



ISSN : 2331-315X

NAAC accredited Institution

DUM DUM MOTIJHEEL RABINDRA MAHAVIDYALAYA

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

A Peer-Reviewed Multidisciplinary

Academic Journal

Vol. 17

2024

Edited by
Dr. Apurba Pahar
Dr. Kamal Sarkar

ISSN: 2331-315X

A Peer-Reviewed Multidisciplinary

Academic Journal

Vol. 17

2024



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: ddmrm2020@gmail.com | Website : www.ddmrm.org

Published by

Prof (Dr.) Arijit Saha

Principal

on behalf of Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

ISSN: 2331-315X

Edited by

Dr Kamal Sarkar

Assistant Professor, Department of English

Dr Apurba Pahar

Assistant Professor, Department of Bengali

Published on : November, 2024

Text copyright © 2024 Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

Price: ₹250/-

Design & Printed by

PrintDyoti

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

Web: www.printdyoti.co.in

Foreword

It gives me immense pleasure to present the Academic Journal 2024 of Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya, a testament to the vibrant intellectual culture that defines our institution. This annual publication is more than a collection of scholarly articles—it is a reflection of our collective pursuit of knowledge, critical inquiry, and academic excellence.

In an era marked by rapid change and complex global challenges, the role of higher education has become more vital than ever. Institutions like ours must not only impart knowledge but also encourage original thought, interdisciplinary dialogue, and socially relevant research. This journal seeks to foster such engagement by bringing together diverse perspectives from our distinguished faculty and promising scholars.

Each contribution in this volume has been carefully reviewed and curated to uphold academic rigor and relevance. The articles span various disciplines, showcasing the breadth of intellectual exploration within our college and underscoring our commitment to a holistic academic environment.

I would like to extend my heartfelt gratitude to all contributors, peer reviewers, and the editorial team whose dedication and hard work have made this publication possible. Their commitment to scholarly excellence ensures that this journal continues to serve as a meaningful platform for academic discourse.

As we turn these pages, may we find inspiration, insight, and the motivation to keep questioning, exploring, and growing together.

With best wishes,

Prof. (Dr.) Arijit Saha

Principal

Dum Dum Motijheel Rabindra Mahavidyalaya

JOURNAL COMMITTEE 2024

EDITORS

Dr. Apurba Pahar
Dr. Kamal Sarkar

CHIEF ADVISOR

Prof. (Dr.) Arijit Saha
Principal

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, *Associate Professor, Jadavpur University*

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

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

Dr. Amal Kumar Chakrabarty, *Associate Professor, Raiganj 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*

Dr. Debashis Mazumdar, *Professor, Heritage Institute of Technology*

PUBLICATION COMMITTEE

Dr. Sarmistha Roy Chowdhury (Convener)

Dr. Apurba Pahar

Dr. Kamal Sarkar

Smt. Sangita Bhattacharjee

Dr. Suparna Das

Smt. Debleena Sarker

Editorial

As we embark on a new academic year, it is our pleasure to present the 17th volume of our peer-reviewed multidisciplinary academic journal. This annual publication has become a cornerstone of our institution's commitment to fostering intellectual curiosity, critical thinking, and academic excellence. The journal's multidisciplinary approach reflects the diverse interests and expertise of our faculty and students. This volume features an array of scholarly articles, research papers, and book reviews that traverse the realms of humanities, social sciences, natural sciences, and commerce. Our contributors have delved into a wide range of topics, from the intricacies of literary theory to the complexities of environmental sustainability, and from the nuances of cultural identity to the dynamics of global economics. As we navigate the complexities of the 21st century, it is imperative that we foster a culture of interdisciplinary collaboration, critical thinking, and intellectual curiosity. Our journal aims to provide a platform for scholars, researchers, and students to engage in meaningful discussions, share their knowledge, and learn from one another. We would like to express our sincere gratitude to our respected Principal sir, Professor (Dr) Arijit Saha, our contributors, reviewers, and editorial team for their tireless efforts in making this volume a success. We also acknowledge the support and encouragement of our institution's administration, faculty, and students. As we look to the future, we reiterate our commitment to maintaining the highest standards of academic excellence, integrity, and inclusivity. We invite scholars, researchers, and students from diverse disciplines and backgrounds to contribute to our journal, engage in meaningful discussions, and participate in the pursuit of knowledge. Thank you for joining us on this intellectual journey.

Contents

	Page No.
Vikramshila University and India's Glorious Past – <i>Disha Khasnobish</i>	11
Gender Representation During Medieval English Literature – <i>Katha Chatterjee</i>	17
Kushinagar: A Buddhist Pilgrimage and its Significance through the Mirror of Buddhism – <i>Namramita Bhuiya</i>	21
Samkhya and Modern Psychology: Investigating the Relevance of Samkhya Philosophy in Understanding Human Consciousness and Behavior – <i>Sanjit Mondal</i>	31
Relevance of 'Time Use Research in the Social Sciences' in the Era of SDGs – <i>Dr. Sanjoy Sarkar</i>	40
Enlightened Paths: Unveiling Gandhi's Humanistic Vision for Social Metamorphosis – <i>Souvik Halder</i>	53
ভিটগেনস্টাইনের ট্রাকটেটাস অবলম্বনে চিন্তন, ভাষা ও জগতের মধ্যে সম্পর্ক: একটি পর্যালোচনা – <i>আসলাম মল্লিক</i>	61
বিবেকানন্দ চিন্তায় ধর্মীয় বহুত্ববাদ: একটি বিশ্লেষণ – <i>বিবেক মান্না</i>	75
ভাল প্লামউডের পরিবেশগত নারীবাদ: উপাদানের তত্ত্বগত বিশ্লেষণ – <i>জগন্নাথ জানা</i>	84

চার্বাক দর্শনের বিকাশ ও তাদের অবদানের এক সংক্ষিপ্ত ইতিহাস	92
— জেসমিন বেগম	
অজ্ঞেয়বাদ ও লালনের অনির্দেশ্যবাদ	99
— মনসিজ বিশ্বাস	
বুদ্ধদেবের দৃষ্টিতে দুঃখ ও দুঃখ মুক্তি	107
— সঙ্কেত সরদার	

Vikramshila University and India's Glorious Past

Disha Khasnobish

Research Scholar, Sanskrit College and University
& Guest Lecturer, PCMM College

Abstract: Vikramshila, an ancient site is a small town in Bihar, India, about 40 km from Bhagalpur. It was home to the renowned Nalanda University and was one of the most significant Buddhist monasteries in India during the Pala Empire. It was also a significant intellectual hub for Tantric Buddhism in the eighth century AD. During the Pala Empire, the renowned Vikramshila University was constructed. The spread of Buddhism in Tibet, Pegu, and Ceylon was its unique contribution. It is believed that Vikramshila, in particular, laid the groundwork for Tibetan culture in Tibet. Vikramshila played a role in the development of the new Buddhist sect that now rules most of the Himalayan region. Additionally, it turned out to be a significant hub for the art, especially the Pala School of painting. Atiśa the well known pandita and philosopher is among the most acclaimed monks. Unfortunately around 1193 this great university was demolished by the army of Muhammed bin Bakhtiyar Khilji.

(Keywords: Vikramshila, Pala, Buddhism, Nalanda, Art, Sculpture, Atiśa, Muhammed bin Bakhtiyar Khilji.)

Introduction

The holy country of India, which is known for its knowledge and salvation, achieved many things in the past that are unsurpassed in the modern world. Ancient India made incredible strides and was the world leader in this area, mostly in the fields of knowledge and education. The three terms "Bha," "rat," and "Varsh," which signify knowledge, throwing oneself into action, and the land, respectively, make up the original word for India, "Bharat-Varsh." Thus, Bharat is the place of those who are daring to pursue knowledge.

In the past, education was based on the teacher's house, or "Gurukul," where the Vedas served as the primary source of instruction along with math, grammar, and prosody. During the Vedic era, Shrutis and Smritis served as the primary sources of education. However, the socioeconomic landscape rapidly changed after the 6th century B.C., which is significant in ancient Indian history for the expansion of agriculture, trade, proper taxation, and the introduction of coins. This resulted in the emergence of several heretical sects and the Mahajanpadas too. The pace at which society was changing led to significant changes in educational approaches as well. The Buddhist sangha and eventually the Buddhist monastery became the main educational institutions. Postulants

may receive training from any monastery, but early in the history of Buddhism, some establishments developed a unique reputation as the centers of knowledge. Over time, several of them—like Vikramshila, Nalanda, and Taxila—became actual universities.

Vikramshila University and the History it beholds

Taxila emerged as the primary hub for education in ancient India. The Jatakas also describe Banaras as a magnificent academic hub that was founded primarily by Taxila students. Eventually, Nalanda became the preeminent Buddhist monastery and educational center. It was located in the Magadha region, which was India's center of power. A large portion of our knowledge of Nalanda University in the sixth and seventh centuries A.D. comes from the records left by the Chinese pilgrims I tsing and Xuanzang. Following the death of Harshvaradhana in 646 A.D., Magadha lost its prominence as India's political hub and was replaced by the Pala dynasty, which ruled over Bengal and Bihar for a significant amount of time. Although the Pala kings continued to support Nalanda University, they also felt compelled to construct a sister university close to Bhagalpur in eastern Bihar. Under the sponsorship of King Dharmapala, a monk by the name of Kampala created the Vikramshila University (770-810 A.D.). The king approved land as long as it was maintained. The institution continued to be patronized by other Pala monarchs as well.

In the meantime, there were significant changes occurring within Buddhism itself, and a new sect within the Mahayana School surfaced. Vajrayana was its name. It was the Tantric branch of Buddhism, focused on the worship of the goddess Tara and based on theological teachings that imparted magical and mystical formulas for deity worship or the realization of ultimate power. It is important to emphasize that by the 7th century A.D., worship of the mother goddess had spread throughout India, and several tantric sects had developed there as well, emphasizing the value of a unique and covert form of devotion based on Tantra, Mantra, and Yantra. Tantrism's rise and the subsequent rise of Vajrayanism within it had an impact on Buddhism as well.

Vikramshila emerged as a significant and exclusive hub for this emerging sect. Thus, Vikramshila attracted a number of scholars and students under the enthusiastic patronage of the Pala rulers, and as the center of the new form of learning within Buddhism, it soon outperformed the Nalanda University and established itself as the leading center of higher learning in India during the early medieval period. It maintained its top spot until Bakhtiyar Khilji demolished it in 1203 A.D.

Anthropological Findings

It was initially noted by the Tibetan scholar Taranath, who called it Vikramshila Mahavihara. The location was deserted after it was destroyed, and for centuries it was hidden. The location got its name because, according to Tibetan mythology, a yaksha by the name of Vikramshila was suppressed here. Six For a very long time, the precise

position of the Vihara could not be determined. It was linked by Dr. S.C. Vidyabhushana to Sultanganj in the district of Bhagalpur and by Alexander Cunningham to the village of Silao, which is close to Badagaon. However, Laxmikanta Mishra once discovered a mound in Antichak village, which is close to Kahalgoan in the Bhagalpur district. This led to the discovery of the original location. He gathered bricks from the rubble and forwarded them to Patna University's History Department.

After that, a few university students began excavating the area, but they turned up nothing useful. Under the direction of D.C. Varma, the Archeological Survey of India and the Patna University Archeological Department started the initiative to investigate the area in 1962. The excavation didn't stop until 1969. From 1972 to 1982, the ASI undertook excavations once more.⁷ These two large-scale projects resulted in the discovery of several Hindu and Tibetan temple sculptures, a library, a large square monastery with a cruciform stupa at its center, and other lesser stupas. It was one of the largest archaeological digs in India at the time of independence. After finding a large library we come to end with an conclusion that vikramshila was the center of learning.

The Infrastructure, the Scholars and the Pupils

The Vikramshila structures were thoughtfully designed and spacious. Spread out like petals of a lotus, there were one hundred and eight temples and six college buildings. The exquisite Mahabodhi temple stood in the center, its six gates leading to the six colleges. The focal point of the location was this center stupa. Here, as at many other Buddhist places of worship, a number of smaller stupas are added to the main stupa. The center stupa is built of bricks and solid mud, and it was most likely built on top of Buddha's relics. There are 208 cells in the monastery total—52 on each side—for teachers and students.

As the premier educational institution of the day, Vikramshila University drew a number of academics renowned for their breadth and depth of knowledge both inside and outside of India. It has been noted that the university's original patron, King Dharmapala of Bengal, selected 114 teachers when it first opened. Many scholars arrived from abroad as well as from other regions of India. There have been reports that this university was home to 3,000 monk scholars in the eleventh century. The new religion, Vajrayanism, was founded by Acharya Buddha Jnanapada, and at the time, Vikramshila was its sole center. He was first assigned to King Dharmapala's priesthood (r. 774–806) and then to Vikramshila as an Acharya awaiting ordination. Prominent academics affiliated with Vikramshila University were Vairochara Rakshita, Jetari, Prajnakaramati, Ratnakarasanti, Jnana Sri, Ratnavajara, Vagishvarakirti, Acharya Atisha, Abhyankargupta, Tathagatrakshita, Manjusri, and Dharmakirti.

Many academics who were highly regarded for their breadth and depth of knowledge, both inside and outside of India, were drawn to the Vikramshila University. The first patron of the school, Bengali King Dharmapala, had chosen 114 teachers. Many

scholars arrived from abroad as well as from other regions of India. There have been reports that this university was home to 3,000 monk scholars in the eleventh century. Atisa Dipankara, the creator of the Tibetan Buddhist Shakra traditions, was a student at this university. The new religion, Vajrayanism, was founded by Acharya Buddha Jananapada, and at the time, Vikramshila was its sole center. So we can say that in ancient India Vikramshila was famous in India and also all over the world.

An Eminent Centre for Art and Sculpture

Numerous sculptures and works of art have been discovered during the archeological excavation at the location of Vikramshila University. In November 2004, an archeological museum was established, showcasing valuable artifacts that were excavated from the location. In addition to several Buddha statues, there are statues of Tara, Mahakala, Lokanatha, and other deities. Hindu statues include those of Mahishasuramardini (a proto-type of Durga), Kuber, Ganesha, and Uma. These statues are all carved in the style of the Pala School of art. Some of them have an unending luster and are composed of thick basalt. Additional items on display include ornaments, daggers, coins, terracotta motifs, household utensils, and some inscriptions. It was also standard practice at this university to display the pictures of deserving former students on the walls. Two portraits of Nagarjuna and Atisha were displayed on campus walls in compliance with this tradition.

Vikramshila University and Buddhism's Propagation

The Vikramshila University made the most significant contribution to the spread of Buddhism in Tibet. The university had established relationships with Tibet on a cultural and literacy level. Over the course of the University's four centuries of existence, specific preparations were established for the teaching of the Tantras, which piqued the curiosity of scholars from Tibet. It produced distinguished academics who were frequently asked by other nations to propagate Buddhism as a way of life, culture, and religion.

The Fall of Vikramshila

During Ramapala's (1072-1126) reign in the 12th century, Vikramshila reached its pinnacle of greatness. Later, feudal uprisings, external invasion, and internal strife brought an end to the Pala dynasty's dominion. The Sena Dynasty ruled throughout Bengal. Bengal had to contend with Muslim invasions led by Bakhtiyar Khilji, who took control of Lakhnauti, the Senas' capital, in 1202 A.D., under the rule of Lakshmana Sena (1178–1205). The university met a tragic end during Bakhtiyar Khilji's takeover of Bengal.

Conclusion

This paper clearly analysis that Vikramshila was one of the prominent and renowned university in 8th -9th century in India. The reason behind this remarkable

success and popularity of this university in contemporary times have been critically analysed throughout the paper on the basis of various information and evidences decoded and found over the years. It carried on Taxila and Nalanda's and symbolized the vast tradition of wisdom. In this time frame, it was the only university in India that caters to the demands of academics and students hoping to succeed in postsecondary education. It turned out to be the powerful hub for the creation and widespread dissemination of new knowledge. The spread of Buddhism in Tibet, Pegu, and Ceylon was its unique contribution. It is believed that Vikramshila, in particular, laid the groundwork for Tibetan culture in Tibet. Owing to Vikramshila University, India became the neighborhood's focus of attention and kept an eye on local developments. From a cultural perspective, in addition to teaching, Vikramshila helped shape a new branch of Buddhism. It also turned out to be a significant hub for the arts, especially the Pala School of painting, which used basalt as a primary medium. Regretfully, the Turks' devastation of Vikramshila not only ended Vikramshila's successful academic career but also severely damaged the vast Indian tradition of knowledge. The premier educational hubs in medieval India was Vikramshila. It was exceptional in its planning and scholarly output in those bygone days when relatively few people had ever considered structured higher education

Works Cited

Primary Sources

- Fa-Hien, Record of Buddhistic Kingdoms, translated by J. Legge, Oxford: Clarendon Press, 1886.
- I-tsing, A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malaya Archipelago (A.D.671-95), translated by J. Takakusu, Oxford: Kessinger Pub Co., 1896.
- Sandhyākaranandin, Rāmacarita, edited by H. P. Shastri, Calcutta: The Asiatic Society, 1910
- Archaeological Survey of India, Archaeological Museum, Vikramshila Antichak, District Bhagalpur (Bihar)

Secondary Sources

- Tyagi Anil Kumar (1995)-Learning and Education System in India in Ancient India, New Delhi: Publication Division ,Government of India p.14
- Mishra Jaishankar (1986)-Prachin Bharat Ka Samajik itihas,Patna ,Bihar hindi granthi Academy 10th edition p.838
- Journal Of Asiatic Society Researchers, 1864, Calcutta Gagpappa, p. 360-74
- Chaudhary R K-University of Vikramshila Bihar Research Society Patna, 1975, page no.03
- Vastish Jitendra kumar - history of Indian education, Delhi 2005,page no 55
- Bose P. N- Indian Teachers of Buddhist Monuments, Madras, 1923
- Sunday Transcription of Part A Nazi,Volume -1881, page 552

Cure: The Archeological site of Vikramshila is, Journal of Bihar research society, 1929, Gateway, pages 269-76

Lama Chimpa Târânath, History of Buddhism in India, Translated from the Tibetan, edited by Debiprasad Chattopadhyaya, Published by K. K. Bagchion behalf of K. P. Bagchi & Co., First edition May 1970 Reprint January 1980

Debala Mitra, Buddhist Monuments, Archaeology Survey of India, First published, December 1971, reprint October, 1980, published by: ShishuSahitya Samsad Pvt. Ltd. Calcutta.3. F

Gender Representation During Medieval English Literature

Katha Chatterjee

Research Scholar, Rabindra Bharati University

Abstract: This article examines women in medieval English literature through the lens of the various ways in which women were represented in the literature of the time to understand their gender bodies and themselves as writers. Aristotle's philosophy that women were more involved in problems had an impact on women in medieval literature. This concept of leadership was influenced by the changing nature of women-owned property in late medieval England and became more difficult as women became more or less a custom. Finally, the representation of literature is influenced by the important role of women in the creation and use of literature.

(Keywords: Medieval Society, Feminism, Patriarchal Society, Women, Status)

Character Tropes of Women In English Literature

During the medieval period, women were treated as second-class citizens and their needs were always put in the background. They are seen as cheating, sexist, innocent or incompetent. For this reason, women are often prevented from reaching positions of power or making their voices heard; Despite the lack of recognition and oppression, women appeared in medieval literature in many forms in many professions. Some tropes support the idea that women are inferior and inferior to men, such as the Madonna representing weak and frail women, or the Mother who devotes her life to her family, especially her husband. However, some archetypes break society's rules and represent the "trickster" or "witch" who breaks tradition and stands out, revealing the quality of wisdom, menace, and power. In medieval literature, the Virgin Mary is often the voice of reason. He is the thinker, the source, and the guide (in the sense of directing the actor onto the path God has determined for him). It is the virgin's first duty to tell the heroes what God has prepared for them. He tries to ensure that the heroes continue their mission. She is often described as beautiful and elegant. Although the Virgin Mary is often a secondary or even minor character in medieval literature, she is very important to the story. It is something that is respected and protected throughout the story. Even if he is in trouble, the author does not physically harm him, usually just letting him sleep or sealing him off until the hero comes to save him. In Spencer's *The Faerie Queene*, Oona is the divine princess whom the Red Cross Knight must protect during his journey. She appears to be riding a donkey "whiter than snow, but whiter" alongside the Knight of the Red Cross. We all know that white is a symbol of purity, and being whiter than it actually

is helps us understand how pure it is. Further reading, "She was pure and innocent in life and in every beautiful story, like that lamb of royal blood" (783), indicating that Una received her virtue from her king. In the story, Oona left the warrior in the forest, preventing him from falling and looking for something else to do: "'Be sure,' said Lady Milder, 'and be not hasty. Cause evil at once: fear lurks, this place unknown and desolate. In the medieval period a woman's most important her role is mother or child and her first priority is children, whether she is rich or not. The role of women in society is often compared to the role written in the Bible. In real life, women are neglected and abused because the Bible says it should be and religion is taken very seriously. Although the Virgin Mary is the opposite of Eve and is considered good, Eve, the author of original sin, is often cited as the justification that women should be restrained and obeyed. She did her best to support the men of her family, and as Alixe Bovey said, "Just as rural women assist their husbands in their work, so urban women assist their fathers and husbands in various arts and crafts". Everything a woman can do to improve a man's life. Women are loyal to their husbands and families. The best and most important thing a woman can do is to raise a racially appropriate son, because men are truly tribal. Rich women who become mothers do not give birth directly to children; Even though raising children is still the most important job at home. Men are still in control, especially as C.N Trueman noted that "in a wealthy family it was important to produce a male heir." Poor women need to have more children, preferably sons, in order to create jobs for their husbands. It all comes down to the importance of men and women helping men and helping men in society.

- **Women of Literature:** The Literary Discourse In Medieval England: Medieval English literature shows that medieval women had a negative relationship between women and medieval literature. The reason for the best woman is determined by literary culture, as are Old Western philosophical and religious counterfactuals. Medieval English literature continued the literary tradition of its predecessors in asserting and asserting a place for women in society. The representation of women in Middle English can be considered a reflection of women's roles and status in society. Middle English began with the Norman Conquest, the most important Medieval English literature shows that medieval women had a negative relationship between women and medieval literature. The reason for the best woman is determined by literary culture, as are Old Western philosophical and religious counterfactuals. Medieval English literature continued the literary tradition of its predecessors in asserting and asserting a place for women in society. The representation of women in Middle English can be considered a reflection of women's roles and status in society. Middle English began with the Norman Conquest, the most important event in English history, and lasted until the Renaissance. The Normans were influenced by the French language and culture. In 1066, the Norman King William the Conqueror defeated King Harold and the Normans settled in England and brought western culture. Western philosophy

presented by women. Middle English continues to exemplify many works that describe women's role in society and examine gender. For example, the works of Geoffrey Chaucer, the father of English literature, dealt with the issue of women being inferior to men, representing his perspective on women. The Canterbury Tales tells of a woman from the story of the marriage of the Lady of Bath. She defines herself as an archetype influenced by the discourse created by Western culture about women. Also, "Who painted the picture of the beaten lion?" exemplifies the question. "Who painted the lion, tell me who?"

By God, if wommen hadden writen stories

As clerks han within oratories

They wolde han writen of men more wickednesse

Than al the merk of Adam may redresse."

(Geoffrey Chaucer, The Canterbury Tales, William Caxton, 1476, line : 693)

Medieval England to., and the exact opposite of modern male/female stereotypes.

- **Men and women as represented in Medieval English and Society:** In the traditional era, "classical" heroes are male, violent, and violent; There is an ideal sense of etiquette, society and morality in the medieval period and literature. The damsel in distress, the maiden, the good wife, and the lord of the manor provide the hero with reasons for heroism. Interdependence is present in the romances of both epic and medieval literature. The male hero is defined by himself, his purpose, and his victory. Because a girl is defined by the role society gives her. The works examined are epics in which women do not play leading roles, but only in supporting roles. These characters are important to the story and sometimes give it power. These symbols also served as examples of appropriate behavior in medieval society. From the beginning of Lancelot's story, women play an important role. In his introduction, Chrétien de Troyes told the audience that the work was created in accordance with the wishes of his patron, the Countess of Champagne. Chrétien said that the story was the idea of his boss, the Countess, and that the information she provided was the driving force of the story. There were very few women writers, and most of those who wrote were church-related. In the early Middle Ages, women had very limited roles in literature and society. The characters in The Lady of the Bath, Dido, and The Troubled established a strong connection between middle English women and literature. Neither Dido nor Criseyde is willing to challenge the narrative's bias. Instead, they accept what is preached about them. They accepted the religion and people were oppressed from the book. In the epic poem Beowulf, men and women are always assigned roles that reflect their reality. The behavior of male and female characters is slightly different from that in

the medieval palace or village. Many European countries have a deeply ingrained traditional hierarchy. There is gender recognition in literature and reality; McLaughlin writes: "Exploring the relationship between gender and women's stories and the reality of human behavior reveals the confusion between gender and the female fabric."

- **Perceptions of Feminism in Medieval European Culture:** Medieval literature and history is still a young subject in education, while men's literature and history is in good standing. As research matures Many documents have emerged in academic studies showing that women play a more important role than previously thought. Female soldiers appeared at the end of the eleventh century. McLaughlin discusses this, noting that "historians often record the activities of female soldiers but rarely mention them." A beautiful face is a sign of morality, an ugly face is a sign of morality. But even beautiful women can be dangerous because they can encourage men to commit sexual crimes. As Liz Herbert McAvoy said, "The body is not always good for salvation... The body eventually turns into women, and their bodies are very dangerous. And that's why this body is not just visible from the outside. Because beauty is a gift from the outside. It's God's way of healing it or Trying to beautify it may show that pride exists. "A beauty product like this shows the great pride that a woman who strives to be more beautiful than she appears is among the Luciferians." Thus, "the medieval body formed the basis of a system of classification into categories such as age, health, sex, and purity, which were fixed by creating categories such as shame and sex." Self- expression is an outward sign of inner morality, values, and status. These features are "childlike", such as big eyes, small waist, smooth skin, white teeth, small ears and nose. This pattern can be found in early Latin texts and in the Old Testament Song of Solomon.

Conclusion

Women's social life changed dramatically in the Middle Ages. A woman is dependent on her husband or someone else. Meanwhile, male relatives appeared. Because they could not access education, they benefited from classes that were used to harm both themselves and the country.

Works Cited

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*, New York : Vintage books, 1989.

Butter, Judith, *Gender Trouble*. New York, Routledge, 1990.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York : Norton, 1963

Connell, Raewyn. *Masculinities*. Cambridge, Polity Press, 2004.

Kushinagar: A Buddhist Pilgrimage and its Significance through the Mirror of Buddhism

Namramita Bhuiya

Assistant professor, Department of Philosophy, Kishore Bharati Bhagini Nivedita college (co-ed)

Abstract: Kushinagar is a well-known place for all Buddhist followers. Kushinagar is a town that is mainly situated in Uttar Pradesh India. Gautama Buddha attained Parinirvana here. In ancient name of Kushinagar was Kusavati. Gautama Buddha came to this place at the age of eighty. From the *Mahāparinibbana sutta*, it was found that Buddha attained his Parinirvana after he arrived in Kushinagar. *Parinirvāṇa* means – nirvana after death. Several *Mahāyāna* scriptures especially the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa sutra* express the fact that Parinirvana means the realm of the eternal true self of the Buddha. After the Parinirvana of Gautama Buddha the place where the *Parinirvana* happened was cremated at that location. It is a pilgrimage for all the Buddhists. Buddhists came to this place to see this cremation. Besides that, there are other holy sites in Kushinagar. Buddhists also visit all these sites. Many visitors who are not Buddhist also come to this place and watch the cremation and see other holy places. So, from the tourism aspect, the place is very important. This paper critically examines the place of Kushinagar and its importance from the Pilgrimage point of view and its significance from the grounds of the Buddhist field.

(Keywords: Kushinagar, Pilgrimage, Buddha, *Parinirvāṇa* etc)

Introduction

Kushinagar is the most religious and pious place for all the Buddhist followers. Kushinagar is a town that is mainly situated in Uttar Pradesh India. It is very near to the Gorakhpur district. At the ancient time, Kushinagar was dominated by the Mallas. So, Kushinagar was the kingdom of the Mallas. The earlier name of Kushinagar was Kusavati. Kusavati name came from the Kushgrass. In those days Kush grass was found in the area of kusavati. That is why the name of the city was Kusavati. It is a very holy place because Gautama Buddha attained Parinirvana here.

Background History of *Parinirvana*

Siddhartha Gautama who was famous for the worldly level people as the Buddha. He was a monk and religious preceptor. He lived in South Asia (During the 6th or 5th Century BCE).

He visited various places from Rajagrhya through Pataliputra Vesali Bhoganagara and Pava. His final visited place was Kushinagar. The place pava was a resident of one of the Buddha's disciples and his name was Cunda. He invited Buddha along with his disciples to his residence. In his residence, Cunda offered the Buddha and his disciples to eat food. The food was sukara maddara . After eating the food Buddha's stomach got infected by the food. Soon after his evacuation was started, the food was very defeating. Buddha was attacked by diarrhea. Besides all the physical trouble that he felt at that time he completely forgot about his physical trouble and blessed Cunda for his invitation.

After leaving the place of Cunda's house he came to the place of kakkuttha River. Kakkuttha River is now named as Khanua River. Buddha bathed in the river and after that, he remained in the sala garden that name was Upavattana . This sala garden was created by the Malls. The sala garden was situated near the river Hiranyavati . Hiranyavati is a river located in kusinara . Buddha understood that his death was very come he requested Ananda his great disciple to prepare his bed between the two sala trees. Ananda was a very obedient disciple of Buddha. He accepted the request of Buddha and prepared his bed. Soon after later Buddha went to bed. Accepted Buddha's wish Mallas came to see him. They pay their homage to the Buddha. Buddha asked them if they had any questions they asked him. But they are not asked any questions. Then Buddha said his last remarks “ Monks! Now I tell you, all things are perishable. Fulfill (the life's aim) with mindfulness.”¹ After that, the nobleman of this planet attained his Parinirvana. It is clearly stated in the Mahaparinibbana Sutra that when Buddha reached Kushinagar sutra he accomplished his Parinirvana in Kushinagar.

Parinirvana :- Parinirvana is a very important term in the context of Buddhism. Parinirvana means – Nirvana after death. It also includes overcoming our karmic desires for rebirth.

In various Buddhist literature we found the sources of Buddha's Parinirvana . The sources are -Pali *Mahaparinirvanasutta* -*Samyutta nikaya* .Sanskrit Buddha carita and *Avadana sataka* and pali Mahavamsa .

From the context of *Mahayana Mahaparinirvana sutra*, also named the *nirvana sutra* depicts the truth that -Through the eye of Buddhism *Parinirvana* is the true state of the everlasting place of bliss. It is the state that is pure.

There are three kayas of Buddha *Dharmakaya* *Nirmankaya* and *Sambhogo kaya* . The chief component of the *Mahayana Mahaparinirvana sutra* is that – The main essence of the Buddha is his eternity. So Buddha is eternal. There are two avenues to find out Buddha's eternity. One is the state of *dharmakaya* as the Buddha appears in the *dharmakaya* that is why eternity is the core of Buddha.

¹ In the foot steps of the Buddha by Bauddhacarya Shanti Swaroop Bauddh p-132

After that from the perspective of the *Mahaparinirvana sutra*, it is also claimed that by the state of Parinirvana Buddha was fully liberated. So Parinirvana is a state of liberation. Four qualities endowed with Buddha *Mahaparinirvana*. These are – Eternality, Happiness, Self, and Purity.

So ‘ ‘ Only in Mahaparinirvana is this true self to be fully discernible and accessible .’’²

Kosho Yamamoto famous Japanese Buddhist writer expresses his view on Mahaparinirvana. He firmly believed the fact that the Buddha always tip-off to his followers that they must be meditating on the main eremite self not attached to the notion of non-self.³

Buddha's body was kept for seven days by the Mallas. General people came and paid their tribute to the holy Buddha. Various things are offered by the people to the Buddha. Like Garland, flowers, perfumes all those things are offered him. Then the place of Parinirvana soon after the remnant of the Buddha was burned at that locality. After that, there is a big clash appeared for Buddha's relics. There are various claimers especially the kings were present to get the relics. They all have the same aim to build up a stupa in these relics. The Names of the kings were – King Ajatasatru of Magadha, the licchavis of vesali, the sakyas of Kapilavastu, the Buils of Allakappa, the koliyas of Ramagrama, the Brahmins of Betha -dipa, the Mallas of Pava, and the Mallas of kusinara . The dispute was resolved by the Drona. Drona was a Brahman . He memorized the king that Buddha was a peace holder man he did not believe in war and conflict which is why the problem was solved through the way of peace. On that ground, the relics were equally distributed among the eight kings. Drona himself took the responsibility to distribute the ashes between all of them. After that Various stupas were built by the kings in their different reigns over the ashes.

² Kosho Yamamoto Mahayanism: A critical Exposition of the Mahayana Mahaparinirvana Sutra ,Karin Bunko ,Tokyo ,1975 ,p-62

³ Hence ‘ ‘O you Bhiksus [Monks] Do not abide in the thought of the non-eternal sorrow non-self and the not purein every situation constantly meditate upon the idea of the self ,the idea of the eternal , Bliss and the Pure Those who desirous of attaining reality mediatively cultivate these ideas namely the idea of the self [atman] the eternal Bliss and the pure will skillfully bring forth the jewel just like the wise person . [Kosho Yamamoto Mahayanism: A critical Exposition of the Mahayana Mahaparinirvana Sutra ,the Karinbunka , Tokyo .1975,p-75



Among all the stupas one of the most prominent stupa was Ramabhar stupa. This stupa was also fabricated over a portion of the Buddha's Ashes by the kings of Mallas at the place of Kushinagar.

Archaeological Site

Kushinagar is indeed a famous Buddhist pilgrimage site. But it's also equally important from an archaeological point.

From the background of the archaeological evidence and the historical record, both these two things support the fact that the Buddha departed and burned at the place of Kushinagar.

Again Kushinagar came back in the front of the limelight by the hand of the famous archaeologist Alexander Cunningham. Alexander Cunningham accomplished archaeological mining at Matha Kuar Shrine and Ramabhar stupa. This archaeological mining happened in 1861-1862.

It is undoubtedly true that Cunningham was the first archaeologist who proved that Kushinagar was the annihilation spot of the Buddha where his Parinirvana occurred.⁴ In the Year 1876 archaeologist Archibald Carlleyle revealed another important stupa and that was Mahaparinirvana Stupa. A 6.1 meters (20 feet) long lie down the statue of the Buddha was also brought to light by the hand of Archibald Carlleyle. There is

⁴ Cunningham Alexander (1871) . Four reports made during the years 1862-63-64-65 Vol.1 Shimla Himachal Pradesh India Archaeological survey of India p-76-85

Continuous mining by several archaeologists. It was continued in the 20th Century under the guidance of J.Ph. Vogel⁵.

So Kushinagar is one of the important sites. All the evidence that came from the archaeological aspect discovered the truth that Kushinagar was a very ancient pilgrimage site. It was conceived from the 3rd century BCE.⁶

Pilgrimage

Pilgrimage is very important in the perspective of spiritual and religious context. It means a voyage to a holy place. Most of all Religious groups refer to such places. In the field of Buddhist Religion, there are various pilgrimage sites. Among them, the four most important pilgrimage sites are –

Lumbini – The place where Buddha was born.

Bodhgaya – Where Buddha achieved his enlightenment.

Sarnath – The place where Buddha did his first religious talk.

Kushinagar – The place of Buddha's Parinirvana.

So, "These Ananda, are the four places that a pious person should visit
" Here the Tathagata was born (Lumbini) ! Here the Tathagata became fully enlightened in unsurpassed supreme knowledge (Bodhgaya)! Here the Tathagata set rolling the unexcelled wheel of the Dhamma (Sarnath)! Here the Tathagata passed away into the state of Nibbana (Kushinara) .".....The Buddha (Parinibbana sutta, Dighanikaya)

Kushinagar is one of the pilgrimage sites and there are various temples, stupas, and shrines surrounding the area of Kushinagar.

These are -Parinirvana temple, Parinirvana stupa, Ramabhar stupa, and Matha kuar shrine.

Parinirvana Temple

There is a big lying-down statue of Buddha situated within the Parinirvana temple. This Buddha statue is made of red sandstone. The statue indicates- The Buddha's Parinirvana position.

⁵ Vogel JPH. (1950) " Some Buddhist Monasteries in Ancient India " Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1 27-32.

⁶ Lars Fogelin(2015) An Archaeological History of Indian Buddhism Oxford University Press p-23-24



Lying Statue of Buddha

Parinirvana Stupa

Just behind the Parinirvana temple there is the Parinirvana Stupa. Parinirvana stupa is also known to us as Nirvana Chaitya. In the year 1876, this stupa was Drugged by Carlleyle. A copper plate was found which held the text of the Nidana Sutra.

At the time of digging, there was a copper plate found. This copper plate holds the text of the Nidana sutra. The plate had been extracted by one Haribala. Haribala also established the lying down Buddha statue in the Parinirvana temple.⁷



Parinirvana Stupa

⁷ Places in Kushinagar Kushinagar .nic.in retrieved 17th July 2015

Ramabhar stupa

In the Cremation Place of Buddha there was another stupa built. It is Ramabhar stupa . Ramabhar stupa is familiar to us as Mukutbandhan Chaitya. There is a pond which is situated near the stupa. The name of the river is Ramabhar .So the place is called Ramabhar . It is a place where the main funeral rites of Buddha were organized. The stupa was very big. Ramabhar stupa is much bigger than the main stupa. It is a very holy place for all Buddhist travelers. Different parts of the country around the world especially from the Buddhists pay their homage to the Ramabhar stupa. Sometimes they chant mantras, offer flowers, practice meditation, and also encompass the stupa.



Ramabhar Stupa

Matha Kunwara Shrine

In the Matha Kunwara Shrine there is a big statue of Buddha. This Statue mainly represents one of the important postures of Buddha and that is Bhumi – Sparsh Mudra. (Earth-touching attitude). This statue was made of blue stone. The height of the statue is 3.05 meters. This statue was discovered through the excavation. The famous archaeologist Mr.Carlleryle discovered the statue and the monument at the time of excavation.



Bhumi Sparsh Mudra of Buddha

Besides that, various other places are the center of the attraction – Indo-Japan Temple, Bhikkhu Mahavihara Cetiya -Stupa, The Chinese Buddha Vihara, The Tibetan Buddha Vihara, The Buddhist Museum, etc.

So all these reasons Kushinara is a place that might be visited by the people of the world, in future projects that can help to add one wing to Kushinara. Everyone knows about the eight wonders of the world. In India Tajmahal is one of them. India will get another wonder from Kushinara. That is a 500 ft high statue of Buddha.



This statue will be too high even from the Statue of Liberty. The project is sanctioned between India and Japan. Japan has come forward for help in making the project come true.

After the demolition of a Buddhist statue in Bamiyan by the Taliban, it was very bad for the entire Buddhist community. So because they are peace-loving people they are

sorted their problems in their way. That is why they tried to rebuild of Buddha statue in their way. India is the soil of Buddhism where Sakhyamuni Buddha was born and his parinirvana also happened in the place of India so that is why this time India is the perfect choice for the place where the statue of Buddha will rebuilt.

Conclusion

Hence, Kushinagar is one of the places that is important from both two angles. One is from a Buddhist area and another is a tourism area. In the Buddhist area, it is famous for pilgrimage. On the other hand, it is not only a pilgrim site it is also an important site which has reached culture and Heritage. The great Buddha got his Mahaparinirvana in Kushinagar. At (Ramabhar) which is located in Kushinagar where Buddha's body was burned. On that ground, a big stupa was made by the Mallas. Soon after the great emperor Asoka had reconstructed it. Famous Chinese travelers Fa Hien and Hieun Tsang both these two travelers were narrated Kushinagar as their travel destination.

But it is also true that Kushinagar is not only famous for Buddhist sites but is also a conceived place for Jain, Vaishnav, Shiv, etc. The Place Kushinagar is located on the bank of river Gandoak.

It is also a meditative place where sages and hermits come for their spiritual upliftment. The place is very pious.

Through archeological mining, the place has been enriched with its archeology. The mining finds several Gods and goddesses statues.

This place is a link -route. That connected various highways – Ayodhya-Janakpur, Rajgrih- Vaishali, etc.

So, Kushinagar is a good place for a Travel destination. Anyone Can come and feel the good vibes from there.

Travel makes our minds happy. It also helps to explore a place with a new viewpoint. Kushinagar is a place that is famous for its arena. Travelers come to Kushinagar and visit the place which gives a special attraction not only to travel but also gives spiritual upliftment that helps to make a better human who also rethinks in his mind that a great man Sakhyamuni Buddha who came here, to rest here and also spend his last breath here. Every corner of Kushinagar is a witness that carries a deeper truth that A man devoted his whole life for removal of suffering in the entire world people and tried to make this world the most peaceful where everyone can lead a peaceful life. Peace, compassion, and delightfulness are the great treasures that are inculcated by the Buddha that bring the planet of Earth blissful and beautiful.

Works Cited

Tankha Brij *Buddhist Pilgrimage* Lusture Press,1997

- Guide Eicher *Walking with the Buddha* An Eicher Goodearth publication, New Delhi 1999.
- Shearer Alistair *Buddha: The Intelligent Heart* Thames and Hudson London, 1992
- Carus Paul *The Gospel of Buddha* National Book Trust, India New Delhi 1978
- Arnold Edwin *Light of Asia* (illustrated version) The Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapore, 1996
- Bauddh Swaroop Shanti *In the Foot -Steps of The Buddha* Samyak Prakashan, New Delhi 2008
- Fisher E Robert *Buddhist Art and Architecture* Thames and Hudson, London 1993
- Ahir D.C *Buddhist Sites and Shrine in India history art and architecture* Sri satguru publication, Delhi 2003
- Agrawal R. *Conservation of Buddhist Monuments in Central India* Sharda Publishing, Delhi 2015
- Ahir D.C *Heritage of Buddhism* Buddhist World Press, Delhi 2010

Samkhya and Modern Psychology: Investigating the Relevance of Samkhya Philosophy in Understanding Human Consciousness and Behavior

Sanjit Mondal

Educator, University of Calcutta

Abstract: This paper delves into the intersection between Samkhya philosophy and modern psychology, aiming to illuminate their relevance in understanding human consciousness and behavior. By leveraging Samkhya's foundational concepts like purusha (consciousness) and prakriti (matter), the study seeks parallels with contemporary psychological theories. **Objectives** include examining Samkhya's philosophical tenets and their potential implications for understanding psychological phenomena, as well as assessing the applicability of Samkhya concepts in modern psychological frameworks. Through a comprehensive literature review synthesizing classical Samkhya texts and modern psychological theories, comparative analysis reveals both similarities and differences, highlighting potential convergence and divergence. Case studies and empirical evidence are utilized to demonstrate the practical implications of integrating Samkhya philosophy with psychological inquiry. **Findings** underscore striking parallels between Samkhya philosophy and modern psychology, especially in their conceptualizations of consciousness, ego, and reality's nature. Integrating Samkhya principles into psychological discourse yields novel insights into human experience and behavior, while also suggesting potential therapeutic applications of Samkhya-informed interventions, thereby offering new avenues for addressing mental health challenges.

(Keywords: Behavior, Consciousness, Modern psychology, Samkhya philosophy, Therapeutic applications.)

Introduction

The exploration of Samkhya philosophy within the realm of modern psychology represents a fascinating endeavor aimed at unraveling the intricate tapestry of human consciousness and behavior. As ancient as it is profound, Samkhya philosophy offers a unique lens through which to perceive the nature of existence, positing concepts such as purusha (consciousness) and prakriti (matter) as foundational elements of reality. In this introduction, we embark on a journey to investigate the relevance of Samkhya philosophy in understanding the complexities of human psychology. By drawing upon the timeless wisdom encapsulated in Samkhya's philosophical tenets, we endeavor to discern parallels and insights that may enrich contemporary psychological discourse. This inquiry is driven by a dual objective: to scrutinize the fundamental principles of Samkhya

philosophy and to evaluate their potential applicability within the framework of modern psychological theories. Through a comprehensive exploration that traverses ancient texts and contemporary research, we seek to elucidate the intersections and divergences between these two distinct yet interconnected realms of thought. By shedding light on the symbiotic relationship between Samkhya philosophy and modern psychology, we aim to unearth novel perspectives that can deepen our understanding of human consciousness and behavior. This exploration not only offers intellectual enrichment but also holds the promise of practical implications, potentially paving the way for innovative approaches to mental health and well-being.

Objectives

1. To elucidate how Samkhya philosophy's concepts of purusha and prakriti can inform our understanding of human consciousness and behavior within modern psychological discourse.
2. To identify parallels between Samkhya philosophy and contemporary psychological theories, highlighting potential convergence points to enhance our comprehension of human experience.
3. To evaluate the practical implications of integrating Samkhya principles into psychological frameworks, particularly in addressing mental health challenges and offering novel therapeutic approaches.

Method and Materials

This study employs a comprehensive research approach to investigate the intersection between Samkhya philosophy and contemporary psychology. Through literature synthesis, key areas of convergence and relevance between Samkhya philosophy and modern psychological theories are identified. Utilizing qualitative methods, conceptual mapping is employed to delineate commonalities, divergences, and potential areas for integration between Samkhya concepts and contemporary psychological frameworks. In-depth expert interviews with scholars and practitioners proficient in both domains provide nuanced perspectives on potential synergies. Textual analysis of primary Samkhya texts alongside seminal works in modern psychology uncovers underlying themes and philosophical underpinnings. Additionally, a cross-cultural comparison between Samkhya philosophy and Western psychological theories explores cultural nuances and epistemological differences that may impact integration. Through this inclusive and multidimensional research approach, the study aims to illuminate the relevance of Samkhya philosophy in enriching our understanding of human consciousness and behavior within the context of modern psychology, while also fostering dialogue and collaboration across disciplinary boundaries.

Samkhya Philosophy's Influence on Modern Psychology's Understanding of Consciousness and Behavior:

Samkhya philosophy, originating in ancient India, profoundly influences modern psychology's comprehension of consciousness and behavior. Its holistic approach to understanding the mind-body relationship continues to resonate in contemporary psychological theories, shaping perspectives on human cognition and behavior.

A. Understanding Samkhya's Concepts: Delving into Samkhya philosophy's core concepts involves a comprehensive exploration of purusha and prakriti, which are fundamental to understanding human consciousness and behavior. Purusha embodies pure consciousness, representing the immutable observer within each individual. This concept is elucidated by scholars such as *Feuerstein (2003)*, who describes purusha as the unchanging essence that transcends the fluctuations of the material world. In contrast, prakriti encompasses the dynamic realm of nature and its myriad manifestations, including thoughts, emotions, and sensory experiences. Feuerstein's interpretation aligns with classical Samkhya teachings, where prakriti is regarded as the creative force responsible for the diversity and complexity of the observable universe. An example of this conceptual framework in modern psychological discourse can be found in the distinction between the observer self and the stream of thoughts and sensations experienced in mindfulness practices. Here, purusha corresponds to the observing awareness that remains constant amidst the flux of mental phenomena, while prakriti encompasses the ever-changing contents of consciousness. By understanding these Samkhya concepts, psychologists can gain insights into the nature of human consciousness and behavior, integrating ancient wisdom with contemporary psychological theories to enrich therapeutic interventions and deepen our understanding of the human mind.

B. Relevance to Modern Psychology: The integration of Samkhya philosophy's concepts of purusha and prakriti into modern psychological discourse aims to illustrate their relevance and enrichment for understanding human consciousness and behavior. *Jacobsen (2015)* has pointed out parallels between purusha and the Western concept of consciousness, emphasizing purusha's eternal, unchanging nature distinct from the ever-changing material world (prakriti). This analysis underscores how Samkhya offers a unique perspective on consciousness, complementing modern psychological theories. While Western psychology often emphasizes empirical observations and neuroscientific explanations, Samkhya's philosophical framework highlights the inherent subjectivity and transcendental nature of consciousness. Encouraging psychologists to consider alternative viewpoints, integrating Samkhya concepts into psychological discourse can offer new insights into the complexity of consciousness and behavior, enriching the field and providing more comprehensive approaches to mental health treatment. (*Jacobsen, K. A. (2015)*).

C. Implications for Understanding Behavior: Exploring how Samkhya philosophy's concepts of purusha and prakriti can enrich our comprehension of human behavior within modern psychological discourse reveals significant insights. Samkhya posits purusha as the immutable core and prakriti as the dynamic interplay of elements shaping individual manifestations. Understanding this, we gain insights into the underlying motivations and patterns of human behavior, where anxiety, for instance, arises from prakriti's fluctuations while the individual's purusha remains untouched. This perspective aligns with contemporary psychological frameworks such as cognitive-behavioral theory, which emphasizes conscious awareness in shaping behavior. Scholars like *Govindagopal Mukhopadhyaya (2011)* discuss how integrating Samkhya concepts enriches our understanding of psychological phenomena, highlighting consciousness's influence on behavior while considering environmental factors. Bridging Samkhya philosophy with modern psychology elucidates the interplay between individual essence and external influences, offering new avenues for therapeutic interventions and personal development. *Mukhopadhyaya, G. (2011). Indian Psychology: Its Theoretical and Methodological Issues. D.K. Printworld.)*

Samkhya Philosophy and Modern Psychology Uncover Convergence Points in Understanding Human Experience

The convergence between Samkhya philosophy and modern psychology unveils profound insights into human experience. This study aims to explore the alignment points between these disciplines, focusing on the intersection of Samkhya's principles and contemporary psychological perspectives. By elucidating how these frameworks complement each other, we aim to deepen our understanding of human consciousness, behavior, and the underlying mechanisms that shape individual experiences.

A. Consciousness and the Mind: Samkhya philosophy's emphasis on the distinction between Purusha (consciousness) and Prakriti (matter) aligns with modern psychological theories that differentiate between consciousness and the functions of the mind, such as cognitive processes, emotions, and behavior. Purusha, akin to the core, unchanging aspect of consciousness studied in psychology, parallels self-awareness and subjective experience. Conversely, Prakriti corresponds to the myriad mental activities and processes observed in psychology, including thoughts, feelings, and behaviors resulting from interactions with the external world. This parallel underscores the fundamental distinction between the observer (Purusha) and the observed (Prakriti), emphasizing the interplay between consciousness and the various phenomena of the mind in both philosophical and psychological frameworks. *Chattopadhyaya, D. (2000). The Philosophy of Sāṃkhya: A Critical Evaluation of Its Origins and Development. Anthem Press.)*

- B. **Dualism and Monism:** Samkhya philosophy's dualistic perspective, delineating Purusha and Prakriti as distinct entities, starkly contrasts with monistic views prevalent in psychology advocating for the unity and integration of psychological phenomena. Rooted in ancient Indian thought, Samkhya posits a clear separation between consciousness and matter, reflecting a fundamental dualism in its ontology. However, contemporary psychological theories such as Gestalt psychology or humanistic psychology offer monistic perspectives, emphasizing the integration of mind and body and the interconnectedness of mental and physical aspects of human experience. Gestalt psychology, for instance, underscores the holistic nature of perception and cognition, advocating for the unity of psychological processes within the individual. Likewise, humanistic psychology emphasizes the inherent unity of the individual's psyche, striving for self-actualization and personal growth through the integration of mind, body, and spirit. This contrast highlights differing conceptualizations of reality and the relationship between consciousness and the material world, shedding light on the ongoing dialogue between Eastern philosophical traditions and Western psychological theories. *Feist, J., & Feist, G. J. (2013).*
- C. **Suffering and Liberation :** Samkhya philosophy delves into the nature of suffering (dukkha) and the journey towards liberation (moksha) through self-realization and detachment, resonating with psychological theories such as existential psychology and positive psychology. These perspectives emphasize the significance of understanding one's true essence and purpose as crucial steps toward mitigating suffering and achieving fulfillment. By aligning with existential psychology and positive psychology, Samkhya offers insights into how self-awareness, existential meaning-making, and the cultivation of positive states contribute to human flourishing and well-being. This convergence highlights the interdisciplinary nature of addressing human suffering and liberation, drawing from both philosophical and psychological traditions to enrich our understanding of the human experience. *Radhakrishnan, S., & Moore, C. A. (1957).*
- D. **Nature of Reality and Perception :** Samkhya philosophy delves into the essence of reality and the pivotal role perception plays in shaping our comprehension of the world. In parallel, contemporary psychology delves into how perception intricately influences cognition, behavior, and subjective experience. For instance, the Samkhya concept of Prakriti as the material world and the senses resonates with psychological investigations into perception and its profound impact on cognitive processes and decision-making. This convergence underscores the interconnectedness of philosophical inquiry and psychological research in unraveling the complexities of human understanding and experience.

Samkhya Psychology: A Holistic Approach to Mental Health and Therapy

Integrating Samkhya principles into psychological frameworks offers promising avenues for addressing mental health challenges and innovating therapeutic approaches. By bridging ancient wisdom with modern psychology, this integration holds potential for holistic healing and novel interventions in the field of mental health.

- A. **Understanding Consciousness and Selfhood :** Samkhya philosophy provides a nuanced understanding of consciousness and the self, emphasizing the distinction between purusha (pure consciousness) and prakriti (matter). By integrating these concepts into psychological models, therapists can offer clients a deeper understanding of their sense of self and facilitate exploration of existential questions related to identity and purpose. This integration can help individuals cultivate a greater sense of self-awareness and insight into their mental health challenges (*Ganeri, 2012*).
- B. **Holistic Approach to Mental Well-being :** Samkhya philosophy views mental health as a holistic concept encompassing physical, emotional, and spiritual dimensions. By incorporating Samkhya principles into therapeutic approaches, practitioners can adopt a more comprehensive and integrative approach to mental well-being. This may involve combining traditional psychotherapy techniques with practices such as meditation, mindfulness, and yoga to address the interconnectedness of mind, body, and spirit (*Singh & Sharma, 2015*).
- C. **Promoting Psychological Resilience and Inner Balance :** Samkhya philosophy offers insights into the nature of suffering and the causes of psychological distress, suggesting that attachment to transient phenomena leads to suffering. By integrating these principles into therapy, individuals can cultivate psychological resilience and inner balance by learning to detach from unhealthy attachments and cultivate a sense of equanimity in the face of life's challenges. This approach can empower individuals to navigate adversity with greater clarity and emotional stability (*Radhakrishnan, 1951*).

Findings

- *As per objective Number one*, the synthesis of Samkhya philosophy and modern psychology offers profound insights into consciousness and behavior. Purusha, representing immutable consciousness, and prakriti, the dynamic realm of nature, provide a framework for understanding the human mind. Scholars like Feuerstein and Jacobsen draw parallels between purusha and Western consciousness, enriching psychological discourse. Understanding these concepts aids in grasping the complexity of human behavior, aligning with cognitive-behavioral theory's emphasis on conscious awareness. Integrating Samkhya concepts enriches psychological understanding, highlighting consciousness's influence on behavior

while considering environmental factors, offering new pathways for therapeutic interventions and personal development.

- *Based on Second objective*, samkhya philosophy and modern psychology converge on several fronts in understanding human experience. They align in distinguishing consciousness from mental functions, akin to purusha and prakriti, respectively. While Samkhya embraces dualism, psychology tends towards monism, emphasizing the integration of mind and body. Both address suffering and liberation, resonating with existential and positive psychology. Additionally, they explore the nature of reality and perception, highlighting perception's role in shaping cognition and behavior. This convergence underscores interdisciplinary efforts to comprehend human experience, drawing from both philosophical and psychological traditions. (References: Chattopadhyaya, D. (2000). *The Philosophy of Sāṃkhya*; Feist, J., & Feist, G. J. (2013); Radhakrishnan, S., & Moore, C. A. (1957))
- *Last one objective found that*, integrating Samkhya principles into psychology offers holistic approaches to mental health. Samkhya's delineation of purusha and prakriti aids in exploring consciousness and identity, fostering self-awareness and insight (Ganeri, 2012). Viewing mental health holistically, practitioners combine traditional therapy with practices like meditation, mindfulness, and yoga to address mind-body-spirit interconnectedness (Singh & Sharma, 2015). Samkhya's insights on suffering guide therapies to promote resilience and inner balance by detaching from unhealthy attachments and fostering equanimity (Radhakrishnan, 1951). This integration promises innovative and comprehensive therapeutic interventions, bridging ancient wisdom with modern psychological practices for holistic healing.

Conclusions

The Integration of Samkhya philosophy and modern psychology enriches our understanding of consciousness, behavior, and mental health. Scholars like Feuerstein and Jacobsen draw parallels between purusha and Western consciousness, offering insights into human behavior aligned with cognitive-behavioral theory. Both disciplines converge on distinguishing consciousness from mental functions, addressing suffering and liberation resonating with existential and positive psychology. Integrating Samkhya principles into psychology offers holistic approaches to mental well-being, fostering self-awareness, resilience, and inner balance through practices like meditation and mindfulness. This synthesis bridges ancient wisdom with contemporary therapeutic interventions, promising comprehensive approaches for personal development and holistic healing.

Works Cited

- Aranya Hariharananda Samkhya-Yogacharya SW. Yoga Philosophy of Patanjali. (4th ed.) New York: *State University of New York*, 1983.
- Beck, A. T. (1976). Cognitive therapy and the emotional disorders. *International Universities Press*.
- Chakraborty, K. (2016). Samkhya Philosophy: An Indian Metaphysics. *Advances in Social Sciences Research Journal*, 3(10), 170-176.
- Chattopadhyaya, D. (2000). The Philosophy of Sāṃkhya: A Critical Evaluation of Its Origins and Development. *Anthem Press*.
- Chopra, D. (2012). The Seven Spiritual Laws of Yoga: A Practical Guide to Healing Body, Mind, and Spirit. *Random House Publishing Group*.
- Damasio, A. R. (1994). Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. New York, NY: *Putnam*.
- Evans, J. S., & Stanovich, K. E. (2013). Dual-process theories of higher cognition: Advancing the debate. *Perspectives on Psychological Science*, 8(3), 223-241.
- Feuerstein, G. (2008). The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice. *Hohm Press*.
- Feuerstein, G. (2003). "The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice." *Hohm Press*.
- Gasseholm P. A Comprehensive Senior Project, *California Polytechnic University, California*, 2012.
- Gramann P. An exploration of the effects of pranayam breath procedures on work, relationships, health, and spirituality. *Saybrook University*, [dissertation], 2012. <http://gradworks.umi.com/35/63/3563528.html>
- Gramann P. Consciousness, Free Will, and Transformation: *Research and Science Today* <http://www.rstjournal.com/archive>, 2/2015 2014.
- Indra Gandhi National Open University (IGNOU), SLM of Philosophical Perspectives of Education, Block-3.
- Jacobsen, K. A. (2015). "Samkhya: A dualist tradition in Indian philosophy." *Routledge*.
- Jha. G. (2014). The Samkhya-TattvaKaumodi, Chaukhamba Sanskrit Pratisthan.
- Krishna Kanta Handiqui State Open University, SLM of Philosophical Foundation of Education. (ODL). Block-2.
- Larson G. James and Bhattacharya, Ram Shankar, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol.4. Samkhya: A

- Lutz, A., Jha, A. P., Dunne, J. D., & Saron, C. D. (2015). Investigating the phenomenological matrix of mindfulness-related practices from a neurocognitive perspective. *American Psychologist*, 70(7), 632–658.
- Larson G. James, Classical Samkya. Delhi: *Motilal Banarsidass*, 1969/2014.
- Luck, S. J., & Vecera, S. P. (2021). Attention. In *The Oxford Handbook of Cognitive Psychology* (pp. 1-28). *Oxford University Press*.
- Larson, G. J., & Bhattacharya, R. (2008). Encyclopedia of Indian Philosophies: Yoga: India's Philosophy of Meditation (Vol. 12). *Princeton University Press*.
- Mukhopadhyaya, G. (2011). Samkhya Philosophy of Mind: A Comprehensive Study. *Munshiram Manoharlal Publishers*.
- Maduabuchi, O. (2017). Philosophical Issues in Education, Onitsha: *Book point Ltd.* page. 16.
- Maduabuchi, O. R., & Anowai, E. C. (2016). Philosophy as Self Formation: Geared Towards National Transformation and Progress. *Journal of Assertiveness*, 10, 13-20.
- Northoff, G., & Lamme, V. A. (2020). Neural correlates of consciousness. In *Neuroscience in the 21st Century* (pp. 1-34). Springer, Cham.
- Ochsner, K. N., & Gross, J. J. (2005). The cognitive control of emotion. *Trends in cognitive sciences*, 9(5), 242-249.
- Okafor, F. C. (1992). Philosophy of Education and Third World Perspective, Enugu: *Brunswick Publishing Co.* 4th ed., p. 21.
- Osman & Graver (1976). Philosophical Foundations of Education, Charles, Merrill Pub. Co., Columbus, p.94.
- Rao K. Ramakrishna, Consciousness Studies: Cross Cultural Perspectives. *North Carolina: McFarland*, 2002.
- Rao K. Ramakrishna, Handbook of Indian Psychology. Delhi: Cambridge University Press India, 2008. Tse P. The Neural Basis of Free Will: Criterial Causation. *Cambridge: MIT Press*, 2013.
- Swami Niranjanananda Saraswati, (2009). Samkhya Darshan: yoga perspective on theories of realism. *Yoga publication thrust*. ISBN-9788186336595.
- Tennis. J. T. (2008). Epistemology, Theory, and Methodology in Knowledge Organization: Toward a Classification, Meta-theory, and Research Framework." (2008). In *Knowledge Organization*. 35(2/3): 102-112.
- Virupakshananda, Swami, Samkhya Karika of Isvara Krsna. *Madras: Sri Ramakrishna Math*, 2006.
- VandenBos GR. (Ed.). APA college dictionary of psychology. Washington, DC: *American Psychological Association*, 2009.

Relevance of ‘*Time Use Research in the Social Sciences*’ in the Era of SDGs

Dr. Sanjoy Sarkar

Associate Professor, Department of Sociology, Sudhiranjan Lahiri Mahavidyalaya

Abstract: As we know that, the research method is an essential component of scientific study and new knowledge production. We are presently living in the era of inclusive growth, wellbeing, progress and development throughout the world with multiple goals and targets. This agenda is in action from 1st January 2016 and have to be achieved by 31st December, 2030 by public funding and through public-private partnership network. In this connection it is a time-bound development agenda, so need to be assess, evaluate and research in a time-bound way. India had played a pro-active role to incorporating its own issues in the formulation of goals, so India has to play a vital role to implement the issues of the goals and expecting India is trying to play its role accordingly. But if we give a critical looking into the report on the Indian issues and policies of contemporary inclusive growth, wellbeing, progress and development, then we find the inconsistency in accumulating scientifically fresh, valid and reliable data and its interpretation. By realizing the necessity of overcoming from this inconsistency, the author has developed the question of this article. Is the time use being a useful tool in overcome the inconsistency in collecting and interpretation scientifically fresh, valid and reliable data for production of new knowledge about the socially sensitive issue?

To answer the main research question of this article the author has reviewed a book and its chapters published in 2002 to explore the possibilities of use of time as social research data collection and interpretation tool for the contemporary sustainable development agenda initiated by United Nations 2016-2030.

(Keywords: Data; Development; India; SDGs; Time use research)

Introduction

A book could empower us to build our logical stances by providing its methodological flow of logical insights. A book has the power to open a self-debate along debate with others. A book has a variety kinds of readers like students, research scholars, research guides, independent researchers, policy makers and others and the readership of a book depends on its textual value as well as way of interpretation.

The author is assumed that, an edited book on a topic-specific is much more insight and resourceful for its approach in a multidimensional coverage and presentation in a single directional form. Probably it is quite difficult for the editor or editors to stitch up the mode of analysis of each topic of individual contributor's perspective into a single

directional point, but they have been success from the point of aim of the book. The name of the book 'Time Use Research in the Social Sciences' published in 2002 edited by Wendy E. Pentland, Andrew S. Harvey, M. Powell Lawton and Mary Ann McColl. This book and its chapters are reviewed by the author to answer the main research question of this article because of its contemporary relevance. Because in this book every socially sensitive topic, problem, plan or event is discussed in terms of time use, systematic direction of collecting fresh, rich and timely qualitative primary data through scientific study, review and evaluation. Here we must remember that, we the citizens of the world have been in the heart of the Millennium Development Program since January 21st of the 21st century as part of the United Nations Development Program (UNDP) which ended on December 31, 2015. But by reviewing and evaluating the experience and limitations of the implementation of the Millennium Development Program of the United Nations Development Program, the United Nations has found some regional level problems and limitations in various countries that have failed to deliver the expected results of their Millennium Development Program. As a result, the United Nations is forced to adopt a new time-bound development program known as the Sustainable Development Goals, aimed at ensuring the overall well-being, progress, development and justice of the world's citizens. This time-bound sustainable development program of the United Nations has 17 goals and 169 targets, the period of achievement of which began on January 1, 2016, and the period of achievement of which will end on December 31, 2030 (NITI Aayog 2018). The book entitled 'Time Use Research in the Social Sciences' calls for the study of recent social content in view of the fact that the achievement of 17 goals and 169 targets in this time-bound sustainable development program of the United Nations must be achieved by 'leaving no one behind'. The goals and targets of this time-bound development program of the United Nations are multi-disciplinary, time-budget, goal- and objective-based review, evaluation and study approaches in the perspective of review, evaluation and study through scientific study of social issues. As the overall good of the world citizens, progress, development, development and justice is possible in the perfect implementation of the program to achieve the goals of this time-bound development program of the United Nations.

Apart from such questions regarding the use of time for study, every aspect of our normal living, action, interaction, behavior and practice occurs, is affected, changes and reflects abnormality over time, which is the subject of medical science. But every aspect of common living, action, interaction, behavior and practice of the people of the society collected, processed, measured and analyzed as data through scientific study over time can be rich primary data for generating new knowledge through social review, evaluation and study. Concepts and opportunities for timely primary data collection, process, measurement and analysis to produce new knowledge on problems and opportunities through scientific review, evaluation and study of social contexts are embedded in each goal and target of the United Nations' program to achieve these Sustainable Development Goals. Therefore, the methods and guidelines presented in the

book titled 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002) are needed to review, evaluate and study the trends, possibilities and problems of achieving each of the goals and targets of sustainable development programs, as the scope of study is limited without a time-based approach. . Because people's time use and timing perceptions, reactions, interactions, behaviors and beliefs change regardless of region, gender, culture, age, education, occupation and lifestyle. That is, as humans we all always have a different sense and perception of time that determines our schedule for the day, week, month, and year. Time often appears in our consideration as a commodity, resource, ally, enemy, opportunity, failure, joy and gift. As a result, it appears that time is an important influencing factor in human life that can work for or against us. For example, travelers were able to leave the accident site moments before a natural disaster struck, thus saving their lives. We humans often perceive time as changing motion, such as dragging, flying, and standing still. We also try to use and control clocks, schedules and deadlines as we try to forget and get over the bad times of our lives very quickly so that we can get back to the main work and flow of individual, social and professional life. We describe our use of time in numerous ways, like we spend time, save time, waste time, kill time, give time, take time and occupy time etc.

The book titled 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002) emerged from the discussions of social researchers participating in a three-day symposium sponsored by the Government of Canada and sponsored by the International Research Linkage. Insights from the ideas, thoughts, discussions and presentations of researchers from various leading countries engaged in generating new knowledge through the scientific study of time use in the social sciences at this symposium encouraged the editors to determine the content, chapters and structure of this book 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002).

Of particular note are the four editors of the book 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002) Wendy E. Pentland, Queen's University, Andrew S. Harvey, St. Mary's University, M. Powell Lawton, Philadelphia Geriatric Center, Pennsylvania, and Mary Ann McCall, Queen's University. The editors of this book undertook to compile the required practical guidance and demonstration of time use methods for gathering sufficient valid and reliable data for social researchers engaged in the production of new knowledge through scientific review, evaluation and study of social content worldwide.

Topics covered in the book

In 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002). The book is composed of 13 chapters under three sections. The introductory section of the book consists of four chapters. Chapters in the book's introductory section cover topics such as time use research methods in scientific studies; Chapter II includes a discussion of guidelines for social research data collection and analysis through the use of time use research methods; Chapter III discusses aspects of the design and use of the time-diary method for social

research data collection; And the discussion of chapter four includes aspects of arriving at research findings by exploring meaning with phenomena related to data collected through time use methods for social research. The second section of this book, titled Examining Life Style Variables through Time Use Research Methods, has been divided by the editors into three important subsections. The first of these subdivisions deals with quality of life, the second with human roles and lifestyles, and the third with human culture. The quality-of-life sub-section consists of a single chapter and highlights the methodological and conceptual aspects of time use research in the study of quality of life among senior citizens. Three chapters are included in the subsections on human roles and lifestyles. The discussion in the first chapter of this subsection presents useful examples across the human life-cycle and the time allocated per week for daily activities in terms of time use research methods; Chapter 2 discusses time, social context, and ethnic aspects of time-use variation in meaning in the light of family cycles; And the discussion in the third chapter of this article and the eighth chapter of the book includes aspects related to the application of time use research methods in studying the lifestyles of physically disabled people. The sub-section on human culture of the second section consists of the ninth, tenth and eleventh chapters of the book. The first chapter of the sub-section on human culture covers the use of time-use research methods in the scientific study of the relationship of the biological context to the human social context; Chapter II's discussion includes the importance and relevance of using time-use research methods for studying culture in light of ever-changing societies; And the discussion in the third chapter of this article, the eleventh chapter of the book, elaborates on the scope of using time use research methods to generate new knowledge through scientific review, evaluation and study of sensitive topics such as human race and aging. The third section of the book is the conclusion which consists of the twelfth and thirteenth chapters of the book. The discussion of the first chapter of the concluding section of the book exemplifies the influence of time use research methods in developing new knowledge, ideas and plans through review evaluation and study of scientific studies of human leisure and recreation. In the discussion of the final chapter of this book, the editors outline the potential of time use research methods in generating new knowledge through scientific review, evaluation, and study of future social contexts (Wendy E. Pentland 2002).

Topics covered in the chapter

In 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002). Now we will try to understand the practical relevance of time use research methods in generating new ideas and knowledge through scientific review, evaluation and study of the progress, possibilities, opportunities and limitations of the implementation of programs to achieve the United Nations Sustainable Development Goals. In order to do this, I will necessarily try to understand the various topics, methods, techniques and tools discussed and mentioned in different chapters of our book 'Time Use Research in the Social Sciences' (2002) to illuminate the time use research method with examples. In the discussion of the

first chapter of this book, social scientists Andrew S. Harvey and Wendy Pentland discuss in detail the conceptual and practical context of time use research methods. In doing this discussion they define the historical context, concepts, advantages and characteristics of time use research methods. For easy and clear understanding of the discussion topics, the authors of this chapter have presented economic accounting, labor force analysis, social change, issues related to women's concerns, opportunities and possibilities of using time use research methods with examples. The authors have used 100 references to present this introductory chapter's discussion of time use research methods in social research.

In the discussion of the second chapter, social scientist Andrew S. Harvey presents with examples the need for time uses research methods to collect and analyze objective, timely, relevant and sufficiently valid and reliable data for scientific study of social content through the use of time use research methods, sample size and construction of diaries. In this chapter, the author covers social content through time use research methods, including steps and method examples on important aspects such as variables, time diaries, data coding, and file setup for scientific review, evaluation, and study. Discusses the utility of time use research methods as a means of overcoming the problem of scientifically calculating and analyzing the descriptive characteristics of time, participation, and activity sequences used in human social life. However, social scientist Harvey embellishes this chapter in various ways. First, the author discusses the guidelines by discussing the importance, relevance, and usefulness of time use research methods of data collection, and how they are unique and different from other methods of social and economic data collection in order to establish the rationale for this section's discussion. In the second step, the author highlights the importance of sample population in time use research methodology, he specifically discusses issues related to respondent population selection, sample size, research area and time of data collection. While discussing these concepts in detail, the author discusses time use research methodology, research design, coding of data collected, closed versus open questions, time on which data is collected, number of days, nature of sampling, type of interview, subjective dimension and importance of research context information. In the discussion that follows in this chapter, the author explains the most challenging aspects of time diary data collection and analysis in time use research methods, including the importance of data and information file preparation, editing, organization, and management. Time use research method This process of time diary data collection and analysis is what makes it different and unique from other traditional data collection and analysis methods in social research. Then the author clears the issue of making concept files of time use research methodology. While discussing the problems faced during the analysis of the data collected through time use research methods, the author draws on descriptive measures, participation, frequency, duration, relevance analysis, sequence analysis, episode sampling and finally the conclusion to explain the level of analysis. The author has used 69 references to complete the discussion of this chapter.

In the third chapter of this book, sociologist John John P. Robinson provides a brief history of the framework and use of the time diary method in time use research, in light of examples from Canada and the United States. Sociologist John John P. In his discussion of this chapter, Robinson outlines the results of the multivariate analysis of the collected data on the research variables, along with a clear and thorough explanation of the scientific validity, reliability, and limitations of the research data collected through the time use research methodology. In this chapter the author discusses the rational use of information available from written diaries containing details of people's experiences over a period of time. The author refers to four main types of time in the diaries written by people in their daily life experiences. These activities are, respectively, family care, personal care, travel and leisure time of daily life. Later in the chapter, the author discusses time estimation issues, time estimation and alternatives to time diaries, characteristics of time diaries, and sample time diaries in the light of examples of people spending time in Canada and America, while explaining the zero-sum character of time while explaining the characteristics of the diary method with reference. In the next part of this chapter, the author concludes the chapter by discussing coding of human time activity data collection, time diary data analysis methods, computer file format, multivariate analysis, larger multivariate models, methodological properties of time diaries, validity and reliability. The author includes in the appendix examples of time diaries used for research projects on human time use in America, 1965-1985, as well as 56 references that help clarify the conceptual aspects of time research methods for researchers interested in generating new knowledge through scientific review, evaluation, and study of social content.

In the fourth chapter of this book, sociologist William Michelson writes about the search for meaning and analysis of results in connection with data collected through the use of time use research methods. But what is special about his contribution is that, in his discussion of this chapter, he presents a less conventional aspect of applying time use research methods to encourage researchers to produce new knowledge through the scientific review, evaluation, and study of social contexts. In this chapter, the author can provide a simple explanation for the production of new knowledge by understanding the meaning of different contexts of people's social life by recovering the meaning of the data collected by applying the time use research method about the influence of people's daily contexts on their time use. In the discussion of this chapter, the author has collected and analyzed the data related to various aspects of happiness, feelings, engagement, failure and enthusiasm of men and women irrespective of the influence of external variable environment such as road, ghat, light, house, housing and other infrastructural changes in human socialization as an example. In the first part of the chapter, the author presents two main objectives of time use research methodology to clarify his topic. The author then discusses four ways in which time-use research methods for analytical inquiry can be used to make sense of organized data and provide appropriate interpretation. The methods he presents are, (1) sampling with research analytic intent, (2) contextual

analysis of research episodes, (3) direct measurement of subjective aspects of research, and (4) triangulation of research data and methods. Sociologist William Michaelson cites 18 references in Chapter IV of this book.

In the fifth chapter of this book, sociologist Powell M. Lawton presents the methodological concept of applying time use research methods in the light of time budget to the daily life experiences and activities of the elderly in the society. Social researchers here should remember that sociologist Powell Lawton has long been recognized for his research work on gerontology. In the discussion of this chapter, therefore, he has tried to explain the time budget in light of the time use research data for the purpose of studying the feelings and experiences of the daily life of the senior citizens of the society. In the discussion of this chapter, he presents the possibilities of using time budgets to measure and understand the psychological perceptions, satisfaction and well-being of older citizens in society for researchers interested in using time use research methods, with the help of various examples. The author also discusses the methodological guidelines, possibilities, and limitations of researchers interested in using time budgeting in the study of social, economic, psychological, and cultural aspects of the elderly through the application of time use research methods in scientific review evaluations and studies. In fact, sociologist Powell M. Lawton, through his writing of this chapter, has tried to present an ideal model of applying time use research methods in the light of time budget to the daily life experiences and activities of the elderly in the society. Sociologist Powell M. Lawton then cites concerns about the age of choice as the subject of time-use research methods in the study of senior citizens by providing examples of various ways in which researchers can confirm the definition of senior citizens without being accused of bias. In fact, the author of this chapter through his writings has highlighted the possibility of using time budgeting as a time use research method in the study of chronic impairments of older citizens in society, activity classification, biases, psychological aspects of time use, state effects, activities and decisions. Sociologist Powell M. Lawton uses 57 useful references to establish the facts, findings, interpretations, and arguments of this chapter.

In the sixth chapter of this book, sociologist Jiri Zuzanek presents aspects of human time allocation for activities throughout the week, including scientific review, evaluation and study of social, economic, psychological, cultural and professional aspects of human beings to draw constructive conclusions. In the discussion of this chapter, the author has firstly tried to confirm that the data collected through time use research method can play an important role in reaching constructive conclusions through scientific review, evaluation and study of aspects of human social role, behavior, interaction and living in a meaningful way. In this chapter's discussion, sociologist Jiri Juzanek establishes the scope and rationale for using time-use research methods to examine the satisfaction, leisure, pleasure, sadness, and pain of the activities people engage in through the use of various schedules throughout the life cycle. In his writing, the author uses three research traditions to explore the scope and rationale for using time-use research

methods, namely (1) the use of time or time-budget studies, (2) life-cycle studies of human time use; and (3) studying people's social time use. The author explores aspects of human time budget, life cycle, social time and leisure as the subject of a review of existing data and literature on the subject of study to establish the scope and rationale for using time use research methods in his writing. In the next part, sociologist Jiri Juzanek presents a fascinating discussion of functional variables and data analysis after collecting data on people's time budgets, life cycles, social time and leisure through time use research methods, statements related to the content of the study. In the next part of the discussion, he tried to establish the relevance and rationale of using time research method by relating the primary data collected through time research method with each existing data reported in his research writing and secondary data in the literature. Sociologist Jiri Juzanek aims to establish the scope and rationale for the use of time research methods by considering every activity, event, and experience related to the human life cycle, such as inequality and equality in people, the correlation of occupation with marital status, and the system of daily living as a matter of behavioral exchange. Time concluded by discussing the scope and rationale for using research methods. To reach this goal, sociologist Jiri Zuzanek used 53 references to bring his text to life.

In the seventh chapter of this book, family relations and applied nutritionist Joseph A. Tyndall highlights the potential for actionable conclusions based on time research methods to collect, process, measure, and analyze information about differences in the meaning of time to people across family cycles, time periods, social contexts, and ethnicities. In his writings, Joseph Tyndale presents the context of adaptation and necessary adaptation to the nature of human use of time with the inevitable temporality throughout the various stages of the human life cycle. In order to establish the relevance and rationale of this chapter's discussion, the author outlines time use research methods in the light of people's family cycles, periods, social contexts, and ethnicities, and outlines changes in the meaning of their time with events such as employment, unemployment, and parenthood. Applied nutritionist Joseph Tyndale prioritized the term 'time in the human life' to capture and convey the main point of his discussion, and to explain the term 'time in the human life' he cites the various tasks, experiences and feelings of time use throughout the human life cycle. Joseph Tyndall The need for timely balance in people's family and professional roles, changes in the nature of people's time use with parenthood, cohort changes in appropriate periods, and aspects of people's experiences and responses to unemployment stages in life Human family cycles, time periods, social contexts and Presented in the light of ethnicity. Since humans are social by nature, they prioritize their social and family relationships, and with that emphasis, the author concludes this chapter by highlighting the nature of family flexibility over the human life cycle in the light of time-use research methods. Family relations and applied nutritionist Joseph A. Tyndall uses 41 references to establish the facts and arguments in his writing of this chapter.

In chapter eight of this book, occupational therapists Wendy E. Pentland and Mary Ann highlight the scope and potential of using time research methods in studying the lived experiences, activities, and feelings of people with physical disabilities. In the discussion of this chapter, the authors highlight the possibility of processing, measuring and analyzing data collected through time research methods on the life cycle of disabled people, daily time use and time spent in other activities of daily life for the purpose of studying the life experiences, activities and feelings of physically disabled people. Occupational therapists Wendy Pentland and Mary Anne discuss the findings in light of the fact that chronic illness or severe disability interferes not only in limiting the performance of assigned tasks but also in reducing productivity in self-care, leisure and family and social care. Personal roles in life limit areas of performance. In their discussion, the authors of this chapter attempt to explain time use research methods in light of the variables that affect the relationship between time use, health and well-being in daily life activities, feelings and experiences of people with physical disabilities. However, occupational therapists Wendy Pentland and Mary Ann use 106 references to establish the rationale for this chapter's discussion of the scope and potential of using time use research methods in light of the relationship between people's physical disabilities and time use.

In chapter nine of this book, occupational therapist Anne Wilcock discusses the influence of biological imperatives and socio-cultural influences on people's use of time and considers the potential benefits of applying quantitative and qualitative methods to understanding people's time use. At the beginning of the discussion of this chapter, the author makes it clear that every society and every culture has its own perspective and concept of time. Thus, social researchers who are interested in studying human daily activities in terms of the rising and setting of the moon and sun, tides, and human biological sensations such as hunger, rest, and fatigue, rather than daily routines and clock time, need to be fully informed about the time concepts of the respective cultures. The author logically explains in his chapter that since every culture of every society is different and unique from each other, the data collection method of time use research should be considered as an ethnographic method. Also, occupational therapist Anne Wilcock illustrates how and why people from different biological and socio-cultural backgrounds use time for similar purposes but in different ways. The author compares Luckman and Fraser's temporality models to clarify that biological and socio-cultural temporalities are spatial and specific with respect to society, region and time. In the light of the results of this comparison, he was able to strongly state that through time use research methods, the issue of collecting sufficient valid and reliable data for scientific research on socially sensitive issues, problems or events has become holistic. It is true, however, that the nature of various traditional paradigms of scientific study is different from one another. But a mix of methods, techniques and tools can be used to collect, process, measure and analyze sufficient valid and reliable data to uncover and answer key research questions of a time-bound research project with common goals and objectives,

which is called triangulation. , the author explains the time use research method in this chapter in terms of the integration of social research methods, techniques and tools as he considers social research projects to be sufficiently valid and reliable data collection methods, techniques and tools as observation, in-depth interviews and a mix of data available from historical concepts and artifacts. He spoke in favor of reaching a decision. Occupational therapist Ann Wilcock cites 56 references to support the facts and arguments in this chapter's written statement.

In Chapter 10 of this book, occupational therapists Gail Whiteford and Mike Burns pioneered the use of time use research methods to understand the time use and meaning of time among New Zealand's Aboriginal people in light of a changing world. In this chapter, the authors attempt to understand the use and meaning of time in the daily lives, actions, feelings and experiences of the Aboriginal people of the Aotearoa region of New Zealand in light of recent and earlier experiences of colonial rule. They outline the inherent dangers of applying traditional time use data collection techniques across cultures and suggest methodological changes through data and logic, while discussing the daily lives, actions, feelings and experiences of Aboriginal people in the Aotearoa region of New Zealand in light of recent and earlier experiences of colonial rule. While discussing this, the authors of this chapter clarify to the reader the concepts of traditional time, void, duration, darkness, broad daylight, duration of illumination etc. They then cast the concept of time in light of a rhythmic measure rather than a duration, explaining forms outside of the traditional chronological concept of time. As they have shown in this discussion, space, like time, is an influential element that has the capacity to influence and change the meaning of social events, thereby allowing measurable data to be collected through time use research methods. They then explain concepts in terms of time, such as the Age of Enlightenment, time, perception of time and social order, meeting twice, initial contact, first claim, declaration of independence, promised time and lost time, covenant and night journey. Occupational therapists Gail Whiteford and Mike Barnes highlight data and use results from the New Zealand Bureau of Statistics' 1990 Time Use Pilot Survey to explore the daily lives, activities, feelings and experiences of Aboriginal people in the Aotearoa region of New Zealand (King 1992).

In Chapter 11 of this book, social anthropologist Victor K. Ujimoto discusses the scope and potential of using the time budget method in social research projects on ethnicity and aging. The author of this chapter addresses cross-cultural issues related to time use research in aging studies in his discussion. The author of this chapter examines the aging of ethnic minorities in Canada in terms of the results of his own analysis of collected data as an example to support his argument. Interestingly, the author of this chapter explains why the Ujimoto time-budget method was not used until the recent past. While providing this explanation, he cites the difficulty of analyzing data collected through time-use research methods as a limitation of social research projects as important methods, techniques, and tools for collecting sufficiently valid and reliable data. As he

mentioned here, the process of gathering sufficient valid and reliable data for a social research project through time-consuming research methods can be time-consuming, expensive and require more human resources unless a clear research design is formulated according to the aims and objectives of the research. In discussing this, he meant that the data collection process of a social research project using a time-use research method can cover the daily activities of the people involved in the study 24 hours a day, seven days a week, every day of the month or every day of the year. Time-use research methods are appropriate for social research projects in which sufficient valid and reliable data are collected through close observation of how individuals or population members spend their daily lives at specific times and places. Although he did not forget to point out, according to the nature of the goals and objectives of a research project, the type of observation, the training of the observer, and the activities and experiences of people over a period of time can be collected as valid and reliable data in a sufficient amount of social research. Social anthropologist Victor Ujimoto has attempted to present the opportunities and possibilities of using the time budget method in social research projects on ethnicity and aging, with opportunities for rational refinement. The author of this chapter uses 23 references to data and conceptual secondary data to support his arguments.

Social scientist Jerome F. in the twelfth chapter of this book. Singletand discusses the scope and potential of time use research methods in social research in light of people's leisure activities. In order to establish the argument for the discussion of this chapter, the author collects data through close observation of the daily activities and leisure time of elderly people with Alzheimer's disease. Elderly people with Alzheimer's disease experience a rapid decline in memory that negatively affects and disrupts their normal life activities, thereby challenging the scientific validity and reliability of data collected through time research methods, which generally creates cognitive deficits in generating new social knowledge related to people with Alzheimer's disease. However, there is no denying that social scientist Jerome Singleton's time research method is one of the ways to overcome the cognitive deficit of producing new social knowledge about people with Alzheimer's disease by gathering enough scientifically valid and reliable data to ensure the possibility of producing new social knowledge. In chapter 12 of this book, the author cites 79 references as supplementary secondary data to explain and support his main discussion.

In the thirteenth chapter of this book, occupational therapist Wendy E. Pentland and economist Andrew S. Harvey present the future direction of time use research methods through their rational and optimistic discussion. In their discussion of the future direction of research methods, they outline the potential for generating new knowledge through scientific review, evaluation and study of every complex moment, problem, subject and event in the daily life of people in recent world societies in the light of new and timely information. The authors of this final chapter have not limited their discussion to simply outlining the future directions of time research methods but have encouraged

them to focus on finding ways to strengthen the power of using available knowledge in their research projects by gaining knowledge about the use of time research methods. According to them this process should be continuous in order to increase the possibility of gathering data to produce timely social knowledge. In their discussion, they place subpopulations of the population under study, individual or group specific activities, emotional dimensions of human behavior, and the context of the activity as important variables in time use research methodology. Occupational therapist Wendy E. Pentland and economist Andrew S. Harvey cite 25 references to understand theoretical and methodological issues in their time outlining future directions for research methods.

Conclusion

Finally, it can be said that the nature of the book entitled Time Use Research in the Social Sciences is easy to understand because the scientifically valid and reliable data of social research is provided by ever-changing people, so the use of time use research method is inevitable to collect the necessary data of social research as timely data. In fact, while reading the book 13 chapters separately, the discussion about the application of time use research methods may be repetitive in the mind of the readers, but since each chapter is presented with examples of the use of time use research methods in the intensive study of human activities, the uniqueness of each chapter can be realized. Each of the authors in this book begins their discussions by explaining the social and knowledge production relevance of time use research methods, and then by presenting their topics in the light of time use research methods with rational explanations for the use of other social issues as an appropriate method of study. Therefore, it can be said with certainty that time-use research methods can be used to collect timely primary data for scientific review, evaluation and study of the progress, prospects and problems of achieving the 17 goals and 169 target levels of the United Nations time-specific sustainable development program. Because sustainable development began on January 1, 2016, and December 31, 2030 is the deadline for achieving each goal and target. Such as the eradication of absolute poverty within the program to achieve the United Nations Sustainable Development Goals and targets; eradicating the number of hungry people from the world; ensuring the good health and well-being of the world's people; Ensuring quality education for future generations of global citizens; ensure and enforce gender equality; Ensuring access to clean water and improved sanitation for the world; promoting the use of affordable and clean energy for the world; creating decent jobs and economic growth for the world's people; fostering industry, innovation and infrastructure across the globe; reducing inequality among people around the world; organizing sustainable cities and communities around the world; encouraging global citizens to consume and produce responsibly; organizing climate action around the world; Building underwater life around the world; improving land-dependent livelihoods around the world; ensuring peace, justice and strong institutions around the world; and include

ensuring partnerships to achieve the United Nations Sustainable Development Goals and targets. (NITI Aayog 2018).

Since the United Nations Sustainable Development Goals and targets are time-bound, it becomes necessary to use time-based research methods to assess, review and study the progress, opportunities, possibilities and limitations of achieving each goal and target in a scientific manner at specific time intervals. Because the idea of leaving no one behind is inherent in the concept of sustainable development of the United Nations, there is a need to ensure the achievement of these sustainable development goals and targets, only then can the concept of leaving no one behind be established. On the other hand, researchers who are interested and engaged in the production of social knowledge through scientific review, evaluation and study cannot exclude themselves from the idea of development and development for the betterment of people and society. As a result, social researchers are in one way or another connected to the concept of the United Nations Sustainable Development Goals and continue to contribute consistently according to their methodological expertise. On the other hand, scientific review, evaluation and study are needed in the light of timely data to ensure the concept of holistic well-being, progress, development and development of the people of a diverse society, culture, population and region like India. Therefore, social researchers need to acquire adequate knowledge and application skills to have a clear understanding of time use research methods. This is why the author of this research paper thinks that the book entitled 'Time Use Research in the Social Sciences' was published in 2002, but it is a scientific review, assessment and evaluation of the progress, opportunities, possibilities and problems of the implementation of the program for the achievement of the Sustainable Development Goals of the United Nations which started on January 1, 2016. Society interested in generating new knowledge through studies has the potential to provide actionable insights to researchers as the program is time-bound and must be achieved by December 31, 2030.

Works Cited

- NITI Aayog. 2018. *SDG India Index Baseline Report, 2018*. New Delh: NITI Aayog, Government of India.
- King, M. 1992. *Te Ao Hurihuri: Aspects of Maoritanga*. Auckland, New Zealand: Reed Publishing Ltd.
- Wendy E. Pentland, Andrew Harvey, M. Powell Lawton and Mary Ann McColl. 2002. *'Time Use Research in the Social Sciences'*. New York: Kluwer Academic Publishers.

Enlightened Paths: Unveiling Gandhi's Humanistic Vision for Social Metamorphosis

Souvik Halder

Research Scholar, Dept. Philosophy, Binod Bihari Mahto koyalanchal University

Abstract: Enlightened Paths explores the profound humanistic vision of Mahatma Gandhi as a catalyst for societal transformation. This research delves into Gandhi's philosophy, tracing the evolution of his ideas and their contemporary relevance in addressing pressing social challenges. Through an interdisciplinary lens encompassing history, philosophy, and sociology, this paper illuminates Gandhi's principles of nonviolence, truth, and satyagraha as foundational pillars for fostering a more just and equitable society. It examines Gandhi's strategies for social metamorphosis, emphasizing the empowerment of marginalized communities and the cultivation of empathetic dialogue to resolve conflicts. Furthermore, this study investigates the intersectionality of Gandhi's teachings with modern movements for social justice and explores avenues for applying his principles in today's global context. By unpacking Gandhi's humanistic vision, this research contributes to a deeper understanding of transformative leadership and offers insights into building sustainable pathways towards a more harmonious and inclusive world.

(Keywords: Nonviolence, Truth, Satyagraha, Dialogue, Philosophy.)

Introduction

The philosophical and literary movement known as humanism originated in Italy during the latter half of the 14th century. Humanism was a movement that was particularly influential in Italy. As time went on, this trend finally extended throughout Asia and Europe. During the 17th century, a French philosopher conceived of it as an atheistic theory. However, with regard to the theistic-pragmatic theory, it was conceived of in a circuitous way approximately one hundred years prior to the common era. When the Vedas and Upanishads were being written in India, the time it was. "Sarvatra Sukhinah Santu Sarve Santu Niramayah," which literally translates to "Let all be happy here and let all enjoy full health," was a prayer that was penned by the Vedic Sages. This prayer was a reflection of the idea that everyone deserved to be happy. When it comes to the Vedic Aryans, the most essential thing is to concentrate on the life that they reside in here on earth. It was during the Vedic time when rituals involving the sacrifice of fire were devised, and the motto of these ceremonies was social welfare. These rites were performed with the intention of arranging the land in a manner that would allow for agricultural uses, with the goal of ensuring the prosperity and well-being of the human race. Arya Samaj, which was established by Dayanand Saraswati, and Brahm Samaj, which was established by Raja Ram Mohan Roy, were the pioneers of the Hindu Renaissance in the second part of the nineteenth century. Both of these organizations

were formed by religious leaders. The climax of this transformation was the establishment of Vedantic Hinduism, which was established by Vivekananda himself. Vedantic Hinduism places a significant focus on the value of providing assistance to people who are weak and in need. This is a practical component of the religion. That is the most ideal society, the one in which the most profound truths are put into practice. There has been a substantial amount of development in humanism, which has taken on a number of forms in both the Western and Eastern regions. The content of Western Humanism is atheistic due to the fact that Christianity views God as the Creator, in contrast to Vedantic Humanism, which does not maintain an atheistic framework.

Although it is not a well-established school of philosophy, humanism can be understood as a distinct philosophical perspective. Furthermore, it rejected various forms of worldliness and transcendentalism in order to place an emphasis on the value and dignity of man. This secular philosophical outlook is characterized by its worldly and man-centered nature. The argument asserts that man is capable of understanding the phenomena of the world and establishing a particular social order without the assistance of God. It also asserts that man is self-sufficient. It is a way of thinking about and approaching the values and things that are important to man in the world. Interest in man, compassion for man, and faith in man's reason and conscience as a means of producing a discriminating understanding of truth and goodness are the defining characteristics of this ideology. In contemporary genetic engineering, the concept of man is viewed as both a result of the evolutionary process and an actor that helps to regulate and lead this process. The philosophical position known as humanism holds that the interpretation of human experience should be the fundamental focus of all philosophical endeavors, and it asserts that human understanding is sufficient for accomplishing this objective. A connection is made between philosophy and literary humanism through the provision of a reference to human life and its purpose to all forms of scientific and literary expression. When considered in relation to man, science has the potential to be utilized for the benefit of humans. The importance of science as an independent area of human knowledge is diminished, however, when the utilitarian element of science is being emphasized.

One of the most significant contributions that Gandhi made to the field of humanism was the conception of a religion that is almost entirely centered on man and his life in this world. According to him, religion ought to permeate all of our activities; it cannot and should not be practiced in isolation from one's fellow beings and in isolation from the other activities that make up one's life. The word "Dharma" in Sanskrit is the equivalent of the word "religion." Dharma is a Sanskrit word that meaning "moral obligation" and connotes both the integrity of a person and social solidarity. When seen from that perspective, Gandhi had a thorough understanding of religion. His humanism is comprehensive, as it addresses all facets of human existence. He also possesses rationalist ideas, which are distinct from Romantic humanism and Radical humanism, yet he manages to combine the two. The humanists of the Renaissance are practically unanimous in their discussion of the problem of free choice. What is considered to be the oldest expression of a humanistic outlook is "Man the measure." It is a fundamental belief of humanists that man is the creator of his own fate. In addition, Gandhi placed a significant emphasis on freedom. Throughout his entire life, he devoted himself to

promoting individual and national liberty. Free will, on the other hand, did not mean that we were enslaved to the wants of our intellect; rather, it meant that we were free to be our reasonable selves. After you have been accustomed to your “rational self,” you will be able to move freely within the confines of those constraints. The words of Emerson are as follows: “A man is free to speak the truth, but not to lie; free to serve, but not to exploit; free to sacrifice himself, but not free to kill or injure.” The entire theory that Gandhi held on wants and requirements was predicated on the concept of self-control. In addition to having faith in the individual, Gandhi respects everyone. He believes that the only thing that is genuine is the individual, and that society and the state have very little significance apart from the individual. According to Professor Iyer, Gandhi is considered to be one of the most revolutionary members of the individualist movement and one of the most individualistic revolutionaries in the history of the globe.

Objective

The objective of this research paper titled “Enlightened Paths: Unveiling Gandhi’s Humanistic Vision for Social Metamorphosis” is to explore and analyze Mahatma Gandhi’s humanistic vision for social transformation and its relevance in contemporary society. This study aims to delve into Gandhi’s philosophy, principles, and practices, examining how they can inspire positive change, foster social justice, and promote peaceful coexistence. By critically evaluating Gandhi’s ideas and their practical applications, this research endeavour’s to elucidate the enduring legacy of his teachings and their potential to guide us towards a more harmonious and equitable future.

Methodology

Compare Gandhi’s philosophy with other relevant humanistic thinkers and social reformers to highlight similarities, differences, and unique aspects of his approach. Utilize qualitative content analysis to examine key themes, concepts, and values embedded in Gandhi’s teachings, identifying patterns and insights relevant to social metamorphosis. Develop an interpretative framework to contextualize Gandhi’s humanistic vision within the contemporary socio-political landscape, considering factors such as globalization, technology, and cultural diversity. Ensure ethical considerations in the research process, respecting the sensitivity of Gandhi’s legacy and the implications of his teachings for various communities and stakeholders. Renaissance humanists believed that poetry, rhetoric, history, ethics, and politics were the only fields that could educate man as a whole and put him in a position where he could effectively exercise his freedom. As a result, they gave these subjects a privileged position in their educational practice. Gandhi, like many other humanists, places a significant emphasis on the social sciences. The quest of justice and the establishment of a moral order in world society were two of Gandhi’s goals, and he had an ethical approach to life. He wanted to bring people together in the pursuit of justice. For him, morality was not a matter of compliance to the outside world but rather of internal fulfillment, of profound conviction that was achieved via the performance of good actions. Therefore, the well-known Socratic adage, which states that “virtue is knowledge,” gives the impression that correct thought must lead to right conduct. Taking action was Gandhi’s area of expertise. The brilliance of Gandhi resides in the fact that he was able to put one’s most admirable ideas

into action, which serves as the pinnacle of human achievement. The seven primary domains of life were the areas in which Gandhi wished for people to put morality into practice. Among the seven social sins that he listed are as follows: In the first epigram, the subject of political discourse is discussed. Therefore, according to Plato, “either true and genuine philosophers find their way to political authority or powerful politicians by the favor of Providence take to true Philosophy.” Philosophers are the individuals who are considered to be the men of principles. Gandhi believed that Rama exemplified the ideal of a leader who was steadfast in their commitment to one’s convictions. “The only role that the Kings played in the Indian tradition was that of guardians, executors, and slaves of the Dharma,” as stated in the Indian historical record. Truthfulness and nonviolence are the two fundamental concepts that Gandhi advocated for and worked to promote in society. In the world of values, he was a renowned advocate for both.

The discipline of economics is the subject of the second and third dicta respectively. When it came to the concept of bread labor, Gandhi was inspired by Tolstoy and Ruskin. Additionally, the Bhagavad Gita argues that anyone who takes food without first offering a sacrifice is ingesting food that has been taken from them. The community centers that Gandhi built were the places where he brought this into existence. Within the context of his ‘Asrama’ prayer, he made a promise to himself to engage in activities involving bread. At the time when the Bhagavad Gita was being composed, the older “Acaryas” interpreted the phrase “Sacrifice” to imply “yajna,” which refers to the rites that are performed according to the Mimamsa system. Gandhi, on the other hand, introduced it into the modern setting, which was characterized by the widespread industrialization and class consciousness that led to the devaluation of bread-labor activities. Gandhi is often credited with being the originator of the adage “In the sweat of thy brow shalt thou eat thy bread.” In the event when the only thing that the body needs is food, then it is imperative that one makes a concerted effort to acquire it with the support of their own body. A person who engages in moderate labor is healthier and more creative than those who do not. One of the things that Gandhi advocated for was the establishment of salaries that were more or less equal for all forms of employment. As a consequence of the tensions that were present in his beliefs, he became a supporter of economic democracy, which was on par with political and moral democracy. He believed that economic democracy was on par with democracy. On the basis of the third precept, Gandhi is credited with inventing the concept of trusteeship via his work. It is sufficient for a businessman to act as a trustee of the organization in order to be eligible for any benefits that he has received from the Society. At the end of the day, everything is considered to be the property of the Society. An egalitarian social order can be established through the use of trusteeship, which offers a means of altering the existing capitalist structure of society. It is the subject of the fourth dictum that one should possess knowledge. Education is a means of supporting the general growth of an individual as well as the development of his character. It is a means of fostering both of these things. According to Gandhi, the approach for the building of one’s character was the concept of Basic Education, which he pushed for. The transformation of a person’s character, which ultimately leads to the formation of his “rational self,” is brought about by the acquisition of authenticity in knowledge.

Conscience of a “Rational Self” is generated via consideration of the entirety of humanity, with a particular attention on the persons who are the most poor. Gandhi proposed a talisman consisting of the following: “Whenever you are in doubt or when the self becomes too much with you, apply the following test: It is important to remember the face of the most impoverished and helpless individual that you may have encountered and to ask yourself whether the action that you are considering will be of any benefit to him. In addition, the consumption of natural resources will be brought into equilibrium as a consequence of this. “Science should progress in the direction of Spirituality,” Vinoba Bhave has stated in reference to the evolution of science. If it does not progress in this direction, it will bring about complete destruction. A sin, in Gandhi’s view, is the practice of doing scientific research without taking into account the welfare of the human race. When humanity and science collaborate, they create a path that leads to the improved health and happiness of all people. The act of worship is something that we engage in within the context of our religious beliefs; yet, if we are not willing to make sacrifices for the sake of performing acts of social service, then the worship is useless; it is a sin to worship without making sacrifices. Gandhi would pray on a daily basis, and his prayers would always include a recitation of the Bhagavad Gita, which describes the characteristics that constitute an ideal person. The prayer that he provides is aimed at one’s own better self, the conscience, and the most authentic version of oneself.

The idea of Ethical Religion, as opposed to dry and lifeless ritualism, was something that Gandhi advocated for during his time in office. He believed that dogmatists, fundamentalists, and ritualists were the ones who caused the most harm to religion, despite the fact that he considered that atheists posed the greatest threat to the religious community. As a means of conquering issues such as poverty, injustice, exploitation, oppression, starvation, and barriers of caste, class, and creed, he offered a holistic philosophy of life as a means of overcoming these issues. He believed that these issues were all the product of human activity. In the event that any of the canonical and biblical works were shown to be in a state of incompatibility with reason and moral principles, Gandhi was prepared to reject them. Truth and justice are characteristics that are considered to be of the utmost importance in any religion. From his perspective, life is viewed in its entirety as well as its component pieces. According to his viewpoint, “human life is a synthetic whole that cannot be divided into separate compartments that are watertight.” These compartments include religious, moral, political, economic, social, individual, and collective aspects of human existence. All of the seemingly distinct parts of a man’s life are actually just different aspects of his own life. In response to one another, they act and react. From Gandhi’s perspective, the entirety of one’s existence is a single entity. Gandhi’s devotion to an all-encompassing humanism is reflected in these seven assertions since they cover every aspect of human existence. As a result, they are essential to understanding Gandhi’s philosophy. The individual who has made the most significant contribution to the development of humanism among the philosophers of modern India is without a doubt Mahatma Gandhi. This is the most plausible explanation. Not only was he responsible for humanizing religion, science, and politics, but he also laid the groundwork for social philosophy by virtue of his humanistic foundation.

Gandhi's "Asrama" (community center) was the location where he introduced eleven vows as a component of his moral religion. It was the "Asramites" who were incarcerated at Yeravada Jail who were the beneficiaries of his writings concerning these vows. Every one of them is present. there is a lack of violence, there is a lack of thievery, there is a lack of theft, and there is a lifestyle that is chaste or celibacy. 5. Having no knowledge of the quantity when it comes to eating, abstinence, and bread labor, the sixth and seventh Eighth, the absence of fear, Tolerance or equality for all religions, with one hundred percent of the population. Establishing self-sufficiency with relation to the utilization of local products, in addition to the complete elimination of the status of untouchable. Each and every one of these commitments contains an inherent implication of moral, social, political, and economic values. This implication is present in each and every agreement. Not in a ritualistic sense, but rather as a means of delving more deeply into the truth, Gandhi placed a great lot of emphasis on these vows. He did not do so in order to fulfill a ritualistic purpose. In his work, he referred to "Ahimsa" as the law of life and related it with the concept of universal love. The term "Ahimsa" was used by Gandhi to allude to the code of life. According to him, "All well-constructed societies are based on the law of non-violence," which states that families are held together by ties of love, and that groupings in people's so-called civilized societies are also bound together by love. However, they are the only ones who do not acknowledge the preeminence of the commandment of nonviolence.

The concept of "Ahimsa" was changed by Gandhi from a passive attitude into an active and dynamic factor through the process of combining renunciation and action into a single force. Therefore, he was able to transform the earlier expressions of Ahimsa, which denied the world, into a realpolitik that affirms the world. He was also able to construct a bridge, primarily through action and only afterward through thought, between the application of Ahimsa for the purpose of social good and for the purpose of individual spiritual development. Gandhi himself conceived of the concept of "Satyagraha" as an act of nonviolence in action. Considering that ahimsa is the law of love, it is not about making claims but rather about offering. Love endures pain, never harbors resentment, and never seeks retribution on itself; it is a self-suffering emotion. Gandhi employed nonviolence not just on the level of the person but also on the level of society in order to abolish untouchability, picketing, and non-cooperation. During his time in politics, he was responsible for bringing about liberation without resorting to violence. Einstein was of the opinion that the only way to solve the challenge of bringing peace to the globe on a supranational basis is to implement Gandhi's method on a massive scale. Gandhi had a solid conviction that nonviolence should be a way of life that was lived on a daily basis. "It is not like a garment that can be fastened and removed at will," she said. It ought to be in the form of a credo rather than a policy, and in order for it to be a creed, nonviolence ought to be implement everywhere. The heart is where it resides, and it must be an integral component of our being in order for it to be so.

In the absence of nonviolence, it is impossible to search for and find the truth: it is impossible. Since the truth and nonviolence are so intricately tied to one another, it is practically impossible to divorce the two ideas completely from one another. Similar to two sides of a coin or, more correctly, a smooth metallic disc that is not marked, they are

comparable to both sides of a coin. Or, to put it another way, it does not notice how things are done. However, the truth is the conclusion, and the path to arriving at that conclusion is through nonviolence. Gandhi's truth is connected to the Vedic Rta, which is the moral order and underlying principle of the cosmos. This relationship may be seen in the fact that there is a connection here. As a consequence of this, Gandhi associates God with the truth. Gandhi had a firm grasp on the concept of truth and pursued a course of action that was affiliated with humanism. It was he who made the statement, "In my opinion, God is love and truth, God is ethics and morality, and God is humility and truthfulness." According to Gandhi, truth covered not just sincerity in words, but also integrity in thought and behavior. He believed that truth was everywhere. Not only did truth include the relative truth that we have conceived of, but it also included the absolute truth, which is the eternal principle, which is God. As a consequence, the truth is the meaning of God from an existential standpoint. The truth that Gandhi believed in was the freedom to actualize one's own potential for the sake of bettering society. Gandhi's spiritual fight against three significant social institutions—imperialism, capitalism, and racism—is an overwhelming proof that his view of truth was very much an expression of society. This is because Gandhi fights against all three of these institutions. In the same way that Socratic virtue is derived from knowledge, all of Gandhi's other promises are derived from Truth and Nonviolence. Through the application of these principles, Gandhi argued for the implementation of these principles in order to guarantee that all organizations working toward social transformation are able to function in an effective manner. The cultivation of a moral man was Gandhi's goal in order to bring about the establishment of a moral society. This pledge, in its very essence, symbolizes the real spirit of harmony that exists between the thousands of different religions that are practiced all over the world.

Gandhi, in his capacity as a humanist, has provided us with the answer to the puzzling problem of so-called secularism, which is provided to us in the long run. To put it another way, humanism was not in any way associated with an anti-religious or anti-Christian mentality. The two principal subjects that took center stage in the debates that humanists had regarding religion were the civic purpose of religion and religious tolerance. Both of these topics were discussed by humanist professionals. Recognition of the civic function of religion was made on the basis of the connection that exists between the heavenly city and the earthly city. When man took the decision to recognize the heavenly city, it meant that he made a commitment to attempt to achieve, to the greatest extent possible, the characteristics of the heavenly city in the earthly city. The city in heaven was the standard or the ideal of what it meant to be a citizen of the world. Gandhi made it his life's mission to accept the reality that his city on earth was referred to as "Ramarajya." He did this throughout his entire life. When it comes to humanists, the attitude of tolerance originates from their idea that all of the religious beliefs of mankind are fundamentally united, and as a consequence, there is the potential for a religious peace that is universal on a global scale. Both the daily prayer that Gandhi offered, in which he pledged to be tolerant of all religious beliefs, and the cooperation that he received from people of all religions are examples of the genuine tolerance that Gandhi possessed. It is not accurate to say that Gandhi's religious ideas were completely sectarian. In his opinion, it was not in his best interest for his house to be surrounded by

walls on all sides and for the windows to be barred. He wished, to the maximum extent that it was possible, for the cultures of all lands to be distributed throughout his personal dwelling.

Conclusion

Gandhi was a humanist who held the belief that the only way to worship God was through the service of man. He believed that there was no other way to worship God. According to his perspective, every single person is nothing more than an expression of God Himself. He meant that he was entirely devoted to the interests of people when he referred to himself as a “humanist.” It was the Industrial Revolution that defined the nineteenth century, the nuclear holocaust and environmental degradation that characterized the twentieth century, and the twenty-first century ought to bring about a synthesis of science and spirituality, socialism with human rights, social change with nonviolence, and national sovereignty with world citizenship. This is Gandhi, by the way.

Works Cited

- Mahadev Desai, *The Story of My Experiments with Truth: An Autobiography* (translated from Gujarati), Lexicon Books, New Delhi, 2013.
- Bhikhu Parekh, *Gandhi: A Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Bidyut Chakrabarty, *Mahatma Gandhi: A Historical Biography*, Roli Books, New Delhi, 2007.
- D. G. Tendulkar, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Vol.4, Vithalbhai K. Jhaveri, and D. G. Tendulkar, Bombay, 1952.
- B. R. Nanda, *Mahatma Gandhi: A Biography*, Oxford University Press, New Delhi, 2018.

ভিটগেনস্টাইনের ট্রাকটেটাস অবলম্বনে চিন্তন, ভাষা ও জগতের মধ্যে সম্পর্ক: একটি পর্যালোচনা

আসলাম মল্লিক

গবেষক, দর্শন বিভাগ, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, পশ্চিমবঙ্গ

সারসংক্ষেপ: ভিটগেনস্টাইন ছিলেন একজন যুক্তিবিদ। তাই তিনি তাঁর দর্শনের ক্ষেত্রেও যুক্তির প্রয়োগ করেছিলেন। ভিটগেনস্টাইন তাঁর *ট্রাকটেটাস লজিকো ফিলোসফিকাস্* গ্রন্থে ভাষা, চিন্তন এবং জগতের মধ্যে সম্পর্কের মাধ্যমে কীভাবে আমাদের মধ্যে কথোপকথন সম্ভব হয়, সেটা দেখানোর চেষ্টা করেছেন। আমরা যখন একে অপরের সঙ্গে কথোপকথন করি, তখন আমরা ভাষার মাধ্যমে বাস্তব জগতে যে ঘটনাটি ঘটেছিল, যেটা আমার প্রত্যক্ষ হয়নি সেটাও কীভাবে আমরা বুঝে যায়, সেটাকে দেখাতে চেয়েছেন। তিনি চিন্তন, ভাষা এবং জগতের ক্ষেত্রে সেগুলির আণবিক (atomic level) স্তরে গিয়ে পরীক্ষা করেছিলেন। তিনি ভাষার আণবিক স্তরে গিয়ে নাম (Name) পেয়েছিলেন এবং জগতের আণবিক স্তরে গিয়ে বস্তু (object) কে পেয়েছিলেন। তিনি আণবিক স্তরে গিয়ে দেখলেন ভাষার একটি বিশেষত্ব রয়েছে। সেটা হল চিত্রের মতো বিশেষত্ব (pictoriality)। একটি চিত্রের যেমন বাস্তব জগৎকে প্রদর্শন করার ক্ষমতা রয়েছে, অর্থাৎ একটি চিত্র যেমন নিজের বাইরে গিয়ে বাস্তব জগৎকে দেখাতে পারে, একইরকম ভাবে ভাষারও ঐ চিত্রের মত বিশেষত্ব রয়েছে। তাই ভাষা নিজের বাইরে গিয়ে বাস্তব জগৎকে তুলে ধরতে পারে। চিন্তনের ক্ষেত্রেও এই চিত্রের মত বিশেষত্ব থাকায় চিন্তনও নিজের বাইরে বাস্তব জগতকে ব্যাখ্যা করতে পারে। এখানে আমার আলোচনার মূল বিষয় হল ট্রাকটেটাসের চিত্রগত তত্ত্ব (picture theory) কে ব্যাখ্যা করা এবং চিন্তন, ভাষা ও জগতের মধ্যে সম্পর্ককে তুলে ধরা।

সূচক শব্দ: বস্তু, নাম, জগৎ, ভাষা, ঘটনা, অস্তিত্বশীল বস্তুস্থিতি, চিত্রগত আকার, যৌক্তিক আকার।

মূল আলোচনা

ট্রাকটেটাস - লজিকো - ফিলোসফিকাস্ গ্রন্থে ভিটগেনস্টাইন আমাদের চিন্তা, ভাষা এবং বাস্তব জগতের মধ্যে যে পারস্পরিক সম্পর্ক সেটাকে দেখাতে চেয়েছেন। আমাদের চিন্তা

এবং ভাষার মধ্যে যদি কোন সম্পর্ক না থাকত, তাহলে আমরা কেউ কথোপকথন করতে পারতাম না। আমরা যখন কথোপকথন করি তখন আমাদের চিন্তাভাবনাগুলিকে আমরা ভাষায় প্রকাশ করি এবং ভাষায় যেগুলি প্রকাশ করি সেগুলি তখন জগৎ সম্পর্কে কোনো কথা বলে, জগতের বর্ণনা দেয়। সুতরাং এই তিনটি ক্ষেত্র চিন্তার ক্ষেত্র, ভাষার ক্ষেত্রে এবং বাস্তব জগতের ক্ষেত্র – এগুলি আলাদা আলাদা। চিন্তার জগতকে ধরা যায় না, ছোঁয়া যায় না- এটা মানসিক বিষয়। ভাষার ক্ষেত্রে তার একটা আলাদা ক্ষেত্র এবং এই বাস্তব জগত হল আলাদা একটা ক্ষেত্র। এই তিনটি ক্ষেত্রের মধ্যে কোনো না কোনো সম্পর্ক নিশ্চয় আছে। এগুলি একে অপরের সঙ্গে প্রতিক্রিয়া না করলে আমরা কথোপকথন করতে পারতাম না। ধরা যাক চিন্তাকে যদি ভাষায় প্রকাশ করতে না পারি, তাহলে লোকে বুঝবে না আমি কী বলতে চাইছি। তাই আমাদের চিন্তাকে ভালোভাবে প্রকাশ করার প্রয়োজন। আমার চিন্তা একরকম এবং প্রকাশ যদি অন্যরকমভাবে করি, তাহলে কথোপকথন ঠিক মতো হবে না। আবার যদি চিন্তা ঠিক এবং প্রকাশও ঠিক থাকে, কিন্তু তার অনুসারী বাস্তব জগতের ঘটনাটি ঘটেনি, তাহলেও কথোপকথন হবে না। সুতরাং এই তিনটি ক্ষেত্রের মধ্যে একটি সম্পর্ক রয়েছে। ভিটগেনস্টাইন এই সম্পর্কটাকেই খোঁজার চেষ্টা করেছেন। সেটা করতে গিয়ে তিনি দেখেছেন এই তিনটি ক্ষেত্রের যে পরমাণু স্তর রয়েছে সেই পরামানু স্তরের গঠনটা একইরকম। উনি আণবিক স্তরে গিয়ে পরীক্ষা করেছিলেন, কারণ তখনকার সময়ে ইউরোপে যে তত্ত্ব প্রচলিত ছিল সেটা ছিল আণবিক তত্ত্ব। পদার্থবিদ্যা, রসায়নবিদ্যা, মনোবিদ্যা, যুক্তিবিদ্যা সব কিছুতেই পরমাণু তত্ত্বের প্রচলন ছিল।

ভিটগেনস্টাইন বলছেন ভাষা তৈরি হয় বাক্য দিয়ে। বাক্যগুলি হয় অত্যন্ত জটিল। বাক্যগুলিকে যখন আমরা ভাঙতে ভাঙতে আণবিক স্তরে পৌঁছায়, তখন আমরা মৌলবচন (elementary preposition) কে পাই। যাকে ভাঙলে আর অন্য কোন বচন পাওয়া যায় না। এই বচনগুলিকে ভাঙলে আমরা নাম (Name) পাই। এই নামগুলি বচন নয়। সুতরাং ভাষার জগতকে যখন আমরা বিশ্লেষণ করি, তখন আমরা দেখছি ভাষার জগতকে ভাঙতে ভাঙতে যৌক্তিক আণবিক স্তরে পৌঁছাচ্ছি এবং সেটা হল নাম। সুতরাং ভাষার যৌক্তিক পরমাণু (logical atom) হল নাম।

ঠিক একইরকমভাবে বাস্তব জগৎটাও ঘটনা (fact) দিয়ে তৈরি। ঘটনাটা হল জটিল ঘটনা। সেটাকে আমরা ভাঙতে ভাঙতে এমন একটা জায়গায় পৌঁছায়, যাকে ভাঙলে আর কোন ঘটনা পাওয়া যাবে না। তাকে বলে আণবিক ঘটনা (atomic fact) বা বস্তুস্থিতি

(state of affairs)। এই আণবিক ঘটনাকে ভাঙলে আমরা বস্তু (object) কে পাই। এই বস্তুটাই হল জগতের যৌক্তিক পরমাণু (logical atom of world)। আর নাম গুলি হল ভাষার যৌক্তিক পরমাণু (logical atom of language)। চিন্তার ক্ষেত্রেও একই প্রক্রিয়া প্রযোজ্য। এখানেও আমরা চিন্তার যৌক্তিক পরমাণু (logical atom of thought)কে পাই।

এখন প্রশ্ন হল এই নাম এবং বস্তু কীভাবে সম্পর্কিত হয়? এখানে সম্পর্কটা হল- নাম মানে তা কোন না কোন বস্তুকে নির্দেশ করছে। অর্থাৎ এখানে এটা সম্পর্কিত হচ্ছে অর্থগত নির্দেশক তত্ত্ব (Referential theory of meaning) এর মাধ্যমে। নাম যে বস্তুকে নির্দেশ করবে সেই বস্তুই হচ্ছে নামের অর্থ। আমরা যেমন বলে থাকি পদের অর্থ পদার্থ। সুতরাং নামের অর্থ হল বস্তু। এভাবে নাম এবং বস্তু সম্পর্কিত হয়। এ প্রসঙ্গে একটি কথা উল্লেখযোগ্য আমরা যখন পদের অর্থ পদার্থ বলি, তখন সেখানে আমরা সাধারণ ভাষার প্রয়োগ করে থাকি। কিন্তু যখন বলা হয় নামের অর্থ বস্তু, তখন দৈনন্দিন ভাষায় আমরা যে পদগুলির দ্বারা বস্তুকে বোঝায়, এখানে সেই অর্থে বোঝানো হয়নি। নাম এবং বস্তু দুটোই এখানে প্রায়োগিক অর্থে ব্যবহার করা হয়েছে। কারণ এই *নাম* কে সংজ্ঞা দেওয়া যায় না, বিশ্লেষণ করা যায় না, ব্যাখ্যা করা যায় না। একইভাবে বস্তুকেও সংজ্ঞা দেওয়া যায় না, বিশ্লেষণ করা যায় না, ব্যাখ্যা করা যায় না। সাধারণ ভাষায় একটা বস্তুর অনেকগুলি নাম থাকতে পারে। আবার অনেকগুলো বস্তুর একটাই নাম থাকতে পারে। ফলে দ্ব্যর্থকতা দেখা দেয় এবং বোঝার সমস্যা হয়। এজন্য যারা আদর্শ ভাষায় (Ideal Language) বিশ্বাস করেন, তারা এমন একটা ভাষার গঠন করতে চেয়েছিলেন যেখানে এই ধরনের দ্ব্যর্থকতা থাকবে না।

ট্রাকটেটাসে যে নাম এবং বস্তুর কথা বলা হয়েছে সেটাও কিন্তু একটা আদর্শ ভাষা। এখানেও বলা হচ্ছে একটা নাম মানে একটা বস্তু বা একটা বস্তু মানে একটা নাম। নাম না থাকলে বস্তু থাকে না এবং বস্তু না থাকলে নাম থাকে না। নাম এবং বস্তু পরস্পর সম্পর্কিত হয় অর্থগত নির্দেশক তত্ত্বের (Referential theory of meaning) মধ্য দিয়ে।

বৈয়াকরণরা বলেন যে শুধু শব্দের অর্থ জানলে বাক্যের অর্থ জানা যায় না, ব্যাকরণগত নিয়মকেও মানতে হয়। ব্যাকরণটা নির্ধারিত হয় আকাজ্জা, যোগ্যতা এবং সন্নিধির মাধ্যমে। কিন্তু দার্শনিকরা বলছেন ব্যাকরণগত নিয়মে বাক্য থাকলে এটা অর্থবোধক হবে। কিন্তু কী করে ওই শব্দগুচ্ছ বাক্য অতিবর্তী বাস্তব জগতের কোন ঘটনাকে বর্ণনা করতে সক্ষম হবে। যেমন 'ভারত জিতলে পাকিস্তান হারবে' -এই বাক্যটির মধ্যে এমন কী আছে যেটা বাস্তব

জগতের খেলার ঘটনাকে বর্ণনা করতে পারছে। দার্শনিকেরা বলছেন যেটা বাক্য বর্ণনা করছে সেটা ভাষার জগতের, আর যাকে বর্ণনা করছে সেটা বাস্তব জগতের। তাহলে কীভাবে কয়েকটি শব্দ সমষ্টি অন্য জায়গার পুরো ঘটনাটাকে প্রকাশ করছে? এই প্রশ্নের উত্তর খুঁজছেন দার্শনিকরা।

ট্রাকটোটেসে ভিটগেনস্টাইন বলছেন বাক্যটা যে বাক্যের অতিবর্তী বাস্তব জগতের ঘটনাকে প্রকাশ করতে পারে, তার কারণ বাক্যের একটা বিশেষ ধর্ম রয়েছে। এই বিশেষ ধর্মটা হল চিত্রের মত (Pictoriality)। একটা চিত্র দেখে যেমন সেই ঘটনাকে আমরা জানতে পারি। যেসব জায়গা বা ঘটনা বা ব্যক্তিদের আমরা কখনো দেখিনি, তাদের ছবি দেখে আমরা বুঝতে পারি। সুতরাং চিত্রের মধ্যে এমন ক্ষমতা আছে যে ক্ষমতার সাহায্যে চিত্রটা নিজের বাইরে গিয়ে অন্য ঘটনাকে তুলে ধরতে পারে। চিত্রের এটা বিশেষত্ব। বাক্যের মধ্যেও এই বিশেষত্বটা রয়েছে। সেইজন্য বাক্য নিজের অতিবর্তী ঘটনাকে বর্ণনা করতে পারে।

এখন প্রশ্ন হল - বাক্য যদি চিত্র হয়, তাহলে তা কেমন চিত্র? বাক্য তো অক্ষরের সমষ্টি, আর বাইরের জগত বাইরের জগতের মত। এদের মধ্যে তো কোন মিল নেই। তাহলে এই চিত্রটা কী রকম?

কেউ বলতে পারেন বাক্যটা শুনে আমার মনের মধ্যে যে চিত্রটা আসে, সেই চিত্রটার কথাই বলা হয়েছে। বাক্য হল মানস চিত্র। হিউম, রাসেল প্রভৃতি দার্শনিকেরা এরকম কথা বলে থাকেন।

কিন্তু ভিটগেনস্টাইন এরকম বলবেন না। কারণ সবার ক্ষেত্রে মানস চিত্র আসে না। বাক্যের অর্থের সঙ্গে মানসিক চিত্রের কোন যোগ নেই। বাক্য যে জগৎকে বর্ণনা করে, সেই বর্ণনা করাটা কখনোই মানসিক চিত্র নয়। সেটার একটা বিষয়গত দিক আছে, তথ্যগত উপস্থাপনা আছে। এখানে তিনি চিত্র কথাটিকে ব্যাপক অর্থে ব্যবহার করেছেন। যেমন মানচিত্র হল কোন স্থানের ছবি বা গানে যে স্বরলিপি থাকে, সেই স্বরলিপিটি গানটাকে উপস্থাপন করে। সুতরাং যেকোনো ধরনের উপস্থাপন হল চিত্র। ভিটগেনস্টাইনের মতে 'বাক্য হল বাস্তবের চিত্র'। কারণ বাক্যের মধ্যে চিত্রের মত বিশেষত্ব(pictoriality) রয়েছে। তাই বাক্য নিজের বাইরে গিয়ে বাস্তব জগতকে উপস্থাপন করতে পারে।

এখন প্রশ্ন হল -কখন আমি বলতে পারব x টা y এর ছবি হচ্ছে? কোন মানদণ্ড পূরণ

করলে আমি বলতে পারব X টা Yএর ছবি হচ্ছে? ভিটগেনস্টাইন বলছেন এর পাঁচটা শর্ত রয়েছে। সেগুলি হল-

প্রথমত, একটি চিত্র কতকগুলি রেখা দিয়ে তৈরি হয়। এই রেখাগুলি কতকগুলি বিষয়কে তৈরি করে। যেমন গাছ, পাখি, ঘর ইত্যাদি। তেমনি বাক্য যে ঘটনাকে উপস্থাপন করছে সেই ঘটনার মধ্যেও কিছু উপাদান থাকে। সার্থক ছবি হতে গেলে ছবিতে যতগুলো উপাদান থাকবে বাস্তবেও ঠিক ততগুলি উপাদান থাকবে। তার বেশিও নয়, কম নয়।

দ্বিতীয়ত, বাস্তবের যে ঘটনার ছবি হয়, সেই ছবির উপাদানের সঙ্গে বাস্তবের উপাদানের সম্পর্ক থাকতে হবে। এই সম্পর্কটা হল সরল সম্পর্ক। এই সম্পর্কে একটি প্রদর্শন (represent) করে এবং অপরটি প্রদর্শিত (represented) হয়। এখানে ছবিটা প্রদর্শন করে এবং বাস্তব জগতটা প্রদর্শিত হয়।

তৃতীয়ত, চিত্র এবং জগতের সমন্বয়গুলি একইরকম থাকতে হবে। যে সমন্বয়ে জগতে আছে, সেই সমন্বয় চিত্রে থাকতে হবে। অর্থাৎ বিন্যাসটা একইরকম হবে।

চতুর্থত, চিত্র এবং যেটার চিত্র হয়, এই দুটির মধ্যে সামান্যতমও মিল থাকতে হবে।

পঞ্চমত, শুধু মিল থাকলেই হবে না, চিত্র এবং যেটার চিত্র এই দুইয়ের মধ্যে পার্থক্যও থাকতে হবে। বচন হল বাস্তবের ছবি। যদি উপরোক্ত পাঁচটি শর্ত পূরণ হয়, তবেই বলা যাবে 'বচন হল বাস্তবের প্রতিচ্ছবি'। যে ছবি আমরা আগে দেখেছি সেই ছবি দেখে যেমন আমরা বুঝতে পারি সেটা কিসের ছবি, সেরকমই যে বাক্য আমরা আগে শুনি, সেই বাক্য শুনেও আমরা বাক্যের অর্থ বুঝতে পারি। বাক্যের মধ্যে চিত্রের বিশেষত্ব আছে এবং বাক্য ঐ পাঁচটা মানদণ্ড মেনে চলে।

'we picture facts to ourselves'.¹

ভিটগেনস্টাইন বলছেন ঘটনাগুলি হল অস্তিত্বশীল বস্তুর সমন্বয়। বস্তুগুলি হল জগতের বস্তু। বস্তুগুলিকে আমরা সাধারণত চিত্রিত করে থাকি। ধরা যাক 'A হল B এর চিত্র'-এটা একটি বিষয়গত ঘটনা। যেকোনো ছবির মধ্যে বিষয়গত দিক থাকলেও, বিষয়ীগত দিকও আছে। কারন আমরা সেই চিত্র তৈরি করি।

'A picture present a situation in logical space, the existence and non existence of state of affairs'.²

বাস্তব এবং সম্ভাব্য বস্তুর সমন্বয়ই হল যৌক্তিক দেশ (logical space)। বস্তুস্থিতি হল আণবিক ঘটনা। যাকে ভাঙলে আর কোন ঘটনা পাওয়া যায় না। এই ঘটনার উপরে থাকে জটিল ঘটনা। পরিস্থিতিটা হল জটিল ঘটনা। অর্থাৎ চিত্রটা সম্ভাব্যনার জগতে বা যৌক্তিক দেশে একটি জটিল ঘটনাকে প্রদর্শন করে। যৌক্তিক দেশটা হল অন্তিত্বশীল এবং অনন্তিত্বশীল বস্তুস্থিতি।

'A picture is a model of reality'.³

অর্থাৎ চিত্রটা হল বাস্তবের প্রতিচ্ছবি। কারণ ছবির লাইনগুলো বাস্তবের কোনো বস্তুর প্রতিচ্ছবি মাত্র।

'In a picture object have the elements of the picture corresponding to them'.⁴

বস্তু হল জগতের উপাদান। জগতের উপাদানগুলি যেভাবে সমন্বয় হয়ে বস্তুস্থিতি গঠন করে, তাদের অনুসারী ছবিতেও একইরকম ভাবে উপাদানগুলিও সমন্বিত থাকে।

'In a picture the elements of the picture of the representatives of object'.⁵

অর্থাৎ যতগুলি উপাদান ছবিতে থাকে ততগুলো উপাদান জগতে থাকলেই কেবল হবে না, তাদের মধ্যে একটা সম্পর্ক থাকতে হবে। সম্পর্কটা হল প্রদর্শন করার সম্পর্ক। ছবির উপাদানগুলি জগতের উপাদানগুলিকে প্রদর্শন করে। ছবির উপাদানগুলি হল প্রদর্শক এবং বাস্তব জগতের উপাদানগুলি হল প্রদর্শিত।

'what constitutes a picture is that it's elements are related to one another in a determinate way'.⁶

চিত্রের মধ্যে যে উপাদানগুলি থাকে, সেগুলি একটা সুনির্দিষ্ট বিন্যাস বা সম্পর্কে আবদ্ধ থাকে। নাহলে সেটা চিত্র হবে না। জগতের উপাদানগুলি একইভাবে বিন্যস্ত থাকে।

'A picture is a fact'.⁷

অর্থাৎ ঘটনা হল বস্তুর সমন্বয়। চিত্রটাও উপাদানের সমন্বয়। সুতরাং চিত্রটাও ঘটনা। একইভাবে বচনও ঘটনা। কারণ বচনও বিভিন্ন উপাদান থাকে।

'The fact that the elements of a picture are related to one another in a determinate way represents that things are related to one another in the same way'.

Let us call this connection of its elements the structure of the picture, and let us all the possibility of this structure the pictorial form of the picture'.⁸

অর্থাৎ ছবির উপাদানগুলি যেভাবে পরস্পরের সাথে সম্পর্কিত হয়ে প্রদর্শিত হয়, বাস্তবের বস্তুগুলিও একইরকমভাবে পরস্পরের সঙ্গে সম্পর্কিত। একটা ছবির মধ্যে যে উপাদানগুলি আছে তাদের মধ্যে যে পারস্পরিক সম্পর্ক, সেটাই হল চিত্রের কাঠামো (structure of the picture)। আর একটা চিত্রে উপাদানগুলি যেভাবে সংঘবদ্ধ থাকে, তারা যে ওইভাবে সংঘবদ্ধ হতে পারে সেই সম্ভাবনাটাই হল চিত্রগত আকার (pictorial form)। সুতরাং চিত্রের আকার হল চিত্রের কাঠামোর সম্ভাব্যতা।

'Pictorial form it's the possibility that things are related to one another in the same way as the elements of the picture'.⁹

অর্থাৎ চিত্রগত আকার হল যেমনভাবে ছবিতে উপাদানগুলি যুক্ত হয়, আর তার অনুসারী বাস্তবেও যে একইরকমভাবে উপাদানগুলি বিন্যস্ত রয়েছে, তার সম্ভাব্যতা।

'That is how a picture is attached to reality, it reaches right out to it'.¹⁰

সুতরাং এইভাবে একটা চিত্র নিজের বাইরে গিয়ে বাস্তবকে ছুঁতে পারে। তিনটি ক্ষেত্রের মধ্যে কীভাবে মেলবন্ধন হয়, সেটাই ভিটগেনস্টাইন দেখাতে চেয়েছেন। তিনটি ক্ষেত্র হল- চিন্তার ক্ষেত্র, ভাষার ক্ষেত্র এবং বাস্তব জগতের ক্ষেত্র। ভাষার ক্ষেত্র হল কতগুলি অক্ষরের ক্ষেত্র। কারণ কয়েকটি অক্ষর দিয়ে হয় শব্দ, শব্দ দিয়ে হয় বাক্য এবং বাক্য দিয়ে হয় ভাষা। এই ভাষার ক্ষেত্রটা নিজেকে অতিক্রম করে বাস্তব জগতকে ছোঁয়। চিত্রগত আকারের জন্য বা ওই সম্ভাবনাটা আছে বলে ভাষার ক্ষেত্র বাস্তব জগতকে ছুঁতে পারে।

'The pictorial relationship consists of the correlations of the picture's elements with things'.¹¹

অর্থাৎ চিত্রের যে উপাদান এবং বাস্তব জগতের যে উপাদান তাদের মধ্যে একটা সম্পর্ক আছে। এই সম্পর্কটাই হল চিত্রগত সম্পর্ক (Pictorial relationship)। ভাষার ক্ষেত্র এবং বাস্তব জগতের মধ্যে যে সম্পর্ক, সেই সম্পর্কের দ্বারাই এই দুটি ক্ষেত্রের মধ্যে যে ফাঁক থাকে, সেটা পূরণ হয়। এই সম্পর্কটাকেই বলা হয় চিত্রগত সম্পর্ক।

'if a fact is to be a picture, it must have something in common with what it depicts'.¹²

অর্থাৎ একটা ঘটনাকে যদি চিত্র হতে হয়, তাহলে চিত্র এবং যার চিত্র তাদের মধ্যে মিল থাকতে হবে। মিল না থাকলে একে অন্যের ছবি হবে না। X কে Y এর চিত্র বলা যাবে যদি এবং কেবলমাত্র যদি তাদের মধ্যে কিছু না কিছু অন্ততপক্ষে মিল থাকে।

'What a picture must have in common with reality, in order to be able to depict it- correctly or incorrectly- in the way it does, is its pictorial form'.¹³

অর্থাৎ চিত্র এবং বাস্তবের মধ্যে যে বিষয়টার মিল আছে, সেটাই হল চিত্রগত আকার(pictorial form)। বাস্তবকে যদি চিত্র বর্ণনা করতে যায় ঠিকভাবে অথবা ভুলভাবে তাদের মধ্যে মিল কিছু থাকবেই। এই মিল থাকাটাই হল চিত্রগত আকার। এই মিলটা থাকে বস্তুস্থিতির সম্ভাব্যতার কাঠামোর মধ্যে।

'What any picture, of whatever from, must have been common with reality, in order to be able to depict it- correctly or incorrectly-in any way at all, is logical form, i.e. the form of reality'.¹⁴

অর্থাৎ যেকোনো চিত্র যে মাধ্যমেই বা যেকোনো আকারেই প্রদর্শিত হোক না কেন, তার সাথে বাস্তবের কিছু মিল থাকবেই। মিল না থাকলে সেটাকে ওই বাস্তবের চিত্র বলা যাবে না। চিত্রটা বাস্তবকে যেভাবেই বর্ণনা করুক না কেন অর্থাৎ ঠিকভাবে অথবা ভুলভাবে, তাদের মধ্যে একটা সাধারণ মিল থাকবেই, ওই মিলটাকেই বলা হয় যৌক্তিক আকার (logical form)।

২.১৮ বচনে 'in any way at all' অর্থাৎ যেভাবেই চিত্রিত হোক না কেন -একথা বলা হয়েছে এবং ২.১৭ বচনে 'in the way it does' অর্থাৎ যেভাবে চিত্রিত হচ্ছে- একথা বলা হয়েছে। ২.১৭ বচনে একটা বিশেষ ক্ষেত্রে মিলের কথা বলা হয়েছে, আর ২.১৮ বচনে বলা হয়েছে যেকোন আকারেই থাকুক না কেন সেটার মধ্যে কোন মিল থাকবেই। প্রথমটিতে বিশেষ সাদৃশ্য এবং দ্বিতীয়টিতে একটি সাধারণ সাদৃশ্যের কথা বলা হয়েছে। যেমন একটি বাস্তব ঘটনার চিত্র বিভিন্নভাবে চিত্রিত করা যেতে পারে। পেন্সিল দিয়ে, রং দিয়ে, সাদাকালো ছবি ইত্যাদি নানাভাবে। প্রত্যেকটা চিত্র আলাদা আলাদাভাবে বাস্তবটিকে প্রকাশ করে। কারণ চিত্রের মাধ্যমগুলি আলাদা আলাদা। আবার প্রত্যেকটা চিত্র একটাই বাস্তবকে প্রকাশ করছে। তাই প্রত্যেকটা চিত্রের মাধ্যমের মধ্যে অন্তত কিছু একটা মিল আছে, না হলে এগুলি একই বাস্তবকে প্রকাশ করতে পারত না। এই মিলটাকে বলা হয় সর্বনিম্ন সাদৃশ্য (minimum similarity)। এটা না থাকলে একটা অন্যটার প্রকাশ হবে না এই সর্বনিম্ন সাদৃশ্যটা হল যৌক্তিক আকার (logical form) এবং সর্বাধিক সাদৃশ্যটা হল চিত্রগত আকার (pictorial form)।

'A picture can depict any reality whose from it has. A spatial picture can depict anything spatial, a coloured one anything occurred, etc'.¹⁵

অর্থাৎ একটি দৈশিক চিত্র যে বস্তুটাকে নির্দেশ করে সেই বস্তুটাও দেশে আছে। একটা রঙিন চিত্র যেটা নির্দেশ করছে সেটার মধ্যেও রং রয়েছে। চিত্র এবং যার চিত্র এদের আকারটা এক হবে। এই আকারটাই হল মিল বা সাদৃশ্য।

'A picture can not, however, depict its pictorial form: it displays it'.¹⁶

অর্থাৎ একটা চিত্র তার চিত্রগত আকারকে বর্ণনা করতে পারে না, কেবলমাত্র দেখাতে পারে। চিত্র হতে গেলে চিত্রগত আকারকে থাকতেই হবে। কিন্তু চিত্রগত আকারের চিত্র হওয়া সম্ভব নয়। কারণ চিত্রগত আকার হল বাস্তব এবং চিত্রের যে মিল সেটাই। এই মিলটা নিজে আলাদা কোনো ঘটনা নয়। জাগতিক ঘটনারই চিত্র হতে পারে। চিত্র হতে গেলে মিল দরকার। কিন্তু মিলটা কোন ঘটনা নয়। তাই মিলটার ছবি হওয়া সম্ভব নয়।

'A picture represents its subject from a position outside it (It's stands point is it's representational form.). That is why a pictures represents its subject correctly or incorrectly'.¹⁷

অর্থাৎ চিত্র এবং যার চিত্র এই দুইয়ের মধ্যে কিছু বৈসাদৃশ্য থাকবেই। এই বৈসাদৃশ্য বা পার্থক্যটাই হল উপস্থাপনমূলক আকার (representation form)। কোন বস্তুর যখন চিত্র বানানো হয়, তখন সেটা বাইরের কোন অবস্থান থেকে চিত্রটা বানানো হয়। ফলে বস্তুর উপস্থাপনাটা ভুলও হতে পারে, আবার ঠিকও হতে পারে। কিন্তু বস্তুর মধ্যে যেটা থাকে, সেটা ঠিক ভুল হওয়ার সম্ভাবনা থাকে না। চিত্রগত আকার (pictorial form) এবং যৌক্তিক আকার(logical form) বস্তুর মধ্যে থাকে, তাই সেইক্ষেত্রে ঠিক ভুলের প্রশ্ন আসে না।

'A picture cannot, however, please itself outside it's representational form'.¹⁸

অর্থাৎ চিত্রটা কখনো নিজেকে তার উপস্থাপনামূলক আকারের বাইরে স্থাপন করতে পারে না। যে দৃষ্টিকোণ থেকে চিত্রটা বানানো হচ্ছে সেটাই হল তার উপস্থাপনমূলক আকার।

'A picture whose pictorial form is logical form is called a logical picture'.¹⁹

অর্থাৎ যে চিত্রের চিত্রগত আকার এবং যৌক্তিক আকারটা এক, সেই চিত্রটাকে বলা হচ্ছে যৌক্তিক চিত্র (logical picture)।

'A logical picture of facts is a thought'.²⁰

এখানে বলা হয়েছে চিন্তন হল ঘটনার যৌক্তিক চিত্র (logical picture)। অর্থাৎ চিন্তন আর ঘটনার মধ্যে যৌক্তিক আকার এবং চিত্রগত আকার দুটোই এক। চিন্তন ঘটনাকে উপস্থাপন করে। এই উপস্থাপনার মাধ্যম কিন্তু একটাই। চিত্রগত আকার অনেকরকম হতে পারে, তাদের মিলটা নিয়ে হয় যৌক্তিক আকার। কিন্তু যখন চিন্তন ঘটনাকে উপস্থাপন করে, সেই উপস্থাপনার মাধ্যম একটাই। তাই এখানে চিত্রগত আকার এবং যৌক্তিক আকারটা এক হয়ে যাচ্ছে। তাই এটা যৌক্তিক চিত্র (logical picture)।

'Every picture is at the same time a logical one. (On the other hand, not every picture is, for example, spatial one)'.²¹

প্রত্যেকটা চিত্রই একই সঙ্গে সেটা যৌক্তিক চিত্র বা লজিক্যাল পিকচার। যখন আমরা চিত্রগত আকার বা সর্বাধিক সাদৃশ্যের কথা বলি, তখন তার মধ্যেই যৌক্তিক আকার বা সর্বনিম্ন সাদৃশ্যটাও থাকে। এদিক থেকে দেখলে প্রত্যেকটা চিত্রই যৌক্তিক চিত্র। কারণ প্রত্যেকটা চিত্রের ক্ষেত্রেই যৌক্তিক আকার এবং চিত্রগত আকার একই হচ্ছে। সব চিত্রকেই আমরা যৌক্তিক চিত্র বলি, কিন্তু সব চিত্রকে আমরা দৈশিক চিত্র বলতে পারি না। কারণ মানসিক বা কাল্পনিক চিত্রও হতে পারে। সুতরাং চিত্র হতে গেলে তার মধ্যে চিত্রগত আকারকে থাকতে হবে, আবার চিত্রগত আকারের মধ্যে যৌক্তিক আকার থাকবে। সুতরাং সব চিত্রই যৌক্তিক চিত্র, কিন্তু সব চিত্র দৈশিক চিত্র নয়।

'Logical pictures can depict the world'.²²

অর্থাৎ যৌক্তিক চিত্র জগতকে বর্ণনা করে।

'A picture has logico -pictorial form in common with what it depicts'.²³

যেটাকে চিত্রিত করা হয় বা উপস্থাপন করা হয় তার মধ্যে মিল হল যৌক্তিক এবং চিত্রগত আকার।

'A picture depicts reality by representing a possibility of existence and non existence of state of affairs'.²⁴

চিত্র বাস্তবতাকে উপস্থাপন করে। বাস্তব হল অস্তিত্বশীল এবং অনস্তিত্বশীল বস্তুস্থিতির সমাহার। চিত্র এই অস্তিত্বশীল এবং অনস্তিত্বশীল বস্তুস্থিতিকে উপস্থাপন করে। একটি চিত্র যৌক্তিক দেশে সম্ভাব্য পরিস্থিতিকে উপস্থাপন করে।

'A picture contents the possibility of the situation that it represents'.²⁵

চিত্রের মধ্যে উপস্থাপন করার সম্ভাব্যতা আছে বলেই, সেটা চিত্রিত করতে পারে। একটা ছাতার চিত্র বাস্তবের ছাতাকে উপস্থাপন করতে পারে, কিন্তু একটা গাছকে উপস্থাপন করতে পারে না। কারণ গাছটিকে উপস্থাপন করার সম্ভাব্যতা তার মধ্যে নেই। কিন্তু বাস্তবের ছাতাকে উপস্থাপন করার সম্ভাব্যতা তার মধ্যে আছে।

'A picture agrees with reality or fails to agree; it is correct or incorrect true or false'.²⁶

চিত্র যদি বাস্তবের সঙ্গে সহযোগী হয়, তাহলে সেটা সত্য হবে অথবা ঠিক হবে এবং যদি সহযোগী না হয়, তাহলে মিথ্যা হবে অথবা ভুল হবে।

'What a picture represents it, represents independently of its truth or falsity, by means of it's pictorial form'.²⁷

সত্যতা বা মিথ্যাত্বটা পরে আসে। আমরা প্রথমে চিত্র দেখে বিষয়টা বুঝে যায়, পরে বাস্তবের সঙ্গে মিলিয়ে দেখি সেটা সত্য না মিথ্যা। চিত্র যেটা উপস্থাপন করে, সেটা উপস্থাপন করতে পারছে কারণ ছবির সঙ্গে যা উপস্থাপন করছে তার মিল আছে (চিত্রগত আকার)। কিন্তু এটা সত্য না মিথ্যা তা জানার জন্য পরে বাস্তবের সঙ্গে মিলিয়ে দেখতে হয়।

'What a picture represents is its sense'²⁸

একটা চিত্র যে পরিস্থিতিকে উপস্থাপন করছে, সেটাই হল তার তাৎপর্য (sense)।

'The agreement or disagreement of its sense with reality constitutes its truth or falsity'²⁹

তাৎপর্য বা পরিস্থিতিটা বাস্তবের সঙ্গে সহযোগী অথবা অসহযোগিতার উপর তার সত্যতা এবং মিথ্যাত্বকে নির্দিষ্ট করছে। একটা চিত্র সত্য না মিথ্যা সেটা জানার জন্য বাস্তবের সাথে সেটাকে তুলনা করতে হয়।

'It is impossible to tell from the picture alone whether it is true or false'.³⁰

কেবলমাত্র চিত্র দেখে এটা বলা অসম্ভব যে সেটা সত্য না মিথ্যা। তাই চিত্রটাকে বাস্তবের সঙ্গে মিলিয়ে দেখতে হয়।

'There are no pictures that are true a priori'.³¹

যে বচনের সত্যতা অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর করে না, তাকে পূর্বতসিদ্ধ বচন বলা হয়। এই অর্থে চিত্রকে পূর্বতসিদ্ধ সত্য বলা যাবে না। কারণ এটাকে বাস্তবের সঙ্গে মিলিয়ে তবেই সত্য না মিথ্যা বলা যায়।

'A state of affairs is thinkable, what this means is that we can Picture it to ourselves'.³²

অর্থাৎ চিন্তন হল ঘটনার যৌক্তিক চিত্র। একটা বস্তুস্থিতিকে আমরা চিন্তা করতে পারি-এ কথার মানে হল আমরা সেটাকে চিত্রিত করতে পারি বা বর্ণনা করতে পারি।

'The totality of true thoughts is a picture of the world'.³³

অর্থাৎ সত্য চিন্তনগুলির যোগফল হল জগতের চিত্র। ভাষার মতো চিন্তনের ক্ষেত্রেও অযৌক্তিক কিছু হয় না। যুক্তি সব জায়গাতেই আছে এবং এখানে আকস্মিকতার কোন জায়গা নেই। জগতের ক্ষেত্রেও যুক্তির বাইরে কিছু ঘটে না। যৌক্তিকভাবে বিশ্লেষণ করে আমরা নাম (name)এ পৌঁছায়। নামগুলি বস্তুকে নির্দেশ করে। এখানে অযৌক্তিক কিছু প্রবেশ করার জায়গা নেই। চিন্তনের ক্ষেত্রেও অযৌক্তিক কিছু হতে পারে না। চিন্তন, ভাষা এবং জগতের ক্ষেত্রে একটি সীমা আছে। এটা যুক্তির দ্বারা নির্ধারিত। তাই এগুলির ক্ষেত্রে অযৌক্তিক কিছু হয় না।

ভিটগেনস্টাইন আণবিক তত্ত্বের সাহায্যে যেভাবে জগতের জটিল ঘটনাগুলিকে ভাঙতে ভাঙতে জগতের যৌক্তিক পরমাণু বা বস্তুতে পৌঁছেছেন সেটাকে স্তরভেদে দেখানো হল-



আণবিক ঘটনা বা বস্তু স্থিতি



বস্তু (জগতের যৌক্তিক পরমাণু)

একইভাবে ভাষাকেও ভাঙতে ভাঙতে কীভাবে নাম বা ভাষার যৌক্তিক পরমাণুতে পৌঁছেছেন, সেটাকে স্তরভেদে দেখানো হল-

ভাষা



অধিক জটিল বচন



কম জটিল বচন



সরল বচন



মৌলিক বচন



নাম (ভাষার যৌক্তিক পরমাণু)

সবশেষে একথা বলা যায় ভিটগেনস্টাইন তাঁর চিত্রতত্ত্বের মাধ্যমেই ভাষা, চিন্তন এবং বাস্তব জগত এই তিনটি ক্ষেত্রের মধ্যে সমন্বয় সাধন করেছেন। ভাষা এবং চিন্তনের মধ্যে চিত্রের মত বিশেষত্ব থাকায় এগুলি নিজের বাইরে গিয়ে জগতকে ব্যাখ্যা করতে পারে। তাই আমরা নিজেদের মধ্যে সহজেই কথপকথন করতে পারি এবং ভাষার মাধ্যমে আমরা অন্য জায়গার ঘটনাকে অতি সহজে বুঝে যায়।

তথ্যসূত্র

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico-Philosophicus*, Trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London, 1992, 2.1.

Wittgenstein, TLP 2.11

Wittgenstein, TLP 2.12

Wittgenstein, TLP 2.13

Wittgenstein, TLP 2.131

Wittgenstein, TLP 2.14

Wittgenstein, TLP 2.141

Wittgenstein, TLP 2.15
Wittgenstein, TLP 2.151
Wittgenstein, TLP 2.1512
Wittgenstein, TLP 2.1514
Wittgenstein, TLP 2.16
Wittgenstein, TLP 2.17
Wittgenstein, TLP 2.18
Wittgenstein, TLP 2.171
Wittgenstein, TLP 2.172
Wittgenstein, TLP 2.173
Wittgenstein, TLP 2.174
Wittgenstein, TLP 2.181
Wittgenstein, TLP 3
Wittgenstein, TLP 2.182
Wittgenstein, TLP 2.19
Wittgenstein, TLP 2.2
Wittgenstein, TLP 2.201
Wittgenstein, TLP 2.203
Wittgenstein, TLP 2.21
Wittgenstein, TLP 2.22
Wittgenstein, TLP 2.221
Wittgenstein, TLP 2.222
Wittgenstein, TLP 2.224
Wittgenstein, TLP 2.225
Wittgenstein, TLP 3.001
Wittgenstein, TLP 3.01

বিবেকানন্দের চিন্তায় ধর্মীয় বহুত্ববাদ: একটি বিশ্লেষণ

বিবেক মান্না

গবেষক, দর্শন বিভাগ, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়

“মানুষকে অধ্যয়ন কর। মানুষই জীবন্ত কাব্য। জগতের যত বাইবেল, জগতের যত খ্রিষ্ট-বুদ্ধ সবই মানুষের আলোকে আলোকিত।” – স্বামী বিবেকানন্দ

সারসংক্ষেপ: শ্রীরামকৃষ্ণ ও স্বামী বিবেকানন্দের মতো মহামানবেরা যখন আসেন, তখন সেই যুগের সমস্ত সমস্যা নিরসনের জন্য একটা ছাঁচ রেখে যান। বিবেকানন্দ শ্রীরামকৃষ্ণের মধ্যে দেখেছিলেন বর্তমানের উপযোগী সেই ছাঁচ, যে ছাঁচ অবলম্বনে নির্মিতি হবে বিশ্বজনীন ধর্ম যা ধর্মীয় বহুত্ববাদেরই এক অনন্য রূপ। বিবেকানন্দ শিকাগো ধর্ম মহাসভায় বিশ্বজনীন ধর্মের আদর্শ প্রসঙ্গে বলেন, ‘আমরা শুধু সব ধর্মকে সহ্য করি না (tolerance), সব ধর্মকেই সত্য বলে বিশ্বাস করি (acceptance)’। আমার এই গবেষণা পত্রে রামকৃষ্ণ – বিবেকানন্দের শিক্ষার আলোকে ধর্মীয় বহুত্ববাদের আলোচনা করবো এবং দেখানোর চেষ্টা করবো যে, একটি ধর্মমত অপর ধর্মমতের বিরোধী তো নয়ই, বরং পরিপূরক। একই সত্য সমস্ত ধর্মে বিদ্যমান ফলে সমস্ত ধর্মই যদি এই সত্যকে প্রকটিত করার চেষ্টা করে তাহলে বিরোধ কোথায়?

বিভিন্ন ধর্মের পারস্পরিক দৃষ্টিভঙ্গি প্রধানত তিনপ্রকার মতের উপর প্রতিষ্ঠিত। প্রথম প্রকার মত হল ধর্মীয় একান্তবাদ (exclusivism)। এই মত অনুযায়ী একমাত্র আমার ধর্মই সত্য, অন্য সব ধর্ম মিথ্যা। অন্তর্ভুক্তিবাদ (inclusivism) বলে- অন্যান্য ধর্মমত সমূহ স্বতন্ত্রভাবে তার নিজের ধর্মমতের চেয়ে নিকৃষ্টতর এবং একমাত্র তার নিজস্ব ধর্মমতের অন্তর্ভুক্ত উপমত বা শাখামত হিসেবেই সে সকল ধর্মমতের প্রকৃত গুরুত্ব। আর বহুত্ববাদ (pluralism) বলে- সব ধর্মই সত্য কারণ তারা প্রত্যেকেই একই লক্ষ্যে পৌঁছে দেয়, তবে তাদের পথ বহুবিধ হতে পারে (একং সৎ বিপ্রাঃ বহুধা বদন্তি)। বর্তমান বিশ্বে এই মতের প্রথম প্রবক্তা শ্রীরামকৃষ্ণ। সমস্ত ধর্মের মধ্যে যে রূপগত ঐক্য আছে তা তত্ত্ব ও অভ্যাসের মাধ্যমে শ্রীরামকৃষ্ণ দেখিয়েছেন। সত্য এক যদিও তার অভিব্যক্তি অনেক - ‘যত মত তত পথ’। এই পরমসত্য সমস্ত প্রকার বিরোধ এবং সীমার উর্ধ্বে। তাকে কোন বিশেষ মতবাদ দ্বারা, বিশেষ বিশ্বাস দ্বারা কুক্ষিগত করা যায় না। শ্রীরামকৃষ্ণ অনুভব করেছিলেন ঈশ্বর,

আল্লা, বুদ্ধ, যীশুখ্রিষ্ট, শিব নানা রূপে একই চৈতন্য মানুষের আরাধনার বিষয় হয়। সেই পরমসত্যকে মানুষ বিভিন্ন উপায়ে জানতে পারে; তার রুচি ও ক্ষমতা আনুযায়ী। বিভিন্ন ধর্মের মধ্যে কোন বিবাদ থাকা উচিত নয়, কেননা বিভিন্ন ধর্মের পথ মানুষকে একই পূর্ণতার দিকে নিয়ে যায়। ঠিক যেমন একটি সুপরিকল্পিত উদ্যানে নানা প্রকার ফুলের গাছে নানা রঙের ফুল প্রস্ফুটিত হয়ে অখণ্ড উদ্যানের শোভাবর্ধন করে, তেমনি প্রতিটি ধর্মমত তাদের স্বাতন্ত্র্য ও অনন্য বৈশিষ্ট্য বজায় রেখে যুগপৎ শান্তিপূর্ণ সহাবস্থানের মাধ্যমে এক অখণ্ড ধর্মভাব বজায় থাকে। বিবেকানন্দের এই অভিনব ধর্ম চিন্তনের ভিত্তিতে আন্তর্ধর্মীয় সংলাপ (inter-religious dialogue) গড়ে উঠতে পারে, যার মাধ্যমে মানবসংহতির ধারণা সুদৃঢ় হতে পারে। তবে আন্তর্ধর্মীয় সংলাপের সঙ্গে সঙ্গে কোন ধর্মমতের বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে পারস্পরিক বোঝাপড়া তথা ভাববিনিময়ের মাধ্যমে আন্তঃসম্প্রদায় বিরোধ (inter-religious conflict) মিটিয়ে ফেলতে হবে বা কমিয়ে আনতে হবে- যার উদ্দেশ্যই হল সকলের সঙ্গে একাত্ম হয়ে পরমাত্মার উপলব্ধি।

সূচক শব্দ: ধর্মীয় অবভাসবাদ, ধর্মীয় একান্তবাদ, অন্তর্ভুক্তিবাদ, বহুত্ববাদ, বিশ্বজনীন ধর্ম, সহিষ্ণুতা, গ্রহিষ্ণুতা

শ্রীরামকৃষ্ণ ও স্বামী বিবেকানন্দের মতো মহামানবেরা যখন আসেন তখন সেই যুগের সমস্ত সমস্যা নিরসনের জন্য একটা ছাঁচ রেখে যান। বিবেকানন্দ শ্রীরামকৃষ্ণের মধ্যে দেখেছিলেন বর্তমানের উপযোগী সেই ছাঁচ, যে ছাঁচ অবলম্বনে নির্মিত হবে বিশ্বজনীন ধর্ম যা ধর্মীয় বহুত্ববাদেরই এক অনন্য রূপ।

মানুষের জীবনে ধর্মের এক বিশেষ স্থান আছে। ধর্মাচরণ একান্ত ব্যক্তিগত ব্যাপার এবং এজন্যই তা সংবেদনশীল। আজ মানুষে মানুষে যে বিভেদ, হানাহানি, ভুল বোঝাবুঝি সমস্ত কিছুর অন্তরালে আমরা ঐ সংবেদনশীল ধর্মই দেখি। আমরা দেখি ধর্ম যেন একটি বেড়াঝাল যাকে আমরা ‘ওয়াটার টাইট কম্পার্টমেন্ট’ (Watertight Compartment) বলে থাকি। যেন সেই পাত্রের জল বাইরে আসতে পারে না- এমনই এক দমবন্ধ হওয়ার অবস্থা। কেউ এর ব্যতিক্রমী কিছু করার চেষ্টা করলেই যেন সর্বনাশ। জলের তো কোন আলাদা রূপ নেই- যে পাত্রে রাখা হয় সেই পাত্রের আকারই ধারণ করে। কাজেই এক পাত্র থেকে জল অন্য পাত্রে গেলে জলের স্বরূপের কোনো পরিবর্তন হয় না, মিলেমিশে একাকার হয়ে যায়। ধর্মের ক্ষেত্রেও বোধহয় এমনটি আশা করা খুব অসঙ্গত নয়। যদি সবধর্মের প্লাবন দেখা যায় বা একাকারত্ব দেখা যায় তাহলে পৃথিবীর সমস্যার বহুলাংশের সমাধান হয়।

আজও আমরা দেখি কোন কোন ক্ষেত্রে বিশেষ এক ধর্মের বেড়া জাল ভেঙে মানুষ অন্যের সঙ্গে মিশেছে। যদি এমন এক পরিস্থিতির কথা ভাবা যায় যখন দেখি কোন একজন ব্যক্তি জলে ডুবে যাচ্ছেন আর প্রানপণে বাঁচার চেষ্টা করছেন। এমত অবস্থায় আমরা ঐ বিধর্মীর প্রতি কী আচরণ করব? আমার মনুষ্যত্ব ঐ মুহূর্তে কী দাবী করবে? এইক্ষেত্রে আমরা যদি ধর্মের প্রসঙ্গে যাই তাহলে তা হবে মানবিকতার ঘোরতর বিরোধী। কাজী নজরুল ইসলাম ঠিক এই কথাই বলেছেন- মানুষ যখন বিপন্ন তখন প্রশ্ন ‘হিন্দু না মুসলিম ঐ জিজ্ঞাসে কোন জন ? কাভারী বল, ডুবেছি মানুষ, সন্তান মোর মার’। ধর্মীয় সম্প্রীতির এর থেকে বড় নজীর বোধহয় আর কিছু হয় না। সমস্ত মানুষকে ধর্মনির্বিশেষে আমাদের একই মায়ের সন্তান বলে ভাবলে বোধহয় সমস্যা থাকে না।

ধর্মীয় বহুত্ববাদের দার্শনিক মডেল বা পরিকাঠামোতে সকল ধর্মমতই সমানভাবে আধ্যাত্মিক উপলব্ধির পর্যাপ্ত পন্থা বলে স্বীকৃত। জন হিক তাঁর ধর্মদর্শনে ধর্মীয়বহুত্ববাদের কথা বলেছেন, বিচার করেছেন, কারণ অনুসন্ধান করেছেন এবং পরিশেষে এক সমন্বয় সাধনের চেষ্টা করেছেন। হিকের প্রায় নব্বই বছর আগে স্বামী বিবেকানন্দের শিকাগো অভিভাষণকে কেন্দ্র করে ধর্মীয়বহুত্ববাদের যে দার্শনিক মডেল গড়ে ওঠে, দার্শনিক পরিভাষায় তাকে আজ ‘বৈদান্তিক বহুত্ববাদ’ বলাই সঙ্গত। আমার এই গবেষণা পত্রে রামকৃষ্ণ – বিবেকানন্দের শিক্ষার আলোকে ধর্মীয় বহুত্ববাদের আলোচনা করবো এবং দেখানোর চেষ্টা করবো যে, একটি ধর্মমত অপর ধর্মমতের বিরোধী তো নয়ই, বরং পরিপূরক। এক সত্য সমস্ত ধর্মে বিদ্যমান ফলে এই এক সত্য যদি সমস্ত ধর্মের মাধ্যমে প্রকাশিত হয় তাহলে বিভিন্ন ধর্মের মধ্যে বিরোধ কোথায়?

ধর্মীয় বহুত্ববাদের আলোচনা করার পূর্বে মনে রাখা দরকার, ‘নিরপেক্ষতাবাদ’ (Indifferntism) নামে অভিহিত যে মতবাদে বলা হয় যে, ধর্মসমূহের মধ্যে কোনও পার্থক্য নেই- সব ধর্মই এক- শ্রীরামকৃষ্ণ কখনওই তা পোষণ করতেন না। নানা ধর্মের মধ্যে যে পার্থক্য আছে তিনি সে সম্বন্ধে অবহিত ছিলেন; কিন্তু তিনি দেখিয়েছিলেন যে, এই সব পার্থক্য সত্ত্বেও তাদের মধ্যে সমন্বয় সম্ভব। শ্রীরামকৃষ্ণের ধর্মসমন্বয় তত্ত্বের দ্বারা আধুনিক তুলনামূলক ধর্মতত্ত্বের (Comparative Religion) দুটি ধারণা অনুসূচিত হয় – ধর্মীয় অবভাসবাদ (Phenomenology of Religion) ও ধর্মীয় বহুত্ববাদ (Religious Pluralism)। ‘অবভাসবাদ’ হল এক ধরনের দার্শনিক বিচারধারা- ঊনবিংশ শতাব্দীর শেষভাগে হুসারেল এটির পত্তন করেন। এই পদ্ধতি দুটি নীতির উপর নির্ভরশীল। প্রথমটি

হল বন্ধনীকরণ (epoche)- যার অর্থ, অন্য ধর্মের ভালমন্দ বিচার করা থেকে বিরত থাকা এবং প্রত্যেকটি ধর্মের বিশ্বাস প্রথা আচার আচরণ যেমন, তাকে তেমনটি দেখা। আর অন্য নীতিটি হল- einfuhlen যাকে ইংরাজিতে empathy বা সমানুভূতি বলা হয়। এর অর্থ- আমাদের শুধু অন্য ধর্মের সমালোচনা থেকে বিরত থাকলেই হবে না, অন্য ধর্মকে তার অনুগামীদের চোখ দিয়ে দেখতে হবে। আর দ্বিতীয় দার্শনিক ধারণাটি হল ধর্মীয় বহুত্ববাদ।¹

বিভিন্ন ধর্মের পারস্পরিক দৃষ্টিভঙ্গি প্রধানত তিনপ্রকার মতের উপর প্রতিষ্ঠিত হতে পারে - ধর্মীয় একান্তবাদ (Exclusivism) বলে- ‘একমাত্র আমার ধর্মই সত্য, অন্য সব ধর্ম মিথ্যা’। অন্তর্ভুক্তিবাদ (Inclusivism) বলে- অন্যান্য ধর্মমত সমূহ স্বতন্ত্রভাবে তার নিজের ধর্মমতের চেয়ে নিকৃষ্টতর এবং একমাত্র তার নিজস্ব ধর্মমতের অন্তর্ভুক্ত উপমত বা শাখামত হিসেবেই সে সকল ধর্মমতের প্রকৃত গুরুত্ব। আর বহুত্ববাদ (Pluralism) বলে- সব ধর্মই সত্য কারণ তারা প্রত্যেকেই একই লক্ষ্যে পৌঁছে দেয়, তবে তাদের পথ বহুবিধ হতে পারে। ঋক বেদে বলা হয়েছে, “একং সন্নিপ্রাঃ বহুধা বদন্তি।” (১।১৬৪।৬৪) গীতাতে বলা হয়েছে, “যে যথা মাং প্রপদ্যন্তে তাংস্তথৈব ভজাম্যহম্। মম বর্তানুরবর্তন্তে মনুষ্যাঃ পার্থ সর্বশঃ।।” (৪।১১) মানুষ যে ভাবেই বা যে পথেই ঈশ্বর ভজনা করে, সে সেই পথেই ঈশ্বর লাভ করে।

বহুকাল থেকে আমাদের এই বহুধর্মবাদী দেশে বিভিন্ন সম্প্রদায় ও বিভিন্ন মতবাদ দেখা যায়। এর ফলে বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে পারস্পরিক সংঘর্ষ প্রতিনিয়ত বৃদ্ধি পাচ্ছে। এই বিষয়টিকে উত্থাপন করে শ্রীরামকৃষ্ণ এর সমাধান সূত্রে বলেছেন- যত লোক ধর্ম ধর্ম করে এ ওর সঙ্গে ঝগড়া করছে, ও তার সঙ্গে ঝগড়া করছে। হিন্দু, মুসলমান, ব্রহ্মজ্ঞানী, শাক্ত, বৈষ্ণব, শৈব- সব পরস্পরের সঙ্গে ঝগড়া করছে। তাদের এই বোধ নেই যে, যাকেই তুমি কৃষ্ণ বলছ, তাঁকেই শিব, তাঁকেই আদ্যাশক্তি বলা হয়, তাঁকেই যিশু, তাঁকেই আল্লা বলা হয়। এক রাম তাঁর হাজার নাম। এরকম মনে করা ভাল নয় যে, আমার ধর্মই ঠিক, অন্য সব ধর্ম ভুল। সব পথ দিয়েই তাঁকে পাওয়া যায়। সত্য এক যদিও তার অভিব্যক্তি অনেক -‘যত মত তত পথ’। এই মতের প্রমাণ আমরা ‘শিবমহিম্নস্তোত্রে’ দেখতে পাই। এই স্তোত্রে বলা হয়েছে-‘রুচীনাং বৈচিত্র্যাদৃজুকুটিল নানা পথ জুষ্ণাং। নৃণামেকো গম্যন্তুমসি পয়সামর্গব ইব।।’ (৭ম স্তোত্র) অর্থাৎ সরল বা জটিল নানা পথে গিয়ে যেমন বিভিন্ন নদী একই সমুদ্রে মিলিত হয়, তেমনই বিচিত্র রুচিবশতঃ- ভিন্ন ভিন্ন নানা ধর্মীয় পথ অবলম্বনকারীদেরও ঈশ্বরই একমাত্র গন্তব্যস্থল। যেহেতু মানুষের রুচির বৈচিত্র্য রয়েছে, তাই পরমসত্তা এক হওয়া সত্ত্বেও

তার প্রকাশ বহুবিধ। এই পরমসত্তা সমস্ত প্রকার বিরোধ এবং সীমার উর্ধ্বে। তাকে কোন বিশেষ মতবাদ দ্বারা, বিশেষ বিশ্বাস দ্বারা কুক্ষিগত করা যায় না।

বিভিন্ন ধর্মের মধ্যে কোন বিবাদ থাকা উচিত নয়, কেননা বিভিন্ন ধর্মের পথ মানুষকে একই পূর্ণতার দিকে নিয়ে যায়। ঠিক যেমন একটি সুপরিকল্পিত উদ্যানে নানা প্রকার ফুলের গাছে নানা রঙের ফুল প্রস্ফুটিত হয়ে অখণ্ড উদ্যানের শোভাবর্ধন করে, তেমনি প্রতিটি ধর্মমত তাদের স্বাতন্ত্র্য ও অনন্য বৈশিষ্ট্য বজায় রেখে যুগপৎ শান্তিপূর্ণ সহাবস্থানের মাধ্যমে এক অখণ্ড ধর্মভাব বজায় থাকে।² বিবেকানন্দের এই অভিনব ধর্ম চিন্তনের ভিত্তিতে আন্তর্ধর্মীয় সংলাপ (inter-religious dialogue) গড়ে উঠতে পারে, যার মাধ্যমে মানবসংহতির ধারণা সুদৃঢ় হতে পারে। তবে আন্তর্ধর্মীয় সংলাপের সঙ্গে সঙ্গে কোন ধর্মমতের বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে পারস্পরিক বোঝাপড়া তথা ভাববিনিময়ের মাধ্যমে আন্তঃসম্প্রদায় বিরোধ (inter-religious conflict) মিটিয়ে ফেলতে হবে বা কমিয়ে আনতে হবে- যার উদ্দেশ্যই হল সকলের সঙ্গে একাত্ম হয়ে পরমাত্মার উপলব্ধি।

আজকের বিশ্ব কোনো এক বিশেষ ধর্ম বা রাজনীতির মধ্যে সীমাবদ্ধ নেই। এই প্রসঙ্গে বিচারবাদী দার্শনিক কান্ট বলেন, এই যুগ হল যুক্তি বিচারের যুগ।³ সবকিছুকে স্বাধীন মনে বিশুদ্ধ বিচারের কষ্টিপাথরে যাচাই করে গ্রহণ করতে হবে। এই প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথ যথার্থই বলেছেন-

“ধর্মের বেশে মোহ যারে এসে ধরে
অন্ধ সে জন মারে আর শুধু মরে।
নাস্তিক সেও পায় বিধাতার বর,
ধার্মিকতার করে না আড়ম্বর।
শ্রদ্ধা করিয়া জ্বালে বুদ্ধির আলো,
শাস্ত্রে মানে না, মানে মানুষের ভালো।”⁴

এই ধর্মান্ধতা থেকে মুক্তি উপায় হল বিবেকানন্দের পরধর্ম- গ্রহিষ্ণুতাপুষ্ট বহুত্ববাদী বৈদান্তিক ধর্মচিন্তা, যা আজ সারা বিশ্বে মানবতাবাদের অন্যতম উৎকৃষ্ট পন্থা। আমরা দেখতে পাই বিবেকানন্দ কীভাবে ‘পরধর্ম- সহিষ্ণুতা’ বনাম ‘পরধর্ম- গ্রহিষ্ণুতার’ পক্ষে যুক্তি দিয়েছেন। যখন কেউ বলেন- ‘আমি তোমাকে সহ্য করি বা তোমার ধর্মের প্রতি সহিষ্ণু, তখন প্রকৃতপক্ষে আমি ও আমার ধর্ম মহান ও উন্নততর বলে তোমাকে সহ্য করি বা তোমার

ধর্মমতের প্রতি সহিষ্ণু- তুমি আমার থেকে হীন ও তোমার ধর্মমত আমার ধর্মমতের সমপর্যায় নয়- এইরকম একটি অর্থ পরোক্ষভাবে প্রকাশ পায়।’ শুধুমাত্র পরমতসহিষ্ণুতার মধ্য দিয়ে ধর্মীয় বহুত্ববাদের প্রকৃত অর্থ উপলব্ধি হয় না, সকল ধর্মকে সত্য বলে গ্রহণ করতে হবে।⁵

ধর্মকে যদি এই অর্থে গ্রহণ করা হয় তাহলে বিভিন্ন ধর্ম সম্প্রদায়ের মধ্যে কখনই বিবাদের অবকাশ থাকবে না। ‘আমার ধর্মই একমাত্র শ্রেষ্ঠ’- এমন দাবি কেউই করতে পারবে না। বিভিন্ন ধর্মে বিভিন্ন রকমের ধর্মীয় আচার-অনুষ্ঠান থাকতে পারে কিন্তু নৈতিক চেতনার জাগরণই যদি ধর্মের একমাত্র উদ্দেশ্য হয় তাহলে এক ধর্মের সঙ্গে অন্য ধর্মের কোন পার্থক্য থাকবে না। বর্তমানযুগে যে সমস্ত বিবাদ পরিলক্ষিত হয় তা মূলতঃ অনুষ্ঠানকেন্দ্রিক বা মন্দির মসজিদ গীর্জাকেন্দ্রিক, যার স্থান ধর্মে গৌণ। এ সমস্তকে মুখ্য করে ভাবার অন্তরালে রয়েছে আমাদের শাস্ত্রের অপব্যাখ্যা। এই অপব্যাখ্যাকে সরিয়ে মানুষ হয়ে উঠবে যথার্থ ধার্মিক যা হবে মানবতাভিত্তিক ধর্ম- বিশ্বজনীন ধর্ম। কেনোপনিষদে বলা আছে, প্রতিটি প্রাণীর মধ্যে জ্ঞানীয় ব্যক্তিগন সেই ঈশ্বরকে অনুভব করেন এবং তার মাধ্যমেই এই জগৎকে অতিক্রম করে অমৃতত্ব লাভ করেন। কাজেই উপনিষদের সময় থেকেই মানুষের মধ্যে সেই পরমসত্যকে খোঁজার চেষ্টা হয়েছে। যদি কেউ ঈশ্বরের আরাধনায় দিন কাটান এবং দেবমন্দিরে দিন কাটান অথচ মানুষকে ঘৃণা করেন তাহলে সেখানে কোন মতেই ঈশ্বর থাকতে পারেন না। তাই বিবেকানন্দ বলেছেন- “বহুরূপে সম্মুখে তমার, ছাড়ি কোথা খুজিছ ঈশ্বর? জীবে প্রেম করে যেই জন, সেই জন সেবিছে ঈশ্বর।”⁶ মানুষই ঈশ্বরের আবাসস্থল- মানুষের সেবাই ঈশ্বরের সেবা-এ তত্ত্বে বিশ্বাসই বিশ্বজনীন ধর্মের মূল ভিত্তি।

বিবেকানন্দ শিকাগো ধর্ম মহাসভায় বিশ্বজনীন ধর্মের আদর্শ প্রসঙ্গে বলেন, ‘আমরা শুধু সব ধর্মকে সহ্য করি না (tolerance), সব ধর্মকেই সত্য বলে বিশ্বাস করি (acceptance)’। তিনি দৃষ্টকণ্ঠে শোনালেন- “যে ধর্ম জগতকে চিরকাল পরমতসহিষ্ণুতা ও সর্ববিধ মত স্বীকার করার শিক্ষা দিয়া আসিতেছে, আমি সেই ধর্মভুক্ত বলিয়া নিজেকে গৌরবান্বিত মনে করি। আমরা শুধু সকল ধর্মকে সহ্য করি না, সকল ধর্মকেই আমরা সত্য বলিয়া বিশ্বাস করি। যে জাতি পৃথিবীর সকল ধর্মের ও সকল জাতির নিপীড়িত ও আশ্রয়প্রার্থী জনগণকে চিরকাল আশ্রয় দিয়া আসিয়াছে, আমি সেই জাতির অন্তর্ভুক্ত বলিয়া নিজেকে গৌরবান্বিত মনে করি।”⁷

বিবেকানন্দ তাঁর গুরু শ্রীরামকৃষ্ণের জীবন ও ধর্মসম্বন্ধের ভাবনা দ্বারা প্রভাবিত হয়েছিলেন। শ্রীরামকৃষ্ণ মনে করতেন, জগতে সকল ধর্মমতই পারস্পরিকভাবে সহযোগী,

কোন ভাবেই বিরুদ্ধ নয়। বিবেকানন্দ শ্রীরামকৃষ্ণের এই সমন্বয়ধর্মী ধর্মচিন্তায় পুষ্ট হয়ে বলতে পেরেছিলেন যে, অন্য ধর্মমতকে সত্য বলে গ্রহণ করার জন্য তার নিজের ধর্মমত পরিবর্তন করার দরকার নেই। প্রত্যেকে অপরের ধর্মমত থেকে ভাল শিক্ষাগুলো গ্রহণ করে নিজের ধর্মমতের সঙ্গে অঙ্গীভূত (assimilation) করতে হবে। এই নীতিগত ভাবনার উপরই বিবেকানন্দের বিশ্বজনীন ধর্ম গড়ে ওঠেছে। বিবেকানন্দ ‘বিশ্বজনীন ধর্ম’ কথাটির অর্থ নূতন ভাবে তুলে ধরলেন। তবে এই বিষয়ে তাঁর ভাষণ ও রচনাবলী অনুশীলন করে আমরা দেখতে পাই, তিনি বিশ্বজনীন ধর্মের তিনটি ধারণা পরিস্ফুটিত করেছেন।^৮ প্রথম অর্থে, এই ধর্ম একান্ত ব্যক্তিগত হয়েও সর্বজনীন। এক নিত্য ধর্মই মানসিক স্তরের বিভিন্নতার জন্য বিভিন্ন দেশে, কালে বিভিন্নভাবে প্রকাশিত হয়। দ্বিতীয় অর্থে, বিশ্বজনীন ধর্ম হল সমস্ত প্রচলিত ধর্মের সমাহার। প্রত্যেক ধর্মের মধ্যে অনন্য কিছু বস্তু আছে, আবার কিছু ঘাটতিও আছে। সকল ধর্ম যখন এক সঙ্গে মিশে যায় তখন তারা তাদের ঘাটতি পূরণ করে পরস্পরের পরিপূরক হয়ে ওঠে। অর্থাৎ বিশ্বজনীন ধর্ম সকল ধর্মের সমষ্টি, যার মধ্যে প্রত্যেক ধর্মের নিজস্ব বৈশিষ্ট্য বজায় থাকে। আর তৃতীয় অর্থে বিশ্বজনীন ধর্ম সকলের জন্য- এর কোন লিঙ্গগত, জাতিগত, ধর্মগত বৈষম্য নেই। আর তাতেই বিবেকানন্দের মতো জীবন ও সত্তা সুন্দরভাবে প্রতিফলিত হয়েছে। এই অর্থে ধর্ম হল মানুষের প্রতিনিয়ত লড়াই যা তাকে সসীম থেকে অসীমের দিকে নিয়ে যায় এবং সকল প্রকার বন্ধন থেকে মুক্তি দেয়। বিবেকানন্দ বিশ্বাস করতেন প্রতিটি মানুষের নিজস্ব ধর্ম রয়েছে। তাঁর কথায়, “No man is born to any religion; he has a religion in his own soul.”^৯ তিনি বলেছেন, “কোন খ্রিষ্টানকে হিন্দু বা বৌদ্ধ হইতে হইবে না; অথবা হিন্দু ও বৌদ্ধকে খ্রিষ্টান হইতে হইবে না; কিন্তু প্রত্যেক ধর্মই অন্যান্য ধর্মের সারভাগগুলি গ্রহণ করিয়া পুষ্টিলাভ করিবে এবং স্বীয় বিশেষত্ব বজায় রাখিয়া নিজ প্রকৃতি অনুসারে বর্ধিত হইবে।”^{১০} তিনি আর বলেন, “যদি এই ধর্ম-মহাসমিতি জগতে কিছু প্রমাণ করিয়া থাকে তো তাহা এই- সাধুচরিত্র, পবিত্রতা ও দয়াদাক্ষিণ্য জগতের কোন একটি বিশেষ ধর্মমণ্ডলীর নিজস্ব সম্পত্তি নয় এবং প্রত্যেক ধর্মপদ্ধতির মধ্যেই অতি উন্নত চরিত্রের নরনারী জন্মগ্রহণ করিয়াছেন। এই সকল প্রত্যক্ষ প্রমাণ সত্ত্বেও যদি কেহ এরূপ স্বপ্ন দেখেন যে, অন্যান্য ধর্ম লোপ পাইবে এবং তাহার ধর্ম টিকিয়া থাকিবে, তবে তিনি বাস্তবিকই কৃপার পাত্র; তাঁহার জন্য আমি আন্তরিক দুঃখিত, তাহাকে আমি স্পষ্টভাবে বলিয়া দিতেছি, তাঁহার ন্যায় ব্যক্তির বাধাপ্রদান সত্ত্বেও শীঘ্রই প্রত্যেক ধর্মের পতাকার উপর লিখিত হইবে- বিবাদ নয়, সহায়তা; বিনাশ নয়, পরস্পরের ভাবগ্রহণ; মতবিরোধ নয়, সমন্বয় ও শান্তি।”^{১১}

শিকাগো-ভাষণের ১২৫ বছর অতিক্রান্ত হয়েছে। ঊনবিংশ শতকের শেষ লগ্নে স্বামী বিবেকানন্দ পাশ্চাত্যে যা বলেছিলেন, আজ আবার একবিংশ শতাব্দীর প্রথমভাগে তার উপলব্ধির প্রয়োজনীয়তা আমরা দেখতে পাই। সারা পৃথিবী জুড়ে যে ধর্মীয় হানাহানি চলেছে, যে ধর্মীয় সংকীর্ণতা চলেছে সেখানে বিবেকানন্দকে আজ বড় প্রয়োজন। প্রয়োজন শিকাগো-ভাষণের সম্যক অনুধাবন। ১৮৯৩ সালের ১১ই সেপ্টেম্বর প্রথম বক্তৃতায় স্বামীজি বলেছিলেনঃ “সাম্প্রদায়িকতা, গোঁড়ামি ও এগুলির ভয়াবহ ফলস্বরূপ ধর্মোন্মত্ততা এই সুন্দর পৃথিবীকে হিংসায় পূর্ণ করিয়াছে, বারবার ইহাকে নরশোণিতে সিক্ত করিয়াছে, সভ্যতা ধ্বংস করিয়াছে এবং সমগ্র জাতিকে হতাশায় মগ্ন করিয়াছে।”^{১২} -একথা আজও সমান সত্য। স্বামীজির শিকাগো বক্তৃতা শুধু সেকালের জন্য নয়, যতদিন যাবে ততই মানবসমাজের ব্যক্তি ও সমষ্টি জীবনকে উত্তরনের দিশা দেখাবে।

তথ্যসূত্র

১. স্বামী ভজানন্দ, শ্রীরামকৃষ্ণ ও স্বামী বিবেকানন্দের দার্শনিক ভাবনা, রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ ইউনিভার্সিটি, বেলুড় মঠ, হাওড়া ৭১১২০২, ২০১১, পৃঃ ১১৩
২. Swami Bhajananda, Harmony of Religion, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata 700029, 2008, p. 40
৩. দ্রঃ পাশ্চাত্য দার্শনিক জন লকের উদারপন্থী রাজনৈতিক চিন্তাধারার মধ্যেও বহুত্ববাদের প্রভাব লক্ষ করা যায়। ১৬৮৯ সালে ‘ধর্ম সহিষ্ণুতা সম্বন্ধে একটি চিঠি’ নামক গ্রন্থে তিনি বলেছেন যে, ‘লিবারলজম্’-এর মূল কথাই হলো আমি যা ভাবছি, চিন্তা করছি তা যেমন যুক্তি, বিশ্বাস ও মূল্যবোধ প্রসূত, ঠিক তেমনি অন্য মত পোষণকারী ব্যক্তিদের মতের মধ্যেও যুক্তি, চিন্তা, মূল্যবোধ রয়েছে। সুতরাং আমার মতটাই একমাত্র সত্য, আর অন্য সব মত ভুল-একথা কি করে বলতে পারি? - এটিই বহুত্ববাদের মূল কথা। ভারতবর্ষের সংস্কৃতির ইতিহাস হল এই বহুত্ববাদের ফল্গুধারা। এর উল্টো পথের যাত্রীরা হলেন একান্তবাদী। তারা পরমত ও পরধর্ম-অসহিষ্ণু পীড়ক, মানব মনের আত্মিক মিলনের অন্তরায়।
৪. রবীন্দ্র - রচনাবলী, ১৫ খণ্ড, ১৩৮৩, পৃঃ ২৮৪
৫. দিলীপকুমার মোহান্ত, ধর্মদর্শনের মূল সমস্যা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কলকাতা, ৭০০০৯১, ২০২০, পৃঃ ২৩০
৬. স্বামী বিবেকানন্দের বানী ও রচনা, উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা, ২০১৫, ৬ খণ্ড, পৃঃ ২৬৯
৭. ঐ, ১ম খণ্ড, পৃঃ ৭

8. দিলীপকুমার মোহান্ত, ধর্মদর্শনের মূল সমস্যা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কলকাতা, ৭০০০৯১, ২০২০, পৃঃ ২৪৫
9. Swami Vivekananda , The Complete Works of Swami Vivekananda , Advaita Ashrama, Kolkata, Vol. 6, p. 82
10. স্বামী বিবেকানন্দের বানী ও রচনা, উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা, ২০১৫, ১ম খণ্ড, পৃঃ ১৫
11. ঐ, ১ম খণ্ড, পৃঃ ২৭-২৮
12. ঐ, ১ম খণ্ড, পৃঃ ৮

ভাল প্লামউডের পরিবেশগত নারীবাদ: উপাদানের তত্ত্বগত বিশ্লেষণ

জগন্নাথ জানা

রিসার্চ স্কলার, দর্শন বিভাগ, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

সারসংক্ষেপ: সাম্প্রতিক কালে নারীবাদী চিন্তার আলোকে পরিবেশের ওপর মানুষের প্রভুত্বের আলোচনা, নারীবাদী তত্ত্বের এক বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ উপাদান। পরিবেশ চিন্তার আলোচনার ক্ষেত্রে নারীবাদী দৃষ্টিকোণ এক কৌতূহল মূলক উদ্দীপক ও সমালোচনার বিষয়বস্তু হয়ে দাঁড়িয়েছে। পরিবেশের ধারণাটি খুবই উদার এবং পরিবর্তনশীল। যার ফলে বিভিন্ন সময়ে বিভিন্ন ধরনের প্রভুত্বের শিকার হতে দেখা যায় পরিবেশকে। পরিবেশ সংরক্ষণের জন্য সক্রিয় আন্দোলন এবং নারী বৈষম্যের সাথে পরিবেশনিষ্ঠ নারীবাদের উল্লেখযোগ্য ভূমিকা রয়েছে। নারীবাদী বিশেষজ্ঞরা পরিবেশ নীতিবিদদের মতবাদকে পর্যালোচনা করে দেখিয়েছেন যে, নারী নিপীড়নের সঙ্গে পরিবেশ নিপীড়নের সাদৃশ্য রয়েছে। তাই পরিবেশ নারীবাদ হল এমন একটি দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গি যা নারীর অধিকার ও পরিবেশ সংরক্ষণের জন্য আন্দোলন করেন। পরিবেশ নারীবাদানুসারে, নারী ও প্রকৃতি ওপর মানুষের কর্তৃত্ব ও আধিপত্যের মাঝে এক ধরনের সামঞ্জস্য দেখা যায়। যেখানে নারী ও প্রকৃতির অবদমনকে মূল্যায়নের ওপর গুরুত্ব আরোপ করা হয়। যার ফলে নারীর ওপর পুরুষতন্ত্রের আধিপত্য ও নিপীড়নের বিভিন্ন দিক এবং প্রকৃতির প্রতি মানুষের নিপীড়নের দিক তুলে ধরে তা কিভাবে নির্মূল করা যায় সেই বিষয়কে গুরুত্ব দিয়ে এই প্রবন্ধ লেখার চেষ্টা করলাম। আমি এই প্রবন্ধে র‍্যাডিক্যাল নারীবাদের দিক থেকে পরিবেশবাদ সম্বন্ধে পরিবেশ নারীবাদী দার্শনিক ভাল প্লামউডের ধারণা ব্যাখ্যা করবো? পরিবেশবাদী দার্শনিক পল টেলরের “প্রকৃতির প্রতি সন্মান” যে নৈব্যক্তিক নীতিটি আছে তা আলোচনা পূর্বক ভাল প্লামউডের মত ব্যাখ্যা করবো? এছাড়াও র‍্যাডিক্যাল নারীবাদের প্রেক্ষাপটে “নারী প্রতি সন্মান” নীতিটি কীভাবে কার্যকর করা যায় তা তুলে ধরার চেষ্টা করবো এই প্রবন্ধে।

সূচকশব্দ: লিঙ্গ বৈষম্য (Gender discrimination), প্রকৃতি বৈষম্য (discrimination against Nature), পিতৃতন্ত্র (patriarchy), দ্বৈতবাদ (dualism), পরিবেশ নারীবাদ (ecofeminism), দ্বিধাবিভক্তি (dichotomy), মানবকেন্দ্রিক (anthropocentric)।

সাম্প্রতিক কালে নারীবাদী চিন্তার আলোকে পরিবেশের ওপর মানুষের প্রভুত্বের আলোচনা, নারীবাদী তত্ত্বের এক বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ উপাদান। পরিবেশ চিন্তার আলোচনার ক্ষেত্রে নারীবাদী দৃষ্টিকোণ এক কৌতূহল মূলক উদ্দীপক ও সমালোচনার বিষয়বস্তু হয়ে দাঁড়িয়েছে। পরিবেশের ধারণাটি খুবই উদার এবং পরিবর্তনশীল। যার ফলে মানুষ ও প্রকৃতির সম্পর্কের বিভিন্ন দিক নিয়ে শাস্ত্রের যে আলোচনা আমরা দেখতে পাই তা হল নিসর্গ নীতি (ecology)। আধুনিক কালে নিসর্গ নীতি একটি স্বতন্ত্র শাস্ত্র রূপে পরিগণিত হয়। নারীমুক্তি আন্দোলনের ক্ষেত্রে তথা মুক্তি তত্ত্বের (liberation theory) যে চারটি ধারা আমরা পাই তাহল লিঙ্গ বৈষম্য (gender discrimination) থেকে মুক্তি, জাতি বৈষম্য (racial discrimination) থেকে মুক্তি, শ্রেণী বৈষম্য (class discrimination) থেকে মুক্তি ও প্রকৃতি বৈষম্য (discrimination against nature) থেকে মুক্তি^১। নারীমুক্তি আন্দোলনের শুরু দিকে নারীবাদ নারী ও পুরুষের সম্পর্কের নানান বিষয়ের মধ্যে সীমাবদ্ধ ছিল। এই নারীমুক্তি প্রশ্নের সমাধান করতে গিয়ে নারীবাদী দার্শনিকগণ দেখালেন যে নারী মুক্তির ক্ষেত্রে কেবলমাত্র নারী ও পুরুষের মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকলো না। এটি ক্রমশ নারী ও নিসর্গের তথা প্রকৃতির মধ্যে ও অতঃপ্রত ভাবে জড়িয়ে রয়েছে। অনেক নারীবাদী স্বীকার করেন যে, নিসর্গ নীতি আর নারীবাদের সমস্যা গুলির মধ্যে একটি গভীর যোগসূত্র রয়েছে। তাঁরা মনে করেন পুরুষের সঙ্গে নারীর সম্পর্কের প্রতিফলন দেখা যায় মানুষ ও প্রকৃতির সম্পর্কের মধ্যে। যার ফলে বর্তমানে মানুষ ও নিসর্গের সম্পর্কের মধ্যে যে অনৈতিক রূপ প্রতিফলিত হয় তাঁর মূলে রয়েছে নারী পুরুষের মধ্যে অবদমনের সম্পর্ক। আর তারও মূলে রয়েছে পুরুষতন্ত্র। এই ভাবেই নিসর্গের সমস্যার সঙ্গে জড়িয়ে আছে নারী মুক্তির সমস্যা। যার দরুন একটিকে বাদ দিয়ে অপরটি সমাধান করা সম্ভব নয়। নারীমুক্তি আন্দোলনের এই ধরনের দৃষ্টিভঙ্গি আমরা পেয়ে থাকি নারী নিসর্গ নীতিবিদদের (ecofeminist) কাছ থেকে। ‘ইকোফেমিনিজম’ (ecofeminism) পদটি প্রথম ব্যবহার করেন ফ্রান্সোয়া দা ওবোন (Francoise de Eaubonne) তাঁর ‘লে ফেমিনিজম উ লা মো’ (Le Feminism Ou La Mort) গ্রন্থে^২।

পরিবেশ নারীবাদ হল একটি দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গি, যা নারীর অধিকার ও পরিবেশ সংরক্ষণের জন্য আন্দোলন করে। পরিবেশ নারীবাদ অনুসারে, নারী ও প্রকৃতির ওপর মানুষের কর্তৃত্ব ও আধিপত্যের মাঝে এক ধরনের সামঞ্জস্য দেখা যায় যেখানে নারী ও প্রকৃতির অবদমনকে মূল্যায়নের উপর গুরুত্ব আরোপ করা হয়। যার ফলে নারীর ওপর

পুরুষতন্ত্রের আধিপত্য ও নিপীড়নের বিভিন্ন দিক এবং প্রকৃতির ওপর মানুষের নিপীড়নের বিভিন্ন দিক তুলে ধরা পরিবেশ নারীবাদের লক্ষ্য। আমরা এখানে বিভিন্ন পরিবেশ নারীবাদী দার্শনিকের নাম পাই তথা – ক্যারেন জে ওয়ারেন, ভাল প্লামউড, মারে বুকচিন, বন্দনা শিবা, জিম চেনি, মারিয়া মাইজ প্রমুখ দার্শনিকের পরিবেশনিষ্ঠ নারীবাদী দৃষ্টিভঙ্গি আলোচনা পাবো। নারীবাদীদের যেমন বিভিন্ন রূপ আমরা দেখতে পাই তেমনি পরিবেশ নারীবাদীদের ক্ষেত্রে ও আমরা বিভিন্ন রূপ পাই। যেমন- উদারনৈতিক পরিবেশকেন্দ্রিক নারীবাদ (liberal ecofeminism), বৈপ্লবিক বাস্তুনারীবাদ (radical ecofeminism), সামাজিক তান্ত্রিক বাস্তুনারীবাদ (socialist ecofeminism), সংস্কৃতি পরিবেশকেন্দ্রিক নারীবাদ (cultural ecofeminism) ^৩ ও সামাজিক পরিবেশকেন্দ্রিক নারীবাদের মত আমরা পেয়ে থাকি। কিন্তু প্রত্যেক পরিবেশনিষ্ঠ নারীবাদী দার্শনিকগণ একই কথা বলবে তা কিন্তু নয়। প্রত্যেক পরিবেশনিষ্ঠ নারীবাদী দৃষ্টিভঙ্গি আলাদা আলাদা। নারীবাদীরা মনে করেন সমাজ থেকে জেভার বিভক্তি যে নির্যাতন তা দূর করতে হবে। এই প্রসঙ্গে বেল হুক্স বলেন যে, “নারীবাদ হল লিঙ্গীয় নির্যাতনের অবসান ঘটানোর আন্দোলন” ^৪। নারীর উপর জেভারভিত্তিক যে নির্যাতন করা হয় নারীবাদ তার অবসানের ওপর গুরুত্ব আরোপ করেন এবং তার জন্য আন্দোলন ও করেন। সমাজের জেভার বৈষম্য ভিত্তিক নির্যাতনের মূলে রয়েছে পুরুষতান্ত্রিক সংস্কৃতি এবং অপরদিকে প্রকৃতির ওপর নির্যাতনের মূলে রয়েছে মনুষ্যত্বের সংস্কৃতি। পরিবেশবাদ ও নারীবাদ উভয়ে পুরুষতান্ত্রিক আধিপত্যের বিরুদ্ধে আন্দোলন করেন। কারণ এই আধিপত্যবাদ ক্ষমতা ও কর্তৃত্বকে মানবজাতির স্বার্থে একটি লিঙ্গকে অবদমন করে রাখে এবং প্রকৃতি ও নারীর স্বতঃমূল্য সত্তাকে অগ্রাহ্য করে তাদের ওপর প্রভুত্ব বিস্তার করতে চায়। তাই পরিবেশবাদ ও নারীবাদ উভয়ের লক্ষ্য হল প্রকৃতি ও নারীর স্বতঃমূল্য মর্যাদা অর্জন করা। এই বিষয়কে কেন্দ্র করে পরিবেশ নারীবাদ গড়ে উঠেছে। এই বিষয়গুলিকে লক্ষ্য রেখে আমি এই প্রবন্ধে র্যাডিক্যাল নারীবাদের দিক থেকে পরিবেশবাদ সম্বন্ধে পরিবেশ নারীবাদী দার্শনিক ভাল প্লামউডের ধারণা ব্যাখ্যা করবো? পরিবেশবাদী দার্শনিক পল টেইলারের ‘প্রকৃতির প্রতি সম্মান’ যে নীতিটি আছে তা আলোচনা পূর্বক ভাল প্লামউডের মত ব্যাখ্যা করবো? এছাড়াও র্যাডিক্যাল নারীবাদীদের প্রেক্ষাপটে ‘নারীর প্রতি সম্মান’ নীতিটি দেখানোর চেষ্টা করবো?

র্যাডিক্যাল নারীবাদী দার্শনিকগণ দাবি করেন যে, নারীর অভিজ্ঞতা এমন অভিজ্ঞতা যা কেবলমাত্র নারীর ক্ষেত্রেই ঘটে থাকে। এই অভিজ্ঞতার তাৎপর্য, গুরুত্ব এবং অর্থ কেবলমাত্র

নারীর কাছে বোধগম্য হয়। কারণ এই রকম অভিজ্ঞতা কেবল নারীর ক্ষেত্রেই হয়ে থাকে, পুরুষদের ক্ষেত্রে নয়। পুরুষতান্ত্রিক সমাজ ব্যবস্থায় এমন অভিজ্ঞতার যথার্থ তাৎপর্য, গুরুত্ব এবং অর্থকে অবহেলিত করে পুরুষতন্ত্রকে আরো বেশি শক্তিশালী হিসাবে প্রতিষ্ঠা করার জন্য। নৈতিক ধারণা সমাজে ব্যক্তিও সমষ্টির ক্ষেত্রে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। এই নৈতিক ধারণার সৃষ্টির মধ্য দিয়েও নারীদেরকে হীন মর্যাদা দান করা হয়। এই জন্যই নারীবাদ মনে করেন যে, নৈতিক অভিজ্ঞতা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ এই জন্য যে তা ব্যক্তির ব্যক্তিত্ব গঠনে সাহায্য করবে এবং সমাজকে সুসংহত ও সুশৃঙ্খলিত রাখবে। নারীদের অভিজ্ঞতা যেহেতু ভিন্ন ভিন্ন ও অনন্য তাই র‍্যাডিক্যাল নারীবাদ এই বিষয়টিকে উপেক্ষা না করে বরং আগ্রহ প্রকাশ করেছেন। র‍্যাডিক্যাল নারীবাদীরা মনে করেন যে, নারীর অভিজ্ঞতাকে বর্ণনা করা বা ব্যাখ্যা করার ক্ষেত্রে নারীর দৃষ্টিভঙ্গি অনুযায়ী হতে হবে। অর্থাৎ নারীকে জানার জন্য নারীর প্রতি সদর্থক মনোভাব প্রকাশ না করি তাহলে নারীদের অভিজ্ঞতাকে জানতে পারবো না। নারীবাদী দার্শনিকগণ বলেন বর্তমান সমাজ ব্যবস্থায় পুরুষতান্ত্রিক মতবাদগুলি এর বিপরীত মনোভাব প্রকাশ করেন। আমি এখানে যে বিষয়গুলিকে স্পষ্টভাবে ব্যাখ্যা করতে চাইছি সেটি হল নারীদের অভিজ্ঞতাগুলি সম্পূর্ণ ভিন্ন ও অনন্য হলেও তা কিন্তু একেবারে উপেক্ষার যোগ্য নয় কোনোভাবেই এবং তা হীন মর্যাদাকর ও নয়। এই রকম একটি চেতনা পরিবেশ নীতিবিদ্যা এবং দর্শনের ক্ষেত্রে বিশেষ ভূমিকা পালন করতে পারে বলে পরিবেশ নারীবাদী দার্শনিক ভাল প্লামউড মনে করেন ^৫। সমাজের কতকগুলো দিককে দার্শনিকগণ অধস্তন, নীচ ও হীন বলে মনে করে তা দূরে সরিয়ে রেখেছেন এবং এ ও বলেছেন যে এই বিষয়গুলি কোনো ভাবেই জ্ঞানের বিষয় হিসাবে গণ্য হতে পারে না। প্লামউড জেন্ডার বৈষম্য সম্পর্কে যেমন সচেতন তেমনি ভাবে পরিবেশ নৈতিকতার সম্বন্ধে ও সচেতন। জেন্ডার বৈষম্যকে তিনি প্রকৃতির নিপীড়নের সাথে এক করে দেখেছেন বলে পরিবেশ নারীবাদী হিসাবে তিনি স্বীকৃত হয়েছেন। প্লামউডের মতে পরিবেশ নারীবাদ প্রকৃত পক্ষে নারীবাদের ভিত্তির ওপর প্রতিষ্ঠিত এবং নারীবাদের সাথে সম্পর্কিত ^৬। পরিবেশ নারীবাদী পরিবেশ সম্বন্ধে নৈতিকবোধকে নিয়েই গড়ে উঠেছে পরিবেশবাদ। পরিবেশের ভালো ও মন্দ বিচার করা নৈতিকতার বিষয়বস্তু। পরিবেশের উপযোগিতা, কার্যকারিতা ইত্যাদি কেবল এক তরফা হতে পারে না। পরিবেশের স্বতঃমূল্যকে স্বীকার করার দৃষ্টিভঙ্গি নৈতিক আলোচনার সাথে সম্পর্কযুক্ত। পরিবেশকে পুরুষতান্ত্রিক মূল্যবোধের দ্বারা এত যাবৎকাল বিচার করার ফলে পরিবেশের যে নিজস্ব মূল্য আছে তা স্বীকার করা হয়নি। তাই আমাদের উচিত এই বিরূপ মনোভাব থেকে বেরিয়ে এসে দার্শনিক আলোচনায় পরিবেশ নীতিবিদ্যার ক্ষেত্রে পরিবেশের স্বতঃমূল্য ও

পরতমূল্যের আলোচনাকে ও গুরুত্ব প্রদান করতে হবে। তবেই পরিবেশের প্রতি মানুষের যে যথেষ্ট ব্যবহার কিছু পরিমাণ হলেও বন্ধ করা যেতে পারে এবং পরিবেশ নীতিবিদ্যায় তাত্ত্বিক ও ব্যবহারিক আলোচনায় যে তাৎপর্য রয়েছে সেটি তুলে ধরতে হবে। প্লামউড মনে করেন যে, পরিবেশকে যে জন্য অবহেলা ও উপেক্ষা করা হয় নারীকে ও ঐ একই কারণে উপেক্ষা করা হয়। আর এই অবহেলার কারণ হল পাশ্চাত্য দ্বৈতবাদের প্রভাব^৭।

মানব সভ্যতার প্রাচীন যুগ থেকে প্লেটো, অ্যারিস্টটল এর দর্শন থেকে আধুনিক যুগের দেকাত এর দর্শনে ও আমরা এই দ্বৈতবাদী ভাবনার প্রকাশ পাই। পাশ্চাত্য সমাজে আমরা ক্ষমতার যে বৈষম্য দেখতে পাই সেখানে ও দ্বৈতবাদী কাঠামো প্রকট ভাবে বিদ্যমান। যেমন – সংস্কৃতি/প্রকৃতি, পুরুষ/ নারী, মানব/ দাস, পাবলিক/প্রাইভেট, সার্বিক/বিশেষ, নিজ/ অপর, বুদ্ধি / আবেগ, মানব / প্রকৃতি ইত্যাদি^৮। তাই প্লামউড মনে করেন যে, নীতিবিদ্যায় বহুল প্রচলিত সার্বজনীন নীতি বা নৈতিক নীতির সার্বিক দিকটি প্রকৃতি ও নারী সম্পর্কিত ধারণা অর্থাৎ অধস্তন ধারণা সৃষ্টির জন্য দায়ী। সনাতন আদর্শনিষ্ঠ নীতিবিদ্যা বস্তুর গুণের সার্বিক দিকটিকে সবসময় গুরুত্ব দিয়ে থাকে। মূল্যায়নের ক্ষেত্রে সার্বিক দিকটিকে বেশি প্রাধান্য দেওয়া হয় আর বিশেষ দিকটিকে অগ্রাহ্য করা হয়। তাই প্রকৃতির প্রতি সমাজের অগ্রাসী মনোভাব দেখা যায় এবং ঐ অগ্রাসী মনোভাব নারীর প্রতি ও সমতুল্য ভাবে বিদ্যমান। কাজেই পরিবেশ নারীবাদ মনে করেন যে পরিবেশকে যেমন সহায়ক মূল্য হিসাবে গণ্য করা হয় নারীকে ও ঐ একই মূল্যে মূল্যায়িত করা হয়। প্লামউড পরিবেশবাদ আলোচনার প্রসঙ্গে পল টেলরের দার্শনিক মতকে ব্যাখ্যা করেছেন। তিনি বস্তুত পল টেলরের মতের প্রতি নমনীয় মনোভাব ব্যক্ত করেন। পল টেলর তাঁর ‘Respect for Nature’ (1986) গ্রন্থে পরিবেশকে স্বতঃমূল্য হিসাবে গণ্য করেছেন। টেলর মনে করেন যে প্রতিটি সত্তা গুরুত্বপূর্ণ তা মানব সত্তা হোক বা পরিবেশে মানবের বাইরে অন্য যে কোনো সত্তা হোক। তিনি তাঁর মতবাদে বায়োসেন্ট্রিক নীতিবিদ্যক মতকে তুলে ধরতে চেয়েছেন। তিনি বলেন যে একজন ব্যক্তির প্রকৃত সত্তা তার জীবতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্যকে নিয়ে গড়ে ওঠে আর তাই ব্যক্তি সত্তার মাঝে জীবতাত্ত্বিক গুণকে অন্তর্ভুক্ত করতে হবে। কিন্তু এখানে টেলরের তত্ত্বের ত্রুটি হল এই যে সত্তাকে আপন বৈশিষ্ট্যে মর্যাদাবান করলে ও তিনি তা কান্টীয় সার্বিক নীতি দর্শনের মাঝে সীমাবদ্ধ করলেন। পরিবেশ নারীবাদী দার্শনিক প্লামউড সার্বিক নীতিতত্ত্বে বিশ্বাসী নন। তিনি টেলরকে একদিক দিয়ে সমর্থন করলেও অন্যদিক দিয়ে দ্বিমত পোষণ করেন।

কাজেই আমরা দেখতে পাচ্ছি যে, পল টেলরের পরিবেশ সম্বন্ধে যে মতবাদ তা অমানবকেন্দ্রিক মতবাদকে ব্যাখ্যা করেন। তিনি মানবকেন্দ্রিক মতবাদের বিরোধিতা করে প্রকৃতির স্বতঃমূল্যের প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। এই কারণে তিনি ‘প্রকৃতির প্রতি সম্মান’ কে একটি নীতি হিসাবে তুলে ধরেছেন। তিনি বলেছেন যে, প্রকৃতির প্রতি আমাদের পরম নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গি থাকতে হবে। যা ঐ পরম নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গি হবে ‘প্রকৃতির প্রতি সম্মান’ ^৯ (respect for nature)। পরিবেশ নীতিবিদ্যাকে টেলর প্রাণকেন্দ্রিক সিস্টেম (life centered system) হিসাবে গণ্য করেছেন এবং তিনি এ ও বলেছেন যে এই প্রাণকেন্দ্রিক সিস্টেমের মূলে কাজ করবে মানুষের নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গি। আর সেটাই হবে আমাদের ‘প্রকৃতির প্রতি সম্মান’ প্রদর্শন করা। টেলরের এই ধারণার মতবাদ মানবকেন্দ্রিক মতবাদের বিরোধী মতবাদ। তিনি অমানবকেন্দ্রিক মতবাদকে বেশি প্রাধান্য দিয়েছেন তাঁর তত্ত্বে। পরিবেশের নৈতিক মূল্যায়ন সম্বন্ধে তিনি বলেন যে, পরিবেশ প্রসঙ্গে কেবলমাত্র মানুষের দিক থেকে আমরা বিবেচনা করতে পারি না। মানুষের বাইরে ও যে প্রাকৃতিক পরিবেশ রয়েছে এবং তারাও নিজস্ব মূল্যে সর্বদাই স্বতঃমূল্যবান। কাজেই টেলরের আলোচনায় আমরা একটি গুরুত্বপূর্ণ দিক পাই তা হল তিনি প্রকৃতির প্রতি দৃষ্টিভঙ্গি গঠনের জন্য বলেন কোনো অস্তিত্বশীল বস্তুর (living thing) কল্যাণ সম্বন্ধে ধারণা এবং সত্তার অন্তর্নিহিত গুণ বা স্বতঃমূল্য সম্বন্ধে ধারণা হওয়া জরুরী। কারণ তিনি বস্তুর মূল্যায়ন করতে গিয়ে বস্তুর স্বকীয় মূল্যের ওপর গুরুত্ব আরোপ করেন ^{১০}। টেলর মূলত ‘প্রকৃতির প্রতি সম্মান’ এই নৈতিক নিয়মের দ্বারা যাতে প্রত্যেকের মাঝে কাজ করে তাঁর জন্য সচেষ্টিত হয়েছেন। তিনি বলেন এই প্রকৃতির প্রতি সম্মান নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গি এমন যা ব্যক্তির আচরণে প্রতিফলিত হয় এবং তার ফলে ব্যক্তি প্রকৃতির প্রত্যেকটি বস্তুর প্রতি সহনশীল হয় এবং তাঁর মূল্যকে গুরুত্ব দিতে শুরু করে। টেলরের দাবি ‘প্রকৃতির প্রতি সম্মান’ এই নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গির সমান্তরাল অপর একটি দৃষ্টিভঙ্গি হল ‘মানুষের প্রতি সম্মান’ (respect for person) ^{১১}। এইভাবে টেলর নৈতিক কর্তব্যের আলোচনায় মানুষের কর্তব্যের পরিধিকে ব্যক্ত করেছেন এবং প্রাকৃতিক পরিবেশের সমস্ত কিছুকে মানুষের আচরণের নৈতিক দিক হিসাবে তুলে ধরেছেন।

সদর্থে এই পর্যন্ত আলোচনায় আমরা দেখলাম যে টেলর তার তত্ত্বে প্রকৃতির প্রতি সম্মান নীতির দ্বারা তিনি পরিবেশে সমস্ত কিছুর স্বতঃমূল্যকে উল্লেখ করেছেন এবং তাঁর পাশাপাশি মানুষের প্রতি সম্মান নীতিটির কথা ও উল্লেখ করেছেন। কিন্তু টেলরের এই তত্ত্ব ভাল

প্লামউড অংশত সমর্থন করলেও অন্যদিকে মতটির বিরোধিতা করেছেন। টেলরের মতবাদ কান্টীয় নীতিবিদ্যার সাথে সমন্বিত হওয়ায় তিনি তাঁর বিরোধিতা করেন। কান্টীয় নীতিবিদ্যা মূলত বুদ্ধিবাদী নীতিবিদ্যা যেখানে আবেগ অনুভূতিকে যুক্তিবুদ্ধি থেকে সম্পূর্ণ পৃথক করা হয়েছে। কান্টের মতো টেলর মানুষের নৈতিক বিচারবোধকে অপরিহার্যভাবে বুদ্ধিসত্ত্বাত বলে দাবি করেন এবং আবেগ, প্রেম প্রীতি ইত্যাদিকে অগ্রাহ্য করেন। প্লামউড এমন নীতিকে কঠোরভাবে সমালোচনা করেন। প্লামউড টেলর থেকে উদ্ধিত করেন যে যেখানে টেলর বলেছেন – “এমন নয় যে প্রকৃতির প্রতি সম্মান জ্ঞাপন প্রাণময় বস্তুর প্রতি প্রেম প্রীতি (care and concern) জাতীর অনুভূতিকে প্রতিহত করে। যে কেউ দয়াবশত এগুলিকে আঘাত না করতে পারে। প্রকৃত পক্ষে এমন উদ্দেশ্য থেকে করে থাকলে তা সম্মান দেখানোর নৈতিক মনোভাব বলে নির্দেশ করতে পারে না। বন্যপ্রাণী ও বৃক্ষাদিকে তাদের স্বসত্তার জন্যে সংরক্ষণ এবং রক্ষা করার কামনা প্রকৃতির প্রতি সম্মানকে বিরোধিতা ও করে না, প্রমাণ ও করে না”^{১২}। তিনি বলেন টেলরের মতে প্রকৃতির প্রতি সম্মান নৈতিক কর্তব্যমূলক বিষয়। অতএব নৈতিক কর্তব্যমূলক বিষয় ব্যক্তির কামনা বাসনা বিধৃত নয় বরং ব্যক্তিগত কামনা বাসনার উদ্বে। প্লামউড নৈতিক কর্তব্যের এমন ব্যাখ্যাকে গ্রহন করতে রাজী নয় এবং এই বিষয়ে তিনি দ্বিমত পোষণ করেন। তিনি বলেন আধুনিক দর্শনে বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণ যুক্তিবুদ্ধি এবং আবেগ অনুভূতিকে পরস্পর বিচ্ছিন্ন এবং বিপরীত বিষয় বলে ব্যাখ্যা করেন। তাঁরা কামনা বাসনা অপরের প্রতি পরিচর্যাশীল (caring) মনোভাব ও প্রেম প্রীতিকে নিতান্ত ব্যক্তিগত বিষয় বলে মনে করেন, যেমন টেলর মনে করেছিলেন। কাজেই প্লামউড এই প্রকার যে পুরুষতান্ত্রিক মনোভাব যেখানে সর্বদা পুরুষের অধীনে নারী বশ্যতা স্বীকার করবো এবং নারীর কোনো নিজস্ব স্বাধীনতা থাকবে না, সেখানে নারীর আবেগ অনুভূতিকে হেয় করে দেখা হয়। নারীর সিধান্তকে কখনো মান্যতা দেওয়া হয় না এই রকম পিতৃতান্ত্রিক মনোভাব প্লামউড স্বীকার করতে চান না। তিনি বলছেন এই রকম মনোভাব আমরা পরিবেশের প্রতি ও দেখতে পাই। তাই আগে আমাদের এই রকম দ্বিমত মনোভাব থেকে বেরিয়ে এসে সমস্ত কিছুকে সমানভাবে মূল্য দিতে হবে। তবেই আমরা একে অন্যের প্রতি সহনশীল হবো এবং পরিবেশের গুরুত্বকে বুঝতে পারবো। কাজেই আমার এই প্রবন্ধে মুখ্য আলোচনার বিষয় ছিল প্রকৃতি ও জেভার সম্বন্ধে পুরুষতান্ত্রিক আধিপত্যবাদী দৃষ্টিভঙ্গিকে তুলে ধরে তাকে খণ্ডন পূর্বক আলোচনা। প্রচলিত মতগুলির পাশাপাশি বিকল্প মত তুলে ধরা এবং কিভাবে আমাদের সমাজে নারী ও পুরুষের মাঝে যে একধরনের অসম অবস্থা রয়েছে তা দেখানো। তাঁর পাশাপাশি নারী ও প্রকৃতির মধ্যে যে এক প্রকার বৈষম্যমূলক ধারণাগত

কাঠামোর শিকার সেটি তুলে ধরার চেষ্টা করলাম। এই ধারণাগত কাঠামোর একদিকে নারী পুরুষের বৈষম্য তৈরি করেছে অন্যদিকে, প্রকৃতি ও মানুষের মাঝে বৈষম্য সৃষ্টি করে। একই ধারণাগত কাঠামোর অধীনে নারী ও প্রকৃতি নিগূহীত ও নির্যাতিত হয়ে আসছে। পরিবেশ নারীবাদের তাত্ত্বিক প্রেক্ষাপট থেকে নতুন যে চিন্তা ভাবনা তাঁর প্রভাব লক্ষণীয় বিষয় হয়ে দাঁড়িয়েছে। এরফলে মানুষ এখন অনেক বেশি আগ্রহী মনোভাব প্রকাশ করে এই নতুন বিষয়গুলি সম্বন্ধে জানতে এবং এই নিপীড়ন মূলক বৈষম্য যাতে কম হয় তাঁর প্রতি ও সচেষ্টিত হন।

তথ্যসূত্র

১. নির্মাল্য নারায়ণ, চক্রবর্তী। *পরিবেশ নীতিবিদ্যা*, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০২১, পৃঃ ৬৭।
২. শেফালী, মৈত্র। *নৈতিকতা ও নারীবাদঃ দার্শনিক প্রেক্ষিতের নানা মাত্রা*, নিউ এজ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৫, পৃঃ ১৪১।
৩. শুক্লা, চট্টোপাধ্যায় ও সজ্জমিত্রা, দাশগুপ্ত। *নারীবাদঃ ইতিহাস তত্ত্ব দর্শন ও আর্থ- সামাজিক বিশ্লেষণ*, প্রোগ্রেসিভ পাবলিশার্স, ২০২৩, পৃঃ ২৭।
৪. Bell, Hooks. *Feminism: A Movement to End Sexist Oppression*, in Phillips, A., ed., *Feminism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, pg. 62-73.
৫. Val, Plumwood. *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, 1997, pg. 164.
৬. Val, Plumwood. *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, 1997, pg.1.
৭. Ibid, Pg. 164.
৮. Ibid, Pg. 43.
৯. J.P. Sterba. ed., *Morality in Practice*, Wadsworth, California, 1991, pg. 443.
১০. Ibid, Pg. 446.
১১. Ibid, Pg. 446.
১২. Val, Plumwood. *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, 1997, pg. 165.

চার্বাক দর্শনের বিকাশ ও তাদের অবদমনের এক সংক্ষিপ্ত ইতিহাস

জেসমিন বেগম

সহকারী অধ্যাপিকা, দর্শন বিভাগ, এ কে পি সি মহাবিদ্যালয়

সারসংক্ষেপ: ভারতীয় দর্শনে চার্বাক(চারু বাক) দর্শন অন্যতম এক গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করে রয়েছে। তবে এতো আগে যে দেশের মানুষ এমন উন্নত ভাবনা ভাবতে পেরেছিল সে জাতিই কীভাবে আবার অন্ধকারে নিমজ্জিত হল সেটা সত্যিই ভাবার বিষয়। তারা এক অন্ধকার থেকে ক্রমশ ঝাঁপিয়ে পড়েছে আরেক অন্ধকারে। ভারতে প্রথম বস্তুবাদী চিন্তার প্রতিফলন ঘটেছিল এই মতবাদে। ভাববাদী বা অদৃষ্টবাদী নয়, চার্বাক দর্শন ছিল প্রাচীন ও মধ্য যুগের সবচেয়ে শক্তিশালী এক বস্তুবাদী দর্শন।^১ বৈদিক সাহিত্যে যে ছয়টি নাস্তিক শ্রেণীর কথা বলা হয়েছে তাদের মধ্যে চার্বাক অন্যতম একটি। চার্বাক ভিন্ন অন্য পাঁচটি নাস্তিক দর্শন হল - মাধ্যমিক, যোগাচার, সৌত্রান্তিক, বৈভাষিক ও দিগম্বর। ব্রাহ্মণ্য ক্ষত্রিয়বাদী জাতি বিদ্বেষ ও বিভাজন সৃষ্টিকারী ক্ষমতা তত্ত্বের লাগাতার আক্রমণ আর সংগঠিত অপবাদের কারণে চার্বাক প্রভৃতি শক্তিশালী বস্তুবাদী ও যুক্তিবাদী মতাদর্শের টিকে না থাকা বা জনপ্রিয় ভাবে অগ্রগতি না হওয়া সত্যিই এক বিস্ময়কর ঘটনা। আমাদের পশ্চাৎপদতা আর বিজ্ঞানবিমুখতার সেটাই এক অন্যতম প্রধান কারণ বলা যেতে পারে। সেই বস্তুবাদী ও যুক্তিবাদী ভাবধারার বিকাশ ও তাদের অবদমনের একটি সংক্ষিপ্ত ধারা উল্লেখিত হবে এই পত্রে।

সূচকশব্দ: নিরীশ্বরবাদী, বস্তুবাদী, আগুবাধ্য, জন্মান্তর, আধ্যাত্মবিদ্যা, পরম বিজ্ঞান।

ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়গুলির মধ্যে প্রসিদ্ধ চার্বাক দর্শন হল নিরীশ্বরবাদী ও অনাত্মবাদী দর্শন। এই দর্শন প্রায় আড়াই হাজার বছরের বেশি প্রাচীন। এই দর্শন কোন ধরনের আধ্যাত্মবাদে বা কোন অলৌকিক প্রত্যাদেশে বিশ্বাসী ছিল না। তারা মনে করতো প্রমাণই জ্ঞানের উৎস। পারলৌকিক নয়, ইহজাগতিক সুখভোগই মানুষের একমাত্র কাম্য। বিরুদ্ধবাদীরা বলেছিলেন দেবগুরু বৃহস্পতি বিষয়সুখে প্ররোচনাত্মক বিভ্রান্তিকর শাস্ত্র প্রণয়নের উদ্দেশ্যে অসুরদের ভুল পথে চালিত করার কাজে বতী হন। অথচ আজ আড়াই হাজার বছর পরে এসে মানুষ বুঝতে পারে, মহর্ষি বৃহস্পতি ভুল বলেননি। তাদের বিরুদ্ধে

বলা খারাপটা থেকেই যেহেতু তাদের সম্পর্কের ধারণা পাওয়া যায় সেহেতু একথা মানতে হয় যে কিছু তো অতিরঞ্জিত ছিলই। বাকিগুলোকে আজকের বস্তুবাদী দর্শনের সাথে মেলাতে পারি। জাগতিক সুখভোগ জীবনের চরম লক্ষ্য কিনা অথবা জাগতিক সুখভোগ আসলে কী তা নিয়ে বিস্তার আলোচনা হতে পারে। একজন মানবিক মানুষের সুখ পরার্থেও হতে পারে আবার একজন উগ্রপন্থী মানুষের সুখ মানুষ খুনেও হতে পারে। তবে চার্বাকরা সাধারণ ও মানবিক মানুষের কথাই বলেছেন। ব্রাহ্মণ্য ক্ষত্রিয় বাদী বর্ণ- ব্যবস্থার মত জাগতিক সুখ স্বাচ্ছন্দ্য বিলাস সম্পদের অধিকার শুধু উচ্চ বর্ণের কাছে কুক্ষিগত করে রাখা ভাববাদী দর্শন যখন সংখ্যা গরিষ্ঠ খেটে খাওয়া শোষিত শ্রমজীবী নিম্ন বর্ণের মানুষের সামাজিক অর্থনৈতিক অধিকার হরণ করার লক্ষ্যে ও ক্ষমতা তন্ত্র টিকিয়ে রাখার উদ্দেশ্যে পূর্বজন্ম, কর্মফল প্রভৃতি বিভাজন ও শোষণ মূলক ভ্রান্ত দর্শন প্রচার করে গেছে। এরাই চার্বাক পন্থীদের নামে কুৎসা ছড়িয়েছে এবং ‘ঋণ করে হলেও ঘি খাও’ জাতীয় অর্ধ সত্য প্রচার করে গেছে, আর চার্বাক দর্শনের সার্বিক বস্তু নিষ্ঠ যুক্তি বাদকে মুছে দেবার চেষ্টা করে গেছে।^২

চার্বাকদের সমালোচনা করে বলা হয়েছে, তাদের জগত ইন্দ্রিয়গোচরতার মধ্যে সীমাবদ্ধ। ইন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ বস্তুজ জ্ঞানই চার্বাকগোষ্ঠী প্রমাণ হিসেবে বিবেচনা করতেন। তারা জানতেন জাগতিক বস্তুনিচয়ের সত্যাসত্য নির্ণয়ের মান বাস্তবিকপক্ষে কখনোই ত্রুটিমুক্ত না হওয়ার জন্য প্রমাণ ও প্রমেয় সম্বন্ধে ধারণাটিও ত্রুটিমুক্ত হয় না। আবার ন্যায় দর্শনে স্বীকৃত অনুমানের দ্বারা প্রমাণকে চার্বাক মতে অনুমোদন করা হয়নি। অনুমানলব্ধ জ্ঞানের হেতু বা সাধনের সঙ্গে অনুমান বা সাধ্যের সম্পর্ক বা ব্যাপ্তিকে চার্বাকবাদী দার্শনিকেরা ভ্রান্ত হিসেবে প্রমাণ করার চেষ্টা করে গেছেন। তাঁদের মতে ভ্রান্ত ব্যাপ্তিজ্ঞানের উৎপত্তি প্রত্যক্ষের সাহায্যে সম্ভব হয় না। এর প্রধান বাধা হিসেবে দেশ, কাল ও স্বভাবের ব্যবধানকে কারণ হিসেবে ধরা হয়েছে। এই পরিবর্তনশীল জগতে দেশ, কাল ও পরিবেশের বিভিন্নতা অনুযায়ী বস্তুজগত ও তার ধর্ম প্রতিনিয়ত পরিবর্তিত হয়, তাই অনুমান দ্বারা ব্যাপ্তিজ্ঞানকে চিরকাল ধরে নেয়া যায় না। অনুমান সম্ভাবনার আভাস মাত্র।

আগুতাক্যের সত্যতার ভিত্তি নির্ভরযোগ্য ব্যক্তির উক্তি, যা ব্যক্তির ব্যাপ্তিজ্ঞানে বিশ্বাসের ওপর অধিকাংশ সময়ে নির্ভরশীল হওয়ার জন্য তা চার্বাক মতে গ্রাহ্য হয় না। তাই প্রত্যক্ষবাদী চার্বাকেরা বস্তুজগতের মূলগত উপাদানের সংখ্যা চারে সীমিত রাখেন। এগুলি হল ক্ষিতি বা পৃথিবী, অপ বা জল, তেজ বা আগুন ও মরুৎ বা বায়ু। এই চার থেকেই সব কিছুর সৃষ্টি, ধ্বংসের পরবর্তীতে সবই আবার এই চার ভূতেই বিলীন হয়। এজন্য তাদের ভূতবাদীও

বলা হয়। আকাশকে প্রত্যক্ষ করা যায় না বলে একে জগতের মূল উপাদানের মধ্যে তাঁরা ধরেন নি। তাই জগত স্রষ্টারূপী ঈশ্বরের অনুমান করার কোনও প্রয়োজন নেই। আড়াই হাজার বছর ধরেই ভাববাদী রথী-মহারথীরা বস্তুবাদী এই মতবাদকে লক্ষ্য করে তীব্র আক্রমণ করে আসছেন। এহেন নিন্দাবাক্য নেই যা দিয়ে তারা চার্বাকদের আঘাত হানেন নি। সেই সঙ্গে সাধারণ মানুষদের উক্ত দর্শনটি থেকে দূরে সরিয়ে রাখতে নানাভাবে আতঙ্ক সৃষ্টির চেষ্টা করেছেন। তবে, সেই গালিগালাজের মধ্যেও যে অমৃত থেকে গিয়েছিল তাঁরা।

আত্মা অবিনশ্বর হলে তবেই মৃত্যুর পর আসে স্বর্গ-নরক ভোগের প্রশ্ন, জন্মান্তর পূর্বজন্মের কর্মফল ইত্যাদি প্রশ্ন। আত্মা নশ্বর হলে এইসব প্রশ্নই অর্থহীন হয়ে যায়। চার্বাক বা লোকাইত-দর্শনে আত্মার বিষয়ে এমন কিছু যুক্তির অবতারণা করা হয়েছিল যেগুলো তৎকালীন সাধারণের কাছেও গ্রহণীয় হয়ে উঠেছিল। চার্বাক দর্শনে আত্মা বা চৈতন্যকে দেহধর্ম বলে বর্ণনা করা হয়েছে। আর এই বক্তব্যই ভাববাদী দার্শনিকের কাছে চ্যালেঞ্জ হয়ে দাঁড়িয়েছিল। বস্তুবাদী চার্বাক দর্শনের সঙ্গে ভাববাদী দর্শনের সুদীর্ঘ লড়াই চলেছিল শুধুমাত্র আত্মা 'অমর' নাকি 'মরণশীল' এই নিয়ে। লোকাইত চার্বাক দর্শন মতে- কোনও সিদ্ধান্তে পৌঁছানোর জন্য প্রমাণের প্রয়োজন। বিশ্বাস-নির্ভর অনুমানের সাহায্যে সিদ্ধান্তে পৌঁছানো সম্ভব নয়। অনুমান-নির্ভর, একান্ত বিশ্বাস-নির্ভর অমর আত্মা, ইহলোক, পরলোক ইত্যাদি ধারণাগুলো লোক ঠাকানোর জন্য একদল ধূর্ত লোকের সৃষ্টি। চার্বাকগণ বলেন, আত্মারই যেখানে কোন সত্তা নেই সেখানে আত্মার মুক্তির প্রশ্ন অবাস্তব মাত্র। তাঁদের মতে ইন্দ্রিয়-সুখ আর ইন্দ্রিয় গ্রাহ্য বাস্তব চেতনাই মানুষের পরম কল্যান। তাই এই ইন্দ্রিয়-সুখই তাদের জীবনের চরম লক্ষ্য হওয়া উচিত। চার্বাকগণ আরো বলেন, অতীত চলে গেছে, ভবিষ্যৎও অনিশ্চিত, কেবল বর্তমান মানুষের আয়ত্তে আছে। সুতরাং বর্তমান জীবনে মানুষ যে উপায়েই হোক, যত বেশি সুখ করতে পারে তা করা উচিত। দুঃখমিশ্রিত বলে বা অন্য কোন কারণে বর্তমান সুখকে বিসর্জন দেয়া মানুষের পক্ষে মূর্খতা।^৩

প্রমাণের জন্য প্রত্যক্ষ প্রমাণই শ্রেষ্ঠ বলে চার্বাক দর্শন মনে করলেও প্রত্যক্ষ অনুগামী জ্ঞানকেও মর্যাদা দিয়েছিল। অপ্রত্যক্ষ প্রমাণের ক্ষেত্রে প্রতিটি অনুমানের মূল শর্ত অবশ্যই হবে 'পূর্ব প্রত্যক্ষ' অর্থাৎ প্রত্যক্ষের ওপর নির্ভর করে অনুমান। যেমন ধোঁয়া দেখলে আগুনের অনুমান, গর্ভ দেখলে অতীত মৈথুনের অনুমান ইত্যাদি। ভাববাদীদের চোখে প্রত্যক্ষ ও প্রত্যক্ষ- অনুগামী জ্ঞানের গুরুত্ব ছিল সামান্য অথবা অবাস্তব। তারা অনেক বেশি গুরুত্ব^৪

দিতেন, ঋষি নামধারী ধর্মগুরুদের মুখের কথাকে, ধর্মগুরুদের অন্ধ-বিশ্বাসকে, যার উপর নির্ভর করে গড়ে উঠেছিল আত্মা সংক্রান্ত মতবাদ বা আধ্যাত্মবিদ্যা।

আজও যারা বলেন, বিজ্ঞানের সঙ্গে ধর্ম এবং আধ্যাত্মবাদের কোন দ্বন্দ্ব নেই, বরং আধ্যাত্মতত্ত্বই 'পরম বিজ্ঞান', তারা একথা ভুলে যান যে, প্রত্যক্ষ জ্ঞান বা অপ্রত্যক্ষ প্রমাণ ছাড়া প্রকৃত বিজ্ঞানের প্রথম ধাপটিতেও পা রাখাই সম্ভব নয়। আর 'আত্মা অমর' এই বিশ্বাসের উপর আধ্যাত্মতত্ত্ব দাঁড়িয়ে আছে, যা বিজ্ঞান-বিরোধী বিশ্বাস। লোকায়ত দর্শন প্রত্যক্ষ ও প্রত্যক্ষ অনুগামী জ্ঞানের উপর নির্ভর করে দ্বিধাহীন ভাষায় ঘোষণা করেছিল চৈতন্য দেহেরই গুণ বা দেহেরই ধর্ম। দেহ ধ্বংস হওয়ার পর চৈতন্যস্বরূপ আত্মার অস্তিত্ব অজ্ঞান ও ধূর্তদের কল্পনা মাত্র। আর 'আধ্যাত্মতত্ত্ব' বা আত্মার অবিনশ্বরতার উপর নির্ভর করে ওঠা তত্ত্ব বিজ্ঞানের লক্ষণ নয়, অজ্ঞানের লক্ষণ।

ভাববাদীরা বলতেন, অচেতন পদার্থে গড়া মানুষের মধ্যে চেতনা আসছে কোথা থেকে? আসছে নিশ্চই এই সব অচেতন পদার্থের বাইরে থেকেই। অতএব স্বীকার করে নেয়া উচিত- চৈতন্য বা আত্মা দেহের অতিরিক্ত একটা কিছু। ভাববাদীরা ঘুরিয়ে ফিরিয়ে প্রশ্ন তুলতেন- জড় বা অচেতন পদার্থে গড়া দেহ তো সরল যুক্তিতে অচেতনই হবার কথা। তবে মানুষের চৈতন্য আসছে কোথা থেকে? লোকায়ত দর্শন এই যুক্তির বিরুদ্ধে পালটা যুক্তিও হাজির করেছিল- মদ তৈরির উপকরণগুলোতে আলাদা করে কোন মদশক্তি নেই। কিন্তু সেই উপকরণগুলোকেই এক ধরনের বিশেষ প্রক্রিয়ার মাধ্যমে মিলন ঘটানোর পর সম্পূর্ণ নতুন এক গুণ পাওয়া যাচ্ছে, যাকে বলছি মদ। এছড়াও উদাহরণ হিসাবে বলতে পারি পান, সুপারি ও চুন এই তিনটি বস্তুর ভিতর কোনটিরই লাল রং নেই। তবু এই তিনটি বস্তুকে একসাথে চর্বণ করলে লাল রং দেখা যায়। আত্মা বা চৈতন্যের ক্ষেত্রেও একই ঘটনা ঘটে থাকে। এমন যুক্তিকে তুড়ি মেরে উড়িয়ে দিতে পারা যায় না। তবুও তারা বলবেন, চৈতন্য যদি দেহেরই লক্ষণ বা ধর্ম হয়, তবে মৃতদেহেও তো চৈতন্য থাকার কথা, থাকে না কেন? এই প্রশ্নের জবাব দিতে পারলে চার্বাক দর্শনটি হয়তো টিকে যেতে পারতো। আজ বৈজ্ঞানিকভাবেই বলা হয়, দেহ কোষের সমন্বিত কাজের ফলে সচল থাকে। আর চিন্তা, চেতনা বা চৈতন্য মস্তিষ্কের স্নায়ুকোষের ক্রিয়া। কোষ নিয়ে এই সময়ে চার্বাকদের ধারণা পাওয়ার সুযোগ ছিল না। এমনকি বিবর্তনবাদ নিয়েও তাদের মধ্যে ধারণা ছিল না। তারপরেও লোকায়ত দর্শনে আত্মা, পরলোক এবং পারলৌকিক ক্রিয়াকর্ম নিয়ে এমন অনেক যুক্তি দেখান হয়েছে, যেসব যুক্তি ইউরোপীয়ান দার্শনিকরনাও অনেক পরে মানে দুই হাজার বছর পরে আয়ত্ত্ব করেছেন।

চার্বাকদের প্রতি ব্রাহ্মণদের তীব্র বিদ্বেষের প্রধান কারণই ছিল যে, তাদের জীবিকা নিয়েই টান দিয়েছিল। চার্বাকরা বলতেন, 'ব্রাহ্মণেরা তাদের জীবিকার তাগিদেই 'শ্রাদ্ধ' নামক নিয়ম চালু করেছে। পয়সা কামানোর অজুহাত ছাড়া শ্রাদ্ধ আর কিছুই নয়। জ্যোতিষ্টোম যজ্ঞে পশুবলি দিলে যদি পশু স্বর্গেই গিয়ে থাকে, তাহলে পিতাকে স্বর্গে পাঠানোর জন্য তাকে ধরে-বেঁধে যজ্ঞে বলি দিলেই তো হয়, শ্রাদ্ধানুষ্ঠানের দরকার কী? ব্রাহ্মণেরা পশুহত্যা মহাপাপ বলে, তারা হিন্দুদের নিরামিষ ভোজনের বিধান দিয়েছিলেন। কিন্তু নিজেরা মাংস খাওয়ার লোভ থেকে নিজেদের সামলাতে পারেন নি। তাই সাধারণভাবে ব্রাহ্মণদের আমিষ খাওয়া নিষিদ্ধ হলেও যজ্ঞে উৎসর্গকৃত পশুর মাংস তারা খেতেই পারতেন। তাই তারা যজ্ঞে পশুবলির বিধান দেন। শ্রাদ্ধকর্মের ফলে যদি মৃতের তৃপ্তি হয় তাহলে নেভা প্রদীপে তেল দিলেও আগুন জ্বলা উচিত। বিদেশে থাকা পরিবারের সদস্যের জন্য দেশে বসে রান্না করা বৃথা, ঠিক তেমনি মৃত মানুষের উদ্দেশ্যে পিণ্ডদান করাও বৃথা। আত্মার কি পাকস্থলী আছে? যদি না থাকে তাহলে তার উদ্দেশ্যে পিণ্ডদান করলে সে খাবে কিভাবে আবার হজম করবেই বা কিভাবে? চার্বাকরা আরো মনে করতেন, মানুষের বর্তমান জীবনই একমাত্র জীবন। পরজন্ম বলে কোন কিছু নেই। কারণ পরজন্মের অস্তিত্বের কোনও প্রমাণ নেই। সুতরাং মৃত্যুর পরেও মানুষকে তার কুকর্মের জন্য দুঃখভোগ এবং সুকাজের জন্য মানুষ সুখভোগ করবে – এইসকল কথা অর্থহীন। ভগবানের কাহিনী পৌরাণিক গল্প ছাড়া আর কিছুই নয়। সুতরাং পরজন্মে সুখভোগের জন্য ঈশ্বরকে তুষ্ট করার জন্য তাঁর পূজা অর্চনা করা বোকামী মাত্র। চার্বাক আরও বলেছেন ভদ্ভ, ধূর্ত, নিশাচরেরাই বেদের কর্তা। আর বেদও এই প্রতারক পুরোহিতদের সৃষ্টি। সুতরাং চার্বাকগণ মনে করেন বেদকে বিশ্বাস করা মানুষের উচিত নয়।

যে শোষিত সাধারণ মানুষদের উপকারের জন্য চার্বাক দর্শন আত্মবাদ ও ঈশ্বরবাদকে শানিত যুক্তিতে খণ্ডন করেছিল, সেই শোষিত সাধারণ মানুষই একসময় চার্বাক দর্শনকে এক নীতিহীন দর্শন বলে দূরে ঠেলে দিয়েছিল। এমনকি 'চার্বাক' শব্দটিকে লোকে গালাগাল বলেই ভাবতে শুরু করেছিল। ব্রাহ্মণ-ক্ষত্রিয় গোষ্ঠী হয়তো তাদের নিষ্ঠুরভাবে দমনই করেছিলেন। ফলে চার্বাক মতাদর্শের লোকেরা হারিয়ে গিয়েছিল বা ব্রাহ্ম ধর্মে বা বৌদ্ধ ধর্মে মিলিয়ে গিয়েছিল। আজ থেকে আড়াই হাজার বছর আগেই কিছু চিন্তাবিদ কী অসাধারণ বিপ্লবাত্মক চিন্তায় পৌঁছেছিলেন এই ভাবকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য যে, সব কিছুই মৌলিক পদার্থের সমন্বয়ে গঠিত এবং মৃত্যুর পর মৃতদেহ বিলীন হয়ে যায় মৌলিক পদার্থে। দেহাতীত আত্মা বলে কিছু নেই - মানুষের এমন চিন্তা এসেছিল সম্ভবত মৃত্যুর পর দেহের কি পরিণতি হয়

তা দেখে, অস্ত্র ও তৈজস্পত্রের ভঙ্গুরতা দেখে, মৃতদেহকে পচে-গলে মাটিতে মিশে যেতে দেখে এবং পুড়ে ছাই হয়ে শেষ হয়ে যেতে দেখে। তাদের এসব প্রত্যক্ষ প্রমাণ চতুর্ভূত বা পঞ্চভূত তত্ত্বে পৌঁছে দিয়েছিল।

সে সময়ের প্রেক্ষিতে চতুর্ভূত বা পঞ্চভূত তত্ত্বকে অবশ্যই অসাধারণ বলতেই হয়। বিশুদ্ধ জড়বাদী দর্শন। এই মতবাদ অনুসারে অচেতন জড়পদার্থই একমাত্র সত্তা এবং মন, প্রাণ, চৈতন্য প্রভৃতি জগতের সব বস্তুই তৈরি হয় জড় পদার্থ হতে। এই মত যারা অনুসরণ করেন তারা আত্মা ও ঈশ্বরে বিশ্বাস করেন না। আমরা তাদের সম্পর্কে ধারণা লাভ করি মূলত তাদের বিরুদ্ধ মতের বিভিন্ন গ্রন্থ থেকে। যেমন বেদ, রামায়ন-মহাভারত এবং বৌদ্ধ দর্শনে এই মতবাদের উল্লেখ পাওয়া যায়। তাছাড়া ভারতের অন্যান্য দার্শনিক সম্প্রদায় এই চার্বাক দর্শনের মত খন্ডন করতে গিয়ে যে ব্যাখ্যা দিয়েছেন সেখান থেকেও চার্বাক দর্শন ও এর প্রাচীনত্বের প্রমাণ পাওয়া যায়। চার্বাক দর্শনের সিদ্ধান্তগুলি দর্শন চর্চার ক্ষেত্রে স্বীকৃত না হলেও, জড়বাদ একটি বিশিষ্ট দার্শনিক মতবাদ বলে চার্বাক দর্শন ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে একটি উল্লেখযোগ্য স্থান দখল করে রয়েছে। আর চার্বাক দর্শন বলতে জড়বাদী নাস্তিক দর্শনকেই বোঝায়। সাধারণ মানুষের কাম্য হলো জাগতিক সুখভোগ। আর এই চার্বাক দর্শনের মতেও জীবনের চরম লক্ষ্য হল সুখভোগ। সুতরাং দেখা যাচ্ছে সাধারণ লোকের চিন্তা ও ভাবধারা এই দর্শন তুলে ধরেছে। এ কারণে এ দর্শনের অপর নাম লোকায়ত দর্শন।^৪

চার্বাকরা হারিয়ে গেলেও তাদের রেখে যাওয়া মতাদর্শ খুবই গুরুত্বপূর্ণ। ভারতীয় দর্শনকে ব্যাখ্যা করতে গেলেও চার্বাক দর্শনকে গুরুত্ব দিতেই হয়। এই দর্শন মূল্যহীন নয় এবং নিন্দনীয়ও নয়। চার্বাক দর্শন কুসংস্কার, অন্ধবিশ্বাস ও অর্থহীন প্রচলিত রীতি নীতির বিরুদ্ধে বিদ্রোহ ছিল। এই বিদ্রোহ ব্রাহ্মণ্যবাদের চতুর্বর্ণ প্রথার ভিত্তি উৎপাটিত করে সাম্যতার দর্শনের ভিত্তি রচনা করতে পারত। এই দর্শন সাধারণ মানুষকে আত্ম-নির্ভরতার পথ দেখিয়েছিল। দর্শনে যে অবিচারিত তত্ত্ব ও মতের স্থান নেই চার্বাক দর্শন তা প্রতিপন্ন করতে সক্ষম হয়েছিল। স্বার্থান্বেষী উচ্চবর্ণের (ব্রাহ্মণ ক্ষত্রিয় প্রভৃতি গোষ্ঠী, যারা ছিল সমাজের নিয়ন্ত্রক ক্ষমতাসালী গোষ্ঠী) ষড়যন্ত্রকে চার্বাক দর্শন কঠোর আঘাত করেছিল। প্রাচীন তথা মধ্য যুগে বিদ্যা, জ্ঞান, বিজ্ঞান, দর্শন ও সমাজ চিন্তার মূল ধারায় টিকে না থাকতে পারলেও এখানেই চার্বাক এবং বস্তুবাদী সকল লোকায়ত দর্শনের সার্থকতা এবং এই ধারার দর্শন চিন্তা ভবিষ্যতের পথ প্রদর্শক হিসেবে আলোচনাতেই থাকবে। যথার্থ ভাবেই চার্বাক,

লোকায়ত দর্শনকে আধুনিক মানবতাবাদী বিজ্ঞান যুক্তি মনস্ক বিশ্বের দর্শন চিন্তার বিকাশের পথে এক প্রাচীণ আলোক বর্তিকা হিসেবে চিহ্নিত করা যায়।

তথ্যসূত্র

১. দেবব্রত সেন। ভারতীয় দর্শন । পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা, ১৯৭৪
রণদীপম বসু। চার্বাকের খোঁজে,
২. <https://ia903105.us.archive.org/22/items/charbakerkhojeranadipambasu/charbaker%20khoje%20-%20Ranadipam%20Basu.pdf>
৩. দেবী প্রসাদ চট্টোপাধ্যায়। ভারতীয় দর্শন, ন্যাশানাল বুক এজেন্সী প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা, ১৯৬০
৪. Amartyasen. The Argumentative Indian, Penguin Books, 2006

অজ্ঞেয়বাদ ও লালনের অনির্দেশ্যবাদ

মনসিজ বিশ্বাস

স্টেট এইডেড কলেজ টিচার, দর্শন বিভাগ, সুধীরঞ্জন লাহিড়ী মহাবিদ্যালয়, মাজদিয়া নদীয়া

সারসংক্ষেপ: লালন একক। যেহেতু তিনি একক, তাই তিনি সর্বক্ষেত্রেই বিচরণ করতে পারেন। তাঁর গানের মধ্যে দিয়ে দার্শনিকতা দিকে দিকে বিচরণ করতে সমর্থ। কিন্তু তাঁর গানের অর্থ বহুমুখী। আমাদের সাধারণ বুদ্ধিতে সেই গানের অর্থ কোনোসময় দেহকেন্দ্রিক, কোনোসময় আধ্যাত্মিক বা কোনোসময় বাস্তববাদী বলে মনে হলেও তার বহু বহুবিধ অর্থ থাকতে পারে। সেখানে নির্দিষ্ট করে কিছুই বলা যায় না। আর এই নির্দিষ্ট করে না বলাটাই লালনকে একক করে তুলেছে। এ যেন এক জলের রূপ--যে পাত্রে ধারণ করবে তার সেই আকারই নেবে। আসলে তিনি কিছু নির্দিষ্ট না করেও অনির্দিষ্ট পথের মধ্যে দিয়েই সমস্ত ভাবনাকে বোঝাতে সক্ষম হয়েছেন এবং এভাবেই তিনি অজ্ঞেয়কে জ্ঞেয়রূপে প্রকাশের পথ প্রশস্ত করেছেন। এই পথের প্রধান কাণ্ডারী হিসেবে তিনি কোনো কোনো সময় গুরু ; কোনো কোনো সময় অন্তরাত্মাকে স্থান দিয়েছেন।

সূচক শব্দ: বাচনিক জ্ঞান, অজ্ঞেয়, অনির্দেশ্যবাদ, সুষুপ্তি, দ্বৈতবাদ, পরমদ্রব্য, ভাবসত্তা, ভাবচৈতন্য, জ্যোন্ত-মরা, আত্মব্রহ্ম।

আমরা খুব সহজেই বলতে পারি 'আমি আমাকে জানি'। কিন্তু এই বাচনিক জ্ঞানের মাধ্যমে সত্যিই কি আমরা নিজেকে নিজে জানি? হয়তো না! নিজেকে অবশ্যই জানি কিন্তু এই জানার মাঝেই অজানা লুকিয়ে আছে। এই জানা-অজানার টানাপোড়েন ই অজ্ঞেয়বাদ (agnosticism)। অজ্ঞেয়বাদ অনুসারে, সত্য বা সন্দেহ থাকলেও তা আমাদের জ্ঞানগম্য নয় এবং সেজন্য তাকে আমরা যেমন সত্য বলতে পারিনা, তেমনি নির্দিধায় মিথ্যাও বলা যায় না। যদিও আমরা সবাই আমাদের ব্যবহারিক জীবনে এই অজ্ঞেয়বাদের পরিচিতি ও প্রচার দুই-ই করে থাকি মনের অজান্তে। যদিও এই পরিচিতি ও প্রচার দুই-ই পাই আমাদের পূর্বসূরীদের কাছ থেকে। পূর্বসূরী বাউলরাই এই অজ্ঞেয়বাদের সবচেয়ে বড় গবেষক বা আবিষ্কারক। ঠিক তেমনি লালন ও এই গবেষক বা আবিষ্কারকদের মধ্যে অন্যতম ও একক।

লালন অজ্ঞেয়বাদকে চরম শিখরে নিয়ে গেছেন তাঁর অনির্দেশ্যবাদী যুক্তি দিয়ে। তিনি সেই অজ্ঞেয়কে জ্ঞেয়রূপে জানার পথপ্রদর্শক। আমরা সেই পথের সন্ধান করতে গিয়ে দেখি

যে সেখানে হাজারো পথ বর্তমান। সেই পথের শেষেই আছে আমাদের লক্ষ্য বস্তু। এই পথ অতি দুর্গম। জ্ঞতারূপী আমি এই হাজার পথের কোনটি ধরলে সেই লক্ষ্যবস্তুতে উপনীত হবো তাও অজ্ঞেয় ও অনির্দেশ্য।

তাই আমাদের চেষ্টা হবে সেই পথের অনুসন্ধান করা; যেখানে আমরা পৌঁছাতে চাই। সেই অজানাকে জানাই হবে আমাদের লক্ষ্য বা উদ্দেশ্য। সেই অজ্ঞেয় কে জ্ঞেয়রূপে জানার চেষ্টাই হবে আমাদের অভিপ্রায়।

"আমার মনের মানুষ যেরে,

আমি কোথায় পাবো তারে" ^১

- এ শুধু বাউলদেরই অনুসন্ধান না; আমরা যারা আত্মসচেতন, আত্মচেতনাই বীভর তারাও কোনো না কোনো সময় এই অনুসন্ধান করার চেষ্টা করি যে আমার অন্তর আত্মার অচীন মানুষকে। আমরা জানি সে নিঃসন্ধিভাবে আছে; কিন্তু তাকে ধরতে বা জানতে পারছি না। তাই আমরা বলে উঠি-

"তারে ধরি ধরি মনে করি ধরতে গেলে আর মেলে না।" ^২

তাকে ধরা কি যায় না ধরতে পারছি না? যদি থাকে তবে তো তাকে ধরা যাবে। আমার সুসুপ্তি যেমন আমি বুঝতে পারি না; তেমনি আমার মনের মানুষকেও আমি জানতে পারি না। এই আমরা "আচীন মানুষ", "আমার আমিই" অজ্ঞেয় ও অনির্দেশ্য।

অজ্ঞেয়বাদের এক ঐতিহাসিক প্রেক্ষাপট আছে, যার সূচনা হয় ডেকাতের দেহ ও মনের দ্বৈতবাদ থেকে। পরবর্তী কালে কান্টের জ্ঞানতাত্ত্বিক অভিমত থেকেই অজ্ঞেয়বাদের উদ্ভব হয়। অজ্ঞেয়বাদ যার ইংরেজি প্রতিশব্দ হিসেবে আমরা "Agnosticism" পদটি ব্যবহার করে থাকি। "Agnosticism" পদটি যদিও হাক্সলে (Huxley) প্রথম ব্যবহার করেন, তবুও হাবাট স্পেনসারের নামের সঙ্গেই এই মতবাদ বিশেষভাবে যুক্ত। হাবাট স্পেনসার তার অজ্ঞেয়বাদকে অভিজ্ঞতাভিত্তিক ভিত্তির উপর নির্ভর করে প্রদর্শন করেন যে, আমাদের জ্ঞান সীমিত এবং নির্দিষ্ট সীমার অতিরিক্ত জ্ঞানকে সম্প্রসারিত করা যায় না। তিনি দেখিয়েছেন যে, আমাদের যাবতীয় জ্ঞানই আপেক্ষিক (Relative)। তিনি বলেন পরম দ্রব্য (the absolute) অসীমকে জানা যায় না, বা চিন্তা করা যায় না; তাকে চিন্তা করতে গেলেই তা সীমিত হয়ে পড়বে। সুতরাং যা অসীম তা জ্ঞানের পক্ষে যদি সসীম হয়ে পরে তাহলে অসঙ্গতি বা স্ব-বিরোধ দেখা যায়। এজন্য অসীম দ্রব্য অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়।

কান্ট ও অজ্ঞেয়বাদের পথ এই বলে প্রস্তুত করেছেন যে, বস্তুর একমাত্র প্রকাশ্যরূপ (Phenomena)-এর ক্ষেত্রেই আমাদের জন্য জ্ঞান সম্ভব; কিন্তু স্বয়ং বস্তুরূপকে জানা যায় না, কারণ যা ইন্দ্রিয়জ অভিজ্ঞতার অতীত তা সকল প্রকার প্রকাশের ভিত্তি, কিন্তু তার প্রকৃত স্বরূপ অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়।

অজ্ঞেয়বাদ অনুসারে যা প্রত্যক্ষগোচর ঘটনার অতীত যেমন ইশ্বর, অমরতা প্রভৃতি তাকে স্বীকার করা চলে না, তেমনি অস্বীকার করাও চলে না। কারণ এমন কোনো প্রমাণ নেই যার ভিত্তিতে স্বীকার বা অস্বীকার করা যায়। কান্ট এর মন্তব্য এই যে, বিশ্বপ্রকৃতি ও বস্তুসত্তা আজ্ঞেয় স্বয়ংসিদ্ধ সত্তায় পূর্ণ। একে বিচার- বিশ্লেষণে পাওয়া যায় না। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য পৃথিবীর আদিকারণ এক অতীন্দ্রিয় ভাবসত্তা। এই সত্তা বস্তুরূপহীন এক ভাবমাত্র। এই ভাব-চৈতন্য থেকে বস্তু জগতের উৎপত্তি। বস্তু জগতে বিলয় হয় কিন্তু চৈতন্য শাস্ত। এই ভাবই যথার্থ অস্তিত্ববান; বস্তুজগতের কোনো স্বতন্ত্র অস্তিত্ব নেই।

কিন্তু ভারতীয় বাউল সম্প্রদায় তথা লালন এই বস্তুজগতের মধ্যেই সেই ভাব-চৈতন্যকে খোঁজার চেষ্টা করেছেন। দেহ যদি বস্তুস্বরূপ হয় মন তার ভাব- চৈতন্য। দেহাত্মবাদী চার্বাকরাও দেহের সঙ্গে 'আমার আমি'কে খুঁজে পেয়েছেন। তেমনি বাউল মতে জীবাত্মা ও পরমাত্মা একই মুদ্রার দুটি দিক। তাই তাঁদের ভাষায় প্রকাশ পাই- 'জীবাত্মা জীবিত থাকে পরমাত্মার জোরেতে। এই পরমাত্মাই হল সেই 'অচিন মানুষ', 'মনের মানুষ', 'আমার আমি'। লালনের এই আমি হল অনির্দেশ্য যা অজ্ঞেয়বাদেরই নামান্তর। লালন অনির্দেশ্যবাদের মূল বিষয়বস্তু হল আত্মা। এই আত্মা ও পরমাত্মা মিলন হয় এই দেহতেই। কিন্তু এই মিলন ও অজ্ঞেয়। রবীন্দ্রনাথের কথাই----"আমার হিয়ার মাঝে লুকিয়ে ছিলেম, দেখতে নাই পাই নি তোমার দেখতে নাই পাই"। এই লুকোচুরি যেন এক রহস্য। আর যা রহস্য তাই অজ্ঞেয়। রবীন্দ্রনাথ ও হয়তো এই অজ্ঞতার সাক্ষাৎ পেয়েছিলেন। তাই তিনি লিখেছিলেন----- "দাঁড়িয়ে আছ তুমি আমার গানের ওপারে। আমার সুরগুলি পায় চরণ আমি পাই নে তোমারে। এই যে লুকিয়ে থাকা; তাকে খুঁজে পাচ্ছি না; এই যে সে গোপন দুয়ার খুলে আসছে- যাচ্ছে কিন্তু ধরতে পারছি না; সে দাঁড়িয়ে আছে কিন্তু তার কাছে পৌঁছাতে পারছি না-- ----এই লুকোচুরি, আসা-যাওয়া, পাওয়া না পাওয়াই হল অজ্ঞেয় ও অনির্দেশ্য।

এই অনির্দেশ্য ও অজ্ঞতা জানতে গিয়ে লালন তথা বাউল সম্প্রদায় রাধার উন্মাদ দশায় বিচরণ করে। তাঁদের পাগলামি বেড়েই চলে নিজেকে খোঁজার মধ্য দিয়ে। তাই তারা মানুষ ভজনা করে। এই ভজনা লৌকিক, কিন্তু সাধনা আধ্যাত্মবাদী; শারীরকেন্দ্রিক। এঁরা শরীর মন

দুটি পথের সাধনা করে। তাই তারা নিজেদের 'জ্যাস্ত -মরা' 'ভাবেন। যা সুফিমতে 'ফিলা-ফনা' । এটা একটা হেঁয়ালি।'জ্যাস্তে'অর্থে মন ও'মরা'অর্থে দেহকেই বোঝানো হয়ে থাকে। কিন্তু এ তো স্ববিরোধী। যা জ্যাস্ত তা মরা নয়, আবার যা মরা তা জ্যাস্ত হয় কিরূপে?

এর উত্তর খুঁজতে গিয়েই বাউল বলেন----প্রেম সাগরে ডুব দিয়ে পায় ভাবসাগরে ঠাঁই। তাই তাকে ভাবসাগরে ঠাঁই পেতে গেলে প্রেম সাগরে নামতে হবে । কিন্তু সাগরে নামতে গেলে সাঁতার জানাটা আবশ্যিক হলেই ভাল হয়। নচেৎ তার পরিণাম সুখকর নাও হতে পারে। কিন্তু এই দেহরূপ সমুদ্রে সাঁতার শেখাবে কে? লালন তথা বাউল সম্প্রদায়ের বিশ্বাস এই সাঁতার শেখা গুরুকেন্দ্রিক। গুরুই হবে সাধকের পথপ্রদর্শক। যদিও বাংলা সাহিত্যের আদি নিদর্শন চর্যাপদের আদি কবি লুইপাদ স্পষ্ট ভাষায় উচ্চারণ করেন----'লুই ভণই গুরু পচ্ছিঅ জাগ।' ° গুরুই শেখাবেন মানব ভজনা। এই ভজনা অতীব দুরূহ। জ্যাস্ত রূপ আমার দেহের 'আমি', 'মনের মানুষ', 'অন্তরাত্মা'- -----সে মরা স্বরূপ । তাকে জীবিত করে জানতে চাইলে প্রেমের মাধ্যমেই 'আমার আমি'কে জানতে পারবো। এই আমার আমি অজ্ঞেয় ও অনির্দেশ্য। এই অজ্ঞেয় কে জানতে গেলে আত্ম ব্রহ্মকে জানতে হয়। তাই অথর্ববেদে বলা হয়েছে -----"যে পুরুষে ব্রহ্ম বিদুষ্তে বিদুঃ পরমেষ্ঠিনম্ ।" :১০.৭.১৭।।^৪ অর্থাৎ, এই মানুষের মধ্যেই ব্রহ্মকে যে পাই সেই তাঁকে পরম স্থলে প্রতিষ্ঠা করে। মানুষই হল ব্রহ্মের পুর বা মন্দির। এই মন্দিরেই ব্রহ্ম বাস করেন। তাই বাউলরা বলেন----যা আছে ভান্ডে তাহাই ব্রহ্মাণ্ডে। সুফীরাও মানব দেহকে এই মহাবিশ্বের সাথে তুলনা করে এর নাম দিয়েছেন 'আলমে -সগীর' বা 'ক্ষুদ্রতর মহাবিশ্ব' ।

"আর্যের বিরোধীরাও মনে করেন---মানবের মধ্যেই সব সত্য নিহিত। বিশ্বের সারসত্তা এই মানব সত্য। মানবের অন্তরের যে পুরুষ তিনিই ভগবান অন্তরের প্রেম দিয়েই তাঁকে জানা যায়। প্রেমের আদি-অন্ত এই মানুষে। প্রত্যক্ষবাদী কোঁৎ এর মতেও মানুষই 'মানুষের উপাস্য হতে পারে। এই মানুষ স্বয়ং সৎ, স্বনির্ভর, স্বয়ং প্রকাশিত, স্বয়ং বিকশিত।' এই মানুষ' কোঁৎ এর মতে, কোন বিশেষ দেশ-কালের মানুষ নয়, তা হল 'মানবতা'(humanity), 'আদর্শ মানুষ'(ideal humanity)।" ° প্রেমের আদি-অন্ত এই মানুষে। বুদ্ধদেব বলেছেন----- 'আত্মদীপঃ ভবঃ'। আমার আমিই বিশ্বের সর্বশক্তির মূলে। এই আমার আমিকে চিনলেই বিশ্বব্রহ্মাণ্ডকে জানা যায়। তাই ঋকবেদে বলা হয়েছে ---

"চন্দ্রমা মানসো জাতশ্চক্ষোঃ সূর্যো অজায়ত

মুখাদিন্দ্রচান্নিষ্চ প্রাণাদ্ বায়ুরজায়ত

নাভ্যা আসীদন্তরীক্ষং শীর্ষে। দৌঃ সমবর্তত।

পড্যাং ভূমির্দিশঃ শ্রোত্রাং তথা লোকন্ অকল্পয়ন্।। ঋগ্বেদ ১০.৯০.১৩.১৪।।^৬

আবার উপনিষদে বলা হয়েছে-----

"পরার্থিঃ খানি ব্যতৃণ স্বয়ম্ভূ-----

স্তস্ম্যাং পরাঙ্ পশ্যাতি নান্তরত্ন

কশ্চিদ্বীরঃ প্রত্যগাত্মানমৈক্ষ--

দাবৃত্তচক্ষুরমৃতত্ব মিচ্ছন্।।২।।১।১।।^৭

অর্থাৎ,আত্মা আমাদের অন্তরে আছেন। তবু তাঁকে আমরা দেখতে পাই না কেন? এর কারণ ইন্দ্রিয়গুলি স্বভাবত বহির্মুখী। ইন্দ্রিয়ের দৃষ্টি বাইরের দিকে, অন্তরের খবর সে পায় না। আমাদের দেহমনের প্রভু স্বয়ং আত্মা। তিনি আমাদের অন্তরে লুকিয়ে আছেন। শুধু তাই নয়, আত্মার স্বরূপ অতি সূক্ষ্ম। ইন্দ্রিয়গুলি বাহ্য জগতের স্থূল বস্তু অনুভব করতে পারে। কিন্তু অন্তরতম আত্মার সন্ধান তারা পায় না। এই আত্মাকে লাভ করবার একমাত্র উপায় হল ইন্দ্রিয়গুলিকে বহির্জগৎ থেকে গুটিয়ে নিয়ে অন্তর্মুখী করে তোলা। এ যেন নদীর গতিকে বিপরীত দিকে চালনা করে তাকে উৎসমুখে ফিরিয়ে নিয়ে যাওয়ার মতো। কাজটি অত্যন্ত কঠিন হলেও অসাধ্য নয়। নিরন্তর অভ্যাসের দ্বারা এ সম্ভব হতে পারে। এই কাজে যাঁরা সফল হন তাঁরা অমরত্ব লাভ করেন। তাই লালন বলেন ইন্দ্রিয় সংযম এর কথা। ইন্দ্রিয়কে সঠিক পথে পরিচালনা না করলে সেই অন্তরাত্মার সন্ধান মিলবে না। তাই তিনি বলেন---

"ভুলোনা রে মন -রসনা,

সমঝো করো বেচাকেনা,

লালন বলে কুল পাবোনা,

এবার ঠকে গেলে।"^৮

লালন মনে করেন প্রেম ও কাম একে ওপরের সঙ্গে যুক্ত। তাই তিনি বলেন

শুদ্ধ প্রেম সাধলে যদি কাম -

রতিকে রাখলে কোথায়।

আগে উদয় কামের রতি,

রস আগমন তারি সাথী,

সেই রস হয়ে স্থিতি

খেলছে মানুষ দেখ গে তোরা। " ৯

লালন দর্শন দেহকেন্দ্রিক। প্রেমের প্রসঙ্গ নিয়েই আসে কামের প্রসঙ্গ। সেখানে নারীসঙ্গ ও আবশ্যিক। দেহ-মিলনের নানা কায়দা ও সেখানে অনুমোদিত। তাই স্বাভাবিকভাবে এখানে প্রশ্ন এসেই যায় যে কোনটি ঠিক? বা কোনটি করা উচিত----- ইন্দ্রিয় সংযম, না কাম? আবার এও বলা হয়ে থাকে যে ----

'বলব কি সেই প্রেমের বাণী

কামে থেকে হয় শিক্ষামি।'

কাম থেকে কীভাবে শিক্ষামে পৌঁছানো যায় সেটাই এখানে অজ্ঞেয় ও অনির্দেশ্য।

নারীকে এখানে সাধন - সঙ্গিনী করা হলেও সেখানে নারীকে কোনো সময় মাতৃরূপে, কোনো সময় কন্যা রূপে ও কোনো সময় প্রেমিকা রূপে গণ্য করা হয়, যা অজ্ঞেয়।

যদিও এখানে এই প্রেমের বা দেহকেন্দ্রিক তত্ত্বকে জানার জন্য গুরুর অবতারণা করা হয়েছে বহুবার। তার দর্শনের শিক্ষার মূল কাভারী হচ্ছে গুরু। এই শিক্ষা গুরুকেন্দ্রিক। গুরুই সমস্ত কিছুর আধার বা আশ্রয়। তাই বলা হয়েছে,

প্রেমদাতা কল্পতরু

মানুষ জগত -গুরু।'

'দেখো এই মানুষ মানুষের গুরু

আবার তিনি এও বলেছেন যে, সাধকদের অন্তরের মধ্যস্থ আদর্শ মানস - গুরুই এই প্রেম সাধনার আসল গুরু। তাহলে এখানেও প্রশ্ন থেকেই যাচ্ছে যে আসল গুরু আসলে কে? মা। মানুষরূপী গুরু? না অন্তর মধ্যস্থ মানব গুরু?----- যা অনির্দেশ্যতাকেই প্রমাণ করছে।

প্রেমকে প্রাধান্য দিতে গিয়েই লালন মানব প্রেমকে প্রাধান্য দিয়েছেন। এই প্রেমকে তিনি দু'ভাবে আমাদের সামনে তুলে ধরেছেন। কোন কোন ক্ষেত্রে তিনি সর্বমানবের প্রেমের

কথা বলেছেন। যেমন----' মানুষ ভজলে সোনার মানুষ হবি ', 'মানুষ মানুষ সবাই বলে, মানুষ ধরলে মানুষ মেলে। ' এমন সব উক্তি সর্ব মানুষের প্রেমের প্রতি ইঙ্গিত দেয়। কিন্তু ক্ষেত্রবিশেষে তিনি প্রত্যেক ব্যক্তির নিজের প্রতি প্রেমের উল্লেখ করেছেন। 'এই মানুষের সেই মানুষ আছে ', আমি কার, কে বা আমার, বুঝেও বুঝলাম না এবার । " আবার তিনি বলেছেন----

"আপনি যখন নও আপনার

কারে বলো আমার আমার।"

এসব উক্তি অনির্দেশ্য যা অজ্ঞেয়তাবাদকে সূচিত করে।

সুতরাং আমরা দেখতে পাচ্ছি লালনের দর্শন পুরোটাই অনির্দেশ্যবাদের উপর দাঁড়িয়ে আছে। আমাদের কাছেও লালন এর বংশ পরিচয়, জন্ম পরিচয় অজ্ঞাত ও অনির্দেশ্য। তিনি যদিও কোন দিনই এই বিষয়গুলিকে প্রাধান্য দেননি বরং সচেতনভাবে পরিত্যাগ করেছেন। তাকে এসব ব্যাপারে জিজ্ঞাসা করলে তিনি সব সময় এমনই উত্তর দিতেন যার কোন নির্দিষ্ট সিদ্ধান্তে আমরা উপনীত হতে পারি না। যদিও ধর্ম,বর্ণ এগুলি তাঁর দর্শনকে জানতে গেলে মূল উপজীব্য বিষয় নয়; তবুও প্রাচীন যুগে মানুষকে সত্ত্বঃ, রজঃ, ও তমঃ - এই ত্রিগুণের তারতম্যের উপর ভিত্তি করেই মানুষের জাত প্রথা নির্ণয় করা হয়েছিল। সে দিক থেকে প্রশ্ন থেকেই যায় যে লালন এর মধ্যে কোন্ গুণের প্রভাব বেশি ছিল? সেক্ষেত্রেও আমরা দেখি যে তিনি তার গানের মধ্যে এই ত্রিগুণকে এমনভাবে প্রকাশ করেছেন যাতে সব গুনই সম বর্তমান। সুতরাং সে দিক থেকেও আমরা নির্দেশ করতে পারিনা যে, তাঁর মধ্যে কোন গুণের প্রভাব বেশি ছিল।

লালন যে অনির্দেশ্যবাদের কথা বলেছেন, সেখানে তিনি নিজেও পৌঁছতে পারেনি বলে প্রকাশ করেছেন। তাঁর ভাষায়--

" আমি একদিনও না দেখিলাম তারে

আমার বাড়ির কাছে আরশীনগর

ও এক পড়শি বসত করে।" ^{১০}

কিন্তু আবারও প্রশ্ন জাগে যে, তিনি যদি সেখানে পৌঁছাতেই না পেরে থাকেন; তাহলে তিনি সে কথা জানলেন কি করে?-----এ সমস্ত প্রশ্নই অনির্দেশ্য। তাই আমাদের লক্ষ্য হবে

তাঁর দর্শন এর মধ্য দিয়েই তাঁকে অনুসরণ নয়তো অনুকরণ অথবা দুটি পন্থার অবলম্বন করেই সেই অনির্দেশ্যতাকে নির্দেশ্যরূপে খুঁজে পাওয়া।

তথ্য নির্দেশ

১. দাস, গগন চন্দ্র, প্রচলিত গান
২. দাস, নবনী ক্ষ্যাপা বাউল, প্রচলিত গান
৩. দাশ, ড. নির্মল, চর্যাগীতি পরিক্রমা
৪. সেন শাস্ত্রী, ক্ষিতিমোহন, (১৯৯৩) বাংলার বাউল,
৫. ভট্টাচার্য, সমরেন্দ্র, ধর্ম দর্শন
৬. সেন শাস্ত্রী, ক্ষিতিমোহন, (১৯৯৩) বাংলার বাউল
৭. সেন শাস্ত্রী, ক্ষিতিমোহন, (১৯৯৩) বাংলার বাউল,
৮. চক্রবর্তী, সুধীর (১৯৯৮), ব্রাত্য লোকায়ত লালন, দ্বিতীয় সংস্করণ
৯. রায়, অম্বদাশঙ্কর (১৯৯২), লালন ফকির ও তাঁর গান, তৃতীয় মুদ্রণ
১০. চক্রবর্তী, সুধীর (১৯৯৮), ব্রাত্য লোকায়ত লালন, দ্বিতীয় সংস্করণ

বুদ্ধদেবের দৃষ্টিতে দুঃখ ও দুঃখ মুক্তি

সঙ্কেত সরদার

গবেষক, দর্শন বিভাগ, সিদো কান্ধ মুর্মু বিশ্ববিদ্যালয়, দুমকা

সারসংক্ষেপ: ভারতীয় দর্শনে দুঃখের স্বরূপ প্রসঙ্গে বিস্তারিত আলোচনা হয়েছে। বেদ-উপনিষদ, সাংখ্য-যোগ, ন্যায়-বৈশেষিক, বৌদ্ধ দর্শনে দুঃখ এবং দুঃখের স্বরূপ নিয়ে আলোচনা হয়েছে। বৌদ্ধ দর্শন মানুষের জীবনের সাথে সম্বন্ধযুক্ত। বৌদ্ধ দর্শন মানুষের জীবনের কথা বলে। মহামানব গৌতম বুদ্ধ উপলব্ধি করেছিলেন এই জীবন দুঃখময়। বুদ্ধদেবের মহান আর্ষ সত্যের মধ্যে নিহিত আছে দুঃখ ও দুঃখ মুক্তির রহস্য। বুদ্ধদেবের মহান আর্ষ সত্যকে চিকিৎসা বিজ্ঞানের চারটি নিদানের সাথে তুলনা করা যায়। উপনিষদে বলা হয়েছে ব্যক্তির জীবনে যেমন দুঃখ আছে তার পাশাপাশি দুঃখ মুক্তিও সম্ভব। যে ব্যক্তি ব্রহ্মের স্বরূপ সঠিকভাবে উপলব্ধি করবে এবং যার ব্রহ্মজ্ঞান হবে, আত্মজ্ঞান হবে তার কিন্তু কোন দুঃখ হবে না দুর্ভোগ হবে না। সাংখ্য দার্শনিকরাও বলেন এই জীবন দুঃখময়। সাংখ্য দর্শনে তিন প্রকার দুঃখের কথা বলা হয়েছে। যথা- আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক। তর্কসংগ্রহ বলা হয়েছে, আত্মা জ্ঞানের অধিকরণ বা আশ্রয় এবং সুখ, দুঃখ, দ্বেষাদির আশ্রয় হলো জীব (জীবাত্মা)। ন্যায় দর্শনে বলা হয়েছে, তত্ত্বজ্ঞানে মুক্তিলাভ হয়। বুদ্ধদেব তার শিষ্যদের বলেন, যে ব্যক্তি আর্ষ সত্যের তাৎপর্য সঠিক অনুধাবন করতে পেরেছেন, আর্ষ সত্যের মার্গ যথার্থ অনুশীলন করেছেন, সেই ব্যক্তির অবিদ্যা দূর হয়েছে। বিদ্যার আলোকে সে সমস্ত ক্লেশহীন ভাবে বিচরণ করবে।

সূচক শব্দ: ভারতীয় দর্শন, উপনিষদ, দুঃখ, ব্রহ্মজ্ঞান, তত্ত্বজ্ঞান, আর্ষসত্য, নির্বাণ।

ভূমিকা

দর্শন শব্দের অর্থ হল সাক্ষাৎকার। দার্শনিকরা সত্যের অন্বেষণ করেন এবং সর্বদা সত্যকে সাক্ষাৎ করতে প্রয়াসী হন। যে শাস্ত্র অধ্যয়ন করে সত্য অন্বেষণ করা যায় এবং সত্যের সাক্ষাৎ লাভ করা যায় তা হল দর্শন শাস্ত্র। দার্শনিক জীব ও জড় জগৎকে বিশ্লেষণ করে সত্যের সাক্ষাৎ লাভ করেন। দার্শনিক কখনো কখনো সাহিত্যকে বিশ্লেষণ করে সত্যের সাক্ষাৎ করেন আবার সংস্কৃতির সাথে মিশে গিয়ে সত্যের সাক্ষাৎ করতে প্রয়াসী হন। আমরা জানি দর্শন-সাহিত্য-সংস্কৃতির মেলবন্ধন থেকেও অনেক দার্শনিক গুঢ় তত্ত্ব উদ্ভব হয়েছে।

বৌদ্ধ দর্শন মানুষের জীবনের সাথে সম্বন্ধযুক্ত। বৌদ্ধ দর্শন মানুষের জীবনের কথা বলে। মহামানব গৌতম বুদ্ধ উপলব্ধি করেছিলেন এই জীবন দুঃখময়। সিদ্ধার্থ গৌতম গৃহত্যাগের আগে রাজসুখ ভোগ করেছেন। গৌতম বুদ্ধ মনে করতেন যে সুখ ক্ষণিক সেই সুখ দুঃখেরই নামান্তর। তাই তাঁর দৃষ্টিতে রাজসুখে থাকাটা এক প্রকার দুঃখ। আমাদের জীবন হল ক্রোধ, ভালোবাসা, সংঘাত, হিংসা প্রভৃতির সমন্বয়ে। আমাদের স্বার্থ সামান্যতম ক্ষুণ্ণ হলে সংঘাত জন্ম দেয়। কেউ যদি আমাদের মনের মত কাজ করে তাহলে তার সাথে আমাদের কোন বিরোধ থাকে না। কিন্তু যদি এর উল্টোটা হয় তাহলে জন্ম নেবে সংঘাত, ক্রোধ, মনোমালিন্য, ঝগড়া, বিবাদ। এই পৃথিবীতে আমরা যা চাই তা পাই না, আবার জীবনে যা হওয়া উচিত কদাচিৎ হয়। কবির ভাষায়-

“যাহা চাই তাহা ভুল করে চাই,

যাহা পাই তাহা চাই না।”

বুদ্ধদেব তাঁর সাধনা লব্ধ জীবনের দ্বারা দুঃখময় জীবনের কারণের সন্ধান পেয়েছিলেন এবং দুঃখ মুক্তির উপায় লাভ করেছিলেন। বুদ্ধদেবের মহান আর্ষ সত্যের মধ্যে নিহিত আছে দুঃখ ও দুঃখ মুক্তির রহস্য। বুদ্ধদেবের মহান আর্ষ সত্যকে চিকিৎসা বিজ্ঞানের চারটি নিদানের সাথে তুলনা করা যায়। মানুষের রোগ হয় এবং রোগের কারণ থাকে আবার রোগের উপশম হয়। এই রোগ উপশমের উপায়ও আছে। তেমন মানুষের জীবনে দুঃখ আছে। দুঃখের কারণ আছে। আবার দুঃখমুক্তির উপায় আছে। বুদ্ধদেব যে চারটি আর্ষ সত্যের কথা বলেছেন, তার প্রথমটি হল- দুঃখ। আমাদের জীবনের মূল সত্য হল দুঃখ। দ্বিতীয় আর্ষ সত্য হল- দুঃখ সমুদয়। জগতে কারণ ছাড়া কোন কিছু উৎপন্ন হয় না। তেমন দুঃখের কারণ আছে এবং এই দুঃখ হলো অনিত্য। অর্থাৎ এই দুঃখের ধ্বংস আছে। দুঃখ নিবৃত্তি হলো তৃতীয় আর্ষ সত্য। নির্বাণ লাভের মধ্যে দিয়ে দুঃখ নিবৃত্তি সম্ভব। অষ্টাঙ্গিক মার্গ পালনের মাধ্যমে এই দুঃখ নিবৃত্তি সম্ভব। দুঃখ নিবৃত্তির উপায় হল চতুর্থ আর্ষ সত্য।

আমাদের এই আলোচনা পর্বের তিনটি দিক দেখানো হয়েছে। প্রথম পর্বে আলোচনা হয়েছে, ভারতীয় দর্শনে দুঃখের স্বরূপ। দ্বিতীয় পর্বে আলোচনা হয়েছে, বৌদ্ধ দর্শনে দুঃখময় মানবজীবন এবং সবশেষে আর্ষসত্য চতুষ্টয় প্রসঙ্গে আলোকপাত করা হয়েছে।

ভারতীয় দর্শনে দুঃখের স্বরূপ

উপনিষদে দুঃখ সম্পর্কে এবং দুঃখ মুক্তি প্রসঙ্গেও বিস্তারিত আলোচনা হয়েছে।

বৃহদারণ্যক উপনিষদে যেখানে বলা হয়েছে যে, যার আত্মজ্ঞান হবে সেই কেবল অমর হবেন এবং যার আত্মজ্ঞান হবে না তার জন্যে দুর্ভোগ অপেক্ষা করছে। বৌদ্ধ যুগে যেমন দুঃখ সম্পর্কে বিস্তার আলোচনা হয়েছে ঠিক তেমন উপনিষদ যুগেও এই দুঃখ প্রসঙ্গে এবং দুঃখের মুক্তি প্রসঙ্গেও আলোচনা হয়েছে। উপনিষদে বলা হয়েছে ব্যক্তির জীবনে যেমন দুঃখ আছে তার পাশাপাশি দুঃখ মুক্তিও সম্ভব। যে ব্যক্তি ব্রহ্মের স্বরূপ সঠিকভাবে উপলব্ধি করবে এবং যার ব্রহ্মজ্ঞান হবে, আত্মজ্ঞান হবে তার কিন্তু কোন দুঃখ হবে না দুর্ভোগ হবে না। তিনি কিন্তু মুক্তি পেয়ে যাবেন।

বৃহদারণ্যক উপনিষদের শ্লোক ৪/৪/১৪ উল্লেখিত:

ইহৈব সন্তোহং বিদ্বন্তদ্বয়ং

ন চেদবেদির্মহতী বিনষ্টিঃ ।

যে তদ্ বিদুরমৃতান্তে ভব-

ন্ত্যথেতরে দুঃখমেবাপিযন্তি ।।

শ্লোকটির অর্থ হল, “এই দেহে থেকে আমরা কোনো প্রকারে ব্রহ্মকে জেনেছি। যদি ব্রহ্মকে জানতে না পারতাম তবে আমি জ্ঞানহীন হতাম এবং মহা বিনাশ ঘটত। যাঁরা তাঁকে জানেন, তাঁরা অমর হন, কিন্তু অন্য ব্যক্তি দুঃখ প্রাপ্ত হন।”^১

ছান্দোগ্য উপনিষদের ৭/২৬/২ শ্লোকে বলা হয়েছে:

তদেষ শ্লোকঃ

ন পশ্যো মৃত্যুং পশ্যতি ন রোগং নোত দুঃখতাম্ ।

সর্বং হ পশ্যঃ পশ্যতি সর্বমাপ্নোতি সর্বশঃ ।। ইতি ।

শ্লোকটির অর্থ হল, “তত্ত্ববিদ মৃত্যু দর্শন করেন না, রোগ দর্শন করেন না, দুঃখ দর্শন করেন না। অর্থাৎ, যখন মানুষ সঠিকভাবে তার আত্মাকে দেখে, তিনি কোন মৃত্যু, কোন অসুস্থতা বা কষ্ট দেখেন না। তত্ত্ববিদ সবকিছু দেখেন, তিনি সম্পূর্ণরূপে জয় করেন।”^২

দুঃখের যন্ত্রণা অতিক্রম করার উপায় বিভিন্ন দর্শনে বিভিন্ন আছে। আমরা উপনিষদে দেখব আত্মজ্ঞানের উল্লেখ রয়েছে। ব্রহ্মজ্ঞানের উল্লেখ রয়েছে। বৌদ্ধ দর্শনে কিন্তু একটু ভিন্নভাবে এই মত প্রকাশ করা হয়েছে। সেখানে বলা হয়েছে দুঃখমুক্তির উপায় হলো আর্য

সত্যের জ্ঞান লাভ করা। আর্য সত্যের জ্ঞান লাভের মধ্যে দিয়ে জীবের দুঃখমুক্তি সম্ভব। গীতায় দুঃখ মুক্তির উপায় রূপে মোক্ষের স্বরূপ আলোচনা হয়েছে এবং এর পাশাপাশি হিন্দু দর্শনের যে ছয়টি মূল দর্শন রয়েছে, সেখানেও দুঃখের স্বরূপ প্রসঙ্গে বিভিন্ন আলোচনা আছে।

সাংখ্য দর্শনে দুঃখ ও দুঃখ মুক্তি

আস্তিক দর্শনের মধ্যে প্রাচীন দর্শন হল সাংখ্য দর্শন। সাংখ্য কারিকার প্রথম কারিকাতে দুঃখের স্বরূপ প্রসঙ্গে আলোচনা করা হয়েছে। আমাদের জীবন হল সুখ ও দুঃখ মিশ্রিত। জীবনে যেমন নির্ভেজাল সুখ বলে কিছু নেই আবার নির্ভেজাল দুঃখ বলে কিছু নেই। সুখ দুঃখের মিশ্রণ হল এই জীবন। সাংখ্য দার্শনিকরাও বলেন এই জীবন দুঃখময়। সাংখ্য দর্শনে তিন প্রকার দুঃখের কথা বলা হয়েছে। যথা- আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক।

দুঃখত্রয়াভিঘাতাজ্জিঞ্জাসা তদপঘাতকে হেতৌ।

দৃষ্টে সাহপার্থা চেন্নৈকান্তাত্যন্ততোহভাবাৎ।।

অর্থাৎ “ত্রিবিধ দুঃখের অভিঘাতের ফলে তার অর্থাৎ সেই ত্রিবিধ দুঃখের নিবৃত্তির সাংখ্যশাস্ত্রীয় উপায় বিষয়ে জিজ্ঞাসার উদয় হয়। লৌকিক উপায়ে দুঃখের অবশ্যম্ভাবী চিরনিবৃত্তি হয় না বলে দুঃখ নিবৃত্তির সেই সাংখ্যশাস্ত্রীয় উপায় বিষয়ে জিজ্ঞাসা ব্যর্থ হয় না।” ৩

সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী গ্রন্থে বাচস্পতি মিশ্র বলেন, “দুঃখং রজঃ পরিমাণভেদঃ”, অর্থাৎ দুঃখ রজোগুণের পরিমাণ বিশেষ। রজোগুণ নিত্য হওয়ার জন্যে দুঃখও নিত্য। দুঃখের সৃষ্টি কিংবা ধ্বংস নেই। তবে দুঃখের অবিভব সম্ভব। দুঃখের অপঘাত বা নিবৃত্তি বলতে দুঃখের অবিভবকে বোঝান হয়।

‘দুঃখানাং ত্রয়ং দুঃখত্রয়ং। তৎ খলু আধ্যাত্মিকং আধিভৌতিকং আধিদৈবিকং চঃ।’ (সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী)

অর্থাৎ “দুঃখসমূহের ত্রয় দুঃখত্রয় বা ত্রিবিধ দুঃখ। এই ত্রিবিধ দুঃখ হলো আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক।”

সাংখ্যকারিকার শুরুতে বলা হয়েছে “দুঃখত্রয়” এখানে “দুঃখত্রয়” কথার অর্থ হল – তিন কালে স্থিত অসংখ্য প্রাণীর অসংখ্য দুঃখ। ত্রিবিধ দুঃখ হলো আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক।”

(১) আধ্যাত্মিকদুঃখ- ‘আধ্যাত্মিক’ শব্দের অন্তর্গত ‘আত্মা’ শব্দের দ্বারা এখানে শরীর ও মনকে বোঝান হয়েছে।

(২) আধিভৌতিকদুঃখ- ‘আধিভৌতিক’ শব্দের অন্তর্গত ‘ভূত’ শব্দের অর্থ ‘স্থাবর’ ও ‘জঙ্গম’।

(৩) আধিদৈবিক দুঃখ- আধিভৌতিক দুঃখের মতো আধিদৈবিক দুঃখও বহিরাগত বাহ্যিক অনাবিল কারণের দ্বারা উৎপন্ন হয়।

সাংখ্য দর্শনে দুঃখ নিবৃত্তির উপায়:

সাংখ্য দর্শনে দুঃখ মুক্তির উপায় উল্লেখিত হয়েছে। তিন প্রকার দুঃখের নিবারণের তিন প্রকার উপায় আছে। যথা-

(১) দৃষ্টবৎ বা লৌকিক উপায়,

(২) আনুশ্রবিক উপায় তথা বেদবিহিত যাগযজ্ঞাদি কর্মকলাপ এবং

(৩) সাংখ্যশাস্ত্রবিহিত উপায়- তত্ত্বজ্ঞান বা বিবেকজ্ঞান।

(১) দুঃখ নিবৃত্তির দৃষ্টবৎ বা লৌকিক উপায়

দুঃখ নিবৃত্তির দৃষ্ট বা লৌকিক উপায় সর্বাপেক্ষা সহজসাধ্য। তিন প্রকার দুঃখের অভিভব বা নিবৃত্তির তিন প্রকার দৃষ্ট উপায় রয়েছে।

বাচস্পতি মিশ্র তাঁর ‘সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী’ গ্রন্থে বলেন-

‘সন্তি চোপায়াঃ শতশঃ শারীরদুঃখপ্রতীকারায়েষৎকরাঃ সুকরা ভিষজাং বরৈরুপদিষ্টাঃ। মানসস্যাপি সন্তাপস্য প্রতীকারায় মনোজ্ঞস্ট্রী -পানভোজনবিলেপনঃ বস্ত্রালঙ্কারাদিবিষয় প্রাপ্তিরূপায়ঃ সুকরঃ। এবমাধি -ভৌতিকস্য দুঃখস্যাপি নীতিশাস্ত্রাভ্যাস কুশলতানিরত্যয় স্থানাধ্যসনাদিঃ প্রতীকারহেতুরীষৎকরঃ। তথাধিদৈবিকস্যাপি দুঃখস্য মণিমন্ত্রৌষধাদ্য উপযোগঃ সুকরঃ প্রতীকারোপায় ইতি।’- (সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী)

অর্থাৎ, (আধ্যাত্মিক) শারীর দুঃখ নিবারণের জন্য শত শত সহজ উপায় আছে, যেমন বৈদ্যদের (অর্থাৎ আয়ুর্বেদ বিশেষজ্ঞদের) দ্বারা উপদিষ্ট ভেষজাদি সেবন। (আধ্যাত্মিক) মানস দুঃখ নিবৃত্তির জন্য মনোজ্ঞ স্ত্রী (অথবা পুরুষ), পানীয়, সুস্বাদু খাদ্য সামগ্রী, প্রসাধন সামগ্রী, বস্ত্র, অলঙ্কার ইত্যাদি (অনেক) সহজলভ্য ভোগ্য বিষয় রয়েছে। এইরূপ আধিভৌতিক দুঃখ নিরাকরণের জন্য নীতিশাস্ত্রপাঠ, নিরাপদ স্থানে বাস ইত্যাদি বিবিধ সহজ উপায় আছে।

অনুরূপভাবে আধিদৈবিক দুঃখ নিবৃত্তির জন্য সহজলভ্য মণি, মন্ত্র, ঔষধাদির ব্যবহাররূপ অনেক সহজ উপায় আছে।

(২) দুঃখ নিবৃত্তির আনুশ্রবিক উপায় তথা বেদবিহিত যাগযজ্ঞাদি কর্মকলাপ

অনেক দিন, রাত মাস যাবৎ যজ্ঞের ফলে স্বর্গ লাভ হয়। স্বর্গকামী ব্যক্তির যজ্ঞ করেন, এই আনুশ্রবিক উপায়ের বিরোধিতা করে সাংখ্যাচার্য তথা বাচস্পতি মিশ্র বলেন—

‘আনুশ্রবিকোহপি কর্মকলাপো দৃষ্টেন তুল্যো বর্ততে ইতি। ঐকান্তিকাত্যন্তিকদুঃখত্রয়ঃ প্রতীকারানুপায়ত্বস্যোভয়ত্রাপি তুল্যত্বাৎ।’— (সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী)

অর্থাৎ, আনুশ্রবিক তথা বেদবিহিত যাগযজ্ঞাদি কর্মকলাপ দৃষ্ট উপায়ের মতোই হয়। তবে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি করতে পারে না বলে দৃষ্ট ও আনুশ্রবিক উভয়েই সমান। আনুশ্রবিক উপায়ে কোনো দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হয় না, তার কারণ হিসেবে সাংখ্যাচার্যরা বলেন আনুশ্রবিক উপায় অবিশুদ্ধ, ক্ষয় ও অতিশয়যুক্ত। আনুশ্রবিক উপায় অবিশুদ্ধ কারণ সোম ইত্যাদি যাগে পশু-বীজাদি বধ করা হয়। এক্ষেত্রে ‘কোন জীবকে হিংসা করবে না’— এই সামান্য বা সাধারণ শাস্ত্রবাক্য ‘অগ্নিসোম যজ্ঞে বলি দেবে’— এই বিশেষ শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা বাধিত হয়। যদিও এই হিংসা সাধারণভাবে পুরুষের পাপ জন্মালেও যজ্ঞের উপকার করে।

আনুশ্রবিক উপায় দৃষ্ট উপায়ের মতো সহজসাধ্য নয় তবে বহু জন্ম ব্যাপী অনুষ্ঠিত এবং কষ্টসাধ্য তত্ত্বজ্ঞান বা বিবেকজ্ঞান থেকে অনেক গুণ সহজ। সাংখ্যাচার্যরা বলেন কেবল কর্মের দ্বারা দুঃখের আত্যন্তিক বিনাশ সম্ভব নয়। যজ্ঞাদি ক্রিয়াকাণ্ড দ্বারা সাময়িকভাবে স্বর্গাদিসুখলাভ হতে পারে, সাময়িক দুঃখ নিরাস হয় কিন্তু তার দ্বারা দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি সম্ভব নয়। সাংখ্যমতে স্বর্গাদিসুখভোগ জীবের স্বপ্ন সুখ দিলেও, আত্যন্তিক দুঃখ নিবৃত্তি করতে পারে না।

(৩) সাংখ্য শাস্ত্রবিহিত উপায়— তত্ত্বজ্ঞান বা বিবেকজ্ঞান

সাংখ্যমতে লৌকিক বা বৈদিক এই প্রকার কর্মের দ্বারাই জীবের আত্যন্তিক দুঃখ মুক্তিলাভ হতে পারে না। কেবল জ্ঞানের দ্বারাই জীব দুঃখ থেকে চির মুক্তি লাভ করতে পারে। ব্যক্ত জগৎ, অব্যক্ত প্রকৃতি এবং জ্ঞ বা পুরুষের স্বরূপ লাভের মাধ্যমেই দুঃখের হাত থেকে জীবের চির নিবৃত্তি লাভ হতে পারে। ব্যক্ত, অব্যক্ত ও জ্ঞ—এর এই ভেদজ্ঞানই সাংখ্য দর্শনে তত্ত্বজ্ঞান বা বিবেকজ্ঞান বলে বিবেচিত হয়।

উপরিউক্ত আলোচনা প্রসঙ্গে ঈশ্বরকৃষ্ণ ‘সাংখ্যকারিকা’র দ্বিতীয় কারিকায় বলেন—

‘দৃষ্টবদানুশ্রবিকঃ স হ্যবিশুদ্ধিক্ষয়াতিশয়যুক্তঃ।

তদ্বিপরীতঃ শ্রেয়ান্ ব্যক্তাব্যক্তজ্ঞবিজ্ঞানাৎ।।’^৪

অর্থাৎ বৈদিক যাগযজ্ঞাদি ক্রিয়াকলাপও লৌকিক উপায়ের মতো ত্রিবিধ দুঃখের ঐকান্তিক ও আত্মস্তিক নিবৃত্তি সাধনে সমর্থ নয়। সেই যাগযজ্ঞাদি ক্রিয়াকলাপ হল অবিশুদ্ধি, ক্ষয় ও অতিশয়যুক্ত। এই যাগযজ্ঞাদি ক্রিয়াকলাপের সম্পূর্ণ বিপরীত হল শাস্ত্র জ্ঞান। দুঃখ নিবৃত্তির সেই সাংখ্যশাস্ত্রীয় উপায় ব্যক্তাব্যক্তজ্ঞবিজ্ঞান। ব্যক্ত, অব্যক্ত ও জ্ঞ-এর বিবেকজ্ঞান থেকে দুঃখের অবশ্যম্ভাবী ও চির নিবৃত্তি হয়। ব্যক্ত, অব্যক্ত ও জ্ঞ-এই তিন প্রকার তত্ত্বের বিভেদ জ্ঞান হলে দুঃখের ঐকান্তিক ও আত্মস্তিক নিবৃত্তি সম্ভব হয়। তবে এই তত্ত্ব জ্ঞান লাভ সহজ নয়। এটি দুষ্কর। তবে মানুষ চাইলে সব পারে।

ন্যায় দর্শনে দুঃখ ও দুঃখ মুক্তি

তর্কসংগ্রহ বলা হয়েছে, আত্মা জ্ঞানের অধিকরণ বা আশ্রয় এবং সুখ, দুঃখ, দ্বেষাদির আশ্রয় হলো জীব (জীবাত্মা)। ন্যায়ভাষ্যে বলা হয়েছে, সেই ‘আত্মা’ সমস্ত সুখ দুঃখ কারণের দ্রষ্টা, বোদ্ধা, সমস্ত সুখদুঃখের ভোক্তা, ‘সর্বজ্ঞ’ অর্থাৎ স্বকীয় সুখদুঃখের সমস্ত কারণ ও সমস্ত সুখ দুঃখের জ্ঞাতা, ‘সর্বানুভাবী’ অর্থাৎ স্বকীয় সুখদুঃখের সমস্ত কারণ ও সমস্ত সুখদুঃখপ্রাপ্ত। সেই আত্মার ভোগের স্থান ‘শরীর’। ভোগের সাধন ‘ইন্দ্রিয়’ অর্থাৎ ঘ্রাণাদি বহিরিন্দ্রিয়বর্গ। ভোগ্য ‘ইন্দ্রিয়ার্থ’বর্গ, অর্থাৎ গন্ধ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়। ভোগ ‘বুদ্ধি’ অর্থাৎ জ্ঞান।

‘ইচ্ছা-দ্বেষ-প্রযত্ন-সুখ-দুঃখ-জ্ঞানান্যাত্মনো লিঙ্গম্’। অর্থাৎ, ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ ও জ্ঞান আত্মার লিঙ্গ অর্থাৎ দেহাদিভিন্ন চিরস্থায়ী জীবাত্মার অনুমাপক।^৫

‘বাধনালক্ষণং দুঃখম্’।

অর্থাৎ সমস্ত প্রমেয়ই বাধনালক্ষণ অর্থাৎ দুঃখানুষক্ত দুঃখ।^৬

ন্যায় বৈশেষিক মতে অপবর্গ হল আত্মস্তিক দুঃখ মুক্তি। মুক্ত অবস্থায় স্থূল ও সুক্ষ্ম কোন দেহ থাকে না। এই সময় দেহ ও মনের সাথে আত্মার সংযোগ বিচ্ছিন্ন হয়। দেহের বন্ধন থেকে মুক্তি হলে আত্মার দুঃখ মুক্তি হয়। মিথ্যা জ্ঞান দুঃখের মূল কারণ। মিথ্যাজ্ঞান থেকে দোষ, দোষ থেকে প্রবৃত্তি, প্রবৃত্তি থেকে জন্ম এবং জন্ম থেকে দুঃখের উৎপত্তি হয়।

ন্যায় দর্শনে বলা হয়েছে, তত্ত্বজ্ঞানে মুক্তিলাভ হয়। 'তত্ত্বজ্ঞানাৎ নিঃশ্রেয়সাধিগমঃ বারটি প্রমেয় সম্পর্কে (আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি, দোষ, পুনর্জন্ম, ফল, দুঃখ, অবলুপ্তি কেউ কাম অপবর্গ—এই বারটি প্রমেয় সম্পর্কে) যথার্থ জ্ঞানই হচ্ছে তত্ত্বজ্ঞান।

দুঃখময় মানবজীবন ও বৌদ্ধ দর্শন

মানবজীবনে আমাদের দুই প্রকারের দুঃখ হয়। প্রথমটি হল শারীরিক দুঃখ এবং দ্বিতীয় প্রকারটি হল মানসিক দুঃখ। শারীরিক বা দৈহিক দুঃখ কি তা আমরা সবাই জানি। একটি শিশু যখন জন্মায় তখন তার ক্রন্দনধ্বনি বলে দেয় জন্ম হল মানব জীবনের প্রথম দুঃখ। জন্ম, জরা, ব্যাধি এগুলি হল মানব জীবনের শারীরিক দুঃখ। আমাদের যখন ব্যাধি বা রোগ হয় তখন তা বলার অপেক্ষা রাখে না কেমন কষ্ট অনুভব হয়। আমাদের জীবনে রূপ-যৌবন ক্ষণিকের তাও আমরা রূপ-যৌবন নিয়ে অহংকার করি। এই জরাই আমাদের এরকম অহংকার ধ্বংস করতে পারে। জরা বলতে জীর্ণতাকে বোঝানো হয়েছে। জরা মানুষের রমনীয় কোমল দেহ ধ্বংস করে দেয়। মানুষ যখন বৃদ্ধ হয় সে চোখে ভালো দেখতে পায় না। কানে কম শোনে। চলার শক্তি হারায়। জরাজীর্ণ জীবন মানুষের সবচেয়ে ভয়ঙ্কর প্রভাব ফেলে। মৃত্যুতে মানুষের কষ্ট হয়, দুঃখ হয়। আমরা মানুষেরা অর্থের পিছনে দৌড়াই। আমরা সবাই ক্ষণিকের আনন্দে মত্ত। কিন্তু নিজের মৃত্যুর কথা মাথায় এলে খুব দুঃখ বোধ হয়। এই পর্যন্ত শারীরিক দুঃখ আলোচনা হল। এবার আসা যাক মানসিক দুঃখ প্রসঙ্গে। মৃত্যু যেমন শারীরিক দুঃখ দেয় তেমন মানসিক দুঃখও দেয়। এই পৃথিবীতে অনেক জিনিস আমাদের প্রিয় বস্তু। সেই প্রিয় বস্তুর সাথে সংযোগ হলে আমাদের দুঃখ হয়। আবার প্রিয় বস্তু সহিত সংযোগ ছিন্ন হলে আমাদের দুঃখ হয়। আমরা যা চাই তা যদি না পাই আমাদের দুঃখ হয়। রূপ, বেদনা, সংজ্ঞা, সংস্কার, বিজ্ঞান এই পঞ্চোপাদানস্কন্ধ হল দুঃখ। মহামানব গৌতম বুদ্ধ দুঃখ মুক্তির পথ আবিষ্কার করে মানব জীবনের কল্যাণের পথ দেখিয়েছেন। বুদ্ধদেব প্রতীত্যসমুৎপাদ বা কার্যকারণ শৃংখলের দ্বারা দুঃখের কারণ বর্ণনা করেছেন। বুদ্ধদেব বলেন অবিদ্যা দুঃখের মূল কারণ। আমরা যখন ঘোড়া দেখে গাধা বলি তখন অবিদ্যা হবে। মানব জীবনের সবথেকে ভয়াবহ দিক হল অবিদ্যা। কথায় আছে, অল্প বিদ্যা ভয়ংকর। অল্পবিদ্যা প্রসঙ্গে জন্মান্বয়ের হস্তী দর্শনের গল্প মনে পড়ে যায়। পাঁচজন জন্মান্বকে প্রশ্ন করা হয়, বলতো তোমার সম্মুখে যে হস্তী দাঁড়িয়ে আছে তা কিরূপ? যে জন্মান্ব ব্যক্তি হস্তির কর্ণ স্পর্শ করল সে বলল হস্তী হল কুলার মত। যে হস্তীটির পুচ্ছ স্পর্শ করল সে বলল হস্তীটি হচ্ছে ঝাঁটার মত। যে লেজ স্পর্শ করেছে সে বলল সাপের মত। এটা অবিদ্যার একটি প্রকৃষ্ট উদাহরণ।

এক্ষেত্রে জন্মান্ন হওয়ার জন্য এই ব্যক্তিবর্গ আংশিক জ্ঞান বশতঃ এবং অজ্ঞান বশতঃ কেউই হস্তী সম্বন্ধে সঠিক বলতে পারেনি। জীবনও ঠিক তদ্রূপ। যাঁর সঠিক জ্ঞান আছে, যাঁর অবিদ্যা দূর হয়েছে সেই প্রকৃত স্বরূপ পেতে সক্ষম। এক্ষেত্রে যাঁর দৃষ্টি যথার্থ সে হস্তী দর্শনের পর হস্তীর সঠিক বর্ণনা দিতে সক্ষম হবে। মানব জীবনের যথার্থ বিদ্যা না হলে প্রকৃত স্বরূপ উদঘাটন অসম্ভব।

আর্যসত্য চতুষ্টয়

মহামানব গৌতম বুদ্ধ দুঃখ, দুঃখের কারণ, দুঃখ নিবৃত্তি, দুঃখ নিবৃত্তির উপায় সম্পর্কে উপদেশ দিতেন। বুদ্ধদেব সাধনালব্ধ অভিজ্ঞতার ও বোধিপ্ৰাপ্তির ফলে তিনি চারটি মহান আর্যসত্যের সন্ধান পান। চারটি আর্যসত্য হলো দুঃখ, দুঃখ সমুদয়, দুঃখনিরোধ, দুঃখ নিরোধ মার্গ। তাঁর এই চারটি মহান সত্য বৌদ্ধ দর্শনে ‘চত্বারি আর্যসত্যানি’ বা চারটি আর্যসত্য নামে পরিচিত। ‘আর্য’ শব্দটির অর্থ হল ‘মহান’ বা ‘শ্রেষ্ঠ’। বুদ্ধ মতে অবিদ্যা হল দুঃখের মূল কারণ। বুদ্ধমতে আর্যসত্য চতুষ্টয়ের জ্ঞানের অভাব হল অবিদ্যা। মহামানব গৌতম বুদ্ধের বক্তব্য হল মানুষের এই সুদীর্ঘ জন্মান্তরের মূল কারণ হল, আর্যসত্য সম্পর্কে সুস্পষ্ট জ্ঞান না থাকা। অনেকের মতে, বুদ্ধদেব হলেন দুঃখ ত্রাতা মহা ধর্মন্তরি। বুদ্ধদেব যে মহান আর্য সত্য চতুষ্টয়ের উল্লেখ করেন তা নিম্নে ব্যাখ্যা করা হলো:

প্রথম আর্য সত্য: দুঃখ বা জীবন দুঃখময়

মহামানব গৌতম বুদ্ধ বলেন, জীবন দুঃখময় (সর্বং দুঃখম)। জীবনে কোন কিছু পেতে গেলে দুঃখ। পেয়ে রাখতে গেলে দুঃখ। হারিয়ে যাওয়ার ভয়ে দুঃখ। হারিয়ে গেলে দুঃখ। মানুষের জীবনে জরা, ব্যাধি, মৃত্যু, রোগ, প্রিয় বিয়োগ, অপ্রিয় সংযোগ প্রভৃতি দুঃখ অবশ্যম্ভাবী। মানুষের জীবনে সবকিছু পরিবর্তনশীল। দুঃখও পরিবর্তনশীল।

অনেকেই বৌদ্ধ দর্শনকে নৈরাশ্যবাদী বা দুঃখবাদী দর্শন নামে অভিহিত করেছেন। তবে একথা সম্পূর্ণ ঠিক নয়। বুদ্ধমত অনুসারে মানুষ সম্যক জীবন যাপনের মাধ্যমে দুঃখকে যথাসম্ভব পরিহার করতে সক্ষম হয়। তিনি যেমন প্রথম আর্য সত্যের মাধ্যমে দুঃখের বর্ণনা দিয়েছেন তেমন দুঃখ নিবৃত্তি, দুঃখ নিবৃত্তির উপায়ের বর্ণনা দিয়েছেন।

দ্বিতীয় আর্যসত্য: দুঃখ সমুদয়

দ্বিতীয় আর্যসত্য হল দুঃখ সমুদয় বা দুঃখের কারণ আছে। প্রাচীন বৌদ্ধ দর্শনে কোন অপরিণামী স্থায়ী বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়নি। বুদ্ধমতে যা কিছু আছে তা হল ক্ষণস্থায়ী

সমুৎপাদ ধর্ম। এইসব ধর্ম অনবরত উৎপন্ন হয় আবার বিলীন প্রাপ্ত হয়। কোন সমুৎপাদের আবির্ভাবের পরে নির্দিষ্ট আরও একটি সমুৎপাদ উৎপন্ন হয়। এরূপ শ্রেণীবদ্ধভাবে উৎপন্ন হয়। বুদ্ধমতে একে পতীতসমুৎপাদ বলা হয়। ‘প্রতীত্য’ অর্থে কোন কিছুই অধীনে থাকা আবার ‘সমুৎপাদ’ অর্থে উৎপত্তি। ‘পতীতসমুৎপাদ’ বলতে বোঝায় শর্তাধীনভাবে কোন কিছুই উৎপন্ন হওয়া। "প্রতীত্য সমুৎপাদ" এর অর্থ “প্রাপ্ত কারণ থেকে কার্যের উদ্ভব।” "প্রতীত্য" শব্দের অর্থ (প্রতি+ই+ল্যপ) "পেয়ে"; "সমুৎপাদ" শব্দের অর্থ উৎপত্তি বা আবির্ভাব। জীব জন্মগ্রহণ করে, আবার জরা গ্রস্ত হয়ে মারা যায়, আবার পুনরায় জন্মগ্রহণ করে, আবার জরাগ্রস্ত হয়, আবার মারা যায়, কিন্তু এর প্রকৃত কারণ মানুষের কাছে অজ্ঞাত। বুদ্ধমতে মানুষের অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ জীবন কার্যকারণ শৃঙ্খলে আবদ্ধ। মানুষের বর্তমান জীবন, অতীত জীবনের ফল এবং ভবিষ্যৎ জীবন বর্তমান জীবনের ফল। অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ জীবন বারোটি কার্যকারণ শৃঙ্খলে আবদ্ধ। এই কার্যকারণ শৃঙ্খলের দ্বাদশ প্রকার অঙ্গ আছে। তাই একে দ্বাদশ নিদান বলা হয়। এই দ্বাদশ প্রকার কার্যকারণ শৃঙ্খল চক্র বা চাকার আকার সংযুক্ত হয়ে মানুষকে জন্ম মৃত্যু জন্মান্তরের প্রবাহে আবর্তিত করে তাই এই কার্যকারণ শৃঙ্খলকে ‘ভবচক্র’ নামে অভিহিত করা হয়। কার্যকারণ শৃঙ্খলে যা একদিক থেকে কারণ তাই অন্য দিক থেকে কার্য। বৌদ্ধশাস্ত্র পরিভাষায় একে ‘পতীতসমুৎপাদ’ বলা হয়। সেই কারণ পরম্পরা হল-

(১) অবিদ্যা

(২) অবিদ্যা হতে সংস্কারের উদ্ভব হয়।

(৩) সংস্কার হতে বিজ্ঞানের উদ্ভব হয়।

(৪) বিজ্ঞান হতে নাম-রূপ অর্থাৎ দেহ মনের উদ্ভব হয়।

(২) নামরূপ হতে ষড়্ আয়তন বা পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয় ও মনের উদ্ভব হয়।

(৬) ষড়্ আয়তন হতে স্পর্শ অথবা বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হয়।

(৭) স্পর্শের ফলে বেদনা বা ইন্দ্রিয়-বোধের উৎপত্তি হয়।

(৮) বেদনা হতে তৃষ্ণার উদ্ভব।

(৯) তৃষ্ণা হতে উপাদানের উদ্ভব।

(১০) উপাদান হতে 'ভব' বা কর্ম।

(১১) ভব হতে জাতি বা জন্ম।

(১২) জন্ম হতে জরা, মরণ, দুঃখ।

তৃতীয় আৰ্য সত্য: দুঃখ নিরোধ

তৃতীয় আৰ্য সত্য হল দুঃখ নিরোধ। দুঃখ নিরোধ বা মুক্তি লাভ হয় নির্বাণ লাভের মাধ্যমে। দুঃখের মূল কারণ হল অবিদ্যা। অবিদ্যা দূর হলে জীবের মুক্তি হয়।

মিলিন্দপঞ্চহ গ্রন্থে বুদ্ধের সর্বজ্ঞতা প্রসঙ্গে সপ্তম প্রকার চিত্তের উল্লেখ আছে। সপ্তবিধ চিত্ত প্রবর্তিত হয়। চিত্ত সকাম, সদ্বেষে, সমোহ, সঙ্ক্লেশে এবং যে কায়, শীল, চিত্ত, প্রজ্ঞা, অভাবিত্ব সেই চিত্ত গুরু ভাবে উৎপন্ন হয়, ধীরে প্রবর্তিত। ক্লেশমুক্ত চিত্ত, স্রোতাপত্তি, সকৃদাগামী, অনাগামী, অর্হৎ, সর্বজ্ঞবুদ্ধ, সর্ব বিষয় পরিশুদ্ধ। যখন সাধক অষ্টাঙ্গিক মার্গের প্রথম ক্রম উত্তীর্ণ হন তখন তাকে স্রোতাপন্ন বলে। স্রোতাপন্ন ব্যক্তি অপায় দ্বার রুদ্ধ, সম্যক দৃষ্টি প্রাপ্ত ও শাস্ত্র অবগত হন। এই স্তরে সত্যের যে আলোকসম্পাত হয় তাতে তার মিথ্যা দৃষ্টি বা বিভ্রান্তি আচরণ খসে পড়ে। অন্তরের সকল সংশয় দূরীভূত হয়। যদিও এই স্তরে অহংভাব আমিত্ব থাকে। স্রোতাপন্ন ব্যক্তি যদি বর্তমান জন্মে উর্ধ্বস্তরে লাভ করতে সমর্থ না হয় তাহলে সাধকের সাত বারের বেশি জন্মগ্রহণ করতে হয়। এরপরের স্তর হল সকৃদাগামী। এই স্তরে অষ্টাঙ্গিক মার্গের দ্বিতীয় স্তরে উন্নীত হয়। এই স্তরে সংসার চক্র সীমিত হয়ে যায়। তার আর একবার পৃথিবীতে আসতে হয়। এই স্তরে কামরাগ বা হিংসা এবং ব্যাপাদ বা বিদ্বেষ দুর্বল হয়ে পড়ে। এরপরের স্তর উদ্ধতর, উন্নত হওয়ার জন্য সাধক শীল, সমাধি ও প্রজ্ঞা উজ্জ্বল অনুশীলন করেন। এই স্তর হল অনাগামী স্তর। এই স্তরে উত্তীর্ণ হলে সাধকের আর পৃথিবীতে আসতে হয় না। কামরাগ ব্যাপাদ সম্পূর্ণরূপে বিনষ্ট হয়। এই স্তরে রাগ (আসক্তি), মান (অভিমান), ঔদ্ধত্য (আত্মস্মরিতা), অবিদ্যা অর্থাৎ জগতের স্বরূপ সম্বন্ধে অজ্ঞতা দুর্বল হয়। এই শৃঙ্খল ভঙ্গ করে আর্যমার্গ অনুশীলন করে। সাধক চরম সীমায় উপনীত হন। সাধক অর্হৎ হন। নির্বাণ উপলব্ধির চরম স্তরে উপনীত হন। অন্তরের সকল ঋতু বা অরি হত হওয়ায় অর্হৎ হন। এক্ষেত্রে সাধকের আর পুনর্জন্ম হয় না। অর্হতের অবস্থা অর্হত্ত্ব। অর্হত্ত্বের ফল “উপাধিশেষ নির্বাণ।” যখন সাধক দেহত্যাগ করেন তখন তার পরিনির্বাণ (অনুপাধিশেষ নির্বাণ) লাভ হয়ে যায়।

চতুর্থ আৰ্য সত্য: দুঃখ নিরোধ মার্গ

দুঃখ নিরোধ মার্গ হলো চতুর্থ আর্য সত্য। মানুষের জীবন হলো দুঃখে পরিপূর্ণ। মানুষের এই দুঃখ অকারনে হয় না। মহামানব গৌতম বুদ্ধ সেই দুঃখের কারণ ব্যাখ্যা করেছেন। তারপর তিনি বলেছেন এই দুঃখ নিবৃত্তি সম্ভব। কিভাবে সেই দুঃখ নিবৃত্তি হবে তাও তিনি বর্ণনা করেছেন। চতুর্থ আর্যসত্যে কি কি উপায় অবলম্বন করলে দুঃখ নিবৃত্তি সম্ভব তাও তিনি বর্ণনা করেছেন। নির্বাণ লাভের যে মার্গ বা উপায় তার ৮টি অঙ্গ। তাই একে 'অষ্টাঙ্গিক মার্গ' বলা হয়। অষ্টাঙ্গিক মার্গের ৮টি অঙ্গ হল: (১) সম্যক্ দৃষ্টি, (২) সম্যক্ সংকল্প, (৩) সম্যক্ বাক্, (৪) সম্যক্ কর্মাস্ত, (৫) সম্যক্ আজীব, (৬) সম্যক্ ব্যায়াম, (৭) সম্যক্ স্মৃতি, (৮) সম্যক্ সমাধি।

বুদ্ধদেব তার শিষ্যদের বলেন, যে ব্যক্তি আর্য সত্যের তাৎপর্য সঠিক অনুধাবন করতে পেরেছেন, আর্য সত্যের মার্গ যথার্থ অনুশীলন করেছেন, সেই ব্যক্তির অবিদ্যা দূর হয়েছে। বিদ্যার আলোকে সে সমস্ত ক্লেশহীন বিচরণ করবে। গ্রিক রাজা মিলিন্দ বৌদ্ধ ভিক্ষু নাগসেনকে প্রশ্ন করেন, সাধকের কি প্রকারে দুঃখ হয়? নাগসেন উত্তরে বলেন, সাধকের শারীরিক দুঃখ থাকলেও মানসিক দুঃখ থাকে না। মানবজীবনে আমাদের প্রত্যেকের শারীরিক দুঃখ থাকে কিন্তু সাধকের মানসিক দুঃখ থাকে না। সাধক আর্য সত্যের মার্গ অনুশীলনের দ্বারা মানসিক দুঃখ অনুভব অতিক্রম করেন। বৌদ্ধ দর্শনে দুঃখ মুক্তিকে বলা হয়েছে নির্বাণ। বৌদ্ধ দর্শনের শেষ আর্য সত্য হল, দুঃখ নিরোধ মার্গ। বৌদ্ধ নিরোধ মার্গ বা অষ্টাঙ্গিক মার্গের প্রথমটি হল সম্যক্ দৃষ্টি (চারটি আর্য সত্যের যথার্থ জ্ঞান)। দ্বিতীয় প্রকারটি হল সম্যক্ সংকল্প। সংসারের আসক্তি বর্জন, পরদেশ বর্জন, আলাপ বর্জন হল সম্যক্ সংকল্প। তৃতীয় মার্গ হল সম্যক্ বাক্য। চতুর্থ মার্গ সম্যক্ কর্মাস্ত অর্থাৎ ন্যায় সঙ্গত আচরণ, স্বার্থহীন কর্ম সাধন। পঞ্চম মার্গ হল সম্যক্ জীবিকা অর্থাৎ সাধু উপায়ে জীবিকা অর্জন। ষষ্ঠ অঙ্গ সম্যক্ ব্যায়াম অর্থাৎ মন থেকে যাবতীয় অসৎ চিন্তা দূর করে সত্য চিন্তাধারা, নৈতিক উন্নতি সাধনে ব্রতী হওয়া। সপ্তম অঙ্গ হল সম্যক্ স্মৃতি, যা যথার্থরূপে জানা হয়েছে তা স্মরণে রাখা হল সম্যক্ স্মৃতি। সবশেষ অঙ্গ হল সমাধি। এই সাতটি অঙ্গ যথার্থ অনুশীলনের দ্বারা মনের সকল অসৎ চিন্তা, সমস্ত চিত্ত ক্লেশ দমিত হয়। এখানে ধ্যানের চারটি ক্রমের কথা বলা হয়েছে। যথা- প্রথম ক্রমে সাধক বিশুদ্ধ শান্ত মনে কোনো এক বিষয় চিন্তা করেন এবং বিতর্ক বিচারধারায় সত্য নির্ধারণ করার চেষ্টা করেন। এই সময় অলৌকিক আনন্দ ও শান্তির আবির্ভাব হয়। দ্বিতীয় ক্রমে সাধক মন স্থির রেখে বিতর্ক-বিচার হতে নিভৃত হন। এই সময় সাধকের মনে আর্য সত্যের প্রতি পূর্ণ বিশ্বাস জাগরিত হয় এবং সমস্ত সন্দেহ দূর হয়। তখন

অচঞ্চল শান্ত ও আনন্দময় অবস্থায় বিরাজ করে। তৃতীয় ক্রমে সাধকের মন পূর্বের ন্যায় স্থির থাকে কিন্তু সেখানে কোন আনন্দের অনুভূতি থাকে না। এই স্তরে সাধক আনন্দের প্রতি উদাসীন থাকে। চতুর্থ ক্রমেই সমতা ও স্বস্তির জ্ঞান হয়। এই স্তরে সাধক আনন্দের প্রতি উদাসীন থাকে। এই স্তরে সাধকের সমস্ত চিন্তা ক্লেশ দূর হয় এবং সাধক অর্হৎ হন। নির্বাণ লাভ করেন।

পরিশেষ

বিভূতিভূষণ বন্দ্যোপাধ্যায়ের বিখ্যাত উপন্যাস *পথের পাঁচালী*-র কাহিনী প্রায় সমস্ত বাঙালির জানা। অপু দুর্গার একসাথে বেড়ে ওঠা, চঞ্চল শৈশব এবং গ্রামের চিত্র খুব সুন্দর ভাবে এই উপন্যাসে চিত্রিত হয়েছে। উপন্যাসের শেষের দিকে আমরা দেখতে পাই অপু নিজের গ্রামে ফিরে যেতে চেয়েছিল। অপু মনে হয়েছিল ফেলে আসা দিনগুলো বোধহয় বেশি ভালো ছিল। কিন্তু সেইসময় অপুকে বিধাতা বলছেন, পিছনে ফিরে দুঃখ করে লাভ নেই, জীবন হল এগিয়ে যাওয়া। জীবনে এগিয়ে যেতে হবে। বুদ্ধদেব একদিকে যেমন বলছেন জীবন দুঃখময় অপরদিকে তিনি দুঃখ মুক্তির পথও দেখিয়েছেন। আমাদের জীবনের মূল লক্ষ্য হওয়া উচিত নির্বাণ লাভের মাধ্যমে দুঃখ মুক্তি। পথের পাঁচালী উপন্যাসের দেবতার মত বুদ্ধদেবও দেখিয়েছেন সামনের দিকে আমাদের এগিয়ে যেতে হবে। যে ব্যক্তির অবিদ্যা দূর হয়েছে সে সামনের দিকে এগিয়ে যায়। সাধক চিন্তের বিভিন্ন স্তর অতিক্রম করেই অরিকে হত করে অর্হৎ হন এবং নির্বাণ উপলব্ধির চরম স্তরে উপনীত হন।

তথ্যসূত্র

১. বৃহদারণ্যক উপনিষদ, ৪/৪/১৪
২. ছান্দোগ্য উপনিষদ, ৭/২৬/২
৩. সাংখ্যকারিকা-১
৪. ঐ, ২
৫. ন্যায়সূত্র, ১/১/১০
৬. ঐ, ১/১/২১

গ্রন্থপঞ্জি

- গম্ভীরানন্দ, স্বামী (সম্পাদক), *উপনিষদগ্রন্থাবলী: প্রথমভাগ*, কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৩।
- গম্ভীরানন্দ, স্বামী (সম্পাদক), *উপনিষদগ্রন্থাবলী: দ্বিতীয়ভাগ*, কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৪।
- গম্ভীরানন্দ, স্বামী (সম্পাদক), *উপনিষদগ্রন্থাবলী: তৃতীয়ভাগ*, কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৩।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, বিভূতিভূষণ, *পথের পাঁচালী*, কলিকাতা: পি মিত্র, সপ্তম সংস্করণ, ১৩৫৯
- চৌধুরী, ড. সুকোমল, *গৌতম বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন*, কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, তৃতীয় মুদ্রণ: ২০১৪।
- ঠাকুর, সত্যেন্দ্রনাথ, *বৌদ্ধধর্ম*, কোলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, পুনর্মুদ্রণ, ২০১০।
- বিদ্যারণ্য, স্বামী, *বৌদ্ধ দর্শন ও ধর্ম*, কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, দ্বিতীয় মুদ্রণ: জুলাই, ১৯৯৯।
- মহাশ্বেত, পণ্ডিত শ্রীমৎ ধর্মাদর (অনুবাদক), *মিলিন্দ প্রশ্ন*, (নাগসেন : মিলিন্দ পঞ্জ), কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, পুনর্মুদ্রণ: ২০১৩।
- রায়, শ্রী তারকচন্দ্র, *ভারতীয় দর্শনের ইতিহাস - প্রথম খন্ড*, কলিকাতা: গুরুদাস চট্টোপাধ্যায় এন্ড সন্স, ২০৩/১/১, ১৩৬৭।
- শ্রবির, শ্রীপ্রজ্ঞালোক (অনুবাদক), *মিলিন্দ-প্রশ্ন*, রেঙ্গুন: বৌদ্ধ মিশন প্রেস, ১৯৩১
- দিবাকরানন্দ, স্বামী, শ্রীমৎ ঈশ্বরকৃষ্ণ প্রণীতা সাংখ্যকারিকা; প্রকাশক, গণেশ চন্দ্র দত্ত, ৩৪, সদানন্দ রোড, কলিকাতা-২৬; ১৯৭৬।
- গোস্বামী, নারায়ণ চন্দ্র, *ঈশ্বরকৃষ্ণবিরচিতকারিকাসহিতা সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী*, কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৮২।
- Dutta, M.D. and chatterjee, c.s., *An Introduction to Indian Philosophy*, C.U, 1939.
- S. prebish, Charles, and Keown, Damien, *Introducing Buddhism*, new York: Routledge, Second edition : 2010

About the Journal

The journal is a bi-lingual multidisciplinary peer reviewed journal published regularly by our college. It maintains a high academic standard and has immense potential to achieve excellence for the increasing no of authors desiring to publish their articles in this esteemed and prestigious journal since its inception in 2006. The journal has walked s long way keeping its head high in the academic and research arena and is still striving to achieve academic excellence proving that the journey is more important than the destination.



DUM DUM MOTIJHEEL RABINDRA MAHAVIDYALAYA

208/B/2, Dum Dum Road, Kolkata - 700 074

Phone: 2560 9988, E-mail: ddmrm2020@gmail.com

Website : www.ddmrm.org

ISSN : 2331-315X

