

ISSN: 2331-315X

A Peer-Reviewed Multidisciplinary

Academic Journal

Vol. 15

2022



NAAC accredited Institution

DUM DUM MOTIJHEEL RABINDRA MAHAVIDYALAYA

Affiliated to West Bengal State University (Barasat, North 24 Pgs.)

208/B/2, Dum Dum Road, Kolkata - 700 074, Phone: 2560 9988,
E-mail: ddmrm2006@rediffmail.com | Website : www.ddmrm.org

Published by

Sri Subhabrata Bhattacharya

Teacher-in-Charge

on behalf of Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

ISSN: 2331-315X

Edited by

Dr Apurba Pahar

Assistant Professor, Department of Bengali

Dr Kamal Sarkar

Assistant Professor, Department of English

Published on : November, 2022

Text copyright © 2022 Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

Price: ₹250/-

Design & Printed by

PrintDyoti

Phone : 9748674632, E-mail: printdyoti15@gmail.com

Web: www.printdyoti.co.in

Foreword

First and foremost I would like to express my deep sentiments of gratitude to every one of you for your constant support, love and concern towards the publication of this peer reviewed multidisciplinary academic journal which enables and encourages us to strive hard to carry forward the mission of spreading value-based knowledge to one and all. We are partners in learning with our students and seek to deepen their knowledge, provide enriching and innovative learning experiences, while also gently urging our students to come out of their comfort zone to attempt new challenges of quality publication. We focus on discovering, developing and drawing out the hidden talents and the magic lying dormant inside all of its students and researchers. From academics to co-curricular activities, perseverance and a never-say-die spirit are entrenched in the heart of every student not only making them good students but brilliant human beings.

I am very happy with the progress the college has made by imbibing in its students value based education synergized with modern teaching-learning methods to produce a generation of well informed and emotionally sound generation. I am positive that in times to come we will continue this journey of publication with elevated enthusiasm and persistently provide a platform of holistic learning to the young generation of learners and researchers.

Sri Subhabrata Bhattacharya

Teacher-in-Charge

DumDum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

JOURNAL COMMITTEE 2022

EDITORS

Dr. Apurba Pahar
Dr. Kamal Sarkar

CHIEF ADVISOR

Sri. Subhabrata Bhattacharjee
Teacher-in-Charge

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Dr. Jayeeta Ray, *Associate Professor, Rabindra Bharati University*

Dr. Mohini Mohan Sardar, *Professor, West Bengal State University*

Dr. Soma Bhadra Ray, *Associate Professor, West Bengal State University*

Dr. Debdas Mondal, *Assistant Professor, Jadavpur University*

Dr. Subhrajit Sen, *Assistant Professor, Gourbanga University*

Dr. Sanat Rath, *Assistant Professor, Viswa Bharti University*

Dr. Amar Kumar Chakraborty, *Assistant Professor, Raigunj University*

Dr. Chandan Basu, *Professor, Netaji Open University*

Dr. Monorima Sen, *Assistant Professor, The Sanskrit College & University*

Dr. Arnab Kumar Mukhopadhyay, *Assistant Professor, Presidency University*

PUBLICATION COMMITTEE

Dr. Sarmistha Roy Chowdhury (Convener)

Dr. Apurba Pahar

Dr. Kamal Sarkar

Smt. Sangita Bhattacharjee

Dr. Suparna Das

Smt. Debleena Sarker

সম্পাদকীয়

চিন্তাশক্তি ও ইচ্ছাশক্তির মেলবন্ধনে নিজের লেখনীকে তুলে ধরতে চাই আমরা সকলে। যুক্তি-বিশ্লেষণের মধ্য দিয়ে একটি কথা, দুটি কথা, তিনটি কথা – না, না, কথার পিছনে কথা জুড়ে দিয়ে তা হয়তো কথাবিশ্ব। মহাবিদ্যালয়ের এই একাডেমিক জার্নালের পথ চলা শুরু হয়েছিল ২০০৫-০৬ শিক্ষাবর্ষে। এই সংখ্যাটি ক্রম হিসাবে পঞ্চদশ সংখ্যায় পদার্পণ করল। পত্রিকাটিতে ভিন্ন ভিন্ন সাতটি প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়েছে। পত্রিকাটির প্রথম প্রবন্ধেই পাই, জীবনের বিভিন্ন ক্ষেত্রে ভারতীয় নারী ও তাদের ক্ষমতায়ন সম্পর্কে এক বিশ্লেষণী আলোচনা। ইংরেজি সাহিত্য বিষয়ক একটি প্রবন্ধে গল্পকারের গল্প বলার আর্ট বা কৌশলকে তুলে ধরার প্রচেষ্টা যেমন ধরা পড়েছে, অপর একটি প্রবন্ধে পাই আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্যে কীভাবে ছোটগল্প নতুন বর্গ (Genre) রূপে দেখা দিয়েছে। কেবল ছোটগল্প কেন্দ্রিক প্রবন্ধ নয়, উপন্যাসে কীভাবে বহুবিধ পরিচয় প্রাসঙ্গিক হয়ে উঠছে, তারই অন্বেষণ রয়েছে ভিন্ন একটি প্রবন্ধে। দলিত সাহিত্য আধুনিক সাহিত্যের একটি চর্চিত বিষয় হলেও মধ্যযুগের সাহিত্যে সেই দলিত সমাজ ও প্রান্তিক মানুষের প্রাসঙ্গিকতা ফুটে উঠেছে অপর একটি প্রবন্ধে। ভ্রমজ্ঞান সম্পর্কে মীমাংসক, ন্যায় ও অদ্বৈত বেদান্তের ভাবনা যেমন প্রবন্ধের শিরোনাম হয়েছে, তেমনি ব্যক্তিগত ভাষা বিষয়ে উইটগেনস্টাইনের দার্শনিক ব্যাখ্যাও এই পত্রিকাটির সম্পদ হয়ে উঠেছে। সদর্থে পত্রিকাটির প্রতিটি প্রবন্ধই চিন্তাকর্ষক, এ নিয়ে দ্বিমত নেই।

পত্রিকাটি অধ্যাপক-অধ্যাপিকা, ছাত্র-ছাত্রী তথা পাঠক মহলে সমাদৃত হবে এই আশা রাখি। বিচার-বিশ্লেষণ অনেকের কাছে দারুণ ভালোলাগার আবার অনেকের কাছে ঠিক ততখানি হয়তো নাও হতে পারে। আলো ঝলমলে যে জীবন, সেটিও কখনো কখনো ছায়া সর্বস্ব হয়ে পড়ে – এ কথাও সমভাবে সত্যি। হয়তো সবটা নিয়েই পূর্ণতা। প্রত্যেকটি প্রবন্ধে যে সমস্ত মত ও মন্তব্য প্রকাশ পেয়েছে তার দায় ও দায়িত্ব লেখকদের। তাঁদের স্বাধীনতায় হস্তক্ষেপ করা হয় নি।

মহাবিদ্যালয়ের পত্রিকার এই সংখ্যাটি প্রকাশের ক্ষেত্রে উপদেষ্টামণ্ডলীর সকল সদস্য, রিভিউ কমিটির সকল সদস্য, পাবলিকেশন কমিটির আহ্বায়ক ও এই কমিটির সকল সদস্যদের কাছ থেকে প্রতিনিয়ত সহযোগিতা পেয়েছি। প্রকাশকের কাছ থেকে পেয়েছি অকৃত্রিম আন্তরিকতা। আমাদের মহাবিদ্যালয়ের ও অন্যান্য মহাবিদ্যালয়ের সকল প্রাবন্ধিককে কৃতজ্ঞতা জ্ঞাপন করি, ধন্যবাদ জানাই সকলকে আরও একবার। সকলের আন্তরিক প্রয়াস ও সহায়তা না পেলে পত্রিকাটি সম্পূর্ণ হত না। এই তালিকায় সর্বশেষ হলেন আমাদের ভারপ্রাপ্ত অধ্যক্ষ, তার নিরন্তর প্রয়াস আমাদেরকে সবসময় উৎসাহী করেছে। পত্রিকাটির প্রকাশ সে কথা আরও একবার প্রমাণ করে।

Contents

	Page No.
Indian Women and their Empowerment in Different Fields of Life – <i>Atasi Mallick Mondal</i>	9
Accommodation of Multiplicity of Identities: A Study of Chitra Banerjee Divakaruni's Select Novels – <i>Dr Kamal Sarkar</i>	14
Ishwar Chandra Vidyasagar: In the Light of Humanism – <i>Dr. Sanchali Bhattacharya & Mithun Chowdhury</i>	20
Short Story: A new Genre of Modern Sanskrit Literature – <i>Dr. Sukanya Bhattacharjee</i>	25
মধ্যযুগের বাংলা সাহিত্যে দলিত সমাজ ও প্রান্তিক মানুষ – <i>দেবলীনা সরকার</i>	32
ব্যক্তিগত ভাষা বিষয়ে উইটগেনস্টাইনের দার্শনিক ব্যাখ্যা: একটি সমীক্ষা – <i>ড. মৌমিতা ব্যানার্জী</i>	44
ভ্রমজ্ঞান সম্পর্কে প্রাভাকর মীমাংসক, ন্যায় ও অদ্বৈত বেদান্তের ভাবনা – <i>তপতী সাহা</i>	52

Indian Women and their Empowerment in Different Fields of Life

Atasi Mallick Mondal

Guest Lecturer, Department of Philosophy, Raidighi College

Abstract: These present paper attempts to analyze the need of empowerment of women in our India. Women are the epitome of strength, love, sacrifice and courage. When we explain about the word 'women', we do limiting its meaning to an obedient daughter, house wife and a mother. We forget that feminine energy is the essence of the universe. The one who creates all matters and consciousness, the eternal and infinity. The metaphysical and empirical reality, the soul of everything. The women is celebrated as the most powerful and empowering force in the *Upanishades*. We forget that women are significant contribution to the growing modern world. The empowerment of women has become of the most important topic, because the word 'women empowerment' still an illusion. The women of India are disempowered and they enjoyed lower status than that of man. Gender gap exist regarding access to education and every side of life. But this study concludes by an observation that, women are in modern world try to achieve their goal, and overall everything is better now.

Keywords : Women , Empowerment, Equal, Social, Political, Development

Introduction

The word empowerment essentially means that the women have the power or capacity to development, in the social, political and economic power – which enables them to move them lower stage to higher stage. The origins of the concept of the empowerment go back to the civil rights in the USA in 1960. In 1980's the word empowerment has become popular in the field of social development, especially in reference to women. In the modern time the word empowerment has virtually replaced such as welfare, community, participation and poverty alleviation to describe the goal of development and intervention. Women are integral part of every economy. All round development and harmonious growth of the nation would be possible only when women are considered as equal status with men. The status of women in India has been subject to many great changes over the Ancient times. In the early Vedic period women enjoyed equal status with men. In Rigved and Upanishades we get various names of women like – Gargi, Maitry etc. in ancient times Grammarians such as Patanjali, Katyana – suggest women were educated in early vedic period and enjoyed equal status with men in all aspect. This is the golden period of women life. But in the period of post Vedic age and the epic ages they had faced various difficulties. After independent of India, the constitutional maker and the national leaders (Gandhiji, Rajaram Mohan, Vidyasagar) strongly demand the equal social position of women with men. Today in this modern age , we

have seen in everywhere the women occupied the respectable position with equal to men, in all walks of the fields. But all of these, they are not absolutely free from some discrimination and harassment of the society. In this paper I explain in a simple way how the women of our India strong their position various fields of life.

Empowerment of women in India: Gandhiji said about women that, “ women have the right to participate in all the activities of life and like men have equal rights of freedom and liberty. She is entitled to a supreme place in her own sphere of activity as man is in his”. (in his speech at Bhagini Samaj Bombay. In February 1918.) .women empowerment is a debatable subject. In this modern India, women enjoy a unique status of equality with the men. Crossing a long way to achieve, the women came in this present position. History is the eyewitness that, women are, - (a) dependent on male members (b) a female not to allow in his family , to speak with loud voice.(c)widows are not permitted to attain – the social or family activities with the others.(d) they are tortured various ways in our society. The empowerment of women is enable them to face any difficult situation and they should be able to participate in various development activities. The women are able to participate in the process of decision making. In our India, the Ministry of Human Resource Development (MHRD - 1985), and the National Commission for Women (NCW), have been worked for the rights and legal entitlement of Women.

Name of Indian women who famous Various fields :

1. **Name of women in politics:** women today are more political and practical and rational then earlier. Some Indian women name in politics - Indira Gandhi, Sonia Gandhi, Medhapatekar (Narmoda Basao), Mayawati, Mrs, Protiva Devi Singh Patil, Mrs, Dropodi Murmu, our chief Minister Momta Benarji, BJP leader Susma Soraj , Protiva Patil.
2. **Name of Women in Sports :** Mary Kom, Sania Mirza, P.V.Shindhu, Hima Das, etc.
3. **Name of Women in science and technology :** Kalpana chowla, sunita Williams, Kadambini Ganguly, Rajeshwari Chatterjee, Anna Mani, Bibha Chowdhari, Asima Chatterjee..
4. **Name of women in social activities :** Mother Teresa, Bhogini Nivedita, Kiran Vedi,etc.
5. **Women in entertainment Industry :** Lata Mungeshkar, Asha Bhosela, Priyanka Chopra, Susmita Sen, etc.
6. **Women in Business :** Neeru Sharma (Co-Founder and director – platform Business at InfibeamAvenues), Shweta Deashmukh, Tanuja Gomes, MS. Alisha Moopen, etc.
7. **Women in health and Education :** Sri Preethaji, Kadambini Ganguly etc.

Women and Legal Rights

Our Indian constitution has provided equality for all women. This all are:

- i. Equal Remuneration act of 1976 : it provides for equal pay to men and women, for equal work.

- ii. Hindu Marriage Act of 1955 : this provides the for girls to repudiate a child Marriage before attaining maturity whether the marriage has been consummated or not.
- iii. Dowry Prohibition act of 1961 : women's subjection to cruelty a cognizable offence.
- iv. Child Marriage act of 1976 .
- v. Medical Terminal Pregnancy act of 1971: legalizes abortion by qualified professional on humanitarians or medical grounds. The act has further been amended specifying the place and person authorized to perform abortion and provide for penal action against the unauthorized persons performing abortions.
- vi. The protection of women from Domestic Violence act, 2005. : it provides for immediate and emergent relief to women in situations of violence of any kind in the home.
- vii. Immortal Traffic (prevention) act 1956.
- viii. Indecent representation of Women (Prohibition)act 1986.
- ix. Commission of Sati (prevention) 1987.
- x. Maternity Benefit act 1961.
- xi. Mines act 1952 and factories act 1948.
- xii. Dissolution of Muslim Marriage act 1939.
- xiii. Muslim Women (protection of rights on Divorce) act 1986.
- xiv. Family courts act 1984.
- xv. Indian Penal code 1860.
- xvi. Code of criminal Procedure 1873.
- xvii. Indian Christian Marriage act 1872.
- xviii. Legal Services Authorities act 1987.
- xix. Minimum Wages act 1948.
- xx. Pre-Conception and Pre-Natural Diagnostic Techniques (Prohibition of Sex Selection) act 1994.

Issues and problems faced by women In India

There are various problems which our women faces day by day in our society in India. Some of the problems are described in bellow:

- a) **Selective abortion and female infanticide** : it is very common practice to our India to sex selective abortion to destroy girl child.
- b) **Sexual harassment** : in our India , the girl child are not safe, they are sexual exploitation in their home, street, public places, transports, offices etc., by the family members, neighbors, friends, or relatives.

- c) **Low status in the family** : it is very much true , in our Indian family women have very low status , they don't talking loudly , eating faster than a male, they don't have right to walking fast etc.
- d) **Child Marriage** : it is highly practiced in rural India.
- e) **Dowry and Bride Burning** : parents of Boys demand the lot of money from the bride's family. In 2005 , around 6787 dowry death cases were registered in India according to the Indian National Crime Bureau reports.
- f) **Disparity in education** : the level of women education less than men in modern India still now.
- g) **Domestic Violence** : 70% of Indian women according to child development office or women development office, affected by domestic violence. It is by their husband, relatives and family members.
- h) **Status of widows** : widows are considered as worthless in their family, society, and country still now. They are treated poorly and forced wear white clothes, bold head, eating vegetables etc.

Earlier time women are faced various problems like - child marriage, sati pratha, parda pratha, devadasi system, widow remarriage restriction etc. this all system , that all are almost old traditional problems remove from the society, but it leave all the new issues. They are facing problems in their daily life even in modern Indian constitution given them equal rights and opportunity.

Some major problems are

- Violence against Women : women are being victims of violence at huge level day by day because of increasing crimes against women. Women getting kidnaped in every 44 minutes, rape at every 47 minutes, 17 dowry death in every day, etc. they face dowry related harassment , death, marital rape, wife-battering, sexual abuse, deprivation of food, etc.
- Gender discrimination : Girl children are becoming real victims of the discrimination. There are always a comparison between power of work , men and women. Gender discrimination affected women in the areas like nutrition, education, health care etc.

Conclusion

In this world women today get various opportunity , but they have to faced various problems. They don't get their real power position in this society. Globalization has presented new challenges for the realization of the goal of women equality. Women empowerment can't possible unless women come with and help to self-empower themselves. There is a need to formulate reducing feminized poverty , promoting education of women, and elimination of violence against women. Gandhiji told that, women is the noblest of God's creation, supreme in here own sphere of activity. In today's modern India women position is not

satisfactory. We should not forget that the progress of a nation cannot be possible without active participation of women. If we are wants to save our culture, tradition, and spiritual values, we should protect our women very carefully.

Works Cited

- Altekar, A.S. *The position of Women in Hindu Civilisation, from pre historic times to present Day'*. Kolkata: Motilal Banarsidas Publication, 1956. Print.
- Bardhan,K., and K. Stephan. *UNDP's Gender Related Indices : A Critical Reviews*. New Delhi: World development Press, 1999. Print.
- Kishor, S. and K. Gupta. *Women's empowerment in India and its states: Evidence from the NEHS*. Economic and political weekly. Vols. xxxix, no. 7, 2004. Print.
- Seth , Meera. *Women and development – the Indian experience*. New Delhi: Sage publication, 2004. Print.
- Shields, lourene, E. *Women's Experience of the Meaning of empowerment*. Qualitative health Research. Vols. 5. 1995. Print.

Accommodation of Multiplicity of Identities: A Study of Chitra Banerjee Divakaruni's Select Novels

Dr Kamal Sarkar

Assistant Professor, Department of English,
Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

Abstract: With the growing consciousness and due to situational changes, human-beings confront new roles in life and usually there creates confusions within the self whether to succumb to the new identities or retain the past ones. This situation is usually termed as an identity crisis. In the case of the Indian women, the pressure to retain existing identities is a bit high in comparison to the men as there is a domination of the so-called patriarchal society. Usually, Indian women sacrifice their passion to get new identities to make the pillars of patriarchal society stable. This paper will show how the women characters in Chitra Banerjee Divakaruni's novels named *Mistress of Spices* and *Queen of Dreams* incorporate new identities with the existing ones. Through this amalgamation of tradition and individual values, the women characters in these novels become part of the multi-culturalism.

Keywords: Identity, Culture, New life, Consciousness, Humanity

Who am I? What is my role in this place? Do I really belong here? Do I really belong anywhere? These are the most usual questions that a person asks to his or her self when new identities appear before the person. Among the several identities, we become puzzled for which one to choose. As human-beings, we always want to cling to our past and that is why there is a sense of loss broods over our mind when the options of new identities appear before us. Most of the times, we perceive this transitional phase of choosing a new identity in addition of the previous one in a pessimistic way and we usually define it in terms of 'identity crisis' on the basis of our illusory glorified past. In the past, we always tried to get new identities and when these options come before us we feel a sense of estrangement with our past. We generally do not consider these new identities as the way for new possibilities in life. This paper will try to elucidate how in the novels like *Mistress of Spices* and *Queen of Dreams* by Chitra Banerjee Divakaruni characters adapt their new identities for the sake of new possibilities and with an optimistic outlook. Divakaruni's characters are not weak to succumb to the situations rather, on the contrary, they have their inner power to cope up with the new developments.

With the expanding corpus of the Indian novels in English, inter-culturalism, inversions of identities, moral dilemmas and cultural displacement have become recurring themes. The first generation of the Indian novels in English in the 1930-40s, including Mulk Raj Anand, R.K. Narayan, Raja Rao, were mostly imbued with the nationalistic zeal regarding India's independence. Their novels also dealt with the emancipation of narrow castesim and

dichotomies of social structure. In the 1950s and 1960s, women writers started to come under the limelight with their women protagonists who have strong psychological insights and effort to deal with the sense of alienation in the modern India. The women novelists during the 1950s and 1960s like Kamala Markandaya with the anguish of the modern Indian society pervaded with machines; Ruth Parwer Jhabvala with the conflict between the East and the West; Nayantara Sahgal with her deep concern for the women who face disillusionment; Anita Desai with women protagonists who question about their identities, and many others paved the path for the women writers of the later generations to express their sensibilities as humans. Continuing the tradition, the women novelists in the 1980s and 1990s like Sashi Deshpande, Arundhati Roy, Githa Hariharan, Manju Kapoor, Bharati Mukherje, Kiran Desai, Jhumpa Lahiri, Bharati Kirchner, Anjana Appachana, and Chitra Banerjee Divakaruni, etc. do not present women as mere individuals but also they add reshaping qualities to their characters with the capacity to influence the patriarchal society. Most of these writers belong to the category called Indian diasporic literature. The diasporic writers express the experience of the immigrants in an adopted country. Rootlessness, homelessness, dislocation, and displacement take shape through the nostalgic romance for their homelands. Their writings also delve into the deeper selves of the women characters and their discovery of a new identity on the basis of self-realization and self-confidence.

Divakaruni's major works like *Mistress of Spices* (1997) and *Queen of Dreams* (2004) deal with the quest of the identity of the Indian-American women. Tilotamma, also known as Tilo, is the protagonist in *Mistress of Spices*, who helps to cure problems, mostly psychological, of the people in America through the miraculous and secret power of spices. The novel describes a journey of different cultural identities in the life of Tilo that shows her transformation from Nayan-Tara to Maya. Before becoming Maya, her life has been part of several cultural identities. At the time of her birth, she gets the name Nayan-Tara, which means the start of the eye. Soon it is revealed that she has the power to see the future. Later when she reaches her womanhood she is being kidnapped by the pirates who make her their queen and also change her name into Bhagyavanthi and use her as a symbol of good luck. During a sea-storm, she escapes from the pirates and comes to a mystifying island where from the First Mother she gets another name, Tilo, after sesame, the spice for the restoration of health and hope. She is also trained there with the knowledge of the healing power of the spices. Then she comes to California as the owner of an Indian spice-shop. Towards the end of the novel, she gives herself a new name, Maya, when she decides to create her earthly paradise through constructive actions. Thereby, throughout her life, Tilo is very open to adapt unknown future. Veena Noble Dass in her book, *Feminism, and Literature*, comments:

“The crux of feminism in India is the Indian woman who is caught in the flux of tradition and modernity and her attempts to beat the burden of the past and realize the aspirations of the future.” (11)

In Divakaruni's novel, Tilo does not reject her past rather on the contrary by keeping the values of her past; she tries to seek a new life.

Many women who will witness so many facades of life generally turn to be an impersonal human-being with a pragmatic outlook towards life but Tilo, on the contrary, feels emotionally attached to her customers. She starts to act their guardian spirit with her remedies for emotional and spiritual ailments of her customers. Her profession of curing problems of the South-Asian immigrants and American people with the Indian spices itself suggests her effort to develop a trans-cultural bond between people with different ethnic, religious and cultural backgrounds. By living only within her shop all the time, Tilo develops a natural bonding with her customers and that is why before returning to the mysterious island, she starts to remember her customers with whom she has developed an emotional bonding, as she says:

“I walk the emptied aisles, saying good-bye, remembering the moments. Here Haroun first offered me his palm to read, here Ahuja's wife leaned admiring over a sari colored like the silken heart of papaya. Here Jagjit stood behind his mother, innocent his turban green as parrots.” (*Mistress of Spices* 180)

Identity develops through a series of interactions between the outer world and the inner self. In the case of the Indian women, most of the time they fall victim of two different identities and they become confused which one to choose and which one to reject. This confusion comes to the women as a result of their self-discovery, as Elaine Showalter in her book, *A Literature of Their Own*, defines three phases of the feminist consciousness: “the feminine phase of internalization, the feminist phase of revolt and the female phase of self-discovery” (13). Most of the Indian women suppress their authentic self in order to cope up with the dominant patriarchal society but there are some women also who reshape their consciousness and acquire a new identity and Tilo is one of them.

The young girl within the appearance of an old woman in Tilo wants to be imbibed in love when a 'lonely American', Raven, ignites the desire of love in her. For his love, Tilo even discards the rules of the mistresses of spices and in this way, she also gets a new identity. Her forbidden love for Raven also points out that she wants to break the cultural dichotomies and be a part of the universal love and humanity. When she transgressed the rules of the mistresses of spices the First Mother appears in her dream and tells her to atone her disobedience by plunging herself into Shampati's fire. Though she gets emotional for losing her relationship with Raven and her other customers, she becomes ready for the atonement after proposing solutions for each of her customers who have already shared their problems with her. The Shampati's fire does not consume her and she gets a new life with a new identity. When she does not understand the actual reason for getting a new life in spite of her determination to atone for her disobedience, she hears from the spices that it is because of her mental anguish for disobeying the rules of the island; she is spared from further punishment. She gives herself a new name, Maya, and becomes ready to create an earthly paradise for herself through her constructive and positive approach towards life, as she tells Raven:

“...there is no earthly paradise. Except what we can make back there, in the soot in the rubble in the crisped-away flesh. In the guns, the white drug-dust, the young men

and women lying down to dream of wealth and power and waking in cells.”
(*Mistress of Spices* 186)

Her new name is also symbolic as shows her nature of understanding regarding the nature of human relationships and different roles and identities in life which are transient and illusory, and she says:

“I need a name like that, I who now myself to hold up.” (*Mistress of Spices* 188)

Though she understands the transitory nature of human relationships in life still she wants to spread love and humanity irrespective of narrow demarcations on the basic culture, casteism, ethnic background, and language barrier.

Tilotamma's mental strength is like the two cousins, Sudha and Anju, in order another novel named *Sister of My Heart*. In this novel, Sudha leaves her husband's family and goes to America in order to raise her girl child. On the other hand, Anju, after her miscarriage, tries to live through her self-reliance and her love for Dayita, Anju's daughter. Tilotamma always accepts her new identities but not in exchange for her previous ones. She constantly remembers her life on the mysterious island and her life before that. Probably the remembrance of her past life encourages her to grab new identities. Her positive approach for new identities does not curb her past memories. The same approach towards life can be found in the life of Mrs. Gupta in Devakaruni's another novel, *Queen of Dreams*. Mrs. Gupta, in *Queen of Dreams*, is an Indian immigrant living in California and she is also an interpreter of dreams. As an orphan, she is raised by her aunt. So from the beginning, she realizes the importance of a family in life. She falls in love with a man in Calcutta which is against the rules of the dream-tellers but she does not have any regrets for this. After her marriage, she realizes that her power to interpret dreams is fading, away. As she does not want to lose her past as an interpreter of dreams, she is fallen into a situation where she has to choose either her role as a wife and mother or as an interpreter of dreams. For her, both the identities are important and thereby she makes a balance between the two and tries to perform her role in both ways. Her desire to get identities is well justified through her statement in her dream journals where she writes:

“What did I want from my transforming dream? I wanted it to take me into a new world, one unshackled by the rules that guided every moment of our lives in the cave. I wanted reckless passion. I wanted an adventure. I wanted a man who'd be willing to kill himself for my love”. (*Queen of Dreams* 262).

Most of the time Mrs. Gupta vacillates between her passion for individual identity and her familial responsibility and she tries to find answers for her problems, as she writes in her dream journal:

“I who advised so many people on their problems had no idea how to solve my own”.
(*Queen of Dreams* 230).

She tries to make a synthesis of her dream world and the real world. When she realizes that her husband is suffering isolation due to her passion for dreams, she tries to fulfill her

duty as a responsible partner irrespective of her own likeness, as she records in her dream journal:

“Perhaps it was guilt, or perhaps it was that I knew I'd soon be gone, but during this time I tried to do everything my husband liked. I cooked his favorite dishes. (I was not a good cook, having had no experience in the caves, but I tried.) I accompanied him each evening to a nearby lake to feed the ducks, an activity that bored me but that seemed to give him pleasure. And when he wanted to, which was almost every night, I let him make love to me”. (*Queen of Dreams* 293)

Probably this approach to make her husband happy at any cost shows her role as an Indian wife, who sacrifices her own happiness to make her husband happy but at the same time, Mrs. Gupta does all these things in order to pursue her passion as an interpreter of dreams, which suggests her desire to get a new identity. Her efficiency to handle both the responsibilities at the same time comes out from her desire to redefine her self. Not only as a wife but also as a mother she tries to fulfill her responsibility. When Rakhi decides to close her Chai House permanently because of a usurping competitor, Mrs. Gupta comes to Rakhi to support her daughter in order to perform her mother's role. As a saviour, she tries to uplift Rakhi's mental strength and says:

“You've got to find a whole new angle for the store, something with spirit and energy to bring people back in. And you must do it quickly before you grow weaker”. (*Queen of Dreams* 88)

Rakhi has always a grudge against her mother for not letting her know her mother's past and it only after Mrs. Gupta's death, Rakhi realizes that importance of her mother's role in her life. Though it is also true that Mrs. Gupta has not been able to fulfill her responsibility fully as a wife and mother but she intentionally does not negate her responsibilities in both the cases. If there is any gap in Mrs. Gupta's relationship with her husband and daughter it is only because she considers herself liable to fulfill all of her responsibilities as a wife, a mother and an interpreter of dreams. There is no lack of efficiency in her desire to fulfill her responsibilities. Like Tilo, Mrs. Gupta does not make any discrimination to serve people. These two women through their special power try to create new identities but not at the cost of their past identities.

James Clifford in “Diaspora” mentioned the initial ambiguous nature of the identity of the immigrant women who suffer through a hard time to decide how to get new identity by keeping the previous one. Clifford writes:

“Life for women in the diasporic situation can be painful – struggling with the material and spiritual insecurities of exile, with the demands of family and work, and with the claims of old and new patriarchies”. (314)

Tilo and Mrs. Gupta in Devakaruni's novels come out of the struggle of their self start to live on the basis of their self-esteem and self-confidence. Indian women are often made to bear the concept of biculturalism in their mind as they are injected with the realization that

after their marriage they will have to leave their father's house and move to a new place with new people. In Devakaruni's novels, *Mistress of Spices* and *Queen of Dreams*, Tilo and Mrs. Gupta transgress this proposed norm through their acceptance of multi-culturalism in place of biculturalism in an optimistic way.

Works Cited

- Clifford, James. "Diaspora". *Cultural Anthropology*. New York: OUP, 1994. Print.
- Dass, Veena Noble. *Feminism and Literature*. New Delhi: Prestige Books, 1995. Print.
- Divakaruni, Chitra Banerjee. *Mistress of Spices*. Kolkata: Black Swan, 2006. Print.
- Divakaruni, Chitra Banerjee. *Queen of Dreams*. New York: Doubleday, 2004. Print.
- Divakaruni, Chitra Banerjee. *Sister of My Heart*. New York: Anchor, 1999. Print.
- Showalter, Elaine. *The literature of Their Own*. London: Virago, 2009. Print.

Ishwar Chandra Vidyasagar: In the Light of Humanism

Dr. Sanchali Bhattacharya

Assistant Professor, Department of Economics,
Ramakrishna Sarada Mission Vivekananda Vidyabhavan

Mithun Chowdhury

State Aided College Teacher, Department of Education,
Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

Abstract: Vidyasagar is considered as the pioneer of humanism. Vidyasagar was a major social reformer and spearheaded the Bengal Renaissance era. Vidyasagar aimed for the overall social, educational, moral and cultural development of the people. He strived for his entire life to eradicate various social evils, uplift the conditions of the people of lower sections of the society and spread the light of education among them. His efforts to elevate the social position of women and his continuous efforts to help them achieve equal positions in the society are exceptionally noted.

Keywords: Humanism, Individualism, Renaissance, Rationalism, Education.

The period 1450-1600 is generally considered to be the period of Italian and European Renaissance. Humanism was a part of the philosophy of the Renaissance era. According to humanists, the goal of a person should not only be proficient in a few fields or to master various fields, but also to achieve true humanity to become an ideal person. To achieve this goal, the attainment of education is an indispensable criterion. Human society and life, the principles and ideals of survival, the free will of the individual, and the relationship of the world with the individual— all are attached with modern humanity.

The legacy of social reform movement started by Ram Mohan Roy in the Renaissance of Bengal was carried on by Vidyasagar. His sole aim was to ensure the overall welfare of the people and arise the feeling of social awareness among them. Just as Ram Mohan Roy played a leading role in establishing equal rights of women in the society by abolishing the practice of “Sati”, similarly, Vidyasagar also embarked on the struggle for the establishment of fair rights of women in the society through social reforms. Vidyasagar wanted to enhance the position of widows in the contemporary society by forming a movement for their rights. He also tried to eradicate polygamy and child marriage.

The most accomplished work of Vidyasagar's life was his contribution towards the enactment of the Widow Remarriage Act, the largest social movement in Bengal in the nineteenth century. At that time, various corruptions and many evil religious practices were indulged in the society of Bengal. Earlier the widow remarriage attempts were made in one or two places in Bengal before Vidyasagar, by some other social reformers but the attempts failed. Vidyasagar was the first to succeed in this endeavour. His main objective was to awaken the conscience of the people towards widows through this reform movement. He

took great pains to bring about a major change in the society which were the stepping stones for the Bengal Renaissance. His goal was achieved by the passing of the Widow Remarriage Act in the Executive Committee of the British Government on 26 July, 1856. In the nineteenth century, the 'Widow Remarriage' movement significantly delivered a serious blow to the social stagnation. The spark of formidable determination and courage that can be seen in this movement is incomparable.

Vidyasagar's goal was not only to end compulsory widowhood but also he advocated denouncing polygamy, another evil practice prevailing in the contemporary society. Due to the prohibition of practice of "Sati", the number of widows in Bengal became significantly high. Moreover, the introduction of Widow Remarriage initiated several problems including polygamy. A group of people out of greed for money indulged in practising polygamy. As a result, the practice of polygamy in the name of widow remarriage initiated a new problem in the society. In this context, it is to be mentioned that the problem of polygamy arose from the "Koulinyo" system that emerged during the reign of Ballal Sen. Due to the compulsion of parents of the daughters to marry their daughters to "Kulin" (upper caste) bridegrooms, unscrupulous "Kulins" would get married more than once. Vidyasagar, in his book, made a strong statement expressing his point of view that the practice of polygamy and "Koulinyo" system would create a terrible situation in the society and this practice was completely against the scriptures. He said that it is not possible to eradicate this evil practice without help of the government.

Another important aspect of Vidyasagar's social reform movement is the campaign for the prohibition of child marriage. According to Vidyasagar, child marriage hinders the education of both boys and girls. Childhood is the best time to develop oneself as a true, real, ideal and responsible person. By means of education one can develop a realisation about his or her true inner-self, one's character, ideologies and outlook towards life. But at this point, if a boy or girl gets married, he or she will be deprived of the opportunity to develop themselves. And the reason for this deprivation is child marriage. Vidyasagar, by his strong argument in this regard in 1850, proved the futility of child marriage in the society.

Social reform was main aim and objective of Vidyasagar. He was able to shape our mindset and advance our thought processes by the accurate and skilful application of his impartial judgmental intellect. The role of Vidyasagar towards the social reform movement in the history of Bengal and his contribution to the glorification of the ideology and culture is commendable.

Vidyasagar's perspective on humanism was human-centered. There was no urge to pursue spiritual goals. Vidyasagar's perspective on humanism was nurtured by embracing true love and sense of duty towards people. As a result, humanism formed the base of human service. The values that inspired him to pursue social work are purely humanitarian values. All his contributions through his social services, reform activities, were based upon human dignity and humanitarian values.

Vidyasagar did not glorify humanity only for the sake of humanity. He was a

philanthropist with a sincere heart. Humanity is not built on scepticism. Love is a sign of humanity. Inhumanity or to be specific, loss of humanity in society is manifested only when this human expression is hindered by artificial and forced discipline.

An ideal humanist is one who values human well-being with recognition of individual freedom and empathy for the individual. But if one does not have confidence in one's own personality, if one does not give dignity to one's own entity, then one cannot impart respect and dignity to others in the society. Judging from this aspect, Vidyasagar has to be recognized as a magnificent self-esteeming man. It was his self-esteem that set him apart from other humanists in society.

Though Vidyasagar's mind was full of compassion and empathy for the hopes, aspirations, pains and sorrows of the common people, his humanistic approach was not drenched in emotions. He associated conscience with emotion in his humanism. Rationalism was the basis of his every thought and action. He took attempts to eradicate the practices in the society which he considered harmful to humanity. That is why he propagated to reform education.

The prominent nature of humanism in the character of Vidyasagar is remarkable. On one hand a mind free of superstitions and prejudice striving for arising humanity and motivation among the masses, and on the other hand a soul incarnated with deep attachment with the Indian tradition - the combination of these two initiated a new horizon of humanism in Bengal. He set out to spread out the teachings from the book "Sarvadarshana Sangraha", because it would reveal before one the methods and processes of criticizing and refuting the arguments of another. Thus, the main goal of his humanism was to keep the mind and soul free, unrestricted and unhindered.

Analysing Vidyasagar's entire life and work, it can be said that he developed an ideal humanistic mindset. The trinity of individualism, realism and rationalism created a sea of thoughts within him, which was, in the true sense, the sea of humanism. In each case, he thought of his fellow men. He thought for the people, strived for the welfare and well-being of the people at all times. He has spent his whole life exploring the true natures of man. This recognition of his humanity has worked as the basis of all his feelings and perceptions. This feeling or realization or reverence has brought perfection in the sense of humanity in Bengal.

One of the greatest achievements of Vidyasagar's life was his unceasing pursuit of spreading education. During the Bengal Renaissance, in the nineteenth century, education reform movement led by Vidyasagar gained momentum. The awakening of religious faith or the purpose of moral education became secondary and by means of Vidyasagar's sharp intellect and outlook of social development a new educational philosophy gained a primary position.

He realized that the main reason for the backwardness of our country was the lack of education. Illiteracy and poor standards of education hinder the development of mental and intellectual knowledge. That is why a fair education policy and complete education ideology

is indispensably required. It was for this purpose that he initiated education reform. According to him, Sanskrit education should be imparted mainly for the betterment of Bengali language. Along with it, the opportunity to be versed with modern science through English language should also be provided. In this way Vidyasagar tried to show the light of education to the masses.

Vidyasagar's outlook towards education reform, on one hand, reflects his progressive views on education, and on the other hand, reflects his profound knowledge and thinking in the practice of Eastern and Western philosophy. He propagated that it is not possible to achieve advancement in any creative field in Bengal without the development science, language, literary practice etc. Realizing this eternal truth, Vidyasagar tried to reform education in the nineteenth century.

Another aspect of Vidyasagar's education plan is to impart education in Bengali language. In order to improve education and spread education among the masses, it is absolutely necessary to improve the primary education system through Bengali language. His idea was to awaken a new pure human vision by spreading modern views and opinions among the masses. His well-thought-out views on this topic are described in 'Charitamala'. Extensive and well-organized Bengali education is highly desirable, as it enables the prosperity of the masses. Education should not be limited merely to reading, writing, teaching and doing certain calculations, but geography, history and other subjects also need to be taught to complete the education.

Vidyasagar used to go to distant villages for the purpose of spreading education and set up standard schools. His new ideas of spreading and imparting education encouraged and inspired the villagers. Vidyasagar also had deep respect and solidarity for women. There is the need for arising awareness among the women to make them well-educated and advanced. That is why he had given enough importance upon women education in education reform. His efforts are exceptionally memorable.

In 1840, Bethune established a girls' school. Vidyasagar became the secretary of this school in 1850 with the aim of removing the bane of illiteracy among the women of Bengal. Gradually the school became a centre for the spread of women's education. Vidyasagar was a firm believer in the need for women's education. He felt that women's education was essential for the progress of the society. He set up girls' schools wherever possible. He used to spread among the people about the various benefits of women's education. For this great and noble work he had to endure a lot of criticism, opposition and humiliation. He had to face the objections, resistance and oppositions of the orthodox sections of the society. Vidyasagar's uncompromising struggle against the prevailing superstitions about women education spread out new light to the society.

In the nineteenth century, Vidyasagar is considered as the pioneer of humanism. He not only belonged to the lower strata of society, but also had the opportunity to empathise himself with the misery and sufferings of the lower sections of the society. Compassion and sympathy towards common man has repeatedly been manifested in Vidyasagar's lifetime.

The wave of individualism, realism and rationalism that was propagated by Vidyasagar, displays an integrative form of true humanism. For this reason, among all the humanists of the nineteenth century, Vidyasagar was able to retain a unique position.

Works Cited

- Das, Rishi. *Vidyasagar*. Kolkata: Ashok Prakashon, 1971.
- Dutta, Bhobotosh. *Bangalir Manab Dharma [Humanism of Bengalis]*. Kolkata: Mitro O Ghosh Publishers, 1406.
- Islam, Aminul. *Bangalir Darshan, Prachin Kaal Theke Somokaal [Philosophy of Bengalis, From Ancient Times to Modern Times]*. Dhaka: Maola Brothers, 2006.
- Mitra, Indra. *Karuna Sagar Vidyasagar [Sea of Kindness Vidyasagar]*. Kolkata: Ananda Publishers, 1969.
- Ray, Niharranjan. *Bharate Itihaas Jigyasa [Historical Quarries in India]*. Kolkata: Dey's Publishing, 2003.
- Sengupta, Swaraj. *Naba Jagaroner Mahttamo Pothikrit-Ishwar Chandra Vidyasagar [Greatest Pioneer of Renaissance-Ishwar Chandra Vidyasagar]*. Kolkata: Dey Book Stores, 2015.
- Sharma, Ishwar C. *Vidyasagar Rachanabali [Literary Works of Vidyasagar]*. Kolkata: Sahityam, 2006.
- VidyaRatna, Shambhu C. *Vidyasagar Jibon Chorit O Bhromoniras [Biography of Vidyasagar]*. Kolkata: Chirayat Prakashan, 2008.

Short Story: A new Genre of Modern Sanskrit Literature

Dr. Sukanya Bhattacharjee

SACT, Department of Sanskrit, Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

Abstract: The word ‘modern’ comes from the Latin word *modo*, meaning ‘just now’. The traditional Sanskrit scholars do not like very much the modern forms and styles of Sanskrit writings, so they use the word ‘अर्वाचीन’ for them. But the fact is Sanskrit writings took a prolific turn from eighteenth century. In classical period, Sanskrit writers dealt with the stories of kings and queens. They borrowed themes for their writings from the epics like *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*. But today’s Sanskrit writers look at the literature in other languages and get influenced by them - especially by Western literature. In the modern and post-modern eras Sanskritists have borrowed or invented new forms of writings to enrich the Sanskrit literature. Sanskrit writings in the modern and post-modern eras have given the birth of many types of prose, dramas and poetry over and above the ancient and classical *mahākāvya*, *gadyakāvya*, *campū*, and *rūpaka* etc. Modern Sanskrit short story is the fruit of it. Jean François Lyotard (1924-98), the French post-modern thinker says – ‘...the post-modern artist goes beyond the traditional rules and patterns and he is a philosopher in nature.’

Keywords: Sanskrit, modern, artist, poetry etc.

The earliest Sanskrit stories happen to be the oldest stories on earth. The Vedic literature is full of the seas of stories and the *R̥gveda* is the best and oldest example of it. The description of searching for fire by the sage Angīrasa is found in *R̥gveda* (*Maṇḍala* 2). In the Tenth *Maṇḍala* of *R̥gveda*, we find the story of *Yama-Yamī* and of *Purūravā-Urvaśī*. The expression of prose is also found in the *Sāmaveda*,³ *Yajurveda* and *Atharvaveda*. We get the story of *Manu-Matsya* in *Śatapatha Brāhmaṇa*. In the *Mahābhārata*, there are many stories in *Ādi*, *Vana* and *Śānti* Parva which are regarded as the genesis of the stories of *Pañcatantra*. In the *Śānti* Parva, we get the story of a bird giving golden eggs, of a religious cat and of the clever jackal. There are many other stories also found here in Sanskrit.

Origin & Use of the Word ‘Kathā’

The word ‘Kathā’ comes from the verbal root ‘Kathi’. ‘अङ्’ suffix adds with the original root through the law ‘चिन्तिपूजिकथिकुम्बिचर्चश्च’ (*Aṣṭādhyāyī*, 3.3.105). Then, the word ‘Kathā’ comes by adding ‘टाप्’ suffix through the law ‘अजायतष्टाप्’ (*Aṣṭādhyāyī*, 4.1.4).

Short story which is called ‘*laghukathā*’ in Sanskrit as a word is as old as *Ṛgveda*.³ This word had been used abundantly in *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Aranyaka*, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, and in the literatures of Kalidāsa also but not in the sense of story. Among the eleven major *Upaniṣad*, the word ‘*Kathā*’ is mentioned only in one place of *Chāndogyaopaniṣad*. We find Somadeva Bhaṭṭa (11th century) used the word ‘*Kathā*’ in the sense of story for the first time in his *Kathāsaritsāgara*.⁴

In classical era, Sanskrit rhetoricians divided ornate prose into two categories – ‘*kathā*’ and ‘*ākhyāyikā*’. The collections of stories like *Pañcatantra* and *Hitopadeśa* etc. are also called stories. But modern Sanskrit story is totally different from them. It’s a completely new genre. We can say that classical ‘*kathā*’ and ‘*ākhyāyikā*’ like *Kādambarī* and *Daśakumāracaritam* have given the birth of modern Sanskrit novel whereas folktales and fables like *Pañcatantra* and *Hitopadeśa* have given rise of today’s Sanskrit short stories.

Differences between Classical and Modern

We can consider that a new era of Sanskrit writings begins from the eighteenth century A.D. From the Vedic period to the seventeenth century, Sanskrit literatures exhibited many new streams in the vesicle form. But nineteenth century was the renaissance period for prose writings. Therefore, Sanskrit short story along with other new genres appeared in a different look in front of readers this time. They bring newness not only in the form of writings but also in the plot, format, style and diction etc. which prove the breadth of creativity of this era. May be the oldest seed of story lies in the Vedic literature, but modern writers gave it an appropriate shape. In ancient and medieval periods, writers had a classical concept about the style and art of short story writing, but in modern times, writers are well aware about the contemporary trends. So they give a special attention to the writing of short story. As a result the theme, style and elements of short stories in Sanskrit have been changed tremendously from the ancient and medieval period. In ancient time, poets created stories to fulfill a purpose of religion, king’s pleasure or of moral teaching in their stories. But modern writers are dealing with the topic which is directly related to contemporary issues in their stories. They create stories on the topic of political issues, current affairs, financial ups and downs, price hike, social problems like dowry, caste problems, woman’s harassment, unemployment, superstitions, and worldwide problems like corruption, terrorism, war, environmental issues, global warming, bad effects of social media etc.

Therefore, we can say that story of modern era influenced by Western literature is a completely new genre different from the story of ancient and medieval period in Sanskrit.

Definition of Modern Short Story in Sanskrit

Many Sanskrit scholars of modern time attempt to define short stories of twentieth

century. In an issue of Dūrvā, Rahasbihari Dvivedi says short story is smaller than novels in size. Authors present the matter in a charming way. According to Dvivedi the theme of the story may be imaginary but it should be in beautiful prose and with the unity of time, place and action. It should have inspiring facts. In his words-

उपन्यासस्य चैकांशः चारुगद्यसमन्वितः।
प्रायशः कल्पितं वृत्तं समाश्रित्य प्रवर्तते ।
स्थाने काले क्रियायाञ्च यत्रैक्यं तथ्यगर्भितम् ।
प्रेरकं सदपि सोद्देश्यं यस्याः लघुकथा च सा ।⁵

In the eyes of Radhavallabh Tripathi, Sanskrit short story is - जीवनस्यैकदेशनिरूपणपरमाख्यानं कथा । लोकानुकीर्तनं काव्यम्।⁶ He gives a perfect definition of short story of modern time. He separates short story from the novel by using the word 'एकदेशनिरूपण' and highlights its proximity to the daily life of the society.

In the history of modern Sanskrit literature, Rajendra Mishra, as a writer and a critic is a bright star. In his book *Abhirāṇyaśobhūṣaṇam*, he defined short story with its classification beautifully. According to him, Sanskrit लघुकथा (short story) is as follows -

नातिविस्तृतसन्दर्भा विद्युदुन्मेषसन्निभा ।
नूनं लघुकथेयं स्यादेकपात्रावसायनी ॥
अकस्माद्धि परिहारश्चिरसंस्तुतवर्त्मनः ।
असंस्तुतसरणेश्चाप्यङ्गीकारो ह्यतर्कितम् ।
सुग्रहणमग्राह्यस्य गृहीतस्याप्युपेक्षणम् ।
कस्यचन संङ्कल्पस्य झटित्येव समुद्भवः ॥
भावोन्मेषो विवर्तो वा भावानां समयोचितः ।
चिररूढमनोभावस्यापि द्राक्परिवर्तनम् ॥
उल्कापिण्डसदृक्षाभा हतन्त्रीझङ्कृतिक्षमा ।
अल्पाक्षराऽल्पपात्राऽपि कथा लघ्वी महीयते ॥⁷

So a short story centers around a single character. It is not too long. It gives realizations to readers like a lightening. It changes its course and emotions instantly. Like

a meteorite it generates sensation in heart suddenly. Having a small stretch and a few characters, it gives great enlightenment.

Therefore, we can conclude that Sanskrit short story is a variety of one-dimensional prose literature which is shorter than a novel and usually deals with few characters and theme.

Classification of Short Story

On the basis of length, we can classify short story into two categories –

- i. Short story (लघुकथा)
- ii. Mini story (टुप् कथा)

Short Story (लघुकथा)

The short story writers like Rajendra Mishra (Ikṣugandhā, *Rāṅgaḍā*), Kalanath Shastri (*Kathānakavallī*), Keshab Chandra Dash (*Diśā-Vidiśā*, *Ūrmicūḍā*, etc), Banamali Biswal (*Nīravasvanah*, *Bubhukṣā* and *Jijīviṣā* etc), Rabindra Kumar Panda (*Chinnachāya*), Narayana Dash (*Gaṅge ca yamune caiva*), Pramod Bharatiya (*Sahapāthini*), Prabhunath Dwivedi (*Śvetadūrvā*) and many more have enriched Sanskrit short stories with their valuable contributions.

Mini Story (टुप् कथा)

‘*Ṭup Kathā*’ is a new genre in modern Sanskrit literature. In the twentieth century, people do not have time to complete even a short story and this mentality has given the birth to *Ṭup Kathā* (Mini Story).

The term ‘*Ṭup*’ is neither available in the leading Sanskrit dictionaries like *Śabdakalpadrūma* nor in *Vācaspatiyam* etc. The author of *Mīmāṃsā-vārtika* (*Śloka-vārtika* and *Tantravārtika*) Kumārilabhaṭṭa has used the term ‘*Ṭup*’ at first. He called the commentary on *Sābaravāṣya* as *Ṭup-tīkā*. Here the term ‘*Ṭup*’ indicates the meaning brief or very short. Thus, it is the most appropriate term for a very short writing which reveals the concept. S.Jagannath, the poet from Mysore, has applied the term for the first time to refer to a small poem. i.e. *Ṭup-kavitā*. Therefore, for very short story Banamali Biswal, the editor of *Sambhāṣaṇa-sandēśah*, has used the term *Ṭupkathā*.

For examples, we can take Iccharam Dwivedi’s *Hā hā* and *Ekādaśī* and Pramod Kumar Nayek’s *Uvāca kaṇḍukalyāṇah*.

On the basis of theme, we can classify short stories in Sanskrit into three or four categories. –

1. ***Spaśa Kathā* (Detective Story)** - It is also a fresh trend as far as Sanskrit story writings are concerned. Detective story i.e. *spaśa kathā* was not written in Sanskrit in ancient period. The term *spaśa* is derived from the root 'spaś' (to spy). Therefore, the meaning of *spaśa* is a spy as *Viśvakoṣaḥ* says - स्पशः प्रणिधिः युद्धयोः। In the field of detective story, Narayan Dash is one and only writer of modern era who has contributed to this genre hugely by writing a book named *Hatyākārī kaḥ*. Janardan Hegde also deserves a mention.
2. ***Vyaṅga Kathā* (Satirical Story)** - *Vyaṅga Kathā* or satirical story is another new genre in Sanskrit writings. In this category, Pramod Kumar Nayek and Sampadananda Mishra deserve a special mention. *Uvāca kaṇḍukalyāṇaḥ* and *Svargādapi garīyasi* of Pramod Kumar Nayek and *Hāsyamanjari* of Sampadananda Mishra are the notable collections.
3. ***Preta Kathā* (Ghost story)** – It is also a new addition to Sanskrit literature. Here we can mention the name of Narayan Dash's *Narendrapurīya-relasthānakam*.
4. ***Citra Kathā* (Comic)** - Comic is a medium to convey story through images, often combined with text. It expresses the theme of the story with frequent juxtaposition of images which attracts readers easily. This method of story-telling is used especially for children.

It's also a brand new genre in Sanskrit writings of modern era. It has become popular in other languages from twentieth century. Though, comic stories are not seen very much in Sanskrit till date, Sanskrit magazine, *Sambhāṣaṇa-sandeśaḥ* is now publishing a series of comic stories. This magazine has been publishing stories based on *Purāṇa*, *Mahābhārata* and religious events in comic style since 2006. Therefore, the first collection of comic stories in Sanskrit is published by *Samśkṛta Bhāratī* from Bangalore in the year 2008. This collection has eleven stories based on Puranic events as well as the stories of *Mahābhārata*. The writer of these stories is Venuvuriyat who is the moulder of comic stories in Sanskrit. Similarly, the name of Chandan Chulusseri and M.Mohan Dash are also worth mentioning for their drawing of images on Venuvuriyat's stories. Without their contributions creating comic in Sanskrit would not have been possible.

There may be other types of stories like '*Preta Kathā*' (ghost story) and '*Traśa Kathā*' (horror story) etc. in Sanskrit too.

Popularity

Writers from all over India especially from Madras, Kolkata, Nagpur, Jaipur, Uttar Pradesh, Orissa contributed hugely in the upsurge of Sanskrit short story writings. Sanskrit magazines play a vital role in the development of Sanskrit short stories. To make

Sanskrit short stories as popular as in others language, *Kathāsarit*, half-yearly Sanskrit magazines have taken an important step by publishing only stories.

The oldest collection of short stories in Sanskrit named *Ratnāṣṭaka* and *Kathā kusumam* of Ambikadatta Vyasa published in 1898. More than 100 collections of Sanskrit short stories are available in India.

Modern Sanskrit stories travelled a long path of more than a century. Therefore, we can say that story of modern era influenced by Western literature is a completely new genre different from the story of ancient and medieval period in Sanskrit. Lastly, it was a structural study. We should do the analytical study for our better understanding of the quality of short stories in Sanskrit. Sanskritists should focus more on the poetic sensibility and quality of stories to stand in the competition with the stories in other languages.

Notes & References

1. Appignanesi, Richard, and Chris Garratt. *Introducing Post-modernism*, London: Icon Book Ltd., 2007, 6.
2. Stephen, M. *Introducing Post Modernism and Post Colonialism*, New Delhi: Concept Publishing Company Pvt. Ltd., 24.
3. Ganapati, S.V. *Sāmaveda*, Part I, Book III : Chapter I, Daśati II, Verse – 211.
4. कथा राधाम सखायः स्तोमं मित्रस्यार्यम्णः। महि प्सरो वरुणस्य ।, *R̥gveda*, 1.41.7.
5. औचित्यानवयरक्षा च यथाशक्ति विधीयते / कथारसाविधातेन काव्यांशस्य त योजना ॥,
वैदग्ध्यख्यातिलोभाय मम नैवायमुद्यम / किं तु नानाकथाजालस्मृतिसौकर्यसिद्धये ॥,
Kathāsaritsaṅgāra – 1.1.11-12.
6. Rahasbihari Dvivedi, *Dūrvā*, Issue - June, Year-2005.
7. *Abhinavakāvyālaṅkārasūtra*, Radhavallabh Tripathi, *Sūtra*-3-1-8.
8. *Abhiraṇa-Yaśobhūṣaṇam*, Rajendra Mishra, 4/115-119.

Works cited

- Dash, Narayana. *Samskṛta-Sāhitye Paścimavamaṅgasyāvadānam*. Prayag: Kathābhārati, 2013. Print.
- Mishra, Rajendra. *Abhiraṇa-Yaśobhūṣaṇam*. Allahabad: Vijayanta Prakashan, 2006. Print.
- Tiwari, Archana. *Adhunik Sanskrita- kathāyen: Sthiti Aur Pravṛtti*. Allahabad: Padmaja Prakashan, 2011. Print.
- Tripathi, Radhavallabh. *Abhinavakāvyālaṅkārasūtra*. Varanasi: Sampurnananda Sanskrit Visvavidyalaya, 2005. Print.

- Tripathi, Radhavallabh., ed. *Adhunika-Saṃskṛtasāhitya-Sandarbhāsūcī (A Bibliography Of Modern Sanskrit Writings)*. New Delhi: Rastriya Samskrita Sansthanam, 2012. Print.
- Upadhyaya, Ramaji. *Adhunika Saṃskṛta-Sāhityānuśīlanam (Seminar on Modern Literature)*. Madhya Pradesh: Sanskrit Parisat, Saugar University, 1965. Print.
- Yadav, Rajmangal. *Tradition of Modern Sanskrit Poetics*. Delhi: Pratibha Prakashan, 2011. Print.

মধ্যযুগের বাংলা সাহিত্যে দলিত সমাজ ও প্রান্তিক মানুষ

দেবলীনা সরকার

স্টেট এডেড কলেজ টিচার, বাংলা বিভাগ, দমদম মতিঝিল রবীন্দ্র মহাবিদ্যালয়

ইতালিতে ‘সুবলর্তেনো’ শব্দটি ইংরেজিতে ‘সাবলটান’ নামে চিহ্নিত। যার অর্থ হল নিম্ন বর্গ, অধস্তন বা নিম্নস্থিত। এটি আসলে ইংরেজি শব্দ ‘সাবর্ডিনেট’-এর সমার্থক শব্দ। এর ব্যবহার পাওয়া যায় ইতালির কমিউনিস্ট নেতা ও বিখ্যাত দার্শনিক আন্তোনিও গ্রামশির (১৮৯১-১৯৩৭) বিখ্যাত ‘কারাগারের নোটবই’ (১৯২৯-১৯৩৫) গ্রন্থে। গ্রামশি শ্রমিক শ্রেণি অর্থে ‘সাবলটান’ কথাটি ব্যবহার করেছিলেন। যদিও ‘সাবলটান’ শব্দটির অর্থ কেবল শ্রমিক শ্রেণি নয়, সমাজে প্রভুত্বের অধিকারী ডমিন্যান্ট শ্রেণির বিপরীতে ক্ষমতা বিন্যাসের নীচের দিকে অবস্থানকারী শ্রমজীবী শ্রেণি বা শোষিত শ্রেণিকেই বোঝানো হয়। আর ‘দলিত সমাজ’ বলতে অবশ্য ভারতবর্ষে এমন কিছু জাতিগত গোষ্ঠীকে বোঝানো হয়, যারা সচরাচর নিপীড়িত এবং অনগ্রসর জাতি রূপে চিহ্নিত। ১৮৩১ সালে ইস্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানির একজন আর্মি অফিসার মুরাঠি-ইংলিশ অভিধানে ‘দলিত’ শব্দটির ব্যবহার করেছিলেন। সংস্কৃত ও হিন্দি ভাষায় দলিত শব্দের অর্থ হল ‘ভগ্ন’ বা ‘ছিন্নভিন্ন’। হিন্দু ধর্মের যে চারটি বর্ণব্যবস্থা আছে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য এবং শূদ্র — এই চারি বর্ণের বাইরে পঞ্চমবর্ণ হিসাবে দলিত সমাজকে চিহ্নিত করা হয়, যার পারিভাষিক নাম ‘পঞ্চমা’। সব ধর্মের মানুষের মধ্যেই এই সমাজের অস্তিত্ব লক্ষ করা যায়।

২০১১ সালের জনগণনা অনুসারে বলা যায়, ভারতবর্ষে ২০ কোটিরও বেশি দলিত সম্প্রদায়ের মানুষজন আছেন, যা তৎকালীন ভারতবর্ষের মোট জনসংখ্যার ১৬ শতাংশ। ব্রিটিশ সরকারের জনগণনায় যারা ‘শোকগ্রস্তশ্রেণি’ ইংরেজিতে Depressed Class, মূলত তারাই ‘দলিতসমাজ’ নামে চিহ্নিত। বিখ্যাত অর্থনীতিবিদ, সমাজ-সংস্কারক এবং ভারতের সংবিধান প্রণেতাদের অন্যতম ব্যক্তি বাবাসাহেব আম্বেদকর-ই ‘দলিত’ শব্দটির প্রচার এবং জনপ্রিয়তা বৃদ্ধি করেছিলেন। তিনি জাতি, বর্ণ নির্বিশেষে সমস্ত শোকগ্রস্ত মানুষজনদের ‘দলিত’ সংজ্ঞার অন্তর্ভুক্ত করেছিলেন। তাঁর গঠন করা ‘লেবারপার্টি’তে সমস্ত সমাজ এবং ধর্মের ‘পঞ্চমা’ শ্রেণির মানুষ মূলত যারা ‘শোকগ্রস্ত’ শ্রেণি নামে চিহ্নিত তারাই ছিলেন, যাদের মধ্যে মহিলা, ক্ষুদ্র কৃষক এবং অনগ্রসর শ্রেণির লোকেরা ছিল। ১৯৩৩ সালের জাতির জনক মহাত্মা গান্ধী সমাজে অস্পৃশ্য বলে বিবেচিত হওয়া এই জাতীয় লোকজনদেরকেই ‘হরিজন’ নামে চিহ্নিত করেছিলেন, যার অর্থ হল ‘হরির জন’ অর্থাৎ ভগবানের লোক।

বর্তমানে ভারতের অনুসূচিত জাতির জাতীয় আয়োগে ‘দলিত’ শব্দটির ব্যবহারে নিষেধাজ্ঞা জারি করে শব্দটির ব্যবহারকে ‘অসাংবিধানিক’ বলে চিহ্নিত করেছেন এবং ‘দলিতসমাজ’ শব্দবন্ধের পরিবর্তে ‘অনুসূচিতজাতি’ শব্দবন্ধের ব্যবহারকে মান্যতা দিতে চেয়েছেন।

জন্ম ও পেশাগত কারণে বৈষম্য এবং বঞ্চনার শিকারগ্রস্ত মানুষজনরাই আন্তর্জাতিক পরিসরে, বিশেষ করে উচ্চসমাজ, উচ্চবর্ণ ও অভিজাত মানুষদের কাছে ‘দলিত’ নামে পরিচিত। আমাদের দেশে সাধারণত দুই ধরনের দলিত সমাজ বা জনগোষ্ঠী আছে — (১) বাঙালি দলিত সমাজ ও (২) অবাঙালি দলিত সমাজ। বাঙালি দলিত জনগোষ্ঠী বলতে সমাজে যারা অস্পৃশ্য তাদের বোঝায়। যেমন — চর্মকার, মালাকার, কামার, কুমোর, জেলে, পাটনী, কায়পুত্র, কৈবর্ত, কলু, কোল, কাহার, ক্ষৌরকার, নিকারী, পাত্র, বাউলিয়া, ভগবানীয়া, মানতা, মালো,

মেয়োল, মাহাতো, রজদাস, রাজবংশী, রাণাকর্মকার, রায়, শব্দকার, শবর, পুলিন্দ, ডোম, দোসাদ, ভাঙ্গী, সন্ন্যাসী, কর্তাভজা, হাজরা প্রভৃতি সম্প্রদায়ের মানুষজনকে সমাজে ‘দলিত’ নামে চিহ্নিত করা হয়।

আর অবাঙালি দলিত বলতে সাধারণত ব্রিটিশ শাসনামলে বিভিন্ন সময় বিভিন্ন কাজের জন্য যেসব মানুষজন অন্য রাজ্য থেকে আমাদের এখানে এসেছিল, তাদের বোঝায়। যেমন, পরিষ্কার-পরিচ্ছন্নতা কর্মী, চা-বাগানের শ্রমিক, জঙ্গলকাটা শ্রমিক, পয়ঃনিষ্কাশন প্রভৃতি কাজের জন্য ভারতবর্ষের উত্তরপ্রদেশ, অন্ধ্রপ্রদেশ, মধ্যপ্রদেশ, রাজস্থান, বিহার, উড়িষ্যা, কোচবিহার, রাঁচি, ঝাড়খণ্ড, মাদ্রাজ ও আসাম থেকে হিন্দি, উড়িয়া, দেশওয়ালা, তেলেগু, তামিল প্রভৃতি ভাষাভাষী মানুষ যারা এদেশে এসেছিল এবং এখনও আছে, তাদের বোঝায়।

মুক যারা দুঃখ সুখে

নতশির স্তব্ধ যারা বিশ্বের সম্মুখেⁱ— মূলত তারা ই দলিত।

দলিতসমাজ ও প্রান্তিক মানুষ এই শব্দবন্ধ দুটি বিশ্লেষণ করার ক্ষেত্রে সম্প্রদায়গত ভাবনা যেমন উঠে আসে, তেমনি জাতিভেদ প্রথাও ক্রিয়াশীল হয়। আর এরই পাশাপাশি নারীর সামাজিক অবস্থান সংক্রান্ত চিত্রটিও চলে আসে। মনুসংহিতায় বলা হয়েছে—

“চণ্ডাল এবং চণ্ডাল বিশেষ যে স্বপচ জাতি, ইহাদিগের গ্রামের বাইরে বাস হইবে। ইহাদিগকে জলপাত্রাদিরহিত করিবে, কুক্কুর ও গর্দভ ইহাদিগের ধন, ইহারা শববস্ত্র পরিধান, ভগ্নপাত্রভোজন, লৌহের অলংকার ধারণ করিবে, ইহারা সর্বদা ভ্রমণ করিবে, এক স্থানে থাকিবে না।”ⁱⁱ

এরই একটি বাস্তব দৃষ্টান্ত পাই ময়মনসিংহ গীতিকার মছয়া পালায়—

“তোতা লইল ময়না লইল আরো লইল টিয়া।

সোনামুখী দইয়ল লইল পিঞ্জিরায় ভরিয়া।।

ঘোড়া লইল গাধা লইল কত কইব আর।

সঙ্গেতে করিয়া লইল রাও চণ্ডালের হাড়।।

শিকারী কুকুর লইল শিয়াল হেজা ধরে।

মনের সুখেতে চলে বৈদেশ নগরে।।

তারও সঙ্গেতে চলে মছয়া সুন্দরী।

তার সঙ্গে পালঙ্ক সহি গলা ধরাধরি।।”ⁱⁱⁱ

মনুসংহিতার এই বক্তব্যেরই সমর্থন পাই কেনেডির ‘নোটস্ অন দ্য ক্রিমিন্যাল ক্লাসেস ইন দা বোস্বে প্রেসিডেন্সি’ (১৯০৮) গ্রন্থে। সেখানে বলা আছে, ডোম জন্মায় অড়হড় (ডাল) খেতে। ছোটবেলা থেকে সে চুরি করতে শেখে। জীবনের প্রথম থেকেই সে পতিতের মতো ঘুরে বেড়ায়। মাথার উপরে ছাত ছাড়াই সে বাঁচে, থাকে না পরের দিনের অম্মের কোন সংস্থান। পুলিশের তাড়নায় জীবনভোর সে পালিয়ে বেড়ায় এক শিবির থেকে অন্য শিবিরে। গ্রাম থেকে সে সর্বদাই বহিঃস্কৃত। সে আছে হিন্দু ধর্মের নাগালের বাইরে।

সামাজিক স্তরবিন্যাসে দলিত সমাজও প্রান্তিক মানুষের মধ্যে শবর, পুলিন্দ, ডোম, ব্যাধ জাতীয় আদিবাসী মানুষের অস্তিত্ব প্রাগাধুনিক বাংলা সাহিত্যে খুব বেশি দেখা যায়। খাদ্য উৎপাদন করার পর্যায়ে তারা এখনও এসে

পৌঁছায়নি, তারা এখনও খাদ্য সংগ্রহ করে, হয় ভিক্ষাবৃত্তি আর না হয় চৌর্যবৃত্তি করে। কোনও কোনও প্রান্তিক মানুষ বনের ফল, মূল, পাতা, পশু, মধু ইত্যাদি খাদ্যদ্রব্য সংগ্রহ বা শিকার করে নিজেদের জীবন অতিবাহিত করে। এর অনেক দৃষ্টান্ত মধ্যযুগের বাংলা সাহিত্যে আছে। চণ্ডীমঙ্গল কাব্যের আখ্যটিক খণ্ডে কালকেতুর পশুশিকার তার প্রমাণ দেয়। আবার ময়মনসিংহ গীতিকার মহুয়াপালায় আমরা পাই হুমরা বেদে তার ভাই মানকিয়াকে বলেছে —

“শুন শুন মানিক ভাইরে বলি যে তোমাই।

এই না দেশ ছাইড়া চল অন্য দেশে যাই।।

কি করবো ভাই বাড়ী ঘরে খাইবাম ভিক্ষা মাগে।

আমার কন্যা পাগল হইছে নদ্যায় ঠাকুরের লাগে।।”^{iv}

বাড়ি-ঘর ছেড়ে ভিক্ষা মেগে খাওয়া এই জাতির বৈশিষ্ট্য। বেদের মেয়ে অন্য জাতের ছেলের প্রেমে পড়েছে, এ তারা কিছুতেই মেনে নেবে না। প্রয়োজনে তারা মেয়ের প্রেমিককে হত্যা করবে, এমনকি নিজের গোষ্ঠীর সম্মান বাঁচানোর জন্য মেয়েকেও মারতে তারা পিছপা হবে না। মূলত এই কারণেই ব্রিটিশ সরকার এদের ‘অপরাধপ্রবণ জাতি’ বলে ঘোষণা করেছিলেন। কারণ এরা নিজের গোষ্ঠীর বাইরের কোনও নিয়ম, আইনকানুন মানে না। মহুয়ার ক্ষেত্রেও তারা ব্যতিক্রম হয়নি। হুমরা বেদে মহুয়াকে নির্দেশ দিয়েছে —

“এই ছুরি লইয়া তুমি যাও নদীর পারে।

শুইয়া আছে নদীয়ার ঠাকুর মাইরা আইস তারে।।

ষোলবচ্ছর পাললাম কন্যা কত দুঃখ করি।

আমার কথা রাখ তুমি মহুয়া সুন্দরী।।

ভিনদেশী দুঃমন সেই যাদুমন্ত্র জানে।

বইক্ষেতেহানিয়া ছুরি মারহ পরাণে।।”^v

এই আচরণ, নির্দেশ, নিষ্ঠুরতা দেখলেই বোঝা যায়, এইসব প্রান্তিক মানুষরা একটু ভিন্ন প্রকৃতির অপরাধপ্রবণই বটে। নিজের দলের বা গোষ্ঠীর বাইরে তারা কিছুতেই বেরোতে চায় না। ময়মনসিংহ গীতিকার মহুয়া পালায়ও তেমনি দৃষ্টান্ত আছে। হুমরা বেদে মহুয়াকে স্পষ্ট নির্দেশ দিয়েছে —

“সামনেতে হুমরা বাদ্যা যম যেন খারা।

হাতে লইয়া দাঁড়ইয়াছে বিষলক্ষের ছুরা।।

আক্ষিতে জালিছে তার জ্বলন্ত আগুনি।

নাকের নিশ্বাস তার দেওয়ার ডাক শুনি।।

প্রাণে যদি বাঁচ কন্যা আমার কথা ধর।

বিষলক্ষের ছুরি দিয়া দুঃমনেরে মার।।

আমার পালক পুত্র সূজন খেলোয়ার।

বিয়াতারে কর কন্যা চল মোদের সাথে।।”^{vi}

আবার এক ধরনের প্রান্তিক মানুষ আছে, যারা দোষাদ, ভাঙ্গি, ভূমিজ। এরা মূলত মাঠে চাষের কাজ করে। এরা মাটির কাজ করার ক্ষেত্রে উল্লেখযোগ্য ভূমিকা পালন করে। রিসলে তাঁর ‘ট্রাইবস্ এণ্ড কাস্টস্’ (১৮৯০) গ্রন্থে

এইসব প্রান্তিক মানুষ সম্পর্কে লিখেছিলেন – “ডোম আর দোসাদ হল দরিদ্র কৃষক। এদেরকে যথেষ্ট জমি থেকে উৎখাত করাও যায়। এরা বড়োজোর সত্বান রায়ত।”

এর থেকে উন্নত অবস্থা এদের কোনকালে হয়নি। মাস্দের মতো এই সব দোসাদ, ভাঙ্গি বা ভূমিজ শ্রেণির মানুষের অধিকাংশেরই জীবিকা – যাযাবর চাষির, নয়তো ভূমিহীন দিন মজুরের। দরিদ্রতম এবং দুর্বলতম গ্রামবাসী তারা, তাই জমিদার বা সরকারের বেগার খাটাই এদের প্রধান কাজ। (এই প্রসঙ্গে আমাদের নিশ্চয়ই মনে পড়বে ‘শাস্তি’ গল্পের দুখিরাম ও ছিদাম রুইয়ের কথা)। যেকোনও রকম অস্পৃশ্য কাজ করতে যেন তারা বাধ্য। যুগ যুগ ধরে এরাই আছে সমগ্র হিন্দু সমাজের ক্রীতদাসের ভূমিকায়। যে সমাজ কৃষি ব্যবস্থায় নিজের আত্মপরিচয়কে খুঁজে পাচ্ছে, সেই সমাজের এমন মানুষ বা জাতিগোষ্ঠীকেই বলা যায় প্রান্তিক মানুষ। তাদের বাস সমাজের প্রান্তে। সমাজের অন্যান্য আদিবাসীদের কাছে ঘৃণ্য এরা। জমিদার, উচ্চবর্ণের মানুষজন, এমনকি মালিক শ্রেণি সর্বদা অত্যাচার করে এদের উপর। মনুর সময়ও এরা সমাজে আইন-শৃঙ্খলার পক্ষে বিপদের আশঙ্কা বলে গণ্য হত। যে অরণ্য ছিল তাদের খাদ্য সংগ্রহের উৎস, ঔপনিবেশিক শাসন-ব্যবস্থার চাপে সেই অরণ্যে তাদেরই প্রবেশাধিকার বন্ধ হল। বাড়ল তাদের জীবিকার অনিশ্চয়তা। উচ্চবর্ণের মানুষজন এদের ছোঁয়া খাবার স্পর্শ করে না। এদের ব্যক্তিগত স্পর্শ থেকে বাঁচিয়ে রাখে। এই প্রসঙ্গে আমরা মহেশ গল্পের কথা স্মরণ করতে পারি। এদের ছোঁয়া খাবার খাওয়ার জন্য এবং এদের ছায়া মাড়ানোর জন্য উচ্চবর্ণের মানুষরা প্রায়শ্চিত্তও করত। গোরা উপন্যাসে লছমিয়ার হাতে জল খাওয়ার জন্য গোরা তার মায়ের হাতের ছোঁয়া খাবার খেত না। কৃষ্ণদয়ালও স্ত্রীকে একপ্রকার পরিত্যাগ করেছিলেন। চণ্ডীমঙ্গল কাব্যে এই জাতীয় ভূমিজ কৃষক বুলান মণ্ডলের কথা আছে। হানিফ গোপ বলে গোপ জাতির ভূমিজ কৃষকের কথা আছে –

“নিবাসে বণিক গোপ না জানে কপট কোপ !
ক্ষেতে উপজায় নানা ধন।
মুগ তিল গুড় মাসে গম সরিষা কাপাসে
সবার পূর্ণিত নিকেতন।”^{vii}

কথিত আছে স্বয়ং আদিদেব শিব এবং তাঁর স্ত্রী পার্বতী এক ভোজসভায় বর্ণ নির্বিশেষে সকলকে নিমন্ত্রণ করেছিলেন। ডোম সুপাচ ভগৎ সেই সভায় পৌঁছান বিলম্বে এবং সেখানে তিনি উচ্ছিষ্ট ভোজন করেছিলেন বলে আজও তাঁর উত্তর পুরুষরা অন্য জাতির বা অন্য বর্ণের মানুষের উচ্ছিষ্ট ভোক্ষণে বাধ্য। রামায়ণে এই আখ্যানেরই একটি পরিবর্তিত পাঠ পাওয়া যায়, যেখানে আতিথেয়তায় রয়েছেন স্বয়ং রাম-সীতা। এই আখ্যানের বলেই ভাঙ্গি জাতির প্রান্তিক মানুষরা আজও খুঁজে পায় জীবনের প্রসাদ থেকে নিজেদের বিচ্যুতির আখ্যান। ডোম, ভাঙ্গি প্রভৃতি দলিত সম্প্রদায়ের মানুষ আজও মৃত স্পর্শ করার জন্য অশুচি অপরাধে দুষ্ট। নিজেদের জন্মগত এই অশুদ্ধতার সূত্র নির্দেশে মাস্দের জাতির প্রান্তিক মানুষরা মনে করেন শিবের বাহন নন্দী নামের যাঁড়কে খুঁজে না পাওয়ার জন্য অভিষাপ লেগেছিল তাদের জাতের প্রথম পুরুষকে। সেই অভিষাপেই তাদের এই অস্পৃশ্যদোষ।

এইসব প্রান্তিক মানুষের ধর্মীয় বিশ্বাস এবং পূজা পদ্ধতিও ভিন্ন। এরা গাছ পূজা করে যেমন, করম পূজা, বাহা উৎসব। বনজঙ্গলে দেবতার অধিষ্ঠান এদের যেমন – বনবিবি, কালা, হাজরাঠাকুর, চণ্ডী। এদের দেবতার মূর্তি পাথর বা চেলোবা ঘট যেমন – আরণ্যক উপন্যাসের মহিষের দেবতা-ঢ়ারবাড়ো। আচার-অনুষ্ঠান কোনটিই ব্রাহ্মণ্য প্রথাসুলভ নয়। পশুবলি যেমন – শুরোর, মোরগ, পায়রা, হাঁস, ছাগল ইত্যাদি এদের পূজার অঙ্গ। আর তার সঙ্গে

থাকে কারণ বা মদ, যা মূলত হাড়িয়া বা পচুনি (পুচুনি) নামেই খ্যাত।

রামায়ণ রচয়িতা বাণ্মিকীও ছিলেন এইসব প্রাস্তিক মানুষের একজন। ব্রিগস্ বলেছেন – ‘বাণ্মিকী মধ্যভারতের দেশজ অধিবাসীদের একজন।’ তিনিও প্রথম জীবনে হিংসাত্মক অপরাধপ্রবণ জাতি ছিলেন, দস্যু ছিলেন, যিনি প্রায়শ্চিত্তের মাধ্যমে নিজের অপরাধপ্রবণতাকে পরিত্যাগ করতে পেরেছিলেন। কোথাও কোথাও পাওয়া যায় এই রত্নাকর দস্যুই ছিলেন ডোম আর ভাঙ্গি সমাজের প্রাস্তিক মানুষজনের আদিপুরুষ, কারণ তাঁর কালু ও জীবন নামের দুই পুত্র সন্তান ছিল, যারা ডোম ও ভাঙ্গি সম্প্রদায়ের জনক। যদিও কেউ কেউ বলেন – মহাভারতের নকুল, যার অর্থ কুলহীন, তিনিই ভাঙ্গি সম্প্রদায়ের জনক। সে যাই হোক, রামায়ণে আছে মিথুনরত ক্রৌঞ্চীকে হত্যা করার জন্য শোকার্ত হয়ে অপরাধপ্রবণতা থেকে সদ্য মুক্তি পাওয়া বাণ্মিকী নিষ্ঠুর ব্যাধকে অভিশাপ দেন – “মা নিষাদ প্রতিষ্ঠাং শাস্বত সমাগম...” ইত্যাদি। এখানেও নিষাদ বা ব্যাধ জাতীয় প্রাস্তিক মানুষের কথা আছে; শুধু তাই নয়, রত্নাকর দস্যু পাপমুক্ত হওয়ার জন্য ইতর আর অশুচি শব্দ ‘মরা’ ‘মরা’ উচ্চারণ করেই আর্থ তারণকর্তা রামচন্দ্রের পবিত্র নামের উচ্চারণে নিজের পাপক্ষয় করতে পেরেছিলেন। রামায়ণে আছে রত্নাকর মুনিকে জিজ্ঞাসা করছেন –

“আপনি করিয়া কৃপা দিলা দিব্যজ্ঞান।
এইসব পাপে কিসে পাব পরিত্রাণ।।
কহিলেন পিতামহ মুনিরকুমারে।
তুমি স্নান করিয়া আইস সরোবরে।।
শুনি চলে রত্নাকর সরোবর পাড়ে।
তার দৃষ্টি মাত্র জল ভস্ম হৈয়া উড়ে।।...
নিকটে আসিয়া ব্রহ্মা কহে তার কর্ণে।
এইবার রামনাম বল রে বদনে।।
পাপে জড় জিহ্বারাম বলিতে না পারে।
কহিল আমার মুখেও কথা না স্মুরে।।...
মকার করিলে অগ্রে রা করিলে শেষে।
তবে না পাপীর মুখে রামনাম আসে।।...
মরা মরা বলিতে আইল রামনাম।
পাইল সকল পাপে দস্যু পরিত্রাণ।।
তুলা রাশি যেমন অগ্নিতে ভস্ম হয়।
একবার রামনামে সর্বপাপক্ষয়।।”^{viii}

উপরোক্ত উদাহরণ থেকেই বোঝা যাচ্ছে দস্যু রত্নাকর আর্থ যুবরাজ রামচন্দ্রের নাম জপ করে পূর্ব পাপ থেকে মুক্ত হয়ে বাণ্মিকী অর্থাৎ যার অর্থ ভালো ছেলেতে রূপান্তরিত হয়েছিলেন। আমরা জানি শাস্ত্র পাঠ করার অপরাধে এই রামচন্দ্রই সাত্ত্বিক বা শম্বুক নামের শূদ্রকে হত্যা করেছিলেন। রামায়ণে আছে –

“উত্তরের যত দেশ করি অন্বেষণ।
পূর্বদিকে রঘুনাথ করেন গমন।।

পূর্বদিক বিচারিয়া গেলেন দক্ষিণে।
 এক শূদ্র তপ করে মহা ঘোর মনে।।
 করয়ে কঠোর তপ বড়ই দুষ্কর।
 অধোমুখে উর্দ্ধপদে আছে নিরন্তর।।
 বিপরীত অগ্নিকুণ্ড জ্বলিছে সম্মুখে।
 গ্রাসিছে বহির ধূম সূর্যের আলোকে।।
 দেখিয়া কঠোর তপ শ্রীরামের ত্রাস।
 ধন্য ধন্য বলি রাম যান তার পাশ।।
 জিঞ্জাসা করেন তারে কমললোচন।
 কোন্ জাতি তপ কর কোন প্রয়োজন।।
 তপস্বী বলেন আমি হই শূদ্র জাতি।
 শম্বুক আমার নাম শুন মহামতি।।
 করিব কঠোর তপ দুর্লভ সংসারে।
 তপস্যার ফলে যাব বৈকুণ্ঠনগরে।।
 তপস্বীর বাক্যে কোপে কাঁপে রাম তুণ্ড।
 খজা হাতে কাটিলেক তপস্বীর মুণ্ড।।
 সাধু সাধু শব্দ করে যত দেবগণ।
 রামের উপর করে পুষ্পবরিষণ।।
 ব্রহ্মা বলিলেন রাম কৈলে বড় কাজ।
 শূদ্র হয়ে তপ করে পাই বড়ো লাজ।।” ix

উচ্চবর্ণের মানুষের নাম জপ করে দস্যু রত্নাকর অপরাধপ্রবণ জাতি থেকে মহাকবি হয়েছিলেন, কিন্তু তোষামোদ না করার অপরাধে প্রতিভা থাকা সত্ত্বেও সাত্ত্বিক বা শম্বুক নামের শূদ্রটি সেই স্থান পাননি; তপস্যা করে বৈকুণ্ঠ ধামে যাওয়ার বাসনা-জনিত অপরাধের জন্য একপ্রকার বিনা দোষে রামচন্দ্র শম্বুককে হত্যা করেছিলেন শুধুমাত্র ব্রাহ্মণ্যবাদের জয় ঘোষণা করার জন্য। রামচন্দ্রের এই কাজে ব্রাহ্মণ্যবাদী দেবতারও খুশি হয়েছিলেন। এই ঘটনা অপরাধের কাজ করেও রামচন্দ্র ব্রহ্মার কাছ থেকে বর পেয়েছিলেন, রামায়ণের উত্তরাকাণ্ডে যার বিস্তৃত বর্ণনা আছে। মঙ্গলকাব্যের মধ্যেও এই একই লড়াই দেখতে পাই মনসা, চণ্ডী প্রভৃতি অনার্য বা প্রান্তিক মানুষের আত্মপ্রতিষ্ঠার সংগ্রামে। মনসামঙ্গল কাব্যে আছে —

“যত মন্দ বলে চাঁদো মনসার প্রতি।
 নেতোর সাক্ষাতে গিয়া কহে পদ্মাবতী।।
 শুন হেরো বলি নেতো প্রাণের ভগিনী।
 এত মন্দ বলে কত সহিব পরানি।।
 যত অহংকার কৈল সব কৈল দূর।
 তমু চাঁদো মোরে মন্দ বলয়ে প্রচুর।।

না করিল মোর পূজা চাঁদো নৃপবর।
 কি করিব যুক্তি মোরে বলহ সত্বর।।
 এতেক শুনিয়া নেতো ভাবিল অন্তরে।
 নিগদে মধুর ভাবে মনসা গোচরে।।
 শুন শুন বিষহরি স্থির করি মন।
 কেন তুমি এত দুঃখ ভাব কী কারণ।।
 অবিরত দর্প করে চাঁদো নর পতি।
 এক যুক্তি বলি তাহা কর অবগতি।।
 চন্দ্র সম ছয়পুত্র আছয়ে রাজার।
 তাহা বধি টুটাও চাঁদোর অহংকার।।
 শুনিয়া নেতোর বাক্য দেবী বিষহরি।
 সাধু সাধু প্রশংসিলা নেতো-কর ধরি।।”^x

আত্ম প্রতিষ্ঠার জন্য মনসাকে নিষ্ঠুর হতে হয়েছে, লড়াই করতে হয়েছে, চাঁদের ছয় পুত্রকে বিষ দিয়ে হত্যা করে নিজের দুর্দমনীয় প্রতাপকে প্রতিষ্ঠিত করতে হয়েছে। বাসর রাতে লক্ষ্মীন্দরকে হত্যা করে উচ্চবর্ণের শিবভক্ত চাঁদ সদাগরের প্রতি মনসার নিষ্ঠুরতার বার্তা দিতে হয়েছে। এ সবই আসলে মনসার আত্ম প্রতিষ্ঠার সংগ্রামের জন্য তাঁকে করতে হয়েছে। আবার মঙ্গলকার্বেয় দেবতাদের মধ্যে রাহু, কেতু, শনি – এরা প্রান্তিক দেবতা, উচ্চবর্ণের দেব বা দেবীদের শত্রু। মধ্যযুগের সাহিত্যের বিভিন্ন প্রসঙ্গে জানা যায় শনি ঠাকুরের উপস্থিতির জন্য, মূলত তাঁর দৃষ্টির জন্য শিবের জ্যেষ্ঠপুত্র গণেশের মাথা পুড়ে যায়। এই ঘটনার বর্ণনা দিয়েছেন কৃত্তিবাস ওঝা তাঁর শ্রীরাম পাঁচালিতে –

“জন্মিলেন গণপতি গোরীর নন্দন।
 দেখিতে গেলেন তথা যত দেবগণ।।
 দেবগণে বলে মাতা তোমার আদেশে।
 আইল সকল দেব শনি না আইসে।।
 দূত পাঠাইয়া দিল আমার গোচর।
 দেখিতে গেলাম পুত্র কৈলাস শিখর।।
 শুভ দৃষ্টে দিয়া যেই মুণ্ড পানে চাই।
 আমার দৃষ্টির দোষে হইয়া গেল ছাই।।”^{xi}

শনি দেবের দৃষ্টিতে শিবের জ্যেষ্ঠপুত্র গণেশের মাথা নষ্ট হওয়ায় ঐরাবত নামের ইন্দ্রের বাহন হাতির মাথা ব্যবহার করে অবশেষে আর্য ব্রাহ্মণরা সে-যাত্রা গণেশের প্রাণ বাঁচিয়েছিলেন। রামায়ণে আছে –

“বিধাতা বলেন শনি মার কি কারণ।
 স্থির হও জীয়াইব তোমার নন্দন।।
 আঙা করিলেন ব্রহ্মা তবে পবনেরে।
 মুণ্ড কাটি আন যে বা উত্তর শিয়রে।।

গঙ্গা নীর খাইয়া ইন্দের ঐরাবত ।

উত্তর শিয়রে শুয়ে ছিল নিদ্রাগত ।।

কাটিয়া তাহার মুণ্ড আনিল পবন ।

রক্তমাংসে জীয়াইল হইল গজানন ।।”^{xii}

শুধু তাই নয়, বর্তমান সমাজের দেবতাদের পূজাপদ্ধতি লক্ষ করলেই দেখা যাবে ভগবানদের মধ্যেও দলিত সমাজ এবং প্রান্তিক মানুষ আছেন। শনি দেবতা তার বড় প্রমাণ, যাঁর পূজা আজও বসন্ত ঘরের সীমানার বাইরে হয় এবং যাঁর প্রসাদ আজও বসন্ত ঘরের বাইরে খেতে হয়। শুধু তাই নয়, শনিদেবের পূজার প্রসাদ খেয়ে আজও বাইরে হাত না ধুয়ে অর্থাৎ শুচি না হয়ে ঘরে ঢোকা যায় না। আমাদের পশ্চিমবঙ্গে রাহু ও কেতু দেবতাদ্বয়ের পূজা হয় না, মানুষের উপর এঁরা সর্বদা কুপ্রভাব ফেলতে থাকে। তাই তাঁদের থেকে মুক্ত হওয়ার জন্য বিশ্বাসী মানুষজন বারবার বিভিন্ন প্রতিকার করতে থাকেন। বাংলা মঙ্গলকাব্যে, রামায়ণে এবং মহাভারতের শ্রীবৎস রাজার কাহিনীতে এই রাহুর প্রকোপের যথেষ্ট দৃষ্টান্ত পাওয়া যায়। এঁরা মূলত অসুর বা অপরাধপ্রবণ জাতির প্রতিনিধি, তাই হয়ত বাংলা সাহিত্যে এঁদের খারাপ দিকটিকেই দেখানো হয়েছে। কিন্তু বিহারের ভাগলপুর, পূর্ণিয়া প্রভৃতি জেলায় রাহুর পূজা হয় বেশ সাড়ম্বরে। বিউক্যানান হ্যামিলটন (Francis Buchanan Hamilton) তাঁর একটি লেখায় জানিয়েছেন –

রাহু আরাধনার উপলক্ষে নাথপুরের দোসাদরা ব্রাহ্মণ্যধর্মের বিরোধিতা করার জন্য নিজেদের বিশ্বাস ও ধর্মীয় আচার-অনুষ্ঠান গুলিকে জাহির করতেন এবং এই অনুষ্ঠানে অশরীরী আত্মার সঙ্গে তাঁরা সংযোগও স্থাপন করতেন। এই পূজায় রাহু দেবতার প্রধান পূজারীভক্ত ফুটন্ত জলে নিজের হাত ডুবিয়ে দিতেন, খালি পায়ে হেঁটে যেতেন সাড়ে তিন মিটার দীর্ঘ অর্থাৎ – ১১'৫" লম্বা জ্বলন্ত কয়লার জাজিমের উপর দিয়ে, তবু তার দেহ পুড়ত না এবং ফোসকাও পড়ত না। হ্যামিলটন লিখেছেন – এটা স্পষ্ট যে, সমগ্র দর্শক, সংখ্যায় যারা অগণিত, তাঁরা সকলেই রাহুর প্রভাবে বিশ্বাস করতেন; তাঁরা মনে করতেন রাহুর প্রভাবেই মানুষটি আগুনের প্রকোপ থেকে রক্ষা পাচ্ছেন। এই পদ্ধতিরই এই সংস্করণ আমাদের দেশে প্রচলিত। বাংলা সাহিত্যের বিভিন্ন জায়গায় তার পরিচয় পাওয়া যায়। এটি হল – গাজন উৎসব। এখানে অবশ্য রাহু নয়, শিব দেবতার পূজাই প্রধান, কিন্তু এই শিব আর্য দেবতা নন, দলিত সমাজের অধিবাসী, প্রান্তিক মানুষ, যাঁর বাহন ঘোড়া, পরনে বাঘছাল, গলায় হাড়ের মালা, অঙ্গের ভূষণ বিষধর সাপ, অঙ্গের অলঙ্কার চিতাভস্ম, খাদ্য ভাঙ্গ বা গাঁজা, ধুতুরা, সঙ্গী সাথী, ভূত-প্রেত দানব, দক্ষি, জীবিকা ভিক্ষাবৃত্তি – এঁনার পূজায় পূজারীরা আঁছাটা খেঁজুর গাছের মাথায় উঠে খেঁজুরের মাথি বা মাজ ভেঙে আনেন, কিন্তু কাঁটা ফোটে না। অনেক উঁচু বাঁশের মাচায় উঠে নিচে বেছানো অস্ত্রের উপর বা ত্রিশূল ও কাঁটার উপর ঝাঁপ দেন। কিন্তু শরীরে সেই অস্ত্র ফোটে না; আবার জিহ্বা বা ওষ্ঠাধারে লৌহশলাকা এফোঁড়-ওফোঁড় বিদ্ধ করে নাচতে থাকেন, রক্তক্ষরণ হলেও ব্যথা অনুভূত হয় না। কোথাও কোথাও পিঠে বঁড়শি ফুটিয়ে চড়ক গাছে ঝুলিয়ে পূজারী বা সন্ন্যাসীগণকে ঘোরানো হয়। লোকবিশ্বাস এই যে, শিবের দয়ায় ভক্তগণের বা সন্ন্যাসীগণের কোনই ব্যথা অনুভূত হয় না। বাংলা সাহিত্যে এই জাতীয় পূজা পদ্ধতি মূলত দলিত সমাজ এবং প্রান্তিক মানুষরাই করে থাকেন।

এইসব দলিত মানুষকে উচ্চবর্ণের সমাজ মেনে নেয় না। তাদের স্পর্শও অশুচি। এমনকি তাদের উপস্থিতিও অশুচি। এরই একটি জলজ্যাস্ত দৃষ্টান্ত আছে লোক রামায়ণে। রাবণকে পরাজিত করার পর রামচন্দ্র, স্ত্রী সীতাদেবীকে অগ্নিপরীক্ষা করিয়ে নিয়েছিলেন তাঁর সতীত্ব পরীক্ষা এবং শুচিতা রক্ষার তাগিদে। রামায়ণে আছে –

“কৃপা করি লক্ষ্মণ এ করহ প্রসাদ।

অগ্নি কুণ্ড সাজাও ঘুচুক অপবাদ ।।
লক্ষ্মণ রামের স্থানে চাহেন সম্মতি ।
শ্রীরাম বলেন কুণ্ড সাজাও সম্প্রতি ।।
সীতার জীবনে ভাই কিছু নাহি কাজ ।
অগ্নিতে পুড়ুক সীতা দূরে যাক লাজ ।।
লক্ষ্মণ রামের বাক্যে সাজাইল কুণ্ড ।
বানর কটক বহু আনিল শ্রীখণ্ড ।।
কাষ্ঠ পুড়ি উঠিল জ্বলন্ত অগ্নিরাশি ।
প্রবেশ করেন তাহে শ্রীরাম মহিষী ।।
সাত বার রামের চরণে প্রদক্ষিণ ।
প্রদক্ষিণ অগ্নিকে করেন বার তিন ।।
কনক অধলি দিয়া অগ্নির উপরে ।
ষোড়হাতে জানকী বলেন ধীরে ধীরে ।।
শুন বৈশ্বানর দেব তুমজ সর্ব্ব আগে ।
পাপ পুণ্য লোকের জানহ যুগে যুগে ।।
কায়মনোবাক্যে যদি আমি হই সতী ।
তবে অগ্নি তব কাছে পাব অব্যাহতি ।।
শিরে হাত দিয়া কান্দে সবে সবিশেষ ।
সীতা সতী অগ্নিমধ্যে করেন প্রবেশ ।।
অগ্নিতে প্রবেশমাত্র রামের মহিষী ।
ঢালিয়া দিলেন তাহে ঘূতের কলসী ।।
ঘূত পাইয়া অগ্নি অধিক উঠে জ্বলে ।
কুণ্ডের ভিতরে রাম সীতারে নেহালে ।।...
আকাশ পাতাল যুড়ে অগ্নিশিখা জ্বলে ।
আপনি উঠিলা অগ্নি সীতা লয়ে কোলে ।।
অগ্নি হৈতে উঠিলেন সীতা ঠাকুরাণী ।
যেমন তেমন আছে গাত্রবস্ত্র খানি ।।
মস্তকের পঞ্চফুল সেহ না আওরে ।
ষোড় হাতে রহিলেন রামের গোচরে ।।
অগ্নি বলিলেন আমি পাপপুণ্য সাক্ষী ।
লুকাইয়া করে পাপ তাহা আমি দেখি ।।
ভণ্ডাইতে আমারে না পারে কোন জন ।
না দেখি সীতার কোন পাপের কারণ ।।

বিষহরি যত্ন-মনে

ছকুমার বিদ্যামানে

জীয়াইয়া দিলা তত [ক্ষণ]।।”^{xiv}

কবি জীবনানন্দ দাশ-ও সেই দুঃখজনক ঘটনারই করুণ চিত্র এঁকেছিলেন “রূপসী বাংলা” কাব্যগ্রন্থের ‘বাংলার মুখ আমি দেখিয়াছি’ কবিতায় –

“বেতলাও একদিন গাঙুড়ের জলে ভেলা নিয়ে –

কৃষ্ণদ্বাদশীর জ্যোৎস্না যখন মরিয়া গেছে নদীর চড়ায়–

সোনালি ধানের পাশে অসংখ্য অশ্বখবট দেখেছিলো, হায়,

শ্যামার নরম গান শুনেছিলো, – একদিন অমরায় গিয়ে

ছিন্ন খঞ্জনার মতো যখন সে নেচেছিল ইন্দের সভায়

বাংলার নদী মাঠ ভাঁটফুল ঘুঙুরের মতো তার কেঁদেছিল পায়।”^{xv}

এই সমস্ত বর্ণনা থেকে স্পষ্ট বোঝা যায়, মধ্যযুগের বাংলা সাহিত্যে দলিত সমাজ ও প্রান্তিক মানুষের কথা আছে। গল্পের আকারে, কাহিনীর প্রয়োজনের হয়ত তা কিছুটা চাপা পড়ে আছে; তবে মননশীলতার নিরিখে চাপা পড়া আপাত ছোট ছোট সেইসব কাহিনীগুলি বিশ্লেষণ করলেই স্পষ্ট হয় দলিত সমাজ ও প্রান্তিক মানুষের জীবন জীবিকার হালহকিকত। কোথাও ব্রাহ্মণ্যধর্ম এবং সংস্কার, কোথাও লোকাচার এবং বিশ্বাস, আবার কোথাও বা নিছক কিংবদন্তিতে পাওয়া যায় সমাজের নিম্নে অবস্থিত এই সমস্ত প্রান্তিক মানুষও তাদের জীবন-জীবিকার চিত্রকে। চর্যাপদ, শ্রীকৃষ্ণকীর্তনকাব্য, বিভিন্ন মঙ্গলকাব্য, অনুবাদসাহিত্য এমনকি পদাবলী ও চৈতন্যজীবনী সাহিত্যেও এদের স্পষ্ট উপস্থিতি বেশ স্বচ্ছন্দ। এদের শক্তি ও ক্ষমতা সম্পর্কে ওয়াকিবহাল ছিলেন স্বয়ং চৈতন্যমহাপ্রভুও। তিনি বুঝেছিলেন সমাজে এই জাতীয় মানুষজনই অধিক; তাদেরকে একত্রিত করলেই একটি নতুন জনশক্তি তৈরি হবে, যা তৎকালীন যেকোনো ধর্মীয় জনগোষ্ঠীর শক্তিকে পর্যুদস্ত করতে পারবে। তিনি নিজে ব্রাহ্মণ হয়েও তাই প্রচার করলেন – ‘চণ্ডালোহোপিদ্বিজশ্রেষ্ঠহরিভক্তিপরায়ণঃ’ অর্থাৎ চণ্ডালরাও যদি হরিনাম বা তাঁকে ভক্তি করে তবে ব্রাহ্মণের থেকেও তারা শ্রেষ্ঠ হতে পারে। এই ধর্মীয় প্রচার বা কূটকৌশলই নিমাইপণ্ডিতকে মহাপ্রভুতে পরিণত করে। মধ্যযুগের সমাজ ও সাহিত্যে দলিত মানুষের উপস্থিতি এবং তারই শক্তিই সে কথার প্রমাণ দেয়।

প্রসঙ্গ নির্দেশ ও মন্তব্য

- (i) দ্রষ্টব্য: ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, জন্মদিনে কাব্যগ্রন্থ, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, ১৩৬৭ বঙ্গাব্দ, ‘বিপুলা এ পৃথিবীর কতটুকু জানি’ শীর্ষক কবিতা, পৃ. ২৩
- (ii) বন্দ্যোপাধ্যায় মানবেন্দ্র শাস্ত্রী সম্পাদিত ও অনূদিত মনুসংহিতা, শ্রীবলরাম প্রকাশনী, বইমেলা - ১৪২২, পৃ. ৮৭৮
- (iii) সেন দীনেশচন্দ্র সম্পাদিত মৈমনসিংহ গীতিকা, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৩, পৃ. ৭
- (iv) পূর্বোল্লিখিত সূত্র, পৃ. ১৩
- (v) পূর্বোল্লিখিত সূত্র, পৃ. ২৩
- (vi) পূর্বোল্লিখিত সূত্র, পৃ. ৩৯
- (vii) দত্ত বিজিতকুমার, কবিকঙ্কণ চণ্ডী মুকুন্দরাম চক্রবর্তী প্রণীত, বসুমতী কর্পোরেশন লিমিটেড, ২০১৪, পৃ. ৭০
- (viii) মুখোপাধ্যায় হরেকৃষ্ণ সম্পাদিত রামায়ণ কৃত্তিবাস বিরচিত, সাহিত্য সংসদ, নবম মুদ্রণ, শ্রাবণ ১৪২৫, পৃ. ৪

- (ix) মুখোপাধ্যায় হরেকৃষ্ণ সম্পাদিত রামায়ণ কৃত্তিবাস বিরচিত, সাহিত্য সংসদ, নবম মুদ্রণ, শ্রাবণ ১৪২৫, পৃ. ৪৯৬
- (x) বিশ্বাস অচিন্ত্য সম্পাদিত বিপ্রদাস পিপলাইয়ের মনসামঙ্গল, রত্নাবলী, দ্বিতীয় সংস্করণ, শ্রাবণ ১৪২২, পৃ. ৩৭৪
- (xi) মুখোপাধ্যায় হরেকৃষ্ণ সম্পাদিত রামায়ণ কৃত্তিবাস বিরচিত, সাহিত্য সংসদ, নবম মুদ্রণ, শ্রাবণ ১৪২৫, পৃ. ৩৫
- (xii) পূর্বোল্লিখিত সূত্র, পৃ. ৩৩৫-৩৬
- (xiii) পূর্বোল্লিখিত সূত্র, পৃ. ৪০৩-৪০৫
- (xiv) বিশ্বাস অচিন্ত্য সম্পাদিত বিপ্রদাস পিপলাইয়ের মনসামঙ্গল, রত্নাবলী, দ্বিতীয় সংস্করণ, শ্রাবণ ১৪২২, পৃ. ৪৬৬
- (xv) দাশ জীবনানন্দ, রূপসী বাংলা কাব্যগ্রন্থ, সিগনেট প্রেস, প্রথম সংস্করণ আগস্ট ১৯৫৭, বাংলার মুখ আমি দেখিয়াছি কবিতা, পৃ. ১২

গ্রন্থ ঋণ

- কুয়েন্টিন হোয়ার এবং জিওফ্রেনওয়েল সম্পাদিত ‘আন্তেনিও গ্রাম – কারাগারের নোটবই’, লণ্ডন, ১৯৭৩।
- ক্যাপ্টেন জেমস টমাস মোলসওয়াথ ‘মুরাঠি-ইংলিশ অভিধান’, বোম্বে, জুন ১৮৩১।
- রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, জন্মদিনে দ্রষ্টব্য।
- সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত, ‘মনুসংহিতা’, আনন্দ পাবলিশার্স।
- দীনেশচন্দ্র সেন, ‘মৈমনসিংহ গীতিকার’, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৩।
- জন কেনেডি, ‘নোটস অন দ্য ক্রিমিনাল ক্লাসেস ইন দ্য বোম্বে প্রেসিডেন্সি’, গভর্নমেন্ট সেন্ট্রাল প্রেস, ১৯০৮।
- এইচ এইচ রিসলে, ‘দ্য ট্রাইবস্ এণ্ড কাস্টস্ অফ বেঙ্গল’, দ্য বেঙ্গল সেক্রেটারিয়েট প্রেস, কলিকাতা, ১৮৯১।
- রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, ‘গল্পগুচ্ছ (শান্তি)’, বিশ্বভারতী, ১৯২৬।
- রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, ‘গোরা’, বিশ্বভারতী, ১৯২৭।
- অক্ষয়চন্দ্র সরকার সম্পাদিত মুকুন্দ চক্রবর্তী বিরচিত ‘চণ্ডীমঙ্গল’, চুচুড়া, ১৮৭১।
- বিভূতিভূষণ বন্দ্যোপাধ্যায়, ‘আরণ্যক’, ১৯৭৬।
- হরেকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায় সম্পাদিত ‘রামায়ণ’, কৃত্তিবাস বিরচিত ‘শিশু সাহিত্য সংসদ’, পঞ্চম মুদ্রণ, ডিসেম্বর, ২০০৫।
- অচিন্ত্য বিশ্বাস, বিপ্রদাস পিপলাই-এর মনসামঙ্গল, রত্নাবলী, ২০০২।
- দেবনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত ‘কাশীদাসী মহাভারত’, সাহিত্য সংসদ, ডিসেম্বর ২০০৫।
- জীবনানন্দ দাশ, ‘রূপসী বাংলা’, সিগনেট প্রেস, কলিকাতা, ১৯৫৭।

ব্যক্তিগত ভাষা বিষয়ে উইটগেনষ্টাইনের দার্শনিক ব্যাখ্যা : একটি সমীক্ষা

ড. মৌমিতা ব্যানার্জী

স্টেট এডেড কলেজ টিচার, দর্শন বিভাগ, দমদম মতিঝিল রবীন্দ্র মহাবিদ্যালয়

সারসংক্ষেপ: ভাষা সর্বদা আমাদের মনের ভাব প্রকাশের একটি মাধ্যম বিশেষ। সেই কারণে ভাষা সংক্রান্ত আলোচনা সাধারণ মানুষ থেকে দার্শনিক সকলেই করে থাকেন। দর্শনে ভাষার অপরিহার্যতা নিয়ে কথা বলেন বহু দার্শনিক, তাদের মধ্যেই লুডভিগ জোসেফ জোহান উইটগেনষ্টাইন ছিলেন অন্যতম দার্শনিক। তার জীবদ্দশায় প্রকাশিত গ্রন্থ *Tractatus Logico Philosophicus*-এ (“ট্র্যাক্টেটাস লজিকো ফিলোসোফিকাস” অর্থাৎ “টি.এল.পি”) ভাষা সম্পর্কিত বহু কথা না বলা থাকলেও, ‘না বলার’ মাধ্যমেও বেশ কিছু কথার ইঙ্গিত পাওয়া যায়। অন্যদিকে তাঁর *Philosophical Investigations* (“ফিলোসোফিকাল ইনভেস্টিগেশনস” অর্থাৎ “পি.আই”) গ্রন্থে দর্শন চর্চার আলোকে কিছু ভাবধারারও পরিচয় পাই। ব্যক্তিগত ভাষা কেমন বা এটি কোন প্রকারের আলোচনার অন্তর্ভুক্ত হতে পারে সেই প্রসঙ্গেও কিছু আভাস পাওয়া যায় – এইটিই হল আমাদের এ স্থলে বিবেচ্য ও আলোচ্য বিষয়। তাই বলা যায় যে ব্যক্তিগত ভাষা ভাবনা বুঝলেই উইটগেনষ্টাইনের পরবর্তী দর্শন অর্থাৎ “ফিলোসোফিকাল ইনভেস্টিগেশনস” গ্রন্থটি বোঝা সম্ভব। সাধারণত আমরা যখন কোনও একটি ভাষা সম্প্রদায় সম্পর্কে আমাদের ধারণা, চিন্তাভাবনা, অনুভূতি এবং অনুপ্রেরণা ব্যক্ত করি বা একে অপরের সাথে যোগাযোগ করার জন্য কোনও কথা বলি, ঠিক তখনই আমরা এই ধরনের ভাষা ব্যবহার করি। শুধুমাত্র যে ব্যক্তি ভাষা চর্চার সাথে জড়িত তারা এই ভাষা বুঝতে পারে, কিন্তু অন্য ব্যক্তির পক্ষে এই ভাষা বোঝার ক্ষমতা থাকে না। তাই উইটগেনষ্টাইন মনে করেন যে, ব্যক্তিগত ভাষা ভাব আদান প্রদানের বা যোগাযোগের মাধ্যম হিসেবে কখনই ব্যবহৃত হতে পারেনা।

সংকেতলিপি: উইটগেনষ্টাইন, ব্যক্তিগত ভাষা, অনুশীলন, প্রশিক্ষণ, পাবলিক

মূল আলোচনা

ভাষা সম্প্রদায়ভেদে ভাষার ব্যবহার ভিন্ন ভিন্ন হয়ে থাকে এবং ভাষা সম্প্রদায়ের কাজই হল সেই সমস্ত ভাষাগুলোর একটি যথাযথ রূপ দান করা। এটা বলা যেতে পারে যে ব্যক্তিগত ভাষা ভাবনা বুঝলেই উইটগেনষ্টাইনের পরবর্তী দর্শন বোঝা সম্ভব। আমাদের ভাষাগত অভিব্যক্তির অর্থ জানার জন্য ভাষার গঠন এবং কার্যকারিতা বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন। উইটগেনষ্টাইন অভিব্যক্তির অর্থ ব্যাখ্যা করার জন্য আরও যুক্তিসঙ্গত পদ্ধতি বের করার চেষ্টা করেছিলেন এবং ভাষাকে দুটি ভিন্ন ধারনায় যথা পাবলিক বা সর্বজনীন ভাষা এবং প্রাইভেট বা ব্যক্তিগত ভাষায় শ্রেণিবদ্ধ করার চেষ্টা করেছিলেন। একটি ভাষা সর্বজনীন হিসাবে তখনই বিবেচিত হয়, যদি তা সকল ব্যক্তির বোধ্যব্যবহার এবং অধিগম্যের বিষয় হয়। সাধারণত আমরা যখন কোনও একটি ভাষা সম্প্রদায় সম্পর্কে আমাদের ধারণা, চিন্তাভাবনা, অনুভূতি এবং অনুপ্রেরণা ব্যক্ত করি বা একে অপরের সাথে যোগাযোগ করার জন্য কোনও কথা বলি ঠিক তখনই আমরা এই ধরনের ভাষা ব্যবহার করি। যোগাযোগ বিষয়টি হল একজন ব্যক্তির সাথে আরেকজন ব্যক্তির শব্দ ও অর্থ বিনিময় মাত্র। সুতরাং, এখানে আমরা ভাষাকে একটি সফল যোগাযোগের মাধ্যম হিসাবে গণ্য করতে পারি, যেখানে একজন শ্রোতা বক্তার অভিপ্রায়ের সঠিক অর্থ বুঝতে চেষ্টা করেন। যদি বক্তার

ভাষাটি সকলের বোধগম্য না হয় অর্থাৎ শ্রোতা বুঝতে অসমর্থ হয়, তবে তা ভাষার বা যোগাযোগের উদ্দেশ্য সাধন করে না। এইভাবে, ভাষা দর্শনের চর্চা অনুসরণ করে পাবলিক ভাষা শিশুদের শেখানো যায় এবং অপরিচিতদের দ্বারাও তা শেখা যায়। যেমন যখন কোনও শিশু সদ্য স্কুলে ভর্তি হয়, তখন সে একেবারেই লিখতে বা পড়তে কিভাবে হয় কিছুই জানে না। তখন তার মা বা বাবা তাকে লেখা বা পড়া সম্পর্কে অবগত করে।

বিংশ শতাব্দীর বিশ্লেষণাত্মক দার্শনিক এবং তাদের অনুসারীদের মধ্যে এই ব্যক্তিগত ভাষা সমস্যা নিয়ে দীর্ঘকাল ধরে বিতর্ক চলে আসছে। এই বিতর্কটি হল খুবই গুরুত্বপূর্ণ একটি বিষয়, কেননা এই বিতর্কের দ্বারাই একজন ব্যক্তির ব্যক্তিগত জগতের ভাবনা, চিন্তা বিষয়ক সমস্যা এবং এর সমাধান সম্পর্কে অন্য ব্যক্তি অনুমান করতে সক্ষম হন। এই বিতর্কের প্রধান সমস্যাগুলি হল – ব্যক্তিগত ভাষা কি সম্ভব? এই প্রকারের ভাষা কি সবসময় ব্যক্তিগত? ভাষা বিশ্লেষণে এই সমস্যাটি বারংবার উঠে এসেছে। এযাবৎ প্রায় বেশিরভাগ দার্শনিকই এই সমস্যাটিকে একটি যথাযথ সমস্যা বলে মনে করেছেন। তারা ব্যক্তিগত ভাষার সম্ভাবনার পক্ষে সর্বদা কিছু না কিছু যুক্তি দিয়ে এসেছেন। তারা মূলত যুক্তি ও তার আশ্রয় বাক্য বিষয়েই দ্বিমত পোষণ করেছিলেন। তাদের সন্দেহ ছিল যে, যে আশ্রয়বাক্য ও যে যুক্তিগুলি এসকল ক্ষেত্রে গ্রহণ করা হয় তাদের গ্রহণযোগ্যতাই বা কতদূর? ¹

উইটগেনস্টাইনও এই বিষয়ে, ভাষা বিশ্লেষণের ক্ষেত্রে আমাদের অভিব্যক্তির অর্থ নির্ধারণের জন্য একটি মানদণ্ড গ্রহণ করে অনুসন্ধারেন নিজস্ব পদ্ধতি প্রণয়ন করেছিলেন। ফলস্বরূপ, আমরা বিভিন্ন যুক্তির আকার দেখছি যা উইটগেনস্টাইন তার *Philosophical Investigations* গ্রন্থের নির্দিষ্ট অনুচ্ছেদে দিয়েছেন। তার ব্যক্তিগত ভাষার যুক্তি *Philosophical Investigations* এর ২৪৩ থেকে ৩৫১ অনুচ্ছেদ পর্যন্ত ছড়িয়ে আছে। এটির অনেক অংশ রয়েছে কিন্তু সেগুলি উইটগেনস্টাইনের পরবর্তী দর্শনের প্রেক্ষাপটের অতিরিক্ত ছাড়া আর কিছুই নয় (কেননা উইটগেনস্টাইনের দর্শনের মূলত দুটি ভাগ – উইটগেনস্টাইনের পূর্ব দর্শন, যা “*ট্র্যাক্টাস লজিকো ফিলোসোফিকাস*” বিষয়ক এবং উইটগেনস্টাইনের পরবর্তী দর্শন যা “*ফিলোসোফিকাল ইনভেস্টিগেশনস*” গ্রন্থ বিষয়ক। এটা বলা যেতে পারে যে, ব্যক্তিগত ভাষার সম্ভাবনার বিরুদ্ধে যৌক্তিক জ্ঞান ছাড়া উইটগেনস্টাইনের পরবর্তী দর্শন বোঝা অসম্ভব। সুতরাং, আমাদের সাধারণভাবে উইটগেনস্টাইনের দর্শন এবং বিশেষভাবে তার ব্যক্তিগত ভাষার যুক্তিকে গভীরভাবে অনুসন্ধান করতে হবে। ভাষার বিশ্লেষণ এবং এই অভিব্যক্তির অর্থ নির্ধারণের জন্য উইটগেনস্টাইন আরও যুক্তিসঙ্গত পদ্ধতি বের করার চেষ্টা করেছেন। একটি ভাষা সর্বজনীন হিসাবে বিবেচিত হতে পারে যদি সেই ভাষাটি সকলেই বোঝেন এবং যদি তা পর্যবেক্ষণযোগ্য হয়। যোগাযোগকালে কেউ কিছু প্রকাশ করে এবং অন্য কেউ তার বিনিময়ে সেই ব্যবহৃত শব্দের অর্থের মাধ্যমে তার ভাষাকে গ্রহণ করে। সুতরাং, এখানে আমরা একটি সফল যোগাযোগের মাধ্যম হিসাবে ভাষাটিকে ব্যবহার করতে পারি যেখানে অন্য লোকেরা বক্তার কথার ব্যাখ্যা করেন। এই প্রকার সর্বজনীন ভাষা (public League) শিশুদের শেখানো যেতে পারে এবং ভাষা নিয়মের অনুশীলন অনুসরণ করে অপরিচিতদের দ্বারাও ভাষা শেখা যেতে পারে। অন্যদিকে, ব্যক্তিগত ভাষার ধারণা যাদের রয়েছে তা শুধুমাত্র সেই সকল বক্তা বা ব্যবহারকারী ছাড়া ভিন্ন অন্যান্য সম্প্রদায়ের বা অন্যান্য সদস্যদের তা শেখানো যায় না। এটি এমন একটি ভাষা যা একজন নির্দিষ্ট ব্যক্তি শুধুমাত্র তার নিজের ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতা উল্লেখ করতে ব্যবহার করেন। তাই সমস্ত তথাকথিত বাস্তব ব্যক্তিগত যোগাযোগ স্বাভাবিকভাবেই ব্যর্থ যোগাযোগ। ব্যক্তিগত ভাষার চরিত্র পাবলিক ল্যান্ডস্কেপের ঠিক বিপরীত। ব্যক্তিগত ভাষা

¹ সম্পাদক: পাণ্ডে. কে. সি., *রিসেন্ট রেসপন্সেস টু দ্য ফিলোসফি অফ উইটগেনস্টাইন*, লেখক: শর্মা, বিশ্বনাথ এল., ‘প্রাইভেট ল্যান্ডস্কেপ পাসিবেল : উইটগেনস্টাইন’স রেসপন্স’, ওখাম ইউনিভার্সিটি প্রেস, প্রথম এডিশন, ১ জানুয়ারি, ২০২০, পৃ. ৭৮

সম্পর্কে উইটগেনস্টাইনের মতামত যা তিনি *Philosophical Investigations* অনুচ্ছেদে প্রকাশ করেছিলেন, তা নিম্নোক্ত পদ্ধতিতে সংক্ষিপ্তাকারে উল্লেখ করা যেতে পারে। “এই ভাষার অন্তর্নিহিত স্বতন্ত্র শব্দগুলিকে বোঝানো হয় যা কেবল একজন ব্যক্তি সেই বিষয়ে কথা বলতে পারেন; তার তাৎক্ষণিক ব্যক্তিগত সববেদনগুলির জন্য। তাই অন্য ব্যক্তি বক্তার ভাষা বুঝতে পারেন না।”² এবং এই প্রকার ভাষা হল এমন ভাষা “যে ভাষা আমার অভ্যন্তরীণ অভিজ্ঞতাগুলিকেই কেবল বর্ণনা করে এবং যা শুধুমাত্র আমি নিজেই জানতে পারি।”³ উইটগেনস্টাইনের মতে এই অনুচ্ছেদগুলি এটাই বলে দেয় যে একজন ব্যক্তির অভ্যন্তরীণ অভিজ্ঞতাগুলির দ্বারা তার বিভিন্ন সংবেদন প্রতিনিধিত্বকারী অভিপ্রায়গুলিকে ভাষার আকারে বর্ণনা করা যেতে পারে।

শুধুমাত্র যিনি ব্যক্তিগত ভাষা চর্চার সাথে জড়িত তিনিই এই ভাষা বুঝতে পারেন, কিন্তু অন্য ব্যক্তির পক্ষে এই ভাষা বোঝার ক্ষমতা থাকে না। এই ভাষায় সকলের অবাধ প্রবেশাধিকারের কোন জায়গাও নেই। তাই এ ভাষা সম্পর্কিত জ্ঞান আপত্তিমুক্ত বা সমস্যা বর্জিত নয়। তাই সমালোচনা মূলক ব্যক্তিগত ভাষা ব্যবহারকারীর ভাষা ব্যবহারটি ঠিকানা ভুল তা আমরা ন্যায়সঙ্গত ভাবে কিছুই বলতে পারি না। ব্যক্তিগত ভাষার যুক্তিটি উইটগেনস্টাইনের পরবর্তী দর্শনের কেন্দ্রীয় যুক্তি হিসাবে রয়ে গেছে, এবং যেখানে কার্তেজীয় পদ্ধতির উপর তার আক্রমণ সবচেয়ে বেশি করে দেখানো হয়েছে। এটা ঠিক যে, উইটগেনস্টাইনের দর্শন এই প্রকার যুক্তি ছাড়া সমসাময়িক বিশ্লেষণাত্মক দার্শনিক বক্তৃতার দৃশ্যপটে স্থান পাবে না। তাই বলা যায় যে তাঁর ব্যক্তিগত ভাষার যুক্তি, এইরূপে, সমসাময়িক মানসিকতার বা ধারণার একটি শক্তিশালী দার্শনিক অস্ত্র হয়ে উঠেছে। তার মতে ‘মন’ কেবলমাত্র একটি মানসিক শব্দ নয় যা শুধুই ব্যক্তিগত বিষয়ের ক্ষেত্রে সংজ্ঞায়িত করা যেতে পারে। মনের ধারণা সম্পর্কে দেকার্তের বিখ্যাত চিন্তাধারাকে উইটগেনস্টাইন তাঁর দর্শনে নতুনভাবে সমালোচনা করার চেষ্টা করেছেন এবং এটি হল তাঁর ব্যক্তিগত ভাষা যুক্তির একটি অন্যতম কেন্দ্রীয় বিষয়। ব্যক্তিগত ভাষার সমস্যা নিয়ে পুরো বিষয়টি এতটাই দৃঢ় বিশ্বাসের ইঙ্গিত দেয় যে বলা যেতে পারে, ব্যক্তিগত মানসিক ঘটনা সম্পর্কে দেকার্তের বিশ্লেষণ এবং দেহ থেকে পৃথক স্বাধীন সত্তা হিসাবে মনের চিন্তা একটি প্রকারগত ভ্রান্তি বা category mistake। দার্শনিক গিলবার্ট রাইল মনে করেছিলেন⁴ মনবিষয়ক আলোচনা করতে গিয়ে দার্শনিকগণ সর্বদা যেসমস্ত ভুলভ্রান্তি করে থাকেন, তার মূলে হল প্রকারগত ভ্রান্তি বা category mistake। প্রশ্ন ওঠে এই প্রকারগত ভ্রান্তি কি? উত্তরে বলতে হয়, দার্শনিকগণ একটি বিশেষ শ্রেণি বা প্রকারের অন্তর্ভুক্ত বলে ধরে নেন। যেমন – শনিবার বিছানায় শুয়ে আছে, ত্রিভুজটি হল মৃত, গত কাল সাত সংখ্যাটি মারা গেছে, ফলত – এই উদাহরণগুলি থেকে বোঝা যায়, শনিবারের বিছানায় শুতে পারা, ত্রিভুজের মৃত হওয়া বা সাত সংখ্যাটির মারা যাওয়া – এই সমস্ত উদাহরণগুলোতেই একটি প্রকারকে অন্য ভিন্ন প্রকারের অন্তর্ভুক্ত করে দেখানো হয়েছে। ফলত প্রকারগত ভ্রান্তি দেখা যাচ্ছে।

“‘So and so is in bed’ grammatically requires for complements to the gap indicated by ‘so and so’ nouns, pronouns or substantive phrases such as descriptive phrases. So, ‘Saturday

² উইটগেনস্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮, অনুচ্ছেদ ২৪৩

³ উইটগেনস্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮, অনুচ্ছেদ ২৪৩ এবং ২৫৬

⁴ রাইল, গিলবার্ট, *দ্য কনসেপ্ট অব মাইণ্ড*, ৬০তম অ্যানিভার্সারি এডিশন, রুটলেজ : টেলার অ্যাণ্ড ফ্রান্সিস লাইব্রেরী, লণ্ডন ও নিউইয়র্ক, ২০০৯, পৃ. রিথিংকিং রাইল, xxxiii

is in bed' breaks no rule of grammar. Yet the sentence is absurd.”⁵

“The Cartesian theory of mind is therefore certainly false, since if true it would have the conclusion that we could not even speak of the mind. Descartes' flight into the privileged region of the 'soul' is not flight from the demon at all. On the contrary, his private refuge has already been eaten by an invisible worm.”⁶ অর্থাৎ, কার্তেসীয় theory of mind নিশ্চিতভাবে মিথ্যা। কারণ এটি যদি সত্য হয় তাহলে এই সিদ্ধান্তে আমাদের উপনীত হতে হবে যে আমরা পৃথকভাবে মনের কথা বলতে পারব না। উইটগেনস্টাইন লক্ষ করেছেন যে, ব্যক্তিগত মানসিক ঘটনাটি তার ভাষা এবং অভিজ্ঞতার গুণে প্রমাণ করা যায় না। কার্তেসীয় পদ্ধতি অনুসারে, মন বা মানসিক অবস্থাগুলি জীবনের ব্যক্তিগত ক্ষেত্রে প্রভাবশালী হওয়ায় সেগুলি বিশেষ এবং নির্দিষ্ট অর্থে ব্যক্তিগত।⁷ অতএব, এটি কেবলমাত্র ব্যক্তিই জানেন যিনি সেই নির্দিষ্ট ব্যক্তিগত জগতে অংশ নিয়েছেন। এটিকে বোঝার আরেকটি উপায় হল যে, এই ভাষাগুলি জনসাধারণের জগতের থেকে পৃথক অথবা এই ভাষাগুলি আপাতিকভাবে সর্বাঙ্গীন বিশ্বের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত। রজার স্কুটন স্পষ্টভাবে এই ধারণাটিকে এমনভাবে বর্ণনা করেছেন যে, ‘Public World’ বলতে আমি এমন একটি জগতকে বোঝাতে চাই যার বিষয়বস্তু একাধিক ব্যক্তির কাছে সমানভাবে পৌঁছাতে পারে এবং সকলেই সেই নির্দিষ্ট বিষয় সম্পর্কে সমানভাবে জ্ঞাত হতে পারেন। সুতরাং আমরা বলি ডেকার্ত মনে করেন যে, মানসিক অবস্থাগুলি এই অর্থেই ‘ব্যক্তিগত’ বা ‘ব্যক্তিগত সত্তা’। এই সম্পর্কে আমাদের মনে এখনও একটি সন্দেহ থেকে যায় যে, মানসিক অবস্থাগুলি সত্যই ব্যক্তিগত বস্তু কিনা। কার্তেসীয় পদ্ধতির বিরুদ্ধে উইটগেনস্টাইনের সমালোচনামূলক যুক্তিই হল এই সন্দেহের সমাধান।

উইটগেনস্টাইনের দৃষ্টান্তে কোন কিছু মানসিক বিষয় বলতে বোঝায় এমন একটি বিষয় যার দ্বারা বিশ্বের যে কোনও বস্তুর সংবেদন আমরা অনুভব করতে সক্ষম তাকতে পারি এবং আমরা সকলেই যেন সেটা বুঝতে পারি।⁸ এমন কি আমরা যে বিষয়ে কথা বলছি তা হল এমন কিছু যা সকল ব্যক্তিই বুঝতে পারেন এবং সকল ব্যক্তির সেই ভাষাতে প্রবেশের বিশেষাধিকার থাকতে পারে। আমরা যেন আমাদের মনের ধারণা বা মানসিক অবস্থার সাথে সম্পর্কিত বিষয়গুলি নিয়ে প্রশ্ন উত্থাপন করতে পারি, যেমন – কেন আমরা সংবেদনকে মানসিক বলি? বা এই সংবেদন দ্বারা আমরা ঠিক কী বুঝি – এই সম্পর্কিত।

এটি মনের দর্শনের একটি অনুসন্ধান বা উইটগেনস্টাইন সরাসরি উত্তর দেন নি। আমরা ইতিমধ্যে এটি বলতে পারি যে কার্তেসিয়ান মতবাদ-এর প্রাথমিক সমস্যার সমাধান করতে তিনি পেরেছিলেন। ‘মন’ হল তার মতে,

⁵ রাইল, গিলবার্ট, ‘ক্যাভাগারিস’ – প্রসিডিংস অব দ্য অ্যারিস্টটেলিয়ান সোসাইটি, পুনর্মুদ্রণ : ইন ফ্লিউ, এ, এডিটেড, *লজিক অ্যাণ্ড ল্যাংগুয়েজ অক্সফোর্ড*, ব্ল্যাকওয়েল, ১৯৫৩, পৃ. ৭০

⁶ স্কুটন, রজার : *মডার্ন ফিলোসফি*, মারড্রীন, ১৯৯৪, পৃ. ৫৩-৫৪

⁷ সম্পাদক: পাণ্ডে. কে. সি., *রিসেন্ট রেসপন্সেস টু দ্য ফিলোসফি অফ উইটগেনস্টাইন*, লেখক: শর্মা, বিশ্বনাথ এল., ‘প্রাইভেট ল্যাঙ্গুয়েজ পসিবেল : উইটগেনস্টাইন’স রেসপন্স’, ওখাম ইউনিভার্সিটি প্রেস, প্রথম এডিশন, ১ জানুয়ারি, ২০২০, পৃ. ৭৯

⁸ সম্পাদক: পাণ্ডে. কে. সি., *রিসেন্ট রেসপন্সেস টু দ্য ফিলোসফি অফ উইটগেনস্টাইন*, লেখক: শর্মা, বিশ্বনাথ এল., ‘প্রাইভেট ল্যাঙ্গুয়েজ পসিবেল : উইটগেনস্টাইন’স রেসপন্স’, ওখাম ইউনিভার্সিটি প্রেস, প্রথম এডিশন, ১ জানুয়ারি, ২০২০, পৃ. ৭৯

একজন ব্যক্তির দৃষ্টিভঙ্গির আকার যা তার মানসিক অবস্থাগুলির দ্বারা বিশেষাধিকারপ্রাপ্ত হয়ে থাকে। উইটগেনস্টাইন একজন ব্যক্তির বিশেষাধিকারের দৃষ্টিকোণ থেকে মানসিক অবস্থা বর্ণনা করার স্বাভাবিক উপায় একেবারেই পছন্দ করতেন না।

(২)

উইটগেনস্টাইন যুক্তি দেন যে ব্যক্তিগত ভাষা অসম্ভব। যেহেতু অন্য কেউ বিষয়টি সম্পর্কে কিছু জানেন না, তাই তিনি অন্য বক্তাদের কাছে কিছু আবেদনও করতে পারেন না। সুতরাং সেখানে ঠিক বা সত্যের কোন মাপকাঠি নেই, সেখানে এমন কোন নিয়মও নেই যা তার শর্তাবলীকে অন্তর্নিহিতভাবে ব্যক্তিগত সত্তার সাথে সংযুক্ত করতে পারে। ব্যক্তিগত ভাষা ব্যবহারকারীরা তাদের ভাষা ব্যবহারের ক্ষেত্রে যথেষ্ট সাক্ষ্য প্রমাণ প্রদান করতে পারেন, কারণ অনেকসময় আমরা তার পরিস্থিতিতে একজন ব্যক্তির বিশেষাধিকারের পরিপ্রেক্ষিতে ভুলভাবে বর্ণনা করে থাকি এবং তাঁর মূলে থাকে একটি সংবেদনশীল শব্দের সর্বজনীন ব্যাকরণের অংশ। এই সর্বজনীন ব্যাকরণটি সেই প্রক্রিয়ার সাথে আবদ্ধ যেখানে সংবেদনশীল শব্দগুলিকে আচরণের সাহায্যে প্রকাশ করা হয়। বিশেষ করে সে মনে করে যে এটা বলা ঠিক নয় যে ‘আমি জানি যে আমার ব্যথা হচ্ছে’। ‘আমি জানি যে আমার ব্যথা হচ্ছে’ অভিব্যক্তিটি স্বীকার করা একটি অভিজ্ঞ মানসিক অবস্থার চরিত্র নির্ধারণের ত্রুটির সম্ভাবনাকে বোঝায়। উইটগেনস্টাইন এটি বোঝাবার জন্য বা এই কার্তেজীয় তত্ত্বকে (যা সংবেদন ও ব্যক্তিগত বিষয়ের কথা বলে) সামান্য ত্রুটি আছে তা প্রমাণের জন্য কিছু কথা বলেন –

ধরা যাক প্রত্যেকের কাছে কিছু জিনিস ভর্তি একটি করে বাস্ক আছে। আমরা তার নাম দিলাম “Bittle”। কেউ কারুর বাস্কের ভিতর দেখতে পায় না। প্রত্যেকে তার নিজেদের “Bittle” দেখেই বুঝতে পারে যে “Bittle” কি জিনিস। এটা খানিকটা হলেও সম্ভব যে প্রত্যেকের বাস্কের মধ্যে আলাদা আলাদা কিছু বস্তু থাকবে। এমনকি এটাও কেউ কল্পনা করতে পারে যে একটা বিষয় আছে যা ক্রমশ পরিবর্তিত হচ্ছে। কিন্তু ধরা যেতেই পারে যে “Bittle” এই শব্দটি যদি মানুষের ব্যবহার করত? তাই যদি এমন হত এটা তাহলে একটা বস্তুর নাম হিসেবে ব্যবহৃত হতে পারত না। বাস্কের মধ্যকার বস্তুটিকে ভাষা খেলা দ্বারা চিহ্নিতও করা যেত না, সেটা কিছুই হত না, এমনকি বাস্কটি খালিও থাকতে পারত। তাই বাস্কে যাই থাকুক না কেন তা দ্বারা বাস্কের মধ্যকার জিনিসগুলিকে কেউ ভাগও করতে পারেন না।^৯ ভাষা খেলা বিষয়টির দ্বারা উইটগেনস্টাইন এটাই বোঝাতে চেয়েছেন যে, ভাষার কোনও সাধারণ ধর্ম বা বৈশিষ্ট্য থাকে না। এক্ষেত্রে ভাষাকে তিনি খেলার সাথে তুলনা করেছেন।^{১০} বিভিন্ন খেলার মধ্যে কোনও সাধারণ ধর্ম বা বৈশিষ্ট্য থাকে যা থেকে আমরা খেলা শব্দটির সংজ্ঞা দান করতে পারি। যেমন – ফুটবল খেলা, লুডো খেলা, বোর্ড খেলা। এদের মধ্যে কি কোন সাধারণ ধর্ম বর্তমান থাকে? এই সমস্ত খেলাতে কোনও একটিমাত্র সাধারণ ধর্ম পাওয়া সম্ভব নয়। কোনও খেলার যদি সাধারণ ধর্ম হয় প্রতিযোগিতা, তাহলেও বলতে হয়, যখন কোনও শিশু খেলা করে, তখন তাঁর মধ্যে প্রতিযোগিতামূলক এসমস্ত কোনও চিন্তাধারাই কাজ করে না। তাই উইটগেনস্টাইন এর মতে ভাষাও একপ্রকারের খেলা। যেখানে আমরা কোনও অন্তর্নিহিত ঐক্যতা খুঁজে পাই না, শুধুই পাই সাদৃশ্যতা বা সামঞ্জস্যতা। তাই এটা বলাই যায় তিনি ভাষা খেলার দ্বারা বোঝানোর চেষ্টা করেছেন যে ভাষা মূলত একটি প্রয়োগ, যা কিনা একটি কর্মকে বোঝায় এবং এই ভাষা প্রয়োগ বিশেষ কোনরূপে কোনও সাধারণ ধর্মের উপর নির্ভর করে না।

^৯ উইটগেনস্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮, অনুচ্ছেদ ২৯৩

^{১০} উইটগেনস্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮, অনুচ্ছেদ ৭

ভাষা যদি সর্বজনীন হয়, তবে এটি যৌক্তিক ব্যাকরণের একটি নির্দিষ্ট নিয়ম অনুসরণ করে যা সেই ভাষার কার্যকলাপকে নিয়ন্ত্রণ করে। যদিও বা আমরা উইটগেনস্টাইন-এর Bittle এবং বাক্সের রূপ পরীক্ষা করে দেখি কেন একটি ব্যক্তিগত বিষয়কে বা বস্তুকে পাবলিক ল্যান্ডস্কেপের ক্যাটাগরিতে রাখা সম্ভব নয়। কেউ তার ইচ্ছেমতো ‘Bittle’ শব্দটি ব্যবহার করেন, কিন্তু আসলে সেই ব্যক্তি কোন অর্থে সেই শব্দটি ব্যবহার করছেন তা যাচাই করার অধিকার কোন অপর ব্যক্তির নেই। তিনি এমন পরিস্থিতিতে দাবি করতে পারেন যে যেখানে এই শব্দের কিছু অর্থ থাকে (যদিও কিছু নেই অর্থাৎ বাক্সটি খালি)। এই ক্ষেত্রে, উইটগেনস্টাইনের মতে, আমরা বাক্সের ভিতরের জিনিসটির কোন বর্ণনা দিতে পারি না। যদি আমরা এই বিষয়ে একমত থাকি যে বাক্সটির মধ্যে বিটল আছে এবং এটিই সেই বস্তুটির সঠিক বর্ণনা, যা বাক্সের মধ্যে রয়েছে তবে বস্তুটি একটি ব্যক্তিগত বিষয় হতে পারে না। George Pitcher উল্লেখ করেছেন যে এই রূপকটির সাথে ব্যথার সাদৃশ্যটি পুরোপুরি পরিষ্কার। যদি ‘বেদনা’ বলতে এমন কিছু (বা কিছুই নয়) বোঝায় যা প্রতিটি ব্যক্তি শুধুমাত্র তার নিজের ক্ষেত্রেই পর্যবেক্ষণ করতে পারে, তাহলে ‘কিছু’ এই বিষয়টি “বাতিল” হয়ে যায়; এবং যদি ‘বেদনা’ শব্দের একমাত্র কাজ ব্যক্তিগত বিষয়কেই বোঝানো হয়, তাহলে এই শব্দটি সঙ্গে সঙ্গে যে কোনও ব্যবহার থেকে বঞ্চিত হয়।¹¹ উইটগেনস্টাইন একটি অনুশীলন হিসাবে একটি নিয়ম মেনে চলার আলোচনার প্রেক্ষাপটে ব্যক্তিগত ভাষার সমস্যা নিয়ে তার বিশ্লেষণ শুরু করেন। তাঁর মতে একটি অনুশীলনের অর্থ হল একটি নিয়ম মেনে চলা, তার কারণ তিনি public language এর সম্ভাবনা পরীক্ষা করার জন্য একটি কাঠামো প্রদান করেন। উইটগেনস্টাইন মনে করেন যে একটি নিয়ম মানতে হলে এই বৈশিষ্ট্যটি অবশ্যই থাকতে হবে।¹²

এমনকি তিনি একটি কুটাভাস সমাধানেও আগ্রহী ছিলেন। যদি একটি নিয়ম অনুসরণের সাথে ব্যাখ্যার একটি কাজ জড়িত থাকে, তাহলে যেকোনও কিছুকেই সমানভাবে এর বিপরীতেও ভাবা যেতে পারে। এক্ষেত্রে এটাই বলতে হয় যে, “একটি নিয়ম মেনে চলার একটি উপায় আছে যা শুধু একটি ব্যাখ্যা নয়, তবে যাকে আমরা ‘একটি নিয়ম মেনে চলা’ এবং প্রকৃত ক্ষেত্রে ‘এর বিরুদ্ধে যাওয়া’ বলি তা সেখানে প্রদর্শিত হয়।”¹³ যদি আমরা বাস্তব ক্ষেত্রে দেখি তাহলে আমরা দেখতে পাই যে একজন ব্যক্তি যিনি একটি নিয়ম অনুসরণ করেন তাকে একটি নির্দিষ্ট উপায়ে একটি চিহ্নের প্রতি প্রতিক্রিয়া জানাতে প্রশিক্ষিত করা হয়েছে। প্রশিক্ষণই একমাত্র নির্ধারণ করে যে কিভাবে নির্দিষ্ট একটি নিয়মের সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ হয়ে আমরা একটি সম্ভাব্য উপায় থেকে একটি নির্দিষ্ট উপায়ে পৌঁছাতে পারব।

উইটগেনস্টাইনের যুক্তি হল প্রশিক্ষণের ধারণা থেকে আমাদের অনুশীলনের ধারণাতে পরিবর্তিত হতে হবে। একজন ব্যক্তি নিয়ম অনুসারে চলতে শেখা ছাড়াই সে নির্দিষ্ট উপায়ে একটি চিহ্নের প্রতি প্রতিক্রিয়া গঠনে সক্ষম হতে পারে। যখন আমরা চিহ্ন অনুসারে চলতে শিখি, তখন চিহ্নটি কেবল সেই অবস্থাতেই বিশেষ একটি প্রচলিত বা প্রবর্তিত উপায়ে প্রতিক্রিয়া করতে শেখায়। কিন্তু এটি এমন একটি প্রশিক্ষণ যা আমাদের একটি অনুশীলনের সাথে পরিচয় করিয়ে দেয়। একটি ভাষা ব্যবহার করার জন্য রীতিনীতি, প্রতিষ্ঠান এবং জীবনের রূপগুলি এই শ্রেণির অন্তর্গত হতে পারে। এটা স্পষ্টতই সত্য যে একটি ভাষা শেখা আসলে ভাষা ব্যবহারকারীদের শুধুমাত্র প্রশিক্ষণ নয় এবং ভাষাতে ব্যবহৃত বিভিন্ন শব্দের সংজ্ঞা দ্বারা কেবলমাত্র প্রশিক্ষণের মাধ্যমে একজন ব্যক্তিকে ভাষা বলতে

¹¹ পিচার, জর্জ, *দ্য ফিলোজফি অফ উইটগেনস্টাইন*, নিউ জার্সি, ১৯৬৪, পৃ. ২৯৮

¹² উইটগেনস্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮, অনুচ্ছেদ ২০২

¹³ পিচার, জর্জ, *দ্য ফিলোজফি অফ উইটগেনস্টাইন*, নিউ জার্সি, ১৯৬৪, পৃ. ২০১

শেখানো যায় না। ভাষার বিভিন্ন কার্যকারিতার দ্বারা ভাষা শেখা যায়। কেবলমাত্র চিন্তন প্রক্রিয়ার দ্বারা আমরা শব্দের অর্থ বুঝতে পারি না। সুতরাং আমরা যদি শব্দের অর্থ উপলব্ধি করতে সক্ষম হই, তাহলেই আমরা দেখতে পাব যে কীভাবে শব্দটি ব্যবহার করা হয়েছে।

ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস-এর অনুচ্ছেদ ২০২ দাবিকরে যে ব্যক্তিগতভাবে একটি নিয়ম মানা সম্ভব নয়। উইটগেনষ্টাইন বলেছেন – “একটি নিয়ম মেনে চলা একটি অভ্যাস। এবং একজন একটি নিয়ম মান্য করা করছে মানে এটা মনে করা নয় যে সে একটি নিয়ম নেমে চলছে। তাই ‘ব্যক্তিগতভাবে’ একটি নিয়ম মানা সম্ভব নয়; অন্যথায় যে কেউ একটি নিয়ম মানছে তা ভাবতে হবে।”¹⁴ একটি দিক থেকে এর অর্থ হল একটি নিয়ম মেনে চলা হল একটি অভ্যাস। উইটগেনষ্টাইন, এইভাবে, এই ধরনের একটি ব্যক্তিগত ভাষার সম্ভাবনাকে প্রত্যাখ্যান করেছেন কারণ এটি ব্যক্তিগতভাবে একটি নিয়ম মেনে চলার সাথে যুক্ত থাকে। উইটগেনষ্টাইন এই মত পোষণ করেন যে, যে ব্যক্তি ব্যক্তিগত ভাষা ব্যবহার করার চেষ্টা করবে সে তার অভিপ্রেত অর্থ অন্যদের কাছে জানাতে ব্যর্থ হবে। এই ধরনের ব্যক্তিগত ভাষাগুলি কেবল অন্য লোকদের সাথে যোগাযোগের মাধ্যম হিসাবে ব্যর্থ হয় শুধু তাই নয়, এমনকি নিজের সাথেও যোগাযোগ করতে ব্যর্থ হয়। আবার, এটি বোঝায় যে ব্যক্তিগত ভাষা ব্যবহার করে কেউ কিছু বলতে পারে না। একটি ডাইরিতে রেকর্ড রাখার ক্ষেত্রে যখন প্রতীক হিসাবে চিহ্ন বসিয়ে কিছু ব্যক্ত করা হয়, তখন তার কোন অর্থ থাকে না। ভাষার এই ব্যক্তিগত অনুশীলনগুলি ভাষা ব্যবহারকারীদের কাছে বিভ্রান্তি তৈরি করতে পারে, কারণ এই ধরনের কাজগুলি ভাষার কোনও নিয়ম ছাড়াই করা হয়। আমরা জানতাম যে, একটি অভিব্যক্তি অবশ্যই নির্দিষ্ট নিয়মের উপর ভিত্তি করে হতে হবে যা ভাষার কার্যক্রমকে পরিচালনা করে। অর্থাৎ উইটগেনষ্টাইন স্পষ্টভাবে ব্যক্তিগত ক্ষেত্রে ভাষা কার্যকলাপ অনুশীলনের অসম্ভবতা সম্পর্কে কথা বলেন।

(৩)

উইটগেনষ্টাইন তার ব্যক্তিগত ভাষার বিশ্লেষণ তত্ত্বে এটাই দেখানোর চেষ্টা করেছেন যে ব্যক্তিগত ভাষা অসম্ভব। তিনি মনে করেন যে, যিনি মনে করেন একটি ভাষা ব্যক্তিগত হতে পারে এবং ব্যক্তিগত ভাষা সম্ভব, তিনি একটি প্রকারগত ভ্রান্তি (category mistake) করেছেন। তিনি ভাষার সামাজিক প্রকৃতিকে উপেক্ষা করেন। একটি ভাষা হল কিছু ক্রিয়াকলাপ বা অনুশীলনের একটি সেট যা নির্দিষ্ট নিয়ম দ্বারা সংজ্ঞায়িত হয় এবং যা ভাষার বিভিন্ন শব্দের ব্যবহারকে নিয়ন্ত্রণ করে। উইটগেনষ্টাইনের মতে, একজন দার্শনিকের যোগাযোগের একটি তত্ত্ব বা প্রোগ্রামকে অগ্রসর করার কথা নয়, তার কেবল ভাষার যুক্তি বা ব্যাকরণেই অন্বেষণ করা উচিত। এটি তার দৃষ্টিভঙ্গির সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ যে ভাষা জীবনের একটি রূপমাত্র (language is a form of life); একটি ভাষা কল্পনা করা হল জীবনের একটি রূপকে কল্পনা করা; একটি ভাষার কথা বলার অর্থ হল কার্যকলাপের অংশ বা জীবনের রূপের কথা বলা; এবং ভাষা concept বা কোনও ধারণা নয়, বরং এটি হল জীবনের একটি রূপ (form of life)। ব্যক্তিগত ভাষা হল এমন কোনও ধারণা নয় যার দ্বারা আমরা form of life এর ধারণা ব্যাখ্যা করতে পারি। তাই বলতে হয় যারা প্রাইভেট ল্যাঙ্গুয়েজ ধারণাকে পাবলিক ল্যাঙ্গুয়েজ ধারণার সাথে মিশিয়ে ফেলেছেন তারা একটা category mistake করেছেন। কেননা ব্যক্তিগত ভাষা হল এক শ্রেণির, যেখানে একজন ব্যক্তির উক্তির যে বাক্যার্থ তা অন্য ব্যক্তি বুঝতে অক্ষম থাকেন এবং একটি Rule কেও ব্যক্তিগত ভাবে অনুসরণ করা সম্ভব নয়। অন্যদিকে পাবলিক ল্যাঙ্গুয়েজ হল অন্য আরেকটি ভিন্ন শ্রেণির ভাষা, যে ভাষা অনেক সহজেই সমস্ত ব্যক্তি বুঝতে সক্ষম থাকেন।

¹⁴ উইটগেনষ্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮, অনুচ্ছেদ ২০২

ব্যক্তিগত ভাষা ও সর্বজনীন ভাষা দুটিই ভাষা বলে পরিচিত হলেও দুটির ক্ষেত্র বা শ্রেণি আলাদা এবং দুটি ভিন্ন প্রকারেরও বটে। উইটগেনস্টাইনের মতে, প্রাইভেট ল্যাঙ্গুয়েজ বা ব্যক্তিগত ভাষার ধারণাটিতে মূলত দুটি সমস্যার উদ্ভব হতে পারে, প্রথমত, ব্যক্তিগত সংবেদন বিষয়ক অভিজ্ঞতার স্বরূপ নির্ণয়ের সমস্যা সংক্রান্ত, এবং অন্যটি হল, ভাষার নিজস্ব স্বরূপ সংক্রান্ত সমস্যা। যদিও বা এই দুই সমস্যাই এড়ানো সম্ভব যদি আমরা সঠিক ভাবে ভাষাগত ব্যাকরণ ব্যবহার করি এবং ব্যক্তিগত ভাষার পরিবর্তে সর্বজনীন ভাষার দিকেই অধিকতর প্রাধান্য দিই।

গ্রন্থপঞ্জি

- ১) সম্পাদক: পাণ্ডে. কে. সি., *রিসেন্ট রেসপন্সেস টু দ্য ফিলোসফি অব উইটগেনস্টাইন*, লেখক: শর্মা, বিশ্বনাথ এল., 'প্রাইভেট ল্যাঙ্গুয়েজ পসিবেল : উইটগেনস্টাইন'স রেসপন্স', ওখাম ইউনিভার্সিটি প্রেস, প্রথম এডিশন, ১ জানুয়ারি, ২০২০।
- ২) ফান. কে. টি., *উইটগেনস্টাইন'স কন্সেপশন অব ফিলোসফি*, পাটট্রিজ, এ পেঙ্গুইন র‍্যাণ্ডাম হাউস কোম্পানি, কপিরাউট ২০১৫।
- ৩) উইটগেনস্টাইন, লুডভিগ, *ফিলোসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস*, অক্সফোর্ড, ১৯৫৮।
- ৪) স্কুটন, রজার : *মডার্ন ফিলোসফি*, পেঙ্গুইন বুকস, ইউ এস এ, ১৯৯৪, পুনর্মুদ্রণ অক্টোবর ১৯৯৬।
- ৫) পিচার, জর্জ, *দ্য ফিলোসফি অব উইটগেনস্টাইন*, নিউ জার্সি, ১৯৬৪।

ভ্রমজ্ঞান সম্পর্কে প্রভাকর মীমাংসক, ন্যায় ও অদ্বৈত বেদান্তের ভাবনা

তপতী সাহা

অতিথি অধ্যাপিকা, দর্শন বিভাগ, মহারানী কাশীশ্বরী কলেজ

সারসংক্ষেপ: পাশ্চাত্য দর্শনে ভ্রমজ্ঞান কথাটি স্ববিরোধী কারণ পাশ্চাত্য দার্শনিকরা মনে করেন জ্ঞান হওয়ার শর্তগুলির মধ্যে সত্যতা অন্যতম একটি আবশ্যিক শর্ত। আমি কোন কিছুকে জানি মানেই তাকে সত্য বলেই জানি। কোন কিছু সত্য নয় অথচ তাকে আমি জানি — এমন কথা পাশ্চাত্য দর্শনে কখনই বলা যায় না। কিন্তু ভারতীয় দর্শনে জ্ঞান হলেই তা সত্য, সাধারণত একথা বলা যায় না। অর্থাৎ ভারতীয় দর্শনে ভ্রমজ্ঞান স্বীকৃত।

ভ্রমজ্ঞান হয়নি এমন লোক সংসারে বিরল। ইবম জ্ঞান কখনও সার্বিক হতে পারে আবার ব্যক্তিগত হতে পারে। সমান্তরাল রেল লাইনকে মিশে যেতে দেখা সার্বিক বোম জ্ঞানের দৃষ্টান্ত। এই প্রবন্ধে আমি ব্যক্তিগত ভ্রম জ্ঞান নিয়ে আলোচনা করব। দৈনন্দিন জীবনে আমরা অনেক সময়ই আলো-আঁধারিতে রজ্জুকে সর্প বলে ভুল করি অথবা রোদের কিরণে বলমলে শুক্তিকে রজত বলে জেনে রজতার্থি হয়ে এগিয়ে যাই। অর্থাৎ ভ্রমজ্ঞান আমাদের প্রবৃত্তি নিবৃত্তির কারণ হয়। তাহলে প্রশ্ন ওঠে কেন আমাদের এরকম ভ্রমজ্ঞান হয়? প্রশ্ন ওঠে ভ্রমজ্ঞানের বিষয় কোনটি? — বস্তুটি না জ্ঞানটি, না আমাদের ব্যবহার? এসব প্রশ্নের উত্তর হিসেবে আমরা পেয়েছি ভ্রমজ্ঞান বিষয়ক বিভিন্ন মতবাদ, যেমন — অখ্যাতিবাদ, অন্যথাখ্যাতিবাদ, বিপরীতখ্যাতিবাদ, অনির্বচনীয় খ্যাতিবাদ, আত্মখ্যাতিবাদ, সংখ্যাতিবাদ ইত্যাদি। আমি এই প্রবন্ধে প্রভাকর মীমাংসক, ন্যায়এবং অদ্বৈত বেদান্তের দৃষ্টিভঙ্গি থেকে খ্যাতিবাদগুলি আলোচনা করব।

শব্দবন্ধ: ভ্রমজ্ঞান, অখ্যাতিবাদ, অন্যথাখ্যাতিবাদ, অনির্বচনীয়খ্যাতি, শুক্তি, রজত, অনুব্যবসায়।

ভূমিকা

মীমাংসক প্রভাকর অখ্যাতিবাদি। প্রভাকর মতে, সকল জ্ঞানই যথার্থ। কোনও জ্ঞান ভ্রান্ত নয়। জ্ঞান মাত্রই বিষয়কে যথার্থভাবে প্রকাশ করে। প্রশ্ন হল, লোকে যে ভ্রম ও প্রমার ভেদ করে, তার কারণ কি? এই ব্যবহারে অসঙ্গতি কোথায়? উত্তরে প্রভাকর যা বলেন, তা অখ্যাতিবাদ নামে পরিচিত। অখ্যাতিবাদ মানে খ্যাতি বা ভ্রম জ্ঞানের অভাব। প্রভাকর বলেন, ভ্রমজ্ঞান স্থলে শুক্তিতে ‘ইহা রজত’ বলে জ্ঞান হয় বলে সকলেই মনে করি। বস্তুত এস্থলে কোনও একটি বিশিষ্ট জ্ঞান হয় না। এখানে দুটি জ্ঞান হয়, একটি ইহা রূপে জ্ঞাতার সম্মুখে বর্তমান শুক্তির প্রত্যক্ষজ্ঞান, অন্যটি রজতের স্মরণাত্মক জ্ঞান। ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে সন্নিবিষ্ট যে শুক্তি, তার সঙ্গে শুক্তি, তার সঙ্গে শুক্তির সাদৃশ্যটির প্রত্যক্ষ হয় এবং এই প্রত্যক্ষের ফলে পূর্বদৃষ্ট রজতের সংস্কারটি প্রত্যক্ষ হয় এবং এই প্রত্যক্ষের ফলে পূর্বদৃষ্ট রজতের সংস্কারটি উদ্বুদ্ধ হয় বলেই স্মরণাত্মক জ্ঞানটি জন্মায়। দূরত্ব, আলোর স্বল্পতা কিংবা অন্য দোষের ফলে, ইন্দ্রিয়সন্নিবিষ্ট — শুক্তির বিশেষ স্বরূপের জ্ঞান হয় না। শুক্তিটি সামান্যকারণেই প্রত্যক্ষ ভাবে জ্ঞাত হয়। সামান্যকার প্রত্যক্ষ জ্ঞানে, শুক্তির সঙ্গে পূর্বানুভূত রজতের দীর্ঘতা, আঁকাবাঁকাভাব প্রভৃতি সাদৃশ্য অনুভূত হয়। এর সঙ্গে রজতটি যে ইস্ট-সাদৃশ্য, সে জ্ঞানও থাকে। ফলে ইহা কি বলে অনুসন্ধান হয়। এভাবে, পূর্বানুভূত রজত — সংস্কারটি উদবোধিত হওয়ার ফলে, রজতের স্মরণাত্মক জ্ঞান হয়। শুক্তির বিশেষ স্বরূপের জ্ঞান না হওয়ায়, শুক্তি ও রজতের ভেদ জ্ঞান

হয় না। তাছাড়া শুক্তির প্রত্যহ জ্ঞান ও রজতের স্মরণাত্মক জ্ঞানের ভেদও জ্ঞাত হয় না। ফলে শুক্তিতে ইহা রজত বলে ভ্রান্ত ব্যবহার হয় এবং ভ্রান্ত জ্ঞাতা রজত আনতে প্রবৃত্ত হয়। প্রবৃত্তিও ব্যবহার। শুক্তিতে ইহা রজত বলে যে জ্ঞান হয়, তা বস্তুত দুটি জ্ঞানের সমাহার। একটি প্রত্যক্ষ জ্ঞান, অন্যটি স্মৃতিজ্ঞান। এই দুটি জ্ঞানই স্বতন্ত্রভাবে যথার্থ। ইহা রজত নামক জ্ঞানটি যে একটি বিশিষ্ট জ্ঞান নয়, তা বাধকজ্ঞান হলেই বোঝা যায়। ইহা রজত নয় — এভাবে বাধক জ্ঞান হলে, তথাকথিত ভ্রমজ্ঞানস্থলিয় দুটি জ্ঞানের কোনোটিই বাধিত হয় না। কারণ জ্ঞান দুটি যথার্থ। তথাকথিত ভ্রম জ্ঞানের পর ইহা রজত বলে যে ব্যবহার হয় তাই ভ্রান্ত এবং বাধকজ্ঞানের দ্বারা ব্যবহারটিই বাধিত হয়। প্রভাকর বলেন, আমরা যাকে ভ্রমজ্ঞান বলি, তা একটি বিষয়ের ধর্ম দ্বারা বিশেষিত অন্য বিষয়ের জ্ঞান নয়। সকল জ্ঞানই যথার্থ। জ্ঞান কখনও কোনও বিষয়কে ধর্মের দ্বারা বিশেষিত রূপে প্রকাশ করে না। দুটি যথার্থ জ্ঞান ও তাদের সং বিষয়ের ভেদ জ্ঞাত না হওয়ার ফলে, ভ্রান্ত ব্যবহার হয়। ভ্রমজ্ঞান বা খ্যাতি অসৎ।

কিন্তু প্রভাকর সম্মত এই অখ্যাতিবাদ কতটা গ্রহণযোগ্য? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক ও অদ্বৈত বেদান্তীর দৃষ্টিভঙ্গি থেকে কিছু আপত্তির উল্লেখ করা হয়েছে।

ন্যায়মতে প্রমা জ্ঞান এবং ভ্রমজ্ঞান উভয়ক্ষেত্রেই আমাদের প্রবৃত্তির কারণ ইহাকে রজত বলে জানা। নৈয়ায়িক বলেন ভ্রমজ্ঞানের ক্ষেত্রে ‘ইহা রজত থেকে ভিন্ন এটা জানি না’ অর্থাৎ জ্ঞানাত্মক প্রবৃত্তির কারণ হতে পারে না। প্রমাণ মত ভ্রমের ক্ষেত্রেও প্রবৃত্তির কারণ ‘এটা রজত’ নামক জ্ঞান এবং এটি একটি বিশিষ্ট জ্ঞান। প্রভাকরগণ অবশ্য বলতে পারেন ভ্রমজ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রবৃত্তির কারণ শুধু জ্ঞানাত্মক নয়, সঙ্গে দুটি জ্ঞানও আছে। কিন্তু একটু চিন্তা করলেই দেখা যাবে রজতের স্মৃতিরূপ জ্ঞান এবং ইহার প্রত্যক্ষ জ্ঞান মিলিতভাবে রজতের প্রতি প্রবৃত্তি করাতে পারে না। কেন না ন্যায় মতে জ্ঞান তৃতীয় ক্ষণ বিনাশী বলে তারা মিলিতই হতে পারে না। অপরপক্ষে একথাও বলা যাবে না যে তারা পৃথক পৃথক ভাবে রজতের প্রতি প্রবৃত্তির কারণ হয়। ইহা আমাদের অভীষ্ট নয়, অতএব ইহাকে প্রত্যক্ষ জ্ঞানে রজতের প্রতি প্রবৃত্তির কারণ তা নেই। আবার যেহেতু কোন কিছুই স্মৃতি তার প্রতি প্রবৃত্তি করাতে পারে না, সেহেতু রজতের স্মৃতিরূপ জ্ঞানও রজতের প্রতি প্রবৃত্তি করাতে পারবে না।

তাছাড়া নৈয়ায়িক বলেন, ভ্রান্তির ক্ষেত্রে আমাদের দুটি জ্ঞান হয় — একথাও যুক্তিযুক্ত নয়। শুক্তিতে রজত ভ্রমের পর জ্ঞাতা যখন জানতে পারে ‘এটা রজত নয়, শুক্তি’ তখন তার ‘আমি একে রজত বলে জেনেছিলাম’ এই আকারে অনুব্যবসায় হয়। আমরা জানি অনুব্যবসায় প্রমাণ করে যে, পূর্বের ব্যবসায় জ্ঞানটি কি প্রকারের? কাজেই ‘আমি একে রজত বলে জেনেছিলাম’ এই অনুব্যবসায় প্রমাণ করে যে ‘ইহা রজত’ জ্ঞানটি একটি বিশিষ্ট জ্ঞান, প্রভাকর মিমাংসক কথিত দুটি জ্ঞান নয়। যদি তা দুটি জ্ঞান হত তাহলে ‘আমি পূর্বে একে প্রত্যক্ষ করেছিলাম পরে রজতকে স্মরণ করেছিলাম’ — এই আকারের অনুব্যবসায় হত। কিন্তু বস্তুত এ আকারের অনুব্যবসায় হয় না।

অদ্বৈত বেদান্তী মতেও অখ্যাতিবাদ গ্রহণযোগ্য নয়। নৈয়ায়িকদের সঙ্গে একমত হয়ে অদ্বৈত বেদান্তীও বলেছেন ভ্রমজ্ঞান একটি বিশিষ্ট জ্ঞান এবং তার বিষয়ও একটি বিশিষ্ট ভাবাত্মক বস্তু। তাছাড়া ভেদের অগ্রহণের জন্য ভ্রান্তি হয় — একথা প্রভাকরগণ বলতেই পারেন না। প্রভাকর মতে অভাব অধিকরণ স্বরূপ। ভেদও একপ্রকার অভাব, যাকে আমরা অন্যান্যভাবে বলে জানি। ইহার প্রত্যক্ষ ও রজতের স্মৃতি হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে তাদের ভেদ আমরা জেনে যাব কেন না প্রভাকর মতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ এবং দুটি গানের ভেদ ওই জ্ঞানস্বরূপ।

ন্যায় মতে শুক্তি রজত বা রজু সর্প ভ্রমস্থলে সম্মুখবর্তী পদার্থটিকে স্বরূপত না জেনে অন্যথা অর্থাৎ অন্যরূপে জানি। এইজন্য নৈয়ায়িকদের ভ্রমজ্ঞান বিষয়ক মতবাদটি অন্যথাখ্যাতিবাদ নামে প্রসিদ্ধ। এইজন্য নৈয়ায়িকদের

ভ্রমজ্ঞান বিষয়ক মতবাদটি অন্যথাখ্যাতিবাদ নামে প্রসিদ্ধ। ন্যায় মতে অন্য যে কোনও বিশিষ্ট জ্ঞানে বিষয়ের মত, এই জ্ঞানের বিষয়ও বিশেষ্য ও বিশেষণ অংশ থাকে। ভ্রমজ্ঞানের স্বাতন্ত্র্যও এই যে, সেখানে বিশেষ্য অংশটি বিশেষণ অংশের সঙ্গে বস্তুত সম্বন্ধযুক্ত থাকে না। কিন্তু তাদের আরোপিত সম্বন্ধের ফলে যে বিশিষ্ট জ্ঞানটি উৎপন্ন হয় তাকেই ভ্রমজ্ঞান বলে। শুদ্ধিতে ‘ইহা রজত’ ভ্রমজ্ঞান স্থলে ‘শুদ্ধি’ বিশেষ্য এবং রজতত্ব বিশেষণ। এরা বস্তুত সম্বন্ধযুক্ত নয় অথচ এদের মধ্যে সম্বন্ধ কল্পিত বা আরোপিত হয়। কোন দোষই এই আরবের হেতু। আরোপিত সম্বন্ধের ফলে ইহা রজত বলে রজতত্ব বিশিষ্ট শুদ্ধির জ্ঞান হয়। এই ভ্রমজ্ঞানটি প্রত্যক্ষাত্মক। নৈয়ায়িক বলেন ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিবর্তন ছাড়া প্রত্যক্ষ জ্ঞান হতে পারে না। লৌকিক ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিবর্তনের ফলে শুদ্ধির প্রত্যক্ষ জ্ঞান না হয়ে সামান্যকারে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়। শুদ্ধির সামান্যকারে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হলে, পূর্বানুভব রজতের সঙ্গে শুদ্ধির চাকচিক্যাদি রূপসদৃশ্য অনুভূত হয়। ফলে পূর্বানুভবজনিত রজত সংস্কারটি উদ্বুদ্ধ হয়। তারপর জ্ঞান লক্ষণ নামক অলৌকিক সন্নিবর্তন অন্যত্র বর্তমান অর্থাৎ কালান্তরীয় রজতকে চক্ষু ইন্দ্রিয়ার সঙ্গে সন্নিবর্তন করে অর্থাৎ রজতত্বের প্রত্যক্ষ হয় এবং রজতত্বকে ইহা পদবাচ্য সম্মুখস্থিত পদার্থের করে। ফলে ইহা রজত এরূপ ভ্রমজ্ঞান হয়। এই ভ্রমজ্ঞানে শুদ্ধি স্বরূপত যা সেইরূপ প্রত্যক্ষ না হয়ে অন্যরূপে জ্ঞাত হয়। তাই ভ্রমজ্ঞান সম্পর্কে নৈয়ায়িকের মত ‘অন্যথাখ্যাতিবাদ’ নামে পরিচিত।

অদ্বৈত বেদান্তী যেমন প্রভাকর সম্মত অখ্যাতিবাদকে গ্রহণযোগ্য বলে মনে করেন না, তেমনই ন্যায় সম্মত অনন্যথাখ্যাতিবাদকেও গ্রহণযোগ্য বলে মনে করেন না। ন্যায় মতে ভ্রমজ্ঞানের বিষয় সৎ, কেননা জ্ঞানের বিষয় মাত্রই সৎ এবং জ্ঞানাতিরিক্ত। তবে বিষয়গুলোর পারস্পরিক সম্বন্ধটি বাধিত হয় মাত্র। অর্থাৎ বাধক জ্ঞানের দ্বারা বিষয়গুলির নয়, বিষয়গুলির পারস্পরিক সম্বন্ধটি বাধিত হয়। কিন্তু অদ্বৈত বেদান্তিগণ বলেন নৈয়ায়িকগণ একথা বলতেই পারেন না যে সম্বন্ধ বাধিত হয়। কেননা বাধক জ্ঞানের দ্বারা সম্বন্ধের বাধ হয় — এ কথার অর্থ হল অসৎ-এর বাধকে স্বীকার করা। কিন্তু ন্যায় মতে অসৎ এর নিষেধ হয় কী?

তাছাড়াও অদ্বৈত বেদান্তী নৈয়ায়িক সম্মত জ্ঞান লক্ষণ সন্নিবর্তন মানেন না। কারণ এরকম সন্নিবর্তন মানলে গুরুতর দোষ হয়। একথা অস্বীকার করা যায় না যে ‘সুরভি চন্দন দেখেছি’ — আমাদের এরকমের অনুভব হয়। কিন্তু সৌরভ চক্ষু ইন্দ্রিয়ার প্রাথমিক বিষয় না হলেও এক্ষেত্রে চক্ষু দিয়েই সৌরভের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হচ্ছে। এই জ্ঞানের ব্যাখ্যা করার জন্য নৈয়ায়িক জ্ঞানলক্ষণ সন্নিবর্তন মানেন। আগে আমার সৌরভের ঘ্রাণজ প্রত্যক্ষ হয়েছিল। এখন চন্দন কাঠটির চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের ফলে ঐ সৌরভের স্মরণ হয়। এই স্মৃতিরূপ জ্ঞানটি চক্ষু ইন্দ্রিয় ও সৌরভের মধ্যে সন্নিবর্তনরূপে কাজ করে বলেই সৌরভের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়। কিন্তু অদ্বৈত বেদান্তীরা বলেন, লৌকিক সন্নিবর্তনে যেই বিষয়ে প্রত্যক্ষ হয় না, অলৌকিক সন্নিবর্তন দ্বারা তার প্রত্যক্ষ জ্ঞানের করলে, যেকোনও অনুমতিই প্রত্যক্ষ পদবাচ্য হয়ে যাবে। যেমন পর্বতে ধূমের প্রত্যক্ষ দ্বারা বহি অনুমান স্থলে ন্যায়সম্মত জ্ঞানলক্ষণ সন্নিবর্তন মানলে, বহির জ্ঞানটিকেও প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলা যেতে পারে। কারণ লৌকিক সন্নিবর্তনে বহি প্রত্যক্ষীভূত না হলেও, জ্ঞানলক্ষণ সন্নিবর্তনের দ্বারা প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় হতে পারে। ফলে অনুমতি মাত্রের উচ্ছেদ ঘটে।

অদ্বৈত বেদান্তী আরও বলেন, নৈয়ায়িক সম্মত অনন্যথাখ্যাতিবাদ স্বীকার করলে বাধক জ্ঞানের প্রকৃত তাৎপর্য থাকে কী? ভ্রান্ত জ্ঞাতা যখন জানে ‘নেদং রজত’ তখন এই বাধক জ্ঞানের দ্বারা রজতের ত্রিকালিক নিষেধ হয়। কিন্তু এখানকার রজত অন্য জায়গায় থাকলে রজতের ত্রিকালিক নিষেধ সম্ভব হবে কি করে? যে রজত আমি দেখেছি তাকে কোথাও নেই — এটাই বাধক জ্ঞানের প্রকৃত তাৎপর্য। অদ্বৈত বেদান্তী তাই বলেন, ‘ইদং রজতম’ এবং ‘নেদং

রজতম’ – এই দুটি বাক্যের প্রতি সুবিচার করতে হলে ভ্রমের বিষয় মিথ্যা বলতে হবে। এখানে মিথ্যা শব্দটির অর্থ হল অনির্বচনীয় অর্থাৎ যা সত্য বললেও বচনীয় নয় অসৎ বলেও বচনীয় নয়। কাজেই অদ্বৈত বেদান্ত মতে একথা বলা যায় না যে ভ্রমে সম্মুখে অবস্থিত বস্তুর এখন এবং এখানে ইদং রূপে যে প্রত্যক্ষ হয় তা স্মৃতি জ্ঞানের দ্বারা সম্ভব।

শঙ্করের মতে ভূমির ক্ষেত্রে অজ্ঞান বা অবিদ্যা উপস্থিত বস্তুর, যেমন শক্তির আকারকে আবৃত করে এবং সে স্থলে রজতকে আরোপ করে। রজত অবিদ্যার সাময়িক সৃষ্টি। শক্তিকে শক্তি বলে জানলে শক্তিতে রজত দর্শন অসম্ভব। শক্তির অজ্ঞানের জন্যই শক্তিতে রজতের ভ্রান্তি উৎপন্ন হয়। অবিদ্যা বা অজ্ঞানের দুটি কাজ – আবরণ ও বিক্ষেপ। অজ্ঞান যেমন সত্যি জিনিসকে ঢেকে দেয় তেমনই আবার অন্য আরেকটি জিনিস তাতে প্রকাশিতও করে। আমরা শক্তির অজ্ঞানের জন্য যখন শক্তিতে রজত দেখি, তখন শক্তির অজ্ঞান যেমন শক্তিকে আবৃত করে তেমনই আবার শক্তিতে রজত বিক্ষেপও করে। যেহেতু রজত সাক্ষাৎ প্রতীতির বিষয় হয় সেহেতু রজত অসৎ নয়। আবার শক্তি জ্ঞানের দ্বারা বাধিত হয় বলে তা সৎও নয়। তাই অদ্বৈত বেদান্ত মতে ভ্রমের বিষয় রজত মিথ্যা অর্থাৎ সৎও নয়, অসৎও নয়, মানে, ভ্রমের বস্তু অনির্বচনীয়। তাই ভ্রমজ্ঞান বিষয়ক অদ্বৈত বেদান্তীর মত অনির্বচনীয় খ্যাতিবাদ নামে পরিচিত।

উপসংহার

একথা ঠিক খ্যাতিবাদের মতো বিশাল ও জটিল বিষয়ে কোনও স্থির সিদ্ধান্তে আসা খুবই কঠিন। তবে এই প্রবন্ধে আলোচিত অখ্যাতিবাদ, অন্যথাখ্যাতিবাদ ও অনির্বচনীয়খ্যাতিবাদের মধ্যে অন্যথাখ্যাতিবাদই অধিকতর যুক্তিসঙ্গত বলে মনে হয়। প্রভাকর মিমাংসক স্বীকৃত অখ্যাতিবাদে ভ্রমজ্ঞানের যেভাবে ব্যাখ্যা দেওয়া হয়েছে তা আমাদের অনুভব বিরোধী। দৈনন্দিন জীবনে আমরা ভ্রমজ্ঞানকে যেভাবে ব্যাখ্যা দেওয়া হয়েছে তা আমাদের অনুভব বিরোধী। দৈনন্দিন জীবনে আমরা ভ্রমজ্ঞানকে যেভাবে পাই তাতে কোন্‌ মতেই অস্বীকার করা যায় না যে এটি একটি বিশিষ্ট জ্ঞান। কেননা আমরা দেখি সত্য রজত এবং ভ্রান্ত রজত উভয় ক্ষেত্রেই আমাদের প্রবৃত্তির কারণ হয় ইদংকে রজত বলে প্রবৃত্তি বিফল হলে ওই বিফল প্রবৃত্তির জনক জ্ঞানকে ভ্রমজ্ঞান বলি। অদ্বৈত বেদান্তী ভ্রমজ্ঞানকে একটি বিশিষ্ট জ্ঞান বলে মানলেও ভ্রমের বিষয়কে যেভাবে মিথ্যা বলে বর্ণনা করেছেন তা আমাদের সাধারণের অনুভব এর দিক থেকে মেনে নিতে যেন একটু অসুবিধা হয়। কেননা ভ্রমের বিষয়কে মিথ্যা বললে বাধক জ্ঞানের দ্বারা তার ত্রিকালিক নিষেধ সম্ভব হয় বলে মনে হয় না, কেননা একক্ষণের জন্য হলেও তো প্রতীতিমাত্র শরীর হয়। অবশ্য অদ্বৈত বৈদান্তীরা বলেছেন প্রাতিভাসিক রজতের নিষেধ হয় ব্যবহারিক ধর্ম পুরস্কারে আর যারা ব্যাধিকরণ ধর্ম স্বীকার করেন না তাদের জন্য অদ্বৈত বেদান্তী বলেছেন প্রাতিভাসিক রজতের উৎপত্তির সঙ্গে সঙ্গে সেখানে মিথ্যা ব্যবহারিক ধর্মেরও উৎপত্তি হয়। কিন্তু সেই মিথ্যা ব্যবহারিক অর্থ ধর্মও তো তৎক্ষণের জন্য হলেও প্রতিটি মাত্র শরীর হয়। তাই পূর্বের আপত্তি তো থেকেই যায়। তবে নৈয়ায়িক যে বলেছেন, ভ্রমে দেশান্তরে ও কালান্তরে দৃষ্ট বস্তুর বর্তমান প্রত্যক্ষ হয় এবং বাধক জ্ঞানের দ্বারা বাধিত হয় বিষয়গুলির পারস্পরিক সম্বন্ধ – এটা কিন্তু আমরা সহজেই অনুভবে বুঝতে পারি। অবশ্য অদ্বৈত বেদান্তি আপত্তি করে বলেছেন পারস্পরিক সম্বন্ধের বাধকে মেনে নেওয়ার অর্থ ‘অসৎ’ এর নিষেধকে মেনে নেওয়া। কিন্তু এক্ষেত্রে বলা যায় নৈয়ায়িক তো বিষয়গুলির পারস্পরিক সম্বন্ধকে অলীক বলেননি। ভ্রমজ্ঞানের ক্ষেত্রে বিশেষ্য বিশেষণ এর আরোপিত সম্বন্ধটি অন্যত্র তো সত্যি। তাই ভ্রমজ্ঞান বিষয়ক প্রভাকর মীমাংসক, ন্যায় ও অদ্বৈত বেদান্তের ভাবনার মধ্যে ন্যায়ের ভাবনাই অধিক যুক্তিসংগত বলে মনে হয়।

গ্রন্থপঞ্জি

Ibid, p.28

সেন, দেবব্রত, 'ভারতীয় দর্শন', কলকাতা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৭৪, তৃতীয় সংস্করণ, ২০১৪, পৃ. ১১৭।

মোহান্ত, দিলীপকুমার, 'জয়রাশীর মতে শব্দ কেন প্রমাণ নয়?', কলকাতা, শরৎ বুক হাউজ, ২০০৬, পৃ. ৪৫।

মণ্ডল, প্রদ্যোৎকুমার ও মণ্ডল, কেয়া, 'ন্যায়সম্মত প্রমাণ তত্ত্বের রূপরেখা', কলকাতা, প্রগতিশীল প্রকাশক, ২০১৭, পৃ. ১১৩।

Singh, Dr. Jai, 'Verbal Testimony in Indian Philosophy', Delhi, Parimal Publication, 1990, p. 24.

ন্যায়সূত্র, ২/১/৫২।

বিশ্বনাথ, ভাষা পরিচ্ছেদ সিদ্ধান্ত মুক্তাবলি ও সম্পাদনা – শ্রীগোপালচন্দ্র মুখোপাধ্যায়, তর্কতীর্থ, বর্ধমান, বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৮, পৃ. ২৬৯।

গোস্বামী, নারায়ণ চন্দ্র, 'তর্কসংগ্রহ: অধ্যাপনাসহিত', কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, পুনঃ সংস্করণ ১৪১৩ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৪৪৩।

ঘোষ, রঘুনাথ, 'ন্যায়দর্শনে বাক্যার্থবোধ', কলকাতা, লেভান্ত বুকস, ২০১৮, পৃ. ৫।

জোয়ারদার, কৌশিক, 'শব্দব্রহ্ম', কলকাতা, লেভান্ত বুকস, ২০১৭, পৃ. ১৩।