Proceedings: IBWTL-2

Part-1

Editor-in-chief

Mr. Patitpaban Pal

Special Issue Editors

Mr. Patitpaban Pal

Dr. Soumya Ghosh

Dr. Anusrita Mandal

Mr. Ratul Ghosh

Mr. Harichand Das

Dr. Uttam Biswas

2022

Proceedings: IBWTL-2

Editor-in-chief

Mr. Patitpaban Pal

Paperback: Published by

Patitpaban Pal

Printed by

Notion Press

https://notionpress.com/

1. Proceedings: IBWTL-2 (PART-1)

Indian only: ₹ 700.00 INR (Donation mode)

Foreign only: $ 30.99 USD (Donation mode)

2. Proceedings: IBWTL-2 (PART-2)

Indian only: ₹ 700.00 INR (Donation mode)

Foreign only: $ 25.99 USD (Donation mode)

Copyright © Mr. Patitpaban Pal (Editor-in-chief)

About The Proceedings

"Proceedings: IBWTL-2" is the short form of "Proceedings: International Bilingual Webinar on Tribal Life Style (IBWTL-2)".
Product Form: Paperback / softback
Languages: Bilingual (English & Bengali)

Editor-in-chief: Mr. Patitpaban Pal

Oher Editors:
Dr. Anusrita Mandal
Dr. Soumya Sankar Ghosh
Mr. Ratul Ghosh
Mr. Harichand Das
Dr. Uttam Biswas

Overview: A Holistic approach towards appreciating and forming educated opinions, based on actual research and serious academic deliberations / interactions, about the Culture, Heritage, Customs, Traditional Beliefs and Values, Practices, Cultural Development, Inter-cultural Facts; Intra-cultural facts, Language origin, Language Attitudes, Language Adoption , Value Maintenance, Cultural Maintenance through language, Language Technology and Future Perspectives of the various Indigenous peoples / Tribal communities / Adivasis of India.

Contents:

This Proceedings have TWO parts.

1. Proceedings: IBWTL-2 (PART-1)

2. Proceedings: IBWTL-2 (PART-2)

These two parts are arranged thematically.

"Proceedings: IBWTL-2 (PART-1)" ⇒ Page No: 1-444

"Proceedings: IBWTL-2 (PART-2)" ⇒ Page No: 445-850

About The Journal

Homepage Url:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal
About:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/about
Announcement:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/announcement
Submission:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/about/submissions
Membership for Authors:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/Membership
Contact:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/about/contact
Seminars & Workshops:
http://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/SemiWorkshop

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics (IBJCAL) is **peer reviewed** bilingual journal. This is quarterly **open access** e-journal. The submissible languages

are English and Bangla. No other fees is charged for publishing papers in IBJCAL except APC (Article Processing Charges) ₹ 500 INR (Rs. 500) for Open Access Publication.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics (IBJCAL) একটি ত্রৈমাসিক আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক মুক্ত প্রবেশাধিকারযুক্ত গবেষণা ই-পত্রিকা। এই পত্রিকায় ইংরেজি অথবা বাংলা এই দুই ভাষার মধ্যে যেকোন মাধ্যমেই লেখা পাঠানো যাবে। লেখা পাঠানোর যাবতীয় নিয়মাবলী দেখতে Submissions অংশ দেখুন। গবেষণা প্রবন্ধ প্রকাশে "মুক্ত প্রবেশাধিকার" রাখার জন্যে ₹ 500 INR (Rs. 500) ছাড়া অন্য কোনপ্রকার মূল্য লাগবে না।

Aims & Scope

An Holistic Approach to India's particular TRIBE's/ ADIBASI's Culture, Heritage, Customs, Traditional Beliefs and Values, Practices, Cultural Development, Inter-cultural Facts; Intra-cultural facts, Language origin, Language Attitudes, Language Adoption , Value Maintenance, Cultural Maintenance through language, Language Technology and Future Perspectives of the Tribal community. Ethno-linguistics study on any Tribal community will be appreciated. The status of the community's language and how they are dealing with a dominant language near them can be also be studied and included in your research work. Notwithstanding the above mentioned areas research papers, nearby thematic areas, are too welcomed.

Publication Ethics

Steps for Publishing: (i) Submitted articles > (ii) Double blind Peer Review Process (Rejected/Modified/Accepted) > (iii) Accepted articles > (iv) Ready for Publishing (within 4-6 weeks after accepted).

1) About the Journal

Aims and Scope

Editorial Team

2) Submission Details

Author Guidelines

Submission Preparation Checklist

Peer Review Process

Publication charges

Copyright

3) Section Policies

Research Article

Communinity Self-voice

Book Review

Special Issues

4) Other Policies

Open Access

Archiving
Publisher

This work is licensed & copyrighted under a creative commons Attribution-NonComercial 4.0 International License. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

IBJCAL follow an Open Access Policy for copyright and licensing. If you are using or reproducing content from this platform, you need to appropriately cite the author(s) and journal name.

© 2021 IBJCAL

eISSN: 2582-4716

Preface

The 7-day International Webinar (named "2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle: Literature-Culture-Anthropology-Linguistics" or in Bangla "দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা: সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান" abbriviated with "IBWTL-2") was being organised on behalf of the International Bilingual Journal of Culture Anthropology & Linguistics (IBJCAL) e-ISSN: 2582-4716 in collaboration with School of Languages and Linguistics, Jadavpur University; Department of Sanskrit, Surendranath College, Kolkata; Society for Natural Language Technology Research (SNLTR); Dr. Soumya Sankar Ghosh, VIT Bhopal University & LingClub, Jadavpur University, Kolkata, West Bengal, India. A Holistic approach towards appreciating and forming educated opinions, based on actual research and serious academic deliberations / interactions, about the Culture, Heritage, Customs, Traditional Beliefs and Values, Practices, Cultural Development, Inter-cultural Facts; Intra-cultural facts, Language origin, Language Attitudes, Language Adoption, Value Maintenance, Cultural Maintenance through language, Language Technology and Future Perspectives of the various Indigenous peoples / Tribal communities / Adivasis of India.

Towards that end, Anthropological, Cultural, Socio-economic, Ethno-linguistic studies on any Tribal community or any field work towards documentation of the same (including endangered and lesser known communities – that encompasses their language, ancestry, culture, heritage, religion, customs, rituals, society, family structure, literature, folklore, art and craft, industry, livelihoods, etc.) had been appreciated.

Thanks to all Advisory members and Organizing members of the Webinar. The gratitude to all these persons who always stay with us and gave advise to reach perfection. A special thanks goes to Dr. Uttam Biswas, who was the well advisor and background cord of communicator of the webinar IBWTL-2 encouraged in every meeting with his positive attiude.

With warmest regards,

Mr. Patitpaban Pal, Editor-in-chief, IBJCAL, eISSN: 2582-4716; Principal Organizer & Secretary, IBWTL-2

Dr. Anusrita Mandal, Co-organizer, IBWTL-2

Dr. Soumya Sankar Ghosh, Co-organizer, IBWTL-2

Mr. Ratul Ghosh, Co-organizer, IBWTL-2

Mr. Harichand Das, Co-organizer, IBWTL-2

On behalf of the Organising Committee, IBWTL-2

Advisory Committee

- Dr. Tapati Mukherjee, Former Vice-Chancellor, Sidho-Kanho-Birsha University (SKBU) and Former Director of Culture & Cultural Relations, Visva Bharati, WB, India
- Dr. Kakali Mukherjee, Former Assistant Registrar General, Office of the Registrar General of India (ORGI), Language Division, Kolkata India
- Dr. Sonali Mukherjee, H.o.D, Department of Bengali at the Sidho-Kanho-Birsha University, (SKBU), WB, India
- Prof. Dipak Ghosh, Emeritus Professor, Department of Physics and Former Dean of Science, Founder of Sir CV Raman Centre for Physics & Music, Jadavpur University, India.
- Dr. Samir Karmakar, Assistant Professor, School of Languages & Linguistics, Jadavpur University, India
- Prof. (Dr.) Indranil Dutta, Director, School of Languages & Linguistics, Jadavpur University, India
- Dr. Sibansu Mukherjee, Linguist & Director, Society for Natural Language Technology Research (SNLTR), under the Department of IT & Electronics, Gov't of West Bengal, Kolkata, India

IBWTL-2 Local Organizing Committee

- Host: Mr. Patitpaban Pal, Editor-in-chief, IBJCAL.
- Principal Correspondent: Mr. Patitpaban Pal, Editor-in-chief, IBJCAL.
- Co-Principal Correspondent: Mr. Ratul Ghosh, School of Languages and Linguistics, Jadavpur University.
- Organiser: Mr. Patitpaban Pal, Editor-in-chief, IBJCAL.
- Co-Organiser: Dr. Anusrita Mandal, Department of Sanskrit, Surendranath College, Kolkata.
- Co-Organiser: Dr. Soumya Sankar Ghosh, VIT Bhopal University.
- Co-Organiser: Mr. Harichand Das, Department of Bengali, Sidho-Kanho-Birsha University (SKBU).
- Co-Organiser: Mr. Ratul Ghosh, School of Languages and Linguistics, Jadavpur University.
- Secretary: Mr. Patitpaban Pal, Editor-in-chief, IBJCAL.
- Technical Coordinator: Mr. Ratul Ghosh, School of Languages and Linguistics, Jadavpur University.

Organizing committee (more)

- Mahadeb Mondal, Ph.D Research Scholar, Department of Bengali, Raiganj University.

- Dipanwita Das, Independent Research Scholar & Ex-International Student, School of Languages and Linguistics, Jadavpur University, from Dhaka, Bangladesh.
- Sanjoy Mukherjee, Ph.D Research Scholar, Department of Anthropology and Tribal Studies, Sidho-Kanho-Birsha University.
- Ashish Kumar, Ph.D Research Scholar, Department of English, Sidho-Kanho-Birsha University.
- Dr. Sankha Sanyal, DST-CSRI Post-Doctoral Research Fellow, School of Languages & Linguistics, Jadavpur University, former CSIR Fellow, Sir CV Raman Centre for Physics & Music, Department of Physics, Jadavpur University, Kolkata, India.
- Pradip Dolai, Research Scholar, Department of History, Jadavpur University.
- Sayed Sarfaraz Azam, Ph.D Research Scholar, Department of History, Jadavpur University
- Kaberi Mandal, Ph.D Research Scholar, Department of History, Jadavpur University
- Sayantani Banerjee, Ph.D Research Scholar, Department of Humanities and Social Sciences, IIT Delhi.
- Susil Mandi, Ph.D Research Scholar, Department of Linguistics, University of Calcutta.
- Purnendu Bikash Debnath, Ph.D Research Scholar, Department of Linguistics, EFL University, Shillong Campus.
- Dr. Uttam Biswas, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vidyasagar University.

- Seuli Basak, Ph.D Research Scholar, Department of Bengali, North Bengal University.
- Prasenjit Roy, Ph.D Research Scholar, Department of Bengali, Raiganj University.
- Mizanur Rahman, Ph.D Research Scholar, Department of Persian Language and Literature, Rajshahi University, Bangladesh.
- Swapan Majhi, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Surendranath College, Kolkata
- Madhulina Bauri, Assistant Professor, Department of English, Surendranath College, Kolkata
- Sunanda Jana, SACT, Department of Sanskrit, Surendranath College, Kolkata
- Agniv Dutta, Research Assistant, SNLTR, Kolkata, West Bengal, India.
- Baidyanath Mahato, Ph.D Research Scholar, School of Languages and Linguistics, Jadavpur University.

Book of ABSTRACTS Processing Committee

- Mr. Patitpaban Pal
- Mr. Ratul Ghosh
- Ms. Seuli Basak
- Mr. Agniv Dutta
- Mr. Hritwick Chakraborty
- Mr. Mizanur Rahman

Contents || বিষয় সূচি

************ PART-1 ************

Contents (Invited Speakers)

Research Article Name || গবেষণামূলক প্রবন্ধ নাম	Page No
1. বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা: নজরুল প্রসঙ্গ ড. মো. নূরে আলম	1-18
2. Buffaloes in Social and Economic Life of Toda Professor V. Renuga Devi	19-27

Contents (Theme Wise) : Scholarly Presentations

Research Article Name || গবেষণামূলক প্রবন্ধ নাম	Page No
SECTION-1. Ancient Indian Culture || প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতি	
1. Ethnicities as Mentioned in the Mahābhārata: Transformation of Popular Culture through Narratives Dr. Somnath Sarkar	28-37
2. Review of Vedic marriage rituals and its prevalence in present day society / বৈদিকবিবাহোল্লিখিত লোকাচারসমূহের পর্যালোচনা ও বর্তমান সমাজে তার প্রচলন Anurima Gupta	38-53
3. Tradition of Ratha (Chariot) and Rathakāra (Charioteer) in Vedic Period Dr. Smriti Sarkar	54-68

4. প্রাচীনকালে প্রচলিত হিন্দুধর্মের অন্ত্যেষ্টিক্রিয়া - উদ্ভব এবং তদ্বিষয়ক লোকাচার 69-77
Supriya Sui

5. প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথি বিমর্শ 78-86
মৈত্রেয়ী জানা

6. বিশ্বজনীন চিন্তনে বৈদিক সাহিত্য ও ভারতীয় দর্শনের প্রাসঙ্গিকতা - একটি বিশ্লেষণাত্মক পর্যালোচনা 87-98
Debasri Giri

7. বৈদিক ও স্মার্ত্যযুগে পালনীয় জন্মসংস্কার 99-109
Dr. Arijita Das

8. মুদ্রারাক্ষসের ভেদে পরাকাষ্ঠা 110-127
ড. প্রশান্ত কর্মকার

9. শূদ্রকের মৃচ্ছকটিকে বর্ণিত ধর্ম-সংস্কৃতি 128-136
চৈতালী ভূঞ্যা

10. শ্রীমদ্ভাগবত মানবজীবনে এক চিরন্তন আলোকবর্ত্তিকা 137-142
ইন্দ্রাণী লাহা

11. শ্রীমদ্ভগবদগীতার আলোয় প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতি 143-163
ড: রুবেল পাল

12. সংস্কৃত সাহিত্য ও ভারতীয় সংস্কৃতি 164-176
Rajesh Adhikari

SECTION-2. Culture and Rituals || সংস্কৃতি ও লোকাচার

13. An Account of Some Rituals and Cultural Practices Related to Child-birth, Death and Marriage Among the Limbu community in West Bengal
Rajeshwari Datta 177-182

14. CULTURAL CONTEXT OF WOMEN AND BHAKTI IN NORTHEAST INDIA
DR. RENA LAISRAM 183-197

15. Cultural Interaction of Aryan and Non-Aryan Tribes in Indian Epics
Souren Bhattacharya (1) & Subhasree Pal (2) 198-211

16. Ñiam Tre Death Rites Among The Pnar of Nangbah, West Jaintia Hills, Meghalaya
Clarissa Candace Giri 212-225

17. মুসলমান সমাজে বিবাহের লোকাচার
ফিরোজ খান 226-231

SECTION-3. Folklore and folk technology || লোকসংস্কৃতি ও লোক প্রযুক্তি

18. Relation between culture and Technology as Cultural Diffusion
Debasish Sarkar 232-238

19. বৃহত্তর বরিশালের আঞ্চলিক প্রবাদ-প্রবচন
মোঃ কামাল হোসাইন 239-260

20. জঙ্গলমহলের লোকপ্রযুক্তি
ড. ক্ষিতীশ চন্দ্র মাহাতো 261-274

21. Formation, Use and Future of Nilphamari's Folk Technology/ নীলফামারীর লোকজ প্রযুক্তির গঠন, ব্যবহার ও ভবিষ্যৎ 275-301
মিজানুর রহমান (1) & উম্মে সালমা (2)

22. পুরুলিয়ার জনজীবনে প্রযুক্তিবিদ্যা 302-315
ড. অসীম দত্ত

SECTION-4. Language, Literature, Linguistics and Cinema || ভাষা, সাহিত্য, ভাষাবিজ্ঞান ও চলচ্চিত্র

23. A feminist study of tribal women in selected works of Mahasweta Devi 316-323
Madhulina Bauri

24. Modernity and Servitude: Locating the Language of the Margins within the Bhodrolok Families in the 19th Century Bengal 324-333
Aishee Bhattacharya

25. Bantul The Great: A Discussion in the Light of Linguistics 334-339
Hritwick Chakraborty

26. Gender Representation Biases in the Philippine Old Curriculum Textbooks 340-360
Jhanna Ilham A. Acraman & Almadini D. Lawi

27. Shruti Poetry: A Multimodal Stylistic Analysis/ 'শ্রুতি' কবিতা: শৈলীর বহুমাত্রিক বিশ্লেষণ 361-379
শিউলি বসাক

28. The Interviews of Gina Lopez After Being Rejected as The DENR Secretary: A Transitivity Analysis 380-392
Mary Nyl T. Butanas & Alleah Jannah S. Marohom

29. The Refusal Speech Act: Strategies of Male and Female Meranaw University Students in the Southern Philippines 393-418
Juhaid H.S. H. Abbas

30. The Speech Act of Complaining among Meranaw Students in MSU - Main Campus, Marawi City 419-444
Jhanna Ilham A. Acraman & Almadini D. Lawi

************** PART-2 **************

31. Women's Language: An Investigation of the Conversations of Meranaw Women Occupants of Super New Girls Dormitory (SNGD) 445-469
Famila M. Sambodatu

32. আভিধানিক শৈলীবিজ্ঞান / লেক্সিকাল স্টাইলিস্টিক্স 470-480
ড.শিবাশিস মুখোপাধ্যায়

33. বাংলা কবিতায় উত্তরাধুনিকতা: কিছু প্রসঙ্গ 481-489
প্রসেনজিৎ রায়

34. বাংলা কথাসাহিত্যে সাঁওতালি প্রসঙ্গ: দ্বিভাষিকতার নিহিত বিন্যাস 490-500
বিকাশ মুরমু

35. ভারতীয় সংস্কৃতির প্রসারে সংস্কৃত অনুবাদ সাহিত্যের অবদান

ড. মৌমিতা বর 501-516

36. The Unvanquished: Politics of Cultural Transmission in the Translation of the Screenplay of Aparājito 517-532
Agniv Dutta

37. Language and Gender in Movie: An Analysis of Women's Identity and Language in the Selected Scenes of "To All the Boys I've Loved Before" 533-586
Norsaliha T. Binatara

38. সেলিম আল দীন-এর নাটকে (নির্বাচিত) আঙ্গিক ও বিষয়গত অভিনবত্বে সংরূপ অতিক্রমী ভাবনা 587-595
ESITA MANDAL

SECTION-5. Religious Studies || ধর্মচর্চা

39. রাজধর্ম: অথর্ববেদ 596-607
ড. চন্দন মণ্ডল

40. BATHOW: THE RELIGION OF BODOS TO STUDY IN DIVERSE PERSPECTIVE 607-619
SUJAY MOCHARY

41. অর্থশাস্ত্রে বর্ণিত ধৰমতত্ত্বালোচনা 620-628
দেবযানী সিংহ

42. হিন্দুধর্মের ভাবাদর্শ 629-639
সোমনাথ সাহা

SECTION-6. Tribal Lifestyle and Cultural

Anthropology || আদিবাসী জীবনযাত্রা ও সাংস্কৃতিক নৃবিজ্ঞান

43. সাঁওতাল আদিবাসীদের গোত্র - স্মারক ও ট্যাটুর প্রাসঙ্গিকতা 640-652
ড. কাজল মাল

44. Indigenous Community of Bangladesh: Chittagong Hill Tracts Crisis 653-679
Nusrat Jahan Nisu

45. Standard Marriage Practices versus Current Laws: A Study dependent on Paniya relationships and POCSO Act, 2012 680-691
ANANDAKUMAR S.

46. Tribal Language Documentation: Benefits and Limitations with special reference to Hill Pulaya Tribal community 692-712
JUHI JAN JAMES

47. আদিবাসীদের কৃষ্টি ও সংস্কৃতি 713-721
অসিত কুমার মণ্ডল

48. ওরাওঁ জনজীবনে বিবাহ: প্রথায় ও সংস্কারে 722-732
চন্দনা সাহা

49. ওরাওঁ জাতির গোত্র, টোটেম ও ট্যাবু 733-742
Pampa Oraon

50. তামাঙ সমাজ ও সংস্কৃতি 743-752
ড. সূর্য লামা

51. বিহারের অন্তর্গত তাৎমা ও ধাঙড় উপজাতির জন্ম-মৃত্যু-বিবাহ বিষয়ক লোকাচার প্রসঙ্গ ‘ঢোঁড়াই চরিত মানস’ 753-762

ড. কাকলী সরকার

52. রাভা জনগোষ্ঠীর জন্ম-মৃত্যু-বিবাহ সম্পর্কিত লোকাচার 763-772
ড. জয়শ্রী বিশ্বাস

53. শুশুনিয়া অঞ্চলের আদিবাসী সাঁওতালদের জীবন ও সংস্কৃতি 773-785
ড. সৌমেন রক্ষিত

54. সাঁওতাল জনজাতির বিবাহ বিষয়ক লোকাচার 786-798
সরলা মান্ডি

55. সাঁওতাল সমাজের শিকার উৎসব: অতীত-বর্তমান ও ভবিষ্যৎ 799-803
ড. অনুপ কুমার মাজি

56. Clan organization in Koch: An Indigenous Tribal Community in West Bengal 804-810
RAHAMAT SHAIKH

57. পশ্চিমবঙ্গের পুরুলিয়া জেলার বিরহড় জনজাতির সংস্কৃতি, লোকাচার ও শিক্ষা 811-818
SUNNY BASKEY

58. Origin, Culture and Kinship Structure of the Sonowal Kacharis of Assam 819-830
Jenny Merry Daimari

59. সাঁওতাল সংস্কৃতিতে জন্ম-মৃত্যু-বিবাহ বিষয়ক লোকাচার 831-838
সুষমা সরেন

60. উত্তরবঙ্গের বিভিন্ন জনজাতির লোকখাদ্য 839-850
মহাদেব মণ্ডল

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Spiritual trends in Bengali-Persian literature: Nazrul context/ বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা: নজরুল প্রসঙ্গ

ড. মো. নূরে আলম
সহযোগী অধ্যাপক, ফারসি ভাষা ও সাহিত্য বিভাগ, চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়

সারসংক্ষেপ (Abstract)
The juice of Persian spiritual literature has flowed widely into Bengali literature. Excellent characters like Shirin-Farhad and Laili-Majnu have been created in Bengali literature. Kazi Nazrul Islam was fond of Persian language since childhood. At an early age he became acquainted with the literature of Persian poets Hafiz and Khayyam. The words used in the poetry of Persian poets like wine, saki, lover, liquor etc. have widely entered into Bengali poetry and literature. One of the aims and objectives of this article is to highlight all these issues and the spiritual trend of Persian literature in Nazrul literature. In the spiritual poetry of Nazrul literature, love for people, sympathy, love between lovers, imagination of divine atmosphere behind natural beauty, abundance of metaphors, eternal interest in absolute truth etc. have been highlighted in this article. Moreover, how Nazrul's poetry has accumulated the essence of spirituality from Persian literature, the context of Bengali spiritual literature, Nazrul's love for Persia, various Bengali songs centered on Islam and Islamic philosophy, samples of spiritual songs written by Nazrul, etc. have been included in this article.

মূল শব্দাবলি (Keywords): Spiritualism, Bengali-Persian literature, Nazrul, Poet.

১.০ সূচনা (Introduction)

জীবন জিজ্ঞাসার উত্তর মানুষ খুঁজে বেড়ায় যুগ-যুগান্তর ধরে। স্রষ্টা-রহস্য, সৃষ্টি রহস্য এবং মৃত্যুর রহস্য মানুষ চিরদিন ধরেই জানতে চেয়েছে; হয়ত বা অনাধিকাল ধরেই জানতে চাবে। তারা এ প্রশ্নের উত্তর খুঁজতে চেয়েছে পবিত্র কোরআনে, বাইবেলে, বেদ-বেদান্তে, উপনিষদসহ বিভিন্ন ধর্মগ্রন্থ ও বিভিন্ন লোকজ ধর্মে। অচেনাকে চেনার জন্য এবং অজানাকে জানার জন্য মানুষের রোমান্টিক হাহাকার চিরন্তন। বাংলা-ফারসি সাহিত্যের বিভিন্ন কবি-সাহিত্যিক এ হাহাকারের শিল্পরূপ দিয়েছেন কবিতায়, গানে ও গজলে। ফারসি সাহিত্য থেকেই বাংলা সাহিত্যে মূলত আধ্যাত্মিক ধারার আগমণ ঘটেছে। আধুনিক বাংলা আধ্যাত্মিক সংগীতের বিকাশে বাংলাদেশের জাতীয় কবি কাজী নজরুল ইসলামের অবদান অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতা, ধ্যান-ধারণা ও চিন্তা-চেতনার আলোকে তিনি গান রচনা করেছেন। ইসলাম ধর্ম এবং ইসলামি দর্শনকেন্দ্রিক রয়েছে তাঁর অসংখ্য সার্থক আধ্যাত্মিক গান। পারস্যের কবি হাফেজের গজল এবং ওমর খাইয়ামের রুবাইয়াত (চতুস্পদী কবিতা)-এর নির্যাস তাঁর আধ্যাত্মিক গজলে বিদ্যমান। হাফেজ সম্পর্কে নজরুল লিখেছেন: 'সত্যকার হাফিজকে চিনতে হলে তাঁর গজল- গান- প্রায় পঞ্চশতাধিক -পড়তে হয়। তাঁর রুবাইয়াৎ বা চতুস্পদী কবিতাগুলি প'ড়ে মনে হয়, এ যেন তাঁর অবসর সময় কাটানোর জন্যই লেখা। অবশ্য এতেও তাঁর সেই দর্শন, সেই প্রেম, সেই শারাব-সাকি তেমনিভাবেই জড়িয়ে আছে!' (ইসলাম, ১৯৯৩: ১৫) ওমর খাইয়াম সম্পর্কে নজরুল লিখেছেন, 'খেজুর-গাছের মতই ওমর এ-রস দান করেছেন নিজের হৃৎপিণ্ডকে বিদারণ ক'রে। এ রস মিষ্ট হ'লেও এ ত অশ্রুজলের লবণ মেশা। খেজুর-গাছের রস যেমন তার মাথা চেঁছে বের করতে হয়, ওমর খৈয়ামের রুবাইয়াতও তেমনি বেরিয়েছে তাঁর মস্তিষ্ক থেকে।' (ইসলাম, ১৯৮৪: ২৯০)

নজরুল সৃষ্টিতে বৈষ্ণব উপাদান অনুসন্ধান করলে বিস্মিত হতে হয়। বাউল প্রভাবিত গান রচনায়ও তিনি ছিলেন উৎসাহী। বৈষ্ণব ও বাউল ধারাকে আত্মস্থ করে রবীন্দ্রনাথ যেমন নিজের কবিসত্ত্বার একটি নতুন জগৎ উন্মোচন করেছিলেন, নজরুলও সে-ধারাকেই আপন স্বকীয়তায় আরো প্রসারিত করেছেন। যোগ করেছেন নতুন মাত্রা। ফারসি কাব্যের বিস্তৃত অংশই এই আধ্যাত্মিক রসে ভরপুর। রুমি, জামি, সা'দি, আত্তার এবং হাফেজ প্রমূখ কবি-সাহিত্যিকদের কাব্যে এ আধ্যাত্মিক ধারা পরিপূর্ণ। হাফেজের গান সম্পর্কে নজরুল লিখেছেন, 'এ যেন তাঁর অতল সমুদ্রের বুদ্বুদ-কণা। তবে এ ক্ষুদ্র বিম্ব হ'লেও এতে সারা আকাশের গ্রহ-তারার প্রতিবিম্ব প'ড়ে একে রামধনুর কণার মতো রাঙিয়ে তুলছে। হয়ত ছোট বলেই এ এত সুন্দর। (ইসলাম, ১৯৯৩: ১৫) ফারসির বিভিন্ন কবি-সাহিত্যিকদের আধ্যাত্মিক ভাবধারা যুগ যুগ ধরে বাংলার কবি-সাহিত্যিকদের মাধ্যমে বাংলা ভাষা ও সাহিত্যে, বাংলা কবিতা ও গানে প্রবাহমান হয়েছে। ফারসি সাহিত্যের মদিরা, সাকি, শারাব ইত্যাদি প্রতীকি শব্দ বাংলা সাহিত্য ভাণ্ডারকে সমৃদ্ধ করেছে। নজরুল পারস্য কবিদের সম্পর্কে লিখেছেন, 'এঁরা সকলেই আনন্দ-বিলাসী। ভোগের আনন্দকেই এঁরা জীবনের আনন্দ বলে স্বীকার করেছেন। ইরানের অধিকাংশ

কবিই যে শারাব-সাকি নিয়ে দিন কাটাতেন, এও মিথ্যা নয়। তবে, এও মিথ্যা নয় যে, মদিরাকে এঁরা জীবনে না হোক কাব্যে প্রেমের আনন্দের প্রতীক রূপেই গ্রহণ করেছিলেন। (ইসলাম, ১৯৯৩: ১৭)

খ্রিস্টীয় একাদশ শতকে ইমাম গাজ্জালী তাঁর ইহয়াউল উলূম গ্রন্থে বাংলা সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারার মতবাদকে দার্শনিক যুক্তিতর্কের সাহায্যে ইসলামে প্রতিষ্ঠা করার বহু পূর্বেই আধ্যাত্মিক ধারায় সুফিবাদের লক্ষণযুক্ত এক প্রকার জীবন-ভঙ্গী ইরাক, ইরান ও মিসরে জন সমর্থন লাভ করে। খ্রিস্টীয় নবম শতকের সূচনাতেই সুফিবাদের অনুরূপ এক সম্প্রদায়কে ফিলিস্তিনে এক আশ্রম প্রতিষ্ঠা করতে দেখা যায়। এ আশ্রমের বিধি-বিধান কি ছিল, তার বিশদ বিবরণ জানা না গেলেও সেটি যে নির্জ্জনতাকামী সন্ন্যাসীদের একটি সংগঠন ছিল তাতে কোন সন্দেহ নেই। কিন্তু মহানবী (সা) সংসার ত্যাগের মনোভাবকে নিরুৎসাহ করেছেন। আলোচ্য প্রবন্ধে গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন ও উদ্দেশ্য; গবেষণার পদ্ধতি; তথ্য সংগ্রহ, বিশ্লেষণ ও ব্যাখ্যা- নজরুল কাব্যে ফারসি আধ্যাত্মিক ধারার প্রেক্ষাপট, বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিকতা, নজরুলের ফারসি শিক্ষা এবং আধ্যাত্মিক সাধনার প্রেক্ষাপট, বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা: নজরুল প্রসঙ্গ; গবেষণার ফলাফল এবং অবদান; উপসংহার; গ্রন্থপঞ্জি এবং তথ্যসূত্র; এবং গবেষক পরিচিতি উপস্থাপনের মাধ্যমে 'বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা: নজরুল প্রসঙ্গ' সম্পর্কে আলোকপাত করা হয়েছে।

২.০ গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন ও উদ্দেশ্য (Research Qustions and Objective)

২.১ গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন: ক) আধ্যাত্মিকতা কি? খ) ফারসি সাহিত্যের আধ্যাত্মিকতা কীভাবে বাংলা সাহিত্যে প্রবেশ করে? গ) নজরুল কীভাবে পারস্য সাহিত্যের সাথে পরিচিত হলো? ঘ) কীভাবে ফারসি সাহিত্যের রস বাংলা সাহিত্যকে সমৃদ্ধ করলো? ঙ) ফারসি ও বাংলা সাহিত্যে কী ধরণের আধ্যাত্মিকতা রয়েছে?

২.২ উদ্দেশ্য: ক) ফারসি ও বাংলা সাহিত্যের আধ্যাত্মিকতার স্বরূপ বিশ্লেষণ করা। খ) ফারসি সাহিত্যের রস, ভাব ও প্রভাবের মাধ্যমে বাংলা সাহিত্য সমৃদ্ধ হওয়ার বিষয়টি আলোকপাত করা। গ) নজরুলের ফারসি শিক্ষার প্রেক্ষাপট তুলে ধরা।

৩.০ গবেষণার পদ্ধতি (Research Methodology)

এই প্রবন্ধে বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিকতার বিষয়গুলো তুলে ধরা হয়েছে। সরেজমিনে গমন করে বাংলাদেশের বিভিন্ন লাইব্রেরি, বাংলাদেশে ফারসি সাহিত্য বিষয়ক গবেষণা এবং ইন্টারনেট থেকে আলোচ্য শিরোনামের সাথে সম্পৃক্ত তথ্য সংগ্রহ করে বিশ্লেষণধর্মী পদ্ধতির (Analytical Method) আলোকে এর সমীক্ষা, মূল্যায়ন ও বিচার বিশ্লেষণের মাধ্যমে মান নির্ণয় করে গবেষণায় সন্নিবেশ করা হয়েছে। তাছাড়া গবেষণার পদ্ধতি বিষয়ে 'বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা: নজরুল প্রসঙ্গ'

সম্পর্কিত বিভিন্ন লেখকের লেখা, বই-পত্র পর্যালোচনা করা হয় এবং ফলাফল অনুসন্ধানের মাধ্যমে প্রতিবেদন উপস্থাপন করা হয়। গবেষণামূলক প্রবন্ধটি সহজ, সরল ও প্রাঞ্জল ভাষায় উপস্থাপন করা হয় যাতে করে পাঠক সহজেই এর মর্মার্থ বুঝতে পারেন।

৪.০ তথ্য সংগ্রহ, বিশ্লেষণ ও ব্যাখ্যা (Data Collection, Analysis & Discussion)

৪.১ নজরুল কাব্যে ফারসি আধ্যাত্মিক ধারার প্রেক্ষাপট

আধ্যাত্মিকতা লুকিয়ে আছে মানব প্রকৃতির ভেতরে। জগতের গভীর সত্যকে স্পর্শ করার জ্ঞানতাত্ত্বিক দৃষ্টি হল আধ্যাত্মিকতা। একজন আধ্যাত্মিক সাধক তার চারপাশের জগতকে দেখেন হৃদয়ের চোখে। তাই আধ্যাত্মিকতার নিবিড় সম্পর্ক দেখা যায় শিল্প-সাহিত্যের সাথে। এটা এমন জ্ঞনতাত্ত্বিক দৃষ্টিভঙ্গি-যা প্রচলিত যুক্তির নিয়ম অগ্রাহ্য করে বিষয়গত ও রহস্যের অর্থে প্রবেশ করে। সুফিতত্ত্বের অপর নামকে আধ্যাত্মিকতা বলা হয়। মুসলিম সভ্যতায় অধিকাংশ সুফিই কাব্য রচনা করেছেন। পারস্যের অসংখ্য সুফি কবি সৃজন করেছেন নতুন ধারার কাব্য।

আধ্যাত্মিক কাব্যে যাঁরা প্রসিদ্ধি লাভ করেছেন তাঁদের মধ্যে রয়েছেন ভারতের আবুল হাসান ইয়ামিন উদ্দিন আমির খসরু। তিনি ফারসি ও উর্দু ভাষায় কাব্য রচনা করেছেন। তিনি ফারসি, আরবি ও তুর্কি উপাদান অন্তর্ভুক্ত করে ভারতীয় শাস্ত্রীয় সঙ্গীতকে সমৃদ্ধ করে তোলেন। তাঁকে ভারতের কন্ঠস্বর বা তোতাপাখি বলা হয়।

আধ্যাত্মিক কাব্যে প্রসিদ্ধি লাভ করেন ইবনুল ফারিদ। তাঁর দিওয়ান-এ রূপকভাবে উঠে এসেছে ঐশী ভালোবাসার কথা। ফারসি কবি মাওলানা রুমি ছিলেন একাধারে আইনজ্ঞ, ধর্মতাত্ত্বিক, কালামবিদ, অতীন্দ্রিয়বাদী সুফি কবি। রুমি, হাফেজ, খাইয়াম, সা'দিসহ পারস্যের বিভিন্ন কবির প্রভাব দেশের সীমানা এবং জাতিগত পরিমণ্ডল ছাড়িয়ে বিশ্ব দরবারে ছড়িয়ে পড়েছে। ইরান, তাজাকিস্তান, গ্রিক, তুর্কিসহ মধ্য এশিয়া এবং দক্ষিণ এশিয়ার কবি সাহিত্যিকগণ তাঁদের আধ্যাত্মিক উত্তরাধিকারকে যথাযথভাবে সমাদর করে আসছেন। পারস্যের কবিগণ শারাব, সাকি, মদিরা ইত্যাদি আধ্যাত্মিক প্রতীকধর্মী শব্দ ব্যাপকভাবে তাঁদের কাব্যে ব্যবহার করেছেন। নজরুল লিখেছেন, 'শারাব বলতে এঁরা বোঝেন- ঈশ্বরের, ভূমার প্রেম, যা মদিরার মতোই মানুষকে উন্মত্ত করে তোলে। 'সাকি' অর্থাৎ যিনি সেই শারাব পান করান। যিনি সেই ঐশ্বরিক প্রেমের দিশারী, দেয়াসিনী। পানশালা- সেই ঐশ্বরিক প্রেমের লীলা-নিকেতন।' (ইসলাম, ১৯৯৩: ১৭)

আধ্যাত্মিক কাব্যে আরো যাঁরা অবদান রেখেছেন তাদের মধ্যে রয়েছেন, রাবেয়া বসরি, হুসাইন বিন মনসুর হাল্লাজ, হাকিম সানাঈ, ফরিদ উদ্দীন আত্তার, আফজালুদ্দীন কাশানি, সৈয়দ আব্দুল্লাহ আল কাদরি, খাজু কিরমানি, জাহানারা বেগম,

জেবুন্নেসা, মুঈনুদ্দীন চিশ্তি প্রমুখ। এসব কবি সাহিত্যিক থেকে ফারসি ভাষার রস সঞ্চয় করে নজরুল তাঁর আধ্যাত্মিক সাহিত্যকে সমৃদ্ধ করেছেন। তিনি শুধু সন্ত কবির এবং বাউল লালনের দর্শনেই প্রভাবিত ছিলেন না; বরং বিশ্ব সভ্যতায় ইরানের সুফি সাহিত্যের চিরস্থায়ী অবদান রুমি, সা'দি, খাইয়াম, হাফেজসহ বিভিন্ন ফারসি কবিদের সুফিবাদী দর্শনও তাঁকে প্রভাবিত করেছে। হাফেজের গান সম্পর্কে নজরুল বলেছেন, 'হাফিজের গান অতল গভীর সমুদ্রের মত। কলের পথিক যেমন তাহার বিশালতা, তরঙ্গ-লীলা দেখিয়া অবাক বিস্ময়ে চাহিয়া থাকে, অতল-তলের সন্ধানী ডুবুরী তেমনি তাহার তলদেশে অজস্র মণিমুক্তার সন্ধান পায়। তাহার উপরে যেমন ছন্দ-নর্তন, বিপুল বিশালতা; নিম্নে তেমনি অতল গভীর প্রশান্তি, মহিমা।' (ইসলাম, ১৯৯৩: ৪২)

নজরুল কাব্য ছাড়াও রবীন্দ্রকাব্যে পারস্যের বিভিন্ন কবি বিশেষকরে হাফেজের প্রভাব পড়েছে তাঁর পারিবারিক ঐতিহ্যের ভেতর থেকেই। বাংলার বিভিন্ন সম্ভ্রান্ত পরিবারের ন্যায় জোড়াসাঁকোর ঠাকুর পরিবারে তৎকালীন রাজভাষা ফারসির প্রচলন ছিল। পরিবারের সদস্যরা বাংলার পাশাপাশি ফারসিতেও কথা বলতেন। ঠাকুর পরিবারে ইরানি সুফি কবিদের কাব্য রুমির মসনবি, ফেরদৌসির শাহনামা, হাফেজের দিওয়ান এবং আরব্যোপন্যাস, হাতেম তায়ী, ইউসুফ-জুলেখা-এর মতো কাহিনী পড়া হত। রবীন্দ্রনাথের পিতা মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুর হাফেজের সমগ্র দিওয়ান মুখস্ত করেছিলেন। অর্থসহ এর যেকোনো স্থান থেকে উদ্ধৃতি দিতে পারতেন। তাঁকে 'হাফিজে হাফেজ' বলা হত। ৭০ বছর বয়সে ইরান সফরকালে তিনি সিরাজে হাফেজের মাযার পরিদর্শন করেন। তিনি হাফেজের সমাধিকে 'পিতার তীর্থস্থান' বলে উল্লেখ করেন। এভাবেই ফারসি আধ্যাত্মিকতার সাথে বাংলা সাহিত্য বিশেষকরে নজরুল কাব্য মিশে গিয়েছিল দুই স্রোত থেকে এক মোহনায়। ফারসি আধ্যাত্মিক সাহিত্য থেকে জন্ম নিয়েছে নজরুলের রূপক ভালোবাসার কাব্য। সৃষ্টি হয়েছে মুসলিম সাহিত্যে শিরীন-ফরহাদ ও লাইলি মজনুরমত অনবদ্য চরিত্র। নজরুলের আধ্যাত্মিক সাহিত্য সম্পদের কথা উঠে আসলে স্বাভাবিকভাবেই ফারসি আধ্যাত্মিক কবিদের সাহিত্য নিদর্শনগুলোর কথা উঠে আসে। বলা যায় নজরুল আধ্যাত্মিকতার 'মুণিমুক্তা' লাভ করেছেন ফারসি সাহিত্য থেকে।

৪.২ বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিকতা

বাংলা-ফারসি কবি-সাহিত্যিকদের আধ্যাত্মিক সংগীত, তাঁদের বিভিন্ন ধর্মমত, মতবাদ এবং ব্যক্তিগত চিন্তা-চেতনা অনুভবকেন্দ্রিক। ব্যক্তিগত জীবনে তাঁরা প্রচলিত কোন মতবাদে বিশ্বাসী ছিলেন না। সকল ধর্মমতেরই কল্যাণকর দিকগুলোকে তাঁরা গ্রহণ করেছেন মানবিক ঔদার্য্যের মাহাত্ম্যে। সৃষ্টি রহস্যের উদ্ঘাটনের চিন্তাই তাঁদের অনুপ্রাণিত করেছে আধ্যাত্মিক কাব্য রচনায়। 'আধ্যাত্মিক তথা ভক্তির ধারা ছাড়াও ফারসি প্রভাবিত বাংলা কাব্যসংগীতের চিন্তায় স্থান পেয়েছে সমাজতন্ত্র, নারীমুক্তি, মানবতা, ধর্মনিরপেক্ষতা, স্বাধিকার তথা গণতান্ত্রিক মূল্যবোধ ধারণ ও লালন এবং

নরনারীর রোমান্টিক ভাবনার তথা প্রেম সিঞ্চিত বিরহ-মিলন অনুভূতির আর্তি।' (সাঈদ, ২০১০: ১৬৫)

মীননাথ, চণ্ডিদাস, রামপ্রসাদ, লালন, হাছন, রবীন্দ্রনাথ, নজরুল, হাফেজ, খাইয়াম, আত্তার, জামি, সানাঈ এবং রুমিসহ অসংখ্য কবির কবিতায় আর গানে স্রষ্টা-সৃষ্টি-জন্ম-মৃত্যুর রহস্য শিল্পরূপ লাভ পেয়েছে। তাঁদের কণ্ঠেই বেজে উঠেছে "মন মাঝি তোর বৈঠা নেরে/ আমি আর বাইতে পারলাম না", "মা, আমার সাধ না মিটিল/ আশা না পুরিল সকলি ফুরায়ে যায় মা", "বাড়ীর কাছে আরশী নগর সেথায় এক পড়শী বসত করে/ আমি একদিনও না দেখিলাম তারে", "মাটির পিঞ্জিরার মাঝে বন্দী হইয়ারে/ কান্দে হাছন রাজার মন ময়নারে", অথবা "লোকে বলে, বলেরে/ ঘরবাড়ি বালা না আমার", "একি চমৎকার/ভাণ্ডারীতোর আজগবি কারবার", "এই যে দুনিয়া কিসের লাগিয়া এত যতনে গড়াইয়াছেন সাঁই", "মুর্শিদ পথ দেখাই দাও/ আমি যে পথ চিনি না গো সঙ্গে কইরা নাও/ আকাশ ভরা সূর্যতারা বিশ্ব ভরা প্রাণ"-ইত্যাদি। ইরানের কবি হাফেজ বলেছেন:

বে মেই সাজ্জাদে রাংগিন কোন গারাত পীরে মোগান গুইয়াদ
কে সালেক বিখাবার নাবুদ যে রাহ ও রাসমে মানজিল হা (হাফেজ, ১৩৬২: ১)
"শারাব-রঙে রাঙা রে তুই মসাল্লা তোর, হুকুম পেলে
সাচ্চা পীরের; পথিক জানে সরাইখানা কোথায় মেলে।" (হাফিজ, ১৯৮৪: ৭)

জন্ম, মৃত্যু, ইহকাল, পরকাল, সৃষ্টি ও স্রষ্টার রহস্যকেন্দ্রিক অসংখ্য গান ছড়িয়ে আছে বাংলা-ফারসি কাব্যে। আত্মা, পরমাত্মা, অধি-আত্মার সন্ধানকেন্দ্রিক সাধনা আর অধ্যাত্মসাধনা অথবা অধি আত্মা-কেন্দ্রিক সংগীত হচ্ছে আধ্যাত্মিক সংগীত। আবদুস সাত্তার লিখেছেন, 'ফারসী কবিতার রুবাই, মিসরা ইত্যাদি ছন্দরীতির ব্যবহার দেখিয়ে বাংলা ভাষা এমনকি আরবী-ফারসী সম্বলিত ছন্দের যে মাত্রা, লয়, অনুপ্রাস সবই তিনি বাংলা কবিতায় ব্যবহার করে বাংলা ভাষা ভাষী পাঠকদের বিস্মিত করেছেন।' (সাত্তার, ১৯৯২: ১০)

বাংলায় মুসলিম আগমণের শুরুতে দেব-বিরোধী বৌদ্ধ সহজিয়া মরমীবাদ বাংলার সাধারণ মানুষের মধ্যে যথেষ্ট জনপ্রিয় ছিল। বাংলার মানুষের মুখের ভাষায় রচিত সর্বপ্রাচীন যে সাহিত্য নিদর্শন আমাদের হাতে এসেছে তা বৌদ্ধ সহজিয়া মরমীবাদেরই কতকগুলি গীতিকা। এ গীতিকাগুলির সঙ্কলনই 'চর্যাচর্যবিনিশ্চয়' নামক গ্রন্থ। বাংলা সাহিত্যে তিনটি আধ্যাত্মিক ধারার প্রভাব বিদ্যমান-লৌকিক বা লোকায়ত, বিদগ্ধ শ্রেণির সৃষ্ট সাহিত্য ও ব্যক্তির ধর্ম-জীবন। বিদগ্ধ সাহিত্যের ধারাটির ঐতিহ্য রয়েছে এই সহজিয়া গীতিকাগুলিতে। ডক্টর মুহম্মদ এনামুল হক বাংলার আউল, বাউল, মারফতী ও মুর্শিদী গানের হেয়ালীপূর্ণ কথায় ভাব প্রকাশের প্রচেষ্টাকেও চর্যার প্রভাব বলে মনে করেছেন। বাংলাদেশের মানুষ তার আধ্যাত্মিক পিপাসা মেটাবার জন্য শৈবতান্ত্রিক

ও বৌদ্ধতান্ত্রিক যেসব পন্থার আশ্রয় নিত তাতে চরিত্র গঠনের চাইতে একপ্রকার নিরুদ্বিগ্ন আনন্দ শিহরণই মুখ্য হিসেবে দেখা যায়।

সুফি সাধকগণের মাধ্যমেই মূলত আধ্যাত্মিক চর্চা শুরু হয়। পারস্য ও মধ্যপ্রাচ্যের দেশগুলিতে এ সব সুফি সাধকগণ আশ্রম প্রতিষ্ঠা করেন। এ শ্রেণির একটি আধ্যাত্মিক ধারা যুগ যুগ ধরে মানুষকে সংসার ত্যাগ করতে নির্দেশ দিয়েছে। রোমের সম্রাট খ্রিস্ট ধর্মে দীক্ষিত হওয়ার সময় এবং ক্রমবর্ধমান হারে এসব দেশে আশ্রমবাসী মানুষের সংখ্যা বেড়েই চলেছিল। পারস্যের সীমান্তবর্তী এলাকা বল্খ, তুরান ও তুর্কিস্তানে বৌদ্ধ মঠগুলোতে নির্বাণ লাভের জন্য যে সাধনা চলত তার মূলেও ছিল সংসার বিমূখতা এবং সেগুলো সর্বতোভাবেই খ্রিস্টীয় আশ্রমগুলির অনুরূপ ছিল। কালক্রমে যে খ্রিস্ট ও বৌদ্ধ ধর্মমতে জীবনকে পাপ ও দুঃখের অধিষ্ঠানভূমি বলে গণ্য করা হয়েছে এবং সেহেতু জীবন থেকে মুক্তিলাভের উপায় হিসেবে সংসার ত্যাগ ধর্মীয় আদর্শ বলে স্বীকৃত হয়েছে, এসব মঠ ও আশ্রম তার প্রমাণ। হযরত মুহাম্মদ (সা) সংসার ত্যাগের মনোভাবকে শুধু নিরুৎসাহই করেন নি, সংসার ত্যাগীর স্থান তিনি নির্দেশ করেছেন ইসলামী ভ্রাতৃগোষ্ঠীর বাইরে। তাই প্রত্যেক মুসলমানকে সংসারে পুরাপুরি সক্রিয় ভূমিকা গ্রহণ করতে হবে। (ইউসুফ, ২০০৪: ১১-১)

বাংলা সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা প্রবাহিত হয়েছে বিদগ্ধজনের সাহিত্যে, অশিক্ষিত জনের মুর্শিদী, বাউল শ্রেণির গানে ও গ্রাম্য গাথা কবিতায়। বাংলার সমাজ জীবনে মুসলিম শাসন ও ইসলামি শরীয়ত পন্থা, যত সীমিত ও ব্যক্তিগতভাবেই হোক, প্রাচীন কুসংস্কার ও পৌত্তলিকতার দোষগুলোকে বিদুরিত করার যে আয়োজন করেছিল, সুফিবাদের অপপ্রয়োগ তার অনেকটাই নস্যাৎ করে দিয়েছিল। ফলে ইসলামি গণ্ডীর আওতাভুক্ত থেকেও বাংলার মুসলিম জন-জীবন থেকে কুসংস্কারের মুলোৎপাটন কখনো সম্ভব হয়নি। শুধু বাংলাদেশ নয়, গোটা মুসলিম জগতেই জনসাধারণের ক্ষেত্রে সুফিদের এ অপপ্রয়োগ লক্ষ্যণীয় হয়েছে। অন্যদিকে শ্রেণি বিভক্ত সমাজে সুফিবাদ তার মানবিকতা, উদারতা ও নির্ভীকতার গুণে চিরদিনই বিদগ্ধজনের মনকে আকর্ষণ করেছে। তাই পঞ্চদশ শতকে সারা পাক-ভারতে যে ধর্ম-বিপ্লব সাধিত হয়েছিল, তা ছিল ইসলাম তথা সুফিবাদের সরাসরি অবদান। কবীর ও শ্রীচৈতন্য তো বিশেষভাবেই মরমীয় পন্থার সাধক ছিলেন, নানকের জীবনেও মরমী ভাবধারার প্রভাব পড়েছিল।

পণ্ডিতগণ জয়দেব রচিত ‘গীত গোবিন্দ’কে বাঙালি কর্তৃক সংস্কৃত ভাষার শেষ কাব্য-প্রচেষ্টা বলে গণ্য করেছেন। জয়দেবের পদগুলি রাধা-কৃষ্ণ বিষয়ক পদগুলি থেকে ভিন্নতর ছিল। এ বিভিন্নতার প্রধান পরিচয় বিদ্যাপতি-চণ্ডীদাস, জ্ঞানদাস-গোবিন্দদাস ও তৎপরবর্তী বৈষ্ণব কবিদের কবিতায় ভাবাবেগ ও তন্ময়তার অপূর্ব রূপায়ণ। (ইউসুফ, ২০০৪: ১১-১)

গ্রীক দর্শন এবং প্রাচীন ইরানীয় দর্শনের যে অধ্যাত্মবাদ ইসলাম পূর্ব যুগে শুরু হয়েছিল তারই একটি রেশ প্রবল হয়ে ওঠে পারস্যে, পঞ্চম থেকে ষষ্ঠ শতাব্দীর প্রথম দিকে। তারই একটি পরিবর্তিত রূপ এবং বলা চলে সুফিবাদের নবরূপ জন্মলাভ করে ষষ্ঠ শতাব্দীতে অর্থাৎ ১৫০ হিজরি সালে আবু হাশিম এবং জুননুন মিসরীর ঐকান্তিক প্রচেষ্টায়। মহিলাদের মধ্যে সর্বপ্রথম এ দলভুক্ত হলেন তাপসী রাবেয়া। তাঁদের থেকেই সুফিবাদ বিস্তৃতি লাভ করে মনসুর হাল্লাজ এবং বায়েজিদ পর্যন্ত এসে একটা অলৌকিক রূপ নেয়। (খান, ১৯৯১: ৬)

বাংলা গানের সূচনালগ্নে চর্যাগীতির মধ্যেও আধ্যাত্মিক ধারার রূপ লক্ষ্যণীয়। সাঙ্গদেব সঙ্গীতরত্নাকর গ্রন্থে চর্যা প্রবন্ধগীতির সংজ্ঞা দিয়েছেন। চর্যাগীতিকারগণ যে গুহ্য ধর্ম-পন্থার সাধক ছিলেন সেই সাধনার বিভিন্ন প্রক্রিয়া ও সেই সাধনালব্ধ নিগূঢ় উপলব্ধির প্রকাশই তাঁদের গান রচনার প্রধান উদ্দেশ্য ছিল। চর্যা ছিল যোগীদের আচরণতত্ত্ব সংগীত। সূচনা যদিও চর্যাগীতিতে, পদাবলী কীর্তনেই বাংলা গান তথা বাংলা কাব্যগীতির দৃষ্টান্তস্থানীয় রূপটি বিকাশ লাভ করে। দ্বাদশ শতকের শেষ ভাগের কবি জয়দেব পদাবলীকীর্তন ধারার সূত্রপাতকারী। রাধা-কৃষ্ণের লীলাকাহিনী অবলম্বনে তিনি গীতিগোবিন্দ নামে বিখ্যাত পদগীত গ্রন্থ রচনা করেন। পরবর্তী শতকসমূহে রচিত পদাবলী কীর্তনসংগীতের পটভূমি প্রেরণার উৎস হয়ে দাঁড়ায়। জয়দেবের সময় থেকে বঙ্গ সাহিত্যে যে যুগ প্রবর্তিত হয়েছিল, তাকে গীতিকবিতার যুগ বলা হয়। এ গীতিকবিতার ধারা পুষ্ট হয়েছিল সঙ্গীতে। যদিও সঙ্গীতের ধারা এবং কবিতার ধারা অনেক সময় সমান্তরাল ভাবে প্রবাহিত হয়েছিল, বঙ্গের কাব্যসাহিত্যের সৌভাগ্যক্রমে এই দুইটি ধারা একত্রে মিলিয়া কয়েক শতাব্দী পূর্বে এক বিপুল স্রোতস্বতীর সৃষ্টি করেছিল। তারই নাম কীর্তন। (গোস্বামী, ১৯৯০: ১১)

কীর্তন সঙ্গীতকে প্রথম ব্যাপকভাবে গুরুত্বে পরিণত করেন শ্রীচৈতন্য (১৪৮৬-১৫৩৩)। সংকীর্তন ছিল তাঁর প্রচারিত ধর্মমতের অন্যতম প্রধান স্তম্ভ বিশেষ। তিনি পূর্ববর্তী পদকর্তাদের পদ আস্বাদন করতেন, নিজে কীর্তন গাইতেন ও শিষ্যদের গাইতে শিক্ষা দিতেন। বৈষ্ণব ধর্মমত প্রচারের সাথে সাথে শ্রীচৈতন্য একটি কীর্তন সঙ্গীতান্দোলন সৃষ্টি করেন।

বাংলা-ফারসি আধ্যাত্মিক সংগীতের দুটি ধারা; একটি লোকজ ধারা আর অন্যটি আধুনিক ধারা। লোকজ ধারায় রয়েছে বিভিন্ন মতবাদ, তত্ত্ব ও ব্যক্তিগত অনুভবকেন্দ্রিক বৈষ্ণবপদাবলী, শাক্তপদাবলী, বাউল পদাবলী, মুর্শিদী, মারফতি, মাইজভাণ্ডারী ও ইরানী আধ্যাত্মিক কবি হাফেজের গজল ইত্যাদিসহ বিবিধ শ্রেণির গান। এ সব শ্রেণিভুক্ত গানের অধিকাংশ গীতিকারই ব্যক্তিগত জীবনে সংশ্লিষ্ট তত্ত্বে বিশ্বাসী ছিলেন।

বৈষ্ণবপদ কর্তাগণ বৈষ্ণবতত্ত্বে, বাউল কবিগণ বাউল মতবাদে বিশ্বাসী ছিলেন। অবশ্য সকল কবি সম্পর্কে এ কথা প্রযোজ্য নয়। বহু সংখ্যক আধ্যাত্মিক গানের স্রষ্টা হাছন রাজা বাউল, বৈষ্ণব অথবা সুনির্দিষ্ট কোন মতবাদে বিশ্বাসী ছিলেন বলে জানা য়ায় না। লোকজ ধারার মধ্যে বৈষ্ণবপদাবলী, শাক্তপদাবলী এবং বাউল পদাবলীর ধারা তুলনামূলকভাবে বেশি বিকশিত। সকল আধ্যাত্মিকতার মূল সুর সর্বপ্রথম বেজে ছিল ইরানেই। 'ইরানী সম্রাট নওশেরোয়াঁনের রাজত্বকালে অর্থাৎ পঞ্চম থেকে ষাট শতাব্দীর প্রথমদিকে ইরানে অধ্যাত্মবাদ প্রবল হয়ে ওঠে। তারই একটা পরিবর্তিত রূপ বরং বলা চলে সুফিবাদ বা অধ্যাত্মবাদের নবরূপ পরিগ্রহ করে ষষ্ঠ শতাব্দীতে (১৫০ হিজরি) আবু হাসিম এবং জুননুন মিশরীর ঐকান্তিক প্রচেষ্ঠায় তাঁদের অধ্যাত্মবাদের মূল ভিত্তি ছিল পবিত্র কোরান ও সুন্নাহ। (সাত্তার, ১৯৯২: ৫) বাংলা আধ্যাত্মিক সংগীতের আধুনিক ধারার গীতিকার-সংগীতকারদের মধ্যে উল্লেখযোগ্য হলেন, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, রজনীকান্ত সেন, নজরুল ইসলাম প্রমুখ আর ফারসি গীতিকারদের মধ্যে হাফেজ, রুমি, সা'দি, খাইয়াম, আত্তার ও শাহরিয়ার উল্লেখযোগ্য।

বাংলা আধ্যাত্মিক সংগীতের লোকজ ধারার মধ্যে বৈষ্ণব পদাবলী, রামপ্রসাদী এবং বাউল সংগীতের ধারা বিকশিত হয়েছে। এ ধারাসমূহের মধ্যে আদি ও চূড়ান্ত বিকশিত ধারা হচ্ছে বৈষ্ণব পদাবলী। আনুমানিক ১৪০০ খ্রিস্টাব্দের কিছু আগে-পরে এ ধারার উদ্ভব। বৈষ্ণব পদাবলী বৈষ্ণবতত্ত্বের রসভাষ্য। রাধা-কৃষ্ণের বেনামে জীবাত্ম-পরমাত্মার চিরন্তন সম্পর্কের শিল্পরূপ। তত্ত্ব হিসেবে বৈষ্ণবতত্ত্ব পূর্ণ বিকশিত; তত্ত্বের বাহন হিসাবে রাধা-কৃষ্ণের প্রেমলীলা অতুলনীয়। পদাবলীর নিজস্ব সুর ও বৈশিষ্ট্যসমূহ শুনলেই মনে হয় পদাবলী ও কীর্তন শুনছি। "বৈষ্ণবতত্ত্ব আমাদেরকে উপহার দিয়েছে অচিন্তা, ভেদাভেদতত্ত্ব, যুগলতত্ত্ব, জীবাত্মা, পরমাত্মা, মোহিনীশক্তি, বিশিষ্ট দ্বৈতাদ্বৈত, শান্ত, দাস্য, সখ্য, বাৎসল্য-মধুর, পূর্বরাগ, অনুরাগ, প্রেম বৈচিত্ত্য, অভিসার, ভাবসম্মেলন, বিপ্রলম্ভ, খণ্ডিতা, কলহান্তরিতা, প্রোষিতভর্তৃকা স্বাধীন ভর্তৃকা ইত্যাকার অসংখ্য পরিভাষ"। (হুমায়ুন, ১৯৯৬: ১২৩)

রাধাকৃষ্ণের বিনামে রচিত গানসমূহ শুনলে মনে হয় কৃষ্ণ এবং রাধা নামের দু'জন প্রেমিক-প্রেমিকার প্রেমগান। রবীন্দ্রনাথের ভাষায় 'এ প্রেমগীতিহার কেহ দেয় তাঁরে কেহ বধূর গলায়।' এ গানে পদাকর্তাগণ 'দেবতারে প্রিয়' এবং 'প্রিয়েরে দেবতায়' পরিণত করতে সমর্থ হয়েছেন। এ কৃতিত্ব অসাধারণ। আমরা যখন শুনি, 'সুখের লাগিয়া এ ঘর বাঁধিনু অনলে পুড়িয়া গেল' অথবা 'কন্টক গাড়ি কমলসম পদতল মঞ্জীর চীরহি ঝাঁপি। গাগরি বারি ঢারি পিছল/ চলতহি অঙ্গুলি চাপি', অথবা 'এ সখি হামার দুখের নাহিক ওর/এ ভরা বাদর মাহ ভাদর/ শূন্য মন্দির মোর' তখন মনে হয়, রাধিকার চিত্ত-দীর্ণ তীব্র ব্যাকুলতা, আসলে আমাদেরই চিরদিনের চিত্ত-দীর্ণ তীব্র ব্যাকুলতা। ফারসি প্রভাবিত বাংলা সাহিত্যের এ সব কীর্তন এবং পদাবলী যে আধ্যাত্মিকতায় ভরপুর তা অস্বীকার করার কারণ নেই। (হুমায়ুন, ১৯৯৬: ১২৩)

বাংলা আধ্যাত্মিক সংগীতের লোকজ ধারার মধ্যে দ্বিতীয় বিকশিত ধারা হচ্ছে বাউল সংগীত। আনুমানিক ১৬২৫ থেকে ১৬৭৫ খ্রিস্টাব্দের মধ্যে বাউল তত্ত্বের উদ্ভব। বাংলা আধ্যাত্মিক সংগীতের লোকজ ধারার মধ্যে অন্যতম বিকশিত ধারা হচ্ছে শাক্ত পদাবলী। বৈষ্ণব প্রেমবাদের প্রভাবে বাৎসল্যরসাশ্রিত শাক্তমত তথা সন্তান-বৎসলা জননী রূপিণী শ্যামা-ভক্তিবাদ বাংলাদেশে আঠারো শতক থেকে প্রসার লাভ করতে থাকে। এ মতের সাহিত্যিক উদ্‌গাতা সম্ভবত ভক্ত কবি রামপ্রসাদ সেন (১৭২৩-৭৫)।

মাতৃরূপিণী শ্যামার স্তুতির জন্য শ্যামা সংগীত রচিত হয়েছে। রামপ্রসাদের শ্যামাসংগীত এবং প্রসাদী সুর অত্যন্ত জনপ্রিয় ছিল বলে শ্যামাসংগীত রামপ্রসাদী হিসেবে পরিচিতি লাভ করেছিল। শাক্ত কাব্যের রস হল বাৎসল্য, বীর, অদ্ভুত, দিব্য ও শান্ত। শাক্ত সাধকের কাছে তার পরমাধ্যা কোথাও মাতা, কোথাও কন্যা। এখানে আছে ভক্ত হৃদয়ের সহজ সরল আবেদন। এ যেন ‘মুখোমুখি দাঁড়িয়ে মায়ে পোয়ে (পুতে) কথা বলা। ‘মা আমায় ঘুরাবি কত/ কলুর চোখ ঢাকা বলদের মতো’। কুপুত্র অনেকে হয় মা, কুমাতা নয় কখনো তো/ রামপ্রসাদের এই আশা মা, অন্তে থাকি পদানত; অথবা ‘মন গরীবের, কি দোষ আছে/ তুমি বাজিকরের মেয়ে শ্যামা, যেমনি নাচাও তেমনি নাচে, অথবা ‘মনরে কৃষিকাজ জাননা/ এমন মানব জমিন রইলো পতিত/ আবাদ করলে ফলতো সোনা’- এ সব গান এবং নিজস্ব সুর-বৈশিষ্ট্য বহুকাল বাঙালিকে রস-সাগরে ভাসিয়ে রেখেছিল। রামপ্রসাদের পর শাক্ত পদাবলীর অন্যতম শ্রেষ্ঠ কবি ছিলেন কমলাকান্ত ভট্টাচার্য। বৈষ্ণব পদাবলীতে রয়েছে যেমন পূর্বরাগ, অনুরাগ, ভাব সম্মেলন ইত্যাদি বিভিন্ন পর্যায়ের গান, শাক্ত পদাবলীতেও তেমনি রয়েছে বাল্যলীলা, আগমনী, বিজয়া, জগজ্জননী, আত্মবোধন, লীলময়ী এবং প্রার্থনা পর্যায়ের গান। (হুমায়ুন, ১৯৯৬: ১২৩)

৪.৩ নজরুলের ফারসি শিক্ষা এবং আধ্যাত্মিক সাধনার প্রেক্ষাপট

নজরুল ইসলাম শৈশব থেকেই ফারসির সাথে পরিচিত, ধর্মের প্রতি আগ্রহী, মসজিদ ও মাযারের সাথে সম্পৃক্ত ছিলেন। তখন থেকেই তাঁর হৃদয়ে ধর্মীয় অনুভূতি অঙ্কুরিত হতে থাকে। কিশোরকালে তিনি মাঝে মাঝে নিরুদ্দেশ হয়ে যেতেন। তৎকালীন সাম্প্রদায়িক দাঙ্গার সময় তিনি একদিকে লিখেছেন শ্যামাসংগীত, বৃন্দাবন গীত, আগমনী সংগীত, শিবসংগীত, কীর্তন, ভক্তিগীতি ও ভজন ; অপরদিকে লিখেছেন ইসলামি গজল। ব্যাখ্যা দিয়েছেন তৌহিদের একেশ্বরবাদের। সেনাবাহিনীতে যোগ দিয়ে পারস্যের কবি হাফেজের সাহিত্যের সাথে পরিচিত হন। তিনি লিখেছেন, "আমি তখন স্কুল পালিয়ে যুদ্ধে গেছি। সে আজ ইংরেজি ১৯১৭ সালের কথা। সেইখানে প্রথম আমার হাফিজের সাথে পরিচয় হয়।"

আমাদের বাঙালি পল্টনে একজন পাঞ্জাবি মৌলবী সাহেব থাকতেন। একদিন তিনি দীওয়ান-ই-হাফেজ থেকে কতকগুলি কবিতা আবৃত্তি ক'রে শোনান। শুনে আমি এমনি মুগ্ধ হয়ে যাই যে, সেইদিন থেকেই তাঁর কাছে ফার্সি ভাষা শিখতে আরম্ভ করি।

তাঁরই কাছে ক্রমে ফার্সি কবিদের প্রায় সমস্ত বিখ্যাত কাব্যই পড়ে ফেলি। তখন থেকেই আমার হাফিজের 'দীওয়ান' অনুবাদের ইচ্ছা হয়। কিন্তু তখনো কবিতা লিখবার মত যথেষ্ট সাহস সঞ্চয় করে উঠতে পারিনি। এর বৎসর কয়েক পরে হাফিজের দীওয়ান অনুবাদ করতে আরম্ভ করি। অবশ্য তাঁর রুবাইয়াৎ নয়-গজল। বিভিন্ন মাসিক পত্রিকায় তা প্রকাশিতও হয়েছিল। ত্রিশ-পঁয়ত্রিশটি গজল অনুবাদের পর আর আমার ধৈর্যে কুলোল না, এবং ঐখানেই ওর ইতি হ'য়ে গেল। (ইসলাম, ১৯৮৪: ১৫)

নজরুলের ছাত্রজীবনের শেষ বছরগুলোতে তিনি সিয়ারসোল রাজ স্কুলের চারজন শিক্ষক দ্বারা প্রভাবিত হয়েছিলেন। যাঁরা তাঁকে উদ্বুদ্ধ করেছিলেন তাঁরা হলেন, সতীশচন্দ্র কাঞ্জিলাল-উচ্চাঙ্গ সঙ্গীতে, নিবারণচন্দ্র ঘটক বিপ্লবী ভাবধারায়, ফারসি শিক্ষক হাফেজ নুরুন্নবী ফারসি ভাষায় এবং প্রধান শিক্ষক নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় সাহিত্য-চর্চায়। আল্লাহর প্রতি ছিল তাঁর পূর্ণ বিশ্বাস। আল্লাহর পথে আত্মসর্ম্পণ অভিভাষণে লিখেছেন, "আমি আল্লাহর পবিত্র নাম নিয়ে এই আশার বাণী শোনাচ্ছি- তিনি প্রকাশিত হবেন তোমাদেরই মাঝে। জরাজীর্ণ দেহে নয়। তোমাদের আকাঙ্ক্ষা, তোমাদের প্রার্থনা আমার মত মহামুর্খকে লিখালেন কবিতা, গাওয়ালেন গান-তাঁর শক্তি এই নাম-গোত্রহীনের হাতে দিলেন আশার বাঁশী, আহŸানের তূর্য, রুদ্রের ডমরু বিষাণ। তোমরা চাও-আরো চাও- দেখবে তোমাদেরই মাঝে চির-চাওয়া রুদ্র-সুন্দর আসবেন নেমে।" (ইসলাম, ১৯৮৪: ১৮৯)

১৯৩৮-৩৯ খ্রিস্টাব্দে গ্রামোফোন কোম্পানীতে অতিরিক্ত পরিশ্রমের কারণে কবির স্বাস্থ্য দ্রুত ভেঙে পড়তে থাকে। এ সময়েই তিনি শুরু করেন আধ্যাত্মিক যোগসাধনা, তন্ত্রমন্ত্রের অলৌকিক জগতে বিচরণ। জীবনের মধ্যাহ্নকালে প্রথম জীবনের জীবনদর্শন থেকে তিনি সরে এসে আধ্যাত্মিকতায় ধাবিত হন। সৃষ্টিকর্তার প্রতি ছিল তাঁর অগাধ বিশ্বাস। আল্লাহর পথে আত্মসর্ম্পণ অভিভাষণে লিখেছেন, 'বিশ্বাস কর-আল্লাহ আল-গণি, তাঁর কোন অভাব নেই- নিত্য-পূর্ণ- যে তাঁকে ডাকে তিনি তার সমস্ত অভাব দূর করেন, তাকে পরম কল্যাণের পথে হাত ধরে নিয়ে যান। বিশ্বাস কর তাতে আত্ম নিবেদন করলে তুমি বাদশাহর বাদশাহ যিনি তাঁর পরম করুণা প্রাপ্ত হবে।' (ইসলাম, ১৯৮৪: ১৯২) দারিদ্র, অপমান, শোক, অপবাদের মানসিক পীড়ন থেকে মুক্তির জন্য তিনি হয়তো একটু শান্তির জন্য আধ্যাত্মিক চিন্তায় মনোনিবেশ করেন। তাঁর ছেলে বুলবুলের মৃত্যুর পর নজরুলের মধ্যে অধ্যাত্ম সাধনার যে প্রবনতা দেখা যায় প্রমীলার অসুস্থতার পর থেকে তা আরও বেড়ে যায়। বুলবুলের মৃত্যু শিয়রে বসে নজরুল লিখেছেন, 'বাবা বুল্বুল্! তোমার মৃত্যু-শিয়রে ব'সে "বুল্বুল্-ই-শিরাজ" হাফিজের রুবাইয়াতের অনুবাদ

আরম্ভ করি। যেদিন অনুবাদ শেষ ক'রে উঠলাম, সেদিন তুমি-আমার কাননের বুল্বুলি-উড়ে গেছ। যে দেশে গেছ তুমি, সে কি বুলবুলিস্তান ইরানের চেয়েও সুন্দর?' (ইসলাম, ১৯৯৩: ১৫) এরপর পরলোক নিয়ে তিনি উৎসাহী হয়ে উঠেন। ১৯৪২ খ্রিস্টাব্দে কাজী নজরুল ইসলাম অসুস্থ হয়ে পড়েন। 'যদি আর বাঁশী না বাজে' অভিভাষণে নজরুল লিখেছেন, 'বিশ্বাস করুন, আমি কবি হতে আসিনি, আমি নেতা হতে আসিনি- আমি প্রেম দিতে এসেছিলাম, প্রেম পেতে এসেছিলাম- সে প্রেম পেলাম না ব'লে আমি এই প্রেমহীন নীরস পৃথিবী থেকে নীরব অভিমানে চিরদিনের জন্য বিদায় নিলাম।' (ইসলাম, ১৯৮৪: ১৯৯)

পারস্য কবিদের সাহিত্য তাঁকে ব্যাপকভাবে প্রভাবিত করে। সেনানিবাস থেকে কলকাতায় ফিরে এসে পুরোদমে তিনি সাহিত্য চর্চা শুরু করেন। অল্প সময়ের মধ্যেই কবি সাহিত্য প্রতিভায় উজ্জ্বল নক্ষত্র হয়ে ওঠেন। তাঁর ফারসি প্রভাবিত সাহিত্যের আলো ছড়িয়ে পড়ে রাজনৈতক মজলিস ও বহুমুখী অধ্যাত্মবাদী সাহিত্য চর্চায়।

রবীন্দ্রনাথের পর জনপ্রিয়তার মাপ কাঠিতে সর্বপ্রধান কবি কাজী নজরুল ইসলাম। বিংশ শতাব্দীর তৃতীয় দশকের সবচেয়ে বলিষ্ঠ ও নির্ভীক কণ্ঠস্বর একমাত্র তাঁরই। যাঁরা বাংলা কাব্যকে রবীন্দ্রকাব্য থেকে স্বতন্ত্র ও আলাদা গতিপথে এগিয়ে নিতে প্রতিজ্ঞ তাঁদের নায়ক হলেন নজরুল। উপন্যাসে, ছোটগল্পে, নাটকে, প্রবন্ধে, পারস্য কাব্যের অনুবাদে ও সাংবাদিকতায় নজরুল প্রতিভার বিকাশ লক্ষ্যণীয়। তাছাড়া গীতিকার, সুরকার, গায়ক ও অভিনেতা হিসাবে তাঁর খ্যাতি ও পরিচিতি স্পষ্ট। বড় প্রতিভা যে কোনো ধরা-বাঁধা পথে আত্মপ্রকাশ করে না, নজরুল তারই এক অবিস্মরণীয় দৃষ্টান্ত। নজরুলের ফারসি মিশ্রিত কাব্যসৃষ্টিতে তদানীন্তন সাহিত্যসমাজে এক নতুন চমক সৃষ্টি হয়েছে। যুগের প্রভাবকে তুচ্ছ করে শুরু হয় নজরুলের সৃজনী-প্রতিভার জয়যাত্রা। অভিনবত্ব শুধু এখানেই নয়। নজরুলের কবি-প্রতিভা যে কি অসাধারণ মৌলিকতায় সমৃদ্ধ হয়ে জন্মেছিল; তা তাঁর ফারসি মিশ্রিত কাব্যসমূহ পরিচয় প্রদান করে।

৪.৪ বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারা: নজরুল প্রসঙ্গ

কবিরা সমাজের দর্পন, প্রকৃতির বুলবুল এবং সত্য ও ন্যায় পথের দিশারী। কাজী নজরুল ইসলাম তেমনই এক কবি যিনি বিশ্বমানের ও বিশ্বের শ্রেষ্ঠ কবিদের মধ্যে অন্যতম। তাঁকে শেলীর সাথে, হুইটম্যানের সাথে, 'নব-যুগরবি'র সাথে তুলনা করা হয়। নজরুল দেশ, জাতি, ধর্ম, বর্ণ ও সময়ের গণ্ডীতে আবদ্ধ ছিলেন না। পারস্যের কবিদের ন্যায় তিনি মানবতা ও সাম্যের জয়গান গেয়েছেন, সাধারণ মানুষের অন্তরের বেদনাকে ফুটিয়ে তুলেছেন, তাঁর কাব্যে, গদ্যে ও সংগীতে। দুর্বলের উপর সবলের অত্যাচার, ধর্মের নামে ভণ্ডামী, সাম্রাজ্যবাদ ও জাতিতে জাতিতে বিদ্বেষের বিরুদ্ধে তিনি যে রক্তঝরানো লেখনি চালিয়েছেন তা শুধু সে যুগেই প্রযোজ্য ছিল না, যতদিন পৃথিবীতে অন্যায়, অত্যাচার থাকবে, ততদিন পর্যন্ত তার আবেদন অক্ষুন্ন থাকবে। (হোসেন, ২০০২: ১২৬)

নজরুল চেতনায় রয়েছে সা'দির মানবতাবাদীগ্রন্থ গুলিস্তান, রুমির আধ্যাত্মিকগ্রন্থ মসনবি-এর মূলবিষয়, হাফেজের প্রেমের সুর দীওয়ান, খৈয়ামের উদারতারবাণী রুবাইয়াৎ-ই-ওমর খাইয়াম, আত্তারের মর্মীবাদ, সানাঈ ও আনোয়ারীর কাসিদার সামাজিক দিকসহ পবিত্র কোরাআন, বাইবেল, বেদ, ত্রিপিটক ইত্যাদি। এগুলোর সারবস্তু আত্মস্থ করে তিনি তাঁর রচনা এত সুন্দর ও সাবলীলভাবে সন্নিবেশিত করে সাজিয়েছেন, তাতে তাঁর সাহিত্যকর্ম উঠেছে প্রতি-হিংসার উর্ধ্বে, সক্ষম হয়েছেন প্রেমকে জয় করতে, নিজ ধর্মের প্রতি যেরূপ বিশ্বাস ও শ্রদ্ধাশীল তেমনি অন্য ধর্মকেও তিনি সম্মান প্রদর্শন করেছেন এভাবে:

জীবনে যে তাঁরে ডাকেনি ক, প্রভু ক্ষুধার অন্ন তার
কখনো বন্ধ করেননি কেন, কে করে তার বিচার ?
তাঁর সৃষ্টির উদার আকাশ সকলেরে থাকে ঘিরে,
তাঁর বায়ু মসজিদে মন্দিরে সকলের ঘরে ফিরে।
তাঁহার চন্দ্র সূর্যের আলো করে না ধর্মভেদ,
সর্বজাতির ঘরে আসে, কই আসে না ত বিচ্ছেদ !
তাঁর মেঘবারি সব ধর্মীয় মাঠে ঘাটে ঘরে ঝরে,
তাঁহার অগ্নি জলবায়ু বহে সকলেরে সেবা করে।
তাঁর মৃত্তিকা ফল ফুল দেয় সর্বজাতির মাঠে,
কে করে প্রচার বিদ্বেষ তবু তাঁর এ প্রেমের হাটে ?
কোনো 'ওলি' কোনো দরবেশ যোগী কোনো পয়গম্বর,
অন্য ধর্মে দেয় নি ক গালি,-কে রাখে তার খবর ?'
(নজরুল ইসলাম, ১৯৮৪: ২৬১-২৬২)

নজরুলের 'করুণ কেন অরুণ আঁখি/ দাও গো সাকি দাও শারাব।/হায় সাকি এ আঙ্গুরী খুন,/নয় ও হিয়ার খুন খারাব\ (নজরুল ইসলাম, ১৯৯৩: ৩৯৬); 'আর সহে না দিল্ নিয়ে এই দিল্-দরদীর দিল্লগী/ তাই ত চালাই নীল পেয়ালায়/ লাল সিরাজী বে-হিসাব্\ (নজরুল ইসলাম, ১৯৯৩: ৩৯৭) লক্ষ্য করলে মনে হয় তিনি যেন ফারসি কবিদের হুবহু অনুকরণেই গানগুলো রচনা করেছেন; যা শ্রোতাকে অপূর্ব অনুভূতিতে বিহ্বল করে তোলে। কবির উপরিউক্ত গানের ছন্দ, আবেগ, ফারসি শব্দের অনুপ্রাস, বাংলা-ফারসি শব্দ ব্যবহারে পাঠককে আকৃষ্ট করে তোলে।

নজরুল তাঁর উপরিউক্ত কবিতায় 'নীল পেয়ালা' শব্দটি ব্যবহার করেছেন। কবির ব্যবহৃত নীল বর্ণ এবং নীল পেয়ালায় লাল সিরাজী ফারসি সাহিত্যে কতই না সুন্দর ও ভাবব্যঞ্জক। এ সম্পর্কে ড. রাজীব হুমায়ুন বলেছেন, 'হাফেজ তথা পারসিক কবিদের সুফি মনোভাব নজরুলের এই রকম কয়েকটি গানে যে রকম প্রতিভাত হয়েছে এমনটি আর বুঝি বাংলার সংগীত সাহিত্যে কোথাও নেই।' (হুমায়ুন, ২০০১: ১১৯)

নজরুল লিখেছেন, 'আকাশের নীল পেয়ালা উপচিয়া আলোর শিরাজী ধরণীতে গড়াইয়া পড়ে, উন্মত্ত ধরণী নাচিয়া নাচিয়া শূন্যে ঘুরিয়া ফেরে। তারকার মণি-মানিক্য-খচিত আকাশ কি পেয়ালার সাকিকে কবি ডাকে, শারাব ভিক্ষা করে আর গান গায়-"বদেহ্ সাকি ময়ে বাকি!" ওগো সাকি, আরো-আরো শারাব ঢাল! কিছুই বাকি রাখিও না! পাত্র উজাড় করিয়া শারাব ঢাল!' (ইসলাম, ১৯৯৩: ৪২)

বাংলা আধ্যাত্মিক সংগীতের আধুনিক ধারার অন্যতম গীতিকার ও সংগীতকার রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, রজনীকান্ত সেন এবং নজরুল ইসলাম। এঁদের কেউই বৈষ্ণব, বাউল অথবা শাক্ত মতবাদের মতো কোন মতবাদ এবং তত্ত্বে বিশ্বাসী ছিলেন না। ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতা, ধ্যান ধারণা ও স্বাধীন চিন্তা-চেতনার আলোকেই তাঁরা সৃষ্টি-রহস্য, আত্মা, পরমাত্মার রহস্য, 'জীবন দেবতা' ও 'চির সুন্দরের' রহস্য অনুধাবনের প্রয়াস চালিয়েছিলেন এবং ব্যক্তিগত অধ্যাত্ম-অনুভূতির শিল্পরূপ প্রদান করেছিলেন তাঁদের অসংখ্য গানে। এঁদের প্রত্যেকেই বৈষ্ণব, শাক্ত এবং বাউল ধারার সঙ্গে পরিচিত ছিলেন এবং সৃষ্টিশীল শিল্পীর মতো ব্যবহার করেছেন লোকজ ধারার ঐতিহ্যকে। এ ধারার সর্বশ্রেষ্ঠ বিকাশ ঘটেছে গীতাঞ্জলী-র স্রষ্টা রবীন্দ্রনাথের হাতে। নজরুলের অসংখ্য গান অধ্যাত্ম বিষয়ক। নজরুলের কয়েকটি গানের নমুনা:

ফিরি পথে পথে মজ্নুঁ দীওয়ানা হয়ে।
বুকে মোর এয়্ খোদা তোমারি এশ্ক্ লয়ে\
তোমার নামের তস্বিহ্ লয়ে ফিরি গলে,
দুনিয়াদার বোঝে না মোরে পাগল বলে,
ওরা চাহে ধনজন আমি চাহি প্রেমময়ে\
(ইসলাম, ১৯৯৩: ৩২৭)

উহারা প্রচার করুক হিংসা বিদ্বেষ আর নিন্দাবাদ;
আমরা বলিব, "সাম্য, শান্তি এক আল্লাহ্ জিন্দাবাদ।"
উহারা চাহুক সংকীর্ণতা, পায়রার খোপ, ডোবার ক্লেদ,
আমরা চাহিব উদার আকাশ, নিত্য আলোক, প্রেম অভেদ।
(ইসলাম, ১৯৮৪: ২৫৯)

তৌহিদের মুর্শিদ আমার মোহাম্মদের নাম
মুর্শিদ মোহাম্মদের নাম।
ঐ নাম জপিলেই বুঝতে পারি খোদাই কালাম
মুর্শিদ মোহাম্মদের নাম
(ইসলাম, ১৯৮৪: ১৯০)

সৃষ্টি রয়েছে তোমা পানে চেয়ে তুমি আছ চোখ বুঁজে,

স্রষ্টারে খোঁজো- আপনারে তুমি আপনি ফিরিছ খুঁজে!
ইচ্ছা-অন্ধ! আঁখি খোলো, দেখ দর্পণে নিজ-কায়া,
দেখিবে, তোমারি সব অবয়রে পড়েছে তাঁহার ছায়া,
(ইসলাম, ১৯৯৩: ১৯৯)

আল্লা পরম প্রিয়তম মোর, আল্লা ত দূরে নয়,
নিত্য আমারে জড়াইয়া থাকে পরম সে প্রেমময়।
(ইসলাম, ১৯৮৪: ৯)

দেবতা হে, খোলো দ্বার, আসিয়াছি মন্দিরে।
ফিরায়ো না মোরে আর, আঁধার এলো যে ঘিরে\
(ইসলাম, ১৯৮৪: ৩২৪)

ধর্ম যাদের শুধু বঞ্চনা আর বঞ্চিত করা,
মর্মে বেদনা নাই, শুধু যারা চর্ম-মাংসে ভরা,
তাদের প্রাপ্য প্রেম নয়, ওরা গলিবে না কভু প্রেমে,
প্রহার পাইলে উহাদের প্রেম গলিয়া আসিবে নেমে।
(ইসলাম, ১৯৮৪: ২১)

আমার সুন্দরকে লক্ষ্য করে নজরুল রচিত কয়েকটি গানের প্রথমাংশ:
“আমি যার নুপূরের ছন্দ বেণুকার সুর/ কে সে সুন্দর কে”
“আমার আপনার চেয়ে আপন যে জন খুঁজি তারে আমি আপনায়”
মোর ঘুমঘোরে এলে মনোহর, নমো নমো, নমো।
আমি যুগ যুগ ধরে লোকে লোকে মোর বধূঁরে খুঁজিয়া বেড়াই।
খেলিছ এ বিশ্ব লয়ে বিরাট শিশু আগমনে/ গড়িছ ভাঙিছো
তুমি নিঠুর খেলায়/ নিরচনে প্রভু নিরজনে।
(রাজীব হুমায়ুন, ১৯৯৬: ১২৬-১২৭)

ইসলাম ধর্ম ও ইসলামি দর্শনকেন্দ্রিক একটি গানের প্রথমাংশ:
খোদার প্রেমে শারাব পিয়ে বেহুঁশ হয়ে রই পড়ে, হায়
ছেড়ে মসজিদ আমার মুর্শিদ এলো যে ওই পথ ধরে।
নজরুলের ছেড়ে মসজিদ আমার মুর্শিদ গানটি পারস্যের কবি হাফেজের নিম্নোক্ত গজলের অনুকরণে রচিত:
দুশ আয মাসজিদ সুয়ে যে মেইখা’নে অমাদ পীরে মা’
চিস্ত ইয়া’র’ান ত্বারিকাত বা’দ আয ইন তাদবীরে মা’
(হাফেজ, ১৩৬২: ৭)

কালকে দেখি 'মসজিদ' ছেড়ে পানশালাতে আমার পীর;
এখন বলো, মোল্লা ভায়া করব আমি কি তদবির?
(হাফিজ, ১৯৮৪: ২১)

নজরুল ধর্মের কল্যাণী ভূমিকাকে ইতিবাচকভাবেই দেখেছেন। এক্ষেত্রে তিনি সংকীর্ণ দৃষ্টিভঙ্গিকে প্রশ্রয় দেন নি। আধ্যাত্মিকতাকে শুধু সর্বোচ্চ গুরুত্বই দেন নি; কাব্যসঙ্গীতে আধ্যাত্মিকতায় একাত্ম হয়েছেন। মানুষের সামগ্রিক মুক্তির বার্তা বহন করেছে তাঁর কাব্য ও সঙ্গীত। (চৌধুরী, ২০০৫: ১২০)

৫.০ গবেষণার ফলাফল এবং অবদান (Outcomes and Contribution of the Research)

বর্তমান গবেষণাকর্মটির মাধ্যমে বাংলা-ফারসি সাহিত্যের ঐতিহাসিক যোগসূত্র ফুটে উঠেছে। কাজী নজরুলের উপর ফারসি প্রভাবের বিষয়টি স্পষ্ট হয়েছে। কারণ নজরুল পারস্য প্রেমিক কবি। পারস্যের আধ্যাত্মিক ধারা বিদ্যমান রয়েছে তাঁর সাহিত্যকর্মে। তাছাড়া নজরুলকে নিয়ে ফারসি ভাষায় সাহিত্যও রচিত হয়েছে। বিশ্ববিদ্যালয়সমূহের ফারসি ভাষা ও সাহিত্য বিভাগ, বাংলা বিভাগ এবং অন্যান্য বিভাগের কোর্সের সাথে অত্র শিরোনামটির সংশ্লিষ্টতা রয়েছে। ফলে শিক্ষার্থীগণ এ গবেষণার মাধ্যমে উপকৃত হবে। গবেষণায় প্রতীয়মান হয়েছে, আধ্যাত্মিক সাধকের লক্ষ্য হতে হবে চরিত্র গঠন এবং সাহসের সাথে সত্যকে স্বীকৃতি প্রদান ও মানুষের সেবা করা। আত্মভোলা সুফি কবি হাফেজের গযলে নির্লিপ্ততা ও ভাব বিহ্বলতার প্রশস্তি সত্ত্বেও ইহ-পরলোকের শান্তির জন্য বন্ধুদের প্রতি প্রীতি ও শত্রুদের প্রতি ক্ষমা অপরিহার্যের কথা বলা হয়েছে।

৬.০ উপসংহার (Conclusion)

উপরের আলোচনার প্রেক্ষিতে বলা যায়, বাংলা-ফারসি সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ধারায় কাজী নজরুল ইসলাম এক অভূতপূর্ব বিপ্লব সৃষ্টি করেছেন। তাঁর কবিতাগুলো পড়লে মনে হয়, তিনিও হাফেজ, সা'দি, খাইয়াম ও রুমির মতো একজন উচ্চমানের আধ্যাত্মিক সাধক ছিলেন। ফারসি সাহিত্যের নির্যাস গ্রহণ করে বাংলা সাহিত্যকে তিনি ইসলামের আধ্যাত্মিক উৎকর্ষ সাধনে সমৃদ্ধ করেছেন, ধর্মীয় মূল্যবোধহীন নিছক আচার-অনুষ্ঠান ও কুসংস্কারে নিমজ্জিত মুসলিম জাতিকে ইসলামের মহান নৈতিক, আধ্যাত্মিক ও মানবিক মূল্যবোধে উত্তীর্ণ করে সংগ্রামী চেতনায় জাগিয়ে তুলেছেন। ফারসি সাহিত্যে খ্যাতনামা বিভিন্ন কবি-সাহিত্যিকগণের চেতনায় উজ্জীবিত হয়ে তিনি ইসলামের বিশ্বপ্রেম ও মানবতাবাদী চিন্তাধারাকে নিজ কাব্য-লেখনীতে অত্যন্ত দৃঢ়ভাবে তুলে ধরে বাংলার মুসলিম সমাজকে হিংসা-বিদ্বেষ, ভেদাভেদের ঊর্ধ্বে তুলতে সক্ষম হয়েছেন। রামপ্রসাদের পর বাংলার শ্রেষ্ঠ শ্যামাসংগীতের স্রষ্টা হিসেবে নজরুল সর্বজনস্বীকৃত। ইসলামি দর্শনের দৃষ্টিতে বিশ্বমানব এক আল্লাহর বান্দা এবং এক আদমের সন্তান। পারস্যের মানবতাবাদী

কবি শেখ সা'দির গুলিস্তান-বোসন্তান-এর আলোকে মানুষের ওপর মানুষের ভ্রাতৃত্ব, সাম্য, সম্প্রীতি ও শান্তি প্রতিষ্ঠার বিষয়টি নজরুল নিজ সাহিত্যে আলোকপাত করেছেন। মানুষের মাঝেই আল্লাহর প্রকাশ। মানব হৃদয়েই তাঁর বাসস্থান। নজরুল ছিলেন আত্মপরিচয় জ্ঞানসমৃদ্ধ একজন মহান সাধক। তাঁর কবিতাগুলো হাফেজ-রুমির মতো আধ্যাত্মিক রহস্যে ভরপুর। ষড়রিপুর মোহ বন্ধন মুক্ত হতে না পারলে সৃষ্টিকর্তার সান্নিধ্য অর্জন সম্ভব নয়। ফারসি কবি-সাহিত্যিকগণের ন্যায় নজরুল মহান আল্লাহর সাথে মানুষের আধ্যাত্মিক মিলনের পথে যাবতীয় মোহ, লোভ-লালসা, হিংসা-বিদ্বেষ ইত্যাদি বাধাগুলো ঝঞ্ঝা ও ঘূর্ণি বেগে ভেঙে চুরমার করে দিতে চেয়েছেন। তাঁর অভীষ্ট লক্ষ্য ছিল মহান সৃষ্টিকর্তার সাথে মিলন।

৭.০ গ্রন্থপঞ্জি এবং তথ্যসূত্র (Bibliography & References)

গোস্বামী, করুণাময়. (১৯৯০). বাংলা কাব্যগীতির ধারায় কাজী নজরুল ইসলামের স্থান. ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

হোসেন, মোহাম্মদ আমির. (২০০২). মানবতার কবি কাজী নজরুল ইসলাম. জ্যোতি. সংখ্যা-১.

চৌধুরী, আবদুল মুকীত. (২০০৫). নজরুল কাব্য ও সঙ্গীতে গণমুক্তি. জ্যোতি. সংখ্যা-১.

ইউসুফ, মনিরউদ্দীন. (২০০৪). বাংলা সাহিত্যে সূফী প্রভাব. ঢাকা: ইসলামিক ফাউণ্ডেশন বাংলাদেশ.

ইসলাম, কাজী নজরুল. (১৯৮৪). নজরুল-রচনাবলী (পঞ্চম খণ্ড, প্রথমার্ধ). ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

ইসলাম, কাজী নজরুল. (১৯৮৪). নজরুল-রচনাবলী (পঞ্চম খণ্ড, দ্বিতীয়ার্ধ). ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

ইসলাম, কাজী নজরুল. (১৯৮৪). নজরুল-রচনাবলী (চতুর্থ খণ্ড). ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

ইসলাম, কাজী নজরুল. (১৯৯৩). নজরুল-রচনাবলী (প্রথম খণ্ড). ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

ইসলাম, কাজী নজরুল. (১৯৯৩). নজরুল-রচনাবলী (দ্বিতীয় খণ্ড). ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

খান, মুহাম্মদ ফরিদ উদ্দিন. (১৯৯১). ইমাম খোমেনীর কবিতা. ঢাকা: সহিফা প্রকাশনী.

সাঈদ, খান মো. (২০১০). বাংলা গানের সেকাল-একাল: শুভ-অশুভের ভাবনা. বাংলা একাডেমি পত্রিকা. ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

সাত্তার, আবদুস. (১৯৯২). নজরুল কাব্যে আরবী ফারসী শব্দ. ঢাকা: নজরুল ইন্সটিটিউট.

হাফেজ, শামসুদ্দিন মোহাম্মদ. (১৩৬২). দিওয়ানে হাফেজ. তেহরান: এন্তেশারাতে নাভীন.

হাফিজ, আবদুল. (১৯৮৪). হাফিজের গজল-গুচ্ছ. ঢাকা: বাংলা একাডেমী.

হুমায়ুন, রাজীব. (১৯৯৬). নজরুল ইসলাম ও বাংলাদেশের সাহিত্য. ঢাকা: সানন্দ প্রকাশ.
হুমায়ুন, রাজীব. (২০০১). নজরুলের লেখার গল্প শেখার গল্প. ঢাকা: আগামী প্রকাশনী.

ইন্টারনেট তথ্যাদি:

https://www.risingbd.com/national/news/108713
https://www.bangla-kobita.com/nazrulislam/
https://www.bbc.com/bengali/news-61561396
https://bn.banglapedia.org/index.php/
https://wikigbn.icu/wiki/Kazi_Nazrul_Islam
https://fateh24.com/

৮.০ গবেষক পরিচিতি

ড. মো. নূরে আলম ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয় থেকে বি.এ. (অনার্স), এম. এ, এম.ফিল এবং পিএইচডি ডিগ্রি অর্জন করেন। ২০০০ থেকে ২০১৩ সালের জুন মাস পর্যন্ত ইরানিয়ান কালচারাল কাউন্সেলরের উপদেষ্টাসহ কালচারাল সেন্টারের বিভিন্ন দায়িত্ব পালন করেন। চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের ফারসি ভাষা ও সাহিত্য বিভাগের প্রাক্তণ সভাপতি এবং উক্ত বিশ্ববিদ্যালয়ের Institutional Quality Assurance Cell (IQAC)-এর বিভাগীয় Head, Self-Assessment Committee হিসেবে দায়িত্ব পালন করেন। তাঁর ৪টি ISBN যুক্ত গবেষণামূলক গ্রন্থ, দেশের বাইরে ১২টি গবেষণামূলক প্রবন্ধ এবং দেশের ভিতরে ১৭টি গবেষণামূলক প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়েছে। তিনি বাংলাদেশ, ভারত ও ইরানের বিভিন্ন আন্তর্জাতিক সেমিনারে প্রবন্ধ উপস্থাপন করেছেন। বর্তমানে উক্ত বিশ্ববিদ্যালয়ে ফারসি ভাষা ও সাহিত্য বিভাগে সহযোগী অধ্যাপক হিসেবে কর্মরত রয়েছেন। যোগাযোগ: +8801712027990; ইমেইল: nooram76@gmail.com.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Buffaloes in Social and Economic Life of Toda

Professor V. Renuga Devi
Linguist, Madurai

ABSTRACT
Emenean has demonstrated that Toda is an independent language of the Dravidian family, separated from a Common Tamil - Malayalam-Toda background. Toda and nota are two languages of Tamil Nādu listed under endangered languages list of UNESCO. Because Toda today number about 150. Their distinctive hairstyles and Toga like shawls. Though modernity spread day-to-day but life of Todas they are still maintain their own distinctiveness. Todas are vegetarians, and they keep these animals for their milk product not for meat. These bubbaloes are very impaitentto the Todas, both for economic and ritual reasons. Todas earn their income from their heads by selling raw milk ghee and dung. Occasionally they sell their buffalo and calf. Toda people relying and entirely on heading. To say that a family is a wealthy family they have to own at least fifty buffaloes. In order to make an adequate income sawfly from buffaloes, an average Toda family of husband, wife with their three or four children needs a head of some twelve to fifteen buffaloes. Nowdays one can see a few Toda families without any for fubbaloes. ask may be because of encroach of modernity in their pastaral life. Showing the dim prospect for pastoralism, attempts where made to change Toda herdmen to agriculturalism. Traditional Toda socially was so totally oriented economically, socially and ritually towards the buffalo, they resist such change, one can witnessed the role of buffalo in the social, economic and ritual life of Todas fully depended up on the buffaloes. This paper ties to analyse the role of buffaloes in the social, economic and ritual life of todas and also how it is slowly enchanting because of the modernity.

Keywords: Buffaloes in Toda, Economic Life of Toda, Social Life of Toda, Buffaloes in Toda, Toda trible

1.0 Introduction

High in the Nilgiris, the lovely 'Blue Mountains' of South India reside the Todas. Toda people are a Dravidian Ethnic group who live in the Blue Mountains of the Indian State of Tamilnadu. Before the 18th century and British colonization, the Toda co-existed locally with other ethnic communities such as Kota, Badaga and Kurumba, in a loose caste – like society, in which the Toda were the top ranking. During 20th century the Toda population has hovered in the range 700 to 900.

The Toda traditionally live in settlements called mund, consisting of three to seven small thatched houses, constructed in the shape of half-barrells and located across the slopes of the pasture on which they keep domestic buffalo.

Their economy was pastrol based on the buffalo; whose dairy products they trade with neighbouring peoples. Emeneau, the foremost authority on the Toda language, has demonstrated it be an independent language of the Dravidian family separated from a common Tamil-Malayalam Toda background before beginning of Tamil records, that is before the beginning of the Christian era (Emeneau, 1958:47-50)

Toda live in small settlements known as mod in their language but more popularly called 'munds'. These hamlets, widely scattered across the Nilgiri grasslands. In 1976 there were 56 hamlets under permanent occupation, with an average of seventeen persons per settlement; four other mod were occupied during the dry-season migration of buffaloes to greener pasures (Paul Hockings, 189).

2.0 Tota Settlement

A traditional Toda settlement comprises one to five barrel-vaulted huts, a buffalo pen and calf shed, and occasionally a separate calf pen. The importance of buffalo in Toda life start from here. Equal to them they are building pen to buffalo and its calf.

Most hamlets have at least one dairy building, which looks just like the traditional dwellings; a few hamlets have up to three dairies. Surrounded by ample grazing land for the buffaloes, settlements must have running water and a sholce/copse.

Toda economic life for centuries revolved around their herds of long-horned, short-legged and rather ferocious buffaloes. Todas keep these animals only for their milk products not for meat. Todas have no crops of any kind, and no occupation but the breeding of buffaloes, on whose milk and butler they live.

Buffaloes are of two categories one s 'temple' or 'sacred' animals and the other is ordinary domestic animals/beasts which are the main stray of the Toda pastoral economy.

Toda religion features the sacred buffalo; consequently rituals are performed for all dairy activities as well as for the ordination of dairymen-priests. The religious and funerary rites provide the social context in which complex poetic songs about the cult of the buffalo are composed and chanted.

3.0 Physical Characteristics of Buffalo:

Long body with broad and deep chest, head is heavy and large with short and stout limbs; neck region consists of two Chevron markings; long slim tail with black switch; face is short and wide with a bread concave forehead.

Toda buffalo is a semi-wild breed of buffalo found in the Nilgiri Hills of Tamilnadu. Among the Indian buffaloes it is a unique bread and forms a genetically isolated population. The buffalo is considered to be

quite powerful, and when situation demands they fight against wild animals as a team.

4.0 Toda Culture:

Toda culture is buffalo centered and the prosperity of each mund is judged by the number of buffaloes each one owns. The buffalo motif is everywhere. Stones at the temple bear the motif of buffalo head, the cresent, sun and stars. Every mund has a buffalo shed or ‘Thoorvash’ a circularly large open space. The ‘Kodarsh’ is a small shed for the new born calves of the temple buffaloes. Todas also believe in re-cornation, and follow an elaborate funeral ceremony which involves the slaughter of buffaloes.

Todas believe in the next world, that is why they sacrifice the buffaloes. If a man dies, he wants milk that is why Todas have thought that the man and buffalo goes on the next world.

The dairies are the ‘temples’ of the Todas. Each one is located in a special place away from the dwellings in order to preserve the building and its contents from pollution by women or domestic implements. The milk of the temple buffaloes is churned, according to a ritually prescribed routine to make butter, butter-milk from most dairies may be distributed for domestic consumption and the ghee may even be sold to the outsiders.

Domestic buffaloes may be milked by any layman and the milk is sold raw or else is processed without ceremony in the dwelling huts. Whereas the temple buffaloes are milked only by a ‘dairyman-priest’ who has undergone special purificatory rites or ordination and their milk is processed only in the daily huts.

5.0 Milk Man

The holy milk man who act as priest of the sacred dairy, is subject to a variety of irksome and burdensome restrictions during the whole time or his

incumbency which may last many years. He must live at the sacred dairy and may never visit his home or any ordinary village. He must be a celebrary if he is married, he must leave his wife. On no account any ordinary person may touch the holy milkman or the holy dairy, such a touch would be defile his holiness that he forfeit his office.

It is only on two days in a week viz., Mondays and Thursdays, that a layman approach the milkman, on the other days if he has any business with the milkman, the layman must stand at a distance (approximately quarter of a mile) and shout his message across the intervening space.

The holy milkman never cuts his hair or pares his rails so long as he holds office. He never crosses a river by a bridge, but wades through a ford and only certain fords.

If a death occurs in milkman’s clan he may not attend any of the funeral ceremonies, unless he first resigns his office and decends from the exalted rank of milkman to that of a mere common layman. Whenever any member of his clan departed the worldly life, the milkman had to resign the seals or rather the pails his office.

The buffaloes had to be milked in the morning and evening, but for most of the day they ranged freely and often unattended over their grazing grounds. Once the milk was churned and the butter clarified to make ghee, the Toda man was at leisure.

Toda women are prohibited from contact with the buffaloes or their milk. They cooked the meals, cleaned the dwellings, the pestle, sieve and broom have long been the ritual symbols of womanhood.

6.0 Toda Economy:

As time changes, nowadays the grazing buffaloes must be watched only by a small boy, otherwise they stray into cultivated fields or afforestation projects, and grain, pots and implements do not come from neighbours in

exchange for dairy products. Todas now keep fewer buffaloes and generally sell the milk raw rather than process it.

Even today buffaloes are still very important to the Todas both for economic and ritual reasons. Todas derive income from their herds by selling raw milk, ghee, dung and occasionally a buffalo or calf. Milk is sold either to the government sponsored Nilgiri Co-operative Milk Society or to the privately Neela Malai Milk Society or directly to tea and coffee shops.

Ghee is sold mostly to ghee merchants in the Nilgiri markets or any private parties when there is a large quantity of milk does the owner trouble to process it. Dung, formerly put to no use, now is sold as manure to Nilgiri cultivators; for the few Todas who own very large herds it is a potent money maker. Male buffalo calves and occasionally a full grown animal are sold to batchers. Badgas sometimes buy Toda female buffaloes to augment their herds.

In order to make an adequate income solely from buffaloes, an average Toda family of husband, wife and three to four children needs a herd of some twelve to fifteen heads. In 1975 more than half of all the Toda families had too few buffaloes to subsist on herding alone; a full 25 percent of all families owned on buffaloes at all. Relying entirely on herding, a family needs to own upwards of fifty buffaloes to be wealthy. Only about 6 percent of all Toda families had such large herds in 1975 (Antony R. Walker, 1989: 191).

Emeanau's summary of the dairy cult, published eighty years ago, is still well worth quoting. He wrote (1938: 111:12). The religion of the Todas is a highly ritualized buffalo cult. Every important operation connected with the buffaloes is conducted according to rule, milking and converting the milk successively into butter and ghee, giving salt to the buffaloes taking them on migration to fresh pastures, burning over the pastures, giving a 'buffalo' a name when it has calved for the first time, introducing new utensils into the dairy and preparing new coagulant for the

milk, rebuilding and rethatching the dairy, consecrating dairymen and even drinking, butter milk from the dairy. Infractions of the rules involve pollution and most of the precautions surrounding the cult seem designed to prevent pollution of the milk by contact with profane persons or utensils. The milk, as the primary product, is most liable to pollution and the successive operations finally result in ghee, which possesses so little sanctity that it can be sold to outsiders".

These remarks of Emeneau needs careful re-reading and each and every elements mentioned may be elaborated into pages.

The buffaloes, dairies and dairymen are by no means of uniform ritual status. Both the dairies and the buffaloes are graded into complex hierarchy according to relative sanctity, and different rules pertain to each grade. The high dairies and buffaloes are in the hierarchy, the more elaborate is the ritual surrounding the daily tasks of the associated dairyman, and the greater must be the purity in which the dairy, its appurtenances and the dairyman himself are maintained.

Earlier a rough distinction between Toda 'non-sacred' and 'sacred', or domestic and temple buffaloes is shown. The Toda terms are 'pityir' and 'postir' respectively. The suffix –ir means female buffalo. All Toda buffalo cows are to some extend sacred. The domestic 'pityir' are the lowest grade, in the hierarchy, Toda do sometimes refer in general to the higher grades of buffalo as pastir. All grades of Toda dairy barring only the very highest, lower grade animals including even the domestic grade may be milked by the officiating dairyman and their milk, mixed with that of the higher grade animals churned in the dairy buildings.

It shows that sanctity pertains in the dairies rather than to the buffaloes. All the female buffaloes are essentially sacred and pure, a higher-grade dairy is not defiled when a lower grade buffalo is tended at it.

The dairy building has two rooms; the dairyman sleeps and eats in the outer room and the dairy equipments kept in the inner room, where all

important churning is performed. No one except a properly ordained dairyman may enter this inner room. The man who operates this grade of dairy is called polyxarpol (the man (ol) who milks at (xarp) the poly.

7.0 Ordination

An ordinary layman acquires the ritual purity required for this post through an ordination ceremony that begins early in the morning at the daily where he is to serve. The candidate washes his hands and changes to a dairyman's black loincloth. He then goes to the sacred dairy stream where he collects seven leaves of a certain plant and a handful of young shoots. After pulping the shoots on a stone, he dips them into the stream and squeezes the juice three times onto one of the leaves, from which he drinks after raising it to his forehead. He tosses the leaf back over his head and repeats the process with each of the other leaves. Then he dips the pulped shoots again in water, rubs them over himself three times, and puts them into his hair. After this he returns to the dairy where he must ritually sweep the threshold and how to a certain dairy pot. Then he can enter dairy, where he salutes the two categories or dairy equipment. Finally, he picks up the sacred milking vessel and goes out for his first duty, milking the postir given to his care. This type of ordination is important for a milkman if he wants to milk the temple or sacred buffaloes.

Toda's life from womb to funeral pyre, the ritual high points are oriented towards the sacred dairy cult. The primary concern is always to maintain the purity of the dairy institutions. A life-event which is least likely endangered the dairies' purity viz., name-giving, ear piercing or marriage, receives in this society the minimum ritualization. Event which do endanger purity such as birth and death, are highly ritualized.

Nowadays the pastrol life of Today is declining because of several factors. The most significant is shrinking pasture lands. Deforestation of grassy slopes and flooding of valleys for hydro-electric projects by the government have consumed huge tracts, and the Toda practice of leasing

land to cultivators have also diminished their pastorl life. Large areas of grassland required for feeding buffaloes are no longer available for many Toda people.

Toda's buffaloes are not practiced for stall-feeding. These buffaloes are adopted to these hills, able to withstand extremes of weather without shelter and to flourish on the coarse of Nilgiri grasses, but other breeds require more care and have not fared well under the Toda style of herding.

8.0 Conclusion

Finally the life of Todas from born to death is depended on the buffaloes they own and their rituals are around their dairies. Thus the social, economic, and religious life is associated with buffaloes. The role of buffaloes are very much concerned in the life circle of Todas.

9.0 BIBLIOGRAPHY

Antony R. Walker. (1989). Toda people of South India Between Tradition and Modernity Blue Mountains, Paul Hockings (Edr.). pp.186-205.

Emeneau. (1958). Toda, A Dravidian Language, Collected papers, The Annamalai University, Annamalai Nagar, Reprinted 1967.

Hockings Paul (edr.) (1989). Blue Mountains, The Ethnography and Biography of a South Indian Region, Oxford University Press, Delhi and New York.

Rivers, W.K.R. (1989). Toda people of South India Between Tradition and Modernity and Modernity Blue Mountains, Paul Hockings (Edr.). pp.186-205.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Ethnicities as Mentioned in the *Mahābhārata*: Transformation of Popular Culture through Narratives

Dr. Somnath Sarkar
Associate Professor & Head, Dept. of Sanskrit, Kanchrapara College

Abstract:
The *Mahābhārata,* one of the most widely read literary work of the world, is also known for teachings on the Indian Knowledge systems. One of the most striking features of the *Mahābhārata* textual tradition is the fact that it has come down in more than a dozen different languages of India. This happens because before the 18th century, that is, before the introduction of printing in India, *Mahābhārata* was rendered into local vernacular languages in a number of local scripts. Thus, in the *Mahābhārata* textual tradition the concomitance between script and version has, in many instances, been considered a traditional feature of its evolution. This present paper applies a two-fold approach to the study of Mediaeval Bengali *Mahābhārata* texts of popular type. Those texts are the specimen of multi-dimensional literary form with its contemporary historio-cultural illustration and also for the popular culture.

This epic contains several enumerations of tribes or clans. Almost in every *parvan*s of the text mention about the tribe. The Bahlikas were the inhabitants of Balikha mentioned in the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata*. *Mahābhārata* mentions about a whole region inhabited by Śakas called Śakadvīpa to the north-west of ancient India. Madra is the name of an ancient region and its inhabitants, located in the north-west division of the ancient Indian sub-continent. *Mahābhārata* describes the armies of the madra kingdom led by the king Śalya. The *Mahābhārata* mention that the Yadus or Yādavas, a confederacy comprising numerous clans were the rulers of the Mathura region. The text also refers to the exodus of the yādavas from Mathura to Dwaraka owing to pressure from the Paurava rulers of Magadha, and probably also from the Kurus. In this present paper an attempt has been made to analyze and critically examine the multi-

dimensional forms of popular culture through narratives regarding ethnic groups of the *Mahābhārata*.

Key words: ethnicities, tribes, clans, popular culture, narratives, historio-cultural illustration, epic society.

Main Article

The *Mahābhārata,* one of the most widely read literary work of the world, is also known for teachings on the Indian Knowledge systems. One of the most striking features of the *Mahābhārata* textual tradition is the fact that it has come down in more than a dozen different languages of India. This happens because before the 18th century, that is, before the introduction of printing in India, *Mahābhārata* was rendered into local vernacular languages in a number of local scripts. Thus, in the *Mahābhārata* textual tradition the concomitance between script and version has, in many instances, been considered a traditional feature of its evolution. This present paper applies a two-fold approach to the study of Mediaeval Bengali *Mahābhārata* texts of popular type. Those texts are the specimen of multi-dimensional literary form with its contemporary historio-cultural illustration and also for the popular Culture.

The *Mahābhārata* corpus, as it has come down to us, has evolved, absorbed and incorporated many traditions across the centuries, particularly during the period between the 2nd century BCE and the 2nd century CE when it was mainly compiled. As it developed from *Jaya* to *Bhārata* to *Mahābhārata*, it became the story of the people of all India. Indeed, the *Mahābhārata* is a great assemblage of peoples. The *Mahābhārata*, probably the first comprehensive ethnography of India, has been explored as such by scholars, particularly historians, who have generally applied the colonial concept of tribe to describe the people or *jana*. Certainly the *Mahābhārata* presents a picture of a mixed society with people, particularly rulers, marrying across social groups, speaking different languages and practising different cultures, and of an emerging synthesis, which has been the hallmark of Indian civilization from the beginning. As mentioned earlier, the *Mahābhārata* is the most comprehensive ethnography of ancient Indiain terms of the identification and listing of communities or *janas* and their territories or *janapada*. They were 363 of them in all. The *Mahābhārata* mentions *jāti* occasionallyas segments of *jana*; for example, various *jāti*s of Kirātas are mentioned, or *jāti* and *jana* seem to be interchangeable terms.

There is also a mention of *kula*. The best example in the text is the episode of Kirāta and Arjuna in the *Vanaparvan*.

In the *Mahābhārata* (Mbh), perhaps the longest epic poem in the world, we find many legends of folk character knitted along with the principal theme. Folklore elements can be detected in many of these stories, which are often unlinked with the principal theme of the epic. If 'folklore denotes as William J. Thoms suggests, "the beliefs, traditions, legends, customs, and superstitions of the people, a good number of the secondary stories of the Mbh. can be drawn in this category of folk literature When the Mbh. is called *Purāṇa*, *Ākhyāna*, *Gāthā* etc it is indicated that these terms denote the store of the secondary tales of the Mbh. The nature of this motley o stories may be viewed from another angle. Folklore, as we know, is never static and it travels through the oral and literary traditions of succeeding societies. Sometimes the stories are handed down from generation to generation.

Kirāta and Arjuna-episode narrated in the *Vanaparvan* of the Mbh. is a very interesting tale which has exerted tremendous influence on narratives 'and folk culture of subsequent ages. In this episode Arjuna is seer to have pleased Mahādeva in the form of Kirāta and ir this aspect Arjuna's personality is far from the romantic one.

At Yudhiṣṭhira's command, Arjuna with his celestial bow and a sword of golden colour entered the dense and terrible forest at the foot of the Himalayas, and there he devoted himself to ascetic austerities. The forest was full of thorny plants, trees, flowers, and fruits of various kinds. It was inhabited by variety of creatures, animals, *siddhas* and *caranas*—

nānāpuṣpa-phalopetaṃ nānāpakṣi-niṣevitam।
nānāmṛga-gaṇākīṇaṃ siddhacāraṇa sevitam।।[1] (Van. 38.15)

The forest was destitute of human beings (mānuṣavarjitam)[2] and sounds of conchs and drums were being heard in the heaven. A thick shower of flowers fell upon him from the sky. Passing over the thorny wöod Arjuna reached the breast of the Himalayas (himavat-pṛṣṭhe[3]. He was

---

1 *Mahābhārata*, *Vanaparvan*, 39.13.

2 *Ibid.*, 39.14.

3 *Ibid.*, 39.16.

delighted at the sight of several rivers resonant with soothing notes of male cuckoos, and the notes of peacocks and cranes.

The charming banks of rivers created in his mind great pleasure. In that woody region he started his rigid austerities. Clad in grass-made rags, furnished with a black deer-skin and a stick, he commenced his penance there, in the beginning eating only dry leaves fallen on the ground. He passed the first month by taking fruits at the interval of three nights (pūrṇe pūrṇe trirātreṣu māsam ekaṃ phalāśanam)[4], the second by eating at the interval of six days and the third month by eating at the gap of fifteen days (pakṣeṇāhāram ācaran)[5]. During the fourth month he refrained froth eating (vāyu-bhakṣa)[6].
With hands uplifted and taking no support and standing on the tips of his toes he carried on his austerities for days together. In consequence of regular bath, part of his locks attained the hue of lightning and other part of that of lotus .

Then sages having come to know about Arjuna's fierce asceticism approached Mahādeva and intimated the affair to him. They also expressed their anxiety in regard to the intention of Arjuna. Mahādeva assured the sages that he was aware of the desire in Arjuna's mind and told them that Arjuna was not wishing for heaven, or prosperity or for long life (nāsya svargaspṛhā kāñcin naiśvarasya na cāyuṣaḥ)[7]. Receiving consolence, the sages with delighted heart returned to their respective residences.

Then Mahādeva assumed the form of a Kirāta, dazzling like a golden tree (kāñcana-druma-sannibham)[8], took up a handsome bow and a number of arrows resembling snakes and went to the place of Arjuna's penance. Mahādeva was accompanied by Umā in the guise of a Kirāta woman. Many other ladies and the Bhutas decorated with various dress followed the God of Gods. As a result, a grand beauty pervaded the place.

4 *Ibid.*, 39.21.

5 *Ibid.*, 39.22.

6 *Ibid.*, 39.23.

7 *Ibid.*, 39.29.

8 *Ibid.*, 40.02.

But all of a sudden, the forest region became still and the sounds of springs and birds came to a stop. —

kṣaṇena tad vaṇaṃ sarvaṃ niḥśabdam abhavat tadā।
nādaḥ prasravanāñca pakṣiṇāṃ cāpy upāramat।।[9] (39.15)

When Mahādeva was nearing Arjuna, he saw the Dānava by name Mūka trying, in the form of a boar, to kill him. Arjuna luckily saw the boar and knowing his evil intention, took up the *Gāṇḍīva* weapon and a number of arrows looking like poisonous snakes. He addressed the boar and said — "I am a newcomer here and have no intention to cause any injury to anyone. As you have planned to kill me, I shall take you to the abode of Yama". When Arjuna was on the point of discharging the arrow, Mahādeva in the form of the Kirāta stopped him saying that it was he who had set an arrow on the boar first. *Phalguna* i.e Arjuna, however, disregarding those words launched an attack on the boar. The Kirāta targeted at the same object an arrow resembling flaming fire and swift-moving like the thunder bold.

These two arrows were discharged simultaneously, and these fell upon the body of Mūka at the same instant (tau muktau sāyakau tābhyāṃ samaṃ tatra nipete tau)[10], generating thunderous sound. Mūka again was struck by numerous snake-like arrows produced from the two shafts of the two heroes and assuming the form of a Rākṣasa he fell dead on the ground. Arjuna, now, beheld before him the Kirāta having the form of blazing gold (puruṣaṃ kāñcanaprabham)[11] and accompanied by a band of damsels. Arjuna smilingly wanted to know from him as to who he was, roaming in the solitary forest, surrounded by women. He further stated that the Rākṣasa came first to him and had been first aimed at by him. Arjuna reprimanded the. Kirāta for breaching the hunting procedure, as a hunter never hunts a prey afready aimed at by another hunter. As the Kirāta's behaviour was against the customs of hunting, Arjuna threatened him that he would take his life.

Mahādeva smiled and softly said that he (Arjuna) should not be afraid of him; this forest was the proper abode for the Kirātas, and not for the newcomers like the present ascetic who was delicate and accustomed to luxury. Mahādeva advised him to leave the solitary forest. Arjuna boldly remarked that depending on the Gãufiva and the arrowas called Narca

---

9 *Ibid.*, 40.06.

10 *Ibid.*, 40.14.

11 *Ibid.*, 40.17.

blazing like fire, he would live in this forest. He reminded the Kirāta that the terrible demon that appeared before him in the form of an animal to kill him had been slain by him. Mahādeva said that he was the first who had killed the beast with an arrow shot by himself from his bow; the beast came here as his target and so it was under the total possession of the Kirāta whose strike deprived the beast of its life. The Kirāta (Mahādeva) warned Arjuna not to show his pride in front of him or else he would be separated from his life. He challenged Arjuna to be equipped with his arrow and to come forward to fight with him.

Arjuna became angry and attacked the Kirāta with his arrow. Mahādeva, however, with a thrilled heart received the shafts upom himself and passed insulting remarks against Arjuna. In the fight that ensued, Arjuna began to shower arrows on the Kirāta, but Mahādeva cheerfully received that downpour on his body. Mahādeva bearing the shower of arrows remainded unwounded and unmoved like a hill (akṣatena śarīreṇa tasthau girir ivācalaḥ)[12]. Arjuna became astonished, beholding all his arrows ineffective against the Kirāta, and exclaimed, "Excellent, Excellent". Arjuna wae seriously anxious to know the real identity of the Kirāta. A reflection transpired in his mind that as his rival could easily bear the force of thousands of arrows shot by him, the former could be none other than Mahādeva. Soon after Arjuna's arrows became exhausted, noticing which he was terribly alarmed. He then engaged in fighting with his divine bow only, as there was no arrow left with him, but that bow was also swallowed by the God Arjuna then took up his sword, rushed to the foe, and with the whole might of his arm, struck it upon the head of the Kirāta. But at the touch of the Kirāta's head, the sword broke into pieces. The Kirāta then withstood the shower of trees and stones that were thrown from Arjuna's side.Then the terrible conflict of blows lasted for a moment, resulting in total helplessness of Arjuna. In consequence of the dual fighting involving in high pressure of the arms and breasts of the two fighting heroes, their bodies started to emit smoke like charcoal fire,

tayor bhujaviniṣpeṣāt saṃgharṣeṇorasa stathā।
samajāyata gātreṣu pāvako'ṅgāradhūmavān।।[13] (Van., 39.60)

Mahādeva attacked Arjuna in anger with full energy, deprived him of his senses and made him incapable of motion. Arjuna's limbs were male bruised and mutilated as a result. ofbich-he became motionless and reduced

12 *Ibid.*, 40.27.

13 *Ibid.*, 40.48.

to a lump of flesh. He fell down on the earth breathless and looked like a corpse.

After a short span of time, Arjuna regained his consiousness and seeing his body covered with blood, became overcome with grief. He made a clay idol of Lord Śiva, and worshipped it with oblation of floral garlands. But to his astonishment, Arjuna saw the garland, offered to the idol of Śiva, resting on the head of the Kirāta. At this incident, Arjuna became filled with joy and recovered his full senses.

tac ca mālyaṃ tadā pārthaḥ kirāta-śirasi sihitam।
apaśyat pāṇḍavaśreṣṭho harṣeṇa prakṛtiṃ gataḥ॥[14] (Van., 39.66)

Knowing the identity of the Kirāta, Arjuna prostrated himself at his feet. The God, beholding the amazement caused to Arjuna (jātaviṣmayam ālokya)[15] and noticing his body emaciated because of rigorous austerities, said to him that he had been pleased with him for his unparalleled act Mahādeva assured that he would give Arjuna the vision with which he would be able to vanquish all his foes, even the dwellers of the heaven and as Mahādeva was pleased with him, he would grant him an irresistible weapon (dāsyāmi yad astram anivāritam)[16], Arjuna, being convinced that the God was pleased with him, worshipped Mahādeva with the recitation of several laudatory verses. At the God's grace, Arjuna's body became free from pain and disease. Mahādeva expressed his willingness to grant Arjuna any boon of his choice. The latter desired to have the celestial but terrible Pāśupata weapon, also named as Brahmairas. Arjuna sought the favour of Mahādeva so that under his grace and with the help of the Pāśupata weapon, he would be able to annihilate and burn to death Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa and Karṇa of ever abusive tongue in the ensuing terrible conflict, and could complete the extinction of the inimical Dānavas, Rākṣasas, evil spirits, Piśācas, Gandharvas and Nāgas. Arjuna requested the God to grant him the favour that the Pā*śupata* weapon, when hurled with *mantra*s, might produce ūlas i.e darts by thousands, fierce-looking maces, and poisonous arrows. Lastly Arjuna expressed his foremost desire that through the grace of Lord Paśupati, he might be able to fight with all his enemies and obtain success.

14 *Ibid.*, 40.52.

15 *Ibid.*, 41.02.

16 *Ibid.*, 41.06.

The prayer was obviously granted to him by the Lord of the Gods. Here the principal theme of the Kirāta Arjuna episode, where Arjuna, the superb archer, pleases Lord Mahādeva in the form of a Kirāta, comes to the end.

The dramatic representation of the penance, consumption of the forest food, diet, fasting etc. of Arjuna, and his conflict and su1sequent suffering at the hand of the Kirāta can be artistically shown on the stage in a forest background.

Modern performers may remain faithful to the spirit of the epic tale, but with moderation and refined dialogues their presentation can be accepted as a creative art for its general ecstatic appeal to the connoisseur. The Director of the dance-drama (better to call it in Bengali a *pālā*) should note here that the body of the actor performing the role of the Kirāta should have yellow painting, as in the present Mbh-episode, the Kirāta is stated as having the resemblance of a tree of gold and Arjuna is said to have seen a man, shining like gold (dadarśatha tato jiṣṇuḥ puruṣaṃ kāñcana-prabhavam)[17].

Taking all the material including dialogues and the natural set-up from the Kirāta-Arjuna episode described in the *Vanaparvan* of the Mbh., an interesting script and choreography can be prepared to satisfy the taste of the viewers for the popular culture. Above is the best example of multi-dimensional approaches of popular culture through narratives.

This epic contains several enumerations of tribes or clans. Almost every *parvan*s of the text mentions about the tribe.[18] The Bahlikas were the inhabitants of Balikha mentioned in the *Ramāyaṇa* and the *Mahābhārata*. *Mahābhārata* mentions about a whole region inhabited by Śakas called Śakadvīpa to the north-west of ancient India. Madra is the name of an ancient region and its inhabitants, located in the north-west division of the ancient Indian sub-continent. *Mahābhārata* describes the armies of the madra kingdom led by the king Śalya. The *Mahābhārata* mention that the Yadus or Yādavas, a confederacy comprising numerous clans were the rulers of the Mathura region. The text also refers to the exodus of the yādavas from Mathura to Dwaraka owing to pressure from the Paurava rulers of Magadha, and probably also from the Kurus. In this present paper

17 *Ibid.*, 41.09.

18 *Mahābhārata*, Śā*ntiparvan*, 65.13.

an attempt has been made to analyze and critically examine the multi-dimensional forms of popular culture through narratives regarding ethnic groups of the *Mahābhārata*. For example Madra is the most important clan in this regard. The Madra kingdom was a kingdom grouped among the western kingdoms in the epic *Mahābhārata.* Mādrī's brother Śalya was the king of Madra. Though affectionate to the pāṇḍavas, he was tricked to give support to Duryodhana during the Kurukṣetra war.[19] Madra was an ancient state on the other side of the Himalayas in the north which was also called Uttarakurudeśa according to *Aitareya-brāhmaṇa* text and mentioned as a non Aryan living country.

Among the tribes termed 'Mleccha' were Sakas, Hunas, Yavanas, Kambojas, Pahlabas, Bahlikas and Rishikas. The text *Amarakoṣa* of Amarasiṃha described the Kirātas, Pulindas as mleccha *jātis*[20]. The *Manusmṛti*[21] states that the Khasas and several other tribes like Śakas, Yavanas, Kambojas, Paradas, Bahlikas were originally noble kṣatriya, but later, due to their non-observance of valorous kṣatriya codes and neglect of chivalry, they had gradually sunken to the status of mlecchas.

The *Mahābhārata* contains a collection of knowledge of past societies, transmitted to future societies for the preservation of Being, where Being is 'to be of culture', meaning the protection of existence facilitated on a cognitive level. Through the popular narrative traditions the *Mahābhārata* stands its rich position in Indian knowledge system.

Selected Bibliography

Amarasiṃha. Amarakoṣa. (With Commentary of Kṣīrasvāmin). Ed. Krishnaji Govind Oka. Poona (now Pune): Law Printing Press, 1913.

Apte, Vaman Shivaraman. The Practical Sanskrit English Dictionary. Delhi: MLBD, 1965. (4th rev. and enl. ed.), 1975 (rpt.).

Banerji, Suresh Chandra. A companion to Sanskrit Literature. Delhi: MLBD 1989. (2nd ed.; 1st ed. 1971).

Das Gupta, Sureandranath. A History of Indian Philosophy. Vols. I-III. Delhi: MLBD, 1988. (Rpt.; 1st ed. Cambridge, 1922).

---

19 *Ibid*., 65.14.

20 *Amarakoṣa*, *Jātivarga*, pp.260-261.

21 *Manusmṛti*, 10.44-45.

Ghoshal, U.N. Studies in Indian History and Culture, Bombay: Orient Longmans, 1957.
Manusaṃhitā. Ed. with Beng. trans. Manabendu Bandyopadhyay. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhander, 1416 BY. (2nd ed.; 1st ed. 1410 BY).
Majumdar, R.C. History and Culture of the Indian people. Bombay: Bhartaiya Vidyabhawan, 1951.
M.R. Singh. Critical Study of Geographical Data of Early Puranas. Delhi/Varanasi/Patna:
MLBD, 1995.
Roychaudhuri, H.C. Political History of Ancient India. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1972.
Shafer, Robert. Ethnography of Ancient India. Weisbaden: Otto harras Sowitz, 1954.
The Mahābhārata: Critically edited by V.S. Sukthankar. Pune: BORI, 1966.

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Review of Vedic marriage rituals and its prevalence in present day society/ বৈদিকবিবাহোল্লিখিত লোকাচারসমূহের পর্যালোচনা ও বর্তমান সমাজে তার প্রচলন

Anurima Gupta (অনুরিমা গুপ্তা)
প্রাক্তন গবেষিকা, গৌড়বঙ্গ বিশ্ববিদ্যালয়
Email: anurimagupta8@gmail.com, Ph: 9563482668

Abstract

One of the reforms to be observed in the household is the reform called 'marriage'. This marital ceremony is very enthusiastic for all of us. The bride and groom have to perform various rituals in this ceremony. References of these folk customs in wedding ceremonies can be traced in various Grihya sutras. Those are still relevant today. Several Marriage customs are discussed in the seventh to eighth volumes of the first chapter of the Rig-Veda Ashvalayana Grihya-Sutra and in the fifth to seventeenth chapters of the first chapter of the Shankhayan-Grihya Sutra. However, these rituals are mentioned not only in the Ashvalayana and Shankhayana Grihya-sutras, but also in the Rig-Veda's Kaushitaki, Samveda's Govil and Shuklayajurveda's Parskar Grihya-sutras. Even today we notice these rituals in wedding ceremonies. In this paper, I will try to discuss the marriage rituals mentioned in the Grihya-Sutras and its prevalence in the present society in order to gain proper knowledge about the 'marriage' reform.

Keyword: Kanyalakshana, Kanyapariksha, stone-climbing, Lajhoma, Saptapadi Gamana, Sammukhikaran, Kanyasnana, Panapratha.

১.১ ভূমিকা

'বিবাহ' মানবজীবনের একটি অপরিহার্য সংস্কার। সমাজ ও সংসারকে রক্ষার জন্য বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ হল এই 'বিবাহ' সংস্কার। চতুরাশ্রমের অন্যতম গার্হস্থ্যাশ্রমের সূচনাও ঘটে এই বিবাহ সংস্কারের মাধ্যমেই, কেন না কেবল বিবাহিত ব্যক্তি-ই যজ্ঞ সম্পাদনের অধিকারী হন। সুতরাং সমাজ গঠন ও ধর্মানুষ্ঠান পালন উভয় ক্ষেত্রেই বিবাহের গুরুত্ব অপরীসীম। সুপ্রাচীন বৈদিকযুগেও 'বিবাহ' সংস্কারের প্রচলন ছিল এবং সেযুগে বিবাহানুষ্ঠানে বর-বধূকে নানা শাস্ত্রাচার পালন করতে হত। তবে কেবল শাস্ত্রাচার নয়, দেশানুসারে বিভিন্ন লোকাচারও পালন করতে হত বর-বধূকে। বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় সেই লোকাচারগুলির উল্লেখ রয়েছে বিভিন্ন গৃহ্যসূত্রে। বর্তমান সমাজে যে লোকাচারগুলির প্রচলন আজও রয়ে গেছে।

গৃহ্যসূত্রগুলির মধ্যে অন্যতম হল ঋগ্বেদের আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র, শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র, কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র; সামবেদের গোভিল গৃহ্যসূত্র ও শুক্লযজুর্বেদের পারস্কর গৃহ্যসূত্র। এই গৃহ্যসূত্রগুলিতে উল্লিখিত বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় লোকাচারগুলির আলোচনা ও বর্তমান সমাজে তার প্রচলন সম্পর্কিত আলোচনাই আমার পত্রের উদ্দেশ্য, যা আমি এই পত্রে উল্লেখ করব।

২.০ গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্নাবলী

উক্ত পত্র রচনাকালে আমি যে সব প্রশ্নগুলির উত্তর দেওয়ার চেষ্টা করব সেগুলি হল: ১) বৈদিক বিবাহে কী ধরণের লোকাচার পালন করা হত? ২) বর্তমান কালে কোন লোকাচারগুলি দেখা যায়? এবং কোন লোকাচারগুলি দেখা যায় না? ৩) বর্তমান কালে এমন কোনো লোকাচারের প্রচলন রয়েছে কি যা বৈদিক যুগে ছিল না?

৩.০ গবেষণা পদ্ধতি

আমি ব্যাখ্যামূলক পদ্ধতিতে এই গবেষনাপত্র রচনা করে উপরোক্ত প্রশ্নগুলির উত্তর দেওয়ার চেষ্টা করব। এই পত্র রচনার জন্য আমি আমার নিজস্ব কিছু গ্রন্থ ছাড়াও মালদাস্থিত গৌড়বঙ্গ বিশ্ববিদ্যালয়ের গ্রন্থাগার থেকে বেশ কিছু গ্রন্থ সংগ্রহ করেছি। এবং গৌড়বঙ্গ বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক ডঃ মৃণাল চন্দ্র দাস মহাশয়ের নিকট হতেও কিছু গ্রন্থ ও তথ্য গ্রহণ করেছি। এছাড়াও ইন্টারনেট ও বর্তমান বিবাহানুষ্ঠানের বাস্তব অভিজ্ঞতা হতেও কিছু তথ্য সংগ্রহ করে আমি এই পত্র রচনায় প্রবৃত্ত হয়েছি।

৪.০ তথ্যসংগ্রহ ও বিশ্লেষণ

ঋগ্বেদীয় আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রের প্রথম অধ্যায়ের চতুর্থ খণ্ড হতে অষ্টম খণ্ড, শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রের প্রথম অধ্যায়ের পঞ্চম খণ্ড হতে সপ্তদশ খণ্ড ও কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রের প্রথম অধ্যায়ের প্রথম খণ্ড হতে দশম খণ্ড; সামবেদীয় গোভিল গৃহ্যসূত্রের দ্বিতীয় প্রপাঠকের প্রথম খণ্ড হতে চতুর্থ খণ্ড এবং শুক্লযজুর্বেদীয় পারস্কর গৃহ্যসূত্রের প্রথম কাণ্ডের চতুর্থ কণ্ডিকা হতে অষ্টম কণ্ডিকা পর্যন্ত অংশে বিবাহ সংস্কারের প্রসঙ্গ আলোচিত হয়েছে।

প্রতিটি গৃহ্যসূত্রে 'বিবাহ' বিষয়ক আলোচনার প্রারম্ভে বিবাহের সঠিক সময় নির্ধারিত হয়েছে। আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- "উদগয়ন আপূর্যমাণপক্ষে কল্যাণে নক্ষত্রে। চৌলকর্মোপনয়নগোদান-বিবাহাঃ।।"[1] অর্থাৎ, সূর্যের উত্তরায়ণের সময় শুক্লপক্ষে শুভ নক্ষত্রে বিবাহাদির অনুষ্ঠান করতে হবে। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র[2], কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র[3], গোভিল গৃহ্যসূত্র[4] এবং পারস্কর গৃহ্যসূত্রে[5]ও জ্যোতিষশাস্ত্রানুসারে শুভলগ্নে কুমারী কন্যার পাণিগ্রহণের কথা বলা হয়েছে। এছাড়াও পারস্কর গৃহ্যসূত্রে উত্তরা থেকে আরম্ভ করে পরপর তিন নক্ষত্রে অথবা স্বাতী, মৃগশিরা ও রোহিণী নক্ষত্রে বিবাহের উপদেশ দেওয়া হয়েছে- "ত্রিষু ত্রিষু উত্তরাদিষু।। স্বাতী মৃগশিরসি রোহিণ্যাং বা।।"[6]।

বিবাহে বর-বধূর বংশপরিচয়ের উপর বিশেষ জোর দিয়েছেন আশ্বলায়ন। তিনি বলেছেন- "কুলম্ অগ্রে পরীক্ষেত যে মাতৃতঃ পিতৃতশ্ চেতি যথোক্তং পুরস্তাত্।।"[7]। বুদ্ধিমান ব্যক্তিকে কন্যা সম্প্রদান এবং বুদ্ধিমতী, রূপবতী ও সদাচার সম্পন্ন নীরোগ কন্যাকে বিবাহ করার কথা বলেছেন আশ্বলায়ন- "বুদ্ধিমতে কন্যাং প্রযচ্ছেত্।। বুদ্ধিরূপশীললক্ষনসম্পন্নাম্ অরোগাম্ উপযচ্ছেত্।।"[8]। এছাড়াও মৃৎপিণ্ড দ্বারা অভিনব পদ্ধতিতে 'কন্যাপরীক্ষা'[9]র প্রসঙ্গও তিনি তার গৃহ্যসূত্রে উল্লেখ করেছেন। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে শুভলক্ষণসম্পন্না, যাঁর অঙ্গসৌষ্ঠব হৃদয়গ্রাহী, কেশপ্রান্তগুলি সমানদৈর্ঘের, দুই কেশগুচ্ছ স্কন্ধের ডানদিকে আবর্তিত এমন পাত্রীকে বিবাহ করার কথা বলা হয়েছে। কারণ এমন পাত্রীই ছয় সন্তানের জন্ম দেবেন- "যা লক্ষণসম্পন্না স্যাত্।। যস্যা অভ্যাত্মমঙ্গানি স্যুঃ।। সমাঃ কেশান্তাঃ।। অবর্তাবপি যস্যৈ স্যাতাং প্রদক্ষিণৌ গ্রীবায়াম্।। ষড্ বীরাঞ্জ জনয়িষ্যতীতি বিদ্যাত্।।[10]"। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রে[11]ও এমন পাত্রীকেই বিবাহযোগ্যা বলে উল্লেখ করা হয়েছে। গোভিল গৃহ্যসূত্রে সুলক্ষণ, কুলক্ষণ বিচারপূর্বক

---

[1] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৪/১।

[2] উদগয়ন আপূর্যমাণপক্ষে পুণ্যাহে কুমার্যৈ পাণিং গৃহ্ণীয়াত্।। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৫/৫।

[3] উদগয়ন আপূর্যমাণপক্ষে পুণ্যাহে কুমার্যৈ পাণিং গৃহ্ণীয়াত্।। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/১/৮।

[4] পুণ্যে নক্ষত্রে দারান্ কুর্বীত।। গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/১/১।

[5] উদগয়ন আপূর্যমাণপক্ষে পুণ্যাহে কুমার্যাঃ পাণিং গৃহ্ণীয়াত্।। পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৪/৫।

[6] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৪/৬-৭।

[7] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৫/১।

[8] তদেব- ১/৫/২-৩।

[9] তদেব- ১/৫/৪-৬।

[10] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৫/৬-১০।

[11] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/১/৮-১০।

দার গ্রহণের উপদেশ দেওয়া হয়েছে- "লক্ষণপ্রশস্তান্ কুশলেন"[12]। তবে লক্ষণ বিচার দুর্লভ হলে গোভিলাচার্যও আশ্বলায়নের ন্যায় মৃৎপিণ্ড দ্বারা 'কন্যাপরীক্ষা'[13]র কথা বলেছেন। পারস্কর গৃহ্যসূত্রে অবশ্য এইরূপ 'কন্যালক্ষণ' বা 'কন্যাপরীক্ষা'র কথা বলা হয়নি। সেখানে বলা হয়েছে- ব্রাহ্মণ বর্ণানুক্রমে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্য কন্যা বিবাহ করবে। ক্ষত্রিয় ক্রমানুসারে ক্ষত্রিয় ও বৈশ্য কন্যা বিবাহ করবে এবং বৈশ্য কেবল স্বজাতি কন্যাকেই বিবাহ করবে- "তিস্রো ব্রাহ্মণস্য বর্ণানুপূর্ব্যেণ।। দ্বে রাজন্যস্য।। একা বৈশ্যস্য।।"[14]। তবে কোন কোন আচার্য বিনা মন্ত্রে শূদ্রকন্যাকে বিবাহ করার কথাও বলেছেন[15]। বর্তমানকালেও বিবাহে কন্যালক্ষণ এবং কন্যাপরীক্ষার উপর বিশেষ নজর দেওয়া হয়ে থাকে।

'কন্যাপরীক্ষা'র পর আশ্বলায়ন বিবাহানুষ্ঠানে কন্যার সাজসজ্জা প্রসঙ্গে কেবল অলংকৃত কন্যার বিবাহ দানের কথা বলেছেন- "অলঙ্কৃত্য কন্যাম্ উদকপূর্বাং দদ্যাদ্।।"[16]। তবে শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে কন্যাগৃহে আগত বরপক্ষকে মন্ত্র দ্বারা বরণ এবং বরপক্ষেরও ফুল-ফলদির দ্বারা কন্যাকে বরণ করার কথা বলা হয়েছে।[17] এরপর স্নাত ও মঙ্গলকর্মসম্পন্নকারী বরের সুন্দরী যুবতীদের সঙ্গে কন্যাগৃহে গমন, বর কর্তৃক কন্যাকে বস্ত্র, কাজললতা, শজারুর কাঁটা ও আয়না প্রদানের কথাও বলা হয়েছে।[18] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও বর কর্তৃক বধূকে এইসব প্রসাধন দ্রব্য দেওয়ার নির্দেশ রয়েছে।[19] গোভিল গৃহ্যসূত্রে যবচূর্ণ ও মাসকলাই চূর্ণের দ্বারা কন্যার সর্বাঙ্গ মর্দন করে স্নান করানোর কথা বলা হয়েছে। এছাড়াও পাণিগ্রহণের পূর্বে ভাবী পতি কর্তৃক কন্যাস্নান, বাস-পরিধান ও যজ্ঞোপবীত ধারণ করিয়ে কন্যাকে অগ্নির সমীপে আনার উপদেশও দেওয়া হয়েছে ।[20] পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও কন্যার পিতা কর্তৃক বর ও কন্যার সম্মুখীকরণের[21](বর-কন্যার

[12] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/১/২।

[13] তদেব- ২/১/৩-৯।

[14] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৪/৮-১০।

[15] তদেব- ১/৪/১১।

[16] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৬/১।

[17] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৬/১-৪।

[18] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১২/১-৭।

[19] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১-৭।

[20] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/১/১০-১২, ১৯-২২।

[21] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৪/১৪।

পরস্পরকে নিরীক্ষণ) পূর্বে বর কর্তৃক কন্যাকে বস্ত্র[22] ও উত্তরীয়[23] প্রদানের কথা বলা হয়েছে। আজও সমাজে বিবাহানুষ্ঠানে এই লোকাচারগুলির পালন হয়ে থাকে। বর-বধূর সম্মুখীকরণকে বর্তমানে 'শুভদৃষ্টি' নামে উল্লেখ করা হয়। তবে গোভিল গৃহ্যসূত্রে উল্লিখিত ভাবী পতি কর্তৃক কন্যাস্নানাদির বিষয়টি কিন্তু এখন দেখা যায় না।

এইভাবে কন্যালক্ষণ, কন্যাপরীক্ষা ও কন্যার সাজসজ্জার বিষয়ে উল্লেখের পর গৃহ্যসূত্রগুলিতে বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় লোকাচারগুলির সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে। আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- "অথ খলূচ্চাবচা জনপদধর্মা গ্রামধর্মাশ্ চ তান্ বিবাহে প্রতীয়াত্।।"[24]।তবে কেবল সর্বত্র পালনীয় আচারগুলিই উল্লেখ করেছেন আশ্বলায়ন[25]। তিনি বলেছেন- পুত্র কামনা করলে অগ্নির পশ্চিমে দৃষদ্(শিল) ও প্রস্তর(নোড়া) এবং উত্তর-পূর্ব দিকে একটি জলপূর্ণ পাত্র স্থাপন করে বধূর অঙ্গুষ্ঠ স্পর্শ করে বরকে হোম সম্পাদন করতে হবে- "পশ্চাদ্ অগ্নের্ দৃষদম্ অশ্মানং প্রতিষ্ঠাপ্যোত্তরপুরস্তাদ্ উদকুম্ভং সম্-অন্বারব্ধায়াং হুত্বা তিষ্ঠন্ প্রত্যঙ্মুখঃ প্রাঙ্মুখ্যা আসীনায়া 'গৃভণামি তে সৌভগত্বায় হস্তম্' ইত্যঙ্গুষ্ঠম্ এব গৃহ্ণীয়াদ্ যদি কাময়ীত পুমাংস এব মে পুত্রা জায়েরন্ন্ ইতি।।"[26]। কন্যা কামনা করলে অঙ্গুষ্ঠ বাদে অন্য অঙ্গুলিগুলি ধারণ করতে হবে। আবার পুত্র ও কন্যা উভয়ই প্রার্থনা করলে অঙ্গুষ্ঠ সমেত হস্তের রোমপূর্ণ দিকটি ধারণ করতে হবে- "অঙ্গুলীর্ এব স্ত্রীকামঃ।। রোমান্তে হস্তং সাঙ্গুষ্ঠম্ উভয়কামঃ।।"[27]। সন্তান কামনায় বধূকে অগ্নি ও জলপূর্ণ কুম্ভের চারদিকে মন্ত্রসহ তিনবার প্রদক্ষিণ করানোর উপদেশ দিয়েছেন আশ্বলায়ন- "প্রদক্ষিণম্ অগ্নিম্ উদকুম্ভঞ্চ চ ত্রিঃ পরিণয়ঞ্চ জপতি।।"[28]। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- সন্তান কামনায় বিবাহ সূক্তে উল্লিখিত 'গৃভনামি তে...'[29] মন্ত্রে পশ্চিম মুখ হয়ে দাঁড়িয়ে বর নিজেই কন্যার চিৎ করা অঙ্গুষ্ঠ সমেত ডান হাত গ্রহণ করে, 'ভূর্ভুবঃ স্বঃ' মন্ত্রে উত্তর-পূর্বদিকে স্থাপিত জলপূর্ণ নতুন কলশ প্রদক্ষিন করবে।[30] এখানে সন্তান কামনায় অগ্নি প্রদক্ষিণের উপদেশ দেওয়া হয়নি। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও একই উপদেশ দেওয়া হয়েছে।[31] গোভিল গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- কন্যার আত্মীয়, যে জলাশয়ের জল কদাপি শুষ্ক হয় না ঈদৃশ জলে কলশ পূর্ণ করে বস্ত্রাবৃত ও সংযতবাক্ হয়ে অগ্নির

---

[22] তদেব- ১/৪/১২।

[23] তদেব- ১/৪/১৩।

[24] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/১।

[25] তদেব- ১/৭/২।

[26] তদেব- ১/৭/৩।

[27] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/৪-৫।

[28] তদেব- ১/৭/৬।

[29] ঋগ্বেদ-১০/৮৫/৩৬।

[30] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৩/২-৯।

সম্মুখে সেই কলশ রেখে প্রদক্ষিণক্রমে অগ্নির দক্ষিণে উত্তরাভিমুখ হয়ে অবস্থান করবেন- "অথ জন্যানামেকো ধ্রুবাণামপাঙ্কলশং পূরয়িত্বা সহোদকুম্ভঃ প্রাবৃতো বাগ্যন্ত্বেগ্নেণাগ্নিম্পরিক্রম্য দক্ষিণত উদঙ্মুখেবতিষ্ঠতে প্রাজনেনান্যঃ শমীপলাশমিশ্রাশ্চ লাজাশ্চতুরঞ্জলিমাত্রাঞ্চূর্পেণোপসাদয়ন্তি পশ্চাদগ্নের্দ্দশত্ পুত্রঞ্চ।।"[32]। পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও পরস্পরের দিকে তাকানোর পর বর-বধূকে অগ্নিপ্রদক্ষিণের উপদেশ দেওয়া হয়েছে- "প্রদক্ষিণমগ্নিং পর্যাণীয়ৈকে ।। পশ্চাদগ্নেস্তেজনীং কটং বা দক্ষিণপাদেন প্রবৃত্ত্যোপবিশতি।।"[33]। আজও কোনও কোনও বিবাহানুষ্ঠানে বর-বধূর অগ্নিকুণ্ডের চারপাশে প্রদক্ষিণ করার রীতির প্রচলন রয়েছে।

প্রতিবার অগ্নিপ্রদক্ষিণের পর লোকাচার অনুসারে প্রস্তরে আরোহণের কথা বলা হয়েছে আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে- "পরিণীয় পরিণীয়াশ্মানম্ আরোহয়তীমম্ অশ্মানমারোহাশ্মেব ত্বং স্থিরা ভব। সহস্ব পৃতনায়ত্তেভিতিষ্ঠ পৃতন্যত ইতি।।"[34]। বধূকে প্রস্তরের ন্যায় অচঞ্চল হওয়ার জন্য মন্ত্রসহ প্রস্তরারোহণের কথা বলা হয়েছে। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে মন্ত্র দ্বারা কন্যার দক্ষিণ চরণের অগ্রভাগ দিয়ে পাথরের উপর চরণস্থাপন করিয়ে প্রদক্ষিণক্রমে অগ্নির চারপাশে পরিক্রমা করার কথা বলা হয়েছে- "'এহ্যশ্মানমা তিষ্ঠাশ্মেব ত্বং স্থিরা ভব।। অভি তিষ্ঠ পৃতন্যতঃ সহস্ব পৃতনায়ত' ইতি।। দক্ষিণেন প্রপদেনাশ্মানমাক্রময়্য।। প্রদক্ষিণম্ অগ্নিং পর্যাণীয়।।"[35]। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও একই কথা বলা হয়েছে।[36] গোভিল গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- পাণিগ্রহণকালে মন্ত্রসহ বধূকে বধূর মাতা বা ভ্রাতা লাজগ্রহণপূর্ব্বক দক্ষিণ পাদাগ্র দ্বারা অশ্মাক্রামন করাবে- "পূর্ব্বা মাতা লাজানাদায় ভ্রাতা বা বধূমাক্রাময়েদশ্মানং দক্ষিণেন প্রপদেন।। পাণিগ্রহে জপতীমমশ্মানমারোহেতি।।"[37]। পারস্কর গৃহ্যসূত্রে আবার লাজহোম তথা বিবাহের পর 'আরোহেমশ্মানম্' ইত্যাদি মন্ত্র দ্বারা বধূকে অগ্নির উত্তরদিকে দাঁড় করিয়ে প্রস্তরারোহণের কথা বলা হয়েছে।[38] বিবাহের দিন বধূর এই প্রস্তরারোহণের রীতিটি আজও পালন করা হয়ে থাকে।

---

[31] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১৭-১৯।

[32] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/১/১৩-১৬।

[33] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৫/১-২।

[34] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/৭।

[35] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৩/১২-১৩।

[36] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৮/২০।

[37] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/২/৩-৪।

[38] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৭/১।

প্রস্তরারোহণের পর বিবাহের অপর একটি গুরুত্বপূর্ণ লোকাচার লাজাঞ্জলির উপদেশ দেওয়া হয়েছে। আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- বধূর অঞ্জলিতে উপস্তরণ করে (ঘি মাখিয়ে) বধূর ভ্রাতা বা ভ্রাতৃস্থানীয় কারো দ্বারা অঞ্জলিতে দুইবার লাজ(খই) নিয়ে তা অগ্নিতে নিক্ষেপ করতে হবে- "বধ্বঞ্জলাব্ উপস্তীর্য ভ্রাতা ভ্রাতৃস্থানো বা দ্বির্ লাজান্ আবপতি।।"[39]। অগ্নি প্রদক্ষিণ করে মন্ত্রসহ তিনবার লাজ নিক্ষেপ করার পর চতুর্থবারে নিঃশব্দে অগ্নি প্রদক্ষিণ ছাড়াই শূর্প দ্বারা লাজ প্রদানের উপদেশ দেওয়া হয়েছে আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে- "অপরিনীয় শূর্পপুটেনাভ্যাত্মং তূষ্ণীং চতুর্থম্।।"[40]। শাঙ্খায়নাচার্য আবার বলেছেন- মন্ত্র দ্বারা দ্বিতীয় একটি বস্ত্র দিয়ে, বধূর পিতা বা ভ্রাতা কন্যার অঞ্জলিবদ্ধ হাতে শমীপত্রমিশ্রিত খই ঢেলে দেবেন। উপস্তরণ, অভিঘারণ ও প্রত্যভিঘারণ করে বধূ অগ্নিতে সেগুলি আহুতি দেবেন- "তেনৈব মন্ত্রেন দ্বিতীয়ং বসনং প্রদায়।। লাজাঞ্চ ছমীপলাশমিশ্রান্ পিতা ভ্রাতা বা স্যাদঞ্জলাবাবপতি।। উপস্তরণাভিঘারণ-প্রত্যভিঘারণং চাজ্যেন।। তাঞ্চ জুহোতি।।"[41]। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও একই নির্দেশ দেওয়া হয়েছে।[42] গোভিল গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- কন্যার ভ্রাতা একেবারেই এক অঞ্জলি লাজ নিয়ে ভগিনীর অঞ্জলিতে প্রদান করবে। সেই ভ্রাতৃদত্ত লাজ পূর্ব্বোপদেশ অনুসারে উপস্তীর্ণাভিঘারিত করে অঞ্জলিভেদ না হয় এরূপ সাবধানে মন্ত্রোচ্চারণপূর্বক বধূ অগ্নিতে আহুতি দেবে। এইভাবে তিনবার লাজহোম সম্পন্ন করতে হবে। গোভিল গৃহ্যসূত্রে একেই পরিণয় বলা হয়েছে।[43] এখানে পূর্ব্বোপদেশানুসারে বলতে লাজাঞ্জলি প্রদানকালে বধূর হাতের সঙ্গে বরের হাত যুক্ত থাকার কথা বলা হয়েছে- "অনুপৃষ্ঠং পতিঃ পরিক্রম্য দক্ষিণত উদঙ্মুখ্যেবতিষ্ঠতে বধ্বঞ্জলিং গৃহীত্বা"[44]। আবার পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও কন্যার ভ্রাতা কর্তৃক শমীপত্রমিশ্রিত ধানের খই কন্যার অঞ্জলিতে প্রদান করার ও কন্যার মন্ত্রসহ তিনবার সেই খই আহুতি দেওয়ার কথা বলা হয়েছে- "কুমার্যা ভ্রাতা শমীপলাশমিশ্রাঁল্লাজানঞ্জলিনাঞ্জলাবাবপতি।। তাং জুহোতি সংহতেন তিষ্ঠতি...।।"[45]। প্রতিটি গৃহ্যসূত্রেই লাজহোম সম্পাদনের ক্ষেত্রে কম বেশী কিছু পার্থক্য থাকলেও শাখঙায়ন গৃহ্যসূত্রে বধূর অঞ্জলিতে লাজ প্রদানের জন্য ভ্রাতার সঙ্গে সঙ্গে পিতাকেও বিকল্প হিসেবে গ্রহণ করা হয়েছে। অন্য কোন গৃহ্যসূত্রে কিন্তু এরূপ বলা হয়নি। বর্তমানেও ভ্রাতা অথবা ভ্রাতৃস্থানীয় কারও দ্বারাই বধূর অঞ্জলিতে লাজ প্রদান করে একইভাবে এই লাজহোম করা হয়ে থাকে।

---

[39] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/৮।

[40] তদেব- ১/৭/১৪।

[41] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৩/১৪-১৭।

[42] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৮/২১-২৩।

[43] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/২/৫-১০।

[44] তদেব- ২/২/২।

[45] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৬/১-২।

লাজহোমের পর সপ্তপদী গমন নামক অপর একটি আচারের কথা বলা হয়েছে। আশ্বলায়ন তাঁর গৃহ্যসূত্রে বিবাহ সূক্তে উল্লিখিত 'প্র ত্বা মুঞ্চামি ...'[46] এই মন্ত্রে বধূর ডান দিকের কেশগুচ্ছ এবং 'প্রেতো মুঞ্চামি...'[47] এই মন্ত্রে বামদিকের কেশগুচ্ছ খুলে দেওয়া নির্দেশ দিয়েছেন[48]। এরপর 'একপদ্যূর্জে...' এই মন্ত্রে বধূকে উত্তর-পূর্বদিকে সাতটি পদক্ষেপ করানোর কথা বলেছেন- "অথৈনাম্ অপরাজিতায়াং দিশি সপ্তপদান্যভ্যুতক্রাময়তীষ একপদ্যূর্জে দ্বিপদী রায়স্পোষায় ত্রিপদী ময়োভব্যায় চতুষ্পদী প্রজাভ্যঃ পঞ্চপদ্যৃতুভ্যঃ ষটপদী সখা সপ্তপদী ভব সা মাম্ অনুব্রতা ভব। পুত্রান্ বিন্দাবহৈ বহূস্তে সন্তু জরদষ্টয় ইতি।।"[49]। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- লাজহোমের পর আচার্য 'ইষ একপদী...' এই মন্ত্রে বর-বধূকে উত্তর-পূর্বদিকে সাতবার পদক্ষেপ করাবেন- " 'ইষ একপদী, ঊর্জে দ্বিপদী, রায়স্পোষায় ত্রিপদী, আয়োভব্যায় চতুষ্পদী, পশুভ্যঃ পঞ্চপদী, ঋতুভ্যঃ ষটপদী, সখা সপ্তপদী ভবে'তি।।"[50]। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রের ন্যায় সপ্তপদী গমনের কথা বলা হয়েছে।[51] গোভিল গৃহ্যসূত্রে লাজ নিক্ষেপের পর ঈশাণ কোণে 'এক মিষে ...' প্রভৃতি সপ্ত মন্ত্রে বধূকে যথাক্রমে সপ্তপদ গমন করানোর কথা বলা হয়েছে। এবং বামপাদ যেন প্রথমে ক্ষিপ্ত না হয় ও বামপাদ দ্বারা দক্ষিণপাদ আক্রান্ত না হয় সেদিকে বিশেষভাবে লক্ষ্য রাখার কথাও বলা হয়েছে - "শূর্পেণ শেষমগ্নাবোপ্য প্রাগুদীচীমভ্যুত্ ক্রামন্ত্যে ক্রমিষইতি দক্ষিণেন প্রক্রম্য সব্যেনানুক্রামেন্মা সব্যেন দক্ষিণমতিক্রামেতি ব্রুয়াত্।।"[52]। পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও প্রজাপতি হোমের পর 'একমিষে ...' ইত্যাদি মন্ত্রোচ্চারণপূর্বক বর কর্তৃক বধূকে উওরদিকে সাত পাদ গমন করানোর কথা বলা হয়েছে- "অথৈনামুদীচীং সপ্ত পদানি প্রক্রাময়তি- একমিষে, দ্বে ঊর্জে, ত্রীণি রায়স্পোষায়, চত্বারি মায়োভবায়, পঞ্চ পশুভ্যঃ, ষড্ ঋতুভ্যঃ সখে সপ্তপদা ভব সা মামনুব্রতা ভব।।"[53]। 'সপ্তপদী গমন' নামক আচারটির সঙ্গে বর্তমান বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় 'সাতপাক' এই নিয়মের বেশ মিল লক্ষ্য করা যায়।

সপ্তপদী গমনের পর বর ও বধূর মাথায় জল ছিটিয়ে বিবাহানুষ্ঠান সম্পন্ন হয়। এরপর পতিগৃহে যাত্রাকালে পালনীয় কিছু লোকাচারের প্রসঙ্গ আশ্বলায়ন উত্থাপন

[46] ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/২৪।

[47] তদেব-১০/৮৫/২৫।

[48] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/১৬-১৮।

[49] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/১৯।

[50] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৪/৫-৬।

[51] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৮/২৮।

[52] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/২/১১-১৩।

[53] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১।

করেছেন। তিনি বলেছেন- পতিগৃহে যাত্রাকালে যদি কোথাও রাত্রিবাস করতে হয়, সেক্ষেত্রে স্বামী ও সন্তান জীবিত আছে এমন ব্রাহ্মণীর গৃহে থাকতে হবে- "ব্রাহ্মণ্যাশ্ চ বৃদ্ধায়া জীবপত্ন্যা জীবপ্রজায়া অগার এতাং রাত্রীং বসেত্।।"[54]। পতিগৃহে যাত্রার সময় উপস্থিত হলে বর-বধূকে ঋগ্বেদের বিবাহসূক্তে উল্লিখিত 'পুষা ত্বেতো নয়তু হস্তগৃহ্যা...'[55] এই মন্ত্রে শকটে উঠাবে। জলপথে যাত্রা করলে 'অশ্মন্বতীরীয়তে...'[56] এই মন্ত্রে নৌকাতে আরোহন করাবে এবং পরবর্তী মন্ত্রে নৌকা হতে নামাবে। পতিগৃহে যাত্রাকালে যদি বধূ রোদন করে তাহলে 'জীবং রুদন্তি' এই মন্ত্র বলতে হবে।[57] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- কন্যা পিতৃগৃহ হতে প্রস্থানকালে ঋগ্বেদীয় বিবাহ সূক্তে উল্লিখিত 'প্র ত্বা মুঞ্চামি'[58] ইত্যাদি পরপর তিনটি মন্ত্র পাঠ করবেন। কন্যা উচ্চস্বরে ক্রন্দন করতে থাকলে শাঙ্খায়নও 'জীবং...'[59] এই মন্ত্র পাঠের উপদেশ দিয়েছেন। পতিগৃহে গমনরত কন্যাকে যাত্রাকালে 'অক্ষন্নমী...'[60] এই মন্ত্রে ঘৃত দিয়ে রথের অক্ষ লেপন করার এবং 'শুচী...'[61] ও 'দ্বে...'[62] এই মন্ত্রদ্বয়ে ঘৃত দিয়ে রথের চাকা লেপন করারও নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। এরপর বিবাহসূক্তে উল্লিখিত 'সুকিং...'[63] এই মন্ত্র দ্বারা কন্যাকে রথে আরোহন করার ও পতিগৃহে পৌছনোর পূর্বে 'ইহ প্রিয়ং...'[64] ইত্যাদি সাতটি মন্ত্রপাঠের কথাও বলা হয়েছে।[65] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও শাঙ্খায়নের ন্যায় একই উপদেশ দেওয়া হয়েছে।[66] গোভিল গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- পাণিগ্রহণান্তে স্বজনগণ রথাদি দ্বারা বধূকে বহন করবে- "সমাপ্তাসূদ্বহন্তি"[67]। তবে যদি পতিগৃহ দূরে হয় তাহলে নিকটস্থ ঈশাণ কোনো অবস্থিত কোন ব্রাহ্মণের গৃহে উত্তরবিবাহ সম্পাদনের জন্য অগ্নি সংস্থাপনের নির্দেশও দিয়েছেন

---

54 আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/২১।

55 ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/২৬।

56 তদেব- ১০/৫৩/৮।

57 আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১-৪।

58 ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/২৪-২৬।

59 ঋগ্বেদ- ১০/৪০/১০।

60 তদেব- ১/৮২/২।

61 ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/১২।

62 তদেব- ১০/৮৫/১৬।

63 তদেব- ১০/৮৫/২০।

64 তদেব- ১০/৮৫/২৭-৩৩।

65 শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৫/১-২২।

66 কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৯/১-১৮।

67 গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/২/১৭।

গোভিলাচার্য- "প্রাগুদীচ্যাং দিশি যদ্ব্রাহ্মণকুলমভিরূপন্তত্রাগ্নিরূপসমাহিতো ভবতি।।"[68]। গোভিল গৃহ্যসূত্রে উত্তরবিবাহের উল্লেখ করা হয়েছে, যা অন্য কোন গৃহ্যসূত্রে পাওয়া যায় না। অপরদিকে পারস্কর গৃহ্যসূত্রে পতিগৃহে যাত্রাকালে পালনীয় কোন লোকাচার উল্লিখিত হয়নি। তবে সপ্তপদী গমনের পর বর বধূর হৃদয় স্পর্শ করে 'সুমঙ্গলীরিয়ং...'[69] ইত্যাদি মন্ত্রোচ্চারণ করে বধূকে অভিমন্ত্রিত করবে এরূপ বলা হয়েছে- "সুমঙ্গলীরিয়ং বধূরিমাং সমেত পশ্যত। সৌভাগ্যমস্যৈ দত্ত্বা যথাস্তং বিপরেতনেতি।।"[70] এই মন্ত্র দ্বারা সিঁদুর দানেরও আচার হয়ে থাকে।[71] আশ্বলায়ন অবশ্য নববধূকে 'সুমঙ্গলীরিয়ং...' এই মন্ত্রে বধূর দর্শনের জন্য আগত দর্শকদের প্রতি দৃষ্টি নিক্ষেপ করার কথা বলেছেন।[72] গৃহ্যসূত্রদ্বয়ে উল্লিখিত সিঁদুর দান ও উত্তরবিবাহের রীতিটি বর্তমান বিবাহানুষ্ঠানেও লক্ষ্য করা যায়।

বধূকে পতিগৃহে প্রবেশ করানোর সময় আশ্বলায়ন বরকে বিবাহসূক্তে উল্লিখিত 'ইহ প্রিয়ং প্রজয়া তে...'[73] এই মন্ত্র উচ্চারণ করার উপদেশ দিয়েছেন- " 'ইহ প্রজয়া তে সমৃধ্যতাম্' ইতি গৃহং প্রবেশয়েত্।।"[74] এরপর বৈবাহিক অগ্নিকে স্থাপন করে তার পশ্চিমদিকে একটি বলদচর্ম রেখে, তার উপর বধূকে উপবেশন করিয়ে বর কর্তৃক বিবাহসূক্তে উল্লিখিত 'আ নঃ প্রজাং জনয়তু প্রজাপতি ...'[75] ইত্যাদি ৪টি মন্ত্র দ্বারা আহুতি দেওয়ার কথা বলা হয়েছে। মন্ত্র[76] দ্বারাই দধির একাংশ ভক্ষণ করে বধূকে অবশিষ্ট অংশ দেওয়ার অথবা অবশিষ্ট আজ্য উভয়ের হৃদয়ে লেপন করার উপদেশ দেওয়া হয়েছে।[77] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রেও পতিগৃহে প্রবেশের পর বধূকে ষাঁড়ের চামড়ায় বসিয়ে মন্ত্র দ্বারা বরের আহুতি প্রদানের কথা বলা হয়েছে। এরপর বিবাহসূক্তে উল্লিখিত 'অঘোরচক্ষুর্

[68] তদেব- ২/৩/১।

[69] ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/৩৩।

[70] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৮/৯।

[71] ত্রিপাঠী, ডা. ব্রহ্মানন্দ (সম্পা.), (২০১৫), *পারস্করগৃহ্যসূত্রম্*, চৌখম্বা বিদ্যাভবন, বারাণসী, পৃ. ১০৩।

[72] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৮/৭।

[73] ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/২৭।

[74] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৮/৮।

[75] ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/৪৩-৪৬।

[76] ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/৪৭।

[77] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৮/৯।

...’[78] এই মন্ত্রে বর কর্তৃক বধূর দুই চোখে আজ্য লেপন করার নির্দেশ দেওয়া হয়েছে।[79] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও পতিগৃহে প্রবেশের পর শাঙ্খায়ন কর্তৃক উল্লিখিত লোকাচারগুলি পালনের কথাই বলা হয়েছে।[80] গোভিল গৃহ্যসূত্রে আবার উত্তরবিবাহকালে (নিজগৃহে অথবা নিজ গৃহ দূরে হলে, ঈশাণ কোণে অবস্থিত কোন ব্রাহ্মণের গৃহে) গো-চর্মের উপর বধূকে বসানোর কথা বলা হয়েছে। এবং নক্ষত্রোদয় হওয়ার পর মন্ত্র দ্বারা আজ্যাহুতি করার নির্দেশ দেওয়া হয়েছে- “তস্মিন্নেতাং বাগ্যতামুপবেশয়ন্তি।। সা খল্বাস্তত্রবানক্ষত্রদর্শণাত্।। প্রোক্তে নক্ষত্রে ষড়াজ্যাহুতীর্জুহোতি লেখাসন্ধিষ্বিত্যেতেতপ্রভৃতিভিঃ।।”[81]। পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও বিবাহানুষ্ঠানের শেষপর্বে সমন্ত্রক কোন বলবান পুরুষ কর্তৃক (অন্য মতে দৃঢ় পুরুষ বর কর্তৃক) বধূকে বলদের চামড়ার উপর বসানোর কথা বলা হয়েছে। এবং তারপর গ্রামের বৃদ্ধ স্ত্রীলোক যা বলবে, সেই মত লোকাচার পালন করার নির্দেশ দেওয়া হয়েছে।[82] তবে ঠিক কোন স্থানে এটি পালন করা হবে, সেই প্রসঙ্গে পারস্কর কোন কথাই বলেন নি।

নক্ষত্রদর্শন বিষয়ক আর একপ্রকার লোকাচারের নির্দেশ দেত্তয়া হয়েছে গৃহ্যসূত্রগুলিতে। আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- বিবাহানুষ্ঠানের শেষে ঐ রাত্রেই ধ্রুবতারা, অরুন্ধতী নক্ষত্র ও সপ্তর্ষিমণ্ডল দেখে বধূ ‘জীবপত্নীং...’ এই মন্ত্রে মৌনভঙ্গ করবেন- “ধ্রুবম্ অরুন্ধতীং সপ্তঋষীন্ ইতি দৃষ্ট্বা বাচং বিসৃজেত জীবপত্নীং প্রজাং বিন্দেয়েতি।।”[83]। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- বর-বধূ দধি ভক্ষণের পর যতক্ষণ না ধ্রুবতারা দেখা যায় ততক্ষণ মৌনী হয়ে বসে থাকবেন। সূর্যাস্ত হলে বর বধূকে মন্ত্র দ্বারা ধ্রুবতারা দর্শন করাবেন এবং বধূ ‘ধ্রুবং...’ এই মন্ত্রে কথা বলবেন।[84] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও একইভাবে ধ্রুবতারা দর্শনের কথা বলা হয়েছে।[85] গোভিল গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- আহুতি-শেষ গ্রহণের পরে দম্পতী একত্রে উত্থিত হয়ে উভয়েই একত্রে হোমস্থান হতে বহির্গত হবে এবং তারপর পতি পত্নীকে ধ্রুব নক্ষত্র দর্শন করাবেন। পতির নাম ও নিজের নাম উচ্চারণপূর্ব্বক ধ্রুবতারা দর্শনের সময়েই পতি বধূকে অরুন্ধতী নামক নক্ষত্রটিও দর্শন করাবেন। এইভাবে মন্ত্রসহ নক্ষত্রদর্শনের পর বধূ যথেচ্ছ বাক্ প্রয়োগ করবেন- “হুত্বোপোত্থায়োপনিষ্ক্রম্য ধ্রুবং দর্শয়তি।। ধ্রুবমসি ধ্রুবাহং পতিকুলে ভূয়াস

---

78 ঋগ্বেদ- ১০/৮৫/৪৪।

79 শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৬/১-৫।

80 কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/১০/১-৬।

81 গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/৩/৩-৫।

82 পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১১-১৩।

83 আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৭/২২।

84 শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৭/১-৪।

85 কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র-১/১০/১১-১৩।

মমুষ্যাসাবিতি পতিনাম গৃহ্ণীয়াদাত্মনশ্চ।। অরুন্ধতীঞ্চ।। ... স্থেৎস্যা বাগ্বিসর্গঃ।।"[86]। পারস্কর গৃহ্যসূত্রে বধূকে 'তচ্চক্ষুরিত্যাদি' এই মন্ত্র সূর্যদর্শনের কথা বলা হয়েছে- "অথৈনাং সূর্যমুদীক্ষয়তিতচ্চক্ষুরিতি।।"[87]। পারস্কর সম্ভবতঃ দিবা-বিবাহে সূর্যদর্শনের কথা বলেছেন। কারণ রাত্রিকালে সূর্যদর্শন সম্ভব নয়। এবং সূর্যাস্তের পর রাত্রি-বিবাহকালে তিনি ধ্রুবতারা দর্শনেরও নির্দেশ দিয়েছেন- "অস্তমিতে ধ্রুবং দর্শয়তি- ধ্রুবমসি ধ্রুবং ত্বা পশ্যামি ধ্রুবৈধি পোষ্যে ময়ি। মহ্যং ত্বাদাদ্ বৃহস্পতির্ময়া পত্যা প্রজাবতী সঞ্জীব শরদঃ শতম্ ইতি।।"[88]। বর্তমানে সূর্যদর্শন অথবা ধ্রুবতারা দর্শন করে কন্যার বিদায় অনুষ্ঠানের সঙ্গে গৃহ্যসূত্রে উল্লিখিত এই নক্ষত্রদর্শনের বেশ মিল লক্ষ্য করা যায়।

এরপর বর-বধূর খাদ্য ও শয়ন প্রসঙ্গে আশ্বলায়ন বলেছেন- তাঁরা ক্ষারজাতীয় ও লবনজাতীয় খাদ্য গ্রহণ করবেন না। অলংকৃত হয়ে ভূমিতে শয়ন করে ব্রহ্মচারীর মত থাকবেন। তিন রাত্রি বা বার রাত্রি, কারো কারো মতে একবৎসর দুজনে ব্রহ্মচর্য পালন করবেন- "অক্ষারালবনাশিনৌ ব্রহ্মচারিনাব্ অলংকুর্বাণাব্ অধঃশায়িনৌ স্যাতাম্।। অত ঊর্ধং ত্রিরাত্রং দ্বাদশরাত্রম্।। সংবতসরং বৈক ঋষির্জায়ত ইতি।।"[89]। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রেও ধ্রুবতারা দর্শনের পর বর ও বধূকে তিনরাত্রি ব্রহ্মচর্য পালন করার এবং মন্ত্র দ্বারা দধিমিশ্রিত অন্ন ভক্ষণ করার কথা বলা হয়েছে- "ত্রিরাত্রং ব্রহ্মচর্যং চরেয়াতাম্।। অধঃ শয়ীয়াতাম্।। দধ্যোদনং সংভুঞ্জীয়াতাম্ পিবতঞ্চ তৃপ্নুতং চে'তি তৃচেন।।"[90]। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও একই কথা বলা হয়েছে।[91] গোভিলাচার্যও বলেছেন- যে দিন প্রথম বিবাহ কার্য্যে প্রবৃত্ত হবে, সে দিন হতে তিন দিন অবধি পতি ও পত্নী উভয়েই ক্ষারলবন ব্যতিত হবিষ্য ভোজন করবে এবং উভয়ে একত্র থাকবে কিন্তু ব্রহ্মচর্য নষ্ট করবেন না এবং ভূমিতে শয়ন করবে- "তাবতভৌ ততপ্রভৃতি ত্রিরাত্রমক্ষারলবনাশিনৌ ব্রহ্মশ্চারিণৌ ভূমৌ সহ শয়ীয়াতাম্।।"[92]। পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও বিবাহের দিন থেকে তিনদিন বর-বধূকে ক্ষার ও লবনজাতীয় খাবার না খাওয়ার কথা বলা হয়েছে। এবং ভূমিতে শয়ন ও একবৎসর কারও মতে বারদিন অথবা অন্ততঃ তিনরাত্রি পর্যন্ত সহবাস না করার কথা বলা হয়েছে- "ত্রিরাত্রমক্ষারালবনাশিনৌ স্যাতামধঃ শয়ীয়াতাং সংবৎসরং ন মিথুনমুপেয়াতাং

---

[86] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/৩/৭-১৩।

[87] পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৮/৭।

[88] তদেব- ১/৮/১৯।

[89] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১০-১২।

[90] শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৭/৫-৭।

[91] কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র-১/১০/১৪-১৯।

[92] গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/৩/১৪।

দ্বাদশরাত্রং ষড়াত্রং ত্রিরাত্রমন্ততঃ।।”[93]। তবে বর্তনানে তিনরাত্রি নয়, কেবল বিবাহের পরদিন অর্থাৎ এক রাত্রি বর-বধূকে আলাদা থাকার নির্দেশ দেওয়া হয়। কোথাও কোথাও এই লোকাচারকে ‘কালরাত্রি’ বলে উল্লেখ করা হয়।

বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় লোকাচারসমূহের আলোচনার সঙ্গে সঙ্গে বিবাহে দানের প্রসঙ্গও উল্লিখিত হয়েছে। আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- সমস্ত ব্রত পালনের পর বধূ সূর্যাসূক্ত জানেন এমন ব্যক্তিকে তাঁর বিবাহকালে পরিহিত বস্ত্র দান করবেন- “চরিতব্রতঃ সূর্যাবিদে বধূবস্ত্রং দদ্যাত্।। অন্নং ব্রাহ্মণেভ্যঃ।।”[94]। শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্রেও সূর্যাসূক্ত জানেন এমন ব্যক্তিকে বধূর বস্ত্রদানের কথা বলা হয়েছে। এছাড়াও ব্রাহ্মণকে গাভী, ক্ষত্রিয়কে গ্রাম, বৈশ্যকে ঘোড়া এবং কন্যাসন্তান আছে এমন ব্যক্তিকে রথ সহ শত গাভী ও যাজ্ঞিকদের ঘোড়া দানের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে- “সূর্যাং বিদুষে বাধূয়ম্।। গৌর্ব্রাহ্মণস্য বরঃ।। গ্রামো রাজন্যস্য।। অশ্বো বৈশ্যস্য।। অধিরথং শতং দুহিতৃমতে।। যাজ্ঞিকেভ্যেশ্বং দদাতি।।”[95]। কৌষীতকি গৃহ্যসূত্রেও দান প্রসঙ্গে একই প্রকার নির্দেশ দেওয়া হয়েছে।[96] গোভিল গৃহ্যসূত্রে কেবল বলা হয়েছে- কন্যাগ্রহণ কার্য্যের দক্ষিণা একটি গাভী- “গোর্দক্ষিণা।।”[97]। আবার, পারস্কর গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে- ব্রাহ্মণ বর আচার্যকে গাভী দান করবে, ক্ষত্রিয় বর গ্রাম ও বৈশ্য বর অশ্ব দান করবে। ভাই নেই এমন কন্যার বিবাহ নিষিদ্ধ তাই, কেবল কন্যাসন্তান আছে এমন ব্যক্তিকে বর কর্তৃক শত গাভী ও রথ দান করে কন্যাকে বিবাহ করার কথা বলা হয়েছে পারস্কর গৃহ্যসূত্রে- “আচার্য্যায় বরং দদাতি।। গৌর্ব্রাহ্মণস্য বরঃ।। গ্রামো রাজন্যস্য।। অশ্বো বৈশ্যস্য।। অধিরথং শতং দুহিতৃমতে।।”[98]। তবে কন্যাসন্তান একটি হোক বা একাধিক, ভাই থাকুক বা না থাকুক, কন্যার পিতা দরিদ্র হোক বা ধনবান, বর্তমান সমাজে কন্যার পিতা কর্তৃক বরপক্ষকে প্রচুর অর্থ, স্বর্ণ ও আসবাবপত্র দেওয়ার রীতির প্রচলন রয়েছে। যাকে বর্তমান আধুনিক সমাজে ‘পণপ্রথা’ বলে উল্লেখ করা হয়।

৫.০ ফলাফল ও ব্যাখ্যা

বিভিন্ন গৃহ্যসূত্র হতে বিবাহের লোকাচারবিষয়ক তথ্যসংগ্রহ করে এবং বর্তমান সমাজে তা কতটা যথুপোযুক্ত তা বিশ্লেষণ করে বোঝা গেল যে, বৈদিক যুগে বিবাহে যে আচারগুলি পালন করা হত তার মধ্যে বেশিরভাগ আচারই আমরা বর্তমান যুগে লক্ষ্য

---

93 পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৮/২১।

94 আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১৩-১৪।

95 শাঙ্খায়ন গৃহ্যসূত্র- ১/১৪/১২-১৭।

96 কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র- ১/৮/৩২-৩৭।

97 গোভিল গৃহ্যসূত্র- ২/৩/২২।

98 পারস্কর গৃহ্যসূত্র- ১/৮/১৪-১৮।

করি। কন্যালক্ষণ, কন্যাপরীক্ষা ও কন্যার সাজসজ্জার ক্ষেত্রেও সামান্য কিছু পরিবর্তন ছাড়া বৈদিক যুগের সঙ্গে বর্তমান যুগের বেশ মিল লক্ষ্য করা যায়। এছাড়া বৈদিকবিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় লোকাচারগুলির সঙ্গে বর্তমান সমাজে প্রচলিত বিবাহের লোকাচারগুলিরও তেমন কোনো পার্থক্য লক্ষ্য করা যায় না। কেবল, লোকাচারগুলির নামকরণ ও কোনো কোনো স্থানে পদ্ধতিগত কিছু পার্থক্য দেখা যায়। যেমন, লাজাঞ্জলীর ক্ষেত্রে বিভিন্ন গৃহ্যসূত্রে বিভিন্ন নিয়ম রয়েছে। আবার, সপ্তপদীগমনকে বর্তমান সমাজে 'সাতপাকে বাঁধা' নামে, সম্মুখীকরণকে বর্তমান সমাজে শুভদৃষ্টি' নামে উল্লেখ করা হয়েছে।

৬.০ উপসংহার

সমাজজীবনে 'বিবাহ' একটি গুরুত্বপূর্ণ সংস্কার। সুপ্রাচীন বৈদিকযুগেও এই 'বিবাহ' প্রথার প্রচলন ছিল। শাস্ত্রাচারের পাশাপাশি নানান লোকাচারের মাধ্যমে মহা আয়োজনে সেকালেও বিবাহ অনুষ্ঠিত হত। গৃহ্যসূত্রগুলিতে উল্লিখিত বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় বিবিধ লোকাচারগুলির আলোচনা, তারই প্রমান বহন করে। গৃহ্যসূত্রসমূহে উল্লিখিত সেই লোকাচারগুলির মধ্যে সামান্য কিছু পার্থক্য দেখা গেলেও বেশিরভাগ ক্ষেত্রেই গৃহ্যসূত্রকারগণ সহমত পোষণ করেছেন। বৈদিক বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় সেই লোকাচারগুলির প্রতিফলন আমরা বর্তমান সমাজেও দেখতে পাই। বর্তমান সমাজেও একটি বিবাহানুষ্ঠানের শুরুতেই পাত্র-পাত্রীর বংশপরিচয়, পাত্র-পাত্রীর লক্ষণ, এবং বিশেষতঃ পাত্রীর নানা পরীক্ষা-নিরীক্ষা করা হয়। এরপর বিবাহানুষ্ঠানে বর কর্তৃক কন্যাকে বস্ত্রাদি প্রদান, অগ্নিপ্রদক্ষিণ, প্রস্তরারোহন, অঞ্জলি অথবা শূর্প দ্বারা লাজহোম, সপ্তপদী গমন (বর্তমানে সাতপাক) প্রভৃতি লোকাচারগুলিও পালন করা হয়। পারস্কর গৃহ্যসূত্রে উল্লিখিত 'সিদুঁরদান' এবং বর ও বধূর সম্মুখীকরণ(বর্তমানে শুভদৃষ্টি) বিষয়ক বিধিটিরও প্রচলন রয়েছে বর্তমান বিবাহানুষ্ঠানে। আবার গোভিল গৃহ্যসূত্রে উক্ত 'উত্তরবিবাহ' নামক রীতিটিও বর্তমানকালে কোনো কোনো বিবাহানুষ্ঠানে লক্ষ্য করা যায়। তবে ভাবী পতি কর্তৃক 'কন্যাস্নান' নামক যে নিয়মের কথা গোভিলাচার্য বলেছেন তা বর্তমানকালে কোন বিবাহানুষ্ঠানেই দেখা যায় না। এছাড়াও বর্তমানকালে সূর্যদর্শন অথবা ধ্রুবতারা দর্শন করে কন্যার বিদায় অনুষ্ঠান ও আচার্যকে দক্ষিণাদান বিষয়ক রীতিটিও বৈদিকবিবাহানুষ্ঠানে উল্লিখিত লোকাচারসমূহের ধারাকেই বহন করে নিয়ে চলেছে। তবে কন্যাগ্রহণ কার্যের দক্ষিণা বিষয়ে গোভিলাচার্য ও পারস্করাচার্য যা উল্লেখ করেছেন, বর্তমান সমাজে ঠিক তার উল্টোটিই লক্ষ্য করা যায়। গোভিলাচার্য কন্যাগ্রহণকার্যের দক্ষিণা হিসেবে একটি গাভী প্রদানের কথা বলেছেন। আবার পারস্কর গৃহ্যসূত্রে কেবল কন্যাসন্তান আছে এমন ব্যক্তিকে শত গাভী ও একটি রথ প্রদানের কথা বলা হয়েছে। কিন্তু বর্তমান সমাজে কন্যাগ্রহণ নয়, কন্যাপ্রদান কার্যের দক্ষিণা হিসেবে কন্যার পিতা কর্তৃক কন্যার সঙ্গে প্রচুর অর্থ, স্বর্ণ ও নানা আসবাবপত্র বরের গৃহে পাঠান হয়। যাকে বর্তমান সমাজে 'পণপ্রথা' বলে উল্লেখ করা হয়। বিশেষভাবে উল্লেখ্য যে, এইরূপ কোন

‘প্রথা’ তথা লোকাচারের উল্লেখ কিন্তু কোন গৃহ্যসূত্রকারগণ করেননি। যে ‘কুপ্রথা’র প্রচলন আজও বর্তমান আধুনিক সমাজে লক্ষ্য করা যায়।

আমি আমার এই গবেষণাপত্রে বিবিধ গৃহ্যসূত্রে উল্লিখিত বৈদিক বিবাহানুষ্ঠানে পালনীয় লোকাচারগুলির এবং বর্তমান সমাজে সেই লোকাচারগুলির প্রচলন বিষয়ে আলোচনা করে উপরোক্ত প্রশ্নগুলির উত্তর দেওয়ার চেষ্ঠা করেছি। আমার আশা আমার এই ক্ষুদ্র প্রয়াসের মাধ্যমে ‘বিবাহ-সংস্কার’ বিষয়ে কৌতূহলী পাঠকদের কৌতূহল কিছুটা দূরীভূত হবে।

৭.০ গ্রন্থপঞ্জী

৭.১ আকরগ্রন্থ

আর্যা, রবিপ্রকাশ এ্যান্ড কে. এল. জোশী(এডি.), (২০০১), *ঋগ্বেদ-সংহিতা* (ভলিউম-৪), দিল্লী, পরিমল পাবলিকেশন।

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার(সম্পা.), (১৪০৮), *ঋগ্বেদীয় গৃহ্যসূত্র,* কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, প্রথম সংস্করণ।

ত্রিপাঠী, ড.ব্রহ্মানন্দ(সম্পা.), ড.জগদীশচন্দ্র মিশ্র(হিন্দী-ব্যাখ্যাকার), (২০১৪), *পারস্করগৃহ্যসূত্রম্,* বারাণসী, চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শ্রীঅশোককুমার(সম্পা.), (১৪০৬), *পারস্করগৃহ্যসূত্রম্,* কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার।

ভট্টাচার্য্য, অমিয়কুমার(সম্পা.), সত্যব্রত সামশ্রমী(অনুদিত), (২০১৩), *গোভিল-গৃহ্যসূত্রম্,* কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, প্রথম প্রকাশ।

মালবীয়, ড.সুধাকর(সম্পা.), (২০৭৩), *গোভিল-গৃহ্যসূত্রম্,* বারাণসী, চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান, পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ।

শর্মা, দিনকর(সম্পা.), (২০১৩), *আশ্বলায়নগৃহ্যসূত্রম্,* বারাণসী, চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরীজ অফিস, পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ।

৭.২ সহায়ক গ্রন্থ

অরুণানন্দ, স্বামী(রচয়িতা), (১৪১৯), *হিন্দুশাস্ত্র পরিচয়,* কলকাতা, ভারত সেবাশ্রম সঙ্ঘ, তৃতীয় সংস্করণ।

চট্টোপাধ্যায়, প্রবীরকুমার(রচয়িতা), (২০১১), *সামবেদীয় সংস্কারধর্ম,* কলকাতা, পারুল প্রকাশনী, প্রথম সংস্করণ।

পাণ্ডেয়, রাজবলী(রচয়িতা), (২০১৪), *হিন্দু সংস্কার,* বারাণসী, চৌখম্বা বিদ্যাভবন।

ভাদুড়ী, নৃসিংহপ্রসাদ(রচয়িতা), (২০১৩), *আচার বিচার সংস্কার,* কলকাতা, অভিযান পাবলিশার্স, দ্বিতীয় সংস্করণ।

মিশ্র, ড.মণ্ডন(সম্পা.), ড.ভবানীশংকর ত্রিবেদী, (২০০৯), *সংস্কারপ্রকাশ,* নবদেহলী, শ্রী লাল বাহাদুর শাস্ত্রী রাষ্ট্রিয় সংস্কৃত বিদ্যাপীঠ।

মিশ্রঃ, শঙ্করকুমারঃ(রচয়িতা), (২০১৮), *ষোড়শসংস্কারবিমর্শঃ,* বারাণসী, চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন।
শতপথী,হরেরাম(সম্পা.), ডা.সিতাংশুভূষণপণ্ডা(রচয়িতা), (২০১০), *ধর্মশাস্ত্রে ষোড়শসংস্কারাঃ,* তিরুপতিঃ, রাষ্ট্রিয়সংস্কৃতবিদ্যাপীঠম্।

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Tradition of Ratha (Chariot) and Rathakāra (Charioteer) in Vedic Period

Dr. Smriti Sarkar
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit, Gobardanga Hindu College, West Bengal, Kolkata

Abstract:
Science and Technology plays an important role in the economic growth of any Nation. It can be seen in case of Europe after industrial revolution. India was also known for knowledge tradition and this impacted environment or society too. Ratha or Chariot was one type of carriage driven by Charioteers. In Sanskrit 'Rathakāra' means a chariot-maker, who is able to built different types of Rathas. During Vedic period, Ratha was the main vehicle because it was the most speedy vehicle in which kings, sometimes queens and noblemen used to travel. Sometimes it also carried goods and passengers. Some chariots were used in war also. In Ṛgveda Ṛbhus and Taṣtre were also seemed to be as Rathakāra and Rathakāra used to enjoy high as status. According to different Śrautasūtras they used to perform many sacrifices also. In Rājasūya sacrifice they are placed as Ratnin i.e., receivers of jewels. Thus, it can be said that the people behind useful technology system were seen as important ones.

Various indigenous technologies were applied to deliver a Ratha which is mentioned in Vedic literature and this paper will cover the analytical exposition about the importance of Chariot and Chariot-building in ancient age and the status of such skilled person as contributors towards technology in use. Today digital engineers enjoy such status and in that time these Rathakāras, were given importance. But with advent of new technology their space was confined to history only. Similar will hold true in current environment with change in technological requirement. So, importance of Ratha (Chariot) and Rathakāra (Charioteer) will be discussed in brief in this small aspect of Indian Knowledge and its social impact in environment.

Keywords: Ratha or Chariot, Castes, Rathakāra, Technology, Sacrifice, Dakṣinā, Vedas, Sūtras etc.

1.0 Introduction:

In ancient India technology played important role in development of society, and use of wheels in chariots was one such aspect in that era. At that time Chariot or Ratha was the area for contribution for architects or engineers. It is to be noted that people holding useful skills in any age where like Viśvakarma or Engineer as per Indian Tradition. Vedic culture is very much authentic in distribution of duties according to efficiency of the persons. Therefore the structure of Vedic society has its depth in distribution of duties of different Varṇas. Four castes Brāhmaṇa, Kaṣtriya, Vaiśya and Śūdra served the society in different way. In later period of the Ṛgveda first identified the four Varṇas[1]. Moreover we find many other vocational classes also served the society by their own manual labour in later Vedic period. Carpentry work, leather work, Chariot-building etc were the main sources of manual labour. Among them Chariot-building process seemed to be one of the most popular occupation to the Rathakāras in those days. The word 'Ratha' denotes chariot in Ṛgveda and later period also and the word Rathakāra denotes as a professional caste, means a chariot-maker in later. Many hymns are also found in the Ṛgveda praising the Ratha and the creator of the Ratha. It seems that the technology of chariot-building process was hidden here. Since the time of Atharvaveda, Rathakāras had a signified role in society, as well as they were identified as different castes[2]. At that time there were a growing necessity of chariots and Rathakāras had important values in those days .

Thus it can be said that the main technology system was known to general people in those days.

2.0 Identification of Chariot-maker or Rathakāras in ancient India:

The Vedic society depends on four principal castes like Brāhmaṇa, Kaṣtriya, Vaiśya and Śūdra. It was seen first time in Ṛgvedic period; four distinct castes were referred to in the Puruṣa-sūkta. But there were many mixed classes namely Rathakāra, Niṣāda etc were also mentioned along with the four castes in later. Rathakāras played an important position among the four castes in Vedic society. They were mentioned in several scriptures such as Ṛgveda, later Saṃhitās, Brāhmāṇas, Sūtra literature and also in later

[1] *brāhmaṇosya mukhamāsidvāhu rājaṇya kṛta .*
udū tadasya yadvaiśya padbhyām śudra ajāyata , Ṛgveda 10. 90. 12

[2] A.V. 3.5.6,7

Śāstras. But their social status was not always uniform, at times they enjoyed dignified position at par with the three upper castes and at some other time they were treated as belonging to the lower strata of society. In Vedas they were identified with two deities R̥bhus and Taṣtre[3]. R̥bhus were known as the good artisan who made Chariots and other crafts also.They were the disciple of **Taṣtre** and sons of Sage Angirā[4]. It seems that for their wonderful craftsmanship they became God from the man.

It is said that in the Vedic Literature Rathakāras occupied a pre-eminent position among the people of many other vocations. Since the time of Atharvaveda they continued to be familiar as a distinct vocational class in society. Their main duty was to make different types of chariots. At that time there were growing necessity of chariots, so chariot-making was considered to be one of the most important vocations in those days.

In post Vedic period Rathakāras were mentioned in different identifications. Among the Śrautasūtras, Āpastamba Śrautasūtra mentioned that they were not a separate caste, e.g. according to Āpastamba Rathakāras mean that who belonged to three upper castes, but not as separate caste and they were mentioned as Dvija[5]. It was clearly referred to Bhāṣya of Rudra Datta on Āpastamba Śrautasūtra that those who were the three upper castes have embraced the profession chariot making, called Rathakāra[6]. Mimamsākāra Jaimini[7] differs that 'Rathakāra' means an inferior caste from the upper three castes. Thus, according to him they were known as Saudhānvanas who were the certain class, lower from the others three classes but placed as high rank from the Śūdra. Thus it seems that chariot making was not prohibited for the higher three castes in ancient period and Baudhāyana also mentioned them not as a separate castes[8].

But in Kātyayana Śrautasūtra they were regarded as mixed castes[9]. It seems that they might be belonged as separate mixed castes. The Śulvasūtra - Vr̥itti on Kātyana Śrautasūtra stated that they were the

---

[3] R̥gveda, 1.111.1, 1. 20. 3

[4] R̥gveda 1.111.1

[5] *kimatra rathakāra iti dvijatibhyaṃyayati yasyantarprabhāvasya grahanāṃ netyāh,* Rudra Datta's Bhāṣya on Āp. Ś. S . 5.3.18

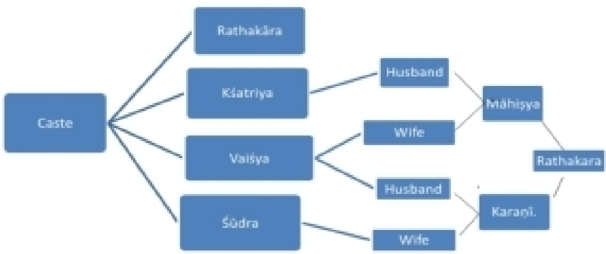
[6] *triṣu varṇeṣu antarbhuteva svabr̥ttikarsita ye rathaṃ, kurvanti teṣām adhyankālaḥ,* Rudra Datta's Bhāṣya on Āp. Ś. S. 5. 3.19

[7] PMS 6.1.50

[8] Bau. Ś. S. 2.12.15

[9] Kāt. Ś. S. 1.1.9

offspring of Māhiṣya and Karaṇī[10]. 'Māhiṣya' means a son of Kśatriya husband and a Vaiśya wife and Karaṇī means daughter of Vaiśya husband and a Śūdra wife. Thus they were lower than the Vaiśya and higher than the Śūdra in status. According to Baudhāyana Dharmasūtra they were the offspring of Vaiśya husband and Śūdra wife[11]. In later Yājñavalkya Saṃhitā also treated them as mixed separate castes[12].
The following charts represents the origin of Rathakāra in Vedic society.



According to Āpastamba Śrautasūtra they were not treated as a separate mixed caste, the Bhāṣya (interpretation) written on the basis of Āpastamba Śrautasūtra observed that anyone belonging to Brāhmaṇa, Kṣatriya and Vaiśya could choose his the vocation of making chariots voluntarily and became a Rathakāra[13]. Though they were regarded as a mixed caste in some Śrautasūtras but also they were entitled to wear sacred thread (Upanayana) along with other higher castes[14].

3.0 Role of Rathakāras in ancient Indian tradition:

i) Role Rathakāras in Performance of Vedic Sacrifices:
Many Śrautasūtras referred to them as performers of sacrifices e.g., according to Lātyāyana Rathakāras were included in the Āryan stocks and could perform sacrifices[15]. In Vārāha Śrautasūtra it is stated that Rathakāras perform Vedic sacrifices like the three higher castes[16]. According to Some Śrautasūtras Rathakāras could also perform it after then. Even they had their

---

[10] Śulvasutra-vṛtti on Kāt. Ś.S.1.1.9
[11] *vaiśyacchūdrānāṃrathakāraḥ*, Bau.D.S 1.9.17.5
[12] YāJ.Saṃ. 1.93, 95
[13] *ye trayānāṃ varnānāmetat karma kuryusteṣām eva kālaḥ* , Āp. Ś.S. 5.3.19
[14] *triṣu varneṣu antarbhutā eva svabṛittikarśitā ye rathaṃ kurvanti teṣām ayam ādhyankālaḥ*, Rudra Datta's Bhāṣya on Āp.Ś.S. 5.3.19
[15] Lāt. Ś. S. 8.2.8
[16] Vārh. Ś.S. 1.1.1.4

own season in the sacrifice like the upper three castes. The Brāhmaṇas and Śrautasūtras mentioned that they performed Agnyādhāna in rainy season. The vogue of this rule indicates that they were eligible to perform Agnyādhāna.

The Vārāha Śrautasūtra enlisted the Rathakāras along with the higher castes as performers of the Vedic rites[17]. Thus it seems that some Rathakāras performed sacrificial rituals and they were also passive construction engaged in their vocation of chariot-making or some Rathakāras enjoined only their profession as chariot- maker.

ii**) Role of Rathakāras in Political Power**

Rathakāras not only perform Vedic rites, but they had also political power. It was seen that the homes of the Rathakāras were sometimes necessary for the political rites like Rājasūya and Aśvamedha sacrifices. On the occasion of Aśvamedha sacrifice also the houses of Rathakāras were chosen as the resting places for Aśvas and for the gang of armoured soldiers who were in charge of guarding those Aśvas.

Rathakāras played a very important part in Rājasūya sacrifice as Ratnins. Āpastamba Śrautasūtra mentioned that in Rājasūya sacrifice they played the role of recipients of the offering[18]. The king himself went to the houses of Rathakāras for the performance of offering gems to the gods as a part of Rājasūya sacrifice. In Atharvaveda also the Rathakāras mentioned as one of those who were to be subject to the King[19].

The above mentioned facts indicate that their position was higher as well as their political importance was reflected in the Vedic society. Their relationship with the Kṣatriya kings signifies that they assumed considerable political importance.

iii) Role of Rathakāras in Chariot-making:

The Gods who built the chariots were said to be the Ṛbhus. They were known as very knowledgeable and experienced artisan. They built many types of arts and crafts. It seems that the knowledge of science is hidden in Vedas. Though the exact name of Rathakāra was not found in Ṛgveda, but the innovation of craftsmanship, it has proved that they were identified with

---

[17] *brāhmaṇkṣatriyarathakārānāṃ,* Vārh. Ś.S. 1.1.1.4

[18] *--takṣārathakāryoḥ gṛhe,* Āp.Ś.S.18.10.17, *takṣyoḥ rathakārsya vā ityeke ,* Ibid, 18.10.19

[19] A.V. 3.5.6

two deities Ṛbhus and Taṣtre. It is mentioned in Ṛgveda that Ṛbhus made the Chariots for the purpose of nāsatya.i.e. Aśvini[20]. They made chariots which were most speedy and easy to drive, a very knowledgeable artist who knew how to make well the Chariots.

Over and above this the chariot-making was referred to as an important work in the Vedic age and that's why the role of Rathakāras found frequent mention in various Vedic texts also. Setting apart the beautifully carved and well crafted outer covering of chariots, the building up of chassis or the main skeletons required particular skill and expertise. From the mention in Śatapatha Brāhamaṇa[21] about various methods of chariot making it is known that the Rathakāras were quite conversant in this job. As the vocation of chariot-making played an important part in social life in those days the chariot-makers were widely accepted as engineers or architect. From the Sūtras of later period we know of their wonderful innovations in the craftsmanship of chariot makings.

4.0 Tradition of Chariots or Rathas in Vedic- texts:

4.1 Identification of Ratha or Chariot :

Carts and Chariots were the main vehicles during the Vedic period in land. Among them Chariots were the most speedy land vehicle of the times carrying goods and passengers[22]. There are various description of Chariots were found in Vedas[23].

The Ṛgveda X.85.20 and III.53.19 hymns consist of praising and describing Rathas. Even it is seen before various deities were compared with this Ratha. These Chariots are used by Aśvinikumāra , Indra and Uṣā[24] . The chariot could go far[25]. Generally Chariots had four wheels and Chariots with three wheels are considered to be the oldest[26]. The Vedas also mention hundreds of chakras of Chariots[27].

---

[20] *takṣannasatyabhyam parispanam sukham ratham,* Ṛgveda 1.20.3

[21] Śat. Br. 1. 4.2.15

[22] Pat I.I.70; 1

[23] Ṛgveda 1.34

[24] Ibid, 5.80.1

[25] Ibid, 1.34.1

[26] Ibid, 1.34.2, 9

[27] *..rathai*ḥ *śatapadbhi*ḥ *ṣal*āś*vai*ḥ*,* ibid, 1.116.4

These Chariots were generally driven by two horses. Occasionally six horses with Chariots are mentioned[28]. The Atharva Veda mentions two or three and sometimes four horses[29] and the R̥gveda mentions donkeys with Chariots[30]. Evidence of this is found in the Atharva Veda that the king Pariksita used Chariot with twenty donkeys[31]. According to Patanjali it was drawn by donkeys also[32]. The use of mules in chariots can be noticed in Atharva veda[33] . But sometimes it was drawn by R̥sabha i.e. the bull[34]. The Chariot had a cloth – canopy over it. The seats of the chariot were covered neither with woollen cloth or with skin. The charioteer or Rathakāra holds the reins (Raśmi) to control the horses and urged them for speed on with a whip. According to Vājasaneyī Saṃhitā and Atharva-veda 'Rathagr̥ṣtha' denotes a skilled charioteer. The person who was driving the chariots known as Pravetā , Sārathi , Suta or Prājitā[35].

4.2 Identification of different Parts of Ratha or Chariot:

The Chariots had different parts and portion. R̥gveda mentions Chariot had triangular in shape[36]. The edge of the chariots was called dhu or yānmukh and the wheels of the chariot or Ratha known as Chakra or Rathānga and edge of the wheels was called nemi or Pradhi. There are also names of different parts of Chariots like Nemi, Chakra , Nāvi , Pindikā and Jugandhara etc[37]. In R̥gveda chariots had generally two wheels which were called Cakra and the wheels consisted of a rim (Pavi) , a felly (Pradhi) , spokes (Ara) and a nave (Nābhya) [38]. The rim and the felly together constitute the Nemi and the hole in the nave was called Kha. The axle was attached the body of the chariot (Kośa) , was inserted into the Kha. Sometimes a solid wheel was used. The following pictures show the different parts of the Chariots in R̥gvedic period.

---

[28] Ibid, 1.116.4
[29] A.V , 20.1.27
[30] R̥gveda 1.34.9
[31] A.V. , 20.1.27
[32] Pat. I.I.70; 1
[33] A.V. 8.8.22.
[34] R̥gveda , 1.116.18.
[35] Amarkośa. 2.157
[36] *kva tri cakr*ā *trivrtorathasya*..., R̥gveda, 1.34.9
[37] Amarkośa. 2.144-152
[38] R̥gveda .1.32.15, X.78.4

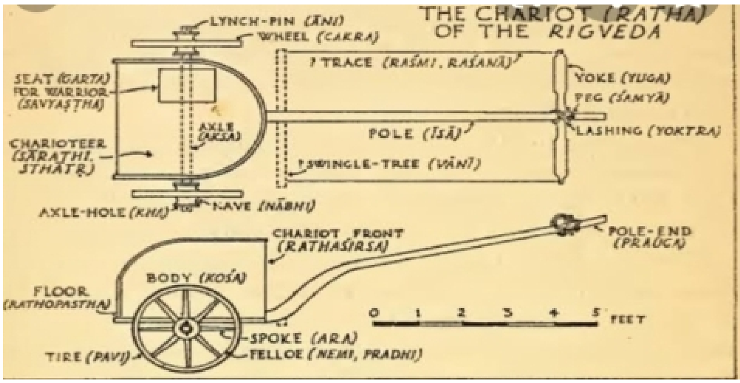


Diagram of Chariot or Ratha in Ancient India (Ṛgveda)

Śvetasvatara Upaniṣad gives the details of the wheel of Chariot. The wheel has Nemi with three tyres, sixteen ends, fifty spokes and twenty counter – spokes and six sets of eight "tamekanemiṃ trivrtaṃ śoroṣantaṃ śatadharaṃ viśati patyārābhiḥ, aṣtokaiḥ ṣarbhiḥ raviśvaropekapaśaṃ trimārgaṃ bhedaṃ dvinimitteikamoham''. .

Some woods are essential to make the different parts of the chariots. Khādira and Śisampā woods were used to harden the Chariots parts[39]. The materials used in its construction was wood, except for rim of the wheel[40] mentions the wood which was used in the circle of the wheels, called Pindikā or Nāvi[41]. The wood of the below of the chariot was called anukarma[42]. It is seen that some axes made of Aratus wood.

4.3 **Identification of Chariots or Rathas in later Vedic texts:**

During the Vedic period chariots were not only used as vehicles but growing of its necessity increased day to day and men showing its importance tried to apply the shape or name of the Ratha or chariot in sacrifice. The Śrautasūtras mentioned wonderful innovations of craftsmanship of Chariot -making. In many Śrautasūtras different types of Chariots like 'Aśva-ratha' and 'Aśvatarī-yukta white chariot (śveta-ratha) ' were mentioned as Daṣhiṇā while performing Rājasūya and Vājapeya

[39] Ṛgveda , 3.53.19
[40] A.A, Macdonell& A.B. keith , *Vedic Index* , Vol . II , P.203
[41] Amarkośa , 2.147
[42] Ibid, 2.143-152

sacrifices[43]. The white chariots were made by silver or other valuable metals which increased the beauty of these Rathas.

In Śulvasūtras of Vedāngas it is seen that Vedic alter was made as the shape and structure of the chariots or Ratha. Therefore, we come to know about the process of chariot-building in those days. The name of the Vedic alter was called 'Citi'. The Citi shaped a circular angle. A circular Citi which is constructed like a solid wheel is used for a present-day cart for carrying stones by Vādura. But in Vedic period such solid wheel was used for a chariot i.e Ratha, hence was called as a 'Ratha-cakra Citi'. Various methods were applied to make Ratha-cakra Citi[44].

Baudhyāna Śulvasūtra mentioned varies dimensions or rules to make Ratha-cakra Citi, so according to Baudhyāna Śulvasūtra, *ratha-chakrachitaṃ chinvanteti bijñāyate*[45]. The procedure to construct a Citi in the shape of chariot wheel with spokes (Sārayuktāni) and with Pradhis (*chakrasya antabhāgh:*) . At first a circle is drawn. The area of the circle is 7|1/2 sq. Paridhis. Then the circumscribed square is drawn. The Śulvasūtra described the process of arrangement of the bricks. The number of bricks within the square = 12 x 12= 144. The mediate outside contents = 6 x 4=24. The rest of the boundary portion can be completed by 8 x 4= 32. Thus total number of bricks =200. This is the process to make Pradhiyukta Ratha-cakra Citi[46].

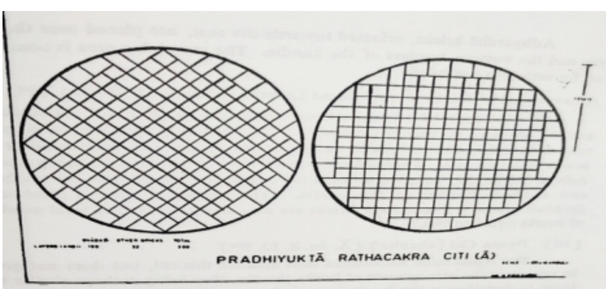


Fig. 6 Pradhiyuktā Rathacakra Citi

Bricks	Dvādaśī	Others	Total
First & Second Layers	168	32	200

[43] Āśv. Ś.S. 9.11.24

[44] *R.P.Kulkarni , Layout and Construction of Cities...,* Intro , P.1

[45] Bau. Śu.S. 5.1

[46] Āpastamba Śulvasūtra 12.16-17

Constuction of Pradhiyukta Ratha-cakra Citi (Āpastamba Śulvasūtra12.16-17)

Thus, setting apart, the chariots were beautifully carved and well-crafted. The outer covering of chariots, the building up of chassis or the main skeletons required particular skill and expertise. Sufficient skill and efficiency were required to make these chariots.

From the Vedic period to the Mauryan period, the construction methods were gradually developed. There are references to the composition of Vedic texts and its types.

4.4 Identification of different types of Ratha or Chariot:

The variation of chariots is found with the application of different purpose of Rathas in the then society. The reference of chariots is mentioned in sacrifice. Sometimes chariots and its wheels were compared with different sacrifices like the Darśapurṇamāsa sacrifice offerings are mentioned as 'running race', described in Śatapath Brāhmana. In Taittereya Brāhmaṇa Aśva-ratha' and 'Aśvatarī-yukta white chariot (śveta-ratha) were referred as name of chariots with horse and white horses. It is seen in Katha Upaniṣad that horses were yoked to the Chariots[47]. Mules with chariots are mentioned in Chāndyogya Upaniṣad also[48] .

Sometimes name of the roads were referred as chariot. According to Patanjali the special roads which is constructed for the chariot was called 'rathya', rathaya hitā rathyā ' [49].

Some Chariot or Ratha were used only for war , thus in war the name of the chariots are different like the two words Syandan and Śatānga were the names of the chariots used in the war[50]. The covering on the chariots was called Rath Gupti to protect self defence from the enemy[51] and the name of the warrior in the chariot was called 'rathi'[52].

Sometimes the Chariots were named after the names of the different animals. Thus Aśva-ratha (Chariot drawn by horses) , Uṣtra-ratha (

[47] Kath. Up. 1.33.3-6

[48] Chand.Up. IV.2.1

[49] Pat. V.1.60

[50] Amarkośa. 2.133.

[51] Ibid .2.149.

[52] Ibid . 2. 157

drawn by the camel) and Gardhava-rathas (drawn by donkeys) [53]. The synonyms of the chariot is found in Amarkośa such as Rathya and Rathakadyā[54].

In Arthaśāstra, Kautilya mentioned several kinds of chariots and their sizes. One ten Puruṣas i.e 120 angulas in height and 12 Puruṣas i.e. this chariot could make 12 angulus that is, 144 fingers wide. From 12 Puruṣas to 6 Puruṣas and gradually from 11 Puruṣas seven kinds of chariots could be made. In addition to these seven chariots, Deva-ratha i.e. the Chariots of Gods. **,** Puṣpa-ratha i.e. festal Chariot, Saṇgrāmikā was used in battle, Paryāṇikā was suitable for travel, and Parapurābhiyānikā was suitable for travelling to other cities and last Vainayika i.e, a training Chariot. Pārijat was suitable for travel, and Pura Vija was suitable for travelling to other cities. The Karṇi -ratha was also used for travelling in road and safe travel .

According to the Amarkośa chariot which was covered with the skin of tiger was called Dvaipa[55]. Some special type of chariot was made of tigers skin, leopard and goat skin. Some times ratha was covered with different skins, called Cārmaṇ. According to Patanjali, the surface of the chariot was covered with cloth and the middle of the chariot was made of a blanket. This was identified with Kambali Ratha.

5.0 Importance of Rathas or Chariots:

Chariots were great important values from the Vedic period to Mauryan Period. The chariot was used in sacrifice, in transport, carrying goods and in war also. The usefulness of chariots describe here in short –

5.1 Importance of Chariots or Ratha in Sacrifice:

Vedic people used to perform different sacrifices in their daily life and Carts and Chariots were used for the transport. So both are great important values in this time. To know its important different types of chariots were given by Vedic Ṛṣis as Dakṣinā after the performing of the sacrifices like the two big sacrifices Rājasuya and Vājapeya[56]. In Mahābrata ceremony Aśva-ratha' and 'Aśvatarī-yukta sveta ratha were mentioned as Dakṣinā. In Vājapeya sacrifice it is seen the game of running race is performed with the help of the chariots as a part of sacrifice and also amusement. Some

---

[53] Pat. IV.3.122) , *gośvoṣtrayāna prāsada santeṣu kateṣu* , Manu II. 204.
[54] Amarkośa, 2.133
[55] Ibid , 2.140.
[56] Āśv. Ś.S. 9.11

sacrifices are mentioned as the name of the Chariots and its wheels also like the fourth Sādyaskara sacrifice is described as 'Cakrivāk' which according to Sāyana, a chariot having wheels one can go wherever he wants. One sacrifice was called 'Chaitra-ratha', performed for the food.

Different types of sacrificial foods were also brought in chariots for the sacrifice[57]. The name of Māsākhya osodhi was carried by chariot[58].

5.2 Importance of the chariots as transport:

The chariots were the most speedy land vehicle of the Vedic period. The chariot could go far[59] . The chariot was used as a vehicle in the Atharva Veda[60].

The speed of the Chariot was sometimes very high; because of it R̥gveda compares the speed of the river Sarasvati with the speed of Chariots[61]. So it was mainly used for transport. It carried the passengers and goods also. At one place in the R̥gveda there is a reference to Indra going home in chariot[62]. Sacrificial materials also carried by it. In a war, protective weapons were also carried. Indra's chariot is mentioned in the R̥gveda which carried arms[63].

5.3 Importance of the Chariots in War:

The chariots were used in war from ancient times[64]**,** were necessary to the king. Horses used in war were called jātavat and Rathas were decorated with Chatra , Dhvaja , Patakā, Toran etc. The chariots were used in war from ancient times[65]. At one point in the R̥gveda, R̥ṣis is prayed for the speed of the chariots so that it runs properly[66]. The Veda speaks of the Rathi and Mahārathi where Indra is said to be the best of all Rathis[67]. In the Atharva Veda, there are indications of the victory of Rathins, who rode in a

---

[57] R̥gveda, 1.34.1
[58] A.V. 13.3. 38
[59] Ibid, 1.34.1
[60] A.V.3.13.3
[61] *ratha iva br̥hati ...cikituṣa sarasvati* , Rig 6. 61.13
[62] Ibid , 1.6.2 , 3.35.6
[63] A.V. 13.3.3
[64] *Ibid , ...yabhiḥ rathamavatam jiṣe* , 1.112.12
[65] Ibid
[66] R̥gveda 3.53.20.
[67] R̥gveda 1.11.1.

chariot in battle[68]. In the Vedic times and Māhābhārata and not only Ratha but Rathi was very important. There are references to elephant and horse was drawn for Caturanga soldier in Arthaśāstra[69] and in Chāndyogya Upaniṣad Jātavat the name of Ratha which was used in war, is mentioned also in Jain texts .

Chariots had great importance values also in Upaniṣadic people. They used to take many philological ideas from the example of a chariot and it's wheels also[70]. The frequent references to different types of chariots in various Vedic texts , it seems that in the then society there was high demand of this Ratha and The chariots making had been regarded as one of the great industries, hence Rathakāras occupied a pride of place in society. Thus, it seems that the Rathakāras were considered as very skilful artisans in their own time and were also well-known for their subtle craftsmanship.

However, in the later period they were degraded in Dharmaśāstras as well as Pāli and Buddhist literature. In ancient Pāli literature Rathakāras were mentioned along with the five awfully low Varṇas[71]. Also in Buddhist literature they were graded as hateful caste because Buddhists were very antagonistic to war and different types of chariots made by Rathakāras were meant to serve the purpose of war[72]. As the role of cavalry increased in battle during the Gupta period, thus the demand of chariots began to decline.

6.0 Conclusion:

From the above survey it is clear that Rathakāras assumed a very important role in Vedic society. Though some Rathakāras performed sacrificial rituals and among them some passive construction engaged in their vocation of chariot-making. Thus Rathakāras also enjoined only their profession as chariot- maker.

In short, it can be said that the Rathkāras in the early Vedic times were revered for their skill, but later were degraded in the eyes of society due to the growth of the antagonistic feelings towards the vocation as the manual labour was not considered dignified in those days. It seems that the social policy of the period is still reluctant to offer uninhibited praise and

---

68 A.V. 13. 3. 3

69 Arthaśastra , 2.49.

70 Katha Up.1.3.3-9, Śveta. Up I.4.

71 Majjhim Nikāya, 3rd ed., P. 169-78.

72 R. S. Sharma, *Prāchin Bhārate* Śū*dra*, P.112

extend unconditional acceptance to Rathakāras who deserved to be treated as engineers and architects of modern society. From the period of Vedic to Mauryan the processing of chariots increased day to day. However, it is the rule of society that offers importance according to usefulness in society as per their technological skills. For example today cloud architects enjoy such importance and COVID-19 has also justified this statement. Thus the Knowledge of science and technology of India has always impacted environment from the Vedic period.

Selected Bibliography:

1. Aitareya Brāhmaṇa. Ed. & Trans (Hindi) with the commentary of Vedārtha-prakāśa of Sāyaṇācārya. Sudhakar Malaviya. (1983) . Vol.ll. Prachyabharati Series-15. Varanasi: Tara Printing Works.
2. Āpastamba Śrauta Sūtra. Ed. & Trans (Eng) . G.U. Thite. (2004) . Vol. I, II. Delhi: New Bharatiya Book Corporation.
3. Basu, Y. (2006) . India of the Age of the Brāhmaṇas. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.
4. Bhattacharya, N. (2008) .Bhārat-Itihāse-Vaidik-Yug. Calcutta: West Bengal State University.
5. Bhattacharya, S. (1986) . Literature in the Vedic age. Vol. II. Bagchi Indological Series- 4. Calcutta: K .P. Bagchi & Company.
6. Kulkarni, R. P. (1987) . Layout and Construction of Citis. Research Unit Series-10. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
7. Macdonell , A.A and Kieth. A. B. (1912, 1st ed., London.) . Vedic Index Names and Subjects. Vol. I. (Rpt. 1958, 1967, 1982, 1995, 2007) . Delhi: Motilal Banarsidass Pvt. Ltd.
8. Sharma, R. N. (1977) . Culture and Civilization as revealed in the Śrauta Sūtra. Delhi: Nag Publishers, 1977.
9. Ratha. Wikipedia: https://en.m.wikipedia.org. Retrieve on 15.08.2020 at 8 pm.
10. Śatapatha Brāhmaṇa(Mādhyandina) . Ed. with the extracts from commentary. Albrecht Weber. (1964) . Varanasi: The CSS Office.

Abbreviations :

A. V. = Atharvaveda
Āp. Ś. S. = Āpastamba Śrauta Sūtra.
Āp. Śu. S. = Āpastamba Śulvasūtra
Bau. D. S. = Baudhyāna Dharma Sūtra
Bau. Śu.S. = Baudhyāna Śulvasūtra
C.S.S = Chowkhamba Sanskrit Series
Kath. Up = Katha Upanisad

Kāt.Ś.S. = Kātyāyana Śrautasūtra
Mai.Saṃ = Maitrāyaṇī Saṃhitā
Manu. = Manusaṃhitā
Pat. = Mahābhāsya of Patanjali
P. M. S. = Pūrva Mimāmsā Sūtra
Śat.Br. = Śatapatha Brāhamaṇa
Tai.Br. = Taittirīya Brāhmaṇa
Vāj.Saṃ = Vājasaneyī Saṃhitā
YāJ.Saṃ. = Yājñavalkya Saṃhitā

Biographic note : Dr . Smriti Sarkar , Assistant Professor , Department of Sanskrit , Gobardanga Hindu College. My Research area is ancient Indian society and culture. I have done my Ph.D in 2019. I edited a book on 'Vedic Literature on Smriti Shastra and its congeniality in Modern age'. I received awards for best paper presentation in National and International conferences.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

প্রাচীনকালে প্রচলিত হিন্দুধর্মের অন্ত্যেষ্টিক্রিয়া - উদ্ভব এবং তদ্বিষয়ক লোকাচার

Supriya Sui
Assistant Professor, Department of Sanskrit, Sabang Sajanikanta Mahavidyalaya

Abstract
In the history of India, the position of people of different religions and castes and their various customs are very well known. Various descriptions of funerals are found in various scriptures. It goes without saying that it will be different in various religion and caste. However, the traditional practices of Hinduism are the oldest. These customs have been prevalent in ancient India since the time of the Vedas. By reviewing the various scriptures, we find that these practices have remained almost the same till the present day. No significant changes have been achieved. Although it may be surprising that, funeral customs still prevail today. A few changes are true, but most are remaining the same. It is almost unchanged form after thousands of years, proves its acceptability.

Keywords: Different religions, Different Castes, Funerals, Traditional practices, Hinduism, Ancient Times.

1.0 ভূমিকা

"জন্মিলে মরিতে হবে, অমর কে কোথা কবে;
চিরস্থির করে নীর, হায়রে জীবন - নদে ?" (মাইকেল মধুসূদন দত্ত)

এই পৃথিবীতে নিতান্তই অল্প সময়ের জন্য মানুষের অবস্থান। জন্মগ্রহণ করলে মানুষকে মারা যেতেই হবে, - এবিষয়ে কোনো দ্বিমত নেই।

"জাতস্য বৈ মনুষ্যস্য ধ্রুবং মরণমিতি বিজানীয়াৎ"।

মানুষের কাছে জীবন অত্যন্ত রহস্যময়। এর উদ্ভব, বিকাশ, হ্রাস এবং লোপ সবকিছুই রহস্যাবৃত। নিজেদের জীবনকালের বিভিন্ন স্তরে, হিন্দুরা নিজেদের প্রগতির জন্য, বিবিধ ক্রিয়ার দ্বারা, নিজেদের জীবন সংস্কৃত করে থাকে। কিন্তু, কোন ব্যক্তি যখন সংসার থেকে প্রস্থান করে, তখন ওই ব্যক্তির জীবিত আত্মীয়- স্বজন পরলোকে ওই মৃতব্যক্তির ভাবী সুখ ও কল্যানের জন্য অন্তিম সংস্কার করে থাকেন। মরণোত্তর হলেও, এই সংস্কার হিন্দুদের কাছে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। কেননা, হিন্দুদের কাছে ইহলোক অপেক্ষা পরলোকের স্থান অত্যন্ত উচ্চতর। বৌধায়ন পিতৃমেধ সূত্রে **(3.1.4)** বলা হয়েছে,-

"জাতসংস্কারেণেমং লোকমভিজয়তি মৃতসংস্কারেণামুং লোকম্।**"**

অর্থাৎ, একথা সুপ্রসিদ্ধ যে, - জন্মোত্তর সংস্কারের দ্বারা ব্যক্তি ইহলোককে জয় করে এবং মরণোত্তর সংস্কার দ্বারা ব্যক্তি পরলোকে বিজয় লাভ করে থাকে। এই মরণোত্তর সংস্কারের মধ্যে অন্যতম হল 'অন্ত্যেষ্টি সংস্কার'। অন্যান্য সংস্কার অপেক্ষা অন্ত্যেষ্টি সংস্কার অত্যন্ত সাবধানতাপূর্বক সম্পন্ন করা প্রয়োজন। **'**অন্ত্যেষ্টি**'** এই শব্দটিকে বিশ্লেষণ করা হলে দাঁড়ায় - অন্ত**(**শেষ**) +** ইষ্টি**(**সংস্কার**) +** ক্রিয়া অর্থাৎ, মৃত্যুর পর মৃতদেহের শেষবারের মতো সংস্কার কার্য।

2.0 গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্নাবলী

- হিন্দুধর্মে অন্ত্যেষ্টিক্রিয়া উদ্ভবের কারণসমূহ অনুসন্ধান।
- মূলত, প্রাচীনকালে প্রচলিত হিন্দুধর্মের অন্ত্যেষ্টিক্রিয়া বিষয়ক রীতিনীতির অনুসন্ধান।

3.0 গবেষণা পদ্ধতি

এই গবেষণা কার্যটি করার ক্ষেত্রে বিবরণাত্মক/ বর্ণনামূলক শোধ বা গবেষণা পদ্ধতির (Descriptive Research) সাহায্য নেওয়া হয়েছে।

4.0 তথ্য সংগ্রহ ও বিশ্লেষণ

- এই বিষয়টিতে গবেষণা প্রবন্ধ লেখার জন্য বিভিন্ন গ্রন্থ থেকে তথ্য সংগ্রহ করা হয়েছে। বিশেষত, ঋগ্বৈদিক তথা অন্যান্য বেদের গৃহ্যসূত্রগুলো বিশেষ সহায়ক হয়েছে। তারপর সকল তথ্যগুলো বিশ্লেষণের মাধ্যমেই গবেষণা প্রবন্ধটি লেখা হয়েছে।

4.1 উদ্ভব

অন্যান্য সংস্কারগুলোর মতোই অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়া বিষয়ক সংস্কারের আবির্ভাবকালও রহস্যাবৃত। অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ার প্রাচীনতম উল্লেখ ঋগ্বেদ এবং অথর্ববেদ থেকেই প্রাপ্ত হয়ে থাকে। পরবর্তীকালে, কৃষ্ণ যজুর্বেদের তৈত্তিরীয় আরণ্যকের ষষ্ঠ অধ্যায়ে, বিভিন্ন গৃহ্যসূত্র এবং স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে তদ্বিষয়ক বিভিন্ন মতবাদ প্রচলিত থাকতে দেখা যায়।

ক) বৈদিক কাল

অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ার পূর্ণ বিবরণ লাভের জন্য বৈদিক কাল থেকেই আরম্ভ করতে হবে। মানবজীবনে বৈবাহিক বিধি-বিধান যেমন খুব গুরুত্বপূর্ণ, অন্ত্যেষ্টি সম্বন্ধিত ক্রিয়াগুলিও ঠিক ততটাই গুরুত্বপূর্ণ। বৈদিক কালেও এই প্রথা বিভিন্ন লোকের জন্য ভিন্ন ভিন্ন হয়ে থাকবে। কিন্তু, বেদে বিভিন্ন কুল বা বংশে প্রচলিত বিধি বিধানের বর্ণনা প্রাপ্ত হয় না।

খ) সূত্রকাল

বেদের পরই, অন্ত্যেষ্টি বিষয়ক বর্ণনা, সর্বপ্রথম প্রাপ্ত হয়, কৃষ্ণ যজুর্বেদের তৈত্তিরীয় আরণ্যকের, ষষ্ঠ অধ্যায়ে। এই আরণ্যকে শ্রাদ্ধ অথবা এগারো দিনের ক্রিয়ার অতিরিক্ত প্রথম দিনের জন্য অপেক্ষিত সকল মন্ত্রের বর্ণনা এখানে পাওয়া যায়।

গ) মধ্যযুগ বা আধুনিক কাল

মধ্যযুগীয় বা আধুনিক পদ্ধতি তথা প্রয়োগ উপরিউক্ত স্রোতের অনুকুল ছিল। যদিও সেখানে কতিপয় নবীন তত্ত্বের সমাবেশ হয়েছিল এবং সংস্কারের অপ্রচলিত অংশ লুপ্ত হয়ে যায়। পরম্পরানুসারে, এই প্রথা প্রচলিত ছিল বলে দেখা যায়।

4.1.1 অন্ত্যেষ্টিক্রিয়ার উদ্ভবের কারণসমূহ

অন্ত্যেষ্টি বিষয়ক এই ক্রিয়াসমূহ, প্রথম থেকেই হিন্দুসমাজে প্রচলিত ছিল- এমনটা ভাবার কোনো কারণ নেই। অন্যান্য সংস্কার গুলোর মতো, এই সংস্কারের উদ্ভবের কারণও রহস্যাবৃত ছিল।

প্রথমত, মানুষের জীবনের স্বাভাবিক অন্ত হিসেবে মৃত্যুকে মেনে নেওয়া অত্যন্ত কঠিন ছিল। কেননা, মৃত্যুর সাথে সাথেই তার মধ্যে বিদ্যমান সকল সম্বন্ধের বিনাশ হয়ে যেত। তাই প্রথমদিকে মানুষ এর থেকে রক্ষা পাওয়ার জন্য বৃথা প্রযত্ন করতে শুরু করল। কিন্তু, শেষপর্যন্ত একপ্রকার বাধ্য হয়েই, মৃত্যুকে জীবনের স্বাভাবিক অন্ত হিসেবে স্বীকার করে নিল। কোথাও কোথাও বর্ণিত হয়েছে,-

"জাতস্য বৈ মনুষ্যস্য ধ্রুবং মরণমিতি বিজানীয়াৎ।"

দ্বিতীয়ত, মৃতব্যক্তির প্রতি তার পরিবার পরিজনদের মধ্যে এক মিশ্রিত ভাব বিদ্যমান ছিল। মনে করা হত, মারা যাওয়ার পরও ওই মৃতব্যক্তি জাগতিক বিষয়সম্পত্তির প্রতি আসক্তি সম্পূর্ণরূপে ত্যাগ করতে পারেনি। কিন্তু, মৃত্যুর দ্বারা সে জীবিত ব্যক্তিদের থেকে পৃথক হয়ে গেছে। তাই, এখন সে তার সম্বন্ধীদের ক্ষতি করে দিতে পারে। এইজন্য মৃতব্যক্তির সাথে সম্পর্ক ছিন্ন করার জন্য বিভিন্ন ঔপচারিক আচরণ করা হত। যা পরবর্তীকালে, অন্ত্যেষ্টিক্রিয়ারূপে গণ্য করা হয়।

তৃতীয়ত, মারা যাওয়ার পর কোনোব্যক্তির দেহ দীর্ঘকাল ঘরে রাখা অসম্ভব ছিল। তাছাড়া, রোগ ও মৃত্যুর দ্বারা পরিবারে অপবিত্রতা তথা সংক্রামক রোগের প্রসার হওয়াও

সম্ভব ছিল। এর নিরাকরণের জন্য তৎকালীন সমাজ, শবের সমুচিত ব্যবস্থা, তথা বিধি-বিধানের প্রয়োজনীয়তা অনুভব করে।

এভাবেই সমাজের প্রয়োজনে উদ্ভব হয় দাহ তথা অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ার।

4.2 লোকাচার

4.2.1 শবযাত্রা

মৃতব্যক্তিকে শ্মশান পর্যন্ত নিয়ে যাওয়ার কার্যই হচ্ছে শবযাত্রা। মৃতের জ্যেষ্ঠপুত্র তথা প্রমুখ শোকার্ত ব্যক্তি শবযাত্রায় নেতৃত্ব দেন। অনেকসময় তাদের হাতে অগ্নি ধৃত থাকে, যা তারা গার্হপত্য অগ্নি দ্বারা প্রজ্বলিত করে থাকেন। অন্যমতে, আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র (৪।২।১)অনুসারে, "অথৈতাং দিশম্ অগ্নীন্ নয়ন্তি যজ্ঞপাত্রাণি চ।" অর্থাৎ, মৃতের আত্মীয়েরা অগ্নি ও যজ্ঞপাত্রসমূহ নিয়ে আসবেন।

এরপর থাকে মৃতদেহ। বিজোড় সংখ্যক অমিশ্রিত বৃদ্ধগণ অথবা, আসনযুক্ত গোশকটের দ্বারা মৃতদেহ বহন করবেন - "অন্বঞ্চং প্রেতম্ অযুজোঽমিথুনা: প্রবয়স: " (আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র (৪।২।২)। গৃহ্যসূত্র অনুসারে, দুই বছরের অধিক যেকোনো শবদেহের সাথে আত্মীয়দের শ্মশান পর্যন্ত যাওয়া উচিত। এইসময় নারী ও পুরুষ একসাথে মিশ্রিত থাকবেন না। বয়োবৃদ্ধরা আগে আগে এবং অন্যরা পেছন পেছন আসবে। প্রাচীনকালে নারীরা চুল খোলা রেখে এবং কাঁধগুলোকে ধূলিধূসরিত করে শ্মশানে যেত। মৃতের কনিষ্ঠ পত্নী এর নেতৃত্ব করতো।
“অস্য ভার্যা: কনিষ্ঠপ্রথমা: প্রকীর্ণকেশয়ো ব্রজেয়ু: পাংসূনংসেষ্বাবপমানা:”- বৌধায়ন গৃহ্যসূত্র (১।৪।৩)।
তবে বর্তমানে এই প্রথা নেই বললেই চলে। শবযাত্রা কালে বিভিন্ন ধরণের মন্ত্রপাঠের বিধান রয়েছে, যার বর্ণনা পাওয়া যায় পারস্কর গৃহ্যসূত্রের উপর রচিত বিশ্বনাথ ভাষ্যে [৩।১০।৯(১-২২)]পাওয়া যায়।

4.2.2. শ্মশান নির্বাচন

হিন্দুশাস্ত্রে শ্মশান নির্বাচন কেও বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। শ্মশান কীরকম হবে তার বিশদ্ বিবরণ পাওয়া যায় আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে। শ্মশানের সবদিক হবে উন্মুক্ত "অভিত আকাশং শ্মশানম্" - (আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র = আ:গৃ: ৪।১।১১)। শ্মশানে বহু ওষধিযুক্ত গাছ, কাঁটাগাছ , দুগ্ধতুল্য রসযুক্ত গাছ ইত্যাদি থাকবে।
"কন্টকিক্ষীরিণস্ত্বিতি যথোক্তং পুরস্তাত্" (আ:গৃ: ৪।১।১৩)।
এছাড়াও শ্মশানের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে,-
"যত্র সর্বত আপ: প্রস্যন্দেরন্ন এতদ্ আদহনস্য লক্ষণং শ্মশানস্য" (আ: গৃ:৪।১।১৪)।
অর্থাৎ, যেখানে সবদিকে জল প্রবাহিত হয় সেইটি দহনস্থানরূপ শ্মশানের লক্ষণ।

4.2.3. দাহ করার পূর্বের বিধিবিধান এবং দাহকার্য

শবদেহ শ্মশানে নিয়ে আসার পর তাকে পূর্বদিকে মাথা করে রাখতে হবে। নাপিতকে দিয়ে তার চুল, দাড়ি এবং নখ কেটে দিতে হবে আশ্বলায়ন শ্রৌতসূত্র (৬।১০।২) - "কেশশ্মশ্রুলোমনখানি বাপয়ন্তি।" এরপর, নলদ নামে একপ্রকার বিশেষ দ্রব্য দিয়ে মৃতের শরীর অনুলেপন করতে হবে। নলদ কী ? সেইপ্রসঙ্গে, সঠিক কোনো তথ্য পাওয়া না গেলেও বৃত্তিতে বলা হয়েছে,-"নলদো নাম দ্রব্যবিশেষ:, সা চাভিযুক্তেভ্য: শিক্ষিতব্য:।" অর্থাৎ, বিদ্বদগণ এই বিষয়টি জানতেন এবং তাদের থেকে তা জেনে নেওয়ার নির্দেশ রয়েছে। যদিও, এই দ্রব্যের উল্লেখ এখন আর পাওয়া যায়না। অন্যেরা মৃতদেহকে মলমুক্ত করে অন্ত্রে দধিমিশ্রিত আজ্য প্রবেশ করাবেন,- "নিষপুরীষম্ একে কৃত্বা পৃষদাজ্যং পূরয়ন্তি"(আ: শ্রৌ: ৬।১০।৫)। তারপর মৃতকে স্নান করানো হয় এবং নূতনবস্ত্রে দেহটিকে আচ্ছাদিত করতে হয়। এমনভাবে মৃতদেহকে ঢাকা দিতে হবে যেন পা দুটো অনাবৃত থাকে। বস্ত্রের কিছুটা অংশ ছিঁড়ে নিতে হবে এবং সেই অংশটি মৃতের পুত্রেরা গ্রহণ করবেন - "অবচ্ছেদম্ অস্য পুত্রা আকুর্বীরন্" - (আ: শ্রৌ: ৬।১০।৭)। তদনন্তর যজ্ঞোপবীত দেহের কটিভাগে রেখে এবং শিখামুক্ত করে মৃতের চতুর্দিকে ডানদিক থেকে বামদিকে তিনবার পরিক্রমা করতে করতে

"অপেত বিত বি চ সর্পতাতোঽস্মা এতং পিতরো লোকমক্রন্।
অহোভিরদ্ভিরক্তুভির্ব্যক্তং যমো দদাত্যবসানমস্মৈ।।"
(ঋগ্বেদ ১০।১৪।৯)

প্রভৃতি মন্ত্র পাঠ করবেন। এরপর দক্ষিণ-পূর্বে আহবনীয়াগ্নি, উত্তর-পশ্চিমে গার্হপত্যাগ্নি এবং দক্ষিণ-পশ্চিমে দক্ষিণাগ্নিকে স্থাপন করতে হবে (আ:গৃ: ৪।২।১১-১৪)। এরপর যিনি এই বিষয়গুলি জানেন তিনি অগ্নিগুলির মধ্যে দহন সমর্থ একটি কাষ্ঠস্তূপ নির্মাণ করবেন। প্রথমে, স্বর্ণচূর্ণ বিছিয়ে তার উপর চিতা নির্মাণ করতে হয়। সেই চিতায় কৃষ্ণমৃগের চর্ম বিছিয়ে দিতে হবে। যার লোমপূর্ণ দিকটি থাকবে উপরের দিকে। এর উপরে মৃতদেহকে শোয়ানোর সময় মাথাটি রাখতে হবে আহবনীয় অগ্নির দিকে অর্থাৎ, দক্ষিণ-পূর্ব দিকে (আ:গৃ ৪।২।১৫)।

4.2.4. দাহ এবং তৎপরবর্তী নিয়মাবলী

চিতা সাজানোর পূর্বে যে তিনটি অগ্নি প্রজ্বলিত করা হয়েছিল, পরিচারকদের নির্দেশ দেন যুগপৎ অগ্নিগুলি প্রজ্বলিত কর, - " প্রেষ্যতি যুগপৎ অগ্নীন্ প্রজ্বালয়তেতি।" এরমধ্যে, 'আহবনীয় অগ্নি' মৃতকে প্রথম স্পর্শ করলে মৃতব্যক্তি 'স্বর্গলোক' , 'গার্হপত্য অগ্নি' প্রথম স্পর্শ করলে 'অন্তরীক্ষলোক' এবং 'দক্ষিণাগ্নি' প্রথম স্পর্শ করলে 'মনুষ্যলোক' প্রাপ্ত হয়েছেন বুঝতে হবে। ব্রহ্মবাদীরা বলেন,- সবগুলো অগ্নি যদি একসঙ্গে স্পর্শ করে, তাহলে 'পরলোকে' মৃতব্যক্তি এবং 'ইহলোকে' তার পুত্র পরম-সমৃদ্ধি লাভ করবেন বুঝতে হবে (আ:গৃ: ৪।৪।১-৫)। দেহটিদগ্ধ হতে শুরু করলে দাহকর্তা অথর্ববেদের অন্তর্গত,

"প্রেহি প্রেহি পথিভি:পূর্যাণৈর্যেনা তে পূর্বে পিতর: পরেতা:।

উভা রাজানৌস্বধয়া মদন্তৌ যমং পশ্যাসি বরুণং চ দেবম্।।"
(অথর্ববেদ ১৮।১।৫৪)
ইত্যাদি মন্ত্র পাঠ করবেন। এরপর দাহকর্তা-
" ইমে জীবা বি মৃতৈরাববৃত্রন্নভূদ্ভদ্রা দেবহূতির্ণো অদ্য।
প্রাঞ্চো অগাম নৃতয়ে হ্রসায় দ্রাঘীয় আয়ু: প্রতরং দধানা:।।"
(ঋগ্বেদ ১০।১৮।৩)
এই মন্ত্রটি জপ করে ডানদিক থেকে বামদিকে তিনবার পরিক্রমা করে পিছনে না তাকিয়ে চলে যাবেন। স্নান করে মৃতের গোত্র ও নাম উচ্চারণ করে, এক এক অঞ্জলি জল উৎসর্গ করবেন। জল থেকে উঠে অন্য বস্ত্র পরিধান করে পূর্বপরিহিত বস্ত্র থেকে ভালোভাবে জল নিঙড়িয়ে, বস্ত্রের অগ্রভাগ উত্তরদিকে থাকে এমনভাবে শুষ্ক করার জন্য ছড়িয়ে দিয়ে নক্ষত্রদর্শন না করা পর্যন্ত সেখানেই বসে থাকবেন। অথবা, সূর্যমন্ডলের সামান্য অংশও দেখা যেতে থাকলে গৃহে প্রবেশ করবেন। প্রথমে, কনিষ্ঠরা এবং তারপর একে একে জ্যেষ্ঠরা প্রবেশ করবেন।গৃহে প্রবেশের পূর্বে প্রস্তর, খই, তিল, গো-বিষ্ঠা, অগ্নি ও জল স্পর্শ করবেন (আ: গৃ: ৪।৪।২)। এই রাত্রে অন্ন পাক করবেন না। কেনা বা তৈরী খাদ্য খেয়ে থাকবেন। তিনরাত্রি লবনযুক্ত খাদ্য খাবেন না।

4.2.4.1 অস্থিসঞ্চয়ন প্রক্রিয়া

দাহক্রিয়ার পর অস্থিসংগ্রহের অনুষ্ঠানকে 'অস্থি সঞ্চয়ন' বলা হয়। আশ্বলায়ন একাদশী, ত্রয়োদশী এবং পঞ্চদশী তিথিতে অস্থিসংগ্রহের কথা বলেছেন। তার মতে, কৃষ্ণপক্ষের দশমীর পর আষাঢ়া, ফাল্গুনী ও প্রোষ্ঠপদা নক্ষত্র ছাড়া অন্য যেকোনো নক্ষত্রযুক্ত তিথিতে এই সঞ্চয়ন কার্য করা যাবে।
"সঞ্চয়নম্ ঊর্ধ্বং দশম্যা: কৃষ্ণপক্ষস্যাযুজাম্বেকনক্ষত্রে।" (আ:গৃ: ৪।৫।১)
তবে, বৌধায়ন গৃহ্যসূত্র(১।১৪।১) অনুসারে,- দাহ করার তৃতীয়, পঞ্চম এবং সপ্তম দিনে অস্থি সঞ্চয়ন কার্য করতে হয়।
কে এই কার্যটি করবেন ? এই নিয়েও ভিন্ন ভিন্ন স্থানে, ভিন্ন ভিন্ন মতের উল্লেখ রয়েছে। (আ:গৃ: ৪।৫।৩) অনুসারে, দাহকর্তাই অস্থি সঞ্চয়ন কার্য করবেন। তৈত্তিরীয় আরণ্যক অনুসারে, মৃতের প্রধানা মহিষী অস্থি সঞ্চয়ন কার্য করবেন। বৌধায়নও এই মত মেনে নিয়েছেন। (আ: গৃ: ৪।৫।৩) অনুসারে, দাহকর্তা -
"শীতিকে শীতিকাবতি হ্লাদিকে হ্লাদিকাবতি।
মন্ডূক্যা সু সংগম ইম স্বঽগ্নিং হর্ষয়।।"
(ঋগ্বেদ ১০।১৬।১৪)
এই মন্ত্রে, শমীশাখা দিয়ে দাহ স্থানে দুগ্ধমিশ্রিত জল ছিটাবেন। তারপর, বৃদ্ধাঙ্গুষ্ঠ ও অনামিকার সাহায্যে একটি একটি করে অস্থি নিয়ে শব্দ না করে কলশে রাখবেন। বৌধায়নের মতে, স্ত্রীরা নিজেদের বাঁ হাতের সাহায্যে চোখ বন্ধ করে, অস্থি সংগ্রহ করবেন। তদনন্তর অস্থিগুলি ছাঁকনি দিয়ে ছেঁকে নিয়ে যেখানে বর্ষার জল ছাড়া অন্য জল প্রবাহিত হয়না এরকম স্থানে রাখবেন।

4.2.4.2 অশৌচের কাল

পারস্কর গৃহ্যসূত্র অনুসারে, অশৌচের কাল এবং ক্ষেত্র, মৃতব্যক্তির জাতি, আয়ু এবং লিঙ্গভেদে ভিন্ন ভিন্ন প্রকারের হয়ে থাকে। মরণাশৌচ তিনরাত্রি পর্যন্ত এবং কোনো কোনো আচার্যের মতে, দশরাত্রি পর্যন্ত হতে পারে। ব্রাহ্মণ এবং ক্ষত্রিয়ের জন্য অশৌচের কোনো ভেদ নেই। কিন্তু, বৈশ্য ও শূদ্রের ক্ষেত্রে ক্রমশ পনেরো দিন এবং একমাস পর্যন্ত হয়ে থাকে (পারস্কর গৃহ্যসূত্র ৩।১০।৩৮)। (পারস্কর গৃহ্যসূত্র= পা:গৃ: ৩।১০।২-৮)অনুসারে, -দুই বছরের পূর্বে মারা গেলে কেবল মাতা পিতার অশৌচ হয়। অন্যান্য ব্যক্তিদের সেসময় স্নান মাত্রই শুদ্ধি হয়ে থাকে। তর্পণাদি করা হয়না। এই অশৌচকালে পালনীয় নিয়ম দুই প্রকারের হয়। যথা- ১। নিষেধাত্মক এবং ২। বিধ্যাত্মক। (পা:গৃ: ৩।১০।৩১-৩৩)অনুসারে, অশৌচকাল পর্যন্ত স্বাধ্যায় বা বেদের পঠনপাঠন করবেন না। অশৌচকালে গার্হপত্যগ্নিসাধ্য অগ্নিহোত্রাদি কর্ম বাদে সন্ধ্যাবন্দনাদি কর্ম করবে। কোনো কোনো আচার্যের মতে গার্হপত্যাগ্নিসাধ্য অগ্নিহোত্রাদি কর্ম স্বয়ং না করে অন্য লোককে দিয়ে করাবেন। ক্ষৌরকর্মের নিষেধ করা হয়েছে। বিধ্যাত্মক নিয়মের মধ্যে(যাজ্ঞবল্ক্য স্মৃতি: ৩। ১৬), ভূমিতে শয়ন, ভিক্ষা দ্বারা প্রাপ্ত অন্নের ভোজন এবং মধ্যাহ্নে ভোজনের বিধান দেওয়া হয়েছে।

4.2.4.3 পিন্ডদান

হিন্দুদের অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ার অন্তিম পর্ব হল পিন্ডদান প্রক্রিয়া। অশৌচ কালেই এই ক্রিয়া করা হয়ে থাকে। মৃত্যুর দিন রাত্রিবেলায় একটি মাটির পাত্রে দুধ ও জল মিশিয়ে 'প্রেতাত্র স্নাহি' (হে প্রেত! এখানে স্নান কর) এই বলে ঝুলিয়ে রাখা হয়। তাকে সুগন্ধিত পদার্থ এবং পেয় তথা যমলোকের অন্ধকারময় পথ পার করার জন্য প্রদীপ জ্বালানো হত। পারস্কর গৃহ্যসূত্র অনুসারে, প্রথমদিন মৃতের উদ্দেশ্যে পিন্ডদান করা উচিত-"পিন্ডমবয়বপূরকং দত্ত্বা"। এগারোতমদিনে অনেক ক্রিয়া করা হয়ে থাকে। আরম্ভের সময় ভগবান বিষ্ণুর কাছে আত্মার মোক্ষ প্রদানের জন্য প্রার্থনা করা হয়। গদাধর কৃত (পা: গৃ: ৩।১০) -

“অনাদিনিধনো দেব: শঙ্খচক্রগদাধর:।

অক্ষয্য: পুন্ডরীকাক্ষ: প্রেতমোক্ষপ্রদো ভব”।।

একাদশদিনে অযুগ্মসংখ্যক ব্রাহ্মণকে সমাংস অন্ন ভোজন করাবেন এবং দক্ষিণা প্রদান করবেন। যমলোকে পৌঁছাতে মৃতব্যক্তির একবছর সময় লাগে এইরূপ বিশ্বাস ছিল। সেইজন্য একবর্ষযাবৎ প্রতিদিন পিন্ডদানের ব্যবস্থা ছিল -"পিন্ডমপ্যেকেনিপৃণন্তি"-(পা: গৃ: ৩।১০।৫৫)।

4.2.4.5 সমাধি নির্মাণ

হিন্দুধর্মের অন্য একটি প্রচলিত রীতি ছিল সমাধি নির্মাণ। মৃতব্যক্তির দেহাবশেষ এর উপর এই সমাধি নির্মাণ করা হত। আজও খ্রীষ্টান এবং ইসলাম ধর্মাবলম্বীদের মধ্যে এই

প্রথার ব্যাপক প্রচলন দেখলে পাওয়া যায়। বেদে এই প্রথার উল্লেখ না পাওয়া গেলেও, ব্রাহ্মণ গুলোতে এর উল্লেখ পাওয়া যায়। শতপথ-ব্রাহ্মণে(১৩।৮) শ্মশান বিধির বিস্তৃত বর্ণনা করা হয়েছে, যেখানে এই প্রথার উল্লেখ দেখা যায়। বর্তমানে হিন্দুদের মধ্যে এই প্রথা সেভাবে দেখা না গেলেও , বিশেষ বিশেষ ধার্মিক মহাত্মাদের দেহাবশেষের উপর এই অস্থি নির্মাণ প্রক্রিয়া প্রচলিত আছে।

5.0 ফলাফল ও ব্যাখ্যা

উক্ত বিষয়টি অনুসন্ধানের ফলস্বরূপ একথা নিশ্চিতভাবে বলা যায় যে, অন্ত্যেষ্টিবিষয়ক প্রতিটি কার্য তৎকালীন মুনিঋষিরা খুব গভীরভাবে চিন্তনের মধ্য দিয়ে নিশ্চিত করেছিলেন। এছাড়া তাদের প্রত্যেকটি কার্যের পিছনে লুকিয়ে ছিল এক যথোপযুক্ত কারণ। উক্ত প্রবন্ধের মাধ্যমে এর অনেকাংশ দিবালোকের ন্যায় পরিস্ফুট হয়েছে। ইতিপূর্বে, এই বিষয়টি ব্যাখ্যা ও আলোচনা করা হয়েছে।

6.0 উপসংহার

প্রাচীন গ্রন্থগুলিতে অন্ত্যেষ্টি বিষয়ক বিভিন্ন ক্রিয়াগুলোর উল্লেখ বারংবার দেখতে পাওয়া যায়। হিন্দুধর্মের অন্য কোন ক্ষেত্রে আদিম বিশ্বাসের এত জ্বলন্ত উদাহরণ দেখতে পাওয়া যায় না। তবে মোক্ষ প্রাপ্তির ইচ্ছা খুব কমই দেখতে পাওয়া যায়। পরলোককে এই ইহলোকের দ্বিতীয় প্রতিরূপ বলে মেনে নিয়ে মৃতব্যক্তির সকল আবশ্যকতা পূর্তির জন্য প্রার্থনা করা হত। বিয়োগ থেকে উৎপন্ন শোককে দূরীভূত করার জন্য বিবিধ উপায়ের বর্ণনা দখতে পাওয়া যায়। ব্যক্তিগত, পারিবারিক এবং সামাজিক স্বচ্ছতা এবং স্বাস্থ্যবিষয়ক সম্পূর্ণ বিধান বর্ণিত হয়েছে। প্রেতাত্মার উর্ধগমন এবং আধ্যাত্মিক কল্যানের জন্য পর্যাপ্ত সংকেত এখানে পাওয়া যায়।

7.0 তথ্যসূত্র

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার, (2001), ঋগ্বেদীয় গৃহ্যসূত্র, কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার

বন্দ্যোপাধ্যায়, শ্রীঅশোককুমার, (2001), পারস্কর গৃহ্যসূত্র, কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার, (2002), আশ্বলায়ন শ্রৌতসূত্র,, কলকাতা: দি এশিয়াটিক সোসাইটি

Pandey, Dr.Rajvai, (2014), Hindu Samskara (Social and Spiritual Study), Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan (hindi)

শর্মা আচার্য, পন্ডিত শ্রীরাম, (১৯৪৩), অথর্ববেদ সংহিতা (সরল হিন্দী ভাবার্থ সহিত), উত্তরপ্রদেশ : ব্রীজভূমি, (ভাগ -২), (হিন্দী)

সহায় শর্মা, ড: গগন, (২০১৪), ঋগ্বেদ, নিউ দিল্লী: বিশ্ব বুকস প্রাইভেট লিমিটেড, (ভাগ-১), (হিন্দী)

সহায় শর্মা, ড: গগন, (২০১৪), ঋগ্বেদ, নিউ দিল্লী: বিশ্ব বুকস প্রাইভেট লিমিটেড, (ভাগ-২), (হিন্দী)
https://www.amritapuri.org/1967/16samskaras.aum
https://www.artofliving.org/in-en/16-samsk%C4%81r%C4%81s
https://www.britannica.com/topic/samskara-Hindu-passage-rite
https://en.m.wikipedia.org/wiki/Indian_rituals_after_death

8.0 Bio note

Supriya Sui
Assistant Professor in Sanskrit, Sabang Sajanikanta Mahavidyalaya
Email: supriya.sui401@gmail.com

Indian Adibasi
IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথি বিমর্শ

মৈত্রেয়ী জানা
সহকারী অধ্যাপিকা, সংস্কৃত বিভাগ, প্রভাত কুমার কলেজ, কাঁথি

Abstract
সুপ্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির অন্যতম সর্বাঙ্গীন ও সুসমঞ্জস প্রকাশ ঘটেছে সংস্কৃত সাহিত্যে। সংস্কৃত মহাকাব্য, কাব্য, নাটক, গীতিকাব্য, চম্পূকাব্য, দূতকাব্য, শতককাব্য, কথা-আখ্যায়িকাসহ সমগ্র বৈদিক সাহিত্যে বিভিন্ন অভিনব নিপুণ, সরস রচনার সমাবিষ্টতায় অতিথি ও আতিথ্য প্রসঙ্গ ব্যাখ্যাত হয়েছে। রচনার সাহিত্যিক উৎকর্ষের প্রতিবিধানে অতিথি-অভ্যাগত আতিথেয়তা প্রসঙ্গ সংস্কৃত সাহিত্যে সুচারুরূপে বিশ্লেষিত হয়েছে। সংস্কৃত সাহিত্যে বিকীর্ণ রত্নস্বরূপ এই সাহিত্যিক অমূল্য উপাদানগুলিকে উপস্থাপিত করে বিশ্লেষণপূর্বক ভারতীয় সংস্কৃতির এক সুমহান ভাবধারাকে প্রতিষ্ঠিত করা প্রবন্ধের মূল উদ্দেশ্য। প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্যে বর্ণিত বরণীয়, মহনীয়, পূজনীয় চরিত্ররা অতিথি সৎকাররূপ কর্তব্য সম্পাদনের মাধ্যমে উন্নত আদর্শের প্রতিষ্ঠা করেছেন। ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথি ও তার সৎকাররূপ কর্তব্য কোন এক বিশেষ আশ্রমের আচরণীয় কর্তব্য হিসেবে চিহ্নিত হয়নি ; ব্রহ্মচারী, তপস্বী, গৃহী, দেবতা নির্বিশেষে আতিথ্যগুণের পরিচয় দিয়েছেন। অতিথিবাৎসল্য একটি সার্বজনীন কর্তব্যে পরিণত হয়েছে - যে কর্তব্য থেকে বিচ্যুত হলে আপন আপন ধর্মচ্যুতির সম্ভাবনা ছিল প্রবল। তাই সকলেই অতিথিসৎকার কর্মে হতেন ব্রতী। পরিবর্তনের স্রোতে মানুষের আচরণগত পরিবর্তন আধুনিক সমাজে পরিলক্ষিত। প্রবন্ধে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির অতিথিপরায়ণতা নামক এই অতি মূল্যবান-বিলুপ্তপ্রায় পরম্পরা সম্পর্কে আলোচনাপূর্বক প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির সংরক্ষণ, প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্য সমূহের প্রায়োগিকতা পক্ষ উন্মোচনের মাধ্যমে বিশ্বমিত্রতা ও বিশ্বশান্তি তথা উদার-উন্নত মানবিক মূল্যবোধ প্রতিষ্ঠার প্রয়াসকে প্রাধান্য দেওয়া হয়েছে।

মূল প্রবন্ধ
সুপ্রাচীন ভারতীয় সাহিত্যের সুবিশাল ইমারত নির্মিত হয়েছে যে সাহিত্যকে ভিত্তি করে, অর্থাৎ সকল প্রাদেশিক ভাষার ও সাহিত্যের জন্মকথার অনুসন্ধান মেলে যেখান থেকে, সেই সংস্কৃত সাহিত্য স্বকীয় বিরাটত্বে, ভাবগাম্ভীর্যে, উদাত্ত ভাষার ছন্দোময় গতিতে ও

অলংকারের ঝংকারে অধ্যয়নানুরাগী চিত্তকে বিস্ময়ে বিমুগ্ধ করে। আর্যদের জ্ঞানগরিমার ও হৃদয়বৃত্তির সূক্ষ্ম ভাবধারার স্বাক্ষর বহন করে চলেছে কোন্ স্মরণাতীত কাল থেকে এই সংস্কৃত সাহিত্য। কলকলনাদিনী পূতসলিলা গঙ্গা সুবিশাল আর্যাবতের উপর দিয়ে প্রবাহিতা, নর্মদা নদীর পুণ্যস্রোতে দাক্ষিণাত্যের ভূমি স্নাত ও ধৌত, সেরূপ সংস্কৃত সাহিত্যের অনাবিল ব্যাপক ভাবধারায় সিক্ত ও সমৃদ্ধ প্রাদেশিক সাহিত্যগুলি। মহাকাব্য, কাব্য, নাটক, গীতিকবিতা, চম্পূকাব্য, দূতকাব্য, শতককাব্য, কথা, আখ্যায়িকা সহ সমগ্র বৈদিকসাহিত্যে বিভিন্ন অভিনব নিপুণ সরস রচনার সমাবেশ ঘটেছে। রচনাকৃতির বিরাটত্ব বা ক্ষুদ্রত্বের প্রশ্ন বিবেচ্য নয়, রচনার সাহিত্যিক উতকর্ষই বিচারসাপেক্ষ।

ভারতীয় সংস্কৃতির অন্যতম সর্বাঙ্গীণ ও সুসমঞ্জস প্রকাশ ঘটেছে সংস্কৃত সাহিত্যে। সংস্কৃত সাহিত্যে ভারতীয় সংস্কৃতির বিভিন্ন দিক যেমন সংহত ও উজ্জ্বলরূপে চিত্রিত হয়েছে বোধকরি আর কোন ভাষার সাহিত্যে তা হয়নি। সংস্কৃত সাহিত্য ভারতসংস্কৃতিকে শুধু প্রকাশিতই করেনি, নিয়ন্ত্রিতও করেছে শত শত বছর ধরে। ভারতবর্ষের ব্যক্তিজীবন, গার্হস্থ্যজীবন, সমাজিক জীবন এবং এমনকি রাষ্ট্রীয় জীবনের ধারাও সুস্পষ্টরূপে প্রকাশিত ও গভীরভাবে নিয়ন্ত্রিত হয়েছে সংস্কৃত সাহিত্যসমূহে বর্ণিত আদর্শের দ্বারা। ভারতবর্ষের সংস্কৃতি ও জাতীয় জীবনের বিভিন্ন দিক নিয়মিত হয় যেসব নীতির দ্বারা তারই সাধারণ নাম 'ধর্ম' । এই নীতিসমূহ সংকলিত হয়েছে ভারতীয় ধর্মশাস্ত্রগুলিতে। বলা বাহুল্য, ভারতীয় ধর্মশাস্ত্রগুলি সবই প্রতিষ্ঠিত ব্রাহ্মণ্য আদর্শের ওপর ভিত্তি করে । এই শাস্ত্রগুলিতে জীবনযাত্রার যে আদর্শ প্রকাশ পেয়েছে নীতিরূপে, সংস্কৃত সাহিত্যসমূহে তাই অঙ্কিত হয়েছে বাস্তব দৃষ্টান্তরূপে।

প্রাচীন ভারতীয় আর্যসভ্যতা ও সংস্কৃতির গুরুত্ব অপরিসীম। সভ্যতা বলতে আমরা বুঝি জীবনের আনুষ্ঠানিক ও প্রতিষ্ঠানমূলক বিষয়সমূহ; আর সংস্কৃতির অর্থ কৃষ্টি - মানসিক ও বুদ্ধিগত উৎকর্ষ। এক কথায় জীবনের বহিরঙ্গ ও অন্তরঙ্গ উভয়দিকেরই আচরণ ও পরিমার্জন সভ্যতা-সংস্কৃতির লক্ষ্য। 'সংস্কৃতি' বা কৃষ্টি (culture) কিন্তু সভ্যতার চেয়ে ব্যাপকতর ধারণার দ্যোতনা করে। 'সংস্কৃতি' কোন জাতির বা জনগণের অন্তর্নিহিত জীবনরসে পুষ্ট হয়। তাকে ধার করা যায় না - তা জাতীয় জীবনের অবিচ্ছেদ্য অঙ্গ হয়ে যায়। সভ্যতা একটি মহৎ অবদান; কিন্তু 'সংস্কৃতি' মহত্তর প্রেরণার উপলব্ধি। বংশের পর বংশক্রমে সংস্কৃতির উত্থান ও পতন ঘটে। বৃহত্তর অর্থে 'সংস্কৃতি' অবিছিন্ন প্রবাহবিশেষ। পরিবর্তনশীল হলেও যুগযুগান্তের মধ্যে দিয়ে আসলে তা একই রূপে বিরাজ করে, যেমন বাহ্যিক পরিবর্তন সত্ত্বেও মানবদেহের আধারে অবিকার্য থাকে আত্মা । আবার ব্যক্তিমানবের বিনাশ হলেও সমষ্টিগত মানবসত্তা অক্ষয়, অবিনাশী ।

স্বামী দয়ানন্দ সরস্বতীর মতে যার কোন নিশ্চিত তিথি নেই অর্থাৎ আগমনের নিশ্চিত তিথি নেই; অর্থাৎ হঠাৎ ধার্মিক, সত্যোপদেশক, পরোপকারার্থ, সর্বত্র ভ্রমণকারী, পূর্ণ বিদ্বান যোগিরা যখন ঘরে আসেন, তাকে 'অতিথি' বলা হয় । এই সম্বন্ধে মনুস্মৃতিতে

বলা হয়েছে পূর্ণবিদ্বান,জিতেন্দ্রিয়, ধার্মিক, সত্যবাদী, ছল-কপটরহিত এবং প্রতিদিন ভ্রমণকারী ব্যক্তিই 'অতিথি' হিসাবে পরিচিত । গৃহস্থের সর্বশ্রেষ্ঠ কর্ম ও পরমধর্ম অতিথিসেবা । 'সত্যার্থপ্রকাশ' এ স্বামী দয়ানন্দ সরস্বতী অতিথির মহত্ত্বের সম্বন্ধে বলেছেন - অতিথি ব্যতীত সন্দেহ নিবৃত্তি হয় না, সন্দেহ নিবৃত্তি ব্যতীত দৃঢ় নিশ্চয় তথা প্রমা লাভও হয় না।

ধর্মশাস্ত্রকার মনু অতিথির স্বরূপ বা লক্ষণ নির্দেশ করেছেন -

"একরাত্রং তু নিবসন্নতিথির্ব্রাহ্মণঃ স্মৃতঃ ।
অনিত্যা হি স্থিতির্যস্মাৎ তস্মাদতিথিরুচ্যতে"।।

মনুসংহিতা, (৩.১০২)

অন্যত্র বলা হয়েছে -

"কুলং ন জ্ঞায়তে যস্য ন চ গোত্রং ন চ স্থিতিঃ ।
অকস্মাদ্ গৃহমায়াতি স্থেতিথি প্রোচ্যতে বুধৈঃ"।।

যিনি একরাত্রি মাত্র পরগৃহে বাস করেন এরূপ ব্রাহ্মণকে বলা হয় 'অতিথি' । আবার যাঁর বংশ - গোত্রাদি অজ্ঞাত, যাঁর তিথির কোনো বিচার নেই, যে কোনো সময় উপস্থিত হন, তাঁকেও 'অতিথি' বলা হয়।

অমরকোষানুসারে অতিথির পর্য্যায়বাচী শব্দ হিসাবে উল্লেখ করা হয়েছে- "স্যাদাবেশিক আগন্তুরতিথির্না গৃহাগতে"।

আবেশিক, আগন্তুক প্রভৃতি শব্দ 'অতিথি' শব্দের পরিপূরক হিসাবে সংস্কৃত সাহিত্যে স্বীকৃত । অভ্যাগত শব্দের দ্বারাও অতিথি অর্থের দ্যোতনা হয় । মহর্ষি শাতাতপের মতে -

"প্রিয়ো বা যদি বা দ্বেষ্যো মূর্খো পতিতো এব বা।
সম্প্রাপ্তে বৈশ্বদেবান্তে স্থেতিথিঃ সর্গসংক্রমঃ"।।

সংস্কৃত সাহিত্যে মানবধর্মের পরিচায়ক বহু আচরিতব্য কর্তব্য বিশেষরূপে আলোচিত হয়েছে। 'অতিথি' চরিত্রের উপস্থাপন, তার সেবা সৎকারের মাধ্যমে ভারতীয় মনীষা উজ্জ্বল, উন্নত মনোভূমির পরিচয় দিয়ে থাকেন। এই অতিথি অভ্যাগত প্রসঙ্গ সংস্কৃত সাহিত্যে কিভাবে বিশ্লেষিত হয়েছে তাই এই প্রবন্ধের বিষয়বস্তু। সংস্কৃত সাহিত্যে বিকীর্ণ মণিমুক্তো স্বরূপ এই সাহিত্যিক উপাদানগুলি বিশ্লেষণ করে ভারতীয় সংস্কৃতির এক সুমহান ভাবধারাকে তুলে ধরার প্রচেষ্টায় আলোচ্য নিবন্ধের উপস্থাপন। গৃহে অতিথি সমাগত হলে তার আপ্যায়ণ ও অভ্যর্থনার রীতি আবহমান কাল থেকে ভারতীয় সংস্কৃতির অবিছিন্ন ভাবধারার অন্তর্গত। এই উন্নত মানসিকতার বহিঃপ্রকাশ আমাদের আধুনিক সমাজেও পরিলক্ষিত হয়, তাই একবিংশ শতকের অত্যাধুনিক ভারতবর্ষের বাসিন্দারা প্রতিবেশী দেশ বা সারা পৃথিবী থেকে আগত পরিভ্রমণকারীদের অতিথি বলেই অভ্যর্থনা জানান। এছাড়া ভারতের এই আতিথ্যবাৎসল্য প্রকাশ পায় স্বমহিমা বিস্তারে গৌরবে উদেঘাষিত হয় - 'অতিথি দেবো ভবঃ'।

প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে মনুষ্যজীবনে 'চতুরাশ্রম' প্রথা প্রবর্তিত ছিল। ব্রহ্মচর্য, গার্হস্থ্য, বানপ্রস্থ ও সন্ন্যাস - এই চার পর্যায় ছিল চতুরাশ্রমের ভিত্তি। চতুরাশ্রমের মধ্যে গার্হস্থ্যাশ্রম হল জীবনের সর্বাপেক্ষা গুরুত্বপূর্ণ স্তর । এই আশ্রমেই সেবা ও যজ্ঞ সম্পাদনের সুযোগ সবচেয়ে বেশি পাওয়া যায়। গৃহী অন্যান্য আশ্রমিক জীবনের আশ্রয়স্থল ও প্রাণস্বরূপ। অন্যের প্রতি ঘৃণা, অহংবোধ, আচরণের রূঢ়তা, হিংসা গৃহীর সর্বতোভাবে বর্জনীয়। গার্হস্থ্যাশ্রমের একটি নিজস্ব বৈশিষ্ট্য আছে; যেহেতু এই আশ্রমে থেকে গৃহস্থ নিজের বিবিধ কর্মের সম্পাদনা করেন এবং এই ক্রমে গৃহস্থ অনেক প্রকার ভুলত্রুটিও করে ফেলেন। এই সমস্ত ভুলত্রুটি নিবারণের জন্যই পাঁচপ্রকার যজ্ঞের চর্চা করা হয়, যা 'পঞ্চমহাযজ্ঞ' নামে খ্যাত । তৈত্তিরীয় আরণ্যক ও মনুসংহিতা তে এই পঞ্চমহাযজ্ঞের বিস্তৃত বিবরণ রয়েছে । 'মনুস্মৃতি গ্রন্থে' বলা হয়েছে -

"ঋষিযজ্ঞং দেবযজ্ঞং ভূতযজ্ঞং চ সর্বদা ।

নৃযজ্ঞং পিতৃযজ্ঞং যথাশক্তি ন হ্যপয়েৎ"।। অর্থাৎ ঋষিযজ্ঞ, দেবযজ্ঞ, ভূতযজ্ঞ, নৃযজ্ঞ এবং পিতৃযজ্ঞ - এই প্রকার মহাযজ্ঞ আছে, যাদের পরিত্যাগ করা উচিৎ নয়। আলোচ্য নৃযজ্ঞ অতিথিযজ্ঞ নামেও পরিচিত । এই যজ্ঞে অতিথিদের প্রতি কর্তব্যের কথা বলা হয়েছে । ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথিকে দেবতার সমান গণ্য করা হয়- 'অতিথিঃ দেবো ভব' । অতিথিদের প্রতি গৃহস্থের হৃদয়ে সেবার ভাব উৎপন্ন করার উদ্দেশ্যে এই যজ্ঞের প্রয়োজন ।

মনুসংহিতার তৃতীয় অধ্যায়ে বলা হয়েছে যে, গৃহস্থের সূনা অর্থাৎ হিংসাস্থান পাঁচটি। যথা - চুল্লী, শিলনোড়া, সংমার্জনী,উদূখলমূষল ও জলকুম্ভ। এগুলিকে নিজকার্যে প্রয়োগ করে গৃহস্থ পাপযুক্ত হয়। এই সব উদ্ভূত পাপ থেকে মুক্তির জন্য মহর্ষিগণ কর্তৃক গৃহস্থদের জন্য প্রতিদিন পাঁচটি মহাযজ্ঞ বিহিত হয়েছে -

" পঞ্চক্লৃপ্তা মহাযজ্ঞাঃ প্রত্যহং গৃহমেধিনাম্।। (মনুসংহিতা,৩.৬৯)

অধ্যাপনং ব্রহ্মযজ্ঞঃ পিতৃযজ্ঞস্তুতর্পনম্।

হোমো দৈবো বলির্ভৌতো নৃযজ্ঞোঽতিথিপূজনম্" ।।

(মনুসংহিতা,৩-৭০)

প্রত্যহ প্রত্যেকের অতিথিদের উদ্দেশ্যে কিছু দেওয়া উচিত - অন্ততঃ একপাত্র জল দেওয়া কর্তব্য। এর দ্বারাই নৃযজ্ঞ বা মনুষ্যযজ্ঞ সম্পাদিত হয়। প্রকৃতপক্ষে একপাত্র জল থেকে শুরু করে অন্যান্য বস্তু তার প্রয়োজনানুসারে দিতে হবে- এই হল তাৎপর্য্য। শতপথব্রাহ্মণ্যেও পঞ্চমহাযজ্ঞের উল্লেখ রয়েছে। শতপথব্রাহ্মণে প্রাপ্ত পঞ্চমহাযজ্ঞের মাধ্যমে অতিথিসেবার ধারণাটি প্রাচীন হলেও চিরকালীন। মনুসংহিতার তৃতীয় অধ্যায়ে প্রাপ্ত শ্লোকটি হল -

"স্বাধ্যায়েনার্চয়েতর্ষীন্ হোমৈর্দেবান্ যথাবিধিঃ ।

পিতৃন্ শ্রাদ্ধৈশ্চ নৃনন্নৈভূতানি বলিকর্মণা"।।

বিশেষতঃ এখানে জীবপ্রেম ও অতিথিসেবাকে যজ্ঞের মর্যাদা দিয়ে প্রাচীন ঋষিগণ অত্যন্ত উদার ও বাস্তব দৃষ্টিভঙ্গীর পরিচয় দিয়েছেন ।

ঋগ্বেদের পরবর্তী সংহিতা ও ব্রাহ্মণযুগের সমাজভাবনায় অতিথিসেবা গুরুত্বপূর্ণ একটি বিষয় ছিল। অথর্ববেদের যুগে গৃহস্থের পারিবারিক জীবনে আতিথেয়তা ছিল অনস্বীকার্য কর্ম। অথর্ববেদে পারিবারিক জীবন সংক্রান্ত একটি সম্পূর্ণ সূক্ত রয়েছে, যেখানে আতিথ্যের প্রশংসা করা হয়েছে (৯.৬) । দৈনন্দিন জীবনযাত্রায় অতিথির উদ্দেশ্যে অর্ঘ্য বা আতিথ্য গৃহকর্মের এক অবিভাজ্য অংশ ছিল। অথর্ববেদের যুগে প্রত্যেক বাড়িতে অতিথিদের অভ্যর্থনা ও সেবা করা হত। অথর্বসংহিতা এ সম্পর্কে ‘আবসথ’এর কথা বলেছেন, কিন্তু অতিথিসেবার জন্য তা আসলে একটি বড় কামরা ছিল কিনা বলা শক্ত। এজাতীয় বাড়ি ছিল সরল ও অনাড়ম্বর দরিদ্র বৈদিক জনগণের।

শুক্লযজুর্বেদের কঠ শাখার অন্তর্গত কঠোপনিষদে আতিথ্যের বর্ণনা রয়েছে। ঋষি বাজশ্রবা বিশ্বজিৎ যজ্ঞ নিষ্পন্ন করে যখন দানকার্যে ব্যাপৃত রয়েছেন সেই সময় পুত্র নচিকেতার প্রশ্নের উত্তরপ্রদান কালে যমালয়ে পুত্রকে প্রেরণের জন্য বাক্য প্রয়োগ করেন। এমতাবস্থায় নচিকেতা পিতৃবাক্য প্রতিপালনের জন্য যমদ্বারে উপস্থিত এবং সেই সময় যমপুরীতে অনুপস্থিত ধর্মরাট্ যমরাজ। যমের পরিজনেরা আত্মপ্রত্যয়সম্পন্ন, সত্যনিষ্ঠ, বালক নচিকেতাকে অতিথির মর্যাদা দিয়ে অতিথি সৎকার করতে চাইলে নচিকেতা গৃহকর্তার অনুপস্থিতিতে তা গ্রহণ করতে অস্বীকার করেন । যমরাজ প্রবাস থেকে ফিরলে তাঁর পরিজনেরা তাঁকে বলেন -

“বৈশ্বানরঃ প্রবিশত্যতিথির্ব্রাহ্মণো গৃহান্ ।
তস্যৈতাং শান্তিং কুর্বন্তি, হর বৈবস্বতোদকম্”।। (১.১.৭)

অর্থাৎ ব্রাহ্মণ-অতিথি যেন অগ্নিরূপে গৃহে আসেন, আগুন যেমন তার দাহিকা শক্তির দ্বারা সবকিছু প্রজ্জ্বলিত করে তেমনি অতিথিকে যদি সন্তুষ্ট না করা হয় তাহলে ঘরবাড়ি সব ভস্মীভূত হয়ে যাবে। অতিথির সমুচিত সমাদর না হলে গৃহস্থের অকল্যান হয় । এজন্য অতিথি সৎকারের সূচনা প্রসঙ্গে বলা হল ‘তস্যৈতাং শান্তিং ...’ অর্থাৎ হে সূর্যপুত্র যমরাজ, তুমি তাড়াতাড়ি পাদপ্রক্ষালনের জন্য জল আনয়ন কর। মুণ্ডকোপনিষদে আছে -

“যস্যাগ্নিহোত্রমদর্শমপৌর্ণমাসম্।
অচাতুর্মাস্যমনাগ্রয়ণমতিথিবর্জিতং চ”।। (১.২.৩)

চাতুর্মাস্য যাগের অঙ্গ হিসেবে যদি অতিথিসেবা না করা হয় তবে সেই যজ্ঞের ফললাভ তো হয়ই না উপরন্তু বিপরীত ফলপ্রাপ্তি ঘটে ।

“আশাপ্রতীক্ষে সঙ্গতং সুনৃতাং
চেষ্টাপূর্তে পুত্রপশূংশ্চ সর্বান্।
এতদ্বৃঙক্তে পুরুষস্যাল্পমেধসো
যস্যানশ্নন্ বসতি ব্রাহ্মণো গৃহে”।।
কঠোপনিষদ (১.১.৮)

অর্থাৎ যার বাড়িতে ব্রাহ্মণ-অতিথি অভুক্ত থাকেন সেই অল্পবুদ্ধি ব্যক্তির আশা, প্রতীক্ষা, সঙ্গত, সুনৃতা ইত্যাদি লাভ হয় না। এছাড়া ইষ্টাপূর্তাদির ফল, সকল পুত্র ও পশু অর্থাৎ সন্ততি ও সম্পত্তি সমূহ নষ্ট হয়। অতিথি সৎকারে কোন ত্রুটি হলে গৃহকর্তা নিজেকে অত্যন্ত অপরাধী বলে মনে করতেন। যমরাজ নিজে গৃহকর্তা হিসেবে সেই ত্রুটিপূর্ণ আচরণ করেছেন। যম নিজে ধর্মরাজ তাই তিনি পাপস্খলনের জন্য তিনটি বর নচিকেতাকে দিতে চাইলেন। সুতরাং অতিথির মর্যাদা কিভাবে দিতে হয় সেই শিক্ষাপ্রদানের জন্যই ধর্মরাজের এই অনুপম আচরণ । যদিও ধর্মরাজ যম বালক নচিকেতার পূজার্হ, কিন্তু যেহেতু তিনি গৃহস্বামী সেহেতু আদর্শ গৃহস্থের ধর্ম যে কি তা নিজে আচরণ করে জগৎ কে দেখালেন -

"তিস্রো রাত্রীর্যদবাৎসীগৃহে মেনশ্নন্ ব্রহ্মন্নতিথির্নমস্যঃ।
নমস্তেস্তু ব্রহ্মন্ স্বস্তি মেস্তু তস্মাৎ প্রতি ত্রীন্ বরান্ বৃণীষ্ব"।।
(কঠোপনিষদ ১.১.৯)

মহাকবি মাঘবিরচিত "শিশুপালবধম্" মহাকাব্যের প্রথম সর্গে ইন্দ্রের অনুরোধে অত্যাচারী শিশুপালকে বধের প্রসঙ্গে নারদ যখন বার্তাবাহক হয়ে দ্বারকাধিপতি শ্রীকৃষ্ণের সকাশে উপস্থিত হলেন তখন শ্রীকৃষ্ণ সসম্ভ্রমে উঠে দাঁড়ালেন। তিনি বসে ছিলেন এক উচ্চাসনে। ব্রহ্মজ্ঞানী নারদ শ্রীকৃষ্ণেরও পূজ্য এবং তাঁর অতিথি। তাই সম্যক অতিথি সৎকারের জন্যই শ্রীকৃষ্ণের এই বিনয়প্রদর্শন।

"পতৎপতঙ্গপ্রতিমস্তপোনিধিঃ পুরোস্য যাবন্ন ভুবিব্যলীয়ত ।
গিরেস্তড়িত্বানিব তাবদুচ্চকৈর্জবেন পীঠাদুদতিষ্ঠদচ্যুতঃ"।। (১.১২)

এরপর সংসারমহীরুহের বীজস্বরূপ ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অর্ঘ্যাদিদানে নারদকে অভ্যর্থনা জানিয়ে সম্যক অতিথিসৎকার করলেন -

'তমর্ঘ্যমর্ঘ্যাদিকয়াদিপুরুষঃ সপর্য্যয়া সাধু স পর্য্যপূপুজৎ'। (১.১৪)

অমরকবি কালিদাস বিরচিত সাহিত্যপ্রতিভাতেও বারংবার অতিথি সতকার ও আতিথেয়তা প্রদর্শন সুচারুরূপে শৈল্পিক ও কাব্যিক আঙ্গিকে পরিবেশিত হয়েছে। কুমারসম্ভবম্ মহাকাব্যের পঞ্চম সর্গে তপশ্চরণে ব্যাপৃতা তপস্বিনী পার্বতীও ব্রহ্মচারীকে যথাযোগ্য আতিথ্য প্রদর্শন করেছেন -

"তমাতিথেয়ী বহমানপূর্বয়া সপর্য্যয়া প্রত্যুদিয়ায় পার্বতী।
ভবন্তি সাম্যেপি নিবিষ্টচেতসাং বপুর্বিশেষেষ্বতিগৌরবাঃ ক্রিয়াঃ"।।
(কুমারসম্ভবম্,৫সর্গ,শ্লোক-৩১)

'কালিদাসস্য সর্বস্বমভিজ্ঞানশকুন্তলম্' - প্রবাদের সূত্র ধরেই বলা যায় যে "অভিজ্ঞান-শকুন্তলম্" নাটকের ১ম, ৪র্থ ও ৫ম অঙ্কে অতিথিসেবার গুরুত্ব বর্ণিত হয়েছে । ১ম অঙ্কে মহর্ষি কণ্বের আশ্রমে আগত রাজা দুষ্যন্তকে বৈখানস জানাচ্ছেন যে - কন্যা শকুন্তলার দুর্দৈব প্রশমনের জন্য পিতা কণ্ব সোমতীর্থে গমন করেছেন এবং মহর্ষির অনুপস্থিতিতে কন্যা শকুন্তলার উপর কণ্ব অতিথিসেবার ভার ন্যস্ত করে গেছেন -

'ইদানীমেব দুহিতরং শকুন্তলামতিথিসতকারায় সন্দিশ্য দৈবমস্যাঃ প্রতিকূলং শময়িতুং সোমতীর্থং গতঃ'। বৈখানস রাজা দুষ্যন্তকে অনুরোধ জানান আশ্রমবাসীর আতিথ্য গ্রহণের জন্য। এখান থেকে খুব স্পষ্টতই বোঝা যায় যে আতিথেয়তা শুধু গৃহীর ধর্মই ছিল না, প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে আশ্রমিক পরিবেশে থাকা মানুষেরাও অতিথি সৎকারনামক কর্তব্যটি সুচারুরূপে পালন করতেন। এরপরে ৪র্থ অঙ্কে অতিথিরূপে আগত কোপন স্বভাব ঋষি দুর্বাসার উপস্থিতি পতিচিন্তায় নিমগ্না শকুন্তলা টের না পেয়ে অতিথিবাৎসল্য প্রদর্শনে অসমর্থ হওয়ায় দুর্বাসার অমোঘ অভিশাপে শকুন্তলার ভবিষ্যৎ জীবন হয় বিড়ম্বিত -

আঃ অতিথিপরিভাবিনি,

"বিচিন্তয়ন্তী যমনন্যমানসা
তপোধনং বেৎসি ন মামুপস্থিতম্।
স্মরিষ্যতি ত্বাং ন স বোধিতোঽপি সন্
কথাং প্রমত্তঃ প্রথমং কৃতামিব "।।

(অভি.শকু-৪.১)

এরপরে স্বভাব কুটিল দুর্বাসাকে আতিথ্য প্রদানের জন্য তৎপর হয়ে ওঠেন শকুন্তলার দুই সখী অনসূয়া - প্রিয়ংবদা। তারা পাদ্য ও অর্ঘ্যের দ্বারা দুর্বাসার অভ্যর্চনা করে আশ্রমিক সামাজিকতাকে রক্ষার পাশাপশি শকুন্তলার অপরাধ অপনোদনের চেষ্টা করেন। ৫ম অঙ্কে দুষ্যন্তের রাজসভায় শার্ঙ্গরব ও শারদ্বত শকুন্তলাকে নিয়ে উপস্থিত হলে সেখানেও তারা রাজসভার আতিথ্য গ্রহণ করেন। প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথিপরায়নতা সার্বজনীন ছিল। আশ্রমের তপস্বী থেকে শুরু করে রাজসভার সদস্য সকলেই অতিথিবৎসল ছিলেন।

'রঘুবংশম্' মহাকাব্যের প্রথম সর্গে মহারাজ দিলীপ সস্ত্রীক বশিষ্ঠের আশ্রমে প্রবেশ করলে রাজাকে মহিষীর সাথে আশ্রমে সমাগত দেখে আশ্রমবাসী ঋষিগণ তাঁদের পরম সমাদরে অতিথিরূপে অভ্যর্থনা করলেন -

"তস্মৈ সভ্যাঃ সভার্যায় গোপ্তে গুপ্ততমেন্দ্রিয়াঃ।
অর্হণামর্হতে চক্রুর্মুনয়ো নয়চক্ষুষে"।। (রঘুবংশম্- ১.৫৫)

রাজা ধবলচন্দ্রের মূঢ়মতি পুত্রদের ব্যবহারিক জগতের বৈষয়িক জ্ঞানপ্রদানের জন্য পণ্ডিত নারায়ণ শর্মা হিতোপদেশ রচনা করেন। এই গ্রন্থের মিত্রলাভ অংশে অতি সরল ও প্রাঞ্জল ভাষায় অতিথির গুরুত্ব ও অতিথি সৎকারের মার্গনির্দেশ করেছেন। বেদোক্ত পদ্ধতিতে অতিথি সৎকারের সামান্য জ্ঞান না থাকলেও সাধারণ মানুষ গৃহে আগত অতিথিকে কিভাবে অনাড়ম্বর ও আন্তরিকভাবে আতিথ্যপ্রদান করতে পারেন তার চিত্র চিত্রিত হয়েছে । গৃহস্থের ধর্ম প্রসঙ্গে আলোচনা করতে গিয়ে অতিথি সৎকারের প্রসঙ্গ উথ্থাপিত হয়েছে ।

"অরাবপ্যুচিতং কার্যমাতিথ্যং গৃহমাগতে।
ছেত্তুঃ পার্শ্বগতাং ছায়াং নোপসংহরতে দ্রুমাঃ" ।।

অর্থাৎ শত্রুও যদি বাড়িতে আসে তখন তাকে যথাযোগ্য আপ্যায়ন করা উচিত।গাছ- তাকে যে লোক কাটছে তার থেকে ছায়া সরিয়ে নেয় না ।

'যদি বা ধনং নাস্তি প্রীতিবচসাপ্যতিথিঃ পূজ্য এব' - যে ঘরে টাকা-পয়সা নেই, তখন কেবল মিষ্টি কথাতেই অতিথির সেবা করা উচিত।

"তৃণানি ভূমিরুদকং বাক্ চতুর্থী চ সুনৃতা।
এতান্যপি সতাং গৃহে নোচ্ছিদ্যন্তে কদাচন"।।

অর্থাৎ বসার আসন, বিশ্রামের জায়গা, জল - এই তিনটি এবং মিষ্টকথা- এই চতুর্থ জিনিস - এগুলি মহৎ (ভালো) লোকের ঘরে কখনো অভাব হয় না ।

'সর্বত্রাভ্যাগতো গুরু' - অর্থাৎ পারিবারিক জীবনে গুরুত্বের উপর নির্ভর করে কেউ কেউ কারোর গুরু বা পূজনীয় রূপে প্রতিভাত হন কিন্তু গৃহে আগত অতিথি সকলেরই গুরু । অতিথির মহনীয়তা প্রদর্শনের জন্য তাঁকে গুরু বলে সম্বোধিত করা হয়েছে ।

"উত্তমস্যাপি বর্ণস্য নীচোঽপি গৃহমাগতঃ।
পূজনীয়ো যথাযোগ্যং সর্বদেবময়োঽতিথিঃ"।।

অর্থাৎ উত্তম বর্ণের ঘরেও নীচ বর্ণের লোক এলে তার যথোচিত সৎকার করা কর্তব্য। কারণ অতিথি সমস্ত দেবতার মিলিত রূপ। দেবজ্ঞানে অতিথি সতকার ভারতীয় সংস্কৃতির বৈশিষ্ট্য। দেবতা যেরকম আপন মহিমায় মানবকুলের পূজনীয়ত্ব লাভ করেন সেইরূপ সকল দেবতার সমন্বিত রূপ হিসেবে অতিথি প্রতিভাত হয়েছেন।

অতিথিসতকারে ত্রুটি হলে বিপরীত ফল জন্মায়।

"অতিথির্যস্য ভগ্নাশো গৃহাৎ প্রতিনির্বততে।
স তস্মৈ দুষ্কৃতং দত্ত্বা পুণ্যমাদায় গচ্ছতি"।। অর্থাৎ যার ঘর থেকে অতিথি ভগ্ন মনোরথ হয়ে ফিরে যায়, সেই অতিথি নিজের পাপ তাকে দিয়ে সেই গৃহস্থের পুণ্য নিয়ে যায়। গল্পের ছলে গার্হস্থ্য ধর্মের সহজপাঠ অতিচমৎকাররূপে বিবৃত হয়েছে।

প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথিসৎকার গৃহস্থের একটি অবশ্য করণীয় কর্ম ছিল। রন্ধনকার্য সমাপ্ত হলে প্রথমে শিশু ও রোগীদের ভোজন করিয়ে গৃহকর্তা ও গৃহকর্ত্রী, অতিথির আগমনের আশায় দ্বিপ্রহর অতিক্রান্ত হলে তবেই নিজেরা আহার্য গ্রহণে উদ্যোগী হতেন। অতিথি সৎকারে ত্রুটি হলে গৃহকর্তা নিজেকে অত্যন্ত অপরাধী বলে মনে করতেন - তাই প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্যে বরণীয়, মহনীয়, পূজনীয় চরিত্ররা অতিথিসৎকার রূপ কর্তব্য সম্পাদনের মাধ্যমে উন্নত আদর্শের প্রতিষ্ঠা করেছেন। পুরুষার্থ চতুষ্টয়ের সাধনে ব্যাপৃত মানব জ্ঞানে-অজ্ঞানে যে সমস্ত ত্রুটি বিচ্যুতির সাধন করে তার ফলেই তার প্রার্থিত ইষ্টপ্রাপ্তির পথ অবরুদ্ধ হয় । শাস্ত্রানুমোদিত পথে ধর্মাচরণ, অর্থের উপার্জন ও কামনার প্রশমনে সমর্থ ব্যক্তি প্রকৃতই মুক্তি বা মোক্ষলাভে হয় সমর্থ। এই ধর্মাচরণকে সুসংহত করবার জন্য মনুষ্য জীবনে চতুরাশ্রম ধর্মের পালন উচিত। প্রত্যেক আশ্রমেরই একেকটি নির্দিষ্ট ও নির্ধারিত কর্তব্যসূচী আছে। আলোচ্য প্রবন্ধে বিশ্লেষণের মাধ্যমে অবগত হওয়া যায় যে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথি ও তার সংস্কাররূপ কর্তব্য কোনো এক বিশেষ আশ্রমের আচরনীয় কর্তব্য হিসেবে চিহ্নিত হয়নি। ব্রহ্মচারী, তপস্বী, গৃহী নির্বিশেষে আতিথ্যগুণের পরিচয় দিয়েছেন। অতিথিবাৎসল্য একটি সার্বজনীন কর্তব্যে পরিণত হয়েছে। যে কর্তব্য থেকে বিচ্যুত হলে আপন আপন ধর্মচ্যুতির সম্ভাবনা ছিল প্রবল। তাই

সকলেই অতিথিসৎকার কর্মে কখনও কোনো অবহেলা প্রদর্শন করতেন না, আর অবহেলা করলে তার ফলও হতো মারাত্মক তা উদাহরণ সহযোগে সংস্কৃত সাহিত্যে বিশদে আলোচিত হয়েছে।

প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে অতিথিসেবাকে অত্যন্ত গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। প্রাচীন যুগে সমাজের প্রত্যেক স্তরে সকলেই অতিথিকে অত্যন্ত সমাদরের সাথে গ্রহণ করতেন। অতিথিসেবা ঠিকমতো না হলে অমঙ্গল সাধিত হবে এই ধারণা থেকে প্রাচীন যুগ থেকে আধুনিক যুগের মানুষ অতিথিসৎকারে হন ব্রতী। পরিবর্তনের স্রোতে মানুষের আচরণগত পরিবর্তন আধুনিক সমাজে লক্ষণীয়। প্রাচীনযুগে মানুষের বিশেষণ রূপে একটি কথা প্রচলিত ছিল যে 'দেব-দ্বিজ-অতিথিপরায়ণ' অর্থাৎ সজ্জনব্যক্তির চারিত্রিক বৈশিষ্ট্যে অতিথিপরায়ণতা ছিল প্রকট। কিন্তু সামাজিক পরিবর্তনের সাথে সাথে মানুষ এখন অতিথিসেবায় আত্মনিবেদনের রীতি থেকে অনেকাংশে দূরে সরে এসেছে। ভারতীয় সংস্কৃতির এই অতি মূল্যবান পরম্পরা এখন বিলুপ্তপ্রায়। যান্ত্রিক মনোভাবাপন্ন মানুষ অন্তঃকরণ প্রবৃত্তির সূক্ষ্মতম অনুভূতির সহায়তায় বর্তমানে অতিথিপরায়ণতা থেকে হয়েছে ভ্রষ্ট। কেজো সম্পর্কের বাইরে অতিথিবাতসল্য প্রদর্শন তাই আধুনিক সমাজে নিষ্প্রয়োজনীয়তায় পর্য্যবসিত হয়েছে। আধুনিক ভারতে অভ্যাগতসেবায় যে HOSPITALITY আমরা প্রদর্শন করি তা প্রাচীন সংস্কৃতিরই অনুসরণমাত্র।

গ্রন্থপঞ্জী

১. অথর্ববেদ- অনু. সম্পা. বিজনবিহারী গোস্বামী, হরফ, ১৪২১।
২. অথর্ববেদে ভারতীয় সংস্কৃতি- শ্রী নারায়ণচন্দ্র ভট্টাচার্য,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,১৩৭০।
৩. রামায়ণ ও ভারতসংস্কৃতি- প্রবোধচন্দ্র সেন, জিজ্ঞাসা, ১৯৬২।
৪. কঠোপনিষদ- স্বামী ভূতেশানন্দ, উদ্বোধন, ১৯৯১।
৫. কঠোপনিষদ- স্বামী জুষ্টানন্দ, উদ্বোধন, ২০০৩।
৬. অভিজ্ঞানশকুন্তলম্- শ্রী সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৮।
৭. রঘুবংশম্- (১ম সর্গ) - দেবকুমার দাস, সদেশ, ২০১৬।
৮. মনুসংহিতা- ডঃ মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১০।
৯. অমরকোষ- গুরুনাথ বিদ্যানিধি, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৮।
১০. শিশুপালবধম্ - (১ম সর্গ) - শ্রী সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,১৯৯৭।
১১. হিতোপদেশ- শ্রী সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৮।
১২. কুমারসম্ভবম্ - গুরুনাথ বিদ্যানিধি, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৭।
১৩. ভারতীয়দর্শন - দীপক কুমার বাগচী, প্রগতিশীল প্রকাশক, ২০১০।
১৪. বেদমীমাংসা - অনির্বান, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১০।

Indian Adibasi
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

বিশ্বজনীন চিন্তনে বৈদিক সাহিত্য ও ভারতীয় দর্শনের প্রাসঙ্গিকতা - একটি বিশ্লেষণাত্মক পর্যালোচনা

Debasri Giri

Abstract:
Amongst the Indian languages Sanskrit had claimed its position of eminence in the ancient times and had also been recognized as the chief constituent of Indian literary and cultural ethos by the global intelligentsia. Sanskrit has time and again proven its efficacy in the global arena of cultural confluence. Vedic literature and post-Vedic literature have attained even in today’s globalised world. The purpose of this essay is to highlight the Vedic consciousness of preservation of natural environment and human resources. In this regard I would also like to bring to the fore some aspects Indian Philosophy, relevant, socio religious instances vis-a-vis the Vedas and Indian Philosophical traditions, human values, integrity, Janmāntarvāda, Ātmavāda, Sṛṣṭitattva, women’s roll in the Sṛṣṭi. These issues call for discussion in order to assess their relevance and contribution to the evolution of the social systems and thought patterns of the modern global intellectual milieu.

মূলশব্দাবলী: সংস্কৃতি, বিশ্বজনীন, জন্মান্তরবাদ, বিশ্বমৈত্রী, আধুনিকতা।

1.0 ভূমিকা

ভারত বৈচিত্র্যপূর্ণ দেশ। প্রতিটি মানুষের সংস্কৃতি বৈচিত্র্যময়। সংস্কৃতি মানুষকে সুন্দর করে। বৈদিকযুগ, পরবর্তী রামায়ণ-মহাভারতের যুগ থেকে শুরু করে বর্তমান মানবের সংস্কার ভিন্ন ভিন্ন হলেও সংস্কৃতির মুখ্য উদ্দ্যেশ্য বোধহয় বজায় আছে। শাশ্বত মূল্যবোধ, আত্মশক্তির বিকাশ, চিরন্তন ধর্মসাধনা, বিশ্ববন্ধুত্বস্থাপন, বিশ্বজনীন চিন্তনে সংস্কৃতি ও ঐতিহ্য মানুষের মধ্যে শক্তি ও অনুপ্রেরণার সৃষ্টি করে। মনুষ্যজাতির প্রথম গ্রন্থ ও মানবীয় সভ্যতা ও সংস্কৃতির নিদর্শন হল বেদ। মানবজাতির যে সময়ের ইতিহাস কোনো

স্থানে পাওয়া যায় না, সে সময়ের চিন্তা, ধর্মবিশ্বাস, উপাসনা পদ্ধতি, সামাজিক রীতি ও আচার ব্যবহার মহাকালের ক্রোড়ে বিলীন হয়ে গিয়েছে, যে সময়ের ইতিহাস উদ্ধারের অন্য কোনো উপায় নেই, সেই সুদূর স্মরণাতীত কালের ইতিহাস বেদ সংহিতায় লিপিবদ্ধ রয়েছে। সেই বৈদিকসাহিত্য, ভারতীয় দর্শন তথা সমগ্র সংস্কৃত সাহিত্যে সমুন্নত সংস্কৃতির পরিচয় পাওয়া যায়। সেই সংস্কৃতির সর্বত্র আধুনিকতা বজায় না থাকলেও সবটা প্রাচীনতার কবলে আবদ্ধ নয়।

2.0 প্রবন্ধের উদ্দেশ্য

প্রবন্ধের উদ্দেশ্য হল বৈদিকসাহিত্য এবং ভারতীয় দর্শনের নিরিখে প্রাচীনভারতীয় সংস্কৃতির মূল দিকগুলি পর্যালোচনা করা এবং বিশ্বজনীন চিন্তাধারায় সেগলির বর্তমান প্রাসঙ্গিকতা তুলে ধরা।

3.0 তথ্য বিশ্লেষণ

প্রাচীনকাল থেকেই মুনি ঋষিরা পৃথিবীর মঙ্গলের জন্য অগ্নিতে আহুতি দিয়েছে। প্রকৃতি থেকে আগত বিপদের আশঙ্কায় ভয়ভীত হয়ে তারা প্রাকৃতিক উপাদানগুলিকে দেবতা জ্ঞানে পূজা করে এসেছে। ক্রমশঃ ভয় থেকে শ্রদ্ধা ভক্তির জন্ম নেয়। প্রাকৃতিক উপাদানগুলির সুরক্ষার ভাবনা সেই সুদূর অতীত থেকেই বর্তমান ছিল। সকল ভৌগোলিক বাধাবন্ধন ছাড়িয়ে ঋত, সত্য, দীক্ষা, তপস্যা ইত্যাদি কতকগুলি মৌলিক সত্যের উপর ধৃত এই পৃথিবীর ঐশ্বর্যে বিস্ময়ঋদ্ধ প্রণত কবির পৃথিবী স্তুতি। ঋতুপরিবর্তনের উপভোগ্য রূপসী পৃথিবীর রূপ খুঁজেছেন কবি অথর্বা -

'গ্রীষ্মস্তে ভূমে বর্ষাণি শরদ্ধেমন্তঃ শিশিরো বসন্তঃ।

ঋতবস্তে বিহিতা হায়নীরহোরাত্রে পৃথিবি নো দুহাতাম্।।'[১]

পৃথিবীর কবি ভূমিদেবীর কাছে নতজানু হয়ে সমস্ত গৃহপালিত পশু ও আরণ্য পশু এমনকি অশুভ গন্ধর্ব রাক্ষসাদির রক্ষার জন্যও প্রার্থনা করেন। প্রেমের এ এক অপরিসীম ঔদার্য উদাহরণ। কবি বৃষ্টিদাতা পর্জন্যদেবের কাছে একশত শরৎ আয়ু কল্পনা করেছেন-

'তন্ম ঋতং পাতু শতশারদায়।

য়ুয়ং পাত স্বস্তিভির সদা নঃ।।'[২]

মানুষ, ওষধি, গবাদিপশু সবই পর্জন্যনির্ভর। অথর্ববেদের বৃষ্টিসূক্তে বারবার উচ্চারিত হয়েছে-

"মরুদ্ভিঃ প্রচ্যুতা মেঘা বর্ষন্তু পৃথীবীমনু।"[৩]

ভূমিসূক্তে বসুন্ধরার প্রতি ভালোবাসার মধ্য দিয়ে পরিবেশচেতনা প্রকটিত হয়েছে। গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন-

'অন্নাদ্ ভবন্তি ভূতানি পর্জন্নাদন্নসম্ভবঃ।'

বৃষ্টির আগমনে সকলের সঞ্জীবিত হওয়ার আশা ধ্বনিত হয়েছে- 'বৃষ্টি ওষধিসমুহে সিঞ্চন করুক, প্রভূত বর্ষণে ভূমিকে মহতি করুক'

'অপাং ওষধিভিঃ সচন্তাম্। বর্ষস্য সর্গাঃ মহয়ন্তু ভুমিং পৃথগজায়ন্তামষধয়ো বিশ্বরূপাঃ।'[৪]

পৃথিবী অন্নের দ্বারা আমাদের প্রাণ ও আয়ুকে ধারণ করেন- ‘সা নে ভূমিঃ প্রাণমায়ুর্দধাতু।’[৫] ওষধিরক্ষায় ঋষির প্রার্থনা-

‘মা বো রিষত্ খনিতা যস্মৈ চাহং খনামি বঃ।
দ্বিপদচ্চতুষ্পদস্মাকং সর্বমস্তনাতুরম্।।’[৬]

পশুদের রক্ষা ও সুস্থতায় ঋষির প্রার্থনা -

‘ইমা রুদ্রায় তবসে কপর্দিনে ক্ষয়দ্বীরায় প্রভরামহেমতী।
যথা শমসদ্দিপদে চতুষ্পদে বিশ্বং পুষ্টং গ্রামে আস্মিন্ননাতুরম্।।’[৭]

মহান বীরগণের অধিপতি করাল রুদ্রের স্তুতি করছি। দ্বিপদ ও চতুষ্পদ জীবজন্তু সুখী হোক। গ্রামবাসীগণ নীরোগ হয়ে পুষ্টিলাভ করুক। যজুর্বেদের ঋষি বলেছেন -

‘দ্যৌঃ শান্তিরন্তরিক্ষং শান্তিঃ পৃথিবী শান্তিরাপঃ শান্তিরোষধয়ঃ শান্তি।
বনস্পতয়ঃ শান্তির্বিশ্বে দেবাঃ শান্তির্ব্রহ্ম শান্তিঃ সর্বং শান্তিঃ শান্তিরেব সা মা শান্তিরেধি।’[৮]

অথর্ববেদের ভূমিসূক্তে পশুপাখিদের রক্ষার প্রার্থনা-

‘যে ত আরণ্যাঃ পশবো মৃগা বনে হিতাঃ সিংহা ব্যাঘ্রাঃ পুরুষাদশ্চরন্তি।
উলঃ বৃকং পৃথিবীদুচ্ছুনামিত ঋক্ষীকাং রক্ষো অপ বাধয়স্মাত্।।’[৯]

অথর্ববেদের ভূমিসূক্তে পৃথিবীকে মাতা বলা হয়েছে -

‘মাতা ভূমি পুত্রোহং পৃথিব্যাঃ।’[১০]

একটি মন্ত্রে পৃথিবীকে মাতা ও অদিতিকে পিতা এবং অন্তরীক্ষকে ভ্রাতা বলা হয়েছে -

‘ভূমির্মাতাদিতির্নো জনিত্রং ভ্রাতান্তরিক্ষম্ভিশস্তা নঃ।’[১১]

কি নিবিড় ঐক্যবন্ধন। সম্পর্কের পরম আদরমিশ্রিত সম্বোধনে প্রাকৃতিক বস্তুকে সম্বোধন করা হয়েছে। পরম আত্মীয়ের কাছে ঋষির প্রার্থনা পরোক্ষভাবে ফুটে উটেছে পৃথিবীর মঙ্গলের জন্য।

বৌদ্ধদর্শনে বারবার প্রাণীহত্যার নিষেধ করা হয়েছে। বুদ্ধের পঞ্চশীলের প্রথম শীল হল প্রাণীহত্যা না করা। ক্ষুধার তাড়নার বাঘ, সিংহ ইত্যাদি প্রাণী দুর্বল প্রাণী শিকার করে ক্ষুদা মেটায়। না হলে তাদের জীবন ধারন অসম্ভব। বুদ্ধের বাণী ছিল মানুষের উদ্দেশ্যে। মানুষকে প্রাণীহত্যা করতে বারণ করেছিলেন তিনি। তবে বুদ্ধ প্রাণী হত্যা করতে বারণ করলেও মাংস খাওয়া থেকে বিরত থাকতে বলেননি। তিনি ভিক্ষুদের অবশ্য মাংসাহার ত্যাগ করে নিরামিষাশী হওয়ার উপদেশ দিয়েছিলেন। বুদ্ধের স্মরণ নিয়ে তিনশ শতাব্দী পরে রাজা হর্ষবর্ধন ঘোষণা করলেন রাজ্যবাসী যেন মাংস না ভক্ষণ করে। বৌদ্ধভিক্ষু সকলে নিরামিষ আহার গ্রহন করতে থাকে। প্রাণীহত্যা রোধ হল- ‘A new respect for life, kindness to animals, a sense of responsibility and on endeavour after higher life have been brought home to the Indian mind with renewed force .’[১২] প্রাণী হত্যার বিরুদ্ধে প্রাথমিক ভাবে বৌদ্ধ ও জৈনরা বললেও পরবর্তীকালে ধীরে ধীরে বৈষ্ণব, শৈবধর্ম সে কথা প্রচার করে। ফলে ধীরে ধীরে ভারতবর্ষ থেকে পশুবধ উঠে গেল। জৈনরাও প্রাণ হত্যার বিরোধী ছিলেন। জৈনদের মতে প্রাণ যে শুধু চলমান জীবের মধ্যে আছে তা নয়, উদ্ভিদ প্রভৃতি স্থাবরের মধ্যেও আছে।

শুধু চলমান জীবের প্রাণরক্ষাই নয়, স্থাবর প্রভৃতি সবকিছুর প্রাণরক্ষাই জৈনদের আদর্শ। অবশ্য সাধারণ লোকের জন্য দুটি ইন্দ্রিয় বিশিষ্ট চলমান প্রাণীর রক্ষার উপদেশ ছিল। এখানে জৈনদের অহিংসা নীতির পরিচয় পাওয়া গেলেও জৈনরা মানুষকে সর্বাগ্রে গুরুত্ব দিয়েছেন। এ নিঃসন্দেহে সমাজ বিবর্তনের লক্ষণ।

বৈদিক আর্যগণ গ্রামে দলবদ্ধভাবে থাকতো। কাজের প্রতি মনোনিবেশ করা ছিল সেযুগের মানুষের একটা বড় বৈশিষ্ট্য। কৃষিকাজের প্রশংসা পর্যন্ত করা হয়েছে -

'অক্ষৈর্মা দীব্যঃ কৃষিমিত্ কৃষস্ব বিত্তেরমস্য বহুমন্যমানঃ।
তত্র গাবঃ কিতব তত্র জায়া তন্মে বিচষ্টে সবিতায়ামর্যঃ।।'[১৩]

অর্থাৎ পাশা খেলো না কৃষিকার্য করো। কৃষিকার্য করলে বহু সম্মান ও বিত্তলাভ করবে। আত্মসম্মানবোধাত্মক পরামর্শ বেদের মন্ত্রের মাধ্যমে ঋষি করেছেন। এর প্রাসঙ্গিকতা রয়েছে। কেননা এখন প্রায়ই দেখা যায় আত্মসম্মানবোধ ও নৈতিকতার অভাবে নানারকম অসৎকার্যে জড়িয়ে পড়ছে, অল্প পরিশ্রমে বেশী বেশী মুনাফালাভের প্রচেষ্টায় মরিয়া।

আজকাল সভ্য-ভদ্র সমাজে মদ্যপান(Drink) সর্বজনের কাছে আদরনীয় হয়ে উঠেছে। যেকোন দেশী-বিদেশী সমাগমে এটি ভি-আই-পি মর্যাদার পরিচায়ক। প্রাচীনকাল থেকেই সুরাপানের প্রচলন ছিল। বৈদিকযুগে দুগ্ধ, মধু, ইত্যাদির মত সুরাপানও প্রচলিত ছিল। তবে অবশ্য সোম ও সুরা সকল বর্ণের জন্য নির্দিষ্ট ছিল না। যজ্ঞে দেবতাদের উদ্দেশ্যে সোমরস অর্পণ করা হত এবং যজ্ঞাবসানে পুরোহিতগণ অবশিষ্ট সোমরস পান করতেন। সোমরসপানের দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করা যেতে পারে-

'ইন্দ্রায় সোমপীতয়ে'[১৪] ব্রাহ্মণ পুরোহিতগণেরই কেবল সোমরসপানে অধিকার ছিল। আর ক্ষত্রিয়ের পেয় ছিল সুরা। সেযুগে পুত্রসন্তানের গুরুত্ব কন্যাসন্তানের থেকে অনেক বেশী ছিল। পুত্রকামনায় যজ্ঞের আয়োজন বৈদিক যুগ থেকে শুরু করে রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণযুগেও হত। পুত্র জ্যোতিঃস্বরূপ হয়ে পিতাকে পরম ব্যোমে স্থাপন করেন। পুত্র পিতার ঋণ শোধ করেন এবং বংশধারাকে চালিয়ে নিয়ে যায় বলেই সম্ভবতঃ পুত্রের জন্য এত আকুলতা। পরবর্তী স্মৃতিশাস্ত্র এবং পুরাণে পুত্রকে পুং নামক নরক থেকে উদ্ধারকর্তা বলা হয়েছে। পুত্র না থাকলে পিতাকে এই নরক দর্শন করতে হয়। কন্যাসন্তানের জন্য আকুলতা প্রায় নেই বললেই চলে। বৃহদারণ্যকে অবশ্য পণ্ডিতা কন্যালাভের জন্য অনুষ্ঠানের বিবরণ আছে। তবে বিপরীতে আবার যজ্ঞে নরবলিহিসেবে পুত্রসন্তানকে বলি দেবার রীতিও ছিল। শুনঃক্ষেপোপাখ্যানে সে মর্মান্তিক ধারণার পরিচয় পাই, যদিও শেষ পর্যন্ত শুনঃক্ষেপকে বধ করা হয়নি। তবে সচরাচর পশুবলির রেওয়াজ ছিল - যা নৈতিক মানদণ্ডের বিচারে একেবারেই নিন্দনীয়। তবে বর্তমানে একবিংশ শতাব্দীর সভ্য-ভদ্র-শিল্পোন্নত সমাজজীবনেও যে সেই রীতি একেবারে লুপ্ত হয়ে গেছে তা কিন্তু নয়। শুধুমাত্র প্রাণধারনের জন্য পশুপক্ষি বধ্য হয় তা নয়, বিভিন্ন আনুষঙ্গিক কর্মে ধর্মীয় রীতিনীতির সামনে মাথা নত করে পাপ-পুণ্যের বালাই না করে অকাতরে পশুবধ অনেক ক্ষেত্রে লক্ষ্য করা যায়। ধর্মভীরু মানুষ যারা ধর্মীয় ক্রিয়াকলাপের পরামর্শদাতা

তারাই যদি মানবধর্মকে বিসর্জন দেন তবে সাধারণের দোষকে অবশ্য গুরু বলা চলে না। সে না হয় নাই হল, কিন্তু তা কি শিল্পোন্নত ভদ্রসমাজের আধুনিকতার মর্যাদা কী সত্যি সত্যি বজায় থাকল ? তবে একটা দিকে অবশ্য দৃষ্টিগোচর করতেই হয়। সেযুগে বিবাহকে অতি পবিত্র ও প্রয়োজনীয় কর্ম হিসেবে একটি ব্রতরূপে গ্রহণ করতেন। সমাজে বিবাহিত নারীর স্থান ছিল অনেক উচ্চে। নববধূর স্থান আধুনিকতার দাবী রাখে। নববধূকে লক্ষ্য করে বলা হয়েছে -

'সম্রাজ্ঞী শ্বশুরে ভব সম্রাজ্ঞী শ্বস্রাং ভব।
ননান্দরী সম্রাজ্ঞী ভব সম্রাজ্ঞী অধিদেবেষু।।'[১৫]

তুমি শ্বশুরের উপর সম্রাজ্ঞী হও, শ্বাশুড়ির উপর সম্রাজ্ঞী হও, ননদের উপর সম্রাজ্ঞী হও এবং দেবরের উপর সম্রাজ্ঞী হও। আবার আর একটি বিবাহসূত্রে বর অরুন্ধতীনক্ষত্র দেখিয়ে বধূকে বলেছেন-'আকাশ ধ্রুব, এই নক্ষত্র ধ্রুব, আমিও পতিকূলে ধ্রুব অর্থাৎ চিরতরে বিরাজ করবো।' এই উক্তিগুলি সত্যি সত্যিই মনে হয় আধুনিক সমাজজীবনের পরিচয় বহন করে আজও। আধুনিক সংস্কৃতির সংগে তাল মিলিয়ে সেযুগের এই সংস্কৃতি চলার দক্ষতা রাখে-একথা বিদ্দ্বজ্জনের মেনে নিতে আশা করি সেরকম আসুবিধা হবে না। তবে একটা জায়গায় নারীদের এই উচ্চাদর্শের মানকে খাটো করা হয়েছে- সেযুগে পুরুষদের বহুবিবাহপ্রথা প্রচলন ছিল নারীদের নয়। নারীরা কখনো একাধিক পতি গ্রহণ করতে পারত না, সে প্রথা নিষিদ্ধ ছিল। তবে কোন কোন জায়গায় বিধবাবিবাহের উল্লেখ পাওয়া যায়। তবে সেবিষয়ে মতানৈক্য রয়েছে। যাই হোক নারীদের উচ্চাদর্শের প্রতিষ্ঠা ঋগ্বেদের যুগেই সর্বাধিক ছিল। একাধারে নারী অধ্যাপিকা, বিদূষী, ব্রহ্মচারিণী, ললিতকলাসম্পন্না, প্রায় সমস্ত জীবিকার সঙ্গে যুক্ত হওয়ার অধিকারসম্পন্না, সামরিক প্রশিক্ষনযুক্ত, নৈতিকশিক্ষাযুক্ত ছিলেন। সবচেয়ে উল্লেখ্য দিক ছিল তখন নারী যুদ্ধবিদ্যায় পারদর্শিতার পরিচয় রেখেছে। রাণী বিশপলা, মুদগলানী প্রভৃতি বীরাঙ্গনা নারীদের বীরত্বের কথা ঋগবেদে আশ্বিন প্রভৃতি সূক্তে পাওয়া যায়।[১৬] বেদোত্তরযুগের নারীদের সামরিক প্রশিক্ষনের প্রথা প্রচলিত ছিল-গুপ্তযুগেই সে ইঙ্গিত পাওয়া যায়। পরবর্তীকালে নারীদের অবস্থার ক্রমশঃ অবনতি হতে থাকে। নারীদের বেদপাঠের অধিকার ছিনিয়ে নেওয়া হয়। বিশেষতঃ একটি প্রচ্ছন্ন উদাহরণ সর্বশ্রেষ্ঠ মহাকাব্য রামায়ণেই রয়েছে। রামায়ণের মত মহাকাব্যে রামচন্দ্রের মতো আদর্শসম্পন্ন, অনুকরণযোগ্য মহামান্য ব্যক্তির মুখে নারীজাতির প্রতি অসম্মান প্রকাশ পেয়েছে। সে সামাজিক কারণে হোক বা রাজনৈতিক কারণে হোক। বনগমনের সময় রামচন্দ্র কৈকেয়ীকে বলেছেন- 'ভরতের অভিষেকের কথা আমাকে নিজে বললে না কেন? আমি কি তাতে বাধা দিতাম? আমি নিজে সানন্দে ভরতকে রাজ্য, প্রাণ, অন্যান্য বস্তু, এমনকি সীতাকেও দান করতে পারতাম'।

'অহং হি সীতাং রাজ্যঞ্চ প্রাণানিষ্ঠান্ ধনানি চ।
হৃষ্টো ভ্রাত্রে স্বয়ং দদ্যাং ভরতায় প্রচোদিতঃ।।'[১৭]

যাই হোক ঋগবেদের যুগে নারীদের যেরকম উচ্চতর মান-মর্যাদা ছিল তা এযুগের নারীদের উচ্চাদর্শে প্রতিষ্ঠার ক্ষেত্রে অনুপ্রেরণা জাগায় -একথা নিশ্চিতরূপে বলা যেতে পারে।

বিশ্বজনীন ভাবনায় সৃষ্টিতত্ত্বের ভূমিকা অনস্বীকার্য। সৃষ্টিতত্ত্বের আলোচনা করতে গেলে প্রথমেই সেই বৈদিক জিজ্ঞাসার কথা স্মরণে আসে- 'কুতঃ অয়ং বিসৃষ্টিঃ?'

'নাসদাসীন্নো সদাসীত্তদানীং নাসীদ্রজো নো ব্যোমো পরো যৎ।
কিমাবরীবঃ কুহ কস্য শর্মন্নভঃ কিমাসীদ গহনং গভীরম্।।'[১৮]

পুরুষসূক্তে বলা হয়েছে-

'পুরুষ এবেদং সর্বং যদ্ভূং যচ্চ ভব্যম্।
উতামৃতত্বশ্যেমানো যদন্নেনাতিরোহতি।।'[১৯]

'তস্মাদ্বিরাট্ জায়ত বিরাজো অধি পুরুষঃ।
স জাতো অত্যরিচ্যত পশ্চাদ্ভূমিমর্থো পুরঃ।।'[২০]

'চন্দ্রমা মনসো জাতশ্চক্ষোঃ সূর্যো অজায়ত।
মুখাদিন্দ্রশ্চাগ্নিশ্চ প্রাণাদ্বায়ুরজায়ত।।'[২১]

মন থেকে চন্দ্র, চক্ষু থেকে সূর্য, মুখ থেকে ইন্দ্র ও অগ্নি, প্রাণ থেকে বায়ু উৎপন্ন হল। সৃষ্টিতত্ত্বেও প্রাকৃতিক উপাদানগুলি গুরুত্ব পেয়েছে। বিশ্বজনীন চিন্তাভাবনার বা বিশ্বের সভ্যতাগুলির উন্নতির চরম শিখরে পৌঁছানোর জন্য যেসব শর্তগুলি অপেক্ষিত হয়, তাদের মধ্যে নারী অমূল্য একটি শর্ত। যে সমাজে বা সভ্যতায় নারীজাতির মান উন্নত হয় সে সভ্যতা বা সমাজ উন্নতির একধাপ এগিয়ে যায়। বৈদিক সাহিত্যে পর্যায়ক্রমে কখনও নারীর সম্মান উচ্চপর্যায়ে ছিল, আবার কখন অবনত ছিল, কখনও দেখা যায় নারীকে পিষে ফেলে তাঁর অধিকার খর্ব করার চেষ্টা করা হয়েছে, কখনও তাকে দেবীর আসনে বসানো হয়েছে। এমনকি বিশ্বজনীন দিক থেকে সৃষ্টিতত্ত্বের ক্ষেত্রেও সম্মানিত করা হয়েছে বৈদিকপর্বে তথা ভারতীয় দর্শনে। নারীকে সৃষ্টিকর্ত্রী হিসেবে দেখানো হয়েছে। দেবীসূক্তে অম্ভৃণঋষির কন্যা বাক্ বলেছেন-

'অহং রাষ্ট্রী সঙ্গমনী বসূনাং চিকিতুষী প্রথমা যজ্ঞিয়ানাম্।
তাং মা দেবা ব্যধধুঃ পুরুত্রা ভূরিস্তাত্রাং ভূর্যাবেশয়ন্তীম্।।'[২২]

'অহং সুবে পিতরমস্য মূর্ধন্মম যোনিরপ্স্বন্তঃ সমুদ্রে।
ততো বিতিষ্টে ভুবনানু বিশ্বোতামূং দ্যাং বর্ষ্মণোপর স্পৃশামি।।'[২৩]

আমি পারামাত্মা পিতা আকাশকে প্রসব করেছি। সেই আকাশ এই জগতের মস্তকস্বরূপ। সমুদ্রে জলের মধ্যে আমার স্থান। সেই স্থান থেকে সমগ্র ভুবনে বিস্তারিত হই, নিজের উন্নত দেহ দ্বারা এই দ্যুলককে আমি স্পর্শ করি-

'অহমেব বাত ইব প্রকম্যারভমাণা ভুবনানি বিশ্বা।
পরো দিবা পর এনা পৃথিব্যৈতাবতী মহিনা সং বভূবা।।'[২৪]

আমিই সমগ্র ভুবন নির্মাণ করতে করতে বায়ুর মত বহমান হই। আমার মহিমা এরূপ বৃহৎ হয়েছে যে দ্যুলোককেও অতিক্রম করেছে, পৃথিবীকেও অতিক্রম করেছে। সৃষ্টিবিষয়ক সূক্তের মধ্যে পুরুষসূক্ত, কালসূক্ত, নাসদীয়সূক্ত, হিরণ্যগর্ভসূক্ত ইত্যাদি

সূক্তে যেমন সৃষ্টিকর্তারূপে পুরুষ প্রাধান্যতা পেয়েছে, সেরকম বাক্ প্রভৃতি সূক্তে নারীকে প্রাধান্য দেওয়া হয়েছে, যা বিশ্বায়নভাবনার নিদর্শন বটে।

বেদের দার্শনিকতত্ত্বে পরিপূর্ণ কিছু সূক্ত রয়েছে। দর্শনের যে মূল তত্ত্বগুলি জীবনের সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে জড়িয়ে আছে সেগুলির বীজ নিহিত আছে বেদে। যে দার্শনিক নীতি, নৈতিক রীতির সঙ্গে সনাতন জনজীবনের আঁতাত তাঁর মূল উৎস বেদ। ভারতীয় আস্তিক-নাস্তিক মিলিয়ে নয়টি দর্শন। শুধু আস্তিক নয় নাস্তিক দর্শন বিশেষ করে স্বয়ং বুদ্ধদেব বেদের দার্শনিকতত্ত্বের বিরোধিতা করার মতো দুঃসাহসিকতা দেখাতে পারেননি। ভারতীয় দর্শনের তত্ত্বগুলির মধ্যে কয়েকটি গুরুত্বপূর্ণ তত্ত্ব হল- আত্মবাদ, জন্মান্তরবাদ, কর্মবাদ, সৃষ্টিতত্ত্ব, মোক্ষপ্রাপ্তি -ইত্যাদি যে তত্ত্বগুলির অন্বেষণে সেযুগের ঋষিগণ অক্লান্ত পরিশ্রম করে গেছেন। আত্মা জন্মমৃত্যুরহিত। ঋগ্‌বেদসংহিতাতে উক্ত হয়েছে -

'যমো নো গাতু প্রথমো বিবেদ নৈষা গব্যুতিরপভর্তবা উ।
যত্রা নঃ পূর্বে পিতরঃ পরেয়ুরেনা জজ্ঞানাঃ পথ্যা অনু স্বাঃ।।'[২৫]

আমরা কোন পথে যাব, তা যমই প্রথমে দেখিয়ে দেন। সেই পথ আর বিনষ্ট হবে আত্মা না। যে পথে আমাদের পূর্বপুরুষেরা গিয়েছেন। সব জীবই নিজ নিজ কর্ম অনুসারে সেই পথে যাবে। এই দৃষ্টান্তে কর্মবাদ তথা জন্মান্তরবাদের ইঙ্গিত স্পষ্ট। উপনিষদে পরম ও চরম সত্যকে লাভ করার উপায় বর্ণিত হয়েছে-

'ঈশাবাস্যমিদং সর্বং যৎ কিঞ্চ জগত্যাং জগৎ।
তেন ত্যক্তেন ভুঞ্জীথা মা গৃধঃ কস্যস্বিদ্ধনম্।।'[২৬]

এখানে সবকিছু ত্যাগের দ্বারা ভোগের কথা বলা হয়েছে। নৈতিক মূল্যবোধের পরাকাষ্ঠা ত্যাগের বাণী প্রচারিত। হিংসা, বিদ্বেষ ভুলে গিয়ে আত্মদর্শনের ইঙ্গিত সংস্কৃত সাহিত্যে বিরল নয় সহজে বোঝা যায়। আত্মদর্শন হলে হিংসা, দ্বেষ দূরীভূত হয়-

'যস্তু সর্বাণি ভূতানি আত্মন্যেবানুপশ্যতি।
সর্বভূতেষু চাত্মানং ততো ন বিজুগুপ্সতে।।'[২৭]

বিশ্বচেতনা, বিশ্বমৈত্রী, বিশ্ববন্ধন, বিশ্ববিবেকের বাণী বা আদর্শ উপনিষদের ছত্রে ছত্রে প্রতিফলিত হয়েছে। আমাদের জীবনে বেঁচে থাকার জন্য সংগ্রাম অনবরত লেগেই আছে। জীবনসংগ্রামে জয়ী হতে চায় পার্থিব মানুষ। বৈচিত্র্যময় এই পৃথিবীর মানুষের জীবনযাপন প্রণালীও বৈচিত্র্যময়। প্রাচীন মুনিঋষিরা বিশ্বধর্মের হোতা। ধর্মসাধনার সাথে জীবনের ঐক্য বা সমন্বয় সাধন করা বেদের একটি বড় মহিমা। ঋষি বলেছেন - 'অন্নং বহু কুর্বীত। তদ্ ব্রতম্। পৃথিবী বা অন্নম্। আকাশো অন্নাদঃ। পৃথিব্যামাকাশঃ প্রতিষ্ঠতঃ। আকাশে পৃথিবী প্রতিষ্ঠাতা।'[২৮] উপনিষদের দর্শন আত্মবাদী এবং আশাবাদী। বিশ্বের সবচেয়ে নৈরাশ্যবাদী দার্শনিক সোপেনহাওয়ারও উপনিষদের মধ্যে শান্তির বাণী খুঁজে পেয়েছেন। তিনি বলেছেন -'It has been the solace of my life and will be the solace of my death.' উপনিষদের দার্শনিক তত্ত্ব বিশ্বজনীন

আদর্শ প্রতিষ্ঠার ক্ষেত্রে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা গ্রহণ করেছে। দেশের সর্বকালের সর্বজনের চিরন্তন আদর্শ হল নৈতিকতা। নৈতিক গুনাবলী লাভ করা মনুষ্যকুলের মঙ্গলদায়ক বা হিতকর পন্থা। মানুষ সর্বশ্রেষ্ঠ জীব। মানুষের গুরুত্ব সর্বাগ্রে- একথা বুদ্ধদেব মনে প্রানে বিশ্বাস করতেন এবং সেরকম বাণীও তিনি প্রচার করেছেন। দেবতাকে নয়, মানুষকে সর্বাগ্রে গুরুত্ব দিয়েছেন তিনি। প্রসঙ্গত শ্রীরামকৃষ্ণ, বিবেকানন্দ, রবীন্দ্রনাথ প্রমুখ অবতারগণের কথা স্মরণে আসে যাঁরা বিশ্বধর্মের সাথে মানবজীবনের ঐক্য স্থাপনে বড় ভূমিকা গ্রহণ করেছিলেন। ঋগবেদের দর্শন সার্বজনীন অর্থাৎ সর্বদেশের, সর্বকালের, সর্বজাতির। বিশ্বজনীন ধর্মের কথা উল্লিখিত হয়েছে ঋগবেদে- 'The Universalism in faith is the root of the Vedic religion which developed into the Hindu Sanatan Dharma.'[২৯] ঋগবেদের যুগে মানুষের ধারনা ছিল দেবদেবীর উদ্দেশ্যে যজ্ঞ করে তাদের তুষ্ট করতে পারলে তাদের কৃপা লাভ করা যায়। তাদের সবকিছুই দেবতাদের দানের উপর নির্ভরশীল। প্রাচীনকালে যেমন প্রত্যহ সকালে স্নানান্তে শাস্ত্রপাঠ, পূজার্চনা, সন্ধ্যায় সন্ধ্যা বন্দনাদি প্রাত্যহিক কর্মের প্রচলন ছিল, আধুনিক কালে বিজ্ঞান ও প্রযুক্তিনির্ভর এই সমাজ জীবনেও প্রায় প্রতিটি গ্রাম্য পরিবারে শঙ্খধ্বনির মাধ্যমে প্রত্যুষের সূচনা হয়। এখনও প্রতিটি পরিবারে পুষ্পচয়ন, পুষ্পাদির দ্বারা দেবতাকে অর্চনা, সন্ধ্যা বন্দনা ইত্যাদি নিত্য কর্ম পালিত হয়। অতএব দেখা যাচ্ছে যে বিশ্বায়নের যুগের প্রগতিশীলতার ক্ষেত্রে প্রাচীন চিন্তাভাবনার যথেষ্ট প্রভাব রয়েছে।

ভারতীয় আস্তিক দর্শনের যেসব তত্ত্ব আজও বহুচর্চিত সেগুলির দিকে আলোকপাত করা যেতে পারে। কর্মবাদ, জন্মান্তরবাদ, আত্মা সম্পর্কে মতবাদ, মানুষের জন্ম-মৃত্যু রহস্য ইত্যাদি তত্ত্বগুলি ভারতীয় দর্শনে স্থান পেয়েছে। যেসব তত্ত্ব জিজ্ঞাসা আজকের দিনের মানুষের মধ্যে জাগ্রত হয় প্রতিনিয়ত। কয়েকটি উদাহরণ তুলে ধরতে চাই- যেগুলি প্রাচীন সংস্কার হলেও বর্তমান পরিপ্রেক্ষিতে সম্পূর্ণরূপে প্রাসঙ্গিক ও সমাজ বিবর্তনের ক্ষেত্রে ভূমিকা গ্রহণ করে। সাংখ্যদর্শনে বলা হয়েছে- সংসার দুঃখময়, ত্রিবিধ দুঃখযুক্ত। দুঃখের ঐকান্তিক ও আত্যন্তিক নিবৃত্তিতে কৈবল্য লাভ হয়। দুঃখনিবৃত্তির সাময়িক উপায় সম্পর্কে বলা হয়েছে- কামিনী- কাঞ্চনাদি লাভে, নৃত্য-গীতাদিশ্রবণ, ভেষজ বৈদ্যের ওষধি সেবন ইত্যাদির কথা বলা হয়েছে। বর্তমান পরিস্থিতিতেও এসব ধারণার প্রাসঙ্গিকতা রয়েছে। এই মোবাইল যুগে আমাদের মানসিক ব্যাধি সারানোর উপায় মোবাইলে নৃত্য-গীতাদি শ্রবণ- দর্শনের মাধ্যমে অনেকখানি হয়ে থাকে। বর্তমানে নামী দামী চিকিৎসকের অভাব নেই ভারত আমেরিকা ইংল্যান্ড প্রভৃতি দেশে উন্নত চিকিৎসা পরিকাঠামো রয়েছে, যারফলে মৃতপ্রায় ব্যক্তিও দেবতাতুল্য চিকিৎসকের অক্লান্ত পরিসেবার মাধ্যমে সশরীরে বেঁচে ওঠার আলো খুঁজে পায়।, আধুনিক যুগে ভারতীয় সাংখ্যদর্শনের উন্নত প্রাসঙ্গিকতার পরিচয় পাওয়া যায়। দুঃখকে তো প্রায় সমস্ত দর্শনে স্বীকার করা হয়েছে। এ শুধু সে যুগের মননের ভাবনা নয়। বর্তমানে মনুষ্যজীবনে দুঃখ বর্তমান। প্রতিটি জীবই কোনো না কোনো দুঃখে জর্জরিত। মানুষের বর্তমান তথা ভবিষ্যৎ মননের চিন্তাভাবনা দার্শনিক ছিল বৈকি। ভবিষ্যতেও যে মানুষের পরিনতি কী হতে পারে, কিরকম গুণসম্পন্ন তা তখনকার

দার্শনিককূল আগাম অনুভব করতেন। দার্শনিক পরিসর শুধু তো বর্তমান নিয়ে নয়, ভবিষ্যতকে লক্ষ্য করেও প্রসারিত হয়ে থাকে। তাই দর্শনসমুহ নিঃসন্দেহে সমাজ বিবর্তনে ও পরিবর্ধনে অগ্রগন্য ভুমিকা গ্রহণ করে।

বুদ্ধের ধর্মদর্শনে ঈশ্বরের অস্তিত্ব নেই। আত্মাও নেই। তার মতে পুনর্জন্মের কারন হল তৃষ্ণা। সৃষ্টির মূলে রয়েছে তৃষ্ণা। বুদ্ধের বড় অবদান হল তিনি ধর্মের সংস্কারক বা সমাজ সংস্কারক ছিলেন, কিছু বৈদিক নীতি বা রীতির পরিবর্তন ঘটিয়েছিলেন। আর্যরা পূজার নামে মদ্যপানে বা সোমরসপানে মাতাল হতেন। যৌনাচার, ব্যভিচার, চুরি, নারীদের হরণ, খুন ইত্যাদি বর্বর কাজে লিপ্ত ছিল। আর্যদের এইসব বর্বর নীতি পরবর্তীকালে সমাজ সংস্কারের পথে বাধা হয়ে দাঁড়াল। তখন বুদ্ধদেব অনুভব করলেন এগুলি দমন করা প্রয়োজন। তিনি কঠোর হয়ে ঘোষণা করলেন খুন, চুরি, ডাকাতি, মিথ্যা ভাষণ, কাম, সুরাপান, বিলাসিতা এগুলি চলবে না। তাঁর এই ধর্মীয় অনুশাসন শীল নামে পরিচিতি লাভ করল। এতে করে সমাজ সংস্কার বা সামাজিক পরিবর্তনের পথ প্রশস্ত হল। বুদ্ধ তাই নমস্য।

ভারতীয় দর্শনের একটি বৈশিষ্ট অবশ্যই প্রশংসার যোগ্য। ভারতীয় দর্শন প্রথম কি করে আমাদের জ্ঞান হয় এবং কাকে প্রমাণ বলে গ্রহণ করা হবে ইত্যাদি সমস্ত প্রশ্নের মীমাংসা করেছেন।

পন্ডিত Maxmuller বলেছেন-- 'It never leaves us in any doubt as the exact opinions held by each philosopher ...... we can always appreciate the perfect freedom, freshness and downrightness with which the searcher after truth follows his track without never looking write of left.'[৩১]

"মাতৃদেবো ভব পিতৃদেবো ভব আচার্য্যদেবো ভব " -সকলের আগে ভারতমাতাকে সেবা করতে বলা হয়ছে। এ এক সার্বজনীন চাওয়া যা কোনো কালের মধ্যে সীমাবদ্ধ নয়। মানুষকে বিনম্র চরিত্র হওয়ার পরামর্শ রয়েছে এখানে। আবার "যোগঃ কর্মসু কৌশলম।" - এই বাণী আজও ভারতবাসীকে নীতিনির্ভর জীবন যাপনে উদ্বুদ্ধ করে। বিশেষকরে গান্ধীজি এই আদর্শের দ্বারা প্রভাবিত হয়ে মানুষকে ভারতীয় সংস্কৃতির মান অটুট রাখার বাণী প্রচার করেছেন।

ভারতীয় দর্শনের চিন্তাভাবনায় সৃষ্টিতত্ত্ব হল প্রথম পর্যায়ের উচ্চাঙ্গ ধারায় চিন্তাভাবনা। সাংখ্যদর্শনে বলা হয়েছে- সৃষ্টির মূল কারণ প্রকৃতি। সেখানে নারীকে অগ্রগণ্য ভূমিকা দেওয়া হয়েছে সাংখ্যদর্শনে। এমনকি এও বলা হয়েছে যে প্রকৃতি থেকে জগতের সবকিছু সৃষ্টি হয়েছে। প্রকৃষ্টরূপে প্রকৃতি করেছে, কিন্তু প্রকৃতি কখনও কৃত হয় না। সে করে, কিন্তু নিজে কৃত হয় ন, সে মূল। স্ত্রীলিঙ্গবাচক প্রকৃতিকে মাতা, ভূমি,

জন্মদাত্রী, সৃষ্টিকর্ত্রী ইত্যাদি নানাভাবে ভূষিত করা হয়েছে। অতএব ভারতীয় আস্তিক ষড়দর্শনের মধ্যে অন্যতম প্রাচীন দর্শন সাংখ্যদর্শনের দিকে দৃষ্টিপাত করলেও নারীদের সম্মানের দিকটি সামনে আসে। এমন ধারণা সত্যিই ভারতীয় সংস্কৃতির সমুন্নত দিক নির্দেশ করে বটে।

আধুনিক অনেক ধারণা বৈদিক সাহিত্য, ভারতীয় দর্শন তো বটেই সমগ্র সংস্কৃত সাহিত্যে ইতস্ততঃ উল্লেখ রয়েছে। উদাহরণস্বরূপ বৈশেষিক দর্শনে বলা হয়েছে- "সংযোগ বিভাগ বেগানাং কর্ম সমানম্ "[৩২] এখানে গতিবিজ্ঞানের ধারণা রয়েছে। আধুনিক কালের টেষ্ট টিউব বেবি ধারণা সেই আমাদের ঋগবেদেই রয়েছে।

'সত্রে হ জাদাবিষিতা নমোভিঃ কুম্ভে রেতঃ সিষিচতুঃ সমানম্।
ততো হ মান উদিয়ায় মধ্যাৎ ততো জাতমৃষিমাহুর্বশিষ্টম্।।'[৩৩]

পরবর্তীকালে মহাভারত মহাকাব্যেও আধুনিক বিজ্ঞানের অনেক ধারণা রয়েছে। যেমন জীবনবিজ্ঞানে সালোকসংশ্লেষ নামে যা পরিচিত তাঁর ধারণা মহাভারতে আছে-

'তেন তজ্জলানামাদত্তং জরয়ত্যগ্নিমারুতৌ।
আহারপরিণামাচ্চ স্নেহো বৃদ্ধিশ্চ জায়তে।।'[৩৪]

সংস্কৃতসাহিত্যের পবিত্র ধর্মগ্রন্থ হল গীতা। তাতে সংস্কৃতির নিদর্শন সর্বত্র। দ্বাদশ অধ্যায়ে বলা হয়েছে-

'অদ্বেষ্টা সর্বভূতানাং মৈত্রঃ করুণ এব চ।
নির্মমো নিরহংকারঃ সমদুঃখসুখঃক্ষমী।।'[৩৫]
'সন্তুষ্ট সততং যোগী যদাত্মা দৃঢ়নিশ্চয়ঃ।
ময্যর্পিতমনোবুদ্ধির্যো মদ্ভক্তঃ স মে প্রিয়ঃ।।'[৩৬]

অহংকারবর্জিত, সুখ-দুঃখে সমভাবাপন্ন, ক্ষমাশীল, সদা সন্তুষ্ট, যোগী, সংযতদেহ, দৃঢ়চিত্ত ও আমাতে মনবুদ্ধি অর্পিত এরূপ যে আমার ভক্ত - সে আমার প্রিয়। বিশ্বমৈত্রী, বিশ্বের শান্তিস্থাপনে যেসব গুণাবলী বা বিবেক প্রয়োজন - যা আজকের মানুষের মধ্যে অভাব রয়েছে, সংস্কৃত সাহিত্যের গুণগাণ এখানে অপ্রাসঙ্গিক নয়।

4.0 উপসংহার

ধর্মের বিভিন্ন দিকগুলি যেমন সত্য, অহিংসা, অস্তেয়, অপরিগ্রহ, পঞ্চমহাযজ্ঞ শুধু প্রাচীনযুগে নয়, পরবর্তীকালে মহাকাব্যিকযুগেও প্রাসঙ্গিকতার দাবী রাখে। ভারতীয় দার্শনিকগণ সমাজপরিবর্তনের ক্ষেত্রে এই নীতিগুলি রূপায়ণের ওপর জোর দিয়েছেন। বৌদ্ধ ও জৈনদর্শনে জীবনের চরম নীতিমূলক অভ্যাসগুলির বারংবার পালনের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। বিশেষ করে বেদান্তদর্শনে ধারণাগুলি জীবনে বেশী করে প্রয়োগ করতে হবে, বর্তমান সমাজ পরিবর্তনের ক্ষেত্রে যেগুলির প্রয়োজনীয়তা বেশী। প্রাচীন গ্রন্থগুলিতে ধর্ম, অর্থ, কাম ও মোক্ষ -চারটি পুরুষার্থের উল্লেখ পাওয়া যায়। চার্বাকদর্শনে অবশ্য অর্থ ও কাম এই দুটি পুরুষার্থ স্বীকার করা হয়েছে। যাই হোক চারটি পুরুষার্থের সঙ্গে আজকের মানুষ কোন না কোনভাবে জড়িয়ে আছে, শুধু মোক্ষের দিকে ঝোঁক

অল্পপরিসর-তবে একেবারেই যে চেষ্টা নেই তা বলা চলে না। আর ধর্মের লোকজন তো রয়েছে -ভালো-মন্দ মিশিয়ে সেযুগে -এযুগেও। বর্তমান দিনের মানুষের নৈতিক, মানবিক মানসিকতার অবক্ষয় দেখতে পাওয়া যায়। তাই তখনকার সংস্কৃতি যা বৈদিক এবং ভারতীয় দর্শন তথা সমগ্র সংস্কৃত সাহিত্যে পাওয়া যায় - এযুগের মানবসভ্যতার পরিবর্তনের, পরিবর্ধনের পথপ্রদর্শক।

5.0 তথ্যসূত্র :

১। অথর্ববেদসংহিতা-১২/১/৩৬
২। ঋগ্বেদসংহিতা-৭/১০১/৬
৩। অথর্ববেদসংহিতা -৪/১৫/৭
৪। অথর্ববেদসংহিতা-৪/৩/৫/২
৫। অথর্ববেদসংহিতা-১২/১/১/২২
৬। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৯৭/২০
৭। ঋগ্বেদসংহিতা-১/১১৪/১
৮। শুক্লযজুর্বেদ-৩৬/১৭
৯। অথর্ববেদসংহিতা-১২/১/১/৪৯
১০। অথর্ববেদসংহিতা-১২/১/১/২২
১১। অথর্ববেদসংহিতা-৬/১২/৪/২
১২। S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, vol. I, page: 60-70
১৩। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৩৪/১৩
১৪। ঋগ্বেদসংহিতা-১/৮/১০
১৫। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৮৫/৪৬
১৬। বেদের পরিচয়, ডঃ যোগীরাজ বসু, ফার্মা. কে. এল. প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা-২০১৪, পৃষ্ঠা-২০৫
১৭। রামায়ণ -অযোধ্যাকাণ্ড (১৯/১৭)
১৮। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৪২/২
১৯। ঈশোপনিষদ-১
২০। ঈশোপনিষদ-৬
২১। তৈত্তিরীয় উপনিষদ, ভৃগুবল্লী, নবম অনুবাক
২২। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/১২৯/৬
২৩। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৯০/২
২৪। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৯০/৫
২৫। ঋগ্বেদসংহিতা-১০/৯০/১৩
২৬, ২৭, ২৮। ঋগ্বেদসংহিতা-(১০/১২৫/৩, ৭, ১)
২৯। Glimpses of Indian History, part-1-Basu & Maitra
৩০। Maxmullar, six system of Indian Phylisophy, preface

৩১। Maxmullar, six system of Indian Phylisophy, preface
৩২। বৈশেষীকদর্শন-১/১/
৩৩। ঋগ্বেদ-৭/৩৩/১৩
৩৪। মহাভারত, শান্তিপর্ব, ১৮৪-১৮
৩৫-৩৬। শ্রীমদ্ভগবদগীতা, দ্বাদশ অধ্যায়, ১৩-১৪

6.0 গ্রন্থপঞ্জী

Science in Sanskrit, Sanskrita Bharati, New Delhi
অথর্ববেদসংহিতা- হরফ প্রকাশনী, কলেজ স্ট্রীট মার্কেট, কলকাতা।
উপনিষদ, গীতাপ্রেস।
ঋগ্বেদসংহিতা - হরফ প্রকাশনী, কলেজ স্ট্রীট মার্কেট, কলকাতা।
প্রাচীন ভারত: সমাজ ও সাহিত্য -ডঃ সুকুমারী ভট্টাচার্য, আনন্দ পাবলিশার্স।
প্রাচীন সমাজব্যবস্থা ও কগৌতমবুদ্ধ, সাধনকমল চৌধুরী, রুণা প্রকাশনী
বিষয়: বৌদ্ধধর্ম, হরপ্রসাদ শাস্ত্রী, করুণা প্রকাশনী, কলকাতা।
বেদ ও বুদ্ধ - সাধনকমল চৌধুরী, করুণা প্রকাশনী।
বেদের পরিচয়- ডঃ যোগিরাজ বসু, ফার্মা কে, এল, প্রাইভেট লিমিটেড।
বৈদিকসংকলন দ্বিতীয় খণ্ড, ডঃ ভবানীপ্রসাদ ভট্টাচার্য ও ডঃ তারকনাথ অধিকারী।
ভারতীয় দর্শন, জগদীশ্বর সান্যাল, শ্রীভূমি পাবলিশিং হাউস।

7.0 Author's Bio:

Debasri Giri
Assistant Professor
Department of Sanskrit
Bajkul Milani Mahavidyalaya
Purba Medinipur, West Bengal, India

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

বৈদিক ও স্মার্ত্যযুগে পালনীয় জন্মসংস্কার

Dr. Arijita Das

হিন্দুধর্মে বহুপ্রাচীনকাল থেকে সংস্কার পালনের রীতি প্রচলিত রয়েছে। সংস্কার পালনের উদ্দেশ্যকে সাধারণতঃ দুরকম পরিপ্রেক্ষিতে বিবেচনা করা হয়। প্রথমশ্রেণী জনপ্রিয়তা ও কুসংস্কারাচ্ছন্নতার পরিপ্রেক্ষিতে বিচার্য এবং দ্বিতীয়শ্রেণী ধর্মীয় ও সাংস্কৃতিক পরিপ্রেক্ষিতে বিচার্য।

সংস্কারের প্রথম লক্ষ্য মানুষের সরলতা ও কুসংস্কারাচ্ছন্ন শুদ্ধ মানসিকতার পরিচয়কে বহন করা এবং সংস্কারের দ্বিতীয় লক্ষ্য মানবের ধর্মীয় ও সাংস্কৃতিক বিশ্বাসের ভিত্তিকে সুদৃঢ় করা। সংস্কারের এই দুধরনের লক্ষ্যই সেই প্রাচীনকাল থেকে প্রচলিত হয়ে আসছে। সংস্কার পালনের কারণ হিসেবে মানুষের ধারণা হল যে জীবনের যেকোনো ধাপে প্রবেশের আগে সবরকমের প্রতিকূল প্রভাব থেকে মুক্তিলাভ সম্ভব সংস্কার পালনের মাধ্যমে। দৈত্য, পিশাচ প্রভৃতি অশুভ আত্মার প্রভাব থেকে মুক্তিলাভের জন্য সংস্কারে দেবতার উদ্দেশ্যে বলি ও যজ্ঞাহুতি দেওয়া হত এবং প্রার্থনা জানানো হত। ধর্মীয় বিশ্বাস, আচার-অনুষ্ঠান ছাড়াও সংস্কারগুলিতে সামাজিক রীতিনীতি, সুপ্রজনন বিদ্যা, নীতিশাস্ত্র, স্বাস্থ্যবিধি, ঔষধ প্রভৃতির ব্যবহার ও নিয়মাবলী প্রদত্ত হয়েছে। সংস্কারগুলিতে মানুষের সামাজিক অবস্থা একটি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে।

মানবজীবনের জন্ম থেকে মৃত্যু পর্যন্ত নানাধাপে সংস্কারগুলি বিন্যস্ত রয়েছে। শিশুর জন্মকে কেন্দ্র করে জন্মপূর্ববর্তী ও জন্মপরবর্তী কিছু সংস্কার পালন করা হয়, এই দুপ্রকার সংস্কারই জন্মসংস্কারের অন্তর্ভুক্ত।

শিশুর জন্মপূর্ববর্তী সংস্কারগুলি সাধারণতঃ গর্ভবতী মাকে কেন্দ্র করে মা ও শিশুর মঙ্গলের জন্য পালন করা হয়। এই জন্মপূর্ববর্তী সংস্কারগুলি হল-

১) গর্ভাধান
২) পুংসবন
৩) সীমন্তোন্নয়ন

শিশুজন্মের পরবর্তীকালে শিশুকেন্দ্রিক সংস্কারগুলি হল-

১) জাতকর্ম

২) নামকরণ
৩) নিস্ক্রমণ
৪) অন্নপ্রাশণ
এই চারটি মূলসংস্কার ছাড়াও চূড়াকরণ ও কর্ণভেদ নামক সংস্কার পালনের উল্লেখ কিছু কিছু ক্ষেত্রে পাওয়া যায়।

শিশুর এই জন্মসংস্কারগুলি সম্বন্ধে বিস্তৃত আলোচনা করা হল। জন্মপূর্ববর্তী সংস্কারগুলি সম্পর্কে প্রথমে আলোকপাত করা হল।

১) গর্ভাধান- গর্ভাধান হল সেই সংস্কার যেখানে একজন বিবাহিত নারীপুরুষ সন্তানলাভের আশায় পরস্পর পরস্পরের সঙ্গে মিলিত হয়। একটি নির্দিষ্ট রীতি মেনে ও স্ত্রীলোকের রজঃদর্শনের পর নির্দিষ্ট দিনে এই মিলন ঘটে। এই সংস্কারে পুরুষ সন্তান কামনায় স্ত্রীর গর্ভে নিজ বীজস্থাপণ করে। বলা বাহুল্য যে এই সংস্কারে ধর্মীয় দিকটি খুব একটা লক্ষ্যনীয় ছিল না ঠিকই কিন্তু একে ঘিরে একটি অনুষ্ঠানের আয়োজন হত। কিন্তু বর্তমান সমাজে এরূপ সংস্কারের আনুষ্ঠানিক দিকটি সম্পূর্ণরূপে বিলুপ্ত হয়েছে। শিশুর জন্মের জন্য স্ত্রীপুরুষের মিলন একটি অতি স্বাভাবিক ঘটনা। এটি বহুদিন ধরে বহু পরিবর্তনের মাধ্যমেই যে সংস্কারে পরিণত হয়েছিল তা বলা যায়। কারণ মানুষ বিশ্বাস করত যে শিশুজন্মের ক্ষেত্রে দেবতার প্রসাদ পাওয়া খুবই গুরুত্বপূর্ণ, তাহলে নির্বিঘ্নে জন্মগ্রহণ প্রক্রিয়াটি সম্পন্ন হতে পারে। সুতরাং এই সংস্কার আর্যসভ্যতার একদম প্রথম দিকের ঘটনা বলে মনে করা হয়।
বৈদিকযুগে বিশেষ করে ঋগ্বেদে সন্তানের জন্য পিতামাতার প্রার্থনা এক সহজাত অভিব্যক্তি ছিল।

পিবতং চ তৃপ্ণুতং চা চ গচ্ছতং প্রজাং চ ধত্তং দ্রবিণং চ ধত্তম্।
সজোষসা ঊষসা সূর্যেণ চোর্জং নো ধত্তমশ্বিনা।।
(ঋগ্বেদ ৮.৩৫.১০)
শতমিন্নু শরদো অন্তি দেবা যত্রা নশ্চক্রা জরসং তনূনাম্।
পুত্রাসো যত্র পিতরো ভবন্তি মা নো মধ্যা রীরিষতায়ু র্গন্তোঃ।।
(ঋগ্বেদ ১.৮৯.৯)
ঋগ্বেদের মন্ত্রে পুত্র সন্তানকে ‘ঋণচ্যুত’ বলা হয়েছে। কারণ তৎকালীন মানুষের ধারণা ছিল যে পুত্র সন্তান পিতামাতার যাবতীয় অর্থনৈতিক ও পারলৌকিক ঋণ পরিশোধ করতে পারে।

উত্তে শুষ্মা জিহতামুত্তে অর্চিরুত্তে অগ্নে শশমানস্য বাজাঃ।
উচ্ছৃংচস্ব নি নম বর্ধমান আ ত্বাদ্য বিশ্বে বসবঃ সদন্তু।।

(ঋগ্বেদ ১০.১৪২.৬)

প্রাক্ সূত্রযুগে গর্ভাধান সম্বন্ধে কোনো সঠিক তথ্য না পাওয়া গেলেও বেদের অনেক মন্ত্রে গর্ভধারণ বিষয়ে প্রার্থনা করা হয়েছে।

বিষ্ণুর্যোনিং কল্পয়তু ত্বষ্টা রূপাণি পিংশতু।
আ সিঞ্চতু প্রজাপতির্ধাতা গর্ভং দধাতু তে।।
গর্ভং ধেহি সিনীবালি গর্ভং ধেহি সরস্বতি।
গর্ভং তে অশ্বিনৌ দেবাবা ধত্তাং পুষ্করস্রজা।।
হিরণ্যয়ী অরণী যং নির্মন্থতো অশ্বিনা।
তং তে গর্ভং হবামহে দশমে মাসি সূতবে।।

(ঋগ্বেদ ১০.১৮৪.১-৩)

প্রাক্ সূত্রযুগের সাহিত্যে প্রকৃতপক্ষে সঙ্গম সম্পর্কে বর্ণনা রয়েছে।

তাং পুষঞ্ছিবতমামেররন্ব যস্যাং বীজং মনুষ্যা বপন্তি।
যা ন ঊরু উশতী বিশ্রয়াতে যস্যামুশন্তঃ প্রহরাম শেপম্।।

(ঋগ্বেদ ১০.৮৫.৩৭)

ধর্মশাস্ত্র বা স্মৃতিগুলি এই সংস্কারের আচারগত দিকটি ব্যাখ্যা করেছে। কখন গর্ভধারণ করা উচিত সে বিষয়ের নিয়ম ও নীতি স্মৃতিশাস্ত্রগুলি বর্ণনা করেছে। জ্যোতিষশাস্ত্র অনুযায়ী সঙ্গমের সঠিক সময়, নিষিদ্ধ রাত্রি প্রভৃতির বিবরণ স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে পাওয়া যায়। সকল ধর্মশাস্ত্রই একটি বিষয়ে সহমত হয়েছে যে, যখন স্ত্রীলোক ঋতুমতী অবস্থা পেরিয়ে গর্ভধারণ করতে সমর্থ হয়, তখনই এই গর্ভাধান সংস্কারটি পালন করা হয়। মনু এবিষয়ে বলেছেন যে-

তাসামাদ্যাশ্চতস্রস্তু নিন্দিতৈকাদশী চ যা।
ত্রয়োদশী চ শেষাস্তু প্রশস্তা দশ রাত্রয়ঃ।।

(মনুসংহিতা ৩.৪৭)

কোন সময় কিভাবে মিলনে পুত্র বা কন্যা সন্তান জন্মায় তা মনুসংহিতায় বলা হয়েছে।

যুগ্মাসু পুত্রা জায়ন্তে স্ত্রিয়োঽযুগ্মাসু রাত্রিষু।
তস্মাদ্ যুগ্মাসু পুত্রার্থী সংবিশেদার্তবে স্ত্রিয়ম্।।

(মনুসংহিতা ৩.৪৮)

ঋগ্বেদে বলা হয়েছে গর্ভাধান সংস্কারের ক্ষেত্রে যদি স্বামী অবর্তমান থাকে অর্থাৎ মারা যান, কিন্তু নিঃসন্তান বিধবা স্ত্রী যদি সন্তানাকাঙ্ক্ষী হয়, তাহলে সেক্ষেত্রে স্বামীর ভ্রাতৃস্থানীয় ব্যক্তির দ্বারা গর্ভাধান সংস্কার পালন করা যায়।

কুহ স্বিদ্দোষা কুহ বস্তোরশ্বিনা কুহাভিপিত্বং করতঃ কুহোষতুঃ।
কো বাং শযুত্রা বিধবেব দেবরং মর্যং ন যোষা কৃণুতে সধস্থ আ।।

(ঋগ্বেদ ১০.৪০.২)

মনুসংহিতায় আচার্য মনু বিধবা নারীর সন্তান ধারণের ক্ষেত্রেও প্রায় একই মত স্বীকার করে নিয়ে বলেছেন যে স্বামীর স্বগোত্রীয় কোনো ব্যক্তি, ভ্রাতৃস্থানীয় ব্যক্তি বা ব্রাহ্মণ এই গর্ভাধান সংস্কার পালনের অধিকারী হতে পারে।

দেবরাদ্বা সপিণ্ডাদ্বা স্ত্রিয়া সম্যঙ্ নিযুক্তয়া।

প্রজেপ্সিতাধিগন্তব্যা সন্তানস্য পরিক্ষয়ে।।

(মনুসংহিতা ৯.৫৯)

গর্ভাধান সংস্কারের গুরুত্বের দিকে বিচার করলে বলা যায় যে, এটি এমন এক সংস্কার যেখানে একজন পুরুষ তাঁর স্ত্রীকে সন্তান উৎপাদনের জন্য বাধ্য করে, কিন্তু এটি স্বাভাবিক শারীরবৃত্তীয় এক প্রক্রিয়া হওয়ায় একে বর্তমান সমাজে গুরুত্ব দিয়ে সংস্কাররূপে আর স্থান দেওয়া হয় না।

২) পুংসবন- গর্ভাধান সংস্কারের পর নিষেক কার্য সম্পূর্ণ হয়েছে এবিষয়ে নিশ্চিত হয়ে যে সংস্কার করা হয়, তাকে বলে পুংসবন। পুংসবন নামক সংস্কারের মূল উদ্দেশ্য হল পুত্র সন্তান লাভ করা। পুত্রসন্তান লাভের জন্য এই অনুষ্ঠানে বৈদিক মন্ত্র পাঠ করা হয়।

পুমাংসং পুত্রং জনয় তং পুমাননু জায়তাম্।

ভবাসি পুত্রাণাং মাতা জাতানাং জনয়াশ্চ যান।।

(অথর্ববেদ ৩.৫.৩.৩)

অথর্ববেদে স্ত্রীর গর্ভে পুত্রসন্তান লাভের জন্য প্রার্থনা করা হয়েছে-

আ তে যোনিং গর্ভ এতু পুমান্ বাণ ইবেষুধিম্।

আ বীরোহত্র জায়তাং পুত্রস্তে দশমাস্যঃ।।

(অথর্ববেদ ৩.৫.৩.২)

এই সংস্কারে পালনীয় কর্মকে প্রাজাপত্য বলা হয়। প্রাজাপত্য কর্ম অর্থাৎ প্রজাপতি ব্রহ্মার নির্মিত প্রজা উৎপত্তিকর কর্ম।

কৃণোমি তে প্রাজাপত্যম্।

(অথর্ববেদ ৩.৫.৩.৫)

বেদ পরবর্তী সূত্রযুগে পুংসবন সংস্কারটি গর্ভাবস্থার তৃতীয় ও চতুর্থমাসে সাধারণতঃ অনুষ্ঠিত হত। স্মৃতিশাস্ত্র এবং ধর্মসূত্র এই সংস্কারের সম্বন্ধে অতিরিক্ত কিছু বলে নি। বৈদিক প্রয়োগ ও পদ্ধতিগুলিকেই গৃহ্যসূত্রগুলি অনুসরণ করেছে মাত্র। তবে গৃহ্যসূত্রগুলি এই সংস্কারের সঙ্গে মাতৃপূজা ও আভ্যুদায়িক শ্রাদ্ধ কর্ম দুটিকে যুক্ত করেছে।

পুংসবন সংস্কারে গর্ভপাত প্রতিরোধ করার জন্য ও পুত্রসন্তান লাভ নিশ্চিত করার জন্য বটগাছের রস নিষ্কাশন করে গর্ভবতী রমণীকে খাওয়ানোর বিধান দেওয়া হয়েছে সূত্রযুগে। শুশ্রূতের মতে এই পদ্ধতির গুরুত্ব দেওয়া রয়েছে কারণ তিনি মনে করেন যে বটগাছের রস গর্ভাবস্থার সময়কালীন সকলপ্রকার অস্বস্তি দূর করে। প্রকৃতপক্ষে এই সংস্কার পালনের দ্বারা ভ্রূণ হৃষ্টপুষ্ট হয়, যাতে গর্ভপাতের সম্ভাবনা কমে যায়।

৩) সীমন্তোন্নয়ন- এই সংস্কারের উদ্দেশ্য ছিল কিছুটা কুসংস্কারাচ্ছন্ন ও কিছুটা বাস্তবিক। মানুষের বিশ্বাস ছিল যে গর্ভাবস্থায় নানা অপশক্তি গর্ভবতী নারীকে আকৃষ্ট করে, তাই এইসব অপশক্তির প্রভাব দূরীভূত করার জন্য কিছু রীতিপালন করা হয়। সেই সমস্ত রীতিগুলির মধ্যে সীমন্তোন্নয়ন অন্যতম। আশ্বলায়ণ স্মৃতিতে তাই বলা হয়েছে যে, কুপ্রভাব থেকে গর্ভিনীকে রক্ষা করার জন্যই সীমন্তোন্নয়ন সংস্কার পালন করা হয়।

পত্ন্যাঃ প্রথমজং গর্ভমত্তুকামাঃ সুদুর্ভগাঃ।
আয়ান্তি কাশ্চিদ্রাক্ষস্যো রুধিরাশনতৎপরাঃ।।
তাসাং নিরসনার্থায় শ্রিয়মাবাহয়েৎপত্তিঃ।
সীমন্তকরণী লক্ষ্মীস্তামাবহতিম মংত্রত।।
(আশ্বলায়ণাচার্য)

এই সংস্কারের মূল ধর্মীয় উদ্দেশ্য হল মা ও ভাবী সন্তানের দীর্ঘজীবন ও প্রগতির জন্য প্রার্থনা করা।

গর্ভাবস্থার পঞ্চম মাস থেকে সন্তান আগমনকে কেন্দ্র করে পরিবারের সকলের মানসিক চেতনা দৃঢ় রাখা উচিৎ কারণ এই সময় গর্ভবতী মাকে সম্পূর্ণ যত্নে রাখা উচিৎ এবং যাতে গর্ভাবস্থায় কোনরকম শারীরিক ও মানসিক আঘাত না পায় সেদিকে লক্ষ্য রাখা কর্তব্য। সুতরাং সাংকেতিকভাবে গর্ভবতী নারীর চুল বাঁধার মাধ্যমে তাকে সুসজ্জিত করে তার মনে আনন্দ দেওয়া হয়। এতে গর্ভবতী নারীর ও গর্ভস্থ সন্তানের সুস্বাস্থ্য বজায় থাকে।

গৃহ্যসূত্র এবং স্মৃতিশাস্ত্রগুলি এই সংস্কার পালনের উপযুক্ত সময় বা কাল সম্বন্ধে বর্ণনা করেছে। গৃহ্যসূত্রে এই সংস্কার পালনের সঠিককাল হিসেবে গর্ভাবস্থার চতুর্থ বা পঞ্চম মাসকে চিহ্নিত করেছে।

প্রথম গর্ভায়াশ্চতুর্থে মাসি সীমন্তোন্নয়নম্।
(আপস্তম্বগৃহ্য ১৪.১)

স্মৃতিশাস্ত্রগুলি এই সংস্কার পালনের উপযুক্ত সময় বা কাল হিসেবে গর্ভাবস্থার ষষ্ঠ ও অষ্টমমাসকে ধরা হয়।

ষষ্ঠে অষ্টমে বা সীমন্তঃ।
(যাজ্ঞবল্ক্য স্মৃতি ১.১১)

এই সংস্কার পালন নিয়ে দুটি গোষ্ঠীর মধ্যে মতভেদ সৃষ্টি হয়েছে। একটি গোষ্ঠী বলেছে যে প্রত্যেকবার গর্ভাবস্থাতেই এই সংস্কার পালন করা উচিৎ আবার অন্যগোষ্ঠীর মত হল কেবল প্রথম গর্ভাবস্থাতেই এই সংস্কার পালন করলেই চলবে। আশ্বলায়ণ, বৌধায়ণ, আপস্তম্ব ও পারস্করের মতে এটি একটি ক্ষেত্র সংস্কার অর্থাৎ তা একবার পালন করতে হবে।

কিন্তু অন্যমতে সীমন্তোনয়নের দ্বারা নারী একবার পরিশুদ্ধ হলে সে সন্তান জন্ম দেওয়ার জন্য সর্বদাই বিশুদ্ধ থাকে। সীমন্তোন্নয়ন সংস্কারের দ্বারা ভাবী সন্তানের সমস্ত কুপ্রভাব বিনষ্ট হয়।

এই সংস্কারের সূচনা হয় মাতৃপূজা ও নান্দীশ্রাদ্ধে প্রজাপতিকে আহুতি প্রদানের মাধ্যমে। এরপর একটি নরম স্থানে স্ত্রী বসে এবং স্বামী মহাব্যহৃতি মন্ত্র (ভূ ভূবঃ স্বঃ) উচ্চারণের মাধ্যমে কাঁচা উদুম্বর ফল, দূর্বাঘাস ও শজারুর কাঁটার দ্বারা স্ত্রীর চুল ভাগ করে দেন।
বেণীবন্ধন করার পর গর্ভবতী নারীর পাশে ব্রাহ্মণ রমণীরা বসে বীরসন্তানের জন্ম দেওয়ার জন্য ও সন্তানের দীর্ঘ জীবনের জন্য কামনা করে। ব্রাহ্মণভোজনের মাধ্যমে এই সংস্কারের সমাপ্তি ঘটে।
সুশ্রুতের মতানুসারে গর্ভাবস্থায় রতিসঙ্গম, অতিরিক্ত উদ্দীপনা, দিবানিদ্রা, রাত্রিজাগরণ, পর্বতারোহন, ভীতি, অস্বাভাবিক রেচন প্রক্রিয়া থেকে গর্ভিনীর বিরত থাকা উচিৎ।
এবার জন্মপরবর্তী সংস্কারগুলি সম্বন্ধে আলোচনা করা হল।

১) জাতকর্ম- শিশুর জন্ম প্রাচীনকালে মানুষের কাছে ছিল এক অতি মনোমুগ্ধকর ঘটনা। মানুষ মনে করত সদ্যোজাত শিশুর ওপর অনেক প্রাকৃতিক ও অপ্রাকৃতিক বিপদ আস্তে পারে। তাই এই বিপদগুলিকে এড়ানোর জন্য এবং মা ও সদ্যোজাত শিশুকে রক্ষা করার জন্য বিভিন্ন সংস্কারগুলি পালন করা হত। প্রাচীনযুগে মা ও শিশুকে রক্ষা করার জন্য দেবতার ওপর মানুষের অগাধ বিশ্বাস ছিল। এই সংস্কারগুলি বিভিন্ন দেবতার উদ্দেশ্যে প্রার্থনা জানাবার মাধ্যম হিসেবে পালিত হত। তাই অথর্ববেদে বলা হয়েছে প্রাচীন আর্যগণ শিশুর জন্মকে মা যাতে নির্বিঘ্নে দিতে পারে, তাই পূষা দেবতার উদ্দেশ্যে প্রার্থনা জানানো হত।
জনেন ধিণ; জন্মনা পুত্রৈঃ।
অগ্নিরস্মি জন্মনা জাতবেদাঃ।।
(অথর্ববেদ৩.২৬.৭)
ঋগ্বেদেও প্রায় দুবার ‘জন্মন্’ কথাটি ব্যবহার করা হয়েছে।
স বিশা স জন্মনা স পুত্রৈঃ
(ঋগ্বেদ২.২৬.৩)
জন্মেব নিত্যং তনয়ং জুষস্ব (ঋগ্বেদ ৩.১৫.২)
গৃহ্যসূত্রে ‘সোষ্যন্তী’ কর্ম নামক একটি বিশেষ অনুষ্ঠানের কথা বলা হয়েছে, যে অনুষ্ঠানের মাধ্যমে দেবতাকে তুষ্ট করে জন্মদান কর্মটি অতি নির্বিঘ্নে সম্পাদন করানো হত। গৃহ্যসূত্রগুলিতে জাতকর্ম সম্বন্ধে বিস্তৃত বিবরণ দেওয়া হয়েছে। এই সংস্কারের পালনীয় রীতি সম্পূর্ণভাবে ধর্মীয়। তবে কিছু কিছু অংশ কেবল কুসংস্কারাচ্ছন্নতার ওপরই নির্ভরশীল। ধর্মশাস্ত্র এবং স্মৃতিশাস্ত্রগুলি এবিষয়ে কোন বিস্তৃত বিবরণ না দিলেও চিকিৎসাশাস্ত্র অনুযায়ী এই সংস্কার পালনের বিশেষ উপযোগিতা রয়েছে।

শিশুকে জন্ম দেওয়ার পর প্রথম একমাস মা ও শিশুকে একটি আলাদা ঘরে রাখা হয় এবং জন্মানোর দিন সন্ধ্যেবেলায় এই বিশেষ উপযোগী ঘরটিকে বেছে নেওয়া হয়। এক বিশেষ কক্ষকে ‘সূতিকা ভবন’ বলা হয়। এই সূতিকাগৃহ হবে বাতানুকূল, সকল দোষবিবর্জিত, সূর্যালোক পরিবৃত স্থান। এই সূতিকাগৃহের মুখ সাধারণতঃ পূর্ব বা

উত্তরদিকে রাখা হয়, যাতে শিশু সবল ও সুস্বাস্থ্যের অধিকারী হয়। কেউ কেউ মনে করেন শিশুর জন্মদানের একদিন বা দুদিন পূর্বেই ভাবী মা সকলপ্রকার বিঘ্ন থেকে মুক্ত হয়ে দেবদ্বিজের উপাসনা করে এই সূতিকাগৃহে প্রনেশ করে।

গর্ভবতী নারীকে সর্বদাই হাসিখুশি রাখা এবং সে যাতে নিরাপদভাবে শিশুর জন্ম দিতে পারে, তাই তার খাদ্যাভাস ও জীবনযাত্রায় বিশেষ নিয়মপালন করা হয়ে থাকে। আগুন, জল, অস্ত্র, অগ্নিবাতি, এবং সর্ষেবীজ এই সূতিকাগৃহে রাখা হয় যাতে ভয়ংকর রক্তচোষক দৈত্য সদ্যোজাত সন্তানের কোন বিপদ না ঘটাতে পারে।

সদ্যোজাত সন্তানের নাভিমূল বিচ্ছেদের আগে তাই জাতকর্ম সংস্কার পালন করা হয়। সাধারণতঃ শিশুজন্মের দশমদিনকে এই সংস্কার পালনের সঠিক কাল বলে ধরা হয়। প্রথম সন্তানের জন্ম তার পিতা এবং তার পরিবারের কাছে একটি উপহারস্বরূপ। সন্তানজন্মের সংবাদ পাওয়ার পর সদ্যোজাতের পিতা সূতিকাগৃহে মাতার কাছে গিয়ে সদ্যোজাতের মুখ দর্শন করে তার দীর্ঘজীবন ও সুস্বাস্থ্যের কামনা করেন।

মেধাজনন কর্মের মাধ্যমে জাতকর্ম সংস্কারটির সূচনা হয়। এই অনুষ্ঠানে পিতা তার চতুর্থ অঙ্গুলি দিয়ে স্বর্ণ স্পর্শ করে শিশুর মুখে মধু ও ঘি স্পর্শ করান। কোন কোন মতে আবার খাদ্যশস্য ও বার্লি প্রভৃতি স্পর্শ করানোরও উল্লেখ রয়েছে। মেধাজনন কর্মটিকে প্রজ্ঞা কর্মও বলা হয়, কারণ বিশ্বাস করা হয় যে, এর মাধ্যমে শিশুর মেধার বিকাশ ঘটানো হয়।
আয়ুষকর্ম দ্বারা শিশুর দীর্ঘজীবন কামনা করা হয়। অগ্নিদেবতার উদ্দেশ্যে আহুতি প্রদান করে শিশুর নাভিমূলে দক্ষিণ কর্ণ রেখে পিতা অগ্নিদেবের কাছে তার শিশুর জন্য দীর্ঘ-সুস্থ জীবন প্রার্থনা করে।

শিশুর নাভি বিচ্ছেদ হওয়ার পর শিশুকে স্নান করানোর পর মা তাকে স্তন্যদুগ্ধ পান করান এবং সমস্ত সংস্কারের সমাপ্তি ঘটে ব্রাহ্মণকে দক্ষিণা ও উপহার প্রদানের মাধ্যমে।

২) নামকরণ- নামকরণ অনুষ্ঠানটিকেও অনেকেই জাতকর্ম এরই অন্তর্ভূক্ত মনে করেন। আবার কেউ কেউ তাকে আলাদা সংস্কাররূপেও স্বীকৃতি দিয়েছেন। তবে যাই হোক, শিশুকে সমাজে পরিচিতি ঘটানোর জন্য তার একটা নির্দিষ্ট নামকরণ প্রয়োজন। ‘নামন্’ বা নাম শব্দটির ব্যবহার ঋগ্বেদেও পাওয়া যায়।
বৃহস্পতে প্রথমং বাচো অগ্রং যৎপ্রৈরত নামধেয়ং দধানাঃ।
(ঋগ্বেদ ১০.৭১.১)

৩) নিষ্ক্রমণ- শিশুর জন্মের পর তার জীবনের প্রতিটি প্রগতিশীল পদক্ষেপের সাথে একটি করে ধর্মীয় অনুষ্ঠানের গুরুত্ব রয়েছে। এই অনুষ্ঠানগুলি সাধারণতঃ তার পিতামাতা ও তার পরিবারের লোকজনই তার মঙ্গল কামনায় পালন করে থাকেন। সূতিকাগৃহের সমস্ত নিয়ম নিষেধ পালন করার পর সদ্যোজাত শিশু ও মা ঐ ঘর থেকে বেরিয়ে এসে পুনরায় পারিবারিক জীবন অতিবাহিত করে। একটি ছোট গণ্ডি থেকে বিস্তৃত জগতে শিশু প্রথম পা রাখে। শিশু জন্মের একমাস পর সাধারণতঃ শিশু এবং মা বহির্জগতের সাথে মিলিত হয়, একেই নিষ্ক্রমণ বলে। পিতামাতার আনন্দের সঙ্গে ধর্মীয় কারণ যুক্ত হয়ে এই সংস্কার কিছুটা কুসংস্কারাচ্ছন্ন, কিছুটা ধর্মীয় রূপ ধারণ করেছে। শিশুর প্রতিরক্ষার জন্য এই সংস্কারে দেবতার সাহায্য প্রার্থনা করা হয়। নিষ্ক্রমণের কাল সম্পর্কে স্মৃতিগ্রন্থগুলিতে মতভেদ রয়েছে। সাধারণতঃ শিশুজন্মের পর দ্বাদশতম দিন থেকে চতুর্থ মাসের মধ্যে এই সংস্কার পালন করা হয়।
চতুর্থে মাসি কর্তব্যং শিশোর্নিস্ক্রমণং গৃহাৎ। (মনুসংহিতা ২.৩৪)
আশ্বলায়ণের মতে শিশু প্রথম খাদ্যগ্রহণ করে এই নিস্ক্রমণ সংস্কারে শিশুর মামীকে আহ্বান জানানো হয় এই সংস্কার পালনের জন্য। বিষ্ণুধর্মোত্তরপুরাণ অনুযায়ী শিশুর ধাত্রী মা শিশুকে সূতিকাগৃহ থেকে বের করে আনবে। এই সংস্কারটি অবৈদিক ও জনপ্রিয়।

এই সংস্কারের বিশেষ কোন গুরুত্ব সূত্রযুগে পাওয়া যায় না। শিশুর সম্পূর্ণ শারীরিক প্রয়োজনীয়তার কারণে এবং তাকে বহির্বিশ্বের কাছে পরিচয় ঘটানোর জন্য এই সংস্কার পালন করা হয়, যাতে মুক্তবাতাসে ও উন্মুক্ত পৃথিবীতে শিশু বড় হয়ে উঠতে পারে এবং দেবদ্বিজে তার ভক্তি জন্মায়। এই বিষয়গুলির ওপর গুরুত্ব দিয়েই এই সংস্কার পালন করা হয়।

৪) অন্নপ্রাশন- শিশুর জীবনের পরবর্তী গুরুত্বপূর্ণ পদক্ষেপ হল শিশুকে কঠিন খাদ্যের সঙ্গে পরিচয় করানো। শিশু জন্মের পর প্রথম ছয় বা সাতমাস কেবলমাত্র মাতৃদুগ্ধ পান করেই থাকে।
ষষ্ঠেন্নপ্রাশনং মাসি যদ্বেষ্টং মঙ্গলং কুলে। (মনুসংহিতা ২.৩৪)

কিন্তু তার শারীরিক বৃদ্ধির সঙ্গে সঙ্গে অন্যধরনের ও বেশিপরিমাণ খাদ্যের প্রয়োজন হয়, যা মাতৃদুগ্ধের দ্বারা পূরণ হওয়া সম্ভব নয়। তাই মাতৃদুগ্ধের পাশাপাশি শিশুকে অন্যধরনের কঠিন খাদ্যগ্রহণ করাবার রীতিকেই অন্নপ্রাশন বলে। সুশ্রুতের মত অনুসারে শিশু জন্মের ছয় মাস পর শিশুর অন্নপ্রাশন করা কর্তব্য। এই প্রথা পরবর্তীকালে ধর্মীয় আকার ধারণ করেছিল।
খাদ্যই শিশুর শারীরিক শক্তিবৃদ্ধির মূল মাধ্যম। তাই দেবতার প্রসাদ গ্রহণ করে এই খাদ্যগ্রহণের অভ্যাস শুরু করা হয়। বেদ এবং উপনিষদেও এই খাদ্যের প্রশংসা করা হয়েছে। শিশুর জন্মের পর প্রথম চারমাস কঠিন খাদ্যবস্তু গ্রহণ করানো কঠোরভাবে নিষিদ্ধ ছিল। এর কারণ হিসেবে দেখানো হয়েছে যে, ছয়মাসের পর থেকে শিশুর প্রথম

দাঁত বেরোতে শুরু করে, যার ফলে এই খাদ্যবস্তুগুলি সহজে পরিপাক করা সম্ভব। পুত্রসন্তানের ক্ষেত্রে জোড় ও কন্যাসন্তানের ক্ষেত্রে বিজোড় মাসকে অন্নপ্রাশনের সঠিক কাল বলে ধরা হয়।

অন্নপ্রাশনে শিশুর জন্য যে খাদ্য তৈরী করা হয়, তা অতি শুদ্ধভাবে এবং বৈদিক মন্ত্রোচ্চারণ সহযোগে পাক করা হয়ে থাকে। অন্নপ্রাশন সংস্কারের অন্যতম উদ্দেশ্য হল শিশুকে সঠিক সময়ে স্তন্যপান করানো বন্ধ করে তার পরিপাক প্রক্রিয়া সঠিকভাবে পরিচালনা করা কারণ মাতৃদুগ্ধ পান করলে শিশুর বাহ্যিক শক্তি সঠিক সময়ে সঠিকভাবে বিকশিত হয় না। এই সংস্কারের মাধ্যমে মা ও শিশুর দুজনেরই উপকার হয়।

উপসংহার: শিশুর জন্ম সংস্কারের সঙ্গে চূড়াকরণ ও কর্ণভেদকেও যুক্ত করেছেন অনেকে, কিন্তু এগুলিকে বেশিরভাগ ক্ষেত্রেই ভিন্ন সংস্কারের স্বীকৃতি দেওয়া হয় না। সাধারণতঃ জন্মসংস্কার পালনের গুরুত্ব হিসেবে বলা হয়েছে যে, ভবিষ্যৎ জীবনে যাতে শিশু সুস্বাস্থ্যের অধিকারী হয় এবং স্বাভাবিক জীবনযাপন করতে পারে, তাই পিতামাতা ও পরিবারের লোকজন দেবতার আর্শীবাদ নিয়ে এই সংস্কারগুলি পালন করে শিশুর ভবিষ্যৎ জীবনকে সুগম করে তোলে।

পুস্তকবিবরণী তালিকা

বাংলা

কবিরত্ন, বিদ্যাবারিধি, শ্যামাচরণ (সম্পাদিত) হিন্দু- সর্বস্ববিধি,জেনারেল লাইব্রেরী এন্ড প্রেস, কলকাতা-৭০০০০১, মুদ্রণ সন- অজ্ঞাত।

গোস্বামী, বিজন বিহারী, (অনূদিত ও সম্পাদিত) , অর্থববেদ- সংহিতা, হরফ প্রকাশনী, কলকাতা- ৭০০০০৭, ২০১৫ খ্রীষ্টাব্দ।

গোস্বামী, বিজন বিহারী, (অনূদিত ও সম্পাদিত) , যজুর্বেদ- সংহিতা, হরফ প্রকাশনী, কলকাতা- ৭০০০০৭, ২০১৫ খ্রীষ্টাব্দ।

ঠাকুর, পরিতোষ, (সম্পাদিত ও অনূদিত) , সামবেদ-সংহিতা, হরফ প্রকাশনী, কলকাতা- ৭০০০০৭, ২০১৫ খ্রীষ্টাব্দ।

তর্করত্ন, পঞ্চানন (অনূদিত) , উনবিংশতি সংহিতা, কলকাতা, ১২৯৬ বঙ্গাব্দ।

দত্ত, রমেশচন্দ্র, অনুবাদ অবলম্বনে , ঋগ্বেদ -সংহিতা (প্রথম ও দ্বিতীয় খন্ড) , হরফ প্রকাশনী, কলকাতা-৭০০০০৭, ২০১৫ খ্রীষ্টাব্দ।

দাস, জ্ঞানেন্দ্রমোহন, বাঙ্গালাভাষার অভিধান (প্রথম খন্ড) , সাহিত্য সংসদ , কলকাতা, প্রথম সংস্করণ ১৩২৩ বঙ্গাব্দ।

ন্যায়তীর্থ, বিশ্বনাথ (সম্পাদিত) , ব্রাক্ষ্মণসর্বস্বম্, হলায়ুধ, প্রথমভাগ, বঙ্গানুবাদ মহামিলন কলকাতা-৩৫, ১৩৯৪ বঙ্গাব্দ।

বন্দোপাধ্যায়, মানবেন্দু (সম্পাদিত) , মনুসংহিতা, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, কলকাতা- ৭০০০৬০, ২০১৫ খ্রীষ্টাব্দ।

বন্দোপাধ্যায়, সুরেশচন্দ্র, ব্রাহ্মণসর্বস্বম্, গ্রন্থাগার, বেদভবন, রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয়, কলকাতা- ৭০০০৫০।
বিদ্যানিধি, নীলকমল (সম্পাদিত) , কর্ম্মোপদেশিনী বা ব্রাহ্মণসর্বস্বম্, শ্রী গণেশ চন্দ্র ঘোষ দ্বারা প্রকাশিত, ১৩০১ বঙ্গাব্দ।
মিত্র, সুবলচন্দ্র, সরল বাঙ্গালা অভিধান, নিউ বেঙ্গল প্রেস প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা, ১৯৮৪।
মুখোপাধ্যায়, রমারঞ্জন ঔপদেশিত, চিত্তরঞ্জন ঘোষাল সংকলিত, উপনিষদসংগ্রহ, গ্রান্থিক সংস্করণ, ১৪২০ বঙ্গাব্দ।
সাহা, বিশ্বরূপ, ধর্মার্থশাস্ত্রপরিচয়, সদেশ, কলকাতা- ৭০০০০৬, ২০০৯ খ্রীষ্টাব্দ।

ইংরেজী

Bandyopadhyay, Nabanarayan (ed.) , *Bengal's Contribution to Vedic Studies*, School of Vedic Studies, RabindraBharati University, Kolkata,2010.
Banerji, Sures Chandra, *A Brief History of Dharmasastra*, Abhinav Publications, New Delhi, 1999.
Banerji, Sures Chandra, *Sanskrit Culture of Bengal,* Delhi, 2004.
Bhattacharyya, Durgamohan (ed.) , *Brāhmaṇa- Sarvasva: A Pre Sāyaṇa VedicCommentary by Halāyudha*, Sanskrit SahityaParishad, Calcutta, 1960.
Bhattacharyya, Durgamohan, "A Pre-Sāyaṇa Vedic Commentator of Bengal" in "Our Heritage", Vol.I, Part. II, Sanskrit College, Calcutta, July-December, 1953.
Bhattacharyya, Durgamohan, *Chāndogya- Mantra- Bhāṣya*, Sanskrit SahityaParishad Series, Kolkata, 1852.
Chatterji, M. M, "A Study of Some Bengali Customs", JASB, Vol. XXII, No. 31, [N.S], 1926.
Dange, Sindhu S.,*Hindu Domestic Rituals: A Critical Glance,* Ajanta Publications, New Delhi, 1985.
Gonda, Jan, *The Ritual Sūtras* (A History of Indian Literature,Vol.I, Fasc.2) , Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1977.
Haviland, William A; Prins, Harald E. L; Bunny, Mc Bride; Walrath, Dana, *Cultural Anthropology: The Human Challenge* (13th ed.) , Cengage Learning,2010, ISBN- 978-0-495-81178-7.
Kane, PandurangVaman, *History of Dharmaśāstra* (Ancient and Medival Religious and Civil Law) , Bhandarkar Oriental Research

Institute, Poona, Vol.I , 1930, Vol.II (Part- I & II) 1941, Vol.III 1946, Vol. IV 1953, Vol.V (Part- I) 1958, & (Part-II) 1962.

MacDonell, Arthur Anthony and Keith, Arthur Berriedale, *Vedic Index of Names and Subjects,* MotilalBanarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1958, 1967,1982,1995 (rpt) , 1912. Vol.I&II, ISBN- 81-208-1332-4 (Vol.I) , 81-208-1333-2 (Vol.II) , 81-208-1331-6 (Set) .

Mālavīya, Sudhākara (ed.) , *Pāraskara- Gr̥hya- Sūtra* (with the Commentaries of Harihara and Gadādhara) ,1st Kāṇḍa, Kashi Sanskrit Series 17,Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi, 1980.

MaxMuller, Friedrich (ed.) ,*The Sacred Books of the East*,*The Gr̥hyasūtras*, Vol.29, Part. I, Hermann,Oldenberg, the Clanender Press, 1886, Vol.30, Part.II, 1892.

Naraharayya,SamaraoNarasimha (translated) , *YajnavalkyaSmriti*, *The Sacred Laws of the Aryas*, Cosmo Publication, New Delhi, 2008.

O' Flaherty,DonigerWendy"*Textual Sources for the Study of Hinduism*", University of ChicagoPress, 1990.

Pandey,Rajbali , *The Hindu Sacraments (Saṃskāra)* , in S. Radhakrishnan (ed.) , *The Cultural Heritage Of India*, Vol.II, Kolkata, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2003 (rpt) , 1962, ISBN- 978-81-85843-03-1,

Pandey, Rajbali, *Hindu Saṃskāras:Socio- Religious Study of the HinduSacraments*,MotilalBanarasidass, Delhi,2018 (rpt) , 1969,ISBN-978- 81-208-0396-1.

Purushottama, Billimoria, "The Idea of Hindu Law", Journal of Oriental Society of Australia, Vol.43, 2011.

Sharma, NarendraNath, *AśvalāyaṇaGr̥hyaSūtram*, 1st edition, Eastern Book Linkers, Delhi, 1976.

Vidyarnava , Srisa Chandra, *The Daily Practice of The Hindus*, MunshiramManoharlal Publishers Pvt. Ltd, New Delhi, 1991, ISBN-81-215-0538-9.

Williams,MonierMonier, *Sanskrit English Dictionary*, MunshiramMonoharlal Publishers Pvt. Ltd, New Delhi, 2008.

IBJCAL

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
eISSN: 2582-4716

দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)

Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

মুদ্রারাক্ষসের ভেদে পরাকাষ্ঠা

ড. প্রশান্ত কর্মকার

Abstract

'Civilization' and 'Culture' are the two sides of a same 'Society'. Actually Civilization is the body of the society and culture is its soul. In that sense Indian Culture is the soul of Indian Society. Language is inseparable part of any Culture. Hence, to cultivate ancient Indian Culture one must has a sense of Sanskrit language, as it was used vastly in daily communication as well as in literature by its inhabitants through this time. Literature describes society. So, politics also belongs to it. Bishakhadatta's "Mudrarakshasam" is the only drama in Sanskrit literature that completely deals with politics. There are four expedients in Indian culture to capture one's enemy - conciliation, gifts, rupture and force. In "Mudrarakshasam" we can see the perfect implementation of rupture by Chanakya, minister of the Chandra Gupta Mourya, pioneer to the Mourya dynasty to capture the Rakshasa, minister of last king of the Nanda dynasty mahapadmananda.

Keywords: সভ্যতা, সংস্কৃতি, উপায়চতুষ্টয়, ভেদনীতি, চাণক্যপ্রযুক্ত ভেদ, রাক্ষসপ্রযুক্ত ভেদ।

১.০ সূচনা

'সভ্যতা' ও 'সংস্কৃতি' সমাজের দুটি দিক। 'সভ্যতা' যদি সমাজের দেহ হয় তো 'সংস্কৃতি' হল সমাজের আত্মা। সুতরাং ভারতীয় সমাজের দেহ হল ভারতীয় সভ্যতা এবং আত্মা হল ভারতীয় সংস্কৃতি। সাধারণ অর্থে সভ্যতা হল মনুষ্য সমাজের একটি উৎকৃষ্ট পর্যায়, যাতে উন্নত রাজনৈতিক মতাদর্শ, সংস্কৃতি, শিল্প এবং সাধারণ সামাজিক বিধিনিষেধ বিদ্যমান থাকে। অর্থাৎ সমাজের বাহ্যিক উন্নতির নামান্তরই হল সভ্যতা। অপরদিকে, সংস্কৃতি

শব্দের দ্বারা সাধারণভাবে সামাজিক বিধিনিষেধ, মূল্যবোধ, বিশ্বাস, রাজনৈতিক দৃষ্টিভঙ্গী, আর্থ-সামাজিক পরিকাঠামো, ভাষা, সাহিত্য, শিল্পকলা এবং প্রযুক্তির সম্মিলত রূপকে বোঝায়। অর্থাৎ সমাজের আন্তরিক পরিকাঠামোই হল সংস্কৃতি। ভাষা যেকোনো সংস্কৃতির এক গুরুত্বপূর্ণ অংশ। কারণ, ভাষার দ্বারাই কোনো সমাজের মূল্যবোধ, বিশ্বাস, প্রথা, রীতিনীতি, দৈনন্দিন ব্যবহার প্রভৃতি জানা ও বোঝা সম্ভব। তাই, ভারতীয় সংস্কৃতিকে বুঝতে হলে ভারতীয় ভাষার জ্ঞানও আবশ্যিক। ভারতবর্ষে ব্যবহৃয়মান ভাষার সংখ্যা অসংখ্য। প্রাচীন ভাষাগুলির মধ্যে অন্যতম সংস্কৃত ভাষা। এই ভাষার সাহিত্য ভাণ্ডারও অপার। এই কারণে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির সম্যক ধারণা পেতে হলে সংস্কৃত ভাষা এবং তার অপার সাহিত্য ভাণ্ডারের চর্চা অবশ্যম্ভাবি। সংস্কৃত সাহিত্যের ঐতিহ্য ভারতীয় সভ্যতার সুউচ্চ মানদণ্ড নির্ধারিত করেছে। সুপ্রাচীন ও সমুন্নত ভারতীয় সভ্যতার ঐতিহ্য, কৃষ্টি ও সংস্কৃতির পর্যালোচনায় সংস্কৃত ভাষা ও সাহিত্যের অবদান সর্বাপেক্ষা বেশী। কারণ, প্রায় সাড়ে তিন হাজার বছর ধরে এই সাহিত্যের নিরবচ্ছিন্ন চর্চা ও অনুশীলন হয়ে চলেছে এই ভারতবর্ষের বুকে।

সংস্কৃত সাহিত্য চর্চার মুখ্য আঙ্গিক দুটি - বৈদিক সাহিত্য এবং লৌকিক সাহিত্য। সুদূর অতীতে আর্যসভ্যতার বিস্তারের পাশাপাশি ভারত ভূমিতে উদ্ভূত হয়েছিল এক পূর্ণাঙ্গ সাহিত্য। সংস্কৃত সাহিত্যের এটিই ছিল প্রাচীনতম রূপ, যা বৈদিক সাহিত্য রূপে জগতে প্রসিদ্ধি লাভ করেছে। বৈদিক সাহিত্যের প্রাচীনতম নিদর্শন ঋক্‌বেদ। সেই ঋক্‌সংহিতা থেকে শুরু করে বেদাঙ্গ সাহিত্য পর্যন্ত যে সুবিশাল সাহিত্য কীর্তি তাই বৈদিক সাহিত্য রূপে জগতে সমাদৃত। এই বৈদিক সাহিত্য আনুমানিক তিনটি স্তরে রচিত - ক) প্রাচীন বৈদিক সাহিত্য (সংহিতার রচনাকাল), খ) মধ্য বৈদিক সাহিত্য (ব্রাহ্মণ থেকে উপনিষৎ সাহিত্যের রচনাকাল), এবং গ) অন্ত্য বৈদিক সাহিত্য (সূত্র সাহিত্য এবং বেদাঙ্গের রচনাকাল)। অতঃপর ভারতের বুকে জন্ম নেয় যজ্ঞীয় দেবভাবনা ও ঔপনিষদিক অধ্যাত্মভাবনার গণ্ডী ছাড়িয়ে মানবিক বীরগাথা ও লৌকিক ঘটনাশ্রিত ব্রাহ্মণ্য ও ক্ষাত্র প্রধান সাহিত্যের। এই সাহিত্য কীর্তিগুলিই লৌকিক সাহিত্য বা ধ্রুপদী সাহিত্য রূপে প্রসিদ্ধি লাভ করেছে। ধ্রুপদী সাহিত্যের সূচনা লগ্নে জন্ম নেয় ভারতের দুই মহাকাব্য - 'রামায়ণ' ও 'মহাভারত'। তারওপর লৌকিক সংস্কৃত সাহিত্যে কলামণ্ডিত অলংকৃত মহাকাব্যাদির উদ্ভব হয়। এইরূপে লৌকিক সংস্কৃত সাহিত্য রচনার অনেক পর্যায় আমরা দেখতে পাই - প্রাক্ কালিদাসীয় যুগ, কালিদাসীয় যুগ, কালিদাসোত্তর যুগ, এবং আধুনিক যুগ। প্রত্যেকটি স্তরই নিজ নিজ সাহিত্য কীর্তির মহিমায় ভাস্বর।

রাজনীতি সংস্কৃতির একটি গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ হিসাবে বিবেচিত হওয়ায় ভারতীয় সংস্কৃতির আলোচনায় ভারতীয় রাজনীতির প্রসঙ্গ উত্থাপনও অবশ্যম্ভাবি। বর্তমানে "রাষ্ট্রবিজ্ঞান" শব্দের দ্বারা মানব বিদ্যার যে শাখাকে বোঝানো হয়, প্রাচীন ভারতে তাই "দণ্ডনীতি", "রাজনীতি", "রাজধর্ম", "অর্থশাস্ত্র", "নীতিশাস্ত্র" প্রভৃতি শব্দের দ্বারা প্রকাশ করা হতো। বৈদিক যুগে এর নাম ছিল "ক্ষত্রবিদ্যা"। প্রাচীন তাত্ত্বিকদের ব্যাখ্যাসম্মত

চতুর্বিধ বিদ্যার শেষ বিদ্যাটি হল "দণ্ড"। "দণ্ড" বা "শাসন" দ্বারাই সমাজ বা রাষ্ট্রে ন্যায় ও ধর্মের প্রতিষ্ঠা হয় এবং অন্যায় ও অধর্মের নিয়ন্ত্রণ হয়; তাই এই শাস্ত্রের নাম "দণ্ডনীতি"। মহাভারতে এবং কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে দণ্ডনীতিকে "অর্থশাস্ত্র" শব্দের দ্বারা অভিহিত করা হয়েছে। কারণ, "অর্থ" শব্দে মানুষের বৃত্তি বা সমাজজীবন অথবা নাগরিকদের বাসভূমি বা রাষ্ট্রকে বোঝায়; সেই রাষ্ট্রের অর্জন, রক্ষা, পালন ও সমৃদ্ধি সাধনের বিধান যে শাস্ত্রের আলোচ্য বিষয়, তাই হল অর্থশাস্ত্র। কামন্দক ও শুক্রাচার্য দণ্ডনীতিকে "নীতিশাস্ত্র" শব্দের দ্বারা আখ্যায়িত করেছেন। সাহিত্য সমাজের দর্পণ। সেই যুক্তিতে রাজনীতিও জায়গা করে নিয়েছে সংস্কৃত সাহিত্যে। রাজনীতি শাস্ত্রের প্রভাব অনেক সংস্কৃত সাহিত্যে পরিলক্ষিত হলেও বিশাখদত্তের "মুদ্রারাক্ষস" এই ক্ষেত্রে এক এবং অদ্বিতীয়। প্রাক্‌কালিদাসীয় যুগ থেকে শুরু করে কালিদাসোত্তর যুগ পর্যন্ত রচিত অধিকাংশ সাহিত্যই নায়ক-নায়িকা নির্ভর। কিন্তু "মুদ্রারাক্ষস" একটি আদ্যোপান্ত রাজনীতি আশ্রয়ী নাটক, যেখানে গতানুগতিক প্রণয় কাহিনী অনুপস্থিত। নাটকটিতে স্ত্রীচরিত্র প্রায় নেই। এর মধ্যেও শত্রু বিজয়ে "ভেদনীতি"র সার্থক রূপায়ণ এর অন্যতম বৈশিষ্ট্য। কূটনীতিধুরন্ধর চাণক্য দ্বারা অব্যর্থ ভেদনীতির প্রয়োগে নন্দবংশের বিশ্বস্ত মন্ত্রী রাক্ষসের বশীকরণ এবং চন্দ্রগুপ্তের মন্ত্রীপদে নিযুক্তিকরণই মুদ্রারাক্ষসের মুখ্য উপজীব্য। একটি মুদ্রার সাহায্যে রাক্ষসকে বশীভূত করা হয়েছে বলে নাটকটির নামকরণ হয়েছে "মুদ্রারাক্ষস"।

২.০ গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন ও উদ্দেশ্য

২.১ গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন: ক) প্রাচীন ভারতে উপায়চতুষ্টয় প্রয়োগের উদ্দেশ্য কি?
খ) ভেদনীতির স্বরূপ কি?
গ) ভেদনীতি প্রয়োগের উদ্দেশ্য কি?
ঘ) ভেদনীতির প্রয়োজনীয়তা কি?
ঙ) বিশাখদত্তের 'মুদ্রারাক্ষস' নাটকে কি ভেদনীতির সার্থক প্রয়োগ সম্ভব হয়েছে?

২.২ উদ্দেশ্য: ক) প্রাচীন ভারতের রাজনৈতিক মতাদর্শ বিশ্লেষণ ও জ্ঞান।
খ) ভেদনীতির স্বরূপ জ্ঞান ও রাজনীতিতে এর গুরুত্ব অবধারণ করা।
গ) ভেদনীতির সার্থক রূপায়ণের দ্বারা বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষস নাটকটিকে সার্থক নাটকরূপে প্রতিষ্ঠিত করা।

৩.০ গবেষণা পদ্ধতি

এই প্রবন্ধে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃত সাহিত্যে ভেদনীতির স্বরূপ ও গুরুত্ব সম্পর্কে যা তথ্য উল্লিখিত হয়েছে তার অনুসন্ধান করা হবে। বিশাখদত্তের 'মুদ্রারাক্ষস' নাটকে সেই ভেদনীতির রূপায়ণ কতটা সার্থকভাবে করা হয়েছে সে বিষয়ে বিশ্লেষণ করা হবে। অর্থাৎ

সম্পূর্ণ প্রবন্ধটি অনুসন্ধানাত্মক দৃষ্টিভঙ্গিতে রচিত হবে। সুতরাং প্রবন্ধকার কর্তৃক গৃহীত গবেষণা পদ্ধতিটি হল পর্যবেক্ষণাত্মক।

৪.০ তথ্য সংগ্রহ ও বিশ্লেষণ

৪.১ তথ্য সংগ্রহ: প্রাচীন ভারতের রাজনীতি রাজতন্ত্রকেন্দ্রিক। রাজতন্ত্রে রাজাই সর্বেসর্বা। রাজার প্রধান কর্তব্য হল প্রজাপালন। দুষ্টের দমন ও শিষ্টের পালনের দ্বারা রাজা এই কর্তব্য পালন করে থাকেন। শিষ্টের পালন অর্থাৎ প্রজাপালন করে থাকেন রাজা পূর্তকর্ম পালনের দ্বারা। পূর্তকর্ম শব্দের অর্থ প্রজাদের উন্নতি বিধায়ক নানাবিধ প্রকল্প। দুষ্টের দমন রাজাকে দুভাবে করতে হত। প্রথমতঃ, নিজ রাজ্যের অভ্যন্তরে যারা রাজদ্রোহী থাকত বা রাজ্য তথা প্রজাদের অনিষ্টকারক থাকত, তাদের নিবৃত্ত করা বা বশ করা, এবং দ্বিতীয়তঃ, বহিঃশত্রুর আক্রমণ প্রতিহত করা। শত্রুকে বশ করবার জন্য স্মৃতিশাস্ত্রকারগণ, ধর্মশাস্ত্রকারগণ বা নীতিশাস্ত্রকারগণ দুধরণের নীতি প্রয়োগের উপদেশ দিয়েছেন রাজাকে। এই দুই প্রকার নীতি হল - ক) উপায়চতুষ্টয়, এবং খ) ষাড়্‌গুণ্য। উপায়চতুষ্টয়ের প্রয়োগের দ্বারা রাজা আভ্যন্তরীণ এবং বহিঃশত্রুর মোকাবিলাতেই সমর্থ হন। কিন্তু ষাড়্‌গুণ্য নীতির প্রয়োগ বহিঃশত্রুকে বশ করতেই কার্যকরী ভূমিকা গ্রহণ করত। উপায়চতুষ্টয় হল - সাম, দান, ভেদ এবং দণ্ড। আর ষাড়্‌গুণ্য হল সন্ধি, বিগ্রহ, যান, আসন, দ্বৈধীভাব ও সংশ্রয় - এই ছয় প্রকার নীতি। উপায়চতুষ্টয়ের প্রথম উপায়টি হল ‘সাম’। ‘সাম’ শব্দের অর্থ প্রশংসাসূচক বাক্য। কেবলমাত্র প্রশংসা বাক্যের দ্বারাই শত্রুকে বশীভূত করার যে নীতি তাই হল সামনীতি। সামনীতির বিফলতায় দ্বিতীয় উপায় হল ‘দান’। কেবল প্রশংসায় শত্রু বশীভূত না হলে অর্থ বা বিভিন্ন উপহার প্রদানের দ্বারা শত্রুকে বশীভূত করার যে কৌশল তাই হল ‘দান’। তৃতীয় উপায়টি হল ‘ভেদ’, যা আগের দুটির অসফলতায় প্রযোজ্য। ভেদনীতি সম্পর্কে এই প্রবন্ধে বিস্তারিত আলোচনা করা হবে। সমস্ত নীতির বিফলতায় রাজা শত্রুবিনাশের জন্য ‘দণ্ডে’র প্রয়োগ করবেন। অপরদিকে ষাড়্‌গুণ্য নীতির প্রথমটি হল ‘সন্ধি’। উভয়পক্ষ পরস্পরের উপকারের জন্য যখন অঙ্গীকার করেন তখন তাকে বলে সন্ধি। পরস্পর বিরুদ্ধাচরণ করা হল ‘বিগ্রহ’। শত্রুকে বিনষ্ট করবার উদ্দেশ্যে শত্রুরাজ্যের দিকে অগ্রসর হওয়াই হল ‘যান’। নির্বল শত্রুকে উপেক্ষা করাই হল ‘আসন’। স্বার্থসিদ্ধির জন্য প্রবল শত্রুর মিত্রদের মধ্যে বিভেদ সৃষ্টি করাই হল ‘দ্বৈধীভাব’। নিজ রাজ্যকে রক্ষা করবার জন্য রাজা যখন অধিক বলশালী রাজাকে আশ্রয় করে তখন তাকে বলে ‘সংশ্রয়’।

প্রবন্ধের মূল আলোচ্য ভেদনীতি হওয়ায় স্মৃতিকারগণ বা নীতিশাস্ত্রবিদগণ ভেদনীতির প্রয়োগ ও স্বরূপ সম্পর্কে যা উল্লেখ করেছেন তাই বর্তমানে উপস্থাপিত করা হচ্ছে। দ্বাদশ অধ্যায়ে রচিত মনুসংহিতার সপ্তম অধ্যায়ে রাজধর্ম আলোচনা প্রসঙ্গে উপায়চতুষ্টয় উল্লিখিত হয়েছে -

এবং বিজয়মানস্য যেহস্য স্যুঃ পরিপন্থিনঃ।

তানানয়েদ্বশং সর্বান্ সামাদিভিরুপক্রমৈঃ।। ৭.১০৭।[1]
(অর্থাৎ, জয়লাভের জন্য প্রস্তুত হয়ে রাজা প্রবৃত্ত হলে যারা তাঁর বিরুদ্ধাচরণ করেন, তাদের সাম, দান, ভেদ এবং দন্ড এই চারটি উপায়ের প্রয়োগের দ্বারা নিজ বশে আনবেন)। মনুসংহিতার প্রখ্যাত ভাষ্যকার মেধাতিথি এই নীতির স্বরূপ নির্ণয় প্রসঙ্গে বলেছেন - "ভেদস্তৎকুলীনাদেরুপসংগ্রহঃ" (৭.১৯৮)[2]। *(অর্থাৎ, রাজ্যমধ্যে যারা উচ্চাকাঙ্ক্ষী তাদের লোভ প্রদর্শনের মাধ্যমে বশ করাই হল ভেদ)*। অপর একজন প্রখ্যাত স্মৃতিকার যাজ্ঞবল্ক্য স্বরচিত সংহিতার আচারাধ্যায়ের রাজধর্মপ্রকরণে উপায়চতুষ্টয়ের উল্লেখ প্রসঙ্গে ভেদনীতির উল্লেখ করেছেন -
উপায়াঃ সাম দানং চ ভেদো দণ্ডস্তথৈব চ।
সম্যক্প্রযুক্তাঃ সিদ্ধেয়ুর্দণ্ডস্ত্বগতিকাগতিঃ।। ১.১৩.৪৬।[3]
(অর্থাৎ, সাম, দান, ভেদ এবং দণ্ড - এই চারটি হল উপায়। এগুলি সম্যক্ রূপে প্রযুক্ত হলে সিদ্ধি হয়। তবে, সমস্ত উপায় বিফল হলে তবেই দণ্ডের প্রয়োগ করা উচিত)। যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতির প্রখ্যাত টীকাকার বিজ্ঞানেশ্বর তাঁর 'মিতাক্ষরা' টীকায় ভেদের স্বরূপ নির্ণয় প্রসঙ্গে বলেছেন - "ভেদো ভেদকরণং তৎসামন্তাদীনাং পরস্পরতো বৈরস্যোৎপাদনেন" (১.১৩.৪৬)[4]। *(অর্থাৎ, ভেদ হল ভেদন করা, যা সামন্ত সৈন্যদের পারস্পরিক শত্রুতা উৎপাদনের মাধ্যমে কর্তব্য)*। অগ্নিপুরাণে সামাদি উপায়চতুষ্টয়ের উল্লেখ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে -
সামাদিভিরুপায়ৈস্তু সর্বে সিধ্যন্ত্যুপক্রমাঃ।
সাম চোপপ্রদানঞ্চ ভেদদণ্ডৌ তথাপরৌ।।২২৬.৫।[5]
(অর্থাৎ, সামাদি উপায়চতুষ্টয়ের দ্বারা সমস্ত বিঘ্ন অপসারিত হয়)। উপায়চতুষ্টয়ের মধ্যে ভেদের কৌশল নির্ণয় প্রসঙ্গে বলা হয়েছে -
পরস্পরন্তু যে দ্বিষ্টাঃ ক্রুদ্ধভীতাবমানিতাঃ।
তেষাং ভেদং প্রযুঞ্জীত পরমং দর্শয়েদ্ ভয়ম্।।
আত্মীয়ান্ দর্শয়েদাশাং যেন দোষেণ বিভ্যতি।
পরাস্তেনৈব তে ভেদ্যা রক্ষ্যো বৈ জ্ঞাতিভেদকঃ।।২২৬.৯-১০।[6]
(অর্থাৎ, শত্রুপক্ষে যারা পরস্পর বিদ্বেষযুক্ত, ক্রুদ্ধ, একে অপরের থেকে ভীত বা অপমানিত হয়েছে, তাদের উদ্দেশ্যে ভয় প্রদর্শনের দ্বারা ভেদনীতি প্রয়োগ করতে হবে।

---

1 *মনুসংহিতা*, সম্পাদক. পঞ্চানন তর্করত্ন, পৃ. ১৮০।

2 ঐ, সম্পাদক. বিশ্বনাথ নারায়ণ মাণ্ডলিক, পৃ. ৮৫৩।

3 *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা*, সম্পাদক. উমেশচন্দ্র পাণ্ডেয়, পৃ. ১৫৩।

4 *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা*, সম্পাদক. উমেশচন্দ্র পাণ্ডেয়, পৃ. ১৫৩।

5 *অগ্নিপুরাণম্*, সম্পাদক. মনসুখরায় মোর, পৃ. ৪৩৬।

6 *অগ্নিপুরাণম্*, সম্পাদক. মনসুখরায় মোর, পৃ. ৪৩৬।

শত্রুর যারা আত্মীয় তাদের বিভিন্ন বস্তুর প্রলোভন দেখিয়ে, যারা বিভিন্ন দোষে অভিযুক্ত তাদের ভয় প্রদর্শনের দ্বারা ভেদ সাধন করতে হবে)। মৎস্য পুরাণেও ভেদনীতির প্রয়োগ পদ্ধতি বিস্তারিতভাবে বর্ণিত হয়েছে। এই পুরাণের ২২৩তম অধ্যায়ে ভেদনীতির সুবিস্তৃত ব্যাখ্যা বিদ্যমান। তার দিঙ্মাত্র এখানে উল্লিখিত হল -

পরস্পরং তু যে দুষ্টাঃ ক্রুদ্ধা ভীতাবমানিতাঃ।
তেষাং ভেদং প্রযুঞ্জীত ভেদসাধ্যা হি তে মতাঃ।।
যে তু যেনৈব দোষেণ পরস্মান্নাপি বিভ্যতি।
তে তু তদ্দোষপাতেন ভেদনীয়া ভৃশং ততঃ।।
আত্মীয়াং দর্শয়েদাশাং পরস্মাদ্ দর্শয়েদ্ভয়ম্।
এবং হি ভেদয়েদ্ ভিন্নান্ যথাবদ্ বশমানয়েদ্।।২২৩.১-৩।[7]

(অর্থাৎ, যারা পরস্পর শত্রু মনোভাবাপন্ন, কারোর প্রতি ক্রুদ্ধ, ভীত বা অপমানিত, তাদের উদ্দেশ্যে ভেদনীতির প্রয়োগ করতে হবে। কারণ, তারা ভেদের দ্বারা বশ্য বলে বিবেচিত হয়। যে ব্যক্তি যেই দোষে দুষ্ট হয়েও অন্যকে ভয় পাননা, সেই ব্যক্তিকে সেই দোষের আশ্রয় করেই ভেদ করতে হবে। আত্মীয়দের প্রলোভন দেখিয়ে অথবা অন্য প্রবলতর শত্রুর ভয় দেখিয়ে ভেদ সাধন করতে হবে এবং তারা প্রলুব্ধ বা ভয়ভীত হলে বশে আনতে হবে)। কামন্দকীয় নীতিসারের ১৮তম সর্গের ২৭তম প্রকরণে ভেদনীতির স্বরূপ নির্ণয় কল্পে ত্রিবিধ ভেদের উল্লেখ করা হয়েছে -

স্নেহরাগাপনয়নং সজ্ঘর্ষোৎপাদনং তথা।
সন্তর্জনং চ ভেদজ্ঞৈর্ভেদস্তু ত্রিবিধঃ স্মৃতঃ।। ১৮.২৭.৮।[8]

(অর্থাৎ, ভেদনীতজ্ঞ পণ্ডিতগণ স্নেহ ও অনুরাগ নষ্ট করা, পরস্পর বিবাদ সৃষ্টি করা এবং ভীতি প্রদর্শন- এই তিন প্রকার ভেদের কথা বলেছেন)। আচার্য শুক্রাচার্য প্রণীত শুক্রনীতিসার গ্রন্থের চতুর্থাধ্যায়ের প্রথম প্রকরণে ভেদের স্বরূপ উল্লিখিত হয়েছে -

শত্রুসাধকহীনত্বকরণাৎ প্রবলাশ্রয়াৎ।
তদ্ধীনতোজ্জীবনাচ্চ শত্রুভেদনমুচ্যতে।।৪.১.৩৪।[9]

(অর্থাৎ, শত্রুর পরাজয় সাধনের জন্য শত্রুর থেকে অধিক বলবান ব্যক্তির আশ্রয়গ্রহণ তথা শত্রুর থেকে যারা কম ক্ষমতাসম্পন্ন তাদের বলশালী করে তোলার যে নীতি তাই হল ভেদ)। জৈনাচার্য সোমদেবসূরি তাঁর 'নীতিবাক্যামৃত' গ্রন্থের 'ষাড্‌গুণ্যসমুদ্দেশ' প্রকরণে ভেদনীতির স্বরূপ উল্লেখ প্রসঙ্গে বলেছেন - "যোগতীক্ষ্ণগূঢ়পুরুষোভয়বেতনৈঃ পরবলস্য পরস্পরশঙ্কাজননং নির্ভৎসনং বা ভেদঃ" (২৯.৭৪)[10]। *(অর্থাৎ,বিজিগীষু রাজা তাঁর যোগ, তীক্ষ্ণ, বা অন্যান্য গুপ্তচর তথা শত্রু ও মিত্র উভয় পক্ষের বেতনভুক্ কর্মচারীর*

---

7 *মৎস্যপুরাণম্*, পৃপৃ. ৮৭২।

8 কামন্দক, *নীতিসার*, সম্পাদক. টি.গণপতি শাস্ত্রী, পৃ. ২৫৯।

9 শুক্রাচার্য, *শুক্রনীতিসার*, সম্পাদক. শ্রীজীবানন্দ বিদ্যাসাগর ভট্টাচার্য, পৃ. ২৯১।

10 সোমদেবসূরি, *নীতিবাক্যামৃতম্*, সম্পাদক. সুন্দরলাল শাস্ত্রী, পৃ. ৩৭৯।

দ্বারা প্রতিপক্ষ সৈন্যদলের পরস্পরের মধ্যে সন্দেহ বা ভয় সৃষ্টি করাই হল ভেদ। মহামতি কৌটিল্য বিরচিত 'অর্থশাস্ত্রে'র 'শাসনাধিকারে' ভেদের স্বরূপ নির্ণয় প্রসঙ্গে বলা হয়েছে - "শঙ্কাজননং নির্ভৎসনং চ ভেদঃ"[11]। *(অর্থাৎ, শত্রুদের মধ্যে ভীতির সঞ্চার এবং ভর্ৎসনাই হল ভেদ)*।

৪.২ তথ্য বিশ্লেষণ: উপরে উল্লিখিত তথ্যের ভিত্তিতে প্রাচীন ভারতের রাজনীতি শাস্ত্রে প্রযুক্ত ভেদনীতির স্বরূপ, প্রয়োগ পদ্ধতি, প্রয়োগস্থল এবং বিভাগ সম্পর্কে বিস্তারিত জ্ঞান লাভ করতে পারি। প্রথমেই দেখে নেওয়া যাক ভেদের স্বরূপ।

৪.২.১ ভেদের স্বরূপ: ভেদ শব্দের আক্ষরিক অর্থ হল ভেদন করা, অর্থাৎ কোন বস্তুর মধ্যে ছিদ্র অন্বেষণ করে সেই ছিদ্র দিয়ে প্রবেশ করে বস্তুটিকে বিনষ্ট করা। রাজনীতি শাস্ত্রে প্রযুক্ত ভেদনীতির স্বরূপও কমবেশি একইরকম। শত্রুর চরিত্রে তথা রাজ্যে ছিদ্র অন্বেষণ করা এবং ছিদ্রের মাধ্যমে সেই শত্রুকে বশীভূত করার পদ্ধতিই হল ভেদ। ছিদ্র শব্দের দ্বারা শত্রু চরিত্রগত কোন দোষ বা দুর্বলতা তথা রাজ্যের মধ্যে বিদ্যমান লোভী, ক্রুদ্ধ, ভীত বা অপমানিত ব্যক্তিবর্গকে বুঝতে হবে। এইসকল ছিদ্র দিয়ে রাজ্য মধ্যে প্রবেশ করেন বিজিগীষু রাজা। এক্ষেত্রে বিজিগীষুর সহায় হয়ে থাকেন দূত এবং গুপ্তচরেরা। উভয়পক্ষের বেতনভোগী কর্মচারীরাও এক্ষেত্রে বিজিগীষু রাজার সহায়ক হতে পারে। ভেদনীতির প্রয়োগের জন্য শত্রুকে সঠিকভাবে জানা আবশ্যক হয়ে পড়ে। শত্রুর চারিত্রিক বৈশিষ্ট্যগুলির মধ্যে দোষ-ত্রুটি অন্বেষণ করা একটি গুরুত্বপূর্ণ পর্যায়। শত্রু যদি আত্মপ্রশংসায় অধিক আনন্দিত হয়, অথবা সমালোচনায় ক্রুদ্ধ হয়, অথবা দাম্ভিক বা হঠকারি হয়, তাহলে বিজিগীষু রাজা শত্রুর এই সকল দুর্বলতাকে কাজে লাগিয়ে শত্রুকে ভেদন করতে সমর্থ হন। যেমন, যে প্রশংসায় আহ্লাদিত হয় তাকে অনুচিত কর্মেও প্রশংসা করে বিপথগামী করে তোলা সম্ভব। যে অধিক ক্রোধী তাকে প্রবলতর শত্রুর বিরুদ্ধে ক্রুদ্ধ করে তুলে বিনষ্ট করা সম্ভব। যে দাম্ভিক তাকে সঠিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে বাধা দিয়ে হঠকারি সিদ্ধান্ত গ্রহণে বাধ্য করা যেতে পারে। কিন্তু শত্রুচরিত্রে প্রত্যক্ষত কোন দুর্বলতার সন্ধান পাওয়া না গেলে তার আত্মীয়দের মধ্যে যারা লোভী বা সৈন্যদলের মধ্যে যারা উপযুক্ত পারিশ্রমিক বা পদমর্যাদা না পেয়ে ক্রুদ্ধ, বা যারা কোন সময়ে সেই শত্রুর দ্বারা তিরস্কৃত হয়ে বর্তমানে প্রতিহিংসাপরায়ণ হয়েছে, বা যারা সেই শত্রুর ভয়ে ভীত হয়ে আছে, তাদের অর্থের বা পদমর্যাদার লোভ দেখিয়ে, কিংবা ভয় দেখিয়ে নিজের বশীভূত করতে হবে এবং তাদের মাধ্যমেই শত্রুর বিনাশ ঘটাতে হবে। এটাই ভেদনীতির বৈশিষ্ট্য। উক্ত কোন প্রকারে ভেদ কৌশল সিদ্ধ না হলে অন্যপ্রকার ভেদের কৌশল অবলম্বন করতে

---

11 কৌটিল্য, *অর্থশাস্ত্রম্*, সম্পাদক. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় ও অশোক কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, পৃ. ১০৬।

পারেন বিজিগীষু। সেক্ষেত্রে বিজিগীষু শত্রুর থেকে অধিক বলবানের আশ্রয় নিতে পারেন এবং তার সাহায্যে শত্রুকে বশীভূত করতে পারেন। এটিও ভেদনীতিরই অপর বৈশিষ্ট্য।

৪.২.২ ভেদের প্রয়োগ পদ্ধতি: ভেদের প্রয়োগ তাদের উপরেই করা উচিত যারা কখনও না কখনও শত্রুর দ্বারা অপমানিত হয়েছেন, অত্যাচারিত হয়ে ভীত সন্ত্রস্ত হয়ে আছেন, মনে মনে কারোর প্রতি শত্রুতা বা ক্রোধ পোষণ করে রেখেছেন। কারণ, এইসকল ব্যক্তিদেরই ভেদন করা সম্ভব। এইসব ব্যক্তিবর্গের ভেদন করতে হলে প্রথমেই এদের মনে বিজিগীষুর জন্য এই বিশ্বাসের উদয় ঘটাতে হবে যে, বিজিগীষু এদের অপূর্ণ আশা পূরণ করতে পারবেন এবং তৎপশ্চাৎ শত্রু সম্বন্ধে এদের মনে অধিক পরিমাণে বিদ্বেষ বা ভয়ের জন্ম দিতে হবে। বলবান শত্রুরও ভেদন সম্ভব হয় যদি তার আত্মীয়বর্গকে বশীভূত করা সম্ভব হয়। আত্মীয়দের মধ্যে এরকম ব্যক্তি থাকেই যারা অন্যের প্রভাব-প্রতিপত্তি, বৈভব, ক্ষমতা দেখে ঈর্ষা বোধ করে। বিজিগীষু রাজা তাদের চিহ্নিত করে তাদের মনে নানাবিধ আশার সঞ্চার করে তাদের বশীভূত করেন এবং তাদের সাহায্যেই শত্রুকে নাশ করেন। তাই মৎস্যপুরাণে স্পষ্টত উল্লিখিত হয়েছে এই কৌশল -
ন জ্ঞাতিমনুগৃহ্নন্তি ন জ্ঞাতিং বিশ্বসন্তি চ।
জ্ঞাতিভির্ভেদনীয়াস্তু রিপবস্তেন পার্থিবৈঃ।।২২৩.১৫।[12]
(অর্থাৎ, সাধারণত মানুষ আত্মীয়দের প্রতি অনুকম্পা প্রদর্শন করেন না বা তাদের বিশ্বাস করেন না। অতএব, আত্মীয়দের মধ্যে ভেদভাব তৈরি করে রাজার উচিত শত্রুকে বশীভূত করা)।

ভেদনীতির সাফল্য নির্ভর করে দূত এবং গুপ্তচরদের পটুতার উপর। কারণ, এরাই হল প্রয়োগস্থলে ভেদনীতির রূপকার। রাজনীতিশাস্ত্রের সর্বত্রই দূত ও গুপ্তচরদের মাধ্যমেই ভেদের প্রয়োগের উপদেশ দেওয়া হয়েছে। দূত ও গুপ্তচরদের মধ্যে কিঞ্চিৎ পার্থক্য বিদ্যমান। দূত হল রাজার বার্তাবাহক, যারা অপর রাজ্যের রাজার অনুমতিক্রমে সেই রাজ্যে প্রবেশ করে এবং তার অনুমতি নিয়েই রাজ্য ত্যাগ করে। যতদিন দূত পররাজ্যে বাস করে ততদিন তাকে সাদর সম্মানের সঙ্গে আপ্যায়ন করা হয়। এইসময় তারা রাজার বার্তা বর্ণনা এবং পররাজ্যের রাজার বার্তাসংগ্রহের পাশাপাশি কৌশলে ভেদনীতিরও প্রয়োগ করতেন। কিন্তু গুপ্তচরেরা গোপনে পররাজ্যে প্রবেশ করে সংবাদ সংগ্রহ করে। এরজন্য তাদের বিভিন্ন ছদ্মবেশ ধারণে পটু হতে হয়। পররাজ্যে বাসকালে দূত ও গুপ্তচরেরা সেই রাজ্যের যারা অন্তঃকোপিত বা অন্তঃশত্রু তাদেরকে চিহ্নিত করে এবং তাদের উদ্দেশ্যে ভেদনীতির প্রয়োগ করে। আত্মীয়দের মধ্যে ভেদনীতির প্রয়োগে গুপ্তচরদের ভূমিকা অধিক গ্রহণযোগ্য বলে বিবেচিত হয়। কারণ, তারা দাস-দাসী, নট-নটী, মালাকার, কারুশিল্পী প্রভৃতি ছদ্মবেশ ধারণ করে রাজার অন্তঃপুরে প্রবেশ করত।

12 *মৎস্যপুরাণম্*, পৃ. ৮৭৬।

সুতরাং রাজার আত্মীয়দের মধ্যে কারা ভেদ্য তা তারা অবধারণ করে তাদের উপর ভেদনীতির প্রয়োগ করতে পারত -

জড়মূকান্ধবধিরচ্ছদ্মানঃ পণ্ডকাস্তথা।
কিরাতবামনাঃ কুব্জাস্তদ্বিধা যে চ কারবঃ।।
ভিক্ষুক্যশ্চারণা দাস্যো মালাকারাঃ কলাবিদঃ।
অন্তঃপুরগতাং বার্তাং নির্হরেয়ুরলক্ষিতাঃ।।১৩.১৯.৪৪-৪৫।[13]

(অর্থাৎ, জড়, মূক, অন্ধ ও বধিরের ভেকধারীগণ, নপুংসক, কিরাত, বামন, কুব্জ, কারুকার্যকারী, ভিক্ষুক, নট-নটী, দাসী, মালাকার, কলাশাস্ত্রজ্ঞ- এই সকল লোক অলক্ষিতভাবে অন্তঃপুর সংক্রান্ত সংবাদ সংগ্রহ করবেন)।

৪.২.৩ ভেদের প্রয়োগস্থল - শাস্ত্রে উপায়চতুষ্টয়ের যে ক্রম নির্ধারিত হয়েছে, সেই নিরিখে শত্রুদমনের ক্ষেত্রে ভেদ হল তৃতীয় উপায়। শাস্ত্রের নির্দেশ অনুসারে এক একটির বিফলতায় বা পূর্বের পূর্বের প্রয়োগ অসম্ভবে উত্তরোত্তর উপায়ের প্রয়োগ কর্তব্য। অতএব সাম ও দান নীতি ব্যর্থ হলে বা প্রয়োগযোগ্য না হলে তবেই ভেদ নীতির প্রয়োগ কাম্য। শত্রু যদি অধিক বলবান হয় সেক্ষেত্রে সাম ও দান নীতি কার্যকরী হয় না। তখন শত্রুদমনের উদ্দেশ্যে ভেদনীতির প্রয়োগ অবশ্যম্ভাবি হয়ে পড়ে। আবার, সমবলবিশিষ্ট শত্রুর নাশেও ভেদনীতি বিশেষ কার্যকরী -

প্রবল্বেরৌ সামদানৌ সামভেদেবধিকে স্মৃতৌ।
ভেদদণ্ডৌ সমে কার্যৌ দণ্ডঃ পূজ্যঃ প্রহীনকে।।৪.১.৩৯।[14]

(অর্থাৎ, শত্রু প্রবল হলে তার উদ্দেশ্যে সাম ও দান নীতি, শত্রু অতিরিক্ত বলবান হলে তার উদ্দেশ্যে সাম ও ভেদ নীতি, শত্রু সমান বলবান হলে তার উদ্দেশ্যে ভেদ ও দণ্ড নীতি এবং শত্রু দুর্বল হলে তার উদ্দেশ্যে দণ্ডনীতি বিশেষ কার্যকরী হয়ে থাকে)। তবে, মিত্র ও নিজ প্রজাদের উপর কখনই ভেদনীতির প্রয়োগ কর্তব্য নয়।

৪.২.৪ ভেদের প্রকারভেদ: ভেদনীতির প্রকারভেদ নিয়ে প্রাচীন রাজনীতিধুরন্ধর আচার্যগণের মধ্যে মতানৈক্য পরিলক্ষিত হয়। যেমন, আচার্য কামন্দকের মতে ভেদ তিন প্রকার - ক) স্নেহ ও অনুরাগ নষ্ট করা, অর্থাৎ, শত্রুর আত্মীয়বর্গের মধ্যে যারা লোভী বা তিরস্কৃত বা অবদমিত তাদের প্রলোভনের দ্বারা শত্রুর প্রতি বিরূপ মনোভাবাপন্ন করে তোলা, খ) বিবাদ সৃষ্টি করা, অর্থাৎ, শত্রুর সৈন্যদলে যারা বিদ্রোহী বা লাঞ্ছিত তাদের

---

13 কামন্দক, *নীতিসার*, সম্পাদক. টি.গণপতি শাস্ত্রী, পৃ. ১৮৭।

14 শুক্রাচার্য, *শুক্রনীতিসার*, সম্পাদক. শ্রীজীবানন্দ বিদ্যাসাগর ভট্টাচার্য, পৃ. ২৯২।

সঙ্গে অন্যান্য সৈন্যদের বিবাদ সৃষ্টি করা, এবং গ) ভীতি প্রদর্শন করা, অর্থাৎ, যারা শত্রুর মিত্র তাদের হত্যা বা লুণ্ঠনের ভয় দেখিয়ে বিরুদ্ধাচরণে বাধ্য করা। অপরদিকে আচার্য কৌটিল্যের মতে ক) ভর্ৎসনা করা, এবং খ) ভয় উৎপন্ন করা ভেদে ভেদনীতি দ্বিবিধ। শত্রুপক্ষীয় কাউকে হত্যা করার হুমকি দেওয়া হল ভর্ৎসনা , আর, ভেদযোগ্য ব্যক্তির বন্ধুস্থানীয় কারোর অপকার সাধন করে তারও অপকারসাধনের কথা বলাই হল ভয়োদ্রেক করা।

প্রাচীন রাজনীতিজ্ঞ পণ্ডিতদের লেখনীজাত ভেদনীতির আলোকে কবি বিশাখদত্তের রচনা "মুদ্রারাক্ষস"কে বিচার করলে অনুধাবন করা যায়, শত্রুদমনে ভেদের গুরুত্ব। প্রবন্ধের পরবর্তী অংশে সেই বিষয়েই আলোকপাত করা হবে।

৫.০ ব্যাখ্যা ও ফলাফল

৫.১ মুদ্রারাক্ষসে ভেদনীতির প্রয়োগসৌকর্য ব্যাখ্যা

প্রবন্ধের সূচনাংশেই উল্লিখিতি হয়েছে যে, বিশাখদত্ত বিরচিত "মুদ্রারাক্ষস" নাটকটি সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাসে এক ব্যতিক্রমী দৃষ্টান্ত। এটি রাজনীতির জটিলতাকে কেন্দ্র করে রচিত সপ্তাঙ্ক নাটক। চাণক্য এবং রাক্ষস - এই পরস্পর প্রতিদ্বন্দ্বী চরিত্রদ্বয়ের রাজনৈতিক কূটকৌশল প্রয়োগের প্রতিযোগিতা ও ঘটনার ঘাত-প্রতিঘাত নাটকটিকে আকর্ষণীয় করে তুলেছে। প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখ্য, 'চাণক্য' হলেন মৌর্য বংশের প্রতিষ্ঠাতা চন্দ্রগুপ্ত মৌর্যের প্রধান অমাত্য, যার সহায়তায় চন্দ্রগুপ্ত নন্দবংশ ধ্বংস করে মৌর্য বংশের প্রতিষ্ঠা করেন। অপরদিকে 'রাক্ষস' হলেন নন্দ বংশের শেষ সম্রাট ধননন্দের প্রধানমন্ত্রী। চাণক্যের বুদ্ধিকে আশ্রয় করে চন্দ্রগুপ্ত নিজ পরাক্রমে নন্দ বংশের পতন ঘটান এবং ধননন্দকে বধ করেন। প্রভুর মৃত্যুতে মুহ্যমান হলেও রাক্ষস চন্দ্রগুপ্তকে সিংহাসনচ্যুত করার জন্য নানা কূটনীতির আশ্রয় নেন। এক্ষেত্রে পর্বতরাজের পুত্র মলয়কেতু তার সহায় হয়। অন্যদিকে চাণক্য রাক্ষসের বুদ্ধিমত্তা প্রসঙ্গে অবগত থাকায়, তাকে বশীভূত করে চন্দ্রগুপ্তের কাজে লাগানোর জন্য বধ্য পরিকর হন। শুরু হয় দুই কূটনীতি ধুরন্ধরের স্নায়ুযুদ্ধ। এই নাটকে প্রযুক্ত ভেদনীতি বুঝতে হলে নাটকের অন্যান্য কয়েকটি বিশেষ চরিত্র সম্পর্কে অবগত থাকা প্রয়োজন। সেগুলি যথা,

- চন্দ্রগুপ্ত মৌর্য - মৌর্য বংশের প্রতিষ্ঠাতা, সম্রাট হয়েও চাণক্যের আজ্ঞাবহ।
- মলয়কেতু - পার্বত্যরাজ পর্বতকের পুত্র, চন্দ্রগুপ্তের প্রতিদ্বন্দ্বী।
- চন্দনদাস - রাক্ষসের পরম মিত্র, চন্দ্রগুপ্তের বিরোধী।
- শকটদাস - নন্দ বংশের অনুগামী, রাক্ষসের সহযোগী।
- বিরাধগুপ্ত - রাক্ষসের অন্যতম গুপ্তচর।
- চিত্রবর্মা, সিংহনাদ, পুষ্করাক্ষ, সিন্ধুষেণ মেঘনাদ - বিভিন্ন প্রদেশের রাজা, রাক্ষসের অনুরাগী ও মলয়কেতুর সহায়ক।
- বৈরোচক - পর্বতকের ভ্রাতা।
- দারুবর্মা - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় সূত্রধার।

- অভয়দত্ত - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় বৈদ্য।
- প্রমোদক - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তঘাতক, চন্দ্রগুপ্তের শয়নকক্ষে নিযুক্ত।
- বিভৎসক - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তঘাতক, চন্দ্রগুপ্তের শয়নকক্ষের প্রাচীরে নিযুক্ত।
- স্তনকলস - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় চন্দ্রগুপ্তের স্তুতিপাঠক।
- করভক - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় চন্দ্রগুপ্তের রাজসভার সদস্য।
- সিদ্ধার্থক - চাণক্যের গুপ্তচর।
- জীবসিদ্ধি - চাণক্যের গুপ্তচর, রাক্ষসের মিত্ররূপে পরিচিত।
- সমিদ্ধার্থক - চাণক্যের গুপ্তচর।
- ভদ্রভট, পুরুষদত্ত, বলগুপ্ত, রাজসেন, রোহিতাক্ষ, বিজয়বর্মা - চন্দ্রগুপ্তের রাজকর্মচারী, যারা চাণক্যের নির্দেশে মলয়কেতুর সৈন্যদলে যোগ দেন।
- উন্দু - চাণক্যের গুপ্তচর।

এবার দেখে নেওয়া যাক মুদ্রারাক্ষসের সংক্ষিপ্ত কাহিনীটি, যেটা না জানলে মুদ্রারাক্ষসে প্রযুক্ত ভেদনীতির সৌকমার্য জ্ঞান অনেকটাই ব্যাহত হয়। নন্দবংশের পতনের পর রাক্ষস রাজধানী কুসুমপুর ত্যাগ করার প্রাক্কালে চন্দনদাসের গৃহে নিজের স্ত্রী-পুত্রকে সুরক্ষিত রেখে যান। মলয়কেতু নিজ পিতা পর্বতরাজ পর্বতকের ঘাতক চাণক্যের প্রতি প্রতিশোধ গ্রহণে বদ্ধপরিকর হলে রাক্ষসও এই পরিকল্পনাকে নিজ উদ্দেশ্য সিদ্ধির সহায়ক মনে করে তার সাথে যোগ দেন। গুপ্তচরের মাধ্যমে চাণক্য জানতে পারেন চন্দনদাস তার গৃহে রাক্ষসের পরিবারকে গোপনে আশ্রয় দিয়েছেন এবং রাজদ্রোহের অভিযোগে তাকে বন্দী করেন। চন্দনদাসের গৃহের সামনে থেকে রাক্ষসের নামাঙ্কিত একটি আংটি গুপ্তচরের মাধ্যমে চাণক্যের হস্তগত হয়। সেই আংটিকে ব্যবহার করে চাণক্য তার উদ্দেশ্য সিদ্ধ করতে চায়। কৌমুদীমহোৎসবকে কেন্দ্র করে চন্দ্রগুপ্ত ও চাণক্যের মধ্যে পরিকল্পিত বিরোধের সূত্রপাত হয়। এই বিরোধকে উদ্দেশ্য সিদ্ধির সহায়ক মনে করে রাক্ষস মলয়কেতুকে যুদ্ধের জন্য উতসাহিত করেন। এরমধ্যে চাণক্যের রাজনৈতিক কৌশল অনুসারে রাক্ষসের মুদ্রাঙ্কিত একটি পত্র মলয়কেতুর কাছে পৌঁছে দেওয়া হয়। এরফলে রাক্ষসকে মলয়কেতু বিশ্বাসঘাতক মনে করে পরিত্যাগ করেন এবং হঠকারিতার বশে চাণক্যের হাতে বন্দী হন। মলয়কেতুর দ্বারা প্রতারিত হয়ে সশস্ত্র রাক্ষস চন্দনদাসকে মুক্ত করতে কুসুমপুরে উপস্থিতি হন। চন্দনদাসকে শূলে চড়িয়ে হত্যা করা হবে এই ঘোষণা শুনে রাক্ষস আত্মসমর্পণ করেন। শেষপর্যন্ত চাণক্য সেই রাজনীতিবিদ রাক্ষসকে চন্দ্রগুপ্তের মন্ত্রীপদে নিয়োগ করেন।

৫.১.১ চাণক্য প্রযুক্ত ভেদনীতি

প্রথমতঃ, চন্দ্রগুপ্তকে হত্যা করবার উদ্দেশ্যে রাক্ষস প্রেরিত বিষকন্যাকে বিভ্রান্ত করে তারই সাহায্যে রাক্ষসের মিত্র পর্বতককে হত্যা করান চাণক্য। কিন্তু জনসমাজে প্রচারিত করিয়ে দেন যে, রাক্ষস প্রেরিত বিষকন্যার দ্বারাই পর্বতকের মৃত্যু হয়েছে। ফলে জনমানসে রাক্ষস সম্পর্কে বিরূপ মনোভাব তৈরি হয়।

দ্বিতীয়তঃ, পর্বতকপুত্র মলয়কেতুকে তার পিতার মৃত্যুর প্রকৃত সত্য জানিয়ে ভীতি প্রদর্শন করা হয়। ফলত চাণক্য তার পিতার ন্যায় তাকেও হত্যা করতে পারে এই আশঙ্কায় মলয়কেতু পার্বত্য রাজ্য ছেড়ে চলে যান। তাকে সহায়তা করে চাণক্যেরই নিযুক্ত গুপ্তচর ভাগুরায়ণ। বিপদে সহায়তা করায় ভাগুরায়ণ মলয়কেতুর বিশ্বস্ত হয়ে ওঠেন এবং কৃতজ্ঞতা স্বরূপ মলয়কেতু তাকে সচিবপদে নিয়োগ করেন।

তৃতীয়তঃ, চাণক্য নিজের সহাধ্যায়ি বিষ্ণুশর্মাকে বৌদ্ধসন্ন্যাসী জীবসিদ্ধির ছদ্মবেশে কুসুমপুরে প্রেরণ করেছিলেন নন্দবংশকে ধ্বংস করবার প্রতিজ্ঞা করার পর। সেই সময় থেকে কুসুমপুরে বাস করবার ফলে রাক্ষস ও রাজসভার অন্যান্য সচিবের সাথে জীবিসিদ্ধি সখ্যতা তৈরিতে সমর্থ হন।

চতুর্থতঃ, চন্দ্রগুপ্ত সম্পর্কে প্রজাদের মনোভাব জানার জন্য চাণক্য নিপুণক নামক গুপ্তচর নিয়োগ করেন। নিপুণক ভিক্ষুকের ছদ্মবেশে গান গেয়ে গৃহে গৃহে ভিক্ষা করার ছলে সংবাদ সংগ্রহ করে যে, অন্যান্য প্রজারা চন্দ্রগুপ্তের প্রতি অনুরক্ত হলেও রাজ্যের মধ্যে তিনজন ব্যক্তি রাক্ষসের পক্ষপাতী - জীবসিদ্ধি, শকটদাস এবং চন্দনদাস। এছাড়াও, চন্দনদাস রাক্ষসের পরিবারবর্গকে নিজ গৃহে আশ্রয় দিয়েছেন - এই সংবাদও জানা যায়। চন্দনদাসের গৃহের সামনে থেকে রাক্ষসের নামাঙ্কিত একটি আংটি লাভ করে সে চাণক্যকে প্রদান করে।

পঞ্চমতঃ, জীবসিদ্ধি চাণক্যের বিশ্বস্ত হওয়ায় শত্রুর ভ্রম উৎপাদন করার জন্য চাণক্য তাকে ব্যবহার করেন। চন্দ্রগুপ্তের বিরুদ্ধাচরণকারীদের মধ্যে ভীতি সঞ্চারের উদ্দেশ্যে রাজদ্রোহী তকমা দিয়ে তাকে রাজ্য থেকে বিতাড়িত করা হয়।

ষষ্ঠতঃ, রাক্ষসের অনুগত শকটদাসকে পরাভূত করার জন্য গুপ্তচর সিদ্ধার্থককে নিয়োগ করেন চাণক্য। সিদ্ধার্থক কৌশলে শকটদাসের বিশেষ মিত্রস্থানীয় হয়ে ওঠে। চন্দ্রগুপ্তের বিরোধিতা করার অপরাধে শকটদাসের মিথ্যা মৃত্যুদণ্ড ঘোষণা করেন চাণক্য। তখন সিদ্ধার্থক চাণক্যের কৌশল অনুসারে ঘাতকদের সঙ্গে পরামর্শ করে বধ্যভূমি থেকে শকটদাসকে নিয়ে অন্তর্হিত হয় এবং রাক্ষসের কাছে উপস্থিত হয়। রাক্ষস তার অনুগত শকটদাসের প্রাণরক্ষার বিনিময়ে সিদ্ধার্থকের কাছে কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করেন এবং তাকে কর্মচারী রূপে নিয়োগ করেন।

সপ্তমতঃ, শকটদাসকে বন্দী করবার পূর্বে সিদ্ধার্থকের সাহায্যে শকটদাসকে দিয়ে চাণক্য একটি পত্র লিখিয়ে নেন। পত্রের মাধ্যমে কোন একজন অপর ব্যক্তির উদ্দেশ্যে কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করেন এবং তাকে কিছু বস্তু প্রত্যুপহার দেন। এছাড়াও পত্রপাঠকের সঙ্গে যারা সন্ধিকারী তাদের সন্ধিকৃত বস্তুগুলি প্রদান করলে তারা পত্রপাঠকের অনুরাগী হওয়ায় তাঁকে খুশি করবার জন্য নিজেদের আশ্রয়কে বিনষ্ট

করতেও যে কুণ্ঠিত হবেনা, সেকথাও জানানো হয়। পত্রটিকে রাক্ষসের নামাঙ্কিত মুদ্রাচিহ্নিত করে চাণক্যের আদেশ অনুসারে সিদ্ধার্থক সেটি নিয়ে শকটদাসের সঙ্গে রাক্ষসের কাছে উপস্থিত হয়। অতঃপর রাক্ষসের আস্থাভাজনরূপে পরিচিতি লাভ করলে সে কৌশলে পত্রটি মলয়কেতুর কাছে নিয়ে আসে। এই পত্রটির মাধ্যমে মলয়কেতু এবং রাক্ষসের মধ্যে বিভাজন সৃষ্টি করেন চাণক্য।

অষ্টমতঃ, চাণক্যের পরামর্শে চন্দ্রগুপ্ত মৃত শ্রাদ্ধানুষ্ঠানে ব্রতী হন। উদ্দেশ্য প্রজাদের মনে চন্দ্রগুপ্ত সম্পর্কে এই ধারণা প্রোথিত করা যে, পর্বতকের সঙ্গে চন্দ্রগুপ্তের সম্পর্ক পিতা-পুত্রের মতো ছিল এবং রাক্ষসই পর্বতকের হন্তা। পর্বতকের শ্রাদ্ধানুষ্ঠানে চন্দ্রগুপ্ত তাঁর পরিহিত অলঙ্কার ব্রাহ্মণদের মধ্যে দান করতে চাইলে চাণক্য বিশ্বাবসু প্রভৃতি তিনি ব্রাহ্মণ ভ্রাতাকে তা সংগ্রহ করে তার কাছে নিয়ে আসতে বলেন। চাণক্য সেই অলঙ্কারগুলি বণিক মারফত রাক্ষসের কাছে বিক্রয় করেন। রাক্ষস সেই অলঙ্কারগুলি পরে মলয়কেতুর সামনে উপস্থিত হলে চন্দ্রগুপ্তের থেকে উপহারস্বরূপ তিনি এগুলি পেয়েছেন ভেবে মলয়কেতু তাকে ভুল বোঝেন এবং চন্দ্রগুপ্তের অনুগামী ভেবে তাকে পরিত্যাগ করেন।

নবমতঃ, রাক্ষসের অপর মিত্র কুসুমপুরনিবাসী চন্দনদাসকে সপুত্রকলত্র বন্দী করে কারাগারে নিক্ষেপ করেন চাণক্য, যাতে পরবর্তিকালে তাকে ব্যবহার করে রাক্ষসকে বশীভূত করতে পারেন।

দশমতঃ, ভদ্রভট, পুরুষদত্ত, হিঙ্গুরাত, বলগুপ্ত, রোহিতাক্ষ প্রমুখ রাজপুরুষদের চন্দ্রগুপ্তের পক্ষ পরিত্যাগ করে মলয়কেতুর সৈন্যদলে যোগ দেবার আদেশ দেন চাণক্য। তার সাথে মলয়কেতুর গুণেই আকৃষ্ট হয়ে তারা তাঁর পক্ষে যোগ দিয়েছেন, রাক্ষসের গুণে আকৃষ্ট হয়ে নয় - একথাও জানাতে বলেন।

একাদশতঃ, শত্রুর মনে বিভ্রান্তি উৎপন্ন করার জন্য চাণক্যের পরামর্শে চন্দ্রগুপ্ত কৌমুদোমহোৎসব নিষেধকে কেন্দ্র করে চাণক্যের সাথে কপট বিবাদে জড়িয়ে পড়েন এবং তাকে মন্ত্রীপদ থেকে বিচ্যুত করেন।

দ্বাদশতঃ, চাণক্য প্রযুক্ত ভাগুরায়ণ কৌশলে মলয়কেতুর মনে রাক্ষসের সম্পর্কে সন্দেহের উদ্রেক করান এই বলে যে, রাক্ষসের শত্রু চাণক্য, চন্দ্রগুপ্ত নন। বরং, চন্দ্রগুপ্ত হলেন তাঁর প্রভু নন্দেরই পুত্র। তাই প্রভুবংশজের প্রতি তাঁর আনুগত্য থাকতেই পারে। চাণক্য মন্ত্রীত্ব থেকে অপসারিত হওয়ায় রাক্ষস শীঘ্রই চন্দ্রগুপ্তের পক্ষেও যোগ দিতে পারেন।

ত্রয়োদশতঃ, জীবসিদ্ধি মলয়কেতুর কাছে মিথ্যা সংবাদ প্রদান করেন যে, রাক্ষস বিষকন্যার দ্বারা মহারাজ পর্বতককে হত্যা করান।

চতুর্দশতঃ, সিদ্ধার্থকের মাধ্যমে চাণক্য একটি বাচনিক বার্তা পাঠান, যা সিদ্ধার্থক রাক্ষসের বার্তা বলে মলয়কেতুকে জানান। বার্তাটি অনুসারে মলয়কেতুর সহায়ক পাঁচজন রাজা (চিত্রবর্মা, সিংহনাদ, পুষ্করাক্ষ, সিন্ধুসেন ও মেঘাক্ষ) বস্তুতঃ রাক্ষসের অনুরাগী। তারা মলয়কেতুর সম্পত্তি কামনা করে। তাই চন্দ্রগুপ্ত তাদেরকে তা প্রদানের অঙ্গীকার করলে তারা মলয়কেতুর বিনাশ সাধন করতে পারে। এরফলে মলয়কেতু তাঁর মিত্রদের অবিশ্বাস করেন এবং তাদের হত্যা করান। শেষ পর্যন্ত একাকী যুদ্ধবন্দী হন তিনি।

পঞ্চদশতঃ, মলয়কেতুর দ্বারা বিতাড়িত হয়ে রাক্ষস কুসুমপুরে প্রবেশ করলে অপর এক গুপ্তচরের মাধ্যমে কৌশলে চন্দনদাসের বধের বার্তা রাক্ষসের কাছে পৌঁছে দেন চাণক্য, যাতে রাক্ষস বধ্যভূমিতে উপস্থিতি হন এবং চন্দসদাসের প্রাণের বিনিময়ে চন্দ্রগুপ্তের মন্ত্রিত্বগ্রহণে বাধ্য হন।

৫.১.২ রাক্ষস প্রযুক্ত ভেদনীতি

প্রথমতঃ, নন্দের সিংহাসনকে পুনরুদ্ধার করতে মলয়কেতুকে সিংহাসনের প্রলোভন দেখিয়ে তাকে সামনে রেখে চন্দ্রগুপ্তকে নন্দবংশের সিংহাসন থেকে উচ্ছেদ করতে মলয়কেতুর সাথে সন্ধি করেন রাক্ষস।

দ্বিতীয়তঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে চন্দ্রগুপ্তকে হত্যা করার জন্য রাক্ষস একাধিক গুপ্তঘাতকদের নিয়োগ করেছিলেন। যেমন, বিষকন্যা নিয়োগ করা হয় চন্দ্রগুপ্তকে বিষ প্রয়োগ করে হত্যা করবার জন্য, দারুবর্মাকে নিয়োগ করা হয় প্রাসাদে প্রবেশের সময় চন্দ্রগুপ্তের উপর তোরণ নিক্ষেপ করে তাকে হত্যা করবার জন্য, মাহুত বর্বরককে নিয়োগ করা হয় হস্তি আরোহণের সময় ছুরিকাঘাতে তাকে হত্যা করবার জন্য, বৈদ্য অভয়দত্তকে নিয়োগ করা হয় চন্দ্রগুপ্তের ঔষধে বিষ মিশিয়ে তাকে হত্যা করবার জন্য, প্রমোদককে নিযুক্ত করা হয় শয়নগৃহে প্রবেশমাত্র তাকে হত্যা করবার জন্য এবং বীভৎসক প্রভৃতিকে নিযুক্ত করা হয় নিদ্রিত চন্দ্রগুপ্তকে বধ করার জন্য।

তৃতীয়তঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে প্রভূত ধনরাশির বিনিময়ে শকটদাসকে নিয়োগ করেছিলেন কসমপুর রাজ্যে প্রজাদের মনে যাতে সে চন্দ্রগুপ্ত সম্পর্কে বিরূপ ধারণা তৈরি করতে পারে।

চতুর্থতঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে জীবসিদ্ধিকে নিজের অনুগামী চিন্তা করে নিয়োগ করেছিলেন শত্রুর সঙ্গে তার মিত্রদের বিবাদ সৃষ্টি করার জন্য এবং শত্রুদের আভ্যন্তরীণ সংবাদ জানার জন্য।

পঞ্চমতঃ, নন্দের পতনের পর কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে রাক্ষস মিত্র চন্দনদাসের গৃহে নিজ স্ত্রী-পুত্রকে সমর্পণ করে আসেন। উদ্দেশ্য ছিল প্রজাদের কাছে এই বার্তা পাঠানো যে, তিনি পুনরায় কুসুমপুরে ফিরে আসবেন। কিন্তু ততদিন যেন প্রজারা চন্দ্রগুপ্তের শাসনের গোপনে বিরোধিতা করেন।

ষষ্ঠতঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পর সেখানকার বৃত্তান্ত জানার জন্য বিরাধগুপ্ত নামক গুপ্তচরের প্রয়োগ। সে সাপুড়ের ছদ্মবেশে সমস্ত সংবাদ সংগ্রহ করে। তার মাধ্যমেই রাক্ষস জানতে পারেন কুসুমপুর থেকে জীবসিদ্ধিরি বহিষ্কার, শকটদাসের মৃত্যুদণ্ডের আদেশ এবং চন্দনদাসের কারাগার প্রাপ্তির সংবাদ। এছাড়াও, তার নিযুক্ত গুপ্তঘাতকদের অবস্থা সম্পর্কেও অবগত হন।

সপ্তমতঃ, স্তনকলশ নামক গুপ্তচরকে নিয়োগ করেছিলেন চন্দ্রগুপ্তের স্তুতিপাঠক হিসাবে। তার কাজ ছিল চন্দ্রগুপ্ত এবং চাণক্যের মধ্যে বিবাদ সৃষ্টি করা এবং চন্দ্রগুপ্তের রাজাভিমান বাড়িয়ে তোলা।

অষ্টমতঃ, গুপ্তচর করভককে নিযুক্ত করেন স্তনকলশের কার্যের তত্ত্বাবধান করার জন্য।

নবমতঃ, নিজের অনুগত পাঁচজন রাজাকে এবং বহু ম্লেচ্ছ সৈন্যকে মলয়কেতুর সহায়করূপে নিযুক্ত করেন।

৫.২ মুদ্রারাক্ষসে প্রযুক্ত ভেদনীতির ফলাফল

মুদ্রারাক্ষস নাটকটির দুটি মুখ্য চরিত্র চাণক্য ও রাক্ষস নিজ নিজ, কিন্তু পরস্পরবিরোধী লক্ষ্যসাধনে রাজনীতিতে সমধিক প্রসিদ্ধ ভেদনীতির আশ্রয় নিয়েছেন। উভয়ের ভেদনীতি প্রয়োগের সৌকর্য দেখে সহজেই অনুমান করা যায় তাঁদের রাজনৈতিক বিচক্ষণতা ও বুদ্ধিমত্তা। তবে, উভয়ের লক্ষ্য যেহেতু পরস্পরবিরোধী তাই একের জয় এবং অপরের পরাজয় সুনিশ্চিত। জয়ের মূল চাবিকাঠিই হল অধ্যবসায় এবং সময়োপযোগী সঠিক সিদ্ধান্ত গ্রহণের দক্ষতা। মুদ্রারাক্ষস নাটকে বর্ণিত এই মুখ্য চরিত্রদ্বয়কে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় উভয়েই ধুরন্ধর, বিচক্ষণ রাজনীতিজ্ঞ, শাসনকার্য পরিচালনায় দক্ষ, একনিষ্ঠ এবং অধ্যবসায়ী হলেও তুলনামূলক বিচারে চাণক্য অধিক ধীর, স্থির, স্থিতপ্রজ্ঞ, সদা সতর্ক এবং আত্মপ্রত্যয়ে দৃঢ় নির্ভর। অপরদিকে, রাক্ষস অপেক্ষাকৃত কোমলস্বভাব, অসতর্ক, ভাবপ্রবণ এবং সঙ্কটকালে আত্মবিশ্বাসে সন্দেহপ্রবণ। শত্রু যখন প্রবল তখন

কিঞ্চিৎ অসতর্কতা বা ভাবাবেগ পরাজয় ডেকে আনতে পারে। রাক্ষসের ক্ষেত্রেও তাই তার ব্যতিক্রম ঘটেনি। চাণক্যের ক্ষুরধার ভেদনীতির কাছে বাধ্য হয়েছেন রাক্ষস আত্মসমর্পণ করতে। চাণক্য যেমন রাক্ষস ও মলয়কেতুর সন্ধিভেদ করতে যত্নশীল হয়েছেন, সেইরূপ রাক্ষসও চাণক্যকে চন্দ্রগুপ্তের থেকে আলাদা করতে নানাবিধ নীতির আশ্রয় নিয়েছেন। কিন্তু নীতিপ্রয়োগে সাফল্য লাভ করেছেন চাণক্য। কারণ, রাক্ষসের কৌশল বারংবার ধরা পড়ে গেছে ক্ষুরধার বুদ্ধি চাণক্যের কাছে। স্তনকলশকে রাক্ষসের গুপ্তচররূপে চিহ্নিত করতে পেরেই চাণক্য চন্দ্রগুপ্তের সাথে কপট কলহে লিপ্ত হয়ে মন্ত্রিত্ব ত্যাগ করেন। এরফলে শত্রুর ভেদসিদ্ধিজনিত আত্মতুষ্টিতে পড়ে দিগ্‌ভ্রান্ত হয়ে পড়েন রাক্ষস। কিন্তু চাণক্য প্রেরিত ভাগুরায়ণ ও সিদ্ধার্থকের চাতুরী অধরাই থেকে গেছে মলয়কেতু এবং রাক্ষসের কাছে। ফলে উভয়ের ভেদ সিদ্ধ করেছেন চাণক্য। রাক্ষস প্রেরিত সমস্ত গুপ্তঘাতককে অপার বিচক্ষণতায় চিহ্নিত করেছেন এবং তাদের হত্যা করেছেন বা তাদের দ্বারাই নিজের কার্য সিদ্ধি করিয়েছেন। যেমন চন্দ্রগুপ্তকে হত্যা করবার জন্য প্রেরিত বিষকন্যার দ্বারা নিজেদের শত্রু পার্বত্যরাজ পর্বতককে হত্যা করিয়েছেন এবং দারুবর্মা তথা বর্বরকের দ্বারা চন্দ্রগুপ্তের রাজ্যার্ধহারী বৈরোচককে হত্যা করিয়েছেন। রাক্ষসের উপকারী বন্ধুকে সহজে বিশ্বাস করার প্রবণতাকে কাজে লাগিয়ে সিদ্ধার্থকের দ্বারা মলয়কেতুর সহায়ক পাঁচজন রাজার সঙ্গে মলয়কেতুর বিবাদ সৃষ্টি করতে সক্ষম হয়েছেন। ফলত রাক্ষস ও অন্যান্য মিত্র রাজার সহায়হীন হওয়ায় সহজেই মলয়কেতুকে বশ করেছেন চাণক্য। এমনকি মলয়কেতুর সৈন্যদলেও নিজের অনুগামীদের প্রবেশ করাতে সক্ষম হয়েছেন চাণক্য। মলয়কেতুর অপরিণত বুদ্ধি, শত্রুর প্রতি অতিরিক্ত দ্বেষ, আত্মশ্লাঘারূপ চারিত্রিক দোষজনিত ছিদ্রগুলির মাধ্যমে প্রবেশ করে চাণক্য খুব সহজেই তাকে সহায়হীন করতে সমর্থ হয়েছেন। রাক্ষসের তাঁর প্রভুর প্রতি মাত্রাতিরিক্ত অনুরাগ এবং মিত্রবাৎসল্য তাঁকেও করে তুলেছে ভেদ্য। রাক্ষসের এই চারিত্রিক দুর্বলতা সম্পর্কে অবগত থাকার কারণেই চন্দনদাসকে রাজদ্রোহী হওয়া সত্ত্বেও বধের আদেশ দেননি চাণক্য। বরং তাকে জীবিত রেখেছেন, যাতে তাকে ঢাল করে পরবর্তীকালে তিনি রাক্ষসকে করায়ত্ত করতে পারেন। শেষ পর্যন্ত চাণক্যের এই কৌশলও সম্পূর্ণ সার্থক হয়। সুতরাং ফলাফলের বিচারে চাণক্যের ভেদকৌশল অনেক বেশি সুপরিকল্পিত এবং দুর্ভেদ্য।

৬.০ উপসংহার

রাজনীতিশাস্ত্রে শত্রুবিনাশের জন্য যুদ্ধ বা দণ্ডনীতিকে উপায়-চতুষ্টয়ের অন্তিম উপায়রূপে চিহ্নিত করা হয়েছে। সমস্ত উপায় বিফল হলে তবেই দণ্ডনীতির প্রয়োগ হওয়া উচিত। কারণ, যুদ্ধ প্রভূত ক্ষয়ক্ষতির সৃষ্টি করে। জয়ী বা পরাজিত উভয়পক্ষই বিপুলভাবে ক্ষতিগ্রস্ত হয় যুদ্ধে। তাই কি প্রাচীন বা কি বর্তমান সর্বদাই রাষ্ট্রনায়করা যুদ্ধকে এড়িয়ে চলার পক্ষপাতী। সেক্ষেত্রে দুর্বল শত্রুকে সাম এবং দান নীতির প্রয়োগের দ্বারা বশীভূত

করা সম্ভব হলেও প্রবল পরাক্রান্ত শত্রুকে এই উভয়ের দ্বারা মোকাবিলা করা সম্ভব হয় না। আবার, শত্রু যদি অধিক বলবান সেক্ষেত্রেও সম্মুখ যুদ্ধে পরাজয় নিশ্চিত। কিন্তু ভেদনীতির প্রয়োগে প্রবল পরাক্রান্ত শত্রুকেও বশীভূত করা সম্ভব। তাই সকল রাজনীতি শাস্ত্রে ভেদনীতি বা কূটনীতির সার্থক প্রয়োগের উপদেশ দেওয়া হয়েছে এবং এর মাহাত্ম্য কীর্তন করা হয়েছে। যেমন মৎস্যপুরাণে বলা হয়েছে -

ভিন্না হি শক্যা রিপবঃ প্রভূতাঃ
স্বল্পেন সৈন্যেন নিহন্তুমাজৌ।
সুসংহতানাং হি তদস্তু ভেদঃ
কার্যো রিপূণাং নয়শাস্ত্রবিদ্ভিঃ।।২২৩.১৬।[15]

(অর্থাৎ, ভেদনীতি দ্বারা বিদ্ধ শত্রুর বিশাল সৈন্যকে সুসংহত অল্প সৈন্য দ্বারা পরাজিত করা সম্ভব। অতএব পরাক্রান্ত শত্রুর উদ্দেশ্যে নীতিবিদগণ ভেদনীতি প্রয়োগের উপদেশ দিয়ে থাকেন)। শুধু প্রাচীনকালেই নয় বর্তমান বিশ্বেও কূটনীতিই হল রাষ্ট্রনায়কের রাষ্ট্রচালনায় তথা শত্রুদমনে প্রধান হাতিয়ার। সন্ত্রাসবাদের প্রশ্নে তাই আন্তর্জাতিক মঞ্চে সন্ত্রাসবাদীদের প্রশ্রয়দাতা হিসাবে পাকিস্তানকে একঘরে করার কূট কৌশল আমরা ভারতের তরফ থেকে লক্ষ্য করে থাকি। সাহিত্যে সমাজের সমস্ত ভাবধারাই প্রতিফলিত হয়ে থাকে। রাজনীতিও এর ব্যতিক্রম নয়। তাই, প্রাচীন ভারতের সাহিত্যকীর্তি মুদ্রারাক্ষসে রাজনীতির একটি অন্যতম হাতিয়ারের সুনিপুণ ব্যবহার বা ব্যবহার প্রতিযোগিতা তথা তার সাফল্য লিপিবদ্ধ হতে দেখা গেছে। ভেদনীতির সার্থক প্রয়োগ বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষসকে সংস্কৃত সাহিত্য ভাণ্ডারের অগণিত কীর্তির মধ্যে পৃথক কৃতিত্ব ও সাফল্য দান করেছে।

৭.০ সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী

কামন্দক, নীতিসার, সম্পাদক. টি. গণপতি শাস্ত্রী (শঙ্করার্যকৃত 'জয়মঙ্গলা' টীকা সহ), ত্রিবান্দ্রাম সংস্কৃত সিরিজ নং **১৪**, ত্রাভাঙ্কোর গভর্ণমেন্ট প্রেস: ত্রিবান্দ্রাম, **১৯১২**

কৌটিল্য, অর্থশাস্ত্রম্, সম্পাদক. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় ও অশোক কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, বলরাম প্রকাশনী: কোলকাতা, **১৪১০** (বঙ্গাব্দ)

বিশাখদত্ত, মুদ্রারাক্ষসম্, সম্পাদক. উদয়চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও অনীতা বন্দ্যোপাধ্যায় (হরিদাসসিদ্ধান্ত বাগীশকৃত টীকা সহ), সংস্কৃত বুক ডিপো: কলকাতা, ২০০৮

বিশাখদত্ত, মুদ্রারাক্ষসম্, সম্পাদক. কে.এইচ.ধ্রুব, দি ওরিয়েন্টাল বুক সাপ্লাইয়িং এজেন্সি: পুণা, **১৯২৩**

বিশাখদত্ত, মুদ্রারাক্ষসম্, সম্পাদক. বিশ্বরঞ্জন গোস্বামী শাস্ত্রী ('যশোদা' টীকা সহ), বি.এন.পাবলিকেশন: কলিকাতা, ২০**১৯**

বিশাখদত্ত, মুদ্রারাক্ষসম্, সম্পাদক. শ্রী হরিশ্চন্দ্র, খড়্গবিলাস প্রেস: বাঁকীপুর, **১৯২৫**

15 *মৎস্যপুরাণম্*, পৃ. ৮৭৩।

ব্যাসদেব, অগ্নিপুরাণম্, সম্পাদক. মনসুখরায় মোর, গুরুমণ্ডল সিরিজ নং ১৭, প্রকাশক অপ্রাপ্ত, কোলকাতা, ১৯৫৭
ব্যাসদেব, মৎস্যপুরাণম্, গীতাপ্রেস: গোরখপুর, ২০১৯ (১৪তম পুনর্মুদ্রণ)
মনু, মনুসংহিতা, সম্পাদক. পঞ্চানন তর্করত্ন (কুল্লূকভট্টকৃত টীকা ও বঙ্গানুবাদ সহ), সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার: কোলকাতা, ১৯৯৩
মনু, মনুসংহিতা, সম্পাদক. বিশ্বনাথ নারায়ণ মাণ্ডলিক (মেধাতিথি, সর্বজ্ঞনারায়ণ, কুল্লূক, রাঘবানন্দ, নন্দন ও রামচন্দ্রকৃত টীকা সহ), গণপৎ কৃষণজিস প্রেস: বোম্বে, ১৮৮৬
যাজ্ঞ্যবল্ক্য, যাজ্ঞ্যবল্ক্যসংহিতা, সম্পাদক. উমেশচন্দ্র পাণ্ডেয় (বিজ্ঞানেশ্বরকৃত 'মিতাক্ষরা' এবং স্বকৃত 'প্রকাশ' টীকা সহ), চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান: বারাণসী, ১৯৯৩ (৫ম সংস্করণ)
শুক্রাচার্য, শুক্রনীতিসার, সম্পাদক. শ্রী জীবানন্দ বিদ্যাসাগর ভট্টাচার্য (স্বকৃত ব্যাখ্যা সহ), প্রকাশক অপ্রাপ্ত, কোলকাতা, ১৮৯০
সোমদেবসূরি, নীতিবাক্যামৃতম্, সম্পাদক. সুন্দরলাল শাস্ত্রী, দিল্লী, ১৯৫০

৮.০ গবেষক পরিচিতি

পূর্বে একাধিক মহাবিদ্যালয়ে অতিথি অধ্যাপক রূপে কর্মরত ছিলেন। বর্তমানে সহকারী অধ্যাপক হিসাবে পূর্ব বর্ধমানের খণ্ডঘোষ এলাকার অন্তর্ভূত স্যার রাসবিহারি ঘোষ মহাবিদ্যালয়ের সংস্কৃত বিভাগের বিভাগীয় প্রধান পদে আসীন। একাধিক গবেষণাধর্মী প্রবন্ধের রচয়িতা। যোগাযোগ - ৮৩৩৬৮৫০৮১৯ অথবা, pkarmakar288sanskrit@gmail.com।

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

শূদ্রকের মৃচ্ছকটিকে বর্ণিত ধর্ম-সংস্কৃতি

চৈতালী ভূঞ্যা, সংস্কৃত বিভাগ, খেজুরী কলেজ

ABSTRACT
ধর্মোরক্ষিত রক্ষিতঃ ধর্মকে বাঁচালে ধর্মও আমাদের বাঁচায়। তাই মহাভারতে বলা হয়েছে— "যতো ধর্মস্ততো জয়:" অর্থাৎ ধর্ম যেখানে জয় সেখানে। ধর্মের সাধারণ লক্ষণে নির্দেশ করা হয়েছে— "যা ধারণ করে রাখে তা ধর্ম"। মানুষের ধর্ম ধরে রাখে। ধর্মাচরণ বৃদ্ধি পেলে সকল মানুষও সমৃদ্ধ হয়। সমৃদ্ধি লাভ করে। যেহেতু ধর্ম মানুষকে তার প্রকৃত স্বরূপে প্রতিষ্ঠা করে। তাই তা সব অবস্থাতেই পালনীয়। ধর্মের মূল আশ্রয় বা উপলব্ধি স্থল হচ্ছে আপন হৃদয়— 'ধর্মো হ্রদি সমাশ্রিত:' (শান্তি ২৮০/২৩)। ধর্ম আত্মগঠনের বিষয় এবং আত্ম আবিষ্কারের বিষয় বলে তার অপব্যবহার করা উচিত নয়। ধর্ম কোন বাণিজ্যের বস্তু নয়। আবার ধর্ম যে কেবল তত্ত্বকথা তা নয়, আচরণের বিষয়ও ধর্মের পথ। বহু বহু পথেই ধর্মাচরণে প্রভৃত হওয়া যায়। যে পথেই প্রবৃত্ত হইনা কেন, চেষ্টা কখনো বিফলে যাবে না।

1.0 কথাশুরু
আমাদের ভারতবর্ষ একটি ধর্মনিরপেক্ষ রাষ্ট্র। সংবিধানের প্রস্তাবনাতে তাই বলা হয়েছে- "ভারতবর্ষ একটি সার্বভৌম সমাজতান্ত্রিক ধর্মনিরপেক্ষ গণতান্ত্রিক সাধারনতন্ত্র রাষ্ট্র।" আজকের এই ধর্মনিরপেক্ষতার যুগে দাঁড়িয়ে থেকেও আবার 'ধর্ম' সম্পর্কে আলোচনায় আমরা আগ্রহী হয়েছি, তার একটাই কারণ-ধর্ম কাকে বলে প্রকৃত তা জানার জন্য। কেবল নানা উপাচারে ইষ্ট দেবতার পূজা- 'ধর্ম' শব্দের অর্থ নয়। অন্য ধর্মীয় মানুষকে ঘৃণা করা বা তাকে হেয় মনে করা ধর্মের মূল কথা নয়। হিন্দু, মুসলমান, খ্রীস্টান, জৈন, বৌদ্ধ ইত্যাদি ধর্মগুলি ধর্মপদবাচ্য হলেও ধর্ম শব্দের দ্বারা এগুলিকে বোঝায় না । ধর্ম'শব্দের অর্থ Religion-এর সংকীর্ণ গন্ডীর মধ্যে আবদ্ধ নয়। তার অর্থ অনেক ব্যাপক ও সুদূরপ্রসারী।

ধৃ ধাতুর উত্তর মন্ প্রত্যয়ের যোগে যে ধর্ম শব্দ সম্পন্ন হয়, তার অর্থ যে ধরে থাকে, নিজ অবস্থা থেকে বিচ্যুত হয় না, যে গুণাবলীর মাধ্যমে মানুষ মনুষ্যত্বে অবস্থিত থাকে, তাই হল ধর্ম। তাই যুগে যুগে মণীষিরা মানুষের আচরণীয় অহিংসা, সত্য, অস্তেয়

ইত্যাদি গুণাবলীর জয়গান গেয়েছেন। মেদিনীকোষের মতে ধর্ম শব্দের অর্থ ক্রতু বা যজ্ঞ, অহিংসা, উপনিষৎ ইত্যাদি। অভিধানানুসারে ধর্ম শব্দের অর্থ অনুশাসন, ব্যবহারিকবিধি, কর্তব্যসমূহ, সদ্ গুনাবলী, নৈতিকতা, সৎকর্মসমূহ প্রভৃতি চারিত্রিক বৈশিষ্ট্য।

বৈদিক সাহিত্যে বহুক্ষেত্রে ধর্ম শব্দটি ধর্মীয় অনুশাসন, বৰতাদিকর্তব্য অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। ঋগ্বেদের কোন কোন মন্ত্রে ক্লীবলিঙ্গ ধর্ম শব্দের প্রয়োগ পাওয়া যায়। পুরাণসমূহে ধর্মের উৎস হিসাবে ব্রহ্মাকেই নির্ধারণ করেছেন। মহাভারতের আদিপর্বে ধর্মকে দেবতারূপে বর্ণনা করা হয়েছে- 'আদিত্যচন্দ্রাবনিলোঅনলশ্চ। ধর্মশ্চ জানাতি নরস্য বৃত্তম' (আদিপর্ব ৭৪/১৬)। মনুস্মৃতিতে বলা হয়েছে- 'বৃষো হি ভগবান ধর্মঃ (মনু ৮/১৬)। মনুর মতে যে কাজের দ্বারা চিত্ত প্রসন্ন হয় (সজ্জনের) তাই হল ধর্ম। অনুরূপ উক্তি কালিদাসের অভিজ্ঞান-শকুন্তলম্ নাটকেও দেখতে পাই- 'সতাং হি সন্দেহপদেষু বস্তুষু প্রমাণম্ অন্তঃকরণবৃত্তয়ঃ'। মানুষের কিছু সুকুমার বৃত্তি এবং চেতনার স্তর বিশেষের প্রাপ্তিই হচ্ছে তার বিশেষ ধর্ম। মানুষের প্রবৃত্তিকে সংহত করে, সংযত করে মঙ্গলের পথ ও কল্যাণের পথের সন্ধান দেয় এই ধর্ম। ষষ্ঠ শতকের নাট্যকার শূদ্রক রচিত দশ অংক বিশিষ্ট প্রকরণ জাতীয় নাটক মৃচ্ছকটিকম্-এ এই জাতি-বর্ণ-ধর্ম-সংস্কার-সমাজ-সভ্যতা প্রভৃতির অবস্থান বিষয়ে একটি সুস্পষ্ট ধারণা পাওয়ার জন্য সেই দিকটা আলোকপাত করব ।

2.0 গবেষণা সম্বন্ধে প্রশ্ন

'মৃচ্ছকটিকম্' প্রকরণটি সংস্কৃত সাহিত্যে একটি অনন্য সৃষ্টি, দেশে এবং বিদেশে এই নাটক বহুল পরিমানে সমাদৃত। এই নাটকে চরিত্রগুলির আলেখ্য, সমাজ ও মানুষ সম্বন্ধে নাট্যকারের বোধ, তাঁর কবিত্বের বিশেষ চরিত্র কী এবং পাঠকের মধ্যে কয়েকটি প্রচলিত মূল্যবোধের পুনঃ মূল্যায়নের দ্বারা তিনি তাঁর জীবনবোধকে কীভাবে রূপায়িত করেছেন সেটাই ফুটে ওঠেছে এই প্রকরণে। এখানে রাজধর্ম-দানধর্ম-বিচারধর্ম, হিন্দু-বৌদ্ধধর্ম, চতুবর্ণাশ্রমধর্ম- দৈব ধর্ম, নীতিধর্ম, সমাজ-সংস্কার- লোকাচার-সংস্কৃতি বহুল পরিমানে ছড়িয়ে ছিটিয়ে রয়েছে। পরবর্তী সাহিত্য ও জীবনে এই বিষয়ের প্রাসঙ্গিকতা ও তাৎপর্য কতখানি—এটি একটি গুরুত্বপূর্ণ আলোচনার বিষয়।

3.0 গবেষণা পদ্ধতি

শূদ্রকের লেখা এই প্রকরণ জাতীয় দৃশ্যকাব্যটিতে (মৃচ্ছকটিকে) দক্ষ নাট্যকারের মুন্সিয়ানা পাঠক শ্ৰেণীকে যথার্থ তৃপ্তি দিলেও কাহিনীর গঠন-বিন্যাস, ধর্ম-বর্ণ-ব্যবস্থা ও সংস্কৃতি বিনোদনের দিকটা কতটা প্রকরণের চরিত্রগুলিতে- সমাজে ও পরবর্তীকালের সমাজে প্রভাববিস্তার করতে পেরেছে তা জানা প্রয়োজন। এবং তার সুদূরপ্রসারী তাৎপর্য ও গুরুত্ব সম্পর্কেও আলোচনা করতে হবে। তাত্ত্বিক দিকগুলি প্রসারিত করতে হবে। তাছাড়াও পরবর্তী সংস্কৃত সাহিত্যে-ভাবনায় এই বিষয়ের প্রসঙ্গিকতা ও গুরুত্ব আলোচনাও সঠিকভাবে প্রয়োজন।তবেই অনুসন্ধান যথার্থ হতে পারে।

4.0 নির্বাচিত বিষয়ের বিশ্লেষণ

বিষয়টি সম্পর্কে সুস্পষ্টভাবে ধারণা পাওয়ার জন্য ও গবেষণা পদ্ধতি অনুসারে একটু সহজ-সরল ভাবে বিশ্লেষণ করার জন্য সমগ্রবিষয়টিকে কতগুলি স্তরে ভাগ করে নিতে পারি যেমন—

(১) মৃচ্ছকটিক: একটি প্রকরণ সংস্কৃত নাট্যতত্ত্বের পরিভাষায় শূদ্রকের মৃচ্ছকটিক একটি প্রকরণ। সংস্কৃত আলংকারিকেরা দৃশ্যকাব্যকে রূপক ও উপরূপক এরূপ দুটি ভাগে বিভক্ত করেন। রূপকের দশটি উপবিভাগের মধ্যে প্রকরণ একটি। প্রকরণ গড়ে ওঠে কবিকল্পিত কোন ঘটনাকে অবলম্বন করে অথবা লোক প্রচলিত কাহিনী নিয়ে। বিশ্বনাথ কবিরাজ তাঁর সহিত্যদর্পণের ষষ্ঠ পরিচ্ছেদে এ প্রসঙ্গে বলেছেন— 'ভবেৎ প্রকরণে বৃত্তং লৌকিকং কবিকল্পিতম্'। 'মৃচ্ছকটিক' শব্দের অর্থমাটির দ্বারা নির্মিত শকট বা গাড়ী। চারুদত্ত ও বসন্তসেনার প্রেমকাহিনী জনসমাজে প্রচলিত ছিল। সেই কাহিনী অবলম্বনে নাট্যকার শূদ্রক এই প্রকরণটি রচনা করেছিলেন।

(২) হিন্দুধর্ম ও বৌদ্ধধর্ম: নাটকের প্রথমেই মঞ্চে পাত্র প্রবেশের জন্য সূতৰধার ও নটীর কথোপোকথন থেকে আমরা জানতে পারি যে, নটীর ব্রত উদ্যাপনের উপযুক্ত ব্রাহ্মণকে ভোজনের নিমন্ত্রণ করা হচ্ছিল এবং সেই ব্রাহ্মণ ভোজনের চমৎকার আয়োজন চলছিল-"অস্মাদৃশজনয়োগ্যো ব্রাহ্মণঃ অন্বেষ্টব্যঃ"। এখানকার সমাজে ব্রাহ্মণ্যধর্মের ব্যপক প্রভাব থাকায় বেদপাঠ, বৈদিকজ্ঞ ও ব্রাহ্মণদের বিশেষ কদর ছিল। অব্রাহ্মণ বেদ পাঠ করলে তা দোষের বলে বিবেচিত হত। যজ্ঞে পশুবলির প্রচলন ছিল এবং তা মহৎ কার্য বলে বিবেচিত হত। বেদবিরোধী বৌদ্ধরা সেই কারণে নিন্দিত ছিল। বৌদ্ধ দর্শনেও অকল্যাণ হয় বলে ভাবা হত। তাই বৌদ্ধরা শাস্ত্রপাঠ করতে না পারলে জনকল্যাণে নিযুক্ত হত। প্রকরণের অন্যতম প্রধান নায়িকা বসন্তসেনা নবজীবন পেয়েছেন বৌদ্ধধর্মাবলম্বীর শুশ্রুষার ফলে-"এতেনআৰ্য্যেন জীবিতাস্মি।"

নাটকের বর্ণাশ্রম ও শাস্ত্রলঙ্ঘনের কথা নানা প্রসঙ্গেই পাওয়া যায়। বিচারকরা বলেছেন, মনুর বচন অনুসারে ব্রাহ্মণ অবধ্য, অথচ রাজা পালক ব্রাহ্মণ চারুদত্তের মৃত্যুদন্ডই বজায় রেখেছেন। তাই অধিকরনিককে বলতে শোনা যায়-'আৰ্য্যচারুদত্ত! নির্ণয়ে বরং প্রমান, শেষে তু রাজা।' অন্যদিকে বারবধূ বসন্তসেনা ও তার দাসী; ব্রাহ্মণকে যথাক্রমে চারুদত্ত ও শর্বিলককে বিয়ে করেছে এবং বধূর মর্যাদাও পেয়েছে। এক্ষেত্রে সমাজের ভাল সংস্কারের পরিচয় পাই। যদিও শর্বিলক বেদবিদ্ উচ্চকুলে জাত হলেও তার মধ্যে বিদ্যের ভান্ডার কিছুই ছিল না। পৈতাকে সে অনায়াসে মাপের দড়ি করতে পারে - 'তাং, ইদংযজ্ঞোপবীতং প্রমানসূতৰং ভবিষ্যতি'। আবার গনিকার দাসীকে (মদনিকাকে) বিবাহের জন্য মুক্তিমূল্যস্বরূপ অর্থ দেওয়ার জন্য চুরি করতেও তার দ্বিধাবোধ হয় না। কিন্তু চারুদত্ত সেই তুলনায় অনেকটা নৈষ্ঠিক ব্রাহ্মণ। বৈশ্যবৃত্তি অবলম্বন করলেও নিত্য

সন্ধ্যাবন্দনা তাঁর নিত্য ধর্ম- 'গৃহস্থস্য নিত্যোঅয়ং বিধিঃ'। তাছাড়াও এই কাজ যে গৃহস্থের পক্ষে অবশ্যই কর্তব্য সে প্রসঙ্গে তিনি বলেছেন --

"তপসামনসা বাগভীঃ পূজিতা বলিকৰ্ম্মভিঃ।
তুষ্যন্তি শমিনাং নিত্যং দেবতাঃ কিং বিচারিতৈঃ।।"(১/১৬)

চারুদত্তের বেদবিশ্বাস অত্যন্ত গভীর। ধর্ম তার জীবনের একটি অবিচ্ছেদ্য অংশ। মহাভাষ্যকার যেমন বলেছেন-'ব্রাহ্মণস্য নিষ্কারণে ধর্মঃ ষড়ঙ্গো বেদঃ অধ্যেয়ঃ জ্ঞেয়শ্চ'। তেমনি চারুদত্তও বিনাকারণেই ধর্মাচরণ করা উচিত বলে মনে করেন। যজ্ঞোপবীত চারুদত্তের কাছে ব্রাহ্মণ সভ্যতার পরম্পরার প্রতীক। তাই শিশুপুত্র তাঁরই বংশের ধারায় জাত বলে প্রাণদন্ডে দন্ডিত আসামী চারুদত্ত তাঁর জীবনের শ্রেষ্ঠ সম্পদ যজ্ঞোপবীতটি পুত্র রোহিতের হাতে দান করে বলেছেন --

"অমৌক্তিকমসৌবৰণংব্রাহ্মণানাংবিভূষণম্।।
দেবতানাং পিতৃণাঞ্চ ভাগো যেন প্রদীয়তে।।"(১০/১৮)

অর্থাৎ এই যজ্ঞোপবীত মুক্তা বা স্বর্ণনিৰ্ম্মিত নয়, অথচ এটি ব্রাহ্মণগণের অলংকার, যার দ্বারা দেবতা ও পিতৃলোকের ভোগ্য অংশ দেওয়া হয়।

বিপরীতভাবে আবার ব্রাহ্মণ্যবাদের বিরুদ্ধেও অনেক উষ্মা প্রকাশিত হয়েছে এই প্রকরণটিতে। ব্রাহ্মণ স্বগৃহে অপ্রতিহত শক্তিসম্পন্ন, একথা বিদূষকের মুখে বলতে শোনা যায়-

মা তাবত্ ভোঃ !
স্বকে গৃহে কুকুরোঅপি তাবত্ চণ্ডো ভবতি কিং পুনরহং ব্রাহ্মণঃ'। (১ম অংক)

বিদূষক জাতিগত ব্রাহ্মণ শ্রেনির হলেও ব্রাহ্মণোচিত পান্ডিত্য বা আচারনিষ্ঠা তাদের একেবারেই ছিল না। বিট তাই প্রথমাঙ্কে ব্যঙ্গ করে তাকে মহাব্রাহ্মণ বলেছে- 'মহাব্রাহ্মণ মৰষয় মর্ষয়'। 'মর্ষয়' বলতে 'যম' কে বোঝায়। আবার বসন্তসেনার সুদৃশ্য নিকেতন দর্শন করলেও ঔদরিক ব্রাহ্মণকে কোনো খাদ্য দেন নি বলে সে বসন্তসেনার উপর অসন্তুষ্ট হয়েছে। যজ্ঞশালায় পশুবধের দৃশ্যে অসহায়তার চিত্র উপস্থাপিত হয়েছে বহুবার। আবার দশম অংকে আৰ্য্যকদ্বারা পালকের হত্যাকে বোঝাবার জন্য সেই চিত্রকল্পটি উপস্থাপিত হয়েছে --

"আৰ্য্যকেণার্য্যবৃত্তেন কুলঃমানঞ্চ রক্ষতা।
পশুবদয়জ্ঞবাটস্হোদুরাত্মা পালকোহতঃ।।" (১০/৫১)

হিন্দুধর্মের প্রাচীন ও নবীন ধারা মৃচ্ছকটিকের সমাজের মূল ধারায় এসে মিশেছে। প্রকরণের দশম অংকে বসন্তসেনাকে হত্যার মিথ্যা অপবাদে বিপর্যস্ত চারুদত্ত বৈদিক মন্ত্রোচ্চারণের দ্বারা নিজের পরিবারকে পবিত্র করতে চেয়েছেন।শর্বিক ব্রাহ্মণকুলে জাত বলে সে ব্রাহ্মণের কোন সম্পদ চুরি করবে না-এমনটাও বলতে শোনা গেছে-'বিপ্রস্বং ন হরামি'। বৈশ্য ও শূদ্রদের সম্পর্কে বিশেষ কিছু বলা না হলেও চন্ডালদের ঘটনা রয়েছে কিছু। এখানে চন্ডালকে বলতে শোনা যায়- 'চন্ডালবংশে জন্মালেও আমরা চন্ডাল নই, যারা ভাল লোকের উপর উৎপীড়ন করে তারাই চন্ডাল'। আবার 'রাজনিয়োগঃ খলু অপরাধ্যতি ন খলু বয়ং চান্ডালাঃ'। গোহ আর আহীন্ডের এই দাবী নিছক আবেগের কথা

নয়, প্রকৃত মানবতাবাদী মানুষের মনের কথা। আর ক্ষত্রিয়দের অবস্থা খুব একটা ভালো ছিল না। তাদের সর্পের সঙ্গে তুলনা করে বলা হয়েছে-'কায়স্থসর্পাস্পদম্'।

(৩) দৈবধর্ম: এরপর আসা যাক দৈবধর্মের কথায়। মৃচ্ছকটিক একটি ভিন্ন স্বাদের প্রকরণ হলেও বিভিন্ন দেবদেবী ও পৌরাণিক চরিত্র এবং বেদ ও বেদোত্তর কালের বিভিন্ন ধর্মকৃত্যের কথা নাটকটিতে উপস্থাপিত হয়েছে। অশ্বমেধযজ্ঞ, চতুর্বেদ ইত্যাদির কথা যেমন নাট্যকার বলেছেন তেমনি মাতৃদেবীর উদ্দেশ্যে চতুষ্পথে বলি উপহার, ষষ্ঠীব্রত পালন প্রভৃতি লোকধর্মের কথাও বলেছেন। নাটকের প্রারম্ভেই ব্রহ্মলগ্নশিবের অপূর্ব একটি যোগযুক্ত বর্ণনা কবি উপহার দিয়েছেন --

"পৰ্য্যঙ্কগ্রন্থিবন্ধদ্বিগুনিতভুজগাশ্লেষসংবীতজানো
রন্তঃ প্রাণাবরোধব্যুপরতসকলজ্ঞানরুদ্ধেন্দ্রিয়স্য।
আত্মন্যাত্মানমেব ব্যপগতকরণং পশ্যতস্তত্ত্বদৃষ্ট্যা
শম্ভোবঃ পাতু শূন্যেক্ষণঘটিতলয়ব্রহ্মলগ্নঃ সমাধিঃ।।"(১/১)

এই শিব অদ্বয়তত্ত্বে স্থিত এবং নির্গুণ; নিরাকার রূপেরই প্রকাশ। আবার চতুর্থ অংকে শর্বিলকের উক্তিতে চন্দ্ৰকলঙ্কিত শম্ভুর কথা উচ্চারিত হয়েছে-

"গুন প্রকষাদুডুপেনশম্ভোরলঙঘ্যমুল্লঙ্ঘিতমুত্তমাঙ্গম্।"

পঞ্চমাংকের বর্ষাবর্ণনায় নারায়ণের প্রসঙ্গ এসেছে --

"কেশবগাতৰশামঃকুটীল বলাকাবলী-রচিত-শঙ্খঃ।
বিদ্যুদ্ গুণকৌশেয়ঃ চক্রধর ইবোন্নতো মেঘঃ। "(৫/৩)

অর্থাৎ নারায়ণ মূর্তির ন্যায় যে শ্যামবর্ণ, বক্র বকপক্ষি শ্রেণি যার শঙ্খ নির্মাণ করে দিয়েছে, নারায়ণের ন্যায় সেই মেঘ আকাশে উঠেছে। চন্দলকের (রাজা পালকের নিযুক্ত কর্মী) কথাতেও সেকালের সমাজে যে দেবী দুর্গার মূর্তি পূজা হত তা উল্লেখ করা হয়েছে। বিদূষকের মুখে শোনা যায় নগরদেবতার কথা। সে যুগে অনেক মন্দির দেবমূর্তি বিহীনভাবেও অবস্থান করত। দ্বিতীয় অংকে সংবাহকের উক্তিতে এরূপ মন্দিরের উল্লেখ মেলে- 'শূন্য দেবকুলং প্রবিশ্য দেবী ভবিষ্যামি'।

(৪) বারব্রত ও পূজাপাঠাদি: 'মৃচ্ছকটিক' প্রকরণে উল্লিখিত তৎকালীন সমাজে প্রচলিত বিভিন্ন বারব্রত ও পূজাপাঠের অনুষ্ঠান হত। প্রথমেই দেখা যায় নটী পরলোকেও ইহজন্মের স্বামীকে পেতে চেয়ে ব্রতের আয়োজন করেছে ('উপবাসো গৃহীতঃ' / 'ত্বমেব মম জন্মান্তরে অপি ভর্তা ভবিষ্যসীতি' ইত্যাদি)। ব্রতটির নাম 'অভিরূপপতি। তৃতীয়াংকে চারুদত্তের স্ত্রী ধূতা শুক্লাপক্ষের ষষ্ঠী তিথিতে 'রত্নষষ্ঠী' ব্রতানুষ্ঠান করেছেন। ধূতা নিজেই বলেছেন- 'অহং খলু রত্নষষ্ঠীমুপোষিতা আসম্'। প্রকরণের অন্যতম প্রধান নায়িকা বসন্তসেনা পেশাগত ভাবে একজন বেশ্যা হলেও ধর্ম কর্মে নিপুণা ছিলেন। চারুদত্তের মতই প্রত্যেকদিন তিনি স্নান সেরে পুজোয় বসেন। দ্বিতীয়াংকে চেটীর কথায় এবিষয়টি স্পষ্ট হয়। এছাড়াও বসন্তসেনার বাড়িতে নিত্যপূজক ব্রাহ্মণও ছিলেন।

(৫) লোকাচার ও লোকধর্ম: প্রকরণের বিভিন্ন অংকে লোকাচার-লোকসংস্কার বা লোকধর্মকে নাট্যকার খুব সুন্দরভাবে উপস্থাপন করে তার ভালো ও মন্দ দিক তুলে ধরেছেন। যেমন- শ্মশানে জাত ফুল দিয়ে পূজা করা যেত না 'বেশ্যাঃশ্মশানসুমনা ইব বর্জনীয়াঃ' (৪/১৪)। চুরি করার ক্ষেত্রেও কিছু পরিসর ছিল-অবলা মেয়ে চুরি না করা, ব্রাহ্মণের ও যজ্ঞের সম্পদ চুরি না করা, ধাত্রীর কোল থেকে শিশু চুরি না করা ইত্যাদি। চৌৰ্য্যকার্য শুরুর সময়ে বা সিঁধ কাটার সময় স্ত্রীলোকের দর্শন অমঙ্গলজনক বা কার্যবিঘ্ন হওয়ার সম্ভাবনা থাকে। হঠাৎ কাক ডাকা,সাপ দেখা, চোখ-হাত ইত্যাদি কাঁপা এগুলি একধরণের দুর্লক্ষণ। দশম অংকে তাই চারুদত্ত যখন বিচারালয়ে প্রবেশ করেন তখন এরূপ দুর্লক্ষণ দেখে ভীত ও সন্ত্রস্ত হয়ে পড়েছিলেন। এ প্রসঙ্গে তিনি বলেছিলেন --

"শুষ্কবৃক্ষস্থিতো ধ্বাঙক্ষ আদিত্যাভিমুখস্তথা।
ময়ি চোদয়তে বামং চক্ষুর্ঘোরমসংশয়ম্।।"(৯/১১) এছাড়াও "ময়ি বিনিহিতদৃষ্টি... মার্গমাক্রম্য সুপ্তঃ।"(৯/১২) ইত্যাদি।

ধর্মবিশ্বাসীহবার জন্যই এইসব দুর্লক্ষণ জনিত ভীতি থেকে মুক্তির জন্য ইষ্টদেবতাকে স্মরণ করেছেন। আবার মৃত্যুর পর স্বপুত্র মৃতের উদ্দেশ্যে যে তর্পনের জল দেয় সেইটুকুই কেবল সে পান করতে পারে, অন্য কোন জল সে গ্রহণ করতে পারে না -

"চিরং খলু ভবিষ্যামি পরলোকে পিপাসিতঃ
অত্যল্পমিদস্মাকং নিবাপোদক ভোজনম্।।"(১০/১৭)

(৬) সমাজ ও সংস্কৃতি: সম্- √কৃ + ক্তিন্ প্রত্যয় যোগে 'সংস্কৃতি' পদটি গঠিত। যার অর্থ রুচিবিষয়ক উৎকর্ষ বা কৃষ্টি (স্ত্রীলিঙ্গ)। এই প্রকরণে উল্লিখিত তৎকালীন মানুষদের খাদ্যাভ্যাস, পোশাক-আশাক, বিনোদনের মাধ্যম ইত্যাদির দ্বারা সমাজের সংস্কৃতির একটা চিত্ররূপ পাওয়া যায়। প্রকরণের শুরুতেই নটী তার স্বামী সূতৰধারের সঙ্গে কথা বলার সময় গুড়, ভাত, ঘি, দই, চাল ইত্যাদি খাদ্যদ্রব্যের কাথা বলেছেন- 'গুড়ৌদনম্, ঘৃতম্, দধি, তণ্ডুলাঃ, আর্যেণ অত্তব্যং রসায়ণম্, সর্ব স্তীতি'। তৎকালীন সমাজ ব্যবস্থায় বিদ্যাচর্চার যথেষ্ট চিত্র পাওয়া যায়। চারুদত্তের পূর্বপুরুষেরা বেদ চর্চা করতেন। শর্বিলক চোর হলেও আসলে সে চতুর্বেদী ব্রাহ্মণ। আবার বিচারকের কথায় মনুস্মৃতির অনেক উপদেশাবলীর পরিচয় পাই। সুতরাং অন্যান্য বিদ্যাচর্চার বিশেষ উল্লেখ না থাকলেও ঐ সমাজে যে বেদ, স্মৃতি ইত্যাদির ভালোরকম চর্চা হতো তা বোঝা যায়, এমনকি নাট্যকার স্বয়ং বিভিন্ন শাস্ত্রে নিপুন ছিলেন, সূতৰধারের উদ্ধৃতির দ্বারা সেটা স্পষ্ট হয়ে ওঠে। প্রথমাংকের প্রস্তাবনাতে সূত্রধার নাট্যকারের পরিচয় দিতে গিয়ে বলেছেন --

"ঋগ্বেদং সামবেদং গনিতমথ কলাং বৈশিকীং হস্তিশিক্ষাং
জ্ঞাত্বা শবপ্রসাদাদ্ব্যপগততিমিরে চক্ষুষী চোপলভ্য।
.............শূদ্রকো অগ্নিং প্রবিষ্টঃ।" -এর দ্বারা বোঝা যায় নাট্যকার শূদ্রক ঋগ্বেদ, সামবেদ, অঙ্কন শাস্ত্র, নৃত্য গীতাদি কলাবিদ্যা,কৃষিবানিজ্যবিদ্যা ও হস্তিশাস্ত্রে নিপুণ ছিলেন।

বিনোদনের মাধ্যম রূপে মৃচ্ছকটিক প্রকরণে সঙ্গীতের স্থান ছিল উৎকৃষ্ট রূপে। এখানে একাধিকবার সঙ্গীতের উল্লেখ রয়েছে। প্রকরণের প্রস্তাবনাংশে আমরা দেখতে পাই সূতৰধার দীর্ঘকাল সঙ্গীত করার ফলে তার শরীর ক্লান্ত হয়েছে। সূতৰধারের কথায়- 'কৃতঞ্চ সঙ্গীতকং ময়া। অনেন চিরসঙ্গীতোপাসনেন গ্রীষ্মসময়ে প্রচন্ডদিনকরকিরণোচ্ছুষ্কপুষ্করবীজমিব প্রচলিততারকে ক্ষুধা মমাক্ষিণী খটখটায়েতে'। চারুদত্ত নিজেও সঙ্গীতের ভক্ত ছিলেন। তিনি দরিদ্র হয়ে গেলেও সঙ্গীতের আকর্ষণ তাঁকে মাতিয়ে রাখত। প্রকরণের প্রথম ও তৃতীয় অংকে দেখা যায় যে চারুদত্ত মিত্র মৈত্রেয়কে সঙ্গে নিয়ে সঙ্গীত শিল্পী রেভিলের গাণ শুনে গভীর রাতে বাড়ি ফিরেছেন। রেভিলের বীণা প্রভৃতি বাদ্য সমন্বিত গানের সুর-তাল-লয়-মুগ্ধ করেছে চারুদত্তকে। বিদূষকের কাছে তিনি এই গানের প্রশংসাও করেছেন --

"রক্তঞ্চ নাম মধুরঞ্চ সমংসফুটঞ্চ
ভাবান্বিতঞ্চ ললিতঞ্চ মনোহরঞ্চ।"(৩/৪)

আরও—তং তস্য স্বরসং করমং মৃদুগিরঃ শ্লিষ্টঞ্চ তন্ত্রীস্বনং
বর্ণানামপি মূচ্ছনান্তরগতং তারং বিরামে মৃদুম্।
হেলাসংযমিতং পুনশ্চললিতং রাগদ্বিরুচ্চারিতং
যতসত্যংবিরতে অপি গীতসময়ে গচ্ছামি শৃন্বন্নিব।।"(৩/৫)

শর্বিলক চারুদত্তের বাড়িতে চুরি করতে গিয়ে বীণা,বাঁশি আর মৃদঙ্গের সন্ধান পেয়েছে। পঞ্চম অংকে চেটের মুখেও সপ্তচ্ছিদ্র বংশী ও সঙ্গীতাচার্য্য তুম্বুরু ও নারদের নাম উচ্চারিত হয়েছে—

"বংশংবাদয়ামিসপ্তচ্ছিদ্রংসুশব্দং বীণাংবাদয়ামিসপ্ততন্ত্রীং নদন্তীম্।
গীতং গায়ামি গন্দর্ভস্যানুরূপং কে মে গানে তুম্বুররুনারদোবা।।" (৫/১১)

পর্ণব নামক বাদ্যযন্ত্রের কথাও রয়েছে। বিদূষক যখন বসন্তসেনার সাতমহলা বাড়ীর চতুর্থ মহলে প্রবেশ করেছে তখন সেখানে দেখেছে সঙ্গীতচর্চার অপূর্ব মহড়া। এখানে বিশেষ কোন সংগীতের কথা উচ্চারিত না হলেও বিভিন্ন বাদ্যের অপূর্ব বর্ণনা পাওয়া যায়। বসন্ত সেনা নিজেও বিভিন্ন কলাশাস্ত্রে নিপুণা ছিলেন।অষ্টম অংকে আবার আত্মতৃপ্তি লাভের জন্য শকার গান করেছে। যদিও বিট সেই গানের ব্যঙ্গ করে বলেছে- এটা একেবারেই গন্ধর্ববেদের সংগীত। এসবই মৃচ্ছকটিকের সমাজের একটি সুস্থ সংস্কৃতির পরিচয় বহণ করেছে।

5.0 গবেষণায় প্রাপ্ত সিদ্ধান্ত

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যের অন্তর্গত প্রকরণ। প্রকরণের ধর্ম ও বৈশিষ্ট্য অনুসারে মৃচ্ছকটিকম্ প্রকরণটি যথোপযুক্ত। এই প্রকরণে বর্ণিত ধর্ম সমাজ-সংস্কৃতির প্রভাব বর্তমান জীবন ও সাহিত্যে যথেষ্ট প্রতিফলিত হয়েছে। তবে তৎকালীন সমাজের অন্তর্গত ব্রাহ্মণধর্ম ও হিন্দুধর্মের ব্যাপক প্রভাব বর্তমানে কিছুটা লুপ্ত। সংস্কৃতির দিক থেকে বর্তমান সমাজ আগের চেয়ে অনেক উন্নত ও রুচিশীল। হিন্দুধর্মের প্রাচীন ও নবীন ধারা মিলেমিশে গেছে প্রকরণটিতে। সেকালের সমাজেও দেবী দুর্গার মূর্তি পূজার প্রচলন ছিল। বৌদ্ধ

শ্রমণের দর্শনকে অমঙ্গলের ইঙ্গিত বলে মনে করা হত। মৃচ্ছকটিকের সমাজ ব্যবস্থায় বিদ্যাচর্চার মোটামুটি একটা স্পষ্ট চিত্র পাওয়া যায়। খাদ্যাভ্যাস, পোশাক-আশাক, বিনোদন–এগুলি সবই রুচিশীল ছিল। এর দ্বারাতৎকালীন সমাজের সংস্কৃতি মনস্কতার পরিচয় পাই।

6.0 কথাশেষ

পরিশেষে বলা যেতে পারে যে শূদ্রকের মৃচ্ছকটিক' প্রকরণটি একটি ভিন্ন স্বাদের রচনা। এখানে একদিকে যেমন সমাজের বৃহত্তর অংশের খেটে খাওয়া মানুষজনের দুরাবস্থা তুলে ধরা হয়েছে অপরদিকে সমাজের নীতি ধর্ম, দানশীলতা, রাষ্ট্রবিপ্লবের মাধ্যমে নতুন সমাজ গঠন, বিনোদন প্রভৃতি দিকটিও ফুটে ওঠেছে। শূদ্রক তাই সার্বভৌম শ্রষ্ঠা। ধর্ম-সংস্কার-সংস্কৃতিতে ভরপুর এই প্রকরণটি। মাটির মানুষের কথাই প্রকরণের মূলকথা। তাই বলা হয়, 'Drama is the mirror of life'. সমাজের বাস্তব দিকটিকে খুব সুন্দরভাবে উপস্থাপন করেছেন নাট্যকার। জাত-পাত থাকলেও সকলেই যে জাত্যুক্ত কর্ম করতো এমনটা নয়। আবার সমাজে নীতি বোধের প্রভাব পরিলক্ষিত হয়- পরের গচ্ছিতদ্রব্য হারানো অনুচিত এবং তা হারালে ন্যাস কর্তাকে উপযুক্ত ক্ষতিপূরণ দিতে হোত প্রভৃতি। এই সবই সবর্কালের সমাজের কাছে সুস্থ মানসিকতা ও সুস্থ সংস্কৃতির বার্তাবাহক।

7.0 গ্রন্থপঞ্জী

দাস, করুণাসিন্ধু, সংস্কৃত সাহিত্য পরিক্রমা, কলকাতা, রত্নাবলী, ২০১০

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোক কুমার। সংস্কৃত বাংলা অভিধান, কলকাতা, শ্রীবলরাম প্রকাশনী, ১৪১৮

বন্দ্যোপাধ্যায়, ডঃ উদয়চন্দ্র ও ডঃ অনীতা, মৃচ্ছকটিকম্ কলকাতা, সংস্কৃত বুকডিপো। ২০০৭

বন্দ্যোপাধ্যায়, ধীরেন্দ্রনাথ, সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস। কলকাতা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০০০

বসু, ড.সুমিত। ধর্ম-অর্থ-নীতিশাস্ত্র সমীক্ষা। কলকাতা, সদেশ, ২০১৮

বিদ্যানিধি-ভট্টাচার্য, শ্রীমদগুরুনাথ। অমরকোষ বা অমরার্থচন্দ্রিকা। কলকাতা সংস্কৃত পুস্তকভান্ডার, ১৮১৭

ভট্টাচার্য, সুকুমারী, প্রাচীন ভারত সমাজ ও সাহিত্য।কলকাতা, আনন্দ পাবলিশার্স, ১৪২৪

ভট্টাচার্য, সুকুমারী, মৃচ্ছকটিক। কলকাতা, সাহিত্য একাদেমি, ২০১৬

মিশ্র, গোপালচন্দ্র। সংস্কৃত সাহিত্য সমালোচনাঃ বিবিধ প্রসঙ্গ। কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তকভান্ডার। ২০১৩

মুখোপাধ্যায়, ডঃ গোপেন্দু, সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিবৃত্ত।কলকাতা, ইউনাইটেড বুক এজেন্সি।১৪১৯

শাস্ত্রী, ড. গৌরীনাথ, অগ্নিপুরাণ, কলকাতা, নবপত্র প্রকাশন, ২০১৬
সাহা, ড. বিশ্বরূপ, ধর্মার্থ শাস্ত্র পরিচয়।কলকাতা, সদেশ, ২০০৯
সিংহ, কঙ্কর। ধর্মও নারী (প্রাচীন ভারত)। কলকাতা, র‍্যাডিক্যাল ইম্প্রেশন, ২০১৭।

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

শ্রীমদ্ভাগবত মানবজীবনে এক চিরন্তন আলোকবর্ত্তিকা

ইন্দ্রাণী লাহা
গবেষিকা, সংস্কৃত বিভাগ, সিকম্ স্কিলস্ ইউনিভারসিটি

এই বিশ্বসংসারে সকল প্রাণীদের মধ্যে মানুষ হল সর্বশ্রেষ্ঠ জীব। পশুর সাথে মানুষের একটাই পার্থক্য যে তাদের বিচারবোধ আছে। তারা সমস্ত কিছু যুক্তি ও বুদ্ধি দিয়ে বিচার করে সব সিদ্ধান্ত গ্রহন করে। মনুষ্য জীবনের উদ্দেশ্য পশুর ন্যায় আহার, নিদ্রা, ভয়, মৈথুনই নয় পরন্তু তার থেকে উন্নততর এবং তা হল পরম সত্যের অনুসন্ধান। মহাভারতে এই প্রসঙ্গে বলা হয়েছে –

"আহার-নিদ্রা-ভয়-মৈথুনঞ্চ সামান্যমেতদ্ পশুভির্নরানাম ধর্মো হি তেষামধিকো বিশেষো ধর্মেণ হীনাঃ পশুভিঃ সমানাঃ"। অর্থাৎ আহার, নিদ্রা, ভয় ও মৈথুন হল পশু ও মানুষের সাধারন বৈশিষ্ট্য। মানুষ যখন ধর্মতত্ত্ব সম্বন্ধে জানতে আগ্রহী হয় তখনই তাদের সঙ্গে পশুর পার্থক্য সূচিত হয়, অন্যথায় তারা পশুর সমান।

মানুষ এই জগতে সতত ত্রিতাপ জ্বালায় জর্জরিত। জন্ম, মৃত্যু, জরা, ব্যাধি এই সমস্ত দুর্দশা ভোগের থেকে কারোর নিস্তার নেই। এই সব দুর্দশা থেকে মুক্তির উপায় হল আমাদের পরম সত্য সম্পর্কে জ্ঞান লাভ। নিত্যসত্য বস্তু ভগবানকে জানা। তাঁর মুখ নিঃসৃত বাণীগুলি নিজের জীবনে বাস্তবায়ন করা তবেই জীব প্রকৃত সুখের মুখ দেখতে পারবে। ভগবান গীতাতে মানবজীবনের উদ্দেশ্য, তাঁর কর্ম, তাঁর গন্তব্য সবই অবগত করিয়েছেন এবং গীতার সেই মূল্যবান উপদেশগুলি চিরন্তন আলোবর্ত্তিকার ন্যায় মানব সমাজের প্রকৃত কল্যানকারী পথের দিক নির্দেশ করে চলেছে শুধু আমাদের ভগবানের প্রতি বিশ্বাস ও ভক্তিসহ সেই উপদেশ গুলি নিজ জীবনে পালনে যত্নবান হতে হবে।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা মহাভারতের ভীষ্মপর্বের অন্তর্গত। এটি ১৮ টি অধ্যায় ও ৭০০ শ্লোক বিশিষ্ট। পরমেশ্বর শ্রীকৃষ্ণের মুখ নিঃসৃত এই বাণী কুরুক্ষেত্রে যেমন অর্জুনকে মোহ ত্যাগ করে যুদ্ধক্ষেত্রে যুদ্ধের জন্য প্রেরণা জুগিয়েছেন সেই রকমভাবে সমগ্র মানব সমাজকে

প্রেরণা দান করছে। কেননা আমরাও সংসাররূপ যুদ্ধক্ষেত্রে সকলেই অবতীর্ণ এবং মোহগ্রস্ত। তাই বলা হয় ---

“মলিনে মোচনং পুংসাং জল স্নানং দিনে দিনে।
সকৃদ্-গীতামৃতস্নানং সংসারমলনাশনম্”।

অর্থাৎ “প্রতিদিন জলে স্নান করে নিজেকে পরিচ্ছন্ন করতে পারে, কিন্তু কেউ যদি ভগবদ্গীতার গঙ্গাজলে একটি বারও স্নান করে তাহলে তার জড় জীবনের মলিনতা একেবারেই বিনষ্ট হয়ে যায়।" (গীতামাহাত্ম্য-৩) তাই তো কালের গতিতে গীতা কখনও পুরোনো হয় না এটা সার্বকালিক, সমস্ত পরিস্থিতে তা প্রাসঙ্গিক। গীতা পাঠ করলে অন্যান্য বৈদিক শাস্ত্রও পড়ার প্রয়োজন থাকে না, কেননা গীতাই হল সকল বৈদিক শাস্ত্রের সার। গীতা হল ধর্মীয়, দার্শনিক ও বিজ্ঞানসম্মত। তবে আমাদের প্রকৃত নিষ্ঠা ও ভক্তি সহকারে শ্রবনকীর্ত্তন করতে হবে এবং নিজ জীবনে পালন করতে হবে। বর্তমান যুগে মানুষ সদাব্যস্ত। নিজের ভোগলালসা চরিতার্থ করার উদ্দেশ্যে সে নিজেকে ভুলেছে। স্বার্থপরতার বেড়াজালে সে আবদ্ধ চারিদিকে হানাহানি, বিশৃঙ্খল অবস্থা তাই শুধু একটু মানসিক শান্তি লাভের আশায় সে হন্যে হয়ে এদিক ওদিক ছুটে বেড়াচ্ছে। তাই সত্যই যারা সুখী হতে চায়, জীবন সংগ্রামে জয়ী হতে চায় তাদের কাছে গীতার এই মহামূল্যবান উপদেশগুলি মহৌষধ। তাই ভগবান নিজেই বলেছেন ---

ময্যেব মন আধৎস্ব ময়ি বুদ্ধিং নিবেশয়।
নিবসিষ্যসি ময্যেব অত উর্দ্ধং ন সংশয়ঃ ।।

অর্থাৎ অতএব আমাতেই তুমি মন সমাহিত কর, আমাতেই বুদ্ধি নিবষ্ট কর। তার ফলে তুমি নিশ্চয়ই আমাকে প্রাপ্ত হবে, সে সম্বন্ধে কোন সন্দেহ নেই”।

কুরুক্ষেত্র যুদ্ধের প্রাক্মুহূর্তে সমরাঙ্গনে বিরুদ্ধ পক্ষে নিজের আত্মীয়স্বজন, গুরু, বন্ধুবর্গকে দেখে অর্জুন মোহগ্রস্ত হয়ে যুদ্ধক্ষেত্র পরিত্যাগের সিদ্ধান্ত নেন তখন ভগবান শ্রীকৃষ্ণ ধর্ম প্রতিষ্ঠার জন্য, সত্য প্রতিষ্ঠার্থে তাকে মহা ধর্মে উৎসাহিত করে যুদ্ধের জন্য উৎসাহিত করেন। বিভিন্ন যোগ শাস্ত্র সম্বন্ধে অর্জুনকে শিক্ষা প্রদান এবং বিশ্বরূপ দর্শন করিয়ে অর্জুনের সমস্ত বিষাদ, ভয়, মোহ দূর করেন। অর্জুন সম্পূর্ণরূপে ভগবানের পাদপদ্মে শরনাগত হলে শ্রীকৃষ্ণ তাকে জড়দেহ ও আত্মার মধ্যে পার্থক্য নির্ণয় প্রসঙ্গে উপদেশ প্রদান করেন। ভগবান বলেন ---- “ন জায়তে ম্রিয়তে বা কদাচিন্ নায়ং ভূত্বা ভবিতা বা নঃ ভূয়ঃ। অজো নিত্যং শাশ্বতোS য়ং পুরানো ন হন্যতে হন্যমানে শরীরে”। অর্থাৎ “আত্মার কখনও জন্ম মৃত্যু হয় না। অথবা পুনঃ পুনঃ উৎপত্তি হয় না, তিনি জন্মরহিত, শাশ্বত, নিত্য এবং নবীন। শরীর নষ্ট হলেও আত্মা কখনও বিনষ্ট হয় না”। (গীতা ২/২০)

আত্মা ও দেহ কখন এক নয়। শরীর নশ্বর কিন্তু আত্মা অবিনাশী, সে পরমাত্মার অংশ। মৃত্যুর পর দেহ বিনষ্ট হয় কিন্তু আত্মা একদেহ থেকে অন্যদেহ গমন করে মাত্র।

"বাসাংসি জীর্ণানি যথা বিহায় নবানি গৃহ্ণাতি নরোS পরানি। তথা শরীরানি বিহায় জীর্ণানি অন্যানি সংযাতি নবানি দেহী"। (গীতা ২/২২)

অর্থাৎ মানুষ যেমন জীর্ণবস্ত্র পরিত্যাগ করে নতুন বস্ত্র ধারন করে তেমনি দেহী ও জীর্ণ শরীর ত্যাগ করে নতুন দেহ ধারন করে। জীব এই জড় দেহে নানারকম যাতনা ভোগ করে এবং জীবাত্মা যে মুহূর্তে ভগবানের শরণাপন্ন হয় সেই মুহূর্তে সে সমস্ত রকম জড় বন্ধন থেকে মুক্তি লাভ করে এবং দুঃখকষ্টের অবসান ঘটে।

মনুষ্য জীবন দুর্লভ। ৮৪ লক্ষ যোনি ভ্রমনের পর জীব মানব দেহ লাভ করে। তাই মনুষ্য জন্মের সদ্ব্যবহার করতে পারলে জীবন সার্থক হবে এবং আমরা সেই পরমধাম, যেটা আমাদের প্রকৃত গন্তব্যস্থল সেখানে পৌঁছাতে পারব। ব্রহ্মাবৈবর্ত পুরাণে বলা হয়েছে-

অশিতিং চতুরশ্চৈব লক্ষাংস্তাজীবজাতিষু
ভ্রমদ্ভিঃ পুরুষৈঃ প্রাপ্যং মনুষ্যং জন্মপর্যায়াৎ।
তদপ্যাফলতাং জাতঃ তেষামাত্মাভিমানিনাম্
বরাকাণামনাশ্রিত্য গোবিন্দচরণদ্বয়ম্" ।।

অর্থাৎ চুরাশি লক্ষ যোনি ভ্রমনের পর জীব মনুষ্যদেহ লাভ করে। এত দুর্লভ এই মনুষ্য জন্ম লাভ করেও মূর্খ ব্যক্তিরা গোবিন্দ চরন কমল যুগলের আশ্রয় গ্রহন না করে তা হেলায় নষ্ট করে। ভগবান আবারও বলেছেন ----- 'মাফলেষু কদাচন' অর্থাৎ ফলের আশা না করে নিজ নিজ কর্তব্য সম্পাদন করা। তবে জীবসকল মোহবশত নিজেকে কর্তা মনে করে নানা জাগতিক কাজকর্মে, ভোগবাসনায় লিপ্ত হয়ে দুঃখ যাতনা ভোগ করে। তাই বলেছেন ---

"প্রকৃতেঃ ক্রিয়মাণানি গুনৈঃ কর্মানি সর্বশঃ।
অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্তাহমিতি মন্যতে"।। (গীতা ৩/২৭)

সুতরাং জীবকে ভগবানে নিবেদিতাত্মা হয়ে নিষ্কামভাবে কর্ম করতে হবে। সেই অপ্রাকৃত তত্ত্বজ্ঞানই বিশুদ্ধ জ্ঞান। তাই গীতাতে বলা হয়েছে ---

"যদা তে মোহকলিলং বুদ্ধির্ব্যতিতরিষ্যতি।
তদা গন্তাসি নির্বেদং শ্রোতব্যস্য শ্রুতস্য চ" (২/৫২)

অর্থাৎ "এইভাবে পরমেশ্বর ভগবানে অর্পিত নিষ্কাম কর্ম অভ্যাস করতে করতে যখন তোমার বুদ্ধি মোহরূপ গভীর অরন্যকে সম্পূর্ণরূপে অতিক্রম করবে, তখন তুমি যা কিছু শুনেছো এবং যা কিছু শ্রবনীয় সেইসবের প্রতি সম্পূর্ণরূপে নিরপেক্ষ হয়ে বিশুদ্ধ ভক্তি সাধনে প্রবৃত্ত হবে।

তবে এই তত্ত্ব জ্ঞানলাভ নিজে নিজেই হবে না। তার জন্যে একজন সদ্‌গুরুর প্রয়োজন। জাগতিক যে কোন শিক্ষালাভের জন্য যেমন একজন শিক্ষা গুরুর প্রয়োজন তেমনি পারমার্থিক বিষয়ে জ্ঞানলাভের জন্যও একজন গুরুর প্রয়োজন। গুরুই শিষ্যকে সঠিক মার্গ নির্দেশ করাবেন।

বিভিন্ন যোগের মাধ্যমেও ভগবানে চিত্ত নিবিষ্ট করে তাঁকে পাওয়া যায়, যেমন কর্মযোগ, জ্ঞানযোগ, অষ্টাঙ্গযোগ ও ভক্তিযোগ। এই সমস্ত যোগের মধ্যে এই কলিযুগে ভক্তিযোগকে সর্বোত্তম পন্থা বলা হয়েছে। কেননা কলিকালে মানুষ স্বল্পায়ু, তাঁরা নিত্যই নানাবিধ রোগব্যাধিতে জর্জরিত। আমাদের মন সর্বদাই অস্থির ও চিন্তাযুক্ত, একাগ্র চিত্তে আমরা কিছুক্ষন বসে থাকতে পারি না। তাহলে আমাদের দ্বারা অষ্টাঙ্গ যোগ কিভাবে সম্ভব? সুতরাং শুদ্ধভক্তি দ্বারাই একমাত্র ভগবানকে লাভ করতে পারা যায়। তিনি আমাদের নিত্যপিতা, আমরা তার সন্তান। তাই এ জগতে যখনই ধর্মের হানি ঘটে, অধর্মের প্রাবল্য বৃদ্ধি পায় তখনই ভগবান নানা অবতারে অবতীর্ণ হন সাধুদের রক্ষার্থে এবং দুষ্কৃতকারীদের বিনাশ করার জন্য। তাই গীতায় ভগবান বলেছেন ---

"যদা যদা হি ধর্মস্য গ্লানির্ভবতি ভারত।
অভ্যুহথানমধর্মস্য তদাত্মানং সৃজামহ্যম্।। (৪/৭)
পরিত্রাণায় সাধুনাং বিনাশায় চ দুষ্কৃতাম্।
ধর্মসংস্থাপনার্থায় সম্ভবামি যুগে যুগে।।"(৪/৮)

এবং ভগবান আরও বলেছেন অর্জুনকে উদ্দেশ্য করে --

ঈশ্বর সর্বভূতানাং হৃদ্দেশেS র্জুন তিষ্ঠতি।
ভ্রাময়ন্ সর্বভূতানি যন্ত্রারূঢ়ানি মায়য়া।। (১৮/৬১)

অর্থাৎ - হে অর্জুন! পরমেশ্বর ভগবান সমস্ত জীবের হৃদয়ে অবস্থান করেছেন এবং সমস্ত জীবকে দেহরূপ যন্ত্রে আরোহন করিয়ে মায়ার দ্বারা ভ্রমণ করান। কিন্তু ভগবানের মায়া হল দৈবী মায়া, ত্রিগুনাত্মিকা এবং দুরতিক্রমনীয় একমাত্র ভগবান যাদেরকে কৃপা করবেন তারাই এই মায়া উত্তীর্ণ হতে পারবেন।

"দৈবী হ্যেষা গুনময়ী মম মায়া দুরত্যয়া।
মামেব যে প্রপদ্যন্তে মায়ামেতাং তরন্তি তে" । (গীতা ৭/১৪)

মানবদেহে যতক্ষন জড় কামনা বাসনা বিদ্যমান থাকবে ততক্ষন সে অশান্ত ও অধীর। শাস্ত্রবাক্য, ভগবদ্‌বাক্যে ও গুরুবাক্যে বিশ্বাসী ব্যক্তি খুঁজে পাওয়া কঠিন। ভগবান নিত্য সত্য বস্তু, সত্য দিয়ে গড়া হয়েছে তাঁর শ্রীমূর্ত্তিটি। সুতরাং সত্যবস্তুর সঙ্গে কপটতা, ছলনা চলে না। আমাদের মন যতক্ষন পর্যন্ত না পরিশুদ্ধ হবে অর্থাৎ ভিতর বাহির এক হবে ততক্ষন শুদ্ধভগবদ্‌তত্ত্বের অনুভূতি লাভ হবে না।

যুগে যুগে মহাপুরুষগণ, তাঁদের অক্লান্ত পরিশ্রমের দ্বারা, কঠোর ত্যাগের দ্বারা মানুষকে সত্যপথের সন্ধান দিয়ে আসছেন কিন্তু আমাদের সেই আদর্শ গ্রহন করার ইচ্ছা কই? আমরা শুধু নিজের ভাগ্যের ওপর দোহাই দিয়ে বসে থাকি তাকে পরিবর্তন করার জন্য সচেষ্ট হই না। ভগবান তো কৃপা করার জন্য তার দিব্যহস্ত বাড়িয়ে দিয়েছেন আমাদেরকে এই দুঃখকষ্টময় সংসার থেকে উদ্ধার করার জন্য কিন্তু আমাদেরকেও তো হাতটা বাড়াতে হবে। অর্থাৎ আমরা যদি আন্তরিকভাবে সচেষ্ট হই আকুলভাবে প্রার্থনা জানাই তবে তিনি অবশ্যই কৃপা করবেন। ভগবান তো জীবের এই দুঃখকষ্ট দেখে বারবার এই ধরাধামে প্রকট হচ্ছেন। এই কলিকালে জীবকে শিক্ষাদেবার উদ্দেশ্যে শ্রীচৈতন্য মহাপ্রভুরূপে অবতীর্ন হলেন। তিনি নিজমুখে কখনই বলেননি যে তিনি শ্রীকৃষ্ণ। কিন্তু তার অবতারের কথা, কি কর্তব্য সাধনের জন্য তাঁর আবির্ভাব হবে সে কথা পাঁচহাজার বছর আগে শ্রীমদ্ভাগবতে উল্লেখিত হয়েছে।

কৃষ্ণবর্ণং ত্বিষাS কৃষ্ণং সাঙ্গোপাঙ্গোস্ত্র পার্ষদম্।
যজ্ঞৈঃ সঙ্কীর্তন প্রায়ৈর্যজন্তি হি সুমেধসঃ।।

"এই কলিযুগে সুমেধা-সম্পন্ন ব্যক্তিগণ অবিরাম কৃষ্ণকীর্তনকারী ভগবানের অবতারকে অবিরাম কৃষ্ণকীর্তনকারী ভগবানের অবতারকে আরাধনা করার জন্য সংকীর্তন যজ্ঞের অনুষ্ঠান করেন। যদিও তাঁর গায়ের বর্ণ অ-কৃষ্ণ, তবুও তিনি স্বয়ং শ্রীকৃষ্ণ। তিনি তাঁর সঙ্গী, সেবক, অস্ত্র এবং অন্তরঙ্গ পার্ষদে পরিবৃত"। (শ্রীমদ্ভাগবত, ১১/৫/৩১)

পাঁচ হাজার বছর আগে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ শ্রীমদ্ভগবদ্‌গীতার সাহায্যে জগৎবাসীকে বিভিন্ন বিষয়ে শিক্ষাদান করে ধন্য করেন। কিন্তু কালের গতিতে মানুষের ধর্মীয় চিন্তাভাবনার অবক্ষয় ঘটেছে এবং পারমার্থিক জীবনে উন্নতি জন্য যে কঠোর তপস্যার প্রয়োজন তা এই কলিহত জীবের পক্ষে দু:সাধ্য। তাই ভগবান শ্রীকৃষ্ণ শ্রীচৈতন্য মহাপ্রভুরূপে অবতীর্ন হয়ে অত্যন্ত সহজপন্থায় জীবকে পারমার্থিক শিক্ষা দিয়েছেন। কলিযুগে হরিনাম সংকীর্ত্তনই একমাত্র সেই সহজ পন্থা যার অনুশীলনে জীব উদ্ধার হবে, সকল ক্লেশ থেকে মুক্ত হবে এবং জীবনে সফলতা লাভ করবে।

শ্রীমদ্ভগবদ্‌গীতা এমনই এক গ্রন্থ যার শুরু থেকে শেষ পর্যন্ত সমস্তটাই মানব জীবনকে সুনিয়ন্ত্রিত করে চলেছে। এই আদর্শ মেনে চললে মানুষ দুঃখ, কষ্ট, লোভ, প্রতিহিংসা, কুকর্ম প্রভৃতি থেকে মুক্তির পথ খুঁজে পাবে। কত বিজ্ঞানী, দার্শনিক, মনীষীগণ, রাজনৈতিক ব্যক্তিত্ব তারা গীতার আদর্শে অনুপ্রাণিত। মহাত্মা গান্ধী, ডঃ সর্বপল্লী রাধাকৃষ্ণান্ গীতাকে তাঁদের জীবনের আদর্শরূপে স্বীকৃতি দিয়েছেন। এবং পাশ্চাত্য মনীষীরাও গীতার উচ্চকন্ঠে প্রশংসা করেছেন। সুতরাং আমরাও গীতার এই অমূল্য উপদেশগুলি নিজ জীবনে সাররূপে গ্রহন করব এবং নিত্যসুখী হব।

গ্রন্থপঞ্জীঃ

১) দাস রাধেশ্যাম, ভগবদ্গীতার সারতত্ত্ব, ইসকন্, শ্রীমায়াপুর, নদীয়, ভক্তিবেদান্ত গীতা অ্যাকাডেমী প্রথম সংস্করন ২০০৫

২) প্রভুপাদ অভয়চরনারবিন্দ ভক্তি বেদান্ত স্বামী, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা যথাযথ, ভক্তিবেদান্ত বুক ট্রাস্ট, প্রথম সংস্করন, ১৪১১ বঙ্গাব্দ।

৩) রাম সুখদাস স্বামী, গীতাদর্পন, গীতাপ্রেস, গোরখপুর

৪) বন্দ্যোপাধ্যায় ধীরেন্দ্রনাথ, সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস, পশ্চিমবঙ্গরাজ্য পুস্তকপর্ষৎ, দ্বিতীয় সংস্করন ২০০০।

৫) ব্যাসদেব : শ্রীমদ্ভাগবত (বিশ্বনাথ চক্রবর্ত্তী টীকা) গৌড়ীয় মঠ বাগবাজার, কলকাতা ১৯৩০-১৯৩১

৬) চট্টোপাধ্যায়, চিন্ময়ী : ভক্তিরসের বিবর্তন, সংস্কৃত কলেজ, কোলকাতা ১৯৭২

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

শ্রীমদ্ভগবদগীতার আলোয় প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতি

ড. রুবেল পাল

সারসংক্ষেপ:
আচার্য ঈশ্বরকৃষ্ণ তার সাংখ্যকারিকার শুরুতেই বলছেন - 'দুঃখত্রয়াভিঘাতাৎ জিজ্ঞাসা....।'[১] অর্থাৎ আমাদের শাস্ত্র পরম্পরা অনুসারে যে তিন রকম দুঃখ আছে, আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক এবং আধিদৈবিক, এই তিন প্রকার দুঃখের অভিঘাত থেকে মানবমনে বিবিধ জিজ্ঞাসার উদয় হয়। আর তখন এই জিজ্ঞাসা নিবৃত্তির কারণেই মানুষ জীবনের দুঃখগুলো থেকে উত্তরণ যায়। আর এই উত্তরণের মার্গ ধরে বিভিন্ন মতবাদের সৃষ্টি হয়। আমরা যদি আমাদের প্রাচীন ভারতীয় শাস্ত্র পরম্পরাকে পুঙ্খানুপুঙ্খভাবে বিশ্লেষণাত্মক ভঙ্গিতে পর্যালোচনা করি তবে সেখানে অবশ্যই এইসকল বিভিন্ন মতবাদগুলিকে সুস্পষ্টভাবে লক্ষ্য করব। তারপর সেই মতবাদ ধরে আমরা যতই অগ্রে আমাদের বুদ্ধি এবং বিচার শক্তিকে প্রসারিত করবো ততই দেখব সেখানে লুকিয়ে আছে ভারতীয় সংস্কৃতির বীজস্বরূপ নানাবিধ সাংস্কৃতিক রীতিনীতি, সামাজিক আচার-অনুষ্ঠান, বিবিধ সামাজিক প্রথা, খাদ্যাভ্যাস, ধর্ম কর্ম, জীবনধারণের শৈলী তথা প্রাত্যহিক জীবনের সুখ-দুঃখ এবং সেখান থেকে উত্তরণের নানাবিধ পন্থা ইত্যাদি। এইরকমই প্রাচীন ভারতের সংস্কৃতি বিষয়ে সুস্পষ্ট জ্ঞান লাভের জন্য একটি যথার্থ গ্রন্থ তথা প্রাসঙ্গিক নিদর্শন হল মহাভারতের ভীষ্মপর্বে শ্রী ভগবানের মুখনিঃসৃত বাণী 'শ্রীমদ্ভগবদগীতা'।

শ্রীমদ্ভগবদগীতায় আঠারোটি অধ্যায় আছে। প্রথম অধ্যায় অর্জুনবিষাদযোগে আমরা দেখতে পাব, অর্জুনের জীবনে যুদ্ধকালীন পরিস্থিতিতে কুরুক্ষেত্রের রণাঙ্গনে কিভাবে বিষাদ অর্থাৎ দুঃখের উদয় হয়েছে। এইরকম এক সংকটময় পরিস্থিতিতে আমরা ভগবান শ্রীকৃষ্ণের উপস্থিতি দেখতে পাই যেন ভারতীয় সনাতন সংস্কৃতির মূর্ত প্রতীক রূপে। ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনের মনের ভাব বুঝতে পেরে বারবার ভারতীয় সনাতন আদর্শ ও রীতিনীতিকে স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন শ্রীমদভগবতগীতার আঠারোটি অধ্যায় জুড়ে। তিনি বারবার অর্জুনকে মনে করাচ্ছেন এমতাবস্থায় তার কোন কাজটি সামাজিক পরিপ্রেক্ষিতে উচিৎ অর্থাৎ কর্তব্য এবং কোন কাজটি ভারতীয় সংস্কৃতি সংস্কৃতির প্রেক্ষাপটে অনুচিৎ অর্থাৎ অকর্তব্য। আর এই প্রসঙ্গে তিনি মানব জীবনের প্রকৃত সত্য যে একমাত্র

আত্মোপলব্ধি, ধর্মজ্ঞান তথা ধর্মরক্ষা, সেই কথাই বারবার অর্জুনকে মনে করাচ্ছেন। কখনো তিনি বলছেন এই ধর্মপথে থাকলে মানুষের জীবনে কি কি সমস্যা হতে পারে আর অধর্মপথে থাকলে আরও ততোধিক কি সমস্যা হতে পারে ইত্যাদি তিনি সুস্পষ্টভাবে যুক্তিসহকারে অর্জুনকে বুঝিয়ে দিচ্ছেন।

শ্রীমদ্ভগবদগীতার যুগে প্রাচীন ভারতবর্ষের সংস্কৃতিতে যে বর্ণপ্রথা খুবই প্রকট ছিল তা আমরা গীতার প্রথম অধ্যায় পড়লেই জানতে পারি। সেখানে বারবার বর্ণসঙ্কর দোষের কথা বলা হচ্ছে এবং এই বর্ণসঙ্কর দোষ থেকে কিভাবে একটি জাতি তথা বংশ ধ্বংস হতে পারে তার কথাও সেখানে আলোচনা করা হচ্ছে।

আমরা শ্রীমদ্ভগবদগীতার আলোয় চার আশ্রমের অর্থাৎ ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য এবং শূদ্রের কি কর্তব্য তাও আমরা খুব ভালোভাবে জানতে পারি। যেমন গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ের তৃতীয় শ্লোকে অর্জুনকে ক্ষত্রিয় ধর্ম মনে করে দিয়ে ভগবান বলছেন -

"ক্লৈব্যং মা স্ম গমঃ পার্থ নৈতত্ত্বয্যুপপদ্যতে৷
ক্ষুদ্রং হৃদয়দৌর্বল্যং ত্যক্ত্বোত্তিষ্ঠ পরন্তপ৷৷ "[2]

অর্থাৎ হে পার্থ, এই অসন্মানজনক ক্লীবত্তের বশবর্তী হয়ো না, এই ধরনের আচরণ তোমার পক্ষে অনুচিত। হে পরন্তপ, হৃদয়ের দুর্বলতা পরিত্যাগ করে উঠে দাঁড়াও।

'শ্রীমদ্ভগবদগীতা' সুষ্ঠুভাবে অধ্যায়নের মধ্য দিয়ে আমরা জানতে পারব প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির কর্মপদ্ধতি। সেখানে খুব স্পষ্টভাবে কর্মের বিভাগ সকাম, নিষ্কাম ও অকাম ইত্যাদি দেখানো হয়েছে। মানুষের জীবনে জ্ঞানলাভের যে কতটা প্রয়োজন ভগবান শ্রীকৃষ্ণ সম্পূর্ণ গীতার প্রায় প্রতিটি অধ্যায়ে তা বারংবার অর্জুনকে মনে করিয়ে দিয়েছেন। এবং জ্ঞান লাভের উপায় সম্বন্ধে বলতে গিয়ে তিনি বারংবার শ্রদ্ধাবান হতে বলছেন। 'জ্ঞানযোগ' নামক চতুর্থ অধ্যায়ে তাই ভগবান বলছেন -

"ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে৷
ততস্বয়ং যোগসংসিদ্ধঃ কালেনাত্মনি বিন্দতি৷৷ "[৩]

অর্থাৎ শাশ্বত ও চিরন্তন তত্ত্ব জ্ঞানের মত পবিত্র পদার্থ এই জগতে আর নাই।

"শ্রদ্ধাবালভতে জ্ঞানং ততপরঃ সংযতেন্দ্রিয়ঃ৷
জ্ঞানং লব্ধা পরাং শান্তিমচিরেণাধিগচ্ছতি৷৷ "[৪]

অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গুলোকে সংযত করে ও যত্নশীল হয়ে শ্রদ্ধাভাজন ব্যক্তি চিন্ময় তত্ত্বজ্ঞানে এইজ্ঞান লাভ করেন, সেই দিব্যজ্ঞান লাভ করে শ্রদ্ধাবান ব্যক্তি অচিরেই পরম শান্তি লাভ করেন।

ভগবান শ্রীকৃষ্ণ গীতার বিভিন্ন অধ্যায়ে মানব জীবনে তিনটি গুণ যথা সাত্ত্বিক, রাজসিক ও তামসিক গুনের কথা বারংবার উল্লেখ করেছেন। প্রসঙ্গত: তিনি সাত্ত্বিক, রাজসিক এবং তামসিক ভেদে শ্রদ্ধাকে এবং আমাদের দৈনন্দিন আহার, যাগ-যজ্ঞ,

তপস্যা, পূজা-পাঠ এবং দান প্রভৃতিকেও তিন ভাগে বিভক্ত করেছেন। তাই ভগবান বলছেন:-

" আহারস্ত্বপি সর্বস্য ত্রিবিধো ভবতি প্রিয়ঃ।
যজ্ঞস্তপস্তথা দানং তেষাং ভেদমিমং শৃণু। । "[৫]

অর্থাৎ প্রকৃতির তিনটি গুণ অনুসারে সেই তিন প্রকার মানুষের আহারও ত্রিবিধ। তেমনই তাদের যজ্ঞ, তপস্যা এবং দানও ত্রিবিধ বলে জানবে।

বস্তুতপক্ষে আমরা যদি সঠিকভাবে শ্রীমদ ভগবদ গীতা অধ্যয়ন এবং ব্যাখ্যা ও বিশ্লেষণ করি তবে দেখতে পাব সেখানে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতি অঙ্গরূপে তৎকালীন সমাজ ব্যবস্থা, প্রাকৃতিক বৈচিত্র, বেদাদি বিভিন্ন শাস্ত্রের উল্লেখ খুব স্পষ্ট ভাবে লক্ষ্য করবো। শুধু প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতি নয় আমরা আরো খুব স্পষ্ট ভাবে লক্ষ্য করব এবং অনুভব করব যে সেই সংস্কৃতি আজকের যুগেও কতটা সমানভাবে প্রাসঙ্গিক তথা যুগোপযোগী। এই প্রবন্ধটিতে আমি প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির এই সব দিকগুলিই বিশ্লেষণাত্মক দৃষ্টিতে তুলে ধরার চেষ্টা করব।

সূচক শব্দ:
শ্রীমদ্ভগবদগীতা, আহার, দান, সাত্ত্বিক, রাজসিক, তামসিক, শ্রদ্ধা, জ্ঞান, নিষ্কামকর্ম, যোগ।

মূল আলোচনা:

বর্তমান যুগে শ্রীমদ্ভগবদগীতা এমন একটি গ্রন্থ, যা সমগ্র বিশ্বে সর্বজনীনভাবে গৃহীত ও অত্যন্ত সমাদৃত। এই গ্রন্থটি শুধু হিন্দুদের ধর্মগ্রন্থই নয় বরং হিন্দু জাতি তথা ভারতীয় সংস্কৃতির ধারক, বাহক ও পরিচায়ক। শ্রীমদ্ভগবদগীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ তার শাশ্বত বাণীর মধ্য দিয়ে কুরুক্ষেত্রের রণাঙ্গনে অর্জুনকে উপদেশ দিয়েছেন, তার মধ্যেই ফুটে উঠেছে ভারতীয় সংস্কৃতির বিভিন্ন দিক। ভারতীয় সংস্কৃতির অঙ্গস্বরূপ ধর্ম, দর্শন, আহার, দৈনন্দিন কর্মপদ্ধতি, দান-ধ্যান, জ্ঞান-বিজ্ঞান, আচার-ব্যবহার, ভক্তি-শ্রদ্ধা, যোগ-প্রাণায়াম ইত্যাদি সমস্ত কিছুই খুব কষ্ট ভাবে আলোচিত হয়েছে ভগবান শ্রীকৃষ্ণের বাণী মধ্য দিয়ে। আমরা বর্তমান প্রবন্ধে ভারতীয় সংস্কৃতির সেই সব দিনগুলিই খুব সুন্দর ভাবে বুঝে নেওয়ার চেষ্টা করব।

ভারতের ধর্ম তথা শ্রীমদ্ভগবদগীতা

ভারতীয় সংস্কৃতির সাথে অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্পৃক্ত রয়েছে ভারতের আধ্যাত্মিকতা তথা ধর্ম। ভারতবাসী জন্ম হতে মৃত্যু পর্যন্ত ধর্মপরায়ণ। ধর্মই ভারতবর্ষের জীবনের মূলমন্ত্র। স্বামী বিবেকানন্দের ভাষায় ভারতীয়দের রক্তে রক্তে, মজ্জায় মজ্জায় ধর্ম তথা আধ্যাত্মিকতা বিরাজমান। একজন ভারতবাসী প্রতিমুহূর্তে যাহা-কিছু কর্ম করে সবই ধর্মকে মাথায় রেখে। বর্তমান যুগে তো ধর্ম শুধু সামাজিক জীবনে তথা আধ্যাত্বিক জীবনে

নয়, অর্থনৈতিক জীবনে তথা রাজনৈতিক জীবনে ধর্ম অঙ্গাঅঙ্গি ভাবে যুক্ত হয়ে গেছে। শ্রীমদ্ভগবদগীতায় তাই ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বারংবার অর্জুনকে ধর্মরক্ষার কথা বলছেন। অর্জুনকে উপদেশ দেওয়ার মধ্য দিয়ে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বারংবার ভারতবর্ষের সকল তথা সমগ্র বিশ্বের মানবজাতিকে ধর্মপথে থাকার জন্য নির্দেশ দিচ্ছেন। তিনি বলছেন কখনোই কোন পরিস্থিতিতে স্বধর্ম ত্যাগ করা উচিত নয়। স্বধর্ম যদি নির্গুণও হয় তবুও স্বধর্ম রক্ষা করাই উচিত। বরং স্বধর্ম ত্যাগ করলে পরিণামে অত্যন্ত ভয়াবহ হয়। তাই গীতার তৃতীয় অধ্যায়ে বলা হয়েছে -

"শ্রেয়ান্ স্বধর্মো বিগুণঃ পরধর্মাত্ স্বনুষ্ঠিতাত্।
স্বধর্মে নিধনং শ্রেয়ঃ পরধর্মো ভয়াবহঃ।। "[৬]

গীতায় আমরা কুরুক্ষেত্রের প্রাঙ্গণে কৌরব পক্ষের সঙ্গে পাণ্ডব পক্ষের যে যুদ্ধ দেখতে পাই তা প্রকৃত অর্থে কোন বিষয় লাভের উদ্দেশ্যে যুদ্ধ নয়। এই যুদ্ধ হলো ধর্মযুদ্ধ। আমরা গীতার প্রথম অধ্যায় দেখতে পাই অর্জুন যুদ্ধক্ষেত্রে এসে অত্যন্ত দুর্বলচিত্ত হয়ে পড়েন। অর্জুন নিজেই যুদ্ধের যে মূল উদ্দেশ্য ধর্ম রক্ষা করা সে বিষয়ে সংজ্ঞা হারিয়ে ফেলেন। তার সমগ্র শরীরে কাঁপুনি শুরু হয়, গান্ডীব হাত থেকে পড়ে যায়। এমতাবস্থায় তিনি অজ্ঞানতাবশত: বলেই ফেলেন যে, এই যুদ্ধ করে তিনি কোন রাজ্য ভোগ করবেন। যে যুদ্ধে আত্মীয়দের হত্যা করা হবে সেই যুদ্ধে বিজয়ী হয়ে রাজ্যভোগের সুখ তিনি চান না।

"ন কাঙ্ক্ষে বিজয়ং কৃষ্ণ ন চ রাজ্যং সুখানি চ।
কিং নো রাজ্যেন গোবিন্দ কিং ভোগৈর্জীবিতেন বা।। "[৭]
যেষামর্থে কাঙ্ক্ষিতং নো রাজ্যং ভোগাঃ সুখানি চ।
ত ইমেবস্থিতা যুদ্ধে প্রাণাংস্ত্যক্ত্বা ধনানি চ।। "[৮]

এইসব কথা বলতে বলতে অর্জুন এই ধর্মযুদ্ধ থেকে বিরতি ঘোষণা করেন। কিন্তু ভগবান শ্রীকৃষ্ণ তখন অর্জুনকে ভারতবর্ষের সনাতন ঐতিহ্য ও সনাতন রীতিনীতি খুব সুন্দর ভাবে যুক্তিসঙ্গত উপায় বুঝিয়ে দিতে থাকেন। অর্জুনকে তিনি বলেন কোন ক্ষত্রিয়ের এইভাবে শোক বা বিলাপ করা উচিত নয়। সমস্ত দুর্বলতা, ক্লীবতা ত্যাগ করে যুদ্ধে প্রবৃত্ত হওয়াই হলো ক্ষত্রিয়ের মূল ধর্ম। গীতার দ্বিতীয় অধ্যায় এর শুরুতে তাই ভগবান বলেছেন -

"ক্লৈব্যং মা স্ম গমঃ পার্থ নৈতত্ত্বয্যুপপদ্যতে।
ক্ষুদ্রং হৃদয়দৌর্বল্যং ত্যক্ত্বোত্তিষ্ঠ পরন্তপ। " (২/৩)

এইভাবে শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে বোঝাতে থাকেন যে অর্জুন যদি একজন ক্ষত্রিয় হয়ে যুদ্ধ না করে তবে স্বধর্ম ত্যাগ
তার আরো বেশি পাপ তথা অধর্ম হবে। ভগবান বলছেন -

"স্বধর্মমপি চাবেক্ষ্য ন বিকম্পিতুমর্হসি।
ধর্ম্যাদ্ধি যুদ্ধাচ্ছ্রেয়োহন্যতক্ষত্রিয়স্য ন বিদ্যতে।। "[৯]

অর্থাৎ ক্ষত্রিয় রূপে স্বধর্ম বিবেচনা করেও তোমার দ্বিধাগ্রস্থ হওয়া উচিৎ নয়। কারণ ধর্ম রক্ষার্থে যুদ্ধ করা ছাড়া ক্ষত্রিয়ের পক্ষে আর মঙ্গলকর কিছুই নেই। এইভাবে শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে বোঝাতে থাকেন যে, যে ক্ষত্রিয়ের কাছে না চাইতেই স্বর্গ সুখের কারণ স্বরূপ

এই রূপ ধর্মযুদ্ধে অংশগ্রহণ করার সুযোগ এসে উপস্থিত হয় সেই ক্ষত্রিয় অচিরেই চির সুখের অধিকারী হন। আর যদি কোন ক্ষত্রিয় এই ধর্মযুদ্ধ না করে তাহলে সে স্বধর্ম ত্যাগ করার ফলে মহৎ পাপে লিপ্ত হয়। এতে তার অপযশ চারিদিকে ছড়িয়ে পড়তে থাকে। অন্য ক্ষত্রিয় রাজার কাছে সম্মানহানি হয় এবং অযোগ্য রূপে বিবেচিত হন। তাই ভগবান গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ে বলছেন-

"অথ চৈত্ত্বমিমং ধর্ম্যং সংগ্রামং ন করিষ্যসি৷

ততঃ স্বধর্মং কীর্তিং চ হিত্বা পাপমবাপ্স্যসি৷।"[১০]

"অকীর্তিং চাপি ভূতানি কথয়িষ্যন্তি তেহব্যয়াম্৷

সংভাবিতস্য চাকীর্তির্মরণাদতিরিচ্যতে৷। (২/৩৪)

ভয়াদ্রণাদুপরতং মংস্যন্তে ত্বাং মহারথাঃ৷

যেষাং চ ত্বং বহুমতো ভূত্বা যাস্যসি লাঘবম্৷।"[১১] ইত্যাদি।

।। ভারতের গুরু-পরম্পরা তথা শ্রীমদ্ভগবদগীতা।।

মহামুনি পাণিনি অব্যয়ীভাব সমাস বোঝাতে গিয়ে একটি সূত্র করেছেন "সংখ্যা বংশ্যেন"[১২] এই সূত্রটির তাৎপর্যার্থ করতে গিয়ে ভট্টোজি দীক্ষিত বলেছেন - "বংশ্যো দ্বিধা জন্মনা বিদ্যয়া চ।" অর্থাৎ বংশ দুই প্রকার জন্মগত বংশ ও বিদ্যাগত বংশ। পুরুষানুক্রমে সন্তান উৎপাদনের ধারাবাহিক নিয়মে এক পুরুষ থেকে আরেক পুরুষ উৎপন্ন হয়ে যে বংশ-পরম্পরা তাকে বলা হয় জন্মগত বংশ। কিন্তু যদি একই বিদ্যা যদি গুরুপরম্পরাক্রমে প্রজন্মের পর প্রজন্ম চলতে থাকে তাহলে তাকে বলা হয় বিদ্যা গত বংশ বা গুরুপরম্পরাগত বংশ। যেমন ত্রিমুনি ব্যাকরণ বলতে আমরা সেই ব্যাকরণ বিদ্যাকে বুঝি যে বিদ্যা সূত্রকার, বার্তিককার তথা ভাষ্যকার পাণিনি, কাত্যায়ন, পতঞ্জলি ক্রমে আজ ও প্রচলিত আছে। বস্তুতপক্ষে প্রাচীন ভারতে বিদ্যালাভ এইভাবে গুরুকুল প্রথার মধ্য দিয়ে গুরু পরম্পরার মধ্য দিয়ে সুসম্পন্ন হত। তারপর সেই জ্ঞান বা বিদ্যা গুরুপরম্পরাক্রমে তা এক পুরুষ থেকে আরেক আরেক পুরুষ, এইভাবে পুরুষানুক্রমিকভাবে অর্জিত হতো। আমরা শ্রীমদ্ভগ্বদগীতায় এইরকমই গুরু পরম্পরা উল্লেখ পাই চতুর্থ অধ্যায়ে। সেখানে তিনি অর্জুনকে যে ধর্মেজ্ঞান উপদেশ দিচ্ছেন তা তিনি স্বয়ং কিভাবে লাভ করেছেন তা বলতে গিয়ে সূর্য প্রভৃতি গুরুর কথা উল্লেখ করেন। শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে বলেন এই জ্ঞানযোগ প্রথমে আমি বিবস্বান্ সূর্যকে বলি, তারপরে সূর্যদেব মনুকে বলে এবং মনু ইক্ষাকু বংশের রাজাদের সেই জ্ঞান প্রদান করে। এইভাবে পরম্পরা প্রাপ্ত জ্ঞান আজ আমি তোমাকে অর্জুনকে) বলছি। ভগবান বললেন -

"ভগবান উবাচ -

ইমং বিবস্বতে যোগং প্রোক্তবানহমব্যয়ম্৷

বিবস্বান্মনবে প্রাহ মনুরিক্ষ্বাকবেব্রবীত্৷।" (৪/১)

অর্থাৎ ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বললেন- আমি প্রথমে সূর্য্যদেব বিবস্বানকে এই অব্যয় নিষ্কাম কর্মসাধ্য জ্ঞানযোগের কথা বলেছিলাম। সূর্য্য তা সমগ্র মানবজাতির জনক মনুকে বলেন

এবং তারপর মনু তা ইক্ষাকু বংশীয় রাজাদের বলেছিলেন। এইভাবে পরম্পরা প্রাপ্ত জ্ঞান সমগ্র রাজর্ষি গণ জানতে পেরেছিল। কিন্তু মনে রাখতে হবে কালের নিয়মে এই পরম্পরা প্রাপ্ত জ্ঞান বা বিদ্যার যদি অভ্যাস করা না হয় তবে তা লুপ্ত হয়ে যায়। তাই ভগবান বললেন -

"এবং পরম্পরাপ্রাপ্তমিমং রাজর্ষয়ো বিদুঃ।

স কালেনেহ মহতা যোগো নষ্টঃ পরন্তপা।। ৪/২"

উক্ত গুরু পরম্পরার ওর জন্য যে একজন যথার্থ উত্তর অধিকারী তা ভগবান নিজে তাকে এই রহস্যময় নিগূঢ় বিদ্যা প্রদানের মধ্য দিয়ে বুঝিয়ে দিলেন। তিনি বললেন -

"স এবায়ং ময়া তেহদ্য যোগঃ প্রোক্তঃ পুরাতনঃ।

ভক্তোহসি মে সখা চেতি রহস্যং হ্যেতদুত্তমম্।। " ৪/৩

আমাদের বিভিন্ন বেদের গৃহ্যসূত্র গুলিতে যে পঞ্চ মহাযজ্ঞের (ভূত-যজ্ঞ, দেব-যজ্ঞ, পিতৃ-যজ্ঞ, নৃ-যজ্ঞ ও ব্রহ্মা-যজ্ঞ) কথা বলা হচ্ছে তার মধ্যে অন্যতম হল ব্রহ্মযজ্ঞ। এই ব্রহ্মযজ্ঞের লক্ষ্মণে বলা হচ্ছে - 'স্বাধ্যায়ো অধ্যেতব্য:।'[১৩] অর্থাৎ প্রতিদিন নিজেকে অধ্যয়ন করতে হবে এবং অবশ্যই শিষ্যদের পাঠদান করতে হবে। অর্থাৎ এইভাবে নিয়ত ব্রহ্মযজ্ঞ পালনের দ্বারা গুরু পরম্পরা কে সচল রাখতে বেদাদি শাস্ত্রে বলা হচ্ছে। মনুসংহিতায়ও এইরকম ব্রহ্মযজ্ঞের কথা বলা হয়েছে। আমরা তৈত্তিরীয় উপনিষদের শান্তিমন্ত্রে গুরুগৃহে শিক্ষা লাভের পর কিভাবে শিষ্যকে পরবর্তীকালে জীবন নির্বাহ করতে হবে সেই প্রসঙ্গে সমাবর্তন অনুষ্ঠানে বলা হচ্ছে - "স্বাধ্যায়প্রবচনাভ্যাম্ ন প্রমদিতব্যম্।"[১৪] অর্থাৎ স্বাধ্যায় ও অধ্যাপনা থেকে কখনোই বিরত হওয়া উচিত নয়। এখানে শ্রীমদ্ভগবদগীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণের অর্জুনকে এই পরম্পরাপ্রাপ্ত জ্ঞান প্রদানের মধ্য দিয়ে ভারতীয় সংস্কৃতির গুরু-পরম্পরা প্রথাই পরিস্ফুট হয়েছে।

শ্রীমদ্ভগবদগীতায় উল্লিখিত বাদ্যযন্ত্র, যানবাহন ও অস্ত্রশস্ত্র

শ্রীমদ্ভগবদগীতার প্রথম অধ্যায়ে আমরা দেখতে পাই দুই পক্ষ কুরুক্ষেত্রে যুদ্ধের জন্য সমবেত হয়েছে। সেখানে প্রথমেই আমরা বর্ণনা পাচ্ছি দুই পক্ষের সৈন্যদল দুইদিকে সারিসারি ভাবে দাঁড়িয়ে আছে। সকলের হাতে নানাবিধ অস্ত্রশস্ত্র সজ্জিত। তাই গীতায় বলা হয়েছে -

"অন্যে চ বহবঃ শূরা মদর্থে ত্যক্তজীবিতাঃ।

নানাশস্ত্রপ্রহরণাঃ সর্বে যুদ্ধবিশারদাঃ।। ১/ ৯

অর্থাৎ বীরা যোদ্ধারা সকলেই নানা প্রকার অস্ত্রশস্ত্র সজ্জিত এবং তারা সামরিক বিজ্ঞান বিশারদ। এখানে তৎকালীন যুগের সামরিকনীতি ও অস্ত্রশস্ত্র বিষয়ে জানার জন্য দুটি শব্দ খুব তাৎপর্যপূর্ণ - 'নানাশস্ত্রপ্রহরণাঃ' ও 'যুদ্ধবিশারদসঃ'। 'নানাশস্ত্রপ্রহরণাঃ' এই শব্দটি থেকে আমরা বুঝতে পারছি যে তৎকালীন যুগে যুদ্ধক্ষেত্রে অনেক অস্ত্রশস্ত্র ব্যবহার করা হতো। যেমন- ধনুর্বাণ, তরবারি, ঢাল, তরোয়াল বা তরবারি, গদা, বর্শা, ইত্যাদি। তবে এই অস্ত্রশস্ত্র গুলির মধ্যে ধনুর্বাণই ছিল প্রধান। আমরা ভগবদগীতায় বারবার অর্জুনকে ধনুর্বাণ হাতে তুলে নেওয়ার কথা ও ফেলে দেওয়ার কথা শুনতে পাই। গীতায় আছে -

"প্রবৃত্তে শস্ত্রসংপাতে ধনুরুদ্যম্য পাণ্ডবঃ। ১/২০" অর্থাৎ সেই যুদ্ধকালীন পরিস্থিতিতে পান্ডুপুত্র অর্জুন হনুমান চিহ্নিত পতাকা শোভিত রথে অধিষ্ঠিত হয়ে তার ধনুক তুলে নিয়ে শ্বরনিক্ষেপ করতে প্রস্তুত হলেন। আবার যুদ্ধক্ষেত্রে আত্মীয়দের দেখে অর্জুন অত্যন্ত ব্যথিত, ভীতসন্ত্রস্থ ও কম্পিত হয়ে বললেন - " গান্ডীবং সংস্রতে হস্তাৎ...." ১/৩০। অর্থাৎ অর্জুনের হাত থেকে গান্ডীব নামক ধনুর্বাণ পড়ে যাচ্ছে বা স্খলিত হচ্ছে। গীতায় আরেক জায়গায় ধনুর্বাণ এর উল্লেখ আছে _

"সঞ্জয় উবাচ -

এবমুক্ত্বার্জুনঃ সঙ্খ্যে রথোপস্থ উপাবিশত্‌

বিসৃজ্য সশরং চাপং শোকসংবিগ্নমানসঃ। ১/৪৭।"

অর্থাৎ পরিশেষে অর্জুন বিলাপ করতে করতে রথের উপর বসে পড়লেন এবং ধনুর্বাণ ত্যাগ করলেন। 'যুদ্ধবিশারদ' এই শব্দটির অর্থ যুদ্ধে পটু বা প্রশিক্ষণপ্রাপ্ত। এখান থেকে আমরা আন্দাজ করতে পারি তৎকালীন যুগে প্রায়শই যুদ্ধ হতো এবং তার জন্য সকলকে যুদ্ধে পারদর্শী হতে হত।

গীতায় আমরা শঙ্খপ্রভৃতি অনেক বাদ্যযন্ত্রের উল্লেখ পাই। যখন কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধ শুরুর দিকে তখন পিতামহ পুরু বংশীয় বৃদ্ধ ভীষ্ম দুর্যোধনের হৃদয় আনন্দ উৎপাদনের জন্য সিংহের মত গর্জন করে উচ্চঃস্বরে শঙ্খ বাজাতে লাগলেন। এইভাবে যখন যুদ্ধের সূচনা হলো, তারপর চারিদিকে বিভিন্ন বাদ্যযন্ত্রের শব্দে যুদ্ধক্ষেত্রে ভয়ঙ্কর পরিস্থিতির সৃষ্টি হল। বলা হচ্ছে -

"ততঃ শঙ্খাশ্চ ভের্যশ্চ পণবানকগোমুখাঃ

সহসৈবাভ্যহন্যন্ত স শব্দস্তুমুলোভবত্‌। "[১৫]

অর্থাৎ তারপর শঙ্খ, ভেরী, পনব, আনক বা মৃদঙ্গ এবং গোমুখ বা সিংঙ্গা সমূহ হঠাৎ একত্রে ধ্বনিত হয়ে এক তুমুল শব্দের সৃষ্টি হল। 'শঙ্খ' নামক বাদ্যযন্ত্রটি সমুদ্রে উৎপন্ন হয়। হিন্দুধর্মে পূজাপাঠ থেকে যেকোনো মঙ্গল অনুষ্ঠানে শঙ্খ বাজানো হয়। বিশেষত্ব কোন কার্য শুরুর আগে যাতে স্বীকার্য সুষ্ঠুভাবে সুসম্পন্ন হয় তার জন্য মাঙ্গলিক আচার হিসাবে অবশ্যই শঙ্খ ধ্বনি বাজানোর রীতি নীতি সনাতনী হিন্দুসমাজে প্রচলিত আছে। কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধ ধর্মযুদ্ধ। তাই এই যুদ্ধের প্রারম্ভেও শঙ্খ বাজানোর কথা বলা হচ্ছে। আমরা গীতায় বিভিন্ন রকম শঙ্খের নাম শুনতে পাই। ভগবান শ্রীকৃষ্ণের শঙ্খের নাম পাঞ্চজন্য, অর্জুনের দেবদত্ত, ভীমের পৌণ্ড্র, যুধিষ্ঠিরের অনন্তবিজয়, নকুলের সুঘোষ, সহদেবের মণিপুষ্পক। ১/১৫-১৬।।

'ভের্য' বা ভেরী, যার আরেক নাম নাকাড়া। বড় নাকাড়াকে 'নহবত' বলা হয়। নাকাড়া মূলত লৌহনির্মিত, মহিষের চর্ম দ্বারা আচ্ছাদিত এবং কাষ্ঠদ্বারা বাজানো হয়। আগে রাজ-রাজাদের দুর্গে এবং দেবতাদের দরজায় বড় বড় নাকাড়া সাজানো থাকত। কোন মাঙ্গলিক অনুষ্ঠানে দেবদ্বারে অথবা রাজদ্বারে এগুলি প্রত্যহ বাজানো হতো। 'পণব', যার আরেক নাম ঢোল। এই বাদ্যযন্ত্রটিও লৌহনির্মিত বা কাষ্ঠনির্মিত দুই হতে পারে।

এটি ছাগ-চর্মে আচ্ছাদিত হয় এবং হস্ত বা কাষ্ঠদন্ড দ্বারা বাজানো হয়। এটি আকারে ধনুকের মত, কিন্তু ঢোলকের থেকে কিছুটা বড় হয়। কোন মাঙ্গলিক অনুষ্ঠানের শুরুতে এই বাদ্যযন্ত্রটি বাজানো গণেশ পূজার সমান বিবেচিত হত। 'আনক' বলা হয় মৃদঙ্গকে। অনেকে আনকের অপর নাম পাখোয়াজ বলে জানেন। কিন্তু মনে রাখতে হবে আনক আর পাখোয়াজ পৃথক বাদ্যযন্ত্র। এই যন্ত্রটি কাষ্ঠনির্মিত বা মৃত্তিকাদ্বারা নির্মিত হতে পারে। এটিও ছাগচর্মে আচ্ছাদিত হয়। এই যন্ত্রটি হাত দিয়ে বাজানো হয়। 'গোমুখ' নামক যন্ত্রটি অপর নাম নরসিঙ্গা। এটি লৌহনির্মিত হয়, দেখতে অনেকটা সর্পের মত বক্রাকৃতি ও মুখটি গরুর মত। এই যন্ত্রটি মুখের ফুৎকারে বাজাতে হয়। এটিও মূলত মাঙ্গলিক অনুষ্ঠানের প্রারম্ভে বাজানো হয়।

তৎকালীন যুগে যাতায়াতের যানবাহন বলতে বহুল প্রচলিত ছিল ঘোড়া এবং রথ। আমরা ভগবদগীতার প্রথম অধ্যায়ে শ্বেত অশ্ব ও বিশাল রথের উল্লেখ পাই -
"ততঃ শ্বৈতৈর্হয়ৈর্যুক্তে মহতি স্যন্দনে স্থিতৌ।
মাধবঃ পাণ্ডবশ্চৈব দিব্যৌ শঙ্খৌ প্রদধমতুঃ। ১/১৪"
অর্থাৎ অন্যদিকে শ্বেত অশ্বসমূহযুক্ত এক দিব্য রথে স্থিত শ্রীকৃষ্ণ এবং অর্জুন উভয়ে তাদের দিব্য শঙ্খ বাজালেন। শোনা যায় চিত্ররথ গন্ধর্ব অর্জুনকে একশত ঘোড়া দিয়েছিল। এই ঘোড়াগুলি যুদ্ধে নিহত হলেও সংখ্যায় কখনো কমত না, অর্থাৎ চিরকাল একশটিই থাকত। এই ঘোড়াগুলির বিশেষত্ব এই ছিল যে, এগুলি পৃথিবী ও স্বর্গ উভয় স্থানেই সচ্ছন্দে বিচরণ করতে পারত। এই ১০০ টি ঘোড়ার মধ্যে চারটি প্রশিক্ষিত সাদা ঘোড়া অর্জুনের রথ টানতে ব্যবহৃত হত।

'স্যন্দনে' শব্দটির অর্থ রথে। তৎকালীন যুগে বিভিন্ন রকম রথ ছিল বলে আমরা জানতে পারি। এখানে অর্জুনের রথটির ও একটা বিশেষত্ব আছে। একবার অর্জুন অগ্নিদেবতাকে অজীর্ণ রোগ থেকে মুক্ত করার জন্য খান্ডববন দহনের করতে সহায়তা করেন। তখন অগ্নিদেব অর্জুনের প্রতি প্রসন্ন হয়ে তাকে বিশাল সুন্দর এই রথটি প্রদান করেন। এই রথটিতে নয়টি বলদ বাহিত গাড়িতে যতটা পরিমাণ অস্ত্রশস্ত্র ধরে ততটাই অস্ত্রশস্ত্র বহন করা যায়। এই রথের চাকাগুলি ছিল অত্যন্ত সুদৃঢ় ও স্বর্ণমন্ডিত, ধ্বজটি ছিল বিদ্যুতের মতো উজ্জ্বল। এই ধ্বজটির উপরে সব সময় হনুমান বিরাজমান ছিল। তাই এর নাম ছিল কপিধ্বজ। চার ক্রোশ দুধ থেকেও এই কপিধ্বজটি দেখা যেত। সুতরাং বোঝাই যাচ্ছে তৎকালীন যুগে যাতায়াত ব্যবস্থার জন্য কত উন্নত ধরনের ঘোড়া ও রথের ব্যবহার ছিল।

গীতা ও গণিকাবৃত্তি

শূদ্রক তার 'মৃচ্ছকটিক' নাটকে যেভাবে খুব স্পষ্টভাবে গণিকাবৃত্তির কথা উল্লেখ করেছেন, শ্রীমদ্ভগবদগীতায় ঠিক সেইভাবে গণিকা বা বেশ্যাকে বৃত্তি বা জীবিকারূপে উল্লেখ পাওয়া যায় না। নাট্যকার শূদ্রকের সময়কাল আনুমানিক খ্রীস্টপূর্ব দ্বিতীয় থেকে তৃতীয় শতাব্দী।

সেই শূদ্রকের সময় কাল থেকে বর্তমান সময় পর্যন্ত গণিকা প্রথা আজও চলে আসছে, শুধু তাই নয় এই বৃত্তি তখন থেকে আজ পর্যন্ত বিশেষ মর্যাদার সাথে সামাজিক স্বীকৃতি লাভ করেছে। আমরা মৃচ্ছকটিক নাটকে গণিকা বসন্তসেনা আর বিলাশবহুল বাস ভূমি ও সমাজের প্রতিষ্ঠা সদ ব্রাক্ষণ চারু দত্তের সঙ্গে তার প্রণয়, এই সমস্ত কিছুই গণিকাপ্রথার মর্যাদাপূর্ণ সাক্ষ্য বহন করে। কিন্তু মনে রাখতে হবে মহাভারতের সময়কাল তার থেকে অনেক আগে, খ্রীস্টজন্মের প্রায় দুই থেকে তিন হাজার বছর পূর্বে। আর আমরা জানি শ্রীমদ্ভগবদগীতা এই মহাভারতেরই সবিশেষ। গীতায় গণিকা বেশ্যাদেরকে নিম্নশ্রেণির বলেই উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে বা ভগবানের মুখনিঃসৃত বাণী থেকে অনুমান করা যাচ্ছে।

ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে উপদেশ দিতে দিতে গীতার নবম অধ্যায়ে রাজবিদ্যা-রাজগুহ্যযোগে এক জায়গায় বলছেন যে বেস্বাদি নিম্নবর্গের স্ত্রীলোকেরা ভগবানের শরণাপন্ন হয়ে আশ্রয় গ্রহণ করে, তবে তারা অচিরেই চিরশান্তি ও মুক্তি লাভ করে। ভগবান বলছেন - "মাং হি পার্থ ব্যপাশ্রিত্য যেপি স্যুঃ পাপযোনয়ঃ।
স্ত্রিয়ো ......যান্তি পরাং গতিম্। ৯/৩২" গীতার প্রথম অধ্যায় কুরুক্ষেত্রের রণাঙ্গনে যুদ্ধ করতে এসে অর্জুন ভগবান কে বলছেন, তিনি যদি তার আত্মীয়বর্গদের সাথে যুদ্ধ করেন এবং পরিণামে যদি আত্মীয়বর্গদের প্রাণনাশ হয় তবে তার ফলে কুলক্ষয়দোষ জনিত পাপ উৎপন্ন হবে, তারপর অধর্ম, অধর্ম থেকে বংশের স্ত্রীলোকেরা বেশ্যাদি পাপ কাজে লিপ্ত হবে, এবং সেখান থেকে বর্ণসঙ্কর দোষ হবে। বর্ণসঙ্কর দোষ হল উচ্চবর্ণের রমণীর সাথে নিম্নবর্ণের রমণীর অর্থাৎ মিশ্রবর্ণের রমণীর সাথে মিশ্রবণের পুরুষের মিলনে মিত্র সন্তান উৎপাদন রূপ বর্ণসঙ্কর দোষ হবে, যা সমাজের সুস্বাস্থ্যের জন্য হানিকর। ভগবান বলেছেন -

"অধর্মাভিভবাতকৃষ্ণ প্রদুষ্যন্তি কুলস্ত্রিয়ঃ।
স্ত্রীষু দুষ্টাসু বার্ষ্ণেয় জায়তে বর্ণসঙ্করঃ। ১/৪১।"

অধর্মের দ্বারা অভিভূত হলে কুলবধুগণ ব্যভিচারে প্রবৃত্ত হয় এবং কুলস্ত্রীগণ অসৎচরিত্রা হলে অবাঞ্চিত প্রজাতি উৎপন্ন হয়। এর ফলে বংশের সকল সদস্যদের নরকবাস হয়, পূর্বপুরুষরা পিণ্ড ও জল পাওয়া থেকে বঞ্চিত হন, অবাঞ্ছিত সন্তান উৎপন্ন হওয়ার ফলে যেমন বংশ মর্যাদা নষ্ট হয়, ঠিক তেমনি সনাতন জাতিধর্ম ও কুলাধর্ম ও সমূলে বিনাশ হয়। তাই ভগবান বলছেন -

"সঙ্করো নরকায়ৈব কুলঘ্নানাং কুলস্য চ।
পতন্তি পিতরো হ্যেষাং লুপ্তপিণ্ডোদকক্রিয়াঃ। ১/৪২।
দোষৈরেতৈঃ কুলঘ্নানাং বর্ণসঙ্করকারকৈঃ।
উতসাদ্যন্তে জাতিধর্মাঃ কুলধর্মাশ্চ শাশ্বতাঃ। " ১/৪৩।"

সুতরাং অর্জুনের এইসব আশঙ্কা এবং ভগবানকে বেশ্যা প্রভৃতি স্ত্রীলোকের শরণ নেওয়ার কথা থেকে খুবই স্পষ্ট অনুমান করা যায় যে, তৎকালীন সময়েও সমাজে বেশ্যাদের অস্তিত্ব ছিল।

শ্রীমদ্ভগবদগীতা ও ভারতীয় কর্ম-সংস্কৃতি

আমরা ভারতীয় সংস্কৃতির অঙ্গ রূপে আহার, বস্ত্র, বাসস্থান, নিদ্রা, মৈথুন, শ্বাস-প্রশ্বাস, জ্ঞান-বিজ্ঞান, ধর্ম-দর্শন, জীবন ও জীবিকা যা কিছুই আলোচনা করি না, তা সমস্তই মূলতঃ কর্মের অধীন। আমরা আমাদের প্রাত্যহিক জীবনে এক মুহূর্তও কর্ম ছাড়া থাকতে পারি না। সাধারণভাবে আমরা কর্ম বলতে যা কিছুই বুঝিনা কেন, গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ জীবনে চলার পথে প্রত্যেকটি প্রিয়াকেই কর্ম বলেছেন। গীতার অষ্টাদশ অধ্যায়ে মোক্ষযোগে শারীরিক, বাচিক ও মানসিকভাবে কৃত্রিম প্রকার কর্মের উল্লেখ করেছেন -

"শরীরবাঙ্মনোভির্যতকর্ম প্রারভতে নরঃ৷ ১৮/১৫"

অর্থাৎ শরীর, বাক্য, মন দ্বারা মানুষ কার্য করে। এই প্রকৃতির এমনই নিয়ম যে, প্রকৃতির বশবর্তী হয়ে মানুষকে সর্বদা কর্ম করতেই হয়। শ্রীকৃষ্ণ বলছেন -

"ন হি কশ্চিতক্ষণমপি জাতু তিষ্ঠত্যকর্মকৃত৷

কার্যতে হ্যবশঃ কর্ম সর্বঃ প্রকৃতিজৈর্গুণৈঃ৷। "[১৬]

অর্থাৎ সকলেই অসহায়ভাবে মায়াজাত গুণসমূহের দ্বারা প্রভাবিত হয়ে কর্ম করতে বাধ্য হয়, তাই কর্ম না করে ক্ষণকাল থাকতে পারে না। অনুরূপভাবে গীতা ত্রয়োদশ অধ্যায়ে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ প্রকৃতিকেই সমস্ত কার্যকারণের হেতু বলেছেন -

"কার্যকারণকর্তৃত্বে হেতুঃ প্রকৃতিরুচ্যতে৷

পুরুষঃ সুখদুঃখানাং ভোক্তৃত্বে হেতুরুচ্যতে৷। ১৩/২১"

যে সভ্যতা কর্মহীন তা অচল ও বিশৃঙ্খল। এইপ্রসঙ্গে গীতায় খুব সুস্পষ্টভাবে বলা হয়েছে -

"উতসীদেয়ুরিমে লোকা ন কুর্যাং কর্ম চেদহম্৷

সঙ্করস্য চ কর্তা স্যামুপহন্যামিমাঃ প্রজাঃ৷। ৩/২৪"

ভগবান শ্রীকৃষ্ণের এই বক্তব্যের তাৎপর্য হল, আমরা যদি কর্ম না করি তাহলে সমস্ত জনজাতি ভ্রষ্ট হবে। আমাদের কর্মহীনতা সমাজে বর্ণসঙ্কর আদি সামাজিক বিশৃঙ্খলার কারণ হবে এবং তার ফলে সমস্ত জনজীবন বিনষ্ট হবে। বস্তুতপক্ষে আমাদের কর্মহীনতার ফলে সকল মানবজাতির মধ্যে আলস্য ভাব আসবে। শ্রীকৃষ্ণ বলছেন -

"যদি হ্যহং ন বর্তেয়ং জাতু কর্মণ্যতন্দ্রিতঃ৷

মম বর্ত্মানুবর্তন্তে মনুষ্যাঃ পার্থ সর্বশঃ৷ ৩/২৩"

সুতরাং আমরা যদি একজন অলস হয়ে শুভকর্মে প্রবৃত্ত না হই তবে আমার অনুবর্তী হয়ে সমস্ত মানুষই কর্ম ত্যাগ করবে। পরিনামে সভ্যতার উন্নয়নের চাকা রুদ্ধ হবে। এই কর্মহীনতার পরিনামের দৃষ্টান্ত দিতে গিয়ে স্বামী বিবেকানন্দ তার কর্মযোগের এক জায়গায় বলছেন, কলকাতার মেথররা যদি একদিন কাজ না করে, তবে সমগ্র কলকাতায় পোকা কিলবিল করবে।

কোন কর্ম করা উচিত আর কোন কর্ম করা উচিত নয় এ বিষয়ে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ খুব সুন্দর ভাবে উপদেশ দিচ্ছেন শ্রীমদ্ভগবতগীতায়। গীতায় ভগবান কর্ম করার কৌশল

সম্বন্ধে বলতে গিয়ে বারবার নিষ্কাম কর্ম করার কথা বলছেন। কোন বৈষয়িক ফলের আশা না করে, কর্মফল ঈশ্বরের প্রতি সমর্থন করে যে কর্ম করা হয় তাকেই নিষ্কাম কর্ম বলে। মানুষের মধ্যে সব সময় কর্ম করার একটা সাধারণ প্রবণতা থাকে। এই প্রবণতাকে প্রশমিত না করে, বরং কামনা বা ফলাকাঙ্ক্ষাকে ত্যাগ করলেই নিষ্কাম কর্ম করা হয়। ভগবান বলছেন -

"ব্রহ্মণ্যাধায় কর্মাণি সঙ্গং ত্যক্ত্বা করোতি যঃ।
লিপ্যতে ন স পাপেন পদ্মপত্রমিবাম্ভসা।। ৫/১০"

অর্থাৎ যিনি অনাসক্ত হয়ে কর্ম করেন এবং কর্মের সমস্থ ফল পরমেশ্বর ভগবানকে অর্পণ করেন, কোন পাপ তাকে স্পর্শ করতে পারে না, ঠিক যেমন জল পদ্মপাতাকে স্পর্শ করতে পারে না। বস্তুতপক্ষে নিষ্কাম কর্মের দ্বারাই ভগবানকে লাভ করা যায়। ইশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগর এইরকমই নিষ্কাম কর্ম করতেন। তাই ভগবান শ্রীরামকৃষ্ণ ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগরের নিষ্কাম কর্ম প্রসঙ্গে বলছেন - " তোমার কর্ম সাত্ত্বিক কর্ম। সত্ত্বের রজ:। সত্ত্বগুণ থেকে দয়া হয় - দয়ার জন্য যে কর্ম করা যায় সে রাজসিক কর্ম বটে কিন্তু রজোগুণ - সত্ত্বের রজোগুণ, এতে দোষ নাই। ক শুকদেবসদি লোক শিক্ষার জন্য দয়া রেখেছিলেন। তুমি বিদ্যাদান, অন্নদান করছো, এও। নিষ্কাম করতে পারলেই এতে ভগবান লাভ হয়। কেউ করে নামের জন্য, পূণ্যের জন্য, তাদের কর্ম নিষ্কাম নয়। আর সিদ্ধ তো তুমি আছই। "

এইভাবে ভগবান শ্রীরামকৃষ্ণ কখনোই কর্ম ত্যাগের কথা বলেননি বা কাউকে কর্মহীন থাকার উপদেশ দেননি। তিনি বিভিন্ন উপমার মধ্য দিয়ে বারবার নিষ্কাম কর্ম করার কথাই বলেছেন। তাই ভগবান শ্রীকৃষ্ণ জনকাদি সিদ্ধ পুরুষের দৃষ্টান্ত দিয়ে বলছেন বলছেন -

"কর্মণৈব হি সংসিদ্ধিমাস্থিতা জনকাদয়ঃ।
লোকসংগ্রহমেবাপি সংপশ্যন্কর্তুমর্হসি।। ৩/২০

অর্থাৎ জনক, বৈবস্বত, সূর্য, মনু প্রভৃতি মহারাজরাও কর্ম দ্বারা ভক্তিরুপ সংসিদ্ধি প্রাপ্ত হয়েছিলেন, অতএব জনসাধারণকে শিক্ষা দেওয়ার জন্য আমাদের নিয়মিত কর্ম করা উচিত। এই ক্ষেত্রে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বারবার মনে করিয়ে দিয়েছেন যে কর্মের চেষ্টা না করলেই যে নিষ্কাম কর্ম করা হয় তা নয়, আবার কর্মত্যাগ করলেই যে বন্ধনমুক্ত হয়ে সিদ্ধিলাভ হয় তাও নয়। তিনি বলছেন -

"ন কর্মণামনারম্ভান্নৈষ্কর্ম্যং পুরুষোহশ্নুতে।
ন চ সন্ন্যাসনাদেব সিদ্ধিং সমধিগচ্ছতি।। ৩/৪"

অর্থাৎ কেবল কর্ম অনুষ্ঠান না করার মাধ্যমে কর্ম বন্ধন থেকে মুক্ত হওয়া যায় না, আবার কর্মত্যাগের মাধ্যমেও কেবল সিদ্ধি লাভ করা যায় না। তাই তিনি কর্মযোগ অভ্যাসের কথা বারংবার আমাদেরকে স্মরণ করিয়ে দিয়েছেন -

সন্ন্যাসস্তু মহাবাহো দুঃখমাপ্তুমযোগতঃ।
যোগযুক্তো মুনির্ব্রহ্ম নচিরেণাধিগচ্ছতি।। ৫/৬"

অতএব ব্যতীত কেবল কর্মত্যাগ রুপ সন্ন্যাস দুঃখজনক, যোগযুক্ত মানুষ অচিরেই পরম গতি লাভ করে। এই প্রসঙ্গে ভগবান তৃতীয় অধ্যায়ে 'কর্মযোগ' এ আরও বলছেন -

"নিয়তং কুরু কর্ম ত্বং কর্ম জ্যায়ো হ্যকর্মণঃ৷
শরীরযাত্রাপি চ তে ন প্রসিদ্ধ্যেদকর্মণঃ৷। ৩/৮

সুতরাং আমাদেরকে শাস্ত্রে উক্ত নিষ্কাম কর্ম বা কর্মযোগের অনুষ্ঠান সবসময় করা উচিত, কারণ কর্মত্যাগ থেকে কর্ম অনুষ্ঠান শ্রেয়। কর্ম না করে কেউ দেহযাত্রা নির্বাহ করতে পারে না। এটাই হলো ভারতীয় কর্মসংস্কৃতির মূল ভিত্তি তথা রহস্য।

শ্রীমদ্ভগবদগীতাঃ অষ্টাঙ্গযোগ ও প্রাণায়াম

পতঞ্জলি তার যোগদর্শনে রোগের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন - "যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ। "১৭ অর্থাৎ একাদশ ইন্দ্রিয় ও আত্মসংযমের দ্বারা চিত্তের বিকারগুলির নিবৃত্তি কি যোগ বলা হয়। যোগ হল এমন এক পদ্ধতি যার মাধ্যমে সাধক পরমেশ্বর ভগবানকে লাভ করতে পারে। এই যোগ আট প্রকার - যম, নিয়ম, আসন, প্রাণায়াম, প্রত্যাহার, ধারণা ও সমাধি। এই আট অঙ্গবিশিষ্ট যোগকে অষ্টাঙ্গ যোগ বলা হয়। ঋষি পতঞ্জলি এই অষ্টাঙ্গ যোগ প্রবর্তন করেছেন। এই অষ্টাঙ্গযোগকে রাজযোগ বলা হয়। শ্রীমদ্ভগবদগীতার চতুর্থ অধ্যায়ে ভগবান দ্রব্যযজ্ঞ প্রভৃতি যজ্ঞের বর্ণনা করতে গিয়ে যোগ -যজ্ঞের উল্লেখ করেছেন-

"দ্রব্যযজ্ঞাস্তপোযজ্ঞা যোগযজ্ঞাস্তথাপরে৷
স্বাধ্যাযজ্ঞানযজ্ঞাশ্চ যতয়ঃ সংশিতব্রতাঃ৷। " ৪/২৮

অর্থাৎ কোন কোন সাধক দ্রব্য দানরুপ যজ্ঞ করেন। কেউ কেউ তপস্যারুপ যজ্ঞ করেন, কেউ কেউ অষ্টাঙ্গ যোগরুপ যজ্ঞ করেন এবং অন্য অনেকে পারমার্থিক জ্ঞান লাভের জন্য বেদ অধ্যয়নরুপ যজ্ঞ করেন। এখানে যোগযজ্ঞে যোগ বলতে অন্তঃকরণ সমত্বকে বোঝানো হয়েছে। অর্থাৎ যিনি সাধক বা যোগী তিনি সুখ-দুঃখে, নিন্দা-স্তুতিতে বা জীবনের উত্থান-পতনরূপ যেকোনো অনুকূল ও প্রতিকূল পরিস্থিতিতে সমান থাকবেন।

অষ্টাঙ্গ যোগের মধ্যে অন্যতম হলো যম। এই যম পাঁচ প্রকার - অহিংসা, সত্য, অস্তেয়, ব্রহ্মচর্য ও অপরিগ্রহ। আর এইগুলি সম্ভব ইন্দ্রিয় সংযমের দ্বারা। গীতায় ভগবান চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা ইত্যাদি একাদশ ইন্দ্রিয়কে অগ্নিতে আহুতি দেয়ার কথা বলছেন। এখানে আহুতি বলতে ভগবান বুঝিয়েছেন, এই ইন্দ্রিয়গুলি যাতে তাদের বিষয় রূপ-রস-গন্ধ ইত্যাদিতে প্রবৃত্ত না হওয়া। ইন্দ্রিয়গুলির সংযম সম্পূর্ণভাবে হয়েছে তখনই বোঝা যাবে, যখন দেখা যাবে সাধকের চিত্ত চিরতরে ইন্দ্রিয়াদি, মন, বুদ্ধি ও অহং থেকে অনুরাগ বা আসক্তি নাশ হয়েছে। এই ইন্দ্রিয় সংযম বিষয়ে ভগবান দ্বিতীয় অধ্যায়ে বলেছেন -

"যদা সংহরতে চায়ং কূর্মোঙ্গানীব সর্বশঃ৷
ইন্দ্রিয়াণীন্দ্রিয়ার্থেভ্যস্তস্য প্রজ্ঞা প্রতিষ্ঠিতা৷। " ২/৫৮

অর্থাৎ কচ্ছপ যেমন তার অঙ্গসমূহ, তার কঠিন বহিরাবরণের মধ্যে সংঙ্কুচিত করে, তেমনই যে ব্যক্তি তার ইন্দ্রিয়গুলিকে ইন্দ্রিয়ের বিষয় থেকে প্রত্যাহার করে নিতে পারেন তার চেতনা চিন্ময় জ্ঞানে প্রতিষ্ঠিত। আবার রূপ, রস, গন্ধ ইত্যাদি ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলোকে ভগবান ইন্দ্রিযাদিতে আহুতি দেয়ার কথা বলছেন। এখানে তাৎপর্য হল কাজের জন্য বিষয়ের সঙ্গে ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হলেও ইন্দ্রিয়াদিতে যেন কোন বিষয় উপস্থিত না হয়। এই প্রসঙ্গে ও গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ে বলা হয়েছে -

"রাগদ্বেষবিযুক্তৈস্তু বিষয়ানিন্দ্রিয়ৈশ্চরন্।
আত্মবশ্যৈর্বিধেয়াত্মা প্রসাদমধিগচ্ছতি। । ২/৬৪"

অর্থাৎ সংযতচিত্ত মানুষ প্রিয়বস্তুতে স্বাভাবিক আসক্তি ও অপ্রিয় বস্তুতে স্বাভাবিক বিদ্বেষ থেকে মুক্ত হয়ে তার বশীভূত ইন্দ্রিয়ের দ্বারা ভগবদ্ কথার অনুশীলন করে ভগবানের কৃপা লাভ করে। আর এই সম্পূর্ণ বিষয়টি সুন্দরভাবে প্রকাশ করতে ভগবান গীতার চতুর্থ অধ্যায় বলেছেন-

"শ্রোত্রাদীনীন্দ্রিয়াণ্যন্যে সংযমাগ্নিষু জুহ্বতি।
শব্দাদীন্বিষয়ানন্য ইন্দ্রিয়াগ্নিষু জুহ্বতি। । ৪/২৬

অর্থাৎ কেউ কেউ মনসংযম রুপ অগ্নিতে আদি ইন্দ্রিয়গুলিকে আহুতি দেন, আবার অন্য অনেকে (নিয়মনিষ্ঠ গৃহস্তেরা) শব্দাদি ইন্দ্রিয়ের বিষয়কে ইন্দ্রিয়রুপ অগ্নিতে আহুতি দেন। এইভাবে সাধক যোগ অভ্যাস কের মধ্য দিয়ে বিশুদ্ধ বুদ্ধি, বিশুদ্ধ চিত্র ও জিতেন্দ্রিয় হয়ে কর্ম বন্ধন থেকে মুক্তি লাভ করে। ভগবান বলছেন -

"যোগযুক্তো বিশুদ্ধাত্মা বিজিতাত্মা জিতেন্দ্রিয়ঃ।
সর্বভূতাত্মভূতাত্মা কুর্বন্নপি ন লিপ্যতে। । ৫/৭"

অর্থাৎ যোগযুক্ত জ্ঞানী ত্রিবিধ বিশুদ্ধ বুদ্ধি, বিশুদ্ধ চিত্ত এবং জিতেন্দ্রিয়। তারা সমস্ত জীবের অনুরাগভাজন হয়ে সমস্ত কর্ম করেও লিপ্ত হয় না। এই প্রসঙ্গে তিনি পঞ্চম অধ্যায়ে আরো বলেছেন -

"নৈব কিঞ্চিতকরোমীতি যুক্তো মন্যেত তত্ত্ববিত্।
পশ্যন্ শৃণ্বন্ স্পৃশঞ্জিঘ্রন্নশ্নন্গচ্ছন্ স্বপন্ শ্বসন্। । ৫/৮

চিন্ময় চেতনায় অধিষ্ঠিত ব্যক্তি দর্শন, শ্রবণ, স্পর্শ, ঘ্রাণ, ভোজন, গমন, নিদ্রা ও নিশ্বাস, আদিক্রিয়া করেও সর্বদা জানেন যে প্রকৃত পক্ষে কিছুই করছেন না। অর্থাৎ তুমি বিয়ের সাথে বিষয়ের সম্পর্ক হলেও ইন্দ্রয়গুলি বিষয়াসক্তিশূন্য হয়।

এইভাবে শ্রীমদ্ভগবদগীতায় অষ্টাঙ্গযোগের অঙ্গ হিসেবে কিভাবে সমাধিস্থ হতে পারেন অর্থাৎ সচ্চিদানন্দ পরমেশ্বরকে লাভ করতে পারেন সেই প্রসঙ্গেও ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বলছেন -

"সর্বাণীন্দ্রিয়কর্মাণি প্রাণকর্মাণি চাপরে।
আত্মসংযমযোগাগ্নৌ জুহ্বতি জ্ঞানদীপিতে। । ৪/২৭"

অর্থাৎ মন এবং ইন্দ্রিয় সংযমের মাধ্যমে যারা আত্মজ্ঞান লাভের প্রয়াসী তারা তাদের ইন্দ্রিয় সমস্ত কার্যকলাপ এবং প্রাণবায়ুর দ্বারা প্রদীপ্ত আত্মা সংযমরুপ অগ্নিতে আহুতি

দেন। এখানে আত্মসংযমযোগ বলতে ভগবান সমাধি যোগকেই বুঝিয়েছেন। অর্থাৎ যে যোগী সমাধি লাভ করতে চান তিনি তার ইন্দ্রিয় ও প্রাণের ক্রিয়া গুলিকে সমাধি-যোগরূপ অগ্নিতে আহুতি দেন। এই অবস্থায় যোগীর ইন্দ্রিয় প্রাণের ক্রিয়াগুলি রুদ্ধ হয়ে চিত্ত স্থির হয় বা চিত্তবৃত্তি নিরোধ হয় এবং শুধু সচ্চিদানন্দঘন পরমাত্মার জ্ঞান জাগ্রত থাকে।

গীতায় ভগবান প্রাণ, অপান প্রভৃতি বায়ু সংযমের দ্বারা ভগবান লাভ করার প্রসঙ্গে প্রাণায়ামের উল্লেখ করেছেন - "অপানে জুহ্বতি প্রাণং প্রাণেপানং তথাপরে৷

প্রাণাপানগতী রুদ্ধ্বা প্রাণায়ামপরায়ণাঃ। ৪/২৯"

অর্থাৎ অনুরূপভাবে আবার যারা প্রাণায়াম চর্চায় আগ্রহী, তারা আপন বায়ুকে প্রাণবায়ুতে এবং প্রাণবায়ুকে আপন বায়ুতে আহুতি দিয়ে অবশেষে প্রাণ এবং আপন বায়ুর গতি রোধ করে সমাধিস্থ হন। কেউ আবার আহার সংযম করে প্রাণবায়ুকে প্রাণবায়ুতেই আহুতি দেন।

শ্রীমদ্ভগবদগীতা ও ভারতের শাশ্বত জ্ঞানসংস্কৃতি

গীতায় ভগবান বলছেন সাধকেরা আত্মজ্ঞান লাভের জন্য দ্রব্যযজ্ঞ, জ্ঞানযজ্ঞ, স্বাধ্যায়যজ্ঞ ও যোগযজ্ঞ করে থাকেন। সেখানে দ্রব্য যোগ্য বলতে দানাদি কর্মকে বোঝানো হয়েছে, অর জ্ঞানযজ্ঞ বলতে পরমাটমাজ্ঞানকে বোঝানো হয়েছে। ভগবান শ্রীকৃষ্ণ দ্রব্যযজ্ঞ থেকে জ্ঞানযজ্ঞই শ্রেয় বলে ঘোষণা করেছেন, যেহেতু সমস্ত কর্ম চিন্ময় গানের ধারাই পরিসমাপ্তি লাভ করে। গীতায় বলছেন -

"শ্রেয়ান্ দ্রব্যময়াদ্যজ্ঞাজ্জ্ঞানযজ্ঞঃ পরন্তপ৷
সর্বং কর্মাখিলং পার্থ জ্ঞানে পরিসমাপ্যতে৷।"[১৮]

এই চিন্ময় জ্ঞান কিভাবে লাভ করা যায় সেই প্রসঙ্গে ভগবান বলছেন -

"তদ্বিদ্ধি প্রণিপাতেন পরিপ্রশ্নেন সেবয়া৷
উপদেক্ষ্যন্তি তে জ্ঞানং জ্ঞানিনস্তত্ত্বদর্শিনঃ৷ ।"[১৯]

অর্থাৎ সদগুরুর শরণাগত হয়ে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করার চেষ্টা করতে হয়। বিনম্র চিত্তে প্রশ্ন জিজ্ঞাসা করে এবং অকৃত্রিম সেবার দ্বারা তাকে সন্তুষ্ট করলে সেই তত্ত্বদ্রষ্টা পুরুষ জ্ঞান উপদেশ দান করবে। সেখানে আরও বলা হচ্ছে শ্রদ্ধা হৃদয়ে এই জ্ঞান অর্জন করতে হয়। কিন্তু অশ্রদ্ধাবান ব্যক্তির কাছে এই চিন্ময় তত্ত্ব জ্ঞান উদ্ভাসিত হয় না। ভগবান বলছেন -

"শ্রদ্ধাবালভতে জ্ঞানং ততপরঃ সংযতেন্দ্রিয়ঃ৷
জ্ঞানং লব্ধ্বা পরাং শান্তিমচিরেণাধিগচ্ছতি৷। ৪/৩৯"

সংযতেন্দ্রিয় ও তৎপর হয়ে চিন্ময় তত্ত্বজ্ঞানে শ্রদ্ধাবান ব্যক্তি এইজ্ঞান লাভ করেন, সেই দিব্যজ্ঞান লাভ করে তিনি অচিরেই পরম শান্তি লাভ হন। কিন্তু এই অক্ষয় তত্ত্বজ্ঞান বিষয় যে ব্যক্তি সংশয় প্রকাশ করেন তার বিনাশ সুনিশ্চিত -

"অজ্ঞশ্চাশ্রদ্দধানশ্চ সংশযাত্মা বিনশ্যতি৷
নাযং লোকোস্তি ন পরো ন সুখং সংশযাত্মনঃ৷। ৪/৪০"

অর্থাৎ মূর্খ এবং শাস্ত্রের প্রতি শ্রদ্ধাহীন ও সন্দিহান ব্যক্তি, ইহলোকে সুখভোগ করতে পারে না এবং পরলোকেও সুখভোগ করতে পারে না।

এই জ্ঞান লাভের ফল প্রসঙ্গে বলতে গিয়ে ভগবান বলছেন, এইভাবে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করে কোন ব্যক্তি আর মোহগ্রস্ত হবে না। তখন এইরূপ প্রতিভাত হবে যে, সমস্থ জীবই আমার বিভিন্ন অংশ এবং তারা সকলেই আমাতে অবস্থিত। তারা সকলেই আমার অংশবিশেষ। তাই ভগবান বলছেন-

"যজ্ জ্ঞাত্বা ন পুনর্মোহমেবং যাস্যসি পাণ্ডব৷
যেন ভূতান্যশেষেণ দ্রক্ষ্যস্যাত্মন্যথো ময়ি৷। ৪/৩৫"

অনুরূপভাবে গীতার পঞ্চম অধ্যায়ে ভগবান বলছেন -

"বিদ্যাবিনয়সংপন্নে ব্রাহ্মণে গবি হস্তিনি৷
শুনি চৈব শ্বপাকে চ পণ্ডিতাঃ সমদর্শিনঃ৷। ৫/১৮

অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞানবান পন্ডিত বিদ্যা, বিনয় সম্পন্ন ব্রাহ্মণ, গাভী, হস্তী, কুকুর ও চন্ডাল সকলের প্রতি সমদর্শী হয়।

এই তত্ত্বজ্ঞানের এমনই মাহাত্ম্য যে এই পৃথিবীতে পাপীদের মধ্যে যিনি শ্রেষ্ঠ, তিনিও যদি এই তত্ত্বজ্ঞানে আরোহন করেন, তবে তিনি অচিরেই সমস্ত পাপ থেকে মুক্ত হন। ভগবান বলছেন -

"অপি চেদসি পাপেভ্যঃ সর্বেভ্যঃ পাপকৃত্তমঃ৷
সর্বং জ্ঞানপ্লবেনৈব বৃজিনং সন্তরিষ্যসি৷। ৪/৩৬"

অর্থাৎ এই জ্ঞানরুপ তরণীতে আরোহণ করে আমরা খুব সহজেই দুঃখ সমুদ্র পার হতে পারব। প্রবলভাবে প্রজ্বলিত অগ্নি যেমন কাষ্ঠকে দগ্ধ করে, তেমনি এই জ্ঞান রূপক নেই আমাদেরকে করব বন্ধন থেকে মুক্ত করে। তাই গীতার জ্ঞানযোগে এ ভগবান বলছেন -

"যথৈধাংসি সমিদ্ধোহগ্নির্ভস্মসাতকুরুতের্জুন৷
জ্ঞানাগ্নিঃ সর্বকর্মাণি ভস্মসাতকুরুতে তথা৷। ৪/৩৭"

অনুরূপভাবে ভগবান গীতার পঞ্চম অধ্যায়ে বলছেন -

"জ্ঞানেন তু তদজ্ঞানং যেষাং নাশিতমাত্মনঃ৷
তেষামাদিত্যবজ্জ্ঞানং প্রকাশয়তি ততপরম্৷। ৫/১৬।"

অর্থাৎ দিবালোকে সূর্যের উদয় যেমন সবকিছু প্রকাশিত হয় তেমনি জ্ঞানের প্রভাবে অজ্ঞান বিনষ্ট হলে ব্যক্তির কাছে সব কিছু যথাযথভাবে প্রকাশিত হয়।

ভগবদগীতাঃ ভারতীয় সংস্কৃতির ভক্ত ও ভক্তিরহস্য

শ্রীমদ্ভাগবদগীতায় ভগবান বলেছেন চার প্রকার ভক্তরা ভগবানকে লাভ করেন -

"চতুর্বিধা ভজন্তে মাং জনাঃ সুকৃতিনোর্জুন৷
আর্তো জিজ্ঞাসুরর্থার্থী জ্ঞানী চ ভরতর্ষভ৷। "[২০]

অর্থাৎ হে ভরতশ্রেষ্ঠ অর্জুন আর্ত, অর্থার্থী, জিজ্ঞাসু এবং জ্ঞানী এই চার প্রকার পুণ্য কর্মা ব্যক্তিগণ আমার ভজনা করেন। এই বিশ্বব্রহ্মাণ্ড সত্ত্ব রজঃ তম এই ত্রিগুণাত্মক মায়ার দ্বারা আচ্ছাদিত। ভগবান বলছেন -

"ত্রিভির্গুণময়ৈর্ভাবৈরেভিঃ সর্বমিদং জগত্।
মোহিতং নাভিজানাতি মামেভ্যঃ পরমব্যয়ম্।। ৭/১৩"

সুতরাং এই তিনটি গুণের দ্বারা (স্বত্ত্ব, রজ এবং তম) মোহিত হওয়ার ফলে জগতের সাধারণ ভক্তরা সমস্ত ভাবের অতীত এবং অক্ষয়, অব্যয় ভগবান কে জানতে পারে না। বস্তুতপক্ষে ত্রিগুণাত্মিকা মায়ার অতীত ভগবানকে জানা অত্যন্ত কঠিন। তাই তিনি বলেছেন একমাত্র শরণাগতির দ্বারা ভগবানকে পাওয়া যায়। তবে যারা মায়ারুপ অজ্ঞান অন্ধকারাচ্ছন্ন, আসুরীভাবাপন্ন, মনুষ্যকুলে অতীব নীচ ও পাপাচারণকারী তারা কখনোই ভগবানের শরণাপন্ন হয় না। তিনি বলছেন -

"ন মাং দুষ্কৃতিনো মূঢাঃ প্রপদ্যন্তে নরাধমাঃ।
মায়য়াপহৃতজ্ঞানা আসুরং ভাবমাশ্রিতাঃ।। ৭/১৫"

তাই ভগবান বলেছেন উক্ত আর্ত জিজ্ঞাসু অর্থার্থী অজ্ঞানই এই চার প্রকার ভক্তের ভগবানের শরণাগত হয়। এই চার প্রকার ভক্তের মধ্যে জ্ঞানী ভক্তই শ্রেষ্ঠ। গীতায় আছে -

"তেষাং জ্ঞানী নিত্যযুক্ত কভক্তির্বিশিষ্যতে।
প্রিয়ো হি জ্ঞানিনোত্যর্থমহং স চ মম প্রিয়ঃ।। " ৭/১৭

অর্থাৎ এই চার প্রকার ভক্তের মধ্যে আমাতে নিত্যযুক্ত একনিষ্ঠ তত্ত্বজ্ঞানীই শ্রেষ্ঠ। কেননা আমি তার অত্যন্ত প্রিয় এবং তিনিও আমার অত্যন্ত প্রিয়। এই জ্ঞানী ভক্ত কিভাবে জ্ঞানের দ্বারা ভগবানের প্রিয় পাত্র হন ও ভগবান কে অবশ্যই লাভ করেন তা গীতার দ্বাদশ অধ্যায়ে ভক্তিযোগে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অত্যন্ত যুক্তি সহকারে প্রদর্শন করেছেন। এই প্রসঙ্গে ভগবান প্রথমে ভক্তকে ভগবানের প্রতি শরণাগত হতে বলছেন -

"ময্যেব মন আধতস্ব ময়ি বুদ্ধিং নিবেশয়।
নিবসিষ্যসি ময্যেব অত উর্ধ্বং ন সংশয়ঃ।। " ১২/৮

আর যদি কোন ভক্ত তা না পারে তখন ভগবান তাকে নিয়মিত অভ্যাস এর দ্বারা অর্থাৎ অভ্যাসযোগের দ্বারা ভগবানকে লাভ করার কথা বলেছেন। আর যদি কেউ তাও না পারে তখন তাকে ভগবানের উদ্দেশ্যে কর্ম নিবেদন করতে বলা হচ্ছে, এবং পরিণামে এই প্রকার অক্ষম ভক্তকে জ্ঞান অনুশীলনের কথা বলা হয়েছে -

"শ্রেয়ো হি জ্ঞানমভ্যাসাজ্জ্ঞানাদ্ধ্যানং বিশিষ্যতে।
ধ্যানাতকর্মফলত্যাগস্ত্যাগাচ্ছান্তিরনন্তরম্।। "[১২]

অর্থাৎ ভক্ত যদি সেই প্রকার অভ্যাসে সক্ষম না হয়, তাহলে জ্ঞানের দ্বারা অনুশীলন করবে। জ্ঞান থেকে ধ্যান শ্রেষ্ঠ এবং ধ্যান থেকে কর্মফল ত্যাগ শ্রেষ্ঠ, কারণ এই প্রকার কর্মফল ত্যাগে পরম শান্তি লাভ হয়। এইভাবে শ্রীমদ্ভগবদগীতায় ভক্তকে ভগবান লাভের পথনির্দেশ দেওয়া হয়েছে। বিহারী ভারতীয় সংস্কৃতির ভক্ত ভক্তিরহস্য।

মূল্যবোধ শিক্ষা

শ্রীমদ্ভগবদগীতার প্রতিটি অধ্যায়ে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ তার প্রিয় ভক্তের যে সমস্ত গুনাবলীর কথা বলেছেন, আমরা যদি সেগুলোই লক্ষ্য করি, তবে আমরা বুঝতে পারব যে, প্রকৃত মানুষ হতে গেলে জীবনে এই সমস্ত গুণগুলি থাকা অত্যন্ত আবশ্যক। আজ একবিংশ শতাব্দীতে সমগ্র বিশ্বব্যাপী মূল্যবোধ শিক্ষার প্রবণতা ও প্রয়োজনীয়তা বিশেষভাবে লক্ষ্য করা যাচ্ছে। আর সেই রকমই এক যুগ সন্ধিক্ষণে শ্রীমদ্ভগবদগীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে উপদেশ দিচ্ছেন, এই উপদেশগুলোর মধ্যেই মূল্যবোধ শিক্ষার বীজ কিভাবে লুকায়িত আছে, তা বিশেষভাবে আলোচনা ও গবেষণা করার সময় এসেছে। বর্তমান সমাজের যে অবক্ষয় তথা অপসংস্কৃতি যে বাড়বাড়ন্ত, সেখান থেকে যদি আমাদেরকে মুক্ত হতে হয় তথা একটি সর্বাঙ্গসুন্দর ও সুস্থ সমাজব্যবস্থা গড়ে তুলতে হয়, তবে অবশ্যই অনুভব করব যে প্রত্যেক ব্যক্তিমননে তথা সমাজমননে মূল্যবোধ শিক্ষার গুরুত্ব অপরিসীম। আর তাই আমরা এখন গীতার বিভিন্ন অধ্যায়ে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ মানুষের মধ্যে যে মূল্যবোধ বিকাশের কারণ স্বরূপ গুণগুলি থাকা অত্যাবশ্যক, সেগুলি যেভাবে পুঙ্খানুপুঙ্খভাবে তার অমৃত বচনের মাধ্যমে উল্লেখ করেছেন, তা বিশেষভাবে আরো একবার অত্যন্ত তাৎপর্যপূর্ণভাবে দেখে নেওয়ার চেষ্টা করব।

ভক্তিযোগে ভগবান বলছেন -

"অদ্বেষ্টা সর্বভূতানাং মৈত্রঃ করুণ এব চ।
নির্মমো নিরহঙ্কারঃ সমদুঃখসুখঃ ক্ষমী।। " ১২/১৩
সন্তুষ্টঃ সততং যোগী যতাত্মা দৃঢনিশ্চয়ঃ।
ময্যর্পিতমনোবুদ্ধির্যো মদ্ভক্তঃ স মে প্রিয়ঃ।। " ১২/১৪

অর্থাৎ যিনি সমস্ত জীবের প্রতি দ্বেষ শুন্য, বন্ধুভাবাপন্ন, দয়ালু, মমতাবুদ্ধিশুন্য, নিরহঙ্কার, সুখ-দুঃখ সমভাবাপন্ন, সর্বদা সন্তুষ্ট সবসময় ভক্তিযোগে যুক্ত, সংযত স্বভাব, তত্ত্ববিষয় দৃঢ় নিশ্চয় এবং যার মন ও বুদ্ধি সর্বদা ঈশ্বরে অর্পিত তিনি ভগবানের প্রিয় ভক্ত। ভগবান নিস্পৃহ, নির্লোভ এবং সর্বদা সন্তুষ্ট ভক্তকেই ভালোবাসেন। অনুরূপভাবে গীতার পঞ্চম অধ্যায়ে কর্মসন্ন্যাসযোগে ভগবান বলেছেন -

"ন প্রহৃষ্যেৎপ্রিয়ং প্রাপ্য নোদ্বিজেতপ্রাপ্য চাপ্রিয়ম্।
স্থিরবুদ্ধিরসম্মূঢ়ো ব্রহ্মবিদ্ব্রহ্মণি স্থিতঃ।। ৫/২০"

অর্থাৎ যে ব্যক্তি প্রিয় বস্তুর প্রাপ্তিতে উৎফুল্য হয় না এবং অপ্রিয় বস্তুর প্রাপ্তিতেও বিচলিত হয় না, যিনি স্থিরবুদ্ধি সম্পন্ন, মোহশুন্য এবং ভগবত্ তত্ত্ববেত্তা তিনি ব্রহ্মতেই অবস্থিত রয়েছেন। এইরকম সমভাবাপন্ন ব্যক্তি স্থিতধী মুনি বলে বিবেচিত হয়। তাই সাংখ্যযোগে ভগবান বলেছেন -

"দুঃখেষ্বনুদ্বিগ্নমনাঃ সুখেষু বিগতস্পৃহঃ।
বীতরাগভয়ক্রোধঃ স্থিতধীর্মুনিরুচ্যতে।। ২/৫৬"

অর্থাৎ যে ব্যক্তির ত্রিতাপ দুঃখ উপস্থিত হলেও মন উদ্বিগ্ন হয় না, সুখ উপস্থিত হলেও যার স্পৃহা হয়না এবং যিনি অনুরাগ, ভয় ও ক্রোধ থেকে মুক্ত তিনিই স্থিতধী বা স্থিতপ্রজ্ঞ। আর ঠিক একই প্রসঙ্গে আবার ভক্তিযোগে ভগবান বলছেন -

"যো ন হৃষ্যতি ন দ্বেষ্টি ন শোচতি ন কাঙ্ক্ষতি৷
শুভাশুভপরিত্যাগী ভক্তিমান্যঃ স মে প্রিয়ঃ৷। ১২/১৭
অর্থাৎ যিনি আকাঙ্খিত বস্তুর প্রাপ্তিতে হৃষ্ট হননা এবং অনিষ্ট প্রাপ্তিতে দ্বেষ করেন না, প্রিয় বিয়োগে শোক করেন না, অপ্রাপ্ত ইষ্ট বস্তুর আকাঙ্খা করেন না এবং শুভাশুভ সমস্ত কর্ম পরিত্যাগ করেছেন তিনি ভগবানের প্রিয়। গীতায় ভগবান বারবার অর্জুনকে সাহসী, নির্ভীক ও ক্লীবতাশূন্য হতে উপদেশ দিচ্ছেন। তাই গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ের দৃপ্তকন্ঠে ভগবান অত্যন্ত দৃঢ়তার সঙ্গে অর্জুনকে শৌর্যবান ও বীর্যবান হতে বলছেন -
"ক্লৈব্যং মা স্ম গমঃ পার্থ নৈতত্ত্বয্যুপপদ্যতে৷
ক্ষুদ্রং হৃদয়দৌর্বল্যং ত্যক্ত্বোত্তিষ্ঠ।। ২/৩"
অর্থাৎ হে পার্থ, এই অসন্মানজনক ক্লীবত্বের বশবর্তী হয়ো না, এই ধরনের আচরণ তোমার পক্ষে অনুচিত। হে পরন্তপ, হৃদয়ের দুর্বলতা পরিত্যাগ করে উঠে দাড়াও। অনুরূপভাবে কঠোপনিষদে বলা হয়েছে -
"উত্তিষ্ঠত জাগ্রত প্রাপ্য বরান্ নিবোধত।"[২১]
আর তাই স্বামী বিবেকানন্দ বলেছেন - "ওঠো জাগো লক্ষ্যে না পৌঁছানো পর্যন্ত থামিও না।"[২২] ভক্তি যোগের ভগবান তার প্রিয় ভক্ত কে পবিত্র, নিস্পৃহ, ভয়হীন, কর্মফল ত্যাগী ও পক্ষপাত শূন্য হতে বলছেন -
"অনপেক্ষঃ শুচির্দক্ষ উদাসীনো গতব্যথঃ৷
সর্বারম্ভপরিত্যাগী যো মদ্ভক্তঃ স মে প্রিয়ঃ৷। ১২/১৬"
অর্থাৎ যিনি নিস্পৃহ, শুচি, দক্ষ, পক্ষপাতশুন্য, ভয়হীন এবং স্বকাম কর্মের অনুষ্ঠান ত্যাগী, তিনি আমার প্রিয় ভক্ত।

আহার

গীতায় ভগবান সাত্ত্বিক রাজসিক তামসিক ভেদে তিন প্রকার আহার বা ভোজ্যপদার্থের উল্লেখ করেছেন। সাত্ত্বিক ব্যক্তিরা কি ধরনের আহার গ্রহণ করেন এবং সেই সেই আহার গ্রহণ করলে কি কি উপকার হয় সে বিষয়ে ভগবান বলেছেন -
"আয়ুঃসত্ত্বলারোগ্যসুখপ্রীতিবিবর্ধনাঃ৷
রস্যাঃ স্নিগ্ধাঃ স্থিরা হৃদ্যা আহারাঃ সাত্ত্বিকপ্রিয়াঃ৷। ১৭/৮"
অর্থাৎ যে সমস্ত আহার আয়ু, উদ্যম, বল, আরোগ্য, সুখ ও প্রীতি বৃদ্ধি করে এবং সরল, স্নিগ্ধ, পুষ্টিকর ও মনোরম সেগুলি সাত্ত্বিক ব্যক্তিদের প্রিয় হয়। এখানে 'স্থিরা' আহার বলতে দুষ্পাচ্য নয় অর্থাৎ সুপাচ্য পুষ্টিকর আহারকেই বোঝানো হয়েছে। এই প্রকার আহার খুব সহজে হজম করা যায় এবং শরীরে শক্তি প্রদান করে। যেমন শাকসবজি ফলমূল (fruits & vagetab।e) ইত্যাদি। এখানে 'হৃদ্যা' আহারে বলতে সেগুলিকে বোঝানো হয়েছে, যেগুলো খেলে হৃদপিণ্ড (Heart) ও ফুসফুস (।ung) ভালো থাকে। 'রস্যা' বলতে ভগবান দুগ্ধ (Mi।k) , ফল (Fruits) ও শর্করা (carbohydrate) জাতীয় সরস খাদ্য দ্রব্যকেই বোঝানো হয়েছে। আর 'স্নিগ্ধা' জাতীয় আহার বলতে ঘি, মাখন,

কাজু, কিসমিস, বাদাম, পেস্তা ও আমন্ড ইত্যাদি স্নেহযুক্ত (Fatty) খাদ্যদ্রব্যকেই বোঝানো হয়েছে। রাজসিক আহার প্রসঙ্গে ভগবান বলেছেন -

"কট্বম্ললবণাত্যুষ্ণতীক্ষ্ণরূক্ষবিদাহিনঃ৷

আহারা রাজসস্যেষ্টা দুঃখশোকাময়প্রদাঃ৷। ১৭/৯"

অর্থাৎ যে সমস্ত আহার দুঃখ, শোক ও রোগ সৃষ্টি করে এবং অতি তিক্ত, অতি অম্ল, অতি লবণযুক্ত, অতি উষ্ণ, অতি তীক্ষ্ণ, অতি শুষ্ক, অতি প্রদাহকর সেগুলি রাজসিকদের প্রিয় হয়। আর তামসিক আহার সম্বন্ধে ভগবান বলেছেন -

"যাতযামং গতরসং পূতি পর্যুষিতং চ যত্

উচ্ছিষ্টমপি চামেধ্যং ভোজনং তামসপ্রিয়ম্। ১৭/১০"

অর্থাৎ এক প্রহরের অধিক পূর্বে রান্না হওয়ার ফলে যে সমস্ত খাদ্য বাসি হয়ে গেছে, যা নিরস, অত্যন্ত দুর্গন্ধযুক্ত, পূর্বদিনে রান্না হয়ে পর্যুষিত এবং অপরের উচ্ছিষ্ট দ্রব্য ও অমেধ্য দ্রব্যসকল তামসিক লোকের প্রিয়।

এইভাবে আমরা যদি শ্রীমদ্ভগবদগীতা খুব ভালোভাবে যত্নসহকারে অধ্যয়ন করি, তাহলে দেখতে পাব সেখানে ভারতীয় সংস্কৃতির প্রায় শতাধিক দিক খুবই স্পষ্ট ভাবে আলোচিত হয়েছে। গীতার নবম অধ্যায়ে বলা হয়েছে ভগবৎ-প্রেমী ভক্ত সর্বদা দৃঢ়ব্রত হয়ে ভগবানের নাম কীর্তন করে। ভগবান বলছেন -

"সততং কীর্তয়ন্তো মাং যতন্তশ্চ দৃঢ়ব্রতাঃ৷

নমস্যন্তশ্চ মাং ভক্ত্যা নিত্যযুক্তা উপাসতে৷। ৯/১৪"

এখানে দৃঢ়ব্রত বলতে ব্রহ্মচর্যাদি ব্রতে দৃঢ়নিষ্ঠ ও যত্নশীল বোঝানো হয়েছে। অর্থাৎ সংসারে থেকেও যিনি নিজেকে নিমিত্তমাত্র মনে করে ব্রহ্মচর্য, গার্হস্থ্য, বাণপ্রস্থ, সন্ন্যাস এই চতুরাশ্রম যথাযথভাবে পালন করেন তিনি দৃঢ়ব্রত।

"অহং ক্রতুরহং যজ্ঞঃ স্বধাহমহমৌষধম্

মংত্রোহমহমেবাজ্যমহমগ্নিরহং হুতম্। ৯/১৬"

এইভাবে ভগবান নিজেকে যজ্ঞ, ভেষজ, যজ্ঞের ঘৃত ইত্যাদি বলার মধ্য দিয়ে প্রমাণিত হয় তৎকালীন যুগে অগ্নিষ্টোমাদি যাগ-যজ্ঞ, আয়ুর্বেদ শাস্ত্র চর্চা তথা ঔষধির ব্যবহার প্রচলিত ছিল। আমরা গীতায় "মাং হি পার্থ ব্যপাশ্রিত্য..... বৈশ্যাস্তথা শূদ্রাস্তেপি যান্তি পরাং গতিম্। ৯/৩২" ও "কিং পুনর্ব্রাহ্মণাঃ পুণ্যা ভক্তা রাজর্ষয়স্তথা৷ অনিত্যমসুখং লোকমিমং প্রাপ্য ভজস্ব মাম্। ৯/৩৩" ইত্যাদি মন্ত্রে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র এই চার বর্ণের স্পষ্ট উল্লেখ পাই। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য যে ভগবান ব্রাহ্মণাদি এই চার বর্ণের সৃষ্টি গুণ ও কর্মের প্রকাশভেদ অনুযায়ী করেছেন -

"চাতুর্বর্ণ্যং ময়া সৃষ্টং গুণকর্মবিভাগশঃ৷

তস্য কর্তারমপি মাং বিদ্ধ্যকর্তারমব্যয়ম্। ৪/১৩"

অর্থাৎ প্রকৃতির তিনটি গুণ এবং কর্ম অনুসারে আমি মনুষ্য সমাজে চারটি বর্ণবিভাগ সৃষ্টি করেছি। আমিই এই প্রথার স্রষ্টা হলেও আমাকে অকর্তা এবং অব্যয় বলে জানবে।

'অশ্বত্থঃ সর্ববৃক্ষাণাং।' ১০/২৬

'স্থাবরণাং হিমালয়ঃ।' ১০/২৫

'স্রোতসামস্মি জাহ্নবী।' ১০/৩১
"বৃহতসাম তথা সাম্নাং গায়ত্রী ছন্দসামহম্।
মাসানাং মার্গশীর্ষোহমৃতূনাং কুসুমাকরঃ।। ১০/৩৫"
"উচ্চৈঃশ্রবসমশ্বানাং বিধিদ মামমৃতোদ্ভবম্।
ঐরাবতং গজেন্দ্রাণাং নরাণাং চ নরাধিপম্।। ১০/২৭"
"আয়ুধানামহং বজ্রং ধেনূনামস্মি কামধুক্।
প্রজনশ্চাস্মি কন্দর্পঃ সর্পাণামস্মি বাসুকিঃ।। ১০/২৮
অনন্তশ্চাস্মি নাগানাং বরুণো যাদসামহম্।
পিতৃণামর্যমা চাস্মি যমঃ সংযমতামহম্।। ১০/২৯"
"প্রহ্লাদশ্চাস্মি দৈত্যানাং কালঃ কলয়তামহম্।
মৃগাণাং চ মৃগেন্দ্রোহং বৈনতেয়শ্চ পক্ষিণাম্।। ১০/৩০"
ইত্যাদি বিভিন্ন মন্ত্রে অশ্বত্থ বৃক্ষ, হিমালয় পর্বত, গঙ্গা নদী, অগ্রহায়ণ মাস, বসন্ত ঋতু, সামবেদ, গায়ত্রী ছন্দ, দ্বন্দ্ব সমাস, বাসুকি সর্প, অনন্তনাগ, কপিলমুনি, অস্ত্রশস্ত্রের মধ্যে বজ্র, জল, বায়ু, ঘোড়াদের মধ্যে উচ্চৈঃশ্রবা, হস্তীদের মধ্যে ঐরাবত, দৈত্যদের মধ্যে প্রহ্লাদ, পশুদের মধ্যে সিংহ, পাখিদের মধ্যে বিনতা তনয় গরুড় ইত্যাদি ভারতীয় সংস্কৃতির নানা দিক খুব স্পষ্টভাবে উল্লেখিত হয়েছে।

তথ্যসূত্র:

1. সাংখ্যকারিকা - ১
2. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ২/৩
3. শ্রীমদ্ভগবদগীতা ৪/৩৮
৪. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, জ্ঞানযোগ, ৩৯
৫. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ১৭/৭
৬. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, কর্মযোগ, ৩৫
৭. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, অর্জুনবিষাদযোগ, ৩২
৮. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ১/৩৩
৯. শ্রী মদ্ভগবদগীতা, সাংখ্যযোগ, ৩১
১০. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ২/৩৩
১১. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ২/৩৫
১২. অষ্টাধ্যায়ী, ২/১/১৯
১৩. শতপথ ব্রাহ্মণ, পঞ্চমহাযজ্ঞ
১৪. তৈত্তিরীয় উপনিষদ, শিক্ষা বল্লী, একাদশ অনুবাক্।
১৫. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ১/১৩
১৬. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ৩/৫
১৭. পাতঞ্জল যোগদর্শন
১৮. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ৪/৩৩

১৯. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ৪/৩৪
২০. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ৭/১৬
২১. কঠোপনিষদ
২২. স্বামী বিবেকানন্দের বাণী ও রচনা।

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী:

১. রামসুখদাস, স্বামী, শ্রীমদ্ভগবদগীতা, সাধক-সঞ্জীবনী, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর - ২৭৩০০৫ (ইন্ডিয়া) , ISBN 81-293-0053-2, পুনর্মুদ্রণ - ২০০৮।
২. জগদীশ্বরানন্দ, স্বামী, শ্রীমদ্ভগবদগীতা, উদ্বোধন কার্যালয়, কোলকাতা - ৭০০০০৩।
৩. সাহা, ঐশানি, শ্রীমাকথিত শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত, আদ্যাশক্তি প্রিন্টার্স, কলকাতা - ৬, পরিমার্জিত সংস্করণ- ২০১১।
৪. স্বামী, শ্রীমৎ ভক্তিচারু, শ্রীমদ্ভগবদগীতা যথাযথ, দা ভক্তিবেদান্ত বুক্ ট্রাস্ট, ISBN: 978-93-85986-22-2।
৫. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, শ্লোকার্থসহ গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর, ISBN 81-293-0439-2, পুনর্মুদ্রণ - ২০০৯।
৬. পাল, বিপদভঞ্জন, সাংখ্যকারিকা, সদেশ, প্রথম প্রকাশ, অক্ষয় তৃতীয়া, ১৪১৭, কলকাতা ৭০০০০৬।
৭. বেদান্তচঞ্চু, শ্রীপূর্ণচন্দ্র, সাংখ্যকারিকা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, দ্বিতীয় মুদ্রণ, সেপ্টেম্বর - ২০০৭/c, ISBN-81-247-0615-9।
৮. বসু, অনিলচন্দ্র, প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্য পরিক্রমা, সংস্কৃত বুক ডিপো, কলকাতা - ৭০০০০৬, পুনর্মুদ্রণ, আগস্ট, ২০১০।
৯. বন্দোপাধ্যায়, শ্রীমতি শান্তি, বৈদিক সাহিত্যের রূপরেখা, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, কলকাতা - ৭০০০০৬, দ্বিতীয় প্রকাশ, জানুয়ারি, ২০০০।

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

সংস্কৃত সাহিত্য ও ভারতীয় সংস্কৃতি

Rajesh Adhikari

Abstruct

Swami Vivekananda uttered “Sanskrit and Culture goes together in India”. India is one of the unique countries in the world whose culture is worshiped not only by India but by all the peoples of the world. The proof of this culture is the great creations of our ancient sages recorded in Devanagari, Prakrit or Pali Amṛtākshara. Apart from Ramayana, Mahabharata, there are thousands of examples of ancient Indian culture in literary works such as mṛcchakaṭikam, raghuvaṃśam, daśakumāracaritam, abhijñānaśākuntalam, śivarājavijayam, harṣacaritam, vikramāṅkadevacaritam, mudrārākṣasam, devīcandraguptam etc. It is the purpose of this article to discuss them in detail. It is my aim to discuss those topics in detail in the actual article.

Keywords

সংস্কৃতি, সংস্কৃত, বেদান্ত, দর্শন, রাজনীতি, সমাজ, ধর্ম, সাহিত্য, কবি।

1.0 ভূমিকা

এই পৃথিবীতে যদি কোনো দেশকে পবিত্রভূমি বা মাতা বলে সম্বোধন করা যায়, যদি কোনো দেশের মানুষের মধ্যে ক্ষমা, দয়া, পবিত্রতা, শান্তভাব, আধ্যাত্মিকতা এবং অন্তর্দৃষ্টির সর্বাধিক বিকাশ হয়, বসুধাকে কুটুম্বের দৃষ্টিতে যদি কেউ দেখে থাকে, তবে সেটা ভারতবর্ষ। ভারতবাসীর প্রাচীন সংস্কৃতি ও প্রাচীন ঐতিহ্যের সমুদ্রে পৃথিবীর অন্যান্য দেশ নুড়িস্বরূপ। ঈশ্বর ও জগতের ঐক্যের অন্বেষণে সর্বপ্রথম তৎপর হয়েছেন এই ভূমিরই মুনি-ঋষিগণ। ভারতবর্ষের ধর্ম ও দার্শনিক তত্ত্বসমূহের বন্যায় প্লাবিত হয়েছে সমগ্র ধরণী। এই ভূমি বহু বছরের আঘাত, বৈদেশিক অত্যাচারেও অক্ষুণ্ণ আজও। এসবের অন্তরালে একটিই হেতু, তা হল আমাদের সংস্কৃতি। এই মহান সংস্কৃতির প্রমাণ

লিপিবদ্ধ আছে সহস্রাধিক সংস্কৃত সাহিত্যের পাতায় পাতায়। ভারতবর্ষের রাজনীতি, সমাজব্যবস্থা, সম্পদ, প্রভূত্বের চর্চা সাহিত্যের পাতায় অমর করে রেখে গিয়েছেন কালিদাস, ভারবি, মাঘ প্রভৃতি সরস্বতীর সন্ততিগণ। রামায়ণ, মহাভারত, অভিজ্ঞানশাকুন্তলম্ মৃচ্ছকটিকম্, রঘুবংশম্, মুদ্রারাক্ষসম্ প্রভৃতি সাহিত্যগ্রন্থগুলি প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিরই প্রতিবিম্ব।

2.0 শোধপ্রশ্নাবলী

1. সংস্কৃত সাহিত্যে কীভাবে ভারতীয় সংস্কৃতি কাহিনীর পাশাপাশি উঠে এসেছে?
2. বর্তমান সংস্কৃতির সাথে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির প্রভেদ কোথায়?
3. সংস্কৃত সাহিত্যে নারীদের স্থান কেমন ছিল?
4. রাজনৈতিক, সামাজিক ও ধর্মীয় বাতাবরণ কেমন ছিল প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিতে?

3.0 শোধপদ্ধতি

এই মহান সংস্কৃতির প্রমাণ লিপিবদ্ধ আছে সহস্রাধিক সংস্কৃত সাহিত্যের পাতায় পাতায়। ভারতবর্ষের রাজনীতি, সমাজব্যবস্থা, সম্পদ, প্রভূত্বের চর্চা সাহিত্যের পাতায় অমর করে রেখে গিয়েছেন কালিদাস, ভারবি, মাঘ প্রভৃতি সরস্বতীর সন্ততিগণ। রামায়ণ, মহাভারত, অভিজ্ঞানশাকুন্তলম্ মৃচ্ছকটিকম্, রঘুবংশম্, মুদ্রারাক্ষসম্ প্রভৃতি সাহিত্যগ্রন্থগুলি প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতিরই প্রতিবিম্ব। তাই বিভিন্ন সাহিত্যরত্নের অন্তর্নিহিত সমাজতত্ত্ব, অর্থনীতি, মানবিকতাবোধ প্রভৃতি বিষয়গুলি উদ্ধরণপূর্বক এই শোধপ্রবন্ধে তার বিস্তারিত আলোচনা করা হয়েছে। উক্ত গ্রন্থগুলির আলোচনা থেকে যে নির্যাস পাওয়া যায়, তা দিয়ে সমাজের কল্যাণমূলক যে দিশা পাওয়া যায়, তারও বিস্তারিত আলোচনা সিদ্ধান্ত ভাগে করা হয়েছে।

4.0 তথ্য সংগ্রহ, বিশ্লেষণ ও ব্যাখ্যা

4.1 প্রাচীন ভারতের সংস্কৃত সাহিত্যরত্ন

এই পৃথিবীতে যদি কোনো দেশকে পবিত্রভূমি বা মাতা বলে সম্বোধন করা যায়, যদি কোনো দেশের মানুষের মধ্যে ক্ষমা, দয়া, পবিত্রতা, শান্তভাব, আধ্যাত্মিকতা এবং অন্তর্দৃষ্টির সর্বাধিক বিকাশ হয়, বসুধাকে কুটুম্বের দৃষ্টিতে যদি কেউ দেখে থাকে, তবে সেটা ভারতবর্ষ। ভারতবাসীর প্রাচীন সংস্কৃতি ও প্রাচীন ঐতিহ্যের সমুদ্রে পৃথিবীর অন্যান্য দেশ নুড়িস্বরূপ। ঈশ্বর ও জগতের ঐক্যের অন্বেষণে সর্বপ্রথম তৎপর হয়েছেন এই ভূমিরই মুনি-ঋষিগণ। ভারতবর্ষের ধর্ম ও দার্শনিক তত্ত্বসমূহের বন্যায় প্লাবিত হয়েছে সমগ্র ধরণী। এই ভূমি বহু বছরের আঘাত, বৈদেশিক অত্যাচারেও অক্ষুণ্ন আজও। এসবের অন্তরালে একটিই হেতু, তা হল আমাদের সংস্কৃতি। প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির পরিচয়ের পূর্বে আমাদের সংস্কৃতসাহিত্যের যে মহান ভান্ডার রয়েছে, তার সংক্ষিপ্ত পরিচয় পাওয়া একান্ত আবশ্যিক। সংস্কৃত সাহিত্যের মুখ্য বিষয়গুলি হল:

4.1.1 বৈদিকসাহিত্য

সংস্কৃত বাঙ্ময়ে বেদের স্থান সবার উপরে। সংহিতা, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক ও উপনিষৎ রূপে চার প্রকার বেদ। বেদ এর অপর নাম শ্রুতি, কারণ এটির রচয়িতা কেউ নেইi। ঋষিগণ কেবলমাত্র মন্ত্রগুলির দ্রষ্টা। এই দৃষ্ট মন্ত্রগুলিই সংহিতাতে লিপিবদ্ধ করা হয়েছে। তাই সংহিতার চারটি ভেদ - ঋকসংহিতা, যজুঃসংহিতা, সামসংহিতা ও অথর্বসংহিতা। বৈদিক পণ্ডিতগণের মতে বেদজ্ঞ পুরুষ ইহলোকেই ব্রহ্ম প্রাপ্ত হন -

বেদশাস্ত্রার্থতত্ত্বজ্ঞো যত্র কুত্রাশ্রমে বসন্।

ইহৈব লোকে তিষ্ঠন্ স ব্রহ্মভূয়ায় কল্পতে।।

এই বেদের বিধি, মন্ত্র, নামধেয় নিষেধ ও অর্থবাদরূপ পাঁচটি ভেদ বর্তমান্। এগুলি মূলত বেদবাক্যের অর্থের ধরণকে আশ্রয় করে করা হয়েছে। যেমন অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ এই বাক্যে অজ্ঞাত অর্থকে উপস্থাপন করা হয়েছে, তাই এটি বিধিবাক্য। এইভাবেই অন্যান্য চারটি ভেদ করা হয়েছে। বেদপাঠ সস্বর কর্তব্য, এই নিয়মগুলি জানার জন্যে পাণিনীয়সূত্র দ্রষ্টব্য। তাছাড়া বেদের শিক্ষা, ছন্দঃ, কল্প, ব্যাকরণ, জ্যোতিষ এই বেদাঙ্গের বর্ণনা আছে বৈদিক সাহিত্যে। ভারতবর্ষের প্রাচীন ইতিহাস জানার জন্যে বৈদিক সাহিত্যের অবদান অনস্বীকার্য।

4.1.2. দর্শনশাস্ত্র

যার দ্বারা পরমার্থতত্ত্ব জানা যায় তাকেই দর্শন বলা হয়। আস্তিক ও নাস্তিক ভেদে এটি দুই প্রকার। চার্বাক জৈন ও বৌদ্ধ হল নাস্তিকদর্শন, কারণ তাঁরা বেদকে বা পরলোককে বিশ্বাস করেন না।ii আস্তিক দর্শন ছয় প্রকার - সাংখ্য, যোগ, ন্যায়, বৈশেষিক, পূর্বমীমাংসা ও উত্তরমীমাংসা।

4.1.3. ধর্মশাস্ত্র ও অর্থশাস্ত্র

মনুরচিত মনুস্মৃতি, যাজ্ঞ্যবল্ক্যকৃত যাজ্ঞ্যবল্ক্যস্মৃতি ও কৌটিল্যকৃত অর্থশাস্ত্র প্রাচীন ভারতের সংস্কৃতি বর্ণনায় মহত ভূমিকা পালন করে। বস্তুত প্রাচীন ইতিহাসের আকর গ্রন্থও বলা যায় এগুলিকে।

4.1.4. আর্ষকাব্য, মহাকাব্য ও কাব্যশাস্ত্র

বাল্মীকিরচিত রামায়ণ, ব্যাসরচিত মহাভারত ও অন্যান্য মুনিদের রচিত পুরাণগুলিকে আর্ষকাব্য বলা হয়, কারণ এগুলি ঋষিকর্তৃক রচিত। কিরাতার্জুনীয়ম্, শিশুপালবধম্, নৈষধীয়চরিতম্, রঘুবংশম্, হরবিজয়ম্ এগুলি গদ্যকাব্যের অন্তর্ভুক্ত। এবং এই কাব্যগুলির বৈশিষ্ট্য নিয়ে আলোচিত হয় কাব্যশাস্ত্রে। মুখ্য কাব্যশাস্ত্রগুলি হল - কাব্যপ্রকাশঃ, ধ্বন্যালোকঃ, রসগঙ্গাধরঃ ও কাব্যমীমাংসা। মহাকাব্যগুলি থেকে তৎকালীন সমাজব্যবস্থা, রাজকার্য পরিচালনা এবং ধার্মিক স্থিতি সম্পর্কে অবহিত হওয়া যায়।

4.1.5. নাটক ও নাট্যশাস্ত্র

নাট্যগ্রন্থগুলির মধ্যে মুখ্য হল অভিজ্ঞানশাকুন্তলম্, উত্তরামচরিতম্, মুদ্রারাক্ষসম্, মৃচ্ছকটিকম্, স্বপ্নবাসবদত্তম্, রত্নাবলী ও বেণীসংহারম্। এই নাট্যগ্রন্থের বৈশিষ্ট্যগুলি আলোচিত হয়েছে যে শাস্ত্রে তাকে নাট্যশাস্ত্র বলা হয়। মুখ্য নাট্যশাস্ত্রগুলি হল - নাট্যশাস্ত্রম্, দশরূপকম্, ও সাহিত্যদর্পণঃ। নাট্যশাস্ত্রগুলিতে পারস্পরিক কথোপকথন থেকে তৎকালের সামাজিক প্রতিচ্ছবির স্পষ্ট ধারণা পাওয়া যায়।
এছাড়াও সংস্কৃত সাহিত্যের বিষয়ে অধিক জ্ঞানপিপাসুদের জন্যে উন্মুক্ত রয়েছে পালী, প্রাকৃত ও দেবনাগরীতে রচিত কাব্যরাশি, অসংখ্য প্রাচীন অভিলেখ, স্তম্ভলেখ প্রভৃতি। তাছাড়া আছে পর্বতপ্রমাণ পাণ্ডুলিপির সমাহার, এগুলি সম্প্রতি ভারতীয় ও বৈদেশিক বহু গ্রন্থাগারে সযত্নে সংরক্ষণ করে রাখা আছে। ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রের উপর গবেষণার জন্যে এই পাণ্ডুলিপি গুলির প্রয়োজন অনস্বীকার্য।

4.2 সংস্কৃতশাস্ত্রে ভারতীয় প্রাকৃতিক সৌন্দর্যবর্ণন

কালিদাস, ভারবি, মাঘ প্রভৃতি সাহিত্যিকদের হৃদয়ের অন্তঃস্থলে ছিল ভারতবর্ষের প্রাকৃতিক শোভার অনুরণন। ভারতবর্ষের বিস্তার সম্বন্ধে মনু বলছেন -
আসমুদ্রাৎ তু বৈ পূর্বাদাসমুদ্রাত্তু পশ্চিমাৎ।
তয়োরেবান্তরং গির্য়োরার্য়াবর্তং বিদুর্বুধাঃiii।।
-অর্থাৎ পূর্বের বঙ্গোপসাগর ও পশ্চিমের ভারতমহাসাগরের মধ্যবর্তী স্থলভাগকে আর্যাবর্ত বলা হয়। এইরকম উত্তর-পশ্চিম ভারতকে ব্রহ্মাবর্ত এবং উত্তর ও মধ্যভারতকে মধ্যদেশ বলা হয় iv। ভারতবর্ষের উত্তরের হিমালয় পর্বৎ, মধ্যের উজ্জয়িনী, পূর্বের গৌড়দেশ, দক্ষিণের মহারাষ্ট্র - এগুলি কবিদের শৃঙ্গার ও বীর রস সৃষ্টির অন্যতম স্থান। কবিকুলমূর্ধন্য কালিদাস হিমালয়বর্ণন দিয়েই কুমারসম্ভব রচনা শুরু করছেন -
অস্ত্যুত্তরস্যাং দিশি দেবতাত্মা হিমালয়ো নাম নগাধিরাজঃv।
- কালিদাসের রচনায় উজ্জয়িনীর প্রাকৃতিক শোভার যে বর্ণনা পাওয়া যায় তা পাঠকের চিত্ত হরণ করার জন্যে যথেষ্ট। শিবরাজবিজয়ম্ কাব্যে শিবাজীমহারাজের কথার মাধ্যমে বীররসের সাহায্যে মহারাষ্ট্রের প্রাকৃতিক শোভার বর্ণনা পাওয়া যায়। এই কাব্যেই পাওয়া যায় বর্তমান পশ্চিমবঙ্গের বর্ধমানজেলার নাম। কবির ভাষায় সপ্তদশশতকে বর্ধমান ছিল বৈভবে পরিপূর্ণ - অতিবর্ধমানমানবৈভবং বর্ধমাননগরং চ সম্যক্ সমালোক্য......পূর্ববঙ্গে অপি চ চিরম্ অহম্ অটাট্যামকার্ষম্vi । অভিজ্ঞানশাকুন্তল থেকে প্রাচীনকালের মুনিঋষিদের আশ্রমের মনোরম পরিবেশের পরিচয় পাওয়া যায়। প্রথমাধ্যায়ে মালিনীতীরে কণ্বমুনির আশ্রমে প্রবেশের সময়ে ধনুরুদ্যত রাজা দুষ্যন্তের উদ্দেশ্যে ব্রাহ্মণ বটুর উক্তিvii থেকে শুরু করে চতুর্থাধ্যায়ে শকুন্তলার বিদায়বেলাviii পর্যন্ত মানবহৃদয়ের সঙ্গে প্রকৃতির অসীম ভালবাসার অসংখ্য দৃষ্টান্ত উপস্থাপন করেছেন কবি কালিদাস।

কবিদের প্রাচীন ভারতবর্ষের প্রাকৃতিক শোভা বর্ণনাতে মানবপ্রেম ও প্রকৃতিপ্রেম যেন অনন্য হয়ে মিশে গিয়েছিল। সংস্কৃত সাহিত্যে এমন সহস্র প্রেমের দৃষ্টান্ত উপলব্ধ, যেখানে প্রেয়সীকে পাবার জন্যে প্রকৃতিরই আশ্রয় নেয় নায়ক। মেঘদূতে আমরা

দেখতে পাই জড় মেঘ কবির কলমে জীবন পেয়ে গিয়েছিল। নাটকে শকুন্তলার সাথে নবপল্লবের সম্পর্ক, মহাকাব্যে কিরাতরমণীদের সাথে পর্বতগুহার সম্পর্ক, আর্ষকাব্যে পাণ্ডবগণের বনবাসকালে অথবা শ্রীরামের বনবাসে অরণ্যের সাথে তাঁদের একাত্মতা, দর্শনশাস্ত্রের ঘট-পট-মঠদৃষ্টান্ত, অশ্বত্থবৃক্ষের দৃষ্টান্ত প্রভৃতি সবকিছুই প্রাচীন ভারতীয় মানবহৃদয়ের সাথে প্রকৃতির সম্পর্ককে আরও সুস্পষ্ট করে। এই প্রসঙ্গে উদ্ধরণীয় একটি শ্লোক-

বাহি বাতঃ যতঃ কান্তা তাং স্পৃষ্ট্বা মামপি স্পৃশ।
ত্বয়ি মে গাত্রসংস্পর্শঃ চন্দ্রে দৃষ্টিসমাগমঃix।।

- অর্থাৎ এখানে নায়ক ও নায়িকার মধ্যে সহস্র যোজন দূরত্ব হলেও, বাতাস নায়িকাকে স্পর্শ করে নায়ককে স্পর্শ করুক, এবং তাদের দৃষ্টি চন্দ্রে গিয়ে এক হোক এই প্রার্থনায় নায়ক তাদের শৃঙ্গাররসের উদ্রেকের জন্যে অপূর্বভাবে প্রকৃতির শরণ নিলেন। এভাবেই সাহিত্যিকদের কলমে ভারতবর্ষ ও ভারতীয় প্রাচীন প্রকৃতির মনোরম শোভা ফুটে ওঠে।

4.3 সংস্কৃতসাহিত্যে সামাজিক, রাজনৈতিক এবং ধার্মিক স্থিতি

4.3.1. সামাজিকস্থিতি

সাহিত্য হল সমাজের দর্পণস্বরূপ। নাট্যকারের ভাষায় সাহিত্যং সমাজস্য আদর্শঃx। তাই স্বাভাবিকভাবেই সাহিত্যের মাঝে সামাজিক স্থিতিসমূহেরই প্রতিচ্ছবি খুঁজে পাওয়া যায়। সংস্কৃতভাষায় ছন্দোবদ্ধ কবিতা লেখা খুব সরল কাজ নয়, অন্যান্য ভাষার মতো কেবলমাত্র অক্ষরবিন্যাস আর অলঙ্কার সন্নিবেশের মাঝেই সংস্কৃত কবিদের দায়িত্ব সীমাবদ্ধ নয়, তাঁদের আয়ুর্বেদ, জ্যোতিষশাস্ত্রের পাশাপাশি সামাজিক রীতিসমূহের দিকে সজাগ দৃষ্টি রেখেই চলতে হতো।

সর্বপ্রথম বাল্মীকি, বেদব্যাস, মনু, কৌটিল্য ও যাজ্ঞবল্ক্যের কালে প্রাচীন সামাজিক স্থিতি লক্ষ্য করলে দেখা যায় প্রাচীন ভারতের ভীত স্থাপিত ছিল সনাতন পরম্পরায় অনুষ্ঠিত ধার্মিক আচারের উপর। মনু বলছেন -

বেদঃ স্মৃতিঃ সদাচারঃ স্বস্য চ প্রিয়মাত্মনঃ।
এতচ্চতুর্বিধং প্রাহুঃ সাক্ষাদ্ধর্মস্য লক্ষণম্xi।।

জন্মের পর জাতকর্মসংস্কার থেকে মৃত্যুর পর অন্ত্যেষ্টিক্রিয়া পর্যন্ত প্রতিটি সংস্কার কঠোর ভাবে পালন করা হয়েছে তৎকালে। তৎকালে রাজপুত্রেরা ব্রহ্মচর্য পালন করত গুরুগৃহে গুরুসেবা ও বেদাধ্যয়নের মাধ্যমে। কোনোপ্রকার ইন্দ্রিয়ানুকূল প্রবৃত্তিকে বরদাস্ত করা হয়নি। কারণ বলবানিন্দ্রিয়গ্রামো বিদ্বাংসমপি কর্ষতিxii। আচার্য, উপাধ্যায়, গুরু এবং ঋত্বিক - চারজনের আলাদা আলাদা কাজ ছিল। আচার্যের বেদাধ্যয়ন, উপাধ্যায়ের বেতনের ভিত্তিতে জ্ঞানপ্রদান, গুরুর নিষেকাদি কর্ম ও ঋত্বিকের যজ্ঞাদি করার নিয়ম উল্লেখ করেছেন মনু। পিতা-মাতাকে সর্বোচ্চ দেবতার স্থান দেওয়ার রীতি

তৎকাল থেকেই প্রবর্তমান। মনুর মতে শত আচার্য একজন পিতার সমান, এবং সহস্র পিতা একজন মাতার সমান xiii।

কবিকুলগুরু কালিদাস ছিলেন গুপ্তসম্রাট বিক্রমাদিত্যের সভায় নবরত্নের একজন। অনেক গবেষকের মতে, গুপ্তরাজ দ্বিতীয় চন্দ্রগুপ্তের পুত্র কুমারগুপ্তের জন্মদিবস উপলক্ষেই নাকি কুমারসম্ভব গ্রন্থটি লেখেন কবি। তাই কালিদাসের সৃষ্টিগুলিতে চতুর্থ ও পঞ্চমশতকের বিস্তৃত ইতিহাস জানা যায়। গুপ্তকাল ভারতীয়দের সমৃদ্ধি ও শান্তির কাল ছিল, তাই একে ভারতের স্বর্ণকালও বলা হয়। অন্যদিকে মৃচ্ছকটিকম্ নাটকে সমালোচনাদির ভয় না করেই নাট্যকার শূদ্রক সমাজের কটু সত্যকে উপস্থাপন করেছেন। যেমন পঞ্চমশতাব্দীতে ব্রাহ্মণ জাতি কে সবাই দেবতার আসনে পূজা করতেন। সমাহিতসিদ্ধ্যৈ প্রবৃত্তেন ব্রাহ্মণঃ অগ্রে কর্তব্যঃxiv এমনটাই শুদ্রকের মত। যদি কেউ জঘন্য অপরাধ করতেন তাদেরকে রাজ্যের বাইরে নির্বাসন করা হতো -

অয়ং হি পাতকী বিপ্রো ন বধ্যো মনুরব্রবীৎ।

রাষ্ট্রাদস্মাত্তু নির্বাস্যঃ বিভবৈরক্ষতৈঃ সহ।।

তৎকালে বৈশ্য সম্প্রদায়ের মানুষ ব্যবসা বাণিজ্যের উন্নতির জন্যে ধনী ছিল। শূদ্ররাও প্রায় সম্ভ্রান্ত ছিল, বীরক এবং চন্দনককে দেখে এমনই প্রতীত হয়। কিন্তু কায়স্থদের সমাজে একটু অবজ্ঞার চোখে দেখা হতোxv।

4.3.2. রাজনৈতিক স্থিতি

বর্তমানকালে যেমন সংবিধানকে সর্বোচ্চ মর্যাদা দেওয়া হয়, তেমনই তৎকালে মনুস্মৃতি ও অর্থশাস্ত্রকে সর্বোচ্চ প্রমাণ বলে মানা হয়েছিল। রাজার সৃষ্টি সম্বন্ধে মনু বলেন - অরাজকে হি লোকেস্মিন্ সর্বতো বিদ্রুতে ভয়াৎ। রক্ষার্তমস্য সর্বস্য রাজানমসৃজৎ প্রভুঃxvi।। অর্থাৎ রাজাহীন দেশে সর্বত্র ভয় থাকে, তাই সবকিছু রক্ষার জন্যে রাজাকে সৃষ্টি করেছে ভগবান। রাজার কর্তব্য সর্বদা সাম,দাম, ভেদ, ও দণ্ডনীতির অনুসরণ করা। তাছাড়া মন্ত্রী, দূত, বিদুষক, রাজকর্মচারী নিয়োগ, প্রজাদের থেকে করগ্রহণ, সময়ানুসারে ধর্মার্থকামচিন্তনপ্রক্রিয়া, ব্যূহরচনা, পররাষ্ট্রপীডন, সুযোগ বুঝে সন্ধি ও বিগ্রহ, চারনিয়োগ প্রভৃতি নিয়মের নির্দিষ্ট প্রক্রিয়া স্পষ্টভাবে উল্লেখ করা হয়েছে মনুস্মৃতিতে।

যাজ্ঞ্যবল্ক্যস্মৃতিতেও খ্রিষ্ঠীয় চতুর্থ ও পঞ্চম শতাব্দীর রাজনীতির সমস্ত বিষয় প্রতিপাদিত আছে, যা থেকে তৎকালীন রাজপদ্ধতি বিষয়ে সম্যক্ জ্ঞান পাওয়া যায়। যাজ্ঞ্যবল্ক্যস্মৃতির আচার, ব্যবহার ও প্রায়শ্চিত্তাধ্যায় নামে তিনটি বিভাগ আছে। ব্যবহারাধ্যায়ের ৩০৭ টি শ্লোক সম্পূর্ণরূপে রাজকার্যপদ্ধতির উপর ভিত্তি করে রচিত হয়েছে। সাধারণব্যবহারমাতৃকাপ্রকরণে ব্যবহারলক্ষণ আছে। বিচারব্যবস্থাকেই ব্যবহার নামে অভিহিত করা হয় সংস্কৃতভাষায়। এই প্রকরণে সভাসদের লক্ষণ, ব্যবহারের আঠারোটি ভেদ, ভাষাকরণপ্রকারঃ, ব্যবহারের চারটি পাদের xvii বিষয়েও বর্ণনা করা হয়েছে - ১) অভিযোগকারীর বক্তব্য, ২) অভিযুক্তের অভিমত ৩) বিচারোপযোগী প্রমাণ

ও তথ্য পেশ এবং ৪) বিচারপতির সিদ্ধান্ত ঘোষণা। ঋণাদান প্রকরণে গৃহীত ঋণ আদায়ের সাতটি প্রকারভেদ দেখিয়ে বলছেন - ঋণং দেয়মদেয়ং চ যেন যত্র যথা চ যৎ। দানগ্রহণধর্মাভ্যাম্ ঋণাদানমিতি স্মৃতম্।। অর্থাৎ কীরকম ঋণ দেওয়া উচিৎ, কেমন দেওয়া অনুচিৎ, কোথায়, কাকে, কীভাবে ঋণ দেওয়া উচিৎ সেসব বিষয়ে বর্ণনা করেছেন রচয়িতা। রাজার করগ্রহণেও ছিল নির্দিষ্ট নিয়ম, সমুদ্র থেকে প্রাপ্ত দ্রব্যের উপর কুড়ি শতাংশ কর, অরণ্যজাত দ্রব্যে দশ শতাংশ কর দিতে হতো রাজাকে। কোনো রাজা বেশি কর নিলে উপযুক্ত শাস্তিরও বিধান আছে। তৎকালে কিছু গ্রহণাযোগ্য মিথ্যা বলার জন্যে দণ্ডনীতিও ছিল। যেমন শুচিতাপরীক্ষার জন্যে ক্ষত্রিয়ের হুতাশনে, বৈশ্যের জলে, শূদ্রের বিষপান করতে হতো। যদিও বর্তমানে এই নিয়মের কোনো অস্তিত্ব নেই, কারণ বিচারপদ্ধতির দ্বারা আইনগত ব্যবস্থাকেই এখন সকলে স্বীকৃতি দেয়। তৎকালে দণ্ডনীতিকে সর্বাধিক অগ্রে স্থাপন করা হয় - তীক্ষ্ণদণ্ডো হি ভূতানামুদ্বেজনীয়ঃxviii। ধর্মোপধা, অর্থোপধা, কামোপধা ও ভয়োপধার মাধ্যমে মন্ত্রীত্বে নিয়োগের আগে পরীক্ষা নেওয়ার রীতি বর্তমান যুগের পাঠককে আশ্চর্যান্বিত করে। ধর্ম ও অর্থোপাধিতে উত্তীর্ণ মন্ত্রীপদলাভার্থীকে কামোপধাতে বলা হয় - রাজমহিষী ত্বাং কাময়তে, অর্থাৎ রাজরাণী আপনাকে কামনা করে। এইভাবে লোভ দেখিয়ে যদি নিজেকে সংযত রাখতে পারে তাহলে তাকে পরবর্তী ভয়োপধার পরীক্ষা দিতে হয়। যদি ব্যর্থ হয় তাহলে তাকে বাহ্য বিহার প্রভৃতির রক্ষণাবেক্ষণের দায়িত্ব দেওয়া হয়। মৃচ্ছকটিকের কালে বিচারব্যবস্থায় সর্বেসর্বা ছিলেন রাজা স্বয়ং। বিচারকের সিদ্ধান্ত রাজার মনঃপুষ্ট না হলে রাজা স্বয়ং অন্তিম নির্ণয় ঘোষণা করতেন, এবং বিচারে ভুল সিদ্ধান্ত হলেও জনগণকে তা মেনে নিতে হতো - নির্ণয়ে তু বয়ং প্রমাণং শেষে তু রাজাxix । তাই চারুদত্তকে রাজা নিজেই মৃত্যুদণ্ড দিয়েছিলেন।

4.3.3. ধার্মিক স্থিতি

তৎকালীন সমাজে ধার্মিক আচার আচরণকে সর্বাধিক গুরুত্ব দিয়ে দেখা হতো। ব্রাহ্মণরা দেবতার আসনে পূজিত হয়েছে। ব্রাহ্মণের অভিশাপ কত বড়ো অনর্থের সৃষ্টি করতে পারে তার উদাহরণ আমরা অভিজ্ঞানশাকুন্তলেই xx পাই। বর্ণবিভাগ ও নির্দিষ্ট বর্ণের যে কাজ বিধান করেছে শাস্ত্র, তার বিরুদ্ধাচরণ করলে সমাজে সে অবজ্ঞার পাত্র হিসেবে পরিগণিত হতো। ব্রাহ্মণের কর্ম - অধ্যয়ন, অধ্যাপন, যজন, যাজন, দান ও প্রতিগ্রহ ছয়টি। ক্ষত্রিয়ের কর্ম - প্রজাপালন, দান, ইজ্যা, অধ্যয়ন, বিষয়াপ্রসক্তি পাঁচটি। বৈশ্যের কর্ম - দান, ইজ্যা, অধ্যয়ন, বাণিজ্য, কৃষিকাজ, লাভ, বিত্তবর্ধন সাতটি। এদের সেবাশুশ্রুষা করাই শূদ্রের একমাত্র কাজ xxi, এভাবেই তত্তৎ বর্ণের নির্দিষ্ট কর্মবিধান পাওয়া যায়।

এছাড়াও ষোলোটি সংস্কারের পরিপালন করা হয়েছে কঠোরভাবে। বস্তুতঃ এই ষোড়শ সংস্কারই সনাতন পরম্পরার গৌরবের মূল হেতু। আজও বহু সমর্থ ব্রাহ্মণেরা প্রতিটি সংস্কারের নির্দিষ্ট ক্রমে পরিপালন করার চেষ্টা করেন। এই প্রসঙ্গে সংস্কারগুলি

জেনে নেওয়া কর্তব্য(কোন সংস্কারে কী করণীয় সে বিষয়ে বিস্তারভয়বশতঃ এখানে বিবরণ করা হয়নি।) -

(i) গর্ভাধান	(v) নামকরণ	(ix) কর্ণভেদ	(xiii) বিবাহ
(ii) পুংসবন	(vi) নিষ্ক্রমণ	(x) উপনয়ন	(xiv) বানপ্রস্থ
(iii) সীমন্তোন্নয়ন	(vii) অন্নপ্রাশন	(xi) বেদারম্ভ	(xv) সন্ন্যাস
(iv) জাতকর্ম	(viii) চূড়াকরণ	(xii) সমাবর্তন	(xvi) অন্ত্যেষ্টি

কালিদাসের সময়ে বৈদিকরীতিকে শ্রদ্ধার সহিত পালন করা হয়েছে। কুমারসম্ভবের সপ্তম সর্গে পার্বতী ও মহাদেবের বিবাহবর্ণনাতে শাস্ত্রীয় ও লৌকিক আচারের বিস্তৃত বর্ণনা পাওয়া যায়। যদিও তৎকালে শৈব ও বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের মধ্যে শ্রেষ্ঠত্ব প্রদর্শনের লড়াই চলেছে বহুবার, কিন্তু কবিসুলভ হার্দিক বিশালতার দরুণ কালিদাস সেসব কট্টরমনোভাবাপন্ন হননি। তিনি একৈব মূর্তির্বিভেদে ত্রিধা রচনার দ্বারা ব্রহ্মা-বিষ্ণু-মহেশ্বরের সমানরূপতাকেই ঘোষণা করেন।

মৃচ্ছকটিকম্ থেকেও সপ্তম শতকের ধার্মিক স্থিতির বিস্তৃত পরিচয় পাওয়া যায়। সেই সমাজে সামান্য মানুষের মধ্যেও বৈদিকপ্রথাতে ধর্মাচরণের অভ্যাস ছিল। চারুদত্তের পূর্বজরা যজ্ঞানুষ্ঠান পালন করতেন। দরিদ্র হলেও ধর্মের প্রতি তার অগাধ শ্রদ্ধা ছিল। ব্রত-উপবাসের ও প্রচলন ছিল। নটীর অভিরূপবতীব্রত, বা চারুদত্তপত্নীর রত্নষষ্ঠীব্রত তারই উদাহরণ। বৈদিক ধর্মচর্চার পাশাপাশি বৌদ্ধধর্মেরও আচরণ দেখা যায়। কথমনাভ্যুদয়িকং শ্রমণদর্শনম্ এইরকম বাক্য পাওয়া যায়, এখানে শ্রমণ কথার অর্থ বৌদ্ধভিক্ষু। নাটকের শেষে দেখা যায়, বৌদ্ধভিক্ষু সংবাহককে সমস্ত বিহারের কুলপতিপদে নিযুক্ত করা হয়েছিল। এছাড়া কলাবিকাসের সুষ্ঠু পরিচয় পাওয়া যায়। সঙ্গীতচর্চার প্রবণতাও তৎকালীন মানুষের মধ্যে ছিল। অভিজ্ঞানশাকুন্তলের মতো মৃচ্ছকটিকের প্রারম্ভেও সুন্দর ভাবে রঙ্গপ্রবেশ থেকে এমনটা অনুমান করা যায়। তাছাড়া চিত্রাঙ্কণকলা, চৌর্যবৃত্তির কলাকেও সুন্দরভাবে বর্ণনা করা হয়েছে।

4.4 সংস্কৃত সাহিত্যে নারীদের স্থিতি

সমাজরূপ পক্ষির দুটি ডানা, একটি পুরুষ অপরটি স্ত্রী। বৈদিকযুগে নারীসমাজকে উচ্চ পদে অধিষ্ঠিত রাখা হয়েছে। যতটা বৈদিকসাহিত্যের ভান্ডারে উপলব্ধ তার থেকে নারীদের সম্মান, সমান অধিকার, ও প্রতিভার অনেক উদাহরণ পাওয়া যায়। পিতৃতান্ত্রিক সমাজে কন্যাসন্তানের আগমন অনভিপ্রেত ছিল, যেমন দেখা গিয়েছে দ্রৌপদীর জন্মে, দুঃশলার জন্মে, শকুন্তলার জন্মে। কিন্তু তাদের যত্নের সাথে লালনপালনে বিন্দুমাত্র ত্রুটি রাখা হয়নি। যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতিশাস্ত্রে দেখা যায় বিবাহের পর স্ত্রীর জন্যে পিতৃগৃহ থেকে প্রদত্ত সম্পদ কী হওয়া উচিৎ তার বিস্তারিত ব্যাখ্যা করছেন স্মৃতিকার।

পিতৃমাতৃপতিভ্রাতৃদত্তমধ্যগ্ন্যুপাগতম্।

আধিবেদনিকাদ্যং চ স্ত্রীধনং পরিকীর্তিতম্।।
এর থেকে বোঝা যায় পিতামাতা তার কন্যাসন্তানকে কতটা স্নেহ করতো। বৈদিককালে নারীদের শিক্ষার দিকে বিশেষ নজর দেওয়া হয়েছে বলেই মতো বিদুষীর সৃষ্টি হয়েছিল। গার্গীর মতো দার্শনিক সমগ্র নারীজাতির গর্ব, যিনি স্বয়ং যাজ্ঞবল্ক্যের সঙ্গে শাস্ত্রার্থ করেছিলেন। স্বামী বিবেকানন্দও নারীজাতির আদর্শ হিসাবে সীতা সাবিত্রী দময়ন্তীকে মেনেছেন। মুদগলিনী, বিশপলা, শশীয়সী প্রভৃতী নারীরা যুদ্ধবিদ্যায়ও পারদর্শিনী ছিলেন।

কালের করাল গ্রাসের জন্য ধীরে ধীরে নারী ও শুদ্রদের প্রতি অবহেলার সৃষ্টি হয়। যত দিন যায়, নারীসমাজ গৃহবন্দী হতে থাকে, পুরুষের অধীন বা পুরুষের সম্পদ বলার দুঃসাহস পর্যন্ত কবিদের ভাষায় পাওয়া যায়। ক্রমেই নারীসমাজ দুর্বল হতে শুরু করে। স্বয়ম্বর বা গান্ধর্ব বিবাহের অধিকার ছিনিয়ে নেওয়া হয়। তাদের শিক্ষাব্যবস্থায়ও রাশ নামে, শোক ও কৃচ্ছ্রসাধনই হয়ে ওঠে বেঁচে থাকার পুঞ্জীভূত একমাত্র রসদ। যদিও এই প্রতিকূলতার মধ্যেও লীলাবতী বা খনার জাগরণ দেখা যায়, তবে হাজার নেতিবাচক প্রতিকূলতায় এই সামান্য ইতিবাচক নারীজাগরণের ইঙ্গিত আবছা হয়ে যায়।

তৎকালীন পুরুষতান্ত্রিক সমাজে নিগৃহীত, অবহেলিতরূপেই নারীদের দেখানো হয়েছে, বলা যায় লেখকের কলম পুরুষকেন্দ্রিক রচনারই জন্ম দেয় সর্বদা। নারী-পুরুষের সমান অধিকার নিয়ে লেখা কাব্য খুবই বিরল। কারণ আমরা যত সাহিত্যরত্নের খোঁজ পাই তার নব্বই শতাংশই পুরুষকেন্দ্রিক। শ্রীরামচরিত নিয়ে রামায়ণ, রঘুবংশ, উত্তররামচরিতম্; কৃষ্ণচরিত নিয়ে মহাভারত, শিশুপালবধম্; অর্জুনচরিত নিয়ে কিরাতার্জুনীয়ম্; নলকে নিয়ে নৈষধীয়চরিতম্; ভগবান বুদ্ধকে নিয়ে বুদ্ধচরিতম্; যক্ষকে নিয়ে মেঘদূত; কার্তিককে নিয়ে কুমারসম্ভবম্ মহাকাব্য রচিত। প্রত্যেক মহাকাব্যে বা নাটকে সীতা, দ্রৌপদী, যশোধরা, দময়ন্তী, শকুন্তলা প্রভৃতি চরিত্রগুলোকে আমরা কোনো অংশে এড়িয়ে যেতে চাই। কিন্তু বলা বাহুল্য, এই নায়িকাচরিত্র গুলি ছাড়া কাব্য বা নাটকের রসোদ্রেক নিতান্তই খপুষ্পায়িত। মৃচ্ছকটিকম্, রত্নাবলী, শিবরাজবিজয়, হর্ষচরিত বা শিশুপালবধ প্রভৃতি কাব্য থেকে নারীজাতির দুরবস্থার অনেক উদাহরণ পাওয়া যায়।

তবে তারা থেমে থাকেনি। খ্রীষ্টজন্মের পরবর্তী সময় থেকে ক্রমেই পুরুষতান্ত্রিক সমাজে নিজেদের অধিকার ছিনিয়ে নেবার লড়াইয়ে নেমে পরে তারা। ফলস্বরূপ দেখা যায় কণ্বের অনুমতির অপেক্ষা না করেই দুষ্যন্তের সাথে গান্ধর্ব বিবাহে শকুন্তলার মতপ্রদান, মৃচ্ছকটিকে বসন্তসেনার অসীম সাহস, ধূতার পাতিব্রত্য, কুমারসম্ভবে শিবের প্রতি পার্বতীর সেবামনোভাব প্রভৃতি। কিরাতার্জুনীয়ে দ্রৌপদীর, অভিজ্ঞানশাকুন্তলে প্রিয়ম্বদার মতো প্রায় প্রতিটি কাব্য বা নাটকে স্ত্রীচরিত্রগুলিকে প্রধানতঃ পুরুষের শ্রেষ্ঠা উপদেশিকা হিসেবে পাই আমরা, তাই নিঃসন্দেহে তাদের তাৎক্ষণিক বুদ্ধি

ও পতিগতপ্রাণের প্রশংসা করা যায়। পতি-পত্নীর এই প্রেমভাব সংস্কৃত সাহিত্যের প্রতিটি পাতায় ফুটে ওঠে। যেমন কালিদাস রঘুবংশের শুরুতেই লিখছেন -

বাগর্থাবিব সম্পৃক্তৌ বাগর্থপ্রতিপত্তয়ে।

জগতঃ পিতরৌ বন্দে পার্বতীপরমেশ্বরৌxxii।।

অর্থাৎ পতি ও পত্নীর প্রেম বাক এবং অর্থের মতো পরস্পর তাদাত্ম্যভাবসম্বন্ধের হয়। তাই পুরুষতান্ত্রিক সমাজকে আরো দায়বদ্ধ হতে হবে, নারীজাতিকে সাথে নিয়েই সমাজের প্রতি পদক্ষেপে অংশ নিতে হবে। ফেমিনিসম মানে নারীপন্থী বা পুরুষবিদ্বেষ না বলে, মনুষ্যত্ব বলা উচিৎ। নারীর প্রতি প্রভূত্ব দেখানোর সংস্কৃতি পরিবর্তন করতে হবে, ভারতীয় সংস্কৃতিতে এই পরিবর্তনের চেষ্টাই সংস্কৃতসাহিত্য শতকের পর শতক করে চলেছে। ন খলু ন খলু বাণঃ সন্নিপাত্যোয়মস্মিন্ মৃদুনি মৃগশরীরে তুলরাশাবিবাগ্নিঃxxiii - এই শ্লোকে ব্রাক্ষণবটু হরিণের উপর বাণের আঘাত থেকে দুষ্যন্তকে যেমন নিরত করেছেন, তেমনই লক্ষণার আশ্রয়ে শকুন্তলার মতো হাজার হাজার নারীর কোমল অঙ্গে পুরুষের পাশবিক করাঘাত যেন না ধেয়ে আসে - সেই সাবধানবাণীও ঘোষণা করেছেন কালিদাস।

4.5 সংস্কৃতসাহিত্যে প্রাচীন সংস্কৃতির নেতিবাচক দিক

পৃথিবীতে যত বুদ্ধিজীবীই আসুকনা কেন, ভারতবর্ষের প্রাচীন সংস্কৃতির উপর আজও কেউ নেতিবাচক প্রশ্ন ছুড়তে পারেনি। কারণ এই সংস্কৃতির যুক্তিগ্রাহ্যতা নিঃসন্দেহে সকলেই মেনে নিয়েছেন। সত্য, ত্রেতা ও দ্বাপর যুগের বিষয়ে বিস্তারিত জ্ঞান সকলেরই আছে, সেখানে বৈদিক পরম্পরাকে কতটা শ্রদ্ধার সহিত পালন করা হয়েছে সেটা আজও বিদ্বানদের আশ্চর্যান্বিত করে। কিন্তু বৈদেশিক শক্তির গমনাগমন যত বেড়েছে ততই সনাতন ধারার উপর একের পর এক মুষ্টিঘাত হয়েছে। অড্রে রুশেক তার Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court গ্রন্থে মুঘলসম্রাটের আগমনে ভারতবর্ষে সনাতন পরম্পরায় বৌদ্ধিক বিকাশ এর পাশাপাশি হিন্দু-মুসলিমের মিত্রত্ব প্রতিষ্ঠা করেন। কিন্তু সংস্কৃত সাহিত্যে স্পষ্টভাবে এর বিরোধ দেখা যায়। বৈদেশিক শক্তির পাশবিক অত্যাচারের কারণে হিন্দু-মুসলিমের ঐক্য সাধন কপোলকল্পিত বিষয় ছিল। বাস্তবতাকে তুলে ধরতে গিয়ে অম্বিকাদত্তব্যাস সনাতন সমাজে বৈদেশিক যবনদের ঘৃণ্য অত্যাচারের ছবি আঁকেন । ষোড়শ শতক থেকে অষ্টাদশ শতক পর্যন্ত মুঘল সম্রাটদের রাজত্বকাল ছিল। সেই সময় যবনকুল ভারতীয় মন্দিরগুলি ভেঙে মণি-মাণিক্য চুরি করেছে, স্মৃতি, বেদ, বেদান্ত গ্রন্থগুলি পুড়িয়েছে, স্ত্রী ও কন্যাদের উপর অসহ্য নির্যাতন করেছে। অম্বিকাদত্তব্যাস তাই লিখছেন - সম্প্রতি তু ম্লেচ্ছৈর্গাবো হন্যন্তে, বেদা বিদীর্য়ন্তে, স্মৃতয়ঃ সমৃদ্যন্তে, মন্দিরাণি মন্দুরীক্রিয়ন্তে, সত্যঃ পাত্যন্তে, সন্তশ্চ সন্তাপ্যন্তেxxiv।

কয়েক শতাব্দী আগে অর্থাৎ পঞ্চমশতাব্দীতে যুব পুরুষজাতির মধ্যে দৌরাত্ম্যের পাশাপাশি ক্ষমতার অসদ্ব্যবহারের প্রবণতা লক্ষ্য করা গিয়েছিল। অসৎ পথে

বসন্তসেনাকে ভোগ করার জন্যে আপ্রাণ চেষ্টা চালিয়েছিল শকার, বৌদ্ধভিক্ষুকে শারীরিক আঘাত করেছিল, চারুদত্তের মতো নিরীহ মানুষও লাঞ্ছনার স্বীকার হয়েছিল, তাই বলা যায় সৎ মানুষের কদর তেমন ছিল না সেসময়। তাছাড়া চুরিবিদ্যা, অবৈধভাবে সম্পদের ব্যবহার, সুরাপান, নারীসম্ভোগ, দ্যুতক্রীড়া, প্রভৃতির প্রচলন খুব বেশি ছিল বলে অনুমান করা যায়, কারণ প্রায় সমস্ত সংস্কৃত কাব্যেই এসবের অল্পবিস্তর উল্লেখ রয়েছে।

4.6 প্রাচীনভারতীয় সংস্কৃতি বনাম আধুনিক ভারতবর্ষ

প্রাচীন ভারতের সংস্কৃতির প্রভাব আজ এই আধুনিকতার ঘন কালো মেঘেও সূর্যের মতো উজ্জ্বলভাবে বিরাজমান। তবে কিছু কিছু বিষয়ে এই প্রভাব ফিকে হয়ে গেছে, যদিও তার জন্যে সংস্কৃতির বৈজ্ঞানিকযুক্তিতে অগ্রাহ্যতার বিন্দুমাত্র দোহাই দেওয়া যায় না, আধুনিক মনুষ্যজাতির স্বভাব, অকর্মণ্যতা ও সময়াভাবের কারণে সেই সুসংস্কৃতির পরম্পরা রক্ষা করতে পারেনি আধুনিক সামাজিক জীবন। সেই সুপরিণাম ও দুষ্পরিণামের বিষয়ে, তৎকালীন ও এতৎকালীন সমাজের সাম্য এবং বৈষম্য বিষয়ে সংক্ষেপে কিছু বিবরণ করা উচিৎ।

4.6.1. সুপরিণাম:

সমস্ত সাহিত্যিক, নাট্যকাররা তাদের গ্রন্থের শুরুতে দেবদেবীর মঙ্গলাচরণ করেছেন। তাই শুভ কাজের শুরু হয় দেবদেবীর উপাসনার মাধ্যমেই - এই পরম্পরা ভারতবর্ষ নয়, সারা বিশ্বের বড়ো বড়ো নামী কোম্পানীগুলিও অনুসরণ করেছে। ব্রান্ডের লোগোতে রেখেছে সংস্কৃত উপনিষৎসমূহের বিভিন্ন বাক্যসমূহ। সাধারণ ঘরোয়া জীবনেও সারা বছর দেবদেবীরা পূজিত হচ্ছেন। সুপ্রাচীন কাল থেকে দেবতাদের মন্দিরগুলি আজও বর্তমান ভারতের কোণায় কোণায়। আজও দ্বাদশ জ্যোতির্লিঙ্গের পূজা হয়ে চলছে। বৈদেশিক শক্তির আঘাত এসেছিল সেখানেও কিন্তু কোনো প্রভাব হানতে পারেনি তারা। এবং এই কারণেই হিন্দু জনগোষ্ঠীর হৃদয়ে ভারতীয় সংস্কৃতির একটি আলাদা জায়গা আছে। এই বিশ্বাসে ঘুন ধরানোর জন্যে বিভিন্ন বুদ্ধিজীবীদের উত্থান হয়েই চলেছে, কিন্তু ভারতীয়রা তাদের পূর্বজদের বিশ্বাস অক্ষুণ্ন রেখেই ভারতীয় সনাতন সংস্কৃতিকে হৃদয়ে বাঁচিয়ে রেখেছে চিরকাল।

4.6.2. দুষ্পরিণাম:

আজকের যুগে মানুষ মনোজগতে স্বাধীনচেতা, তাই তারা স্বাধীনভাবে সিদ্ধান্ত নিতে ভালোবাসে, তা বিচারগ্রাহ্য নাই বা হল, দৈনন্দীন জীবনে তো সুখী হতে পারবে - এমনটাই তাদের ধারণা। ভারত স্বাধীনতা পাবার আগে পর্যন্ত ধুতি-পাঞ্জাবীকেই প্রাচীন সংস্কৃতি ও স্বদেশীর গর্ব হিসেবে মেনে নিয়েছিল ভারতীয় যুবকগণ, কিন্তু তদুত্তরকালে ক্রমেই পাশ্চাত্য পোষাক থেকে শুরু করে পাশ্চাত্য সংস্কৃতির অনেক কুঅভ্যাস ভারতীয়রা অনুকরণ করতে শুরু করে। ভুলতে বসে ভারতীয় প্রাচীন ভাবধারাকে। একদিকে প্রাচীন সাহিত্যে কামসূত্রের মতো কিছু অংশকে যৌনমতের দোহাই দিয়ে সমাজ থেকে মুছে

দিতে চায় আধুনিক যুবক-যুবতিরা, অন্যদিকে প্রকাশ্যে তারাই পাশ্চাত্যের মতো পোষাকপরিচ্ছদে, আচরণে যৌনতাকে সমর্থন করতে চায়। এভাবে ভারতীয় সংস্কৃতির তৎকাল ও বর্তমানকালের মধ্যে একটি বড়ো বেড়াজালের সৃষ্টি হয়ে চলেছে ক্রমশঃ।

5.0 উপসংহার

এতক্ষণ সংস্কৃত সাহিত্য ও প্রাচীনভারতের সংস্কৃতির বিভিন্ন দিক আলোচনা করা হলো। ভারতমাতা প্রাচীন সংস্কৃতির রূপেই অপরূপা, এবং সেই রূপকে কালিমালিপ্ত করার জন্যে আগত হাজার হাজার বৈদেশিক শক্তি ব্যর্থ হয়েছে। ভারতমাতার এই রূপের প্রসাধনী হল আমাদের সংস্কৃত সাহিত্যের মতো অমূল্য রত্নরাজি। বাল্মীকি থেকে শুরু করে অম্বিকাদত্তব্যাস পর্যন্ত সকলেই ভারতমাতার সংস্কৃতিকে বাঁচিয়ে রেখেছেন তাঁদের রচনার মাঝে। ভারতবর্ষের প্রাকৃতিক ছবিগুলি হৃদয় দিয়ে এঁকেছেন তারা। ভারতবর্ষের সমাজ, রাজনীতি, ধর্ম ও নারীজাতির বিষয়ে বিস্তৃত ব্যাখ্যা করেছেন সাহিত্যিকগণ। সেসব বিষয়েও এখানে বিস্তারিত আলোচনা করা হয়েছে।

কিন্তু শেষ পর্যন্ত এই মহান সংস্কৃতির সর্বতোভাবে রক্ষা করতে পারিনি আমরা। সংস্কৃত সাহিত্যে, নাটকে যে সনাতন ভারতবর্ষের কথা উল্লেখ করা হয়েছিল, তার বহুলাংশ আজ বিলুপ্তির পথে। কুসংস্কার, পরানুকরণের কু-অভ্যাসে জর্জরিত, দাঙ্গা-হানাহানি থেকে সৃষ্ট রক্তের মন্দাকিনীতে ভাসমান সংস্কৃতিকে যদি পুনরায় উদ্ধার করতে হয়, যদি ভারতবর্ষকে আবার জগতের শ্রেষ্ঠ আসনে বসাতে হয় তাহলে সংস্কৃত সাহিত্যে, বৈদিকসাহিত্যে, স্মৃতি বা অর্থশাস্ত্রে স্বর্ণাক্ষরে খচিত নিয়মগুলির পুনরায় পরিপালনের পরম্পরা শুরু করতে হবে। তবে সেই দিন আসতে বেশি দেরি নেই, স্বামী বিবেকানন্দের কথায় - “I fervently hope that the bell that tolled this morning in honour of this convention may be the death-knell of all fanaticism, of all persecutions with the sword or with the pen, and of all uncharitable feelings between persons wending their way to the same goal”.

6.0 সহায়ক গ্রন্থসূচী

সংস্কৃত ও হিন্দী

1. शूद्रकः, (2002), मृच्छकटिकम् कृष्णदाससंस्कृतसिरिज-89, जयशङ्करलाल त्रिपाठी (सम्पादकः), चौखम्बा

2. कालिदासः, (1835), अभिज्ञानशाकुन्तलम्, नारायण-बालकृष्ण-गोडवाले (इत्यनेन संस्कृतम्), मुम्बइ, Tukaram javaji, Bombay (प्रकाशकः),

3. कालिदासः, (1914), कुमारसम्भवम्, त.गणपतिशास्त्री (संशोधकः), देहली, राजकीयमुद्रणालयः,

4. कालिदासः, (1918), मेघदूतम्, वासुदेवशर्मा, (संशोधकः), मुम्बई, निर्णयसागरः,

5. व्यासः, श्रीमदम्बिकादत्त, (1675), देवनारायणमिश्र (व्याख्याकार), मेरठ, साहित्यभाण्डार,
6. भारविः, (1971), किरातार्जुनीयम्, श्रीरामप्रतापशास्त्री, त्रिपाठी (अनुवादक एवं सम्पादक), प्रयाग, देववाणीमुद्रणालय,
7. पाण्डेय, ड. मिथिलेश, (2018), युजीसी नेट/जेआरएफ/सेट संस्कृत, आगरा, उपकारप्रकाशन,

বাংলা

8. বিবেকানন্দ, স্বামী, (1964) বাণী ও রচনা, স্বামী মুমুক্ষানন্দ (প্রকাশক), উদ্বোধনকার্যালয়, কলকাতা,
9. কালিদাস, (১২৭৮ সন), কুমারসম্ভবম্, কেদারনাথ তর্করত্ন (অনুবাদক), শ্রীঅমৃতলাল চৌধুরী, ঝামাপুকুরলেন,

ইংরেজি

10. Vivekananda Reader, (2013), Swami Vivekananda, Dr. M. Shivakrishnan (Editor), Udbodhan,
11. The Journal of Asian Studies, (2016), Volume-75, Cambridge, Cambridge University Press,

অন্তর্জালসহায়সূচি

12. https://archive.org/
13. https://epustakalay.com/

7.0 Author's Contact Details

Rajesh Adhikari
Research Scholar, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational & Research Institute, Belur Math, Howrah, 711202
Address: Vill+P.O+P.S - Dhantala; District: Nadia; PIN: 741202; Ph No. : 8420162085; Email Id: mail.adhikarirajesh@gmail.com. https://rkmvu.academia.edu/RajeshAdhikari

Indian Adibasi
IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

An Account of Some Rituals and Cultural Practices Related to Child-birth, Death and Marriage Among the Limbu community in West Bengal

Rajeshwari Datta

Abstract
The aim of the present paper is to talk about some of the cultural aspects of the Limbu community. The Limbu community is native to parts of Eastern Nepal, Sikkim, West Bengal and Assam. Though yet the Limbus maintain a very distinct and varied tradition and culture of their own. In the main this paper looks into the three significant cultural aspects of child-birth, death and marriage and gives an account of some of the rituals and customary practices associated with the above aspects. *sapok comen maŋkʰoma*[1], *jaŋdaŋ pʰoŋma, himtʰekpʰekwa*[1] are some of the rituals that this paper will attempt to describe.

Key-words: Limbu tribe, culture, child-birth, death, marriage, rituals and customs, West Bengal

Introduction

The Limbu community is indigenous to the regions of Eastern Nepal, parts of Sikkim, and the Darjeeling and Kalimpong districts of West Bengal. In West Bengal, the Limbu has been added under the list of Scheduled Tribes after an amendment in the year 2002. The name of the community as well as the name of the language is known by the ethnonym 'Limbu'. The Limbus are primarily agriculturalist people belonging to the mongoloid race, speaking a language of the Tibeto-Burman language family. According to the Census of India (2011), Sikkim has a speakers' strength of 38,733, and West Bengal has a speakers' strength of 921. This paper will look into some of the traditional customs, beliefs and practices associated with the aspects of child-birth, death and marriage within the community.

1 The italicized words are typed in IPA Unicode 6.2 (ver 1.4 US) MSK keyboard

Some of the rituals that will be noted in this paper are- *sapok comen maŋkʰoma, jaŋdaŋpʰoŋma* associated with child-birth, *masiŋma*, a ritual for the deceased and *kusalamba mekkhim*, the traditional practices associated with marriage.

Objective

The present paper seeks to give a description of the varied rituals and traditional customs that are followed and performed by the Limbu natives. Primarily it describes the following rituals that are associated with child-birth, death and marriage:

i) Child-birth: *sapok comen maŋkʰoma, jaŋdaŋ pʰoŋma*

ii) Death: *masiŋma*

iii) Marriage: *himtʰekpʰekwa, li tʰim*

Research methods

The study is conducted primarily in the two districts of Darjeeling and Kalimpong in West Bengali. After conducting a pilot survey, a list of Blocks was prepared that had a greater concentration of the Limbu population. Data has been collected through questionnaire method and participant observation method and also through informal discussions with the community members. Data has been collected from both male and female informants.

Cultural aspects

<u>Child-birth</u>

The rituals associated with child birth are intricately followed in the Limbu community.

sapok comen maŋkʰoma

The ritual of *sapok comen maŋkʰoma* is performed when the child remains in the womb of the mother. It is conducted in the form of a worship and is meant for both the mother and the unborn child. *sapok comen maŋkʰoma* is for the protection and safeguard of the mother during the period of her gestation as well as safe childbirth. It is performed for the good health of the mother and also for the birth of a healthy child.

The ritual of *sapok comen maŋkʰoma* has a social significance and is considered highly important in the Limbu community. Performing this ritual is considered a necessity by the native people. Otherwise, if a child is born without this ritual being conducted in his/her name, many of the child's social rights may be at stake once he is a grown up. Questions are

asked whether *sapok comen maŋkʰoma* has been performed by the family in the name of the unborn child. If yes, then he continues to enjoy his social rights, and if it is a no then he has to face challenges from his community who no longer give him wide acceptance in the various walks of life. Often it also results in complete deprivation of the social rights and liberties for the person.

jaŋdaŋ pʰoŋma

After a child is born in a Limbu household, few days of birth pollution are followed. If the child born is a female three days of impurities are practised, whereas if the child born is a male four days of impurities are practised. During this period of birth pollution, community members refrain from visiting the respective household. And even if they have to visit for some important matter, they abstain from consuming any food items. After the days of impurities are over, a priest is invited to perform the activity of purification and child naming. Once the activity of purification is completed, the hosehold comes out of the birth pollution.

The ritual of *jaŋdaŋ pʰoŋma* is primarily a child name giving ritual. It is performed by a priest who visits the household of the new-born after three days if it is a girl, and after four days if it is a boy. A number of associated practices are performed by the priest in the presence of the family members. He begins the ceremony by giving a name to the child and then offers prayers to the Limbu gods and godessess in the name of the child and his/her mother. He prays for their life long well being and good health.

Once the naming ceremony is over, the priest then has an additional duty of introducing the child into the universe. In the evening of the same day the child is carried out of the house for the first time by the priest. While welcoming the child to his new home, the priest introduces him to the nature- the sky, the moon, the stars and other matters in the open air and blesses him to become an able and competent man. All these practices are completed on the night of *jaŋdaŋ pʰoŋma.*

Death

Death that is caused due to natural cause is termed in Limbu as *masiŋma.* It is performed for those who face natural death. The Limbus have a customary practice of treating the deceased in a ritualistic manner. Once a person expires, he is no longer kept on the bed and is placed onto the floor. A silver coin is placed on the forehead and kerosene lamps are placed on both sides of the corpse. If the dead is a woman, a sickle is placed at a

corner and if the dead is a man, a knife is placed beside him. A white shroud is used to cover the dead body. The shroud that has to be brought from the market has an interesting feature. The cloth is never sold in a folded manner. The pleats are broken and then given to the customer.

The Limbus practise both burial and cremation of the corpse. If a family is well off, they arrange a wooden box to carry the dead body to the graveyard. However, if it is hard to afford then a bamboo structure is prepared for carrying the dead body. When the corpse is that of a woman then three bamboos are used to prepare the carriage frame. And, when it is that of a man then four bamboos are used to prepare the carriage frame.

Marriage

The Limbus generally favour tribal endogamy and strictly practise clan exogamy. However, as a result of developing standard of living and influences from other neighbouring cultures, a Limbu family often sends their children outside of their native places for education and employment purposes. This at times results in tribal exogamy. Clan exogamy is strictly followed in the community. If anyone ignores the practise of clan exogamy then they are delivered severe penalties by the community members. Marriages of different kinds take place in the Limbu community, viz. arranged marriage, marriage by elopement, widow remarriage, love marriage etc.

The Limbu system of marriage between a man and a woman is known as *kusalamba mekkhim.* In order to perform the ritual of engagement, known as *iŋlapma* in Limbu, the prospective groom visits the girl's house along with an elderly community member. This elderly community member generally has to be a lady who is entrusted with the task of engagement. However, in present times it is often seen that this task of *iŋlapma* is also performed by a male.

In order to fix an alliance with a prospective bride and her family it is especially verified that the bride belongs to a separate clan than that of the groom's family. The relationship of the clans is called *sinopat*^{h} and is taken gravely while fixing marriages in the community. At present, a Limbu is not allowed to marry within their own clan up to three generations. The bride should belong to a separate clan than that of husband's-mother, grand-mother and great-grandmother. However, many young generation Limbus are unaware of *sinopat*^{h} custom. As a result they end up marrying in the same clan. But such instances are rare.

Before the marriage proposal is finalised between the two families, the prospective groom sends pork meat weighing 2-2.5 kilograms to the prospective bride's family. This gift is known as *biha seraŋ*. If *biha seraŋ* is accepted by the bride‘s family members then the marriage proposal is considered to be finalised. Otherwise if they return the gift then the marriage proposal will no longer proceed.Once *biha seraŋ* is accepted then the wedding dates are finalised.

$himt^hekp^hekwa$

Limbu marriages take place in the households of the groom and are followed by some rituals in the household of the bride. The bride comes to the groom‘s house to get married. The ritual of *$himt^hekp^hekwa$* is performed at this time. The bride is accompanied by her friends and relatives when she comes to the groom‘s house for marriage. Before entering the groom‘s house the bride is made to walk over two copper water vessals that are placed on both sides of the main entrance. These copper vessals are filled with water and are covered with white clothes. Once the bride walks over these vessals and enters the house she is welcomed by her in-laws who bless her by sprinkling curd mixed rice over her head from both the sides of the entrance. Later she is taken to the site where the wedding takes place.

$li\ t^him$

$li\ t^him$ is also known a *car kələm* and is literally translated as ‘four rituals‘. This particular ritual takes place in the house of the newly wedded wife. Once the wedding rituals at the groom‘s house gets over, the couple accompanied by their friends and relatives visit the bride‘s house for *car kələm*. For *car kələm* the parents are not allowed to accompany the couple. It is the couple‘s friends who especially accompany them. After reaching the house of the bride, the wedding procession is made to wait under a shade. They need to take permission before they can enter the house of the bride. While they wait under the shade for their permission, a brief exchange takes place between the representatives of the groom‘s side and that of the bride‘s side. The bride‘s representative asks the purpose of their visit and from where the wedding procession has come. In response the groom‘s representative has to give details about their native place, village name, clan name etc. And once the bride‘s representative gives permission the wedding procession enters the bride‘s house.

Concluding remarks

The Limbus have their unique traditions and culture. An assessment of the cutural aspects of child-birth, death and marriage of a community provides

a picture to understand their interesting cultural behavior and habits and also the ways that help them identify as a tribe. However, it can be noted here that the number of rituals and customs are significantly greater than the ones that have been described in this paper.

Bibliography

Chatterji, S.K. (1951). *Kirata-jana-kriti*. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.

Grierson, G.A. (1903-1928). *Linguistic Survey of India. Vol-3. Part-1.* Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing.

Risley, H.H. (1892). The Tribes and Castes of Bengal vol-2. Calcutta: Secretariat Press.

Singh, K.S. (1999). *India's Communities- H-M.* Oxford University Press.

Census of India. (n.d.). Retrieved September 15, 2021 from http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/partb.aspx

Ethnologue. (n.d.). Retrieved September 15, 2021 from https://www.ethnologue.com/language/lif

UNESCO. (n.d.). Retrieved September 15, 2021 from http://www.unesco.org/languages-atlas/

Bio-note

Rajeshwari Datta is a Research Scholar, pursuing her PhD on language documentation in the Department of Linguistics, University of Calcutta. Field work, endangered languages and language documentaion are her areas of interest. She has been a resouce person in the Scheme for the Protection and Preservation of Endangered Languages (SPPEL) project, Central Institute of Indian Languages.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
IBJCAL eISSN: 2582-4716
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

CULTURAL CONTEXT OF WOMEN AND BHAKTI IN NORTHEAST INDIA

DR. RENA LAISRAM
Associate Professor, Department of History,
Gauhati University, Guwahati-781014, Assam, India
Email ID: renalaisram@gmail.com
Phone: 9435403042

ABSTRACT
The study of women's participation in culture and society rests on the assumption that religious ideas are paramount forces in social life, that relationships between sexes, the nature of female sexuality, and the social and cultural roles of women are in large part defined by religious ideas. In Northeast India, the Bhakti tradition was initiated by Sankaradeva (1449-1568 CE) in Assam while the Meiteis in the Manipur valley adopted Vaisnavism as the state religion in the 18th century CE. Inspite of the linkages between the variant forms of Vaisnavite traditions in India there are dominant distinguishing features in Assam and Manipur which were not in complete conformity with other schools widely known in the rest of the country. The Brahmanical religion with its patriarchal ideology brought about changes in gender relations which had implications for women, although in ways that were peculiar to the existing socio-cultural conditions. In this context, the paper attempts to examine and analyse the representation and participation of women in the Bhakti traditions of Northeast India from a historical perspective.

Keywords: Bhakti tradition, Cultural context, Northeast India, Vaisnavism, Women.

1.0 Introduction

Religion is a major force in history since it is intertwined with people's identity and also becomes a resource for people as they navigate life in its dynamism and complexity. As part of culture (Buchanan 2010: 105), it encompasses multidimensional aspects of life such as folklore and legends,

mythology, dance and rituals, language etc. Women's participation in culture and society rests on the assumption that religious ideas are paramount forces in social life, and that relationships between sexes, the nature of female sexuality, and the social and cultural roles of women are in large part defined by religious ideas. It is crucial to note that the role of women in the society and gender (Kessler and Mckenna: 1978, 7-8) dynamics are, in fact, rooted in the cultural context and historical processes which affect their lives. A critical analysis of the experience of women in the bhakti (*bhakti*: devotion; surrender) tradition offers a fertile ground to understand the intricate interlinkages between women, religion and culture. As such, Bhakti Movement in pan-Indian perspective started in South India, gained momentum from the 12th centuries CE in central and western regions of India, and then moved north around the 17th century CE. In Northeast India, the Bhakti tradition was initiated in Assam by Sankaradeva (1449-1568 CE) (Kakati 1987), while the Meiteis in the Manipur valley adopted Vaisnavism as the state religion in the 18th century CE. Sankaradeva's Vaisnavism differed from the rest of the country in respect of the *Madhura Bhakti* or the female aspect of devotion. The Radha - Krisna cult is not acknowledged nor is any *Sakti* (energy represented in a female form) of Visnu recognized. In contradistinction to this, the neighbouring state of Manipur with its clan-based social organization worshipped Radha alongside Krisna which highlights the crucial context of understanding the cultural milieu of the emergence and dissemination of the Bhakti cult in the region.

Northeast India comprising eight states of Arunachal Pradesh, Assam, Manipur, Meghalaya, *Mizoram,* Nagaland, Sikkim and Tripura figures within the ambit of pan-Indian culture continuum, with Hinduism, Islam, Christianity and Buddhism being followed by multi-ethnic groups of the region. S. K. Chatterjee suggests that the great Sino-Indian speaking people (Chatterjee 1974: 45) which had their origin within Yangtse-kiang and the Huwang-Ho rivers of north-west China had migrated towards southern direction, and eventually settled in different ecological settings and formed various ethnic communities (Bhagabati 2002). Manipur was also a meeting ground of diverse communities since the erstwhile kingdom was a land-bridge between Southeast Asia and the Indian mainland (Allen 1984: 120). In early Assam, the demographic profile consisted of the non-Aryan Mongoloid stock and later a large number of *brahmanas, kayasthas,* and *kalitas* etc. came to settle under the patronage of various kings. Sankaradeva belonged to the *kayastha* community. He was educated in the traditional Vedic scriptures by a

brahmana teacher and during his two long pilgrimages to the Hindu religious centres of North India, he came into contact with the reformist trends in Hinduism at that time. Majority of the Bara-Bhuyans and the ancestors of both Sankaradeva and his chief apostle, Madhavadeva were staunch *Saktas* (Neog 1965: 84-85). Local scholars and other sources suggest that the four *varnas* i.e. *brahmanas, ksatriyas, vaisyas* and *sudras* did not remain in their traditional position of the *varnasramadharma* and that even the *brahmanas* had inter-caste marriage (Choudhury 1966: 334).

As far as the history of religion in the region is concerned, it may be said that it presents a mosaic, which encompass indigenous belief systems such as Sanamahism (Manipur) and Donyi Polo (Arunachal Pradesh), the reformist Bhakti movement, the Bodo Brahmo movement, the Sakti cult in the Brahmaputra valley, among others. Hinduism was the principle religion of pre-Ahom Assam and the early period witnessed the prevalence of various traditions such as Tantricism, Saktism, Saivism, Vaisnavism and the Vajrayana sect of Buddhism. The association of Vaisnavism with Kamarupa from very early times is well attested by the traditional account in which the kings traced their lineage to Visnu through the Naraka legend (Neog 1998: 3). Archaeological sources reveal that the earliest recorded reference of Visnu worship is recorded in the Umachal rock inscription dated 5th century CE. By the 7th century CE, Krisna's accounts became the central theme in early Assamese literature and the word '*bhakta*' was mentioned in the Deopani Visnu inscription dated to the 9th century CE (Laisram 2019). Thomson (1948: 46-47) opines that, "Assam has always been linked with Bengal as a centre of Tantric Hinduism and that up to the 16th century CE most kings appear to have been Saktas, paying attention to the worship of Siva and Durga." The concept of *varna* underlay the dynamics of social organization in early Assam and inscriptions from the 9th century CE. attest to the division of the society into the *dvija* or twice born where women came to be relegated to the category of the *sudras* (Momin 2003: 43). The *purdah* (veil) system which was not in vogue in early Assam came to be given importance by the Vaisnavite movement. Of course, the settlements of the Muslims in Assam coinciding with this period is also partially responsible for introducing the system among women. The value system underlying *purdah* which stresses chastity and modesty went to such an extent that it secluded women from participating in religious rituals.

Sankaradeva's Vaisnavism also known as *Eka-sarana-nama dharma* is a monotheistic doctrine based on the worship of single god that

is, Visnu or Krisna and has four fundamental elements *viz*; god, *guru* (the religious preceptor), *bhakats* (devotees) and *naam* (prayer). For Sankaradeva, it is *bhakti* alone that can bring *moksa* or release. Maheswar Neog quoting S.K. Chatterjee observes that Sankaradeva's *Bhakti* cult agreed more with the 'robust and manly path favoured by Kabir and Nanak and later by Tulsidasa: it was the path of man's straightforward faith in his Master, without His assuming the nature of woman' (Neog 1965: 23-24). The absence of the female aspect of devotion in Sankaradeva's Vaisnavism may perhaps be seen as a reaction or even caution against the *tantric* malpractices prevailing among the Vajrayana Buddhism and the *Sakti* cults of the time. Idol worship is discarded and the object of veneration is the *guru-asana* where the holy texts are kept. According to Ananta Kandali, a contemporary of Sankaradeva who translated the *Bhagavata Purana* - *Book IV*, the *sattra* (monastic orders) institutions served the purpose of a place for the devotees to listen to the exposition of the holy book. The *sattras* and the *namghar*s (congregational prayer halls), therefore, became crucial institutions for the propogation of bhakti ideology and sustenance of the new socio-cultural ethos.

Madhavadeva and Damodaradeva, the principal followers of Sankaradeva are credited with having shaped the structural characteristics of the *sattra* institutions which acted as an agency for dissemination of the new faith. That there was no *sattra* of a permanent nature during Sankaradeva's lifetime, can be inferred from the fact that Madhavadeva, a celibate and the immediate successor of Sankaradeva resided with his brother-in-law, Ramdas and also did not become the head of a *sattra*, if any, left by Sankaradeva. As such, Neo-Vaisnavism was not well accepted at the early stage of introduction in Assam, and the insecurity and temporary nature of Sankaradeva's stay at different places may have prevented organization of a *Sattra* institution in Assam. By the time of Damodaradeva the *sattras* were well established and this is revealed by Ramaraya's narration of *Gurulila,* a biography of Damodaradeva written in the 17th century CE. The text gives some important information on the foundation of the *sattras* by Damodaradeva and describes the decoration, design and management of the Vaikunthapura *sattra* of Cooch-Behar. According to Ramacharana, Daityari and the author of the *Katha-gurucarita*, Madhavadeva had planned and built the *sattra* at Barpeta following line of the *sattra* established by Damodaradeva at Pathausi. It is also said that Narayana Thakur, a colleague and discipline of Sankaradeva advised Madhavadeva to plan and construct a *sattra* at Barpeta to counteract the movement of Damodaradeva. However, it is said that Madhavadeva ignored

the advice of Narayana Thakur initially but later felt the necessity to reconstruct the Barpeta *Sattra*. The religious institutions became monastic orders due to the efforts of both Madhavadeva and Damodaradeva. It is mentioned in the *Katha-gurucarita* that there were one hundred and twenty celibate devotees residing in the premises of the Barpeta *sattra* during the time of Madhavadeva (Lekharu1952: 357, 362).

2.0 Research Questions and Objectives

The study attempts to address the following *research questions*:

- What was the cultural context of the emergence of bhakti in Northeast India, particularly in Assam and Manipur?
- Did the cultural history of Assam and Manipur have any impact in the way women were represented in the bhakti ideology?
- How have the Vaisnava Bhakti tradition influenced the status of women and gender relations in Assam and Manipur?

The *objectives* of the paper are as follows:

- *To examine* the representation and participation of women in various aspects of the Bhakti devotional form of worship in Northeast India.
- *To understand* the extent to which Brahmanical ideology with its patriarchal norms influenced the traditional societies of Assam and Manipur.
- *To critically analysis* implications of the bhakti ideology on the status and position of women of the region.

3.0 Research Methods

This study adopts an interdisciplinary approach to analyze the complex relationship between women and religious ideology in cultural context. It also draws perspectives from Feminist theories to analyse women's issues of representation, stereo-typing etc. in textual references and lived experiences. Feminism involves political and sociological theories and philosophies concerned with issues of gender difference, as well as a movement that advocates more gender-specific rights for women and campaigns for women's rights and interests. The patriarchal norms within Brahmanical religious ideology becomes part of the transmission of the larger bhakti movement in Northeast India. Yet, the socio-cultural conditions that prevailed in the region were peculiar to its own histories, and there are differences in the way the new faith impacted the women and society in Assam and Manipur.

Emile Durkheim (1967) explains that religion exists as a systematically arranged and formally established organization with a set of beliefs and norms. Religious institutions are structured organizations for the promotion or persuasion of its ideology, and includes any place or premises used as a place of public religious worship (Stark and Brainbridge 1987: 42). In Assam, Sankaradeva popularized bhakti, with absolute devotion through the institutions of the *sattras* (Vaisnavite monastries) and *namghars* (congregational prayer halls), whereas in Manipur the *mandirs* (temples) acted as an agencies through which the devotees participated and experienced rituals and performative practices.

4.0 Data Collection and Analysis

The universe of study will be the two states of Northeast India, viz; Manipur and Assam; the justification being that the Bhakti cult was prevalent as a dominant form of religion in the two states. The study will be based on both primary and secondary sources collected from various libraries and institutions such as the Assam State Archives, K.K. Handique library of Gauhati University, Manipur University library, Manipur State Central library etc. The primary sources include *Census of India*, Gazetteers, *Statistical Handbook*, Journals etc. There are many books and other works such as articles in magazines, newspapers etc. related to the study and which forms part of the secondary sources. E-resources such as e-books have also been consulted. Field work is an important aspect of the study to understand participation of women in the bhakti rituals and performing arts which will also give an insight into the implications on gender dynamics. A participatory approach has also been adopted as religious institutions such as *sattras* and *namghars* in Assam and the *Mandirs* in Manipur are the sites where the visibility of women in the public space are seen as bhaktas or devotees. The *namghars* are a rich centre of performing arts and most of the festivals are related to episodes of Krisna's life. It also served as sheet-anchors of Assamese society in the midst of continually shifting political circumstances.

The State Archaeology Department, Government of Assam has recorded as many as 850 *sattras* in Assam. The *sattra* is an autonomous institution and it is managed by the *adhikara* (head functionary) with the help of others who looked after matters related to finance, administration and socio-cultural activities. The numbers of functionaries depended on the size and the nature of the *sattra*. Majuli exemplifies a Vaisnavite centre rich in *sattras* and there are also about 250 *namghars* in Majuli spread over many villages and they function as socio-religious and cultural centers.

These institutions are either established by *sattras* or by the disciples of their respective sub-sects. It may be mentioned that Sankaradeva established the first *namghar* at Bordowa in Nagaon and since then these institutions have multiplied in numbers. It entails the devotees to engage in the four fundamental principles of *Eka-saran-nama-dharma*, viz; *nama, deva, guru and bhakat*. The *guru* teaches him the *bhakti* philosophy and instructs on the rules and disciplines to be followed as a Vaisnava devotee. This may take a few days and is sometimes trained under an official of the *sattra* called Nama-ajaniya. The daily prayer-service or *namaprasanga* is a very important routine that takes place in the *sattras*. It consists of singing devotional, chanting of prayers accompanied by musical instruments and reciting the *Bhagavata Purana*.

5.0 Result and Discussion

The *Bhagavata-Purana* was the most authoritative and popular work of the Bhakti movement. The *Purana* addresses to a cowherd boy-god Gopala-Krisna rather than the Krisna in his later life as characterized in the *Bhagavad Gita*. The *Bhagavata Purana* was read widely in Orissa and Bengal apart from Assam and Manipur. The sacred text insists that Bhakti is the only true way of devotion to Krisna. The nature of Bhakti revealed in the Krisna Leela, the sport of Krisna with the *gopis* (cowherds). They pray to attain the highest state of bliss by being reborn with Krisna in Vrindavan, the holy city of Vaisnavas. This devotion to Krisna is supposed to bring with it fulfilment of the four goals of life, *viz; artha* (property), *dharma* (laws of social order), *kama* (pleasure), and *moksa* (salvation). Among the devotional practices that *Bhagavata Purana* recommends is *kirtana* or a gathering of a small group of devotees to chant and sing the glories of Krisna. There is an exhaustive historiography on various aspects of Neo-Vaisnavism in Assam particularly relating to philosophy, art, culture and biographies of saints, but women are conspicuous by their comparative 'invisibility'. Sankaradeva's scholarship itself paid scant attention to this dimension. Another reason is that the *carit-puthis* (hagiographical literature) were rendered into written form from the existing oral tradition in the later period following Sankaradeva.

Medieval historiographies furnish us with information of a number of women who became conversant in religious discourse, reading religious books and reciting the name of god. Kanoklata, a lady of Sankaradeva's family became the head of a *sattra* and Bhubaneswari, daughter of Harideva guided the destiny of their respective sub-sects as religious heads. Dayal and Thakur Ata were conversant with religious discourses and some Ahom

queens patronized the growth and development of Vaisnava literature. A close study, however, reveals that majority of them belonged to the higher castes or aristocratic families. Education appeared to have been the privilege of the male sex although a few educated women are mentioned in the medieval hagiographies (Sarma 1989: 158). What needs to be emphasized here is that rulers and leaders are exceptions that prove the rule and are not in any case representative of the majority of the women. It must be noted that inspite of the linkages between the variant forms of Vaisnavite traditions in India there are dominant distinguishing features in Assam and Manipur which were not in complete conformity with other schools widely known in the rest of the country. Vaisnavism was declared the state religion of Manipur during the reign of Garibniwaz (1709–1748 CE) which led to rapid cultural transformation due to increasingly dominant influence of the Brahmanical ideology (Singh and Singh 1987: 48). Although Visnu worship started during the reign of Kyamba (1467-1508 CE), the first king who got himself formally initiated into Vaisnavism was Charairongba (1697-1707 CE).

There were three sects of Vaisnavism in Manipur, viz; Nimbarka, Ramanandi, and Gaudiya Vaisnavism (Singh 1963: 66-67), the latter being founded by Chaitanya, a Bengali *sanyasi* in the 16th century CE. He initiated a new mode of congregational worship called *Sankirtana*, in which the devotees sing hymns in praise of Krisna to accompaniment of drums and cymbals and rhythmic body movements, till they lose themselves in ecstasy. *Nagarkirtana* or town praise consisted of going out on the streets and singing and dancing to Krisna, to the accompaniment of beating drums and flying flags so that the whole town is drawn to the 'tide of devotion'. King Bhagyachandra is given the credit for the adaption of the traditional Meitei dance form into the worship of Krisna. It was during his reign that the first *Maharaas* based on the *Bhagavata Purana* was enacted at the Canchipur Palace in 1779 CE which was performed for five days. It is interesting to note that the *Raas Leelas* were performed at the royal temple without any male dance participants. It was King Bhagyachandra's daughter princess Bimbavati popularly known as Shija Lairoibi who played the role of Radha in the first ever *Raas Leela* organised in the royal premises at Langthabal, and thereby enhanced the status of the Raas tradition. He is said to have heralded a 'cultural renaissance' in Manipur by introducing two cultural forms *viz*; *Raas Leela* and *Nat Sankirtan*. Manipuri *Jalakeli* (water festival) of Radha-Krisna was another bhakti ritual which had women performing in groups at the royal palace and the tradition continued till the reign of king Chandrakriti in the 19th century CE.

Neo- Vaisnavism went counter to the spirit of traditional Brahmanical faith, based on notions of castes and worship through various manifestations of the Devi (*sakti*). The socio-ritualistic order dominated by the *brahmanas* though not completely overthrown, the *brahmanas* lost much of the spiritual authority, which eventually passed on to the authors of the Vaisnava *Bhakti* cult i.e. the saints and *gurus* whose songs and biographies became scriptures for their followers. Idol worship is discarded while prayer services are held in the *namghars* or congregational halls where the object of veneration is the *guru-asana* where the holy texts are kept. For Sankaradeva, it is *Bhakti* alone that can bring *moksa* or release. The chief mode of worship is prayer which may be expressed through music, dance, drama etc. The absence of this female aspect of devotion may perhaps be seen as a reaction or even caution against the *tantric* malpractices prevailing among the Vajrayana Buddhism and the *Sakti* cults of the time. In the *sattras*, the succession of an *adhikar* (head of the *sattra*) usually follows the male line and the role of women in the organizational aspects of the institution was almost negligible; women being viewed as a "polluted community". As R.M. Nath (1948: 3) observes, "……….The nun system is totally discarded and though Konoklata, a lady of Sankaradeva's family once became the head of a *sattra*, nobody of her sex emulated her example and the women in Assam are not allowed entrance into any important *sattras* nowadays". The initiation or ordination into the *Eka-sarana-naam dharma* called *sarana lawa* was administered to a woman only after marriage (Goswami 1999: 70). Women, *brahmanas* and kings were not to prostate before the altar at the time of initiation. This was a departure from the normal practice where the devotee is required to prostrate before the image or scripture touching the ground with eight parts of the body. In the case of women who were initiated in some of the *sattras*, they were only permitted to bow down before the altar in presence of the *guru.* Women are also not allowed to stay in the *sattra* at night. In the *sattra* institutions, the succession of an *adhikar* (head of the *sattra*) usually follows the male line.

In Manipur, the coming of the institutionalized religion by the 18th century CE brought about a totally new concept of religion which came to be imposed on the traditional society with the active support of the king. The notion of purity-pollution which is the essence of the Brahmanical ideology was imposed on the people and those who defied the rules were fined or ostracisized. However, it may be mentioned that the Brahma Sabha had no jurisdiction over matters of the traditional religion. Like most clan-

based societies, lineages played a significant part in the Meitei society thereby forming the basis of the various stages of development of Meitei philosophical thought resulting in the emergence of the cult of ancestral worship, the core of the Meitei faith. The Meiteis attached prime importance to the sanctity of communal life amounting to adoration of blood kinship and observance of social rules. The *sageis* or sub-clans united by ties of blood, marriage, adoption etc., and possessing an awareness of relationship to a common ancestor had given rise to the *salai* or clan system, the ultimate Meitei family. Therefore, although Vaisnavism has always accommodated tribal features as a carrier of the Brahmanical faith in the peripheral areas (Sinha in Singer 1966: 72-73), the traditional faith transformed to suit the new faith. What is significant here is the impact of the new faith on the socio-religious and cultural lives of the people. The Brahmanical faith brought with it many new changes in the Meitei social order such as the caste system, strict dietary laws, practices of *sati*, donning of the sacred thread, assigning family names or *gotras* etc. The traditional priests (*maibas*) and priestesses (*maibis*) were relegated to the background and in their place came the *purohits* or the *gurus* who held a very high status in the society. The age old clan system to which every Meitei belong now came to be replaced by the *gotra* system. From the early 18th century CE to about the second half of the 20th century CE the Meiteis were harmoniously following the synthesis of the two faiths.

Spiritual seekers generally condemn women as the root cause of attachment to the worldly desires since they are 'the storehouse of pains and distress' (Kandali 1991: 156-157). Sankaradeva's Vaisnavism laid stress on the negative and disruptive aspects of feminity since women were considered as impediments in the path of devotion and liberation. Further, Sankaradeva's attitude towards women as reflected in his writings conform to certain traditional Hindu prototypes (Mahanta cited in Goswami 1996: 197-200). Radhika Santi is the chaste wife who wears a long veil and does not see the face of any men except her husband. In the *Hara-mohana* section of the *Kirtana*, women are projected as charmers capable of breaking the meditations of sages and hence advised to avoid their company. There is another image of women as the devoted and loyal wife. In fact, it is said that without a husband a woman's life is worthless. Yet, widow remarriage was prohibited. Banikanta Kakati explains that the honoured place given to Goddess Kamakhya temporarily compensate for the place of honour which the women themselves had been forced to relinguish. Strange as it may seem, this place, renowned as a *Sakta pitha,* does not reveal particular reverence to the female deities and images of

goddesses are rare in early Assam. It is interesting to note that inspite of iconographic representations of the Devi in early Assam though not in very large numbers, there is no trace of *Sakti* worship in the inscriptions. The silence is explained by the fact that *Saktism* represents a particular aspect of *Puranic* Hinduism which is in the main personal and esoteric. Consequently, it had little connection with any public religious order or establishment (Barua 1951: 167). Every woman in Assam was believed to be a miniature incarnation of the goddess who dwell in every house (Kakati 1961: 46). This aspect of *sakti* worship is significant as we may draw some inference relating to women in medieval Assam and their relative invisibility from the public space.

There were a number of women who became conversant with religious discourse, and thus took part in reading religious books and reciting the name of god. Kanoklata, a lady of Sankaradeva's family became the head of a *sattra* and Bhubaneswari; daughter of Harideva guided the destiny of their respective sub-sects as religious heads (Barpujari 1994: 194). Dayal and Thakur Ata were also conversant with religious discourses and some Ahom queens patronized the growth and development of Vaisnava literature. A close study, however, reveals that majority of them belonged to the higher castes or aristocratic families. It was Pitambardeva Goswami, the former sattradhikar of Garamur *sattra* who for the first time in 1956, allowed women to participate in the religious and cultural functions of the *sattra*.

6.0 Conclusion

The historical background of pre-Vaisnavite religion in Assam and Manipur reveals that the conditions which saw the origin and growth of the Bhakti cult were contextual and not similar. In Assam, the religion which was prevalent included Saivism, Vaisnavism, Saktism, and Buddhism. The absence of the female cult in Neo-vaisnavism may perhaps be explained by the fact that Sankaradeva himself was a Sakta devotee and grew up in Brahmanical traditions which is guided by *varnasramadharma* and patriarchal ideology. The changes brought about by the Vaisnava *Bhakti* cult saw *brahmanas* losing much of the spiritual authority as idol worship was discarded and *namghars* became the centres of devotional ritual performances. For Sankaradeva, *bhakti* alone could bring *moksa* or ultimate liberation from the cycle of birth and death and the object of veneration was the *guru-asana* where the holy texts were kept. A critical analysis of the performing art forms and divine rituals of the *Raas Leela* in Manipur and *Sattriya* dance in Assam reveal that women's representation were

influenced by the gender-roles of the respective societies. In majority of the *sattras*, women were generally not allowed to enter the sanctum sanctorum for prayers or any other participation. The Brahmanical ideology also impacted the representation of women in dance rituals of the *Raas Leela* in Manipur, as the use of the veil was introduced, symbolically maintaining a 'divide' between the performer and the audience . Yet, in Manipur Vaisnavism, the Meitei women were seen as extremely important, absolutely essential and highly regarded-but primarily as facilitators of men and the exercise of religious functions became a male prerogative. This is, however, not to suggest that women held a position above men in the early times. The only implication is that certain areas of religious activity were open to women which later became closed.

Sankaradeva's Vaisnavism largely conformed to the patriarchal ideologies of the Brahmanical faith. Yet, though its philosophy and teachings were rigid in its conception there was some flexibility in its application since he propogated bhakti in a tribal based society. The Neo-Vaisnavism faith was devised to suit the fluid unsettled social conditions of medieval Assam. The extent to which women have access to the public domain crucially affect the degree to which women determine their own position in the status of their existence. Dance and other art forms provide a unique vantage point from which to observe behaviour within its cultural context and therefore with respect to meaning. The dynamics of power and gender relations, construction of a gendered self-identity, the relationship and the conflict between the individual and the society in creation and perpetuation of gender norms may be explained in terms of the female representation in the performances. Neo-Vaisnavism is based on the *bhakti* tradition where the chief mode of worship is prayer, which may be expressed through music, dance, drama etc. such as *Borgeet, Ankyia Bhaona, Gayan-Bayan, Sattriya Nritya, Pal-naam, Raas Lila* etc. The *namghar*s serve the purpose of the stage for *bhaona* (dramatic performances). However, women were not allowed on the Vaisnava stage and their roles in the drama were performed by men. In the religious dances also no danseuses were allowed (Neog 1965: 266, 300). It may be mentioned here that dance as a form is multidimensional, the performance and participation being related to social status and the greater context of living which in turn is also not separate from power.

It is well recognized that religion as a tradition naturalizes the relationships of domination – subordination in a society. In Assam, women were in general hidden from the public space whether in relation to

socio-economic moves, participation in religious congregations, dance, music or drama. The sacred ideology influenced the concept of feminity, in turn shaping the image of the women. The Bhakti concept of Radha-Krisna in Manipur does not represent a break but continuation of approach to life as is found in the traditional presentations reveal that men and women were interdependent and that male and female roles were reciprocal in pre-Hindu Meitei society. The dance rituals and women's participation in the public space does indicate visibility of the Meitei women beyond the traditional roles, although it does not necessarily translate to high status in the society. There is a great discrepancy between the idealized concept of woman and the real life situation in which women find themselves. The central issue is that Brahmanical religion with its patriarchal ideology brought about changes in the gender relations which has had implications for women in Northeast India although in ways that were peculiar to the existing socio-cultural conditions.

7.0 Bibliography and References

Allen, B.C. (1984). *Census of Assam*, vol.1: Report. (Reprint). Delhi.

Barua, B. K. (1851). *A Cultural History of Assam*: *Early Period*. Gauhati: Lawyer's Book Stall.

Bhagabati, A.C. (2002). 'Social Formations and Ethnic Identities in North-East India'. Vth Prof. N.K. Bose Memorial Lecture, *Vihangama Newsletter*. vol.11, March-April. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Buchanan, Ian (2010). A Dictionary of Critical Theory. UK: Oxford University Press

Chatterjee, S.K. (1975). *Kirata Jana Kriti.* Calcutta: The Asiatic Society, Calcutta.

Choudhury, P.C. (1966). *The History of the Civilisation of the People of Assam from the Earliest Times to the 12th Century*. Gauhati: Department of Historical and Antiquarian Studies.

Datta, Birendranath (ed.). (1994). *A Handbook of Folklore Material of North-east India.* Guwahati: Anundoram Borooah Institute of Language, Art and Culture.

Durkheim, Emile. (1965). Trans. Joseph Ward Swain, *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.

Goswami, Kesavananda Dev. (1999)., *Life and Teachings of Mahapurusa Sankaradeva*. Guwahati: Forum of Sankaradeva Studies.

Haridevacarita and *Kanalatacarita* cited in H.K. Barpujari. 1994. *The Comprehensive History of Assam*, vol. III, Gauhati: Assam Publication Board.

Kakati, B.K. (1961). *The Mother Goddess Kamakhya*. Gauhati: Lawyer's Book Stall.

Kessler, Suzanne J. and Mckenna, Wendy (1978). *Gender: An Ethnomethodological Approach*. New York: John Wiley and Sons.

Laisram, Rena.(2019). *Religion in Early Assam: An Archaeological History*. UK: Cambridge Scholars Publishing.

Lekharu, U.C. (ed.) (1952). *Katha Guru Charita.* Gauhati.

Mahanta, Aparna. (1996). 'Sankaradeva and the Status of Women in Assamese Society', in R.K Dev Goswami (ed,), *Essays on Sankaradeva*. Guwahati.

Momin, M. (2002). 'Contextualizing Origin Myths of Northeast India', *Proceedings of North East India History Association*. 22nd Session. Shillong: Department of History, NEHU.

Nath, R.M. (1948), *Background of Assamese Culture. Gauhati:* Dutta Baruah.

Neog, Maheswar (1998). *The Contribution of the Sankaradeva Movement to the Culture and Civilisation of India.* Gauhati: G.G. Memorial Lecture.

Neog, Maheswar (1965). *Shankardeva and His Times: Early History of Vaisnava Faith and Movement in Assam.* Gauhati: Department of Publications, University of Gauhati.

Sarma, S.N. (1989). *A Socio-Economic and Cultural History of Medieval Assam (1200-1800).* Guwahati: Pratima Devi.

Singh, L. Iboongohal and Singh, N. Khelchandra (ed.).(1987). *Cheitharol Kumbaba*. Imphal: Manipuri Sahitya Parishad.

Singh, K.B. (1963) 'Manipuri Vaishnavism: A Sociological Interpretation', *Sociological Bulletin*, *12* (2).

Sinha, S. (1966). 'Vaisnava Influence on a Tribal Culture', in M. Singer (ed.), *Krishna, Myths, Rites and Attitudes*. Honolulu.

Stark, R. and Brainbridge, W.S. (1987). *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang Publication.

Thomson, R.C. Muirhead (1948). *Assam Valley: Beliefs and Customs of the Assamese Hindus.* London: Luzac and Company Ltd.

8.0 Author's Biography Note

Dr. Rena Laisram teaches at the Department of History, Gauhati University, Assam. She is the author of three books, the latest titled, *Religion in Early Assam: An Archaeological History* (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2019). Her research interests include Religion and Culture, Oral History and Community, and Gender Studies. Laisram is

currently the Guest Editor of the book titled, *Sacred Groves: Culture and Conservation* (UK: Cambridge Scholars Publishing).

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Cultural Interaction of Aryan and Non-Aryan Tribes in Indian Epics

[1]Souren Bhattacharya, [2]Subhasree Pal.
[1] Research Scholar, Department of History, University of Technology, Jaipur, Rajasthan, India.
[2] Research Scholar, Department of Education, NSOU, West Bengal, India.
Email: sbhattacharya1977@gmail.com, subhariddhipal2010@gmail.com
Corresponding author's email id: sbhattacharya1977@gmail.com

Abstract:
Literature is a mirror of the times we live in. What man thinks, what man does, and what interactions move the wheel of civilisation, what seeds of inner thoughts reflect exterior behaviours, what the hierarchy is, what are castes, and what are the peripheral of interaction: these are blended in the simple coinage known as culture. For ages, India has been a place of cultural diversity, assimilating various civilizations, creeds, customs, and cultural contacts. Our worldview, how we interact with one another, how we dress, and the etiquettes we uphold are all influenced by the elixirs of culture. Culture is the absorption of various mental processes about other people's lives. The evolution of India's multiple culture is beautifully illustrated in the Ramayana and Mahabharata, two classic Indian epics. The great epics chronicle Aryan cultural domination over non-Aryan culture, as well as the subjugation of non-Aryan people and their subsequent integration into the Aryan cultural fringe. The texture of cultural transmission, cultural alteration, and cultural preservation of the then-Indian society can be seen in the cultural interaction between Aryans and Non-Aryans. Both epics' authors not only reflected legendary stories, but also meticulously documented cultural strife, confrontation, and assimilation of Aryan and non-Aryan peoples throughout the land. The Ramayana and the Mahabharata were not just mythological concoctions; they were also searing narratives of Aryan and non-Aryan societal warfare, even inside the Aryan population. Now, culture is calculated to some extent to count materialistic things, to satisfy one's own needs and ego, and there is a need to recalculate and re-establish those golden coinages of culture and value in order to celebrate the fragrance of the true sense of culture, which was

established long ago through the interaction of Aryan and Non-Aryan. In the current state of society, it is imperative that we return to the civilisation network of tribal and non-tribal cultural exchange in order to grasp the true core of existence and live a peaceful and meaningful life. The current article commemorates all these images from the past, present, and future in order to honour India's culture and to resurrect the enshrined events of cultural contact between the two in the present. The cultural ethos of both epics is crucial to comprehending the country's tribal issues in the present day.
Keywords: Culture, Epics, Tribes, Society.

1. Introduction:

Epic is a massive homiletic disquisition which had told of nobles, courts to make them please and was awarded the self by them. If we go through the Ramayana and the Mahabharata, the first one writer was Valmiki was a bandit in his first life and later on he was a bard. The second poet Vyasa was a hermit, son of Satyavati and Parasar muni and through niyoga he was the father of Dhritarastra from Ambika, Pandu from Ambalika and Vidhur from Parishrami. If we visualise the characteristics of this age, the age had become to transcend from the mightiness of Shiva to accepting the Vishnu as one of powerful Gods in both two epics. Therefore it was quiet obvious to praise all those in these long poems who were in throne and to discard the aboriginals who were devoted solely to Shiva and did not belong to that category. In Indus Valley civilisation, the sculpture of Pushupati had confirmed the fact that proto- Shiva had been widely worshiped (Gangopadhaya,2004:73-5) but in later Vedic period, after the invasion of Aryan, the picture had been gradually changed and Vishnu had got appeared in Rigveda who helped Indra to kill and abolish demons and gradually has got entered in the culture of India. Varun, Agni and other Aryan Gods took their entries in society as well in books to beget cogitation on minds as these Gods were not appertained to Indus Valley Civilisation. All those Aryan God were effectuated to breed supremacy into the society and to flag off their superiority. The hymns associated with Rigveda was clarified that probably the god Indra was an Aryan invader who slayed demons who were probably the aboriginals, the originals inhabitants of India: tribe (Dutta, 1887:855,Dutta,1920:781-2). To celebrate the legacy of Aryan, to pronounce their supremacy, to establish their grandeur in literature, to make people to accept their dominance the two great epics the Ramayana and the Mahabharata had been written. Not only that, these two epics had brought two incarnations of Lord Vishnu, namely Rama and Krishna around who’s all the limelight was invested. In the Ramayana, Rama played the active role to diminish demons i.e. aboriginals and in the

Mahabharata Krishna played the passive role through motivating all the occurrences to establish his supremacy (Muir,1873:8). Shiva was the worshipped God of aboriginals, to establish another god Vishnu to those strata of supremacy; it was the hour need for these two epics to use aboriginals, to slay aboriginals, to dishonour aboriginals as per demand and necessity of the text. Now what interactions move the wheel of civilisation, what seeds of inner thoughts reflect exterior behaviours, what the hierarchy is, what are castes, and what the peripheral of interaction are: these are blended in the simple coinage known as culture (Rao,2012: 189). Two epics had depicted the quarrel between the supremacy of Shivaism verses the evolution of Vishnuism which were in other sense the culture of aboriginals verses the culture of Aryans which actually had denoted that Aryans were superiors than aboriginals in caste, creed and culture (Law,1943:8-12)

The Ramayana was supposed to be written in 5th century BC (https://en.m.wikipedia.org/wiki/Ramayana) and the Mahabharata was presumed to be versed in 3rd century BC (https://en.m.wikipedia.org/wiki/Mahabharata). Aryan advanced in India near about 2000BC-1,500 BC (Dutta,1888:7-9). Both the epics as well as Vedas were written in Sanskrit. But in Harappa, inhabitants were communicating with each other by speaking proto-Dravidian languages which was around 3200-2600BC (Gangopadhaya,2004:51-5) that implied that society was begun to dominate by Aryan invaders as language was the prominent indicator of culture and traditions (https://www.harappa.com) Again it was also evident from the Mahabharata that Krisnha Dvaipayana (Basu,2012:40) had segregated Vedas into four sections which also had alluded that the clout of Vedas had mesmerised the society a lot. Recitation of Vedas only had been concentrated between the three upper sections of society by making aloof the aboriginals. The deprivation policy to keep Aryan community upper section of the society had begun from the very dawn of Aryan invasion. If British ruling period in India was termed as colonial rule of British, it was not exaggerated to say that from the beginning of Aryan invasion, the colonial rule of Aryan had started by depriving the aboriginals in every possible way.

2. Objective of the Study:

The present paper endeavours to throw a light on the cultural interaction between the aboriginals and Aryan in the epics to bring forth the essence of culture what was impinged into our cultural straits long ago about the aboriginals to extrapolate the present status of them.

3.Research method:

For persuing the present study we have adopted descriptive research methodology. The study is mainly based on secondary data collected from relevant books and other literatures.

4.Interaction, Conflict and Assimilation:

4.1.Education System in the Ramayana and the Mahabharata Era and Resemblance in Present Scenario:

Education enlightens people, inputs consciousness and brings renaissance by creating mass awareness. Education is also the cause which preserves, contains and carries on the culture. To kill a culture, it is enough to uproot that very community from the threshold of education system. With the invasion of Aryan, the language Sanskrit had arrived on the stage which was completely unknown to the aboriginals as they were supposed to speak using different versions of proto-Dravidian language. Not only that they brought along the caste system in which aboriginals were placed below of those strata and they were not allowed to get a minimum scope to recite Vedas (Dutta, 1909:9-11). Was not it an autocratic administration? A baby did not select where he/she was going to enlighten, it was the society's supreme that made decision for his life. Satyajit Roy's great creation 'Hirak Rajaer Deshe' clearly portrayed that when a whole community was devoid of education what happened with them. Ekalavya the Nishadha prience went to Drona to learn archery. But Drona not only differed to accept him as his student due to his caste but also compelled him to cut off his thumb only in intention to make Arjun, the Aryan prince a superior one to satisfy his revenge and to continue his profession as a royal teacher (Basu, 2012: 50). Whatever knowledge and skill Ekalvava had learnt, it was only by his dedication and self-study. Later period, Ekalavya was annihilated by Krishna as he was reckoned as a barrier in the path of establishment of dharma. The same instance is there in the Ramayana where it is narrated by sage Vishwamitra that Demon king Bali was treacherously defeated by lord Vishnu to restore the position of king of gods lord Indra in spite of the fact that king Vali was a devotee of lord Vishnu (Basu,2019:25) Now the question was arose which was the dharma: the dharma of Aryan, the legendry of Aryan supremacy. In every society, everyone should get the opportunity to rear his culture and creed. Snatching someone's culture is just like cutting any root of the tree. It was clear from that episode that the Aryan in every aspects tried to diminish the aboriginals and their culture. Making impotent a language in a society is equivalent to wipe off that culture. In the Ramayana we have noticed that several non Aryan clan leaders interacted with their Aryan counterpart in Sanskrit, the Aryan language. Human, the Vanara Amatya(chief secretary)

(Lutgendorf,2007:17-20,Sattar,2020:107), the Nishada king Guha and Rakshasa Ling Ravana and his brother Bibhishan were well acquainted with the Sanskrit language (Basu,2019:206,107,398). Today, In spite of sanctioned number of school is 632, throughout the whole country only 367 Eklavya Model Day Schools (https://tribal.nic.in>EMRC) are there that are working for the tribal students where number of enrolled students are 85700. Maximum tribal languages still do not receive the status of Indian Official Language. Again there is a handful of schools where there is a scope to learn tribal language as mother tongue. In 2011 census (censusindia.gov.in) there is no mentioned about the number of schools where tribal language taught as mother tongue irrespective of Eklavya Model Schools. The legacy which was sowed in long ago still was now continued. You can condemn us by telling that there is reservation quota for them to get entry into higher education and in government jobs. But the question arises here how many of them can able to avail the opportunity. There is high rate of drop out and illiteracy among them due to many wrong implementations of government policies and a negative perspective about them makes us helpless to accept them as ours. The echoing voice of 'we' and 'they' reverberates everywhere in the society.

4.2.Marriage:

In the Vedas, Manusmiriti and dharma Sastras eight types of marriages were depicted. Among them, the first three were performed on the basis of father's consent of that girl that was happened in case of Gandhari (Basu, 2012: 42) . Another one was seen among the rishis where daughter was given for performing rituals along with bulls and cows. The next one was way of Gandharva where women were free enough to choose her counterpart just as Shakuntala and Kunti did (Basu, 2012: 31,42). Later, the Gandharva turned out to be challenging activities among kings were present in that Syambar sabha. Among them who were superior enough to come across the challenge was taken as groom of that very bride like in the cases of Sita and Dropadi (Basu, 2012: 71). If a woman was purchased, it was recognised as the marriage culture of Asura through which Madri was purchased and Pandhu got entangled her. If the bride was ensared just like Amba, Ambika and Ambalika, that way of marriage was treated as the custom of Rakshasa (Pattanayek,2010:36), the forest dwellers. Again if a women was forcefully raped that was treated as the marriage customs of Pisachas(Vampires) just like Ravana did so many. The powerful Aryan and non Aryan kings forcibly married women of Aryan and non Aryan origin (Basu,2019:269).

From the description of marriage types, it was very clear that the marriage system of Aryans was exogamous. They used marriage as a tool to play a protective role to safe their status, as a political weapon to enlarge power and support when it was needed in war and used as a strategy to enlarge periphery. As within the marriage of one month, Kunti did not get pregnant, Bhisma purchased Madri, the fertile woman to get a successor of the throne. There Gandhari was forced to marry a blind man Dhritorastra only to save their country. Vichitrabirja was not himself able to collect a woman to marry; there Bhisma was sent to capture women by force to collect for the same. Aryan followed every possible ways to collect woman for marrying. Their approach was exogamous. Even to make it justify, in the Mahabharata it was clearly written that a man belong to higher strata could able to marry any woman belong to any strata and this marriage was valid according to social system. But the striking feature is if non Aryan women were get married to Aryan men then their offspring were rarely accommodated and recognised in the Aryan strata. In the Ramayana, the fathers of major clan leaders of the Vanaras, the bears and the Rakshasa tribes, were Aryan king or the Aryan Gods (Bose, 2019:17, Bhattacharya,2019:132,139,181), but neither they were given the status of the Aryans nor they were permitted to leave in the Aryan society. Along with their mother, they were abandoned and forced to stay in aboriginal society. Even these half Aryan children were denied of getting any right over their father's property (Neelakantan,2012:19-23). Where if a man from lower strata married a woman from higher strata, their children were not acceptable for the society by making this rule, the exogamous marriage between aboriginals and upper caste was made prohibited. The aboriginals were compelled to marry within their clans and as a result the path to upper mobility was closed for them. Again it imposed limitations on aboriginals regarding choosing girls without from their clans. Even in present days, the endogamous marriage system still is prevailing among tribes. They marry within their clans. Polygamy was prevalent among both tribes and non-tribes. Polyandry was very rare, only in the case of Dropadi, it was recorded. Among few tribes as for examples Todas in the southern part of India, some hill tribes belong to Uttaranchal, polyandry custom is still followed to stop the division of property. Polygamy is now prohibited by implementing law.

4.3. Sankritisation for Upper Strata but not for Aboriginals:

Throughout the Mahabharata and the Ramayana there are ample examples which vindicates the examples of interchanging of profession in the upper strata of society between the Khatriyas and Bramhins but when a aspirants from a lower strata tried to attempt this, he was made forbidden to do such for the sake of social stability. Was it not one type of hypocrisy of the

society? The rulers made the rule for their own sake to keep the lower strata in lower status always. As per class doctrine of Vedic society, a son carried on the professional traits of his father to keep the sustainability of the society intact and tradition. Dronacharya and Kripacharya did not spend their lives on spiritual pursuits, they found it to be worthy to be a royal teacher and spent life with grandeur (Singha, 2017: 184). Parashurama left the spiritual practices and became a warrior later. When Vishwamitra and Kaushika leaving the warrior community joined the spiritual community to realise the true power of spirituality, the same society did not allow them easily. Sage Vishwamitra who was earlier a kshatriya king but when he was defeated by the sage Vashistha by the power of brahma then he had undergone a tough penance to get recongnised as brahmarshi to enjoy the power and staus of a sage (Basu,2019:42-54).Even in present society, how knowledgeable a person from a lower strata may be, he/she is never eligible for to attain the dignity of dwija.

But when the case of Ekalavya and Karna (Singha, 2017: 193) came, they were proscribed by the society to keep the society bombproof. When in front of Kuru society, he had showed his archery skills, he was forbidden by saying that a son of chariot had to be a chariot. When Ekalavya was master in his skill by self-effort, only to pursuit his position Drona instructed him to offer him his right thumb as guru-dakhina. What was a fallacy of the society? After accomplishing education a student had to pay dakshina i.e. fees to maintain the sustainability of guru in real life. What Drona achieved as guru dakhina was much more than his real needs or we could enumerated it that he used his knowledge to be king from a poor bramhin. Even Bali, Ravana were devotees of Aryan Gods, well knowledgeable in Vedas, king but never able to reach the status of dwija (twice born). Another fine evidence of sanskritization is the case of sage Vishwamitra who was earlier a kshatriya king but when he was defeated by the sage Vashistha by the power of brahma then he had undergone a tough penance to get recongnised as brahmarshi to enjoy the power and staus of a sage. Even in present society, how knowledgeable a person from lower strata may be, he/she is never eligible for to attain the dignity of 'dwija'.

4.4.Food:

The epics also throws light on the food habits of the Aryan and non Aryan communities. The Aryan sages take different fruits, milk and also offer the same to the guests. Sage Vashistha had welcome king Vishwamitra with Jiggery, honey, good quality warm rice, excellent wine, soup, curd, clarified butter etc. The royal people and other people of kshatriya clan were accustomed with eating cooked meat of goat, Sambar deer, black buck, wild hog, wild hen etc where as plenty instances are there where non Aryan

people were eating uncooked raw meat, drinking blood of animals. Even oftenly chandalas , a non Aryan clan, referred as eating meat of dogs which was highly condemned by Aryan leaders and sages (Basu,2019:51). During his stay in Dandakaranya, prince Rama along with wife Sita and brother Lakshmana had eaten roasted meat. The non ariyan Nishada king Guha had welcome prince rama along with his wife and brother with delicious food for them. Probably the Nishada king Guha was a vassal of Dasharatha , the king of Ayodhya. So he was well accustomed with food habits of the Aryan prince. We get the description food habits of king Ravana and his nobles which were similar to the Aryan people. The asuras, the rakshasas were often mentioned as man eater. As the maximum aboriginal people were living near or inside the forest so they were hunter gatherers. The habit of man eating was probably exaggeration by the writer. This type of portrayal of food culture of aboriginals was probably for indignation and to prove supremacy of Aryan culture. The kings, the nobles and the soldiers of Aryan and aboriginal consume intoxicating liquor for amusement. The Vanaras consumed some intoxicating juice named as ‘madhu’ and ‘maireya’ made from sugarcane juice and rice (Basu, 2019: 299, Bhattacharya, 2011 :195)

4.5.Dresses:

We get very little exposure about dresses and ornaments used by the Aryans and the aboriginal people. From the description of Lava and Kusha, the twin sons of king Rama, about the dwellers of ayodhya, we come to know that men wore ear ring, turban and various type of necklace. They also used red sandalwood mask for aroma. During the marriage of prince Rama with Sita both were adored with beautiful ornaments. The sages used to wear ‘Chir’ a kind of tattered clothe made from bark of the trees which they use for covering lower part and upper part of the body. Before going in exaile prince rama , his wife sita and his brother Lakshmana all of them had worn garment made from kusa grass(Basu,2019:98) people from higher strata specially the royal people wore costly fine apparel. Men and women both wore riviere and wealthy young women wore anklets (Basu,2019:186) the non Aryans also wear same styled ornaments. The rakshasa and the vanara kings along with their clan leaders wore gold necklaces studded with crystals and embedded with precious jewels. The rakhasa king Ravana used to sit in the royal court wearing ornaments inlaid with precious gems. Even his ‘pushpak chariot’ was adorned with various gold ornaments. (Basu,2019:262, Dutta,1892 :897) The common aboriginal rakhasas wear bark garment, tiger skin robe and sometimes wear iron necklaces. the rakshasas, the daityas, the asuras, the pishacha and the chandalas were generally portrayed as disheveled, rough hair and stench came out from

their bodies. The cultural interaction between Aryan and aboriginals probably had deep impact on the aboriginals specially among the clan leaders and kings who imitated dressing style and wearing ornaments.

4.6.Culture of warfare:

Regarding culture of warfare tactics and weapons used by aboriginal tribes and the Aryan people sharply differ. In ramayanya we have several examples of using the word 'Maya' or 'Mayabi' for Asuras, Rakshasas Daityas (Basu,2019: 24,175) which probably indicated that these tribal communities were expert in guerrilla warfare. In guerrilla warfare camouflaging is very important aspect to fool the enemies. Further it was quiet often mentioned in the Ramayana that the rakshasas were more skilled in night warfare. During the war with Ravana, the Vanara tribes made counter attack on Lankan army in night time. There was sharp distinction regarding types of weaponry used by the Aryan and aboriginal people. In Ramayana all kshatriya kings and their army used bow and arrow, shield, spear, javlin, sword, battle axe as main weapon (Chakravarti,1941 : 18-21, Tatton,1896:15) where as the the Rakshasa, the Vanaras used boulders, trees, nailed maul , even nail and teeth as their weapon. Here another interesting feature can be noticed that the Rakshasa King , the Vanara king and their army generals and clan leaders also used sophisticated bow and arrow, pike, sword , axe like their Aryan counterpart (Basu,2019: 375-377) . The aboriginal kings were probably influenced by sophistication and to be matched with their Aryan enemies adopted these weapons but their army was largely dependent on traditional weapons.

4.7.Ritual after Death:

The death rituals varies among the Aryan and non Aryan tribal communities. As per Aryan rituals the dead bodies are cremated. In the Mahabharta after the battle the funeral pyre were made of sandalwood and other aromatic woods for creamation of dead bodies (Dutta, 1903:157)., Even if there was unusual delay of cremation then bodies were preserved in big reservoir full of oil. We have instance of king Dasharatha whose mortal remain was preserved for few days. There was practise of going to heaven by sacrificing self in fire. We have example of even Savara woman sacrificing herself in fire (Basu,2019:200) imitating the way of attaining heaven mainly followed by the Aryan sages. The rakshasas were buried after death only with exception in the case of the rakshasa king Ravana who was cremated on the command of victorious Aryan prince Rama (Basu,2019: 376, Neelakantan, 2012: 12). This was probably the begining of Aryan culture among the Lankan people. But the vanaras followed the cremation like the Aryans. The Gridha king Jatayu was creamated by Rama himself. It was probably that fathers of all the Vanara clan leaders were the

Aryan gods and Sages so they followed the Aryan rituals. Another reason might be that they were already acculturated in Aryan traditions.

4.8.Acculturation of Culture:

There are ample examples regarding the adaptation of aboriginals' cultural traits among Aryans as well as vice-versa. Polyandry was evident among aboriginals. There was a tradition among aboriginals to keep the household intact, only one daughter-in-law was accepted for all brothers. Following the same tradition, when Arjuna told Kunti about a thing, Vyasa gave ample examples to us so that we concluded that Arjuna referred to Drupadi, the woman. She knew that only the unity among Pandava's brother could able to regain the throne. Purposefully she brought the whole scenario so that all brothers married with the same lady to stop sexual jealousy which could breed a split among the brothers. Madri was purchased for Pandu which was a way of aboriginals to collect women by money for marry, an example of acculturation (Singha,2017: 244). According to a tradition depicted by Pattanaik in his book ' Shyam', Kansa was born out a rape (Pattanayek,2010: 97) by a Gandharva which was again a tradition of aboriginals followed by an Aryans. Bhima married Hidimbi, Arjuna married Ulopi : both women were associated with aboriginal community (Bhattacharya,2014 : 153-177). The language of aboriginal was different genres of proto-Dravidian. In yajnas, Sanskrit hymns were used. Performing yajnas was one of the remarkable cultural traits found in both the epics. Yajnas was performed mainly in the priesthood of Brahmins Sages by the kings. The kings perform Ashwamedha Yajnas to gain special things as well as respect and honour. Most importantly the non Aryan kings also perform yajnas like their Aryan counterpart. Ravana, Vali, Hanuman (Bhattacharya,2019:160) and demon king Bali were expert in Vedas. Furthermore the non Aryan clan leaders or kings also worship Aryan gods like Rakshasa king Ravana worship Lord Brahma , Lord Shiva, Lord Agni (Bhattacharya,2019:184) and his son Indrajit specially worship Lord Agni before going for war or invasion(Bhattacharya,2019:220). Most strikingly king Dasharatha invited even sudras in his ashwamedha yajna for gaining children (Basu,2019:14) .These were the perfect example of acculturation. In Himachal Pradesh, there was a temple named 'Hidimba Devi Temple' which was supposed to set up by Maharaja Bahadur Singh in 1553 CE (https://en.m.wikipedia.org>wiki. .hidmbi). Hidimba was presumed to live there with her brother Hidimbi. It can be easily interferred from this episode that perhaps after married with Bhima, Hidimbi left all the traits of asuras and adopted Aryan culture and traits, that was why her temple was made and she was worshipped as deity. Because before that she married as per the rule of asuras, married the person who was strongest in the forest, after

killing her brother, Bhim was the strongest in the then period in the forest that was why she had married Bhima .
There was no idolatry worshipped practiced among aboriginals. But in the Mohabharata, Ekalavya worshipped the idolatry of Drona before starting practice of archery. Vedas was also called shruti as it was recited to remember, no written manuscript was there. It had been verbally transfused from 2000BCE with the help of mnemonic technique (https://en.m.wikipedia.org>wiki>veda). Rig Veda was written first at about 1500-1200 BCE and the rest three were written in 1200-900 BCE. In time of Harappa Civilisation, script was discovered which still now we are unable to decipher. But in Aryan civilisation, it was clearly evident from Vedas there was no alphabet and manuscript there. Ramayana was also recited and different regional fragrances had made their entry there. With the help of lord Ganesha, Vyasa was able to script the Mahabharata. We can easily make the surmise that the culture of writing was adopted by Aryan from the aboriginals which was also a burning example of assimilation of culture of the then period.

4.9.Position of Women:

Throughout the Epics, both the Ramayana and the Mahabharata, women's roles and positions were depicted through different studies and real life scenarios. Women's roles in house hold chores were prioritised. Anamika and Savitri were the perfect example in this regard. Keeping muni Kaushika waited, Anamika first served his husband then the muni. Being a virtuous wife, she first chose Satyavan as husband and then with devotion she restored the life of her husband from Yama along with four other boons. Gandhari made herself blind to follow her husband in the sickness and in the misery. Dropadi, After facing so many humiliations in the game of dice for her husband Yudhishthira, she never resumed herself from the service she ought to pay to her husband and followed them in the time of exile. Throughout the both epics, women were considered as the mechanism for fertility. The number of sons she had enlightened ensured and secured the social position of her in the society. That was why Kunti for the second time resisted herself to help Madri to give birth of more sons. The importance of son was so much in these times that society gave permission of different ways so that a woman could get pregnant. Women also were used by their father as service providers, in the case of Satyavati and Kunti that was highlighted. Apart from regular rituals for marriage, women were raped, purchased, abducted for the same. The queens also exert their influence in court politics. In a tricky manner 'the Babata (dearest)' wife Kaikeyi forced the king Dasaratha to send the heir prince Rama in exile (Basu,2019:76). Some women did yajanas as men, such as Amba ,Sita who in her previous

life named Vedavati was a hermit (Basu,2019:404), and Yayati's daughter Madhavi (Pattanayek,2010: 24). Apsaras, the river nymph were exploited by the Aryan society to meet sexual desire of Gods, sages and kings. There was a huge practice of abandonments of children by their biological parents. Instances are also there to adopt girl child like Kunti and Sita (Mukhopadhaya,2011:23) Shankuntala and Vishawamitra had deserted Shakuntala, Kunti had desolated Karna. There was marriage seen between Aryan and aboriginals in the case of Bhima, Arjuna, Ravana, etc. but their children did not receive as much recognition and respect as their Aryan children from society and family. So it could be easily concluded from that women from aboriginals did not receive that much social status, tribal women were rather used by Aryan society.The culture of patrilineal society has been to some extent intact since the Vedic age. Despite implementing different laws, women are still subjected to different violence, exploitation and harassment even in the progressive phase of human civilisation.

5.Conclusion:

Culture is the behaviour pattern of life, the world at outside. Whatever the strings we make in our lives, are connected with the next generation and so on and the tradition of culture is carried on. Both, the Ramayana and the Mahabharata throughout the sub-continent successfully created a cow web of culture which in later period spread across many regions with some addition as well as subtraction with the main events. The two epics were well enough to establish the key concept of Aryan civilisation such as rebirth, dharma and law of karma on the minds of aboriginals as well. That is why in later period aboriginals adopt Hinduism with open hands and minds. The great two wars of two epics served the purpose to bring aboriginals who lived in forests, hills or some remote places near to the culture of Aryan and cultural communication and transaction was occurred which made India a religious lands with char dhams , twelve Jyotirlingas, the twelve selected grounds for Kumbha mela along with fifty-one Shakti mahapiths. The motive was to spread the Aryan religion and culture and set up the superiority of Aryan culture over the aboriginal cultures and to establish cultural unity underlying linguistic variations, cultural dissimilarities and ethnographic diversity. The famous debate between Ghurey and Elwin affirmed the fact that two epics flourishingly abled to create a mesmerised labyrinth among the aboriginals that they were slowly but steadily acceded to Aryan culture. The word Rakshasa, Pisacha, Chandala and Vanara are still used by us as disrespectful words. But somewhere, in somehow the seed in the blood revolted against this submission and as a result they neither transformed themselves as totally

Aryan nor the society completely was completely bowed to embrace this change. The revolt of blood still has been since the time of the Ramayana and Mahabharata.

6. References:

Basu.,R. (2019). *Valmiki Ramyayana*, Print o Graph, Kolkata, pp.17,25,42-54, 206,107,398,269, 51,299,98,186,262,24,175,375-7,200,376,160,184,220,14,76,404.

Bhattacharya.,S. (2014). *Mahabharater Charitabali*. Ananda Publishers Pvt.LTD. Kolkata, pp. 132,139,181,153-177.

Bhattacharya.S. (2019). *Ramayaner Charitabali*. Ananda Publishers Pvt.LTD. Kolkata, pp.160,184.

Basu, R. (2012). *Mahabharat*. print o Graph, pp. 50,31,42,71,19-23.

Bhattacharya.A. (2011). *Ramayan Katha*. Boipara Publishers, Kolkata, India, pp.195.

Chakravart.P.C. (1941). *The art of war in ancient india*. The University of Dacca, Bangladesh, pp.18-21.

Dutta,R.C. (1903). *The epic and sans of ancient india*. Printer, Publisher and Book Seller,pp.157.

Dutta,N.M. (1920).*Rig Veda*. Vol.2, Kolkata,pp. 781-2.

Dutta,N.M. (1892). *The Ramayana* .Vol.V (XVI-XX), Deva Press, Kolkata,pp.897.

Dutta,N.M.(1909). *Manu Samhita* , Deva Press, Kolkata,pp.9-11.

Dutta.R.C.(1888).*A history of civilization in ancient India*. Thacker,Spink&CO, Kolkata,pp.9.

Dutta,R.C. (1887). *Rigveda: fourth Ashtaka*. Printer, Publisher and Book Seller,pp.157.

Gangopadhya.D.(2004).*Bharat Itihaser Sandhane*, Sathityalok Prokashan,pp.51-5,73-5.

Mukhopadhaya.H.(2011). *Krishnakahini Mahabharat*, Binsha Satabdi, Kolkata,pp.25

Neelakantan.A.(2012). *Asura: tale of the vanquished the story of ravana and his people*. Platinum press, Mubai, India, pp.12, 19-23.

Muir.J.(1873).*Origin and history of the people of India their religion and institutions*. Oxford university press,pp.8

Pattanayek, D.(2010). *Jaya an illustrated retelling of the Mahabharata*. Penguin India, India,pp.24,36,97.

Law, B.C.(1943).*Tribes in ancient India*.Baptist Mission Press, Kolkata,pp.8-12.

Lutgendorf.P. (2007). *Hanumans tale the messages of a divine monkey*.pp.17-20.

Rao, C.N.S. (2017).*Principal of Sociology with an Introduction to Social thought*.
S. Chand and company ltd, New Delhi,pp.189
Singha, K. (2017). *Mahabharata*. Akash Library, Kolkata,pp.184.
Sattar.A.(2020).*Maryada Searching for dharma in Ramayana*. Herper Collins, Noida, India,pp.107.
Tatton.E.(1896).*Oriental armours*.W.H.Allen&CO Ltd, London,pp.15

Websites:
https://www.harappa.com retrieved on 24.08.21 at 15.12pm
https://tribal.nic.in>EMRC retrieved on 26.08.21 at 21.05pm
https://en.m.wikipedia.org/wiki/Ramayana retrieved on 26.08.21 at 10.08am

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Mahabharata retrieved on 28.08.21 at 11:36am

Bio note:
Author 1:
Souren Bhattacharya is a research scholar of School of Arts and Humanities, Department of History, University of technology, Jaipur, Rajasthan. His areas of interests are History, Educational aspects and Environment.

Author 2:
Subhasree Pal is a research scholar of School of Education, Netaji Subhas Open University, West Bengal. Her areas of interest is Education, History, Social Science.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Ñiam Tre Death Rites Among The Pnar of Nangbah, West Jaintia Hills, Meghalaya

Clarissa Candace Giri
PhD. Research Scholar, Department of Anthropology, North-Eastern Hill University

Abstract

Death rites among the Khasi tribe of Meghalaya, is an essential part of their life cycle rituals. This paper focuses on the Pnar, a subset of the Khasi tribe, and the death rites they practice. This paper gives a brief outline about the people of Nangbah, of West Jaiñtia Hills District in Meghalaya, their death rites and beliefs that about death and the soul, outlining Christian practices around death and focusing on Indigenous religion- *Ñiam Tre.* Though Christianity has swept over half of the population, some aspects of traditional life are still infused into the everyday activities and beliefs of the population. Even among the Christian converts, remnants of the old religion remain, though most of the intricacies are avoided. Thus, the study also includes the ritual performances of the concerned participants, their actions, taboos and materials used. Death rites among the Pnar of Nangbah is also being studied from an emotional psychology angle.

Keywords: Religion, ritual, rite, death rite, Pnar-people, change and continuity, symbolism, emotional psychology.

1.0 Introduction

A rite may be defined as a ceremony prescribed by a religion or an observance, in customary terms, of a stage, phase or event in the path of life of an individual or group of individuals. 'Rite' is commonly referred to as 'ritual' interchangeably, either way, both are integral to envisage a culture's religion. "The term ritual can refer to any repetitive sequence of acts. Psychologists use the term when referring to repetitive compulsive activity, such as the ritual of washing one's hands dozens of times a day...However, when the ritual involves the manipulation of religious symbols such as prayers, offerings, and readings of sacred literature, we call it a religious ritual" (Stein and Stein, 2017, p. 125).

According to Stein and Stein, (2017, p. 136-137) Rituals are classified into various types according to the nature of requirement and death rituals fall under *Therapy rituals;* as beings of consciousness, humans will try to reason why illness, accidents and death occurs and develop various methods to cope with the problem. In Nangbah, death rituals are performed through sacrifices and offering to appease the spirits. However funeral ceremonies are rites, that is, a kind of journey the dead and living must both take to arrive at a different phase altogether, when the ceremonies are complete. Death rites incorporate the deceased into the world of the dead (Van Gennep, 1960, p.146).

This paper is an attempt to address a few tenets of the Death rites of the people of Nangbah, of West Jaintia Hill in Meghalaya. The Pnar are a subset of the larger Khasi Tribe which also includes the Khynriam, Bhoi, War and Lyngngam, who form the people of the *Hynniewtrep or Seven huts.* The original religion of every Khasi is believed to have been the *Ñiam Khasi* and *Ñiam Tre* among the Pnar, which is has animistic roots, nature worship and a belief in deities and ancestors. When Christianity entered the

Khasi hills, this old religion started to diminish, however in recent times, the religion is gaining popularity in regards to its connection with Khasi culture and identity. Thus, in alignment too with demystifying the elusive concepts of magico-religious properties of the Khasi religion, this study aims to give insight into one aspect of the culture and religious outlook of the Pnar through the death rites practiced at Nangbah.

2.0 Research Questions

The main research questions that will be addressed in this paper regarding the Death Rites among the Pnar of Nangbah, are:

i. To what extent does continuity of traditional religious concepts still persist in the society in the context of Ñiam Tre and Christianity
ii. What do we know about Symbolism in ritual performance of the Pnar of Nangbah with focus on Death Rites
iii. How does the performance of Death rites meet the emotional psychological aspect of experiencing loss in death and moving forward.

3.0 Objectives

The objectives of this paper are:

i. Try to see if there exists continuity of traditional religious concepts in Death rites in the context of Ñiam Tre and Christianity
ii. Attempt to delineate the symbolism behind the performance of the death rite.
iii. Connect the psychological aspects of the performance of rites to the actual experience of loss in death.

4.0 Research Methods

The following study was conducted as part of the ethnographic fieldwork for the degree of Doctor of Philosophy in Anthropology. The approach

taken was initially a structure based functional approach, which after rapport establishment turned into a Symbolic-interaction approach, where observation played a key role and participant observation in certain situations. Furthermore, to dive deeper into the indigenous knowledge fount of the people at Nangbah, interview schedules were introduced in semi-formal settings. Conversations in everyday settings opened up a plethora of insight into the people and their day to day lives.

The major point of access was the key informant, through whom many connections were made, many avenues for events and conversations opened up and intellectual discourses took place. Interpretive anthropology was used as an *etic* perspective (outsider's perspective) tool to help strike a balance of perspectives to the study.

5.0 Data Collection and Analysis

The data interpreted below was collected as part of the fieldwork conducted at Nangbah, West Jaintia Hills Meghalaya during the earlier months of 2021, and the methods employed were mostly participant observation, interviews and conversations with informants and key informants. The Analysis of the same was done through 'sympathetic introspection' through methods of symbolic Interactionism (Angrosino, 2007, p.6).

Death rites in Nangbah take place in two major distinct categories: a Christian category and a Ñiam Tre category. The major Christian denominations that exist in Nangbah are Roman Catholics and the Protestants which are further subdivided into Presbyterians, Full Gospel Fellowship, Church of North India (CNI) and the Seventh Day Adventists, who have life cycle rituals that are almost exactly similar, and this includes death rites. When someone passes away, the body is kept for three days, buried on the third day with a service to commemorate the life of the

individual; this usually takes place on the front porch of the house, the casket is brought outside and the immediate family members gather around the casket and people sit and listen to final words of gratitude towards the people who have helped out during the whole preparation and to talk about the life of the deceased and say their final goodbye; his is usually done by one family member only, followed by a sermon from a priest or pastor, coupled with carefully selected hymns and prayers, before the body is taken to the graveyard. The funeral procession is led by the holder of a cross, holder of wreaths and the casket follows, but in recent times, mortuary vans and cars packed with mourners and sympathizers holding on to flowers in wreaths and bouquets.

At the graveyard, another service takes at the site where the body is to be buried, the casket is then lowered into the grave covered or wrapped in a bamboo mat, after which anyone who wants to pay their respects, toss three fists full of soil into the hole and move away. A peculiar occurrence is the distribution of *Kwai*[1]- which has to be eaten in the graveyard but not forced upon anyone. Another service is held in the evening called *jingiaseng pyntngen* to help ease the pain of the death and burial of the loved one. During these three days of funerary rites, the doors and windows of the house are left open or slightly closed but not hooked, to allow the recently deceased spirit to roam freely in and out as they please and an additional three day after the main funerary rites as well. It is said that after the additional three days they enter a *lait miet*[2] phase which means to have crossed the night. Only then, do the doors finally close because it is believed that the spirit of the deceased has finally parted from this plane.

[1] *Kwai* is a mild intoxicant eaten in combination, wedges of *areca* nut, with betel leaf and a smidge of lime (calcium chloride) which induces a warm sensation and a reddening of the saliva from the interaction of the lime and the betel leaf.
[2] *Lait* - to be free of obstacles; *miet* - night.

In Ñiam Tre death rites, the first night is dedicated to *teiñ*[3]*syngngia* or the calling of *Syngngia* or *Rngai*[4] (Kharkongor, 1968, p. 314) in Khynriam dialect; it as an apparition or a ghost, the word also implies spirit, an energy of presence of a being, human or otherwise; the relatives of the deceased call upon the spirits of ancestors of their clan to come take the spirit of this deceased person with them to the afterlife. This takes place in two locations in the premises where the deceased resided, the men which include the *kñi* or the maternal uncle, clan elders from both clans, all clan members and friends who are male gather around a fire outside on the cemented front yard and the women, mother, grandmother, maternal aunts and paternal aunts, friends gather inside the house and in the room where the body is kept. The ceremony takes place in the evening, where a libation basket called a *Luwa*[5] is taken around the circle of clansmen and a few elders accept the offering for the ancestral spirits; the liquid is a thicker rice beer that is offered around and served only to the ones able to speak the sacred words of covenant as they repeat requests and well wishing that take a beat of their own like a chant whereby each man who that takes up the offering chants and prays calling upon their ancestors, requesting their presence. The clan elders do not partake of the drink themselves but pour a small amount out on the bamboo mat before them as a sign of respect and offering of the drink to the ancestors.

The younger men and boys of the clan go around to distribute plates for serving rice and water in a basin for washing of hands before they perform a brief enactment of partaking of the rice, which is thereby immediately scooped away by the waiting participants who have jobs for cleaning or serving; after this, the basin of water is recirculated for the

[3] *Teiñ* is a Pnar word, meaning persistent request.
[4] Also means a shadow being.
[5] A long basket that is tightly woven from very fine cane ribbons and smoked to give a dark brown color.

enactment of washing hands after eating, then the plates are taken away and *kwai* is served to end the meal, and the mats are cleaned with makeshift bamboo brooms. The next step, involves taking a piece of burning log into the house, hovered above the dead body to purify it, along with some words spoken to ease the spirit into the afterlife; an egg is placed inside the linen that covers the body to witness the purification. The end of the ritual for the first night before cremation is marked by the cutting and burning of some pieces of wood of pine to symbolize torches that can be carried home by relatives and funeral attendees, to light the way but is just used symbolically now that every person possesses torch-lights and cell phone torches.

The cremation day, starts early with the cleaning of the clan's burning pit and the surrounding areas which includes the clan cist called the *moo-buh-chyeiñ*[6] where the bone and ash deposits of all the deceased matrilineal kin are placed as a final resting place. The funeral pyre is made from freshly cut resinous pine trees, fashioned expertly into a box-shape in the funeral burning pit. A clan member then spreads some powdered rice on the ground and throws an egg to a big tree that overlooks the clan burial site this is done so that the great tree can witness that the area has been well prepared and is ready for a proper cremation. The funeral rites before taking the body to the cremation site, also called *Tpep*, include another *tiñ syngngia* where requests are made to ancestors to guide them in the journey to the tpep so that no obstacles stand in their way nor bad energies disrupt their path, also to ask their departed family member to not harbor any feelings of regret or dissatisfaction if errors were made by the living in the preparations because they are only human and so that the deceased won't forget them but bless them from beyond the clouds.

They come out of the house in a procession led first by carriers of logs

[6] Khasi - *maw-buh-shyieng*, meaning stone cist for keeping bones

of burning wood from the fire that has been burning since the night before, the wood will be used to ignite the pyre. The body follows, carried atop a stretcher fashioned from bamboo and covered in white silk cloth called *Ryndia tlem* a symbol of holiness and being free from sin that symbolizes the state in which the goddess *Ka Lei Synshar* first placed humankind in, that is in holiness and innocence. A red smaller cloth is paced on top, which is called *Lei-tieñ,* a symbol of judgment, as the deceased will be judged for three days- on the first for deeds toward matrilineal kin, in the second day for deeds towards patrilineal kin and on the third day, for deeds towards friends and acquaintances.

While the nody burns, women of the clan of upstanding, decent and moral qualities and of good health perform the task of food offering on the clan cist, pouring libations and alcoholic drinks to request and coax the ancestors to not leave the recently deceased as yet, but to keep on guiding them in the path the dead must walk. When the flames are devouring the dead body, a sacrificial ritual is performed with a cock. The cock is sacrificed because he is believed to be the one to make the way or the creator of the path to the world of the dead. The corpse of the cock is taken and it’s blood and feathers are smeared on the four pillars of the burning pyre, to symbolically witness that the dead person has been properly cleansed and ready to be renewed in a holy covenant. Offerings are made to the pyre of areca nuts and betel leaves and a conical basket - *ka khoh*[7] is hung on one of the pillars of the pyre symbolizing the basket that the person will used to carry all the offerings with into the ancestral plane. When the body is completely burnt, the fire is doused with water from a brass utensil.

The women then go around the pyre several times waving their hands

[7] Conical basket made out of ribbons of cane, used to carry various things from agricultural produce to clothes in. It is attached with a strap-like structure and slung on the head.

from chest outward to the direction of the pyre, an act called *Kyr-rupai* this act symbolizes the preciousness of the departed soul, that the soul has finally departed from their hearts back to God the creator. They pray and plead that the soul may return again in another birth in an event called *Mih-pyrtuit*[8]. After the women folk have completed their rites that ensure that the body and rot has been completely burnt away by speaking covenants and dousing water and betel leaves atop the pile of ash and bone, the clans men descend into the pit to meticulously gather every bone that is left untouched by the flames. These are placed on to a Banana leaf, and cleansed in oil, then each piece is picked up and placed in a linen cloth and each woman present then goes and presents the mother or grandmother who performs the tying of the cloth, with betel leaves in an act of bowing with folded hands. The bones are finally wrapped and tied inside the cloth and handed over to the clans mean to be placed into the clan cist.

The women return to make preparations for the next phase *kren jutang* which is done after everyone has been fed when they return from the cremation site, any able man of the clan or an elder can speak about the ancient tale of the covenant of God and humankind, their duties, sins and ask for forgiveness.

6.0 Result and Discussion

Every human being is subject to the life cycle, and each one of us has at some point in our lives been involved in a ritual or a rite of passage, whether be it how we were named, chose to cohabit or marry, or even how we made pacts with friends. Rites surround us even as we graduate from school. However, one thing connects us all and that is the most grim of all rites of passage- Death. Death affects every individual, marking the end of the life cycle beyond which nobody alive can narrate about, thus all we

[8] When the name of the deceased shall make an appearance again, in a new born child within the clan.

have is speculation amidst trust and mistrust that what will be after death is not horrific in nature. Therefore, human beings have developed coping mechanisms to give their dead a proper send off in various forms and ways, from a simple cathartic goodbye to elaborate rites of passage. “Mortuary ritual is viewed as the human adaptive response to death”(Davies, 2002, p. 7).When we come to explore broad topics such as health, illness or death, this inclusive stance is necessary(Bradbury, 1999, p. 6).

The comparative study of death rites in Christian practices and that of the followers of Ñiam Tre, revealed that they have completely separated the ritual performance aspects of their death rites. However, certain beliefs such as the roaming spirit connects the two culturally. In the Christian belief of the three days after burial and the three day judgment and purification period of the soul. There are certain shared cultural taboos between followers of these two religions, one is that family members of the deceased residing in the same household are not to bathe until the next day after burial or cremation. In the case of the Ñiam Tre, the person that carries the rice cakes offered to the ancestors and the woman that recieves the oil-bathed cremated bones on the white linen, cannot bathe until three days after the event of cremation. There is also a peculiar and widespread belief among all the residents of Nangbah village, that when a newborn suddenly takes to illness of medically unexplained reason, or does not urinate, or unable to pass excrement, or a bleeding naval, among other problems, it is because an ancestor felt neglected and is causing these ailments to the child so that only if the family member call forth the name of the ancestor will the ailment disappear and there are many many instances in the village where people walk around bearing the names of their clan ancestors, this is called *mih-pyrtuit.*

A food taboo that is observed by the Ñiam Tre ia that they do not eat

meat, maybe dried fish is prepared but not meat because meat is a symbol of jubilation and celebration and in death there is only sadness. The Christians in the past too did not serve meat such as chicken because it is a meat of celebration, but in recent times, any meat is served to the people who come to sympathize and offer condolences. In another category of taboo, women are not allowed to sit with the men on the first night of the funerary rites, but have to sit separately in the house, or around the yard but not step onto the circle of clansmen, male relatives and friends. The reason that was given was that the women are the ones who prepare the food, the materials for the ceremony and the pathway for the ancestral spirits to arrive, and they too had their own role as mourners and callers of spirits.

Mourning, or representations of it, is both an act of release and an act of holding on in the case of death, to the memory of the ones that have moved on. It was witnessed in a few instances that there were women who mourned and wept louder than anyone else along with a sing song tone of chanting that gave a very sad tone and brought an aura of death and loss into the funerary ceremonies. It was unclear if this was just part of the ritual performance, or if it was genuinely because of grief, however in the instance when a child passed on, real grief was witnessed in the demeanour of the infant’s mother. True loss radiated from her whole personality at the time of the funeral. Powdermaker (1960) states that emotional attitudes are by their nature less easy to observe than rites (p. 50)... when is an emotion real and when is it only a ritual expression? It may be both (p. 51). Actual grief may get mixed in with the responsibility to perform the ritual properly.

The first night, the ceremony begins only in the evening, because the clan elders chant covenants and pleas towards these ancestral spirits to descend and wait the night for the deceased before their cremation day. The words are spoken to the ones who have gone before, to God, and to the

spirit of the deceased. The main requests are for the safe journey of the spirits and that they may guide this new addition into their world safely until they reach God's gate and partake in the eating of *kwai* and that the spirit of the deceased will not harbor any feelings of regret or sadness for leaving behind this world and the people in it and an unfinished business.

The symbolic significance of the burning wood hovered over the dead body is of purification purposes, fire cleanses and purges away all the bad, the dead flesh and rot, additionally fire is believed to deter evil spirits thus, in the first night though the common belief is that the torches light the way, from an etic perspective, the torches of burning pine are given to attendees of the funerary rite to deter spirits from following them when they return back to their own homes at night. Moreover, it is believed that during the funeral march towards the Tpep of cremation site, the logs of wood that lead the way also burn away any evil entity that may be in their path and open the way free of obstruction for the spirit of the deceased to travel. This resonates with Mary Douglas' theory of "Purity and Pollution". In pollution beliefs we find that the kind of contacts which are thought dangerous also carry a symbolic load (Douglas, 2001, p.3). Fire can cause death, can wreak havoc, yet it is fire that purifies as well.

If we are describing a death ritual we should also discuss the sentiments of the participants (Bradbury, 1999, p. 6). The death rites at Nangbah among the Ñiam Tre or among the Christian population, has time and again been observed that the family members experience a calm amidst their sorrow, after the last rites are performed. Death rites are a transitional period for the survivors, and they enter it through rites of separation and emerge from it through rites of integration into society (rites of lifting of the mourning) (Van Gennep, 1960, p. 147). Thus, from an emotional psychology stance, the belief that the soul of the deceased though taken

from their line of sight, is somewhere living their best life in an alternate reality or an ancestral plane or a heaven, this helps with moving on from the state of bitter sorrow. In Christian rites, the service for sympathizing with the family of the dead after burial, marks the transition of entering into reintegration. Similarly, the next rite for the Ñiam Tre called *Siang lei iaw* or going to the market, which takes place about a week or more after the cremation, helps with the complete integration of the dead into the world of the dead and the moving on of the living into their normal day to day life.

7.0 Conclusion

Death rites, are a complex and vast area of study, which involves much more psychological evaluation, symbolic interpretation and a deeper dive into the cultural mindset of the people under study. There is yet no solid explanation or an empirical method that can actually test rituals and why they take place and that is the rhetorical drama of studying rites and rituals. However, with the few details that have been mentioned about the funerary rights at Nangbah, the continuity of certain beliefs in society as seen in earlier paragraphs that expresses a type of social cohesion, and identity that only the people of Nangbah will bear.

Many aspects of myth and taboo, when broken down are simply human nature expressed in an alternate form. Some events like the roaming soul, or the calling forth of ancestral names are yet mysteries that may or may not be solved. The main take away is that there is still a glacier beneath the surface that has been scratched in this study of the death rites of the Pnar of Nangbah, of West Jaintia Hills in Meghalaya.

8.0 References

Angrosino, M. (2007). *Doing ethnographic and observational research*. SAGE Publications Ltd. https://www.doi.org/10.4135/9781849208932

Bradbury, M. (1999). *Representations of Death: A Social Psychological Perspective* (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203006283

Davies, D. (2002). *Death, Ritual, and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites*. United Kingdom: Bloomsbury Academic.

Douglas, Mary. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* Routlegde: London and New York.

Karkongor, Larington. (1968). *Ka Dienshonhi (A Khasi-Khasi Dictionary).* Ri-Khasi Press Shillong.

Powdermaker, Hortense. (2002). Mortuary Rites in New Ireland. In Subhadra M. Channa (Ed.), *International Encyclopedia of Tribal Religion.* (1st ed., Vol. 7, pp. 37-58). Cosmos Publications, India: New Delhi.

Stein, R.L., & Stein, P.L. (2017). The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft: Fourth Edition (4th ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315532172

Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage.* London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

9.0 Author Biographic Note

Clarissa Candace Giri is a PhD. Research Scholar of the department of Anthropology, North - Eastern Hill University, Shillong. She is UGC NET JRF awardee, a member of the American Anthropological Association, and is currently working on the life cycle rituals of the Pnar of Meghalaya. Her interests include Tribal Religion, Folkloristics, Cultural Ecology studies, Medical Anthropology, Feminist Anthropology, Social psychology, Anthropology of Consciousness, Graphic Ethnography and Anthropoetry.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

মুসলমান সমাজে বিবাহের লোকাচার

ফিরোজ খান
গবেষক, বাংলা বিভাগ, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

১. প্রস্তাবনা:

বিবাহ একটি হৃদয়ের সঙ্গে আরেক হৃদয়ের বন্ধন না যতখানি তার থেকে বেশি সেটি একটি সামাজিক চুক্তি। সুসভ্য সমাজে সমাজ কাঠামোকে সুসংবদ্ধ করে তোলবার জন্য সামাজিকগণ যেসমস্ত প্রথার অবতারণা করেছেন সেগুলির মধ্যে বিবাহ অন্যতম। বিবাহ ছাড়া সামাজিকতা রক্ষা সম্ভব নয়, সম্ভব নয় নরনারীর আত্মনিয়ন্ত্রণ, সম্ভব নয় সৃষ্টি প্রক্রিয়া অব্যাহত রাখা। তাই বিবাহ হয়ে উঠেছে অতি জরুরী একটি বিষয়।

মুসলমান সমাজে বিবাহকে শুধু সমাজ রক্ষার উপায় হিসেবেই দেখা হয়নি। এর সঙ্গে বিবাহ হয়ে উঠেছে ধর্ম রক্ষার উপায়। তাই সামাজিক ও শাস্ত্রীয় উদ্দেশ্য পূরণের সঙ্গে সঙ্গে বিবাহ নামক প্রথাটিতে প্রযুক্ত হয়েছে সমাজমানুষের নানা চিন্তা ভাবনা। ফলে বিবাহকে কেন্দ্র করে সৃষ্টি হয়েছে অসংখ্য লোকাচার। এই সমস্ত লোকাচার যেমন সৃষ্টিশীল মানবমনের সুকুমার বৃত্তিকে চিনিয়ে দিতে সাহায্য করে তেমনই এই লোকাচারের উৎস ধরে আমরা চলমান সমাজের নানা অজানা দিকে আলো ফেলতে পারি। অর্থাৎ এই লোকাচারের ভিত্তিতে আমরা কোনো সমাজের নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, তাদের সাংস্কৃতিক ইতিহাস এবং ধর্মীয় জীবনের পরিচয় পেতে পারি। এই গবেষণাপত্রে আমরা মুসলমান সমাজে বিবাহের লোকাচার সম্পর্কে আলোচনা করবো এবং পাশাপাশি মুসলমান সমাজের সাংস্কৃতিক অস্তিত্ব নির্মাণের চেষ্টা করবো।

২. মুসলমান সমাজে বিবাহ:

মুসলমান সমাজে বিবাহকে নবীর 'সুন্নত' বলা হয়েছে। 'সুন্নত' কথার আভিধানিক অর্থ - নীতি, আদর্শ, পথ। হজরত মহম্মদের বাণী, কাজকর্ম, আচরণ, অভ্যাস ও নির্দেশগুলি মুসলমানদের জন্য সুন্নত। সুন্নত দুই ধরণের - কর্মমূলক ও বাণীমূলক। হজরত মহম্মদ যে কাজগুলি নিজে করেছেন এবং অন্যের কাজে সমর্থন জানিয়েছেন, সেগুলি হল কর্মমূলক সুন্নত। আর তিনি যে সব বিষয়ে কথা বলেছেন বা অন্যের বলাকে সমর্থন জানিয়েছেন সেগুলিকে বলে বাণীমূলক সুন্নত।[১] সেই অর্থে বিবাহ হল মুসলমানদের জন্য

কর্মমূলক সুন্নত, কেননা হজরত মহম্মদ নিজে বিবাহ করেছেন। এই প্রসঙ্গে নবী নিজে নির্দেশ দিয়েছেন -

"বিবাহ করা আমার আদর্শ; এ আদর্শ হতে যে ব্যক্তি বিমুখ, সে আমার উম্মত নয়।" (তিরমিজি হাদিস)[২]

আরো একটি হাদিসে তিনি বলেছেন - "বিবাহিত ব্যক্তির দু'রাকাত নামাজ অবিবাহিত ব্যক্তির সত্তর রাকাত নামাজের চেয়েও উত্তম।"[৩]

অন্য একটি হাদিসে বলা হয়েছে - "বিবাহ করা সুন্নত, যে আমার সুন্নত ছেড়ে দেয় সে আমার কেহ নয়। বিবাহ করা উত্তম ইবাদত। বিবাহ মানসিক দুঃখ নিবারক, শান্তিদায়ক ও ধর্মের সহায়ক"[৪]

মওলানা মহম্মদ আব্দুল হামিদ কাসেমী প্রণীত 'সর্ব্ব বৃহৎ হাক্কানী নামায ও মাসআলা শিক্ষা' গ্রন্থে হাদিসের অনুসরণে বিবাহের যে সমস্ত উপকারিতার কথা বলা হয়েছে সেগুলি নিম্নরূপ -

১. দেহমন সতেজ করে

২. বিবাহ জীবনের সর্বশ্রেষ্ঠ আমোদ প্রমোদ

৩. যৌন জীবনকে সুষ্ঠু, স্থিতিশীল ও ও বিকারহীন রাখার জন্য বিবাহ একটি সুসম্পন্ন জীবন ব্যবস্থা।

৪. ইহা দ্বারা স্বামী স্ত্রীর দেহ প্রচুর বিকাশ লাভ করে।

৫. বিবাহে হায়াত বাড়ে।[৫]

'দৈনন্দিন জীবনে ইসলাম' গ্রন্থে বলা হয়েছে - "যাঁদের সামর্থ্য,বিয়ের প্রতি আকর্ষণ আছে , আল্লাহতালা তাঁদেরকে বিয়ে করার আদেশ দিয়েছেন। বিবাহ রাসুলগণের সুন্নত।... বিবাহ স্বাস্থ্যের পক্ষে উপকারি । সুতরাং প্রয়োজন সত্ত্বেও বিবাহ না করাটা স্বাস্থ্যের জন্য চরম ক্ষতিকর।"[৬] তবে বিবাহ সম্পর্কে শরিয়ত ব্যক্তিভেদে অনেক নির্দেশও দান করেছেন। সেক্ষেত্রে ব্যক্তিভেদে বিবাহ কখনো ফরয, কখনো ওয়াজিব, কখনো সুন্নাতে মুয়াক্কাদ, কখনো বা হারাম, আবার কখনো মাকরূহ এবং মুবাহ্। অধিকারীভেদে বিবাহের উপরোক্ত নির্দেশসমূহ থাকলেও সাধারণত বিবাহের উদ্দেশ্য রিপুকে পাপ থেকে বাঁচিয়ে রাখা ও পুণ্য অর্জন করা।[৭]

উপরোক্ত শাস্ত্রীয় নির্দেশ ও মহম্মদের বাণী থেকে একথা স্পষ্ট যে, মুসলমান সমাজে বিবাহের প্রয়োজনীয়তা কতোখানি। সব দিক বিচার করেই অধ্যাপক মীরাতুন নাহার তাঁর *'ইসলাম-সম্মত বিবাহ: তত্ত্ব ও প্রয়োগ'* প্রবন্ধে জানিয়েছেন - "ইসলামসম্মত বিবাহ এক প্রকার চুক্তি। সৃষ্টি রক্ষার জন্য, মানব চরিত্রকে সুনিয়ন্ত্রণে রাখার জন্য, সুস্থ সমাজব্যবস্থা টিকিয়ে রাখার জন্যই বিবাহপ্রথা প্রবর্তিত।"[৬]

তবে মুসলমান সমাজেও বিবাহ কেবলমাত্র ধর্মরক্ষা, সমাজ রক্ষা ও ব্যাক্তির স্বাস্থ্য রক্ষার উপায় হিসেবেই বিবেচিত হয়নি। বিবাহ হয়ে উঠেছে নিজ নিজ সমাজ ও সংস্কৃতির বাহন। এখানেই বিবাহকে সাংস্কৃতিক বাহক হিসেবে আমরা দেখতে চাই।

যদিও মুসলমান সমাজে শরিয়তি বিধির বাইরে কোনো কিছুকেই গুরুত্ব দেওয়া হয় না, কিন্তু তবুও বিবাহকে অবলম্বন করে লোকায়ত মুসলমান সমাজ যেভাবে শরিয়তের নিয়ম নীতির তোয়াক্কা না করে একটি সাংস্কৃতিক পরিমণ্ডল রচনা করেছে সেটিই আমাদের আলোচ্য বিষয়।

৩. বিবাহ ও লোকাচার:

'লোকাচার' ব্যাপারটি ইসলামে নিষিদ্ধ বা বেদাত বলে পরিচিত। ইসলাম ধর্মে সেটিকেই 'বেদাত' বলা হয় যেটি শরিয়তী নিয়মকে লঙ্ঘন করে। এখন ব্যাপার হল 'লোকাচার' এমন একটি বিষয় যা কার্যত লোকসমাজ থেকে উদ্ভূত - লোকের আচার। কিন্তু মুশকিল হল ইসলাম ধর্ম তো কখনো লোককে ততবেশি প্রাধান্য দেয়নি, যতটা প্রাধান্য সেখানে শরিয়তী বিধানের। কাজে কাজেই 'লোকাচার' কথাটি ইসলামের সঙ্গে খুব একটা যায়না, খাপ খায় না। মুসলিম জীবন ও যাপনের সঙ্গে যা সব সময় ওতপ্রোতভাবে জড়িত তা হল কোরআন শরীফের বিধান। কিন্তু তার বাইরেও বিবাহকে অবলম্বন করে যখন 'লোকাচার' গড়ে উঠছে তখন আমাদের মনে রাখতে হবে ইসলামের বিধি নিষেধ ও অনুশাসনের বাইরে মানুষ কোথাও যেন আত্মপ্রকাশের জন্য পথ খুঁজছে। অর্থাৎ একটু তলিয়ে ভাবলে লক্ষ করবো ইসলাম ধর্মাবলম্বী মানুষদেরও একটা পৃথক লোকসংস্কৃতি গড়ে ওঠবার পরিসর তৈরি হচ্ছে। তাহলে সমীকরণটা যেটি দাঁড়াচ্ছে তা আপাতভাবে ভয়ঙ্কর হলেও সত্য যে, মুসলমান প্রথমে শরিয়ত থেকে বিচ্যুত হচ্ছে এবং তারপর সে তার লোকাচার গড়ে তুলছে বা লোকসংস্কৃতি সৃজন করছে।

বাঙালি মুসলমানের বিবাহের ক্ষেত্রে প্রধানত শরিয়িতী বিধানকেই অধিক গুরুত্ব দেওয়া হলেও এরই সঙ্গে নানা রকমের লোকাচার সংযুক্ত হয়েছে। বাঙালি মুসলমান তাঁদের বিবাহের জন্য মোট চারটি দিন ধরে বিবাহের লোকাচার করে থাকেন। এলাকাভেদে তিন দিনেও বিবাহ হয়ে থাকে।

প্রথম দিন - গায়ে হলুদ বা হলুদ মাখানি

দ্বিতীয় দিন - আইবুড়ো ভাত বা ক্ষীর খাওয়ানি (কোনো কোনো এলাকায় গায়ে হলুদ ও আইবুড়োভাত একই দিন সম্পন্ন হয়)

তৃতীয় দিন - বিয়ে বা বিবাহ

চতুর্থ দিন - বৌভাত। মুসলমানি সংস্কৃতিতে এই দিনটিকে বলা হয় 'অলিমা'

উপরোক্ত চারটি দিনে যে সমস্ত লোকাচার মুসলমানি বিবাহকে বিশেষভাবে নিয়ন্ত্রণ করে সেগুলি সম্পর্কে সংক্ষেপে বিবরণ দেওয়া হল।

ক. গায়ে হলুদের লোকাচার:

গায়ে হলুদের দিন পাত্রপক্ষের বাড়ি থেকে কন্যাপক্ষের বাড়িতে 'লগন' বা নটকন পাঠানো হয়। যেটি অনেকটা হিন্দু বিয়ের তত্ত্ব পাঠাবার মতো। এখানে কন্যার বিয়ের শাড়ি থেকে শুরু করে বিয়ের যাবতীয় উপকরণ পাঠানো রেওয়াজ। সঙ্গে অবশ্যই মুখে

পানসহ দুইখান বড়ো সাইজের মাছ। এই মাছের মধ্যে প্রজনন ও বংশবৃদ্ধির মিথ লুকিয়ে আছে। বিবাহ যে কার্যত সন্তান সৃষ্টিরও একটি সামাজিক চুক্তি - ফলে সেখানে শুভসূচক হিসেবে বিবেচিত। এই মিথ কিন্তু মুসলমান সমাজে এসেছে হিন্দুর সংস্কৃতির হাত ধরে। যাইহোক প্রথামতো ওইদিন বিকেলে পাত্র ও কন্যা উভয়কেই হলুদ মাখানো হয় অর্থাৎ গায়ে হলুদ দেওয়া হয়। লক্ষণীয় বিষয় গায়ে হলুদের সময় পাত্রপাত্রীদের যে যার গৃহে তাঁদেরকে একটি উচু জলচৌকি বা টুলের উপর বসানো হবে আর নিকোনো উঠোনের উপরে একটি ঘট স্থাপন করা হবে। যে ঘটের মধ্যে একটা ডালসহ আমপাতা রাখা হবে এবং সেই আমপাতা সিঁদুর ও আলতা দিয়ে রাঙানো থাকবে। আমপাতা বস্তুত হিন্দু সমাজে পুজোর বিশেষ উপকরণ, তার উপর আলতা সিঁদুরের প্রলেপ সে তো আরো কঠোরভাবে হিন্দুর পূজা উপাচার।

এখন প্রশ্ন হল যে সিঁদুর ও আলতা মুসলমান সমাজে নিষিদ্ধবস্তু তা কীভাবে মুসলমান সমাজের অঙ্গীভূত হল? আবার যে ঘটের ব্যবহার - তা তো মুসলমান সমাজে সেভাবে কোথাও আমরা লক্ষ করি না! এখানে এই মুসলমানের লোকসংস্কৃতির মধ্যে কোথাও কি তাহলে সেই ফেলে আসা হিন্দুয়ানির অতীত জেগে উঠছে না? এখানে কি এই মুসলমান তাঁর প্রাচীন 'আইডেন্টিটি' কে পুনর্নির্মাণ করে ফেলছে না? যদি ইদানিংকালে এই সমস্ত লোকাচার এবং যেখানে হিন্দুর ছাপ রয়ে গেছে সেগুলোকে মুছে ফেলবার প্রচেষ্টা অনেকাংশেই সফল করতে পেরেছেন রক্ষণশীলরা।

এই প্রসঙ্গেই বলে রাখা উচিত গায়ে হলুদের দিন আরেকটি বিশেষ পর্ব হল - বিয়ের গীত গাওয়া। সেই গীতে মেয়ের দুঃখ, মেয়ের মায়ের দুঃখ, মেয়ের বাবার দুঃখ এবং সেইসঙ্গে পাত্রের গুণকীর্তন করা হয়। তবে সব থেকে বেশি প্রকাশিত হয় মেয়ের মায়ের হৃদয়ভেজা অন্তর্বেদনা।এখানেও একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রশ্ন উঠতে পারে তা হল - শরিয়তী বিধানে সঙ্গীতকেও নিষিদ্ধ বলা হয়েছে। তাহলে এখানে স্বতঃস্ফূর্তভাবে গান এলো কোত্থেকে?

খ. আইবুড়োভাত বা ক্ষীর খাওয়ানির লোকাচার:

দ্বিতীয় দিনে সকাল থেকে দুপুর পর্যন্ত পাত্র ও পাত্রী উভয়কেই অন্তত চার পাঁচবার হলুদ মাখানো হয় এবং দুপুরবেলা তাঁদের মাথায় তেল ঢালা হয়। সে'জন্য এই অনুষ্ঠানটিকে কোথাও কোথাও 'তেলঢালুনি'ও বলা হয়। তেল ঢালুনির সময় গ্রামের এয়ো স্ত্রীরা পাত্র বা কন্যার চারধারে বৃত্তাকারে গান করতে করতে ঘুরতে থাকেন। এই সংস্কার ইসলামি সংস্কৃতিতে কোথাও নেই, হাদিশ বা শরিয়ত কোথাও এই রকমের কোনো প্রকার নির্দেশ দেয়নি। আমাদের ধারণা মুসলমানি বিবাহের লোকাচারে এ'গুলি অমুসলিমদের সংস্কৃতি থেকেই সমন্বিত হয়েছে।

আমরা বর্ধমানের কিছু এলাকায় ক্ষেত্রসমীক্ষা করে দেখেছি দুপুরবেলা পুকুরঘাটে গিয়ে কলসী করে জল আনা বিবাহের মঙ্গল সূচক - হিন্দু লোকাচারে যাকে বলে 'জল সইতে' যাওয়া। মুসলমানি বিবাহের লোকাচারেও এই রকমের জল সইতে যাওয়ার নমুনা পাওয়া যায়। যার থেকে খুব সহজেই এই দুই ধর্মের মানুষের সাংস্কৃতিক আদানপ্রদানের কথা জানতে পারা যায়। তবে মনে রাখতে হবে কোনো ইসলামি শাস্ত্রে এই ধরণের নির্দেশ বা বিধান নেই।

মুসলমানি বিবাহের দ্বিতীয় দিনে সন্ধ্যা রাত্রে পাত্র পাত্রীর সামনে প্রচুর পরিমাণে সুখাদ্যের সমাহারে তাঁদের মুখে ভাত তুলে দেওয়া হয় - যার দেওয়া হয়েছে 'আইবুড়োভাত'। এখানে বাবা কিংবা মা প্রথম সন্তানের মুখে অন্ন তুলে দেবেন এবং এক টাকা দিয়ে আশীর্বাদ করবেন। এই এক টাকা দেবার ধারণার মধ্যে সম্ভবত এই ধরণের চিন্তা লুকিয়ে আছে যে তিনি তো তাঁর সর্বস্ব দিয়ে দিচ্ছেন তাই নিঃস্ব - কিন্তু দোকানে গিয়ে ফাঁকা হাতে যেমন কাউকে দিয়ে বউনী করা যায় না - এক টাকা দিয়ে আরম্ভ করতে হয়, তেমনই পিতা বা মাতাকেও এখানে এক টাকা দিয়ে আশীর্বাদ করতে হয়। এরপর পাড়ার আত্মীয় পরিজনেরা তাঁদের মতো করে পাত্রপাত্রীদের আইবুড়োভাত খাওয়ান এবং আশীর্বাদ করেন। এই ব্যাপারটিও মুসলিমদের মধ্যেও ছিল না।

গ. বিয়ের দিনের লোকাচার:

বিয়ের দিন পাত্র পক্ষের বাড়ি থেকে বরযাত্রীদের যাত্রার মধ্যে দিয়ে সূচনা। এই দিন বাড়ি থেকে বেরোবার সময় এখনো অনেক মুসলমান যুবক বলে থাকেন - 'মা গো আমি তোমার জন্য দাসী আনতে যাচ্ছি।' বিষয় হল এটি কিন্তু ইসলামি বিধানে কোথাও নেই। সেখানে বরং দু'রাকাত 'নফল নামাজ' পড়ে বিবাহ করতে যাওয়ার নির্দেশ রয়েছে। কিন্তু মুসলমানি লোকাচারে হিন্দু লোকাচারের এই সমস্ত বয়ান অনায়াসে ঢুকে গেছে। আসলে ঢুকে গেছে না কি এটিই তার মজ্জাগত এটা আমাদের একটু বেশি করে ভাবা উচিত।

বরযাত্রার ক্ষেত্রে এখন সবটাই সুসজ্জিত গাড়ি বাধ্যতামূলক। আমরা লক্ষ করেছি বহু মুসলমান বিয়েতে বরের গাড়ির সামনে প্রজাপতির ফলক নিয়ে যেতে। অর্থাৎ এ যেন সেই প্রজাপতিকে সাক্ষী রেখে বিবাহের যাত্রা শুরু হচ্ছে। আমরা জানি হিন্দু বিয়ে প্রজাপতি ঋষির আশীর্বাদে সম্পন্ন হয়। কিন্তু মুসলমান বিবাহে প্রজাপতি! এত একেবারে অন্যসুর! কিন্তু এই প্রবন্ধ যখন রচিত হচ্ছে তার বছর দশেক পূর্বেও প্রাবন্ধিক লক্ষ করেছেন অধিকাংশ বিবাহে প্রজাপতির ফলক সজ্জিত বিবাহের গাড়ি। এই লোকাচারও বাঙালি মুসলমান বিস্মৃত হতে পারে নি।

দুপুরবেলা জোহরের নামাজের পর বিবাহ অনুষ্ঠিত হয়। এ'ক্ষেত্রে সম্পূর্ণভাবে শরিয়তি নিয়ম মেনে পাত্রপক্ষ নির্ধারিত মোহর দেনমোহর প্রদান করে বিবাহ করেন। বিবাহের শেষে সকলে আল্লাহর কাছে দু'হাত তুলে প্রার্থনা করেন । ইত্যাদি ইত্যাদি। এইসবের মধ্যে শাস্ত্র খেলাপি কিছু নেই। কিন্তু হিন্দু শাস্ত্রের কন্যা সম্প্রদানের মতো এখানেও পাত্রের হাতে কন্যাকে সঁপে দেবার একটা লোকাচার লক্ষ করা যায়। যা মূলত হিন্দু সংস্কৃতি থেকে আগত।

এরপর পাত্রের বাড়িতে আসার পর কিছু লোকাচার প্রচলিত ছিল। যেমন - পাত্রীকে একটি শিলের উপর দাঁড় করিয়ে দিয়ে তার হাতে একটি নোড়া ধরিয়ে দিয়ে বলা হয় সেটিকে ভালো করে ধরতে। কারণ বেশি কথা বললে বা বেশি হাসাহাসি করলে এই নোড়া দিয়ে তার দাঁত ভেঙে দেওয়া হবে। এই ধরণের সংস্কৃতিকে ইসলাম কোনোভাবেই সমর্থন করে না, এবং এ ব্যাপারে কোথাও কোনো সুপারিশও করা হয় নি। যাকিছু লোকাচার বা সংস্কৃতি মুসলমানি বিবাহে এসেছে তা মূলত এদেশের সংস্কৃতি কিছু কিছু খাঁটি অনার্য সংস্কৃতি।

ঘ. বৌভাতের সংস্কৃতি:

বাঙালি মুসলমান বিবাহের পরের দিনটি বৌভাত বলেই জানে। কিন্তু এই দিনটিকে ইসলামি মতে বলা হয় 'অলিমা'। নিরানব্বই শতাংশ বাঙালি মুসলমান 'অলিমা' শব্দটি সম্পর্কে কোনোরকম অবগতই নন। কাজে কাজেই বাঙালি মুসলমানের বৌভাতের দিন আলাদা কোনো স্বাতন্ত্র্য লক্ষ করা যায় না।

৫. উপপত্তি:

বাঙালি মুসলমান আগে বাঙালি তারপর মুসলমান। তার রক্তে মজ্জায় প্রথমে বাঙালি সংস্কৃতির ফল্গু ধারা বাহিত হয় তারপর শাস্ত্রের বিধান। আবহমানকাল ধরে যে সংস্কৃতিকে বাঙালি তার চিত্তে লালন পালন করেছিল তা সম্পূর্ণ বিস্মৃত হওয়া কখনোই সম্ভব নয়। আমরা জানি এদেশের বাঙালি মুসলমানের এক বিরাট অংশ ধর্মান্তরিত হিন্দু। খোলস ত্যাগ করে মুসলমান হওয়া সেই হিন্দুর হৃদয় কন্দরে আজো যে সেইসব সংস্কৃতির মণিমুক্তো মাঝে মাঝে চকমকিয়ে ওঠে - তা কি কেউ অস্বীকার করতে পারবেন?

উৎস ও সূত্র নির্দেশ

১. দত্ত, মিলন, *চলিত ইসলামি শব্দকোষ,* গাঙচিল, ২০০৮, কলকাতা, পৃ. ২০৮

২. হাসান, মইনুল, *বাঙালি মুসলমান: জীবন ও সংস্কৃতি,* নবজাতক প্রকাশন, কলকাতা, ২০১৫, পৃ. ৫৯

৩. ঐ, ঐ, ঐ

৪. কাসেমী, মহম্মদ আব্দুল হামিদ (মওলানা), *সর্ব্ব বৃহৎ হাক্কানী নামায ও মাসআলা শিক্ষা,* রহমানিয়া লাইব্রেরি, মগরাহাট, (দ.২৪ পরগণা), ২০১২, পৃ. ২৪৫

৫. ঐ, ঐ, পৃ. ২৫৫ - ২৫৬

৬. *দৈনন্দিন জীবনে ইসলাম,* ইসলামিক ফাউন্ডেশন, ঢাকা, জুন ২০১৭, পৃ. ৩৯৪ - ৩৯৫

৭. ঐ, ঐ, ঐ, পৃ. ৩৯৬ - ৩৯৭

৬. নাহার, মীরাতুন, *সংখ্যালঘু মানবী আমি,* গাঙচিল, কলকাতা, ২০১২, পৃ. ১১৮

Relation between culture and Technology as Cultural Diffusion

Debasish Sarkar
Assistant Teacher, Ankurhati Kibria Gazi School (H.S.), Howrah, Email: debasarkar1979@gmail.com

Abstract
The relationship between culture and technology is emerged with cyclical way. A culture will develop technologies based on the needs or desires of the people technological knowhow were influenced the way of life and people lives and effects people's culture. The change in life style can also cure when a technology developed outside a culture is introduced into the culture. Technology influences everyday life and has a strong influence on culture. So technology is incorporated in all aspects of culture including travel, food, government and technology shapes different culture and differentiates one from another. It allows us to intermix. Technology plays a crucial role in the development of a culture as technology is the knowledge that people apply in adapting to their environment and this effects the behaviour of mankind in the process of adaption.

Cultural diffusion of technology is a constant theme in the history of the world. As different cultures meet, through, trade or conquest, they almost automatically are interested in sharing their ideas and technologies. A great example of this is the introduction of gun powder to Europe after the crusades. So cultural diffusion is important to the development of culture because it allows cultures to improve based on what they learn from the others.

Keywords: Culture, Technology, Cultural Diffusion

1.0 Introduction

Implementation and application of technology influences the values system of society by changing expectations and realities. When technology has created lack of trust among people beliefs, customs and realities. Technology has created unemployment, cultural lag and changes in social

organization or institutions. Culture is diffused which is changed as a result of technological advances. Sharing of ideas, information, goods and services has advanced in communication technology ask and services has advancd in communication technology and media through globalization.

Cultural diffusion indicates the spread of cultural practices, beliefs tems like food, music on tools. The spreading of culture among members of some cultural community or completely differently abled culture in the world wide perspective. The world cultural diffusion in the main pathway of cultures around the world share similarities.

In anthropology and social sciences cultural diffusion indicates the spreading out of culture, cultural trails on a cultural pattern from a central point. India's civilization and culture spread in many parts of the world through trade. They also followed the routes – one through land via Bengal, Assam, Manipur and Burma to reach different part of south east Asia. The merits of cultural diffusion is that the individual is able to term about ideas outside his own culture. Here the main perception that individual accept the experience of other and benefits of a new concepts. But major demerits of cultural diffusion context any person their own identity of culture. Here we divided three parts – from the first two are general reflections on the role of digital technologies in the past and present and focus on questions, expectation characteristics. The third part is the problematic features of people who were born after 1980 which is called digital natives. Cultural change has brought above by rapid diffusion of the new communication technology in the globalised perspective. The cultural change is a topic of interdisciplinary due to the common ground shared with philosophy, psychology and sociology. The new era of the information on the era of information and communication technology human societies are based on information and communication technology experience that is its own characteristics which is known as information society (Sarrof Zadeh, 2004). Human increasing demand in this regard information and communication technology is increasingly expanding into every work of life can favourably affect (Mehralean, Shirm, 2004).

The culture has considered as one of the most important entities of a society because it is assemblage of future and past and present. Culture played pivotal role in terms of building common harmony, peace and property with individual away from disrespectful attitude and behavior of people. When cultural difference among are society to another process of

cultural shock one may readopting and rejustify own home culture in another cultural climate.

Things is not detached with society that is culture and technology which arm mixed on combination made cultural diffusion. Culture considered one of the rest important entities of the society organization are changed with rapidly several focus like acquisition and implementation of information and commercial technologies when we entire in the field of change management various organization have been used to understand and manage change in organization. Planned technologies has changed organization with differ technology. The major facts of change is get this approaches of change is linear process. It view ICT as an exogenous force which constrains collective behavior in organization.

Another approach emergent perspective has consider the effect of behavior and cognitive focus change in viewed as the result of dynamic inter action between different colognes of people coming from different back ground. It analyses the significance of ICT suitability in terms of use / utilizing.

The case of military organization is used to verify the analytical frame work. Wherein it is interesting in two reason – military organization create strong organizational environment and secondly military organization are interesting with that Americans Difference organization where we have shown a deep process of technological transformation. Structurational approach influence cultural focus is understanding technological change.

2.0 Review of related literature

Cultural difference between groups of human beings have always been are very core of cultural and social anthropology since it become an academic discipline as Hunnerz (2010) says “diversity is our business”. The article on cultural change intends to make some proposals on how to think about a European future and how to intervene consciously in the current situation so that it keeps pace with you that is called ‘digital natives’ (Prensky. 2001). There are no difference between male and female employees in term of the use of information and communicate technology are same effects and the application of information and communication technology between male and female are different which made major difference. The cognitive consequence (Gawain & Munzee, 2009) and hanges in cultural value (e.g. Ingelhart & Welzel, by) has driven by modernity and modernization technology usage is one key aspect of the modernization process due to

pupils sense of agency. Laptop usage change the children perspective within a traditional, so called west developing countries. Self construct save as interpretive frames for understanding the world (Kitayama et. Al., 2007; Markus & Kitayama 1997). The culture is a dynamic which is situated cognition perspective (Oyserman, Sonensen, Reber, & Chen, 2007. The impact of laptop usage on cultural value was mediated by self construal. Modernization did not 'crowd out' traditional culture. ICT usage was not Associated with reduction in traditional expression (Hasnl-N, Postms, T. Vinne d. V.N., Thel V.W.; 2012). Some people who belong a particular culture and his transformation is another culture may face several difficulties due to unfamiliarity toward the new culture (Rederson, 1994; Gaw, 2000; Meisel, 2012).

3.0 Objective of the Study

1) To find out the relationship between culture and technology.
2) To find out how technology is a reagent of cultural diffusion.
3) To find out how different culture as a reagent of cultural diffusion.

4.0 Methodology

This is purely exploratory research. Data are obtain from secondary source. All information are gathered through documentary analysis like different journal and books.

5.0 Analysis of Data

a) Impact of technology on culture

Culture defined as a system shared ideas, beliefs, knowledge, values, customs, traditions, symbols, behaviou5r and different types of artifact that belongs to a certain societal environment, culture is considered as the food habit, music listening and practice, cloth wearing habits and the holiday amuseme4nt habits that are showing among the group of people. Culture is our root of all activities. Culture can be summarized as the way of living.

1) Clothing habit

The Japanese and the Chinese have to traditional cloth which is a robe type style cloth for both men and women which is termed as 'Kimono'. African people also worn malabary long cloths upto knees. Turkis people composed of loosely fitted trousers which named as 'Shalvar' and worm open fronted Coat which is called 'Kaftan' or 'Dolman' and worm many jackets like 'Cebken' or 'Yelek' Turki's also wear boots to protect the lower leg and feet as well as hat in different style. The traditional cloths are having their place in the field of culture. Today the people wear T Shirt, Jeans or

Trousers and also try to keep their5 traditional cloths. Both traditional wear and Modern T Shirt make cultural diffusion between different societies.

2) Religions

All people have their own religion, festivals and different beliefs and customs. Religion have played a dominant role in people life style. Belief is the major part of cultural diffusion. There are different religion in the world as per example Judaism, Islam, Buddhism, Hinduism. All religions are different from each other in terms of their symbols, flags, faiths and different types of worship. The part of the religious millues are different and indispensable in our culture. Our digital divide period can easily learn other religious and make cultural diffusion.

b) Impact of Culture on technology

Organisational culture has played a pivotal role in information technology, performance and implementation. Culture is a important element in consumer behavior. In few cases culture has direct impact on the adoption of innovation and technology. In Vietnam and Poland cultu4re has played a dominant role on the adoption of high technology cal products. So culture has an important role in the adoption in the process of high technological products. The world has moved toward global markets with the interaction between different cultural back up societies. Many management organization and educational administration has failed to introduced other cultural practices and value. World wide diffusion of information technology at global lelvel where the technology has used many different culture. Much technology has huge cultural force. As for example industries has affected human behavior but not free from cultural influences. Many cultural millue has followed different factor like power distance, uncertainty, avoidance, masculinity and individualism. Power distance indicate how society adopts unequal distribution of power. Masculinity describes a cultural values in terms of decisive, assertive and opposite of feminism with a societies modest behavior. Individualism indicates loose relationship between the individual. The culture has been defined in term of high and low communication context and monochromic or polychromic orientation. High context communication reflected such type of culture that covey the bulk of information. Low context communication indicates the mass of information is in the explicit code. Monochromic time cultural aspects discussed finish task sequentially in a society of scheduled manner. Polychromic culture has characterized by several activities at same time but little schedule in respect of society. The cultural have been defined by several cultural variable where special emphasize given on how people

relate to each other, how people manage time and how they relate to nature. So culture is a collective programming of the mind which distinguishes the members of different categories of people in different societies to one another. The globalization has led to the introduction of information technology which offend developed by western cultures. Cultural values wre designed and used of these technologies. The developed societies did not embrace the technology due to cultural aspects and behavior of the people.

6.0 Cultural Diffusion

The research investigate has explore different method of cultural diffusion – like direct diffusion direct contact between two cultures i.e. trade inter marriage, warfare, second type focus diffusion / expansion diffusion – one culture defeats another and forces it beliefs and customs on the conquered Group last is indirect diffusion where culture spread theory middle or another. Cultural diffusion is the process by which some characteristics spreads over space. Cultural diffusion has been occurred by external and internal process. Different types of cultural diffusion contagious like verbal video, spread by Hinduism. So and it higher archival like fashion or music. Relocation Type of culture are spread Christianity and food.

7.0 Discussion

In this paper the researcher explore that technology as a agent of an neutral, value free artifact. This artifact is a means of enhancing learning outcomes. Todays savely technology has presented the value of dominant cultures and supports the goals ambitions of society. Technology contributes a lot to the cultural development of society digital artisans are being formed and people are making creating a new world in respect of cultured. So culture and technology are indispensable prt of society with each other. Relationship between technology and culture is cyclical. A culture will develop technologies based on the needs or desires of the people due to creative influences. Technology is spreading and absorbed into the people’s lives. It affects the culture and way life.

8.0 Conclusion

So cultural diffusion of technology is a constant theme in historical world. The rapid spread of technology by media (mass) led to positive cultural change in developing countries. If faster the communication has contributed the democracy, reduction of poverty. Cultural diffusion spread the culture’s practices, beliefs, and items like food, music, tools. Cultural diffusion is many cultures around the world share their similarities.

9.0 References

Albala, K. (ed) (2011) the material form of the television sel. Media History, 17:4, 359-375.

Alter, P.S. (1975). The transit and experience. In alternative view of culture shock. Journal of humanistic Psychology.

C.J. Kenneth, T.C.T. James & C.J. Mycem – Ompact of National culture on information technology usage behavior: An explanatory study of decision making in Korea and the U.S.A., (2002).

Joag, S.G. (2012 May) Impact of the Digital Technology on culture: Lesons from a pilot study, Global awareness society international 21st annual conference – New York city.

Kalman, B (2001). China: The culture, New York: Crabtree Publishing Company.

Oberg, k. (1960). Cultural shock: Adjustment to New Cultural Environment. Practical Anythropology, 7: P.P. 142 – 146.

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Proverbs of Greater Barisal Region/ বৃহত্তর বরিশালের আঞ্চলিক প্রবাদ-প্রবচন

Md. Kamal Hossain (মো. কামাল হোসাইন)

Abstract

To find the heritage of a nation, it has to look back to its roots or traditions. Proverbs are meaningful and make language lively and juicy by oozing juice from tradition. It originates from various hearing-views or physical knowledge or experience orally at various turns of life. It is as if he can attract intense and concentrated attention in an instant. A little joke, irony, sarcasm, surprise, other feelings and thoughts spread in the mind of the listener or reader. Most aspects of public life in any place are reflected in its proverbs and sayings. Proverbs and proverbs are the main works of human experiential wisdom. The proverbs that are prevalent in Barisal region are no exception. Many proverbs and sayings common in this region may be common and popular in other regions, while other regions' expressions and languages are also common in Barisal region. However, due to the regional pronunciation of Barisal, even if it is a common expression of other regions, it becomes distinct and unique 'Barishailya' as soon as it is pronounced. Proverbs in the Barisal region are called 'hastar' (words of scripture) or 'mishal' (derived from Arabic 'may bark' or example or comparison) .

Keywords: Barishal, Proverbs, People, Language, Theme.

১.০ সূচনা:

বরিশাল একটি বিস্তৃত অঞ্চল। বরিশাল, পটুয়াখালী, ভোলা, ঝালকাঠী, বরগুনা ও পিরোজপুর জেলা নিয়ে বৃহত্তর বরিশাল তথা বরিশাল বিভাগ গঠিত। তবে এ ছয়টি জেলার আঞ্চলিক কথাবার্তা ও সংস্কৃতির মধ্যেও কিছুটা পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। বৃহত্তর

বরিশালের উত্তরে-গোপালগঞ্জ, মাদারীপুর শরিয়তপুর ও চাঁদপুর জেলা, দক্ষিণে-বঙ্গোপসাগর, পূর্বে-লক্ষীপুর, নোয়াখালী জেলা এবং পশ্চিমে বাগেরহাট জেলা। ভোলা জেলার লোকেরা নোয়াখালী, পিরোজপুর কিছুটা গোপালগঞ্জ কিছুটা বাগেরহাট জেলার সংস্কৃতি দ্বারা প্রভাবিত। পটুয়াখালী বরিশালের খুব কাছে হলেও বরিশালের আঞ্চলিক কথাবার্তায় সামান্য পার্থক্য আছে। বরগুনা ঝালকাঠী আর বরিশাল এর মানুষের আঞ্চলিক কথাবার্তার ধরণে মোটামুটি মিল থাকলেও সংস্কৃতিতে কিছুটা বৈপরীত্য রয়েছে। আবার বাগেরহাট জেলার মোড়েলগঞ্জ ও শরণখোলা থানার লোকেরা শতকরা প্রায় নব্বই ভাগ বরিশালের ভাষা ও সংস্কৃতিতে অভ্যস্ত। তবে মোটাদাগে বৃহত্তর বরিশালের আঞ্চলিক ভাষা ও সংস্কৃতি প্রায় একই রকমের। পরিহাসপ্রিয়তা বরিশালবাসীদের অন্যতম চারিত্রিক বৈশিষ্ট্য আর সে কারণে এখানকার প্রবাদ রচয়িতাদের অভিজ্ঞতালব্ধ জ্ঞান অনেক সময় ব্যঙ্গাকারে প্রবাদের মাধ্যমে প্রকাশিত বলে পরিদৃষ্ট। এই অঞ্চলে প্রবাদ 'মিশাল' নামে পরিচিত। আরবি শব্দ মিশাল (مثال) অর্থাৎ তুলনা থেকে এই শব্দটির উদ্ভব হয়েছে বলে ধারনা করা হয়।

২.০ প্রবাদ-প্রবচনের উৎপত্তি:

গ্রাম বাংলাই লোক-সংস্কৃতির প্রাণকেন্দ্র। সেখানে মানুষ জীবন ঘনিষ্ট বিষয়াবলী তুলে আনেন আপন প্রয়োজনে। ধীরে ধীরে তা সমাজে বিস্তার লাভ করে। কিছু কথা বা কাজ এতটাই জনপ্রিয় হয়ে যায় যা ছড়িয়ে পড়ে লোকের মুখে মুখে। যিনি এর রচয়িতা তিনি হয়তো তার আপন মনের ভাবনা থেকেই কথাটা বলেছেন বা কাজটা করেছেন। আস্তে আস্তে তা সামাজিক বিস্তৃতি পায় এর লোক সাহিত্যে রূপলাভ করে। এর অধিকাংশ আবার কালের গর্ভে হারিয়েও যায়। কিছু রয়ে যায় লোকের মুখে মুখে। জীবনের নানা স্তর, ইতিহাস, সংস্কৃতি, সমকালীন সমাজ, প্রচলিত রীতি নীতি ফুটে ওঠে এতে। যার কিছু অংশ হয়তো কোন গবেষক ধরে রাখেন তার কলমের মাধ্যমে কাগজের বুকে। অধিকাংশই রচয়িতা ও ব্যবহারকারীদের মৃত্যুর সাথে সাথে লোক সাহিত্যও হারিয়ে যায় চিরদিনের মতো। আবার হয়তো নতুনরূপে জন্ম নেয় ভিন্ন কোন মানুষের উচ্চারণের মাধ্যমে হয়তো তার ভাব ও ভাষায় পূর্বের হারিয়ে যাওয়া লোক সাহিত্য পুনর্জন্ম লাভ করে, অথবা লিখিত না থাকার ফলে কেউ হয়তো আর সন্ধান পায়না সেই মণি মুক্তার চেয়েও দামী গ্রামীণ মানুষের মুখনিসৃত বাণী তথা লোকসাহিত্যের ভাণ্ডার। আমরা পল্লীকবি জসীম উদ্দীন বা নাগরিক গ্রামীণ কবি আল মাহমুদ'দের মতো কবিদের কবিতায় গ্রামীন বা লোকজ অনেক শব্দের সন্ধান পাই কিন্তু মানুষের গ্রামীণ মানুষের মনের ভেতর থেকে উঠে আসা কথাগুলো ঠিক প্রথাগত কবিদের কাছ থেকেও পাই না। কোন কোন লোকসাহিত্য বিশারদ হয়তো অনুসন্ধান করে তুলে সমুদ্রের ভেতর থেকে মুক্তো তুলে আনার মতো দৈবচয়নের মতো কিছু লোকসাহিত্য ছাপার অক্ষরের রূপ দিতে পারেন বটে, তবে তা খুবই সামান্য। সাগরে জন্ম নেয়া সবমুক্তো যেমন কোন ডুবুরির পক্ষেই তুলে আনা সম্ভব নয় তেমনি সংগ্রাহকদের পক্ষে সব লোকসাহিত্য গ্রন্থিত করা সম্ভব হয়না। কালের গর্ভে হারিয়ে যায় অমূল্য সম্পদ লোকসাহিত্য। এর মধ্যে

লোকভাষা, নাটক, গান, কবিতা, ধাঁধা, মন্ত্র, প্রবাদ-প্রবচন লোক কাহিনীসহ আরো কত কি রয়েছে।

আমাদের জীবনের সমস্ত জ্ঞান বা অভিজ্ঞতা বিভিন্ন সূত্র থেকে পাওয়া। গুরুজন, শিক্ষক, বন্ধুবান্ধব বা অন্যদের উপদেশ পরামর্শ বিচার থেকে মৌখিকভাবে মিডিয়া, পথ-ঘাট, নানা শ্রবণ দর্শন থেকে প্রত্যক্ষভাবে আবার বইপত্র থেকে পুঁথিগতভাবে এ জ্ঞান লাভ করি। এ জ্ঞান অর্জন অনেক আলোচনা পর্যালোচনার ফল। তবে প্রবাদ হল লোক অভিজ্ঞতা বা লোকদর্শনের একটি সুন্দর ও ভাষাগত রূপ। এতে খুব আলতোভাবে হলেও কথাচ্ছলে একটা উপদেশ প্রচ্ছন্ন থাকে, প্রয়োজনীয় কোনো কর্তব্য বা অকর্তব্যের নির্দেশ থাকে, থাকে কোন পার্থিব প্রজ্ঞার আভাস। আরো সহজভাবে বলতে গেলে, প্রবাদের দু'টো অর্থ আছে-একটি আক্ষরিক, অপরটি ব্যঞ্জনার্থক। আক্ষরিক অর্থে প্রবাদ-প্রবচনের প্রয়োগ কম; ব্যঞ্জনার্থে প্রবাদ প্রবচনের ব্যবহার বেশি পরিদৃষ্ট হয়। প্রবাদ এবং প্রবচনের প্রধান বৈশিষ্ট্য অল্প কথায় অধিক অর্থ বহন করা।

চিরসবুজ, চিরনবীন এ সাহিত্যকে আমরা বইয়ের পাতায় বন্দী করলেও জন্মলগ্ন থেকে বহুকাল পর্যন্ত তা ছিল মুক্ত। মুক্ত বিহঙ্গের মতো মানব মানবীর মুখে মুখে ছিল এর স্বতঃস্ফূর্ত বিচরণ। তাই এ সাহিত্যের কোন ধারার কোনটির কে প্রকৃত স্রষ্টা আর কোনটাই বা অবিকৃত রয়েছে তা বলা অসম্ভব। আদিকাল থেকে সমাজ, পারিপার্শ্বিক অবস্থার প্রেক্ষিতে গড়ে ওঠা এ উক্তিগুলো প্রচ্ছন্ন উপদেশ, কখনো বা ব্যঙ্গচ্ছলে লোক পরম্পরায় প্রবাদ প্রবচন নামে আজও সমহিমায় বিরাজ করছে। প্রবাদ প্রবচনের সাথে আঞ্চলিক বৈশিষ্ট্য বিশেষভাবে জড়িত। কারণ স্থান-কাল জাতি বা ধর্ম, সংস্কৃতি এবং আপন আপন আবেষ্টনীর সাথে খাপ খাইয়ে প্রবাদ প্রবচন তৈরি হয়। এজন্যই একই অর্থ বহনকারী বা একই ধরনের প্রবাদ বিভিন্ন অঞ্চল, দেশ, জাতি বা জাতিভেদে প্রচলিত থাকতে দেখা যায়। যে কোন স্থানের জনজীবনের অধিকাংশ দিক সেখানকার প্রবাদ প্রবচনের মধ্যে ফুটে ওঠে। প্রবাদ ও প্রবচন মানুষের সাধারণতঃ গূঢ় অর্থেই প্রবাদ প্রবচনের ব্যবহার বেশি হয়ে থাকে। বরিশালের প্রবাদ প্রবচনের ক্ষেত্রেও এ কথা প্রযোজ্য। প্রবাদ প্রবচন মুক্ত বিহঙ্গের মতো মানব মানবীর মুখে মুখে এর স্বতঃস্ফূর্ত উচ্চারণ।

৩.০ প্রবাদ-প্রবচন বিষয়ে মণীষী ভাবনা:

বরীন্দ্রনাথ লোক সাহিত্যকে 'জনপদের হৃদয়কলরব' বলেছেন। (ওয়াকিল আহমদ, লোকসংস্কৃতি, ২০০৭:২৭) লোক সাহিত্যের একটি বিশেষ শাখা প্রবাদ প্রবচন। যা ঐ অঞ্চলের মননশীলতার স্বাক্ষর বহন করে। বিশ্বের নানা ভাষাতে এর উপস্থিতি লক্ষ্যনীয়। আরো গভীরভাবে অনুসন্ধান করলে দেখা যায় একই দেশে একই ভাষাভাষী মানুষের মধ্যেও অঞ্চলভেদে এর ভিন্নতা পরিলক্ষিত হয়। যার একটি বাক্যে লুকিয়ে থাকে অনেক

না বলা কথা কিংবা সামান্য শব্দের যাদুতে বন্দী হয় শত কথামালা। একই সাথে উঠে আসে জীবনচিত্র, অভিজ্ঞতা, জীবনবোধ প্রভৃতি। প্রবাদ-প্রবচনের সাথে গ্রামীন মানুষের জীবন ঘনিষ্টতা ওতোপ্রোতভাবে মিশে আছে। বস্তুতঃ লোকসাহিত্য যুগ যুগ ধরে লোকচক্ষুর আড়ালে গড়ে ওঠায় এর প্রকৃত বয়স নির্ণয় করা কঠিন।

'খ্রিস্টপূর্ব পঞ্চম শতাব্দীতে মিশরে প্যাপিরাসের গল্পে প্রবাদ আছে, ভারতীয় বেদ-উপনিষদে প্রবাদ আছে। বাংলা সাহিত্যের আদি নিদর্শন চর্যাপদে কয়েকটি প্রবাদ আছে। আধুনিক যুগে বাংলা সাহিত্যের উন্নতি ও প্রসার ঘটে, প্রবাদের ব্যবহারও বহুল ও বিস্তৃত হয়'। (ওয়াকিল আহমদ, তদেব:২৪-২৫)

প্রবাদের বুৎপত্তিগত অর্থ-বিশেষ উক্তি বা কথন; 'প্র' পূর্বক 'বাদ' (বদ্+অ) =প্রবাদ। বদ্ দাতুর অর্থ বলা। যে সব প্রাজ্ঞ উক্তি লোক পরম্পরায় জনশ্রুতিমূলকভাবে চলে আসছে তাই প্রবাদ। আশুতোষ ভট্টাচার্য প্রবাদের সংজ্ঞায় বলেছেন-'বিস্তৃততম জীবন অভিজ্ঞতার সংক্ষিপ্ততম সাহিত্যিক প্রয়াসই হল প্রবাদ বা প্রবচন' (আসাদুজ্জামান, ২০০৯: ১) স্পেনের লোকবিদ Carventes প্রবাদের সংজ্ঞায় বলেছেন- *A proverb is a short sentence based on long experience.* (শেলী, *প্রবাদ ধাঁধা উৎসবে বরিশাল,* ২০১৯: ৪৭) পন্ডিত আর্চার টেলর প্রবাদসম্পর্কে বলেন *ÔA proverb is a torse didactic statement that is current in tradition or, as an epigram says, the wisdom of many and the wit of one'.* (সুদেষ্ণা বসাক, *বাংলার প্রবাদ,* ২০০৭: ১-২)

বিখ্যাত দার্শনিক এরিস্টটলের মতে, সমাজের প্রবীন মানুষের বুদ্ধির সার-সংক্ষেপ হলো প্রবাদ। Maria Leach, (edited), *Archer Taylor Standard Dictionary of Folkore*: 902) আমেরিকার বিখ্যাত লোকবিজ্ঞানী এ্যালান জ্যান্ডিসের মতে, প্রবাদ হলো ঐতিহ্যাশ্রিত প্রস্তাব সম্বলিত উক্তি, যার কমপক্ষে একটি বর্ণনামূলক উপাদন থাকবে; এই বর্ণনামূলক উপাদানের একটি বিষয় ও মন্তব্য থাকবে। (Alan Dundes-*On The Structure of the Provebs*:60) প্রবাদ হলো দীর্ঘ অভিজ্ঞতার সংক্ষিপ্ত প্রকাশ।

প্রবাদ প্রবচনের সংজ্ঞাসমূহ বিচার বিশ্লেষণে কতিপয় বিষয় প্রতিভাত হয় যে **এক.** প্রবাদে জাতির দীর্ঘ অভিজ্ঞতা, পরিণত বুদ্ধি, নিটোল নীতিবাক্য, নৈতিকতার অলিখিত বিধি ও লোকমনে প্রবাহিত সত্যকথন প্রকাশিত হয়। **দুই.** প্রবাদের অবয়ব হলো, একটি সংক্ষিপ্ত বাক্য, একটি সারবান উক্তি, স্ফটিককৃত রূপ, শব্দগুচ্ছেয় সম্বয়, বিষয়-মন্তব্য সম্বলিত বর্ণাধর্মী উপাদান। **তিন.** প্রবাদ জাতির ঐতিহ্য প্রবহমান, ঐতিহ্যাশ্রিত বক্তব্যধর্মী উক্তি। **চার.** রূপক, বক্রোক্তি, বিরোধাভাস, অতিশয়োক্তি

অলংকারের ভাষায় প্রবাদ প্রকাশিত। প্রবাদের প্রকাশভঙ্গি সরল, নিটোল এবং রূপকধর্মী। (ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্য, প্রবাদ প্রবচন: ১৪)

যেসকল জ্ঞানগর্ভ বচনসমূহ লোকপরম্পরায় জনশ্রুতিমূলকভাবে প্রচলিত, সেই সকল বচনই প্রবাদ হিসেবে পরিচিত। কবিতা, প্রবন্ধ, উপন্যাস, নাটক, সংবাদপত্র, বিজ্ঞাপন, বক্তৃতা, এমনকি দৈনন্দিন কথাবার্তায়ও প্রবাদের ব্যবহার লক্ষ করা যায়। 'খ্রিস্টপূর্ব পঞ্চম শতাব্দীতে মিশরের পাপিরাসের গল্পে প্রবাদের প্রয়োগ আছে। ভারতীয় বেদ-উপনিষদের প্রবাদ আছে। বাংলা সাহিত্যের আদি নিদর্শন চর্যাপদে কয়েকটি প্রবাদ আছে। ' (ওয়াকিল আহমদ, প্রবাদ, *বাংলপিডিয়া,* ২০০৩:৪)

৪.০ বইয়ের মলাটে প্রবাদ:

প্রবাদ প্রবচনের উপর লেখালেখি খুব প্রাচিন নয়। যতদূর জানা যায় উনিশ শতকের মধ্যভাগ থেকে প্রবাদ-প্রবচন সাহিত্যের শুরু।

প্রথম প্রবাদ পুস্তক প্রকাশিত হয় ১৮৩২ সালে কলাকাতায়। গ্রন্থটির প্রণেতা উইলিয়ম মর্টন একজন পাদ্রী। তার প্রবাদ পুস্তকের শিরোনাম *'দৃষ্টান্তবাক্য সংগ্রহ'*। মর্টন তাঁর সংগৃহীত 'দৃষ্টান্তবাক্য'গুলির ব্যাভ্যা ছিলো ইংরেজি ভাষায়। ... জেমস লং ১৮৬৯ সালে প্রকাশ করেন 'Provebs of Eurore and Asia' গ্রন্থটির বাংলা ভাষ্য ও প্রকাশ করেন তিনি। ...তিনি পরবর্তী প্রবাদ গ্রন্থ প্রকাশ করেন ১৮৭২ সালে। শিরোনাম 'প্রবাদমালা' তিনি বাংলা প্রবাদ ইংরেজিতে প্রকাশ করেছেন। ১৮৭৩ সালে চট্টগ্রামের কমিশনার টি.এইচ. লে-উইন প্রকাশ করেন প্রবাদ প্রবচনের গ্রন্থ। শিরোনাম 'Hill Provebs of the Inhabirants of chittagong Hill tracs'. ... বাঙালি সাহিত্যিকদের মধ্যে প্রবাদ চর্চা প্রথম শুরু হয় উমেশ দত্ত সম্পাদিত বামাবোধনী পত্রিকাকে কেন্দ্র করে। (সিরাজুল ইসলাম সম্পাদিত *প্রবাদ প্রবচন,* ২০০৭: xvii)

প্রফেসর ওয়াকিল আহমদ এর বর্ণনা মতে-

'Oxford Dictionary of English Provebs' গ্রন্থে দশ হাজার প্রবাদ সংকলিত হয়েছে। ...কানাইলাল ঘোষাল 'প্রবাদ সংগ্রহ' (১৮৯০) গ্রন্থে ১.২১৮টি, দ্বারাকানাথ বসু 'প্রবাদপুস্তক' (১৮৯৩) গ্রন্থে ২,২৭১টি, সুবোদচন্দ্র মিত্র 'সরল বাংলা অভিধানে' (১৯০৯) গ্রন্থে ৩,২০১টি, সুশীলকুমার দে 'বাংলা প্রবাদ (১৩৫২) গ্রন্থে ৬,৬৮১টি প্রবাদ সংকলিত করেন। মোহাম্মদ হানিফ পাঠান দুই খন্ডে 'বাংলা প্রবাদ পরিচিতি' (১৯৭৬) প্রকাশ করেন। এতে মোট ৮,৮৪২টি (৩,৪৩৮+৫,৪০৪) প্রবাদ আছে। (ওয়াকিল আহমদ, *লোকসংস্কৃতি,* ২০০৭:২৫)

৫.০ জাতীয় ও আঞ্চলিক প্রবাদ-প্রবচন:

বরিশাল অঞ্চলে যেসব প্রবাদ প্রবচন প্রচলন আছে, সেগুলো দেশের অন্যান্য অঞ্চল থেকে ভাবের দিক থেকে হয়তো ব্যতিক্রম নয়। কিন্তু এ অঞ্চলে প্রচলিত অনেক প্রবাদ

প্রবচন অন্য অঞ্চলে প্রচলিত ও জনপ্রিয় হতে পারে আবার অন্য অঞ্চলের ভাব ও ভাষাও বরিশাল অঞ্চলে প্রচলিত আছে। আবার জাতীয়ভাবে সারাদেশে প্রচলিত প্রবাদও বরিশাল অঞ্চলে প্রচলিত আছে। উদাহরণ স্বরূপ-'হাতি ঘোড়া গেলো তল/ মশায় কয় (মশা বলে) কত জল', চোরের মায়র (মায়ের) বড় গলা',' চোরে হোনে না (শোনেনা) ধর্মের কতা (কথা) ',' চোর গ্যালে (পালালে) বুদ্ধি বারে (বাড়ে) ' অতি লোভে তাঁতি নষ্ট',' 'ঢোল নাই তলোয়ার নাই নিধিরাম সর্দার',' আনাড়ি বৈদ্যে কান নষ্ট, কাঠমোল্লায় ঈমান নষ্ট',' ঘুষ পেলে আমলা তুষ্ট',' কড়ি দিয়ে কিনব দই, গোয়লানি মোর কিসের সই', 'হাকিম নড়ে তো হুকুম নড়ে না', গাঁয়ে মানে না আপনি মোড়ল' ইত্যাদি কম-বেশি সারা বাংলাদেশে হয়তো সারা বিশ্বের বাংলাভাষী মানুষের কাছে এ প্রবাদ প্রচলিত। এ জাতীয় প্রবাদ-প্রবচন আলোচনা না করে বরিশালের স্থানীয় বা আঞ্চলিক প্রবাদ নিয়ে আলোচনাই শিরোনামকে প্রতিনিধিত্ব করবে।

৫.১ আঞ্চলিক প্রবাদ প্রবচন সম্পর্কিতিন উপলব্ধি:

বৃহত্তর বরিশালের ভূ-প্রাকৃতিক বিন্যাস, জনবসতির ধরণ, লোক সমাজের আচার আচরণ, ধর্মীয় জীবনাচরন এ সৃষ্টিতে উপাদান যুগিয়েছে। বৃহত্তর বরিশালের একজন অধিবাসী হওয়ার ফলে ছোটবেলা থেকে এর সাথে পরিচিত ছিলাম। স্কুল পর্যায়ে নতুন কোন প্রবাদ প্রবচন পেলে তা লিখে রাখতাম। কিন্তু আমার চারপাশ যে প্রবাদ প্রবচনে ঘিরে আছে তা উপলব্ধি করেছি বিশ্ববিদ্যালয়ে অধ্যয়নকালীন সময়ে। এরপর গ্রামে গেলেই গ্রামীণ ভাষায় কথা বলতাম। বিশেষ করে বয়োবৃদ্ধ লোকদের সাথে বেশি বেশি গল্প করতাম। এর সুবাদে তাদের কাছে অনেক মজার মজার কবিতা, গল্প, উপমা, প্রবাদ প্রবচন শোনার সৌভাগ্য হতো। মনে রাখার চেষ্টা করতাম। কিন্তু কতটুকু আর ধরে রাখা সম্ভব হয়? আজ মনে হয় যদি লিখে রাখতাম! তবুও সেই সমৃদ্ধ ভান্ডার থেকে যতটুকু মনে আছে তা থেকেই লেখার কলেবর বড়ো হওয়ার ভয় থেকেই সামান্য কিছু আলোচনা করতে প্রয়াসী হবো।

প্রবাদ এবং প্রবচন পৃথিবীর সর্বত্রই মানুষের অভিজ্ঞতালব্ধ বুদ্ধিপ্রধান রচনা হিসেবে পরিচিত। স্বল্প কথায় এত বেশি অর্থবহন-ক্ষমতা প্রবাদ ছাড়া লোকসাহিত্যের অন্য কোনো শাখা নেই। প্রবাদ-প্রবচনের প্রধান বৈশিষ্ট্য অল্প কথায় অধিক অর্থ বহন করা। সাধারনভাবে প্রবাদ ও প্রবচন আলাদা হিসেবে বিবেচেনা করা না হলেও এই দু'য়ের মধ্যে যথেষ্ট পার্থক্য বিদ্যমান। বিষয় দু'টি আলাদাভাবে উপস্থাপিত না হওয়ায় এ সম্পর্কে সামান্য আলোচনার প্রয়োজন রয়েছে বলে মনে হয়। অল্প কথায় এত ভাব প্রকাশ এবং এত সহজে জনপ্রিয়তা অর্জণ করা প্রবাদ ভিন্ন অন্য কোনো গল্প, কবিতা কিংবা গীতি দ্বারা সম্ভব হয়নি। প্রবাদের রচয়িতারা নিপুন শিল্পীর ন্যায় শ্লীলতা অশ্লীলতার ধার ধারতেন না।

প্রবাদ সাধারণত একটি দেশ কিংবা জাতির জাতীয় জীবনের নানা স্তর, ইতিহাস, সংস্কৃতি, সমাজ আরো অনেক বিষয়ের উপর রচিত হয়ে থাকে। এছাড়া প্রবাদে একটি দেশ ও জাতির ভিতর ও বাইরের জীবনের নানা চিত্র প্রকাশিত হয়ে থাকে। জার্মানীতে বলা হয়, যেমন দেশ, তেমন তার প্রবাদ। আবার স্বটল্যান্ড বলা হয়, যেমন মানুষ তেমন তার প্রবাদ। এই দু'য়ের সমন্বয় করে বলা যায়, যে দেশের মানুষের জীবনযাপন পদ্দতি যে রকম, সে দেশের সে রকম প্রবাদ।

৫.২ প্রবাদ প্রবচনে শ্লীলতা-অশ্লীলতা প্রসঙ্গ:

লোকসাহিত্যের অমূল্য সম্পদ প্রবাদ প্রবচন। প্রবাদ সত্য, শান্তি ও সুন্দরের বাহন বলেই চিরনতুন ও চিরসমাদৃত। অল্পকথায় এত ভাব প্রকাশ এবং এত সহজে জনপ্রিয়তা অর্জন করা প্রবাদ ভিন্ন অন্য কোনো গল্প, কবিতা কিংবা গীতি দ্বারা সম্ভব হয়নি। প্রবাদের রচয়িতারা নিপুণ শিল্পীর ন্যায় শ্লীলতা অশ্লীলতার ধার ধারতেন না। (*বাংলাদেশের লোকজ সংস্কৃতি গ্রন্থমালা,* ২০১৪: ৩৩৫) ভাষার শালীনতা রক্ষা হবে এমন দৃষ্টিভঙ্গি তারা মাথায় রাখেননি। কারা প্রবাদের আদি স্রষ্টা তা নিশ্চিত করে বলা যায় না। নিশ্চিত করে বলা যাবে না কোনো প্রবাদ কোনো শতাব্দীতে সৃষ্টি হয়েছে। তবে এটা স্পষ্ট করে বা যায় যে, দেশের অক্ষরজ্ঞানহীন মানুষ আমাদের চারপাশে হাজার হাজার প্রবাদ সৃষ্টি করেছেন। তারা চিরকালই লোকচক্ষুর অন্তরালে আমাদের মৌখিক সাহিত্যকে করেছেন সমৃদ্ধ। প্রবাদ যেমন দীর্ঘ অভিজ্ঞতার প্রকাশ ঘটে, তেমনি এর মধ্য দিয়ে প্রকাশ পায় একটি জাতি বা সমাজের জ্ঞান, বুদ্ধি, মেধা, চৈতন্য, ঐতিহ্য, শিক্ষা এবং লোকমনের বদ্ধমূল ধারণা।

৫.৩ প্রবাদ প্রবচনের বিস্তৃতি:

প্রবাদ এক জায়গায় স্থির থাকে না। জন্মের কিছুদিন পর্যন্ত এরা এক জায়গায় স্থায়ী হয়ে পরবর্তীতে চারদিকে ছড়িয়ে পড়ে। সজীব প্রবাদগুলো পুরো দেশে ছড়িয়ে পড়ে আবার কখনো কখনো দেশের সীমানা পেরিয়ে আন্তর্জাতিক পরিমন্ডলে স্থান নেয়। মানুষের দৈনন্দিন জীবনে অবসর বিনোদন, আলাপনে, আহারবিহারে, নীতিচর্চায়, আচার-বিচারে, দানে, গ্রহণে সব সময়ই প্রবাদ বিশেষ ভূমিকা রাখে। অল্পকথায় অধিক অর্থ ধারণ ক্ষমতা প্রবাদ ছাড়া লোকসাহিত্যের অন্য কোনো শাখায় নেই। প্রবাদে একটি দেশ ও জাতির জীবনপ্রবাহের নানা চিত্র পাওয়া যায়। সেগুলি খণ্ড হলেও খাঁটি চিত্র; কারণ প্রবাদ লোকমনের সত্যরূপ বহন করে।

৫.৪ প্রবাদ প্রবচনের বৈশিষ্ট্য:

বিভিন্ন তথ্য বিশ্লেষণ সাপেক্ষে লোকবিজ্ঞানীরা প্রবাদের বৈশিষ্ট্য সম্পর্কে সাধারণভাবে এইপ্রকার সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন যে-

এক. প্রবাদ একটি সংক্ষিপ্ত কিন্তু পূর্ণাঙ্গ বাক্য। দুই. প্রবাদের উদ্ভবে লোকের বাস্তব অভিজ্ঞতা রয়েছে। তিন. ব্যচ্যার্থে নয়, ব্যঞ্জনার্থই প্রবাদের অর্থ। এই অর্থে প্রবাদ

রূপকধর্মী রচনা। চার. প্রবাদে বুদ্ধি বা চিন্তার ছাপ থাকে। পাঁচ. বাক্যালাপ, বক্তৃতা অথবা লেখায় প্রবাদ প্রসঙ্গক্রমে ব্যবহৃত হয়। প্রবাদের স্বাধীন সত্তা রয়েছে কিন্তু প্রয়োগ নেই। প্রবাদ বক্তব্যকে তীক্ষ è, যুক্তিকে জোরাল ও প্রকাশকে অর্থবহ করে তোলা। ছয়. প্রবাদের শিকড় ঐতিহ্যে প্রোথিত। ঐতিহ্য থেকে রস সঞ্চয় করে প্রবাদ অর্থপূর্ণ হয় ও ভাষার মধ্যে বহমান থেকে তাকে প্রাণবন্ত করে তোলে। (ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্য, প্রবাদ প্রবচন:২০)

সাধারনভাবে প্রবাদ ও প্রবচন আলাদা হিসেবে বিবেচনা করা না হলেও এই দুয়ের মধ্যে কিছুটা পার্থক্য। প্রবাদের উদ্ভব সম্পর্কে নিশ্চিত হওয়া সম্ভব না হলেও আধুনিক সাহিত্যেও প্রাচীনকালের অজস্র প্রবাদ প্রায় অপিরিবর্তিতভাবে প্রচলিত। প্রবাদের বিষয়বস্তু হিসেবে বিভিন্ন প্রসঙ্গ বিভিন্নভাবে প্রকাশিত। সাধারণভাবে সমকালের মানুষ, সমাজ, জীবন, প্রচলিত রীতি-নীতি ইত্যাদিকে প্রবাদের বিষয়বস্তু হিসেবে চিহ্নিত করা হয়েছে।

প্রবাদ ও প্রবচন শব্দদ্বয়ের অর্থ এক এবং অভিন্ন হওয়ার কারণে এই শব্দ দুটি পরস্পরের প্রতিশব্দ এবং আলাদা ধরণের বৈশিষ্ট্য পরিলক্ষিত। এই সকল ভিন্নতার মধ্যে প্রধান হিসেবে বলা যে, প্রবাদ ব্যঞ্জনানির্ভর আর প্রবচন বাচ্যার্থনির্ভর। প্রবাদ বিভিন্ন রচনা, আলোচনা, বক্তৃতা, এবং সংলাপে প্রসঙ্গক্রমে ব্যবহৃত হয়। বক্তব্যকে অর্থবহ এবং অলংকৃত করার জন্য অপরদিকে প্রবচনসমূহের ব্যবহার প্রবাদের মতো হলেও তা বক্তব্যের অঙ্গীভূত হয়ে যায় না বরং স্বীয় অস্তিত্ব বজায় রেখে বক্তব্যের মাঝে উল্লেখ বা প্রসঙ্গ স্বরূপ বিরাজ করে। এছাড়া প্রবাদ অজ্ঞাত পরিচয় লোকের উক্তি এবং সংহত সমাজে তার উদ্ভব, অন্যদিকে প্রবচন হলো প্রাজ্ঞ ব্যক্তি উক্তি।

বিভিন্ন তথ্য এবং তত্ত্ব পর্যালোচনা সাপেক্ষে প্রবচনের যে KvVv‡gv নিরূপিত হয়েছে, তা নিম্নে উল্লেখ করা হলো।
এক. প্রবচনে জাতির দৈনন্দিন জীবনের অভিজ্ঞতার কথা এক বা একাধিক বাক্যে সংহত রূপে প্রকাশিত হয়। **দুই.** সাধারণ গদ্যে অথবা অন্ত্যমিলযুক্ত ছন্দোবদ্ধ পদ্যে প্রবচন রচিত হয়। **তিন.** প্রবচনে মুলতঃ বাচ্যার্থনির্ভর, এতে রূপক, প্রতীক, সংকেত, চিত্রকল্পের স্থান নেই। **চার.** প্রবচনের আবেদন প্রত্যক্ষ, সরস ও সহজবোধ্য। **পাঁচ.** প্রবাদ অপেক্ষা প্রবচন আকারে-প্রকারে বড় হয়। প্রবাদের অর্থের ধার বেশী, প্রবচনের অর্থের ভার বেশী। **ছয়.** প্রবচনের বিচিত্র অর্থ ধারন ও বহন ক্ষমতা আছে। তবে এসব অর্থ একটি কেন্দ্রীয় ঐক্যসূত্রে আবদ্ধ থাকে। **সাত.** প্রবচন রচনায় স্বাধীনতা আছে, এজন্য এতে আবেগ, আনন্দ ও রসের স্থান আছে। (ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্য, প্রবাদ প্রবচন:৭১)

প্রবচন যেহেতু শব্দের স্বাভাবিক অর্থনির্ভর তাই একটি একক বা কেন্দ্রিয় বক্তব্যকে অবলম্বন করে প্রবচন রচিত হয়ে থাকে। সেক্ষেত্রে সামাজিক জীবনের বিভিন্ন বিষয়কে কেন্দ্র করেই প্রবচন রচিত হয়।

যে কোন স্থানের জনজীবনের সামগ্রিক চিত্র সেখানকার প্রবাদ-প্রবচনসমূহে বিশেষ করে প্রবাদে প্রস্ফুটিত হয়ে থাকে। বৃহত্তর বরিশালে প্রবাদ প্রবচনগুলিতেও একই কথা প্রযোজ্য। লোকসাহিত্যের এই ধারায় দক্ষিণবঙ্গ অর্থাৎ বৃহত্তর বরিশাল অঞ্চল যথেষ্ট সমৃদ্ধ হওয়া সত্ত্বেও এই বিষয়ে উপর স্বল্প সংখ্যক প্রকাশনা পরিদৃষ্ট। তারপরেও এই সম্পর্কিত বিষয়ে যে যৎসামান্য প্রকাশনা রয়েছে সেখানে এখানকার ভাষারীতি বা শব্দসমূহকে যাথাযথভাবে উপস্থাপন করা হয়নি। সেক্ষেত্রে এখানকার প্রবাদ-প্রবচনের উপর আলোকপাত করার যথেষ্ট সুযোগ রয়েছে বলে প্রতীয়মাণ।

৬.০ প্রবাদ প্রবচনের শ্রেণিবিন্যাস:
বরিশাল অঞ্চলে প্রবাদ প্রবচনকে 'হাস্তর' (শাস্ত্রের বচন) বলে অভিহিত করা হয়। এগুলোর কোনটি অন্ত্যমিলযুক্ত। যেমন-উনাভাতে দুনা বল/নিত্য উনা রসাতল। কোনটি মিলহীন দুই লাইন এমনকি চার লাইনের। আবার কোনটি মাত্র দুই শব্দের। যেমন- রাঙা মুলা (সুশ্রী কর্মহীন লোক)। হাজার হাজার প্রবাদকে শ্রেনিবিন্যাস করা খুব কঠিন। তবুও প্রকৃতি-নিসর্গ, নারী ও পুরুষ, বৃত্তি ও পেশা, মানবচরিত্র, নীতি ও উপদেশ, স্বাস্থ্য ও চিকিৎসা, ব্যঙ্গ-বিদ্রুপ-কৌতুক, প্রাণি ও জীবধর্ম, সমাজ-দর্শন, অর্থনীতি-রাজনীতি, যৌনতা এরকম শতধা শ্রেণিতে বিভক্ত করা যায়। প্রবাদ সৃষ্টির পেছনে একটি বিশেষ অর্থ আছে সত্য, প্রয়োগের কালে এর অর্থব্যাপ্তি ঘটে; মূল থেকে প্রয়োগের স্থান কাল পাত্রও পরিবর্তিত হয়। যেমন- ঘোলা পানিতে মাছ শিকার একটি বাস্তব ঘটনা; কিন্তু বর্তমানে এর প্রয়োগ আর ঐ বাস্তবতায় নেই। যে কোন অরাজক পরিস্থিতিতে এ প্রবাদের বহুল ব্যবহার লক্ষনীয়। প্রবাদ লোক সাহিত্যের গুরুত্বপূর্ণ একটি শাখা হলেও এর স্বাধীন ব্যবহার নেই। প্রসঙ্গক্রমে এটি উচ্চারিত হয়। একটি অঞ্চলের বর্হিজীবন ও অন্তজীবনের নানা চিত্র পাওয়া যায় প্রবাদ-প্রবচনের মাধ্যমে।

প্রবাদের শেকড়ের মূলে রয়েছে ঐতিহ্য, ঐতিহ্য থেকে রস সঞ্চার করে প্রবাদ অর্থপূর্ণ হয় ও ভাষার মধ্যে বহমান থেকে তাকে করে তোলে প্রাণবন্ত। প্রবাদ মানুষের জ্ঞানের ভিতকে করে মজবুত। প্রবাদ থেকে শিক্ষা রাভ করে নিজের জীবনে জীবনে প্রযোগ করে নিজেকে উপযুক্ত করে গড়ে তোলে। (মিজান, ২০১৩: ১৫৬)

বৃহত্তর বরিশাল নদীবিধৌত পলল গঠিত সমভূমি। প্রকৃতি সাথে এখানের মানুষের রয়েছে অন্যতম যোগসূত্র। তাদের প্রতিনিয়ত প্রকৃতির সাথে যুদ্ধ করে বেঁচে থাকতে হয়। এখনো তাদের অভিজ্ঞতার আলোকে তৈরি হয় প্রবাদ প্রবচন। এখানে বহুল প্রচলিত বেশ কিছু প্রবাদ প্রবচন সন্নিবেশিত করা হলো, প্রবাদ প্রবচনগুলোর মধ্যে বেশ

কিছু ক্ষণজন্মা প্রবাদেরও উপস্থিতি রয়েছে। আবার এর রয়েছে নানা বিষয় বৈচিত্র্য। এখানে দু'একটি উদাহরণ দিয়ে বিষয়টির প্রতি ইঙ্গিত করবো মাত্র।

নর-নারী: যেমন-ধোয়া যার সয়না (সহ্য হয়না) /হে (সে) রান্ধুনি (রাধুনি) অয়না (হয়না)। ব্যবহারিক অর্থ- ধোঁয়ার জ¦ালা সহ্য করে তবেই রাঁধুনি হতে হয়। যদিও শহুরে নাগরিকেরা উপলব্ধিই করতে পারবেনা যে কি করে লতাপাতা বা কাঠ কুড়িয়ে বা সংগ্রহ করে তা দিয়ে আগুন ধরানো যায় আর সে লতাপাতা বা কাঠ যদি একটু ভিজে বা স্যাতসেতে হয় তাহলে তা দিয়ে আগুন ধরানো বা সেগুলো জ¦ালানী হিসেবে ব্যবহার করে রান্না করা যে কতো কঠিন একমাত্র ভুক্তভোগীই তা বুঝতে পারবে। আগেকার দিনের প্রায় সবগৃহবধুকেই এ অভিজ্ঞতার মধ্য দিয়ে জীবন পার করতে হয়েছে। এমনকি এখনো গ্রামীন জীবনে এর অস্তিত্ব আছে। একটা সময় ছিলো যখন বিয়ের কনেকে জিজ্ঞেস করা হতো সে রাঁধতে পারে কিনা? কিংবা কি কি রাঁধতে পারে? কোন রান্নার কি কি উপাদান প্রভৃতি। এই ধোয়াযুক্ত রান্নায় আবার গৃহবধুকে একটু বয়স্করা বা ঠাট্টা সম্পর্কীয় আত্মীয়রা ফোড়ন কাটতো-মোডে (সামান্য) না রান্ধা (রান্না) নাহের (নাকের) পানি চোহের (চোখের) পানি এক অইয়া (হয়ে) গ্যাছে (গিয়েছে)। ব্যবহারিক অর্থে- সামান্য কাজে পেরেশান হওয়া। কিংবা মোডে (কাদাচিৎ) মায় (মা) রান্ধেনা (রান্না করেনা) পান্তা (পানি ভাত) আর ত্যাশশা (গরম আর ঠান্ডার মাঝামাঝি অবস্থার ভাত)।

অভিজ্ঞতা: পুরান (পুরাতন) চাউল (চাল) ভাতে বলে (বেশি ভাত হয়)। ব্যবহারিক অর্থ- বয়স্ক মানুষের থেকে অভিজ্ঞতা সঞ্চার করতে হয়। এ জাতীয় প্রচুর প্রবাদ প্রচলিত আছে।

আত্মীয় স্বজন: 'জামাই আইছে (এসেছে) ঘামাইয়া (ঘামযুক্ত হওয়া) ছাতি (ছাতা) ধরো নামাইয়া (নামিয়ে) '। ব্যবহারিক অর্থে- জামাইকে আদর করতে হয়।

কর্মহীন লোক: কাম (কাজ) না থাকলে করে কি/ ধান চাউল (চাল) একসাত (একসঙ্গে) কইররা (করে) বাছে (আলাদা করে)। ব্যবহারিক অর্থ- নিষ্কর্মা লোক ভাল কাজকে নষ্ট করে কিংবা যে কাজের দরকার নাই সেটা করে নিজেকে কর্মতৎপর প্রমাণের চেষ্টা করে।

বিবেচনাহীনতা: বইতে (বসতে) দ্যায় (দেয়) পাডিতে (পাটিতে) বয় (বসে) গিয়া (যেয়ে) মাডিতে (মাটিতে)।

আত্ম-পর: নিজেরডা (আপন বিষয়) বাইন্না মরিচ (প্রিয় বস্তু বা প্রয়োজনীয়) পরেরডা (অপরের বিষয়) টাইন্না ধরিস (কোন রকমে খেয়াল রাখা)। ব্যবহারিক অর্থ-নিজের জিনিসের খুব যত্ন করা হয় আর অপরের জিনিসের প্রতি কোন যত্ন থাকেনা।

শরীর বা স্বাস্থ্য : 'খাইয়া লইয়া (খেয়ে দেয়ে) কামাই (সঞ্চয়) /মাইয়া (মেয়ে) বাচলে জামাই' ব্যবহারিক অর্থ-নিজের দিকে খেয়াল রেখে অপরের প্রতি দয়া দেখানো।

পাপ-পূণ্য: পাপে ছাড়েনা বাপেরে (পিতাকে)। ব্যবহারিক অর্থে-পাপ করে কেউ পার পায় না।

সম্মিলিত কাজ: ভাগের নায়তে (নৌকায়) কুরাল (কুঠার) চায়। ব্যবহারিক অর্থ-অনেকে মিলে কাজ করলে একেকজন এক এক মত প্রকাশ করে, যা শেষ পর্যন্ত কাজ ভেস্তে যায়।

কপটতা: বাইরে ফিটফাট মধ্যে সদরঘাট। ব্যবহারিক অর্থ-ভেতরের কপটতা ঢাকার জন্য বাহ্যিক চাকচিক্য বহন করে চলে।

অক্ষমতা: নাচলে না জান উডান (উঠান) ব্যাহা (বাঁকা)। ব্যবহারিক অর্থ-নিজের অক্ষমতা ঢাকতে অন্যকে দোষারোপ করা। কোনো বিষয়ে নিজের অক্ষমতাকে গোপন করার জন্য কোনো অসার যুক্তি উত্থাপন করলে এই প্রবাদের উল্লেখ করা হয়।

প্রত্যাশা বা ভীতি: য্যার (যার) গলায় ঘা (ইনফেকশন) হে (সে) কয় (বলে) বাচমু (বাচবো) / যার নলায় (পায়ে) ঘা (ইনফেকশন) হে (সে) কয় মরমু (মরবো)। ব্যবহারিক অর্থ-অত্যাধিক প্রত্যাশা বা ভীতি প্রকাশার্থে এ প্রবাদটি অধিক প্রচলিত।

স্থান-কাল-পাত্র: আইজ (আজ) বুঝবি না বুঝবি কাইল (কাল) / পাছা (পশ্চাৎদেশ) থাবরাবি (থাপ্পর দেয়া) আর বুঝবি কাইল (অনাগত সময়ে)। ব্যবহারিক অর্থ-যথা সময়ে কাজ না করলে পরে আফসোস করতে হয়।

অবমূল্যায়ন: বাড়ির ধারের ঘাষ গরুতে খায়না। ব্যবহারিক অর্থ-আপন গুণী লোকের কদর হয়না। এরকম হাজারো জনপ্রিয় প্রবাদ প্রবচন রয়েছে বরিশাল অঞ্চলে।

প্রবাদ আর প্রবচনে পার্থক্য থাকা সত্ত্বে প্রবাদ-প্রবচনের বৃহত্তর বরিশালের বিভিন্ন প্রবাদ-প্রবচনসমূহ একই সঙ্গে উল্লেখিত। বন্ধনীর মধ্যে মান ভাষা উল্লেখ করা হয়েছে। কোন কোন ক্ষেত্রে ব্যবহারিক অর্থ (ব্য.অ.) দিয়ে প্রকৃত ভাব ব্যক্ত করার চেষ্টা করা হয়েছে। অক্ষরবর্ণানুসারে দৈবচয়নের মতো করে কতিপয় বরিশালের আঞ্চলিক প্রবাদ প্রবচন উল্লেখ করা হলো। কলেবর বৃদ্ধির আশংকায় একটি পাত্রে সমুদ্র ধারণের মতো প্রবাদ প্রবচনের নমুনা নিম্নরূপ:

⇒ অন্ন দেইক্যা (দেখে) দেবা ঘি/পাত্তর (পাত্র) দেইক্যা (দেখে) দেবা ঝি। ব্য.অ.-যথাস্থানে যথাযথ জিনিসের ব্যবহার।

⇒ অল্প পানির তিতপুডি (পুটিমাছ) /হ্যার (তার) এ্যাতো ছটফডি (অস্থিরতা)। ব্য.অ. বেমানান আভিজাত্য।

⇒ অবলার মোহে (মুখে) বল। ব্য.অ.-যার শারিরীক শক্তি নাই সে কথা দিয়ে জিততে চায়

⇒ আইজ (আজ) মরলে, কাইল (কাল) দুই দিন। ব্য.অ.-সময় চলে যাওয়ার সাথে সাথে মানুষ ভুলে যায়।

⇒ আইগ্যা (পায়খনা) হোছেনা (পানি খরচ করেনা), মুইত্যা (প্রস্রাব করে) নামে গলা পানি। ব্য.অ.-কাজের কাজ করে না, অকাজে সময় ও অর্থ অপচয় করে।

⇒ আগের আল (হাল) যেইদিক যায়, পাছের (পিছনের) আল (হাল) ও হেইদিক (সেদিকে) যায়। ব্য.অ.-অন্ধ অনুকরণ করা।

⇒ আছেলে (ছিলো) কুমারের ঝি, লোডা (বদনা) দেইক্যা (দেখে) কয় ওডা (ঐটা) কি? কিংবা খিরই (ক্ষিরা) ভিডার (ক্ষেতের) ছেরি তুই খিরই চেনো না ব্য.অ.-সুদিন পেয়ে নিজের অতীত ভুলে যাওয়া।

⇒ ত্যালাচোরা (তেলাপোকা) ও একটা পাখি আন্ডা (ডিম) ভাজাও এট্টা ছালুন (তরকারি)। ব্য.অ.-কোন কিছুর তুচ্ছার্থে বলা হয়।

⇒ আমও গ্যাছে ছালাও গ্যাছে। ব্য.অ.-সর্বস্ব হারানো।

⇒ আডারো (আঠারো) লাঙ্গের (প্রেমিকের) ঘর করে, সতী কইয়া হাক মারে। ব্য. অ.- অসৎ লোকের নিজেকে সৎ হিসেবে প্রকাশের প্রচেষ্টা।

⇒ আপনার চাইয়া পর ভালো, পরের চাইয়া জোঙ্গল ভালো। ব্য.অ.-আপনজনের দুর্ব্যবহার।

⇒ আমিও রাঢ়ি (বিধবা) হইলাম আর, নানান রঙের চুড়িও বাইর হইল। ব্য.অ. যথাসময়ে ব্যবহার করতে না পারার আক্ষেপ।

⇒ আম দুধ মিইল্যা (মিলে) যায়,আডিডা (বিচিটা) ছিইট্যা যায় (দুরে চলে যায়)। ব্য.অ.- বিবাদমান পক্ষের মধ্যে মিল হলে তৃতীয়পক্ষের গুরুত্ব থাকেনা।

⇒ আস্তে রান্দে সুস্তে খায়, হেলেই রান্দার সোয়াদ পায়। ব্য.অ.- কোন কিছুতে তাড়াহুড়া না করা।

⇒ আনাড়া (অনভিজ্ঞ) নাপতার কামানি, তিনদিন থাহে পোরানি। ব্য.অ.- অনভিজ্ঞ লোক কাজ করলে তার ফল ভালো হয়না।

⇒ আশায় আশায় রইছে কাউয়া (কাক), পাকপে কবে খাইবে ডউয়া। ব্য.অ.- নিষ্কর্মভাবে ভবিষ্যতের পানে তাকিয়ে থাকা।

⇒ আহাশে (আকাশে) চান (চাঁদ) ওডলে (উঠলে), ব্যাবাক্কে (সবাই) দ্যাহে (দেখে)। ব্য.অ.- সত্য লুকিয়ে রাখা যায়না।

⇒ আডার (আটার) দোষে পিডা (পিঠা) নষ্ট। ব্য.অ.-মূল ভালো না হলে তা দিয়ে উৎপাদিত কিছু ভালো আশা করা যায়না।

⇒ আষাঢ় মাইস্যা (মাসের) রোয়া (ধানের চারা রোপন), পেরথোম বইস্যা (প্রথম যৌবনের) পোলা। ব্য.অ.-সময়মত সঠিক কাজ কাজ করলে ভালো ফল পাওয়া যায়।

⇒ আলিশ্যার (অলস লোকের), জোংড়া (রোদ বৃষ্টি থেকে বাচার জন্য তৈরী ছাতা বিশেষ) যায় ভাইস্যা (ভেসে)। ব্য.অ.-অলসতার জন্য খুব প্রয়োজনীয় জিনিস হারানো।

⇒ আমনা (আপনা) হাউরি (শ^াশুড়ি) ছালাম পায় না, খালা হাউরির বেরা (বেড়া) বান্দে। ব্য.অ.-আপন লোকের কদর না করে অপরের কদর করা।

⇒ আঙ্গুল যেডা (যেটি) কাডে (কাটে) হেডায়ই (সেটি) হোমান ব্যাতা (ব্যথা)। ব্য.অ.-মায়ের কাছে প্রতিটি সন্তানই সমান।

⇒ ইন্দুর (ইঁদুর) মারুইন্যা (শিকারের যোগ্যতা) (বিলাইর বিড়ালের), মোচ (গোফ) দ্যাকলেই (দেখলেই) চেনোন (চেনা) যায়।

⇒ উটকালে উটকাল (এক প্রকার মাছ) চেনে। ব্য.অ.-স্ব-জাতির আত্মপরিচয় স্ব-জাতিরই ভালো জানে।

⇒ উপরে ছ্যাপ (থুথু) হালাইলে (ফেললে) নিজের মোহে (মুখে) পরে (পড়ে)। ব্য.অ.-আত্মজনের নিন্দা বা অনিষ্ট করে নিজে ক্ষতিগ্রস্ত হয়।

⇒ উহুনের (উকুনের) ডরে (ভয়ে) মাতা (মাথা) কামান। ব্য.অ.-সামান্য ক্ষতি আশংকা থাকলে বৃহৎ কিছু দিয়ে প্রতিরোধ করা।

⇒ এক মুখ সোনাইদ্যা (স্বর্ণ দিয়ে) ভরা যায়, দশ মুখ ছাইদ্যা (ছাই দিয়ে) ভরা যায় না। ব্য.অ.-একজনের সন্তুষ্টি বিধান যত সহজ, দশজনের তত সহজ নয়।

⇒ এমনেই (এমনিতেই) নাচউন্যা বুড়ি, হের (তার) উফার (উপরে) ঢোলের বারি। ব্য.অ.-বিশৃঙ্খলাকারীকে বিশৃঙ্খলা করার অনুমতি প্রদান।

⇒ এ্যাহোন (এখন) যদি কই, তয় (তবে) ভাইঙ্গা যায় দই। ব্য.অ.-সত্যই পারে গোমড় ফাঁক করে দিতে।

⇒ এ্যাক মায়ের এ্যাক ঝি, আঙ্গুল বাইয়া বেয়ে) পরে ঘি। ব্য.অ.-অতি আদুরে

⇒ এ্যাহে (মূলতঃ) তো ঝিনই, হ্যার (তার) আবার কাইত (একদিকে কাত করা)। চডি (চটি) জুতার আবার ফিতা। ল্যাংগটের আবার বুক পকেট। ব্য.অ.-সামান্য জিনিসের অধিক আস্ফালন।

⇒ ঐ চেহারায় আলোমতির পাঠ। ব্য.অ.-নিজের ক্ষমতা সম্পর্কে অজ্ঞ থাকা।

⇒ ওড ছেমড়ি তোর বিয়া। ব্য.অ.-তাড়াহুড়া করে কোনো কাজ সম্পন্ন করা।

⇒ ওর পাতে ভাত নাই। ব্য.অ.-নিজের চাহিদা বোঝানো।

⇒ ওস্তাদের মাইর শেষ রাইতে। ব্য.অ.-প্রতিদ্বন্দ্বীকে হারানোর জন্য সময় ও সুযোগ বুঝে আঘাত হানতে পারা।

⇒ কইলে (বললে) মায় মাইর (পিটুনি) খায়, না কইলে বাপে হারাম খায়। ব্য.অ.-উভয় সংকট।

⇒ কচ্ছমের ডিম গুঁইলে খায়। ব্য.অ.-অসৎ পথে উপার্জিত ধন সম্পদের স্থায়িত্ব সম্পর্কে সন্দেহ প্রকাশ।

⇒ কতার (কথার) মধ্যে বাও (বাম) আত (হাত)। ব্য.অ.-কথা বলায় মনোযোগ নষ্ট করে দেওয়া বা ভিন্ন পথে কথা ঘুরানো।

⇒ কপালের নাম গোপাল, কেনে গাই (গাভী) হয় আবাল (বলদ গরু)। গরিবের চাউল (চাল) পরে (পতিত হয়) দুলফা বনে (ঘাসের মধ্যে)। ব্য.অ.-ভাগ্যের পরিহাস।

⇒ ক লেকতে কলম ভাঙে। ব্য.অ.-জ্ঞানহীন ব্যক্তির অধিক পান্ডিত্য বোঝানো।

⇒ কাউয়ার (কাকের) গোশতো কাউয়ায় খায় না। ব্য.অ.-সমধর্মী ব্যক্তি একে অপরের ক্ষতি করে না।

⇒ কাল গেছে কলিতে লোয়া ধরে উলিতে। ব্য.অ.-অতিআধুনিকতায় সমাজের কোনো নৈতিক অধঃপতন দেখা গেলে অথবা কোনো বিষয়ের অভাবিতপূর্বভাবে বিভ্রাট।

⇒ কাছা (বিশেষভাবে পরিহিত লুঙ্গি) খোলতে সময় লাগে, কপাল খোলতে সময় লাগে না। ব্য.অ.-ভাগ্য সুপ্রসন্ন হওয়া।

⇒ কামের (কাজের) মইদ্দে (মধ্যে) চাষ, রোগের মইদ্দে কাশ। ব্য.অ.-গুরুতর বা ভয়াবাহ।

*কানা চোহে (চোখে) কুড়া (ধানের ক্ষুদ্রাতি কণা বিশেষ) পরে (পড়ে), খোরা খোড়া) ঠ্যাং (পা) গর্তে পরে (পড়ে), কাডা জাগায় (কেটে যাওয়া স্থানে) ব্যাতা (ব্যথা) লাগে, কাডা (কাটা) ঘায়ে নুনের (লবন) ছিডা (প্রয়োগ)। ব্য.অ.Ñ বিপদের পুনঃ পুনঃ আগমন।

⇒ কারিগরের ভাঙ্গা ঘর, বেদ্যের বউর নেত্য (প্রতিদিন) জ¦র। ব্য.অ.-ত্রাণকর্তার দুরবস্থা।

⇒ কেউর (কারো) হোগায় (পশ্চাৎদেশে) বাশ, কেউ গোনে আইককা (গিরা)। ব্য.অ.-অপরের দুঃখ দেখে আনন্দ প্রকাশ।

⇒ কোথায় আগরতলা (বিখ্যাত স্থান বিশেষ), কোথায় উগরইতলা (খাটের নীচে)। কোতায় (কোথায়) রাজরাণী আর কোতায় (কোথায়) চুতমারানী (গালি অর্থে)। ব্য.অ.-জ্ঞানের সীমাবদ্ধতা থাকলেও পান্ডিত্য প্রকাশ।

⇒ কোলার গরু, ঝোলারে দেওয়া। ব্য.অ.-কোন ব্যয় না করে দানশীলতার কৃতিত্ব নেয়া।

⇒ কার গরুর ঘর আর কেডা দেয় ধুয়া। ব্য.অ.-অন্যের কাজে অনীহা প্রকাশ।

⇒ কুত্তার (কুকুরের) প্যাডে (পেটে) ঘি সয় না (সহ্য হয়না)। ব্য.অ.-সবাই সবকিছু হজম বা সহ্য করতে পারেনা।

⇒ খয়রাইত্যা চাউল কাড়া আর পাল্ডা (আকাড়া)। ব্য.অ.-বিনাকষ্টে বা অপরের দানে প্রাপ্ত কিছু ভালোমন্দের হিসেব না করে গ্রহণ করা।

⇒ খাইতে দেলে খায় না, পাতে দেলে থাহে না। ব্য.অ.-পেটে ক্ষুধা রেখে অতি ভদ্রতা দেখানো।

⇒ খাজনার চাইয়া বাজনা বেশি। খায় খয়রাত (ভিক্ষা) চাইয়া, পাঁদে (বায়ু নিঃসরন করে) চেরাগ জ¦ালাইয়া। খোরায় (খোড়ায়) আইছে (এসছে) নাচতে, কানায় আইছে দ্যাকতে (দেখতে)। ব্য.অ.-সামর্থ্যরে বাইরে কোনো কিছু করার নিন্দা।

⇒ খালি হাত কুত্তায়ও চাডে না (লেহন করেনা)। ব্য.অ.-অর্থ না থকলে মানুষ সমাদর করে না।

⇒ খিদার (ক্ষুধার) ভয়ে কুইত্তা আগে না (পয়ঃনিষ্কাষণের চেষ্টা করেনা)। ব্য.অ.-বেশি কৃপণ ব্যক্তিকে নিন্দা করা।

⇒ গাই (গাভী) বাছুরে মিল থাকলে, জোঙ্গলে (জঙ্গলে) যাইয়া দুদ (দুধ) দ্যায় দেয়)। ব্য.অ.-কোন কাজের আন্তরিকতা থাকলে শত কষ্টেও তা সম্পন্ন করা।

⇒ গাছের শত্তুর (শত্রু) লতাপাতা, মাইনষের (মানুষের) শত্তুর (শত্রু) কতা (কথা)। ব্য.অ.-সাবধানতা অবলম্বনের সতর্কবার্তা।

⇒ গরিবের বউ হগলডির (সবার) ভাউজ (ভাবি)। ব্য.অ.- অসহায় লোকের সম্পদের দিকে লোভাতুর দৃষ্টি।

⇒ গু খায় সব মাছে, দোষ হয় উটকাল মাছের। ব্য.অ.- যে কোন অনিষ্টের জন্য সুনির্দিষ্ট ব্যক্তিক দায়ী করা।

⇒ ঘরজামাই গোলামের পো (ছেলে), ভাত খাইলে খোরা (থালা) ধো ধৌত করো)। ব্য.অ.- অন্যের উপর নির্ভরশীল হলে প্রতি মূহূর্তে অপমানের আশংকা।

⇒ ঘরের উন্দুরে (ইদুরে) বান (বাধন) কাডে (কাটে) ব্য.অ.-আপন লোক দ্বারা ক্ষতিগ্রস্ত হওয়া।

⇒ ঘোরা (ঘোড়া) দ্যাকলে (দেখলে) খোরা (খোড়া) অয় (হয়), নাপিত দ্যাকলে চুল বারে (বড়ো হয়)। ব্য.অ.-প্রয়োজন না থাকা সত্ত্বেও ব্যবহারের বিলাসিতা।

⇒ ঘর পোরার (পোড়া) মইদ্দে (মধ্যে) আলু পোরা (পোড়া)। ব্য.অ.-একজনের বিপদের সময় অন্যজন সুবিধা নেয়া।

⇒ ঘইসসা মাইঝঝা (ঘসামাজা করে) রূপ, হাইদ্ধা মাইজ্যা (অনুরোধ করে) পিরিত অয় না। ব্য.অ.-জোর করে কোন সম্পর্ক হয় না।

⇒ চালইন (চালুনি) কয় সুই, তোর হোগা (পিছনের অংশ) ফুডা (ছিদ্র)। ব্য.অ.-নিজের শত দোষ থাকা সত্ত্বেও অন্যের সামান্য ত্রুটিতে সমালোচনা করা।

⇒ চালাক মানুষের গু (মল) লাগে তিন জাগায় (জায়গায়)। ব্য.অ.-যারা বেশি চতুর তারাই বেশি প্রতারিত হয়।

⇒ চাকরির মইদ্দে (মধ্যে) চহিদারি (চৌকিদারি), আর মাইরের মইদ্দে পিছারবারি (ঝাড়ু দিয়ে পিটানো)। ব্য.অ.-তুচ্ছ বিষয় বা নিকৃষ্ট কাজ প্রকাশ।

⇒ চিলে ছোপ দেলে (দিলে), কুডাগাছ (খড়) নেলেও (নিলে) নেয়। ব্য.অ.-যথাযথবাবে চেষ্টা করলে কিছু না কিছু ফল পাওয়া যায় বা শত্রুর আক্রমণে কিছু না কিছু ক্ষতি হয়।

⇒ চেনা বাওনের (বামনের) পৈতা (বিশেষ ধর্মীয় নিদর্শন) লাগে না। ব্য.অ.-ভালো মানুষের সুপারিশ নিষ্প্রয়োজন।

⇒ চোরে চোরে আলি (বন্ধুত্ব), এক চোরে বিয়া হরে (করে) আরেক চোরের হালি। ব্য.অ.-দুষ্টলোকের সখ্যতা।

⇒ চোরের কয় চুরি কর,ে গেরেস্তরে কয় হাজাগ থাকতে। ব্য.অ.-উভয়কুল রক্ষা করে চলা।

⇒ ছাইড়্যা দে মা কাইন্দা বাঁচি। ব্য.অ.- বিপদে পড়ে দিশেহারা হয়ে পরিত্রাণ কামনা।

⇒ ছাওয়া (রোদহীন) জাগার (জায়গার) গাছ বলে (বৃদ্ধি পায়) বেশি। ব্য.অ.-অসারতা।

⇒ ছোট হাপে বিষ বেশি। ব্য.অ.ছোট হলেও কাউকে অবজ্ঞা করা উচত নয়।

⇒ ছাল নাই কুত্তার বাঘা নাম। ব্য.অ.-অতিরিক্ত আষ্ফালন।

⇒ ছাগল কোদে খুডার জোরে। ব্য.অ.- অপরের ভরসা আষ্ফালন করা।

⇒ জাত বৈদ্যের ঔষধ খাইয়া মরণও ভালো। ব্য.অ.- সঠিক কাজ ও সঠিক ব্যক্তির কাছে গিয়ে কাজে পরাজয়বরণ করাও বুদ্ধিমানের কাজ।

⇒ জামাইর লগে দেহা নাই, হুক্কুরবার বিয়া। ব্য.অ.-মূল বিষয়ের সাথে সম্পর্কহীন বাড়াবাড়ি।

⇒ জাতের ধারা, বাইগুন চারা। ব্য.অ.-বংশ পরম্পরার গুণ বা দোষ বহন করা।

⇒ জানে না ডাইয়ার (পিপড়া বিশেষ) মন্তর (মন্ত্র), হাপের গাঁড়ায় (গর্তে) আত (হাত) দ্যায় (দেয়)। ব্য.অ.-দুর্বল ব্যক্তি শক্ত কাজ করার বাসনা।

⇒ জোয়াইর‍্যা (জোয়ারের) নায় (নৌকায়) বাদাম দেওয়া (পাল তোলা)। ব্য.অ.-সুখের পরও সুখ পাওয়া।

⇒ জোহের (জোঁকের) মোহে (মুখে) চুন। ব্য.অ.-দুষ্টের যথোপযুক্ত শাস্তি।

⇒ ঝড়-বইন্যায় কাউয়া (কাক) মরে, আর ফহিরের (ফকিরের) কেরামতি (মহাত্ম) বাড়ে। ব্য.অ.-কাকতালীয় ঘটনাকে পুজি করে সার্থসিদ্ধি করা।

⇒ ঝিঙ্গা র‍্যাহা খায় না, পিছা মারলেও যায় না। ব্য.অ.-নিন্দা করেও বর্জন না করা।

⇒ টকের জ্বালায় ঘর ছাড়লাম, তেঁতুলতালায় বাসা। ব্য.অ.- ছোট বিপদ থেকে পরিত্রান পাওয়ার জন্য বড় বিপদে পতিত হওয়া।

⇒ টাহা (টাকা) অইলে (থাকলে) বাঘের দুদ (দুধ) ও মেলে। ব্য.অ.-অর্থ থাকলে অসম্ভবকে সম্ভব করা যায়।

⇒ টাহা গুঁইলেরও আছে। ব্য.অ.-মুর্খ ব্যক্তির টাকার অহংকার।

⇒ ঠেকলে (বিপদে পড়লে) বুড়া গরুতেও চার (সাঁকো) পারায় (পার হয়)। ব্য.অ.- সমস্যায় পড়ে কোনো কঠিন কাজ করা।

⇒ ডাইলের মইদ্দে মুসুরি, আর আত্মীয়ের মইদ্দে শাশুড়ি। ব্য.অ.- কোন কিছু উত্তম বোঝাতে।

⇒ ডরাইলে (ভয় পেলে) তালগাছ, না ডরাইলে বালগাছ (তুচ্ছ পশম)। ব্য.অ.- আত্মবিশ^াস থাকলে অনেক বড়ো কাজ সহজে করা যায়।

⇒ ডুব দিয়ে পানি খায়, একাদশীর (তিথি) বাফেও (পিতা) জানে না। ব্য.অ.-সাধুতার আড়ালে দুষ্কর্ম।

⇒ তরাইস্যা (অতি ব্যস্ত লোক) গ্যাছে (গিয়েছে) বরক (কলাপাতা) আনতে, আমারে তরতরি (তাড়াতাড়ি) নামায় (মাটিতে) দে। ব্য.অ.-অধিক তাড়াহড়ায় মূলবান বস্তু নষ্ট।

⇒ তাল গাছের আড়ই (আড়াই) আত (হাত)। ব্য.অ.-চূড়ান্ত সাফল্যের আগের মূহুর্ত (তালগাছের উপরিভাগ তালপাতায় ঘষায় আড়াই থেকে তিন হাত পরিমাণ জায়গা খুব মসৃণ থাকে যা বেয়ে উপরে উঠা খুবই শক্ত কাজ)।

⇒ তিন মাথা য্যার (যার), বুদ্দি (বুদ্ধি) নেবা (গ্রহণ করবে) হ্যার (তার)। ব্য.অ.- অভিজ্ঞ লোকের পরামর্শ গ্রহণ করা উচিত।

⇒ ত্যালের (তেল) কাম ত্যালও গ্যালে (গেলো), ছ্যান কইর‍্যাও ওডলে না (গরম তেলে পানি পড়লে যে শব্দ হয়)। ব্য.অ.-প্রচেষ্টা করেও কার্যসিদ্ধি না হওয়া।

⇒ তোলা দুদে (দুধে) পোলা বাচে না। ব্য.অ.-সামান্য মূলধনে দীর্ঘমেয়াদী কিছু করা যায়না।
⇒ দা নাই তার আছাড়ি (হাতল)। ব্য.অ.-অপ্রয়োজনীয় জিনিস নিয়ে বাড়াবাড়ি।
⇒ দাদার নামে গাধা, বাবার নামে আধা, আর নিজের নামে শাহাজাদা। ব্য.অ.-আত্মপরিচয় সবচেয়ে বড় পরিচয়।
⇒ দাদায় কইছে (বলছে) বারা বান (ধান ভানা), বানছি হেই (সেই) ওদা (পুরোপুরি শুকনো হয়নি এমন) ধান। ব্য.অ.-বিবেচনা না করে কাজ করা।
⇒ দিন থাকতে খাইট্যা (খেটে) খাও, বেইল বেলা) থাকতে হাইট্যা (হেটে) যাও। ব্য.অ.-যথাসময়ে যথাযথ কাজ করা।
⇒ দুধের কাম কি ঘোলে সারে। ব্য.অ.-প্রয়োজনমতো বস্তু না পেলে গুরুত্বহীন বস্তু দিয়ে কার্যসিদ্ধি করা।
⇒ দোস্ত চিনি নিদানে (দুঃসময়), ঘোরা (ঘোড়া) চিনি ময়দানে। ব্য.অ.-বিপদে আসলরূপ প্রকাশিত হয়।
⇒ দোয়াইন্যা (দোহন করা হয়েছে এমন) দুদ (দুধ) বানে ঢোহে (প্রবেশ করে) না। ব্য.অ.Ñ কোন কিছু আগের অবস্তায় ফিরে না আসা।
⇒ দারোগার (অফিসারের) চাইতে মাজির (মাঝির, কর্মচারী অর্থে) চোড (প্রভাব) বেশি। ব্য.অ.-নিম্স্তরের লোকের অতিরিক্ত প্রভাব বিস্তার।
⇒ ধর খোন্তা (মাটি কাটার স্থানীয় উপকরণ) দে মাডি (মাটি), কোন চ্যাডের (গালি অর্থে) কাঁন্দাকাডি (কান্নকাটি)। ব্য.অ.-তড়িঘড়ি করে কার্য সমাধা।
⇒ ধান নাই চাউল (চাল) নাই, গোলা ভরা উন্দুর (ইদুর), নাক নাই, চউক নাই, কপাল ভরা হিন্দুর (সিদুর)। ব্য.অ.-প্রয়োজনীয় জিনিসের চেয়ে অপ্রয়োজনীয় জিনিসের বেশি ব্যবহার।
⇒ নাইয়ার (নৌকার মালিকের) এক নাও নৌকা), নিনাইয়ার (যার নৌকা নাই) শতেক (শত শত) নাও (নৌকা)। ব্য.অ.-মালিকানাহীন ব্যক্তি সর্বত্র মালিকানা প্রয়োগের চেষ্টা।
⇒ না খাওনের ভাইল (অজুহাত), ভাজা মাছের হুররা ঝোল)। ব্য.অ.-যে কোন কিছুতে ছিদ্রান্বেষন করা।
⇒ নিজের কতা (কথা) পরেরডে (অপরের কাছে) কই (বলি), হাউস (শখ) কইর‌্যা (করে) পোতে (পথে) বই (বসি)। ব্য.অ.- সব কথা সবার কাছে বলা উচিত নয়।
⇒ নিজের টাহা (টাকা) পরেরে (অপরকে) দিয়া, পাও ধরো পোতে (পথে) বইয়া। ব্য.অ.-টাকা ধার দেওয়ার অপকারিতা।
⇒ নদী হুগাইলেও (শুকিয়ে গেলেও) র‌্যাত (প্রবাহমানতার চিহ্ন) মরেনা। ব্য.অ.-যে কোন জিনিসের অবশিষ্ট অংশ রয়ে যায়।
⇒ নাচতে নাচতে নৈবদ্যের উপর ওডা (ওঠা)। ব্য.অ.-বেশি বাড়াবাড়ি করা।
⇒ নাচতে জানে না উডান বেহা। ব্য.অ.-নিজের অক্ষমতা ঢেকে রাখার ব্যর্থ চেষ্টা করা।
⇒ নাহে (নাকে) তেল দিয়া ঘুমান। ব্য.অ.- আয়েশে জীবন যাপন করা।

⇒ নিজের পায়ে নিজে কুড়াল (কুঠার) মারা। ব্য.অ.-আপন কর্মে বিপদ নিজে ডেকে আনা।

⇒ নুন (লবন) খাই যার গুন গাই হ্যার (তার)। ব্য.অ.-কৃতজ্ঞতা স্বীকার করা।

⇒ পচা হামুকেও (শামুকে) পাও (পা) কাডে কেটে যায়)। ব্য.অ.-সামান্য কিছুতে বড় ক্ষতি হওয়া।

⇒ পাঁচ আঙ্গুল সমান অয় না। ব্য.অ.- মানুষে মানুষে প্রভেদ বিদ্যমান।

⇒ পান্তা ভাতে মরিচ পোড়া, গরম ভাতে ঘি। ব্য.অ.-উপযুক্ত মিলন।

⇒ পারে না বাল ফালাইতে (তুচ্ছ কাজ সম্পাদন অর্থে), উইড্যা বইছে (জাগ্রত হওয়া) বেইন্যা রাইতে (ভোর রাতে)। ব্য.অ.-কাজ করার যোগ্যতা না থাকলেও কাজ করার জন্য বেশি উদগ্রীব হওয়া।

⇒ পানিতে যেডু (যতটুকু) নামে হেডু (সেইপরিমান) ভেজে। ব্য.অ.-কর্ম অনুযায়ী প্রাপ্তি।

⇒ পিছন দিয়া হাতি যায়, সামনে দিয়া হুইও (স্‌ই) যাইতে পারে না। ব্য.অ.-অত্যধিক কৃপণ ব্যক্তিকে কটাক্ষ।

⇒ পিড়িতের নাও (নৌকা) হুগনা (পানিবিহীন জায়গা) দিয়া চলে। ব্য.অ.-প্রেমের বলে অসাধ্য সাধন হয়।

⇒ পরের মাথায় কাডাল ভাঙা। ব্য.অ.- অপরকে প্রতারিত করে নিজ স্বার্থসিদ্ধি।

⇒ পুডি (পুটি) মাছ গাউয়ায় (পানিতে লাফ মারে) বেশি। ব্য.অ.-মুর্খদের আস্ফালন বোঝানো অর্থে।

⇒ পোলা নষ্ট হাডে, ঝি নষ্ট ঘাডে। ব্য.অ.-অল্পবয়সীদের অতিরিক্ত মেলামেশা অনিষ্ট ডেকে আনে।

⇒ পৈতা (হিন্দু ধর্মীয় চিহ্ন বিশেষ) থাকলেই বাওনা (বামন) হয় না। ব্য.অ.-বেশভূষা থাকলেই সে নমস্য হয়না।

⇒ বাড়ির ধারের ঘাস গরুতে খায়না। ব্য.অ.-আপনজনের কাছে গুণীর কদর হয়না।

⇒ বেশি আশা য্যার (যার) /ভাতার (স্বামী) মরে হ্যার (তার)। ব্য.অ.-অতিরিক্ত আশা করলে আশাহত হতে হয়।

⇒ বেশি খাতিলে (খাতিরে) খাতা (কাঁথা) চেরে (ছিড়ে যায়)। ব্য.অ.-অতিরিক্ত কোন কিছুই ভালো না।

⇒ বইয়া খাইলে রাজভান্ডারও খালি হয়। ব্য.অ.-উপার্জনের প্রয়োজনীয়তা জ্ঞাপন করা।

⇒ বইতে (বসতে) দিলে হুইতে (শয়ন করতে) চায়। ব্য.অ.-কেউ সামান্য সুবিধা পেয়ে থাকলে সে আরো বেশি সুযোগ পেতে চায়।

⇒ বলদের আগেও আটতে (হাটতে) নাই, পাছেও (পিছনেও) আটতে নাই। ব্য.অ.-নির্বোধ ও দায়িত্বহীনদের সাথে কাজ না করাই শ্রেয়।

⇒ বারো মুহির (মুখের) ঝি তেরো মুহি। ব্য.অ.-ঝগড়াটে মহিলা।

⇒ বাফেরও (পিতার) বাপ (পিতা) আছে। ব্য.অ.-শক্তিশালী ব্যক্তির চেয়েও শক্তিধর ব্যক্তি।

⇒ বারির (বাড়ির) ধারে (কাছে) বিয়াইছে (প্রসব করেছে) গাই (গাভী), হেই রাবিদে (সম্পর্কে) খালাতো ভাই। ব্য.অ.-কোন না কোনভাবে সম্পর্ক সূত্র তৈরি করা।

⇒ বিয়ার সময় আগা (মলত্যাগের প্রয়োজন) আয় (আসে)। ব্য.অ.-শুভ কাজের সময় সাময়িক বিপত্তি।

⇒ বেইন্যাকালের (সকালের) মুঠি (সামান্য খাবার), হারাদিনের (সারাদিনের) খুডি (শক্তিবৃদ্ধির অবলম্বন)। ব্য.অ.-সকালের খাবারের শক্তিমত্তা।

⇒ বেঁচতে ছাগল কেনতে পাগল। ব্য.অ.-সস্তায় বিক্রি করা এবং উচ্চ মুল্যে ক্রয়।

⇒ বেশি কথায় কাম নাই,অল্প জোয়ারে ঘাডে যাই। ব্য.অ.-সময়ের সদ্ব্যবহার।

⇒ বেয়ান (সকাল) বিয়াল (বিকাল) দুইফির (দুইবার) খায়, হ্যার (তার) কড়ি (টাকা) বদ্যি না পায়। ব্য.অ.-স্বল্পাহারের উপকারিতা।

⇒ বোনের (বনের) বাঘে খায় না, মোনের (মনের) বাঘে খায়। ব্য.অ.-আত্মবিশ^াসের অভাব।

⇒ বুরায় (বয়স্ক লোক) বুরায় কতা (কথা), পেততেক (প্রত্যেক) কতায় কাশ, জুয়ান (যুবক) জুয়ানে কতা, পেততেক কতায় আস (হাসি)। ব্য.অ.-বয়স অনুসারে স্বভাবের প্রকাশ।

⇒ ব্যাঙের পোনা আর চ্যাঙের (মাছ বিশেষ) পোনা, য্যার য্যার (যার) অক্কে (কাছে) হ্যার (তার) হ্যার সোনা (মূলবান বস্তু)। ব্য.অ.-নিজ সন্তান সবার কাছে প্রিয়।

⇒ ভয়তে উন্দুরত লইছে। ব্য.অ.-অতিরিক্ত ভীত ব্যক্তি।

⇒ ভাগের মা'র শ্রাদ্ধ অয় (হয়) না। ব্য.অ. জন্মদাত্রী মা এর সেবাযত্ন নিয়ে ভাগ বন্টন শুভ হয়না।

⇒ ভাত খায় ভাতারের (স্বামীর), গীত গয় লাঙ্গের (পরকীয়া প্রেমিকের)। ব্য.অ.-অকৃতজ্ঞ।

⇒ ভ্যাদা মাছ জাল চেরার যোম। ব্য.অ.-সহজ সরল লোকের দুষ্কর্ম।

⇒ ভাতের চাইতে ডাইল উচা। ব্য.অ.-প্রয়োজনের চেয়ে অপ্রয়োজনীয় প্রাপ্তি।

⇒ মরা আসে কুড়া লাগোর পাইছে। ব্য.অ.-প্রার্থীত জিনিস পেয়ে দিশেহারা হয়ে যাওয়া।

⇒ মাইয়া তো না, জাইত্যা হাপ (জাতি সাপ), সোয়ামিরে (স্বামীকে) কয় (বলে) ধম্মের বাপ। ব্য.অ.-বেশি চালাক ও ঝগড়াটে মেয়ে।

⇒ মাগনা (বিনামূল্যে) পাইলে আলকাতরাও খায়। ব্য.অ.-বিনা পরিশ্রমে কোনো কিছু পেতে চাইলে অপরের শ্লেষোক্তি।

⇒ মায়ের পোড়েনা, পোড়ে মাসির, গা জলে (জ¦লে) পাড়াপড়শির। ব্য.অ.-কপটতামূলক দরদ।

⇒ মাছের তেলে মাছ ভাজা। ব্য.অ.-এক খরচেই একাধিক কাজ উদ্ধার করা।

⇒ মিডা (মিষ্টি) বলো পিডা (পিঠা) বলো, ভাতের সমান কেউনা, মাসি বলে পিসি বলো, মায়ের সমান কেউনা। ব্য.অ.-মূল জিনিসের গুরুত্ব বোঝানো।

⇒ মরা মাইর‌্যা খুনের দায়। ব্য.অ.-বিনা দোষে ফেসে যাওয়া।

⇒ মাছে কোচ ধাওয়ায়। ব্য.অ.-উল্টো বিপত্তি।

⇒ যার লগে যার ভাব আছে হোগা (পিছনদিক) দেখলেও লাভ আছে। ব্য.অ.-প্রিয় মানুষের প্রতি গভীর ভালোবাসা বোঝাতে।

⇒ যারে বুক দেওয়া যায় তারে পিঠ দেওয়া যায় না। ব্য.অ.-কাউকে আপন ভেবে অবহেলা না করা।

⇒ যদি থাকে লাইগ্যা, খায় না মাইগ্যা (ভিক্ষা করে)। ব্য.অ.-পরিশ্রম করলে বিফলে যায় না।

⇒ যার রান্দন খাই নাই হে বরো রান্ধনী, আর যারে দেহি নাই হে বরো সুন্দরী। কিংবা যে মাছটা ছুইট্টা যায় (হাতছাড়া হয়, হেই মাছটা বরো (বড়ো) অয় (হয়)। ব্য.অ.-অদেখা জিনিসের প্রতি আকর্ষণ।

⇒ যে যারে নেন্দে (নিন্দা করে), হে হ্যারে পেন্দে (বরণ করে)। ব্য.অ.-অকারণে কারো নিন্দা করলে একসময় আবার তাকেই প্রয়োজন হয়।

⇒ যে খাইছে হ্যার লইগ্যা বারো, আর যে খায় নাই হ্যার লইগ্যা চরাও। ব্য.অ.-সুবিধাভোগীর আরো সুবিধাভোগর ইচ্ছা।

⇒ যে কুত্তায় ডাহে হে কুত্তায় কামড়ায় না। ব্য.অ.-প্রকাশ্যে ঘোষণা দিয়ে কোনো ক্ষতি সাধন করা সম্ভব নয়।

⇒ যেমনতার মেজবান হেমনতায় (সেই রকম) খায়, হেমনতারে লইয়াই মজমা মিলায়। ব্য.অ.-যে যেমন, সঙ্গীও খোঁজে তেমন।

⇒ য্যার বিয়া হ্যার খবর নাই, পারা-পসসির ঘুম নাই। ব্য.অ.-অনাকাঙ্খিত ব্যক্তির অতি আগ্রহ।

⇒ য্যারেইদ্যা (যাকে দিয়ে) ভুত ছারাই (বিদায় করি) হ্যারে (তারে) ধরছে ভুতে। ব্য.অ.-মূলে সমস্যা।

⇒ দারোগায় কইছে হালার ভাই (শালা), আহ্লাদের আর সীমা নাই। ব্য.অ.-ক্ষমতাধর ব্যক্তির সহিত সম্পর্কের আগ্রহ।

⇒ লাঙও (প্রেমিক) গেলো ভাতার (স্বামী) ও গেলো। ব্য.অ.- একুল ওকুল দু'কুল যাওয়া।

⇒ শীত যদি যায়, খাতা যায় পায় পায়। ব্য.অ.-অকৃতজ্ঞতা।

⇒ শরীরের নাম মহাশয়, যা সহায় তাই সয়। ব্য.অ.-অভ্যাসের বলে সবকিছুই করা সম্ভব।

⇒ শিন্নি দেইক্যা আউগ্যায়, কুত্তা দেইক্যা পাউছায়। ব্য.অ.-সিদ্ধান্তহীনতা।

⇒ সুন্দরডা সুন্দরডা ভাবি, কালাডা কালাডা চাচি। ব্য.অ.- পক্ষপাতিত্ব।

⇒ হগুনের (শকুনের) দোয়ায় গরু মরে না। ব্য.অ.-দুষ্টের আশীর্বাদ বা অভিশাপের প্রতি তাচ্ছিল্য।

⇒ হাইগ্যা (মলত্যাগ করে) হোচে না (শৌচকর্ম করেনা), মুইতা (প্রস্রাব করে) নামে গলা পানি। ব্য.অ.- অতিরিক্ত সাধুতা প্রকাশ।

⇒ হাত থাকতে মোহে (মুখে) মোহে কি। ব্য.অ.দুপক্ষের বাদানুবাদ বা ঝগড়ায় তৃতীয় পক্ষের পরিহাস।

⇒ হাতের তারায় (তালুতে) লোম জালান (গজানো)। ব্য.অ.-অসম্ভব কিছু।

⇒ হাদা লক্ষ্মী পায়ে ঠেলা। ব্য.অ.- উপস্থিত সৌভাগ্যকে উপেক্ষা করা।

⇒ হেইয়ো (এক ধরনের আওয়াজ) দ্যাও (উচ্চারণ করো) ক্যা কেন? কোপে কোপে আইয়া পরে (এসে যায়)। ব্য.অ.-স্বভাবসুলভ প্রসাঙ্গিকতা বোঝানো।

⇒ হাপ মাইর‍্যা লেঙ্গুরে বিষ। ব্য.অ.-কোনো বিবাদমান বিষয়ের সম্পূর্ণ মিমাংসা পরিলক্ষিত না হওয়া।

⇒ হোগা (পাচা) দিয়া পাহাড় ঠেলা। ব্য.অ.-নগণ্য শক্তি নিয়ে বৃহৎ কর্মে হস্তক্ষেপ।

⇒ হোগায় নাই লোম পুথি পড়ার যম। ব্য.অ.-সীমার বাইরে অনর্থক কিছু করতে যাওয়া।

৭.০ উপসংহার:

প্রবাদ ভাষার এক অমূল্য সম্পদ। প্রবাদ বক্তব্যকে সুসংহত ও অর্থবহ করে, জোরালো ও ধারালো করে। প্রবাদ প্রবচন একাধারে অতীতের প্রতিধ্বণি আর বর্তমানের প্রবল কন্ঠস্বর। প্রবাদ প্রবচন জীবনের সঙ্গে জীবনের যোগ, জীবনদর্শনের প্রতিফলন। প্রবাদ-প্রবচনগুলো নিছক মননশীলতার চর্চা বা উপমা রূপকের মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকে নি। এগুলোর মধ্যে-প্রকৃতিকেও যেন আষ্টেপৃষ্টে বেঁধে রাখা হয়েছে, রয়েছে সমাজ-জীবন ও গণমানুষের চালচিত্র। প্রকৃতি এখানে শুধু বাঁধাই পড়েনি, সে তার আপন যোগ্যতায় মানুষের সাথে এমন একাত্ম হয়ে উঠেছে যে এতে জীবজন্তুকেও যেন মানুষের অত্যন্ত আপনজন বলে মনে হয়। প্রবাদ-প্রবচনগুলোর মাঝে একটু আধটু অশ্লীলতার ছাপ থাকলেও এর সুললিত কাব্যিক কল্পনা আর বাস্তব প্রয়োজন একাত্ম হয়ে একে বাণীময় করে তুলেছে-দিয়েছে সাহিত্যের মর্যাদা। সামাজিক ও পারিপার্শ্বিক পরিমন্ডলে সাধারণ লোকজীবনকে নিয়ে গড়ে ওঠা এ প্রবাদ প্রবচনগুলো ভাষাতে যেমন রয়েছে আঞ্চলিকতা, তেমনি কিছু কিছু স্থানে নাগরিক সমাজে ব্যবহারের অযোগ্য-অশ্লীল শব্দের ব্যবহার। যদিও অত্র প্রবন্ধে সচেতনভাবে অশ্লীল প্রবন্ধ এড়িয়ে চলার চেষ্টা করা হয়েছে। জীবন ঘনিষ্ঠ হওয়ায় অধিকাংশ ক্ষেত্রে এ প্রবাদ প্রবচনগুলোর তেমন কোন ব্যাখ্যা দেয়ার প্রয়োজন পড়ে না। তবুও বন্ধনীর মধ্যে প্রমিত অর্থ দেয়া হয়েছে। ভাষাগত ক্ষেত্রে বরিশালের উচ্চারণের আঞ্চলিকতা খানিকটা রক্ষা করা হল। বরিশালি উচ্চারণে ড়, ণ, ষ, নেই বললেই চলে এবং মাহাপ্রাণ-ধ্বনির উচ্চারণ কম।

গ্রন্থপঞ্জি:

Alan Dundes-On The Structure of the Provebs, The Wisdom of Many-Page-60

Maria Leach, (edited), Archer Taylor Standard Dictionary of Folkore, Page-902

ওয়াকিল আহমদ, প্রবাদ, বাংলপিডিয়া, (সিরাজুল ইসলাম সম্পাদিত), প্রথম সংস্করণ, ৬ষ্ঠ খন্ড, এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা, ২০০৩, পৃ-৪

ওয়াকিল আহমদ, প্রবাদ, বাংলপিডিয়া, (সিরাজুল ইসলাম সম্পাদিত), প্রথম সংস্করণ, ৬ষ্ঠ খন্ড, বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা, ২০০৩, পৃ-৩

ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্য, প্রবাদ প্রবচন, পৃ-১৪
ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্য, প্রবাদ প্রবচন, পৃ-২০
ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্য, প্রবাদ প্রবচন, পৃ-৭১
ওয়াকিল আহমদ, বাংলা লোকসাহিত্যের ধারা, বইপত্র,২০০৭, পৃ-১৮
ওয়াকিল আহমদ, লোকসংস্কৃতি, বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা, ২০০৭, পৃ-২৪-২৫
ওয়াকিল আহমদ, লোকসংস্কৃতি, বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা, ২০০৭, পৃ-২৫
ওয়াকিল আহমদ, লোকসংস্কৃতি, বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা, ২০০৭, পৃ-২৭
বাংলাদেশের লোকজ সংস্কৃতি গ্রন্থমালা, পিরোজপুর, (প্রধান সম্পাদক:শামসুজ্জামান খান), ২০১৪, পৃ-৩৩৫
বেগম ফয়জুন নাহার শেলী, প্রবাদ ধাঁধা উৎসবে বরিশাল, জয়তী, ২০১৯, পৃ-৪৭
মিজান রহমান, বৃহত্তর বরিশালের লোকসংস্কৃতি, বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা, ২০১৩, পৃ-১৫৬
মুহাম্মদ আসাদুজ্জামান: প্রবাদ প্রবচন, প্রফেসরস প্রকাশন, ২০০৯, পৃ-১
সিরাজুল ইসলাম সম্পাদিত প্রবাদ প্রবচন, বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ঢাকা-২০০৭, পৃ- xvii
সুদেষ্ণা বসাক, বাংলার প্রবাদ, আনন্দ, কলকাতা, ২০০৭, পৃ-১-২

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিক্স্
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

জঙ্গলমহলের লোকপ্রযুক্তি

ড. ক্ষিতীশ চন্দ্র মাহাতো

সারসংক্ষেপ (Abstract): The word 'Jangalmahal' signifies four forest covered areas of West Bengal - Purulia, Bankura, Jhargram and Paschim Midnapore. These forest covered areas are an integrated part of the Chotanagpur Plateau. During the Archaean age, when most parts of India were underwater, land was seen in this Jangalmahal area. Hence, started the journey of the earliest civilization. And the predecessors of that civilization the Kurmi, Santal, Kora, Munda, Shabar, Orao, Kharia, Nishad, Bhumij, Korku, Turi, Ganda, Kolhan who have managed to keep alive the culture and heritage of Jangalmahal. These tribes have been using folk technic for food production, building houses and to make their lifestyle smoother since the very beginning of their civilization. These folk technics carry the identification of the language, culture, lifestyle and intelligency of these tribes. Some of these folk technics have been forever lost in the folds of time lost while some have evolved to meet the needs of the present tribes.

মূলশব্দাবলী (Key Words): শিকারপ্রযুক্তি, কৃষিপ্রযুক্তি, পরিমাপপ্রযুক্তি, কাড়ান-গাইছান, কাইৎ, মদচুয়ানযন্ত্র

1.0 সূচনা (Introduction)

'জঙ্গলমহল' বলতে বোঝায় পশ্চিমবঙ্গের চার অরণ্যাবৃত জেলা ----পুরুলিয়া, বাঁকুড়া, ঝাড়গ্রাম এবং পশ্চিম মেদিনীপুর। এই জঙ্গলভূমি ছোটনাগপুর মালভূমির একটি অংশ। আর ছোটনাগপুর মালভূমি হল ভারতবর্ষের এক প্রাচীন ভূমিরূপ। আর্কিয়ান যুগে যখন ভারতবর্ষের অন্যান্য অঞ্চল ছিল জলের তলায় তখন জঙ্গলমহলে ডাঙা দেখা দিয়েছিল। শুরু হয়েছিল আদিম সভ্যতার পথ চলা। সেই আদিম সমাজের বংশধর কুড়মি, সাঁওতাল,

কোড়া, মুণ্ডা, শবর, ওরাওঁ, খাড়িয়া, নিষাদ, ভূমিজ, কোরকু, তুরি, গন্দ, কোলহান নানান প্রটো অস্ট্রালয়েড জনজাতি জঙ্গলমহলের সংস্কৃতির ধারাকে সজীব ও প্রাণবন্ত করে রেখেছে। জঙ্গলমহলের এই নানান আদিবাসী সমাজগোষ্ঠী যাযাবর শিকার জীবন থেকে ক্রমশ কৃষি জীবনে প্রবেশ করেছিল। এখনো কিছু জনজাতি রয়েছেন যারা কমবেশী অরণ্য জীবনের উপর নির্ভরশীল। যেমন শবর কিংবা খাড়িয়া জনজাতি। স্বভাবতই সভ্যতার সেই ঊষালগ্ন থেকেই কঠোর জীবন সংগ্রামের মধ্য দিয়ে পরিবেশে টিকে থাকতে হয়েছে তাদের। খাদ্যসংগ্রহ, বাসস্থান নির্মাণ কিংবা দৈনন্দিন জীবনে তারা নানান লোকপ্রযুক্তির উদ্ভাবন ও ব্যবহার করেছে। যুগ বদলের সাথে সাথে সেইসব লোকপ্রযুক্তির ব্যবহার কিছু লোপ পেলেও এখনো তার বহুল ব্যবহার লক্ষ্য করা যায়। জঙ্গলমহলের মানুষের সমাজ ও সংস্কৃতিকে জানতে হলে সেইসব লোকপ্রযুক্তির দিকটিও বিশেষভাবে বিশ্লেষণের দাবী রাখে।

2.0 গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন ও উদ্দেশ্য (Research Question and objective)
সভ্যতা বিকাশের ধারায় অরণ্য আদিম জীবন থেকে মানুষ ক্রমশ বিজ্ঞানের নানা আবিস্কারের মধ্য দিয়ে আধুনিক জীবনে পৌঁছেছে। অরন্য গুহা জীবন থেকেই পরিবেশে টিকে থাকার জন্য নানা লোকপ্রযুক্তির উদ্ভাবন করেছে মানুষ। আসলে যা ছিল আদিম মানুষের একপ্রকার বিজ্ঞানচর্চা। জঙ্গলমহল-----এক বিশেষ ভূঅঞ্চলে মানুষের এই লোকপ্রযুক্তির ব্যবহার কেমন ছিল মূলত এই বিষয়টিকে সামনে রাখলে কিছু জিজ্ঞাসা এবং প্রশ্ন উঠে আসে, যেমন---

(১) জঙ্গলমহলে লোকপ্রযুক্তির ব্যবহার কেমন ছিল ?
(২) কোন প্রেক্ষিতে সেইসব লোকপ্রযুক্তির উদ্ভাবন ঘটেছিল এবং তাদের কার্যকারিতা কেমন ?
(৩) আধুনিক জীবনে সেইসব লোকপ্রযুক্তির প্রাসঙ্গিকতা কী ?

3.0 গবেষণা পদ্ধতি (Research Method)
গবেষনণামূলক এই প্রবন্ধটি লেখার জন্য আমি ক্ষেত্রসমীক্ষায় প্রাপ্ত তথ্যগুলির উপর বেশী জোর দিয়েছি। ক্ষেত্রসমীক্ষা (Field Survey), সাক্ষাৎকার (Interview), বিশেষভাবে অন্বেষণ (Case Study) পদ্ধতি অধিক গৃহীত হয়েছে।

4.0 তথ্যসংগ্রহ ও বিশ্লেষণ (Data Collection & analysis): প্রাপ্ত তথ্যগুলি থেকে দেখা যাচ্ছে জঙ্গলমহলের লোকপ্রযুক্তিগুলিকে মুখ্য কয়েকটি ধারায় ভাগ করা চলে-----

(১) শিকার সংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি
(২) কৃষিসংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি
(৩) গৃহস্থলী সংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি
(৪) বাদ্যযন্ত্রে লোকপ্রযুক্তি
(৫) প্রসাধনে লোকপ্রযুক্তি

(৬) পেশাভিত্তিক লোকপ্রযুক্তি
(৭) পরিমাপের প্রযুক্তি
(৮) অন্যান্য লোকপ্রযুক্তি

(১) শিকারসংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি

জঙ্গলমহলের জনজাতিগুলি মূলত অরন্যকেন্দ্রিক জীবনযাপনে অভ্যস্থ। অরণ্য জীবনে জীবিকার এক প্রধান উৎস শিকার। ফলে শিকারের জন্য নানান লোকপ্রযুক্তি ব্যবহার করেছে মানুষ আদিম যুগ থেকেই। শিকারসংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তিগুলিকে কয়েকটি ভাগে ভাগ করা যায়---(ক) পশুশিকার, (খ) পাখিশিকার, (গ) মাছশিকার এবং (ঘ) অন্যান্য।

(ক) পশুশিকার সংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি

জঙ্গলমহলের পশুশিকার সংক্রান্ত দুটি লোকপ্রযুক্তির কথা বলতে হয়---(i) **কাঁড়-কাঁড়বাঁশ** (ii) **তারের ফাঁস**। খোরগোশ, সজারু, শিয়াল, হুড়ার ছোটো আকারের পশু কাঁড়-কাঁড়বাঁশে শিকার করা হয়। তিরকে এই অঞ্চলে 'কাঁড়' এবং ধনুককে 'কাঁড়বাঁশ' বলা হয়। কাঁড়বাঁশ তৈরি হয় বাঁশ কিংবা কাঠ দিয়ে। কাঁড়বাঁশের ছিলা যাকে 'পঁড়চা' বলে, তা বাঁশের ত্বকওয়ালা ছাল কিংবা দড়ি দিয়ে তৈরি হয়। এখানে তির অর্থাৎ 'কাঁড়'-এর তিনটি রূপের চল রয়েছে ---পাটন, ফল এবং ঠুঁঠি। পাটনের দুপাশে খাঁজ থাকে বলে শরীরে ঢুকলে তা বের করানো যায় না। মাংস কেটেই বের করতে হয়। ফল হয় কিঞ্চিত লম্বা ছুঁচালো। ঠুঁঠিতে শরের ডগায় গাঁটওয়ালা বাঁশের কঞ্চির টুপি পরিয়ে কিংবা জালের লোহার কাঁঠি ব্যবহার করা হয়। পাটন এবং ফল-এ শরের ডগায় প্রতিস্থাপনের পরে সুতো দিয়ে শক্ত করে বাঁধা হয়, এরপর সুতোর উপর বট পাতার রস কিংবা কোনো বুনো আঠার প্রলেপ দেওয়া হয়। শরের প্রান্তভাগে দুপাশে দুটি পাখির পালক সুতো দিয়ে বেঁধে সেঁটে দেওয়া হয়। এতে কাঁড় চালনাকালে ভারসাম্য রক্ষিত হয়। কাঁড় রাখার জন্য ব্যবহৃত হতো কাঁড়কা, যা পিঠে ঝোলানও যেত। দক্ষতার সঙ্গে কাঁড় চালনা এবং লক্ষ্যভেদ করা ছিল অনুশীলনসাপেক্ষ। সেজন্য জঙ্গলমহলের মেলাগুলিতে পরবর্তীকালে 'ভেজাবিঁধা' খেলাটি যুক্ত হয়েছিল। এক্ষেত্রে একটি কলাগাছ পোঁতা হয়। এক নির্দিষ্ট দূরত্ব থেকে সেই কলাগাছকে লক্ষ্যভেদ করতে হয় এবং তারজন্য পুরস্কারের ব্যবস্থাও থাকে। পশুশিকার ছাড়াও গোষ্ঠী দ্বন্দ্বেও কাঁড়-কাঁড়বাঁশের বহুল ব্যবহার রয়েছে। কাঁড় দিয়ে দূর থেকেই শত্রুপক্ষকে আক্রমন করা যায়। তাই শত্রুপক্ষও কাঁড় প্রতিরোধের কথা ভেবেছে। এক্ষেত্রে সামনের দিকে কাঁথা মেলে ধরা হয়। কাঁথা সহজেই কাঁড়কে প্রতিহত করে এবং মানুষ রক্ষা পায়। ঠুঁঠি মূলত বালক এবং কিশোরদের কাঁড় চালনা শেখানোর জন্য ব্যবহৃত হয়। জঙ্গলমহলের জঙ্গলগুলিতে সুস্বাদু মাংসের পশু হল খেড়া বা খরগোশ। তাই খেড়া শিকারের নানা প্রযুক্তির কথা মানুষ ভেবেছে। তেমনি এক প্রযুক্তি খেড়াফাঁস। খেড়াফাঁস তার দিয়ে তৈরি। একটি লম্বা তারে গোলাকার ফাঁসগুলি পরপর সাজানো থাকে। জঙ্গলসংলগ্ন জমিগুলিতে খেড়া রাত্রিবেলা ধানগাছ খাবার জন্য আসে। খেড়ার 'নাদ' অর্থাৎ পায়খানা দেখে খেড়ার জমিনে আসাটি নিশ্চিত হওয়া যায়। এরপর

জমিনের ধারে তারের ফাঁস বসানো হয় এবং খেড়া ধরা পড়ে। খেড়ার রক্ষাকর্তা বনদেবতা হল কুঁড়াশূর। ফাঁসের মধ্যে খেড়া না পড়লে মনে করা হয় কুঁড়াশূর খেড়াকে ফাঁসের কাছে আসতে বাধা দিচ্ছে, তখন শিকারীরা কুঁড়াশূরকে পূজা দিয়ে সন্তুষ্ট করে এবং খেড়া শিকার করে। এই একই ফাঁসে শিয়ালও ধরা হয়। তবে মাংস খাবার জন্য নয়। ভাদ্র মাসে জনার অর্থাৎ ভুট্টা খেতে আসে শিয়াল। তখন তার ফাঁস দিয়ে তাদের প্রতিহত করা হয়।

(খ) পাখিশিকার সংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি

জঙ্গলমহলের মানুষের খাদ্য তালিকায় যেসব পাখি রয়েছে, সেগুলি হল---পাঁড়কা (ঘুঘু), গুঁড়ুর, তিতির, বক, টেঁসা, বুড়িমৌকাল এবং পায়রা। যেহেতু প্রত্যেক পাখির জীবনযাপন রীতির ভিন্নতা রয়েছে তাই বিভিন্ন পাখি শিকারের জন্য ভিন্ন ভিন্ন প্রযুক্তির কথা ভাবতে হয়েছে। জঙ্গলমহলের সবচেয়ে পরিচিত পাখি পাঁড়কা বা ঘুঘু। লোকালয়ের পাশাপাশি বাঁশঝাড় এবং জঙ্গলে এরা বাসা বাঁধে এবং দুটি ডিম দেয়। এই ডিমে তা দেবার সময়কালে ফাঁসের সাহায্যে পাঁড়কাকে ধরার পরিকল্পনা করেছে মানুষ। পাঁড়কা ধরার জন্য **টুপাফাঁস** ও **কাঁড়বাইশাফাঁস** ব্যবহৃত হয়। 'টুপা' অর্থাৎ বাটির আকারের হয় বলে টুপাফাঁস। প্রায় দশ ইঞ্চি মাপের দুটি বাঁশের শিককে ক্রশ আকারে রেখে ইউ আকৃতিতে বাঁকালে তা বাটির আকার প্রাপ্ত হয়। সুতো দিয়ে বেঁধে টান রক্ষা করা হয়। এর ফলে টুপাতে চারটি প্রবেশদ্বার তৈরি হয়। এই প্রবেশদ্বারগুলিতে ফাঁস ঝুলিয়ে দেওয়া হয়। এই ফাঁস তৈরি করা হয় গরুর লেজের চহর (চুল) থেকে। এই টুপাফাঁস বাসাতে ডিমের উপর বসিয়ে দেওয়া হয়। পাঁড়কা ডিমের উপর বসতে এলেই ধরা পড়ে। কাঁড়বাইশাফাঁসের আকার হয় কাঁড়বাঁশ অর্থাৎ ধনুকের মতো। এক্ষেত্রেও ছয় ইঞ্চি লম্বা দুটি বেগুনা কিংবা কুরচি কঞ্চিকে জোড়া রেখে দুপ্রান্ত সুতো দিয়ে বেঁধে দেওয়া হয়। এরপর ধনুকের জ্যা লাগানোর মতো একটি সুতো টান দেওয়া হয়। ফলে কঞ্চি দুটি ধনুকের আকার ধারণ করে যার জ্যা একটি। এই জ্যা-এর দুই পাশে ফাঁসগুলি ঝুলিয়ে রাখা হয়। এরপর বাসার উপর ফাঁসটি বসিয়ে দেওয়া হয়। বক ধরার জন্য ব্যবহৃত হয় **বকফাঁস**। বকের মাংস সবাই খায় না। মূলত লোধারা বকফাঁস ব্যবহার করে। বাঁশের কঞ্চি বাঁকিয়ে খাঁচার আকার দেওয়া হয়। এরপর চারপাশের প্রবেশদ্বারে ফাঁস ঝুলিয়ে দেওয়া হয়। খাঁচার ভিতরে একটি ঘুরঘুরে পোকা সুতো দিয়ে বেঁধে রাখা হয়। এরপর খাঁচাটিকে ধান জমিনের আল কিংবা জলা জায়গায় রেখে দেওয়া হয়। ঘুরঘুরে পোকাটির অনবরত লাফঝাঁপ বককে সহজেই আকৃষ্ট করে। বক পোকাটি খাবার জন্য গলা বাড়ালেই ফাঁসে আটকা পড়ে। গুঁড়ুর এবং তিতির ধরার জন্য বিশেষ লোকপ্রযুক্তি রয়েছে। এক্ষেত্রে তৈরি করা হয় **কাঠের বিশেষ খাঁচা**। খাঁচার সামনের দিকে এক স্বয়ংক্রিয় বন্ধ দরজা থাকে। খাঁচার ভিতর একটি পোষা নারী (Lady Bird) গুড়ুরপাখি বা তিতিরপাখি রাখা হয়। এরপর সেই খাঁচাকে জঙ্গলের ভিতর রেখে দেওয়া হয়। জঙ্গলের উপযুক্ত পরিবেশ পেয়ে নারী পাখিটি ডেকে উঠে। পাশাপাশি থাকা পুরুষ পাখি তখন খাঁচার সামনে চলে আসে এবং দরজা দিয়ে কাঁচার ভিতরে নারী পাখিটির কাছে যেতে চায় এবং খাঁচাতে আটকা

পড়ে। **পায়রাফাঁস** বিশেষ পদ্ধতিতে তৈরি হয়। পায়রা মাঠে নামে একঝাঁক বা দলবদ্ধভাবে। দলবদ্ধভাবেই এরা খাবার খুঁজতে খুঁজতে সামনের দিকে হেঁটে চলে। পায়রার এই স্বভাবকে লক্ষ্য রেখে পায়রাফাঁস তৈরি হয়েছে। এক্ষেত্রে ছয় ইঞ্চি লম্বা সরু বাঁশের শিককে ইউ আকৃতিতে বাঁকিয়ে পরপর জোড়া হয়। এবং তা ৫০-১০০ মিটার পর্যন্ত হতে পারে। ইউ আকৃতির প্রতিটি শিকে একটি ফাঁস ঝোলানো থাকে। এইভাবে মাঠের মধ্যে বসানো হয় ফাঁস এবং পায়রা ধরা পড়ে। কেরকেটা, সিমফুচি, বুলবুলি এইপ্রকার ছোটো পাখি ধরার জন্য **বিশেষ আঠাওয়ালা শিক** ব্যবহার করা হয়। ভাদুলতার আঠাকে খাড়াং শর বা শিকে লাগানো হয়। এরপর শিকগুলি নানান বুনো ফুলের উপর বিছিয়ে দেওয়া হয়। ফুলের মধু খাবার জন্য যেসব পাখি আসে আঠাতে আটকা পড়ে। কাদাখোঁচা এবং ডাহুক পাখি বাসা বাঁধে বাঁধ কিংবা পুকুরের পার্শ্ববর্তী ঝোপে। সন্ধ্যার মুখে **ঝাঁকিজাল** দিয়ে বাসাকে ঢাকিয়ে ফেললেই এইসব পাখি ধরা পড়ে।

(গ) মাছশিকারের লোকপ্রযুক্তি

(১) **বঁড়শি** মাছধরার অতি পরিচিত লোকপ্রযুক্তি। বাঁশের কঞ্চি দিয়েই বঁড়শি তৈরি হয়। তবে যেখানে বাঁশ অপ্রতুল সেখানে কাঠের কঞ্চি ব্যবহৃত হয়। বঁড়শির সুতো হল 'ডোর', ফাৎনা হল 'পুহি'। (২) **মাথাভমরি জাল** হয় আট-দশ ফুট লম্বা শঙ্কুর মতো। জালের প্রান্তে লোহার কাঠি লাগানো থাকে। অন্য প্রান্তে একটি লম্বা রশ্মি থাকে। জালকে বিশেষ কৌশলে মাথার উপর দিয়ে ছুঁড়ে মারতে হয়। মাথার উপর দিয়ে ছুঁড়ে মারতে হয় বলে মাথাভমরি। জালের প্রান্তে লোহার কাঠি থাকে বলে বৃত্তাকারে দ্রুত জাল জলে বসে যায়। বৃত্তের মাঝখানে যে মাছ থাকে তা আর পালাতে পারে না। ধীরে ধীরে জাল টেনে তুললেই হল। (৩) **চাবিজাল** 'U' আকৃতির দুটি বাঁশ দিয়ে তৈরি। আকারে দেখতে হয় বাটির মতো। 'U' আকৃতির দণ্ডের চারপ্রান্তে বৃত্তাকারে জালটি বাঁধা থাকে। জালের মাঝখান থেকে একটি রশ্মি দন্ডের সাথে যুক্ত হয়ে হাতে ধরা থাকে। এই দড়িকেই বলা হয় 'চাবি'। জাল জলে নামালে এই দড়ি অর্থাৎ চাবি ছেড়ে দেওয়া হয়। এই জাল মাথার উপর নিয়ে ধীর পায়ে জলে মাছ খুঁজতে হয়। যখনি বোঝা যায় পায়ের আশেপাশে মাছ রয়েছে তখন দ্রুত জাল নামিয়ে আনা হয়। জাল বসিয়ে দিলে ঘেরার মধ্যে মাছ পড়ে যায়। তখন হাত দিয়ে মাছটি ধরা হয়। বর্ষাকালে যখন ল্যাঠামাছ, শোলমাছ একঝাঁক বাচ্চা সমেত আহার অন্বেষণে বের হয় তখন এই জাল অতি কার্যকরী ভূমিকা নেয়। (৪) **ছাঁকিজাল** দু'-আড়াই ফুট ব্যাসের কাঠের বা বাঁশের কঞ্চির বৃত্তে বাঁধা থাকে। এটি আকারে ছোটো এবং সহজে ব্যবহার করা যায়। এই জালের সাহায্যে মাছ ছেঁকে তোলা হয় বলে একে ছাঁকি জাল বলে। (৫) **গেঁতুই জাল** হয় মেয়েদের শাড়ির আকারের। জালের দৈর্ঘ্যে নির্দিষ্ট দূরত্ব অন্তর শোলার চাকতি লাগানো থাকে। একইভাবে নীচের দিকে মাটির কাঁঠি লাগানো থাকে। লম্বভাবে জাল ফেলে রাখা হয়। মাছ পারাপার করতে গিয়ে জালের ফাঁকে আটকে পড়ে। বিভিন্ন মাছের জন্য গেঁতুই জালের ফাঁক বিভিন্ন মাপের হয়। জালে মাছ পড়লে শলার চাকতিতে টান পড়ে, তখনি বোঝা যায় মাছ পড়েছে। (৬) **চটজাল** বড় বাঁধ কিংবা পুকুরে প্রচুর মাছ একসঙ্গে ধরার জন্য ব্যবহার করা

হয়। এই জাল খুবই বড় হয়। বাঁধের মাঝখানে জাল ফেলে উপর এবং নীচ দুদিক থেকেই ক্রমশ টেনে জালকে ডাঙায় তোলা হয়। এজন্য অনেক লোকেরও প্রয়োজন হয়। বড়ো বাঁধ এবং পুকুর ব্যবসায়ীরা লিজ নিয়ে মাছ ধরার সময় এই জাল ব্যবহার করে। (৭) **চারগইড়া** জাল চার পাঁচ ফুট লম্বা চারটি বাঁশের খণ্ডকে চতুর্ভুজ আকারে বেঁধে তৈরি হয়। এতেই জালটি বাঁধা হয়। দুজন দুদিকে ধরে তা জলের মধ্যে চালনা করে। (৮) **খাবাড়জাল** হল চারগইড়া জালের বড়ো রূপটি। এই জাল চালনা করার জন্য চার থেকে ছয়জন লোকের দরকার হয়। (৯) **বেঁওদি জাল** তৈরি হয় একটি বৃত্তাকার বাঁশের কঞ্চিতে দুটি জাল বেঁধে। একটি জাল ছোটো অন্যটি অপেক্ষাকৃত বড়ো। ছোটো জালটির মাঝখানে একটি ফুটো থাকে। জলের মধ্যে জাল চালনা করা হলে জালের ফুটো দিয়ে মাছ ভিতরে ঢুকে যায় এবং দুটি জালের মাঝখানে আটকা পড়ে। (১০) **ঘুনি** (১১) **পাটা**, (১২) **বাচাড়িজাল**, (১৩) **টাঙ্গা** (১৪) **ঘুঘি**, (১৫)**শলা**, (১৬) **টপই,** (১৭) **আড়ুং** ইত্যাদি মাছ ধরার আরো নানান প্রযুক্তি রয়েছে।

(২) কৃষিসংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি

সভ্যতা বিকাশের সাথে সাথে মানুষ জঙ্গলমহলে জঙ্গল কেটে বসতি স্থাপন করেছে এবং কৃষিজমি তৈরি করেছে। জঙ্গলমহলের মানুষের জঙ্গল কেটে বসতি স্থাপনের কথা রয়েছে মধ্যযুগের কবি মুকুন্দ চক্রবর্তীর 'চন্ডীমঙ্গল কাব্যে'। কৃষিসংক্রান্ত উল্লেখযোগ্য লোকপ্রযুক্তিগুলিকে কয়েকটি শ্রেণীতে ভাগ করা যায়---

(i) জমি কর্ষন প্রযুক্তি
() বীজ সংরক্ষণ ও বপনের প্রযুক্তি
(ii) ফসল আহরণ ও সংরক্ষণের প্রযুক্তি
(iii) সেচ ও সার তৈরির প্রযুক্তি

(i) জমি কর্ষণের প্রযুক্তি

চাষের প্রথম শর্তই হল জমি তৈরি। তার প্রথম কাজ জমি কর্ষণ। আর সেক্ষত্রে **লাঙল** বা **হাল** হল উপযুক্ত প্রযুক্তি। জঙ্গলমহলে লাঙলের লোহার ফলাটিকে বলা হয় 'ফাল্'। ফালের প্রকৃতি হয় চার প্রকার---টেঁড়িফাল, চাপফাল, রকেটফাল এবং বোসফাল। টেঁড়িফাল সরু এবং লম্বা হয়, চাপফালের সামনের অংশ সরু কিন্তু ক্রমশ চওড়া হয়, অনেকটা ত্রিভুজের মতো। রকেটফাল চওড়া হয় এবং তার মাঝে একটি লোহার দাঁড় বসানো থাকে। রকেটফাল দুদিকে মাটি ফেলে। বোসফাল কেবলমাত্র ডানদিকে মাটি ফেলে। হালের ভিভিন্ন অংশগুলি হল–ঈশ্, বঁটা, পাখ, পার্ট, পাশি। **কোদাল** মূলত আল তৈরির কাজেই বেশি ব্যবহৃত হয়। যেসব দহ জমিতে লাঙ্গল চালনা সম্ভব হয় না, সেখানে কোদাল চালিয়ে চাষ হয়, একে বলে কদলান। **মই** ব্যবহার করা হয় ঢেলা ভাঙার জন্য এবং জমিকে সমতল করার জন্য। জঙ্গলমহলে হলকর্ষণের বিশেষ রীতি রয়েছে। **১**লা মাঘ হলকর্ষণের সূচনা করা হয়। কর্ষণের জন্য জমিনের প্রথম যে অংশটুকু নেওয়া হয়, তাকে বলে আঁতর (< অন্তর)। আঁতরের অর্ধেক যখন কর্ষণ হয়ে যায় তখন ২ নং

আঁতর কাটা হয়। এইভাবে কর্ষণ এগিয়ে চলে। মাটি তৈরির জন্য প্রথম চাষ হল উগাল, দ্বিতীয় চাষ হল সামাল এবং তৃতীয় চাষ হল তেউড়।

(ii) বীজ সংরক্ষণ ও বপনের প্রযুক্তি

জঙ্গলমহলের প্রধান খাদ্যশস্য ধান। বীজধান সংরক্ষণে বিশেষ পদ্ধতি অবলম্বন করা হয়। খড়ের তৈরি বিশেষ মরাই **'পুড়া'**তে বীজধান রাখা হয়। বীজধান রাখার এই পুড়াকে বলে 'বিহিন পুড়া'। বীজধান ঠিক আছে কি না তা বিশেষ তিথিতে পরীক্ষা করা হয়। বীজধান পরীক্ষা করার এই তিথি উৎসবকে 'রোহন' বলে। রোহন উৎসব হয় ১৩ই জ্যৈষ্ঠ। 'রোহন' নামকরণটি এসেছে রোহিনী নক্ষত্রের নামে। 'রোহন' অর্থ উত্থান, উঠা, সৃষ্টি। জ্যোতিষশাস্ত্রানুযায়ী ১৩ই জ্যৈষ্ঠ রবি রোহিনী নক্ষত্রে সঞ্চারিত হয়। তাই এই সময় অত্যন্ত শুভ সময়। রোহিনী নক্ষত্রের দেবতা বলা হয়েছে ব্রহ্মাকে। যিনি জীব, চরাচর, কীট, পতঙ্গ মানুষ সবই সৃষ্টি করেছেন।। কাজেই সৃষ্টির জন্য যা কিছু দরকার সব বস্তু ও জীবকেই রোহিনী নক্ষত্র দ্বারা বোঝায়। সৃষ্টির অর্থ ইংরেজিতে Growing, Begetting, Birth, Production, etc. এককথায় উৎপাদন জন্ম বা সৃষ্টি। তাই ভাবলে অবাক হতে হয় জঙ্গলমহলের মানুষ সুদূর প্রাচীনকালে সৃষ্টির ক্ষণ হিসেবে রোহন নক্ষত্রকে বেছে নিয়ে কি অসাধারণ বুদ্ধিমত্তার পরিচয় দিয়েছেন।

(iii) সার তৈরি ও সেচ প্রযুক্তি

সার হিসেবে গোবরের জৈবসার ব্যবহৃত হয়। এই সার তৈরির জন্য প্রতি বাড়িতেই রয়েছে 'গোবর গাড়হা'। প্রতিদিনের গোবর এখানেই সঞ্চিত রাখা হয়। জ্যৈষ্ঠ মাসে সেই গোবর সারকে গোযানে করে জমিতে নিয়ে গিয়ে ছিটিয়ে দেওয়া হয়। সেচের জন্য নানান পদ্ধতি ভেবেছে মানুষ। ঝর্ণা, পাহাড়ের জলকে আটকে **বাঁধ** তৈরি করেছে। সঞ্চিত জল **ডবকা**র সাহায্যে জমিতে দেওয়া হয়। কুয়ো থেকে জল তোলা হয় **টেঁড়া**র সাহায্যে। জঙ্গলমহলে বীজতলা দিয়ে **ধান্যরোপনের পদ্ধতি** ছিল না, এই পদ্ধতি অনেক পরে গৃহীত হয়েছে। মূলত 'কাড়ান এবং গাইছান' পদ্ধতি প্রচলিত ছিল। এটি ধান চাষের এক প্রাচীন পদ্ধতি। এর কারণ জঙ্গলমহলের এক বৃহৎ অংশ মালভূমি অঞ্চল উঁচু নীচু জায়গা। বীজতলা দিয়ে ধান রোপনের জন্য সমতল জমির প্রয়োজন হয়, অন্যদিকে কাড়ান গাইছান পদ্ধতিতে উঁচুনীচু জমিতেও ধানচাষ সম্ভব।

(iii) ফসল আহরণ ও সংরক্ষণের প্রযুক্তি

ধান পেকে গেলে একটি লম্বা বাঁশ দিয়ে ধানগাছ একদিকে নুইয়ে দেওয়া হয়। এতে ধান কাটতে সুবিধা হয়। মোটামুটি পাঁচ-ছয় গাছি ধান বেঁধে একটি **'বিড়া'** তৈরি করা হয়। ধান ঝাড়ার ক্ষেত্রে বাঁশের তৈরি **'ঝাঁঝরি'** ব্যবহার করা হয়। ধান ঝাড়া হয়ে গেলে কুলার বাতাসের সাহায্যে বিশেষ পদ্ধতিতে আগড়া আলাদা করা হয়। ধান রাখার জন্য ঘরের ভিতরের মাচা, পুড়া এবং বাঁশের তৈরি ডোল ব্যবহার করা হয়। ধান ভেজানো হয় খুব বড় মাটির হাঁড়ি **বাহনি**তে। ধান দ্রুত সেদ্ধ করার জন্য তৈরি করা হয় **ভুসচুলা**।

(৩) গৃহস্থলী সংক্রান্ত লোকপ্রযুক্তি

গৃহস্থলির মূল অক্ষ ঘর। জঙ্গলমহলে **চার রীতির ঘর** দেখা যায়----সাধারণ ঘর, তিন কাঁইথা ঘর, কোঠাঘর এবং খোলাবারান্দা ঘর। ঘর তৈরির সবচেয়ে সহজ পদ্ধতিটি হল সাধারণ ঘর। চারপাশে দেওয়াল এবং ছাউনি। দরিদ্র শ্রেণীর মানুষেরা এই শ্রেণীর ঘর তৈরি করে। তিন কাঁইথা ঘরে চারপাশে দেওয়াল ছাড়াও মাঝ বরাবর একটি দেওয়াল থাকে। এই মাঝের দেওয়াল সবচেয়ে উঁচু হয় এবং সেই দেওয়ালকে কেন্দ্র করেই ছাউনির কাঠামোটা গড়ে উঠে। এই শ্রেনীর ঘরের সুবিধা একাধিক রুম পাওয়া যায়। কোঠাবাড়ি ঘর তৈরির খুব জনপ্রিয় পদ্ধতি। এই পদ্ধতিতে চোরের উৎপাত থেকে যেমন রক্ষা পাওয়া যায় তেমনি একাধিক রুম পাওয়া যায়। এক্ষেত্রে বর্গাকার একটি ঘরের চারপাশে দশ-বারো ফুট অন্তর চারপাশে আর একটি দেওয়াল তোলা হয়। ফলে ভিতরের ঘরটি হয় খুবই সুরক্ষিত। চোর বাইরের দেওয়ালে সিঁদ্ দিতে সমর্থ হলেও ভিতরের ঘরে পৌঁছাতে পারে না। জঙ্গলমহলে খোলাবারন্দা ঘরের পরিকল্পনা এসেছে অপেক্ষাকৃত অনেক পরে। জঙ্গলের পরিমান কমে গেলে লোকালয়ে এবং গ্রামে হাতির উপদ্রব দেখা দেয়। হাতির আক্রমন থেকে রক্ষা পাওয়ার জন্য খোলাবারন্দা ঘরের পরিকল্পনা এসেছে। একমাত্র এই পদ্ধতিতে তৈরি বাড়িতে ছাদের উপর বাস করা যায়। যাকে বলা যেতে পারে মাটির দোতালা বাড়ি। কোঠাবাড়ি হয় দোচালা কিন্তু খোলাবারন্দা ঘর একচালা। তবে বাইরের দেওয়ালকে রক্ষা করার জন্য চারপাশে টিঁক্চাল দেওয়া হয়। জামাকাপড় রাখার জন্য ঘরের ভিতর থাকে **টান্গা**। একটি বাঁশের দণ্ডকে দুপাশে দড়ি দিয়ে ঝোলানো হয়। তার উপর জামাকাপড় রাখা হয়। আগুনের জন্য এখন দেশালাই সহজলভ্য হলেও **আগুন সংরক্ষিত রাখার কিছু পদ্ধতি** এখনো প্রচলিত। খড়কে মোটা করে পাকিয়ে দু-আড়াই ফুট লম্বা **বুঁদি** তৈরি করা হয়। এতে আগুন বহু সময় ধরে থাকে। জীবনযাপনের জন্য আগুন খুবই গুরুত্বপূর্ণ বলে যে কেনো বাড়ি থেকে যেকেউ আগুন চাইতে পারে। এবং এক্ষত্রে শত্রুতা বা ঝগড়া থাকলেও আগুন দেবার রীতি রয়েছে। আগুনে ফুঁ দেবার জন্য রয়েছে **ফুঁকনলা।** এটি লোহার কিংবা বাঁশের হয়। জিনিসপত্র ঝুলিয়ে রাখার জন্য **শিকা**। এটি শনের দড়ির হয়। টাকা পয়সা, সেযুগের কড়ি, সামান্য সোনা রূপার অলঙ্কার রাখার জন্য **কাঁড়কা।** এটি এক-দেড় ফুট লম্বা বাঁশের খণ্ড। তলার দিকে গিঁট অংশ থাকে, উপরে দুপাশে ফুটো করে দড়ি লাগানোর ব্যবস্থা থাকে যাতে ঝুলিয়ে রাখা যায়। অবশ্য বড় কিছু যেমন কাঁথা রাখার জন্য **পুটুলির** বহুল প্রচলন রয়েছে। কাঁথা গুটিয়ে পুরনো কাপড়ে পুটুলি বেঁধে দেওয়ালের খিলানে ঝুলিয়ে রাখা হয়। এই অঞ্চলে পুটুলির বহুল ব্যবহার লক্ষ্য করে ত্রয়োদশ শতাব্দীর কবি ছাতনার বড়ু চণ্ডীদাস তাঁর কাব্যে রাধার প্রতি কৃষ্ণের প্রেম প্রত্যাখ্যানের সংলাপে পুটুলীর অতুলনীয় কাব্যিক ব্যবহার করেছেন –'পুটুলি বান্ধিয়া রাখ নহুলি যৌবন'। পুটুলির আর একটি রূপ **পটম**। তেঁতুল, আমসি রাখার জন্য শাল পাতার তৈরি বড় পুটুলিই হল পটম। এতে তেঁতুল আমসি বুহুদিন সুরক্ষিত থাকে। শোবার জন্য খেজুর পাতার তৈরি **চাকড়া** রয়েছে। ছয় ইঞ্চি চওড়া লম্বা পাটি বুনে পাটিগুলিকে জোড়া দিয়ে চাকড়া তৈরি করা হয়। এছাড়া

রয়েছে **দড়ির খাটিয়া**। খাটিয়ার দড়ি ঢিলা হয়ে গেলে যাতে টান টান করা যায় তার জন্য খাটিয়ার এক অংশে থাকে পুঁথাড়্। পুঁথাড়ে টান দিয়ে খাটিয়ার দড়িকে টান করা যায়। ধূমপানের জন্য রয়েছে **শালপাতার চুটা**। মতিহার তামাক পাতা শুকনো শালপাতায় মুড়ে চুটা তৈরি হয়। কুয়া থেকে জল তোলার শ্রম লাঘব করার জন্য ব্যবহৃত হয় **টেঁড়া**। কুয়োর পাশে একটি লম্বা শক্ত খুঁটি পোঁতা হয়। এই খুঁটির মাথায় একটি লম্বা বাঁশ এমনভাবে সেট করা হয়, যার ১/৪ আংশ থাকে খুঁটির পিছনের দিকে এবং ৩/৪ অংশ সামনের দিকে অর্থাৎ কুয়োর দিকে। এই বাঁশের আগার দিকে কুয়োর সমান্তরাল আর একটি অপেক্ষাকৃত সরু বাঁশ আটকানো হয় যাতে জল তোলার জন্য বালতি বাঁধা যেতে পারে। খুঁটিতে সেট করা বাঁশের পিছনের দিকে একটা ভারী ওজনের পাথর বেঁধে দেওয়া হয়। চাপ দিয়ে বালতিকে কুয়োতে প্রবেশ করানো হয়, কিন্তু জল ভর্তির পর সেটা সহজেই উঠে আসে। জঙ্গল থেকে হাতি বেরিয়ে যেকোনো সময় গ্রামে গঞ্জে ঢুকে পড়ে। হাতি তাড়ানোর জন্য বিশেষ মশাল হুলা তৈরি করা হয়েছে। শাল বল্লিকে কুড়ুলের কোপ মেরে ঝাঁঝরা করে শুকনো করে রাখা হয়। এরপর হাতি এলে সেই হুলাতে আগুন ধরিয়ে বড় মশাল তৈরি করা হয়। কিন্তু কিছু দাঁতাল আগুনকেও ভয় পায় না। তাদের জন্য রয়েছে ভিন্ন প্রযুক্তি। ঐ হুলার সাথে একটি লোহার রড় গরম হতে থাকে। হাতি কাছে এলেই গরম লোহাড় রড় দিইয়ে শুঁড়ে মারা হয়। দাঁতাল পালাতে বাধ্য হয়।

(৪) বাদ্যযন্ত্রে লোকপ্রযুক্তি

জঙ্গলমহলের মানুষ আমোদপ্রিয়। স্বভাবতই নাচগানে এসেছে বাদ্যযন্ত্র। বাদ্যযন্ত্র তৈরির উপাদান হিসাবে মানুষ তিনটি বিষয় ভেবেছে ----জোরালো শব্দ উৎপন্ন হতে হবে, শব্দ শ্রুতিমধুর হবে এবং শব্দ উৎপন্নকারী উপাদানটি টিকসই হবে। জঙ্গলমহলের মানুষ সেক্ষত্রে কয়েকটি উপাদানের কথা ভেবেছেন (i) চামড়া (ii) বাঁশ (iii) কাঠের গুড়ি (iv) বন্য পশুর শিঙ (v) তার। চামড়া দিয়ে তৈরি বাদ্যযন্ত্রগুলির মধ্যে প্রথমেই ধামসার কথা বলতে হয়। **'ধামসা'** বাদ্যযন্ত্রটি জঙ্গলমহলের নিজস্ব উদ্ভাবন। মোটা গাছের গুড়ির একপাশ ফোপরা করে তার উপর চামড়া বেঁধে ধামসা তৈরি করা হত। একসময় আদিম মানুষ শিকারে যাবার জন্য এক জায়গায় জমায়েত হতেন। কাঠের খোলের উপর চামড়া লাগিয়ে শিকার সংকেত হিসাবে উচ্চ শব্দকারী ধমসার ব্যবহার প্রথম হয়েছিল। পরে তা বাদ্যযন্ত্র হিসাবে সামিল হয়। **ঢোল**-এর ক্ষেত্রেও গাছের গুড়ি ও চামড়ার ব্যবহার রয়েছে। গাছের কান্ডকে মাঝখান ফোঁপরা করে দুপাশে চামড়া লাগিয়ে নেওয়া হল। মাটি কিংবা লোহার বড় বাটিতে পশুর চামড়া কিংবা পাকস্থলির ছাল দিয়ে **'গুবগুবি'** তৈরি হয়। চেড়চেড়ি বাদ্যযন্ত্রটিও একই পদ্ধতিতে শব্দ উৎপন্ন করে। ভাঙা কলসি কিংবা হাঁড়ির মুখে চামড়া বসিয়ে শব্দ উৎপাদনকারী বেশকিছু নানা নামের বাদ্যযন্ত্র রয়েছে। বাঁশ ফোঁপরা, তাই বাঁশ দিয়ে একাধিক বাদ্যযন্ত্র তৈরি হয়েছে, যেমন---- **আড়বাঁশি**, **মুখাবাঁশি** এবং **পেঁপতি**। বন্যপশুর শিঙও ফোঁপরা, সেখানে মুখ লাগিয়ে ফুঁ দিয়ে শব্দ উৎপন্ন করা হয়। **শিঙা**র ব্যবহার হয় শিকারে। তার ব্যবহার করে তৈরি হয়েছে **কেন্দরি** এবং **লাউতুম্বা**। 'কেঁদরি' কেঁদ কাঠ দিয়ে তৈরি একতারা বিশেষ।

(৫) প্রসাধনে লোকপ্রযুক্তি

মানুষ সবসময় নিজেকে সুন্দর রাখতে চায়। তাই সাজসজ্জাতে প্রযুক্তির ব্যবহার রয়েছে। জামাকাপড় পরিস্কার করার জন্য **ক্ষার** তৈরি করা হয়। প্রতিদিন উনুনে যে ছাই হয় তা একটু জল মিশিয়ে মাটির হাঁড়িতে রাখা হয়। এই জল মিশ্রিত ছাই ক্ষারে রূপান্তরিত হয়। এই ক্ষার দিয়ে কাপড়কে গরম জলে অল্প সেদ্ধ করে নিলেই কাপড় ঝকঝকে পরিস্কার হয়। **খোদা** বা **উল্কি** তৈরির একাধিক প্রযুক্তি রয়েছে। সবচেয়ে সহজ পদ্ধতি একটি এইরকম, সতেজ মহুয়াফুল থেকে রস নিয়ে খড়িকার সাহায্যে হাতে ফুল লতাপাতা আঁকা হয়। এরপর কাঠকয়লার গুড়ো (dust) ছড়িয়ে দেওয়া হয়। মহুয়ারসে কয়লা আটকে যাবার ফলে চমৎকার লতাপাতা ফুটে উঠে। মুখ এবং শরীর চকচকে রাখা একান্তই জরুরী। এজন্য ব্যবহার করা হয় **কচড়া তেল**। মহুয়া ফল হল কচড়া। কচড়া ফল পেকে গেলে জলে ভিজিয়া তার দানা বের করা হয়। তারপর শুকিয়ে আগুনের ভাপে সেদ্ধ করে পোটলা বেঁধে যাঁতের সাহায্যে তেল বের করা হয়। মাথা পরিস্কারের জন্য **এঁটেল মাটির** বহুল ব্যবহার রয়েছে। এর কারন এঁটেল মাটির মৃত্তিকাকণা সবচেয়ে ছোটো, ফলে এই মাটি মসৃণ হয়। তাছাড়া এঁটেল মাটিতে সামান্য পরিমানে এসিড থাকে যা ময়লা পরিস্কার করতে সাহায্য করে। নাক এবং কান ফুটো করার জন্য **বাবলা কাঁটা** ব্যবহার করা হয়। ফুটো করার পর তাতে নিম খড়িকা ঢুকিয়ে রাখা হয়। বীর্যকারক হিসেবে পুরুষদের মধ্যে **সুপারি** এবং **বটগাছের ঝুরির কচি অংশ** খাবার চল রয়েছে। জঙ্গলমহলের প্রায় সব জনজাতির বিয়েতে পুরুষকে একটি বিশেষ সুপুরি খেতে হয়।

(৬) পেশাভিত্তিক লোকপ্রযুক্তি

যুগ বিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে জঙ্গলমহলেও নানান পেশাভিত্তিক মানুষের আবির্ভাব ঘটেছে। আর সেইসব পেশাভিত্তিক মানুষ তাদের প্রয়োজনে নানান লোকপ্রযুক্তির ব্যবহার করেছে। **কামারদের** প্রধান প্রযুক্তি হাপর। হাপরের আদিরূপটি এখনো এখানে দেখা যায়। কাঠের পাটাতনের উপর চামড়া লাগিয়ে হাপরের কাঠামো তৈরি করা হত। **কাঁথুয়া** হল যারা কাঁথ বা দেওয়াল তৈরি করে। এদের কাছে থাকে কাঁথ কাটার বাঁশ বা লোহার তৈরি তরবারি। **ঘরামি**র কাছে থাকে চাল ফুটো করার বাঁশের পাতের ছুঁচ। **কাঠের মিস্ত্রি**র প্রধান যন্ত্রগুলি হল বাঁইশলা, বাটালি, করাত, র‍্যাঁদা এবং ভমর। জঙ্গলমহলে **ডোমরা** একাধিক পেশার সাথে যুক্ত। ভাগাড় থেকে গরু মহিষের চামড়া সংগ্রহ করে যেমন ঢাক ঢোল ধামসা তৈরি করে তেমনি ডোম মেয়েরা নানা বুনো লতা যেমন আটাড় লতা, দুধিলতা দিয়ে ঝুড়ি, চালুনি, টুপা, চাঙাড়ি তৈরি করে। এরা কিছু বাঁশের কাজও করে। **কটাতি** হল যারা ধান থেকে চাল তৈরি করে বিক্রি করে। 'কটাতি' শব্দটি এসেছে 'কুটা' থেকে অর্থাৎ যারা ঢেঁকিতে ধান কুটে চাল তৈরি করে। এদের প্রধান প্রযুক্তিই ছিল ঢেঁকি। **নাপিতে**র প্রধান যন্ত্রপাতি হল কাঁচি, নরণি, ক্ষুর, শানপাথর এবং একটি ফটিকপাথর। **চিড়াকুটি**রা চিড়ে তৈরি করে। চিড়ে তৈরির জন্য ধান প্রথমে বড় বাহ্নিতে ভিজানো হয়।

পরের দিন সেদ্ধ করে জল ঝরিয়ে ভাজা হয়। দু একটি ধান ফুটতে শুরু করলেই ঢেঁকিতে কুটতে হয়। ভালো করে কুটে কুলা দিয়ে তুষ আলাদা করা হয়।

(৭) পরিমাপের প্রযুক্তি

পরিমাপের প্রধান বিষয়গুলি হল---

(i) সময় গননার প্রযুক্তি
(ii) শস্যদানা পরিমাপের প্রযুক্তি
(iii) দৈর্ঘ্য পরিমাপ

সূর্য এবং চন্দ্র সময় গননার প্রধান একক বলা যেতে পারে। দিনেরবেলা সূর্যের অবস্থান মুখ্য আর রাতেরবেলা চন্দ্রের অবস্থান। সূর্যকে এই অঞ্চলে বলা হয় 'বেলা'। তাই সূর্য ওঠা 'বেলা উঠল'। মোটামুটি সারাদিনকে পাঁচটি ভাগে ভাগ করা হয়েছে।

(ক) **সকাল** (৬টা–৯টা)
(খ) **বাইসাম** (৯টা–১১টা)
(ঘ) **দুপহর** (১১টা -২টা)
(ঘ) **আড়বেলা** (২টা–৫টা)
(৫) **সাঁঝবেলা** (৫টা–৭টা)

কেউ যদি বলে তার হাট থেকে ফিরতে আড়বেলা হয়েছিল তখন ধরে নিতে হবে ২টা–৫টার মধ্যে সে ফিরেছে। তবে প্রকৃত সময় জানার উপায় থাকে না। লোকজীবনে তার দরকারও পড়ে না। একজন হাটে গিয়েছিল এবং তার ফিরতে আড়বেলা হয়েছিল ----এই তথ্যই তাদের কাছে যথেষ্ঠ। কতক্ষণ ধরে একটি কাজ চলেছিল তা বোঝানোর জন্য অন্য একটি কাজ কতক্ষণ ধরে চলেছিল তার দৃষ্টান্ত দেওয়া হয়। যেমন একজন পোয়াতি মেয়েকে ডাক্তারের কাছে নিয়ে গেলে, ডাক্তার জিজ্ঞেস করে কতক্ষণ ধরে ব্যথা উঠেছে ? পোয়াতি মেয়েটির স্বামী উত্তর দিয়েছিল ---'বাবু ইআর পেটটা এতক্ষণ ধরে বেথাচ্ছে এক হাঁড়ি ভাত সিজে যাইত'। দেখা যাচ্ছে সময়ের পরিমান বোঝাতে এক হাঁড়ি ভাত সেদ্ধ হওয়ার পরিমান সময়কে ইউনিট ধরা হয়েছে। রাত্রিবেলা সময় পরিমাপ করা হয় চন্দ্র এবং নক্ষত্রকে কেন্দ্র করে। শুক্লপক্ষে চাঁদ প্রতি রাত্রে একটু একটু করে বাড়তে থাকে। চাঁদের আকাশে দৃশ্যমানতার সময়ও তেমনি হারে বাড়ে। শুক্লপক্ষের প্রথম ঘড়ির চাঁদ 'একঘড়ির চাঁদ', দ্বিতীয় দিনের চাঁদ 'দুঘড়ির চাঁদ' ইত্যাদি। এখানে শুক্রগ্রহ 'ভুড়কাতারা 'নামে পরিচিত। শুক্রগ্রহের অবস্থান দেখেও সময় নির্নয় করা হয়। মোরগের ডাক থেকে ভোরবেলার ডাক নির্ধারিত হয়। পয়লা খুকড়ার ডাক মানে রাত তিনটা। এছাড়াও নানা পাখি রয়েছে যারা রাত্রির বিশেষ প্রহরে প্রহরে ডাকে।

(ii) শস্যদানা পরিমাপের একক

ধান চাল বিভিন্ন শস্যদানা পরিমাপের এককগুলি হল----(i) আড়া (ii) মান (iii) পাই (iv) কনা (v) চৌঠি। চৌঠি ক্ষুদ্রতম একক। কাঠের কিংবা এলুমোনিয়ামের তৈরি চৌঠি অনেকটা বাটির মতো। মোটামুটি এক-দেড় মুঠো শস্যদানা এক চৌঠি। চার চৌঠিত এক কনা। কনাও তৈরি হয় কাঠের কিংবা এলুমিনিয়ামের। চার কনাতে এক পাই। চার পাইতে এক মান। মান একপ্রকার বাঁশের ঝুড়ি বিশেষ। চল্লিশ মানে এক আড়া হয়। অবশ্য সব পাই কিংবা মান সমান আকারের হবে তার কোনো নিশ্চয়তা নেই। তাই কেউ যখন ধার নেয়, ফেরৎ দেবার সময় একই পাই, কনাতে ফেরৎ দেবার রীতি রয়েছে।

দৈর্ঘ্য পরিমাপের জন্য হাত এবং পায়ের দৈর্ঘ্য ব্যবহার করা হয়। হাতের কুনুই থেকে মধ্যাঙ্গুলি পর্যন্ত **এক হাত**। হাঁটার সময় এক পা থেকে আর এক পা যে দূরত্বে ফেলা হয় তা **এক পাউড়ি**। পায়ের পাতার সম দৈর্ঘ্য **এক সুপ্তি**। হাতের আঙ্গুল ছড়ানো অবস্থায় কড়ে আঙ্গুল থেকে বুড়ো আঙ্গুল পর্যন্ত **এক চাঁখর** দৈর্ঘ্য।

(৮) অন্যান্য লোকপ্রযুক্তি

জঙ্গলমহলের নেশাপানীয় মহুল মদ এবং হাঁড়িয়া তৈরির নিজস্ব প্রযুক্তি রয়েছে---**মদ চুয়ান যন্ত্র।** চুলার উপর তিনটি হাঁড়ি পরপর চাপিয়ে মহুল মদ তৈরি করা হয়। প্রথমে হাঁড়িতে মহুয়া, বাখর এবং গুড় মিশিয়ে মণ্ড তৈরি করে সাতদিন ধরে জাব দেওয়া হয়। এরপর হাঁড়িকে চুলার উপর বসানো হয়। প্রথম হাঁড়ির উপর দ্বিতীয় হাঁড়ি বসানো হয়। এই দ্বিতীয় হাঁড়ির তলায় ফুট থাকে এবং একপাস ফুটো করে একটি বাঁশের নল লাগানো থাকে। দ্বিতীয় হাঁড়ির মাথার উপর অর্ধেক ঠান্ডাজল ভর্তি আর একটি হাড়ি চাপানো থাকে। তলার হাঁড়িতে আগুনের আঁচ দিলে মাঝের হাঁড়ির বাঁশের নল দিয়ে ফোঁটা ফোঁটা মদ পড়তে শুরু করে। মোরগ লড়াই-এর জন্য মোরগের পায়ে বাঁধা হয় **কাইৎ** (< কর্তন)। এই কাইৎ আসলে একপ্রকার ছুরি। কামাররা কাইৎ তৈরি করে। কাইতের গঠন অনুসারে রয়েছে বিভিন্ন নাম----গজা, বাঁকি, আড় বাঁকি, বাহির গইড়া, ভিতর গইড়া, সুলকী, বঠিন কাইৎ ইত্যাদি। গরু যাতে জঙ্গলের মধ্যে হারিয়ে না যায় সেজন্য গরুর গলায় বাঁধা হয় **ঠরকা**। এটি কাঠের তৈরি একপ্রকার ঘন্টা। আবার কিছু গরু মোষ খুব দৌড়ায়। তারা যাতে বেশি দৌড়াতে না পারে সেজন্য তাদের গলায় বাঁধা হয় **জর্‌কা**। এটি একটি কাঠের মোটা দণ্ড, যা গরুর গলায় দড়ি দিয়ে বেঁধে দেওয়া হয়। গরু মোষ অন্যগ্রামে চলে গেলে কিংবা চুরি গেলে যাতে চেনা যায় সেজন্য গরুর পিঠের পাশে পা বরাবর **দাহনিদাগ** দেওয়া হয়। এক একটি বংশের এক একটি চিহ্ন নির্দিষ্ট করা আছে। লোহা গরম করে এক দাঁড়ি, দুই দাঁড়ি, ত্রিভুজ, বৃত্ত নানা চিহ্ন দেওয়া হয়। **পাইনালতার আলপনা** দিয়ে আদিবাসী ঘরবাড়িতে দেওয়াল এবং পিঁড়ি সাজানো হয়। পাইনালতা কেটে প্রথমে জলে ভিজানো হয়। সেই আঠালো জলে গুড়ি গুলে হাতের আঙুলের সাহায্যে (dropping art) আলপনা ফুটিয়ে তোলা হয়, এতে আলপনা দীর্ঘস্থায়ী হয়।

5.0 ব্যাখ্যা ও ফলাফল (Result & Discussion): লক্ষ্য করলেই দেখা যাবে জঙ্গলমহলে লোকপ্রযুক্তি এসেছে মুখ্যত মানুষের জীবন জীবিকা বেঁচে থাকার জীবন সংগ্রাম থেকে। খাদ্য সংগ্রহের প্রযুক্তি, বাসস্থানের প্রযুক্তি এবং বিনোদনের প্রযুক্তি। বিজ্ঞানের উন্নতি এবং নানা যন্ত্রের উদ্ভাবনের সাথে সাথে লোকপ্রযুক্তিগুলির ব্যবহার কমে এসেছে কিংবা বিলুপ্ত হয়েছে। উদাহরণ হিসাবে বলা যায় কাঠে কাঠে ঘষে আগুন উৎপন্ন করার জন্য প্রত্যেক গরুবাগাল বা রাখালদের কাছে দু'দন্ড কাঠের টুকরো থাকত। কিন্তু দেশলাই-এ অতি সহজে আগুন পাওয়া যায় বলে এই প্রযুক্তিটির বিলুপ্তি ঘটেছে। একই কথা বলা যায় ঢেঁকির ক্ষেত্রেও। ধান থেকে চাল তৈরি করতে ঢেঁকিতে যে সময় এবং শ্রম লাগে তার চেয়ে অনেক কম সময়ে মেসিনে চাল তৈরি হয়ে যায়। কিছু লোকপ্রযুক্তি নতুনভাবে বিবর্তিত হল। যেমন কামারশালার হাপর, কুমোরের চাকা কিংবা গরুর গাড়ি। কামারশালার হাপর কিংবা কুমোরের চাকাতে বিদ্যুতের ব্যবহার যুক্ত করে শ্রমকে লাঘব করা হল। গরুরগাড়ির ব্যবহার ছিল বহুল। ফলে তার গঠন কাঠামো ছিল সেইসব কাজের উপযুক্ত। যেমন গরুরগাড়ি মানুষ পরিবহনের অন্যতম মাধ্যম ছিল বলে গাড়িতে ধাঁচার ব্যবহার ছিল। যখন দ্রুত ও আরামদায়ক যাতায়াতের নানান মাধ্যম এল তখন গরুরগাড়িতে মানুষ পরিবহন বর্জিত হল কিন্তু মালপত্র পরিবহনের জন্য গাড়ি চালু রইল। আর সেজন্য গাড়িতে ধাঁচার প্রয়োজন হল না। গরুরগাড়ির নতুন রূপ বলা যায় সম্প্রতি ডিজেল ইঞ্জিনে মাল পরিবহনের যেসব ভ্যান ছুটছে। কিছু লোকপ্রযুক্তি রয়েছে যা এখনো টিকে রয়েছে। যেমন ঢেরা। ক্রশ আকারে বসিয়ে দু'খণ্ড কাঠের দণ্ডকে একটি লোহার শিকে গেঁথে আটকানো হয়। ঢেরা ঘুরিয়ে শন থেকে দড়ি তৈরি করা হয়। জমি কর্ষনের ক্ষেত্রে ট্রাক্টর এলেও লাঙলের ব্যবহার এখনো অক্ষুন্ন রয়েছে।

6.0 উপসংহার (Conclusion): জঙ্গলমহলের লোকপ্রযুক্তিগুলি এই অঞ্চলের জাতি - উপজাতি মানুষের সমাজ সংস্কৃতির পরিচয় ও বিবর্তনের রূপরেখাটি ধারণ করে আছে। মানুষকে জানতে হলে তার সংস্কৃতিকে জানতে হয়। আর জঙ্গলমহলের মানুষের সংস্কৃতির একটি দিক ধারন করে রেখেছে এই লোকপ্রযুক্তিগুলি। এমন কিছু লোকপ্রযুক্তি রয়েছে যা আধুনিক জীবনেও যুগোপযোগী। যেমন কাঁচা শাল গাছের ছাল কিংবা কাঁচা শাল পাতার ভিতর রেখে মাংস পোড়ানো কিংবা সেঁকার পদ্ধতি। শাল ছালের রস মাংসের ভিতর ঢুকে এতে অপুর্ব স্বাদ নিয়ে আসে। কিছু প্রযুক্তি আছে যাকে ব্যবহার করে আধুনিক নতুন যন্ত্র উদ্ভাবন হতে পারে। সর্বোপরি জঙ্গলমহলের মানুষের সভ্যতার বিবর্তনের ইতিহাসকে জানতে হলে এই লোকপ্রযুক্তি প্রভূত সাহায্য করবে বালাই বাহুল্য।

7.0 উল্লেখপঞ্জি (Bibliography & References)

পুস্তক:

চট্টোপাধ্যায়, শিবপ্রসাদ. (২০০৭). লোকায়ত পশ্চিম রাঢ়. কলকাতা: লোকসংস্কৃতি ও আদিবাসী সংস্কৃতি কেন্দ্র.

টুডু, রামদাস. (২০০৪). খেরোয়াল বংশ ধরম পুঁথি. কলকাতা: নির্মল বুক এজেন্সি.

মাহাত, ললিতমোহন. (২০২১). জঙ্গলমহলের জংলী যৌবন. কলকাতা: বর্ণমালা.
মাহাতো, ক্ষিতীশ. (২০১৯). ঝাড়গ্রামঃ জঙ্গলমহলের সংস্কৃতি পরিচয়, ১ম খন্ড. কলকাতা: রিডার সার্ভিস.

জার্নাল:
মাঝি, হপন. (২০১৯). জঙ্গলমহলের ডায়েরি, ডুংরি. ১ম বর্ষ ১ম সংখ্যা, ৩-১৭.
মাহাত, ক্ষিতীশ. (২০০৪). ঝাড়খন্ডের সংস্কৃতি পরিচয়, অরণ্যের কথা. ৪৪, ৩-৪.

কোষগ্রন্থ:
চক্রবর্তী, বরুণকুমার (১৯৯৫). লোকপ্রযুক্তি, বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতি কোষ (pp ২৩৪-২৩৫). কলকাতা: অপর্ণা

8.0 গবেষক পরিচিতি: ড. ক্ষিতীশ চন্দ্র মাহাতো জঙ্গলমহলের সংস্কৃতি গবেষক হিসাবে এক সুপরিচিত নাম। মালদহ গৌড় মহাবিদ্যালয়ে সহকারী অধ্যাপক পদে কর্মরত ড. মাহাতোর মৌলিক গবেষণামূলক গ্রন্থ 'জঙ্গলমহলের সংস্কৃতি পরিচয়' (প্রথম খন্ড)। গ্রামচর্চা বিষয়ক গবেষণামূলক পত্রিকা 'আগমনি'র সম্পাদক তিনি। মালদহের লোকনাট্য গম্ভীরা নিয়ে তাঁর তথ্যচিত্র 'Ghambhira: An essence of Bengali folk drama' উচ্চ প্রশংসিত।

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

নীলফামারীর লোকজ প্রযুক্তির গঠন, ব্যবহার ও ভবিষ্যৎ

মিজানুর রহমান (1)
উম্মে সালমা (2)
1. গবেষক, ফারসি ভাষা ও সাহিত্য বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়।
2. প্রভাষক(আরবি), তামাই ইসলামিয়া ফাজিল (ডিগ্রি) মাদ্রাসা, বেলকুচি, সিরাজগঞ্জ।

ABSTRACT
Nilphamari, one of the bordering districts in the northern part of Bangladesh, has clear cultural similarities with its neighboring native districts and Jalpaiguri, Cooch Behar and Dinajpur districts of West Bengal in India. The traditional folk technologies used by the residents in their daily activities are generally different from those of other districts of the country. They are durable and strong as well as readily available. Such Bosh or gourd shell, Barun or broom, Hakai or fan, Mora, Bhuti, Urun-Gain, Fouri or bat, Ladder, Kushshi, Drawn plough, Katair orknife, Nakri, Nangar, Chucha, Rice frying stick, Hamur-Gain, Darki, Jalenga,Thusi, Tola, Chua, Seuti, Byare etc. The above technologies are made from locally available materials and available at low cost. But the above technologies are on the verge of extinction due to the touch of modernity. It is time to think about them and take initiatives to save them.

Keywords
নীলফামারী/ Nilphamari, লোকজ প্রযুক্তি/ Folk Technology, দারুশিল্প/ Handicrafts, কারুশিল্প/ Woodcrafts, বাঁশশিল্প/ Bamboo-crafts, খড়শিল্প/ Straw-crafts, লোকশিল্প/ Folk-crafts

১.০ সূচনা:
লোকজ সংস্কৃতি হচ্ছে শেকড়। (বাংলাপিডিয়া, খণ্ড-১২, ২০১১: ৩৫৯)। এই শেকড়ের উপরই ভিত্তি করে সভ্যতা বা আধুনিকতার আজকের অবয়ব। তাই শেকড় কেমন ছিলো, দায়বদ্ধতা কী ইত্যাদির জন্য এটিকে জানা আবশ্যক। লোকজ সংস্কৃতিকে মূলত এ সমাজের মূল সংস্কৃতি বললে অত্যুক্তি হবে না। কেননা, বাংলাদেশ প্রেক্ষিতে যে তিন(নগর, গ্রাম্য ও উপজাতীয়) ধরনের সংস্কৃতির প্রচলন তার সিংহভাগই গ্রাম্য বা লোকজ। বাংলাদেশ গ্রামপ্রধান দেশ হওয়ার কারণে এই সংস্কৃতির বিকাশ ঘটেছে। এই সংস্কৃতির দুই(বস্তুগত ও অবস্তুগত) ধরনের মধ্যে নিয়মিতভাবে যে সংস্কৃতিকে অবলম্বন করে আমরা বেঁচে আছি তা হচ্ছে 'লোকজ প্রযুক্তি'। এই লোকজ প্রযুক্তির ব্যবহার ও গঠনরীতি জেলা বা অঞ্চল ভেদে ভিন্ন ধাঁচের। নীলফামারী নামক যে জেলাটি ১৯৮৪ খ্রিস্টাব্দের ১ ফেব্রুয়ারি জন্মলাভ করে তার আয়তনের মধ্যে হরহামেশাই আমরা স্বতন্ত্র ধরনের নানা প্রযুক্তির ব্যবহার হতে দেখি। কৃষি, গৃহস্থালি, রান্না, শিকার, খেলাধুলা, বিনোদন ইত্যাদিতে ব্যবহৃত প্রযুক্তিগুলি আর আগের মতো ব্যবহার হতে দেখা যাচ্ছে না। আধুনিকতার ছোঁয়ায় অনেক প্রযুক্তিই বিলুপ্ত। এ প্রবন্ধে মাঠপর্যায়ের তথ্য সংগ্রহ করে প্রাথমিক উৎসের সাথে সম্মিলন ঘটিয়ে বিবরণ উপস্থাপন করা হবে।

১.২ নীলফামারীর পরিচয়:
নীলচাষের সাথে যে জেলার নাম জড়িয়ে আছে সেই ঐতিহাসিক জেলাটি বাংলাদেশের উত্তরাঞ্চলীয় বিভাগ রংপুরের আটটি জেলার মধ্যে মধ্যায়তনের। ভারতের পশ্চিমবঙ্গের কোচবিহার ও জলপাইগুড়ি সংলগ্ন জেলাটির সাথে পঞ্চগড়, দিনাজপুর, রংপুর আর লালমনিরহাটের সীমানা জুড়ে আছে। তিস্তা, বুড়িতিস্তা, করতোয়া, ঘাঘটসহ বেশ কিছু নদি-নালা এ জেলাটিকে বেষ্টন করে আছে। যদিও উঁচু এলাকা তবুও চাষবাসই এখানকার লোকজনের প্রধান পেশা। (বাংলাপিডিয়া, খণ্ড-৭, ২০১১: ৩৭)

২.০ প্রবন্ধের উদ্দেশ্য ও গবেষণার যৌক্তিকতা:
প্রবন্ধটির উদ্দেশ্য হচ্ছে এ অঞ্চলের অধিবাসীদের প্রাচীনকাল থেকে পরম্পরায় প্রবাহিত যে প্রযুক্তির ব্যবহার হয়ে আসছে সেগুলোকে ডকুমেন্টারি আকারে উপস্থাপন করা। আর অন্যতম আরেকটি উদ্দেশ্য হচ্ছে নবপ্রজন্মের সাথে এগুলোর পরিচয় করানো। কেননা, তারা আধুনিকতার ছোঁয়ায় যে গড্ডলিকাপ্রবাহে ভাসছে তাতে অদূর ভবিষ্যতে তারা তাদের শেকড়কে একবারেই বিস্মৃত হবে। তাই এরকম একটি কাজ অত্যন্ত জরুরি।

৩.০ গবেষণা পদ্ধতি ও তথ্য সংগ্রহ পদ্ধতি:
এটি মূলত ক্ষেত্র সমীক্ষা আর ডকুমেন্টারি ধরনের কাজ। তাই এখানে সরাসরি মাঠ পর্যায়ে তথা নীলফামারীর বিভিন্ন স্থান থেকে এর অধিবাসীদের ব্যবহৃত লোকজ প্রযুক্তির উপর নানাবিধ তথ্য সংগৃহীত হবে।

৪.০ লোকজ প্রযুক্তির পরিচয়:

লোক প্রযুক্তি বলতে, যে প্রযুক্তি লোকজ বা গ্রামীণ মানুষের দ্বারা উদ্ভাবিত ও ব্যবহৃত তাই। গ্রামীণ লোকজন তেমন শিক্ষা বা প্রশিক্ষণ পাননি। তাই নিজস্ব উদ্ভাবনী শক্তিকে কাজে লাগিয়ে দীর্ঘ অধ্যবসায়ের মাধ্যমে সহজলভ্য উপকরণের মাধ্যমে যে প্রযুক্তির আবিষ্কার তাকেই লোককলাবিদ বা ফোকলোরবিদগণ লোক প্রযুক্তি নামে অভিহিত করেছেন। উপকরণ হিসেবে বাঁশ, কাঠ, পাট, মাটি, খড়, সুতা, কাপড় ইত্যাদিই ব্যবহৃত হয়েছে। ফোকলোর গবেষক ওয়াকিল আহমদ লোক প্রযুক্তির সংজ্ঞায় লিখেছেন, 'মানুষকে এ অভাব ও চাহিদা পূরণের লক্ষে যুগ যুগ ধরে লৌকিক জ্ঞান ও প্রযুক্তিকে কাজে লাগিয়ে জীবনযাপনের উপযোগী নানা বস্তু, যন্ত্র ও হাতিয়ার তৈরি করে আসছে। বাংলাদেশের জনগোষ্ঠীর এরূপ যুগসঞ্চিত লোকজ্ঞান ও প্রযুক্তির ব্যবহারকে নিম্নরূপে বিভক্ত করা দেখানো যায়:

১. আবাসন ও গৃহকর্মে প্রযুক্তি- বাসগৃহ নির্মাণসহ গৃহস্থালির কাজে ব্যবহৃত যাবতীয় সাজসরঞ্জাম ও হাতিয়ার নির্মাণ-কৌশল।

২. কৃষি-সংক্রান্ত লোকজ্ঞান ও প্রযুক্তি- চাষাবাদ, পানিসেচ, ফসল সংগ্রহ ও সংরক্ষণ, ধান ভানা ও শস্যদানা পেষণ, তৈল নিষ্কাষণ ইত্যাদি।

৩. রন্ধনশিল্প ও প্রস্তুত প্রণালী।

৪. বয়নশিল্প ও প্রস্তুত-প্রণালী।

৫. মৎস্য ও পশু-পাখি শিকার-যন্ত্রপাতি নির্মাণ ও প্রয়োগ।

৬. লোকযান- জলে-স্থলে ব্যবহৃত লোকযান নির্মাণের কৃৎকৌশল।

ফরাসি লোকবিদ লেভি ক্লদ স্ট্রাউস বলেন, প্রকৃতিকে বদলে নিয়ে সংস্কৃতির উদ্ভব; আর প্রকৃতির এরূপ বদল ও রূপান্তরের প্রধান উপায় হলো প্রযুক্তি। জীবনে চলার পথে প্রথমে চাহিদা সৃষ্টি হয়েছে; চাহিদা পূরণ করার জন্য মেধা ও বুদ্ধি প্রয়োগ করেছে, এটা তার জ্ঞান। এই জ্ঞানকে কতক হাতিয়ার বা যন্ত্রের সাহায্যে বাস্তবে রূপ দিয়ে অভাব পূরণ করেছে। লোকজীবনে এর জন্য গবেষণাগারের প্রয়োজন হয় নি। মেধা ও অভিজ্ঞতাকে কাজে লাগিয়ে উপায় নির্ধারণ ও সমস্যার সমাধান করেছে।' (ওয়াকিল আহমদ, লোকজ্ঞান ও লোকপ্রযুক্তি, ২০১০: ভূমিকা)। সুতরাং নিজেদের প্রয়োজনে তাদের জ্ঞানকে কাজে লাগিয়েই এ উদ্ভাবন করা হয়েছে।

৪.১ গৃহস্থালি ও নির্মাণ:

যেহেতু নীলফামারী সীমান্ত ঘেঁষা জেলা সেহেতু তুলনামূলকভাবে এখানে আধুনিকতার ছোঁয়া দেরিতে লেগেছে। আর এখানকার অধিবাসীদের ভিতরে তাদের পূর্বপুরুষদের মাধ্যমে প্রাপ্ত লৌকিক বিজ্ঞানীদের স্বতন্ত্র উদ্ভাবনসমূহ ব্যবহার বা অবলম্বন করে দৈনন্দিন কাজ সম্পাদন করা সহজ হয়েছে। তাই তারাও আধুনিকতার দান নানাবিধ উপকরণের প্রতি প্রাথমিকভাবে ততোটা আকৃষ্ট হননি। গৃহস্থালি বলতে বাসগৃহ নির্মাণে

ব্যবহৃত প্রযুক্তি, তৈজস ও আসবাবপত্র এবং লোহার যন্ত্রপাতি ইত্যাদি। আমরা নিম্নে নীলফামারীতে বহুল ব্যবহৃত একান্ত কিছু গৃহস্থালি প্রযুক্তির বিবরণ তুলে ধরছি।

৪.১১ শিকিয়া বা শিকা:

ছবিতে প্রদর্শিত লোকজ প্রযুক্তিটির নাম শিকা বা শিকিয়া। আঞ্চলিক ভাষায় শিকিয়া বলে। 'শিকেয় তুলে রাখো' প্রবাদটির সাথে আমাদের কমবেশি সবারই পরিচয় আছে। এটি রান্নাঘর সংশ্লিষ্ট হলেও গৃহস্থালির অন্যতম প্রযুক্তি। আমাদের অঞ্চলে পাট(দড়ি) একমাত্র উপকরণ। যদিও অন্যান্য অঞ্চলে পাটসহ সুতা, শণ ইত্যাদি তন্তু দিয়ে তৈরি করা হয়। প্রথমে চোঙাকার একটি বৃত্ত তৈরি করতে হয়। তারপর সেই বৃত্ত থেকে খানিক পরিমাপ গেঁথে নামিয়ে নিতে হয় হালকা মোটা ও পোক্ত করে। অতঃপর সেখান থেকে নিম্নমুখী করে পাঁচ অথবা ছয়টি শাখা বা ঝুল নেমে যাবে। ঝুলগুলি বিনি গাঁথার মতো করে পোক্ত করতে হয়। একহাত পরিমাপের দুই তৃতীয়াংশ গেঁথে সেখান থেকে প্রত্যেকটি ঝুল দ্বিখণ্ডিত করে অর্ধহাত পরিমাপ গেঁথে সব ঝুলের মাথাগুলি একসাথে বাঁধতে হয়। দ্বিখণ্ডিত শুরুর স্থান আর একসাথে বেঁধে ফেলা স্থানের ঠিক মাঝ বরাবর পাশাপাশি অবস্থিত বিপরীতের ঝুলের সাথে গীট লাগাতে হয়। তাতে বড় বড় ফাঁসের জালের ন্যায় গোলাকার হয়। এটাকে একদম ফুটবলের নেট বা ঝুড়ির সাথে তুলনা করা যায়। সেই চোঙাকৃতির বৃত্তটির মাঝে ঘরের চালের সাথে থাকা বা আলাদা লাঠি প্রবেশ করিয়ে ঝুলিয়ে রাখতে হয়। এটির নিম্নাংশে হাঁড়ি, ডোগা বা ছোট্ট পাতিলে তেল পিঠা, মুঠি বা গড়গড়ি পিঠা, দুধ, দই, শুটকি, তরকারি ইত্যাদি সংরক্ষণ করা যায়। আবার কাপড়চোপড়ও সুরক্ষা করা যায়। হাঁড়ি বা পাতিলের মুখে শারোয়া বা শরা দিয়ে মুখবন্ধ দিতে হয়।

চিত্র ১: শিকিয়া

মূলত বেড়াল মশায়ের চোরাগোপ্তা হামলা থেকে খাবার সংরক্ষণের জন্য প্রাচীন কোনো বুদ্ধিমান মানুষ এটির আবিষ্কার করেছিলেন। তাই বলে ইঁদুর মশাই বসে থাকেন না। হাঁড়ির ভেতরের খাবারের স্বাদ আস্বাদন করতে না পারলেও নিজ দাঁতের বৃদ্ধি রোধকল্পে কুটকুট করে শিকিয়ার দড়ি কেটে দেন। তাতে অনেক সময় একদিক ফাঁকা হয়ে হাঁড়ি বা পাতিল নিচে পড়ে যায়। সংরক্ষিত জিনিস মাটিতে ছড়িয়ে পড়লে গোঁফে ঝোল মাখিয়ে পেট পুড়ে খান চিরশত্রু বিলাই। মনে মনে বলে ওঠে, 'যা, সামনে তোরে কম কইররা দৌড়ানি দিমু।'

শিকা কিন্তু অনেক প্রকার। যার প্রকারভেদ সম্পর্কে প্রখ্যাত ওয়াকিল আহমদ তাঁর লৌকিক জ্ঞানকোষ গ্রন্থে লিখেছেন, 'আকার-প্রকার অনুযায়ী ভিন্ন ভিন্ন নামের শিখা আছে, যেমন তলদেশে গিরা (<গিরাহ, ফারসি) দেওয়া শিকা, কাপড় রাখার শিখা, জালি বোনা ফুলটুঙ্গি, কাঁথা-বালিশ রাখার জন্য গইনজা, আয়না-চিরুনি ঝুলানোর শিকা, হাত ধরাধরি শিকা, ফিতার মতো ঝুলানো শিকা, লহরি শিকা ইত্যাদি। পাট, সুতা, কাপড়, পুঁতি, কড়ি, টাকা প্রভৃতি উপাদান শিকা তৈরিতে ব্যবহৃত হয়। তারাফুল, পুঁতিফুল, মোরগফুল ইত্যাদি নকশার শিকা তৈরি হতো। গৃহস্থ বধূরা কাজের ফাঁকে ফাঁকে শিকা তৈরি করত। ঘরের চালের 'পাড়', বেঁড়ার 'বাতি' অথবা বাঁশেগর আড় বেঁধে নকশি শিকা ঝুলিয়ে রাখা হতো।'(ওয়াকিল আহমদ, লৌকিক জ্ঞানকোষ, ২০১১: ২৮২)।

প্রায় পাঁচবছর আয়ুষ্কাল পাওয়া এই প্রযুক্তিটির ব্যবহার এক্কেবারেই উঠে গেছে বলা যায়। কেননা, ফ্রিজ, আলমিরা আর কত্ত কত্ত সেল্ফের সহজলভ্যতা!

৪.১২ হাকাই বা হাতপাখা:

নীলফামারীতে এখনও এমন কিছু জায়গা আছে যেগুলোতেবৈদ্যুতিক সুবিধা পোঁছোয়নি। সে জায়গাগুলো ছাড়াও বিদ্যুৎ সুবিধার আওতাধীন জায়গাগুলোতেও মাঝে মাঝে বিদ্যুৎ থাকে না। গরমের দিনগুলোতে তখন দেখি এখানকার মানুষজন হাতে একটি পাখা নিয়ে

চিত্র ২: নকশি, মাকড়সা জালের প্রতিরূপ ও সুতার কারুকার্য

বাতাস করছেন। এটিকে হাকাই নামে চেনে এখানকার মানুষজন। এই যে, হাতপাখা তা কিন্তু নাম না জানা কোনো এক জনহিতৈষী মানবের দীর্ঘ বুদ্ধিবৃত্তিক অধ্যবসায়ের ফল। হাতপাখা সাধারণত নয় ধরনের হয়। যার মধ্যে আমাদের এ জেলায় সচরাচর ছয় ধরনের হাতপাখার ব্যবহার দৃষ্টিতে পড়ে। নয় প্রকার হাতপাখা সম্পর্কে ওয়াকিল আহমদ উল্লেখ করেছেন, 'গ্রামের সাধারণ মানুষের হাতের কাছে পাওয়া সহজ উপকরণ দিয়ে হাত পাখা তৈরি করা হয়। সুপারিগাছের খোল ও আঁশ, বাঁশের পাতা ও শলা, কাপড় ও পাড়ের সুতা, শোলা, পাখির পালক, খেজুরপাতা, গমের ডাঁটা ইত্যাদি। বুনন, চিত্রণ ও সূচিকর্ম

পদ্ধতিতে হাতপাখায় নকশা তোলা হয়। কাঁথার নকশার মতো হাতপাখাতেও নানা মটিফ ও প্রতীক চিত্রিত হয়।' (ওয়াকিল আহমদ, লৌকিক জ্ঞানকোষ, ২০১১: ২৭৭)।

নীলফামারীতে ব্যাপকভাবে প্রচলিত ছয়প্রকার হাতপাখা হচ্ছে,
১. চিকন বাতার তৈরি;
২. গুয়ার ঢাউকনা বা সুপারির পাতার তৈরি;
৩. তালপাতার তৈরি;
৪. কাপড়ের তৈরি;
৫. চুলের ফিতার তৈরি ও
৬. সুতো গাঁথা।
তালপাতার পাখা সাধারণত দুই প্রকার। প্রথম প্রকার ভাঁজ করা যায় না এমন সাদাসিধে। আর দ্বিতীয় প্রকার ভাঁজ করে মুঠিতে রাখা এমন। যাতে সুতো দিয়ে গেঁথে দিতে হয়। এখানে শেষোক্ত ধরনটির বিষয়ে বিশদ আলোচনা করছি।

এই প্রযুক্তিটির সাথে মোটামুটি আমাদের সবারই পরিচয় আছে। কেননা, বিভিন্ন অঞ্চলে কোনো না কোনো ধরনের হাত পাখা দিয়ে আমরা বাতাস করি। কিন্তু আমাদের নীলফামারী অঞ্চলে এটির যে নান্দনিক গঠন ও নকশা আঁকা হয় অন্য অঞ্চলের হাত পাখায় তার ব্যবহার আমি ততোটা দেখিনি। আমার দাদি যখন বেঁচে ছিলেন তখন দেখতাম পুরনো শাড়ির পাইর থেকে শক্ত সুতোগুলো বের করে একই রঙের পোটলায় পোটলায় প্যাঁচিয়ে রাখতেন। পোক্ত মাকলা বাঁশের বাতা ছিলিয়ে কঞ্চির মতো গোল করে তা বৃত্তাকারে ব্যাড়া বাঁধতেন। সেই ব্যাড়াতে সুতোগুলো আলাদাভাবে উপরনিচ করে গাঁথতেন। আর গোড়াগুলো ব্যাড়ার সাথে মজবুত বাঁধনে আটকাতেন। তাতে ভিন্ন রঙের আলাদা আলাদা জমিনের ক্রস নান্দনিকতা ফুটিয়ে তুলতো। দৃষ্টিকে আটকিয়ে রাখতো। ব্যাড়ার সাথে বেঁধে রাখা গোড়াগুলো যাতে দেখা না যায় সেজন্য ভিন্ন রঙের কাপড় দিয়ে মুড়িয়ে সেলাই করে দোষ গোপন করতো। তারপর বৃত্তের তিন চতুর্থাংশে উজ্জ্বল রঙা কাপড় দিয়ে ঝুল তৈরি করা হতো। অবশিষ্ট এক চতুর্থাংশে; ব্যাড়াতে ব্যবহৃত গোল বাতার মতো একহাত থেকে খানিক ছোট্ট পরিমাপের বাতার উপরের দুই তৃতীয়াংশ ঠিক মাঝ বরাবর ফাটানো অবস্থায় মুখ হা করে চেপে ধরতে হতো। উপর দিকে হালকা মাথা বের করে রেখে মোটা সুতোয় কমপক্ষে তিনটি গীট দিতে হতো। বাতাটির শেষে একটি বাঁশের গীট থাকতো। যা বাতার পেট অংশের থেকে তুলনামূলক স্বাস্থ্যবান হতো। তবে মুখ হা করে চেপে ধরার আগে বাঁশের আগার দিকের একটি পোর কেটে চোঙা বানাতে হতো। আর সেটি গলায় পরিয়ে ফাটা অংশের নিচে রাখতে হতো। যার পতন রক্ষা করতো গীটটি।

একেকটি পাখা অনায়াসেই পাঁচবছর টিকতো। তবে ঝুল খসে পড়তো। আর দোষ ঢেকে রাখা উজ্জ্বল রঙা কাপড়ে মুড়ানো গোড়াগুলো শেষের দিকে হা মেলতো। তাই বলে থেমে

থাকতো না তার থেকে বাতাস গ্রহণ। প্লাস্টিকের পাখার দৌরাত্ম আর বৈদ্যুতিক পাখার সহজলভ্যতায় আমরা হারাতে বসেছি এ চমৎকার গৃহস্থালি লোকজ প্রযুক্তিটি।

৪.১৩ বাড়ুন বা ঝাড়ু:

বাড়ুন বা ঝাড়ু একটি লোকজ গৃহস্থালি বা পরিচ্ছন্নতার প্রযুক্তি। বাংলাদেশসহ পৃথিবীর প্রায় সবখানেই এটির ব্যবহার আছে। তবে নীলফামারীতে বিশেষ গঠনে বিশেষ ধরনের

চিত্র ৩: খাটির বাড়ুন, লম্বা খাটির বাড়ুন ও গুয়ার ঢাউকনার বাড়ুন।

ঝাড়ু বা বাড়ুনের প্রচলন এখনও আছে। কাশফুল, নারকেলের পাতার খাটির, বাঁশের খাটি, সুপারির পাতা ইত্যাদি দিয়ে ঝাড়ু তৈরি করা যায়। ছবিতে উল্লেখিত প্রথম বাড়ুনটির নাম খাটির বাড়ুন। পুষ্টবাঁশের দুগিটের মাঝখানে কেটে দাঁতের খিড়ল করার মত চিকন করে খাটি করতে হয়। রোদে শুকিয়ে দুমুষ্টি পরিমাণ একসাথে নিয়ে শক্ত চিকন রশি দিয়ে দুই তৃতীয়াংশ উচ্চতায় বাঁধতে হয়। অতঃপর নিচের দুই তৃতীয়াংশকে বেশি ছড়িয়ে তুলনামূলক বেশি ময়লার স্থান ঝাড়ু দেয়া যায়। সাধারণত ধান, গম বা ঐ জাতীয় শস্যের মাড়াই পরবর্তী কাজ, বিশাল উঠোনের হালকা ভারী ময়লা পরিষ্কারের উত্তম প্রযুক্তি। উচ্চতা একহাত পরিমাণ। ঝাড়ু দেয়ার সময় ঝুঁকতে হয়। মাঝের ছবির ২ টি বাড়ুনের ডানদিকের বাড়ুনটি আগের বাড়ুনটির থেকে তুলনামূলক লম্বা। কমপক্ষে সোয়াগুণ। এক্ষেত্রেও পোক্ত মাকলা বাঁশের কমপক্ষে তিনটি গীট বা দুটো পোড় সমান ডুম করে চিকন করে খাটি ছিলিয়ে শুকিয়ে নিতে হবে। অতঃপর চারভাগ করে দশ আঙুল পরিমাণ সোজা রেখে বেনি দিয়ে ছড়িয়ে দিতে হয়। দশ আঙুল পরিমাণ সোজা গোড়ার ফাঁকে একটি মোটা কঞ্চি বা হালুয়াপেন্টি ঢুকিয়ে দিতে হয়। ঠিক গোড়ায় প্লাস্টিকের দড়ি দিয়ে শক্ত গীট দিতে হয়। বেনির কাছেও গীট, খানিক পরে আরও একটি গীট দিতে হয়। ঝাড়ু দেয়ার সময় বেশি ঝুঁকতে হয় না। আয়ুষ্কাল দুবছর। ছবিতে একই ধরনের বাড়ুনের দুই বয়সি পরিণতি।

এবার নীলফামারীর আরেকটি বিশেষ ধরনের ঝাড়ু বা বারুনের পরিচিতি ও কার্যপ্রণালী উউপস্থাপন করছি।

সর্বশেষ বাড়ুনটি নীলফামারীর লোকজ গৃহস্থালি প্রযুক্তিগুলোর মধ্যে সবথেকে সহজলভ্য। আঞ্চলিক নাম 'গুয়ার ঢাউকনার বাড়ুন' যার শুদ্ধ নাম হচ্ছে 'সুপারির পাতার ঝাড়ু'। ঘর-বাড়ি ও উঠোন ঝাড় দেয়ার যন্ত্র। সুপারি গাছের ডাল/পাতা শুকালে গাছ থেকে প্রাকৃতিক নিয়মে ঝরে পড়ে। সেটিকে বিশেষ নিয়মে কেটে বেঁধে ঝাড়ুর রূপ দিতে হয়। পানিতে ভিজলে কিন্তু মেরুদণ্ড ভেঙে অকেজো হয়ে পড়ে।

৪.১৪ উড়ুন-গাইন বা ছ্যাওয়া:

আমাদের নীলফামারীর স্বতন্ত্রতার প্রতীক উড়ুন-গাইন। কাঠের তৈরি মোটা ধরনের একটি দণ্ডের আগায় লোহার আংটা থাকে যাকে আমরা শামা বলি। আর গাছের কাণ্ডের মধ্যখান খোড়ল করে তাতে ধান দিয়ে চাল কুটা হয়। অবশ্য কিছু এলাকায় ঢেঁকির প্রচলনও আছে। তবে তা অপ্রতুল। ঢেঁকির পরিবর্তে এটির ব্যবহার নীলফামারীর পূর্বাংশে একচেটিয়া। তবে এই প্রযুক্তিটির ব্যবহার যাযাবর বেদেদের মধ্যে একশতে একশ। কেননা, নৌকোয় সারাজীবন কাটিয়ে দেন। আর নৌকো ঢেঁকি স্থাপনের জন্য এক্কেবারেই অনুপযোগী। তাই তারা উড়ুন-গাইনের ব্যবহার করে ধান কুটে চাউল করেন।

চিত্র ৪: উড়ুন-গাইন

এটির আরেক নাম ছ্যাওয়া। তবে শিষ্ট সমাজে এটির নাম 'উদূখল'। তবে এটির ব্যবহার আফ্রিকার বেশিরভাগ অঞ্চলে নজরে পড়ার মতো।(ওয়াকিল আহমদ, লোকজ্ঞান ও লোকপ্রযুক্তি, ২০১০: ৩০)।

৪.১৫ কদুর বশ বা লাউয়ের খোল:

ছবিতে উল্লেখিত ব্যতিক্রমী প্রযুক্তিটির নাম কদুর বশ। যার শুদ্ধ নাম 'পোক্ত লাউয়ের খোল'। নীলফামারী অঞ্চলের মানুষজন এটিকে প্রাচীনকাল থেকেই শুষ্ক দানা জাতীয় খাদ্যশস্য সংরক্ষণের জন্য ব্যবহার করে আসছেন। লাউ পোক্ত হলে সেটিকে মাচায় রেখে দিলে বহিরাংশটি এরূপ বরণ ধারণ করে। তারপর মুখের দিকটি কেটে ভিতরে থাকা প্রায় শুষ্ক বীজ ও অন্যান্য সার বের করে ফেলতে হয়। সেই বীজ শুকিয়ে সংরক্ষণ করে আবার রোপণ করা যায়। কাটার পর কয়েকদিন রোদে শুকালে বশটি শক্ত হয়ে ওঠে। এরপর সেটির অভ্যন্তরে চাল, বেচন ধান বা বীজ ধান, গম, ভুট্টা ইত্যাদি শুষ্কাবস্থায় ঢুকিয়ে মুখটি ভালভাবে বন্ধ করে ঝুলিয়ে বা পানি পৌঁছায় না এমন স্থানে রাখতে হয়। মুখটি বন্ধ করার জন্য সাধারণত ছেঁড়া কাপড়, চট, পাট ইত্যাদি দিয়ে পুড়ে দিতে হয়। আবার সেটির উপর পলিথন দিয়েও মুখবদ্ধ করা যায়৷ বিরল কিছু ঘটনায় দুষ্টু ইঁদুর ফুটো করে ভেতরে ঢুকে শস্যদানা খেয়ে ফেলতো। তাছাড়া খুবই কার্যকরী এটি। আরেকটি শৌখিন ব্যবহার ছিলো প্রযুক্তিটির। তা হচ্ছে, গাছের দুই ডালের মাঝখানে বেঁধে রাখলে কবুতর বা ঘুঘুসহ অন্যান্য পাখি এসে বাসা বাঁধতো। তাতে বাড়িওয়ালা বা মালিকের বার্ষিক আমিষের চাহিদার খানিকটা পূরণ হতো। আবার বাউল বা সাধকগণ এটি দিয়ে ডুগডুগি বানিয়ে বাজাতেন আর তাত্ত্বিক সংগীত গাইতেন।

চিত্র ৫: কদুর বশ

জনসংখ্যা কম ছিলো। ফলে স্বল্প সংরক্ষণে দারুণ উপকারে আসতো। কিন্তু এখন হিমাগারসহ নানা সংরক্ষণমূলক আধুনিকায়নের ফলে প্রায় বিলুপ্ত এ প্রযুক্তিটি। পানিতে না ভিজলে কমপক্ষে চারবছর টিকে থেকে উপকার করতে পারে নির্জীব পাত্রটি।

৪.১৬ ভুতি:

লোকজ গৃহস্থালি এ প্রযুক্তিটির নাম 'ভুতি'। এটি মশা তাড়ানোর কাজে ব্যবহৃত হয়। পাশাপাশি আগুন সংরক্ষণ আর বিড়ি ধরানোর জন্য ব্যবহৃত হতো প্রস্তুতপ্রণালী যদি খেয়াল করি তাহলে দেখি

যে, খড়, খ্যাড় বা পোয়ালই একমাত্র উপকরণ। (সরকার, ২০১৮: ২৪৯)

চিত্র ৬: ভুতি ও প্রজ্জ্বলিত অবস্থা

এক্কেবারে শুকনো খ্যাড় এটির অনুপযোগী। কারণ তা দ্রুতই পুড়ে যাবে। হালকা স্যাঁতস্যাঁতে খ্যাড় বা গরু খাওয়ার সময় গম্বুজের গোড়ায় পড়ে থাকা ছুটা খ্যাড় দিয়ে এটি তৈরি করতে হয়। প্রথমে সদ্যোজাত শিশুর মাথা মুড়িয়ে দেয়া কাপড়ের মতো গোলাকার করে খ্যাড়ের বৃত্ত তৈরি করতে হবে। এরপর শিশুর মাথা রাখা যাবে এমন খোড়ল রেখে গলার কাছে পোয়াল দিয়ে গীট দিতে হয়। তারপর নিতম্ব লম্বিত নারীর কেশের ন্যায় তিনটি ভাগ করে বেনি করতে হয়। বেনির কেশরূপী পোয়াল শেষ হলে তাতে নতুন পোয়াল গুজে দিয়ে প্রলম্বিত করতে হয়। শেষে এসে এমনরূপ ধারণ করে যে কোনো নারীর বেনি করা চুল গোড়ায় কেটে বিচ্ছিন্ন করা হয়েছে। হালকা স্যাঁতস্যাঁতে পোয়াল ব্যবহারের কৌশল এজন্যই যে তাতে ধোঁয়া তৈরি হয় বেশি।

খোড়লে আগুনওয়ালা কয়লা বা ছাই দিয়ে ফুঁয়ের মাধ্যমে ধিকিধিকি আগুন ধরাতে হয়। তাতে দীর্ঘসময় নিয়ে ধীরে ধীরে ভুতি পোড়া যায় আর আশপাশে ধোঁয়া ছড়িয়ে মশা দূরে চলে যায়। মনে রাখতে হবে যেনো দাউদাউ করে আগুন না জ্বলে।

বাবা-দাদাগণ সন্ধ্যা থেকে রাত আটটা বা নয়টা অবদি উঠোনে এই ভুতি জ্বালিয়ে পাট পাকিয়ে দড়ি বানাতেন। মা-দাদিগণ রান্না সারতেন। আমরাও পাশে বসে কেরোসিনের কুপি বা ন্যাম্পোর আলোয় পড়া তৈরি করতাম। বিনি পারিশ্রমিকে মশার বেসুরো গান শুনতে হতো না বা হাতকে অবলীলা মশা নিহতের কাজে ব্যবহার করতে হতো না। রাতে শোয়ার সময় ঘরের এক ফাঁকা জায়গায় সেটি রেখে ঘুমাতাম। গোয়ালঘরেও নিরাপদ স্থানে এটি রেখে দিতাম।

তবে কাটুয়ায় করে সনাতন ধর্মাবলম্বীদের পুজোর উপকরণ ধূপ দিয়েও মশা তাড়ানোর কাজ হতো।

কমপক্ষে পঁচিশ বছর হলো ভুতি চোখে পড়ে না। স্পষ্ট মনে আছে যে, প্রায় পঁচিশ বছর আগে পাশের কাজীদের বাড়িতে প্রথম কয়েল দেখেছিলাম। মনে হয়েছিলো তা স্যান্ডেল কেটে কেটে বানিয়েছে। রাতভর পুড়ে যাওয়া কয়েলের অবশিষ্ট মধ্যখানটি বাইরে ফেলে দিলে তা সংগ্রহ করেছিলাম। তাদেরকে দেখেছিলাম যে তারা টিনের তৈরি বিশেষ ছুঁচালো বস্তুর মাথায় সেটি স্থাপন করেছিলো। আমি তাই নানা গাছের ডাল কেটে অনুরূপ ছুঁচালো করে কয়েলের সেই মধ্যখানটি স্থাপনের ব্যর্থ চেষ্টা করেছিলাম।

আজ আর ভুতি নেই। মশারির ছড়াছড়ি। নেই কয়েল নিয়ে দরাদরি। আবার ইলেক্ট্রিক কয়েল বেরিয়েছে। বাদ যায়নি স্প্রেয়ার। হাতে তৈরি সহজলভ্য ভুতি বিলুপ্ত।

আমি আমার বড়বোন দেলোয়ারা ইব্রাহিমের সহযোগিতায় বানালাম।

৪.১৭ মোড়া:

আমরা যেমনটি উল্লেখ করেছিলাম যে, খড় শিল্প আছে। আসলে এই খড় নামক সহজলভ্য উপকরণটিকে কাজে লাগিয়েও এ অঞ্চলের পর্যবেক্ষণ ক্ষমতার অধিকারী মানুষেরা উদ্ভাবন করেছিলে লোকজ বসার একটি আসবাবের। যেটির নাম 'মোড়া' বা 'প্যাশটা'। বসার জন্য ব্যবহার করা হয়। বলা চলে খড়ের মোড়া। খড় দিয়ে মহিলাদের চুলের বেনির

চিত্র ৭: মোড়া

মতো পাকাতে হয়। যার উচ্চতা বা প্রস্থ হবে চার ইঞ্চি পরিমাপের। আর দৈর্ঘ্য হবে আড়াই হাত সমপরিমাণ। তারপর ক্যারুন্ডা নামক পোকার মতো প্যাঁচিয়ে দড়ি দিয়ে বাঁধতে হয়। এটির আয়ুষ্কাল একবছরের বেশি সময় অতিক্রম করতে পারে না। তবে এর আগেই যদি এটির সাথে পানির সাক্ষাৎ ঘটে সাথে সাথেই অকেজো হয়ে যায়।

৪.১৮ পাসুন:

লোক প্রযুক্তির এবারের গৃহস্থালি ও কৃষি যন্ত্রটির নাম 'পাসুন'। লোহার চ্যাপ্টা ধরনের হালকা ধারালো পাতলা অংশের পেছনে মধ্যমমানের চিকন ন্যালাজিটি কাঠের ড্যারা বা হাতলে গনগনে উত্তপ্তাবস্থায় ঢুকিয়ে এটি তৈরি করা হয়। মাটির বাড়িঘরে

চিত্র ৮: পাসুন

বা উঠোনে নানান ধরনের হালকা তরল ময়লা পদার্থ পরিষ্কারসহ ক্ষেতে নিড়ানি ও ঘাস ছিলানোর কাজে ব্যবহৃত হয়।

৪.১৯ বাইশ:

আমাদের লোকজ এ প্রযুক্তির নাম বাইশ। বাঁশ বা হালকা কাঠ কাটার কাজে ব্যবহৃত হয়। আবার উল্টো দিক বা ঘড়া দিয়ে বারি মেরে খুটি ইত্যাদি পোতানো বা গেড়ে দেয়ার কাজেও ব্যবহৃত হয়। লোহার হালকা চ্যাপ্টা অংশের গোলাকার ফাঁকা অংশে বাঁশ বা কাঠের ড্যারা বা

চিত্র ৯: বাইশ

হাতল পোক্ত করে লাগাতে হয়। তুলনামূলক হালকা চ্যাপ্টা ও পাতলা অংশে ধার দিতে হয়। সে অংশটি দিয়েই কাটার কাজ করতে হয়। এছাড়াও গৃহস্থালি ও নির্মাণের কাজে ডালি, ঢাকি, চাইলন, ডুলি ইত্যাদি ব্যবহৃত হয়।(শামসুজ্জামান খান, ২০১৪:১০৯)।

৪.২ কৃষি প্রযুক্তি:

এ এলাকার বেশিরভাগ মানুষই যেহেতু কৃষি সংশ্লিষ্ট সেহেতু এখানকার অধিবাসীদের মধ্যে কৃষি প্রযুক্তির ব্যবহার তুলনামূলক বেশি। কৃষি প্রযুক্তিকে আমরা বস্তুগত আর অবস্তুগত দিক থেকে দুইভাগে ভাগ করে থাকি। অবস্তুগত হচ্ছে কৌশল, মন্ত্র ইত্যাদির ব্যবহার।(ওয়াকিল আহমদ, লোককলা প্রবন্ধাবলি,২০০৫: ২৭৩) যেমন ধানের ক্ষেতে গান্ধী নামক পোকা আক্রমণ করলে এলাকার চারজন সুদখোর ব্যক্তির নাম লিখে ক্ষেতের চারদিকে ঝুলিয়ে রাখলে পোকা পালিয়ে যায়। আবার সেই ধান ক্ষেতের মাঝে ঢুকে সুদখোর ব্যক্তিদের নাম আওড়িয়ে এদিক সেদিক হাটলেই পোকা পালিয়ে যায়। আবার পাটের বীজ ছিটিয়ে দেয়া শেষ হলে বীজ বহনকারী পাত্রটিকে উপর দিকে ছুড়ে মারে। আশা করতেন যে, যত উঁচুতে পাত্রটি উঠবে পাটগাছও তত লম্বা হবে। কুমড়ো বা লাউ যদি কুড়ি থাকতেই নষ্ট হওয়া শুরু হয় তখন সেই কুড়ি আর কাঠি দিয়ে ঘোড়া বানিয়ে সন্ধ্যাকালে তিন রাস্তা বা চার রাস্তার মোড়ে রেখে দিয়ে আসতে হয়। হাট বা বাজার ফেরত লোকজনের পা দ্বারা লাত্থিথ খাবে। তাহলে রোগবালাই আর হবে না। অনুরূপ লাউ-কুমড়োর গাছ বৃদ্ধ হয়ে গেলে সেটির গোড়া থেকে খানিক উপরে ফাটিয়ে একটি খোলা(মাটির হাঁড়ি-পাতিল বা কড়াইয়ের ভাঙা টুকরো) ঢুকিয়ে দিলে আবার ফলন শুরু হবে বলে মনে করা হতো। এরকম অনেক অবস্তুগত প্রযুক্তির ব্যবহার ছিল। তবে সেগুলির আর প্রচলন নেই। এখন কীটনাশক ছিটিয়ে দিলেই হয়। আর বস্তুগত প্রযুক্তির ক্ষেত্রে সাধারণত দেশের অন্যান্য স্থানে যেগুলোর ব্যবহার হয় সেগুলো আলোচনায় না এনে স্বতন্ত্র প্রযুক্তিগুলির বর্ণনা উউপস্থাপিত হলো।

৪.২.১ টানা নাঙ্গল:

ছবির ছোট্ট ধরনের লাঙ্গল দুটোকে আমরা 'টানা নাঙ্গল' বলি। কেননা একজন কৃষক চাষ করা জমিতে এটিকে চালিয়ে নেয় পেছন দিকে। আজ থেকে প্রায় ত্রিশ বছর আগে দেখেছি আমন ধান বুনার সময় এটি দিয়ে চাষকৃত জমিতে সামান্য দূরত্বে ঘোষ টেনে ধান ছড়িয়ে দিতে। অতঃপর পা দিয়ে সেই ঘোষ বুজে দিতে। কিন্তু এখন আর সেই আমন ধানও নাই, নাই আর লালচে

চিত্র ১০: টানা নাঙল

দাগের সুস্বাদু চাল। ইরি দখল করেছে। অবশ্য তখন ধানের ফলন ততোটা বেশি ছিল না। প্রায় পঁচিশ বছর আগে দেখতাম আলু বুনার জন্য কর্ষিত জমিতে অর্ধহাত দূরত্বে ঘোষ টেনে বীজ আলুর টুকরো টুকরো অংশ পেতে রেখে পা দিয়ে বুজে দেয়া হতো। তামাকের ক্ষেতে এটি দুবার ব্যবহৃত হয়। তামাকের পুলি/চারা সাধারণত গোটা জমিটাকে সীমান্ত লম্বা দড়ি দিয়ে একহাত বর্গাকারে ব্যবচ্ছেদের চৌকোণায় সার দিয়ে বুনতে হয়। বুনার কিছুদিন পরই এই লাঙ্গল দিয়ে সারির মাঝখানে গা ঘেঁষে আড়া আড়ি দুটো টান দিয়ে মাটিকে আলগা করে দিতে হয়। ফাউড়ি দিয়ে ঢেলা ভেঙে বুজে দেয়ার কিছুদিন পরই কৌণিক দিকে আড়া আড়ি একটি টান দিয়ে মাটি আলগা করে ফাউড়ি ফিয়ে আবার বুজে দিতে হয়। তাতে তামাকের শেকড় দ্রুত ছড়িয়ে যেতে পারে।

গঠনপ্রণালী খুবই সহজ। হালচাষের জন্য কাঠের যে লাঙ্গল তৈরি করা হয় সেটিই ব্যবহার হতে হতে ক্ষয়ে উপর্যুক্ত ধরনে পরিণত হয়। তাই মূল লাঙ্গল তৈরির প্রক্রিয়াটি জেনে নেই। এ সম্পর্কে ওয়াকিল আহমদ সুন্দরভাবে লিখেছেন, 'লাঙল তুলনামূলকভাবে উন্নত মানের প্রযুক্তি। সুদূর অতীতকাল থেকে বাংলার মানুষ হাল বা লাঙল ব্যবহার করে আসছে। পাহাড়পুরের মন্দিরগাত্রের পোড়ামাটির চিত্রফলকে 'লাঙল কাঁধে চাষী'র প্রতিকৃতি আছে। এটি পাল আমলের (৮ম-১১শ শতক) মৃৎ শিল্পের নিদর্শন। হিন্দু পৌরাণিক দেবতা বলরামের অস্ত্র হল 'হল'। এজন্য তাঁর অপর নাম হলধর। একজোড়া গরু বা মহিষ দ্বারা টানা হয়। কোথাও কোথাও ঘোড়ার ব্যবহার আছে। অল্প বিত্তের কৃষক কাদা-মাটির ছোট ক্ষেতে নিজেরা লাঙল টেনে চাষের কাজ সম্পন্ন করে। শক্ত মাটি ও বড় বড় জমি চাষ করতে গরু-মহিষের আবশ্যক হয়। লাঙল কাঠ ও লোহার তৈরি একটি কাঠামো। পেশাজীবী ছুতার লাঙল তৈরি করে। লাঙলের ছয়টি অংশ-বাঁট বা মুঠা, হাতল, গাদা, খিল, ঈশ ও ফাল।

নির্মাণ-পদ্ধতি: মোটা আকৃতির চওড়া বিশিষ্ট কাঠ কেটে ও রানদা দিয়ে গাদা তৈরি করতে হয়। প্রধানত বাবলা গাছের কাঠ গাদা নির্মাণে ব্যবহৃত হয়। কেননা এ গাছ থেকে

লাঙলের উপযোগী ঈষৎ বাঁকা ডিজাইনের কাঠ পাওয়া যায়। বাবলা কাঠ খুব শক্তও হয়ে থাকে। গাদাই লাঙলের মূল কাঠামো, এর নিচের অংশে লোহার ধারালো ফলা শক্ত করে আটা হয়। উপরের অংশে হাতল ও মুঠা সংযুক্ত করা হয়। হাতল কাঠের অথবা বাঁশের হয়ে থাকে। গাদার মাঝামাঝি অংশ ছিদ্র করে ঈশ লাগানো হয়। এটিও কাঠের তৈরি। গাদার সাথে খিল দিয়ে এঁটে মজবুত করা হয়। ঈশের সাথে জোঁয়াল বেঁধে গরু দিয়ে টানানো হয়।'(লোকজ্ঞান ও লোকপ্রযুক্তি, ওয়াকিল আহমদ, ২০১০: ১৬-১৭)

উপরে বর্ণিত মূল লাঙলটি থেকে যখন এ অবস্থায় উপনীত হয় তখন লম্বা বাঁশ বা চিকন গাছটি বের করে সেখানে হাতে টানার মতো লম্বা পোক্ত বাঁশ প্রতিস্থাপন করতে হয়। উল্লেখ্য যে, হালচাষের জন্য লাঙ্গলটিতে লম্বা বাঁশ বা কাঠের দণ্ডটির সামনের অংশে জোয়ালে আটকে রাখার জন্য বিশেষ ব্যবস্থা থাকে এবং দণ্ডটি তুলনামূলক মোটা ও ভারী। তাই হাতে টানা লাঙ্গলের দণ্ড হিশেবে ব্যবহার অনুপযোগী।(মাহবুবুল হক, বাংলার লোকসাহিত্য: সমাজ ও সংস্কৃতি, ২০১০: ১৫)

মূল লাঙ্গল অবস্থায় তিনবছর এরপর আরও বছর চারেক আয়ু পায় লাঙ্গল।
আমি নিজেই কত্ত যে ব্যবহার করেছি এ প্রযুক্তিটির।

৪.২.২ মই:

লোকজ এ কৃষি যন্ত্রটির নাম মই। চাষের পর মাটি সমান্তরাল করতে ব্যবহৃত হয়। লম্বায় প্রায় পাঁচ ফুট। সমান ও পোক্ত মাকলা বা বড় বাঁশ কেটে ঠিক মাঝ বরাবর ফাটিয়ে ছিলিয়ে নিতে হয়। উভয় অংশে একই স্থানে ছিদ্র করে তাতে অর্ধহাতের খানিক বড় বেতের উভয় মাথা চিকন করে ঢুকিয়ে দিতে হয়। এতে ছবির মতো করে গেথে যাবে। তবে উভয় প্রান্তে মোটা গুনা বা তার দিয়ে বেঁধে দিতে হয় যাতে করে মইয়ের পরস্পর অংশ বিচ্ছিন্ন না হয়। এছাড়াও মইটির উভয় প্রান্তের কাছাকাছি আরও দুটো ছিদ্র করে মোটা শক্ত রশির শেষ প্রান্তে গীট দিয়ে ঢুকিয়ে দিতে হয়। গীটের অংশ থাকবে মইটির সাথে লেগে। আর বাইরের অংশ থাকবে গরুর

চিত্র ১১: মই

কাঁধে থাকা জোঁয়ালের উভয় প্রান্তে। জমিতে মই দেয়ার সময় হালুয়া বা হালচাষী মইটির ঠিক মাঝখানে দাঁড়িয়ে হাতে পেন্টি নিয়ে গরুকে তাড়িয়ে নিবে। তবে কাদাযুক্ত জমিতে মইয়ের উপর হালকা ওজনের কিছু দিয়ে মই দিতে হয়। এই মই আবার গাছে, ছাদে ইত্যাদি জায়গায় ওঠার কাজে ব্যবহৃত হয়।

৪.২.৩ ফাউড়ি বা হারপাট:

লোকজ এই প্রযুক্তিটিকে আমরা 'ফাউড়ি' নামে চিনি। একটি তক্তাকে ছবিতে দেখানো আকারে ষষ্ঠভূজাকৃতি করে কেটে নিয়ে উপরদিকে মাঝখানে একটি ছিদ্র করে তাতে পোক্ত বাঁশের চারফুট সমান একটি লাঠি সেট করে দিতে হয়। সাধারণত ধান ছড়ানো ও গোটানোর কাজে ব্যবহৃত হয়। টাঙ্গাইল জেলায় এটিকে 'ঠিকি দেওয়া' নামে অভিহিত করা হয়। (ওয়াকিল আহমদ, লৌকিক জ্ঞানকোষ, ২০১১: ৬১৫)।

চিত্র ১২: ফাউড়ি বা হারপাট

৪.২.৪ ফাউড়ি:

নীলফামারীর লোকজ এই কৃষি যন্ত্রটির নাম 'ফাউড়ি'। এটি তামাক ক্ষেতের মাটির ঢেলা ভাঙার কাজে ব্যবহৃত হয়। বাঁশ বা কাঠ দিয়ে তৈরি করা যায়। চার ইঞ্চি চওড়া একহাত দৈর্ঘ্যের একটি কাঠ বা বাঁশের ফালার সাথে হাতল লাগাতে হয়। তবে উভয়ক্ষেত্রে হাতল কিন্তু একইসাথে বা অবিচ্ছিন্নভাবে তৈরি করা যায়। বলা চলে ক্রিকেট ব্যাটের প্রাচীন ভার্সন। আমাদের এখানে লোকজন তাই ক্রিকেট খেলাকে 'ফাউড়ি ডাংগা' খেলা বলে। ডাংগা মানে পিটানো বা বারি মারা।

চিত্র ১৩: ফাউড়ি

৪.২.৫ কুশশি:

ছবিতে উল্লেখিত কৃষিজ লোকজ প্রযুক্তিটির আঞ্চলিক নাম কুশশি। তবে বিভিন্ন এলাকায় এটিকে বিভিন্ন নামে চিহ্নিত করা হয়। থরের হাতের সেই হাতুড়ির মতো শক্তিশালী প্রযুক্তিটির গঠনের বিষয়ে লোক গবেষক ওয়াকিল আহমদ লিখেছেন, 'কৃষক ক্ষেতের মাটির ঢেলা চূর্ণ করার জন্য মুগুর (মুদগর, সং) ব্যবহার করে। চৌকোণা আকৃতির এক খণ্ড কাঠের মাঝখান ছিদ্র করে ৩ ফুট

চিত্র ১৪: কুশশি

লম্বা বাঁশের একটি দণ্ড শক্ত করে এঁটে তৈরি করা হয়। দুই হাতে ধরে উপরে তুলে সজোরে আঘাত করলে ঢিলা চূর্ণ হয়। কাঠমিস্ত্রি মুগুর তৈরি করে থাকে।'(লোকজ্ঞান ও লোকপ্রযুক্তি, ওয়াকিল আহমদ, ২০১০: ১৮)। এছাড়াও এ অঞ্চলে কাড়াইল, গরু-ছাগল বাঁধার খুট, কুড়াইল, হালুয়া পেন্টি ইত্যাদির ব্যবহার স্বাতন্ত্র্যবাদীর পরিচয় বহন করে। তবে আধুনিকতার জয়জয়কার আবিষ্কার ট্রাক্টরই এসব প্রযুক্তির বিলুপ্তির ঘণ্টা বাজিয়েছে।

৪.৩ রান্না সম্পর্কিত লোকজ প্রযুক্তি:

যেহেতু প্রধান মৌলিক চাহিদা খাদ্য সেহেতু এ খাদ্য প্রস্তুত করতে এ এলাকার লোকজন তাদের স্বাতন্ত্র্যবোধ ধরে রেখেছেন। তারা চাউল ভেজে খেতে অভ্যস্ত ছিলেন। সাথে চিড়াও। আবার তরিতরকারি এক বিশেষ পদ্ধতিতে কাটতেন। এজন্য তাদের কাটার প্রযুক্তিটিও ভিন্ন ধরনের। প্যালকা/শোলকা আর সেঁদল নামক বিশেষ খাদ্য তৈরিতে তাদের কারিগরি বিষয়ের দক্ষতার ছাপ ফুটে ওঠে। অনেক প্রযুক্তি আছে যেগুলো প্রায় সারাদেশের লোকজন কমবেশি ব্যবহার করে প্রধান চাহিদা খাদ্য প্রস্তুত করে থাকেন। কিন্তু নীলফামারীর লোকজন বিশেষ ধরনের সুচা(সুচ), নাকড়ি(লাকড়ি), কাটাইর(চিকন দা) ইত্যাদির ব্যবহার করে থাকেন। নিচে একান্ত স্বতন্ত্র রান্নার লোকজ প্রযুক্তির বর্ণনা উপস্থাপিত হলো।

৪.৩.১ কাডাইর:

নীলফামারীর এই লোকজ প্রযুক্তিটির নাম কাডাইর বা কাটাইর। সাধারণত বটির পরিবর্তে রান্নাবান্নার

চিত্র ১৫: থাড়ু ও বেকি কাডাইর

জন্য কাটাকুটির কাজে ব্যবহৃত হয়। কাঠের হাতল। কাটাইর মূলত দু'ধরনের। প্রথম ছবিতে সংযোজিত কাটাইরটির নাম থাড়ু কাটাইর। মাল্টিপারপাস। কেননা, বটির মতো কাজ করা যায় এটির চিকন লেজাকৃতির ন্যালাজিটি মাটিতে গেড়ে দিয়ে। বেকি কাটাইরের মতো কাজ করা যায় হাতে নিয়ে। আবার কাজ শেষে কাঠের ঢাকনাটি দিয়ে মুড়িয়ে রাখা যায়। এটির প্রশস্ত অংশটির শেষপ্রান্তে একটি ছিদ্র করে কাঠের ঢাকনাটিও বরাবর জায়গায় ছিদ্র করে পেরেক দেয়ে আটকাতে হয়। এত নং ছবিতে নির্দেশিত কাটাইরটি বেকি কাটাইর। ড্যারা বা হাতলটি কাঠের তৈরি। বাঁকানো বলে বেকি কাটাইর।

তবে দিনদিন রান্না-বান্নার স্থানে ব্যতিক্রমী পরিবর্তন আসার কারণে বসে বসে আর কাটাকুটি করতে হয় না। দাঁড়িয়ে বেসিনের পাশে বিশেষ তক্তার উপর ধারালো চকচকে চাকু চালিয়ে কাটাকুটি করে এখনকার ললনারা। তাই এ প্রযুক্তিটির ব্যবহার শহুরে জীবন সংসারে অপাঙক্তেয়। তবে গ্রামীণ এলাকায় জয়জয়কার এ ছোট্ট প্রযুক্তিটির।

৪.৩.২ চাউল ভাজার খাটি:

এটি চালভাজার খাটি। লোকজ রান্নার এ প্রযুক্তিটি খুবই সাধারণ তবে মাল্টিপারপাস। এটি দিয়ে গম,ভুট্টা, মসলা, কুমড়ো বিচি, বুট কলাই, কাঁঠালের বিচি, চিড়াও ভাজা যায়। পোক্ত মাকলা বাঁশের একহাত পরিমাণ ডুম কেটে দাঁতের খিড়লের থেকে খানিক মোটা করে খাটি ছিলিয়ে রোদে শুকিয়ে নিতে হয়। এরপর মুষ্টি পরিমাণ নিয়ে দুই তৃতীয়াংশ উপরে দড়ি দিয়ে বাঁধতে হয়। সামনের দিকটি মেলে রেখে জ্বলন্ত চুলোর উপর খোলা (ব্যবহৃত পাতিলের নিম্নাংশ) বা কান্তাইয়ে(কড়াই) চাল, গম ইত্যাদি দিতে হয়।

চিত্র ১৬: চাউল ভাজার খাটি

খাটিগুলো দিয়ে ধীরে ধীরে নেড়েচেড়ে দিতে হয়। নাহলে চাল ইত্যাদির একাংশ পুড়ে যাবে অন্য অংশ কাঁচা থাকবে। তবে চিড়া বা খইয়ের জন্য ধান ভাজতে যেহেতু বালি মেশাতে হয় তাই ভাজার খাটিগুলোও তুলনামূলক মোটা, শক্তিশালী ও পরিমাণে বেশি হয়।

৪.৩.৩ নাকড়ি ও ছুচা:

লোকজ রান্নায় ব্যবহৃত এ দুটো প্রযুক্তির সাথে নীলফামারীর প্রায় সবারই কমবেশি পরিচয় আছে। ডানের প্রযুক্তিটিকে আমরা 'নাকড়ি' বলি। সাধারণত ভাতের পাতিলের অভ্যন্তরে নাড়াচাড়ার কাজে ব্যবহার করা যায়। তবে মাঝেমধ্যে ভাজাভাজির ব্যবহার হতে দেখেছি। পোক্ত মাকলা বাঁশের একটি ডুম কেটে নিয়ে সামনের দিকে চ্যাপ্টা করে ছিলিয়ে নিয়ে খানিক বাদে গলা বানিয়ে শরীরটা হালকা মোটা করে রাখতে হয়। বাঁয়ের প্রযুক্তিটিকে বলি 'ছুচা'। যা দিয়ে আমরা

চিত্র ১৭: নাকড়ি ও ছুচা

তেল পিঠা ভাজি। আর নানা প্রকার শাক ভাজি করতে ঝরঝরে করি। কঞ্চি বা মাকলা বাঁশের ডুম থেকেও বানানো যায় এটি। এক্ষেত্রে শুধু একহাত পরিমাণ কেটে নিয়ে মাথাটি সুচালো করতে হয়।

৪.৩.৪ প্যাশটা:

এটিও আমাদের নীলফামারীর লোকজ প্রযুক্তি। তবে গৃহস্থালি হলেও রান্নাঘরে থাকে বলে এটিকে এ জনরাভুক্ত করা। ধানের কাড়িয়া বা আঁটি দিয়ে গোলাকার একটি ব্যান্ড তৈরি করে আবার সেটির উপর পাকানো খড়ের রশি ধরনের তন্তুর প্যাঁচ দিয়ে শক্ত করে বাঁধতে হয়। যার নাম হয় প্যাশটা। মা-বোনেরা রান্নাঘরেরচুলোর পাশে এটি

চিত্র ১৮: প্যাশটা

বসিয়ে রাখেন। আর তাতে ভাতের হাঁড়ি বা তরকারির পাতিল রাখেন। দুটো উপকার। প্রথমত পাতিলটি ডানে-বামে কাত হয়ে পড়ে যাবে না। দ্বিতীয়ত পাতিলের কালিদ্বারা আন্দনঘর বা আন্দরঘরের মেঝে ময়লা হবে না। এছাড়াও অনেক লোকজ প্রযুক্তি ব্যবহার করে এখানকার মা-বোনেরা তাদের রান্নার কাজ সুচারুরূপে সম্পাদন করে থাকেন।

৪.৪ পরিচ্ছন্নতার লোকজ প্রযুক্তি:

খাবার গ্রহণ ঠিক যেমন মৌলিক চাহিদা, তেমনি পরিচ্ছন্নভাবে জীবন যাপনও গুরুত্বপূর্ণ। কেননা, পরিচ্ছন্ন না থাকলে নানা রোগবালাইয়ের আক্রমণে কঠিন অসুস্থ হয়ে মৃত্যুর কোলে ঢলে পড়তে হবে। বা জীবনকে চরম অস্বস্তিকর অবস্থার মুখোমুখি করে বাঁচার সাধকে উবে দিবে। নীলফামারীর অধিবাসীদের মধ্যে এ নিয়ে বেশ সচেতনতা আছে। একসময় শুধু প্রাকৃতিক উপায়ে শরীরসহ যাবতীয় কাপড়চোপড় পরিষ্কার করা হতো। কিন্তু কালের পরিক্রমায় আসলো পঁচা নামক একটি গোল ক্ষারের সাবান। যা দিয়েই সব পরিষ্কারের কাজ চালিয়ে নিতেন। তারপর আসলো, তিব্বত ৫৭০ নামক সাবান। যা গোসল ও কাপড় কাঁচার কাজে ব্যবহৃত হতে লাগল। এরপর আসলো লাক্স, লাইফবয়, মেরিল ইত্যাদি ব্রান্ডের সাবান। পক্ষান্তরে কাপড় কাঁচার জন্য বের হলো বহুপ্রকার গুড়ো সাবান। আর এখনতো ওয়াশিং মেশিন বেরিয়েছে। তারপর আসলো শ্যাম্পু। সর্বশেষ সংযোজন কন্ডিশনার। কিন্তু প্রাকৃতিক যে উপায়ে পরিচ্ছন্নতার কাজ চালানো হতো সে প্রযুক্তিটি ছিলো সহজলভ্য ও খরচহীন। নিচে সেই সহজলভ্য ও নিখরুচে প্রযুক্তিটির বর্ণনা উপস্থাপিত হলো।

৪.৪.১ ছ্যাকা বা পোনা:

এটি মূলত গৃহস্থালির পরিষ্কারের উপকরণ। আজ থেকে ঠিক ত্রিশ বছর পেছনে ফিরে গেলে দেখি সাবান ত্যামন দ্যাখাই যেতো না। মা-চাচিরা রান্নার সময় পুরে যাওয়া খড়ি, খ্যাড় বা পোয়াল বা খড়ের ছাই দিয়ে এটি করতেন।

চিত্র ১৯: ছ্যাকা বা পোনা

প্রস্তুতপ্রণালী:

একটি ডালি, ঢাকি বা ঝাকার উপরে খড় বা কাপড় বিছিয়ে তার উপর ছাইগুলো গামলার মতো বিছিয়ে দিতে হয়। সেই বিছানো ডালি বা ঢাকিটি বড় আকারের বালতি বা পাতিলের উপর রাখতে হয়। এরপর চারা গাছে পানি দেয়ার মতো করে ঝরনা পদ্ধতিতে পানি ঢালতে হয়। যাতে ছাই সরে না যায়। বা এক জায়গায় খাল হয়ে না যায়। পানি পরিশোধনের মতো নিচের বালতি বা পাতিলে ছাইয়ের শক্তিযুক্ত কালো ও ঘোলাটে

পানি জমে যায়। ডালিতে দু একবার পানি দেয়ার পর আবারও নেড়েচেড়ে নতুন করে গামলা আকারে ভেজা ছাইগুলো সাজানো যায়৷ এরপর সর্বোচ্চ একবার পানি নিংড়ানো যায়।

মাথার চুল থেকে শুরু করে কাঁথা, বালিশের ওয়ার, বিছানি বা চাদর ও অন্যান্য পোশাক পরিচ্ছদ পরিস্কার করা যায়। এখনকার ওয়াশিং পাউডারের থেকে বেশ কার্যকরী।

অন্যান্য কয়লা বা ছাইয়ের থেকে পোয়াল বা খড়ের ছাইয়ের ছ্যাকা বা পোনার পানির শক্তি সবচেয়ে বেশি। যেনো ধারালো ব্লেড। দাঁত মাজার ক্ষেত্রেও তাই। ভুলেও খড়ের ছাই দিয়ে দাঁত মাজবেন না। তাহলে মাড়ি পুড়ে যাবে।

৪.৫ মাছ শিকারের লোকজ প্রযুক্তি:

জীবন ধারনের জন্য খাদ্য। প্রাচীন যুগে না হয় মানুষজন ফলমূল খেয়ে বেঁচেছেন। কিন্তু সে সময়েই কিন্তু শিকারের আবিষ্কার হয়েছে। পশু-পাখি শিকারের পাশাপাশি সেসময়কার লোকজন মাছ শিকারের প্রাথমিক কিছু উপকরণ ও কৌশল আবিষ্কার করতে পেরেছিলেন। সে উপকরণগুলি কালের বিবর্তন আর চাহিদা মোতাবেক আধুনিক হয়েছে। নীলফামারী যেহেতু সীমান্ত ঘেঁষা জেলা আর এটির বিস্তীর্ণ এলাকা নিচু। আছে অনেক বিল ও নদ-নদি। সেসব স্থানে মাছ শিকারের জন্য এখানকার চিন্তাশীল মানবহিতৈষী মানুষজন আবিষ্কার করেছেন নানা প্রযুক্তি। সে প্রযুক্তিগুলির মাধ্যমে মাছ শিকার করে গৃহস্থ যেমন আমিষের চাহিদা পূরণ করে, তেমনি অনেকে এটাকে জীবিকা নির্বাহের মাধ্যম হিসেবে গ্রহণ করেছেন। এই যে, মাছ শিকারের নানা উপায় উপকরণ আছে সেগুলো থেকে নীলফামারীর একক বৈশিষ্ট্যভুক্ত প্রযুক্তিগুলির পরিচয়, গঠনপ্রণালী আর ভবিতব্য অবস্থার বিবরণ তুলে ধরছি।

৪.৫.১ ডাড়কিঃ

এগুলো ডাড়কির ছবি। মাকলা নামক পোক্ত বাঁশের দুগিটের মাঝখানে কেটে দাঁতের খিড়ল পরিমাণ চিকন করে কাঠি করতে হয়। অতঃপর রোদে শুকিয়ে লাইলোনের চিকন রশি দিয়ে গাঁথতে হয়। আগে সাধারণত সামনের দিকে চোখ(মাছ প্রবেশ করার বিশেষ ছোট্ট ছিদ্রপথ) থাকতো। এখন সামন-পেছন দুদিকেই চোখ রাখা হয়। বেশ বুদ্ধি খাটিয়ে এ মাছ শিকারের প্রযুক্তিটি আবিষ্কার করা হয়েছে। মাছ সেই

চিত্র ২০: ডাড়কি

ছোট্ট ছিদ্রপথে এঁকেবেঁকে ঢুকে গেলেও আর জোর খাটিয়ে গতর মুড়িয়ে বেরিয়ে আসতে বুদ্ধিমানের পরিচয় বহন করে না। ডারকিতে ঢুকে থাকা মাছগুলোকে বের করার জন্য

উপরে ডানদিকে একটি মুখ থাকে। উচ্চতা প্রায়শই অর্ধহাত পরিমাণ। চতুষ্কোণী এ প্রযুক্তিটির কোণাগুলো বাঁশের বাতা দিয়ে মুখোমুখি করে প্লাস্টিকের দড়ি দিয়ে বাঁধতে হয়। চোখ তৈরিতে সমান্তরাল থেকে ভেতর দিকে ইংরেজি ইউ (U) বর্ণের মতো অগভীরভাবে মোড় নিতে হয়। দুটি চোখের দূরত্ব থাকে আট আঙুল পরিমাণ। চোখের অংশে ইউ আকৃতির ঠিক পেটের অংশের কাঠিগুলোর নিম্নাংশের দু আঙুল পরিমাণ কেটে ফেলতে হয়।

শিকারের প্রণালী:
গভীর বা অগভীর দু ধরনের পানিতেই এটি পেতে রেখে বা বসিয়ে মাছ শিকার করা যায়। পানি যখন শুকানো শুরু করে তখন খেতের জমি বা পতিত জমির চারদিকে ভালভাবে বেঁধে তুলনামূলক নিচু দিকে বা স্রোত যেদিকে যাবে সেদিকে ডাড়কি পরিমাণ জায়গার আইল বা মাল্লি কেটে সমান্তরালে বসাতে হয়। যাকে আমরা ঘোপা বলি। এক্ষেত্রে ডাড়কির উপরাংশ অবশ্যই পানির বাইরে থাকবে। নইলে মাছ বেশিরভাগই পালিয়ে যাবে। আর ডাড়কির মুখটি বরাবরই লতাপাতা বা শ্যাওলা দিয়ে শক্ত করে পুড়ে দিতে হয়। পরস্পর দড়িতে আবদ্ধ জোড়া জোড়া কঞ্চি দিয়ে সামন-পেছনে টানা দিয়ে অনড় করে রাখতে হয়। গভীর পানিতে বসানোর জন্য বেশ কয়েকটি ডাড়কি একসাথে স্রোতের জায়গায় বসাতে হয়। এখানে অবশ্য মাথায় ক্যাপপরার মতো করে পুরো ডাড়কি জুড়ে কলাপাতা সেট করতে হয়। উজানের মাছই এ ক্ষেত্রে ডাড়কিতে পড়ে। সেচে মাছ শিকারের ক্ষেত্রেও ডাড়কির ব্যবহার আছে। সেঁউতি দিয়ে পানি সেচার সময় যেন পানির সাথে মাছ চলে না যায় সেজন্য নির্দিষ্ট দূরত্বে ডাড়কি পেতে পানি সেচতে হয়।

আবার মাছ শুকানোর কাজে বা শুটকি শুকানোর কাজে এ ডাড়কির ব্যবহার আছে।

আয়ুষ্কালঃ দুবছরের বেশি সময় এটি টিকে না।

কোন ধরনের মাছ শিকার করা যায়ঃ ছোট্ট ছোট্ট মাছগুলোই এ ডাড়কির ছিদ্রপথ দিয়ে প্রবেশ করতে পারে। দারিকানা, পুঁটি, পোয়া, গুচি, বাইম, চ্যাং, চিংড়ি, টাকিসহ প্রায় সবধরনের মাছ।

৪.৫.২ হ্যাঙ্গা:
হ্যাঙ্গা একটি মাছ শিকারের লোকজ প্রযুক্তি। যেটি নিজেরাই তৈরি করে মাছ শিকারে যাওয়া যায়।

তৈরির প্রক্রিয়াঃ
এই মাছধরার প্রযুক্তিটির নাম হ্যাঙ্গা। সমান পোক্ত মাকলা বাঁশের আগার দিক কেটে

ছিলিয়ে শুকিয়ে নিতে হয়। ওরকম তিনটি লাঠিকে প্লাস্টিকের দড়ি দিয়ে পরস্পর ত্রিকোণাকারে বাঁধতে হয়। উপরের দিকের লাঠি দুটোর মাথা বের করে রাখতে হয়। তবে

চিত্র ২১: ছোট ও বড় হ্যাঙ্গা

নিচের দিকের লাঠিটি উপরের লাঠি দুটোর থেকে খানিক মোটা ও আকারে ছোট্ট। এরপর ছোট্ট ফাঁসের জাল লাইলোনের সুতা দিয়ে ত্রিকোণাকৃতির মাঝে গাঁথতে হয়। জাল অবশ্যই ঝুলে থাকবে। যেমন চা বা দুধের ছাকনি। তবে ছাকনির জাল ঝুলে থাকবে।

মাছ শিকারের প্রক্রিয়াঃ

মাছ শিকারের জন্য পানিতে নেমে খ্যাও মারতে হয়। যেমন কোনোকিছু ছাকনি দিয়ে তোলা। ঝার-জঙ্গল, শ্যাওলা, ভ্যাটের গাছ বা কচুরিপানার নিচে এ হ্যাঙ্গা ঢুকিয়ে উঁচুতে আনতে হয়। তারপর জঙ্গলগুলো ঝেড়ে ফেলে মাছ বেছে নিতে হয়।

সাধারণত দুই প্রকারের হ্যাঙ্গা হয়। ছোট্ট হ্যাঙ্গায় একজন মাছ শিকার করতে পারেন। ছবির হ্যাঙ্গাটি বড় হ্যাঙ্গা। যা কয়েকজন মিলে চালাতে হয়। প্রশস্ত পুকুর বা নদীর মাঝখানে এ হ্যাঙ্গা পরিচালনা করে একজন। আর দুধারে দুজন বা চারজন দাঁড়ি দাঁড় টানেন। যে দাঁড় বা দড়ির মাঝখান হ্যাঙ্গার সাথে বাঁধা।

কী কী মাছ শিকার করা যায়ঃ

প্রায় সবধরনের মাছই এই হ্যাঙ্গায় আটকে যায়। তবে বড় মাছ পাওয়া বিরল। খাড়-জঙ্গলে ইচলা বা চিংড়ি আর কাদা খ্যাও মারলে পোয়া, গুচি, বাইম পাওয়া যায়।

আয়ুষ্কালঃ

সর্বোচ্চ দুবছর বেঁচে থাকে হ্যাঙ্গার জাল ও সুতো। ত্রিকোণাকৃতির ডাণ্ডা বা লাঠিগুলো অবশ্য আরও প্রাণবান।

৪.৫.৩ ঠুসি:

এগুলো নীলফামারীর বিশেষ করে জলঢাকা অঞ্চলের মাছ শিকারের লোকজ যন্ত্র। নাম 'ঠুসি'। বাঁশের আগা দিয়ে তৈরি করা হয়। বাঁশের আগার একপোড়ের মাঝামাঝি কেটে গোড়ায় সংযুক্ত অবস্থায় চিকন করে কাটি করতে হবে। অতঃপর সেটিকে পোলো বা পলই মতো করে গাঁথতে হবে। অবশ্য এ ক্ষেত্রে পলোর মুখের কাছের গীটটি অক্ষত থাকবে। স্বল্প পানি আছে এমন জমির মাল্লি বা আইল কেটে বসাতে হয়। এখানে মাছ ঢুকলে আর বেরুতে পারে না। সাধারণত টাকি বা চ্যাং মাছই এ

চিত্র ২২: ঠুসি

শিকার প্রযুক্তির শিকারে পরিণত হয়।

৪.৫.৪ জলেঙ্গা:

ছবিতে মাছ শিকারের লোকজ যে প্রযুক্তি দেখছেন তা দিয়ে মধ্যম সাইজের শাল, শোল, বোয়াল, বাইম, গুচি, মাগুর, শিং, কৈ, টেংরা, টাকি কিংবা চ্যাং মাছ শিকার করা যায়। হাঁটুর থেকে সামান্য কম পানিতে এটি বসাতে হয়। স্রোত বয়ে যাবে এমন স্থানে দুদিকে আইল বা মাল্লি বেঁধে এই প্রযুক্তিটির সমান জায়গা ফাঁকা রাখতে হয়। স্রোতের দিকে মুখ করে শক্ত করে পাততে হয়। এর কৌশল এমন যে, ভিতরে ঢোকার সময় হালকা কসরত করতে হয়। কিন্তু যদি বের হতে চায় তাহলে বাঁশের কাঠিগুলো চেপে ধরে।

তৈরির কৌশল হচ্ছে, পোক্ত মাকলা বাঁশ দেড় হাত পরিমাণ করে ডুম বা খণ্ড করে কাটতে হয়। তারপর পেন্সিল থেকে খানিক চিকন পরিমাণ করে বাতা ছিলিয়ে রোদে শুকাতে হয়। অর্ধহাত বৃত্তাকারে খাঁচার মতো মাটিতে গেড়ে দিয়ে নিচের দিকে তুলনামূলক চিকন করে উপর দিকে ক্রমান্বয়ে প্রসস্থ করে

চিত্র ২৩: জলেঙ্গা

বেড় দিতে হয়। সেই বেড়ের সাথে বাইরে বাতা দিয়ে প্লাস্টিকের দড়ি দিয়ে শক্ত করে গীট দিতে হয়। বেড় হবে নিচের দিকে একটি আর উপর দিকে সামান্য দূরত্বে পরপর

তিনটি। আবার এভাবে বেড় দেয়ার আগে বানার মতো করে গেঁথে নেয়াও যেতে পারে। এবার হচ্ছে মূল কৌশল খাটানোর সময়। মুখ সমান আর তৃতীয় বেড় সমান করে দুটো ছাকনির মতো বস্তু তৈরি করতে হয়। হালকা বেতের আড়া আড়ি করে সাজানো ফাঁদ দুটোর মাঝখানটায় হালকা ফাঁক থাকে। যা দিয়ে মাছ ঢুকে যায়। তবে হালকা বেগ খাটাতে হয়। ওই স্থানটির বেতগুলো এমন কৌশলে বসানো হয় যে মাছ বের হতে চাইলে বেতগুলো চেপে ধরবে। মধ্যখানে এসে আবার পরের ফাঁকটি দিয়ে শেষ অংশে পৌঁছে যায়। ছাকনি দুটো বেড়ের সাথে বেঁধে দিতে হয়। নিচের দিকের শেষাংশটি বানা দিয়ে ঢেকে দেয়া থাকে। তবে সেখানে মাছ বের করার জন্য বিশেষ দরজা থাকে। রাত ও দিনে পেতে রাখা যায়। আয়ুষ্কাল প্রায় তিনবছর।

মাছ শিকারের লোকজ এ প্রযুক্তিগুলি প্রায় হারাতে বসেছে নিজেদের জৌলুশ। কেননা, আধুনিক নানা ফাঁস জাল, সুতোর তৈরি ডারকি ইত্যাদি আস্তে আস্তে তাদের আধিপত্য বৃদ্ধি করতেছে। যার ফলে একসময় এ প্রযুক্তিগুলি যাদুঘরের সম্পদ হবে।

উপরোক্ত প্রযুক্তিগুলি ছাড়াও বেশকিছু লোকজ প্রযুক্তির ব্যবহার করে এখানকার অধিবাসীগণ জীবন ধারণ করছেন। এগুলো তাদের দীর্ঘ অভিজ্ঞতার ফসল আর পর্যবেক্ষণ ক্ষমতার ফলাফল।

৫.০ উপসংহার:

অসাধারণ পর্যবেক্ষণ ক্ষমতার অধিকারী পরিশ্রমী মানুষদের দ্বারা নিজেদের জীবনকে সহজ ও গতিময় করার জন্য উদ্ভাবিত নীলফামারীর লোকজ প্রযুক্তিগুলি সত্যিই প্রয়োজনীয় ও সহজলভ্য। কিন্তু আধুনিকতা আর প্লাস্টিক সামগ্রীর বিপ্লবের ফলে প্রযুক্তিগুলির দিনদিন বিবর্তন হচ্ছে। এমনকি এগুলি প্রায় বিলুপ্তির পথে।

৬.০ গ্রন্থপঞ্জি:

১. বাংলাপিডিয়া, খণ্ড-৭, ঢাকা: এশিয়াটিক সোসাইটি বাংলাদেশ, ২০১১।

২. বাংলাপিডিয়া, খণ্ড-১২, তদেব।

৩. জাহাঙ্গীর আলম সরকার, নীফামারীর ইতিহাস, ঢাকা: বাংলা একাডেমি, ২০১৮।

৪. বাংলা একাডেমি বাংলাদেশের লোকজ সংস্কৃতি গ্রন্থমালা-নীলফামারী, ঢাকা: বাংলা একাডেমি, ২০১৪।

৫. ওয়াকিল আহমদ, লোককলা প্রবন্ধাবলি, ঢাকা: গতিধারা, ২০০৫।

৬. মাহবুবুল হক, বাংলার লোকসাহিত্য: সমাজ ও সংস্কৃতি, ঢাকা: গতিধারা, ২০১০।

৭. ওয়াকিল আহমদ, লোকিক জ্ঞানকোষ, ঢাকা: গতিধারা, ২০১১।

৮. ওয়াকিল আহমদ, লোকজ্ঞান ও লোকপ্রযুক্তি, ঢাকা: গতিধারা, ২০১১।

৭.০ পাঠ পর্যায়ে সাক্ষাৎকার গ্রহণের বিবরণ:

১. সালেহা খানম, স্বামী: মৃত মোসলেম উদ্দিন, বয়স: ৬৮ বছর, পড়াশুনা: ০, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০৫.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: ছ্যাকা বা পোনা।

২. দেলোয়ারা ইব্রাহিম, স্বামী: ইব্রাহিম আলী, বয়স: ৪২ বছর, পড়াশুনা: ৫ম শ্রেণি, পাটোয়ারীপাড়া, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ১০.০৮.২০২১খ্রি.) প্রযুক্তি: ভুতি।

৩. তপিজন বেওয়া, স্বামী: মৃত বিলাত উদ্দিন, বয়স: ৭১ বছর, পড়াশুনা: ০, বসুনিয়াপাড়া, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৫.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: পাসুন।

৪. মোকতার জাহান গিনি, স্বামী: নূর ইসলাম, বয়স: ৩৩ বছর, পড়াশুনা: ৭ম শ্রেণি, মন্তের ডাঙ্গা, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৫.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: বাইশ।

৫. শরিফা বেগম, স্বামী: গোলাম মোস্তফা, বয়স: ২৮ বছর, পড়াশুনা: ৮ম শ্রেণি, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৬.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: মোড়া।

৬.উম্মে খাদিজা মৌসুমী, স্বামী: মনোয়ার হোসেন, বয়স: ২৫ বছর, পড়াশুনা: ৮ম শ্রেণি, তহশিলদার পাড়া, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২২.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: প্যাশটা।

৭. ফাতেমা করিম, স্বামী: আব্দুল করিম, বয়স: ৩৬ বছর, পড়াশুনা: দশম শ্রেণি, চ্যাংমারী,, খুটামারা, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ১৯.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: চাউল ভাজার খাটি।

৮. হাজেরা বেগম, স্বামী: মোম্মদ আলী মাস্টার, বয়স: ৬৮ বছর, পড়াশুনা: ১ম শ্রেণি, বসুনিয়া পাড়া, নেকবক্ত, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৮.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: নাকড়ি ও ছুচা।

৯. খোদেজা বেগম, স্বামী: মোজাম্মেল হক, বয়স: ৬৩ বছর, পড়াশুনা: ০, বড়বাড়ি, শৌলমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০৭.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: কদুর বশ।

১০. মাওলানা আব্দুল গণি, পিতা: মৃত আজিজার রহমান, বয়স: ৭৭ বছর, পড়াশুনা: মওলানা পাশ, মুন্সিপাড়া, শৌলমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০৬.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: টানা নাঙ্গল।

১১. হাছলা বেগম, স্বামী: ফজলার রহমান (ঢুলা), বয়স: ৭১ বছর, পড়াশুনা: ০, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ১০.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: হাকাই/হাতপাখা।

১২. গবেষকদ্বয়ের প্রথমজন, তিনি নীলফামারীর প্রত্যন্ত গ্রাম মৌয়ামারীতে জন্ম নিয়ে বেড়ে উঠেছেন এবং মাছ শিকারও করেছেন। প্রযুক্তি: ডাড়কি।

১৩. দেলাবর রহমান, পিতা: আলাউদ্দিন, বয়স: ৫১ বছর, পড়াশুনা: ০, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০৫.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: জলেঙ্গা।

১৪. আবু বক্কর সিদ্দিক, স্বামী: বেলার হোসেন, বয়স: ২৮ বছর, পড়াশুনা: স্নাতকোত্তর, মৌজা শৌলমারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০৭.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: হ্যাঙ্গা।

১৫. আবু সায়েম মামুনুর রশিদ, পিতা: মৃত ডাক্তার মোখলেছার রহমান, বয়স: ২০ বছর, পড়াশুনা: দ্বাদশ শ্রেণি, তহশিলদার পাড়া, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৫.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: ঠুসি।

১৬. স্বপ্না বেগম, স্বামী: মজিবার রহমান, বয়স: ৪০ বছর, পড়াশুনা: ৫ম, যদুনাথ, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০১.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: কাডাইর।

১৭. মোখলেছার রহমান, পিতা: মৃত মোজাম্মেল হক, বয়স: ৭০ বছর, পড়াশুনা: ৬ষ্ঠ শ্রেণি, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৫.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: কুশশি।

১৮. দেলোয়ার হোসেন এরশাদ, পিতা: মফিজার রহমান, বয়স: ৩৬ বছর, পড়াশুনা: দশম শ্রেণি, আনোরমারী কলেজ, রণচণ্ডী, কিশোরীগঞ্জ, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৫.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: ফাউড়ি।

১৯. মো. মনোয়ার হোসেন, পিতা: আবিজুল ইসলাম, বয়স: ৩৮ বছর, পড়াশুনা: দশম শ্রেণি, সুনগর, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৫.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: ফাউড়ি/হারপাট।

২০. মো. আতিকুল ইসলাম মিলন, পিতা: মকবুল হোসেন, বয়স: ৪০ বছর, পড়াশুনা: স্নাতকোত্তর, ডাঙ্গাপাড়া, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০২.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: মই।

২১. ইনুফা বেগম, স্বামী: কাজী আব্দুল আজিজ, বয়স: ৩১ বছর, পড়াশুনা: দশম শ্রেণি, নেকবক্ত, ডাউয়াবাড়ী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ৩০.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: উড়ুন-গাইন।

২২. রোকেয়া বেগম, স্বামী: মো. মকবুল হোসেন, বয়স: ৭৪ বছর, পড়াশুনা: ০, বসুনিয়া টাড়ী, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ২৯.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: বাড়ুন/ঝাড়ু।

২৩. জহুরা খাতুন, স্বামী: মো. আকবর আলী, বয়স: ৫৫ বছর, পড়াশুনা: ০, প্যালকার মোড়, রণচণ্ডী, কিশোরীগঞ্জ,, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ০৬.০৮.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: শিকিয়া।

২৪. আব্দুল হামিদ, পিতা: আইনুদ্দিন ফোকলা, বয়স: ৫৪ বছর, পড়াশুনা: ১ম শ্রেণি, বসুনিয়া টাড়ী, মৌয়ামারী, কৈমারী, জলঢাকা, নীলফামারী। (সংগ্রহের তারিখ: ৩১.০৭.২০২১ খ্রি.) প্রযুক্তি: ধান ক্ষেতের গান্ধী পোকা তাড়ানো।

৮.০ গবেষক পরিচিতি

১. মিজানুর রহমান

পিএইচ.ডি গবেষক, ফারসি ভাষা ও সাহিত্য বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়। তিনি একই বিভাগ থেকে ফারসি ছোটগল্পের উপর এম. ফিল., স্নাতক সম্মান ও এম. এ. ডিগ্রি লাভ করেছেন। ইরান সরকারের বৃত্তিলাভ করে সে দেশের কাজভিনে অবস্থিত ইমাম খোমেনি আন্তর্জাতিক বিশ্ববিদ্যালয় থেকে উচ্চতর ফারসি ভাষা কোর্স সম্পন্ন করেন। আরডিপি ফাইন্যান্স এন্ড ইনভেস্টমেন্ট করপোরেশন এ সিনিয়র কর্মকর্তা হিসেবে কর্মজীবন শুরু করে এখন দীপ্ত চেতনা বিকাশ কেন্দ্রের গবেষণা ও উন্নয়ন সহকারী হিসেবে কর্মরত। মিজানুর রহমান একজন কবি, কথাসাহিত্যিক, কলামিস্ট, ভ্রামণিক, অনুবাদক, সম্পাদক ও প্রাবন্ধিক। প্রকাশিত গল্পগ্রন্থ: সাফিরের অদম্য ইচ্ছা। সম্পাদিত পত্রিকা: দীপ্ত দর্শন, আবেগ, প্রসূন এবং মাতৃভাষার অমর সৈনিক। প্রাপ্ত সম্মাননা: বঙ্গভূমি সাহিত্য পরিষদ কর্তৃপক্ষ প্রদত্ত: বর্ষসেরা অনুবাদক পদক-২০১৮, বাংলা সাহিত্য ও সংস্কৃতি পরিষদ প্রদত্ত: উদীয়মান গল্পকার ও প্রাবন্ধিক সম্মাননা-২০১৯ এবং গবেষণায় বিশেষ অবদান রাখার জন্য নজরুল চর্চা কেন্দ্র বারাসাত, উত্তর চব্বিশ পরগণা, পশ্চিমবঙ্গ প্রদত্ত: নজরুল সম্মাননা-২০২২।

২. উম্মে সালমা

ফ্রিল্যান্স গবেষক, লেখক ও বাগ্মী। স্নাতক ও স্নাতকোত্তর পাশ করে ২০১৩ খ্রিস্টাব্দের ১ ডিসেম্বর তামাই ইসলামিয়া ফাজিল ডিগ্রি মাদরাসায় আরবি প্রভাষক হিসেবে যোগদান করেন। আন্তর্জাতিক পিয়ার রিভিউড গবেষণা জার্নালে তাঁর কয়েকটি গবেষণা প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়েছে।

Indian Adibasi IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

The Technology used in the Local Life of Purulia/ পুরুলিয়ার জনজীবনে প্রযুক্তিবিদ্যা

Dr. Ashim Dutta (ড. অসীম দত্ত)

Abstract
Agriculture, fishing, bird hunting, and medical technology used in the local life of Purulia have been analyzed. The finding in the research reveals that such discussions did not take place too much. The purpose of this paper is to highlight how technologies are inextricably linked with the local life of Purulia. The method used in this research paper is a field survey. Mainly the survey has been done in different areas of Bagmundi, Arsha, and Purulia blocks. Technology is analyzed in the context of society, economy, and environment. Analysis shows that these technologies have been controlling their lives too much for generations. Many technologies are disappearing from people's life due to modern technology, globalization, global warming, etc. Several technologies cannot be discussed in the limited scope of a research paper. However, to properly understand the local life of Purulia, it is necessary to know about this technology.

Keywords: Purulia, Local life, Technology, Field research, Agriculture, Fishing, Bird hunting, Medicine.

১.০ সূচনা

সাধারণভাবে মানুষ জীবনযাপনের বিভিন্ন প্রয়োজনে নানা ধরনের প্রযুক্তিবিদ্যার ব্যবহার করে থাকে। এই প্রযুক্তিবিদ্যা আসলে নানারকমের কলাকৌশল। সুপ্রাচীন কাল থেকেই মানুষ নানাবিধ কলাকৌশল প্রয়োগ করে আসছে। বনবাসীমানুষ থেকে আজকের অতি-উন্নত সভ্য মানুষের বিবর্তনের পথ আসলে প্রযুক্তিবিদ্যার বিবর্তনের পথ। উইকিপিডিয়া বিশ্বকোষে বলা হয়েছে- "প্রযুক্তির সরলতম রূপ হল মৌলিক সরঞ্জামের বিকাশ ও ব্যবহার। প্রাগৈতিহাসিক কালে আগুন নিয়ন্ত্রণের আবিষ্কার ও পরবর্তীকালে নব্য প্রস্তর যুগের বিপ্লব খাদ্যের উৎসের বৃদ্ধি করেছে এবং চাকার আবিষ্কার মানুষকে এই পরিবেশে পরিভ্রমণ ও নিয়ন্ত্রণ করতে সাহায্য করেছে। ক্রমে ক্রমে ছাপাখানা টেলিফোন ও ইন্টারনেটের আবিষ্কার যোগাযোগ ক্ষেত্রে মানুষের শারীরিক বাধাকে দূর করেছে এবং

মানুষকে বৈশ্বিক পরিমণ্ডলে মুক্তভাবে যোগাযোগে সক্ষম করেছে।"[1] শুধু তাই নয় প্রযুক্তিবিদ্যা প্রয়োগের তারতম্যে আমরা উন্নত-অনুন্নত বিভাজন করে থাকি। পৃথিবীর উন্নত দেশগুলি প্রযুক্তিগত উন্নতির কারণে এই পৃথিবীর বুকে সবথেকে সুখী স্থানে অবস্থান করছে। অন্যদিকে এই প্রযুক্তিগত উন্নতি করতে না পারার কারণে পৃথিবীর অনেক দেশ পরোক্ষভাবে এইসব উন্নত দেশগুলির অধীনে থাকতে বাধ্য। ১) আধুনিক বিজ্ঞান প্রযুক্তিবিদ্যা ও ২) লোক-প্রযুক্তিবিদ্যা-- এইভাবে প্রযুক্তিকে ভাগ করা হয়ে থাকে অনেক সময়। এর মূলে থাকে লোক -প্রযুক্তিবিদ্যার প্রতি এক ধরনের অবজ্ঞা। তাচ্ছিল্যের সঙ্গে মনে করা হয় লোকপ্রযুক্তি বিজ্ঞানসম্মত নয়। কিন্তু এই ধরনের বিভাজন ও অবজ্ঞা ঠিক নয়। কেননা লোক জীবনে ব্যবহৃত ওই প্রাচীন প্রযুক্তিগুলো আজকের আধুনিক প্রযুক্তি বিদ্যার প্রদর্শক একথা নিঃসন্দেহে বলা যায়।

প্রযুক্তি শব্দটি গ্রিক শব্দ থেকে এসেছে যার অর্থ 'কলা, দক্ষতা বা হাতের কারসাজি'। উইকিপিডিয়া বিশ্বকোষে বলা হয়েছে- "প্রযুক্তি বলতে কোন একটি প্রজাতির বিভিন্ন যন্ত্র এবং প্রাকৃতিক উপাদান প্রয়োগের ব্যবহারিক জ্ঞানকে বোঝায়। নিজের প্রাকৃতিক পরিবেশের সাথে প্রজাতি কেমন খাপ খাওয়াতে পারছে এবং তাকে কিভাবে ব্যবহার করছে তাও নির্ধারণ করে প্রযুক্তি।" সেখানে আরও বলা হয়েছে- "প্রযুক্তি হল জ্ঞান যন্ত্র এবং তন্ত্রের ব্যবহার কৌশল যা আমরা আমাদের জীবন সহজ করার স্বার্থে ব্যবহার করছি।" অন্যদিকে 'লোকসংস্কৃতি' গ্রন্থে অনিমেষ কান্তি পাল বলেছেন- "জীবনযাপনের ধারাটি প্রযুক্তিনির্ভর এটা যেমন সত্য তেমনি প্রযুক্তি হল কোন কাজ সহজে কম পরিশ্রমে সুষ্ঠুভাবে সম্পন্ন করার কৌশল। মানুষ কাজ করে হাত দিয়ে তাই হাতের ক্ষমতা বাড়ানোর ব্যাপারটা প্রযুক্তির একেবারে গোড়ার কথা। যেসব বস্তু হাতের ক্ষমতা বাড়াতে পারে তাকে আমরা বলি হাতিয়ার, ইংরেজিতে বলা হয় tool। কর্ম দক্ষতা নৈপুণ্য আসলে হলো হাতিয়ার ব্যবহারের ক্ষমতা বৃদ্ধি। হাতিয়ার গুলির কার্যকারিতা বা effectiveness নিরন্তর বৃদ্ধি করা হলো প্রযুক্তি বা technology -র ভিতরের কথা। হাতিয়ারগুলির কার্যকারিতা বৃদ্ধির প্রধান এবং প্রথম শর্ত হলো উপাদান (material) হিসাবে কি বস্তু ব্যবহৃত হবে সে সম্বন্ধে বিবেচনা। তাহলে দেখা যাচ্ছে প্রযুক্তির শুরু হলো মৌলিক চিন্তা উদ্ভাবন এবং প্রায়োগিক সাফল্যের বিবেচনা থেকে।" [2] অন্যদিকে Read Bain বলেছেন- "Technology includes all tools, machine, utensils, weapons, instrument, housing, clothing, communicating and transporting device and the skills by which we produce and use them"। [3] অন্যদিকে উর্সুলা ফ্রাঙ্কলিন

[1] https://bn.n.wikipedia.org>wiki প্রযুক্তি উইকিপিডিয়া date of retrieve- 04-09-2021

[2] অনিমেষকান্তি পাল, ২০১৭ লোক সংস্কৃতি, কলকাতাঃ প্রজ্ঞা বিকাশ, পৃ-১০।

[3] Read Bain, 1937, 'Technological and state government' American Sociological Review, Vol-2, no-6, page-860 published by American Sociological Association.

১৯৮৯ সালে তার 'রিয়েল ওয়ার্ল্ড অফ টেকনোলজি' লেকচারে বলেছেন- "এটি হলো আমরা চারপাশের কাজ কিভাবে করে তার কৌশল।"

আলোচনায় দেখা গেল যে কোন একটি প্রজাতির নানাবিধ যন্ত্র ও প্রাকৃতিক উপাদানের ব্যবহার ও তার কলা কৌশলই সমস্ত কিছুই নিয়েই প্রযুক্তিবিদ্যা। প্রযুক্তিবিদ্যার ক্ষেত্রে নানাবিধ হতে পারে। যেমন কৃষি প্রযুক্তিবিদ্যা, শিকার প্রযুক্তিবিদ্যা, জৈবপ্রযুক্তিবিদ্যা, নির্মাণ প্রযুক্তিবিদ্যা, পরিবেশগত প্রযুক্তিবিদ্যা, রাসায়নিক প্রযুক্তিবিদ্যা, উৎপাদন প্রযুক্তিবিদ্যা, চিকিৎসা প্রযুক্তিবিদ্যা ইত্যাদি।

পশ্চিমবঙ্গের প্রান্তিক জেলা পুরুলিয়া। এর মোট আয়তন ৬২৫৯ বর্গ কিলোমিটার। এর প্রায় ২৯.৬৯ শতাংশ. বনাঞ্চল। ২০১১সালের জনগণনা অনুযায়ী ৮৯.৯৩ শতাংশ মানুষ গ্রামে বসবাস করে এবং ৪৩.৬৫ শতাংশ মানুষ জাতীয় দরিদ্র সীমার নিচে বসবাস করে। ৬৪০ টি পিছিয়ে পড়ার জেলার মধ্যে পুরুলিয়া জেলার স্থান ২৫০ এ। মাহাতো-কুরমি, সাঁওতালি, ভূমিজ, শবর, জেলে, কৈবর্ত ইত্যাদি জনজাতির বাস এখানে। এই জেলাকে মোট তিনটি সাব-ডিভিশনে ভাগ করা হয়েছে-১) পুরুলিয়া সদর পূর্ব ২) পুরুলিয়া সদর পশ্চিম এবং ৩) রঘুনাথপুর। অন্যদিকে এই সাব ডিভিশনে গুলি কে ২০টি ভাগে ভাগ করা হয়েছে - ঝালদা ১ ও ২, আড়শা, জয়পুর, পুরুলিয়া ১ ও ২, পাড়া, রঘুনাথপুর ১ ও ২, নিতুড়িয়া, সাতুড়ি, কাশিপুর, হুড়া, পুঞ্চা, মানবাজার ১ ও ২, বান্দোয়ান, বরাবাজার, বলরামপুর এবং বাগমুণ্ডি। জলবায়ু, অনুর্বর জমি, বৃষ্টিপাতের অভাব ইত্যাদির কারণে এখানে বছরে একবার মাত্র চাষ হয়। এই অনুর্বরতার মধ্যেও এখানকার লোকসংস্কৃতি সমৃদ্ধিশালী।[4]

২.০ গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন ও উদ্দেশ্য

পুরুলিয়ার লোকসংস্কৃতি বিষয়ে গবেষণার ধারা অব্যাহত। বিশেষ করে লোকসংগীত ঝুমুর টুসু ভাদু ইত্যাদি বিষয়ে গবেষণার ধার ও ভার বেশি। লোকদেবতা নিয়েও আলোচনা হয়েছে। এখানকার আঞ্চলিক কবিতা নিয়ে কম আলোচনা হয়নি। আঞ্চলিক শব্দকোষও প্রকাশিত হয়েছে। সুবোধ বসুরায়ের 'ছত্রাক" পত্রিকা লোকসংস্কৃতির পত্রিকা হিসেবে যথেষ্ট সুনাম অর্জন করেছিল। এই পত্রিকার পাতায় পাতায় লোকসংস্কৃতি বিষয়ক কত না গবেষণায় প্রকাশিত হয়েছে। মানভূমের প্রবাদ' ও মানভূমের শব্দকোষ এই পত্রিকার একটি উল্লেখযোগ্য কাজ। এছাড়া এই পত্রিকায় প্রকাশিত কিছু গবেষণাধর্মী লেখা তালিকা নিচে দেওয়া হল

https://doi.org/10.2307/2084365 date of retrieved- 04-09-2021

[4] Biplob kumar Modak, Parth Gorain, Raghunath Dhan, Anuradha Mukherjee, Abhijit Dey, 2015, "Tradition in treating taboo: Folkloric medicinal wisdom of Purulia district, West Bengal, India against sexual, gynaecological and related disorders" Journal of Ethnopharmacology 169, p-371

১) নিত্যানন্দ রায় - ' টুসু ও টুসু গান' (পৌষ ১৩৭৮ ২য় বর্ষ, ২য় সংখ্যা)
২) পরেশনাথ সরকার- মানভূমী লোকরঙ্গ (১৩৮০ সাহিত্য সংখ্যা)
৩) ভোলানাথ চট্টোপাধ্যায় - মানভূমের সাহিত্য (১৩৮০ সাহিত্য সংখ্যা)
৪) ক্ষুদিরাম মাহাতো- মানভূমের ভাষা ও সংস্কৃতি (১৩৮০ সাহিত্য সংখ্যা)
৫) বঙ্কিমচন্দ্র মাহাতো- ঝাড়খন্ডি লোকসংগীতে খাদ্য ও রন্ধন ভাবনা (১৩৮২ নববর্ষ সংখ্যা)
৬) মনোরঞ্জন দাস গুপ্ত - মানভূমের জাতি -প্রজাতি (১৩৮৩, ২য় সংখ্যা))
৭) সৃষ্টিধর মাহাতো- ' নাটুয়া নাচ ও নাটুয়া খড়ুবাবু সম্বন্ধে দু-চার কথা' (১৩৮৭, নববর্ষ সংখ্যা)
8) নবকিশোর ঘোষ- পুরুলিয়ার কৃষি ভিত্তিক লোক উৎসব (১৩৯৬ শারদ সংখ্যা)
৯) অনিল চৌধুরী- পুরুলিয়ার মানুষ (১৩৯৯, শারদীয়া সংখ্যা)
১০) ডক্টর শান্তি সিংহ- মানভূম ভাষা আন্দোলনে টুসু গান (১৪০৫, বইমেলা সংখ্যা)

পুরুলিয়ার লোকসংস্কৃতি বিষয়ক গবেষণার ভান্ডার রত্নে পরিপূর্ণ। তবে এই অঞ্চলের মানুষ বেঁচে থাকার জন্য আবহমান কাল থেকে যেসব প্রযুক্তিবিদ্যাগুলি ব্যবহার করে আসছে বংশপরম্পরায় এবং সেইসব প্রযুক্তিবিদ্যার অনেক কিছুই আজকের বিশ্বায়নের কবলে পড়ে হারিয়ে যাচ্ছে সে সংক্রান্ত তেমন কোনো গবেষণা হয়েছে বলে চোখে পড়েনি। তাই এই বিষয়ে অনুসন্ধানে রত হওয়া গেছে। এই অনুসন্ধানের উদ্দেশ্য গুলিনিম্নরূপ-

১) এই অনুসন্ধান এর মধ্য দিয়ে আবহমানকাল ধরে চলে আসা প্রযুক্তিগুলি কে জনসমক্ষে তুলে ধরার চেষ্টা করা হবে।
২) এই অনুসন্ধান পরবর্তী গবেষকদের এই বিষয়ে আগ্রহী করে তুলবে।
৩) এই প্রযুক্তি গুলির উপকারিতা কতখানি তাও দেখানোর প্রয়াস করা হবে।
৪)) পুরুলিয়ার জনজীবনে প্রযুক্তিগুলি কিভাবে তাদের অর্থনৈতিক- জীবনকে নিয়ন্ত্রণ করে তাও দেখানোর প্রয়াস করা হবে।

৩.০ গবেষণা পদ্ধতি

এই অনুসন্ধানের ক্ষেত্রে ক্ষেত্রসমীক্ষা পদ্ধতি অবলম্বন করা হয়েছে। ক্ষেত্র সমীক্ষা সম্পর্কে J Geraint Jenkins বলেছেন-- "The field of study may be described as everything that intimately concern the life of ordinary people; in their minds, their speech, their homes, their fields, their Workshops and their leisure activity"[5]। অন্যদিকে এ বিষয়ে সনৎ কুমার মিত্র মহাশয় 'লোক ও সংস্কৃতি চর্চায় ক্ষেত্রসমীক্ষা' প্রবন্ধে বলেছেন- "লোক বা মানুষের বিভিন্নমুখী কর্মধারার ও বিচিত্র

[5] J Geraint Jenkins, 1960, 'Field-Work And Documentation in Folk Life Studies' The Journal Of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol-90, N0-2, p=259, Published by Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. https://doi.org/10.2307/2844347

চরিত্র প্রকৃতি পরিচয় নেওয়ায় তো লোকসংস্কৃতি বিদ্যার কাজ। তাই 'লোকের' প্রাঙ্গণের ধারে নয়, প্রাঙ্গণ পার হয়ে একেবারে তার ঘরের দাওয়ায় গিয়ে বসতে হবে। জীবনে জীবন যোগ কর, অন্তরে অন্তর মিশিয়ে তার হৃদয় জয় করতে হবে। তা করতে পারলেই ওই লোকের সামগ্রিক জীবনচর্চার অনুপম ও পূর্ণাঙ্গ পরিচয় পাওয়া যাবে। যে প্রত্যক্ষতার সাহায্যে 'লোকের' জীবনের সত্য পরিচয় পাওয়া যায় সেই পদ্ধতিকে বলে ক্ষেত্রসমীক্ষা"[6]। অর্থাৎ যে অঞ্চলে ক্ষেত্র সমীক্ষা করা হবে সেই অঞ্চলের মানুষের আত্মার আত্মীয় হতে তবে ক্ষেত্রসমীক্ষা সাফল্য লাভ করবে নাহলে "খাতা পেন্সিল নিলাম, সামর্থ্য থাকে ক্যামেরার টেপ রেকর্ডার কিনলাম;-- আরও ক্ষমতা থাকলে ভিডিও ক্যামেরা নিলাম, ব্যাস পটাপট ছবি তুললাম দুমদাম প্রশ্ন করলাম বাই বাই শব্দে কান টেপ করলাম তারপর বাড়ি এসে সব কিছু লিখে ছাপিয়ে লোকসংস্কৃতি বিধ হয়ে গেলাম।"[7] এই ক্ষেত্র-সমীক্ষার ক্ষেত্রে চেষ্টা করা হয়েছে মানুষের সঙ্গে আন্তরিকভাবে মেলামেশার। প্রশ্নোত্তর, আলাপচারিতার ও প্রত্যক্ষ দেখার মধ্য দিয়েই পুরুলিয়ার জনজীবনে ব্যবহৃত প্রযুক্তি গুলির অনুসন্ধান করা হয়েছে। অনুসন্ধানের ক্ষেত্র মূলত বাগমুন্ডি ব্লকের অযোধ্যা পাহাড়, কচুড়ি রাখা, ছাতনি, পুনিয়া শাসন, চিরুগোড়া, কুসুমটিকরি, পুরানো টাঁড়পানিয়া, বাড়েলহর, কোটালমারা, বিদ্যাজারা, পিসকাপাহাড়ি, সোনাহারা, উসুলডুংরি, পিউদিরি গ্রাম, আড়শা ব্লকের কিনুটাঁড় গ্রাম, পুরুলিয়া ১ ব্লকের চাকলতোড় গ্রাম এবং পুরুলিয়া শহর।

৪.০ তথ্য সংগ্রহ ও বিশ্লেষণ

পুরুলিয়ার জনজীবনে প্রযুক্তি সম্পর্কে যে তথ্যগুলি সংগ্রহ করা হয়েছে সেগুলিকে বিভিন্ন ক্ষেত্রে বিন্যস্ত করে বিশ্লেষণ করা হয়েছে। যেমন-

---

[6] চুড়ামণি হাটি (সম্পাঃ) , ২০১১ 'লোকসংস্কৃতির দিগদিগন্ত, কলকাতাঃ গ্রন্থবিকাশ।

[7] চুড়ামণি হাটি (সম্পাঃ) , ২০১১ 'লোকসংস্কৃতির দিগদিগন্ত, কলকাতাঃ গ্রন্থবিকাশ।

চিত্র : মই দেওয়া হচ্ছে

৪. ১ কৃষি প্রযুক্তিবিদ্যা- সেই বিস্তৃত ক্ষেত্রের মধ্যে অবশ্যই প্রথমে উল্লেখযোগ্য কৃষি প্রযুক্তিবিদ্যা। কেননা খাদ্যের চাহিদা মেটানোর জন্য কৃষি প্রযুক্তিবিদ্যা নিয়ে মানুষ সব থেকে বেশি চিন্তাভাবনা করতে হয়েছে আবহমানকাল ধরে। তারই ফসল আজকের বর্তমান কৃষি প্রযুক্তি, যেখানে খুব অল্প পরিমাণ জমি ব্যবহার করে খুব বেশি পরিমাণে ফসল উৎপাদন করা যায়।

আধুনিক কৃষি প্রযুক্তির ব্যবহার পুরুলিয়ার কিছু মানুষেরা করে থাকে। কিন্তু মালভূমি অঞ্চলের জমির সব ক্ষেত্রে আধুনিক কৃষি প্রযুক্তি গ্রহনে কিছু অসুবিধা রয়েছে। তাই চিরাচরিত যে প্রাচীন প্রযুক্তি রয়েছে তাকে অবলম্বন করে তারা কৃষিকার্য করে চলেছে। এক্ষেত্রে তারা লাঙ্গল, কোদাল, মই, গাইতি, গরু ও কাড়ার গাড়ি, ইত্যাদি প্রযুক্তি তারা ব্যবহার করে। এখানে বছরে একবার মাত্রই চাষ হয়। মূলত ধানচাষই হয়ে থাকে। কিছু কিছু এলাকায় সবজি চাষ হয়। তারা ধান চাষের ক্ষেত্রে জমি তৈরির জন্য অনেক ক্ষেত্রেই মূলত গোবর সার ব্যবহার করে। এক্ষেত্রে তারা সারা বছরই নিজেদের গরুর গোবর এবং তার সঙ্গে গরুর খাদ্য যে পুয়াল (খড়) ইত্যাদি সবকিছুকে তারা একটা জায়গায় জড়ো করে রাখে। চাষের সময় এই জড়ো করা গোবর সার ব্যবহার করে। এরপর ধান চাষের জমি কে তৈরি করার ক্ষেত্রে হাল ও মই দেওয়ার জন্য তারা গরু ও কাড়া (বিশেষভাবে পুরুষ মহিষ) ব্যবহার করে। একে মালভূমি অঞ্চলের জমি তার ওপর ছোট ছোট মালিকানার জমি হওয়ায় অনেক ক্ষেত্রে ট্রাক্টর ব্যবহার করে হাল ও মই দেওয়া দুষ্কর হয়ে পড়ে। আবার অনেকেরই ট্রাক্টর ভাড়া করার সামর্থ্য থাকে না। তারপর তৈরি করা জমিতে চারার বীজ লাগিয়ে দেয় এবং যতদিন না ধান পেকে উঠছে ততদিন নিজেরাই আগাছাগুলো নির্মূল করতে থাকে। আর বৃষ্টির জলের উপর নির্ভর করে তারা ধান চাষ করে। কেউ কেউ অবশ্য আধুনিক প্রযুক্তি ব্যবহার করে মাটির নীচ থেকে জল তুলে কখনো ধানের জমি দিয়ে থাকে। কখনো কখনো ধান লাগানোর পর বিভিন্ন রাসায়নিক সারও তারা জমিতে দিয়ে থাকে। এরপর ধান যখন পেকে ওঠে তখন দা দিয়ে তারা ধান কাটে এবং সেই ধান একটা তক্তার উপর কৌশলে আছড়ে ধান ঝাড়ে। অবশ্য কেউ কেউ ধান ঝাড়ার মেশিন ব্যবহার করে থাকে। এইভাবে একটা পুরাতন কৌশল বা প্রযুক্তি অবলম্বন করে এখানকার মানুষ খুবই কষ্টে বছরে একবার মাত্র ধান চাষ করে থাকে।

৪.২ মৎস্য শিকার প্রযুক্তিবিদ্যা

পৃথিবীর বিভিন্ন অঞ্চলের মানুষ মৎস্য শিকারের জন্য নানা রকমের প্রযুক্তি ব্যবহার করে থাকে।

চিত্র : ঘুনা হাতে দাঁড়িয়ে লবেন কৈবর্ত

বেশ কিছুদিন আগে ফেভিকুইক এর বিজ্ঞাপনে মৎস্য শিকারের একটা সুন্দর প্রযুক্তির হাস্যরস আমরা উপভোগ করতাম। সেখানে হাসির ছলে দেখানো হয়েছিল একজন চাষাভূষা মানুষ কিভাবে ফেবিকুইক ব্যবহার করে একজন সভ্য মানুষের তুলনায় খুব কম সময়ে মৎস্য শিকার করে বাড়ি চলে গেল। আমাদের পুরুলিয়ার মানুষেরাও মৎস্য শিকারের নানারকম প্রযুক্তি ব্যবহার করে থাকে। সাধারণভাবে জাল, বড়শি, তগি ইত্যাদি ব্যবহার করে পুরুলিয়ার বিভিন্ন অঞ্চলের মানুষ মাছ ধরে থাকে। তগিতে মাছ ধরার ক্ষেত্রে মাছের চার তৈরি করার প্রযুক্তির উপরে নির্ভর করে মাছ পাওয়ার বিষয়টি। যে যতটা ভালো চার তৈরি করতে পারে সে ততো বেশি মাছ ধরতে পারে। মাছের চার

তৈরিতে পান্তাভাত, কুঁড়ো, উইপোকা ডিম ইত্যাদি ব্যবহার কয়রে। আরো নানা রকমের প্রযুক্তির ব্যবহার করে এই অঞ্চলের মানুষ। যেমন-

৪.২.১ দুই-তিন দশক পূর্বে পুরুলিয়া শহরের নডিহা ও আমডিহা এলাকার ভুতগড়া বাঁধ, পুণ্যা বাঁধ, বিবির বাঁধ ইত্যাদি পুকুরে সন্ধ্যেবেলায় সেখানকার মানুষ পুরনো কাপড়ের মধ্যে মুড়ি রেখে দিত এবং পরেরদিন সকালবেলায় সেই কাপড়ের মধ্যে পেত চ্যাঙ্গ, গড়ই, পুঠি ইত্যাদি মাছ। এভাবে বছরের একটা সময় প্রতিদিন কিছু না কিছু মাছ ধরত। খুব সহজ প্রযুক্তির মধ্য দিয়ে এভাবে মাছ শিকার করত।

৪.২.২ বাগমুন্ডি ব্লকের বিভিন্ন অঞ্চলের মানুষেরা মাছ ধরার আরো এক রকম প্রযুক্তি ব্যবহার করে থাকে। চুড়চু ফল, মাছ মওনা, সোনাঝুরি ফল ইত্যাদি শিলনোড়া দিয়েছে বেটে একটা বালতিতে জল দিয়ে মিশিয়ে দেয়। বর্ষার পর জল কমে গেলে ছোট ছোট জলাশয় গুলির জল পরিষ্কার করে সেখানে ঐ মিশ্রিত জল দিয়ে দেয়। আধ-ঘন্টা পরে এসে চ্যাঙ্গ, গড়ই (ল্যাটা) , পুঠি ইত্যাদি মাছ মরে ভেসে উঠেছে। এরপর তারা মাছগুলি ধরে নেয়।

৪.২.৩ বড়শি দিয়ে আমরা জলাশয় ও পুকুরে মাছ ধরতে সব জায়গায় দেখি। ব্যতিক্রমী এই অঞ্চলে দেখা যায় ধানক্ষেত থেকে বড়শি দিয়ে যায় মাগুর মাছ ধরতে। এইসব প্রযুক্তি তারা এখান পেয়েছে।

৪.২.৪ কুচো চিংড়ি মাছ ধরার প্রযুক্তিবিদ্যা- মৎস্যজীবীদের সাধারণত দুই ভাগে ভাগ করা হয়ে থাকে- ধীবর ও কৈবর্ত। ধীবরেরা জালের সাহায্যে মাছ ধরে। অন্য অন্যদিকে কৈবর্ত রা ঘুনি দিয়ে মাছ ধরে এজন্য তাদের ঘুনা বলে। এই ঘুনি মাছ ধরার একটি প্রাচীন প্রযুক্তি। বাঁশের কঞ্চি দিয়ে একটা ইটের সমান বাক্স তৈরি করে। এই বাক্সের ভিতরে তারা পান্তাভাত ও ধানের কুঁড়ো মিশিয়ে একটা চার তৈরি করে তার মধ্যে রেখে দেয়। এই বাক্স তারা পুকুর বা নদীর পাড়ে আগের দিন সন্ধ্যায় রেখে দেয়। পরের দিন সকালে সেই বাক্স থেকে তারা কুচো চিংড়ি মাছ সংগ্রহ করে। এই বাক্সটি এমনভাবে তৈরি যে কুচো চিংড়ি মাছের ভিতরে যেতে পারবে কিন্তু বাইরে বেরোতে পারবে না। এই প্রযুক্তি ব্যবহার করে তারা বংশ পরম্পরা কুচো চিংড়ি মাছ ধরে চলেছে।

চিত্র : ঘুঘি দিয়ে মাছ ধরা

৪.২.৫ ঘুঘি দিয়ে মাছ ধরার প্রযুক্তিবিদ্যা- ঘুঘি বাঁশ বা অন্যান্য কাঠের তৈরি ত্রিকোণ একটি গঠনের এক পাশে জাল দিয়ে ঢাকা থাকে এবং অন্য প্রান্ত খোলা থাকে। পুরুলিয়া একটি মালভূমি অঞ্চল। তাই এখানকার চাষের জমি উঁচু-নিচু। বর্ষাকালে উপরের চাষের ক্ষেত থেকে নিচের খেতে জল অনায়াসেই চলে যায়। এই উপর থেকে জল নিচে যাওয়ার পথে এই ঘুঘি রেখে দেওয়া হয়। চ্যাঙ, পুঁটি, চিংড়ি, গেঁতি ইত্যাদি মাছ ঘুঘির ওপর ছাঁকনির মত আটকে থাকে। এভাবে কিছু কিছু মানুষ এই প্রযুক্তিবিদ্যা ব্যবহার করে মাছ শিকার করে থাকে।

৪.২.৬ অনেক সময় ধানক্ষেতের কোন একটা জায়গায় যেখানে খুব বেশি জল জমা হয়েছে সেই জায়গাটির আশেপাশের ধানক্ষেত থেকে আল কেটে সেখানে জল জমা করে। ওই জল কিছু মাছ সঙ্গে করে নিয়ে আসে। অন্যদিকে একটি লাঠির সাহায্যে ওই জমা জলের আশেপাশের গর্ত দেখা যায় সেখান থেকে কুঁচেকুঁচে মাছ বার করে। কিছুক্ষণ পর মাটি দিয়ে আল বন্ধ করে দেয়। এরপর বালতি দিয়ে সেই জলকে ওখান থেকে বের করে দেয় এবং নিচের কাদার মধ্য থেকে হাত দিয়ে বেশ কিছু মাছ পেয়ে যায়।

৪.৩ পাখি শিকার প্রযুক্তিবিদ্যা-

৪.৩.১ ঘুঘু দেখেছ ঘুঘুর ফাঁদ দেখনি- এই প্রবাদ বহুল প্রচলিত। কিন্তু এর পাখি শিকারের যে প্রযুক্তিটি লুকিয়ে আছে তা হয়তো অনেকেরই জানা নেই। বাগমুন্ডি এলাকার চার জন মানুষের কাছ থেকে ঘুঘু পাখি শিকারের এই প্রযুক্তিটি জানা গেল। প্রযুক্তির মধ্যে কিছু হিংস্র বন্যতার ছাপ স্পষ্ট। অবশ্য শিকারের মধ্যে হিংস্রতা অস্বাভাবিক কিছু নয়। এক্ষেত্রে তারা প্রথমে পুরুষ ঘুঘু পাখিটি ছোট্ট অবস্থায় ধরে তাকে অন্ধ করে দেয়। তারপর তাকে বড় করে। এরপর একসময় ওই পুরুষ পাখিটিকে গাছের ডালে ছেড়ে দেয়। ওই গাছের ডালে কাছাকাছি তারা ফাঁদ পেতে রাখে। পুরুষ পাখিটির ডাক শুনে অন্যান্য ঘুঘু সেখানে আসে এবং ফাঁদে পড়ে। এভাবেই তারা ঘুঘু পাখি শিকার করে। এটি একটি নির্মম বন্য প্রযুক্তি।

৪.৩.২ কেরকেটা পাখি ধরার প্রযুক্তি বিদ্যা- আড়শা থানার কুনুটাঁড় গ্রামে দুই দশক আগে কেরকেটা পাখি ধরা অভিনব প্রযুক্তি দেখা যেত। বর্তমান উষ্ণায়নের কারণে সেইসব পাখির সংখ্যা কমে যাওয়ার সঙ্গে সঙ্গে পাখি ধরার প্রযুক্তিবিদ্যা গুলিও হারিয়ে

যেতে চলেছে। এই প্রযুক্তি বিদ্যার প্রয়োগ এর জন্য এখানকার মানুষ ছোট্ট একটি ইটের সমান খাটিয়ার মতো সরু সরু কাঠ দিয়ে কাঠামো তৈরি করে নেয়। সরু কাঠি দিয়ে. তৈরি করে কাঠামোর ওপর কোনাকুনি এবং দৈর্ঘ্য প্রস্থ বরাবর চারটি শুরু বাঁশের কঞ্চিতে জইড় (অশবত্থ) গাছের আঠা লাগিয়ে কাঠামোর উপরে রেখে দেয়। কাঠামোটি এরপর ফাঁকা জায়গায় রেখে দেয়। কাঠামো নিচে মাঝামাঝি জায়গায় একটি অতি ছোট্ট খুঁটি পুঁতে দেয়। এরপর অতি অল্প পরিমাণ সুতোর মধ্যে একটি ঘুরঘুরে পোকাকে ওই ছোট্ট খুঁটির মধ্যে বেঁধে রেখে দেয় এমন ভাবে যাতে সে ওই কাঠামোর বাইরে যেতে না পারে। পোকা খাওয়ার লোভে কেরকেটে পাখি ওই কাঠামোর মধ্যে ঢুকে পড়ে তখনই আঠা লাগানো বাঁশের কঞ্চি তার গায়ে আটকে যায়। পাখিটি আর কোনভাবেই উড়তে করতে পারে না। আশেপাশে ছটফট করতে থাকে। কাঠানো হয় তো ভেঙে যায় কিন্তু পাখি উড়ে যেতে পারে না। এই সূক্ষ্ম প্রাকৃতিক প্রযুক্তি বিদ্যার সাহায্যে এই অঞ্চলের মানুষ পাখি শিকার করে।

৪.৪ চিকিৎসা প্রযুক্তিবিদ্যা-

বর্তমান মহামারীর পৃথিবীতে চিকিৎসাপ্রযুক্তি মানুষের বেঁচে থাকার প্রধান অবলম্বন। অন্যসব প্রযুক্তিকে ভুলে গিয়ে মানুষ আজ এই প্রযুক্তি নিয়ে বেশি চিন্তিত। চিকিৎসা প্রযুক্তি ছাড়া নতুন কিছু ভাবার যেন সময় নেই। তবে আবহমানকাল থেকেই মানুষ বেঁচে থাকার তাগিদে কিছু-না-কিছু চিকিৎসা পদ্ধতির ব্যবহার করে আসছে। সবকিছুই তারা প্রকৃতি থেকে নিয়েছে। অবশ্য আধুনিককালে বিজ্ঞানের গবেষণাগারে নানা প্রযুক্তি ব্যবহার করে বিভিন্ন রকমের চিকিৎসা সরঞ্জাম তৈরি, ওষুধপত্র ইত্যাদি তৈরি হচ্ছে। পুরুলিয়ার মানুষ আধুনিক চিকিৎসা প্রযুক্তি গ্রহণ করেছে। যেহেতু এই অঞ্চলে অস্ট্রিক ভাষাগোষ্ঠীর মানুষ সুদীর্ঘকাল ধরে বসবাস করে আসছে। তাই তাদের কিছু কিছু চিকিৎসা পদ্ধতি এখনও এই অঞ্চলের কোন কোন জায়গায় প্রচলিত আছে। সেই রকমই কিছু চিকিৎসা প্রযুক্তি নিয়ে এবার আমরা আলোচনা করতে পারি-

৪.৪.১ কাশির সিরাপ তৈরির প্রযুক্তিবিদ্যা-

কাশি হলে আমরা বিভিন্ন কোম্পানির সিরাপ খেয়ে থাকি। অনেক সময় একাধিক সিরাপ খেলে কাশি সারতে চাই না তেমনই এক ধরনের কাশিকে এখানকার মানুষ হাপিম কাশি বলে থাকে। এই কাশির সিরাপ তৈরিতে শিলনোড়া ও উনুন ব্যবহার করা হয়। গোটবেগুন, বাসক পাতা, লবঙ্গ, আদা, গোলমরিচ, হলুদ, নুন ইত্যাদি উপকরণের সমবায়ের এই সিরাপ তৈরি করা হয়। আদা শিলনোড়া দিয়ে বাটা হয়। তারপর আদা বাটার সঙ্গে বাকি উপকরণগুলি মিশিয়ে দিয়ে এবং তার সঙ্গে জল দিয়ে মিশ্রনটিকে ফোটানো হয়। কিছুক্ষণ পর লালচে রঙের সিরাপ তৈরি হয়। হাপিম কাশির জন্য এই সিরাপ খুব কাজের। তবে অন্যান্য কাশিতেও এই সিরাপ উপকারে লাগে। কয়েকবার খাওয়ার পরে কাশি সেরে যায়।

৪.৪.২ সাপের তেল তৈরি তৈরীর প্রযুক্তিবিদ্যা:-

সাপের তেল ব্যথার ওষুধ হিসেবে ব্যবহৃত হয়। বাগমুন্ডির বিভিন্ন অঞ্চলে এই ধরনের তেল তৈরির প্রযুক্তি আগে খুব বেশি প্রচলিত ছিল। এখন তেমন একটা দেখা যায় না। এই সাপের তেল তৈরি করার জন্য দুটি মাটির হাঁড়ি প্রয়োজন। এরমধ্যে একটি মাটির হাঁড়ির নিচ থেকে খানিকটা উপরে তিন-চারটে ছোট্ট ছিদ্র করা হয়। এই ছিদ্র করা হাঁড়িতে মরা পাহাঁড়ি চিতি (যাকে তারা রাজ সাপ বলে) র চামড়া ছাড়িয়ে টুকরো টুকরো করে কেটে চামড়া সহ সমস্ত সাপটিকে হাঁড়ির মধ্যে রেখে দেয়। এরপর হাঁড়ির মুখে সরা চাপা দেওয়া হয়। এই হাঁড়িটি আরেকটা হাঁড়ির উপরে এমন ভাবে বসানো হয় যে হাঁড়ির মুখের মধ্যেই ওই ছিদ্রগুলি ঢাকা পড়ে। নিচের হাঁড়িতে জল দেওয়া হয় এবং সেই জল নিচে আগুন দিয়ে ফোটানো হয়। নিচের হাঁড়ি বাষ্প উপরের হাঁড়িতে ছিদ্র দিয়ে চলে যায় এবং উপরের হাঁড়িতে রাখা মরা সাপের চর্বি আস্তে আস্তে গলতে থাকে। এরপর একসময় হাঁড়ির মধ্যে সাপের সমস্ত চর্বি গলে গিয়ে তেলে পরিণত হয় এবং সেই তেল তারা সংগ্রহ করে রাখে। এই ভাবে তৈরি করা তেল তারা ব্যথার ওষুধসহ নানা কাজে ব্যবহার করে।

৪.৪.৩ ধাতু রোগ নির্ণয় করার প্রযুক্তিবিদ্যা:- সকালবেলায় কাচের বাটিতে প্রস্রাব সংগ্রহ করে। সেই প্রস্তাবে দু-তিনটা সরষের তেল ঢেলে দেয়। প্রসাব ছানাকাটার মত হলে তারা সেই ব্যক্তির ধাতু রোগ আছে সিদ্ধান্ত নেয়। অন্যদিকে তেলের মতো ছড়িয়ে গেলে ধাতু রোগ নেই। এইভাবে টেস্ট না করে অতি সহজ লোকপ্রযুক্তিবিদ্যা ব্যবহার করে এখানকার মানুষ ধাতুরোগ নির্ণয় করতে পারে।

৪.৪.৪ সুগার নির্ণয় করার প্রযুক্তিবিদ্যা- বনাঞ্চলের মানুষ গাছের গোড়ায় অনেক সময় প্রস্রাব করে থাকে। সেই গাছে বা আশেপাশে বাস করে ডোরা (কালো রঙের বড় পিঁপড়ে) । এই ডোড়া যদি প্রসাবে উপরে ঘোরাফেরা করে তাহলে ধরে নেওয়া হয় যে প্রস্রাব করেছে তার সুগার আছে। এইভাবে টেস্ট না করে অতি সহজ লোকপ্রযুক্তিবিদ্যা ব্যবহার করে এখানকার মানুষ সুগার নির্ণয় করতে পারে। এক্ষেত্রে তারা প্রাকৃতিক উপাদান হাতিয়ার রূপে ব্যবহার করেছে। আমরা আগেই দেখেছি সব ধরনের হাতিয়ারই প্রয়োগই প্রযুক্তি।

পুরুলিয়ার জীবনে ব্যবহৃত উপরোক্ত প্রযুক্তিবিদ্যার পরিচয় থেকে বোঝা গেল যে বেশিরভাগ প্রযুক্তি বংশপরম্পরায় সুপ্রাচীন কাল থেকে ব্যবহৃত হয়ে আসছে. অর্থাৎ প্রযুক্তি গুলির মধ্যে একটা প্রাচীনত্ব ছাপ রয়েছে।

অন্যদিকে প্রাকৃতিক উপাদানের সমবায় এই প্রযুক্তি গুলিকে তারা তৈরি করেছে। তাই এই প্রযুক্তি নির্মাণে তাদের বাইরে থেকে কোন উপাদান সংগ্রহ করতে বা কিনতে হয়নি। ফলে এই প্রযুক্তিগুলি ব্যয়বহুল নয়।

বেশিরভাগ প্রযুক্তিগুলি মূলত জৈবিক চাহিদা পূরণের জন্যই ব্যবহার করা হয়। অর্থাৎ চাষ, মাছ ধরা ও পাখি ধরার মধ্য দিয়ে তারাই খাদ্যের চাহিদা পূরণ করে থাকে। অন্যদিকে বংশ পরম্পরায় রোগ নিরাময়ে লোকপ্রযুক্তি এদের কাছে সহজলভ্য। গাছপালা সম্পর্কে ধারনা তাদের এই বিষয়ে জ্ঞানী করেছে।

এই প্রযুক্তিবিদ্যার মধ্য থেকে আমরা তাদের বুদ্ধিমত্তার পরিচয় পেয়েছি। অর্থাৎ তারা সুকৌশলে পাখি ও মাছ ধরার মধ্যে দিয়ে বা বিভিন্ন ওষুধ পত্র তৈরির মধ্য দিয়ে সেই বুদ্ধিমত্তার পরিচয় রেখেছে।

এই প্রযুক্তিবিদ্যার মধ্য থেকে এখানকার মানুষের প্রকৃতির প্রতি একাত্মতা পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে। কেননা কোন গাছের রস কতটা আটালো বা কোন গাছ বা পাতা কাশির ওষুধের কাজে লাগে কোন পাতা বা ও ফল হয় খেয়ে মাছ মরে যাবে এটা তারা প্রকৃতিক ঘনিষ্ঠতা থেকে লাভ করেছে তা নিঃসন্দেহে বলা যায়।

বিশ্বায়ন ও উষ্ণায়নের কারণে এখানকার প্রাকৃতিক পরিবেশের যেমন ক্ষয়ক্ষতি হচ্ছে তেমনি বেশকিছু বংশ পরম্পরায় চলে আসা প্রযুক্তিগুলি হারিয়ে যেতে বসেছে। এখন সেগুলি কেবলমাত্র গল্পকথার মতো মনে হয়। অথচ এক সময় মানুষ এইসব প্রযুক্তির মধ্য দিয়ে জীবন যাপন করেছেন। অর্থাৎ প্রযুক্তিগুলি গল্প নয় বাস্তব ছিল।

৫.০ ব্যাখ্যা ও ফলাফল

যেসব উদ্দেশ্য গুলি সামনে রেখে এই অনুসন্ধানে ব্রত হওয়া গিয়েছিল সে তার ফলাফল বিষয়ে আলোকপাত করার প্রয়াস করা হবে। গবেষণাপত্রে প্রথম উদ্দেশ্য ছিল পুরুলিয়ার জনজীবনে প্রযুক্তিবিদ্যার প্রাসঙ্গিকতাকে তুলে ধরা। অর্থাৎ মানুষের সামনে এই প্রযুক্তিবিদ্যার যথার্থতা তুলে ধরা। ক্ষেত্র সমীক্ষার মধ্য দিয়ে এই প্রযুক্তিবিদ্যাকে পষ্ট ভাবে তুলে ধরা হয়েছে। তবে আরো অনেক কিছুই রয়েছে যেগুলো অনুসন্ধানে পাওয়া যায়নি বা সীমিত গবেষণা পরিসরে তুলে ধরা সম্ভব হয়নি। পরবর্তীকালে আরো অনুসন্ধানের মধ্যে দিয়ে প্রযুক্তিবিদ্যা কে তুলে ধরার প্রয়াস করা হবে।

যেকোনো গবেষণায় তা নেতিবাচক বা ইতিবাচক ফলাফল যায় আসুক না কেন পরবর্তী গবেষক সেখান থেকেই অনেক পথের সন্ধান পেয়ে থাকেন। এই গবেষণাপত্র তার ব্যতিক্রম হবে না। কেননা যেসব লোক প্রযুক্তিগুলো এখানে তুলে ধরার প্রয়াস করা হলো সে বিষয়ে তেমনভাবে আলোকপাত হয়নি। ফলে এখান থেকে পরবর্তী গবেষক উৎসাহিত হয়ে আরো অনুসন্ধানে ব্রত হবে বলে এই আশা করা করা যায়। পরবর্তী গবেষকের গবেষণায় আরও নতুন নতুন প্রযুক্তিবিদ্যার আবিষ্কার হবে বলে আশা করা যায়।

বর্তমান আধুনিক প্রযুক্তি বিদ্যার সর্বগ্রাসী কবলে পড়ে জনজীবনে প্রচলিত প্রযুক্তিগুলি অপ্রাসঙ্গিক হয়ে পড়েছে। আসলে তাকে অপ্রাসঙ্গিক করে তোলার চেষ্টা চলছে। বিশ্বায়নের উদ্দেশ্য হল এক রঙের পৃথিবী গড়ে তোলা। পৃথিবী থেকে মানুষের জীবনের বৈচিত্র্যগুলিকে লুপ্ত করা। কেননা তাহলে একই রকমের সবকিছু বেশ কয়েকটা বড় বড় কোম্পানি উৎপাদন করবে এবং সেগুলো পৃথিবীর সকল প্রান্তের মানুষ ব্যবহার করবে।

লোকসংস্কৃতি থেকে শুরু করে জনজীবনে ব্যবহিত প্রযুক্তিগুলো যাতে লুপ্ত হয়ে যায় তারই প্রয়াস আজকের এই ব্যবসায়ী পৃথিবীর। এখানে দাঁড়িয়ে আমাদের এই প্রযুক্তির উপকারিতা সম্পর্কে সামান্য হলেও মানুষকে সচেতন করা যাবে এই গবেষণাপত্রের মধ্য দিয়ে। অন্যদিকে লোকজীবনের সবকিছু খারাপ নয় এই বিষয়টিও বোঝানোর চেষ্টা করা যাবে।

৬.০ উপসংহার

এই গবেষণাপত্রে পুরুলিয়ার জনজীবনে ব্যবহৃত বেশ কিছু প্রযুক্তি বিদ্যা সম্পর্কে আলোচনা করা হলো। এখানে মূলত কৃষি, মৎস্য শিকার, পাখি শিকার ও চিকিৎসা প্রযুক্তি সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে। বেশকিছু প্রযুক্তি সম্পর্কে আলোচনা করা গেল না একটি গবেষণাপত্রের সীমিত পরিসরে কারণে। বিশেষ করে এই অঞ্চলে যেসব লোকশিল্প প্রচলিত রয়েছে যেমন মুখোশ শিল্প, গালা দিয়ে তৈরি নানা ধরনের অলংকার তৈরি শিল্প, আগর শিল্প ইত্যাদি যেসব প্রযুক্তিবিদ্যার সমবায় গড়ে উঠেছে তা অনালোচিত রয়ে গেল। পরবর্তীকালে এ বিষয়ে গবেষণা হবে বলে আশা করা যায়। অন্যদিকে বিশ্বায়ন উষ্ণায়ন ইত্যাদির কারণে জনজীবন থেকে অনেক প্রযুক্তি হারিয়ে যাচ্ছে তাই সেগুলিকে সংরক্ষণ করার প্রয়োজন আছে। এই প্রযুক্তির উপকারিতা সম্পর্কে আলোকপাত যেমন করা হয়েছে তেমনি এই অঞ্চলের মানুষের জীবনের সঙ্গে এই প্রযুক্তি গুলির একাত্মতার বিষয়েও আলোচনা করা হয়েছে। অন্যদিকে বনাঞ্চল এই প্রযুক্তিগুলির ধারক ও বাহক। তাই এই সিদ্ধান্ত নেওয়া যেতে পারে যে পুরুলিয়ার জনজীবনকে ঠিকমতো হবে বুঝতে গেলে এই প্রযুক্তিকে সঠিকভাবে জানতে হবে। এখানকার মানুষের জীবনের গভীরে গেলেই তবেই বোঝা যাবে এর গুরুত্ব।

৭.০ গ্রন্থপঞ্জি

Bain, Read. (1937) . 'Technological and state government' American Sociological Review, Vol-2, no-6, published by American Sociological Association. https://doi.org/10.2307/2084365 date of retrieved- 04-09-2021
Jenkins, J Geraint. (1960) . 'Field-Work And Documentation in Folk Life Studies' The Journal Of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol-90, N0-2, Published by Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. https://doi.org/10.2307/2844347

Modak, Biplob kumar; Gorain, Parth; Dhan, Raghunath; Mukherjee, Anuradha; Dey, Abhijit. (2015) . "Tradition in treating taboo: Folkloric medicinal wisdom of Purulia district, West Bengal, India against sexual, gynaecological and related disorders" Journal of Ethnopharmacology 169. www.elsevier.com/locate/jep

জানা, দেবপ্রসাদ (সম্পা.) . (২০০৬) . অহল্যাভুমি পুরুলিয়া. কলকাতা: দীপ প্রকাশন.

পাল, অনিমেষকান্তি. (২০১৭) লোক সংস্কৃতি. কলকাতা: প্রজ্ঞা বিকাশ.

প্রযুক্তি উইকিপিডিয়া https://bn.n.wikipedia.org>wiki date of retrieve- 04-09-2021

হাটি, চুড়ামণি (সম্পা.) , ২০১১ 'লোকসংস্কৃতির দিগদিগন্ত, কলকাতা: গ্রন্থবিকাশ.

৮.০ গবেষক পরিচিতি

জন্ম পুরুলিয়ায়। বর্তমানে বালুরঘাট মহিলা মহাবিদ্যালয়ের বাংলা ভাষা ও সাহিত্যের বিভাগীয় প্রধান ও সহকারী অধ্যাপক। ২০০৬ সালে রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয় এম.এ পাশ। ২০০৯ সালে বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয় থেকে ইউ.জি.সি ফেলোশিপ নিয়ে পিএইচ. ডি গবেষণা শুরু। ২০1০ সাল থেকে সাত বছর মান্দারপুর হাই মাদ্রাসায় সহ-শিক্ষকতা। শিক্ষকতার সঙ্গে গবেষণা চলে সমানতালে। বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয় থেকে গবেষণা শেষ করে ডিগ্রি প্রাপ্তির দুই বছর অধ্যাপনায় যোগদান।

৯.০ কৃতজ্ঞতা স্বীকার

এই গবেষণাপত্র এনাদের সাহায্য ছাড়া সম্ভব হতো না, আন্তরিক কৃতজ্ঞতা জানাই:
(I) শ্রী পার্থ গঁরাই (পুরুলিয়া) , (II) প্রশান্ত সিং সর্দার (কিনুটাঁড়) , (III) বিশ্বনাথ সিং সর্দার (অযোধ্যা গ্রাম) , (IV) দিলীপ কুমার মোদক (চাকোলতোড়) ।

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা (সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle (Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

A feminist study of tribal women in selected works of Mahasweta Devi

Madhulina Bauri
Assistant Professor, Surendranath college

Abstract: This paper attempts to study the plight of tribal women as depicted in the works of Mahasweta Devi through feminist perspective, focusing on bonded labour, prostitution, rape and witchcraft. Feminism as a set of ideas and concepts that stands for a distinctive and established socio-political ideology developed during the second half of the 20th century. Feminism covers all issues degrading and depriving women of their due in society. However, the concerns that feminism raises do seem alien to tribal inhabitants. Mahesweta Devi writes about the issues concerning tribal groups. She was a crusader in fighting for the rights of tribal communities and one of the founding members of the Denotified and Nomadic Tribes Rights Action Group. Through the depiction of different tribal women, I would try to argue that not all women are depicted as victims, rather some women irrespective of their education or upbringing put forward a resistance towards the so-called patriarchal society. Tribal women are depicted not as victim but as crusader of free will and strength.

Keywords: Subaltern, patriarchy, feminist, aboriginals, resistance, gender stereotypes

Main Article

Mahasweta Devi is one of the most distinguished social activists among the contemporary Bengali literary artists. She took up her pen to expose the sham and fraudulence of the political system in our country and to represent the fates of marginalized women undergoing untold miseries within and without their own communities.

Mahasweta Devi's *Outcast*: Four Stories is a discourse on the pathetic plight of four marginalized women characters—Dhouli, Shanichari, Josmina and Chinta. In these stories, Mahasweta Devi actually envisages a three-tier hierarchical structure in the Indian social order composed of the

rungs of the non-marginalized or the mainstream, the marginalized or the subordinated, and finally the outcast or the marginalized by the marginalized. In these stories she intends to expose the gendered causes lying underneath the socio-political and economic exploitation of three women belonging to a backward minority. The writer reveals the virtual slave trade that festers under the facade of the democratic society of India, and clearly indicates the plight of these women who usually have no one to turn to, nothing to look forward to, and have only a few to lend them a voice—women who are regarded as sub-human and treated as commodities both without and within their own communities.

Patriarchy in Indian society is treated with utmost honestly. Dhouli is an eye opener against the politics of higher caste and Intra caste. Even though things are changing but its changing at a very slow rate. Despite financial independence, a woman' identity is defined in terms of men. To be born a woman is considered a curse in society, and if you belong to the marginalized society, you are doubly cursed. Dhouli is a tribal woman, an outcast who suffers because of her unrequited love for a Deota (a higher class) and because of her fate, as her husband dies at a very young age due to fever. Her beauty and charm reserves for her more genital mutilation, when she is sexually exploited by Misrilal, a higher class Deota. When she gets pregnant, Misrilal's mother says that its her sin and exempted her son from any responsibility towards the child. A mother in Indian society is only an object of gratification and duty. This is also evident in the case of Kundan's wife. She bore three child of a man who never loved her. She is just a pleasurable object. A woman is worshipped if she gets pregnant after marriage, whereas the same woman is ostracized from society if she bears a child out of wedlock. Dhouli is asked to abort the child by her mother: "get rid of the thorn in your womb". After Dhouli refuses to give up her child, her mother takes her daughter and entrust Sanichari to make Dhouli Infertile after the baby was born. Here again we witness an affirmative attempt to remove the womb as a social factory for reproduction. Dhouli's mother was quite aware of the plight of young girls and refuses to let her daughter produce more lanourers for upper caste desire and entertainment.

Dhouli's story could have been different is society has given her a chance to redefine her life, being a widow, she cannot marry, but she can play the role of a concubine for her brother -in-law. Dhouli is not only a story of women's oppression but also honour killing. When she was denied any kind of job, she chose the path of sexual economy, she realizes that her family can only survive if she has financial independency at the cost of anything.

Dhouli's decision is a revenge against upper class politics and hegemonic male society as she says , "*you landlord people, you take whatever pleases you , if you want to take my honour ,take it then. Let me be through with it*" This story makes it clear that women's identity in most part of India is identified with their sexualized body as they can procreate. This biological determinism is best represented in the philosophy of Aristotle who categorizes woman as body and man as soul, therefore she is inferior to him as animals are to humans. Freud and Lacan, the French Philosophers also define woman as a castrated state, as lacking or deficient by comparison with the masculine and depict civilization as the law of the Father. In Devi's most troubling enquiry, she asks, has nature got used to the Dhoulis being branded as prostitute or is it nature, sky, ocean which was not made by the Misrars' have become their private properties? This provocative rhetoric raises questions about the naturalization of gendered commodification of reproductive systems, according to the logic of Bourgeois patriarchy.

In ***Douloti the Bountiful***, Devi explores the exploitation of female reproductive system, this time focusing on the reification and commodification of virgin flesh in the Himalayan District of Uttar Kashi, which she fictionally calls Seori. Devi narrates the epistemic gendered violence of decolonization in which fathers unknowingly and knowingly sells their wives and daughters into bonded sex labours to pay off their debts, which they never could in reality. In both instances the protective structure of the family is abandoned. In this story, women are just merchandise, commodities, and unquenchable male sexual desires have created a premium demand for flesh untouched hymen. In *Douloti* we will examine the conditions of tribals post-Independence and see that instead of improvement in their conditions it continued to deteriorate under the nation state as decolonization seldom reaches the poor. Devi conforms to the same ethnographic accounts narrated in ***Dhouli*** that the young pubescent girls is a saleable commodity on the sexual market. Tribals were happy living in the forest and mountainous region with distinctive cultures and self-sufficient economic systems until they were dispossessed of their lands by deforestation and land conversion. Catapulted into the patriarchal, capitalist society they were frequently lured by moneylenders into the debt trap. These changes in turn transform their familial and communal relations, preventing them from carrying on their parental roles as breadwinners and caregivers.

The bonded labour system is a continuing socio-economic illness in post-colonial India. Though it is prohibited through the Bonded Labour System

Abolition Act it is still in practice largely affecting the most vulnerable class, tribes and especially tribal children and women-n who has no resource but their body and labour. The fictional village Seora, a feudally oppressed rural village in the Bihar District, functions as a metonymy of tribal India. Once tribal homeland, this village is know run by the land owner Munabar Singh Chandela, a Rajput, who retains the land through the help of his son, an important government Officer. He hires the forest Tribe Nagesia, expelled from the jungles and mountains, and subsequently makes a fortune by exploiting their labour. Just as Munabar profits from bonded labour, the brahman Paramananda becomes powerful as he entraps tribal women through debt and pimps them out for his own profit. Brothels are described as a productive and profitable factory for small capitalist businesses. It shows how resourceful persons gets more powerful in post-colonial capitalized India whereas the poor and marginalized sections of society are dehumanized and becomes products themselves. When all things are shaped by the language of market and calculated and quantified as economics there is no room for value systems prioritizing human relations, morality and ethics. Not only men but women to take part in establishing this capitalist patriarchal system. Rampiyari, the manager of Paramananda whorehouse was herself a victim of debt, but she makes use of other women when she has the upper hand in the capital centred logic. The empathy that might be expected from a victim is stripped off and replaced with envy, competition and individuation. Exploitation by debt bondage in the novella primarily focuses on Ganori Nagesia and his daughter Douloti. The loan of 300 rupees entraps Ganori in bonded labour. His labour is all purpose, but when his marketability ends, it is inherited by the 14-year-old Douloti, entrapping her in bonded prostitution. The upper caste predators connive in determining Douloti's fate. Tribal women are doubly denigrated and exploited not only in terms of caste and gender but also by capitalist and patriarchal Indian society. These women are sacrificed for their husbands and fathers in default. Even they are treated by their own family members as commodity once their role is fulfilled as mothers or wives. Their existence is reduced to gender roles and duties in their patriarchal households. Douloti is transferred from one master to another and she knows that "there will be a loan as long as my body is consumable". These women have no rights even over their reproductive powers, they are forced to abort if they get pregnant and if they give birth the children lie around the market place. They are thus exploited doubly, firstly by the capitalist bonded labour system and secondly by the patriarchal system in post-colonial India.

But Mahasweta Devi has not only portrayed women as victim but women as a storehouse of resistance. The first story in *Imaginary Maps, "The Hunt*" celebrates the transformation of local festival into an act of emancipation when Mary Oraon, the Adivasis young girl, kills her tormentor and possible rapist just before the act of rape. Traditionally hunting is an activity performed by men because they have been considered the food provider of families. On the other hand, hunting also embodies a hierchical relationship between the prey -the weak object and the predator. Therefore, hunting as given a chance to men to historicize their male identity under the premises of strength, power and domination. Mary is born of an Oraon mother and an English father and is a young woman of untamed spirit: "Eighteen years old, tall, flat- featured, light copper skin. Usually, she wears a print sari…At a distance she looks most seductive, but up close you see a strong message of rejection in her glance. You wouldn't call her a tribal at first sight. Yet she is a tribal." She is an iconoclast in her own respect, challenging the norms of society. The narrator constantly states that Mary involves herself in activities considered as demonstrations of masculinity. Mary's capacity to work hard shows that her female nature is weak. Her capacity to perform in both conventional male and female spheres challenges biological and socio-cultural delimitations about polarized gender identities. Mary's protectionist attitude is another evidence of gender reversal. She tells the villagers of the tremendous profits Tehsildar is getting with their trees. She loves a Muslim boy, Zaalim, but is tormented by the lustful offers of the Tehsildar. She decides to solve the problem by herself. Powerful as a man in chauvinistic society, Mary's aggressive nature reverses her femininity. Her machete is the symbol of her power. With it she faces Tehsildar and kills him in the hunt. Mary transgresses the stereotypical images about women deconstructing the traditional patriarchal gender identities associations. Mary's attitude, temperament and behaviour deny any biological determinism or God given law stated over the male and female sex. Sexes as well as genders are distorted by social practices. Even though, Mary's attitudes can be considered grotesque for her female nature, her intelligence, strength and courage subvert any misogynistic conventions on gender. Devi Mahasweta's *The Hunt* is a social portrait of the contemporary transformations in gender roles and relationships people are suffering in everyday life.

Draupadi: Mahasweta Devi's story 'Draupadi' was first published in 1978 in Bengali in her collection, Agnigarbha. The English translation- by Gayatri Chakravorty Spivak- came out in the Critical Inquiry journal in 1981 and later in her collection Breast Stories in 1997. The backdrop to the

story is the Naxalbari movement of West Bengal which started off as an armed revolt of landless peasantry and tribal people against landlords and money lenders. Besides exploring the dialectical tension between of the exploited tribals and the Nation-state represented by the figure of Senanayak, the narrative also throws up significant issues of gender oppression, marginality, masculinity, female subjectivity, language, and identity. Set against the politically charged atmosphere of West Bengal in 1971, the story is centred around a young Adivasi woman Dopdi Mejhen and her husband Dulna Majhi who support the Naxalite rebels referred to as "gentlemen revolutionaries" as informer-activists. Dopdi and Dulna are wanted in connection with the killing of Surja Sahu, the upper caste landlord of Bankuli village for his atrocities against the tribals. Dulna is hunted down in the forest under 'Operation Forest Jharkhani', and Dopdi, who carries a prize money on her head is eventually apprehended. Torture and rape follow when she refuses to disclose the names of her accomplices to Senanayak, the army chief and 'a specialist in combat and extreme left politics.

The next day she is brought before Senanayak bloodied in body but indomitable in spirit. She laughs at Senanayak refusing to clothe herself and challenges male authority and power. Thus, she emerges as an agent through a dramatic re-articulation of her identity. For the first time, Senanayak with all his theoretical knowledge of the tribals, even about information storage in their brain cells, fails to comprehend her moves and is "afraid to stand before an unarmed target, terribly afraid (402). In other words, by refusing to be the object of a male narrative, Dopdi asserts herself as 'subject' and emphasizes on the truth of her own presence- she constructs a meaning which Senanayak simply cannot understand. Rajeswari Sunder Rajan (1999) points out that Dopdi does not let her nakedness shame her, her torture intimidate her, or her rape diminish her (352). Her act of defiance, she states, is a deliberate refusal of a shared sign-system (the meanings assigned to nakedness and rape: shame, fear, loss) and an ironic use of the same semiotics to create disconcerting counter-effects of shame, confusion and terror in the enemy. According to Gayatri C Spivak, "Dopdi is what the Draupadi who is written into the patriarchal and authoritative sacred text of male power could not be", although her final assertion in her essay "Can the Subaltern speak?" is that the subaltern cannot speak which denies the gendered subaltern the ability to represent herself and achieve voice agency. However, contrary to the voicelessness of Spivak's subaltern, Dopdi creates a counter-narrative by using her body and sexuality as the locus of resistance. This feminist response to the myth of Draupadi, the icon

of womanhood in Hindu mythology, deconstructs the representation of women, cultures, images, stereotypes and archetypes. Veda Vyasa's epic The Mahabharata centres on Draupadi, the daughter of king Drupada and the common wife of the five Pandavas. She came from no mother's womb but out of a sacrificial yagna (fire-ritual). Being born so, as a full-grown captivating woman, she was destined to act "as an instrument of the gods," to bring about the rule of peace through destruction— to restore dharma (righteousness) through war. In the last five thousand years or so, after all accretion and deduction of the epic itself, the epic heroine Draupadi sets a canon of her own for all her beauty, charm, eloquence, intelligence, and personality. Mahasweta Devi's Draupadi, quite unlike the epic heroine, is a tribal-turned activist woman who fights a subaltern's fight, goes underground, gets caught, disrobed and raped. When she is asked, she refuses to put on her saree thrown on her and appears before the army officer stark naked, in a semiotically revolutionary gesture. The body, that matters most to the rapist police forces and their guru Senanayak, is the object of their subjugation, a tool to level subaltern resistance. Ironically, they can only mutilate the body but can never subdue the spirit; what is apparently a female disgrace is sardonically shot back to her male counterpart. Standing at an epic distance, at a different space and time, Mahasweta's Draupadi tends to be a significant departure from, and extension to the ancient one. In Mahasweta's story, the title character, then a new-born girl, was given the classical name 'Draupadi' by her maid-servant mother's employer Surja Sahu's wife in a most condescending manner. It is a name she hardly fits into for her low class and caste, and so, the name has been rarely used or preserved. In the tribal community her derivative/tribalized name 'Dopdi' rather conforms better; even in the Special Forces' dossier, she is Dopdi Mejhan, with the beyond-the fence aloofness from her Sanskrit counterpart. Dopdi, is born 'other.' She has no splendour of birth and ethnicity. She claims no entrance to elitist education and ethics. She knows, she is being discriminated against and subjugated by the social and economic apparatuses of the local lords and the distant government. Her lords have changed nomenclature but not the spirit of the bygone rulers. To use Franz Fanon's words, it's a "Black Skin White Masks," situation. For her, the postcolonial era hasn't truly arrived. She remains doubly colonized: as part of the tribal community and as a female. Like Draupadi, she is protective about honour and conscious about her pure blood, if not royal: "Dopdi's blood was the pure unadulterated black blood of Champabhumi". Spivak aptly calls her "a palimpsest and a contradiction"

REFERENCES

Devi, M. (1995). Imaginary Maps (G. C. Spivak, Trans). Routledge. (Original work published 1993).
Spivak, G. C. (1995). Afterward. Imaginary Maps (pp 197-205). Routledge
Menon, R. (2005). The Mahabharata: A Modern Rendering (Vol 1): Rupa.
Basak, Suresh Ranjan: Canonizing the Drapaudis in Mahasweta Devi's "Draupadi", Journal of Interdisciplinary Studies in Education, Volume 9, Issue 2 (2020), pp. 223-233
Mahasweta Devi (1990) The hunt, Women & Performance: a journal of feminist theory, 5:1, 61-79.
Dr. Ruchika Chauhan, Gendered Subalterns in Mahasweta Devi"s "The Hunt", International Journal of Science and Research (IJSR), Volume 5 Issue 9, September 2016, pg-1179-1183

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Modernity and Servitude: Locating the Language of the Margins within the *Bhodrolok* Families in the 19th Century Bengal

Aishee Bhattacharya
IMA 5th year, University of Hyderabad

Abstract:
Emergence of Kolkata as a polyglot space and the parallel development of modernity arrived through the colonial interventions of offices, schools and colleges. A sheer need of clerical occupational class for the British to administer also gave an opportunity for the resource-rich upper caste Bengali men to get educated. This opportunity of being educated produced a unique, gentile class of men who were the so called torch bearers of modernity and were classified as the "bhodrolok".

At this juncture, one also observes efforts to get women educated in certain circles, most importantly, in those *bhodrolok* circles where the staunch Hindu religious practices were also being questioned. The subject of our study engages with this particular section of educated women who took it upon themselves to write a detailed account involving the household chores which are still confined to women and defined as women'swork. This "socially reproductive labour sphere" was also a major employment opportunity for the members of marginalised caste, more importantly, for women of this section.

The problematique this paper investigates is located in this intersection. We identify and define a continuous reinstatement of the relations of servitude within the "*Bangali bhodrolok*" families through systematically reviewing the memoirs written by the educated Bengali women of the second phase of the nineteenth century. The significance of such a reinstatement establishes how invisibilisation of domestic work and repression of the language of marginalized sections are two parallel yet connected processes emerging with the arrival of so-called modernity in Bengal.

1.0 Introduction:

The beginning of Renaissance in Bengal can be roughly identified with the beginning of the British Raj in India in the year 1857. Historian Sushobhan Sarkar first coined the term “Bengal Renaissance” in order to specify the social, cultural and intellectual uprise which took place in the late 19th and early 20th century although a few isolated events can be marked prior to this as well.

Bengali *bhodrolok* was a product of this Bengal Renaissance. Historian Sushobhan Sarkar identifies *bhodrolok* as a class of gentile men who received western education. Tithi Bhattacharya classifies *bhodrolok* into three categories. The first group of *bhodrolok* were the Bengalis who worked as dewans under the British or were the *baniyas.* The second category included the *madhyabitya* who were not so rich but a presumably comfortable class. The third kind was the “poor but *bhodro* group” who usually worked as the *sarkars* or accountants under the dewans. This third category of people were often humiliated by the dewans who were their employers. (Bhattacharya, Tithi pp-38)

As the British gradually emerged as the ruling power, they established numerous schools and a few colleges for providing western education. Eventually, the educated Bengali *bhodrolok* families wished to provide western education to the women as well. Initially, the women were homeschooled but schools for girls and later on, colleges for women were established . A handful of these educated women later on took to the western tradition of writing memoirs. These memoirs are some of the rich linguistic sources which exhibit the sociolect, especially the gendered dialect spoken by the then women. Both the dialects of the urban upper-middle class women and the female domestic workers in those households can be identified along with a linguistic difference between them. Thus, these memoirs can be used as a rich linguistic source in order to study the gender and class variation in Bengali language.

https://academic.oup.com/applij/article-abstract/22/2/213/195289?redirectedFrom=fulltext)

2.0 Research Question and Objectives:

The late 18th and early 19th century mostly concentrated with the gradual process of making of the city of Kolkata which mainly included the arrival of the Bengalis from the other parts of the state, mostly from the neighboring villages and also from the other states (Chaudhuri, 1990). With the arrival of the British as the state machinery in 1857 and the gradual

process of formation of Kolkata as a city in the span of 1757 to 1857 the schools providing western education were established, apart from the existing "*tols*"[1] and "*madrassas*"[2] provided education mostly in Sanskrit and Persian respectively, there arose a class of English educated upper-middle class Bengali men. With the advent of western education, many of the urban upper-middle class families started providing western education to the women either through homeschooling or by sending them to the newly established girls' schools. A handful of educated women later on, took to the western tradition of writing memoirs where they wrote in detail about the household chores and errands which they used to take part in and also about the domestic workers who provided labor within their families besides penning down other things. Many of the lower-caste and lower class women, who migrated from the neighboring villages of Calcutta, started working as the domestic workers in the upper-middle class *bhodrolok* households. (Sarkar, Tanika pp-22) The domestic work in the upper-middle class families was done by both men and women who migrated to the city. From the marginal class, there was a strict division of labor within the households. While the role of the men were more flexible in the terms of work which they could undertake, for women, it was primarily the household works. This particular phenomenon often remind of serfdom of the previous millenium which was being reestablished with the term *dashi* meaning a female serf. Here the language of the women who worked as the domestic workers in the upper-middle class *bhodrolok* families has been mainly focused on.

This paper firstly aims to understand the process of making of Kolkata as an urban space and to locate *bhodrolok*[3] a section of importance within that urban space during the late 19th century. Secondly, it tries to provide an account of the social reproductive labor within the "*bhodrolok*" households and to understand the nature of participation of educated women in the social reproductive labor within the "*bhodrolok*" households. It also tries to co-create a method as well as extract content from the memoirs

[1] *Tols* were the centers for Sanskrit education where mostly the Sanskrit grammar, literature and philosophy was taught. Usually, the upper caste Hindus used to receive education from the *tols* .

[2] *Madrassas* were the centers for Arabic education where mostly Quaran, Hadith and Arabic language was taught. Usually, the Muslims used to avail the education provided in the *madrassas* .

[3] Since this particular section of people were gentile in nature, they came to be known as *bhodrolok.* (Binoy Ghosh)

written by the urban upper-middle class ("*bhodrolok*") women in order to understand the language of the household during the late 19th century Calcutta. Here, a special reference is provided to understand the language of "*dashi*" as a social category within the urban space and how social repression of a certain section of women is reflected in the language of the memoirs written by women of the "*bhodrolok*" households during the aforementioned period.

3.0 Methodology and Data

This paper is based on qualitative understanding of memoirs written during the late 18th and early 19th century in Bengali language. Within this memoirs, which are scarce, there is a specific reference to memoirs written by women of upper middle class background during this period.

A pertinent question arises, why memoirs by women? The answer lies in a two-fold logic. Firstly, we observe that the social reproductive labour, or the language associated with it, refers to specific gendered roles within the household. Women, who writes from and within the 'Bhodrolok' regime, represents the class and ideology of the same. It is with that conviction, we aim to bring out the nuances of household and the language spoken (and often not written) in the Bhodrolok section of 19th century Calcutta. Secondly, the detailed analysis of the memoirs, more importantly the content which specifically remains silent about the section of women's work, even when written by the urban women, uses the framework presented by Delaney and Macdonald (https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10301763.2018.1475024). We aim to locate this methodology in both the literature of socio-lingusitics as well as in the realm of the literature that deals with gender relations, as both are interconnected with several pathways.

4.0 Result and Discussion:

The formative years of the city of Kolkata can be traced from 1690 to 1800 AD approximately. In the book "*Kolikata Darpan",* Radharaman Mitra writes in detail regarding the making of the city of Calcutta. Before the city of Calcutta emerged, there were other capitals or urban centres in Bengal at different times like Gour, Rajmahal, Nodia, Dhaka and Murshidabad. There were famous port cities as well, for instance, Chattagram or Chittagong and Saptagram or Satgaon. However, as the river became less navigable, gradually, the merchant princes of Saptagram started seeking for fresh markets and a proper port. Initially, the Portuguese and Dutch families settled at Hugli but later on, a few families of Basaks and Seths migrated to

the village of Gobindapur established downstream. (Chowdhury, Sukanta pp- 5) The cotton and yarn market was located to the north of Gobindapur which was famous as the Sutanuti. Between Gobindapur and Sutanuti, there was the settlement of Kolikata. According to Sukanta Chaudhuri, "These three villages became the site of the original British holdings that grew into the city of Calcutta."(Chaudhuri, Sukanta; pp-5,). Although the British foundation of Calcutta can be traced back to the year 1690 with the arrival of Job Charnock, however, the city witnessed settlements by different classes of people at a much earlier date.

The formation of an urban space gradually shape the language of different classes. The case of Calcutta is no different. In her book "The Sentinels of Culture: Class, Education and the Colonial Intellectual in Bengal", Tithi Bhattacharya focuses on this particular phenomenon and quotes certain theorists namely Michel Focault and Volshinov who agree in recognizing language as "an abstraction having a fundamental social significance". (Bhattacharya, Tithi; pp- 196) During the making of the city of Calcutta, Bengali, the most used language in the city at present, was only used as a colloquial language for communication. For official works, mostly, the Persian language was used, which was, later on, replaced by English. Sanskrit was taught in the "*tols*" and Arabic was taught in the "*madrassas*". Also, Urdu was widely spoken among the Muslim community residing in Calcutta.

With the arrival of the British as an administrative force, there arose the requirement of a "*babu*" section in one hand and a clerical section on the other. Both became a source of upholding the values and morals of Western Education which gave birth to numerous colonial debates later throughout the 20th century. Many schools and a few colleges were established by the British where western education was provided. This western education, particularly English education gradually aided in the rise of an educated and cultured section known as the upper-middle class "*bhodrolok*". Tithi Bhattacharya, in her book " The Sentinels of Culture: Class, Education and the Colonial Intellectual in Bengal" writes , "Education and culture formed the two most significant elements that made up the world of the Hindu "*bhodrolok*" gentry of the 19th century." This particular section of the society became significant and relevant in the history of Calcutta approximately after the Great Revolt which took place in the year 1857.

However, the history of the "*bhodrolok*" community of Calcutta will remain incomplete if the Brahmo Samaj and their contribution to the society, language and culture of the city is not discussed. The Brahmo Samaj was established by Raja Ram Mohan Roy in the year 1828. It was a monotheistic movement of a sect of Hindus who defied many of the existing Hindu norms and rituals like the Sati and polygamy and encouraged women empowerment through education. (Sarkar, Sushobhan, Bengal Renaissance) Most of the leaders of Brahmo Samaj like Keshab Chandra Sen and Shibnath Shastri had received western education. Since these men received western education, they were well-aware of the positive impact of providing western education to the women of their families. Many of the Brahmo families started initially homeschooling the daughters and later on, started sending them to the newly established girls' schools in the city.

Before the advent of the British and the western education, however, there was a tradition of providing education to women which was mostly based on their specific religions. The Muslim women were taught Arabic language so that they could read the holy Quran whereas, the Hindu women were taught mainly Bengali which helped them to read the Gita, Ramayana, Mahabharata and so on. The Hindu women were generally homeschooled by the "*Vaishnavis*" who tutored them the basics of Bengali. (Deb, Chitra, *Antahpurer Atmakatha*, pp- 46) his education was available only for the women of the upper class and for Hindus, the upper caste families. The people from the other economic and social strata, including women, did not receive any education.

After the arrival of the British, the schools as an important educational space and college as a status within the British administrative hierarchy was introduced. Apart from schools for boys, schools for Christian girls was opened in 1807, for Anglo-Indian girls in 1811 and for other girls in 1819. But women from neither Hindu nor Muslim community went to this school for the purpose of getting educated. With the help of Sir John Drinkwater Bethune, the Hindu Female School was established in 1849. Still, no one was convinced enough to send their daughters to the school. Moreover, the newspapers and periodicals started publishing articles and writings against women's education. At last, Devendranath Tagore, one of the notable Brahmo men sent his eldest daughter Saudamini to the school along with few other girls from some other notable families. The school started functioning with only 5 students. Gradually, girls from other families started receiving western education as well. Bethune College was established in the year 1879. Chandramukhi Basu and Kadambini

Gangopadhyay were the first two women to graduate from Bethune College. Here, the caste of these two women is noteworthy. Since Basu and Gangopadhyay belonged to the upper-caste, it can be said that they getting educated was an upper-caste "liberal" attempt to present women's education as an achievement.

Many of the women who received western education, gradually took to the tradition of writing memoirs following the western culture. In the memoirs written by the urban upper-middle class women, we get a detailed account of the domestic work which they used to take part in. Also, we come across a social category within the urban upper-middle class households, known as "*dashi*" who helped the women in domestic work.

In the book "*Atmakatha*" by Saradashundari Debi, the author writes in detail about the domestic labor which she provided within the household. For instance, she writes about how she cleaned the rooms and cooked every day. But, when she writes about how the "*dashi*" helped in the household chores, she just mentions her name and finishes it off in one sentence. From this instance, we can say that, there has been a continuous process of invisibilization of the "*dashi's*" work which brings about the invisibilization of the language spoken by that social category. This phenomena can be traced in the memoirs by some other writers like Kailashbashini Debi ("*Janoika Grihobodhur Diary*"), Jnanadanandini Debi ("*Puratani*") and Prafullamayi Debi ("*Amader Katha*").
However, Saraladebi Chaudhurani , in her memoir "*Jiboner Jhorapata*", writes about a few "*dashis*" who took care of her in her childhood at Jorashanko Thakur bari. She writes about Jadu *dashi* and Mangala *dashi* who took care of her in her childhood. She recalls Jadu *dashi* as a soft-spoken Bengali woman who took care of her during her infancy. She was adored with words like "*shonamoni*" by her. Also, Jadu *dashi* used to bring food for her whenever she visited Jorashanko. However, Mangala *dashi* was a strict lady. She was a Hindi speaker, *goyala* by caste who used to slap her whenever necessary. Also, she writes about Shankari *dashi* who used to entertain the children by telling them fairy tales. These incidents can be traced back to the years 1880-1890 approximately.

This particular instance remains a critical point in terms of the case studies taken from the intersection of class and ideology. The moment a *dashi* does not resemble the language spoken by the Bengali urban household, there is a tendency to criminalize the action of those household workers.

Before Saraladebi Chaudhurani penned down her memoir, we can find other women mentioning about the *dashi* in the Bengali households. In her memoir "*Purbakatha*", Prashannamayi Debi writes about how she went to her in-law's house after marriage with a huge regiment of "*dashis*". However, it was not appreciated by her mother-in-law who chanted an idiom, "*bou er nai rober thai/ bou er shathe sholosho dai*" as soon as she stepped inside. This idiom means that, the bride does not have her own accomodation, but she has arrived with so many domestic helps. This particular incident can be traced back to the year 1860s approximately.
In the book "*Kahini*" written by Binoyini Debi, the author writes about how the *dashis* used to help in household chores like washing, cleaning, cooking, chopping vegetables, preparing spices and so on. She recalls that, a few of the *dashis* had their ancestral homes in the district of Jessore in the eastern part of Bengal and the dialect spoken in that particular district was prominent when they spoke with them. However, she does not provide any particular words or sentences or even their names which can be used as instances in this respect. These incidents can be traced back to the 1870s approximately.

From the memoirs, it becomes evident that the socially reproductive labor was essentially a feminine world. From all the memoirs by the women, we find a detailed account of household chores which was specifically "women's work". In her memoir "*Atmakatha*", Saradashundari Debi in detail about how she had to clean the rooms and cook food for her father-in-law every day. Binoyini Debi writes in "*Kahini*" how she used to chop vegetables or fish, prepare the spices and cook at least one meal daily. From these memoirs, it becomes clear that mostly cleaning and cooking was considered as women's work. It was either done by the *dashi* or by the woman herself in the upper-middle class *bhodrolok* families. However, in the memoirs written by these upper middle class women, there is an inherent tendency of repressing the 'Dashi's position as a worker, and thereby it gets reflected through a mockery or repression of the language, of the said section of domestic help.

The social category of *dashi* within the urban upper-middle class *bhodrolok* families was especially made by the marginalized communities of the city. In her work "The Hindu Wife and the Hindu Nation: Domesticity and Nationalism in the 19th Century Bengal", historian Tanika Sarkar traces the women who were the domestic workers in the upper-middle class *bhodrolok* households. She identifies them as the marginalized

sections who migrated to the city of Calcutta for economic requirements. In the memoirs written by the urban upper-middle class women, there has been a continuous invisibilisation of the *dashi's* work and their language. The writes do not specify the language or dialect spoken by these domestic workers familiar as *dashis* . This process of invisibilisation takes two distinct forms. Firstly, the work done by the *dashis* is invisibilised which is evident from these memoirs. Secondly, by the means of assigning a status of "illiteracy" with the dialect, which is a "non-Calcutta", "non-elite" dialect. Also, many of the women do not specify exactly what kind of domestic work the *dashis* used to take part in. In certain memoirs, the authors do not even mention their names seperately and just mention them as '*dashira.'* At times certain authors mention their dialects and languages only to look down upon the former. For instance, in "*Jiboner Jharapata"* by Saraladebi Chaudhurani, or in "*Kahini*" by Binoyini Debi, the authors constantly look down upon the language or dialect of the *dashis* who worked in their respective houses. Thus, the language of most the women who worked as the domestic workers in the urban upper-middle class *bhodrolok* families thus went largely unnoticed and invisibilised.

5.0 Concluding Remarks:

Bengal Renaissance, during the late 19th and early 20th century was an event which eventually gave rise to Hindu-Brahmo *bhodrolok* culture. It was an event which had the traditional Hindu ideas and norms coupled with western liberal ideas. Both men and women from this particular community were affected by the Bengal Renaissance.

Within this Bhodrolok section, women were liberated in a 'Hindu way', where household chores were pious as well as 'western education' was important. The most noteworthy example of this phenomenon is Jorashanko Thakur bari where the women were trained in cooking along with western education and other extra-curricular activities. (Deb, Chitra, Thakurbarir Andar Mahal) Sumanta Bandopadhyay expresses this particular scenario as marriage between 'Manu and Mills' (Bandopadhyay, Sumanta, pp-12)

The ideology of Bhadralok class repressed the language of the marginalized classes, especially when seen from the gendered lens of work within household. The memoirs written by women from Bhadralok households, often inivisibilised the language and work of their '*dashi*'. Their work was often invisibilised and language often mocked at or humiliated since it was specifically a non-elite dialect. Most of the memoirs

do not present any information either about the *dashi's* work or about the language spoken by that particular class of women.

Therefore, the urban space, as it was created under a colonial regime amalgamated two relations and produced a language of repression. The first relation is between the colonial masters and their subordinate 'babus'. Second one, which is more neglected, is between the household of such 'babus' and their 'chakor' or 'dash/dashi'. This second relation reproduced the rural servitude within a modern space, where language of the oppressed section was subject to a process of invisibilisation. This process was more indulgent when it came down to socially reproductive labour, and the workers who were associated with it.

6.0 Bibliography:

Bhattacharya, Tithi, The Sentinels of Culture: Class, Education, and the Colonial Intellectual in Bengal (1848-85), 2005
https://academic.oup.com/applij/article-abstract/22/2/213/195289?redirectedFrom=fulltext
Chaudhury, Sukanta, Calcutta the Living City Vol-1, 1990
Sarkar, Tanika , The Hindu Wife and the Hindu Nation: Domesticity and Nationalism in the 19th Century Bengal, 1999
https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10301763.2018.1475024
Mitra Radharaman, *Kolikata Darpan* Vol-1, 1980
Deb, Chitra, *Antahpurer Atmakatha,* 1984
Debi, Saradashundari, *Atmakatha* , 2010
Debi, Kailashbashini, *Janoika Grihobodhur Diary*
Debi, Jnanadanandini, *Puratani*
Debi, Prafullamayi, *Amader Katha*
Chaudhurani Saraladebi, *Jiboner Jhorapata,* 1975
Debi, Prashannamayi, *Purbakatha*
Debi, Binoyini, *Kahini*
Bandopadhyay, Sumanta, *Unish Shotoker Kolkata o Saraswatir Itor Sontan ,* 2013

7.0 Author's Biographic Note:

Aishee Bhattacharya was born in the city of Kolkata in the year 1999. Currently, she is a final year student pursuing the Integrated Masters course in Language Sciences at the Centre for Applied Linguistics and Translation Studies in University of Hyderabad.

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Bantul The Great: A Discussion in the Light of Linguistics

Hritwick Chakraborty
UG, Part-3 Student , Department of Linguistics, The Sanskrit College and University

ABSTRACT

Like Bengali poetries, stories, plays, novels, graphic novels are also mainstream literary elements. However, for some unknown reason, the genre of comics or graphic novels has been neglected in the conventional fields of Bengali literature. From there I choose 'Bantul the Great', an important gem, as part of my research. This article is for the purpose of discussing the various linguistic features used in Bantul the Great, a character created by the grandfather of Bengali graphic novel, Shri Narayan Debnath. I am going to discuss how the application of alliteration, allegory or various rhetoric has been used in the genre of Bengali graphic novels and how that practical application has been followed in this genre. The use of unspoken words in ordinary life, the use of colonial language has enlivened Bantul. All in all, this is my research paper on how the language of Bantul has created its own form, and how the language of Bantul has changed over time.

Keywords
Comics, Bantul the great, Naryan Debnath, Graphic Novels, linguistics and stylistics

1.0 Introduction:
Graphic novel or comics is one of the new but a popular genre of literature created in the history of Bengali literature for thousands of years. This research paper is not intended for historical evolution or comparative discussion of graphic novels exploring the history of literature. The topic of this research paper is the linguistic analysis of a Bengali superhero series ‘Bantul the Great’, a notable character in the world of Bengali graphic novels since 1965.

2.0 Research Question and Objectives:

1. Onomatopoeic words, which are used in Bantul the Great
2. Why Bantul di great instead of Bantul da great
3. With using a little number of loan words, how Bantul form its uniqueness

3.0 Research Method:
In the case of linguistic analysis of Bantul series, I first tried to find various linguistic elements from different books of Bantul, such as onomatopoeic words, loan word etc. Then I tried to find out what special linguistic features are in them.

4.0 Data Collection and Analysis:
The first incarnation of Bantul was made in 1965 in the monthly magazine 'Śukatārā', when India was in a conflict with neighbouring Pakistan, officially called as Indo-Pak war 1965. Bantul, the superhero appeared during such a crisis of the whole country. He was the representative of pure Bengali society. In the midst of the war, the Bengalis became accustomed to many war-related words, such as-hāoāi jāhāj, kāmān, tænk etc. Those words have also entered in the story of Bantul also.

The linguistic analysis of the Bantul series is also very important in evaluating the contemporary literary style of the evolving Bengali language. The main feature of Bantul's language is that it is the language of the common people. That language has vigour, humanity, perseverance and also the influence of some Bengali colonial languages. All in all, the language of Narayan Debnath's 'Bantul the Great' series has become Bantul's own language.

Title of the Series:
First of all, let's talk about the grammatical abnormality of the series title. We can find two types of articles in English grammar- Definite Article ('the') and Indefinite Articles ('a', places before consonant-initiated words and 'an', places before vowel-initiated words). But for definite article, we can observe that the pronunciation of article 'the' is differ on the position of vowels or consonants in the very next word of it. Like- if the word initiates with vowels, then the previous article 'the' will be pronounced as /di/, For example- and if the word begins with consonants, then the previous article 'the' will be pronounced as /da/, For reference-.

So based on this rule the comics title must be pronounced as /da/ instead of /di/. But here we discover the total opposite phenomenon.

Bantul is a hero. But his heroism is exceptional. Narayan Debnath said in an interview that Bishwasri Manohar Aich is the inspiration of his Bantul character. But Bantul has overshadowed the glory of Aich. Aich is a human being who is powerful, Bantul is a superhuman who is also miraculously powerful. In many stories, it can be seen that Bantul has solved the problem without knowing about the problem. Once again, in the light of his sharp intellect, strength and knowledge, he has destroyed the enemy camp. Needless to say, the beginning of the series with such an exceptional character, its naming would be a bit strange.

Onomatopoeic words:

Numerous onomatopoeic words can be found scattered throughout the Bantul the Great series. Drawing pictures using as few words as possible is one of the main features of a graphic novel. Bantul is no exception. However, the main feature of this series is that Debnathbabu seems to have moved away from the usual use of the word onomatopoeic in Bengali. It is not unreasonable to move away from this, it is very logical and objective. Let's delve deeper into the matter with some examples, -

A Bantul story needs the word dynamite cracker. Usually we use 'dum' as the onomatopoeic word for bombing. On the other hand, 'Guṛum' is known to us as the sound of thunder. In the Bantul story, the author uses 'duṛum' in a mixture of these two words to express the horror of the word dynamite cracker. I can't say that the word is the creation of the author. It goes without saying, however, that the word is used by the author to mean a thunderous sound rather than both clouds and dynamite. At the end of the same story, it is seen that while trying to conspire against Bantul, his two companions Bachchu and Bichchu flew into the sky after the dynamite explosion and fell to the ground again. Along with the onomatopoeic word pi 'dhapapas' meaning, - to fall from a high place. Usually in this case we see the use of the word 'dhapas'. But in this case, the author Debnath has resorted to an extra 'P' sound to signify a forced fall.

Onomatopoeic words are examples of blending in several places. One by one the Bengali onomatopoeic words and with it the Bengali word 'haṭhāṯ' which means suddenly added many words. It is also an example of blendings. Some of his examples are shown in the list below.

Words	Sounds
The sound of glass breaking	Jhanāṯ
The sound of ghost teeth on Bantul's body	Phaṛāṯ
The sound of slingshots	Ghryācāt
The sound of beating with a plate on the head of the guard	Ṭhanāṯ
The sound of jumping from the first floor	Ṭhanāṯ
The sound of the enemy cutting his nose	
The sound of rats being caught	khapāt
The sound of roof breaking	Marāt
The sound of cracking in the water barrel	fyancāt

We also hear the cries of some animals in the Bantul series. However, this is not exactly the way we are accustomed to hearing. For example, the dog's cry is 'bhou bhou'. But in any of the stories of Bantul we do not hear this cry. We got, 'gheu' in a single story only. It's quite funny.

Words	**Sounds**
Sounds of snake	hish
Sound of angry dog	garar
Sounds of mosquitoes	Pon-on-on-on
Sound of his Ostrich bird	kyayak
Sound of helpless dog	kneu

We can see various types of sounds of dog also in Bantul stories.

When talking about onomatopoeic words, especially the words of Bantul or Bachchu Bichchu. Thus, we are not usually accustomed to using words. Listed below are some examples.

Words	**Sounds**
Sneezing	hyancco
sniffing	Garar-gar
Express to glad	Ayaonk
After falling from a high place	Gon-on-on And so on

Among the words we have found in the Bantul story, the predominance of local words is more. The words tatsam, ardhatatsam and tadbhab are very rare. There are some Hindi and Arabic-Persian uses. The following list is written in detail on this subject.

Alliteration
A lot of alliteration also be found in Bantul The great. Like-Isakula-isakula, Ḍākāta khapāta etc.

5.0 Result and Discussion:
What we have seen from Bantul's linguistic analysis is much like this-

1. In order to convey a lot in very few words like in world comics, the author has to choose some words with which *Ambangali* is not particularly familiar.
2. The use of a lot of onomatopoeic words has made Bantul very much in tune with reality.
3. At the same time, the use of the word tadbhava was not used much in the Bantul story. Despite this, Bantul has survived in the world of Bengali comics for fifty years.
4. In the case of the onomatopoeic word, the use of such words is almost non-existent. The author has applied the words in his own way in this story. As a result, Bantul has got the fullness of an unexpected and fancy linguistic feature.
5. This fancy attempt to explain something suddenly by adding t has never been seen so strongly before in the genre of Bengali literature.

6.0 Conclusion:
Let Bantul breathe life into the Bengali language in this way. Let this creation of the writer Narayan Debnath further encourage the new writers of Bengal. Let's practice more with this vocabulary in the future. Let the nature of the Bengali language inside Bantul be revealed. Let Bantul survive many more than fifty.

7.0 Bibliography
Chatterjee, Sourav. "Batul: The Great Disciplinarian," in The International Journal of Comic Art, Vol. 17, No. 2, Ed. John Lent (Pennsylvania: Fall/Winter, 2015).
Chatterjee, Sourav. "Masculinity in the Bengali Comic Strips of the 1960's" in Trajectories of Popular Expression: Forms, Histories, Contexts, Eds. N. Sethi and A. Saha, 2018.
Chatterjee, Sourav. "The Itineraries of a Medium: Benali Comics, and New Ways of Reading," in Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasienforschung (Nr. 5), 2019.
Chatterjee, Sourav. "YES SIR!" 50 years of Nationalism and the Indo-Pak War in Narayan Debnath's Bñãtul the Great," in The International Journal of Comic Art, Vol. 18, No. 1, Ed. John Lent (Pennsylvania: Spring, 2016).

Deb, Debasish (November 11, 2007). "How Bantul was born". The Telegraph - Calcutta : Metro.
Debnath, Narayan. Bantul Samagra. Dev Sahitya Kutir. 2011
D. Ghosh Dastidar, “Prospects of Comic Studies in India,” Gnosis 3 (2019), 113–128 (116).

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Gender Representation Biases in the Philippine Old Curriculum Textbooks

Jhanna Ilham A. Acraman *[a]
Almadini D. Lawi *[b]
Mindanao State University, Main Campus*[ab]
acraman.ja52@s.msumain.edu.ph *[a] ; lawijr.ad59@s.msumain.edu.ph *[b]

Abstract. Gender bias is an issue that the rest of the world is seeking to solve on behalf of both men and women as crucially significant human beings. Gender bias continues, as evidenced by the larger society at school, which formally disseminates cultural understanding. Another way wherein gender biases can be determined is instilled and presented in schools. Gender bias continues in school curricula and textbooks, showing itself through biased representations or vocabulary. The imbalanced portrayals of females and males are apparently manifesting in some Philippine old curriculum textbooks. With that, this qualitative corpus-based study aims to illustrate the gender biases present in the following Philippine English old curriculum textbooks: *English This Way 2 Worktext*, *English This Way 6 Worktext*, and *English This Way 5 Worktext*. The curriculum is implemented through the textbooks; and learning materials and through the environment of the school, known as the hidden curriculum. Since every society has its gender belief system and gender stereotypes i.e. the prevailing images of what men and women are supposed to be like, the same are reflected and portrayed in the curriculum. When children enter the school environment, the images of male and female portrayed in books, crystallize their idea about gender and later their own self-image, behavior, ambitions and their expectations. In specific, this study attempts to discern the gender stereotypes and gender representation utilized by the textbooks' authors in presenting their lessons and exercises. Moreover, in elaborating and substantiating the results of the investigation, this study employed the Social Role Theory, and the Five Aspects of Gender Bias. Furthermore, the results show that the Philippine old curriculum textbooks portray males as the dominant gender especially in the variety of names, pronouns, terms, and illustrations in contrast to females. On the other hand, females are

represented as inferior as stereotypes exist in their styles of occupations and the tasks that they conduct. It is in this view that all components of gender issues in textbooks and other learning resources and in learning as a whole will be decided to look into, to consistently move forward in academic achievement of an entirely gender-equal learning experience for learners. The predicted hypothesis was shown and backed by the results, findings, and analyses from qualitative that included the frequency and percentage of certain categories related to male and female gender. Thus, old curriculum textbooks differently represent males and females as the authors use terminology to depict gender biases and gender stereotypes which are crucial in understanding these sociolinguistic challenges.

Keywords: *Gender Representation, Gender Bias, Gender Stereotypes*

1.0 Introduction

1.1 Background of the Study

Linguistic has been investigating the investigating the influence of gender based differences on establishment and maintenance of power between male and female where gender difference is not only a reflection of the speeches between the two genders, but also the reflection of their different living styles and attitudes (Gu, 2013). Language and Gender is an area study of sociolinguistics that examines the varieties of speech associated with a particular gender, social norms for such gendered language use which refers to the relationship of male and female. Wardhaugh (2000), states that the major topic in sociolinguistics is the connection, if any, between the structures, vocabularies, and ways of using particular languages and the social roles of the men and women who speak these languages. Meanwhile, according to Li (2014), most studies on language and gender focus on gender differences in language, sexism in language, causes for gender differences and sexism in language. The concept of gender is used as a reference to biological sex determined by a society and culture. According to Lee, (2014), the notion of gender can also be based on the construction of social interactions and interpretation. Gender can also be based in different forms such as visual, written, and textual representation.

On the other hand Textbooks and learning materials play an essential role in the process of teaching and learning in the classroom context, it is often used as the main sources of learning in education.al context. According to Law & Chan (2004), educational context has been examined specifically in relationship to gender roles since schools are the main network through which cultural morals and values are transmitted

where learning materials shown to play a large role in influencing gender roles. Furthermore, gender representation in teaching materials reflects the attitude of a particular society towards gender that is subconsciously acquired by learners and may cause long term drawbacks on their performances and social behavior where gender bias has been defined by Hassan (2015) as a behavior of favoritism towards one gender over another, materials like textbooks and any other forms of learning materials may contribute to development of sexist attitude at a subconscious level, it is subtle matter in which biased construction of gender in textbooks have been an invisible obstacle to equality in educational context.

Meanwhile, various studies have been conducted that focused on the existence of gender bias in school textbooks through gender representation. Porreca (1984) dwells on investigating the existence of sexism in EFL textbooks in United States, Lee & Collins (2006) examined the gender representation of English textbooks used in HongKong, Makundan & Nimechisalem (2008) investigates the gender bias in secondary English language texbooks in Malaysia, and Amini & Birjandi (2012) who studied the gender visibility of males and females in EFL textbooks used in Iran. With these studies conducted, it can be deduce that gender is also represented in the EFL textbooks.

This study endeavors to examine how gender is represented in the old curriculum textbooks in Elementary level at Philippine Integrated School Incorporated. The books that will be analyzed will be the *English This Way 5 Worktext* by Leonila S. Navea and Cecilia B. Corsion, *English This Way 2 Worktext* by Alita T. Perez and Cecilia B. Corsino, and *English This Way 3 Worktext* by Leonila S. Navea and Cecilia B. Corsion. Moreover, Eagly & Wood's (1999) Social Role Theory and Amini & Birjandi's (2012) five aspect of Gender bias will employed to distinguish the representation of genders in the textbook.

1.2 Review of Related Literature

1.2.1 Textbooks

On its simplest definition, a textbook is a book that consist of materials in a particular subject that serves as a learning material for the students. Hornby (as cited in Zahri, 2018), defines textbook as a book that teaches subjects and used especially in schools and colleges, a textbook can also be a collection of writing which is made by the author systematically and contains materials of certain subject by following curriculum implemented (Depdikans, 2004). According to Richards (2006), teaching materials like

textbooks, handbooks, worksheets, compilation of test items are key components in most language programs where instructional materials generally serve as the basis for much of the language input learners receive and the language practice that occurs in the classroom.

According to Stern and Roseman (2004), textbooks largely dictate not only what subjects and concepts are learned I but also in the way they are introduced to students in the classroom. Thus, in several different ways, textbooks influence teaching and learning.Morgan (2014) believes that good crafted textbooks have the ability to make learning more interesting, enduring, and significant and through processes such as visual processing, critical thinking, asking questions, testing theories, and verbal reasoning can actively engage the cognition of learners in many ways.

Additionally, textbooks in English Foreign Language (EFL) is crucial where Sheldon (as cited in Elbalqis, 2019) suggests that textbooks does not only represent the visible core of any ELT program but also offer but also offer considerable advantages for both teacher and student, it can be argued that the use of EFL textbooks shape the image English language. Mostly, different textbooks are from various authors where teachers are allowed to choose as the media for teaching, in line with this, according to Elbalqis (2019) a teacher should be selective in choosing the appropriate textbooks that are suitable with the learner's need, age, gender and learning goal. More so, studies found that textbook is an effective instrument for educational practice and it can reflect values and sense for individual and nations (Hinkel, 2005).

1.2.2 Gender Representation

1.2.2.1 Gender Representation in Textbooks

Logsdon (1985) states that textbooks also present gender bias implicitly, gender representation in textbooks are consist of aspect; number of female/male picture, number of female/male mentioned, gender roles, female/male games, female/male role models and pattern mentioning female/males. Moreover, according to Amin & Birjandi (2012), there are five aspect of gender bias; Visibility (e.g female & male names, personal pronouns and terms), Firstness (e.g the first gender mentioned in the text or sentence), Feminine or Masculine Generic Construction (e.g the pronoun used to explain both genders), Occupation (e.g job types) and Activites (e.g physical activities of genders in textbook). Tiara Antik Sari (1991) studies gender representation. She focused on a series of English

textbooks from Indonesian primary school and again obtained the same result: under-representation of women.

In 2012, Amin and Birjandi conducted a study regarding the visibility of females and males in Iranian high school EFL textbooks with the application of the five aspects of gender bias mentioned above. In the data analysis, two books were analyzed by the authors that results male as central in every aspect. Females are portrayed as stay-at-home based who are likely engaged in household chores while men are depicted as sport players, and used to buy various things and many more. To sum up, Amin and Birjandi (2012) found that males are dominate in both text and illustrations in Iranian EFL textbooks. Similarly, Nabifar & Baghermousavi (2015), examine the visibility of both genders based on images, illustrations, texts, and profession roles where it shows that males are more present in images compared to females.

1.2.3 Gender Stereotypes

1.2.3.1 Gender Stereotypes in textbooks

Catalian (2010), claims that gender stereotypes are social beliefs that are often learned from other which result from social classification of people into group because of their presumed common attributes, in other words, gender stereotypes are the stereotypes concerning the traits possessed by females and males that distinguishes both genders from each other. Meanwhile, Sunderland (1994) identifies the most common dimensions of stereotyping in textbook context; Invisibility (e.g men are fewer than female), Relationship Stereotyping (e.g women are likely in relation to men), Personal Characteristic Stereotyping, Disempowering Discourse Roles (e.g less dialogues for men compared to women) and, Degradtion (e.g blatant sexism).

Tepper and Cassidy (1999) examines gender differences in emotional expression although the drawings and characters have been explored by most research focused on gender equality in children's books. In their study books, which were read by a group of pre-school children, evidence of stereotyping was investigated. Sheldon (2004) presents a content analysis of pre-school educational software and recorded the representation of substantially more male characters than females; he also found that male characters were more likely to display multiple characters than female characters stereotypical-masculine traits. Gooden (2001) analyzes 83 Notable Books for Children from 1995 to 1999 in search of

evidence for gender stereotyping in books designated as picture books for young readers. The outcomes, however, are not always consistent; they investigated the gender of illustrations, characters and titles and found that some steps towards equality have progressed in contrast to some previous research focused on the improved portrayal of females as main characters.

In relation to Gender stereotype, several researchers dwell on examining gender stereotypes in textbooks. In Israeli English textbooks, Gisnet (1988), discovers that 89% out of all pictures in the textbook are boys while girls constitute less than 33% of the all the characters, in parallel with Hellinger (1980) that females are excluded from the titlesof stories averaging less than 10% in the English Language textbooks used in German schools, lastly, Nan (1992) also found that 82 out of 93 characters in mainland Chinese- language textbooks were male. Based on the related studies discussed, it can be deduced that gender stereotyping does exist in textbooks.

1.2.4 Gender bias

Skliar (2007) states that gender is one of multiple meanings which construct our personal identities where Harris (2004) noted that males and females are expected to live up to the cultural ideals of gender and to 'become intelligible to and accepted members of their communities'. The term Gender bias was coined in the US to describe the unequal treatment or expectations of an individual or groups based on their sex, Research efforts in the US sought to uncover how attitudes and behaviors toward women and men, based on stereotypes about their 'true nature' and 'proper role' that might lead the forms of discrimination or bias. Gender bias is also defined by Zahri (2018) as a behavior that shows favoritism towards one gender over another where it is the act of favoring men over women.

In two coursebook series used for teaching English in Singapore primary schools, Gupta and Lee's research (1989) shows different forms of gender bias. These two series were the Primary English Programme (PEP), developed by the Singapore Curriculum Development Institute (CDIS), the Ministry of Education division, and the additional series, Reading 360, created by the commercial publisher Ginn. Gupta and Lee (1989) states that, with respect to the positions of women and men, this gender inequality was not in line with the fact of female involvement in Singapore society or with Singapore government policy. Osch (1992) suggests there is an explicit connection within gender and language; actions are directly conveyed by linguistic features and constitute roles and the implementation of these

actions and roles will contribute to the gender identity of the individual by associating sociocultural perceptions and attitudes about women and men in a sociocultural manner (Kendall, 2007).

Gooden (2001) states that many language and gender studies have found several variations in the language of adult males and females. One thing is the definition of the (unfair) disparities between adult males and females, and another is to investigate the origins and discover the causes of such differences. Furthermore, Gooden (2001) believes that some researchers suggest that these disparities do not occur overnight and after a certain age; they are instead the product of years of schooling that began in the early years of life. Van Dijk then relates to the study gathered by Trömel-Plötz (1984), which indicates that male dominance is not confined to indirect circumstances and can also be found in public contexts. Among the researchers who have been concerned with the style of language of women are Fishman and Lakoff. Unlike Lakoff (1998), who considers the actions (including language) of adult women as representative of a gender identity gained through childhood socialization, Fishman (1998) attempts to understand particular characteristics of women's language in the immediate sense of speech based on the forces at work.

Moreover, the gender bias concept can also be seen in several textbooks. According to Livingstone (2012), the practices of gender discrimination in the educational field cause the low quality of education. In school context, gender stereotypes in textbooks could lead to gender bias where school is one of institutions of gender socialization (Tylor, Whittier & Rupp, 2006) and schools are identified as one of the mediators of gender socialization maintains that education practices gender bias through three main ways; first, the reinforcement of gender stereotypes, second, the separation of the sexes, third, the discriminating treatment between boys and girls (Slavin, 2006). Also, Sadker, (1979) claims that the practice of gender bias are commonly found in the social activities and the textbooks used. More so, Muthali'in (2001) states that gender bias in textbooks can be presented in some components, he states that textbooks present gender bias in several ways such as pictures, activities, descriptions, professions, roles, games, duties, and responsibilities, these components mentioned in the textbook may contain gender bias that are likely to influence student's conceptualization of gender.

Furthermore, multiple researches have been conducted related to Gender bias in textbooks. In Palestine, Karama (2020), conducted a content

analysis to investigates the appearance of gender bias in Mathematics textbooks from first grade up to 12th grade that address the use of gender names, verbs, pictures, pronouns and profession. Karama (2020) claims a male bias in the textbooks where females are unlikely be represented, the result shows a male bias where it neglect the representation of females. In Java, Dani & Abida 2017 examines the presence of gender bias in Language textbooks in Elementary School especially in East Java and Central Java using a qualitative method where the sources of the data are textbooks in elementary school. In the data analysis, research found that the materials differentiate between men and women are in the form of games, attitudes, and job types like cooking, cleaning and decorating a house and other domestic works done by women while male performing challenging jobs and heavy manual labor, the appearance of gender bias also occur in children's games where girls were shown playing domestic toys while boys are portrayed as doctor and policemen.

In addition, gender bias in language use is found in Indonesia in 2017, according to Suhartono & Kristina (2018), males are portrayed as the dominant gender in the case of leadership and work achievements but inferior to language learning and social environment which is opposite for the findings for female. More so, as mentioned in Suhartono & Kristina (2018), In Iran, the ministry of Education displayed the males up to 80% in textbooks and test items, on the other hand, in Australia, study revealed that 57% of the characters in textbooks were males especially in domination in materials related to law, politics and government.

The related literatures and related studies demonstrated the gender representation, gender stereotype, and gender bias. All of these three categories are presented in the textbooks. Thus, the researchers' goal is to determine the gap how these are incorporated in the textbooks. Moreover, the researchers will make use of textbooks to be able to put with the gap regarding gender representation, gender stereotype, and gender bias.

1.3 Research Questions

1. How are genders identified in the textbooks?
2. What are the stereotypes between female and male represented in the textbooks?

1.4 Theoretical Framework

This study is anchored to the following theories which includes Social Role Theory by Eagly & Wood (1999) and Five Aspects of Gender Bias by Amin & Birjandi's (2012)

1.4.1 Social Role Theory

Eagly and Wood (1999) proposed sociocultural theory, also known as social structural theory or social role theory. According to this view, the division of work by gender of a community drives all such behavioral gender inequality. That is, for instance, the greater empowerment of women is a product of their assignment to care for children, rather than the cause of it. Gender differences arise from modifications of individuals to the exceptionalities to which they are assigned as well as the excluded roles. Genetic variations between men and women are important because society magnifies them. Historically, the greater size and strength of men led them to undertake practices such as warfare, which gave them greater status, wealth, and ancestral power.

This pattern of theorizing led Eagly and Wood to anticipate that the greater the gender difference in status and roles in a society, the greater the gender differences would be. That is to say, the amount of gender inequality in countries should be positively associated with the extent of gender differences in those countries.

Else-Quest, Hyde, and Linn (2010) checked these assessments for gender differences in math performance using cross-national data. Using two international sets of data, the International Mathematics and Science Research Patterns and the International Student Assessment Program (PISA) found that the size of the gender gap in math performance of 15-year-olds was associated across nations with the size of the gender gap in math performance of 15-year-olds, the gender equality of nations in educational attainment, the share of women in research work, and the representation of women in parliament. In short, in math results, nations with more gender equality have smaller gender differences.

1.4.2 Amin & Birjandi's (2012) Five Aspect of Gender Bias

Logsdon (1985) states the textbooks may also present gender bias implicitly, gender representation in the textbooks consist of six aspect; number of male/female picture, number of male/female mentioned, gender roles, male/female games, male/female role models and pattern of mentioning male/female name where it is supported with another research of Amin and Birjandi in 2012 in Gender Bias. The researchers will calculate

the representation of gender in Old Curriculum English textbooks in elementary level using Amin and Birjandi's (2012) five aspect of Gender Bias to obtain the data. The categories are explained as the following:

Visibility: the researchers will count the number of males and females in every page of the textbooks, these includes the males and females' names, male and female terms (e.g Sir, Ma'am) and personal pronouns (e.g. he, she, his and her). These appearances of male and female in textbooks will calculate the visibility of gender representation. Firstness: the researchers will count the number of male and female mentioned in a text, sentences and illustrations. For example, the phrase "ladies and gentlemen" where women mentioned first followed by the male. Masculine Generic Construction: the researchers will analyze the common pronouns used in the textbooks in representing both male and female. Occupation: the researchers will list down the gender professions (e.g. housewives) in the textbooks that are shown in the texts, pictures and illustrations. Activity: the researchers will narrow down the activities demonstrated in the texts, pictures and illustrations of both genders.

2.0 Methodology

This chapter discusses and identifies the research design and methodology that the researchers will be using to accomplish the aim of this study. This section includes the research design, research locale, instrument of the study, procedure and methods of data analysis.

2.1 Research Design

This study is a qualitative research design that uses a document analysis as a method to gather textual evidences that describe written or text-based artifacts. It is used to identify specific characteristic of materials that will be analysed in general from textbooks, newspapers or any other host documents (Donal, 2010). The data will be gathered through analyzing three theories namely Social Role Theory by Eagly & Wood (1999), The Five Aspects of Gender Bias by Logsdon (1985), and The six Dimension of Stereotyping by Sunderland (1994). Through this, the researchers would apply and examine the gender biases found in the old curriculum textbooks. Moreover, a formula will be used as one of the bases in finding the frequency. (% = f/N x 100) where: % = percentage, f = Frequency N = Number of cases.

2.2 Research Locale

This study will be conducted at Mindanao State University, Main Campus, Marawi city, Lanao del Sur in the academic year 2021 – 2022. The researchers chose MSU as the area since it's more convenient in our study.

2.3 Research Instrument

The research instrument that will be used for the study will be the old curriculum textbooks (Three Old Curriculum Textbooks were chosen) since the aim of the study is to find out and analyze the gender representation found in old curriculum textbooks. Specifically, the researchers would look for anything that's related with the use of gender. Thus, the old curriculum textbooks will serve as one of the bases in order to come up with results.

2.4 Data Gathering Procedure

The researchers must have enough time for the study. Specifically, in finding for old curriculum textbooks and must make sure that the old curriculum textbooks chosen are appropriate for the study. The researchers must also have to describe, distinguish and analyses such gender representation biases found from the chosen old curriculum textbooks.

2.5 Data Analysis Procedure

In order to distinguish the gender biases found in old curriculum textbooks, the researchers will be using The Five Aspects of Gender Bias by Logsdon (1985). Specifically, the researchers will distinguish the Visibility that refers to the use of names, pronouns, terms, and illustration or pictures of both genders, Firstness refers to the gender mentioned first in a sentence, Masculine/Feminine generic construction refers to the pronoun used to represent both genders, Occupation, and Acitivity.

2.6 Corpus of the Study

The corpus of this study will be the gender biases found in the old curriculum textbooks that includes both the male and female gender. This study will investigate any types of gender biases represented in the old curriculum textbooks which include certain categories such as the name, pronoun, term, and illustration for both male and female.

3.0 Results and Findings

The results and findings will aim to answer to answer the two research questions.

3.1 Illustration of Genders in Textbooks

Books have often represented core views and have provided as instruments of socialization to convey principles to the next generation. Books were separated into two categories, one for men and the other for women. During the last decades of the twentieth century, books written specifically for males or females and began to increase in order to provide literature that discussed appropriate gender behaviors.

Based on the results and findings, books for males emphasized leadership and action, while books for females emphasized the qualities of females, such as obedience and humility. Researchers continued to take note of gender biases in books in the 1960s and 1970s. Males are more dominant rather than females.

Through applying Social Role Theory by Eagly and Wood (1999), this describes the process of socialization and development of the individual through the involvement of the person in increasingly complex and dynamic social roles. Social roles connect people to their social situations to the extent that they develop socially shared patterns of behavioral norms. All other gender differences in behavior are driven by the division of labor by gender in society. Gender differences result from the improvement of individuals to the specific roles to which they are selected as well as the prohibited roles. Biological differences between males and females are significant because culture magnifies them. Traditionally, men's greater size and strength led them to pursue activities like manly activities which gave them more status, power, and wealth than women. Once in those roles, the behavior of males became more dominant and the behaviors of females was addressed by being more dependent. The biological ability of women to raise children and give birth led them to take care of children, which in turn led them to acquire skills in nurturing and relationships.

3.2 Stereotypes Across Gender

This section shows the result of the study and presents discussions of each of the following: Visibility, Firstness, Masculine/Feminine Generic Construction, Occupation, and Activity.

English This Way 2 Worktext

Table 1. Frequency and Percentage of occurrence of male and female visibility in terms of names, pronoun, terms, illustrations or pictures.

Male			Female		
Name	Frequency	Percentage	Name	Frequency	Percentage
	204	63%		122	37%
Pronoun	73	59%	Pronoun	51	41%
Term	99	49%	Term	104	51%
Illustration	226	57%	Illustration	170	43%

The research shows that *English This Way 2 Worktext* contains the five categories examined. The analysis of those categories will be explained below.

In the category of Visibility, textbooks showed and mentioned male names often than females, 204 names for men as opposed to 122 names for female, the male names were seen mostly in every pages. The textbook used more male pronoun with a total of 73 compared to female pronouns with 51, the male pronoun were mostly seen in the example and activities. On the other hand, the female terms such as mother, sister, mrs, and etc. outnumbered the male with a total number of 104 terms compared to male with 99. Besides, the picture of male characters are found in every pages of the textbook with 226 illustrations while female with 170.

Table 2. Frequency and Percentage of occurrence of male and female in terms of Firstness.

Male		Female	
Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
6	40%	9	60%

In the category of Firstness, the textbook showed that females are stated first in a text before males, like Mother and Father. In this phase, females were mentioned first and men are mentioned second.

Table 3. Frequency and Percentage of occurrence of male and female in terms Masculine/Feminine Generic Construction.

Male		Female	
Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
3	100%	0	0%

In the category of MGC, the male pronoun was employed in the textbook in describing something to both male and female, the pronoun for male like he and his are used 3 times in the textbook to address to both male and female.

In the category of Occupation, gender stereotypes were found where males outnumbered females with 16 different occupation performed by the males and only 10 occupations performed by the females. This gives a wide range of occupation for men such as chief, pilot, dentist, policeman, teacher, coach, councilmen, soldiers and etc. Meanwhile, females were presented as maids, housewives, waitress, beautician and etc. More so, in the category of Activity, different gender stereotypes where females were portrayed doing dishwashing, cooking, watering plants, doing house works like sweeping and mopping while males were portrayed doing outdoor activities like shopping, jogging, camping, playing football and basketball, and etc.

English This Way 6 Worktext

Table 4. Frequency and Percentage of occurrence of male and female visibility in terms of names, pronoun, terms, illustrations or pictures.

Male			Female		
Name	Frequency	Percentage	Name	Frequency	Percentage
	192	34%		108	25%
Pronoun	86	15%	Pronoun	67	16%
Term	93	16%	Term	74	17%
Illustration	201	35%	Illustration	182	42%

The research shows that *English This Way 6 Worktext* contains the five categories examined. The analysis of those categories will be explained below.

In the Visibility category, the textbooks mostly displayed and listed male names more than female names. As seen in the table above, 192 frequency of male names were given which is contrasted to the 108 frequency of female names. There were female names displayed in the pages but most of the male names were shown in the pages. In addition, female pronouns involve a frequency of 67 such as she, her, hers, herself while the textbook applied male pronouns often times with a frequency of 86 such as he, him, his, himself. The male pronoun was mainly shown in such instances, events and happenings. Male terms with a frequency of 201 exceeded the female terms with a frequency of 182. Every page of the textbook also includes a frequency of 201 illustrations, while the illustration of females involve a frequency of 182. Moreover, the total frequency and percentage of the male gender is 572 and 100%. In the female frequency and percentage, it has total of 431 and 100%. Based on the results, the male gender is frequently involved more than the female gender. Thus, the male gender is likely to be more dominant thatn the female gender.

Table 5. Frequency and Percentage of occurrence of male and female in terms of Firstness.

Male		Female	
Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
4	27%	11	73%

In the Firstness category, the males were first stated before females in the textbook. The males were first acknowledged 21 times opposed to women who were only acknowledged 18 times.

Table 6. Frequency and Percentage of occurrence of male and female in terms of Masculine/Feminine Generic Construction.

Male		Female	
Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
6	43%	8	57%

In the MGC category, the pronoun for male like his and him is used 6 times while the pronoun for female is used 8 times.

In the occupation category, gender stereotypes have been shown to occur where there are several discrepancies in occupations relating to males and females. 18 male occupations have been discovered such as carpenter, electrician, engineer, driver, president, security guard, businessman, and the like while 16 female occupations were discovered such as singer, teacher, principal, businesswoman, secretary, and the like. Meanwhile, in the Activity category, this shows diverse activities done by men and women in the sports field. Men were shown playing soccer, basketball, golf, driving, and the like while women have been depicted as doing such household chores, taking care of children, gardening/planting and the like.

English This Way 5 Worktext

Table 7. Frequency and Percentage of occurrence of male and female visibility in terms of names, pronoun, terms, illustrations or pictures.

Male			Female		
Name	Frequency	Percentage	Name	Frequency	Percentage
	272	54%		232	46%
Pronoun	199	61%	Pronoun	129	39%
Term	116	67%	Term	56	33%
Illustration	58	54%	Illustration	49	46%

The analysis of *English This Way 5 Worktext* contains the five categories examined. The analysis of those categories will be explained below.

In the category of Visibility, males were dominant with 272 name compared to females with 232 names, the males were mostly seen in the stories, and the examples provided in the textbook. Males outnumbered females in terms pronoun used in the textbook, males with 199 pronouns while females with 129. The textbook mostly used male terms like father,

mang, tito, mr, lolo and etc with 116 as the total terms for males and only 56 terms for females. Male characters were seen in every pages of the textbook with 58 illustrations for males and 49 illustrations for females.

Table 8. Frequency and Percentage of occurrence of male and female in terms of Firstness.

Male		Female	
Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
21	54%	18	46%

In the category of Firtstness, the males were mentioned first before females like 'Eric and Anna' in the textbook, the males were stated first 21 times compared to females with only 18 times.

Table 9. Frequency and Percentage of occurrence of male and female in terms of Masculine/Feminine Generic Construction.

Male		Female	
Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
3	100%	0	0%

In the category of MGC, similar to the first textbook, the male pronoun was used frequently in describing something to both male and female, the pronoun for male like he and his are used 3 times in the textbook to address to both male and female.

In the category of Occupation, it was found gender stereotypes exist where many variation of jobs referring to males and females. 20 occupations for males like lawyer, president, chairman, doctor, policeman, anchor, secretary, senator and etc. while 15 occupations for females like saleslady, not a regular employee, maid, businesswoman singer, jeweler and etc. Moreover, n the category of Activity, this textbook showed various activities done by male and females, males were seen playing soccer, representatives in school programs, attending meetings, doing exercise in gym, painting, swimming, and etc. Meanwhile, females were portrayed doing babysitting, knitting, cooking, and etc.

Furthermore, the data from the three old curriculum textbooks contain a bias representation in different levels. It shows that the textbooks are biased against females where they are outnumbered by the males. Further investigation shows that the five categories were preoccupied with males where they have the highest number of Visibility, Firstness, Masculine/Feminine generic construction, Occupation, Activity. Similarly, the result is related to the studies of Karama (2020), Gisnet (1988), and Hellinger (1980), where they all found that Israeli English textbooks and English language textbooks used in Germany is bias for females where males are always dominant in different levels. Moreover, several gender stereotypes are present in the textbooks where males and females are portrayed differently in terms of their types of job and the activities they perform. The males were likely presented superior in their jobs like lawyer, president, pilot, policemen, and etc. while women are presented inferior in their jobs like saleslady and maid. In addition, females are also presented in high occupational status but not as many compared to males. Meanwhile, females stereotypically represented in the activities they where they were likely doing household chores like cooking, babysitting, gardening and etc. compared to men where they are commonly doing games, like playing basketball, soccer, swimming and etc. Furthermore, the claim of this study can be supported with the study of Dani & Abida (2017) where they found that females used to cook, cleaning and decorating the house, and other domestic works.

4.0 Conclusion

The aim of this study was to investigate, explore and identify such gender representation biases found in the old curriculum textbooks. Specifically, this study examined three old curriculum textbooks namely *English This Way 2 Worktext*, *English This Way 6 Worktext*, and *English This Way 5 Worktext*. The results, findings, and analyses from the qualitative data (quasi-statistics) which included the frequency and percentage of certain categories related to male and female gender showed and supported the expected hypothesis. Based on the analysis of gender biases, it can be concluded that the textbooks present males as the superior gender especially in the number of names, pronouns, terms and illustrations compared to women. On the other hand, women are portrayed inferior where stereotypes occur in their types of jobs and the activities they perform in textbooks. It can be concluded that the old curriculum textbooks portray females and males differently where language is used to by the authors to portray gender bias and gender stereotypes.

5.0 References

Amin, M. & Birjandi, P. (2012). *Gender Bias in the Iranian High School EFL Textbooks.* English Language Teaching.

Cabanding, M. (2014). *The deictic demonstratives of ayta magbukun*. The Philippine ESL Journal.

Darni, R. & Abid, N. (2017). *Gender Bias in Elementary School Language Text.*

Eagly, A.H. & Wood, W. (1999). *The Origins of Sex Differences in Human Behavior: Evolved Dispositions Versus Social Roles.* American Psychologist.

Gooden, A.M. (2001). *Gender representation in notable children's picture books*.

Gupta, A.F., & Lee, A.S.Y. (1989) *Gender representation in English language textbooks used in the Singapore primary schools*. Language and Education.

Hellinger, M. (1980). For men must work, and women must weep: *Sexism in English Language textbooks used in German schools*. Women's Studies International Quarterly.

Karama, M. (2020). *Gender Bias in School Mathematics Textbooks from Grade 1 to 12 in Palestine*.

Kendall, Sh. (2007). Father as breadwinner, mother as worker: *Gendered positions in feminist and traditional discourses of work and family.* In D. Tannen, Sh. Kendall & C. Cordon (eds.), *Family talk, discourse and identity in four American families*. Oxford: Oxford University Press.

Kohlberg, L. (1966). *A Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex-Role Concepts and Attitudes. In E. E. Maccoby (Ed.), The Development of Sex Differences*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lakoff, R. (1998). Extract from language and woman's place. In D. Cameron (ed.), *The feminist critique of language, A reader (2nd ed.).* London & New York: Routledge.

Lee, J. F. K. (2014). *Gender representation in Hong Kong primary school ELT textbooks* – a comparative study. Gender and Education.

Li, J. (2014). *A Sociolinguistic Study of Language and Gender in Desperate*

Housewives. Inner Mongolia University, China.

Logsdon, M. (1985). *Gender roles in primary school texts in Indnonesio,* Honolulu: University of Hawaii.

Morgan, K. E. (2014). *Decoding the Visual Grammar of Selected South African History Textbooks.* Journal of Educational Media, Memory, and Society.

Nabifar, N. & Baghermonsousavi, M. S, (2015). Social Semiotics evaluation of English One by gender. *Studies in English Language and Education,* 2(2), 84-98.

Nan, N. (1992). *Sex Discrimination in Education*. Chinese Education and Society.

Sheldon, J. P. (2004). *Gender stereotypes in educational software for young children.*

Stern, L., & Roseman, J. E. (2004). *Curriculum Evaluation Study: Life Science*. Journal of Research in Science Teaching.

Suhartono & Kristina, D. (2018). *Gender Bias in Textbooks and Test Items of English Language Learning in the Indonesian Context.*

Sunderland, J. (1994). Pedagogical and other filters: The representation of non-sexist language change in British pedagogical grammars. In: J. Sunderland (ed) *Exploring Gender: Questions and Implications for English Language Education.* New York

Sunderland, J. (1994). *Exploring Gender: Questions and Implications for English Language Education.* Hemel Hemsptead: Prentice Hall.

Tepper, C. A. & Cassidy, K. W. (1999). *Gender differences in emotional language in children's picture books*.

Tiara Antik Sari, N. (1991). Visible boys, invisible girls: *The representation of gender in 'learn English with Tito'* (A critical discourse analysis of English language textbooks for primary school).

Wardhaugh, R. (2000). *An Introduction to Sociolinguistics* (3rd edtion). Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.

6.0 Authors' Biographic Note

1. Jhanna Ilham A. Acraman is a fourth year college student taking up Bachelor of Arts in English Language Studies at Mindanao State University – Main Campus, Marawi City. Her hobbies are reading books, watching movies/series, playing badminton and swimming.

2. Almadini D. Lawi is a fourth year college student taking up Bachelor of Arts in English Language Studies at Mindanao State University – Main Campus, Marawi City. His hobbies are writing/reading, playing basketball, and watching movies.

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যাণ্ড লিঙ্গুইস্টিকস্
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

Shruti Poetry : A Multimodal Stylistic Analysis/ 'শ্রুতি' কবিতা : শৈলীর বহুমাত্রিক বিশ্লেষণ

শিউলি বসাক

সারসংক্ষেপ (Abstract)

At first, I would like to introduce the 'Shruti' Literary Movement. A Literary Movement is defined by a group of writers with shared ideas about content, style, philosophy etc. Literary Movement can be in opposition with the main-stream literature. Bengali Literary Movement explosion in West Bengal took place in early '60s when the 'Hungry' and 'Ei Dashak' bulletin appreared. Nine issues of 'Ei Dashak' bulletin were published by a group of young Bengali writers from 1962 to 1964. In 1965 the young writers devided into two groups. The first group published a magazine titled 'Shruti' on April 1965 and thus they started 'Shruti' Movement and the second group published a magazine titled 'Ei Dashak' on March 1966 and started Shastrabirodhi Movement. In this article the discussion is confined to the 'Shruti' Movement only. This Movement challenged and significantly changed the style used in the main-stream poetry from various aspects including Content, Diction, and most importantly the Form. They predominantly tried to create a visual effect of poems by altering or arranging the words and lines in an unconventional way, or usings different fonts, symbols, signs, or special application of punctuation marks etc visual persuasive tools. Thus the present article aims to study the iconic Shruti Literary Movement from a 'Multimodal' stylistic view.

মূল শব্দাবলী (Keywords)

সাহিত্য-আন্দোলন, 'শ্রুতি' কবিতা, বহুমাত্রিকতা (Multimodality), দৃশ্যরূপ (visual effect), অর্থগত অধিস্তর।

1.0 ভূমিকা (Introduction)

মূল আলোচনায় প্রবেশের আগে বুঝে নেওয়া দরকার যে আন্দোলন কী, সাহিত্য-আন্দোলনই বা কী, কীভাবে কোন্ প্রেক্ষাপটে শুরু হয় এক একটি সাহিত্য-আন্দোলন। 'আন্দোলন' শব্দটি বহুল ব্যবহৃত একটি শব্দ, ইংরেজিতে যাকে বলা হয় 'Movement'। এই আন্দোলন বা 'Movement' সামাজিক, রাজনৈতিক, ধর্মীয় ইত্যাদি যে কোনো পরিসরেই হতে পারে। যুগে-যুগে সংগঠিত বিভিন্ন আন্দোলনে বারবার আন্দোলিত হয় সমাজ; আর সমাজের দর্পণে অর্থাৎ সাহিত্যে তা নানাভাবে প্রতিফলিত হয়। আমরা বাংলা সাহিত্যেও এমন বিভিন্ন আন্দোলনের প্রতিফলন পেয়েছি বিভিন্ন কালে। আবার কেবল দেশীয় আন্দোলনই নয়, বৈশ্বিক প্রেক্ষাপটে সামাজিক, রাজনৈতিক, ধর্মীয় ইত্যাদি বিভিন্ন পরিসরে সংঘটিত অন্দোলনও বাংলা সাহিত্যের আয়নায় কখনো প্রত্যক্ষে, কখনো পরোক্ষে কম-বেশি প্রতিফলিত হয়েছে। কিন্তু এসবের ক্ষেত্রে 'সাহিত্য-আন্দোলন' পরিভাষাটি প্রযোজ্য নয়। আন্দোলনের পরিসর যখন কেবলমাত্র সাহিত্যই; সামাজিক বা রাজনৈতিক বা ধর্মীয় ইত্যাদি কোনো কিছুই নয়; তখনই কেবল 'সাহিত্য-আন্দোলন' পরিভাষাটি প্রযোজ্য। 'সাহিত্য-আন্দোলন' হয় সাহিত্যেই, আর তখনই সাহিত্যধারায় আসে এক-একটি ছোট-বড় বাঁকবদল। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের হাতে আধুনিক বাংলা সাহিত্যের একটি পাকাপোক্ত ভিত্তিভূমি প্রতিষ্ঠার পরে, বড়সড় বাঁকবদলটি হয়েছিল বিশ শতকের ত্রিশের দশকে কল্লোল-কালিকলম-প্রগতির তরুণ লেখকদের হাত ধরে। বিশ্বের বিভিন্ন প্রান্তে সংগঠিত অসংখ্য সাহিত্য-আন্দোলনের ঢেউ মতবাদরূপে এইসময়ে এদেশে পৌঁছে বাংলা সাহিত্যকে নব নব রূপ দিয়েছে। এরপর পঞ্চাশ-ষাট-সত্তর-আশির দশকে বাংলা সাহিত্য জগতে এমন কিছু যৌথ আন্দোলন সংগঠিত হয়েছে, যেগুলি কোনো বিদেশি সাহিত্য-আন্দোলনসঞ্জাত নয়, এদেশের সাহিত্য-ভূমিতেই যাদের উৎপত্তি। বিশ শতকের দ্বিতীয়ার্ধের শুরুতেই ছোটগল্পের যে নতুন পরীক্ষা-নিরীক্ষা, তার মূলে ছিল বিমল করের 'ছোটগল্প-নূতনরীতি' গল্প-আন্দোলন। এরপর একের পর এক হাংরি আন্দোলন, নিমসাহিত্য আন্দোলন, শাস্ত্রবিরোধী আন্দোলন, শ্রুতি আন্দোলন, ধ্বংসকালীন আন্দোলন, নতুননিয়ম আন্দোলন, ছাঁচ-ভেঙে-ফেল আন্দোলন, চাকরসাহিত্যবিরোধী আন্দোলন ইত্যাদি আন্দোলনগুলি ষাট-সত্তর-আশির দশকে বাংলা সাহিত্য-জগতে এক একটি তরঙ্গ তুলেছিল। বাংলা সাহিত্যে প্রতিষ্ঠানের বিরুদ্ধে সচেতনভাবে ঘোষিত আলোড়ন সৃষ্টিকারী এই আন্দোলনগুলির প্রতিক্রিয়ায় প্রত্যাখ্যানও প্রবল হয়ে উঠেছিল সেই সময়ে। মূলধারার সাহিত্য পাঠককে যে স্থিতাবস্থার মধ্যে আটকে রাখে এই সাহিত্য সেই স্থিতাবস্থাকেই ভাঙতে চেয়েছিল নানাভাবে। ইতিহাস তো রচিত হয় রূপান্তরের হাত ধরেই। সাহিত্যের ইতিহাসও এভাবেই এগিয়ে চলে। সাহিত্য-ক্ষেত্রে

এই রূপান্তর দুই ভাবে হতে পারে; এক হতে পারে কোনো ব্যক্তি-লেখকের প্রয়াসে; আরেক হতে পারে কোনো নির্দিষ্ট মতাদর্শে বিশ্বাসী লেখকগোষ্ঠীর প্রয়াসে। এই গোষ্ঠীগত প্রয়াসের ক্ষেত্রেই 'সাহিত্য-আন্দোলন' পরিভাষাটি প্রযোজ্য। এক্ষেত্রে কোনো ব্যক্তিলেখক নন, এক লেখকগোষ্ঠী থাকবে, মতাদর্শগত দিক থেকে তাঁদের অবস্থান একই অবতলে হবে, এবং সর্বোপরি সেই লেখকগোষ্ঠীর একটি ইস্তেহার বা মুখপত্র থাকবে। তাকেই আমরা 'সাহিত্য-আন্দোলন' বলে বুঝব।

শ্রুতি-আন্দোলনের মুখপত্ররূপ পত্রিকা 'শ্রুতি'র প্রথম সংখ্যাটি প্রকাশিত হয় ১৯৬৫ সালের এপ্রিল মাসে। তবে এমন ধারণার কোনো কারণ নেই যে, ১৯৬৫ সালের এপ্রিল মাস থেকেই শ্রুতি-আন্দোলন শুরু হয়েছিল। এই আন্দোলনের সূত্রপাত আসলে আরও কয়েক বছর আগে। ১৯৬২ সালের এপ্রিল মাসে রমানাথ রায়ের সম্পাদনায় 'এই দশক' নামে একটি বুলেটিন প্রকাশিত হয়েছিল। এই বুলেটিনের সঙ্গে যুক্ত ছিলেন তরুণ কবি ও গল্পকারদের একটি দল। সাহিত্য বিষয়ক প্রবন্ধ, গল্প, কবিতা ছাপা হতো এই বুলেটিনে। ১৯৬২ সালের এপ্রিল মাস থেকে ১৯৬৪ পর্যন্ত মোট নয়টি সংখ্যা প্রকাশ পায়। এরপর এই বুলেটিনের সঙ্গে যুক্ত কবি ও গল্পকাররা দুই ভাগে ভাগ হয়ে যান। এই কবিরা ১৯৬৫ সালের এপ্রিল মাসে 'শ্রুতি' নামে একটি কবিতা-পত্রিকা প্রকাশ করে শ্রুতি আন্দোলন শুরু করেন। অন্যদিকে 'এই দশক' বুলেটিনের সঙ্গে যুক্ত গল্পকাররা ১৯৬৬ সালের মার্চ মাসে 'এই দশক' পত্রিকা প্রকাশ করে শাস্ত্রবিরোধী গল্প-আন্দোলনের সূত্রপাত ঘটান।

'এই দশক' বুলেটিন (১৯৬২ এপ্রিল)

'শ্রুতি' পত্রিকা (১৯৬৫ এপ্রিল)
শ্রুতি কবিতা-আন্দোলন

'এই দশক' পত্রিকা (১৯৬৬ মার্চ)
শাস্ত্রবিরোধী গল্প-আন্দোলন

১৯৬৫ এপ্রিল থেকে ১৯৭১ আগস্ট পর্যন্ত 'শ্রুতি' পত্রিকার মোট চোদ্দটি সংখ্যা প্রকাশিত হয়েছিল। 'শ্রুতি' পত্রিকার প্রথম সংখ্যার সঙ্গে যুক্ত ছিলেন পুষ্কর দাশগুপ্ত, মৃণাল বসুচৌধুরী, অনন্ত দাশ, পরেশ মন্ডল এবং সজল বন্দ্যোপাধ্যায়। তবে শ্রুতির প্রথম চারটি সংখ্যার পরে অনন্ত দাশের আর কোনো লেখা এই পত্রিকায় প্রকাশিত হয়নি। তাই পুষ্কর দাশগুপ্ত, মৃণাল বসুচৌধুরী, পরেশ মণ্ডল এবং সজল বন্দ্যোপাধ্যায় - এই চার জন কবিকেই শ্রুতি আন্দোলনের প্রধান কবি হিসেবে ধরা হয়ে থাকে। এঁদের মধ্যে পত্রিকার সাংগঠনিক কাজের পুরোধা ছিলেন মৃণাল বসুচৌধুরী এবং তাত্ত্বিক নেতৃত্ব ছিল পুষ্কর

দাশগুপ্তের। এছাড়াও এই আন্দোলনের সঙ্গে যুক্ত ছিলেন আরও অনেকে। চতুর্থ সংখ্যার অনুবাদ কবিতাগুলি ছাড়াই বাকি তেরোটি সংখ্যায় মোট তেইশ জন কবিকে পাই আমরা - ১। মৃণাল বসুচৌধুরী, ২। পুষ্কর দাশগুপ্ত, ৩। অনন্ত দাশ, ৪। পরেশ মণ্ডল, ৫। সজল বন্দ্যোপাধ্যায়, ৬। সুকুমার ঘোষ, ৭। অমরেন্দ্র চক্রবর্তী, ৮। তপনলাল ধর, ৯। গৌরাঙ্গ ভৌমিক, ১০। রত্নেশ্বর হাজরা, ১১। কালীকৃষ্ণ গুহ, ১২। মদন মোহন বিশ্বাস, ১৩। প্রভাতকুমার দাস, ১৪। স্বপন সেনগুপ্ত, ১৫। কালিপদ কোঙার, ১৬। অভি সেনগুপ্ত, ১৭। প্রলয় শূর, ১৮। অশোক চট্টোপাধ্যায়, ১৯। রথীন ভৌমিক, ২০। অতীন্দ্রিয় পাঠক, ২১। বিজিৎ কুমার ভট্টাচার্য, ২২। নিশিনাথ সেন, ২৩। রবীন সুর।

2.0 গবেষণা সম্বন্ধীয় প্রশ্ন ও উদ্দেশ্য (Research Questions and Objectives)

শ্রুতি কবিরা কবিতার চিরাচরিত আঙ্গিক থেকে সরে এসেছিলেন মূলত কবিতার দৃশ্যরূপ নির্মাণের মাধ্যমে। কেবল বিশেষ পঙক্তি বা স্তবক সজ্জাই নয়, এক একটি শব্দকে কখনও এককভাবে বা ভেঙেচুরে বিশেষভাবে সাজিয়ে, কখনও ছাপার হরফের বিভিন্ন রকম হেরফের করে, বা যতিচিহ্নসহ বিবিধ চিহ্নের বিশেষ প্রয়োগে তাঁরা কবিতার একটি শরীরী রূপ বা আদল দেওয়ার চেষ্টা করেছিলেন। কবিতার এই দৃশ্যরূপ নির্মাণ কি নিছকই অলঙ্করণ, নাকি কবিতার রসাস্বাদনের ক্ষেত্রে এই দৃশ্যরূপ অনুকূল ও উপযোগী হয়ে উঠছে, এবং কবিতার বিষয়কে পরিস্ফুট করতে বা তার ভাবকে আভাসিত করতে কোনো ভূমিকা পালন করছে এবং করলে তা কতটা ও কীভাবে - এই প্রশ্নেরই উত্তর খোঁজার প্রয়াস বর্তমান নিবন্ধটিতে করা হল। দৃশ্যরূপ নির্মাণের ক্ষেত্রে কী কী উপকরণ বা পদ্ধতি অবলম্বন করেছেন তাঁরা, এবং সেগুলি কীভাবে কবিতায় প্রয়োগ করেছেন তা শৈলীবিজ্ঞানের 'Multimodal Aspect' থেকে নির্ণয় করাই বর্তমান গবেষণা-নিবন্ধের অন্বিষ্ট।

3.0 গবেষণা পদ্ধতি (Research Methods)

আমরা যে কোনো সাহিত্য সমালোচনা বা বিচার-বিশ্লেষণের ক্ষেত্রে যে বিজ্ঞানসম্মত, বিধিবদ্ধ বিভিন্ন পদ্ধতি বা উপকরণ বা তত্ত্বের সাহায্য নিয়ে থাকি, তার মধ্যে অন্যতম একটি হল শৈলীবিজ্ঞান। শৈলী বা 'Style' বলতে আমরা বুঝে থাকি মূলত লেখকের নিজস্বতা। কীভাবে কোনো লেখক অন্যান্যদের থেকে আলাদা হয়ে যান, তা'ই তার শৈলী বা 'Style'. যেহেতু সাহিত্য মূলত ভাষাশিল্প, তাই সাহিত্যের শৈলী বলতে মূলত ভাষাশৈলীর ওপরেই গুরুত্ব প্রদান করা হয়ে থাকে। এক্ষেত্রে ধ্বনিতাত্ত্বিক, রূপতাত্ত্বিক, আন্বয়িক ও শব্দার্থতাত্ত্বিক দিক থেকে লেখকের ভাষাশৈলীকে বিশ্লেষণ করা হয়। তবে সাহিত্যের ক্ষেত্রে ভাষাশৈলীর পাশাপাশি গঠনশৈলীও সমানভাবে গুরুত্বপূর্ণ। প্রাক-আধুনিক বাংলা সাহিত্যে এই গঠনবৈচিত্র্য তেমন না থাকলেও, আধুনিক যুগে উপন্যাস, ছোটগল্প, নাটক ইত্যাদি নানাবিধ সাহিত্য সংরূপের সূচনা, বিকাশ ও প্রতিষ্ঠার সঙ্গে

সঙ্গে বিভিন্ন লেখকের হাতে বিভিন্ন সময়ে বিভিন্ন রকম পরীক্ষা-নিরীক্ষা দেখা গিয়েছে। ষাটের দশকে এসে আমরা 'শ্রুতি' কবিতায় দেখলাম দু'টি ভিন্ন শিল্প-সংরূপের সংমিশ্রণ - কবিতা ও চিত্রকলা। তবে তা ইতোপূর্বের 'ইলাস্ট্রেশন' বা রচনার আশেপাশে বিষয়নির্ভর চিত্রণ - তা কিন্তু নয়। শ্রুতি কবিতার ক্ষেত্রে আমরা যা দেখলাম, আধুনিক শৈলীবিজ্ঞানের পরিভাষায় তাকে বলা যেতে পারে 'Multimodality' বা 'বহুমাত্রিকতা'। Nina Nørgaard তাঁর 'Multimodality and stylistics' প্রবন্ধে বলেছেন, "as technological developments in book publication have caused a surge in literature that experiments with images, typography, colour, layout and so on, stylisticians have seen a need to expand the stylistic tool kit with tools geared towards handling the stylistic analysis of multimodal texts."[১] বর্তমান নিবন্ধে গবেষকের একমাত্র অন্বিষ্ট শ্রুতিকবিতার দৃশ্যরূপ, এবং এক্ষেত্রে শৈলীবিজ্ঞানের কেবলমাত্র 'Multimodal aspect' থেকে শ্রুতিকবিতার শৈলী বিশ্লেষণ করা হল। উল্লেখ্য, বর্তমান প্রবন্ধের সংক্ষিপ্ত পরিসরে সব শ্রুতি কবিতা বিশ্লেষণ করা সম্ভবপর না হওয়ায়, কিছু নির্বাচিত কবিতা নিয়েই এই আলোচনা। এই নির্বাচন যথেচ্ছভাবে (Randomly) না করে, শ্রুতি আন্দোলনের ভাববিশ্বটিকে ফুটিয়ে তোলে এমন শীর্ষস্থানীয় কবিতাগুলিকেই নির্বাচন করা হয়েছে।

4.0 তথ্য সংগ্রহ (Data Collection)

শ্রুতি কবিতা-আন্দোলনের সঙ্গে যুক্ত কবিদের মূলরচনা ধরে বর্তমান গবেষণা-নিবন্ধটি রচিত হয়েছে। এক্ষেত্রে এই কবিতা-আন্দোলনের মুখপত্ররূপ পত্রিকা অর্থাৎ 'শ্রুতি' পত্রিকার মূল সংখ্যাগুলিকে আকর হিসেবে ব্যবহার করা হয়েছে। কেবল কবিতাই নয়, 'শ্রুতি' পত্রিকায় প্রকাশিত এই আন্দোলনের ইস্তেহার, কবিতা বিষয়ক নানা প্রবন্ধ, মতামত ইত্যাদিও ব্যবহৃত হয়েছে। ১৯৬৫ এপ্রিল থেকে ১৯৭১ আগস্ট পর্যন্ত 'শ্রুতি' পত্রিকার যে মোট চোদ্দটি সংখ্যা প্রকাশিত হয়েছিল, তার অধিকাংশই সংগ্রহ করা হয়েছে সন্দীপ দত্ত মহাশয়ের 'লিটল ম্যাগাজিন লাইব্রেরি ও গবেষণাকেন্দ্র' থেকে, এবং এই লাইব্রেরিতে যে কয়েকটি সংখ্যা পাওয়া যায়নি, সেগুলি শ্রুতিকবি পরেশ মণ্ডলের ব্যক্তিগত সংগ্রহ থেকে সংগ্রহ করা হয়েছে। 'শ্রুতি' পত্রিকার মোট চোদ্দটি সংখ্যার একটি তালিকা এখানে তুলে ধরা হল -

১। '**শ্রুতি**' প্রথম সংকলন, এপ্রিল ১৯৬৫ সম্পাদকহীন
২। '**শ্রুতি**' দ্বিতীয় সংকলন, জুলাই ১৯৬৫ সম্পাদকহীন
৩। '**শ্রুতি**' তৃতীয় সংকলন, নভেম্বর ১৯৬৫ সম্পাদকহীন
৪। '**শ্রুতি**' চতুর্থ সংকলন, মার্চ ১৯৬৬ সম্পাদকহীন
৫। '**শ্রুতি**' পঞ্চম সংকলন, জুলাই ১৯৬৬ সম্পাদকহীন

৬। **'শ্রুতি'** ষষ্ঠ সংকলন, তারিখহীন সম্পাদক পরেশ মণ্ডল, সজল বন্দ্যোপাধ্যায়

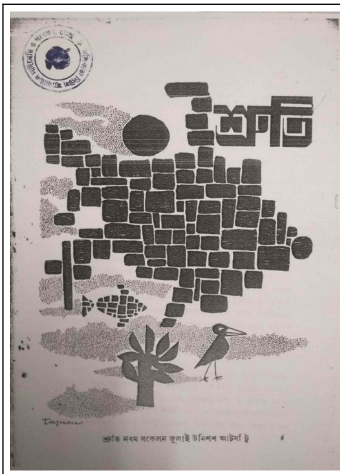
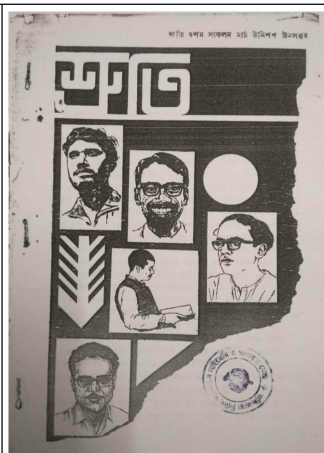
৭। **'শ্রুতি'** সপ্তম সংকলন, জানুয়ারি **১৯৬৮** সম্পাদক সজল বন্দ্যোপাধ্যায়, পরেশ মণ্ডল

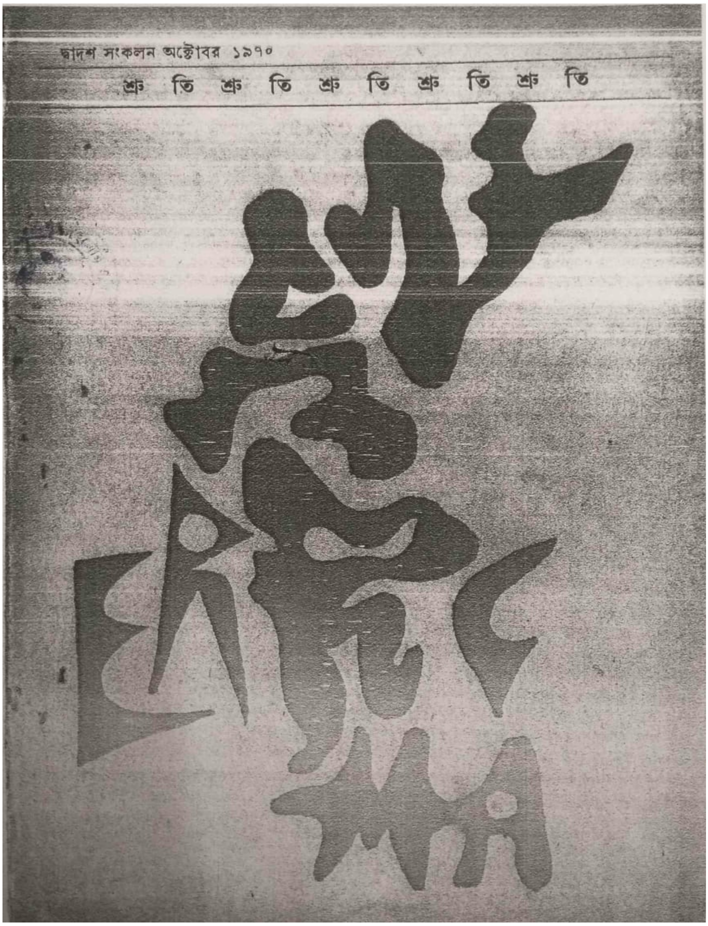
৮। **'শ্রুতি'** অষ্টম সংকলন, এপ্রিল **১৯৬৮** সম্পাদক সজল বন্দ্যোপাধ্যায়,পরেশ মণ্ডল

৯। **'শ্রুতি'** নবম সংকলন, জুলাই **১৯৬৮** সম্পাদক মৃণাল বসুচৌধুরী

১০। **'শ্রুতি'** দশম সংকলন, মার্চ **১৯৬৯** সম্পাদক মৃণাল বসুচৌধুরী

কয়েকটি শ্রুতি সংকলনের প্রচ্ছদের নমুনা নিম্নরূপ -

	
'শ্রুতি' নবম সংকলন (জুলাই **১৯৬৮**)	**'শ্রুতি'** দশম সংকলন (মার্চ **১৯৬৯**)



'শ্রুতি' দ্বাদশ সংকলন (অক্টোবর ১৯৭০)

১১। **'শ্রুতি'** একাদশ সংকলন, জুন ১৯৭০ সম্পাদকহীন
১২। **'শ্রুতি'** দ্বাদশ সংকলন, অক্টোবর ১৯৭০ সম্পাদকহীন
১৩। **'শ্রুতি'** ত্রয়োদশ সংকলন, ফেব্রুয়ারি ১৯৭১ সম্পাদক মৃণাল বসুচৌধুরী
১৪। 'শ্রুতি' চতুর্দশ সংকলন, আগস্ট ১৯৭১ সম্পাদক মৃণাল বসুচৌধুরী

5.0 ব্যাখ্যা ও ফলাফল (Discussion and Result)

ষাট-সত্তর দশকের বাংলা কবিতা-আন্দোলনগুলির কথা বলতে গেলে, হাংরি আন্দোলনের সঙ্গে যে নামটি সর্বাগ্রে উচ্চারিত হয়, তা শ্রুতি আন্দোলন। হাংরি কবিরা কবিতার বিষয় বা ভাষারীতি নিয়ে যতটা আন্দোলিত হয়েছেন, আঙ্গিকের ক্ষেত্রে ততটা নন। শ্রুতি কবিরাই প্রথম আঙ্গিক নিয়ে নানারকম পরীক্ষা-নিরীক্ষা করলেন, কবিতার চিরাচরিত আঙ্গিকের থেকে অনেকটা সরে গেলেন। কারণ তাঁরা মনে করতেন, "আঙ্গিক এবং উপলব্ধির অদ্বৈত-সিদ্ধিই সার্থক কবিতার সৃষ্টি করে।"[২] তাঁদের মতে কবিতায় কোনো তথাকথিত বক্তব্য থাকে না; থাকে কবির বিচিত্র অনুভব সমন্বিত স্বপ্নময় আত্মিক আবহের প্রকাশ। এই আত্মিক অভিজ্ঞতাকে, উপলব্ধির গভীরতাকে ভাষায় যথার্থভাবে প্রকাশ করতে না পারার অতৃপ্তি প্রত্যেক শ্রুতি কবির মধ্যেই ছিল। 'শ্রুতি'র সপ্তম সংখ্যায় কবি সজল বন্দ্যোপাধ্যায় বলেছেন, "ভাষা যে লৌকিক জগতের। অর্থের সীমায় সংকুচিত, আবদ্ধ। তথাকথিত বাস্তবের প্রয়োজনে বহু ব্যবহৃত। আত্মাবিষ্কার করতে করতে যখন সেই অভিজ্ঞতা লিখে রাখতে যাই, মনে হয় ঠিক বলা হল না। যা পবিত্র, আন্তরিক তা আন্তরিকতার আবরণেই নিজেকে ঘিরে রাখে, যা রহস্যময় তাকে রহস্যময়তার মধ্যে দিয়েই ব্যক্ত করতে হয়। আমার মধ্যে আছে অন্তহীন রহস্যের জগত। তাকে প্রকাশ করতে হলে যে তার উপযুক্ত ভাষা আমায় গড়ে নিতে হবে। লৌকিক জগতের ভাষাকে আমি কি করে অলৌকিকের পরিবাহক করে তুলব? লিখি, আবার পাল্টাই। বারবার মনে হয়, না, আমার রহস্য অভিজ্ঞতাকে ঠিক প্রকাশ করতে পারছি না।"[৩]

১। এনাগ্রাম

ভাষাপদ্ধতির জীর্ণতা সম্পর্কে সচেতন এই শ্রুতি কবিরা অনেককিছু "বলতে গিয়ে অথচ কিছুই বলতে না পেরে"[৪] সপ্তম সংখ্যায় ঘোষণা করলেন, "ভেঙে ফেলতে হবে সমস্ত প্রথার শাসন, ছিন্ন করতে হবে সংস্কারের সমস্ত বন্ধন। শব্দকে ব্যবহৃত বাক্যবন্ধের আবর্জনা থেকে এক এক করে বেছে নিতে হবে। তৈরী করতে হবে ব্যক্তিগত এবং অনন্য, এক প্রচলমুক্ত বাকরীতি।"[৫] ফলে পুরনো শব্দকে নতুনভাবে আবিষ্কার করলেন তাঁরা, শব্দকে ভেঙেচুরে নতুন করে গড়লেন। চতুর্দশ সংকলনের প্রথম কবিতাটি হল পরেশ মণ্ডলের 'এনাগ্রাম', যার অর্থ হল কোনো শব্দের বর্ণগুলিকে এদিক-ওদিক করে গঠিত নতুন শব্দ। অশোক চট্টোপাধ্যায়ের 'সংশ্লেষণ' কবিতাটিকে বলা যেতে পারে একটি এনাগ্রাম -

গাছে গাছে পাতায় পাতায় মুখে মনে নামে
                    অহঙ্কারে অপমানে
পাছে গাতায় মুনে মমে অপমাঙ্কারে
একদিন আলাদা আলাদা
চিনে নিতাম[৬]

'গাছে' ও 'পাতায়' শব্দদুটিকে ভেঙে, তারপরে একটির ভাঙা টুকরোর সঙ্গে অন্য শব্দের ভাঙা টুকরোটিকে জুড়ে লেখক তৈরি করেছেন 'পাছে' ও 'গাতায়' শব্দদুটি। আবার 'মুখে', 'মনে', 'নামে' শব্দতিনটিকে ভেঙেচুরে তৈরি করেছেন 'মুনে' ও 'মমে' শব্দদুটি। 'অহঙ্কার' ও 'অপমান' শব্দদুটি থেকে তৈরি করেছেন 'অপমাঙ্কার' শব্দটি। শব্দকে ভেঙে এভাবে জুড়ে দেওয়া আপাতভাবে নিছক যান্ত্রিক বলে মনে হলেও, আসলে শ্রুতিকবিরা এভাবে কবিতায় এক একটি শব্দকে ভিন্নতর ডাইমেনশন দেওয়ার চেষ্টা করেছেন। আমরা দেখি কবিতাটির উদ্ধৃত অংশে বলা হয়েছে যে, একদিন আলাদা আলাদা করে চিনে নেওয়া যেত অর্থাৎ এখন আলাদা আলাদা করে চেনা যাচ্ছে না। এই বক্তব্যটিকেই ফুটিয়ে তোলা হয়েছে প্রথমে শব্দগুলিকে আলাদা আলাদা করে উল্লেখ করার পর সেগুলিকে ভেঙেচুরে জুড়ে দিয়ে, যেখানে শব্দগুলিকে আর আলাদা আলাদা করে চেনা যাচ্ছে না।

২। বিশেষ বিন্যাসরীতি

কবিতার ভাবটিকে ফুটিয়ে তুলতে শ্রুতিকবিরা কবিতার স্তবক, পঙক্তি, শব্দ ভেঙে এমনভাবে সাজিয়েছেন যাতে কবিতার ভাবটি একটা দৃষ্টিগ্রাহ্য আদল পায়। তাই শ্রুতি কবিদের হাতে কবিতা ও চিত্রকলা মিশে যেতে দেখা যায়। শ্রুতির দ্বিতীয় সংখ্যায় পুষ্কর দাশগুপ্ত 'কবিতার মুদ্রণ-বিন্যাস' শীর্ষক প্রবন্ধে বলেছিলেন, "মুদ্রণের উন্নত অবস্থায় কবি সম্ভাব্য উপায়ে এবং প্রয়োজন অনুসারে কবিতার বিন্যাসে দৃষ্টিগ্রাহ্য ব্যঞ্জনা সৃষ্টি করিতে পারেন। ... কবিতায় কোন শব্দ বা চরণকে বিশেষভাবে বা বিশেষ হরফে ছাপিয়ে কবি তাঁর উপলব্ধির সঙ্গে জড়িত অনুভবের স্তর এবং বৈশিষ্ট্য নির্দেশিত করতে পারেন। এছাড়া বিশেষ কোন ছক বা আকারে কবিতাকে বিন্যস্ত করে কবি তাঁর মানসিক অনুষঙ্গকে সাংকেতিক করতে পারেন।"[৭] কিছু কবিতা তুলে ধরে আলোচনা করা যাক। শ্রুতি পত্রিকার দ্বিতীয় সংখ্যায় প্রকাশিত পরেশ মণ্ডলের 'ইঙ্গিত' কবিতাটি উল্লেখ্য -

"এ
কা
কী
প্র...তি...ধ্ব...নি
নী
র
ব
জ্যোৎস্নায়"[৮]

'একাকী' শব্দটিকে ভেঙে প্রতিটি সিলেবলকে পৃথকভাবে এক একটি পঙক্তিতে বিন্যস্ত করা হয়েছে। আবার 'প্রতিধ্বনি' শব্দটিকে ভেঙে মাঝখানে '...' চিহ্নের প্রয়োগে প্রতিধ্বনির প্রসারতা যেন আরও বৃদ্ধি পেয়েছে। আবার দশম সংখ্যায় প্রকাশিত মৃণাল

বসুচৌধুরীর 'স্মৃতি' কবিতায় শব্দকে যেভাবে ভেঙে অভিনব সজ্জায় বিন্যস্ত করা হয়েছে, তাতে কবিতাটির ভাব বা বক্তব্যের পরিপূরক একটি অসাধারণ ইমেজ তৈরি হয়ে যায় -

"সারারাত বৃষ্টি হয়ে
তি
স্মৃ   সৌ
ধ
ভেঙে গেলে
ফায়ার বিগ্রেড এসে
ছ ড়া নো টু ক রো গু লো
একে একে..."[৯]

স্মৃতিসৌধ শব্দটিকে ভেঙেচুরে কবি ভাঙা এক স্মৃতিসৌধের ইমেজ তৈরি করেছেন। আবার 'ছড়ানো টুকরোগুলো'র কথা বলতে গিয়ে কবি শব্দগুলিকেই টুকরো টুকরো করে ছড়িয়ে দিয়েছেন। অষ্টম সংখ্যায় প্রকাশিত গৌরাঙ্গ ভৌমিকের 'তারা পঁচিশ জন' কবিতাটিও লক্ষণীয় -

"আজও
তারা
পাহাড়তলিতে
সিঁড়ি
বানায়
পাথর
ভাঙে
সিঁড়ি
বানায়
পাথর
ভাঙে
আর -"[১০]

সিঁড়ি বানানোর কথা বলতে গিয়ে কবি শব্দগুলিকে এমনভাবে সজ্জিত করেছেন যে, একটি সিঁড়ির দৃশ্যরূপ তৈরি হয়ে গিয়েছে। শব্দ দিয়ে যেন ছবি এঁকেছেন কবি কিংবা ছবির রূপ, রেখার আদল দিয়ে কবিতা লিখেছেন। কিংবা তাঁর 'গলির ওপরে ছায়া' কবিতায় -

"গলির ওপরে
দী
র্ঘ
থে

কে
দী
র্ঘ
ত
র
হ
য়...”[১১]

এক দীর্ঘ ছায়ার দৃশ্যরূপ অঙ্কিত হয়েছে এই কবিতায়। আবার পরেশ মণ্ডলের ‘সমীক্ষা’ কবিতায় -

“বিছানা পেতেই মনে হলো তার
ঘুমের কথাও বিড়ম্বনা
বহুকাল আগে
চিঠি লিখবার
কথা ছিল
আর
...”[১২]

বহুকাল আগে লিখতে না পারা কোনো চিঠির জন্য অনুশোচনার দংশন-যন্ত্রনা ক্রমশ সূচিমুখ হয়ে উঠেছে পংক্তির পর পঙক্তিতে। অনন্ত দাশের ‘ক্রমশ ক্ষয়ের দিকে’ কবিতা -

“ক্রমশ ক্ষয়ের দিকে
প্র..........
বা..........
হি..........
ত..........
আমার জীবন।”[১৩]

‘প্রবাহিত’ শব্দটিকে ভেঙে চারটি পঙক্তিতে বিন্যস্ত করার পাশাপাশি, উলম্বভাবে না সাজিয়ে প্রতিটি পংক্তির শুরুতে স্পেস ক্রমান্বয়ে বাড়িয়ে দেওয়া হয়েছে, ফলে একটা ঢেউ বা প্রবাহের দৃশ্যরূপ ফুটে উঠেছে। তার সঙ্গে সঙ্গে ‘...’ চিহ্নের প্রয়োগে প্রবাহের অবিচ্ছিন্নতাকে তুলে ধরা হয়েছে। মৃণাল বসুচৌধুরীর ‘যৌবন’ কবিতায় বলা হয়েছে -

“এখনো তোমার
দি
কে
চে
য়ে
আমি রাতদিন”[১৪]

তোমার দিকে চেয়ে থাকার বিস্তারের দৃষ্টিগ্রাহ্য উপস্থাপনা। তপনলাল ধরের 'কলকাতা ৪' কবিতায় -

"কণ্ঠস্বর দ্রুত উঠছে
নামছে
ঘুরছে ফিরছে"[১৫]

কন্ঠস্বরের ওঠা-নামা, ঘোরা-ফেরার দৃষ্টিগ্রাহ্য রূপটিকে কবি নিপুণভাবে ফুটিয়ে তুলেছেন এখানে। আবার কবির 'ক্রমশ' কবিতায় আমরা দেখি এক একটি ধাপের ছবি -

"একটার
পর
একটা
ধাপ"[১৬]

এছাড়া অশোক চট্টোপাধ্যায়ের 'কাচ'; তপনলাল ধরের 'ঈশ', 'কলকাতা ২৬'; পরেশ মণ্ডলের 'মহাদেশ', 'অভিশাপ'; সুকুমার ঘোষের 'তোমার বাগানে'; পুষ্কর দাশগুপ্তের 'এখন আর'; মৃণাল বসুচৌধুরীর 'বিস্মরণ', 'যুদ্ধ'; গৌরাঙ্গ ভৌমিকের 'গল্প করতে করতে' ইত্যাদি কবিতাগুলি আক্ষরিক অর্থেই পাঠকের দৃষ্টি আকর্ষণ করে। পরেশ মণ্ডলের 'মহাদেশ' কবিতাটি দশটি শব্দকে সাজিয়ে তৈরি, কবিতাটিতে স্প্যানিশ চিত্রশিল্পী জোয়ান মিরো-র (১৮৯৩-১৯৮৩) কথা বলা হয়েছে।

আবার বেশ কিছু কবিতাতে এক একটি শব্দকে এক একটি পঙক্তিতে উলম্বভাবে বিন্যস্ত করার ফলে সরলরৈখিক একটি দৃশ্যরূপ তৈরি হয়েছে। যেমন, পরেশ মণ্ডলের 'বোধি' কিংবা 'নীচে' কবিতাতে এক একটি শব্দই এক একটি পঙক্তি হয়ে উঠেছে। এছাড়া তাঁর 'ছবিটা' কবিতাটিও এখানে উল্লেখ্য -

"ছবিটা
ছেঁড়া
বিবর্ণ
ছবিটা
চেনা
পুরনো
ছবিটা
একা
নীরব
ছবিটা"[১৭]

কবিতাটিতে যে একাকীত্বের কথা বলা হয়েছে, তা শব্দগুলির একক অবস্থানের মাধ্যমে প্রকট হয়ে উঠেছে। কিংবা পুষ্কর দাশগুপ্তের 'রাস্তা এবং' কবিতা -

"রাস্তা
বাস
ট্রাম
গাড়ী

রাস্তা
ফুটপাত
দোকান
আলো
চিৎকার

রাস্তা
ফেরিঅলা
মানুষ

রাস্তা
রাস্তা
রাস্তা"[১৮]

এই কবিতাটির ক্ষেত্রে পরপর একক শব্দের বিন্যাসের এই বিশেষ ধরণ থেকে একটি রাস্তার ইমেজ স্পষ্ট হয়ে ওঠে। আবার এমন কবিতাও আমরা পাই যেখানে কবিতাটিকে পঙক্তিতে ভাঙা হয়নি। উদাহরণ হিসেবে উল্লেখ করা যেতে পারে মৃণাল বসুচৌধুরীর 'চকিত অগ্ন্যুৎপাতে' কবিতাটি।

৩। বোল্ড হরফের প্রয়োগ

আবার কখনো কবিতার মূলভাবটিকে বা 'key-word' গুলিকে বোল্ড হরফে ছেপেছেন শ্রুতি কবিরা। মৃণাল বসুচৌধুরীর 'ঘরময় পদচিহ্ন' কবিতায় 'ঘরময় পদচিহ্ন' ও 'আলোড়ন' বোল্ড হরফে এবং ভেঙে ভেঙে বিশেষ সজ্জায় সজ্জিত করা হয়েছে এভাবে -

"ঘ র ম য় প দ চি হ্ন"[১৯]

কিংবা,

**"আ
লো
ড়**

ন”[২০]

কবিতার মূল ভাবটি দৃষ্টিগ্রাহ্য দিক থেকে পাঠকের কাছে আবেদন সৃষ্টি করে এভাবে। মৃণাল বসুচৌধুরীর ‘সেই শূন্যতার মুখোমুখি’ কবিতায় আমাদের জন্ম থেকে মৃত্যু পর্যন্ত উপস্থাপিত হয়েছে এভাবে -

সমুদ্র তরঙ্গ ক্লান্ত সমাবেশ অগাধ নীলিমা
কবিতা জীবন প্রেম শিল্প মৃত্যু[২১]

কবির ‘বাতায়ন’ কবিতায় **‘বন্ধ বাতায়ন । আমি’** কিংবা ‘কয়েক মুহূর্ত শুধু’ কবিতায় **‘তীব্র বিস্ফোরন’ ‘নির্জনতা’ ‘কৃষ্ণচূড়া’** শব্দগুলিকে বোল্ড করে দেওয়া হয়েছে। মূলত মৃণাল বসুচৌধুরীর কবিতায় কবিতার মূল ভাবটিকে বোল্ড হরফে বিভিন্ন সজ্জায় দেখা যায়। আবার পুষ্কর দাশগুপ্তের ‘হঠাৎ’ কবিতায় আমরা দেখি -

আগুন আগুন চিৎকারের মধ্যে হাজার হাজার দমকল শহরের
পথে পথে তীব্র গতিতে ছুটে বেড়াতে লাগল[২২]

বোল্ড হরফে লেখার মাধ্যমে চিৎকারের তীব্রতা যেন বৃদ্ধি পায়। সজল বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘বয়া’ কবিতাতেও কিছু লাইন বোল্ড করা হয়েছে।

৪। বিবিধ চিহ্নের প্রয়োগ

এছাড়া বিবিধ চিহ্নের ব্যবহার লক্ষণীয় শ্রুতি কবিতাগুলিতে। কখনো পুনরুক্তির পরিবর্তে ত্রিবিন্দুর ব্যবহার করেছেন কবিরা। যেমন, উল্লেখ করা যেতে পারে মৃণাল বসুচৌধুরীর ‘হয়ত’ কবিতাটি -

“ভুল নয়
ডাকবো না বলেই ডাকি নি
রাজার সমাধি থেকে   যাদুঘর
পথটুকু
না চেনা-ই ভাল
ভেবে চিন্তে
তাই আর ...”[২৩]

উদ্ধৃত অংশের দ্বিতীয় লাইনটিকে পুনরুক্ত না করে কবি শেষ লাইনে ত্রিবিন্দু (...) চিহ্ন প্রয়োগ করেছেন। পরেশ মণ্ডলের ‘আত্মগোপনের ইতিহাস’ কবিতাটিতেও এই একই পদ্ধতির প্রয়োগ দেখা যায়। আবার কখনো না বলা কোনো কথাকে কবি বুঝিয়ে দেন ত্রিবিন্দুর প্রয়োগে। যেমন, কবি মৃণাল বসুচৌধুরীর ‘বিস্ফোরণ’ কবিতাটিতে আমরা দেখি -

“প্রচণ্ড বৃষ্টিতে
ডিনামাইটটার
কোন ক্ষতি হয়নি বলেই

বুকের মধ্যে......”[২৪]

বুকের মধ্যেকার বিস্ফোরণের কথাটি কবি না বলে ত্রিবিন্দুর ব্যবহার করেছেন, কবিতার শিরোনাম থেকে পাঠকের কোনো অসুবিধে হয় না সেই না বলা কথাটি বুঝে নিতে। দ্বাদশ সংখ্যায় প্রকাশিত ‘নীরবতা’ কবিতায় আমরা দেখি সজল বন্দ্যোপাধ্যায় নীরবতার কথা বলতে গিয়ে যতটা সম্ভব নীরবই থেকেছেন। শব্দ ব্যবহার না করে ‘...’ চিহ্ন ব্যবহারের মাধ্যমে নীরবতার ভাবটিকে কবি সঞ্চারিত করে দিয়েছেন পাঠকমনে। শ্রুতি কবিতায় ত্রিবিন্দুর প্রয়োগ বৈচিত্র পাঠককে রীতিমতো অবাক করে। পরেশ মণ্ডলের ‘হাসপাতাল’, ‘বিদায়’ কবিতায় অবিচ্ছিন্নতা বোঝাতে ‘...’ চিহ্নের প্রয়োগ করা হয়েছে। সজল বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘নিমন্ত্রণ’ কবিতায় টেনে উচ্চারণের দৃশ্যরূপ দেওয়া হয়েছে এভাবে -

“স...জ...ল
গা...ন...গা...ন...বা...জে
স...জ...ল
ঘরে যা............ও”[২৫]

আবার পরেশ মণ্ডলের ‘বাসস্টপে কিছুক্ষণ’ কবিতায় ‘...’ চিহ্নের প্রয়োগ দূরত্বের রেশ নিয়ে এসেছে। প্রভাতকুমার দাসের ‘আজকাল এই রকম’ কবিতায় ‘শুনতে শুনতে’ এবং ‘খুঁজতে খুঁজতে’র দু’দিকেই ‘...’ চিহ্নের প্রয়োগে বোঝানো হয়েছে যে, শোনা এবং খোঁজা দু’টি কাজই এখানে অনন্ত -

“একটি পরিচিত দীর্ঘশ্বাসের প্রতিশব্দ
... শুনতে শুনতে ...
... খুঁজতে খুঁজতে ...”[২৬]

পরেশ মণ্ডলের ‘ইংগিত’ কবিতায় প্রতিধ্বনির দৃশ্যরূপ ফুটে উঠেছে -

“নাম ধরে ডেকেছে সে তাই
প্র তি ধ্ব নি
ছড়িয়ে ছড়িয়ে
পড়ে
....
....
.......................”[২৭]

পরেশ মণ্ডলের ‘বিদায়’ কবিতায় ‘...’ চিহ্নের টানা প্রয়োগ এবং এইভাবে তিনবার পুনরাবৃত্তির মাধ্যে বিদায় আরও বেদনা-বিধুর হয়ে ওঠে। বিদায় যেন অনেক দূরবর্তী কোনো স্থানে, যেখান থেকে ফেরার সম্ভাবনা নেই -

“বিদায়............
বিদায়...............
বিদায়..............”[২৮]

ত্রিবিন্দু ছাড়াও অন্যান্য চিহ্নের প্রয়োগও চোখে পড়ে শ্রুতি কবিতায়। যেমন, ত্রয়োদশ সংকলনে প্রকাশিত পরেশ মণ্ডলের 'সমস্ত কীরকম' কবিতাটিতে 'বা' অর্থে '/' চিহ্নের প্রয়োগ করেছেন কবি এভাবে - "ক্ষমা/ ভর্ৎসনা"। দ্বিতীয় সংকলনে প্রকাশিত মৃণাল বসুচৌধুরীর 'কয়েক মুহূর্ত শুধু' কবিতায় 'ভীষণ' শব্দটিকে ভেঙে হাইফেন চিহ্ন দিয়ে জুড়ে এভাবে লেখেছেন কবি 'ভী-ষ-ণ'। আবার ত্রয়োদশ সংকলনে অশোক চট্টোপাধ্যায় 'সংশ্লেষণ' কবিতায় লিখেছেন -

"সব শব্দ হারিয়ে যায়
? * ! * !   △
স্থির সঙ্কেত
বার্তা ভেসে যায়"[২৯]

৫। স্পেসের প্রয়োগ

শ্রুতি কবিতায় স্পেসেরও নিপুণ প্রয়োগ লক্ষ করা যায়। 'শ্রুতি' পত্রিকার দ্বিতীয় সংখ্যায় প্রকাশিত পরেশ মণ্ডলের 'ইঙ্গিত' কবিতাটিতে (পূর্বে উদ্ধৃত) 'একাকী' শব্দটিকে ভেঙে প্রতিটি সিলেবলকে পৃথকভাবে এক একটি লাইনে বিন্যস্ত করা হয়েছে। আবার 'প্রতিধ্বনি' শব্দটিকে ভেঙে মাঝখানে '...' চিহ্নের প্রয়োগে প্রতিধ্বনির প্রসারতা যেন আরও বৃদ্ধি পেয়েছে। কবির 'বিকল্প' কবিতাটিতেও দেখি শব্দকে ভেঙে মাঝে স্পেসের ব্যবহার। আবার কখনও স্পেসের প্রয়োগের মাধ্যমে কবি পাঠ বিরতিকে চিহ্নিত করেন; যতি চিহ্নের পরিবর্তে স্পেসের ব্যবহার করেন। তপনলাল ধরের কবিতায় এর বহুল প্রয়োগ লক্ষ করা যায়, এছাড়া মৃণাল বসুচৌধুরীর 'বাতিঘর', রথীন ভৌমিকের 'এক বনস্থলীর বুকে' ইত্যাদি উল্লেখযোগ্য। আবার কোথাও যেখানে যতিচিহ্নের আদৌ দরকার ছিল না, সেখানে যতিচিহ্ন ব্যবহৃত হয়েছে। ফলে বক্তব্যের মধ্যে একটা কাটা কাটা ভাব আসে। যেমন সজল বন্দ্যোপাধ্যায়ের 'আমার অস্থির মুখ' কবিতাটিতে কবি বলেছেন -

"জানালা খোলা যায়নি। আমার লণ্ঠনের চারপাশে আস্তে
আস্তে অন্ধকার। ধারালো দাঁত দিয়ে আঘাত করছিল
লণ্ঠনটাকে।"[৩০]

এখানে দ্বিতীয় পূর্ণযতিটির (দাঁড়ি) কোনো প্রয়োজন ছিল না। কারণ, বাক্যটি সেখানেই শেষ হয়ে যায় না। পরবর্তী বাক্যের সঙ্গে জুড়ে তা সম্পূর্ণ হয়। তবুও 'অন্ধকারে'র পরে পূর্ণযতি 'অন্ধকার'কেই ফোকাস করার জন্য। শ্রুতি কবিতায় অনেক সময় ছোট ছোট বাক্যের জন্যও কাটাকাটা বয়ানের মুখোমুখি হয় পাঠক। সজল বন্দ্যোপাধ্যায়ের কবিতায় আমরা এর বহুল ব্যবহার দেখি। তাঁর 'আরো অন্ধকারে', 'সেই ভাঙা বাড়ীটা', মন্দিরের মধ্যে' ইত্যাদি কবিতা উল্লেখ্য।

6.0 উপসংহার (Conclusion)

সময়ের সঙ্গে সঙ্গে সব কিছুই বদলায়। সেই তাগিদেই বাংলা সাহিত্য-জগতে এক একটি সাহিত্য-আন্দোলন এসেছে, এক একটি বাঁকবদল এসেছে। যে তাগিদে এই সাহিত্য আন্দোলনগুলির সূত্রপাত ঘটেছিল, আবার সেই তাগিদেই এগুলির অবসানও ঘটেছে। 'শ্রুতি' একটি গোষ্ঠীবদ্ধ সাহিত্য-আন্দোলন হিসেবে একটা জায়গায় থামতে বাধ্য হয়েছে ঠিকই, কিন্তু আধুনিক কবিতার ধারায় এর প্রভাব ক্রম-বহমান। শ্রুতির তাত্ত্বিক নেতা পুষ্কর দাশগুপ্ত মালার্মে-পাউন্ড, এ্যাপলিন প্রমুখের দৃষ্টান্তে কবিতার দৃষ্টিগ্রাহ্য রূপকে নিজের মতো করে শ্রুতি কবিতায় প্রকাশ করেছিলেন। শ্রুতির প্রথম সংখ্যাটির প্রথমেই ছিল পুষ্কর দাশগুপ্তের টাইপে সাজানো 'সূর্যস্তোত্র' কবিতাটি। শ্রুতি আন্দোলনের সঙ্গে যুক্ত অন্যতম কবি অশোক চট্টোপাধ্যায় 'আন্দোলিত ষাট ও কবিতা আন্দোলন শ্রুতি' শীর্ষক প্রবন্ধে জানিয়েছেন "বুলেটিন বা পরে এই দশক ও শ্রুতি ঘোষণাতেও ছিল রীতির উপর গুরুত্ব - 'কবিতার ইতিহাস তার আঙ্গিকের ইতিহাস', লুই আরাগঁর বিখ্যাত উক্তি এঁরা আন্তরিকভাবেই গ্রহণ করেছিলেন। শোক, দুঃখ, আবেগ, প্রেম, বিরহ এই সবই তো সাহিত্যের বিষয় - চিরকালই ছিল, এবং থাকবে। শুধু কালে কালে তার প্রকাশটাই আলাদা হয়ে যায়। সুতরাং এই 'প্রকাশ'-এর অর্থাৎ আঙ্গিক বা রীতিরই চর্চা দেখা গেল শ্রুতি গোষ্ঠীর সচেতন আন্দোলনকারীদের মধ্যে। ... সমসময়ে এসব রচনা প্রবলভাবে সমালোচিত, কখনো ধিকৃত হয়েছে। কেউ কেউ বলেছেন টাইপোগ্রাফি, কেউ বা বিস্ময় প্রকাশ করেছে - এরা কি আগের জন্মে কম্পোজিটর ছিল !"[৩১] আসলে শ্রুতি কবিরা কবিতার রূপগঠনে কোনো নির্দিষ্ট রূপের বন্ধনে নিজেদের স্বাধীন সৃষ্টি-কল্পনাকে বন্দী না রেখে খোলামেলা রূপের পরীক্ষা-নিরীক্ষার বৈচিত্রে তাকে ছড়িয়ে দিয়েছিলেন। স্পেসের তাৎপর্যময় প্রয়োগ ঘটালেন শব্দ ও পঙক্তি বিন্যাসে; শব্দকে ভেঙে সাজালেন অভিনব বিন্যাসে, কবিতায় ব্যাকরণগত যুক্তি-পারম্পর্য ভেঙে শব্দকে একক স্বাধীন মহিমা দেওয়ার উদ্দেশ্যে এক একটি পঙক্তিতে এক একটি শব্দকে বিচ্ছিন্নভাবে স্থাপন করলেন, যার দ্বারা আবেগের উচ্ছ্বসিত স্রোতকে যেমন তাঁরা একদিকে রুখতে চাইলেন, তেমনি অন্যদিকে পাঠকের মনে একটি আবহ সঞ্চারও করলেন, একটি দৃষ্টিগ্রাহ্য ব্যঞ্জনা তৈরি করলেন কবিতার। এইরকম রূপবিন্যাস আপাতদৃষ্টিতে এলোমেলো, বিপর্যস্ত বলে মনে হলেও তা কবিতার অর্থগত দিক বা বিষয়নিহিত ভাবকে ইঙ্গিত করে। কবিতার অবয়বে সচেতন বিপর্যয় ঘটিয়ে তাকে নতুন করে তোলার সাহস দেখিয়েছেন শ্রুতি কবিরা, আর এভাবেই তাঁদের হাত ধরে বাংলা কবিতায় অন্য এক দিগন্ত উন্মোচিত হয়েছে।

7.0 উল্লেখপঞ্জি

১। Nina Nørgaard, 'Multimodality and stylistics', Michael Burke (Ed.), *The Routledge Handbook of Stylistics,* Routledge : London, 2014, p. 471.

২। শ্রুতি পত্রিকা, দ্বিতীয় সংকলন, মৃণাল বসুচৌধুরী সম্পাদিত, ৬৮/৪ সি পূর্ণদাস রোড, কলকাতা-২৯, পৃ. ২৩।
৩। শ্রুতি পত্রিকা, সপ্তম সংকলন, সজল বন্দ্যোপাধ্যায় ও পরেশ মণ্ডল সম্পাদিত, ৩৫-এফ, রাজা নবকৃষ্ণ স্ট্রীট, কলকাতা - ০৫, জানুয়ারি ১৯৬৮, পৃ. ১৬।
৪। শ্রুতি পত্রিকা, অষ্টম সংকলন, সজল বন্দ্যোপাধ্যায় ও পরেশ মণ্ডল সম্পাদিত, ৩৫-এফ, রাজা নবকৃষ্ণ স্ট্রীট, কলকাতা - ০৫, এপ্রিল ১৯৬৮, পৃ. ২৮।
৫। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত সপ্তম সংকলন, পৃ. ১।
৬। শ্রুতি পত্রিকা, ত্রয়োদশ সংকলন, মৃণাল বসুচৌধুরী সম্পাদিত, ৪২-গড়পার রোড, কলকাতা -০৯, ফেব্রুয়ারি ১৯৭১, পৃ. ১১।
৭। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সংকলন, পৃ. ২৪।
৮। তদেব, পৃ. ১৫।
৯। শ্রুতি পত্রিকা, দশম সংকলন, মৃণাল বসুচৌধুরী সম্পাদিত, ৩৫-এফ, রাজা নবকৃষ্ণ স্ট্রীট, কলকাতা - ০৫, মার্চ ১৯৬৯, পৃ. ২১।
১০। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত অষ্টম সংকলন, পৃ. ২৫।
১১। তদেব, পৃ. ২৬।
১২। শ্রুতি পত্রিকা, পঞ্চম সংকলন, ৪২-গড়পার রোড, কলকাতা - ০৯, জুলাই ১৯৬৬, পৃ. ৫।
১৩। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সংকলন, পৃ. ২১।
১৪। তদেব, পৃ. ১১।
১৫। শ্রুতি পত্রিকা, নবম সংকলন, মৃণাল বসুচৌধুরী সম্পাদিত, ৪২-গড়পার রোড, কলকাতা - ০৯, জুলাই ১৯৬৮, পৃ. ২৫।
১৬। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত অষ্টম সংকলন, পৃ. ৬।
১৭। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত ত্রয়োদশ সংকলন, পৃ. ৬।
১৮। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত নবম সংকলন, পৃ. ৭।
১৯। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সংকলন, পৃ. ৮।
২০। ঐ।
২১। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সংকলন, পৃ. ৯।
২২। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত সপ্তম সংকলন, পৃ. ২২।
২৩। শ্রুতি পত্রিকা, দ্বাদশ সংকলন, ৪২ - গড়পার রোড, কলকাতা - ০৯, অক্টোবর ১৯৭০, পৃ. ৩।
২৪। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত অষ্টম সংকলন, পৃ. ৪।
২৫। তদেব, পৃ. ৩১।
২৬। তদেব, পৃ. ২১।
২৭। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সংকলন, পৃ. ১৫।

২৮। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত পঞ্চম সংকলন, পৃ. ৮।
২৯। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত ত্রয়োদশ সংকলন, পৃ. ১১।
৩০। শ্রুতি পত্রিকা, পূর্বোক্ত পঞ্চম সংকলন, পৃ. ১।
৩১। অশোক চট্টোপাধ্যায়, 'আন্দোলিত ষাট ও কবিতা আন্দোলন শ্রুতি' প্রবন্ধ, পদ্যপত্র পত্রিকা, অর্পণ পাল সম্পাদিত, শ্রুতি বিশেষ সংখ্যা, দঃ ২৪ পরগণা - ৭৪৩৩৭২, ২০১৪, পৃ. ৪৭-৪৮।

4.0 গবেষক পরিচিতি

শিউলি বসাক। যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় থেকে বাংলা ভাষা ও সাহিত্যে স্নাতক ও স্নাতকোত্তর। বর্তমানে উত্তরবঙ্গ বিশ্ববিদ্যালয়ে সাহিত্য-আন্দোলনের শৈলী নিয়ে পিএইচ.ডি গবেষণারত। প্রকাশিত গ্রন্থদ্বয় 'মনোভাষাবিজ্ঞান : শিশুর ভাষা' এবং 'প্রবন্ধ সপ্তক'।

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

The Interviews of Gina Lopez After Being Rejected as The DENR Secretary: A Transitivity Analysis

Mary Nyl T. Butanas*[a]
Alleah Jannah S. Marohom*[b]
Mindanao State University, Main Campus*[ab]
butanas.mt20@s.msumain.edu.ph*[a]
marohom.as74@s.msumain.edu.ph*[b]

Abstract. Gina Lopez as an environment advocate use language to express her thoughts, manifest power, and persuade people. In this regard, the researchers have been captivated in studying how language play in discourse. Several researchers have examined the transitivity of some world leaders and politicians but not their interviews. Using transitivity model, this study seeks to analyze how Former DENR Secretary Gina Lopez used transitivity processes to state social problems, injustices, inequalities, and power abuse in her interviews. Findings revealed that Gina Lopez frequently used material processes, followed by mental processes, then relational processes. She utilized material processes to highlight her actions as the environment advocate, the doings of people involved in illegal activities, the evident discrimination of women by men in the workforce, and giving solutions to certain problems and livelihood.

Keywords: DENR, Gina Lopez, material process, mental process, verbal processes, relational process, existential process, behavioral process

1.0 Introduction

Transitivity framework is a framework which manages the substance that is communicated in language: all doing, detecting, being, saying exercises that occur on the planet. Transitivity manages the test metafunction. The experiential metafunction arranges our experience and comprehension of the world. It is the capability of the language to understand figures with components, (for example, screen shots of a moving picture or photos of a comic novel) and its capability to separate

these components into measures, the members in these cycles, and the conditions where the cycles happen (N.A., 2018).

The terms transitivity is distinctively a long way from the significance of transitivity in customary syntax. It alludes to the framework for portraying the entire provision, as opposed to simply the action word and its item as engaged by transitivity in customary sentence structure (Thompson, 1996). In a straightforward manner, transitivity is the investigation of what individuals doing by which predominantly examined who does what to whom (Machin and Mayr, 2012). There are instances where issues are a little bit unclear or confusing, that is why people tend to ask questions and in academic field, one way to seek for answers is interview. The prominent person that the researchers studied is Gina Lopez during her interviews after being rejected as the DENR Secretary.

With the existing studies in different areas, studying interviews is not that studied especially with the use of transitivity model. With this fact, the researchers aimed to extend willingness for others to look into interviews also using transitivity model and content analysis. From this point of view, the researcher have been very interested in studying the transitivity processes manifested in the interviews of Gina Lopez mainly on what are the patterns that the transitivity processes show, and how are these processes being incorporated.

Gina Lopez is an eco-campaigner and a former Philippine Environment Minister known for her strong stance against mining, closing down many of the country's quarries. She's also an advocate for children's rights and protection. To be specific the interviews taken are from May 2017 to August 2019 which focuses on the middle part where Lopez seem to give emphasis on her reactions regarding her rejection and her continuous advocacy in saving mother Earth. In her interviews, transitivity is manifested. Transitivity analysis
helps listeners know and understand the point of views, ideologies, and discourses, hidden in a specific text or rhetoric (Machin & Mayr, 2012).

2.0 Research Questions & Objectives

1. What transitivity processes are manifested in Gina Lopez's speeches after being rejected as the DENR Secretary?; and
2. What are themes or patterns found in the interviews of Gina Lopez after being rejected as the DENR Secretary ?\

To know the commonly used transitivity processes manifested in Gina Lopez's speeches and to know the themes and patterns found in her interviews.

3.0 Research Methods

This study used qualitative approach. The descriptive qualitative approach was conducted by examining how DENR Secretary Gina Lopez in her interviews used transitivity processes, and evaluating the frequency and percentage distributions in her interviews of the various transitivity processes.

The data to be content analyzed will be from the interviews uploaded in Facebook from May 2017 to August 2019. The aforementioned research approaches are chosen to be able to achieve the objectives given in the research problem. Content analysis is a research technique for the subjective, systematic and quantitative description of the text data. This method aims to quantify interview content through coding. Coding, on the other hand, is used to count frequency of appearance of specific variables in the study, from the number of interviews and themes. It is quantitative in nature since it analyzed some parts of the interview of Gina Lopez after being rejected as the DENR Secretary, mainly in the mid-part. The researchers then will relate the results to the usual feeling that a person especially in higher rank would feel when being rejected or dismissed in their position.

The research instrument of this study is the transcribed interview of Gina Lopez after being rejected as the DENR Secretary. The researches will analyze the transcribed interviews about her reaction, her continuous service to the people despite being rejected, and her future plans in preserving the nature, in order to know the different transitivity processes present in her interviews.

For the purpose of this study, DENR Secretary Gina Lopez's interviews were used as corpus because her privilege interviews were deemed to be her most persuasive set of interviews where she manifested her power and knowledge in her rhetoric interviews in order to persuade the people to protect the environment even after she was declined by the boards when President Rodrigo Duterte appointed her as the new DENR Secretary. Another reason is that, by limiting the corpus to privilege interviews, the analysis and discussion could focus on how DENR Secretary Gina Lopez used language in her rhetoric interviews. In this regard, there could be an in-depth discussion on how DENR Secretary Gina Lopez used language in manifesting environmental problems in her privilege interviews. Based on the researcher's collected data, only eight privilege interviews were available in Facebook. The eight privilege interviews were all deemed to be persuasive in nature. The goal of privilege interviews will be considered in determining which interviews is more persuasive. These interviews were determined and validated with the cooperative help of the researchers.

4.0 Data Collection & Analysis

In this study, the data are from the interviews of Gina Lopez after being rejected as the DENR Secretary from March 2017 to August 2019. The researchers are the one who will download the interviews and examine each of them to identify and classify the transitivity processes and analyze how those processes incorporated in the text. After gathering the transitivity, they shall be thoroughly analyzed in order to categorize them into the six processes basing Halliday (1994) transitivity framework. The researchers will code the manifested verbs and categorize them then they will identify the themes and patterns of the interviews using content analysis.

The six transitivity processes. i.e., material, relational, mental, behavioral, verbal, and existential, will be identified and categorized based on the process categorizations and definitions discussed in Halliday's framework. The researchers will use an ordinary transcription of the privilege interviews collected from the Facebook. The researchers will then on identify the transitivity process found in the middle part of the interviews.

Analysis in this study occured in three phases. First, interview transcripts were reviewed several times, searching for "recurring regularities" Merriam (1998). The researcher highlihted phrases and quotes from the interviews that were significant to the study. Second, the researchers coded the transcripts, emphasized the categories basing from Halliday (1994) Transitivity Framework. Third, brought together the coded interviews and look for patterns and themes. And lastly, to know the recurring regularities in terms of transitivity, frequency count is needed to establish the certain regularities manifested in the interviews.

5.0 Result & Discussion

This section presents the results and discussion of the study. In this part, the identified research questions will be answered.

The number of transitivity processes evident in Gina Lopez interviews are presented in Table 2. Additionally, it shows the findings on how the former DENR Secretary used different transitivity processes in her interviews. The overall frequency of transitivity processes evident in the interviews of Gina Lopez.

Table 2

Overall frequency of transitivity processes in Gina Lopez's interviews uploaded in Facebook from 2017-2019

Transitivity Process	*Frequency*	*Percentage*
Material	**121**	**65**
Mental	**24**	**13**

Relational	**21**	**11**
Existential	**0**	**0**
Behavioral	**4**	**2**
Verbal	**15**	**8**
Total	**185**	**100**

Table 2 shows the overall transitivity processes evident in the interviews of Former DENr Secreatary Gina Lopez. It presents that there are most used in the entire corpus were **material processes**, followed by **mental, relational processes**. Indeed, transitivity analysis helps listeners understand more and understand the discourses and ideologies implied in a certain text or rhetoric (Machin & Mayr, 2012). Hence, the analysis of this study present the implied meanings in the interviews of Former DENR Secretary Gina Lopez. The results of the present study are similar to the study of Isti'anah (2014) in which the two most used transitivity processes were material and mental. According to Isti'niah (2014), the use of material and mental processes shows active action of sensing and doing of the actor or the doer of the action.

What transitivity processes are manifested in Gina Lopez's speeches after being rejected as the DENR Secretary? & What are the themes or patterns found in the interviews of Gina Lopez after being rejected as the DENR Secretary ?

Material Processes

Liping (2014) mentioned that material processes are commonly used transitivity process in political speeches in order to logically and objectively present, facts,feelings, and reasons. However in this study, material processes are used to present act of doing in the interviews of Gina Lopez right after being rejected as the DENR Secretary. Moreover, material processes are composed of two major participants: *actor,* and *goal* or *beneficiaries* (Machin & Mayr, 2012). Through analyzing these participants, it could show who does the action and who is the receiver of the action. In the present study, Gina Lopez used material processes in many ways. She used them in highlighting her actions in giving some solutions to environmental problems, the actions of people involved in illegal activities and capabilities among women in the position. These can be seen in the extracted lines in her interview below.

Giving solution/s to the environmental problem

(i) They're gonna make **(Material Process)** more than 10 Billion pesos, in Zambales alone 1.4 Billion pesos, that's so much money that they're gonna make **(Material Process)** from these top five…

(ii) ... all I'm asking is that you give **(Material Process)** two million pesos for every hectare of farm land …

(iii) I'm asking **(Material Process)** the miners to give **(Material Process)** money to the farmers, that's going against the constitution?

(iv) I have experiences of removing **(Material Process)** poverty to care of the environment …

(v) I'm not a genius but we all work **(Material Process)** together

(vi) I'm doing what I used to do **(Material Process).**

(vii) I'd like to discover **(Material Process)** Facebook in DENR.

(viii) It's really a way to meet people you'd never met before. I put **(Material Process)** something in there on the banigs on Ginatarkan. And like a hundred orders and I said whaaaat…

(ix) Now, I'm really happy now because I'm not being involve in admin works and so I can make **(Material Process)** things happen on the ground that gives me happiness. What I do miss is when people call me up and people are complaining about this and that.

(x) …to step **(Material Process)** on business industry, there's no way you have to step on business industry.

(xi) …to vote **(Material Process)** for the principals sa prinsipyo nila

(i) I put **(Material Process)** up an organization called I LOVE, it stands for Investments in loving organization that can build the country from the bottom of suffering, and I'd say I'm really really happy.

(ii) I can give **(Material Process)** the money to the POs the Peoples Organization

The extracts given show the solutions to the environmental problems. Gina Lopez always seeks to have the certainty to give solutions to the problems that the country has. The material processes used in the excerpts are *make, give, asking, removing, work, do, discover, put, step* and *vote* indicates that the actions will surely be done. Her determination to achieve environmental care is manifested in the material processes that she used indicating a strong will.

Giving Enlightenment

(iii) If you kill **(Material Process)** the environment, you kill everything.

(iv) … one third of the Filipinos depends **(Material Process)** on our Natural Resources. Sino ang nagdudusa 'pag winawasak yong kalikasan, sino?

(v) …whose duty is it to protect **(Material Process)** our people?

(vi) when you make decision **(Material Process)** based on businesses, you have shirked **(Material Process)** your responsibility. You lost the moral

ascendancy to rule **(Material Process)** the government because do you business and money important than the welfare of our people?

Material processes were not only to give solutions; they were also used in giving enlightenment. Gina Lopez used the material processes *kill, depends, protects, decision, shirked* and *rule* to deliver her strong stand in protecting the environment. The word *kill* in the first extract acted as the doer of losing life. Gina chose these material processes to give a strong stance for what she's fighting for.

Proving the wrongs of other people

(vii) Prove it **(Material Process)** , Sonny Dominguez! Prove it! Face the numbers and prove it! Because the numbers don't support **(Material Process)** you! Reality doesn't support you and people's lives don't support you!

(viii) …to kill **(Material Process)** our natural resources?

(ix) … recommended **(Material Process)** to relief the bond wala siyang paki nuh gagamitin niya yung puso niya yung ulo niya he has his own ano he's not to relief the band the head of MICC isa siyang lawyer na dating nagtatrabaho (work) sa mina and then yung coach niya na MICC Sonny Dominguez may mining inclination siya so thank God yong president hindi sumunod (follow).

Material processes also acts as a proof of people's doing. Gina weighed her speeches by using words that gave an impact to the listener. The material processes *prove, support, kill* and *recommended* manifested the implied determination, bravery and assurance of Gina Lopez to the people. Her words gives a deep meaning as well as her heart.

Mental Processes

Mental processes were the second frequent transitivity processes in the interviews of Gina Lopez. These processes are very helpful in expressing an individual's ideas and feelings (Machin & Mayr, 2012). Through analyzing the mental processes in a text or rhetoric, people could decipher what is in the thought of the writer or speaker. Moreover, in the study of (Liping, 2014), politicians use mental processes to express their expectations, political beliefs, and arouse the feelings and emotions of the audience. In this study, the mental processes were manifested in the interviews of Gina Lopez. The following are some examples:

(i) Did you see **(Mental Process)** what I did, ah you were there when I give the presentation on the Pasig river you are there?

(ii) …you see **(Mental Process)** what I did there when i give the presentation on the Pasig river you were there?

(iii) …if you look **(Mental Process)** at it.

(iv) Now when I look **(Mental Process)** at it is the power to say "No you cannot do that".
(v) …then look **(Mental Process)** at this
(vi) ...what qualifications are you looking **(Mental Process)** for?
(vii) Pero dito nafefeel **(Mental Process)** mo may konting baho eh no?
(viii) If government coops to big business, which I feel **(Mental Process)** it has…
(ix) We have done so much and the public was behind this yet its invested interest clearly, clearly, clearly I have no doubt about it, if you look **(Mental Process)** at it.

The meanings being implied were manifested by the mental processes employed in the interviews based on the extracts above. In the first extract, the word *see* acted as the *senser* of the mental process *recognize.* Also, as indicated in this extract, Gina proudly stated what she did to Pasig river. The use of the mental processes *feel,suffer, dismay, doubt* manifested the implied strong sympathy, love, and care of Gina Lopez to the people. Her strong stance to protect the poor people is very evident in her speeches.

Relational Processes

Relational processes were the third most used transitivity processes in the corpus. These processes are utilized in emphasizing the states of being (Machin & Mayr, 2012). According to Liping (2014), relational processes are basically used to explain political concepts. These help a rhetor express himself/herself in explaining their views regarding an issue. The results of the present study revealed that Gina Lopez employed relational processes to express herself, her anger about the investors and associate some clarifications that a woman like her is capable as reflected in the following extracts:

(x) And you're telling me I don't have **(Relational Process)** capabilities, I have experiences of removing poverty to care of the environment, Congressman Zamora, what qualifications are you looking for?
(xi) First, we have **(Relational Process)** to do is to have design which is very aesthetic yung design na saksakan na maganda kasi…
(xii) I just have **(Relational Process)** much more leverage now.
(xiii) I have **(Relational Process)** experiences of removing poverty to care of the environment …

The relational process that was used in the extract is the word *have*. Gina used the word *have* to indicate possession. Gina possesses the capability to turn words into reality. She already proved in her G Diaries and when she became the DENR Secretary to the people that she is capable of helping the environment as well as the people. She gave assurance to the

people that she, together with her workers can protect and save the environment.

Verbal Process

Verbal processes are the process of saying (Halliday, 1994 as cited on Emilia, 2014). These cover all kind category of saying, not only in terms of modes of saying (saying, asking, stating, arguing) but also semiotic processes that are not verbal (showing and indicating) (Martin, Matthiesiessen, & Painter, 1997). The following are the extracts that show verbal process:

(i) Yeah. I thought I had the numbers, because when we talked **(Verbal Process)** to people parang they were enough people there to vote for the principals sa prinsipyo nila.

(ii) the constitution itself stands for social justice so everything lahat ng ginawa ko is for social justice and I can read **(Verbal Process)** it to you.

(iii) Jessica can I read **(Verbal Process)** some things to you? Is that okay? In the constitution it says **(Verbal Process)** that the congress should give (Material Process) the highest priority to measures and protect.

The verbal process that was used in the extract are the words talked, read, and say. Gina used these words to indicate saying. Gina is indeed very sophisticated. She proved this trait the moment she sit as the DENR Secretary until her death.

Behavioral Process

Behavioral process deals with psychological and physiological activities which states of human physical behaviour (Gerot and Wignell, 1994:60). Below is the extract:

(i) ...whatever I say and whatever I show **(Behavioral Process)** he keeps on harping on the same thing over and over and over again.

Behavioral process in this sense makes use of the word *show.* This is use to tell certain behavior of Gina that she is indeed a woman of her words.

6.0 Conclusion

Overall, the results of the study showed that the most evident transitivity process in the interviews of Former DENR Secretary Gina Lopez are material processes, followed by mental processes then relational processes. Lopez frequently used material processes to show power and persuasiveness in her interview. She used these processes in emphasizing the actions of the people involved in illegal activities, attack someone's credibility and character, her efforts in recommending some solutions to certain environmental problems like in Butuan. She also used mental processes to sympathize with the poor people and the voiceless. Gina Lopez

as an advocate feels bad for the people leading her to strive more to give something to the people and that is her continuous service even after being rejected as the DENR Secretary. Furthermore, her use of relational processes are also evident. She made use of these processes to express herself, her anger about the investors and associate some clarifications that a woman like her is capable of her job.

In this regard, Gina Lopez, should have had use major transitivity processes to sound more persuasive in her interviews while she was still alive. It is vital for her to use major transitivity processes such as material, mental, and relational processes to manifest power and seriousness, ideology, and persuasiveness in her statements. By doing so, she could have had persuaded and changed the way people feel especially the Commission on Appointments for rejecting her. In addition, the results of this study presented that transitivity processes were useful in revealing the root of the problem, inequalities, and injustices that this world is having. Thus, people could realize that there is a need for them to take steps in addressing such problems in order to make the society a safe and productive place to live in. By analyzing the linguistic spin in political rhetoric, people could understand the implied meaning and ideology embedded in the language used by a speaker. in order to make the society a better place to live in.

Transitivity is all about action. Simply saying, it is the verb that makes the statements of Gina Lopez more powerful. The transitivity or the verbs in her interviews are the indicators that as an environmental advocate, action took place in saving Mother Earth like going against the miners, going against the abusive people in the position, raising funds, etc.

In the field of education, the results show that the process of doing prevail. Thus, this study served as a stepping stone for more researches in the future anent interviews using transitivity model.

7.0 Bibliography & References

Adjei, A.A., & Ewusi-Mensah, L. (2016). Transitivity in Kufour's 2008 farewell speech to the Ghanaian parliament. *British Journal of English Linguistics,* *4*(1), 36-49.

Alvin, L. P. (n.d.). SFG PAGE. Retrieved 02 19, 2014, from SFG PAGE web site: http://www.alvinleong.info/sfg/sfghistory.html

Amores, A. I. & Capistrano, J. M. (2012). *Pills Be With You: A Comparative Content Analysis of The Coverage of Reproductive Health*

Bill Issues By The Philippine Daily Inquirer and The Philippine Star From 2008 – 2010. University of the Philippines Diliman

Bajar, J. (2017). *Online Democracy: A Content Analysis of Facebook Pages of 2016 Philippine Presidential Candidates*. Journal of Mass Communication and Journalism.

Bloor, Thomas & Bloor Meriel. (1955). *The Functional Analysis of English: a Hallidayan Approach Edward Arnold.* London: New York.

Butt, D . (1950). *Using Functional Grammar : An Explorer's Guide* . National Centre for English Language Teaching and Research. Macquarie University: Sydney.

Darani, L. H. (2014). *Persuasive Style and Its Realization Through Transitivity Analysis: An SFL Perspective.* University Boulevard: Iran

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). *Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being*. American Psychologist.

Derewianka, Beverly & Primary English Teaching Association (Australia) & Primary English Teaching Association (Australia). (2011). *A new grammar companion for teachers ([New updated ed.]).* Sydney Primary English Teaching Association

Eggins, Suzanne (1994). *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*. Pinter Publisher, London.

Emilia, E. (2014). *Introducing Functional Grammar.* Bandung: Pustaka Jaya.

Ezina, R. (2015). *Transitivity Analysis of "The Crying lot of 49" by Thomas Pynchon.* International Journal of Humanities and Cultural Studies. University of Sfax. Tunisia

Gerot, Linda & Wignell, Peter. (1995). *Making Sense of Functional Grammar: An Introductory Workbook.* Cammeray, NSW: Antipodean Educational Enterprises.

Halima, S. A. (2019). *The Transitivity Processes In The Short Story 'He' By Katherine Anne Porter.* Diponegoro University. Semarang

Halliday, M. A. (1994). *An Introduction to Functional Grammar.* London: Continuum.

Liping, C. (2014). Experiential metafunctional analysis of Winston S. Churchill's speech on Hitler's invasion of the U.S.S.R. *English Language Teaching, 7*(9), 132-136. doi.10.5539/elt.v7n9p132

Martin, Matthiesiessen, & Painter. (1997). *Working With Functional Grammar.* London: Arnold.

Mayr, Andrea & Machin, David, D. (2012). *The Language of Crime and Deviance : An Introduction to Critical Linguistic Analysis In Media and Popular Culture.* Continuum, London: New York.
McTavish, D. & Pirro, E. (1984). *Method of Inquiry Paper.* Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.
Palmquist, M. E., Carley, K.M., & Dale, T.A. (1997). *Two Applications of Automated Text Analysis: Analyzing Literary and Non-literary Texts. In C. Roberts (Ed.), Text Analysis For The Social Sciences: Methods For Drawing Statistical Inferences From Texts and Tanscripts.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
Reichenbacht, K. (2014). *Using Content Analysis to Examine The Relationship Between Commercial and Nonprofit Organizations' Motives and Consumer Engagement on Facebook.* University of Missouri.
Rindu, P. (2014). *Transitivity System.* Retrieved from www.nggembalarindu.wordpress.com
Smith, C. P. (Ed.). (1992). *Motivation and Personality: Handbook of Thematic Content Analysis.* New York: Cambridge University Press.
Thompson, Geoff (1966). *Introducing functional grammar.* Arnold, London ; New York.
Wahyudin, A. Y. (2016). *An Analysis of Process Type Used in News Item.* STBA Teknokrat. Indonesia
Yavuz, S. (2016). *A Content Analysis Related to Theses in Environmental Education: The Case of Turkey (2011-2015).* Journal of Education and Training Studies.
Zhang, Y. (2017). *Transitivity Analysis of Hillary Clinton's and Donald Trump's First Television Debate.* International Journal of Applied Linguistics & English Literature. China
https://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Systemic_functional_grammar.html

8.0 Authors' Biographic Note

Mary Nyl T. Butanas and Alleah Jannah S. Marohom are 3rd Year Students taking up Bachelor of Arts in English Language Studies in Mindanao State University-Main Campus, Marawi City, Philippines. This joint paper was their final requirement in their major subject English 111-Sociolinguistics. Also, this paper was also presented in the virtual research presentations of Mazovian State University in Plock, Poland during the 7th

IBJCAL
International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

The Refusal Speech Act: Strategies of Male and Female Meranaw University Students in the Southern Philippines

Juhaid H.S. H. Abbas
Mindanao State University, Main Campus
h.abbas.jh85@s.msumain.edu.ph or juhaidjhh@gmail.com

Abstract. This present study demonstrates the pattern of the speech act of refusals among Meranaw students in the Islamic City of Marawi, Philippines by employing a descriptive qualitative research method. Specifically, the study aimed to illustrate the strategies employed by the respondents in realizing the speech act of refusals, as well as to explore the influence of genders in framing a refusal act. The data were collected through a modified written discourse completion task from the study of Saud (2019). The obtained data were coded and analyzed using the taxonomy provided by Beebe, Takahashi, and Uliss-Weltz (1990) and treated using frequency and percentage counting. Finally, the study reveals that the respondents generally and dominantly employ indirect strategies such as the use of adjuncts, excuses, explanations, and reasons in realizing the refusal speech acts. Also, it shows that gender does not necessarily play a pivotal role in framing a refusal speech act.

Keywords: Face-threatening, Speech act, Refusal strategies, Meranaw, Gender

1.0 Introduction

With the globally increasing and overwhelming number of English speakers with diverse socio-cultural backgrounds, English has been used as an avenue of intercultural linguistic exchanges (Dogancay-Aktuna & Hardman, 2012; Sharifian, 2014; Sifakis, 2004). In fact, it is now referred to as an international language (Crystal, 2003; House, 2010; Jenkins, 2000; Sharifian, 2009) which is spoken by a quarter of the world's population (Shishavan & Sharifian, 2016). Moreover, in order to fully accomplish effective intercultural communication, there is a need for speakers to truly

understand their own culture, and most importantly the culture of their interlocutors.

With the context of elucidating the role of culture towards effective communication, cross-cultural pragmatic studies with a consideration of gender dimension can play a pivotal role in illuminating the cultural differences among speakers who practice different linguistic and cultural backgrounds. The inclusion of gender in studies is anchored on the theorized language dichotomy of men and women (Lakoff, 1973; Haas, 1979; Wardaugh, 2006; Robertson, 2013; Wahyuningsih, 2018). Hence, speech acts have been receiving a great number of interests among researchers around the world (Blum-Kulka, House, & Kasper, 1989; Beebe, Takahashi, & Uliss-Weltz's, 1990; Trosborg, 1995; Cordella, 1991; Félix-Brasdefer, 2008; Gass & Neu, 1996; Neumann, 1995; Wierzbicka, 1985,) as the role of pragmatics and gender in communication always reflects on how a speaker realizes a certain speech act.

One speech act where the spotlight has been placed is refusal. It is generally issued in response to an initiating act (i.e. a request, a suggestion, an offer, or an invitation) to decline to engage in an activity proposed by an interlocutor (Chen & Zhang, 1995). It is also considered to be a face-threatening act (Brown and Levinson, 1987). It imposes a threat to the face of an interlocutor as a speaker does not satisfy the face-want of an interlocutor. Hence, refusals can be interpreted as a form of disapproval or disrespect whereas an addressee might take the act as a form of impoliteness.

Moreover, with its nature and how a group of people refuses in different manners, challenges and communication breakdowns are inevitable if one speaker lacks pragmatic competence and does not possess sufficient knowledge on the culture of his/her interlocutor. Hence, it is essential to know the cultural norms of the people who speak the language for the communication to be effective (Aydin, 2013). Apart from that, it is also important to elucidate which refusal strategy is seemed to be polite among a group of speakers in order to satisfy the face-want of an interlocutor and easily achieve mutual understanding.

Lastly, with the concerns to elevate socio-pragmatic competence and to provide an insight on intercultural and linguistic differences, the researcher is motivated to peruse how Meranaws realize the refusal speech act. This is also in response to the scarcity of research as regards the mentioned speech act in the Meranaw context as the researcher objectively believes that the topic has not yet been giving attention in the said context. Therefore, this study aims to discern the refusal strategies of Meranaw speakers and to illustrate how gender plays a role in shaping the

participants' refusal strategies toward different initiating acts: request, invitation, suggestion, and offer.

2.0 Research Questions

This study aimed to illustrate the refusal strategies of the Meranaw MSU College Students in the Islamic City of Marawi, Lanao del Sur, Philippines. Specifically, it sought to answer the following questions.

1. What are the refusal strategies employed by the male and female participants toward the following initiating acts: requests, invitations, suggestions, and offers?
2. What are the differences between male and female participants in refusing the following initiating acts requests, invitations, offers, and suggestions?

3.0 Research Methodology

This investigation is centered on delving into the refusal strategies and the gender's influence in performing the act of the Meranaw students who are enrolled in the second semester of the academic year 2020-2021 of the Mindanao State University-Main Campus, Marawi City, Southern Philippines. This investigation employs a descriptive qualitative research method as it focuses on describing, demonstrating, and substantiating the patterns of the respondents' realizations on the speech act of refusal. Furthermore, the data were collected through a modified written Discourse Completion Task (DCT) patterned from the study of Saud (2019) and were tabulated using frequency and percentage counting.

In this study, the data elicitation was primarily done through Google Form, Facebook, and Messenger platforms. This method is supported by the Social Media Research Group (2016) as they believe that social networking sites' proliferation makes the data easily and quickly accessible which has been considered by analysts and policy-makers. Moreover, the research locale of this study is an academic territory mostly dominated by Muslims particularly Meranaw learners. The university is also known as a home to different learners in Mindanao for its commitment to the integration of Muslims which includes most especially the Meranaw-Muslim and Non-Muslims into mainstream society.

Moreover, a survey questionnaire particularly a written Discourse Completion Task (DCT) were used as the main instrument for the data solicitation. This contains predesigned situations written with a specific scenario in order to get the desired speech act. In addition, DCT is a useful data elicitation tool in studies carried out in pragmatics (Beebe & Cummings, 1996; Nurani, 2009) as they are easy to administer (Varghese & Billmyer, 1996) and provide the researcher with the opportunity to collect a large amount of data in a short time (Beebe & Cummings, 1996). In this

investigation, the researcher utilizes the DCT from the study of Saud (2019) that contains situations that ask respondents to refuse a certain initiating act. For the distribution of refusing to various initiating acts, it is illustrated and summarized below.

Table 1

Refusal and the Initiating Acts

Number of Hypothetical Scenarios	Initiating Acts
1	Request
2	Request
3	Request
4	Invitation
5	Invitation
6	Invitation
7	Offer
8	Offer
9	Offer
10	Suggestion
11	Suggestion
12	Suggestion

4.0 Data Collection and Analysis

In this study any Meranaw MSUan student who was conveniently available and willing to participate has been chosen as one of the respondents of this study.

More so, the DCT was encoded in Google Form Sheet along with a letter which secures the permission of the respondents to answer the survey, as well as gives brief information about the study. The link of the form was sent via Facebook Messenger to MSU college students who are acquainted with the researcher. The respondents are given ample time to make their answers.

Further, in order to analyze the data that will be gathered, the theoretical frameworks of this study are applied. Firstly, to establish the refusal strategies employed by the participants, the semantic criterion provided by Beebe et. al., (1990) is the basis in encoding and classifying the data. Frequency and percentage counting were further utilized in presenting and tabulating the results. More so, the strategy that gets the highest frequency and percentage is inferred as participants' general strategy in realizing the speech act of refusal.

Also, in order to identify and distinguish the refusal strategies employed by the male and female participants, the data were categorized according to the participants' gender using the given taxonomy along with frequency and percentage counting. The analysis is done using the Speech Act Theory as the categorized data will be analyzed into Austin's (1962) three layers of Speech Act and Searle's (1969) Classification of Speech Act. Therewithal, using the Politeness Theory of Brown and Levinson (1978; 1987), the researcher determines which strategies of male and female participants is/are polite/impolite, and which is/are conformed to the theory.

Lastly, after classifying and examining the refusal strategies anchored on the research questions, the data is then descriptively discussed and substantiated in order to draw conclusions.

5.0 Results and Discussion

5.1 Refusal strategies employed

The result shows that respondents employ various strategies as well as combinations of strategies in realizing the speech act of refusals as presented in the Table 3.

Table 2

Refusal strategies employed by the respondents toward initiating acts: requests, invitations, suggestions, and offers

REFUSAL STRATEGIES	**f**	**%**
Performatives	0	0%
Nonperformatives (NP)	6	1%
Statement of Regret (SOR)	0	0%
Excuse, Reason, Explanation (ERE)	75	12.5%
Statement of Alternative (SOA)	1	0.16%
Promise of future acceptance (PFA)	3	0.50%

Attempt to dissuade interlocutor (ADI)	33	5.5%
Acceptance that function as a refusal	3	0.50%
Adjuncts	2	0.33%
Adjuncts + Performative	2	0.33%
Adjuncts + Performative + ERE	2	0.33%
Adjuncts + Performative + ERE + PFA	2	0.33%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE	1	0.16%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE + PFA	2	0.33%
Adjuncts + NP	9	1.50%
Adjuncts + NP + SOR	3	0.50%
Adjuncts + NP + SOR + ERE	12	2.00%
Adjuncts + NP + ERE	14	2.33%
Adjuncts + NP + ERE + SOA	1	0.16%
Adjuncts + NP + ERE + FPA	3	0.50%
Adjuncts + NP + ADI	1	0.16%
Adjuncts + NP + PFA	1	0.16%
Adjuncts + SOR + ERE	26	4.33%
Adjuncts + SOR + ERE + PFA	1	0.16%
Adjuncts + Wish + ERE	2	0.33%
Adjuncts + ERE	147	24.50%
Adjuncts + ERE + PFA	3	0.50%
Adjuncts + PFA	3	0.50%
Adjuncts + ADI	3	0.50%
Perfrormative + ERE	3	0.50%
Performative + ADI	2	0.33%

Performative + SOR + ERE	1	0.16%
NP + SOR	5	0.83%
NP + SOR + ERE	25	4.16%
NP + ERE	47	7.80%
NP + ERE + ADI	1	0.16%
NP + ADI	6	1.00%
SOR + ERE	137	22.83%
SOR + ERE + SOA	1	0.16%
SOR + PFA	1	0.16%
ERE + PFA	7	1.16%
ERE + ADI	3	0.50%
TOTAL	**600**	**100%**

As clearly shown in Table 2, there is an overwhelming and strong preference among Meranaw Students toward the use of indirect strategies such as the use of adjuncts, excuses, explanations, and reasons in realizing the refusal speech act. Specifically, 24.50% of them employ Excuse, Reason, and Explanation (ERE) with Adjuncts when they refuse initiating acts. Also, 22.83% of them employ Statements of Regret (SOR) such as "I am sorry" and Excuse, Reason, and Explanation (ERE) when they refuse initiating acts. Further, 12.5% of them also employ Excuse, Reason, Explanation (ERE) alone when they refuse initiating acts.

Such results indicate that Meranaw speakers utilize adjuncts, excuse, reason, and explanation which indirectly refuse an interlocutor which both mitigates the impositions and face risk would come from them and save their faces as well. Other than adjuncts and explanations or reasons, they also show their regrets in refusing an act by directly saying apologizing words. More so, with the overwhelming number of strategies employed by the Meranaw speakers, it can be safely assumed that more deployment of strategies in a linguistic exchange is a manifestation of politeness as they further strengthen their locutionary acts with adjuncts, excuse, explanation, reason, statement of regret, and dissuading utterances.

Moreover, these findings coincide with the study of Al-Issa (1998), Al-Eryani (2007), Boonkongsaen (2013), Kathir (2015), Shishavan and Sharifian (2016), Liu and Qian (2017), and Balan, Lucero, Salinas, and Quinto (2020) where indirect strategies are found to be the prevailing strategies in their own culture and language. As such and with the support of these studies, the results may imply that what is polite in the Meranaw context as regards refusing is to be indirect and to utilize many strategies in a communicative event. Hence, the more indirect speakers are toward refusing, the more they value the reaction and acceptance of their interlocutor which is a manifestation of preserving an interlocutor's face.

Furthermore, the result is also conformed to the three facets of the speech act theorized by Austin (1962). The utterances of refusal is the production of the speech act known as the locutionary act while the act performed in refusing with the intention of showing declination to an initiating makes the illocutionary act. Finally, the effect of the action realized by the speakers who refuse an initiating act makes the perlocutionary act. Thus, the speech act of refusals among Meranaw MSU College Students corroborates the notion that this type of speech act is mainly composed of the three facets. More so, the findings also provide more elaboration on the notion that the speech act of refusals falls on the directive type of speech act based on the theory of illocutionary classification provided by Searle (1969). This is directive because the speakers utter refusals in order to express their declination or unwillingness to an initiating act that can damage the face of an interlocutor or severe their faces as well.

5.2 The Differences between Male and Female Participants in refusing the following Initiating Acts:

5.2.1 Requests

The frequencies and percentages of the refusal strategies employed by the male and female respondents toward requests were presented and computed as reflected in Table 3.

Table 3

REFUSAL STRATEGIES	F		M	
	f	%	f	%
Performatives	0	0%	0	0%
Nonperformatives (NP)	1	1.28%	1	1.38%
Statement of Regret (SOR)	0	0%	0	0%

Excuse, Reason, Explanation (ERE)	15	19.23%	14	19.44%
Statement of Alternative (SOA)	0	0%	0	0%
Promise of future acceptance (PFA)	0	0%	1	1.38%
Attempt to dissuade interlocutor (ADI)	0	0%	0	0%
Acceptance that function as a refusal	0	0%	0	0%
Adjuncts	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE + PFA	0	0%	5	6.94%
Adjuncts + NP	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + SOR	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + SOR + ERE	2	2.56%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + SOA	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + FPA	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ADI	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + SOR + ERE	2	2.56%	0	0%
Adjuncts + SOR + ERE + PFA	0	0%	0	0%

Adjuncts + Wish + ERE	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + ERE	2	2.56%	4	5.55%
Adjuncts + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + ADI	0	0%	0	0%
Perfrormative + ERE	1	1.28%	0	0%
Performative + ADI	0	0%	0	0%
Performative + SOR + ERE	1	1.28%	0	0%
NP + SOR	1	1.28%	0	0%
NP + SOR + ERE	12	15.38%	0	0%
NP + ERE	13	16.66%	4	5.55%
NP + ERE + ADI	0	0%	0	0%
NP + ADI	0	0%	0	0%
SOR + ERE	26	33.33%	43	59.72%
SOR + ERE + SOA	0	0%	0	0%
SOR + PFA	0	0%	0	0%
ERE + PFA	1	1.28%	0	0%
ERE + ADI	0	0%	0	0%
TOTAL	**78**	**100%**	**72**	**100%**

As clearly shown in Table 3, there is an overwhelming and strong preference among male and female Meranaw Students toward the use of a statement of regrets plus excuses, explanations, and reasons which are fallen to indirect strategies. Specifically, 33.33% of the females and 59.72% of the males employ the said strategies in refusing a request act which may imply that males are a little bit more apologetic than females. Moreover, males and females similarly employ the Excuse, Reason, Explanation (ERE) strategy in refusing a request which may imply that Meranaw people tend to explain and defend themselves why they had to

refuse an interlocutor. Hence, explaining one's action or decision toward an act is one way to save one's face or the face of an interlocutor.

Moreover, these results coincide with the findings of Mendoza and Berowa (2017) in which regardless of gender, Filipino students prefer indirect refusal strategies. With that, the findings of this study further strengthen the notion that gender is not really a confining factor in order to be polite in refusing a request as everyone can resort to any politeness strategies in dealing with face-threatening speech acts.

5.2.2 Invitations

The frequencies and percentages of the refusal strategies employed by the male and female respondents toward invitations were presented and computed as reflected in Table 4.

Table 4

REFUSAL STRATEGIES	**F**		**M**	
	f	**%**	**f**	**%**
Performatives	0	0%	0	0%
Nonperformatives (NP)	1	1.28%	1	1.38%
Statement of Regret (SOR)	0	0%	0	0%
Excuse, Reason, Explanation (ERE)	4	5.12%	7	9.72%
Statement of Alternative (SOA)	0	0%	0	0%
Promise of future acceptance (PFA)	0	0%	2	2.77%
Attempt to dissuade interlocutor (ADI)	0	0%	0	0%
Acceptance that function as a refusal	0	0%	0	0%
Adjuncts	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + ERE	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + Performative + ERE +	1	1.28%	0	0%

PFA				
Adjuncts + Performative + SOR + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE + PFA	2	2.56%	1	1.38%
Adjuncts + NP	2	2.56%	1	1.38%
Adjuncts + NP + SOR	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + NP + SOR + ERE	7	8.97%	1	1.38%
Adjuncts + NP + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + SOA	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + FPA	2	2.56%	0	0%
Adjuncts + NP + ADI	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + PFA	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + SOR + ERE	3	3.84%	5	6.94%
Adjuncts + SOR + ERE + PFA	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + Wish + ERE	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + ERE	15	19.23%	18	25%
Adjuncts + ERE + PFA	2	2.56%	1	1.38%
Adjuncts + PFA	1	1.28%	1	1.38%
Adjuncts + ADI	0	0%	0	0%
Perfrormative + ERE	0	0%	0	0%
Performative + ADI	0	0%	0	0%
Performative + SOR + ERE	0	0%	0	0%
NP + SOR	2	2.56%	1	1.38%
NP + SOR + ERE	7	8.97%	0	0%
NP + ERE	6	7.69%	2	2.77%
NP + ERE + ADI	0	0%	0	0%

NP + ADI	0	0%	0	0%
SOR + ERE	14	17.94%	29	40.27%
SOR + ERE + SOA	1	1.28%	0	0%
SOR + PFA	0	0%	1	1.38%
ERE + PFA	3	3.84%	1	1.38%
ERE + ADI	0	0%	0	0%
TOTAL	**78**	**100%**	**72**	**100%**

As clearly shown in Table 4, there is an overwhelming and strong preference among male respondents toward the use of a statement of regrets plus excuses, explanations, and reasons with a percentage of 40.27; while females mostly used adjuncts plus Excuse, Reason, Explanation (ERE) with a percentage of 19.23. Such different dominant strategies employed by the two genders tend to suggest that males express their regrets why they had to refuse an invitation and substantiate it with an explanation, or an excuse, or a reason which may imply that they are more apologetic than females. Females, on the other hand, tend to use adjuncts, explanation, excuse, and reason in framing a refusal act toward an invitation which may suggest that they are more appreciative than men. This means that females recognize the essence of invitation before giving out a reason, or explanation, or excuse; while males tend to acknowledge first the face of an interlocutor that may demand an apology.

Moreover, with these results, the study conforms to Balan, Lucero, Salinas, and Quinto's (2020) findings. This suggests that Filipino people, including Meranaws, are mostly indirect in dealing with invitations regardless of their gender. This also implies that being indirect during a communicative event is being polite to your interlocutor. Lastly, with the emphasis of a statement of regrets for males and adjuncts for females, Meranaw speakers of both genders also utilize the combinations of them which suggest that there is no true dichotomy of language and gender in framing a refusal act.

5.2.3 Offers

The frequencies and percentages of the refusal strategies employed by the male and female respondents toward offers were presented and computed as reflected in Table 5.

Table 5

REFUSAL STRATEGIES	F		M	
	f	%	f	%
Performatives	0	0%	0	0%
Nonperformatives (NP)	0	0%	0	0%
Statement of Regret (SOR)	0	0%	0	0%
Excuse, Reason, Explanation (ERE)	3	3.84%	7	9.72%
Statement of Alternative (SOA)	0	0%	1	1.38%
Promise of future acceptance (PFA)	0	0%	0	0%
Attempt to dissuade interlocutor (ADI)	15	19.23%	16	22.22%
Acceptance that function as a refusal	1	1.28%	0	0%
Adjuncts	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + Performative	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + Performative + ERE	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + Performative + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE + PFA	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + NP	0	0%	5	6.94%
Adjuncts + NP + SOR	1	1.28%	0	0%

Adjuncts + NP + SOR + ERE	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + NP + ERE	8	10.25%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + SOA	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + FPA	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + ADI	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + NP + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + SOR + ERE	4	5.12%	3	4.16%
Adjuncts + SOR + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + Wish + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + ERE	22	28.20%	28	38.88%
Adjuncts + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + ADI	2	2.56%	0	0%
Perfrormative + ERE	2	2.56%	0	0%
Performative + ADI	1	1.28%	0	0%
Performative + SOR + ERE	0	0%	0	0%
NP + SOR	1	1.28%	0	0%
NP + SOR + ERE	0	0%	0	0%
NP + ERE	5	6.41%	3	4.16%
NP + ERE + ADI	1	1.28%	0	0%
NP + ADI	1	1.28%	0	0%
SOR + ERE	7	8.97%	4	5.55%
SOR + ERE + SOA	0	0%	0	0%

SOR + PFA	0	0%	0	0%
ERE + PFA	0	0%	0	0%
ERE + ADI	2	2.56%	0	0%
TOTAL	**78**	**100%**	**72**	**100%**

As clearly shown in Table 5, there is an overwhelming and strong preference among male and female Meranaw Students toward the use of adjuncts plus excuses, explanations, and reasons which are fallen to indirect strategies. Specifically, 28.20% of the females and 38.88% of the males employ the said strategies in refusing an offer which may imply that Meranaw males and females tend to show gratitude and appreciation to an interlocutor rather than to apologize for their declination. Moreover, males and females similarly employ the Attempt to dissuade interlocutor (ADI) strategy in refusing an offer which may imply that such strategy is a form of politeness.

Moreover, this result –as regards with the use of adjuncts– suggests that some of the participants are fair enough communicative competent as they are able to utilize their resources in both showing appreciation and declination to an interlocutor. Also, the overwhelming number of adjuncts in the combined strategies implies that Meranaw people use many resources in expressing politeness.

5.2.4 Suggestions

The frequencies and percentages of the refusal strategies employed by the male and female respondents toward suggestions were presented and computed as reflected in Table 6.

Table 6

REFUSAL STRATEGIES	F		M	
	f	**%**	**f**	**%**
Performatives	0	0%	0	0%
Nonperformatives (NP)	2	2.56%	0	0%
Statement of Regret (SOR)	0	0%	0	0%
Excuse, Reason, Explanation	6	7.69%	19	26.38%

(ERE)				
Statement of Alternative (SOA)	0	0%	0	0%
Promise of future acceptance (PFA)	0	0%	0	0%
Attempt to dissuade interlocutor (ADI)	2	2.56%	0	0%
Acceptance that function as a refusal	2	2.56%	0	0%
Adjuncts	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + Performative	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + Performative + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + ERE + PFA	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE	0	0%	0	0%
Adjuncts + Performative + SOR + ERE + PFA	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + NP	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + NP + SOR	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + NP + SOR + ERE	0	0%	1	1.38%
Adjuncts + NP + ERE	5	6.41%	1	1.38%
Adjuncts + NP + ERE + SOA	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + NP + ERE + FPA	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + NP + ADI	0	0%	0	0%
Adjuncts + NP + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + SOR + ERE	5	6.41%	4	5.55%
Adjuncts + SOR + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + Wish + ERE	0	0%	0	0%

Adjuncts + ERE	27	34.61 %	31	43.05%
Adjuncts + ERE + PFA	0	0%	0	0%
Adjuncts + PFA	1	1.28%	0	0%
Adjuncts + ADI	1	1.28%	0	0%
Perfrormative + ERE	0	0%	0	0%
Performative + ADI	1	1.28%	0	0%
Performative + SOR + ERE	0	0%	0	0%
NP + SOR	0	0%	0	0%
NP + SOR + ERE	5	6.41%	1	1.38%
NP + ERE	4	5.12%	7	9.72%
NP + ERE + ADI	0	0%	0	0%
NP + ADI	0	0%	0	0%
SOR + ERE	10	12.82 %	4	5.55%
SOR + ERE + SOA	0	0%	0	0%
SOR + PFA	0	0%	0	0%
ERE + PFA	1	1.28%	1	1.38%
ERE + ADI	1	1.28%	0	0%
TOTAL	**78**	**100%**	**72**	**100%**

As clearly shown in Table 6, there is a strong preference among male and female Meranaw Students toward the use of adjuncts plus excuses, explanations, and reasons which are fallen to indirect strategies. Specifically, 34.61% of the females and 43.05% of the males employ the said strategies in refusing a suggestion which may imply that Meranaw males and females tend to recognize the worth of a suggestion before declining it. Moreover, some male participants tend also to give explanations, reasons, and excuses alone when they refuse a suggestion that

may imply that they had to defend themselves first why they had to refuse the initiating act which as a atrategy to maintain their faces.

Moreover, these results suggest that there is no strong evidence to prove that language dichotomy of males and females in terms of refusing suggestions may entail that such a concept is not really occurring. Therefore, the findings of this study stand with the notion that gender is not a factor to uniformize politeness to a certain group of people such as among Meranaws.

6.0 Conclusion

This study illustrates the patterns of the speech act of refusals of the Meranaw University Students in the Mindanao State University-Main Campus. The results claim that the overwhelming and strong preference strategy employ by the respondents is indirect strategies such as the use of adjuncts, excuses, explanations, and reasons. The former is basically used to show appreciation and gratitude, while the latter is mainly employed to protect and/or to maintain their faces. Moreover, the findings of this study show that gender does not necessarily play a pivotal role in shaping a refusal speech act, however, it is noted that females and males differ in dealing with invitations whereas the former used adjuncts to show appreciation while the latter employs statement of regrets to solely protect face. Hence these strategies are very indirect that definitely aim to preserve and maintain the faces of the communicative participants.

Moreover, the concept of acknowledging and maintaining the face of the interlocutors strongly appears to be the main reason why a Meranaw speaker does not directly refuse initiating acts. Such behavior corroborates the notion that Meranaw people are mostly indirect to many linguistic exchanges. In addition, the results suggest that Meranaw people seem to acknowledge the universal notion of face in human society which is the need to protect and to maintain the face of speakers and interlocutors in any linguistic interactions. Moreover, this study discovered several strategies that may be only exclusive among the Meranaw people which include the combinations of many strategies with the prevailing use of adjuncts and the supports of explanation, excuse, and reason in expressing illocutionary acts. Such great numbers of strategies implicate a certain form of politeness that is perhaps unique in the Meranaw society which can be considered and incorporated in educational materials. Moreover, the findings further strengthen the politeness theory where indirectness is usually used to mitigate the challenges of speech acts such as those belong to directives.

Hence, unfolding these types of refusal strategies which Meranaws employ in realizing this speech act reveals how important it is to understand

the socially and widely accepted norm of a group of people in order to establish a harmonious relationship between a speaker and an interlocutor who may have different socio-cultural backgrounds. Furthermore, knowing what strategies, and how to refuse are essential factors to be considered in order to maintain or secure the established interpersonal relationships among communicative participants. Therefore, the findings of this study can provide a baseline or reference in evaluating good redesigned reading and learning materials by taking all of the new findings into account such as incorporate them into the Philippines' curriculum in order to elevate learners' socio-pragmatic competence and to achieve intercultural understanding.

7.0 References

Al-Eryani, A. (2007). Refusal strategies by Yemeni EFL learners. *Asian EFL Journal*, *9* (2), 19-34.

Al-Issa, A. (1998). *Socio-pragmatic transfer in the performance of refusals by Jordanian EFL learners: Evidence and motivation factors*. Indiana University of Pennsylvania, Indiana, PA.

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

Balan, A. K., Lucero, J. A. M., Salinas, Z., & Quinto, E. J. (2020). Gender differences in refusal speech acts of Filipino college students. *The Asian ESP Journal*, 3, 135-163.

Beebe, Leslie M., Takahashi, Tomoko & Robin, Uliss-Weltz. (1990). Pragmatic transfer in ESL refusals In Scarcelle, R. C., Anderson, E. & Krashen, S. C. (Eds.). *Developing Communicative Competence in a Second Language*. New York: Newbury House, 55-73.

Boonkongsaen, N. (2013). Filipinos and Thais saying "no" in English. *Journal of Humanities Regular, 16* (1), 23-40.

Brown, P., & Levinson, S. (1978). *Universals in language usage: politeness phenomena in questions and politeness: strategies in social interaction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, P., & Levinson, S. (1987). *Politeness: Some universals in language*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511813085

Cruse, A. (2006). *A glossary of semantics and pragmatics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fraser, B. (1990). Perspectives on politeness. *Journal of Pragmatics, 14*, 219-236.

Goffman, E. (1955). On Face-Work. *Psychiatry Interpersonal and Biological Processes. 18*(3), 213-23.

Hedayatnejad, F., Rahbar, B (2014). The effect of gender on realization of refusal of suggestion in formal and informal situation among Iranian EFL learners. *International Journal for Teachers of English, 4*(6), 20- 43. Retrieved from http://eltvoices.in/Volume4/Issue_6/EVI_46_3.pdf

Kathir, R. (2015). Refusal strategy: Patterns of refusal amongst language academicians at public universities at Malaysia. *Kuala Lumpur International Communication, Education, Language and Social Sciences 1 (KLiCELS1).*

Leech, G. N. (1983). *Principles of pragmatics*. London: Longman.

Mendoza, H., & Berowa, A. M. (2017). An investigation of the refusal strategies used by Filipino ESL learners towards different lectal groups. *The Philippine ESL Journal*, 13, 43-72. Retrieved from www.philippine-esl-journal.com

Meier, A. J. (1995). Defining politeness: Universality in appropriateness. *Language Sciences,*
17(4), 345-356. doi:10.1016/0388-0001(95)00019-4

Mendoza, H., & Berowa, A. M. (2017). An investigation of the refusal strategies used by
Filipino ESL learners towards different lectal groups. *The Philippine ESL Journal, 13,* 43-72. Retrieved from www.philippine-esl-journal.com

Moaveni, H. (2014). A study of refusal strategies by American and international students at an
American university. *Cornerstone: A collection of scholarly and creative works*. Minessota State University: Mankota.

Mohammad, G., Alireza, B. & Shirin, M. (2013). Investigating cross-linguistic differences in
refusal speech act among native Persian and English speakers. *International Journal of Research Studies in Language Learning, 2* (4), 49-63.

Searle J. (1969). *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shishavan, H. B. & Sharifian, F. (2016). The refusal speech act in cross-cultural perspective: A
study of Iranian English-language learners and AngloAustralian speakers. *Language and Communication, 47*, 75-88

Smith, F. (1998). *The book of learning and forgetting*. New York: Teachers College
Press.

Suzila, T. I. & Yusri, M. (2012). Politeness: Adolescents in disagreements. *International Journal*
of Social Science and Humanity, *2*(2), 127. doi:10.7763/IJSSH.2012.V2.81

Thomas, J., 1983. Cross-cultural pragmatic failure. *Applied Linguistics, 4,* 91-111.

8.0 Author's Biography

Juhaid H. Salem H. Abbas is a 4th year English language studies major in the Mindanao State University-Main Campus, Marawi City, Lanao del Sur, Philippines. His research interests include pragmatics, sociolinguistics, semiotics, and language and gender.

Appendix A: Letter of Consent

Republic of the Philippines
MINDANAO STATE UNIVERSITY – MARAWI CITY
College of Social Sciences and Humanities
English Department

June 29, 2021

Dear Respondent,

Assalaamu' Alaykom Warahmatullahi Wa Barakatoho!
Warmest greetings of peace and prosperity!

I, the undersigned name, is an English Language Studies Major at the Mindanao State University Main Campus. I am presently conducting a study about the speech act of refusal as a partial fulfillment of our requirements in ENG 128 (Language and Gender).

Anent to that, I would like to invite you to answer my survey questionnaire at your most convenient time. I believe that all your knowledge about the subject matter is beneficial for the completion of this endeavor.

Rest assured that the information gathered will be held in strict confidentiality.

Thank you.

Respectfully yours,
Juhaid H. H.Abbas

Researcher

Noted by:

Dr. Annie Mae M. Berowa
Research Instructor

Appendix B. Refusal Strategies Questionnaire
(Patterned from the study of Saud in 2019)

Name: ______________________________________
Gender:______________________
First Language (Mother Tongue): ________________ Ethnicity: ____________________

Instruction: The following is a questionnaire about refusal strategies. Please provide as much information as possible based on your experiences in daily life. Imagine yourself in the situations given and write in the space provided exactly what you would say in real life.

1. You are a university student. Your friend needs to do a presentation using his/her laptop. He/she accidently drops it and needs to borrow one. She/he comes to you asking to borrow yours. You refuse his/her request by saying:

____
____
____
____

2. You are a university lecturer and the head of your department requests you to stay late at the office and finish your work before leaving. You refuse his/her request by saying:

____
____
____
____

3. You are a lecturer at the university. You have some useful books that can help your students finish their projects. One of them requests borrowing one of the books. You refuse his/her request by saying:

____
____
____
____

4. Your friend invites you and his/her other old friends to his/her house for dinner. You refuse his/her invitation by saying:

____
____
____
____

5. You are a lecturer at a college. Your dean invites all of the faculty members for lunch. You refuse his/her invitation by saying:

____
____
____
____

6. You are the manager of a store. One of your employees invites you to his/her wedding party. You refuse his/her invitation by saying:

____
____
____
____

7. You are at a friend's house for dinner. Your friend offers you a pie. You refuse his/her offer by saying:

____
____
____
____

8. You work at a company and your manager offers you to work overtime for good pay. You refuse his/her offer by saying:

____
____

9. Your cottage mate damaged one of your expensive dresses. He/she insists on paying for it. You refuse his/her offer by saying:

10. You are a college student. You live far away from your college and every day you miss the first lecture. Your friend suggests to you to move near to the college. You refuse his/her suggestion by saying:

11. You are a good at writing poems. Your teacher suggests to you to specialize in English literature. You refuse his/her suggestion by saying:

12. You are a university lecturer. You call the secretary to make an appointment to meet the dean tomorrow. He/she suggests coming and meeting the dean now because of his/her busy schedule tomorrow. You refuse his/her suggestion by saying:

International Bilingual Journal of Culture, Anthropology and Linguistics
ইন্টারন্যাশনাল বাইলিঙ্গুয়াল জার্নাল অফ কালচার, অ্যানথ্রোপলজি অ্যান্ড লিঙ্গুইস্টিক্স
IBJCAL eISSN: 2582-4716
দ্বিতীয় আন্তর্জাতিক দ্বিভাষিক ওয়েবিনার আদিবাসী জীবনযাত্রা
(সাহিত্য-সংস্কৃতি-নৃবিজ্ঞান-ভাষাবিজ্ঞান)
2nd International Bilingual Webinar on Tribal Lifestyle
(Literature-Culture-Anthropology-Linguistics) (IBWTL-2)
Url: https://www.indianadibasi.com/journal/index.php/ibjcal/index

The Speech Act of Complaining among Meranaw Students in MSU – Main Campus, Marawi City

Acraman, Jhanna Ilham A. *[a]
Lawi, Almadini D. *[b]
Mindanao State University, Main Campus*[ab]
acraman.ja52@s.msumain.edu.ph *[a]; lawijr.ad59@s.msumain.edu.ph *[b]

Abstract. The speech act is the fundamental unit of communication, yet it is claimed that the principles of speech acts are impacted by one's linguistic skill. Any person may deliver exactly what they meant in any language by improving their comprehension of the regulations for expressing in that language. Studies have devoted less attention to the complaint speech act as a component of pragmatic competence than to other speech acts. In diverse contexts, the face-threatening character of this speech act necessitates standard precautions. Complaining is one of the most prevalent speech act. Complaining is typically associated with emotional energy, which can make the addressee confrontational and dissatisfied. There are a few factors that influence how one complains and the language itself is one of the causes but the power dynamic between the Speaker and the hearer has been a focus of research on the complaint speech act. In the speech act of complaining, the speaker conveys dissatisfaction or inconvenience that can be done with the aim of maintaining or protecting his/her face and the face-wants of an interlocutor. This qualitative investigation is centered on delving the pattern of the speech act of complaint among Meranaw speakers in the Islamic City of Marawi in the Mindanao, Philippines who are adherents of Islam. To be more specific, the researchers aim to discern and to illustrate the dichotomy of complaint strategies employed by Meranaw male and female students in performing the act of complaint. There was also some variety in the order in which the participants performed the components of the complaint speech act given. Moreover, the data were collected through Discourse Completion Task (DCT) which is with social status and social distance factors, such as Elder which refers to a person who is older than the complainer; high status which refers to person who is older than the complainer; low status that refers to the person who is in lower position than the complainer, friend,

and stranger. The obtained data were mainly coded and analyzed using the taxonomy of complaint strategies provided and treated using frequency and percentage counting. Finally, the results show that indirect accusation and hints are the most frequent complaint strategies among Meranaw male students, while direct accusation and consequence are the most usual complaint strategies employed by the Meranaw female students.

Keywords: The speech act of complaining, Meranaw complaint strategies, Discourse completion task, Social status, Social distance

1.0 Introduction

1.1 Background of the study

As a means of communication between people, language plays a very important role and it has two forms; oral and written. Pragmatics refers to the different factors that manage the language with whom we choose to use inside the set of language that might please if it is used in a social interaction and its influence on others. Therefore, the variables of pragmatics that influence our collection of grammatical construction as a sound pattern are the meaning we create by introducing the language as a means to interact through the intended process. The study of pragmatics tries to associate it with the meaning of terms used by persons in their social circumstances and the choice of words in a context.

In relation to Pragmatics, Leech (1983) pointed that Pragmatics is a study of meaning and how to apply the speech to some specific conditions, along with a component of rendering a speech in a situation and further paving the way for a central concept to be decided whether it deals with the semantic or the pragmatic phenomena. Under this is politeness, speech act, and the speech act of complaint.

Politeness is a general aspect of the social behavior to a speaker towards deferent wishes of the addressee in different concerns. The linguistic expression of politeness can be investigated by the English linguists, Levinson and Penelope Brown in year (1979). In this they have introduced some of prominent strategies used to line the differences of maximizing in exchanges, e.g. using formal way in terms of address or indirect speech acts. The aim of these strategies is a way for fulfilling required particular goals. Therefore it is a set order to face an addressee. One of the major terms of these strategies is a face that shows the self-image of speaker in a public and it can be divided into two major types; Positive face and Negative face. Positive face shows the wishes of the

individual and it can be appreciated as well as respected by others. A Negative face shows the wish that is not restricted in set of choices to speaker about social behavior.

A speech act is a spoken utterance that mainly focuses to deal with some actual situation to the communication. The definition of the speech acts was first proposed in 1911-1960 by the British philosopher John Langshaw Austin, who worked in Oxford and described his theory in the series of lectures he delivered that were even published before his death in 1962. "The name is, "With words, how to do it. Austin portrays the language of philosophy in order to preserve one of the core purposes of language and in order to carry out socially relevant acts. The use of language is driven by the preoccupation of speech acts.

In the speech act of complaining, a complaint is used by most people especially when people want to express dissatisfaction, pain, uneasiness, censure, resentment, or grief; or even finding faults in others.

Olshtain and Weinbach (1993, as cited in Deveci, 2003) asserts in the speech act of complaining where the speaker displeasure or annoyance as a reaction to a past or going action, the consequences of which are perceived by the speaker. Olshtain and Weinbach (1993) also added that the function of complaints can function as to express displeasure, disapproval, annoyance, censure, threats as a reaction to a perceived offense or violation of social rules. Also, to hold the hearer accountable for the offensive action and possibly suggest or request a repair. In addition, complaining is generally considered as a face-threating speech act that intrinsically threaten both negative and positive face of the hearer where Brown and Levinson (1987 as cited in Zhang, 2001) propose a highly abstract of "face" and argue that it is universal that consist of two specific kinds of desire, the positive and negative face.

1.2 Review of Related Literature

This section provides and discusses related literatures and studies for their relevance in the research problem of the study regarding the speech act of complaint strategies.

1.2.1 Pragmatics

Huang (2014) states that the field of study in linguistics on the philosophy of language is Pragmatics that becomes a major subject in artificial intelligence, informants, neuroscience, language pathology, anthropology,

and sociology. According to Richards and Schmidt (2002), pragmatics deals with the study of language use in communication, particularly the relationship between sentences and the contexts and situations in which they are used. Moreover, Leech (1983) argues that pragmatics look at how people understand and create an action or a speech act in a particular conversation context that tries to distinguish two purposes or senses in each speech or expressive action of actual transmission.

On the other hand, Yule (2010) defines Pragmatics as the study of 'invisible' meaning, or how we recognize what is meant even when it is not actually said or written. In other words, pragmatics is concerned with the embedded meaning in every utterances, on what the speaker intends to mean rather than actual words or phrases that the speaker uses. Yule (1996) also added that pragmatics is connected with the study of meaning conveyed by a speaker and illustrated by a listener, the explanation of what people indicate in a specific context and how the situation manipulates what is said is certainly embodied in pragmatics that requires an insight on how speakers order what they should say in agreement with who they are speaking to.

1.2.2 Speech Act

In relation to Pragmatics, pragmatic competence is concern about the understanding of the relationship between form and context that enables us, accurately and appropriately to express and interpret the intended meaning (Murray, 2010). Lenvinson (1983) claims that the study of speech acts have traditionally been regarded as one of the major areas of pragmatics studies. In addition, the theory of speech acts was first proposed by Austin (1962) in his book called "How to Do Things with Words" which he starts making a distinction between what he calls *'constative utterances'* and *'performative utterances'*. Later on, Searle (1969) developed the theory and views as "saying something" as "doing" things, performing actions such as paying compliments, making requests, extending invitations and others. Also, Searle (1969) stated that there are five different categories under Illocutionary act; *Assertive, Declrative, Expressive, Commissive* and *Declaration*. More so, according to Yule (1996), speech acts are produced within a wider context, which is called a speech event and its nature of speech event that determines the interpretation of an utterance as performing a particular speech act.

Furthermore, Austin (1962) emphasized that when person utter sentences, the speaker performs action where Austin (1962) isolated three

basic senses in saying something and performs three kinds of acts; *Loctutionary act* where the utterance of a sentence with determine sense and reference, *Illocutionary act* where the making of statement, offer, promise and etc. in uttering a sentence by virtue of the conventional force associated with, and *Perlocutionary act* that brings about the effect on the audience by means of uttering the sentence. Moreover, complaints fall under expressive that can be regarded as example of a different kind of speech act as stated by Trosborg (1994) that complaints is an illocutionary act in which the speaker (complainer) expresses his/her disapproval, negative feelings, and etc. towards the state of affair described in the proposition and for which he/she holds the hearer responsible.

1.2.3 Speech Act of Complaint

A speech act can be defined as an utterance as a functional unit in communication where it is an act that a speaker performs when he makes an utterance (Richards, Platt & Weber, 1985). Olshtain and Weinbach (1993, as cited in Deveci, 2003) asserts in the speech act of complaining where the speaker displeasure or annoyance as a reaction to a past or going action, the consequences of which are perceived by the speaker. Olshtain and Weinbach (1993) also added that the function of complaints can function as to express displeasure, disapproval, annoyance, censure, threats as a reaction to a perceived offense or violation of social rules. Also, to hold the hearer accountable for the offensive action and possibly suggest or request a repair. In addition, complaining is generally considered as a face-threating speech act that intrinsically threaten both negative and positive face of the hearer where Brown and Levinson (1987 as cited in Zhang, 2001) propose a highly abstract of “face” and argue that it is universal that consist of two specific kinds of desire, the positive and negative face.

On the other hand, various studies have been conducted in relation to speech act of complaint. In 2016, Eshraghi and Shahrokhi dwells on studying the complaint strategies among Iranian Female EFL learners and Female native English speakers under politeness perspective having 60 participants using Oxford Placement Test (OPT) and Discourse Competition Test (DCT) to gather the data, in the data analysis, Eshraghi & Shahrokhi (2016) found that Iranian EFL learners used indirect complaint while female native English speakers used direct complaint more frequently. In 2015, Deveci investigated the freshmen English student’s realization of the complaint speech act sets having 89 students using a role play situation, in the data analysis, Deveci (2015) found that students have difficulty in presenting their case in producing the speech act of criticism

along with complaint where they also produce request and demands as possible solution.

Ayu and Sukyadi (2011) argue that people usually feel annoyed, dissatisfied or unhappy with other individuals or circumstances in everyday life. In fact, unpleasant contexts often represent an attitude of complaint. In order to reveal their reactions to the anno, people choose specific words and behaviors based on certain elements such as social status, gender, relationship between the interlocutors and the complexity of situations.

Clyne (1996) states that the complaint is called a speech act in which disappointment or a grievance is expressed. Baggini (2010) adds that complaint happens when people reject to accept that things which are wrong and attempt to do something about it.

Similarly, Umar (2006) conducted a study in Sudanesse graduate students' pragmatic competence with a view to complaint, in the data analysis, Umar (2006) revealed that students produced fewer components of the complaint speech act se than usual. It was found to be overly confrontational in their complaints about a stranger cutting line, however, there were also found to be too complacent when complaining to close friends. More so, in 1981, House and Kasper (1981) studied the speech act of complaining and requests in terms of politeness using twenty four role play situations that were taped and transcribed, in the data analysis, results show that the native speakers of German tend to use more direct language in expressing their complaints than do native speakers of British English.

1.2.4 Politeness Theory

According to Janson (2012) & Foley (1997). Language and linguistic activities have the essential role of introducing and building our interpretation of our culture and ourselves. Furthermore, Lakoff (1973) & Leech (1983) argue that politeness theory explains the conventionalized laws of various languages and traditions of human relations. A great deal of attention has been given to politeness in different fields: anthropology, linguistics, pedagogy, psychology, etc. In linguistics, the principle of politeness by Brown and Levinson (1987) is the structure of connections between politeness and cultures that is most commonly applied.

Brown & Levinson (1987) add that Goffman defines "the collective self-image that any member needs to hold for himself" as the face. Gergen (1990) believes "the well-being of the individual cannot be

removed from the web of relationship in which he/she is involved." The essence of the relationship, in turn, relies on the mechanism of changing and re-adjusting behaviour. That is, through daily experiences with others, the construction of personality is taught and developed. Brown and Levinson present the politeness theory as universal strategies.

According to Ide (1989), Matsumoto (1988), & Gu (1990), the philosophy of politeness is described by Brown and Levinson as a basic technique. There are, however, a variety of significant objections to the universality of the language. For example, Matsumoto (1988) and Gu (1990) contend, nevertheless, that the politeness principle of Brown and Levinson is developed in Western society based on personality; thus, the distinction of expression is not relevant In the cultures of Japan and China.

According to Foley (1997), Negative politeness strategy, which aims to reduce the incitements to the face - threatening of the addressee, is seen more often in some cultures, such as in Bali, whereas other cultures, such as the Ilongot tribe in the Philippines, tend to use positive politeness strategy, which is directed to the positive face of the addressee. Social participants must learn cultural norms in encounters with people in diverse contexts, i.e. family discussions, hierarchical relationships, business opportunities, etc., in order to blend into society and communicate efficiently.

1.2.5 Previous studies on Japanese politeness and cross-cultural communication

Foley (1997) states that Japanese society is based on negative politeness in Brown and Levinson's politeness formulation. Japanese prefer to use divisive tactics more frequently to discourage them from controlling (FTA). For example, they favour declarative phrases to conditional expressions. However, numerous are modulated on the face orientation of Japanese culture are observed. Among all of the critical viewpoint of Matsumoto (1988) on this aspect is sometimes listened to. She believes that positive politeness has a close association with reverence in Japanese society, unlike Western societies in which positive faces are synonymous with affection. She adds that this distinction is exemplified by the following common expression:' Dozo yoroshiku onegaishimasu' meaning 'I want you to please treat me well' (Matsumoto (1988). In a vertical partnership, this is sometimes heard: from the subordinator to the dominant. The subordinator concedes social standing to the superior by calling for a decent partnership. That is, by expressing gratitude, this term improves the positive face of the

addressee, while the addresser often preserves his/her positive face "by placing him/herself in a positive affective interconnection relation"

As Matsumoto (1988) demonstrates, some cultural norms of conversation clarify the presence of various strategies of politeness between Western societies and Japanese society. Here, references to previous research would clarify the following four key aspects of communicative differences: silence, structure of thought, complexity and hierarchical relationships.

According to Nakane (2006, 2006), first, in western cultures and in Japanese society, silence during conversation conveys entirely diverse messages. Nakane (2005, 2006) reflects on silence in classroom intercultural dialogue and examines how silence works in these two cultures. According to her study, Japanese students stay quiet in classroom conversations because of the following three causes,: (1) protecting their own good face, (2) resisting FTA and (3) off record strategy. Nakane (2006) states why Japanese students are quiet because they are fearful of making errors in the classroom. This comes from the trend in Japanese education that accuracy in learning has an incredibly essential importance. It seems more necessary to pursue right answers than that of the teaching practice in Japanese education.

Fujio (2004) states a second critical difference on communication is about euphemisms versus straightforwardness. One of the widely accepted differences between western culture and that of Japanese is “the way of thought-organization”. Barnlund (1975), Condon (1984), & Hofstede (1991) argue that as westerners tend towards straightforwardness, the thought-organization in English is defined as a 'linear' pattern. On the other hand, the 'gyre' pattern is depicted in Japanese, which uses connotations and effects. Kameda (2001) illustrates that Japanese prefer first to clarify an overall context but instead switch to the vital moment of the subject. It is not that much to suggest that in Japanese and Western society, contact forms are traditionally considerably distinct.

Kameda (2001) explains the Third difference. In Japanese social contexts, complexity is also a distinguishing trait. Kameda (2001) believes that, since they do not advocate stating or describing, Japanese prefer to exclude specific assumptions. As a result of this, without having a complete description, addressees are expected to understand the subject. By providing an explanation, Kameda (2001) clarifies this concept. The statement "Our

office has moved to Nara" should be updated by the addressees. I'm going to buy a Honda." to "Nara moved to our office. It's too far for me to cycle from the station, so I'll have to buy a car. "I am thinking about getting a Honda." in order to understand the entire context. Fujio (2004) suggests that if Japanese speak English,' yes' is not necessarily equal to agreement). She claims that Japanese prefer to use 'yes' as a symbol of understanding, causing misunderstanding with Western people in cross-cultural debate.

1.2.6 Filipino Communication Style as Reflected in Politeness Strategies in Administrative Memoranda in the Philippine Workplace.

This study examines the interaction between language and culture in the Western-oriented memorandum's cross-cultural contact with the Filipino culture of its authors. To explore politeness techniques (PS) in 100 techniques, it uses based ethnographic study and content analysis to see if culture is expressed in the choice of PS. In place of Brown & Levinson (1987) (B&L)' face' is offered a Filipino form of tao (person) with a clear sense of kapwa (shared inner identity).

An alternate PS classification is also provided to explain how a Filipino view approaches positive and negative 'faces,' but not necessarily in groups that are generally incompatible. The dominant choice of PS suggests that writers of memoranda consider the threat of readers feeling imposed upon more than that of not being admired, and desire to preserve relationships and protect others' self-worth, while also addressing dislike for directness and in-group orientation. Non-prescribed linguistic features are also consistent with Filipino communication styles.

1.3 Research Questions

This study seeks to answer the following questions:

1. What are the complaint strategies of Meranaw students?
2. How do Meranaw students employ complaint strategies to the following addresses?
    A. Elders
    B. High Status
    C. Lower Status
    D. Friends
    E. Strangers

1.4 Theoretical Framework

This research will use the following theory and typology to analyze the complaint strategies of Meranaw Students in Mindanao State University, Main Campus.

1.4.1 Speech Act Theory

Austin (1962) states that uttering sentence means performing an action. In other words, saying something is doing or performing an act. According to Austin (1962), there are three kinds of acts, first, *locutionary act*, the utterance of a sentence with determinate send and reference, second, *illocutionary act*, the making of a statement, offer, promise, etc. in uttering a sentence by virtue of the conventional force associated with it, and lastly, *perlocutionary act*, the bringing about the effects on the audience by means of uttering the sentences, such effects being special to the circumstances of utterance.

Similarly, Searle (1976) develops Austin's speech act theory further and focused on the illocutionary acts performed by the speaker. He categorized illucotionary acts into give groups. First, *declarative,* the defining characteristic of this class is the successful performance of its members bring about the correspondence between the propositional content and reality, second, *assertives,* the point or purpose of the member of the assertive class is to commit the speaker (in varying degrees) to something is being the case to see the truth of the expressed proposition, third, *expressives*, the illocutionary pint of this class is to express the psychological state specified in the sincerity condition about a state of affairs specified in the propositional content, fourth, *directives,* the illocutionary point consist in the fact that they are attempts by the speaker to get the hearer to do something, and lastly, *commisives,* the illocutionary acts whose point is to commit the speaker to some future course of action. In relation to Complaint as Speech act, Trosborg (1995) defines complaint as an illocutionary act in which the speaker expresses his/her disapproval, negative feelings etc. towards the state of affairs described in the proposition and for which he/she holds the hearer responsible, either directly or indirectly (Searle, 1979 as cited in Zulfa, 2018).

1.4.2 Politeness Theory

Politeness Theory addresses the nature and function of politeness in communication as well as the list of politeness strategies that presents the concept of face. Face is defined as an individual's feeling of self-worth or self-image and a reputation or good names that everyone had and expected everyone else to recognize (Dzikriyah, 2018). Moreover, Saeed (2009)

admits that face, according to Brown and Levinson (1978), has two components: Positive face is associated with a participant's desire to be liked and approved by others and his/her need to be connected and to be a member of the same group; and negative face is associated with a member's need to be independent and not to be imposed on by others. Yule (1996) clarifies that when the speaker tries to save other people's face, he has to care for their negative face wants and their positive face wants. The word ' negative' doesn't have bad meaning, but it shows the opposite pole from 'positive'. When one needs to be free of action, and not to be imposed on by others, but independent, he has negative face. When a participant needs to be liked and accepted by others, to be treated as a member of the same group, and to recognize that his or her wants are shared by others, he has a positive face. Simply, positive face reflects the need to be connected, and the negative face reflects the need to be independent.

More so, Face threatening acts (FTAs) are acts such as disapproval or contempt which challenge a person’s positive face and acts such as requests for action which limit a person’s freedom and challenge addressees’ negative face (Yazdanfar & Bonyadi, 2016). Saeed (2009) asserts that face, in many verbal interaction, may be threatened. Threatening negative face, which represents damaging participant's autonomy, involves orders, requests, suggestions and advice. Threatening positive face, that decreases an individual's self and social discretion, involves expressions of disapproval, disagreements, accusations and interruptions. Anyhow, by using expressions of apologies and confessions, speakers may threaten their own face. Yule (1996) indicates that there are many various methods of performing face save acts, since every person generally tries to respect the face wants of others.

1.4.3 Trosborg (1995) Taxonomy of Complaint Strategies

Trosborg (1995) states that a complaint is defined as an illocutionary act in which the speaker (the complainer) expresses his/her disapproval, negative feelings and etc. Trosborg (1995) set up the certain complain strategies having eight sub-categories derived from the fo ur main categories.

1. **No Explicit Reproach**

Hinting strategies may be employed by the complainer to get rid of a struggle. The complainer indicates that he/she inform about an insult and makes the complainee indirectly responsible, in expressing the assertion in the existence of the complainee. The complainee is unaware of the insult

whether indicated or not, as the complainer indirectly clarifies that something is unsatisfactory.

Strategy 1. Hints

2. **Expression of Annoyance or Disapproval**

Regarding a particular state of affairs he/she seems unfavorable for him/her, annoyance, dislike, disapproval, etc. which can be reflected by the complainer. The consequences producing from an insult, for which the complainee is covertly responsible for may be reflected by the utterances (Torsborg, 1994).

Strategy 2. Annoyance
Strategy 3. Consequences

3. **Accusations**

Trosborg (1994) mentions two levels of directness. The complainer can ask the hearer questions about the context or demonstrate that he/she has to a certain extent linked with the offence. Thus, he tries to make the hearer a possible agent of the complainable (indirect accusation). On the other hand, the complainee could be directly accused by the complainer of making the offence (direct accusation).

Strategy 4. Indirect Accusation
Strategy 5. Direct Accusation

4. **Blaming**

The accused is guilty of the offence as it is presupposed by the act of blame. There are three levels that comprise the explicitness with which the complainer formulates his/her moral condemnation of the accused.

Strategy 6. Modified Blame

The disapproval of action which is modified is conveyed by the comapliner for which the accused is responsible for another approach not taken by the accused.

Strategy 7. Explicit condemnation of the accused’s action or behavior

An action for which the accused is held responsible (in direct terms) is bad, as the complainer clearly demonstrates that.

Strategy 8. Explicit condemnation of the accused as a person

What is implicit at all other levels is explicitly stated by the complainer, namely that he/she finds the accused a non-responsible social number.

2.0 Methodology

The research design and methods that the researchers would use to accomplish the aim of this analysis are defined and explored in this section. This section contains the locale of study, instruments, method of sampling, methods for collecting data, and method of data processing.

2.1 Research Design

This study is a qualitative research design that involves collecting and analyzing non-numerical data that will be conducted at Mindanao State University, Main Campus, Marawi City. The data will be gathered through analysing theories namely Trosborg's (1995) taxonomy of complaint strategies, Austin's (1962) speech act theory and Brown and Levinson's (1987) politeness theory. A formula will be used as one of the bases in finding the frequency. ($\% = f/N \times 100$) where: % = percentage, f = Frequency N = Number of cases. The researchers chose MSU as the location because it is more appropriate and convenient in their study.

2.2 Locale of the Study

This study will be accomplished at Mindanao State University in the academic year 2021 – 2022. The subject of this study will include 20 Meranaw male students and 20 Meranaw female students at Mindanao State University. The researchers chose the Meranaw students as their participants because the researchers believe they're more fit and suitable in answering the questionnaire since they also have enough knowledge about the study. So through this, the researchers can come up with better results since their course is somehow related to the study.

2.3 Research Instruments

The major instrument that will be used to gather the data will be Discourse Competition Task (DCT) that refers to the linguistic and pragmatic tool to elicit a particular speech act that will read the response of the participants through questionnaire related to speech act of complaint scenarios. The DCT that will be adopted in this study will be modified in the study of Eshraghi & Shahrokhi (2016) that provides six scenarios of complaint

strategies of speech act in which the participants will be required to write their reactions and exact response in real life interaction related to the given speech act of complaint scenarios.

2.4 Data Gathering Procedure

The researchers must have enough time for the study. Specifically, in letting the participants have enough time to answer the questionnaire which is chosen and is appropriate for the study. After that, the researchers must also have to describe, distinguish and analyse the results.

2.5 Data Analysis Procedure

To identify the complaint strategies of the participants, Trosborg's (1995) taxonomy of complaint strategies will be employed to analyze the data which are categorized in to four namely, no explicit approach, expression of annoyance, accusations, and blaming, with eight sub-categories. The data that will be gathered will undergo to Austin's (1962) speech act theory and Brown & Levinson's (1987) politeness theory. After the data gathering procedure, the data will be calculated and tabulated using the frequency and percentage formula (%=f/N x 100) where % = percentage, f = Frequency and N = number of cases. More so, the DCT questionnaire will be sent through Facebook messenger that can be accessed in the Google form.

3.0 Results and Discussion

The data gathered through Discourse Competition Task (DCT) provided the researchers am adequate information based on the respondents' experience. The study consist of 25 Meranaw males and 25 Meranaw females with a total of 50 respondents. The results obtained is based on the scenarios provided in the DCT.

The findings indicate that *Indirect accusation* and *Hints* are the most frequent complaint strategies used by the male Meranaw students. The findings also show that *Direct accusation* and *Consequence* are the most usual complaint strategies employed by the women Meranaw student. Moreover, the explicit blame for person is the most least used strategy used by both male and women Meranaw student.

Table 1.

Complaint Strategies	Male		Female	
	Frequency	Percentage	Frequency	Percentage

No Explicit Reproach	39	16%	28	12%
Hints				
Expression of Annoyance or Disapproval Category	27	11%	49	20%
Consequence				
Annoyance	13	5%	19	8%
Accusation	86	36%	12	5%
Indirect				
Direct	32	13%	74	31%
Blame	11	5%	10	4%
Explicit Blame (Behavior)				
Explicit Blame (Person)	14	6%	10	4%
Modified Blame	18	8%	38	16%
Total		100%	240	100%

Males mostly use *Indirect accusation* with 36% followed by *Hints* having 16%. The result shows that males employ positive politeness to the hearer of complaint. The male address considers the positive face of the hearer when complaining. More so, Indirect accusation are ambiguous statement, this strategy does not employ direct complaint to the hearer, and hint strategy is considered as the most indirect strategy where the speaker use hinting strategies to avoid conflict. On the other hand, women frequently use *Direct accusation* having 31% followed by *Expression of Consequence* with 20%. Compared to males, women does not consider the face of the hearer, they mostly employ negative politeness in complaining like *Get out of my class now!,* and *I'll leave this dormitory if you keep making noise.* Moreover, Direct accusation are straight statement towards

the hearer unlike Indirect accusation, while Expression of Consequence performs a high level of face threat.

Table 2.

Addressee	Complaint Strategies	Male		Female	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
Elder	Hints	8	15%	6	13%
	Consequence	2	4%	4	8%
	Annoyance	1	2%		
	Indirect	31	57%	6	13%
	Direct	7	13%	26	54%
	Explicit Blame (Behavior)	3	6%		
	Explicit Blame (Person)	1	2%	1	2%
	Modified Blame	1	2%	5	10%
	Total	54	100%	48	100%

The findings shows that *Indirect accusation* is the usual strategy of men in complaining towards an Elder addressee with 57% and followed by *Hint strategy* with 15%. While, women employ *Direct accusation* with 54% followed by *Indirect* and *Hint* strategy with 13%. The result shows that males applies politeness in complaining towards an Elder hearer, it can be deduce that males value the positive face of the hearer in complaining. On the other hand, women complains politely towards where they used Indirect and Hint complain strategies, however, the direct way of complaining that

does not employ politeness outnumbered the polite strategies, it can be deduce that women complain directly to an Elder addressee that can threat the face of the hearer. Moreover, the elder addressee refers to the person who is older than the complainer.

Table 3.

Addressee	Complaint Strategies	Male		Female	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
High Status	Hints	6	12%	6	13%
	Consequence	3	6%	8	16%
	Annoyance	1	2%	8	16%
	Indirect	3	6%	2	4%
	Direct	18	37%	21	43%
	Explicit Blame (Behavior)	4	8%		
	Explicit Blame (Person)	9	19%		
	Modified Blame	5	10%	4	8%
	Total	49	100%	49	100%

The results shows that *Direct accusation* is the most usual complaint strategy employed by the males with 37% followed by *Explicit blame (person)* with having 19%. It can be seen in the result that men does not consider the concept of politeness in complaining towards a person with a high status. Similar to women where they frequently use *Direct accusation* in complaining having 43% followed by *Expression of Annoyance and Consequence* complaint strategy with similar percentage of 16%. Women, similar to males, does not consider the hearers face in

complaining. Moreover, both genders performs a high level of face threat in complaining to the said addressee. The high status addressee refers to the person who is in position, or a person who is in higher position than the complainer.

Table 4.

Addressee	Complaint Strategies	Male		Female	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
Low Status	Hints	2	5%	2	2%
	Consequence	2	5%	9	11%
	Annoyance	1	3%	12	15%
	Indirect	23	62%	2	2%
	Direct	4	11%	22	27%
	Explicit Blame (Behavior)	1	3%	3	4%
	Explicit Blame(Person)	3	8%	19	23%
	Modified Blame	1	3%	13	16%
	Total	37	100%	82	100%

The result shows males frequently use *Indirect accusation* with 62% in complaining to a person with a low status followed *Explicit blame (person)* having 8%. Majority of the males employ politeness in complaining to a person with a low status, however, there is some males that does not apply politeness in complaining, where *Explicit blame (person)* is one of the most negative way of complaining. For women, they usually employ *Direct* accusation with 27% and *Explicit blame (person)*

with 23%. In parallel with men where some of the male respondents does not consider the concept of politeness, most of the women respondents threats the hearer in complaining since politeness is not used. More so, it can be deduce that men are not always applying politeness in complaining, there are instance that men also threats the face of the hearer. Moreover, the low status addressee refers to the person who is in lower position than the complainer.

Table 5.

Address ee	Complaint Strategies	Male		Female	
		Frequen cy	Percenta ge	Frequency	Percenta ge
Friend	Hints	2	4%	4	10%
	Consequenc e	5	7%	7	17%
	Annoyance	8	14%	3	7%
	Indirect	6	10%	3	7%
	Direct	19	33%	9	21%
	Explicit Blame (Behavior)				
	Explicit Blame (Person)				
	Modified Blame			16	38%
	Total			42	100%

The result shows that male employs *Direct accusation* in complaining to a friend with 33% and *Modified blame* strategy for women with 38%. It was found that both male and female complain to their friends without the concept of politeness.

Table 6.

Addressee	Complaint Strategies	Male		Female	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
Stranger	Hints	11	26%	9	20%
	Consequence	2	5%	12	26%
	Annoyance	5	12%	8	18%
	Indirect	9	21%	1	2%
	Direct	7	17%	5	11%
	Explicit Blame (Behavior)	1	2%		
	Explicit Blame (Person)	4	10%		
	Modified Blame	3	7%	10	23%
	Total			44	100%

The result shows that males are polite in complaining towards a stranger where they use Hint strategies to complain with 26%. In contrast, women are seen to be impolite in complaining to a stranger where they use Consequence strategy to complain with 26%.

Generally, the concept of politeness is mostly used by the males when they are complaining. Males are seen to be polite in elders, to the person with low status, and to strangers. It can be deduced that males consider the face of the hearer in complaining, while females ae seen in not applying the concept of politeness in complaining where they can threaten the face of the hearer. In addition, the study found that there are instances

that both genders do not complain, some females and males do not use any complaint strategies since they highly consider the hearer's feeling.

5.0 Conclusion

The main focus of the current study, as it was mentioned above, was to examine the complaint strategies of Meranaw male and female students in order to distinguish on how they complain in different addresses. This shows that males and females base their complaint strategies in certain factors. Thus, the hypothesis of the study contends that males and females act differently in terms of complaint strategies they use because it would also depend on the situation.

6.0 References

Austin, J,L (1962). *How to do things with words.* Oxford, England: Calderon Press.

Ayu, D. T. &Sukyadi, D. (2011).*Complaining in EFL Learners: Differences of Realizations between Men and Women.* Indonesia: Indonesian University of Education

Baggini, J. (2010). *Complaint: From Minor Moans to Principled Protests.* London: Profile Books LTD.

Barnlund, D. C. (1975) *Public and private self in Japan and the United States: Communicative Styles of two cultures*. Boston: Intercultural Press.

Brown, P. & Levinson, S. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage.* Cambridge: Cambridge University Press.

Clyne, M. (1996). *Inter-Cultural Communication at Work: Cultural Values in Discourse.* Cambridge: Cambridge University Press.

Condon, J. C. (1984) *With respect to the Japanese: A guide for Americans.* Boston: Intercultural Press.

Deveci, T. (2015). *The Complaint Speech Act Set Produced by University of Students Speaking English as a Foreign Language.*

Dzikriyah, H. (2018). Politeness strategies of the English subtitles of request of Train to

Busan movie (Thesis). State Islamic University of Walisongo, University in
Semarang, Indonesia.
Eshraghi, A. & Shahrokhi, M. (2016). *The Realization of Complaint Strategies among Iranian EFL Learners and Female Native English Speakers: A Politeness Perspective*
Foley, W. A. (1997). *Anthoropological linguistics: and introduction*. Victoria: Blackwell Publishing.
Fujio, M. (2004). *Silence during Intercultural Communication:* A Case Study. Corporate Communications: An International Journal.
Gergen, K. J. (1990). *Social understanding and the Inscription of Self.* ed. by Richard A. Schweder, Gilbert Herdt and W James. New York: Cambridge UP
Gu, Y. (1990). Politeness phenomena in Modern Chinese. Journal of Pragmatics.
Hofstede, G. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind.* Third Edition. New York: McGraw-Hill
House, J. & Kasper, G. (1981). Politeness Markers in English and German. In F. Coulmas (Eds) Conversational Routine.
Huang, Y. (2014). *Pragmatics. (2nd ed).* Oxford: Oxf ord University Press.
Ide, S. (1989). Formal forms and discernment: *Two Neglected Aspects of Universals of Linguistic Politeness.*
Janson, T. (2012). *The History of Language. An Introduction*. Oxford: Oxford UP
Lakoff, R. (1973). *The logic of politeness; or, minding for p's and q's.* Papers from the Ninth Annual Meeting of the Chicago Linguistics Society. Ed. Claudia Corum, Cedric T. Smith-Stark and Ann Weiser. Chicago: Chicago Linguistics Society.
Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics.* London: Longman
Matsumoto, Y. (1988). Reexamination of the Universality of Face: *Politeness Phenomena in Japanese.* Journal of Pragmatics.

Nakane, I. (2005). *Negotiating silence and speech in the classroom.* Journal of
Pragmatics.
Nakane, I. (2006). *Silence and Politeness in Intercultural Communication in University
Seminars.* Journal of Pragmatics.
Olshtain, E. & Weinbach, L. (1985). *Complaints: A study of speech act behavior among
native and nonnative speakers of Hebrew.*
Searl, J.R (1969). *Speech Acts.* Cambridge: Cambridge University Press.
Searle, J. (1976), a classification of illocutionary acts. *Language in Society*
Searle, John R. (1979), *Expression and Meaning.* United Kingdom: Cambridge
Unversity Press
Umar, A. M. A. T. (2006). The speech act of complaint as realized by advanced
Sudanese learners of English.
Yule, G. (2010). *The study of Language (4thed).* New York: Cambridge University Press.
Kameda, N. (2001). *The implication of language style in business communication focus
on English versus Japanese.* Corporate Communications.
Zhang, D. (2001). *The speech act of complaining: a cross-cultural comparative study of
Chinese and American English speakers.*
Trosborg, A. (1995). *Interlanguage Pragmatics: Request Complaints and Apologies.*
New York: Mouton de Gruyter
Trosborg, A. (1994). *Interlanguage pragmatics: request, complaints and apologies.*
Berlin: Walther de Gruyter

7.0 Authors' Biographic Note

1. Jhanna Ilham A. Acraman is a fourth year college student taking up Bachelor of Arts in English Language Studies at Mindanao State University – Main Campus, Marawi City. Her hobbies are reading books, watching movies/series, playing badminton and swimming.

2. Almadini D. Lawi is a fourth year college student taking up Bachelor of Arts in English Language Studies at Mindanao State University – Main

Campus, Marawi City. His hobbies are writing/reading, playing basketball, and watching movies.

8.0 APPENDIX

8.1 APPENDIX A: COMPLAINT STRATEGIES QUESTIONNAIRE (Adapted and modified from the study of Eshraghi & Shahrokhi in 2016)

Instruction: The following is a questionnaire about complaint strategies. Please provide as much information as possible based on your experiences in daily life. Imagine yourself in the situations given and give your answers in the space provided.

1. You are a professor. You have lent your book to one of your students in order for her to give a presentation based on the book. Now, she has returned your book but some of the pages have been damaged. How will you complain?

____
____
____

2. Suppose you are a professor. While you are teaching, you understand a student from another major is sitting in your class without getting permission and she is disturbing your class. How will you complain?

____
____
____

3. Suppose you are a driver. While you are waiting in your car, a beggar passed by and scratched your car. How will you complain?

____
____
____

4. You lent your book to your friend four days ago. You have told her that she should return it soon because you need it. Tomorrow you have an exam and you need the book. You have called her but she has not returned it yet. How will you complain when you see her?

____
____
____

5. You are waiting in a line to buy a content ticket. You have been waiting for a long time. Suddenly, a person cuts in line in front of you. How will you complain?

____

____

____

6. You are an employee in a company. The boss, who is an old friend of yours, has not paid your salary for two months. How will you complain?

____

____

____

7. You are sick and you need to get some sleep. Your new landlord who you have never talked to before makes a lot of noise. You have put up with the noise for several days but tonight you feel you should do something. How will you complain?

____

____

____

8. You are a professor. You lent your book to one of the senior faculty to give a presentation based on the book. Now, the senior faculty returned your book but some of the pages have been damaged. How will you complain?

____

____

____

9. You are a student. The senior security guard did not allow you to enter the campus because you are not wearing your complete uniform. How will you complain?

____

____

____

10. You are a student. The senior vendor accidentally poured the soup into your shirt. How will you complain?

____

11. A stranger borrowed your phone to make an emergency call to her wife but your phone accidentally fell and got broken. How will you complain?

____

12. Your friend borrowed your fancy clothes for his virtual meeting with his superiors. However, he did not wash your clothes before he returned them to you. How will you complain?

____

8.2 APPENDIX B: LETTER OF CONSENT
(Consent to Participate)

Dear Respondent,

Assalaamu Alaykom Warahmatullahi Wa Barakato! Warmest greetings of peace and prosperity! We, the undersigned names are specializing in BA English Language Studies at the Mindanao State University-Main Campus. We are presently conducting a study about the speech act of complaint.

Anent to that, we would like to invite you to answer our survey questionnaire at your most convenient time. We believe that all your knowledge about the subject matter is beneficial for the competition of our research.

Thank you.

Respectfully yours,
Jhannah Ilham Acraman
Almadini D. Lawi