ISSN: 0587-1646

अन्वीक्षा

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL

THE DEPARTMENT OF SANSKRIT

[Peer Reviewed Journal]

Volume: XLV

General Editor

Prof. Tapan Sankar Bhattacharyya

Joint Editor

Prof. Kakali Ghosh

JADAVPUR UNIVERSITY

Kolkata 700032

December 2023

ISSN: 0587-1646

अन्वीक्षा

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL
THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
[PEER REVIEWED JOURNAL]

VOLUME XLV

GENERAL EDITOR
PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA

JOINT EDITOR
PROF. KAKALI GHOSH

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA 700 032

DECEMBER 2023

EDITORIAL BOARD

PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA (GENERAL EDITOR)

PROF. KAKALI GHOSH (JOINT EDITOR)

PROF. RATNA BASU

PROF. TAPATI MUKHERJEE

PROF. SATYAJIT LAYEK

PROF. INDIRA CHATTERJEE

PROF. ASHOK KUMAR MAHATA

PROF. SHIULI BASU

PRICE- RS. 600.00

PUBLISHED BY REGISTRAR, JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA 700 032

COVER DESIGN BY DR. DEEPASHREE MONDAL

Anvīkṣā Website Link: https://jusanskritjournal.in/

तमसो मा ज्योतिर्गमय

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়
কলকাতা-৭০০০৩২, ভারত
ফোন : ২৪১৪-৬১১৫

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA-700 032, INDIA
Telephone : 2414-6115

FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF SANSKRIT

Ref. No. ....   Date ....

GENERAL EDITOR'S NOTE

We are extremely delighted to announce that the latest online issue of *Anvīkṣā* (Vol. XLV), the trilingual research journal of the Department of Sanskrit, Jadavpur University is ready for publication before our estimable readers. From the beginning of its journey, the journal used to be published in printed form only. It's a matter of great pride for our department that our departmental journal has started its journey through online mode along with its printed form in 2022.

The online edition of the journal has been appeared with the combined effort of Prof. Kakali Ghosh and all the honourable teachers of our department. Now, it will be available in both online and print version. We candidly admit that the demand of the age is irresistible. So, we believe the online version of the journal will fulfill the need of the present generation. I particularly acknowledge the names of Prof. Ashok Kumar Mahata, Prof. Shiuli Basu, Dr. Debdas Mandal, Dr. Chinmay Mandal and Dr. Bikash Sardar for their special contribution in continuing the heritage of this journal.

We observe that the valuable research articles of famous writers have enhanced the quality of the journal for a long time. Side by side, we believe that the modern generation can show the new direction of advancement certainly. That is why, we would like to inspire the young scholars for their endeavor through deliberative contributions. Therefore, we have increased the number of pages to encourage the young writers in the field of Sanskrit studies.

The present issue of our journal contains valuable articles written by the scholars and academicians specialized in their concerned fields of various renowned educational institutions. I hope that the readers will also participate with us through their valuable opinions and suggestions to complete the endeavor of the Department of Sanskrit.

I humbly pray to the almighty God for the prosperity of this departmental journal in future.

"तेजस्वि नावधीतमस्तु"

December 20, 2023

Tapansankar Bhattacharyya

Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya
Professor & Head of the Department of Sanskrit
Jadavpur University, Kolkata 700 032

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়
কলকাতা - ৭০০০৩২, ভারত
ফোন : ২৪১৪-৬১১৫

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA-700 032, INDIA
Telephone : 2414-6115

FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF SANSKRIT

Ref. No. .... Date ....

JOINT EDITOR'S NOTE

The crowning glory of India, our beloved motherland, is its intellectual excellence and tireless pursuit of truth, which has no parallel in the world. It has charmed the inhabitants of the farthest corner of the earth with the sublime fragrance of wisdom; and as such, inquisitive and creative minds are not only attracted but are irresistibly drawn towards it. Amidst the gloom looming large in the socio-political scenario, the remarkable prosperity of our nation is unmistakably observed. India excels in every sphere of human life. It is no less remarkable that people from our country have set foot on the virgin soil of the moon, not with the spirit to conquer, but with the sincere intent to expand the horizons of knowledge. The proliferation of science and technology in our country has not only captivated every aspect of human life but brought about immense transformation. It is arguably true that this stupendous array of achievements is not merely a product of technological prowess, but it is the outcome of the unfolding of the power of intellect guided by the sublime spirit of inquiry. Therefore, nurturing intellectual potential in every individual in an appropriate spirit is the primary work that demands earnest and sincere involvement. The end and aim of all academic pursuits is to facilitate the unfolding of the intellectual genius of every individual, which can be mapped with the 'manifestation of perfection already in man'. *Anvīkṣā* is not to be construed as a platform to showcase naive creations but is a cradle to foster the budding potential of sincere aspirants augmenting their intellectual ability.

This volume of *Anvīkṣā*, which is an esteemed research journal in the field of Sanskrit and Indic studies, is a piece of work by the department towards unravelling the new vista knowledge. Serious scholars, acclaimed intellectuals, dedicated researchers, and sincere students have contributed to enhancing its merit.

This volume comprises three sections. In Section A, invited research articles from distinguished scholars of various reputed institutions have been compiled. Section B consists of the peer reviewed articles of teachers of several educational institutions. Section C is containing the peer reviewed articles of MPhil and PhD research scholars and students of graduation and post-graduation classes.

I shall deem this work to be amply rewarded if it enthralls the hearts of the appreciative readers.

Kakali Ghosh.

December 20, 2023

Dr. Kakali Ghosh
Professor, Department of Sanskrit
Jadavpur University, Kolkata 700 032

CONTENTS

SECTION A

	TITLE	AUTHOR		PAGE
1.	**न्यायभाष्यदिशा शब्दस्य नित्यत्वानित्यत्वविचारः**	तपनशङ्कर-भट्टाचार्य्यः	:	**1-11**
2.	**संस्कृतकाव्यशास्त्रे गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यपर्यालोचनम्**	शिउली-वासुः	:	**12-19**
3.	**अधिकरणकारकम् : तार्किक-शाब्दिकदृष्ट्या तुलनात्मकमालोचनमेकम्**	स्वरूप-सिंहः	:	**20-28**
4.	**कालिदासकाव्येषु लोकोक्तिविचारः**	विकाश-सरदारः	:	**29-33**
5.	**EMINENCE OF UDDALAKA ARUNI**	MRINAL KANTI GANGOPADHYAY	:	**34-36**
6.	**DEVELOPMENT OF DHARMAŚĀSTRA IN ANCIENT INDIA**	SARBANI GANGULI	:	**37-42**
7.	**PROBLEMS AND PROSPECT OF TRANSLATING INDIC TREASURES OF KNOWLEDGE WITH SPECIAL REFERENCE TO COLONIAL INTERVENTION IN 18TH AND 19TH CENTURY**	TAPATI MUKHERJEE	:	**43-52**
8.	**KAUṬILYA: UNDER A RHETORIC SCANNER**	DEBARCHANA SARKAR	:	**53-66**
9.	**PUNARUKTAVADĀBHĀSA: AN UBHAYĀLAṄKĀRA**	INDIRA CHATTERJEE	:	**67-76**
10.	**SANSKRITIC GLOW IN THE WORLD CLASSIC *SAVITRI***	ARUN RANJAN MISHRA	:	**77-83**

11.	**GLORY OF THE RIVERS DELINEATED IN THE NADĪSŪKTA OF THE ṚGVEDA-SAṂHITĀ (X.75)**	ASHOK KUMAR MAHATA	:	**84-89**
12.	**SANSKRIT LITERATURE IN SPANISH TRANSLATION: VEDIC, EPIC, AND CLASSICAL**	ROBERTO MORALES-HARLEY	:	**90-99**
13.	**BRAHMANICAL RESISTANCE TO AN ANCIENT BUDDHIST POLEMIC: CASTE POLITICS IN THE EARLY NINETEENTH-CENTURY BRITISH INDIA**	GARGI BHATTACHARYA	:	**100-121**
14.	**কলাপব্যাকরণে কারকতত্ত্ব**	মৃণাল কান্তি গঙ্গোপাধ্যায়	:	**122-124**
15.	**রামানন্দ-যতি-কৃত *দর্শনকলিকা* : সমীক্ষা এবং সম্পাদনা**	রত্না বসু	:	**125-146**
16.	**শব্দ ও বস্তুর লিঙ্গবিচারে ব্যাকরণের ভূমিকা**	পার্বতী চক্রবর্তী	:	**147-155**
17.	**পাঞ্চরাত্রাগমে মন্ত্রতত্ত্ব : একটি অধ্যয়ন**	লোকনাথ চক্রবর্তী	:	**156-188**
18.	**হয়বদন নাটকের মূলানুসান্ধান, বিবর্তন এবং তার মনস্তাত্ত্বিক সমীক্ষা**	দেবদাস মণ্ডল	:	**189-202**
19.	**পাণিনীয় ব্যাকরণে বার্ত্তিক পরিচয় : একটি সমীক্ষাত্মক বিশ্লেষণ**	চিন্ময় মণ্ডল	:	**203-209**
20.	**বেদ ও একেশ্বরবাদ : ভাব ও ভাবনার আধার**	দীপশ্রী মণ্ডল	:	**210-216**

SECTION B

21.	**व्याकरणशास्त्रोक्तं वृत्तिस्वरूपम्**	गोपीकृष्णन्-रेघुः	:	**217-222**
22.	**न्यायसम्मतसंशयपदार्थव्याख्याने भाष्यकारवृत्तिकारयोर्मतसमीक्षणम्**	दीपक-गडाइः	:	**223-230**

23.	*आत्मतत्त्वविवेक-न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थद्वये* अनुपलब्धिवादखण्डनेनात्मस्थापनम्	देवश्री-खाँडा	:	**231-237**
24.	**श्रीशङ्कराचार्यप्रतिपादिताया लक्ष्यसाधनभूतैकत्वबुद्धेर्विश्लेषणं स्वामिविवेकानन्ददिशा च तस्याः सामाजिकसमन्वयसाधकत्वविमर्शः**	विवेक-कर्मकारः	:	**238-245**
25.	**समासाधिकारे योगविभागः - एका समीक्षा**	बुलेट्-मण्डलः	:	**246-254**
26.	**NARA-NĀRĀYAṆA-NAROTTAMA: AN INTROSPECTION THROUGH THE AUSPICIOUS INTRODUCTION OF VAIYĀSIKA MAHĀBHĀRATA**	SWADHIN KUMAR MANDAL	:	**255-259**
27.	**পরামর্শবিষয়ক সমালোচনামূলক অধ্যয়ন : 'ভাষাপরিচ্ছেদ' গ্রন্থের দৃষ্টিতে**	অঞ্জন দাস	:	**260-265**
28.	**'নাট্যরাসক' উপরূপক ও 'সতী কি কলঙ্কিনী'**	সমীপেষু দাস	:	**266-278**

SECTION C

29.	**विधुभूषण-भट्टाचार्यस्य ब्रह्मविषयसिद्धान्तमवलम्ब्य ब्रह्मसिद्धान्तचर्चा**	तापस-वर्मनः	:	**279-282**
30.	**धात्वर्थविषये प्राचीनवैयाकरणनये उत्थापितानां दोषाणां निराकरणम्**	नयन-चौधुरी	:	**283-290**

31.	**गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य विधित्वनियमत्वविमर्शः**	प्रलय-नन्दी	:	**291-300**
32.	**अविवक्षितकारकस्य कर्मसंज्ञाविमर्शः**	प्रीतम-बेरा	:	**301-308**
33.	**न्यायनये ईश्वरः प्रामाणिकः**	शिवशंकर-नाइया	:	**309-314**
34.	**रससूत्रम् : एकः विमर्शः**	सुरेश-घोषः	:	**315-321**
35.	**न्यायनये वृत्तिनियामकसम्बन्धः- एको विमर्शः**	प्रियाङ्का-सरदारः	:	**322-328**
36.	**कतिपयाभावघटितवाक्यानां न्यायदिशा शाब्दबोधविचारः**	राजसी-भट्टाचार्य्यः	:	**329-337**
37.	**CO-RELATION BETWEEN *BRAHMAN* AND *JÑĀNA*: BALADEVA VIDYĀBHŪṢAṆA'S CONCEPT AS OPPOSED TO ŚAṂKARA'S CONCEPT- A CASE STUDY ON *SIDDHĀNTARATNA***	TIRTHADEB CHAKRABORTTY	:	**338-348**
38.	**ETHNOLOGICAL IDENTITY AND ALIGNMENT OF VEDIC TRIBES IN THE MODERN INDIAN SUB-CONTINENT**	ACHINTYA KUMAR PAL	:	**349-361**
39.	**KAṬHOPANIṢAD AND THE SONGS OF TAGORE**	ARGHYADIP MONDAL	:	**362-373**
40.	**বৃহদারণ্যকোপনিষদে প্রাপ্ত নির্বচনপদ্ধতি**	সুতপা মণ্ডল	:	**374-382**
41.	**স্মৃতিশাস্ত্রে ও আখ্যানসাহিত্যে সাক্ষীপ্রমাণপ্রসঙ্গ : একটি সমীক্ষা**	রূপা বিশ্বাস	:	**383-389**
42.	**আপস্তম্বধর্মসূত্রে শ্রাদ্ধ সংস্কার: একটি সমীক্ষা**	পিঙ্কি খাতুন	:	**390-393**
43.	**বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতিতে কুমার কার্ত্তিক : একটি সমীক্ষা**	দেবাশীষ নস্কর	:	**394-401**

44. **ছন্দশাস্ত্রে যতির স্থান : একটি সমীক্ষা**	সেখ সামসুদ্দিন আলি	:	**402-411**
45. **জৈন পণ্ডিত বিনয়সাগর এবং তাঁর ভোজ-ব্যাকরণের সংক্ষিপ্ত ইতিবৃত্ত**	কে. সায়ন্তনী রেড্ডি, সূর্যকান্ত সুত্রধর	:	**412-417**
46. **ভর্তৃহরি প্রণীত *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ড অবলম্বনে অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের ব্যাখ্যা ও তার মূল্যায়ণ**	প্রিয়াঙ্কা বারিক	:	**418-425**
47. **বিবিধ পত্রিকায় পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের প্রাপ্ত রচনাকৃতি : একটি সমীক্ষা**	স্বাগত বিশ্বাস	:	**426-441**
48. **যজ্ঞের স্বরূপ ও রহস্য**	সমীর মণ্ডল	:	**442-449**
49. **রসতরঙ্গিণী গ্রন্থে রসসিদ্ধান্ত : একটি সমীক্ষা**	সাবানা ইয়াসমিন	:	**450-456**
50. **ন্যায়ভাষ্য ও ন্যায়সার গ্রন্থদ্বয়ের আলোকে প্রমাণ সমীক্ষা**	সুদীপ সরকার	:	**457-465**
51. **প্রমাণ স্বীকারের যৌক্তিকতা বিষয়ে পূর্বপক্ষির আপত্তি ও ন্যায়মতে তার সমাধান**	রাহুল কুণ্ডু	:	**466-471**
52. **মম্মটোক্ত কাব্যগুণ সমীক্ষা**	রফিক হোসেন	:	**472-477**
53. **শ্রীযতীন্দ্রবিমলচৌধুরীকৃত-ভারতবিবেক দৃশ্যকাব্যে প্রতিফলিত বেদান্তভাবনা**	শান্তনু দাস	:	**478-482**
54. **ন্যায়দর্শনে ছলপদার্থের স্বরূপবিমর্শ**	সুরজিৎ অধিকারী	:	**483-489**
55. **হঠযোগে বর্ণিত নাদানুসন্ধান ও রাজযোগের অন্তরঙ্গ সাধন : একটি পর্যালোচনা**	জয়শ্রী দত্ত	:	**490-495**
56. **বৈশেষিক দর্শনে উৎপত্তিবাদ**	মিঠুন মণ্ডল	:	**496-502**
57. এক জৈন মহাকবি ও এক রাজপুত বীর: এক আশ্চর্য মিলন	মৌমিতা মণ্ডল	:	**503-507**
58. **শ্রীচৈতন্যকালীন যুগে প্রচলিত ভোজ্যদ্রব্যাদি ও রন্ধনপ্রণালী : এক অধ্যয়ন**	শিউলি বিশ্বাস	:	**508-517**

59.	**গোপীনাথ কবিরাজের জীবনদর্শনে অখণ্ড মহাযোগ : একটি সমীক্ষা**	কবিতা মালিক	:	**518-524**
60.	**চার্বাক ও বৌদ্ধ দর্শনে কার্য-কারণতত্ত্ব সমীক্ষা**	সুদীপ সর্দার	:	**525-530**
61.	**বেদোক্ত উদ্ভিদবিজ্ঞান : এক বিশিষ্ট পর্যালোচনা**	উদয় কর্মকার	:	**531-535**
62.	**উপনিষদের আলোকে 'ঋণশোধ' নাটকটির বিশ্লেষণ**	প্রতিকা সান্যাল	:	**536-542**
	Contributors		:	**543-547**

SECTION A

न्यायभाष्यदिशा शब्दस्य नित्यत्वानित्यत्वविचारः

तपनशङ्कर-भट्टाचार्य्यः

सारसंक्षेपः

न्यायदर्शनस्वीकृतेषु चतुर्विधेषु प्रमाणेषु शब्दोऽन्यतमः। महर्षिगौतमकृतं शब्दप्रमाणात्मकं न्यायसूत्रं तावत् - 'आप्तोपदेशः शब्दः'। नैयायिकाः शब्दस्य अनित्यत्वं स्वीकुर्वन्ति। वैयाकरणाः मीमांसकाश्च शब्दस्य नित्यत्वं स्वीकुर्वन्ति। शाब्दबोधे पदज्ञानं करणम्, व्यापारश्च पदजन्यपदार्थस्मरणम्। शब्दानित्यत्वविषये न्यायसूत्रं खलु 'आदिमत्त्वाद् ऐन्द्रियकत्वात् कृतकवदुपचाराद्।' श्रोत्रेन्द्रियजन्यप्रत्यक्षविषयत्वे सति गुणत्वं शब्दस्य लक्षणम्। शब्दत्वं जातिः प्रत्यक्षसिद्धा, शब्दः सर्वोऽपि अनित्यः अव्याप्यवृत्तिश्च। स ध्वनिवर्णभेदेन द्विविधः। तत्र शब्दो नित्योऽनित्यो वा इत्यस्मिन् विषये बहुविधो विचारो दृश्यते। भाष्यकारेण वात्स्यायनेन शब्दस्य नित्यत्वानित्यत्वविचारे यदालोचनं कृतं तन्मया निबन्धेऽस्मिन् समासेन प्रतिपादितम्।

कुञ्चिकाशब्दः

प्रमाणम्, शाब्दः, नित्यत्वम्, अनित्यत्वम्, उत्पत्तिधर्मकः, अनुत्पत्तिधर्मकः।

अतिगहनं न्यायशास्त्रम्। अतिगम्भीराणि *न्यायसूत्राणि*। सूत्रकारः अक्षपादः, भाष्यकारः वात्स्यायनः। प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसाधिगमो भवति इति सूत्रकारेणैव उक्तम्। तथा च सूत्रम्- 'प्रमाण-प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्तावयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-च्छल-जाति-निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयाधिगमः।'[१] प्रमेयाः द्वादशविधाः। नीयन्ते प्राप्यन्ते विवक्षिताः अर्थाः येन स न्यायः इति व्युत्पत्तिनिमित्तार्थः। अयं न्यायशब्दः यौगिकरूढोऽपि भवति – इति भाष्यकाराः वदन्ति। 'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः।'[२] तात्पर्यटीकाकारेण उक्तम् – 'प्रत्यक्षादिप्रमाणमूलाः प्रतिज्ञादयः पञ्चावयवाः प्रमाणानि तैरर्थस्य लिङ्गस्य परीक्षणं परीक्षा।'[३] पञ्चरूपः चतूरूपो वा हेतुर्न्यायः। प्रतिज्ञाद्यवयवसमूहो वा न्याय इति। न्यायदर्शनमेव आन्वीक्षिकी। अत एव भाष्यकारेण वात्स्यायनेन उक्तम् –

> प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।
> आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्त्तिता॥[४]

प्रमेयभूतस्य अर्थस्य सिद्धिः प्रमाणाधीना एव भवति। सांख्यकारिकायामुक्तम् – 'प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि।'[५] माधवाचार्यविरचितस्य सर्वदर्शनसंग्रहग्रन्थस्य अक्षपाददर्शने उक्तम् - 'मानाधीना मेयसिद्धिरिति।'[६] नैयायिकाः चत्वारि प्रमाणानि स्वीकृतानि। 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि'[७] - इति न्यायसूत्रम्। नैयायिकाः शब्दप्रमाणं स्वीकुर्वन्ति। चार्वाकाः बौद्धाः वैशेषिकाश्च शब्दस्य पृथक्प्रामाण्यं न स्वीकुर्वन्ति। 'आप्तोपदेशः शब्दः'[८] इति न्यायसूत्रम्। तत्र आप्तशब्दस्य अर्थः भाष्यकारेण उक्तः 'आप्तः खलु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्यार्थस्य चिख्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा।'[९] आप्तस्य उपदेशः = आप्तोपदेशः। साक्षात्कृतः = साक्षाद्-दृष्टः धर्मः तत्त्वं येन, स साक्षात्कृतधर्मा। चिख्यापयिषया = जिज्ञापयिषया प्रयुक्तः = प्रवर्त्तितः उपदेष्टा = यथोपदेशकर्ता। 'स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात्'।[१०] सः = प्रमाणरूपः शब्दः द्विविधः = दृष्टार्थकः अदृष्टार्थकश्च। दृष्टः अर्थः यस्य सः दृष्टार्थकः शब्दः। अदृष्टः अर्थः यस्य सः

अदृष्टार्थकः। दृष्टार्थकस्य शब्दस्य उदाहरणं यथा घटपदादिः। अदृष्टार्थकस्य उदाहरणं तावत् स्वर्गापवर्गादि। अर्थात् यस्य अमुत्र प्रतीयते सः अदृष्टार्थः। अनेन आर्षवाक्यानां लौकिकवाक्यानाञ्च विभागः कृतः। अत्र भाष्यकारेणोक्तम् –

> किमर्थं पुनरिदमुच्यते? स न मन्येत दृष्टार्थ एवाप्तोपदेशः प्रमाणम्, अर्थस्य अवधारणादिति, अदृष्टार्थोऽपि प्रमाणमर्थस्यानुमानादिति।[११]

अत्र प्रमाणभूतशब्दस्य द्वैविध्यमाह सूत्रकारः। स शब्द आप्तोपदेशो द्विविधः, दृष्टार्थोऽदृष्टार्थश्च। तत्र दृष्टार्थो यथा 'घटमानय' इत्यादिस्तदर्थस्य घटादेर्दृश्यमानत्वात्। अदृष्टार्थो यथा - 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिस्तदर्थस्य स्वर्गादेरदृश्यमानत्वादिति सूत्रार्थः। अनेकविधमपि शब्दं द्विधा विभजते नियमार्थम्। स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात्। दृष्टः अर्थो यस्य स दृष्टार्थकः शब्दः। न दृष्टो (अनुमितः) अर्थो यस्य सः अदृष्टार्थः शब्दः। न तु शब्दप्रमाणं द्विविधम्, अपि तु शब्दो द्विविधो भवति, अर्थात् प्रमाणभूतशब्दो द्विविधो भवति। अत एव भाष्यकारेण उक्तम् - 'एवमृषिलौकिकवाक्यानां विभाग इति।'[१२] एतेन प्रतीयते यद् दृष्टार्थ एव आप्तोपदेशः प्रमाणम्, अर्थस्य दृष्टत्वात्, अदृष्टार्थोऽपि प्रमाणम् अर्थस्य अनुमानात्। एतद्विषये अन्नंभट्टेन *तर्कसंग्रह*ग्रन्थे उक्तम् –

> वाक्यं द्विविधं वैदिकं लौकिकञ्च, वैदिकम् ईश्वरोक्तत्वात् सर्वमेव प्रमाणम्, लौकिकं त्वाप्तोक्तं प्रमाणम्। वाक्यार्थज्ञानं शाब्दज्ञानं तत्करणञ्च शब्दः।[१३]

शाब्दबोधरूपकार्यं प्रति पदज्ञानं करणं भवति, पदजन्यपदार्थस्मरणं व्यापारो भवति, तत्रापि वृत्त्या पदार्थस्मरणं बोध्यं भवति। अत एव कारिकावल्यां विश्वनाथेनोक्तं –

> पदज्ञानं तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः।
> शाब्दबोधः फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणी॥[१४]

वृत्तिज्ञानसहकारेण पदज्ञानजन्यपदार्थोपस्थितिरेव शाब्दबुद्धौ कारणत्वं भवति। सा च वृत्तिः शाब्दबोधानुकूलपदपदार्थयोः शक्तिलक्षणान्यतररूपा भवति। शक्तिस्तावत् 'इदं पदम् अमुमर्थं बोधयतु इतीश्वरसंकेतरूपा'[१५] अथवा 'अस्मात् पदादयमर्थो बोद्धव्यः'[१६] इतीश्वरसंकेतरूपा। अर्थाद् अत्र पदविशेष्यिका अर्थविशेष्यिका च भवति। प्रथमवाक्यस्य अर्थात् पदविशेष्यकवाक्यस्य शाब्दबोध एवं भवति एतदभिन्न-अर्थजनकबोधविषयत्वनिष्ठ-प्रकारतानिरूपित-ईश्वरेच्छीयविशेष्यतावत् पदम्। अत्र पदविशेष्यक-अर्थप्रकारक-इच्छा भवति। द्वितीयवाक्यस्य अर्थाद् अर्थविशेष्यकपदप्रकारकस्य वाक्यस्य शाब्दबोध एवं भवति एतदभिन्नपदजन्यबोधविषयत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपित-ईश्वरेच्छीयविशेष्यतावान् अर्थः। नव्यन्यायमते ईश्वरेच्छा न संकेत अपि तु इच्छैव।

अधुना विचार्यते न्यायमते शब्दो नित्यः, अनित्यो वा। वैयाकरणाः 'शब्दो नित्यः' इति स्वीकुर्वन्ति। श्रोत्रेन्द्रियजन्य-प्रत्यक्षविषयत्वे सति गुणत्वं शब्दस्य लक्षणम्। शब्दत्वं जातिः प्रत्यक्षसिद्धा, शब्दः सर्वोऽपि अनित्यः अव्याप्यवृत्तिश्च। स ध्वनिवर्णभेदेन द्विविधः। दण्डभेरीसंयोगेन अर्थाद् अभिघातेन ध्वनिरुत्पद्यते। वर्णस्तु कण्ठसंयोगादिजन्यः स्फुटः कथादिरूपः। उभयविधशब्दः समवायसम्बन्धेन आकाशे वर्तते। तदाह *भाषापरिच्छेदे* विश्वनाथन्यायपञ्चाननः -

शब्दो ध्वनिश्च वर्णश्च मृदङ्गादिभवो ध्वनिः॥[१७]

महाभाष्यस्य प्रथमाह्निके 'किं पुनर्नित्यः शब्दः, आहोस्वित् कार्य्यः'[१८] इत्युपस्थाप्यते विचारः। 'प्रागभावप्रतियोगित्वे सति ध्वंसाप्रतियोगित्वम्'[१९] इति नित्यलक्षणम्। ध्वंसे अतिव्याप्तिवारणाय सत्यन्तं लक्षणे उक्तम्, प्रागभावप्रतियोगित्वस्य ध्वंसे अभावान्नातिव्याप्तिः। प्रागभावाप्रतियोगित्वमात्रोक्तौ प्रागभावे अतिव्याप्तिः स्यात्, तद्वारणाय ध्वंसाप्रतियोगित्वम् इति लक्षणे उक्तम्। अनित्यत्वं च 'प्रागभावप्रतियोगित्वे सति ध्वंसप्रतियोगित्वम्।'[२०] *महाभाष्य*कारेण नित्यलक्षणम् उक्तम् - 'ध्रुवं कूटस्थमविचाल्यनपायोपजन-विकार्य्यनुत्पत्त्यवृद्ध्यव्यययोगि यत्तन्नित्यम्। तद् नित्यं यस्मिंस्तत्त्वं न विहन्यते।'[२१] 'अत्र पारमार्थिकं नित्यं खलु शब्दब्रह्म, व्यवहारिकं नित्यं तावत् आकाश-कालादिकम्, प्रवाहनित्यं तावत् गोत्वं जातिः। एवम् अवयवसंस्थानमपि प्रवाहनित्यं भवति। संस्थानत्वावच्छिन्नव्यक्तीनामन्यतमया व्यक्त्या विना अनादिकालस्यावर्तनम् एव संस्थानस्य प्रवाहनित्यता'। वैयाकरणमते स्फोटात्मकशब्दो नित्यः। 'अन्ये वर्णव्यतिरिक्तं पदस्फोटम् इच्छन्ति, वाक्यस्फोटमपरे संगिरन्ते'[२२] इति वैयाकरणसिद्धान्तोपन्यासः कैयटकृतः। वस्तुतः वाक्यस्फोटः एव मुख्यः। गौरित्युक्ते सति क्रमोच्चारितानां गकारौकारविसर्जनीयानां समुदाय एवार्थप्रत्यायकं पदस्वरूपम् उत वा अन्यत् किञ्चिदत्र शब्दस्वरूपमस्तीति जिज्ञासायां वैयाकरणसिद्धान्तभूतं स्फोटात्मकं शब्दस्वरूपम् अवतारयितुं प्रश्नोऽयं प्रवर्त्तते *महाभाष्ये* - 'अथ गौरित्यत्र कः शब्दः' इति।[२३] तत्र कैयटेन नैयायिकमतं मीमांसकमतञ्च निरस्य स्वमतं वक्तुं यथोपक्रान्तं तथास्माभिः प्रपञ्चयिष्यते। 'उच्चारितध्वनिसमुदाय एव शब्दः'[२४] इति यदुक्तं नैयायिकैस्तत्र वैयाकरणा आहुः – उच्चारितविध्वस्तानां क्षणस्थायिनां वर्णानां समुदायीकरणासम्भवाद् न ध्वनिसमुदाय एव शब्दः। तथा हि न्यायमतं न ग्राह्यम्, विकल्पासहत्वात्। शब्दोच्चारणात् प्राग् वक्तुर्बुद्धावखण्डो निष्क्रमः कश्चित् सामान्यभूतो गोशब्दः समारूढो वर्तते। स एव शब्दः क्रमोच्चारितैर्ध्वनिभिः क्रमेण स्फुट्यत अभिव्यज्यत इति स्फोटात्मको बोद्धः शब्द एव वाचकः। सोऽयं स्फोटवादः 'तपरस्तत्कालस्य'[२५] इति सूत्रभाष्ये सम्यगालोचितः। तथा च भाष्यम् – 'एवं तर्हि, स्फोटः शब्दः। ध्वनिः शब्दगुणः।'[२६]

मीमांसका अपि शब्दनित्यत्ववादिनः। शब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वप्रतिपादनपरा भाष्यकाराः शबरस्वामिनः शब्दार्थस्य च नित्यत्वं प्रतिपादयन्ति। शब्दस्य अनित्यत्वे पुनर्वेदस्याप्यनित्यत्वं दुर्वारं प्रसज्यते, अतो वेदस्य नित्यत्वं प्रामाण्यञ्च रक्षितुमनसो मीमांसका बहुमन्यन्ते शब्दनित्यत्वम्। अत एव आहुः भट्टपादाः श्लोकवार्त्तिके –

तस्माद् वेदप्रमाणार्थं नित्यत्वमिह साध्यते।[२७]

अत्र नित्यता हि शब्दानाम् अनादिवृद्धव्यवहारप्रसिद्ध्या प्रवाहनित्यतयैव सिद्धा।

केचन नैयायिकादयो वाचकावाचकाविशेषेण सर्वेषां शब्दानाम् अनित्यत्वमेव अभ्युपगच्छन्ति। तथा च न्यायसूत्रम् – 'आदिमत्त्वाद् ऐन्द्रियकत्वात् कृतकवदुपचाराद्'।[२८] सूत्रस्यायमभिप्रायः - आदिमत्त्वेन सकारणकत्वमुच्यते। इन्द्रियवत्त्वं लोकिकप्रत्यासत्तिजन्यप्रत्यक्षग्राह्यत्वम्। भवति च शब्दविषये कृतकवदुपचारः, व्यवहार इत्यर्थः। यथा हि सुखदुःखयोः कृतकयोरेवं प्रवर्तते व्यवहारः – तीव्रं सुखम्, तीव्रं दुःखम्, मन्दं सुखम्, मन्दं दुःखमिति तथैवोपचर्यते शब्दम् अपि समधिकृत्य तीव्रः शब्दः, मन्दः शब्द इति। हेतुत्रयादेतस्मात् सिध्यत्येवानित्यत्वं शब्दस्य। यस्माच्छब्द आदिमान् कारणैर्जन्यते, यस्मात् स विषयी भवति श्रवणेन्द्रियप्रत्यासत्तिजन्यलोकिकप्रत्यक्षस्य, यस्माच्च भवति तत्र कृतकेषु इव अस्माकं व्यवहारः, तस्मादनित्यः शब्द इति सूत्रार्थनिष्कर्षः। न्यायभाष्यकारेणोक्तम् – 'आप्तोपदेशः

शब्दः।'[२९] इति प्रमाणभावे विशेषणं ब्रुवता 'नानाप्रकारः शब्दः इति ज्ञाप्यते, तस्मिन् सामान्येन विचारः – किं नित्योऽथानित्यः?' तत्र भाष्ये आदौ प्रभाकरमतम् उल्लिखितम् शब्दनित्यत्वम्। 'आकाशगुणः शब्दो विभुर्नित्येऽभिव्यक्तिधर्मक इत्येके।' प्रभाकरमतं तावत् –

> एषा शालिकनाथेन शब्दनित्यत्वसाधनी।
> प्रभाकरगुरोर्दृक्ष्या न्यायशुद्धिः परीक्षिता॥[३०]

अनेन शब्दस्य नित्यत्वमुक्तम्। सांख्यमतमाह - गन्धादीति। यत्र गन्धादयो वर्तन्ते तत्रैव शब्दोऽपि पृथिव्यादिषु वर्त्तते शब्दस्पर्शादीनामुत्तरोत्तरभूतेषु सत्त्वस्वीकारात् गन्धादिवद् अवस्थितः सन्नेव अभिव्यक्तिधर्मकः। वैशेषिकमते शब्द उत्पत्तिविनाशवान्। अत एव शब्दोऽनित्यः। शब्दस्य अनित्यत्वपक्षे न्यायसूत्रं तावत् – 'आदिमत्त्वादैन्द्रियकत्वात् कृतकवदुपचाराच्चा।'

उत्पत्तिमत्त्वाद् अनित्यः शब्दः, उत्पत्तिमतोऽनित्यत्वनियमात्। अधुना जिज्ञासा जायते शब्दे कथम् उत्पत्तिमत्त्वं वर्तते। तत्र उत्तरसूत्रे एव वर्तते 'ऐन्द्रियकत्वात्'। अर्थाद् इन्द्रियग्राह्यत्वाद् अनित्यः शब्दः, इन्द्रियग्राह्यस्य अनित्यत्वनियमात्, यथा रूपादयः।

अयं नियमः न युक्तः, सामान्यादौ व्यभिचारात्। तत्र सूत्रकारेण उक्तम् - 'कृतकवदुपचारात्।' अनित्यपदार्थसदृशत्वात् शब्दः अनित्यः। यथा - तीव्रं दुःखम्, मन्दं दुःखम् – इत्यादिषु अनित्यं दुःखम् उपचर्यते। एवं तीव्रः शब्दः, मन्दः शब्द इति उपचर्यते, एवम् उपचारात् शब्दस्य अनित्यत्वं सिद्धम्। अर्थाद् अत्र तीव्रत्वादिधर्माणां नित्येषु अस्मभवात्। आदिमत्त्वाद् अर्थात् कारणवत्त्वात् शब्दः अनित्यः। आदीयते उत्पाद्यते अस्मात् = आदिः = कारणम्। कारणवद् अनित्यं भवति। यथा घटादयः। उत्पत्तिधर्मकत्वाद् अनित्यः शब्दः। भूत्वा न भवति = विनाशधर्मकः। द्वितीयो हेतुः सांशयिक इति। उत्पत्तिकारणं संयोगविभागौ शब्दस्य। 'आहोस्विद् अभिव्यक्तिकारणम्।'[३१] संयोगविभागयोः शब्दाभिव्यक्तिकारणत्वस्यापि संभवात् शब्दस्य उत्पत्तिकारणत्वं सांशयिकमेव। एतेन शब्दस्य अनित्यत्वं न आपद्यते – इति जिज्ञासायामुच्यते ऐन्द्रियकत्वात्। इन्द्रियस्य प्रत्यासत्तिः अर्थात् संयोगः। इन्द्रियग्राह्यश्च अनित्यो भवति। यथा घटादिरिति। अत एव शब्दोऽपि अनित्य इन्द्रियग्राह्यत्वात्। शब्दस्य ग्राह्यत्वमुक्तम्। तत्र इन्द्रियेण शब्दग्रहणप्रकारजिज्ञासार्थो द्विधा विकल्पयति। तत्र भाष्यकारेण जिज्ञासा कृता, किम् अयं शब्दः व्यञ्जकेन अर्थात् संयोगादिना, किं यत्र संयोगादि भवति अर्थात् तत्र शब्दोऽभिव्यज्यते, यथा रूपादिकं प्रकाशदेशस्थम् अभिव्यज्यते इति प्रथमपक्षः। अथवा भेरीदण्डादिसंयोगेन यः शब्द उत्पन्नः ततः उत्तरोत्तरं शब्दे उत्पन्ने सति श्रोत्रं प्राप्तः अर्थात् शब्दो गृह्यते इति द्वितीयपक्षः।

भाष्यकारेण उक्तम् - 'तच्च भूत्वा न भवति आत्मानं जहाति निरुध्यत इत्यनित्यम्।' 'तच्च भूत्वा न भवति' इत्यंशेन अनित्यत्वं प्रतिपादयति। 'भूत्वा न भवति' इत्यनेन न्यायमते असत्कार्यवादस्य सूचना जाता। उत्पन्नात् परं विनष्टो भवति। 'आत्मानं जहाति', 'निरुध्यते' इति वाक्यद्वयं 'भूत्वा न भवति' इति वाक्यस्य विस्तारमात्रम्। 'शब्दः अनित्यः' इत्यनेन शब्द उत्पन्नो भूत्वा न विद्यते। शब्दो विनाशधर्मकः। यस्य उत्पत्तिर्भवति स उत्पत्तिधर्मकः। यस्य विनाशो भवति स विनाशधर्मकः। अत एव शब्द उत्पत्तिधर्मकः विनाशधर्मकश्च। 'कारणवत्त्वात्' इति हेतुवाक्यम्, 'शब्दः अनित्यः' इति प्रतिज्ञावाक्यम्। मीमांसकाः शब्दस्य उत्पत्तिं न स्वीकुर्वन्ति। एतेषां मते संयोगेन विभागेन च पूर्वस्थितस्य नित्यशब्दस्य अभिव्यक्तिर्भवति, शब्द उत्पन्नो न भवति। विप्रतिपत्तिवशात् संयोगः विभागश्च शब्दस्य उत्पादकः

अभिव्यञ्जको वा इत्यस्य सन्दिग्धत्वाद् उत्पत्तिधर्मकत्वं सन्दिग्धमेव। सन्दिग्धपदार्थः साध्यसाधको न भवति। अत एव हेतुरपि न भवितुमर्हति। अत एव भाष्यकारेणोक्तम् 'ऐन्द्रियकत्वात्, 'कृतकवदुपचारात्'। विश्वनाथादयः नव्यनैयायिकाः अपि सूत्रोक्तं हेतुत्रयमेव शब्दस्य अनित्यत्वसाधकम् इति वदन्ति। किन्तु भाष्यकारः द्वितीयं तृतीयं हेतुञ्च प्रथमहेतोः अर्थाद् उत्पत्तिधर्मकत्वस्य समर्थक इति वदति।

इन्द्रियसन्निकर्षेण एव शब्दस्य ज्ञानं भवति, अत एव स शब्दः ऐन्द्रियक इति। शब्दो यथा ऐन्द्रियकपदार्थो भवति तथैव स शब्दः अभिव्यक्तिधर्मको न भवति। अत एव स उत्पत्तिधर्मकः। शब्दो यदि अभिव्यक्तपदार्थस्तर्हि स शब्दः श्रवणेन्द्रियसन्निकर्षो न भवितुमर्हति। श्रवणेन्द्रियम् अमूर्त्तपदार्थः, अत एव स कदापि शब्दस्थाने गन्तुं न शक्यते। शब्दस्य उत्पत्तिस्वीकारे शब्दो वीचितरङ्गन्यायेन शब्दान्तरं जनयति। अर्थाद् आकाशे समवायेन उत्पन्नस्य शब्दस्य धारावाहिकोत्पत्त्या कर्णात्मकाकाशे समुत्पन्नस्य प्रत्यक्षं भवति, सजातीयशब्दोत्पत्तिस्तु द्विधा भवति वीचितरङ्गवत् कदम्बपुष्पमञ्जरिवच्च निमित्तपवनेन भवति। अत एव *भाषापरिच्छेदे* उक्तम् –

> कन्ठसंयोगादिजन्या वर्णास्ते कादयो मताः।
> सर्वः शब्दो नभोवृत्तिः श्रोत्रोत्पन्नस्तु गृह्यते॥
> वीचितरङ्गन्यायेन तदुत्पत्तिस्तु कीर्त्तिता।
> कदम्बकोरकन्यायादुत्पत्तिः कस्यचिन्मते॥[३२]

अत एव शब्दो न अभिव्यक्तिधर्मकः। अपि तु शब्द उत्पत्तिधर्मकः। यथा ध्वनिरूपः शब्द उत्पत्तिधर्मकस्तद्वद् वर्णात्मकशब्दोऽपि उत्पत्तिधर्मकः। अत एव 'ध्वनिः उत्पत्तिधर्मको वर्णो नित्यः' – इति भवितुं नार्हति। अत एव अनित्यसुखम्, अनित्यदुःखम्, तीव्रसुखम्, मन्दसुखम् इत्यादिज्ञानं भवति, अत एव सुखे दुःखे च तीव्रता मन्दता च वर्तते। एवं तीव्रः शब्दः, मन्दः शब्दः एतादृशज्ञाने अपि शब्दे तीव्रता, मन्दता च वर्तते। अत एव एकस्मिन्नेव शब्दे तीव्रतारूपः, मन्दतारूपो धर्मो न स्थातुमर्हति। अत एव शब्दस्य उत्पत्तिस्वीकारे एतादृशविरुद्धधर्मस्य आशङ्का निवृत्ता भवति। वस्तुतः तीव्रता, मन्दता च शब्दस्य न धर्मः। शब्दस्य यो व्यञ्जकः तस्य एव तीव्रता, मन्दता च वर्तते। शब्दस्य ज्ञानमेव तीव्रं मन्दं च भवति। अत एव भाष्यकारेणोक्तम् –

> संयोगस्य व्यञ्जकस्य तीव्रमन्दतया शब्दग्रहणस्य तीव्रमन्दता भवति, न तु शब्दो भिद्यते, यथा शब्दस्य तीव्रमन्दतया रूपग्रहणस्य इति, तच्च नैवमभिभवोपपत्तेः।[३३]

यथा आलोकः रूपस्य व्यञ्जको भवति। रूपं द्रव्ये पूर्वतः एव अवस्थितो वर्तते, किन्तु आलोकस्य अभावात् तन्न दृष्टिगोचरो भवति। आलोकः रूपस्य अभिव्यञ्जको भवति। अर्थात् प्रत्यक्षकारणत्वात् स रूपाभिव्यञ्जको भवति। अत एव तस्मिन् रूपे तीव्रता, मन्दता च नास्ति। आलोकस्य तीव्रत्वादेव रूपं तीव्रं भवति, आलोकस्य मन्दत्वाद् रूपं मन्दम् अनुभूयते। अर्थात् तीव्रं रूपम्, मन्दं रूपम् इति अनुभूयते। वस्तुतः रूपे तीव्रता मन्दता च नास्ति। एवं भेरी-दण्ड-संयोग एव भेरीशब्दस्य व्यञ्जकः। संयोगस्य तीव्रतावशात् भेरीशब्दस्य श्रवणं तीव्रं भवति। तेन 'भेरीशब्दः तीव्रः' इति अनुभूयते। वस्तुतः भेरीशब्दे तीव्रताधर्मो नास्ति। अस्य पूर्वपक्षस्य निरासो भाष्यकारेण कृतः। तेन उक्तम् 'तच्च न', तन्न वक्तुं शक्यते। कथं न वक्तुं शक्यते? भाष्यकारेण उत्तरं प्रदत्तम् - 'एवम् अभिभवोपपत्तेः'। शब्दोत्पत्तिवादे अभिभवोपपत्तिवादः अस्ति। तात्पर्यम् एवं भवति - भेरीशब्दः तीव्रो भवति, वीणाशब्दः तदपेक्षया मन्दो भवति। भेरीशब्दो वीणाशब्दमभिभवति। भेरीवादने वीणावादने च वीणाशब्दः श्रवणयोग्या न भवति। भेरीशब्दस्य तीव्राभावे

वीणाशब्दः तीव्रो भवति। कोऽपि पदार्थः स्वयं स्वस्य अभिभावको न भवति। विजातीयपदार्थोऽपि न अभिभवति। अत एव भेरीशब्दस्य ज्ञानं तस्य विजातीयवीणाशब्दं न अभिभवति। भेरीशब्दः एव वीणाशब्दस्य अभिभावको भवति। अत एव तीव्रशब्दो मन्दशब्द इत्यत्र कारणं भवति शब्दस्य भेदज्ञानम्। महर्षिः उपचारशब्देन तस्य कारणभूतं शब्दभेदज्ञानमेव तत्र उपलक्षणं प्रतिपादयति। पूर्वपक्षवादिनः शब्दस्य भेदं न स्वीकुर्वन्ति। किन्तु उदयनाचार्य्यः गङ्गेशोपाध्यायादिनैयायिकाः शब्दस्य भेदमेव स्वीकुर्वन्ति। शब्दस्य उत्पत्तिस्वीकारे तीव्रमन्दादिशब्दस्य उत्पत्तिर्भवति, तेन तीव्रशब्देन मन्दशब्दस्य अभिभवो भवति। अत एव भाष्यमते शब्दस्य उत्पत्तिर्भवति, नित्यशब्दस्य अभिव्यक्तिर्न भवति।

व्यञ्जकदेशस्थस्य शब्दस्य अभिव्यक्तिपक्षे भेरीशब्दवीणाशब्दयोः प्राप्तेरसम्भवाद् भेरीशब्देन वीणाशब्दस्य अभिभवो न उपपद्यते। पूर्वसूत्रेण शब्दानित्यत्वे यद् हेतुत्रयमुक्तं तत्प्रत्याचष्टे- 'न घटाभावसामान्यनित्यत्वाद् नित्येष्वप्यनित्यवदुपचाराच्च।'[३४] आदिमत्त्वादिहेतूनां शब्दानित्यत्वसाधकत्वं न सम्भवति व्यभिचारित्वात्। सामान्ये घटत्वादौ अनित्यत्वं नास्ति, ऐन्द्रियकत्वम् अर्थात् इन्द्रियग्राह्यत्वं च अस्ति इति तस्य व्यभिचारित्वं सिद्धम्। येन इन्द्रियेण व्यक्तिर्गृह्यते तेनैव इन्द्रियेण तन्निष्ठजातेर्ग्रहणस्वीकारात् ऐन्द्रियकत्वं सामान्ये सिद्धम्। आकाशादौ अनित्यत्वं नास्ति अनित्यवदुपचारस्तु भवति। अनित्यवदुपचारस्यापि व्यभिचारित्वं सिद्धम्। व्यभिचारिणश्च हेतोः साध्यसाधकत्वं न सम्भवति। 'न घटाभावसामान्यनित्यत्वाद् नित्येष्वप्यनित्यवदुपचाराच्च।' इति पूर्वपक्षसूत्रमिदम्। पूर्वसूत्रोक्तं हेतुत्रयं शब्दानित्यत्वस्य साधकं न भवितुर्महति, यतो घटाभावस्य अर्थात् घटध्वंसस्य सामान्यस्य अर्थाद् घटत्वादिर्जातेर्नित्यत्म् अस्ति। तथा नित्यपदार्थस्यापि अनित्यपदार्थवद् व्यवहारो भवति। अत एव भाष्यकारेण उक्तम् - 'यथाहि भवति वृक्षस्य प्रदेशः कम्बलस्य प्रदेशः, एवमाकाशस्य प्रदेशः, आत्मनः प्रदेश इति भवति।'[३५]

आत्मा आकाशश्च नित्यपदार्थः। किन्तु आकाशस्य प्रदेशः, आत्मनः प्रदेशः एतादृशो व्यवहारो भवति। अर्थाद् आत्मनि आकाशे च वृक्षकम्बलरूपानित्यद्रव्यवत् प्रदेशव्यवहारो भवति। अत एव नित्यपदार्थोऽपि अनित्यो भवति। तेन उत्पत्तिधर्मकः सन्नपि घटादीनां ध्वंसः यथा अनित्यो न भवति, ऐन्द्रिकः सन्नपि घटत्व-पटत्वादिजातिर्यथा अनित्यो न भवति, अनित्यपदार्थवद् ज्ञायमानः(व्यवह्रियमाणः) सन्नपि आत्मा आकाशश्च अनित्यं न भवति तथैव पूर्वसूत्रोक्तं उत्पत्तिधर्मकत्वादिहेतुत्रयम् अनित्यत्वस्य साधको न भवति, यतः हेतुत्रयमेव अनित्यत्वस्य व्यभिचारि इति पूर्वपक्षस्य आशयः।

पूर्वसूत्रे पूर्वपक्षिणा आदिमत्त्वादिहेतुना यद् व्यभिचारित्वं प्रदर्शितं तदधुना निराकरोति 'तत्त्वभाक्तयोर्नानात्वस्य विभागादव्यभिचारः'[३६] इति सूत्रेण। वास्तविकनित्यत्वस्य औपचारिकनित्यत्वस्य च नानात्वविभागात् प्रध्वंसे भाक्तमेव नित्यत्वं न तु तात्त्विकमिति आदिमत्त्वहेतोरव्यभिचारः। अत्र नित्यत्वस्य किं स्वरूपम्? मुख्यनित्यत्वमेव नित्यपदार्थस्य तत्त्वम्। गौणनित्यत्वं नित्यपदार्थस्य तत्त्वं न भवितुमर्हति। तदेव भाक्तनित्यत्वम्। मुख्यनित्यत्वभाक्तनित्यत्वयोर्भेदात् पूर्वोक्तव्यभिचारो नास्ति। यस्य पदार्थस्य उत्पत्तिर्नास्ति स अनुत्पत्तिधर्मकः। उत्पत्तिशून्यपदार्थस्य विनाशशून्यत्वमेव, नित्यपदार्थस्य तत्त्वम्। तदेव मुख्यनित्यत्वम्। घटध्वंसे मुख्यनित्यत्वं नास्ति। ध्वंसपदार्थस्य एव उत्पत्तिर्भवति। स अनुत्पत्तिधर्मकपदार्थो न भवति। ध्वंसे अविनाशित्वरूपभाक्तनित्यत्वस्य विद्यमानत्वात् 'ध्वंसो नित्यः' एतादृशज्ञानं भवत्येव। वस्तुतः ध्वंसो न नित्यपदार्थो गगनादिनित्यपदार्थसदृशत्वात् ध्वंसो नित्य इत्यभिधीयते। स एव भाक्तनित्यः। भक्तिशब्दस्यार्थः सादृश्यम्। उद्द्योतकारेण उक्तम् – प्रागभावस्य उत्पत्तिर्न भवति, ध्वंसस्य विनाशो न भवति। अत एव प्रागभावस्य ध्वंसस्य च गगनादिनित्यपदार्थसदृशत्वाद् उभयो

नित्यः। वस्तुतः प्रागभावः न नित्यः, ध्वंसोऽपि न नित्यः। मुख्यनित्यत्वस्य भाक्तनित्यत्वस्य च भिन्नता सूत्रकारेण उक्ता। यच्च ऐन्द्रियकत्वहेतोः सामान्ये अनित्यत्वव्यभिचारित्वम् उक्तम् अग्रिमसूत्रेण 'सन्तानानुमानविशेषणात्।'[३७] सन्तानस्य अनुमाने अर्थाद् अनुमितिकरणे लिङ्गे विशेषणात् । शब्दस्य अनित्यत्वानुमानात् शब्दस्य सन्तानानुमाने वैशिष्ट्यमस्ति। वृत्तिकारविश्वनाथमते अनुमाने ऐन्द्रियकत्वरूपहेतौ सन्तानस्य (=जातेः) विशेषणत्वाद् न व्यभिचारः। फणिभूषणतर्कवागीशमहोदयेन सूत्रस्यास्य आलोचनायां शब्दचिन्तामण्युपरि पक्षधरमिश्रकृताया आलोकटीकाया पङ्क्तिः उद्धृता – 'शब्दोऽनित्यः सामान्यवत्त्वे सति विशेषगुणान्तरासमानाधिकरणबहिरिन्द्रियग्राह्यत्वात्।'[३८]

पुनः भाष्यकारेण उक्तम् – 'अथापि खल्विदमस्ति, इदं नास्ति इति कुत एतत् प्रतिपत्तव्यमिति, प्रमाणत उपलब्धेरनुपलब्धेश्चेति, अविद्यमानस्तर्हि शब्दः।'[३९] 'प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरणाद्यनुपलब्धेश्च'[४०] इति सूत्रेण शब्दस्य अनित्यत्वं प्रतिपादयति। उच्चारणात् प्राक् शब्दस्य विद्यमानता नास्ति। शब्दो यदि नित्यो भवति तर्हि उच्चारणात् प्रागपि तस्य श्रवणं स्यात्। अत एव शब्दः अनित्यः। शब्दस्य नित्यत्वप्रतिपादने पुनः सूत्रं कृतम्- 'अस्पर्शत्वात्'।[४१] 'शब्दो नित्यः अस्पर्शत्वात्।' इत्यनुमानेन शब्दस्य नित्यत्वं प्रतिपादयति। शब्दे स्पर्शो नास्ति। आकाशेऽपि स्पर्शो नास्ति। यत्र स्पर्शत्वं नास्ति सः नित्यः, यथा आकाशः। तथैव शब्दोऽपि नित्यः। स्पर्शशून्यत्वं नित्यत्वस्य व्याप्यो भवति इति पूर्वपक्षस्याशयः। तत्र पुनः सूत्रकारेण सूत्रद्वयम् उक्तम्- 'न कर्मानित्यत्वात्',[४२] 'नाणुनित्यत्वात्'।[४३] उदाहरणद्वये सव्यभिचारहेत्वाभासो वर्तते। स्पर्शवान् भूत्वा अपि परमाणुः नित्यः। स्पर्शाभावविशिष्टं कर्म अनित्यं भवति। अत एव अस्पर्शत्वाद् इति हेतोः साध्यसाधर्म्यप्रयुक्तम् उदाहरणं नास्ति। यतः कर्म अनित्यं भवति। भाष्यकारेण पुनः पुनः उक्तम्- 'अयं तर्हि हेतुः'। को हेतुः? 'सम्प्रदानात्'।[४४] यदि सव्यभिचाराद् अस्पर्शत्वं न हेतुः, तर्हि अयम् सम्प्रदानादिति शब्दनित्यत्वस्य हेतुः अर्थात् साधको भवतु। नित्यः शब्दः सम्प्रदानात् प्रदानकर्मत्वात्। सम्प्रदीयमानं धनादिकम् अवस्थितम्। शब्दस्य सम्प्रदीयमानत्वेनाऽक्षणिकत्वे प्राप्ते उच्चारणान्तरमपि स्थितौ तदनन्तरं विनाशकारणासम्भवाद् शब्दस्य नित्यत्वं भवति। आचार्यः यस्मै शिष्याय विद्यां ददाति, तत्र वस्तुतः शब्दस्यैव सम्प्रदानम् अस्ति। शब्दे सम्प्रदीयमानत्वहेतोर्विद्यमानत्वात् सम्प्रदानात् प्रागपि उच्चारणात् प्रागपि शब्दस्य विद्यामानता अस्ति इति सिद्धं भवति। एतेन शब्दस्य नित्यत्वमेव सिद्धं भवति। अत्र एकं सूत्रम् उक्तम् - 'तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः'।[४५] अन्यत्र सम्प्रदानस्थले दातुः ग्रहीतुश्च मध्ये देयविषयस्य प्रत्यक्षं भवति। किन्तु शब्दसम्प्रदानात् प्राक् शब्दस्य उपलब्धिर्न भवति। अत एव अत्र अहेतुः अर्थात् हेत्वाभासः अस्ति। अपरं न्यायसूत्रं तावत् - 'अध्यापनादप्रतिषेधः'।[४६] अध्यापनाकाले शब्दे सम्प्रदीयमानत्वहेतोः प्रतिषेधो नास्ति, अर्थात् शब्दे सम्प्रदीयमानत्वं वर्तते। भाष्यकारेण उक्तम्- 'अध्यापनं लिङ्गम्, असति सम्प्रदाने अध्यापनं न स्यात्'।[४७] अत एव अध्यापनं शब्दसम्प्रदानस्य लिङ्गम्। शब्दे सम्प्रदीयमानत्वमस्ति इत्येकः पक्षः, नास्तीति द्वितीयपक्षः एतयोरुभयोरपि पक्षयोर्मध्ये कस्यापि एकस्य पक्षस्य अध्यापनात् प्रतिषेधो नोपपद्यते, उभयोः पक्षयोः समानत्वात्। एवम् उक्तरीत्या उभयोरपि पक्षयोः अध्यापनस्य समानत्वाद् अध्यापनं शब्दसम्प्रदानस्य साधकं न सम्भवति।

एवं रूपेण न्यायसूत्रैः भाष्यव्याख्यानेन च शब्दस्य अनित्यत्वं प्रतिपादितम्। शब्दः अनित्यः कृतकत्वात्। घटवद् इत्यनुमानेन शब्दस्य अनित्यत्वम् अनुमीयते - यद् यत् कृतकम् तत् तदनित्यम्। यथा घटादिकम्।

संकेतपञ्जिः

अक्ष. द. = *अक्षपाददर्शनम्*

का. = कारिका

त. सं. = *तर्कसंग्रहः*

न्या. भा. = *न्यायभाष्यम्*

न्या. म. = *न्यायमञ्जरी*

न्या. वा. ता. = *न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका*

न्या. द. = *न्यायदर्शनम्*

न्या. सू. = *न्यायसूत्रम्*

पद. = *पदकृत्यम्*

पर. म. = *परमलघुमञ्जूषा*

पा. सू. = *पाणिनीयसूत्रम्*

पृ. = पृष्ठाङ्कः

प्र = *प्रदीपः*

प्रक. = *प्रकरणपञ्चिका*

भा. प. = *भाषापरिच्छेदः*

महा. पस्प. = *महाभाष्यम्, पस्पशाह्निकम्*

श्लो. वा. = *श्लोकवार्त्तिकम्*

सम्पा. = सम्पादकः

सर्व. सं. = *सर्वदर्शनसंग्रहः*

सा. का. = *सांख्यकारिका*

उल्लेखपञ्जिः

१. न्या. सू. १/१/१)

२. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-२९।

३. न्या. वा. ता., न्या. द., पृ.-३८।

४. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-६०।

५. सा. का. – ४।

६. सर्व. सं., अक्ष. द., पृ.-३८९।

७. न्या. सू. १/१/३।

८. *तदेव*, १/१/७।

९. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-१८९।

१०. न्या. सू. १/१/८।

११. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-१९१।

१२. *तत्रैव*।

१३. त. सं., पृ.-१४२।

१४. भा. प., कारिका-८१।

१५. पर. म., पृ.-१३।

१६. त. सं., पृ.-१२९।

१७. भा. प., का. १६४।

१८. महा. पस्प., पृ.-१३८।

१९. पद., त. सं., पृ.-२१।

२०. *तदेव*, पृ.-२१।

२१. महा. पस्प., पृ.-१५८।

२२. *तदेव*, प्र., पृ.-४६।

२३. महा. पस्प., पृ.-१०।

२४. न्या. म., पृ.-३५५।

२५. पा. सू. १/१/७०।

२६. महा. पस्प., पृ.- ३७८।

२७. श्लो. वा., शब्दनित्यताधिकरणम्, श्लोकः-७।

२८. न्या. सू. २/२/१३।

२९. *तदेव* १/१/७।

३०. प्रक., नवमप्रकरणम्।

३१. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-३९४।

३२. भा. प., का.-१६५-१६६।

३३. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-३९९।

३४. न्या. सू. २/२/१४।

३५. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-४०४।

३६. न्या. सू. २/२/१५।

३७. तदेव २/२/१६।

३८. न्या. द., पृ.-४१०।

३९. न्या. भा., न्या. सू., पृ.-४१७।

४०. न्या. सू. २/२/१८।

४१. *तदेव* २/२/२२।

४२. *तदेव* २/२/२३।

४३. *तदेव* २/२/२४।

४४. *तदेव* २/२/२५।

४५. *तदेव* २/२/२६।

४६. *तदेव* २/२/२७।

४७. न्या. भा., *तदेव*, पृ.-४१७।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। सम्पा. श्रीकृष्णवल्लभाचार्यः। *न्यायबोधिनी-पदकृत्य-दीपिका-किरणावली*व्याख्योपेतः। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, २०१७।

ईश्वरकृष्णः। *सांख्यकारिका*। सम्पा. विरूपाक्षनन्दः। माद्रास: श्रीरामकृष्णमठः, १९९५ (प्रथमसंस्करणम्)।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्*। सम्पा. अमरेन्द्रमोहन-तर्कतीर्थः, तारानाथ-न्यायतर्कतीर्थः। *भाष्य-वार्त्तिक-तात्पर्यटीका-वृत्ति*सहितम्। नइ दिल्ली: मुन्सीराम मनोहरलाल पावलिशार्स् प्राइभेट् लिमिटेड्, १९८५ (द्वितीयसंस्करणम्)।

-------। -------- (प्रथमखण्ड:) । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीश:। कलकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१८ (षष्ठसंस्करणम्)।

------। ------ (द्वितीयखण्ड:) । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीश:। कलकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१५ (तृतीयमुद्रणम्, १९८४ प्रथमसंस्करणम्)।

नागेशभट्टः। *परमलघुमञ्जूषा*। सम्पा. अलखदेवशर्मा। सटिप्पण-*तत्त्वप्रकाशिका*-संस्कृत-हिन्दीव्याख्योपेता। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, १९७४। (हरिदास संस्कृत ग्रन्थमाला ४३)।

पतञ्जलिः। *महाभाष्यम् (पस्पशाह्निकम्)*। सम्पा. दण्डिस्वामी दामोदर-आश्रमः। कलकाता: दक्षिणेश्वर रामकृष्णसंघ आद्यापीठ, १४१७(वङ्गाव्दः)।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७। (चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला १९)।

भारतीय दर्शन कोष(१)। सम्पा. भट्टाचार्य एवं भट्टाचार्य। कलकाता: संस्कृत कलेज, १३८३ (वङ्गाव्दः)।

महापात्रः, विष्णुपदः। *न्यायपारिभाषिकशब्दावली*। संस्कृताङ्गलसमन्विता। नई दिल्ली: मान्यता प्रकाशन, २०१० (प्रथमसंस्करणम्)।

वात्स्यायनः। *न्यायभाष्यम्*। सम्पा. द्वारिकादासशास्त्री। सुदर्शनाचार्यकृत-*प्रसन्नपदाव्याख्यया* संबलितम्। वाराणसी: बौद्धभारती: १९९८।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. पञ्चाननभट्टाचार्यः। कलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १३७७ (वङ्गाव्दः)।

--------।-------। सम्पा. आशुतोषभट्टाचार्यः। कलकाताः विजयायन, २००० (प्रथमसंस्करणम्)।

--------।-------। सम्पा. नारायणचरणशास्त्री, श्वेतवैकुण्ठशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत संस्था, २०११।

विश्वनाथपञ्चाननः। *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, महादेवभट्टारब्धेन श्रीदिनकरभट्टप्रपूरितेन *दिनकरी* (प्रकाश) व्याख्यानेन श्रीरामरुद्रभट्टाचार्यारब्धेन पण्डितराजश्रीराजेश्वरशास्त्रिप्रपूरितेन *रामरुद्री* (तरङ्गिणी) व्याख्यानेन च विभूषिता। सम्पा. राजेश्वरशास्त्री। वाराणसी: चौखम्भा प्रकाशन, २०११।

शालिकनाथमिश्रः। *प्रकरणपञ्चिका*। सम्पा. मुकुन्दशास्त्री। काशी: विद्याविलासः, १९०४।

शिवादित्यमिश्रः। *सप्तपदार्थी*। सम्पा. तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१२ (प्रथमप्रकाशः)।

Jhalakīkar, Bhīmācārya. *Nyāyakoṣa*. Revised & Re ed. Vāsudev Shāstri Abhyankar. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2017. (The Chaukhamba Surbharati Granthamala 523).

Mādhavācārya. *Sarvadarśanasaṃgraha*. Ed. Uma Shankar Sharma. With hindi comm. Prakash. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 2008 (rpt. edition). (The Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 113).

संस्कृतकाव्यशास्त्रे गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यपर्यालोचनम्

शिउली-वासुः

सारसंक्षेपः

संस्कृतकाव्यशास्त्रे गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य पर्यालोचनमेव अस्य प्रबन्धस्य विषयः। आनन्दवर्धनात् प्राक् काव्यभेदचर्चायां गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य अस्तित्वं न परिलक्ष्यते। यतः व्यङ्ग्यकाव्यं व्यञ्जनाव्यापारः इत्यादयः विषयानवलम्ब्य व्याख्यानं ध्वन्यालोके लोचने च प्राप्तम्। तस्मात् गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य व्याख्या तत् कालादेव लभते। अस्मिन् प्रबन्धे ध्वन्यालोक-काव्यप्रकाश-चन्द्रालोक-साहित्यदर्पणः रसगङ्गाधर इति ग्रन्थसमूहान् विचारपूर्वकं पर्यालोच्यते, अभिनवगुप्तविरचितं लोचनमपि अत्र पुनः पुनः प्रसङ्गक्रमेण प्रयोजनानुसारेण पर्यालोचितम्। सर्वोपरि गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्ये गुणीभूतं भूत्वाऽपि व्यङ्ग्यस्य माधूर्यमस्ति इति प्रतिपादयितव्या अनेन प्रबन्धेन।

कुञ्चिकाशब्दः

गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य, काव्यभेदचर्चायां, व्यञ्जनाव्यापारः, ध्वन्यालोकः, चन्द्रालोकः।

संस्कृतकाव्यशास्त्रेषु *ध्वन्यालोके* एव सर्वप्रथमं व्यञ्जना-व्यङ्गार्थ-इत्यादीन् विषयानवलम्ब्य सुविशदः पर्यालोचनं प्राप्यते। नवमशताब्द्याम् आचार्येण आनन्दवर्धनेन *ध्वन्यालोक* विरच्यते। ग्रन्थस्योपरि आचार्येण अभिनवगुप्तेन *लोचन*नामाङ्किता टीका विरचिता। आचार्यद्वयेन ग्रन्थेषु टीकासु च ध्वनितत्त्वमवलम्ब्य प्रभूतं व्याख्यानं प्रदत्तम्। आनन्दवर्धनात् परं काव्यशास्त्रे ध्वनिवादिनः आचार्याः व्यङ्ग्यार्थमवलम्ब्य काव्यभेदमालोचितवन्तः। तेषु काव्यभेदेषु गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यमन्यतमम्, ततः प्रागेव व्यङ्ग्यकाव्यस्य तथा ध्वनिकाव्यस्य लक्षणं क्रियते, यथा –

> यत्रार्थः शब्दो वा तमर्थमुपसर्जनीकृतस्वार्थौ।
> व्यङ्क्तः काव्यविशेषः स ध्वनिरिति सूरिभिः कथितः॥[१]

अर्थात् यत्रार्थो वाच्यविशेषः वाचकविशेषः शब्दो वा आत्मानमप्रधानीभूतं कृत्वा अपरार्थं व्यङ्क्तः, तत्र काव्यविशेषो ध्वनिकाव्यरूपेण परिगण्यते। परवर्तिनि काले आनन्दवर्धनस्य अनुगामिनः आलङ्कारिकाः इदं काव्यं स्वीकुर्वन्ति, यथा *काव्यप्रकाशे* आचार्येण मम्मटेनोक्तं यथा – *इदमुत्तममतिशयिनि व्यङ्गे वाच्याद् ध्वनिर्बुधैर्कथितः*[२] इति।

अर्थात् व्यङ्गार्थप्रधानं काव्यं मम्मटेन ध्वनिकाव्यमुत्तमकाव्यं वा कथितम्, आचार्येण जगन्नाथेन तमेव उत्तमोत्तमकाव्यमिति निगदितम्, उक्तं यथा *रसगङ्गाधरे* – *शब्दार्थौ यत्र गुणीभावितात्मानौ कमप्यर्थमभिव्यङ्क्तस्तदाद्यम् उत्तमोत्तमम् वा*[३] इति।

गुणीभूतव्यङ्ग्य इत्यस्य उच्चारणेनैव वक्तुं शक्यते अस्य काव्यस्य व्यङ्गार्थः अप्रधानीभूतः भवति। आचार्येण आनन्दवर्धनेन अस्य काव्यस्य प्रत्यक्षरूपेण लक्षणं न प्रदत्तम्, *लोचन*टीकायामभिनवगुप्तेनोक्तं यथा –

> प्रधानगुणभावाभ्यां व्यङ्ग्यस्यैव व्यवस्थितम्।
> द्विधा काव्यं ततोऽन्यद् यच्चित्रमभिधीयते॥[४]

अर्थात् व्यङ्ग्यस्य प्राधान्याप्राधान्यभेदेन काव्यं द्विविधमेव, ततोऽन्यत् चित्रकाव्यमिति कथ्यते । यद्यपि आनन्दवर्धनेन गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य लक्षणं न दत्तं तथापि विविधान् विषयानालोचनाकाले आनन्दवर्धनेन गुणीभूतव्यङ्गस्य प्रसङ्गः उत्थापितः ; यथा *ध्वन्यालोक*स्य प्रथमोद्यते अलंकारान् पर्यालोच्य आनन्दवर्धनः प्रदर्शयति यद् बहुषु अलंकारेषु व्यङ्ग्यार्थः प्रतीयमानार्थः वैशद्येन प्रतीतिः न भवति, अपि बहुषु अलङ्कारेषु व्यङ्ग्यार्थःवैशद्येन प्रतीतिः भवति । *ध्वन्यालोका*नुसारेण अलङ्कारेषु व्यङ्गार्थः वैशद्येन प्रतीति भवतु न वा भवतु इति उभयत्र गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य विषयीभूताः भवति । आनन्दवर्धनेन व्यतिरेकमुखेनोक्तं यथा –

व्यङ्ग्यस्य यत्राप्राधान्यं वाच्यमात्रानुयायिनः ।
समासोक्त्यादयस्तत्र वाच्यालंकृतयः स्फुटाः ॥

व्यङ्ग्यस्य प्रतिभामात्रे वाच्यार्थानुगमेऽपि वा ।
न ध्वनिर्यत्र वा तस्य प्राधान्यं न प्रतीयते ॥[५]

आनन्दवर्धनस्य वक्तव्यमभिनवगुप्ताचार्यः दृढयति, अस्मिन् विषये तस्य स्पष्टोक्तिः यथा - *तदेवं व्यङ्ग्यांशसंस्पर्शे सति चारुत्वातिशातिययोगिनो रूपकादयोऽलंकाराः सर्वे एव गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य मार्गः*[६] इति ।

अतःपरं *ध्वन्यालोक*स्य तृतीये उद्योते गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्वरूपं सविस्तारमालोचितम्, तत्रोक्तम् –

प्रकारोऽन्यो गुणीभूतव्यङ्ग्यः काव्यस्य दृश्यते ।
यत्र व्यङ्ग्यान्वये वाच्यचारुत्वं स्यात् प्रकर्षवत् ॥[७]

अर्थात् गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्ये यद् वाच्यचारुत्वं भवति, तद् व्यङ्ग्यान्वये एव सम्भवति, अस्मिन् काव्ये वाच्यप्राधान्यत्वं स्वयमेव न भवति, व्यङ्ग्यस्य साहचर्येण वाच्यस्य सौन्दर्यं सहृदयैः उपलभ्यते । उदाहरणञ्च दीयते –

लावण्यसिन्धुरपरैव हि केयमत्र
यत्रोत्पलाति शशिना सह सम्प्लवन्ते ।

उन्मज्जति द्विरदकुम्भतटो च तत्र
यत्रापरे कदलिकाण्डमृणालदण्डाः ॥[८]

अत्र कस्याश्चित् तरुण्याः अपूर्वं रूपलावण्यं ध्वन्यते, अत्र वस्तुध्वनिः मुख्यरूपेण न प्रतीयते, यतः अभिधया श्लोकार्थः न स्पष्टीभवति, तस्मात् अत्र वस्तुमात्रस्य व्यङ्ग्यस्य तिरस्कृतवाच्येभ्यः कदाचिद्वाच्यरूपवाक्यार्थापेक्षया गुणीभावे सति गुणीभूतव्यङ्ग्यता भवति । अभिलाषविषयगर्भेयं कस्यचित्तरुणस्योक्तिः, अत्र सिन्धुशब्देन परिपूर्णता, उत्पलशब्देन कटाक्षच्छटाः, शशिशब्देन वदनं, द्विरदकुम्भतटो-शब्देन स्तनयुगलं, कदलिकादण्डशब्देन उरुयुगलं, मृणालदण्डशब्देन दोर्युग्ममिति ध्वन्यते । अत्र अभिनवगुप्तस्य *लोचन*व्याख्या उल्लेखनीया – *स च प्रतीयमानोऽप्यविषयः अपरैव हि केयम्' इत्युक्तिगर्भीकृते वाच्यांशे चारुत्वच्छायां विधत्ते, वाच्यस्यैव स्वात्मोन्मज्जनया निमज्जितव्यङ्ग्यजातस्य सुन्दरत्वेनावभानात्, सुन्दरत्वं चास्यासम्भाव्यमानसमागमसकललोकसारभूतकुवलयादिभाववर्गस्यातिसुभगकाधिकरणविश्रान्तिलब्धसमुच्चयरूप तया विस्मयविभावताप्राप्तिपुरस्कारेण व्यङ्ग्यार्थोपस्कृतस्य तथा विचित्रस्यैव*

वाच्यरूपोन्मज्जनेनाभिलाषादिविभावत्वात् । अतएवेयति यद्यपि वाच्यस्य प्राधान्यं तथापि रसध्वनौ तस्यापि गुणतेति सर्वस्य गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य प्रकारे मन्तव्यम्[९] । अस्य निर्गलितार्थमेव वाच्यस्य सौन्दर्यं व्यङ्ग्यार्थं विना न सम्भवति, अर्थात् ध्वनेरेवात्मत्वम् इति उक्ति गुणीव्यङ्ग्यकाव्येऽपि न निष्फला जाता । अतः अतिरस्कृतवाच्येभ्योऽपि शब्देभ्यः प्रतीयमानस्य व्यङ्ग्यस्य कदाचिद्वाच्यप्राधान्येन काव्यचारुत्वापेक्षया गुणीभावे सति गुणीभूतव्यङ्गता भवति । उदाहरणेन स्फुटीक्रियते । यथा –

> अनुरागवती सन्ध्या दिवसस्तत्पुरःसरः ।
> अहो दैवगतिः कीदृक् तथापि न समागमः ॥

अत्र अनुरागः योगरूढः शब्दः, अस्य प्रसिद्धार्थः अभिलाषः, व्युत्पत्तिगतः अर्थः रक्तिमः, अनुरागशब्दो रक्तिमरूपप्रकृतार्थे न प्रयुक्तः, शब्दोऽयं लावण्यशब्दवत् प्रवृत्तिरित्यभिप्रायेणातिरस्कृतवाच्यत्वमुक्तम् । अत्र नायकनायिकावृत्तान्तमेव व्यङ्ग्यम् । *ध्वन्यालोके* उक्तम् – *अत्र सत्यामपि व्यङ्ग्यप्रतीतौ वाच्यस्यैव चारुत्वमुत्कर्षवद् इति तस्यैव प्राधान्य-विवक्षा*[१०] । अधुना प्रश्नः उत्थाप्यते *ध्वन्यालोके* ध्वनिकाव्यस्य औत्कर्षं प्रशंसितम्, *काव्यस्यात्मा ध्वनिः* इति वाक्यस्य सादरमुद्घोषितं ग्रन्थकारेण । पुनः गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य विश्लेषणं कृतम् । अत्र किमपि तात्पर्यमस्ति न वा । आनन्दवर्धनेन अस्मिन् विषये स्पष्टतया नोक्तं परन्तु लोचने अभिनवगुप्तेन पुनः पुनः गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्येऽपि व्यङ्ग्यस्य सौन्दर्यविषये आलोचितम्, उक्तं यथा – *अधुना तु गुणीभूतोऽप्ययं व्यङ्ग्यः कविवाचः पवित्रयतीत्यमुना द्वारेण तस्यैवात्मत्वं समर्थयितुमाह – प्रकार इति*[११] । अनेन गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य व्याख्याकारणं समर्थितम् टीकायाम् । प्रथमोद्यते अलङ्काराणां व्याख्याकाले आचार्येण आनन्दवर्धनेन प्रदर्शितम् इमे अलंकाराः गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य विषयीभूताः, वृत्तौ च उक्तम् – *व्यङ्ग्यप्राधान्ये हि ध्वनिः, न चैतत् समासोक्त्यादिष्वस्ति*[१२] । तथापि इदमवश्यमुल्लेखनीयम् – व्यङ्ग्यमप्रधानं भूत्वाऽपि गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्ये चमत्रकारित्वमेव वर्तते । अभिनवगुप्तः *लोचने* पुनः पुनः उक्तवान् – *तथापि विवेचके जीवितान्वेषणे क्रियमाणे यदा व्यङ्ग्योऽर्थः पुनरपि वाच्यमेवानुप्राणयन्नास्ते तदा तदुपकरणत्वादेव तस्यालंकारता । ततो वाच्यादेव तदुपस्कृताच्चमत्कारलाभ इति यद्यपि पर्यन्ते रसध्वनिरिति, तथापि मध्यकक्षानिविष्टोऽसौ न रसोन्मुखी भवति, स्वातन्त्रेणापि तु वाच्यमेवार्थं संस्कर्तुं धावतीति गुणीभूतव्यङ्ग्यतोक्ताः*[१३] । तृतीयोद्यते आनन्दवर्धनेन अस्मिन् विषये पुनरुक्तम् –

> वाच्यालंकारवर्गोऽयं व्यङ्ग्यांशानुगमे सति ।
> प्रायेणैव परां छायां बिभ्रल्लक्ष्ये निरीक्षते ॥[१४]

अर्थात् वाच्यालंकारवर्गो व्यंङ्ग्यांशस्य अनुगमे सति अतिशयं छायां धारयति । अस्मिन् प्रसङ्गे *ध्वन्यालोके* अतिशयोक्तेः प्रसङ्गः उत्थापितः, उक्तञ्च – *दीपक-समासोक्तिवदन्योऽलंकाराः प्रायेण व्यङ्ग्यालंकारान्तरसंस्पर्शिनो दृश्यन्ते । यतः प्रथमं तावदतिशयोक्तिगर्भता सर्वालंकारेषु शक्यक्रिया*[१५] । *ध्वन्यालोका*नुसारेण कविकर्मणि अतिशयोक्त्यलंकारस्य कार्यकारिता उल्लेखनीया । प्रायः सर्वेषु अलंकारेषु अतिशयोक्तिः गुणीभूतरूपेण स्थित्वा सौन्दर्यं सृजति, अतः अभिनवगुप्ताचार्यः अतिशयोक्त्या सह गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य सम्बन्धं स्थापयित्वा उक्तवान् लोचने – *न चातिशयोक्ति-वक्रोक्त्युपमादीनां सामान्यरूपत्वं चारुत्वहीनामुपपद्यते । चारुता चेतदायत्तेत्येतदेव गुणीभूतव्यङ्ग्यत्वं सामान्यलक्षणम्*[१६] । अपि च काव्यशास्त्रे उल्लिखितानलंकारान् पर्यालोच्य इदं कथ्यते यद् तत्र व्यङ्ग्यत्वं केनाप्युपायेन वर्तते । यथा रूपक-उपमा-

तुल्ययोगिता-निदर्शनादिषु-तेषु गम्यमानमुखेनैव यत् सादृश्यं तदेव शोभातिशयशालि भवतीति, ते सर्वेऽपि चारुत्वातिशययोगिनः सन्तः गुणीभूतव्यङ्ग्यस्यैव विषयाः, समासोक्त्याक्षेप पर्यायोक्त्यादिषु गम्यमानांशाविनाभावेनैव तत्त्वव्यवस्थानाद् गुणीभूतव्यङ्ग्यता निर्विवादैव[१७]।

संस्कृतकाव्यसमूहेषु प्रायः गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यमेव दृश्यते । उक्तं – ये चैतेऽपरिमितस्वरूपा अपि प्रकाशमानास्तथाविधार्थरमणीयाः सन्तो विवेकिनां सुखावहाः काव्यवन्धास्तेषु सर्वेष्वेवायं प्रकारो गुणीभूतव्यङ्ग्यो नाम योजनीयः । यथा –

> लक्ष्मीर्दुहिता जामाता हरिस्तस्य गृहिणी गङ्गा ।
> अमृतमृगाङ्की च सुतावहो कुटुम्बं महोदधे ॥

अत्र वाच्यालंकाराणां प्राचुर्यं नास्ति, परन्तु अत्र पदसमूहाः प्रसन्नगम्भीरयुक्ताः, सुखावहाश्च, अत्र कतिपयपदानां व्यङ्ग्यार्थः लोचनानुसारेण वक्तुं शक्यते, यथा – लक्ष्मी सकलजनाभिलाषभूमिर्दुहिता, जामाता हरिः य समस्तभोगापवर्गदानसततोद्यमी, तथा गृहिणी गङ्गा यस्याः समभिलषणीये सर्वस्मिन् वस्तुन्यपहत उपायभावः इत्यादयः, एतादृशाः काव्यबन्धाः केवलं प्रसन्नगम्भीरपदप्रयोगेन व्यङ्ग्यार्थाक्षेपकत्वात् सुखप्रदाः, अपि च अलंकाररसादीन् विनाऽपि वाहुल्यवर्जितं इमे काव्यबन्धाः गुणीभूतकाव्यरूपेण यैः अङ्गीकृताः ते सुमेधसः इति मन्यते आनन्दवर्धनेन, उक्तञ्च –

> प्रसन्नगम्भीरपदाः काव्यबन्धाः सुखावहाः ।
> ये च तेषु प्रकारोऽयमेव योज्यः सुमेधसा ॥[१८]

*ध्वन्यालोक*स्य पश्चात् परवर्तिनि काले आनन्दवर्धनस्य अनुगामिनः आलंकारिकाः व्यङ्ग्यार्थमवलम्ब्य काव्यभेदं कर्तुं व्यङ्ग्यार्थप्रधानं काव्यमुत्तमोत्तमं काव्यमिति कथयति, पूर्वमेव प्रबन्धेऽस्मिन् उल्लिखितमिदम्, आनन्दवर्धनस्य परमेव आचार्यमम्मटः गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यं मध्यमकाव्यं कथयति, आनन्दवर्धनेन गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य काव्यम् अत्यन्तं समादृतम् । इदमेव मनसि निधाय मम्मटेन *काव्यप्रकाशे* गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यभेदाः पृथगध्याये आलोचिताः । *काव्यप्रकाशे* प्रदत्तं लक्षणं यथा – *अतादृशि गुणीभूतव्यङ्ग्यं व्यङ्ग्ये तु मध्यमम्*[१९] इति । *अतादृशि* इत्यस्य पदस्य अर्थः क्रियते – *अतादृशि वाच्यादनतिशयिनि*[२०] ।

पूर्वाचार्याभ्याम् (आनन्दवर्धनः, अभिनवगुप्तः) युक्तिसहकारेण गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्येऽपि व्यङ्ग्यस्य औत्कर्षं प्रतिपादितम् । मम्मटेन विचारविश्लेषणं विनाऽपि गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्ये वाच्यस्य औत्कर्षं अथवा वाच्य-व्यङ्ग्ययोः समप्राधान्यं स्वीकृतम्, व्यङ्ग्यस्य सौन्दर्यविषये किमपि नोक्तम्, अपि च यान्त्रिकतया गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य अष्टभेदान् आलोचितवान् पञ्चमोल्लासे । तद्यथा – अगूढम् वा असहृदयैरपि झटिति संवेद्यम्. अपरस्याङ्गम् वा वाक्यार्थीभूतस्य वाक्यतात्पर्यविषयतया प्रधानस्येति अङ्गमुपकारकम्, वाच्यासिद्ध्यङ्गं वा वाच्यस्य वाच्यार्थस्य सिद्धिः विश्रान्तिस्तत्र अङ्गं निदानम्, वाच्यस्य सिद्धिरेव यदधीना, अस्फुटम् सहृदयानामपि झटित्यसंवेद्यमिति, संदिग्धप्राधान्यं वाच्यकृतं व्यङ्ग्यकृतं वा प्राधान्यं इत्यनिश्चितम्, तुल्यप्राधान्यं वाचव्यङ्ग्ययोः समानं प्राधान्यम् । काक्वाक्षिप्तं काकुर्ध्वनेर्विकारः तया आक्षिप्तं झटिति प्रकाशितम्, असुन्दरम् चमत्कारजनने वाच्यमुखनिरीक्षकम्, उपरि उल्लिखितेषु गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यभेदेषु 'काक्वाक्षिप्तं' आनन्दवर्धनेन व्याख्यातम् –

अर्थान्तरगति काक्वा या चैषा परिदृश्यते।
सा व्यङ्ग्यस्य गुणीभावे प्रकारमिममाश्रिता ॥[२१]

यथा – स्वस्था भवन्ति मयि जीवति धार्त्तराष्ट्राः, अपि च गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्ये व्यङ्ग्यार्थं वाच्यार्थसिद्धये सहायकं भवति इति आनन्दवर्धनेन पुनः पुनः निगदितम्। मम्मटकथितं सन्दिग्धप्राधान्यं गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यं *ध्वन्यालोके* परोक्षतया आलोचितम्, उक्तञ्च *ध्वन्यालोके* यथा –

प्रभेदस्यास्य विषयो यश्च युक्त्या प्रतीयते।
विधातव्या सहृदयैर्न तत्र ध्वनियोजना ॥[२२]

अर्थात् कदाचित् लक्ष्ये परीक्ष्यमाणे ध्वनिर्गुणीभूतव्यङ्ग्ययोः मार्गः कश्चिद् संकीर्णः दृश्यते। युक्त्या विचार्य्य तत्र व्यपदेशः कर्तव्यः, न सर्वत्र ध्वनिरागिणा भवितव्यम्। उदाहरणद्वारेण ध्वन्यालोके आलोच्यते यथा –

पत्युः शिरश्चन्द्रकलामनेन स्पृशेति सख्या परिहासपूर्वम्।
सा रञ्जयित्वा चरणौ कृताशीर्माल्येन तां निर्वचनं जघान ॥

इत्यत्र 'निर्वचनं जघान' इति प्रतिषेधमुखेन व्यङ्ग्यस्यार्थस्योक्त्या किञ्चिद् विषयीकृतत्वात् गुणीभाव एव शोभते। पुनः यदा वक्रोक्तिं विना व्यङ्ग्योऽर्थस्तात्पर्येन प्रतीयते, तदा व्यङ्ग्यस्य प्राधान्यम्, यथा –

एवंवादिनि देवर्षौ पार्श्वे पितुरधोमुखी।
लीलाकमलपत्राणि गणयामास पार्वती ॥

काव्यप्रकाशस्य अनन्तरं जयदेवविरचिते *चन्द्रालोके* गुणीव्यङ्ग्यकाव्यस्वरूपं समासतः उल्लेखनीयम्, अत्र ग्रन्थकारः प्रथमतः गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य प्रकारत्रयमुल्लिखितवान्। यथा – *क्वचिद्व्यक्तिव्यञ्जनैव चारुतां मुञ्चतीत्येकः प्रकारः, क्वचिद्व्यङ्ग्योऽर्थः स्वभावत एव चारुतां मुञ्चतीत्यपरः क्वचिच्चारुरप्यर्थः चारुतरसन्निधानादचारुरित्यपरः*। ग्रन्थकारेण परक्षणे एव मम्मटस्य पदवीमनुसृत्य गुमीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य अष्टभेदाः उदाहरणयोगेन आलोचिताः। उक्तञ्च ग्रन्थस्य वृत्तौ – *मतान्तरे गुढव्यङ्ग्यादयोऽष्टौ मध्यमकाव्यभेदास्तत्र सोदाहरणमगूढमाह*[२३]। परन्तु ग्रन्थस्य आलोचनायां न किमपि काठिन्यं वर्तते, अपि श्लोकमध्ये एव संज्ञा उदाहरणञ्च द्वयमालोचितम्। यथा –

अपरस्य रसादेश्चेदङ्गमन्यद्रसादिकम्।
हा हा मत्कुचकाश्मीरलिप्तं भिन्नमुरः शरैः ॥[२४]

यत्र व्यङ्ग्यं रसादेरङ्गं तदपराङ्गमित्याह – अपरस्येति। उदाहरणम् – हाहेति। रणभुवि पतितं कान्तमवलोक्य कस्याश्चिदुक्तिः, अत्र शृङ्गारः करुणस्याऽङ्गम्। अतःपरं आनुमानिकचतुर्दशशताब्द्यां विश्वनाथाचार्येण साहित्यदर्पणे पूर्वाचार्याणां पदमीमनुसृत्य गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यस्य अष्टभेदाः प्रदर्शिताः, उक्तञ्च *साहित्यदर्पणे*–

अपरं तु गुणीभूतव्यङ्ग्यं वाच्यादनुत्तमे व्यङ्ग्ये
तत्र स्यादितराङ्गं काक्वाक्षिप्तं च वाच्यासिद्ध्यङ्गम्।

सन्धिग्धप्राधान्यं तुल्यप्राधान्यमस्फुटमगूढम्

व्यङ्ग्यमसुन्दरमेवं भेदास्तस्योदिता अष्टौ ॥[२५]

एतदवश्यमेवोल्लेखणीयं *साहित्यदर्पणे* एकाधिकोदाहरणद्वारेण गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यभेदान् आचार्यः विश्वनाथः आलोचितवान् । कदापि आचार्य *ध्वन्यालोक*मनुसरणं कृत्वा पुनः पुनः स्वमतमुपस्थापयति स्म । *ध्वन्यालोके* आलोचितं दीपक-तुल्ययोगितादिषु उपमालंकारः व्यङ्ग्यः, स गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य एव, काव्यस्य दीपकादिमुखेनैव चमत्कारविधायित्वात् । अतः साहित्यदर्पणकारः *ध्वन्यालोक* इति ग्रन्थस्थितं मतमुल्लिख्य उक्तवान् –

तदुक्तं ध्वनिकृता

अलंकारान्तरस्यापि प्रतीतौ यत्र भासते ।
तत्परत्वं न काव्यस्य नासौ मार्गो ध्वनेर्मतः ॥[२६]

पुनः अपरमेकं वक्तव्यं यथा यत्र वस्त्वलंकाररसादिरूपव्यङ्ग्यानां रसाभ्यन्तरे गुणीभावस्तत्र प्रधानकृत एव काव्यव्यवहारः इति प्रतिस्थापयितुं ध्वन्यालोकम् उद्धृत्य उक्तवान् विश्वनाथः –

प्रकारोऽयं गुणीभूतव्यङ्ग्योऽपि ध्वनिरूपताम् ।
धत्ते रसादितात्पर्यपर्यालोचनया पुनः ॥[२७]

अर्थात् वाच्य-व्यङ्ग्ययोः प्राधान्यविषये सन्देहोपस्थिते जाते रसादितात्पर्यपर्यालोचनमावश्यकम् ।

आनुमानिक-सप्तदशशताब्द्याम् आचार्येण जगन्नाथेन काव्यस्य चत्वारः भेदाः आलोचिताः, यथा उत्तमोत्तमकाव्यम्, उत्तमकाव्यम्, मध्यमकाव्यम्, अधमकाव्यम्, तन्मध्ये उत्तमोत्तमकाव्यं व्यङ्ग्यार्थप्रधानं काव्यमिति सर्व्वैर्ज्ञायते । जगन्नाथप्रदत्तम् उत्तमकाव्यं मध्यमकाव्यं इति द्वयं गूणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यरूपेण वक्तुं शक्यते । उत्तमकाव्ये व्यङ्ग्यमप्रधानमेव सत् चमत्कारकारणं भवति, उक्तञ्च – *यत्र व्यङ्ग्यमप्रधानमेव सच्चमत्कारकारणं तद् द्वितीयम्*[२८] । अत्र व्यङ्ग्यं वाच्यापेक्षया प्रधानीभूतं सत्यपि च व्यङ्गान्तराद्गुणीभूतं भवति । यतः व्यङ्ग्यं वाच्यार्थात् प्रधानीभूतमत्र तस्मात् कारणात् इदं काव्यं यथार्थरूपेण गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यं वक्तुं न शक्यते । ईदृशं काव्यं जगन्नाथस्य पूर्वे कोऽपि न उक्तवान् । यतः वाच्यापेक्षया व्यङ्गमत्र प्रधानीभूतं तस्मात् कारणात् इदं काव्यं ध्वनिकाव्यरूपेण जगन्नाथः स्वयमेव स्वीकृतवान्, उक्तञ्च – *वाच्यापेक्षया प्रधानीभूतं व्यङ्ग्यान्तरमादाय गुणीभूतं व्यङ्ग्यमादायातिव्यप्तिवारणायावधारणम्* इति । तेन तस्य ध्वनित्वमेव ।

यत्र व्यङ्ग्यचमत्कारासमानाधिकरणो वाच्यचमत्कारः ।
तत् मध्यमकाव्यम् गुणीभूतव्यङ्ग्यं काव्यं वा ॥[२९]

उदाहरणद्वारेण जगन्नाथाचार्यः आलोचितवान् । यमुनावर्णनप्रसङ्गे उक्तवान् – *तनयमैनाकगवेषणलम्बीकृतजलधिजठरप्रविष्टहिमगिरिभूजायमानाया भगवत्या भागीरथ्याः सखी* इति । अत्र उत्प्रेक्षा वाच्यैव चमत्कृतिहेतुः, श्वैत्यत्व-पातालतलचुम्बित्वादीनां व्यङ्ग्यचमत्कारो लेशतया सन्नप्युत्प्रेक्षाचमत्कृतिजठरनिलीन भवति इति ग्रन्थकारस्य मतम् । अत्र जगन्नाथाचार्योऽपि *ध्वन्यालोका*नुसारेण उक्तवान् यथा – *न तादृशोऽस्ति कोऽपि वाच्यार्थो यो मनागनामृष्टप्रतीयमान एव स्वतो रमणीयतामाधातुं प्रभवति*[३०] इति । इदमेव उपमया द्रृढयति – *नागरिकेतरनायिकाकल्पितकाश्मीरद्रव्याङ्ग्यरागनिगीर्णनिजाङ्गगौरिमेव प्रतीयते*[३०] इति । अर्थात् नागरिकेतरनायिकायाः ग्राम्यनायिकायाः स्वाङ्गजातं गोरवर्णं यथा सहजातसुन्दरं तथैव

गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्ये निहितं व्यङ्ग्य स्वाभाविकसुन्दरम् । गोरवर्णस्योपरि ग्राम्यनायिका अधिकसौन्दर्यं वर्धनाय काश्मीराङ्गरागस्य लेपनं व्यङ्ग्यचमत्कृतेः उपरि वाच्यचमत्कृतितुल्यम् अर्थात् ईदृश-वाच्यचमत्कारः न सहजातः भवति, इति हि निष्कर्षः जगन्नाथाभिमतस्य।

अतः वक्तुं शक्यते व्यङ्ग्यार्थमेव काव्यस्य मूलीभूतं विषयम् । *ध्वन्यालोक*स्य पश्चात् ध्वनिवादिनः आचार्याः व्यङ्ग्यार्थमाधारीकृत्य काव्यभेदमालोचनाकाले पुनः पुनः दर्शयन्ति अनुभवन्ति च काव्यसौन्दर्यं व्यङ्ग्यार्थस्योपरि निहितम्, ध्वनिकाव्ये व्यङ्ग्यप्रधाने काव्ये व्यङ्ग्यस्य चारुत्वं विद्यते इति अस्मिन् विषये कोऽपि प्रश्न न उत्थाप्यते, परन्तु गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्येऽपि व्यङ्ग्यस्य कथं चारुत्वमस्ति वा स्थातुं शक्यते इति आनन्दवर्धनः अभिनवगुप्तश्च इति आचार्यौ चिन्तितवन्तौ। तथा तौ आलोचितवन्तौ ग्रन्थमध्ये टीकामध्ये, परवर्तिकाले स्पष्टतया तयोर्मतं कोऽपि समर्थितवान् कोऽपि स्वकीयमतमुपस्थाप्य तयोराचार्ययोः मतमङ्गीकृतवान् इति हि निष्कर्षः अस्य प्रबन्धस्य, अलमतिविस्तरेण।

संकेतपञ्जिः

ध्व. = ध्वन्यालोकः

लो. = लोचनः

प्र. उ = प्रथमोद्द्योतः

तृ. उ = तृतीयोद्द्योतः

का. प्र. = काव्यप्रकाशः

प्र. उल्. = प्रथमोल्लासः

र. ग. = रसगङ्गाधरः

प्र. आ. = प्रथमाननः

च. लो. = चन्द्रालोकः

अ. म. = अष्टममयूखः

सा. द. = साहित्यदर्पणः

च. प. = चतुर्थः परिच्छेदः

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. ध्व. प्र. उ.
२. का. प्र., प्र. उल्.
३. र. ग. प्र. आ.
४. ध्व., लो., प्र. उ.

५. ध्व., प्र. उ.
६. तत्रैव, लो.
७. तत्रैव, तृ. उ.
८. तत्रैव, लो.
९. तत्रैव, प्र. उ.
१०. तत्रैव, तृ. उ., लोचनः
११. तत्रैव, प्र. उ.
१२. तत्रैव, तृ. उ., लोचनः
१३. तत्रैव, तृ. उ.
१४. तत्रैव
१५. तत्रैव, तृ. उ., लोचनः
१६. तत्रैव, तृ. उ., वृत्तिः
१७. तत्रैव, तृ. उ.
१८. का. प्र, प्र. उल्.
१९. का. प्र.
२०. ध्व. तृ. उ.
२१. तत्रैव
२२. च. लो., अ. म.
२३. तत्रैव, ४
२४. सा. द., च. प.
२५. तत्रैव
२६. तत्रैव
२७. र. ग., प्र. आ.
२८. तत्रैव
२९. तत्रैव
३०. तत्रैव

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

आनन्दवर्धनः। *ध्वन्यालोकः*। सम्पा. अशोककुमार वन्द्योपाध्याय। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००८।

आनन्दवर्धनः। *ध्वन्यालोकः*। सम्पा. वद्रीनाथ शर्मा। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, १९९४।

जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः*। सम्पा. मदनमोहन झा। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २००८ (पुनर्मुद्रितसंस्करणम्)।

जयदेवः। *चन्द्रालोकः*। सम्पा. गङ्गासागर राय। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत भवन, वि. स. २०६१ (नवमसंस्करणम्)। (काशी संस्कृत ग्रन्थमाला ७५)।

मम्मटभट्टः। *काव्यप्रकाशः*। नइ दिल्ली: परिमल पब्लिकेशन्स, २००८ (पुनर्मुद्रितसंस्करणम्)।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पा. गुरुणाथ विद्यानिधि, धीरेन्द्रनाथ भट्टाचार्य। कलकाता: संस्कृत वुक् डिपो, रामनवमी १३७१ (चतुर्थसंस्करणम्)।

अधिकरणकारकम् : तार्किक-शाब्दिकदृष्ट्या तुलनात्मकमालोचनमेकम्

स्वरूप-सिंहः

सारसंक्षेपः

अधिक्रियन्ते (क्रियाः) यस्मिन् इत्यस्मिन् अर्थे अधिपूर्वकस्य कृधातोः उत्तरम् अधिकरणार्थक-ल्युट्-प्रत्यये अधिकरणशब्दो जायते। अर्थात् यत्र क्रियायाः निवासः, आश्रयो वा।

अधिकरणशब्दे प्रयुक्तस्य अधि इत्यस्य निपातरूपेण सप्तमीविभक्तेः नियामकत्वरूपेण च व्यवहारः वैदिककालादेव दरीदृश्यते। यथा – 'वयो न सीदन्नधि वर्हिषि प्रिये ' इति। 'प्रतीदं विश्वं रोचते यत् किञ्च पृथिव्यामधि' इति। 'यत् सुवाचो वदथनाध्यप्सु' इति।

अधिकरणस्य संज्ञाविषये पाणिनिना सूत्रितम् 'आधारोऽधिकरणम्' इति। आध्रियते अस्मिन्निति आधारः । आङ्पूर्वकस्य धृधातोः शेषे 'अध्यायन्यायोद्यावसंहाराश्च' इति सूत्रेण अधिकरणे घञ्प्रत्यये आधारशब्दो निष्पन्नः। परन्तु कस्य आधारः इति प्रश्ने क्रियाया आक्षेपो भवति । तेन क्रियाया आधारस्यैव अधिकरणत्वमिति अर्थो भवेत्। परन्तु तदसम्भवम्। कारणं क्रियाया आधरो भवति कर्म कर्ता वा। यथा आदित्यं पश्यति इत्यादिस्थले दर्शनादयः क्रियाः तत्रैव स्यात्, यः कर्ता, यः पश्यतीति। किञ्च ओदनं पचति इत्यादौ विक्लेदनप्रभृतयः क्रियाः कर्मरूपे ओदने एव वर्तन्ते । अतः क्रियाया आधारस्यैव अधिकरणत्वमित्युक्ते पूर्वोक्तस्थलद्वये अधिकरणत्वापत्तिः निश्चिता स्यादिति।

एवं प्रकारेण अधिकरणस्वरूपविषये वैयाकरणेषु भर्तृहरेः, कौण्डभट्टस्य, नागेशादीनां मतं तथा नैयायिकेषु भवानन्दस्य, जगदीशतर्कालङ्कारस्य, गदाधरादीनां मतमत्र सम्यक् उपस्थाप्य विचार्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

आधारः, क्रिया, कारकम्, सम्बन्धः, कर्मप्रवचनीयः, शक्तिश्च।

व्युत्पत्तिः ।

अधिक्रियन्ते (क्रियाः) यस्मिन् इत्यस्मिन् अर्थे अधिपूर्वकस्य कृधातोः उत्तरम् अधिकरणार्थक-ल्युट्-प्रत्यये अधिकरणशब्दो जायते। अर्थात् यत्र क्रियायाः निवासः, आश्रयो वा।

अधिकरणशब्दे प्रयुक्तस्य अधि इत्यस्य निपातरूपेण सप्तमीविभक्तेः नियामकत्वरूपेण च व्यवहारः वैदिककालादेव दरीदृश्यते। यथा – 'वयो न सीदन्नधि वर्हिषि प्रिये ' इति। [१]'प्रतीदं विश्वं रोचते यत् किञ्च पृथिव्यामधि'[२]इति। 'यत् सुवाचो वदथनाध्यप्सु'[३] इति।

अधि इत्यस्य प्रयोगेण क्वचित् पञ्चम्याः प्रयोगः प्राप्यते, तथापि तादृशप्रयोगत्वं गौणरूपेण भवति, तथा अवसरः अत्यल्प एव। वस्तुतः सप्तम्याः प्रयोगाधिक्यम्। तदर्थं सप्तम्या अर्थे अव्ययीभावसमासः भवति। यथा अधिहरि, अधिकन्धरम्[४] । पाणिनिना तु अधि इत्यस्य ईश्वरत्वं प्रभुत्वं स्वीकृत्य कर्मप्रवचनीयस्य प्रयोगः कृतः। तथाहि सूत्रम् – 'अधिरीश्वरे' [५]। तेन कर्मप्रवचनीययुक्ते सप्तम्या विधानमपि कृतमस्ति 'यस्मादधिकं यस्य चेश्वरवचनं तत्र सप्तमी'[६] इति सूत्रेण। यथा – अधि ब्रह्मदत्ते पाञ्चालाः, अधि पञ्चालेषु ब्रह्मदत्तः इति। यस्य चेश्वरवचनम् इत्यंशे ईश्वरशब्दः भावप्रधाने वर्तते। अतः स्वामिनि तथा अधिकृतपदार्थे अपि विकल्पेन सप्तमी विधीयेते।[७]

अधि इत्यस्य एतादृशार्थप्रयोगविवेचनसन्दर्भे अधिकरणसंज्ञायाः सार्थकता प्रतीयते। आधिक्यवाचिना अधि इत्यनेन सह करणस्यापि योगोऽस्ति। तदनुसारं करणापेक्षया अधिकव्याप्तिविशिष्टस्य कारकस्य अधिकरणत्वं सङ्गच्छते।

लक्षणम्।

अधिकरणस्य संज्ञाविषये पाणिनिना सूत्रितम् 'आधारोऽधिकरणम्'[८] इति। आध्रियते अस्मिन्निति आधारः । आङ्पूर्वकस्य धृधातोः शेषे 'अध्यायन्यायोद्यावसंहाराश्च'[९] इति सूत्रेण अधिकरणे घञ्प्रत्यये आधारशब्दो निष्पन्नः। परन्तु कस्य आधारः इति प्रश्ने क्रियाया आक्षेपो भवति। तेन क्रियाया आधारस्यैव अधिकरणत्वमिति अर्थो भवेत्। परन्तु तदसम्भवम्। कारणं क्रियाया आधरो भवति कर्म कर्ता वा। यथा आदित्यं पश्यति इत्यादिस्थले दर्शनादयः क्रियाः तत्रैव स्यात्, यः कर्ता, यः पश्यतीति। किञ्च ओदनं पचति इत्यादौ विक्लेदनप्रभृतयः क्रियाः कर्मरूपे ओदने एव वर्तन्ते। अतः क्रियाया आधारस्यैव अधिकरणत्वमित्युक्ते पूर्वोक्तस्थलद्वये अधिकरणत्वापत्तिः निश्चिता स्यादिति। कारणम् 'आकडारादेका संज्ञा'[१०] इति नियमेन एका संज्ञैव ग्रहणीया। किञ्च, कर्तृसंज्ञायाः कर्मसंज्ञायाः च परत्वात् तथा अनवकाशत्वाच्च तयोरेव प्राप्तिः।[११]एतदर्थमेव दीक्षितेन आधारोऽधिकरणम् इति सूत्रस्यार्थः कृतः -'कर्तृकर्मद्वारा तन्निष्ठक्रियाया आधारः कारकमधिकरणसंज्ञं स्यात्'[१२]इति।

अर्थात् क्रियाया आधारः प्रकारद्वयेन भवितुमर्हति साक्षात् परम्परया च। साक्षात् क्रियाया आधारः इत्युक्ते कर्तृसंज्ञाया अथवा कर्मसंज्ञायाः प्रसङ्गः। परन्तु परम्पपराक्रमेण इत्युक्ते कर्तुः अथवा कर्मणः धारणद्वारा तयोः आश्रितक्रियाया आधाररूपेण अधिकरणस्यैव प्रसङ्गः। यथा कटे आस्ते इत्यादौ स्थितिक्रियायाः साक्षाद्भावेन आधारो भवति आसनक्रियायाः कर्ता रामश्यामप्रभृतयः । पुनः रामादिकर्तारं धारयतीति हेतोः रामादिकर्त्राश्रितासनक्रियायाः आधारत्वात् कटस्यापि अधिकरणत्वं सङ्गच्छते। एतत् खलु कर्तृद्वारा तदाश्रितक्रियाधारस्य अधिकरणस्योदारहणम्। एवं कर्मद्वारा तदाश्रितक्रियाधारस्य उदाहरणं हि स्थाल्यां पचति इति। स्थाल्यामोदनं पचति इत्यादौ उदनरूपकर्मणि विक्लेदनरूपक्रिया वर्तते। ओदनरूपं कर्म धारयतीति हेतोः ओदनाश्रितविक्लेदनक्रियाया आधारत्वात् स्थाल्याः अधिकरणत्वमिति।

एवं पूर्वोक्तोदाहरणद्वये परम्परासम्बन्धो भवति समवायिसंयोगसम्बन्धः। कटे आस्ते इत्युदाहरणे आसनक्रियायाः समवायिनः भवन्ति रामश्यामप्रभृतयः कर्तारः। तैः सह कटस्य संयोगसम्बन्धः। स्थाल्यामोदनं पचति इत्यादौ विक्लेदनक्रियायाः समवायीनि खलु ओदनप्रभृतीनि कर्माणि। तैः सह स्थाल्याः संयोगसम्बन्धः। कर्तारं कर्म च व्यवहित्य तत्तदाश्रितक्रियायाः परम्पराक्रमेण आधारस्य अधिकरणत्वमिति खलु वाक्यपदीयकारस्य मतम्।

नैयायिकमतम्।

भवानन्दमतम्।

अधिकरणत्वं च न धर्मसम्बन्धः। सम्बन्धस्य संयोगादिरूपस्य द्विनिष्ठत्वेन बदरादेरपि कुण्डाद्याधारत्त्वापत्त्या कुण्डे वदरम् इतिवत् वदरे कुण्डम् इत्यपि प्रयोगापत्तिः। कुण्डं न बदरधर्म इति न वक्तव्यम्। तर्हि स्वधर्मसम्बन्धः अधिकरणत्वमिति पर्यवसितम्। स्वधर्मत्वञ्च स्वाधेयत्वम्। स्वाधेयत्वञ्च यदि स्वनिष्ठाधिकरणतानिरूपकत्वम्, तदा अन्योन्याश्रयः, अधिकरणत्वज्ञानाधीनमाधेयत्वज्ञानम्। आधेयत्वज्ञानाधीनम् अधिकरणज्ञानमिति।

उत्पत्तये स्थितये, ज्ञप्तये च अपेक्षणीयत्वं न अधिकरणत्वम्। उत्पत्तये अपेक्षणीयञ्च कार्यस्य समवायिकारणम्। स्थितये अपेक्षणीयं घटादेः भूतलादि। ज्ञप्तये अपेक्षणीयं जात्यादेः समवायिव्यक्तिः संयुक्तसमवायरूपसन्निकर्षघटकतया अभावसमवाययोश्च स्वरूपसम्बन्धी इति वाच्यम्। अपेक्षणीयत्वं हि न जनकत्वम्। कारणं येषां जातीनां प्रत्यक्षो न भवति यथा पिशाचादीनाम् अधिकरणे अव्याप्तिः स्यात्। वस्तुतः अतीन्द्रियवस्तूनां लौकिकप्रत्यक्षत्वं न भवति इति हेतोः इन्द्रियसन्निकर्षान्तर्गताभावात् तत्र जनकत्वं न विद्येत्।

एवं स्थाल्यामोदनं पचतीति स्थले अधिकरणत्वं स्वीकुर्ता ग्रन्थकारेण भवानन्देन कारकचक्रग्रन्थे उदीरितम् –

"स्थाल्यामोदनं पचतीत्यादावधःसन्तापनस्य पाकस्य साक्षात् स्थाल्यवृत्तित्वेऽपि कर्मघटितपरम्परयाऽधिकरणत्वम् आधेयत्वं वा सप्तम्यर्थः पाकादावन्वेति, अनुभवबलेन तथैव व्युत्पत्तेरिति, वृद्धाः तत्राहुः– 'कर्तृकर्मव्यवहितामसाक्षाद्धारयत् क्रियाम् । उपकुर्वन् क्रियासिद्धौ शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्॥' इति। एवञ्च कर्तृकर्मान्यतरद्वारा क्रियाश्रयत्वे सति तत्क्रियोपकारकत्वमधिकरणत्वम्" इति।[१३]

वस्तुतः परम्परया क्रियाया आश्रयत्वमेव अधिकरणत्वम्। तस्मादेव कोऽपि चत्वरे स्थित्वा दीर्घदण्डसाहाय्येन काष्ठादिपरिचालनद्वारा गृहमध्ये एव पाकं करोति, तदा यद्यपि कर्तृद्वारा क्रियाश्रयत्वं गृहे नास्ति तथापि गृहे पचति इति प्रयोगः स्यादेव। किञ्च, परम्परया इति पदं निष्प्रयोजनमित्यपि वक्तुं न शक्यते। कारणम् अधःसन्तापनरूपपाकक्रिया स्थाल्याः अधः अग्निसंयोगजनककाष्ठवह्न्यादिगतव्यापारस्वरूपः। तत् खलु साक्षात् सम्बन्धेन काष्ठे, अग्नौ वा अस्ति। अतः तत्रापि अधिकरणत्वापत्तिः दुर्वारा स्यात्। परन्तु नेष्टापत्तिः। काष्ठे पचति, वह्नौ पचति, इत्यादिप्रयोगाप्रसिद्धेः। अपि च पथि गच्छति इतिवत् स्वस्मिन् गच्छति इति प्रयोगः कदापि न भवति। अतः परम्परया इति पदमवश्यमेव निवेशनीयम्।

जगदीशमतम् ।

शब्दशक्तिप्रकाशिकायां जगदीशाचार्येण अधिकरणत्वं लक्षयति –

> "यत्क्रियायां यादृशार्थः सप्तम्या विग्रहस्थया।
> बोध्यस्तस्यां तदेवाधिकरणं नाम कारकम्॥"इति।

क्रिया धात्वर्थः। यद्धातूपस्थाप्ययादृशार्थे विग्रहस्थया सप्तम्या यो यः स्वार्थः अनुभाव्यते तदेव तद्धातूपस्थाप्यतादृशक्रियायाम् अधिकरणं नाम कारकम्। मतस्यास्य व्याख्यानं क्रियते-

"तथा च यादृशार्थो यद्धातूपस्थाप्ययादृशार्थविशेष्यतानिरूपितान्वयबोधीयसप्तमीज्ञाप्रयोज्य-प्रकारताश्रयः कारकत्वे सति स तद्धातूपस्थाप्यतादृशार्थेऽधिकरणत्वम् इति पर्यवसितम्"[१४] इति।

ग्रामे गन्ता इत्यत्र धात्वर्थे गतौ ग्रामनिष्ठमधिकरणत्वं तन्निरूपितम् आधेयत्वं वा सप्तम्या अनुभाव्यते इति तदेव तद्धातूपस्थाप्यतादृशक्रियायाम् अधिकरणकारकम्।

यद्यपि चैत्रादिनिष्ठायाः गतेः समवायादिना ग्रामादिवृत्तित्वं बाधितम्। कालिकादिना तद्वृत्तित्वं चातिप्रसक्तम्। 'स्पन्दे गच्छति' इत्यपि प्रयोगापत्तेः। तथापि ग्रामे गच्छत्ययं न तु गृहादौ इति अनुभावसाक्षिकेन स्वरूपसम्बन्धविशेषेण ग्रामादिवृत्तित्वं बोध्यम्।

जगदीशमते अधिकरणपदस्य शक्यतावच्छेदकं तु न सम्बन्धमात्रम्। घटे घटतादात्म्यरूपसम्बन्धसत्त्वेन घटस्य घटाधिकरणत्वापत्तेः। नापि वृत्तिनियामकः सम्बन्धस्तथा। कुण्डे बदरस्येव बदरेऽपि कुण्डस्य अधिकरणत्वापत्तेः। वृत्तिनियामकसंयोगस्य द्विनिष्ठत्वात् इति।

नापि आधेयतानिरूपकत्वम् अधिकरणत्वम्। तुल्यन्यायेन अधिकरणतानिरूपकत्वस्यैव आधेयतारूपत्वेन अन्योन्याश्रयप्रसङ्गात्।[१५]

गदाधरमतम् ।

आधारसप्तम्या आधेयत्वमर्थः। तस्य क्रियायामन्वयः। आधारत्वस्य सप्तम्यर्थत्वे 'भूतले न घटः' इत्यादौ निरूपकत्वसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक एव अधिकरणत्वाभावो बोधनीयः। आधाराधेयभावश्च न संयोगादिरूपसम्बन्धात्मकः। कुण्डादिसंयोगिनः वदरादेरपि कुण्डाधारताप्रसङ्गात्। संयोगस्‍य समवायेन उभयत्र सत्त्वात्। अपि तु पदार्थान्तरमेव। अथवा उक्तातिप्रसङ्गभिया संयोगेन आधारत्वमेव अतिरिक्तम्। समवायावच्छिन्नम् आधारत्वं तु समवायरूपमेव। वस्तुतः सम्बन्धान्तरस्य विशिष्टबुद्ध्यनुरोधेन एव कल्पनीयतया संयोगस्य आधारत्वरूपत्वे बदरे कुण्डाधारत्वप्रसङ्गः दुर्वारः। उक्ताधिकरणत्वस्य तु विशिष्टबुद्ध्यनुरोधेन एव कल्पनीयतया यत्रैव विशिष्टप्रतीतिः तत्रैव कल्पनाददोषः । न च संयोगवत् समवायस्यापि सम्बन्धत्वेन द्विनिष्ठतया पटस्य रूपाधिरणतावत् रूपस्य पटाधिकरणताप्रसङ्ग इति वाच्यम्। तथा सति अधिकरणत्वस्य अपि सम्बन्धत्वेन द्विनिष्ठतया तादृशातिप्रसङ्गस्य दुर्वारत्वात्।

यदि च आधारताया आधारे अनुयोगित्वं सम्बन्धः आधेये च प्रतियोगित्वमिति सम्बन्धवैलक्षण्येव अतिप्रसङ्गवारणसम्भवात् अतिरिक्ताधारतायां प्रमाणाभावः इति[१६]।

गोकुलनाथमतम् ।

> "ङ्योस्सुपस्सप्तमी तत्रानुबन्धौ ङिसुपोर्ङपौ।
> तत्राधिकरणं सप्तम्यर्थ‍ो धात्वर्थसङ्गतम्॥" इति।[१७]

अधिकरणत्वम् आधेयत्वं वा सप्तम्यर्थः। तच्च आधेयत्वं स्थाल्यामोदनं पचतीत्यादौ कर्मघटितसामानाधिकरण्येन फले अन्वेति। स्वं विक्लित्तिरूपं फलम्। स्थालीनिरूपिता या आधेयता तदाश्रयः ओदनवृत्तिविक्लित्त्यनुकूलव्यापारानुकूलकृतिमानिति बोधः। गेहे चैत्रः पचति इत्यादौ कर्तृघटितसामानाधिकरण्येन व्यापारे अन्वेति। तेन गेहनिरूपिताधेयताश्रयचैत्रवृत्तिः या विक्लित्त्यनुकूला क्रिया तदनुकूलकृतिमान् चैत्रः इति बोधः। किञ्च, यस्मिन्नग्नौ पचेदन्नं तत्र होमो विधीयते इत्यादौ अग्निपदम् अग्न्यधिष्ठितस्थालीपरम्। तदाधेयत्वं सामानाधिकरण्येन पच्यर्थफले अन्वेति।

एवम्प्रकारेण गोकुलनाथमहाभागेन अन्ततो गत्वा भर्तृहरिमतमुद्धृत्य उच्यते- "भवतु वा परम्परया वह्न्याधेयत्वमेव सप्तम्यर्थः। अत एव तच्छब्देन वह्नेः परामर्शोऽपि संघटते। मिथिलास्थो राजा प‍ाटलिपुत्रे ब्राह्मणेभ्यो ददातीत्यादौ सप्तम्यर्थो न सम्प्रदानघटितसामानाधिकरण्येन धत्वर्थेऽन्वेति, किन्तु साक्षादेव ब्राह्मणेषु। एवं गिरौ वृक्षात् पर्णं पततीत्यत्रापि सप्तम्यर्थो वृक्षेऽन्वति, न त्वपादानघटितपरम्परया पतने " इति।[१८]

गिरिधरमतम् ।

विभक्त्यर्थनिर्णयेऽपि गिरिधराचार्येण 'आधारोऽधिकरणम्' इति सूत्रमुल्लिख्य कर्तृकर्मद्वारा क्रियाया आधारस्यैव अधिकरणत्वं स्वीकृतम्। तन्मते अधिकरणादेः सप्तम्यर्थस्य कर्तृकर्मान्यतरद्वारकस्यैव क्रियायामन्वयत्वात् कारकत्वम्, न तु कारकान्तरद्वारकाधिकरणस्य क्रियायामन्वयः। तथाहि –

"कर्तृकर्मव्यवहितमसाक्षाद्धारयत् क्रियाम्।
उपकुर्वत् क्रियासिद्धौ शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्।।" इति।

उपकुर्वत् क्रियासहकारि । निरधिकरणयोः कर्तृकर्मणोः क्रियासिद्ध्यनुपार्जकत्वात् अधिकरणस्य क्रियासिद्धिसहकारित्वम्। न च गगनमस्ति, गगनं जानाति इत्यादौ निरधिकरणस्य कर्तुः कर्मणश्च क्रियासिद्ध्युपयोगित्वात् नेदं युक्तमिति वाच्यम्। कालाधिकरणस्य गगनादेः सत्त्ादिक्रियाकर्तृत्वकर्मत्वयोगित्वात् इदानीं गगनमस्ति, इदानीं गगनं जानातीति प्रत्ययात्।

एवं काशीस्थः राजा मथुरायां ब्राह्मणेभ्यः ददाति, गिरौ वृक्षात् पर्णमधः गच्छति इत्यादौ सम्प्रदानाधिकरणयोः क्रियाविषयकप्रतीतिविषयत्वात् क्रियायां कुतः न अन्वयः इति न वाच्यम्। निर्वत्यविकार्ययोरेव कर्मणोः कर्तृत्वविवक्षायां कर्मवदभावस्य इव कर्तृकर्माधिकरणयोः एव क्रियायामन्वयस्य आचार्यैः अभ्युपगमात्। तस्मात् कर्तृकर्मान्यतरद्वाराधिकरणं क्रियान्वयित्वात् कारकमिति।[११]

वैयाकरणमतम् ।

भर्तृहरिमतम् ।

अधिकरणलक्षणप्रसङ्गे भर्तृहरिः प्राह –

"कर्तृकर्मव्यवहितामसाक्षाद्धारयत् क्रियाम् ।
उपकुर्वत् क्रियासिद्धौ शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्।।"[१२]इति ।

अर्थात् कर्तृकर्मद्वारिकां क्रियां क्रियते यया इति करणव्युत्पत्त्या व्यापाररूपाम्, क्रियते या इति कर्मव्युत्पत्त्या फलरूपां वा असाक्षाद् धारयत् सत् फलसिद्धिरूपायां क्रियासिद्धौ उपकुर्वत् कारकं शास्त्रे अधिकरणं स्मृतम्।

वस्तुतः लोके अधिकरणविशेषवाचकेन अधिकरणपदेन द्रव्यगुणक्रियाविषयकम् अधिकरणम् उच्यते। शास्त्रे तु अस्मिन् कारकप्रकरणात् क्रियाक्षेपे क्रियायामेव असाक्षाद् धारणरूपेण उपकारविशेषेण अधिकरणसंज्ञा व्यवतिष्ठते। तत्र व्यापाररूपा क्रिया कर्तरि, फलरूपा च कर्मणि व्यवतिष्ठते इति तयोः क्रियाधारणात् अधिकरणसंज्ञावचनबलात् पर्यायेण स्यात्। भावकर्मणोरिव कर्मस्थक्रियाविषया वा कर्तृसंज्ञा 'पच्यते तण्डुलः स्वयमेव' इतिवत् कर्तृस्थक्रियाविषया वा कर्मसंज्ञा 'दृश्यते घटः स्वयमेव', 'गम्यते ग्रामः स्वयमेव' इतिवत् स्यादेव इति तत्र यथासूत्रं कर्तृकर्मसंज्ञयोः सत्त्वे एव अधिकरणसंज्ञावचनबलात् अधिकरणसंज्ञा प्रसज्यते। एतदर्थमेव कर्तृकर्मव्यवहितामित्युक्तम्।

कटे आस्ते, स्थाल्यां पचति इत्यत्र अधिकरणकारकं कर्तृकर्मधारणात् कर्तृकर्मसमवेतायां क्रियायां पारम्पर्येण उपकारकम्। आधाराभावे हि कर्तृकर्मणी क्रियोपकारं न कुर्याताम् इति आधारः कर्तृकर्मणोः धारणात् उपकुर्वन् तत्स्थां क्रियामपि उपकरोति।

'साधकतमं करणम्'[२१] इत्यत्र तमब्ग्रहणेन ज्ञाप्यते कारकाधिकारे अतिशययोगः नास्तीति। तेनात्र स्थाल्यां पचति इत्यादौ कर्मपरम्परया क्रियाधारके स्थाल्यादौ कटे शेते इत्यादौ च कर्तृपरम्परया क्रियाधारके कटादौ अधिकरणसंज्ञायाः सावकाशत्वात् अनपवादत्वेन साक्षात् क्रियाधारकयोः कर्तृकर्मणोः परत्वात् अधिकरणसंज्ञां बाधित्वा कर्तृकर्मसंज्ञे एव कारकाणाञ्च क्रियानिमित्तत्वञ्च यथाकथञ्चित् साक्षात् परम्परया वा भवदाश्रीयते इति अधिकरणस्य कर्तृकर्मव्यवधानेन क्रियोपकारकत्वं कारकत्वेन सह न विरुद्ध्यते। व्यवहिताम् इत्युक्तेऽपि असाक्षादिति वचनं लोकानुसारेणापि अधिकरणपदार्थव्यवस्थायाम् अधिकरणस्य क्रियाधारणं प्रति कर्तृकर्मव्यवधानस्य प्रागुक्तस्य परिपोषणार्थम्।

कौण्डभट्टमतम् ।

कौण्डभट्टमते 'आधारोऽधिकरणम्' इत्यत्र आधारत्वं नाम आश्रयत्वम्। तत्र आश्रयांशः शक्यः। आश्रयत्वं शक्यतावच्छेदकम्। न चाश्रयत्वमात्रेण कर्तृकर्मकरणानाम् आधारसंज्ञा स्यात्। स्यादेव यदि ताभिः अस्याः बाधो न स्यात्।

यद्यपि 'कारके'[२२] इत्यधिकृत्य विहितायाः सप्तम्याः क्रियाश्रय एव तात्पर्यम्। तथापि अत्र कर्तृकर्मद्वारा क्रियाशयत्वमस्य अस्ति एव स्थाल्यादेः भूतलकटादेश्च इति स्थाल्यां पचति, भूतले वसति, कटे शेते इत्याद्युपपद्यते। एतदुक्तं भवति कारकाधिकारीयेण एतत्सूत्रेण क्रियान्वय्याधारस्य अधिकरणसंज्ञा विधीयते। क्रिया च धात्वर्थः। साक्षात् क्रियाधारयोः पराभ्यां कर्तृकर्मसंज्ञाभ्याम् आक्रान्तत्वात् इदं सूत्रम् अनवकाशं स्यात् परम्परया धात्वर्थाश्रयस्य अधिकरणसंज्ञाविधानेन चरितार्थम्।[२३]

नागेशमतम् ।

नागेशभट्टेनापि समानमेव पन्थाः आश्रितः। तथाहि - "कारके" इत्यधिकारात् क्रियाजनके एतत्प्रवृत्त्योपस्थितत्वादाधारः क्रियाया एव। तत्रेप्सितत्वं स्वतन्त्रपदाभ्यां साक्षात् क्रियाधारयोः कर्मकर्तृसंज्ञाभ्यां बाधात् परम्परया तदाश्रयस्य ग्रहणम्, परम्परा च कर्तृकर्मद्वारिकैव" इति।[२४]एवं परमलघुमञ्जूषायामपि निगदितम् – "कर्तृकर्मद्वारकफलव्यापाराधारत्वमधिकरणत्वम् " इति।[२५]

फलं व्यापारश्च समवायसम्बन्धेन क्रमशः कर्मणि, कर्तरि च तिष्ठतः। पुनः कर्म तथा कर्ता संयोगसम्बन्धेन आधारे तिष्ठतः। एतादृशक्रियायाः विश्लेषणं कृत्वा तस्याः परम्परासम्बन्धः नाम स्वसमवायिसंयोगसम्बन्धः आधारे अस्तीति दर्शयितुं शक्यते। स्थाल्यामोदनं गृहे पचति इत्यादौ स्थाल्यां तथा गृहम् इति आधारद्वयम्। पचति क्रियायाः फलं विक्लित्तिः, व्यापारश्च अधःसन्तापनादिपाकः । विक्लित्तिरूपं फलम् ओदनरूपे कर्मणि समवायसम्बन्धेन विद्यते। तथा ओदनं विक्लित्तेः आधारोऽपि। अस्या अधिकरणत्वं भवति इति क्रियाध्याहारेण शक्यते। इदानीं चिन्त्यते ओदनं संयोगसम्बन्धेन स्थाल्यामस्ति। तेन ओदनस्य आधारभूता भवति स्थाली। एवं कर्मद्वारा फलस्यापि आधारभूतस्य अधिकरणत्वम्। तेन स्थाल्याः अधिकरणत्वं सिद्धम्। एवं पाकव्यापारस्य आधारः समवायतया कर्ता। कर्तृक्रिययोर्मध्ये एतादृशः सम्बन्धः अस्ति, यः खलु अयुतसिद्धः। इदानीं कर्तुः आधारो भवति गृहम्। द्वयोर्मध्ये संयोगसम्बन्धः। अतः कर्तृद्वारा व्यापारस्य आधारभूतस्य गृहस्याधिकरणत्वं सिद्धम्।

वस्तुतः साक्षात् क्रियाधारस्य कर्तृकर्मसंज्ञया अधिकरणसंज्ञाया बाधो भवतीति कृत्वा परम्परया क्रियाया आधारस्य अधिकरणसंज्ञा । सा च परम्परया क्वचित् संयोगघटिता, क्वचित् समवायघटिता, क्वचिच्च तत्तदन्यतरातिरिक्तविशेषणता सम्बन्धघटिता। तच्च क्रमेण कटे शेते, पटे शोक्ल्यं, द्रव्यादिषु जातिः, घटाभावे पटाभावः इत्यादौ बोध्या। नागेशेन उदाह्रियते –

"यथा स्थाल्यामोदनं गृहे पचतीत्यादौ कर्मद्वारकविक्लित्तिरूपफलाधारः स्थाली , कर्तृद्वारकव्यापाराधारो गृहमिति" इति।[२६]

तस्मात् कर्तृकर्मद्वारा क्रियाया आधार एव अधिकरणमिति सर्वेषां सम्मतिः।

विभागः ।

इदं च अधिकरणं त्रिविधम्। औपश्लेषिकं वैषयिकम् अभिव्यापकं चेति। तथाहि-"औपश्लेषिको वैषयिकोऽभिव्यापकश्चेत्याधरस्त्रिधा।"[२७] इति।

कटे आस्ते, मोक्षे इच्छास्ति, सर्वस्मिन् आत्मास्ति इति उदाहरणानि। वस्तुतः 'मासेऽतिक्रान्ते यद्दीयते तस्य मास औपश्लेषिकमधिकरणम्' इति कैयटोक्त्या उप समीपे श्लेषः उपश्लेषः, तत् कृतः औपश्लेषिकः इत्यर्थः। एतादृशे अर्थे स्वीकृते कटे शेते इत्यादिकम् औपश्लेषिकस्योदाहरणम्। 'इको यणचि'[२८]इत्यादौ एव औपश्लेषिकम् अधिकरणत्वम् इति भाष्यकाराभिप्रेतम्।

अप्राप्तिपूर्वकप्राप्तिरूपसंयोगसमवायातिरिक्तसम्बन्धेन यदधिकरणं तत् वैषयिकम्। अथवा औपश्लेषिकाभिव्यापकादन्यदधिकरणं वैषयिकमधिकरणम् इति। यत्र सर्वावयवावच्छेदेन आधेयस्य सम्बन्धस्तदभिव्यापकम् इति।

एतत् सर्वमालोच्य वक्तुं शक्यते यत् अधिकरणलक्षणे सर्वेषामपि शास्त्रकाराणाम् ऐक्यमत्यमेव। ध्रुतिहेतुरधिकरणमिति न्यायवार्तिककारः। कर्तृकर्मान्यतरद्वारा क्रियाश्रयत्वे सति तत्क्रियोपकारकत्वं परम्परया क्रियाश्रयत्वं वा अधिकरणत्वमिति, स च विलक्षणप्रतीतिसाक्षिकः स्वरूपसम्बन्धविशेष इति च भवानन्दः। द्वितीयातृतीयासप्तमीनाम् आश्रयोऽर्थः। नन्वेवं द्वितीयातृतीयासप्तमीनां पर्यायतापत्तिरिति चेन्न। फलाश्रये द्वितीयायाः व्यापाराश्रये तृतीयायाः, कर्तृकर्माश्रये सप्तम्याश्च विधानात् इति कौण्डभट्टः। मीमांसकानामपि एवमेवाशयः।

एवं च भवानन्दोक्तं लक्षणमत्र समीचीनम्। कारकाधिकारात् क्रियाश्रयत्वं, तादृगाश्रयत्वस्य साक्षादनुपपत्तेः कर्तृसंज्ञया बाधाच्च परम्परारूपमेव तत् ग्राह्यमिति कर्तृकर्मद्वारकाश्रयत्वमेव वाच्यम्। तदुक्तं हरिणापि – "कर्तृकर्मव्यवहितामसाक्षाद्धारयत्क्रियाम्। उपकुर्वत्क्रियासिद्धौ शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्।।" इति।

अत्र सप्तम्या अर्थविषयेऽपि प्रायः समानमेव मतं पोषयन्ति सर्वे । वैयाकरणानां मते आश्रयः। तार्किकाणां मते आश्रयत्वम् आधेयत्वं वा। गोकुलनाथमते अधिकरणत्वम् आधेयत्वं वा । शक्तिः कारकमिति पक्षेऽपि वैयाकरणैः आश्रयत्वं सप्तम्या बोध्यते प्रत्ययानां वाचकत्वे, द्योतकत्वे तु सम्बन्धमात्रमेव।

उल्लेखपञ्जिः

१. ऋग्वेदः- 1/85/7

२. तत्रैव, 5/83/9

३. तत्रैव, 7/103/5

४. शिशुपालवधम्-1/45

५. पाणिनिसूत्रम्- 1/4/94

६. तदेव, 2/3/9

७. पदमञ्जरी- 1/4/94

८. पाणिनिसूत्रम्- 1/4/45

९. तदेव, 3/3/122

१०. तदेव, 1/4/1

११. विप्रतिषेधे परं कार्यम्(1/4/2) इति नियमेन , निरवकाशसावकाशयोः निरवकाशो बलीयान् इति नियमेन च।

१२. दीक्षितवृत्तिः - 632

१३. कारकचक्रम्, पृष्ठा 182

१४. शब्दशक्तिप्रकाशिका-(कृष्णकान्तीटीकायाम्) पृष्ठा 314

१५. तत्रैव, पृष्ठा 316

१६. व्युत्पत्तिवादः, पृष्ठा 714

१७. पदवाक्यरत्नाकरः, कारकसप्तमीविवरणम् , पृष्ठा 683

१८. पदवाक्यरत्नाकरः, कारकसप्तमीविवरणम् , पृष्ठा 684

१९. विभक्त्यर्थनिर्णयः , पृष्ठा 436-37

२०. वाक्यपदीयम्.-3/7/148

२१. पाणिनिसूत्रम्- 1/4/42

२२. तदेव, 1/4/23

२३. वैयाकरणभूषणसारः, पृष्ठा 176

२४. लघुशब्देन्दुशेखरः- (कारकप्रकरणम्) पृष्ठा 517

२५. परमलघुमञ्जूषा, पृष्ठा183

२६. परमलघुमञ्जूषा, पृष्ठा 183

२७. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, पृष्ठा 354

२८. पाणिनिसूत्रम्- 6.1.77

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अमरसिंहः। *अमरकोषः*। सम्पादकः गुरुनाथतर्कविद्यानिधिभट्टाचार्यः। कलिकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १९८८।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः* (प्रकाशादिव्याख्याचतुष्टयोपेता)। सम्पादकः ढुण्ढिराजशास्त्री। वाराणसी : चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, २००२ (द्वितीयसंस्करणम्)।

खाण्डदेवः। *भाट्टतन्त्ररहस्यम्* । सम्पादकः अ.सुब्रह्मशास्त्री। वाराणसी : वेनारस-हिन्दुविश्वविद्यालयः, १९७०(तृतीयसंस्करणम्)।

गदाधरः। *व्युत्पत्तिवादः (सुनन्दाव्याख्यासहितः),* सम्पादकः ड.सच्चिदानन्दमिश्रः। दिल्ली : भारतीयविद्याप्रकाशनम्, २००१।

गिरिधरः। *विभक्त्यर्थनिर्णयः* । सम्पादकः जीवनमिश्रः। वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सिरीज्, १९०२।

गोकुलनाथः। *पदवाक्यरत्नाकरः(गूढार्थदीपिकासम्वलितः)*। सम्पादकः श्रीनन्दिनाथमिश्रः। वाराणसी : सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९९८।

जगदीशः।*शब्दशक्तिप्रकाशिका*। सम्पादकः ढुण्ढिराजशास्त्री। वाराणसी : काशीसंस्कृतसिरीज-११९, २००२।

जयकृष्णः। *सारमञ्जरी(*सारदीटीकोपेता)। सम्पादकः अशोककुमारवन्द्योपाध्यायः। कोलकाता : सदेश, १४१५ वङ्गाब्दः।

जयादित्य-वामनौ। *काशिका* (न्यास-पदमञ्जरी-भावबोधिनीसहिता)। सम्पादकौ जयशङ्करलालत्रिपाठि-सुधाकरमालवीयौ। वाराणसी : तारा प्रिंटिङ्ग वर्क्स, १९८७।

जैमिनिः। *मीमांसादर्शनम्* (भाष्यवार्त्तिकन्यायसुधाव्याख्यायुतम्)। सम्पादकः महाप्रभुलालगोस्वामी। वाराणसी : ताराप्रिण्टिंग वर्क्स, १९९३।

नागेशः। *परमलघुमञ्जूषा।* सम्पादकः आचार्यलोकमणि-दाहालः। वाराणसी : चौखम्भासंस्कृतप्रतिष्ठानम्, १९९१।

नागेशः। *परमलघुमञ्जूषा*। सम्पादकः जयशंकरलालत्रिपाठी। वाराणसी : कृष्णदास अकादमी, वि.सं. २०६१।

नागेशः। *परमलघुमञ्जूषा*। सम्पादकः वंशीधरमिश्रः। वाराणसी : चौखम्वा विद्याभवन, २००६।

नागेशः। *बृहच्छब्देन्दुशेखरः*। सम्पादकः सीतारामशास्त्री। वाराणसी : वाराणसेय-संस्कृतविश्वविद्यालयः, १८८२।

नागेशः। *लघुशब्देन्दुशेखरः, (अव्ययीभावान्तः)*। सम्पादकः भैरवीमिश्रः। वाराणसी : चौखम्वा संस्कृत सीरिज् आफिस्, १९८३।

पतञ्जलिः। *महाभाष्यम्*। सम्पादकः श्रीभार्गवशास्त्रि-जोशिः। वाराणसी : चौखम्बासंस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २००८ (पुनर्मुद्रितम्)।

कालिदासकाव्येषु लोकोक्तिविचारः

विकाश-सरदारः

भूमिका –

इह संस्कृतजगति कालिदासतुल्यः द्वितीयः कविर्नास्ति। आलङ्कारिकेण ध्वनिकारेण महाकवयः इति वक्तुं योग्या विरलतया भवन्तीति प्रतिपाद्य तेष्वपि कालिदास एवाग्रगण्य इति उद्घोषितः। एवं मम्मटेनापि काव्यप्रकाशे प्रथमोल्लासे काव्यप्रयोजनविषये कालिदासनामैव प्रथमतया उल्लिखितम् – **'कालिदासादीनामिव यशः'**[१] इति। एवमन्येषामपि ग्रन्थेषु सर्वत्र कालिदासप्रशंसा बहुधा दृश्यते।

कालिदासः लोकव्यवहारं रचनासु प्रकटयति। लोकव्यवहारः अत्यन्तमुख्यतमः। यः कोऽपि लोके प्रतिवसति तदुपरि लोकस्य प्रभावः अनिवार्यतया प्रवर्तते। कवीनां विषये लोकव्यावहारज्ञानम् अत्यावश्यकम्। 'शक्तिर्निपुणता लोके शास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्'[२] इति। बहु शास्त्रविदपि कविः लोकव्यवहार भावनावशैव काव्यं निर्माणं करोति। सहृदयाः अपि लोकव्यवहारभावनावशः एव काव्यं पठन्ति। लोकव्यवहाररहितं काव्यं सहृदयेषु समादृतं न भवति।

लोकोक्तिविचारः –

> यं सर्वशैलाः परिकल्प्य वत्सं
> मेरौ स्थिते दोग्धरि दोहदक्षे।
> भास्वन्ति रत्नानि महौषधींश्च
> पृथूपदिष्टां दुदुहुर्धरित्रीम्।।[३]

पृथुना कृतं पृथिवीदोहनं हरिवंशे श्रीमद्भागवते च स्पष्टं प्रतिपादितम्। एष हिमवतो विशेषवृत्तान्तो दृश्यते। हैमवत्या आभिजात्यं निरूपयति। विश्वव्यापिनो भेदस्य इदम् उदाहरणम्। गुणदोषयोर्विश्वव्यापित्वात्। अत्र गुणबाहुल्ये दृष्टः कोऽपि दोषः न गण्यते इति लोकव्यवहारः।

> त्वत्सम्भावितमात्मानं बहुमन्यामहे वयम्।
> प्रायः प्रत्ययमाधत्ते स्वगुणेषूत्तमादरः।।[४]

पार्वतीवचसा कन्या याञ्च्यार्थं हिमवन्तं गमयितुं शिवः सप्तर्षीन् सस्मार। ते शिवेन स्मृतत्वादेव आत्मनः बहुमन्यमानाश्शिवम् एवम् ऊचुः –

त्वयाऽस्मासु गौरवप्रदर्शनादेव वयं धन्याः उत्तमानामादरः पुंसां स्वषां गुणेषु विश्वासं द्रढयति। गुणिनाम् अपि उत्तमादरः प्रत्ययः कारकः इति अत्र लोकनयः वर्णितः।

मेघदूते –

सा संन्यस्ताभरणमबला पेशलं धारयन्ती
शय्योत्सङ्गे निहितमसकृद् दुःख दुःखेन गात्रम्।
त्वामप्यस्रं नवजलमयं मोचयिष्यत्यवश्यं
प्रायः सर्वो भवति करुणावृत्तिरार्द्रान्तरात्मा॥[५]

यक्षो विरहिण्याः स्वप्रियाया दीनां स्थितिं वर्णयित्वा त्वमपि अश्रुमोक्षणं करिष्यसीति मेघं वदन् तत्र कारणं दर्शयति। यः परदुःखासहिष्णुः स सर्वो जनः प्रायः मृदुहृदयो भवति। अत्र मेघे चेतनधर्मारोपाद् विशेषणद्वयं श्लेषमुखेन अन्वेति। आन्द्रान्तरात्मा द्रवान्तश्शरीरः। 'नवजलमयम् अस्रमि'ति व्यस्तं रूपकम्। अतो लोकप्रमाणमूलकोयमर्थान्तरन्यासः आर्द्रान्तरात्मनां सामान्येन मेघवृत्तान्तविशेषसमर्थनात्। अत्र करुणाबुद्धेः स्वभावः लोकविषयः उक्तः।

नारीणां विषये –

अन्तर्हिते शशिनि सैव कुमुद्वती मे
दृष्टिं न नन्दयति संस्मरणीयशोभा।
इष्टप्रवासजनितान्यबलाजनसय
दुःखानि नूनमतिमात्रसुदुस्सहानि॥[६]

चतुर्थाङ्के वेलोपलक्षणार्थं गुरुणा आदिष्टः कण्वशिष्यः प्रभातां रजनीं दृष्ट्वा शोभाहानीं कुमुद्वतीं वर्णयति। अस्तंगते चन्द्रे इयं कुमुद्वती पूर्ववत् शोभापूर्णा न दृश्यते इष्टविरहो वियोगिनीनां दुस्सहः। अत्र लोके अबलानां दशा विरहकाले कथमस्तीति तटस्थस्य मुनिकुमारस्य वचनात् ज्ञायते इति लोकोक्तिः अत्र प्रदर्शितः।

अतः परीक्ष्य कर्तव्यं विशेषात्सङ्गतं रहः।
अज्ञातहृदयेष्वेवं वैरीभवति सौहृदम्॥[७]

दुष्यन्ततिरस्कृतां शकुन्तलां रुदन्तीं शार्ङ्गरवः एवमुवाच – एवं स्वयमनुष्ठितं चापलमप्रतिकार्यं सत् कर्तारं दहति। अतः प्रवृत्तौ प्राक् सम्यक् परीक्ष्या कार्या। यदि परीक्षा न कृता मनोगतस्य अज्ञानात् सङ्गतं पीडाकरं भवति। अत्र अनालोचितसम्बन्धः वैरप्रदः इति लोकव्यवहारः अत्र प्रदर्शितः।

कुमारसम्भवे –

उपमानमभूद्विलासिनां

करणं यत्तव कान्तिमत्तया।
तदिदं गतमीदृशीं दशां
न विदीर्ये कठिनाः खलु स्त्रियः॥[८]

मन्मथः इन्द्राज्ञया शिवतपोविघ्नकरणार्थं शिवतपोवनं प्रविष्टः शिवनेत्राग्नौ भस्मसाद्बभूव। ततश्चिरं मूर्च्छिता रतिः कथञ्चित्प्राप्तचेतना दग्धं मन्मथमनुशोचन्ती एवं विललाप। तत्र विलापेषु प्रवृत्तानि वचांसि कविर्वर्णयति। विलासवतां पुरुषाणां तव शरीरमुपमानमभूत्। एवं सुन्दरशरीरं त्वां हरकोपाग्निः पुरुषाकृतिं भस्मराशिं चकार। तथाविधं त्वां दृष्ट्वापि अहमद्यापि प्राणिमि। यदहं मनस्विनी तव दुरवस्था न दर्शनमात्रेण विदारिता भवेयं न तथा संवृत्तमित्यत्र कारणं दर्शयति 'कठिनाः खलु स्त्रियः' इति। स्त्रियः कठिनाः इति लोकव्यवहारः लोकधर्मश्च अत्र प्रदर्शितः।

आर्याप्यरुन्धती तत्र व्यापारं कर्तुमर्हति।
प्रायेणैवंविधे कार्ये पुरन्ध्रीणां प्रगल्भता॥[९]

कन्यावरणार्थम् अरुन्धतीसहितान् सप्तर्षीनोषधिप्रस्थं प्रेषयन् अरुन्धती तत्र विशेषतः कृतयत्ना भवेदिति वदन् कारणं दर्शयति। विवाहादिशुभकार्याणि स्त्रीप्रधानानि कृत्यानि। अतस्तेषु स्त्रीणामेव घटनापाटवं भवति। अतोऽरुन्धती तत्र उत्साहयुक्तप्रवर्तनं करोति। वैवाहिकेषु विधिषु स्त्रीणामेव चातुर्यं भवतीति लोकवृत्तवर्णनं प्राप्यते।

नीलकण्ठपरिभुक्तयौवनां
तां विलोक्य जननी समाश्वसत्।
भर्तृवल्लभतया हि मानसीं
मातुरस्यति शुचं वधूजनः॥[१०]

विवाहानन्तरं पार्वतीपरमेश्वरावातृप्तिं रतिं चक्रतुः। पार्वत्यपि परमेश्वरेण बहुधा तोषिता। पार्वती लज्जया संयोगविशेषान् बन्धुभ्यो न कथयामास। तथापि इङ्गितमात्रेण ज्ञानवृत्तान्तं मेना प्रीणितां ज्ञात्वा पूर्वशङ्काऽपनोदात् समाश्वसमाप।

अत्र वल्लभशब्देन प्रेमातिशय सूचितः। वल्लते वल्लयते वा वल्लभः।

अभीष्टेऽभीप्सितं हृद्यं दयितं वल्लभं प्रियम्।[११]

अत्र मातृसामान्यवृत्तान्तेन मेनावृत्तान्तः विशेषेणसमर्थितः। अत्र मातॄणां दुःखं दुहितुः भर्तृवाल्लभ्य लाभेन भवति इति लोकोक्तिः उक्ता कालिदासेन।

असुरयुद्धविधौ विबुधेश्वरे
पशुपतौ वदतीति तमात्मजम्।

गिरिजया मुमुदे सुतविक्रमे

सति न नन्दति का खलु वीरसुः॥[१२]

तारकवधाय परमेश्वरः कुमारमादिदेश। महापराक्रमवद्भिः परिणतवयस्कैः करणीयं रक्षोवधकर्मणि बालो विनियुज्यत इति पार्वती न खिन्ना। प्रत्यत कुमारपराक्रमेण वीरप्रसविनी भविष्यामि इति परं ननन्द।

वीरमाता सुतपराक्रमे परितोषं गच्छति। अत्र पार्वती परितोषः साधारणस्त्रीतुल्यः मातृधर्मरूपः इति लौकिकः प्रतिपादितः।

उपसंहारः –

सुन्दरभावव्यञ्जना, उदात्त तथा कोमलचिन्तनं, प्राञ्जलपदविन्यासश्च इति कारणात् कालिदसस्य काव्यानि आधुनिकरुच्यनुकूलानि सन्ति। कालिदासस्य वर्णने लोकोक्तयः चारुतया प्रकटिताः भवन्ति। लोकस्य मनोरमचित्रणं काव्येषु प्राप्यते। लोकविषये कालिदासस्य प्रगाढज्ञानमस्ति। कालिदासः सम्यक् जानाति स्म यत् लोकेषु व्यवहारः किदृशः भवति। सः न केवलं पुरुषाणां विषये अपि तु स्त्रीणां विषये अपि जानाति स्म। अतः निष्कर्षेण इदं वक्तुं शक्यते यत् कालिदासः लौकिकव्यावहारे अत्यधिकश्रद्धां प्रदर्शयामास इति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. काव्यप्रकाशः, 1, पृष्टसंख्या 7

२. मम्मटाचार्यः काव्यप्रकाशः

३. कुमारसम्भवम् – ½

४. तत्रैव – 6/20

५. मेघदूतम्, उत्तरमेघः 30

६. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, 4/3

७. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, 5/24

८. कुमारसम्भवम् 4/5

९. कुमारसम्भवम् – 6/32

१०. तत्रैव 8/12

११. अमरकोशः 3/3/117

१२. कुमारसम्भवम् 12/59

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अभिज्ञानशाकुन्तलम्, कालिदासः, निर्णयसागर् प्रकाशन्, मुम्बाई, 1936.

अमरकोशः, अमरसिंहः, चौखाम्बा विद्याभवन्, वाराणसी, 1962.

ऋतुसंहारम्, कालिदासः, वाविल्लरामस्वामिशास्त्रि, 1954.

कुमारसम्भवम्, मल्लिनाथटीका सहितम्, डॉं. सुधाकर मालवीय।

विक्रमोर्वशीयम्, कालिदासः, संस्कृत अकाडमी, उस्मानीय विश्वविद्यालयः, 1966.

महाकवि कालिदास, ले. रमाशंकर तिवारी।

मालविकाग्निमित्रम्, कालिदासः, मोतीलाल् बेलर्सीदास्, वाराणसी, 1963.

मेघदूतम्, कालिदासः, चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, 1934.

EMINENCE OF UDDALAKA ARUNI

MRINAL KANTI GANGOPADHYAY

Uddalaka Aruni was a great intellectual of ancient India and his activities were recorded in the Chandogya Upanisad. He was born in a Brahmin family. Scholars are unanimous in holding that Uddalaka's quest for truth was as if unending. 'All the existing records, whether Brahmanical or not in origin, speak of Uddalaka as a lifelong student: one who was old in years, but never too old to learn. This would seem to be true, because the verdict is so unanimous. He was an earnest seeker of truth, and an intense lover of wisdom. He sought after truth without stopping for a moment to consider from whom he might learn it. His conduct, in this respect, was in harmony with his philosophy. By his personal example he tried to establish a commonwealth of thought and culture, which admitted of no distinction of age or color'.[1]

Coming to Uddalaka's method of enquiry we find that simple observation is not enough for him in arriving at a conclusion, observation should also be supplemented by experiment. Thus, some scholars, great admirers of Uddalaka as they are, claim that he is assuredly the first scientist who uses the method of experimental verification in support of his conclusion. We may or may not agree with this ascertion, but the fact that Uddalaka is gifted with scientific bend of mind is easily discernible.

Let us give an example. Uddalaka believes that everything in nature originates from heat, water and food. But is it true of man also? Uddalaka says that life in human beings is the product of the finest essence of water, while mind is the product of the first essence of food. But how are we to reach this conclusion? Uddalaka employs his typical method. He asks his son who has already memorised for twelve years the Vedas to spend fifteen days without eating any food but drinking water only so that life, a product of water, will be protected and the boy will not die. The son lives on water only for fifteen days and comes back to his father. Uddalaka tells him to recite the Vedas. But the son replies that he cannot remember anything, because he has lost his 'mind'. So Uddalaka asks him to go back, eat food for fifteen days and then returned. The son follows his advice and comes back after fifteen days. Uddalaka asks him once again to recite the Vedas. This time he is successful, he remembers everything and his 'mind' comes back to him. So it is proved that food makes the 'mind' - if food is there, mind is there and if food is not there, mind is also not there. Of course, it may appear elementary to us today, but the basic attitude is unmistakable and it may remind one the joint method of agreement in presence and agreement in absence discussed in later logic. We should also consider the age Uddalaka flourishes in and takes this remarkable step.[2]

In an effort to determine Uddalaka's intellectual status, scholars have spoken of his many achievements one of which at least we may note. Thus, at least one scholar has argued with conviction that if we are at all entitled to confer the honor of having been the 'first' natural scientist on an individual, objectivity demands that it should be conferred on Uddalaka.[3] The accepted convention that in global science Thales of Greece who lived in the seventh-sixth century B.C. was the 'first' scientist is in need

of correction or modification. One of the reasons for such a situation is probably that the historian of science work under the spell of Euro- centrism and assume tacitly or otherwise that natural science is essentially an European phenomenon and there is hardly any possibility to find the 'first" scientist in a country like India.[4]

Now, what is the 'definite scientific achievement' of Thales that makes him worthy of the crown of the first scientist of the world? Thales himself does not leave us anything in writing and all sorts of floating legends about him make it difficult to form an opinion. Herodotus tells that Thales predicted an eclipse of the sun that put an end to a battle between the Lydians and the Medes. But this prediction alone cannot be taken as a proof of his contribution to the making of science due to the fact that he had really no idea of the cause of an eclipse and he was simply communicating a piece of information.[5]

Others assert that Thales indroduce geometry into Hellas and tort the Egyptians to calculate the height of the pyramids from their shadows and also invented a method of finding the distance of ships at sea. But this also does not make Thales a founder of mathematical science inasmuch as he did it by using the knowledge of similar right-angled triangles the origin of which is traced to ancient Egypt.[6]

Actually, in most of the histories of science, Thales is given the credit of being the first scientist because of his cosmological speculation. The great renown of Thales, writes one of the scholars, rests not on his geometry or his turn for affairs, but on a new commonsense way of looking at the world of things. The fact is that the land on which the Egyptians and the Babylonians lived had been won in a desparate struggle with nature by draining the swamps beside their reverse and naturally enough, their cosmogonies embodied the idea that there was too much water about, and that the beginning of things, in any sense that mattered too men was when some divine being did the equivalent of saying 'let the dry land appear'. One of the Babylonian legends says that all the lands were sea, but Marduk (the Babylonian creator) bound a rush mat upon the face of the waters, he made dirt and piled it beside the rush mat. What Thales did was to leave Marduk out. He, too, said that everything was once water. But he thought that the earth and everything else had been formed out of water by a natural process, like the silting up of the delta of the Nile. It is an admirable beginning, the whole point of which is that it gathers together into a coherent picture a number of observed facts without letting Marduk in.

In short, the uniqueness of Thales consists in rejecting supernatural or mystical intervention and offering instead natural explanations for the worldly phenomenon.[7]

But, as some scholars point out, there may be one difficulty in all this. The cosmological ideas of Thales may be fascinating to the historians of science, but how far he actually depends on observation of nature for arriving at the conclusion of a natural substance, water, being the ultimate cause or premitive principle of everything in nature cannot be definitely known as we do not have sufficient documents for such a conclusion. We may at best conjecture that Thales most probably depended on observation in some some form or other. But notwithstanding such conjecture the fact remains that how Thales arrives at his conclusion is not known to us with any

certainty. Even after laboriously moving through all sorts of legends about him current in ancient Greece it is difficult to be exact about the reasons for his great fame.

In the case of Uddalaka, however, we do not have this difficulty. A record of his activities and whatever he might have preached in that ancient period is preserved in Brahmanas and Upanisads, the authenticity of which is beyond doubt. We have already seen, while discussing his methodology, how he establishes, on the basis of both actual observation and experiment, one of his views that food is the cause of 'mind'.

Notes & References

1. Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Reprint Delhi 1981, p.129.
2. Debiprasad Chattopadhyaya, *History of Science and Technology in Ancient India*, Vol. II Calcutta 1991, pp.90ff.
3. *Ibid*. pp.93ff.
4. *Ibid*.p.97.
5. *Ibid*. p.97.
6. See Mrinalkanti Gangopadhyaya*, Indian Atomism: History and Sources, Calcutta 1980, pp. 40ff.*
7. Benimadhab Barua*, ibid, p.124.*

Select Bibliography

Chattopadhyaya, Debiprasad. *What is Living and What is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi 1976.

Gangopadhyay, Mrinal Kanti. *Ancient Indian Philosophers on Right to Knowledge and Freedom*. Nagarjuna Nagara 2015.

Ruben, Walter. *Studies in Ancient Indian History*. Calcutta 1966.

Seal, Bajendranath. *Positive Sciences of the Ancient Hindus*. Reprint, Delhi 1975.

DEVELOPMENT OF DHARMAŚĀSTRA IN ANCIENT INDIA

SARBANI GANGULI

While discussing the development of Dharmaśāstra in ancient India, we find that the first author in this context was Gautama, who wrote a Dharmasūtra that was specially studied by the followers of the Sāmaveda. There are evidences which show that Gautama's Dharmasūtra had a close connection with the Sāmaveda. For example, one chapter of the work explaining the nature of penances agrees almost word for word with the Sāmavidhāna Brāhmaṇa. Again, nine Sāmans are included in the purificatory texts mentioned in Gautama's text. In the Chāndyogya Upaniṣad which belongs to the Sāmaveda, we find mention of a teacher named Haridrumata Gautama. It appears that Gautama's text was held in honor. For example, Kumārila, the great Mīmāṃsaka, quotes or clearly refers to Gautama in his *Tantravārttika.* It is interesting to note that Dharmakīrti, a famous Buddhist logician, also appears to consider Gautama as one of the principal exponents of Dharmaśāstra, when, in his *Nyāyabindu*, he illustrates a special form of inferential fallacy.[1]

As to the writing style of Gautama, we find that it is entirely written in prose. There occur neither any verses quoted from other works nor ones composed by the author himself, which was more or less a common practice with the authors of Dharmasūtras. It is also evident that so far as grammatical correctness is concerned, Gautama was a devoted follower of Pānini. A few sutras have been quoted from Gautama in a number of important Dharmaśāstra texts, such as, the *Mītākṣarā* and the *Smṛticandrikā.*[2]

It is clear that Gautama had much acquaintance with our ancient literature, such as, the Vedic Saṃhitās and Brāhmanas. He also refers to the Upaniṣads, the Vedāṅgas, Itihāsa, Pūrāṇa, Upaveda etc. He has borrowed a few sutras from a chapter of the Taittirīya Āraṇyaka. Ānvīkṣikī is also referred to by Gautama. According to the scholars, the only teacher of Dharma he quotes by name is Manu, though some scholars are inclined to contend that Gautama actually refers to a Dharmasūtra attributed to Manu, but not authored by him. Gautama was referred to as an author on Dharma by ancient authorities. For example, Baudhāyana while discussing the authoritativeness of the usages peculiar to the north or the south quotes the view of Gautama in his Dharmasūtra. However, there is great controversy among scholars about the genuineness and interpolations in Gautama's text. In any case, there is no doubt that Gautama is quoted by Kullūka, Kumārila, Śaṅkara and Medhātithi.[3]

We may conclude our discussion about Gautama with a quotation from P.V. Kane's *History of Dharmaśāstra,* which is as follows:[4]

'The foregoing discussion about the literature known to the Gautama Dh. S. and the authors and works that mention Gautama or quote the Dharmasūtra helps us in arriving at the approximate age of the Dharmasūtra. He is separated by a long interval from the Sāmavidhāna Brāhmana. He is later than Yāska and wrote at a time when Pānini's system was either not in existence or had not attained a pre-eminent

position. The extant text was known to Baudhāyana and Vaśiṣṭha and was in the same state long before 700 A.D. The sūtra betrays no knowledge of the onslaught delivered on Brāhmanism by Buddha and his followers.

We shall next have a brief look into the Dharmasūtra of Baudhāyana who was a teacher of the Kṛṣṇayajurveda. The texts are first broadly divided into four Praśnas and under each of them different subjects have been taken up for discussion.[5]

Among the subjects in these four, we find sources of Dharma, the characteristics of the learned *(śiṣṭa)* and the assembly (*pariṣat*), countries where the learned resides and where the mixed caste resides, penances (*prāyascitta)* for visiting countries of the latter type, time of the sacred-thread ceremony (*upanayana),* physical and mental purification (*śauca*), importance of the sacrifice and his wife, the duties of a king, penances for killing a Brāhmin, eight forms of marriage, partition of heritage, daily duties of the householder, forest hermit and others, theories about purification for sin, the muttering of holy texts and similar other things.

Scholars think that the text has not come down to us in its pure and total form. For example, the fourth Praśna appears to be an interpolation. The style of writing also is different in the various sections. Some chapters of the text are most probably taken from Gautama's work and the Viṣṇudharmottara. Again, some of the quotations ascribed to Baudhāyana in the *Mitākṣarā* are not actually taken from Baudhāyana's text itself, but from the Gṛhyasūtra or its supplements.[6]

The text appears to be somewhat loose in structure and cannot be considered a concise one. One of the commentators' remarks that the author is not at all concerned with brevity, because several subjects are treated in repetition without any logical connection with or relevance to the context. For example, rules of inheritance occur in the discussion of rules about penances and rules about holidays (*anadhyāya*) occur immediately after the eight forms of marriage and the condemnation of the sale of a daughter. Many other similar instances are found in the text.

Ancient literature was known to Baudhāyana undoubtedly. He mentions all the four Vedas by name and quotes very frequently the Taittirīya Saṃhitā, Taittirīya Brāhmana and the Taittirīya Aranyaka. He also makes frequent references to well-known hymns of the Ṛgveda, such as, the Agamarṣaṇa, the Puruṣasūkta and others. Long quotations from the Satapatha Brāhmana also are found. He also refers to a number of authors on Dharma, such as Kātya, Kāśyapa, Gautama, Prajāpati, Manu and Maudgalya on different occasions. He also quotes a *gātha* from the dialogue between the daughter of Uśanas and king Vṛṣaparvan, which almost agrees with the words of the same in the *Mahābhārata.*[7]

As to the chronology of the text, it may be concluded with certainty that it is later than that of Gautama, because it mentions Gautama twice by name. We have already mention that Baudhāyana quotes by name several teachers on Dharma, whereas Gautama does not quote anyone other than Manu. As the author quotes a verse which is itself an adaptation of a passage from the *Chāndyogya,* he must be far

removed from the times of the Upaniṣads. Some scholars think that Baudhāyana's work is earlier than that of Āpastamba by a century or two.

The next Dharmasūtra worthy of consideration is the one authored by Āpastamba. We shall start with the contents of the work and go to the other aspects subsequently. Āpastamba discusses a great number of subjects in detail and his work becomes quite voluminous. It is not possible to describe them in full. So we shall have to be satisfied with a brief survey only. The author discusses, for example, the authoratitive sources of Dharma, the nature of the four Varṇas, the duties of a Brahmacārin, the five great daily sacrifices *(paňcamahāyajňa)* , grave sins like theft or the murder of a Brāhmin, the virtues that lead to the highest goal, compensation for killing a Kṣatriya, Vaiśya or Śūdra and woman, penances for drinking wine, theft of gold, sexual intercourse with a Śūdra woman, rules of conduct for a householder about taking food and fasting and sexual intercourse, honoring the different kinds of guests, offering food to all including even a dog and a Caṇḍāla, the appointment of a priest skilled in Dharma by the king, women suitable for marriage, division of property, rules about the duties of persons belonging to the four stages of life *(āśrama)*, punishment for adultery and breach of conduct and many other similar topics.[8]

There are two Praśnas in the text and they are divided into eleven Paṭalas. It is written in a concise and compact style. It is mainly in prose, but occasionally there are verses also. It has been expressly stated that some of the verses are not composed by the author himself, but have been taken from other sources. There are also several quotations in verse which are not identified. It is also to be noted that there are a few verses dealing not with Dharma, but with metaphysics not really original, but based upon Upaniṣad passages. The author quotes a lot of ancient literature, such as, the Saṃhitās, Brāhmanas, and Vājasaneyi Brāhmana. Āpastamba often writes passages which agree with the Nirukta. He quotes the view of Śvetaketu in Śvetaketu's own words that even a married man should stay every year with his teacher for two months to refresh his studies. He also speaks of a Smṛti rule laying down that the sacred thread ceremony confers on a man the right to do anything and to eat anything. He frequently refers to the views of his predecessors. It is also probable that he has referred to the *Arthaśāstra.* In the context of the performance of funeral rites *(śraddhā*), he refers to Manu as a founder of this institution. But scholars point out that it is a reference to the mythical progenitor of mankind and not to the author of the *Manusaṃhitā.*[9]

The relation between the present text and the Purvamīmāṃsā has been a subject of discussion. Thus, it has been said that 'It is the only extant Dharmasūtra that contains many of the technical terms and doctrines of the Mīmāṃsā'. For example, the author's statement that a positive Vedic text is more cogent than an usage which merely to the inference that it is based on a Vedic text now lost clearly agrees with a rule inanciated by Jaimini that if there is a conflict between an express Vedic text and Smṛti, the latter is to be disregarded. But, if there be no conflict, it may be inferred that the Smṛti is based upon some Sruti. There are many other examples corroborating the fact. [10]

That the text of Apastamba was considered Valuable is clear from the fact that it was quoted as authoritative from very ancient times. The authorities who quote him include Śabara, Kumārila, Śaṅkarācārya Sureśvara and others. We know little about the home and personal history of the author, because the name is an ancient one and does not occur in the Vedic text. It may be surmised with certainty that the author gave an account in his work of the usages of his own country. From various references in authoratitive Sanskrit texts we may conclude that Āpastamba's school originated in the south and probably in Andhra.

As to the time when Āpastamba flourished, we can maintain that he wrote his work most probably when Jaimini had founded his school. So he can be safely assigned to some period between 600—300B.C. It is clear that he does not always agree with the views of his predecessors. For example, he does not admit secondary sons and condemns the practice of seeking the service of a person other than the husband for procreation (*niyoga*). The Paiśāca and Prājāpatya forms of marriage which are considered valid by others do not receive his approval. Like some of his predecessors, he does not give any list of mixed castes or Yavana. However, after taking into consideration all these facts scholars opine that these differences do not help us much in reaching a conclusion regarding his chronological position.[11]

Finally, it will be noted that so far only one commentary on the work authored by Haradutta has been recovered. It appears that the author was quite popular with the later authors of Dharmaśāstra as is evident from the numerous quotations from his text in the works of Aparārka, Haradutta, Smṛticandrikā and others.

In the present context we should not forget to refer to the Dharmasūtra of Vaśiṣṭha. There is no doubt that it was considered important, because we learn from Kumārila that this work specially studied by the students of Ṛgveda, yet it was authoritative for all the branches (*caraṇa*) of the Veda. Scholars think that two hypotheses may be formed from this remark. First, the work of Vaśiṣṭha is the solitary remnant of a school that might have once possessed a complete Kalpa and secondly, the work was composed as an independent work on Dharma, but was subsequently adhered to earnestly by the students of the Ṛgveda. However, some scholars criticized this attempt to associate the work with the Ṛgveda, because the work quotes from not only the Ṛgveda, but also from the other Vedas as well. It is true that the name Vaśiṣṭha is there, but there is no reason to specially connect him with a single Veda only. Besides, the argument falls through also because Vaśiṣṭha quotes several passages from the Taittirīyasaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa and Maitrāyanīyasaṃhitā.[12]

We may next give an account of the contents of the work. It discusses among other subjects the definition of Dharma, the nature of mortal sins, eligibility of a Brāhmin to marry a girl of any of the three higher castes, six forms of marriage, the duty of the king as regulating the conduct of people and collecting taxes for them. We find also an account of the privileges and duties of the four castes possibility of a Brāhmin in distress to adopt the calling of a Kṣatriya and Vaisya and so on. The author also allows censure of an illiterate Brāhmin, killing of an attacker in self-defense constitution of an assembly *(pariṣat*), rules about purification of various substances. So far as the constitution of the four castes is concerned the author is of

the opinion that it should be based upon birth and the performance of the sacrament of purification *(saṃskāra*). The duties common to all castes, dependence of women, moral characteristics of a Brāhmin and special characteristics of a Śūdra, rules of etiquette and good breeding and the nature of the four stages of life (*āśrama*) etc.

After examining the contents of the present text and the Manusmṛti, scholars conclude that the relation between the two should be considered the most important. For example, at least sixty-one verses of the extant Manusmṛti are almost identical with those of Vaśiṣṭha. In some cases it is clearly stated that the author is quoting from Manu's work. There are also several verses which are not so identified by the author, but there is no doubt that they are actually quotations from Manu. Thus, Vaśiṣṭha's indebtedness to Manu is well established.

Vaśiṣṭha also quotes a lot from works other than Dharmaśāstra. For example, in the text there are quotations from the Ṛgveda and the others, the Aitareya and the Śatapatha Brāhmanas are cited on several occasions. Quotations from the Upaniṣads and Vedānta works are also found. He refers to the six Vedāngas by name and shows that he is acquainted with the Nirukta.

Vaśiṣṭha's eminence is established, because he has been quoted by a lot of authorities. For example, not only Vaśiṣṭha quotes Manu, but Manu also recognizes him as an authority on Dharma and, in fact, on one occasion Manu quotes a rule of Vaśiṣṭha. Kumārila, in his *Tantravārttika*, says that there are three writers on Dharma who should be placed in the forefront are Manu, Gautama and Vaśiṣṭha. The celebrated commentator of Jaimini, Śabarasvāmīn, most probably quotes or summarizes a few verses of Vaśiṣṭha.

After critically examining the influence of other authorities on the present author, P.V. Kane remarks: 'The above mentioned parallelisms and quotations and their extant are more than enough to lead to the conclusion that Vaśiṣṭha's Dh.S was originally an eclectic work of an independent character and that it did not at first attach itself to the Ṛgveda'.[13]

Vaśiṣṭha, in his turn, has been quoted by Vijňāneśvara and Aparārka. The *Kalpataru* quotes profusely from Vaśiṣṭha's work. Most probably Yajňasvāmīn wrote a commentary on the work under discussion.

The tradition of writing works following the model described above was followed by the age of the Smṛtis. According to usage, the word *smṛti* admits of two senses. First, it is applied to all ancient orthodox non-Vedic works, such as Pānini's grammar, the Śrauta, Gṛhya and Dharma Sūtras the *Mahābhārata,* and works of Manu, Yājňavalkya and others. Secondly, we learn from Manu that in a narrower sense Smṛti and Dharmaśāstra are to be considered synonymous. However, Manu applies the name Smṛti also to work opposed to and beyond the pale of the Veda. But some scholars are not ready to agree with Manu and takes Smṛti to mean a work that is not opposed to the Veda or that does not treat the Veda as not authoritative, but treats of Varṇa, Jāti, Āśrama and cognate topics.[14]

It can be maintained reasonably that in ancient times the number of Smṛtis must have been very small. For the authorities on Dharmaśāstra like Gautama, Baudhāyana, Āpastamba, Manu and others speak of only a small number of such works.

We do not here have a scope of discussing all the works of this nature. We must be selective. Undoubtedly, the most important and influential work in this class is the Manusmṛti. In ancient literature Manu's eminence is established very well. For example, he is sometimes regarded as the father of the human race or one of the very ancient sages. In the Taittirīya Saṃhitā, it is said that whatever Manu has said is medicine. It also says that mankind originated from Manu. In the Śatapatha Brāhmaṇa we have the story of Manu rescuing the universe from the great deluge. The *Mahābhārata* also speaks highly of Manu on numerous occasions. In short, as Manu is reverentially quoted and referred to by so many eminent authorities, it is not difficult to conclude that Manu is a person who is worthy of a great deal of discussion.[15]

Notes & References

1. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra,* Volume I, Part I, p.25f.
2. *ibid*. pp. 31f.
3. *ibid*. p. 33.
4. *ibid*. p. 34f.
5. *ibid*. p.41f.
6. *ibid*. pp. 42 f.
7. *ibid*. pp. 44 f.
8. *ibid*. pp.56f.
9. *ibid*. p.61.
10. *ibid*. pp.61f.
11. *ibid*. pp.65f
12. *ibid*. p.94.
13. *ibid*. pp.109 f.
14. Cf. A.B.Keith, *A History of Sanskrit Literature*, p.441.
15. Manabendu Bandyopadhyaya, *Manusaṃhitā,* intro Cf. A.B.Keith, *A History of Sanskrit Literature*, p.441.

Select Bibliography

A.B.Keith, *A History of Sanskrit Literature*, London 1961.
Manusamhita, ed. Manabendu Bandyopadhyaya Sastri, Kolkata 1410 (Bengali year).
The Kautilya Arthasastra, Part I ed. R.P.Kangle, University of Bombay 1960.

PROBLEMS AND PROSPECT OF TRANSLATING INDIC TREASURES OF KNOWLEDGE WITH SPECIAL REFERENCE TO COLONIAL INTERVENTION IN 18TH AND 19TH CENTURY

TAPATI MUKHERJEE

As if in an attempt to justify the apparent contradiction embedded in French poet and critic Paul Valery's statement stating on one hand that pure poetry is untranslatable and finally admitting that a good translation appears to be very near to original, Jackson Mathews said —

> If the translation of poetry is impossible, perhaps it is so exactly in the same sense that 'pure poetry' is impossible.

Before delving deep into the intricacies of translation, a cursory look at the meaning and connotation of translation is required. According to Oxford Dictionary", translation is the process of changing something that is written or spoken into another language". In this context, varieties of translation may be taken into consideration. While literary translation often turns into a word to word translation from one language to another without much concern about the context, author's sensibilities, the target readers, readability and nicety of the translated text, cultural translation is much more complicated in the sense that cultural background of both the readers of the source and target language require to be considered in view of the fact that culture is enmeshed and an integral part of any literary work. So proper representation of the cultural divergence and an attempt adopted by the translator to amalgamate and reach a consensus in retaining the diversities of two different cultures is a litmus test for the translator. We may quote here D. S Carne Ross when he made a comment, defining the role of the translator—

> ... the task of the translator like that of the critic is to define those works of other times and places which are most living and reveal those aspects of them which we most need today.

At the same time, he uttered a note of caution to the translator —

> ...the liberties which translation usually demands are not justifiable unless these are unavoidable.

So a translator has to handle a double-barrel gun, on one hand he has to vouch fidelity to the original, while on the other, he has to face the arduous task of presenting a nice piece of literary work in the target language through translation, taking into consideration the change of context, vocabulary, style of the original work etc. In the case of translation of an ancient Indian text, enshrined in Sanskrit language, the task of the translator is more complicated as the translated text needs to be relevant to the present dispensation while preserving the context, allusions and aroma of ancient background. On the other hand, the utility of translation of ancient text cannot be

denied. We may quote here what Buddhadev Bose, doyen of Comparative Literature discipline in India and founder of Comparative Literature Department in Jadavpur University said in his introduction to the Bangla translation of Kālidāsa's lyrical masterpiece *Meghadūtam* —

> অনুবাদ সেই প্রাচীনকে সজীব ও সমকালীন সাহিত্যের অংশ করে তোলে। আর সেই জন্যই যুগে যুগে নতুন অনুবাদের প্রয়োজন ঘটে।
>
> Translation renders ancient literary piece vibrant and part of contemporary literature. It is for this reason that new translation of the old text is required in each age. (Translation mine).

That apart, the problems of translating an ancient text in regional languages also, because of change of nuance of a particular word, of difference of connotation of a particular word in different languages, of colossal change in taste of the modern readers and many such other allied problems, can hardly be denied.

Before mediating into our proposed discussion highlighting translation of various arenas of Indic knowledge, embodied in Sanskrit language, predominantly in English, interspersed by occasional Bangla translation, it is imperative to have a cursory glance at the Sanskrit literature to gather an idea whether the concept of translation was familiar to our ancient writers and their approach towards it. The synonym for translation in Sanskrit is *anuvāda*, which has been defined as – "uktasya punaḥ kathanamanuvādaḥ". i.e., reiteration of what has already been stated. The ancient collection of stories *Pañcatantra* by Vishnusharma, though lost in archaic period, has several modified recensions or versions like *Tantrākhyāyikā*, which consists of Jain version by *Purṇabhadra*, north western recension, comprising Guṇāḍhya's *Vṛhatkathā*, collection of poems by Buddhasvāmī, *Vṛhatkathāmañjari* by Kṣemendra and *Kathāsaritsāgara* by Somadeva. Surprisingly enough, one Nepalese version and a version called *Hitopodeśa* appears in course of time. Significantly *Pañcatantra* was translated in foreign languages too viz. Palhavi (Persian translation 550 BC), ancient Syrian translation (570 BC), Arabic translation (750 BC) etc. So the concept of translation in its embryonic form i.e. rendering from one language into another was known to our predecessors.

However, translating an ancient Sanskrit text, be it scriptural or literary or religious, into English is difficult because of lack of comprehension of the intended meaning of an archaic word, no longer in present use or a particular allusion, relevant in the ancient context but hardly remembered in contemporary parlance and most important is the change of taste of the readers. Let us take the example of the Sanskrit word *dohada*, which is widely used in Sanskrit literature. It means that in spring season, the Asoka tree starts blossoming if a beautiful maiden kicks it. It goes without saying that the foreign translators will find it difficult to bring out the nuance of this word into English. Even our Indian translators were in problem to translate the word in Bangla in their Bangla translation of Kālidāsa's *Meghadūtam*. In *Uttaramegha*, we come across a verse where the word *dohada* has been used —

> *kāṅkṣatyanyo vadanamadirāṃ dohadacchadmanāsyāḥ/* (Uttarmegh 17)

While Dvijendranath Tagore (1860) preferred an explanatory translation, stating the purport of the archaic word —

aśoke bhābiche mone
pābo ami katakṣane
vadhūṭir caraṇāghāt/

Buddhadev Bose kept the word *dohada* intact in translation without adding any footnote, but explained the purport of the word —

anyajan tār dohada chal kore
chay je vadaner madirā/

In the same token, an allusion which has reference to an archaic, hardly known event and not befitting to modern taste poses a problem to the translator – how to address it? Should he refer to the old story which may not be palatable to the modern readers or modify it or simply skip it? This instance is again from *Meghadūtam* (*Pūrvamegha* 46)

vyālamvethāḥ surabhitanayālambhajāṃ mānayiṣyan/
srotomūrtyā bhūvi pariṇatāṃ rantidevasya kīrtim//

This verse refers to an ancient allusion. Rantideva slaughtered several thousand cows and out of the slain cow's skin and blood emerged a river which was named *Carmanvati* because of its origin from *carma* skin.

Let us have a look at the translation of the verse by Indian authors. Bidhubhusan Goswami, one of the earliest textual translators of *Meghadūtam* (1901) unhesitatingly described the gory details of killing of cows in his translation presumably to maintain fidelity to the original

> ... tarry with a view to do honour to Rantideva's fame due to the slaughter of cows, transformed on the earth, into the form of a stream.

On the other hand, modern translator Buddhadev Bose is more subtle in his Bangla translation obviously to make it acceptable to the present-day readers —

surabhi santān nidhane pariṇata nadir srote kore avataraaṇ/

What Achilles Fang has said in general about the problems of translation is more appropriate in the present instance of English translation of an ancient Sanskrit text, more so by a foreigner — "The problem of translation may be treated from three angles: adequate comprehension of the translated text, adequate manipulation of the language translated into and what happens in between".

While the ancient Indian rhetoricians admitted that various cultural epochs can help the poet to find out a theme from the culture accumulated from earlier works and experiences – an idea exemplified by Rājaśekhara in his *Kāvyamīmāṃśā* where he classified the *Artha* or subject matter of poetry in two parts *ayoni* (original) and *anyacchāyāyoni* (borrowed from other sources), however it is not very explicit whether this borrowing can be interpreted as rendering the from one language to

another – the kernel of translation theory despite the fact that there existed translated texts as in the case of *Pañcatantra*.

Despite the much – adored Persian translation of ancient Sanskrit philosophical texts Upanisads by Dara Sikoh, the Mughal prince, the medieval India did not witness much translation – oriented literary pursuits. As we moved on to British period, the scenario changed considerably. It is a fact that with an intention to consolidate British hegemony in India with a reversal of role i.e., from trader to ruler as an aftermath of the battle of Plassey in 1757, a band of young and energetic Europeans were sent to India to assist British administration. It was indeed an irony that through the colonial manoeuvring of the Europeans, repertoire of Oriental knowledge was unravelled to the world. Realising the necessity of institutionalising the urge for oriental studies, William Jones established The Asiatic Society in Calcutta in 1784. It was through translation of ancient Indian literary, religious, philosophical and legal texts that the so-called dark, unexplored Orient was explored and it was established that Orient had much to contribute towards the knowledge system of the world. Jones, Wilson, Wilkins, Roer and many other Europeans came forward to translate Sanskrit texts into English. True, that side by side, with an academic zeal to explore the past heritage and culture of India, embedded in its literature, legal texts and others, there remained latent an imperialist thought process which demanded a thorough knowledge of this vast subcontinent – geographical or cultural, not only for good governance, but also for consolidating the rulers grip over the ruled. The British enthusiasts unhesitatingly took assistance from Sanskritist i.e., pandits to get an access to the original Sanskrit texts and with their help translated Sanskrit texts into English — a practice followed by subsequent translations in other European languages. Translation became a tool or medium to propagate ancient Indian exuberance of knowledge.

As to the nature and quality of English translation of the ancient texts by foreigners, it may be mentioned that translation of literary texts-maintained fidelity to the original – not at the cost of beauty or readability. Let us first refer to the English translation of Kālidāsa's *Meghadūtam* by Horace Hayman Wilson (1813), published under the auspices of Fort William College, Calcutta. In its preface, Wilson had made it clear that despite his sincere attempt to maintain fidelity to the original, it is not feasible to translate verbatim from Sanskrit to English because of innate difference of the two languages—

> ...it has been more the object of the following translation, to render thoughts than words; with a few exceptions however, it is believed that the idea of CALIDASA, will be found conveyed with tolerable fidelity to the English reader.

Let us have a glance at the first verse of *Meghadūtam* and Wilson's translation:

> *kaścit kāntāvirahagurūṇā svādhikārātpramattaḥ/*
> *śāpenāstaṃ gamitamahimā varṣabhogyeṇa bhartuḥ//*
>
> *yakṣaścakre janakatanayāsnānapunyodakeṣu/*
> *snigdhacchāyātaruṣu vasatiṃ rāmagiryāśrameṣu//* (*Purvamegha* 1)

Wilson's translation — *The Meghaduta or Cloud Messenger* —

> Where Rāmagiri's shadowy woods extend, and those pure streams where Sita bathed descend, spoiled of his glories, severed from his wife, a doomed *Yascha* passed his lonely life, doomed by *Cuvera*'s anger to sustain, twelve tedious months of solitude and pain.

A bird's eye view of the translation shows that *Yakṣa* of original has been retained in the translation despite the fact that 'semi-demon' would have been more appropriate for the foreign reader. No foot-note-has been added to explain the purport of the term which is alien to the target readers. There is no mention of *Cuvera* in the original. The reason of the curse has not been explained as *svādhikārapramattaḥ* of the original has been dropped in the translation. The sacred atmosphere of the hermitage could have been better indicated with a reference to the ascetic – like king Janaka.

Side by side, the first textual English prose translation of the afore-said verse by a Sanskritist Indian scholar Bidhubhusan Goswami deserves our attention —

> A certain *Yaksha*, careless of his duty and being stripped of his greatness and glory by the curse of his master which was to last for a year; and which was severe and unbearable on account of separation from his wife, took up his abode in the heritage of Rāmgiri, the waters whereof had been sanctified by the ablution of Sita, the daughter of Janaka and which had plenty of thick shady trees.

It appears that the translation of Goswami is literal and more explanatory in nature.

In the English translation of ancient scriptural text the *Ṛgveda*, first published "under the patronage of The Honourable Court of Directors of The East India company and the superintendence of The Asiatic Society of Bengal, edited by Dr. E. Roer under *Bibliotheca Indica* Series, published in 1846", it has been observed in the title page – "The first two lectures of the Samhita of the *Ṛgveda* with the commentary of Mādhavācārya, and an English translation of the text by Dr. E. Roer: A German scholar known for his profound knowledge of Vedic literature and contributions. In 1849, he was appointed Librarian of The Asiatic Society and later Editor of the *Bibliotheca Indica* Series, series of standard oriental texts, sponsored by the Society; in this capacity, he edited and, on most occasions translated into English 33 standard Sanskrit texts".

In the preface, Roer stated that his endeavour to translate the Vedas as editor of the work 'under superintendence of the Oriental Section' met an abrupt end — "when a letter from Professor Wilson announced to the Society that the printing of the *Ṛgveda Saṃhitā* had been commenced upon at Oxford, at the expense of the Court of Directors, and that other parts of the Vedas were prepared for the press in Germany and Russia".

Naturally the Project was abandoned but the translation of the first two *Manḍalas*, already completed was published by The Asiatic Society in 1848.

An instance of Roer's translation may be cited here:

> *maho arṇaḥ Sarasvatī pracetayati ketunā*
> *dhiyo viśvā vi-rājati* (*Ṛgveda* 1/3)

Roer — "Saraswati by her impulse moves the great ocean and irradiates all minds".

In the foot-note, Roer demonstrated his acquaintance with the commentary when he said – "The commentators made the remark that Saraswati must be here considered in her double capacity as a goddess and a river".

That the foreign translators were conversant with the intricacies and significance of the connotation of Sarasvati both as a river and a goddess, is evident from another translation by another westerner Wilson, whom we have already mentioned as the first translator of Kālidāsa's *Meghadūtam* (1850). Translation of the same *Ṛgved*ic verse by Wilson may be referred to here –

> Saraswati makes manifest by her acts a mighty river and (in her own form) enlightens all understandings.

It has been mentioned in the footnote — "Saraswati is here, as elsewhere the *Vāg-devatā*, divinity of speech. Saraswat is here identified with the river so named".

While the river form of Sarasvati is not explicitly mentioned in Roer' s translation, though indicated in a subtle manner, Wilson made it quite apparent.

While turning our attention to the religio — philosophical tenets as enshrined in Sanskrit language, we may cite Gita, deemed to be the essence of Indian philosophy. Equally interesting is the fact that as early as in 1784, an avowed imperialist ruler like Warren Hastings, in his note addressed to Nathaniel Smith, incorporated in the introduction of Charles Wilkin's translation of Gita, made an appeal — "I presume to offer, and to recommend through you, for an offering to the public, a very curious specimen of the Literature, the Mythology, and morality of ancient Hindoos".

The problem of translating a hitherto unknown text, couched in an alien language has been highlighted by him in quite unqualified terms — "I should exclude them as by no means applicable to the language, sentiments, manners or morality appertaining to a system of society with which we have been for age, unconnected, and of an antiquity, preceding even the first efforts of civilization in our own quarter of the globe, which, in respect to the general diffusion and common participation of arts and sciences, may now be considered as one community".

In 'The translator's Preface' to the translated work *The Bhagavat-Geeta or Dialogues of Kreeshna And Arjoon*, Wilkins allows the readers "the liberality to excuse the obscurity of many passages and the confusion of sentiments, which runs through the whole, in its present form". At the same time, he consideres it his duty as a translator "to remove as much of this obscurity and contusion as his knowledge and abilities would permit".

In the most illustrated eleventh chapter of the text *Viśvarūpa darśanayoga*, translated as –"Display of the Divine Nature in the form of the Universe", Wilson translated the most significant part of the text, describing Krishna as the ultimate Reality with enviable precision and dexterity —

> *kālo'smi lokakṣayakṛt prabuddho lokān samāhartumiha pravṛttaḥ/*
> *ṛte'pi tvāṃ na bhaviṣyanti sarve ye'vastitāḥ pratyanīkeṣu yodhāḥ//*

tasmattvamuttiṣṭha yaśo labhasva jitvā śatrun bhuṃkṣva rājyaṃ samṛddham/
mayaivaite nihatāḥ pūrvameva nimittamātraṃ bhava savyasācin// (*Gita*, 11/32)

— "I am Time, the destroyer of mankind, matured, come hither to seize at once all these who stand before us. Except thyself, not one of all these warriors, destined against us in these numerous ranks, shall live. Wherefore, arise! seek honour and renown! defeat the foe, and enjoy the full-grown kingdom. They are, as it were disturbed by me".

It is quite apparent that Wilkins could comprehend the spirit of the original as well as the nuance of each word so as to make his translation pulsating with desired flow of emotion.

Side by side with scriptural texts, religio-philosophical treatise and literary pieces, ancient legal texts also came under the purview of British for the purpose of translation. It was no other a person than William Jones, the founder of The Asiatic Society in Calcutta in 1784, who took upon himself the cudgel of translating the most venerable ancient legal text i.e., *Manusaṃhita* or the code of Manu. In his preface to his translated work titled as "Institutes of Hindu law or The Ordinances of Manu, ... consisting the Indian system of Duties, Religious and Civil, verbally translated from the original Sanskrit", Jones explained the efficacy of translation —

> ... the best intended legislative provisions would have no beneficial effect even at first, and none at all in a short course of time, unless they were congenial to disposition and habits, to the religious prejudices, and approved immemorial usage of the people, for whom they were enacted; especially if that people universally and sincerely believed, that all their ancient usages and established rules of conduct had the sanction of an actual revelation from heaven.

So for appeasement and satisfaction of the ruled, the ruler took recourse to ancient Indian legal system through translation and in this task, Jones, prudent and sagacious as he was, took assistance from local Sanskritists Pandits to get an access to the original Sanskrit. A piece of translation, postulated by Jones from the original text i.e., *Manusaṃhita* will substantiate that utmost care was taken by him to maintain fidelity to the original.

satyadharmāryavṛtteṣu śauce caiva ramet sadā/
śiṣyāṃśca śiṣyāddharmeṇa vā vāgvāhūdarasaṃyataḥ// (*Manu* 4/175)

Jones translated — "Let a man continually take pleasure in truth, in justice, in laudable practices, and in purity; let him chastise those, whom he may chastise in a legal mode; let him keep in subjection his speech, his arm and his appetite".

While maintaining allegiance to the original, the translation is lucid, couched in a simple style for easy comprehension of the foreign readers and machineries of British administration.

British resolve not to interfere in Indian life and activities has been reflected in compilation and translation of two another two ancient legal texts, the critical edition of which are still unpublished and The Asiatic Society in Kolkata is working on them.

The first one is *Vivādārṇavasetu*. To consolidate British rule in India, Warren Hastings resolved to govern India according to the ancient juridical system as promulgated by the Sastras and to fulfil this objective, he assisted in compilation of a law manual by incorporating legal principles from ancient Śāstric texts in a codified form by eleven local-Sanskritists i.e., Pandits. But since Sanskrit was inaccessible to British, it was first translated into Persian via Bengali oral version by Zaid-ud-din Ali Rasoi and finally translated into English under the supervision of Hastings himself by Nathaniel Brassey Halhed titled as *A Code of Gentoo Laws or Ordinations of The Pandits*. It was printed in London in 1776.

In a letter addressed to The Court of Directors of The United Company Marchant of England Trading to the East Indies, Warren Hastings made an honest confession that his plan to make some amendments in the original text could not be carried out due to stiff resistance from the compiler Pandit's as these śāstrict injunctions were considered as divine dispensation to them. Thus, translation becomes affected by socio-religious consideration.

While emphasizing the importance of this translation which is — "a well termed toleration in matters of Religion, and an Adoption of such original Institutes as do not immediately clash with the Laws of Interests of the Conquerors", Halhed explained the principles followed by him in his translation —

> … the translator thought it more excusable to tire the reader with the flatness of a liberal interpretation, than to mislead him by a vague and devious paraphase, so that the entire order of the Book, the several Division of its Contents, and the whole turn of the Phrase, is in every part the immediate product of the Brahmins.

Despite this avowed statement of fidelity to the original a comparison of the original text and Helhed's translation shows that Halhed deviated from the original right from the beginning. He had summarily excluded the names of the compilers mentioned in the original text and made a paraphase of the contents of the original text without delving deep into its intricacies. This is however obvious as he had to depend on a Persian translation which was transmitted via an oral Bangla translation. However, he explained a few terms familiar in Indian tradition but alien to foreign readers. To quote — "Nut-Karm is the daily performance of the worship Dewtads and …, and such other works of Piety".

Thoroughly disillusioned about Halhed's translation of *Vivādārnavasetu*, which did not conform to the original text both literally and thematically, William Jones, the founder of Asiatic Society, took upon himself the cudgel of producing a full proof code of law and appointed Jagannāth Tarkapaṇ̃cānan, a pandit for this purpose. Jagannāth compiled *Vivādārnavasetu* in 1796 A.D. It was translated by Colebrook under the title *A Digest of Hindu Law* in 1797 A.D. It is apparent that with a view to implement efficient and justice-oriented administration, the British, colonizers they might be, utilized Indian scholars to form an exclusive code of law which in the long run became the foundation of modern Hindu law. So translation, dictated by colonial maneuvering became a tool of conversion of the codes of a particular juridical system to another modern jurisprudence in the interest of the ruler and the ruled. At the same

time, it was coloured with the perception of the translator who was a part of the ruling dispensation.

Despite British mechanism to exploit huge resources of vast Indian territory in their own interest and consolidate their grip over the ruled, it is a fact that simultaneously their initiative to unravel the treasures of Indian knowledge system to the global connoisseurs through translation, mostly conforming to the spirit of the original but occasionally dictated by cultural acculturation. had paved the way of a new India, demanding cultural supremacy in the global scenario. The role of translation in projecting an image of glorious India can hardly be overestimated.

Admittedly the translations of ancient Indian Sanskrit texts by British or foreigners are not always up to the mark because of their lack of acquaintance with the vocabulary style background and most importantly the ethos of Indian life, but their sincere attempt to translate these jewels of Indic wisdom in English, dictated by colonial maneuvering or simply academic interest had presented a picture of glorious India before the connoisseurs of literature and other allied arenas worldwide.

Notwithstanding these problems of translation of ancient texts, we may therefore echo the words which Thedore Ziolkowske stated in the context of translation of Rilke's poem into English — "But like Faust and all great literary masterpiece, Rilke's poems will never be exhausted by one fine translation, but will continue to challenge to frustrate and to reward those who attempt the Sisyphean task of reproducing them in English".

Select Bibliography

Goswami, Bidhubhusan. *Meghadutam*. Calcutta (Now: Kolkata): Publisher Kedarnath Bose; 1901.

Halhed, Nathanial Brassey. *Ordination of The Pandits. From a Persian Translations Made from The ORIGINAL Written In THE SANSCRIT LANGUAGE*. London, 1776.

Jackson, Mathews. *Third Thoughts on Translating Poetry*. Rubens, A Brower. ed. On Translation, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Rājashekhara. *Kavya Mimāṅśā*. Chowkhamba Sanskrit Series Office; 1934.

Ross, D. S. Carne. Translation & Transposition. William Arrowsmith and Roger Shattuck eds. *The Craft and Context of Translation*. Austin: The University of Texas Press; 1961.

Ṛgveda. Kolkata: Haraf Prakasani; 1971.

Teignmouth, Lord. *The Works of Sir William Jones*. Vol. VII. Delhi: Agam Prakashan; 1979 (Rpt.).

Wilkins, Charles. *The Bhagavat Geeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*. London:1785.

Wilson, H. H. ed. *Ṛgveda Saṃhitā*. Delhi: Nag Publishers, 1977.

Wilson, H. H. *The Meghduta or Cloud Messenger*. Calcutta (Now: Kolkata): College of Fort William, 1813.

Ziolkowski, Theodore. *Agenda for Translations and Publisher, The Craft and Context of Translation*. Austin: The University of Texas Press, 1961.

KAUṬILYA: UNDER A RHETORIC SCANNER

DEBARCHANA SARKAR

Abstract

Kauṭilya's *Arthaśāstra* which is professedly a treatise on politics, economy and trade contains some unusual niceties of expressions verging on aesthetically appreciable creation. The present paper aims at exploring some such rhetoric elements hidden in the lanes and by-lanes of the so-called insipid text created by none other than this (in)famous *Kauṭilya*, The Crooked. He has employed many similes and parallels to explain intricate political issues which may also appeal to a connoisseur of poetry. Semblances, superimpositions, contrasts, universalized utterances and other techniques have been used by this don of political science to penetrate into and cultivate the fresh and immature brain of the princes who are getting ready to conquer the earth. These sometimes culminate into some conspicuous figures of speech or in suggestion or implication of others. Also, Kauṭilya has mentioned some merits and demerits of composition in the chapter on royal edicts (*Śāsanādhikāra,* KA 2.10.6-12, 57-62) which beautifully match the definitions of *guṇa*s and *doṣa*s in later treatises on poetics. It is thus evident that rhetoric concepts found in Indian literary opus date back to a great antiquity, much earlier than the surviving poetry, drama and other genres of creative compositions of early Indian literary history.

Keywords

rhetorics, aesthetics, figures of speech, similes, contrast.

Abbreviations

KA= *The Kauṭilīya Arthaśāstra*, Part I, (Sanskrit Text with a Glossary), ed. R.P. Kangle.

Kangle= *The Kauṭilīya Arthaśāstra*, Translation and Explanatory Notes, Part II, ed. R.P. Kangle.

Kāv.= *Kāvyādarśa,* ed. Chinmoyee Chattopadhyay.

Pā.= Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī Sūtrapāṭha* ed. C. Sankararama Sastri.

SD= *Sāhityadarpaṇa,* ed. P.V. Kane.

Statement of Paper-specific Writing Methodology

References drawn from KA and Pā. have been inserted as italicized in-text citations without paragraphing, with the same font size as the text body. The paragraphed quotations from the KA are put in Roman and smaller font as per the publishing instruction of the journal. Other

references are generally put under Notes and References. While quoting from Kane's expositions in SD I have generally kept intact the writing method followed by the editor, but transliterated into Roman the Devanagari words used therein.

Kauṭilya's *Arthaśāstra* is not a work on rhetoric science nor is it a product of conventional poetic imagination. Then, why should we engage ourselves in a weird attempt of searching rhetoric elements in a text which is professedly devoted to political and economic interest of a *vijigīṣu,* an aspiring conqueror? Our justification goes thus. Language is the main medium of communication in human society and anybody would admit that it is nearly impossible to express oneself properly in any language, spoken or written, without using rhetoric techniques. Be it in everyday conversations or in lessons imparted in classrooms or in authoring unexciting treatises, one has to take recourse to semblances, parallels, similitudes, as well as differences, dissimilarities and contrasts and also implications and suggestions, to clearly explain and enhance a topic, a situation or an instruction. Patañjali's *Mahābhāṣya* is a very good example of early Sanskrit argumentative expository literature where analogies from everyday life have been freely drawn to ease out knotty problems of philosophy of language and grammar. The reference to the *Mahābhāṣya* among other similar texts is intentional and inevitable keeping in mind its temporal vicinity with the *Arthaśāstra* of Kauṭilya and its being one of the very few significant texts written in minimally ornamental lucid prose in the pre-Common Era. In a sense both reflect more or less similar literary ambience so far as their live discursive style is concerned.

History of sanskritic writings, both creative and scriptural, dates back to a hoary antiquity as evidenced by the vedic literature, the sole representative of the oldest Indian poetic and canonical tradition. The aesthetic maturity of the vedic texts, particularly the *Ṛgveda,* proves beyond doubt that the literary heritage of this subcontinent is much older than the *apauruṣeya*-labeled collection of excellent poetry. It is hard to believe that ancient Indian literary corpus did not contain any treatise on aesthetics that may be dated in the pre-Common Era. There are ample direct and indirect references strewn in various sources of that time to presuppose a vast pool of creative writings and a clear-cut concept of aesthetic theories. Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* (not later than 400 BCE) is an unmistakable pointer to the pre-existence of a very rich storehouse of Sanskrit texts containing rhetoric elements. Pāṇini uses the terms *upamāna, upamita* and *sāmānya* in aphorisms like *upamānāni sāmānyavacanaiḥ* (Pā.2.1.55), *upamānāc ca* (Pā.5.4.137), *upamānād aprāṇiṣu* (Pā.5.4.97), *upamānād ācāre* (Pā.3.1.10), *upamāne karmaṇi ca* (Pā.3.4.45), *upamānaṁ śabdārthaprakṛtāv eva* (Pā.6.2.80), *upamitaṁ vyāghrādibhiḥ sāmānyāprayoge* (Pā.2.1.56). The *Rāmāyaṇa* of Vālmikī, the *Vaiyāsika Mahābhārata,* the early *Purāṇa*s, the *Mahābhāṣya* of Patañjali, the *Kauṭilīya Arthaśāstra,* the Prakrit and Sanskrit epigraphic literature – all combine to substantiate our premise. In the enviably erudite *Bhūmikā* (Introduction) of the *Kāvyādarśa*- a must-read for any student of literarty criticism- Chinmoyee

Chattopadhyay, the editor, has presented a comprehensive study of the origin and development of Sanskrit rhetorics where references are gleaned from the *Ṛgveda,* several *Upaniṣad*s, the *Nighaṇṭu* and the *Nirukta,* Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī,* Patañjali's *Mahābhāṣya,* the *Vedāntasūtra,* the *Arthaśāstra* of Kauṭilya, epigraphical literature, the *Buddhacarita,* the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata.* In later texts on aesthetics and prosody we meet several predecessors whose views are mentioned in different contexts and some of whom are honoured as founders of certain schools of literary thought. It is not improbable that once the outstanding all-embracing compendium called the *Nāṭyaśāstra* of Bharatamuni happened, the other older treatises became obsolete and went out of sight, just as occurred for the pre-Kauṭilyan texts on polity, trade and commerce with the advent of Kauṭilya's work.

Thus it is not surprising that Kauṭilya was adept in employing and deploying rhetoric devices to facilitate the understanding of the learner. A thorough reading of the *Arthaśāstra* reveals that the author has a wide range of objects of reference belonging to various fields of life and nature to elucidate a critical or difficult matter or situation to the prince who is gradually getting equipped (*vinīta*) with the lessons of complicated political and economic issues and policies to become a paramount ruler (*cakravartin*). Sometimes the similes and metaphors are found in single analogous expressions, sometimes as maxims, sometimes as allusions from *Itihāsa* and *Purāṇa,* sometimes again based on popular beliefs and sayings. He has also listed a number of merits and demerits of royal edicts which are the precursors of the *guṇa*s and *doṣa*s propounded by later authors of poetics. A detailed study of the same has already been done by the present author in an article titled "Indian Aesthetics: A Few Extraordinary Citations" in *Surabhāratī*, Research Journal of the Department of Sanskrit, Gauhati University, Vol. XII. So those references are intentionally bypassed in this paper.

That Kauṭilya was well aware of the use of similes, metaphors and the like in literature is clear from his own words in the last (15th) book (*Adhikaraṇa*) of the *Arthaśāstra* called *Tantrayukti* where he explains the method of his science. Among the 32 devices used for treatment of his subject there are four which contain clear rhetoric interest, viz. *upamāna, arthāpatti, saṁśaya, vākyaśeṣa* meaning analogy, implication, doubt and completion of a sentence respectively.[1] He has provided definitions and illustrations of all these terms from the point of view of an author of a political treatise, but the basic concepts of some prominent figures of speech are unmistakably present in his exposition. In his context *upamāna* is "Setting forth an unknown (thing) with the help of the known"[2]: *dṛṣṭenādṛṣṭasya sādhanam upamānam* (KA 15.1.27). He illustrates: *nivṛttaparihārān pitevānugṛhṇīyād iti* (KA 15.1.28, 2.1.18) which means "He should, like a father, show favours to those whose exemptions have ceased."[3] *Upamāna,* also termed *aprakṛta, aprastuta* etc. is a technical term in Sanskrit aesthetics which denotes a thing which is not the main object of discussion (*upameya, prakṛta, prastuta*), but which is used by the poet to enhance the beauty of the matter in hand. Here the term *dṛṣṭa* stands for the *upamāna* and *adṛṣṭa* for *upameya.* Thus the affectionate 'father' is the known thing for the learner whose analogy is drawn to explain the unknown, i.e. the favourable act of the king for the poor subjects whose exemptions have expired. *Arthāpatti* or

implication means "That which though not stated, follows as a matter of course"[4]: *yad anuktam arthād āpadyate sā 'rthāpattiḥ* (KA 15.1.29). The example cited by him goes thus: "One conversant with the ways of the world should resort to a king endowed with personal excellences and the excellences of material constituents through such as are dear and beneficial (to the king)"[5] from which follows "he should not resort through one who is not dear and beneficial."[6] In Sanskrit poetics *Arthāpatti* is a figure of speech where a fact is to be deduced on the strength of a given matter. *Sāhityadarpaṇa*[7] gives the definition as *daṇḍāpūpikayānyārthāgamo 'rthāpattir iṣyate* i.e. the figure will be *Arthāpatti* when another fact is inferred through the maxim of the stick and the cake, i.e. if the stick on which the cake is placed is said to be eaten it implies that the cake is also not left uneaten. The stick being very hard is difficult to consume and if it could be eaten the soft cake is definitely devoured. *Saṁśaya* is a matter "with reasons on both sides"[8] like *kṣīṇalubdhaprakṛtim apacaritaprakṛtiṁ vā* (KA 15.1.33, 7.5.12) which reflects the doubt whether to "march against a king with impoverished and greedy subjects or a king with rebellious subjects."[9] *Saṁdeha or saṁśaya* (uncertainty about the true nature of a thing), arising out of wilful doubt is a favourite figure with later poets and it has been used in varying degrees as the basis of a number of figures of speech like *Saṁdeha, Niścaya, Utprekṣā* and others. *Vākyaśeṣa* as its name indicates is that device "by which a sentence is completed."[10] Example is: *chinnapakṣasyeva rājñaś ceṣṭānāśaś ca* (KA 15.1.39, 8.1.9). Here the sentence has to be completed adding *śakuneḥ* (of the bird). The complete meaning arrived at finally is: "And there is loss of all activity on the part of the king, as of a bird with clipped wings."[11] A partial (*Ekadeśavivartinī*) *Upamā* may be detected here where the resemblance is expressed in one part and implied in another.[12] It must, however, be kept in mind that the role of figures of speech in poetic creations is different from that in normative or discursive treatises. The purpose of using these devices in the former is to enhance the beauty of expression which sometimes intentionally pampers ambiguity of sense or multiple meanings while that in the latter aims at complete clarity and perspicuity in understanding of the matter under discussion. Needless to say Kauṭilya puts confidence in the latter.

Kauṭilya, as already pointed out, draws his references from various spheres of life. Animal world is a favourite and frequent place for him to visit for picking up suitable and appropriate comparisons. His predecessors also were no less interested in alluding to animal behaviour for substantiating their views. Kauṭilya has a sensitive eye for flowers, fruits, vegetables, agricultural products and the like. He is an attentive watcher of simple and common household objects of daily utility, activities of people around belonging to different types of livelihood and social customs observed by them which help him deliver the correct simile in the correct context effortlessly. The term simile is used here in a broad sense to include all types of figures of speech based on similarity employed to compare and even contrast different things and situations.

It is not that Kauṭilya creates the poetic figures consciously or intentionally, but they match beautifully with the definitions of these figures as found in later treatises on poetics. Bharata's work (not earlier than 3rd century CE) mentions only four figures

of speech, three of sense (*Upamā, Rūpaka, Dīpaka*) and only one of word (*Yamaka*).[13] Bhāmaha and Daṇḍin (6th/7th century CE) speak of many more.[14] Daṇḍin in the *Kāvyādarśa* has been extremely wise to comment that innumerable figures of speech have been and are still being created in the hands of new/ young poets taking the cue from earlier exponents: *te cādyāpi vikalpyante kas tān kārtsnyena vakṣyati* and *kintu bījaṁ vikalpānāṁ pūrvācāryyaiḥ pradarśitam.*[15] As the literary pieces in sanskritic languages and epigraphic literature of early period of Indian history shows, the poets of that age preferred plain decorative devices for their poetry and did not favour intricate figures of speech, *guṇa*-s being given the upper hand over *alaṁkāra*s. As literary evidence goes, *Upamā, Rūpaka*, rarely *Utprekṣā* among figures of sense and *Yamaka* (poetic charm created by repetition of identical group of consonants/ words with difference in meaning) and *Anuprāsa* (poetic beauty arising out of alliterative repetitions of syllables) among those of word were mostly employed during this time. This does not in any way imply that the poets could not play or toil with words and meanings in other manners to create more complicated figures. This only echoes the literary taste of the time concerned. Kauṭilya's expressions of analogy also generally do not walk beyond this common area of aesthetic practice. Sometimes, however, hints of other types of figures suggest that these too were not completely novel concepts to the authors of early India.

Kauṭilya uses single *Rūpaka* (Metaphor, in which the *upamāna* is imposed on the *upameya,* without negating the latter)[16] in expressions like *pradīpaḥ sarvavidyānām* (KA 1.12.2, a lamp for all sciences, in praise of *Ānvīkṣikī*), *chāyānālikāpratodena* (KA 1.7.8, by the goad in the form of the *chāyā* and *nālikā,* the measurements of time during day and night respectively, advising the preceptors and ministers to control the erring king in this way, the comparison of the king with an errant elephant implied), *sa taccakṣuḥ* [KA 1.15.56, that (Council of Ministers) is his eyes, describing the importance of the council of ministers], *mātā bhastrā* [KA 3.7.2, mother is (only) a leather sack, opinion of a predecessor about the role of a mother in child birth] and the like. The expression *Kaṇṭakaśodhana* [KA Book 4; *kaṇṭaka,* literally thorn, here criminals, mostly small traders (deceiving the consumers), who are like thorns deserving *śodhana* or uprooting] may be cited as a good example of *Atiśayokti* (Hyperbole).[17] Most of the figures, however, are *Upamā*[18] expressions which in various ways explain some tricky situations or policies. Daṇḍin treats any semblance with poetic charm as *Upamā*[19] though later differences in the manner of presentation of the *upamāna* (the external object, object of reference) and the *upameya* (the object in question) led to the creation of distinctly separate figures. In Kauṭilya's work we find comparisons carried out in several ways. Sometimes it is a complete and single simile mentioning the *upamāna,* the *upameya,* the *aupamyavācaka* (expressives of semblance, *iva* etc.) generally accompanied by the *sādhāraṇa/ sāmānya dharma* (common tribute of *upamāna* and *upameya*) and sometimes it is a *Luptopamā* (in which some of the components may be missing), *Ekadeśavivartinī Upamā* (simile occurring in only one part, the rest to be understood), even suggestion of *Upamā,* again in a few cases also extended simile to culminate into *Dṛṣṭānta*[20] and the like. In some instances we have supporting or

justifying statements for the matter, the main feature of *Arthāntaranyāsa*[21] and in others some kind of reasoning is forwarded to give a hint of *Kāvyaliṅga,*[22] *Arthāpatti* etc. Some expressions may bear semblance to *Aprastutapraśaṁsā,*[23]*Apahnuti,*[24] *Utprekṣā*[25].

Here are some examples.

> sahāyasādhyaṁ rājatvaṁ cakram ekaṁ na vartate. (KA 1.7.9)

Rulership needs support. A single wheel cannot turn.

This statement seems to have a combination of *Dṛṣṭānta* and *Kāvyaliṅga.* The use of the *cakra* as a reference object is suggestive of the *cakravartikṣetra,* the ultimate goal of the *vijigīṣu* (the potential *cakravartin*) to achieve.

> navāstu yamasthāne daṇḍadharaṁ manyamānā nāparādhyanti. (KA 1.8.23)

The freshers (appointed as *amātya*s) taking the wielder of the sceptre in the place of Yama (Death) do not commit offence.

The statement has a flavour of *Apahnuti* in the implied negation of the *upameya* (*daṇḍadhara*) and planting of the *upamāna* (*yama*), though the expression goes reverse.

> tam ācāryaṁ śiṣyaḥ pitaraṁ putro bhṛtyaḥ svāminam iva anuvarteta. (KA 1.9.10)

(The king) should obey him (*Purohita*) as a pupil his teacher, a son his father, a servant his master.

Here we have a distinct example of *Mālopamā*.[26]

> na dūṣaṇam aduṣṭasya viṣeṇevāmbhasaś caret. (KA 1.10.18)

He should not pollute the pure (through secret tests), like water with poison.

This may be treated as a mixture of *Upamā* and *Utprekṣā.* In the *Upamā* part *upadhā*s or secret tests put for knowing the purity of newly appointed *amātya*s are compared with poison and the honest candidates with pure water, implying thereby Kauṭilya's disapproval of indiscriminate application of the four *upadhā*s, leading to an implication of *Arthāpatti*. In the *Utprekṣā* part of this expression the indeclinable *iva* is to be construed with the verb *caret* expressing the *saṁbhāvanā* (i.e. probability nearing certainty) about dissolving poison in (pure) water. The expansion of the statement may be suggested as: *na dūṣaṇam aduṣṭasya caret,* (*tat kurvan) viṣeṇa ambhasaḥ dūṣaṇaṁ caret iva*.

> yathā hy aśrotriyaḥ śrāddhaṁ na satāṁ bhoktum arhati/
> evam aśrutaśāstrārtho na mantraṁ śrotum arhati// (KA 1.15.61)

As one not trained in the vedic lore does not deserve (the honour of having) the meal in the *śrāddha* ceremony of a nobleman, one not accomplished in the (political) science should not be allowed to listen to the counsel.

The comparison is interesting and illuminating as it throws light on a social custom seriously observed during Kauṭilya's time. We are not sure whether a pun is

intended in the second half on the words *mantra* (counsel and vedic lore) and *aśrutaśāstra* [one not (properly) trained in (political) science and one not conversant with *śrutaśāstra,* i.e. the vedic knowledge]. The possibility, however, cannot be denied.

Snake is a favourite *upamāna* to express the dangerous, treacherous and hazardous nature of anything. Speaking of instigation of people belonging to the frightened seducible group by secret agents he compares the enemy king with a serpent lying hidden and emitting poison at anyone he apprehends harm from (KA 1.14.8). Followers of Parāśara think advice of Viśālākṣa to confine a prince in one place for self-protection of the king is not proper and is like danger from a snake. "For the prince, realising "through fear of my valour my father has confined me," might get the father himself in his power" (KA 1.17.8-9; Kangle, 40). He compares staying with one who has come from the enemy with living with a snake causing constant fear (KA 7.6.38). Kauṭilya considers the danger from a rebellion in the interior more perilous than a rising in the outer regions of the kingdom and an uprising of the ministers more dangerous than an interior insurgence and he likens both with the danger from a snake (KA 8.2.2,3; 9.5.31). Cow or cattle is used as a simile in various contexts in the *Arthaśāstra.* Kauṇapadanta is quoted by Kauṭilya on the topic of appointment of ministers as commenting that as cattle ignoring unfamiliar herds of cows join only their own herds, hereditary ministers never desert the king even if he behaves in an improper way (KA 1.8.16-19). The expression may be treated as an example of *Dṛṣṭānta* with reference to *vaidharmya* (dissimilarity). Again in the chapter on instigation of seducible parties in the enemy kingdom, the spies are suggested to instigate the greedy group by saying that as the cow of the hunters are milked for the dogs only and not for the Brāhmaṇas, the enemy king is drained for the worthless and not for the deserving ones having profound qualities like them (the target group) (KA 1.14.9). Discussion on different measures of foreign policies contains a debate whether a land with the support of a fort is preferable or that with the support of men (KA 7.11.23). The latter is recommended with a comment that a kingdom is that which has men (Kangle II, p.357). A simile follows: *apuruṣā gaur vandhyeva kiṁ duhīta* (KA 7.11.25). Here a double *entendré* (*Śleṣa*) on the word *gauḥ* is to be appreciated, one in the sense of cow and the other of land. Thus the meaning it yields is: as a barren cow (*vandhyā gauḥ*) cannot be milked, a land without men is also incapable to produce anything (*gauḥ vandhyā*). Thus the extended possible construction of the expression goes like: *apuruṣā vandhyā gauḥ vandhyā gaur iva kiṁ duhīta*.

While emphasising the importance of maintaining confidentiality of secret counsel Kauṭilya draws analogy of the tortoise that completely conceals its limbs into its outer hard shell so that nobody can harm it: *gūhet kūrma ivāṅgāni* (KA 1.15.60). Manu also uses the same expression in the context of protection of weak points of the ruler.[27] Kauṭilya's predecessor Bhāradvāja has a very interesting object of comparison in the context of protection of the king against the princes. He says that princes are like crabs who feed on their begetters and so they should be terminated before their father grows affectionate to them. Another teacher named Piśuna selects the analogy of a (fighting) ram to contest the opinion of the followers of Parāśara

who vouch for sending the prince to a frontier fort to live. In Piśuna's view such action will invite danger as from a (fighting) ram: *aurabhraṁ bhayam etat* (KA 1.17.12). The significance is that as a fighting ram retreats to acquire greater momentum only to turn back and attack its rival with higher velocity, the prince sent to a distant place may become stronger through a nexus with the frontier chief and return with more vehemence. Again in the same chapter we meet a simile where Kauṇapadanta is quoted to hold that making the prince "stay in the fortress of a neighbouring (vassal) prince, far removed from his own territory"[28] as suggested by Piśuna, is similar to the condition of a calf: *vatsasthānam etat* (KA 1.17.15). Just as the milkman places the calf before the mother cow to stimulate secretion of milk in her udder, the prince will become an easy means of extorting wealth from his father. Kauṇapadanta thinks the best way to guard the king against the prince is to keep him with his maternal relatives against which Vātavyādhi retorts with the analogy of the flag (*dhvaja*). He believes that as the *Aditikauśika*s (sects of mendicants who demand money by showing images of gods) demand money showing the flag, the maternal kinsmen of the prince will do the same by using him as their flag (KA 1.17.18). Vātavyādhi prescribes a destructive way to keep away the prince from the throne by allowing him to freely "indulge in vulgar pleasures"[29] to which Kautilya vehemently opposes, saying that this is death while being alive. He compares the royal family with undisciplined princes with a piece of wood eaten by worms which breaks as soon as it is attacked (KA 1.17.22-23). Kauṭilya has quoted the followers of Āmbhi who advise to first tempt the prince through a secret agent with different kinds of vices and suggest him to attack his father and seize the kingdom, later only to be dissuaded by another secret agent from such a perilous act. But Kauṭilya has beautifully explained the risk underlying such an act of (forcefully) awakening one not awake, drawing a simile from our daily life. He says that as newly manufactured (earthen) object absorbs anything (good or bad) smeared on its surface, a prince with immature mind may absorb and religiously follow whatever is instructed to him:

> mahādoṣam abuddhabodhanam iti kauṭilyaḥ. navaṁ hi dravyaṁ yena yenārthajātenopadihyate tat tad ācūṣati. evam ayaṁ navabuddhir yad yad ucyate tat tac chāstropadeśam ivābhijānāti (KA 1.17.30-32).

This may be treated as an example of *Dṛṣṭānta.*

To instigate the group of the enraged seducible party an intoxicated elephant guided by a drunken driver is taken as an *upamāna* of a king who lacks the insight into the science of polity, because both destroy everything coming on the way, the former pounding anything under its feet and the latter devastating the city and countryside by his ignorance (KA 1.14.7). Again, when the spies are instructed to instigate the proud group of the seducible, the king against whom they instigate is likened to the well of the Caṇḍālas which serves only the Caṇḍālas, because the king is a lowly soul and is beneficial to only the low persons and not the noble belonging to this group (KA 1.14.10.). We are charmed by the *aucitya,* i.e. propriety of the comparisons in each instance which springs from a deep knowledge of human psychology. Kauṭilya detects and touches the correct emotional chord of each group of seducible people to attain the desired effect.

Speaking of the activities of the Heads (*Adhyakṣa*s) of different administrative departments, he does not encourage permanent posting of the officers in a place, because that may sow the seed of monetary greed in their mind while handling huge royal fortune and they may not be able to control themselves from tasting or swallowing it. He very aptly compares the situation with laying honey or poison on the tongue without having a taste of it (KA 2.9.32). He also states that officers misappropriating money are impossible to track down just as it is not possible to know the fish drinking water (KA 2.9.33). He then shifts his eyes up to the sky and says that even if one can trace the movement of the birds in the sky, it is next to impossible to know the ways of the dishonest officers moving around with their intentions masked (KA 2.9.34).

Again, Kauṭilya shows himself as a true impartial politician well aware of the dangers of serving a king when he prescribes the proper conduct of a dependent person. He cautions the dependent to take self-protection as serving a king is like residing in fire (KA 5.4.16). This comparison is extended to culminate in the suggestion of a *Vyatireka*[30] figure when he says that fire spreading from one person to another can only burn a part of his body or in the worst case the whole body while the fire in the form of a king may consume one with one's whole family or he may also bring prosperity to him (KA 5.4.17). The *upameya* king is thus shown to be more powerful and omnipotent than the *upamāna* fire. In another context Kauṭilya goes for this type of expression by stating the relative potency of the *upameya* over the *upamāna* where he compares intellect employed by a wise man with an arrow shot by an archer (KA 10.6.51). He rightly observes that the latter may or may not kill a person while the former can destroy even a foetus in the womb.

Book V of the *Arthaśāstra* is titled *Yogavṛtta* i.e. Secret Conduct and the sixth chapter of this Book deals with two topics, viz. Continuance of the Kingdom and Continuous Sovereignty.[31] In this chapter Kauṭilya forwards Bhāradvāja's view on the responsibility of a minister (the second element of a kingdom, next to the sovereign) when the king is dead. In this context the kingdom is compared to a woman approaching a man of her own accord. It is stated that if the woman is refused by the man, she curses her: *svayam ārūḍhā hi strī tyajyamānā 'bhiśapati* (KA 5.6.30). So it is Bhāradvāja's advice to the minister if the kingdom offers itself to him at the calamity of the ruling king, he should grab it immediately, because otherwise the opportunity will deceive him for ever. Here we can match the definition of *Samāsokti* with an unmistakable suggestion of the royal fortune's (*rājyaśrī*) comparison to a woman approaching the most suitable candidate for the throne, so often met with in later creative Sanskrit literature of every genre.

Book VII of the *Arthaśāstra* is titled *Ṣāḍguṇya* i.e. Six Foreign Policies. The third chapter of the same contains two sections on "adherence to policies by the equal, the weaker and the strong (kings)" and "peace-treatise by the weaker king"[32] respectively. In this discussion Kauṭilya draws comparisons mostly from our ordinary daily life. It is said that when there is war between two kings of equal strength, there is loss on both sides, like in the case of two unbaked earthen pots struck against each other (KA 7.3.4). When a stronger king fights against a weaker

one, he becomes victorious, just as stone struck against an earthen vessel does not break (breaking instead the earthen vessel easily) (KA 7.3.5). In a situation where the equal opponent is reluctant to making peace (*saṁdhi*), the king should inflict as much damage on the opponent as the latter have done to him, because, as Kauṭilya says, iron (metal) can be welded to another piece of iron (metal) only when heated: *tejo hi saṁdhānakāraṇam. nātaptaṁ lohaṁ lohena saṁdhatta iti* (KA 7.3.8, 9). Here a fine blend of *Arthāntaranyāsa* (supporting a general statement citing a special one in this case)*, Aprastutapraśaṁsā* (citing joining of metals by application of heat, the *aprastuta* i.e. reference object, from which forcing the equal opponent to make peace through application of heroism, the *prastuta* i.e. the matter in hand, is understood) and *Śabdaśleṣa,* i.e. double meaning (of *tejas,* heat and heroism) is just mind-blowing. But Kauṭilya, with a deep insight into human psychology, shifts his reference to the unpredictable world of the wild when he advises the king to make peace with a weaker adversary, because valour resulting from grief and indignation makes one (desperately) fight (and devour everything) like a forest fire (KA 7.3.11). However, Kauṭilya does not like a weak king who is surrendering to the stronger opponent, wage war with his small army, which is like a moth (willingly) falling in fire, as recommended by some teachers who advise him to fall desperately on the enemy on the argument that doing so one giving up all hope of himself, can achieve something or the other for certain (KA 7.15.14, 15). On a different occasion Kauṭilya assures of the destruction of one fighting with a small army comparing him with a man plunging in the ocean without a boat (KA 12.1.8).

Plant world is a rich source for Kauṭilya to draw many of his similes. He warns the king against a person coming from the enemy because such a person is the cause of perennial fear and danger to the king, just like a pigeon feeding on *Plakṣa* seeds to a *Śālmali* tree. It is said that *Plakṣa* is the enemy or *ari* of the *Śālmalī,* because the latter is "uprooted by the former's seeds taking root at its base, being dropped there by the *kapota*".[33] He picks up his desired simile from the field of harvest when he discerns whether a large gain after a long time is preferable to a small but quick gain while making a pact for money (*hiraṇyasaṁdhi*) in the context of foreign policies. He holds that if a large gain to be achieved after a long time is definitely known not to disappear (i.e. is enduring) and bears the nature of a seed (*bījasadharmā*), it is better to go for it, otherwise not (KA 7.9.52).

As already said and illustrated through some references, Kauṭilya and other political *guru*s mentioned by him are quite fond of choosing comparables from the animal world. Some interesting examples follow.

Book IX of the *Arthaśāstra* titled *Abhiyāsyatkarma* deals with the activity of the *vijigīṣu* who is about to march against the enemy. In this context it is essential to ascertain the relative strength and weakness of powers, place and time, an issue on which the political exponents are not unanimous. Some hold that place is superior forwarding the example of a dog in land dragging a crocodile and a crocodile in water dragging a dog (KA 9.1.28, 29). According to others time is superior, because in daytime a crow kills an owl while at night an owl kills a crow (KA 9.1.30). Again, on the topic of losses, expenses and gains Kauṭilya declares that wealth alone

begets wealth as elephants are captured by elephants only (KA 9.3.27). Book XII of the treatise is named *Ābalīyasa* i.e. Concerning the Weaker King. Here a king submissive everywhere and living a desolate life is likened to a ram strayed from the herd (KA 12.1.7). Book XIII (*Dugalambhopāya*) discusses the means of seizing a fort and its first chapter deals with instigation to sedition.[34] Here the instigation of different types of people is instructed through different types of familiar objects and behaviour (KA 13.1.16). These are presented below in a bulleted list:

- The meticulous or hardworking are to be seduced by the instance of the ordinary donkey. The donkey works hard without being rewarded.
- The *daṇḍacārin*s or the leaders of the army or soldiers of the enemy should be instigated by the example of the stick and the beating of the branch. The stick does the job, but the fruits thus collected are enjoyed by others. Does Kauṭilya have an intentional pun on the word *daṇḍacārin* to yield a second sense of *employing the daṇḍa* i.e. stick (to beat the branches)?
- The frightened are to be terrified by citing the plight of the lonesome ram strayed from the herd that may be caught and killed any moment.
- Those who belong to the group of insulted are to be given the example of a shower of thunderbolt, because insult inflicted on the respectable is shocking like a thunderbolt.
- The persons with unfulfilled hopes can be stirred up by the examples of cane or reed bearing no fruit, lumps of rice offered to crows and the cloud created by magic. These three things imply respectively false promise, insufficiency of reward given with a hint of contempt and absence of real worth on the part of the enemy king.
- Even those who receive the reward of honour can be seduced by the example of the decoration of a disagreeable wife by a spiteful husband.
- The people who are known to have been put to secret tests (*upahita*) may be diverted from their loyalty by citing the tiger-skin and death-trap. The implication is that the king who can put the innocent to the secret tests is deceitful like one camouflaging under tiger-skin and dangerous like a death-trap.
- Even those who relentlessly serve the king are to be alienated from their master by the examples of eating of *pīlu* fruits, the hail (*karakā*), the she-camel (*uṣṭrī*), and churning of the she-ass's milk.[35] The *pīlu* fruit is bitter, hail-stone or hail-storm is harmful, milk of female camel is unfit for consumption and it needs great effort to obtain milk from a she-donkey. The words *karakā* and *uṣṭrī* have been interpreted by some as a bitter vegetable and a bitter plant respectively[36] which in my opinion match better with the purpose. Monier-Williams[37] gives a meaning of *uṣṭrī* as the name of a plant on the authority of the *Nighaṇṭu*. He has also given a meaning of *karaka* (not *karakā,* as mentioned in KA) as the name of several plants.[38] V.S. Apte and Haricharan Bandyopadhyay enter *karakā* in the sense of hail.[39] Milk of female camel is good for health[40] and a common drink for the desert people. Donkey milk, though a bit difficult and time-consuming to extract from the animal, is considered a "pharma food" with "notable health effects"[41] and has

been in use for cosmetic purpose from ancient times. Queen Cleopatra of Egypt is known to use donkey milk for bathing.

Kauṭilya, like a good painter, has a minute eye for distinct shades of colours of different objects and to describe the same he chooses his references from various things belonging to the animal and plant kingdom.

The colour of poisoned boiled rice is compared with that of the peacock's neck (KA 1.21.7). The same colour is referred to in connection with the iron used as a colouring matter of ornamental gold (KA 2.13.48). Lead ore bears the blackness of a crow or is of the colour of a dove (KA 2.12.13). Iron ore has the colour of *sinduvāra* flower (KA 2.12.15). Lotus filament stands as the comparison of gold of excellent quality (KA 2.13.4). Pure silver should be of the colour of curds (KA 2.3.14). One *suvarṇa,* the standard weight of 16 *māṣaka*s, is of turmeric coloured gold (KA 2.13.15). The best touchstone obtained from Kaliṅga or Tāpī resembles *mudga* beans in colour (KA 2.13.21). Again, one portion of ornamental gold mixed with two measures of white silver produces the colour of *mudga* bean (KA 2.13.54). Ornamental gold, if smeared twice with an enveloping liquid, becomes of the colour of a parrot's feather (KA 2.3.56).

This humble attempt to uncover a different Kauṭilya shows him not as a cunning statesman whose sole interest lies in meticulous calculation of the gain of the *vijigīṣu.* He is a dreamer, a poet, a connoisseur of the fine and the humorous. Let us no more sketch him as a stern crooked bald Brahmin with a *śikhā* at the back of his head, clad in white *dhoti* and *uttarīya*, wearing sandal *puṇḍraka* marks on the wrinkled forehead and the holy sacrificial thread across his bare chest, bearing a stick in his hand – his regular depiction in every visual medium.

Notes and References

1. Kangle, 512
2. *Ibid.*514
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. SD 816
8. Kangle, loc. cit.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. SD 107
13. Kāv. Introduction xii; also 216
14. *Ibid.* 218
15. *Ibid.* 212, 221

16. SD 114: *rūpakaṁ rūpitāropād viṣaye nirapahnave-* Metaphor consists in the representation of the subject of description which (subject) is not concealed, as identified with another (a well-known standard).
17. SD 33: *siddhatve 'dhyavasāyasyātiśayoktir nigadyate; ibid.*154: When the intro-susception is complete, it is styled Hyperbole.
18. *Ibid.* 89: Simile is the resemblance between two things expressed in a single sentence and unaccompanied with the statement of difference.
19. Kāv.230: *yathākathañcit sādṛśyaṁ yatrodbhūtaṁ pratīyate/ upamā nāma sā...*
20. SD 166: *Dṛṣṭānta* is the reflective representation of a similar subject.
21. *Ibid.* 214: When a general proposition is strengthened by a particular or a particular by a general one and when an effect is justified by a cause or *vice versa,* either under a similarity or a contrast, there is *Arthāntaranyāsa.*
22. *Ibid.* 219: When a reason is implied in (1) a sentence or (2) a word, it is termed *Kāvyaliṅga.*
23. *Ibid.* 201: When (1) a particular from a general, (2) a general from a particular, or (3) a cause from an effect, or (4) an effect from a cause, or (5) a thing similar from what resembles it, is understood, each of the former being in question and the latter not so, it is *Aprastutapraśaṁsā.*
24. *Ibid.* 135: *prakṛtam = upameyam. niṣidhya* denying i.e. representing as being not what it is, but as something else, *anyasya aprakṛtasya* (*upamānasya*) *sthāpanam.* (Thus *Apahnuti* occurs when the *upamāna* is established in the place of *upameya* by negating or denying the latter).
25. *Ibid.* 141: *prakṛtasya parātmanā sambhāvanā utprekṣā-* Poetical fancy is the imagining of an object under the character of another…….*sambhāvanā* means *utkaṭakoṭikaḥ sandehaḥ.* (Thus *saṁbhāvanā* is poetic doubt where uncertainty comes so close to certainty as to catch it).
26. *Ibid.* 108: When we have several Upamānas in connection with one Upameya, we have a garland of similes.
27. *Manusaṁhitā,* VII.105:

nāsya chidraṁ paro vidyād vidyāc chidraṁ parasya tu|
gūhet kūrma ivāṅgāni rakṣed vivaram ātmanaḥ||

28. Kangle, *op.cit.*40
29. *Ibid.* 41
30. SD 172: When the Upameya excels or falls short of the Upamāna, it is *Vyatireka.*
31. Kangle, *op.cit.* 309
32. *Ibid.* 327
33. *Ibid.* 342, f.n.39
34. *Ibid.* 474 ff.
35. *Ibid.* 476
36. *Ibid.* 476, f.n.16
37. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary,* 220, col.3
38. *Ibid.* 254, col.1
39. Apte, *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, 134, col.2; Haricharan Bandyopadhyay, *Bangiya Sabda Kosh,* (Vol.I) 548, col.1
40. https://amul.com>products
41. https://m.indiamart.com>proddetail

Select Bibliography

Apte, V.S. *The Student's Sanskrit-English Dictionary.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1973 (rpt.). 1st ed. 1890.

Bandyopadhyay, Haricharan. *Bangiya Sabda Kosh*, Vol.I. New Delhi: Sahitya Akademi, 1978 (rpt.). 1st ed. 1966. 1st publication in parts B.S.1340-1353.

Chattopadhyay, Chinmoyee (Ed.). *Śrīdaṇḍyācāryyaviracitaḥ Kāvyādarśaḥ* (with *Mālinyaproñchanī* commentary of Premacandra Tarkavāgīśa and Bengali translation and exposition). Kolkata: West Bengal State Book Board, 1995.

Kane, P.V. (Ed.). *Sāhityadarpaṇa* [*Paricchedas I, II, X Arthālaṅkāras*] *with Exhaustive Notes.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1995 (rpt. of 6th ed. in 1974). Year of 1st ed. not found.

Kangle, R.P. (Ed.). *The Kauṭilīya Arthaśāstra.* Part I (*Sanskrit Text with a Glossary*). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2010 (7th rpt of 2nd ed., Bombay University in 1969). 1st ed. 1960.

----, -------. (----). ---- ------- ------. Part II (Translation with Critical and Explanatory Notes). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2010 (7th rpt. of 2nd ed. Bombay University in 1972).1st ed. 1963.

Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary.* Madras (Now Chennai): Southern Publications, 1987 (Indian rpt.).

Sankararama Sastri, C. (Ed.). *Aṣṭādhyāyī Sūtrapāṭha With Vārttikas, Gaṇas, Dhātupāṭha, Pāṇinīya Śikṣā, Paribhāṣāpāṭha and Sūtra Index* (Introduction by Ratna Basu). Delhi: Sharada Publishing House, 1994 (rpt. of 1st ed. in 1937).

Shastri, Ashokanath (Ed.). *Manusaṁhitā Chapter VII*. Calcutta (Now Kolkata): Modern Book Agency Private Limited, 1968 (3rd ed.). 1st ed. 1959.

Weblinks

https://amul.com>products

https://m.indiamart.com>proddetail

A Special Note:

I have consciously restricted myself from citing too frequent Sanskrit quotations for the sake of readers belonging to my non-Sanskrit fraternity who may be interested in this bizarre topic. It is for them that I have quoted Kane's English expositions of the definitions of the figures of speech in SD under Notes and References. Also, I have sometimes endeavoured to interpret passages or lines according to my own understanding which may or may not be accepted by others.

PUNARUKTAVADĀBHĀSA: AN UBHAYĀLAṄKĀRA

INDIRA CHATTERJEE

Abstract

पुनरुक्तवदाभास or Semblance of Tautology is not a common figure of speech like उपमा, अनुप्रास etc. This is not recognised by all the rhetoricians and not frequently identified by the commentators in the Sanskrit literary works as well. Among the rhetoricians belonging to pre-Ānandavardhana period only Udbhaṭācārya accepted it and placed it on the top of the figures. After that Mammaṭa, Ruyyaka et al considered it as a distinct figure. But Appaya Dīkṣita (16th Cent. CE) who corroborates a large number of figures is silent on it. This is also interesting to notice that this अलङ्कार has been classified sometimes as शब्दालङ्कार, sometimes as अर्थालङ्कार and above all as उभयालङ्कार also. It seems that the rhetoricians are vacillating to fix its category. But still they are almost unanimous regarding its nature or characteristics.

The term पुनरुक्तवदाभास though largely used in masculine is found to have been used also in neuter.

Since its nature as उभयालङ्कार stands firm logically as well as technically we support this view and thereby we have tried to establish it in this way in our discourse.

Key Words

Rāghavabhaṭṭa, *अभिज्ञानशकुन्तल*, शब्दालङ्कार, अर्थालङ्कार, उभयालङ्कार, Haridas Siddhantavagish, Nāgoji, Bhoja, Viśveśvara, *कादम्बरी*, *शिशुपालवध*, Vidyādhara, *नैषधचरित*, M.M.Williams etc.

At the outset of this article I must express my owe to Rāghavabhaṭṭa's exquisite commentary on *अभिज्ञानशकुन्तल*. In the subtle explanatory sight in it nothing is left ignored. As a result of it we have a privilege to find out a few examples of rarely available पुनरुक्तवदाभास in the famous drama[1]. In fact, unlike any शब्दालङ्कार or अर्थालङ्कार this figure occurs very rarely in the classical Sanskrit works. After being acquainted with Rāghavabhaṭṭa's citation I hunted for some more examples in other literary works and could notice out only a few instances in them. But my search complies with two or three works only.

To grow an idea of the figure पुनरुक्तवदाभास i.e. Semblance of Tautology we have to plunge into the ocean of Sanskrit poetics. There also its recognition is limited and sporadic. The renowned rhetoricians except Udbhaṭa of Pre-Ānandavardhana (9th cent. CE) period have not acknowledged this figure. Anyway, according to Udbhaṭa (8th cent. CE) the definition is: 'पुनरुक्तवदाभासमभिन्नवस्त्विवोद्भासिभिन्नरूपपदम्' – The figure of speech where apparently the same meaning appears in different words is called पुनरुक्तवदाभास. Udbhaṭa has placed it first in his work and it is followed by three शब्दालङ्कारs and thirty seven अर्थालङ्कारs dealt with by him. There is a significance of such placing due to its special feature. The commentator Rājānaka Tilaka (12th cent. CE) says in his विवृति or उद्भटविवेक: 'वक्तीति उच्यत इति च शब्दोऽर्थश्च। तत्राद्य उभयस्य शब्दस्यार्थस्य च। ततस्त्रयः शब्दस्य....' The exemplary verse is:

ततः प्रभृति निःसङ्गो नागकुञ्जरकृत्तिभृत्।
शितिकण्ठः कालगलत्सतीशोकानलव्यथः।।

From the happening (of Satī's death) Mahādeva wearing the skin of the best elephant passed the days with terrible pain. Here the words in each pair नाग-कुञ्जर and शितिकण्ठ-कालगल apparently stand for same meaning i.e. नाग and कुञ्जर mean elephant and शितिकण्ठ and कालगल mean Lord Śiva. But in respect of the meaning of whole verse कुञ्जर means best and कालगल is a part of a word कालगलत्. So from the said two pairs कुञ्जर and कालगल are unchangeable words whereas नाग and शितिकण्ठ are changeable. Tilaka says: 'कुञ्जरकालगलशब्दपर्यायोपादाने तु नालङ्कारो भवतीति शब्दोऽलङ्कार्य इत्युभयालम्बनोऽयमलङ्कारः।' i.e. if the synonyms of the words कुञ्जरकालगल etc. are taken for them, the figure does not stand, so word is an object of decoration and thus the figure entitles to both (of word and meaning). So it may be assumed that with the example of this particular figure Udbhaṭa determines its nature as उभयालङ्कार.

After Udbhaṭa there appears Mammaṭa (11th cent. CE) and his *काव्यप्रकाश*, a text which is termed by P.V. Kane as 'far-famed' and becomes a starting point for future exegesis and expansion. Anyway, Mammaṭa discusses पुनरुक्तवदाभास in the 9th chapter comprising शब्दालङ्कारs. Among six of them the पुनरुक्तवदाभास holds the last position as it has a different nature from other five शब्दालङ्कारs. The author has divided it into two categories one based on शब्द and the other on शब्दार्थ. His definition runs: 'पुनरुक्तवदाभासो विभिन्नाकारशब्दगा एकार्थतेव।' The वृत्ति is: 'भिन्नरूपसार्थकानर्थकशब्दनिष्ठमेकार्थत्वेन मुखे भासनं पुनरुक्तवदाभासः।' - When two words in different shape apparently express same meaning the figure is called पुनरुक्तवदाभास or semblance of repetition. It may subsist only in words (broken i.e. सभङ्ग or unbroken i.e. अभङ्ग) or in word and meaning. In fact, we cannot find any conceptual difference between the definitions drawn up by Udbhaṭa and Mammaṭa. But Mammaṭa has divided it into शब्द and शब्दार्थ and accordingly cited examples. From three verses cited by him the following two verses may be quoted here to show its two kinds. The first is -

अरिवधदेहशरीरः सहसा रथिसूततुरगपादातः।
भाति सदानत्यागः स्थिरतायामवनितलतिलकः।।

This is an example of broken words(सभङ्ग)[2] i.e. the underlined words having broken make the अलङ्कार. Here देह-शरीर and दान-त्याग apparently stand for same meaning but actually there is no repetition of meaning. In अरिवधदेहशरीरः words are अरिवधदा-ईहा-शरिणः-ईरयति and सदा-आनत्या-गः. So here words are absolutely unchangeable and thereby they make the instances of पुनरुक्तवदाभास containing broken words as well as bear the characteristic of शब्दालङ्कार since these words cannot be replaced by their synonyms.

तनुवपुरजघन्योऽसौ करिकुञ्जररुधिररक्तखरनखरः।
तेजोधाम महः पृथुमनसामिन्द्रो हरिर्जिष्णुः।।

This is an example of word and sense. Here the words in pairs namely तनु-वपु, करि-कुञ्जर, रुधिर-रक्त, तेजो-धाम-महः, इन्द्र-हरि-जिष्णु appear to be of same meaning i.e. body, elephant, blood, valour and Lord Indra respectively. But there is only semblance of sense of those words. In this verse तनु, कुञ्जर, रक्त, धाम, हरि, जिष्णु are unchangeable but वपु, करि(री),

रुधिर, इन्द्र are changeable and this characteristic leads the verse to be an example of शब्दार्थालङ्कार or उभयालङ्कार.

Thus Mammaṭa has elaborately dealt with this figure by explaining its two kinds i.e. based on words and on word and meaning too.

The next rhetorician of repute who solely devoted to the treatment of अलङ्कारs is Ruyyaka (12th cent. CE) and his work is अलङ्कारसर्वस्व. Its third सूत्र is आमुखावभासनं पुनरुक्तवदाभासम्. In its वृत्ति he says: आमुखग्रहणं पर्यवसानेऽन्यथात्वप्रतिपत्त्यर्थम्. The conception is very clear from वृत्ति i.e. in this अलङ्कार primarily it appears to be a repetition of sense but at the end it changes to be true. Moreover Ruyyaka makes it as an अर्थालङ्कार as he says: अर्थपौनरुक्त्यादेवार्थालङ्कारत्वं ज्ञेयम्. He, therefore, expresses utterly different attitude regarding its category. In the illustrations cited we have three types of verses based on सुबन्त, समास and तिङन्त. First three exemplary verses cited for the varieties of सुबन्त and समास contain the following pairs of words complying with the definition – अहीन-भुजगाधीश, कन्दर्प-दर्पक, शिखी-पावक, दारुणः-काष्ठतः, भस्म-भूति, रक्त-शोण, पावकः-शिखी. Following are those three verses of illustration put by the author. –

a) अहीनभुजगाधीशवपुर्वलयकङ्कणम्।
शैलादिनन्दिचरितं क्षतकंदर्पदर्पकम्।।

b) वृषपुङ्गवलक्ष्माणं शिखिपावकलोचनम्।
ससर्वमङ्गलं नौमि पार्वतीसखमीश्वरम्।।

c) दारुणः काष्ठतो जातो भस्मभूतिकरः परः।
रक्तशोणार्चिरुच्चण्डः पातु वः पावकः शिखी।।

Apparently the underlined words of each pair bear same meaning i.e. lord of serpents, Cupid, fire, from wood, ashes, blood and again fire. But if we consider the meaning of whole verse the words of the pair will not stand for same meaning and there remains this figure. The last verse is the example of the तिङन्त along with other varieties. That verse placed by Ruyyaka is भुजङ्गकुण्डली etc. has been cited by Viśvanātha also in his *साहित्यदर्पण*. Ruyyaka states this verse to show sensical semblance in सुबन्तs (हरः-शिवः), समासs (भुजङ्ग-कुण्डली) and तिङन्तs (पायात्-अव्यात्) also. We shall discuss this verse later when Viśvanātha's turn will come.

Śobhākaramitra (12th cent. CE), author of अलङ्काररत्नाकर, starts his work with पुनरुक्तवदाभास. He regarded it as a figure of word which is utterly of different attitude from Ruyyaka. He considers it as शब्दालङ्कार and defines like this: आमुखैकार्थपदं पुनरुक्तवदाभासम्. Śobhākara explains: 'आमुखतुल्यार्थत्वस्य च शब्दधर्मत्वेन शब्दाश्रयत्वाच्छब्दालङ्कारोऽयम्। नतु अर्थधर्मः पौनरुक्त्यमलङ्कारः इत्यर्थालङ्कारता वाच्या।' However, his conception has no difference from the tradition. He has shown two verses as example of which one is Mammaṭa's तनुवपु etc. and another is –

बत हन्तासितः कालो गोविभावसुदीधितिः।
क्षिपास्य रक्षावसितश्वेतराजयशोभय।।

In this verse the words in the pairs बत-हन्त, असितः-कालः, क्षिप-अस्य, सित-श्वेत apparently bear same meaning i.e. alas, black, throw and white respectively. But it is obvious they are contextually different in meaning.

At the end of the fifth chapter of *काव्यानुशासन* Hemacandra (12th cent. CE), a reputed Jain rhetorician, discusses this figure very briefly. This chapter deals with शब्दालङ्कारs. Hemacandra's view on पुनरुक्तवदाभास does not differ from the above. He defines it in the following way: 'भिन्नाकृतेः शब्दस्यैकार्थतेव पुनरुक्तवदाभासः' (5.9) and वृत्ति thereon is 'भिन्नरूपाणां सार्थकानर्थकानां शब्दानामेकार्थत्वमिवामुखे, न पुनः परमार्थतः, पुनरुक्तवदाभासनं पुनरुक्तवदाभासः।' He cites a verse from देवीशतक (55) which is – 'सत्त्वं सम्यक्समुन्मील्य हृदि भासि विराजसे। द्विषामरीणां त्वं सेनां वाहिनीमुदकम्पयः॥' - (Oh Goddess!) you shine in heart void of रजोगुण by revealing there सत्त्वगुण. You make the cheerful enemy frightened with hero.

In this verse पुनरुक्तवदाभास exists in भासि-विराजसे, द्विषाम्-अरीणाम् and उदकम्-पयः.

Jayadeva (13th cent. CE), author of चन्द्रालोक, calls this figure by a different name although the basic concept remains unchanged. Placing it among शब्दालङ्कारs i.e. अर्थानुप्रास and यमक he establishes its nature of a शब्दालङ्कारत्व. In the fifth chapter of his work he defines it as follows :

> पुनरुक्तप्रतीकाशं पुनरुक्तार्थसन्निभम्।
> अंशुकान्तं शशी कुर्वन्नम्बरान्तमुपैत्यसौ॥ 5/7।

He always puts the definition and example in the first and second hemistich respectively. Unlike others' examples, here अंशुक and अम्बर are not placed side by side. अंशुक being a part of अंशुकान्तं (अंशुभिः कान्तम् i.e. beautiful by the rays) has no meaning whereas अम्बर has its own meaning. But both the words apparently stand for same meaning i.e. cloth.

While Jayadeva evidently includes the पुनरुक्तप्रतीकाश or पुनरुक्तवदाभास in the section of figures of words Vidyādhara (13th cent. CE), author of एकावली, places it at the beginning of the treatment of शब्दालङ्कारs with a bit hesitation. Probably he was influenced by Ruyyaka in its conception as the second half of the कारिका is – 'पुनरुक्तवदाभासो भवति प्रमुखावभासनं द्वेधा।' In the वृत्ति he declares, 'यद्यपि शब्दालङ्कारनिरूपणानन्तरमर्थालङ्कारनिरूपणमुचितं तथाप्यर्थपौनरुक्त्यस्यैव प्ररूढस्य दोषत्वेनाभिधानात् तद्विपर्ययस्यालङ्कारत्वदर्शनाय व्युत्क्रमेणात्र कथनमेतस्य (पुनरुक्तवदाभासस्य)'.

Like prior rhetoricians Vidyādhara also explains that in this figure the meaning perceived at the beginning does not remain the same at the end. The reason is also shown by him: 'अन्यथा पर्यायत्ववशाच्छब्दान्तरस्यार्थान्तरवृत्तेरसम्भवात्।' Vidyādhara has divided पुनरुक्तवदाभास into two categories – on the basis of noun (नाम) and on the basis of verb (आख्यात). First we quote the instance based on noun here:

> अभ्यस्ताशेषविद्यामरगुरुधिषणं विद्विषद्रक्तपान-क्रीडानिस्त्रिंशखड्गविरचितवसुधाचक्ररक्षाविभूतिम्।
> किं चालोकप्रभावक्षपितबुधविपद्ध्वान्तमुद्गायति त्वां तुङ्गे शृङ्गे सुमेरोः सुरयुवतिगणः श्रीनृसिंहक्षितीन्द्र॥

He clarifies the figure consisted in this verse: 'गुरुधिषणयोर्निस्त्रिंशखड्गयो रक्षाविभूत्योरालोकप्रभयोर्नाम्नोः पुनरुक्तवदाभासनम्।'

Here I may recall commentator (of सरल) Mallinātha's comment on पुनरुक्तवदाभास – 'अपुनरुक्तोऽपि यत्र अर्थ आपाततः पुनरुक्तवदाभासते स पुनरुक्तवदाभासो नामालङ्कार इत्यर्थः।' – The same conception is revealed in his words. It should be mentioned that Mallinātha, besides Sanskrit literary works, wrote a commentary on the एकावली, a work on literary theory.

Vidyānātha, another rhetorician of repute flourishing in the 13th century CE, has placed पुनरुक्तवदाभास among the figures of word. He follows his predecessors regarding its exclusive nature. In his language it goes thus: 'यत्रार्थः प्रमुखे किञ्चिद् भासते पुनरुक्तवत् । पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः स सतां मतः॥' The definition is followed by the वृत्ति: 'यत्रार्थः पुनरुक्तवदाभासते, अन्वयवेलायामन्यथा भवति स पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः। अर्थालङ्कारत्वेऽप्यस्य शब्दपौनरुक्त्याश्रित- त्वाच्छब्दालङ्कारप्रस्तावे लक्षणं कृतम्।' The example accorded by him is –

> जिष्णुरिन्द्रः क्षितिभुजां श्रीपतिः पुरुषोत्तमः।
> भास्वान् सूर्यस्फुरत्तेजाः काकतीन्द्रो विराजते॥

The victorious king of kings is wealthy and an excellent man. The valour of him, Kākatīndra, shines like the sun. Then says 'अथोभयपौनरुक्त्यालङ्कारः कथ्यते।' which reveals clearly the characteristic of पुनरुक्तवदाभास and it is noticeable that he finally gives पुनरुक्तवदाभास a status of उभयालङ्कार.

In the exemplary verse the pairs of words जिष्णु-इन्द्र, श्रीपति-पुरुषोत्तम, भास्वान्-सूर्यः hold apparently same sense but finally do not.

There are two Vāgbhaṭas in the history of Sanskrit rhetoric. Both are Jains. Vāgbhaṭa-I didn't recognise this figure. Vāgbhaṭa-II (13th cent. CE) accepts it as a figure of word in the fourth chapter of his treatise and says: 'भिन्नरूपाणां शब्दानामेकार्थतेव पुनरुक्तवदाभासः।' The exemplary verse[3] shown by him is similar to that of Hemacandra. So, that is not being placed here to avoid repetition.

Now I would like to state two more views both of which convincingly establish that पुनरुक्तवदाभास is a अलङ्कार not of words or not of sense, but of word and sense both.

Viśvanātha (14th cent. CE), an author of a large number of books, has written a popular and well read book on poetics named साहित्यदर्पण dealing with अलङ्कारs in the last (10th) chapter. After defining अलङ्कार he starts the discussion of individual अलङ्कारs of which पुनरुक्तवदाभास occupies the first position. Viśvanātha's definition is – 'आपाततो यदर्थस्य पौनरुक्त्येन भासनम्। पुनरुक्तवदाभासः स भिन्नाकारशब्दगः॥' - That what in first sight appears to be the repetition of a sense, is called the Semblance of Tautology and this consists in the use of different words of the same apparent import. The verse as put by him for illustration is –

> भुजङ्गकुण्डली व्यक्तशशिशुभ्रांशुशीतगुः।
> जगन्त्यपि सदापायादव्याच्चेतोहरः शिवः॥

The heart-stealer Śiva wears a serpent as his earring and has the moon with the camphor-white rays shining on his head. May He ever preserve the worlds! -- Here the compounded words in भुजङ्गकुण्डली seem at first sight to mean a serpent, bear the appearance of being a tautology. But afterwards they convey distinct sense viz. one who wears a serpent as an earring. In पायादव्यात् the figure consists in the seeming tautology of an action (तिङन्त) i.e. may preserve. But पायात् does not carry any sense as अ of अपायात् having coalesced in Sandhi with आ of सदा. Similarly in (चेतो) हरः शिवः the underlined words apparently bear same meaning i.e. महादेव. But it is not a repetition of meaning. Her the words भुजङ्ग, शशिशुभ्रांशु, अव्यात्, शिवः admit of being exchanged for

synonyms. Thus the figure पुनरुक्तवदाभास is an अलङ्कार both of word and sense, inasmuch as it can partially endure an exchange of words.

At the end of this discourse I should mention the glorious name of Haridas Siddhantavagish (19th/20th cent. CE), a prolific writer as well as a commentator. His काव्यकौमुदी is his sole work on poetics. The work is divided into fifteen chapters termed as कला although it is quite small in extent. However, in the fourteenth chapter named चित्राद्यलङ्कारनिरूपणम्, पुनरुक्तवदाभास has been dealt with. It is interesting to notice that Haridas has not included it under शब्दालङ्कार or अर्थालङ्कार. चित्राद्यलङ्कारनिरूपण i.e. the fourteenth chapter is very exceptional and unique division of the figures of speech so far in the extant works. He considers पुनरुक्तवदाभास as an उभयालङ्कार in the fourteenth chapter and he says before defining it: 'पुनरुक्तवदाभासस्य शब्दार्थोभयालङ्काररूपत्वादुभयालङ्कारमध्ये तमाह' and then he defines it: 'भिन्नशब्दानां पुनरुक्तिबोधे तन्निरासे च पुनरुक्तवदाभासः।' His example is – 'राजा प्रजापतिसमो जनकः पिता'. Afterwards in the extended वृत्ति thereon he very lucidly and clearly says, 'अत्रेदमवधेयम्- शब्दपरिवर्तनेऽपि यस्यालङ्कारस्य स्थितिः सोऽर्थालङ्कारः। यथा कमलमिव मुखं मनोज्ञम्। अत्र पद्मं यथा तथा सुन्दरं वदनम् इति शब्दानां परिवर्तनेऽपि उपमालङ्कारस्थितेरुपमार्थालङ्कारः। ... एवञ्च राजा प्रजापतिसमो जनकः पिता ते इत्यत्र गुणवान् पिता ते इति जनकशब्दपरिवर्तने न पुनरुक्तवदाभासस्थितिरित्ययं शब्दालङ्कारः, यथा जनकः स तातः इति पितृशब्दपरिवर्तनेऽप्यस्यालङ्कारस्य स्थितेरयम् अर्थालङ्कार इति पुनरुक्तवदाभासस्य शब्दार्थोभयालङ्कारत्वमिति।'

From a fair survey of the history of rhetoric we see that पुनरुक्तवदाभास is not accepted by a large number of rhetoricians, still it has got an approbation by a good number of them. Moreover we witness that it is categorised in figures of word (शब्द) or that of sense (अर्थ) or that of word and sense both (शब्द-अर्थ). Udbhaṭa apparently seems to recognise पुनरुक्तवदाभास as based on sound and same view is conceived by Hemacandra, Jayadeva, Vāgbhaṭa(2nd), Vidyādhara and Vidyānātha.

Mammaṭa divides it into two categories i.e. of word and of word and sense both. He has catered two types of examples accordingly. Ruyyaka takes its two divisions - अर्थालङ्कार since the repetition of meaning is reflected here and शब्दालङ्कार also since from two words one is unchangeable. But as the stringency exists in meaning he accepts its अर्थालङ्कारत्व as well. Śobhākaramitra accepts it as शब्दालङ्कार though he thinks it should technically be accepted as उभयालङ्कार. But its उभयालङ्कारत्व is utterly accepted by Viśvanātha and Haridas in their respective discussions and partly by Mammaṭa. Though in the hands of other rhetoricians its उभयालङ्कारत्व is dwindled still it seems that many of them are not quite sure of its categorisation.

In Sanskrit rhetoric अलङ्कारs are commonly divided into two broad heads, based on word (शब्द) and on sense (अर्थ) and termed as शब्दालङ्कार and अर्थालङ्कार respectively. But the nuances of expression in language and its verbal wealth have led some rhetoricians to discover a third variety of अलङ्कार, named उभयालङ्कार or शब्दार्थोभयालङ्कार, based on word and sense simultaneously, is not found so frequently. The treatment as well as the nature of उभयालङ्कारs makes the readers curious and at the same time perplexed to a great extent when thinkers like Bhoja (10th cent CE) and Viśveśvara (14th cent. CE) accept twenty four figures of this category. Sometimes it is assumed that the hybrid अलङ्कारs like सङ्कर and संसृष्टि may be considered as उभयालङ्कार. In his comments on the काव्यप्रकाश, Nāgoji draws a logical conclusion of Mammata's view on सङ्कर and संसृष्टि and boldly says that, as a matter of fact, all अलङ्कारs are उभयालङ्कार. He

says, 'वास्तवं सिद्धान्तसिद्धं तु सर्वेषामुभयालङ्कारत्वमिति बोध्यम्।' However, we see that the उभयालङ्कारs hold a considerable position in Sanskrit poetics and sometimes acquire equal importance like शब्दालङ्कार and अर्थालङ्कार.

But still the question arises regarding the nature of उभयालङ्कार. If it affords to have a very clear conception then why most of the rhetoricians are reticent on its characteristics or number! Here is the importance of पुनरुक्तवदाभास. In its journey we witness that although most of the erstwhile and a few later rhetoricians did not recognise it still a good number of them could not ignore it. Moreover, gradually the principal difference between शब्दालङ्कार and अर्थालङ्कार was detected by some that the figure based on word subsists in unchangeable words whereas same based on sense when words are changeable i.e. replacement of synonym is possible without spoiling the effect. पुनरुक्तवदाभास bears both the characteristics. And later rhetoricians like Viśvanātha (14th cent CE) and Haridas Siddhantavagish explicitly established its nature of उभयालङ्कार since one part is unchangeable and other part is changeable. Here Mammaṭa holds the pioneering position indicating its one division as उभयालङ्कार. But Viśvanātha and Haridas have given it a final resort to उभयालङ्कार. And with their views its journey ends satisfactorily.

I started with the citations of Rāghavabhaṭṭa. But he is not alone in the rich world of Sanskrit commentary. In the कादम्बरी of Bāṇabhaṭṭa Haridas pointed out a few instances of पुनरुक्तवदाभास and they are: रुधिर-रक्त[4], वन-गहन[5], मकरन्द-मधु[6], तुषार-शिशिर[7]. Again in the gloss of *शिशुपालवध* Haridas identifies it four places and they are: खलु-अलम्[8] (2/40), रश्मि-रज्जु[9] (4/20), तनु-वपु[10] (15/78) and श्वसन-समीरण[11] (17/6). In the *नैषधचरित* commentator Vidyādhara in his साहित्यविद्याधरी has cited आसन-आश्रय[12](1/45).

What do we see in these instances? In रुधिर-रक्त रक्त means red-coloured, not blood while both apparently stand for blood and this रक्त is unchangeable; in वन-गहन वन means water, not forest while both apparently stand for forest and hence this वन is unchangeable; in मकरन्द-मधु मकरन्द means saffron, not honey while both apparently stand for honey and thereby मकरन्द is unchangeable; in तुषार-शिशिर तुषार means ice, not cold while both apparently stand for cold and thereby तुषार is unchangeable. These are from *कादम्बरी*.

In *शिशुपालवध's* examples खलु-अलम् apparently bear same meaning i.e. negation, but contextually they bear the senses of certainty and adept respectively. In the verse two words are not placed side by side, but in prose order they stay so. In this example अलम् is an unchangeable word. In रश्मि-रज्जु and तनु-वपु रश्मि and तनु are unchangeable. In श्वसन-समीरण श्वसन is an unchangeable word since it means both breath and wind, but in this context it bears the sense of wind.

In the नैषधचरित our desired word is स्वात्मशरासनाश्रय where a part आसनाश्रय holds up the example. Here apparently both the words आसन and आश्रय mean shelter. But आसन is a part of शरासन and it is the unchangeable word carrying the characteristic of शब्दालङ्कार and other part carries the characteristic of अर्थालङ्कार.

We expect that more and more examples of पुनरुक्तवदाभास may come out from the Sanskrit literary works. Their number will certainly not reach to the height of other

famous शब्दालङ्कारs or अर्थालङ्कारs but still its existence will be felt therein. In one sense it is really difficult to create this figure by a poet. But still in poetic creations we find out some illustrations, of course, with the help of our great commentators.

At the end I like to state my overall observation on the quite exceptional figure of speech पुनरुक्तवदाभास.

1. The word पुनरुक्तवदाभास is referred to in the *A Sanskrit English Dictionary* of M.M.Williams as – 'seeming tautology (a figure of speech)'. Being a 19th century's reputed lexicographer he has given acceptance to this rarely approbated अलङ्कार. This fact is notable.

2. The concept and development of पुनरुक्तवदाभास is absolutely interesting, no doubt. Till 11th century CE we do not find out its acceptance in the widely acclaimed works on rhetoric. Udbhaṭa is the only exception. Moreover among later rhetoricians Appaya Dīkṣita, acceptor of the highest number of अलङ्कारs, has not recorded any interest in this particular figure.

3. Almost all the rhetoricians of repute from 11th century CE to 14th century CE have accepted this अलङ्कार. But the status as well as the gender of this figure varies rigorously in the treatment of the rhetoricians. When rhetoricians like Udbhaṭa, Śobhākaramitra, Hemacandra, Jayadeva, Vidyādhara, Vidyānātha, Vāgbhaṭa-2 recognise it as शब्दालङ्कार, rhetorician like Mammaṭa has explained it as शब्दालङ्कार and उभयालङ्कार also with suitable illustrations. Ruyyaka with exceptional view has discussed it as अर्थालङ्कार.

But after going through the treatment we see the rhetoricians, acceptors of it as शब्दालङ्कार, have placed it either at the top of that category or at the bottom. Only Jayadeva has placed it among the शब्दालङ्कारs.

4. Finally Viśvanātha and Haridasa convincingly designated its उभयालङ्कारत्व which is technically and prudently established. If we go through the famous commentaries quoted in this discourse we see that those commentators, not verbally but conceptually, also accept this nature.

Notes & References

1. Three instances from अभिज्ञानशकुन्तल:

   a) In the verse रम्यास्तपोधनानां (1/13) there is a word मौर्वीकिणाङ्क. Here Raghavabhaṭṭa comments, "किणाङ्केति पुनरुक्तवदाभासः". Since किण and अङ्क apparently mean same thing i.e. a mark. But here the word means the mark of wound scarred by bow string.

   b) In 1/20 (असंशयं etc.) we see the instance of this figure in the underlined words सतां हि सन्देहपदेषु वस्तुषु. Here apparently these two words bear same meaning whereas in respect of the verse they stand for different senses.

c) Again Rāghavabhaṭṭa rightly pointed out the words तनुगात्रि of the verse तपति तनुगात्रि (3/14) as example of पुनरुक्तवदाभास. Since although तनु and गात्र has a common meaning limb but in this context तनु means slender.

2. The verse cited for unbroken words (अभङ्ग) is:

चकासत्यङ्गनारामाः कौतुकानन्दहेतवः ।

तस्य राज्ञः सुमनसो विबुधाः पार्श्ववर्तिनः॥

Each of the three pairs containing apparently, not actually, synonymous words, separate and unbroken, complies with the features of पुनरुक्तवदाभास.

3. सत्वं सम्यक् समुन्मील्य हृदि भासि विराजसे।

द्विषामरीणां त्वं सेनां वाहिनीमुदकम्पयः॥

4. गज-रुधिर-रक्त-हरिसटा-लोहिनीभिः... (कथामुखम् - प्रभातवर्णना)- हरिदासटीका- गजस्य...रुधिरेण रक्तेन रक्ता लोहितवर्णा। - अत्र रुधिररक्तशब्दयोरथ आपाततः पुनरुक्तताप्रतीतेः परञ्चोक्तरूपभेदावगमात् भिन्नाकारशब्दगतत्वाच्च पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

5. जलधरसमयमिव वनगहनमध्यसुखसुप्तहरिम्...(जावाल्याश्रमस्य वर्णना) –हरिदासटीका- अत्र वनगहनशब्दयोः पर्यायतया अथ आपाततः पुनरुक्तताप्रतीतेः परञ्चोक्तरपभेदावगमात् भिन्नाकारशब्दगतत्वात् पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

6. (चन्द्रापीडदिग्विजयप्रस्थानम्) – मकरन्द-मधु-बिन्दुपङ्कलग्नकर्णोत्पलानि... हरिदासटीका – मकरन्द-मधुशब्दयोः पर्यायतया आपाततः पुनरुक्तताप्रतीतावपि परं मकरन्दशब्दस्य किञ्जल्कार्थपर्यवसनात् पुनरुक्तवदाभासः।

7. (महाश्वेतात आतिथ्यस्वीकारः)– पीत्वा च तुषारशिशिरप्रस्रवणजलमुपस्पृश्य... हरिदासटीका – तुषारशिशिरपदयोः पर्यायतया आपाततः पुनरुक्तताप्रतीतेः परञ्च तुषारवत् शिशिरं शीतलमिति पर्यवसानात् पुनरुक्तवदाभासः।

8. आलप्यालमिदं बभ्रोर्यत् स दारानपहरत्। कथापि खलु पापानामलमश्रेयसे यतः॥ -- हरिदासटिप्पनी – अत्र द्वितीयार्धे खल्वलंशब्दयोः एकनिषेधार्थकतया अर्थस्य पुनरुक्तत्वावभासनात् परञ्च निश्चयसमर्थार्थतया तद्भेदावगमात् भिन्नाकारशब्दगतत्वाच्च पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

9. उदयति विततोर्ध्वरश्मिरज्जावहिमरुचौ हिमधाम्नि याति चास्तम्।

वहति गिरिरयं विलम्बिघण्टाद्वयपरिवारितवारणेन्द्रलीलाम्॥ - हरिदासटिप्पनी - अत्र रश्मिरज्जुशब्दयोरर्थस्य आपाततः पुनरुक्तत्वप्रतीतेः परञ्च रश्मयः किरणा रज्जव इवेति तद्भेदावगमात् भिन्नाकारशब्दगतत्वाच्च पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

10. परितश्च धौतमुखरुक्ममविलसदहिमांशुमण्डलाः। तेनुरतनुवपुषः पृथिवीं स्फुटलक्ष्यतेजस इवात्मजाः श्रियः॥ -- हरिदासटिप्पनी – अत्र तनुवपुशब्दयोः पर्यायतया तयोरर्थस्यापाततः पुनरुक्तताप्रतीतेः परञ्च भेदावगमात् भिन्नाकारशब्दगतत्वाच्च पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

11. प्रकुप्यतः श्वसनसमीरणाहतिस्फुटोष्मभिस्तनुवसनान्तमारुतैः। युधाजितः कृतपरितूर्णवीजनं पुनस्तरां वदनसरोजमस्विदत्॥ -- हरिदासटीका – अत्र श्वसनसमीरणपदयोः पर्यायतया अर्थस्य पुनरुक्तताप्रतीतेः पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

12. अकारि तेन श्रवणातिथिर्गुणः क्षमाभुजा भीमनृपात्मजालयः। तदुच्चधैर्यव्ययसंहितेषुणा स्मरेण च स्वात्मशरासनाश्रयः॥ - साहित्यविद्याधरी (विद्याधरटीका) – अत्र स्वात्मशरा(आ)सनाश्रय इति पुनरुक्तवदाभासोऽलङ्कारः।

*I am glad to acknowledge the assistance of my dear student Rajdeep Sarkar whose vigorous search helped me find out the instances in the Rāghavabhaṭṭa's commentary on *अभिज्ञानशकुन्तल*.

Select Bibliography

Bāṇabhaṭṭa. *कादम्बरी*. Ed. (with commentary Kalpalatā) Haridas Siddhantavagish. Kolkata, 1850.

Haridas Siddhantavagish. *काव्यकौमुदी*. Kolkata: 1361 Vangabda.

Hemacandra. *काव्यानुशासन*. Ed. Ramananda Sharma. Varanasi: Krishnadas Academy, 2000.

Jayadeva. *चन्द्रालोक*. Ed. Gangasagar Rai. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1985.

Kālidāsa. *अभिज्ञानशकुन्तल* (8th edition). Ed. Satyanarayan Chakraborty. Kolkata: Sanskrita Pustak Bhandar, 2021.

Māgha. *शिशुपालवध*. Ed. (with Gloss Mādhurī) Haridasa Siddhantavagish. Kolkata: 1882 Sakabda.

Mammaṭa. *काव्यप्रकाश* (8th Edition). Ed. D.R. Karmarkar. Poona: BORI, 1983.

Ruyyaka. *अलङ्कारसर्वस्व* (Kāvyamālā 35). Ed. Paṇḍit Girijāprasād Dvivedi. Bombay: Nirnaya-sagar Press.

Śobhākaramitra. *अलङ्काररत्नाकर*. Ed. C.R. Devadhara. Poona: Oriental Book Agency, 1942.

Śrīharṣa. *नैषधीयचरित* (Ninth Edition). Ed. Narayan Ram Acharya. Mumbai: Nirnaya-sagar Press, 1952.

Udbhaṭa. *काव्यालङ्कारसारसंग्रह*. Ed. Raman Kumar Sarma. Delhi: Bidyanidhi Prakasan, 2010.

Vāgbhaṭa-2. *काव्यानुशासन*. Ed. Pandit Sivadatta and K.P. Parab. Bombay: Nirnaya-sagar Press, 1915.

Vidyādhara. *एकावली*. Bhrigunath Pandeya. Varanasi: Printers Kajjakapura, 1996.

Vidyānātha. *प्रतापरुद्रयशोभूषण*. Ed. K.P.Trivedi. Bombay: NSP, 1909.

Viśvanātha. *साहित्यदर्पण*. Ed. Haridas Siddhantavagish. Calcutta: Sanskrit Book Depot, 1981.

SANSKRITIC GLOW IN THE WORLD CLASSIC *SAVITRI*

ARUN RANJAN MISHRA

Savitri of Sri Aurovindo is a world famous classic and an outstanding epic. This modern Indian saint has many works like *The Life Divine*, *The Synthesis of Yoga, Essays on the Gitā* etc. However, *Savitri* is an artistic conglomeration of myth and modernity envisaged at enlightening the encaged spirit – to say the least. It has deeply influenced the thinkers, artists, spiritual aspirants, writers and readers of the world through its verbal serenity and semantic quest. Its liberating effect has attracted different poles of the existence of modern human beings. This modern *mahākāvya*, containing twelve books of 48 Cantos, of early twentieth Century, has also set new parameters for new poetry – though its emulations may never be possible by any talent in accepting it as a mould to imitate.

There can be numerous dimensions to make approach to the grandeur of this epic. We, however, propose in our present endeavor to pursue in brief the Sanskritic matrix of this *mahākāvya*. We all are aware that the Mother and Sri Aurobindo were great proponents of Sanskrit language as a metalanguage and also as an unfathomable repository of the eternal wisdom and of the cosmic truth. In the Canto-V of the Book-I, the seer-poet says:

> There in a hidden chamber closed and mute
> Are kept the record graphs of the cosmic scribe,
> And there the table of the sacred Law,
> There is the Book of Being's index page;
> The text and glossary of the Vedic truth. (Book-I, Canto-V, p. 74)

Sri Aurobindo is also well-known for his Sanskrit *khaṇḍakāvya* Bhavānī–*bhāratī*. Therefore, it would be worthwhile and self-elevating to understand the glow of Sanskrit language and literature in the total spread of *Savitri.* We, however, concentrate on all the five Cantos of the Book-I of this epic.

This visionary poet sees that all the effects in the universe have their sure and certain causes and nothing happens by Chance. He says:

> Obey the government of the causal fact
> Or yield her high destiny up to passing Chance. (Book-I, Canto-II, p. 19)

So if man doesnot accept the cause-and-effect relationship, then he has to accept the destiny designed by Nature. But Nature designs this destiny from the past *Karma* and nothing occurs by chance. Elsewhere he says:

> The universe was not now this senseless whirl
> Borne round inert on an immense machine;
> It cast away its grandiose lifeless front,
> A mechanism no more or work of Chance,
> But a living movement of the body of God. (Book-I, Canto-III, p. 42)

So the causal relationship is not from a lifeless machine, nor also from any Chance. Rather it is a conscious and vibrating system of God.

Buddhist philosophers reject Chance theory and accept the theory of Cause through their theory of *Pratītya-samutpāda.* However, Gautama, the author of *Nyāya-sūtra,* is famous to have rejected the Chance–theory and to have upheld the theory of Cause. An objector asserts that the sharpness of thorns occurs by chance, since there is no efficient cause to sharpen them –

> अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः, कण्टक-तैक्ष्णादिदर्शनात्। (*Nyāya-sūtram,* 4.1.22)

Gautama answers that that which apparently seems to be a non- cause cause is not non-cause – अनिमित्त-निमित्तवान् न अनिमित्तः (*Nyāya-sūtram,* 4.2.23). The context is long and the commentator Vātsyāyana has also lingered on in explaining the point in his *Nyāya-sūtra-Bhāṣya*. But surely Sri Aurobindo is aware of the Indian tradition of causality and of the negation of Chance.

The Seer

Sri Aurobindo was a complete seer – a *Ṛṣi*. He had directed his penance towards the spiritual benefits of all the souls. His target was great and unprecedent. He says:

> All here must learn to obey a higher law,
> Our body's cells must hold the Immortal's flame. (Book-I, Canto-III, p. 35)

His personal experiences in penance are placed on record suggestively in many places of this epic. His dwelling on a higher plane, vision of the spiritual light, oscillations between the earth and heaven, vision of the Supreme Being gazing from all the bodied beings and his effort for widening the slumbering eyes of common men signal at his role as a Ṛṣi:

> Each time he rose there was a larger poise,
> A dwelling on a higher spirit plane;
> The Light remained in him a longer space.
> In this oscillation between earth and heaven,
> In this ineffable communion's climb
> There grew in him as grows a waxing moon
> The glory of the integer of his soul.
> A union of the Real with the unique,
> A gaze of the Alone from every face,
> The presence of the Eternal in the hours
> Widening the mortal mind's half-look on things,
> Bridging the gap between man's force and Fate
> Made whole the fragment-being we are here. (*ibid*., pp. 35-36)

ṚgVeda also says, that man is Ṛṣi who sees to the spiritual well-being of all other men, friend to the wise and who wards off the spiritually detrimental elements –

> ऋषिः स यो मनुर्हितो विप्रस्य यावयत् सखः। (*R.V.,* 10.26.5)

This epic demonstrates how Sri Aurobindo was constantly in the depths of his thinking, was radiant in the bliss of spiritual discoveries and always a maker of ṛṣis. ṚgVeda describes such a person as – ऋषिमना य ऋषिकृत् स्वर्षाः। (*R.V.,* 9.96.18)

Śrimad Bhagavadgītā also describes that person a seer who experiences spiritual bliss within and sees the light in his being. He, as a seer, is always inclined to the spiritual well-being of others:

> योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः।
> स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति॥
> लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः।
> च्छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः॥ (गीता, 5/24-25)

Meditation

Meditation is the life-line of Sri Aurobindo Ashram today. Sri Aurobindo's spiritual perfection manifested from his practice of remaining meditative. As such our *Śāstras* place meditation in a stratum higher than that of knowledge – श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज् ज्ञानाद् ध्यानं विशिष्यते। (गीता, 12/12) Sri Aurobindo indicates how the spiritual realisations arose from the steady meditation:

> Out of that stillness mind new-born arose
> And woke to truths once inexpressible,
> And forms appeared, dumbly significant
> A seeing thought, a self-revealing voice. (Book-I, Canto-III, p. 34)

ṚigVeda says how the *ṛṣis* discovered the great light of knowledge and realized it as the self through their meditations – उरु ज्योतिर्वि विदुर्दीध्यानाः। (*R.V.,* 7.90.4). It asserts that a truthful and genuine mind can take the meditation to such a high level of realization – ते सत्येन मनसा दीध्यानाः। (*R.V.,* 7.90.5).

Sri Aurobindo also suggestively elaborates upon how a seer enters into a kingdom of realization through a pointed meditation –

> All-vision gathered into a single ray
> As when the eyes stare at an invisible point
> Till through the intensity of one luminous spot
> An apocalypse of a world of images
> Enters into the kingdom of the seer. (Book-I, Canto-III, p. 38)

Śrīmad Bhagavadgīta also shows how a spiritual practice of meditation in a secluded place, with concentrated mind and erect body can purify mind and fetch the supreme bliss:

> योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः।/ एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः॥
> शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः।/ नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चेलाजिनकुशोत्तरम्॥
> तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः।/ उपविश्यासने युञ्ज्याद् योगमात्मविशुद्धये॥
> समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः।/ सम्प्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन्॥
> प्रशान्तात्मा विगतभी-र्व्रह्मचारीव्रते स्थितः।/ मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः॥
> युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः।/ शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति॥ (गीता, 6/10-15)

Power of Mind

Our Śāstras have shown two sides of mind. It can pervert and misguide and it can also take a man to a great spiritual height - मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः। *Nyāya-śāstra* shows how mind is a connection between the sense-organs and the soul. It is also an instrument in *japa* and *dhyāna* etc. Śrī Aurobindo elaborates how mind can make us free from the shackles of saṁsāra:

> Mind is a mediator divinity:
> Its powers can undo all Nature's work:
> Mind can suspend or change earth's concrete law.
> Affranchised from earth-habits drowsy seal
> The leaden grip of Matter it can break;
> Indifferent to the angry stare of Death. (Book-I, Canto-V, p. 84)

While showing mind as a force that can work against the gravitation of Nature, earth and matter, Sri Aurobindo rightly agrees with the seers of the ṚigVeda. A *ṛṣi* says, "I control heaven and earth by the power of my mind" – अभि द्यां महिना भुवम्, अभीमां पृथिवीं महीम्। (*R.V.,* 10.119.8). In the next *mantra,* he says, "I can place this earth anywhere I wish just by the power of my mind" – हन्ताहं पृथिवीमिमां नि दधानीह वेह वा। (*R.V.,* 10.119.9). Another *ṛṣi* says, "Even mountains cannot check the movement of my strong mind" – न पर्वतासो यदहं मनस्ये। (*R.V.,* 10.27.5). Thus mind works against the pull of the Nature if trained well.[1]

Bliss

So a trained mind can fetch a constant connection[2] with the Supreme Being:

> असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः।
> वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः।। गीता, 6/36

And connection with the Supreme Being is Bliss. A trained spiritualist has everyday a spiritual romance. Any predicament fetches a lightening streak of joy and a sudden ecstacy from the kingdom of bliss:

> Each day was a spiritual romance
> As if he was born into a bright new world;
> Adventure leaped an unexpected friend,
> And danger brought a keen sweet tang of joy;
> Each happening was a deep experience.
> X X X
> And honeyed pleadings breathed from occult lips
> To help the heart to yield to rapture's call,
> And sweet temptations stole from beauty's realms
> And sudden ecstacies from a world of bliss. (Book-I, Canto-III, p. 31)

The spiritual fruits of a *Sādhaka* are described here through the images like 'spiritual romance', 'sweet tang of joy', 'deep experience' 'honeyed pleadings', 'rapture's call', 'sweet temptations', 'beauty's realm', 'sudden ecstacies' and 'world of bliss'.

Vedic seers have declared this bliss in terms like मधु वाता ऋतायते मधु क्षरन्ति सिन्धवः (*R.V.,* 1.90.6), मधु नक्तमुतोषसो मधुमत् पार्थिवं रजः (*R.V.,* 1.90.7), जिह्वा मधुमती सुमेधाः (*R.V.,* 3.57.5), मधुमन्मे परायणं मधुमत् पुनरायनम् (*R.V.,* 10.24.6) and एभिर्द्युभिः सुमनाः (*R.V.,* 1.53.4). *Kaṭhopaniṣad* declared very clearly –

> तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरा –
> स्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्।। (2/2/13)

In the next mantra', the supreme Bliss of a *Sādhaka* is indicated – तदेतदिति मन्यन्तेऽनिर्देश्यं परमं सुखम्। (कठ, 2/2/14). *Taittrirīya Upaniṣad* declares that one is not subjected to fear at any time if one knows the Bliss that is Brahman –

> यतो वाचो निवर्तन्ते। अप्राप्य मनसा सह।
> आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्। न बिभेति कदाचन । (तै. उप., 2/4/1)

Śrimad Bhagavadgītā also says that a *Sādhaka* enjoys Bliss after controlling the mind – आत्मवश्यै-र्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति। (*Gītā*, 2/64). This is because a controlled mind only can apprehend the Supreme Being, who is the relisher of all sacrificial performances and penances, who is the Lord of all parlances and the Friend to all beings. Just a feel of Him fetches immense Bliss –

> भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम्।
> सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति।। (*Gītā*, 5/29)

Thus a well-controlled and well-connected *Sādhaka* attains निर्वाणपरमा शान्ति (the Supreme Bliss equated with liberation – *Gītā,* 6/15). Srī Aurobindo, as a true *Sādhaka*, had attained the Bliss which he reflected in many places of Savitri in terms of our Śāstric descriptions.

Stable-minded

Such attainment of Bliss was possible for him as his long and deep penance had made him a *sthitadhī.* He describes such a stable state of mind in *Savitri*:

> Indifferent to the sorrow and delight,
> Untempted by the marvel and the call,
> Immobile it beheld the flux of things,
> Calm and apart supported all that is:
> His spirit's stillness helped the toiling world. (Book-I, Canto-III, p. 36)

The spiritual masters like him are declared Muni (sage) by Lord Krisṇa –

> दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः।
> वीतरागभयक्रोधः स्थितधीःमुनिरुच्यते।। (*Gītā*, 2/56)

Discovery of that Supreme Parlance

Only a spiritual master like him with long and well-controlled meditation and still and stable mind becomes able to discover that eternal and blissful spiritual *Dhāma* existent beyond this tangible universe, often described in Śāstras and Purāṇas. Sri Aurobindo hints about his astral travel to that place in a yogic mode –

> His soul could sail beyond thought's luminous bar;

Mind screened no more the shoreless infinite.
Across a void retreating sky he glimpsed
Through a last glimmer and drift of vanishing stars
The superconscient realms of motionless Peace
Where judgement ceases and the word is mute
And the Unconceived lies pathless and alone.
There came not form or any mounting voice;
There only were Silence and the Absolute. (Book-I, Canto-III, pp. 33-34)

Sri Aurobindo, thus, witnesses that eternal *Dhāma* which is "beyond thought's luminous bar", "shoreless infinite", beyond the "retreating sky" beyond the "vanishing stars" and is "pathless". Our ancient *ṛṣis* have reached that *Dhā*ma through some yogic methods and *Kaṭhopaniṣad* describes it –

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं
नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं
तस्य भासा सर्वमिदं विभाति।। (*Kaṭha,* 2/2/15)

Lord Kṛṣna also describes that in equal terms:

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम्।
यं प्राप्य न निवर्त्तन्ते तद्धाम परमं मम।। (*Gītā,* 8/21)

न तद् भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम।। (*Gītā,* 15/6)

Sri Aurobindo's *Savitri* is an exceptional poetry decorated through many glowering poetic instruments and resplendent with his yogic visions. His yogic experiences are encoded here in every page. As they match with those described in Sanskrit Śāstras, the matching of lines from both sides was inevitable. Sri Aurobindo is an indispensable part of the Indian tradition and culture and their development. So naturally his poetic reflections would also show that tradition and thought. He has accepted life as a scope to discover the spiritual path and to progress in it:

Life now became a sure approach to God,
Existence a divine experiment
And cosmos the soul's opportunity. (Book-I, Canto-III, p. 43)

This message is his guiding blessings to all the spiritual aspirants of the world. He is a great poet and *ṛṣi*. May his blessings and poetry be effective on all – सत्यामाशिषं कृणुत (*R.V.,* 10.67.11).

Notes & References

1. (a) An untrained mind distracts a man from his spiritual practice. This is because, mind, like a horse is very unsteady and too strong to control. Arjun says to Śrīkṛṣṇa that controlling mind is as impossible as tying down a streak of blowing wind –
चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद् दृढम्।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम्।। (*Gītā.,* 6/34)

Śrīkṛṣṇa replies that for controlling mind we have to develop a practice of bringing it back once and again to our point of concentration and we have also to develop a dejection at anything the mind tends to run after –

असंशयं महावाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्।
अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।। (*Gītā.,* 6/35)

Vyāsadeva got the hint of such traits of mind from the ṚgVeda, where it is being said that running after different objects is the nature of mind – बहुधा जीवतो मनः (*R.V.,* 10.164.1) and that man's desires extend to different enjoyments – वि मे पुरुत्रा पतयन्ति कामाः। (*R.V.*, 3.55.3). In order to get over bad thoughts one has to purify the mind – भद्रं मनः कृणुष्व वृत्रतूर्ये। (*R.V.,* 2.26.2) and has to bring back mind gone after a distant object – मनो जगाम दूरकम्, तत् त आवर्तयामसि। (*R.V.,* 10.58.1).

(b) Kālidāsa took inspirations from the above cited Vedic mantras for his expression – क ईप्सितार्थ- स्थिरनिश्चयं मनः (कुमार, 5/5) and the Vedic example of mountain (*R.V.,* 10.27.5) for his verse – शैलाधिराजतनया ... (कुमार, 5/85).

2. श्रुति-विप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला।
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि।। (Gītā, 2/53).

Select Bibliography

Arya, R.P. and Joshi, K.L. (Ed. & Tr.: Eng), *Ṛgveda Saṁhitā* (Vol. 1-4), Parimal Publications, Delhi, 2001 (2nd ed).

Gambhirānanda, Swami (Ed. & Tr.: Eng), *Eight Upaniṣads* (Vol. I), Advaita Ashrama, Calcutta, 1977.

Jha, Ganganath, *Nyāsūtram*, Oriental Book Agency, Pune, 1939.

Sri Aurobindo, *Savitri*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1993 (4th ed).

Tilak, Balagangādhar, *Gītārahasya,* Pune, 1995.

GLORY OF THE RIVERS DELINEATED IN THE NADĪSŪKTA OF THE *ṚGVEDA-SAṂHITĀ* (10.75)

ASHOK KUMAR MAHATA

Abstract

The rivers play an important role in the cultural and religious life of the people of India. The river water is regarded as a holy substance to them. In the Vedic period, water was used in the sacrificial ritual and consequently, in the worship of the Puranic deities. Even today, it is practiced with the same honour.

The Vedic people realized the existence of the deities among the natural phenomena. This is one of the key features of Vedic theogony. So, ascription of divinity on water is nothing but a normal practice in Indian mindset. In some of the mantras of the *Ṛgveda*, we find that Ap is praised as a deity of water.[1]

Formation of water in the atmosphere, its dropping on the earth and flow towards the sea etc. successively produce river. All these natural events were considered as the actions of the deities. The idea is supported by the aphorism of the *Brahmasūtra* (अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम्).[2]

In this paper, importance of river in ancient Indian society in the light of Nadīsūkta of the *Ṛgveda*[3] will be discussed in brief. In course of discussion, some other relevant hymns of the *Ṛgveda* will be placed.

Key Words

Vedic Period, Rivers, Nadīsūkta, Indian Society

In the Nadīsūkta, *nadī* is the deity of the entire hymn. According to the *Sarvānukramaṇī* of Kātyāyana, in the *mantra*, whichever is praised by the seer, is regarded as the deity of that verse (या तेनोच्यते सा देवता).[4] Yāska gives his opinion on deity of a mantra in his own style. He says: यत्काम ऋषिर्यस्यां देवतायामार्थपत्यमिच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्दैवत: स मन्त्रो भवति).[5] It means, when the seer praises someone in the mantra for the fulfilment of his or her own wish, he is regarded as the deity of the mantra (अर्थस्य ऐश्वर्यादि: पति: स्यामिति; स्कन्दस्वामी).[6] In another part of the *Nirukta*, Yāska provides the etymology of the word *deva* in the following manner: देवो दानाद्वा दीपनाद्वा द्योतनाद्वा द्युस्थानो भवतीति वा).[7] According to this etymology, the word *deva* is derived from the root *dā*, to donate and so it signifies that a deity gives powers (ददाति ह्यसौ ऐश्वर्याणि).[8] Again, it could be derived from the root *dīp* or *dyut* which are different as root but contains the same meaning, to shine or to make bright or to make clear or to manifest (दीपयति ह्यसौ तेजोमयत्वात् | द्योतनाद्वा धात्वन्यत्वमर्थैकत्वम्).[9] Moreover, the deities remain in the heaven and that's why they get the name *deva* (सामान्यं हि द्यौ: स्थानं देवतानाम्).[10]

The characteristics of the deities mentioned in the scriptures are practically applicable to the rivers. We observe that the river creates a fertile land in her basin which produces crops for human society and so, she is regarded as the donor. She

shines by the wave of her water and that is why she has a power of illumination through reflection. In other words, the river makes human life significant as she plays a key role in the production of food and drinks. As mentioned earlier,water is created in the sky and it comes back to the earth, therefore, its origin is perceived in heaven.

In another portion of the *Nirukta*, Yāska shows the doctrine of a particular school who are of the opinion that though the river is not human shapped, yet she is praised in a *mantra* as a rider of a chariot. The relevant sentence is: यथो एतत् पौरुषविधिकैर्द्रव्यसंयोगैरित्येतदपि तादृशमेव । सुखं रथं युयुजे सिन्धुरश्विनम् इति नदीस्तुतिः).[11] River is regarded as the deity of mantra here as well. In the *Nighaṇṭu*, thirty seven synonyms of the word नदी are enumerated (सप्तत्रिंशत् नदीनामानि).[12] Yāska shows the etymology of the word *nadī* in his Nirukta. He says, नद्यः कस्मात् ? नदना इमा भवन्ति शब्दवत्यः).[13] The word *nadī* denotes 'making a sound'. We observe that the river makes a sound while flowing.

Praise of rivers is found in various hymns of the *Ṛgveda e.g.,* Nadīsūkta[14], Sarasvatī-sūkta[15], Viśvāmitra-Nadī-sūkta[16] etc. The word *saptasindhu* is frequently used to denote seven rivers and once the land of seven rivers in the Vedic literature[17].

According to Sri Anirvāṇa, twenty-one rivers are mentioned and praised in the Nadīsūkta of the *Ṛgveda*[18]. In the 5th verse of the hymn, we can see the names of ten rivers who are admired. Interestingly, these are identified as the rivers of the eastern bank of the Sindhu. They are: Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī, Śutudri, Paruṣṇī, Asiknī, Marudvṛdhā, Vitastā, Suṣomā and Ārjīkīyā. In the next verse, eight rivers of the western bank of the Sindhu are praised. Those are: Krumu, Gomatī, Tṛṣṭāmā, Susartu, Rasā, Śvetī, Kubhā and Mehatnu. In all other verses, glory of the river Sindhu is narrated. Though, identification of the rivers mentioned in the hymn is not unquestionable but we may try once. According to some scholars, following is the modern identification of some rivers mentioned in the parenthesis: Paruṣṅī (Irāvatī), Asiknī (Chandrabhāgā), Marudvṛdhā (combination of Asiknī and Vitastā), Susomā (other name of Sindhu), Ārjīkīyā (Northern portion of Sindhu) and Rasā (Jaxartes).

The Divine origin of the rivers is described in various hymns of the *Ṛgveda*. In the Viśvāmitra-Nadī hymn, it is found that Indra has excavated the channel of the rivers (इन्द्रो अस्मान् अरदद् वज्रबाहुरपाहन् वृत्रं परिधिं नदीनाम्॥)[19]. Similarly, Varuṇa is also described as the creator of route of the Sindhu for its frequentation in the River hymn (प्र तेऽरदद् वरुणो यातवे पथः सिन्धो यद्वाजान् अभ्यद्रवस्त्वम्॥)[20]. According to the hymns of the *Ṛgveda*, Indra is regarded as a valiant warrior and he killed various demons in wars. He killed the great demon Vṛtra and it can be reckoned as a great achievement of him. In the various hymns of the Ṛgveda, the assassination of Vṛtra is described. Staying in the Antarikṣa region, Vṛtra obstructed water and that is why Indra killed him with his great weapon Vajra, the thunder. As a result, the blockage of water was cleared and it started raining. Thus, Indra filled the seven rivers with the flow of water.

अहन् वृत्रं वृत्रतरं व्यंसमिन्द्रो वज्रेण महता वधेन।
स्कन्धांसीव कुलिशेना विवृक्नाहिः शयत उपपृक् पृथिव्याः॥[21]
स धारयत् पृथिवीं पप्रथच्च वज्रेण हत्वा निरपः ससर्ज।
अहन्नहिमभिनद्रौहिणं व्यहन् व्यंसं मघवा शचीभिः॥[22]

In the concept of the Vedic Indians, not only the deities but the demons as well are perceived on the natural phenomena. According to Yāska, Vṛtra is nothing but cloud. Now the question arises that if Vṛtra is reckoned as cloud, then how is the war between Indra and Vṛtra justified? In this case, Yāska reasoned that this war is described in a metaphoric sense. The conflict between the cloud and lightning is described as the war between Vṛtra and Indra. In various hymns of the *Ṛgveda*, Ahi is the rival of Indra. In that case, Ahi is used as the synonym of cloud. In brief, after the assassination of Vṛtra by Indra, water drops on the earth and river flows towards the sea. Yāska says: तत् को वृत्रो मेघ इति नैरुक्तास्त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः। अपां च ज्योतिषश्च मिश्रीभावकर्मणो वर्षकर्म जायते। तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्त्यहिवत्तु खलु मन्त्रवर्णा ब्राह्मणवादाश्च विवृद्ध्या शरीरस्य स्रोतांसि निवारयाञ्चकार तस्मिन् हते प्रसस्यन्दिरे आपस्तदभिवादिन्येषर्ग् भवति)[23]. However, the historians are of the opinion that Vṛtra is a demon, but Yāska did not support this view.

The Vedic seer depicted the river as a woman externally and a female deity in the depth. According to his view, the Sindhu is an ornamented, well-dressed and graceful lady with her eternal youth:

> स्वश्वा सिन्धुः सुरथा सुवासा हिरण्ययी सुकृता वाजिनीवती।
> ऊर्णावती युवतिः सीलमावत्युताधि वस्ते सुभगा मधुवृधम्॥[24]

She is regarded as beautiful as Uṣas, the daughter of heaven.

The poet of the River hymn of the *Ṛgveda* did not leave off describing the feminine beauty of the rivers only. He threw light on the internal grace of the streams very carefully. He described the philanthropic impersonation of the river Sindhu. He says that the Sindhu moves forward for the production of crops (यद्वाजाँ अभ्यद्रवस्त्वम्।)[25]. She brings food by chariot and donates it to the performers of sacrifice (सुखं रथं युयुजे सिन्धुरश्विनं तेन वाजं सनिषदस्मिन्नाजौ।)[26]. The rivers are regarded as the contributor of prosperity and the pillar of existence of the human society.

In the great epic *Mahābhārata*, the highest place of honour of the rivers *e.g.* Gaṅgā, Sarasvatī etc. is found. The power for remission of sin by the river Sarasvatī is narrated in this epic. We observe that Balarāma went on a pilgrimage to a holy place on the banks of Sarasvatī .[27] *Gaṅgālaharī*, a Sanskrit lyric was composed by the celebrated critic and poet Paṇḍita Jagannātha to narrate the glory of the Gaṅgā, where the river was regarded as a purifier of sin.

> विमानैः स्वच्छन्दं सुरपुरमयन्ते सुकृतिनः
> पतन्ति द्राक् पापा जननि नरकान्तः परवशाः।
> विभागोऽयं तस्मिन्नशुभमयमूर्तौ जनपदे
> न यत्र त्वं लीलादलितमनुजाशेषकलुषा॥[28]

Ācārya Śaṅkara composed various devotional lyrics[29] on the rivers Gaṅgā, Yamunā, Narmadā etc. to praise the holiness of the great rivers. The famous introductory verse of Gaṅgāstotra is:

> देवि सुरेश्वरि भगवति गङ्गे त्रिभुवनतारिणि तरलतरङ्गे।
> शङ्करमौलिनिवासिनि विमले मम मतिरास्तां तव पदकमले॥[30]

River and its water were regarded as the symbol of sanctity in the religious and cultural life of Vedic India. Greatness of river sustained in the same way in the later period as well. The glory of seven rivers is observed in the religious practice at present too. The following *mantra* is uttered in the beginning of worship of deities:

> गङ्गे च यमुने चैव गोदावरि सरस्वति ।
> नर्मदे सिन्धु कावेरि जलेऽस्मिन् सन्निधिं कुरु ॥[31]

It is noteworthy that in the aforesaid benedictory verse, enumeration of the seven rivers slightly differ from that of the Vedic context. Some rivers of South India *viz.* Godāvarī, Narmadā and Kāverī are placed here side by side with the rivers of North India *viz.* Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī and Sindhu. We may observe that the sense of cultural unity of India has been reflected in it.

Notes & References

1. *RV*. X.9.1-4 etc.
2. *Br. Sū*. 2.1.5
3. *RV*. X.75
4. *Sarvānukramaṇī*. 2.5
5. *Nir*. 7.1.4
6. Commentary of Skandasvāmin on *Nir*. 7.1.4
7. *Nir*.7.15.4
8. *Ibid*. Commentary of Durgācārya on *Nir*. 7.15.4
9. Loc.cit
10. Loc.cit
11. *Nir*. 7.7.5
12. *Nigh*.1.13
13. *Nir*. 2.1.24.11
14. *RV*. X. 75
15. *Ibid*. VI.61; VII.95, 96
16. *Ibid*. III.33
17. *Ibid*. I.32.12; VIII.24.27 etc.
18. *Ibid*. X.75
19. *Ibid*. III.33.6
20. *Ibid*. X.75.2
21. *Ibid*. I.32.5
22. *Ibid*. I.103.2
23. *Nir*. 2.1.16.9-10

24. *RV*. X.75.8

25. *Ibid*. X.75.2

26. *Ibid*. X.75.9

27. *Mahā*. Śalyaparvan, 35-39

28. *Gaṅgālaharī*. 33

29. Gaṅgāstotra, Yamunāṣṭakastotra, Narmadāṣṭakastotra etc.

30. *Saṃkarācārya-Stotrāvalī*, pp. 118-119.

31. *Brahmavaivartapurāṇa*. 26.66

Select Bibliography

Bhattacharya, N. N. *Bhārat(a) Itihāse Vaidik(a) Yug(a)*. Vedavidya Kendra (School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University), Kolkata: 2008 (1998).

Brahma-sūtras. Ed. Swami Vireswarananda. Advaita Ashrama, Mayavati: 1948 (1936).

Brahmavaivarta-Purāṇa (Vol. I). Ed. Ramesh Chaturvedi. Parimal Publications, Delhi.

Chatterjee, K. C. *Studies in the Vedic and Indo-Iranian Religion and Literature* (Vol. I). Bhāratīya Vidyā Prakāśana, Varanasi: 1976.

Dharmapal, Gauri. *Veder Bhāṣā O Chanda*. West Bengal State Book Board, Kolkata: 1999.

Durgācāryakṛtavṛttisametam Niruktam. Ed. V. G. Apte. Anandashrama Mudranalaya, Poona: 1921.

Gaṅgālaharī. sanskritdocuments.org. August 2, 2016

Kātyāyana's Sarvānukramaṇī. Ed. Macdonell, A. A. Oxford: 1886.

Macdonell, A. A. *A History of Sanskrit Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi: 1962 (1899).

Macdonell A. A. & Keith, A. B. *Vedic Index of Names and Subjects* (Vol. I & II). Motilal Banarsidass, Delhi: 2007 (1912).

Mahābhārata (Vol. IV). Ed. Ramnarayan Datta Shastri, Gita Press, Gorakhpur: 2075 (Samvat).

(The) Nighaṇṭu and (The) Nirukta. Ed. Lakshman Sarup. Motilal Banarsidass, Delhi: 1967 (1926).

Ṛgveda Saṃhitā with the Commentary of Sāyaṇācārya (Vol. IV). Ed. N. S. Sontakke and C. G. Kashikar. Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona: 1946.

Saṃkarācārya-Stotrāvalī. Ed. Ashok Kumar Bandyopadhyay. Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata: 2001

Sri Anirvan. *Pṝthivī Agni O Jyotirlok(a).* Burdwan University, Burdwan: 1999.

Wilson, H. H. *Rig-Veda Translation and Notes* (Vol. VI). Ashtekar & Co, Poona: 1928 (1888).

Winternitz, *A History of Indian Literature* (Vol I, Part I). University of Calcutta, Calcutta (now Kolkata): 1962 (1926).

SANSKRIT LITERATURE IN SPANISH TRANSLATION: VEDIC, EPIC, AND CLASSICAL

ROBERTO MORALES-HARLEY

Abstract

The subject matter of this paper is, not only the availability of Sanskrit literature to the Spanish-speaking public, but also the interpretations of said literature that the Spanish and Latin American translations have made whilst presenting it to their intended audience. The following versions have been examined: From Vedic Literature, the three extant abridged Spanish translations of *Ṛgvedasaṃhitā*; from Epic Literature, all extant Spanish translations of various sections of the *Mahābhārata*, including seven of the *Bhagavad Gītā*, two of the *Sāvitryupākhyāna*, and one of the *Nalopākhyāna*; and for Classical Literature, the only extant Spanish translations of *Vikramorvaśīyam* and *Abhijñānaśākuntalam*.

Key Words

Sanskrit Literature, Spanish Translations, Spanish Indology, Latin-American Indology.

1. Where and how is Sanskrit literature taught in the Spanish-speaking world?

If there are, in fact, between ten and twenty thousand known works from Sanskrit literature (Lévi), and if there are less than one hundred Spanish translations of said literature (Rubio-Orecilla), one could claim that less than one percent of Sanskrit literature has been translated into Spanish. This number is outstandingly low. Spanish is the official language of twenty countries, dispersed across North-, Central-, and South America, as well as in the Caribbean, Europe, and Africa: Mexico, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panama, Cuba, Dominican Republic, Colombia, Venezuela, Ecuador, Peru, Bolivia, Chile, Argentina, Paraguay, Uruguay, Spain, and Equatorial Guinea. Spanish is also the official language of the Commonwealth of Puerto Rico, and it is the second most spoken language in the United States. With around half a billion speakers worldwide, Spanish has one of the world's largest populations of native speakers.

Moreover, Sanskrit language and literature have been taught in the Spanish-speaking world for nearly one hundred and fifty years now (Morales-Harley). Spain was the pioneering country: In 1877, the University of Madrid established its Sanskrit chair; in 1935, it began to offer a course on *Sanskrit Language and Literature*. Up until 2019, the University of Salamanca featured a course called *Classical Literature of India*; and the Complutense University of Madrid featured several courses on the subject, including *Classical Literature of India*, *Vedic Literature*, *Ancient Indian Literature I*, and *Ancient Indian Literature II*. Currently, the University of Barcelona leads the field, with the following courses: *Sanskrit Language and Literature I*, *Sanskrit Language and Literature II*, and *Sanskrit Language and Literature III*.

In Latin America, the Spanish-speaking countries of Argentina, Mexico, and Costa Rica stand out as having a longstanding tradition of teaching Sanskrit literature (Morales-Harley). In Argentina, the University of El Salvador has a regular course on

Classical Literature of India, and in 2023, the University of Buenos Aires is having a summer seminar on *Ancient Indian Literature and Its Reception*. In Mexico, the National Autonomous University of Mexico has featured a course on *Sanskrit Theater*, while The College of Mexico has featured monographic seminars such as *Genres and Topics of Classical Literature in India*, or *Language and Literature of Ancient India*. The only other regular course on the subject is *Sanskrit Literature*, which is taught, precisely, at the University of Costa Rica. This university also features the courses *From the Indian Fable to the Fable of the Middle Ages through the Greek and Latin Tradition* and *The Mahābhārata*. All this has been – and continues to be – taught in Spanish. How is it possible for such a variety of courses to have existed – and continue to exist – when there are so few Spanish translations of Sanskrit literature?

To further examine the situation, let us position ourselves within a conventional partition of Sanskrit literature into three "periods" (Mylius): 1) Vedic Literature, ranging from the *Vedas* to the *Sūtras*; 2) Epic Literature, consisting of the *Mahābhārata*, the *Rāmāyaṇa*, the *Purāṇas*, and the Tantras; and 3) Classical Literature, including many diverse genres, like *mahākāvya*, *śataka*, *subhāṣita*, *kathā*, *carita*, *campū*, and *nāṭya*, among others. For each of those periods, this paper analyses some of the available Spanish translations (Rubio-Orecilla), some of the interpretations posited as part of the introductions to such translations, and a few examples of the interpretative choices made by the translators.

2. Vedic literature

The first translation of the *Vedas* into Spanish is an abridged version of the *Ṛgvedasaṃhitā*, consisting of sixty-seven hymns. Published by Fernando Tola in Argentina in 1968, this collection includes six hymns from the first *maṇḍala*, three from the second *maṇḍala*, just one from the third *maṇḍala*, five from the fourth *maṇḍala*, three from the fifth *maṇḍala*, three more from the sixth *maṇḍala*, six from the seventh *maṇḍala*, two from the eight *maṇḍala*, and four from the nineth *maṇḍala*; all this, while the tenth and last one, with an overwhelming majority of thirty-four hymns, gets much greater attention. The emphasis on the tenth *maṇḍala* reveals a first interpretative choice on the translator's part. Other views of his become apparent as well when reading his introduction to the translation.

There is a sort of tendency in Western Indology, especially in Spanish-speaking countries, to present Sanskrit language and literature by means of an opposition with their Greco-Roman counterparts, which tend to be more familiar to the general public. For instance, Tola ("Himnos"), quoting the French Indologist Sylvain Lévi, presents India as "comparable in extension to the Roman Empire"[1] (10). Even when highlighting the originality of Indian culture, Tola phrases it as an achievement that was reached "outside of the canons to which we have grown used to thanks to Greco-Roman culture" (11).

Another feature of later works, which is already present in the translation by Tola, is the fact that India, as a subject matter, is usually presented from two points of view: On one side, there is the context of production, during Antiquity, when Sanskrit

literature originated; on the other, there is the context of reception, limited to the nineteenth-century imperialistic societies of Europe and the United States. The latter tends to work as a selling point – as if there was any need for one! – for the dabbing into a newly found millenary civilization: “For that reason [sc. general knowledge], since the beginning of the nineteenth century in Europe and in the United States, India’s past was studied passionately” (12). The former, that is, the imperialistic lens, was largely responsible for the fascination with the Indo-Europeans and their imagined invasion of India: “Around the year 1200 BCE, a series of tribes invades India, entering through the gorges at the West of the Himalayas” (13).

Perhaps the greatest contribution of Tola’s introduction in terms of interpretation is his proposed typology of the Ṛgvedic deities. According to him (15), Dyaus, Varuna, Mitra, Surya, Savitr, the Ashvins, Ushas, and Ratri are “deities of the sky”; Indra, Rudra, the Maruts, and Vayu are “atmospheric deities”; Prithvi, Agni, Brihaspati, Soma, and Aranyani are “terrestrial deities”; Dhatr, Prajapati, Tvashtr, Vishvakarma, Hiranyagarbha, Manyu, and Aditi are “abstract deities”; the Ribhus, the Apsaras, and the Gandharvas are “minor deities”.

After Tola’s translation, appeared one in Mexico in 1971, by Juan Miguel De Mora and Ludwika Jarocka, and one in Spain in 1975, by Francisco Villar-Liébana. De Mora and Jarocka (“Rig”) are unaware of Tola’s work: “I only hope that my work, unprecedented in Spanish as far as I know, does not let down the experts” (37). Still, they also favor the tenth *maṇḍala* in their selection: With thirty-seven hymns, *maṇḍala* X has much more representation than the runner-up, *maṇḍala* I (twenty-three hymns), and many more than the rest (II has six hymns, III has eight, IV has also eight, V has ten, VI has eleven, VII has twelve, VIII has four, and IX has seven). Overall, with one hundred and twenty-six hymns, De Mora and Jarocka’s translation features almost twice as much Ṛgvedic *sūktas* as that of Tola.

Villar-Liébana also seems not to know about his predecessors, since, when commenting on his translation, he only says “regarding the translation, I have tried to make it as literal as possible” (31). Unlike, the two Latin American translators, who both favored the tenth *maṇḍala*, the Spanish specialist incorporates more hymns (sixty-three in total) from the first *maṇḍala*. The other *maṇḍalas* are more evenly mined for content (II contributes with twelve, III also with twelve, IV with seven, V with twelve, VI with four, VII with twelve, VIII with five, IX with fourteen, and X with eight). These one hundred and forty-nine hymns, which constitute the larger Ṛgvedic compilation that has ever been translated into Spanish, stand out because of their arrangement: Instead of progressing from one book to the next, the reader is given the option to tackle, first, all of the selected hymns that are dedicated to Agni, then, all those that are dedicated to Indra, and so forth (the other thematic groups are Mitra, Varuna, and the Adityas; Soma; Ushas and Ratri; Surya, Pushan, and Vishnu; Brihaspati and Hiranyagarbha; Vayu, Apas, Dyaus, and Prithvi; Rudra, the Maruts, and the Ribhus; and lastly, the Visvedevas).

For the sake of comparison, let us examine *sūkta* RV 1.32, which is included in all three abridged translations. In verse 1a, all the translators give *vīrʲyāṇi* as “hazañas [feats]”, but, as for the *prá vocaṃ*, Tola’s (1968) choice is “he de contar [I shall tell]”,

De Mora & Jarocka's (1971) is "voy a proclamar [I am going to proclaim]", and Villar-Liébana's is "quiero… proclamar [I wish to proclaim]". Two of them opt for 'to proclaim', thus emphasizing the public and solemn nature of the action. In another pair, one sees, also, the commonality of a future tense. In all fairness, they all do justice to the affirmative function of the injunctive. In 1b, the consensus, regarding the epithet *vajrī́*, is to make use of a phrase consisting of the word "rayo [thunderbolt]", in lieu of something like "maza [mace]". However, De Mora and Jarocka ("Rig") provide the readers with a clarifying footnote: "Vajra, Indra's weapon, is sometimes translated as 'spear' or 'thunderbolt' for being a projectile weapon, but it was a throwable mace or club with a thousand spikes" (130, n. 13).

The next complex term is the *áhim* from 1c. Tola ("Himnos") and Villar-Liébana choose "serpiente [snake]", whereas De Mora and Jarocka ("Rig") prefer "dragón [dragon]". The dragon, of course, has an Indo-European ring to it, that can be easily exemplified by alluding to the legend of Saint George. Later, in the *tváṣṭā* from 2b, the proper noun is glossed by De Mora and Jarocka ("Rig") as "artisan of the gods, who made Indra's weapon, and whom some Orientalists compare to Vulcan" (130, n. 14). This reference to the Roman god of metalwork, which would probably be of little help to an Indian audience, could potentially lead to some unnecessary instances of acculturation, especially when it comes as part of the first contacts that Spanish-speaking readers, who would most likely come from a Western background, have with Sanskrit literature.

To put it another way, telling someone who does not know Tvashtr that he is like an "Indian Vulcan" is, probably, tantamount to interfering with their getting to know Tvashtr, because all that they are going to do is picture him as Vulcan. Very different is Villar-Liébana's approach, which is to gloss Tvashtr as "deity described as 'pluriform, vivifying, procreator', who is said to be the creator of Indra's thunderbolt. In general, he works as an artisan among the gods, and he is a sort of deification of the creative activity that one sees in nature" (145, n. 2). Tola ("Himnos") adds no note, but he does give a relevant explanation as part of his brief presentation of the hymn, where Tvashtr is said to be "the skillful divine artificer" (43).

In 5a, Vritra is said to be *vṛtratáraṃ*. Each translator comes up with a different solution for rendering this play on words into Spanish. Tola ("Himnos") makes up a word: "archirretenedor [arch withholder]". De Mora and Jarocka ("Rig") translate, as per the accepted etymology, the nominal theme, while they also turn the suffix of comparison into an adjective: "poderoso obstáculo [powerful obstacle]". Villar-Liébana backs down by following the exact procedure that he had announced in his introduction, that is, by providing a literal translation: "el más Vritra [the most Vritra]".

The next word to pose some problems, at least in the opinion of these translators, is the *paṇínā* at 11b. De Mora and Jarocka ("Rig") relate the Panis to another one of Indra's feats: "The Panis stole the cows, and Indra, in another one of his feats, liberated them" (132, n. 15). Tola ("Himnos") takes it one step further, by not only placing them within the broader category of "demons", but also, pointing in the direction of another Ṛgvedic hymn that could serve to clarify the matter: "Allusion to

a legend from Indra's cycle. The Panis were demons, owners of the cows that were seized by Indra. See Hymn X, 108" (48, n. 11). Villar-Liébana wanders in a whole other direction:

> "[sc. Pani is a] wealthy person, but one who does not offer sacrifices to the gods. It is customary to ask the gods to attack and destroy the Panis, who are the exact opposite of the pious and devout offerors, and who are compared to the wolf, symbol of enmity." (113, n. 4)

Lastly, it is worth noting that the mention of the *saptá síndhūn* in 12d has been taken by Tola ("Himnos") to mean that the Indo-Europeans must have arrived in the Punjab before the composition of this *sūkta*:

"They [sc. the seven rivers] are the 5 rivers of the Punjab, the Western region of India: Vitasta (today Jhelum), Asikni (today Chenab), Parushni or Iravati (today Ravi), Vipasha (today Beas), and Shutudri (today Sutlej), plus the Sarasvati and, the most important of all, the Sindhu (today Indus)." (48, n. 12)

3. Epic literature

Regarding the Spanish translations of Sanskrit epic literature, the *Mahābhārata* serves to exemplify some tendencies. In the first place, for many years, the text was mainly known by one of its sections: the *Bhagavad Gītā*. With seven different versions interspersed throughout six decades, the *Gītā* is the most translated work of Sanskrit literature in the Spanish-speaking world (Rubio-Orecilla). Its first translation (Marcovich) was carried out by Miroslav Markovich, a Serbian living in Venezuela. After that, in the 1970s alone, appeared the versions by Ilárraz in Spain, by Tola ("Bhagavad") in Venezuela, and by Rodríguez-Adrados & Villar-Liébana also in Spain. As seen, both in Europe and in Latin America the *Bhagavad Gītā* was drawing the public's attention enough as to result in new translations. The most recent versions are those by Martín, Mascaró, and Arnau, all of which were published in Spain.

To illustrate the various perspectives that the translators take, one might quote a couple of passages coming from Arnau's version. In the first one, the specialist right up front acknowledges that the *Bhagavad Gītā* is a text that can be read in more than one way. He also lists some of the approaches, which, it is worth stressing, have come from within Indian traditions. But, most importantly, Arnau announces the point of view that he has assumed for his own translation: Samkhya.

> "The *Gītā*, like every classic, is an open book admitting different levels of reading. Most exegeses of the work have been done from a Vaishnava perspective, which highlights the devotional aspect and follows the theistic orientation of the Bhagavata. The Vedanta has also brought forward many a rereading of the *Gītā* influenced by Shankara, whose commentary is the oldest one that exists. In the current edition, we have tried a reading from the Samkhya philosophy and worldview. This is allowed by the universal stance of the work, for it most certainly strives to integrate different cults and ways of being in the world: devotion, actions, and philosophy." (24)

In the second passage, the translator sums up what he believes to be the two main questions of the text: Is devotion a kind of action? Is the consciousness of perception a kind of action?

> "Different perspectives aside, it is obvious that the text revolves around two fundamental questions. The first one is whether devotion constitutes a kind of action, that is, whether it generates karma, in which case, it would bind rather than liberate. The second one is whether the consciousness of perception (knowing that one sees or hears) is also a kind of action. If it is not, does it occur inside or outside the natural world?" (26)

The *Gītā* is not the only section of the *Mahābhārata* that has been translated into Spanish. The *Sāvitryupākhyāna* and the *Nalopākhyāna* have also been made available. The story of Sāvitrī and Satyavān (Freundlich) was, in fact, the first section of the *Mahābhārata* to be translated directly from Sanskrit into Spanish. This honor was due to Conrad Freundlich, a German living in Argentina. Just a year later, in 1925, two reprints of this translation had already appeared in Costa Rica, respectively, in the cultural journal *American Repertoire* and through the publishing group *The Regale Press*. Another translation saw the light nearly three questers of a century later, in 1998, in Spain. The introduction of this contribution (Pujol and Gutiérrez) also reveals part of the interpretative process that led to the understanding of this narrative, as well as to its subsequent translation. In the following quotation, the translators discuss what historians of religion refer to as *coincidentia oppositorum*, 'the unity of opposites.'

> "The feminine, in India, can be understood as an inexhaustible creative and nourishing potency, fertility incarnated in Mother Earth or in the milk-cow or in the human woman herself. Or, on the contrary: the chaotic and disheveled nature, the anthropophagous mother who devours her kids whilst dancing on her husband's corpse. The same thing happens with the masculine. The man can be the strenuous and fecundating hero who conquers the woman/earth covering her with the seed of his feats. Over the impregnated earth, then, abundance flourishes and creatures revel in the feast of life. Or, on the contrary: the masculine demon, the gluttonous eunuch, alienated from a nature that he does not understand, living only for himself, closed in on himself, devouring the resources of the woman/life." (11)

The story of Nala and Damayantī, in turn, was first published in 1987, in Spain, by Francisco Rodríguez-Adrados, one of the best-known Spanish classicists of the twentieth century. Looking at this translation (Rodríguez-Adrados) might help shed some light into the views about the Sanskrit epics that have prevailed in Spanish-speaking countries. For instance, the name *Mahābhārata*, indicating something both great (*mahat-*) and about the Bharatas (*bhārata-*), has been subject, in the West, to some controversy as to what the "something" would be. The great "war" or the great "story" have been suggested, but the question remains open. Rodríguez-Adrados interprets it as "The great epic of the fight of the Bharatas" (9), thus trying to incorporate both senses. He also claims that "rather than an epic with an author and a regular, unitary development, the *Mahābhārata* is a repertoire of all the popular and religious poetry of ancient India" (9).

Despite such disproportioned generalizations, in the *Nalopākhyāna*, Rodríguez-Adrados does manage to identify one of the key topics: “The subject around which the story actually revolves: Conjugal love, represented by Damayantī” (21). He is also straightforward about the tough choices that any translator from the Sanskrit must face while trying to convey the sense without sacrificing the style:

> “Even when it is my purpose to offer a translation that showcases the maximum literary authenticity, one must accept in advance that the great structural difference of the sentence in Sanskrit and in languages like ours [sc. Spanish] makes it hard to reproduce the original style in a translation.” (26)

Just by examining the first chapter of the *Nalopākhyāna* (*MBh*. 3.50), one can see how Rodríguez-Adrados interprets the text and presents his interpretation to his readers. For instance, he uses footnotes extensively, to explain concepts that are very usual within the culture of the text, but at the same time, that are almost entirely unfamiliar to the intended audience of the translation. *Manujendrāṇām* (2a) is rendered as “de los Indras de hombres [of the Indras of men]”, together with the note “Since Indra is the king of the gods, ‘Indra of men’ will be equivalent to ‘king’. Likewise, ‘Indra of elephants’ will be ‘a great elephant’, etc.” (33, n. 1). *Vedavic* (3a) becomes “conocedor de los *Vedas* [knower of the *Vedas*]”, alongside the explanation “the *Vedas*, sacred book of India, contain the absolute truth, as stated in chapter XII [sc. of the *Nalopākhyāna*]; reading them sanctifies. For that, the knowledge of the *Vedas* is part of a person’s qualities” (33, n. 2).

Akṣapriyaḥ (3c) is translated as “amante de los dados [fond of dice]”, with the clarification that, “Dice is the favorite game of the Indian epic’s heroes. It is prohibited by Manu IX 221, but as an aristocratic game, it appears to be allowed (XIV 20)” (33, n. 3). And *akṣauhiṇī*- (3d) is turned into “un ejército completo [an entire army]” and glossed as “the Sanskrit word *akṣauhiṇī* refers to an entire army, consisting, according to the experts, of 21.870 elephants, the same number of chariots, 65.610 horses, and 109.350 infantrymen” (33, n. 4). After the introductory *śloka*, which has the well-known “once upon a time”-form, verses two and three include four explanatory notes is just as many hemistiches. Maybe some audiences would not remember the exact numbers in an *akṣauhiṇī*, or, perhaps, they would even profit from the occasional cross-reference to the *Mānavadharmaśāstra*. Nevertheless, as seen in the preceding examples, even Indra and the *Vedas* deserve a footnote. The public is presumed to know absolutely nothing about Indian cultures.

There are more instances of interpretative translation. The *brahmaṇyo* in 3a is rendered as “religioso [religious]”, completely missing its relation to the Brahmans. The *rakṣitā* in 4c becomes “protector de sus súbditos [protector of his subjects]”, with the addition of information that was not explicit in the original. The phrase *yatnam akarot* from 6a-b, meaning something like ‘to take pains for’, is supplemented with “en su oración [in his prayes]”, when nothing of the sort was mentioned in the Sanskrit. Lastly, the *antaḥpura*- in 17c is translated as “gineceo [gynaeceum]”, that is, with the name for the women’s apartments in Ancient Greece. The comparison with the Greco-Roman world, even though implicit, is still at play here.

4. Classical literature

Out of the many genres that, traditionally, have been grouped together into the so-called "classical" period of Sanskrit literature, the theater has been selected, on account of its relevance within the history of Spanish translations of such works. The first ever translations of Sanskrit literature into Spanish were of plays by Kālidāsa (García-Ayuso, "*Vikramorvaśī*", "Śakuntala"). The merit of those versions goes to Francisco García-Ayuso, a Spanish philologist who had studied Sanskrit under the German orientalist Martin Haug. In the first paragraph of his prologue lo *Vikramorvaśīyam*, García-Ayuso ("*Vikramorvaśī*") explains why the theater was chosen as a sort of mouthpiece for Sanskrit literature.

> "Drama is, out of all literary genres, the one that, most appropriately and with a larger amount of data, can reveal a people's way of thinking and feeling. In this art, there are models of everyday private conversation, as well as of the most sublime reasonings and of the intricacies of poetic talent. The people's habits are there painted with the most vivid and distinctive colors." (3)

The Spanish-speaking world was no stranger to the nineteenth-century Romanticism that led most of the West to first dabble into Sanskrit literature. This fascination with the "otherness" of India resulted in many European and Latin American classicists wanting to learn Sanskrit, not as their sole focus, but on top of their Greek and Latin backgrounds. The path of the afficionado, rather than that of the expert, reveals itself in García-Ayuso's ("Śakuntala") own words, as part of the introduction to his translation of *Abhijñānaśākuntalam*. His publication is a compendium of his student work and notes from his years in Germany.

> "My following version is based on the wonderful original edition by Böhtlingk, having also profited from his critical notes, the literal German translation that, as an auxiliary, accompanies the Sanskrit text, and of several notes that I gathered during my three-year stay in Munich, mainly owed to the unique benevolence of my dear professor Dr. Haug." (11)

Some of García-Ayuso's exegeses might have been informed by this European formation. For instance, he renders the *nepathya-* from the prose passages following verse 1 as "toilette", that is, through a French loanword related to one's dressing and grooming. He also opts for a very long periphrasis when translating the *abhirūpa-* from those same passages as "ilustradas y de saber profundo [learned and of deep knowledge]". Striking is the choice of "titulado Śakuntala [called Śakuntala]", with the omission of the *abhijñāna*-part of the title, especially when the book cover reads *El reconocimiento de Śakuntala*, 'The Recognition of Śakuntala'. The same omission occurs in the prose passages after verse 4. Other than these somewhat minor details, García-Ayuso's Spanish translation is quite good. Still, it would be interesting to examine how much of it is owed to Böhtlingk's German one.

Besides those of Kālidāsa, very few plays by other Sanskrit dramatists have been translated into Spanish. In 1934, in Spain, González de la Calle published his version of Harṣa's *Ratnāvalī*. Fifty years later, in 1984, in Mexico, Álvarez and Lorenzen published theirs of Kṛṣṇamiśra's *Prabodhacandrodaya*. Over the past few decades,

Mexico has managed to establish itself as a benchmark of the Spanish translations of Sanskrit literature. From there come the last two translations that are going to be mentioned in this survey: De Mora and Jarocka's ("Bhavabhūti") version of Bhavabhūti's *Uttararāmacarita*, and Figueroa-Castro's version of Bhāsa's *Karṇabhāram*.

5. What is there left to do for Spanish-speaking teachers of Sanskrit literature?

Translate, translate, and translate. Sanskrit literature is far too valuable for there to be not enough Spanish translations of it. In turn, there are way too many native Spanish speakers for it to be worth considering them as a targetable public. Sanskrit language is, as of today, taught in Mexico, Costa Rica, Peru, Chile, Argentina, and Spain, and although, in most of those cases, what the universities have is a one-person operation, there are still lots of students taking those courses and graduating from somewhat related degrees. Following some further specialization, they could be the ones having their names engraved in the annals of history after achieving what, in various cases, would be the first Spanish translations of some major works of literature, and here and there, even of some major authors.

Notes & References

1. All quotations from the Spanish have been translated by the author of this work.

Select Bibliography

Álvarez, Mariela, and Lorenzen, David. (Trans.). *Kṛṣṇamiśra*, El ascenso de la luna de la iluminación. México, D.F.: El Colegio de México, 1984. Print.

Arnau, Juan. (Trans.). *Bhagavad Gītā*. Madrid: Atalanta, 2016. Print.

De Mora, Juan Miguel, and Jarocka, Ludwika. (Trans.). El *Rig Veda*. México, D.F.: Diana, 1971. Print.

De Mora, Juan Miguel, and Jarocka, Ludwika. (Trans.). *Bhavabhūti, El último lance de Rāma.* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. Print.

Figueroa-Castro, Óscar. (Trans.). "El pesar de Karṇa (drama en un acto atribuido a Bhāsa)." *Estudios de Asia y África* 48.2 (2013): 487-514.

Freundlich, Conrad. (Trans.). "Una joya de la literatura clásica hindú: Savitrí." *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 11.4/5/6 (1924): 135-157.

García-Ayuso, Francisco. (Trans.). *Vikramorvaśī, drama del poeta indio Kālidāsa en cinco actos*. Madrid: Imprenta y Litografía de N. González, 1874. Print.

García-Ayuso, Francisco. (Trans.). *Śakuntala, drama en siete actos del poeta indio Kālidāsa*. Madrid: Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, 1875. Print.

González de la Calle, Pedro Urbano. (Trans.). *Ratnāvalī o el collar de perlas*. Madrid: Victoriano Suárez, 1934. Print.

Ilárraz, Félix Guillermo. (Trans.). *El señor del yoga o el Bhagavadgita*. Madrid: Hispanonorteamericana, 1970. Print.

Lévi, Sylvain. *Mémorial Sylvain Lévi*. Paris: Paul Hartmann, 1937. Print.

Marcovich, Miroslav. (Trans.). *Bhagavadgita* (El canto del señor). Mérida: Universidad de los Andes, 1958. Print.

Martín, Consuelo. (Trans.). *Bhagavad Gītā, con los comentarios advaita de Śaṅkara*. Madrid: Trotta, 1997. Print.

Mascaró, Joan. (Trans.). *Bhagavad Gita*. Barcelona: Mondadori, 2008. Print.

Morales-Harley, Roberto. "50 años de sánscrito en la Universidad de Costa Rica." *Revista Estudios* 38 (2019): 1-26.

Mylius, Klaus. *Historia de la literatura india antigua*. Madrid: Trotta, 2015. Print.

Pujol, Òscar, and Gutiérrez, Menchu. (Trans.). *Savitrí, un episodio del Mahabhárata*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1998. Print.

Rodríguez-Adrados, Francisco. (Trans.). *Nala y Damayanti.* Madrid: Cátedra, 1987. Print.

Rodríguez-Adrados, Francisco, and Villar-Liébana, Francisco. (Trans.). *Ātma y Brahma: Upaniṣad del gran Āraṇyaka y Bhagavadgītā*. Madrid: Editora Nacional, 1978. Print.

Rubio-Orecilla, Francisco Javier. "La traducción del sánscrito en los siglos XX y XXI." *Portal de Historia de la Traducción en España*. 2023. Web. <https://phte.upf.edu/>

Tola, Fernando. (Trans.). *Himnos del Rig Veda*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968. Print.

Tola, Fernando. (Trans.). *Bhagavad Gītā: El canto del señor*. Caracas: Monte Ávila, 1977. Print.

Villar-Liébana, Francisco. (Trans.). *Himnos Védicos*. Madrid: Editora Nacional, 1975. Print.

BRAHMANICAL RESISTANCE TO AN ANCIENT BUDDHIST POLEMIC:

CASTE POLITICS IN THE EARLY NINETEENTH-CENTURY BRITISH INDIA

GARGI BHATTACHARYA

Abstract

The current paper focuses on a Brahmanical pamphlet named *Laghuṭaṅka* (1839) that was co-published in 1839 as an appendix to the ancient Buddhist polemic *Vajrasūcī* (1st century) under the aegis of the British colonial administrators. *Vajrasūcī* challenges the predominance of the Brahmins and redefines the term 'Brāhmaṇa' with the mode of equalizing all castes. *Laghuṭaṅka* was an aggressive reply to *Vajrasūcī* from of a group of British-employed Pundits, who dreaded of losing their social hegemony and monopolized job opportunity. The mentioned polemical link exhibits the complexity of the caste-politics in the early nineteenth century that involved the serious attempts of the British Orientalists to re-discover Buddhism, as well as the constant strive of the Brahmin class to maintain the Brahmin-king alliance in the altered socio-economic scenario of colonized India.

Key Words

Buddhism, Brahmanism, caste politics, nineteenth-century British India, *Vajrasūcī*, *Laghuṭaṅka*.

Introduction: the Brahmin-king alliance in the caste edifice

The pivotal feature of the structure of the ancient Indian caste system is the alliance between the Brahmins and the kings. The fourfold hierarchical social edifice comprises the castes (*varṇas*) named Brāhmaṇa (priest), Kṣatriya (warrior), Vaiśya (merchant) and Śūdra (servant) with an extension of number of mixed classes (*varṇa-saṃkara*). Mikeal Akbor states:

> It indicates that these categories were conceived by the Brahmin authors of these texts [*Dharmaśāstras*] both a political and a social structure closely connected with the ideology and aspirations of this priestly class. More precisely, it was a system meant to *guarantee a special alliance between the Brahmins and the warrior rulers*, *including the specific privileges that such an alliance would yield*.[1]

The *Gautam-Dharmasūtra* explicitly records the mentioned accord between the Brāhmaṇas and the Kṣatriyas:

> dvau loke dhṛtavratau rājā brāhmaṇaśca bahuśrutaḥ / tayoścaturvidhasya manuṣyajātasyāntaḥ saṃjñānāṃ calanapatanasarpaṇānāmāyattaṃ jīvanam/ prasūtī rakṣaṇamasaṃkaro dharmaḥ/[2]

["There are in the world two who uphold the proper way of life—the king and the Brahmin deeply learned in the Vedas. And on them depend the life of the fourfold

human race and of internally conscious creatures that move about, fly, and crawl; as well as their increase, protection, non-intermixture, and adherence to the Law”.[3]]

In this social arrangement, Brahmins, who are said to be originated from the mouth of the Almighty *Brahman*, deliberately endeavoured to maintain their blood purity as well as the ritual holiness so that their occupation of priesthood remained unchallenged and secured. The *Manu-Saṃhitā* that is identified by Patrik Olivelle as a composition during the invasions from the northwest resulting the “cultural shock in India, especially within the Brahmanical intelligentsia”[4], acclaims Brahmin as the ‘lord’ of the entire world.

> uttamāṅgodbhavājjyaiṣṭyād brahmaṇaścaiva dhāraṇāt/
> sarvasyaivāsya sargasya dharmato bārhmaṇaḥ prabhuḥ//[5]

[“Because he arose from the loftiest part of the body, because he is the eldest, and because he retains the Veda, the Brahmin is by Law the lord of this whole creation.” [6]]

The supremacy of the Brahmins did not remain unchallenged, and experienced criticism from the Buddhists, Bhakti saints, Shikhs, and other atheist groups, though the Brahmins coped with the situations through pugnacious self-promotion, and sustained their dominance over the society. Among the critics who questioned the confinement of the social and economic mobility due to the caste-gradation, the Buddhists were most prominent, albeit Buddhism, as per some modern scholars, was not a dedicated anti-caste social movement.

The current paper revisits a polemical link between Buddhism and Brahmanism in the first half of the nineteenth century that surfaced the caste-oriented conflict centering the question “who is a Brahmin”. In reply to the criticism of the ancient Buddhist text *Vajrasūcī*, a group of British-employed Brahmins composed a counter pamphlet named *Laghuṭaṅka*. At that particular point of Indian history, the Brahmins were struggling to reidentify themselves in the altered socio-economic framework of the British India. Evoking the laws of the century old *Dhramaśāstras*, the Pundits aggressively self-advocated themselves before the ‘king’ of the colonized India, i.e., the British administrators.

With the initiative of the British officials, two mentioned polemics, both written in Sanskrit, were co-published in 1839 under a single title -- *Wujra Soochi or Refulation of the Arguments upon which The Brahmanical Institution of Caste is Founded by the Learned Boodhist Ashwa-Ghoshu, Also the Tunku by Soobajee Bapoo, Being a Reply to the Wujra Soochi. Vajrasūcī*, is ascribed to the famous Buddhist poet and philosopher-monk Aśvaghoṣa who lived in 1st century, though some scholars determining Dharmakīrtī as the author of *Vajrasūcī* date the text to 6th Century. *Laghuṭaṅka* was composed in 1839 by Subaji Bapu, a Marathi Brahmin and the personal Pundit of Lancelot Wilkinson, a British civil servant. The juxtaposition of these two co-published texts, under the active patronage of the British administrators, reflects multidimensional caste-politics of the first half of the nineteenth-century India.

The current paper attempts to explore the historiographical significance of the mentioned textual encounter addressing the question of the birth-oriented rigidity of the Brahmanical society. What is the argumentative pattern of this text-based confrontation encompassing divergent explanations of the same/ similar scriptural resources? What kind of role did the British administrators as well as Orientalists play? How and why did the Brahmins effort to uphold the Brahmin-king alliance in the transformed scenario of colonized India? - These are the core questions that will be attempted to answer in the present discourse.

Co-publication of two contesting polemics (1839)

In the first half of the nineteenth century, Buddhism emerged as the "taxonomic object"[7] in the Western countries. Earlier to the nineteenth century "various discrete and unconnected references to Buddhism"[8] based on the experiences of the travelers, missionaries, diplomats who visited Asia were enduring in the West, but those loose allusions were insufficient to build a clear concept of Buddhism. As Max Müller claims: "the real beginning of an historical and critical study of the doctrines of Buddha dates from the year 1824. In that year Mr. Hodgson announced the fact that the original documents of the Buddhist cannon had been preserved in Sanskrit in the monasteries of Nepal"[9].

Brain Houghton Hodgson (1800-1894) was appointed in Nepal as the Political Resident of the East India Company. During his sojourn in Nepal, he recovered bundles of manuscripts of Buddhist texts with the help of the erudite Buddhist scholar Amritananda, and send them to some Indological Institutes of India and abroad. Between 1827 to 1845 the College of Fort William received 66 volumes of Buddhist Sanskrit Manuscript, while the Asiatic society, Kolkata received 94 volumes. Some manuscripts were deposited to the Royal Asiatic Society of London, India Office Library, Bodleian Institute, Oxford and Société Asiatique of Paris etc. Eugène Burnouf, the renowned French Orientalist received a few of them. The manuscripts of *Vajrasūcī* remained in the bundles sent to the College of Fort William, Kolkata, the Asiatic Society of Bengal, Société Asiatique of Paris and E. Burnouf[10].

On 11th July, 1829 Hodgson wrote a letter to the Secretary of the Asiatic Society informing that he had procured a manuscript of *Vajrasūcī* from his old Buddhist friend of Nepal. The letter was published in 1835 in *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol.3, along with the English translation of *Vajrasūcī* by Hodgson under the title "A Disputation respecting Caste, by ASHU GHOSHA". In 1839, with the consent of Hodgson, as an opening publication among the Buddhist Sanskrit texts, *Vajrasūcī* came out in printed edition by Lancelot Wilkinson (1805-1841).

While undertaking the task of publishing *Vajrasūcī*, L. Wilkinson, who came to India in 1822, was working as the Political Agent at Bhopal, the state under the rule of Nawab Qudsia Begum.[11]. Subaji Bapu, also known as Subbāji Rāmacandran[12], was one of those Pundits to whom Wilkinson extended his patronage. This Marathi scholar[13] authored *Siddhānta-śiromaṇi-prakāśa* in Marathi language which was published from Bombay in 1836 under the title -- *A Comparison of the Pooranic*

Sidhantic and Copernican System of the World. The news of publishing *Vajrasūcī* appeared to this learned Pundit as highly alarming, since this ancient Buddhist text, though remained faded into oblivion for long time, challenges the foundation of the birth-oriented ascendency of the Brahmins. To lock their own interest, Subaji Bapu requested Wilkinson to publish the counterargument *Laghuṭaṅka* that was composed after getting the news of the printing of *Vajrasūcī*. Sujitkumar Mukhopadhyay, who edited *Vajrasūcī* from the Manuscripts and Chinese and Tibetan translations in 1960, mentioned that Subaji refused to cooperate Wilkinson in the project of printing *Vajrasūcī*, until his employer committed to append the reply *Laghuṭaṅka*[14].

It was not the first time that *Vajrasūcī* confronted refusal from the British-employed Brahmin Pundits of the nineteenth century. Few years back, while translating *Vajrasūcī*, Hodgson sought help from his Sanskrit Pundit, but was refused. Hodgson mentions in his letter to the Secretary of the Asiatic Society:

…and with a few words I engaged the old gentle man to lend me [the manuscript of *Vajrasūcī*] and my *pandit* his aid in making a translation of it; a task which we accomplished within the limited period of my profession of the original, although my *Pundit* (a Brahman of Benares) soon declined cooperation with us, full of indignation at the author and his work![15]

Wilkinson had to face the similar reaction from his own Pundit. He states:

When I announced our intention of printing the work to my learned and enlightened Shastree Soobajee Bapoo, his prejudice in favour of the institution took the alarm and induced him to request me to print along with the Buddhist attack on the institution, such arguments as suggested themselves to him in support of it…. In this [*Laghuṭaṅka*] Bapoo manifests the same talent and learning, and all things considered liberality of sentiment and regard in truth which have ever distinguished him amongst his countrymen.[16]

Therefore, with the recommendation of Wilkinson, *Laghuṭaṅka*, the Brahmanical counter-text, appeared as the appendix to *Vajrasūcī*. The edition also contains a preface by Wilkinson, and the latter to the Secretary of the Asiatic Society by Hodgson. The English translation by Hodgson is also attached therewith.

In Sanskrit the word '*ṭaṅka*' means axe, sword or a sharp weapon that is used for tearing any hard object[17]. It also connotes the stone cutter's chisel. On the other hand, the word '*vajra*', according to D.L. Snellgrove, the British Tibetologist "symbolizes pre-eminently whatever is believed to be indestructible thus, it also has the meaning of 'diamond'."[18]. So, in the trope of *Taṅka* or *Laghuṭaṅka*, the Brahmanical society of the nineteenth century specified a light sharp weapon of arguments that would cleave (root *bhid*) the views of *Vajrasūcī* and restore their prepotency.

Wilkinson's edition registers the name of Soobajee Bapoo (Subaji Bapu) as the author of *Laghutaṅka*, but the text seems to be a result of the collective effort of a group of Brahmins dwelled in the city of Sahore (now in Madhya Pradesh). The year of composition is mentioned in the colophon following the traditional method of dating: "*naṃdabāṇagiricam[n]drasaṃmite śālivāhanaśāke'yane'vare/*

aśvayugdhavalapaṃ[ñ]camībudhe ṭaṅka eṣa khalu nirmito laghuḥ"[19]. Therefore, the exact date of *Laghuṭaṅka* is the fifth day of the bright half of lunar month in the month of Aśvin of 1759[20] *Śālivāhana Śaka* (=1837 CE).

Arguments and counter-arguments: the hermeneutics

To understand the pattern of the social politics that compelled the British-employed Brahmin of the nineteenth century to promote their unconditional authority through a textual conversation, the basic arguments of the mentioned co-published polemics are needed to be explored. The focal point of the debate is to redetermine the fundamental features of the Brahminhood (*brāhamaṇatva*). Though Buddhist Philosophy, an atheist one, does not accept the ultimate authority of the *Veda*, but while criticizing the Hindu caste system *Vajrasūcī* refers to several Hindu scriptures and does not hesitate to assert the *Vedas* and *Smṛti*s as authoritative texts. Hodgson observes that Aśvaghoṣa, the author of *Vajrasūcī*, "possesses himself of the enemy's battery, and turns their own guns against them."[21]

Vajrasūcī initiates with:

> vedāḥ pramāṇaṃ smṛtayaḥ pramāṇaṃ dharmārthayuktaṃ vacanaṃ pramāṇam/
> yasya pramāṇaṃ na bhavet pramāṇaṃ kastasya kuryād vacanaṃ pramāṇam//

["Vedas are the authorities, the Smṛtis are the authorities, speeches conformable to duty and interest are the authorities. He who does not accept authorities as authorities, who will accept his speech as an authority?"][22]

So, the core intention of the author here is to argue that when the *Veda* and other related scriptures, the absolute authorities to determine the rules of *dharma*, disapprove any discrimination among the human beings, the theist people (those who accept the unchallenged authority of the *Veda*s) should not have any objection to admit the oneness of the caste.

In counter, *Laghuṭaṅka* establishes the superiority of the Brahmins by declaring the path of *dharma* as the most complicated one. It proclaims that the *Veda*s possess several recensions, different *Smṛtis* indicate different rules, and scholars give divergent assessments on *dharma*. Since the true connotation of *dharma* is not easily comprehensible and tough enough to decipher, one should follow the path traveled by the great persons, i.e., our ancestors.

> vedāśca bhinnāḥ smṛtayaśca bhinnāstathā munīnāṃ matāśca bhinnāḥ/
> dharmasya tattvaṃ nihitaṃ guhāyāṃ mahājano yena gataḥ sa paṃ[n]thāḥ//[23]

So, according to *Laghuṭaṅka*, whatsoever evidences *Vajrasūcī* quotes from the Hindu scriptures like the *Mahābhārata*, the *Manu-Saṃhitā* etc. claiming the equality of all human beings, are not that significant as the conventional customs are, and if any confusion/conflict arises, the opinions/ practices of our predecessors will definitely show the right path.

Hereafter, *Laghuṭaṅka* addresses the most crucial question invoked by *Vajrasūcī* that what is the determining factor of the Brahminhood – the soul, the body, the birth, the

knowledge, or the profession. In reply, it is said that all mentioned factors like the body, the knowledge, the profession etc. are nothing but the components of the Brahminhood. As the different elements/modules/parts configure a complete object, or as a body is the composition of various organs, the determining factor of the Brahminhood cannot be any solo object/ feature. It is an overall concept that amalgamates the body, the sense, the birth, the profession, the knowledge and other aspects. So, all together, the Brahminhood is bind to fulfil the following conditions: (i) a Brahmin should be a person of good conduct, (ii) he must be the offspring of a Brahmin couple, (iii) the sacraments like *Upanayana* etc. have been executed as per scriptures, (iv) he has studied the *Veda*s, (v) he carries a wise personality.

Here the plausible counter question is – if the mentioned features and qualities are the decisive factors for the Brahminhood, does the absence/ deficiency of any of them turn a Brahmin into a non-Brahmin? *Laghuṭaṅka* cunningly answers that the dearth of any organs makes a person handicapped, but does not discard the entire entity of the body. For example, if anyone loses his eyes, his blindness does not hamper his identity as a human being. So, insufficiency of the required qualities does not obstruct the identity of a Brahmin as a Brahmin, or it would not make him a non-Brahmin (*a-brāhmaṇa*). The only difference is that he will be marked as '*brāhmaṇa-bruva*' (one who is a Brahmin only by name).

According to *Vajrasūcī*, the body cannot be the deciding factor for the Brahminhood. *Laghuṭaṅka* defends that the body is nothing but the means to enjoy the fruits of *karman* (action), particularly the *karman* of the previous births. he Brahmin achieves a potential body to perform the duties of his own caste as per the instructions of the *śāstra*s, hence the body of a Brahmin is deeply associated with the question whether we acknowledge someone as a Brahmin or not. Without any hesitation *Laghuṭaṅka* announces that so far one possesses the body of a Brahmin, should be recognized as Brahmin– "*yāvad brāhmaṇaśarīrāviṣṭāstāvaj jīvo'pi brāhmaṇa eva*"[24].

On the contrary, *Vajrasūcī* carries a substantial logic to discard the body as the determining feature of the Brahminhood. The Buddhist polemic argues that if the body of a Brahmin is acknowledged as a Brahmin, then at the time of funeral ceremony, the fire, also known as the purifier (*pāvaka*), commits murder of the Brahmin/s which indeed is a vice. In defense, *Laghuṭaṅka* says that it is just not a mere action of burning, it is a ritual prescribed by the *śāstra*s. If the funeral ceremony is not being executed, it would badly affect the cleanliness of the environment. After the completion of the funeral rites, only the body, the effect of *karman*, comes to its end, but the Brahminhood remains the same.

In this whole debate the most crucial issue is – how far the birth or hereditary supremacy is concerned with the Brahminhood. *Vajrasūcī* refers to some esteemed ancient sages, whose mothers did not belong to the Brahmin caste. According to this Buddhist polemic, sage Vyāsa, Kuśika and Viśvāmitra were born from Kaivarta, Śūdra and Caṇḍāla women respectively. *Laghuṭaṅka* does not consider it decent to judge the family of such reputed sages, and demands that all these are but the rumor only. To prove *Vajrasūcī*'s proclamation wrong *Laghuṭaṅka* directly cites the *Mahābhārata*,

where the lineage of Vyāsa is penned. According to the epic, Daipāyana Vyāsa was the child of sage Parāśara and Satyavatī. Satyavatī was the daughter of the king Uparicaravasu, though she was brought up in the fishermen's community. Furthermore, *Laghuṭaṅka* opines that in the ancient time the caste of the father was enough to determine the caste of the sons, but later the family legacy of the mother also became significant. Moreover, any prevailing law cannot be overruled only because of the exceptions in few contexts. For example, in the land of Jagannātha, i.e., Puri, the *prasāda* (sacred food of worship), even if touched by the Śūdras, is adored as pious. But this exemption does not break the general law that prohibits to take any food 'polluted' by the Śūdras.

According to the Brahmanical tradition, the birth-determined caste arrangement is but an unalterable static configuration. Neither a Brahmin loses his Brahminhood by any kind of non-virtuous acts, nor any one from any lower caste could get promotion to a higher caste/class by merit or good deeds. But *Vajrasūcī* declares that the ancient Brahmanical scriptures provide the opportunity to the Śūdras to achieve the rank of the Brahmins:

> janmanā jāyate śūdro vratabaṃ[n]dhād dvijo bhavet/
> vedābhyāsī bhavet vipro brahmajño brāhmaṇo bhavet//[25]

According to this popular verse, everybody takes birth as a Śūdra, but practicing penance etc. achieves the position of a '*dvija'* (twice-born)[26], by studying the *Veda*s becomes a '*vipra'* (singer of Vedic lore), and by attaining the true knowledge of the Supreme Almighty *Brahman*, turns into a '*Brāhmaṇa'*.

Laghuṭaṅka affirms that the real intention of the mentioned verse is not to offer a choice to the Śūdra to upgrade himself to the rank of a Brahmin, rather it is an insignificant expression of admiring the wise Brahmins. The verse intends that due to the non-competency of practicing śāstric duties in the childhood or just after the birth, Brahmin endures like a Śūdra (*sūdrakalpa*). On the contrary, *Laghuṭaṅka* recalls the *śāstra*s that cancel the license of the Śūdras to learn the *Veda*s. Those scriptures declare that if a Śūdra dares to hear the Vedic lore he must be punished, his ears would be sealed with led. "*śūdro'pi brāhmaṇo bhavati*"[27]– even a Śudra can achieve the status of a Brahmin – is, according to *Laghuṭaṅka*, one of the most derogatory statements made by *Vajrasūcī*. Whatever evidences *Vajraśūcī* presents are but the tampered interpretations of the *śāstra*s, proclaims *Laghuṭaṅka.*

Towards the end, *Vajrasūcī* attempts to establish that the human society contains only one caste, the system of four castes is not at all conceivable – "*iti paśyāma ekavarṇo, nāsti cāturvarṇyamiti*"[28]. In this context, the Buddhist polemic quotes a verse, analogous to the Vedic *mantra*, frequently cited as a prime documentation of the caste layers and Brahmanical supremacy in the Vedic era:

> mukhato brāhmaṇo jātaḥ bāhubhyāṃ kṣatriyastathā/
> ūrūbhyāṃ vaiśyaḥ saṃjātaḥ padbhyāṃ śūdraka eva ca//[29]

["Brāhmaṇa is born from the mouth, Kṣatriya from the arms, Vaiśya from the thighs, while the Śūdra is from the feet (of the Brahmaṇa)"][30].

Vajrasūcī argues that if all human beings are born form the Omnipotent Creator *Brahman*, there could not be any caste-difference among them – "*eka puruṣotpannāṃ kathaṃ cāturvarṇyaṃ*"[31]. So, being created from One *Brahman*, all human beings carry equal status in the society. It is reminiscent of the arguments of the Buddhist Narrative *Śārdūlakarṇāvadāna*, which is accounted as a strong challenge against the caste-inequality and relegation of the Chaṇḍālas.

Laghuṭaṅka counters that a common source does not always ensure equal identities. For example, the Creator has created birds and animals, but they carry different identities like swan, crow, dog, horse, donkey etc., along with the differences of good and bad as well.

Some argue that the organs of the Creator *Brahman* from which different castes are said to be created, are but the symbolical representation of the job/duty assigned to those particular castes. Though all organs should have equal significance, but the Brahmanical society always claims the superiority of the Brahmins who was born from the mouth of the Creator. *Laghuṭaṅka*, expectedly advocating the supremacy of the Brahmin caste, declares that there could not be equality among the limbs of the body; if so, one would have used the shoes for the head, and the cap for the feet. The *Manu-Saṃhitā* is cited here:

> ūrdvaṃ nābhermedhyataraḥ puruṣaḥ parikīrtitaḥ/
> tasmānmedhyatamaṃ tvasya mukhamuktaṃ svayaṃbhuvā//[32]

["A man is said to be purer above the navel. Therefore, the self-existent One has declared, the mouth is his purest part".][33]

As the final argument, *Laghuṭaṅka* refers to the unquestionable authority of the *Veda*s and the *Smṛti*s to discard the views of the Buddhist dogma. The *Veda* admits the creation of Brahmin from the mouth of the Creator, even the *Gītā* also proclaims the formation of four castes by the Supreme Being Himself. *Laghuṭaṅka* warns, if these attestations are being neglected/ disapproved, it would hamper the ultimate authority of the *Veda*s as well as the Vedic tradition, consequently interrupt the whole structure of the theist belief.

Thus, with reference to the same or equivalent scriptures, *Vajrasūcī* avows the equality to all human beings, and *Laghuṭaṅka* promotes the hereditary supremacy of the Brahmins and attempts to reestablish the caste hierarchy as an unchangeable and imperishable foundation of the social and spiritual entity.

Buddhist ideology of equality and constant resistance from the Brahmins

While evaluating the socio-cultural implication of Buddhism it is obvious to address the question whether Buddhism was an anti-caste movement or not. In 1881, H. Oldenberg, the famous German Indologist in his legendary work *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881) denied to identify Buddha as a social reformer against Brahmanical prejudice. Heretofore, the common tendency of the Western countries was to recognize Buddha as "a counter to the generally accepted belief in the stagnation of Oriental societies"[34]. Y. Krishnan (1986), citing E. Senart (1975),

and Richard Fick (1920) stated that Buddhism did not aim at social improvement. He also suggested that "Buddha by his teaching unwittingly strengthened the caste system by explaining it in terms of doctrine of karma"[35]. Recently, in 2020 Jonathan A. Silk opined: "Indian Buddhist literary sources contain both systematic and casual rejections of, broadly speaking, the caste system and caste discrimination. However, they also provide ample evidence for, possibly subconscious, discriminatory attitudes toward outcastes…"[36].

To understand the status of those dichotomous statements, we should explore how the early Buddhist literature register the Hindu castes. According to the Buddhist literature, at the time of Buddha's arrival (circa 5th/ 6th century BCE), the caste hierarchy was prevailing in the social practices. Pali texts like the *Majjhima Nikāya*, the *Jātaka*s etc. suffice to prove that the caste hierarchical arrangement and Brahmanical hegemony were well-acquainted facts to the Buddhists. It is notable here that the Buddhist writings often mention four castes in a slightly different order offering the military people the foremost position.[37]

Regarding Buddha's own assessments on the caste system, the famous French orientalist Eugène Burnouf observes:

As for the distinction of the caste, in the eyes of Śākyamuṇi, it was an accident of the existence of human here below, an accident that he acknowledged, but that he could not stop. This is why they appear…as an established fact against which Śākya does not make a single objection...Śākya thus accepted the hierarchy of castes; he even explained it, as the brahmanas did, by the theory of sorrow and rewards....[38]

Buddha denied the caste differences in terms of achieving *nirvāṇa* or annihilation. In *Madhura Sutta* of the *Majjhima Nikāya*, through a long conversation between Mahā Kaccāna and king Avantiputta of Madhurā, the claim of the hierarchical supremacy of the Brahmins was strongly invalidated with the avowal "…these four castes are all the same" [39]. The *Kuṇālāvadāna* states that one might consider the caste discrimination at the time of wedding, but not while teaching the *dharma*[40]. *Cullavagga Sutta* of the *Vinaya Piṭaka* affirms that like different rivers merging into the ocean, Buddhist monks lose their previous caste identities, and achieve the name *śramaṇa* (medicant)[41].

So, as per the Buddhist philosophy, the caste discrimination is not applicable to them who renounce the life of households and accept the Sangha system (association of the Buddhist monks), though significantly the caste individuality in the day-to-day normal life is not denied. Buddha opened the door of annihilation to all while the Brahmanical society put it shut for the Śūdras and other outcastes. To secure the social and economic hegemony, the Brahmins restricted the rights of initiation ceremony (*upanayana-saṃskāra*) and *Veda*-learning only to the three upper castes. The theory of *karman* (action) and *punarjanman* (rebirth) that built the base of the Brahmanical system defines the castes as the fruits of the previous birth, and designates the birth in a Brahmin body as most pious. *Chāndogya Upaniṣad*, a famous Vedic text defines the Chaṇḍāla-birth as the '*kapūya-yoni'* (impure birth), the effect of the *kapūyacaraṇa* (bad work/sins)[42].

The social conflict reached its summit when Buddhist doctrine announced the equal right of all people to get free from the "fatal law of transmigration"[43]. Moreover, people from the mixed classes like Pulkaśa and Caṇḍāla, whom Manu disdained as "the worst of all men" (*caṇḍālaścādhamo nṛṇām*)[44], were allowed by the Buddhist theology to attain *nirvāṇa*.[45]The apprehension of losing control over the society and hereditary priesthood by the organized class of Buddhist medicants (*bhikkhu*) frigtened the Brahmins: "…they [Brahmins] could not accept the possibility of this actual deliverance, of this relative freedom, which aimed at nothing less than destroying, in a given time, the subordination of castes, as far as it touches on religion…the brahmanas, placed at the head of the system, would feel the need to proscribe a doctrine whose consequences could not escape them." [46].

The constant resistance from the Brahmin class and attempt to re-validate their authority are palpable from the Brahmanical literature. The caste-peerage was welcomed as an essential condition for attaining salvation. Vādarāyaṇa's *Brahmasūtra* (traditionally accepted as the contemporary to the *Mahābhārata*), devotes a full-fledged section, named *Apaśūdrādhikaraṇa*, containing five *sūtra*s[47], to discard the right of the Śūdras from the śāstric knowledge[48]. Commentator Śaṃkara (8th-9th century), the propagator of *Advaita Vedānta*, refutes the views of the opponents who hold the opinion that the Śūdra should have every right to acquire scriptural knowledge and attain salvation. In his statement "*tatra śūdrasyāpy adhikāraḥ syād iti tāvat prāptaṃ*"[49] the word '*prāptam*' signifies the presence of a group of people in ancient India, expectedly the Buddhists, who spoke up for the rights of the Śūdras. In this regard, Śaṃkara refers to the law of the *Gautama Dharmasūtra* where it is said that the ears of the Śūdras are to be sealed with lead and lac, if they happen to hear the *Veda*s.[50].

It remains unrevealed how the Brahmanical society reacted at the composition of *Vajrasūcī* in early centuries. No such textual evidence demonstrating any major reluctance against this Buddhist polemic is found in ancient India. But in later centuries (not before Śaṃkara, i.e., 8th-9th century)[51] a Brahmanical adaptation of this Buddhist treatise has been registered. *Vajrasūcī-upaniṣad* (also known as *Vajrasūcikā-Upaniṣad*), produces a corrupt clone of Buddhist *Vajrasūcī* excluding the final part of the Buddhist polemic where the oneness of the castes is proclaimed and caste ranking is strongly invalidated. The Upaniṣadic text does not even criticize the casteism from any angle, rather provides a strong support to it, and eulogizes the Brahmin as "*varṇāṇāṃ pradhānaḥ*" (chief among all castes).

With the gradual disappearance of Buddhism from the soil of India and concurrent reappreciation of Brahmanical system, the importance of Buddhist *Vajrasūcī* became diluted, and *Vajrasūcī* was displaced by the *Vajrasūchī-Upaniṣad*. The letter of Hodgson to the Secretary of The Asiatic Society in 1829 exposes that *Vajrasūcī* was not a famed piece in the early nineteenth century. Again, Sujitkumar Mukhopadhyaya, in 1960, noted *Vajrasūcī-upaniṣad* as a "well known text" [52], and contrarily, Buddhist *Vajrasūcī* as "not well-known at all"[53].

Brahmin Pundits struggling in the nineteenth-century British India

In the nineteenth century, the Brahmanical reluctances against the Buddhist ideology of caste equality was surfaced once again owing to the project of publishing *Vajrasūcī*. European scholars in India sought help from the Brahmin Pundits in their early investigations on Buddhism, but unfortunately, they were often misguided by the Brahmins. Pundits tried to restrict the reaches of the Orientalists only to Hindu/ Brahmanical literature, as well as attempted hard to denigrate the integrity of the Buddhist literature in the assessment of the Europeans.[54]

Earlier to Wilkinson's edition, people had limited access to *Vajrasūcī*, as it was available only in the hand-written manuscript form, but the printed edition carried every chance to make the Brahmanical status vulnerable. The fear of losing the social privilege and the occupation in the British colonial system induced the Brahmin class to act desperately in protection of their birth-oriented privilege through textual suggestions.

Some Orientalists like Jones argued against the fidelity of the native scholars regarding their interpretations of ancient scriptures, nevertheless for a long period, at least up to the middle of the nineteenth century, the necessity of the Brahmin Pundits in the task of decoding Sanskrit texts including Hindu laws in the court remained unavoidable.[55] They also acted as intercalators and used to teach the British civil servants the Indian language like Sanskrit, Hindustani, Bengali etc. The collaboration with the Indian native scholars was sought in both official and personal levels.

In Sanskrit, the word *paṇḍita* (Pundit) denotes learned, wise person[56], no caste limitation is encompassed in its etymological meaning. But owing to the long established Brahmanical hegemony, these two words, viz., 'Brahmin' and 'Pundit' became identical. Even the Orientalists had to accept the conventional notion that whoever is Pundit, must be a Brahmin, the "First original Tribe of Gentoos"[57]. On the other hand, a claim from the non-Brahmin classes to enter the restricted zone of the sacred knowledge, though in mild gesture, was gradually emerging in the nineteenth-century India. In these circumstances, it was not very unusual for the Pundit like Subaji Bapu and his co-Pundits to presume a latent threat to their hereditary superiority at the news of printing *Vajrasūcī*.

Therefore, *Laghuṭaṅka* was not just a casual reply to the century old Buddhist polemic, it was a serious attempt to secure the social, as well as economic position of the Brahmins, particularly of those, who were working for the colonial rulers. Their anxiety was so deep that, in the concluding part of *Laghuṭaṅka*, Subaji states with full of indignation that Aśvaghoṣa, the author of *Vajrasūcī*, should have been sentenced by tongue-amputation, since he committed a verbal crime against the "innocent" (*niraparādhin*) Brahmins[58].

Objectives of the British Orientalists

Wilkinson clearly submits the cause of prioritizing the Buddhist polemic *Vajrasūcī* for its prompt publication: "The printing of this work seemed to me calculated to prove of *great benefit to the enlightened friends of India as well native as European*; as it

would afford them arguments and proof in great number of the most convincing nature to Brahman”.[59]

The major policy that the Orientalists like H.T. Colebrooke (1765-1837) adopted was to investigate the history of Indian culture in the ‘hope’ for a rebirth of ancient age. In a meeting of the Royal Asiatic Society, held on 15th March, 1823 Colebrooke suggested: “Be it then our part to investigate the sciences of Asia, and inquire into the arts of the East, with the hope of facilitating ameliorates of which they may be found susceptible”[60].

In the process of redetermining the Hindu culture, *caste* always drew attention. Colebrooke first attempted to reckon the castes and classes according to the textual references (1798), and ascertained a lot of discrepancies among the perceptions of different Hindu law books. He also found the caste-practice of his contemporary society deviating from the ancient textual evidences[61]. The assignment of the inherited professions to the castes seemed as unalterable which Colebrooke found much flexible in the ancient texts. Pointing out the contradictions among the Hindu law books, he put forth “the best established opinion, as deducted from the text of MENU [Manu] and other legal authorities”[62]. He preferred to cite *Jātimālā*, a *Tantra* text which appeared more pragmatic to him than the *Manu-Saṃhitā*. According to those sources, a Brahmin, if unable to perform his own duties of priesthood, or teaching-learning of the *Veda*s, may be employed for the duties of a soldier, or a farmer, or of a herdsman. Remaining castes are similarly permitted to adopt the professions of the lower castes. Colebrooke observes: “Hence it appears that almost every occupation, though regularly it be the profession of a particular class, is open to most other tribes; and that the limitations, far from being rigorous, do, in fact, reserve only one peculiar profession, that of the *Brāhmaṇa*, which consists in teaching the *Veda*, and officiating at religious ceremonies.”[63]. In this context, Buddhism emerged in the nineteenth century as a device against the Brahmanical rigidity, and *Vajrasūcī*’s proclamation that the ancient scriptures denied the hereditary prejudice of the Brahmin caste, indeed supported the aim of the Orientalists to induce the “rebirth of declining East”[64].

On the other hand, in the first half of the nineteenth century Buddhism was being “discovered”[65] in the Western countries, particularly in Europe. The word ‘discover’ here denotes the attempt to reidentify the religion of Buddha as a “taxonomic object”[66], in respect to other theological systems of the Orient, as well as to Christianity of the Occident.

The journey to redefine Buddhism and “demythologize”[67] Buddha began through the recovery of the Buddhist texts from Nepal by Hodgson. From 1820, under the guidance of H.H. Wilson the Orientalists focused on redefining the Buddhist studies[68]. In 1822, Wilson declared that his purpose was to distinguish the historical Buddha from the mythological one and to bring end to the enigmas related to Buddha. In 1824, approving of the recommendation of Wilson and William Carry, the College of Fort William extended their financial support to Hodgson for procuring the manuscripts of Buddhist texts from Nepal[69]. The manuscripts that Hodgson sent to the College of Fort William, the Asiatic Society, Kolkata, and other Indological Institutions in Europe,

became "the single most important source for reconstructing history of early Buddhism"[70].

In the first half of the nineteenth century, Buddha was being grossly observed by the Europeans as a social reformer, who perforated the apparently unbreakable wall of the caste arrangement of the Brahmanical society, and avowed the equality of all human beings. Thus, in contrast to the rigid approach of Hinduism that appeared as the "the most puerile, impure, and bloody of any system of ideology that was ever established on earth"[71], Buddhism emerged to the Europeans as a philanthropic theology providing equality to all. Moreover, the colonial rulers found Buddhism as a tool to overcome the immutable attitude of the Brahmanical society.

In the letter to the Secretary of the Asiatic Society regarding the discovery of *Vajrasūcī* from Nepal, Hodgson compared the status of Brahmanism with Christianity of dark ages. He clearly stated why this Buddhist polemic would be appreciable by the European mind:

We all know that the Brahmans scorn to consider the Shudras as of the same nature with themselves, in this respect resembling the bigoted Christianity of the dark ages, who deemed in like manner of the Jews. The manner in which our author treats this part of his subject is, in my judgment, admirable, and altogether worthy of a European mind[72].

So, in all probability, allowing *Laghuṭaṅka* as an appendix to *Vajrasūcī*, Wilkinson exhibited a clear contrast between two theological systems of India, and paved the way to relocate Buddhism as a socio-religious reform analogous to the anti-Catholicism in England.

Conclusion

In the caste politics of the early nineteenth-century India, with reference to the issue of publishing the Buddhist polemic *Vajrasūcī*, appended by the Brahmanical reply *Laghuṭaṅka*, the then Buddhist community had minimal involvement. The mention of the "old Bauddha friend", who helped Hodgson to procure the manuscript of *Vajrasūcī*, occurs only in the letter of Hodgson written to the Secretary of the Asiatic Society (1829). In contrast to that, the active participations of two other parties, viz., the British officials, and the Brahmin Pundits, with different agendas were much prominent. With the aim to reidentify Buddhism as the caste-criticizing social movement against the stagnation of Brahmanical system, and relocate Buddha's liberal view as corresponding to the philanthropic approaches of Christianity, the British administrators were eager to make *Vajrasūcī* public, albeit the text does not quote any Buddhist canonical sources. On the other hand, the Brahmin Pundits, instated by the East India Company, apprehended a great menace for their near future, and strived hard to sustain their inbred prepotency. The alliance between the Brahmin and the monarchs, the strongest pillar of the caste edifice, was becoming gradually unstable during the colonial rule. So, in reality, the goal of *Laghuṭaṅka* was to make the British administrators, 'the king' of the colonized India realize the reputation and indispensability of the Brahmin class, rather than to oppose the Buddhists whose

influence had been diminished in India long back. By rescuing the inborn supremacy in the societal structure, the Brahmins precisely attempted to strengthen their collaborative partaking in the administrative jobs, and ensure their economic status. They even did not hesitate to warn that if the rulers fail to protect and patronage them, it would cause huge calamity in future.

Towards the end of *Laghuṭaṅka*, the author quoted "*uttamāṅgodbhavājjyaiṣṭyād*" etc. verse from the *Manu-Saṃhitā* (that is mentioned in the introductory part of the current paper) to recall the inborn dominance of the Brahmins. It is reminded that to protect and nurture the Brahmin class is the duty of the king:

> ataeva tadbharaṇamapi rājñā kartavyamityāha – brāhmāṇān bhara rājeṃ[n]dra brāhmāṇān bhara//
> tasmāt sarvaprayatnen punaśca brāhmāṇān bhareti/[73]

So, they threatened that any kind of malice (*dveṣa*) towards the Brahmin by the rulers would cause great damage (to the country). In support, the author of *Laghuṭaṅka* quoted a verse that is found[74] in an anthology named *Subhāṣita-sudhānidhi* (14th Century), compiled by Sāyaṇācārya, the minister of king Kampaṇa, who ruled over the Telugu region. Kampaṇa was one of the five brothers, who formed the Hindu Dinasty of Vijayanagara after the demolition of the Hoysalas in 1342 due to the Muslim attacks from the North. It is said that the Mādhavācārya, Sāyaṇācārya and Bhoganātha, the ministers of these five brothers worked effectively to rejuvenate the Hindu Brahmanical culture[75]. In the mentioned anthology, we find a full-fledged chapter, named "Viprapraśaṃsā-paddhati", dedicated to highlight the unchallengeable authority of the Brahmins. The verse is:

> gataśrīrgaṇakaṃ dveṣṭi gatāyuśca cikitsakaṃ//
> gataśrīśca gatāyuśca brāhmaṇān dveṣṭi bhārateti//[76]

The verse signifies that if the accountant/ auditor (*gaṇaka*) is grudged, it causes the loss of wealth, if the doctor is loathed, it causes the loss of lives, but if the Brahmin is detested, it causes loss of both wealth and life.

Thus, through a continuous process of resisting the opponents who criticized and refuted the hierarchical caste structure of the Brahmanical society, the Brahmins strived to survive and sustain their hegemony. On the other hand, in later days, this caste discrepancy provided the British rulers the opportunity to execute the 'Divide and Rule' policy to hold the natives in subjection.

Short title:

Wujra Soochi = The Wujra Soochi or Refulation of the Arguments upon which The Brahmanical Institution of Caste is Founded by the Learned Boodhist Ashwa-Ghoshu, Also the Tunku by Soobajee Bapoo, Being a Reply to the Wujra Soochi.

Notes & References:

1. Mikael Actor, "Social Classes: *varṇa*", p.61; Emphasis by the author of the current paper.
2. *Gautama-Dharmasūtra* 8.1-3.
3. Patrick Olivelle, *Dharmasūtras: The Law Code of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vaśiṣṭha*, p. 90.
4. Patrick Olivelle, "Social and Literary History of *Dharmaśāstra*", p. 24.
5. *Manu-Saṃhitā* 1/93.
6. Patrick Olivelle, *Manu's Code of Conduct. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*., p. 91.
7. Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, p. 12.
8. Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, p. 8.
9. Max Müller, *Chips from a German Workshop*. Vol.1, p. 190.
10. William Wilson Hunter, 1970 *Life of Brain Houghton Hodgson, British Resident at the Court of Nepal*, p. 344-353.
11. L.Wilkinson, *Wujra Soochi*, p. 4; Sreeramula Rajeswara Sarma,"Sanskrit as Vehicle for Modern Science: Lancelot Wilkinson's Effort in the 1830", p. 189-190.

12 Sreeramula Rajeswara Sarma,"Sanskrit as Vehicle for Modern Science: Lancelot Wilkinson's Effort in the 1830", p.192; James Prinsep, *The Journal of Asiatic Society of Bengal*. Vol 4, part 1, p. 401.

13. Wilkinson mentioned Nagpur as the birth place of Subaji Bapu. (James Prinsep, *The Journal of Asiatic Society of Bengal*. Vol 4, part 1. p. 401).
14. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. xvi, footnote 2.
15. B.H. Hodgson, "A Disputation respecting CASTE BY BUDDHIST, in the form of a Series of Propositions supposed to be put by a SAIVA and refuted by the Disputant", p. 160.
16. L.Wilkinson, *Wujra Soochi*, p. 4.
17. Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, p. 460.
18. D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra: A Critical Study* 1959, p.140.
19. Spellings as written in the Lithograph.
20. In traditional numeric system the numbers are represented by the words. So, here, *nanda*= 9, *bāṇa*= 5, *giri*= 7, *candra*= 1. To find the accurate the accounting should go from right to left direction – "*aṅkānāṃ vāmā gatiḥ*".
21. B.H. Hodgson, "A Disputation respecting CASTE BY BUDDHIST, in the form of a Series of Propositions supposed to be put by a SAIVA and refuted by the Disputant", p. 160.
22. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. 13.
23. L.Wilkinson, *Wujra Soochi*, p., 24.
24. L.Wilkinson, *Wujra Soochi*, p., 17.
25. L.Wilkinson, *Wujra Soochi*, p. 24.

26. The second birth is due to the *upanayana* sacrament.

27. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. 6.

28. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. 8.

29. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. 7.

    In the *Purūṣasūkta* we find similar kind of verse –

    brāhmaṇo 'sya mukhamāsīt bāhū rājanyḥ kṛtaḥ/

    ūrū tadasya yadvaiśyaḥ padbhyāṃ śūdro ajāyata// (*Ṛgveda* 10.90.13, also available in *Śuklayajurveda*)

30. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. 19.

31. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. 8.

32. *Manu-Saṃhitā* 1.92.

33. Patrick Olivelle, *Manu's Code of Conduct. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, p. 91.

34. Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, p. 51.

35. Y. Krishnan, "Buddhism and the Caste System", p. 71.

36. A. Jonathan Silk, "Indian Buddhist Attitude towards Outcastes: Rhetoric around caṇḍālas", p. 128.

37. In *Kaṇṇakathāla Sutta* (90) of the *Majjhima Nikāya* four castes are described thus: "There are these four castes,…the nobles, the Brahmins, the merchants, and the workers." (Bhikkhu Bodhi. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, p. 736).

38. Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism.*, p. 226.

39. Bodhi, Bhikkhu, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, p.699-702.

40. A. Jonathan Silk, "Indian Buddhist Attitude towards Outcastes: Rhetoric around caṇḍālas", p. 132.

41. L.B Horner, *The book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*. Vol.5. Cullavagga., p. 334.

42. *Chāndogya Upaniṣad* 5.10.

43. Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism.*, p. 226.

44. *Manu* 10.6; Patrick Olivelle, *Manu's Code of Conduct. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, p. 812.

45. See *Uddalaka Jātaka* (E.B Cowell, *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, p. 191).

46. Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism.*, p. 227.

47. *Brahmasūtra* 1.3.35-39.

48. *śravaṇādhyayanārthapratiṣedhāt* (*Brahmasūtra* 1.3.38) - "And because the Smṛti prohibits for the Śūdra the hearing, study and acquisition of the meaning (of the Vedas)". (Swami Gambhirananda, *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*, p.233).

49. *Śāṃkarabhāṣya* of *Brahmasūtra* 1.3.34; Anantakrishna Shastri, *Brahmasūtra Śānkara Bhāṣya*

    Shastri, p.349.

50. *…asya vedamupaśṛṇvatas trapujatubhyāṃ śroapratipūraṇam…* (*Gautama Dhrarmasūtra* 2.3.4).

51. In some manuscripts of *Vajrasūcī-upaniṣad* Śaṃkara is ascribed as the author.

52. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. vii.

53. Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, p. vii.

54. Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, p. 15.

55. Some very significant texts were compiled and translated to English for with the help of the Pundits. In *A code of Gentoo Laws*, the first English translation of *Dharmaśāstra* by N.B. Halhed, names of 11 Pundits are recorded who worked for the project (N.B. Halhed, *A Code of Gentoo Laws, or, the Ordinations of the Pundits, from a Persian Translation, made from the Original, Written in the Shanskcrit Language*, p. 6).

56. The word *paṇḍita* is derivate from Sanskrit root *paṇḍ* with the meaning 'to collect, pile up, heap together (knowledge)' (Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English* Dictionary, p. 581)..

57. N.B Halhed, *A Code of Gentoo Laws, or, the Ordinations of the Pundits, from a Persian Translation, made from the Original, Written in the Shanskcrit Language*, p.10

58. "*aśvaghoṣas tu niraparadhibrāhmaṇakulam eva dveṣṭi asau kathaṃ na daṃḍyaḥ api tu daṃḍya eva/...anen vacasā pīḍā kṛtā 'tosya jihvāchedyetyāgataṃ tathā 'pi kṣamayā kevalaṃ ākṣepamātraṃ kṛtam…*" (L. Wilkinson *Wujra Soochi*, p. 59).

59. L. Wilkinson *Wujra Soochi*, p. 4. Emphasized by the author of the current paper.

60. H.T. Colebrooke, "A DISCOURSE *read at a Meeting of the* ROYAL ASIATIC SOCIETY *of* GREAT BRITAIN *and* IRELAND, *on the 15th of March* 1823", p. 2.

61. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835.*, p. 40

62. H.T. Colebrooke, "Enumeration of Indian Classes", p. 186.

63. H.T. Colebrooke, "Enumeration of Indian Classes", p., 187.

64. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, p. 40

65. Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, p. 7.

66. Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, p. 12.

67. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, p.171.

68. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, p.173.

69. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, p.173.

70. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, p.173.

71. Ward, W. *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos: Including a Minute Description of their Manners and Customs and Translations from their Principal Works.* P. lxix.

72. Hodgson, B.H. "A Disputation respecting CASTE BY BUDDHIST, in the form of a Series of Propositions supposed to be put by a SAIVA and refuted by the Disputant", p. 161.

73. L. Wilkinson *Wujra Soochi*, p.56.

74. The verse is also found in *Vṛhad-yoga-tarṅginī* by Trimall-bhaṭṭa.

75. Sāyaṇa, *Subhāṣita-sudhānidhi,* Viprapraśaṃsā-paddhati, p.i.

76. Sāyaṇa, *Subhāṣita-sudhānidhi,* Viprapraśaṃsā-paddhati, verse 16.

Select Bibliography

Actor, Mikael. "Social Classes: *varṇa*". *The Oxford History of Hinduism: A New History of Dharmaśāstra.* Ed. Patrick Olivelle, and Donald R. Davis, Jr. New Delhi: Oxford University Press, 2018. 60-77.

Almond, Philip, C. *The British discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Apte, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Benarasidass Publishers Private Limited, 1998.

Bhattacharya, Biswanath. *Asvaghosa*. Santiniketan: Visva-Bharati, 1976.

Bird, James. *Historical Researches on the Origin and Principles of the Buddha and Jaina Religions: Embracing the Leading Tenets of their System, as Found Prevailing in Various Countries.* Bombay: The American Mission Press, 1847.

Bodhi, Bhikkhu, editor. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya.* Trans. Bhikkhu Nānamoli. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1995.

Burnouf, Eugène. *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Translated by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr. Chicago & Landon: The University of Chicago Press, [1844] 2010.

Colebrooke, H.T. "A DISCOURSE *read at a Meeting of the* ROYAL ASIATIC SOCIETY *of* GREAT BRITAIN *and* IRELAND, *on the 15th of March* 1823".

Miscellaneous Essays by H.T.Colebrooke. Vol. 1. London: WM H. Allen and Co., 1837.1-8.

---. "Enumeration of Indian Classes". *Miscellaneous Essays by H.T.Colebrooke*. Vol. 2. London: WM H. Allen and Co., [1798: Asiatic Researches, vol. v., 53-67] 1837. 177-190.

Cowell E.B., ed. *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol 3. Translated by H.T. Francis, and R.A. Neil. London: Luzac & Company, 1957.

---, editor. *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol 4. Translated by W.H.D Rouse. Cambridge University Press, 1901.

Cunningham, Alexander. *The Bhilsa Topes; or, Buddhist Monuments of Central India: Comprising a Brief Historical Sketch of the Rise, Progress, and Decline of Buddhism*. London: Smith, Elder and Co., 1854.

Dutta, Nrependra Kumar. 1931. Origin and Growth of Caste in India. Vol.1. Calcutta: The Book Company.

Fick, Richard. *The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time*. Translated by Shishirkumar Maitra. Calcutta: University of Calcutta, 1920.

Gambhirananda, Swami, editor and translator. *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*. Kolkata: Advaita Ashrama, 2011.

Halhed, N.B. *A Code of Gentoo Laws, or, the Ordinations of the Pundits, from a Persian Translation, made from the Original, Written in the Shanskcrit Language*. London, 1776.

Hatcher, Brain A. 2015. "What's Become of the Pundit? Rethinking the History of Sanskrit Scholars in Colonial Bengal". *Modern Asian Studies* 39, no. 3 (July): 683-723. Cambridge University Press, 1776.

Hodgson, B.H. "A Disputation respecting CASTE BY BUDDHIST, in the form of a Series of Propositions supposed to be put by a SAIVA and refuted by the Disputant". *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Vol.3. 160-169. London, 1835.

---. *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhist*. Serampore, 1841.

Horner, L.B, translator. *The book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*. Vol.5. Cullavagga. Oxford: The Pali Text Society, 2001.

Hunter, William Wilson. 1970 *Life of Brain Houghton Hodgson, British Resident at the Court of Nepal*. London: John Murry, 1896.

Kopf, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835.* Calcutta: Farma K.L. Mukhopadhyaya, 1969.

Kriahan, Y. "Buddhism and the Caste System". *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9, no. 1: 71-83, 1986.

Mandlik, Vishvanāth Nārāyan, editor. *Mānava-Dharma Śāstra [Institution of Manu], with the commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kūllūka, Rāghavānanda, Nandana, and Rāmachandra.* Bombay: Ganpat Krishnaji's Press, 1886.

Mill, James. *The History of British India*. Vol.1. London: James Madden and Co., [1818] 1840.

Monier-Williams, Monier. *Buddhism in its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity*. London: John Murry Albemarle Street, 1889.

Mukhopadhyaya, Sujitkumar. The *Śārdūlakarṇāvadāna*. Santiniketan: Viśvabharati, 1954.

---. *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa: A Study of the Sanskrit Text and Chinese Version*. Santiniketan: Visva-Bharati, 1960.

Müller, Max. *Chips from a German Workshop*. Vol.1: Essays on the Science of Religion. London: Longmans, Green and Co., 1868.

Narasu, P. Lakshmi. *A Study of Caste*. New Delhi, Chennai: Asian Educational Services, 2003.

Nariman, G.K. *Literary History of Sanskrit Buddhism* (From Winternitz, Sylvain Levi, Huber). Bombay: Indian Book Depot, 1923.

Naumann. "Buddhism and Shamanism". *The Asiatic Journal and Monthly Register for British and Foreign India, China, and Australasia* 16, New Series, (January-April): 124-126. London: Parbury Allen, And Co., 1835.

Oldenberg, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. Translated by William Hoey. London: Williams and Norgate, 1882.

---. *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Wilhelm Hertz, 1881.

Olivelle, Patrick. *Manu's Code of Conduct. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press, 2005.

---. *Dharmasūtras: The Law Code of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vaśiṣṭha*. Oxford University Press, 1999.

---. "Social and Literary History of *Dharmaśāstra*". *The Oxford History of Hinduism: A New History of Dharmaśāstra.* Ed. Patrick Olivelle, and Donald R. Davis, Jr. New Delhi: Oxford University Press, 2018. 18-43.

Omvedt, Gail. *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi: Sage Publication, 2003.

Pandyeya, Umesh Chandra, editor. *Gautamadharmasūtrāṇi*. Varanasi: The Sanskrit Chowkhamba Series Office, 1966.

Prinsep, James, editor. *The Journal of Asiatic Society of Bengal*. Vol 4, part 1. January to June 1837. Calcutta.

Sarao, K.T.S. 2012. *The Decline of Buddhism in India: A Fresh Perspective*. New Delhi: Munshiram Monoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Sarma, Sreeramula Rajeswara. "Sanskrit as Vehicle for Modern Science: Lancelot Wilkinson's Effort in the 1830". *Studies in History of Medicine and Science* XIV (1995-96)., no.1-2, New Series: 189-199.

Sāyaṇa. *Subhāṣita-sudhānidhi*. Ed. K. Krishnamoorthy. *Sāyaṇa's Subhāṣita-sudhānidhi*. Dharwad: Karnatak University, 1968.

Schrader, F.Otto, editor. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscript in the Adyar Library (Theosophical society)*. Vol.1: Upaniṣad. Madras: Oriental Publishing Co., LTD., 1908

Senart, Emile. *Caste in India: The Facts and the System*. Translated by. E. Denison Ross. London: Methuen & Co. Ltd., 1930.

Sharma, Ram Sharan. *Sūdras in Ancient India (A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A.D.500)*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1958..

Shastri, Anantakrishna, editor. 2000. *Brahmasūtra Śānkara Bhāṣya, with the commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala*. Varanasi: Krishnadas Academy, 2000.

Shastri, J.L., editor. *Upanisat-samgraha: Containing 188 Upaniṣads*. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1998.

Silk, A. Jonathan. "Indian Buddhist Attitude towards Outcastes: Rhetoric around caṇḍālas". *Indo-Iranian Journal* 62 (2020): 128-187.

Snellgrove, D.L. *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. Part 1. London: Oxford University Press, 1959.

Sontakke, N.S., and C.G. Kashikar, editors. *Ṛgveda-saṁhitā, with commentary of Sāyaṇācārya*. 3 vols. Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1983..

Suzuki, Teitaro. *Aśvaghosha's Discourse on the on Awakening of Faith in the Mahāyāna*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1900.

Swarupananda, Swami, Translator. *Śrīmad-bhagavad-gītā*. Kolkata: Advaita Ashrama, 2016..

Tillemans, Tom. "Dharmakīrti". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Spring, editor Edward N. Zalta. First published 2011, Revised 2020. Accessed August 8, 2021. https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dharmakiirti

Ward, W. *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos: Including a Minute Description of their Manners and Customs and Translations from their Principal Works.* Madras: Law Bookseller and Publisher, [1817] 1863.

Weber, Albrecht. "über die *Vajrasūcī* (Demantnadel) des Aśvaghosha". *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Philologische und historische Sachsenspiegels) Aus dem Jahre 1859: 205-264 (1860). Berlin.

Wilkinson, L., editor. *The Wujra Soochi or Refulation of the Arguments upon which The Brahmanical Institution of Caste is Founded by the Learned Boodhist Ashwa-Ghoshu, Also the Tunku by Soobajee Bapoo, Being a Reply to the Wujra Soochi*. 1839.

Wilson, Horace Hayman. *A Dictionary, Sanscrit and English: Translated, Amended and Enlarged from the Original Composition Prepared by Learned Natives from the College of Fort William*. Calcutta, 1819.

Winternitz, M. *A History of Indian Literature*.Vol.1, part 1: Introduction and Veda. Translated by S.Ketkar. Calcutta: University of Calcutta, 1962.

কলাপব্যাকরণে কারকতত্ত্ব

মৃণাল কান্তি গঙ্গোপাধ্যায়

কারক ব্যাকরণশাস্ত্রের একটি প্রসিদ্ধ বিষয়। সমস্ত সংস্কৃত ব্যাকরণই কারকের আলোচনা পাওয়া যায়। তবে আমরা বর্তমানে আলোচনা করবো কলাপব্যাকরণে কারকসমূহ, অর্থাৎ অপাদান, সম্প্রদান, করণ, অধিকরণ, কর্ম ও কর্তা, এই ছয়টি কারক কীভাবে আলোচিত হয়েছে।

কারকের সামান্যলক্ষণ

কারকের সামাণ্যলক্ষণ বিষয়ে কলাপসূত্রকার শর্ববর্মাচার্য স্বয়ং কোনো মন্তব্য করেননি। কিন্তু সামান্যলক্ষণ নির্দেশ না করে কোনো তত্ত্ব আলোচনা করা রীতি নয়। সেজন্য আমাদের এখানে টীকাকারদের শরণাপন্ন হতে হবে। যেমন কারকপাদের ২২১ সংখ্যক 'কারয়তি যঃ স হেতুশ্চ' এই সূত্রের বৃত্তিতে দুর্গসিংহ একটি সংক্ষিপ্ত মন্তব্যে বলেছেন 'ক্রিয়ানিমিত্তং কারকং লোকতঃ সিদ্ধম্।' অর্থাৎ কারকের সামান্যলক্ষণ লোকসিদ্ধ, শাস্ত্রীয় লক্ষণের প্রয়োজন নেই ।

অপাদান কারক

কলাপে মাত্র দুটি সূত্র দ্বারা অপাদানসংজ্ঞা বিহিত হয়েছে। প্রথমতঃ 'যতোঽপৈতি ভয়মাদত্তে বা তদপাদানম্' অর্থাৎ 'যস্মাদপৈতি, যস্মাদ্ ভয়ং ভবতি, যস্মাদাদত্তে বা তৎ কারকমপাদানসংজ্ঞং ভবতি।' যেমন 'বৃক্ষাৎ পর্ণং পততি'; 'মনুষ্যো ব্যাঘ্রাদ্ বিভেতি' ও 'উপাধ্যায়াদধীতে শিষ্যঃ।' 'যতঃ' এই পদটি সামান্যতঃ অবধির বোধক । ফলে চল ও অচল দ্বিবিধ অবধি সংগৃহীত হয়, যেমন 'বৃক্ষাৎ পততি' 'ধাবতোঽশ্বাৎ পততি'। কালাপকরা দাবি করেন যে তাদের মতে লাঘব হয়, কিন্তু পাণিনির মতে গৌরব হয়। কারণ তিনি নিশ্চলার্থক 'ধ্রুব' শব্দ ব্যবহার করায় সমস্যার উদ্ভব হয়।

দ্বিতীয়তঃ বলা হয়েছে 'ঈপ্সিতং চ রক্ষার্থানাম্' (কা পা ২১৪)। অর্থাৎ 'রক্ষার্থানাং ধাতূনাং প্রয়োগে যদীপ্সিতমনীপ্সিতং চ তৎ কারকমপাদানসংজ্ঞং ভবতি।' যেমন – 'যবেভ্যো গাং রক্ষতি' ও 'কূপাদন্ধং বারয়তি'। কালাপকরা দাবি করেন যে সামান্যত্রও তাদের মত লঘুতর। পাণিনি যেখানে মোট আটটি সূত্র বলেছেন, সেখানে শর্ববর্মা মোট দুটি মাত্র সূত্র বলেছেন।

সম্প্রদানকারক

কলাপে মাত্র একটি সূত্র দ্বারা সম্প্রদানসংজ্ঞা বিহিত হয়েছে। সূত্রটি হল 'যস্মৈ দিৎসা রোচতে ধারয়তে বা তৎ সম্প্রদানম্' (কা পা ২১৫) । অর্থাৎ 'যস্মৈ দাতুমিচ্ছা, যস্মৈ রোচতে, যস্মৈ ধারয়তে বা তৎ কারকং সম্প্রদানসংজ্ঞং ভবতি।' যেমন – 'ব্রাহ্মণায় গাং দদাতি', 'দেবদত্তায় রোচতে মোদকঃ', 'বিষ্ণুমিত্রায় গাং ধারয়তে'। সূত্রে 'যস্মৈ দানম্' এইরকম না বলে 'যস্মৈ দিৎসা' এইরকম বলা হয়েছে। এই নির্দেশের কারণ সম্পর্কে বৃত্তিকার বলেছেন যে ইচ্ছা নেই অথচ দান হচ্ছে এমন ক্ষেত্রে দানের উদ্দেশ্য ব্যক্তির সম্প্রদানসংজ্ঞা হবে না। যেমন 'রাজ্ঞো দণ্ডং দদাতি' ইত্যাদি স্থলে দান অনিচ্ছাপূর্বক হওয়ায় রাজার সম্প্রদানত্ব হয় না।

করণকারক

কলাপব্যাকরণে করণসংজ্ঞাবিধায়ক সূত্র একটিমাত্র এবং সেটিও প্রকৃতপক্ষে 'করণ' শব্দের ব্যুৎপত্তিমাত্র। সূত্রটি হল 'যেন ক্রিয়তে তৎ করণম্' (কা পা ২১৭)। তবে বৃত্তি, টীকা ইত্যাদিতে বিভিন্ন উদাহরণের মাধ্যমে বিষয়টির পর্যাপ্ত আলোচনা করা হয়েছে। বৃত্তিতে বলা হয়েছে 'কর্ত্রা যেন ক্রিয়তে তৎ কারকং করণসংজ্ঞং ভবতি। দাত্রেণ ধান্যং লুনাতি, মনসা মেরুং গচ্ছতি, তথা পশুনা রুদ্রং যজতে।'

করণের বৈশিষ্ট্য সম্পর্কে আরো বলা হয়েছে যে করণ দ্বিবিধ, প্রথমতঃ বাহ্য, যেমন 'দাত্রেণ ধান্যং লুনাতি' এবং দ্বিতীয়তঃ আভ্যন্তর, যেমন 'মনসা মেরুং গচ্ছতি'। করণের প্রকৃষ্টত্ব সম্পর্কে বলা হয়েছে 'প্রকৃষ্টত্বং চাস্য কারকান্তরাব্যবধানেন ক্রিয়ায়াঃ সাধকত্বাৎ।'

অধিকরণকারক

কলাপব্যাকরণে একটিমাত্র সংক্ষিপ্ত সূত্রে অধিকরণকারকের লক্ষণ বলা হয়েছে। সূত্রটি হল 'য আধারস্তদধিকরণম্' (কা পা ২১৬)। অর্থাৎ 'আধ্রিয়ন্তে ক্রিয়া যস্মিন্নিত্যাধারঃ। আধারো যস্তদধিকরণংজ্ঞং ভবতি।' কিন্তু এই লক্ষণে অসঙ্গতির আশঙ্কা হয়। কারণ প্রকৃতপক্ষে ক্রিয়ার আধার হয় কর্তা ও কর্ম। যেমন 'দেবদত্তো গচ্ছতি' এই বাক্যে পাদবিহরণাত্মিকা গমনক্রিয়া কর্তা দেবদত্তে বিদ্যমান থাকে। আবার 'ওদনং পচতি' এই বাক্যে বিক্লিত্ত্যাদিরূপ পাকক্রিয়া কর্ম ওদনে বিদ্যমান থাকে।

এর উত্তরে বলা হয়েছে: 'কর্তৃকর্মব্যবহিতামসাক্ষাদ্ ধারয়ৎ ক্রিয়াম্। উপকুর্বৎ ক্রিয়াসিদ্ধৌ শাস্ত্রেঽধিকরণং স্মৃতম্।।' অর্থাৎ সাক্ষাদ্ভাবে নয় কর্তা ও কর্মকে ধারণের মাধ্যমে যে ক্রিয়ার আশ্রয় হয় তাকে অধিকরণ বলে। যেমন 'কটে আস্তে' এই বাক্যে উপবেশন ক্রিয়া সাক্ষাৎ বিদ্যমান হয় কর্তাতে, ওই কর্তা আবার সংযোগসম্বন্ধে কটে থাকে। ফলে কটের অধিকরণ সংজ্ঞা হয়। আবার 'স্থাল্যাং পচতি' এই বাক্যে পাকক্রিয়া সাক্ষাৎ বিদ্যমান হয় কর্মে, ওই কর্ম আবার সংযোগসম্বন্ধে স্থালীতে থাকে। ফলে স্থালীর অধিকরণ সংজ্ঞা হয়।

আধার চার প্রকার হয়। প্রথমতঃ ঔপশ্লেষিক। আধার ও আধেয়ের মধ্যে উপশ্লেষ বা সংযোগসম্বন্ধ থাকলে এই অধিকরণ হয়। যেমন 'দেবদত্তঃ কট আস্তে'। দ্বিতীয়তঃ অভিব্যাপক। 'অভিব্যাপ্নোতি আধেয়ং সর্বতঃ স্বান্তর্বর্তিনং কৃত্বা বর্ততে যঃ সঃ অভিব্যাপকঃ।' যেমন 'তিলেষু তৈলম্'। তৈল তিলের সমস্ত অবয়বকে করে থাকে। তৃতীয়তঃ বৈষয়িক। 'বিষযো হ্যনন্যত্র ভাবঃ। বিষয়কৃতমধিকরণং বৈষয়িকম্'। যেমন 'দিবি দেবাঃ সন্তি'। দেবগণ স্বর্গভিন্ন অন্যত্র বাস করেন না। চতুর্থতঃ সামীপিক। 'সামীপ্যকৃতমধিকরণং সামীপিকম্।' যেমন 'গঙ্গায়াং ঘোষঃ।' অর্থাৎ ঘোষপল্লী গঙ্গাসমীপে অবস্থিত। কারণ ঘোষপল্লী ও গঙ্গার মধ্যে সমবায় বা সংযোগ সম্ভব নয়।

কর্মকারক

কলাপে কর্মের লক্ষণও একটিমাত্র সূত্রেই বলা হয়েছে। সূত্রটি হল 'যৎ ক্রিয়তে তৎ কর্ম' (কা পা ২১৯)। অর্থাৎ 'কর্ত্রা যৎ ক্রিয়তে তৎ কারকং কর্মসংজ্ঞকং ভবতি।' টীকাকাররা বলেছেন যে এর দ্বারা 'ক্রিয়াজন্যফলভাগিত্বং কর্মত্বম্' এই লক্ষণ সূচিত হয়েছে। যেমন 'কটং করতি' এই বাক্যে 'কৃ' ধাতুর অর্থ উৎপত্ত্যনুকূল ব্যাপার বা ক্রিয়া, তজ্জন্য উৎপত্তিরূপ ফলের আশ্রয় হয় কট কর্ম।

কর্ম ত্রিবিধ। প্রথমতঃ নির্বর্ত্য। যে বস্তুর প্রকৃতি থাকতেও পারে বা না থাকতেও পারে, এমন বস্তুর পরিণামিনী রূপে প্রকৃতি যখন উপস্থাপিত হয় না, তখন সেই বস্তুকে নির্বর্ত্য কর্ম বলে। যেমন বিদ্যমান প্রকৃতির উদাহরণ 'মৃত্তিকয়া ঘটং করোতি।' এখানে মৃত্তিকা ও ঘটের মধ্যে ভেদ করা হয়েছে। অবিদ্যমান প্রকৃতির উদাহরণ 'সংযোগং জনয়তি।' দ্বিতীয়তঃ বিকার্য। প্রকৃতিকে পরিণামী রূপে বিবক্ষা করলে বিকার্য কর্ম হয়। যেমন 'মৃত্তিকাং ঘটং করোতি।' প্রকৃতি মৃত্তিকা পরিণামী, উৎপদ্যমান ঘট পরিণাম। তৃতীয়তঃ প্রাপ্য। ক্রিয়া দ্বারা উৎপন্ন বিশেষধর্মের অস্তিত্ব যেখানে প্রত্যক্ষ বা অনুমান দ্বারা নিশ্চয় করা যায় না তাকে প্রাপ্য কর্ম বলে। যেমন 'আদিত্যং পশ্যতি।' দর্শন ক্রিয়া দ্বারা আদিত্যে কোন বৈশিষ্ট্য উৎপন্ন হয়েছে বলে প্রত্যক্ষ বা অনুমান করা যায় না।

কর্তৃকারক

কলাপে দুটি সূত্রের মাধ্যমে কর্তার স্বরূপ বর্ণিত হয়েছে। প্রথম সূত্রটি হল 'যঃ করতি স কর্তা' (কা পা ২২০)। অর্থাৎ এখানে ব্যুৎপত্তিকে অনুসরণ করে বলা হয়েছে 'যঃ ক্রিয়াং করতি স কর্তৃ সংজ্ঞো ভবতি' এবং বৃত্তিতে দুটি উদাহরণ দেওয়া হয়েছে, 'ছাত্রেণ হন্যতে' ও 'চৈত্রেণ কৃতম্'।

একমাত্র কবিরাজ টীকাতে কর্তার স্বরূপ উদ্ঘাটনের চেষ্টা দেখা যায়। তবে সেখানে মোটামুটি পাণিনিকে অনুসরণ করে টীকাকার বলেছেন যে ক্রিয়াসিদ্ধিতে যে স্বতন্ত্র হয় তাকে কর্তা বলে। তিনি কয়েকটি বিকল্প উপস্থাপিত করে স্বাতন্ত্র্যের নির্বচনে সিদ্ধান্ত বলেছেন 'কার্যানুকূলবিজ্ঞপ্তিচিকীর্ষাকৃতিশালিত্বং স্বাতন্ত্র্যম্।' 'কার্য' শব্দের অর্থ ব্যাপার, গ্রাহ্য বস্তু গ্রহণের ও হেয় বস্তু পরিহারের ইচ্ছা হল 'চিকীর্ষা',

'কৃতি' বা প্রযত্ন হল ইচ্ছাজন্য আত্মবৃত্তি একটি বিশেষ গুণ। সুতরাং বলা যায় যে 'চিকীর্ষা' প্রভৃতি তিনটির আশ্রয়ই হল 'স্বতন্ত্র' বা কর্তা।

রামানন্দ-যতি-কৃত *দর্শনকলিকা* সমীক্ষা এবং সম্পাদনা

রত্না বসু

১।০। গ্রন্থ্ এবং গ্রন্থকার।

বৈদান্তিক আচার্য রামানন্দ-যতি বেদান্তদর্শন, বিশেষতঃ অদ্বৈত-বেদান্ত দর্শনের মূল সিদ্ধান্তসমূহকে একত্র সংকলন করে একটি ‘প্রকরণ’ শ্রেণির দর্শন-গ্রন্থ্ রচনা করেছিলেন। ‘প্রকরণ’ গ্রন্থের লক্ষণ একটি কারিকাতে সুস্পষ্ট।

> शास्त्रैकदेश-संबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।
>
> आहुः प्रकरणं नाम, ग्रन्थभेदं विपश्चितः ॥

এই বিষয়ে K.H. Potter এর মন্তব্য প্রণিধানযোগ্য।*Encyclopedia of Indian Philosophies* (EIP) গ্রন্থে তাঁর বক্তব্য নিম্নরূপ।

> The style of the oldest Vedantic philosophical works is overwhelmingly influenced by the exegetical tradition. Great portions of these works are concerned with the niceties of language, and it is mainly in later times that philosophers make bold to compose independent treatises (*prakaraṇa*) in which the elements of Vedānta philosophy are set forth according to the logic of views themselves, rather than in an order determined by that of spiritual authority.[১]

গ্রন্থের বিষয়বস্তু এবং রচনারীতির বৈশিষ্ট্য অনুসারে R. Thangaswami তাঁর *Advaita Vedānta Literature: A Bibliographical Survey* (AVL) গ্রন্থে এই প্রকার শাস্ত্রের আবার চার রকম বিভাজন করেছেন।

> ते (प्रकरणग्रन्थाः) च सिद्धान्तमात्र-प्रदर्शनपराः, खण्डन-मण्डन-पराः, अनु-भवात्मक-भावाविष्करण-पराः, काव्यशैल्या सिद्धान्त-प्रदर्शन-पराश्चेति चतुर्धा विभजन्तो।[২]

> অর্থাৎ প্রকরণ- গ্রন্থ্ চার প্রকার হতে পারে, -- ১) কোনও শাস্ত্রের সিদ্ধান্তসমূহের সংকলন; ২) সেই শাস্ত্রের পূর্বপক্ষ ও সিদ্ধান্ত পক্ষের খণ্ডন- মণ্ডন-মূলক তর্ক-ভাগ; ৩) স্বানুভবাত্মক তত্ত্ব উপস্থাপন; এবং ৪) কাব্য-শৈলীতে দুরূহ শাস্ত্রের সিদ্ধান্তসমূহের প্রদর্শন।

এর মধ্যে আলোচ্য *দর্শনকলিকা* গ্রন্থটি প্রথম প্রকারের অন্তর্গত হতে পারে।

দর্শনকলিকা একটি অত্যন্ত সংক্ষিপ্ত গ্রন্থ্; ভারতীয় গ্রন্থ্-গবেষণার ভাষায় বলা যায়, — এর গ্রন্থ্-পরিমাণ আটশত শ্লোক। অর্থাৎ ৩২ × ৮০০ অক্ষর। এই গ্রন্থ্ অদ্যাবধি অপ্রকাশিত। এর একটিমাত্র পুঁথি রক্ষিত আছে কলকাতা-স্থিত দি এশিয়াটিক সোসাইটির পুঁথিশালায়; পুঁথি-সংখ্যা **G 143** ।

১।১। গ্রন্থকার রামানন্দযতি বা রামানন্দতীর্থ অথবা রামানন্দতীর্থযতি।

New Catalogus Catalogorum (NCC), vol. 24 এ একাধিক রামানন্দ নামের গ্রন্থকারের উল্লেখ এবং তাঁদের বিবরণ বিধৃত রয়েছে। তাঁদের মধ্যে ২৬তম জনকে রামানন্দতীর্থ(যতি) এইভাবে উল্লেখ করে তাঁর রচিত গ্রন্থরাজির বিস্তৃত বিশদ বিবরণ প্রদত্ত হয়েছে।

NCC Vol. 24 এ প্রাপ্ত বিবরণে (পৃ. ২৬৬-২৭৬) দেখা যাচ্ছে – রামানন্দ নামে মোট পঁচাত্তর (৭৫) জন শাস্ত্রকার নথিভুক্ত হয়েছেন। তার মধ্যে রামানন্দতীর্থ নামে চারজন, রামানন্দযতি নামে দুই জন, রামানন্দতীর্থযতি নামেও দুই জন এবং রামানন্দ-সরস্বতী নামে আট জন শাস্ত্রকারের নাম এবং গ্রন্থ-পরিচয় সূচিবদ্ধ হয়েছে। তাঁদের মধ্যে ২৬-তম গ্রন্থকার **রামানন্দতীর্থ(যতি)** এইভাবে উল্লিখিত। তাঁর রচিত গ্রন্থ-কৃতি-সম্পদের সংখ্যা একানব্বই (৯১), যেগুলি উক্ত সূচিগ্রন্থে ২৬৯-২৭২ পৃষ্ঠার মধ্যে বিবৃত। সেই গ্রন্থরাজির মধ্যে এই নিবন্ধে আলোচ্য *দর্শনকলিকা* আছে। ফলে গ্রন্থকারকে সুনিশ্চিত ভাবে চিহ্নিত করা সম্ভব হয়েছে।

রামানন্দযতির শাস্ত্রগ্রন্থসমূহের মধ্যে বিশেষ উল্লেখযোগ্য শংকরাচার্যকৃত *আত্মবোধ* গ্রন্থের উপরে *টিপ্পণ, আত্মতত্ত্ব* নামে স্বীয় গ্রন্থ, *অধ্যাত্মরামায়ণের টীকা, অদ্বৈতনির্ণয়-সংগ্রহ,* বেদান্তগ্রন্থ *আনন্দকুসুম* বা *আনন্দপুষ্প, কুণ্ডতত্ত্বপ্রকাশ, গায়ত্রীচন্দ্রিকা, জ্ঞানবৈভবতন্ত্র, তত্ত্বসূত্ররত্ন, বেদান্তসূত্ররত্ন* (*ব্রহ্মসূত্রের* ব্যাখ্যাগ্রন্থ) *ব্রহ্মসূত্রের* টীকা *স্বল্পাদ্বৈতপ্রকাশ, ভগবদ্গীতার* টীকা *অদ্বৈতপ্রকাশিকা, মহিম্নঃস্তবের* টীকা, *যোগবিবেক* গ্রন্থের *টিপ্পণ, যোগচন্দ্রিকা* গ্রন্থের *টীকা, রামায়ণের* উপরে টীকা *রামায়ণকূট-টীকা, যোগবাসিষ্ঠসার, বাসিষ্ঠীয়-গূঢ়ার্থ, বিষ্ণু-সহস্রনামের* উপরে শংকরাচার্য-কৃত টীকার *ব্যাখ্যা*-নামে ব্যাখ্যাগ্রন্থ, শিল্হণ-কৃত *শান্তিশতক* গ্রন্থের উপর *টীকা, হঠযোগ-প্রদীপিকা* এবং *হঠযোগাধিরাজ* গ্রন্থদ্বয়ের উপরে *টীকা*-নামেই ব্যাখ্যান-গ্রন্থ। রামানন্দ *দর্শনকলিকা*-র অন্তে বৃত্তগন্ধি-গদ্যে স্বরচিত গ্রন্থসমূহের যে তালিকা দিয়েছেন, তার মধ্যে এই গ্রন্থরাজির অনেকগুলি গুরুত্বপূর্ণ গ্রন্থের নাম উল্লিখিত।

NCC অনুসারে গ্রন্থকার খ্রিস্টীয় অষ্টাদশ শতকে বর্তমান ছিলেন। সর্বানন্দ পরিবারে পুষ্করাক্ষের প্রপৌত্র ছিলেন এই রামানন্দ-তীর্থ-যতি, যাঁর অপর নাম ছিল তীর্থস্বামী এবং বাচস্পতি। যে অদ্বৈতানন্দ *ব্রহ্মসূত্রের শাংকর-ভাষ্যের* উপরে *ব্রহ্মবিদ্যাভরণ* নামে টীকা রচনা করেছিলেন, তাঁর গুরু/আচার্য ছিলেন সর্বানন্দ।

সুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত তাঁর *A History of Indian Philosophy* (HIP)[৩] গ্রন্থের প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে রামানন্দের নাম সংক্ষেপে উল্লেখ করেছেন শুধুমাত্র শংকরাচার্যকৃত গ্রন্থের অন্যতম টীকাকার হিসেবে। আশুতোষ ভট্টাচার্য শাস্ত্রীও তাঁর *বেদান্তদর্শন : অদ্বৈতবাদ* গ্রন্থের প্রথম খণ্ডে[৪] ঠিক তেমন ভাবেই টীকাকার হিসেবে নামের উল্লেখ করেছেন, এত বিপুল সংখ্যক গ্রন্থের রচয়িতা রূপে নয়। R. Thangaswami প্রদত্ত বিবরণেও যথেষ্ট বা পূর্ণাঙ্গ তথ্য উপলব্ধ নয়।[৫]

১।২। পুঁথির বিবরণ।

কলিকাতাস্থ এশিয়াটিক সোসাইটি থেকে প্রকাশিত পুঁথির বিস্তৃত সূচিগ্রন্থমালার (Descriptive Catalogue) একাদশ খণ্ডে (Vol.11) রামানন্দ-যতি-কৃত *দর্শনকলিকা* গ্রন্থের পুঁথির বিবরণ নিম্নরূপ।

143. ***दर्शनकलिका*** **(*Darśanakalikā*)** By Rāmānanda Tīrtha

Definition of the technical terms of the different systems of Hindu Philosophy.This Ms. has been noticed by Dr. Rājendralāla Mitra under No. 419. Post Colophon. statement :--

शाके शून्याङ्क-षष्ठौषधिपति-गणिते मीनराशिस्थ-सूर्ये,

पक्षे कृष्णे हरिवारे प्रतिपदि दिवसे स्वीय-पाठाय यत्नात्।

गौरकान्तो-ऽप्रदक्षा व्यलिखदमलधीः प्रीतिदं सारपुस्तं,

श्रीरामानन्द-सन्न्यासिभिरुदितमिदं दौर्गपादं प्रणस्य॥

कञ्चाजहीवाद्यमरवृन्दवन्दितश्रीमच्छ्रीतीर्थरथारविन्द-द्वन्द्व-निःसृतामन्द-मकरन्द-पादनिन्दितमनो मे नन्दोहं यतिं भजे श्रीमथुरानन्दशर्म्मणा लिखितम्।

এই বিবরণ সূচিগ্রন্থে যেমন আছে তার অবিকল অনুলেখন। পুঁথির প্রকৃত পাঠ নয়, প্রকৃত পাঠ সম্পাদিত গ্রন্থাংশে প্রদত্ত হয়েছে। পুঁথির প্রমাদ সংশোধন করাও হয়েছে।

১।৩। উপরে বর্ণিত বিবরণে বলা হয়েছে, রাজেন্দ্রলাল মিত্র তাঁর সংকলিত ও সম্পাদিত পুঁথির বিস্তৃত সূচিগ্রন্থমালা *Notices of Sanskrit Manuscripts* (NSM) এর প্রথম খণ্ডে 419 (সংকেত L 419) সংখ্যায় আলোচ্য পুঁথির বিবরণ দিয়েছেন। সেটি নিম্নরূপ।

(NSM Vol. 1, pp. 238 -239)

ग्रन्थनाम। **दर्शनकलिका**

ग्रन्थकारः। रामानन्दतीर्थः।

विवरण। प्राचीनमपरिशोधितञ्च। पत्रसंख्या ५। पङ्क्तिः ८। श्लोकपरिमाणं ८००। अक्षरं वङ्गीयं। आधारः तुलटकागजः।

समाप्तिवाक्यम्।

रामदासः शक्तिवादः श्रीमद्भागवताशयः।

रामानन्दयतेरेते ग्रन्थाः सारार्थवाचकाः॥

इति श्रीरामानन्दतीर्थकृता **दर्शनकलिका**। समाप्ता।

विषयः। प्रकृति-पुरुष-जीव-मुक्त्यादि-दार्शनिक-पारिभाषिक-शब्द-निरूपणम्।

১।৪। জানা গেল, পুঁথির পত্রসংখ্যা মাত্র পাঁচটি। প্রকৃতপক্ষে, পঞ্চম পত্রের কেবলমাত্র সম্মুখ ভাগে (5a) চারটি পঙ্ক্তি লিখিত আছে। যথানিয়মে তুলটকাগজে লেখা পুঁথির প্রথম পত্রের সম্মুখ ভাগে (1a) কিছুই লেখা নেই। NSM এ বিবৃত, পুঁথিটির প্রতি পত্রে আটটি করে পঙ্ক্তি লিখিত। বস্তুতঃ লিপিকর তেমন করে লেখেন নি। নিচের বিবৃতি চিত্রটি স্পষ্ট করতে পারে।

পত্র-সংখ্যা	পঙ্ক্তি- সংখ্যা
1b	11
2a	10
2b, 3b	8
3a	7
4a, 4b	9
5a	4

গ্রন্থ-পরিমাণ আটশত (800) শ্লোক, অর্থাৎ মোট অক্ষরসংখ্যা 800×32 =25,600 । NSM এই বিবরণে এই গ্রন্থের বিষয়বস্তুর সুস্পষ্ট উল্লেখ করা হয়েছে। বলা হয়েছে, প্রকৃতি, পুরুষ, জীব-মুক্তি প্রভৃতি দর্শনশাস্ত্রের পারিভাষিক শব্দাবলির অর্থ নিরূপণ করা হয়েছে।

পুঁথির দু-টি বিবরণেই গ্রন্থকারের নাম উল্লেখ করা হয়েছে রামানন্দতীর্থ। যদিও গ্রন্থের অন্তিম শ্লোকে তিনি নিজেকে রামানন্দযতি নামে অভিহিত করেছেন। HIP এবং AVL তাঁকে রামানন্দতীর্থ নামে নথিভুক্ত করেছে।

মধ্যযুগীয় বঙ্গলিপিতে লিখিত পুঁথিটির পত্রসমূহের পরিমাপ size উল্লিখিত দুই বিবরণে অ-প্রাপ্ত। মাপটি 45×11.5 cm; যথেষ্ট বড় মাপের পুঁথি। পুঁথির পুষ্পিকা-তে প্রাপ্ত **প্রথম** লিপিকাল 1690 শকাব্দে, চৈত্র মাসে কৃষ্ণ পক্ষের প্রতিপদ তিথিতে। বার হিসেবে উল্লেখ 'অবিবার' বা 'অরিবার'; যেহেতু মধ্যযুগীয় বঙ্গলিপিতে বর্গীয় ব, অন্তঃস্থ ব এবং র একভাবেই লেখা হত। এশিয়াটিক সোসাইটির সূচিতে লেখা হয়েছে 'হরিবার', যার অর্থ শ্রীকৃষ্ণের প্রিয় একাদশী বা দ্বাদশী তিথি। কিন্তু স্পষ্ট উল্লেখ প্রতিপদ তিথি। পুঁথিতে 'হরিবার' লেখা নেই, তেমন হলে একুশ অক্ষরের শার্দূলবিক্রীড়িত বৃত্তচ্ছন্দে রচিত শ্লোকের এই চরণে একটি অক্ষর বেশি হয়ে, শ্লোকের ছন্দোভঙ্গ হয়। লিখিত আছে, কৃষ্ণে

পক্ষে হবি-বারে অর্থাৎ অবি(=মেষ)-বারে। এর অর্থ রবিবার হতে পারে কি না, তা ভাবা যায়; কারণ, মেষরাশিস্থ-সূর্য (= চৈত্র মাস) বলা হয়েছে। এই লিপিকর অমলবুদ্ধি (যদি *অমলধীঃ* এই পাঠ গৃহীত হয়, যেমনটা সূচিতে মুদ্রিত,) ব্রাহ্মণ গৌরীকান্ত নিজের পাঠের জন্য সন্ন্যাসী রামানন্দ বিরচিত এই গ্রন্থ পাঠকের মনে প্রীতি দান করার মতো এই সারগর্ভ পুঁথিটি দেবী দুর্গার চরণে প্রণাম করে, যত্ন সহকারে লিখেছেন। পুথিতে যেমন আছে, *অমলধীপ্রীতিদং* এই পাঠ গৃহীত হলে অর্থ হয়, ব্রাহ্মণ গৌরীকান্ত ... অমলবুদ্ধি পাঠকের মনে প্রীতি দান করার মতো...লিখেছেন।

এ পর্যন্ত ঠিক আছে। কিন্তু এর পরে আবার পাওয়া গেল, -- *শ্রীমথুরানাথদেবশর্মণা লিখিতং । (শ্রীমথুরানন্দশর্মণা* নয়, যেমনটা উপরে বিবরণে মুদ্রিত।)। ফলতঃ, এই পুঁথির পুষ্পিকা এক দুর্লভ উদাহরণ উপস্থিত করছে, যেখানে লিপিকর তাঁর *প্রত্নরূপ, archetype* পুঁথির পুষ্পিকাতে লিপিবদ্ধ করেছেন। সেই পূর্ববর্তী পুঁথির লিপিকাল বিশদে পাওয়া গেলেও আমাদের হস্তগত পুঁথির লিপিকাল কিন্তু লিপিকর মথুরানাথ লেখেন নি। সুতরাং এই পুঁথিটির লিপিকাল অজ্ঞাত, এ-কথাই বলতে হবে। মথুরানাথ লিখেছেন, -- ব্রহ্মা-বিষ্ণু-মহেশ্বর প্রমুখ সকল দেবগণকে প্রণাম করে শ্রী রামানন্দতীর্থের চরণকমল-যুগল থেকে নিঃসৃত পবিত্র মকরন্দ পান করে আনন্দিত মনে তিনি রামানন্দকে প্রণাম করে পুঁথিটি লিখেছেন। এই বাক্যগঠন সুলিখিত নয়, একাধিক প্রমাদে দুর্বোধ্য।

পুঁথির হস্তলেখ আপাত দৃষ্টিতে পরিচ্ছন্ন মনে হলেও একে সুলিখিত পুঁথি বলা কঠিন। র-বর্ণে দীর্ঘ ঊ সংযোগ করার ক্ষেত্রে বহু স্থালেই হ্রস্ব উ সংযোগ ঘটেছে। কয়েক বার দীর্ঘ ঈ সংযোগ করতে গিয়ে হ্রস্ব ই সংযোগ ঘটেছে; গৌরীকান্ত হয়েছে গৌরিকান্ত, -- ফল, শার্দূলবিক্রীডিত ছন্দের শ্লোকে আবার ছন্দোভঙ্গ। জ্ঞ-স্থলে অনেক বার ঙ্গ-অক্ষর এসে বসেছে। পুঁথির পত্রসমূহ ভঙ্গুর ও বিবর্ণ হতয়ার ফলে লেখা অস্পষ্ট এবং বহু স্থলে দুষ্পাঠ্য হয়ে গিয়েছে। স্থানগুলি সমীক্ষা-টিপ্পনীতে যথাসম্ভব চিহ্নিত করা হয়েছে।

২।১। *দর্শনকলিকা* গ্রন্থের বিষয়-বিমর্শ।

এই গ্রন্থে অদ্বৈতবেদান্তের সার সিদ্ধান্তসমূহ বিবৃত হলেও প্রসঙ্গক্রমে ভারতীয় আস্তিক-ভাগের ষড়-দর্শনের তত্ত্বও পর্যালোচিত হয়েছে। এই বিষয়ে গ্রন্থকারের তুলনাত্মক বিচারপদ্ধতি অবধানযোগ্য। গ্রন্থারম্ভে মঙ্গলাচরণে শিখরিণী-নামের বৃত্তচ্ছন্দে রচিত শ্লোকে গ্রন্থকার রামানন্দ পরমাত্ম-স্বরূপ শ্রীরামচন্দ্র, ধরণিসুতা ভুবনজননী সীতাদেবী এবং রামানুজ লক্ষ্মণকে বন্দনা করেছেন। রামানুজ ভরত এবং শত্রুঘ্নকেও বন্দনা করেছেন। অবশেষে ‘মহারুদ্র’ দেব এবং যুগপৎ করুণাপরায়ণ পবনসুত হনুমানকে বন্দনা করেছেন।

২।২। মঙ্গলাচরণ শেষে সাতটি প্রশ্ন উত্থাপিত হয়েছে; — তার মধ্যেই নিহিত প্রারব্ধ গ্রন্থের বিষয়-বিস্তার। এই পদ্ধতি অভিনব। এই প্রশ্নগুলির উত্তর সন্ধানের বিচার-বিশ্লেষণের পথেই অগ্রগতি হয়েছে দর্শনতত্ত্বের বিমর্শ। প্রশ্নগুলি নিম্নরূপ —

ভাষা কী? প্রমাণ কী? ন্যায় কী? পুরুষ কী/কে? প্রকৃতি কী? জীব কী/কে? মুক্তি কী?

যে-কোনও দর্শনের শাস্ত্রীয় অথবা তত্ত্বগত বিচার-বিমর্শ এই সাতটি প্রসঙ্গ অবলম্বন করে সামগ্রিক এবং পূর্ণাঙ্গ হতে পারে, -- শাস্ত্রবিচারের এই পদ্ধতি রামানন্দ-তীর্থের অভিনব অবদান রূপে গণ্য হতে পারে।

২।২।১। বেদান্তদর্শনে যে বিশিষ্ট সংজ্ঞা বা শব্দাবলি উচ্চারিত ও ব্যাখ্যাত হয় সেইগুলি উল্লেখপূর্বক ব্যাখ্যা করা হয়েছে। আরম্ভে **ভাষা** বলতে যে বিশিষ্ট শব্দাবলির লক্ষণ নির্দেশ করা হয়েছে, সেগুলি, -- ব্যষ্টি, সমষ্টি, ভান, পরিণাম, বিবর্ত, অন্বয়, ব্যতিরেক, কোষ, সত্তা, ধর্ম, ধর্মী, উপাদান, ব্যাপ্তি, প্রপঞ্চ, পঞ্চীকরণ, শক্য, লক্ষ্য, শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন ইত্যাদি। এভাবে আরম্ভ করে শ্রবণ-মনন-নিদিধ্যাসনের লক্ষণ পর্যন্ত অদ্বৈত-বেদান্তের মৌলিক সিদ্ধান্তসমূহ বিবৃত করেছেন রামানন্দতীর্থ। এই বিষয়ে NSM এ প্রদত্ত বিবরণ যে যথাযথ, সেকথা আগেই বলা হয়েছে। প্রপঞ্চ হচ্ছে মিথ্যা জগৎ; এই প্রসঙ্গে মিথ্যাত্বের লক্ষণ দেওয়া হয়েছে। পঞ্চীকরণ কী, তা সংক্ষিপ্ত একটি বাক্যে লক্ষণের আকারে ব্যক্ত করেছেন গ্রন্থকার। বিভক্ত পঞ্চ ভূতের সংগ্রহাত্মক মিলিত অবস্থান পঞ্চীকরণ। এই তত্ত্বে প্রতিপাদন করা হয়, সূক্ষ্ম পঞ্চ ভূত আকাশ-বায়ু-তেজ-জল-পৃথিবী থেকে পঞ্চ স্থূল ভূতের উৎপত্তি

হয়। কিন্তু এই স্থূল ভূতসমূহ *সর্বং সর্বাত্মকম্* এই পদ্ধতিতে সম্মিলিত ভাবে ব্যক্ত হয়। আকাশ প্রভৃতি প্রত্যেক ভূতের মধ্যেই অপর চারটি ভূত ⅛ অংশ রূপে বিদ্যমান থাকে। অর্ধেক ½ অংশ যে ভূত, তার নামে সেই ভূত সংজ্ঞিত হয়। এ বিষয়ে *ব্রহ্মসূত্রে* প্রাসঙ্গিক সূত্র ২।৪।২২, -- বৈশেষ্যাত্ তু তদ্বাদ-স্তদ্বাদঃ। *বেদান্তপরিভাষা*-র বিষয়-পরিচ্ছেদে এবং সদানন্দ-যোগীন্দ্রের *বেদান্তসার*-গ্রন্থে পঞ্চীকরণ তত্ত্ব বিশদে বিবৃত ও ব্যাখ্যাত হয়েছে।

২।২।২। এর পরে **প্রমাণ কী?** — এই প্রশ্নের উত্তরে অদ্বৈত-সম্মত ষড়-বিধ প্রমাণ উল্লিখিত — প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, শব্দ, অর্থাপত্তি এবং অনুপলব্ধি। প্রমাণের লক্ষণ প্রথমে প্রদত্ত — প্রমা-র করণ হচ্ছে প্রমাণ। তারপর উচ্চারিত প্রমা-র লক্ষণ উল্লিখিত; তা-ই যথার্থ-অনুভব। *স্মৃতি-ব্যাবৃত্তং প্রমাত্বম্*। অনধিগত-অবাধিত-অর্থবিষয়ক-জ্ঞানত্ব হচ্ছে যথার্থানুভব। স্মৃতির প্রমাত্ব স্বীকার করা হয়নি।

এর পরে প্রতিটি প্রমাণের লক্ষণ এবং বিভাগ বর্ণিত।

মনকে ইন্দ্রিয় হিসেবে স্বীকার করলে, পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং মন এদের বিষয়ে প্রত্যক্ষ জ্ঞান ছয় প্রকার। মনকে ইন্দ্রিয় স্বীকার না করলে প্রত্যক্ষ-প্রমাণ পঞ্চবিধ। প্রসঙ্গতঃ স্মরণীয়, ধর্মরাজ অধ্বরীন্দ্র তাঁর প্রকরণ-গ্রন্থ *বেদান্তপরিভাষা*-তে মনকে ইন্দ্রিয় স্বীকার করেন নি, তার ইন্দ্রিয়ত্ব খণ্ডন করেছেন যুক্তিবাক্য ও শ্রুতিবাক্য উল্লেখ করে। ঐ গ্রন্থে স্মৃতির প্রমাত্ব স্বীকার করে প্রমা-র দ্বিতীয় লক্ষণ-ও প্রদত্ত হয়েছে।

আবার অন্যভাবে বিচার করে বলা হয়েছে, প্রত্যক্ষত্ব জ্ঞেয়গত ও জ্ঞপ্তিগত; — অর্থাৎ বিষয়গত প্রত্যক্ষ এবং জ্ঞানগত প্রত্যক্ষ — এই দুই প্রকার। এই বিচার *বেদান্তপরিভাষা*-তে প্রাপ্ত বিচারের অনুরূপ।

অনুমিতি-জ্ঞানের করণ অনুমান। অনুমিতি ব্যাপ্তিজ্ঞান-জন্য জ্ঞান। তার করণ ব্যাপ্তিজ্ঞান। তার সংস্কার অবান্তর অর্থাৎ মধ্যবর্তী ব্যাপার; একে ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনে *পরামর্শ* বলা হয়েছে। এই পারিভাষিক সংজ্ঞা-শব্দটি এখানে উল্লিখিত হয়নি। অনুমানকে স্বার্থ এবং পরার্থ এই দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে, কিন্তু তা কেবলমাত্র অন্বয়িরূপ, ব্যতিরেকি অনুমান অদ্বৈত-বেদান্তে স্বীকার করা হয় না। অনুমিতি-জ্ঞানের উদাহরণ চিরপরিচিত বাক্য — *পর্বতো বহ্নিমান্ ধূমাত্।*

সাদৃশ্য-প্রমাজ্ঞানের করণ উপমান।

শব্দের লক্ষণ আকাঙ্ক্ষা-আসত্তি-তাৎপর্যজ্ঞান-যুক্ত শব্দ। পরস্পর জিজ্ঞাসার বিষয়ত্ব থাকার নাম ‘আকাঙ্ক্ষা’। একটি পদের জন্য যে পদার্থের উপস্থিতি তা ‘আসত্তি’। সংসর্গজ্ঞানে তাৎপর্য-বিষয় হচ্ছে ‘যোগ্যতা’। অর্ধোক্ত-বাক্যের ক্ষেত্রে এইগুলি বিবেচনা করে অনুক্ত বা অশ্রুত পদকে অধ্যাহার (বুঝে নিতে) করে নিতে হয়। উদাহরণ দেওয়া হয়েছে, যেমন *দ্বারম্* এইটুকু বলা হয়ে ‘*পিধেহি*, ‘বন্ধ করো’ এই পদ প্রসঙ্গ অনুসারে বুঝে নিতে হয়।

উপপাদ্যের জ্ঞানের করণ *অর্থাপত্তি*। উপপাদকের জ্ঞান হচ্ছে ফল, যাকে ছাড়া যা ঘটছে সেটি সেই স্থলে ‘*উপপাদ্য*। যার অভাবে, যা না থাকলে, যা হতে পারে না, সেই-টি সেক্ষেত্রে উপপাদ্য।

আবার অর্থাপত্তি দুই প্রকার দৃষ্টার্থাপত্তি এবং শ্রুতার্থাপত্তি। শ্রুতার্থাপত্তি আবার দ্বি-বিধ; — অভিধানানুপত্তি এবং অভিহিতানুপত্তি। ‘*দ্বারম্* শুধু এইটুকু বলা হলে অভিধানের অনুপপত্তি, সেখানে '*পিধেহি'* অধ্যাহার করতে হয়। আবার ‘*স্বর্গকামো যজেত*’ এই বিধিবাক্য অভিহিত হলে সংশয় দেখা দেয়, যেহেতু যজ্ঞকর্ম অনিত্য, (*ক্ষণিকত্বাত্*); সুতরাং যজ্ঞকর্মানুষ্ঠান এবং স্বর্গপ্রাপ্তি, এর মধ্যবর্তি ‘*অপূর্ব*’ নামক তত্ত্ব স্বীকার করা হয়। এটি অভিহিত-অনুপপত্তি উদাহরণ। এই রকম — *পীনো দেবদত্তো দিবা ন ভুঙ্ক্তে* — স্থূলকায় দেবদত্ত দিনের বেলায় ভোজন করে না — এই বাক্যে অভিহিত যা, তার মধ্যে অনুপপত্তি, বিরোধ আছে; অতএব বুঝতে হয়, দেবদত্ত নিশ্চয়ই রাত্রিকালে ভোজন করে; অন্যথায় তার দেহ স্থূল হতে পারত না।

অভাবের জ্ঞানের করণ অনুপলব্ধি প্রমাণ। রামানন্দের উদাহরণে প্রমাণ সরস ভঙ্গি গ্রহণ করেছে। তাঁর উদাহরণ-বাক্য, -- পর্বতে সিংহের অভাব বুঝে হস্তী বাস করে। অতিরিক্ত এই প্রমাণ স্বীকার করাতে কোনও গৌরব-দোষ হয় না। রামানন্দ বলেছেন, নৈয়ায়িকগণও যোগ্য অনুপলব্ধিকে স্বীকার করেছেন, তবে অন্য প্রমাণের দ্বারা (*প্রমাণান্তরেণ*) তা প্রতিপাদন করেছেন। কিন্তু গ্রন্থকার সেক্ষেত্রে প্রশ্ন উত্থাপন

করেছেন, — তেমন হলে উপমান-প্রমাণ পৃথক করে স্বীকার করার প্রয়োজন কী? তার প্রমাণত্ব-ও ভিন্ন সংজ্ঞা না দিয়ে সিদ্ধ করা যায়,— *তদা উপমানস্যাপি প্রমাণত্বম্ অন্তরেণ সংজ্ঞান্তরত্বেন সিধ্যতি*।

অনুপলব্ধি বা অভাবকে ত্রিবিধ বলা হয়েছে। সংসর্গাভাব, অন্যোন্যাভাব, অত্যন্তাভাব। এর পর অত্যন্তাভাবকে দ্বিবিধ বলা হয়েছে — প্রাগভাব এবং ধ্বংসাভাব। অন্যোন্যাভাবকে ভেদ-শব্দে চিহ্নিত করা হয়েছে। ভেদ ত্রিবিধ — স্বগত, স্বজাতীয় (= সজাতীয়) এবং বিজাতীয়। একটি বৃক্ষের স্ব-গত ভেদ হল তার পত্র, পুষ্প, ফল, শাখা ইত্যাদি, যা তারই অবয়ব-সমূহ। অন্য কোনও প্রকার বৃক্ষের থেকে তার ভেদ হল স্ব-জাতীয় (বা স-জাতীয়); উভয়েরই বৃক্ষত্ব জাতি সমান হলেও প্রকার ভিন্ন। আর পাষাণ ইত্যাদির থেকে বৃক্ষের ভেদ হল বি-জাতীয় ভেদ। *বেদান্তপরিভাষা*-র মতে অভাব চতুর্বিধ -- প্রাগভাব, প্রধ্বংসাভাব, অন্যোন্যাভাব, অত্যন্তাভাব। সেখানে আরও বলা হয়েছে, -- অভাব আবার সোপাধিক এবং নিরুপাধিক, এই দুই প্রকার।

২।২।৩। প্রমাণ ব্যাখ্যা করার পরে প্রতিপাদন করা প্রয়োজন, -- **প্রামাণ্য কী,** তার স্বরূপ বা প্রকারভেদ আছে কি না। রামানন্দ সংক্ষেপে অদ্বৈত তত্ত্ব অনুসারে ব্যক্ত করেছেন, — প্রামাণ্য দুই প্রকার। এই দ্বি-বিধ প্রামাণ্যের প্রথমটি ব্যাবহারিক এবং দ্বিতীয়টি পারমার্থিক। উল্লিখিত যাবতীয় প্রমাণের বিষয় ব্যাবহারিক প্রামাণ্য। এতদতিরিক্ত ধর্মাধর্ম প্রভৃতি পারমার্থিক বিশেষ বিষয়েও প্রমাণসমূহের উপযোগ। আবার কেউ কেউ বলেন, — প্রকৃত পারমার্থিক ব্রহ্ম-বিষয়েও প্রমাণসমূহের বিষয়ত্ব আছে।

অপর কারও কারও মতে পারমার্থিক ব্রহ্ম-বিষয়ে কেবলমাত্র শব্দ এবং অনুমান প্রমাণের বিষয়তা আছে। আবার আচার্যগণ এমনও উপদেশ করেছেন, — পরমার্থ বিষয়েও প্রত্যক্ষ অনুমান এবং শব্দের প্রমাণ প্রযোজ্য। যেহেতু শ্রুতিবাক্য আছে, —

> यत् साक्षाद् अपरोक्षाद् ब्रह्म, इदं सर्वं यदयमात्मा, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, ब्रह्मैवेदं सर्वम्।

ইত্যাদি। আবার যেহেতু এমন সাক্ষাৎ অনুভব হয় যে, ব্রহ্ম-ভিন্ন প্রকৃত বস্তু অর্থাৎ নিত্য সত্ বস্তু কিছুই নেই।

বলা হল, প্রামাণ্য দ্বিবিধ -- ব্যাবহারিক এবং পারমার্থিক। যা ত্রি-কালে অবাধিত, তেমন প্রামাণ্য পারমার্থিক। পরমার্থ নিত্য ব্রহ্ম। ধর্ম-অধর্ম বিষয়েও জাগতিক সাংসারিক দশার ব্যাবহারিক প্রমাণ ফলপ্রদ হয় না। সে-বিষয়ে পারমার্থিক প্রামাণ্য গ্রাহ্য। পারমার্থিক প্রামাণ্য বিষয়ে শব্দ-প্রমাণ এবং অনুমান-প্রমাণের বিষযতা।

২।২।৪। ভিন্ন দৃষ্টিতে আবার প্রত্যক্ষ দ্বিবিধ — ঐন্দ্র্য বা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, এবং অনৈন্দ্র্য, ইন্দ্রিয় গোচরাতীত ব্রহ্ম। ভগবান বুদ্ধিগ্রাহ্য অতীন্দ্রিয়। ভগবদ্-বিষয়ে অনুমান '*জন্মাদ্যস্য যতঃ* (*ব্রহ্মসূত্র* ১-১-২) ইত্যাদি বাক্যে। ব্রহ্ম শব্দস্বরূপও, কিন্তু তা তটস্থলক্ষণ। স্বরূপলক্ষণ নয়। কারণ ভগবত্-স্বরূপ বা ব্রহ্ম অবাঙ্মনসগোচর। শ্রুতিবাক্য স্মরণীয়, — *যদ্ বাচা-অনভ্যুদিতং যেন বাগ্ অভ্যুদ্যতে*।[৬] এই প্রসঙ্গে রামানন্দ-যতি *যোগবাসিষ্ঠ-রামায়ণ* থেকে উদ্ধৃতি দিয়েছেন।

২।২।৫। তৃতীয় প্রশ্ন, **ন্যায় কী?**

অনুমিতি-জ্ঞানের ক্ষেত্রে অবযব-বাক্যের সমুদায় *ন্যায় — ন্যায়ো 'বযব-সমুদায়ঃ*। কিন্তু বেদান্তে অবযব-বাক্যের সংখ্যা তিনটি, — প্রতিজ্ঞা, হেতু এবং উদাহরণ। ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনের মতো পঞ্চ অবযব স্বীকৃত নয়, — *অবযবাঃ ত্রয এব, ন তু পঞ্চ*।

২।২।৬। চতুর্থ প্রশ্ন, **পুরুষ(তত্ত্ব) কী**, পুরুষের স্বরূপ কী?

এই প্রসঙ্গে সাংখ্য-দর্শন-সম্মত পুরুষের লক্ষণ বিবৃত করেছেন গ্রন্থকার। তার পরেই ব্রহ্ম এবং আত্মা শব্দ দু-টির নির্বচন করে ব্রহ্মস্বরূপ বোঝানোর প্রয়াস করেছেন। এই অংশ অতি সংক্ষিপ্ত।

সাংখ্য-সম্মত পুরুষের লক্ষণ প্রথমে প্রতিপাদন করেছেন রামানন্দতীর্থ। তার পরে *ব্রহ্ম* এবং *আত্মা* শব্দের ব্যাকরণ-নিষ্ঠ নির্বচন দিয়েছেন। পাণিনীয় *ধাতুপাঠ* থেকে ধাতুর অর্থ উল্লেখ করেছেন। তাঁর ব্যাখ্যা,-- अतिति व्याप्नोति इति आत्मा।

ধাতুপাঠ 6.57 बृहू /बृहू उद्यमे। 10.228 बृहि। বৃহ-ধাতুর উত্তর উণাদি মন্-প্রত্যয় যুক্ত হয়ে *ব্রহ্মন্*-শব্দ নিষ্পন্ন। আবার अत सातत्यगमने (পা.ধা. 1.38)। সতত অর্থাৎ নিত্য এবং ব্যাপ্ত করা অর্থে ধাতুর প্রয়োগ হয়। *অত্*-ধাতুর উত্তর উণাদি মন্ প্রত্যয় যুক্ত হয়ে *আত্মন্* -শব্দ নিষ্পন্ন। সুতরাং নির্বচনের মধ্যেই প্রকটিত, সর্ববৃহত্ সর্বব্যাপী নিত্য স্বরূপ যা, তা-ই ব্রহ্ম এবং আত্মা। তাই প্রথম ব্রহ্মসূত্র (১।১।১) अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে বাচস্পতি-মিশ্রের *ভামতী*-টীকাতে বলা হয়েছে, – बृहत्त्वाद् बृंहणत्वाच्च आत्मैव ब्रह्मेति गीयते।

২।২।৭। পরবর্তী প্রশ্ন **প্রকৃতি কী?**

প্রকৃতির লক্ষণ বলা হয়েছে, - প্রকৃতি জ্ঞানবিরোধী, অজ্ঞান, জড, চেতন পুরুষে আশ্রিত, মায়াজাল কুহকের মতো এই সৃষ্টি নির্মাণ করে সে; সেই প্রকৃতি ত্রিগুণাত্মিকা – সত্ত্ব-রজ-স্তমো-গুণাত্মিকা; প্রকৃতি সত্ বা ভাবরূপা নয়, অ-সত্ বা অভাব-রূপা নয়, ভাবাভাব বা সদসদ্ উভয়রূপা-ও নয়; সুতরাং এই অবিদ্যা বা অজ্ঞান অনির্বাচ্যা, সে পুরুষের থেকে ভিন্ন নয়, তার সঙ্গে অভিন্ন-ও নয়, আবার ভিন্নাভিন্ন উভয়-ও তো হতে পারে না।

প্রকৃতি **অনাদী**, (অনাদি শব্দের স্ত্রীলিঙ্গ); **প্রকৃষ্ট** ভাবে নির্মাণ করে, **করোতি**, তাই তার নাম **প্রকৃতি**। সেই প্রকৃতির মধ্যে যখন শুদ্ধ-সত্ত্ব প্রধান-ভাবে অবস্থান করে তার নাম **মায়া**, আর তার মধ্যে যখন তমোগুণ বা মলিন-সত্ত্ব প্রধান হয়, তাকে বলা হয় **অবিদ্যা**।

এই অবিদ্যার দুই-টি শক্তি আছে – বিক্ষেপ এবং আবরণ নামক সেই দুই শক্তি অন্তঃকরণের চৈতন্যকে ঘট-পট-প্রভৃতির আকারে বি-ক্ষেপ, আরোপ করে, এবং চৈতন্যকে আবৃত করে, তার স্বরূপ প্রকাশে বাধক আবরণ সৃষ্টি করে অন্য ঘটপটাদি-রূপে আভাসিত করে। এইভাবে সংক্ষেপে অদ্বৈত-বেদান্ত-সম্মত অধ্যাস-তত্ত্ব এবং অধ্যারোপ-পদ্ধতি ব্যাখ্যাত হয়েছে। কিন্তু 'অধ্যাস' শব্দ এবং তার প্রকার-ভেদের উল্লেখ বা ব্যাখ্যা করা হয়নি।

২।২।৮। এখন প্রশ্ন **কো জীবঃ?** জীব-স্বরূপ কী-প্রকার? অন্তঃকরণ মন, বুদ্ধি, অহংকার এবং চিত্ত রূপে কাজ করে। মনের কর্ম সংকল্প, বিকল্প, নিশ্চয়, গর্ব স্মরণ — এই সকল বৃত্তি। অথবা মন এবং বুদ্ধিস্বরূপ অন্তঃকরণ; চিত্ত এবং অহংকার তাদের মধ্যেই , অর্থাৎ মন এবং বুদ্ধির মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত হতে পারে। *বেদান্তপরিভাষা*-তে বলা হয়েছে —

> एवं वृत्ति-भेदेन एकमप्यन्तःकरणं मन इति बुद्धिरिति, अहंकार इति, चित्तमिति व्या ख्यायते। तदुक्तम्, --
>
> मनो बुद्धि-रहंकार-श्चित्तं करणमान्तरम्।
>
> संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे।।[৭]

এই অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন চৈতন্য হচ্ছে জীব। ব্যাবহারিক জগতে সে প্রমাতা। আবার ভিন্নভাবে বলা হয়েছে, চৈতন্য ত্রিবিধ। প্রমাতৃ-গত, প্রমাণগত এবং বিষয়-গত।

অন্তঃকরণে অবচ্ছিন্ন চৈতন্য প্রমাতৃ-চৈতন্য, অন্তঃকরণবৃত্তিতে অবচ্ছিন্ন চৈতন্য প্রমাণ-চৈতন্য এবং ঘটপট প্রভৃতি জ্ঞেয় বিষয়ে অবচ্ছিন্ন চৈতন্য বিষয়-চৈতন্য। প্রমাতা এবং প্রমাণের মধ্যে ভেদের নিয়ামক যথাক্রমে বিশেষণত্ব এবং উপাধিত্ব।

জীব এবং জীব-সাক্ষি তথা ঈশ্বর এবং ঈশ্বর-সাক্ষি স্বরূপের ক্ষেত্রেও অবচ্ছেদ বা বিশেষণত্ব এবং উপাধিত্ব ভেদের কারণ। অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন চৈতন্য জীব বা জীবাত্মা; অন্তঃকরণোপহিত চৈতন্য জীবসাক্ষী। অন্যদিকে, মায়াবচ্ছিন্ন চৈতন্য ঈশ্বর এবং মায়োপহিত চৈতন্য ঈশ্বরসাক্ষী। সাক্ষিত্বের মধ্যে নিষ্ক্রিয়ত্ব বোদ্ধব্য। *বেদান্তপরিভাষা*-তে এই বিষয়ে বিশদ ব্যাখ্যা থাকলেও রামানন্দ-যতি বিষয়টি সামান্য সংক্ষিপ্ত দুই-তিনটি বাক্যে ব্যক্ত করেছেন, ব্যাখ্যা করেন নি।

সর্ব উপাধি-বিনির্মুক্ত, উপাধ্যনবচ্ছিন্ন হচ্ছে ব্রহ্মচৈতন্য। কার্যোপাধি-বিশিষ্ট হচ্ছে জীব; কারণোপাধি-বিশিষ্ট ঈশ্বর। বিশেষত্বকে উপাধিত্ব বুঝতে হবে।

২।২।৯। এইভাবে জীবতত্ত্ব ও ঈশ্বরতত্ত্ব ব্যাখ্যা সমাপ্ত করে ***কা মুক্তিঃ*** এই অন্তিম তত্ত্ব ব্যাখ্যাত হয়েছে। সকল অনর্থের আত্যন্তিক নিবৃত্তি এবং নিরতিশয় আনন্দ-প্রাপ্তিই মুক্তি। আনন্দ দ্বিবিধ — সাতিশয়

এবং নিরতিশয়। সাতিশয় আনন্দ হচ্ছে বিষয়, নিরতিশয় আনন্দ ব্রহ্ম। মুক্তি ভাবরূপা। মুক্তি এবং ব্রহ্ম এক। সেই মুক্তি নিত্য, কোনও প্রকার সাধন অর্থাৎ কর্মদ্বারা লভ্য নয়। অনিত্য সাধনের ফলে যা প্রাপ্য, তারও অনিত্যতা; সুতরাং সেই মত গ্রহণ করলে মুক্ত জীবেরও পুনরায় সংসার প্রবেশ ঘটবে। অত্যন্ত-বিমোক্ষ অপবর্গ। দুঃখের থেকে আত্যন্তিক বিমোক্ষ, এই তাৎপর্য।

রামানন্দ-যতি মুক্তিকে প্রথমে তিন ভাগে বিভক্ত করেছেন, — নিত্যা, প্রাকৃতা এবং নৈমিত্তিকা। তাদের লক্ষণ ও উদাহরণ দেবার সময়ে প্রসঙ্গতঃ সেখানে লয় এবং প্রলয় শব্দের উল্লেখ করেছেন। উল্লেখ করে উপসংহারে আত্যন্তিক-মুক্তি বিষয়ের অবতারণা করেছেন। প্রলয়-ও মিথ্যা — এই তত্ত্ব-ই মূল তাৎপর্য। আত্যন্তিক মুক্তি আবার দ্বিবিধ — জীবন্মুক্তি এবং কৈবল্যমুক্তি।

৩।১। *বেদান্তপরিভাষা*-কার ধর্মরাজ-অধ্বরীন্দ্র বিষয়-পরিচ্ছেদে চতুর্বিধ প্রলয়ের ব্যাখ্যা করেছেন; তাদের মধ্যে চতুর্থ প্রকার প্রলয় হল ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকারের ফলে আত্যন্তিক মুক্তি, সর্বমোক্ষ।

> प्रलयो नाम त्रैलोक्य-विनाशः। स च चतुर्विधः —
>
> नित्यः, प्राकृतो, नैमित्तिक, आत्यन्तिक-श्चेति। तत्र नित्यः प्रलयः सुषुप्तिः ... प्राकृत-प्रलय-स्तु कार्यब्रह्म-विनाश निमित्तकः सकलकार्य-विनाशः। ... विदेह-कैवल्यात्मिका परा मुक्तिः, ... ब्रह्मणा सह विदेहकैवल्यम्। ... कार्यब्रह्मणो दिवसावसान-निमित्तकः त्रैलोक्यमात्र-प्रलयः नैमित्तिक-प्रलयः। ... तुरीय-प्रलयस्तु ब्रह्मसाक्षात्कार-निमित्तकः सर्वमोक्षः।[৮]

বেদান্তপরিভাষা-তেও যেভাবে পুরাণবচনগুলি উদ্ধৃত করে স্বমত স্থাপনকে পরিপুষ্ট করা হয়েছে, রামানন্দ-তীর্থ-যতিও সেই ভাবেই এই প্রসঙ্গটি ব্যাখ্যা-কালে একাধিক স্মৃতি-প্রস্থানের বেদান্তগ্রন্থ থেকে শ্লোক উদ্ধৃত করেছেন। বিশেষ উল্লেখযোগ্য *যোগবাসিষ্ঠ-রামায়ণ, উত্তরগীতা, অষ্টাবক্রগীতা, অগস্ত্য-সংহিতা* (> আগস্ত্য), *সুতসংহিতা,* মাধবাচার্য অর্থাৎ স্বামী বিদ্যারণ্যের বচন, এবং বলা বাহুল্য ভাষ্যকার অর্থাৎ আচার্য শংকরের বচন। সুষুপ্তির মতোই প্রলয় মিথ্যা।

> सुषुप्ति-रपि मिथ्येति फलितार्थः।... प्रलयोऽपि मिथ्येति।

স্বর্গাদির অনিত্যতা প্রসঙ্গে শুধু বলা হয়েছে, *মুণ্ডক* প্রভৃতি উপনিষদে একথা ব্যাখ্যাত। কিন্তু শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করেন নি। স্মরণ করা যেতে পারে সেই বহুশ্রুত মন্ত্র —

> प्लवा ह्येते यज्ञरूपा अदृढाः।[৯]

এ ছাড়াও স্মরণীয় হতে পারে অন্যান্য মন্ত্র। যেমন, -

> अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा
> ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते।।[১০]
>
> स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति।
> महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति।।[১১]
>
> अविद्यायां बहुधा वर्तमाना
> वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति बालाः।
> यत्कर्मिणो न प्र वेदयन्ति रागात्,
> तेनातुराः क्षीणलोका-श्च्यवन्ते।।[১২]
>
> नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेऽनुभूत्वेमं
> लोकं हीनतरं वा विशन्ति।।[১৩]

এই প্রসঙ্গে স্মৃতি-প্রস্থানের গ্রন্থ *ভগবদ্গীতা*-র শ্লোকও গুরুত্বপূর্ণ ভাবে স্মরণীয়।

> ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
> क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति।।[১৪]

৩।২। ***জীবন্মুক্তি*** বিষয়টি বিশদে বিবৃত হয়েছে। মুক্তি ভাব-বিষয়, নেতি-মুখে প্রতিপাদিত হলেও তা সর্বথা ভাবরূপা অভাবরূপা নয়। অন্তঃকরণের নাশের ফলে বিষয়চৈতন্য নাশ প্রাপ্ত হলে সকল অনর্থের নিবৃত্তি ঘটে। এই নিবৃত্তি জীবদ্দশাতে-ও সম্ভব হতে পারে; কিন্তু *প্রারব্ধ* ভোগের জন্য তৎক্ষণাৎ শরীরপাত হয় না। সেই অবস্থায় শরীর ধারণ প্রারব্ধ-ক্ষয়ের জন্য। কিন্তু এই প্রকার জীবন্মুক্ত সাক্ষাৎ অনুভব করেন বিষয়চৈতন্য মিথ্যা। এই বিচারে রামানন্দ-তীর্থ কর্ম ও কর্মফলের প্রকারভেদ উল্লেখ করেন নি। সঞ্চিত এবং চীয়মান কর্মফল অনুল্লিখিত; কেবল প্রারব্ধ ভোগার্থ শরীরধারী জীবন্মুক্তের অবস্থা, এবং কেন সদ্যঃ শরীর-নাশ না হলেও *জীবন-ধারী* কীভাবে *মুক্ত*, সেই বিষয়টি স্পষ্ট করার লক্ষ্যে যুক্তির অবতারণা এবং জীবন্মুক্তের অবস্থার বর্ণনা করেছেন। প্রসঙ্গতঃ *যোগবাসিষ্ঠ-রামায়ণের* শ্লোক উল্লেখ করে বলেছেন, (রজ্জুতে) সর্প ভ্রম করার পরে যখন কেউ বোঝে যে, সেটি প্রকৃতপক্ষে সর্প নয়, তবুও তার ভয়জনিত কাঁপুনি সহজে ছাড়ে না; সকল মোহ, সংসারভ্রান্তি বিধ্বস্ত হবার পরেও তেমন জীবনমুক্ত আত্মা সাংসারিক কর্ম সম্পাদন করেন। বাধিত হবার পরেও মায়া দিগভ্রান্তি-যুক্ত সূর্যের মতো থাকে। *অগস্ত্য-সংহিতায়* বলা হয়েছে, জীবন্মুক্তের এই প্রারব্ধ-ভোগ মুক্তির বাধক বা রোধক নয়। প্রারব্ধকর্মের ভোগের মাধ্যমে তার ক্ষয় হয়, পুনরায় কর্মফল উৎপন্ন হয় না — *প্রারব্ধকর্মণাং ভোগাদেব ক্ষয় ইতি*। জীবন্মুক্ত সংসারে থাকলেও ঘটপটাদি বস্তুকে ঘটপটাদি রূপে জ্ঞান করেন না, সব কিছুকে-ই ব্রহ্ম রূপে জ্ঞান করেন।

মতান্তরে আবার প্রারব্ধ মিথ্যা। এই বক্তব্যের সপক্ষে রামানন্দ *অষ্টাবক্রগীতা*-র বচন উদ্ধৃত করেছেন।

क्व प्रारब्धानि कर्माणि जीवन्मुक्ति-रपि क्व वा ।

আচার্য শংকরের বচন উদ্ধৃত করে *দর্শনকলিকা* গ্রন্থ সমাপ্ত করেছেন রামানন্দ-তীর্থ। কর্ম-জন্মান্তর-দেহ সব-ই তো স্বপ্নে দৃষ্ট দেহাদির মতো অধ্যাস এবং মিথ্যা মাত্র। সুতরাং, অধ্যস্ত-বস্তুর কি জন্ম হতে পারে, আর জন্ম-ই যদি না থাকে তাহলে তার বস্তুতঃ স্থিতি কি সম্ভব? নিশ্চয়-ই না।

कर्म जन्मान्तरीयं, यत् प्रारब्धमिति कीर्तितम्।

कर्म-जन्मान्तराभावात् पुंसो नैवास्ति कर्हिचित्।।

स्वप्नदेहो यथाध्यस्त,-<स्त>थैवायं <च> देहकः।

अध्यस्तस्य कुतो जन्म?, जन्माभावे स्थितिः कुतः ?[১৫] ।।*।।

আত্যন্তিকী মুক্তি আত্মজ্ঞান, *অহং ব্রহ্ম* -- এই সাক্ষাৎ অপরোক্ষ অনুভব। স্মরণীয় *ব্রহ্মসূত্র* ১।১।৪-এর ভাষ্যে আচার্য শংকরের বচন — ब्रह्मभावश्च मोक्षः।।

৪। **গ্রন্থ-সম্পাদনার রীতি-পদ্ধতি বিষয়ে অবলম্বিত নীতি** সম্পর্কে কয়েকটি কথা এখানে সংক্ষেপে বলা প্রয়োজন। সংযুক্ত বর্ণে রেফের পরে রেফ-জনিত দ্বিত্ব বর্জন করা হয়েছে। অর্থাৎ "*অচো রহাভ্যাং দ্বে*" এই পাণিনীয় সূত্রানুসারে বৈকল্পিক দ্বিত্ব কখনও প্রয়োগ করা হয়নি। কিন্তু পদসাধন-গত কারণে যে ব্যঞ্জন-দ্বিত্ব, তাকে যথাযথ ভাবে রক্ষা করা হয়েছে। যেমন, সত্ত্ব, তত্ত্ব, পুৎত্র, উদ্দেশ্য, উদ্দীপ্ত, উদ্দ্যোত, পাশ্চাত্ত্য ইত্যাদি। অনুস্বার এবং বর্গ-পঞ্চমের মধ্যে যেখানে উভয়ই শুদ্ধ, সেখানে "*মোঽনুস্বারঃ*" এই বিধি-সূত্রানুসারে অনুস্বার-ই গৃহীত হয়েছে। বৈকল্পিক বর্গ-পঞ্চম প্রয়োগ করা হয়নি। পুঁথির লেখাতে ভ্রমবশতঃ স্বরবর্ণের অব্যবহিত পূর্বে অনুস্বার থাকলে, বাক্যশেষে অনুস্বার থাকলে, কিংবা শঙ্খ, পঙ্ক্তি, ঘণ্টা, বন্ধ, ইত্যাদি শব্দে অনুস্বার থাকলে সেগুলি শুদ্ধ করে যথাবিধি বর্গ-পঞ্চম লেখা হয়েছে। অবশ্য, বঙ্গদেশীয় পুঁথিতে শঙ্খ, ঘণ্টা, চঞ্চল, কঙ্কণ, বন্ধ, চন্দ্র, কান্ত, ইত্যাদি শব্দ কখনও-ই অনুস্বার দিয়ে লেখা থাকে না। এই প্রয়োগগুলি সার্বিক ও সামগ্রিক ভাবে গৃহীত হয়েছে; সেই কারণে সমীক্ষা-টিপ্পনীতে (critical apparatus এ) এইগুলি উল্লেখ করা হয়নি। Orthographic standardisation অর্থাৎ বানান ও লেখনরীতির সামান্য-বিধির অন্তর্ভুক্ত পদ্ধতি রূপে এই নিয়ম গৃহীত হয়েছে।

প্রথম বন্ধনীর মধ্যে পুঁথির পত্রসংখ্যা ও পঙ্ক্তিসংখ্যা (folio no. and line no.) প্রদত্ত হয়েছে। গ্রন্থপাত ঘটেছে, অর্থাৎ লিখতে বাদ পড়েছে, অথচ সংগত, এমন অক্ষর বা শব্দ সম্পাদনার সময়ে সংযোজিত করা হয়েছে কৌণিক এই রকম < > বন্ধনীর মধ্যে। তৃতীয় বন্ধনীর [ ] মধ্যে সেই

অক্ষর বা শব্দ রাখা হয়েছে, যা ভ্রমবশতঃ লিখিত অতিরিক্ত বা বর্জনীয়, এবং অসংগত গ্রন্থাংশ। এইগুলিও সার্বিক ও সামগ্রিক ভাবে গৃহীত হয়েছে; সেই কারণে সমীক্ষা-টিপ্পনীতে উল্লেখ করা হয়নি। বিশেষ ক্ষেত্রে অবশ্য প্রয়োজন বোধে গ্রহণ-বর্জনের কারণ, পাঠসংগতি ইত্যাদি সমীক্ষা-টিপ্পনীতে ব্যাখ্যা করা হয়েছে। টিপ্পনীতে গৃহীত সংকেত Ms. = Manuscript, পুঁথির পাঠ; দ্র. = দ্রষ্টব্য; তু. = তুলনীয়, পা = পাণিনি-কৃত *অষ্টাধ্যায়ী* সূত্রপাঠের সূত্র-সংখ্যা, পা.ধা. = *পাণিনীয় ধাতুপাঠ*। উল্লেখপঞ্জি এবং সংক্ষিপ্ত গ্রন্থপঞ্জি ইংরেজিতে দেওয়া হল ।

আগেই উল্লিখিত যে, রামানন্দ-তীর্থ-রচিত *দর্শনকলিকা* গ্রন্থ অদ্যাবধি অপ্রকাশিত। এখানে পুঁথির পাঠোদ্ধার করে এই গ্রন্থের একটি প্রাথমিক সম্পাদিত রূপ প্রস্তুত করার প্রয়াস নিবেদিত।

উল্লেখপঞ্জি

১. R. Thangaswami, *Advaita-Vedānta Literature: A Bibliographical Survey* (AVL), p.114.

২. EIP, vol.3, p.4.

৩. HIP, vol. 2, pp. 79, 232.

৪. P. 150.

৫. AVL, pp. 80, 113ff.,133, 215.

৬. *Kenopaniṣad* 1.5.

৭. Ed. Madhavānanda, p. 32.

৮. *Ibid.*, pp. 167-172.

৯. *Muṇḍakopaniṣad* 1.2.7a.

১০. *Kaṭhopaniṣad* 2.1.2cd.

১১. *Ibid.*, 2.1.4.

১২. *Muṇḍakopaniṣad* 1.2.9.

১৩. *Ibid.,* 1.2.10cd.

১৪. *Bhagavadgītā* 9.21.

১৫. *Aparakṣānubhūti* 92, 93.

৫। সম্পাদিত গ্রন্থ।

रामानन्द-तीर्थ-यति-कृता दर्शनकलिका

(1b1) **ओं नमः परमात्मने।।**[१]

परात्मानं रामं भुवनजननीं भूमितनयां

भजे शेषं देवं निखलिशरणं[२] लक्ष्मणमपि।

कृपापारावारं भरतमनुजं शत्रुदमनं

महारुद्रं देवं करुणहृदयं वायुतनयम्।

अथ का भाषा?

किं (2) प्रमाणम्?

को न्यायः?

कः पुरुषः?

का प्रकृतिः?

को जीवः?

का मुक्तिरित्याह —

भाषा व्यष्टि-समष्टि-भान-परिणाम-विवर्ता-न्वय-व्यतिरेक-कोष-सत्ता-धर्म-धर्म्युपादान-व्याप्ति-प्रपञ्च-पञ्चीकरण-शक्य-लक्ष्य-श्रवण-मनन-निदिध्या(3)सनाद्याः।

व्यस्तं व्यष्टिः, समस्तं समष्टिः, भानं स्फुरणं, परिणामो वृत्तिः, वृत्तिता विषयता। उपादान-समसत्ताक-कार्यापत्तिः परिणामः, धर्मि-समान-सत्ताको-ऽन्यथाभाव इति। यथा रज्जौ सर्पतावृत्तिः। उपादान-विषमसत्ताक-(4)कार्यापत्ति-र्विवर्तः, धर्मसमान[३]-सत्ताको-ऽन्यथाभाव इति।

यथा जवा-सन्निधौ स्फटिकस्य लौहित्यम्। अ-भाने तु प्रपञ्चस्य ब्रह्मणो भान-मन्वयः। व्यतिरेक-स्त्वात्मभाने प्रपञ्चानवभासनम्[४]।

अन्नं प्राणो मनो बुद्धिरानन्दश्चेति कोषकाः।(5) अन्नं अन्नजात-देहं, प्राणाः पञ्च, आनन्द आत्मा, एतद्विवरणं प्रसिद्धम्।

सत्ता त्रिविधा; व्यावहारिकी[५] प्रातिभासिकी पारमार्थिकी चेति, यच्छुक्ति[६]-रज्जु-ब्रह्मसु। धर्मो जातिगुणात्मको, द्रव्ये धर्मिणि विद्यते, धर्म्यात्मा।[७] द्रव्यगुणादि- (6)विवरणं कणादोक्तं प्रसिद्धम्। उपादानं जगदध्यासाधिष्ठानम्। जगदाकारेण परिणममान-मायाधिष्ठानमिति।

साधनाश्रयाश्रित-साध्य-सामानाधिकरण्यं व्याप्तिः। हेतु-साध्ययो-रैकाधिकरण्य-मिति च। भिन्नप्रवृत्ति-(7)निमित्त-शब्दयो-रेकार्थे प्रवृत्तिः सामानाधिकरण्यम्[८]। समान-विभक्त्यन्तयोः पदयो-रेकार्थे तात्पर्यमिति च। व्याप्तिः सकृद्दर्शन-गम्या भूयोदर्शन-गम्या वा।

प्रपञ्चो मिथ्या जगदिति। स्वाश्रयत्वेनाभिमत-यावन्निष्ठ-पार(8)मार्थिकत्वा-<त् ता>वन्नात्यन्ताभावा-प्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम्[९]। पारमार्थिक-सत्ता-हीनत्वम्[१०]। उपनिषदुक्त-भ्रम-विषयत्वम्। माया-गोचरत्वम्। उपनिषदुक्त-सत्यान्यथा-भावत्वं; समाधिस्थस्य भावाविषयत्वं वा।

विभक्तानां (9) पञ्चभूतानां मेलनं **पञ्चीकरणम्**।[११]

शक्त्या उपस्थाप्योऽर्थः शक्यः। पदानामर्थे मुख्या वृत्तिः **शक्तिः**। सा च जातिशक्ति-र्व्यक्ति<शक्ति>-र्द्विधा।

लक्षणाविषयो लक्ष्यः। केवललक्षणा लक्षितलक्षणा चेति[१२]। शक्य-साक्षात्संबन्धः (10) केवललक्षणा। यथा गङ्गायां घोष इत्यत्र प्रवाह-साक्षात्संबन्धिनि तीरे गङ्गा-पदस्य केवललक्षणा। शक्य-परंपरा-संबन्धेनार्थान्तर-प्रतीतिरन्या। यथा, -- द्विरेफ इत्युक्ते मधुकरेषु वृत्तिः। गौण-लक्षणा तु सिंहो देव(11)दत्त इत्यत्र कर्यादि[१३]-संबन्धेन माणवके प्रतीतिः।

अन्ये च द्वे[१४] लक्षणे स्तः; स्वरूप-लक्षणा[१५] तटस्थ-लक्षणा चे<ति>। तत्र सदितर- व्यावर्तकं स्वरूपम्। तत्रास<मु>दितर-व्यावर्तकं तत्[१६] तटस्थम्। यावद्[१७] लक्ष्यकालमनवस्थितत्वे सति यद् व्या(2a1)वर्तकं तत् तटस्थमिति[१८] वा।

अन्याश्च **तिस्रो लक्षणाः**। जहल्लक्षणा[१९] अजहल्लक्षणा <जहदजहल्लक्षणा> च प्रसिद्धाः।

श्रवणमनने प्रसिद्धे। जीवब्रह्मणो-रेकाकार[२०]-वृत्तिप्रवाहो निदिध्यासनम्। *।[२१]

प्रत्यक्षानुमानोपमान-शब्दा(2)र्थापत्त्यनुप<ल>ब्धयः **प्रमाणानि**।

प्रमा-करणं प्रमाणम्। स्मृतिव्यावृत्तं **प्रमात्वम्**। अनधिगतावाधितार्थ-विषयक-ज्ञानत्वं यथार्थानुभव इति।

प्रत्यक्षं षड्-विधं षडिन्द्रियविषयम्। मनसोऽनिन्द्रियत्वमते पञ्च-विधम्। (3) प्रत्यक्षत्वं ज्ञेयगतं ज्ञप्तिगतं च।

अनुमितिकरणम् **अनुमानम्**। व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्तिज्ञानजन्यं ज्ञानमनुमिति,-स्तत्करणं व्याप्तिज्ञानं, तत्संस्कारोऽवान्तरव्यापारः।[२२] **अन्वयिरूपैकमेवानुमानं**[२३] स्वार्थ-परार्थ(4)त्वाभ्यां द्विविधम्। पर्वतो वह्निमान् धूमात्।

सादृश्य-प्रमाकरणम् **उपमानम्**[२४]।

आकाङ्क्षासत्ति-तात्<पर्य>-ज्ञानवान् **शब्दः**।

परस्पर-जिज्ञासा-विषयत्वमाकाङ्क्षा। तात्पर्यविषय-संसर्गबोधोयोग्यता। पदजन्य-प(5)दार्थोपस्थिति-रासत्तिः। अश्रुतस्थले पदाध्याहारः। यथा द्वारमित्युक्ते पिधेहीति।

उपपाद्य-ज्ञानकरणमर्थापत्तिः। उपपादकज्ञानं फलम्।[२५] येन विना यदुपपन्नं तत् तत्रोपपाद्यम्। यस्याभावे यदनु(6)पपत्ति-स्तत् तत्रोपपादकम्।

अर्थापत्ति-र्द्विधा दृष्टार्थापत्तिः[२६] श्रुतार्थापत्तिश्च। श्रुतार्थापत्तिः पुनर्द्विधा। अभिधानानुपपत्तिः अभिहितानुपपत्ति-श्चेति। पिधेहीत्यध्याहारोऽभिधानम्। स्वर्ग(7)कामस्य[२७] यागस्य क्षणिकत्वान् मध्यवर्त्यपूर्वकल्पना <अ>भिहितम्। पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्तेऽर्थाद् रात्रौ।

ज्ञानकरण-जन्याभावानुभवा-साधारण-कारण**मनुपलब्धिः**।

यथा सिंहाभावमुपलभ्य पर्वते (8) हस्ती तिष्ठति[२८]।

वृत्ति-वैजात्य-मात्रेण प्रमाण-वैजात्यापत्ति-रित्यगौरवम्। नैयायिका अपि[२९] योग्यानुपलब्धिं मन्यमानाः, किं तु प्रमाणान्तरत्वेन न मन्यन्ते। तदोपमानस्यापि प्रमाणत्वमन्तरेण संज्ञान्तरत्वेन (9) सिध्यति।[३०]

अनुपलब्धि-स्त्रिविधा। संसर्गाभावान्योन्याभावात्यन्ता[भावात्यन्ता]भाव-रूपा। अत्यन्ताभावः पुन-र्द्विविधः प्रागभावो ध्वंसश्च। **अन्योन्याभावस्य संज्ञा-त्रयमस्ति।** स्वजातीय(10)भेदो[३१] विजातीयभेदः स्वगतभेदश्च।[३२]

यथा –

वृक्षस्य स्वगतो भेदः पत्रपुष्पफलादिभिः।

वृक्षान्तरात्स्वजातीयो, विजातीयः[३३] शिलादिभिः।।[३४]

तत्र प्रामाण्यं[३५] **द्विविधं व्यावहारिकं**[३६] (2b1) **पारमार्थिकं च।** व्यावहारिके प्रामाण्ये[३७] प्रमाणानां विषयत्वम्। पारमार्थिक-विशेष-धर्माधर्मादिषु च। प्रकृत-पारमार्थिके ब्रह्मणि चेति केचित्। शब्दानुमानयोर्विषयते(2)त्यपरे। प्रत्यक्षानुमानशब्दानां विषयतेत्याचार्याः[३८] *यत् साक्षादपरोक्षात्,* [द] *इदं सर्वं यदयमात्मा, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, ब्रह्मैवेदं सर्वमित्यादि*[३९]श्रुतेः ; ब्रह्मभिन्न-वस्त्वभाव (3) इत्यनुभवाच्च [४०]।

यद्वा प्रत्यक्षं द्विविधम् – ऐन्द्रियमनैन्द्रियं च। तत्र[४१] नैन्द्रियगोचरं ब्रह्म, तदेवं प्रत्यक्षमुपलब्धि-स्वरूपं[४२] वा। तथा च भगवान् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्। भगवत(4)श्च[४३] अनन्यबुद्ध्यात्मतया न चान्यथा। शुक्ति-रूप्यं[४४]-वद्दृश्यस्य कल्पितत्वा<द्> व्यावहारिक-प्रत्यक्षस्यान्यथोपपत्तिः। अनुमानविषयता तु *जन्माद्यस्य यत*[४५] इत्यस्तिता-स्थला।(5) सूक्ष्मा तु मननैकवेद्या योगलभ्या <अ>वाच्या। शब्दविषयता स्वरूप[४६]-तट<स्थ>-लाक्षणिकाः; तत्र विदुषां स्वरूप[४७]-लक्षणाभावः, अवाच्यत्वात्। श्रुतिश्च नेति ने<ती>त्यात्मा गृह्यते। अ-व(6)चनेनैव प्रोवाच; यद्वाचानभ्युदितं[४८], नैव वाचा मनसा प्राप्तुं शक्यः।

वासिष्ठरामायणे[४९]<ऽ>पि –

न शास्त्रेणापि गुरुणा लब्धमेवात्मनः पदम्।

ब्रह्मगीता-निर्विशेषे (7) शिवे शब्दः कथं [देवाः] प्र वर्तते।।

माधवाचार्याः नन्वलौकिके लौकिके लौकिक-सत्यादि-व्यापारोऽपि[५०] तटस्थलक्षणापरः। तर्हि, अनया तत्त्वगत्या सर्वेषां (8) प्रमाणानामविषयं ब्रह्म। तथा च –

ब्रह्म प्रत्यक्षादि-प्रमाणानां पञ्च च ब्रह्मणोत्तमाः।

कर्तव्य-विषयं वाक्य,-मनात्म[५१]-विषयाणि तु।।

नापि वेदेन मानेन (3a1) न च स्मृतिपरानेकैः[५२]।

न प्रमाणं न मानानि तस्मिन् स्पर्धा भवन्ति हि।

प्रमाण-भ्रान्ति-वृत्तीनामगम्यं तत् प्रकाशकम्।।[५३]

भाष्यकाराश्च –

स्वबोधे नान्यबोधे(2)च्छा, बोध<रूप>तयात्मनः।

न दीपस्यान्य-दीपेच्छा, यथा स्वात्म-प्रकाशने।।[५४]

न्यायोऽवयवसमुदायः। अवयवास्त्रय एव न तु पञ्च। ते तु प्रतिज्ञा(3)-हेतूदाहरणाख्याः।

पुरुषोऽनादिः, सूक्ष्मः[५५], सर्वग,-श्चेतनो, निर्गुणो, नित्यो, द्रष्टा, <अ>कर्ता, <अ>भोक्ता, त्वमनो, ब्रह्मात्मा। पूषणत्वा<त्> पुरि शयनात्[५६] (4) पुरे हेतुवृत्तित्वाच्च पुरुषः। **प्रकृति**-विकाराणामुपलम्भेन[५७] द्रष्टा चेति **सांख्याः**[५८]। उदासीन-त्वादनभिमानित्वादकर्ता। [बृहङ् बृक्षङ्गौ] बृह्-धातो-(5)र्हलादे-र्मेति ब्रह्म-शब्दोऽव्ययः। अतिति व्याप्नोतीत्यात्मा।[५९]

प्रकृति-र्ज्ञानविरोध्यज्ञानाख्या, जडा, पुरुषचेतनाश्रिता, कुहकमिव सृष्टि(6)कारिणी, सत्त्वरजस्तम-स्त्रिगुणा, भावाभाव-तदुभयरहिता, -<अ>निर्वाच्या ; पुरुषेण न भिन्ना, नाभिन्ना, नापि भिन्नाभिन्ना, - <अ>नादी। प्रकर्षेण करोती(7)ति प्रकृतिः। शुद्धसत्त्वप्रधाना माया, मलिनसत्त्वप्रधाना <अ>विद्या चेति।

अविद्यायाः शक्ति-द्वयं चास्ति -- विक्षेपावरणाख्या। घटपटाद्याकारेणान्तः(3b1)करणं[६०] वि क्षेपयति तत्तदाकारेणावृणोति चेति, वृत्तिवैजात्यात् संनिपातः।

मनो-बुद्ध्यहंकार-चित्तात्मक-<म>-न्तःकरणम्। संकल्प-विकल्प-निश्चय[निश्चय]-गर्व-(2)स्मरण-वृत्ति-भेदादगौरवम्[६१] मनोबुद्ध्यात्मकं वान्तःकरणं चित्ताहंकारौ तयोरन्तर्भावौ। **इदमन्तःकरणावच्छिन्न-चैतन्यं जीव** इति।

तत्र चैतन्यं त्रिविधं (3)प्रमातृ[६२]-प्रमाण-विषय-गतम्। अन्तःकरणावच्छिन्ना-न्तःकरण-वृत्त्यवच्छिन्न-<विषयावच्छिन्नं> चेत्यर्थः। विशेषणत्वोपाधित्वाभ्यां प्रमातृ[६३]-प्रमाणयो-र्भेदः। जीवेश्वरयो-स्तदुपहित-चैतन्य(4)योः साक्षिणोश्च। इदमन्तःकरणस्य नानात्वाद् भेद-व्यवहारः।

एकजीवमते-<ऽ>प्यावरणशक्ते-र्नानात्वादुपपत्तिः।

एवमुपाध्यनवच्छिन्नं ब्रह्मचैतन्यम्। **ईश्वरत्वं** [च] (5) जीवत्वं <च> उपाधि-द्वय[६४]-कल्पितम्। कार्योपाधिरयं जीवः, कारणोपाधिरीश्वरः। अत्र विंशेषत्वमुपाधित्वम्।

मुक्तिः सर्वदानर्थ-निवृत्ति-निरतिशयानन्दा(6)वाप्ति-रूपा[६५]। आनन्दो द्विविधः सातिशयो[६६] निरतिशयश्च। सातिशयो[६७] विषयो, निरतिशयो ब्रह्म। तर्हि भावरूपा मुक्तिः। तथा च *सुतसंहितायां* मुक्ति(7)खण्डे —

केवलं ब्रह्मरूपोक्ता सर्वदा सुख-लक्षणा।

सर्वेषां प्राणिनां साक्षादात्म-भूता स्वयंप्रभा।

प्रतिबन्ध-विनिर्मुक्ता सर्वदा परमार्थतः।।

तर्हि मुक्ति-(8)ब्रह्मणो-रेकत्वेन मुक्तिः साधनागम्या ; अन्यथा साधन-संबन्धादनित्यत्वान्,-मुक्तानामपि पुनः संसार-प्रसङ्गः। जन्यत्वे सति नाश-प्रतियोगित्वापत्तिः। न च ध्वंस(4a1)वद्वाच्यं, वाचनिक-लक्षणाया भावरूपत्वात्[६८]।

भट्टा[६९] अपि नित्यसुखाभिव्यक्ति-र्मुक्ति-रिति वदन्ति। यदुक्तं गौतमेन —

तदत्यन्तविमोक्षो-ऽपवर्ग[७०] इति। दुःखात्यन्त-विमोक्ष इत्यर्थः । तन्नाभावपरं, (2) किं तु, दुःखात्यन्ताभाववान् भवतीति, सूक्ष्मदर्शिभि-र्गम्यम्। सुषुप्तस्य स्वप्नदर्शने क्लेशाभाववदपवर्ग इत्युत्तरसूत्रमपि निर<ति>शय-सुख-ख्यापनार्थम्। अन्यथा, —

प्रभाशून्यं मनःशून्यं शुद्धिशून्यं[७१] नि(3)रामयम्।

सर्वशून्यं निराभासं समाधिस्थस्य लक्षणम्।।

इत्*युत्तरगीता*-वचनाद् निर्विकल्पं, निराभासं, निराधारं[७२], निरञ्जन-मित्यादि-तन्त्र-पुराण-संहिता-वचनाच्च ब्रह्मणोऽभावरूपत्वं स्यात्। समाधिस्थस्य च (4) एषात्यन्तिकी[७३] मुक्तिः केचिद् ज्ञानलभ्येति प्राहुः[७४]। प्राक् निवारितम्।

अस्या-स्तिस्रो मुक्तयः कर्मलभ्या इत्यूचु[७५],-र्नित्य-प्राकृत-नैमित्तिकाः। नित्या सुषुप्तिः[७६]। अहरह-र्गच्छन्त्यत्र तत् ब्रह्मलोकं ; सुख(5)महमस्वाप्सं न किंचिदवेदिषं ; स्वेन रूपेणाभि-निष्पद्यते, प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तो, न बाह्यं किंचन वेद, नान्तरम्, एवं स्वपितीत्याचक्षते,[७७] इत्यादि-श्रुतेः।

ननु सुखमह(6)मस्वाप्सं[७८] न किं-चिदवेदिषमिति वेदनाभावेन सुखानु[तु]मानात् सुखस्याभावत्वापत्तिः स्याद्, अतो दुःखनिवृत्ति-र्मुक्ति-रित्यपि भावपरम्। अहरह-र्गच्छति[७९] ब्रह्मस्वरूपाणां (7) जीवचैतन्यानां प्रतिबन्धकं विषयचैतन्यं सुषुप्तौ[८०] तदभावात् स्वानुभूति-र्भवतीति।

माधवाचार्यास्तु प्रतिबन्धकाभाव एव वदन्ति। अहरहः सर्वदैव सुषुप्तौ[८१] तदुपलब्धि-मात्रमिति (8) श्रुत्यर्थः। सुषुप्ति[८२]-रपि मिथ्येति फलितार्थः।

ब्रह्माण्ड-क्षये प्रकृतौ लयः प्राकृता[८३]। ब्रह्मणो दिवसावसान-निमित्तका नैमित्तिका[८४]। तथा च —

द्वे परार्धे त्वतिक्रान्ते ब्रह्मणः परमेष्ठिनः। (9)

तदा प्रकृतयः सप्त-कल्पान्त-प्रलयाय हि।।

एष प्राकृतिको[८५] राजन् प्रलयो यत्र लीयते[८६]।

एष नैमित्तिकः प्रोक्तः प्रलयो यत्र विश्वसृक्।

शेतेऽनन्तासने नित्यमात्मसात्कृत्य चात्मभूः।।[८७]

प्रलयो<ऽ>पि मिथ्येति तात्पर्यम्[८८]। स्वर्ग-नरकादि-भोगो (4b1) भानमात्रमिति[८९] माधवाचार्याः। यथा स्वर्गवद् भोगो भ्रम एव। स्वर्गादीनां भ्रम-मूलकत्वं मुण्डकादिषु श्रूयते [९०]।

आत्यन्तिक-मुक्तिः पुन-र्द्वेधा जीवन्मुक्तिः कैवल्यमुक्ति-श्चेति। कैवल्यमुक्तम्। जीवतो (2) मुक्ति-र्जीवन्मुक्तिः, अन्तःकरण-नाशात्, विषयचैतन्य-नाशे हि सर्वानर्थ-निवृत्तिः। सा तु जीवतोऽपि सं भवति; किं तु प्रारब्धभोगार्थं शरीर-धारणम्। न च विषयचैतन्याभावे तच्छरीरं (3) कूपं[९१] पतत्विति वाच्यं ; विषय-चैतन्यस्य प्रमेय-चैतन्यान्तर्गतत्वात् प्रमेय-चैतन्यनाशे[९२] हि सर्वानर्थ-निवृत्तिः, बलाबल[९३]-सामर्थ्यात्। किं तु विषयचैतन्यं मिथ्येत्येतावन्मात्रं भवतीति, (4) न तु जीव-स्तदभाव इति। उक्तं च *वासिष्ठे* —

ज्ञात्वाप्यसर्पं सर्पोत्थं यथा कम्पं न मुञ्चति।

विध्वस्ताखिलमोहो[९४]<ऽ>पि मोहकार्यं तथात्मनि।।

ज्ञानवैभवखण्डे —

बाधितापि पुन-र्माया (5) भाति दिङ्मोह-भानुवत्[९५]।

आगस्त्ये — अतो न मुक्तिमार्गस्य रोधिनी भुक्तिरिष्यते। तस्माद् जीवन्मुक्तै-र्घटपटादिरूपेण[९६] न मन्यते[९७], किं तु ब्रह्मत्वेन; तत्र तत्रैव तथा दर्शनात्।

प्रा(6)रब्धकर्मणां भोगादेव क्षय इति तच्छरीरावच्छेदेन भोग्यः[९८] प्रारब्धः। तात्त्विक-मते प्रारब्धस्तु मिथ्येति। तथा चाष्टावक्रः —

क्व प्रारब्धानि कर्माणि जीवन्मुक्ति-रपि क्व वा।

भाष्य(7)कारश्च —

कर्म जन्मान्तरीयं, यत् प्रारब्धमिति कीर्तितम्।

कर्म-जन्मान्तराभावात् पुंसो नैवास्ति कर्हिचित्।।

स्वप्नदेहो यथाध्यस्त,-स्तथैवायं <च> देहकः।

अध्यस्तस्य कुतो जन्म?, जन्माभावे (8) स्थितिः कुतः?[९९] ।।*।।

बृहत्तन्त्रसारो ज्ञानवैभवाख्यं तन्त्रं तथा कुण्डततूत्वप्रकाशः।

चक्रस्य टीका तथा वेदमातु[१००]-र्मोहमुद्गराख्यस्य गीमहिम्नोः।।

वेदान्तसारस्य शान्तेः रहस्य[१०१]-(9)ज्ञानारणी[१०२] रामतत्त्वप्रकाशः।

अध्यात्मरामायण-टीप्पनी संज्ञित-सिद्धान्त[१०३] आनन्दटीका ।।

अध्यात्मसारो-ऽद्वैतप्रकाशः। दर्शनानां च कलिकेत्याचार्यस्य[१०४] संग्रहः।। *।। (5a1)

रामदासः शक्तिवादः श्रीमद्भागवताशयः।

रामानन्द-यते-रेते ग्रन्थाः सारार्थ-वाचकाः।।*।।

इति श्री-रामानन्दतीर्थ-कृता *दर्शनकलिका* समाप्ता।।

शाके शून्याङ्कषष्ठौ(2)षधिपति-गणिते मीनराशिस्थ-सूर्ये।

पक्षे कृष्णेऽविवारे प्रतिपदि दिवसे स्वीयपाठाय यत्नात्।

गौरीकान्ताग्रजन्मा व्यलिखदमलधी-प्रीतिदं सारपुस्तम्।

श्रीरामा(3)नन्द-संन्यासिभिरुदितमिदं दौर्गपादं प्रणम्य ।।[১০৫]

कञ्जाजहराद्यमरवृन्द-वन्दित-श्रीमत्-श्रीतीर्थरथारविन्द-द्वन्द्व-निःसृतामन्द-मकरन्द-पाना<न>न्दित-मनो येन <म>(4)न्दोऽहं[১০৬] यतिं भजे।।[১০৭]

श्री मथुरानाथदेवशर्मणा[১০৮] लिखितम्।।

উল্লেখপঞ্জি

১. এই মঙ্গলাচরণ লিপিকর করেছেন, সম্ভবতঃ প্রথম লিপিকর গৌরীকান্ত।

২. Ms. निखल ° ।

৩. এই অংশ পুঁথিতে ঝাপসা।

৪. Ms. °भाषण, শিষ্-ধ্বনির অশুদ্ধ উচ্চারণের কারণে উদ্ভূত একটি অতি পরিচিত লিপিকর-প্রমাদ । কিন্তু এই স্থলে একটি বিকল্প অর্থযুক্ত অথচ এই প্রসঙ্গে অনুপযুক্ত শব্দ নিষ্পন্ন হয়েছে।

৫. Ms. व्यवहा° ।

৬. Ms. जच्छुक्ति°; স্থানীয় উচ্চারণের দোষের কারণে লিপিকর-প্রমাদ।

৭. এই সমগ্র বাক্যটি পুঁথিতে ঝাপসা।

৮. Ms. समाना° ।

৯. তু. *Advaitasiddhi* , মিথ্যাত্বের চতুর্থ লক্ষণ-- स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं वा मिथ्यात्वम्। Ed. Anantakrishna Shastri, p. 351.

১০. তু. *তদেব,* পৃ. 369 মিথ্যাত্বের পঞ্চম লক্ষণ -- सद्विविक्तत्वं वा मिथ्यात्वम्। सत्त्वं च प्रमाण-सिद्धत्वम्।

১১. দ্র. *বেদান্তপরিভাষা,* ed. Swami Madhavananda, pp. 162-166, এবং *বেদান্তসার, ed.* G.A. Jacob, section 15, p. 21f.

১২. পুঁথির অক্ষর অস্পষ্ট, तेति/ त्रेता ।

১৩. शौर्यादि° কি উৎকৃষ্টতর পাঠ? লিপিকর কি প্রত্নরূপ পুঁথির পাঠ নির্ণয় করতে সমর্থ হননি? প্রাচীন লিপিতে ক্রৌ এবং শ্রৌ এই দুই অক্ষরের মধ্যে পার্থক্য অনেক সময়ে প্রায়শঃ অস্পষ্ট হত।

১৪. Ms. অস্পষ্ট त्वे / द्वे ।

১৫. Ms. °रूप° ।

১৬. तत् = तत् लक्षणम् ।

১৭. Ms. याव । প্রকৃতপক্ষে মনে হয়, সন্ধি করে यावल्लक्ष्य° লেখার সময়ে সংযোগাক্ষর ল্ল এর একটি ল বাদ পড়েছে।

১৮. Ms. °स्थंमिति।

১৯. Ms. °णाः।

২০. Ms. ° रेककार° ।

২১. এই পর্যন্ত প্রথম প্রশ্ন **কা ভাষা? -- এর আলোচনা সমাপ্ত হল।**

২২. *বেদান্তপরিভাষা*-র বচনের একান্ত অনুরূপ। দ্র. Ed. Swami Madhavananda, পৃ. 68-70

২৩. অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে ব্যতিরেকি অনুমান স্বীকার করা হয় না। তু. *বেদান্তপরিভাষা*-র বচন, तच्चानुमानमन्वयि-रूपमेकमेव। *তদেব*, পৃ. 73।

২৪. Ms. अनुमानं । বড় লিপিকর-প্রমাদ। লক্ষণ *বেদান্তপরিভাষা*-র সম্পূর্ণ অনুরূপ।

২৫. পুঁথির লেখা দুষ্পাঠ্য, ঝাপসা।

২৬. Ms. द्रष्टार्था ° ।

২৭. Ms. ° काम्यस्य। পুঁথির লেখা অস্পষ্ট।

২৮. উচ্চারণের মধ্যে বৈদান্তিকের সরস বোধ লক্ষণীয়।

২৯. Ms. °रिकैरपि। কিন্তু এই পাঠে বাক্যটিতে ব্যাকরণ-গত অশুদ্ধি ঘটে। বাক্যটি কর্তৃবাচ্যে আছে।

৩০. अन्तरेण प्रमाणत्वम्, পৃথক প্রমাণত্ব স্বীকার না করে, পৃথক संज्ञा অর্থাৎ পৃথক নাম দিলেই তো কার্যসিদ্ধি হতে পারে। -- এই বক্তব্য। যদি অনুপলব্ধির পৃথক প্রামাণ্য স্বীকার না করা হয়, তাহলে উপমান-কেই বা পৃথক প্রমাণ স্বীকার করার কী প্রয়োজন? নৈয়ায়িকগণের প্রতি বৈদান্তিকের প্রশ্ন।

৩১. सजातीय° অধিকতর গ্রহণযোগ্য পাঠ? দ্র. *पञ्चदशी* ।

৩২. লক্ষণীয়, অন্যোন্যাভাব-কেই ভেদ -শব্দে চিহ্নিত করা হয়েছে।

৩৩. Ms. वीजाती° ।

৩৪. *पञ्चदशी* 2.20.

৩৫. Ms. प्रमाण्यं ।

৩৬. Ms. व्यापारिकं, বড় লিপিকর-প্রমাদ।

৩৭. Ms. प्रमाण्ये ।

৩৮. Ms. °चाय्याः।

৩৯. Ms, °र्वं मित्या°।

৪০. Ms. °नुभावा° ।

৪১. Ms. तत्रो।

৪২. Ms. °क्षमनुपलब्धि° ।

৪৩. Ms. °तञ्च।

৪৪. Ms, °रु° ।

৪৫. ব্রহ্মসূত্র ১।১।২ ।

৪৬. Ms. °रु° ।

৪৭. Ms. °रु° ।

৪৮. *केनोपनिषत्* 1.5.

৪৯. Ms. वाशिष्टरा° ।

৫০. Ms. °दिवोपोपि° ।

৫১. Ms. °क्यं मना°।

৫২. Ms. °परानकैः।

৫৩. দ্র. *পঞ্চদশী* 9. 10-20, 30; 11.25.

৫৪. শংকরাচার্য, *আত্মবোধ* 29 ।

৫৫. Ms, सूक्ष्म ।

৫৬. Ms. षयनात् ।

৫৭. Ms. °लम्ब्रेन। স্থানীয় উচ্চারণ-দোষের ফল?

৫৮. Ms. संख्याः ।

৫৯. উপরে আলোচনা ২।২।৬ দ্রষ্টব্য।

৬০. Ms. °णाष्टःकर° ।

৬১. Ms. °भेदानुगौ °।

৬২. Ms. प्रमातू° । প্রত্নরূপ পুঁথির লিপির ভ্রান্ত পাঠ নির্ণয়?

৬৩. Ms. प्रामाच्च °

৬৪. जीवत्वमुपाधिद्वय° ।

৬৫. Ms. °रुपा ।

৬৬. Ms. साभिशयो।

৬৭. Ms. साभिशयो।

৬৮. Ms. °रुप°।

৬৯. কুমারিলভট্ট, পূর্বমীমাংসা দর্শন।

৭০. ন্যায়দর্শন ।

৭১. Ms. शूद्धि°। স্বাভাবিক, পরিচিত লিপিকর-প্রমাদ, অনেক বার শূ লিখে অস্থানে একবার লেখা হয়ে গেছে।

৭২. Ms. विवाधानं।

৭৩. Ms. °त्यन्तकी।

৭৪. Ms. प्राहु।

৭৫. Ms. इत्यूचु° ।

৭৬. Ms. सुसुप्तिः।

৭৭. দ্র. *ছান্দ্যোগ্যোপনিষদ্* 6.8.

৭৮. Ms. °मस्वप्पं ।

৭৯. Ms. गच्छन्ति ।

৮০. Ms. सुसुप्तो।

৮১. Ms. सुसुप्तो।

৮২. Ms. सुसुप्ति ।

৮৩. মুক্তি-শব্দের বিশেষণ, সেকারণে স্ত্রীলিঙ্গ, লয-শব্দের বিশেষণ নয়।

৮৪. মুক্তি-শব্দের বিশেষণ, সেকারণে স্ত্রীলিঙ্গ।

৮৫. Ms. °तिका ।

৮৬. পুঁথিতে এই চরণটি এবং এর পরের চরণটি বাদ পড়েছে, লেখা নেই।

৮৭. দ্র. উপরের আলোচনা ৩.১। এই শ্লোকগুলির পাঠ সংশোধন করা হয়েছে *বেদান্তপরিভাষা* এবং *বেদান্তসার* গ্রন্থে প্রাপ্ত উদ্ধৃতির সাহায্য নিয়ে। चात्मभू: স্থলে चाखिलम् পাঠ আছে ঐ গ্রন্থের উদ্ধৃতিতে।

৮৮. Ms. र्म्मर्य्यं ।

৮৯. Ms. भानमानमिति।

৯০. দ্র. উপরের আলোচনা ৩.১।

৯১. Ms. कृपं ।

৯২. Ms. °तन्येनशे° ।

৯৩. Ms. वरावल° ।

৯৪. Ms. विद्धस्थाखिल° ।

৯৫. Ms. देङ्गोह° ।

৯৬. Ms. °रुपेण ।

৯৭. Ms. मन्यन्ते।

৯৮. Ms. भोग्यं ।

৯৯. শংকরাচার্য, *অপরোক্ষানুভূতি* 92, 93 ।

১০০. বেদমাতা = গাযত্রী । তার দার্শনিক তত্ত্ব ব্যাখ্যা করেছিলেন রামানন্দ-তীর্থ-যতি।

১০১. Ms. शहस्य° ।

১০২. °रणि: राम°, সন্ধিকার্যের ফলে বিসর্গ-লোপ এবং পূর্বস্বরের দীর্ঘত্ব। *ঢ্র-লোপে পূর্বস্য দীর্ঘোऽণঃ*, পা. 6.3.111.

১০৩. Ms. सङ्कीत°

১০৪. Ms. कलिकयेत्याचारस्य।

১০৫. দ্র. উপরের আলোচনা ১.২। পুঁথির সূচিবদ্ধ বিবরণে ভ্রমগুলি মিলিয়ে দেখা প্রয়োজন।

১০৬. যথাসম্ভব অর্থযুক্ত পাঠের প্রাথমিক প্রস্তাব করা হল। লিপিকরের বিনয় নিজেকে মন্দ বা অল্পবুদ্ধি বলা। দ্র. উপরের আলোচনা ১.২।

১০৭. দ্র. উপরের আলোচনা ১.২। কঞ্জ = ব্রহ্মা, অজ = বিষ্ণু, হর = মহেশ্বর শিব। Ms. °हीर°।

১০৮. এশিয়াটিক সোসাইটির সূচিতে লিপিকরের নাম সঠিক নয়। দ্র. উপরের আলোচনা ১.২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection. Vol. 5. Ed. Haraprasād Shāstrī. Calcutta (now Kolkata): The Asiatic Society, 2005. (Rpt. of 1st ed. 1928).

A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection. Vol.11. Ed. Haraprasād Shāstrī. Calcutta (now Kolkata): The Asiatic Society, 1957.

A Descriptive Catalogue of the Government Collections of Manuscripts Deposited at the Bhandarkar Oriental Research Institute. Comp. Sumitra Mangesh Katre. Poona: BORI, 1949 (vol. 9, Part 1), 1955 (vol. 9, Part 2).

A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts. Vol. 6. Gen. ed. G. Marulasiddaih. Mysore: Oriental Research Institute. University of Mysore, 1981.

Aufrecht, Theodor. *Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit works and authors.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962. (2nd ed.; 1st ed. Leipzig, 1891-1903).

Bādarāyaṇa. *Brahmasūtra*. Ed. Du7rgācaraṇa Sāṃkhya-Vedāntatīrtha. *Bedanta Darshanam*. Part 1. With *Śārīrakabhāṣya* and its Beng. trans. along with *Bhāmati* comm. of Vācaspati Miśra. Calcutta (now Kolkata): Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 2010 (rpt.).

Bandyopadhyay, Haricharan. *Baṅgīya Śabdakoṣa*: *A Bengali-Bengali Lexicon*. Vol 1. New Delhi: Sahitya Akademi, 1978. (Rpt. of 1st ed. 1966).

Bandyopadhyay, Sures Chandra. *Saṃskṛta Sāhitye Bāṅgālīra Dāna*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1369 BY.

Banerji, Sures Chandra. *A Companion to Sanskrit Literature.* Delhi/Varanasi/Patna: MLBD, 1989. (2nd ed.; 1st ed. 1971).

Basu, Buddhadeb. *Mahābhāratera Kathā*. Kolkata: Granthalaya Pvt. Ltd., 1990. (*Buddhadeb Basur Rachanasangraha.* Vol. 11).

Basu, Nagendranātha (ed.). *Bāṃlā Viśvakoṣa*. Vol. 14. Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1988. (Rpt. of 1st ed. 1886-1911).

Basu, Ratna. "Mahīdhara Expounds *Advaita Vedanta*", in *Our Heritage.* Vol.46, pp. 22-44. Kolkata: The Sanskrit College and University, 2018.

__. "Nārāyaṇa-yati's *Vedānta-vibhāvanā* with Auto commentary: An unpublished Advaita-Vedānta Text", in *Our Heritage.* Vol.48, pp.1-48. Kolkata: The Sanskrit College and University, 2019.

Bhagavadgītā. Ed. Swami Rāmasukhadāsa with Bengali trans. and own Beng. comm. *Gītā-prabodhanī.* Gorakhpur: Geeta Press, 2022. (17th rpt.).

Bhattacharya, Asutush Shastri. *Vedāntadarśana: Advaitavāda.* Vol.1. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1962. (2nd ed.; 1st ed. 1942.). Vol. 3, 1961. (Bengali pub.).

Chakraborty, Nirod Baran. *A Dictionary of Advaita Vedanta*. Calcutta (now Kolkata): RMIC, 2010. (3rd rpt.; 1st ed. 2003).

Das, Rashbehari. *An Introduction to Śaṃkara.* Calcutta (now Kolkata): FIRMA KLM Pvt. Ltd. 1957.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. (Vols. 1-3). Delhi: MLBD. 1988. (Rpt.; 1st ed. Cambridge, 1922; 1st Indian ed. Delhi, 1975).

Deussen, Paul. The System of the Vedanta (> Vedānta). Eng.trans. Charles Johnston. New Delhi: Akay Book Corporation, 1987.

Dharmarāja-Adhvarīndra. *Vedāntaparibhāşā.* Ed. and Eng.trans. Swami Madhavananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2015. (13th rpt.).

-- .--. Ed. with Sanskrit comm. Pañcānana Śāstrī Bhattacharya. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1883 Śaka year.

Īśádi-daśopanşadaH. Ten Principal Upaniṣads. Ed. with Šamkarácárya's comm. Govinda Sastri. Delhi, Mumbai, Varanasi etc.: MLBD, 2000. (Rpt.; 1st ed. 1964.

Kar, Dilip Kumar. *Advaita-vedānte Pāribhāşika-śabda-vimarśa. (Technical Term Analysis of Advaitavedānta Philosophy.* Puri: Pvt. Pub., 2003.

New Catalogus Catalogorum. Vol. 8. Ed. K. Kunjanni Raja. Madras (now Chennai): University of Madras, 1974. (Madras University Sanskrit Series 33).

New Catalogus Catalogorum. Vol. 24. Ed.-in-Chief Siniruddha Dash. Chennai: University of Madras, 2011. (Madras University Sanskrit Series 50).

Sadānandayogīndra. *Vedāntasāra.* Ed. G.A. Jacob, with comm. *Subodhinī* of NRsiMhasarasvatī and *Vidvanmanorañjanī* of Rāmatīrtha. Bombay (now Mumbai): Pandurang Jawaji, Nirnay Sagar Press, 1925. (2nd ed. ; 1st ed. 1893.).

Śaṃkarācārya. *Aparakṣānubhūti*. Ed. and Eng. Trans. Swami Vimuktananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2015. (18th rpt.).

--. *Granthāvali. Complete Works of Sri Sankracharya*. Vol. 2. Chennai: Samata Books, 1999. (Rpt. of 7th rev. ed.; 1st ed. 1910.).

Sastri, Anantakrishna (ed.). *NyāyāmRtādvaitasiddhī. NyāyămRta* of Vyāsatìrtha and *Advaitasiddhi* of Madhusùdana-sarasvatī with seven commentaries. New Delhi: Mehrchand Lachhmandas, 1984. (Rpt. of 1st ed., University of Calcutta, 1934, Calcutta Sanskrit Series 9.).

Swāmī Prajñānānanda Sarasvatī. *Vedānta Darśanera Itihāsa*. Vol. 1, 2. Kolkata: Swāmī Prajñānānanda Trust, 1372, 1373 BY. (2nd ed.; 1st ed. 1332, 1364 BY.). (Bengali pub.).

Thangaswami, R. *Advaita-Vedānta Literature: A Bibliographical Survey*. Madras (now Chennai): University of Madras,1980 (Madras University Sanskrit Series 36).

Upaniṣad-granthāvalī. Ed. Swami Gambhīrānanda with Bengali trans. and notes. Vol. 1. Kolkata: Udbodhan Kāryālaya, 2001. (Rpt. of 7th ed. 1962.).

Vidyāraṇya. *Pañcadaśī*. Ed. Narayan Ram Acharya with comm. of RāmakRṣṇa. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1987.

শব্দ ও বস্তুর লিঙ্গবিচারে ব্যাকরণের ভূমিকা

পার্বতী চক্রবর্তী

সংক্ষিপ্তসার

ইন্দো-ইউরোপীয় ভাষাগোষ্ঠীর, বিশেষতঃ ভারতীয় আর্যভাষার অন্তর্ভুক্ত বিভিন্ন ধারার বাগ্ব্যবহারেই শব্দের লিঙ্গ নির্ধারক কিছু রূপ নির্দিষ্ট আছে। সংস্কৃতভাষাতে ক্রিয়াপদের ক্ষেত্রে স্ত্রীত্ব, পুরুষত্ব, নপুংসকত্ব প্রযোজ্য না হলেও নামবিভক্তিযুক্ত পদে তা নিয়মের মাধ্যমে উপদিষ্ট হয়ে আসছে ব্যাকরণশাস্ত্রের উপর নির্ভর করে। তবে প্রধানতঃ স্ত্রীলিঙ্গ রূপের জন্য প্রত্যয় বিধান। অন্যান্য কিছু কাজের জন্য পুংস্ত্ব, নপুংসকত্বের বিধান আছে। বস্তুর লিঙ্গগত চিহ্ন শব্দের রূপের সঙ্গে কতদূর সঙ্গতিপূর্ণ হয়ে থাকে, কীভাবে এই সঙ্গতি অন্বেষণের চেষ্টা হয়ে আসছে ভারতবর্ষে শব্দচর্চার সুদীর্ঘ ইতিহাসে, তারই কিছু দিগ্দর্শনের প্রয়াস রইলো এই প্রবন্ধে।

সূচকশব্দ

স্ত্রীত্ব, অধ্যাস, শব্দার্থ, বৌদ্ধ অর্থ, স্বার্থিক, গুণ।

জগতের বিবিধ পদার্থ ও বিভিন্ন ধারণার ব্যবহার করতে গেলে তাদের বাচক এক একটি উপযুক্ত শব্দ দরকার। জীবজগৎ - তা যাই হোক, মনুষ্য বা পশু-পাখী, কীটপতঙ্গ, এমনকি কিছু বৃক্ষরাজির ক্ষেত্রে পুরুষবাচক ও স্ত্রীবাচককে (কখনও নপুংসককে) পৃথক্ করার জন্য যেসব উপায় আছে, তাদের মধ্যে মূল শব্দটির সঙ্গে স্ত্রীপ্রত্যয় যোগ – এটি সংস্কৃতভাষার অন্যতম বৈশিষ্ট্য। দেব-দেবী, কুমার-কুমারী, ব্রাহ্মণ-ব্রাহ্মণী, ক্ষত্রিয়-ক্ষত্রিয়া, পাঠক-পাঠিকা, অজ-অজা, ব্যাঘ্র-ব্যাঘ্রী, ইন্দ্র-ইন্দ্রাণী ইত্যাদিতে পুংলিঙ্গ ও স্ত্রীলিঙ্গের ব্যবহারে শব্দের রূপগত পার্থক্য সহজেই অনুমেয়। কিন্তু, যব-যবানী, অরণ্য-অরণ্যানী প্রভৃতিতে সেইভাবে অর্থগত লিঙ্গভেদ ধরা পড়ে না। একই মূল শব্দ থেকে অর্থের পার্থক্যের জন্য দুরকম স্ত্রীলিঙ্গ রূপ হতে পারে – স্থূল > স্থূলা / স্থূলী, কবর > কবরা / কবরী। পঞ্চবটী, অষ্টাধ্যায়ী প্রভৃতি দ্বিগু সমাসের ক্ষেত্রে স্ত্রীপ্রত্যয়যোগ কেবলমাত্র শব্দের ব্যবহারে সাধুত্ব বিধানের জন্য। এই সব দিকে সংস্কৃত ব্যাকরণ সূক্ষ্ম ও বিস্তৃত আলোচনায় ব্যাপৃত। বৈয়াকরণমূর্ধন্য পাণিনি ও তাঁর পরবর্তিকালে এই ধারার অনুগামীরা শব্দের স্ত্রীত্ব বিষয়ে বিচারের পরা কাষ্ঠা দেখিয়েছেন। শব্দের স্ত্রীলিঙ্গ-পুংলিঙ্গ বৈশিষ্ট্যের সঙ্গে প্রাণিগত স্ত্রীত্ব-পুংস্ত্ব কতটা কোথায় সঙ্গত হতে পারে, তার জন্য পতঞ্জলি ও ভর্তৃহরির আলোচনার অবদান অসামান্য। সংস্কৃত ভাষা যেহেতু বিভক্তি-প্রত্যয় সমন্বিত পদসমষ্টির উপর নির্ভর করে, তাই বিভক্তিযোগের পূর্বে শব্দের লিঙ্গ নিরূপণ করতে হয়। তিন লিঙ্গের শব্দের পর বিভক্তি যোগের ফলে বহুক্ষেত্রে পার্থক্য সুস্পষ্ট।

স্ত্রীত্ব বোধক প্রত্যয়ের মত পুংস্ত্ব ও নপুংসকত্ব বোধক প্রত্যয় না থাকলেও ভাষার অন্য আঙ্গিকের কাজে এই দুটি লিঙ্গ দিয়েও শব্দের রূপ ও অর্থ বিচার করতে হয়। মূল প্রকৃতিরূপে যে নাম-শব্দ, তা পাণিনিব্যাকরণে প্রাতিপদিক নামে পরিচিত। এর কী কী অর্থ তা নিয়ে মতভেদ থাকলেও ন্যূনতম যে তিনটি অর্থ, তার মধ্যে লিঙ্গ অন্তর্ভুক্ত এবং সংখ্যা ও কারকের পূর্বে লিঙ্গ নিশ্চিত করতে হয়।

প্রশ্ন ওঠে – প্রাতিপদিকের নিজস্ব অর্থই যদি লিঙ্গ, তবে স্ত্রীত্ব বোঝাতে আর টাপ্, ঙীপ্ ইত্যাদি যোগের প্রয়োজন কী? 'অজ' দ্বারা অজার বোধ, 'কুমার'-শব্দে কুমারীর অর্থ চলেই আসবে! তার সমাধানে স্ত্রীপ্রত্যয়কে বাচক গণ্য না করে দ্যোতক বা স্বার্থিক হিসাবে মানতে হয়। যেটি সঙ্গে থাকলে স্ত্রীত্ব অর্থটি পরিস্ফুট হবে, সেটি দ্যোতক। এই বাচ্য-দ্যোত্য অর্থ সম্পর্কে বিস্তৃত আলোচনা দরকার। সূত্রে পাণিনি অবশ্য কেবলমাত্র 'স্ত্রিয়াম্' (৪/১/৩) বলেছেন, যার ফলে, স্ত্রী-তে / স্ত্রীত্ব অর্থে – এরূপ নির্দেশ পাওয়া যায়। এই অর্থটিকে দ্যোত্য ধরে ব্যাখ্যা হয়েছে – 'অজাদীনামকারান্তস্য চ বাচ্যং যৎ স্ত্রীত্বং তত্র দ্যোত্যে টাপ্ স্যাৎ' (*বৈ.সি.কৌ,* সূ. ৪৫৪)। এই বক্তব্যে স্ত্রীত্বকে প্রাতিপদিকার্থই গণ্য করা হয়েছে। বহুপূর্বে মহাভাষ্যেও ধ্বনিত হয়েছে বিষয়টি স্বার্থে প্রত্যয়যোগ প্রদর্শন করে – 'যৎ প্রাতিপদিকং স্ত্রিয়াং

বর্ততে তস্মাৎ টাৰাদয়ো ভবন্তি। কস্মিন্নর্থে? স্বার্থে ইতি' (*মহাভাষ্য,* সূ. 'ঙ্যাপ্প্রাতিপদিকাৎ' ৪/১/১ এবং 'স্ত্রিয়াম্' ৪/১/৩)।[২]

দ্যোত্য অর্থের পরিবর্তে স্ত্রীত্বকে প্রত্যয়ের বাচ্য অর্থ মনে করলে (উদ্দ্যোত-পৃ. ৩৩) শব্দানুশাসনের প্রকৃতি-প্রত্যয়ের অর্থ নিরূপণের বিচারে সাধারণ বিধি অনুসারে প্রত্যয়ার্থেরই প্রাধান্য থাকা উচিত। সেক্ষেত্রে 'অজা' প্রভৃতিতে স্ত্রীত্ববিশিষ্ট-তাদাত্ম্যাবচ্ছিন্ন-অজ-এরূপ শাব্দবোধের সঙ্গে বিরোধ দেখা দেবে! এছাড়া, মাতৃ, দুহিতৃ, স্বসৃ ইত্যাদি শব্দে টাপ্ প্রভৃতি প্রত্যয় ছাড়াও স্ত্রীত্ববিশিষ্ট অর্থবোধ হওয়াতে প্রাতিপদিকেরই সেখানে স্ত্রীত্ব অর্থের শক্তি আবশ্যক। লিঙ্গানুশাসনের সূত্রেও প্রকৃতির অর্থরূপেই বিষয়টিকে দেখা হয়। প্রত্যয়ের অর্থ স্বীকার করলে 'কৃদিকারাদক্তিনঃ' (গণসূত্র, ৪/১/৪৫) বাক্যের অসঙ্গতি হয়! 'অক্তিনঃ' পদে ক্তিন্-প্রত্যয়ান্তের পর ঙীষ্ পুনরায় প্রতিষিদ্ধ হবে কোন্ যুক্তিতে? ক্তিন্-অন্তের পর স্ত্রীপ্রত্যয়ের প্রসঙ্গই থাকত না ; যেহেতু স্ত্রীত্বের জন্যই ক্তিন্ বিহিত 'স্ত্রিয়াং ক্তিন্' (৩/৩/৯৪) সূত্রে। সেই কারণে, স্ত্রীত্ব প্রাতিপদিকেরই বাচ্য, টাপ্ প্রভৃতি তার দ্যোতক। নিয়ম হল এটাই – টাপ্ প্রভৃতি থাকলে অবশ্যই স্ত্রীত্ববোধ হবে, কিন্তু টাপ্ প্রভৃতি থাকলেই শুধু স্ত্রীত্ববোধ হবে – এই নিয়ম নয় (দ্র. বালমনোরমা, সূ. ৪/১/৩)।

কখনও দুটি প্রত্যয় ব্যবহৃত স্ত্রীলিঙ্গ রূপের জন্য, সেটা দ্যোতক হলেই সম্ভব। যেমন – গার্গ্যায়ণী, কাত্যায়নী প্রভৃতিতে ষ্ফ-প্রত্যয় প্রথমে স্ত্রীত্বের জন্য (পা. ৪/১/১৭-১৮), তার পর ষিৎ-ধর্মের জন্যের ঙীষ্ (ষিদ্গৌরাদিভ্যশ্চ - ৪/১/৪১)। দীক্ষিতের মতে, ষ্ফপ্রত্যয় দ্বারা স্ত্রীত্ব উক্ত হলেও ষিত্বকে সার্থক করার জন্য ঙীষ্। কিন্তু বালমনোরমাকারের কথায়, স্ত্রীত্ব দ্যোতিত হলেও 'উক্তার্থানাম্ অপ্রয়োগঃ' – এই নীতিতে ঙীষ্ এর প্রাপ্তি কীভাবে! তার জন্যই ষিৎ-ধর্মের সামর্থ্যে ঙীষ্। তেমনি, কাল-শব্দ থেকে একবার স্ত্রীলিঙ্গে কালী, তার পরেও স্ত্রীত্বের জন্য উৎকর্ষ অর্থে তরপ্ এর পর টাপ্-কালিতরা।[৩]

ভাষার প্রয়োগ দেখে তাই নিয়ম করা যায় না যে, স্ত্রীত্ব অর্থ সর্বদা স্ত্রীপ্রত্যয়ের উপর অন্বয়ব্যতিরেক সম্পর্কে আবদ্ধ। স্ত্রীত্ব বা স্ত্রীলিঙ্গত্ব প্রাণীদের ক্ষেত্রে যতটা সুস্পষ্টভাবে স্থির করা যায়, সেক্ষেত্রে শব্দের ব্যাপারে ঐভাবে লিঙ্গ নির্ধারণ সর্বদা সঙ্গতিপূর্ণ নাও হতে পারে। অথচ, পদার্থ শব্দের অনুগামী হবে- এই রীতিই প্রত্যাশিত। বৈয়াকরণদের মধ্যে এই সব সমস্যা সমাধানের প্রচেষ্টা ছিল। তাই নানাস্তরে শাস্ত্রকারদের ব্যবস্থা দেখা যায়। স্ত্রীত্ব কী? দ্যোত্য না বাচ্য – এই সব দার্শনিক বিচার পাণিনির সূত্রে আশা করা মুশকিল। তাই এই প্রবন্ধেও প্রথমে স্ত্রীপ্রত্যয়যোগের রূপতাত্ত্বিক নানা দিক সংক্ষেপে উপস্থাপিত করা প্রাথমিক কাজ। কীভাবে স্ত্রীপ্রত্যয়ান্তের প্রয়োগ আছে ভাষায়, তার জন্য পাণিনি ও কাত্যায়নের বিধিবাক্যের কিছু পদ্ধতিগত দিক্ তুলে ধরা প্রয়োজন। পরবর্তী অংশে স্ত্রীত্বের অর্থগত বিষয় ও ব্যাকরণে দার্শনিক চিন্তার প্রতিফলনের দিকটি আলোচিত হলে অর্থ অনুধাবনে সুবিধা।

পাণিনির সূত্র দ্বারা স্ত্রীলিঙ্গ শব্দের ব্যুৎপাদনে প্রধানতঃ আকার ও ঈকারযোগের ব্যবস্থা। তবে এই আকারের উৎস তিনটি প্রত্যয় - টাপ্, ডাপ্, চাপ্। ঈকারেরও তেমনি – ঙীপ্, ঙীষ্, ঙীন্। অনুবন্ধঘটিত বিভেদ। অন্য ব্যাকরণে অবশ্য দুটি ক্ষেত্রে একটি করে প্রত্যয় আছে – আপ্, ঈপ্। প্রয়োজনমত পাণিনিও আপ্, ঈপ্/ঙী দ্বারা লঘু উপায়ে কাজ সিদ্ধ করেছেন (যেমন – ঙী-আপ্-প্রাতিপদিকাৎ, ৪/১/১)। এছাড়া, আরও কিছু প্রত্যয় আছে 'স্ত্রিয়াম্' সূত্রের অধিকারে – 'যূনস্তিঃ' (৪/১/৭৭) সূত্রে তি-প্রত্যয় যুবন্-শব্দের জন্য । নিষ্পন্ন রূপটি – যুবতি। (যুবতী শব্দ পৃথক্)। ঊঙ্ প্রত্যয় প্রযুক্ত কুরূ, ভদ্রবাহূ ইত্যাদিতে (পা. ৪/১/৬৬-৭২)।

'প্রত্যয়ঃ' (৩/১/১), 'পরশ্চ' (৩/১/২) সূত্রদুটির অধিকারে 'স্ত্রিয়াম্' (৪/১/৫) সূত্র। তাই, (কৃৎ, তদ্ধিতের মতো) কোনও পারিভাষিক সংজ্ঞা না থাকলেও ব্যাকরণ পাঠার্থীদের কাছে 'স্ত্রীপ্রত্যয়' কথাটি সুপরিচিত। কী পদ্ধতিতে পাণিনি এবং তাঁর অনুগামীদের কাছে স্ত্রীপ্রত্যয়ের বিধিগুলো কার্যকর হয়েছে – তার দিকে সংক্ষেপে দৃষ্টি দেওয়া যাক –

ক) স্বতন্ত্রভাবে প্রাতিপদিকের উল্লেখ করে। যেমন – পতি (পত্যুর্নো... ৪/১/৩৩) ; ইন্দ্র, ভব, বরুণ ইত্যাদির ক্ষেত্রে পুরুষের নামবিশিষ্টের স্ত্রী হিসাবে (ইন্দ্রবরুণ... ৪/১/৪৯) আনুক্-আগম সহ ঙীষ্। ইন্দ্রাণী, বরুণানী। তবে এই সূত্রে অনুল্লিখিত হলেও – ব্রহ্মাণী, শিবানী, মহেন্দ্রাণী ইত্যাদি ভাষায় আছে। এদের সিদ্ধির জন্য দীক্ষিতের বক্তব্য – কথং 'ব্রহ্মাণী' ইতি। ব্রহ্মাণম্ আনয়তি জীবয়তীতি

'কর্মণ্যণ্' (পৃ. ৫৬৭)। মূল কথা হল, জীবনধারণ করার অর্থে 'অন প্রাণনে' ধাতুর ণিচ্ প্রত্যয়ান্ত রূপ-আনয়তি, অর্থাৎ জীবন ধারণ করান। পত্নীর সুমঙ্গল ধর্মে পতির জীবনধারণ, তাই ব্রহ্মাকে প্রাণ ধারণ করান বা জীবিত রাখেন তাঁর স্ত্রী। ণিজন্ত আন্-ধাতুর পর অণ্-প্রত্যয় হলে ব্রহ্মাণ, তার পর 'টিড্ঢাণঞ্...' (৪/১/১৫) সূত্রে ঙীপ্, ব্রহ্মাণী। অন্য অতিব্যাপ্তির আশঙ্কা এইভাবে দূর করা যায়। অন্য মত, আনুক্-আগমের আকারের পরিবর্তে অকার থাকলেও সবর্ণদীর্ঘের ফলে ইন্দ্রাণী প্রভৃতি সিদ্ধ হত। এই দীর্ঘ বিধানের ফলে পদচ্ছেদ করা হবে – আ অনুক্, এই আকার আদেশের ব্যবস্থাতে অন্য প্রাতিপদিকের ক্ষেত্রেও এই বিধান অনুসরণের অনুমান করা যায় (দ্র. তত্ত্ববোধিনী, পৃ. ৫৬৫)।

খ) অর্থের পার্থক্য নির্দেশে ভিন্ন স্ত্রীপ্রত্যয়ের ভূমিকা - স্থল-শব্দের স্থলী রূপ হয় অকৃত্রিম ভূমি অর্থে, স্থলা হয় তদ্ভিন্ন অর্থাৎ কৃত্রিম ভূমি বোঝালে (সূত্র – 'জানপদ-কুণ্ড...' ৪/১/৪২)। বার্ত্তিকেও এরূপ ব্যবস্থা আছে পাণিগৃহীত, আচার্য ইত্যাদি বিষয়ে।

গ) গণপাঠের মাধ্যমে –

অজাদির জন্য টাপ্ (অজাদ্যতষ্টাপ্, ৪/১/৪০), গৌর-আদির জন্য ঙীষ্ (৪/১/৪১)।

ঘ) বর্ণঘটিত ধর্ম ব্যবহার করে –

অৎ (হ্রস্ব অ) – অন্ত প্রকৃতি প্রথম ও প্রধানভাবে ব্যবহৃত স্ত্রীপ্রত্যয়ের জন্য (অজাদি-অতঃ টাপ্)। ঋকারান্ত ও নকারান্ত প্রাতিপদিকের জন্য ঙীপ্ (ঋন্নেভ্যো ঙীপ্, ৪/১/৫)। ভাগুরির মতে হলন্ত শব্দের স্ত্রীলিঙ্গরূপ – বাচ্ > বাচা, দিশ্ > দিশা, নিশ্ > নিশা।

ঙ) অনুবন্ধ নির্দেশ দ্বারা স্ত্রীপ্রত্যয় ব্যবস্থা –

উক্ অর্থাৎ উ, ঋ, ঌ বর্ণ ইৎ হলে 'উগিতশ্চ' (৪/১/৬) সূত্রে ঙীপ্; শতৃ, মতুপ্, ক্বসু, ঈয়সুন্ প্রভৃতি উগিৎ প্রত্যয়। তবে এই বিশেষ ধর্মের প্রাতিপদিক ও ধাতুও হতে পারে। বহু ধাতুতে উ/ঋ ইৎ হলেও উগিৎ-এর মধ্যে কেবল অঞ্চু-ধাতুরই নির্দেশিত কাজ অনুমোদিত। কারণ পাণিনি 'উগিদচাং...' (৭/১/৭০) সূত্রে উগিৎ-এর অতিরিক্ত অঞ্চু ধাতুকে পৃথক্ ভাবে উল্লেখ করেন। এটির মাধ্যমে জ্ঞাপিত হয় – উক্-নিমিত্তক কোনো কাজ ধাতুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হলে তা শুধু অঞ্চু > অঞ্চ্ এরই হবে। তাই এর পর ঙীপ্ যোগে প্রাচী, প্রতীচী ইত্যাদি। কিন্তু স্রংসু-ধাতুর উ-কার ইৎ হলেও ঙীপ্ হয়নি উখাস্রৎ-শব্দে।[৪]

টকার ইৎ হলে ঙীপ্ (টিড্ঢাণ...,)। তা প্রাতিপদিকের হয় ; নদট্ – নদী। প্রত্যয়ের বহু ক্ষেত্র। ট (চরেষ্টঃ-৩/২/১৬) – নিশাচর-নিশাচরী। ট্যু, ট্যুল্ প্রত্যয় টিৎ, তাদের আগম তুট্ সায়ম্, চিরম্ ইত্যাদির জন্য (সায়ং-চির... ৪/৩/২৩)। তাই, যু > অন হলে -, সায়ংতন-সায়ংতনী, চিরংতন-চিরংতনী। ল্যুট্ টিৎ, আগমন-আগমনী। কিন্তু যুচ্, ল্যু প্রভৃতির ক্ষেত্রে যু > অন হলেও স্ত্রীলিঙ্গে টিত্ত্বের অভাবে ঙীপ্ নয়। অতএব – উপ-√আস্ + যুচ্ > উপাসন, স্ত্রীলিঙ্গে – উপাসনা। বিচিত্র এই রূপতাত্ত্বিক ব্যাখ্যাতে পাণিনির অনুবন্ধ পদ্ধতির স্থান গুরুত্ব সহকারে অনুধাবন করতে হয়। ষকার ইৎ হলে স্ত্রীলিঙ্গরূপের জন্য ঙীষ্ বিহিত (ষিদ্গৌরাদিভ্যশ্চ ৪/১/৪১)। তার ফলে, ষ্ফ-প্রত্যয়যোগের পর স্ত্রীত্ব অর্থে পুনরায় ঙীষ্ – গার্গ্যায়ণী। তেমনি, ভাব বা ধর্ম অর্থে ষ্যঞ্-প্রত্যয় যোগে চাতুর্য, মাধুর্য ইত্যাদি; স্ত্রীলিঙ্গে ঙীষ্-যোগে – চাতুরী, মাধুরী। শিল্পী অর্থে ধাতুর পর ষ্বুন্ বিহিত 'শিল্পিনি ষ্বুন্' (৩/১/১৪৫) সূত্রে। বু-স্থানে অক। নৃৎ + ষ্বুন্ > নর্তক, স্ত্রীলিঙ্গে ঙীষ্ যোগে নর্তকী। ণ্বুল্, বুঞ্ ইত্যাদির স্থানেও অক-আদেশ হয়। কিন্তু স্ত্রীলিঙ্গের রূপ ভিন্ন। পঠ্ + ণ্বুল্ > পাঠক, স্ত্রীলিঙ্গে পাঠিকা।

এই অনুবন্ধঘটিত বৈশিষ্ট্য সর্বত্র কার্যকর হয় কিনা স্ত্রীপ্রত্যয় যোগে, তার একটু অনুসন্ধান প্রয়োজন। প্রথমতঃ বলা যায়, ধাতুর ক্ষেত্রে টিৎ ও ষিৎ ধর্ম সর্বত্র এক নয়। ধেট্ ধাতু (স্তন্যপান করা অর্থে) টিৎ; তাই, কৃৎপ্রত্যয় যোগের পর স্তনন্ধয়-শব্দের স্ত্রীলিঙ্গে ঙীপ্ যোগে স্তনন্ধয়ী (টিড্ঢাণ...।), কিন্তু ত্রপূষ্ ধাতু ষিৎ হলেও (ষিদ্গৌরাদি...।) ঙীষের পরিবর্তে টাপ্ যোগে – ত্রপা। তেমনি 'ক্ষমা'। ষিত্ত্ববিধির কার্যাভাব ব্যাখ্যা দিয়েছেন শরণদেব (*দুর্ঘটবৃত্তি*, সূত্র, ৪/১/৪১, ১/৩/৩)।

এই টিৎ-ধর্ম লট্, লৃট্ এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হলে এদের স্থানে শানচ্ (>আন) আদেশ হলে শানচ্-অন্ত প্রাতিপদিকের ঙীপ্ প্রাপ্ত। লৃট্-এর ক্ষেত্রে অতিরিক্ত ঋকার ইৎ হওয়াতে পৃথক্ ভাবেও (ঋন্নেভ্যোঙীপ্) ঙীপ্ প্রাপ্ত। প্রয়োগে কিন্তু টাপ্-অন্ত দেখা যায় – পচমানা, যজমানা (লট্), বক্ষ্যমাণা (লৃট্)! আদেশের স্থানিবদ্ভাবের ফলে শানচ্-এর টিত্ব আসে। কাশিকামতে উত্তর হল – লট্, লৃট্ এর দুটি অনুবন্ধ (অ,ঋ-এর সঙ্গে ট্) থাকাতে টিৎ ধর্মের কাজ হবে না। এই ব্যাপার লৃট্-এ দেখা যায় (লৃ, ট্) বটে, কিন্তু তার ক্ষেত্রে ঙীপ্ যোগ সমর্থনযোগ্য টিত্বের সার্থকতা প্রতিপাদনের জন্য। লট্ ও লৃট্ এর টিত্বের অন্য উদ্দেশ্য আছে – আত্মনেপদে বিভক্তির একার আদেশ (টিতঃ, ৩/৪/৭৯), ঙীপ্ বিহিত না হলেও টিত্ব ব্যর্থ হবে না। *দুর্ঘটবৃত্তি* ও *সিদ্ধান্তকৌমুদীর* মত অনুসারে – লকারের যেসব অনুবন্ধ, তার আশ্রিত কার্য লকারের (লট্, লিট্ আদির) আদেশ সমূহে কার্যকর হবে না। পাণিনির লিঙ্ লকারের বিভক্তির যাসুট্-আগমের টিত্ববিধানের ফলে জ্ঞাপিত হয়। যদি স্থানীর ধর্ম আদেশে প্রযুক্ত হত লকারের বিষয়ে, তবে লিঙ্-এর ঙিৎধর্ম তার স্থানে আদিষ্ট বিভক্তিতেও থাকত; বিভক্তির ঙিৎ-ধর্ম তার আগমেও প্রযোজ্য হত (যদাগমাঃ – ১১, পরিভাষাতে)। সেক্ষেত্রে যাসুট্ বিধানের 'যাসুট্ পরস্মৈপদেষূদাত্তো ঙিচ্চ' (৩/৪/১০৩) সূত্রে পৃথক্ ভাবে 'ঙিচ্চ' বলা নিষ্প্রয়োজন! বিকল্প পথ হল – কোথাও কোথাও অনুবন্ধঘটিত কার্য হলেও 'অনল্বিধৌ' নীতির নিষেধ জ্ঞাপিত হয়, পাণিনির শ্না-বিকরণ যুক্ত ধাতুর লোটে হি-বিভক্তিতে শানচ্ বিধানের ফলে। শ্না – এর শিত্ব শানচ্-এ প্রযুক্ত হলে একে শিৎ করার দরকার হত না। তবে ভট্টোজিদীক্ষিতের বক্তব্যের খণ্ডন করে ভিন্ন সিদ্ধান্ত দিয়েছেন বালমনোরমাব্যাখ্যাকার।

চ) প্রত্যয় বা প্রত্যয়াংশ উল্লেখ করে স্ত্রীপ্রত্যয় বিধান – অণ্, অঞ্, ঠক্, ঠঞ্, কঞ্, ক্বরপ্ ইত্যাদি প্রত্যয় যুক্ত হলে ঙীপ্ 'টিড্ঢাণঞ্...' সূত্রে। এখানে সামান্য ধর্মরূপে 'ঢ' বলা আছে, যার ফলে ঢক্, ঢঞ্ – সকলেরই গ্রহণ হয়। ঠঞ্ প্রত্যয় সূত্রে গৃহীত। পাণিনির ব্যুৎপত্তি প্রক্রিয়াতে ঠঞ্ প্রত্যয়ের ঞিৎ-ধর্মের জন্য প্রাতিপদিকের আদি স্বরবর্ণের বৃদ্ধি আর ঠ-এর স্থানে যেমন 'ইক' আদেশ (ঠস্যেকঃ ৭/৩/৫০) হয়, তেমনি ঞিঠ প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে। তবে পাণিনি একই সূত্রে কাশী প্রভৃতির জন্য এই দুটির পৃথক্ ভাবে বিধান করেছেন কী কারণে 'কাশ্যাদিভ্যঠঞ্-ঞিঠৌ' (৪/২/১১৬) সূত্রে! তার ব্যাখ্যা পাওয়া যায় স্ত্রীপ্রত্যয়বিধিতে। ঠঞ্ হলে ঙীপ্, আর ঞিঠ হলে টাপ্। তাই কাশিকী / কাশিকা।

যে ক্বরপ্ প্রত্যয় সূত্রে উক্ত, তার অনুবন্ধহীন – বর অংশ জিত্বর, নশ্বর ইত্যাদিতে আছে। জি, ই, নশ্ প্রভৃতি ধাতুর জন্য ক্বরপ্ (৩/২/১৬৩); স্ত্রীলিঙ্গ রূপ – জিত্বরী, নশ্বরী ইত্যাদি। ঈশ্বর-শব্দে – বর আছে, তবে তা ক্বরপ্ থেকে নয়, বরচ্ থেকে (স্থেশ – ভাস...। ৩/২/১৭৫)। সেইজন্য এর ক্ষেত্রে স্ত্রীলিঙ্গ রূপ – ঈশ্বরা। এটাই সঙ্গত ও বহুস্থানে প্রযুক্ত, তবে 'ঈশ্বরী' – প্রয়োগ কীভাবে সাধু হয় ('ত্বমীশ্বরী দেবী চরাচরস্য' ইত্যাদিতে)! তার সমাধানে শাস্ত্রকারদের যুক্তি হল – ঈশ্বর-শব্দ থেকে 'ঈশ্বরস্য স্ত্রী' – এই অর্থে পুংযোগলক্ষণে ঙীষ্ দ্বারা ঈশ্বরী, সেটি অন্তোদাত্ত। আর উণাদি বরট্ প্রত্যয় অশ্ ধাতুর পর বিধান করে টিৎ ধর্মে ঙীপ্ হলে – মধ্যোদাত্ত 'ঈশ্বরী' শব্দ। ক্বনিপ্ / বনিপ্ প্রত্যয় ঈশ্ ধাতু থেকে বিধান করে ঙীপ্ ও নকারের রকার (বনোর চ। ৪/১/৭) ব্যবস্থাতেও 'ঈশ্বরী', সেটি আদ্যুদাত্ত।

ছ) সাধারণ লোকে প্রচলিত কিছু বৈশিষ্ট্য ও ব্যাকরণগত বৈশিষ্ট্য দ্বারাও বহুক্ষেত্রে স্ত্রীপ্রত্যয়ের বিধান আছে –

প্রথম বয়সের বাচক শব্দের স্ত্রীলিঙ্গে ঙীপ্ – 'বয়সি প্রথমে' (৪/১/২০), কুমারী, কিশোরী। গুণবাচকের পর বিকল্পে ঙীষ্ (বোতো গুণবচনাৎ। ৪/১/৪৪)। এইভাবে জাতি ও স্বাঙ্গ লক্ষণ দ্বারা বিধি আছে (৪/১/৬৩, ৪/১/৫৪)। পতঞ্জলি ও তার অনুগামীরা গুণ, জাতি প্রভৃতি বিষয়ে কী অর্থ গ্রাহ্য হবে, তার ব্যাখ্যাও দিয়েছেন।

বহুব্রীহি সমাস হলে ঊধস্-অন্ত প্রাতিপদিকের ঙীষ্ স্ত্রীলিঙ্গে (বহুব্রীহেরূধসো ঙীষ্। ৪/১/২৫)। দ্বিগুসমাস হলে ঙীপ্ (দ্বিগোঃ ৪/১/২১)। সেইজন্য অষ্টাধ্যায়ী, পঞ্চবটী। বহুব্রীহি সমাস ও তার সঙ্গে অন্তে উদাত্তস্বর থাকলে ঙীষ্ (৪/১/৫২)। করণবাচক শব্দ পূর্বে এবং 'ক্রীত' শব্দ অন্তে থাকলে ঙীষ্

(ক্রীতাৎ করণপূর্বাৎ ৪/১/৫০); যেমন – বস্ত্রেণ ক্রীয়তে সা, বস্ত্রক্রীতী। অন্য রূপও ব্যবহার হয় – ধনক্রীতা। সেখানে টাপ্-অন্ত ‘ক্রীতা’ শব্দের সঙ্গে সমাস।

এরপর শব্দের সঙ্গে সম্পর্কিতরূপে স্ত্রীত্বের অর্থ অনুধাবন করে দেখা যাক। লিঙ্গভেদে বহুক্ষেত্রে শব্দের রূপ পৃথক্ হয়। তাই পুংলিঙ্গ রূপ সাধনে ‘পুংসি’ পদ প্রযুক্ত ‘তস্মাচ্ছসো নঃ পুংসি’ (৬/১/১০৩) সূত্রে – রামান্, হরীন্, পিতৄন্ প্রভৃতিতে শেষে নকার আদেশের জন্য দ্বিতীয়া বিভক্তির বহুবচনে। অন্যদিকে লতাঃ, মতীঃ, নদীঃ, মাতৄঃ প্রভৃতিতে তার অভাব স্পষ্ট। তৃতীয়ার একবচনে স্ত্রীলিঙ্গ ভিন্ন অন্য ক্ষেত্রে ‘না’ আদেশ – ‘আঙো নাঽস্ত্রিয়াম্’ (৭/৩/১২০) মুনিনা, সাধুনা ইত্যাদিতে, কিন্তু মতি-মত্যা। সমাসে স্ত্রীলিঙ্গ শব্দ পুংলিঙ্গের মত হয় (স্ত্রিয়াঃ পুংবদ্...। ৬/৩/৩৪), বিশেষ্য-বিশেষণ সম্পর্কের ক্ষেত্রে; তাই, ‘কৃষ্ণা চতুর্দশী > কৃষ্ণ চতুর্দশী। তবে এখানে পুংলিঙ্গ ও স্ত্রীলিঙ্গ শব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত একই থাকতে হবে। কৃষ্ণা ও কৃষ্ণ শব্দদুটির মূল অর্থ সমান। দুই বা তার অধিক অবয়বের মধ্যে যেকোনো একটিই অবশিষ্ট থাকে সহবিবক্ষাতে, তা হল একশেষ প্রক্রিয়া। এই ক্ষেত্রে একই শব্দের পুংলিঙ্গ ও স্ত্রীলিংঙ্গ রূপের একত্রে অভিধান করতে হলে কেবল পুংলিঙ্গ শব্দটিই ব্যবহৃত হয় ‘পুমান্ স্ত্রিয়া’ (১/২/৬৭) সূত্রে। হংসঃ চ হংসী চ > হংসৌ। বস্তু অর্থাৎ পদার্থের লিঙ্গ ও শব্দের সেই লিঙ্গের অর্থের মধ্যে অসঙ্গতি দূর করার জন্য একটি প্রাতিপদিকের গ্রহণ হলে তার লিঙ্গান্তরের প্রাতিপদিককেও সেখানে অন্তর্ভুক্তির জন্য ‘প্রাতিপদিকগ্রহণে লিঙ্গবিশিষ্টস্যাপি গ্রহণম্’ – এই পরিভাষার উপদেশ আছে। তা না হলে ‘কুমারঃ শ্রমণাদিভিঃ’ (২/১/৭০) সূত্রে ‘কুমারঃ শ্রমণা’ – বিগ্রহবাক্যে অর্থের ব্যাঘাত ঘটে। কুমার – হল পুরুষ, শ্রমণা হল নারী। যে কুমার, সে আবার শ্রমণা হয় কীভাবে! কিন্তু ঐ পরিভাষাবলে – কুমারী শ্রমণা, কুমারশ্রমণা – সমাস বাধাহীন হবে অর্থগত অসুবিধা দূর করে।

প্রাণীদের ক্ষেত্রে প্রধানভাবে শারীরিক চিহ্ন দ্বারা স্ত্রীলিঙ্গ, পুংলিঙ্গ ও নপুংসকলিঙ্গ নির্ধারণ করার রীতি। তাই *মহাভাষ্যে* প্রথমতঃ লৌকিক ধারণার অনুসরণে স্ত্রীত্বাদি অর্থের বাচক শব্দের লিঙ্গ নির্ধারণের জন্য উদ্ধৃত –

> স্তনকেশবতী স্ত্রী স্যাল্লোমশঃ পুরুষঃ স্মৃতঃ ।
> উভয়োরন্তরং যচ্চ তদভাবে নপুংসকম্ ।। (*মহাভাষ্য,* সূ. ৪/১/৩)

স্তনকেশাদি, লোমরাজি নিজে অবয়বীর সঙ্গে সংযোগ বা সমবায় সম্বন্ধে সম্পর্কিত, অথবা ঐ সম্বন্ধ দ্বারা বিশেষিত স্তনপ্রভৃতিকে লিঙ্গ ধরা হয়। স্তনকেশবতী হলে সে নারী, স্ত্রীলিঙ্গ। লোমশ হলে সে পুরুষ। উভয়ের মাঝামাঝি অবস্থা হলে নপুংসকরূপে সে পরিচিত হবে – এটা মানলে অনেক শব্দেই লিঙ্গগত অর্থের সমন্বয় হয়, কিন্তু স্ত্রীবেশধারী যে নট (প্রকৃতপক্ষে সে পুরুষ), তারও বেশভূষার জন্য মহিলাদের মত স্তনকেশাদি দেখা যায়। এই নটকে বলে ভ্রূকুংস। চিহ্ন দিয়ে বিচার করলে এক্ষেত্রে স্ত্রীত্বধর্মের জন্য টাপ্-যোগের আশঙ্কা। লোমের আধিক্য পুরুষব্যক্তিতে যেমন থাকে, তেমনি খরকুটী অর্থাৎ নাপিত গৃহেও থাকে। এই খরকুটীর সঙ্গে যেসব ব্রাহ্মণদের সাদৃশ্য, সেখানে সাদৃশ্যবাচক কন্ প্রত্যয়ের (ইবে প্রতিকৃতৌ ৫/৩/৯৬) লুপ্ হলে, ‘খরকুটীঃ ব্রাহ্মণান্ পশ্য’ (খরকুটীর তুল্য ব্রাহ্মণদেরকে দেখ) বাক্যে ‘ব্রাহ্মণান্’ পদের ন্যায় ‘খরকুটীন্’ পদ হবে! কিন্তু তা অনিষ্ট। অন্যদিকে, ‘খট্বা’-শব্দে স্ত্রীত্ব, ‘বৃক্ষঃ’-শব্দে পুংস্ত্বই বা সঙ্গত হয় কী যুক্তিতে? খট্বা (খাট/খাটিয়া) হল একটি অচেতন পদার্থ, এর মধ্যে স্ত্রীলিঙ্গ প্রাণীর কোন্ ধর্ম থাকতে পারে! বৃক্ষকে মূল থেকে অগ্রভাগে শতশত ভাগে শস্ত্র দ্বারা ছিন্নবিচ্ছিন্ন করলেও পুরুষের ধর্ম দেখতে পাওয়া দুষ্কর।[৫] স্ত্রীত্ব ও পুংস্ত্ব লক্ষণ না থাকলে নপুংসকলিঙ্গ সঙ্গত হয় ‘তদভাবে নপুংসকম্’ – এই বিধি অনুসারে!

চেতন পদার্থ – মনুষ্য, পশু-পক্ষী, কীট-পতঙ্গ, বৃক্ষ ইত্যাদিতে লিঙ্গ চিহ্নের উপর নির্ভর করে তার বাচক শব্দটির পুংলিঙ্গত্ব ও স্ত্রীলিঙ্গত্ব নির্ধারণ করা অধিকাংশ স্থলে সম্ভব হলেও, অচেতন বস্তুতে সেই চিহ্নের অভাবে ব্যাকরণগত প্রক্রিয়ার জন্য লিঙ্গ নিশ্চিত করা যায় কী উপায়ে – তার সমাধানে মতভেদে বিবিধ পন্থার উপস্থাপন করা দরকার। এই উদ্দেশ্যে দার্শনিক ভর্তৃহরি বাক্যপদীয়ের তৃতীয় কাণ্ডের লিঙ্গসমুদ্দেশের প্রথমেই লিঙ্গতত্ত্বজ্ঞদের মত আশ্রয় করে সাতটি বিকল্প পথ দেখিয়েছেন।[৬]

দেহের নানা অবয়ব ছাড়াও, স্ত্রীত্ব, পুংস্ত্ব, নপুংসকত্ব জাতিরূপে গণ্য বৈশেষিক মতে। *বাক্যপদীয়ের* ব্যাখ্যাকার হেলারাজ হস্তিনীকে জাতির উদাহরণ দেখান (পৃ. ৭১৩)। এই লক্ষণ অচেতনেও প্রযোজ্য।

সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ – এদের উপচয়, অপচয় ও সাম্যাবস্থা ব্যক্ত হয় শব্দের লিঙ্গবোধক লক্ষণ বা রূপের মাধ্যমে। কোনো বস্তুই সর্বদা স্থিরভাবে থাকে না, কিছু না কিছু পরিবর্তন চলেই। এই তিনটির অবস্থা বা এই তিনটি গুণকেও লিঙ্গরূপে ধরা যায়। এই সাংখ্য মতের কিছুটা সমর্থন করেন বৈয়াকরণগণ। সংগ্রহ-গ্রন্থের রচয়িতা ব্যাড়ির মতে এবং *বাক্যপদীয়* পরম্পরাতে, পতঞ্জলির বক্তব্যে এর পরিচয় পাওয়া যায়। এঁদের ব্যাখ্যা অনুযায়ী, উৎপত্তি হল প্রসব অর্থাৎ পুংস্ত্ব, যা অন্য দর্শনে আবির্ভাব; সংস্ত্যান হল অবয়বসমূহের নাশ বা ক্ষয়, সেটি হল স্ত্রীত্ব; নিজের অবস্থানে স্থিতি হল নপুংসকত্ব –

> উৎপত্তিঃ প্রসবোঽন্যেষাং নাশঃ সংস্ত্যানমিত্যপি ।
> আত্মরূপং তু ভাবানাং স্থিতিরিত্যপদিশ্যতে ।। (কারিকা – ২৭, *বাক্যপদীয়,* লিঙ্গসমুদ্দেশ)

একই বস্তু বিভিন্ন লিঙ্গের বাচকশব্দের মাধ্যমে প্রকাশিত হতে পারে। যেমন – দ্রব্যম্, ব্যক্তিঃ, পদার্থঃ। সেখানে বাহ্য জগতের বস্তুটি তিন ক্ষেত্রেই এক, তবু কেন লিঙ্গভেদ! তার উত্তরে বলা যায় – শব্দ দ্বারাই কখনও কখনও বস্তুর স্ত্রীত্ব প্রভৃতি রূপ নিশ্চিত করতে হয়, বাইরে অবিদ্যমান বস্তুতে অধ্যাস দ্বারা। এটা দার্শনিকদের অন্যতম অভিমত (দ্র. হেলারাজের ব্যাখ্যা, লিঙ্গ., পৃ. ৭১৫)। একেই ভর্তৃহরি বলেছেন – 'শব্দোপজনিতঃ অর্থাত্মা' (কারিকা – ২, লিঙ্গ.)। কিন্তু অর্থ-ব্যক্তি-বস্তু, তিনটি শব্দের তিন রকম লিঙ্গের (যথাক্রমে পুং-স্ত্রী-নপুং.) লক্ষণকে অনাদর না করে, জাতিরূপে গণ্য করলে সঙ্গতি অধিকতর।

পূর্বে আলোচিত – স্ত্রীত্ব ও পুংস্ত্বের পরিস্ফুট ভাবে কোনো চিহ্ন পাওয়া যায় না বটে খট্বা, বৃক্ষ প্রভৃতিতে। কিন্তু বস্তুগতভাবে সৎ অর্থাৎ বর্তমান না থাকলেও ঐ অ-সৎ বিষয়ও শব্দ দ্বারা বাচ্য, ভাষার প্রয়োগে ব্যবহৃত হতে পারে – মরীচিকা, গন্ধর্বনগরের তুল্য। বালুকাময় শুষ্ক মরু অঞ্চলে প্রচণ্ড সূর্যতাপে মৃগেরা তৃষ্ণার্ত হয়ে যেমন জলশূন্য স্থানেও জলের অবিচ্ছিন্ন ধারা দেখতে পায় সূর্যের রশ্মিতে,তেমনি বাস্তবজগতে যার অস্তিত্ব নেই, তারও ভাষা বা শব্দগত প্রয়োগ হতে পারে লিঙ্গের ধর্ম আরোপ করে। মোহিত ব্যক্তিদেরও এরকম দশা হতে পারে – 'অসত্তু মৃগতৃষ্ণাবৎ' (ভাষ্য, সূত্র – ৪/১/৩)। শব্দ দ্বারা উপজনিত স্ত্রীত্বাদিরূপ অর্থাত্মা কখনও বহির্জগতে অবিদ্যমানবস্তুতে অধ্যস্ত হয়। পূর্বের অভিজ্ঞতায় নানা সময়ে জলের উপলব্ধিতে যে সংস্কার আহিত হয়ে থাকে প্রাণীদের মধ্যে, তার ফলে জল অবিদ্যমান হলেও জলের আকারের বুদ্ধি সমুৎপন্ন হয়; সেরূপ অবিদ্যমানতার জন্যই যেখানে শব্দ দিয়ে পদার্থের ব্যবহার করা যায় না, সেখানেও মুখ্য লৌকিক চিহ্নের অস্তিত্ব ধরে নেওয়া হয়। তাই, সাধারণ বা বিশেষ রূপে তারকা আদিতে – পুষ্যঃ (পুং.), নক্ষত্রম্ (নপুংসক), তারকা (স্ত্রীলিঙ্গ) – এরকম লিঙ্গের চিহ্ন ব্যবহৃত হয়ে আসছে (দ্র. *বাক্যপদীয়,* লিঙ্গ., কারিকা – ৮-৯)। এই অধ্যস্ত রূপ, শব্দের বৌদ্ধ অর্থের ব্যবস্থা নিয়ে বাক্যকাণ্ডে, পদকাণ্ডের সম্বন্ধসমুদ্দেশে নানা দার্শনিক সমস্যার সমাধান দেখিয়েছেন ভর্তৃহরি। *মহাভাষ্যে* সংক্ষিপ্তভাবে আলোচিত বৌদ্ধ অর্থের বিষয়টি ভর্তৃহরির মনীষায় পল্লবিত হয়ে উঠেছে। এই রীতিতে অচেতন বস্তুতে বাইরের লিঙ্গবোধক চিহ্ন বর্তমান না থাকলেও সুনির্দিষ্ট লিঙ্গে শব্দরূপগুলো প্রকাশিত হয়। বৌদ্ধদর্শনের পারিভাষিক শব্দে ব্যবহৃত আলম্বন প্রত্যয়ও বাইরের অ-সৎ কিন্তু অন্তরে বিদ্যমান অর্থে যে আভাসিত হয়, তাকেই নির্দেশ করে বলে – 'বাহ্যার্থে অবিদ্যমানে অন্তঃসদ্ এব বহির্বদ্ অবভাসমানম্ আলম্বন প্রত্যয়ঃ' (পৃ. ১৯৭, *বিজ্ঞপ্তিমাত্রতাসিদ্ধিঃ*)। চক্ষুর রোগে অবিদ্যমান হলেও কেশরাজির যে দর্শন তাকে বিজ্ঞপ্তিমাত্র বলা হয়েছে *বিংশতিকাপ্রকরণবৃত্তি* গ্রন্থে।[৭]

যদি অ-সৎ অর্থাৎ অবিদ্যমান লিঙ্গের চিহ্নকে মিথ্যাজ্ঞান মনে করে তার উপলব্ধি স্বীকার করতে হয়, তবে শশশৃঙ্গেরও উপলব্ধি সম্ভব হতো! এই অ-সত্তা নিবারণের জন্য আদিত্যের গতির সঙ্গে তুলনা করা যায়, যাকে আছে বলে মানতে হয়, কিন্তু ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষগোচর হয় না। চেতন বস্তুতে যেমন লিঙ্গের ব্যঞ্জক স্পষ্ট বোঝা যায়, খট্বা প্রভৃতিতে তেমন নয়। আবার – তটঃ, তটী, তটম্ – তিন লিঙ্গেই একই বস্তুর একই বাচক শব্দ প্রয়োগ করা হয়। বস্তু আছে লিঙ্গ হিসাবে, কিন্তু তা আবৃত – এটা মনে করা ঠিক নয় । কারণ, বস্ত্র দ্বারা অন্তর্হিত বস্তুর বস্ত্র অপসারণ করলে তা সাক্ষাৎ গৃহীত হয়। বৃক্ষ প্রভৃতিতে এরকম লিঙ্গাদি জাতির উপলব্ধি হয় না (জাতির আলোচনা *কাশিকা* ও তার ন্যাস টীকাতে বর্ণিত। পৃ. ২৭১)।

এর উত্তরে ব্যাখ্যা হল – অত্যন্ত নিকটবর্তী বলে যেমন নিজের চোখের কাজল নিজে দেখতে পায়না, বহু উঁচু আকাশে পাখী উড়লে অতিশয় দূরবর্তিতার জন্য তা প্রত্যক্ষযোগ্য হয় না, অন্য পদার্থের ব্যবধানে অন্য কক্ষের বস্তু যেমন দেখা যায় না, অন্ধকারে আবৃত হলে, ইন্দ্রিয়ের দুর্বলতা, অন্য বিষয়ে চিত্ত আসক্ত থাকলেও যেমন বিদ্যমান বস্তুকে প্রত্যক্ষ করা যায় না, খট্বা-বৃক্ষ প্রভৃতির ক্ষেত্রেও সেরকম হতে পারে। লিঙ্গের চিহ্ন আছে, কিন্তু দৃশ্য নয়। তাই *মহাভাষ্যের* উক্তি – 'ষড্ভিঃ প্রকারৈঃ, সতাং ভাবানাম্ অনুপলব্ধির্ভবতি, - অতিসন্নিকর্ষাৎ...ন উপলভ্যতে' (পৃ. ২৩)। *সাংখ্যকারিকার* অনুরূপ বক্তব্য হেলারাজ স্মরণ করিয়েছেন – 'অতিদূরাৎ সামীপ্যাদ্ ইন্দ্রিয়ঘাতান্মনোঽনবস্থানাৎ' (*বাক্যপদীয়,* লিঙ্গ., পৃ. ৭২৬) প্রমাণসিদ্ধ বস্তুরও অনুপলব্ধির হেতু হিসাবে।

তবে শব্দের লিঙ্গচিহ্ন দিয়েই যদি সিদ্ধান্ত করা হয় – এটা স্ত্রী, এটা পুরুষ, এটা নপুংসক, - তবে অন্যোন্যাশ্রয় দোষের আশঙ্কা। শব্দগত রূপ দিয়ে স্ত্রী/পুরুষ বিচার্য? না কি পদার্থগতভাবে স্ত্রী/পুরুষ হলে স্ত্রীবাচকশব্দ/পুংলিঙ্গ শব্দরূপ ইত্যাদি প্রযুক্ত হবে?

এই অন্যোন্যাশ্রয় দোষ দূর করার জন্য, লৌকিক লিঙ্গচিহ্ন দ্বারা শব্দের লিঙ্গনির্ধারণে অব্যাপ্তি, অতিব্যাপ্তি দোষ নিবারণের জন্য বৈয়াকরণগণ 'স্ত্রী', 'পুম্স্' (>পুমান্) শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থের অনুসরণ করে সমাধানের চেষ্টা করেছেন । সকল নামপদেরই ব্যুৎপত্তি করা যায় শব্দের অর্থ ও রূপের বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য করে – এর নিদর্শন পাণিনি ও যাস্কের পূর্বেও ছিল। অতএব, এই ব্যুৎপত্তিগত অর্থের সঙ্গে লৌকিক প্রয়োগেরও কিছু সঙ্গতি থাকবে – 'সংস্ত্যানে স্ত্যায়তের্ড্রট্ স্ত্রী সূতেঃ সপ্ প্রসবে পুমান্' (*মহাভাষ্য,* সূ. ৪/১/৩)।

সংঘাত অর্থাৎ একত্রিত হওয়া অর্থে স্ত্যৈ-ধাতু থেকে 'স্ত্রী', যার মধ্যে শুক্র-শোণিত প্রভৃতি মিলিত হয়ে গর্ভ সঞ্চারিত হয়। 'সূ' – ধাতু থেকে 'সূতে' অর্থাৎ 'অপত্যং জনয়তি' – অর্থে পুম্স্ > পুমান্। এসব বৈশিষ্ট্য প্রাণিদের ব্যাপারে সম্ভব; শব্দের প্রতীতির ক্ষেত্রে – সংস্ত্যান হল তিরোভাব, প্রসব হল প্রবৃত্তি বা আবির্ভাব; এই দুটোর সাম্যাবস্থা হল স্থিতি। তাই এই তিনটি ধর্ম সাংখ্যমতে স্ত্রী, পুরুষ, নপুংসকের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য। এই তিনটি ধর্ম যেমন সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ – এদের সঙ্গে সম্পৃক্ত হতে পারে, তেমনি রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতির ক্ষেত্রেও অপেক্ষাকৃত অল্পগুণের আবির্ভাব ইত্যাদি কল্পনা করা যায়। কোনও বস্তু স্থির নয়, বৃদ্ধি ও ক্ষয় সর্বদাই চলে। এই আবির্ভাব-তিরোভাবের মাধ্যমে পুংস্ত্ব-স্ত্রীত্ব নির্ধারিত হতে পারে। কোথায় কখন কোন্ ধর্ম আছে – তার জন্য বিবক্ষার ওপর নির্ভর করতে হয়। শব্দপ্রয়োগে বিবক্ষাই যে প্রধান কারণ, তা পাণিনির 'উপজ্ঞোপক্রমম্-' (২/৪/২১) সূত্রের 'আচিখ্যাসা' পদ থেকেই সিদ্ধান্তিত। অনাদিকাল থেকে শব্দের প্রয়োগ কীভাবে চলে আসছে – তা দেখে নিশ্চয় করতে হবে – গুণের তিরোভাব না প্রবৃত্তি না সাম্যাবস্থা! তাই জাগতিক লোকের ব্যবহারই নিয়ামক – 'লিঙ্গব্যবস্থায়াং লোকঃ প্রমাণম্...' (প্রদীপ। *মহাভাষ্য,* পৃ. ২৯)। এই কারণেই ব্যাকরণ তার অনুসরণে বিধান দিয়েছে – 'লিঙ্গম্ অশিষ্যং লোকাশ্রয়ত্বাৎ লিঙ্গস্য' (*মহাভাষ্য*)। লিঙ্গপ্রয়োগ বিধি ব্যাকরণের অনুশাসনযোগ্য নয়, লৌকিক ব্যবস্থায় আশ্রিত। এই 'লোক' শব্দে যে কোনও লোককে ধরা হয় না। যাঁরা শব্দার্থের স্বরূপ নিশ্চয়ভাবে জানেন, সকল বস্তুর পরমার্থ সাক্ষাৎ করেছেন, শিষ্ট – তাদের ব্যবহারই অনুসরণীয়, যে শব্দকে যে লিঙ্গে ব্যবহার করলে ধর্মসাধনের অঙ্গ হবে, অর্থাৎ সফলতা ও ইষ্টসিদ্ধি এনে দেবে, সেই লিঙ্গ সেই শব্দের বিবক্ষিত ধরা হবে (*বাক্যপদীয়,* লিঙ্গ – ২১)। এই যুক্তি দিয়েই নপুংসকলিঙ্গ বিধানের জন্য পাণিনির 'স নপুংসকম্' (২/৪/১৭) সূত্র প্রত্যাখ্যানের কথা বলেছেন পতঞ্জলি।

প্রয়োগে শব্দের চিহ্ন দেখে লিঙ্গ নির্ধারণ সম্ভব হলেও এই শব্দগত চিহ্ন উদাত্ত, অনুদাত্ত প্রভৃতি ধর্মের মত নয়, এখানে অর্থগত সম্পর্ক অনেক ক্ষেত্রেই থাকে। বৈয়াকরণদের অভিমত – কিছু ক্ষেত্রে শব্দের সংস্কারের জন্য লিঙ্গের কথা বিবেচনা করতে হয়, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে বস্তুগত লিঙ্গের বৈশিষ্ট্য বিবক্ষিত থাকে না। যেমন – কুক্কুটাণ্ডম্, মৃগক্ষীরম্ ইত্যাদি সমাসবদ্ধ পদের ব্যাখ্যার জন্য 'কুক্কুটস্য অণ্ডম্', 'মৃগস্য ক্ষীরম্' – এরূপ বিগ্রহ করতে হয়। কিন্তু কুক্কুট ও মৃগের যে লিঙ্গ – পুংলিঙ্গ, তার সঙ্গে বাস্তবে অণ্ডপ্রসব বা দুগ্ধ উৎপাদনের সম্পর্ক থাকতে পারে না। অপরিহার্যরূপে শব্দসংস্কারের জন্য সমাস বৃত্তিতে পুংলিঙ্গরূপ আশ্রয় করতে হয়, কিন্তু উত্তরপদের অর্থ দিয়ে স্ত্রীত্বের উপলব্ধি হয়। সেই কারণে, প্রাথমিক দৃষ্টিতে সহজ উপায়ে অসঙ্গতি দূর করার জন্য বার্তিক উপদিষ্ট – 'কুক্কুট্যাদীনাম্ অণ্ডাদিষু পুংবদ্ভাবো বক্তব্যঃ' (*কাশিকা,* সূত্র – ৬/৩/৪২)। তবে তার প্রত্যাখ্যান করেছেন ভাষ্যকার – এরূপ

পুংবদ্ভাবের বিধির দরকার নেই, পূর্বপদে স্ত্রীত্ব ধর্মের কুক্কুটী, মৃগীর বিবক্ষা থাকে না বলে। ভাষা ব্যবহারকারী লোকেরা বুঝে নিতে পারে – অণ্ড বা ক্ষীরের সঙ্গে পুরুষের প্রত্যক্ষসম্বন্ধের স্বীকারে বাধা। তাই, বাস্তব প্রয়োগে স্ত্রীত্বেরই বোধ হবে – কুক্কুট > কুক্কুটী, মৃগ > মৃগী, এরূপে।[৮]

স্ত্রীত্ব অর্থ ছাড়াও হিম > হিমানী, যবন > যবনানী ইত্যাদির জন্য ব্যাখ্যা হল – হিম – শব্দের যা অর্থ, হিমানীর অর্থ তা থেকে পৃথক্। তেমনি, যবন > যবনানীর ব্যাপারেও। তাই পৃথক্ পৃথক্ শব্দ দুটি; শুধু হিম বা যবনের স্ত্রীত্ব নয়, মহত্ত্ব / আধিক্য, লিপি অর্থ সম্পর্কিত হিমানী ও যবনানী শব্দে। যেমন – ছোট কুটী = কুটীর। সেরকম স্ত্রীত্ব অর্থের সংস্ত্যান ভাবটি এই মহত্ত্ববিশিষ্ট হিম, অরণ্য শব্দে (লিপি অর্থ যবনানীতে) সম্পর্কিত ধরে স্ত্রীপ্রত্যয়ের অনুশাসন করেছে ব্যাকরণ।

যে অন্যোন্যাশ্রয় দোষের শঙ্কা দেখান পতঞ্জলি – 'অন্যোন্যসংশ্রয়ং তু এতদ্' বাক্যে, তা দূর করার জন্য ভর্তৃহরির অন্য একটি নীতি হল – বস্তুগত ভাবে একটি হলেও দারাঃ, আপঃ, সিকতাঃ ইত্যাদিতে বহুবচন প্রয়োগ করা হয় ধর্মের ভিন্নত্ব আশ্রয় করে, পরমার্থতঃ নয়। লিঙ্গের ব্যবস্থাও সেরকম। (*বাক্যপদীয়* ও হেলারাজের ব্যাখ্যা, পৃ. ৭৪৮)।

অন্তিমপর্বে এসে বলতে হয় – পদের বাচ্য অর্থ বাহ্য জগতের বস্তু নয়, শব্দার্থই অর্থ – ব্যাকরণদর্শনের এই মতকে বহুক্ষেত্রে গুরুত্ব দেওয়া হয়। শব্দব্যবহার অনুসারে বাহ্যজগতে বস্তু থাকুক বা না থাকুক, তার ওপর নির্ভর করে না শব্দানুশাসন। 'স্ত্রিয়াম্' (৪/১/৩) সূত্র সেই কাজ করে বহু ক্ষেত্রেই। কিন্তু 'রাহোঃ শিরঃ' (রাহুর মস্তক। কিন্তু রাহুর মস্তক ছাড়া আর কিছুই তো থাকে না!) ইত্যাদি প্রয়োগে বাহ্যবস্তুর (রাহু ও শির, এখানে) ভেদ থাকলে যে ষষ্ঠীবিভক্তি প্রয়োগ ন্যায্য, সেই ষষ্ঠীর কেন ব্যবহার হয়? তাই স্বীকার করতে হয় – বাইরের জগতে অবিদ্যমান যে বস্তু, তার ক্ষেত্রেও শব্দের অন্বাখ্যান করতে হয়, সেইজন্য ঋক্-মন্ত্র বোঝালে, অর্থাৎ বাহ্যবস্তুর প্রেক্ষিতে টাপ্ উপদেশ করেছেন পাণিনি 'টাবৃচি' (৪/১/৯) সূত্রে। এরকম আরও ক্ষেত্র আছে। মূল কথা হল – পদার্থ জগতে যেরকমভাবে প্রত্যক্ষগোচর হয়, সেরকম ভাবেই তার বাচক শব্দের প্রয়োগ করা স্বাভাবিক। অধিকাংশ ক্ষেত্রে এই রীতি অনুসৃত হয়। ভাষার প্রয়োগের বৈচিত্র্য এবং শাস্ত্রকারদের ভাবনার বিস্তৃতি ও গভীরতা বৃদ্ধির সঙ্গে কালের নিয়মে আরও তত্ত্ব পরিস্ফুট হতে থাকে সাধারণ লোকের নিকটেও। শব্দ, অর্থ ও তাদের সম্বন্ধ কোনও বিশেষ ব্যক্তি দ্বারা সৃষ্ট হয়নি, অনাদি পরম্পরা থেকেই চলে আসছে – তা সূত্র-বার্তিক-ভাষ্য বচন সমূহে প্রতিপাদিত। প্রয়োগকে লঙ্ঘন করে অন্যরূপ বিধান দেওয়া ব্যাকরণশাস্ত্রের কাজ নয়। প্রাণিকুলের স্ত্রীজাতির লিঙ্গ দেখে স্ত্রীপ্রত্যয়ের বিধি – এটাই প্রধানভাবে কার্যকর। এই মুখ্য পদ্ধতি অনুসরণ করে তারপর শব্দগত লিঙ্গকে আশ্রয় করে প্রত্যয় ব্যবস্থা। তাই নাগেশ তাঁর উদ্দ্যোত টীকাতে মন্তব্য করেন – 'শব্দনিষ্ঠমেব লিঙ্গম্' (*মহাভাষ্য,* পৃ. ২৭)। গুণের আবির্ভাব প্রভৃতি ধর্মের সাহায্যে সর্বত্র প্রাণীর লিঙ্গ নির্ধারণ অসম্ভব। একটি পশু প্রত্যক্ষ করে সেটি পুংলিঙ্গ বা স্ত্রীলিঙ্গ, তা যত সহজে নির্ণয় করা যায়, সত্ত্ব-রজঃ-তমঃ গুণ বা উপচয়-অপচয়-স্থিতি গুণের মাধ্যমে সিদ্ধান্তে আসা দুষ্কর। স্ত্রী-পশুতেও সত্ত্ব বা উপচয় স্বরূপ পুরুষের গুণের অবস্থান সম্ভব। তাকে তখন পুরুষ পশু মনে করলে 'পশুনা যজেত' – এরূপ যাগক্রিয়ার বিধিবাক্যে স্ত্রীপশুরই আলম্বন করতে হবে। তা অনিষ্ট। 'পশুনা'-পদের পুংলিঙ্গ শব্দরূপের চিহ্ন ('আঙো নাঽস্ত্রিয়াম্ । স্ত্রীলিঙ্গভিন্ন – টা > না) অনুসরণ করে পুরুষপশুর বোধ ও সেই অনুযায়ী যজ্ঞের কাজে কোনো হানি হবে না।

উল্লেখপঞ্জি

১. বিভক্তি যোগের পূর্বে প্রাতিপদিকের বিবিধ অর্থপ্রকাশের বিষয় চিন্তা করতে হয়। ব্যক্তি, দ্রব্য, লিঙ্গ, সংখ্যা, কারক – এই সব কয়টি প্রাতিপদিকের অর্থ – সকলে মানেন না। প্রথমের তিনটি বা চারটি অর্থকেও গ্রহণ করেন কেউ কেউ। তবে লিঙ্গ-অর্থ অন্তর্ভুক্ত থাকেই। দ্রষ্টব্য – ন্যাস ও পদমঞ্জরী, *কাশিকাবৃত্তি,* সূত্র – ২/৩/১।

২. প্রকৃতি ও প্রত্যয় মিলিতভাবে অর্থ প্রকাশ করে, তবে প্রত্যয়ার্থেরই প্রাধান্য মানেন শাস্ত্রকারেরা। স্বার্থিক প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে প্রকৃতির অতিরিক্ত অর্থ দেয়না প্রত্যয়। '...স্ত্রিয়াঃ প্রাতিপদিকবিশেষণত্বাৎ স্বার্থে টাৰাদয়ঃ।' –

বার্ত্তিক।...'নৈবং বিজ্ঞায়তে – 'স্ত্রিয়ামভিধেয়ায়ামিতি', নাপি 'স্ত্রীসমানাধিকরণাৎ প্রাতিপদিকা'দিতি। কথং তর্হি? যৎ প্রাতিপদিকং স্ত্রিয়াং...স্বার্থে ইতি। *মহাভাষ্য,* পৃ. ১৬, সূত্র – ৪/১/১, পৃ. ৩২-৩৩, সূত্র. ৪/১/৩।

৩. পতঞ্জলি এই বিষয়টির আলোচনায় অতিরিক্ত একটি যুক্তি দেখান। তা হল কালী আর কালিতরা সমানার্থক নয় স্ত্রীত্ব অর্থেও। 'প্রকৃষ্টা কালী' – অর্থে কালিতরা। প্রকর্ষতার অর্থে যে 'কালিতর', তার স্ত্রীত্ব বোঝানো হয়নি কালী-শব্দের স্ত্রীপ্রত্যয় দ্বারা। তাই পুনরায় টাপ্ – কালিতরা।

৪. 'উগিদচাম্' – ইতি সূত্রেঽজ্গ্রহণেন 'ধাতোশ্চেদুগিৎকার্যং তর্হ্যঞ্চতেরেব' ইতি নিয়ম্যতে। তেনেহ ন। উখাস্রৎ। *বৈ. সিদ্ধান্তকৌমুদী*। সূত্র – ৪৫৫ – উগিতশ্চ।

৫. খট্বাবৃক্ষয়োঃ পুনর্যেঽপ্যেতে রথকারা বাশীবৃক্ষাদনহস্তা মূলাৎ প্রভৃতি আ অগ্রাদ্ বৃক্ষাংস্তক্ষুবন্তি তেঽপি তয়োর্লিঙ্গং নোপলভন্তে। *মহাভাষ্য,* সূত্র – ৪/১/৩।

৬. স্তনকেশাদিসম্বন্ধঃ...গুণান্তথ।

শব্দোপজনিতোঽর্থাত্মা শব্দসংস্কার ইত্যপি।
লিঙ্গানাং লিঙ্গতত্ত্বজ্ঞৈর্বিকল্পাঃ সপ্ত দর্শিতাঃ।। *বাক্যপদীয়,* তৃতীয়কাণ্ড, লিঙ্গসমুদ্দেশ, কারিকা – ১-২।

৭. বিজ্ঞপ্তিমাত্রমেবৈতদ্ অসদর্থাবভাসনাৎ।
যথা তৈমিরিকস্যাসৎকেশচন্দ্রাদিদর্শনম্।। বিংশতিকাপ্রকরণবৃত্তিঃ – ১। *বিজ্ঞপ্তিমাত্রতাসিদ্ধিঃ*।

বাক্যপদীয়ধারাতে বৌদ্ধ অর্থকে প্রাধান্য দেওয়াতে আচার্যরা তাই অ-বস্তুতেও বস্তুত্ব আরোপিত করে আত্মা, অভাব, শশবিষাণ প্রভৃতি শব্দেরও লিঙ্গ, বিভক্তি প্রভৃতির সঙ্গতি দেখান। তাঁদের বক্তব্য – 'অবস্তুষ্বপি বস্তুত্বাভিমানাৎ লৌকিকানাং লোকসম্প্রত্যয়সমারূঢ়স্যৈব শব্দার্থত্বাৎ আত্মাদীনাং রূপাদীনাং তমশ্ছায়া প্রভৃতীনাং সর্বেষাং লিঙ্গযোগঃ...। অভাব-শশবিষাণাদীনাম্...। হেলারাজ, *বাক্যপদীয়,* লিঙ্গসমুদ্দেশ।

৮. স্ত্রীভিন্ন পূর্বপদের বিবক্ষা ও সাধারণভাবে জাতির অর্থের প্রাধান্য দিয়ে কাশিকাকারও বার্ত্তিক প্রত্যাখ্যান করেছেন। তবে পুংবদ্ভাব অর্থাৎ পুংলিঙ্গের তুল্য রূপের জন্য কয়েকটি রূপতাত্ত্বিক প্রক্রিয়ার সঙ্গতির পথ উল্লেখ করেন – '...নবা অস্ত্রীপূর্বপদস্য বিবক্ষিতত্বাৎ। স্ত্রীত্যনেন বিনা পূর্বপদার্থোঽত্র জাতিঃ সামান্যেন বিবক্ষিতঃ। পুংবদ্ভাবাদ্ হ্রস্বত্বং খিদ্ঘাদিকেষু ভবতি বিপ্রতিষেধেন।' *কাশিকাবৃত্তি,* সূত্র – ৬/৩/৪২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

পতঞ্জলি। *মহাভাষ্য* (চতুর্থ, পঞ্চম অধ্যায়)। সম্পা. গুরুপ্রসাদ শাস্ত্রী। বারাণসী: বাণীবিলাস প্রকাশন, ১৯৮৭।

ভট্টোজিদীক্ষিত। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (প্রথম ও দ্বিতীয় ভাগ)। সম্পা. গিরিধর শর্মা, পরমেশ্বরানন্দ শর্মা। দিল্লী: মোতীলাল বনারসীদাস, ২০১৪ (দ্বাদশ পুনর্মুদ্রণ)।

ভর্তৃহরি। *বাক্যপদীয়* (তৃতীয়কাণ্ড, দ্বিতীয়ভাগ)। সম্পা. ভগীরথ প্রসাদ ত্রিপাঠী। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৭৯।

বসুবন্ধু। *বিজ্ঞপ্তিমাত্রতাসিদ্ধি*। সম্পা. সুকোমল চৌধুরী। কলকাতা: সংস্কৃত কলেজ এবং বিশ্ববিদ্যালয়, মহাবোধি বুক এজেন্সী, ২০১৭ (দ্বিতীয় প্রকাশ)।

বামন-জয়াদিত্য। *কাশিকাবৃত্তি* (তৃতীয় ও চতুর্থভাগ)। সম্পা. দ্বারিকাদাস শাস্ত্রী, কালিকাপ্রসাদশুক্ল। বারাণসী: সুধী প্রকাশন, ১৯৮৪।

শরণদেব। *দুর্ঘটবৃত্তি*। সম্পা. টি. গণপতি শাস্ত্রী। দিল্লী: ভারতীয় বিদ্যা প্রকাশন, ১৯৮৫ (পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ)।

পাঞ্চরাত্রাগমে মন্ত্রতত্ত্ব : একটি অধ্যয়ন

লোকনাথ চক্রবর্তী

সংক্ষিপ্তসার

নিগম ও আগম এই দুই ধারায় প্রবহমান ভারতীয় সংস্কৃতির মধ্যে আগম শাস্ত্রে আমরা দেখতে পাই অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়সের নানা আঙ্গিকে বিচরণ। কখনও সেখানে প্রধান হয়ে উঠেছে সাধনা, কখনও সেই সাধনার অন্তর্ভূত নানা ক্রিয়া ও আচার অনুষ্ঠান। বর্তমান প্রবন্ধটিতে আমরা *পাঞ্চরাত্র* আগমের অন্তর্গত বিভিন্ন সাধন পরম্পরার নিগূঢ় সংকেত ও তার সঙ্গে তন্ত্রশাস্ত্রের বহু সংযোগ সূত্র ও বিচার প্রদর্শনে প্রয়াসী হয়েছি। প্রসঙ্গক্রমে এসেছে মন্ত্র ও তন্ত্র। জ্ঞানে ও অজ্ঞানে এদের প্রয়োগ, প্রয়োজন, বিভিন্ন বৈশিষ্ট্য নানা ভাবে সাধনপথে কীভাবে সহায়ক হয়ে থাকে তার যৎকিঞ্চিৎ আলোচনাও মিতায়তনে পরিবেশনের একটি প্রচেষ্টা রইল বর্তমান প্রবন্ধে।

সূচক শব্দ

পাঞ্চরাত্র আগম, মন্ত্র, মাতৃকা, বর্ণমালা, শিব ও শক্তি।

গোড়ার কথা

ভারতীয় সংস্কৃতি দুটি ধারায় প্রবাহিত হয়েছে। একটি নিগমমূলক ও অপরটি আগমমূলক। এই সংস্কৃতির আধার যেভাবে নিগমের ধারায় প্রবাহিত, ঠিক একইভাবে তা আগমের ধারাতেও অগ্রসর হয়েছে। প্রাচীনকাল থেকেই নানা সম্প্রদায়ের অন্তর্গত গুরু-শিষ্য পরম্পরা শাস্ত্রসন্দর্ভকে 'আগম' শব্দের দ্বারা অভিহিত করতেন।[১] ভর্তৃহরি মহাভাষ্যের পস্পশাহ্নিকে 'আগমঃ খল্বপি' এই নিয়মের ব্যাখ্যা করার সময় আগমকে শ্রুতিলক্ষণ ও স্মৃতিলক্ষণরূপে নির্দেশ করেছেন। বাচস্পতি মিশ্র বলেছেন-"আগচ্ছন্তি বুদ্ধিমারোহন্তি যস্মাৎ অভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সোপায়াঃ সঃ আগমঃ" অর্থাৎ যার দ্বারা অভ্যুদয় (জাগতিক সমৃদ্ধি) ও নিঃশ্রেয়স্ (মোক্ষ) লাভ হয়, তাকেই আগম বলে।[২] নিষ্কর্ষ এই যে, অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়সের যে উপায় তা যে শাস্ত্রে প্রতিপাদিত হয়েছে, তা-ই আগম শাস্ত্র। এই শাস্ত্রে প্রধানত সাধনক্রিয়ার ওপরই বিশেষ জোর দেওয়া হয়েছে এবং সেই সাধনার অন্তর্গত নানা ক্রিয়া অনুষ্ঠানের নিয়মও সন্নিবেশিত হয়েছে ।

তন্ত্রশাস্ত্রের পরম্পরায় তন্ত্রের আধাররূপে কোন বিশেষ গ্রন্থের উল্লেখ আমাদের এখনও জানা নেই। তাই তন্ত্রকে অপৌরুষেয় জ্ঞানবিশেষ বলেই ভাবা যায় কি না তা বিদ্বজ্জনই বলার অধিকারী। আমাদের মনে হয় অপৌরুষেয় জ্ঞানবিশেষই হচ্ছে আগম। আচার্য শ্রীকণ্ঠের *ব্রহ্মসূত্রের* শৈবভাষ্য ব্যাখ্যা করতে গিয়ে অপ্পয়দীক্ষিত *শিবার্কমণিদীপিকায়* আগমের দু'টি ভেদ স্বীকার করেছেন – একটি বৈদিক, অন্যটি অবৈদিক। যারা বেদের অধিকারী তাদের জন্য বৈদিক আগম আর যারা বেদে অনধিকারী তাঁদের জন্য অবৈদিক আগম। অনেকেই বৌদ্ধদের আগমকে অবৈদিক আগম বলে মনে করেছেন। অপরদিকে ইতিহাস, পুরাণ, *মহাভারত, পাঞ্চরাত্র* প্রভৃতির অন্তর্নিহিত বিষয়কে আধার করে বৈদিক আগম নির্মিত হয়েছে। এই আগমের তিনটি ধারা- শৈব, শাক্ত ও বৈষ্ণব। শৈবাগমের চারটি বিভাজন- কাপাল, কালামুখ, পাশুপত ও শৈব। শৈব সম্প্রদায়ের দুটি ধারা - কাশ্মীর শৈব সম্প্রদায় ও দক্ষিণভারতীয় শৈবাগম সম্প্রদায়। আর শাক্তাগমে দুটি সম্প্রদায় প্রসিদ্ধ- ১. দক্ষিণাচার, ২. বামাচার। দক্ষিণাচার প্রায়ই বৈদিককর্ম অনুসরণ করে চলে আর বামাচার বৈদিকমার্গের পরিপন্থী। এই দুই সম্প্রদায়েই শক্তিকে পরম আরাধ্য মনে করে তাঁর উপাসনা করা হয়। *বৈখানস আগম* ও *পাঞ্চরাত্র আগম* ভেদে বৈষ্ণব আগম হল দুই রকম। এর মধ্যে *পাঞ্চরাত্রাগম* হল মূলতঃ বৈদিক আগমের অন্তর্গত। আমরা লক্ষ্য করি যে, *পাঞ্চরাত্রাগমে* সবসময় বৈদিক পরম্পরাকে অনুসৃত হয়েছে এমনটা নয়, তবু এই আগমে বৈদিক পরম্পরার প্রভাব অনেকটাই আছে। বৈষ্ণব আগমিক পরম্পরা অনুসারে আগমের তিনটি ধারা আছে- নিগম, তান্ত্রিক ও মিশ্র। *বৈখানসাগমে* নিগম ও ভাগবত এই দুই ধারার মিশ্রণ রয়েছে। বিদ্বান্‌রা *বৈখানস*কে 'নিগম' ও *পাঞ্চরাত্র*কে 'আগম' নামে অভিহিত করেছেন। কোথাও আবার

বৈখানস আগমকে বৈদিক এবং *পাঞ্চরাত্র*কে তান্ত্রিক এইভাবেও বলা হয়েছে। সেটা ঐ দুই আগম-সাহিত্যে স্পষ্টতই বিদ্যমান। সাধারণভাবে *বৈখানস আগম সংহিতায়* কোন তান্ত্রিক বিষয়ের বর্ণনা পাওয়া যায় না। যা *পাঞ্চরাত্র আগমের* প্রায় প্রত্যেক সংহিতাতেই পাওয়া যায়। *পাঞ্চরাত্র আগমের* বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগের সঙ্গে বহু তান্ত্রিক মন্ত্রের প্রয়োগও বিহিত হয়েছে। মুদ্রাকল্পন-প্রকার, নানা অবস্থায় তার প্রয়োগ, দীক্ষার বিস্তৃত বর্ণনা, মণ্ডল-কল্পন ও অর্চন প্রক্রিয়া, মারণ, মোহন, উচ্চাটন প্রভৃতি তান্ত্রিক বিষয়ের আলোচনা প্রায় সকল *পাঞ্চরাত্র সংহিতা*তেই কম বেশী আছে। উল্টোদিকে *বৈখানসাগম-সংহিতা*তে মুখ্যরূপে কেবল বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগ নির্দিষ্ট রয়েছে। *বৈখানস আগমের* কোন সংহিতাতেই *পাঞ্চরাত্রাগমের* মতো মুদ্রা, তান্ত্রিক মন্ত্রদীক্ষা এবং মারণ-মোহন ও উচ্চাটনের নির্দেশ দেখা যায় না। তাছাড়া সব *বৈখানস আগম সংহিতা* গ্রন্থে *পাঞ্চরাত্রাগম* যে তান্ত্রিক এবং *বৈখানসাগম* যে বৈদিক আগম সে বিষয়ে স্পষ্ট নির্দেশও রয়েছে।[৩] অবশ্য এর তাৎপর্য কখনই এমন হতে পারে না যে, *পাঞ্চরাত্রাগম* হচ্ছে অবৈদিক বা বেদবিরুদ্ধ। আসলে পাঞ্চরাত্র পরম্পরাও বেদমূলক বৈদিক পরম্পরাই। এই বিষয়ে উল্লেখ ও সমর্থন *নারদীয় সংহিতা* ও *পাঞ্চরাত্রাগমের* অন্তর্গত অন্য সংহিতায় দেখতে পাওয়া যায়। *নারদীয় সংহিতা* বলেছেন-

> অত্র মন্ত্রাস্তু যে কেচিৎ পাঞ্চরাত্রপ্রকাশিতাঃ।
> তে সর্বেঃ বৈদিকাঃ জ্ঞেয়াঃ রহস্যং বৈদিকং ত্বিদম্।।
>
> পাঞ্চরাত্রমিতি খ্যাতং বেদাধ্বপ্রকটীকৃতম।[৪]

আবার *মার্কণ্ডেয় সংহিতা পাঞ্চরাত্র* শাস্ত্রকে শ্রুতিমূলক বলেছেন এবং এই শাস্ত্র যে কল্পসূত্রের মতো প্রমাণস্বরূপ তা-ও বলেছেন।[৫] *বিষ্ণুতন্ত্র সংহিতার* মত হল- সকল *পাঞ্চরাত্রই* শ্রুতিমূলক।[৬] *বিষ্ণুসংহিতায় পাঞ্চরাত্র*কে তন্ত্ররূপে বলা হলেও সেই শাস্ত্রের শ্রুতিপরতা ও আপ্তমূলকতা স্বীকার করতে হয়। এই মতে তন্ত্র পুরাণ ও মনু প্রভৃতি বাক্যের মতো প্রমাণস্বরূপ।[৭] এই প্রসঙ্গে একটি কথা মনে রাখতে হবে, *পাঞ্চরাত্রাগমে* বর্ণিত ব্যাবহারিক পক্ষ বৈদিক শ্রৌতপ্রক্রিয়ার দ্বারা অত্যন্ত প্রভাবিত। দুটি প্রক্রিয়া অর্থাৎ শ্রৌত ও *পাঞ্চরাত্রের* ব্যাবহারিক পক্ষের ক্রিয়াকলাপের তুলনামূলক বিশ্লেষণ করলে এই বিষয়টি স্পষ্ট বোঝা যায়। সাধারণভাবে বলা যায় যে, পাঞ্চরাত্রাগমিক প্রক্রিয়ায় বৈদিক শ্রৌতপ্রক্রিয়ার ছায়া রয়েছে। শ্রৌতপ্রক্রিয়ার যাগযজ্ঞে যেখানে শুধুমাত্র অমূর্ত (অগ্নিহোত্র প্রভৃতি) আরাধনার বিধান রয়েছে, সেখান এই পাঞ্চরাত্রাগমিক প্রক্রিয়ায় মুখ্যতঃ সমূর্ত আরাধনার বিধান রয়েছে। একই সঙ্গে পাঞ্চরাত্র প্রক্রিয়ায় শ্রৌতপ্রক্রিয়ার অমূর্ত আরাধনা অর্থাৎ অগ্নির আরাধনাও স্বীকার করা হয়েছে। লক্ষ্য করা যায় যে- এই আগমিক প্রক্রিয়ায় মূর্তি, অগ্নি, কুম্ভ ও মণ্ডল আরাধনার বিষয়ও আলোচিত হয়েছে। একে 'চতুরস্থানার্চন' এই নামে অভিহিত করা হয়।[৮]

পাঞ্চরাত্রাগম একটি প্রাচীন আগমিক পরম্পরা। কিছু বিদ্বান্এর প্রাচীনতার বিষয়ে বিচার করেছেন। *মহাভারতের* ভীষ্মপর্বের অন্তর্গত মোক্ষধর্ম-এ সাত্বত বিধি বা পাঞ্চরাত্রের প্রশস্তি দেখতে পাওয়া যায়।[৯] একে আধার করলে পাঞ্চরাত্রপ্রক্রিয়ার সময়কে ভীষ্মপর্বের রচনাকালের থেকে প্রাচীন বলে মনে করা যেতে পারে। *ব্রহ্মসূত্রের* অবিরোধ অধ্যায় নামক দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদে সাংখ্য, বৈশেষিক, জৈন, সর্বাস্তিবাদ প্রভৃতি মতের যুক্তিযুক্ত খণ্ডনের ক্রমে *পাঞ্চরাত্র* মতের খণ্ডনও দেখতে পাওয়া যায়। *ব্রহ্মসূত্রের* রচনা বিক্রমপূর্ব ষষ্ঠ শতকের আগে। ফলতঃ এই মতটির প্রসঙ্গ ব্রহ্মসূত্রে উল্লেখ আছে বলে পাঞ্চরাত্র-প্রক্রিয়াকে খৃষ্টপূর্ব ষষ্ঠ শতকের থেকে প্রাচীন বলে মনে করতে কোন অসুবিধা থাকে না।

পাঞ্চরাত্র : শব্দার্থ

বিভিন্ন *পাঞ্চরাত্র সংহিতা* গ্রন্থে নানা রূপে 'পাঞ্চরাত্র' শব্দের অর্থ বর্ণিত হয়েছে। 'পাঞ্চরাত্র' শব্দের সবচেয়ে প্রাচীন প্রয়োগ *শতপথ ব্রাহ্মণে* দেখতে পাওয়া যায়। যেখানে নারায়ণ (পুরুষ) কে পাঁচটি অহো-রাত্রে সম্পন্ন হয় এমন যজ্ঞের সম্পাদক রূপে নির্দেশ করা হয়েছে।[১০] কেউ কেউ মনে করেন এই যজ্ঞ সম্পন্ন হলে নারায়ণের বিশ্বরূপত্ব প্রকাশিত হয়েছিল, তাই সেই মহিমা মনে রেখে পাঞ্চরাত্রের

উৎকৃষ্টতাকে আধার করে এই শাস্ত্রের নাম পাঞ্চরাত্র রাখা হয়েছে। শাস্ত্রের বিভিন্ন স্থলে *পাঞ্চরাত্রাগম*কে অত্যন্ত উৎকৃষ্ট বলা হয়েছে তাই শাস্ত্রেরই নানা স্থলে পাঞ্চরাত্র প্রসঙ্গে নানা বিশেষণের প্রয়োগও দেখতে পাওয়া যায়। আচার্য উৎপল *পাঞ্চরাত্র শ্রুতি, পাঞ্চরাত্র উপনিষদ্* ও *পাঞ্চরাত্র সংহিতা* - এই তিনটি নামের দ্বারা *পাঞ্চরাত্র* সাহিত্যের উল্লেখ করেছেন।[১১] আচার্য উৎপলের সময়কাল দশম শতাব্দী। ঐ সময়ে *পাঞ্চরাত্র-শ্রুতি* প্রভৃতি তিনটি ধারায় *পাঞ্চরাত্র* সাহিত্যের যে অস্তিত্ব ছিল সে বিষয়ে কোন সংশয় নেই।

এছাড়া *বিষ্ণুতন্ত্র* অনুসারে দেহীদের জন্য বসুন্ধরা, বারি, বিমান, বহ্নি, বায়ু - এই পাঁচটিকে রাত্রি বলা হয়েছে। এই পাঁচটি অবিদ্যা থেকে উৎপন্ন। যে শাস্ত্র এই পাঁচটির ভোগ থেকে নিবৃত্তি দেয় তাকে *পাঞ্চরাত্র*শাস্ত্র বলে।[১২] পাঞ্চরাত্রের অপর একটি অর্থও বিষ্ণুতন্ত্রে রয়েছে। অব্যক্ত, মন, বুদ্ধি, অহংকার, চিত্ত এবং গন্ধ প্রভৃতি তন্মাত্র দেহীদের জন্য রাত্রি। এই সব ক'টির সঙ্গে যুক্ত দেহীদের জন্য ভুক্তি-মুক্তি দেয় সাধন ভগবদ্অর্চনার নির্দেশ সেখানে রয়েছে। বলা হয়েছে এই অর্চনা বন্দনা প্রভৃতি উপায় যে শাস্ত্রে বর্ণিত রয়েছে, সেই শাস্ত্রকে পাঞ্চরাত্র শাস্ত্র বলা হয়।[১৩] *হয়শীর্ষ সংহিতা*তে ও *বিষ্ণুতন্ত্রে* বর্ণিত প্রথম অর্থের মতো 'পাঞ্চরাত্র' শব্দের অর্থ স্বীকার করা হয়েছে।[১৪]

শ্রীপ্রশ্নসংহিতায় অজ্ঞানকে রাত্রি বলা হয়। 'পঞ্চ' এটি অজ্ঞানের নাশক। অতএব, অজ্ঞান নাশ করে বলে এই শাস্ত্রকে পাঞ্চরাত্র শাস্ত্র বলা হয়। এটি অন্বর্থ নাম।[১৫] *পরমসংহিতায়* মহাভূতের পাঁচটি গুণকে প্রাণীদের রাত্রি বলা হয়েছে। ঐ রাত্রির নিবৃত্তি করে যে শাস্ত্র তাই *পাঞ্চরাত্র* শাস্ত্র। এই সংহিতায় ভূতমাত্রকে গর্ব ও অব্যক্ত পুরুষকে রাত্রি বলা হয়।[১৬] *ভারদ্বাজ সংহিতায়* এই শাস্ত্রে পাঁচটি রাত্রের সমাবেশের প্রসঙ্গ রয়েছে। তাই এটি পাঞ্চরাত্র শাস্ত্র। ঐ পাঁচটি রাত হল- ব্রহ্মরাত্র, শিবরাত্র, ইন্দ্ররাত্র, নাগরাত্র, ঋষিরাত্র।[১৭] *ঈশ্বরসংহিতায়* ভগবানের পাঁচটি আয়ুধ - শাণ্ডিল্য, ঔপগায়ন, মৌঞ্জায়ন, কৌশিক ও ভারদ্বাজ রূপে উদ্ভূত হওয়া এবং ঐ পাঁচটির আলাদা আলাদা দিন-রাত এই ক্রমে শাস্ত্রের উপদেশ করা হয়েছে। তাই এই শাস্ত্রের নাম পাঞ্চরাত্র শাস্ত্র বলে নির্দেশ করা হয়েছে।[১৮] *মার্কণ্ডেয় সংহিতা*তেও 'পাঞ্চরাত্র' শব্দের অর্থ কিছুটা *ঈশ্বর সংহিতার* মতোই। তবে *মার্কণ্ডেয় সংহিতার* নতুন কথা হল এই যে, দেড় কোটি প্রমাণযুক্ত শাস্ত্রকে বিষ্ণু পাঁচটি রাত্রে পড়িয়েছিলেন। তাই এর নাম পাঞ্চরাত্রশাস্ত্র।[১৯]

বিশ্বামিত্র সংহিতায় 'পঞ্চ' শব্দের দ্বারা পাঁচটি ইন্দ্রিয় ও তার বিষয় ও গুণসমূহকে বোঝানো হয়েছে। 'রা' ধাতুর অর্থ আদান করা। এইভাবে বিষয়, ইন্দ্রিয় ও ভূতসমূহের আদান করে যে শাস্ত্র তা-ই 'পাঞ্চরাত্র'। বস্তুতঃ 'পাঞ্চরাত্র' শব্দে প্রযুক্ত 'রাত্র' শব্দ সামান্য কালের বাচকরূপে প্রতীত হয়। অর্থাৎ পাঞ্চরাত্র শব্দ-এর সমান অর্থের প্রতিপাদক। *পাঞ্চরাত্র সংহিতা* গ্রন্থের অনেক জায়গায় পঞ্চকাল-পরায়ণ শব্দ পাঞ্চরাত্র সম্প্রদায়ের কোন বিশেষজ্ঞের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হত বলে মনে হয়। তাই এই শব্দের অর্থ বিচার করলে দেখা যাবে যে, 'পাঞ্চরাত্র' শব্দের দ্বারা সেই সম্প্রদায়বিশেষ অভিহিত হয়, যাদের আচার নির্বাহের জন্য চব্বিশ ঘণ্টা কাল (রাত) অর্থাৎ দিন-রাতকে পাঁচটি ভাগে ভাগ করা হয়েছে। এর দ্বারা পাঞ্চরাত্রিক বৈষ্ণবদের পঞ্চকাল প্রক্রিয়ায় বর্ণিত আচার বিবক্ষিত হয়েছে। এর অন্তর্গত সকাল থেকে শুরু করে রাত্রির উত্তরভাগ পর্যন্ত বৈষ্ণবদের বিভিন্ন আচার সম্পাদনের জন্য অভিগমন, উপাদান, ইজ্যা, স্বাধ্যায় ও যোগ - এই পাঁচটি কাল নির্দিষ্ট হয়। একই ভাবে 'পাঞ্চরাত্র' শব্দে সেই শাস্ত্রই অভিহিত, যা'তে দিন-রাতকে পাঁচ ভাগে বিভক্ত করে পাঁচটি কালের জন্য আলাদা আলাদা বিশিষ্ট আচারপরক ক্রিয়ার প্রতিপাদন করা হয়েছে।

মন্ত্রবিচার

মন্ত্র শব্দের প্রয়োগ খুবই প্রাচীন। ভারতীয় বিদ্যায় স্নাত প্রাচীন পরম্পরা এই শব্দের দ্বারা যথেষ্ট পরিচিত। প্রাচীনতম ভারতীয় সাহিত্য গ্রন্থ ঋগ্বেদেও এই শব্দের প্রয়োগ রয়েছে।[২০] বেদে মন্ত্র শব্দটি একাধিক অর্থে প্রযুক্ত। সাধারণভাবে এই শব্দ পবিত্র বাণী, প্রার্থনা, স্তুতিগান, মন্ত্রণা, যোজনা ও যজ্ঞবাক্য প্রভৃতি অর্থে প্রযুক্ত। কিন্তু মুখ্যরূপে এই শব্দের প্রয়োগ ঋষিদের দ্বারা রচিত স্তুতি অথবা প্রার্থনাবিশেষে হয়। আচার্য যাস্ক 'মননাৎ মন্ত্রঃ' এই রকম ব্যুৎপত্তি ও অর্থ নিরূপণ করেছেন। অর্থাৎ যার মনন করা হয়, তাকে 'মন্ত্র' বলে।[২১] এছাড়া মন্ত্র শব্দের ব্যুৎপত্তিলব্ধ অর্থ এই ভাবেও বলা যেতে পারে-'মন্ত্রি' গুপ্ত পরিভাষণে চৌরাদি ধাতুর[২২] দ্বারা 'ইদিতো নুম্ ধাতোঃ'[২৩] সূত্র দ্বারা নুম্ প্রয়োগের

দ্বারা 'মন্ত্র্যতে ইতি মন্ত্রঃ' এই অর্থে 'পঞ্চাদিভ্যো অচ্'[২৪] এই সূত্রের দ্বারা অচ্ প্রত্যয় বিধান করে মন্ত্র শব্দ নিষ্পন্ন হয়েছে। এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে 'মন্ত্র' শব্দের অর্থ হবে গুপ্ত মন্ত্রণা অথবা গুপ্ত বিচার। 'মন্ত্র' শব্দে শক্তিবিশিষ্ট বাক্যও অভিহিত। সেখানে শব্দের সমষ্টিরূপ বাক্যের অন্তর্গত কোন এমন বিশিষ্টশক্তি অন্তর্ভুক্ত থাকে, যার দ্বারা নানা রকম অসাধারণ কার্যও সুন্দরভাবে সম্পন্ন হয়। অথর্ববেদে নানারকম প্রয়োগ উদাহরণরূপে উপস্থাপন করা যেতে পারে, যেখানে রোগের শান্তি, মারণ, মোহন, উচ্চাটন প্রভৃতি আভিচারিক কর্মের সাধন মন্ত্রের দ্বারা করা হয়ে থাকে। এই ক্রমে সর্বপ্রথম প্রয়োজন হয় মন্ত্রের সাধন, তারপর সাধিত মন্ত্রই সেই সেই প্রয়োজন সিদ্ধিতে সমর্থ হয়।

বৈদিক সাহিত্য, শ্রৌত ও স্মার্ত কর্মে মন্ত্রের মহত্ত্ব অক্ষুণ্ণই থেকেছে। তার মধ্যে বিভিন্ন আগম সাহিত্য ও তার সাম্প্রদায়িক ক্রিয়া-কলাপেও মন্ত্রের স্থান অত্যন্ত মহত্ত্বপূর্ণ। তাই দেখা যায় মন্ত্র বিষয়টিকে এই সম্প্রদায়ে বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে, লক্ষণীয় হল এই সম্প্রদায়ের সকল কর্মই মন্ত্রাশ্রিত। সনৎকুমার সংহিতা বলেছেন- মন্ত্রজ্ঞান হল জ্ঞানসমূহের পরমজ্ঞান। সমস্ত ক্রিয়া ও সমস্ত জগৎ হচ্ছে মন্ত্রমূলক। ভগবান বিষ্ণু মন্ত্রময়। তিনটি জগতে মন্ত্র ছাড়া কোন ক্রিয়া সম্পন্ন হয় না। সকল কর্মের প্রকৃষ্টরূপে সাধক যে মন্ত্র তা-ই হচ্ছে শব্দব্রহ্ম।[২৫]

বর্ণের উৎপত্তি ও তার স্বরূপ, শক্তি ইত্যাদি

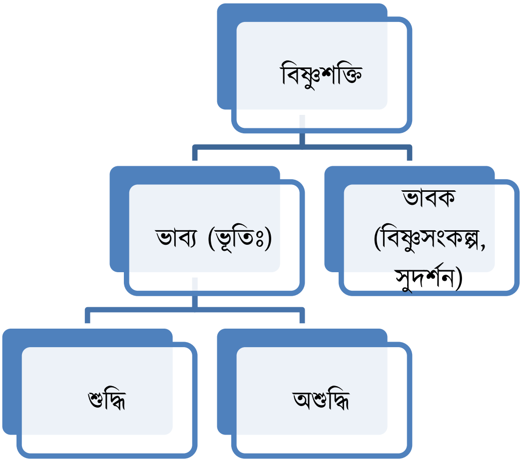
আমরা জানি পাঞ্চরাত্র সম্প্রদায় এখনও সমাজে সুপ্রচলিত একটি ব্যাবহারিক সম্প্রদায়। এই সম্প্রদায়ের সমস্ত ব্যাবহারিক ক্রিয়া-কলাপে মন্ত্রের প্রয়োগ অনিবার্য। দেখা যায়, *পাঞ্চরাত্রাগম সংহিতায়* প্রায় প্রত্যেক গ্রন্থে মন্ত্রের বর্ণনা রয়েছে অথবা আলাদা বিস্তৃত অধ্যায়ে রয়েছে, কিম্বা সংক্ষিপ্ত রূপে সমস্ত মন্ত্রকে একটি প্রধান বিষয়রূপে স্বীকার করে তার ওপর বিস্তৃত বিচার করা হয়েছে। *পাঞ্চরাত্রাগম* গ্রন্থে প্রযুক্ত মন্ত্রের বিচার করে আমরা সাধারণভাবে দুইরকম মন্ত্র দেখতে পাই - ১. বৈদিক মন্ত্র ও ২. আগমিক মন্ত্র। পাঞ্চরাত্রাগম প্রক্রিয়ায় বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগের তুলনায় আগমিক মন্ত্রের প্রয়োগ বেশী দেখা যায়। ঐ আগমিক মন্ত্রগুলি কিছু বাক্যরূপে ও কিছু শ্লোকরূপেও পাওয়া যায়।

সনৎকুমার সংহিতায় মন্ত্রের বিভাগ এইরকম করা হয়েছে - ১. বৈদিক মন্ত্র ২. তান্ত্রিক মন্ত্র ও ৩. বৈদিক-তান্ত্রিক মন্ত্র। পাঞ্চরাত্র ধারায় বৈষ্ণবদের জন্য বৈষ্ণবী দীক্ষার অনেক মহত্ত্ব স্বীকার করা হয়েছে। কারণ দীক্ষিত ব্যক্তিই যথাযথ বৈষ্ণব হতে পারেন। যাঁরা দীক্ষিত নন, তাঁদের দীক্ষিত ব্যক্তিদের মতো মহত্ত্ব স্বীকার করা হয় না। পাঞ্চরাত্র ধারায় দীক্ষাক্রমে তিনরকমের মন্ত্রক্রম রয়েছে। সেখানে বৈষ্ণবদের মধ্যে কিছু ব্যক্তি তান্ত্রিক মন্ত্র দ্বারা হরির আরাধনা করেন, কিছু ব্যক্তি বৈদিক-তান্ত্রিক মন্ত্র দ্বারা ও কিছু ব্যক্তি শুধু বৈদিক মন্ত্র দ্বারাই হরির উপাসনা করেন। তবে দীক্ষিতদের জন্য সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ মন্ত্রকে তান্ত্রিক মন্ত্র বলা হয়েছে।[২৬] এখানে যে 'তান্ত্রিক মন্ত্র' শব্দ দ্বারা নির্দিষ্ট মন্ত্রের কথা বলা হল তা আসলে আগমিক মন্ত্রই। কারণ *পাঞ্চরাত্রাগমের* অনেক গ্রন্থকেই 'তন্ত্র' নামে অভিহিত করা হয়। যেমন- *লক্ষ্মীতন্ত্র, ভার্গবতন্ত্র,* এছাড়া *পাঞ্চরাত্রাগমের* অন্য অনেক সংহিতা গ্রন্থকেও তন্ত্র বলে অভিহিত করা হয়েছে।

অন্য আগম সম্প্রদায়ের মতো *পাঞ্চরাত্রাগমে* বর্ণিত মন্ত্রবিষয়কে মুখ্যরূপে আমরা দুইভাগে বিভক্ত করতে পারি - ১. মাতৃকা বিভাগ, ২. মন্ত্রবিভাগ। মাতৃকা বিভাগে আমরা মন্ত্রের উৎপত্তির আধারভূত বর্ণের উৎপত্তি, তার স্বরূপ, তার নানা সংজ্ঞা, তার শক্তি, বর্ণসমূহের রাশি ও নক্ষত্র প্রভৃতি বিষয়ের বিস্তৃত বর্ণনা পাই। আর দ্বিতীয় বিভাগে অর্থাৎ মন্ত্র বিভাগে দেখি মন্ত্রোদ্ধারের প্রকার, মন্ত্রস্বরূপ, তাঁর নানা অঙ্গ, নানা ভেদ ও প্রয়োগ প্রভৃতি বিবেচনা করা হয়েছে।

'মাতৃকা' শব্দের অর্থ বিষয়ে *ললিতাসহস্রনাম*-এ বলা হয়েছে, 'মাতৃকা বর্ণরূপিণী'।[২৭] অর্থাৎ বর্ণরূপকে মাতৃকা বলে। বর্ণমালাকে সমষ্টিরূপে মাতৃকা বলা হয়ে থাকে। এই মাতৃকা চার রকমের[২৮]- ১. কেবল, ২. বিন্দুসংযুক্ত ৩. বিসর্গযুক্ত ও ৪. উভয়াত্মক। এর মধ্যে সাধারণভাবে বিন্দু-বিসর্গরহিত মাতৃকার প্রয়োগ হয়। কেবল মাতৃকা ছাড়া অন্য তিনটির প্রয়োগ মন্ত্রশাস্ত্রে হয়ে থাকে। *স্বচ্ছন্দতন্ত্র*মতে মাতৃকা দ্বারা পরাবিদ্যাকে বোঝায় না।[২৯] *অহির্বুধ্ন্য সংহিতায়* মন্ত্রনিরূপণ ক্রমে বর্ণের উৎপত্তি-ক্রম প্রভৃতির বর্ণনা করতে গিয়ে বলা হয়েছে - বিষ্ণুর নিজ সংকল্পরূপ দিব্যা ক্রিয়াশক্তি যা আমাদের রক্ষা করে তা

দুইরকম- ১. শস্ত্রাস্ত্ররূপা ও ২. নানা মন্ত্রময়ী। মন্ত্র যন্ত্র ও কোশে চিত্রিত বেদ ও তন্ত্র উভয় থেকে উদ্ভূত। মন্ত্রময় ক্রিয়াশক্তিতে শুধু ধর্মনিষ্ঠ ব্রাহ্মণদেরই অধিকার রয়েছে।[৩০] এঁরা বিষ্ণুর শক্তির বিভাজন স্বীকার করে তাকে যে ভাবে বলেন তা এই রকম-



এই শক্তির বিভাজন শ্রীমন্নারায়ণের ভাবের অনুগামী। ক্রিয়াশক্তির স্থিতি হচ্ছে মন্ত্রময়ী। এই শক্তি বৃদ্ধিক্রমে নাদরূপতা লাভ করে। নাদ দীর্ঘ ঘণ্টার রবের মতো হয়। তার সাক্ষাৎকার শুধু যোগীরাই করতে পারেন। সেই নাদ সমুদ্র-জল-বুদবুদের মতো উন্মেষ লাভ করে। যোগীরা তখন সেই নাদকে বিন্দুরূপে অভিহিত করেন। বিন্দু দুইরকম - ১. নাম ও ২. নামী। নামোদয় লাভ করলে শব্দব্রহ্মের প্রবৃত্তি হয়। বিন্দুময়ী শক্তি স্বেচ্ছায় নামরূপ লাভ করে। এইভাবে শব্দব্রহ্মের প্রবৃত্তিতে মূলতঃ বিন্দুকেই কারণ বলে মানা হয়।[৩১]

স্বরবর্ণের উন্মেষ প্রসঙ্গ

বিন্দুর দুটি ভাগ - ১. স্বর ও ২. ব্যঞ্জন। বিন্দুশক্তি দ্বারা পরাবিসৃষ্ট নামে স্বর্গময় শব্দের উৎপত্তি হয়। শব্দ একটি অর্থের দ্যোতক, আবার কখনও অনেক অর্থকেও প্রকাশ করে। এই সব নানা বর্ণ বিকারযুক্ত হয়। এই ধারায় শব্দকে সাক্ষাৎ সামস্বরূপ ও লক্ষ্মীকে শব্দময় শরীর বলা হয়েছে। বিন্দুর স্বর ও ব্যঞ্জন রূপে বিবর্ত্ত হয়। পরবর্তী কালে অকার প্রভৃতির সম্যক্‌রূপে উন্মেষ হয়। অকারকে সকল বাকের প্রধান বলা হয়েছে। বিন্দু থেকেই ইকার ও উকার-এর উন্মেষ হয়। এই তিনটি বর্ণ থেকে অন্য সকল স্বরবর্ণের উৎপত্তি হয়। অন্যান্য স্বরের উৎপত্তি বিষয়ে যে ক্রমের নির্দেশ আছে তা এইরকম - উক্ত তিনটি মূলস্বরের বিভাব বাদ দিয়ে পরবর্তী ঈশান 'ই' ইচ্ছাশক্তি দ্বারা 'ঈ' ভাব প্রাপ্ত হয়। ঐ রূপটি 'উ' উন্মেষ প্রাপ্ত হয়ে 'ঊ' ভাবকে লাভ করে। অনুত্তর ইচ্ছা সন্ধান 'একার' উৎপন্ন হয়। তারপর অনুত্তর ভবন থেকে 'ঔ' ভাব-এর উৎপত্তি হয়। এ, ঐ, ও, ঔ- এই চারটি বর্ণকে সন্ধ্যাত্মক কূটস্থ বলা হয়েছে। এই চারটি সন্ধ্যাত্মক কূটস্থ স্বরের উৎপত্তির অপর একটি ক্রম রয়েছে, তা এই রকম- ইচ্ছা যোগ দ্বারা বৃদ্ধি প্রাপ্ত হয়ে 'এ' স্বরের উৎপত্তি হয়। আবার অনুত্তর সংযোগ দ্বারা উৎপন্ন 'ঐ' স্বরকে ঐশ্বর্যবান বলা হয়। অনুত্তর সর্বত্র দিব্য উন্মেষ থেকে 'ঔ' স্বরের উৎপত্তি হয়। অনুত্তর ঔর্জিত্য থেকে 'ঔ'-এর উৎপত্তি হয়। 'অ', 'র' এই দুটির এক ও তিন ভাগ বৃদ্ধি হলে 'ঋ'ও একইভাবে 'অ', 'ল্' থেকে 'ল়্'-এর উৎপত্তি হয়। এরপর উদ্যোগ হলে আবার আকার প্লবমান হয়। এইভাবে চতুর্দশ উদ্যোগ থেকে নানা আকারের বিভাবিনী নটীর মতো বিষ্ণুর আদ্যাশক্তি কুণ্ডলী বিজৃম্ভিতা হন।[৩২]

আদ্যাশক্তি সূক্ষ্মরূপে দুইভাবে বিন্যস্তা। যা সৃষ্টি ও সংহাররূপে অভিহিতা। এই ক্রিয়াশক্তি মহাসত্তা অনাখ্যেয়া। এই শক্তি শব্দাত্মরূপে বিবৃত হয়ে সৃষ্টিরূপতা প্রাপ্ত হন। তার স্বরূপ সৃষ্টি-সর্গ ও বিসর্গ-বিসর্জন রূপেও অভিহিত হয়ে থাকে। মূলাধার থেকে উৎপন্ন সেই শান্তা নিরঞ্জনা শক্তি অনুত্তরই সাঞ্জনা প্রাপ্ত হয়ে সেই সেই সংস্কার থেকে দৃষ্টি-দৃশ্যাত্মকতা লাভ করে। যাকে শব্দার্থতত্ত্ববর্তিনী বলা হয়, যা যোগীদের দ্বারা দৃষ্ট 'পশ্যন্তী' নামে অভিহিত, তার উৎপত্তি নাভি থেকে হয়। এই বৈষ্ণবী শক্তি হলেন সত্তারূপা মন্ত্রমাতা। এটি লাভ করে যোগীর অধিকার নাশ হয়ে যায়।[৩৩]

ব্যঞ্জনবর্ণের উন্মেষ প্রসঙ্গ

স্বরবর্ণের উৎপত্তি ছাড়া পাঞ্চরাত্র সংহিতায় ব্যঞ্জনবর্ণের উৎপত্তিরও নির্দেশ রয়েছে। ব্যঞ্জনবর্ণে ক-কার এর উৎপত্তি অকার অব্যয় থেকে হয় এবং ক-কার থেকে খ-কার এর, খ-কার থেকে গ-কার এর, গ-কার থেকে ঘ-কার এর এবং ঘ-কার থেকে ঙ-কার-এর উৎপত্তি হয়। আবার ক-বর্গের প্রথমাদি বর্ণ থেকে চ-বর্গের প্রথমাদি বর্ণের উৎপত্তি হয়। যেমন- ক-কার থেকে খ-কারের, খ-কার থেকে ছ-কারের উৎপত্তি, গ-কার থেকে জ-কার-এর, ঘ-কার থেকে ঝ-কারের এবং ঙ-কার থেকে ঞ-কারের উৎপত্তি হয়। আবার চ-বর্গের প্রথমাদি বর্ণ থেকে ট-বর্গের প্রথমাদি বর্ণ উৎপন্ন হয়। যেমন - চ-কার থেকে ট-কার, ছ-কার থেকে ঠ-কার, জ-কার থেকে ড-কার, ঝ-কার থেকে ঢ-কার এবং ঞ-কার থেকে ণ-কারের উৎপত্তি হয়। আবার ট-বর্গের প্রথমাদি পাঁচ বর্ণ থেকে ত-বর্গের প্রথমাদি পাঁচ বর্ণ উৎপন্ন হয়েছে। যেমন - ট-কার থেকে ত-কার, ঠ-কার থেকে থ-কার, ড-কার থেকে দ-কার, ঢ-কার থেকে ধ-কার ও ণ-কার থেকে ন-কার-এর উৎপত্তি হয়। আবার ত-বর্গের প্রথমাদি পাঁচ বর্ণ থেকে প-কারের প্রথমাদি পাঁচ বর্ণের উৎপত্তি হয়েছে। যেমন - ত-কার থেকে প-কার, থ-কার থেকে ফ-কার, দ-কার থেকে ব-কার, ধ-কার থেকে ভ-কার ও ন-কার থেকে ম-কারের উৎপত্তি হয়। এরপর প-কার থেকে য-কার, ফ-কার থেকে রেফ, ব-কার থেকে ল-কার, ভ-কার থেকে ব-কার, ম-কার থেকে শ-কার, য-কার থেকে ষ-কার, রেফ থেকে স-কার, ল-কার থেকে হ-কার, ব-কার থেকে ল-কার এবং শ, ষ, স, হ- এই চারটি বর্ণ থেকে ক্ষ-কার উৎপন্ন হয়। ক্ষ-কার থেকে পঞ্চতন্মাত্রা ও প্রণবের উৎপত্তি হয়।[৩৪] ফলতঃ দেখা যায় যে, ব্যাকরণ প্রভৃতিতেও সাধারণভাবে *পাঞ্চরাত্রে* বর্ণিত বর্ণেরই উল্লেখ রয়েছে। পাঞ্চরাত্র পরম্পরায় মনে করা হয় এই সব বর্ণ অনুসারে সমস্ত প্রক্রিয়া প্রবহমান হয়, কিন্তু তার স্থিতিক্রম হয় আলাদা। উদাহরণের জন্য আমরা পাণিনীয় ব্যাকরণের মূল চোদ্দটি মাহেশ্বর সূত্রকে দেখতে পারি। মাহেশ্বর সূত্রেও প্রায়শঃ মাতৃকান্তর্গত সমস্ত বর্ণ উপলব্ধ রয়েছে। প্রাচীন বিশ্বাস হচ্ছে যে, মাহেশ্বর সূত্র শিবের ডমরুধ্বনি থেকে উদ্ভূত হয়েছে।

> নৃত্তাবসানে নটরাজরাজো ননাদ ঢক্কাং নবপঞ্চবারম্ ।
> উদ্ধর্তুকামঃ সনকাদিসিদ্ধান্ এতদ্বিমর্শে শিবসূত্রজালম্।।[৩৫]

বলা হয়ে থাকে যে, তপস্যারত সনকাদি ও মহাবৈয়াকরণ ঋষি পাণিনির তপস্যা ও অনুষ্ঠান দ্বারা প্রসন্ন নটরাজরাজ ভগবান আশুতোষ শিব নিজের নৃত্তের শেষে প্রসন্ন হয়ে ডমরু বাজিয়েছিলেন। সেখান থেকেই এই চোদ্দটি সূত্রের উৎপত্তি। ঐ সূত্রসমূহের আধারে সনক প্রভৃতি সিদ্ধরা নিজের লক্ষ্যে পৌঁছান ও ভগবান পাণিনি বৃহৎ ব্যাকরণশাস্ত্রের আধার লাভ করেন। মাতৃকার অন্তর্গত বর্ণ ও চোদ্দটি সূত্রের অন্তর্গত বর্ণের তুলনা করলে দুটি স্থলে সাধারণভাবে বর্ণের সাম্য হওয়া সত্ত্বেও বর্ণের উৎপত্তি বিষয়ে কোন সাম্য দেখা যায় না। মাতৃকাসমূহের মধ্যে পাঞ্চরাত্র সংহিতা কেবল অ-কারকে অক্ষয় মূল বলে মেনেছেন।[৩৬] এর দ্বারাই ই-কারাদির উৎপত্তি নির্দেশ করা হয়েছে। এই সত্রে আবার হ্রস্ব স্বর থেকে দীর্ঘ স্বরের উৎপত্তি হয়। কিন্তু বর্ণসামান্নায় বর্ণোৎপত্তির বিষয়ে কোনও নির্দেশ সেখানে দেখতে পাওয়া যায় না। ব্যাকরণের সন্ধির নিয়মকে দেখলে সামান্যরূপে আমরা অ+ই=এ, অ+ও=ঔ ইত্যাদি গুণ[৩৭] ও বৃদ্ধি[৩৮] বর্ণকে সেই সেই বর্ণের সংযোগ দ্বারা বিকশিত হতে দেখি। ব্যঞ্জনবর্ণের উৎপত্তির ক্রমও *পাঞ্চরাত্র সংহিতায়* বর্ণিত হয়েছে। পাণিনিমতে স-কার ও ত-বর্গ ক্রমশঃ শ-কার এবং চ-বর্গরূপে পরিণত হয়, যদি শ-কার ও ত-বর্গ-এর সঙ্গে তার সংযোগ হয়।[৩৯] একইভাবে ষ-কার ও ট-বর্গ-এর যোগে স-কার ও ত-বর্গ ক্রমশঃ ষ-কার ও ট-বর্গ হয়ে যায়।[৪০] যেমন, ত ট রূপে ও থ ঠ রূপে পরিবর্তিত হয়ে যায়। কিন্তু মাতৃকার বিকাশ অথবা উৎপত্তির ক্রম এর থেকে সর্বথা আলাদা। যেমন

আমরা আগে উৎপত্তি বিষয়ে একটি ক্রম উল্লেখ করেছি ঠিক সেই ধারা অনুসারে ট-বর্গস্থ পাঁচটি বর্ণ থেকে ত-বর্গস্থ পাঁচটি বর্ণ বিকশিত হয়ে থাকে। যা ব্যাকরণের প্রেক্ষিতে অভিনব কি না তা বিদ্বানরাই বলবেন। তবে আমরা এটুকু অনুধাবন করতে পারি যে, আগমিক প্রণালীর এই বর্ণের বিকাশ ক্রমের ভাষাবৈজ্ঞানিক ও বর্ণশাস্ত্রীয় এবং ধ্বনিবিজ্ঞানের দৃষ্টিতে অধ্যয়ন ও বিশ্লেষণের প্রয়োজন আছে।

সেই প্রেক্ষায় *পাঞ্চরাত্র*গুলি পর্যবেক্ষণ করলে জানা যায় যে এই ধারায় বর্ণসমূহকে ৬৪ পুটে বিভাজন করা হয়েছে। সর্বপ্রথম আট শূন্যপুটকে বিন্দুমন্ত্রপুট বলা হয়েছে। তারপর বর্ণের আনুপূর্ব ক্রমে ৫৬ পুটে নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। প্রথম আট বর্ণপুটকে সদাখ্য স্বর বলা হয়। এই আটটি স্বর হল- অ, ই, উ, ঋ, ৯, এ, ও, অং। এ সকল বর্ণের উদ্ভব কারণ। তাই এটি সদাখ্য স্বর। একে সদাদি বর্গও বলে। এই বর্গের পর অসদাদি বর্গের নির্দেশ দেখা যায়। ঐ অসদাদি বর্গে সর্বপ্রথম আ, তারপর ক্রমশ ঈ, ঊ, ৠ, ৡ, এ, ঐ, ঔ, অঃ- এই আটটি অসদ্প্রভৃতি স্বরের সমাবেশ হয়েছে। স্বর বর্ণের পর তির্যক পঞ্চপুটকে প্রথম আদি কবর্গ বলে। এই প্রথম কবর্গ পঞ্চকে ক্রমশ ক, খ, গ, ঘ, ঙ- এই পাঁচটি বর্ণ রয়েছে। দ্বিতীয় পঞ্চকে চ, ছ, জ, ঝ ও ঞ- এই পাঁচটি চবর্গ বর্ণ নির্দিষ্ট হয়েছে। তৃতীয়ে পঞ্চকে ট, ঠ, ড, ঢ ও ণ- এই পাঁচটি বর্ণ পড়ে। চতুর্থ পঞ্চকে ত, থ, দ, ধ ও ন- এই পাঁচটি তবর্গস্থ পুট রয়েছে। পঞ্চম পঞ্চকে প, ফ, ব, ভ ও ম - এই পাঁচটি বর্ণ সন্নিবিষ্ট। ষষ্ঠ পঞ্চকে য, র, ল, ব ও শ- এই পাঁচটি পুট রয়েছে। সপ্তম পঞ্চকে ষ, স, হ, ল ও ক্ষ- এই পাঁচটি পুট ব্যবস্থিত। অষ্টম পঞ্চকে কোন বর্ণবিশেষের নির্দেশ না থাকায় পঞ্চমাত্রার অবস্থানের নির্দেশ রয়েছে। এর মধ্যে পঞ্চকের প্রথম প্রথমা মাত্রা, দ্বিতীয় দ্বিতীয়া-মাত্রা, তৃতীয় তৃতীয়া-মাত্রা, চতুর্থ চতুর্থী-মাত্রা ও পঞ্চম পঞ্চমী-মাত্রা বলা হয়ে থাকে। এই পাঁচটি মাত্রার আলাদা আলাদা দেবতা রয়েছে। প্রথমায় ব্রহ্মা, দ্বিতীয়ায় শিব, তৃতীয়ায় বিষ্ণু, চতুর্থীতে মহাবিষ্ণু, পঞ্চমীতে (নাদক) মহাবিষ্ণু, ষষ্ঠীতে সদাবিষ্ণু[41], অষ্টম পঞ্চকে সাধারণভাবে পাঁচটি মাত্রা স্বীকৃত। কিন্তু এর দেবতাদের পরিগণনার ক্রমে ষষ্ঠী মাত্রার দেবতারও নির্দেশ রয়েছে। এই ষষ্ঠী মাত্রা কোথা থেকে কিভাবে এল সেটা স্পষ্ট প্রতীত হয় না। এইভাবে আটটি পঞ্চকে ৫৬টি বর্ণের অবস্থান নির্দিষ্ট হয়েছে।

অষ্টপঞ্চকের পর যমকের উৎপত্তির নির্দেশ রয়েছে। এই প্রসঙ্গে অকারে পাঁচটি মাত্রার সংযোজন দেখা যায়। অকারে একটি মাত্রার স্থিতি হয়। এইভাবে সব মিলিয়ে ছয়টি মাত্রা হয়। সাধক এই সকল মাত্রার নির্মথন করেন। সেই জন্য প্রণবের সঙ্গে এর নির্মথনের বিধান রয়েছে। তারপর দুটি প্রণবের নির্মথনের নির্দেশ রয়েছে। সেখানে প্রত্যেক যমককে ত্রিমাতৃক বলা হয়েছে। এই ভাবে দুটি প্রণব থেকে সমস্ত মন্ত্রের উৎপত্তি হয়।[42] তবে যমকের বিষয়ে আমরা স্পষ্টরূপ কিছু এখনও জানতে পারি নি।

মন্ত্রের বিলয়ক্রম প্রসঙ্গ

> মন্ত্রং মন্ত্রপুটে চান্যে অকারং যমকেন চ।
> আদায় যোজয়েদত্র উকারং চ বিচক্ষণঃ ।।
>
> মকারং তত্র সংযোজ্য বেষ্টয়েদ্যমকেন তু।
> ব্যঞ্জনানি স্বরাণ্যেব যোজয়েত্তু পৃথক্ পৃথক্ ।।

পাঞ্চরাত্র পরম্পরার গ্রন্থে মন্ত্রবর্ণের উৎপত্তি নির্দেশের পরে তার বিলয়ক্রমের নির্দেশও দেখতে পাওয়া যায়।[43] সেই ক্রম এইরকম - অকারে যমকের ন্যাস হয়। তার প্রণবের সঙ্গে আলোড়ন করে পাঁচটি মাত্রার উদ্ধার হয়। পাঁচটি মাত্রা ক্ষ-কারে নিয়োজিত। আবার উৎপত্তিক্রমেও সব বর্ণের লয় হয় বলা হয়েছে। সেই সেই বর্ণের লয়ের আলাদা আলাদা সংজ্ঞা নির্দিষ্ট রয়েছে। যেমন- অং ও অ বর্ণের লয় সংজ্ঞা প্রলয়; দীর্ঘবর্ণের লয়সংজ্ঞা মহাপ্রলয়; ঊ ও উ বর্ণের লয়সংজ্ঞা আভূত সংপ্লব; ঈ ও ই বর্ণের লয়সংজ্ঞা কল্প; আ ও অ বর্ণের লয় সংজ্ঞা কল্পান্ত। অকার লয় হলে বিষ্ণুর পরমপদ।[44] এই ক্রমেও অকারের সকল বর্ণের মূলত্ব সিদ্ধ হয়। সনৎকুমার সংহিতায় শিবরাত্রেও বর্ণের বিভাগ প্রভৃতির বর্ণনা রয়েছে। সেই অনুসারে স্বরবর্ণের সংখ্যা চোদ্দ বলা হয়েছে। তাতে সাতটি হ্রস্ব ও সাতটি দীর্ঘ বর্ণ থাকে। পূর্ণ ব্যঞ্জনবর্ণের সংখ্যা পঁয়ত্রিশ। এই ব্যঞ্জনবর্ণগুলিকে ককারাদি ক্ষকারান্ত বলা হয়েছে।

বিসর্জনীয় ও বিন্দুকে স্বরান্তগোচর বলা হয়েছে। ব্যঞ্জন প্রায়ই স্বরের শুরুতে উচ্চারিত হয়। কখনও কখনও শুধু ব্যঞ্জনের প্রয়োগ হয়। শুধু ব্যঞ্জনের সঙ্গে বিন্দু অথবা বিসর্গের প্রয়োগ করা উচিত নয়। অস্বর ব্যঞ্জন একটিই হয়। ব্যঞ্জনবর্ণের প্রয়োগ মন্ত্রের শেষে করা প্রয়োজন, মন্ত্রের শুরুতে কখনই নয়।[৪৫] যে বর্ণগুলির কথা আমরা বলে এলাম এখন সেই বর্ণের দেবতাদের বর্ণনা পাঞ্চরাত্রমতে কেমন সেটা দেখে নেওয়া যাক।

বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা
অকার	বিষ্ণু	কবর্গ	পঞ্চভূত
ইকার	রুদ্র(সদাশিব)	চবর্গ	পঞ্চেন্দ্রিয়
উকার	ব্রহ্মা(অজ)	টবর্গ	ইন্দ্রিয়বিষয়
ঋকার	চন্দ্রমা	তবর্গ	কর্মেন্দ্রিয়
লৃকার	সূর্য	পবর্গ	কর্মেন্দ্রিয়ের বিষয়
লৄকার	অগ্নি	যাদিশান্তবর্গ	ধাতু
ঐকার	সূর্য	ষাদিলান্তবর্গ	বেদ
ঔকার	বিষ্ণু	ক্ষকার	তদঙ্গ[৪৬]
বিসর্গ	প্রজাপতি		

সনৎকুমার সংহিতায়

ইন্দ্ররাত্রেও সেই সেই বর্ণের অন্তর্গত সেই সেই দেবতাদের নির্দেশ যা দেওয়া হয়েছে তা এই রকম-

বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা	বর্ণ	দেবতা
অ	সদাবিষ্ণু	ঋৃ	চতুর্মুখ	জ	চক্ষু	ণ	গন্ধ	ঐ	দিবাকর	ন	উপস্থভ	র	মেদ	ল	অথর্ববেদ
আ	রুদ্র	৯	সূর্য	ঝ	জিহ্বা	ত	বাক	ও	দক্ষ	প	বদন	ল	অস্থি	ক্ষ	ষড়ঙ্গ[৪৭]
ই	সদাশিব	গ	অগ্নি	ঞ	ঘ্রাণ	থ	পাণি	ঔ	হরীশ	ফ	কর্ণ	ব	মজ্জা		
ঈ	হরি	ঘ	আপ	ট	শব্দ	দ	পাদ	অং	হরীশ্বর	ব	গমন	শ	শুক্র		
উ	পরব্রহ্ম	ঙ	পৃথিবী	ঠ	স্পর্শ	ধ	পায়ু	অঃ	প্রজাপতি	ভ	বিসর্গ	ষ	সামবেদ		
ঊ	শশাঙ্ক	চ	শ্রোত	ড	রূপ	ৡ	অগ্নি	ক	আকাশ	ম	গতি	স	যজুর্বেদ		
ঋ	চন্দ্রমা	ছ	ত্বক	ঢ	রস	এ	হুতাশন	খ	বায়ু	য	মাংস	হ	ঋগ্বেদ		

বর্ণিত এই বর্ণসমূহের দেবতাদের নির্দেশক্রমে কিছু বর্ণের দেবতাদের নির্দেশ আমরা স্পষ্ট জানতে পারছি, এছাড়া কিছু এমন স্থলও রয়েছে, যেখানে বর্ণের রূপের নির্দেশ করা হয়েছে। যেমন-

কবর্গঃ পঞ্চভূতানি চবর্গশ্চেন্দ্রিয়াণি চ।
টবর্গো বিষয়াস্তস্য যথাসঙ্খ্যক্রমেণ তু।।[৪৮]

এই শ্লোকে কবর্গকে পঞ্চভূত বলা হয়েছে। চবর্গকে ইন্দ্রিয় ও টবর্গকে বলা হয়েছে তার বিষয়। ইন্দ্ররাত্রে আমরা এর বিস্তৃত বিবরণ দেখি। সেখানেও স্বরবর্ণের দেবতাদের স্বরূপ নির্দেশ স্পষ্টভাবেই আছে, কিন্তু ব্যঞ্জনবর্ণের বর্ণনাক্রমে ককারকে স্বয়ং আকাশ ও অন্য বর্ণগুলিকেও এই ক্রমে বাতাস, আগুন, জল, মাটি ইত্যাদি রূপে পাওয়া যায়। বর্ণসমূহের আকাশ প্রভৃতি তত্ত্বরূপে প্রকাশিত হওয়ার তত্ত্বটি এই বর্ণনায় স্পষ্ট হয়েছে।

প্রসঙ্গ : মাতৃকা শরীর ও তার অবয়ব বৈশিষ্ট্য

পাঞ্চরাত্র অনুসারে মাতৃকার শরীর ও তার বিশেষ অবয়বগুলিই বর্ণরূপে প্রকাশিত হয়। সেই শরীরে বর্তমান বিশেষ অলংকারগুলিও বর্ণেরই হয়ে থাকে। এই বর্ণমাতৃকা দেবী অনাদিনিধনা 'শব্দব্রহ্মরূপা'। এই দেবীকে পাশ ও অঙ্কুশধারিণী বলা হয়েছে। ইনি প্রসন্না, পদ্মগর্ভা ও সর্বলোকৈকজীবা। এই দেবীর শরীরের বিবিধ অঙ্গের পরিচয় বর্ণ দ্বারা পাঞ্চরাত্র সম্প্রদায় অভিহিত করেছেন। তা এই রকম –

এছাড়া বর্ণসমূহের নক্ষত্র ও রাশিরও নির্দেশ *পাঞ্চরাত্র* শাস্ত্রে রয়েছে, সেটি এই রকম-

বর্ণ	অবয়ব	বর্ণ	অবয়ব	বর্ণ	অবয়ব
প্রণব	শির	অং	জিহ্বা	প	ওষ্ঠদ্বয়[৪৯]
অ, আ	দুটি ভ্রূ	অঃ	সমুচ্চার	প, ফ	দুই পার্শ্বভাগ
ই, ঈ	দুটি চোখ	কবর্গ-চবর্গ	দুটিহাত	ব, ভ	পৃষ্ঠ ও অগ্রভাগ
উ, ঊ	দুটি কান	টবর্গ-তবর্গ	দুটি পা	ম	নাভি
ঋ, ৠ	দুটি নাক	স	হৃদয়	য, র	প্রাণ ও ঊষ্মা
ঌ, ৡ	দুটি কপোল	হ	হৃদয়স্থ	ল	হার
এ, ঐ	দুটি ওষ্ঠ	ক্ষ	প্রভা	ব	কটিসূত্র
ও, ঔ	দুটি দন্তপঙক্তি	ক	জিহ্বা	শ, ষ	কণ্ঠহার

বর্ণ	নক্ষত্রাদি	বর্ণ	নক্ষত্রাদি	বর্ণ	নক্ষত্রাদিv	বর্ণ	নক্ষত্রাদি
অ, আ	অশ্বিনী	ক	পুষ্য	ঢ, ণ	বিশাখা	ব	অজ
ই	ভরণী	খ, গ	অশ্লেষা	ত, থ, দ	মৈত্র (অনুরাধা)	শ, ষ, স	একপাত(উত্তরাভাদ্রপদ)
ঈ, উ, ঊ	কৃত্তিকা	ঘ, ঙ	মঘা	ধ	ঐন্দ্র (জ্যেষ্ঠা)	অং, অঃ, ল	অহির্বু

ঋ, ৠ	রোহিণী	চ	অর্যমা	ন, প, ফ	মূল	ক্ষ, ত্র, জ্ঞ	অহির্বুধ্ন্য (রেবতী)
৯, ৡ	রোহিণী	ছ, জ	ভর্গদৈবত	ব	পূর্বাষাঢ়		
এ	মৃগশিরা	ঝ, ঞ	সাবিত্র	ভ	অভিজিৎ (শ্রবণা)		
ঐ	আদ্রা	ট, ঠ	ইন্দ্রাধিদৈবত	য, র	শ্রবিষ্ঠা		
ও, ঔ	পুনর্বসু	ড	নিষ্ঠ্যা (স্বাতি)	ল	শতাভিষ		

এই ক্রমে অকারাদি বর্ণ থেকে মেষ প্রভৃতি সেই সেই রাশিদের সম্বন্ধও বলা হয়েছে। আমরা অকারাদি বর্ণসমূহের রাশির নামগুলি কি তা এখন বলব –

বর্ণ	রাশি	বর্ণবর্গ	রাশি
১.	অ, আ, ই, ঈ – মেষ	৭.	কবর্গ – তুলা
২.	উ, ঊ, ঋ, ৠ – বৃষ বৃশ্চিক	৮.	চবর্গ –
৩.	৯, ৡ - মিথুন	৯.	টবর্গ – ধনু
৪.	এ, ঐ - কর্কট মকর	১০.	তবর্গ -
৫.	ও, ঔ - সিংহ	১১.	পবর্গ – কুম্ভ
৬.[৫০]	অং, অঃ, শবর্গ – কন্যা	১২.	যাদি – মীন

প্রপঞ্চসার তন্ত্রেও বর্ণসমূহের রাশি ও নক্ষত্রসমূহের সঙ্গে প্রায় এমনই সম্বন্ধ দেখানো হয়েছে।[৫১] *শ্রীপ্রশ্নসংহিতায়* বর্ণসমূহের সঙ্গে নক্ষত্রের যে সম্বন্ধ দেখানো হয়েছে, তার সবটুকুই বেশ বোঝা যায়, শুধু শেষ তিনটি বর্ণের বিষয় পূর্ণরূপে স্পষ্টতঃ প্রতীত হয় না। গ্রন্থে একে ‘অহির্বুধ্ন্যস্ত্রয়োবর্ণা’ বলা হয়েছে। কিন্তু ঐ তিনটি বর্ণ অং, অঃ, ও ল, না কি ক্ষ, এ ও জ্ঞ - এটা স্পষ্ট করে বোঝা যায় না।[৫২] প্রপঞ্চসারে শুধু এই বর্ণগুলির অন্তর্গত রাশি কি হবে সে কথা কিন্তু বলা নেই।

এইভাবে *পাঞ্চরাত্রাগমে* মাতৃকার স্বরূপকে কোনো মানুষের আকৃতির মতো কল্পনা করা হয়েছে বলে দেখা হয়। *পাঞ্চরাত্র আগমের* কিছু সংহিতায় মন্ত্রোদ্ধারের ক্রমে মাতৃকাসমূহের সেই সেই বর্গস্থ বর্ণসমূহের নির্দেশ করে মন্ত্রস্বরূপের প্রকাশ এইভাবে হয়েছে - *নারদীয় সংহিতায়* বাসুদেব প্রভৃতি মন্ত্রসমূহের উদ্ধার ক্রমে মাতৃকাসমূহের আটটি বর্গে বিভক্ত হওয়ার কথা বলা হয়েছে। মন্ত্র উদ্ধারের শুরুতে এই মাতৃকাবর্গের পূজা করে নেওয়ার কথাও বলা আছে।[৫৩] যদিও আটটি বর্গ ঠিক কি তা সেখানে স্পষ্টরূপে নির্দিষ্ট হয় নি, তবু মন্ত্র উদ্ধারের ক্রমে এটা বোঝা যায় যে, প্রথম বর্গে স্বরবর্ণের সমাবেশ রয়েছে। স্বরবর্গে ওকার-এর ক্রম ত্রয়োদশ। ‘ম’ বর্ণের উদ্ধারের ক্রমে *নারদীয় সংহিতা*

বলেছেন- 'ষষ্ঠান্তং প্রথমাদ্বর্গাৎ ত্রয়োদশসমন্বিতম্'।[৫৪] ষষ্ঠ বর্গ অর্থাৎ পবর্গের অন্ত 'মকার'। প্রথম বর্ণের ত্রয়োদশ বর্ণের সঙ্গে সমন্বিত হওয়া উচিত। অকার থেকে শুরু করে গণনা করলে (অ, আ, ই, ঈ, উ, ঊ, ঋ, ৠ, ঌ, ৡ, এ, ঐ, ও, ঔ, অং, অঃ) ওকারই তেরোতম বর্ণ হয়। সেখানে মন্ত্রের অন্তর্গত অন্যান্য বর্ণের প্রাপ্তির জন্য যে ক্রম স্বীকার করা হয়েছে, তার আধারে প্রথম বর্গ স্বরবর্ণ, দ্বিতীয় বর্গ কবর্গ, তৃতীয় বর্গ চবর্গ, চতুর্থ বর্গ টবর্গ, পঞ্চম বর্গ তবর্গ, ষষ্ঠ বর্গ পবর্গ, সপ্তম বর্গ য, র, ল, ব ও অষ্টম অর্থাৎ অন্তিম বর্গ শ, ষ, স, হ- এর হয় – এটা আমরা মোটামুটি বুঝতে পারি। *নারদীয় সংহিতায়* এই ক্রমে (মন্ত্রোদ্ধারের ক্রমে) বর্গের সংখ্যা ও তার অন্তর্গত বর্ণসমূহের গণনা অনুসারে স্থান ক্রমের নির্দেশ করতে গিয়ে মন্ত্র উদ্ধৃত হয়েছে। এই বিষয়টি ভাল করে বোঝার জন্য একটি পূর্ণ মন্ত্রের উদ্ধারক্রমের বর্ণনা এখানে প্রাসঙ্গিক হবে বলে আমাদের মনে হয়। তাই স্মরণ করি যে *পাঞ্চরাত্র* শাস্ত্রে বলা হয়েছে- 'প্রণবং পূর্বমুদ্ধৃত্য' অর্থাৎ সর্বপ্রথম প্রণবের উদ্ধার বা উল্লেখ করা যায়, যার স্বরূপ হবে 'ওং'। তারপর 'পঞ্চমাৎ উর্দ্ধমুদ্ধরেৎ' অর্থাৎ পঞ্চম বর্গ থেকে তবর্গের অন্ত-এর অর্থ হল 'নকার' এর উদ্ধার হওয়া। স্বরূপ হবে 'ওং ন'। তারপর ষষ্ঠান্তের তাৎপর্য হবে, পবর্গের অন্তিম বর্ণ মকার। 'প্রথমাদ্ধর্গাৎ ত্রয়োদশসমন্বিতম্' অর্থাৎ প্রথম বর্গ স্বর-বর্ণ তার ত্রয়োদশ 'ওকার'। এখন প্রথমের ত্রয়োদশ সমন্বিত ষষ্ঠের অন্ত হবে 'মো'। মন্ত্রের এখনও পর্যন্ত উদ্ভূত রূপ হবে 'ওং নমো'। আবার বলা যায়, 'ষষ্ঠাচ্চতুর্থং বর্ণং তু' এর দ্বারা ষষ্ঠ বর্গের চতুর্থ বর্ণের উদ্ধার দ্বারা 'ভকার'-এর উল্লেখ অভিপ্রেত হয়। এরপর 'দ্বিতীয়াত্তু তৃতীয়কম্' অর্থাৎ দ্বিতীয় বর্গ কবর্গ ও তার তৃতীয় বর্ণ 'গকার'। আবার 'অন্তং চ সপ্তমাদ্ধর্গাৎ,- এতে সপ্তম বর্গ দ্বারা তাৎপর্য হয় 'যকারাদি চার বর্ণ' আর তার অন্ত্য বর্ণ হবে 'ব'। তারপর 'পঞ্চমাৎ প্রথমং ততঃ' অর্থাৎ পঞ্চম বর্গ হবে তবর্গ, তার প্রথম বর্ণ হবে 'তকার', তা 'প্রথমৈকাদশ সংযুতম' মানে স্বরবর্ণের একাদশ বর্ণ দ্বারা সমন্বিত অর্থাৎ একার যুক্ত হয়ে 'তে' হয়। আবার 'সপ্তমান্তমুদ্ধরেৎ' বলে 'ব' এর উদ্ধারের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। সেই 'বকার'কে 'দ্বিতীয়েন চ সংযুক্তং প্রথমাদ্বে' বলে স্বরবর্ণের দ্বিতীয় বর্ণ অর্থাৎ 'আ'-এর সঙ্গে সংযুক্ত হওয়াকে নির্দেশ করেছে। পূর্ণ বর্ণ হবে 'বা'। তারপর বলা হয়েছে- 'তৃতীয়মষ্টমাদ্বর্ণমাদ্যাৎপঞ্চম সংযুতম্'। অষ্টম বর্গের তৃতীয় বর্ণ 'স' আর সেটা আদি বর্গ অর্থাৎ স্বরবর্গের পঞ্চম অর্থাৎ 'উকার'-এর সঙ্গে যুক্ত হয়। তার রূপ হয় 'সু'। আবার 'তৃতীয়মষ্টমাদ্বর্ণমাদ্যাৎপঞ্চম সংযুতম্' বলে 'দে' বর্ণের উল্লেখ অভীষ্ট হয়। 'সপ্তমান্তযুতং পশ্চাৎ দ্বিতীয়েনাদিবর্গতঃ' এই অনুসারে আবার 'বা' বর্ণের উল্লেখ করা হয়েছে। শেষে 'সপ্তমাৎ প্রথমং চৈব' বলে 'যকার'-এর উদ্ধার বিহিত হয়েছে। এইভাবে এক একটি বর্ণের উদ্ধার হলে যে পূর্ণ মন্ত্র তৈরী হয় তার রূপ এইরকম- 'ওঁ নমো ভগবতে বাসুদেবায়'।[৫৫] এই ক্রমে নারদীয় সংহিতায় অনেক মন্ত্র উদ্ধৃত হয়। এছাড়া *পাঞ্চরাত্র সংহিতাতে*ও এই রকম মন্ত্রের উদ্ধার প্রসঙ্গ পাওয়া যায়।[৫৬]

মন্ত্রোদ্ধার বিধি ছাড়া *জয়াখ্য* ও *বিশ্বামিত্র সংহিতাতে* মাতৃকাসমূহকে বর্গে বিভক্ত করে সেই সেই বর্গস্থ এক এক বর্ণের নানা সংজ্ঞা দেওয়া হয়েছে। মন্ত্রোদ্ধারক্রমে সেই সেই বর্ণের প্রত্যক্ষ নির্দেশ না করে তাদের দেওয়া সংজ্ঞারই উল্লেখ করা হয়েছে। জয়াখ্য সংহিতাতে নির্দিষ্ট বর্ণের সংজ্ঞা হল এইরকম -

প্রথম বর্গ		
বর্ণ **সংজ্ঞা**	**সংজ্ঞা**	**বর্ণ**
অ - ১. ত্যস্ত্র	১. প্রমেয়	এ -
২. জগদ্যোনি	২. প্রথম	

	৩. ব্যাপক		৩. অবিগ্রহ
আ -	১. আদিদেব	ঐ -	১. ঐশ্বর্য
	২. আনন্দ		২. যোগধাতা
	৩. গোপন		৩. সমৈরাবণ
ই -	১. রাম	ও -	১. ওতদেহ
	২. ইষ্ট		২. ওদন
	৩. ইদ্ধ		৩. বিক্রমী
ঈ -	১. পঞ্চবিন্দু	ঔ -	১. ঔর্ব
	২. বিষ্ণুমায়া		২. ভূধর
	৩. দ্বিজাধিপ		৩. ওষধ
উ -	১. ভুবন	অং -	১. ত্রৈলোক্যৈশ্বর্যদ
	২. উদ্দান		২. ব্যাপী
	৩. উদয়		৩. ব্যোমেশ
ঊ -	১. ঊর্জ	অঃ -	১. সৃষ্টিকৃৎ
	২. লোকেশ		২. অকার
	৩. প্রজ্ঞাধার		৩. পরমেশ্বর

দ্বিতীয় বর্গ			
বর্ণ	সংজ্ঞা	বর্ণ	সংজ্ঞা
ঋ -	১. সত্য	ক -	১. কমল
	২. ঋতধামা		২. করাল
	৩. অঙ্কুশ		৩. প্রকৃতিপরা
ৠ -	১. বিষ্টর	খ -	১. খর্বদেহ
	২. জ্বালা		২. বেদাত্মা
	৩. প্রসারণ		৩. বিশ্বভাবন
ঌ -	১. লিঙ্গাত্মা	গ -	১. গদধ্বংসী
	২. ভগবান		২. গোবিন্দ
	৩. তারক		৩. গদাধর
ৡ -	১. দীর্ঘঘোণ	ঘ -	১. ধর্মাশু
	২. দেবদত্ত		২. তৈজস্বী
	৩. বিরাট		৩. দীপ্তিমান
		ঙ -	১. একদ্রংষ্ট্র
			২. ভূতাত্মা
			৩. বিশ্বভাবক

তৃতীয় বর্গ		চতুর্থ বর্গ	
বর্ণ	সংজ্ঞা	বর্ণ	সংজ্ঞা
চ -	১. চঞ্চল	ট -	১. চান্দ্রী
	২. চক্রী		২. আহ্লাদ
	৩. চন্দ্রাংশু		৩. বিশ্বাপ্যায়ন
ছ -	১. ছলবিধ্বংসী	ঠ -	১. কৌস্তুভ
	২. ছন্দ		২. নেমি
	৩. ছন্দঃপতি		৩. ধারাধর
জ -	১. অজিত	ড -	১. দণ্ডধার
	২. জন্মহন্তা		২. মৌসল
	৩. শাশ্বত		৩. অখণ্ড বিগ্রহ
ঝ -	১. ঝস	ঢ -	১. বিশ্বরূপ
	২. সামাত্মা		২. বৃষকর্মা
	৩. সামপাঠক		৩. প্রদর্তন
ঞ -	১. উত্তম	ণ -	১. অভদয়
	২. ঈশ্বর		২. সাস্তা

	৩. তত্ত্বসাধক		৩. বৈকুণ্ঠ

	পঞ্চম বর্গ		**ষষ্ঠ বর্গ**
বর্ণ	**সংজ্ঞা**	**বর্ণ**	**সংজ্ঞা**
ত -	১. তললক্ষা	প -	১. পদ্মনাভ
	২. বৈরাজ		২. পবিত্র
	৩. স্রগ্ধর		৩. পশ্চিমানন
থ -	১. ধন্বী	ফ -	১. ফুল্লনয়ন
	২. ভুবনপাল		২. লাঙ্গলী
	৩. সর্বরোধক		৩. শ্বেত
দ -	১. দত্তাবকাশ	ব -	১. বামন
	২. দমন		২. হ্রস্ব
	৩. শান্তিদ		৩. পূর্ণাঙ্গ
ধ -	১. সাঙ্গধৃত	ভ -	১. ভল্লায়ুধ
	২. হর্ত্তা		২. সিদ্ধিপ্রদ
	৩. মাধব		৩. ধ্রুব
ন -	১. নর	ম -	১. মর্দন

	২. নারায়ণ		২. কাল
	৩. পন্থা		৩. প্রধা

সপ্তম বর্গ		**অষ্টম বর্গ**	
বর্ণ	**সংজ্ঞা**	**বর্ণ**	**সংজ্ঞা**
য	১. চতুর্গতি	শ	১. শঙ্কর
	২. সূক্ষ্ম		২. শান্ত
	৩. শঙ্খ		৩. পুণ্ডরীক
র	১. অশেষভুবনাধার	ষ	১. নৃসিংহ
	২. অনল		২. অগ্নিরূপ
	৩. কালপাবক		৩. ভাস্কর
ল	১. বিবুধ	স	১. অমৃত
	২. ধরেশ		২. তৃপ্তি
	৩. পুরুষেশ্বর		৩. সোম
ব	১. বরাহ	হ	১. সূর্য
	২. অমৃতধারা		২. প্রাণ
	৩. বরুণ		৩. পরমাত্মা

অন্তিম বর্গ	
ক্ষ -	১. অনন্তেশ
জ্ঞ -	২. গরুড় [৫৭]

এই ভাবে *জয়াখ্য সংহিতা* অকার থেকে হকার পর্যন্ত সকল বর্ণের মধ্যে এক একটি বর্ণের তিনটি করে নাম নির্দেশ করেছেন। তারপর বলা হয়েছে- 'অনন্তেশঃ ক্ষকারস্তু বর্গান্তো গরুড়ঃ স্মৃত'। অষ্টম বর্গের পর শুধু ক্ষকারের নাম নির্দেশ করা হয়েছে। তবে বর্গান্ত শব্দ দ্বারা এখানে কোন বর্ণের বিবক্ষা করা হয়েছে, তা স্পষ্ট নয়। গ্রন্থে 'ঞ'- এর স্থানে 'জ্ঞ'- এর নির্দেশও অনেকস্থলেই দেখা যায়। বর্গান্ত বলার দ্বারা কখনও 'এ' বর্ণ বিবক্ষিত হয়; কারণ, 'এ' বর্ণের নির্দেশ কোথাও দেখতে পাওয়া যায় না। কিন্তু স্পষ্ট প্রমাণের অভাবে পূর্ণ নিশ্চয় করে কোথাও দেখতে পাওয়া যায় না এমনটা বলাও শক্ত।

*বিশ্বামিত্র সংহিতা*ও মাতৃকার অন্তর্গত বর্ণসমূহের প্রায় এমনই সংজ্ঞা নির্দেশ করেছেন।[৫৮] এই সংজ্ঞা সামান্যরূপে *জয়াখ্য সংহিতা*তেও দেওয়া হয়েছে। কিন্তু কোন কোন স্থলে কিছু ভেদও আমরা দেখতে পাই, যেমন- জয়াখ্য 'ওঁ'- এর জন্য কোন আলাদা নাম নির্দেশ করেন নি, অথবা বিশ্বামিত্র সংহিতায় 'ওঁ'- এর জন্য ছয়টি নামের উল্লেখ রয়েছে- ১. প্রণব, ২. ব্রহ্মকোষ, ৩. ব্রহ্ম, ৪. উদ্গীথ, ৫. তারক ও ৬. ছন্দসামাদি। *জয়াখ্য সংহিতার* মতো *বিশ্বামিত্র সংহিতা*ও অকারের তিনটি সংজ্ঞার উল্লেখ করেছেন। কিন্তু এই তিনটির মধ্যে দুটি সমান ও একটি আলাদা। *জয়াখ্যে* যেখানে 'ব্যাপক' বলা হয়েছে, সেখানে বিশ্বামিত্র 'বিষ্ণু' বলেছেন। এইভাবে অন্য কোন বর্ণের সংজ্ঞাতেও কিছু ভেদ দেখতে পাওয়া যায়।

এখানে আরও লক্ষণীয় হল যে, প্রথম বর্গের অকারাদি বিসর্গান্ত বর্ণকে 'অগ্নিষোমাত্মক' বলা হয়েছে। কাদিমান্ত ব্যঞ্জন বর্ণ ক্রমশঃ ক্ষ্মাদিপুরুষান্ত তত্ত্বরূপে পরমেশ্বরের দ্বারা অধিষ্ঠিত হয়। য, র, ল, ব- এই চারটি বর্ণ ক্রমশঃ জাগ্রৎ প্রভৃতি অবস্থাযুক্ত এবং শাদিক্ষান্ত বর্ণ তূর্যাতীতরূপে অধিষ্ঠিত বলে ধরা হয়েছে। তার বিস্তৃত রূপটি আমরা এখন দেখে নেব-

অগ্নিষোমাত্মক বর্ণ –

অ, আ, ই, ঈ

উ, ঊ, ঋ, ৠ

ঌ, ৡ, এ, ঐ

ও, ঔ, অং, অঃ

ক্ষ্মাদিপুরুষান্ত তত্ত্বাত্মক অধিষ্ঠিত বর্ণ –

বর্ণ	তত্ত্ব	বর্ণ	তত্ত্ব	বর্ণ	তত্ত্ব
ক	ক্ষ্মা	ঝ	স্পর্শতন্মাত্রা	ত	ঘ্রাণ
খ	আপ	ঞ	শব্দতন্মাত্রা	থ	রসনা
গ	তেজ	ট	উপস্থ	দ	চক্ষু

ঘ	বায়ু ত্বক	ঠ	পায়ু	ধ
ঙ	আকাশ শ্রৌত	ড	পাদ	ন
চ	গন্ধতন্মাত্রা মন	ঢ	পাণি	প
ছ	রসতন্মাত্রা অহংকার	ণ	বাক	ফ
জ	রূপতন্মাত্রা মহান্			ব
	প্রকৃতি			ভ
	পুরুষ			ম

জাগ্রৎ প্রভৃতি অবস্থায় অধিষ্ঠিত বর্ণ

য - জাগ্রৎ

র - স্বপ্ন

ল - সুষুপ্তি

ব - তূর্য

শ - তূর্যাতীত

ষ - তূর্যাতীত

স - তূর্যাতীত

হ - তূর্যাতীত

ক্ষ - তূর্যাতীত [৫৯]

নারদীয় সংহিতায় মূর্তিপ্রতিষ্ঠার ক্রমে মূর্তির মন্ত্র বর্ণনা করতে গিয়ে মকারাদি কিছু বর্ণের ব্যুৎক্রম দ্বারা সৎ তত্ত্বের তত্ত্বরূপত্ব প্রাপ্তি প্রসঙ্গ বলা হয়েছে। তা মোটামুটি এই রকম –

বর্ণ তত্ত্ব	তত্ত্ব	বর্ণ
ম পাদ	জীবভূত	ড

ভ পায়ু	প্রাণভূত	ঠ
ব উপস্থ	বুদ্ধিভূত	ট
ফ শ্রোত্র	অহংকার	ঞ
প ত্বক	সংকল্প	ঝ
ন নেত্র	শব্দতন্মাত্র	জ
ধ জিহ্বা	স্পর্শতন্মাত্র	ছ
দ ঘ্রাণ	রূপতন্মাত্র	চ
থ প্রথিবী	রসতন্মাত্র	ক
ত তেজস	গন্ধতন্মাত্র	খ
ণ	শ্রোত্র	
ঢ	পাণি	

এখানে ব্যুৎক্রমে ম থেকে আরম্ভ করে খ পর্যন্ত বর্ণের তত্ত্বরূপের সামান্য জ্ঞান হয়। কিন্তু গ, ঘ, ঙ প্রভৃতি বর্ণের তত্ত্বরূপের স্পষ্ট উল্লেখ দেখা যায় না।[৬০] এখানে এই বর্ণনার ক্রমে সেই সেই বর্ণের সেই সেই দেবতার ন্যাসের নির্দেশ আছে। ঐ বর্ণের ন্যাস দ্বারা বাস্তবিকরূপে কি অভীষ্ট, তা আমাদের কাছে স্পষ্ট প্রতীত না হলেও শাস্ত্রের প্রেক্ষিতে আমাদেরই মনে হয় যে, অক্ষরসমূহের অক্ষরত্বজন্য মূর্তিসমূহও অক্ষর হয়, তাই অক্ষরসমূহের মূর্তিতে সেই সেই অঙ্গে বিধি মেনে ন্যাস করা হয়ে থাকে।

মাতৃকাপীঠের নির্মাণ

মন্ত্রোদ্ধারক্রমে কিছু *পাঞ্চরাত্র সংহিতা*গ্রন্থ মাতৃকাপীঠের নির্মাণের নির্দেশ করেছেন, সেই পীঠে মাতৃকাচক্রের কল্পনা করতে হয়।[৬১] শুদ্ধভূমিকে গোময় দ্বারা লেপন করে, পঞ্চগব্য দ্বারা সংসিক্ত করে ও চন্দন প্রভৃতি দ্রব্য দ্বারা উপলেপ করে মাতৃকাপীঠের কল্পনা করা হয়। বায়ু নেই এমন স্থানকে ধুপ প্রভৃতি দ্বারা অধিবাসিত করা হয় ও নানা ফুল দ্বারা তার পূজা করা হয়। তার ওপর চতুরস্র বা সুবৃত্ত দুই হাত অথবা এক হাত পরিমাণ পীঠ তৈরী করতে হয়। কল্পিত পীঠ সুষম হবে।[৬২] ওই মনোরম পীঠে মন্ত্রোদ্ধারের জন্য মাতৃকাসমূহের উল্লেখও করতে হবে - শাস্ত্রে এমনই বিধান রয়েছে। মণিসমূহকে যেমন একটি সুতো দিয়ে গাঁথা হয়, তেমন অব্যয়াত্মক ভগবৎরূপী সূত্রে ঐ মাতৃকাসকল মণির মতো অবস্থান করেন।[৬৩] মাতৃকাপীঠের স্বরূপ চক্রাকার অথবা পদ্মের আকারের হয়। ঐ দুই স্বরূপে যে ব্যাবহারিক ভেদ হয় তা পুরুষ মন্ত্রোদ্ধারের জন্য চক্ররূপ মাতৃকাপীঠ ও স্ত্রী-মন্ত্রোদ্ধারের জন্য পদ্মরূপ মাতৃকাপীঠের ভাবনা করতে বলা হয়েছে।[৬৪] কয়েকটি সংহিতায় এই চক্রগুলির বিষয়ে স্পষ্ট নির্দেশ

আছে দেখা যায়। যেমন- *জয়াখ্য সংহিতা* অষ্টার মহাচক্রের কল্পনার নির্দেশ দিয়েছেন। এই চক্রে প্রথম অকারাদি ক্ষকারান্ত অবর্গ প্রভৃতি আট বর্গের উল্লেখ করা হয়েছে। মাঝে বর্ণচক্র প্রণবের উল্লেখ করা হয়েছে। তারপর মাতৃকাচক্রের স্থাপনা করে তার বিধিবদ্‌পূজা করার পরামর্শও দেওয়া হয়েছে। পূজাক্রমে এক একটি বর্ণের পাদ্য অর্ঘ্য প্রভৃতি দ্বারা আলাদা আলাদা অর্চনা করা হয়।[৬৫] *শ্রীপ্রশ্নসংহিতায়* এই প্রসঙ্গে ষোড়শার মাতৃকাচক্রের নির্দেশ করেছেন। ঐ চক্রনাভি, নেমি ও অরযুক্ত হয়। নাভি, নেমি ও অর-এর রেখাসমূহ চন্দন-ক্ষোদ দ্বারা পীঠে কল্পিত হয়। মাঝে প্রণবের উল্লেখ রয়েছে। নাভিপ্রদেশে স্পর্শবর্ণের নির্দেশ ও নেমি-দেশে 'য' আদি বর্ণের উল্লেখ করা হয়েছে। এই ক্রমে বর্ণমাতৃকার ধ্যান করার বিধান দেওয়া আছে।[৬৬]

ঈশ্বরসংহিতায় মাতৃকাচক্রের যে নির্দেশ তার কিছু বৈশিষ্ট্য আছে। যেমন সেখানে একটি চক্র দ্বাদশ চক্র রূপে বর্ণিত হয়েছে। এই চক্রের নাভি, অর, নেমি - তিনটিতে মাতৃকার উল্লেখ বিহিত হয়েছে। মাঝে ওঙ্কার (প্রণবের) উল্লেখ করে নাভি-ভাগে ষোড়শ স্বরবর্ণের উল্লেখ রয়েছে। দ্বাদশ অরের ওপর প্রথম থেকে শুরু করে এক একটি অরের ওপর ক প্রভৃতি দুইটি দুইটি ব্যঞ্জনবর্ণের উল্লেখ করার কথা বলা হয়েছে। এই ভাবে সেখানে বারোটি অরের ওপর চব্বিশ স্পর্শবর্ণের স্থিতি হয়। তারপর স্পর্শের মকার ও অন্তস্থ এবং ঊষ্মবর্ণের উল্লেখ নেমিক্ষেত্রে করা হয়ে থাকে। ক্ষকারের উল্লেখ সবথেকে বহির্ভাগের পীঠে পূর্ব দিকে করা হয়।[৬৭] অপরদিকে ঈশ্বরসংহিতা একটি একটি করে সব ক'টি মাতৃকাপীঠের বর্ণনা করেছেন । সেই বর্ণনা অনুসারে দ্বাদশ চক্র-এর স্থলে ষোড়শ চক্রের কল্পনা বিহিত হয়েছে। ষোড়শ চক্রে বর্ণসমূহের উল্লেখক্রম দ্বাদশ চক্রের প্রেক্ষিতে ঠিক বিপরীত রীতিতে করা হয়ে থাকে। এর মধ্যভাগ অক্ষে ঙ, ঞ, ণ, ন, ম - এই পাঁচটি অনুনাসিক বর্ণের উল্লেখ রয়েছে। নাভিভাগ – এ য, র, ল, ব, শ, ষ, স, হ, ক্ষ – এই নয়টি বর্ণের স্থান বলা হয়েছে। সেখানে ষোলোটি অরের মধ্যে পূর্ব দিক থেকে শুরু করে অকারাদি ষোলোটি স্বরবর্ণের স্থান নির্দেশ করা হয়েছে। তারপর নেমিভাগে পূর্বদিক থেকে আরম্ভ করে কাদি (নাসিক, স্থানিক, অনুনাসিক বর্ণ ছেড়ে দিয়ে) কুড়িটি বর্ণের স্থান নির্দেশ করা রয়েছে। এবং এই সব কিছুর বাইরের দিকে প্রধি (পীঠ) স্থানে ওঙ্কার প্রণবের স্থান পূর্বদিকে বিহিত হয়েছে।[৬৮]

পাঞ্চরাত্রাগমে মন্ত্রের প্রয়োগ বৈশিষ্ট্য

পাঞ্চরাত্রাগমের মন্ত্রে মাতৃকাবর্ণের সাধারণ পরিচয় পরিক্রমার পরে আমরা এখন *পাঞ্চরাত্রাগমে* প্রযুক্ত মন্ত্রের প্রয়োগ বিষয়ে কিছু অভিমতের প্রতি মনোযোগ দেবার চেষ্টা করব।

সাধারণভাবে *পাঞ্চরাত্রাগম সংহিতায়* বৈদিক ঋক্‌-সূক্ত ও সাম-এর প্রয়োগ নানা ক্রিয়াপ্রসঙ্গে দেখতে পাওয়া যায়। বিশেষতঃ প্রতিষ্ঠা কর্মেই এই প্রয়োগ বেশি পরিলক্ষিত হয়। নারদীয় সংহিতা প্রায় বত্রিশরকম বৈদিক মন্ত্র, পাঁচটি সূক্ত ও সামের প্রয়োগ নানা কর্ম প্রসঙ্গে নির্দেশ করেছেন।[৬৯] *বিশ্বামিত্র সংহিতায়* বিয়াল্লিশটি বৈদিক মন্ত্র ও সাতটি অনুবাক্‌ও সূক্ত এবং অন্য সাম প্রভৃতি প্রয়োগের কথা আছে।[৭০] একইভাবে *বিষ্বক্‌সেন সংহিতায়* বারোটি বৈদিক মন্ত্রের ও আটটি সূক্তের প্রয়োগ নানা ক্রিয়ায় করা হয়েছে।[৭১] অন্য সংহিতাতেও সর্বত্র বৈদিক মন্ত্র প্রভৃতির প্রয়োগ দেখা যায়। পাঞ্চরাত্রিক ক্রিয়ায় প্রযুক্ত বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগের বিষয়ে দৃষ্টিপাত করলে প্রশ্ন হয় যে, বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগ কি পাঞ্চরাত্রে শ্রৌতকর্মের মতো অর্থ বিচারপূর্বক করা হয় ? না কি শ্রৌতকর্মে প্রযুক্ত মন্ত্র প্রায় সর্বত্র ক্রিয়ার অনুরূপ অর্থযুক্ত হয়ে থাকে? অর্থাৎ ক্রিয়ার অনুরূপ অর্থযুক্ত মন্ত্রের প্রয়োগ কি সেই সেই ক্রিয়াসম্পাদনের অবসরে করা হয়ে থাকে? উত্তর হল- সাধারণভাবে গৃহ্যপ্রয়োগে বিনিযুক্ত বৈদিক মন্ত্রেরও ক্রিয়ার অনুরূপ অর্থসাম্য হয়। কখনও কখনও এর অপবাদও দেখতে পাওয়া যায়। পাঞ্চরাত্রাগমিক প্রক্রিয়ায় প্রযুক্ত তিন রকম বৈদিক মন্ত্রের বিনিয়োগ দেখা যায়। যেমন - ১. মন্ত্রার্থানুরূপ ক্রিয়া- অর্থাৎ কিছু মন্ত্রের বিনিয়োগ মন্ত্রার্থের অনুরূপ সর্বদা সেই সেই ক্রিয়ার অনুসারী হয়। ২. অংশতঃ মন্ত্রার্থানুরূপ ক্রিয়া অর্থাৎ কিছু ক্রিয়ায় বিনিযুক্ত বৈদিক মন্ত্রের অংশতঃ ক্রিয়ার অনুরূপ অর্থযুক্ত হয়। ৩. মন্ত্রার্থাননুরূপ ক্রিয়া- অর্থাৎ কিছু এমন বৈদিক মন্ত্র সেই সেই পাঞ্চরাত্রিক ক্রিয়াসমূহে বিনিযুক্ত হয়; যার ক্রিয়ার সঙ্গে কোনরকম অর্থের অনুরূপতা দেখা যায় না। ক্রিয়ায় প্রযুক্ত শুধু এক দুটি শব্দের

মন্ত্রগত শব্দসাম্যের আধারে সেই সেই ক্রিয়ায় ঐ মন্ত্রবিশেষের বিনিয়োগ করা হয়ে থাকে। এই বিষয়টিকে স্পষ্ট বোঝার জন্য কিছু বিচারের প্রয়োজন রয়েছে।

মন্ত্রার্থ এবং ক্রিয়ার অনুরূপতাটি কি রকম তা বোঝার জন্য এই দৃষ্টান্তটিকে স্বীকার করা যেতে পারে- নারদীয় সংহিতায়[৭২] 'যা দিব্যা'[৭৩] ইত্যাদি মন্ত্রের প্রয়োগ প্রায়ই জলের দ্বারা প্রতিমা প্রক্ষালনের জন্য করতে হয়। সম্পূর্ণ মন্ত্রটি এইরকম-

যা দিব্যা আপঃ পৃথিবী সম্বভূর্যা অন্তরিক্ষ্যা উত পৃথিবীর্যা।
হিরণ্যবর্ণা যাজ্ঞিয়াস্তান আপঃ শংস্যোনা ভবন্তু ।।

এর অর্থ হল- যে আকাশীয় জল পৃথিবীতে হয়, যা অন্তরিক্ষের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত আর যা পার্থিব, তা সুবর্ণ বর্ণযুক্ত যজ্ঞের যোগ্য জল আমাদের জন্য কল্যাণপ্রদ ও সুখপ্রদায়ক। *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে* এই মন্ত্রের বিনিয়োগ রাজ্যাভিষেকের অবসরে রাজার ওপর জলাভিষেকের জন্য করা হয়।[৭৪] এই মন্ত্রে জলের বিশেষত্ব বর্ণনার সঙ্গে তার স্তুতিও করা হয়েছে। *নারদীয় সংহিতা*তেও *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণের* মতো অভিষেকের ক্রমেই জলের বিশেষতা ও তার গুণকীর্তন করে এমন মন্ত্রের বিনিয়োগ গুরুত্ব সহকারে স্বীকার করা হয়েছে। *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে* রাজার অভিষেকের সময়ের কথা বলা হয়েছে। তবুও এই মন্ত্র প্রয়োগ প্রসঙ্গে অভিষেক অংশটি অবশ্যই শাস্ত্রীয় নির্দেশের ঐক্যই সূচিত করে।

নারদীয় সংহিতায় গর্ভাধানের ক্রমে 'বিষ্ণুযোনি' ইত্যাদি মন্ত্রের বিনিয়োগ বলা আছে।[৭৫] মন্ত্রটি হল এই -

বিষ্ণুর্যোনিং কল্পয়তু ত্বষ্টারূপাণি পিংশতু। আসিঞ্চতু প্রজাপতির্ধাতা গর্ভং দধাতু তে ।।

গর্ভং ধেহি সিনীবালি গর্ভং ধেহি সরস্বতী। গর্ভং তে অশ্বিনৌ দেবা বাধত্তাং পুষ্কর শ্রজা ।।
হিরন্ময়ী অরণী যং নির্মন্থতো অশ্বিনা। তং তে গর্ভং হবামহে দশমে মাসি সূতবে ।।[৭৬]

এর অর্থ- বিষ্ণু তোমার গর্ভ নির্মাণ করুন, ত্বষ্টা শিশুর রূপ তৈরী করুন, প্রজাপতি শুক্র সিঞ্চিত করুন, ধাতা তোমার গর্ভ ধারণ করুন। হে সিনীবালী ! গর্ভ প্রদান করো, হে সরস্বতী ! গর্ভ প্রদান করুন, পদ্মমালাধারী অশ্বিনীকুমার তোমায় গর্ভ প্রদান করুন। যে ভ্রূণকে দুই অশ্বিনীদেব নিজের সুবর্ণময়ী অরণি থেকে উৎপন্ন করেন, সেই ভ্রূণকে আমরা তোমার উদরে আহ্বান করছি, যাকে তুমি দশম মাসে জন্ম দেবে। *কৌষিতকী ব্রাহ্মণ, শতপথ ব্রাহ্মণ* ও *বৃহদারণ্যক উপনিষদে* পুত্রমন্থনকর্মের অন্তর্গত পতির দ্বারা পত্নীকে স্পর্শ করার সময় এই মন্ত্র উচ্চারণের নির্দেশ করা হয়েছে। *নারদীয় সংহিতা* পতিকে ঋতুমতী পত্নীর শুদ্ধির পর রাত্রে এই মন্ত্র উচ্চারণের সঙ্গে পত্নীর সঙ্গে সমাগমের নির্দেশ দিয়েছেন। *পাঞ্চরাত্রাগমে* এই মন্ত্রের বিনিয়োগটি গৃহ্যসূত্রের নির্দেশের মতোই মনে হয়। *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রেও* [৭৭]এই বৈদিক মন্ত্রের বিনিয়োগের নির্দেশ গর্ভাধান প্রসঙ্গে করা হয়েছে। এখানে মনে রাখতে হবে এই যে, ঐ সূত্রে এই মন্ত্রের অর্থানুরূপ ক্রিয়ায় মন্ত্রের প্রয়োগ করা হয়- এ বিষয়ে বিদ্বানদের মতবৈচিত্র্য আছে কি না আমরা জানি না।

নারদীয় সংহিতায় 'যো মে দণ্ড' ইত্যাদি মন্ত্র উচ্চারণের সঙ্গে উপনয়নের সময়ে ব্রহ্মচারীর হাতে পলাশ দণ্ড ধারণ করার নির্দেশ আছে।[৭৮] মন্ত্রটি এইরকম-"যো মে দণ্ডপরাতপ দ্বৈহায় সোঽধিভূম্যাং তমহং পুনরাদদ্ আয়ুষে ব্রহ্মণে ব্রহ্মবর্চসায় ।"

এই মন্ত্রের অর্থ হল- "আমার আকাশীয় দণ্ড যা ভূমিতে পড়ে গেছে, তাকে দীর্ঘ আয়ু, বিদ্যা ও ব্রহ্মতেজ-এর জন্য পুনরায় গ্রহণ করছি।" এই মন্ত্র পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও এইভাবেই দণ্ডগ্রহণের সময় ব্রহ্মচারীর দ্বারা উচ্চারিত হয়ে থাকে।[৭৯] ফলতঃ এটাই স্পষ্ট হয় যে, এই মন্ত্রের বিনিয়োগ বিষয়টি সাধারণভাবে *নারদীয় সংহিতা* ও *গৃহ্যসূত্রে* এক ভাবেই আছে। তারপর ক্রিয়ার সঙ্গে মন্ত্রার্থের অনুরূপতাও আমাদের বুঝতে অসুবিধা হয়না। এই সূত্রে বৈদিক ও পাঞ্চরাত্র পরম্পরায় মন্ত্র বিনিয়োগের ক্ষেত্রে আমরা বেশ কিছুটা ঐক্যের সন্ধান পাই।

পাঞ্চরাত্র ক্রিয়ায় অংশতঃ ক্রিয়ার অনুরূপ অর্থযুক্ত মন্ত্রের প্রয়োগের উদাহরণরূপে আরও কিছু মন্ত্রের বিনিয়োগ-প্রসঙ্গ এখানে স্মরণ করা যেতে পারে, যেমন- 'ধ্রুবাদ্যৌর্ধ্রুবা পৃথিবী ধ্রুবং বিশ্বমিদং জগদ্। ধ্রুবা সঃ পর্বতা ইমে ধ্রুবা স্ত্রী পতিকুলে ইয়ম্।[৮০] *নারদীয় সংহিতায়* মূর্তিপ্রতিষ্ঠার সময় প্রতিমাকে পীঠে প্রতিষ্ঠিত করার সময় এই মন্ত্রের বিনিয়োগ হতে দেখা যায়।[৮১] মন্ত্রটির অর্থ হল এইরকম- "আকাশ অচল, পৃথিবী অচল, এই সমগ্র সংসার স্থির। এই পর্বত স্থির। এইভাবে এই স্ত্রীও নিজের পতিকুলে স্থির হয়ে যাক |" *গৃহ্যসূত্রে* বিবাহের ক্রমে বর অরুন্ধতী দর্শনের পর বধূকে এই মন্ত্র দ্বারা সম্বোধিত করেন।[৮২] এই ঋকে স্ত্রীকে ধ্রুব(স্থির) হওয়ার কথা বলা হয়েছে। সেই ক্রমেই আকাশাদির স্থিরতার উপমা দেওয়া হয়েছে। যেমন আগে বলা হয়েছে, নারদীয় সংহিতা প্রতিমাকে পীঠের ওপর স্থির করতে গিয়ে এই মন্ত্রের বিনিয়োগ দেখিয়েছেন। লক্ষণীয় এখানে প্রতিমার পীঠে স্থির হওয়ার প্রসঙ্গ কিম্বা মন্ত্রটির যেভাবে তার সঙ্গে কোন অনুরূপতা বা ঔচিত্য কিছুই পরিলক্ষিত হয় না।

পাঞ্চরাত্র প্রক্রিয়ায় তৃতীয় প্রকার বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগের বিষয়টি এখন দেখে নেব।

> চিত্রং দেবানামুদগাদনীকং চক্ষুর্মিত্রস্য বরুণস্যাগ্নেঃ ।
> আ প্রাদ্যা বা পৃথিবী অন্তরীক্ষং সূর্য আত্মা জগতস্তুষশ্চ ।।[৮৩]

ঋগ্বেদের এই মন্ত্র *হিরণ্যকেশী গৃহ্যসূত্রে*[৮৪] সূর্যের উপাসনার জন্য প্রযুক্ত হয়েছে। এই মন্ত্রের অর্থ হল- দেবতাদের পূজ্য মুখ, মিত্র, বরুণ ও অগ্নির নেত্র উৎপন্ন হয়। তা পৃথিবী, আকাশ ও অন্তরিক্ষের পরিমাপ করে। সূর্য হলেন স্থাবর, জঙ্গমাত্মক সমগ্র বিশ্বের আত্মা। এই মন্ত্রে সূর্য উদয়ের বর্ণনার সঙ্গে সূর্যদেবতার মহিমার বর্ণনাও দেখা যায়। সূর্যের উপাসনার সময় এই মন্ত্রের প্রয়োগ অবশ্যই যথাযথ- এটা আমরা জানি। তবে বিপরীতে *পাঞ্চরাত্রাগমে* এই মন্ত্রকে বিনিয়োগ মন্ত্রের অর্থের অনুরূপে প্রতিমা প্রতিষ্ঠার আগে তাঁর অক্ষিমোচনের সময়ে বিনিযুক্ত করা হয়ে থাকে।[৮৫] কোন কোন বিদ্বান মনে করেছেন যে, প্রতিমার অক্ষিমোচনক্রমে সূর্যদেবতার স্তুতিপরক ঋকের বিনিয়োগ গৃহ্যকর্মে প্রযুক্ত এই মন্ত্রের উপযোগী হয় না। তবে আমাদের মনে হয় যে, *পাঞ্চরাত্রাগমে* মন্ত্রস্থ কিছু শব্দের সঙ্গে ক্রিয়াগত শব্দের সমানতার আধারেই সেই সেই ক্রিয়ায় সেই সেই মন্ত্রের বিনিয়োগের নির্দেশ যেমন রয়েছে তেমনি এটাও মনে রাখতে হবে যে, ক্রিয়া ও মন্ত্রার্থের অনুরূপতার বিষয়ে যে শুধু বিচারই করা হয়েছে এমন কিন্তু নয়। যেমন- আলোচ্য মন্ত্রে 'চিত্র' শব্দার্থ যেহেতু আছে তাই চিত্র অর্থাৎ প্রতিমার চোখ উন্মীলনের প্রসঙ্গে 'চিত্রং দেবানাং' ইত্যাদি মন্ত্রের প্রয়োগ পাঞ্চরাত্র পরম্পরায় করা হয়েছে। মন্ত্রে 'চক্ষু' শব্দেরও প্রয়োগ হয়েছে আর এখানে এই ক্রিয়ার চক্ষু-উন্মীলনের প্রসঙ্গও রয়েছে। সুতরাং মনে হয় উপযুক্ত মন্ত্রের বিনিয়োগ করে অক্ষিমোচনের বিধানই *পাঞ্চরাত্র* শাস্ত্রে দেওয়া হয়েছে। এমনটা না হলে অক্ষিমোচন ক্রিয়া ও ওই মন্ত্রের অর্থের মধ্যে বিশেষ অর্থানুরূপতা বা অন্য কোন সারূপ্যও আমরা পেতাম না। একই ধারায় আরও কিছু মন্ত্রের বিনিয়োগ ও তার বৈশিষ্ট্য এবং বৈচিত্র্য আমরা দেখতে পাই। যেমন- *নারদীয় সংহিতা* প্রতিষ্ঠা ও পবিত্র উৎসবের বিশেষ লগ্নে 'অতো দেবা' ইত্যাদি মন্ত্রের বিনিয়োগ দেখিয়েছেন। *ঋগ্বেদ* ও *সামবেদে* মন্ত্রের পূর্ণরূপ হল- "অতো দেবা অবন্তু নো যতো বিষ্ণুর্বিচক্রমে। পৃথিব্যাঃ সপ্তধামভিঃ।"[৮৬]

গৃহ্য ও শ্রৌত উভয় কর্মে এই মন্ত্রের প্রয়োগ হয়েছে। শ্রৌতসূত্রে এই মন্ত্রের বিনিয়োগ বিভিন্ন যাগ-যজ্ঞে আহুতি সমর্পণের জন্য করা হয়ে থাকে।[৮৭] এই মন্ত্রের অর্থ হল- "যেখানে পৃথিবীর সাতটি স্থানে (দ্বীপে) বিষ্ণু সংক্রমণ করেছিলেন, সেখানে দেবতা আমাদের রক্ষা করুন।" এমনকি গৃহ্যসূত্রে এই মন্ত্রের বিনিয়োগের প্রশ্ন ওঠে, সেখানে আগ্রামনী ব্রতাচরণের সময়ে ব্রতী কুশের আস্তরণ থেকে ওঠার ক্রমে তার সমস্ত কুটুম্বের দ্বারা এই মন্ত্র উচ্চারণের বিধান রয়েছে।[৮৮] নারদীয় সংহিতা বিম্বপ্রতিষ্ঠার ক্রমে আচার্য ও যজমানের দ্বারা দেববিম্বের সঙ্গে আলয় প্রবেশের সময়ে এই মন্ত্রের বিনিয়োগ করার নির্দেশ দিয়েছেন। এই মন্ত্রের দ্বারা দেবতা ও মণ্ডলকে পবিত্রভাবে সমর্পণ করতে হয়।[৮৯] এইভাবে শ্রৌত, গৃহ্য ও পাঞ্চরাত্র প্রক্রিয়ায় ভিন্ন ভিন্ন সময়ে এই মন্ত্রের বিনিয়োগ হয়। মন্ত্রার্থ অনুসারে সামান্যরূপে দেবতার কাছে রক্ষা পাওয়ার প্রার্থনা জানানো হয়। দেবপ্রতিমা প্রতিষ্ঠার জন্য নিয়ে যাওয়ার সময়ও দেবতা ও মণ্ডলকে পবিত্রভাবে সমর্পণের সময় যে ক্রিয়া হয়, তার সঙ্গে মন্ত্রার্থের অনুরূপতা দেখা যায় না। তাই কিছু বিদ্বান মনে করেছেন যে, পাঞ্চরাত্র প্রক্রিয়ায় 'অতো দেবা' ইত্যাদি

মন্ত্রের বিনিয়োগ ক্রিয়ার সঙ্গে অর্থের অনুরূপতার দৃষ্টি যুক্তিযুক্ত বা তর্কসঙ্গত হয়নি। কারণ এই স্থলে দেবতাদের নিয়ে যাওয়ার সময়ে মন্ত্রস্থ 'দেব' শব্দের সাম্যই সাধারণভাবে মন্ত্রের বিনিয়োগে হেতু বলা হয়েছে।

এ প্রসঙ্গে আমরা একই রকম আর একটি স্থল স্মরণ করতে পারি, তা হল এই যে, *নারদীয় সংহিতায়* বিম্বের নেত্র উন্মীলনের পর পাত্রে আজ্য নিয়ে মধুর সঙ্গে মিশ্রিত করার সময় 'মধুবাতা' ইত্যাদি মন্ত্রের বিনিয়োগ নির্দিষ্ট রয়েছে।[৯০] মন্ত্রের পূর্ণস্বরূপ হল-

মধুবাতা ঋতায়তে মধুক্ষরন্তি সিন্ধবঃ। মাধ্বীর্নঃ সন্ত্বোষধীঃ।
মধুনক্তমুতোষসো মধুমৎ পার্থিবং রজঃ। মধুদ্যৌরস্তু নঃ পিতা।

মধুমান্নো বনস্পতির্মধুমাম্ অস্তু সূর্যঃ। মাধ্বীর্গাবো ভবন্তু নঃ ।।[৯১]

এই মন্ত্রের অর্থ- "ঋত বা সত্যের আচরণ করছেন এমন ব্যক্তির জন্য পবন মাধুর্যযুক্ত হোক। নদীসমূহ মধুময়রূপে প্রবাহিত হোক। আমাদের জন্য ওষধি মধুময় হোক । রাত্রিকাল মধুর হোক, সকাল মধুর হোক ও পিতাস্বরূপ আকাশ মধুর হোক। আমাদের জন্য বনস্পতিরা মধুর হোক, সূর্য মধুর হোক ও গাভীরা মধুর হোক।" আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র এই মন্ত্র উচ্চারণ করতে করতে অতিথিকে মধুপর্ক দর্শন করানোর বিধান দিয়েছেন।[৯২] শ্রৌতসূত্রে বেদীচয়নের সময়ে মধুমিশ্রিত দই-এর দ্বারা কূর্মের অভিলেপের ক্রিয়ার সঙ্গে এই মন্ত্র উচ্চারণের নির্দেশ রয়েছে।[৯৩] অপরদিকে পাঞ্চরাত্র পরম্পরায় সমাদৃত নারদীয় সংহিতার পরামর্শ হল-নেত্র উন্মীলনের পর মধুপর্ক প্রদর্শনের জন্য মধু ও আজ্যের সম্মিশ্রণ করবে। এই পর্যন্ত আমাদের যুক্তিযুক্তই মনে হয়, কিন্তু এই মন্ত্রের অর্থের সঙ্গে এই ক্রিয়ার অনুরূপতা অথবা সম্বন্ধ কতটা যুক্তিযুক্ত, তা অবশ্যই আমাদের বিচারের সম্মুখীন করে। এই মন্ত্রে মধুপর্ক প্রদর্শনের চর্চাও দেখা যায় না। মধুপর্কে মধুর স্থিতির জন্য এই ক্রিয়ায় 'মধু' শব্দযুক্ত মন্ত্রের বিনিয়োগ করা হয়েছে। কথা হল- মধুপর্ক প্রদর্শনের প্রসঙ্গ যদি সম্মিলিত হয়, তাহলে গৃহ্যসূত্রে নির্দিষ্ট প্রয়োগের সঙ্গে পাঞ্চরাত্রের নির্দেশের কিছুটা সাম্যই পরিলক্ষিত হয়। তবে গৃহ্যসূত্রে দেখা যায়, অতিথিদের জন্য এই মন্ত্রের প্রয়োগের নির্দেশ রয়েছে, সেখানে বিপরীতে *নারদীয় সংহিতায়* বিম্বের সামনে আর একটি মন্ত্রের প্রয়োগের বিধান রয়েছে। পাঞ্চরাত্র ধারায় প্রতিষ্ঠার আগে সুবর্ণ-শলাকা দ্বারা প্রতিমার অক্ষিমোচন বিহিত। এই প্রসঙ্গে *নারদীয় সংহিতা*[৯৪] এই মন্ত্রটিকে যে স্থলে বিনিয়োগ করতে বলেছেন তা আমরা এখন দেখব। মন্ত্রটি হল-

হিরণ্যগর্ভঃ সমবর্ততাগ্রে ভূতস্য জাতঃ পতিরেক আসীৎ |
স দধারঃ পৃথ্বীং দ্যামুতে মাং কস্মৈ দেবায় হবিষা বিধেম।।[৯৫]

এর অর্থ হল- "সবার আগে হিরণ্যগর্ভ উৎপন্ন হন, আর উৎপত্তির পরেই তিনি সমস্ত প্রাণিমাত্রের পালক ও রক্ষাকর্তা হন। তিনি এই পৃথিবী ও দ্যুলোককে ধারণ করেন। তিনি সুখস্বরূপ ও আমরা তার জন্য আহুতি দ্বারা যজ্ঞ করি।" এই অর্থ অনুসারে এই হিরণ্যগর্ভের স্তুতিপরক হয়। পারস্কর গৃহ্যসূত্রে পুংসবনের সময়ে পতির দ্বারা পত্নীর ডান নাকে ন্যগ্রোধের শিকড় ও অঙ্কুরের রস ছিটিয়ে দেবার সময়ে এই মন্ত্রের বিনিয়োগ দেখা যায়। মন্ত্রার্থের অনুরূপে এই সেচনক্রিয়ার আপাত সাদা চোখে কোন বিশেষ সঙ্গতি দেখা যায় না। মন্ত্রের অন্তর্গত 'গর্ভ' ও 'জাত' শব্দের আধারেই প্রায় এই মন্ত্রের পুংসবনের সঙ্গে সংযুক্তি ঘটেছে বলে আধুনিক বিদ্বানরা মনে করেছেন। যদিও সনাতন ধারায় এই বৃক্ষমূল- রসসিঞ্চনের গর্ভিনীর দৈব ও অধ্যাত্ম আনুকূল্য লাভ হয় বলে বিশ্বাস আছে। এছাড়া মানব গৃহ্যসূত্রে এই মন্ত্রের প্রয়োগ বৈবাহিক আহুতি প্রসঙ্গে বিহিত হয়েছে। বিপরীতে নারদীয় সংহিতায় বিম্বের নেত্র উন্মীলনের সময়ে এই মন্ত্রের উন্মীলন ক্রিয়া প্রসঙ্গে যে বিবৃতি আছে তার মূল অর্থের কোনরকম অনুরূপতা আছে বলে প্রাথমিকভাবে মনে হয় না। শুধু সুবর্ণ-শলাকার সঙ্গে 'হিরণ্য'শব্দের সমানতার কারণে এই ক্রিয়ায় 'হিরণ্যগর্ভ' ইত্যাদি মন্ত্রের বিনিয়োগ হয়েছে কিনা সেটা অনুসন্ধান সাপেক্ষ বলে মনে হয়, তবু উক্ত ব্যাখ্যাটিকে না মানলে অক্ষিমোচনরূপ ক্রিয়ায় এই মন্ত্রের বিনিয়োগে আর কোন মহত্ত্বপূর্ণ যুক্তিযুক্ত সঙ্গতি খুঁজে পাওয়া যাবে বলে মনে হয় না।

এখানে পাঞ্চরাত্রসম্মত মন্ত্রপ্রয়োগধারায় যে বৈচিত্র্য আছে তার আর একটি উদাহরণ উল্লেখ করি- প্রতিমার নেত্র উন্মীলনের পর কলশ প্রভৃতি দ্বারা তাকে স্থাপন প্রক্রিয়াক্রমে বিম্বের মাথার ওপর আমলকি দেওয়ার রীতি আছে, সেই সময়ে 'মানস্তোক' ইত্যাদি মন্ত্রের প্রয়োগ করা হয়।[৯৬] মন্ত্রের রূপটি এইরকম-

> মানস্তোকে তনয়ে মা ন আয়ো মা নো গোষু মা নো অশ্বেষু রীরিষঃ।
> বীরান্ মা নো রুদ্র ভামিতোবধীর্হবিষ্মন্তঃ সদমিত্বা হবামহে।।[৯৭]

এর অর্থ- "হে রুদ্র! আমাদের পৌত্র, পুত্র, আয়ু, গরু ও ঘোড়ার প্রতি হিংসা করো না। আমাদের পরাক্রমী ও বর্চস্বী মানুষদের বধ করো না। হিংসারহিত আমরা সবাই যজ্ঞ করতে করতে তোমাকে আহ্বান করছি।" এটি মন্ত্রের শতরুদ্রীয় স্তোত্রের অংশ।

তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে এই মন্ত্রের বিনিয়োগ সামান্য আহুতি প্রদান করার সময়ে করা হয়ে থাকে। অর্থাৎ শ্রৌতপ্রক্রিয়ায় রুদ্রের স্তুতির সঙ্গে তাঁর উদ্দেশ্যে আহুতি প্রদান করার সময় এই মন্ত্রের বিনিয়োগ হয়। যা সাধারণভাবে মন্ত্রার্থের অনুরূপ বলে স্পষ্ট বোঝা যায়। কিন্তু *নারদীয় সংহিতায়* প্রতিমার মাথার ওপর আমলকি দেওয়ার সময় প্রযুক্ত এই মন্ত্রের এই ক্রিয়ার সঙ্গে আনুরূপ্য কতটা যুক্তিযুক্ত হয়েছে সেটা বিদ্বজ্জনই বিচার করে বলার অধিকারী। পাঞ্চরাত্র ধারায় মন্ত্রের বিনিয়োগ প্রসঙ্গে শ্রৌত ধারার সঙ্গে এমনি অনেক মতবৈচিত্র্য শাস্ত্রে বিস্তৃত হয়ে আছে। এই বিষয়টিকে একটু স্পষ্ট করে বলি, তাহলে বলতে হয় যে- সাধারণভাবে ক্রিয়ার সঙ্গে যে বৈদিক মন্ত্রার্থের আনুরূপ্য নেই, সেই স্থলে অর্থের অনুরূপ বৈদিক মন্ত্রের বিনিয়োগ প্রার্থনারূপে স্বীকার করা হয়। বস্তুতঃ পাঞ্চরাত্রাগমের অবেদমূলকত্ব দোষ পরিহারের জন্যও মন্ত্রার্থের অনুকূলতা ও সঙ্গতি ছাড়াও নানা ক্রিয়ায় বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগ মসৃণভাবেই করা হয়েছে।

আমাদের মনে হয় পাঞ্চরাত্রপ্রক্রিয়ায় প্রযুক্ত বৈদিক যে মন্ত্রগুলি চর্চার ক্রমে নানা *পাঞ্চরাত্র সংহিতা*তে প্রয়োগ করা হয়েছে এমন বৈদিক মন্ত্রসমূহের তুলনামূলক বিচার করা যেতে পারে। তাই অল্প কিছু স্থল এই বিচার করলেই দেখা যায় যে, পাঞ্চরাত্রের প্রাচীনতম সংহিতাগ্রন্থে অর্বাচীন সংহিতার তুলনায় বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগ নগণ্যই। *পৌষ্কর* ও *জয়াখ্য সংহিতায়* বিশেষ কিছু ক্ষেত্রে, কোন কর্মসম্পাদনের ক্রমে কিছু কিছু বৈদিক ঋকের বিনিয়োগ হয়ে থাকে। *জয়াখ্য সংহিতায়* সামান্যরূপে প্রতিষ্ঠার সময়ে ঋক্ প্রভৃতি বেদ পারায়ণের নির্দেশ স্পষ্টতঃই করা হয়েছে।[৯৮] অর্বাচীন *পাঞ্চরাত্র সংহিতায়* যেখানে বৈদিক ঋকের উচ্চারণের সঙ্গে সেই সেই কর্মসম্পাদনের বিধান রয়েছে, সেখানে প্রাচীন সংহিতাগ্রন্থে পাঞ্চরাত্রিক মন্ত্রেরই বিনিয়োগ হয়- এমনটাও আমরা দেখতে পাই। যেমন- অক্ষিমোচনের জন্য চোখের মন্ত্রের প্রয়োগ *জয়াখ্য সংহিতায়* আগেই আমরা দেখেছি।[৯৯] কিন্তু *নারদীয়*[১০০] *সংহিতায়* এই কর্মের জন্য বৈদিক মন্ত্র 'চিত্রং দেবানাম্'[১০১] ইত্যাদির বিনিয়োগ হয়েছে। অর্বাচীন সংহিতাতেও কোন একটি বিশেষ কর্মের জন্য বিশেষ কিছু মন্ত্রের উপযোগিতার কথাই বলা হয়েছে। আবার দেখা যায় যে, আলাদা আলাদা সংহিতাগ্রন্থ একটিই কর্ম সম্পাদনের জন্য আলাদা আলাদা বৈদিক মন্ত্রের প্রয়োগ করার নির্দেশ দিয়েছেন। উদাহরণের জন্য 'অতো দেবা অবন্তু' ইত্যাদি মন্ত্রের প্রয়োগ প্রসঙ্গটি উল্লেখ করা যেতে পারে। *নারদীয় সংহিতা* ও *বিশ্বামিত্র সংহিতায়* প্রতিষ্ঠাক্রমে দেববিম্বের সঙ্গে আলয় প্রবেশ করার সময় এই মন্ত্রের উচ্চারণের বিধান রয়েছে।[১০২] কিন্তু *বিষ্বক্সেন সংহিতা* এই মন্ত্রের বিনিয়োগ স্নপন বা স্নানের জন্য করা হয় বলে জানিয়েছেন। এই মন্ত্রটিকেই *নারায়ণ উপনিষদ্*, দ্বাদশাক্ষর মন্ত্রাদির বিকল্পরূপে স্বীকার করেছেন। এই সংহিতা হবনের জন্য এই মন্ত্রের বিনিয়োগও দেখিয়েছেন।

আমরা লক্ষ্য করি *পাঞ্চরাত্রাগম সংহিতায়* মন্ত্র বর্ণনার ক্রমে নানা মন্ত্রের সাধন প্রক্রিয়ার নির্দেশ রয়েছে। পাঞ্চরাত্রসম্মত সব সংহিতাতে এই সাধন প্রক্রিয়া খুব একটা বিস্তৃতভাবে বর্ণিত হয় নি, তবে *নারদীয় সংহিতায়* এই বিষয়ে বিস্তৃত বর্ণনা করা হয়েছে। নারদীয় সংহিতায় বাসুদেব প্রভৃতি চতুর্মূর্ত্তি মন্ত্রের নিরূপণ সৃষ্টিপ্রক্রিয়া ক্রমকে অনুসরণ করেই করা হয়। সেখানে তৃতীয়, চতুর্থ ও পঞ্চম- এই তিনটি অধ্যায়ে শুধু মন্ত্রের বর্ণনাই আছে। যেমন- সৃষ্টিপ্রক্রিয়ার বর্ণনা ক্রমে পাঞ্চরাত্রাগম অনুসারে সর্বপ্রথম নিরাকার নিরঞ্জন পরবাসুদেব থেকে বাসুদেব, সঙ্কর্ষণ, প্রদ্যুম্ন ও অনিরুদ্ধের ক্রমিক সৃষ্টি বলা হয়েছে।[১০৩] সেই আধারেই এখানে মন্ত্রবর্ণনার সময়েও প্রথম বাসুদেব মন্ত্র অর্থাৎ দ্বাদশাক্ষর মন্ত্র,

তারপর ক্রমশঃ সঙ্কর্ষণ প্রভৃতি তিন দেবতার মন্ত্রের উদ্ধারক্রম বর্ণিত হয়েছে। তারপর চতুর্থ অধ্যায়ে দ্বাদশমাসাধিপো-এর দ্বাদশ মন্ত্র ও পঞ্চম অধ্যায়ে প্রাদুর্ভাব ও অবতার দেবতাদের মন্ত্রের সঙ্গে কিছু অন্য মন্ত্রেরও বর্ণনা রয়েছে। তৃতীয় অধ্যায়ের মোট শ্লোকসংখ্যা একশ চব্বিশ। এই সব কিছুতে চতুর্মূর্ত্তি মন্ত্রেরই বিস্তৃত বিবেচনা রয়েছে। এই চারটি মন্ত্রের উদ্ধারক্রম, তার অঙ্গাদির বর্ণনা, তার সাধনার বিধি, নানা সিদ্ধির জন্য প্রয়োগ প্রক্রিয়ার বর্ণনা দেখা যায়। দ্বাদশাক্ষর মন্ত্র অর্থাৎ বাসুদেব মন্ত্রের উদ্ধারক্রম বর্ণনার পর তার এক একটি বর্ণের বিস্তৃত বিবেচনা করা হয়েছে। এতে বাসুদেব মন্ত্রের হৃদয়াদি দ্বাদশ অঙ্গ, সেই বর্ণসমূহের রঙ, তার আয়ুধ ও সেই বর্ণে বর্তমান বুদ্ধি প্রভৃতি তত্ত্বের বিবেচনা করা হয়েছে।[১০৪] তারপর দ্বাদশাক্ষর মন্ত্রের মহিমা বর্ণনা করা হয়েছে। যেমন বলা হয়েছে যে- মন্ত্রের সাধন ও প্রয়োগ দ্বারা দুর্ভিক্ষ প্রভৃতি অশুভ হয় না। সকল প্রকারের ইচ্ছা পূর্ণ হয়। সাধক ইহলৌকিক সুখ যেমন ও যতটা চান ততটাই ভোগ করার পর মন্ত্রের আরাধক পরম পদ লাভ করেন। অন্য সাধকরা আবার সংসারে ফিরে আসেন। কিন্তু যারা দ্বাদশ অক্ষরের আরাধনা করেন তাঁদের কখনও পুনর্জন্ম হয় না। তাই এই মন্ত্রের থেকে উত্তম কোন মন্ত্র নেই। কাম্য বিষয় লাভ করার ইচ্ছা ও প্রযত্ন থেকে বিরত হয়ে এই মন্ত্র জপ করা উচিত।[১০৫] পাঞ্চরাত্রের অন্তর্গত মন্ত্রসমূহের প্রয়োগ ক্ষুদ্র কার্য সম্পাদনের জন্য নিষিদ্ধ। লৌকিক স্বার্থ চরিতার্থ করার জন্যও এই পাঞ্চরাত্রিক মন্ত্রের সিদ্ধি ও প্রয়োগের নিষেধ করা হয়েছে। সাধারণভাবে লৌকিক অর্থ প্রয়োগের ক্ষেত্রকে ক্ষুদ্র কার্য বলা হয়ে থাকে। তিনটি লোক রক্ষার জন্য, রাজা ও রাষ্ট্রের কল্যাণের জন্য অর্থাৎ ভাবরূপ উদ্দেশ্যসিদ্ধির জন্য মন্ত্রপ্রয়োগ করা যেতে পারে।[১০৬] নারদীয় সংহিতা বাসুদেব মন্ত্রের নিয়ম বলতে গিয়ে বলেছেন, সাধককে নদীসঙ্গম তীরে, পুণ্য উদ্যান প্রভৃতি শুভ স্থানে মন্ত্রসাধনের জন্য চতুর্দিকে ক্ষেত্রবন্ধন করে মন্ত্রসাধন করা উচিত। মন্ত্রসাধনের আগে সাধক ব্রত উপবাস করে আত্মশোধনের জন্য প্রযত্ন করবেন। এই ক্রমে একমাস যাবৎ উপবাস করে নিত্যস্নান, জিতেন্দ্রিয়, মৌনী ও শুচিরূপে কৃচ্ছ্র ও চান্দ্রায়ণব্রতের আচরণ করবেন। তারপর হবিষ্যভোজন করে মন্ত্রের জপ করবেন। সাধক যদি একলক্ষ পরিমাণ জপ করেন তাহলে তিনি শীলবান হন। আর দ্বিতীয়বার লক্ষ জপের দ্বারা তাঁর সমস্ত পাতক ও উপপাতক নাশ হয়ে যায়। তৃতীয়বার লক্ষ জপের দ্বারা ব্রহ্মহত্যা প্রভৃতি মহাপাতক থেকেও মানুষ মুক্তি লাভ করে। চতুর্থ লক্ষ জপ দ্বারা মন্ত্র সাধকের শরীরে আশ্রয় নেয়। মন্ত্র প্রবেশ করার পর সাধক সূর্যের মতো প্রকাশশীল হন। পঞ্চম লক্ষ জপ করার পর সাধক দেবলোক লাভ করেন। এইভাবে জপসংখ্যার অনুরূপ ফলভেদ নির্দিষ্ট হয়েছে। অন্ততঃ চোদ্দ লক্ষ জপের পর সাধক বাসুদেবের পরমপদ লাভ করেন।[১০৭]

বাসুদেব মন্ত্র শরীরে স্থিত নানা তত্ত্বের শুদ্ধি ঘটায়। এই মন্ত্রে বর্তমান এক একটি বর্ণের দ্বারা শরীরে অবস্থিত এক একটি তত্ত্ব শুদ্ধ হয়ে যায়। পাঞ্চরাত্র শাস্ত্রে নীচের ক্রমে এই ধারায় সম্মানিত বিশেষ মন্ত্রস্থ বর্ণের দেহস্থ তত্ত্ব শুদ্ধ হবার কথা বলা আছে –

মন্ত্রস্থ বর্ণ	তত্ত্ব	
যকার	গন্ধতন্মাত্র	(পৃথিবীর সঙ্গে)
বাকার	রসতন্মাত্র	(অপের সঙ্গে)
দেকার	রূপতন্মাত্র	(তেজের সঙ্গে)
সুকার	স্পর্শতন্মাত্র	(বায়ুর সঙ্গে)
বাকার	শব্দতন্মাত্র	(ব্যোমের সঙ্গে)
তেকার	ঘ্রাণ	মুখ
বকার	রসন	পাণি
গকার	চক্ষু	পাদ
ভকার	ত্বক	পায়ু

মোকার	শ্রোত্র	উপস্থ
নকার	অহংকার	x
ওঙ্কার	বুদ্ধি	x

দীক্ষা হওয়ার পর নানা ক্রমে এই শরীরের শুদ্ধি হয়ে থাকে। শিষ্যের শরীরের শুদ্ধির জন্য শরীরস্থ ভৌতিক তত্ত্বের বাসুদেব মন্ত্র দ্বারা শোধন হয়। যেমন বলা হল সেই ভাবে এক একটি বর্ণ দ্বারা এক একটি তত্ত্বের ও এক একটি ইন্দ্রিয়ের শোধন হয়ে থাকে।[১০৮]

এইভাবে *পাঞ্চরাত্রাগমে* বিশেষ করে *নারদীয় সংহিতায়* দ্বাদশাক্ষর মন্ত্রের মহত্ত্ব বর্ণিত আছে। এই মন্ত্র সবকিছু সাধিত করে দিতে সমর্থ। আর ঐহিক ও আমুষ্মিক স্বার্থসিদ্ধিতে হেতু হয় । বৈষ্ণবতন্ত্রে এই মন্ত্র সকল মন্ত্রের তুলনায় দীর্ঘ ও সমর্থশীল বলে স্বীকার করা হয়েছে।

বাসুদেব মন্ত্রের বর্ণনার পর সঙ্কর্ষণ মন্ত্রের বৈশিষ্ট্যের কথা বলতে হয়। এই মন্ত্রের সাধন প্রসঙ্গে বলা হয়েছে, যে দেবতার চিন্তা করা হয়, সেই মতোই আত্মস্মরণ হয় আর মন্ত্রটি কুড়ি লক্ষ সংখ্যক জপ করতে হয়। জপের পর দুই লক্ষ পরিমাণ হোমের বিধান রয়েছে। ঐ হোম তিল প্রভৃতি দ্বারা সম্পাদিত হয়। হোমের জন্য অন্য দ্রব্য আজ্য, রক্তকুসুম, লবণ ও চম্পক দেবতার উদ্দেশে দেওয়া হয়। এই হোমের দ্বারা সৌভাগ্যের উদয় হয়।

এই মন্ত্রের সাধনক্রমে যেমন যেমন জপ হয়ে চলে ও সাধক ধ্যান করতে পারেন তেমনই তাঁর কাছে সুরযোষিত আসেন এবং সাধককে কামার্ত্ত করতে প্রযত্ন করেন, ভয় দেখান। সেই যোষিত তবু মুক্তপাশ হয়ে সাধকের কাছে রতিপ্রার্থনা করেন ও প্রাণত্যাগের ভয় দেখান। ঐ অবস্থায়ও যদি সাধক ক্ষুব্ধ না হন তখনই তাঁর উত্তম সিদ্ধি লাভ হয়। যত বেশী জপ করা যায় ও বিভিন্ন দ্রব্য আহুতি দিয়ে হোম করা যায় তার ভিত্তিতে সাধক নানা সিদ্ধি লাভ করে থাকেন। এই মন্ত্রের তাই মাহাত্ম্য অনেক। সঙ্কর্ষণ মন্ত্রের দ্বারা সকল বস্তুর প্রাপ্তি হতে পারে।[১০৯]

সঙ্কর্ষণ মন্ত্রের পর প্রদ্যুম্ন ও অনিরুদ্ধ মন্ত্রস্বরূপ ভাবনার সঙ্গে তাঁর অঙ্গাদির বর্ণনাও পাঞ্চরাত্র পরম্পরার শাস্ত্রে রয়েছে। এই চারটি মন্ত্রে প্রায় সকল অঙ্গেরই সমানরূপে বর্ণনা সেখানে পাওয়া যায়। যেমন-একাদশ অক্ষরযুক্ত মন্ত্রের একাদশ অঙ্গের কথা বলা হয়েছে।

নীচে মন্ত্রসমূহের অঙ্গ বর্ণনা করা হল-

মন্ত্রস্থ বর্ণ	অঙ্গ	মন্ত্রস্থ বর্ণ	অঙ্গ
প্রথম বর্ণ (প্রণব)	হৃদয়	সপ্তম বর্ণ	উদর
দ্বিতীয় বর্ণ	শির	অষ্টম বর্ণ	পৃষ্ঠ
তৃতীয় বর্ণ	শিখা	নবম বর্ণ	বাহু
চতুর্থ বর্ণ	কবচ	দশম বর্ণ	ঊরু

পঞ্চম বর্ণ জানু	অস্ত্র	একাদশ বর্ণ
ষষ্ঠ বর্ণ পাদ [১১০]	দৃক্	দ্বাদশ বর্ণ

এই চারটি বাসুদেবাদি মন্ত্র ভুক্তি-মুক্তি প্রদান করে।[১১১]

নারদীয় সংহিতা বিষ্ণু প্রভৃতি দ্বাদশ মাসাধিপ মূর্তিসমূহের মন্ত্রের উল্লেখ করে সাধন প্রভৃতি বলেছেন। সেই দ্বাদশ মাসাধিপ হলেন- ১. বিষ্ণু, ২. মধুসূদন, ৩. ত্রিবিক্রম, ৪. বামন, ৫. শ্রীধর, ৬. হৃষীকেশ, ৭. পদ্মনাভ, ৮. দামোদর, ৯. কেশব, ১০. নারায়ণ, ১১. মাধব ও ১২. গোবিন্দ। [১১২] এই সকল মন্ত্রের সাধন দুইরকম হয় - নিষ্কাম ও সকাম। নিষ্কাম মন্ত্রের সাধনের ক্রমে কুড়ি লক্ষ মন্ত্রজপ ও তার দশাংশ হোম করলে মন্ত্র সিদ্ধ হয়। মন্ত্র সাধনের মধ্যে স্ত্রী প্রভৃতি রূপে অনেকরকমের বাধা উপস্থিত হয়। এই সব বাধা সাধককে বিচলিত করার জন্য পূর্ণরূপে প্রযত্ন করে। যদি সাধক ঐ সব বাধা দ্বারা বিচলিত না হয় তবে তাঁর মন্ত্রের সিদ্ধি হয়। মন্ত্র সাধকের শরীরে প্রবিষ্ট হয়, সাধক অণিমা প্রভৃতি গুণযুক্ত হন। আর এর দ্বারা সেই সাধক বিষ্ণুতুল্যই হয়ে যান। নিষ্কাম মন্ত্রসাধনের দ্বারা সাধক অনিরুদ্ধ পদের ওপরে বিশ্বাত্মপদে লীন হয়ে যান।[১১৩]

দ্বাদশ মাসাধিপ মন্ত্রোদ্ধার ও মন্ত্রসাধন প্রভৃতি বর্ণনার পরে প্রাদুর্ভাব ও অবতার দেবতার মন্ত্র উদ্ধার ও সাধন প্রভৃতি বর্ণনার প্রসঙ্গ আসে। এই বর্ণনাও বিস্তৃতভাবে করা হয়েছে। প্রাদুর্ভাব প্রভৃতি মন্ত্র হল- ১. মৎস্যমন্ত্র, ২. কূর্মমন্ত্র, ৩. বরাহমন্ত্র, ৪. নৃসিংহমন্ত্র, ৫. বামনমন্ত্র, ৬. ত্রিবিক্রমমন্ত্র, ৭. জামদগ্ন্যমন্ত্র, ৮. দাশরথি রামমন্ত্র, ৯. কৃষ্ণমন্ত্র, ১০. বুদ্ধমন্ত্র, ১১. কল্কিমন্ত্র। এই মন্ত্রের উদ্ধৃতরূপ *নারদীয় সংহিতার* প্রথম অনুবন্ধে আছে।[১১৪] এই মন্ত্রের সাধন দ্বারা কামনার সিদ্ধি হয়ে থাকে। এর দ্বারা মোক্ষ লাভও হয়। যেমন রামমন্ত্র আশ্রয় করার পরে তার সাধনপ্রকারও নির্দিষ্ট হয়েছে। সাধনের পরে ঐ মন্ত্রের কর্মে বিনিয়োগ বিহিত হয়েছে। এই মন্ত্রের সিদ্ধি দ্বারা যিনি রাজ্য প্রার্থনা করেন, তিনি রাজ্য, যিনি স্ত্রী প্রার্থনা করেন, তিনি স্ত্রী, স্বর্গকামী স্বর্গ ও মোক্ষকামী মোক্ষ লাভ করেন। অন্তিমে সাধক রামের কৃপায় সেই লোক লাভ করেন।[১১৫] এইভাবে অন্য অবতার এবং দেবতাদের মন্ত্রেরও বিবেচনা করা হয়েছে।

এই একাদশ অবতার-রূপ দেবতাদের মন্ত্রের পর পঞ্চম অধ্যায়ের শেষে পঞ্চোপনিষদ্ মন্ত্রের উদ্ধারক্রম আসে। পঞ্চোপনিষদ্ মন্ত্র সংখ্যায় পাঁচটি। পাঞ্চরাত্রাগমে এর স্থান মহত্ত্বপূর্ণ। এই পাঁচটি মন্ত্রের উদ্ধৃতরূপ নারদীয় সংহিতায় প্রথম অনুবন্ধে নির্দিষ্ট হয়েছে।[১১৬] সেখানে পঞ্চোপনিষৎ মন্ত্রের রূপ সেইভাবেই উদ্ধৃত হয়- যেভাবে সনৎকুমার সংহিতা মন্ত্রের স্বরূপের প্রত্যক্ষত উল্লেখ করেছেন।[১১৭] এরপর সামান্যরূপে পরিবার-দেবতাদের মন্ত্র উদ্ধার নির্দিষ্ট হয়েছে। এই ক্রমে প্রথমে প্রণবের উল্লেখ রয়েছে। তারপর দেবতার নাম, শেষে 'নমঃ' শব্দের নির্দেশ হয়। এইভাবে অভিলষিত মন্ত্র উদ্ধৃত হয়ে থাকে।

মন্ত্রের হৃদয় প্রভৃতি হল অঙ্গ। সেই অঙ্গগুলি হচ্ছে- হৃদয়, শির, শিখা, কবচ, নেত্র ও অস্ত্র। এই বিষয়ে জাতির সমন্বয় অপেক্ষা করে। এই জাতি ছয় প্রকার ১. নমঃ, ২. স্বাহা, ৩. বষট্, ৪. বৌষট্, ৫. হুং ও ৬. ফট্।[১১৮] পাঞ্চরাত্রাগমে মন্ত্রের দ্বারা সামান্যরূপে ঐহিক ও পারলৌকিক উভয়প্রকার সিদ্ধির বিধান রয়েছে। এর মধ্যে পারলৌকিক সিদ্ধির জন্য মন্ত্রে উক্ত জাতিসমূহের প্রয়োগের মহত্ত্বপূর্ণ স্থান আছে। বিসর্জনীয়ান্ত মন্ত্রগুলি শত্রু নাশ করে। মারণ ও উচ্চাটন- এর জন্য হুংকারান্ত ও ফণ্ডন্ত মন্ত্রের প্রয়োগ হয়। বৌষডন্ত মন্ত্র বধ ও বন্ধকারক হয়। নমঃ ও প্রণবান্ত মন্ত্র শান্তি, ভোগ ও সুখপ্রদায়ক হয়। অনুস্বার ও মকারান্ত মন্ত্র বিষরূপ সর্পের নাশক। হুং ফট্তারযুক্ত মন্ত্র যক্ষ ও রাক্ষসনাশক হয়। হুংকারাদি ফণ্ডন্তমন্ত্র বশীকরণ কর্মে প্রযুক্ত হয়। হুংকারান্ত ও ফণ্ডন্তমন্ত্র রাজমারণ সাধক হয়। হুংকারাদি হুংকারান্ত মন্ত্র পর চক্র নিবারক। ফণ্ডাদি ফণ্ডন্ত মন্ত্র দেববশীকরণে প্রযুক্ত হয়। প্রণবাদি প্রণবান্ত মন্ত্র সকল কর্মের সাধক হয়।[১১৯]

পাঞ্চরাত্রাগমে সামান্যরূপে তিনরকমের মন্ত্রের নির্দেশ রয়েছে। ১. সৌম্য, ২. আগ্নেয়, ৩. সৌম্যাগ্নেয়। সৌম্যমন্ত্র রূপে বিষ্ণুগায়ত্রী, মূলমন্ত্রদ্বয়, আগ্নেয় মন্ত্রের অন্তর্গত নারসিংহমন্ত্র, চক্রমন্ত্র, হেতিমন্ত্র ও সৌরমন্ত্র এবং সৌম্যাগ্নেয় মন্ত্রের অন্তর্গত, মুদ্রামন্ত্র, অপরাজিত মন্ত্র, পঞ্চোপনিষদ্‌মন্ত্র, মূর্তিমন্ত্র ও বরাহমন্ত্র দেখা যায়। মন্ত্রসমূহের সৌম্যীকরণ ও সেইপ্রকারে আগ্নেয়ীকরণও হয়। আগ্নেয়মন্ত্র যদি নমস্কারান্ত হয়, তবে তা সৌম্যমন্ত্রই হবে। সৌম্যমন্ত্রের শেষে যদি ফট্‌কার, হুঙ্কার বা স্বাহাকার- এর প্রয়োগ হয়, তবে সৌম্যমন্ত্র আগ্নেয়মন্ত্র হয়ে যায়। মন্ত্রের মধ্যে বীজমন্ত্র ও অঙ্গমন্ত্রেরও বিশিষ্ট স্থান রয়েছে। বলা হয়ে থাকে যে, দেবতারা বাঙ্ময় সমুদ্র মন্থন করে মন্ত্রসমূহ লাভ করেন। সেখান থেকে বীজমন্ত্রেরও আলাদা আলাদা উদ্ধৃতি হয়। প্রাণীদের মধ্যে জীব ও ইন্দ্রিয়সমূহে মনের যে স্থান রয়েছে, সেই স্থান মন্ত্রের মধ্যে বীজমন্ত্রেরও রয়েছে। বীজহীন মন্ত্রকে নির্জীব বলা হয়েছে। মন্ত্রসমূহের পাঁচটি অঙ্গ, তা ঠিক দেহীদের পাঁচটি অঙ্গের মতো হয়। যেভাবে অঙ্গহীন প্রাণী কাজ করতে পারে না, সেই ভাবে অঙ্গহীন মন্ত্রও কর্মসাধনে অসমর্থ হয়।[১২০]

পাঞ্চরাত্রাগমে মুখ্যরূপে যে মন্ত্রের উদ্ধার ও সাধন প্রভৃতি প্রকার বর্ণিত হয়েছে, তার বাইরেও অনেকরকম আগমিক মন্ত্রের প্রয়োগ সেই সেই ক্রিয়ার সঙ্গে করা হয়ে থাকে। যেমন- ১. একাক্ষর, ২. দ্ব্যক্ষর, ৩. ত্র্যক্ষর, ৪. পঞ্চাক্ষর, ৫. ষড়ক্ষর, ৬. সপ্তাক্ষর, ৭. অষ্টাক্ষর ও ৮. বহ্বক্ষর ক্রমে আটপ্রকারের মন্ত্র হয়ে থাকে।[১২১] বৈষ্ণবদের দ্বারা প্রযুক্ত আগমিক মন্ত্রসমূহে বিষ্ণুগায়ত্রীমন্ত্র,[১২২] জিতন্তমন্ত্র [১২৩] প্রভৃতি প্রধান। অনেক দেবতার সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত নানা মন্ত্রও এই সংহিতায় আছে দেখা যায়।

পাঞ্চরাত্র শাস্ত্র সুবিস্তৃত। এখানে আমরা এখন শুধু 'মন্ত্র' শব্দের সামান্য পরিচয় ও অর্থ, মন্ত্রমূল মাতৃকার বিবরণ, পাঞ্চরাত্রাগমে প্রযুক্ত ও বিনিযুক্ত বৈদিক মন্ত্রের সামান্য ও সংক্ষিপ্ত পরিক্রমা করার চেষ্টা করলাম, এবং পাঞ্চরাত্রাগম অনুসারে মন্ত্রোদ্ধার ও মন্ত্রসাধন প্রভৃতি প্রক্রিয়ার বর্ণনার সঙ্গে মন্ত্রবিষয়ক কিছু সামান্য কথা, যেমন 'জাতি' প্রভৃতি অল্প কয়েকটি সূত্রকে মাত্র স্পর্শ করার চেষ্টা করলাম।

উল্লেখপঞ্জি

১. *লক্ষ্মীতন্ত্র,* উপোদ্‌ঘাত, পৃঃ ১।

২. যোগভাষ্য (*তত্ত্ববৈশারদী* টীকা), ১.৭।

৩. বিষ্ণোস্তন্ত্রং দ্বিধা প্রোক্তং সৌম্যসাগ্নেয়মিত্যপি।।১।।

সৌম্যং বৈখানসং প্রোক্তমাগ্নেয়ং পাঞ্চরাত্রকম্ ।।

সৌম্যগ্নেয়ে তথা প্রাক্তে শাস্ত্রে বৈদিকতান্ত্রিকে।।২।। খিলাধিকার ৪১. ১–২।

৪. *নারদীয় সংহিতা,* ২৯. ৩৯- ৪০।

৫. শ্রুতিমূলমিদং শাস্ত্রং প্রমাণং কল্পসূত্রবৎ। *মার্কণ্ডেয়-সংহিতা,* পৃঃ ৯.১-৩৮।

৬. শ্রুতিমূলানি তান্যেব পাঞ্চরাত্রাণি পঙ্কজ। *বিষ্ণুতন্ত্র-সংহিতা,* ১.৩৯।

৭. বেদমূলতয়া তন্ত্রমাপ্তমূলতয়াপি চ।
পুরাণবৎ প্রমাণাং স্যাৎ তথা মন্বাদিবাক্যবৎ।। *বিষ্ণুসংহিতা,* পটল ২.১১।

৮. একং তু বিম্বকং প্রোক্তং দ্বিস্থানং বিম্বপাবকম্।

ত্রিস্থানং কুম্ভসংযুক্তং চতুঃস্থানং তু মণ্ডলম।। *অনিরুদ্ধ সংহিতা* ৯.৯৩–৯৪।

৯. *মহাভারত,* ভীষ্মপর্ব, ৯৯.৪০।

১০. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ১৩-৯-১।

১১. পাঞ্চরাত্রোপনিষদি চ- "জ্ঞাতা চ জ্ঞেয়ং চ বক্তা চ বাচ্যং চ ভোক্তা চ ভোজ্যং চ"। *জয়াখ্যসংহিতা,* দ্রষ্টব্য।

১২. বিয়দ্বায়ুশ্চ বহ্নিশ্চ আপশ্চৈব ধরা তথা।
রাত্রয়ো দেহিনাং প্রোক্তা অবিদ্যা সম্ভবস্তথা।।

তদ্রোগাদ্বিনিবৃত্তিং তু বারয়েযুযতস্ততঃ ।
পাঞ্চরাত্রমিতি প্রোক্তম্ এতচ্ছাস্ত্রমথা তথা।। *বিষ্ণুতন্ত্র,* ১.৭৭-৭৯।

১৩. অব্যক্তং চ মনোবুদ্ধিরহঙ্কারশ্চ চিত্তকম্।
তন্মাত্রাবগন্ধাদ্যাঃ রাত্রয়ো দেহিনঃ স্মৃতাঃ।।

এভিঃ সমন্বিতৈর্দেহৈঃ দেহনাং ভুক্তিমুক্তিদম্।
সাধনং পুজনং ত্বেতৎ পাঞ্চরাত্রমিতি স্মৃতম্।। *বিষ্ণুতন্ত্র,* ১.৮০-৮১।

১৪. আকাশবায়ুতেজাংসি পানীয়ং বসুধা তথা।
এতা বৈ রাত্রয়ঃ খ্যাতাঃ হ্যচৈতন্যাস্তমোক্তটাঃ।। *হয়শীর্ষসংহিতা,* আদিখণ্ড, পটল ৪.২।

১৫. রাত্রিরজ্ঞানমিত্যুক্তং পঞ্চেত্যজ্ঞাননাশকম্।
তচ্ছাস্ত্রং পাঞ্চরাত্রং অন্বর্থস্যানুরধোতঃ।। *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা,* ২.৪০।

১৬. *পরমসংহিতা,* ১.৩৯.৪১।

১৭. প্রথমং ব্রহ্মরাত্রং তু দ্বিতীয়ং শিবরাত্রকম্।
তৃতীয়ম্ ইন্দ্ররাত্রং তু চতুর্থং নাগরাত্রকম্।।

পঞ্চমং ঋষিরাত্রং তু পাঞ্চরাত্রমিতি স্মৃতম্।
এবং জ্ঞাতং ঋষিশ্রেষ্ঠ পাঞ্চরাত্রং পুরা যুগে।। *ভারদ্বাজ সংহিতা,* ২.১২.১৩।

১৮. *ঈশ্বরসংহিতা,* ২১.৪১৯-৪৩৩।

১৯. সার্ধকোটি প্রমাণেন কথিতং তস্য বিষ্ণুনা।
রাত্রিভিঃ পঞ্চভিঃ সর্ব পাঞ্চরাত্রমতঃ স্মৃতম্।। *মার্কণ্ডেয়সংহিতা,* ১.২২-২৩।

২০. *ঋগ্বেদ,* ১.১৪৭.৪; ১.১৫২.২; ১০.৫০.৪।

২১. *নিরুক্ত,* ১.১২।

২২. বৈয়াকরণ *সিদ্ধান্তকৌমুদী,* ধাতু, ১৬৮০।

২৩. *অষ্টাধ্যায়ী,* ৭.১.৫৮।

২৪. *তদেব,* ৩.১.১৩৪।

২৫. *সনৎকুমার সংহিতা,* ব্রহ্মরাত্র, ১১.১-৩।

২৬. *তদেব,* ঋষিরাত্র, ৫.৩৭-৪০।

২৭. *ললিতাসহস্রনাম,* শ্লোক, ১৬৭।

২৮. চতুর্ধা মাতৃকা প্রোক্তা কেবলা বিন্দুসংযুতা। সবিসর্গা সোভয়া চ রহস্যং শৃণু কথ্যতে।। *তন্ত্রসার,* মাতৃকবিলাস, পৃঃ ৬৩।

২৯. *স্বচ্ছন্দতন্ত্র,* পটল ১১, শ্লোক ১৯৯।

৩০. *অহির্বুধ্ন্য-সংহিতা,* ১৬.৭-১২।

৩১. *তদেব,* ১৬.৩৫-৪০।

৩২. *তদেব,* ১৬.৪৭-৫৫।।

৩৩. *তদেব,* ১৬.৫৫-৬০।

৩৪. *সনৎকুমার সংহিতা,* ইন্দ্ররাত্র, ২.৭-১৬।

৩৫. নন্দিকেশ্বরকৃত কারিকা।

৩৬. (i) *সনৎকুমার সংহিতা*, ইন্দ্ররাত্র, ২।

(ii) *জয়াখ্য সংহিতা*, পটঃ, ৬.১৪।

৩৭. আদ্‌গুণ, ৬.১.৮৭।

৩৮. বৃদ্ধিরেচি, ৬.১.৮৮।

৩৯. স্তোশ্চুনাশ্চু, ৮.৪.৪০।

৪০. ষ্টুনাষ্টু, ৮.৪.৪১।

৪১. *সনৎকুমার সংহিতা*, ইন্দ্ররাত্র, ২.৪৯-৫২।

৪২. *তদেব*, ২.৫২-৫৫।

৪৩. *তদেব*, ২.৬০-৬১।

৪৪. *তদেব*, ২.৬৪-৬৮।

৪৫. *তদেব*, শিবরাত্র, ২.১৪-২১।

৪৬. *তদেব*, ২.২৬।

৪৭. *তদেব*, ইন্দ্ররাত্র, ২.১৭-২৯।

৪৮. *তদেব*, শিবরাত্র, ২.২৬।

৪৯. *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা*, ৫১.৩৩-৪৫।

৫০. *তদেব*, ৫১.৫১-৬০।

৫১. *প্রপঞ্চসার*, ৪.৩৪-৩৫।

৫২. *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা*, ৫১.৫০।

৫৩. *নারদীয় সংহিতা*, ৩.২।

৫৪. *তদেব*, ৩.৩।

৫৫. *তদেব*, ৩.৩- ৮।

৫৬. (i) *জয়াখ্য-সংহিতা*, ৬-৭।

(ii) *ঈশ্বর-সংহিতা*, ২৩।

৫৭. *জয়াখ্য-সংহিতা*, ৬.৩২-৫৮।

৫৮. *বিশ্বামিত্র সংহিতা*, ৮.১৮-৪৫।

৫৯. (i) *জয়াখ্য-সংহিতা*, ৬.১০-১৮।

(ii) *তদেব*, ৬.২২৪।

৬০. *নারদীয় সংহিতা*, ১৫.১০৫-১১৩।

৬১. (i) *ঈশ্বরসংহিতা*, ২৩.৬২-৭১।

(ii) *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা*, ৫১.৩৩-৩৪।

(iii) *তদেব*, ২৩.২৭৪-২৮০।

(iv) *জয়াখ্য-সংহিতা*, ৬.২৬-২৯।

৬২. (i) *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা*, ৫১.২৭-৩০।

(ii) *জয়াখ্য-সংহিতা,* ৬.৫-৯।

৬৩. *জয়াখ্য-সংহিতা,* ৬.২২-২৩।

৬৪. *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা,* ৫১.৩২।

৬৫. *জয়াখ্য-সংহিতা,* ৬.২৬-২৯।

৬৬. *শ্রীপ্রশ্নসংহিতা,* ৫১.৩৩-৩৪।

৬৭. *ঈশ্বর-সংহিতা,* ২৩.৫২-৭১।

৬৮. *তদেব,* ২৩.২৭৪-২৮০।

৬৯. *নারদীয় সংহিতা,* অনুবন্ধ ১, পৃঃ ৫২১-৫২২।

৭০. *বিশ্বামিত্র-সংহিতা,* ৪.২৯৮-৩০০।

৭১. *বিষ্বকসেন-সংহিতা,* Index 1, পৃঃ ৪৪১-৪৪২।

৭২. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.৬৪।

৭৩. *তৈত্তিরীয় সংহিতা,* ১.৪.২২৫।

৭৪. *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ,* ২.৭.২৫.৪।

৭৫. *নারদীয় সংহিতা,* ২৯.৩।

৭৬. *ঋগ্বেদ,* ১০.১৮৪.১।

৭৭. *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র,* ৩.৮.১৩।

৭৮. *নারদীয় সংহিতা,* ২৯.১৮।

৭৯. *পারস্কর গৃহ্যসূত্র,* ২.২.১২।

৮০. *ঋগ্বেদ,* ১০.১৭৩.৪।

৮১. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.১৮৬।

৮২. *গোভিল গৃহ্যসূত্র,* ২.৩.১২।

৮৩. *ঋগ্বেদ,* ১.১১৫.১।

৮৪. *হিরণ্যগর্ভ গৃহ্যসূত্র,* ১.৯.৯।

৮৫. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.৬৬।

৮৬. *ঋগ্বেদ,* ১.২২.১৬।

৮৭. *আপস্তম্ভ শ্রৌতসূত্র,* ১.১১.১৩; ৬.৭.২।

৮৮. *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র,* ২.৩.১০।

৮৯. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.১৮৪।

৯০. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.৬৫।

৯১. *ঋগ্বেদ,* ১.৯.৬-৮।

৯২. *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র,* ১.২৪.১৪।

৯৩. *আপস্তম্ভ শ্রৌতসূত্র,* ১৬,২৫.১।

৯৪. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.৬৫।

৯৫. *ঋগ্বেদ,* ১০.২১.১।

৯৬. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.৭০।

৯৭. *নারদীয় সংহিতা,* ১.১১৪.৮।

৯৮. *জয়াখ্য সংহিতা,* পটঃ-২০.২৬২-২৬৩।

৯৯. *তদেব,* পটল-২০.২৬৩।

১০০. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.৬৫।

১০১. *ঋগ্বেদ,* ১.১১৫.১।

১০২. *নারদীয় সংহিতা,* ১৫.১৮৪।

১০৩. *তদেব,* ১.৩৩-৪২।

১০৪. *তদেব,* ৩.৩- ২১।

১০৫. *তদেব,* ৩.২২-৪১।

১০৬. *অহির্বুধ্ন্য সংহিতা,* ২০.৪৯-৫১।

১০৭. *নারদীয় সংহিতা,* ৩.৫০-৬৫।

১০৮. *তদেব,* ৯.১৫-২০।

১০৯. *নারদীয় সংহিতা,* ৩.৮৫-১০০।

১১০. (i) *তদেব,* ৩.৮০-৮২।

(ii) *তদেব,* ৩.১০৩- ১০৬।

(iii) *তদেব,* ৩.১১৩-১১৫।

১১১. *তদেব,* ৩.১২৪।

১১২. *নারদীয় সংহিতা,* পৃঃ ৫২৩।

১১৩. *তদেব,* ৪.৫-১৫।

১১৪. *তদেব,* পৃঃ ৫২৫।

১১৫. *তদেব,* ৫.৬১-৬৪।

১১৬. *তদেব,* পৃঃ ৫২৫।

১১৭. *সনৎকুমার সংহিতা,* ব্রহ্মরাত্র, ১১; পৃঃ ৯৩।

১১৮. *নারদীয় সংহিতা,* ৫.৯৮- ১০০।

১১৯. *সনৎকুমার সংহিতা,* ব্রহ্মরাত্র, ১১. ৯-১৪।

১২০. *তদেব,* শিবরাত্র, ২.১-১৩।

১২১. *বিশ্বামিত্র-সংহিতা,* ৬.৪।

১২২. *তদেব,* ১২.৪৫।

১২৩. *নারদীয় সংহিতা,* ১৯.২৫।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

Ahirbudhnya-Saṃhita of the Pāñcarātrāgama. Ed. M. D. Ramanujacharya & Revised V. Krishnamacharya, The Adyar Library and Research Centre, 1966.

Anirud(d)ha Samhita in Pancharatra. Ed. A Sreenivasa Iyengar, 1956.

Āpastamba-Śrauta-Sūtra. Trans. In Eng. G. U. Thite, New Bharatiya Book Corporation, Delhi, 2004.

Āśvalāyanīyam Gṛhyasūtram. Ed. Vāsudeva Panśīkara, published by Jyeṣṭhārāma Mukunda, Mumbai, 1965 (saṃvat).

Gobhila Gṛhyasūtram. With the commentary Mṛdulā, Saralā & Anākulā. Ed. Sudhākara Mālavīya, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi, 1997.

Grihya-Sūtra by Paraskar. Ed. Mahādeva Gangādhar Bākre, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1982.

Īśvarasaṃhitā. Sastramuktavali-45, Śrīkāncī-sudarśana Press, 1923.

Jayākhyasaṃhitā. Critically Ed. Embar Krishnamacharya, Oriental Institute, Baroda, 1931.

Lakṣmītantram. With the commentary Sudhā. Ed. Sudhākara Mālavīya, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 2003.

Lalita Sahasranama with Bhaskararaya's commentary. Trans. R. Ananthakrishna Sastry, published by author, 1925.

Mārkaṇḍeya Saṃhitā. Tirumala-Tirupati Devasthanam, 1984.

Nāradapāñcarātra Bhāradvāja Saṃhitā. Ed. Kṣemarāja Śrīkṛṣṇadāsa, Mumbai, 1962 (saṃvat).

Paramasaṃhitā. Ed. & Trans. In Eng. S. Krishnaswami Aiyangar, Baroda Oriental Institute, 1940.

Sanat-Kumāra-Saṃhitā. Ed. Haridāsa Śāstrī, published by the editor, Śrī Gadādhara Gaurahari Press, Vṛndāvana, Mathurā, Uttarpradesh, no date.

Śrīnandikeśakāśikā. Trans. K. S. Balasubramanian & T. V. Vasudeva, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Mylapore, Chennai, 2009.

Śrī Svacchandatantra. (Part-1). With the commentary Uddyota, Nīrakṣīraviveka. Ed. Paramhans Mishra 'Hans', Varanasi, 2002.

Taittirīya Saṃhitā. Svādhyāya Maṇḍala, Pardinagar, 1957.

The Grihyasūtra of Hiranyakesin. Ed. J. Kirstl, University of Vienna, 1889.

The Viṣṇu Saṃhitā. Ed. Ganapati Shastri, Nag Publishers, Jawahar Nagar, Delhi, 1992.

Viśvāmitrasaṃhitā. Ed. & Exp. Kapiladeva Narayaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 2013.

Viṣvaksena Saṃhitā. Critically Ed. Lakshmi Narasimha Bhatta, Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Tirupati, 1972.

হয়বদন নাটকের মূলানুসান্ধান, বিবর্তন এবং তার মনস্তাত্ত্বিক সমীক্ষা

দেবদাস মণ্ডল

১. উৎসানুসন্ধানঃ- '*হয়বদন*' ১৯৭১ সালে বিখ্যাত নাট্যকার গিরিশ কারনাড কন্নড় ভাষায় রচনা করেন। দুই অঙ্কবিশিষ্ট এই নাটকটির (১৩৯২ বঙ্গাব্দ) ১৯৭২ খ্রিস্টাব্দে বঙ্গানুবাদ করেন কবি শঙ্খ ঘোষ। কারনাড কৃত নাটকের মূল ইংরেজি অনুবাদ (১৯৭২ খ্রি.) ও কারন্থের হিন্দী অনুবাদ পর্যবেক্ষণ করে কবি প্রয়োজনানুগ কিঞ্চিৎ পরিবর্তন করে সম্পূর্ণ আধুনিক শৈলীতে নাটকটির এক চমৎকার অনুবাদ করেছেন। কারনাড এর '*হয়বদন*' নাটকে থমাস মান এর বিখ্যাত উপন্যাস *The Transposed Heads* (১৯৪০ খ্রি.) এর ছায়া বর্তমান। তবে কাহিনিটির মৌলিক উপাদান নিহিত আছে সংস্কৃত গল্পসাহিত্যে- সোমদেবের *'কথাসরিৎসাগরে'*র (১০৬৩-৮১ খ্রি.) আশিতম তরঙ্গের ষষ্ঠ বেতালের গল্পে এবং শিবদাসের *'বেতালপঞ্চবিংশতি'*র (আনুমানিক, ১১০০-১২০০ খ্রি. পরবর্তী) ষষ্ঠ উপাখ্যানে। আখ্যান ভাগটি অতি প্রাচীন হলেও বিভিন্ন সময়ে বিভিন্ন কবি-সাহিত্যিকদের নব নব ভাবনায় পল্লবিত হয়ে ও সমকালীন চিন্তাচেতনার আলোকে সমৃদ্ধ হয়ে *'হয়বদন'* নাটকটির একালের এক অনন্যসাধারণ নাট্যকৃতি হিসেবে বিশেষ সমাদৃত হয়েছে। বিশেষত, *'কথাসরিৎসাগর'* কিংবা *'বেতালপঞ্চবিংশতি'*তে উপলব্ধ দুই বন্ধুর একের শরীরে অন্যের মাথা অদলবদলের এই কাহিনি পরবর্তীকালে পরকীয়া প্রেমের একটি ব্যাখ্যা হিসেবে উপস্থাপিত হয়েছে *'হয়বদন'* নাটকে।

২. নামকরণঃ- সংস্কৃত অলংকারশাস্ত্রে বলা হয়েছে– নাটকের নামকরণ হবে বিষয়বস্তু অনুসারে, কখনও নায়ক বা নায়িকার নামানুসারে, কখনও বা গর্ভিতার্থানুসারে।[১] আলোচ্য নাটকের নাম *'হয়বদন'* অর্থাৎ ঘোড়ার মুখ, ঘোড়ামুখোকে নিয়েই এই নাটকের নামকরণ, তবে শুধুমাত্র চরিত্রকেন্দ্রিক এই নামকরণ নয়। *'হয়বদন'* – এই নাটকে কৌতূহলোদ্দীপক একটি চরিত্র বটে। *'হয়বদন'*– মনুষ্য শরীরে ঘোড়ার মুখ অর্থাৎ ঘোড়ামুখো মানুষ। ঘোড়ামুখোর দেহ, কথাবার্তা, স্মৃতি, ক্ষোভ, সুখ, দুঃখের অনুভূতি, হাসি, কান্নাও সব অবিকল মানুষের মতোই। নাটকের শুরুতে অধিকারীর বয়ানে দেবদত্ত-কপিল–এই দুই বন্ধুর গল্পের সূত্র ধরেই ঘোড়ামুখোর আবির্ভাব। অদ্ভুত অসম্পূর্ণতা থেকে পূর্ণতা প্রাপ্তির প্রত্যাশায় ঘোড়ামুখো আবির্ভূত হয়েছে। অধিকারীর পরামর্শে তার চিত্রকূট পর্বতে কালী মায়ের মন্দিরে গমন এবং শেষপর্যন্ত মা কালীর নিকট নিজের প্রার্থনার অস্ফুটতার কারণে সম্পূর্ণ মানুষ হওয়ার পরিবর্তে সম্পূর্ণ ঘোড়ায় পরিণত হয়ে যাওয়ার মাধ্যমে নাটকের পরিসমাপ্তি ঘটেছে। তবে, হয়বদন বা ঘোড়ামুখোর কাহিনি কেবল নাটকের শুরুতে এবং শেষাংশে সামান্য অংশ জুড়ে রয়েছে। আর প্রায় সমস্ত নাটকটি ব্যাপ্ত হয়ে আছে দেবদত্ত, পদ্মিনী ও কপিল- এই ত্রয়ীর ত্রিকোণ প্রেমের গল্পে। এমতাবস্থায় এই নাটকের নাম *'হয়বদন'* না হয়ে তো 'ত্রিবদন', 'ত্রয়ী' বা ত্রিকোণ প্রণয় বা দেবদত্ত, পদ্মিনী ও কপিলের নামের সঙ্গে সম্পর্কিত অন্য কোন একটি নামকরণ হলেই বেশি প্রাসঙ্গিক হত, তা না হয়ে শুধুমাত্র নাটকের প্রথম ও শেষের সামান্য অংশ জুড়ে থাকায় ঘোড়ামুখোকে অবলম্বনে কেন এই নামকরণ? এর উত্তরে বলা যায়- চারিত্রিক গুরুত্বের দিক দিয়ে বিচার করলে হয়বদন- বিশেষ কোন চারিত্রিক মহিমায় সমুজ্জ্বল কোন চরিত্র নয়। হয়বদনের চলাফেরা, তার হাসি শিশুরও হাসির খোরাক। হয়বদন সকলের কাছে উপেক্ষা, নিন্দা, অবজ্ঞার পাত্র। অতএব এই নাটকের নামকরণটি শুধুমাত্র ঘোড়ামুখোর চরিত্র বা ঘোড়ামুখোর কাহিনির ব্যাপ্তি অনুসারে হয়নি, নামকরণটি হয়েছে ঘোড়ামুখো(মানুষের)-র বাস্তব জীবনের সমস্যাকে কেন্দ্র করে। ঘোড়ামুখো নিজে যেমন এক সমস্যার ফলশ্রুতি, তেমনি তার দেহ বা মনেও সমস্যা বর্তমান, তার দৈনন্দিন জীবনেও রয়েছে নানাবিধ সমস্যা, নানা প্রকার জটিলতা। অর্থাৎ ঘোড়ামুখোর শারীরিক অসম্পূর্ণতা, মানসিক অতৃপ্ততা, বাচিক অসম্পূর্ণতা, কিংবা আত্মিক অসম্পূর্ণতা, সব কিছুতেই তার সমস্যা। তার জন্মবৃত্তান্তটিও এক রহস্যময় আবরণে আবৃত– মাতা কর্ণাটকের পরমা সুন্দরী রাজকন্যা ও পিতা নন্দনপুরীর গন্ধর্ব বা দেবদূত কিন্তু বর্তমান ঘোড়ামুখো রূপে সে সকলের কাছে অবাঞ্ছিত, অবজ্ঞা আর ঘৃণার পাত্র হয়েই সে শুধু জীবনটিকে বয়ে নিয়ে চলেছে। দুনিয়ায় তাকে ভালোবাসার মত কেউ নেই। সকলের উপেক্ষা, অনাদর, নিন্দা, অপবাদ তার অহরহঃ সহ্য করতে হয়। সব মিলিয়ে ঘোড়ামুখোর জীবনটি একরাশ আশা আর আশাহত ব্যর্থতায়

এবং নিদারুণ অসম্পূর্ণতায় ভরপুর। একান্তভাবে সে চেয়েছে তার অভিশপ্ত ঘোড়া মুখটির অবলুপ্তি ঘটিয়ে সম্পূর্ণরূপে এক মানুষ হয়ে বাঁচতে। সেজন্য সে চিত্রকূট পাহাড়ে মা কালীর মন্দিরেও গেছে, কিন্তু বিধির নির্মম পরিহাসে নিজের প্রার্থনার অস্ফুটতার কারণে সম্পূর্ণ মানুষ হওয়ার পরিবর্তে সে সম্পূর্ণ ঘোড়ায় পরিণত হয়ে গেছে। তবুও তার সে ঘোড়ারূপেও রয়ে গেছে পূর্বের মনুষ্যযুক্ত স্বর। এ যেন 'শেষ হয়েও শেষ না হওয়ার আপশোস'। অবশ্য শেষমেশ ঘোড়ামুখোর ঘোড়ার স্বরপ্রাপ্তির আনন্দে ঘটেছে নাটকের পরিসমাপ্তি।

হয়বদন নাটকে অন্য বৃহত্তর কাহিনি হল- দেবদত্ত-পদ্মিনী-কপিল এদের ত্রিকোণ প্রেমের কাহিনি। দেবদত্ত ও কপিল পরস্পর দুই বন্ধু, তারা একে অপরকে এক মুহূর্ত ছেড়ে থাকতে পারে না। ধর্মপুরের পথে পথে তারা সর্বদা হাত ধরাধরি করে ঘোরে। 'ওরা দুজন প্রাণের দোসর/ একই হৃদয় মন'//[২] দেবদত্ত প্রিয়বন্ধু কপিলের কাছে মনের সবরকম ভালো-মন্দের অনুভূতি যেমন নির্দ্বিধায় মন খুলে সব বলতে পারে তেমনি দেবদত্তের জন্য কপিল সবকিছুই করতে পারে- কুয়োয় ঝাঁপাতে পারে আবার আগুনের উপর দিয়ে হেঁটে যেতে পারে। দেবদত্তের ভাষায়– 'কপিল আমার বন্ধু নয় শুধু, আমার ভাইয়ের মতো। সাতজন্মের তপস্যায় এমন বন্ধু মেলে।'[৩] দুজনের একেবারে অন্তরঙ্গ প্রাণ, একের সাহচর্যে অন্যের পূর্ণতা প্রাপ্তি। এমতাবস্থায়, কালের অমোঘ নিয়মে তাদের দুজনের মধ্যে আগমন হয় পবনবীথির পরমা সুন্দরী এক রমণীর, নাম- পদ্মিনী। দেবদত্ত কপিলের মাঝে পদ্মিনীর আগমন ধর্মপুরের লোকেদের চোখে যেন রাম-সীতা আর লক্ষ্মণ।[৪]

দেবদত্ত ও কপিল যেন পদ্মিনীর দু'চোখের দুই মণি। কাউকেই সে একমুহূর্তের জন্যও যেন চোখে হারাতে চায় না। একদিকে দেবদত্তের বিদ্যা, বুদ্ধিমত্তা, কবিতায় পদ্মিনীর যেমন ভালোলাগা আছে অন্যদিকে তেমনি কপিলের পালোয়ানের মত শারীরিক সামর্থ্যে, পৌরুষের দৃঢ়তায়, বজ্রের মত চলনে-বলনে সে অতিশয় মোহিত। সে দেবদত্তের বিবাহিত পত্নী হওয়ার সত্ত্বেও জানালা দিয়ে ঘরের বাইরের দিকে তাকিয়ে থাকে কপিলের আসার প্রতীক্ষায়। কপিলের ছেলেমানুষী কাজ-কর্মের প্রতি পদ্মিনীর অদম্য আকর্ষণ। এমনকি, জীবনের শেষপর্যন্তও সেই আকর্ষণ থেকে মুক্ত হতে পারেনি। পারেনি কপিলের মোহ ত্যাগ করে একেবারে চিরদিনের মত দেবদত্তের হয়ে যেতে।

সেবার উজ্জয়িনী যাওয়ার পথে মা কালীর মন্দিরে যখন মায়ের সামনে আকস্মিকভাবে দেবদত্ত ও কপিল দু'জনের ধড় বা শরীর থেকে বিছিন্ন অবস্থায় মাথা পড়ে থাকতে দেখে তখন পদ্মিনী প্রাথমিকভাবে নিজেও আত্মহত্যা করতে উদ্যত হয়। কিন্তু মুহূর্ত পরেই মা কালীর কৃপায় যখন সে সকলের জীবন ফিরে পাওয়ার বর পায় তখন সহসা (চালাকী করে?) কপিলের শরীরে দেবদত্তের মাথা আর দেবদত্তের শরীরে কপিলের মাথা সংযুক্ত করেছে (নিজের সুপ্ত বাসনাকে পূর্ণ করেছে)। কিন্তু দৈবক্রমে যখন কপিল দেবদত্তের মাথা নিয়ে এবং দেবদত্ত কপিলের মাথা নিয়ে জীবিত হয়েছে এবং পদ্মিনীর সুপ্ত ইচ্ছা পূর্ণ (দেবদত্তের বিদ্যাবত্তা ও কপিলের পৌরুষত্ব একসঙ্গে প্রাপ্তি) হয়েছে তখন আবার সে ভুলতে পারেনি পূর্বকর্মের(দেবদত্তের শরীরের সঙ্গে তার মিলনের সুখ) স্মৃতিকে। আসলে, দেবদত্তের শরীরে কপিলের মাথা সংযোজন করেও দেবদত্ত যেমন একেবারে কপিল হয়ে উঠতে পারেনি তেমনি কপিলের শরীরে দেবদত্তের মাথার সংযোজনে কপিলও পূর্ণভাবে দেবদত্ত হয়ে ওঠেনি। তারা পরস্পর একে অন্যের শরীর বা মাথা নিজেদের চরম অনিচ্ছার সত্ত্বেও বয়ে নিয়ে চলেছে মাত্র। দুই বন্ধুর অন্তরঙ্গ সম্পর্ক থেকে একেবারে অঙ্গাঙ্গী বা রক্তের সম্পর্কে জড়িয়ে পড়েছে। এই অস্বস্তিকর জীবন থেকে তারা যখন পরস্পর মুক্ত হতে চেয়েছে কিন্তু মৃত্যুর পূর্ব পর্যন্ত কেউই পারেনি একে অপরের শারীরিক বা মানসিক সংস্পর্শ থেকে মুক্ত হতে। তারা যেমন একের শরীরে অন্যের মুণ্ডু(আত্মা বা মন) নিয়ে বেঁচে আছে তেমনি একজনের সঙ্গে শারীরিক সম্পর্কে জড়িয়ে থেকে অন্যজনের প্রতি মানসিক আকর্ষণে লিপ্ত হয়ে রয়েছে, এই উভয়প্রকার সংমিশ্রিত বা বিকৃত সম্পর্কের পরিণাম যেন- ঐ হয়বদনের বিকৃত রূপের মতই।

অতএব হয়বদন নিজে হোক বা হয়বদন-উদ্ভবের ও পরিণতির কাহিনি হোক কিংবা দেবদত্ত-পদ্মিনী-কপিলের কাহিনি বোঝাতে দৃষ্টান্তস্বরূপ উপস্থাপিত হোক- হয়বদনের জীবনের যে সমস্যা, অসম্পূর্ণতা, জীবনের নানাবিধ জটিলতা- সেই জটিলতাই সমগ্র নাটক জুড়ে ব্যাপ্ত হয়ে রয়েছে। হয়বদনের অসম্পূর্ণতা আসলে একালের প্রতিটি মানুষের জীবনের এক চরম অপূর্ণতা, তার চাওয়া-পাওয়া, আর

না পাওয়ার দ্বন্দ্ব, আশা, নিরাশা আর হতাশার যন্ত্রণা, সমগ্র নাটকে নানাভাবে ব্যক্ত হয়েছে। এই নাটকে রয়েছে বর্তমান জীবনের সম্পর্কের সঙ্গে এবং অতীত জীবনের(স্মৃতির) এক অদ্ভুত টানাপোড়েন। নাটকটির শুরু থেকে শেষ পর্যন্ত মনুষ্য জীবনের নানা প্রকার চাহিদা বা মানসিক জটিলতা এবং সেই জটিলতা থেকে বেরিয়ে আসার নিদারুণ প্রচেষ্টা, দৈব নির্ভরশীলতা ও চরম অসহায়তার ভাবনাই প্রকাশ পেয়েছে। বস্তুত, হয়বদন-নাটকে তথা বর্তমান সময়ে জীবন-সংস্কৃতির খুব গুরুত্বপূর্ণ ইঙ্গিতবাহী এক চরিত্র। সেদিক থেকে বিচার করলে 'হয়বদন' এই নামকরণ- গর্ভিতার্থের প্রকাশক হয়েছে বলে মনে হয়। উল্লেখ্য, সম্প্রতি-কবি শঙ্খ ঘোষের অনূদিত *'হয়বদন'* নাটকটি দিনাজপুর থিয়েটার কোম্পানির দ্বারা '*হয়বদন*'(২০১৩-২০১৫) এই নামে এবং কথাকৃতি নাট্যসংস্থার দ্বারা '*ঘোড়ামুখো পালা*'(২০১৮)নামে সগৌরবে মঞ্চে অভিনীত হয়েছে।

৩. কাহিনির বিবর্তন ও চরিত্র চিত্রায়ণঃ- সংস্কৃত আলংকারিকেরা নাটকের কাহিনি কেমন হবে সে সম্পর্কে বলেছেন- 'নাটকং খ্যাতবৃত্তং স্যাত'।[৫] আলোচ্য নাটকের বৃত্তান্ত চিরপ্রসিদ্ধ কাহিনি রামায়ণ-মহাভারতকে অবলম্বন করে না হলেও সংস্কৃত আখ্যান সাহিত্যে বহুল প্রচারিত *'কথাসরিৎসাগরে'র* আশিতম তরঙ্গে ষষ্ঠ উপাখ্যান- 'বিক্রমাদিত্য-বেতাল' কাহিনির বস্তুগত উপাদান নিহিত আছে এই নাটকের মর্মমূলে। এখন, এই নাট্যকাহিনির মূল ও তার বিবর্তিত রূপ যদি অনুসন্ধান করা যায় তবে দেখা যাবে যে, একজনের দেহে বা ধড়ে আর একজনের মুণ্ডু বা মস্তক সংযোজনের ঘটনা, *কথাসরিৎসাগরে, বৃহৎকথায়, বেতালপঞ্চবিংশতি, হয়বদনে* সর্বত্র একই রকম হলেও সময়ের পার্থক্যে বিভিন্ন সাহিত্যে কাহিনির প্রেক্ষিত, স্থান, কাল, পাত্র বা পাত্রের নাম, গুণ, জাতির বেশ কিছু পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। যেমন- কবি শঙ্খ ঘোষ অনূদিত *'হয়বদন'* নাটকের স্থান- ধর্মপুর নগর, রাজার নাম ধর্মশীল, কাহিনির নায়ক দু'জন যুবপুরুষ- এক জন দেবদত্ত অন্যজন কপিল। দেবদত্ত জাতিতে ব্রাহ্মণ, সৌম্য চেহারা, ধবধবে রং, বিদ্যাবত্তাতে অতুলনীয়, পুজ্যপাদ ব্রাহ্মণ বিদ্যাসাগরের একমাত্র পুত্র সে। ন্যায়শাস্ত্রে, কামশাস্ত্রে সে বাঘাবাঘা পণ্ডিতদের ধরাশায়ী করতে পারে। কাব্যে-অলংকারে, সে সকলের চোখের মণি। তার হৃদয়ে আছে অদম্য এক প্রেমিকসত্ত্বা, চকিত দর্শনেই ভালোলেগে যাওয়া এক পরমসুন্দরী রমণীর ভাবে সে সর্বদা বিভোর। দেবদত্তের প্রাণপ্রিয় বন্ধু ছিল কপিল। লোহিত কামারের একমাত্র ছেলে সে। সাদাসিধে, রং তার কালো, ছিপছিপে গড়ন, রাজার অস্ত্রচালনায়, যেখানে লাফ-ঝাঁপের দরকার, যে কাজে হিম্মৎ এর প্রয়োজন, সেখানে তার জুড়িমেলা ভার। জাতিতে সে ক্ষত্রিয়। এই নাট্যকাহিনির নায়িকা হল- পদ্মাবতী, সে যেন বিধাতার এক অনন্য সৃষ্টি, রূপে সৌন্দর্যে সে একেবারে কালিদাসের মেঘদূতের যক্ষপ্রিয়ার মতই। পদ্মিনী ধনবান এক বেনে(বৈশ্যের)-র মেয়ে, অর্থাৎ ধনীবাপের একমাত্র আদরের দুলালী। চলনে-বলনে তার বিদ্যুতের গতি, আর তেমনি তার ধার। যক্ষিণী, শকুন্তলা,ঊর্বশী, মধুমতী সব একসঙ্গে গুলে তৈরি এই মেয়ে।

> তন্বীশ্যামা-শিখরিদশনা পক্কবিম্বাধরোষ্ঠী।
> মধ্যে ক্ষামা চকিতহরিণীপ্রেক্ষণা নিম্ননাভিঃ।।[৬]

*বেতালপঞ্চবিংশতি*র কাহিনিতে উপলব্ধ ঘটনাস্থানের নাম হল- ধর্মপুর নামক নগর, সেখানকার রাজার নাম- ধর্মশীল। উল্লেখ্য, *বেতালপঞ্চবিংশতি*র কাহিনিতে প্রাপ্ত রাজা ও রাজ্যের নাম *'হয়বদন'* নাটকে উক্ত রাজা ও রাজ্যের নামের সঙ্গে একেবারে অভিন্ন। কিন্তু নাটকের নায়ক দেবদত্ত ও তাঁর পরমবন্ধু কপিল হুবহু এই মানে না হলেও দেবদত্ত ও কপিলের মতই বেতাল-কাহিনিতে পরম দুই অভিন্ন হৃদয়ের বন্ধু হল- দীনদাস ও তার পরম বন্ধু(পরম বন্ধুর এখানে কোন নামোল্লেখ হয় নি), তাঁদের পারস্পরিক সাহচর্য, একের দুঃখে অন্যে পাশে থাকা বা একজনের সমস্যা-সমাধানে অন্যজন এগিয়ে আসা সবকিছু প্রায় একরকম। এমনকি, এক বন্ধুর অভাবে অন্য জনের বেঁচে থাকা অসম্ভব বলে বিবেচনা করে এক বন্ধুর শোকে অন্য বন্ধুর স্বেচ্ছায় মা কাত্যায়নীর মন্দিরে আত্মবলিদান দেওয়া প্রভৃতি ঘটনা *হয়বদনের* মতই। তবে *'হয়বদন'*-নাটকে দেবদত্ত জাতিতে ব্রাহ্মণ, আর কপিল ক্ষত্রিয় জাতি, পদ্মিনী বৈশ্য। কিন্তু *বেতালপঞ্চবিংশতি*র কাহিনিতে নায়ক-দীনদাস, তাঁর পেশা হল তন্তুবায়(তাঁতি) এবং তার প্রিয়বন্ধুর নাম অনুল্লিখিত। এখানে দুই বন্ধুর বন্ধুপ্রীতি ছাড়া এদের শাস্ত্রাদির জ্ঞান ও নানাবিধ গুণের পরিচয় সবিশেষ কিছু নেই। বেতাল-কাহিনির নায়িকার নাম কামিনী, তিনি রাজধানী(ধর্মপুর) নিবাসিনী পরমাসুন্দরী, কাহিনির নায়ক দীনদাসের সজাতীয়া (তন্তুবায়) কন্যা। কিন্তু

নাটকের নায়িকা পদ্মিনী ধর্মপুরের পবনবীথির ধনী বণিকের মেয়ে। সে রূপে লক্ষ্মী আর গুণে সরস্বতী। পদ্মিনীর প্রতি দেবদত্তের আকর্ষণ ও প্রীতির কথা প্রিয়বন্ধু কপিল পদ্মিনীর কাছে নিবেদন করে। কিন্তু আলোচ্য গল্পে কামিনীর প্রতি দীনদাসের প্রীতি এবং কামিনীর বিরহে তার বরহী অবস্থা, অন্যমনস্কতা, কাজকর্মে অমনোযোগিতা বা কামিনীকে পাওয়ার জন্য দেবীর কাছে তার শপথ- এই সমস্ত বৃত্তান্ত দীনদাসের প্রিয়বন্ধু তার পিতাকে জানায়। এরপর কামিনীকে না পেয়ে পুত্র দীনদাসের এরূপ শোচনীয় অবস্থা দেখে পিতা পুত্রের প্রিয়বন্ধুকে সঙ্গে নিয়ে কন্যার পিতার কাছে যায় এবং নিজ পুত্রের অভিপ্রায় ব্যক্ত করে। পুত্রের বিবাহের জন্য কন্যার পিতার কাছে গিয়ে বিবাহের প্রস্তাব দেওয়া *বেতালপঞ্চবিংশতি*র এই বৃত্তান্ত হয়বদনে না থাকলেও এই অংশটি অবিকল ভাবে মিলে যায় *কথাসরিৎসাগরে* প্রাপ্ত বিক্রমাদিত্য-বেতালের ষষ্ঠ আখ্যান ভাগের সঙ্গে। *হয়বদনে* পদ্মিনীকে না পাওয়ার বেদনায় দেবদত্তের বিষণ্ণ অবস্থা পদ্মিনী বা তার পিতাকে জানায় দেবদত্তের প্রিয়বন্ধু কপিল, *বেতালপঞ্চবিংশতি*তে কামিনীর শোকে পুত্র দীনদাসের বিরহ বা বিষণ্ণ অবস্থা পিতা জানতে পারে পুত্রের প্রিয়বন্ধুর কাছ থেকে কিন্তু *কথাসরিৎসাগরে* মদন সুন্দরীর বিরহে পুত্র ধবলের আহার-নিদ্রাত্যক্তাবস্থা পিতা বিমল জানতে পারে পুত্রের মায়ের নিকট থেকে।

*বেতালপঞ্চবিংশতি*র কাহিনিতে পাওয়া যায়, দীনদাস নামে তন্তুবায় একদিন রাজধানীতে গমন কালে দৈবযোগে তার স্বজাতীয়া, পরমাসুন্দরী কন্যা কামিনীকে দেখে অত্যন্ত মোহিত হয়ে যায়। কিন্তু চোখের পলক পড়তে না পড়তেই অকস্মাৎ সেই কন্যা কোথায় অদৃশ্য হয়ে যায়। ইতস্তত ঘোরাঘুরিতে কোথাও যখন খুঁজে না পেয়ে দীনদাস পরম ভক্তিতে মাতা কাত্যায়নীর কৃপায় তাকে লাভ করতে চায়। মায়ের কাছে সে মানত করে- যদি সেই কামিনীর সঙ্গে তার বিবাহ হয় তাহলে সে নিজ হাতে মস্তক ছেদন করে দেবীর পূজা দেবে। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, *বেতালপঞ্চবিংশতি*র এই কাহিনিতে রূপসী কন্যা কামিনীকে বিবাহের জন্য মাতা কাত্যায়নীর উদ্দেশে দীনদাসের এই মানতের সাদৃশ্য আছে *হয়বদন* নাটকে পদ্মিনীকে পাওয়ার জন্য রুদ্র ও কালীর উদ্দেশে দেবদত্তের নিজ মাথা ও হাত কেটে উপহার দেওয়ার প্রতিজ্ঞার সঙ্গে। তবে বেতাল কাহিনিতে দীনদাস শুধু কার্ত্যায়নীকে নিজের মস্তক দানের শপথ করেছিল কিন্তু *হয়বদনে* দেবদত্ত রুদ্রের উদ্দেশে নিজের মাথা ও মা কালীর পায়ে নিজের হাত দুটি দান করার প্রতিজ্ঞা করে।

হয়বদন নাটকেও দেখা যায় সন্ধ্যায় রাজপথে রূপবতী পদ্মিনীকে দেখার পর দীনদাসের মতই দেবদত্তও দিশেহারা, দৈনন্দিন কাজে কর্মে, গল্পে-গুজবে তার কোন মন নেই, সবকিছুতেই তীব্র এক অনীহা জন্মেছে, সর্বদা শুধু আনমনা হয়ে থাকে। মনে মনে সে তার স্বপ্নের রাজকন্যা(পদ্মিনী)-কে সর্বত্র খুঁজে বেড়ায়, তাকে না পাওয়ার শোকে দেবদত্তের খাওয়া-ঘুম সব উড়ে গেছে। রতিশাস্ত্রে দেবদত্তের এই অবস্থার নাম পূর্বরাগ। শেষপর্যন্ত সে মা কালী ও রুদ্র দেবের উদ্দেশে শপথ করে- তার সেই স্বপ্নের রাজকন্যাকে যদি কাছে পায় তাহলে সে তার হাত দুটি দান করবে মা কালীর পায়ে আর মাথা উৎসর্গ করবে রুদ্রকে। *হয়বদন*-নাটকে রুদ্রদেব ও মা কালীর উদ্দেশ্যে এইরূপ শপথ *বেতালপঞ্চবিংশতি*র গল্পে সঙ্গে মিলে গেলেও *কথাসরিৎসাগরে* বিক্রমাদিত্য-বেতালের ষষ্ঠ গল্পে মদনসুন্দরীকে পাওয়ার জন্য দেবী গৌরীর উদ্দেশে ধবলের এধরণের কোন শপথ করতে দেখা যায় নি। *বেতালপঞ্চবিংশতি* অনুসারে আষাঢ়ের শুক্লা চতুর্দশীতে গৌরীতীর্থ এই পুণ্য সরোবরে ব্রহ্মস্থল গ্রাম থেকে স্নান করতে আসা ধবল স্নানরতা মদনসুন্দীর সৌন্দর্যে মোহিত হয় এবং তার ভাবনায় বাড়িতে এসে খাওয়া, ঘুম সব ত্যাগ করে বিষণ্ণ অবস্থা প্রাপ্ত হয়। মদনসুন্দরীকে প্রাপ্তির জন্য ধবল নিজের মায়ের কাছে তার মনোভাব ব্যক্ত করেছে, কিন্তু মা কালীর উদ্দেশ্যে তার কিছু বলতে শোনা যায় নি। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, আলোচ্য তিনটি আকরেই দেবীর মাতৃ সত্তার প্রকাশ হলেও *হয়বদন*-নাটকে মা কালীর, *বেতালপঞ্চবিংশতি*তে দেবী কাত্যায়নী এবং *কথাসরিৎসগরে* দেবী গৌরী বা দুর্গার মহিমার কথা পাওয়া যায়। *কথাসরিৎসাগরে* উপলব্ধ বেতাল-কাহিনির স্থান হল-শোভাবতী নগরী, সেখানকার রাজার নাম যশঃকেতু, কাহিনির নায়কের নাম- ধবল, ব্রহ্মস্থল গ্রামে তার বাস। ধবল বয়সে যুবক, জাতিতে রজক, এছাড়া তার অন্য কোন সবিশেষ গুণের পরিচয় এই গল্পে নেই। এখানে তার প্রেমিক সত্তা অপেক্ষা কামুক সত্ত্বাই যেন বেশি করে প্রকাশ পেয়েছে। *‘হয়বদন’* নাটকে যেমন পদ্মিনীর স্বেচ্ছাকৃত ভুলে(গোপন অভিসন্ধিতে?) দুই বন্ধু দেবদত্তের ও কপিলের শরীর ও মাথার অদল বদল হয়ে যায় *কথাসরিৎসাগরে*র গল্পে তেমন দেখা যায় দৈবক্রমে নায়ক ধবলের শরীরে তার শ্যালোকের মাথা এবং

শ্যালকের শরীরে ধবলের মাথা সংযোজিত হয়। শ্যালক হল আলোচ্য কাহিনীর নায়িকা মদনসুন্দরীর ভাই, যার কোন নাম বা গুণ-কর্ম বিশেষের উল্লেখ সেভাবে নেই। তবে এখানে শুধু মনের ভুলেই সে স্বামীর ও ভাইয়ের ছিন্ন মাথা ও শরীরের অদলবদল করে ফেলেছিল, নাকি অন্য কোন অসদুদ্দেশ্য ছিল- এবিষয়ে সুস্পষ্ট কিছু বোঝা যায় না।

হয়বদন- নাটকে পদ্মিনীর প্রতি দেবদত্তের প্রেমানুভূতি তার প্রিয় বন্ধু কপিল পদ্মিনীকে অত্যন্ত সাগ্রহে নিবেদন করেছে কিন্তু *কথাসরিৎসাগরে-*র বিক্রমাদিত্য-বেতালের কাহিনিতে ধবলের মায়ের নিকট থেকে পুত্রের আহার-নিদ্রা ত্যাগ ও বিষণ্ণ অবস্থার কথা শুনে পিতা বিমল নিজেই পুত্রের সমস্যা আশু সমাধানের আশ্বাস দিয়েছে। নিজ বক্তব্যের সমর্থনে পিতা বিমল বলেছে- তারা যেহেতু সমান(রজক) জাতি, কুলে, মানে এবং ধনে তারা একরকম উভয়ের চেনা জানা তাই মদনসুন্দরীর সমর্থন আদায়ে বা তাদের বৈবাহিক কার্যে কোন সমস্যা হবে না। এরপর পিতা বিমল পুত্র ধবলের মনোবাঞ্ছা পূর্ণ করার জন্য মদনসুন্দরীর পিতার নিকট গিয়ে ধবলের সঙ্গে তার কন্যার বিবাহের প্রস্তাব দেয়। তখন শুদ্ধপট রজক পাত্রের স্বজাতি, ধন-মানের কথা বিবেচনা করে এই বিবাহ প্রস্তাবে সম্মতি জানিয়ে শুভলগ্ন দেখে শাস্ত্রীয় নিয়ম-রীতি মেনে নিজ কন্যাকে ধবলের হাতে সম্প্রদান করে।

বিবাহের পরদিনেই ধবল তার স্ত্রী মদনসুন্দরীকে নিয়ে নিজ গ্রামে চলে যায়। বেশ কিছুদিন অতিবাহিত হওয়ার পর মদনসুন্দরীর ভাই বাড়িতে দেবী পূজার উৎসব উপলক্ষ্যে মদনসুন্দরী ও ধবলকে নিয়ে যেতে আসে। শ্বশুরবাড়ি যাওয়ার পথেই ছিল এক গৌরী মন্দির। সেই মন্দিরে দেবী দর্শনের জন্য স্ত্রী ও শ্যালক না গেলেও ধবল একাকী চলে যায়। সেখানে মহিষারূঢ়া অষ্টভুজা ভগবতী গৌরীকে প্রণাম করে এবং আত্মবলিদানের মাধ্যমে দেবীকে সন্তুষ্ট করার চিন্তা করে মুহূর্তের মধ্যেই ধবল খড়্গ দিয়ে নিজের মাথা কেটে দেয়। আসতে দেরি হচ্ছে দেখে শ্যালক দেবীর মন্দিরে গিয়ে হঠাৎ ভগ্নীপতির ওইরূপ শিরচ্ছিন্ন ধড় দেখে কেমন যেন হতবুদ্ধি হয়ে যায় এবং সেই খড়্গ দ্বারা নিজেরও শিরশ্ছেদ করে। অনেকক্ষণ হয়ে যাওয়ার পরেও ভাই ও স্বামী কাউকে আসতে না দেখে অস্থির হয়ে ওঠে মদনসুন্দরী। তারপর দেবীর মন্দিরে গিয়ে স্বামী ও ভাইয়ের ঐরূপ অবস্থা দেখে সে নিজের জীবনেরও আর কোন প্রয়োজন নেই ভেবে অশোকতরু গাছে নিজ গলায় দড়ি দিয়ে আত্মহত্যায় উদ্যত হয়। এমন সময় দৈববাণী হয়- 'হে বৎসে! তোমার সত্ত্বগুণে বড়ই সন্তুষ্ট হয়েছি। এই উদ্যম পরিত্যাগ করে এখনি স্বামী ও ভাই-এর দেহে পরস্পর মাথা সংযোজন করো, তাহলে তারা উভয়েই জীবিত হয়ে উঠবে।[৭] এরূপ দৈববাণী শুনে মদনসুন্দরী আত্মহত্যা থেকে বিরত হয় এবং পরমানন্দে এসে দৈবক্রমে একের মাথা অন্যের দেহে সংযোজন করে দেয়। ফলত দুজনেই একের দেহে অন্যের মাথা নিয়ে সংকর দেহে জীবিত হয়ে ওঠে।

কথাসরিৎসাগরের গল্পের এই শেষাংশটুকুর সঙ্গে *বেতালপঞ্চবিংশতির* গল্পের এবং *হয়বদন-*এই নাটকের বেশ কিছু যেমন মিল আছে, তেমনি বেশ কিছু কিছু জায়গায় গরমিলও আছে। বস্তুত, দুটি মনুষ্যশরীরের মাথা ও ধড়ের অদল-বদলের ঘটনা তিনটি আকারেই প্রায় একই রকম। তিনটি কাহিনির নায়িকার নাম ভিন্ন ভিন্ন (মদনসুন্দরী, কামিনী, পদ্মিনী) হলেও স্বামীর এবং স্বামীর বন্ধু কিংবা নিজের ভাইয়ের এরূপ আকস্মিক আত্মহত্যার কাহিনিতে নায়িকারা সর্বত্র নিজেকেই চরম অপরাধী (মহাপাতকী) বলে মনে করেছে। কারণ, স্বামীর এভাবে আকস্মিক মৃত্যুতে স্ত্রীকেই সকলে অপরাধী, অসতী বলে ভাববে-এটাই সমাজের রীতি। অতএব আত্মগ্লানি, লোকাপবাদ ও বৈধব্যের যন্ত্রণা ভোগের আশঙ্কা এই কাহিনির নায়িকাদের মনে সর্বদাই সমানভাবে কাজ করেছে। প্রিয়জনদের আকস্মিক মৃত্যুতে কোন উপায়ান্তর না পেয়ে তারা নিজেরা যেই আত্মহত্যায় উদ্যত হয়েছে। আর তখনই দেবীর কৃপায় সকলের স্বামী, স্বামীর বন্ধু বা নিজ ভাইয়ের জীবনও ফিরে পেয়েছে। উল্লেখ্য, এখানে নারীদের সৎ সাহস, স্বামী-সংসারের জন্য আত্মত্যাগের উদ্যম, সামাজিক দৃষ্টিভঙ্গি, তাদের সাধনা আরাধনায় দেবীকে সন্তুষ্ট করা- প্রভৃতি তিনটি কাহিনিতেই প্রায় একইরকম। তবে মূল গল্পের শেষের যে শুরু অর্থাৎ দেবীর সানুগ্রহে সকলের নতুন জগাখিঁচুড়িময়(সংকর) জীবন ফিরে পাওয়ার পরের যে বৃত্তান্ত- একের শরীরে অন্যের মাথাকে বহন করে চলার যে তিক্ত অভিজ্ঞতা, দুঃসহ যন্ত্রণা বা অনুভূতি বা সংকর জীবনেও পূর্বজীবনের অবিস্মৃত স্মৃতির যে টানাপোড়ন তা *হয়বদনে-* যেভাবে অভিনব

নাট্যশৈলীতে অতি সুন্দরভাবে প্রকাশ পেয়েছে তা *কথাসরিৎসাগর* বা *বেতালপঞ্চবিংশতি*র মূল গল্পের মধ্যে কোথাও নেই।

কথাসরিৎসাগরে স্বামী ও ভাইয়ের আকস্মিক মৃত্যু দেখে মদনসুন্দরী গলায় দড়ি দিয়ে আত্মহত্যা করতে উদ্যত হয়েছিল কিন্তু *বেতালপঞ্চবিংশতি*তে ও *হয়বদন*-এ কামিনী এবং পদ্মিনী স্বামী ও স্বামীর বন্ধুর মৃত্যু দেখে নিজেকে চরম অপরাধী বিবেচনা করে বা বৈধব্যের জীবন চরম বিড়ম্বনার ভেবে মন্দিরস্থিত খড়্গের দ্বারা নিজের মস্তক ছেদনে উদ্যত হয়। এরপর একের শরীরে অন্যের মাথা সংযোজনের ঘটনা বিভিন্ন স্থানে প্রাপ্ত কাহিনিতে থাকলেও উভয়ত্র মস্তক সংযোজনের প্রতিক্রিয়াগত দিকেও কিছুটা হেরফের লক্ষ করা যায়। যেমন, *কথাসরিৎসাগরে* দেখা যায়- দেবীর কৃপালাভ করে বা দৈববাণী অনুসারে যখন মদনসুন্দরী পরমানন্দে স্বামী ও নিজ ভাইয়ের দুই শরীরে দুজনের পরস্পরের মাথা সংযুক্ত করতে গেছে তখন দৈববশত-ই স্বামীর মাথা নিজের ভাইয়ের শরীরে আর নিজ ভাইয়ের মাথা স্বামী ধবলের শরীরে সংযুক্ত করে ফেলেছে। অর্থাৎ এখানে একজনের শরীরে অন্যের মস্তক সংযোজনের ক্ষেত্রে মদনসুন্দরীর (সৎ বা অসৎ) ইচ্ছা অপেক্ষা দৈবদুর্বিপাকই যেন সবিশেষ গুরুত্ব পেয়েছে। সেক্ষেত্রে *বেতালপঞ্চবিংশতি*র গল্পে দুই বন্ধুর পরস্পরের শরীরে পরস্পরের মাথা সংযোজনের ক্ষেত্রে দেবী কাত্যায়নীর আশীর্বাদে তন্তুবায় কন্যা কামিনী পরম আহ্লাদে(অসচেতনতা বশত/না ইচ্ছাকৃত?) স্বামী আর স্বামীর বন্ধুর একের মাথা অন্যের শরীরে সংযোজিত করে ফেলে। উল্লেখ্য, এখানে একের শরীরে অন্যের মস্তক সংযোজনরূপ কর্মটি তন্তুবায় তনয়া দৈববশত, না নিজের কৌতূহল বশত সম্পাদন করেছে সেবিষয়ে সুস্পষ্টভাবে কিছুই বলা হয়নি। (হয়তো একজন নারীর পরপুরুষের প্রতি আকর্ষণ প্রকাশের মত স্বাধীনতা সে সময়ে ছিল অপ্রত্যাশিত, তাই কামিনীর ইচ্ছা এখানে আহ্লাদ বা অসচেতনতার মাধ্যমে প্রকাশ করা হয়েছে।) কিন্তু *হয়বদন* নাটকে মা কালীর আশীর্বাদ পাওয়া মাত্রই মাথা-শরীরের অদলবদল করেই পদ্মিনী গোপন অভীষ্ট সিদ্ধ (কপিলের ইস্পাতের মত শরীরে দেবদত্তের কবিত্বশৈলী সম্পন্ন, বিদ্যাবত্তাযুক্ত মাথা সংযুক্ত) করেছে। তাই এক্ষেত্রে (ব্রহ্মার গোপন তত্ত্বটি জানার মতই) পদ্মিনীর অসৎ অভিপ্রায় বা পদ্মিনীর সুপ্ত বাসনা স্বয়ং মা কালী বুঝতে পেরেছেন। বস্তুত, কাহিনির পরম্পরা বিচার থেকে এটা উপলব্ধি হয় নারী বা পুরুষের বহুগামিতা— অর্থাৎ অবৈধ মেলামেশার প্রতি যে ঝোঁক বা অবৈধ বিষয়ের প্রতি অহেতুক কৌতূহল প্রদর্শন/ আকার্ষণ তা যেন সর্বকালের এক চিরন্তন প্রবৃত্তি। অবাধ যৌনমিলনের সেই বন্য আদিম প্রবৃত্তি সভ্যতা-সংস্কৃতি, সামাজিক লজ্জা-সম্ভ্রমের আড়ালে কিছুটা সুপ্ত বা ঢাকা থাকলেও পরিবর্তিত পরিস্থিতিতে সময়-সুযোগ বুঝে তা(অভিলাষ) হয়তো এভাবেই বেআব্রু হয়ে যায়। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, এক সময় শাস্ত্রীয় বিধি-নিষেধ নিয়ন্ত্রিত সামাজিক কঠোর ব্যবস্থায় হয়তো ত্রিকোণ প্রেম বা পরকীয়াকে অবৈধ হিসেবে নিন্দার চোখে দেখা হয়েছে, এমন কী পরকীয়ার কারণে পুরুষের লিঙ্গচ্ছেদনের বিধান দেওয়া হয়েছে, কিম্বা নারী-পুরুষকে উলঙ্গ করে ঘোরানো বা রাস্তায় গাছের গায়ে দড়ি দিয়ে বেঁধে রাখার নিদান দেওয়া হয়েছে কিন্তু আজ সুপ্রিমকোর্টে পরকীয়াকে মান্যতা দেওয়ায় পরকীয়া এখন দৈনন্দিন জীবনে চর্চার একটি বিষয় হয়ে দাড়িয়েছে। সেদিক থেকে *হয়বদন* নাটকটি এযুগের পরকীয়াপ্রেমাসক্ত নর-নারীর জীবন-জিজ্ঞাসার এক বাস্তব দলিল।

৪. নাটকটির মনস্তাত্ত্বিক বিশ্লেষণ ও জীবনদর্শনঃ-

হয়বদন- নাটকটি শুধু একটি ঘোড়ামুখোর জীবন বা তাঁর জীবনের নানাবিধ সমস্যা নিয়ে এই নাটক নয়, প্রতিটি মানুষের জীবনের বিভিন্ন প্রকার সমস্যাকে কেন্দ্র করে এই নাটক। মানুষের জীবনের জৈবিক ক্রিয়ার ন্যায় তার জীবনেও ওত-প্রোতভাবে জড়িয়ে থাকে নানাবিধ সমস্যা, নানা রকম জটিলতা। ব্যক্তিজীবন থেকে এই জটিলতার সূত্রপাত হলেও একেবারে ব্যক্তি-স্তর থেকে পরিবার, সমাজ, রাষ্ট্র তথা সাংস্কৃতিক-জীবনের বিভিন্ন পর্যায়ে এই সমস্যা ক্রমশ জটিল থেকে জটিলাকার ধারণ করে। *হয়বদন-* নিজে যেমন একটা অসংগতির প্রতীক তেমনি তার জীবনটিও হাজার সমস্যায় জর্জরিত। *হয়বদনে-* কুশলী সমাজসচেতক নাট্যকার অত্যন্ত সুনিপুণভাবে বিভিন্ন প্রকার দৃষ্টিকোণ থেকে জীবনের বহুপ্রকার সমস্যাগুলির প্রতি অতি সযত্নে আলোকপাত করেছেন। প্রথমত- হয়বদন অর্থাৎ ঘোড়ামুখো মানুষের জটিলতা, দ্বিতীয়ত- কপিল-পদ্মিনী-দেবদত্তের ত্রিকোণ প্রেমের জটিলতা, তৃতীয়ত- দেবদত্ত ও কপিলের সংকর জীবন এবং পদ্মিনীর ইচ্ছায় বা অনিচ্ছায় সেই সংকর জীবনের স্মৃতি বয়ে বেড়ানোর জটিলতা, চতুর্থত- সামাজিক, রাষ্ট্রীয় ও ধর্মীয় জটিলতা, সবকিছু মিলে মিশে

হয়বদন যেন সমকালীন সভ্যতা-সংস্কৃতির সামগ্রিক জীবনের বিভিন্ন জটিলতার এক মূর্ত প্রতীকরূপেই আত্মপ্রকাশ করেছে।

৪.১. ঘোড়ামুখোর জন্মগত জটিলতা ও তার অন্তিম পরিণতিঃ-

ঘোড়ামুখোর জীবনের সবচেয়ে উল্লেখযোগ্য জটিলতা হল- সে ঘোড়া, না মানুষ- এটা বোঝা বড় দায়। তার শরীর বা ধড়টা মানুষের আর মাথা বা মুণ্ডুটা ঘোড়ার। কথা, বার্তা, অনুভূতি যাবতীয় স্মৃতিও সব মানুষের মতই, কিন্তু দৈহিক বিচারে সে পুরো মানুষ নয়। মাথাটা ঘোড়ার হলেও তাকে পুরোপুরি ঘোড়াও বলা যায় না। সারা জীবন ধরে সে তার ঘোড়ার মুণ্ডুটা থেকে রেহাই পেতে চেয়েছে। সে চেয়েছে জীবনে পরিপূর্ণ মানুষ হয়ে উঠতে, হতে পারে নি, শেষপর্যন্ত পরিণত হয়ে গেছে সম্পূর্ণ ঘোড়ায়। সম্পূর্ণ ঘোড়া হলেও থেকে গেছে পূর্বের মত মানুষের কণ্ঠস্বর। এখানেই তার আপশোস। তার জন্মগত প্রাপ্ত শরীর থেকে শুরু করে সারা জীবনব্যাপী এই জটিলতা, তার জীবনের এক নিদারুণ অপূর্ণতা যেন তাকে সর্বদা অস্থির করে তুলেছে। এই মনুষ্য সমাজেই ঘোড়ামুখোর জন্ম, এখানেই চলাফেরা, বসবাস সবকিছুই প্রায় মানুষের মত হওয়া সত্ত্বেও সমাজ-জীবনে, রাজনীতিতে, স্বদেশ প্রেমে বা সমাজতন্ত্রে সর্বত্র ভিড়বার চেষ্টা করেও কোথাও তার স্বতন্ত্র স্থান হয়নি। আর পাঁচ জনের মত তারও পিতা, মাতা আছে। তার মা ছিল কর্ণাটকের রাজকন্যা। মা ছিল খুব সুন্দরী রমণী। তার স্বয়ংবর সভায় দেশ-বিদেশ থেকে চীন, পারস্য, আফ্রিকা থেকে সমস্ত রাজরাজড়ারা, রাজপুত্র সব হাজির হয়। শেষমেষ আরবদেশ থেকে এক রাজপুত্র বিরাট এক সাদা ঘোড়ায় চেপে উপস্থিত।[৮] সেদিকেই ছিল তার মায়ের নজর। শেষে জানা গেল- রাজপুত্র নয়, ঐ ঘোড়াটিকেই মায়ের বিশেষ পছন্দ এবং ঘোড়াকেই মা বিয়ে করতে চায়। আসলে এই সাদা ঘোড়াটিই ছিল এক দেবদূত, গন্ধর্ব। কুবেরের অভিশাপে তার এই পরিণতি হয়। সেই অর্থে সেই সাদা ঘোড়াটিই হল ঘোড়ামুখোর পিতা। অর্থাৎ মানুষ মাতা ও পিতা সাদা ঘোড়ার (গন্ধর্বের) সন্তান হওয়ার কারণেই সে আজ সমাজে ঘোড়ামুখো (শরীরে কিছুটা মানুষ, কিছুটা ঘোড়া)। কিন্তু দুঃখের বিষয়- পনেরো বছর ধরে মায়ের ভালোবাসায় পিতা ঘোড়া শাপমুক্ত হয়ে নন্দনপুরীতে ফিরে যায় আর পিতার অভিশাপে মাতা ঘোটকী হয়ে চলে যায় বনে। (এখানেও এক রূপান্তর, মাতা মানুষের ঘোড়া হওয়া ও পিতা ঘোড়ার গন্ধর্বরূপ প্রাপ্ত হওয়া) সেই থেকে মাতৃ-পিতৃহীন অবস্থায়, সকলের উপেক্ষা অনাদরের সঙ্গে ঘোড়ামুখো এই দুনিয়ায় রয়ে গেছে একা। বাল্যকাল থেকেই সে মাতা-পিতার স্নেহ থেকে বঞ্চিত, তার জন্মের জন্য নিজে দায়ী না থাকলেও তার বর্তমান পরিণতির জন্য সকলের কাছে সে উপেক্ষা, উপহাস ও ভর্ৎসনার পাত্র। তার বিসদৃশ, বিকট আকৃতি সকলের হাসির খোরাক। তার ঘোড়ামুখো পরিণতির জন্য সকলের কাছে জবাবদিহি করতে হয়। তাই সে চেয়েছে পরিপূর্ণ এক মানুষ হয়ে উঠতে- তা সে মানুষের দ্বারা হোক কিংবা দেবতার কৃপায় হোক। অধিকারীর নির্দেশে আপন অভীষ্ট পূরণের লক্ষে সে চিত্রকূট পাহাড়ে কালী মায়ের মন্দিরে গেছে। কিন্তু ভাগ্যের নির্মম পরিহাসে দেবীর কাছে নিজের অসমাপ্ত, অস্ফুটভাবে বর প্রার্থনার কারণে সে পরিপূর্ণ মানুষ হয়ে ওঠার পরিবর্তে শেষে পূর্ণ ঘোড়ায় পরিণত হয়ে গেছে। সে ক্ষেত্রেও তার আপশোস রয়েই গেছে, কারণ সেই পূর্ণ ঘোড়ার আকৃতিতেই তার গলায় রয়ে গেছে মানুষের কণ্ঠস্বর। কিন্তু সে হাল ছাড়েনি। ভিতরে ভিতরে সে নিরন্তর প্রচেষ্টা চালিয়ে গেছে এবং শেষপর্যন্ত ঘোড়ামুখো ঘোড়ার স্বর প্রাপ্ত হয়েছে। এভাবে দেখা যায়, ঘোড়ামুখো চেয়েছে এক আর শেষপর্যন্ত হয়েছে আরেক- শুধু ঘোড়ামুখোই নয়, মানুষের প্রায় প্রতিটি চাওয়া আর পাওয়ার মধ্যেও থাকে এরূপ বিস্তর ফারাক। কবির ভাষায়—'যাহা চাই তাহা ভুল করে চাই, যাহা পাই তাহা চাই না।'[৯]

৪.২. কপিল-পদ্মিনী-দেবদত্তের ত্রিকোণ প্রেমের জটিলতাঃ-

হয়বদন-নাটকে দেবদত্ত ও কপিলের দু'জন প্রাণের বন্ধু। একজনের জন্য অন্য জনের নিবেদিত প্রাণ। একের সাহচর্যে অন্যের পূর্ণতা। 'ওরা দুজন প্রাণের দোসর/ একই হৃদয় মন/ হঠাৎ পাশে আসল নারী এ কোন আমন্ত্রণ//[১০]' কালের অমোঘ নিয়মে এই দুই বন্ধুর মাঝে আগমন হয় পদ্মিনীর। এই তিন জনের সহাবস্থান যেন ধর্মপুরের রাম-সীতা ও লক্ষ্মণ। দেবদত্ত ব্রাহ্মণ বিদ্যাসাগরের একমাত্র পুত্র, বেদ-বেদান্তাদি শাস্ত্রে অত্যন্ত সুপণ্ডিত, পৃথিবীর সেরা কবিতা লেখে, সুন্দর মুখশ্রী, বয়স কুড়ি। অন্যদিকে কপিল ইস্পাতের মত শরীর, কর্মক্ষমতায় লাফাতে-ঝাঁপাতে তার জুড়ি মেলা ভার। আর পদ্মিনী ধর্মপুরের ধনী বাপের একমাত্র কন্যা, বিদ্যুতের মত তার চলার গতি, রূপ-সৌন্দর্য ও গুণে সে অনন্যা। প্রথম দেখাতেই দেবদত্ত পদ্মিনীর রূপে মুগ্ধ, তার চিন্তায় বিভোর, এমনকি তাকে পাওয়ার

জন্য রুদ্রদেবের উদ্দেশে মাথা ও মা কালীর উদ্দেশে দুটি বাহু দানের প্রতিজ্ঞাও করেছে। প্রিয়বন্ধু কপিলের উদ্যোগেই দেবদত্তের সঙ্গে পদ্মিনীর বিবাহ হয়। পদ্মিনীর শরীর ও মনের গতি-প্রকৃতির প্রতি দেবদত্ত সর্বদা খুব সতর্ক। বিবাহের পরে প্রিয়বন্ধু কপিল ছাড়াই সে একটু পদ্মিনীর সঙ্গে একান্তে সময় কাটাতে চেয়েছে। কিন্তু তার মানে এই নয়, যে কপিলের প্রতি বন্ধুত্বে তার কোন ভাটা পড়েছে। দেবদত্তের হৃদয়ের দুই টুকরোর মতই পদ্মিনী ও কপিলের অবস্থান।[১১]

অন্যদিকে কপিলও প্রাণপ্রিয় বন্ধু দেবদত্তের জন্য সবকিছু করতে পারে। কিন্তু সেই অভীষ্ট সাধনে পদ্মিনীর চলন-বলনে বিদ্যুতের মত গতি দেখে ভেবেছে এই কন্যা দেবদত্তের জন্য নয়, এর জন্য ইস্পাতের মত কোন পুরুষ দরকার। এই বক্তব্য থেকে পদ্মিনীর প্রতি কপিলের যে একটা দুর্বলতা তৈরি হয়েছিল- তা বুঝতে অসুবিধা হয় না। পদ্মিনীর ছোট ছোট প্রশ্নের উত্তরে সে যেন কেমন দিশে হারা, হতবাক হয়ে গেছে। সবকিছু যেন কিররম গুলিয়ে গেছে, কী বলতে কী বলে ফেলেছে সে নিজেও জানেনা। পরম সুহৃদ দেবদত্ত যেমন তার দ্বিতীয় প্রাণ তেমনি পদ্মিনীও তার অতি প্রিয়পাত্রী হয়ে উঠেছে, তা সে দেবদত্তের পত্নী হওয়ার সুবাদে হোক কিংবা প্রথম দর্শনজনিত ভালোলাগা বোধের কারণ থেকেই হোক। প্রিয়বন্ধুর জন্য যেমন সে মুহূর্তেই পবনবীথি(দরজায় দুমুখো পাখির ছবি লাগানো বাড়ি) থেকে পদ্মিনীকে খুঁজে বের করেছে, তেমনি আবার পদ্মিনীর জন্য পাহাড়ি রাস্তায় জীবনের ঝুঁকি নিয়েও লাফিয়ে উঠে গাছ থেকে সে পয়মন্তী ফুলও পেড়ে দিয়েছে।

পদ্মিনী ধনী বণিকের পরমা সুন্দরী কন্যা, কপিলের প্রিয়বন্ধু দেবদত্তের সে বিবাহিত ধর্মপত্নী। পদ্মিনীর কাছে দেবদত্ত দেবতা, সিঁথির সিন্দুর, হাতের নোয়া, লজ্জা সবকিছুই। দেবদত্তের উচ্চবংশ, বিদ্যাবুদ্ধি, সাহিত্য চর্চায় পদ্মিনী মুগ্ধ। স্বামী হিসেবে দেবদত্তের প্রতি পদ্মিনীর শ্রদ্ধা-ভালোবাসা থাকলেও কপিলকে নিয়ে সে একটু মজা করতে ভালোবাসে। তবে শুধু মজা নয়, কপিলের শিশুর মত চলাফেরা, সুঠাম শরীর, চওড়া কাঁধ, যে কোন কাজে প্রচণ্ড উদ্যমের প্রতি পদ্মিনীর একটা অদৃশ্য আকর্ষণ কাজ করে। কপিলের প্রতি একটা ভালো লাগা আছে, একটু ভরসাও আছে। গৃহের শত কাজকর্মের ফাঁকে তাই সে জানালা দিয়ে চেয়ে থাকে কপিলের আসার প্রতীক্ষায়। সে কপিলকে এতই পছন্দ ও ভরসা করে যে দেবদত্তের অসম্মতির সত্ত্বেও সে যেমন উজ্জয়িনী যাওয়া থেকে বিরত হয়নি তেমনি দেবদত্ত না গেলেও কপিলের সঙ্গে সে স্বচ্ছন্দে গেছে রুদ্রদেবের মন্দির পরিদর্শনে। তারপর কপিলের দেহধারণকারী দেবদত্তের সঙ্গে পরমানন্দে দাম্পত্য জীবন অতিবাহিত করলেও শেষপর্যন্ত ফিরে গেছে দেবদত্তের দেহধারণকারী কপিলের কাছে। ফলত এভাবে দেখা যায়, বিভিন্ন সময়ের ব্যবধানে দেবদত্ত-কপিল-পদ্মিনী, দেবদত্ত-পদ্মিনী-কপিল, কপিল-পদ্মিনী-দেবদত্ত-র ত্রিকোণ প্রেমের সমীকরণ, একের প্রতি অন্যের নির্লিপ্ত আকর্ষণে নাটকটি অনবদ্য ক্লাইম্যাক্সে পৌঁছে গেছে।

৪.৩. পদ্মিনীর জীবনে দেবদত্ত ও কপিলের সংকর জীবনের স্মৃতিঃ-

পদ্মিনীর সখ উজ্জয়িনী বেড়ানোর, তাই দেবদত্তের অমতের সত্ত্বেও কপিলের উপস্থিতিতেই পদ্মিনী বিছানাপত্তর-গোটাকম্বল নিয়ে তৈরি। উজ্জয়িনী যাওয়ার পথে ভার্গব নদীর পাশে রুদ্রদেবের মন্দির আর পাহাড়ের উপরে ছিল মা কালীর মন্দির। সেই রুদ্রদেবের মন্দির দেখার সূত্রেই দেবদত্ত-পদ্মিনী-কপিল এই সমীকরণ পরিবর্তিত হয়ে যায়, দেবদত্ত যেতে অনিচ্ছুক হলে পদ্মিনী কপিলকে সঙ্গে নিয়েই চলে যায় রুদ্রের মন্দিরে। আর সেই সুযোগে দেবদত্ত একদিকে যেমন মা কালীর কাছে তার পূর্বকৃত প্রতিজ্ঞা পালনে সিদ্ধান্ত নেয় তেমনি পদ্মিনীর সুপ্ত বাসনা যাতে পূর্ণ হয় এবং পদ্মিনী ও কপিল যাতে সুখে থাকে- এই ভেবে সে নিজের মস্তক ছিন্ন করে মা কালীর উদ্দেশে দান করে দেয়। ইতিমধ্যে কপিল ও পদ্মিনী ফিরে এসে নির্দিষ্ট জায়গায় দেবদত্তকে না পেয়ে তারা এদিক ওদিক তাকে হন্যে হয়ে খুঁজতে থাকে। শেষপর্যন্ত পায়ের দাগ দেখে কপিল অনুমান করে যে সে হয়তো মা কালীর মন্দিরে গেছে। সেই মন্দিরে যাওয়া মাত্রই দেবদত্তের ঐরূপ ছিন্নমস্তক অবস্থা দেখে সেও মুহূর্তেই প্রিয় বন্ধুর পথ অনুসরণ করে নিজের শিরশ্ছেদ করে। প্রিয়বন্ধু দেবদত্ত অন্ত প্রাণ কপিলের, দেবদত্ত ছাড়া সে এক মুহূর্তও থাকতে পারে না, বন্ধুর এই আকস্মিক চলে যাওয়াটা চরম অসহ্যের। এদিকে দুই বন্ধুর আসতে দেরি হচ্ছে বুঝে পদ্মিনী ঘুটঘুটে অন্ধকারে মা কালীর মন্দিরে গিয়ে দুটি ধড় মুণ্ডু বিচ্ছিন্ন শরীর পড়ে থাকতে দেখে। এমতাবস্থায় চরম হতাশ ও কিংকর্তব্যবিমূঢ় হয়ে এবং লোকাপবাদের কথা ভেবে শেষপর্যন্ত পদ্মিনী সেই তরবারি তুলে যখন নিজের শিরশ্ছেদে উদ্যত হয় তখন স্বয়ং মা কালী আবির্ভূত

হয়ে ধড়বিচ্ছিন্ন মুণ্ডু দুটি জায়গা মত বসিয়ে তলোয়ারটা দিয়ে একটু চাপ দিতে বলে- তাতে সব ঠিক হয়ে যাবে। পদ্মিনী তাড়াহুড়ো(চালাকী?) করে একজনের ধড়ে অন্যের মাথা সংযুক্ত করে দেয় এবং মা কালীর কৃপায় তারা মুহূর্তের মধ্যেই দেবদত্তের মাথা নিয়ে এবং কপিল দেবদত্তের মাথা নিয়ে জীবিত হয়ে ওঠে। সকলে বেঁচে ওঠার আনন্দে আত্মহারা হলেও সমস্যাটা তৈরি হয় অন্য জায়গায়- পদ্মিনী কার সঙ্গে যাবে? মানে পদ্মিনী কার ? দেবদত্তের (দেবদত্তের মাথাযুক্ত কপিলের শরীরের) না, কপিলের(কপিলের মাথাযুক্ত দেবদত্তের শরীরের) ? এই হল সমস্যা! সমস্যার নেপথ্যে উভয়ের যুক্তি হল- ১. কপিল- (কপিলের মাথা ও দেবদত্তের শরীর ধারণকারী)পূর্বে পদ্মিনী তো দেবদত্তের পত্নী ছিল। অর্থাৎ দেবদত্তের শরীরের সঙ্গে পদ্মিনীর অগ্নিসাক্ষী করে বিবাহ বা মিলন সব হয়ে গেছে। পদ্মিনীর গর্ভস্থ সন্তানও দেবদত্তের শরীরের বীর্য সম্ভূত। সেই দেবদত্তের শরীরই তো এখন কপিলের (মাথার)সঙ্গে সংযুক্ত হয়েছে, তাই সেই অর্থে পদ্মিনী কপিলের বউ বলেই বিবেচিত হবে বলে কপিলের দাবি। তাই কোনমতেই সে পদ্মিনীকে দেবদত্তের সঙ্গে ছাড়তে নারাজ। অন্যদিকে ২. দেবদত্তের (দেবদত্তের মাথা কপিলের শরীর ধারণকারী) মতে কপিলের এই দাবি বা জোরাজুরি নেহাৎ মূর্খের মত, কারণ শাস্ত্রবচন অনুযায়ী- মাথাই হল মানুষের আসল পরিচয়। তাই কপিলের শরীরধারণ করলেও মাথা যেহেতু দেবদত্তের তাই দেবদত্তেরই বউ হিসেবে তার সঙ্গেই পদ্মিনীর যাওয়া উচিত। উভয়ের এই তর্কের মীমাংসা-এই নাট্যকাহিনির মূল *বেতালপঞ্চবিংশতি*র বা *কথাসরিৎসাগরের* বেতাল ও বিক্রমাদিত্যের কাহিনির মধ্যেই আছে, তার সমর্থনে এখানেও বলা হয়েছে— স্বর্গের কল্পবৃক্ষ যেমন বকুল শ্রেষ্ঠ তেমনি মানুষের অঙ্গ-প্রত্যঙ্গের মধ্যে মাথাই শ্রেষ্ঠ। তাই দেবদত্তের মাথা যার (যে শরীরে) সেই দেবদত্ত, বিধিমতে সেই পদ্মিনীর স্বামী। পদ্মিনী তার সঙ্গেই যাবে- এই হল সিদ্ধান্ত।

এমতাবস্থায় ৩. পদ্মিনী পড়েছে উভয়সংকটে। প্রকৃতপক্ষে তার শরীরে দেবদত্তের(শরীরের) সন্তান থাকলেও এখন তাকে যেতে হচ্ছে কপিলের শরীরের সঙ্গে। আর সে তো সত্যিই মনে মনে চেয়েছিল কপিলের শরীরকে, আর মা কালীর সামনে সেই চরম মুহূর্তেও নিজের অভিসন্ধিকে সিদ্ধ করেছে (কপিলের সমর্থ শরীরে দেবদত্তের মাথা সংযোজন করেছে)। যাতে (কপিলের) সমর্থ শরীরে (দেবদত্তের) বুদ্ধিকে একসঙ্গে পাওয়া যায়। দৈবকৃপায় পদ্মিনীর তাৎক্ষণিক মনোবাঞ্ছা পূর্ণ হলেও, তাৎক্ষণিকভাবে সে দেবদত্তের সঙ্গে সঙ্গিনী হলেও পদ্মিনী চুপি চুপি কপিলকে বলে আসে- 'দেবদত্তের সঙ্গে না গিয়ে তার উপায় নেই, কারণ শাস্ত্রমতে সে দেবদত্তের বউ, কিন্তু সে তার কপিলের (সংযুক্ত দেবদত্তের) শরীরের সঙ্গেই আছে, এই ভেবে তার অন্তত শান্তিতে থাকা উচিত'।[১২] বস্তুত, এখানে পদ্মিনী দেবদত্তের সামনে কপিলের অবাঞ্ছিত দাবিকে সমর্থন না করলেও কপিলের (সঙ্গে সংযুক্ত দেবদত্তের শরীরের) প্রতি তার যে শারীরিক আকর্ষণ রয়েই গেছে সেকথা সে কপিলকে জানাতে ভোলেনি। আর সেই শারীরিক আকর্ষণের জেরেই সে আবার ফিরে গেছে কপিলের কাছে। এতদিনে দেবদত্তের (দেবদত্তের মাথা ও কপিলের দেহের) সঙ্গে থেকে চরম দাম্পত্য সুখ ভোগ করেও পদ্মিনী কপিলের (কপিলের মাথাসংযুক্ত দেবদত্তের শরীরের সুখ) স্মৃতি ভুলতে পারেনি। ভুলবেই বা কি করে? পদ্মিনীর ছেলের কাঁধে স্থিত তিল কপিলের (দেবদত্তের শরীরের)কাঁধের তিলের মতোই। অর্থাৎ স্বামী-স্ত্রীর ভালোবাসার চিহ্ন হল তাদের সন্তান, পিতা-মাতার দৈহিক বা মানসিক গুণ অদৃশ্য ভাবে সন্তান সন্ততিতে সঞ্চারিত হবে -এটাই স্বাভাবিক। এখানে তাই কপিলের (দেবদত্তের)শরীরের প্রতি পদ্মিনীর ভালোবাসার স্মৃতিচিহ্ন বহন করছে যেমন পদ্মিনীর ছেলে, তেমনি ঐ ছেলের কাঁধে যে তিল তা দেখে কপিলের (দেবদত্তের শরীরের)সঙ্গে ছেলেটির আঙ্গিক সৌসাদৃশ্য উপলব্ধি হয়। উল্লেখ্য, পদ্মিনীর জীবনে এখন শুধু দেবদত্ত বা কপিল নয়, দেবদত্তের মাথাযুক্ত কপিল এবং কপিলের মাথাযুক্ত দেবদত্তের স্মৃতি- একজীবনে চারপুরুষের সাক্ষাৎ অনুভূতি! অদ্ভুত! সত্যি, খুবই বিচিত্র এই জীবনানুভূতি! কোন স্মৃতিকেই একেবারে ভোলা যায় না, কাউকেই ফেলা যায় না। দৃশ্যত বা অদৃশ্য হলেও মনে থাকে সদাই উপস্থিতি। দূরত্ব বা সময় কোন কিছুই একেবারে কাউকে চিরতরে দূরে সরিয়ে দিতে পারে না বা ভুলিয়ে রাখতে পারে না, সাময়িকভাবে কিছুক্ষণের জন্য হয়তো কিছু স্মৃতি ঝাপসা হয়ে থাকে মাত্র। স্মৃতিচারণার মাধ্যমে মুহূর্তের মধ্যে সবকিছুই যেন মানসপটে বিমূর্ত হয়ে ধরা পড়ে। কপিলের ভাষায়- 'শরীরের মনে পড়ে সে একদিন ছুঁয়েছিল, যেন কাকে ছুঁয়েছিল, এই দুই বাহুপাশে আরও কোন শরীরের আন্দোলনস্মৃতি। করতল স্পর্শ করে উষ্ণ কোন দেহ, বোঝা যায় না, জানা যায় না নাম নেই এমন অজস্র স্মৃতিভার'।[১৩]

এতদিন কপিল (দেবদত্তের শরীরসংযুক্ত হলেও) তার পূর্বের স্মৃতি ফিরে পেয়েছে। সেদিন পদ্মিনী তাকে চলে যেতে বলেছিল, চরম অপমান আর ক্ষোভে কপিল সেদিন মুখ নীচু করে বনের মধ্যে বিলীন হয়ে গিয়েছিল। অবয়বহীন অদৃশ্য যত অপূর্ণতার, অতৃপ্তির স্মৃতি এতদিনে যা প্রায় বিস্মৃত হতে চলেছিল মুহূর্তের মধ্যে পদ্মিনী তা যেন জাগিয়ে দিয়েছে, নাড়িয়ে দিয়েছে। একজনের মাথা অন্যের দেহে সংযুক্তির মাধ্যমে হয়তো শরীরের অবয়বের পরিবর্তন ঘটানো যায়, কিন্তু শরীরের ভিতর বয়ে বেড়ানো স্মৃতিকে কখনো হয়তো পাল্টানো যায় না। তাই তো এতদিন পর পদ্মিনী যখন ফিরে এসে কপিলকে স্পর্শ করেছে তখনি কপিলের (দেবদত্তের) শরীর চিনে নিয়েছে পদ্মিনীর শারীরিক স্পর্শকে। কপিল (কপিলের মাথা) তাকে কখনো না ছুঁলেও কপিলের দেহ (দেবদত্তের শরীর) মুহূর্তের মধ্যেই স্মৃতিস্পর্শে আনন্দে উৎসুক হয়ে উঠেছে। এতদিনে কপিলের মনে যে অতৃপ্ততার যন্ত্রণা কুরে কুরে তার শরীরকে শেষ করে দিয়েছিল মুহূর্তের মধ্যেই পদ্মিনীর প্রেমসুখস্পর্শে (সঙ্গসুখে) তার চরম পূর্ণতা প্রাপ্ত হয়েছে, সমস্ত কষ্ট-যন্ত্রণা প্রশমিত হয়েগেছে।

এরপর সেই ধর্মপুর থেকে দেবদত্ত চলে আসে পদ্মিনী কপিলের টানে, সেই অরণ্যে- একেবারে কপিলের কুটিরপ্রান্তে। যেখানে আগে থেকেই পথ ভুলে দেবদত্তের পুত্রকে নিয়ে হাজির হয়েছে পদ্মিনী। দুই প্রিয় বন্ধু যারা একসময় একে অন্যকে ছেড়ে থাকতে পারতো না, তারা এখন বহুদিন ধরে একে অন্যের শরীরের সঙ্গে মিশে একেবারে রক্ত-নাড়ীর সম্পর্কে সম্পর্কিত হয়ে কাল কাটিয়েছে। এতদিন পর দুই বন্ধু পাশাপাশি হয়ে একে অপরের শরীর প্রাপ্তি হওয়ার স্মৃতিচারণে তন্ময় ও আবেগঘন হয়ে পড়েছে। দেবদত্তের শরীর কপিলের কাছে এক নতুন অনুভূতি নিয়ে আসে, নতুন সব শব্দ, নতুন আবেগ, ইন্দ্রিয়গুলি হয়ে ওঠে সচেতন। কপিল এখন একটু আধটু কবিতাও লিখতে পারে। অর্থাৎ কপিল শুধু দেবদত্তের শরীর নয়, তার জ্ঞানও পেয়েছে, অনুরূপ দেবদত্তও শুধু কপিলের শরীর নয় তার সামর্থ্যও লাভ করেছে। তবে দেবদত্ত কপিলের সামর্থ্য লাভ করলেও কপিলের উন্মত্ততা দেবদত্তের কাছে অসহ্য হয়ে উঠেছে। এভাবে একজন ঘৃণায় আর অন্যজন আতঙ্কে দিনের পর দিন কাটিয়েছে। উল্লেখ্য, একজনের শরীর অন্যজন প্রাপ্ত হয়ে দেবদত্ত বা কপিলের শরীরের বিক্রিয়া আর যাইহোক না কেন, পদ্মিনীর প্রতি দুজনের ভালোবাসা কিন্তু সবসময় অটুটই রয়েছে। দেবদত্ত কপিলের শরীর বহন করে আজ ক্লান্ত, তাই সে একটা তলোয়ার নিয়ে এসেছে- এসবের একটা স্থায়ি সমাধান করতে। শেষমেষ দেবদত্ত ও কপিল পরস্পরকে আঘাত করে দুজনেই মৃতুবরণ করেছে।

দু'জন বা দু'জনের শরীরে দু'জন- এই চারজনের স্মৃতি নিয়ে পদ্মিনী শুধু থেকে যায় একা। আর এটাই হয়তো ত্রিকোণ প্রেমের নির্মম পরিণতি! তাদের ভালোবাসার সন্তান অন্যের কাছে এদিক ওদিক করে- শিশুকালে বন্যপ্রকৃতির কোলে আর পাঁচ বছর পূর্ণ হলে পূজ্যপাদ বিদ্যাসাগর মহাশয়ের টোলে – এভাবে হেলায়-অবহেলায় বড় হয়ে উঠবে। এভাবেই বড় হয়ে ওঠে এযুগের ত্রিকোণ প্রেমের সন্তান। যাইহোক, শেষমেশ পদ্মিনী অধিকারী মহাশয়কে চিতা জ্বালিয়ে দেওয়ার অনুরোধ করে (যে আগুন এতদিন মনকে পুড়িয়ে শেষ করেছে সেই আগুনে আজ তিন জনের শরীরকে পুড়িয়ে শেষ করে দেবে)। সেই চিতায় সৎকার করা হয় দুই বন্ধুকে, সেখানেই সতী হয় স্বয়ং পদ্মিনী। ভারতবর্ষ পতিব্রতার দেশ। সাধ্বী নারীর দল এখানে পতিসেবায় নিজেদের সর্ব সমর্পণ করে নির্দ্বিধায়। পদ্মিনীরও সেই দশা হয়। দেবদত্ত-পদ্মিনী-কপিল এদের ত্রিকোণ প্রেমের করুণ পরিণতি অন্তর্দাহ থেকে শেষপর্যন্ত বাহ্যিক প্রদাহে চিতার আগুনে জ্বলে পুড়ে একেবারে শেষ হয়ে যায়।

৪.৪. সামাজিক, রাষ্ট্রীয় ও ধর্মীয় ও সাংস্কৃতিক সমস্যাঃ-

হয়বদন- নাটকটির মূল যেহেতু *কথাসরিৎসাগর* ও *বেতালপঞ্চবিংশতি,* অতএব নাটকটি প্রাচীন ভারতীয় সমাজের প্রেক্ষাপটে রচিত। তথাপি এই নাটকে নাট্যকারের আধুনিক মননশীলতা, বাস্তব অভিজ্ঞতা, তথা বাহুকৌণিক দৃষ্টিভঙ্গির সবিশেষ পরিচয় পাওয়া যায়। প্রাচীন ভারতীয় সমাজ চতুর্বর্ণে বিভক্ত ছিল, সেদিক থেকে বিচার করলে দেখা যায়- *কথাসরিৎসাগরে* নাটকের পাত্র-পাত্রীদের অন্যান্য পরিচয়ের পাশাপাশি জাতিগত একটা পরিচয় আছে। যেহেতু সংস্কৃত আখ্যানভাগই *'হয়বদন'* নাটকের মূলে, তাই এই নাটকের চরিত্র ও কর্মসমূহ জাতির অনুরূপ হবে এটাই স্বাভাবিক। দেবদত্ত ব্রাহ্মণ বিদ্যাসাগরের পুত্র। সে বিদ্যাচর্চা, শাস্ত্রচর্চা, কাব্যরচনা তার কর্ম। কপিল জাতিতে ক্ষত্রিয়, লোহিত

কামারের পুত্র, পালোয়ানের মত শরীর, অস্ত্রচালনায়, যাবতীয় ক্রিয়াকর্মে খুব উৎসাহী, পদ্মিনী ধনী বণিকের(বৈশ্য) কন্যা, রূপে লক্ষ্মী আর গুণে সরস্বতী, চলনে চলনে বড়লোকীপনাও ধরা পড়েছে।

বিবাহ একটা সামাজিক বন্ধন। বিবাহসম্পাদনের ক্ষেত্রে পাত্র-পাত্রীর দুই পরিবারের সম্মতি একটা আবশ্যিক ব্যাপার ছিল। বিশেষত, বিবাহসম্পাদনের ক্ষেত্রে পরিবারের প্রধান হিসেবে পিতার গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা থাকতো। *কথাসরিৎসাগরে* ধবলের পিতা বিমল (পুত্রের বিরহকাতর অবস্থা নিরসন করতে) যেমন শুদ্ধপট নামক রজকের বাড়িতে গিয়ে নিজ পুত্রের জন্য কন্যা মদনসুন্দরীকে প্রার্থনা করেন আর শুদ্ধপট পরস্পরের জানা-চেনা, কুলে, মানে, ধনে সমান বুঝে সেই প্রস্তাবে সম্মতি দেন, তেমনি *বেতালপঞ্চবিংশতি*তেও দীনদাসের পিতা পুত্রের অতি পছন্দের পাত্রী কামিনীর পিতার কাছে গিয়েও যথোচিত শিষ্টাচার ও অতিমিষ্টালাপে দীনদাসের জন্য কামিনীর বিবাহের প্রস্তাব জানায়। এরপর সজাতীয় পাত্র-পাত্রী হওয়ায় উভয়ের পিতার সম্মতিক্রমে শুভদিন ও শুভ লগ্ন দেখে কামিনী ও দীনদাসেরর বিবাহ সম্পন্ন হয়। এথেকে উপলব্ধি হয় তৎকালীন সমাজে স্মৃতিশাস্ত্র সম্মত সবর্ণবিবাহের একটা বিশেষ গুরুত্ব ছিল এবং সবর্ণ, কুল-শীল, বৃত্ত সব ঠিক থাকলে কন্যার পিতাও সেই বিবাহে কোনরূপ আপত্তি জানাত না। কিন্তু *হয়বদনে* দেখা যায় ব্রাহ্মণ পাত্র দেবদত্তের সঙ্গে বৈশ্য কন্যা পদ্মিনীর বিবাহ হয়েছে এবং এই বিবাহে মুখ্য ভূমিকা পালন করেছে দেবদত্তের প্রিয়বন্ধু কপিল, দেবদত্তের পিতা নয়। বস্তুত, এথেকে মনে হয় *হয়বদনে*-র সময়কালে সমাজে শাস্ত্রীয় বিবাহবিধি কিছুটা হলেও শিথিল হয়ে গিয়েছিল এবং সবর্ণ-বিবাহের গুরুত্বও তেমন হয়তো ছিল না, তবে বিবাহের ক্ষেত্রে পাত্রের বর্ণ অপেক্ষা তাঁর অভিজাত বংশ, বিদ্যাবত্তাদিগুণের সবিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে।

ঘোড়ামুখো দেশের সামাজিক জীবনে ভিড়বার চেষ্টা করেছে, রাজনীতি, স্বদেশপ্রেম, জাতীয়তাবাদ, সমাজতন্ত্র কোন কিছুতেই তার গুরুত্ব নেই। বস্তুত, শুধু ঘোড়ামুখোর নয়, এখনকার রাজনীতি বা সমাজতন্ত্র, জাতীয়তাবাদ সর্বত্র-ই সাধারণ মানুষের বর্তমান অবস্থান ঐ ঘোড়ামুখোর মতই করুণ। যাইহোক, নাটকের পাত্র-পাত্রীদের বক্তব্যে সামাজিক রীতি-নীতি, কন্যার বিবাহের জন্য স্বয়ংবরসভা, পুনর্জন্ম বা জন্মান্তরবাদ, পাপ-পুণ্য, স্বর্গ-নরক, ভক্তি-শ্রদ্ধা, শাস্ত্রীয় বিধি-নিষেধ, মান-অপমান, প্রার্থনা-স্তুতি-শপথ, দেব-দেবতা, গন্ধর্ব, তীর্থস্থান, তীর্থযাত্রী, সাধু-সন্ত, ফকির, উজির কিংবা বঞ্চনা, সামাজিক অস্বীকৃতি, অভিশাপ, সুবিধাবাদ, শুঁড়িখানা, কুস্তির আখড়া, স্বামী-সংসার, পতিব্রতা, পরকীয়া, অন্তর্দ্বন্দ্ব, ঝগড়া-মারামারি, সংঘাত, মৃত্যু, চুরি-জোচ্চুরি, পরনিন্দা, পরচর্চা, মেলা, খেলা, নাটক, উৎসব, সুখ-দুঃখ, আনন্দ-বিনোদন, জাতীয় সংগীত গাইতে গাইতে মানুষের গলার স্বর পাল্টে যাওয়া প্রভৃতি প্রসঙ্গ এই নাটকে উল্লিখিত হয়েছে। ভাবালুতাই যে আমাদের সাহিত্য আর জাতীয় জীবনের মহা সর্বনাশ করেছে এই আক্ষেপ ঘোড়মুখোর বক্তব্যে প্রকাশ পেয়েছে। ঘোড়ামুখোর মতে- 'ভাবালুতাই আমাদের সত্য থেকে ঠেলে দিচ্ছে বারবার, পালাতে শেখাচ্ছে শুধু জীবন থেকে'।[14] তবে চেষ্টার দ্বারা সকল অসাধ্য সাধন হতে পারে, সকল অঘটন থেকে রেহাই পাওয়া যেতে পারে। বস্তুত, আজকাল মানুষ যেন সত্যিই বড় অতৃপ্ত। চাওয়া-পাওয়া আর না পাওয়ার দ্বিধা-দ্বন্দে কিংবা পেয়ে হারানোর দুঃখে বা হতাশায় মানুষ সর্বদা জর্জরিত। কোথাও, কোন অবস্থাতেই যেন কোন মানুষের সুখ বা শান্তি নেই! বড়ই অশান্ত মানুষের হৃদয়, আদিম সুখের প্রত্যাশায় মানুষের ভিতরে (মনে) এক আর বাইরে আর এক- প্রতিটি মানুষের এই দ্বিচারিতার স্বরূপ-ই প্রকাশ পেয়েছে ঘোড়ামুখো পালায়।

৫. শৈল্পিক নৈপুণ্য ও নাটকের আবহসংগীতঃ- অধিকারীর বয়ানের ভিত্তিতে দুই যুবা পুরুষের গল্প-কাহিনির সুত্রধরেই *হয়বদন* নাটকের সূচনা এবং সেই গল্পের পরিসমাপ্তিতে হয়বদনের জাতীয়-সংগীত এবং গজমুখো গণেশের মহিমাকীর্তন পরিবেশনের মাধ্যমে নাটকেরও পরিসমাপ্তি। আসলে সংস্কৃত গল্প কাহিনি যেহেতু এই নাটকের মর্মমূলে সেকারণে হয়ত কথকের গল্প বলার ঢংয়েই সমগ্র নাট্যবৃত্তান্তটিও উপস্থাপিত হয়েছে। সোমদেবের *কথাসরিৎসাগর* বা *বেতালপঞ্চবিংশতি*র মতই সংস্কৃত গল্প সাহিত্যের পঞ্চতন্ত্র বা *হিতোপদেশে*র নাম সকলের জানা। যেখানে দেখা যায় বিষ্ণুশর্মার জবানীতে যেমন একের পর এক গল্প শুরু হয়েছে, তারপর একটি গল্পের সমস্যা বা গল্পটির তাৎপর্য বোঝাতে গিয়ে সেই গল্পের মধ্য থেকেই প্রসঙ্গচ্ছলে অন্য আর একটি গল্প উদ্ভূত হয়েছে। মূলত তিনটি ভাগে এই নাটকটি বিস্তৃত হয়েছে, ১. দেবদত্ত-কপিল ও পদ্মিনীর কাহিনি, ২. হয়বদন কাহিনি, ৩. উভয় কাহিনির সংযোজকসূত্র হিসেবে কিছু আবহসংগীত।

সাধারণত, নাটক নির্বিঘ্নে সমাপ্তির জন্য অমঙ্গল বিনাশের নিমিত্ত নাটকের শুরুতে দেব-দেবতা, নৃপতির স্তুতিমূলক নান্দীপাঠ করা হয়। *হয়বদন*- নাটকটি শুরু হয়েছে গজোমুখো লম্বোদর গণেশের স্তুতিগান দিয়ে। গজমুখোর স্তুতি করা হয়েছে যাতে *ঘোড়ামুখো* নাটকটি নির্বিঘ্নে পরিসমাপ্তি হয়, যাতে এই নাটকে উপলব্ধ সকল চরিত্রের আশা, আকাঙ্ক্ষা পূর্ণতাপ্রাপ্তি হয় এবং সকলের উদ্দেশ্য যাতে সিদ্ধি হয়, সেই কারণেই এই গজাননের স্তুতি। লক্ষণীয়, এখানে নাট্যকারের আরাধ্য দেবতা গজানন গণেশ। বস্তুত, গজাননের মধ্যেও হয়বদনের মতই একটা অসংগতি ও অসম্পূর্ণতা আছে, তার নরদেহে গজমুণ্ডু, ভুঁড়োপেট আর ভাঙা দাঁত। তবে গজানন নিজে অসম্পূর্ণ উলটো-পালটা শরীর ধারণকারী হলেও তিনি সিদ্ধিদাতা, পুর্ণতার দেবতা। আর তাই হয়বনের সিদ্ধিলাভের নিমিত্ত সেই সিদ্ধিপতি গজননের স্তুতি করার বিষয়টি নাটকীয়ভাবে খুব তাৎপর্যপূর্ণ হয়ে উঠেছে। কারণ, এই নাটকে যে বহুবিধ অসংলগ্নতা আছে, অসম্পূর্ণতা আছে শ্রীগণেশের অপার করুণায় সব পূর্ণতা প্রাপ্তি হবে, সকলের মনোবাঞ্ছা পূর্ণ হবে, এই অভিপ্রায় নিয়ে নাটকের সূচনা। মোটামুটিভাবে দুটি গান এই নাটকের সমগ্র অংশে বারংবার অনুরণিত হয়েছে, ১. ‘ওরা দুজন প্রাণের দোসর/ একই হৃদয় মন। হঠাৎ পাশে আনল নারী/ একোন আমন্ত্রণ’।[১৫] এখানে দেবদত্ত ও কপিলের অকৃত্রিম বন্ধুত্বের কথাই মূলত ব্যক্ত হয়েছে। এই দুজনের বন্ধুত্ব দেখে জগৎসংসার মুগ্ধ। দেবদত্ত-কপিল এর মাঝে চলে আসে পদ্মিনী, দেবদত্ত-পদ্মিনী ও কপিলের প্রেমকাহিনির অনুরণন ঘটেছে সমগ্র নাটক জুড়ে। ফলত, এই গানটি একরকম নাটকের গ্রন্থিস্বরূপ বলা যায়। তাদের সম্পর্ক কেমন হতে চলেছে তার সংকেতবাহী এই গান। আরেকটি গান হল হয়বদনের আকৃতি কেন্দ্রিক-- ২. ওলটপালট কেমন/ওঠন-পড়ন-নামন/এই কি ও, না ওই কি এ তা/ বুঝতে পারে না মন!//[১৬] এই আবহসংগীতের মধ্যে ধরা পড়েছে ঘোড়ামুখোর বিকৃতিময়রূপ/ শুধু ঘোড়ামুখোর নয়, দেবদত্তের শরীরে কপিল আর কপিলের শরীরে দেবদত্তের শরীর ও মাথার ওদল-বদলকেই প্রকাশ করেছে এই সংগীত। *হয়বদন*-এর কাহিনিটি মূলত ঘোড়ামুখোর মিশ্রিতরূপের সঙ্গে কপিল দেবদত্ত ও পদ্মিনীর ত্রিকোণ প্রেমের সংমিশ্রিত পরিণতিকে নির্দেশ করেছে।

“ভালোবাসা, সে কি একই শরীরে বাঁধা? বৃন্ত যে চায় হাজার হাজার পাপড়ি, হাজার হাজার ফুল/ একই ফুলের বাঁধনে তোমার প্রণয় কেন বা সাধা”?[১৭] পদ্মিনীর সঙ্গে একই প্রেমবৃন্ত জুড়ে আছে দুয়ে (কপিল ও দেবদত্ত) দুয়ে (কপিলের পুরুষালি শরীরে দেবদত্ত আর দেবদত্তের শরীরে কপিল) চারজন প্রেমিক পুরুষ। এইসব প্রেমিক পুরুষেরা দৈহিক বা মানসিকভাবে ভিন্ন শরীরের বা ভিন্ন মনের হলেও কেউ পদ্মিনীকে ছেড়ে থাকতে পারে না- এমন দৃঢ় তাদের প্রেমের গ্রন্থিবন্ধন! বস্তুত, প্রেমের এ-এক অদৃশ্য বন্ধন, যা চাক্ষুষ দেখা না গেলেও একই বন্ধনে আবদ্ধ থাকে অসংখ্য মন, প্রাণ বা শরীর-এই ব্যক্তব্য-ই আলোচ্য আবহসংগীতের মাধ্যমে বোঝাতে চাওয়া হয়েছে। এই সূত্রধরে আরেকটি গান বিশেষ উল্লেখ্যযোগ্য- “প্রতি বাহু চায় আরেক বাহুর টান/ প্রতিটি নয়ন ভিন্ন নয়নতারা/ প্রতি বুক চায় ভিন্ন প্রেমিক ভিন্ন তৃষায়, আমি যে শোচনা-শরম হারা-মাটি ধুয়ে দিই শোণিতে, আকাশে পুষ্পিত করি গান//”।[১৮] এই আবহসংগীতটির মাধ্যমে পদ্মিনীর প্রতি দেবদত্তের গভীর অনুরাগ বা দেবদত্তের প্রতি পদ্মিনীর অনুরাগ এবং কপিলের পৌরুষকারের প্রতি পদ্মিনীর আকর্ষণ বর্ণনার দ্বারা জগতের সাধারণ নরনারীর অবৈধ গমনাগমনের প্রবৃত্তিকেই বিশেষভাবে নির্দেশ করেছে।

উপসংহারঃ *হয়বদন*-নাটকে অধিকারীর ও নটের কথোপকথনের ছলে শুরু হয়েছে দেবদত্ত-কপিলের বন্ধুত্বের গল্প, সেই গল্পের সূত্রধরেই আবির্ভাব হয়েছে ঘোড়ামুখোর। এরপর ঘোড়ামুখোর জীবনের অপূর্ণতা, অতৃপ্ততা বা তার জৈবিক সমস্যা বা জটিলতাকে সুস্পষ্ট করে বোঝাতে কপিল-পদ্মিনী ও দেবদত্তের ত্রিকোণ প্রেমের এক অতৃপ্ত প্রণয় কাহিনি উপস্থাপিত হয়েছে। ঘোড়ামুখোর অতৃপ্ত পরিণতির সঙ্গে কপিল-পদ্মিনী ও দেবদত্তের ত্রিকোণ প্রেমের অতৃপ্ত পরিণতিও যেন একটি বিন্দুতে এসে মিলে গেছে। দুটি কাহিনি বাহ্যিক দৃষ্টিতে আলাদা হলেও উভয় কাহিনির মধ্যে যে জীবনজিজ্ঞাসা, যে অতৃপ্ততা এবং শেষমেশ হতাশাময় অদ্ভূত পরিণতি লক্ষ করা যায় সেটাই দুটি স্বতন্ত্র কাহিনিতে ভিন্ন দৃষ্টিকোণ থেকে ভিন্নভাবে বোঝানোর চেষ্টা করা হয়েছে মাত্র।

হয়বদন- চরিত্রটির উপস্থাপন কুশলী নাট্যকার তথা অতিবাস্তবাদী শিল্পীর সমকালীন অভিজ্ঞতা ও বহুকৌণিক দৃষ্টিভঙ্গির এক অনবদ্য প্রকাশ। হয়বদনের জীবনের যে সমস্যা, অসম্পূর্ণতা, অপ্রাপ্তি, নিদারুণ জীবন সংকট, তা শুধু তার ব্যক্তিগত কোন সমস্যা নয়, এই সমস্যা যেমন দেবদত্ত-কপিল-

পদ্মিনীর জীবনের সমস্যা। এই সমস্যা আমাদের সমাজ-সংসারের প্রতি-প্রত্যেকের জীবনের সমস্যা, প্রত্যেক মানুষের সমস্যা। হয়বদনের জীবনের সংকট যেন বর্তমান ভারতীয় সংস্কৃতির এক জীবনসংকট। হয়বদনের অতৃপ্ততা, অসম্পূর্ণতা, অপ্রাপ্তি, যন্ত্রণা, দুঃখ বা গ্লানি হতাশা বা চাওয়া ও না পাওয়ার তিক্ত অভিজ্ঞতা প্রতিটি ভাগ্যবিড়ম্বিত মানুষের জীবনে অবশ্যম্ভাবি সত্যরূপে অনুভূত হয়। ঐকান্তিক ইচ্ছে থাকলেও কেউই যেন আমরা আমাদের সেই পূর্বপুরুষানুক্রমে প্রাপ্ত পাপ (জেনেটিক) ভোগ থেকে কোনভাবেই মুক্ত হতে পারি না, পারি না নিজেদের কর্মক্ষমতার গুণে বিধি নিয়ন্ত্রিত জীবনের আমূল পরিবর্তন ঘটাতে কিংবা সাধনা আরাধনায় নিজেদের কৃতকর্মের ফলভোগ থেকে নিষ্কৃতি পেতে। মানুষের সমস্যাসঙ্কুল জীবনের নানাবিধ সমস্যা বা সংকট এবং অবাঞ্ছিত করুণ পরিণতি হল এই হয়বদনরূপ। অতএব সবদিক থেকে বিচার করলে *হয়বদন* একালের ব্যক্তি তথা সমাজ, সভ্যতা, সংস্কৃতির বিকৃত, ব্যঙ্গময় দিকের এক স্বার্থকরূপায়ণ বলা যায়।

উল্লেখপঞ্জি

১. নামকার্যং নাটকস্য গর্ভিতার্থপ্রকাশকম্, *সাহিত্যদর্পণ,* ৬.১৪২-১৪৩

২. *হয়বদন,* পৃ ২১

৩. ঐ, পৃ. ৩০

৪. ঐ, পৃ. ২৯

৫. *সাহিত্যদর্পন,* ৬.৭

৬. *হয়বদন,* পৃ. ২৩, *মেঘদূত,* (উত্তরমেঘ) ২২

৭. *কথাসরিৎসাগর,* পৃ. ৭৮

৮. *হয়বদন,* পৃ. ১৮

৯. (উৎসর্গ)মরীচিকা, *সঞ্চয়িতা* পৃ. ৪৬৩

১০. *হয়বদন,* পৃ. ২১

১১. ঐ, পৃ. ৩৬

১২. ঐ, পৃ. ৪৫

১৩. ঐ, পৃ. ৫৮

১৪. ঐ, পৃ. ৬৯

১৫. ঐ, পৃ. ২১

১৬. ঐ, পৃ. ৪১

১৭. ঐ, পৃ. ২১-২২

১৮. ঐ, পৃ. ২২

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কারনাড, গিরিশ. ১৯৯৬(২য় সং). *হয়বদন.* (অনু.) শঙ্খ ঘোষ, কলকাতা: প্যাপিরাস.

ঝা, দামোদর. ১৯৬৮. *বেতালপঞ্চবিংশতি.* বারাণসী: চৌখাম্বা বিদ্যাভবন.

মুখোপাধ্যায়, বিমলাকান্ত(সম্পা. ও অনুবাদ), ১৩৭৬(বঙ্গাব্দ). *সাহিত্যদর্পণ.* কলিকাতা: পুস্তক শ্রী.

বিদ্যাসাগর, ঈশ্বরচন্দ্র. ১৩৮৪ বঙ্গাব্দ. (অনূদিত), *বেতালপঞ্চবিংশতি.* কলিকাতা: ক্যালকাটা পাবলিকেশান.

স্মৃতিতীর্থ, কমলকৃষ্ণ(অনূদিত). ১২৮৭ (বঙ্গাব্দ). *কথাসরিৎসাগর(২য় খণ্ড).* কলিকাতা: বসুমতী সাহিত্য মন্দির.

Hayavadana- Oxford Reference, www.oxfordreference.com. (Accessed 5th June, 2022). (Article from the internet)

Kale, M.R. 1969. *The Meghadūta of Kālidāsa*. Delhi: Varanasi: Patna: Motilal Banarsi Dass.

Karnard, Girish. 2008. *Hayavadana.* New Delhi: Oxford University Press.

Sāstrī, Jagadish Lal. 2008. *Kathāsaritsāgara.* Delhi: Motilal Banarsi Dass.

পাণিনীয় ব্যাকরণে বার্ত্তিক পরিচয় : একটি সমীক্ষাত্মক বিশ্লেষণ

চিন্ময় মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

ত্রিমুনি-ব্যাকরণের অন্তর্গত পাণিনির *অষ্টাধ্যায়ী* শৈব সম্প্রদায়ের গ্রন্থ এবং কাত্যায়ন প্রণীত বার্ত্তিক হল *ঐন্দ্র* সম্প্রদায়ের অন্তর্গত। বৃত্তি শব্দের উত্তর ঠক্ প্রত্যয়ের দ্বারা বার্ত্তিক শব্দের নিষ্পত্তি। বৃত্তি কী? এপ্রসঙ্গে বলা হয়ে থাকে- 'সূত্রার্থপ্রধানো গ্রন্থো বৃত্তিঃ'। অনন্তর প্রশ্ন হয়, বার্ত্তিক কী? এবিষয়ে বলা হয়ে থাকে- 'বৃত্তের্ব্যাখ্যানং বার্ত্তিকম্'। বার্ত্তিকের প্রথম সন্ধান পাওয়া যায় মহর্ষি পতঞ্জলি প্রণীত *মহাভাষ্য গ্রন্থে*। *বিষ্ণুধর্মোত্তর* পুরাণে বার্ত্তিকের আট প্রকার ধর্মের কথা বলা হয়েছে। যথা- প্রয়োজন, সংশয়, নির্ণয়, ব্যাখ্যাবিশেষ, গুরু, লাঘব, কৃতব্যুদাস ও অকৃতশাসন।

বার্ত্তিকের পর্যায়বাচী শব্দরূপে 'বাক্যম্, বাচ্যম্, বক্তব্যম্, ব্যাখ্যানসূত্রম্, অনুতন্ত্রম্ অনুস্মৃতিঃ' প্রভৃতি শব্দের প্রয়োগ পাওয়া যায়। বররুচি কাত্যায়ন যে পাণিনির সূত্রাবলম্বনে বার্ত্তিকের রচয়িতা, এবিষয়ে ত্রিমুনি-সম্প্রদায়ের অতি পরিচিত একটি শ্লোকই প্রমাণ-

> "বাক্যকারং বররুচিং ভাষ্যকারং পতঞ্জলিম্।
> পাণিনিং সূত্রকারঞ্চ প্রণতোঽস্মি মুনিত্রয়ম্"।।

সূচক শব্দ

বৃত্তি, বার্ত্তিক, বাক্য, ব্যাখ্যানসূত্র, অনুতন্ত্র, অনুস্মৃতি, উপচার, নুম্, সংস্থানত্ব।

সংস্কৃত ব্যাকরণশাস্ত্রের ইতিহাসে 'ত্রিমুনি-ব্যাকরণ' উল্লেখযোগ্য ও প্রামাণ্য ব্যাকরণরূপে পরিচিত। 'ত্রিমুনি-ব্যাকরণ' হল যথাক্রমে আচার্য পাণিনিকৃত *সূত্র*, কাত্যায়নের *বার্ত্তিক* ও পতঞ্জলির *মহাভাষ্য*। পাণিনীয় সূত্রের অব্যাপ্তি ও অস্পষ্টতা দূরীকরণের নিমিত্ত *বার্ত্তিকের* প্রয়োজন অনস্বীকার্য।

বৃত্তি শব্দের উত্তর 'ক্রতূক্থাদিসূত্রান্তাট্ঠক্' (পা. সূ.- ৪।২।৬০) সূত্রের দ্বারা 'ঠক্' প্রত্যয় যুক্ত হয়ে 'বার্ত্তিক' শব্দটি নিষ্পন্ন হয়। ব্যাকরণশাস্ত্রে প্রবৃত্তির নিমিত্ত 'বৃত্তি' শব্দটির ব্যবহার হয়। 'বৃত্তি' কী? এবিষয়ে *মহাভাষ্যে* বলা হয়েছে- 'কা পুনর্বৃত্তিঃ? শাস্ত্রপ্রবৃত্তিঃ'।[১] বৃত্তির প্রয়োজন কী? এবিষয়ে পূর্বোক্ত সূত্রের ব্যাখ্যায় কৈয়টাচার্য প্রণীত *প্রদীপ* টীকায় বলা হয়েছে- 'লাঘবেন শাস্ত্রপ্রবৃত্ত্যর্থঃ'।[২] বৃত্তির স্বরূপপ্রসঙ্গে *কাশিকা* গ্রন্থের *পদমঞ্জরী* টীকায় বলা হয়েছে- 'সূত্রার্থপ্রধানো গ্রন্থো বৃত্তিঃ'। 'বৃত্তি' শব্দে প্রতিফলিত 'শাস্ত্রপ্রবৃত্তি' সূত্রব্যাখ্যানের মাধ্যমেই হয়ে থাকে। সূত্রব্যাখ্যান পদচ্ছেদ, বিভক্তি, অনুবৃত্তি, উদাহরণ, প্রত্যুদাহরণ প্রভৃতির দ্বারা হয়ে থাকে। অতএব সেগুলি 'বৃত্তি' পদবাচ্য। 'বার্ত্তিক' কী? এবিষয়ে বলা হয়ে থাকে- 'বৃত্তের্ব্যাখ্যানং বার্ত্তিকম্'।[৩] কিন্তু 'ব্যাখ্যান' কী? এবিষয়ে *মহাভাষ্য* গ্রন্থে উল্লিখিত হয়েছে- 'ন কেবলানি চর্চাপদানি ব্যাখ্যানম্-বৃদ্ধিঃ-আত্-ঐজিতি। কিং তর্হি? উদাহরণং প্রত্যুদাহরণং বাক্যাধ্যাহারঃ-ইত্যেতত্সমুদিতং ব্যাখ্যানং ভবতি'।[৪] 'ব্যাখ্যান' শব্দের দ্বারা উদাহরণ, প্রত্যুদাহরণ, বাক্যাধ্যাহার প্রভৃতির সমুদায়কেই বোঝানো হয়ে থাকে। *মহাভাষ্য*কার পতঞ্জলি অনেক স্থলে আখ্যান শব্দের সাথে 'বি' উপসর্গের সন্নিবেশ ঘটিয়ে অর্থের পরিবর্তন ঘটিয়েছেন। কিন্তু সর্বত্রই মূলার্থই বজায় থেকেছে। যথা- ব্যাখ্যান, প্রত্যাখ্যান, অন্বাখ্যান ইত্যাদি। তাই *বার্ত্তিক* বলতে বোঝায়- ব্যাখ্যান, অন্বাখ্যান, অক্রিয়মান বিধান ও ক্রিয়মাণ প্রত্যাখ্যানাত্মক বচন। পুরুষোত্তমদেব প্রণীত *ভাষাবৃত্তি* গ্রন্থে ব্যাখ্যানের পাঁচটি অবয়ব শ্লোকাকারে বলা হয়েছে। যথা- পদচ্ছেদ, পদের অর্থ নিরূপণ, বিগ্রহবাক্য, বাক্যযোজনা ও পূর্বপক্ষের সমাধান। প্রসঙ্গতঃ-

> পদচ্ছেদঃ পদার্থোক্তির্বিগ্রহঃ বাক্যযোজনা।
> পূর্বপক্ষসমাধানং ব্যাখ্যানং পঞ্চলক্ষণম্।।[৫]

অতএব 'বৃত্তি' হল 'শাস্ত্রপ্রবৃত্তি' এবং বৃত্তির ব্যাখ্যানই 'বার্ত্তিক'।

বার্ত্তিকের প্রয়োজন : পাণিনীয় সূত্রের পূর্ণতা বিধানের নিমিত্ত *বার্ত্তিকের* অবদান অনস্বীকার্য। যেসমস্ত শুদ্ধ পদের প্রয়োগ শাস্ত্রে পাওয়া যায় এবং যেগুলির সিদ্ধির নিমিত্ত পাণিনি কোন সূত্র রচনা করেননি, করলেও তা সহজবোধ্য হয়নি। সেগুলির বিধানের নিমিত্ত বার্ত্তিককার *বার্ত্তিক* রচনা করেন।

বিষ্ণুধর্মোত্তর পুরাণে বার্ত্তিকের আট প্রকার ধর্মের কথা বলা হয়েছে-

প্রয়োজনং সংশয়নির্ণয়ৌ চ ব্যাখ্যাবিশেষো গুরুলাঘবং চ।
কৃতব্যুদাসোঽকৃতশাসনং চ স বার্ত্তিকো ধর্মগুণোঽষ্টকশ্চ।।[৬]

অর্থাৎ বার্ত্তিকের আট প্রকার ধর্ম হল- ১. প্রয়োজন, ২. সংশয়, ৩. নির্ণয়, ৪. ব্যাখ্যাবিশেষ, ৫. গুরু, ৬. লাঘব, ৭. কৃতব্যুদাস ও ৮. অকৃতশাসন।

বিষ্ণুধর্মোত্তর পুরাণে বর্ণিত বার্ত্তিকের আট প্রকার ধর্মের সাথে *মহাভাষ্যে* কথিত বার্ত্তিকের সাম্যতা লক্ষ্য করা যায়। উদাহরণস্বরূপ বলা যায় যে, *বিষ্ণুধর্মোত্তর* পুরাণের বার্ত্তিকের 'প্রয়োজন, সংশয় ও নির্ণয়' এই তিন ধর্মের সাথে *মহাভাষ্যে* কথিত বার্ত্তিকের 'অন্বাখ্যান' নামক ধর্মের সাদৃশ্য পাওয়া যায়। অনুরূপভাবে *বিষ্ণুধর্মোত্তর* পুরাণে বার্ত্তিকের 'ব্যাখ্যাবিশেষ, গুরু ও লাঘব' এই তিনটি ধর্মের সাথে *মহাভাষ্যে* প্রতিফলিত বার্ত্তিকের 'ব্যাখ্যান ও বাক্যাধ্যাহার' নামক বৈশিষ্ট্যের সাদৃশ্য লক্ষ্য করা যায়। *বিষ্ণুধর্মোত্তরের* 'কৃতব্যুদাস' নামক বৈশিষ্ট্যটি ভাষ্যস্থিত বার্ত্তিকের 'প্রত্যাখ্যান' নামক বৈশিষ্ট্যের সাথে সম্পর্কযুক্ত এবং *বিষ্ণুধর্মোত্তরের* 'অকৃতশাসন' নামক বৈশিষ্ট্যটি ভাষ্যস্থিত বার্ত্তিকের 'অক্রিয়মান বিধানের' সাথে সাদৃশ্যযুক্ত। তাই *বিষ্ণুধর্মোত্তর* পুরাণে বার্ত্তিকের বৈশিষ্ট্যের সাথে ত্রিমুনি-ব্যাকরণস্থিত বার্ত্তিকের এই ধরণের সাম্যতা থেকে মনে করা হয় যে, *বিষ্ণুধর্মোত্তরের* বার্ত্তিকগুলি ব্যাকরণ-বার্ত্তিকের নিরিখে রচিত হয়েছে।

সূত্র ও বার্ত্তিকের মধ্যে ভেদসাধন সর্বপ্রথম বৈয়াকরণগণের দ্বারা হয়। শাস্ত্রপ্রবৃত্তির অন্যতম সাধন হল সূত্র। কিন্তু কেবল সূত্রের দ্বারা শাস্ত্রস্থিত শব্দের প্রতিপত্তি হয় না, ব্যাখ্যারও প্রয়োজন আছে। এই সূত্র ও বার্ত্তিকের ভেদ নিরূপণার্থে আচার্য ভর্তৃহরি *ভাষ্যদীপিকায়* বলেছেন- "ভাষ্যসূত্রে গুরুলাঘবস্যানাশ্রিতত্বাত্"। অর্থাৎ ভাষ্যে গৌরব হয় এবং সূত্রে লাঘব হয়। ত্রিমুনির উদ্দেশ্যই ছিল শব্দসিদ্ধি। *সূত্র*কারের অভিপ্রায় ছিল যথাসম্ভব অল্প অক্ষরবিশিষ্ট সূত্রের দ্বারা শব্দসিদ্ধি। আচার্য পাণিনি কর্তৃক *সূত্রে* সংক্ষেপীকরণরূপ নিয়মের কিছু অব্যাপ্তি ছিল। সেই অব্যাপ্তি দূর করার জন্য *বার্ত্তিক*কার উদাহরণ, প্রত্যুদাহরণ সহযোগে বার্ত্তিক রচনা করেন। *সূত্র*কার ও *বার্ত্তিক*কারের অপর এক ভেদ হল- সূত্রকার শৈবসম্প্রদায়ভুক্ত কিন্তু *বার্ত্তিক*কার কাত্যায়ন ঐন্দ্র সম্প্রদায়ভুক্ত।

বার্ত্তিকের লক্ষণ : বার্ত্তিকের লক্ষণবিষয়ে বিভিন্ন বৈয়াকরণের মতবৈমত্য বিভিন্ন গ্রন্থে পাওয়া যায়। *পরাশর* উপপুরাণে বার্ত্তিকের লক্ষণস্বরূপ বলা হয়েছে-

উক্তানুক্তদুরুক্তানাং চিন্তা যত্র প্রবর্ত্ততে।
তং গ্রন্থং বার্ত্তিকং প্রাহুর্বার্ত্তিকজ্ঞা মনীষিণঃ।।[৭]

অর্থাৎ মহর্ষি পাণিনি কর্তৃক সূত্রে যে বিষয় বলা হয়েছে, যে বিষয় বলা হয়নি এবং যে বিষয়ে দুরুক্ত বা কষ্টপূর্বক বলা হয়েছে, সেই বিষয়ের চিন্তা বা আলোচনা যে গ্রন্থে থাকে, তাকে বার্ত্তিক বলা হয়। আচার্য হেমচন্দ্র তাঁর *শব্দানুশাসন* শাস্ত্রে বার্ত্তিকের লক্ষণ দিয়েছেন- 'উক্তানুক্তদুরুক্তানাং ব্যক্তিকারী তু বার্ত্তিকম্'।[৮] রাজশেখর *কাব্যমীমাংসা* গ্রন্থে বার্ত্তিকের লক্ষণবিষয়ে বলেছেন- 'উক্তানুক্তদুরুক্তচিন্তা বার্ত্তিকম্'।[৯] *মহাভাষ্যের উদ্দ্যোত* টীকায় আচার্য নাগেশভট্ট বার্ত্তিকের লক্ষণপ্রসঙ্গে বলেছেন- 'উক্তাঽনুক্তদুরুক্তচিন্তাকরত্বং হি বার্ত্তিককারত্বম্'।[১০] আবার একই গ্রন্থের অন্যত্র তিনি বার্ত্তিকের লক্ষণ দিয়েছেন- 'সূত্রেঽনুক্তদুরুক্তচিন্তাকরত্বং বার্ত্তিকত্বম্'।[১১] *কাশিকা* গ্রন্থের *পদমঞ্জরী* টীকাকার আচার্য হরদত্ত বার্ত্তিকবিষয়ে বলেছেন-

যদ্বিস্মৃতমদৃষ্টং বা সূত্রকারেণ তত্স্ফুটম্।
বাক্যকারো ব্রবীত্যেবং তেনাদৃষ্টং চ ভাষ্যকৃত্।।[১২]

বর্তমান কারিকায় বাক্যকার বলতে বার্ত্তিককারকে বোঝানো হয়েছে। 'ক্ঙিতি চ' (পা. সূ.- ১।১।৫) সূত্রের *পদমঞ্জরী* টীকায় আচার্য হরদত্ত বার্ত্তিকবিষয়ে বলেছেন- 'সূত্রকারেণানুক্তং বার্ত্তিককার আহ, তদুক্তং চ দূষয়তি, এবং ভাষ্যকারো বার্ত্তিককারেণ'।[১৩] বর্তমান উদ্ধৃতাংশে 'তদুক্ত' শব্দে 'দুরুক্ত' বুঝতে হবে। বার্ত্তিকলক্ষণে 'চিন্তা' শব্দের অর্থবিচারে *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* গ্রন্থের ধাতুপাঠে চুরাদিগণ প্রকরণে 'চিতি স্মৃত্যাম্' (১৫৩৫) এরূপ পাঠ রয়েছে। তাই ধাত্বর্থ বিচারে বার্ত্তিকের লক্ষণস্বরূপ বলা হয়ে থাকে- উক্ত, অনুক্ত ও দুরুক্ত বিষয়ের চিন্তন বা স্মরণ যেখানে করা হয়, তাকে বার্ত্তিক বলে।

বার্ত্তিকের প্রকার : ব্যাকরণশাস্ত্রে উপলব্ধ বার্ত্তিকগুলি সূত্রাত্মক, কোথাও কোথাও সেগুলি কারিকা বা শ্লোকের আকারে রচিত হয়েছে। *মহাভাষ্যে* সূত্রাত্মক ও শ্লোকাত্মক বার্ত্তিকের পরিচয় মেলে। ব্যাকরণের বার্ত্তিক সূত্রাশ্রয়ে রচিত দর্শনশাস্ত্রেও বার্ত্তিক রয়েছে। কিন্তু সেগুলি ভাষ্য অবলম্বনে রচিত হয়। বৌদ্ধদর্শনে প্রমাণ-বার্ত্তিকের পরিচয় মেলে। আবার মীমাংসা শাস্ত্রে শ্লোকবার্ত্তিকের পরিচয় মেলে। *শ্লোকবার্ত্তিকের* রচয়িতা হলেন ভাট্টমীমাংসক কুমারিল ভট্ট।

বার্ত্তিকের পর্যায় শব্দরূপে বাক্য, ব্যাখ্যানসূত্র, ভাষ্যসূত্র, অনুতন্ত্র ও অনুস্মৃতি শব্দের প্রয়োগ : পাণিনীয় ব্যাকরণে বার্ত্তিকের পর্যায়বাচী শব্দরূপে ক) বাক্য, খ) ব্যাখ্যানসূত্র, গ) ভাষ্যসূত্র, ঘ) অনুতন্ত্র ও ঙ) অনুস্মৃতি শব্দের প্রয়োগ পাওয়া যায়। নিম্নে বার্ত্তিকের সমার্থক শব্দগুলির প্রয়োগচিত্র নিরূপিত হল-

ক. বাক্য : *মহাভাষ্য* গ্রন্থের কৈয়টাচার্য প্রণীত *প্রদীপ* টীকায় বার্ত্তিকের পর্যায়বাচী শব্দরূপে 'বাক্য' শব্দের প্রয়োগ পাওয়া যায়। স্ত্রীপ্রত্যয় প্রকরণের পাণিনিকৃত 'স্ত্রিয়াঃ পুংবদ্ভাষিতপুংস্কাদনূঙ্সমানাধিকরণে স্ত্রিয়ামপূরণীপ্রিয়াদিষু' (পা. সূ.- ৬।৩।৩৪) সূত্রের *প্রদীপ* টীকায় বার্ত্তিক বোঝাতে 'বাক্য' শব্দের প্রয়োগ রয়েছে- 'সূত্রব্যাখ্যানার্থত্বাদ্বাক্যানাং বিস্পষ্টার্থমুভয়োরুপাদানমিত্যর্থঃ'।[১৪] 'সমঃ সুটি' (পা. সূ.- ৮।৩।৫) সূত্রের *প্রদীপ* টীকায়ও বার্ত্তিক জ্ঞাপনের নিমিত্ত 'বাক্য' শব্দের প্রয়োগ রয়েছে- 'তুল্যবিচারত্বাদ্ভাষ্যে ত্রিপাঠীং পঠিত্বা বাক্যং পঠিতম্-সম্পুকানামিতি'[১৫] *কাশিকা* গ্রন্থের উপর জিনেন্দ্রবুদ্ধি প্রণীত *ন্যাস* টীকায়ও 'বার্ত্তিক' বোঝাতে 'বাক্য' শব্দের প্রয়োগ রয়েছে- 'ভাষ্যং কাত্যায়নপ্রণীতানাং বাক্যানাং বিবরণং পতঞ্জলিপ্রণীতম্'।[১৬]

উপরে উল্লিখিত উদ্ধৃতাংশগুলিতে 'বাক্য' শব্দের দ্বারা বার্ত্তিক এবং 'বাক্যকার' বলতে বার্ত্তিককারকেই বোঝানো হয়ে থাকে। এপ্রসঙ্গে ত্রিমুনি সম্প্রদায়ে একটি অতি পরিচিত শ্লোকই প্রমাণ-

> বাক্যকারং বররুচিং ভাষ্যকারং পতঞ্জলিম্।
> পাণিনিং সূত্রকারঞ্চ প্রণতোঽস্মি মুনিত্রয়ম্।।

'বার্ত্তিক' বোঝাতে 'বাক্য' শব্দ প্রয়োগের যৌক্তিকতা কী? এপ্রসঙ্গে বলা হয়ে থাকে যে, বাক্য হতে গেলে ক্রিয়াপদের প্রয়োজন হয়। সূত্রে যার অভাব বিদ্যমান। বার্ত্তিক বোঝাতে ক্রিয়াপদের প্রয়োজনীয়তা থাকায়, বার্ত্তিকের 'বাক্য' এই নামকরণ হয়েছে।

খ) ব্যাখ্যানসূত্র : 'বার্ত্তিক' জ্ঞাপনার্থে কোথাও কোথাও 'ব্যাখ্যানসূত্র' শব্দের প্রয়োগ পাওয়া যায়। 'স্বরিতো বাঽনুদাত্তে পদাদৌ' (পা. সূ.- ৮।২।৬) সূত্রস্থ *মহাভাষ্যের প্রদীপ* টীকায় বার্ত্তিকের ব্যাখ্যানসূত্র এই নামের প্রয়োগ রয়েছে- 'ব্যাখ্যানসূত্রেষু লাঘবাঽনাদরাত্'[১৭] সূত্রের ব্যাখ্যান বার্ত্তিক হওয়ায়, উদ্ধৃতাংশটিতে ব্যাখ্যানশব্দে বার্ত্তিককে বোঝানো হয়েছে।

গ) অনুতন্ত্র : আচার্য ভর্ত্তৃহরি বিরচিত *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ডে শব্দ, অর্থ ও উভয়ের সম্বন্ধের নিত্যতা বিষয়ে 'বার্ত্তিক' জ্ঞাপনের নিমিত্ত অনুতন্ত্র শব্দের প্রয়োগ রয়েছে-

> নিত্যাঃ শব্দার্থসম্বন্ধাস্তত্রাম্নাতা মহর্ষিভিঃ।
> সূত্রাণামনুতন্ত্রাণাং ভাষ্যাণাঞ্চ প্রণেতৃভিঃ।।[১৮]

বর্তমান কারিকায় 'সূত্রাণাম্ অনুতন্ত্রাণাং ভাষ্যাণাম্'- এই তিন পদে যথাক্রমে সূত্র, বার্ত্তিক ও ভাষ্যকে বোঝানো হয়েছে।

ঘ) অনুস্মৃতি : সায়নাচার্য প্রণীত *ধাতুবৃত্তি*তে বার্ত্তিক শব্দের স্থলে অনুবৃত্তি শব্দের ব্যবহার পাওয়া যায়- 'অনুস্মৃতৌ কারশব্দস্য স্থানে করশব্দঃ পঠ্যতে'। 'অনুতন্ত্র' ও 'অনুস্মৃতি' এই দুটি শব্দ পাণিনীয় প্রস্থানে বার্ত্তিক বোঝাতে ব্যবহার হয়। যেহেতু বার্ত্তিক সূত্রকে অনুসরণ করে রচিত, তাই বার্ত্তিক বোঝাতে 'অনুতন্ত্র' ও 'অনুস্মৃতি' শব্দের প্রয়োগ হয়।

বার্ত্তিকের প্রথম সন্ধান পাওয়া যায় মহর্ষি পতঞ্জলি প্রণীত *মহাভাষ্য* গ্রন্থে। *মহাভাষ্য* পরবর্তীকালে পাণিনীয় প্রস্থানের দুটি প্রামাণ্য গ্রন্থে বার্ত্তিক উপলব্ধ হয়। একটি হল বামন ও জয়াদিত্য বিরচিত *অষ্টাধ্যায়ী* পরম্পরায় উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ *কাশিকা* ও অপরটি হল ভট্টোজিদীক্ষিত প্রণীত *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* নামক প্রকরণ গ্রন্থ। *কাশিকা* ও *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* গ্রন্থে উপলব্ধ বার্ত্তিকগুলি 'বাচ্যম্', 'বক্তব্যম্' প্রভৃতি শব্দের দ্বারা চিহ্নিত হয়েছে। উদাহরণস্বরূপ বলা যায়- 'চতুর্থী তদর্থার্থবলিহিতসুখরক্ষিতৈঃ' (পা. সূ.- ২।১।৩৬) চতুর্থী তত্পুরুষ সমাস বিধায়ক এই পাণিনীয় সূত্রের উপর *সিদ্ধান্তকৌমুদী* গ্রন্থের বার্ত্তিক হল 'অর্থেন নিত্যসমাসো বিশেষ্যলিঙ্গতা চেতি বক্তব্যম্'। অন্যদিকে *কাশিকা* গ্রন্থের বার্ত্তিক হল- 'অর্থেন নিত্যসমাসবচনং সর্বলিঙ্গতা চ বক্তব্যা'।

ত্রিমুনি ব্যাকরণের বার্ত্তিককার একজন না একাধিক? এবিষয়ে বলতে হয় যে, পণ্ডিত যুধিষ্ঠিরমীমাংসক প্রণীত *সংস্কৃত ব্যাকরণ শাস্ত্র কা ইতিহাস* গ্রন্থে একাধিক বার্ত্তিককারের নামোল্লেখ করেছেন। তাঁরা হলেন, ১) কাত্যায়ন, ২) ভারদ্বাজ, ৩) সুনাগ, ৪) ক্রোষ্টা, ৫) বাডব, ৬) ব্যাঘ্রভূতি, ৭) বৈয়াঘ্রপদ্য ৮) গোনর্দীয়, ৯) গোণিকাপুত্র, ১০) সৌর্য ভগবান, ১১) কুণরবাডব প্রভৃতি বার্ত্তিককারের পরিচয় পাওয়া যায়। *মহাভাষ্য, কাশিকা* প্রভৃতি গ্রন্থে এই সমস্ত নামের সমর্থন মেলে।

মহাভাষ্য তথা সমগ্র ব্যাকরণশাস্ত্রের ইতিহাস পর্যালোচনায় বার্ত্তিককার কাত্যায়নের একাধিক পর্যায়বাচী নাম পাওয়া যায়। সেগুলি হল- কাত্য, কাত্যায়ন, পুনর্বসু, মেধাজিত্, বররুচি প্রভৃতি। *মহাভাষ্য, কাশিকা* প্রভৃতি গ্রন্থের একাধিক স্থানে 'বররুচি' নামটির উল্লেখ রয়েছে। *মহাভাষ্যে* 'বাররুচ কাব্যে'[১৯]রও উল্লেখ রয়েছে। অর্থাৎ বররুচি যে কাব্যের রচয়িতা। বার্ত্তিককারের কাত্যায়ন নামটি যে উপাধিলব্ধ নাম, তা উপযুক্ত সাক্ষ্য-প্রমাণের ভিত্তিতে বলা যায়। তাহলে পাণিনীয় প্রস্থানের বার্ত্তিককার কে? এবিষয়ে শাস্ত্রীয় তথ্যানুসন্ধানে বলা হয়, বররুচি কাত্যায়ন পাণিনীয় প্রস্থানের বার্ত্তিক রচয়িতা। এবিষয়ে পূর্বোক্ত প্রসিদ্ধ শ্লোকই প্রমাণ-

> বাক্যকারং বররুচিং ভাষ্যকারং পতঞ্জলিম্।
> পাণিনিং সূত্রকারঞ্চ প্রণতোঽস্মি মুনিত্রয়ম্।।

বার্ত্তিক নির্মাণশৈলী : বররুচি কাত্যায়ন ঐন্দ্র সম্প্রদায়ভুক্ত ও কাশকৃৎস্নের ব্যাকরণ দ্বারা প্রভাবিত ছিলেন। তাঁর বার্ত্তিক ব্যাখ্যানশৈলী ছিল সূত্রাত্মক। পাণিনীয় সূত্রের ব্যাখ্যান, পরিবর্তন ও পরিবর্ধনের নিমিত্ত কাত্যায়ন ঐন্দ্র ব্যাকরণের সাহায্য নিয়েছিলেন। সূত্রব্যাখ্যানের নিমিত্ত বার্ত্তিকের লাঘব বা গৌরবের দিকে বার্ত্তিককারের নজর ছিল না। সূত্রকার যেমন সূত্রে সাংকেতিক অক্ষর ও পারিভাষিক পদ ব্যাবহার করে সূত্রের অর্থবোধ ঘটিয়েছেন, তেমনি কাত্যায়ন বার্ত্তিক রচনার ক্ষেত্রে বিশিষ্ট কিছু সংকেত ব্যবহার করেছেন।

বার্ত্তিককার কাত্যায়ন বার্ত্তিক রচনার ক্ষেত্রে পূর্ববর্তী আচার্যদের কিছু সংজ্ঞার আশ্রয় নিয়েছিলেন। পাণিনিসূত্রে যেগুলির উল্লেখ পাওয়া যায় না। নিম্নে সেগুলির কয়েকটি আলোচিত হল :

উপচার : 'অব্যয়ীভাবশ্চ' (পা. সূ.- ১।১।৪১) সূত্রের *মহাভাষ্যস্থ* প্রয়োজন-বার্ত্তিক হল- 'অব্যয়ীভাবস্যাব্যয়ত্বে প্রয়োজনং লুঙ্মুখখরোপচারাঃ'।[২০] এখানে বার্ত্তিককার 'উপচার' শব্দের সন্নিবেশ ঘটিয়েছেন। উপচারের দ্বারা বিসর্গের দ্বারা কৃত স-কারের গ্রহণ হয়েছে। 'উপচার' সংজ্ঞাটি বার্ত্তিককার পূর্বাচার্যদের থেকে প্রাপ্ত হন।

নুম্ : 'ন ধাতুলোপ আর্ধধাতুকে' (পা. সূ.- ১।১।৪) সূত্রের *মহাভাষ্যস্থ* পরিগণন প্রয়োজন-বার্ত্তিক হল- 'নুম্লোপে স্রিব্যনুবন্ধলোপেঽপ্রতিষেধার্থম্'। বার্ত্তিকটিতে নুম্ শব্দের দ্বারা ন-কারের গ্রহণ হয়েছে, যা পূর্বাচার্য থেকে অনুসৃত। মহাভাষ্যস্থ *প্রদীপ* টীকায়[২১] এর প্রমাণ রয়েছে।

সংস্থানত্বম্ : ‘চক্ষিঙঃ খ্যাঞ্’ (পা. সূ.- ২।৪।৫৪) সূত্রের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে *মহাভাষ্যের* প্রয়োজন-বার্ত্তিক হল- ‘সংস্থানত্বং নমঃ খ্যাত্রে’। ‘সংস্থানত্বম্’ এই পারিভাষিক শব্দটি পাণিনিকৃত সূত্রে উল্লিখিত না হলেও তা বার্ত্তিকে রয়েছে। বার্ত্তিকে ‘সংস্থানত্বম্’ শব্দের দ্বারা জিহ্বামূলীয়ের[22] গ্রহণ হয়েছে।

মহাভাষ্যে বিভিন্ন প্রকার বার্ত্তিকের পরিচয় পাওয়া যায়। যথা- আক্ষেপ বার্ত্তিক, বাধক বার্ত্তিক, প্রয়োজন বার্ত্তিক, প্রয়োজন-নিরসন-ভাষ্যবার্ত্তিক, নিয়ম বার্ত্তিক, উপসংখ্যান বার্ত্তিক, বিধানান্তর বার্ত্তিক, ক্রোষ্টীয় বার্ত্তিক, সমাধান বার্ত্তিক, সিদ্ধান্ত-সমাধান বার্ত্তিক ইত্যাদি।

উল্লেখপঞ্জি

১. ম. ভা., পস্পশা., প্রথম খণ্ড, পৃ. ৮০

২. তত্রৈব

৩. সং. ব্যা. শা. ই., প্রথম ভাগ, পৃ. ১৯৪

৪. ম. ভা., পস্পশা., প্রথম খণ্ড, পৃ. ৮০

৫. ভা. বৃ., ভূমিকা, পৃ. ১৬

৬. বিষ্ণুধর্ম. পু.- ৩।৬

৭. পরা. উপ., অধ্যায়- ৭

৮. ব্যা. দ. ই., পৃ. ৩৯০

৯. কাব্য., দ্বিতীয় অধ্যায়, পৃ. ১৯২

১০. উদ্দ্যো., ম. ভা., পাণিনীয় সূত্র- ৭।৩।৫৯, ষষ্ঠ খণ্ড, পৃ. ২১২

১১. তদেব, পাণিনীয় সূত্র- ১।১।১, প্রথম খণ্ড, পৃ. ১৫৬

১২. কা., পদ., প্রথম ভাগ, পৃ. ৬

১৩. তদেব, পৃ. ৭৫

১৪. প্র. টী., ম. ভা., পঞ্চম খণ্ড, পৃ. ২২৭

১৫. তদেব, ষষ্ঠ খণ্ড, পৃ. ১৫৪

১৬. ন্যা. টী., কা., প্রথম ভাগ, পৃ. ২

১৭. প্র. টী., ম. ভা., ষষ্ঠ খণ্ড, পৃ. ৯৪

১৮. ব্রহ্ম., বাক্য., কারিকা- ২৩

১৯. ম. ভা., পাণিনীয় সূত্র- ৪।৩।১০১, চতুর্থ খণ্ড, পৃ- ২১৫

২০. তদেব, প্রথম খণ্ড, পৃ. ৩৬৭

২১. ‘নুম্ ইতি ন-কারস্য পূর্বাচার্যসংজ্ঞা’- প্র. টী., ম. ভা., প্রথম খণ্ড, পৃ. ২০৪

২২. ‘জিহ্বামূলীয়স্যেয়ং পূর্বাচার্যসংজ্ঞা’- তদেব, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ৫৫৬

সংকেতসূচি

উদ্দ্যো.	- উদ্দ্যোত টীকা
কা.	- কাশিকা
কাব্য.	- কাব্যমীমাংসা

ন্যা. টী.	- ন্যাস টীকা
পদ.	- পদমঞ্জরী
পস্পশা.	- পস্পশাহ্নিক
পরা. উপ.	- পরাশর উপপুরাণ
প্র. টী.	- প্রদীপ টীকা
ব্রহ্ম.	- ব্রহ্মকাণ্ড
ভা. বৃ.	- ভাষাবৃত্তি
ম. ভা.	- মহাভাষ্য
বাক্য.	- বাক্যপদীয়
ব্যা. দ. ই.	- ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস
বিষ্ণুধর্ম. পু.	- বিষ্ণুধর্মোত্তর পুরাণ
সং. ব্যা. শা. ই.	- সংস্কৃত ব্যাকরণ শাস্ত্র কা ইতিহাস

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চক্রবর্তী, নগেন্দ্রনাথ (সম্পা.) । *রাজশেখর ও কাব্যমীমাংসা*। শান্তিনিকেতন (বিশ্বভারতী): ১৯৬০ ।

পতঞ্জলি । *ব্যাকরণ-মহাভাষ্যম্* (*ভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যোত*সহিতম্) । প্রথম খণ্ড । সম্পা. শ্রী ভার্গব শাস্ত্রী জোশী । দিল্লী: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৪ (পুনর্মুদ্রণ)।

তদেব । দ্বিতীয় খণ্ড । সম্পা. মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শিবদত্ত শর্মা । দিল্লী: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০২ (পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ)।

তদেব । চতুর্থ খণ্ড । সম্পা. শ্রী ভার্গব শাস্ত্রী জোশী । দিল্লী: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ১৯৯১ (পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ)।

তদেব । পঞ্চম খণ্ড । সম্পা. শ্রী ভার্গব শাস্ত্রী জোশী । দিল্লী: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ১৯৯১ (পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ)।

তদেব । ষষ্ঠ খণ্ড । সম্পা. পণ্ডিত দধিরাম শর্মা । দিল্লী: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০০ (পুনর্মুদ্রণ)।

পুরুষোত্তমদেব । *ভাষাবৃত্তিঃ*। সম্পা. শ্রীশচন্দ্র চক্রবর্তী । রাজশাহী: বরেন্দ্র রিসার্চ সোসাইটি, ১৯১৮।

ভট্টোজিদীক্ষিত । *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (*বালমনোরমা-তত্ত্ববোধিনী*সহিতা)। প্রথম ভাগ । সম্পা. ম. ম. গিরিধর শর্মা ও ম. ম. পরমেশ্বর শর্মা । দিল্লী/মুম্বাই/চেন্নাই/কলকাতা/বারাণসী/পুণা/পাটনা: মোতিলাল বনারসীদাস, ২০০৪ (পুনর্মুদ্রণ, ১৯৬১ প্রথম সংস্করণ)।

----- ।-----। দ্বিতীয় ভাগ ।----- ।-----।----- । ২০০১ (পুনর্মুদ্রণ)।

----- ।-----। তৃতীয় ভাগ ।----- ।----- ।----- । ২০০৫ (পুনর্মুদ্রণ)।

----- ।-----। চতুর্থ ভাগ ।----- ।-----।----- । ২০০২ (পুনর্মুদ্রণ)।

ভর্তৃহরি । *বাক্যপদীয়*। সম্পা. হরিনারায়ণ তিবারী । বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ২০১৫ ।

যুধিষ্ঠিরমীমাংসক (সম্পা.)। *সংস্কৃত ব্যাকরণ শাস্ত্র কা ইতিহাস*। প্রথম খণ্ড । আজমের: ভারতীয় প্রাচ্যবিদ্যা প্রতিষ্ঠান, ২০২০ সংবত্ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

তদেব। দ্বিতীয় ভাগ । ২০১৯ (প্রথম সংস্করণ)।

বামন ও জয়াদিত্য । *কাশিকা* (*ন্যাস-পদমঞ্জরী-ভাববোধিনী*সহিতা) । প্রথম ভাগ । সম্পা. জয়শঙ্করলাল ত্রিপাঠী । বারাণসী: তারা বুক এজেন্সি, ১৯৮৫ ।

হালদার, শ্রীগুরুপদ । *ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস*। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৬ (পুনর্মুদ্রণ)।

বেদ ও একেশ্বরবাদ : ভাব ও ভাবনার আধার

দীপশ্রী মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

ভারতবর্ষের বুকে যতগুলি ধর্মীয়সম্প্রদায় রয়েছে, তাদের মধ্যে অধিকাংশের ধর্মীয় চেতনার বীজ একেশ্বরবাদ বা এক ঈশ্বর ভাবনায় নিহিত। এই 'একেশ্বরবাদ' আসলে কী- এই প্রশ্নের উত্তরে সাধারণভাবে বলা যেতে পারে যে, এটি একটি এমন মতবাদ যা, এক ঈশ্বরের বা একক চেতনার বা সর্বময়কর্তৃত্বের অস্তিত্বে বিশ্বাস করে। এককথায়, ঈশ্বর বা চেতনা এক এবং অদ্বিতীয় সত্ত্বাশীল। এই সর্বময় কর্তৃত্বের অধিকারী যিনি, তিনি সম্প্রদায়ভেদে বিভিন্ন ক্ষেত্রে পৃথক পৃথক নামে অভিহিত হন। বেদান্তশাস্ত্রে এই এককসত্ত্বাশীল চৈতন্যের প্রকাশ স্পষ্টত পরিলক্ষিত হয়- 'একমেবাদ্বিতীয়ম্' (*ছান্দোগ্যোপনিষদ্*/৬/২/১)- এই সমস্ত শ্রুতিবাক্য তারই সাক্ষ্য বহন করে। উপনিষদ্-এর হাত ধরে এই একেশ্বরবাদী ভাবনা সঞ্চারিত হয়েছে অদ্বৈতবাদী বেদান্তদর্শনের ছত্রে ছত্রে। বেদান্তসাহিত্যকে ব্যাখ্যার মধ্যে দিয়ে যে ছ'টি বেদান্ত-সম্প্রদায় উদিত হয়েছে ভারতবর্ষের বুকে, তাদের মধ্যে অদ্বৈতবাদী সম্প্রদায় অন্যতম। অদ্বৈতবাদের মূল বক্তব্য হলো- ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, তদ্ভিন্ন অপর কোনো কিছুর কোনো অস্তিত্বই নেই। যে বেদান্তব্যাখ্যায় এমন একেশ্বরবাদী ভাবধারার প্রবাহ অবিশ্রান্ত গতিতে বয়ে চলেছে, সেই বেদান্তশাস্ত্রের অস্তিত্ব তো বেদ ব্যতীত অকল্পনীয়। বেদের চরম প্রতিপাদ্য বিষয়বস্তুই বা সারতম অংশ হল বেদান্ত। তাই বৈদিকসাহিত্যে এমনকি পুরাণসাহিত্যেও বেদান্তের এই একেশ্বরবাদী ভাবনার আভাস দৃষ্ট হয়। ভারতের প্রাচীনতম সাহিত্য ঋগ্বেদে বহুদেবতার উপাসনার কথা উল্লিখিত হলেও কোথাও কোথাও তা একেশ্বরের উপাসনাতেই পর্যবসিত হয়েছে- একথা বলা যেতেই পারে। ঋগ্বেদের শেষতম মণ্ডলের বেশ কিছু সূক্তে যেমন, *পুরুষসূক্ত, দেবীসূক্ত* ইত্যাদিতে একেশ্বরতত্ত্বের যে চিত্রটি স্পষ্টভাবে পরিস্ফুট হয়েছে, সেই ভাবনার গ্রন্থিবন্ধন ঋগ্বেদের অন্যত্রও বিদ্যমান ছিল। তাই, ঔপনিষদিক অদ্বৈতবাদী ভাবনার উৎস সন্ধানে ঋগ্বেদে নিহিত সেই একেশ্বরতত্ত্বের অনুসন্ধানই এই গবেষণাপত্রের আলোচ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

একেশ্বরবাদ, ঋগ্বেদ, উপনিষদ্, ব্রহ্ম, অদ্বৈতবেদান্ত।

১. ভূমিকা

ভারতের মতো বৈচিত্র্যময় দেশে ধর্মীয়চেতনায়, দেবদেবীর উপাসনাতেও বৈচিত্র্য পরিলক্ষিত হয়। একই সাথে অবশ্য 'বিবিধের মাঝে দেখো মিলন মহান'-এর মন্ত্রও ভারতাত্মার অখণ্ড ঐক্যের মর্মবাণী। হিন্দুধর্মে বহুদেবতার উপাসনা প্রচলিত। প্রাচীনতম গ্রন্থ ঋগ্বেদের বহু মন্ত্রে তেত্রিশ জন দেবতার উল্লেখ পাওয়া যায়, যেমন- ঋগ্বেদের ঋষি প্রস্কণ্ব কাণ্ব অগ্নিদেবের উদ্দেশ্যে অনুরোধ জানিয়েছেন- "ত্রয়স্ত্রিংশতমাবহ"[১], অর্থাৎ, হে অগ্নিদেব, আপনি তেত্রিশজন দেবতাকে এখানে নিয়ে আসুন; যাঁদের মধ্যে এগারো জন স্বর্গে অধিষ্ঠান করেন, এগারো জন অন্তরীক্ষে এবং এগারো জনের বাস পৃথিবীপৃষ্ঠে।[২] অনেকক্ষেত্রে "অষ্টৌ বসবঃ একাদশ রুদ্রাঃ দ্বাদশ আদিত্যাঃ প্রজাপতিশ্চ বষট্কারশ্চ"[৩]- এইরূপ বিভাজনও পরিলক্ষিত হয়। উল্লিখিত তেত্রিশসংখ্যক দেবগণের কথা *তৈত্তিরীয়সংহিতা, ঐতরেয়ব্রাহ্মণ, শতপথব্রাহ্মণ, বৃহদারণ্যকোপনিষদ্*, এমনকি অথর্ববেদেও পাওয়া যায়। তবে, পরবর্তীকালে এই বহুর সাধনা একের সাধনায় পর্যবসিত হয়, যার একেবারে সুস্পষ্ট ধারণা পাওয়া যায় ঋগ্বেদের দশমমণ্ডলের পুরুষসূক্তে (*ঋগ্বেদ*, ১০/৯০)। অন্যদিকে, বেদের চরমতম প্রতিপাদ্য বেদান্তশাস্ত্রেও এই এককচেতনার ভাবনাটি একেবারে সুস্পষ্টরূপে প্রতিভাত। বেদান্তশাস্ত্র বলতে সাধারণত যে সমস্ত সাহিত্যিক উপাদানকে বোঝায়, সেগুলির মধ্যে উপনিষদের স্থান সর্বাগ্রে। বেদের গূঢ়তত্ত্বের আধারস্বরূপ উপনিষৎসমূহে উপস্থাপিত 'ব্রহ্মতত্ত্ব' বা 'আত্মতত্ত্ব' অনেকাংশে একেশ্বরবাদী ভাবধারাটির প্রতিবিম্বস্বরূপ। এই বেদান্তশাস্ত্রের ব্যাখ্যাতা যে ছ'টি মুখ্য সম্প্রদায়[৪] রয়েছে, তাদের মধ্যে অন্যতম অদ্বৈতমতাবলম্বীরা এক ও অদ্বিতীয় ব্রহ্ম বা চেতনার অস্তিত্বে বিশ্বাসী। অদ্বৈতবেদান্ত মতে, "ব্রহ্ম সত্যং জগন্মিথ্যা জীবো ব্রহ্মৈব নাপরঃ"[৫]; অর্থাৎ, ব্রহ্মই একমাত্র সদ্বস্তু, যাঁর অস্তিত্ব সর্বব্যাপী। ব্রহ্ম

ব্যতীত অন্য কোনো বস্তুর অস্তিত্বই নেই। এই অদ্বৈতবাদ একেশ্বরবাদেরই নামান্তর। উপনিষদ্ বা বলা ভালো বেদান্তশাস্ত্রসমূহে প্রতিপাদিত অদ্বৈতচৈতন্যের এই ভাবনাটি খানিক পরবর্তীকালীন হলেও ঋগ্বেদের প্রারম্ভিক অংশেও যে তা সুপ্তাবস্থায় ছিল, যা একেবারে শেষ মণ্ডলে এসে স্পষ্টতররূপে প্রতিভাত হয়েছে বিশেষত কয়েকটি আধ্যাত্মিকসূক্তের মধ্যে দিয়ে এবিষয়ে আলোকপাতই বর্তমান প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয়।

২. ঋগ্বেদ ও একেশ্বরবাদ

ঋষি অরবিন্দের ভাষায়, ঋগ্বেদ হলো মানবাত্মার অমৃতে উত্তরণের মহাগীতিকাব্য- "Lyrical epic of the soul in its immortal ascension"। সেই দশমমণ্ডলবিশিষ্ট প্রাচীনতম মহাগীতিকাব্য ঋগ্বেদের একেবারে প্রথম মণ্ডল থেকেই একেশ্বরবাদী বা অদ্বৈতবাদী ভাবনার অনুসন্ধান করা যাক। প্রসঙ্গত, প্রথম মণ্ডলের একশত চৌষট্টিতম সূক্তটি আলোচ্য। সূক্তটির ঋষি দীর্ঘতমা ঔচথ্য, তবে, সূক্তটির উপাস্য দেবতা একজন নন, মন্ত্রভেদে দেবতা ভিন্ন ভিন্ন। আলোচ্য সূক্তে এমন একটি মন্ত্র পাওয়া যায়, যাতে আরাধ্য সূর্যদেব বন্দিত হয়েছেন, তাতে উল্লিখিত হয়েছে যে, একই সদ্বস্তুকে বিপ্রগণ বহু নামে অভিহিত করে থাকেন-

> ইন্দ্রং মিত্রং বরুণমগ্নিমাহুরথো দিব্যঃ স সুপর্ণো গরুত্মান্।
> একং সদ্বিপ্রা বহুধা বদন্ত্যগ্নিং যমং মাতরিশ্বানমাহুঃ।।[৬]

অর্থাৎ, সদ্বস্তু এক ও অদ্বিতীয়, এই একেরই প্রকাশ বহু বা ভিন্ন ভিন্ন। কখনো তিনি অগ্নিরূপে, কখনো বা যমরূপে, আবার কখনো বা মাতরিশ্বা নামে অভিহিত হয়ে থাকেন।

এরপর, ঋগ্বেদের তৃতীয় মণ্ডলে একটি সূক্ত পাই, যাতে অত্যন্ত সূক্ষ্মমাত্রায় অদ্বৈত-ভাবনার বীজ বপন করেছেন ঋষি প্রজাপতি বাচ্য বা বৈশ্বামিত্র। সূক্তটির দেবতা বিশ্বেদেবা। এই পঞ্চান্নতম সূক্তের মোট বাইশটি ঋকের শেষেই- 'মহদ্দেবানামসুরত্বমেকম্'- এরূপ উল্লিখিত হয়েছে, যার অর্থ তুমিই মহৎ দেবগণের একমাত্র অসুর বা প্রাণস্বরূপ। 'অসুর' শব্দের অর্থ প্রাণদাতা।[৭] অনুবাদান্তরে, সমস্ত দেবতার মহান পরাক্রম এক। এক্ষেত্রে যে ব্যাখ্যাই গ্রহণ করা হোক না কেন, সেই একক চেতনারই ভাবনা পরিস্ফুট হয়ে ওঠে।

ঋগ্বেদের চতুর্থ মণ্ডলের বেশ কয়েকটি সূক্তে একেশ্বরবাদী ভাবনার প্রকাশ দেখা যায়। এদের মধ্যে বিয়াল্লিশতম সূক্তের দ্বিতীয় ও তৃতীয় মন্ত্র দু'টি এক্ষেত্রে অনেকাংশে প্রাসঙ্গিক। সূক্তটির ঋষি ত্রসদস্যু পৌরকুৎস, দেবতা হিসেবে একাংশে ইন্দ্রাবরুণের উল্লেখ পাওয়া যায়, বাকি অংশটি আত্মস্তুতিমূলক। উক্ত মন্ত্র দু'টিতে পুরুকুৎসপুত্র ত্রসদস্যু রাজা দেবী বাক্-এর (*দেবীসূক্ত*, ১০/১২৫) মতই আত্মোপলব্ধির কথা বলেছেন-

> অহং রাজা বরুণো মহ্যং তান্যসূর্যাণি প্রথমা ধারয়ন্ত।
> ক্রতু সচন্তে বরুণস্য দেবা রাজামি কৃষ্টেরুপমস্য বব্রেঃ।।
> অহমিন্দ্রো বরুণস্তে মহিত্বোর্বী গভীরে রজসী সুমেকে।
> ত্বষ্টেব বিশ্বা ভুবনানি বিদ্বান্ ৎসমৈরয়ং রোদসী ধারয়ং চ।।[৮]

অর্থাৎ, আমিই রাজা বরুণ, আমার জন্যই দেবগণ সেই প্রসিদ্ধ অসুর-বিঘাতক শক্তি ধারণ করেন। আমি সকলের ঈশ্বর। আমি ইন্দ্র, আমি বরুণ, মহৎ বিস্তীর্ণ দুরবগাহ সুরূপবিশিষ্ট দ্যাবাপৃথিবী (রজনী) আমিই। সকলই পরিজ্ঞাত হয়ে আমিই প্রজাপতির মত বিশ্বভুবন প্রেরণ করি এবং দ্যাবাপৃথিবী ধারণ করি। অতএব, এই 'আমি'রূপী সত্তার সোচ্চার উদ্ঘোষে একথা স্পষ্টতই অনুরণিত হয় যে, এই সত্তাই এক এবং অদ্বিতীয় শক্তির আধার।

চতুর্থ মণ্ডলের অপর একটি সূক্তে এই একইরকম তত্ত্বের উপস্থাপনা পরিলক্ষিত হয়। সূক্ত সংখ্যা-ছাব্বিশ; সূক্তটির ঋষি বামদেব গৌতম, দেবতা ইন্দ্র বা আত্মা। সূক্তটিতে দেখা যাচ্ছে যে, ঋষি বামদেব বিশ্ব ব্রহ্মাণ্ডে আত্মস্বরূপ উপলব্ধি করেছেন প্রথম তিনটি ঋকে। তিনি বলেছেন-

> অহং মনুরভবং সূর্যশ্চাহং কক্ষীবাঁ ঋষিরস্মি বিপ্রঃ।
> অহং কুৎসমার্জুনেয়ং ন্যৃঞ্জেঽহং কবিরুশনা পশ্যতা মা।।

অহং ভূমিমদদামার্যায়াহং বৃষ্টিং দাশুষে মর্ত্যায়।
অহমপো অনযং বাবশানো মম দেবাসো অনু কেতমায়ন্।।
অহং পুরো মন্দসানো ব্যৈরং নব সাকং নবতীঃ শম্বরস্য।
শততমং বেশ্যং সর্বতাতা দিবোদাসমতিথিগ্বং যদাবম্।।[৯]

অর্থাৎ, আমি মনু (প্রজাপতি), আমি সর্বপ্রেরক সূর্য, মেধাবী কক্ষীবান্ নামক ঋষিও আমি, আর্জুনীপুত্র কুৎস নামক ঋষিকে আমিই প্রসাধিত করি। উশনা নামক ক্রান্তদর্শী ঋষিও (যিনি ত্রিকালজ্ঞ) আমি। হে জনগণ, উত্তমরূপে সত্যদ্রষ্টা আমাকে দেখ। আমি আর্যমানবকে ভূমিদান করেছি। হবিদানকারী মনুষ্যকে আমিই বৃষ্টি দান করি। আমিই শব্দকারী জলসমূহকে সর্বস্থানে প্রেরণ করি। দেবতারা আমার সংকল্প বহন করেন। আমিই ইন্দ্ররূপে সোমপানে মত্ত হয়ে ন'শত নিরানব্বই বার শম্বর নামক অসুরের পুর ধ্বংস করেছি, দিবোদাসের প্রবেশযোগ্য করেছি শতসংখ্যক পুর।

বামদেবের এই আত্মোপলব্ধি তো ব্রহ্মজ্ঞানেরই চূড়ান্তরূপ। ঈশ্বর যে সর্বনিয়ন্তা, সর্বময়, তাঁরই প্রকাশ ঘটেছে ঋষি বামদেব, ত্রসদস্যুর আত্মজ্ঞানে, এই উপলব্ধি যেন এক লহমায় আমাদের দেবী বাকের আত্মোপলব্ধির কথা স্মরণ করিয়ে দেয়।

ঋগ্বেদের অষ্টম মণ্ডলে একটি মন্ত্র পাওয়া যায়, যাতে ঋষি আয়ু কাণ্ব ইন্দ্রদেবের উদ্দেশে অদ্বৈতবাদের কথাই বলেছেন- "একং বা ইদং বিবভূব সর্বম্"[১০]। অর্থাৎ, এই 'এক'ই সকল রূপ ধারণ করেছেন। এখানেও সেই একেরই ভাবনা প্রাধান্য পেয়েছে।

এরপর আসি, ঋগ্বেদের অন্তিম মণ্ডলে। ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলের বিভিন্ন সূক্তে বিশেষত আধ্যাত্মিক বা দার্শনিক সূক্তগুলিতে একেশ্বরবাদী ভাবনা যেন অনেকখানি সহজ সরলভাবে পরিস্ফুট হয়ে উঠেছে। অনেকের মতে, দশম মণ্ডলের পুরুষসূক্তেই সর্বপ্রথম একেশ্বরের ধারণা স্পষ্ট হয়ে উঠে। যদিও বেদের বঙ্গানুবাদ ও ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে রমেশচন্দ্র দত্ত মহাশয় পুরুষসূক্তকে ঋগ্বেদের মূল অংশ হিসেবে গ্রহণ করেননি, তাঁর মতে, পুরুষসূক্তটি ঋগ্বেদ রচনাকালের অনেক পরবর্তী কালে রচিত হয়েছে, এটি আসলে প্রক্ষিপ্ত। তবে এবিষয়ে পণ্ডিতমহলে মতপার্থক্যও রয়েছে। এই পুরুষসূক্তে সর্বব্যাপী বিরাট্ পুরুষের বর্ণনা পাওয়া যায়-

সহস্রশীর্ষা পুরুষঃ সহস্রাক্ষঃ সহস্রপাত্।
স ভূমিং বিশ্বতো বৃত্বাত্যতিষ্ঠদ্দশাঙ্গুলম্।।
পুরুষ এবেদং সর্বং যদ্ভূতং যচ্চ ভব্যম্।
উতামৃতত্বস্যেশানো যদন্নেনাতিরোহতি।।
এতাবানস্য মহিমা তো জ্যাযাংশ্চ পুরুষঃ।
পাদোঽস্য বিশ্বা ভূতানি ত্রিপাদস্যামৃতং দিবি।।[১১]

অর্থাৎ, পুরুষ সহস্র মস্তক, সহস্র চক্ষু, সহস্র পদবিশিষ্ট। তিনি সমগ্র পৃথিবীকে ব্যাপ্ত করে দশাঙ্গুলি-পরিমিত হয়ে বিরাজমান। ভূত এবং ভবিষ্যৎ সবই সেই পুরুষ। যেহেতু তিনি অন্নের (কর্মের/ যজ্ঞের) দ্বারা সকল কিছুকে অতিক্রম করে যান, অতএব তিনি অমৃতত্বের কর্তা বা ঈশ্বর। এ সবই তাঁর মহিমা। তিনি এই সকল অপেক্ষাও বৃহত্তর। বিশ্বভুবনে তাঁর একটি মাত্র পাদ- দ্যুলোকে অমৃতরূপী তাঁর তিন পাদ। অতএব, তিনিই সর্বময় কর্তা।

এইরূপ ঋগ্বেদের দশম-মণ্ডলে আরও একটি সূক্ত পাচ্ছি। সূক্তসংখ্যা- একাশি। তাতে ঋষি বিশ্বকর্মা ভৌবন তাঁর উপাস্য দেবতা বিশ্বকর্মার স্তুতিকীর্তন করেছেন, সেখানেও এই একই ভাবনার প্রতিফলন দেখা যাচ্ছে। সূক্তের দ্বিতীয় মন্ত্রটি এক্ষেত্রে উল্লেখ্য-

বিশ্বতশ্চক্ষুরুত বিশ্বতো মুখো বিশ্বতো বাহুরুত বিশ্বতস্পাত্।
সং বাহুভ্যাং ধমতি সং পতত্রৈর্দ্যাবাভূমী জনযন্ দেব একঃ।।

সেই একই দেবতা, সর্বব্যাপী তাঁর চক্ষু, বিশ্বময় তাঁর মুখ, সর্বত্র তাঁর হাত-পা, তিনি বাহু দ্বারা স্বর্গকে সম্যকরূপে স্থাপন করে পদ দ্বারা স্বর্গ-মর্ত্য সৃষ্টি করে এক অদ্বিতীয়রূপে বিরাজ করছেন। অর্থাৎ, "একমেবাদ্বিতীয়ম্"[১২]-এর ঔপনিষদিক-ভাবটিই এক্ষেত্রে যেন প্রকাশিত।

আরেকটি সূক্ত পাওয়া যায়- *হিরণ্যগর্ভসূক্ত* (১০/১২১)। এটি দার্শনিকসূক্ত হিসেবে খ্যাত। এই সূক্তের প্রথমমন্ত্রে উল্লিখিত হয়েছে- সেই হিরণ্যগর্ভ সর্বপ্রথম বিদ্যমান ছিলেন, তিনি জাতমাত্রেই সর্বভূতের অধীশ্বর হয়েছিলেন, পৃথিবী ও দ্যুলোককে তিনি ধারণ করেছিলেন। তিনিই স্রষ্টা-

> হিরণ্যগর্ভঃ সমবর্ততাগ্রে ভূতস্যাগ্রে জাতঃ পতিরেক আসীত্।
> স দাধার পৃথিবীং দ্যামুতেমাং কস্মৈ দেবায় হবিষা বিধেম।।

মন্ত্রস্থ 'ক' শব্দে সায়ণাচার্যমতে প্রজাপতি বোধ্য- "ক-শব্দাভিধেয়ঃ প্রজাপতির্দেবতা"[১৩]। অতএব, ঋগ্বৈদিক এই প্রজাপতি, বিরাট্ পুরুষ, বিশ্বকর্মা- এঁরা যেন সকলেই এক এবং অভিন্ন। যেন উপনিষদে উক্ত ব্রহ্ম-এরই মতো তাঁদের বিস্তৃতি, যিনি বৃহৎ, সর্বব্যাপী- "সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম তজ্জলানিতি"[১৪], সব কিছুই যেমন ব্রহ্মকে আশ্রয় করে আছে, তাঁদের ক্ষেত্রেও ঠিক তেমনই।

ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলে আরেকটি ঋক্ পাওয়া যায়- "সুপর্ণং বিপ্রা কবয়ো বচোভিরেকং সন্তং বহুধা কল্পয়ন্তি"[১৫]। তিনি এক, কিন্তু পণ্ডিতেরা তাঁকে বহুরূপে কল্পনা করেন। মন্ত্রটির দেবতা বিশ্বেদেবা, ঋষি সধ্রির্বৈরূপো ধর্ম।

একেশ্বরবাদের আলোচনা প্রসঙ্গে ঋগ্বেদের *বাক্-সূক্ত* বা দেবীসূক্তও উল্লেখ্য। যেখানে ঋষি কবি বাক্; অম্ভৃণ-কন্যা দেবী বাক্-এর আত্মানুভূতি সোচ্চারিত হয়েছে-

> অহং রুদ্রেভির্বসুভিশ্চরামি অহমাদিত্যৈরুত বিশ্বদেবৈঃ।
> অহং মিত্রাবরুণোভা বিভর্ম্যহমিন্দ্রাগ্নী অহমশ্বিনোভা।।
> অহং সোমমাহনসং বিভর্ম্যহং ত্বষ্টারমুত পূষণং ভগম্।
> অহং দধামি দ্রবিণং হবিষ্মতে সুপ্রাব্যে যজমানায সুন্বতে।।[১৬]

অর্থাৎ, আমি রুদ্র ও বসুগণের সঙ্গে বিচরণ করি। আমি আদিত্যগণের ও বিশ্বদেবগণের সাথেও বিচরণ করি। আমি মিত্রাবরুণ, আমি ইন্দ্রাগ্নী, আমি অশ্বিদ্বয়কে ধারণ করি। আমি অভিষবযোগ্য সোমকে ধারণ করি। আমি ত্বষ্টা, পূষা ও ভগকেও ধারণ করি। আমি হবিযুক্ত ও শোভনভাবে প্রদানকারী অভিষবকারী যজমানকে ধনদানের জন্য ধারণ করি।

এখানেও সেই একসত্তার সর্বময় কর্তৃত্বের নির্ঘোষ বারংবার অনুরণিত হয়েছে। মোট আটটি মন্ত্রে অম্ভৃণ-কন্যা দেবী বাক্-এর যে অনুভব, তা যেন উপনিষদে ব্যক্ত 'অহং ব্রহ্মাস্মি'র চেতনারই নামান্তর মাত্র।

উপরোক্ত তথ্যসমূহের ভিত্তিতে একথা বলা যায় যে, শুধুমাত্র দশমমণ্ডলে নয়, ঋগ্বৈদিকসাহিত্যের অন্যান্য ক্ষেত্রেও এই অদ্বৈতভাবনার প্রভাব বিদ্যমান।

৩. বেদান্তশাস্ত্র ও একেশ্বরবাদ

বেদান্তে একেশ্বরবাদী ভাবনা মূলত অদ্বৈতবাদ হিসেবে অভিহিত। বেদের অন্ত অর্থাৎ, বেদের চরম প্রতিপাদ্য বিষয়বস্তুই বা সারতম অংশ হল বেদান্ত। বেদান্ত শব্দে কোন শাস্ত্রসমূহ বোধ্য এই প্রশ্নের সরল সমাধান সদানন্দযোগীন্দ্রের *বেদান্তসার* গ্রন্থে উপলভ্য- "বেদান্তো নাম উপনিষৎপ্রমাণং তদুপকারীণি শারীরকসূত্রাদীনি চ"[১৭]। অর্থাৎ, বেদান্তশাস্ত্র বলতে উপনিষৎসমূহ, উপনিষদের উপকারক বা সহায়ক গ্রন্থ শারীরকসূত্র বা ব্রহ্মসূত্র এবং আদি শব্দের শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা এবং অন্যান্য অধ্যাত্মশাস্ত্রসমূহ বিবেচ্য। উপনিষৎসমূহ, শারীরকসূত্র এবং শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা- এই তিনটি শাখা বেদান্তের শ্রুতি-ন্যায়-স্মৃতি-প্রস্থান হিসেবে স্বীকৃত। এই প্রস্থানত্রয়ের ব্যাখ্যারীতি অনুসারে গড়ে উঠেছে বেদান্তের ছ'টি সম্প্রদায়, যাদের মধ্যে শঙ্করাচার্যের চিন্তননিষ্ণাত অদ্বৈতবাদী সম্প্রদায় প্রায় সর্বজনবিদিত। এই অদ্বৈতবাদের মূল তত্ত্ব হলো আসলে একের উপাসনা। এক এবং অদ্বিতীয় ব্রহ্মই সত্য, তিনি সচ্চিদানন্দস্বরূপ, অবাঙ্মনসগোচর। তিনি নিত্য, বিভু, চিরন্তন তথা সর্বত্র বিরাজমান। 'ব্রহ্ম' শব্দটি 'বৃন্হ্' ধাতু থেকে নিষ্পন্ন, যার আক্ষরিক অর্থ 'বৃহৎ'। কৃষ্ণদাস কবিরাজের *চৈতন্যচরিতামৃত* গ্রন্থে 'ব্রহ্ম' শব্দে বৃহৎ বা মহৎ তত্ত্বজ্ঞানকে বোঝানো হয়েছে[১৮]। অমরকোষেও ব্রহ্ম শব্দটির তত্ত্ব অর্থ নিরূপিত হয়েছে। অধিকাংশ উপনিষদেই ব্রহ্মের স্বরূপ বর্ণিত হয়েছে।

৪. ঋগ্বেদ ও বেদান্তঃ এক-ভাবনার সমন্বয়

বেদান্তে বর্ণিত অদ্বৈত ব্রহ্মের সাথে ঋগ্বেদের একেশ্বরবাদী চেতনার যেন কোনো প্রভেদ নেই। শুধু তাই নয়, বেদের পুরুষ যেন উপনিষদের ব্রহ্ম। যেমন, *মুণ্ডকোপনিষদ্*-এ ব্রহ্মের স্বরূপ সম্পর্কে যে মন্ত্রটি পাই, তাতে উল্লিখিত হয়েছে-

> অগ্নির্মূর্ধা চক্ষুসী চন্দ্রসূর্যৌ
> দিশঃ শ্রোত্রে বাগ্বিবৃতাশ্চ বেদাঃ।
> বায়ুঃ প্রাণো হৃদয়ং বিশ্বমস্য
> পদ্ভ্যাং পৃথিবী হ্যেষ সর্বভূতান্তরাত্মা।।[১৯]

অর্থাৎ, যাঁর মস্তক দ্যুলোক, চক্ষু চন্দ্র ও সূর্য, শ্রোত্র দিকসমূহ, বাক্য হল প্রকটিত বেদসমূহ। প্রাণ বায়ু, হৃদয় বা অন্তঃকরণ নিখিল জগৎ এবং যার পদ থেকে পৃথিবী জাত হয়, তিনিই সমুদয় স্থূল মহাভূতের অন্তরাত্মা- "স হি সর্বভূতেষু দ্রষ্টা শ্রোতা মন্তা বিজ্ঞাতা সর্বকারণাত্মা"[২০] তিনি সর্বভূতের দ্রষ্টা, শ্রোতা।

এছাড়াও, *শ্বেতাশ্বতরোপনিষদ্*-এ একটি মন্ত্রে ব্রহ্মের স্বরূপালোচনায় উল্লিখিত হয়েছে-

> সর্বতঃ পাণিপাদন্তং সর্বতোঽক্ষিশিরোমুখম্।
> সর্বতঃ শ্রুতিমল্লোকে সর্বমাবৃত্য তিষ্ঠতি।।[২১]

অর্থাৎ, সর্বত্র তাঁর হাত পা সকলদিকে প্রসারিত, তাঁর চোখ, মুখ ও মস্তক সর্বত্র বিরাজমান, তাঁর কর্মও সর্বত্র- তিনি সবকিছুই ব্যাপ্ত করে বিরাজমান।

অতএব, উপরোক্ত মন্ত্রদ্বয়ের ভিত্তিতে একথা বলা যেতে পারে যে, ঋগ্বেদের পুরুষ এবং উপনিষদ্-এর ব্রহ্ম মূলত বা স্বরূপত অভিন্ন। উপনিষদ্-এর যে ব্রহ্ম-তত্ত্ব তা ঋগ্বেদের বিভিন্ন সূক্তে আত্মপ্রকাশ করেছে।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা বেদান্তশাস্ত্রের প্রস্থানত্রয়ের মধ্যে স্মৃতিপ্রস্থান হিসেবে স্বীকৃত। উপনিষদের অমৃতজ্ঞানের আধার যে গীতাশাস্ত্র এর প্রমাণ *গীতা-ধ্যান* অংশেই বিবৃত হয়েছে- "সর্বোপনিষদ্গাবো দোগ্ধা গোপালনন্দনঃ/ পার্থো বৎসঃ সুধীর্ভোক্তা দুগ্ধং গীতামৃতং মহত্//"[২২]। সেকারণেই হয়তো, উপনিষদে বর্ণিত ব্রহ্মের সঙ্গে ঋগ্বেদের পুরুষের কিংবা শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা'র বিশ্বরূপধারী ভগবানের তেমন কোনো পার্থক্য নেই। অদ্বৈতবাদের আলোকে বিচার করলে ঋগ্বেদের বর্ণিত পুরুষের সাথে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*'র একাদশ অধ্যায়ে বর্ণিত ভগবান শ্রীকৃষ্ণের বিশ্বরূপের সাদৃশ্য সুস্পষ্টভাবে পরিলক্ষিত হয়। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় শ্রীভগবানের বিশ্বরূপ বর্ণনায় অর্জুন বলছেন-

> অনেকবাহূদরবক্ত্রনেত্রং পশ্যামি ত্বাং সর্বতোঽনন্তরূপম্।
> নান্তং ন মধ্যং ন পুনস্তবাদিং পশ্যামি বিশ্বেশ্বর বিশ্বরূপ।।[২৩]

অর্থাৎ, হে বিশ্বেশ্বর, আপনার অনেক বাহু-উদর-মুখ-নেত্রযুক্ত অনন্ত রূপ দেখছি। হে বিশ্বরূপ, আপনার রূপের আদি-মধ্য-অন্ত দেখতে পাচ্ছি না। আবারও বলছেন-

> অনাদিমধ্যান্তমনন্তবীর্যমনন্তবাহুং শশিসূর্যনেত্রম্।
> পশ্যামি ত্বাং দীপ্তহুতাশবক্ত্রং স্বতেজসা বিশ্বমিদং তপন্তম্।।
> দ্যাবাপৃথিব্যোরিদমন্তরং হি ব্যাপ্তং ত্বয়ৈকেন দিশশ্চ সর্বাঃ।
> দৃষ্ট্বাদ্ভুতরূপমুগ্রং তবেদং লোকত্রয়ং প্রব্যথিতং মহাত্মন্।।[২৪]

উৎপত্তি, স্থিতি ও লয়রহিত, অনন্ত বীর্যসম্পন্ন, অনন্ত বাহুযুক্ত, চন্দ্র-সূর্যরূপী দুই নেত্রবিশিষ্ট, জ্বলন্ত অগ্নিময় মুখসমন্বিত স্বীয় তেজের দ্বারা বিশ্বভুবন সন্তাপনকারী তোমাকে দেখছি। তুমিই দ্যাবাপৃথিবীর মধ্যভাগ অর্থাৎ, অন্তরীক্ষ এবং সকল দিক ব্যাপ্ত করে বিরাজমান। তোমার এহেন উগ্র রূপদর্শনে ত্রিলোক ব্যথিত হচ্ছে।

একথা বলার আর অপেক্ষা রাখে না যে, এই বিরাট্-দর্শনরূপী শ্রীভগবান যেন বৈদিক বিরাট্-পুরুষেরই সমতুল। উপনিষদের ব্রহ্ম, ঋগ্বেদের দেবতারা এবং শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার বিশ্বরূপধারী শ্রীভগবান- সকলেই যেন স্বরূপত এক।

৫. উপসংহার

সুতরাং, উপরোক্ত আলোচনার ভিত্তিতে একথা বলাই যায় যে, বেদের সময় মূলত ঋগ্বৈদিককালেই অদ্বৈত ভাবনার সূত্রপাত ঘটেছে। ঋগ্বেদে বেদান্তের অদ্বৈতবাদী ভাবনার বীজটি সুপ্ত অবস্থায় ছিল, যা পরবর্তীকালে দশমমণ্ডলে অনেকখানি স্পষ্টরূপে প্রতিভাত। কারণ, একথা বলাই বাহুল্য যে, দশমমন্ডলের বহু পূর্বেই প্রথম মণ্ডলের সূক্তসমূহ সত্যদ্রষ্টা ঋষিদের মননে উদ্ভাসিত হয়েছিল। এই নিরিখে বেদান্তের অদ্বৈতবাদী ভাবনার বীজ যে ঋগ্বেদের প্রাক্কালেই বিদ্যমান ছিল একথা বলা যেতেই পারে। পাশ্চাত্য পন্ডিত Sir Charles Eliot তাঁর *Hinduism and Buddhism, An Historical Sketch* শীর্ষক গ্রন্থে বৈদিকদেবতাদের একত্বের ভাবটি সুন্দরভাবে তুলে ধরেছেন- “There was thus little disposition to exalt one god and annihilate the others, but every disposition to identify the gods with one another and all of them with something else. Just as rivers, mountains and plains dimly seem to be parts of some divine whole, which is greater than any of them”.[২৫] বহুত্বের মধ্যে একত্বের অনুভূতিরূপ ভারতীয় সংস্কৃতির আবহমান যে বৈশিষ্ট্য তারই ধারা প্রবাহিত হয়েছে ভারতের প্রাচীনতম শাস্ত্র ঋগ্বেদে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *ঋগ্বেদ*, ১/৪৫/২, দ্রষ্টব্যঃ https://vedpuran.files.wordpress.com/2011/10/rigved.pdf, (accessed on 12.08.2023, 9.02 IST)।

২. যো দেবাসো দিব্যেকাদশ স্থ পৃথিব্যামধ্যেকাদশ স্থ/ যে অপ্সুক্ষিতো মহিনৈকাদশ স্থ তে দেবাসো যজ্ঞমিমং জুষধ্বম্// *ঋগ্বেদ*, ১/১৩৯/১১, দ্রষ্টব্যঃ https://vedpuran.files.wordpress.com/2011/10/rigved.pdf , (accessed on 12.08.2023, 9.30 IST)।

৩. *ঐতরেয় ব্রাহ্মণ*, ১/১০, দ্রষ্টব্যঃ ভট্টাচার্য্য, হংসনারায়ণ, *হিন্দুদের দেবদেবী উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ*, প্রথম খণ্ড, পৃ. ৮।

৪. ছ’টি সম্প্রদায় হল- ক. অদ্বৈতসম্প্রদায়, খ. বিশিষ্টাদ্বৈতসম্প্রদায়, গ. দ্বৈতসম্প্রদায়, ঘ. দ্বৈতাদ্বৈতসম্প্রদায়, ঙ. শুদ্ধাদ্বৈতসম্প্রদায় এবং চ. অচিন্ত্যভেদাভেদসম্প্রদায়।

৫. শঙ্করাচার্য, *ব্রহ্মজ্ঞানাবলীমালা*, ২০।

৬. *ঋগ্বেদ*, ১/১৬৪/৪৬, (ক্রমাঙ্ক- ১৭৬১) দ্রষ্টব্যঃ https://vedpuran.files.wordpress.com/2011/10/rigved.pdf, (accessed on 18.08.2023, 18.12 IST)।

৭. হংসনারায়ণ ভট্টাচার্য্য, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ১৫।

৮. *ঋগ্বেদ*, ৪/৪২/২-৩, (ক্রমাঙ্ক- ৩৫১১) দ্রষ্টব্যঃ https://vedpuran.files.wordpress.com/2011/10/rigved.pdf, (accessed on 22.08.2023, 22.03 IST)।

৯. *ঋগ্বেদ*, ৪/২৬/১-৩, (ক্রমাঙ্ক ৩৩৪৬) দ্রষ্টব্যঃ https://vedpuran.files.wordpress.com/2011/10/rigved.pdf, (accessed on 22.08.2023, 23.32 IST)।

১০. *ঋগ্বেদ*, ৮/৫২/২।

১১. *ঐ*, ১০/৯০/১-৩।

১২. *ছান্দোগ্যোপনিষদ্*, ৬/২/১।

১৩. *বৈদিক সংকলন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ১৭২।

১৪. *ছান্দোগ্যোপনিষদ্*, ৩/১৪/১।

১৫. *ঋগ্বেদ,* ১০/১১৪/২৫।

১৬. *ঐ,* ১০/১২৫/১-২।

১৭. *বেদান্তসার,* ৩।

১৮. হরিচরণ বন্দ্যোপাধ্যায়, *বঙ্গীয় শব্দকোষ,* দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ১৬৪৫।

১৯. *মুণ্ডকোপনিষদ্,* ২/১/৪।

২০. *ঐ, শাঙ্করভাষ্য,* পৃ. ৫৩।

২১. *শ্বেতাশ্বতরোপনিষদ্,* ৩/১৬।

২২. *গীতা ধ্যান,* ৪।

২৩. *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা,* ১১/১৬।

২৪. *ঐ,* ১১/১৯-২০।

২৫. Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, *An Historical Sketch,* Vol. I, p. 6.

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

Eliot, Sir Charles. *Hinduism and Buddhism, An Historical Sketch*. Vol. I. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962 (rpt.) (1st Ed. 1921). PDF.

Max Muller (Trans.). *Rig-Veda-Sanhita*, *The Sacred Hymns of the Brahmans*. Vol. I. London: Trubner and Co., 1869. PDF.

ঋগ্বেদ-সংহিতা। রমেশচন্দ্র দত্ত (অনু.)। প্রথম খণ্ড। কলকাতাঃ প্রকাশক অজ্ঞাত, ১২৯২ (বঙ্গাব্দ)। পিডিএফ।

ভট্টাচার্য, ভবানীপ্রসাদ, অধিকারী, তারক নাথ (সম্পা.)। *বৈদিক সংকলন*। দ্বিতীয় খণ্ড। কলিকাতা (অধুনা কলকাতা): সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০১। মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য্য, হংসনারায়ণ। *হিন্দুদের দেবদেবী উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ*। প্রথম খণ্ড। কলকাতাঃ ফার্মা কে এল এম প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১০ (পু.মু.) (প্র. স. ১৯৭৭)। মুদ্রিত।

মুণ্ডকোপনিষদ্। ঘনশ্যামদাস জালান (প্রকা.)। গোরখপুরঃ গীতাপ্রেস, ১৯৯২। পিডিএফ।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। অশোক কৌশিক (সম্পা.)। দিল্লীঃ স্টার পাবলিকেশন, ১৯৯৪। পিডিএফ।

SECTION B

व्याकरणशास्त्रोक्तं वृत्तिस्वरूपम्

गोपीकृष्णन्-रेघुः

सारसंक्षेपः

व्याकरणशास्त्रेषु कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातवः वृत्तयः इति प्रसिद्धाः एव। तत्रादौ वृत्तिविषये परिष्कृतधारणा आवश्यकी इति वृत्तिविषये किञ्चिदुच्यते। तत्रादौ वृत्तेर्लक्षणं विचार्यते। तदा आचार्याणां मतानि उपस्थाप्य विचार्यते। तस्मिन् प्रसङ्गे हरि-कैय्यट-दीक्षत-नागेशप्रभृतीनामाचार्याणां मतानि उल्लिख्यन्ते। ततश्च तस्य भेदानां विषये चर्चा क्रियते। तत्र तस्य द्विविधभेदाः तेषां स्वरूपलक्षणादिकं च विचार्यते। एवं पत्रेऽस्मिन् व्याकरणशास्त्रप्रोक्तस्य वृत्तेः स्वरूपं निरूप्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

वृत्तिः, समासः, कृत्, तद्धितः, एकशेषः, सनाद्यन्ताः, परार्थाभिधानम्, जहत्स्वार्था, अजहत्स्वार्था, भेदः, संसर्गः, उभयम्।

०.भूमिका

व्याकरणशास्त्रेषु कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातवः वृत्तयः इति प्रसिद्धाः एव। तत्रादौ वृत्तिविषये परिष्कृतधारणा आवश्यकी इति वृत्तिविषये किञ्चिदुच्यते।

१.० वृत्तेर्लक्षणम्

कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातुषु वर्तमानाया वृत्तेर्लक्षणं प्रस्तौति भाष्यकारः "परार्थाभिधानं वृत्तिरि"[१] ति। किं नाम परार्थाभिधानमिति विषये तत्तदाचार्यैः भिन्नभिन्नमतानि समुपस्थापितानि। तेषां मतानि अधः प्रस्तूयते।

१.१ लक्षणार्थः

कैयटः तल्लक्षणमेवं व्याख्याति परस्य[२] शब्दस्य यः अर्थस्तस्याभिधानं शब्दान्तरेण यत्र(समासादौ) सा वृत्तिः। यथा राजपुरुष इत्यत्र राजशब्देन वाक्यावस्थायामनुक्तः पुरुषार्थः अभिधीयते इति।

> अबुधान् प्रतिवृत्तिं च वर्तयन्तः प्रकल्पिताम्।
> आहुः परार्थवचने त्यागाभ्युच्चयधर्मताम्[३]॥ इति।

इत्यनया कारिकया त्यागाभ्युच्चयधर्मता(जहत्स्वार्थाजहत्स्वार्थात्मिका) वृत्तिः शब्दानित्यत्ववादिनामबुधानां बोधाय कल्पिता इत्येवं तदर्थं प्रतिपादयति भर्तृहरिः।

हेलराजः यः[४] शब्दो यस्मिन्नर्थे शक्तस्ततः अन्यार्थप्रत्यायनसामर्थ्यात् स्वार्थ एव स तस्य तत्र भवति परार्थ इति वदति।

नागेशस्य मते परस्योपसर्जनार्थकस्य राजपुरुष इत्यत्र राजरूपस्य शब्दान्तरेण प्रधानार्थकपुरुषशब्देन अर्थप्रत्यायनं स्वार्थविशेषणत्वेन यद्ग्रहणं सा वृत्तिः[५]। आहोस्वित् परार्थस्य प्रधानार्थस्य पुरुषस्याप्रधानराजादिपदैर्यत्र स्वार्थविशेष्यत्वेन ग्रहणं सा वृत्तिः[६] इति वा।

ज्ञानेन्द्रसरस्वती तत्वबोधिन्यां प्रत्ययान्तर्भावेन[७] परार्थान्तर्भावेन वा यो विशिष्टः अर्थः स परार्थः, स चाभिधीयते येन तत्परार्थाभिधानमिति अभिप्रैति।

वासुदेवदीक्षितः अभिधानमिति करणे ल्युट्। सामान्ये नपुंसकम्। विग्रहवाक्यावयवपदार्थेभ्यः[८] परः अन्यः योऽयं विशिष्टैकार्थस्तत्प्रतिपादिका वृत्तिः इति चार्थं कल्पयति।

केचित्तु- परशब्दस्तदर्थपरस्तेन युक्तः अर्थः परार्थः। एवञ्च परस्यार्थेन सम्बन्धो यः स्वार्थस्तस्याभिधाभिरुपस्थितिस्तत्करणमिति व्युत्पत्त्या परार्थान्वितस्वार्थस्यैवोपस्थितिरिति फलितार्थः अभ्युपेय इति।

अत्रेदमवधेयं यत् "अथ ये वृत्तिं वर्तयन्त किं त आहुः"[९], "परार्थाभिधानं" वृत्तिः इति भाष्योक्त्या पञ्चानां वृत्तिरिति पूर्वाचार्याणां संज्ञा इहापि आश्रीयते इति तत्त्वबोधिनीकारोक्त्या च लक्षणमिदं नापूर्वमिति अनुगम्यते।

परार्थाभिधानात्मिकाया वृत्तेर्व्याख्यानात् अवगम्यते यच्छब्दानां तत्तदर्थाभिधानात्मिका वाच्यवाचकभावापरपर्यायाख्या या शक्तिर्वाचो युक्त्या सर्वैरपि आचार्यैरङ्गीक्रियते, यया शक्त्या समन्विताः शब्दा लोके तत्तदर्थेषु प्रयुज्जन्ते स चार्थो भवति तस्य स्वार्थः। अत एव शास्त्रकारैः शब्देनार्थस्य विलक्षणसम्बन्धो वृत्तिपदेनाभिहितः, ततः अन्यार्थप्रत्यायनाय(परोपकाराय) वृत्तिरियं कल्पिता।

२.० वृत्तिभेदः

परार्थाभिधाने स्वार्थत्यागपूर्विका शब्दानां प्रवृत्तिः, उत स्वार्थरक्षणपूर्विका इति जिज्ञासया वृत्तेर्द्वैविध्यं समायाति- तद्धि जहत्स्वार्था अजहत्स्वार्था च।

२.१ जहत्स्वार्था

"जहति पदानि[१०] स्वार्थं यस्यां सा जहत्स्वार्था" इति, "जहति स्वानि पदानि[११] यमिति जहत्स्वः, सः अर्थः यस्याः सा जहत्स्वार्था" इति, "जहत्स्वं यस्य[१२] स जहत्स्वः, सः अर्थो यस्यां सा जहत्स्वार्था" इति त्रिधा जहत्स्वार्था इति पदस्य व्युत्पत्तिः सम्भवति। एवं हि व्युत्पत्तिभिः ज्ञायते यत् इयं संज्ञा अन्वर्था। इत्थं च समासादौ उपसर्जनीभूतानां पदानां यदि सर्वात्मना स्वार्थपरित्यागस्तर्हि राजपुरुषमानय इत्यत्र यस्य कस्यचित् पुरुषस्यानयनं प्राप्नोति, औपगवमानय इत्युक्ते यस्य कस्यचित् अपत्यस्य वानयनं सम्भवति। एतस्याः समस्यायाः समाधानाय भाष्यकारेणोक्तं यत्- "जहत्यप्यसौ[१३] स्वार्थं नात्यन्ताय जहति। यः परार्थविरोधी स्वार्थस्तं जहति। न चायमर्थः परार्थविरोधी विशेषणं नाम। तस्मान्न हास्यति इति"। अत एव सिद्धान्तः समायातो यत् अवयवशक्तिसहकृतसमुदायशक्त्या विशिष्टैकार्थीभावात्मिका जहत्स्वार्था वृत्तिर्भवति। एवं च यदि सर्वात्मना परित्यागः स्यात्तर्हि राजकर्मणि नियुक्तस्तक्षा स्वप्राणाधायकान् नैसर्गिकान् हिक्कितश्वसितकण्डूयितादिप्राणिधर्मान् परित्यज्य जीवितुमेव न शक्नोति ततश्च राजकर्मणि कथं प्रवर्तेत। अत एव राजपुरुषौपगवादौ राजोपग्वादेः स्वीयविशेष्यत्वरूपार्थस्य परित्यागः पुरुषापत्यादिपरार्थं प्रति विशेषणत्वात् भवति।

ननु अथैवं सति राज्ञः पुरुष इत्यादिवाक्ये राजपुरुष इत्यादिवृत्तौ च राजादिपदस्य विशेषणतायाः समानस्थितिकत्वात् कस्तावत् विशेष इति जिज्ञासां समाधत्ते कैयटः- "वाक्ये स्वविशेषणसम्बन्धप्रतिपत्त[१४] सामर्थ्याविघातः। वृत्तौ उपसर्जनीभूतेन स्वार्थेन प्रधानार्थस्योपकारात् स्वविशेषणप्रतिपत्तौ सामर्थ्यहानिरि"ति।

एवं हि पांसूदकवदविभागापन्नत्वेनैकोपस्थित्यात्मिका शक्तिः सिध्यति। "जहत्स्वार्था तु तत्रैव यत्र रूढिर्विरोधिनी[१५]" इत्येवंरूपेण अविभागापन्नत्वेनावयवार्थानुकूलस्य प्रतिकूलस्य वा समुदायार्थस्य कल्पनैव व्यर्था। यतो हि

तत्रावयवार्थाः समुदाये विलीयन्ते, भवति च तेषां शब्दानां विशिष्टेष्वर्थेषु शक्तिग्रहः। तथोक्तं भूषणसारकारेण- "समासे खलु भिन्नैव शक्तिः पङ्कजशब्दवत्[१६]" इति।

एवं राजपुरुषादौ राजादिपदं स्वविशेष्यत्वांशं परित्यजति किन्तु प्रकारत्वमभिसन्दधाति। एवं हि विशेष्यत्वांशस्य त्यागेन जहत्स्वार्थत्वं सिध्यति। एवमपि महाबाहुर्महासुन्दर इत्यादौ समासे विशेषणीभूतमहच्छब्दस्यार्थवत्त्वाभावेन "अर्थवद्ग्रहणे नानर्थकस्य ग्रहणमि"ति न्यायवचनानुसारम् "आन्महतःसमानाधिकरणजातीययोः"[१७] इत्यात्त्वाद्यानापत्तिः। अतो भाष्यकारेण द्वितीयं समाधीयते यत् "अन्वयाद् वा विशेषणं भविष्यति"[१८] इति। एतेन विशेषणीभूतराजादिपदानां विशेष्यत्वरूपस्वार्थपरित्यागे सति स्वातन्त्र्येणार्थप्रत्यायनाभावात् विशेषणत्वस्य भानं तु राजादिपदसंसर्गमात्रेण चम्पकपुटवत् भवति इति आयातम्। परन्तु अन्वयात् विशेषणत्वस्य भाने अपि घृतघटादिषु दृष्टान्तेषु विषमोपन्यासात् मल्लिकापुटचम्पकपुटादिदृष्टान्तकल्पनया प्रकल्प्यप्रकल्पकभावस्य लक्षणामूलकत्वेन सामर्थ्यात्मिकाया हार्द्याया अभिधाया विच्छेदापत्तिः स्यात्। अत आह भाष्यकारः- "अथवा समर्थाधिकारोऽयं वृत्तौ क्रियते"[१९] इति। तथाहि विशेषणीभूतराजादिपदं विशेष्यीभूतपुरुषादिपदञ्च एकीभूयैकार्थीभावात्मिकया शक्त्या तत्त्वमस्यादिवाक्यवदखण्डार्थबोधकं भवति, किन्तु शाब्दबोधे अराजकीयभिन्नो राजसम्बन्धवांश्चायं पुरुष इति भानात् भेदसंसर्गयोर्ध्वननं राजपदसम्बन्धादेव भवति। तेन राजपदस्य स्वशक्यार्थपरित्यागाज्जहत्स्वार्थत्वं सिध्यति। किन्तु एवमपि महाबाहुरित्यादौ महच्छब्दस्य पूर्ववृत्त्यर्थवत्त्वकल्पनया अर्थवत्त्वमादायैव आत्त्वादिकार्यं साधनीयं भवति।

२.२ अजहत्स्वार्था

नञ्समासे सति अजहत्स्वार्था इति। तेन यत्र पदानि स्वशक्यार्थं न जहति त्यजन्ति सेयमिति लभ्यते।यद्यपि "सर्वे सर्वार्थवाचका" इत्यभियुक्तोक्त्या एकस्मात् अपि शब्दात् सर्वेऽप्यर्था अवगन्तुं शक्याः। तथापि न ते अर्थाः सर्वसाधारणबोधगम्या भवितुं शक्नुवन्ति, अपि तु ते योगिज्ञानगम्या एव। लोके राजपदं राजा गच्छति इत्यादौ, पुरुषपदं पुरुषो गच्छति इत्यादौ च स्वशक्यार्थं बोधयत् भिन्नार्थवाचकत्वेन प्रसिद्धमिति एकपदान्तर्गतसत्त्वे "द्व्येकयोर्द्विवचनैकवचने"[२०] इति शब्दानुशासनात् द्विवचने राजपुरुषौ इति प्राप्नोति। न च तथेष्टम्। एवं दोषमुद्भाव्य समाधत्ते भाष्यकारः यत् "भिक्षुको यथा द्वितीयां भिक्षां समासाद्य पूर्वां भिक्षां न जहाति अपि तु संचयायैव प्रवर्तते"[२१] तथैव प्रसिद्धस्वशक्यार्थादन्यार्थमपि शब्दोऽधिगच्छति इति अजहत्स्वार्था युक्ता एव। परन्तु द्विवचनापत्तिरूपदोषस्तदवस्थ एव। अतस्तदर्थसङ्घातस्यैकार्थ्यान्नावयवसङ्ख्यातः[२२] सुबुत्पत्तिः इति वचनाश्रयणं स्वीकरणीयमेव इति भाष्यकाराभिप्रायः।

अत्रेदं विचारणीयं यत् ये वाक्यात् वृत्तिं निष्पद्यमानां मन्यन्ते तेषां मते तु राज्ञः पुरुषः इति वाक्यस्य राजपुरुष इति सामासिकरूपं परिवर्तते। एवं हि तेषां मते राजन्पदोत्तरवर्तिषष्ठ्यन्तविभक्तेर्द्विवचनं प्राप्नोति, आहोस्वित्पुरुषपदोत्तरवर्तिप्रथमायाः। तत्र सिद्धान्ते विशेषणीभूतराजपदोत्तरवर्तिविभक्त्या अन्तर्भूतत्वात् राजपुरुषपदोत्तरवर्तिविभक्तेरेव द्वित्वं प्राप्नोति इति निश्चयः।

कैयटेन पक्षत्रयमुपस्थाप्य सामान्यतया विशेषणीभूतपदोत्तरवर्तिविभक्तेरन्तर्भूतत्वं प्रतिपादयता उक्तं यत् "कश्चित् अर्थोऽभिहितोऽपि नान्तर्भूतः। यथा राज्ञ इति षष्ठ्या सम्बन्धोऽभिहितो न कुत्रचित् अन्तर्भावं यातः"[२३] इति।

कश्चित् अन्तर्भूतोऽपि नाभिहितः। यथा राजसख इति तत्पुरुषे राजा सखास्येत्यर्थोऽन्तर्भवति न तु अभिधीयते। तथा कश्चित् अर्थोऽभिहितोऽन्तर्भूतः। यथा पचति इति कर्ता अभिधीयमानो गुणभावादन्तर्भूतो न तु असौ प्रातिपदिकार्थ इति। तत्र सम्बन्धोऽभिहितोऽन्तर्भूतप्रातिपदिकार्थः सम्पन्न इति व्यतिरेकाभावात् प्रथमाद्विवचनं प्राप्नोति।

जहत्स्वार्थास्वीकारे हि राजपदादीनां क्लृप्तशक्त्या अर्थोपस्थितेः सत्त्वात् पृथक् विशिष्टैकार्थीभावात्मिकायाः शक्तेः कल्पनस्यावश्यकतैव न स्यात् किन्तु अजहत्स्वार्थास्वीकारे राजादिपदानां क्लृप्तशक्तित्यागो न करणीयः स्यात्। किन्तु अक्षौहिणीरथन्तरादिशब्देषु शक्त्यार्थस्य बोधायैकार्थीभावात्मिका शक्तिरेव शरणम्।

एवं येषां वृत्त्यात्मकशब्दानां वृत्त्यर्थावबोधकविग्रहात्मके वाक्ये तत्पदार्थप्रतीतिर्जायते तेषां कृते तु विभाषाधिकारबलेन वाक्यात्मकं राज्ञः पुरुष इति, समासात्मकं राजपुरुष इति द्वयमपि रूपं यथेच्छं प्रयोगपथमारोहति तत्र समासात्मके पदे अजहत्स्वार्थावृत्त्या बोधसम्भवे सङ्घातस्यैकार्थ्यान्नावयवसंख्यातः सुबुत्पत्तिः इति अपूर्ववचनं पूर्वोक्तद्विवचनत्वापत्तिवारणायानिवार्यरूपेण कल्पनीयं भवति।

परन्तु येषां वृत्त्यात्मकपदानां विग्रहो नैव भवितुमर्हति, आहोस्विद् अस्वपदविग्रहो भवति तेषामक्षौहिणी-रथन्तर-केशचूड-निर्वाराणसि-मण्डपादीनां पदार्थावबोधायाजहत्स्वार्था वृत्तिर्निरर्थिकैव।

अत एव समासस्यैकार्थीभावविषयत्वात् तन्मूलिका जहत्स्वार्थावृत्तिरेव तत्राश्रयणीया। जहत्स्वार्थावृत्तिस्वीकारे तु समूहालम्बनात्मकैकार्थीभावरूपविशिष्टशक्त्या बोधोदयात् द्विवचनत्वाद्यापत्तीनामप्यसम्भवत्वं स्यात्।

भाष्यकारोऽपि समासादौ जहत्स्वार्थत्वं युक्तं बाढमिति द्वाभ्यां प्रबलवचनाभ्यां समर्थनं विधाय जहत्स्वार्थामूलकैकार्थीभावसामर्थ्यस्यापि समासे सत्तां स्थापितवान्। तेन न क्वापि सन्देहावसरः।

२.३ अपरभेदः

वृत्तेरपरे अपि त्रयो भेदाः सन्ति, भेदः, संसर्गः, उभयञ्चेति। तदुक्तम्-

> जहत्स्वार्थाजहत्स्वार्थे द्वे वृत्ती ते पुनस्त्रिधा।
> भेदः संसर्ग उभयं वेति वाच्यव्यवस्थितेः[२४]।। इति।

२.३.१ भेदः

तत्र भेदः अन्योन्याभावः। तथा राजपुरुष इत्यादावराजकीयभिन्नपुरुष इति बोधः। यद्यत्र भेदो वाच्यो न स्यात्तदा राजपुरुषः सुन्दरः इत्यस्य यो राजस्वामिकः पुरुषः स देवदत्तस्वामिकोऽपि इति बोधः स्यात्।

२.३.२ संसर्गः

वस्तुतो राजपुरुषः इत्यनेन प्रथमतो राजसम्बन्धवान् इत्येव शाब्दं भानं भवति। अराजकीयभिन्नः इत्यादिभेदस्तूत्तरकालमुपतिष्ठते। अतः प्रथमोपस्थितरूपान्तरङ्गत्वात् संसर्ग एव वाच्यः, भेदस्तु तात्पर्यग्राहकसापेक्षत्वेन बहिरङ्गत्वान्न वाच्यः, किन्त्वार्थिक एवेति भावः। संसर्गस्य भेदाविनाभावित्वात् संसर्गेण हेतुना भेदोऽनुमीयते इति भावः। तथा चानुमानगम्य एव भेदो न तु शाब्दः।

२.३.३ उभयम्

अत्र वृत्त्या भेद एवाथवा संसर्ग एव वाच्यः इत्यनयोर्मध्ये एकतरनिश्चायकप्रमाणाभावात् उभयं स्वीकृतम्। तेन भेदः संसर्गश्चेत्युभयं वाच्यमिति आयाति। तथा च अराजकीयभिन्नो राजसम्बन्धवान् चायमिति बोधो भवति।

३.० उपसंहारः

एवं व्याकरणशास्त्रदृष्ट्या वृत्तेर्लक्षणं, तस्य भेदाः, तेषामपि लक्षणस्वरूपादिसहितं वृत्तिस्वरूपं भूषणसारादिग्रन्थोक्तं यथामति संक्षेपेण निरूपितमत्र।

सङ्केतपञ्जिः

अ. - अष्टाध्यायी

म.भा.- महाभाष्यम्

म.भा.प्र.- महाभाष्यप्रदीपः

म.भा.प्र.उ.- महाभाष्यप्रदीपोद्यतः

वा.प.- वाक्यपदीयम्

वै.ल.म.- वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा

वै.भू.सा.- वैयाकरणभूषणसारः

वै.सि.कौ.त.बो.- वैय्याकरणसिद्धान्तकौमुदी तत्त्वबोधिनीटीका

वै.सि.कौ.बा.म.- वैय्याकरणसिद्धान्तकौमुदी बालमनोरमाटीका

उल्लेखपञ्जिः

१. म.भा. २/१/१

२. म.भा.प्र. २/१/१

३. वा.प.३/१४/९४

४. वा.प.३/१४/९४, हेलाराजटीकायाम्

५. म.भा.प्र.उ. २/१/१

६. वै.ल.म. वृत्तिविचारे

७. वै.सि.कौ.त.बो. सर्वसमासप्रकरणे

८. वै.सि.कौ.बा.म. सर्वसमासप्रकरणे

९. म.भा. २/१/१

१०. म.भा.प्र. २/१/१

११. म.भा.प्र.उ. २/१/१

१२. वै.भू.सा. परीक्षाटीकायाम्

१३. म.भा. २/१/१

१४. म.भा.प्र. २/१/१

१५. वै.भू.सा. समासशक्तिप्रकरणे

१६. वै.भू.सा. समासशक्तिप्रकरणे

१७. अ. ६/३/४६

१८. म.भा. २/१/१

१९. म.भा. २/१/१

२०. अ. १/४/२२

२१. म.भा. २/१/१

२२. म.भा. २/१/१-४ वार्तिकम्

२३. म.भा.प्र. २/१/१

२४. वै.भू.सा. समासशक्तिनिर्णये ३-कारिका

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

कौण्डभट्टः। *वैयाकरणभूषणसारः (आद्याप्रसादमिश्रेण कृतया सावित्रीव्याख्यया सहितः)*। वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९८८।

त्रिपाठी, विजयप्रसादः। *समासवृत्तिविमर्शः*। वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९९१।

नागेशभट्टः। *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा (तृतीयभागः)* (श्रीमद्दुर्बलाचार्यविरचितकुञ्जिका-श्रीमद्बालमभट्टविरचितकलाटीकाद्वयेन संवलिता)। सटिप्पणीलेखकसम्पादकाः माधवशास्त्रिभण्डारी-नरहरिशास्त्रपेण्डसेप्रभृतयः। नई दिल्ली: राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, २००६।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम् (वृत्तिसमुद्देशः)।* प्रो. हरिनारायणतिवारी (सं.)। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज् आफीस्,२०१५।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (सर्वे अपि भागाः)*, (वासुदेशदीक्षितप्रणीतया बालमनोरमाख्यव्याख्यया ज्ञानेन्द्रसरस्वतीविरचितया तत्त्वबोधिन्याख्यया च सनाथिता। सम्पादकौ गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। नई दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास, २०१०।

रामानुजताताचार्यः। *शाब्दबोधमीमांसा (सुबर्थविचारात्मकः तृतीयो भागः)*। पण्डिचेरि: इन्स्टिटिउट फ्रान्चाइस डे पोन्डिचेरि, राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, २००६।

न्यायसम्मतसंशयपदार्थव्याख्याने भाष्यकारवृत्तिकारयोर्मतसमीक्षणम्

दीपक-गडाइः

सारसंक्षेपः

अत्र 'समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः' इति सूत्रस्य व्याख्यानावसरे भाष्यकारेण विमर्शपदं न तथा विशेषतया चर्चितम्। किन्तु सूत्रस्थविमर्शपदं विशेषतात्पर्यमावहति। अत एव वृत्तिकारेण विमर्शपदं विशेषतया व्याख्यातम्। तथाहि मृश्-धातोः भावार्थे घञा निष्पन्नस्य मर्श-पदस्यार्थो हि ज्ञानम्, तेन वि-इत्युपसर्गपूर्वकमर्शपदस्य विमर्श-पदस्य वा अर्थो हि विरुद्धं विपरीतं वा ज्ञानम्। 'विरुद्धं' 'विपरीतं' वा इति पदेनैव ज्ञायते यत् नानाविरुद्धधर्मविषयकज्ञानं हि संशयः। अन्यथा एकधर्मविषयकज्ञाने तु विरुद्धपदस्य प्रयोगो न भवति। अत एव 'नानाविरुद्धधर्मप्रकारकज्ञानं संशयः' इत्येव संशयलक्षणम्। पदार्थस्य सामान्यलक्षणकीर्तितानन्तरमेव विशेषलक्षणं प्रदातव्यम्। किञ्च संशयस्य सामान्यस्वरूपज्ञातत्वात् जिज्ञासा भवति- संशयः कतिविधः, किं च तेषां लक्षणमिति ? अस्याः जिज्ञासायाः समुचितमुत्तरं तु भाष्यकारेण तथा वृत्तिकारेण प्रदत्तम्। किन्तु तयोः व्याख्याने किञ्चित् भिन्नता अपि दृश्यते, अपि च, वृत्तिकारेण तु संशयस्य प्रकाराः तेषाञ्च लक्षणं व्याख्यापितं किन्तु तेन उदाहरणं न प्रदर्शितम्। किन्तु भाष्यकारेण संशयस्य प्रकारास्तेषाञ्च लक्षणम् उदाहरणयोगेन व्याख्यापितमिति भेदः। तथाहि उभयमतेऽपि संशयस्य पञ्चप्रकाराः प्रदर्शिताः। किञ्च एते प्रकाराः कारणमुखेन वर्णिताः। अत एवोक्तं विश्वनाथेन- '' तत्र कारणमुखेन विशेषलक्षणानि...''[१] इति। भाष्यकारेणापि कारणमुखेन संशयस्य पञ्च प्रकाराः वर्णिताः, किन्तु तेन न हि भाष्ये स्पष्टमुल्लिखितं यत् एते संशयस्य प्रकाराः कारणमुखेन उल्लिखिताः इति। किन्तु भाष्यवचनं विश्लिष्य वृत्तिकारवत् तदेव प्राप्यते इति। ततश्च संशयपदार्थस्य पञ्चप्रकाराः भाष्यकारदिशा तथा वृत्तिकारदिशा वर्णिताः। वर्णने भाष्यकारवृत्तिकारयोर्मतभेदोऽपि दर्शितः।

कुञ्चिकाशब्दः

संशयः, विरुद्धम्, विपरीतम्, नानाविरुद्धधर्मप्रकारकज्ञानम्, विमर्शः।

'समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः'[२] इति न्यायदर्शने संशयपदार्थलक्षणसूत्रम्। प्रस्तुतसूत्रे 'संशयः' इति पदेन लक्ष्यनिर्देशः कृतः। इदानीं प्रश्नः तल्लक्ष्यपदस्य नाम संशयपदस्य लक्षणं किम् ? प्रश्नस्यास्योत्तरं तु प्रस्तुतसूत्रमेव। अर्थात् प्रस्तुतसूत्रेण संशयस्य लक्षणं कृतं महर्षिणा गौतमेन। किन्तु प्रस्तुतसूत्रे लक्ष्यपदं व्यतिरिच्य अवशिष्टपदैः लक्षणं सूचितम्। तत्र सूत्रस्थितपदेषु 'विमर्शः' इति पदेन संशयस्य सामान्यलक्षणं तथा अवशिष्टपदैः लक्षणं सूचितम्। नियमस्तु 'पदार्थस्य सामान्यज्ञानं विना विशेषज्ञानमसम्भवम्' इति। अतो वृत्तिकारेण विश्वनाथेन आदौ संशयस्य सामान्यलक्षणघटकं 'विमर्शः' इति पदं व्याख्यापितम्। किन्तु भाष्यकारेण आदौ तथा पृथक्तया 'विमर्शः' इति पदं न व्याख्यापितम्। किञ्च, एतद्वक्तुं शक्यते यत् भाष्यकारेण सामान्यलक्षणतया तथा विशेषलक्षणतया इत्येवं न व्याख्या कृता।

अत्र 'समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः' इति सूत्रस्य व्याख्यानावसरे भाष्यकारेण विमर्शपदं न तथा विशेषतया चर्चितम्। किन्तु सूत्रस्थविमर्शपदं विशेषतात्पर्यमावहति। अत एव वृत्तिकारेण विमर्शपदं विशेषतया व्याख्यातम्। तथाहि सूत्रस्थविमर्शपदेन संशयस्य सामान्यलक्षणमपि द्योतितं भवति। अत्र वि-इत्युपसर्गपूर्वकात् ज्ञानार्थकमृश्-धातोरुत्तरं भावार्थे घञ्प्रत्यये विमर्शपदं निष्पन्नं भवति। अत्र वि-पदस्यार्थो हि विरुद्धः। एतदर्थोऽन्यत्रापि प्रसिद्धम्। यथा 'संवादः' इत्युक्ते यथार्थज्ञानमेव बोधयति तथा 'विसंवादः'

इति पदम् अयथार्थज्ञानं बोधयति। अत्रापि वि-पदं विपरीतार्थे विरुद्धार्थे वा प्रयुक्तम्। तदुक्तं विश्वनाथेन- '' विमर्श इत्यत्र विशब्दो विरोधार्थः, मृशिर्ज्ञानार्थः...''[३] इति।

तथाहि मृश्-धातोः भावार्थे घञा निष्पन्नस्य मर्श-पदस्यार्थो हि ज्ञानम्, तेन वि-इत्युपसर्गपूर्वकमर्शपदस्य विमर्श-पदस्य वा अर्थो हि विरुद्धं विपरीतं वा ज्ञानम्। 'विरुद्धं' 'विपरीतं' वा इति पदेनैव ज्ञायते यत् नानाविरुद्धधर्मविषयकज्ञानं हि संशयः। अन्यथा एकधर्मविषयकज्ञाने तु विरुद्धपदस्य प्रयोगो न भवति। अत एव 'नानाविरुद्धधर्मप्रकारकज्ञानं संशयः' इत्येव संशयलक्षणम्।

किञ्चात्रावधेयं यत् नानाविरुद्धविषयकज्ञाने सत्येव संशयो न भवतीति तु न। यतो हि कस्यापि पुरुषस्य 'घटोऽनित्यः', 'आत्मा नित्यः' इत्येवं नित्यत्वप्रकारके तथा अनित्यत्वप्रकारके ज्ञाने सत्येव तत्पुरुषस्य संशयो न भवति। एतज्ज्ञानद्वयं तु निश्चयात्मकमेव। अत एव वक्तव्यं यत् 'एकस्मिन् धर्मिणि नानाविरुद्धप्रकारकज्ञानमेव संशयः' इति। अत 'आत्मा नित्यः अनित्यश्च' इत्येवम् एकस्मिन्नेव आत्मनामकधर्मिणि यत् नित्यत्वानित्यत्वप्रकारकज्ञानं तत् संशयात्मकमेव। अत एव विश्वनाथेन वृत्तौ निगदितं - '...एकस्मिन् धर्मिणीति पूरणीयम्।'[४] इति।

अत एव संशयस्य कोटिद्वयं प्रसिद्धम्। एको हि भावकोटिः अपरश्चाभावकोटिः। अत एव भावप्रकारकं तदभावप्रकारकं ज्ञानं हि संशयः। यथा आत्मनि (एकस्मिन् धर्मिणि) नित्यत्वप्रकारकं (भावकोटिकम्) नित्यत्वाभावप्रकारकम् (अभावकोटिकम्) इति विरुद्धधर्मविषयकज्ञानसत्त्वात् तज्ज्ञानं हि संशयः। अत एव एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धतया भावाभावप्रकारकं यज्ज्ञानं तद्धि संशयः इति संशयस्य परिनिष्ठलक्षणम्। तदुक्तं विश्वनाथेन *न्यायसूत्रवृत्तौ* - '' तेनैकस्मिन् धर्मिणि विरोधेन भावाभावप्रकारज्ञानं संशयः।'' [५] इति।

पदार्थस्य सामान्यलक्षणकीर्तितानन्तरमेव विशेषलक्षणं प्रदातव्यम्। किञ्च संशयस्य सामान्यस्वरूपज्ञाततत्वात् जिज्ञासा भवति – संशयः कतिविधः, किं च तेषां लक्षणम् ? इति। अस्याः जिज्ञासायाः समुचितमुत्तरं तु भाष्यकारेण तथा वृत्तिकारेण प्रदत्तम्। किन्तु तयोः व्याख्याने किञ्चित् भिन्नता अपि दृश्यते, अपि च, वृत्तिकारेण तु संशयस्य प्रकाराः तेषाञ्च लक्षणं व्याख्यापितं किन्तु तेन उदाहरणं न प्रदर्शितम्। किन्तु भाष्यकारेण संशयस्य प्रकारास्तेषाञ्च लक्षणम् उदाहरणयोगेन व्याख्यापितमिति भेदः।

तथाहि उभयमतेऽपि संशयस्य पञ्चप्रकाराः प्रदर्शिताः। किञ्च एते प्रकाराः कारणमुखेन वर्णिताः। अत एवोक्तं विश्वनाथेन - '' तत्र कारणमुखेन विशेषलक्षणानि...''[६] इति। भाष्यकारेणापि कारणमुखेन संशयस्य पञ्च प्रकाराः वर्णिताः, किन्तु तेन न हि भाष्ये स्पष्टमुल्लिखितं यत् एते संशयस्य प्रकाराः कारणमुखेन उल्लिखिताः इति। किन्तु भाष्यवचनं विश्लिष्य वृत्तिकारवत् तदेव प्राप्यते इति।

महर्षिगौतमस्य सूत्रस्थितं 'समानानेकधर्मोपपत्तेः' इति पदं समासबद्धम्। आदौ द्वन्द्वसमासे 'समानानेकधर्मौ' इत्येवं पदं निष्पन्नं भवति। ततश्च 'तयोः उपपत्तिः, तस्मात्' इत्येवं षष्ठीतत्पुरुषसमासे पञ्चमीविभक्तौ 'समानानेकधर्मोपपत्तेः' इति पदं निष्पन्नं भवति। इदानीं 'द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसम्बध्यते' इति नियमानुसारम् 'उपपत्तिः' इति पदं द्वन्द्वसमासस्य प्रत्येकावयवेन सह अन्वितत्वात् 'समानधर्मोपपत्तेः' इति, 'अनेकधर्मोपपत्तेः' इति पदद्वयं प्राप्यते।

१.प्रथमप्रकारसंशयः- तत्र प्रथमप्रकारसंशयो भवति समानधर्मोपपत्तेः। अत्र उत्पत्तिपदस्यार्थः ज्ञानम् इति। समानधर्मो नाम संशयस्य आलम्बनस्वरूपः विरुद्धः यत्कोटिद्वयं, तयोः उभययोः यत्साधारणधर्मः इति। अत एव

विरुद्धकोटिद्वयस्य साधारणधर्मस्य ज्ञानात् प्रथमप्रकारसंशयस्योत्पन्नो भवति। अत एवोक्तं वृत्तिकारेण *न्यायसूत्रवृत्तौ* - '' उत्पत्तिः ज्ञानम्, तथा च समानस्य विरुद्धकोटिद्वयसाधारणधर्मस्य ज्ञानादित्यर्थः।''[७] इति। किन्तु भाष्यकारनये समानधर्मस्य उपपत्तिजन्यः अर्थात् कश्चित् साधारणधर्मविशिष्टधर्मीयज्ञानजन्यः 'विशेषापेक्षः' अर्थात् यस्य पूर्वं विशेषधर्मस्योपलब्धिर्न भवति, किन्तु स्मरणं भवति, एतादृशः विमर्शः प्रथमप्रकारसंशयः इति। तदुक्तं भाष्यकारेण - '' समानधर्मोपपत्तेर्विशेषापेक्षो विमर्शः संशय इति।''[८] इति।

अत्र 'समानधर्मोपपत्तिः' इति पदस्यान्तर्गतं 'समानधर्मः' इति पदं कर्मधारयसमासनिष्पन्नमुत बहुव्रीहिसमासनिष्पन्नम् ? भाष्यमते 'समानः धर्मः समानधर्मः' इत्येवं कर्मधारयसमासनिष्पन्नम्। अतो भाष्यकारेण 'स्थाणुपुरुषयोः समानं धर्ममारोहपरिणाहौ पश्यन्'[९] इत्येवमुदाहरणवाक्यं प्रदत्तम्। एतेन परपदार्थप्रधानः कर्मधारयसमासः ज्ञातो भवति। किन्तु उद्द्योतकरेण 'समानः धर्मः यस्य ' इत्येवं बहुव्रीहिसमासः प्रदर्शितः। एतेन ज्ञायते यत् समानधर्मविशिष्टधर्मीयज्ञानात् प्रथमप्रकारसंशयः उत्पन्नः भवतीति अर्थोऽपि उद्द्योतकरस्याभिप्रेतः। विश्वनाथमते बहुव्रीहिसमासः एवाभिप्रेतः इति बोध्यते। यतो हि तेन प्रथमप्रकारसंशयस्य फलितलक्षणं कृतं- ''साधारणधर्मवद्धर्मिज्ञानजन्यः''[१०] इति। यदि तन्मते कर्मधारयसमासः स्यात्तदा तेन 'साधारणधर्मज्ञानजन्यः' इति लक्षणं कृतं स्यात्। तदा पुनः धर्मिपर्यन्तानुसरणं न कर्तव्यं स्यादिति। अस्योदाहरणं तु वृत्तिकारेण किमपि न प्रदत्तम्। किन्तु भाष्यकारेणास्योदाहरणं प्रदत्तम्। भाष्यमते सायंकाले स्थाणुपुरुषयोः आरोह-परिणाहौ इति समानधर्मदर्शनात् कस्यचित् पुरुषस्य संशयो जायते यत् 'स्थाणुरयं पुरुषो वा' इति। अत्र स्थाणुर्नाम शाखापल्लवादिशून्यवृक्षविशेषः। आरोहः नाम दैर्घ्यम्, परिणाहश्च नाम विस्तृतिः बोध्यते। ईषदन्ध्यकारे सायंकाले चक्षुरिन्द्रियेण सह स्थाणोः पुरुषस्य वा पदार्थस्य सन्निकर्षवशात् तयोः समानदैर्घ्यं तथा विस्तृतिमवलोक्य तयोः विशेषधर्मस्य ज्ञानं न भूत्वा द्रष्टुः पुरुषस्य सन्देहो जायते यत् पुरतः दृश्यमानः अयं पिण्डः स्थाणुः पुरुषो वा ? इति एष संशयः समानधर्मज्ञानात् जायते, अतोऽयं समानधर्मोपपत्तिजन्यः संशय़ः।

२.द्वितीयप्रकारसंशयः- द्वितीयप्रकारसंशयः अनेकधर्मस्य उपपत्तेः ज्ञानाद्वा जायते। अत्रायं प्रश्नः जायते यत् अनेकधर्मपदस्य कोऽर्थः ? एतदुत्तरे वक्तुमलं यत् अनेकधर्मपदस्यार्थः असाधारणधर्मः। तदुक्तं वृत्तिकारेण - ''अनेकधर्मः असाधारणधर्मः, तज्ज्ञानादित्यर्थः।''[११] इति। ननु कथमयमर्थो लभ्यते ? अत्रोच्यते – अनेकस्मात् विशेषः विशेषको व्यावर्तकः धर्मः अनेकधर्मः। अत्र अनेकपदेन सजातीयाः अनेकपदार्थाः बोध्यन्ते। अत एव यो धर्मः स्वयं स्वाश्रयं तत्समानजातीयेभ्यः तदसमानजातीयेभ्यश्च अनेकव्यक्तिभ्यः पृथक्करोति, स धर्मः अनेकधर्मः इत्युच्यते। अत उक्तं भाष्यकारेण - ''अनेकधर्मोपपत्तेरिति। समानजातीयमसमानजातीययं चानेकम्। तस्यानेकस्य धर्मोपपत्तेः – विशेषस्य उभयथा दृष्टत्वात्। समानजातीयेभ्योऽसमानजातीयेभ्यश्चार्था विशिष्यन्ते।''[१२] इति। किञ्च, एतादृशधर्मः तु असाधारणधर्म एव भवति। यतो हि असाधारणधर्म एव स्वाश्रयं तस्य समानजातीयेभ्यस्तथा असमानजातीयेभ्यः बहुविधपदार्थेभ्यः पृथक्करोति इति। अनेकपदार्थेभ्यः पृथक्त्वात् लक्षणया उक्तधर्मः अनेकधर्म इत्युच्यते। एतत्पक्षे 'समानजातीयमसमानजातीयं चाऽनेकम्' इति एतद्भाष्ये व्याख्यातं यत् अनेकपदार्थः तत्र 'तस्माद्विशेषः' इति वाक्येन अध्याहृतः। अत एतन्मते भाष्यवचने 'तस्माद्विशेषः' इति वाक्यमध्याहृत्य अनेकधर्मपदस्य उक्तार्थः प्राप्यते। मतमिदम् उद्द्योतकरेण *न्यायवार्त्तिके* उपस्थापितं - ''कथं पुनरसाधारणो धर्मोऽनेकधर्म इत्यनेन समासपदेनाभिधीयते ? समानासमानजातीयविशेषकत्वात्, समानजातीयमसमानजातीयं चानेकम्, तस्माद्विशेषो विशेषको धर्मः अनेकस्माद्विशेषोऽनेकधर्म इति तस्य चानेकस्य धर्मो यथास्वं सोऽयमनेकधर्म इति।''[१३] इति।

अनेकधर्मपदस्यार्थः असाधारणधर्मः इति तु *न्यायसूत्रवृत्ता*वपि उल्लिखितं विश्वनाथेन। किन्तु उक्तपदस्य उक्तार्थः कथं लभ्यते इति विषये न चर्चितं वृत्तिकारेण । मन्ये पूर्वाचार्यैः वार्त्तिकादौ तद्व्याख्या कृता इति कृत्वा विश्वनाथेन व्याख्या न कृता इति।

अस्यापि संशयस्य उदाहरणं वृत्तिकारेण *न्यायसूत्रवृत्तौ* न प्रादर्शि परं भाष्यकारेण प्रदर्शितम्। यथा शब्दस्य अनेकधर्मः असाधारणधर्मो वा विभागजन्यत्वम्। यतो हि विभागजन्यत्वमिति धर्मः शब्दं तत्समानजातीयगुणपदार्थेभ्यः तथा असमानजातीयद्रव्यादिपदार्थेभ्यः पृथक्करोति, अतो विभागजन्यत्वमिति धर्मः शब्दस्यासाधारणधर्मः। विभागजन्यत्वं केवलं शब्दात्मकगुणपदार्थे एव तिष्ठति। यथा- वंशद्वयस्य बलपूर्वकतया विभागात् एकस्य विलक्षणशब्दस्योत्पत्तिर्भवति। अयं शब्दश्च यतः आकाशसमवेततया उत्पद्यते अतः उक्तशब्दस्य समवायिकारणं भवति आकाशम्।। किञ्च, यथा वंशद्वयस्य विभागः उत्पन्नः भवति तथैव तद्वंशद्वयस्य आकाशेन सहापि विभागः उत्पन्नः भवति। अत एव अयं विभागः स्वयम् आकाशे समवेतः सन् तदधिकरणस्यैव शब्दरूपकार्यस्य जनको भवति। अत एव तच्छब्दं प्रति उक्तविभागो हि असमवायिकारणम्। अतः शब्दे विभागजन्यत्वं तिष्ठति। विभागजन्यत्वं यथा अन्यरूपादिगुणपदार्थे न तिष्ठति इति कृत्वा शब्दः गुणपदार्थः न वेति संशयो जायते। अपि च, द्रव्यं कर्म चापि विभागजन्यं न भवतीति कृत्वापि शब्दः द्रव्यं कर्म वा इति संशयो जायते। यदि विभागजन्यत्वं कस्यापि द्रव्यादिपदार्थस्य धर्मः स्यात्, तदा शब्दे तद्दृष्टत्वात् शब्दः द्रव्यादिपदार्थेषु कश्चित् इति निर्णेतुं शक्यते। किन्तु वस्तुस्थितिस्तु भिन्न एव। अत एव विभागजन्यत्वधर्मज्ञानात् संशयो भवति यत् शब्दः द्रव्यं, न वा गुणः, न वा कर्म ? इति। अत एव भाष्यकारेण निगदितम् - '' अस्ति च शब्दे विभागजन्यत्वं विशेषः। तस्मिन् द्रव्यं गुणः कर्म वेति सन्देहः, विशेषस्योभयथा दृष्टत्वात्। किं द्रव्यस्य सतो गुणकर्मभ्यो विशेषः, आहोस्वित् गुणस्य सत इति, अथ कर्मणः सत इति ? विशेषापेक्षा-अन्यतमस्य व्यवस्थापकं धर्मं नोपलभते इति बुद्धिरिति।''[१४] इति।

३.तृतीयप्रकारसंशयः- सूत्रस्थेन 'विप्रतिपत्तिः' इति पदेन तृतीयप्रकारसंशयस्य बोधो जायते। 'विप्रतिपत्तिः' इति पदस्य व्याख्यायां भाष्यकारेण निगदितं - ''व्याहतमेकार्थदर्शनं विप्रतिपत्तिः''[१५] इति। अर्थात् एकस्मिन्नेवार्थे यत् व्याहतदर्शनम् अर्थात् विरुद्धज्ञानम् तद् विप्रतिपत्तिरित्युच्यते। अतः एकस्मिन्नेव पदार्थे विरुद्धनिश्चयात् संशयो जायते। अस्योदाहरणे भाष्यकारेणोक्तम् - '' अस्त्यात्मेत्येकं दर्शनम्, नास्त्यात्मेत्यपरम्।''[१६] इति। अर्थात् यदि कस्यचित् वादिनः निश्चयो भवति 'आत्मा अस्ति' इति तथा च कस्यचित् प्रतिवादिनः निश्चयो भवति 'आत्मा नास्ति' इति तदा तस्मात् संशयो जायते। अत्र एकस्मिन् आत्मपदार्थे अस्तित्वं नास्तित्वञ्च इति विरुद्धधर्मद्वयात् निश्चय एव विप्रतिपत्तिः। किञ्च, अयं सद्भावः असद्भावश्च अर्थात् आत्मनः अस्तित्वं नास्तित्वञ्च एकत्र न सम्भवति, अन्यतरस्य अर्थात् आत्मनः अस्तित्वं नास्तित्वञ्च इत्यस्य कस्यचित् पक्षस्य साधकहेतुरपि नोपलभ्यते, तत्र स्थले अर्थात् यत्रात्मनः अस्तित्वं नास्तित्वञ्च इति एकतरस्य पक्षस्य निश्चयो न भवति, तत्र मध्यस्थपुरुषस्य तत्त्वस्य अनवधारणरूपः संशयः जायते। अत एवोक्तं भाष्यकारेण- '' न च सद्भावासद्भावौ सहैकत्र सम्भवतः, न चान्यतरसाधको हेतुरुपलभ्यते, तत्र तत्त्वानवधारणं संशय इति।''[१७] इति।

किञ्चात्रावधेयं यत् संशयस्य जनकः विरुद्धज्ञानस्य प्रतिपादकं वाक्यं द्वयं न भवति। किन्तु संशयजनकवाक्यम् एकमेव भवति- भावाभावकोटिकम् 'आत्मा नित्यो न वा' इति एकवाक्यमेव परवर्तिकाले नैयायिकाः विप्रतिपत्तिवाक्यरूपेण स्वीकृतवन्तः। अस्मिन्नेव तात्पर्ये वृत्तिकारेण विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन *न्यायसूत्रवृत्तौ* भणितं- ''विप्रतिपत्तिः विरुद्धकोटिद्वयोपस्थापकः शब्दः तस्मादित्यर्थः।''[१८] इति। अत्र 'शब्दः' इति पदोल्लेखेन वादिप्रतिवादिनोः

विरुद्धज्ञानस्य संशयजनकत्वं वारितं भवति। तथा च, 'आत्मा अनित्यः' इति विरुद्धज्ञानप्रतिपादके पृथक् पृथक् वाक्यद्वये विप्रतिपत्तिपदार्थस्य लक्षणं वारितम्। यतो हि तद् वाक्यद्वयं प्रत्येकम् एकैकस्य कोटेः उपस्थापकं भवति, किन्तु युगपत् विरुद्धकोटिद्वयस्य उपस्थापकं न भवति।

एवञ्च दृश्यते यत् विप्रतिपत्तिपदस्यार्थविषये भाष्यकारवृत्तिकारयोः मतविरोधः प्रतीयते। अत्रैकं समाधानं हि - 'व्याहतमेकार्थदर्शनं विप्रतिपत्तिः' इति भाष्यकारस्य वाक्यान्तर्गतदर्शनपदस्य अर्थः ज्ञानं न कृत्वा, तत्पदं करणवाच्ये ल्युट्प्रत्यये निष्पन्नत्वेन गृहीत्वा तस्यानुपपत्तिर्न भवति। अर्थात् भाववाच्ये दर्शनपदस्यार्थः भवति ज्ञानम्। किन्तु 'दृश्यते ज्ञायते अनेन' इति विग्रहे करणवाच्ये दर्शनपदस्यार्थः गृह्यते चेत् तदा दर्शनपदस्यार्थः स्यात् ज्ञानजनकवाक्यमिति। अतस्तेन विरोधावकाशः स्यात् इति ध्येयम्।

४.चतुर्थप्रकारसंशयः- सूत्रस्थेन 'उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातः' इति पदेन पुनः संशयस्य प्रकारद्वयमुपवर्णितं भाष्यकारवृत्तिकाराभ्याम्। 'उपलब्धिश्च अनुपलब्धिश्च' इति विग्रहे द्वन्द्वसमासे 'उपलब्ध्यनुपलब्धी' इति पदं निष्पद्यते, ततश्च 'तयोः अव्यवस्था' इति विग्रहे षष्ठीतत्पुरुषसमासे 'उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्था' इति पदं निष्पन्नं भवति। 'द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसम्बध्यते' इति नियमानुसारम् 'अव्यवस्था' इति पदं द्वन्द्वसमासस्य घटकीभूतोभयावयवेन सहान्वयवशात् 'उपलब्ध्यव्यवस्था' तथा 'अनुपलब्ध्यव्यवस्था' इति पदद्वयमुपलभ्यते। अत एव भाष्यकारेण तथा वृत्तिकारेणापि उपलब्ध्यव्यवस्थातः तथा अनुपलब्ध्यव्यवस्थातः संशयः भवतीति वर्णितम्। उपलब्ध्यव्यवस्थातः चतुर्थप्रकारसंशयविषये भाष्यकारेणोक्तम् - '''उपलब्ध्यव्यवस्थातः' खल्वपि सच्चोदकमुपलभ्यते तडागादिषु, मरीचिषु चाऽविद्यमानमुदकमिति, अतः क्वचिदुपलभ्यमाने तत्त्वव्यवस्थापकस्य प्रमाणस्यानुपलब्धेः किं सदुपलभ्यते, अथासदिति संशयो भवति।''[१९] इति।

अत्र 'उपलब्धिः' इति पदेन ज्ञानमित्यर्थः बोध्यः। किञ्च, उपलब्धिशब्देन प्रत्यक्षरूपोपलब्धिः बोध्या। 'व्यवस्था' इति शब्दस्यार्थः नियमः इति। तेन 'अव्यवस्था' इति शब्देन अनियमः इत्यर्थः बोध्यते। एवञ्च 'उपलब्ध्यव्यवस्था' इति शब्देन प्रत्यक्षरूपज्ञानस्यानियमः बोध्यः। अत एव प्रत्यक्षस्य अनियमवशात् संशयः उत्पन्नः भवति। भाष्यकारेण अस्य पदस्य विस्तरव्याख्या न प्रदत्ता, न वा व्याख्यानं प्रदत्तम्। तेन हि उदाहरणं सव्याख्यानं प्रदत्तम्। तथाहि भाष्यकारेणोक्तं यत् विद्यमानपदार्थस्य प्रत्यक्षं भवति। यथा सद्रूपेण वर्तमानम् उदकम् तडागादिषु उपलभ्यते प्रत्यक्षगोचरो भवति। तथा अविद्यमानपदार्थस्यापि प्रत्यक्षं भवति। यथा- मरीचिषु सिकतामयमरुस्थलोपरिपतितेषु सूर्यकिरणेषु अविद्यमानमुदकं जलं वा, तस्यापि प्रत्यक्षं भवति। एवं ज्ञानद्वयसत्त्वात् कश्चित् पुरुषो यदा कुत्रापि जलं प्रत्यक्षते, तदा तस्य मनसि संशयो भवति -'इदं पुरोदृश्यमानं सलिलं सदुत असदि'ति। यतो हि पूर्वं तस्य ज्ञानं विद्यते यत् सत्पदार्थस्यापि दर्शनं भवति, तथा असत्पदार्थस्यापि दर्शनं भवति। अतः कश्चित् प्रतीयमाने जलादौ सत्त्वासत्त्वयोः व्यावस्थापकस्य प्रमाणस्यानुपलब्धौ सत्त्वासत्त्वयोरन्यतरस्य निश्चयासम्भवात् संशयो जायते किमिदं प्रतीयमानं वस्तु सदिति किं वाऽसदिति। तदनन्तरं सत्त्वासत्त्वयोरन्यतरस्य व्यवस्थापकप्रमाणसाहाय्यात् सत्त्वं वा असत्त्वं वा निश्चीयते, तेन संशयो निवर्तते इति ध्येयम्। वृत्तिकारेण तु अस्य संशयस्योदाहरणं न प्रदत्तम्। तेन हि 'उपलब्ध्यव्यवस्थातः' इति संशयविषये निगदितं - ''उपलब्धेः ज्ञानस्य, ... याऽव्यवस्था सद्विषयत्वानिर्धारणम्, प्रामाण्यसंशय इति फलितोऽर्थः।''[२०] इति। अर्थात् उलब्धेः ज्ञानस्य यद् अव्यवस्था अर्थात् सद्विषयत्वस्य अनिर्धारणम्, तस्मात् संशयो जायते इति। वृत्तिकारेण उलब्धिपदेन ज्ञानसामान्यरूपार्थः गृहीतः। अत एव भाष्यमते यथा प्रत्यक्षमूलकमुदाहरणं प्रदर्शितं तथैव वृत्तिकारमते ज्ञानमूलकमुदाहरणं सम्भवं स्यादिति।

५.पञ्चमप्रकारसंशयः- अनुपलब्ध्यव्यवस्थातः पञ्चमप्रकारसंशयविषये भाष्यकारेण निगदितम् - '''अनुपलब्ध्यव्यवस्थातः' खल्वपि, सच्च नोपलभ्यते मूलकीलकोदकादि, असच्चानुत्पन्नं निरुद्धं वा, ततः क्वचिदनुलभ्यमाने संशयः, किं सन्नोपलभ्यते ? उताऽसदिति संशयो भवति।''[२१] इति। तथाहि 'न उपलब्धिः' इति विग्रहे नञ्समासे 'अनुपलब्धिः' इति शब्दस्य निष्पन्नत्वात् नञः विरोधार्थतावशात् तत्पदस्यार्थः भवति उपलब्धिविरोधिमत्त्वं भ्रमत्वं वा। 'अव्यवस्था' इत्यनेन संशयः बोध्यते इति तु पूर्वमेव वर्णितम्। अत एव अनुपलब्धेः अव्यवस्था नाम भ्रमसंशयः बोध्यते। यथा कश्चित् सदपि नोपलभ्यते न प्रतीयते यथा अन्तःप्रविष्टं कीलकमूलकमुदकं च। असदपि नोपलभ्यते, यथा अनुत्पन्नं विनष्टं च मूलकीलकोदकादि तथा चाऽसत एवानुपलब्धिर्भवतीति नियमो नास्ति, किन्तु सतोऽप्यावृतस्यानुपलब्धिर्भवतीति एषा अनुपलब्ध्यव्यवस्था, ततश्च कश्चित् अनुपलभ्यमाने अप्रतीयमाने वा सत्त्वासत्त्वयोरन्यतरस्य व्यवस्थापकप्रमाणानुपलब्धौ सत्त्वासत्त्वयोरन्यतरस्य निश्चयाभावात् संशयो जायते यद् 'इदं कीलकमूलं न प्रतीयते, तत् सद्वा असद्वा किं सदप्यावरणादिप्रतिबन्धकान्न प्रतीयते किं वा असत्त्वादेव न प्रतीयते' इति। अर्थात् एवं ज्ञानद्वयसत्त्वात् कस्यचित् पुरुषस्य कस्यचित् पदार्थस्य प्रत्यक्षं न भवति चेत् संशयो भवति यत् विद्यमानपदार्थस्य प्रत्यक्षं न भवति ? उत अविद्यमानपदार्थस्य प्रत्यक्षं न भवति ? इत्येवं संशयः निवर्तते इति ध्येयम्।

किञ्च, भाष्यस्थितवचने 'खल्वपि' इति पदं निपातः, तस्यार्थो हि उदाहरणप्रदर्शनम्। प्राचीनकाले अस्यानेकप्रयोगाः दृश्यन्ते। यथा- '*न्यायकुसुमाञ्जलिः*' इति ग्रन्थस्य पञ्चमस्तवके उदयनाचार्येणोक्तम् - 'आयोजनात् खल्वपि' इति। तत्र प्रकाशटीकाकारेण वर्द्धमानोपाध्यायेन लिखितं- 'खल्वपीति निपातसमुदायः, उदाहियते इत्यर्थे वर्तते, न समुच्चयार्थः।' इति।

संकेतपञ्जिः

न्या.सू.- न्यायसूत्रम्

न्या.वा.-न्यायवार्त्तिकम्

न्या.भा.-न्यायभाष्यम्

न्या.सू.वृ.-न्यायसूत्रवृत्तिः

न्या.द.-न्यायदर्शनम्

न्या.वा.तात्.-न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका

पृ.-पृष्ठाङ्कः

उल्लेखपञ्जिः

१.न्या.सू.वृ., न्या.द.,पृ-२३६

२. न्या.सू.-१/१/२३

३. न्या.सू.वृ., न्या.द.,पृ-२३४

४. तदेव, पृ-१३४

५. तदेव, पृ-२३४

६. तदेव, पृ-२३६

७. तत्रैव

८. न्या.भा.,न्या.द.,पृ-२३४

९. तत्रैव

१०. न्या.सू.वृ., न्या.द.,पृ-२३७

११. तदेव, पृ-२३६-२२३७

१२. न्या.भा.,न्या.द.,पृ-२४०-२४४

१३. न्या.वा.,न्या.द.,पृ-२४०-२४१

१४. न्या.भा.,न्या.द.,पृ-२४४-२४९

१५. तदेव, पृ-२४९

१६. तत्रैव

१७. न्या.भा.,न्या.द., पृ-२४९

१८. न्या.सू.वृ.,न्या.द., पृ-२३८

१९. न्या.भा.,न्या.द., पृ-२४९

२०. न्या.सू.वृ.,न्या.द., पृ-२४०

२१. न्या.भा.,न्या.द., पृ-२४९-२५०

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः* (सटीकः अध्यापनासहितश्च) । सम्पा. नारायणचन्द्रगोस्वामी। कोलकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, १४१३ (बङ्गाब्दः)।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः* (हरिहरसंस्कृतटीकया शंकरमिश्रकृताऽऽमोदटीकया च सहिता) । सम्पा.प्रो.हेरामत्रिपाठी। नवदेहली: राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्, २००९।

उद्योतकरभारद्वाजः। *न्यायभाष्यवार्तिकम्* । सम्पा० अनन्तलालठाकुरः। नवदेहली: इण्डियन्-काउनसिल्-आफ्-फिलोसफिकाल्-रिसर्च्, १९९७।

गौतमः। *न्यायसूत्रम्* (वात्स्यायनभाष्यसहितम् उद्योतकरवार्तिकसहितञ्च) । सम्पा० महामहोपाध्यायगङ्गानाथझा। दिल्ली: मोतीलालवनारसीदासः, १९८४ (पुनर्मुद्रणम्)।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्* । अमरेन्द्रमोहनतर्कतीर्थः। नवदेहली: मुन्सीराममनोहरलालपाव्लिशार्स् प्राइभेट् लिमिटेड, १९८५(pdf) ।

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणिः* (प्रमालक्षण) । सम्पा॰ श्रीविश्वबन्धु भट्टाचार्यः, प्रका॰ स्वामी प्रभानन्दः। कोलकाता: रामकृष्ण मिशन् इन्स्टिटिउट् अव कालचार, २००० ।

गौतमः। *न्याय दर्शन* (प्रथमखण्डः) । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कोलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्,२०१४।

तदेव। द्वितीयखण्डः । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कोलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्,२०१५।

तदेव। तृतीयखण्डः । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कोलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्,२०१७।

तदेव। चतुर्थखण्डः । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कोलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्,२०१५।

तदेव। पञ्चमखण्डः । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कोलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्,२०१५।

वाचस्पतिः। तात्पर्यटीका। सम्पा.श्रीराजेश्वरशास्त्री। वाराणसी: चौखम्वा संस्कृत भवन,१९७८।

आत्मतत्त्वविवेक-न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थद्वये अनुपलब्धिवादखण्डनेनात्मस्थापनम्

देवश्री-खाँडा

सारसंक्षेपः

मोक्ष एव जीवनस्य मूलमन्त्रम्। मोक्षप्राप्तये आत्मस्वरूपमवश्यमेव ज्ञातव्यम्। परमपुरुषार्थमोक्षस्य साक्षात्कारणरूपात्मज्ञानलाभार्थमात्मविषयकमालोचनमुदयनाचार्यविरचिते *आत्मतत्त्वविवेक-न्यायकुसुमाञ्जलि*ग्रन्थद्वये दृश्यते। ग्रन्थनिष्ठतत्त्वस्य प्रतिपादनाय परपक्षखण्डनपूर्वकं सपक्षस्थापनमवश्यम्भावी। साधकप्रमाणवद्बाधकप्रमाणज्ञानमपि यथार्थरूपेणापेक्षते। यतो ह्यनभिप्रेतस्य खण्डनाय तद्विषये सम्यग् ज्ञानमपेक्षते, किञ्च बाधकप्रमाणस्याधिक्येऽप्यभीष्टं न सिद्ध्यति। अतो बाधकप्रमाणखण्डनपूर्वकं सिद्धान्तस्य प्रतिष्ठा भवति। अतो ग्रन्थद्वये अनुपलब्धिवादखण्डनेनात्मस्थापनं लक्षितम्।

कुञ्चिकाशब्दः

अनुपलब्धिः, आत्मा, आत्मतत्त्वविवेकः, न्यायकुसुमाञ्जलिः।

उदयनाचार्यविरचितेषु ग्रन्थराजिष्वन्यतमावात्मतत्त्वविषयप्रतिपादकौ ग्रन्थौ वर्तेते *आत्मतत्त्वविवेको न्यायकुसुमाञ्जलि*श्चेति। जीवनस्य प्रधानोद्देश्यं दुःखस्यात्यन्तिकी निवृत्तिः। यतो ह्यात्मविषयकज्ञानं विना मिथ्याज्ञाननिवृत्तिर्न सम्भवति, मिथ्याज्ञाननिवृत्तिमृते आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिर्न सम्भवति, अत आत्मविषयकं सम्यग् ज्ञानमपेक्षते। विषयस्य स्थापनाय यथा साधकं किञ्चिद् दातव्यं तथैव तस्य बाधकस्य खण्डनमपि कर्तव्यं भवति। अतस्तस्यात्मतत्त्वस्य साधकप्रमाणस्थापनं बाधकप्रमाणखण्डनञ्चोभयग्रन्थे प्रतिपादितम्। अनेन मोक्षसाधकः शरीराद्यतिरिक्तात्मा सिद्ध्यते।

*आत्मतत्त्वविवेक*ग्रन्थे अनुपलब्धिवादखण्डनेनात्मस्थापनम्

अस्मिन् जगति प्रसिद्धवादेष्वन्यतमो भवति बौद्धस्वीकृतानुपलम्भवादः। *आत्मतत्त्वविवेक*ग्रन्थे आचार्येणोदयनेन बौद्धस्वीकृतानुपलम्भवादस्य खण्डनं विधीयते। अस्यानुपलम्भवादस्य वर्णनमा*त्मतत्त्वविवेक*ग्रन्थे चतुर्थपरिच्छेदे दरीदृश्यते। बौद्धानामाशयः क्षणभङ्गबाह्यार्थभङ्गवादादिनात्मनोऽभावत्वं न सिद्ध्यतीति सत्यम्, परन्त्वनुपलब्ध्या त्वात्मनोऽभावोऽवश्यं सिद्ध्यति।[१] यथानुपलब्धिवशात् शशविषाणादीनां सत्ता न सिद्ध्यति तद्वदात्मनोऽनुपलब्धिवशात् सत्ता नास्त्येव।

अत्र संशय आगच्छति, इयमनुपलब्धिरेकपुरुषनिष्ठा सर्वपुरुषनिष्ठा वा। सर्वेषामनुपलब्धिरिति वक्तुं न शक्यते, यतो ह्यन्येषां ज्ञानाज्ञानादीनां ज्ञानमन्यैर्नानुभूयते। यदि पुरुषविशेषेणैवानुपलब्धिस्तर्हि व्यभिचारदोषापत्तिः। अर्थाद्व्यक्तिविशेषस्यानुपलब्ध्या वस्तूनामभावं स्वीकर्तुं न शक्यते, यतो हीन्द्रियादिदोषकारणादप्युनपलब्धिर्भवितुमर्हति। मतमिदं ग्रन्थकारेण प्रतिपादितं यथा– 'सर्वादृष्टेश्च सन्देहात् स्वादृष्टेर्व्यभिचारतः'।[२]

एवं दोषापतिते सति बौद्धैरुच्यते– दृश्यत्वे सति यस्यानुपलब्धिस्तस्याभावः स्वीकृतः।[३] परन्तु एवंस्वीकृतेऽपि दोषप्रसङ्गः। यतो हि बौद्धा आत्मनो दृश्यत्वं नाङ्गीकुर्वन्ति। अतो दृश्यत्वविशेषणमात्मनो नैव दातुं शक्नुवन्ति, दृश्यत्वविशेषणे स्वीकृते सति स्वयमेव तस्यात्मनः सत्ता बौद्धैरङ्गीक्रियेत। तस्य पुनरभावः कथं बौद्धैः स्वीक्रियेत। यदि नैयायिकमतानुसारेण दृश्यत्वविशेषणमिति प्रदीयेत तदपि न समीचीनम्, अनुमानस्य स्वतन्त्रसाधनत्वात्। एवञ्चात्मा यदि दर्शनयोग्यो भवेत्तस्यानुपलब्धिरिति विशेषणं नैव युज्यते। यदि चानुपलब्धस्तर्हि तस्य दृश्यत्वं नैव कथमपि युज्यते। अर्थाद् दृश्यत्वे सत्यनुपलब्धेः इति हेतुः सर्वथाऽसिद्ध एव। वस्तुतः 'आत्मा नास्ति अनुपलब्धेः' इत्यस्मिन्ननुमाने आत्मनः पक्षत्वं यदि साधयेत्तर्ह्यात्मनोऽस्तित्वं सिद्ध्यत्येव, तेन च 'नास्ति' इति साध्यस्य बाधो भवति, यद्यात्मरूपपक्ष एव न सिद्ध्येत्तर्हि पक्षासिद्धत्वादनुमानमेव न सिद्ध्यतीति। इत्येवंरूपेण बौद्धानामनुपलम्भवादस्य खण्डनञ्चक्रे आचार्येणोदयनेन। तेन च शरीराद्यतिरिक्तात्मनः सत्ता प्रतिस्थाप्यते।

*न्यायकुसुमाञ्जलि*दृशाऽनुपलब्धिवादखण्डनेनात्मस्थापनम्

*न्यायकुसुमाञ्जलि*ग्रन्थे तृतीयस्तवके निरीश्वरमतस्य खण्डनं वर्तते। *न्यायकुसुमाञ्जलि*ग्रन्थे दृश्यमानेषु पञ्चविप्रतिपत्तिवाक्येष्वन्यतमं विप्रतिपत्तिवाक्यं भवति यथा– 'अनुपलब्धिरभावसाधिका न वेति'। भाट्टमते ईश्वरस्य बाधकप्रमाणसत्त्वाद् ईश्वरसिद्धिर्न भवति। तच्च बाधकं भवत्यनुपलब्धिरिति। अर्थाद्यदीश्वरः स्यात् तर्हि तस्योपलब्धिरवश्यं भवेत्, किन्तु तस्योपलब्धिर्न भवति, अतोऽनुपलब्धिरूपबाधकसत्त्वादीश्वरास्तित्वं नैव स्वीकर्तुं शक्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् ग्रन्थे दृश्यते– 'तथा हि– यदि स्यादुपलभ्येत'।[४] अत्र बोद्धव्यो यद् यदि भाट्टा ईश्वरस्यान्योन्याभावमत्यन्ताभावं वा साधयेयुः तर्हि नैयायिकपक्षसिद्धिर्भवति। यतो हीश्वरस्यान्योन्याभाव ईश्वरभिन्नं सर्वत्र स्वीकर्तव्यः, एवञ्च ईश्वर आकाशादिवद् अवृत्तिपदार्थत्वाद् आकाशाभाववद् ईश्वराभावोऽपि सर्वत्र स्यात्। ईश्वरस्य प्रागाद्यभावन्तु भाट्टा अपि न स्वीकुर्वन्ति। अतो भाट्टानां प्रतिपाद्यविषयो यत्, क्षित्यादिकं यदि सकर्तृकं स्यात्, वेदश्च यदि सकर्तृकः स्यात् तदा तद्वत्तया उपलभ्येत इति।[५] एवञ्चानुपलब्धिः क्षित्यादेर्वेदस्य च सकर्तृकस्य बाधिका। एतन्न समीचीनम्, यद्यनुपलब्धिमात्रं पदार्थस्य बाधकं स्यात् तदा धर्माधर्मादीनामुच्छेदापत्तिरिति। अतो योग्यानुपलब्धिरेव पदार्थस्य बाधिकेति स्वीकर्तव्यम्। तत्र पूर्वपक्षिभिरुच्यते ईश्वरस्यायोग्यत्वे सत्यनुपलब्धिर्यदीश्वरस्य बाधिका न स्यात् तर्हि शशशृङ्गादीनामप्ययोग्यत्वेऽनुपलब्धिर्बाधिका न स्यात्। तत्र खण्डनावसरे उच्यते– 'शृङ्गं योग्यमस्ति, किन्तु शशे शृङ्गस्यानुपलब्धिः योग्यानुपलब्धिरिति'।[६] तत्र पुनः पूर्वपक्षिभिरुच्यते, शशे शृङ्गस्य योग्यानुपलब्धिर्बाधिका भवितुमर्हति। एवञ्चोच्यते, शृङ्गं यथा योग्यतया व्याप्तं तद्वत् चेतनशरीरस्य कर्तृत्वमपि योग्यतोपाधिना व्याप्तम्। तथा च यत्र यत्र शरीरचेतने शरीररूपयोग्योपाधिमत्ता नास्ति तत्र तत्र कर्तृत्वमपि नास्ति। एवञ्चेश्वरे शरीररूपयोग्योपाधिमत्ताभावात् कर्तृत्वमपि नास्ति। कर्तृत्वव्यापकं यत् प्रयोजनाभिसन्धानमर्थात् फलेच्छा तद् नित्यतृप्ते ईश्वरे न सम्भवति। तथा च फलेच्छारूपप्रयोजनाभिसन्धानाभावाद् उपायेच्छाऽपि न सम्भवति, उपायेच्छाभावात् प्रवृत्तिरपि न भवति। एवञ्च प्रवृत्तिर्यत्र न भवति तत्र कर्तृत्वमपि न भवति। तथा च व्यापकाभावे व्याप्यरूपकर्तृत्वस्याभावोऽनुमीयते।[७]

अस्योत्तरत्वेनोच्यते– 'अहं सुखी' 'अहं दुःखी' चेत्यादौ मानसप्रत्यक्षगम्यत्वात् सर्वेषामेव स्वात्मा प्रत्यक्षयोग्योऽस्ति। किन्तु सुषुप्तौ ज्ञानाद्यभावाद् आत्मन उपलब्धिर्न भवति। परन्तु तथापि योग्यानुपब्ध्या तत्काले आत्मनोऽभावो नैव स्वीकर्तुं शक्यते। एवञ्च यदि योग्यानुपलब्ध्या स्वात्मनोऽभावं साधयितुं न शक्येत तर्ह्ययोग्येश्वरस्याभावमनुपलब्ध्या साधयितुं न शक्यते। अत्र प्रश्नोऽवश्यं भवेत् सुषुप्तावात्मनः प्रत्यक्षं कथं न भवति। अस्य समाधानमत्यन्तं

सुमनोज्ञतयोदयनाचार्येण प्रत्यपादि यथा– सामग्र्यभाव एव वस्तुनः अभाव इत्युच्यते।[८] आत्मनः प्रत्यक्षमपि सामग्रीसत्त्वादर्थाद् विशेषगुणसहकारेणैव भवति, नान्यथा। आत्मनो विशेषगुणा ज्ञानेच्छाकृतिद्वेषसुखदुःखानि चेति। 'अहं जानामि', 'अहम् इच्छामि', 'अहं करोमि' चेत्यादौ ज्ञानादिविशिष्टे एव स्वात्मनः प्रत्यक्षं भवति न तु केवलम् 'अहम्' इत्यनेन। यथा घटस्य प्रत्यक्षयोग्यत्वेऽप्यालोकादिसहकारिकारणाभावात् तस्योपलब्धिर्न भवति तद्वद् आत्मनः प्रत्यक्षयोग्यत्वेऽपि ज्ञानादिसहकारिकारणादेव प्रत्यक्षं भवति, सुषुप्तौ ज्ञानाद्यभावाद् आत्मनः प्रत्यक्षं न भवति। अत्र पुनः प्रश्नोऽयमवश्यमागच्छेत् सुषुप्तौ ज्ञानादीनि किमर्थं नोत्पद्यन्त इति। अस्योत्तरञ्चोच्यते– 'मनसोऽतीन्द्रियप्रत्यासन्नतयाऽजननात् तत् प्रत्यासत्तौ च पश्चाज्जननात्'।[९] अर्थाद् मनसा साकं बहिरिन्द्रियस्य यदा संयोगो भवति तदैव ज्ञानमुत्पद्यते। परन्तु सुषुप्तौ मनसा साकं बहिरिन्द्रियस्य संयोगाभावाज्ज्ञानं नोत्पद्यते। जाग्रत्काले मनसा बहिरिन्द्रियाणां संयोगाज्ज्ञानमुत्पद्यते। सम्प्रति सुषुप्ताविन्द्रियाणां मनसा संयोगाभावाज्ज्ञानाद्यभावाच्च स्वात्मा नोपलभ्यत इत्युक्तम्। परन्तु परस्यात्मा कथं परस्यायोग्यः इति प्रश्नोऽयमवश्यं भवति। अस्योत्तरत्वेनोदयनाचार्यो वक्ति– 'यद्धि मनो यच्छरीरं यानीन्द्रियाणि यस्यादृष्टेनाकृष्टानि तानि तस्यैवेति नियमः' इति।[१०] अर्थात् केन मनसा कस्यात्मनो ज्ञानं भवतीत्यस्मिन्विषये स्वस्वकर्मार्जितादृष्टमेव नियामकम्। यन्मनो यस्यादृष्टेनाकृष्टं भवति तदीयसाक्षात्कारस्य जनकं भवति। एवञ्च शरीरस्य इन्द्रियस्य च विषयेऽपि एवं कल्पितव्यम्। अर्थाद् यच्छरीरं यस्यादृष्टेनाकृष्टं भवति तच्छरीरावच्छेदेनैव तदीयज्ञानकारणं भवति। एवञ्च यदिन्द्रियं यस्यादृष्टेनाकृष्टं तदवच्छेदेन तदीयज्ञानकारणं भवतीति बोद्धव्यम्। अत एव प्रथमस्तवके चतुर्थकारिकायामुच्यत उदयनाचार्येण– 'प्रत्यात्मनियमाद् भुक्तेरस्ति हेतुरलौकिकः'।[११]

एवंरूपेण परस्यात्मविषये योग्यानुपलब्धिर्नास्ति। एवञ्चायोग्यानुपलब्धिर्वस्तुनो बाधकमर्थादभावसाधकं न भवतीति। अत एवोच्यते 'न हि शशशृङ्गमयोग्यनुपलब्ध्या कश्चिन्निषेधति। न च प्रकृते योग्यानुपलब्धिं कश्चिन्मन्यते'।[१२] अर्थाद् अयोग्यानुपलब्ध्या शशशृङ्गस्याभावो न साध्यते कैश्चित्। एवं परमात्मापि योग्यानुपलब्धिर्नास्ति, अतोऽयोग्यानुपलब्ध्या परमात्मनोऽभावं साधयितुं न शक्यते। यद्ययोग्यानुपलब्धिर्बाधिका न स्यात्तर्हि शशशृङ्गस्य सिद्धिरापत्तिस्स्यात्। बाधकाभावे एव वस्तूनां सिद्धिरिति नास्ति, बाधकप्रमाणाभावे साधकप्रमाणसद्भावे वस्तूनां सिद्धिरिति। शशशृङ्गमित्यादिवस्तु कदापि प्रत्यक्षगोचरीभूतं न भवति, तच्च सर्वथाऽयोग्यम्। अयोग्यस्यानुपलब्धिर्नैव स्वीकर्तुं शक्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् हरिदासीटीकायामुच्यते– 'शृङ्गन्तु योग्यमेव तथा च कुतः प्रतिबन्धिः, अयोग्यन्तु शशशृङ्गं न बाध्यते किन्तु साधकाभाव एव तत्र।[१३] वस्तुतः शशशृङ्गः प्रभृत्ययोग्यविषयाणां प्रतिषेधः सम्भवति न वेति प्रश्नस्य समाधानं *न्यायकुसुमाञ्जलौ* तृतीयस्तवके तृतीयकारिकायां प्रदीयते, तथा चोच्यते–

> दुष्टोपलम्भसामग्री शशशृङ्गादियोग्यता।
> न तस्यां नोपलम्भोऽस्ति नास्ति सानुपलम्भने॥[१४]

अर्थाद् अयोग्यशशशृङ्गप्रभृतीनां प्रतिषेधो नैव सम्भवति। शशशृङ्गस्योपलब्धिं न कश्चन कृतवान्, तच्च सर्वथाऽनुपलब्धम्। पदार्थस्योपलब्ध्यर्थं यत्सामाग्र्यपेक्षते तद्दोषग्रस्तं भवति चेत् पदार्थस्य भ्रमात्मकज्ञानमुत्पद्येत। अभावस्य प्रतियोगिभिन्नकारणानां तथा प्रतियोगिजन्येन्द्रियार्थसन्निकर्षभिन्नकारणानामुपस्थितिर्योग्यता। उच्यते च– 'तदितरसामग्रीसाकल्यं हि तत्'।[१५] शशशृङ्गाद्यलीकवस्तूनामप्युपलब्धिसामग्र्याः दोषनिष्ठत्वाद् अनुपलब्धिज्ञानमपि भ्रमात्मकम्। एवञ्चात्र प्रश्नोऽवश्यं स्यात् 'शशशृङ्गं नास्ति' इति वाक्यस्यार्थबोधः कथं स्यात्। तदोदयनाचार्येण कथ्यते– 'शशे अधिकरणे विषाणाभावोऽस्ति'।[१६] तत्र शशशृङ्गं निषेधस्य प्रतियोगी न भवति, शशे अधिकरणे

शृङ्गस्य अभाव एव प्रतिषेधवाक्यस्य प्रतिपाद्यत्वात् शशे प्रतियोगित्वं नास्ति, अपि तु शृङ्गमेव प्रतियोगी। नैयायिका वैशेषिकाश्चालीकप्रतियोगिकस्य प्रतिषेधं नैव स्वीकुर्वन्ति। प्रतियोगी यद्यलीकं स्यात् तर्हि तस्याभावोऽप्यलीक एव। तथा च तस्यालीकाश्रयस्य प्रत्यक्षमपि न सम्भवेत्, अनुमानमपि न सम्भवेत्। अत 'ईश्वरः न कर्ता कर्तृत्वव्यापकस्वार्थाभिसन्धानरहितत्वात्' इत्यस्मिन्ननुमाने स्वार्थाभिसन्धाना-भावेन पक्षत्वेनेश्वरे कर्तृत्वाभावसाधनं न सम्भवति। एवञ्च प्रकृतानुमाने पक्षस्याप्रसिद्धत्वाद् अनुमानमिदमाश्रयासिद्धिदोषेण ग्रस्तम्। यदीश्वरोऽलीकः स्यात् तर्हि तत्राभावसाधनस्य प्रयोजनमेव नास्ति। यतो ह्यलीकोऽभावस्याधिकरणं नैव भवितुमर्हति। अतोऽसत्ख्यातिवादिनोऽसदीश्वरस्य मिथ्याभासमवलम्ब्य तस्याश्रयस्य कर्तृत्वाभावं साधयितुमिच्छन्ति, तन्न यौक्तिकम्। यद् आभासप्रतिपन्नं तन्निषेधस्याधिकरणं भवितुं नार्हति। एवञ्च *न्यायकुसुमाञ्जलौ* तृतीयस्तवके अस्मिन्प्रसङ्गे उच्यते–

> व्यावर्त्ताभाववत्तैव भाविकी हि विशेष्यता।
> अभावविरहात्मत्वं वस्तुनः प्रतियोगिता॥[१७]

तत्र 'व्यावर्त्त्यः' इत्यस्यार्थः प्रतियोगी। प्रसङ्गेऽस्मिन् प्रकाशटीकायामुच्यते–'व्यावर्त्त्येति। व्यावर्त्त्यः= प्रतियोगी, तदभाववत्ता भाविकी पारमार्थिकी विशेष्यता आश्रयता, वस्तुनः प्रामाणिकस्य, स्वाभावविरहरूपत्वं च प्रतियोगित्वम्'।[१८] अर्थाद् यद् अलीकं तदभावस्य आश्रयं भवितुं नार्हति। एवञ्च 'ईश्वरो नास्ति' इति असतद्रूपेणालीकत्वेन वेश्वरं प्रतियोगिनं स्वीकृत्याभावं साधयितुं न शक्यते। अभावस्याभावात्मकं यद् भावप्रतियोगी तद् वस्त्वेव भवितुमर्हति न त्वलीकमिति। एवंरूपेणोदयनाचार्येणाभावस्यालीकानुयोगिताऽलीकप्रतियोगिता चोभयस्य खण्डनमकारि। तेन चाऽनुपब्धिखण्डनेनेश्वरस्य सत्ता प्रतिस्थाप्यते।

बौद्धसम्मतानुपलब्धिवादे स्वीकृते शरीराद्यतिरिक्तात्मसत्ता न सिद्ध्यति। अत उभयग्रन्थे अनुपलब्धिवादखण्डनेन देहातिरिक्तात्मसत्ता स्थापिताऽऽचार्येण।

उल्लेखपञ्जिः

१. आत्मतत्त्वविवेकः, सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी लक्षणशास्त्रिद्राविडश्च, पृ.– ७३९।

२. तत्रैव।

३. 'दृश्यत्वविशेषणान्नैवमिति'।– तत्रैव।

४. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. श्रीमोहनभट्टाचार्यः, पृ.– २१२।

५. 'क्षित्यादिकं यदि ईश्वरकर्तृकं स्यात् तदा तद्वत्तया उपलभ्यते'।– व्याख्याविवृतिः, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.– १०२।

६. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पादपद्मोपाध्यायः ढुण्ढिराजशास्त्री च, पृ.– ३३१।

७. 'तथा च फलेच्छाजन्य उपायेच्छा तज्जन्या प्रवृत्तिरिति परम्परया फलेच्छाजन्यायाः प्रवृत्तेः व्यापकत्वं फलेच्छायामिति व्यापकीभूतफलेच्छाभावात् कर्तृत्वाभावसिद्धिः'।– व्याख्याविवृतिः, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.– १०३।

८. 'कस्यापराधेन पुनर्योग्योऽप्यात्मा तदानीं नोपलभ्यते? सामग्रीवैगुण्यात्'।– न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पादपद्मोपाध्यायः ढुण्ढिराजशास्त्री च, पृ.– ३१३।

९. तदेव, पृ.– ३२५।

१०. तत्रैव।

११. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. श्रीमोहनभट्टाचार्यः, १/४, पृ.– १२।

१२. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पादपद्मोपाध्यायः ढुण्ढिराजशास्त्री च, पृ.– ३२५।

१३. हरिदासी, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.– १०१।

१४. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पादपद्मोपाध्यायः ढुण्ढिराजशास्त्री च, ३/३, पृ.– ३३०।

१५. तत्रैव।

१६. तदेव, पृ.– ३३१।

१७. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. श्रीमोहनभट्टाचार्यः, ३/२, पृ.– २३४।

१८. प्रकाशः, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पादपद्मोपाध्यायः ढुण्ढिराजशास्त्री च, पृ.– ३२९।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

आकरग्रन्थाः

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः*। सम्पा. केदारनाथ-त्रिपाठी। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९९७।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः*। सम्पा. ढुण्ढिराज-शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९९७।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः*। सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी लक्षण-शास्त्री-द्राविडश्च। कलिकाता : द्य रयाल एसियाटिक् सोसाइटि अफ् वेङ्गल, १९३९।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः*(प्रथमः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता : संस्कृत-कलेज, १९८४।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः*(द्वितीयः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता : संस्कृत-कलेज, १९८९।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः*(तृतीयः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता : संस्कृत-कलेज, १९९०।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः*। सम्पा. चन्दन-भट्टाचार्यः। कलकाता : महाबोधि-वुक-एजेन्सी, २०१४।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः*। सम्पा. पद्मप्रसादोपाध्यायः ढुण्ढिराज-शास्त्री च। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरिज, १९५७।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः*। सम्पा. श्रीमोहन-भट्टाचार्यः। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, १९९५।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः*। सम्पा. श्यामापद-मिश्रः। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, १३९०(बङ्गाब्दः)।

उदयनाचार्यः। *लक्षणावली*। सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी। वेनारस : राज-राजेश्वरी, १८९७।

सहायकग्रन्थाः

अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। सम्पा. नारायण-चन्द्र-गोस्वामी। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १४१३(बङ्गाब्दः)।

उदयनाचार्यः। *किरणावली*। सम्पा. नरेन्द्र-चन्द्र-वेदान्ततीर्थः। कलकाता : दि एशियाटिक-सोसाइटि, २००२(प्रथमं संस्करणम् १९५६)।

उद्द्योतकरः। *न्यायवार्त्तिकम्*। सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरिज, १९१३।

गौतमः। *न्यायसूत्रम्*। सम्पा. गङ्गानाथ-झा। न्यायदर्शने; वात्स्यायनभाष्यसहितः। काशी : चौखम्बा-संस्कृत-संस्थान, १९२५।

गौतमः। *न्यायसूत्रम्*। सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। *न्यायदर्शनम्*(प्रथमः खण्डः)। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, २०११(प्रथमं संस्करणम् १९८१)।

घोषालः, चित्तरञ्जनः। *उपनिषद् संग्रहः*। कलकाता : ग्रन्थिक-संस्करणम्, १३९४।

जयन्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी*। सम्पा. पञ्चानन-तर्कवागीशः। कलिकाता : कलिकाता विश्वविद्यालय, १९३९।

धर्मकीर्तिः। *प्रमाणवार्त्तिकम्*। सम्पा. द्वारिकादास-शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-संस्थान, १९६८।

धर्मकीर्तिः। *न्यायविन्दुः*। सम्पा. सञ्जित-कुमार-साधुखाँ। कलकाता : सदेश,२००७।

नारायणभट्टः। *मानमेयोदयः*। चेन्नाइ : थियोजफिकाल सोसाइटि, १९३३।

नारायणभट्टः। *मानमेयोदयः*। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १९९०।

पतञ्जलिः। *पातञ्जलदर्शनम्*। सम्पा. पूर्णचन्द्र-शर्मा। कलकाता : पश्चिमवङ्ग- राज्य-पुस्तक-पर्षद्, २००५(द्वितीयं संस्करणम्) (प्रथमं संस्करणम् १८९८)।

माधवाचार्यः। *सर्वदर्शनसंग्रहः*। सम्पा. सञ्जित-कुमार-साधुखाँ। सर्वदर्शनसंग्रहे बौद्धदर्शन ओ जैनदर्शन। कलकाता : सदेश, २०११(प्रथमं संस्करणम् २००५)।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः। कलकाता : संस्कृत- पुस्तक-भाण्डार, १३७७(बङ्गाब्दः)।

गोस्वामी, राधामाधवः। *न्याये आत्मतत्त्व-समीक्षा*। *अन्वीक्षा* : भोल. ३०। कलकाता : यादवपुरविश्वविद्यालय, २००९।

सिंहः, मनीषा। *न्यायवैशेषिकदर्शने ईश्वरः*। *अन्वीक्षा* : भोल. ३३। कलकाता : यादवपुरविश्वविद्यालय, २०१२।

Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy* (vol.1). Delhi : Motilal Banarsidass, 1988.

Hiriyanna, M. O*utline of Indian Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass, 2009(rpt.) (1993 1st Ed.).

NarayanaBatta. *Manameyodaya*. Ed. C. Kunhan Raja & S. S. Suryanarayana Sastri. Madras : Theosophical Publishing House, 1933.

S. Kuppuswami Sastri. *A Primer of Indian Logic.* U.S : Franklin Classics Trade Press, 2018.

श्रीशङ्कराचार्यप्रतिपादिताया लक्ष्यसाधनभूतैकत्वबुद्धेर्विश्लेषणं स्वामिविवेकानन्ददिशा च तस्याः सामाजिकसमन्वयसाधकत्वविमर्शः

विवेक-कर्मकारः

सारसंक्षेपः

सत्यज्ञानानन्तस्वरूपं ब्रह्म एकमेवाद्वितीयम्। ब्रह्मण एकत्वात् तस्मिन् स्वगत-सजातीय-विजातीयभेदा न वर्तन्ते, न वा तस्य वस्तुतः परिच्छेदः सम्भवति। अन्तःकरणोपहितचैतन्यस्वरूपा जीवा ब्रह्मणोऽभिन्नाः, भेदश्च तेषाम् अनित्यान्तःकरणोपाधिवशात्। अतो न हि जीवब्रह्मणोरस्ति वास्तविको भेदः, न वा जीवानां चैतन्यदृष्ट्या मिथो वास्तविको भेदः सम्भवति। एतादृशी एकत्वबुद्धिः शङ्कराचार्येण गीतोपनिषद्भाष्यादिषु प्रतिपादिता। तस्या एकत्वबुद्धेः समाजे पूर्णतः प्रयोगः शङ्कराचार्यकाले असम्भव आसीत् विविधसामाजिकदार्शनिककारणवशात्। समाजे एकत्वबुद्धिमाधारीकृत्य समत्वस्याप्रयोगं प्रति राजनैतिकम् अर्थनैतिकं चोद्देश्यं च शङ्कराचार्यस्यासीदिति वक्तुं न शक्यते। शङ्कराचार्यः न हि राजानं कञ्चित्सेवमानो दृष्टः। जनानां निष्कामकर्मणि प्रेरणद्वारा निस्त्रैगुण्ये मार्गे प्रवर्तनमेव तस्यासीदुद्देश्यम्। "अर्थमनर्थं भावय नित्यमि"त्यसकृदुच्चारयद्भिः शङ्करभगवत्पादैः समाजस्यार्थनैतिकोन्नतये अथवा कस्यचिद् वर्णविशेषस्य अर्थनैतिकोन्नतये एकत्वबुद्धेर्लोके अप्रयोग उक्त इति चेन्न, व्याघातदोषापत्तेः। उपनिषदाधृतायाः शङ्कराचार्यप्रपञ्चितायाः एकत्वबुद्धेः समाजे प्रयोगोपाय ऊनविंशशताब्द्यां विवेकानन्देन कल्पितः। एकत्वबुद्धिः प्रेमपर्यवसायिनीति प्रतिपाद्य एकत्वबुद्धेः समाजे प्रयोगे सीमकल्पनं तेन विहितम्। शङ्कराचार्यप्रतिपादिताया एतस्या एकत्वबुद्धेः विवेकानन्ददिशा सामाजिकसमन्वयसाधकत्वं विविधप्रेक्षाभिरत्र प्रबन्धे आलोचितम्।

कुञ्चिकाशब्दः

एकत्वबुद्धिः, उपनिषद्, अद्वैतवेदान्तः, शङ्कराचार्यः, विवेकानन्दः, भारतीयसमाजः, वर्णजातिव्यवस्था, सामाजिकसमन्वयः।

"ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" इत्यद्वैतवेदान्तराद्धान्तः। सत्यत्वं स्वस्वरूपाव्यभिचारित्वं कालत्रयाबाध्यत्वापरपर्यायम्। ज्ञानस्वरूपं देशकालवस्तुरूपत्रिविधपरिच्छेदरहितं ब्रह्मतत्त्वं नित्यम् एकञ्च। परिदृश्यमानमिदं नामरूपव्याकृतमनेककर्तृभोक्तृसंयुक्तं जगत् मिथ्या। मिथ्यात्वं च प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम्। व्यावहारिकसत्ताविशिष्टम् इन्द्रियसन्निकृष्टं जगदिदं पारमार्थिकसत्ताकब्रह्मणि अधिष्ठाने शुक्तावारोपितरजतवद् मिथ्याज्ञानवशाद् आरोपितं, शुक्तिदर्शनादनन्तरं रजतबाधवद् ब्रह्मरूपाधिष्ठानज्ञानोत्तरकालीनो बाधः सत्यत्वबुद्धिहानं वा जगतः सञ्जायते। अतो यावन्न ब्रह्मसाक्षात्कारस्तावन्न जगन्मिथ्यात्वप्रतीतिः। अन्तःकरणोपहितं चैतन्यं जीवः, जीवाश्च बहवः। अन्तःकरणं ब्रह्मविषयकाज्ञानपरिणामो मिथ्याभूतः। यथा घटपटादिभिरवच्छिन्नाकाशानाम् आपाततो भेदप्रतीतावपि न तत्त्वतो भेदः, उपाधिनाशे भेदाननुभवात्, तथैव अन्तःकरणेनोपहितं चैतन्यं न मूलचैतन्याद्भिन्नं, मिथ्याभूतेनोपाधिनोपहितानां मिथः, उपाधेयोपहितानां वा तात्त्विकभेदासम्भवात्। पूर्वोक्तमूलतत्त्वत्रयोपबृंहणाय शङ्कराचार्योत्तरकालीनाद्वैतवेदान्तप्रवक्तृभिः बहुविधप्रक्रियाः कल्पिताः। ब्रह्मणः सत्यत्वमुपपादयितुं सदद्वैत-भावाद्वैतरूपप्रक्रियाद्वयं, जगन्मिथ्यात्वमुपपादयितुम् अजातवाद-दृष्टिसृष्टिवाद-सृष्टिदृष्टिवादरूपप्रक्रियात्रयं, जीवत्वं

जीवब्रह्मणोरेकत्वं वोपपादयितुम् अवच्छेदवाद-प्रतिबिम्बवादा-भासवादरूपप्रक्रियात्रयं दरीदृश्यते। परन्त्वेतासां प्रक्रियाणां परस्परं सूक्ष्मभेदालोकनेऽपि मूलतत्त्वत्रयाङ्गीकृतौ न काचिद् विमतिः। तस्माच्चाकूतम् अप्पय्यदीक्षितैः –

> प्राचीनैर्व्यवहारसिद्धविषयेष्वात्मैक्यसिद्धौ परं
> सन्नह्यद्भिरनादरात् सरणयो नानाविधा दर्शिताः।
> तन्मूलानिह संग्रहेण कतिचित् सिद्धान्तभेदान् धियश्-
> शुद्ध्यै सङ्कलयामि तातचरण-व्याख्यावचःख्यापितान्।। (सिद्धान्तलेशसङ्ग्रहः १)

ब्रह्मणः एकत्वमुपनिषत्सु असकृत्प्रतिपादितम्, विविधोपपत्तिप्रपञ्चैरालोचितं चाद्वैतवेदान्तग्रन्थेषु। "सदेव सौम्येदमग्र आसीद्। एकमेवाद्वितीयम्" (छा.उ. ६.२.१), "एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा" (श्वे.उ. ६.११), "एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः" (क.उ. २.२.११), "एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः। एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्।।" (ब्र.उ. १२), 'एको देवो बहुधा सन्निविष्टः' (तै. आ. ३.१४.१) 'एकः सन्बहुधा विचार' (तै. आ. ३.११.१) 'त्वमेकोऽसि बहूननुप्रविष्टः' (तै. आ. ३.१४.१३) 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत्किञ्चन मिषत्। स ईक्षत लोकान्नु सृजै' (ऐ.उ. १.१.१), "एकात्मप्रत्ययसारं प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः" (मा.उ. ७) – इत्यादिष्वसंख्येयासु श्रुतिषु ब्रह्मण एकत्वं प्रतिपादितम्। ब्रह्मण एकत्वं च ब्रह्मणि सजातीय-स्वगत-विजातीयभेदाभावकारणात्। तथाहि, 'एकमेवाद्वितीयम्' इति छान्दोग्यवाक्यव्याख्यानवेलायाम् एकमेवेति पदद्वितयेन ब्रह्मणि सजातीयस्वगतभेदाभावः, अद्वितीयमिति पदेन च विजातीयभेदाभावः प्रकाशितः इति आनन्दगिरिणा निर्दिश्यते। विद्यारण्यस्वामिभिः अभिनवनारायणेन्द्रसरस्वतीभिर्विविधाभिरुपपत्तिभिः एकमिति पदेन ब्रह्मणि सजातीयभेदाभावः, एवेति पदेन च स्वगतभेदाभावः, अद्वितीयमिति पदेन च विजातीयभेदाभावः प्रदर्शितः। एतेषां भेदानां स्वरूपप्रतिपादनप्रसङ्गे विद्यारण्यस्वामिना पञ्चदश्यामुच्यते –

> वृक्षस्य स्वगतो भेदः पत्रपुष्पफलादिभिः।
> वृक्षान्तरात्सजातीयो विजातीयः शिलादितः।। इति। (पञ्चदशी २.२०)

तथाहि एकस्य वृक्षस्य वृक्षान्तरात् भेदस्तु सजातीयभेदः, एकस्मिन्वृक्षे वृक्षत्वरूपसमानजातिविशिष्टस्य अपरस्य अवस्थानासम्भवात्। वृक्षः अवयवी, तत्रावयवरूपेण मूलपत्रपुष्पफलकाण्डादयः वर्तन्ते। वृक्षः न केवलं पत्रं, न वा केवलं पुष्पं, न वा केवलं मूलम्। एवं वृक्षस्य पत्रपुष्पमूलादिभिः स्वावयवैर्यो भेदः स स्वगतो भेदः। वृक्षे पाषाणादीनां वृक्षत्वजातिहीनानां भेदस्तु विजातीयभेदः।

ब्रह्मणि एते त्रयः भेदाः न सम्भवन्ति ब्रह्मण एकत्वात् निरवयवत्वाच्च। तथाहि, ब्रह्मण एकत्वात् तत्सजातीयद्वितीयस्य अभावात् न ब्रह्मणि सजातीयभेदः सम्भवति। सांख्यमते यद्यपि प्रधानमेकमेव तथापि सत्त्वरजस्तमोगुणात्मकत्वात् अनेकात्मकं, न तथा ब्रह्मणि अनेकात्मकत्वमाशङ्कनीयम्, अनेकात्मकत्वे सावयवत्वात् अवयवोपचयापचयात्मकवृद्धिनाशापत्तेश्च। अतः श्रुतौ एवेत्यवधारणेन ब्रह्मण निरवयवत्वमनेकात्मकत्वाभावश्च ख्यापितम्। न हि ब्रह्मणि स्वगतभेदः सम्भवति, ब्रह्मणो निरवयवत्वात् "निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्" (श्वे.उ. ६.१९), "हिरण्मये परे कोशे विरजं ब्रह्म निष्कलम्" (मु.उ. २.२.१०), "ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः" (मु.उ. ३.१.८) इत्यादिश्रुतेश्च। ब्रह्मविजातीयस्य द्वितीयस्याभावात् न हि ब्रह्मणि

विजातीयभेदप्रसङ्गः। ब्रह्मण एकत्वात् न हि ब्रह्मणो वस्तुतः परिच्छेदः सम्भवति। तथाहि, ब्रह्म देशतः कालतः वस्तुतश्च अपरिच्छिन्नम्। सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेति श्रुतावनन्तपदेन अपरिच्छिन्नत्वमात्मन आम्नायते। द्वितीयवस्तुस्थितौ एव एकं वस्तु अपरेण परिच्छिद्यते। ब्रह्मण एकत्वात् न हि ब्रह्म वस्त्वन्तरेण परिच्छिद्यते।

ब्रह्मणः एकत्वात् जीवानां च ब्रह्मणः अभिन्नत्वात् साधचतुष्टयसम्पन्नः शुद्धचित्तः जीवः श्रवण-मनन-निदिध्यासनद्वारा जीवब्रह्मणोरेकत्वं साक्षात्करोति। ब्रह्मणः एकत्वात् निर्गताज्ञानकल्मषो जीवो नैव नानात्वं पश्यति। एतादृशैकत्वदृष्टिरेव जीवन्मुक्तस्य लक्षणम्। एतादृशैकत्वप्रज्ञायां प्रतिष्ठितायां जीवो मुच्यते। तत्र "को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः" (ई.उ ७) "एकधैवानुद्रष्टव्यं" (बृ.उ. ४.४.२०) "नेह नानास्ति किञ्चन" (बृ.उ. ४.४.१९) "तत्केन कं पश्येत्" (बृ.उ. २.४.१४) "नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्। तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्॥" (क.उ. २.५.१३) – इत्यादीन्युपनिषद्वाक्यान्येवात्र प्रमाणम्। ब्रह्मणि भेदं पश्यताम् अज्ञानसद्भावात् न हि मुक्तिः सम्भवति, "मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति" (बृ.उ. ४.४.१९) "यदा ह्येवैष एतस्मिन्नुदरमन्तरं कुरुते, अथ तस्य भयं भवति" (तै.उ. २.७.३४) इत्यादिश्रुतेः। मुक्तः सर्वभूतेषु आत्मानं, सर्वभूतानि च आत्मनि वीक्षते। अतः कस्माच्चिदपि न जुगुप्सते। सर्वभूतेषु एकत्वमनुपश्यतः न वा शोकमोहौ सम्भवतः, शोकमौहौ अज्ञानकारणादुत्पद्येते आत्मैकत्वविज्ञानेन च अज्ञानरूपबीजनाशात् तत्कार्यभूतौ शोकमोहौ अपि नश्यतः। तथाहि ईशोपनिषद्भाष्ये उच्यते शङ्कराचार्येण – "शोकश्च मोहश्च कामकर्मबीजमजानतो भवति, न त्वात्मैकत्वं विशुद्धं गगनोपमं पश्यतः"[१] इति।

श्रीशङ्करभगवत्पादैर्गीताभाष्ये स्थितप्रज्ञलक्षणप्रपञ्चनवेलायामुच्यते यत् – "सर्वत्रैव हि अध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तान्येव साधनानि उपदिश्यन्ते, यत्नसाध्यत्वात्"[२] इति। मुक्तस्य कृतार्थस्य यल्लक्षणं तदेव साधनं मुमुक्षोरिति तात्पर्यम्। तथाहि, पूर्वालोचितैकत्वबुद्धिः या हि मुक्तस्य लक्षणरूपेण विराजते, सा एव साधनं मुमुक्षोः। तद्यथा सत्यवादित्वं सज्जनस्य लक्षणं चेत् सज्जनीभवनाभिलाषी सत्यवादित्वं साधनरूपेणाङ्गीकरोति। तथैव मुक्तस्य लक्षणभूता या एकत्वबुद्धिः या च लक्ष्यभूता मुमुक्षोः, सा एव एकत्वबुद्धिः साधनरूपेण मुमुक्षुणाङ्गीक्रियते। एकत्वबुद्धेरभ्यासेन क्रमात्स लक्ष्यभूतां तामवाप्नोति। महता यत्नेन सा एकत्वबुद्धिर्मुमुक्षुणा सम्पादनीया। ननु, जीवब्रह्मणोरेत्वबुद्धिः सर्वभूतेषु चात्मबुद्धिर्हि मुक्तस्य सम्भवति, न मुमुक्षोरिति चेद् वाढम्, तस्य जीवब्रह्मणोर्भेदबुद्धौ सत्यामपि एकत्वबुद्धिरारोपणीया। अतो मुमुक्षुः सर्वत्रात्मबुद्धिं कुर्यात्, न हि कुत्रापि भेदं पश्येत्। एतादृशीमात्मबुद्धिं कृत्वा यतमानस्य साधकस्य ज्ञाननिष्ठायोग्यतापादनात् श्रवण-मनन-निदिध्यासनद्वारा मोक्षः सिध्येदिति तात्पर्यम्। उच्यते च श्रीमद्भगवद्गीतासु –

> विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि।
> शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः॥ (गीता ५.१८) इति।

धर्मार्थकाममोक्षाः हि पुरुषार्थाः। तेषु मोक्षः परमपुरुषार्थः, मोक्षस्य आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिस्वरूपत्वात् परमानन्दस्वरूपत्वाच्च। मोक्षश्च अज्ञानतज्जन्याखिलभेदबुद्धिनिवृत्तौ सम्भवति। अतः परमानन्दप्रपित्सुना लक्ष्यभूतैकत्वबुद्धेः साधनं सुतरां विधेयम्। आध्यात्मिकसाधनेषु बद्धादराः भारतीयाः शङ्कराचार्यकालादेव यदि एतस्याः एकत्वबुद्धेः साधनमकरिष्यन् तर्हि समाजे सर्वत्रापि ऐक्यं सुप्रतिष्ठितम् अभविष्यत्। भारतीयास्तिकदर्शनेषु अद्वैतवेदान्तदर्शनस्यैव सर्वाधिकः प्रभावो भारतवर्षे आलोक्यते। नवमशताब्द्यां शङ्कराचार्येण आभारतं पर्यट्य वेदविरुद्धमतानाम् अद्वैतविरोधिमतानां च खण्डनपुरःसरम् औपनिषदं वेदान्तदर्शनं प्रतिष्ठापितम्। भारतवर्षस्य चतुर्षु

दिक्षु चत्वारः मुख्यमठास्तेन स्थापिताः, असंख्येयाश्चापरे मठाः अद्वैतवेदान्तमतानुसारिणस्ततः समुद्भूताः, इदानीमपि असंख्येयाः आभारतं वर्तन्ते। अद्वैतवेदान्ततत्त्वमनुसृत्य जीवनं यापयतां संख्या इदानीमपि प्रशंसनीया। अतः उपनिषत्प्रोक्तया शङ्कराचार्येणोपबृंहितया लक्ष्य-साधनभूतयैकत्वबुद्ध्या समाजे साम्यवादस्थापनं सुशकमासीत्। परन्तु विविधकारणवशात् तादृशैकत्वबुद्धेर्लौकिकव्यवहारे प्रयोगो नालोकितः, केवलम् आध्यात्मिकाभ्युन्नतये तात्त्विकालोचनायां चैव सा एकत्वबुद्धिः पर्यवसिता। रामकृष्ण-रमणमहर्षि-निसर्गदत्तप्रमुखाणां मुक्तानां व्यवहारे आचण्डालाप्रतिहतवेगः प्रेमप्रवाहः यद्यपि आलोकितः, परन्तु मुमुक्षूणां व्यवहारे तस्या एकत्वबुद्धेः प्रयोगो न दृष्टः। अत्र च सम्भावितानि कारणानि अध आलोच्यन्ते।

जीवब्रह्मणोरेकत्वम्, सर्वजीवानां च औपाधिको भेद इति तत्त्वस्य व्यवहारेऽपि सर्वथानुसृतौ अद्वैतशास्त्राणामेवाप्रवृत्तिप्रसङ्गः। शङ्कराचार्येण अध्यासभाष्ये उच्यते – "तमेतमविद्याख्यमात्माना-त्मनोरितरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः, सर्वाणि च शास्त्राणि विधिप्रतिषेधमोक्षपराणि।[३] … "शास्त्रीये तु व्यवहारे यद्यपि बुद्धिपूर्वकारी नाविदित्वा आत्मनः परलोकसम्बन्धमधिक्रियते, तथापि न वेदान्तवेद्यम् अशनायाद्यतीतम् अपेतब्रह्मक्षत्रादिभेदम् असंसार्यात्मतत्त्वम् अधिकारेऽपेक्षते, अनुपयोगात् अधिकारविरोधाच्च"[४] इति। मोक्षपरस्यापि शास्त्रस्य भेदपुरःसरमेव प्रवृत्तिर्भवति, का कथा पुनः क्रियाकारकफलभेदवतः कर्मपरस्य शास्त्रस्य। शिष्य-शास्त्र-शास्तृरूपभेदमङ्गीकृत्यैव शास्त्राणां प्रवृत्तिः, जीवब्रह्मणोरेकत्वबुद्धौ सत्यां न हि शास्त्रेषु प्रवृत्तिः स्यात् मुमुक्षूणाम्, सर्वत्रैकस्यैव ब्रह्मणः सत्त्वात्। अतो भेदविजृम्भितम् एव मोक्षशास्त्रम्। किं बहुना, शङ्कराचार्येणापि तत्त्वोपदेशग्रन्थे उच्यते – "भावाद्वैतं सदा कुर्यात् क्रियाद्वैतं न कर्हिचित्" (तत्त्वोपदेशः ८७)[५] इति। अतो जीवब्रह्मणोरैक्यं जीवानां च तात्त्विकभेदाभावः इत्येवम् अद्वैतबुद्धिः मुमुक्षोः तिष्ठेत्, एतदेव भावाद्वैतम्। परन्तु स लोकव्यवहारे लौकिकक्रियासु च न हि अद्वैतबुद्धिं प्रयोजयेत्, क्रियासु क्रियाकारकफलभेदज्ञानपुरःसरमेव तस्य प्रवृत्तिर्भवेत्, भेदज्ञानाभावे सति कर्मप्रवृत्त्यनुपपत्तेः।

एकत्वबुद्धेः समाजे अप्रयोगं प्रति सामाजिकं कारणमपि भवति दृग्गोचरम्। तथाहि, भारतवर्षस्य स्वर्णयुगाभिधेये गुप्तयुगे (ख्रिस्टीयायाः चतुर्थशताब्द्याः षष्ठशताब्दीं यावत्) वर्णाश्रमधर्मानुसारेण समाजनियमाः निर्मिताः, मनुयाज्ञवल्क्यादिप्रणीतस्मृतीनाम् आधारेण शासनव्यवस्था कल्पिता, पूर्वपरम्परानुसारेण च विविधशास्त्राणि प्रणीतानि। ततो द्विशतवत्सरेभ्यः परमाविर्भूतः शङ्कराचार्योऽपि सुष्ठु समाजविनिर्माणाय वर्णाश्रमधर्मस्य माहात्म्यं सम्प्रदायमनुसृत्यैव सङ्कीर्तयति, अतः न हि शूद्राणां ब्रह्मज्ञानेऽधिकार इति अपशूद्राधिकरणे प्रस्तौति।[६] तत्कालीनसमाजे वर्णाश्रमव्यवस्थाविपर्यये वर्णाश्रमधर्माननुसृतौ च समाजे अव्यवस्था स्यात्, सामाजिकानाम् ऐहिकामुष्मिकी अभ्युन्नतिश्च न स्यादिति तन्मतम्। अतः एकत्वबुद्धेः प्रयोगः समाजे सञ्जायते चेत् समाजे अव्यवस्था स्यात्। समाजे वरावरभावः स्वाभाविकः, तस्यानङ्गीकारे व्यवस्थाभावः समापतेत्। अतो वेदान्तमन्त्राणामसाम्प्रदायिकं व्याख्यानं गर्हितमिति तेषां मतम्। उक्तञ्च तेन गीताभाष्ये – "असम्प्रदायवित् सर्वशास्त्रविदपि मूर्खवदुपेक्षणीयः"[७] इति। अतो समाजव्यवस्थारक्षणायैतादृशाया एकत्वबुद्धेः लोकव्यवहारे प्रयोगस्तदा दुःशकः आसीत्। विप्लवेन समाजपरिवर्तने सति समाजस्थैर्यं नश्यति, अनन्तकष्टमाप्नुवन्ति सामाजिकाः, विवर्तनस्य मार्गः एव समाजपरिवर्तनस्य उत्कृष्टतमः मार्गः। विवर्तनमार्गे चलन् समाजः कस्याश्चित् प्रक्रियाया व्यवस्थायाः वा सौविध्यमसौविध्यं च विचारयितुमवकाशं लभते, सामूहिककल्याणकरत्वं विचार्य अभिनवायाः

प्रक्रियाया व्यवस्थाया वा हानम् उपादानं च यथायथं कर्तुं शक्नोति। अविमृश्यकारित्वं यथा व्यक्तिं तथा समाजमपि नाशयति।

अस्याः एकत्वबुद्धेः समाजे अप्रयोगं प्रति किञ्चिद्राजनैतिकं कारणं स्यादिति चिन्तनं न युक्तम्। यतो हि शङ्कराचार्यः राजसभायां नासीत्। संसारविरक्तानामात्मस्वरूपज्ञानाय जनहिताय समाजस्याभ्युन्नतये च तेन कार्याणि विहितानि। ननु, स्मृतियुगे ब्राह्मणाः स्वाधिपत्यं स्वश्रेष्ठत्वं च प्रतिष्ठापयामास। तस्याधिपत्यस्य अग्रेनयनमेव शङ्कराचार्यैर्विहितमिति युक्त्यैकत्वबुद्धेरप्रयोगं प्रत्यस्ति राजनैतिकं कारणमिति न वाच्यम्, बौद्धधर्मं प्रतिहत्य सनातनहिन्दुधर्मस्य पुनःप्रतिष्ठा शङ्कराचार्यस्य अव्यवहितपूर्वकाले एव कुमारिलभट्टादिभिर्विहिता। तदा सनातनहिन्दुधर्मस्य मूलग्रन्था एव यदि तेन मुहुर्मुहुर्दूषिताः स्युस्तर्हि पुनःप्रतिष्ठापिते वैदिकधर्मे आस्था एव न स्याज्जनानामिति धिया श्रुतिस्मृतिविरोधे न तस्य प्रवृत्तिरित्यनुमातुं शक्यते। अतो न किञ्चिद्राजनैतिकमुद्देश्यमासीत् शङ्करभगवत्पादस्य इत्युद्घोषयितुं शक्यते। "अर्थमनर्थं भावय नित्यम्" इत्यसकृदुच्चारयद्भिः शङ्करभगवत्पादैः समाजस्यार्थनैतिकोन्नतये अथवा कस्यचिद् वर्णविशेषस्य अर्थनैतिकोन्नतये एकत्वबुद्धेर्लोके अप्रयोग उक्त इति चेन्न, व्याघातदोषापत्तेः। अतोऽस्माकं मते एकत्वबुद्धेरप्रयोगं प्रति राजनैतिकार्थनैतिककारणासद्भावेऽपि सामाजिकं दार्शनिकं वा कारणमनुसन्धातुं शक्यते।

शङ्कराचार्यस्य (७८८ ख्रिस्टाब्दात् ८२० ख्रिस्टाब्दं यावत्) तिरोभावात् सहस्रवत्सरेभ्योऽनन्तरमाविर्भूतः स्वामिविवेकानन्दः (१८६३ ख्रिस्टाब्दात् १९०२ ख्रिस्टाब्दं यावत्) अद्वैतवेदान्तप्रोक्ताया एकत्वबुद्धेः समाजे प्रयोगाय अभिनवमुपायं चिन्तयामास। स्वामिविवेकानन्दः औपनिषदमद्वैतमेव मुख्यतः स्वीकृतवान्। शङ्कराचार्येण सह तस्य वैमत्यं केषुचित्स्थानेषु प्रकटीभूतम्।[८] परन्तु एकत्वबुद्धेः समाजे प्रयोगविषये शाङ्करं मतमनुसृत्यैव तेन आलोचना विहिता 'Practical Vedanta' (कर्मजीवने वेदान्तः) इति शीर्षकेषु भाषणेषु।[९] अरण्ये विविक्तप्रदेशे एव वेदान्तचिन्ता न सीमाबद्धा स्यात्, प्रात्यहिकलोकव्यवहारे अपि वेदान्तचिन्ता वेदान्ततत्त्वानामाचरणं च सुतरां सम्भवति इति तेन सोपपत्ति प्रतिपादितमेषु भाषणेषु।[१०]

शङ्कराचार्यः यादृश्यां समाजव्यवस्थायाम् आविर्बभूव ततो बहुधा भिन्नायामेव विवेकानन्दः आविर्भूतः इत्यनुक्तसिद्धम्। विवेकानन्दकाले ततः पूर्वञ्च वैदेशिकानां महम्मदीयानाम् आङ्गलानां च त्रैवर्णिकभिन्नानां निरन्तरं शासनात् वर्णजातिव्यवस्थाविषये भारतीयसमाजे शैथिल्यमागतमासीत्। वङ्गप्रदेशेषु आविर्भूतस्य श्रीचैतन्यस्य कृष्णप्रेमग्रन्थिना वर्णजातिकृतभेदमुपेक्ष्यैव सर्वेषां मनुष्याणां भगवद्भक्तिरूपैकसूत्रेण[११] बन्धनं सञ्जातं, वर्णजातिव्यवस्थासु जनानामौदासीन्यं च आविर्भूतम्। बङ्किमचन्द्र-राममोहन-विद्यासागर-डिरोजोओ-रामकृष्ण-प्रमुखानां समाजसंस्कारकाणां यौक्तिक-विचारास्तदा न केवलं वङ्गप्रदेशेषु अपि तु आभारतं प्रसृता आसन्। अतः प्रचलितवर्णजातिव्यवस्थाविरोधपुरःसरं स्वमतस्थापनाय लब्धः अवकाशः विवेकानन्दस्वामिपादैः। सर्वे जीवाः ब्रह्म एव, नास्ति तेषु भेदः। अतः अस्पृश्यत्वादीनां कुसंस्काराणां समाजात् अपसारणं तेन काङ्क्षितम्। सर्वत्र समत्वदृष्टिविषये तेन उक्तं स्वदेशमन्त्रे – "वदत मूर्खभारतवासिनो दरिद्रभारतवासिनो ब्राह्मणभारतवासिनः चण्डालभारतवासिनो नो भ्रातरः"[१२] इति। परिव्राजकप्रबन्धे तेन उच्यते – "भातु नवं भारतम्। कर्षकस्य उटजं भित्त्वा हलं धारयद् धीवर-चर्मकार-मलवाहक-मालाकाराणामुटजेभ्यो भातु"[१३] इति।

समाजे समत्वबुद्धेः स्थापने भित्तिभूता काचिद् दृढा दार्शनिकी भित्तिरावश्यिकी। विवेकानन्दस्वामिभिर्वेदान्तप्रोक्ता एषा एकत्वबुद्धिरेव सामाजिकसमन्वयसाधने दृढभित्तिरूपेणाङ्गीकृता। प्राचीनधर्ममते ईश्वरेऽविश्वासवानेव नास्तिकः,

परन्तु यस्य आत्मनि विश्वासो नास्ति स एव नास्तिकः इति स्वामिनामभिनवाभिप्रायः। विषयस्यास्य परिष्करणाय उच्यते तैः – "न चायं विश्वासः जीवगतां क्षुद्रामस्मितामाधाय, यतो हि वेदान्तः एकत्ववादस्य शिक्षां प्रयच्छति। विश्वासस्यास्य तात्पर्यं सर्वभूतेषु प्रीतिः, सर्वेषु जीवजन्तुषु प्रीतिः, सर्ववस्तुषु प्रीतिः। अनेन महता विश्वासबलेन एव जगतः उन्नतिर्भविष्यति" इति।[१४]

स्वामिनो मते सर्वभूतेषु एकत्वबुद्धेः लक्षणं तावत् सर्वभूतेषु प्रेम। न हि ख्रिस्टमहम्मदादिप्रोक्त-स्वधर्मीयमात्रनिष्ठ-भ्रातृत्वद्वारेण, अपि तु अद्वैतवेदान्तप्रोक्ताखिललोकसमत्वबुद्ध्या एव समाजस्थापनं स्वामिनः अभीप्सितमासीत्। अत उक्तं तेन –

> क्वेशमन्विषति त्यक्त्वा बहुरूपैः पुरःस्थितम्।
> जीवे प्रेम हि यस्यास्ति स ईश्वरं हि सेवते॥ इति।[१५]

यदा सर्वभूतेषु एकत्वबुद्धिः प्रतिष्ठिता स्यात् तदैव सर्वभुतेषु प्रेम सम्भवति। स्वामिनो मते या साधनभूता एकत्वबुद्धिः सा हि प्रेमपर्यवसायिनी। अतः आरोपिता एषा एकत्वबुद्धिः न हि विधिमोक्षशास्त्रवैयर्थ्यापत्तिं जनयति। सर्ववर्णैः स्वस्ववर्णकृत्यमपरित्यज्यापि एकत्वबुद्धेरस्या अभ्यासः कर्तुं शक्यते, अतः सामाजिकव्यवस्थाया अपि बलादुच्छेदो न भवति। स्वामिनो मते गुणानुरोधेन ब्राह्मणादिवर्णकल्पनम्, अतः यस्मिन् कस्मिंश्चिदपि वर्णे लब्धजन्मापि जीवः स्वगुणानुसारं ब्राह्मणत्वादिकमर्जयितुं शक्नोति। एतादृशीमेकत्वबुद्धिम् मनसि निधाय जीवप्रेम्णा पूरितमानसाः साधारणजनाः यदि सामाजिककार्येषु प्रवर्तेरन् तदा साम्यवादो न गन्धर्वनगरायितः स्यात्।

उपनिषत्प्रतिपादिता साध्यरूपा या एकत्वबुद्धिर्लोकव्यवहारविरोधिनी मुक्तलक्षणभूता सा एव साधनरूपा सती जीवानां ब्रह्मज्ञानहीनानामपि सामाजिकसमन्वयसाधनद्वारा वैयक्तिकीं सामूहिकीं चाभ्युन्नतिं जनयतीति विवेकानन्दस्वामिनां यच्चिन्तनं तद्ध्यभिनवमुल्लेखार्हञ्च। ननु यद्येषा आध्यात्मिकाभ्युदयसाधिका साधनरूपा एकत्वबुद्धिः लौकिकाभ्युदयायाप्यङ्गीकरणीया स्यात्तर्हि कुत्रैतायाः एकत्वबुद्धेः फलपर्यवसनामिति सुतरां चिन्तनीयम्। विवेकानन्दस्वामिभिस्तस्मात् महत्या युक्त्या एकत्वबुद्धेः प्रेमपर्यवसायित्वख्यापनद्वारा व्यावहारिकप्रपञ्चे तस्याः सीमकल्पनमपि विहितम्। जातिधर्मलिङ्गादिविविधोपाधिभिर्विभक्तेषु जनेषु अद्वैतप्रतिपादितैषा एकत्वबुद्धिः प्रेमोद्रेककारणं भवेत्, येन प्रेम्णा पारस्परिकद्वेषो दूरीभूतः स्यादुभयोः सहानवस्थानविरोधात्। तेन च सामाजिकसमन्वयः सम्भवेत्, अन्यथा नियममात्रप्रणयनेन पारस्परिकद्वेषकलुषितमानसानां सामाजिकानां समन्वयः न कथञ्चिदपि सम्भवति। अतोऽद्वैतवेदान्तप्रतिपादितैकत्वबुद्धेः परिपालनं सामजिकसमन्वयाध्वना वैयक्तिकसामाजिकाभ्युदयाभिलाषिभिः समैः सामाजिकैर्विधेयमिति विवेकानन्दस्वामिनां राद्धान्तः इति शम्।

संकेतपञ्जिः

छा.उ. = छान्दोग्योपनिषद्

श्वे.उ. = श्वेताश्वतरोपनिषद्

क.उ. = कठोपनिषद्

ब्र.उ. = ब्रह्मबिन्दूपनिषद्

तै.आ. = तैत्तिरीयारण्यकम्

मा.उ. = माण्डूक्योपनिषद्

मु.उ. = मुण्डकोपनिषद्

ई.उ. = ईशोपनिषद्

बृ.उ. = बृहदारण्यकोपनिषद्

तै.उ. = तैत्तिरीयोपनिषद्

सम्पा. = सम्पादकः

व्या. = व्याख्याकारः

उल्लेखपञ्जिः

१. उपनिषद्भाष्यम्, प्रथमखण्डः. पृ - ८

२. श्रीमद्भगवद्गीता. पृ – ११५

३. ब्रह्मसूत्रभाष्यम्. पृ - २१

४. तदेव, पृ – २३

५. The Works of Sri Śaṅkarācārya. Vol. 16. P206

६. 'शुगस्य तदनादरश्रवणात् तदाद्रवणात् सूच्यते हि' (ब्रह्मसूत्रम् १.३.३४)

७. श्रीमद्भगवद्गीता. पृ – ५३५

८. विवेकानन्दस्वामिभिर्मोक्षोपायरूपेण कर्म-योग-भक्ति-ज्ञानानि प्रतिपादितानि। परा भक्तिः परमं ज्ञानम् च उभयोरैक्यं स्वामिनोपपादितम्। एतादृशानि बहुविधानि पार्थक्यानि शङ्करविवेकानन्दयोर्मतेषु द्रष्टुं शक्यन्ते।

९. स्वामी विवेकानन्देर वाणी ओ रचना, द्वितीयः खण्डः. पृ – १६७-२२१

१०. तदेव, पृ – १७० (वङ्गभाषायाः संस्कृतानुवादः)

११. श्रीचैतन्यमते हरिभक्तिपरायणः चण्डालोऽपि संस्कारहीनेभ्यः द्विजेभ्यः श्रेष्ठः। वैष्णवेषु श्रीचैतन्यमतानुयायिषु न हि जात्यादिकृतो भेदः परिगण्यते।

१२. स्वामी विवेकानन्देर वाणी ओ रचना, षष्ठः खण्डः. पृ – ९४ (वङ्गभाषायाः संस्कृतानुवादः)

१३. तदेव, पृ – ६४ (वङ्गभाषायाः संस्कृतानुवादः)

१४. स्वामी विवेकानन्देर वाणी ओ रचना, द्वितीयः खण्डः. पृ – १७६ (वङ्गभाषायाः संस्कृतानुवादः)

१५. स्वामी विवेकानन्देर वाणी ओ रचना, षष्ठः खण्डः. पृ – २१० (वङ्गभाषायाः संस्कृतानुवादः)

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अप्पय्यदीक्षितः। *सिद्धान्तलेशसङ्ग्रहः कृष्णालङ्कारसमलङ्कृतः*। सम्पा. भाऊशास्त्री बझे। काशी-संस्कृत-ग्रन्थमाला ३६। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-संस्थानम्, २००७ (तृतीयसंस्करणम्)।

उपनिषद्भाष्यम् । सम्पा. मणिद्रविडः। प्रथमखण्डः। वाराणसी: महेश-अनुसन्धान-संस्थानम्, २००४ (द्वितीयसंस्करणम्)।

उपनिषद्भाष्यम् । सम्पा. मणिद्रविडः. द्वितीयखण्डः। वाराणसी: महेश-अनुसन्धान-संस्थानम्, २००५ (द्वितीयसंस्करणम्)।

गुप्तः, महेन्द्रनाथः। *श्रीश्रीरामकृष्णकथामृत* । कोलकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, २०१२ (पञ्चत्रिंशत्तमं पुनर्मुद्रणम्)।

चिन्तानायक विवेकानन्द । सम्पा. स्वामी लोकेश्वरानन्दः। कोलकाता: रामकृष्ण मिशन् इनस्टिटिउट् अब कलचर, २००७ (द्वितीयसंस्करणस्य नवमं मुद्रणम्)।

विवेकानन्दः, स्वामी। *स्वामी विवेकानन्देर वाणी ओ रचना*। द्वितीयः खण्डः। कोलकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, २०१२ (चतुर्थसंस्करणस्य अष्टाविंशतितमं पुनर्मुद्रणम्)।

विवेकानन्दः, स्वामी। *स्वामी विवेकानन्देर वाणी ओ रचना*। षष्ठः खण्डः। कोलकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, २०१२ (चतुर्थसंस्करणस्य त्रयोविंशतितमं पुनर्मुद्रणम्)।

व्यासः। *श्रीमद्भगवद्गीता अष्टटीकोपेता* । सम्पा. वासुदेव-लक्ष्मण-पणशीकरः। व्रजजीवन-प्राच्यभारती-ग्रन्थमाला ६४। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २००९ (पुनर्मुद्रणम्)।

शङ्कराचार्यः*। विवेकचूडामणिः* । सम्पा. व्या. अरविन्दानन्दयतिः। विद्याभवन-प्राच्यविद्या-ग्रन्थमाला ८३। वाराणसी: चौखम्बा-विद्याभवनम्, १९९८ (पुनर्मुद्रणम्)।

शङ्कराचार्यः। *ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्* । सम्पा. जगदीशशास्त्री। दिल्ली: मोतीलाल-बनारसीदासः, २००० (पूनर्मुद्रणम्)।

The Works of Śrī Śaṅkarācārya. Vol. 16. Srirangam: Vani Vilas Press, 1910.

समासाधिकारे योगविभागः - एका समीक्षा

बुलेट्-मण्डलः

सारसंक्षेपः

पाणिनीयव्याकरणे न केवलं सूत्रैः पदसिद्धिर्भवति अपि तु सूत्रैः सह वार्त्तिकानां भाष्याणाञ्चावश्यकता वर्तते। पदसिद्ध्यर्थं यथा व्याख्याने उदाहरणप्रत्युदाहरणवाक्याध्याहारादीनामावश्यकता दृश्यते तथैव अपरे केचन पदसिद्ध्युपायाः सन्ति। तेषूपायेषु योगविभागः अन्यतमः। पाणिनीयव्याकरणे बहुत्र योगविभागः स्वीक्रियते आचार्यैः। अष्टाध्याय्यां 'प्राक् कडारात् समासः'[१] इति सूत्रादारभ्य 'कडाराः कर्मधारये'[२] इति सूत्रात् प्राक् समासाधिकारो वर्तते। अस्मिन् समासाधिकारे त्रयः योगविभागाः स्वीकृताः। तेषु 'सह सुपा' इत्यत्र योगविभागविषये तु नास्ति आचार्याणां वैमत्यम्। यद्यपि सिद्धान्तकौमुदीकारेण 'चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः' इति सूत्रे साक्षात् योगविभागः न आलोचितः तथापि 'वैयाकरणाख्यायां चतुर्थ्याः'[३] इति सूत्रस्य उदाहरणप्रसङ्गे 'चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः' इत्यस्य योगविभागः स्वीकृतः। तथाहि- आत्मनेपदम् इत्यादौ कथं समासः भवति इत्यस्मिन् प्रसङ्गे दीक्षितेनोक्तं- 'चतुर्थीति योगविभागात्समासः' इति। एवमेव 'एकादिश्चैकस्य चादुक्'[४] इति सूत्रस्य व्याख्यावसरे 'तृतीया तत्कृतार्थेन गुणवचनेन' इति सूत्रस्य योगविभागः स्वीकृतः। तदुक्तं दीक्षितेन- 'नञो विंशत्या सह समासे कृते एकशब्देन सह तृतीयेति योगविभागात्समासः। अनुनासिकविकल्पः। एकेन नविंशतिः एकान्नविंशतिः' इति। एवमत्र समासाधिकारे स्वीकृताः त्रयः योगविभागाः संक्षेपेण आलोचिताः।

कुञ्चिकाशब्दः

चतुर्थी, तृतीया, योगविभागः,समासः, सुपा।

उपोद्घातः

शब्दार्थमयेऽस्मिन् जगति सर्वेषां चिन्तनस्य मनोभावनायाः प्रकटनस्य च प्रधानं साधनं शब्दः एव। तत्र शब्दशास्त्रं हि व्याकरणम्। व्याक्रियन्ते शब्दाः अनेन इति व्याकरणम्। वि-आङ्पूर्वकात् कृधातोः करणे ल्युट्-प्रत्यये व्याकरणशब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। व्याकरणेन शब्दानुशासनं क्रियते। व्याकरणेनैव शब्दानां तत्त्वावबोधः भवति। तदुक्तं भर्तृहरिणा वाक्यपदीये -

> अर्थप्रवृत्तितत्त्वानां शब्दा एव निबन्धनम्।
> तत्त्वावबोधः शब्दानां नास्ति व्याकरणादृते।।[५] इति।

तत्र बहुषु व्याकरणग्रन्थेषु पाणिनिमुनेः अष्टाध्यायी अन्यतमा। वर्तमानसमये पाणिनीयव्याकरणमेव मूर्धन्यस्थानभूतमस्ति। पाणिनीयव्याकरणे पदसिद्धिनिमित्तं बहवः उपायाः स्वीकृताः। तेषु उपायेषु केचन उपायाः स्वयं पाणिनिना आश्रिताः। केचन उपायाः परवर्तिवैयाकरणैः आश्रिताः। योगविभागरूपः उपायः परवर्तिवैयाकरणैः आश्रितः उपायः अस्ति। तत्र कः योगः कश्च योगविभागः इति जिज्ञासा सुतरामुदेति। 'योगे-योगे तवस्तरं वाजे-वाजे हवामहे। सखाय इन्द्रमूतये।।'[६] इत्यादौ ऋग्वेदे योगशब्दस्य उल्लेखः दृश्यते। अस्य मन्त्रस्यार्थः सायणाचार्येण एवं प्रतिपादितः- 'योगे योगे प्रवेशे प्रवेशे तत्कर्मोपक्रमे' इति। युजिर् योगे इति धातोः 'हलश्च' इति सूत्रेण घञ्प्रत्यये चजोः कु घिण्यतोः इति सूत्रेण कुत्वे योगशब्दः निष्पद्यते इति सायणाचार्येण स्वीकृतम्। 'युज समाधौ'[७] इति समाध्यर्थकात् युज्-धातोः 'भावे'[८] इति सूत्रेण घञ्प्रत्यये योगशब्दः निष्पद्यते। अयं योगशब्दः समाध्यर्थे प्रयुज्यते। 'अथ योगानुशासनम्' इति प्रथमयोगसूत्रभाष्ये व्यासदेवेन 'योगः समाधिः' इति व्याख्या कृता। वस्तुतः चित्तवृत्तेः निरोधः

एव योगः। तदुक्तं भगवता पतञ्जलिना द्वितीये सूत्रे 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' इति। क्षिप्तम्, मूढम्, विक्षिप्तम्, एकाग्रम्, निरुद्धम् इति पञ्चचित्तभूमिषु यत्किञ्चित् चित्तवृत्तिनिरोधावश्यम्भावाद् योगलक्षणस्य अतिव्याप्तिदोषवारणाय 'सर्वविषयेभ्योऽन्तःकरणवृत्तेर्निरोधः योगः' इति परिष्कृतार्थः। चित्तवृत्तिनिरोधरूपयोगश्च द्विविधः। राजयोगो हटयोगश्च। तत्र राजयोगः पतञ्जलिनोक्तः- 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' इति। हटयोगस्तु तन्त्रशास्त्रोक्तः। श्रीमद्भगवद्गीतायामुक्तं 'योगः कर्मसु कौशलम्' इति। तत्र यथास्थितवस्तुनः अन्यथारूपप्रतिपादने योगशब्दः व्यवह्रियते। यथा- संसारबन्धनहेतोरपि कर्मणः अबन्धमोक्षहेतुत्वम्। निरुक्तेऽपि योगशब्दस्य प्रयोगः दृश्यते। तथाहि- 'शास्त्रकृतो योगश्चेति'। सिद्धं पिबेदिति प्रथमं वक्तव्ये तृतीयपादे सिद्धं प्रयुक्तमेवं दूरस्थानामपि पदानामेकीकरणं योगः इत्युत्तरतन्त्रे पञ्चषष्टितमेऽध्याये सुश्रुतः लिखति। पाणिनीयधातुपाठे 'युज्-समाधौ' इति दिवादिगणीयः 'युजिर्-योगे'[९] इति रूधादिगणीयः 'युज्-संयमने'[१०] इति चुरादिगणीयः चेति धातुत्रयं विद्यते। युज्यन्ते लक्ष्याणि अस्मिन् इति योगः इति विग्रहे युजिर् योगे इति रुधादिगणीययुज्-धातोः 'करणाधिकरणयोश्च'[११] इति पाणिनीयसूत्रेण अधिकरणार्थे घञ्-प्रत्यये योगशब्दः निष्पद्यते। व्याकरणशास्त्रे योगशब्दस्यार्थः सूत्रम्। सूत्राण्येव योगपदेन गृह्यन्ते। महाभाष्ये बहुत्र सूत्रार्थे योगशब्दस्य प्रयोगः दृश्यते। प्रबन्धेऽस्मिन् योगविभागः इत्यस्य अर्थो भवति योगस्य अर्थात् सूत्रस्य विभागः योगविभागः।

प्राचीनकाले शिष्याः शास्त्राणि गुरुमुखात् श्रुत्वा मनसि धारयन्ति स्म। अध्ययनाध्यापनरीतिः सर्वथा मौखिकी आसीत्। अतः प्राचीनशास्त्राणि सूत्राकारेण रचितानि दृश्यन्ते। सूत्राण्यपि संहितारूपेणैव पठितानि स्मृतिसौकर्यार्थम्। व्याकरणशास्त्रस्य सूत्राण्यपि संहिताक्रमेणैव पठितानि। भगवता पाणिनिना अष्टाध्यायी संहिताक्रमेणैव लिखिता। अनन्तरं प्रवचनकाले योगविभागं कृत्वा उपदिष्टा। पाणिनिः स्वशिष्यान् सूत्रविच्छेदं कृत्वा उपदिदेश इत्यत्र भाष्यमेव प्रमाणम्। तथाहि उक्तं भाष्ये- 'उभयथा ह्याचार्येण शिष्याः प्रतिपादिताः। केचिद् आकडारादेका संज्ञा इति, केचित् प्राक्कडारात् परं कार्यमिति।'[१२] अत्र एकम् प्रमाणं यथा- स्थानेऽन्तरतमः उरण्रपरः इत्यपि पाठः भवितुमर्हति, स्थानेऽन्तरतमे उरण्रपरः इत्यपि। स्थानेऽन्तरतमे इति सप्तम्यन्तपाठे उकाररूपे अचि परे 'एचोऽयवायावः' इति सूत्रेण मकारोत्तरस्य एचः एकारस्य स्थाने अय् इत्यादेशे उकाररूपे अशि परे 'लोपः शाकल्यस्य' इति सूत्रेण अवर्णपूर्वस्य यकारस्य लोपे स्थानेऽन्तरतम उरण्रपरः इति सिध्यति। स्थानेऽन्तरतमः इति प्रथमान्तपाठे स्थानेऽन्तरतमस् इत्यवस्थायां 'ससजषोः रुः' इति सूत्रेण पदान्तस्य सस्य रूत्वे 'भोभगोअघोअपूर्वस्य योऽशि' इति सूत्रेण रोः यादेशे स्थानेऽन्तरतमय् उरण्रपरः इति स्थिते 'लोपः शाकल्यस्य' इति सूत्रेण यकारस्य लोपे स्थानेऽन्तरतम उरण्रपरः इति सिध्यति। अतः शङ्का भवति यत् अत्र सप्तम्यन्तपाठोऽस्ति अथवा प्रथमान्तपाठः। यदि सप्तम्यन्तपाठः स्वीक्रियते तर्हि अन्तरतमे स्थाने इति अन्वयः भवति। स्थाने इत्यस्य अर्थः तिष्ठन्ति अस्मिन् आदेशाः इति। अन्तरतमे इत्यस्य अर्थः सदृशतमे इति। तेन सदृशतमे स्थानिनि आदेशः भवतीति अर्थः भवति। सप्तम्यन्तपाठस्वीकारे अन्तरतमे इति स्थानिनः विशेषणं भवति। अर्थात् स्थानिनः अन्तरतमत्वं स्वीक्रियते। तेन इको यणचि इति सूत्रस्य अर्थः भविष्यति- सदृशतमस्य इकः स्थाने यण् भवति अचि परे इति। य् व् र् ल् इत्येते आदेशाः सदृशतमस्य स्थानिभूतस्य इकारादेः स्थाने भवन्ति। अर्थात् इ उ ऋ लृ इत्येताषां मध्ये यः सदृशतमः अस्ति तस्य स्थाने आदेशः भविष्यति। स्थानेऽन्तरतमः इति प्रथमान्तपाठस्वीकारे तु अन्तरतमः इति आदेशस्य विशेषणं भवति। तेन इको यणचि इति सूत्रस्य अर्थः भवति इकः स्थाने सदृशतमः यण् आदेशः भवतीति। य् व् र् ल् इत्येतेषां मध्ये यः सदृशतमः अस्ति सः भविष्यति। अर्थात् अत्र आदेशस्य सदृशतमत्वं स्वीक्रियते। तदुक्तं भगवता पतञ्जलिना- 'यथा पुनरियमन्तरतमनिवृत्तिः, सा किं प्रकृतितो भवति- स्थानिन्यन्ततमे षष्ठीति। आहोस्विदादेशतः स्थाने प्राप्यमाणानामन्तरतम आदेशो भवतीति। कुतः पुनरियं

विचारणा। उभयथा हि तुल्या संहिता स्थानेऽन्तरतम उरण्रपरः इति।'[13] महाभाष्ये बहुत्र पतञ्जलिः पूर्ववर्तिवृत्तिकाराणां योगविभागं न स्वीकरोति। स्वयमेव भिन्नरूपेण योगविभागं करोति। उदाहरणं यथा 'यञश्च'[14] इति सूत्रस्य भाष्ये- 'नैवं विज्ञायते- कञक्वरपो यञश्चेति। कथं तर्हि। कञक्वरपोऽयञश्चेति।' एवमेव महाभाष्ये बहुत्र अष्टाध्यायी संहितारूपेणैव रचिता इति ध्वनिता। किञ्च संहितापाठस्वीक्रियते चेदेव योगविभागपरम्परा सिध्यति। पाणिनीयव्याकरणे बहुत्र योगविभागः स्वीक्रियते आचार्यैः। अधुना केवलं समासप्रकरणे स्वीकृताः योगविभागाः संक्षेपेण आलोच्यते-

सह सुपा (पा.सू.- २.१.४)।

प्रकृतं सूत्रमिदं विधिसूत्रमधिकारसूत्रञ्चास्ति। 'कडाराः कर्मधारये' इति सूत्रं यावत् अस्य अधिकारः वर्तते। अधिकारसूत्रेऽस्मिन् 'सुबामन्त्रिते पराङ्गवत् स्वरे'[15] इति सूत्रात् सुप् इति पदमनुवर्तते। 'प्राक्कडारात्समासः' इति सूत्रात् समासः इति पदमनुवर्तते। तेन सम्पूर्णं सूत्रं भवति- सुप् सुपा सह समासः इति। 'समर्थः पदविधिः'[16] इति सूत्रात् अनुवर्तमानं समर्थपदं तृतीयया विपरिणम्यते। 'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विहितस्तदादेस्तदन्तस्य च ग्रहणम्'[17] इति परिभाषाबलात् सूत्रार्थो भवति- सुबन्तं समर्थेन सुबन्तेन सह समस्यते इति। वस्तुतः 'सह सुपा' इति सूत्रे सहग्रहणस्य आवश्यकता एव नास्ति। तथाहि- 'वृद्धो यूना तल्लक्षणश्चेदेव विशेषः'[18] इति सूत्रे यूना सह इति सहयोगे तृतीया स्वीक्रियते। अत एव यूना सहोक्तौ गोत्रं शिष्यते गोत्रयुवप्रत्ययमात्रकृतं चेत्तयोः कृत्स्नं वैरूप्यं स्यात् इति सूत्रार्थः स्वीकृतः भट्टोजिदीक्षितेन। तथैव अत्रापि 'सुपा' एतावन्मात्रं सूत्रं क्रियते चेदपि न हानिः। यतो हि अत्रापि सुपा इत्यत्र सहयोगे तृतीया स्वीकर्तुं शक्यते। तेन सहग्रहणं विनापि सुपा सह इति लभ्यते। अतः 'सह सुपा' इति प्रकृतसूत्रे सहग्रहणं व्यर्थम्।

ननु सहभूतयोः एव समाससंज्ञाविधानार्थमत्र सहग्रहणम्। अत्र प्रश्नः भवति यत् सहग्रहणं न क्रियते चेत् कथं प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञा प्राप्नोति। यतो हि समाससंज्ञा तु एकार्थीभावे विधीयते। किञ्च 'प्रधानाप्रधानयोः प्रधाने कार्यसम्प्रत्ययः'[19] इति न्यायेनापि प्रधानरूपस्य समुदायस्यैव समाससंज्ञा भवति। किञ्च 'समुदायावयवसन्निधौ समुदाये कार्यसम्प्रत्ययः' इति न्यायादपि समुदायस्यैव समाससंज्ञा न तु प्रत्येकं पदस्य। यथा 'एकाचो द्वे प्रथमस्य'[20] इत्यनेन एकाज्विशिष्टसमुदायस्यैव द्वित्वं विधीयते, न तु अवयवस्य। अन्वर्थसंज्ञाविधानाद्वा समुदायस्यैव संज्ञा स्यात्। तथाहि- समस्यते सम्बध्यते एकमन्येन इति समासः इति अन्वर्थसंज्ञा। सम्बन्धश्च द्विष्ठः। अतः समाससंज्ञा समुदायस्यैव न तु प्रत्येकं समस्यमानपदस्य। अत्रोच्यते- प्रत्येकं पदस्यापि समाससंज्ञा प्राप्नोति। यतो हि प्रत्यवयवं च वाक्यपरिसमाप्तिः दृश्यते। यथा- 'देवदत्तयज्ञदत्तविष्णुमित्रा भोज्यन्ताम्' इत्यादौ प्रत्येकमिति नोच्यते तथापि प्रत्येकं भुङ्क्ते। एवमेव वृद्धिसंज्ञा गुणसंज्ञा च प्रत्येकमेव भवति न तु समुदायस्यैव। तदुक्तं भाष्ये- 'प्रत्येकं वाक्यपरिसमाप्तिर्दृष्टा इति। तद्यथा- वृद्धिगुणसंज्ञे भवतः।' इति। तथैव प्रकृतेऽपि समाससंज्ञा समस्यमानस्य प्रत्येकं पदस्य स्यात्। अतः सहभूतयोः समाससंज्ञाविधानार्थं सहग्रहणं क्रियते। प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञा नेष्टा। समाससंज्ञा तु सहभूतयोरेव भवति न तु प्रत्येकं पदस्य। भवतु प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञा। कोऽत्र दोषः स्यात्। इति चेदुच्यते- प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञायां दोषः स्यात्। यथा- ऋक्पाद इत्यादौ समासान्तप्रत्ययः प्राप्नोति। तथाहि- प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञायां ऋक्पाद इत्यादौ ऋच् इत्यस्मात् परम् 'ऋक्पूरब्धूःपथामानक्षे'[21] इति सूत्रेण अ इति समासान्तप्रत्ययो भविष्यति। तदा ऋचपाद इत्यादिरूपं भविष्यति। राजाश्वः इत्यादौ प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञायां उभयोः पदयोः समासान्तोदात्तत्वं स्यात्। राजाश्वः इत्यत्र समासान्तप्रत्ययेऽपि रूपभेदाभावो दृश्यते। अतः अत्र स्वरद्वयप्रसङ्गरूपदोषः प्रदर्शितः। ऋक्पाद इत्यादावपि स्वरद्वयप्रसङ्गरूपदोषस्तु अस्त्येव। अतः प्रत्येकं पदस्य समाससंज्ञा यथा न स्यात्तदर्थं सूत्रे सहग्रहणं कृतम्। तदा उच्यते

ननु समुदायेऽपि वाक्यपरिसमाप्तिर्दृश्यते। यथा- गर्गाः शतं दण्ड्यन्ताम् इत्यादौ राजानः न प्रत्येकं दण्डयन्ति अपि तु समुदायमेव दण्डयन्ति। एवं समुदायप्रत्येकग्रहणपक्षद्वये स्थिते प्रयोजनवशात् कश्चित् क्वचित्पक्षः आश्रीयते। एवं तत्र यथा विनापि प्रत्येकग्रहणं लक्ष्यदर्शनादिवशात् प्रत्येकं गुणवृद्धिसंज्ञे भवतः तथैवात्रापि अन्तरेण सहग्रहणं समुदायस्य समाससंज्ञा भविष्यति। लक्ष्यानुरोधादेव समासपदं तत्समूहपरमिति भावः। अतः सहग्रहणस्य आवश्यकता नास्ति।

योगविभागार्थं सहग्रहणम्।

सहग्रहणं विनापि केवलं सुपा इति सूत्रं क्रियते चेदपि लक्ष्यसिद्धिर्भवति। वृद्धो यूना इत्यादिवत्। अत्र सहग्रहणं व्यर्थीभूय ज्ञापयति यत्- अत्र योगविभागार्थं सहग्रहणं कृतमस्तीति। तदुक्तं भाष्यकारेण- 'एवं तर्हि सिद्धे सति यत्सहग्रहणं करोति तस्यैतत्प्रयोजनम्- योगाङ्गं यथा विज्ञायेत। सति च योगाङ्गे योगविभागः करिष्यते' इति। अत्र योगशब्दस्यार्थः भवति अष्टाध्यायीग्रन्थः। यद्यपि योगविभागः न क्रियते चेदपि अवयवावयवस्य समुदायावयवत्वन्यायेन अष्टाध्याय्यवयवत्वम् अस्त्येव तथापि साक्षादवयवत्वमेव अत्र विवक्षितम्। तच्च योगविभागं विना न सम्भवति। एवञ्च योगविभागे 'सह' इति एकं सूत्रम्। 'सुपा' इति अपरं सूत्रम्। तत्र प्रथमसूत्रस्य अर्थो भवति- सुबन्तं समर्थेन सह समस्यते इति। अर्थात् सुबन्तं येन केनापि समर्थेन सह समस्यते। तेन अनुव्यचलत् इत्यादौ समासः सिध्यति। तथाहि- 'वि' इति सुबन्तस्य 'अचलत्' इति तिङन्तेन सह समासे व्यचलत् इति भवति। तदनन्तरम् अनु इति सुबन्तेन सह व्यचलत् इत्यस्य समासे अनुव्यचलत् इति रूपं सिध्यति। 'योगविभागादिष्टसिद्धिः' इति परिभाषाबलात् यत्र वैदिकप्रयोगे सुबन्तस्य तिङन्तेन सह समासः दृश्यते तत्रैव अनेन सूत्रेण समासः सिध्यति, न तु सर्वत्र। द्वितीयसूत्रस्यार्थो भवति- सुबन्तं समर्थेन सुबन्तेन समस्यते इति। 'सुपा' इति द्वितीयसूत्रमधिकारसूत्रमस्ति तथा विधिसूत्रमपि अस्ति। अधिकारबलात् लोके सुबन्तं तिङन्तेन न समस्यते। तेन 'न गच्छति' इत्यादौ न समासः। विधिसूत्रबलात् भूतपूर्वः इत्यादौ शिष्टप्रयोगे समासः भवति यत्र समासविधायकं सूत्रं नास्ति।

अत्र सहग्रहणं विनापि समुदायस्य समाससंज्ञा सिद्धे पुनः सहग्रहणं योगविभागार्थमेवास्ति इत्यत्र नास्ति वैयाकरणानां वैमत्यम्। काशिकाकारः, पदमञ्जरीकारः, सिद्धान्तकौमुदीकारः, बालमनोरमाकारः, तत्त्वबोधिनीकारः, नागेशः एते सर्वे वैयाकरणाः अत्र योगविभागं स्वीकृतवन्तः। योगविभागं विना पर्यभूषयत्, अनुव्यचलत् इत्येतेषां सिद्धिःनैव सम्भवति। अतः अत्र योगविभागः अवश्यं स्वीकार्यः।

तृतीया तत्कृतार्थेन गुणवचनेन (पा.सू.- २.१.३०)।

तत्कृत इति लुप्ततृतीयान्तनिर्देशः अस्ति। अत्र 'छन्दोवत् सूत्राणि भवन्ति' इत्यनुसारं 'सुपां सुलुक्पूर्वसवर्णाऽऽच्छेयाडाड्यायाजालः'[22] इति सूत्रेण तृतीयैकवचनस्य टा-प्रत्ययस्य लुक् जातः। तत्कृतेन इति तृतीयान्तस्य अन्वयः अर्थेन इत्यनेन अव्यवहितेन सह न भवति अपि तु गुणवचनेन इत्यनेन सह भवति। अर्थात् तत्कृतेन इति गुणवचनेन इत्यस्य विशेषणमस्ति। तत्कृतेन इत्यत्र तच्छब्देन यद्यपि पूर्वनिर्दिष्टस्य तृतीयान्तपदस्य ग्रहणं भवति तथापि अत्र लक्षणया तृतीयान्तार्थः स्वीक्रियते। यतो हि तृतीयान्तपदद्वारा कोऽपि गुणः कर्तुं न शक्यते। अतः तृतीयान्तपदस्य अर्थः अत्र ग्राह्यः। तृतीयान्तपदार्थद्वारैव गुणः कर्तुं शक्यते न तु तृतीयान्तपदेन। गुणमुक्तवान् इति गुणवचनः शब्दः। 'कृत्यल्युटो बहुलम्'[23] इति सूत्रानुसारमत्र भूतकाले कर्तरि अर्थे ल्युट्-प्रत्ययो जातः। यः शब्दः पूर्वं गुणवाची आसीत् परन्तु अधुना द्रव्यवाची अस्ति सः शब्दः गुणवचनः इति उच्यते। अर्थात् केचनशब्दाः पूर्वं गुणे अर्थे प्रवर्तते स्म, गुणगुणिनोः अभेदोपचारात् अथवा मतुप्प्रत्ययस्य लुग्बलात् ते शब्दाः तद्गुणविशिष्टद्रव्यवाचकाः

भवन्ति। ते शब्दा एव गुणवचनाः इति कथ्यन्ते। उदाहरणं यथा- श्वेतशब्दः श्वेतगुणवाचकः अस्ति परन्तु गुणगुणिनोः अभेदोपचारात् अथवा 'गुणवचनेभ्यो मतुबो लुगिष्टः' इति वार्त्तिकानुसारं मतुप्प्रत्ययस्य लुकि कदाचित् श्वेतशब्दः श्वेतगुणविशिष्टद्रव्यवाचकः भवति। यथा श्वेतो धावति इत्यादौ श्वेतशब्दः श्वेतगुणविशिष्टाश्ववाचकः अस्ति। अतः श्वेतो धावति इत्यादौ श्वेतशब्दः गुणवाचकोऽस्ति। अस्मिन् सूत्रे तृतीया इत्यनेन 'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विहितस्तदादेस्तदन्तस्य च ग्रहणम्'[२४] इति परिभाषाबलात् तृतीयान्तं परामृश्यते। तेन सूत्रार्थो भवति- तृतीयान्तं सुबन्तं तत्कृतेन गुणवचनेन सुबन्तेन अर्थेन सुबन्तेन च विभाषया समासः स्यादिति। अस्मिन् सूत्रे समासविधायकं वाक्यद्वयं भवति। तथाहि-१) तृतीया तत्कृतेन गुणवचनेन सुबन्तेन वा समस्यते। २) तृतीया अर्थप्रकृतिकेन सुबन्तेन सह वा समस्यते चेति। तत्र प्रथमवाक्यस्यार्थो भवति- तृतीयान्तपदस्य तृतीयान्तपदार्थद्वाराकृतः यः गुणः तद्विशिष्टपदार्थवाचकेन सुबन्तेन सह विकल्पेन समासो भवति। उदाहरणं यथा- सुधया धवलं सुधाधवलं भवनम् इत्यादि। अक्ष्णा काणः, पादेन खञ्जः इत्यादौ न समासः यतो हि काणत्वं नात्र अक्ष्णा कृतमपि तु अन्येन केनापि रोगविशेषेण कृतम्। एवमेव खञ्जत्वमपि न पादेन कृतम्। घृतेन पाटवम् इत्यादौ अपि न समासः। यतो हि घृतेन पाटवम् इत्यत्र यद्यपि पाटवम् इति शब्दः गुणवाचिशब्दः अस्ति परन्तु गुणवचनशब्दः नास्ति। पाटवम् इति शब्दः पूर्वं गुणवाची आसीत्, अधुनापि गुणवाचिशब्द एव अस्ति, न तु गुणविशिष्टद्रव्यवाची। गुणवचनशब्दः स एव भवति यः भूतपूर्वगुणवाचिशब्दः अधुना द्रव्यवाची अस्ति। तदुक्तं नागेशेन- 'गुणोपसर्जनद्रव्यवचनेनैव समासः' इति। द्वितीयवाक्यस्य अर्थो भवति- तृतीयान्तपदस्य अर्थप्रकृतिकसुबन्तेन सह विकल्पेन समासो भवतीति। उदाहरणं यथा- धान्येनार्थः धान्यार्थः इत्यादि। धान्यहेतुकं धनमित्यर्थः।

अर्थपदग्रहणस्य फलम्- योगविभागः।

तत्कृतः अर्थः अभिधेयः यस्य गुणवचनस्य इति विग्रहं स्वीक्रियते चेत् अत्र अर्थग्रहणं न कर्तव्यं यतो हि तत्कृतेन गुणवचनेन इत्युक्ते तत्कृतगुणस्य वाचकेन इत्यर्थप्रतीतिः अवश्यमेव भवति। सामर्थ्यलभ्यस्यापि यदि विस्पष्टार्थम् उपादानमिति उच्यते तर्हि तृतीयार्थनिर्देशोऽपि कर्तव्यः। अर्थात् 'तृतीया तदर्थकृतार्थेन' इति वक्तव्यम्। अत एव प्रकृतसूत्रे अर्थग्रहणस्य आवश्यकता नास्ति। अत्रोच्यते प्रकृतसूत्रे अर्थशब्दः न अर्थपरत्वम् अस्ति अपि तु शब्दपरत्वमेव अस्ति। यतो हि तृतीयार्थः तथा गुणवचनार्थः उभयत्रापि अर्थपरत्वस्य अवचनादपि सिध्यति। अर्थात् व्याख्यानेनैव अर्थगतिर्भविष्यति। अर्थशब्दस्य शब्दपरत्वे फलं हि योगविभागः। अर्थात् योगविभागेनात्र सूत्रद्वयं स्वीक्रियते- १) 'तृतीया तत्कृतेन गुणवचनेन' इत्येकं सूत्रम्। २) 'अर्थेन' इति अपरं सूत्रम्। तदुक्तं भाष्यकारेण- 'योगाङ्गमिदं निर्दिश्यते। सति च योगाङ्गे योगविभागः करिष्यते- तृतीया तत्कृतेन गुणवचनेन समस्यते। ततः अर्थेन अर्थशब्देन च तृतीया समस्यते। धान्यार्थः वसनार्थः हिरण्यार्थः। पूर्वसदृशसमोनार्थ इत्यर्थग्रहणं न कर्तव्यं भवतीति'। वस्तुतः प्रकृते योगविभागशब्देन वाक्यभेद एव विवक्षितः। योगविभागः स्वीक्रियते चेदेव वाक्यभेदः सम्पद्यते। न चान्तरेण वाक्यभेदं धान्यार्थः इत्यादौ अर्थशब्देन सह तृतीयान्तस्य समासः सिध्यति।

चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः (पा.सू.- २.१.३६)।

प्रकृतसूत्रे पदद्वयं वर्तते। तत्र चतुर्थी इति प्रथमान्तं पदम् अनुवर्तमानस्य सुप् इति प्रथमान्तपदस्य विशेषणम् अस्ति। तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः इति तृतीयान्तं पदम् अनुवर्तमानस्य सुपा इति तृतीयान्तपदस्य विशेषणम् अस्ति। तेन सूत्रार्थो भवति- तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षित-इत्येतैः सुबन्तैः सुब सह चतुर्थ्यन्तं सुबन्तं वा समस्यते इति। 'यूपदारु', 'द्विजार्थः', 'भूतबलिः', 'गोहितम्', 'गोसुखम्', 'गोरक्षितम्' इत्याद्यत्रोदाहरणम्। तदर्थ इत्यत्र तच्छब्देन

चतुर्थ्यन्तपदस्य अर्थः परामृश्यते। तस्मै इदं तदर्थमिति विग्रहः। अर्थात् चतुर्थ्यन्तपदस्य यः अर्थः तस्मै यत्, तत् तदर्थम्। तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षित-इत्येतैः सुबन्तैः सुब सह चतुर्थ्यन्तं सुबन्तं वा समस्यते इत्यर्थः। 'यूपदारु', 'द्विजार्थः', 'भूतबलिः', 'गोहितम्', 'गोसुखम्', 'गोरक्षितम्' इत्याद्यत्रोदाहरणम्।

अत्र शङ्का भवति यत्, यथा 'यूपाय दारु यूपदारु' इत्यादौ समासः प्रकृतसूत्रेण सिध्यति तथैव 'रन्धनाय स्थली', 'अवहननाय उलूखलम्' इत्यादौ समासः अनेन सूत्रेण कथं न भवतीति। अत्रोच्यते- तदर्थशब्देनात्र न सर्वेषां तदर्थानां ग्रहणम्, अपि तु प्रकृतिविकृतिभावः एव गृह्यते। अत्र ज्ञापकं हि प्रकृतसूत्रे बलिरक्षितग्रहणम्। यतो हि यदि तदर्थशब्देनैव सर्वेषां तदर्थानां ग्रहणं स्यात् तर्हि सूत्रे पुनः बलिरक्षितग्रहणं न स्यात्, तादर्थ्यस्य सम्भवात् तदर्थग्रहणेनैव समासस्य सिद्धत्वात्। हितसुखग्रहणं तु न ज्ञापकं यतो हि हितसुखयोगे 'चतुर्थी चाशिष्यायुष्यमद्रभद्रकुशलसुखार्थहितैः'[२५] इत्यनेन सूत्रेण अतादर्थ्येऽपि चतुर्थी सम्भवति। अतः प्रकृतसूत्रे बलिरक्षितग्रहणेनैव ज्ञायते यत् अत्र तदर्थशब्देन प्रकृतिविकृतिभाव एव गृह्यते। अर्थात् यत्र चतुर्थ्यन्तपदार्थः विकृतिः, तथा तदर्थवाचकपदार्थः प्रकृतिः अस्ति तत्रैव प्रकृतसूत्रेण समासः भवति। उदाहरणं यथा 'यूपाय दारु यूपदारु' इत्यादि। प्रकृते उदाहरणे यूपः इति विकृतिः तथा दारु इति तस्यैव यूपस्य प्रकृतिः अस्ति। अतः अत्र प्रकृतिविकृतिभावसत्त्वात् प्रकृतसूत्रेण समासः जातः। एवमेव 'कुण्डलाय हिरण्यं कुण्डलहिरण्यम्' इत्यादावपि बोध्यम्। परन्तु यत्र प्रकृतिविकृतिभावो नास्ति तत्र प्रकृतसूत्रेण समासो न भवति। यथा 'रन्धनाय स्थाली' इत्यादौ न समासः। अत्र स्थाली तदर्थं तु अस्ति परन्तु प्रकृतिविकृतिभावो नास्ति। अतः अत्र न समासः। एवमे 'पूजायै पुष्पम्', 'यशसे काव्यम्' इत्यादावपि प्रकृतिविकृतिभावाभावात् न समासः। ननु यदि अत्र तदर्थशब्देन प्रकृतिविकृतिभाव एव गृह्यते तर्हि अश्वघासः इत्यादौ कथं समासः। अत्रोच्यते- अश्वघासः इत्यादौ तु अश्वानां घासः इति षष्ठीसमासः। अत्र प्रश्नः भवति यत् 'आत्मनेपदम्' 'आत्मनेभाषा' इत्यादौ कथं समासः भवति। अत्रोच्यते प्रकृतसूत्रे योगविभागः स्वीक्रियते। योगविभागः स्वीक्रियते चेत् सूत्रद्वयं सम्पद्यते। तेन 'चतुर्थी' इत्येकं सूत्रम्। 'तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः' इति द्वितीयं सूत्रम्। चतुर्थी सुबन्तेन सह समस्यते इत्यर्थकेन प्रथमसूत्रेणैव 'आत्मनेपदम्' इत्यादौ समासः सिध्यति।

उपसंहारः

सर्वप्रथमं पाणिनिः स्वयमेव योगविभागं कृत्वा सूत्रान् शिष्येभ्यः उपदिदेश। परन्तु परवर्तिवैयाकरणैः इष्टसिध्यर्थं पाणिनीयसूत्राणां पुनः योगविभागः कृतः। येषां शब्दानां सिद्धिप्रक्रिया पाणिनीयसूत्रेण न सिध्यति तेषां शब्दानां सिध्यर्थं योगविभागाद्युपायाः आश्रियन्ते। 'योगविभागाद् इष्टसिद्धिः' इति परिभाषानुसारमिष्टस्य शब्दस्य साधुत्वप्रतिपादनार्थमेव योगविभागः क्रियते न त्वनिष्टस्य सिद्धये। तत्र वार्त्तिककारेण एकत्रिंशत् योगविभागाः स्वीकृताः। महाभाष्यकारेण वार्त्तिककारोक्तान् योगविभागान् विहाय अष्टपञ्चाशत् नूतनाः योगविभागाः प्रदर्शिताः। काशिकाकारेण षट्त्रिंशत् योगविभागाः प्रदर्शिताः। तेषु विंशतिः योगविभागाः तस्य स्वकीयाः, चत्वारः वार्त्तिककारात्, द्वादश महाभाष्यकारादुद्धृताः। भाषावृत्तौ पुरुषोत्तमदेवेन सप्तदशयोगविभागाः स्वीकृताः। तेषु केवलं षट् तस्य स्वकीयाः। भट्टोजिदीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्यां सप्तविंशतिः योगविभागाः स्वीकृताः। तेषु सप्त एव तस्य स्वकीयाः, चत्वारः वार्त्तिककारात्, षट् महाभाष्यात्, दश काशिकातः स्वीकृताः। प्रबन्धेऽस्मिन् केवलं समासाधिकारे स्वीकृताः योगविभागाः संक्षेपेण आलोचिताः इति शम्।

संकेतपञ्जिः

ऋ.वे. = ऋग्वेदः

धा.सं. = धातुसंख्या

पा. सू. = पाणिनीयसूत्रम्

म.भा. = महाभाष्यम्

वा. = वार्त्तिकम्

वा. प. = वाक्यपदीयम्

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. पा.सू.- २.१.३

२. *तदेव*.- २.२. ३८

३. *तदेव*.- ६.३.७

४. *तदेव*.- ६.३.७६

५. वा.प.- १.१३

६. ऋ.वे.१.६.३०.७

७. दिवादिः, धा.सं- ७४

८. पा.सू.- ३.३.१८

९. रुधादिः- धा.सं.- ७

१०. चुरादिः- धा.सं.- ३३८

११. पा.सू.- ३.३.११७

१२. आकडारादेकासंज्ञा इति सूत्रभाष्यम्- पृ.सं.- १९१(द्वितीयखण्डः)

१३. स्थानेऽन्तरतमः इति सूत्रभाष्यम्- पृ.सं.- ४१५(प्रथमखण्डः)

१४. पा. सू.- ४.१.१६

१५. *तदेव*.- २.१.२

१६. *तदेव*.-२.१.१

१७. परिभाषा-२३

१८. पा.सू.- १.२.६५

१९. परिभाषा- १०६

२०. पा.सू- ६.१.१

२१. *तदेव*.- ५.४.७४

२२.*तदेव*.-७.१.३९

२३. *तदेव*.-३.३.११३

२४. परिभाषा-२३

२५. पा.सू.-२.३.७३

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

आचार्यः, रामचन्द्रः। *प्रक्रियाकौमुदी (प्रकाशव्याख्यासहिता)*। सम्पा. पण्डितश्रीमुरलीधरमिश्रः। वाराणसी : चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, २०००।

नागेशभट्टः। *परिभाषेन्दुशेखरः (सुबोधिनीव्याख्योपेतः)*। सम्पा. श्रीविश्वनाथमिश्रः। वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१४।

___। *लघुशब्देन्दुशेखरः (टीकाषट्कोपेतः, खण्डद्वयम्)*। सम्पा. बालशास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१३।

___। *वैयाकरणसिद्धान्तमञ्जुषा*। सम्पा. कालिकाप्रसादः शुक्लः। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, १९७७।

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम् (भावबोधिनी हिन्दीव्याख्योपेतम्, खण्डद्वयम्)*। सम्पा. जयशङ्करलालः त्रिपाठी। वाराणसी : कृष्णदास अकादमी, २०१३।

___। ___ *(भाष्यप्रदीपोद्यतसहितम्)*। सम्पा. भार्गवशास्त्री जोशी। दिल्ली : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१४ (पुनर्मुद्रणम्)।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७। (चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला १९)।

___। ___। सम्पा. तपनशङ्कर-भट्टाचार्य्यः। कलकाता : संस्कृत वुक डिपो, २००५।

___। *अष्टाध्यायीसूत्रपाठः*। सम्पा. रमाशङ्करमिश्रः। दिल्ली : मोतिलाल बनारसीदास, २००५।

___। *पाणिनीयशिक्षा*। सम्पा. विद्यासागरदामोदरमहतो। दिल्ली : मोतिलाल बनारसीदास, २००२ (पुनर्मुद्रणम्), १९९० (प्रथमसंस्करणम्)।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (बालमनोरमा-तत्त्वबोधिनीसहिता, चत्वारः खण्डाः)*। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी : मोतीलाल बनासरीदास, २०१०।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम् (प्रतिभाहिन्दीव्याख्योपेतम्)*। सम्पा. सत्यनारायणः खण्डुडी। वाराणसी : चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, २०१४।

वामन-जयादित्यः। *काशिका (न्यास-पदमञ्जरी-भावबोधिनी-सहिता, दश खण्डाः)*। सम्पा. जयशङ्करलालः त्रिपाठी। वाराणसी : तारा प्रिंटिंग वर्क्स, १९८५।

श्रीकौण्डभट्टः। *बृहद्वैयाकरणभूषणम्*। सम्पा. श्रीमनुदेवः भट्टाचार्यः। वाराणसी : चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन, १९८५।

___। *वैयाकरणभूषणसारः (सावित्रीव्याख्योपेतः)*। सम्पा. आद्याप्रसादमिश्रः। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, १९८८।

हालदार, गुरुपद। *व्याकरणदर्शनेर इतिहास*। कलकाता : कालीघाट, १३५० वङ्गाब्दः।

NARA-NĀRĀYAṆA-NAROTTAMA: AN INTROSPECTION THROUGH THE AUSPICIOUS INTRODUCTION OF VAIYĀSIKA MAHĀBHĀRATA

SWADHIN KUMAR MANDAL

Abstract

The Mahābhārata, is probably the greatest and largest epic ever. There, in the Ādi Parvan, it is firmly said, *yad ihāsti tad anyatra yan nehāsti na tat kvacit*. That means, that which exists in the *Mahābhārata* exists everywhere in the world and that which is not in the *Mahābhārata* does not exist anywhere else. Therefore, on the backdrop, craft of the composition of the *Mahābhārata*, its intended message and the multilayered meaning embedded therein are definitely worthy of deep contemplation. The auspicious introduction of *Vaiāsika Mahābhārata* is a kind of topic which holds a different dimension in itself. The work has the innate capacity of giving different experiences at different stages of life. We may say that the work remains the same; however, the person grasping it varies. Therefore, the present paper is a modest approach of discussing new dimension found in the auspicious introduction of *Vaiāsika Mahābhārata*, with the help of annotations and contextual ideas abiding by the literal commentaries with all due respect.

Key Words

Nara, Nārāyaṇa, Narottama, Vaiyāsika Mahābhārata, Commentary

Every human being is different from another in many segments and it is obvious that there will be differences in their intelligence too. However, human intelligence is an effective adaption of a selective combination of cognitive and mental process such as, perception, learning, memory, reasoning, problem-solving etcetera, according to Encyclopaedia Britannica.[1] Interestingly, in case of textual explanation, human intelligence keeps a disproportional relation with it, as everyone is differently able to adopt processes. Therefore, to comprehend a text at some point, a few prefer more annotations whereas at some point a few wish less. Sanskrit literature, in this regard, probably, caters the best choices by providing a wide range of commentaries in the form of *Bhāṣya*, *Vārtika*, *Ṭīkā*, Vṛtti, Vivṛti, Vivaraṇī etcetera for the text to its readers.

Lexicographically, commentary is a written explanation, interpretation, remarks, or discussion (sometime in a systematic series) on a text such as a play, a poetry, a collection of aphorism etcetera. However, in Sanskrit literature, explanatory notes are provided for a text individually or simultaneously, in three different format namely, *Vārtika*, *Bhāṣya*, and *Ṭīkā*. Although, the main motto (of all three explanations) is providing supplement to the core text still there exist layers in their definition. *Vārtika* is kind of explanation which provides meaning of which is said, of that, which is unsaid, of that and which is imperfectly said.[2] *Bhāṣya* is another kind of explanatory notes where words of core text has been explained added with

the words of commentator.[3] And *Ṭīkā* is a kind of detail exposition that helps to sort out the correct meaning of the text.[4]

Apart from those formal explanatory notes, there are other annotations and explanations, which are not in the bracket of literal commentary but can be treated as same, also available for a text. Those annotations and contextual discourses mostly do not follow the formal path of explanation but provide supplement to the text in their own style.

The present paper is a modest approach of discussing new dimension found in the auspicious introduction of *Vaiāsika Mahābhārata* with the help of those (informal) annotations and contextual ideas abiding by the literal commentaries with all due respect.

At first, let us have a look on the auspicious introduction of *Vaiāsika Mahābhārata*,

> nārayaṇaṁ namaskṛtya narañcaiva narottamam |
> devīm sarasvatīñcaiva tato jayam udīrayet ||[5]

To prevent the disruptions before an important event like beginning of an epic, such blissful auspicious recitation is very common.[6] Moreover, it is our tradition, which should be kept.[7] However, the said verse can be found in different Purāṇas also. In *Bhāgavat Purāṇa*, we find the same verse with a minor change-

> nārayaṇaṁ namaskṛtya narañcaiva narottamam |
> devīm sarasvatīṁ vyāsaṁ tato jayam udīrayet || [*Bhāgavat Purāṇa*, 1.2.4]

Interestingly, one of the commentator, of *Bhāgavat Purāṇa*, named Vaṁśīdhara commented on this verse very clearly *jayaḥ purāṇamahābhāratādiḥ*. He quoted from *Bhaviṣya Purāṇa* to explain what exactly the word *jayaḥ* means-

> aṣṭādaśa purāṇāni rāmasya caritaṁ tathā |
> kārṣṇaṁ vedaṁ pañcamaṁ ca yan mahābhārataṁ viduḥ ||
> tathaiva viṣṇudharmāś ca śivadharmāś ca śāśvatāḥ |
> jayeti nāma teṣāṁ ca pravadanti manīṣiṇaḥ ||[8]

So, it can be said that the verse *nārayaṇaṁ namaskṛtya* etc. is not an exclusive auspicious invocation of *Vaiāsika Mahābhārata*. It was added in the beginning of *Vaiāsika Mahābhārata* by later scribes and then gradually it became an integral part of the Epic. Professor Christopher Minkowski in the Footnote of his essay "Why should we read the Maṁgala Verses?" said it critically-

> Compare the variety of maṁgala verses attached by scribes to the beginning of the Mahābhārata, which can be seen from even a cursory glance at the first two pages of the critical apparatus of the Poona edition of the Ādiparvan. The Mahābhārata appears to have had no maṁgala verse in the middle of the first millennium, just as the Rāmāyaṇa did not, but a verse that was copied at the beginning of some manuscripts in the north, (and which had a currency within the Bhāgavata movement) - *nārayaṇaṁ namaskṛtya* etc. – was accepted into certain strands of transmission of the 'Northern recension', and was also accepted by the BORI-Poona editor.[9]

Now, we will keep aside this debate as our focus will be on the three words namely *Nara*, *Nārāyaṇa*, and *Narottama*, available in the invocation. From the very first line of the invocation- *nārayaṇaṁ namaskṛtya narañcaiva narottamam*, we may find the theory of *Nara-Nārāyaṇa-Narottama*. And the next few paragraphs are going to raise a quest from the said theory that does it have only a viewpoint of Godhood and auspiciousness or does it have some philosophical introspection too?

Commentators like Nīlakaṇṭha and Haridāsa Siddhāntavāgīśa in their commentary (*Bhāratakaumudī* and *Bhāratabhāvadīpa* respectively) explained this auspicious introduction from the standpoint of Godhood and auspiciousness. To explain the meaning of the word Nārāyaṇa, Haridāsa used the word Viṣṇu- *nārāyaṇam ādipuruṣaṁ viṣṇuṁ*.[10] Nīlakaṇṭha, on the other hand, explained the word critically to reach the meaning as the root cause of the universe- *svasmin jīvakalpitasya prapañcasya sattās fūrti pradatvena kāraṇībhūta iti*.[11] He further quoted-

> āpo nārā iti proktā āpo vai narasūnavaḥ ।
> ayanaṁ tasya tāḥ pūrvaṁ tena nārāyaṇaḥ smṛtaḥ ॥ [*Viṣṇu Purāṇa*, 1.4.5-1.4.6]

Translators like Rajsekhar Basu, M N Dutta and Kishori Mohan Ganguly had also pointed the word Nārāyaṇa as Viṣṇu, who is the Supreme in Gods' territory, without any declaration or hesitation.

A slight difference in the viewpoint of both commentators can be noticed, in terms of explaining the words *Nara* and *Narottama*. Haridāsa explained Nara as Brahmā and Narottama as Prajāpati.[12] On the other hand, Nīlakaṇṭha suggested Nara as Jīva that is human being[13] and Narottama as the exalted form of Nara.[14] Translators like Rajsekhar Basu etcetera translated these two words as Ṛṣis or part of Lord Viṣṇu. So, it is quite evident that viewpoint of Godhood and auspiciousness remained the thrust area of the traditional commentators and the translators.

Apart from these formal commentaries and translations, other contextual annotations of the interpreters and the viewpoint of Vedanta philosophy help us to find out certain philosophical ideas exist in the *Nara-Nārāyaṇa-Narottama* theory. These three words can be explained from the standpoint of stages of excellence in human being. *Nara* and *Narottama*- these two are the stepping stone to reach the stage of excellence in human life. When a person reaches that stage, then to be the *Nārāyaṇa*, would be the final stage of excellence. Swami Suparnananda expressed his thoughts by saying that although commentators had explained these words prudently but it seems we are searching for more difficult meanings whereas more practical and relatable findings are already available.[15]

The very first word *Nara*, which means a person with consciousness. Human being is one of the finest creation in the universe. He can think critically and act on that accordingly. In fact, if we think rationally, then we may find that all these scriptures and its explanations are by the people and for the people. In addition to that, Veda, which is actually observed by Ṛṣis, are also compiled by human. So, nobody can deny the fact that human being is an important and intrinsic part of this vast creation. As a result, in the auspicious invocation, if any sort of praising for human (*Nara*)

exists, then it should be treated as a tribute to a human being who have reached the first stage of excellence.

The second word *Narottama*, conjugation of two words nara and uttama. Abiding by the compound, it would mean a person who is perfectionist or great among men. In the journey of life, a man wants to excel in every field. As a result, we see best version of a man in the form of Poet, Teacher, Philosopher, Scientist etcetera. In *Vedāntasāra* of Sadānanda Yogīndra, there is the definition of *adhikāri* or a competent person.[16] It shows, by the correct implementation of a bunch of duties, a person became eligible. Therefore, practically, when a person would implement those duties in his life, he will definitely improve his qualities and lead himself to the second stage of excellence. That means he will become Narottama. Once again, in the auspicious invocation, if any sort of praising, for a person who raised himself in his territory, abiding by the message of scriptures and made himself worthy of saying perfectionist (*Narottama*) exists, then it should be treated as a tribute to a perfect human being who have reached the second stage of excellence.

The final word Narāyaṇa indicates the supremacy. In the long journey of life this is the supreme stage of human excellence. Even after reaching a stage of perfection, the perfectionist (*Narottama*) tends to stay at that stage. However, that is not the end of destination. The goal is the realization of Supreme or Brahma. *Upaniṣad* asserts frequently these sentences, *satyaṁ jñānaṁ anantaṁ brahma*[17] or *bijñānam ānandaṁ brahma*[18] or *ahaṁ brahmasmi*[19], so that, a perfectionist continues his journey of excellence and reach the supreme stage (become the Narāyaṇa).

Asit Kumar Bandyopadhyay, a renowned researcher on Vivekananda, explained the *Nara-Nārāyaṇa-Narottama* theory on the ground of positivism and humanism. According to him, positivism can uplift a person (*Nara*) to a perfectionist (*Narottama*). However, that is not the end of the journey. That is why, Swami Vivekananda being a humanist, always tried to uplift every person to reach the supreme stage or become the Narāyaṇa.[20]

In this way, in the auspicious introduction of *Vaiāsika Mahābhārata*, with the help of formal and contextual annotations, the idea of *Nara-Nārāyaṇa-Narottama* theory can be explained. The debate regarding the exclusiveness of the invocation of *Vaiāsika Mahābhārata* will continue for a long time however, the three words *Nara*, *Nārāyaṇa,* and *Narottama* in the invocation certainly indicate a profound philosophical aspect.

Notes & References

1. Sternberg, Robert J.. "human intelligence". *Encyclopedia Britannica*, 11 Apr. 2022, https://www.britannica.com/science/human-intelligence-psychology. Accessed 10 September 2023.
2. *uktānuktadurūktārthavyaktīkārakagranthaḥ* (*Cf. Śabdakalpadruma*. Vol. IV. p.352b)
3. *sūtrārtho varṇyate yatra padaiḥ sūtrānusāribhiḥ / svapadāni ca varṇyante bhāṣyaṁ bhāṣyavido viduḥ* (*Ibid*. Vol. 3. p.509b)

4. *ṭīkyate gamyate granthārtho 'nayā* (*Cf. Vācaspatyam*. Vol. IV. p.3188a)
5. *Cf. Mahābhāratam* (Viśvavāṇī edition), Ādi-Parva, Verse-1
6. *Cf. cikīrṣitasya granthasya nirvighna-parisamāpty arthaṁ…* (Annaṁbhaṭṭa, Tarkasaṁgraha Dīpikā, p.1)
7. *Cf. maṅgalādīni hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣāṇi ca bhavanti, āyusmat-puruṣāṇi cādhyetāraś ca…* (Patañjali, Mahābhāṣyam [Paśpaśāhnikam], p.61)
8. *Cf. Bhāgavat Purāṇa*, Vaṁśīdhara's commentary (Bhāvārthadīpikā) on Verse 1.2.4
9. *Cf.* Christopher Minkowski. "Why should we read the Maṁgala Verses?". *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. P-11
10. *Cf. Mahābhāratam* (Viśvavāṇī edition), Comm. On Verse 1, p.2
11. *Cf. Ibid*., Comm. On Verse 1, p.3]
12. *Cf.* narati sṛṣṭyā nayati jagat-sattām iti naro brahma tam, nareṣu prajāsu uttamo niyantṛtvāt pradhānaḥ prajāpatis tam [*Ibid*., Comm. On Verse 1, p.2]
13. *Cf.* naro 'vidyāvacchinnaṁ caitanyaṁ jīvaḥ… [*Ibid*., Comm. On Verse 1, p.3]
14. *Cf.* tathā naram uktarūpaṁ namas kṛtya. enaṁ viśinaṣṭi narottamam iti. [*Ibid*., Comm. On Verse 1, p.3]
15. *Cf.* Swami Suparnananda, *Prasaṅga Mahābhārat(a)*, p. 2
16. *Cf.* Swami K.S. Aiyar, *Vedantasara of Sadananda*, p. 6-8
17. *Taittirīya Upaniṣad* 2.1.1
18. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.9.28
19. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10
20. *Cf.* Swami Suparnananda, *Prasaṅga Mahābhārat(a)*, p. 2

Select Bibliography

Pattanaik, Devdutt. *Jaya: An Illustrated Retalling of the Mahabharata*. New Delhi: Penguin Books, 2012. Print.

Slaje, Walter. *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008. PDF.

Swami Suparnananda. *Prasaṅga Mahābhārat(a)*. Kolkata: RMIC, 2015. Print.

Vedavyāsa. *Mahābhāratam: Ādi-parva (1)* with the Comm. of Nīlakaṇṭha and Haridāsa. Kolkata: Biswabani Prakashani, 1422 BS. Print.

_____,_____.Trans & Ed. Kisari Mohan Ganguly. *The Mahabharata*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2008. Print.

_____,_____.Trans & Ed. M N Dutt. Delhi: Parimal Publications, 2004. Print. [Parimal Sanskrit Series No. 68]

পরামর্শবিষয়ক সমালোচনামূলক অধ্যয়ন : 'ভাষাপরিচ্ছেদ' গ্রন্থের দৃষ্টিতে

অঞ্জন দাস

সংক্ষিপ্তসার

ভারতীয় দর্শন আস্তিক-নাস্তিকভেদে দ্বিবিধ। আস্তিক দর্শনসম্প্রদায়গুলির মধ্যে মহর্ষি গৌতম প্রণীত *ন্যায়দর্শন* অন্যতম। এই দর্শনের সমমনোভাবাপন্ন অপর দর্শনটি হল কণাদমুনি কৃত *বৈশেষিকদর্শন*। এই দু'টি দর্শনকে অবলম্বন করে একাধিক প্রকরণ গ্রন্থ রচিত হয়েছে। সেই সব গ্রন্থগুলির মধ্যে বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন কৃত *ভাষাপরিচ্ছেদ* গ্রন্থটি বিশেষ স্থান লাভ করে। এই গ্রন্থের অনুমান খণ্ডটি নব্যন্যায়সিদ্ধান্তকে স্বীকার করে রচিত হয়েছে। অনুমিতির করণ অনুমানপ্রমাণ এবং অনুমিতির কারণগুলি হল পক্ষধর্মতা, ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পরামর্শ। এই পরামর্শ থেকে কীদৃশী অনুমিতি উৎপন্ন হয়? তদ্বিষয়ে প্রাচীন নৈয়ায়িক ও নব্য নৈয়ায়িকদের মধ্যে বিস্তর মতপার্থক্য বিদ্যমান; প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ বলেন দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে দ্বিবিধ অনুমিতি উৎপন্ন হয়- পক্ষবিশেষ্যকসাধ্যপ্রকারক অনুমিতি ও ব্যাপ্যবিশেষ্যকপক্ষপ্রকারক অনুমিতি। এখানেই নব্যনৈয়ায়িকগণের আপত্তি, তাঁদের মতে এই দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে কেবলমাত্র পক্ষবিশেষ্যক অনুমিতি হবে, যদিও *ভাষাপরিচ্ছেদ*গ্রন্থে বিষয়টি উপস্থাপিত হয়েছে তথাপি প্রবন্ধে এই বিষয়ে সামগ্রিক দৃষ্টিতে অলোচনা করা হয়েছে সুক্ষ্মরূপে। আবার অনুমিতি কারণরূপে পরামর্শকে মীমাংসক স্বীকার করেন না, তন্মতও খণ্ডনপূর্বক গ্রন্থকারের মত অনুসরণ করে স্বমত উপস্থাপিত হয়েছে। পরিশেষে পরামর্শ স্বীকার করলে কেন গৌরবদোষ হবে? তার নিরাকরণও কীভাবে গ্রন্থে করা হয়েছে, তা বচোবিন্যাসমাত্রে আলোচিত হয়েছে। এছাড়া বৈশেষিকদের মতও উল্লিখিত হয়েছে।

সূচক শব্দ

পরামর্শ, ব্যাপ্তিজ্ঞান, পক্ষধর্মতা, অনুমিতি, পক্ষবিশেষ্যক, পক্ষপ্রকারক, ব্যাপ্যবিশেষ্যক, ব্যাপ্যপ্রকারক।

ন্যায়দর্শনমতে যথার্থ অনুভব চতুর্বিধ – প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি ও শাব্দ। অনুমিতির চারটি অঙ্গ – ব্যাপ্তিগ্রহণ, পক্ষতা (পক্ষে সাধ্যসংশয়), ব্যাপ্তির স্মরণ ও পক্ষধর্মতা (পক্ষে হেতু উপস্থিতি)। এই চারটি অঙ্গ আবার ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতার মধ্যে অন্তর্ভুক্ত। ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞান এই দুটি জ্ঞান থেকে ব্যাপ্তিবিশিষ্টপক্ষধর্মতারূপবৈশিষ্ট্যাবগাহী অর্থাৎ বৈশিষ্ট্যবিষয়কজ্ঞান পরামর্শ উৎপন্ন হয় – 'ব্যাপ্যস্য পক্ষবৃত্তিত্বধীঃ পরামর্শ উচ্যতে।'[1] পরিস্কৃত অর্থ হল –'বহ্নিমান্ ধূমাৎ' ইত্যাদি স্থলে সাধ্যবদন্যাবৃত্তিত্ব বা সাধ্যসামানাধিকরণ্যাদিক ব্যাপ্তি, তৎবিশিষ্ট হল ধূম প্রভৃতি, সেই ব্যাপ্তিবিশিষ্ট ধূম প্রভৃতির বৈশিষ্ট্যবিষয়ক জ্ঞান হল 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' ইত্যাদ্যাকারক পরামর্শজ্ঞান। এখানে উল্লেখ্য যে, 'পরামর্শ' শব্দের মুখ্য অর্থ নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান, কিন্তু উক্তস্থলে 'পরামর্শ' শব্দটি পারিভাষিক 'পক্ষধর্মিকসাধ্যব্যাপ্তিবিশিষ্টবৈশিষ্ট্যাবগাহী জ্ঞান' অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে।

*ভাষাপরিচ্ছেদ*গ্রন্থে পরামর্শকে পক্ষবিশেষ্যক ও ব্যাপ্যবিশেষ্যক ভেদে দু'ভাগে ভাগ করা হয়েছে। যদিও এই বিভাগটি গ্রন্থকারের নিজস্ব কোনো অভিনবত্ব নয়, তিনি মূলতঃ প্রচলিত একটি মতভেদ প্রাচীন ও নব্যনৈয়ায়িকদের মধ্যে যে আছে, তার সমাধানকল্পে পরামর্শের এই ভেদের কথা উল্লেখ করেছেন। যাইহোক, পক্ষবিশেষ্যক পরামর্শ বলতে বোঝায় 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' অর্থাৎ 'সাধ্যব্যাপ্যহেতুমান্ পক্ষঃ' এই আকারের পরামর্শে সাধ্যব্যাপ্য হেতুটি বিশেষ্যরূপে প্রতীত হলে তখন সেই পরামর্শকে বলা হয় ব্যাপ্যবিশেষ্যক পরামর্শ। পক্ষবিশেষ্যক ও ব্যাপ্যবিশেষ্যক এই দুটি পরামর্শের যে কোন একটি থেকে পক্ষে সাধ্যের অনুমিতি হয়ে থাকে। তবে এই দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে অনুমিতি উৎপন্ন হলেও এ বিষয়ে প্রাচীন ও নব্যগণের মধ্যে মতপার্থক্য দেখা যায়। প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ বলেন দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে দ্বিবিধ অনুমিতি উৎপন্ন হয়। তাঁদের মতে 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' এরূপ পক্ষবিশেষ্যক পরামর্শ থেকে 'পর্বতঃ বহ্নিমান্' এই আকারের পক্ষবিশেষ্যকসাধ্যপ্রকারক অনুমিতি হবে। আবার 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' এরূপ ব্যাপ্যবিশেষ্যক পরামর্শ হতে 'পর্বতে বহ্নিঃ' এই আকারের ব্যাপ্যবিশেষ্যকপক্ষপ্রকারক অনুমিতি হবে। অতএব প্রাচীনগণের মতে পরামর্শ ও অনুমিতির মধ্যে দ্বিবিধ কার্যকারণভাব স্বীকার করতে হবে। এখানেই নব্যনৈয়ায়িকগণের আপত্তি, তাঁদের মতে এই

দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে কেবলমাত্র পক্ষবিশেষ্যক অনুমিতি হবে, পরামর্শ ভেদে অনুমিতি ভিন্ন ভিন্ন হবে না। তাই *মুক্তাবলী*কার উল্লেখ করলেন – "দ্বিবিধাদপি পরামর্শাৎ পক্ষঃ সাধ্যবান্ ইত্যেবানুমিতিরত্যন্যে।"[২]

এখানে আপত্তি হতে পারে যে, পক্ষবিশেষ্যক ও ব্যাপ্যবিশেষ্যক এই দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে কেবল যদি পক্ষবিশেষ্যক অর্থাৎ 'পক্ষঃ সাধ্যবান্' এই অনুমিতি স্বীকার করা হয়, তাহলে যেখানে একবিধ পরামর্শ থেকে 'পক্ষঃ সাধ্যবান্' অনুমিতি হবে, সেখানে অন্যবিধ পরামর্শ উপস্থিত না থাকায় কারণের অভাবে কার্য উৎপত্তি হওয়ায় ব্যতিরেক ব্যভিচার নামক দোষ হবে। এর ফলস্বরূপ আমরা পক্ষবিশেষ্যক কিংবা ব্যাপ্যবিশেষ্যক কাউকেই অনুমিতির কারণ বলতে পারব না। তাই প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ স্বীকার করেছেন দ্বিবিধ পরামর্শ থেকে দ্বিবিধ অনুমিতির উৎপন্ন হয়। *মুক্তাবলীসংগ্রহ*টীকায় তাই বলা হয়েছে –

> ননু দ্বিবিধপরামর্শস্যানুমিতিকারণত্বে ব্যাপ্যপ্রকারক-পক্ষবিশেষ্যক-পরামর্শজন্যানুমিতিকালে পক্ষপ্রকারক-ব্যাপ্যবিশেষ্যক-পরামর্শাভাবাৎ পক্ষপ্রকারক-ব্যাপ্যবিশেষ্যক-পরামর্শজন্যানুমিতিকালে ব্যাপ্যপ্রকারক-পক্ষবিশেষ্যকপরামর্শাভাবাৎ পরস্পর-ব্যভিচারেণ কস্যাপি পরামর্শস্য কারণত্বং ন স্যাৎ।[৩]

এই আপত্তির উত্তরে নব্যনৈয়ায়িকগণ বলেছেন যে, এরূপ স্থলে কার্যাংশে বিশেষণ প্রয়োগ করে কার্যকে সীমিত করলে ব্যতিরেক ব্যভিচার প্রভৃতি দোষ বারিত হবে। যেমন, আমরা জানি বহ্নির ব্যাপ্য হল ধূম, আলোক ও ভস্ম। তাহলে পর্বতে বহ্নির অনুমিতির জন্য কেবলমাত্র ধূম যে লিঙ্গ হিসাবে সমর্থ, তা নয়। কারণ বহ্নির লিঙ্গ হিসাবে আলোক বা ভস্মও হেতু হতে পারে। পরন্তু 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' এরূপ পরামর্শ থেকে যেমন 'পর্বতো বহ্নিমান্' এরূপ অনুমিতি উৎপন্ন হয়, তেমনি 'বহ্নিব্যাপ্য-আলোকবান্ পর্বতঃ' বা 'বহ্নিব্যাপ্যভস্মবান্ পর্বতঃ' এরূপ পরামর্শ থেকেও 'পর্বতো বহ্নিমান্' অনুমিতি উৎপন্ন হয়। ফলে 'পর্বতো বহ্নিমান্' এই অনুমিতির প্রতি ধূমলিঙ্গক পরামর্শের ন্যায় আলোক লিঙ্গক ও ভস্মলিঙ্গক পরামর্শকেও কারণরূপে স্বীকার করতে হবে। কিন্তু আমাদের একসঙ্গে তিনটি পরামর্শ না থাকলেও যে কোন একটি পরামর্শ থেকে 'পর্বতো বহ্নিমান্' এরূপ অনুমিতি হয়ে যায় বলে ব্যতিরেক ব্যভিচার দোষ বারণের জন্য কার্যাংশে তত্তৎকারণের অব্যবহিতোত্তরত্বরূপ বিশেষণ নিবেশ করতে হবে। সুতরাং আমাদের বলতে হবে ধূমলিঙ্গক পরামর্শের অব্যবহিত পরক্ষণে জ্ঞায়মান বহ্নির অনুমিতির জন্য 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' এরূপ ধূমলিঙ্গক পরামর্শই কারণ। তদ্বৎ আলোকলিঙ্গক পরামর্শের অব্যবহিত পরক্ষণে জ্ঞায়মান বহ্নির অনুমিতির জন্য 'বহ্নিব্যাপ্য-আলোকবান্ পর্বতঃ' এরূপ আলোকলিঙ্গক পরামর্শ কারণ। আবার ভস্মলিঙ্গক পরামর্শের অব্যবহিত পরক্ষণে জ্ঞায়মান বহ্নির অনুমিতির জন্য 'বহ্নিব্যাপ্যভস্মবান্ পর্বতঃ' এরূপ ভস্মলিঙ্গক পরামর্শ কারণ, অন্য পরামর্শ কারণ নয়।

এখানে উল্লেখ্য যে, কোন কোন আচার্য উক্ত ব্যতিরেক ব্যভিচার দোষ নিবারণ করেছেন কার্য ও কারণগত বৈজাত্য কল্পনা করে। তবে মনে রাখতে হবে নব্যগণ এই কার্যগত বৈজাত্য স্বীকার করেন না। তথাপি আলোচনার সমৃদ্ধির জন্য বিষয়টি সংক্ষেপে তুলে ধরা হল। আমরা জানি, বহ্নির উৎপত্তির প্রতি তৃণ যেমন কারণ, তেমনি অরণি এবং সূর্যকান্তমণিও কারণ হতে পারে। সুতরাং বহ্নির উৎপত্তিতে যুগপৎ তিনটি কারণকে থাকতে হবে এমন কোন বাধ্যবাধকতা নেই, যে কোনো একটির উপস্থিতিতে বহ্নির উৎপত্তি হতে পারে। এভাবে তৃণ থেকে উৎপন্ন বহ্নির প্রতি অরণি ও সূর্যকান্তমণি, অরণি থেকে উৎপন্ন বহ্নির প্রতি তৃণ ও সূর্যকান্তমণি, আবার সূর্যকান্তমণি থেকে উৎপন্ন বহ্নির প্রতি তৃণ ও অরণি অপেক্ষিত হয় না বলে তৃণাদির এক একটির ব্যতিরেকেও অন্যটির উপস্থিতিতে বহ্নি উৎপন্ন হওয়ায় ব্যতিরেকব্যভিচারবশতঃ তৃণ, অরণি ও সূর্যকান্তমণি - কোনটিকেই বহ্নির প্রতি কারণ বলা যায় না। কিন্তু তৃণজন্য বহ্নিতে তার্ণত্ব, অরণিজন্য বহ্নিতে অরণিজত্ব, তদ্বৎ সূর্যকান্তমণিজন্য বহ্নিতে সূর্যকান্তমণিজত্ব এরূপ কল্পনা করলে উক্ত ব্যতিরেক ব্যভিচার দোষ হবে না। কারণ, তার্ণ বহ্নির প্রতি যেমন তৃণ কারণ, তেমনি অরণিজ বহ্নির প্রতি অরণি, আবার সূর্যকান্তমণিজ বহ্নির প্রতি সূর্যকান্তমণি কারণ হওয়ায় কার্যগত বৈজাত্য কল্পনা করলে ভিন্ন ভিন্ন কারণতা কল্পিত হয় বলে ব্যভিচার বারিত হয়।

এরপর গ্রন্থকার আচার্য বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন অনুমিতির কারণরূপে পরামর্শ স্বীকারের যৌক্তিকতা বিষয়ে মীমাংসকদের আপত্তির কথা উপস্থাপন করেছেন। আমরা জানি নৈয়ায়িকগণ পরামর্শকে

অনুমতির অসাধারণ কারণ বলেন। কিন্তু মীমাংসকরা অনুমিতির কারণরূপে পরামর্শকে স্বীকার করেন না। তাঁদের মতে পক্ষধর্মতাজ্ঞান ও ব্যাপ্তিজ্ঞান - এই দুইটি জ্ঞান থেকে অনুমিতি উৎপন্ন হয়ে যায়। অর্থাৎ 'পর্বতো ধূমবান্' এরূপ পক্ষধর্মতাজ্ঞানের পর 'ধূমো বহ্নিব্যাপ্যঃ' এরূপ ব্যাপ্তিস্মরণ হওয়ার পর অনুমিতি উৎপন্ন হয়, 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' এরূপ পরামর্শ জ্ঞান ছাড়াই। অতএব দেখা যাচ্ছে, পরামর্শের সঙ্গে অনুমিতির ব্যতিরেক ব্যভিচার হয় এবং পরামর্শ অনুমিতির কারণ নয় সর্বত্র। তাই *মুক্তাবলী*তে বলা হয়েছে –

> বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ ইতি জ্ঞানং বিনাপি যত্র পর্বতো ধূমবানিতি প্রত্যক্ষম্, ততো বহ্নিব্যাপ্যঃ ধূম ইতি ব্যাপ্তিস্মরণং তত্র জ্ঞানদ্বয়াদেবানুমিতের্দর্শনাদ্ ব্যাপ্তিবিশিষ্টবৈশিষ্ট্যাবগাহি জ্ঞানং সর্বত্র ন কারণম্।[৪]

অতএব মীমাংসকমতে অনুমিতির কারণ হল ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান, যেহেতু যে কোন অনুমিতির পূর্বে নিয়তপূর্ববৃত্তিরূপে বৈশিষ্ট্যরহিত ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞান উপস্থিতি থাকে। তাছাড়া নৈয়ায়িকগণও এদুটিকে জ্ঞানের কারণতা রূপে স্বীকার করেছেন। সুতরাং যেখানে এ দুটি জ্ঞান থেকে অনুমিতি উৎপন্ন হয়, সেখানে ব্যাপ্তিবিশিষ্টবৈশিষ্ট্যাবগাহিনিশ্চয়ত্বরূপ পরামর্শ জ্ঞান কল্পনা করলে ব্যতিরেক ব্যভিচার হয় না ঠিকই, কিন্তু অনুমিতির প্রতি অতিরিক্ত তৃতীয় কারণ কল্পনা করতে হয় বলে গৌরব হয়।

এর ফলে এই গৌরবজ্ঞান কার্যকারণভাবের প্রতিবন্ধক হয়। তাই অনুমিতির প্রতি পরামর্শকে কারণরূপে স্বীকার করা অনুচিত। এবার আমরা মীমাংসকদের স্বীকৃত কারণ অনুমিতির প্রতি তা পরিষ্কার করব - আমরা জানি ধূম হল বহ্নির ব্যাপ্য, যেহেতু আমরা মহানস প্রভৃতি স্থানে তা প্রত্যক্ষ করেছি। ফলে ব্যাপ্য ধূমে ব্যাপ্যতা নামক ধর্ম থাকায় ব্যাপ্যতার অবচ্ছেদক হয় ধূমত্ব। সুতরাং 'পর্বতো ধূমবান্' এরূপ যখন আমাদের পক্ষধর্মতাজ্ঞান হয়, তখন এই পক্ষধর্মতাজ্ঞানে পর্বত বিশেষ্যরূপে ধূমপ্রকারকরূপে পর্বতে এবং ধূমে ধূমত্ব প্রকারকরূপে ভাসমান হওয়ায় পক্ষধর্মতাজ্ঞানে ব্যাপ্যতাবচ্ছেক ধূমত্বপ্রকার বা বিশেষণ হয় বলে এরূপ পক্ষধর্মতাজ্ঞানকে ব্যাপ্যতাবচ্ছেকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান বলা হয়। এরূপ পক্ষধর্মতাজ্ঞানই অনুমিতির কারণ মীমাংসকমতে।

এছাড়া আরও একটি সমস্যা আছে, সেটি হল ব্যাপ্তিবিশিষ্টবৈশিষ্ট্যাবগাহিনিশ্চয়কে অনুমিতির কারণ বললে কারণতাবচ্ছেদকরূপে ব্যাপ্তিবিশিষ্টবৈশিষ্ট্যাবগাহিনিশ্চয়ত্বকে স্বীকার করতে হবে। কিন্তু ব্যাপ্তিজ্ঞানত্ব এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞানত্ব লঘুধর্ম হওয়ায় কারণতাবচ্ছেদক অপেক্ষায়, তাই লঘুধর্ম পুরস্কারে কারণতা স্বীকার করা শ্রেয়ঃ। এছাড়া মীমাংসকগণ আরও বলেন যে, 'প্রথমোপস্থিতিত্যাগে মানাভাবঃ' এই ন্যায়ানুসারে প্রথমোপস্থিতিত্ব ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞানে থাকায় এই জ্ঞানদ্বয়কে কারণ যথার্থ। তাছাড়া যদি স্থলবিশেষে কোন অনুমিতির প্রতি পরামর্শের পূর্ববৃত্তিত্ব না থাকায় অনুমিতির কারণরূপে পরামর্শকল্পনা গৌরবদোষে দুষ্ট এবং কার্যকারণভাবে প্রতিবন্ধক।

এরপর গ্রন্থকার বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন এক এক করে মীমাংসকদের আপত্তির উত্তর দিয়েছেন। আমরা জানি পক্ষে ব্যাপ্যের জ্ঞান হবার পর ব্যাপক সাধ্যের অনুমিতি হয়। এখানে স্মরণ করা উচিত হেতু সর্বদা ব্যাপ্য এবং সাধ্য সর্বদা ব্যাপক হয়। অতএব যেখানে একটি সাধ্যের একাধিক ব্যাপ্য হেতু থাকে, সেখানে যে কোন একটি ব্যাপ্যের জ্ঞান হলেই ব্যাপক সাধ্যের অনুমিতি হবে। যেমন 'পর্বতো বহ্নিমান্' এই অনুমিতিস্থলে ব্যাপক সাধ্য বহ্নির ব্যাপ্য হেতু হল – ভস্ম, আলোক ও ধূম। পক্ষে এই ব্যাপ্যগুলির মধ্যে যে কোন একটি জ্ঞান হলে বহ্নির অনুমিতি হয়। এমনকি কারো যদি বহ্নির ব্যাপ্যটি ভস্ম না ধূম নাকি আলোক এরূপ সন্দেহও হয় তথাপি তার 'পর্বতো বহ্নিব্যাপ্যবান্' এরূপ জ্ঞান হবে, কেননা ভস্ম, ধূম ও আলোক - এরা প্রত্যেকেই বহ্নির ব্যাপ্য। এর ফলে তার বহ্নির অনুমিতি হবে। কিন্তু তার ব্যাপ্যের নিশ্চয় হলেও ব্যাপ্যবিশেষ ধূম, আলোক বা ভস্মের নিশ্চয় না হওয়ায় ব্যাপ্যতাবচ্ছেদক ধূমত্ব, আলোকত্ব বা ভস্মত্ব এর নিশ্চয় হয় না। অতএব মীমাংসকমতে অনুমিতির প্রতি ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানকে কারণ বলা যায় না। কারণ আমরা দেখলাম ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান বিনাই অনুমিতি উৎপন্ন হচ্ছে এবং সেটি হচ্ছে নৈয়ায়িকসম্মত ব্যাপ্তিপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান দ্বারা।

এর ফলে মীমাংসকদের কারণের কায় অপেক্ষা নৈয়ায়িকদের কায় লঘু। যেহেতু মীমাংসকদের কারণকায়-এর অক্ষর সংখ্যা হল ১৮ টি আর নৈয়ায়িকদের কারণকায়-এর অক্ষর সংখ্যা হল ১৩ টি। এখানে ব্যাপ্তিপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান কথাটির পরিস্কৃত অর্থ হল – ‘পর্বতো বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্’ এই জ্ঞানে পর্বত বিশেষ্য, পর্বতে প্রকার বা বিশেষণ হয়েছে ধূম এবং ধূমে বিশেষণ হয়েছে বহ্নির ব্যাপ্তি। সুতরাং পক্ষধর্মতাজ্ঞানের বিশেষণাংশে বা প্রকারাংশে বহ্নির ব্যাপ্তি প্রকার হওয়ায় এরূপ পক্ষধর্মতাজ্ঞানকে ব্যাপ্তিপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান বলা হয়।

এছাড়া আরও একটি যুক্তি হল - ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানকে অনুমিতির কারণরূপে স্বীকার করলে কেবলমাত্র ‘পর্বতো ধূমবান্’ এই পক্ষধর্মতাজ্ঞান থেকেই অনুমিতির আপত্তি হবে। কেননা, ‘পর্বতো ধূমবান্’ এই জ্ঞানে পর্বতে ধূম প্রকার হয়েছে এবং ধূমে ধূমত্ব প্রকার হয়েছে, আবার বহ্নির ব্যাপ্য ধূমেও ব্যাপ্যতাবচ্ছেদক হয়েছে ধূমত্ব। এর ফলে ‘পর্বতো ধূমবান্’ এই জ্ঞান ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানস্বরূপ হওয়ায় তা হতে অনুমিতি হয়ে যাবে। কিন্তু কেবলমাত্র ‘পর্বতো ধূমবান্’ এই জ্ঞান থেকে কারো অনুমিতি না হওয়ায় ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানকে অনুমিতির কারণ বলা যায় না।

এখন যদি বল, ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান অনুমিতির কারণ নয়, কিন্তু গৃহ্যমাণ (জ্ঞায়মান) ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান অনুমিতির কারণ। অর্থাৎ ধূমত্ব প্রভৃতি ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে গৃহ্যমাণ হলেই তবেই তা অনুমিতির কারণ হবে। সুতরাং যেখানে কেবলমাত্র ‘পর্বতো ধূমবান্’ এরূপ জ্ঞান হয়েছে, সেখানে ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে পক্ষধর্মতাজ্ঞানটি গৃহ্যমাণ (বর্তমান জ্ঞানের বিষয়) হয়নি। কারণ সেই সময় ‘ধূমো ব্যাপ্যঃ’ এরূপ জ্ঞান না হওয়ায় ধূমত্ব ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে গৃহ্যমাণ হয়নি। অতএব গৃহ্যমাণ ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানকে অনুমতির কারণ বলা যায় না এরূপ আপত্তি সঙ্গত নয়। এর উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলেন যে,

> চৈত্রস্য ধূমব্যাপ্যো ধূম ইতি ব্যাপ্তিজ্ঞানে ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপেণ ধূমত্বস্য ভাসমানত্বাৎ, মৈত্রস্য ধূমবান্ পর্বত ইতি পক্ষধর্মতাজ্ঞানে ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপেণ চৈত্রগৃহীতস্য ধূমত্বস্য প্রকারাদ্ গৃহ্যমাণ-ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানসত্ত্বেন মৈত্রস্যানুমিতির্দুর্বারা।[৫]

অর্থাৎ চৈত্রের ‘বহ্নিব্যাপ্যো ধূমঃ’ এই ব্যাপ্তিজ্ঞানকালে ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে ধূমত্বটি গৃহ্যমাণ হয়েছে, আর মৈত্রের ‘ধূমবান্ পর্বতঃ’ এই পক্ষধর্মতাজ্ঞানকালে ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে চৈত্র কর্তৃক গৃহীত ধূমত্বটি প্রসার হওয়ায় মৈত্রের গৃহ্যমাণব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান হয়েছে। ফলে মৈত্রের তাদৃশ পক্ষধর্মতাজ্ঞান থেকে অনুমিতি হওয়া উচিত। কিন্তু তা না হওয়ায় অনুমিতির কারণরূপে গৃহ্যমাণব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান যুক্তিযুক্ত নয়।

এবার যদি মীমাংসকেরা বলেন যে, ব্যক্তির ধূমত্ব প্রভৃতি ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে গৃহ্যমাণ হবে, সেই ব্যক্তিরই যদি পক্ষধর্মতাজ্ঞানে ঐ গৃহ্যমাণব্যাপ্যতাবচ্ছেদক প্রকার হয়, তবেই সেই ব্যক্তির অনুমিতির কারণ হবে গৃহ্যমাণব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান, অন্য ব্যক্তির নয়। অর্থাৎ চৈত্রের ‘বহ্নিব্যাপ্যো ধূমঃ’ এই জ্ঞানে ধূমত্ব ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে গৃহ্যমাণ হয়েছে ঠিকই, কিন্তু তার পক্ষধর্মতাজ্ঞান না থাকায় অনুমিতির কারণ হয়নি গৃহ্যমাণব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান। আবার মৈত্রের ‘ধূমবান্ পর্বতঃ’ এই পক্ষধর্মতাজ্ঞানে ধূমত্ব প্রকার হয়েছে ঠিকই, কিন্তু তার ‘বহ্নিব্যাপ্যো ধূমঃ’ এরূপ জ্ঞান না হওয়ায় ধূমত্ব ব্যাপ্যতাবচ্ছেদকরূপে গৃহ্যমাণ হয়নি। অতএব মৈত্রের ক্ষেত্রে যে আপত্তি তোলা হয়েছিল, তা ঠিক নয়। এর উত্তরে বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন বলেছেন – যদি প্রতি ব্যক্তির অনুমিতির জন্য প্রতি ব্যক্তির গৃহ্যমাণব্যাপ্যতাবচ্ছেদকপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানকে অনুমিতির কারণ স্বীকার করলে অসংখ্য কার্যকারণভাব কল্পনা করতে হবে। কারণ জগতে পুরুষ বা ব্যক্তি অসংখ্য হওয়ায় কার্যকারণভাবও অসংখ্য হবে। ফলে মহাগৌরবদোষ হবে। তাই *ভাষাপরিচ্ছেদ*কার বললেন – ‘মন্মতে তু সমবায়সম্বন্ধেন ব্যাপ্তিপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানং সমবায়সম্বন্ধেন অনুমিতিং জনয়তীতি নানন্তকার্যকারণভাবঃ।’[৬] অর্থাৎ ন্যায়সম্প্রদায়মতে যেখানে সমবায়সম্বন্ধে ব্যাপ্তিপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞান উৎপন্ন হবে, সেখানেই অনুমিতি জন্মাবে, অন্যত্র নয়। অতএব নৈয়ায়িকমতে কোন গৌরব হবে না।

এরপর কেউ কেউ যদি ব্যাপ্তিপ্রকারকপক্ষধর্মতাজ্ঞানকে কারণ না বলে যদি ব্যাপ্তিপ্রকারকজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞানকে পৃথক পৃথক কারণ বলে স্বীকার করে, তাহলে তাদের ক্ষেত্রে একই অনুমিতির প্রতি পৃথক পৃথক দুটি কারণ কল্পনা করতে হবে এবং দুটি কার্যকারণভাব স্বীকার করতে হবে, যা গৌরবকর। এর ফলে তা ত্যাগ করাই উচিত। এছাড়া আরও একটা সমস্যা হবে। সেটি হল - ধরা যাক চৈত্রের কাছে 'বহ্নিব্যাপ্যো ধূমঃ' এরূপ এরূপ ব্যাপ্তিপ্রকারকজ্ঞান এবং 'পর্বতঃ ভস্মবান্' এরূপ পক্ষধর্মতাজ্ঞান আছে, তাহলে তার এই ব্যাপ্তিপ্রকারকজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞান থেকে অনুমিতি উৎপন্ন হয়ে যাক, যেহেতু তার কাছে দুটি জ্ঞান পৃথক্ পৃথক্ আছে। কিন্তু এমন দুটি জ্ঞান থেকে কারো অনুমিতি হয় না। অতএব পক্ষে যে হেতুর জ্ঞান হয়, সেই হেতুতে ব্যাপ্তিপ্রকারকজ্ঞানই অনুমিতির কারণ। এজন্য পৃথক্ পৃথক্ কারণ বলা যায় না।

এছাড়া পরামর্শ স্বীকারের যৌক্তিকতা নিয়ে নৈয়ায়িকদের মধ্যেও মতভেদ আছে। কিন্তু প্রাচীন নৈয়ায়িক মনে করেন, পক্ষধর্মতাজ্ঞান হবার পর ব্যাপ্তিস্মরণ হয় এবং তার অব্যবহিত পর 'পর্বতো বহ্নিমান্' অনুমিতি জন্মায়। বস্তুতঃ পক্ষে লিঙ্গের জ্ঞান, যা পূর্বে উৎপন্ন হয়েছিল, তা অনুমিতিক্ষণে বিনষ্ট হয়ে যায় বলে ঐ লিঙ্গজ্ঞান বিনাশোন্মুখ হয়ে অনুমিতিরূপ কার্যকে উৎপন্ন করে থাকে, সুতরাং 'পর্বতো বহ্নিমান্' এই অনুমিতি স্থলে 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতঃ' এরূপ পরামর্শ জ্ঞানের কোনো প্রয়োজন নেই। এমত *ন্যায়বার্তিকতাৎপর্যপরিশুদ্ধিতে* পাওয়া যায় – 'ব্যাপ্তিস্মৃতিসহায়াদ্ দ্বিতীয়লিঙ্গদর্শনাদেবানুমিতিসিদ্ধিরলং তৃতীয়লিঙ্গদর্শনকল্পনায়েতি।'[৭] এর উত্তরে পরামর্শবাদী নৈয়ায়িকগণ বলেন, দ্বিতীয় লিঙ্গদর্শন ব্যাপ্তিস্মৃতির জনক হয় বলে তা অনুমিতির প্রতি প্রমাণ হতে পারে না, কারণ স্মৃতির জনক কখনও প্রমাণ হয় না। এই ব্যাপ্তিস্মৃতি বা ব্যাপ্তিজ্ঞান হল সাধারণ হেতুতে সাধারণ সাধ্যের ব্যাপ্তিজ্ঞান, পক্ষীয় হেতুতে পক্ষীয় সাধ্যের ব্যাপ্তিজ্ঞান নয়। আবার 'পর্বতো ধূমবান্' এরূপ পক্ষধর্মতাজ্ঞান হল পক্ষে হেতুর জ্ঞান হলেও সাধ্যের ব্যাপ্যরূপে হেতুর জ্ঞান হয় না। তাই ব্যাপ্তিস্মৃতির পর অনুমিতির পূর্বে অনুমিতির কারণরূপে অতিরিক্ত জ্ঞান অবশ্যই কল্পনীয় এবং তা হল পরামর্শ। প্রাচীন নৈয়ায়িক পরামর্শের কারণতা স্বীকার করেছেন – 'স্মৃত্যা চ অনুগৃহ্যমাণং পরামর্শরূপমনুমানং ভবতি।'

নৈয়ায়িকগণের অনুমিতির কারণ পরামর্শাত্মক বিশিষ্টজ্ঞান এরূপ সিদ্ধান্তে মীমাংসকগণ পুনরায় আপত্তি তুলেছেন। তাঁদের মতে অনুমিতির কারণ দুটি পক্ষধর্মতাজ্ঞান এবং ব্যাপ্তিজ্ঞান। কিন্তু নৈয়ায়িকমতে অনুমিতির কারণ তিনটি পক্ষধর্মতাজ্ঞান, ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পরামর্শরূপ বিশিষ্টজ্ঞান। এর ফলে গৌরব হয়। অতএব বিশিষ্টজ্ঞান অনুমিতির কারণ নয়। এর উত্তরে নৈয়ায়িকগণের বক্তব্য হল, পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা অনুমিতিমাত্রের প্রতি প্রথমে পরামর্শরূপ বিশিষ্টজ্ঞানের কারণত্ব নিশ্চয় হয় এবং তারপর অনুমিতির পূর্বে অনুমিতিরূপ কার্যের দ্বারা তার ঐ কারণের সত্তা নিশ্চয় হয়; সেহেতু কারণ ব্যতীত কার্য হতে পারে না। অতএব কার্য হলেই বুঝতে হবে তার পূর্বে কারণ আছে। তবে এটা ঠিক, এরকম কারণ থাকলে গৌরবজ্ঞান হয়। তবে ঐ গৌরবজ্ঞান কার্যের প্রতিবন্ধক নয়, যেহেতু কার্যকারণভাব নিশ্চয়ের পূর্বে গৌরব জ্ঞান নেই। এই গৌরবকে ফলমুখগৌরব বলা হয়, যা দোষের নয়। *প্রভা*টীকাতে এই বিষয়টি সুন্দরভাবে বর্ণিত আছে –

> বিশিষ্টজ্ঞানত্বাবচ্ছেদেন কারণত্বগ্রহে বিশিষ্টজ্ঞানত্বধর্মিকগৌরবনিশ্চয়ো বিরোধী বাচ্যঃ তচ্চ গৌরবং প্রমাণান্তরাসিদ্ধতত্তদনুমিত্যব্যবহিতপূর্ববর্তিস্বাশ্রয়কত্বমেব তাদৃশগৌরবনিশ্চয়ো বিশিষ্টজ্ঞানত্বেন কারণত্বনিশ্চয়াধীনঃ স্বঘটকীভূততত্তদনুমিত্যব্যবহিতপূর্ববর্তিস্বাশ্রয়নির্ণয়ং বিনা ন সম্ভবতীতি কার্যকারণভাবনির্ণয়াৎ পূর্বং গৌরবনির্ণয়াভাবান্ন তাদৃশগৌরবং দোষ ইতি।[৮]

বৈশেষিকসম্প্রদায়ের কোনো কোনো আচার্য অনুমিতির কারণরূপে পরামর্শ স্বীকার করেননি। যেমন প্রশস্তপাদাচার্য, *ন্যায়কন্দলী*কার শ্রীধর প্রভৃতি। তবে *প্রশস্তপাদভাষ্যের* টীকাকার ব্যোমশিবাচার্য ও *উপস্কারটীকা*কার শঙ্করমিশ্র অনুমিতির প্রতি পরামর্শ জ্ঞানের কারণতা স্বীকার করেছেন। এমনকি *কিরণাবলী*তে উদয়নাচার্য পরামর্শের অনুমিতিকারণতার কথা স্বীকার করেছেন –

> অগ্নিরধ্যবসীয়তেঽনেনেতি অগ্ন্যধ্যবসায় পরামর্শঃ। তৎপরং তদ্ভবতি প্রমাণং ভবতীত্যর্থঃ। ... নূনং পরামর্শেঽপি তৃতীয়ঃ স্বীকর্তব্যঃ।[৯]

উল্লেখপঞ্জি

১. *ভাষাপরিচ্ছেদ,* কারিকা সংখ্যা- ৬৮(প্রথম চরণ) ।

২. *তদেব,* পৃ. ৩১৫-৩১৬।

৩. *তদেব,* পৃ. ৩১৫।

৪. *কারিকাবলী-মুক্তাবলীসহিতা,* পৃ. ৪৭৬-৪৭৮।

৫. *ভাষাপরিচ্ছেদ,* পৃ. ৩১৮।

৬. *প্রাগেব,* পৃ. ৪৮১।

৭. *ন্যায়বার্তিকতাৎপর্যপরিশুদ্ধি,* পৃ. ১০১৫।

৮. *কারিকাবলী-মুক্তাবলীসহিতা,* পৃ. ৪৮০।

৯. *কিরণাবলী,* পৃ. ২৯৩।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অন্নংভট্ট। *তর্কসংগ্রহঃ।* সম্পা. নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২৩ বঙ্গাব্দ।

উদয়নাচার্য। *কিরণাবলী।* সম্পা. গৌরীনাথ শাস্ত্রী। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ১৯৯০।

কেশবমিশ্র। *তর্কভাষা(প্রথম খণ্ড)।* সম্পা. গঙ্গাধর কর। কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৩।

গঙ্গেশোপাধ্যায়। *ব্যাপ্তিপঞ্চকম্।* সম্পা. রাজেন্দ্রনাথ ঘোষ। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ২০১১।

_। *সিদ্ধান্তলক্ষণ।* সম্পা. শৈলজাপতি মুখোপাধ্যায়। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ১৯৯১।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন(প্রথম খণ্ড)।* সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ২০১১।

_। *ন্যায়দর্শনম্ ভাষ্য-বার্তিক-তাৎপর্যটীকা-বৃত্তিসহিতম্(প্রথমখণ্ডম্)।* পণ্ডিতবর শ্রীঅমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ ও শ্রীহেমন্তকুমার কাব্য ব্যাকরণ তর্কতীর্থ সম্পাদিত। কলকাতা: মেট্রোপলিটন প্রিণ্টিং এণ্ড পাবলিশিং হাউজ লিমিটেড, ১৯৪৪।

তর্কবাগীশ, ফণিভূষণ। *ন্যায়পরিচয়।* কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ২০০৬।

বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন। *ভাষাপরিচ্ছেদ।* সম্পা. পঞ্চানন শাস্ত্রী। মেদিনীপুর: শ্রীগৌরীনাথ ভট্টাচার্য(প্রকাশক), ১৩৭৭ বঙ্গাব্দ।

_। *ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী(অনুমান খণ্ড)।* সম্পা. রাজারাম শুক্ল। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৭।

_। *কারিকাবলী(দীনকরী-রামরুদ্রী টীকাসমেত)।* সম্পা. আত্মারাম শর্মা। দিল্লী: রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত সংস্থান, ২০১২।

_। *কারিকাবলী-মুক্তাবলীসহিতা(প্রভা-মঞ্জুষা-দিনকরী-রামরুদ্রী-গঙ্গারামীতি ব্যাখ্যাপঞ্চকসমন্বিতা)।* সম্পা. শ্রী সী. শঙ্কররাম শাস্ত্রী। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০১৬।

ভট্টাচার্য, দীনেশচন্দ্র। *বাঙ্গালীর সারস্বত অবদান: বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা(প্রথম ভাগ)।* কলকাতা: বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ্, ১৩৫৮ বঙ্গাব্দ।

'নাট্যরাসক' উপরূপক ও 'সতী কি কলঙ্কিনী'

সমীপেষু দাস

সংক্ষিপ্তসার

খ্রিস্টিয় চতুর্দশ শতকে বিশ্বনাথ কবিরাজের *সাহিত্যদর্পণ*-এ আমরা অষ্টাদশ প্রকার 'উপরূপক'-এর মনোজ্ঞ ও নান্দনিক বিশ্লেষণ পাই । এই উপরূপকগুলির মধ্যে 'নাট্যরাসক' অন্যতম। যদি ভরতমুনির নাট্যশাস্ত্রের যুগ থেকে শুরু ক'রে বিশ্বনাথ কবিরাজের সময়কাল পর্যন্ত উপরূপকগুলির অবস্থান লক্ষ্য করি, তাহলে দেখতে পাই *নাট্যশাস্ত্র*-এ কেবলমাত্র 'নাটিকা'-র উল্লেখ পাই। এরপর খ্রিস্টিয় দশম শতাব্দীর আলংকারিক ধনঞ্জয়ের *দশরূপ*-এ নাট্য, নৃত্য ও নৃত্তের একটি সুস্পষ্ট ভেদ লক্ষ্য করি। সেই 'ভাবাশ্রয়ী' নৃত্যের উদাহরণ গ্রন্থকার না দিলেও ধনিকের *অবলোকবৃত্তি*-তে আমরা সাত প্রকার নৃত্য পাই। এখান থেকেই উপরূপকগুলির যাত্রা শুরু। *অভিনবভারতী*-তেও লক্ষ্য করি 'নৃত্তাত্মক প্রবন্ধ'। এরপরে একাদশ শতকে ভোজদেবের *শৃঙ্গারপ্রকাশ*-এ আমরা বেশ কয়েকটি 'পদার্থাভিনয়'-এর উল্লেখ পাই যার সবক'টিই *সাহিত্যদর্পণ*-এ উপরূপকের মধ্যে স্থান পেয়েছে। 'নাট্যরাসক' ছিল এমনই একটি পদার্থাভিনয়। সেখানে দেখি যে বসন্ত রাগের ওপর নিবদ্ধ গীতে রাজার গুণকীর্তনে রত কামিনী নারীগণের নৃত্যকলা-ই 'নাট্যরাসক'। *সাহিত্যদর্পণ* জানায় যে এটি একাঙ্ক নাট্যকলা। এখানে নায়ক উদাত্ত। এমনকি এখানে সহনায়ক বর্তমান, নায়িকা মনোহারী বেশভূষায় শোভিত এবং হাসির ছলে মধুর শৃঙ্গার রসে জারিত এই উপরূপক । এখানে থাকে লাস্যাঙ্গের সমুচিত উজ্জ্বল ব্যবহার এবং কেবলমাত্র মুখ-প্রতিমুখ-নির্বহণ সন্ধির জন্যই এখানে চরম উত্থান-পতন বা নাট্যদ্বন্দ্ব থাকেনা । *বিলাসবতী, নর্মবতী* ইত্যাদি এই ধারার উপরূপকের উদাহরণ।

'নাট্যরাসক'-এর এই নিয়মকে উপেক্ষা ক'রেই বাংলা নাট্যসাহিত্যজগতে একটি স্বতন্ত্র ধারা উদ্ভাসিত হয় ঊনবিংশ শতাব্দীতে। নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়, রাজকৃষ্ণ রায়, নটেন্দ্রনাথ ঠাকুর, গিরিশচন্দ্র ঘোষ, অমৃতলাল বসুর ম'ত প্রথিতযশা নাট্যকারেরা রচনা ক'রে গেছেন এককেটি 'নাট্যরাসক'। প্রায় প্রতিটি গ্রন্থ প্রকাশিত হওয়ার সময় আখ্যাপত্রে বা ভূমিকা অংশে তার পরিচয় দেওয়া হয়েছে 'নাট্যরাসক' রূপেই। উপরিউক্ত নাট্যকারদের মধ্যে একমাত্র রাজকৃষ্ণ রায় *পতিব্রতা* নাট্যগীতির ভূমিকায় একটি নিজস্ব সংজ্ঞা দেন 'নাট্যরাসক'-এর। তিনি মনে করেন "নাট্যরাসক বা নাট্যগীতির প্রকৃত অর্থ আদ্যন্ত-স্বরনিবদ্ধ-সঙ্গীতময়-অভিনেয় গ্রন্থ"। অর্থাৎ তিনি সংস্কৃত নাট্যশাস্ত্রের প্রথাগত নিয়মকে সচেতনভাবেই উপেক্ষা করেছেন। তিনি ১৮৭৬ খ্রিস্টাব্দে *নাট্যসম্ভব* নামাঙ্কিত একখানি 'উপরূপক'-ও রচনা করেছিলেন। সুতরাং উপরূপকের তত্ত্ব ও তথ্য সম্পর্কে তিনি অবগত ছিলেন । তাই ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রের ম'ত এখানেও পূর্বপক্ষের মতকে তিনি যেন অবলীলাক্রমে খণ্ডন করেছেন এবং হয়ত উপরূপকের প্রকৃত নির্যাস যে গীতিধর্মী অভিনেয় নাট্য সেকথারই প্রচার করেছেন। তাই পতিব্রতা পাঠ করলে আমরা সাহিত্যদর্পণে বিধৃত লক্ষণগুলির সঙ্গে সঙ্গতি রক্ষা করতে পারিনা। তিন অঙ্কে গ্রথিত সাবিত্রী-সত্যবানের আখ্যানই সংক্ষিপ্ত পরিসরে উপস্থাপিত । এখানে একজন পুণ্যবতী রমণীর পাতিব্রত্যই দর্শিত।

আবার, নটেন্দ্রনাথ ঠাকুরের *মাল্যপ্রদান* মূলতঃ দুর্বাসা মুনির অভিশাপকেই ইঙ্গিত করে। ইন্দ্রের ওপর নেমে আসা অভিসম্পাত এই নাট্যের বিষয়বস্তু। তুলনায় গিরিশচন্দ্র ঘোষের *দোললীলা* নাট্যরাসকে আমরা অনেকখানি সাহিত্যদর্পণোক্ত 'নাট্যরাসক' পদ্ধতির অনুসরণ লক্ষ্য করি । তিনি নাট্যরাসকের লক্ষণগুলিকে হুবহু মেনে যে একটি বাংলা নাট্যরাসক রচনা করেছেন এমন কোনও প্রত্যক্ষ প্রমাণ নেই । তবে রাধাকৃষ্ণের কাহিনির ওপর আধারিত দোল-উৎসবে রাধার কৃষ্ণের প্রতি বিরহব্যথা প্রবল হয়ে শেষে মিলন ও বসন্তরাসের উদযাপন। তাই প্রাসঙ্গিক বৃত্তের অবতারণা নেই। রাধা বাসকসজ্জা নায়িকার ম'তই সাজসজ্জা করে। আবার "বহুতাললয়স্থিতি" এই ধর্মটিকে রক্ষা করেছে কালেংড়া, বেহাগ ইত্যাদি রাগ। তাই এই রচনাটি শাস্ত্রীয় ব্যাখ্যা উত্তীর্ণ।

সুতরাং, বোঝাই যাচ্ছে যে বাঙালি নাট্যসমাজে 'নাট্যরাসক' একটি বিশেষ গোত্র ছিল এবং সেই ছত্রে বহু গীতিবহুল নাট্য আশ্রয় নিয়েছে। তাই এই আলোচনার মাধ্যমে যেমন 'নাট্যরাসক'-এর আদি রূপটির সন্ধান পাই, তেমনই বাংলা সাহিত্যে তার বিবর্তনের রূপরেখাও অঙ্কিত করতে পারি। যেহেতু নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় এই পথের পথিকৃৎ, তাই তাঁর সন্দর্ভটিকেই যথাযথভাবে সমীক্ষার মাধ্যমে আমরা বাংলা নাট্যসাহিত্যের সঙ্গে সংস্কৃত নাট্যসাহিত্যের মেলবন্ধনের প্রয়াস করতে সক্ষম হতে পারি।

সূচক শব্দ : উপরূপক, নাট্যরাসক, রাজকৃষ্ণ রায়, *পতিব্রতা, দোললীলা* ।

“একটা নাটক দেখে এলাম” বা “কথায় কথায় নাটক করিস না তো” এই ধরণের বাক্যবন্ধ বাঙালির কাছে একটি নিয়মিত অভ্যাস। ‘নাটক’ এবং ‘অভিনয়’ যেন সমপর্যায়বাচী হয়ে উঠেছে ব্যবহারিক প্রয়োগে। অথচ ‘নাটক’ এবং ‘নাট্য’-এর মধ্যে যে ভিন্ন মতাদর্শ বর্তমান, তাও বাঙালি জীবনে স্বচ্ছ। সেকারণেই ‘নাট্যমেলা’, ‘নাট্যসভা’, ‘নাট্যবিভাগ’ এর ম’ত শব্দগুলি আজও অস্তিত্ব রক্ষা করেছে নিজচরিত্রকে সম্মান জানিয়েই। এই প্রসঙ্গেই বাদল সরকার *থিয়েটারের ভাষা* গ্রন্থে জানিয়েছেন –

“নাট্যকার যা লেখেন, তাকে বলি নাটক। নাটককেও সাহিত্য বলা চলে, এবং গল্প, উপন্যাস কবিতার মতো পাঠক তা পড়তে পারেন,... ... ... কিন্তু তবু একটা মস্ত পার্থক্য রয়েছে গেছে। সাহিত্যের বেড়া ডিঙ্গিয়ে নাটকের আসল প্রকাশ আর এক মাধ্যমে। সে মাধ্যম হোলো অভিনয় ।... ... লিখিত নাটকটিকে শব্দ-দৃশ্যে রূপান্তরিত করার এই প্রক্রিয়াটির নাম দেওয়া যাক নাট্যরূপায়ন, বা সংক্ষেপে ‘নাট্যায়ন’... ... নাটক, নাট্যায়ন, নাট্যাভিনয় ও নাট্যানুষ্ঠান – এই চারে মিলে যা, তাকেই বলা যাক থিয়েটার”।

ফলতঃ ভারতীয় নাট্যশাস্ত্রের পরম্পরা অনুযায়ী কবিকর্মকে ‘কাব্য’ আখ্যা দেওয়া হলেও তার মধ্যে অভিনেয় গুণ থাকলে তা হয়ে ওঠে ‘দৃশ্যশ্রব্যকাব্য’। তাই বিশ্বনাথ কবিরাজ *সাহিত্যদর্পণ* গ্রন্থে বলেছেন –

> দৃশ্য-শ্রব্যত্বভেদেন পুনঃ কাব্যং দ্বিধা মতম্।
> দৃশ্যং তত্রাভিনেযং তদ্ রূপারোপাত্তু রূপকম্ ।। [১]

এই কারিকার অর্থই বাদল সরকার স্পষ্ট করে দিতে চেয়েছিলেন। এখন প্রশ্ন আসে যে রূপের আরোপ কীভাবে সম্ভব ? সহজ ভাষায় প্রকাশ করতে হ’লে আমরা নাট্যস্থ চরিত্র বা পাত্রপাত্রী এবং অভিনেতৃবর্গকে দুটি স্থানে রাখতে পারি। ‘নাট্যায়ন’-এর সময়ে কুশীলবদের চতুর্বিধ অভিনয় যথা আঙ্গিক, বাচিক, আহার্য এবং সাত্ত্বিকের মাধ্যমে তারা নিজ সত্তা এবং পরিচয়কে অতিক্রম ক’রে নাট্যস্থ চরিত্রে পরিণত হয়। ফলে কুশীলবদের মধ্যে কাব্যস্থ চরিত্রের আরোপ ঘটে। এই আরোপ্যমানতা রূপকত্বলাভের একটি প্রধান শর্ত। তাই রূপের আরোপহেতু এটি ‘রূপক’ সংজ্ঞায়িত হয় –“তদ্ দৃশ্যং কাব্যং নটে রামাদিস্বরূপারোপাদ্ রূপকমিত্যুচ্যতে।”

তাহলে রঙ্গভূমিতে সহৃদয় সামাজিক যা প্রত্যক্ষ করে, তা একটি ‘রূপক’। সেটি ‘কাব্য’ নয় এমনটি নয়; কাব্যবৈশিষ্ট্যের সঙ্গে তার সংযুক্ত অভিধাটি হ’ল ‘রূপক’। এই রূপকতত্ত্বের আলোচনা প্রাচীন যুগ থেকেই হয়ে আসছে। ভরতমুনির নাট্যশাস্ত্র থেকে শুরু ক’রে ক্রমান্বয়ে যে যে নাট্যতত্ত্ববিধায়ক গ্রন্থগুলি প্রণীত হয়েছে, তার প্রতিটিতেই আমরা রূপকের সংখ্যা, লক্ষণ, উদাহরণ ইত্যাদি দিকের সমালোচনা পাই। এখন আমাদের মূল লক্ষ্য যেদিকে, সেটি হ’ল ‘নাট্যরাসক’। এটি নাট্যসংরূপটি একটি ‘উপরূপক’। তাই এরপর আমাদের যাত্রা উপরূপকের দিকে।

‘উপরূপক’ শব্দের উল্লেখ :

‘উপরূপক’ শব্দের প্রথম উল্লেখ পাওয়া যায় খ্রিস্টিয় চতুর্দশ শতকে বিশ্বনাথ কবিরাজের *সাহিত্যদর্পণ*-এ। শিক্ষিত বিদ্বৎসমাজে এই তথ্যটি অধিক মান্যতা পেলেও এ সম্পর্কে সম্পূর্ণ সংশয়মুক্ত হওয়া যায়না। এই গ্রন্থের সমসাময়িক বা পূর্ববর্তী আরও একটি গ্রন্থ রয়েছে- *অলংকারসংগ্রহ*। ‘উপরূপ’ শব্দের ব্যবহার পাওয়া যায় অমৃতানন্দযোগীর *অলংকারসংগ্রহ*-তে । ভি কৃষ্ণমাচার্য এবং পণ্ডিত কে রামচন্দ্রের যুগ্ম সম্পাদনায় ১৯৪৯ খ্রিস্টাব্দে দ্য অ্যাডয়ার লাইব্রেরি থেকে প্রকাশিত *অলংকারসংগ্রহ*-এর ভূমিকা অংশে সি কুনহান রাজার গবেষণায় উঠে এসেছে যে এই গ্রন্থটি পূর্ণাকারে সম্পাদিত হয়ে প্রকাশিত হয়েছে বিলম্বে। তাই তিনি ‘উপরূপক’ বিষয়ে অমৃতানন্দযোগীর অবদান সম্পর্কে বলেছেন–

> “I am not sure which tradition Amrtānanda has followed in enumerating the uparupaka, as given earlier. Other Alamkara works in South India of more or less the same period like Prāparudrīya can give no clue.”

সুতরাং একথা বোঝাই যাচ্ছে যে এম কৃষ্ণমাচারিয়ার মতকে প্রামাণ্য মেনে যদি আনুমানিক ১২৫০ খ্রিস্টাব্দের আশেপাশে বা ত্রয়োদশ শতাব্দীকে এই গ্রন্থের রচনাকাল ব’লে অভিহিত করি, তাহলে

বিশ্বনাথ কবিরাজের পূর্ববর্তী সময়ে দক্ষিণ ভারতে 'উপরূপক' তত্ত্বের হদিশ পাওয়া যাচ্ছে। তবে মাননীয় সুশীল কুমার দে *History of Sanskrit Poetics* গ্রন্থের প্রথম খণ্ডে জানিয়েছেন যে তিনি এই গ্রন্থের মোট পাঁচটি অধ্যায়ের পাণ্ডুলিপি লক্ষ্য করেছিলেন। তাই যেহেতু উপরূপকের বিচার-বিশ্লেষণ নবম পরিচ্ছেদে রয়েছে, তাই এই অংশটি প্রক্ষিপ্ত কিনা সে বিষয়ে নিশ্চিত হওয়া যায়না। তবে যাই হোক, বর্তমানে প্রাপ্ত এই গ্রন্থে দশটি পরিচ্ছেদ উপলভ্য । সেহেতু আমরা একথা ব্রাত্য করতে পারিনা উপরূপকের আলোচনায়।

অন্যদিকে অমৃতানন্দযোগীর *অলংকারসংগ্রহ*-তে আমরা পাই ষোড়শ প্রকার 'উপরূপ'। সেগুলি ক্রমান্বয়ে হ'ল – নাটিকা, সট্টক, ত্রোট, প্রেক্ষণ, গোষ্ঠী, ভাণিকা, সংলাপক, প্রস্থান, কাব্য, হল্লীস, রাসক, শ্রীগদিত, লাসিকা, দুর্মল্লী, নাট্যরাসক এবং উল্লাপ্য। এখানে আমরা বিশ্বনাথ কবিরাজ কর্তৃক চিহ্নিত শিল্পক এবং প্রকরণিকাকে লক্ষ্য করিনা।

বিশ্বনাথের পরবর্তী যুগে খ্রিস্টিয় পঞ্চদশ শতকে ভারতীয় সংগীতশাস্ত্রমূলক *সংগীতদামোদর* গ্রন্থে উপরূপকের কথা আলোচিত হয়েছে। যদিও এই গ্রন্থটি সম্পূর্ণ নাট্যশাস্ত্রমূলক নিষ্কর্ষ নয়। তবুও এই গ্রন্থের চতুর্থ স্তবকে আমরা 'উপরূপক'-এর বৈচিত্র্য নিয়ে সুসংহত তথ্য পাই। বিশ্বনাথ মোট অষ্টাদশ উপরূপকের নাম এবং পরিচয় দিয়েছেন। সেগুলি যথাক্রমে – নাটিকা, ত্রোটক, গোষ্ঠী, সট্টক, নাট্যরাসক, প্রস্থান, উল্লাপ্য, কাব্য, প্রেঙ্খণ, রাসক, সংলাপক, শ্রীগদিত, শিল্পক, বিলাসিকা, দুর্মল্লিকা, প্রকরণী, পল্লী এবং ভাণিকা।

আবার শুভঙ্করের *সংগীতদামোদর* অনুসারে উপরূপকের সংখ্যা সপ্তদশ। সেগুলির সজ্ঞা আমরা এভাবে পাই –

তোট, শাটক, নাটিকা, হল্লীসক, রাসক, শিল্প, উল্লাপ, নাট্যরাসক, প্রস্থান, সংলাপক, গোষ্ঠী, প্রেক্ষণ, লসিকা, দুর্মল্লিকা, ভাণিকা, কাব্য এবং শ্রীগদিত।

সুতরাং বোঝাই যাচ্ছে যে বিশ্বনাথ কবিরাজ-ই সর্বাধিক উপরূপক স্বীকার করেছেন।

উপরূপকের উৎস ও প্রাচীন রূপ :
এখনও পর্যন্ত আবিষ্কৃত এবং প্রমাণিত ভারতবর্ষের নাট্যশাস্ত্রমূলক সর্বাপেক্ষা প্রাচীন ও পরিণত গ্রন্থ হ'ল ভরতমুনির *নাট্যশাস্ত্র* । খ্রিস্টপূর্ব দ্বিতীয় থেকে খ্রিস্টিয় দ্বিতীয় শতাব্দী এই গ্রন্থের পরিপূর্ণতার কাল। আমাদের আলোচ্য বিষয় যেহেতু নাট্যনির্ভর, তাই নাট্যসম্পর্কিত আলোচনার অবসরেই আমরা উপরূপকের আদিরূপের সন্ধান করব । ভরতের *নাট্যশাস্ত্র*-এর 'দশরূপবিকল্পনম্' অধ্যায়ে আমরা দশটি রূপক সম্বন্ধে তথ্যলাভ করি। সেই দশটি রূপক হ'ল - নাটক, প্রকরণ, অঙ্ক, ব্যায়োগ, ভাণ, সমবকার, বীথী, প্রহসন এবং ডিম।

> নাটকং সপ্রকরণমঙ্কো ব্যায়োগ এব চ।
> ভাণঃ সমবকারশ্চ বীথী প্রহসনং ডিমঃ।।
> ঈহামৃগশ্চ বিজ্ঞেয়ো দশমো নাট্যলক্ষণে।[২]

এই দশটি রূপকের অতিরিক্ত আরও একপ্রকার নাট্যধারাও যে সেই সময়ে প্রচলিত ছিল, সেকথাও আমরা এই প্রসঙ্গেই জানতে পারি 'নাটিকা'। এই বিশেষ নাট্যসংরূপকে দশরূপকের মধ্যে স্থান দেওয়া হয়নি। এর কারণ হ'ল এটি নাটক ও প্রকরণের সমমিশ্রণে নির্মিত একটি যৌগিক নাট্যবিশেষ – "প্রকরণনাটকভেদাদুৎপাদ্যং বস্তু" (১৮/৫৮)। নাটকাদি রূপক মৌলিক সৃষ্টি। নাটিকার অবয়বে নাটক এবং প্রকরণের একাধিক বৈশিষ্ট্য স্পষ্ট । যদিও নাটিকা-র বিষয়ে কোনও উচ্চতর মনোভাব এই গ্রন্থ বিধৃত করেনা তথাপি একথা অনস্বীকার্য যে 'নাটিকা' যা পরবর্তীতে উপরূপকের জগতে প্রধান হয়ে উঠেছে, তার প্রচলন কিন্তু সেই ভরতমুনির *নাট্যশাস্ত্র*-এর সুপরিণত রূপের লগ্ন থেকেই।

ধারাবাহিতাকে অটুট রেখেই এরপরেই আসতে খ্রিস্টিয় ষষ্ঠ শতকের ভামহের *কাব্যালংকার* গ্রন্থের উপকণ্ঠে। এখানে আমরা পঞ্চ 'অভিনেয়ার্থ' কাব্যের জানতে পারি। যথা – নাটক, দ্বিপদী, শম্যা, রাসক এবং স্কন্ধক (১/২৪) । ভরতমুনি যে 'দৃশ্যশ্রব্যধর্মী' কাব্যের কথা বলেছিলেন, তিনি তারই নতুন অভিধা

দিলেন - 'অভিনেয়ার্থ'। তবে 'রূপক' এই পরিভাষা তিনি ব্যবহার করেননি। 'নাটক' সম্পর্কে ইতোপূর্বে জ্ঞানলাভ হয়ে থাকলেও বাগভিনেয়োপযোগী কাব্যের কোনওরূপক বৈশিষ্ট্য তিনি তুলে ধরেননি। তবে দ্বিপদী, শম্যা এই কাব্যগুলি সংগীতশাস্ত্রে আলোচিত হয়েছে উত্তরকালে কিন্তু 'রাসক' এই একই নামের একটি উপরূপক আমরা পাই *সাহিত্যদর্পণ*-এই। তবে ভামহবেদিত 'রাসক'-ই বিশ্বনাথ কবিরাজের স্বীকৃত 'রাসক' এর প্রাচীন রূপ কিনা সে বিষয়ে নিশ্চিতরূপে জানার অবকাশ নেই।

এরপরে আমরা আসতে হয় খ্রিস্টিয় দশম শতাব্দীর আচার্য ধনঞ্জয়ের *দশরূপ* গ্রন্থে। ভরতপ্রবর্তিত পথেই এই গ্রন্থ অগ্রসর । দশপ্রকার রূপককেই তিনি মর্যাদা দিয়েছেন। তথাপি তিনি 'নাটিকা'-কে বর্জন করতে পারেননি। এই নাট্যবিধিকে ধনঞ্জয় 'সংকর রূপক' ব'লে ভূষিত করেছেন । এ বিষয়ে ধনিকও যথেষ্ট সরব থেকেছেন এবং পূর্বাচার্যদের মতখণ্ডন করেছেন *অবলোকবৃত্তি*-তে। প্রথম প্রকাশের ৭নং কারিকার ব্যাখ্যায় তিনি বলেছেন-"রসানাশ্রিত্য বর্তমান দশপ্রকারম্, এবেত্যধারণং শুদ্ধাভিপ্রায়েণ। নাটিকাযাঃ সংকীর্ণত্বেন বক্ষ্যমাণত্বাত্ ।"অর্থাৎ পরোক্ষভাবে রূপকের শ্রেণিবিভাগ হয়ে যায় এর মাধ্যমেই । সংকর শব্দের অর্থ যদি মিশ্রিত হয়, তবে আমরা বলতে পারি যে রূপকের দুটি ধারা 'শুদ্ধ' বা 'মৌল' এবং 'সংকর' বা 'মিশ্র'। এভাবেই দশরূপকার প্রদর্শিত করতে চেয়েছেন। ভরতমুনির *নাট্যশাস্ত্র*-এ 'সংকীর্ণ' জাতীয় কোনও বিশেষণ ধার্য হয়নি 'নাটিকা'-র জন্য । তাই খ্রিস্টিয় দশম শতাব্দী-ই যে রূপকের শ্রেণিবিভাগের সূচনালগ্ন এই তথ্য সংযুক্ত করা অসঙ্গত হবেনা। এই গ্রন্থেই নাট্য, নৃত্য ও নৃত্তের পৃথকীকরণের যুক্তি এবং মতামত প্রকাশ হতে দেখি। ধনঞ্জয়ের উক্তিতে –

> অন্যদ্ ভাবাশ্রযং নৃত্য নৃত্তং তাললযাশ্রযম্।
> আখ্যা পদার্থাভিনযো মার্গো দেশী তথা পরম্।।[3]

নাট্যের সাপেক্ষে পৃথক নৃত্যকে তিনি বলেছেন 'ভাবাশ্রয়ী' এবং এখানে 'পদার্থাভিনয়' অনুষ্ঠিত হয়ে থাকে। এই প্রসঙ্গেই ব'লে রাখা উত্তম যে 'নৃত্য' এবং 'নৃত্ত' নিয়ে ভারতের নাট্যশাস্ত্রে এবং সংগীতশাস্ত্রের পরম্পরায় বহুমাত্রিক আলোচনা রয়েছে। একপক্ষের যুক্তিতে যেখানে ভাবের বহিঃপ্রকাশ ঘটবে, তা-ই 'নৃত্য' এবং 'নৃত্ত' হ'ল তাল, লয়ের ম'ত ব্যাকরণগত শিক্ষার প্রয়োগে সুষ্ঠুভাবে অনুষ্ঠিত উৎসবাদিতে প্রযুক্ত নৃত্য। প্রথমপক্ষে রয়েছেন নন্দিকেশ্বর (*অভিনয়দর্পণ* – কারিকাসংখ্যা ১০), চতুর দামোদর (*সংগীতদর্পণ*-নৃত্যাধ্যায়), বিট্ঠল (*নর্তননির্ণয়* - চতুর্থ প্রকরণ, কারিকাসংখ্যা ৫-৬) শার্ঙ্গদেব (*সংগীতরত্নাকর* – নৃত্যাধ্যায়) প্রমুখেরা। অন্যপক্ষে শারদাতনয়, বাগভট অবস্থান করছেন। *নর্তননির্ণয়*-এ নৃত্যের সংজ্ঞা হ'ল –

> সর্বাঙ্গসুন্দরং নৃত্যং সর্বলোকমনোহরম্।
> হস্তপাদাদিবিক্ষেপৈশ্চমৎকারাঙ্গশোভিতম্।।
>
> তক্ত্যাভিনযমানন্দকরং নৃত্তং জনপ্রিযম্।
> নৃত্তে ভেদত্রযং চাস্তি বিষমং বিকটং লঘু।।[4]

'নৃত্ত' সম্পূর্ণতঃ অভিনয়শূন্য। অর্থাৎ চতুর্বিধ অভিনয়ের কোনওটিই নৃত্তে বর্তমান নয় এমনটিই মনে করেন বিট্ঠল। অথচ সেটি জনপ্রিয়তা অর্জন করেছে লোকসমাজে। *সংগীতরত্নাকর*-এ 'নৃত্ত' ত্রিধা – 'বিষম', 'বিকট' ও 'লঘু'।

এখন প্রশ্ন হ'ল এই 'ভাব' বলতে আমরা কী বুঝতে পারি ? 'ভাব' বলতে এখানে আমাদের ভরতোক্ত সাত্ত্বিক ভাবের কথাই স্মরণ করতে হবে। নৃত্য যদি অভিনয় হয়, তবে সেখানে মূল উপজীব্য আঙ্গিক ও আহার্য অভিনয়। বাচিক সর্বক্ষেত্রে বাধ্যতামূলক না হলেও আঙ্গিক এবং সাত্ত্বিককে আমরা নৃত্যাভিনয় থেকে বাদ রাখতে পারিনা। সেকারণেই *দশরূপ*-এর ওপর ধনিকের রচিত *অবলোকবৃত্তি*-তে আমরা নৃত্যের কয়েকটি উদাহরণ পাই। যথা –

> ডোম্বী শ্রীগদিত ভাণো ভাণীপ্রস্থানরাসকাঃ।
> কাব্যং চ সপ্ত নৃত্যস্য ভেদাঃ স্যুস্তে'পি ভাণবত্।।

অর্থাৎ 'নৃত্য' সপ্ত প্রকার এবং সেগুলি হ'ল – ডোম্বী, শ্রীগদিত, ভাণ, ভাণী, প্রস্থান, রাসক এবং কাব্য। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য যে নামগত সাদৃশ্য থাকলেও এই 'ভাণ' দশরূপকের অন্তর্গত 'ভাণ' অপেক্ষা ভিন্ন। একপ্রকার 'ভাণ' হ'ল নাট্য এবং আরেকপ্রকার 'ভাণ' হ'ল নৃত্য। এখন 'ভাবাভিনয়'-এর সঙ্গেই আরও একটি বিশেষণ নৃত্যের সঙ্গে যুক্ত হয়েছে। সেটি তার পদার্থাভিনয়াত্মকতা। এই 'পদার্থ' কোনও বস্তু নয়। আমাদের এখানে ব্যাকরণগত অর্থ ধরতে হবে। 'পদস্য অর্থঃ' এভাবে ষষ্ঠী তৎপুরুষ সমাস নির্ণয়পূর্বক আমরা 'পদ'-এর লক্ষণ দেখব। বৈয়াকরণিক পাণিনির *অষ্টাধ্যায়ী*-র 'সুপ্তিঙন্তং পদম্' এই সূত্রানুসারে পদের সংজ্ঞা যেমন ভাবতে পারি, তেমনই একটি শ্লোকের একেকটি চরণকেও আমরা পদ হিসেবে স্বীকৃতি দিতে পারি। এমনকি শ্লোকস্থ অবান্তর বাক্যকেও পদ ব'লে শনাক্ত করার রীতিও শাস্ত্রানুমোদিত। আমরা কয়েকটি উৎকৃষ্ট উদাহরণের সাহায্যে 'পদার্থাভিনয়'কে মনোজ্ঞভাবে তুলে ধরতে পারি বোধসৌকর্যার্থে। ধরা যাক *অভিজ্ঞানশাকুন্তল* নাটকের প্রথম অঙ্কের সেই বহুখ্যাত শ্লোকটি –

> সরসিজমনুবিদ্ধং শৈবলেনাপি রম্যং।
> মলিনমপি হিমাংশোর্লক্ষ্ম লক্ষ্মীং তনোতি।।
>
> ইয়মধিকমনোজ্ঞা বল্কলেনাপি তন্বী।
> কিমিব হি মধুরাণাং মণ্ডনং নাকৃতীনাম্।।[৫]

শ্লোকটির ভাবানুবাদ করলে দাঁড়ায় যে (সরোবরে) পদ্ম শৈবালে পরিপূর্ণ হয়েও রমণীয়, চন্দ্রের কলঙ্ক থাকা সত্ত্বেও চন্দ্রের কোনওরূপ মালিন্য লক্ষ্য না ক'রে বরং তার দীপ্তিকে প্রসারিত করে। তাই (আশ্রমকন্যা শকুন্তলা) বল্কল বসন পরিহিত হয়েও তার স্বাভাবিক কান্তিকে পরাজিত করতে পারেনি বরং অধিকতর মনোরম হয়ে উঠেছে। যারা নৈসর্গিক সৌন্দর্যের অধিকারী, তাদের কাছে বাহ্যিক অলংকার পরাজিত। এটি দুষ্যন্ত শকুন্তলাকে দেখে ভাবতে থাকে আপন মনে। এখানে যে রসের বীজ অঙ্কুরিত হচ্ছে, তা শৃঙ্গার রস। নাটকের অভিনয়ে এই শ্লোকোচ্চারণ রীতিতে যেমন শোক বা বিরহের অনুভব থাকবেনা, তেমনই বীররসোদ্দীপক আস্ফালনও একজন অভিনেতা প্রকাশ করবেনা। অর্থাৎ শৃঙ্গারোপযোগী স্বরপ্রক্ষেপণের মাধ্যমেই রসকে অভিব্যক্ত করতে হবে। এর জন্য বাগভিনয়-ই একমাত্র পন্থা। এখানে আঙ্গিক অভিনয়ের স্থান নেই। অথচ যদি এটি নৃত্যের মাধ্যমে ভাবাভিনীত হয়ে থাকে, তখন 'শৈবলেন সরসিজম্ অনুবিদ্ধং', 'লক্ষ্ম মলিনম্ অপি হিমাংশোঃ লক্ষ্মীং তনোতি', 'ইয়ং তন্বী বল্কলেন অপি অধিকমনোজ্ঞা' এই প্রতিটি শ্লোকাংশের অর্থ প্রকাশ করতে হবে আঙ্গিক অভিনয়ের দ্বারা। চন্দ্র, শৈবাল, পদ্ম ব্যবহারের জন্য নৃত্যশিল্পীকে করণ বা মুদ্রার অবলম্বন করতে হবে। এই প্রকারে শ্লোকস্থ অর্থের নির্যাসকে উপস্থাপিত করতে হবে। এর সপক্ষে আমরা যুক্তি পাই ধনিকের বচনে –

> "রসস্য চ পদার্থীভূতবিভাবাদিসংসর্গাত্মকবাক্যার্থহেতুত্বাদ্বাক্যার্থাভিনযাত্মকত্বং রসাশ্রযম্....নটে কিঞ্চিচ্চলনার্থত্বাত্ সাত্ত্বিকবাহুল্যম্,....গাত্রবিক্ষেপার্থত্বে সমানে'প্যনুকারাত্মকত্বেন নৃত্তাদন্যন্নৃত্যং তথা বাক্যার্থাভিনযাত্মকান্নাট্যাত্ পদার্থাভিনয়াত্মকন্যদেব নৃত্যমিতি।"

সরলভাষায় ব্যক্ত করতে বলতে হয় যে সমগ্র বাক্যের অর্থানুপযোগী বিভাবাদি ত্রিবিধ ভাবের জন্য বিহিত সংহত এবং মার্জিত অভিনয়-ই হ'ল নাট্যাভিনয়। অত্যধিক গাত্রবিক্ষেপ বা চলিত ভাষায় যা 'অতিনাটকীয়' ভঙ্গি, তা একেবারেই কাম্য নয়। অপরপক্ষে বাক্যের উপাদান পদের ভাবপ্রকাশের মাধ্যম হ'ল নৃত্যানুষ্ঠান। অর্থাৎ বর্তমানে প্রচলিত নৃত্য ও নাট্যের বিলক্ষণতার একটি হেতু আঙ্গিক এবং বাচিক অভিনয়ের প্রাধান্য। নৃত্যের আলোচনায় আরও একটি পদ লক্ষণীয়। সেটি হ'ল "ভাণবত্"। নৃত্যকে বলা হ'ল ভাণ নামক রূপকাভিনয়ের তুল্য। ভরতমুনিকথিত দশরূপকের অন্যতম হ'ল ভাণ (১৮/১০৯-১১০)। এটি কোনও নটের একক অভিনয়। কোনও একজন নট বা অভিনেতা প্রসঙ্গ অনুসারে বিভিন্ন চরিত্রের অনুকরণ করে। এই উপস্থাপন পদ্ধতি কেবলমাত্র আঙ্গিক, বাচিক এবং সাত্ত্বিক অভিনয়কে সঙ্গী ক'রে। আহার্য বা উপযুক্ত সাজসজ্জা, অলংকরণ সেখানে অনুপস্থিত। এমনকি এর কোনওরূপ প্রসঙ্গ আসতেই পারেনা। একজন অভিনেতার পক্ষে তাৎক্ষণিক বেশবদল সম্ভব নয়

। তাই নৃত্যের ক্ষেত্রেও একই বিষয়ের অবতারণা হয়ে থাকে। এই সাত প্রকার নৃত্যেই শুধুমাত্র ভাবাভিনয় থাকে।

'নাট্যরাসক'-এর প্রথম উল্লেখ :

তাহলে পদার্থাভিনয় ভাবপ্রকাশক নৃত্যগুলির বিকাশ ও সম্প্রসারণের যুগেই উপরূপকের সূত্রপাত। তাই ইতোমধ্যে নাটিকা, রাসক, শ্রীগদিত, প্রস্থান,হল্লীশ, কাব্য এগুলির ইতিবাচকতার প্রমাণ পাওয়া গেলেও 'নাট্যরাসক' ছিল অচর্চিত। খ্রিস্টিয় একাদশ শতাব্দীতে ধারা নগরীর পরমার বংশের রাজা ভোজদেব অলংকারশাস্ত্রের ওপর দুটি গ্রন্থ রচনা করেন – *শৃঙ্গারপ্রকাশ* ও *সরস্বতীকণ্ঠাভরণ* । তন্মধ্যে *শৃঙ্গারপ্রকাশ*-এই আমরা প্রথমবার 'নাট্যরাসক'-এর অন্তর্ভুক্তি দেখি। *শৃঙ্গারপ্রকাশ*-এর একাদশ প্রকাশ 'রসাবিয়োগ'-এ তিনি দৃশ্যশ্রব্যকাব্যের একটি সমার্থক শব্দ প্রয়োগ করেন – 'প্রেক্ষ্যপ্রবন্ধ'। এটি দ্বিধাবিভক্ত – বাক্যার্থভিনয়োপযুক্ত ও পদার্থাভিনয়োপযুক্ত। এই ভাগ দু'টি রূপক এবং উপরূপককেই দ্যোতিত করে যা ধনিকের বৃত্তিতে পূর্বেই দৃষ্টিগোচর হয়েছে। তবে বাক্যার্থাভিনয়ে দশটি রূপক ছাড়াও যুক্ত হয়েছে আরও দুটি নাট্যকলা – 'নাটিকা' ও 'সট্টক'। আমরা প্রসঙ্গক্রমে আসি 'পদার্থাভিনয়' বিষয়ে । পদার্থাভিনয়কেও তিনি দ্বাদশ প্রকারে সজ্জিত করেছেন । প্রতিটির নিজস্ব আবেদন রয়েছে। যথা – শ্রীগদিত, দুর্মিলিকা, প্রস্থান, কাব্য, ভাণক, ভাণিকা, গোষ্ঠী, হল্লীসক, নর্তনক, প্রেক্ষণক, রাসক এবং নাট্যরাসক (১১/২৮০-৩২৮)। এগুলির জন্য 'নৃত্য' এই বিশেষ্যপ্রয়োগ না থাকলেও এগুলির বর্ণনায় আমরা নৃত্য, গীতের প্রাচুর্য লক্ষ্য করি। যেমন 'নর্তনক' এই শব্দটিই যথেষ্ট। এটি হ'ল –

> যস্য পদার্থাভিনযং ললিতলযং সদসি নর্তকী কুরুতে।
> তন্নর্তনকং শম্যালাস্যছলিকদ্বিপদাদি।।[৬]

এখানেই আমরা প্রথম 'নাট্যরাসক' নামক একটি পদার্থাভিনয়ী কলার সমূহ পরিচিতি পেয়ে থাকি । লক্ষণে বলা হয়েছে –

> কামিনীভির্ভুবো ভর্তুশ্চেষ্টিতং যত্তু নৃত্যতে।
> রাগাদ্ বসন্তমাসাদ্য স জ্ঞেযো নাট্যরাসকঃ।।[৭]

'নাট্যরাসক' হ'ল এমন এক ধরণের অভিনয়যোগ্য অনুষ্ঠান যেখানে কামিনী নারীগণ বসন্তাদি রাগের ওপর আধারিত সংগীতের সঙ্গেই নৃত্য করেন এবং তার বিষয় হ'ল রাজার গুণকীর্তন।

'নাট্যরাসক' ও 'কল্পবল্লী' :

এরপরে আমাদের গন্তব্য শারদাতনয়ের *ভাবপ্রকাশন* । খ্রিস্টিয় একাদশ থেকে ত্রয়োদশ শতাব্দীর মধ্যে রচিত এটি এমন একটি গ্রন্থ যেখান থেকেই উপরূপকের যাত্রা শুরু না হলেও সেই যাত্রার মঙ্গলধ্বনি শ্রুত হয়। এই গ্রন্থের প্রথম, অষ্টম এবং নবম অধিকার মিলিয়ে আমাদের মতকে সংগ্রহ করতে হয়। প্রথম অধিকারে তিনি একটি কারিকায় দুটি পদের প্রয়োগ করেন। যথা "ত্রিংশৎপ্রকারভিন্নানি রূপকাণি" (১/১৪) এবং এরই পুনরুক্তি লক্ষ্য করি অষ্টম অধিকারে – "ত্রিংশদ্রূপকভেদাশ্চ" (৮/৭) এবং তার মধ্যে চিরায়ত প্রসিদ্ধ নাটকাদি দশ প্রকার রূপক 'রসাত্মক' এবং বাকিগুলি 'ভাবাত্মক'।

এই গ্রন্থের পূর্বেকার কোনও শাস্ত্রীয় বচন এখনও পর্যন্ত আবিষ্কার করা যায়নি যেখানে পদার্থাভিনয়সংকুল ভাবাশ্রয়ী নর্তনকলাগুলি 'রূপক'-এর শিরোপা পেয়েছে। দশটি রসানন্দপ্রদায়ী রূপকভিন্ন অন্য নৃত্তগুলির সারণি আমরা দু'বার পাই। অষ্টম অধিকারে প্রাপ্ত তালিকা অনুযায়ী এগুলির নাম যথাক্রমে তোটক, নাটিকা, গোষ্ঠী, সল্লাপ, শিল্পক, ডোম্বী, শ্রীগদিত, ভাণ, ভাণী, প্রস্থান, কাব্য, প্রেক্ষণ, স্টক, নাট্যরাসক, লাসক, উল্লোপ্য, হল্লীস, দুর্মল্লিকা, মল্লিকা, কল্পবল্লী এবং পারিজাতক (৮/৩-৫)। আবার নবম অধিকারের সূত্রে নামগুলি যথাক্রমে তোটক, নাটিকা, গোষ্ঠী, সল্লাপ, শিল্পক, ডোম্বী, শ্রীগদিত, ভাণ, ভাণী, প্রস্থান, কাব্য, প্রেক্ষণ, নাট্যরাসক, রাসক, উল্লোপ্য, হল্লীস, দুর্মল্লিকা, কল্পবল্লী, মল্লিকা এবং পারিজাতক (৯/৫-৭)। এই গ্রন্থটি 'নাট্যরাসক'-এর পরিবর্ধন ও পরিবর্তনের জন্য সর্বাধিক গুরুত্বপূর্ণ। এই গ্রন্থ 'নাট্যরাসক'-এর লক্ষণে যেমন ভোজদেবের সিদ্ধান্ত থেকে অনড়, তেমনই 'নাট্যরাসক' ব্যাপারে *সাহিত্যদর্পণ*-এর উক্তিরও অঙ্কুরোদগম ঘটেছে এই গ্রন্থেই। খ্রিস্টিয় ত্রয়োদশ

শতাব্দী থেকে বহুল প্রচলিত 'নাট্যরাসক'-এর শারদাতনয়ের সমকালে নাম ছিল 'কল্পবল্লী'। এই 'কল্পবল্লী'-র লক্ষণটি দেখে নেওয়া যাক।

> কল্পবল্লী ভবেত্ হাস্যশৃঙ্গাররসভাকযুক্।
> উদাত্তনাযকোপেতা পীঠমর্দোপনাযকা ।।
>
> অস্যাং বাসকসজ্জা স্যাত্ নাযিকা'ভিসারিকা ।
> দ্বিপদীখণ্ডগেযাঢ্যা রথ্যাবাসকলতাযুক্ ।।
>
> লযত্রযযুতা লাস্যদশকেন সমন্বিতা ।
> ঈদৃশী কল্পবল্লী স্যাদ্যথা মাণিক্যবল্লিকা ।।
>
> মুখসন্ধিপ্রতিমুখসন্ধিনির্বহণৈর্যুতা ।
> উদাত্তবর্ণনোৎকর্ষা ললিতোদাত্তনাযকম্ ।।[৮]

এটিই *সাহিত্যদর্পণ*-এ যে ভূষণ গ্রহণ করেছে, সেটি 'নাট্যরাসক'।

> নাট্যরাসকমেকাঙ্কং বহুতালস্থিতি ।
> উদাত্তনাযকং তদ্বত্ পীঠমর্দোপনাযকম্ ।।
>
> হাস্যো'ত্র সশৃঙ্গারো নারী বাসকসজ্জিকা ।
> মুখনির্বহণে সন্ধী লাস্যাঙ্গানি দশাপি চ ।
> কেচিত্ প্রতিমুখং সন্ধিমিহ নেচ্ছন্তি কেবলম্ ।।[৯]

সন্ধির নিয়মে স্বল্প বৈভিন্ন্য ব্যতীত নায়ক, রস, উপনায়ক, নাট্যাঙ্গিকের একাধিক রীতিতে কোনও উল্লেখযোগ্য পার্থক্য নেই। দু'ক্ষেত্রেই নায়ক ধীরোদাত্ত, পীঠমর্দ শ্রেণির উপনায়কের ভূমিকা, অবস্থা ভেদে নায়িকা বাসকসজ্জিকা বা নায়কের প্রতি অভিসারিকা। হাস্য এবং শৃঙ্গার যুগপৎ অঙ্গিরসে কৈশিকী বৃত্তি মালিকার ন্যায় শোভিত। বিশ্বনাথ বলেছেন "বিনা বিশেষং সর্বেষাং লক্ষ্ম নাটকবন্মতম্"(৬/৬) অর্থাৎ নাটকভিন্ন বাকি রূপক এবং উপরূপকগুলির কেবলমাত্র নাটকলক্ষণের থেকে যে স্থানে স্বাধীন, শুধু সেই সেই লক্ষণগুলিই তুলে ধরা হবে। যেহেতু এই উপরূপকের আধিকারিক ইতিবৃত্ত সম্পর্কে বিশ্বনাথ কবিরাজ নীরব, তাই এখানে নাটকের ম'তই খ্যাতবৃত্ত বা পুরাণাদিতে প্রসিদ্ধ কোনও বৃত্তকে ঘিরেই এর আবর্তন। যেহেতু *নর্মবতী* বা *বিলাসবতী*-র গ্রন্থ এখন উপলব্ধ নয়, তাই ইতিবৃত্তটি কোনও ঐতিহাসিকতা বা পৌরাণিকতা বজায় রেখেছে কিনা তা নিয়ে কুয়াশা কেটে ওঠেনি। তবে যেকথা 'ডোম্বী'-র ক্ষেত্রে প্রযোজ্য, তার ব্যতিক্রম 'কল্পবল্লী' নয়। এটিই যে *ভাবপ্রকাশ*-এর উত্তরকালে 'নাট্যরাসক' নামগ্রহণ করেছে তা নিশ্চিত এবং তার পাশাপাশি এটিও সত্য যে 'নাট্যরাসক'-এর যে ধারাটি কিছু শতাব্দী ধরে সমভূমি প্রবাহে বয়ে চলেছিল, তা মজে গেছে অচিরেই। অষ্ট, দ্বাদশ বা ষোড়শ নারীর পিণ্ডীবদ্ধভাবে ললিতোপচারযুক্ত নৃত্য যা 'চর্চরী' নামেও পরিচিত, তার অবসান হয়েছে নাট্যরঙ্গভূমিতে। উপরূপকগুলি খ্রিস্টিয় দ্বাদশ থেকে চতুর্দশ শতাব্দীর মধ্যেই রূপকের সমতুল্য হয়েছিল তাদের নাট্যিকতার সাফল্যেই। যেগুলি নাট্যাত্মক হয়নি, সেগুলি 'উপরূপক'-এর খেতাব অর্জনে অক্ষম থেকেছে।

দশরূপ-এর পরে শুধুমাত্র ভারতীয় নাট্যতত্ত্ব নিয়েই যদি কোনও প্রকরণ গ্রন্থ হয়ে থাকে তবে তা খ্রিস্টিয় দ্বাদশ শতাব্দীর *নাট্যদর্পণ* যার প্রণেতাদ্বয় হলেন রামচন্দ্র ও গুণচন্দ্র। ধর্মদর্শনের দিক থেকে তাঁরা জৈন। এই গ্রন্থ দুটি দিক থেকে সমৃদ্ধ। প্রথমটি হ'ল নাটিকা ও প্রকরণীর গণনা রূপকাবলির মধ্যেই নির্দিষ্ট এবং দ্বিতীয়টি হ'ল 'স্বল্পরঞ্জনক্ষম রূপক' এই শব্দবন্ধের ব্যবহার। এই গ্রন্থের চতুর্থ বিবেকের শেষ পর্বে আমরা যে "স্বল্প রঞ্জনকারী রূপক"গুলির নাম ও বিবরণ পাই, সেগুলি হ'ল সট্টক, গোষ্ঠী, হল্লীসক, শম্যা, লাস্য, ছলিত, দ্বিপদী, প্রেক্ষণক, রাসক, নাট্যরাসক, কাব্য, ভাণক ও ভাণিকা। এখানেও শারদাতনয়ের অভিমতের কোনরূপ ব্যত্যয় ঘটেনি। আবার, কল্পবল্লী-র কোনওরূপ চিহ্ন নেই। অঙ্ক, সন্ধি ইত্যাদির ম'ত গৌণ ভেদকগুলির অবস্থানেও এটি উপেক্ষিত।

'নাট্যরাসক' নামকরণের কারণ :

খ্রিস্টিয় বিংশ শতাব্দীতে মহামহোপাধ্যায় হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশের *সাহিত্যদর্পণ*-এর ওপর রচিত *কুসুমপ্রতিমা* টীকায় এই উপরূপকের নামকরণের যৌক্তিকতা বিষয়ে বলেছেন –"নাট্যমভিনয়ং রাসযতি সভ্যেভ্যো রোচযতীতি ব্যুৎপত্তেঃ"

এর বাংলা ভাবানুবাদ করলে দাঁড়ায় যে এই অভিনয়টি সভ্য তথা নাট্যমণ্ডপে উপস্থিত সহৃদয়গণকে রচনা বা আনন্দদান করে। ভ্বাদিগণীয় দুটি √রুচ্ ধাতুর অর্থ যথাক্রমে অভিপ্রীতি এবং দীপ্তি। তাহলে আমরা বলতেই পারি যে এই নাট্যাভিনয়ে সহৃদয়গণ রসের অভিমুখে প্রীতিলাভ করে অথবা এই ললিত অভিনয়ে রসদীপ্তি ঘটে। নাট্যপ্রিয় প্রেক্ষকের এই অভিনয়দর্শনে সুস্থ রুচি ছিল। তবে, যেহেতু 'রাসক' নামের আরও একটি স্বতন্ত্র উপরূপক বর্তমান ছিল এবং সেটিও নাট্যলক্ষণে আবিষ্ট, তাই সেটির গঠনগত আঙ্গিক থেকেই পৃথকীকরণের জন্যই 'নাট্য' শব্দটি জুড়ে 'নাট্যরাসক' শব্দটির উদ্ভব কিনা এমন প্রমাণের অভাব থাকলেও অনুমান রয়েই যায়।

বাঙালি নাট্যকারদের নাট্যরাসক রচনা :
খ্রিস্টিয় ঊনবিংশ শতাব্দীতে যে সময় হাফ আড়াই, কবিগান, সঙযাত্রা, পাঁচালি উচ্চ মধ্যবিত্ত সমাজে উপভোগ্য হয়ে উঠেছে, সেই সময় ওই শতাব্দীরই দ্বিতীয়ার্ধে এক নতুন ধরণের নাট্যসৃজনে ব্রতী হন কিছু নাট্যকার। ছন্দোবদ্ধ পদ্য এবং রাগ-তালের বন্ধনে সংহত নাতিদীর্ঘ নাট্যরচনা হতে থাকে এবং তা অভিনীত হয়। এই ধরণের নাট্যসন্দর্ভকে বলা হ'ত 'নাট্যরাসক'। ১৮৭৪-১৮৮২ খ্রিস্টাব্দ পর্যন্ত মোট ৬ টি নাট্যরাসক রচনা করা হয়। তার মধ্যে ছিল নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়ের *সতী কি কলঙ্কিনী* (১৮৭৪), রাজকৃষ্ণ রায়ের *পতিব্রতা* (১৮৭৫), নটেন্দ্রনাথ ঠাকুরের *মাল্যপ্রদান* (১৮৭৬), গিরিশচন্দ্র ঘোষের *অকালবোধন* (১৮৭৭) ও *দোললীলা* (১৮৭৮) এবং অমৃতলাল বসুর *ব্রজলীলা* (১৮৮২)। নামগুলি শুনলেই বোঝা যায় *সতী কি কলঙ্কিনী, দোললীলা* এবং *ব্রজলীলা* হ'ল রাধাকৃষ্ণের প্রেমমাধুর্যে মণ্ডিত শৃঙ্গার রসে উজ্জ্বল নাট্যগ্রন্থনা। *পতিব্রতা* ছিল সাবিত্রী-সত্যবানের আখ্যান, *মাল্যপ্রদান*-এর মূল কথাবস্তু হ'ল দুর্বাসা মুনির কোপে ইন্দ্রের প্রতি অভিশাপ বর্ষণ এবং ব্রহ্মার বরে তার শাপমোচন। আবার, *অকালবোধন* ছিল রামচন্দ্রের শরৎকালে দেবীর দুর্গার বোধন। এই রচনাগুলি যে শুধুমাত্র গ্রন্থরচনা বা প্রকাশের মধ্যেই সীমাবদ্ধ ছিল এমনটি নয়; বরং মঞ্চে অভিনীত হয়ে নাট্যগুলি তাদের কর্তব্যপালন করেছে। যেহেতু রাজকৃষ্ণ রায় *পতিব্রতা* নাট্যগীতির ভূমিকায় *সতী কি কলঙ্কিনী*-র সমুল্লেখ করেছেন এবং সেই আদর্শেই যে তাঁর প্রতিভার উন্মোচন ঘটতে চলেছে এমন স্বীকারোক্তি পাই, তাই আমরা বাংলা সাহিত্যের মধ্যে প্রথম 'নাট্যরাসক'টিকেই বিচার-বিশ্লেষণের মাধ্যমে তার গৌরব প্রচারে উদ্যত হতে পারি।

নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় ১৮৭৪ সালে এই নাট্যরচনা করেন এবং বাবু ভুবনমোহন নিয়োগী দ্বারা প্রকাশিত হয়। এটির অন্য নাম ছিল *কলঙ্কভঞ্জন*। প্রকাশকালে আখ্যাপত্রে রোমান হরফে লেখা ছিল '*OPERA*'। চার অঙ্কের গ্রন্থনায় এটি রাধাকৃষ্ণের সরস আখ্যান অবলম্বনে নির্মিত। প্রথম অঙ্কেই কেবল একটি গর্ভাঙ্ক ব্যতীত বাকি অঙ্কগুলিতে দুটি গর্ভাঙ্ক রয়েছে। ইতিবৃত্তটি এরূপ যে রাধা কুলত্যাগিনী হয়ে কেবলই তার প্রাণনাথ কৃষ্ণকে প্রার্থনা করে। এমনই সময়ে একদিন কুটীলার প্ররোচনায় রাধার বিরুদ্ধাচরণ করতে উদ্যত হয় আয়ান। নিকুঞ্জবনে রাধাকৃষ্ণের একত্র অবস্থানে পরিবর্তে কৃষ্ণকে কালীরূপে দর্শন করে আয়ান। প্রকৃতপক্ষে কৃষ্ণ পূর্বেই এই ঘটনার সংকেত পেয়ে তৎক্ষণাৎ কালী অবতারে অবতীর্ণ হয়। এই ঘটনার পরে কৃষ্ণ মূর্ছা যায়। যশোদা অত্যন্ত চিন্তিত হয়ে পড়লে জনৈক বৈদ্য আসে এবং তার গণনায় ঔষধ হ'ল যে কোনও সতী নারী কর্তৃক সহস্রছিদ্রযুক্ত কুম্ভে জল আনয়ন করলে সেই বারিস্পর্শেই কৃষ্ণ সুস্থ হতে পারে এবং সেই সতী নারী রাধা ব্যতীত অন্য কেউ নয়। সখীদের সঙ্গে রাধা যমুনা থেকে সেই পদ্ধতিতেই জল নিয়ে আসে এবং কৃষ্ণ সুস্থ জীবন ফিরে পায়। এভাবেই রাধার 'কলঙ্কভঞ্জন' ঘটে।

এই 'নাট্যরাসক'-এর প্রস্তাবনায় ইমনভূপালী রাগে একটি গানেই নাট্যবীজের উদ্গম হয়েছে –

> সুখ-লহরী-বিকাশি- প্রেমছবি, উঠিছে,
> সুধী জন বাঞ্ছিত যে ধন।।

এরপরেই মুখসন্ধির বিস্তৃতি নেই। প্রারম্ভিক সংগীতের মাধ্যমেই বোঝা যায় রাধাকৃষ্ণের মিলন নাট্যবস্তুর প্রধান উপজীব্য বিষয়। প্রথম অঙ্ক থেকেই ঘটনা বিপরীত স্রোতে বহমান। রাধার মন দ্বিধাগ্রস্ত –

“শ্যাম রূপ আর দেখবো না, প্রাণনাথের নামও মুখে আনব না – কিন্তু মন তো সৈ আমার নয়, সে রূপ মনে হলে মনে আমার মন থাকেনা।”

পরক্ষণেই সখীরা সুবাসিত মালা এনে পরায় রাধাকে এবং কৃষ্ণ আসে। এখানে বীজ পুনরায় দৃষ্ট হয়েছে। দ্বিতীয় অঙ্কে আয়ানের উক্তি পুনরায় বীজকে লুক্কায়িত করে –

চল্ রে কুটীরে চল্ নিকুঞ্জ কাননে।
কালা কেলী করে বিনোদিনী সনে।।

এখানে তার ক্রোধের অবসান হয়ে যায় কৃষ্ণকালী অবতারদর্শনে। তাই বীজের পুনরুদ্ধার ঘটে। তৃতীয় অঙ্কে কৃষ্ণের রোগে পুনরায় বীজের বিনাশ হলেও বৈদ্যের বিধানে ইষ্টার্থের আভাস দেখা যায়। এরপর থেকে রাধার জল-আনয়নের অংশে সমস্ত প্রতিকুলতা কেটে যাওয়ায় বিমর্ষ সন্ধি এবং অবশেষে রাধার ম'ত সতী সাধ্বী রমণীর আনুকূল্যেই কৃষ্ণের জীবনরক্ষা হলে নাট্যের ফলপ্রাপ্তি ঘটে। তাই পরিশেষে ভরতবাক্য –

জয় জয় জয় কৃষ্ণ রাধিকারমণ।।

কৃষ্ণের চরিত্র এখানে উদাত্ত নায়কের গুণাবলি বহন করে। ধীরোদাত্ত নায়ক সম্পর্কে বিশ্বনাথ কবিরাজের সংজ্ঞা –

অবিকত্থনঃ ক্ষমাবানতিগম্ভীরো মহাসত্ত্বঃ।
স্থেযান্ নিগূঢমানো ধীরোদাত্তো দৃঢব্রতঃ কথিতঃ।।[১০]

অর্থাৎ ধীরোদাত্ত নায়কের আত্মগর্ব থাকবে না, তার মধ্যে ক্ষমাপরবশতার গুণ থাকবে, সে হবে অতি গম্ভীর, সত্ত্বগুণের আধার অর্থাৎ আনন্দ, শোকে বিচলিত হবেনা, গর্ব বিনয়ের ভারে আবৃত হবে এবং সেই নায়ক প্রতিশ্রুতিবদ্ধ হয়ে কার্য সম্পাদন করে।

এখানে কৃষ্ণ রাধার কাছে ক্ষমা চায় নির্দ্বিধায় –

ক্ষম মোরে যদি থাকে অপরাধ।

আবার কৃষ্ণ নিজগাম্ভীর্য বজায় রেখে রাধার সঙ্গে মিলনে অতি উচ্ছ্বসিত নয়। নিজের বিলম্ব হলেও তবু রাধার সঙ্গে সাক্ষাৎ করতে নিকুঞ্জবনে উপস্থিত হয় সে। আবার, দ্বিতীয় অঙ্কে রাধার কলঙ্ক অপবাদ দূরীকরণের জন্য উপস্থিত বুদ্ধির বলে কালীর রূপগ্রহণ করে। তাই ঔদার্যের সাধারণ ধারণা ও ধীরোদাত্ত নায়কের শাস্ত্রবিহিত গুণের সমন্বয়ে সে ধীরোদাত্ত নায়কের বৈশিষ্ট্যে অটল।

পীঠমর্দ উপনায়কের স্থানে আমরা আয়ানের চরিত্রকে উপস্থাপিত করতে পারি। প্রস্তাবনায় মুখ সন্ধিসহ ঘটনাক্রমে গর্ভ, বিমর্ষ ও নির্বহণ সন্ধিকে একে একে পেয়ে থাকি। প্রথম অঙ্কে মালিকা হস্তে সখীদের ঝিঝিট রাগের গানেই রাধার বাসকসজ্জা অবস্থা। সে প্রিয়ের জন্য ললিত শৃঙ্গার করেছে। তবে এখানে অঙ্গিরস হাস্য নয়; রয়েছে শৃঙ্গার রসের প্রাধান্য। তবে *সাহিত্যদর্পণ* অনুসারে দশবিধ লাস্যাঙ্গের প্রয়োগের বিধানও ছিল। সেগুলির উপস্থিতি আমরা বিচার করব। দশবিধ লাস্যাঙ্গ হ'ল – গেয়পদ, স্থিতপাঠ্য, আসীন, পুষ্পগণ্ডিকা, প্রচ্ছেদক, ত্রিগূঢ়, সৈন্ধব, দ্বিগুণ, উত্তমোত্তমক এবং উক্তপ্রত্যুক্ত (৬/২১২-১৩)।

‘গেয়পদ’ হ'ল দেবতার সম্মুখে আসনে ব'সে বীণা প্রভৃতি তন্ত্রীবাদ্যের প্রয়োগে শুদ্ধ গীতি। এটি আমরা পাই বাগেশ্রীতে নিবদ্ধ আয়ানের কালীস্তুতির মধ্যে –

তুমি বিশ্বমোহিনী - জগৎজননী।
সৃষ্টি স্থিতি তুমি স্বর্ব্ব সুখ মোক্ষ প্রদায়িনী।।

এরপর যদি বলি 'স্থিতপাঠ্য' অঙ্গের কথা, তবে দেখি মদনতাপিত রাধা কৃষ্ণের জন্য ব্যাকুল হয়ে বিলাপগাথা ব্যক্ত করে - "শ্যাম রূপ আর দেখবো না, ..." এই বাক্যগুলিও তারই দ্যোতক।

এরপরে বলতে হয় 'আসীন'-এর প্রসঙ্গ। যখন কোনও নায়িকা প্রসাধন ত্যাগ ক'রে বিনা বাদ্যযন্ত্রে গান গায়, তখন এই অঙ্গের স্ফুটন হয়ে থাকে। এখানে আমরা বৃন্দের বেহাগ রাগের গানখানিকে স্মরণ করতে পারি –

> বিধুমুখ শুকালো কেন।
> নয়নের জলে অলকা, তিলকা, ভাষি
> গেছে কোথা চলি।
>
> যত অঙ্গ রাগ অঙ্গেতে মিশিল, তবু
> কর চাতুরালী।

সুতরাং বোঝাই যাচ্ছে রাধা আভূষণ ত্যাগ ক'রে বিরহানলে দগ্ধ। তাই সে গানেও বলে ওঠে –

> আর নাহি মানে মানা, শুনে না লোকলাঞ্ছনা,
> ধায় রে বাঁধিতে প্রেমডোরে সে মন চোরে রে।।
>
> প্রিয় জনে নাহি প্রয়োজন।।
> আমি, জীবনে মিশানো জীবন।

চতুর্থ লাস্যাঙ্গ 'পুষ্পগণ্ডিকা' হ'ল বিবিধ আতোদ্যবাদ্যের মিশ্রণে বিবিধ ছন্দের গানে নারীপুরুষ বিপরীত আচরণ করা। এই অঙ্গের একেবারে স্বচ্ছ উল্লেখ নাট্যমধ্যে পাওয়া যায়না। তবে কৃষ্ণের বংশীধ্বনির আবহ রয়েছে। এমনকি দীর্ঘ প্রতীক্ষার অবসানে কৃষ্ণ কাননে উপস্থিত হয়ে জানতে পারি রাধা মানিনী হয়েছে। তাই মানভঞ্জনের জন্যই তার কাছে ক্ষমা চায়। তখন সখী বৃন্দে বলে –

> "একেবারে কেঁদে ফেল্লে যে – ভাল ভাই মেয়ে মানুষের পায়ে ধরতে তোমার একটু লজ্জা বোধ হলো না"

এই উক্তির মাধ্যমে কৃষ্ণ তথা একজন পুরুষকে ভর্ৎসনা করা হয়েছে। পুরুষ হয়ে একজন নারীর পদে নত হওয়া যেন শৌর্য, বীর্যের ব্যঞ্জক নয়। তাই বাদ্যযন্ত্র বলতে যদি সুষিরবাদ্য বংশীকে ধরি, তবে সেই মধুরধ্বনির সুরেই কৃষ্ণের আত্মসমর্পণ করাকে পুরুষানুগ ব্যবহারের বিপর্যাস ঘটায় এটিকে 'পুষ্পগণ্ডিকা'-র ছায়া বলা যেতে পারে।

এরপরে আসে 'প্রচ্ছেদক'। অন্য রমণীর প্রতি আসক্ত এই অনুমানে প্রেমবিচ্ছেদের আশঙ্কায় বীণাসহকারে নায়িকার গানেই এই অঙ্গের ধারণা হয়ে থাকে। এই 'নাট্যরাসক'-এ রাধা বা ললিতা, বিশাখার উক্তি-প্রত্যুক্তিতে এমন কোনও ইঙ্গিত নেই যেখানে কৃষ্ণ অন্য নারীর প্রতি আকৃষ্ট। তার আগমনের বিলম্ব হতে থাকলে সখীরা রাধার প্রতিই দোষারোপ করেছে যে সে কুলকে কলঙ্কিত করছে। বরং কুটীলার আয়ানকে উত্তপ্ত করে রাধার পরকীয়ার দোষের জন্যই। তাই 'প্রচ্ছেদক'কে সঠিকভাবে প্রতিষ্ঠিত করা যায়না এখানে।

পরবর্তী লাস্যাঙ্গ হ'ল 'ত্রিগূঢ়ক'। কোনও পুরুষ যদি সূক্ষ্ম আহার্যাভিনয়ের মাধ্যমে স্ত্রীবেশধারণ করে, তখন সেই রূপানুসারী অভিনয়াংশকে বলা হয় 'ত্রিগূঢ়ক'। এখানে কৃষ্ণ কালীরূপে অবতীর্ণ হয়েছে। সেই কালীমূর্তি দর্শন ক'রেই আয়ানের রাধার প্রতি আশঙ্কা কেটে যায়। তবে নাট্যের যে গ্রন্থনা, তাতে কৃষ্ণের স্ত্রীবেশধারণ সম্ভব নয়। আয়ানের আগমন বুঝতে পেরেই সে কালীরূপ ধারণ করে। তাই রঙ্গমঞ্চ থেকে ক্ষণিকের জন্যও বিদায় না নিলে উপযুক্ত নেপথ্যবিধান সম্ভব নয়। তাই এক্ষেত্রে কেবলই আঙ্গিক ও সাত্ত্বিক অভিনয়ের মাধ্যমে সেই ভাবকে অভিব্যক্ত করতে হবে। তবে আয়ানের সেই মূর্তিদর্শনে যেরূপ ভাবাভিনয় এবং বাগভিনয় ঘটে, তাতে তার দৃষ্টিতে কৃষ্ণের কালীরূপগ্রহণে কোনও ত্রুটি ছিলনা। দেবীর প্রতি বিগলিত চিত্ত তার। তাই একটু অন্য রীতিতে এই অঙ্গ প্রদর্শিত।

'সৈন্ধব' অঙ্গে বলা হয় যে সংকেতে ব্যর্থ নায়ক সুস্পষ্টভাবেই বীণাবাদনের দ্বারা প্রাকৃত বচন প্রয়োগ করতে হবে। এই নাট্যে যখন কৃষ্ণের মঞ্চে প্রবেশ ঘটে, তখন সখীদের বিবিধ সংকেত ছিল। কৃষ্ণ সেগুলির প্রতি উদাসীন থেকেই রাধার মানভঞ্জন করেছে।

এর পরের অঙ্গের নাম 'দ্বিগূঢ়'। চারটি পদে বিভক্ত, পারস্পরিক উক্তি-প্রত্যুক্তির মাধ্যমে রসে ও ভাবে সমৃদ্ধ সংগীত এটি। রাধার মনোভাব সখীদের জঙ্গলা রাগিনীতে গানে ফুটে উঠেছে –

বৃন্দে – ভালো চতুর রাজে শিখাবো-
প্রাণসখীর পায়ে ধরাবো।
চম্পক – প্রেমফাঁসে সে শঠ বাঁধিবো।
ললিতা – আঁখি তাহে প্রহরী রাখিব।
বিশাখা - মন-চোর-মন কাড়ি লবো।

সখীচতুষ্টয়ের এই উক্তি-প্রত্যুক্তি মূলতঃ একটি একটি উক্তিরই বিভিন্ন চরিত্রে বণ্টন। এখানে প্রত্যেকে প্রত্যেককে সমর্থন জানিয়ে রাধার কৃষ্ণপ্রেমে মজে থাকা মনটিকেই উদ্ভাসিত করেছে।

কোপ, অনুগ্রহ থেকে জাত তিরস্কারযুক্ত রসবহুল সংগীত 'উত্তমোত্তমক'। এক্ষেত্রে ক্রোধহেতু আয়ানের গান আমরা লক্ষ্য করেছি পূর্বেই। তবে কারোর প্রতি প্রসন্ন দশায় গানেরও উল্লেখ করা আবশ্যক। তাই প্রথম অঙ্কের শেষে আমরা কৃষ্ণের দাক্ষিণ্যে রাধার বিরহমোচনে যুগল মূর্তির অবস্থানে সখীদের গানটিকে ধরতে পারি –

মরি কি শোভা হইল।
যুগল রূপে মন মজিল।।

শেষ লাস্যাঙ্গ হ'ল 'উক্তপ্রত্যুক্ত'। হাব-হেলাযুক্ত, মনোহর শ্লোকবন্ধের দ্বারা সজ্জিত, মিথ্যা ভর্ৎসনাপূর্ণ, উক্তি-প্রত্যুক্তিতে বিন্যস্ত, নানা বিলাসযুক্ত সংগীত এই অঙ্গে জুড়ে থাকে এবং এই নাট্যরচনার প্রথমাঙ্কেই এগুলি লক্ষণীয়। অর্থাৎ 'প্রচ্ছেদক'-এর যদি আমরা ব্যুৎপত্তিগতভাবে অর্থোদ্ধার করি, তাহলে 'প্রকৃষ্ট ছেদক' বা যেটি প্রেমের বিচ্ছেদের হেতু হিসেবে দেখি, তবে আমরা যে কোনও বিপরীত প্রতিক্রিয়াকেই এখানে যুক্ত করতে পারি। কৃষ্ণের বিলম্ব বা অসুস্থ হওয়ার ম'ত ঘটনা প্রচ্ছেদকের ভূমিকায় আসতেই পারে। তাই এভাবে আধুনিক মননে আমরা দশবিধ লাস্যাঙ্গকেই সতী কি কলঙ্কিনী নাট্যমধ্যে স্থিত হতে দেখি।

'হাস্য' রসের বিভাগ, অনুভাব, ব্যভিচারিভাব এই নাট্যমধ্যে স্থান পায়নি। যেহেতু বস্তু, নেতা ও রস একত্রে রূপকের ভেদক, তাই সেখানে মুখ্যরস হাস্যের পরিবর্তে সম্ভোগ শৃঙ্গার ব'লে 'নাট্যরাসক'-এর পরম্পরায় এটির স্খলন ঘটে যায়। তবে আবার আমরা যদি কালিদাসের *অভিজ্ঞানশাকুন্তল* বা শূদ্রকের *মৃচ্ছকটিক*-এর শৃঙ্গার রসের সঙ্গে এই নাট্যের তুলনা করি, তাহলে একথা অস্বীকার করার উপায় নেই যে এখানে ইতিবৃত্তটি গম্ভীর নয়। আমোদ-প্রমোদ,ছদ্ম অভিমান, মান ইত্যাদির ম'ত লঘুত্ব কিঞ্চিৎ হাস্যরসের উদ্রেক ঘটায়। এমনকি সখীদের সঙ্গে রাধার বাক্যবিনিময়ে বাক্যগত হাস্যরসের সূচনা হয়েই যায়। যেমন বৃন্দের "যার বে তার মনে নাই, পাড়া পড়সির ঘুম নাই" বা "আর তোদের ন্যাকা পোনায় কায নেই, কি হয়েচে তা এখনো কি বুঝতে পারিস না"-এর ম'ত সংলাপ হাস্যরসের যোগান দেয়। আসলে রাধাকৃষ্ণে প্রেমলীলার ঘটনাকে আমরা কোনওভাবেই মধুর বা শৃঙ্গার রসের কাহিনি নয় ব'লে মানতেই পারিনা। সমগ্র ভারতবাসীর এটিই মনস্তত্ত্বে গাঁথা হয়ে রয়েছে। তাই এখানেও আমরা শৃঙ্গার রসকেই অনুভব করতে পারি। তাই হাস্যরসের কিঞ্চিৎ সূচনা থাকলেও তা পরোক্ষ এবং কখনওই অঙ্গিরস ব'লে দাবি জানাতে পারিনা। এমনকি এখানে অঙ্কসংখ্যা চার। যদিও সেটি গৌণ ভেদক। তবে রসগত সাযুজ্য না থাকায় সংস্কৃত উপরূপক হিসেবে এটি পরীক্ষায় পুরোপুরি উত্তীর্ণ হতে পারেনি।

'সতী কি কলঙ্কিনী' বিষয়ে সমালোচনা:

রাজকৃষ্ণ রায় *পতিব্রতা* নাট্যগীতির ভূমিকায় উপরিকথিত নাট্যবিষয়ে সমালোচনা করে জানিয়েছিলেন –

> "বর্তমানে অনেকেরই বিবেচনায় নাটকের ন্যায় নাট্যগীতি বা নাট্যরাসকের সংখ্যা বৃদ্ধি ও অভিনয় আবশ্যকীয়। এই উদ্দেশে আজি কাল দুই একখানি ঈদৃশ গ্রন্থ প্রণীতও হইয়াছে। সাধারণের ইহাতে তাদৃশ অনুরাগ যদি পূর্ণাবয়বে ইহা অভিনীত হয়, তাহা হইলেও এতদ্দারা নাটকাভিনয় অপেক্ষা মনোরঞ্জন হইতে পারিবে। যেহেতু নাট্যগীতিতে সঙ্গীতের প্রাচুর্য্য আদ্যোপান্ত সমুদয় স্থলেই পরিপূরিত। ইতোমধ্যে "সতী কি কলঙ্কিনী"র অভিনয় দেখিয়া অনেকেই তাহার স্বীকার করিয়াছেন। যদিও উহা সর্বাঙ্গসম্পন্ন নাট্যগীতি নহে – একপ্রকার গীতাভিনয় বলিলেই হয়; তথাপি উহাতে তূর্য্যংশ অধিক পরিমাণে থাকাতে দর্শকবর্গের অত্যন্ত আনন্দ উৎপাদন করিয়াছিল।... নাট্যরাসক বা নাট্যগীতির প্রকৃত অর্থ আদ্যন্ত-স্বরনিবদ্ধ-সঙ্গীতময়-অভিনেয় গ্রন্থ। সঙ্গীতদামোদর প্রভৃতি সংস্কৃত সঙ্গীত গ্রন্থে সেকালে নাট্যরাসকাদি শব্দের উল্লেখ ও তাদের লক্ষণ প্রভৃতি দৃষ্ট হয়, এবং উহা যেরূপ অভিব্যঞ্জক তাহাতে এক্ষণকার ইউরোপীয় "অপেরার" সহিত তাহার সামঞ্জস্যের ব্যত্যয় সম্ভব না"।

এখান থেকে কয়েকটি বিষয় স্পষ্ট হয়ে ওঠে –

ক) *সতী কি কলঙ্কিনী* যথার্থ নাট্যগীতি নয়। নাট্যের মধ্যে সংগীতের প্রাধান্যে সেটি বিশিষ্ট।

খ) 'নাট্যরাসক' হতে গেলে সম্পূর্ণভাবে গানে রচিত হতে হবে। অর্থাৎ সংলাপগুলি পরিবেশিত হবে সংগীতের পরিচ্ছদে।

গ) সংস্কৃত নাট্যশাস্ত্রবিষয়ক অভিমতের সম্পূর্ণ প্রতিফলন বাংলা নাট্যসাহিত্যে আবশ্যক নয়। 'নাট্যরাসক'-এর বিশেষ লক্ষণ থেকে "বহুতাললয়স্থিতি" অংশটিকে গ্রহণ ক'রে এর সাধারণীকরণ ঘটাতে হবে।

তাই বলা যেতে পারে পরবর্তীকালে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের গীতিনাট্যের প্রাকযুগে বাংলা নাট্যসাহিত্যে গীতিনাট্যের উদ্ভব ঘটে এবং তা 'নাট্যরাসক' নামে অভিহিত হয়। তবে তিনশত বছর পূর্বে যে সংস্কৃত উপরূপকের প্রবাহ ছিল, ঊনবিংশ শতকে বাংলায় তার অনেকখানিই পরিমার্জিত হয়ে নবরূপে একটি অভিনব নাট্যকলার জন্ম হয় এবং তার পথিকৃৎ নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়।

উল্লেখপঞ্জি

১. *সাহিত্যদর্পণ,* ৬/১।

২. *ভরত-নাট্যশাস্ত্র,* ১৮/২-৩।

৩. *দশরূপক,* ১/৮।

৪. *নর্তননির্ণয়,* ৪/৫-৬।

৫. *অভিজ্ঞানশাকুন্তল,* ১/১৮।

৬. *শৃঙ্গারপ্রকাশ,* ১১/৩১০।

৭. *তদেব,* ১১/৩১৬।

৮. *ভাবপ্রকাশ,* ৯/১৪৫-৪৯।

৯. *সাহিত্যদর্পণ,* ৬/২৭৭-৭৯।

১০. *তদেব,* ৩/৩৮।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অমৃতানন্দযোগী। *অলংকারসংগ্রহ* । সম্পা. ভি কৃষ্ণমাচার্য ও কে রামচন্দ্র শর্মা।*অলংকারসংগ্রহ অফ অমৃতানন্দ*যোগিন্। অ্যাডয়ার লাইব্রেরি, ১৯৪৯।

ধনঞ্জয়।*দশরূপ* । সম্পা. এফ ই হল।*দশরূপম্ অফ ধনঞ্জয় : উইথ ধনিক'স্ কমেণ্টরি* । ক্যালকাটা (বর্তমানে কলকাতা) : (দি) এশিয়াটিক সোসাইটি, ১৯৮৯।

নগেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়। *সতী কি কলঙ্কিনী বা কলঙ্কভঞ্জন*। কলিকাতা: বাবু ভুবনমোহন নিয়োগী দ্বারা প্রকাশিত এবং শ্রীরাম নৃসিংহ বন্দ্যোপাধ্যায় দ্বারা মুদ্রিত, ১২৮১ বঙ্গাব্দ।

ভরত। *নাট্যশাস্ত্র* । সম্পা. এম রামকৃষ্ণকবি ও পুনঃসম্পাদনা. ভি এম কুলকার্নি ও তপস্বী নন্দী। সাধারণ সম্পা. আর আই নানাবতী। *নাট্যশাস্ত্র অফ ভরতমুনি : উইথ (দ্য) কমেণ্টরি 'অভিনবভারতী' বাই অভিনবগুপ্তাচার্য* (*ভলিউম* টু) । ভদোদরা : ওরিয়েণ্টাল ইন্সটিটিউট, ২০০১।

ভামহ। *কাব্যালংকার* । সম্পা. রামানন্দ শর্মা। *আদ্যাচার্য ভামহবিরচিত কাব্যালংকার* । বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ২০০১।

ভোজদেব।*শৃঙ্গারপ্রকাশ* । সম্পা. রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী ও সদাশিবকুমার দ্বিবেদী। *শৃঙ্গারপ্রকাশঃ (প্রথম ও দ্বিতীয় ভাগ)*। নিউ দিল্লি: মোতিলাল বারাণসীদাস প্রাইভেট লিমিটেড, ২০০৭।

রাজকৃষ্ণ রায়।*পতিব্রতা নাট্যগীতি* । কলিকাতা: শ্রী বিশ্বম্ভর চন্দ্র দ্বারা প্রকাশিত ও জহরিলাল শীল দ্বারা মুদ্রিত, ১২৮২ বঙ্গাব্দ।

রামচন্দ্র-গুণচন্দ্র।*নাট্যদর্পণ* । সম্পা. কে এইচ ত্রিবেদী। *নাট্যদর্পণ অফ রামচন্দ্র অ্যাণ্ড গুণচন্দ্র : এ ক্রিটিক্যাল স্টাডি*। আহমেদাবাদ: এল ডি ইন্সটিটিউট অফ ইন্দোলজি, ১৯৬৬।

বিঠ্‌ঠল। *নর্তননির্ণয়* । সম্পা. মন্দাক্রান্তা বোস। *নর্তননির্ণয় বাই পুণ্ডরীক বিঠ্‌ঠল* । ইউনিভার্সিটি অফ ব্রিটিশ কলম্বিয়া, ১৯৯১।

বিশ্বনাথ কবিরাজ।*সাহিত্যদর্পণ* । সম্পা. যোগেশ্বরদত্ত শর্মা পারাশর।*সাহিত্যদর্পণম্ – দ্বিতীয় খণ্ড* । দিল্লি: নাগ পাবলিশার্স, ২০০০।

শারদাতনয়।*ভাবপ্রকাশ* । সম্পা. যদুগিরি যতিরাজস্বামী ও কে এস রামস্বামী শাস্ত্রী। *ভাবপ্রকাশন অফ শারদাতনয়* । বরোদা: ওরিয়েণ্টাল ইন্সটিটিউট, ১৯৬৮।

শুভঙ্কর।*সংগীতদামোদর* । সম্পা. মহুয়া মুখোপাধ্যায়। কলকাতা: (দি) এশিয়াটিক সোসাইটি, ২০০৯।

সরকার, বাদল। *থিয়েটারের ভাষা* । কোলকাতা: নব গ্রন্থ কুটীর, ১৩৯০ বঙ্গাব্দ।

Dey, Sushil kumar. *History of Sanskrit PoeticsPoetics : in two volumes*. Calcutta: Firma K L Mukhopadhyay, 1960 (2nd Ed).

SECTION C

विधुभूषण-भट्टाचार्यस्य ब्रह्मविषयसिद्धान्तमवलम्ब्य ब्रह्मसिद्धान्तचर्चा

तापस-वर्मनः

सारसंक्षेपः

जीवनस्य किं प्रयोजनं किं च जीवनस्य अर्थः बहुभिः मुनिभिः उक्तम्। परन्तु ते अनेकेषु विस्तृतेषु सुविचारितेषु खण्डेषु विभक्ताः सन्ति । जीवनस्य परमं लक्ष्यं सुखम् इति सर्वेषां स्वीकृतम् । वयं सर्वदा सुखं कामयामः न च कदापि दुःखम्। केनोपायेण दुःखं वर्जनीयम् ? विविधश्रुतिषु उपनिषत्सु च ब्रह्मज्ञानेनैव दुःखं वर्जनीयम् ।अस्य ब्रह्मणः स्वरूपम् तथा तटस्थलक्ष्मणरूपेण द्वौ भागौ प्राप्येते। ब्रह्मणः यत् स्वरूपं दृश्यते, न तु सर्वदा ब्रह्म, तत् ब्रह्मणः तटस्थलक्षणम्। जगत् न ब्रह्मणो विषयः सत्यं सत्यम् एकविधम् अन्यत् चेत् अनृतम् उच्यते। अन्यथा भासते चेत् विवर्त इति। यथा कश्चित् जनः राज्ञः दशरथस्य भूमिकायाम् अभिनयं करोति तदा जनस्य वास्तविकतादात्म्यम् तस्य स्वरूपलक्षणम् इति वक्तुं शक्यते। किन्तु अभिनये राज्ञः दशरथस्य तादात्म्यं तस्य तटस्थलक्षणम्। सच्चिदानन्दस्वरूपो अर्थात् ब्रह्म सत्स्वरूपम्, चित्स्वरूपम् आनन्दस्वरूपम् चेति सन्दर्भे ब्रह्मणः स्वरूपलक्ष्मणम् उक्तम्। सत्शब्दस्य अस्तित्वं, चित्शब्दस्य चैतन्यं ज्ञानं वा, आनन्दशब्दस्य अर्थः ब्रह्मसंयोगजन्य दिव्यानन्दस्य भावः । प्रामाणिक्यं सुखानन्दं च ब्रह्मणः गुणाः न सन्ति। सत्-चित-आनन्द-सह ब्रह्मणः विशेष्य-विशेषण-सम्बन्धः नास्ति इति यावत् । एते ब्रह्मणः स्वरूपलक्षणाः अर्थात् तेषां माध्यमेन ब्रह्मस्वरूपं साक्षात्करणीयम्। एतैः पदत्रयैः ब्रह्मणः कदापि लक्षणं न भवति। ब्रह्म सत्स्वरूपम् अस्तित्ववरूपं वा - अस्य अर्थः अस्ति यद् ब्रह्म असत्यं नास्ति । ब्रह्म कदापि अभावपदार्थः न भवितुमर्हति। यतः अभावात् कदापि भावः न भवितुम् अर्हति। तेन ब्रह्मणो सत्त्वनिराकरणं न सम्भवति ।ब्रह्म चितं चैतन्यस्वरूपम् वा - अस्य अर्थः अस्ति यत् ब्रह्म अचित् अर्थात् असंज्ञानात्मकम्। ब्रह्म चैतन्यं ज्ञानं च प्रकटीकरणम्। सः आत्मानं प्रकाशयति। एवं ब्रह्म चैतन्यं वा सर्वदा प्रकटितम्। ब्रह्मस्वरूपं किम् अस्मिन् शोधपत्रे प्रकाशते।

कुञ्चिकाशब्दः

स्वरूपम्,आत्मा, ब्रह्म, शब्दः, उपनिषद् ।

शाश्वतकर्मकामात् शरीरात्मानुभूतिरूपात् अन्तःकरणस्य अभावात् जीवः जन्ममरणप्रवाहे पुनः पुनः आवर्तते। तस्माद् संसारलोकात् उद्धाराय दयालू श्रुत्युपनिषदौ आत्मतत्त्वस्य उपदेशं दत्तवन्तौ स्तः। जीवस्य मोक्षस्य एकमात्र मार्ग आत्मा ज्ञातव्यः । अत एव उच्यते – आत्मानं वृद्धिः।

आत्मतत्वस्य प्रचारः विविधोपनिषत्सु गीतासु च भवति। आत्मा ब्रह्म च पर्यायवाची। अत्- धातोः मनिन्-प्रत्यययोगेण आत्मन्-शब्दो निष्पन्नः। अत्-धातोः गतिः सर्वगतिः वा इत्यर्थः । तस्माद् सर्वगतो सर्वव्यापी वा आत्मा। आचार्यशङ्करेणापि कृते वेदान्तदर्शनभाष्ये ब्रह्मशब्दार्थं वदितुं काले उक्तम् – 'ब्रह्मशव्दस्य हि व्युत्पाद्यमानस्य नित्यशुद्धत्वादयः अर्थाः प्रतीयन्ते बृहतेर्धातोरर्थानुगमात् बृह्-धातोः मनिन्-प्रत्ययेण ब्रह्मशब्दः सिध्यति इत्यर्थः'[१]। आचार्येण विधुभूषण-भट्टाचार्येण उक्तम् – 'यद् महत्तमम्, अतः ब्रह्म - अयं ब्रह्मशब्दार्थः। देशेन कालेन वा अतितः, अतः शाश्वतः। कालातिरिक्तं नित्यं ध्रुवं महत्तमं निर्दोषं शुद्धं वा। ब्रह्म शुद्धम्, अविद्यादिदोषशून्यम् इत्यर्थः, अत एव स्वप्रतिपादितम्'[२]। अतः आचार्य भर्तृहरि ब्रह्मस्वरूपशब्दं आह्वयति तदा शब्दे नित्यत्वमित्यर्थः इति गम्यते।

आचार्येण भर्तृहरिणा उक्तम् –

> अनादिनिधनं ब्रह्म शव्दतत्त्वं यदक्षरम्।
> विवर्त्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः।।[३]

अतः शब्दः ब्रह्म अस्ति। शब्दस्योत्पत्तिविनाशाभावात्। इदं नामविशिष्टं विचित्रं विश्वं केवलं शब्दस्यैव अज्ञेयस्थितिः अर्थात् शब्दत्वेन ब्रह्मणः। आचार्येण भर्त्तृहरिणा उक्तमेतत् उदाहरणं शब्दानां स्थायित्वं प्रतिपादयति न संशयः। आचार्येण विधुभूषण-भट्टाचार्येण उक्तम् – 'यद् वयं सामान्यतः शब्दं वदामः, तद् नित्यं न दृश्यते। यतः वक्तुः स्वर-तालु-आदि-प्रभावात् यः शब्दः उच्चारितः भवति, अस्माकं कर्णयोः प्रविशति च, सः शब्दः इति वदामः । इदं रूपं शब्दोच्चारणापूर्वं न अनुभूयते, उक्त्यानन्तरम् अपि न तिष्ठति। अतः उत्पत्तिविनाशकः तादृशः शब्दः शाश्वतः न भवितुम् अर्हति'[४]। विशेषतः भर्तृहरिणा शब्दः ब्रह्म उच्यते। सर्वव्यापकं वृहत्तमं वा यत्किमपि देशस्य कालस्य वा सीमायां न निरुद्धं तत् उपनिषत्सु ब्रह्म उच्यते। छान्दोग्योपनिषदि वर्णितम् – 'भूमा इति अवस्था यस्मिन् अन्यत् न पश्यति, अन्यत् किमपि न शृणोति, अन्यत् किमपि न जानाति'[५]। आचार्येण विधुभूषण-भट्टाचार्येण उक्तम् – 'यद् मनसा लीनं भवति तत् जगत् मनसा परं शुद्धं ब्रह्म सत्ता। अतः यावद् मनसादवस्थायां जीवति तावत् ब्रह्मसत्तां विविधं विखण्डितं च अनुभवितुं शक्यते। अयं आत्मा ब्रह्म इति कथ्यते'[६]।

महर्षिणा याज्ञवल्क्येनापि बृहदारण्यकोपनिषदः चतुर्थेऽध्यायस्य चतुर्थे ब्राह्मणे आत्मतत्वस्य उपदेशः दीयते।आत्मा ब्रह्म वा एकमेव अद्वितीयम्। स नित्यः शुद्धः बुद्धः मुक्तः अजरः अमरः निर्गुणः च। न लयस्तस्य, अविनाशी, आत्मनः रूपमिदं निरुपाधिकरूप उच्यते। अयं आत्मा यदा पुनः शरीरचित्तादिभिः सह सम्बद्धः भवति तदा सोपादिकात्मा इति उच्यते । प्रत्येकं उपनिषद् विविधरूपेण एतयोः रूपयोः कथयति ।

बृहदारण्यकोपनिषदि ब्रह्मणः रूपद्वयं उल्लेखितम् अस्ति। एकः सगुणः अपरः निर्गुणः।

सर्वादौ उच्यते - स वा अयं आत्मा ब्रह्म[७]। अर्थात् आत्मा वस्तुतः ब्रह्म एव। विविधोपाधिभेदेन आत्मा विविधारूपेषु दृश्यते । आदौ आत्मनः सोपाधिकरूपाः उल्लिखिताः –

स वा अयमात्मा ब्रह्म विज्ञानमयो मनोमय प्राणमयश्चक्षुमयः श्रोत्रमयः पृथिवीमय आपमयो वायुमय आकोशमयस्तेजमयः अतेजमयः काममयोऽकामयः क्रोधमयोऽक्रोधमयो धर्ममयोऽधर्ममयः सर्ममयस्तद् यदेतद् इयंमयः अदोमय इति यधाकारी यधाचारी तथाभवति साधुकारी साधुभवति पापकारी पापभवति पुण्यः पुण्येन कर्मणा भवति पाप पापेन[८]।

अर्थात् आत्मा विज्ञानमय, विज्ञानस्य धर्मः आत्मनि आरोपगतः आत्मा वैज्ञानिकः इव भासते। तादृशैः मनरूपसंज्ञाभिः सह सम्बद्धे आत्मा मनोमयः भासते । एवं पञ्चप्राणसंबद्धे प्राणामयत्वेन चक्षुःसंबद्धे चक्षुषीरूपं दृश्यते । एवं पार्थिवद्रव्योत्पत्तौ आत्मा पृधिवीमयः भासते, जलसृष्टौ, आत्मा अपोमयः वायुसृष्टौ आत्मा वायुमयः आकाशसृष्टौ काले आकाशमयः देवानुकूलस्य तैजसशरीरस्य उत्पत्तिस्थाने आत्मा तेजमयः, पशुशरीरस्य निर्माणकाले नरकादिलोकस्य च निर्माणकाले आत्मा अतेजमयः इति प्रतिभासते। आत्मा कर्मणानुसारेण फलं भुङ्क्ते। अतः एक आत्मा नामानुसारेण विविध इति भासते। फलतः एकस्य रूपस्य अन्यस्य रूपस्य च भेदः कल्प्यते । ईशदोपनिषदि आत्मानः एताः सोपाधिरूपाः उक्ताः

अनेजदेकं मनसो जवीयो
नैनद्देवा आप्नुवन् पूर्वमर्षत्।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्
तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति।।[९]

याञ्जवल्क्येन आत्मानः निरुपाधिकस्वरूप-सम्वन्धे उक्तम् –

स वा एष महानज आत्माऽजरोऽमरोऽभयः।
ब्रह्माभयं वै ब्रह्माभयं हि वै ब्रह्म भवति य एवं वेद।।[१०]

आत्मा ब्रह्म वा महद् सर्वबृहत् वा | अज वा जन्महीनः । अमरः मृत्युरहितः वा। सत्ता-बुद्धि-विपरिणामात्मनः भावविकारत्रयेण निषिद्धम्। आत्मा ब्रह्म वा नित्यं शाश्वतं च तस्य न कोऽपि विकारः। ईशदोपनिषदि आत्मायाः निर्गुणस्वरूपसम्वन्धे उच्यते -

स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणमस्नाविरं शुद्धमपापविद्धम्।
कविर्मनीषी परिभूः स्वयम्भूः...।।[११]

गीतायाम् उक्तम् –

न जायते म्रियते वा कदाचिद्
नायं भूत्वा भविता वा न भूयः।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुरानो
न हन्यते हन्यमाना शरीरे।।[१२]

स्वगुणनिर्गुणब्रह्मविषये आचार्येण विदुभूषण-भट्टाचार्येण उक्तम् - ब्रह्म विश्वं च केवलं मानसिकावस्थाभेदात् विविधभावनानां अधीनाः भवन्ति[१३]।

आत्मनः ब्रह्मणः वा सोपाधिकनिरुपाधिकयोः निरुपाधिकरूपं मूलम् । यावद् मनुष्येषु अचेतना वर्तते तावत् अस्माकं शरीरं बुद्धि इत्यादि मन्यते। यदा वास्तविकज्ञानस्य प्रभावेन अज्ञानं निवृत्तं भवति तदा आत्मानं ब्रह्म वा एकं अद्बितीयं च द्रक्ष्यति। न कश्चित् रूपगुणेन लक्षणीयः । अत एव उपनिषदेषु उक्तम्- एवं निर्गुणं ब्रह्म वा आत्मतत्त्वं वा निषेधमपेक्ष्य अभिप्रेतम्। तादृशं ब्रह्म सम्प्राप्य ब्रह्म भवति - ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति[१४]।

संकेतपञ्जिः

अनु. = अनुवादकः

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. वेदान्दर्शनम् (शङ्करभाष्यम्) – १.१.१

२. भट्टाचार्य, विदुभूषण, *आचार्य्य भत्तृहरिर शव्दतत्त्व*, विश्ववाणी, चत्वारिंशत् वर्षम्, पत्राङ्कः – ४११

३. भत्तृहरि, वाक्यपदीयम् – १.१

४. भट्टाचार्य, विदुभूषण,प्रागुक्तम्

५. छान्दोग्योपनिषद् – ७.१४.१

६. *अभेदानन्देर अद्वैतवाद,* विश्ववाणी,अष्टद्वाविंशतितमम् वर्षम्,पत्राङ्कः – ४९०

७.वृहदारण्यकोपनिषद् – ४.४.५

८. तदेव

९. ईशदोपनिषद्,मन्त्रः - ४

१०. वृहदारण्यकोपनिषद् – ४.४.२५

११. ईशदोपनिषद्,मन्त्रः – ८

१२. श्रीमद्भगवद्गीता – २.२०

१३. *अभेदानन्देर अद्वैतवाद,* विश्ववाणी,अष्टद्वाविंशतितमम् वर्षम्,पत्राङ्कः – ४९०

१४. मुण्डकोपनिषद् – ३.२.९

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

ईशोपनिषद्। अनुवादकः. स्वामी जुष्टानन्दः। कलकाता : उद्बोधन कार्जालयः, १९९२।

उपनिषद् ग्रन्धावली। सम्पा. स्वामी गम्भीरानन्द। कलकाता : उद्बोधन कार्जालयः, १९९७।

बृहदायण्यकोपपनिषद्। सम्पा. करुणासिन्धु दासश्च वेचाराम घोषश्च सुवुद्धिचरण गोस्वामी च। कलकाता : संस्कृत वुक डिपो, २००१।

भत्तृहरिः। *वाक्यपदीयम्*। सम्पा. मृणालकान्ति गङ्गोपाध्यायः। कलकाता : संस्कृत वुक डिपो, २०१८।

मुण्डकोपनिषद्। अनुवादकः. स्वामी जुष्टानन्दः। कलकाता : उद्बोधन कार्जालयः, १९९९।

विश्ववाणी। सम्पा. स्वामी अभेदानन्दः। कलकाता : वेदान्त आश्रमः, १९६५ (२८ बर्षम्)।

वेदान्तदर्शनम्। व्याख्या. स्वामी विश्वरूपानन्दः। कलकाता : उद्बोधन कार्जालयः, १९८०।

श्रीमद्भगवद्गीता। व्याख्या. स्वामी वासुदेवानन्द। कलकाता : उद्बोधन कार्यालय, २०००।

धात्वर्थविषये प्राचीनवैयाकरणनये उत्थापितानां दोषाणां निराकरणम्

नयन-चौधुरी

सारसंक्षेपः

शाब्दबोधे शक्तिज्ञानं कारणम्। अतः शक्तिज्ञानं विना शाब्दबोधो न भविष्यति। धातोः क्व शक्तिः इति विषये प्रायः सर्वेष्वेव शास्त्रेष्वालोचना विद्यते। निबन्धेऽस्मिन् मया प्राचीनवैयाकरणमतमेव सिद्धान्तत्वेन स्वीकृतं वर्तते। तन्मते नव्यनैयायिकवैयाकरणाभ्याम् उद्भावितानां दोषाणां निराकरणं कृतं वर्तते। पुनः मया प्राच्यवैयाकरणसिद्धानसम्बन्धिन्यः काश्चन आक्षेपा उद्भाविताः, तासामाक्षेपाणां निरूपणं समाधानञ्च उपसंहारे कृतं वर्तते।

कुञ्चिकाशब्दः

व्यापारः, फलम्, धातुः, विशेष्यता, प्रकारता, अन्वयः, शक्यतावच्छेदकम्, शक्ततावच्छेदकम्।

उपोद्घातः

प्रायोऽचर्चितधात्वर्थविषयमेकमपि प्राच्यतन्त्रं नास्ति। महातीर्थेऽस्मिन् भारतभूखण्डे धात्वर्थविषये नानाविधानि मतानि प्राप्यन्ते। तत्र प्राचीननैयायिकमतम्, प्राचीननैयायिकैकदेशिमतम्, नव्यनैयायिकमतम्, मण्डनमिश्रमतम्, प्रभाकरमतम्, खण्डदेवमतम्, नव्यमीमांसकमतम्, नव्यवैयाकरणमतम्, प्राचीनवैयाकरणमतम् इत्यादीनि प्रसिद्धानि। प्राचीनवैयाकरणमतं राद्धान्तत्वेन आश्रयीकृत्य लघुशोधप्रबन्धोऽयं लिख्यमानो वर्तते। प्रतियोगिज्ञानं विना यथाभावज्ञानं न सम्भवति, तथैव प्राचीनवैयाकरणमतज्ञानं विना तन्मते दोषदानं न सम्भवति। अतः हेतुतासङ्गत्या प्राचीनवैयाकरणमतं संक्षेपेणोच्यते।

प्राचीनवैयाकरणमतम्

> फलव्यापारयोर्धातुराश्रये तु तिङः स्मृताः।
> फले प्रधानं व्यापारस्तिङर्थस्तु विशेषणम्।।[1] इति

इयं कारिकाऽस्य प्रकरणस्य प्राणभूता वर्तते। फलव्यापारयोः धातुः स्मृतः इति प्रथमपादस्यार्थः। विशेषानुशासनाभावात् द्वितीयपादे स्थितस्य 'स्मृताः' इत्यस्य वचनविपरिणामेन स्मृतः इत्यर्थो भवति। अनन्वितार्थकविभक्त्यादित्यागेन अन्वितार्थकविभक्त्यादिकल्पनं विपरिणामः। फलव्यापारयोः इत्यत्र वाचकत्वं सप्तम्यर्थः। फलव्यापारवाचकः धातुरित्यर्थः। फलव्यापारयोः इत्यत्र द्विवचननिर्देशात् फलनिरूपिता व्यापारनिरूपिता च पृथक् शक्तिः अथवा एकवृन्तगतफलद्वयन्यायेन पृथगुपस्थितिप्रयोजिका खण्डश एका एव शक्तिरस्ति इति सर्वतन्त्रस्वतन्त्रेण भट्टोजिदीक्षितेन सूचितम्। धातुः वाचकः। फलं व्यापारश्च वाच्यौ। वाचकता धातुनिष्ठा। वाच्यता फलनिष्ठा व्यापारनिष्ठा च। फलव्यापारोभयनिष्ठवाच्यतानिरूपितवाचकता धातौ अस्ति। अर्थात् फलव्यापारोभयनिष्ठवाच्यतानिरूपितवाचकताश्रयः अथवा फलव्यापारोभयनिष्ठवाच्यतानिरूपितवाचकतावान् धातुः इत्यर्थः। कोऽयं धातुरिति जिज्ञासायामुच्यते भ्वादिगणपठितत्वे सति क्रियावत्त्वम् अथवा तिङ्कृत्प्रत्ययनिष्ठविधेयतानिरूपितोद्देश्यताश्रयत्वम् अथवा धातुसंज्ञाविधायकसूत्रीयोद्देश्यतावच्छेदकाक्रान्तत्वं धातुत्वम्, तद्वान्धातुः। फलत्वञ्च तद्धात्वर्थजन्यत्वे सति कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे

तद्धात्वर्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतावत्त्वम्। साध्यत्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वं व्यापारत्वम्। साध्यत्वञ्च क्रियान्तराकांक्षानुत्थापकतावच्छेदकरूपवत्त्वम्। पृथक्शक्तिवादिनां प्राचीनवैयाकरणानां नये विशिष्टशक्तिवादिभिः नव्यनैयायिकवैयाकरणैः केचन दोषाः उत्थापिताः सन्ति। ते यथा-

१. फलव्यापारयोः परस्परमनन्वयापत्तिः।
२. उद्देश्यविधेयभावेन अन्वयापत्तिः।
३. कार्यकारणभावद्वयकल्पनापत्तिः।
४. अर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पनापत्तिः।
५. शक्यतावच्छेदकद्वयकल्पनापत्तिः।
६. गमनं न स्पन्दः इत्यस्य प्रामाण्यापत्तिः।

फलव्यापारयोः परस्परमनन्वयापत्तिः

फले व्यापारे च पृथक् शक्तिः स्वीक्रियते चेत् फलं व्यापारश्च पदार्थौ भवतः, तत्रान्येषामन्वयोपि भविष्यति, किन्तु फलस्य व्यापारे अन्वयो न भविष्यति। परन्तु प्राचीनवैयाकरणानां मते फलम् अनुकूलत्वसम्बन्धेन व्यापारे अन्वेति, व्यापारश्च जन्यत्वसम्बन्धेन फल अन्वेति। कथमिति चेत् "शाब्दबोधे चैकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते"[२] इति व्युत्पत्तिवादग्रन्थविरोधात्। अस्यैव शब्दान्तरैः कथनमस्ति एकं यत् पदं तदर्थनिष्ठानुयोगितानिरूपकः, अपरं यत् पदं तदर्थनिष्ठप्रतियोगितानिरूपकः संसर्गः आकाङ्क्षया भासत इति। नीलो घटः इत्यस्य नीलाभिन्नघटः इति शाब्दबोधो भवति, तत्र अभेदसम्बन्धस्य प्रतियोगी भवति नीलपदार्थः, अनुयोगी भवति घटपदार्थः इति, अभेदसम्बन्धश्च तयोः निरूपकः। नीलो घटः इत्यत्र एकं पदमस्ति घटपदमिति, तदर्थः घटः, तन्निष्ठानुयोगितानिरूपकः, अथ च अपरं पदं नीलपदम्, तदर्थः नीलः, तन्निष्ठप्रतियोगितानिरूपकः संसर्गः अभेदः आकाङ्क्षया भासते। नीलघटपदार्थयोः वाचकं पदं भिन्नं भिन्नमस्ति, अतः तयोः मिथोऽन्वयः सम्भवति। परन्तु फलव्यापारयोः वाचकं पदमेकमेव अस्ति, अतस्तयोः परस्परमन्वयो न सम्भवति। अर्थाद् एकेन पदेन उपस्थापितयोः अर्थयोः मध्ये परस्परमन्वयो न भवतीति। तदेवोक्तं परमलघुमञ्जूषायाम् "तत्पदजन्यशाब्दबोधे पदान्तरजन्योपस्थितेर्हेतुत्वात्"[३] । अस्यायम्भावः तत्पदार्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतासम्बन्धेन शाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति विशेष्यतासम्बन्धेन पदान्तरजन्योपस्थितिः कारणम्। तथैव तत्पदार्थनिष्ठप्रकारतानिरूपितविशेष्यतासम्बन्धेन शाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति विशेष्यतासम्बन्धेन पदान्तरजन्योपस्थितिः कारणम्। ज्ञानं समवायसम्बन्धेन आत्मनि , विषयतासम्बन्धेन विषयेषु तिष्ठति। यथा नीलो घटः इति वाक्यात् नीलाभिन्नघटः इति शाब्दबोधो भवति। स च शाब्दबोधः समवायसम्बन्धेन आत्मनि तिष्ठति ज्ञानत्वात्। स च घटनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतासम्बन्धेन नीले, नीलनिष्ठप्रकारतानिरूपितविशेष्यतासम्बन्धेन घटे तिष्ठति। नीलपदजन्यनीलार्थविषयकोपस्थितिः विशेष्यतासम्बन्धेन नीलार्थे तिष्ठति। घटपदजन्यघटार्थविषयकोपस्थितिः विशेष्यतासम्बन्धेन घटार्थे तिष्ठति। नीलाभिन्नघटः इत्याकारकः शाब्दबोधः घटार्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतासम्बन्धेन नीलार्थे अस्ति, किञ्च घटपदभिन्ननीलपदजन्यनीलार्थोपस्थितिः विशेष्यतासम्बन्धेन भवति। स च शाब्दबोधः नीलार्थनिष्ठप्रकारतानिरूपितविशेष्यतासम्बन्धेन घटार्थे अस्ति, किञ्च विशेष्यतासम्बन्धेन नीलपदभिन्नघटपदजन्यघटार्थोपस्थितिः भवति। अर्थात् यत्र विशेष्यतासम्बन्धेन पदान्तरजन्योपस्थितिः भवति तत्रैव तत्पदार्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतासम्बन्धेन शाब्दबोधो भवति। पचतीत्यत्र पदान्तरजन्यपदार्थोपस्थितिः न

भवति अतः एतादृशः शाब्दबोधो न भवति। कथमिति चेत् विक्लित्तिरूपफलस्य फूत्कारादिरूपव्यापारस्य च वाचकं पदमेकमेव अस्ति, अतः पदान्तराभावात् विशेष्यतासम्बन्धेन पदान्तरजन्यपदार्थोपस्थितिः न भवति। तस्मात् फलव्यापारयोः मिथोन्वयः प्राचीनवैयाकरणैः स्वीकृतः स च न सम्भवति।

अपि च प्रकृतिप्रत्ययौ सहार्थं ब्रूतस्तयोः प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम् इति वैयाकरणशास्त्रसिद्धो नियमः। अर्थात् प्रकृत्यर्थप्रकारकशाब्दबोधं प्रति प्रत्ययजन्योपस्थितिः कारणम्। किन्तु प्राचीनवैयाकरणाः धात्वर्थस्य फलस्य धात्वर्थे व्यापारे अन्वयं प्रतिपादयन्ति। प्रकृत्यर्थस्य प्रकृत्यर्थे अन्वयो न सम्भवति। एवञ्च प्राचीनवैयाकरणमते परस्परमन्वयो न सम्भवति।

समाधानम्

नैयायिकनव्यादिभिः प्राचीनमते उत्थापितः दोषः परिहर्तुं शक्यते। अयञ्च दोषः सर्वेषां मते अस्ति। कर्तृप्रत्ययस्थले तिपः कर्तरि, एकत्वे, वर्तमानकाले च शक्तिः, कर्मप्रत्ययस्थले कर्मणि, एकत्वे, वर्तमानकाले च शक्तिः वैयाकरणैः स्वीक्रियते। किञ्च एकपदोपस्थापितयोः कर्तृसंख्ययोः कर्तरि संख्यायाः अन्वयं, कर्मसंख्ययोः कर्मणि संख्यायाः अन्वयं प्रतिपादयन्ति। एवमेव नैययिकाः तिपः कृतौ, एकत्वे, वर्तमानकाले च शक्तिं स्वीकुर्वन्ति। तत्र एकपदोपस्थापितयोः कृतिवर्तमानकालयोः कृतौ वर्तमानस्यान्वयं साधयन्ति। एवमेव मीमांसकाः तिपः भावनायां वर्तमाने एकत्वे च शक्तिं स्वीकुर्वन्ति। तत्र एकपदोपस्थापितयोः भावनावर्तमानयोः वर्तमानस्य भावनायाम् अन्वयं प्रतिपादयन्ति। येन प्रकारेण प्राचीनवैयाकरणमते दोषः उत्थापितः, तेनैव प्रकारेण सर्वेषां मते दोषः उत्थापयितुं शक्यते। अतः सर्वैरेव एकपदोपस्थापितयोः परस्परमन्वयः स्वीकर्तव्य एव। अतः नियमः परिष्क्रियते इत्थम्- तत्पदार्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतासम्बन्धेन शाब्दबोऽधं प्रति तत्तत्पदभिन्नपदजन्योपस्थितिः कारणम्। नियमघटकेन तत्तत्पदभिन्न इत्यनेन यत्र एकपदोपस्थापितयोः परस्परमन्वयः इष्टः स्वीकर्तव्यश्च एव तत्तत्स्थानभिन्नत्वं बोध्यम्। एवञ्च तिङा उपस्थापितयोः कर्तृसंख्ययोः परस्परमन्वयबोधः प्रामाणिकः, धातुना उपस्थापितयोः फलव्यापारयोः परस्परमन्वयः प्रामाणिकः, अतः धातुतिङ्भिन्नस्थले नियमोऽयं प्रवर्तते इति बोध्यम्। तस्मात् नास्ति फलव्यापारयोः परस्परमन्वयापत्तिरूपदोषः।

अपि च प्रकृतिप्रत्ययौ सहार्थं ब्रूतस्तयोः प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम् इति वैयाकरणशास्त्रसिद्धनियमेन उत्थापितो दोषोऽपि न सम्भवति। अर्थात् प्रकृत्यर्थप्रकारकशाब्दबोधं प्रति प्रत्ययजन्योपस्थितिः कारणम् इति नियमेऽपि धातुभिन्नत्वं प्रदीयते।

उद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिः

पृथक्शक्तिवादिनां प्राचीनवैयाकरणानां मते फलं व्यापारे अनुकूलसम्बन्धेनान्वेति, व्यापारः फले जन्यत्वसम्बन्धेन अन्वेति। पृथक्शक्तिस्वीकारे खण्डशः शक्तिस्वीकारे वा उद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिः प्राप्नेति विशिष्टशक्तिवादिनः नव्यनैयायिकवैयाकरणाः आहुः। पृथगुपस्थितयोः अर्थयोः मध्ये परस्परम् उद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवति। यथा अदेङ्गुणः। अदेङ्-पदेन अदेङ्-रूपार्थस्य उपस्थितिः भवति, गुणपदेन गुणार्थस्य उपस्थितिः भवति। तयोः उपस्थितयोः अर्थयोः मिथः उद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवति। इत्थं प्राचीनमतस्वीकारे सति फलव्यापारयोः परस्परम् उद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवेत्। तथाहि कदाचित् फलोद्देश्यकव्यापारविधेयकबोधापत्तिः स्यात्, कदाचिच्च

व्यापारोद्देश्यकफलविधेयकबोधापत्तिः स्यात्। तदेवाह नागेशः- "परे तु फलव्यापारयोर्धातोः पृथक् शक्तावुद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिस्तयोः स्यात्। पृथगुपस्थितयोस्तथा अन्वयस्यौत्सर्गिकत्वात् "[४]।

समाधानम्

अयं न दोषोऽपि तु दोषाभासः। यद्ययं दोषः स्यात् तर्हि अयं दोषः सर्वेषां मते सम्भवति। कर्तृकर्मसंख्याकालाः तिङ्वाच्याः प्राचीननव्यैः सर्वैरेव स्वीकृताः वर्तन्ते। तत्र तिङ्पदस्य कर्तरि, कर्मणि, संख्यायाम्, काले च पृथक् शक्तिः अस्तीति सर्वैरेव स्वीकृता, न केनापि कालविशिष्टकर्तरि, संख्याविशिष्ठकर्तरि च शक्तिः स्वीकृता वर्तते। अतः तन्मतेऽपि कर्तृकर्मकालसंख्यानाम् उद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिः प्राप्ता। दोषममुं निराकरणाय ते नव्याः परस्परमुद्देश्यविधेयभावसम्बन्धेनान्वयप्रयोजकव्युत्पत्तौ तिङ्भिन्नत्वं निवेशयन्ति। तथैव प्राचीना अपि परस्परमुद्देश्यविधेयभावसम्बन्धेनान्वयप्रयोजकव्युत्पत्तौ धातुभिन्नत्वं निवेश्य दोषं निराकुर्वन्ति। अपि च विभिन्नपदोपस्थापितयोर्थयोरेव उद्देश्यविधेयभावेनान्वयः सम्भवति, न तु एकपदोपस्थापितयोः द्वयोः अर्थयोः मिथः उद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवति। एकपदोपस्थापितयोः द्वयोः अर्थयोः परस्परम् उद्देश्यविधेयभावेनान्वये कश्चिदपि दृष्टान्तः नास्ति। यत्र च भिन्नभिन्नपदाभ्यां अर्थस्य उपस्थितिः भवति तत्र कथञ्चित् उद्देश्यविधेयभावेन अन्वयो भवति, परन्तु यत्र एकेनैव पदेन द्वयोः अर्थयोः उपस्थितिः भवति तत्र उद्देश्यविधेयभावेन अन्वयो न भवति। यथा हर्यादिपदम्। यदि एकपदोपस्थाप्ययोः अर्थयोः परस्परमुद्देश्यविधेयभावेन अन्वयः स्वीक्रियते तर्हि हर्यादिपदोपस्थाप्ययोः विष्णुसिंहयोः अपि उद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवेत्। परन्तु क्वापि विष्णुपदोपस्थापितानाम् अर्थानां मिथः उद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवति। प्राचीनमतं समर्थयन् प्रभाकारः लिखति "वस्तुतस्तु फले व्यापारे च खण्डशः शक्तिरिति प्राचीनमतमेव ज्यायः, उद्देश्यविधेयभावेनान्वयनियामकव्युत्पत्तौ धातुभिन्नत्वस्य विशेषणदानेनादोषात्"[५]।

कार्यकारणभावद्वयकल्पनापत्तिः

वैयाकरणाः व्यापारमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधं स्वीकुर्वन्ति। पचतीति पदात् कर्तृवृत्तिः वर्तमानकालिकः विक्लित्त्यनुकूलव्यापारः इति शाब्दबोधो भवति प्राचीनवैयाकरणमते। पच्यते इति पदात् कर्मवृत्तिवर्तमानकालिकविक्लित्त्यनुकूलव्यापारः इति शाब्दबोधो भवति। प्राचीननये तिङन्तस्थले प्रत्ययार्थः वृत्तित्वसम्बन्धेन व्यापारे विशेषणतयान्वेति, फलञ्चानुकूलत्वसम्बन्धेन व्यापारे विशेषणं भवति। परन्तु कृदन्तस्थले कर्तृप्रत्ययसमभिव्यहारे प्रत्ययार्थे आश्रये व्यापारः विशेषणं भवति, व्यापारे च फलं विशेषणं भवति। पाचकः इति पदात् विक्लित्यनुकूलव्यापाराश्रयः इत्याकारकः शाब्दबोधो भवति। कर्मप्रत्ययसमभिव्यहारे प्रत्ययार्थे फलं विशेषणं भवति, फले च व्यापारः विशेषणं भवति। पक्वः इति पदात् व्यापारजन्यविक्लित्त्याश्रयः इत्याकारकः शाब्दबोधो भवति। अतः कदाचित् फलविशेषणकव्यापारविशेष्यकबोधो भवति, कदाचिच्च व्यापारविशेषणकफलविशेष्यकबोधो भवति। फलविशेषणकव्यापारविशेष्यकबोधं प्रति कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम्, व्यापारविशेषणकफलविशेष्यकबोधं प्रति कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम् इति कार्यकारणभावद्वयकल्पना कर्तव्या भवति। तथाह्युक्तं परमलघुमञ्जूषायां नागेशेन "किञ्चैकपदे व्युत्पत्तिद्वयकल्पनेऽतिगौरवम्। तथाहि फलविशेषणकव्यापारबोधे कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम्, व्यापारविशेषणकफलबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणमिति कार्यकारणद्वयकल्पनम्"[६]।

समाधानम्

विशिष्टशक्तिवादिनां मतेऽपि अयं दोषो वर्तते। धातूनां फलविशिष्टव्यापारे उत व्यापारविशिष्टफले शक्तिः अस्तीति तैरपि वक्तव्या भवति। पचतीत्यत्र फलविशिष्टव्यापारे शक्तिः, पच्यते इत्यत्र व्यापारविशिष्टफले शक्तिरिति तैः स्वीकृता वर्तते। अतः फलविशिष्टव्यापारविषयकबोधे कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारः कारणम्, व्यापारविशिष्टफलविषयकबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहारः कारणम् इति कार्यकारणभावद्वयस्य कल्पना तैरपि कर्तव्या भवति। पुनः फलमुखगौरवस्यादोषात् प्राचीननये दोषो नास्ति।

अर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पनापत्तिः

दोषमुद्भावयता विशिष्टशक्तिवादिना प्राचीननये अर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पनापत्तिरूपो दोषः उत्थापितः। फले व्यापारे च पृथक् शक्तिः प्राचीननये स्वीकृता वर्तते। अतः एका फलनिरूपिता शक्तिः, अपरा च व्यापारनिरूपिता शक्तिः। अतः शक्तिद्वयकल्पनापत्तिरूपदोषः अस्तीति सुस्पष्टम्।

समाधानम्

नवीननये दोषं प्रदशयन् स्वमते दोषस्य निराकरणमकरोत् ग्रन्थकृत्। नव्यैरपि शक्तिद्वयकल्पना कर्तव्यैव। यद्यपि प्राचीनैः एकया शक्त्या कार्यं साधयितुं शक्यते किन्तु नव्यैः एकया शक्त्या कार्यं साधयितुं न शक्यते। यतोहि तैः फलविशिष्टव्यापारे, व्यापारविशिष्टफले च शक्तिः स्वीकर्तव्या भवति। प्राचीनास्तु फलव्यापारोपस्थापिका एकैव शक्तिः स्वीकृता। अतः प्रोक्तदोषः यद्यपि प्राचीननये निराकर्तुं शक्यः, किन्तु नवीननये निराकर्तुमनर्ह एव।

शक्यतावच्छेदकद्वयकल्पनापत्तिः

येन पथा नव्याः प्राचीननये दोषः उत्थापितः, तेनैव पथा दोषोऽयमुत्थापितः। यदि शक्तिद्वयं स्वीकर्तव्यं भवति तर्हि शक्यतावच्छेदकमपि द्वयमेव स्यात्। यथा कारणता, कार्यता, प्रकारता, विशेष्यता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना भवति तथैव शक्यताऽपि किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना भवति। अतः प्राचीननये शक्यतावच्छेदकद्वयकल्पना कर्तव्या भवति। येन प्रकारेण अव्यवहितपूर्वो दोषः निराकृतस्तेनैव प्रकारेणायमपि दोषः निराकृत, अतः उक्तदोषः प्राचीननये नास्ति अपि तु नव्यनये एव देदीप्यमानो विराजते। यदि फलविशिष्टव्यापारः शक्यो भवेत् तर्हि शक्यतावच्छेदकं फलविशिष्टव्यापारत्वं भवेदेवैवं व्यापारविशिष्टफले बोध्यम्।

गमनं न स्पन्दः इत्यस्य प्रामाण्यापत्तिः

पृथक्शक्तिवादिनां प्राचीनवैयाकरणानां नये गमनं न स्पन्दः इत्यस्य प्रामाण्यापत्तिः भवति। फले व्यापारे च पृथक् शक्तिः स्वीक्रियते चेत् फलं व्यापाराश्च स्वतन्त्रपदार्थः स्यात्, अतः तत्र तत्र पदार्थान्तरस्यान्वयोऽपि सम्भवति। गमनं न स्पन्दः इत्यत्र स्पन्दस्य प्रतियोगिकत्वसम्बन्धेन नञर्थे भेदेऽन्वयो भवति। तस्य च स्वरूपसम्बन्धेन संयोगे अन्वयो भवति संयोगस्य स्पन्दभिन्नत्वात्। संयोगस्य चानुकूलत्वसम्बन्धेन धात्वर्थव्यापारे अन्वयो भवति। स्पन्दप्रतियोगिकभेदवत्संयोगानकूलव्यापारः इत्यर्थो भवति प्रोक्तवाक्यात्। अर्थात् स्पन्दभेदवान् यः संयोगःतदनुकूलव्यापारः इति बोधः। अयञ्च बोधः प्रामाणिकैरप्रामाणिकः स्वीकृतः अस्ति।

समाधानम्

नव्याः रीतिमजानन्तः प्राच्यनये दोषमुदभावयन्। यतोहि प्राचीननये धातुना उपस्थापितयोः फलव्यापारयोः अन्तरङ्गत्वादादौ फलस्य व्यापारे अनुकूलत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति। अतः पुनः तत्र पदार्थान्तरस्य अन्वयो न सम्भवति। "गुणानाञ्च परार्थत्वादसम्बन्धः समत्वात् स्यात्"[७] इति न्यायेन गम्धातुवाच्ये संयोगरूपफले स्पन्दप्रतियोगिकभेदस्यान्वयो न सम्भवति। अस्यैव न्यायस्य शब्दान्तरम् अस्ति "न हि उपाधेः उपाधिः भवति"। विशेषणस्य विशेषणान्तरं न सम्भवति। अतः गमनं न स्पन्दः इति वाक्यप्रयोगो न सम्भवति। प्रोक्तन्यायविरोधात् स्पन्दस्य यथा फलेऽन्वयो न भवति, तथैव स्तोकं पचति इत्यत्र क्रियाविशेषणस्य स्तोकस्य विक्लित्तिरूपे फले, तण्डुलं पचतीत्यत्र तण्डुलस्य धातुवाच्ये फले भेदेन अन्वयो न स्यादिति न वक्तव्यम्, कथमिति चेदुच्यते स्तोकपदं, तण्डुलपदञ्च फले साकांक्षम्। अतः न्यायविरोधेऽपि स्तोकतण्डुलादीनां धातुवाच्ये व्यापारजन्ये फलेऽन्वयो भवति। अतो न कश्चिदपि दोषः। अत एव प्रोक्तं वैयाकरणभूषणकृता "न च संयोगरूपे फले भेदान्वयाभिप्रायेण गमनं न स्पन्दः इति वाक्यस्य प्रामाण्यापत्तिरिति वाच्यम्, अन्तरङ्गत्वाद् युगपदुपस्थितयोः फलव्यापारयोरन्वयानन्तरमेव तत्र पदार्थान्तरस्यान्वययोग्यता गुणानाञ्च परार्थत्वादसम्बन्धः समत्वात् इति न्यायविरोधेन फले भेदान्वयानौचित्वात्। न चैवं स्तोकादीनां कर्मादीनाञ्चान्वयानुपपत्तिरिति वाच्यम्। क्रियाविशेषणानां कर्मत्वात् इत्यभियुक्तोक्तेः, फलाश्रयस्य कर्मसंज्ञाविधानाञ्च तेषामन्वये बाधकाभावात्। नागेशभट्टेनापि तथैवोक्तम् तत्र फलव्यापारावन्तरङ्गत्वात्परस्परविशेषणतामनुभूयैवार्थान्तरान्वयिनौ"[८]।

उपसंहारः

अत्र लघुशोधप्रबन्धे प्राचीनवैयाकरणमतमेव सिद्धान्तत्वेन स्वीकृतं वर्तते। किञ्च पूर्वपक्षत्वेन चिन्तामणिकारस्य नव्यनैयायिकानां, नागेशादीनां नव्यवैयाकरणानां मतं स्वीकृतं वर्तते। तत्र नैयायिकेषु चतुर्विधानि मतानि प्राप्यन्ते। एकं रत्नकोशकारस्य व्यापारमात्रं धात्वर्थः। द्वितीयं प्राचीननैयायिकानां मण्डनमतानुयायिनां फलमात्रं धात्वर्थः। चिन्तामणिकारस्य नव्यनैयायिकानां च तृतीयं फलविशिष्टव्यापारो धात्वर्थः। चतुर्थं दीधितिकर्तुः नव्यनैयायिकानां फलं व्यापारश्च धात्वर्थः। अत्र लक्षणीयमिदमस्ति यत् प्राचीनाः स्वमते उद्भावितानां दोषाणां निराकरणं पूर्वपक्षिमते दोषदानेन अकुर्वन्। स्वमते उत्थापितस्य दोषस्य निराकरणं स्वसिद्धान्तमाधारीकृत्यैव करणीयम्, परन्त्वत्र सर्वेऽपि दार्शनिकाः केवलमन्येषां मते दोषमेवोत्थापयन्ति, न तु स्वमते स्थितस्य दोषस्य निराकरणं कुर्वन्ति। यथा-

प्राचीनवैयाकरणमते नैयायिकनव्यादिभिः फलव्यापारयोः परस्परमनन्वयापत्तिरूपो दोषः उद्भावितः अस्ति। तस्य समाधानं प्राच्यशाब्दिकैः पूर्वपक्षिमते तिङा उपस्थापितानां कर्तृकालसंख्यानां परस्परमनन्वयापत्तिरूपशङ्कया प्रदत्तम्, न तु स्वसिद्धान्तमवलम्ब्य। पूर्वपक्षिणां मते दोषः अस्तीति कारणादेव भवन्मतं नाद्रियते। तेषां मते दोषोऽस्ति अस्यायं नाऽर्थः यद्भवतां मतं समीचीनमस्ति।

पूर्वपक्षिभिः प्राच्यनये धातुवाच्ययोः फलव्यापारयोः उद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिरूपदोषः उत्थापितः, तस्याऽपि समाधानं पूर्ववत् पूर्वपक्षिनये दोषमुद्भावयन्नेव निराकरोत्। तत्रापि तिङ्-वाच्यानां कर्तृकालसंख्यानां परस्परमुद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिरूपदोषः उद्भावितः।

नव्यशाब्दिकैः प्राच्यशाब्दिकानां मते कार्यकारणभावद्वयकल्पनापत्तिरूपदोषे दर्शिते सति पूर्ववदेव निराकरणं कृतम्। निराकरणरीतिश्च पूर्वप्रतिपादितैवाऽस्ति। एवम् अर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पनापत्तिः, शक्यतावच्छेदकद्वयकल्पनापत्तिश्च इत्यत्र बोध्यम्।

स्वमते उद्भावितस्य गमनं न स्पन्दः इति दोषस्य निराकरणं "गुणानाञ्च परार्थत्वादसम्बन्धः समत्वात् स्यात्" इति न्यायेन कृतं वर्तते। परन्तु शब्दरत्नकारः हलन्त्यमिति सूत्रे अस्य न्यायस्य प्रत्याख्यानं चकार। हलः अन्त्यम् इति षष्ठीतत्पुरुषसमासे स्वीकृते सति षष्ठीस्थाने योगा इति परिभाषया 'हलः स्थाने योऽन्त्यः स इत्संज्ञको भवति' इत्यर्थस्यापत्तिः भवति। तदा शब्दरत्नकृता प्रोक्तन्यायेन अस्याः आपत्तेः निराकरणं कृतम्। षष्ठीस्थाने योगा इति सूत्रस्य परार्थत्वात् गुणत्वमापन्नम् अतो द्वयोः गुणभूतयोः सूत्रयोः परस्परं सम्बन्धो न भवति। अतः प्रकृते सूत्रे षष्ठीस्थाने योगा इति सूत्रं न प्रवर्तते। परमस्यापि खण्डनं कृतं वर्तते। कथमिति चेत् संयोगे गुरु इति सूत्रे तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य इति सूत्रस्य प्रवृत्तेः। संयोगाव्यवहितपूर्वस्य ह्रस्वस्य गुरुसंज्ञा भवति इति सूत्रार्थः। अत्रोभयमपि सूत्रं गुणभूतं वर्तते, परन्तु तयोः सम्बन्धः भवति। अतो न्यायोऽयं न सार्वत्रिकः। तस्मात् प्राचीनवैयाकरणमते दोषः तदवस्थ एव। अस्याः शङ्कायाः समाधानं न्यायस्य सार्वत्रिकत्वमाधारीकृत्यैव वक्तव्यम्। न्यायस्तत्र यद्यपि न प्रवर्तते परन्तु प्रकृते प्रवर्तते इति आदायैव समाधानं चिन्त्यमिति शम्।

सङ्केतपञ्जिः

वै. म.= वैयाकरणमतोन्मज्जनम्

व्यु. वा. = व्युत्पत्तिवादः

वै. भू .सा. = वैयाकरणभूषणसारः

वै. ल. म. = वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा

प. ल. म. = परमलघुमञ्जूषा

भु. लौ .न्या. = भुवनेशलौकिकन्यायसाहस्री

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. वै. म. कारिकासंख्या-२, पत्रसंख्या-१
२. व्यु. वा. पत्रसंख्या-१
३. प. ल. म. पत्रसंख्या-१३५
४. प. ल. म. पत्रसंख्या-५७
५. वै. भू. सा. पत्रसंख्या १३
६. प. ल. म. पत्रसंख्या ५८
७. भु. लौ. न्या. पत्रसंख्या १७१
८. वै. ल. म. पत्रसंख्या ११

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

कौण्डभट्टः। *वैयाकरणभूषणसारः*। सम्पा. श्रीगुरुप्रसादशास्त्री। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी।

कौण्डभट्टः। *वैयाकरणसिद्धान्तभूषणम्*। सम्पा. के.वि. रामकृष्णमाचार्यः। श्रीसोमनाथसंस्कृतविश्वविद्यालयः, २०१५।

कौण्डभट्टः। *वैयाकरणभूषणसारः*। सम्पा. भीमसेनशास्त्री। भैमी प्रकाशन, २०१९।

कौण्डभट्टः। *वैयाकरणभूषणसारः*। सम्पा. श्रीबालकृष्ण पञ्चोली, श्रीहरिवल्लभशास्त्री। चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, २००६।

नागेशभट्टः। *परमलघमञ्जुषा*। सम्पा. आचार्य लोकमणि दाहाल। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी,२००६।

नागेशभट्टः। *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा*। सम्पा. सभापतिशर्मोपाध्यायः। चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, २००६।

भट्टोजिदीक्षितः। *प्रौढमनोरमा*। सम्पा. रमाकान्त पाण्डेयः। चौखम्बा विद्याभवन, २०२०।

गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य विधित्वनियमत्वविमर्शः

प्रलय-नन्दी

सारसंक्षेपः

"कर्तुरीप्सिततमं कर्म"[१] इति सूत्रेण प्रकृतधात्वर्थ-प्रधानीभूतव्यापारप्रयोज्य-प्रकृतधात्वर्थ-फलाश्रयत्वेनोद्देश्यभूतस्य पदार्थस्य कर्मसंज्ञा विधीयते। यथा देवदत्तस्तण्डुलं पचति इत्यत्र प्रकृतधातुः पच्-धातुः, तदर्थप्रधानीभूतव्यापारः विक्लित्त्यनुकूलव्यापारः, तत्प्रयोज्यं प्रकृतधात्वर्थफलं विक्लित्तिः, तदाश्रयत्वेन उद्देश्यः तण्डुलः। अतोऽत्र तण्डुलस्य कर्मसंज्ञा विधीयते। इत्थमन्यत्रापि व्यवस्था प्रकल्प्यते। अथ णिजन्तस्थले दृश्यते विशेषः। यथा हरिः शत्रून् स्वर्गम् अगमयदित्यत्र अण्यन्तकर्तुरपि कर्मत्वं दृश्यते, परन्तु यज्ञदत्तो देवदत्तेन ओदनं पाचयतीत्यत्र अण्यन्तकर्तुः कर्तृत्वेनैव प्रयोगो दृश्यते। एवं सति कुत्र अण्यन्तकर्तुः कर्तृत्वं कुत्र च कर्मत्वमिति व्यवस्थापनार्थं "गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थशब्दकर्माकर्मकाणामणि कर्ता स णौ"[२] इति सूत्रं प्रणीतम्। ततो गतिबुद्ध्याद्यर्थकानाम् अकर्मकाणाञ्च धातूनां णिजन्तत्वेन प्रयोगे सति अण्यन्तकर्तुः कर्मत्वं भवतीति निर्वाहप्रकारः। परन्तु यः अण्यन्तकर्ता अर्थात् प्रयोज्यः, तस्य कर्तृत्वं प्रबाध्य अपूर्वतया कर्मत्वं विधीयते अथवा प्राप्तस्यैव कर्मत्वस्य नियमः क्रियते इति विषये विद्वत्सम्प्रदाये दृश्यते विवादावसरः। प्रकृतप्रबन्धे अस्मिन् विषये एव विमर्शः प्रस्तूयते।

कुञ्चिकाशब्दः

प्रयोज्यः, प्रयोजकः, कर्मत्वम्, कर्तृत्वम्, विधित्वम्, नियमत्वम्।

सूत्रस्य सामान्यार्थः

गतिश्च बुद्धिश्च प्रत्यवसानञ्चेति गतिबुद्धिप्रत्यवसानानि, गतिबुद्धिप्रत्यवसानानि अर्था येषां ते गति-बुद्धि-प्रत्यवसानार्थाः, शब्दः कर्म येषां ते शब्दकर्माणः, अविद्यमानं कर्म येषां ते अकर्मकाः, गति-बुद्धि-प्रत्यवसानार्थाश्च शब्दकर्माणश्च अकर्मकाश्चेति गतिबुद्धि-प्रत्यवसानार्थ-शब्दकर्माकर्मकाः, तेषामिति विग्रहो बोध्यः। धातूनामिति शेषः। अणि इति णाविति च सप्तम्यन्तं पदद्वयम्। कर्ता इति स इति च प्रथमान्तं पदद्वयम्। कारकमिति प्रथमान्तं पदमधिक्रियते, कर्मेति प्रथमान्तं चानुवर्तते। ततो गति-बुद्धि-प्रत्यवसानार्थ-शब्दकर्माकर्मकाणाम् अणि यः कर्ता कारकं स णौ कर्म इत्यन्वयो लभ्यते। अणीति लुप्तसप्तम्यन्तम्, अस्य अण्यन्तावस्थायामिति तात्पर्यम्। एवमेव णावित्यस्य ण्यन्तावस्थायामित्यर्थः। गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थेत्यादिबहुव्रीहीणाम् अन्यपदार्थो धातुः। ततो गति-बुद्धि-प्रत्यवसानार्थ-शब्दकर्माकर्मकाणां धातूनाम् अण्यन्तावस्थायां यः कर्ता तस्य तत्तद्धातूनां ण्यन्तावस्थायां कर्मसंज्ञा भवतीति सूत्रस्य सामान्यार्थो लभ्यते।

उदाहरणम्

अत्रोदाहरणं यथा हरिः शत्रून् स्वर्गं गमयति। गमयतीति गत्यर्थकस्य गम्-धातोः ण्यन्तरूपम्। तस्याण्यन्तावस्थायां शत्रवः स्वर्गं गच्छन्तीति प्रयोगः। अत्र अण्यन्तदशायां गम्-धातुवाच्यक्रियायाः कर्ता शत्रुः। अतः प्रकृतसूत्रेण ण्यन्तावस्थायां गमयतीत्यत्र अण्यन्तकर्तुः शत्रोः कर्मसंज्ञा भवति। ततश्च हरिः शत्रून् स्वर्गं गमयतीति प्रयोगः सिध्यति। एवमेव हरिः वेदार्थं स्वान् वेदयति, विष्णुः देवान् अमृतम् आशयति, नारायणो विधिं वेदम् अध्यापयति, भगवान् वराहः सलिले पृथिवीम् आसयतीत्यादीनि प्रकृते उदाहरणानि बोध्यानि।

विचारः

“कर्तुरीप्सिततमं कर्म”[३] इति कर्मसंज्ञाविधायकं प्रधानं सूत्रम्। कर्मत्वं च प्रकृतधात्वर्थ-प्रधानीभूत-व्यापारप्रयोज्य-प्रकृतधात्वर्थ-फलाश्रयत्वेनोद्देश्यत्वम्। गतिबुद्धीत्यादिसूत्रमपि कर्मसंज्ञाप्रसङ्गे एव लभ्यते। परन्तु गतिबुद्ध्याद्यर्थकाः ण्यन्तधातवः एवास्य विषयः इति विशेषः। “हेतुमति च”[४] इति सूत्रेण प्रेषणादिलक्षणे प्रयोजकव्यापारे अभिधेये धातोर्णिच् प्रत्ययो विधीयते। एवंविधस्य णिचः प्रयोगे द्वौ कर्तारौ उपलभ्येते, एकः प्रयोजकः अपरः प्रयोज्यः। तदेतस्य प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वं विधीयते प्रकृतसूत्रेण। तत्रेदं गतिबुद्धीत्यादि सूत्रं कर्मसंज्ञां विधत्त इति दीक्षितप्रभृतीनाम् आशयः। नागेशस्तु अस्य नियामकत्वमेव प्रतिपादयति, तन्मतेऽत्र गत्यर्थादीनामेव अण्यन्तानां कर्ता ण्यन्ते कर्मसञ्ज्ञको भवति नान्येषामिति नियमः क्रियते। सम्प्रति अनयोः पक्षयोः आशयः कः इति प्रतिपाद्य तयोर्मध्ये कश्च आश्रयणीयः इति युक्तिभिः प्रतिपाद्यते।

विधित्वपक्षः

गतिबुद्धीत्यादिसूत्रं विधिरिति दीक्षितप्रभृतीनामाशयः। तत्रोच्यते -

> परत्वादुपजीव्यत्वादन्तरङ्गतयापि च।
> प्रयोज्यस्यास्तु कर्तृत्वं गत्यादेर्विधितोचिता[५]।। इति।

देवदत्तः ग्रामं गच्छति इत्यस्य ण्यन्तावस्थायां यज्ञदत्तः देवदत्तं ग्रामं गमयति इत्यत्र देवदत्तस्य प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा। अत्र प्रयोजको यज्ञदत्तः प्रयोज्यो देवदत्तः। अथात्र प्रयोज्यस्य कर्मत्वं कर्तृत्वं चेत्युभयमपि प्राप्तम्। तदा परत्वाद् उपजीव्यत्वाद् अन्तरङ्गत्वाच्च कर्मसंज्ञां बाधित्वा कर्तृसंज्ञैव प्राप्नोति। ततः प्राप्यमाणां कर्तृसंज्ञां बाधित्वा प्रकृतसूत्रेण प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञा विधीयते न तु नियम्यते इत्याशयः। प्रकृतसूत्रस्य विधित्वसम्पादकाः त्रयो हेतवः सम्प्रति वर्ण्यन्ते।

(१) परत्वात् कर्तृत्वम् - यज्ञदत्तः देवदत्तं ग्रामं गमयति इत्यत्र गमिधातोः उत्तरदेशसंयोगानुकूल-व्यापारानुकूलव्यापारः अर्थः। तत्र प्रधानीभूतव्यापारः अन्तिमो व्यापारः, तत्प्रयोज्यसंयोगानुकूल-व्यापाररूप-फलस्याश्रयः प्रयोज्यो देवदत्तः। एवञ्च प्रधानीभूत-व्यापारप्रयोज्य-फलाश्रयत्वात् प्रयोज्यस्य “कर्तुरीप्सिततमं कर्म”[६] इति कर्मत्वं प्राप्तम्। अत्र प्रयोज्यो यथा प्रधानीभूत-व्यापारजन्यफलाश्रयः तथैव णिच्प्रकृतिभूतो यः शुद्धो गम्-धातुः तदर्थो य उत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापारः तस्यापि आश्रयः। एवञ्च शुद्धगम्-धातुवाच्यक्रियायां व्यापाराश्रयत्वेन स्वातन्त्र्यात् प्रयोज्यस्य “स्वतन्त्रः कर्ता”[७] इति कर्तृत्वमपि प्राप्तम्। ततश्च प्राप्तावकाशयोरनयोः कर्तृत्वकर्मत्वयोः प्रकृते तुल्यबलविरोधे सति परत्वात् कर्तृसंज्ञैव प्राप्नोति।

(२) अन्तरङ्गत्वात् कर्तृत्वम् - कर्तृत्वविधाने प्रकृतिभूतगम्-धात्वर्थमात्रस्य अपेक्षा, तत्र ण्यन्तधात्वर्थव्यापारस्य अपेक्षा न भवति। परन्तु कर्मत्वविधाने यथा ण्यन्तधात्वर्थव्यापारस्य अपेक्षा तथैव ण्यन्तधात्वर्थव्यापार-प्रयोज्यफलभूतस्य शुद्धगम्-धात्वर्थव्यापारस्यापि अपेक्षा। एवमत्र अधिकसापेक्षत्वात् कर्मत्वस्य बहिरङ्गत्वं, न्यूनसापेक्षत्वाच्च कर्तृत्वस्य अन्तरङ्गत्वम्। अतः प्रकृते प्रयोज्यस्य अन्तरङ्गत्वादपि कर्तृसंज्ञा प्राप्नोति।

(३) उपजीव्यत्वात् कर्तृत्वम् - प्रकृतोदाहरणे प्रयोजकनिष्ठ-व्यापारजन्य-फलाश्रयत्वात् प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञा प्राप्नोति। कर्मसंज्ञाविधायकञ्च सूत्रं “कर्तुरीप्सिततमं कर्म”[८] इति। कर्तुः क्रियया आप्तुमिष्टतमस्य कारकस्यानेन

कर्मसंज्ञा भवति। एवञ्च कर्मसंज्ञाविधाने कर्तृसंज्ञायाः प्रयोजकत्वात् कर्मसंज्ञां प्रति कर्तृत्वस्योपजीव्यत्वम्। तत उपजीव्यत्वादपि प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञा प्राप्नोति न कर्मसंज्ञा। एवमेते त्रयो हेतवो वर्णिताः।

विधित्वपक्षे प्रमाणम्

विधित्वपक्षवादिनो हि "आकडारादेका संज्ञा"[९] इति सूत्रस्थं भाष्यं प्रमाणत्वेन उल्लिखन्ति। तत्र आशङ्कितम् – आकडारादेका संज्ञा इत्येव सूत्रमस्तु अथवा आकडारात्परङ्कार्यम् इति। तत्र परङ्कार्यम् इति पक्षे दोषः उक्तो यत् गतिबुद्ध्यादीनां ण्यन्तानां यत्कर्म तस्य कर्तृसंज्ञा प्राप्नोति, आरम्भसामर्थ्याच्च कर्मसंज्ञापि प्राप्नोति। तदा परङ्कार्यत्वात् कर्तृसंज्ञैव प्रसज्यते इति दोषः उक्तः, प्रकृतसूत्रेण तत्र कर्मसंज्ञैव भवति न कर्तृसंज्ञेति समाहितम्। अत्र "स्वतन्त्रः कर्ता"[१०] इत्यनेन कर्तृसंज्ञा प्राप्ता, गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य आरम्भसामर्थ्याच्च कर्मसंज्ञा प्राप्ता। अत्र यद् आरम्भसामर्थ्यादिति प्रतिपादितं तेनैव प्रकृतसूत्रस्य विधित्वं समर्थ्यते। तथाहि गतिबुद्ध्याद्यर्थकानां धातूनां ण्यन्तावस्थायां "कर्तुरीप्सिततमं कर्म"[११] इति कर्मत्वं प्राप्नोति, कर्तृसंज्ञाविधायकेन कर्तृत्वञ्च प्राप्तम्। तत्र परत्वादुपजीव्यत्वादन्तरङ्गत्वाच्च कर्तृसंज्ञैव प्राप्नोति। तदवस्थायां गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य कर्मत्वविधायकस्य आरम्भसामर्थ्यात् कर्मसंज्ञा प्राप्ता इत्येवं विधित्वपक्षे समन्वयः। अथ यद्यस्य नियमत्वं स्वीक्रियते तर्हि प्रकृतं सूत्रं गत्याद्यतिरिक्ते पाचयत्योदनं देवदत्तेन इत्यादौ देवदत्तादेः कर्तुरीप्सितेति प्राप्तस्य कर्मत्वस्य व्यावर्तकम्। तद्व्यावर्तकत्वेन च यदा गत्यादिसूत्रं चरितार्थं तदा पुनरस्य आरम्भसामर्थ्यमिति वक्तुं न शक्यते। एवञ्च – विधित्वपक्षे एव गत्यादिसूत्रस्य आरम्भसामर्थ्यात् कर्मसंज्ञा इति भाष्यं सङ्गच्छते। अत आकडारादिसूत्रस्थभाष्यमस्य सूत्रस्य विधित्वे प्रमाणमिति विधित्वपक्षसमर्थिनामाशयः।

विधित्वपक्षे शङ्का समाधानञ्च

ननु शाब्दबोधीयविशेष्यता यस्मिन् भवति तस्यैव शाब्दप्राधान्यमित्युच्यते। प्रकृते उत्तरदेशसंयोगानुकूल-व्यापारानुकूलव्यापारस्य शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वात् तस्य शाब्दप्राधान्यम्। तादृशप्रधानव्यापारानुरोधाच्च तद्धात्वर्थफलाश्रयस्य प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञा प्राप्नोति, ततः कर्मसंज्ञाया अपि प्राधान्यम्। प्रधानकार्यं सर्वतो बलवद्भवतीति कर्तृसंज्ञां बाधित्वा प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञैव प्राप्नोति। एवञ्च सिद्धायामपि कर्मसंज्ञायां पुनरारब्धं गत्यादिसूत्रं व्यर्थं सद् नियमार्थमेव। एवं सत्युच्यते यद्यपि प्रयोजकव्यापारे शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वलक्षणं शाब्दप्राधान्यं वर्तते, तथापि उद्देश्यत्वरूपम् आर्थप्राधान्यं प्रयोज्यव्यापारे एव। अतः प्रयोज्यव्यापारानुरोधात् प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञा। अत्र उभयोरपि व्यापारयोः प्राधान्ये लब्धे कस्य बलवत्तरत्वमिति चेद् आकडारादिसूत्रस्थभाष्याद् उद्देश्यत्वरूपं यदार्थप्राधान्यं तदाश्रयस्य कार्यस्यैव प्राबल्यं स्वीकरणीयम्। अतः प्रबलप्रयोज्यव्यापारानुरोधात् प्राप्तायाः कर्तृसंज्ञायाः प्राबल्यम्। एवञ्च प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञापत्तौ तां प्रबाध्यानेन सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। अतोऽस्य विधित्वमेव उचितमित्याशयः।

नियमत्वपक्षः

तत्र विधित्वपक्षे शङ्कितं यद् यद्यपि परत्वादुपजीव्यत्वाद् अन्तरङ्गत्वाच्च प्रयोज्यस्य कर्तृत्वमेव, तथापि शाब्दप्राधान्यस्य प्रयोजकव्यापारे एव सत्त्वात् तदनुरोधात् कर्मत्वे प्राप्ते नियमत्वमस्येति। तदा विधित्वपक्षिभिः समाहितं यत्, शाब्दप्राधान्यं यद्यपि प्रयोजकव्यापारे तथापि उद्देश्यत्वलक्षणम् आर्थप्राधान्यं प्रयोज्यव्यापारेऽस्तीति तदनुरोधात् प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञैव प्राप्नोति, तां प्रबाध्य अनेन कर्मसंज्ञा विधीयते इति नियमत्वं न अपि तु विधित्वमिति।

एतदनन्तरं नियमवादिभिरुच्यते यथा उद्देश्यत्वाश्रयस्य आर्थप्राधान्यं तथैव लोके अन्यानधीनत्वाश्रयस्यापि आर्थं प्राधान्यम्, तच्च प्रयोजकव्यापारे एव विद्यते। अतोऽत्र शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वलक्षणस्य शाब्दप्राधान्यस्य अन्यानधीनत्वलक्षणस्य आर्थप्राधान्यस्य च प्रयोजकव्यापारे एव सत्त्वेन तदनुरोधात् प्रयोज्यस्य प्राप्ता कर्मसंज्ञा बलवती। एवञ्च कर्मसंज्ञायाः सिद्धौ पुनरपि आरब्धं गत्यादिसूत्रं नियमार्थमेव। एवम्प्रकारेण अस्य सूत्रस्य नियमत्वं साध्यते।

नियमत्वपक्षे प्रमाणम्

अत्रैका कारिका प्रमाणत्वेन उपस्थाप्यते –

> गुणक्रियायां स्वातन्त्र्यात्प्रेषणे कर्मताङ्गतः।
> नियमात्कर्मसंज्ञायाः स्वधर्मेणाभिधीयते[१२]।। इति।

इति हरिकारिकायां नियमादिति पदमत्र प्रमाणम्। अस्याः कारिकाया उदाहरणं यज्ञदत्तो देवदत्तेन ओदनं पाचयतीति। अत्र गुणक्रियायाम् अर्थाद् अण्यन्तपचादिवाच्यक्रियायां देवदत्तादेः प्रयोज्यस्य प्राधान्यवशाद्यद्यपि कर्तृसंज्ञा प्राप्नोति तथापि प्रधानीभूतण्यन्तक्रियासन्निधौ तद्व्यापारानुरोधात् तस्य कर्मत्वमेव युक्तम्। तदा प्रयोज्यस्य देवदत्तादेः कर्मत्वप्राप्तौ प्रकृतसूत्रस्य नियामकत्वादत्र पच्-धातोः व्यावृत्तिः क्रियते। अतोऽत्र देवदत्तादेः कर्तृसंज्ञैव भवति। ततो ण्यन्तावस्थायां तृतीयारूपेण कर्तृधर्मेण पाचयत्योदनं देवदत्तेन इत्यादौ देवदत्तादिरभिधीयते इत्याशयः। तत्र गत्यादिसूत्रस्य नियमात् प्रयोज्यस्य देवदत्तादेः कर्तृत्वमिति तात्पर्यग्रहणात् प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वे एतां कारिकामेव नियमत्वपक्षवादिन उदाहरन्ति।

नियमत्वपक्षे शङ्का समाधानञ्च

ननु यदि गत्यादिसूत्रस्य नियमत्वमेव तर्हि विधित्वपक्षे प्रमाणत्वेन यद् आकडारादिसूत्रस्थं भाष्यं समुदाहृतं तस्य का गतिरिति चेदुच्यते – तत्र आरम्भसामर्थ्यादिति यदुक्तं तस्य वस्तुतः नियमार्थकगत्यादिसूत्रारम्भसामर्थ्यादित्येवार्थः। अथवा ण्यन्तधातुविषयकस्य कर्तुरीप्सितेति सूत्रस्य आरम्भसामर्थ्यात् कर्मत्वं प्राप्तमिति तात्पर्यम्। अतस्तावतैव गत्यादिसूत्रस्य विधित्वं न सिध्यतीति भावः।

ननु कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे यथा व्यापाराश्रयस्य कर्तुः प्राधान्यं तथा कर्मप्रत्ययसमभिव्याहारे फलाश्रयस्यापि कर्मणः प्राधान्यम्। एवञ्च फलव्यापारयोः उभयोरपि शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वरूपं शाब्दप्राधान्यमस्त्येव। अतः कथं प्रयोजकव्यापारे एव शाब्दप्राधान्यं समर्थ्यते, तत्र प्रयोजकव्यापारजन्यफलस्यापि प्राधान्यं स्यात्खलु। किञ्च प्रयोज्यव्यापाररूपस्य तादृशफलस्य यदि प्राधान्यं तर्हि प्रयोज्यस्य विषये कर्तृत्वस्यापि बलवत्त्वम्। अपि च, प्रयोज्यव्यापारस्य प्रेरणयैव प्रयोजकव्यापारस्य प्रवृत्तिसम्भवात् प्रयोज्यव्यापारे उद्देश्यत्वरूपम् आर्थप्राधान्यमप्यस्ति। एवमाभ्यां हेतुभ्यां प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञैव प्राप्नोति, ततश्च प्रयोज्यवाचकात् कर्तृप्रत्ययापत्तिरिति दोषः। अतः प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञाविधानार्थं गत्यादिसूत्रारम्भ इति विधित्वमेवास्य। एवं शङ्कायां सत्यामुच्यते यद्, ण्यन्तधात्वपेक्षया शाब्दप्राधान्यं यद्यपि प्रयोज्यव्यापाररूपस्य फलस्यापि सम्भवति, उद्देश्यत्वरूपमार्थं प्राधान्यञ्च प्रयोज्यव्यापारस्य विद्यते तथापि पित्रादिषु वर्तमानं जनकत्वरूपं प्राधान्यं सर्वतो बलवदिति तदाश्रयस्य प्रयोजकव्यापारस्यैव सर्वतः

प्राधान्यमुचितम्। तदनुसारञ्च प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञा सिद्धेति पुनरारभ्यमाणं गत्यादिसूत्रं नियमाय कल्प्यते। एवम्प्रकारेण प्रकृतसूत्रस्य नियामकत्वमिति नवीनानां निर्णयः[१३]।

कैयटमते विशेषः

भाष्यप्रदीपव्याख्याकारः आचार्यः कैयटो गत्यादिसूत्रस्य नियमत्वं स्वीकरोति। परन्तु तस्य प्रतिपादनं किञ्चिद् भिन्नरूपेण दृश्यते। तथाहि "आकडारादेका संज्ञा"[१४] इति सूत्रस्य भाष्ये शङ्कितं आकडारादेका संज्ञा इत्येव पाठः स्वीकार्योऽथवा आकडारात्परङ्कार्यम् इति। उभयस्मिन्नपि पक्षे कैयटाचार्येण प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वमेव प्रतिपादितम्। तत्र –

(१) प्रथमपक्षः - आकडारादेका संज्ञा इति पाठे एकसंज्ञाधिकारः प्रवर्त्यते। तस्मिन्नधिकारे कर्मसंज्ञायां सिद्धायां गत्यादिसूत्रं नियमार्थम्। तथाहि प्रयोज्यः स्वव्यापारे स्वतन्त्रः परन्तु प्रयोजकव्यापारेणैव स परिचाल्यते। अतः स्वव्यापारे स्वातन्त्र्यात् प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञा प्राप्नोति, परन्तु प्रयोजकव्यापारे स्वातन्त्र्याभावात्तदा प्रयोज्यस्य कर्तृत्वं नास्ति। अपि तु प्रयोजकव्यापारजन्यफलाश्रयत्वात्तस्य कर्मत्वमेव प्राप्नोति। एवं ण्यन्तधातुविषये संज्ञाद्वयप्रसङ्गः, परन्तु एकसंज्ञाधिकाराद् अन्यतरया संज्ञया भाव्यम्। अतोऽत्र का संज्ञा स्यादिति चेत् प्रकृत्यर्थापेक्षया प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यं वर्तते। ततः प्रकृते णिच्-प्रकृतिभूतो यः शुद्धधातुः तदर्थो यो व्यापारः तदपेक्षया ण्यन्तधात्वर्थो यः प्रयोजकव्यापारः तस्यैव प्राधान्यम्। एवमत्र प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यात् प्रयोज्यव्यापारापेक्षया प्रयोजकव्यापारस्य प्राधान्यम्। तदनुसारञ्च प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञैव विधेया। अपि च, गुणप्रधानसन्निधौ प्रधानस्य प्रयोजकत्वे तत्र गुणाः प्रयोजकविरुद्धं कार्यं न प्रयुज्यन्ते। एवमस्मात्कारणात् प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञायां सिद्धायां पुनरारब्धेन प्रकृतसूत्रेण गत्यर्थादीनामेव अण्यन्तानां कर्ता ण्यन्ते कर्मसञ्ज्ञको भवति नान्येषामिति नियमः क्रियते। ततो गत्यर्थादिभिन्नानां पचादिधातूनां विषये यज्ञदत्तः देवदत्तेन ओदनं पाचयतीत्यादौ प्रयोज्यस्य न कर्मसंज्ञा अपि तु गुणक्रियानिमित्ता कर्तृसञ्ज्ञैव भवतीति बोध्यम्।

(२) द्वितीयपक्षः - आकडारादिति सूत्रस्य स्थाने यदि आकडारात्परङ्कार्यम् इति पाठः स्वीक्रियते तर्हि संज्ञयोरविरोधात् सर्वत्र प्रयोज्यस्य संज्ञाद्वयप्रसङ्गः[१५]। तदा गत्याद्यर्थकानां धातूनामेव ण्यन्तावस्थायां प्रयोज्यस्य संज्ञाद्वयमिति नियम्यते। अनेन नियमेन च ण्यन्तधात्वन्तरप्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञा व्यावर्त्यते। इदानीं गत्याद्यर्थकधातूनां ण्यन्तावस्थायां प्रयोज्यस्य संज्ञाद्वयप्रसङ्गः। ततश्च यदि ण्यन्तस्थितौ प्रयोज्यस्य संज्ञाद्वयं प्रवर्त्येत तर्हि अत्रैव सूत्रे हृक्रोः धात्वोरपि ग्रहणं स्यात्, एवं हृक्रोरित्यादिसूत्रारम्भसामर्थ्यात् हृक्रोः विषये पृथग् अन्यतरस्याङ्ग्रहणसामर्थ्याच्च गत्याद्यर्थकधातूनां ण्यन्तस्थले प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञैव इति लभ्यते। एवम्प्रकारेण कैयटाचार्यद्वारा अस्य सूत्रस्य नियमत्वमेव प्रतिपादितम्।

भट्टोजिदीक्षितमते विशेषः

विध्यर्थमिदं प्रकृतं सूत्रमिति दीक्षितमते सिद्धान्तः[१६]। प्रौढमनोरमादिग्रन्थेषु यद्यपि विधित्वं नियमत्वमिति उभयथापि व्याख्यानं प्रतिपादितं तथापि प्रकृतसूत्रस्य विध्यर्थत्वे अधिकः आग्रहः प्रकाशितः। तच्च आचार्येण द्विधा प्रतिपादितम्।

(१) प्रथमयुक्तिः – यज्ञदत्तो देवदत्तं गमयतीत्यादौ गम्-धात्वर्थसंयोगानुकूल-व्यापारानुकूलो यः प्रेरणारूपव्यापारः, तत्प्रयोज्यस्य प्रथमव्यापाररूपफलस्य आश्रयो भवति देवदत्तः। यज्ञदत्तरूपकर्तृवृत्ति-व्यापारप्रयोज्य-फलाश्रयतया देवदत्तस्य यथा कर्मत्वं प्राप्नोति तथा शुद्धगम्-धातूपात्तव्यापाराश्रयत्वेन कर्तृत्वमपि प्राप्नोति। तत्र कर्मसंज्ञापेक्षया कर्तृसंज्ञा परा, अन्तरङ्गभूता उपजीव्या च। अतः एभिस्त्रिभिः हेतुभिः प्रयोज्यकर्तुः देवदत्तादेः कर्तृत्वमेव सम्भवति। तत्र अपूर्वतया कर्मसंज्ञाविधानात् प्रकृतसूत्रस्य विधित्वमिति प्रथमा युक्तिः।

(२) द्वितीययुक्तिः - अस्य नियमत्वपक्षे शाब्दप्राधान्यं प्रमाणत्वेन प्रस्तुतम्, विधित्वपक्षे च आर्थप्राधान्यस्य प्रामाण्यं निरूपितम्। प्राधान्यं समान्यतो द्विविधं भवति – शाब्दम् आर्थञ्च। आख्यातपदवाच्ये अर्थे साध्यत्वेन विधेयत्वात्तत्र यत् प्राधान्यं तच्छाब्दम्। उद्देश्यत्वस्य आश्रयणाद् यत् प्राधान्यं तदार्थप्राधान्यम्। शाब्दप्राधान्यस्य आश्रयणेन प्रयोजकव्यापारस्य प्रधानत्वे तद्दिशा कारकव्यवस्थायां प्राप्तकर्मसंज्ञस्यैव प्रयोज्यस्य कर्मसंज्ञा विधीयत इति प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वम्। आर्थप्राधान्यस्य स्वीकारे तु प्राप्तकर्तृसंज्ञस्य प्रयोज्यस्य अपूर्वतया कर्मसंज्ञा विधीयत इति प्रकृतशास्त्रस्य विधित्वमिति द्वितीया युक्तिः। आचार्यदीक्षितेन अत्र आर्थप्राधान्यस्वीकारपुरःसरम् अस्य सूत्रस्य विधायकत्वस्वीकारः एवोचित इत्याग्रहः प्रकाशितः। अस्मिन् व्याख्याने आकडारादिसूत्रस्थं भाष्यं प्रमाणमिति विनिगमना मन्तव्या।

नागेशभट्टमते विशेषः

नियमार्थमिदं सूत्रमिति नागेशाचार्यस्य निर्णयः[१७]। प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वञ्च नागेशेन द्विधा प्रतिपादितम्। तत्र -

(१) प्रथमयुक्तिः – अत्र आलोचनावसरे द्विविधमपि प्राधान्यं स्वीकृतम्। नागेशमते अन्यानधीनत्वरूपम् आर्थप्राधान्यं प्रयोजकनिष्ठव्यापारे विद्यते। शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयस्य प्रयोजकव्यापारस्य पूर्ववत् शाब्दप्राधान्यं स्वीकृतमेव। अनया रीत्या णिजन्तस्थले उभयविधमपि प्राधान्यं प्रयोजकनिष्ठव्यापारे विद्यते। एवञ्च णिजन्तस्थले प्रधानभूतेन प्रयोजकव्यापारेणैव कारकव्यवस्था उचितेति नागेशनिर्णीतिः। तेन गमयति देवदत्तो यज्ञदत्तमित्यादौ प्रयोजकव्यापारजन्य-फलाश्रयत्वात् प्रयोज्यस्य यज्ञदत्तादेः कर्मत्वं सिद्धम्। सिद्धस्यापि कर्मत्वस्य विधये आरभ्यमाणस्य च प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वमिति नागेशाचार्यस्य अभिमतिः। फलत्वस्य उद्देश्यत्वस्य वा आश्रयणाद् यद् आर्थप्राधान्यं तादृशं प्राधान्यमत्र न स्वीकृतमिति विशेषः। प्रकृते अन्यानधीनत्वरूपस्यैव आर्थप्राधान्यस्य स्वीकारः कृतः, तत्र हेतुमत्यादिसूत्रस्थं भाष्यं प्रमाणमिति विनिगमना बोध्या।

(२) द्वितीययुक्तिः - परत्वाद् अन्तरङ्गत्वाद् उपजीव्यत्वाच्च कर्मत्वापेक्षया कर्तृत्वस्य बलवत्त्वात् प्रयोज्यस्य कर्तृत्वमेवेति सूत्रस्य विधित्वपक्षे प्रतिपादितम्। परन्तु कर्मसंज्ञाविधायके सूत्रे कर्तृपदं स्वतन्त्रोपलक्षणम्, न तु संज्ञापरम्। अतः कर्तृसंज्ञाया उपजीव्यत्वाभावः। कर्मसंज्ञायाश्च प्रधानव्यापाराश्रितत्वात् प्रधानत्वस्य च सर्वतो बलवत्त्वात् कर्तृत्वनिष्ठयोः परत्वान्तरङ्गत्वयोः निष्फलत्वम्। अत्र शब्दशास्त्रत्वात् शाब्दं प्राधान्यम् अन्तरङ्गत्वादिभ्यो बलवदिति नागेशाचार्यस्य आग्रहः। अनया रीत्यापि प्रयोज्यस्य कर्मत्वमेव प्राप्तमिति तन्नियमार्थं प्रकृतं शास्त्रमिति नागेशाचार्यमते सिद्धान्तः।

भर्तृहरेः निर्णयः

प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वमिति भर्तृहरेः सिद्धान्तः[१८]। गत्यर्थादिधातुविषये एव प्रयोज्यः कर्मसंज्ञको भवति नान्यत्र इति चात्र नियमाकारः। पूर्वम् उद्धृते गुणक्रियायामित्यादिश्लोके नियमादिति पदमत्र प्रमाणं बोध्यम्। प्रयोज्यः प्रयोजकव्यापारे

परतन्त्रो भवति, परन्तु स्वव्यापारे स्वतन्त्रः एव भवति। तथा च, प्रयोजकव्यापारदिशा यथा कर्मत्वं प्राप्नोति तथा स्वव्यापारदिशा प्रयोज्यस्य कर्तृत्वमपि प्राप्नोति। तत्र परत्वात् कर्तृसंज्ञैव स्यादिति शङ्कितम्। परन्तु धातुवाच्य-प्रयोज्यव्यापारस्य ण्यर्थप्रेरणायां विशेषणत्वाद् अप्राधान्यम्, णिज्-वाच्यस्य प्रेरणारूपस्य प्रयोजकव्यापारस्य च सर्वथा प्राधान्यम्। ततः प्रयोज्यस्य विषये प्रधानभूत-प्रयोजकव्यापारानुरोधि कर्मत्वमेव प्राप्नोतीति समाहितम्। इत्थं प्राप्तमेव कर्मत्वं नियम्यते प्रकृतसूत्रेण इति भर्तृहरेः सिद्धान्तः।

महर्षिपतञ्जलेः सिद्धान्तः

अस्मिन् विषये स्थलद्वये भाष्यकृता विचारः कृतः।

(१) प्रथमस्थलम् - आकडारादिसूत्रे आकडारात्परङ्कार्यम् इति पाठे स्वीकृते ण्यन्तानां गत्यर्थादीनां प्रयोज्यस्य विषये आरम्भसामर्थ्यात् कर्मसंज्ञा परङ्कार्यत्वाच्च कर्तृसंज्ञा प्राप्तेति संज्ञाद्वयप्रसङ्गरूपो दोषः आशङ्कितः। तदा ह्रक्रोरित्यादिसूत्रारम्भसामर्थ्यात् तत्र अन्यतरस्याङ्ग्रहणसामर्थ्याच्च नात्र संज्ञद्वयप्रसङ्गः, अपि तु कर्मत्वमेवेति दोषो निराकृतः। प्रदीपे उद्योते चास्य व्याख्यानावसरे कैयटेन नागेशेन च प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वं प्रतिपादितम्। किन्तु भाष्यकृतात्र विधित्वमुत नियमत्वमिति विषये स्पष्टं न सङ्केतितम्। एतदनुसारं प्रकृतसूत्रस्य विधित्वेन अथवा नियमत्वेनेति उभयथापि प्रतिपादनं सम्भवति।

(२) द्वितीयस्थलम् - हेतुमति च[११] इति सूत्रं द्वितीयस्थलम्। णिजन्तप्रसङ्गे ण्यर्थस्य प्राधान्ये सति के दोषाः सम्भवन्तीति भाष्यकृता अत्र आलोच्यते। पाचयत्योदनं देवदत्तेन इत्यत्र ण्यर्थस्य प्राधान्यात् तद्व्यापारेण ईप्सिततमत्वात् प्रयोज्यकर्तुः कर्मसंज्ञा प्राप्नोतीति दोषः उक्तः। प्रकृतसूत्रकृतनियमेन तत्र प्रयोज्यस्य कर्तृत्वमेव न कर्मत्वमिति समाहितम्। तत्र भाष्ये सूत्रस्य नियमार्थत्वं प्रतिपादितम्। अस्मात् प्रमाणात् भाष्यमते प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वमिति प्रतिपादयितुं शक्यम्। आकडारादि-सूत्रस्थभाष्ये प्रकृतसूत्रस्य आरम्भसामर्थ्यं व्याख्यातम्, तद्दिशा अस्य विधित्वं वाच्यम्। परन्तु तत्र वर्णितस्य आरम्भसामर्थ्यस्य गतिबुद्धीत्यादि-नियमारम्भ-सामर्थ्यमिति आशयो नागेशेन व्याख्यातः। अतो भाष्यदिशा प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वमेवेति सिद्धान्तो लभ्यते।

विमर्शः

गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य विधित्वमुत नियमत्वमिति विचारितम्। अत्र विधित्वनियमत्वयोः विचारे कः क्रमः इति विषये परिष्कृतो बोधः आवश्यकः। भर्तृहरिणा भाष्यकारैश्च अस्य नियमत्वमेव प्रतिपादितम्, तच्च कैयटाचार्येणापि समर्थितम्। भट्टोजिदीक्षितेन तु स्वग्रन्थे अस्य सूत्रस्य विधित्वं नियमत्वमिति उभयमपि समर्थितम्, विधित्वपक्षे च पृथग् विचारः कृतः। तदनु नागेशाचार्येण स्वग्रन्थे विधित्वपक्षस्य खण्डनं कृतम्, नियमत्वपक्षस्य च सिद्धान्तत्वेन प्रतिपादनं कृतम्। अस्य सूत्रस्य विधित्वपक्षे युक्तयः सन्ति, तत्र सम्भाव्यानां शङ्कानां समाधानमपि विद्यते। तथा नियमत्वपक्षेऽपि युक्तयः प्रतिपादिताः, सम्भावितानां दोषाणां निराकरणमपि अवलोकितम्। अनयोः कतरो युक्त इति विषये सम्प्रति विमर्शः प्रस्तूयते।

(१) क्रियाजनकानामेव कारकत्वं सम्भवति। अतः कस्यापि पदार्थस्य कर्तृत्वकर्मत्वादिनिर्णये क्रियाया अर्थाद् व्यापारस्य अपेक्षा भवति। प्रेषणाद्यर्थे विधीयमानस्य णिचः प्रयोगस्थले च व्यापारद्वयं लभ्यते, प्रयोजकवृत्तिव्यापारः प्रयोज्यवृत्तिव्यापारश्च। प्रयोज्यवृत्तिव्यापारः आश्रीयते चेद् अण्यन्तकर्तुः कर्तृत्वं प्रसज्यते, प्रयोजकवृत्तिव्यापारः

आश्रीयते चेद् अण्यन्तकर्तुः कर्मत्वं प्राप्नोति। अथेदानीं को व्यापारः आश्रयणीय इति विषये एव प्रधानतो वैमत्यम् अवलोक्यते।

(२) प्रयोज्यकर्तुः सर्वथा कर्तृत्वमेव प्राप्नोति तत्प्रबाध्य अपूर्वतयैव तस्य कर्मत्वं विधीयते इति विधित्वसमर्थिनां मतम्। तत्र कर्तृकर्मसंज्ञयोः कर्तृसंज्ञा परा, कर्तृसंज्ञा अन्तरङ्गभूता, कर्तृसंज्ञैव उपजीव्या च। अतः परत्वाद् अन्तरङ्गत्वाद् उपजीव्यत्वाच्च प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञैव उचितेति तेषामाशयः। परन्तु प्रधानाप्रधानयोः स्थले परत्वान्तरङ्गत्वोपजीव्यत्वानां प्रयोजकत्वं न दृश्यते। अन्तरङ्गभूतान्यपि अमात्यादिकार्याणि प्रधानेन राजादेशेन यथा बाध्यन्ते तथैव अत्र प्रधानत्वेन परत्वादिहेतवो निराक्रियन्ते। किञ्च कर्मसंज्ञाविधायके सूत्रे कर्तृपदं स्वतन्त्रोपलक्षकम्, अतः कर्तृसंज्ञायाः कर्मसंज्ञोपजीव्यत्वं नास्तीत्यपि अवधेयम्। तथा च प्रकृते प्रयोजकव्यापारे शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वरूपं शाब्दप्राधान्यं विद्यते। अतः प्रधानभूतं प्रयोजकव्यापारमाश्रित्यैव णिजन्तस्थले कारकाणां प्रवृत्तिरिति लभ्यते। तदनुसारं प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वमेव प्राप्नोति। एवञ्च सिद्धस्यैव कर्मत्वस्य सिद्धये आरभ्यमाणस्य प्रकृतस्यास्य विधेः नियमत्वमिति आचार्यनागेशादीनाम् अभिमतिः।

(३) अत्र प्रयोजकव्यापारस्य यथा शाब्दप्राधान्यमस्ति तथा प्रयोज्यव्यापारस्यापि आर्थप्राधान्यं विद्यते। तथा च प्रयोज्यव्यापारानुसारं प्रयोज्यकर्तुः कर्तृत्वमेव प्राप्तम्। अपि च, कर्मसंज्ञाविधायके सूत्रे कर्तृपदं स्वतन्त्रोपलक्षकम्, तेन यद्यपि कर्तृसंज्ञायाः कर्मसंज्ञोपजीव्यत्वाभावस्तथापि परत्वान्तरङ्गत्वयोः सुवचत्वेन प्रयोज्यस्य प्रसङ्गे परत्वादन्तरङ्गत्वाच्च प्राप्तायाः कर्तृसंज्ञायाः बाधनार्थं प्रकृतसूत्रमिति युक्तमेव। एवंरीत्या प्रकृतसूत्रस्य विधित्वमेव इति दीक्षितानाम् आशयः।

(४) शाब्दप्राधान्यस्य स्वरूपमुक्तं शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वमिति। आर्थप्राधान्यस्य किं स्वरूपमिति विषये मतद्वयं लभ्यते। तत्र उद्देश्यत्वम् आर्थं प्राधान्यमिति प्रथममतम्, अन्यानधीनत्वम् आर्थप्राधान्यमिति द्वितीयमतम्। तत्र उद्देश्यत्वरूपम् आर्थप्राधान्यमाश्रीयते चेत् प्रयोज्यव्यापारस्य प्रधानत्वं लभ्यते, तदनुसारं कारकव्यवस्थायां सत्यां प्रयोज्यकर्तुः कर्तृत्वं प्राप्नोति। अन्यानधीनत्वरूपम् आर्थप्राधान्यमाश्रीयते चेत् प्रयोजकव्यापारस्य अन्यानधीनत्वात् तत्रैव आर्थप्राधान्यं लभ्यत इति प्रयोजकव्यापारस्य प्रधानत्वेन लाभः सम्भवति। शाब्दप्राधान्यमत्र विद्यत एव। अथ तदनुसारं यदि कारकव्यवस्था क्रियते तर्हि प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वमेव सम्भवति। अपि च, कर्तृत्वे परत्वान्तरङ्गत्वयोः सत्त्वेऽपि कर्मत्वस्य प्रधानत्वलाभात् प्रधानस्य च सर्वतो बलवत्त्वात् प्रयोज्यस्य कर्मत्वमेव प्राप्नोति। प्राप्तस्यैव कर्मत्वस्य विधायकत्वात् प्रकृतसूत्रस्य तदा नियमत्वं लभ्यते।

(५) एवञ्च प्रकृतसूत्रस्य विधित्वनियमत्वविषये विचारे सति अत्र उभयथापि प्रतिपादयितुं शक्यते। शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वरूपस्य शाब्दप्राधान्यस्य स्वीकारे प्रयोजकव्यापारस्य प्रधानत्वम्। तदनुसारं निर्वाहे प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वं प्राप्तमिति प्रकृतविधेः नियमत्वम्। उद्देश्यत्वरूपस्य आर्थप्राधान्यस्य स्वीकारे प्रयोज्यव्यापारस्य प्रधानत्वम्, तदनुसारं निर्वाहे प्रयोज्यकर्तुः कर्तृत्वमेव प्राप्तमिति प्रकृतसूत्रस्य विधित्वम्। अथ यदि अन्यानधीनत्वरूपस्य आर्थप्राधान्यस्य स्वीकारस्तर्हि प्रयोजकव्यापारस्य प्राधान्येन तद्दिशा प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वप्राप्तेः प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वं लभ्यते। अनया रीत्या प्रकृतस्य गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य विधित्वं नियमत्वमिति उभयथापि प्रतिपादयितुं शक्यते।

(६) प्रकृतसूत्रविषये विधित्वं नियमत्वमिति उभयमपि प्रतिपादयितुं शक्यते। तथापि नियमत्वपक्षे विदुषाम् अधिक आग्रहो दृश्यते। यत्र प्राधान्यं विद्यते तत्र परत्वादीनां प्रयोजकत्वं न सम्भवति, प्रधानाप्रधानयोः प्रधानस्यैव सर्वत्र

प्रयोजकत्वेन आश्रयो भवति। सम्प्रति विधित्वपक्षे उद्देश्यत्वरूपम् एकमेव आर्थप्राधान्यं दृश्यते। नियमत्वपक्षे यथा अन्यानधीनत्वरूपम् आर्थप्राधान्यं विद्यते तथा शाब्दबोधीय-विशेष्यताश्रयत्वरूपं शाब्दप्राधान्यमपि विद्यते। अत उभयविधस्यापि प्राधान्यस्य उपलब्धेः अस्मिन् नियमत्वपक्षे एव विदुषाम् अधिकः आदर इति प्रतीयते। एवम् अधिकबलवत्त्वाद् गतिबुद्धीत्यादिसूत्रस्य नियमत्वपक्षः एव स्वीकरणीयः इति विमर्शसारो लभ्यते।

उपसंहारः

"गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थशब्दकर्माकर्मकाणामणि कर्ता स णौ"[२०] इति प्रसिद्धं कर्मसंज्ञाविधायकं सूत्रम्। अस्य विधित्वमुत नियमत्वमिति विषये प्रकृतप्रबन्धे विचारः प्रस्तुतः। अत्र विधित्वपक्षस्य समर्थनाय भट्टोजिदीक्षितमतम् उपस्थापितम्, नियमत्वपक्षे च प्रमाणत्वेन आचार्यनागेशस्य कैयटाचार्यस्य च मतं प्रस्तुतम्। यद्यपि दीक्षितेन प्रकृतसूत्रस्य नियमत्वमपि प्रस्तुतम्, नागेशेन च विधित्वमपि प्रस्तुतम्; तथापि तत्र तत्र पक्षे तत्तदाचार्याणाम् आग्रहो दृश्यते इति यथाग्रहमेव अत्र प्रबन्धे मतानि प्रस्तुतानि। अन्ते च भर्तृहरिदिशा भाष्यकारदिशा च विमर्शः उपस्थापितः। अत्र युक्तत्वायुक्तत्वे विद्वांसः एव प्रमाणमिति विनिवेद्य अत्रैव विरम्यते इति शम्।

संकेतपञ्जिः

पा.सू. = पाणिनीयसूत्रम्

प्रौ.म. = प्रौढमनोरमा

वा.प. = वाक्यपदीयम्

ल.श.शे. = लघुशब्देन्दुशेखरः

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. पा.सू. ०१।०४।४९

२. *तदेव* ०१।०४।५२

३. *तदेव* ०१।०४।४९

४. *तदेव* ०३।०१।२६

५. प्रौ.म. पत्राङ्कः-८५७

६. पा.सू. ०१।०४।४९

७. *तदेव* ०१।०४।५४

८. तदेव ०१/०४/४९

९. *तदेव* ०३।०१।२६

१०. *तदेव* ०१।०४।५४

११. *तदेव* ०१।०४।४९

१२. वा.प.-०३.०७.१२७

१३. द्रष्टव्यम्, ल.श.शे., पत्राङ्कः-६५८

१४. पा.सू. ०१।०४।०१

१५. द्रष्टव्यम्, म.भा., पत्राङ्कः-१९७

१६. द्रष्टव्यम्, प्रौ.म., पत्राङ्कः-८५७

१७. द्रष्टव्यम्, ल.श.शे., पत्राङ्कः-६७६

१८. गुणक्रियायां स्वातन्त्र्यात्प्रेषणे कर्मताङ्गतः।
नियमात्कर्मसंज्ञायाः स्वधर्मेणाभिधीयते।। (वा.प.-०३/०७/१२७)

१९. पा.सू. ०३/०१/२६

२०. *तदेव* ०१।०४।५२

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः* (षट्टीकोपेतः अव्ययीभावान्तो भागः)। भार्गव पुस्तकालयः, १९९२।

भट्टोजिदीक्षितः। *प्रौढमनोरमा* (शब्दरत्न-भैरवी-भावप्रकाश-सहिता)। सम्पा. पं. गोपालशास्त्री नेने। चौखम्भा संस्कृत भवन, २०१८।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (मूलमात्रम्)। सम्पा. गोविन्दाचार्यः। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७।

___। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (प्रथमो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। मोतीलाल बनारसीदास, २०१४।

___। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (द्वितीयो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। मोतीलाल बनारसीदास, २०१४।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम्* (अम्बाकर्त्रीव्याख्योपेतम्, तृतीयो भागः)। सम्पा. पण्डितश्रीरघुनाथशर्मा। सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, २०१६।

महर्षिपतञ्जलिः। *महाभाष्यम्* (तृतीयं खण्डम्, प्रदीपोद्योतसहितम्)। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री। चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१४।

अविवक्षितकारकस्य कर्मसंज्ञाविमर्शः

प्रीतम-बेरा

सारसंक्षेपः

कर्मसंज्ञाविधायकशास्त्रेषु आन्यतम्यं भजते अकथितं चेति सूत्रम्। अपादानादिकारकाणाम् अपादानत्वादिना अविवक्षायां कर्मसंज्ञा विधीयतेऽनेन। अयमेव विचारो मदीयप्रबन्धस्य विषयतामेति। अकथितशब्दस्य रूढयौगिकयोर्मध्ये कतरोऽर्थः प्रकृते ग्राह्यः इति प्रश्ने अविवक्षितरूपयौगिकार्थोऽङ्गीक्रियते। प्राप्तिपूर्वक-अप्राप्तिपूर्वकेत्युभयविध-अविवक्षास्थले प्रकृतसूत्रप्रवृत्तिर्भवति। प्रकृतसूत्रविहितकर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयायाः अर्थविषये प्राचीननवीनयोर्मतभेदो दरीदृश्यते। तत्र सम्बन्धोऽर्थः प्राचीनमते, कर्मत्वशक्तिमान् अर्थश्च नवीनमते। नागेशाचार्येण प्राचीनमतं पूर्वपक्षयित्वा सयुक्ति नवीनमतं सिद्धान्तितम्। सोऽपि विषयो यथामति आलोचितः प्रकृतप्रबन्धे। एवञ्च प्रकृतसूत्रप्रवृत्तौ षोडशधातूनां परिगणनात् तदितरधातूनां प्रयोगे न प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा। तत्र परिगणितानां दुहादिधातूनाम् एकव्यापारवाचकत्वं व्यापारद्वयवाचकत्वं चेति पक्षद्वयं वर्तते। तत्र एकव्यापारवाचकत्वपक्षे कर्तुरिति सूत्रविहितकर्मणः प्रधानत्वं, अकथितं चेति सूत्रविहितकर्मणः गौणत्वम्। तस्मिन् पक्षे गौणे कर्मणि लकारा विधीयन्ते। व्यापारद्वयवाचकत्वपक्षे तु गवादीनां प्रधानकर्मत्वं, पयआदीनां च गौणकर्मत्वम्। अस्मिन् पक्षे प्रधानकर्मणि लकारा विधीयन्ते। एते समेऽपि विचाराः यथामति प्रबन्धेऽस्मिन् आलोचिताः।

कुञ्चिकाशब्दः

अकथिम्, कर्म, अविवक्षा, कर्मयुक्, कारकम्।

अवयवषट्कयुतेऽस्मिन् कारकचक्रे आन्यतम्यं भजते हि कर्मकारकम्। अष्टाध्याय्यां कर्मसंज्ञाविधायकानि दश[१] सूत्राणि राजन्ते। तेषु अविवक्षितकारकस्य कर्मसंज्ञां विदधत् अकथितं[२] च इति सूत्रं स्ववैशिष्ट्यमावहति। अष्टाध्याय्याः प्रथमाध्यायस्य चतुर्थपादस्य एकपञ्चाशत्तमं सूत्रमदः। अनेन अविवक्षितकारकाणां कर्मसंज्ञायां धातूनां द्विकर्मकत्वं सञ्जायते।

कथ वाक्यप्रबन्धे[३] इति चौरादिकाद्धातोः क्तप्रत्यये कथितशब्दो निष्पद्यते। न कथितम् अकथितमिति नञ्तत्पुरुषः। अकथितशब्दः प्रकृते अविवक्षितार्थपरो वर्तते। तत्र केन अविवक्षितम् इति करणाकाङ्क्षायां सामान्येन कारकशब्देन अपादानादिविशेषैर्वा इत्युभयोरुपस्थितौ महर्षिपतञ्जलिना भाष्ये अपादानादिविशेषैरिति समाहितम्। तथाहि भाष्यम् – "केनाऽकथितम्, अपादानादिभिर्विशेषकथाभिः" इति। अत एव सूत्रवृत्तिः प्रोक्ता भट्टोजिदीक्षितेन - "अपादानादिविशेषैरविवक्षितं कारकं कर्मसंज्ञं स्याद्" इति। गां दोग्धि पयः इत्युदाहरणम्। अत्र दुह्धातूपात्तविभागजनकव्यापारानाश्रयत्वाद् गोरपादानत्वम्, परन्तु प्रकृते तदपादानत्वस्याविवक्षायां प्रकृतसूत्रेण गोः कर्मसंज्ञा विधीयते। पयसस्तु दुह्धातुवाच्यव्यापारजन्यविभागरूपफलाश्रयत्वात् कर्तुरीप्सिततमं कर्म इत्यनेन कर्मत्वम्। एवम् उभयोरपि कर्मत्वात् कर्मणि द्वितीया इत्यनेन उभयत्रापि द्वितीयासिद्धिः। अत्रेदं बोध्यं यत् तत्तत्कारकत्वेनाविवक्षायामेवानेन कर्मसंज्ञा, अपादानत्वादिविवक्षायां तु तत्तत्कारकप्रयोज्यविभक्तौ गोः दोग्धि पयः इत्यादि वाक्यमपि सिध्यति।

अकथितशब्दार्थः

सूत्रघटकोऽकथितशब्दोऽयम् अविवक्षितार्थे यौगिकः, अप्रधानार्थे च रूढो वर्तते। तत्र रूढिं परित्यज्य यौगिकार्थग्रहणे किं विनिगमकमिति शङ्कायामुच्यते अकथितशब्दस्य अप्रधानार्थकत्वस्वीकारे अप्रधानस्य कर्मसंज्ञायां गां दोग्धि पयः इत्यादौ उद्देश्यताश्रयस्य पयसः प्रधानत्वाद्, गोश्च अप्रधानत्वात् प्रकृतसूत्रेण गोः कर्मसंज्ञायां ततो द्वितीयायां गां दोग्धि पयः इत्येव वाक्यं भवेत्। तथा सति गोः दोग्धि पयः इति इष्टप्रयोगस्य असिद्धिप्रसङ्गः। अकथितशब्दस्य अविवक्षितार्थकत्वे तु अपादानत्वाद्यविवक्षायां गां दोग्धि पयः इति प्रयोगः, अपादानत्वादिविवक्षायां तु गोः दोग्धि पयः इति चोभयप्रयोगसिद्धिः। अपरं विनिगमकं तावद् रूढिस्थले प्रश्नप्रतिवचनाभावाद् भाष्यकारकृतयोः प्रश्नप्रतिवचनयोरसङ्गतिप्रसङ्ग इति। यथा गच्छतीति गौरिति व्युत्पत्तावपि सास्नादिमदर्थे गोशब्दो रूढो वर्तते। तत्र गच्छतीत्युक्ते केनेति प्रश्नः, रथेनेति प्रतिवचनं च सम्भवतः। परन्तु गौरित्युक्ते प्रश्नप्रतिवचने च न भवतः। एवम् अकथितशब्दस्य रूढ्या अप्रधानार्थकत्वे महर्षिकृतस्य केनेति प्रश्नस्य अपादानादिभिरिति प्रतिवचनस्य च असाङ्गत्यं स्यादित्याशयः। अतः अविवक्षितार्थक एव अकथितशब्दः प्रकृते गृह्यते।

उभयविध-अविवक्षास्थले सूत्रप्रवृत्तिः

अविवक्षा तावद् द्विविधा भवति, प्राप्तिपूर्विका अविवक्षा, अप्राप्तिपूर्विका अविवक्षा चेति। तत्रोभयत्रैव प्रकृतसूत्रप्रवृत्तिरिति बोध्यम्। प्राप्तायाः अपादानादिसंज्ञायाः अविवक्षा प्राप्तिपूर्विका अविवक्षा। यथा गां दोग्धि पयः इत्यत्र गोः अपादानसंज्ञा प्राप्ता, तदविवक्षायां तां संज्ञां प्रबाध्य कर्मसंज्ञा भवति। अतोऽत्र अपादानस्य प्राप्तिपूर्विकाविवक्षा वर्तते। बलिं याचते वसुधाम् इत्यत्र बलेः न कापि संज्ञा प्राप्ता, अतस्तत्र सम्बन्धत्वेन प्राप्तायाः षष्ठ्या बाधेन प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञायां द्वितीया भवति। इयं हि अप्राप्तिपूर्विका अविवक्षा। उभयविध-अविवक्षास्थले प्रकृतसूत्रप्रवर्तनादेव नागेशेनोक्तं लघुशब्देन्दुशेखरे - "एवञ्च पूर्वविधिविषयप्रसक्तिपूर्वकं तदविवक्षायां, सर्वथा पूर्वविधेरप्रसक्तौ चैतत्प्रवृत्तिरिति बोध्यम्" इति।

प्रकृतकर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयाया अर्थनिर्णयः

दीक्षितादीनां प्राचीनवैयाकरणानां मते अकथितं च इति कर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयायाः सम्बन्धोऽर्थः। तथाहि गां दोग्धि पयः इत्यादौ पयसः कर्तुरीप्सिततमं कर्म इत्यनेन, गोश्च तथायुक्तं चानीप्सितम् इत्यनेन कर्मसंज्ञासम्भवे पूर्वोक्तसूत्राभ्यामेव अकथितं च इत्यस्य गतार्थत्वात् तस्य व्यर्थतामाशङ्क्य तैर्दीक्षितादिभिः समाहितं यत् माषाणामश्नीयाद् इतिवत् कर्मणः शेषत्वेन विवक्षायां षष्ठी शेषे इति प्राप्तां षष्ठीं बाधितुम् अकथितं च इति सूत्रारम्भः। एवं षष्ठीबाधकत्वेन न प्रकृतसूत्रस्य व्यर्थताप्रसङ्गः। अतोऽत्र अपवादत्वेन षष्ठीं प्रबाध्य कर्मसंज्ञाविधानात् तत्संज्ञाप्रयोज्यद्वितीयाः षष्ठीवत्सम्बन्धः अर्थः। तेन गां दोग्धि पयः इत्यत्र गोसम्बन्धि-पयःकर्मक-दोहनानुकूलव्यापारः इत्येवं शाब्दबोधस्तेषां मते।

नागेशाचार्येण तु तत्प्राचीनमतं निरसयता अत्रापि द्वितीयायाः कर्मत्वशक्तिमत्त्वरूपार्थः सिद्धान्तितः। तथाहि तन्मते षष्ठ्यपवादत्वमात्रेण कर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयायाः सम्बन्धार्थकत्वस्वीकारे ध्रुवमपायेऽपादानम्, कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानम् इत्यादीनामभावे सर्वत्रैव षष्ठी शेषे इति षष्ठीप्राप्तौ तदपवादत्वेन अपादानादिसंज्ञाविधौ अपादानादिसंज्ञाप्रयोज्यपञ्चम्यादीनाम् अपि सम्बन्धार्थकत्वं स्यात्। परन्तु तासां पञ्चम्यादिविभक्तीनां सम्बन्धार्थकत्वं तु न युज्यत एव। अतः केवलम् अपवादत्वमात्रेण यथा पञ्चम्यादीनां न सम्बन्धार्थकत्वं तद्वत् प्रकृतेऽपि अकथितं च इति सूत्रविहितकर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयाया अपि सम्बन्धार्थकत्वं न वाच्यम्। तस्मात् नागेशमते

प्रकृतस्थले द्वितीयायाः कर्मत्वशक्तिमानर्थः। उक्तं हि नागेशेन -''कारकत्वव्याप्यसंज्ञानां स्वबोध्यार्थे कर्मत्वादिशक्तिमत्त्वबोधकत्वात्'' इति। तेन गां दोग्धि पयः इत्यत्र गोकर्मक-पयःकर्मक-दोहनानुकूलव्यापारः इत्येवं शाब्दबोधः। अपि च कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति अकथितं च इति च सूत्राभ्यां कर्मसंज्ञायां कर्मणि द्वितीया इत्यनेन द्वितीयाविभक्तिर्विधीयते। तत्र कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति सूत्रविहितकर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयायाः कर्मत्वशक्तिमत्त्वरूपार्थकत्वे, अकथितं च इति सूत्रविहितकर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयायाः सम्बन्धार्थकत्वे च कर्मणि द्वितीया इत्यस्य वैरूप्यं भवेद् एकार्थोपस्थापकत्वाभावात्।

अपि च प्रकृते द्वितीयायाः सम्बन्धार्थकत्वे भाष्यस्थः शङ्कासमाधानयुतो ग्रन्थश्च असङ्गच्छेत। तथाहि भाष्ये अकथितं कर्म इत्येवं सूत्रे कृते, हरिं भजति चोरान् पश्यति इत्यादौ तेनैव ईप्सितानीप्सितयोः कर्मत्वसिद्धौ कर्तुरीप्सिततमं कर्म, तथायुक्तं चानीप्सितम् चेति सूत्रयोः वैयर्थ्यशङ्कायां समाधानं प्रदत्तं यत् ईप्सितानीप्सितयोः अनेनैव कर्मसंज्ञायां वारणार्थानामीप्सितः इति सूत्रविषयेऽपि तत्प्रवृत्त्या वारणार्थानामीप्सितः इत्यस्य निरवकाशत्वेन तदपवादत्वात् अग्नेर्माणवकं वारयति इत्यत्र अग्निमाणवकयोरुपभयोरपि ईप्सितत्वेन परमपि कर्मत्वं बाधित्वा अपवादत्वेन अपादानसंज्ञायाम् उभयत्रापि पञ्चम्याम् अग्नेर्माणवकाद् वारयति इति अनिष्टप्रयोगापत्तिर्दोषः। अतस्तद्वारणाय पूर्वोक्तसूत्रद्वयारम्भः। कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति सूत्रारम्भाद् ईप्सितेप्सिततमयोर्विषयविभागे सम्प्राप्ते ईप्सिततमस्य माणवकस्य कर्तुरित्यनेन कर्मसंज्ञा, ईप्सितस्य अग्नेः वारणार्थानामिति अपदानसंज्ञा इति विषयभेदात् न कोऽपि दोषावसरः इति समाधानाशयः। तथायुक्तं चानीप्सितम् इति तु द्वेष्योदसीनयोः संग्रहाय आरब्धमिति बोध्यम्। परन्तु अकथितं च इति कर्मसंज्ञायां, तत्र विधीयमानायाः द्वितीयायाः सम्बन्धार्थकत्वे कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति कर्मसंज्ञायां, तत्र द्वितीयायाः च कर्मत्वे तु द्वयोः सूत्रयोः फलभेदात् कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति स्थाने अकथितं च इत्यनेन कार्यसिद्धिः इत्येवम् भाष्यकारकृता आशङ्का, तत्समाधानं च अयुक्तं भवेत्।

अपि च भाष्यकारेण दुहादिधातूनां व्यापारद्वयार्थकत्वमङ्गीकृत्य अकथितं च इति सूत्रस्य प्रत्याख्यानं विहितम्। तथाहि दुह्-धातोः विभागानुकूलव्यापारानुकूलव्यापारः अर्थः। तत्र प्रधानीभूतो व्यापारः गोपनिष्ठः, तज्जन्यविभागानुकूलव्यापररूपं फलं गोनिष्ठम्, अथ च गोनिष्ठव्यापारजन्यविभागरूपं फलं पयोनिष्ठम्। एवं फलाश्रयत्वात् गोः पयसः च कर्तुरीप्सिततमं कर्म इत्यनेनैव कर्मसंज्ञा सिध्यति। अतः अकथितं च इति प्रत्याख्यातम्। ''फलैक्ये प्रत्याख्यानं वरं, न तु फलभेदे'' इति नियमः। अकथितं च इति कर्मसंज्ञाप्रयज्यद्वितीयायाः सम्बन्धार्थकत्वे, कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति कर्मसंज्ञकाप्रयोज्यद्वितीयायाश्च कर्मत्वशक्तिमत्त्वार्थकत्वे, फलैक्याभावात् प्रत्याख्यानम् अयुक्तं भवेत्। परन्तु भाष्यकारेण दुहादीनां व्यापारद्वयार्थत्वस्वीकृतिपूर्वकं प्रत्याख्यानं विहितम्। एतेन ज्ञायते यत् अकथितं च इति कर्मसंज्ञाप्रयोज्यद्वितीयायाः कर्मत्वशक्तिमान् इत्येवार्थः, न तु सम्बन्धः इति।

प्रकृतसूत्रप्रवृत्तिनिमित्तानां धातूनां परिगणनप्रयोजनम्

पूर्वविधिविषयप्रसक्तिपूर्वकाविवक्षायां प्रकृतसूत्रप्रवृत्तेः नटस्य शृणोति इत्यत्रापि नटस्य पूर्वविधिविषयत्वाभावात् प्रकृतसूत्रेण तस्य कर्मसंज्ञापत्तिरिति शङ्का समापन्ना। न च कारकाधिकारात् कारकत्वे सत्येव प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञाविधानात्, नटस्य कारकत्वाभावात् कर्मसंज्ञाप्राप्त्यभावो वाच्यः, क्रियाजनकं कारकम् इति सिद्धान्तानुसारं नटं विना गाथाश्रवणासम्भवात् नटस्य गाथाद्वारा क्रियाजनकत्वसत्त्वेन तस्यापि कारकत्वाक्षुण्णत्वाद्। अतः प्रागुक्तशङ्का तदवस्थैव। नटस्य शृणोति इत्यस्मिन्प्रयोगे नटस्य पूर्वविधिविषयत्वाभावमनङ्गीकुर्वाणानां केषाञ्चिन्मते श्रुधातोः निस्सरणविशिष्टश्रवणार्थकत्वात् प्रकृतवाक्यस्य नटान्निःसरन्तीं गाथां शृणोति इत्यर्थलाभाद्

नटस्य अवधित्वेन प्राप्तापादानत्वस्य अविवक्षायां प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञाप्राप्तिः, अतः प्रकृते प्राप्तिपूर्वकाविवक्षायां सूत्रप्रवृत्तिशङ्का इति शङ्कातात्पर्यम्। परन्तु प्राप्तापादानत्वाविवक्षामतस्यास्य अयुक्तत्वम्। यतो हि आख्यातोपयोगे इत्यस्मिन् सूत्रे भाष्ये महर्षिपतञ्जलिना उपयोगपदस्य नियमपूर्वकविद्यास्वीकारार्थकत्वाङ्गीकारेण प्रकृते तथात्वाभावान्न अपादानत्वप्राप्तिः। अतः नटस्य शृणोति इत्यत्र कस्यापि पूर्वविधेरप्रसक्त्या प्रकृतसूत्रप्रवृत्तिः इत्येव यथार्थशङ्का।

एतच्छङ्कापरिहाराय अकथितं च इति सूत्रप्रवृत्तौ धातवः परिगण्यन्ते -

> दुह्याच्पच्दण्ड्रुधिप्रच्छिचिब्रूशासुजिमथ्मुषाम्।
> कर्मयुक्स्यादकथितं तथा स्यान्नीहृकृष्वहाम्।। इति।

उक्तं हि भट्टोजिदीक्षितेन – "दुहादीनां द्वादशानां तथा नीप्रभृतीनां चतुर्णां कर्मणा यद्युज्यते तदेव अकथितं कर्म इति परिगणनं कर्तव्यमित्यर्थ"[४] इति। दुह प्रपूरणे[५], टुयाचृ याच्ञायाम्[६], डुपचष् पाके[७], दण्ड दण्डनिपाते[८], रुधिर् आवरणे[९], प्रच्छ ज्ञीप्सायाम्[१०], चिञ् चयने[११], ब्रूञ् व्यक्तायां वाचि[१२], शासु अनुशिष्टौ[१३], जि जये[१४], मथ विलोडने[१५], मुष स्तेये[१६], णीञ् प्रापणे[१७], हृ हरणे[१८], कृष विलेखने[१९], वह प्रापणे[२०] इत्येते षोडश धातवः परिगणिताः। एतेषां परिगणनान्तर्गतानां तदर्थकानां च धातूनां प्रयोगे एव प्रकृतसूत्रप्रवृत्त्या श्रुधातोः तदन्तर्गतत्वाभावात् नटस्य शृणोति इत्यत्र अकथितं च इति सूत्रेण कर्मसंज्ञाप्रसङ्गो नेति शङ्का परिहृता। "कर्मयुक्स्यादकथितम्" इत्यंशस्य तात्पर्यं हि प्रधानकर्मयुज एव कारकस्य प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा इति। न च नटस्य शृणोतीत्यत्र नटस्य गाथारूपकर्मयुक्त्वाभावात् प्रकृतसूत्रस्याप्रवृत्त्या धातूनां परिगणनं निष्प्रयोजनमिति वाच्यं, कर्मयुगित्याद्यंशस्यापि परिगणनलभ्यत्वात्। प्रकृतकारिकासहकृतसूत्रस्य निष्कृष्टार्थस्तावत् दुदादि-षोडशधातुवाच्यव्यापारजन्यफलाश्रयप्रधानकर्मसम्बन्ध-अकथितकारकस्य कर्मसंज्ञा भवतीति।

कर्मयुक्त्वविचारः

धातूनां परिगणनाय भाष्यप्रतिपाद्याशयपरा प्रागुक्ता कारिका भट्टोजिदीक्षितेन वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्यां लिखिता। भाष्यस्था कारिका तु -

> दुहियाचिरुधिप्रच्छिभिक्षिचिञामुपयोगनिमित्तमपूर्वविधौ।
> ब्रुविशासिगुणे यत्सचते तदकीर्तितमाचरितं कविना।।[२१] इति।

अत्र उपयोगनिमित्तम् इत्यस्यैव विवरणपरः कर्मयुक्स्याद् इति भट्टोजिदीक्षितोक्तो ग्रन्थः। तथाहि उपयुज्यते असाविति व्युत्पत्यनुसारं कर्मघञन्त उपयोगशब्दः कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति सूत्रविहितमुख्यकर्मपरो वर्तते। निमित्तमित्यस्य युक्तत्वमित्यर्थः। इत्थम् उपयोगनिमित्तमित्यस्य प्रधानकर्मसम्बद्ध इत्यर्थो लभ्यते। स च सम्बन्धो धात्वर्थव्यापारात् प्राग् धात्वर्थव्यापारानन्तरं वेति शङ्कायामुच्यते दुह्यादि-चिपर्यन्तानां धातूनां प्रयोगे धात्वर्थव्यापारात् प्राक् प्रधानकर्मयुजः कारकस्य प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा भवति। ब्रुशास्धात्वोर्योगे तु धात्वर्थव्यापारानन्तरं प्रधानकर्मयुजः कारकस्य प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा भवतीति।

गां दोग्धि पयः इत्यत्र दुह्धात्वर्थविभागानुकूलव्यापारात् प्राग् गवि पयोरूपमुख्यकर्मसम्बन्धसत्त्वात् गोः प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा भवति। माणवकं धर्मं ब्रूते इत्यत्र तु ब्रूधात्वर्थकथनरूपव्यापारात् परं माणवकस्य

धर्मरूपमुख्यकर्मसम्बन्धोत्पत्तेः माणवकस्यापि प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा भवति। अत्र धात्वर्थव्यापारात् प्राक् कर्मसम्बन्धासम्भवात् तदनन्तरं कर्मसम्बन्धत्वं गृह्यते। कर्तुरितिसूत्रविहितकर्मसम्बद्धत्वं कर्मयुक्त्वम् इत्यङ्गीकारे तु गां दोग्धि पयः स्थाल्याम् इत्यादौ धात्वर्थव्यापारानन्तरं पयोरूपमुख्यकर्मणा सह स्थाल्याः सम्बन्धसत्त्वात् स्थाल्या अपि अधिकरणत्वस्याविवक्षायां प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञापत्तिः। परन्तु दुहादिधातुविषये धात्वर्थव्यापारात्प्राक् कर्मसम्बन्धस्यावश्यकत्वेन प्रकृते तथात्वाभावात् नात्र स्थाल्याः कर्मसंज्ञापत्तिः। एवम् अपादानादिविशेषैः इत्यत्र आदिशब्देन अपादानसम्प्रदाननाधिकरणान्येव गृह्यन्ते। करणस्य तु नात्र ग्रहणम्, करणस्य विवक्षितकर्मयुक्त्वासम्भवात्। एवं निष्कर्षस्तावत् प्राप्तिपूर्वकाविवक्षास्थले अपादनसम्प्रदानाधिकरणानां कारकाणामेव तत्तत्त्वेन अविवक्षायां प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा भवतीति।

गौणमुख्यकर्मविचारः

दुहादिधातूनां एकव्यापारवाचकत्वपक्षे कर्तुरिति सूत्रविहितकर्मणः प्रधानत्वम्, अकथितं च इति सूत्रविहिकर्मणश्च गौणत्वम्। अतो गां दोग्धि पयः इत्यस्मिन्प्रयोगे पयसो मुख्यकर्मत्वम्, गोश्च गौणकर्मत्वम्। तत्र कर्मणि प्रयोगे कस्मिन् कर्मणि लकार इति जिज्ञासाम् उच्यते -

> गौणे कर्मणि दुह्यादेः प्रधाने नीहृकृष्वहाम्।
> बुद्धिभक्ष्यार्थयोः शब्दकर्मणाञ्च निजेच्छया॥
> प्रयोज्यकर्मण्यन्येषां ण्यन्तानां लादयो मताः॥ इति।

कर्मणि प्रयोगे दुहादीनां द्वादशधातूनां गौणे कर्मणि लकारो विधीयते। नीहृकृष्वहां चेति चतुर्णां धातूनां प्रधाने कर्मणि लकारो भवति। अतो दुहादीनां योगे गौणे कर्मणि लकारविधानात्, गौणकर्मणोऽभिहितत्वात् तत्रैव प्रथमा, प्रधानकर्मणश्च अनभिहितत्वात् कर्मणि द्वितीया इति द्वितीयाविभक्तिः। अत एव गां दोग्धि पयः इत्यस्य कर्मणि प्रयोगे गौः पयो दुह्यते इत्येवं गोशब्दात् प्रथमा। नीप्रभृतीनां चतुर्णां धातूनां योगे तु प्रधानकर्मणि लकारविधानात् प्रधानकर्मणोऽभिहितत्वात् तत्रैव प्रथमा, गौणकर्मणोऽनभिहितत्वात् कर्मणि द्वितीया इति द्वितीयाविभक्तिर्जायते। अतः ग्राममजां नयति इत्यस्य कर्मणि प्रयोगे ग्रामम् अजा नीयते इत्येवं अजाशब्दात् प्रथमा, तस्य मुख्यकर्मत्वात्।

दुहादिषोडशधातूनां व्यापारद्वयार्थकत्वमङ्गीकृत्य अकथितं च इति सूत्रं प्रत्याख्यातं भाष्यकारेण। तथाहि गां दोग्धि पयः इत्यत्र गौः पयः त्यजति, गवा पयः त्याजयति इत्यर्थप्रतीत्या दुह्-धातोः अन्तःस्थितद्रवद्रव्यविभागानुकूलव्यापारानुकूलव्यापारार्थकत्वात् गोपनिष्ठ-प्रधानव्यापारजन्य-विभागानुकूलव्यापाररूपफलाश्रयत्वेन गोः, अप्रधानव्यापारजन्यविभागरूपफलाश्रयत्वेन पयसश्च कर्तुरीप्सिततमं कर्म इत्यनेनैव कर्मत्वसिद्धिरिति तेषामाशयः। तस्मिन् व्यापारद्वयार्थकत्वपक्षे गवादीनां प्रधानकर्मत्वम्। प्रधानकर्मत्वस्य स्वरूपमुक्तं नागेशेन – "प्रधानकर्मत्वं च कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे कर्तृनिष्ठप्रधानव्यापारविशेषणकफलाश्रयत्वम्" इति। अत्र गोपनिष्ठदुह्-धात्वर्थप्रधानीभूतव्यापारे विभागानुकूलव्यापाररूपफलस्य साक्षाद् अन्वयो भवति। तच्च फलं गोनिष्ठम्। अत एव गौः प्रधानकर्म। पयसस्तु तु गौणकर्मत्वम् अप्रधानव्यापारविशेषणकफलाश्रयत्वात्। अस्मिन् पक्षे तु दुहादीनां प्रयोगे प्रधानकर्मणि लकारा विधीयन्ते। अतोऽत्रापि कर्मणि प्रत्यये प्रधानकर्मणोऽभिहितत्वात् गोशब्दात् प्रथमायां गौः पयो दुह्यते इति प्रयोग उपपद्यते।

एवमेव गर्गान् शतं दण्डयति इति वाक्ये दण्डयतेः स्वसम्प्रदानक-दानानुकूलव्यापारानुकूलव्यापारवाचकत्वात् तादृशप्रधानव्यापारप्रयोज्यफलाश्रयत्वाद् गर्गाणां प्रधानकर्मत्वं, अप्रधानव्यापारजन्यफलाश्रयत्वाच्च शतस्य गौणकर्मत्वम्। अतः प्रधानकर्मणि लकारविधानात् गर्गाः शतं दण्ड्यन्ताम् इति प्रयोगः। परन्तु एवं सति वृद्धिसूत्रभाष्यं विरुध्यते। तत्र भाष्ये गर्गाः शतं दण्ड्यन्ताम् इत्यस्य गर्गसमुदायो मिलित्वा दण्डरूपेण शतं ददाति, न तु प्रत्येकं गर्गः शतं ददातीति तात्पर्यं प्रतिपादितम्। उक्तं हि तत्र – अर्थिनश्च राजानो हिरण्येन भवन्ति, न च प्रत्येकं दण्डयन्ति इति। तत्र अप्रधानकर्मगर्गाणां बहुत्वेऽपि प्रधानकर्मणः शतस्य आवृत्तिर्नेति प्रतिपादितम्। परन्तु दण्डयतेः व्यापारद्वयवाचकत्वे गर्गाणां प्रधानकर्मत्वात् तद्भाष्यविरोधः सुस्पष्टः। तत्र समाधानम् उच्यते यत् प्राधान्यं द्विविधं भवति – आर्थप्राधान्यं शाब्दप्राधान्यं च। पुत्रेण सहागतः पिता इति वाक्ये आगमनक्रियायां पितुः अन्वयात् पितुः प्राधान्यम् अस्ति। तच्च शाब्दं प्राधान्यम्। पुत्रस्य अप्राधान्यम्। परन्तु पुत्रं विना पिता आगमने असमर्थः। अतः पुत्रस्य आर्थिकं प्राधान्यं वर्तते। एवं प्रकृते गर्गकर्मनिष्ठं शाब्दं प्राधान्यम्। उद्देश्यत्वरूपम् आर्थप्राधान्यं शतकर्मनिष्ठम्। अतः उद्देश्यत्वरूपार्थिकप्राधान्यपक्षे भाष्योक्तिः सङ्गच्छते। एवमत्र शाब्दं प्राधान्यं लाद्युत्पत्तिप्रयोजकम्। आर्थं प्राधान्यं आवृत्तिप्रतिबन्धकमिति बोध्यम्।

मत्त्वः त्वं शकारं चोदयसि इति वाक्ये मत्तः इत्यस्य आपादानत्वेन अविवक्षायाम् अकथितं च इति सूत्रेण कर्मसंज्ञायां मां त्वं शकारं चोदयसि इति वाक्यं समापन्नम्। जिज्ञासाज्ञापनं ण्यन्तस्य चोदयतेरर्थः। व्यापारद्वयार्थकत्वपक्षे ज्ञानानुकूलव्यापारानुकूलव्यापारः अर्थः चोदयतेः। एकव्यापारार्थत्वपक्षे तु शकारं भवति प्रधानकर्म, परन्तु शाब्दं प्राधान्यं युष्मदर्थनिष्ठम्। अतः कर्मणि प्रत्यये प्रधानकर्मणः उक्तत्वात् शकारमसि चोदितः इति प्रयोग उपपद्यते। चोदितः इत्यत्र कर्मणि क्तः।

एकव्यापारार्थकत्वे गवादीनाम अकथितं च इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा भवति। एवञ्च आदिकर्मभिन्नत्वात् अप्राधान्यदेव अर्थात् गौणे कर्मणि लकारव्यवस्था क्रियते। व्यापारद्वयार्थत्वे तु प्रधानकर्मणि लकारव्यवस्था। अत उक्तम् –

> प्रधानकर्मण्याख्येये लादीनाहुर्द्विकर्मणाम्।
> अप्रधाने दुहादीनां ण्यन्ते कर्तुश्च कर्मणः॥ इति।

गां दोग्धि पयः इत्यादौ गवादेः यदा अपादानत्वेन विवक्षा तदा पञ्चम्येव। यथा गोः पयो दोग्धि। यदा कर्मत्वेन विवक्षा तदा द्वितीयैव। यथा गां पयो दोग्धि इति। यदा क्षीरान्वयिसम्बन्धप्रतियोगित्वेन विवक्षा तदा षष्ठ्येव। द्विकर्मसु गवादीनां कर्मत्वाविवक्षया क्रियान्वये षष्ठी न भवति अनभिधानात्। अर्थात् सर्वत्र षष्ठ्यन्तार्थस्य क्रियान्वयविवक्षायां षष्ठ्यभावः इति तु नियमो नास्ति। क्वचिदेव इति इति मनसि निधाय नागेशः समाधत्ते यत् स्वान्वययोग्यानामर्थे अन्वये सम्भवति षष्ठ्यर्थस्य क्रियान्वयः अव्युत्पन्नः इति वचनानुसारेण क्रियायां सम्बन्धत्वेन अन्वयविवक्षायां षष्ठी न भवति। तेन मातुः स्मरति इत्यादौ षष्ठीप्रयोगे न दोषः।

षष्ठ्यन्तपदोपस्थाप्यस्य क्रियया द्रव्येण च उभयत्र अन्वयसम्भावनायां द्रव्ये एव अन्वयो भवति, न तु क्रियायाम्। षष्ठ्यन्तपदोपस्थाप्यार्थस्य स्वसमभिव्याहृतस्वान्वययोग्यद्रव्ये अन्वयो भवति। अतः तण्डुलानोदनं पचति इत्यत्र तण्डुलान् इति षष्ठ्यन्तपदोपस्थाप्यार्थः विक्लित्याश्रये ओदने अन्वेति, न तु पाकक्रियायाम्।

अत एव कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति सूत्रे भाष्ये द्व्यर्थश्चैव पचिः विकारयोगे षष्ठी इत्युक्तम्। अर्थात् विक्लित्तिः विक्लित्यनुकूलव्यापारश्च पच्धात्वर्थः। तण्डुलानोदनं पचति इत्यत्र विक्लित्याश्रये अन्वयात् षष्ठी भवति इति शम्।

संकेतपञ्जिः

पा. सू. = पाणिनीयसूत्रम्

धा. पा. = धातुपाठः

वै. सि. कौ. = वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी

उल्लेखपञ्जिः

१. कर्मसंज्ञाविधायकानि सूत्राणि - क्रुधद्रुहोरुपसृष्टयोः कर्म(अष्टा.१/४/३८), दिवः कर्म च(अष्टा.१/४/४३), अधिशीङ्स्थासां कर्म(अष्टा.१/४/४६), अभिनिविशश्च(अष्टा.१/४/४७), उपान्वध्याङ्वसः(अष्टा.१/४/४८), कर्तुरीप्सिततमं कर्म(अष्टा. १/४/४९), तथायुक्तं चानीप्सितम्(अष्टा.१/४/५०), अकथितं च (अष्टा.१/४/५१), गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थशब्दकर्माकर्मकाणामणि कर्ता स णौ (अष्टा.१/४/५२), हृक्रोरन्यतरस्याम् (अष्टा.१/४/५३)

२. पा. सू. १/४/५१

३. धा.पा. १०/०३८९

४. वै.सि.कौ. – ५३९

५. धा.पा. २/४

६. धा.पा. १/१००१

७. धा.पा. १/११५१

८. धा.पा. १/४७२

९. धा.पा. ७/१

१०. धा.पा. ६/१४९

११. धापा. ५/५

१२. धा.पा. २/३९

१३. धा.पा. २/७०

१४. धा.पा. १/६४२

१५. धा.पा. १/९८६

१६. धा.पा. ९/६६

१७. धा.पा. १/१०४९

१८. धा.पा. १/१०४६

१९. धा.पा. १/११४५

२०. धा.पा. १/११५९

२१. महाभाष्यम् – १/४/५१

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः*। सम्पा. प्रो.हरेकृष्णशतपथी। राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपतिः, २००७।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*(प्रथमो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतीलाल बनारसी दासः, २०१४ (पुनर्मुद्रणम्)।

वामन-जयादित्यः। *काशिका*। सम्पा. जयशङ्करलाल त्रिपाठी। वाराणसी तारा वुक् एजेन्सी, १९९०।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७। (चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला १९)।

भट्टोजिदीक्षितः। *प्रोढमनोरमा* (अव्ययीभावान्तो भागः)। लघुशब्दरत्न-भैरवी-भावप्रकाश-सरला-टीकाभिः संवलिता। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २००३।

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्*। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री जोशी। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, १९९१।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*। सम्पा. श्रीगोविन्दाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७।

न्यायनये ईश्वरः प्रामाणिकः

शिवशंकर-नाइया

सारसंक्षेपः

ईश्वरोऽस्ति न वेति जिज्ञासायां *प्रमाणाधीना प्रमेयसिद्धिः* इति न्यायमनुसृत्य चार्वाकादिमतमपाकृत्य उदयनाचार्यादिभिः नैयायिकैः ईश्वरस्यानुमानवेद्यत्वं यत्साधितं तस्य चर्चा अत्र उपस्थाप्यते। उत्पद्यमानस्य घटस्य कर्ता भवति कुलालः, पटस्य कर्ता भवति कुविन्दः। एवम् उत्पद्यमानानां पर्वतसागरादीनां कश्चित् कर्ता भवेत्। स च कर्ता अस्मदादिः अल्पज्ञो जीवः भवितुं न समर्थः। अतः अस्मद्व्यतिरिक्तः पर्वतादीनां कर्तास्तीति सिद्ध्यति, स एव ईश्वरः। मूलत उदयनाचार्यस्य न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थं विश्वनाथन्यायपञ्चाननस्य भाषापरिच्छेदग्रन्थञ्चाश्रित्य ईश्वरः प्रामाणिक इति आलोचयिष्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

प्राचीनन्यायः, नव्यन्यायः, पूर्वपक्षः, उत्तरपक्षः, ईश्वरः।

ईश्-धातोः वरच्प्रत्ययात् ईश्वरशब्दः निष्पन्नः। यस्यार्थास्तावत् सर्वशक्तिसम्पन्न-समर्थ-धनाढ्य-प्रभु-स्वामी-परमेश्वर-शिव-कामदेव-दुर्गापति-नायक-नेता-अधिपत्यादयः। यथोक्तं महाभारते –

> अहं चैव हि यच्चान्यन्ममास्ति वसु किञ्चन।
> तत्सर्व्वं तव विस्रब्धं कुरु प्रणयमीश्वरः॥[१]

ईश्वरः सर्वभूतानां धर्मकोषस्य गुप्तये[२] इति मनुः। *विशुद्धसत्त्वप्रधानाज्ञानोपहितचैतन्यम्* इति वेदान्तः। येन जगच्छासितं, स ईश्वरः। सैव जगतः कर्ता धर्ता हर्ता नियन्ता चेति उच्यते। तदुक्तं श्रुत्याम् –

> ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
> तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्वित् धनम्॥[३]

एवञ्च *सर्वे चांशगताः प्रोक्तः कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्* इति श्रीमद्भागवतोक्तिरेव प्रमाणम्। कारणं विना कार्यसिद्धिर्न भवतीति नैयायिकैः जगतः निमित्तकारणेत्वेन ईश्वरः स्वीकृतः। स च ईश्वरः जगतो समवाय्यसमवायिनिमित्तकारणत्रयेषु निमित्तकारणं भवतीति मुक्तावलीकारैः विश्वनाथन्यायपञ्चाननभट्टाचार्यैः कारिकावल्यां मङ्गलाचरणे उल्लिखितम्

> नूतनजलधररुचये गोपवधूटीदुकूलचौराय।
> तस्मै कृष्णाय नमः संसारमहीरुहस्य वीजाय॥[४]

संसार एव महीरुहो वृक्षस्तस्य वीजं निमित्तकारणमीश्वरो भवति। न्यायनये पृथिव्यादिषु नवद्रव्येषु आत्मा जीवात्मा-परमात्माभेदाभ्यां द्विविधो भवति। समवायेन ज्ञानवान् जीवात्मा भवति। समवायेन नित्यज्ञानवान् ईश्वरो भवति। तत्र ईश्वरे संख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-बुद्धि-इच्छा-प्रयत्नाश्चेति अष्टौ गुणाः वर्तन्ते। एतेषु अष्टगुणेषु बुद्धीच्छाप्रयत्नाः विशेषगुणाः, अन्ये संख्यादयः पञ्च सामान्यगुणाः भवन्तीति नैयायिकानां सिद्धान्तः। तत्र ईश्वरोऽस्तीति न वेति जिज्ञासायामीश्वरो नास्तीति अनीश्वरवादिनां चार्वाक-मीमांसा-बौद्ध-जैन-सांख्यानां मतखण्डनपुरस्सरं ईश्वरसद्भावे न्यायाभिमतं यत्प्रमाणं विद्यते तस्य प्रकाशनमत्र करिष्यते।

ईश्वरः जगतः निमित्तकारणमिति यो हि न्यायसिद्धान्तः विद्यते तन्मनसि निधाय कारिकावल्यां मङ्गलाचरणरूपेण उपस्थाप्यते विश्वनाथपञ्चाननेन *नूतनजलधररुचये* इत्यादि। मेघो यथा वृष्टिप्रदानेन जनसमूहस्य मोदं हर्षम् आनन्दं जनयति तथैव भगवान् कृष्णोऽपि निजभक्ताभिलाषपूर्तये स्वभक्तानां हर्षं जनयतीति श्लोकस्याशयः। तत्र यद्यपि *हेतुर्नाकारणं बीजम्* इति कोषाद् बीजशब्दस्य सामान्यकारणवाचकत्वं तथापि न्यायतन्त्रे समवाय्यसमवायिनिमित्तकारणत्रैविध्याद् भगवतः कृष्णस्य समवाय्यसमवायिकारणत्वासम्भवतया निमित्तकारणत्ववाचकम्। तत्रेदमपि बोध्यम् ईश्वरस्य यद्यपि द्रव्यत्वात् द्रव्यस्य समवायिकारणत्वनियमाच्च संसारात्मकवृक्षस्य ईश्वरः समवायिकारणं स्यात्तथापि नात्र तस्य ईश्वरस्य समवायिकारणत्वं, यतः ईश्वरस्य नित्यत्वेन संसारस्य तथात्वात् प्रलयोच्छेदः प्रसज्यते। नापि ईश्वर असमवायिकारणं यतः असमवायिकारणत्वं गुणकर्मणोरेव भवति। ईश्वरस्य द्रव्यत्वान्नासमवायिकारणत्वमिति तस्मान्निमित्तकारणमीश्वरो भवतीति।

न्यायनये ज्ञानाश्रयः आत्मा, ज्ञानाधिकरणमात्मा। परमात्माजीवात्माभेदात् स द्विविधः। परमात्मनः नामान्तरं ईश्वरः। परमात्मा एकः व्यापकश्च। ज्ञानमिच्छाप्रयत्नाः परमात्मनः विशेषगुणाः, ते च नित्याः तथा सर्वविषयकाः। सिद्धान्तमुक्तावल्यामुक्तम् - *ईश्वरोऽपि न ज्ञानसुखात्मा, किन्तु ज्ञानाद्याश्रयः*[५] इति। वेदान्तिनप्राहुः - ईश्वरः सत्यज्ञानानन्दस्वरूप इत्युक्तेऽपि स न ज्ञानस्वरूप आनन्दस्वरूपो वा। यः सर्वज्ञः सर्वविदिति श्रुतिवशात् ईश्वरः ज्ञानाश्रय इत्युच्यते। ईश्वरेण जीवानां शुभाशुभकर्मानुसारं जगत् विरच्यते। सृष्टेः प्रारम्भे जीवहिताय वेदनिर्माणं कृतम्। ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशुद्रवर्णानां तथा ब्रह्मचर्यगार्हस्थवानप्रस्थसंन्यासानां चतुराश्रमाणां व्यवस्था लोकव्यवहाराय तथा शिक्षाप्रदानाय निर्मिता। जगतः स्रष्टावशादीश्वरैव ब्रह्मा इत्युच्यते, पालकत्वात् विष्णुः तथा संहर्तावशात् रुद्रः नाम व्यवह्रियते इति शास्त्रादनुमीयते।

न्यायकुसुमाञ्जलिः इति ग्रन्थे कृतमुदयनाचार्येणेश्वरनिरूपणम्। तेनोक्तम् –

> स्वर्गापवर्गयोर्मार्गमामनन्ति मनीषिणः।
> यदुपास्तिमसावत्र परमात्मा निरूप्यते।।[६]

ईश्वरविषये संक्षेपतः पञ्चतयी विप्रतिपत्तिर्दृश्यते – *अलौकिकस्य परलोकसाधनस्याभावात्, अन्यथापि परलोकसाधनानुष्ठानसम्भवात्, तदभावावेदक प्रमाणसद्भावात्, सत्त्वेऽपि तस्याप्रमाणत्वात्, तत्साधक प्रमाणाभावाच्चेति*[७]। विरुद्धा प्रतिपत्तिर्यस्मादिति व्युत्पत्त्या विप्रतिपत्तिशब्दः निष्पन्नः। शब्दस्यार्थः विरुद्धकोटिद्वयोः उपस्थापकं वाक्यद्वयम्। संशयस्यान्यतममिह कारणम्। यथा शब्दो नित्यो न वेति (शब्दो नित्यः, शब्दो न नित्यः) वाक्यशब्दविषये नित्यताऽनित्यतारूपस्य विपरीतकोटिद्वयस्योपस्थापकत्वादिदं विप्रतिपत्तिवाक्यम्।

जगदीशतर्कालंकारस्य गुरुणा न्यायकुसुमाञ्जलिकारिकाकारेण रामभद्रसार्वभौमेनोल्लिखितम् – विप्रतिपत्तिवाक्यमिदं यथाक्रमं चार्वाकमीमांसाबौद्धदिगम्वरजैनसांख्यानुसारिनम्। प्रकाशकारवर्धमानोपाध्यायादिप्राचीनटीकाकारैस्तु तन्नोक्तम्। विप्रतिपत्तिवाक्यविषये बहु व्याख्यानमस्ति, तन्मध्ये टीकाकारेण गुणानन्दविद्यावागीशेनोक्तं मतमत्रोच्यते। विप्रतिपत्तिः विपरीता प्रकृतसिद्धिबाधिका असाधकत्वविषयिका प्रतिपत्तिः। तस्यां पञ्चतय्यां विरोधिप्रतिपत्तौ हेतूनाह – *अलौकिकस्येत्यादि*।

१. अलौकिकपरलोकसाधनम् अदृष्टं चेतनाधिष्ठितम् अचेतनत्वे सति जनकत्वादितीश्वरसाधकानुमानप्रदर्शनानन्तरमीश्वरवादिनम्प्रति निरीश्वरवादिभिरुक्तं यदयं हेतुः असाधकः

आश्रयासिद्धेः इति विरुद्धप्रतिपत्तिः। यस्मादलौकिकं परलोकं वा, साधनम् अलौकिकपरलोकसाधनं वेति किमपि न स्वीकार्यम्। तस्मात् स्थलेऽत्र आश्रयासिद्धिर्दोषो भवति।

२. वेदः वक्तृवाक्यार्थयथार्थज्ञानजन्यः प्रमाणशब्दत्वादित्यनुमानेनेश्वरसाधने प्रवृत्ते सति तस्य बाधकम् अन्यथापि परलोकसाधनानुष्टानसम्भवादिति। अर्थात् वेदवाक्यार्थज्ञानजन्यत्वं विहाय अपि नित्यनिर्दोषत्वात् वेदस्य प्रामाण्यं तन्मूलकयागाद्यनुष्ठानञ्च सम्भवम्। अत एव तदनुमानमप्रयोजकमनुकूलतर्करहितम्।

३. कस्यचिदीश्वरसाधकानुमानस्य या बाधकप्रतिपत्तिः, तस्य हेतुः - *तदभावावेदकप्रमाणसद्भावादिति।* अर्थात् बाधकसामग्रीरूपेणानुपलब्धिरेव विरुद्धप्रतिपत्तिहेतुः।

४. मन्त्रायुर्वेदवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यादिति सूत्रे वेदप्रामाण्यं प्रति आप्तप्रामाण्यं कारणमित्युक्तम्। इत्थमीश्वरसिद्धिर्या बाधकप्रतिपत्तिः तस्य हेतुः - *सत्त्वेऽपि तस्याप्रमाणत्वादिति।* अर्थात् ईश्वरः तस्य च ज्ञानप्रामाण्यं नास्ति। अत एव तदनुमाने हेत्वसिद्धिदोषः।

५. क्षितिः सकर्तृका इत्यनुमानस्य बाधकप्रतिपत्तेः हेतुः – *तत्साधकप्रमाणाभावादिति।* क्षितिर्न सकर्तृका सकर्तृकत्वसाधकप्रमाणाविषयत्वादिति पूर्वोक्ते ईश्वरसाधकानुमाने बाधोत्थापकरूपेण विप्रतिपत्तिहेतुरिति।

ईश्वरसाधकप्रमाणाभावादिति पञ्चमीं विप्रतिपत्तिं निराकर्तुमुपन्यस्यति – नन्वीश्वरे प्रमाणोपपत्तौ सत्यां सर्वमेतदेव स्यात्, तदेव तु न पश्याम इति चेत्, न ह्येष स्थाणोरपराधो यदेनमन्धो न पश्यति। अवैदिकैः चार्वाकादिभिः ईश्वरो नास्तीति यत् प्रतिपादितं तन्मतापकरणाय प्रमाणप्रदर्शनाय च मुक्तावलीकारेणोक्तम् – एतेन ईश्वरे प्रमाणमपि दर्शितं भवतीति। अर्थात् संसारकरणत्वकथने ईश्वरेऽनुमानरूपं प्रमाणं प्रदर्शितं भवति। तत्र प्रमाणविषये उदयनाचार्येण न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थस्य पञ्चमस्तवकेऽभिहितम् -

> कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।
> वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यों विश्वविदव्ययः॥[८]

उदयनाचार्यप्रतिपादितनवविधानुमानेषु प्रथमकार्यत्वहेतुकानुमानं स्वीकृत्य विश्वनाथेनोक्तम् – तथाहि यथा घटादिकार्यं कर्तृजन्यं तथा क्षित्यङ्कुरादिकमपि। अनुमानाकारस्तु – क्षित्यङ्कुरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवदिति। अत्र घटादि कार्यमिति पदद्वये कार्यपदं हेतुबोधकम्। यथा घटादिकं कार्यत्वाद् भवति कर्तृजन्यं तथा सति तादृशानुमानं फलितं भवति। उपर्युक्तानुमाने क्षित्यङ्कुरादिकं पक्षो, क्षितिपदेन स्थूलपृथिव्याः ग्रहणं अङ्कुरपदेन द्व्यणुकस्य आदिपदेन च तद्घटिमेघादीनां ग्रहणं भवति। एवञ्चात्र क्षितित्वमङ्कुरत्वं तद्घटत्वं मेघत्वञ्च न पक्षतावच्छेदकमपि तु तत्त्रयसाधारणं स्वरूपसम्बन्धात्मकं कार्यत्वं पक्षतावच्छेदकम्, तदवच्छिन्नः पक्षः क्षित्यङ्कुरादिकम्। प्रागभावप्रतियोगित्वात्मकं कार्यत्वं च उपादानगोचराऽपरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्त्वरूपं ज्ञेयम्। अत्र उपादानेन समवायिकारणं ग्राह्यम्। तथाहि घटे उपादानं कपालद्वयं, तद्गोचराऽपरोक्षं तद्विषयकप्रत्यक्षं यत् ज्ञानचिकीर्षाकृत्येत्त्रयं तद्वान् कुलाल एव, स च घटस्य कर्ता यथा भवति तथैव क्षित्यङ्कुरादीनामुपादानकारणं परमाण्वादयः, तद्गोचराऽपरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमानीश्वर एव भवितुमर्हतीति ईश्वरः सिद्धो भवति। बाधकप्रमाणाभावे सत्यपि साधकप्रमाणाभावत्वात् यथा शशशृङ्गादेरलीकत्वमभिप्रेतं तार्किकैः, तथा ईश्वरस्यापि साधकप्रमाणाभावे अभावत्वं सिद्ध्यति। पूर्वपक्षिमतं खण्डनाय ईश्वरस्यास्तित्वसाधकप्रमाणोपस्थापनाय च कारिकेयमुल्लिखिता उदयनाचार्येण।

केचित्तु अनुकूलकृतिसमवायित्वमेव कर्तृत्वं, न तु जनकत्वविशेषितं गौरवात्, तथा च ज्ञानेच्छाकृतिजन्यत्वस्यैव साधकत्वात् तदाश्रयत्वमेवेश्वरस्य कर्तृत्वमित्याहुः।

नन्वीश्वरे प्रमाणोपपत्तौ सत्यां सर्वमेतदेव स्यात्, तदेव तु न पश्याम इति चेत्, न ह्येष स्थाणोरपराधो यदेनमन्धो न पश्यति। तथा हि कार्यत्वादिहेतुभिरेव ईश्वरास्तित्वं प्रमाणितमिति। प्राचीननैयायिकसम्मतमीश्वरसाधकानुमानम् – क्षित्यङ्कुरादिकं कर्तृजन्यं (सकर्तृकम्) कार्यत्वात् घटवदिति। अर्थात् घटादिकार्यं यथा कर्तृजन्यम्, तथा क्षित्यङ्कुरादिकं कार्यमपि कर्तृजन्यम्। न्यायनये द्व्यणुकं भवति प्रथमोत्पन्नं कार्यम्। उक्तानुमाने साध्यं कर्तृजन्यत्वम्, हेतुः कार्यत्वम्, दृष्टान्तश्च घटः। अनुमानेनानेन पक्षे कर्तृजन्यत्वस्य सिद्धे सति कर्तृरूपेण यः सिद्ध्यति सैव ईश्वरः। वेदप्रमाणेनापि ईश्वरः सिद्धो भवति। श्वेताश्वतरोपनिषद्युक्तम् – *द्यावाभूमीजनयन् देव एकः*। ऋग्वेदसंहितायामुक्तम् – *विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता*। अत एव कार्यत्वहेतुः कानुमानेनेश्वरसिद्धिः न्यायवैशेषिकाचार्यैर्दृष्टा।

ईश्वरसाधकानुमानं द्वितीयहेतुः आयोजनम्। अनुमानाकारो भवति - 'सर्गाद्यकालीनद्व्यणुकारम्भकपरमाणुद्वयसंयोगजनकं कर्म चेतनप्रयत्नपूर्वकं कर्मत्वात् अस्मदादिशरीराक्रियावत्' इत्यनुमाने सर्गाद्यकालीनद्व्यणुकारम्भकपरमाणुद्वयसंयोगजनकं कर्म पक्षः, चेतनप्रयत्नपूर्वकत्वं साध्यं, कर्मत्वञ्च हेतुः। सृष्टेः प्रारम्भे द्व्यणुकारम्भकपरमाणुद्वयसंयोगरूपकर्म अवश्यमेव किञ्चित् चेतनप्रयत्नपूर्वकम्। कारणं हि प्रयत्नं विना एतादृशः कर्मसम्पन्नर्भवितुं नार्हति, तादृशि कर्मणि कर्मत्वात्। यत्र यत्र हेतुः कर्मत्वं तत्र तत्र साध्यं चेतनपूर्वकत्वम्। इत्थमनुमानेन यस्य प्रयत्नपूर्वकमुक्तसंयोगजनकं कर्म सम्पद्यते, सैव ईश्वरः। यस्मात् सृष्टेः प्रारम्भे ईश्वरं विना कस्यचित् जीवस्यास्तित्वं न सम्भवति। अत एव आयोजनेन कर्मत्वेन वा चेतनरूपेण यः सिद्धः सैव ईश्वरः।

ईश्वरसाधकानुमानं तृतीयहेतुः भवति धृतिः। अत्र धृतिशब्दस्यार्थः धारणम्। अनुमानाकारो भवति – ब्रह्माण्डादि पतनप्रतिबन्धकीभूतप्रयत्नवदधिष्ठितं धृतिमत्त्वात् वियतिविहङ्गमधृतकाष्ठवत्। इत्यनुमाने ब्रह्माण्डादि पक्षः, पतनप्रतिबन्धकीभूतप्रयत्नवदधिष्ठितत्त्वं साध्यम्, धृतिमत्त्वं हेतुः, दृष्टान्तश्च विहङ्गमधृतकाष्ठः। विहगाः यथा नीडनिर्माणाय शुष्ककाष्ठादिं यत्नेन आनयन्ति, तथैव अस्माकं ब्रह्माण्डमिदमवश्यं केनचित् पुरुषेण विधृतम्। धृतिमत्त्वात् पतनप्रतिबन्धकीभूतप्रयत्नवान् पुरुष एव ईश्वरः।

ईश्वरसाधकानुमानं चतुर्थहेतुः भवति पदम्। पदशब्दस्यार्थः व्यवहारः। अनुमानाकारो भवति – पटादिसम्प्रदायव्यवहारः स्वतन्त्रपुरुषप्रयोज्यः व्यवहारत्वात् आधुनिकलिप्यादिव्यवहारवत्। अनुमानेऽस्मिन् पटादिसम्प्रदायव्यवहारः पक्षः, स्वतन्त्रपुरुषप्रयोज्यत्वं साध्यम्, व्यवहारत्वं हेतुः दृष्टान्तश्च आधुनिकलिप्यादिव्यवहारः। आधुनिकलिप्यादिव्यवहारः यथा स्वतन्त्रपुरुषप्रयोज्यः, तथैव पटादिसम्प्रदायव्यवहारोऽपि स्वतन्त्रपुरुषप्रयोज्यः। व्यवहारत्वात् स्वतन्त्रपुरुषरूपेण ईश्वरः सिद्धः।

ईश्वरसाधकानुमानं पञ्चमहेतुः भवति प्रत्ययो प्रामाण्यं वा। अनुमानाकारः – वेदजन्यज्ञानं कारणगुणजन्यं प्रमात्वात् (प्रामाण्यात्) प्रत्यक्षादिप्रमावत्। अनुमानेऽस्मिन् वेदजन्यज्ञानं पक्षः, कारणगुणजन्यत्वं साध्यं, प्रमात्वं हेतुः दृष्टान्तश्च प्रत्यक्षादिप्रमा। प्रामाण्यं कारणगुणजन्यम्। यत्र यत्र प्रमात्वं प्रामाण्यं वा तत्र तत्र कारणगुणजन्यत्वम्। वेदज्ञाने यत् प्रामाण्यं तदवश्यमेव वेदवक्तारूपकारणगुणजन्यम्। अत एव वेदवक्तृरूपेण सर्वज्ञत्वादिविशिष्टः ईश्वरः सिद्धो भवति।

ईश्वरसाधकषष्ठहेतुः श्रुतिः। अनुमानाकारः – वेदः पौरुषेयः वेदत्वात् आयुर्वेदवत्। अत्र वेदः पक्षः, पौरुषेयत्वं साध्यम्, वेदत्वं हेतुः, दृष्टान्तश्च आयुर्वेदः। न्यायनये वेदः पौरुषेयः अर्थात् ईश्वररूपपुरुषरचितः। अत एव उक्तानुमानेन यः साध्यरूपपुरुषः सिद्ध्यति, सैव सर्वज्ञेश्वरः।

सप्तमहेतुः भवति वाक्यत्वम्। वेदः पौरुषेयः वाक्यत्वात् भारतादिवदित्यनुमानाकारोऽत्र। अनुमानेऽस्मिन् वेदः पक्षः, पौरुषेयत्वं साध्यम्, हेतुः वाक्यत्वं दृष्टान्तश्च महाभारतादिः। यत्र यत्र वाक्यत्वं तत्र तत्र पौरुषेयत्वम्। अतः पौरुषेयत्वात् यः पुरुषः सिद्धः सैव ईश्वरः।

ईश्वरसाधका अष्टमहेतुर्भवति संख्याविशेषः। अत्रानुमानाकारः – द्व्यणुकपरिमाणं संख्याजन्यं परिमाणप्रचयाजन्यत्वे सति जन्यपरिमाणत्वात्। द्व्यणुकपरिमाणं पक्षः, संख्याजन्यत्वं साध्यं, परिमाणप्रचयाजन्यत्वे सति जन्यपरिमाणत्वं हेतुः। जन्यपरिमाणं त्रिविधप्रकारेणोत्पद्यते – संख्यायोनिः परिमाणयोनिः प्रचययोनिश्च। योनिशब्दस्यार्थः कारणम्। परिमाणस्य त्रिविधं कारणम् – संख्या परिमाणं प्रचयश्च। परमाणुमात्रं सजातीयोत्कृष्टपरिमाणस्य जनको भवति। महत्परिमाणविशिष्टाभ्यां कपालद्वयाभ्यां निर्मितं घटपरिमाणमुत्कृष्टम्। अणुपरिमाणं तु न कस्यापि कारणं भवति। तद्धि स्वाश्रयारब्धद्रव्यपरिमाणारम्भकं भवेत्। तच्च न सम्भवति, परिमाणस्य स्वसमानजातीयोत्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमात्। महदारब्धस्य महत्तरत्ववदणुजन्यस्याऽणुतरत्वप्रसङ्गात्। भाषापरिच्छेदे ग्रन्थे विश्वनाथेनोक्तम् – पारिमाण्डल्यभिन्नानां कारणत्वमुदाहृतम्। अतः न्यायवैशेषिकाचार्यैरुक्तम् – परमाणुगतद्वित्वसंख्या द्व्यणुकपरिमाणस्य कारणमिति। द्वित्वादिसंख्या अपेक्षाबुद्धिजन्या, तस्मात् यस्यापेक्षाबुद्धिमाश्रित्य परमाणुद्वित्वसंख्या संयुक्ता भवति, सैव ईश्वरः। इत्थं उदयनाचार्येण ईश्वरसाधकैः अष्टप्रमाणैः ईश्वरास्तित्वं प्रतिपादितम्। वस्तुतः प्रागुक्तसामान्यतोदृष्टानुमानेन परिशेषानुमानेन च सर्वज्ञपुरुषस्यास्तित्त्वं सिद्धम्।

अत एव नैयायिकाभिमतानुमाने अनुकूलतर्कप्रदर्शनाय विश्वनाथेन उच्यते - मम तु कर्तृत्वेन कार्कारभाव एव अनुकूस्तर्कः इति। अर्थात् कार्यत्वावचछिन्नं प्रति कर्तृत्वावच्छिन्नं कारणं भवतीति कार्यकारणभावः। तथा हि कार्यत्वं यदि सकर्तृकव्यभिचारि स्यात् तर्हि कृतिजन्यतावच्छेदकं न स्यादित। एवञ्च आगमप्रमाणेनापि ईश्वरं साधयितुं शक्यते। तथा चोक्तं विश्वनाथेन – *'द्यावाभूमी जनयन्देव एकः '(यजुः १७/१९) 'विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता ' इत्यादयः आगमा अप्यनुसन्देयाः* इति। अत्र द्यौः स्वर्गलोकः, भूमिः मर्त्यलोकः, द्यावाभूमीति छान्दसः प्रयोगः, स्वर्गं भूमिं चोत्पादयन् देवः परमात्मा परमेश्वर एक एव। स च परमात्मा विश्वस्य जगतः वा कर्ता निमित्तकारणं ब्रह्माण्डस्य संरक्षणकर्ता भवति। यः सर्वज्ञः सर्वविद् इत्यादिना श्रुतिप्रमाणेनापि ईश्वरः सिद्ध्यतीति।

उल्लेखपञ्जिः

१. महाभारतम्, वनपर्वः।

२. *मनुसंहिता*, १.९९।

३. *ईशोपनिषद्*, १।

४. भट्टाचार्य पञ्चानन (सम्पा.), *भाषापरिच्छेदः*, पृ. ४।

५. तदेव पृ. २३८।

६. मिश्र श्यामापद, *न्यायकुसुमाञ्जलिः*, पृ. १७।

७. भट्टाचार्य श्रीमोहन, *न्यायकुसुमाञ्जलिः*, पृ. १७।

८. *न्यायकुसुमाञ्जलिः*, ५.१।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

ईशोपनिषद्। सम्पा. अतुलचन्द्रसेनः सीतानाथतत्त्वभूषणश्च, हरफ प्रकाशनी, स्वदेशी प्रिन्टिं ओयार्कस प्राः लिः, २०१५ (पुनर्मुद्रणम्)।

ईशोपनिषद्। सम्पा. स्वामी जुष्टानन्दः, कलकाता : उद्बोधन-कार्यालयः, १३९९ वङ्गाब्द (प्रथमसंस्करणम्); १४२४ (पुनर्मुद्रणम्)।

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः*, सम्पा. श्यामापदमिश्रः, कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः,१३९० वङ्गाब्दः(प्रथमसंस्करणम्)।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्* (प्रथमः खण्डः), सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः, कलिकाता : पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षद्, १९८१।

फणिभूषणतर्कवागीशः। *न्यायपरिचयः*, कलिकाता : पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षद्, १९७८ (प्रथमसंस्करणम्), २००६ (तृतीयसंस्करणम्)।

मनुसंहिता। सम्पा. मानवेन्दुवन्दोपाध्यायः, कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २०१६ (3य संस्करणम्)।

महाभारतम्। सम्पा. श्रीहरिदाससिद्धान्तवागीशभट्टाचार्यः, कलकाता : १९३३।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *भाषापरिच्छेदः*, सम्पा. श्रीमद्पञ्चाननभट्टातार्यः, कलिकाता : महाबोधि-वुक्-एजेन्सि, १९७० (प्रथमसंस्करणम्); २०१६ (पुनर्मुद्रणम्)।

श्वेताश्वतरोपनिषद्। सम्पा. पं. जगन्नाथशास्त्री तैलङ्गः, वाराणसी : शैवभारती-शोधप्रतिष्ठानम्, २००६।

रससूत्रम् : एकः विमर्शः

सुरेश-घोषः

सारसंक्षेपः

प्राचीनभारतीयालङ्कारशास्त्रीयपरम्परायां रसालङ्कार-रीतिध्वनिवक्रोक्त्यौचित्यसम्प्रदायाः समुत्पन्नाः आसन्। एतेषु प्राचीनतमो भवति रससम्प्रदायः। वर्तमाने काले उपलब्धरसशास्त्रेषु प्राचीनतममस्ति भरतप्रणीतं नाट्यशास्त्रम्। भरताचार्येण नाट्यशास्त्रस्य प्रथमाध्याये नाटकोत्पत्तिप्रसङ्गे उक्तम् अथर्ववेदात् रसः संगृहीतः। भरतस्य मतानुसारेण सहृदयः दर्शकः एव रसास्वादं करोति। तन्मते नाट्यरसस्य आश्रयः हि नटः नटी च, न तु नाट्यकारः। अधुना प्रश्नस्तावत् नाट्यरसस्य आश्रयः कः? केनैव प्रकारेण रसस्यास्य निष्पत्तिर्भवति? प्रश्नस्यास्य निरसनार्थं भरताचार्यस्य रससूत्रम् आधारीकृत्य अभिनवभारतीटीकायां समाधानं प्रदत्तम्। रससूत्रस्य व्याख्यानविषये चतुर्णां पण्डितानां मतानि विद्वत्समाजे विशेषतया आलोचितानि। तद्यथा भट्टलोल्लटस्य उत्पत्तिवादः, भट्टशङ्कुकस्य अनुमितिवादः, भट्टनायकस्य भुक्तिवादः, अभिनवगुप्तस्य अभिव्यक्तिवादश्च इति। परन्तु प्रत्येकं व्याख्या भिन्नरूपेण प्रतिपादिता। प्रबन्धेऽस्मिन् एतेषां पण्डितानां सिद्धान्तं स्वस्वमतोपस्थापनपूर्वकं यथामति आलोचितम्।

कुञ्चिकाशब्दः

रसः, भट्टलोल्लटः, भट्टनायकः, भट्टशङ्कुकः, अभिनवगुप्तः।

वस्तुतः रसस्तु अखण्डः एव। तैत्तिरीयोपनिषदि रसः ब्रह्मरूपेण उपस्थाप्यते। तदुक्तं- 'रसो वै सः'। आनन्ददायकस्तु रसः। ब्रह्मलाभे यथा आनन्दः अनुभूयते तद्वत् रसस्यास्वादनेऽपि परमानन्दः अनुभूयते। आनन्दस्य उत्सः यथा ब्रह्म तथा साहित्यस्य आनन्दस्य उत्सस्तु रसः एव।

प्राचीनकालादेव रसतत्त्वस्य आलोचना प्रचलिता आसीत्। सा आलोचना अद्यतनकालेऽपि शिष्याचार्यपरम्परया क्रमशः प्रवाहिता। भरतप्रणीतं रसतत्त्वविषयकं नाट्यशास्त्रं तु सर्वेषु प्राप्तग्रन्थेषु प्राचीनतमं प्रामाण्यग्रन्थश्च। यद्यपि भरताचार्यस्य पूर्वं विविधानामालंकारिकाणां नाम प्राप्यते तथापि तेषां कोऽपि ग्रन्थः अस्माकं नयनमार्गं प्रति न आयाति। रसप्रवर्तकेषु प्रथमः भवति भरताचार्यः इति सर्वैरेव आलंकारिकैः स्वीक्रियते । भरताचार्येण नाट्यशास्त्रस्य प्रथमाध्याये नाटकस्योत्पत्तिः आलोचिता। नाटकोत्पत्तिप्रसङ्गे भरताचार्येणोक्तम् अथर्ववेदात् रसः संगृहीतः। तथाह्याम्नातं आचार्येण भरतेन-

> जग्राह पाठ्यमृग्वेदात्सामभ्यो गीतमेव च।
> यजुर्वेदादभिनयान् रसानाथर्वणादपि ।।[1] इति।

नाट्यरसस्योत्पत्तिः रसास्वादश्च लौकिकरसेन सह तुलितौ आचार्येण भरतेन। यथा विविधानां व्यञ्जनौषधिद्रव्याणां संयोगेण लौकिकरसः निष्पन्नः भवति तथा अलंकारशास्त्रे विविधानां भावानां संयोगेन स्थायिभावः रसे परिणतः भवति। यथा अस्माकं समीपे लौकिकरसः आस्वादयोग्यः तथैव आलंकारिकाणां समीपे काव्यरसः आस्वाद्यरूपेण परिगण्यते। रसोऽयं विविधभावैः अभिनयचतुष्टयेन च व्यञ्जितो भवति चेत्तर्हि सहृदयानां दर्शकानां लोकोत्तरः आनन्दलाभः भवति। तदर्थं रसोऽयं नाट्यरसरूपेण परिचीयते। अधुना प्रश्नस्तावत् भरतस्य समये श्रव्यकाव्यं प्रचलितम्

आसीत् न वा? अथ तेनैव केवलं नाट्यरसस्य कथा उल्लेखिता। यद्यपि भरतस्य नाट्यशास्त्रे श्रव्यकाव्यस्य उल्लेखः वर्तते तथापि चित्तचमत्कृतिजनकस्य उपादानस्य नाटकस्य मध्ये विद्यमानत्वात् तेन नाट्यरसस्य आलोचना विहिता। पाश्चात्यपण्डितस्य आरिस्टटलस्य मतानुसारं 'Epic Poetry' इत्यस्मात् 'Comedy And Tragedy' इत्युत्कृष्टः। परवर्तिनि काले आचार्येण अभिनवगुप्तेन काव्यरसः नाट्यरसस्य मध्ये अन्तर्भुक्तः।

नाट्याभिनयदर्शनसमये सावलीलभावेन सहृदयैः दर्शकैः रसास्वादः परिगृह्यते। नाटकमिदं रसस्य अभिव्यक्तिजनकानाम् उपकरणसमूहानां श्रेष्ठाश्रयस्वरूपम् इत्येतत्तु भरताचार्यस्य पूर्ववर्तिनाम् आलंकारिकाणां समीपे परिज्ञातम् आसीत्। तथाहि कथितं नाट्यशास्त्रे –

> यथा बहुद्रव्ययुतैर्व्यञ्जनैर्बहुभिर्युतम्।
> आस्वादयन्ति भुञ्जाना भक्तं भक्तविदो जनाः।।
>
> भावाभिनयसंबद्धान्स्थायिभावास्तथा बुधाः।
> आस्वादयन्ति मनसा तस्मान्नाट्यरसाः स्मृताः।।[२] इति।

भरतस्य मतानुसारेण सहृदयः दर्शकः एव रसास्वादं करोति। तन्मते नाट्यरसस्य आश्रयः हि नटः नटी च, न तु नाट्यकारः। अधुना प्रश्नस्तावत् नाट्यरसस्य आश्रयः कः? केनैव प्रकारेण रसस्यास्य निष्पत्तिर्भवति? प्रश्नस्यास्य निरसनार्थं भरताचार्यस्य रससूत्रम् आधारीकृत्य टीकाकृतः समाधानं कृतवन्तः। आचार्यस्य भरतस्य रससूत्रं तावत्- 'तत्र विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगात् रसनिष्पत्तिः'[३] इति। परन्तु विषयेऽस्मिन् परिलक्ष्यते मतानैक्यं टीकाकाराणां मध्ये। तेषां मध्ये चतुर्णां पण्डितानां मतानि विद्वत्समाजे विशेषतया आलोचितानि। तद्यथा भट्टलोल्लटस्य उत्पत्तिवादः, भट्टशङ्कुकस्य अनुमितिवादः, भट्टनायकस्य भुक्तिवादः, अभिनवगुप्तस्य अभिव्यक्तिवादश्च इति।

भरतरससूत्रस्यव्याख्याकरणात् प्राक् सूत्रे उल्लिखितानां पदानां ज्ञानम् आवश्यकम् अस्ति। रससूत्रे विभावानुभावव्यभिचारिभावानामुल्लेखः वर्तते। यम् अवलम्ब्य रसस्य सृष्टिर्भवति सः तु विभावः। तथाह्युक्तं– 'विभावयन्ति इति विभावाः'। आलम्बनोद्दीपनभेदेन द्विविधः विभावः। विषयाश्रयौ द्वौ आलम्बनविभावौ उद्दीपनविभावस्तु उद्बोधक एव-

> तत्र जेया विभावास्तु रत्यास्वादनहेतवः।
> ते द्विधालम्बना एके तथैवोद्दीपनाः परे।।[४] इति।

यत् वस्तु अवलम्ब्य रसमुत्पादयति सः एव आलम्बनविभावः। पारिपार्श्विकी या अवस्था रसोत्पन्नं प्रति अनुकूला भवति सा तु उद्दीपनविभावनाम्ना परिचीयते। प्रकृतपक्षे अनुभावः लौकिकचित्तवृत्तेः कार्यं भूत्वापि अलौकिकस्य रसात्मकचित्तवृत्तेः कारणम्। आङ्गलभाषायाम् 'Expression' इत्ययमेव अनुभावः। स्थायिभावस्य उपभोगसमये तस्य उपादानस्वरूपः यः चञ्चलः भावः चित्तम् अनुरञ्जयति सः तु व्यभिचारिभावः। रससूत्रे विभावानुभावव्यभिचारिभावानाम् उल्लेखं कृत्वापि स्थायिभावो न उल्लेखितः आचार्येण भरतेन। भरतस्य रससूत्रे संयोगः निष्पत्तिश्च इत्यनयोः शब्दयोः कः अर्थः अभिप्रेतः इत्यस्मिन् विषये विदुषां सकाशे विप्रतिपत्तिः वर्तते। परवर्तिनि काले भट्टलोल्लट-भट्टशङ्कुक-भट्टनायकाभिनवगुप्तादिभिः आचार्यैः रससूत्रस्यास्य व्याख्या कृता। परन्तु प्रत्येकं व्याख्या भिन्नरूपेण प्रतिपादिता। आदावेव भट्टलोल्लटस्य मतमालोचितं भवति।

पूर्वमीमांसामाधारीकृत्य भट्टलोल्लटेन रससूत्रं विश्लेषितम्। काव्यप्रकाशसंकेतः इति टीकाग्रन्थे माणिक्यचन्द्रसूरिः भट्टलोल्लटस्य रससमीक्षाविषयकस्य ग्रन्थस्य नाम रसविवरणम् इति उल्लेखं कृतवान्। किन्तु ग्रन्थस्यास्य किमपि अस्तित्वं नास्ति। अभिनवगुप्तेन तस्याम् अभिनवभारतीटीकायां लोल्लटस्य रससमीक्षा उल्लिखिता। लोल्लटेन रसस्य प्रत्यक्षकारणरूपेण विभावः स्वीक्रियते। किन्तु रसस्य प्रकृतः आश्रयः कः? नाट्यकारः सहृदयः अनुकर्ता नटः अथवा दुष्यन्तशकुन्तलाप्रभृतयः नायकनायिकाः वा। भट्टलोल्लटस्य मते अनुकार्यमेव प्रकृतरसस्य आश्रयः। अनुकार्यमेव प्रकृतरसस्य अनुभवं करोति। विभावानुभावव्यभिचारिभावानां परस्परं संयोगेन रसस्य निष्पत्तिर्भवति। लोल्लटाचार्यस्य मतानुसारं निष्पत्तिः इति पदस्य अर्थस्तावत् उत्पत्तिः। अभूत-प्रादुर्भावस्तु उत्पत्तिः। अतः रसनिष्पत्तिशब्दस्य अर्थस्तावद् रसोत्पत्तिः। तदर्थं भट्टलोल्लटः उत्पत्तिवादी इति नाम्ना अभिधीयते।

अधुना प्रश्नोऽयमागच्छति यत् उत्पत्तिं प्रति कारणं किम्? विभावानुभावव्यभिचारभावानां संयोगात् रसस्य उत्पत्तिः भवति इत्येतत्तु भरतस्य रससूत्रस्य सरलार्थः। परन्तु संयोगपदस्य अर्थः कः? तदुत्तरे लोल्लटाचार्येण कथितं हि संयोगः इत्यस्य पदस्य साधारणार्थस्तु सम्बन्धः। पुनः प्रश्नस्तावत् केन सह अस्य सम्बन्धः? भट्टलोल्लटस्य मते तु विभावानुभावव्यभिचारभावैः सह रसात्मकचित्तवृत्तेः सम्बन्धत्रयं भवति। विभावेन सह रसस्य उत्पाद्य-उत्पादकसम्बन्धः, अनुभावेन सह गम्य- गमकसम्बन्धः, व्यभिचारिभावेन सह पोष्य- पोषकभावसम्बन्धः भवति। लोल्लटाचार्यस्य मतानुसारं रसात्मकचित्तवृत्तिस्थायिभावयोर्मध्ये नास्ति स्वरूपगतं वैषम्यम्। अर्थात् परस्परम् अभिन्नरूपेण तिष्टतः। नायकस्य दुष्यन्तस्य चित्ते शकुन्तलाविषयकस्य रतिभावस्य प्रादुर्भावः भवति। अस्य रतिरूपस्य स्थायिभावस्य आलम्बनविभावस्तु शकुन्तला। शकुन्तला एव रतिरूपस्य स्थायिभावस्य उत्पत्तिं प्रति कारणम्। अत एव स्थायिभावेन रसेन वा विभावस्य उत्पाद्य- उत्पादकसम्बन्धः वर्तते। पुनः प्रश्नस्तावत् दर्शकाः केन प्रकारेण अवगन्तुं शक्यन्ते यत् दुष्यन्तस्य हृदये शृङ्गाररसस्य उत्पत्तिः भवति? तथाहि वक्तुं शक्यते यत् दुष्यन्तस्य बाह्यशरीरचेष्टादिभिः दर्शकाः अवगच्छन्ति। बाह्यशरीरचेष्टासमूहस्तु भ्रूभङ्गीकारेङ्गितचेष्टादयः। शास्त्रस्य परिभाषायाम् अयं बाह्यशरीरचेष्टासमूहः हि अनुभावः। रसस्तु अनुमेयः गम्यः वा। आकार- इङ्गितप्रभृतयः हि अनुमापकः गमकः वा। अत एव रसानुभावयोर्मध्ये गम्य- गमकभावः सम्बन्धः अस्ति। किन्तु केवलं विभावानुभावाभ्यां रसः परिपूर्णः न भवति। शङ्कासूयावितर्कनिर्वेदप्रभृतिभिः व्यभिचारिभावैः रसस्य आस्वादनस्वरूपः परिपूर्णः जायते। अतएव रसव्यभिचारिभावयोर्मध्ये पोष्यपोषकभावः सम्बन्धः भवति।

अधुना प्रश्नोऽयम् आयाति यत् नाट्यस्य अभिनयदर्शनकाले दर्शकाणां चित्ते अनुकार्यस्य दुष्यन्तनायकादेः रसस्य केवलं बोधः जायते वा? भट्टलोल्लटेन तु नटः अनुकार्येण नायकेन सह अभिन्नरूपेण प्रतिपाद्यते। कारणं हि नटैः सह अनुकार्यस्य नायकस्य परिधानानुभावप्रभृतीनां साधर्म्यमस्ति। अत एव दर्शकाः नटे अनुकार्यस्य दुष्यन्तस्य आरोपं कृत्वा रसस्य आस्वादनं कृतवन्तः। अनुकार्यः दुष्यन्तः हि नटः इति ज्ञानमिदम् अलौकिकप्रत्यक्षज्ञानरूपेण परिभासते। अलौकिकप्रत्यक्षज्ञानमिदं आरोपमूलकम्। नटे रसस्य प्रकृतसत्ता नास्ति। नटे अनुकार्यं तु केवलम् आरोपमात्रम्। सहृदयानां चित्ते या आनन्दमयी रसानुभूतिः भवति तत्तु उपचारमात्रम् इत्ययं आचार्यस्य भट्टलोल्लटस्य स्वतन्त्रः सिद्धान्तः।

भट्टलोल्लटस्य अभिप्रायोऽत्र रसः हि अनुकार्यः नायकाश्रितः। किन्तु विपक्षाः प्रतिवादिनः एतत् न स्वीकुर्वन्ति। तेषां विरुद्धवादिनां मते शकुन्तलां प्रति दुष्यन्तस्य या रतिः परिलक्ष्यते तस्याः व्यवहारिकैः जगद्भिः सह किमपि पार्थक्यं नास्ति। दुष्यन्तस्य रतिः नितान्तमेव लौकिकी। परन्तु साहित्ये प्रकृतः रसस्तु अलौकिकः। सुतरां साहित्ये रसस्य

मुख्याश्रयः सहृदयः न तु अनुकार्यः नायकः। अतएव भट्टलोल्लटस्य मतमिदं भ्रान्तरूपेण उपस्थाप्यते। भट्टनायकेन तु भट्टलोल्लटस्य मतं समालोचितम्। तस्य मते दर्शकः स्वयं यदा नायकनायिके न अपश्यत् तत्कृते अनुकार्यनायक-नायिकयोः रत्यादीन् अनुकारकनटनट्योः आरोप्य रसास्वादनं न सम्भवति।

भट्टलोल्लटः उक्तवान् यत्- दर्शकस्य रज्ज्वौ सर्पभ्रमस्यैव नटनट्यां नायकनायिकयोः भ्रमः उत्पद्यते इति। परवर्तिनि काले आचार्याः भट्टलोल्लटस्य मतमिदं नैव स्वीकृतवन्तः।

न्यायशास्त्रावलम्बनेन आचार्यः शङ्कुकः रससूत्रं व्याख्यायितवान्। एतस्मादेव आचार्यः शङ्कुकः अनुमितिवादी इति ज्ञायते। आचार्यस्य शङ्कुकस्य कोऽपि ग्रन्थः नोपलभ्यते। केवलं अभिनवगुप्तस्य अभिनवभारतीटीकायां रससूत्रविषये शङ्कुकस्य मतम् आलोचितम् अस्ति। शङ्कुकः भट्टलोल्लटस्य इव रसः अनुकार्यः नायकाश्रितः इति न स्वीकरोति। शङ्कुकस्य मते सहृदयकर्तृकस्थायिभावस्य अनुमानमेव रसानुभूतिः। स्थायिभावेन विभावानुभावव्यभिचारिभावयोः परस्परमनुमाप्यानुमापकसम्बन्धः वर्तते। स्थायिभावः अनुमाप्यः विभावानुभावव्यभिचारीभावः अनुमापक इति। शङ्कुकनये रससूत्रे 'निष्पत्ति' इति पदस्यार्थः अनुमितिः।

अधुना प्रश्नः उत्थाप्यते यत् स्थायिभावस्य अनुमितेः कः आश्रयः? शङ्कुकस्य मते अनुकर्ता नटी स्थायीभावस्यानुमानं करोति। किन्तु नटादौ अनुकार्यः कथं नायकादीन् अभिन्नं प्रतीयते इति। तदुत्तरे शङ्कुकः उक्तवाने 'चित्रतुरगन्यायः' इत्यनुसृत्य अभिन्नः प्रतीतः। दार्शनिकानां मते ज्ञानं चतुर्विधं सम्यक्, मिथ्या, संशयः, सादृश्यः इति। किन्तु चित्रे तुरगस्य ज्ञानं सम्यक्, मिथ्या, संशयः, सादृश्यात् भिन्नम्। चित्रे तुरगात् प्रकृततुरगस्य ज्ञानं न भवति। अतः इदं न सम्यक् ज्ञानम्। चित्रे तुरगं दृष्ट्वा प्रकृततुरगस्य भ्रमः न जायते। अतः इदं मिथ्याज्ञानमपि न। इदं तुरगस्य चित्रं न अन्यस्य चित्रं इत्थं संशयज्ञानं न भवति। चित्रे तुरगेण साकं प्रकृततुरगस्य सादृश्यं नास्ति। तस्मात् इदं सादृश्यज्ञानमपि न। अनुरूपेण नाट्ये नटात् अनुकार्यनायकस्य ज्ञानं न भवति। नटं दृष्ट्वा अनुकार्यनायकस्य भ्रमः न भवति। एषः नटः उत अनुकार्यनायकः इत्थं संशयज्ञानमपि न भवति। नटेन साकं अनुकार्यनायकस्य न सादृश्यात् इदं सादृश्यज्ञानमपि न भवति। अनेन प्रकारेण नटस्य अनुकार्यस्य च अभिन्नः प्रतीतिः जायते। दुष्यन्तादिनायकस्य प्रतीतिः अनुमिता भवति चेत् नायकनायिकादेः रतिः प्रकृतिश्च नटे अनुमीयते। अतः सम्यक्-मिथ्या- संशयः-सादृश्यमित्यादीनां लौकिकज्ञानात् भिन्ने नटे रत्यादीनां अनुमानमलौकिकानुमानज्ञानरूपेण प्रतीतं भवति।

अर्वाचीनाचार्याः 'चित्रतुरगन्याय' इत्यस्य समालोचनां कृतवन्तः। विरोधिनां मते अभिनयदर्शनकाले अन्तिमक्षणपर्यन्तमनुकर्ता अनुकार्यरूपेण प्रतीतः न भवति। द्वितीयतः अनुमानात् सर्वदा सुखं न लभ्यते, यतो हि क्रुद्धव्यक्तिं दृष्ट्वा क्रोधस्यानुमानं भवति, आनन्दानुभवः न भवति।

भट्टनायकः सांख्यदर्शनेन सह रसतत्त्वस्यापि आलोचनां कृतवान्। तस्य रसव्याख्या भुक्तिवादनाम्ना परिचीयते। 'काव्यस्यात्मा रसः' इति भट्टनायकस्य मतम्। परन्तु सः ध्वनिविरोधी। भट्टनायकरचितग्रन्थः 'हृदयदर्पणम्' अधुना नोऽपलभ्यते। भट्टनायकमतेन रसः नोत्पद्यते, नानुमीयते, न चात्मगतः न परगतः। रसः यदि आत्मगतः भवेत्तर्हि रसस्य विभावस्यापि आत्मगतत्वं स्वीकर्तव्यम्, परन्तु तथा न भवति। रसस्य परगतत्वात् ताटस्थ्यं संगच्छते। शङ्कुकस्य मते दर्शकः परगतसुखस्य अनुमानं कृत्वा आनन्दं लभते किन्तु न सम्भवति। रसस्य कार्यत्वमपि न सिद्ध्यते। यतः रसस्य कारणं विभावादिः न वास्तविकः। अवास्तविकस्य न सम्भवति। रसः भुज्यते इति भट्टनायकस्य मतम्। सहृदयः स्वयं रसभोगं करोति। भट्टनायकस्य मते निष्पत्तिशब्दस्यार्थः भुक्तिः। तेन मतेन साहित्यस्य शक्तित्रयं वर्तते- १. अभिधा २.

भावना भावकत्वं वा ३. भोजकत्वं वा भोगिकरणम्। भट्टनायकस्य मते अभिधा भवति शब्दाभिधानात् प्राप्तः सरलार्थः। अभिधातः वाच्यार्थात् वा रसनामकालौकिकिकानुभूतिर्नभवति। तस्मात् सः कविकर्मणि किञ्चित् विलक्षणं परिकल्पितवान्। इयमेव भावना साधारणीकृतिः वा। भावनया साधारणीकृतिना दर्शकः विभावादीभिः एकात्मतामनुभवति। लौकिकज्ञानात् नाट्याभिनयदर्शनजनितज्ञानस्य पार्थक्यम् अस्ति। लौकिक-आनन्दः व्यक्तेः व्यक्तित्वबोधेन सङ्कीर्णा भवति। यस्य पुत्रः जयं लभते सः एक एव आनन्दम् अनुभवति। परन्तु नाट्ये विभावेन सह पाठकस्य दर्शकस्य वा भेदज्ञानं तत्कालिकरूपेण आच्छादितं भवति। इयमेव साधारणीकृतिः। साहित्ये भावना एव साधारणीकृतेः सञ्चारणं भवति। भट्टनायकस्य मते तृतीयः शक्तिः भोजकत्वम्। इदं भोजकत्वं सहृदयस्य श्रोतुः वा पाठकस्य मानसव्यापारः। अधुना प्रश्नः उदेति यत् कथं साहित्यात् आनन्द उपलभ्यते। तद्विषये भट्टनायकेन उच्यते सहृदयचित्ते भोजकत्वं विराजते। रसास्वादः एव ब्रह्मास्वाद इति भट्टनायकमतम्। तन्मते स्थायिभावस्य एव रसरूपेण परिणतिः भवति। अस्य रसस्य भोक्ता भवति दर्शकः पाठकः वा। भट्टनायकस्य रसव्याख्यायाः केचन सिद्धान्ताः अभिनवाः।

प्रथमतः भट्टलोल्लटः शङ्कुकः च रसस्य प्रतीतेः लौकिकानुभावस्य विषये उक्तवन्तौ। परन्तु भट्टनायकः अलौकिकानुभवस्य वार्ता कृतवान्। अनेन भट्टनायक एव सर्वप्रथमः यः रसानुभूतेः अतीन्द्रियत्वं प्रचारितवान्।

द्वितीयतः सः रसभोगविषये वार्तां प्रचार्य रसव्याख्यायाः स्पष्टतां सम्पादितवान्।

तृतीयतः स एव साधारणीकरणस्य कर्ता।

चतुर्थतः भट्टनायकः सर्वप्रथमं रसव्याख्यायां काव्यस्य नाट्यस्य च उभयोः आलोचनाम् अकार्षीत्।

अद्वैतवेदान्तं निर्भृत्य अभिनवगुप्तः रससूत्रस्य व्याख्यां कृतवान्। आचार्याभिनवगुप्तस्य मतं पण्डितसमाजे अभिव्यक्तिवाद इति नाम्ना ख्यातम्। अभिनवगुप्त एव रसचर्चायाः सर्वश्रेष्ठः मीमांसकः। तन्मते रसाभिव्यक्तिः भवति। भट्टनायकः कविकर्मणि तिस्रः शक्तीः कल्पितवान्। ताः अभिधा, भावना, भोजकत्वञ्च। अभिनवगुप्तः एतेषां तिसृणां स्वीकारं न कृतवान्। तन्मते भावना भोजकत्वञ्च शक्तिद्वयस्य अस्तित्वं कल्पनायाः प्रयोजनं नास्ति। अस्य अपूर्वनामकरणे किं प्रयोजनमस्ति? भट्टनायकः साधारणीकरणार्थं भावना इति व्यापारस्य स्वीकारं कृतवान्, परन्तु तेन नास्ति प्रयोजनम्। यतः प्रकारान्तरेण साधारणीकरणञ्च सम्भवम्। अतः भट्टनायकस्य भावना इति व्यापारः गौरवदोषदुष्टः। भट्टनायकमते भावनया विभावानुभावादिः स्ववैशिष्ट्यं परित्यज्य साधारणीकृतरूपेण सहृदयहृदये प्रतिभातः भवति। रत्यादिस्थायीभावाः अपि तस्य चित्ते प्रकाशिताः भवन्ति। अर्थात् सहृदयस्य स्वचित्ते रत्यादिवासनाभावोऽपि स रसग्रहणे समर्थो भवति। अभिनवगुप्तमते इदमसम्भवम्। शृङ्गारादयः यदि सहृदयहृदये निरपेक्षाः भवेयुः चेत् सर्वाः व्यक्तयः समेषां रसानामुपलब्धौ समर्थाः स्युः। अत भट्टनायकस्य भावकत्वस्वीकारः अप्रयोज्यः।

अभिनवगुप्तमते विभावानुभावव्यभिचारिस्थायिभावाः सहृदयचित्ते तिष्ठति। एतेषां चतुर्णां सहृदयचित्ते अभावात् सामानाधिकरण्याभावः भवेत्, सामानाधिकरण्यस्याभावे व्यापारस्य अवास्तवता आपतति। यत्र कारणं तत्रैव कार्यं भवेत् इति साधारणनियमः। सहृदयः सामाजिकचित्तेन रसास्वादं करोति, अतः रसानामुपादानानि सामाजिकचित्ते एव तिष्ठन्ति। अतः रसरूपः कार्यः विभावादिरूपं कारणं सहृदयचित्ते एव तिष्ठति।

अभिनवगुप्तस्य मते निष्पत्तिशब्दस्यार्थः अभिव्यक्तिः। अभिव्यक्तिं विहाय रसप्रतीतिः न भवति। अस्माकं मते संवेदनम् एव आनन्दरूपेण आस्वादितं भवति। अतः यत् अभिव्यक्तं भवति तस्य रसास्वादत्वं न तु रसत्वम् इति लक्षणीयम्। अयं रसः अलौकिकः विभावादीनां अलौकिकत्वात्। रसस्य उपादानानि पृथक्रूपेण आस्वादितानि न भवन्ति। स्थायीभावः सहृदयचित्ते एव संस्काररूपेण तिष्ठति। विभावादि साधारणीकृतः भवति। अस्य वासना नैसर्गिकः। संस्कारः जन्मान्तरीयं भवति। तेनेदं वीतविघ्नप्रतीतिः उच्यते।

अभिनवगुप्तमते सहृदयस्य चित्तात् विघ्नानाम् अपसारणाद् एव रसस्य अभिव्यक्तिः भवति। परवर्तिनि काले जगन्नाथोऽपि अस्य भग्नावरणाचित् इति नाम्ना व्याख्यां कृतवान्। वेदान्ते चित्स्वरूपम् आत्मानं भ्रान्तयः आच्छादयन्ति। तेषाम् अपसारणात् एव चितः स्वरूपोपलब्धिः भवति। अभिनवगुप्तोऽपि उक्तवान् यत् सहृदयस्य मनसि स्थायिभावरूपवासना विद्यते। तस्याः प्रतीतौ विघ्नानाम् अपसारणाद् रसस्य अभिव्यक्तिः भवति।

संकेतपञ्चिः

ना. शा.= नाट्यशास्त्रम्

भ. र. सि.= भक्तिरसामृतसिन्धुः

सम्प.= सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. ना. शा.- १/१७

२. ना. शा.- ६ /३३-३४

३. ना. शा. (द्वि. ख.), सम्पा. पारसनाथ-द्विवेदी, पृ. - ३४

४. भ. र. सि.- २.१.१४

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अमरसिंह। *अमरकोष*। सम्पा.- श्रीमद्गुरुनाथ विद्यानिधि भट्टाचार्य। कलिकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४१७ (बङ्गाब्द)।

आनन्दवर्धन। *ध्वन्यालोकः(प्रभा-व्याख्यासहितः)*। सम्पा.- विष्णुपद भट्टाचार्य। कोलकाता: संस्कृतसाहित्यपरिषत्, १९८६।

पण्डितराजजगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः*। सम्पा.- श्रीमधुसूदन-शास्त्री। वाराणसी: काशीहिन्दुविश्वविद्यालयीयसंस्कृतसाहित्यानुसन्धानम्, २०२० वि.स...।

पाणिनि। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. तपनशङ्कर भट्टाचार्य। कलिकाताः संस्कृत वुक डिपो, २००४ (प्रथम संस्करण)।

भट्टाचार्य, विष्णुपद। *साहित्यमीमांसा*। कोलकाता: विश्वभारती ग्रन्थालय, १३६७ (बङ्गाब्द)।

भरतः। *नाट्यशास्त्रम्* (१-४ खण्ड)। सम्पा.- साहित्यचार्य- श्रीमधुसूदन- शास्त्री। वाराणसी: काशीहिन्दुविश्वविद्यालयः,१९७१।

भरत। *नाट्यशास्त्रम्*। सम्पा.- बावुलालशुक्लशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरिज आफिस, १९७२।

भरतमुनि। *नाट्यशास्त्रम्*(१-४ खण्ड)। सम्पा.- डा. पारसनाथद्विवेदी। वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय, १९९२।

मुखोपाध्याय, रमारञ्जन। *रससमीक्षा*। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १३८४ (बङ्गाब्द)।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पा.- आचार्य्य- कृष्णमोहन- शास्त्री। वाराणसी: चोखाम्बा संस्कृत संस्थान्, २०१८।

सायणमाधवाचार्यः। *सर्वदर्शनसंग्रहः*। सम्पा. वासुदेव- शास्त्री। मुम्बाइः निर्णयसागरमुद्रणालयः, १९२४।

न्यायनये वृत्तिनियामकसम्बन्धः- एको विमर्शः

प्रियाङ्का-सरदारः

सारसंक्षेपः

न्यायदर्शने पारिभाषिकपदार्थेषु सम्बन्धः एकः पारिभाषिकः पदार्थः। सम्बन्धिभिन्नत्वे सति विशिष्टबुद्धिनियामकत्वं खलु सम्बन्धत्वम्। विशिष्टबुद्धिविषये विशेष्यविशेषणभिन्नो यः पदार्थो विद्यते, स एव सम्बन्धः। तदनन्तरं सम्बन्धभेदयोः आलोचनं कृतम्। साधारणतः सम्बन्धश्च द्विविधः। यथा- वृत्तिनियामको वृत्त्यनियामकश्चेति। यस्मिंश्च सम्बन्धे संसर्गतारूपेण भासमाने सति एकस्मिन्वस्तुनि अपरं वस्तु प्रतीयते पुनश्च वस्तुनोर्द्वयोर्मध्ये आधाराधेयभाव आश्रयाश्रयिभाव वा प्रतीयते, सः सम्बन्धो वृत्तिनियामकसम्बन्ध इति कथ्यते। वृत्तिनियामकसम्बन्धाः समवायसंयोगस्वरूपाः। ततश्च तेषामपि वृत्तिनियामकसम्बन्धभेदानां सोदाहरणं लक्षणोपस्थापनपूर्वकं यथामति आलोचनं प्रबन्धेऽस्मिन्क्रियते।

कुञ्चिकाशब्दः

सम्बन्धः, वृत्तिनियामकसम्बन्धः, वृत्त्यनियामकसम्बन्धः, संयोगः, समवायः, स्वरूपः।

पारिभाषिकशब्दबाहुल्याद् नव्यन्यायः खलु तत्त्वजिज्ञासुनां सविधे कदाचिद् दुर्बोध्यमपि प्रतिभाति। परन्तु न्यायनये प्रवेशार्थं पारिभाषिकशब्दज्ञानम् आवश्यकमेव। तत्र पारिभाषिकशब्दसमूहे सम्बन्धोऽपि एकः पारिभाषिकः शब्दः।

'सम्बध्यते इति'- सम् इत्युपसर्गपूर्वकात् बन्ध्- धातोः घञ्प्रत्यये निष्पन्नोऽयं सम्बन्ध इति शब्दः। सम्बन्धस्य नामान्तरं खलु सन्निकर्षः। येन द्वयोर्मध्ये आधाराधेयभावः कार्यकारणभावः विशेष्यविशेषणभावः साध्यसाधकभावः व्याप्यव्यापकभावो प्रकाश्यते, स एव सम्बन्धपदवाच्यः। यथा- 'भूतले घटः' इत्यत्र घट इति आधेयपदवाच्यः भूतलञ्च आधारः। नियामकः सम्बन्धः खलु संयोगः। अत एवात्र आधाराधेयसम्बन्धो विद्यते। पुनश्च वह्निधूमयोर्मध्ये संयोगसम्बन्धेन साध्यसाधकभावो व्याप्यव्यापकभावो वा विद्यते। अत्र धूमो व्याप्यो वह्निश्च व्यापकः, उभयोरत्र संयोगसम्बन्धः। सम्बन्धलक्षणप्रसङ्गे जगदीशतर्कालङ्कारैः *सिद्धान्तलक्षणदीधिति*टीकायामुक्तम्- 'विशेष्यविशेषणत्वान्यविशिष्टधीविषयत्वमेव सम्बन्धत्वम् इति भावः'[१] इति। अर्थात् विशिष्टबुद्धिविषये विशेष्यविशेषणभिन्नो यो विद्यते, स एव सम्बन्धः। 'विशेष्यभिन्नत्वे सति विशेषणभिन्नत्वे सति विशिष्टबुद्धिनियामकत्वं सम्बन्धत्वम्'। विशिष्टबुद्धिस्थले त्रिस्रो विषयताः अवभासन्ते। विशेष्यताख्यविषयता, विशेषणताख्यविषयता, संसर्गताख्यविषयता च। 'रक्तो घटः' इत्यत्र घट इति विशेष्यपदम्। अत एवात्र घटनिष्ठविशेष्यता विद्यते। 'रक्तः' इति खलु विशेषणपदम्। अतोऽत्र रक्तनिष्ठविशेषणता विद्यते। घटे रक्तरूपं समवायसम्बन्धेन विद्यते। अतः समवाय इत्यत्र संसर्गताख्यविषयता अस्ति। अत्र शाब्दबोधो भवति 'रक्तनिष्ठविशेषणतानिरूपितसमवायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित- घटनिष्ठविशेष्यतात्मकं ज्ञानम्'।

वृत्तिनियामक-वृत्त्यनियामकभेदेन सम्बन्धः द्विविधो भवति। वृत्तिनियामकसम्बन्धलक्षणप्रसङ्गे *नव्यन्यायभाषाप्रदीप*ग्रन्थे उक्तमस्ति-'यस्मिंश्च सम्बन्धे सति एकस्मिन् अपरस्य वृत्तिता, आधाराधेयभावः, आश्रयाश्रयिभावो वा प्रतीयते, स सम्बन्धो वृत्तिनियामकः'[२]। वृत्तिनियामकसम्बन्धाः समवायसंयोगस्वरूपाः। यस्मिंश्च सम्बन्धे संसर्गतारूपेण भासमाने सति एकस्मिन्वस्तुनि अपरं वस्तु प्रतीयते, पुनश्च वस्तुनोर्द्वयोर्मध्ये आधाराधेयभाव आश्रयाश्रयिभावो वा प्रतीयते, सः सम्बन्धो वृत्तिनियामकसम्बन्ध इति निगद्यते। वृत्तौ तिष्ठति वृत्तिता आधेयता वा, तस्याः वृत्तितायाः नियामकः प्रयोजको वा भवति वृत्तिनियामकः। आधेयगता या वृत्तिता, सा आधेयता। आधारगता

या वृत्तिता, सा आधारता। आधेयता आधारतायाः सापेक्षिका। तस्मादेव वृत्तिनियामकसम्बन्धे आधाराधेयभाव आश्रयाश्रयिभावो वा प्रतीयते। आधारे अधिकरणे वा सप्तमीविभक्तिर्भवति। यथा-'भूतले घटः' इति। अत्र भूतलमस्ति आधारः। अतो भूतले इत्यत्र सप्तमीविभक्तिः प्रयुक्ता। अत्र शाब्दबोधो भवति 'भूतलनिष्ठाधारतानिरूपित-संयोगसंसर्गावच्छिन्न-घटनिष्ठाधेयतावान् घटः'। 'घटवद् भूतलम्' इत्यत्र भूतलमाधारः घटश्च आधेयः। आधेयत्वाद् घटशब्दोत्तरं मतुप्प्रत्यये'घटवदि'ति पदस्योपपत्तिः। अर्थाद् घटविशिष्टं भूतलमिति बोध्यते। अत्र भूतलमिति विशेषम्, घटः इति विशेषणम्। विविधेष्वर्थेषु मतुप्प्रत्यया भवन्ति। प्रसङ्गेऽस्मिन् *सिद्धान्तकौमुद्या*मुक्तं भट्टजीदीक्षितपादेन-

> भूमनिन्दाप्रशंसासु नित्ययोगेऽतिशायने।
> संसर्गेऽस्ति विवक्षायां भवन्ति मतुवादयः।।[३] इति।

वृत्त्यनियामक इति अपर एकः सम्बन्धोऽस्ति। यस्मिन् सम्बन्धे सतिद्वयोर्वस्तुनोः आधाराधेयभावो न प्रतीयते, सम्बन्धमात्रमेव भासते, स वृत्त्यनियामकसम्बन्ध इत्युच्यते। यस्मिन् सम्बन्धे आधाराधेयभावरूपा वृत्तिता न प्रतीयते, सम्बन्धिमात्रं प्रतीयते, स वृत्त्यनियामकसम्बन्ध इत्युच्यते। वृत्त्यनियामकसम्बन्धाश्चैते भवन्ति- तादात्म्य-कालिक-प्रतियोगिता-अनुयोगिता-स्वामित्वादयः।

अधुना वृत्तिनियामकसम्बन्धाः यथामति आलोच्यन्ते।

संयोगः

'संयुज्यते अनेन' इति विग्रहणेन येन संसर्गेण द्रव्यद्वयं संयुक्तं भवति, स संसर्गः संयोग इति कथ्यते। सम्पूर्वकात् यूज्धातोः घञ्प्रत्यये करणवाच्ये निष्पन्नोऽयं संयोगशब्दः। संयोगः खलु द्रव्याणां सामान्यगुणः। द्रव्याणां सामान्यगुणाश्च- संख्यापरिमाणपृथकत्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वगुरूत्वनैमित्तिकद्रव्यसंस्काराश्च। प्रसङ्गेऽस्मिन् *तर्कभाषा*यामुक्तमस्ति- 'संयोगः संयुक्तव्यवहारहेतुर्गुणः। स च द्रव्याश्रयोऽव्याप्यवृत्तिश्च'[४]। सम्बन्धोऽयं साक्षात्सम्बन्धस्य एकः प्रकारः। युतसिद्धपदार्थयोः सम्बन्धः खलु संयोगः।

संयोगस्य जातिघटितलक्षणप्रसङ्गे *तर्कभाषा*यामुक्तमेव- 'संयुक्तव्यवहारविषयवृत्तिगुणत्वव्याप्यजातिमान् संयोगः'[५] इति। अर्थात् संयुक्तव्यवहारविषये अवस्थिता या गुणत्वव्याप्यजातिः,तस्याः जात्याश्रयो यो गुणः, स एव संयोगः। द्रव्यमिदमनेन द्रव्येन संयुक्तमित्यकारकसंयोगविषये प्रत्यक्षज्ञानरूपोयो व्यवहारः, तस्य व्यवहारस्य विषयस्य संयोगत्वात्, संयोगेऽस्मिन् विद्यमाना या जातिः, सा जातिः संयोगत्वजातिः। सा संयोगत्वजातिः अखिलसंयोगेषु विद्यते। लक्षणे 'संयुक्तव्यवहारविषयवृत्तिरि'ति पदेन गुणत्वादिव्याप्यरूपत्वादिजातिग्रहणात् रूपादिगुणे अतिव्याप्तिः वारिता भवति। 'गुणत्वव्याप्य'पदेन संयोगवृत्तिं गुणत्वं सत्ताजातिं च गृहीत्वा रूपादिगुणे द्रव्यगुणकर्मसु च लक्षणस्य अतिव्याप्तिं वारयति।

अन्नम्भट्टेन *तर्कसंग्रह*ग्रन्थे संयोगस्य भेदद्वयं स्वीकृतम्। *तर्कसंग्रहदीपिका*यामुक्तम्- 'संयोगो द्विविधः- कर्मजः संयोगजश्चेति'[६]। कर्मजन्यस्य संयोगस्य पुनरपि प्रकारद्वयं कथितम्- अन्यतरकर्मजः उभयकर्मजश्चेति। परन्तु अन्नम्भट्टेन उभयकर्मजन्यसंयोगो नाङ्गीकृतः। तन्मते कर्मजन्यसंयोगः अन्यतरसंयोगजन्यः, न अन्यः। *भाषापरिच्छेद*ग्रन्थे संयोगस्य त्रयः भेदाः उक्ताः यथा- एकतरकर्मजः, उभयकर्मजः, संयोगजः।

> अप्राप्तयोस्तु या प्राप्तिः सैव संयोग ईरितः।

कीर्त्तितस्त्रिविधस्त्वेष आद्योऽन्यतरकर्म्मजः।

तथोभयक्रियाजन्यो भवेत् संयोगजोऽपरः।

आदिमः शेयेनशैलादि-संयोगः परिकीर्त्तितः।।[७]इति।

पुनश्च *पदार्थधर्मसंग्रहे* संयोगस्य विभागविषये ग्रन्थकारेणोक्तम्- 'स च त्रिविधः। अन्यतरकर्मजः उभयकर्मजः संयोगजश्चेति'[८]। अधुना संयोगस्य भेदत्रयविषये मया सोदाहरणमालोच्यते। द्वयोरयुतसिद्धद्रव्ययोः एकस्य कर्मवशाद् यदा द्वयोः संयोगो भवति, स संयोगोऽन्यतरसंयोग इत्युच्यते। उदाहरणप्रसङ्गे *भाषापरि*च्छेदग्रन्थे कारिकायामुक्तमस्ति- 'आदिमः श्येनशैलादिसंयोगः परिकीर्त्तितः'[९]। श्येन यदा उड्डयन् पर्वतं वृक्षं वा उपवसति, तदा श्येनस्य उड्डयनक्रियया कर्मरहितस्य पर्वतस्य कर्मरहितस्य वृक्षस्य वा संयोगो भवति। अत एव संयोगोऽयमन्यतरकर्मजसंयोग इत्युच्यते। पर्वतश्येनसंयोगं प्रति पर्वतो समवायिकारणम्। किञ्च पक्षिण उड्डयनक्रिया भवति असमवायिकारणम्। एवमेव हस्तक्रियया हस्तपुस्तकयोः संयोगः सम्पद्यते। अतोऽत्र अन्यतरकर्मजसंयोगो भवति। किञ्च आत्मना मनसः संयोगः अन्यतरकर्मजसंयोगः। यतो हि मनसः गतिक्रियया आत्मना सह संयोगः सम्भाव्यते।

उभयकर्मजो नाम उभयद्रव्ययोः कर्मणा यः संयोगः, स उभयकर्मजसंयोग इति। उदाहरणरूपेण *भाषापरि*च्छेदग्रन्थे उच्यते- 'मेषयोः सन्निपातो यः स द्वितीय उदाहृतः'[१०] इति। अर्थात् द्वयोर्मेषयोर्विवदमानयोः परस्परं सम्मुखमग्रसरन्तोः तयोः अग्रसरणकर्मणा उभयोर्यः संयोग उत्पद्यतेः, स एव उभयकर्मजसंयोग इत्युच्यते।

संयोगजसंयोगप्रसङ्गे *तर्कभाषा*ग्रन्थे उक्तमस्ति- 'संयोगजो यथा कारणाकारणसंयोगात्कार्याकार्यसंयोगः। यथा- हस्ततरुसंयोगेन कायतरुसंयोगः'[११] इति। हस्तक्रियया हस्तवृक्षसंयोगो विद्यते। अत्र हस्तस्य क्रियावशाद् हस्तवृक्षयोः संयोगो भवति। हस्तवृक्षसंयोगे सति वृक्षशरीरयोरपि संयोग उत्पद्यते। तत्र क्रिया न विद्यते एव। शरीरवृक्षयोः क्रियाहीनो यः संयोगः, स एव संयोगजसंयोग इति।

संयोगसम्बन्धस्य महत्त्वम्

वहिरिन्द्रियजन्ये प्रत्यक्षज्ञाने आत्मा मनसा, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियञ्चार्थेन संयुज्यते। ततो ज्ञानमुत्पद्यते। यदि संयोगसम्बन्धो नाङ्गीक्रियते, तर्हि आत्मना मनसः, मनसा इन्द्रियस्य, इन्द्रियेण च अर्थस्य संयोगो न सम्भाव्यते। ततो ज्ञानोत्पत्त्यभावः स्यात्।

शब्दोत्पत्तिप्रसङ्गे संयोगस्य प्रयोजनम्

ध्वन्यात्मको वर्णात्मकश्चेति द्विविधः शब्दः। तत्र ध्वन्यात्मको नाम हस्तात् पतितेन घटेन घटमृत्तिकासंयोगे यः शब्द उत्पद्यते स शब्दः। प्रसङ्गेऽस्मिन् *दीपिका*टीकायामुच्यते- 'तत्र आद्यो भेरीदण्डसंयोगजन्यः'[१२]। वर्णात्मकस्तु शब्दः अ आ क ख इत्यादयः। ढक्कामृदङ्गघण्टादिभ्य उत्पन्नः शब्दः ध्वनिः। किञ्च कण्ठाताल्वाद्यभिघातसंयोगादुत्पन्नः शब्दः वर्णः। वर्णात्मकशब्दे कण्ठताल्वादिना आकाशस्य संयोगे सति अ आ इत्यादीनां वर्णानामुत्पत्तिः। संयोगसम्बन्धस्य स्वीकाराभावे वर्णात्मकशब्दोत्पत्तिर्न भवति।

समवायः

नव्यन्यायस्वीक्रितेषु सप्तपदार्थेषु समवायः खलु षष्ठः पदार्थः। पदार्थत्वेऽपि समवायः सम्बन्धस्वरूपः। *भाषापरि*च्छेदग्रन्थे समवायस्य वृत्तित्वविषये विवृतमस्ति- 'अवयवावयविनोर्जातिव्यक्त्यो-र्गुण-गुणिनोः क्रिया-

क्रियावतोर्नित्यद्रव्य-विशेषयोश्च यः सम्बन्धः स समवायः। समवायत्वं नित्यसम्बन्धत्वम्'[१३] इति। नित्यसम्बन्धः खलु समवायः। अत आचार्यविश्वनाथेन समवायलक्षणमुक्तम्- 'नित्यसम्बन्धत्वं समवायत्वम्' इति। अर्थात् 'नित्यत्वे सति सम्बन्धत्वं समवायस्य लक्षणम्' इति। नित्यत्वं समवायस्य समानाधिकरणम्। अत एव नित्यत्वसामानाधिकरणसम्बन्धत्वमेव समवायस्य लक्षणम्। समवायलक्षणे 'नित्यत्वे' इति पदाभावे अनित्यसंयोगादौ अतिव्याप्तिर्भवेत्। सम्बन्धत्वमिति पदस्यानुपादाने नित्यद्रव्येषु परमाणुषु गगणादौ च अतिव्याप्तिः स्यात्। नित्यद्रव्येषु समवायलक्षणस्य अतिव्याप्तिनिवारणार्थं 'सम्बन्धिभिन्नत्वे' इति पदं योजनीयम्। अतः सम्बन्धिभिन्नत्वे सति नित्यसम्बन्धत्वमिति समवायस्य लक्षणम्। समवायस्य लक्षणप्रसङ्गे *भाषापरिच्छेदग्रन्थस्यमुक्तावली*संग्रहे पञ्चाननभट्टाचार्येणोच्यते- 'सम्बन्धि-भिन्नत्वे सति नित्यत्वे सति सम्बन्धत्वं समवायत्वमिति समवायलक्षणनिष्कर्षः'[१४] इति।

अयुतसिद्धयोः सम्बन्धः खलु समवायः। अयुतसिद्धविषये केशवमिश्रेण *तर्कभाषाया*मुक्तम्- 'ययोर्मध्ये एकमविनश्यदपराश्रितमेवावतिष्ठते तावयुतसिद्धौ'[१५]इति। अर्थाद् विनाशभिन्नः दशायां ययोः पदार्थयोरेकः अपराश्रितमेवावतिष्ठते, तौ अयुतसिद्धौ। युज्धातोः कर्मणि क्तप्रत्यये युतशब्दो निष्पन्नो जातः। युतसिद्धो नाम पृथक्सिद्धः। अयुतसिद्धश्च अपृथक्सिद्ध इति। 'तन्तुषु पटः' इत्यत्र पटः समवायसम्बन्धेन तन्तुषु वर्त्तते। अतः तन्तु-पटौ अयुतसिद्धौ। पुनः 'रक्तो घटः' इत्यत्र रक्तरूपं समवायसम्बन्धेन घटे विद्यते। के तावद् अयुतसिद्धपदार्था इत्यस्मिन् विषये *तर्कभाषा*कारेण केशवमिश्रेण *तर्कभाषाया*मुक्तम्- अवयवावयविनौ, गुणगुणिनौ, क्रियाक्रियावन्तौ, जातिव्यक्ती, विशेषनित्यद्रव्ये चेति'[१६]।

समवायसम्वन्धस्य महत्त्वम्

कार्यकारणभावतत्त्वे समवायस्योपादेयता विद्यते। कपाले समवायसम्बन्धेन घट उत्पद्यते। अत्र कपालं घटस्य समवायिकारणं घटश्च कार्यम्। अत उच्यते- 'यत्र समवायेन कार्यं तत्र तादात्म्येन द्रव्यम्' इति। अर्थात् यत्र समवायसम्बन्धेन कार्योत्पत्तिर्भवति, तत्र तादात्म्यसम्बन्धे द्रव्यं कारणं भवति। कारणतावच्छेदकसम्बन्धस्तादात्म्यम्, कार्यतावच्छेदकश्च सम्बन्धः समवायः। जन्यभावपदार्थोत्पत्तौ कार्यतावच्छेदकसम्बन्धरूपेऽपि समवायस्यास्तित्वम् अङ्गीकर्तव्यम्। अतः कार्यकारणतत्त्वे समवायस्योपादेयता विद्यते।

लौकिकसन्निकर्षरूपेण समवायस्य प्रयोजनीयता

षड्विधेषु सन्निकर्षेषु समवाये, संयुक्तसमवाये, संयुक्तसमवेतसमवाये, समवेतसमवाये च समवायसम्बन्धस्य प्रयोजनमवश्यमेव अङ्गीकर्तव्यम्।

सोदाहरणं वक्तुं युज्यते यत्-

कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं नभः श्रोत्रमित्यभिधीयते। शब्दगुणकमाकाशमिति। आकाशेन शब्दस्य समवायसम्बन्धः। गुणगुणिनोः समवायात्। अत्र गुणः शब्दः गुणी चाकाशः।

शब्दत्वजातिसाक्षात्कारे समवेतसमवायः सन्निकर्षः भवति। कर्णविवररूपाकाशे शब्दः समवेतो जायते। तत्र शब्दे शब्दत्वजातिः समवायसम्बन्धेन विद्यते। पुनश्च संयुक्तसमवायसन्निकर्षविषये संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षविषये च रूपं द्रव्ये रूपत्वजातिश्च रूपे समवायसम्बन्धेन विद्यते। अत एव प्रत्यक्षज्ञाने समवायस्य महती उपादेयता अस्ति।

स्वरूपसम्बन्धः

न्यायवैशेषिकनये स्वरूपसम्बन्धस्य प्रयोजनीयता विद्यते। अभावप्रत्यक्षे विशेषणविशेष्यभावसन्निकर्षस्य प्रयोजनमस्ति। स्वरूपसम्बन्धो द्विधा विभज्यते। प्रथमः केवलस्वरूपः अपरश्च विशेषणता। विशेषणता चापि त्रिधा भवति। तद्यथा- अभावीयविशेषणता (अभावमात्रप्रतियोगिताकः, यथा भूतले घटाभावः), दिक्कृतविशेषणता, कालिकविशेषणता (दिक्कालानुकयोगिकौ जन्यमात्रप्रतियौगिकौ)। 'घटाभाववद्भूतलम्' इत्यत्र भूतलं घटाभावविशिष्टम्। अत्र भूतलमस्ति विशेष्यम्, घटाभावश्च तदभावस्य विशेषणम्। अत एव भूतलस्य विशेषणरूपेण घटाभावस्य प्रत्यक्षे आदौ भूतलेन साकं चक्षुसंयोगो भवति। तेन घटाभावेन चक्षुसंयुक्तविशेषणतासन्निकर्षोत्पद्यते। यतो हि घटाभावः चक्षुसंयुक्तस्य भूतलस्य विशेषणम्। अत एव घटाभाववद्भूतलमित्यत्र घटाभावप्रत्यक्षे चक्षुसंयुक्तविशेषणतासन्निकर्षः सञ्जायते। पुनश्च 'भूतले घटाभावः' इत्यत्र चक्षुसंयुक्तविशेष्यतासन्निकर्षो भवति। न्यायमते शाब्दबोधो भवति प्रथमान्तार्थमुख्यविशेषकः शाब्दबोधः। अर्थात् सदैव प्रथमान्तं पदं विशेष्यपदं भवति। 'भूतले घटाभावः'इत्यत्रचक्षुसंयुक्तभूतले घटाभावः विशेष्यरूपेण प्रतीयते। परमनैयायिकगङ्गेशोपाध्यायः *तत्त्वचिन्तामणि*ग्रन्थे अनुमानखण्डस्यान्तिमभागे स्वरूपसम्बन्धस्य लक्षणमेवमवदत्- 'सम्बन्धान्तरं विना विशिष्टप्रत्ययजननयोग्यत्वं स्वरूपत्वम्'[१७] इति। अर्थाद् विशेष्यविशेषणातिरिक्तसम्बन्धमनपेक्ष्यैव विशिष्टप्रत्यक्षस्य हेतुत्वं स्वरूपत्वम्। यथा- घटाभाववद्भूतलमित्यत्र विशिष्टप्रतीतिस्थले भूतलं विशेष्यरूपेण, घटाभावो विशेषणरूपेण विद्यते। स्वरूपसम्बन्धः विशेष्यविशेषणाभ्यामतिरिक्तो न कोऽपि पदार्थः। अत स्वरूपसम्बन्धस्य परिष्कृतं लक्षणमुच्यते- 'विशेष्यविशेषणातिरिक्तसम्बन्धनिरपेक्षविशिष्टप्रत्ययजननयोग्यत्वम्' इति।

स्वरूपसम्बन्धः पुनस्त्रिविधः। तद्यथा- कालिकस्वरूपः, दैशिकस्वरूपः, अभावीयस्वरूपश्चेति। कालिकस्वरूपसम्बन्धे सर्वेऽपि पदार्थाः जन्ये महाकाले च तिष्ठन्ति। यथा- 'इदानीं घटः' अर्थाद् एतत्कालीनघटः, 'तदानीं घटः'नाम तत्कालीनघट इत्यादिस्थले एतत्कालतत्कालादिभिः सह घटस्य यः आधाराधेयभावः प्रतीयते, सः कालिकस्वरूपसम्बन्ध इत्युच्यते। पुनश्च जलहृदस्य जन्यवस्तुत्वाद् घटत्वं कालिकसम्बन्धेन जलहृदेऽपि तिष्ठेत्। एवंरूपेण धूमः संयोगसम्बन्धेन जलहृदे अविद्यमानेऽपि कालिकसम्बन्धेन स्थातुमर्हति। वह्नेरपि संयोगसम्बन्धेन जलहृदेऽविद्यमानत्वेऽपि कालिकसम्बन्धेन विद्यमानयोग्यतास्ति। वह्न्यभावः दैशिकस्वरूपसम्बन्धः दिङ्निष्ठविशेषणता देशनिष्ठविशेषणता चेति द्रव्यर्थे प्रयुज्यते। यस्मिन्प्रदेशे तद्भावः तेन प्रदेशेन तदभावीयपदार्थस्य स्वरूपसम्बन्धः। दैशिकस्वरूपसम्बन्धे सर्वेऽपि पदार्थाः दिशि मूर्तपदार्थे च वर्तन्ते। यथा अस्यां दिशि विद्यतेऽयमित्येवंरूपेण विद्यमानं वाक्यम्। अभावीयस्वरूपसम्बन्धे तु अभावः स्वाधिकरणे विद्यते। स्वरूपसम्बन्धस्य नामान्तरं च विशेषणता। आधाराधेयभावस्य बोधकत्वात् स्वरूपसम्बन्धः वृत्तिनियामकसम्बन्ध इति। यथा- 'घटाभाववद्गृहमि'ति अत्र गृहे घटस्य अभावः अस्ति। गृहे यो घटाभावः प्रतीयते, सः स्वरूपसम्बन्धेन गृहे विद्यमानोऽस्ति।

प्रत्यक्षज्ञाने स्वरूपसम्बन्धस्य प्रयोजनम्

विशेष्यविशेषणभावसन्निकर्षेण अभावः प्रत्यक्षीक्रियते। विशेष्यविशेषणभावेण विशेष्यभावो विशेषणभावश्च बोध्यते। अभावीयप्रत्यक्षज्ञाने यदा अभावो विशेष्यभूतो भवति, तदा इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यता, यदा च अभावो विशेषणभूतो भवति, तदा इन्द्रियसम्बद्धविशेषणता सन्निकर्षो भवति। प्रसङ्गेऽस्मिन् विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन *भाषापरि*च्छेदग्रन्थे उक्तम्-

प्रत्यक्षं समवायस्य विशेषणतया भवेत्।
विशेषणतया तद्वद् अभावानां ग्रहो भवेत्।।[१८] इति।

यदि स्वरूपसम्बन्धो न स्वीक्रियते तर्हि 'भूतले घटाभावः' इत्यत्र यद्धटाभावरूपप्रत्यक्षम्, तन्न सम्भवति। अतोऽभावीयप्रत्यक्षज्ञाने स्वरूपसम्बन्धस्य महत्त्वं विद्यते।

संकेतपञ्जिः

तर्क.= तर्कभाषा

तर्क.सं.= तर्कसंग्रहः

तत्त्व. चि. (अनु. ख.)= तत्त्वचिन्तामणिः (अनुमान- खण्डः)

न.भा.प्र.= नव्यन्यायभाषाप्रदीपः

प्रशस्त.= प्रशस्तपादभाष्यम्

भा.प.= भाषापरिच्छेदः

व्याप्ति. सिद्धा.=व्याप्तिपञ्चकं सिद्धान्तलक्षणञ्च

सि.कौ.= सिद्धान्तकौमुदी

सम्पा.= सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. व्याप्ति. सिद्धा., सम्पा. तपनशङ्कर भट्टाचार्य्य, पृ. ५५

२. न.भा.प्र., सम्पा. महामहोपाध्याय-श्रीमहेशचन्द्रन्यायरत्न, पृ.१६

३. सि.कौ.- २८९४

४. तर्क. (द्वि. ख.), सम्पा. गङ्गाधरकरः, पृ. २५२

५. *तदेव*, पृ. २५३

६. तर्क.सं., सम्पा. नारायण-चन्द्र-गोस्वामी, पृ.२३३

७. भा.प., सम्पा. पञ्चानन- शास्त्री, पृ. ५१८

८. प्रशस्त., सम्पा. ब्रह्मचारी- मेधाचैतन्यः, पृ. २५१

९. भा.प., सम्पा. पञ्चानन- शास्त्री, पृ- ५१८

१०. *तत्रैव*

११. तर्क.(द्वि. ख.), सम्पा. गङ्गाधर- करः, पृ. २५२

१२. तर्क.सं., सम्पा. नारायण- चन्द्र- गोस्वामी, पृ. २४८

१३. भा.प., सम्पा. पञ्चानन. शास्त्री, पृ. ६८-६९

१४. *तत्रैव*

१५. तर्क.(प्र. ख.), सम्पा. गङ्गाधर- करः, पृ.३३

१६. *तत्रैव*

१७. तत्त्व. चि. (अनु. ख.), सम्पा.- कामाख्यानाथ- तर्कवागीशः, पृ.- ३२५

१८. भा.प. सम्पा. पञ्चानन- शास्त्री, कारिका संख्या-६१

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रह*। सम्पा. नारायणचन्द्र- गोस्वामी। कोलकाताः संस्कृत- पुस्तक- भाण्डारः, १४१३ वङ्गाव्दः(पुनः संस्करणम्, १४१० वङ्गाव्दः तृतीयं परिवर्धितं संस्करणम्)।

करः, गङ्गाधरन्यायाचार्यः। *शब्दार्थ- सम्वन्ध- समीक्षा*। कलकाताः संस्कृत- वुक- डिपो, २००३ (प्रथमं संस्करणम्)।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा (प्रथम खण्ड)*। सम्पा. गङ्गाधर- करः। कोलकाताः महावोधि- वुक- एजेन्सि, २०१९ (तृतीयं संस्करणम्, २००८ प्रथमः प्रकाशः)।

तदेव(द्वितीयः खण्डः)। २०१९ (तृतीयः प्रकाशः, २००९ प्रथमः प्रकाशः)।

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणेः व्याप्तिपञ्चकं सिद्धान्तलक्षणञ्च*। सम्पा. तपनशङ्कर- भट्टाचार्यः। कोलकाताः संस्कृत- पुस्तक- भाण्डारः,२०१९ (प्रथमः प्रकाशः)।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. तपनशङ्कर- भट्टाचार्यः। कलिकाताः संस्कृत- वुक- डिपो, २००४(प्रथमं संस्करणम्)।

प्रशस्तपादाचार्यः। *प्रशस्तपादभाष्यम्(प्रथमः खण्डः)*। सम्पा. दण्डिस्वामी- दामोदाराश्रम। कलकाताः संस्कृत- वुक- डिपो, २०२१ (पुनर्मुद्रणम्, २०१७ प्रथमः प्रकाशः)।

तदेव। २०१७ (द्वितीयं मुद्रणम्, २००० प्रथमः प्रकाशः)।

महेशचन्द्र- न्यायरत्नः। *नव्यन्यायभाषाप्रदीप*।सम्पा. कालिपद- तर्काचार्यः। कलिकाताः१८६२।

वाचस्पतिमिश्रः। *न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका (तृतीयो भागः)*। सम्पा. अनन्तलालः ठाकुरः। निउ- दिल्लीः इन्डियान- काउन्सिल- अफ्- फिलोजफिक्याल- रिसार्च, १९९६(प्रथमः प्रकाशः)।

विश्वनाथतर्कन्यायपञ्चाननः। *कारिकावली(प्रथम-भागः)*। सम्पा. शङकररामः शास्त्री। दिल्लीः चौखम्वा- संस्कृत- प्रतिष्ठानम्, २०१६(पुणर्मुद्रितं संस्करणम्)।

विश्वनाथ- न्यायपञ्चाननः। *भाषापरिच्छेद*। सम्पा. पञ्चानन- भट्टाचार्य- शास्त्री। कोलकाताः महावोधि- वुक- एजेन्सि, १४२३ वङ्गाव्दः (पुनर्मुद्रणम्, १३७७ वङ्गाव्दः प्रथमः प्रकाशः)।

कतिपयाभावघटितवाक्यानां न्यायदिशा शाब्दबोधविचारः

राजसी-भट्टाचार्य्यः

सारसंक्षेपः

न्यायदर्शने अभावस्य महत्त्वम् अतीव वर्तते। कतिपयाभावघटितवाक्यानां शाब्दबोधः कथं भवति? तद् अस्मिन् निबन्धे विचारः क्रियते। प्रथमतः अभावो द्विविधो भवति – संसर्गाभावः अन्योन्याभावश्च । तत्र संसर्गाभावः पुनस्त्रिविधो भवति – प्रागभावः, ध्वंसाभावः, अत्यन्ताभावश्च । अभावः केन सम्बन्धेन कुत्र वर्तते? तत्र प्रतियोगी को भवति? प्रतियोगितावच्छेदकः को भवति? प्रतियोगिता केन सम्बन्धेन, केन धर्मेण च अवच्छिन्ना भवति? अत्यन्ताभावघटितवाक्यानां शाब्दबोधप्रकारः कीदृशो भवति? अन्योन्याभावघटितवाक्यानां शाब्दबोधप्रकारश्च कीदृशो भवति? एतत्सर्वं सयुक्तिकम् अस्मिन् निबन्धे विस्तृतरूपेण आलोच्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

अनुयोगी, अभावः, अवच्छेदकः, प्रतियोगी, प्रतियोगितावच्छेदकः, सम्बन्धः।

न्यायदर्शने अभावः खलु सप्तमपदार्थः। 'प्रमितिविषयाः पदार्थाः'[१] इति *सप्तपदार्थी*ग्रन्थे उक्तम् । नञ्-पदजन्यप्रतीतिविषयः अभावः। अथवा प्रतियोगिज्ञानविषय इत्यर्थः। *मुक्तावल्यामु*क्तम् – 'अभाववत्त्वं द्रव्यादिषट्-कान्योन्याभाववत्त्वम्'।[२] *दिनकरीटीका*याम् अभावलक्षणमेवमुक्तम् – 'भावभिन्नत्वं समवाय-सामानाधिकरण्यान्यतरसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकसत्ताभावरूपम्'।[३] अभावः आदौ द्विविधः। संसर्गाभावः, अन्योन्याभावश्च। संसर्गाभावः पुनः द्विविधः – प्रागभावो ध्वंसाभावश्च। अत्यन्ताभावस्य आकारः खलु – भूतले घटो नास्ति, अथवा घटाभाववद् भूतलम्। अस्य वाक्यस्य शाब्दबोधः कीदृशो भवति? अर्थात् शाब्दबोधस्य नियमः कीदृशो भवति? तन्मया अधुना आलोच्यते। अभावघटकस्य वाक्यस्य शाब्दबोधे 'प्रतियोगी' इति पारिभाषिकशब्दस्य ज्ञानमत्र अपेक्षते। कस्तावत् प्रतियोगी? यस्याभावः स प्रतियोगी। अत एव अत्र घटस्तावत् प्रतियोगी। प्रतियोगिनि प्रतियोगिता वर्तते। अत एव घटे घटीयप्रतियोगिता वर्तते। घटे प्रतियोगिता वर्तते – इत्यत्र घटशब्दाद् उत्तरं या सप्तमीविभक्तिः वर्तते, तस्याः अर्थो निष्ठत्वम्। 'घटे प्रतियोगिता' इत्यस्य अर्थस्तावद् घटनिष्ठप्रतियोगिता। घटे विद्यमाना प्रतियोगिता। 'घटाभावः'इत्यस्य अर्थो भवति घटनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः, घटनिष्ठप्रतियोगितानिरूपकाभावो वा। अभावः प्रतियोगितायाः निरूपको भवति। घटः कदा प्रतियोगी भवति? यदा 'घटस्य अभावः' इति उच्यते। घटनिष्ठप्रतियोगिता यस्य सः, घटनिष्ठप्रतियोगिताकः। 'घटाभाववद् भूतलम्' इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति– घटनिष्ठप्रतियोगितानिरूपकाभाववद् भूतलम्। प्रतियोगिताया अपि अवच्छेदकधर्मो वर्तते। नियमो वर्तते – यस्याभावः स प्रतियोगी। प्रतियोगिनि प्रतियोगिता वर्तते। सा प्रतियोगिता केनचिद् धर्मेण, केनचित् सम्बन्धेन च अवच्छिन्ना भवति। अर्थाद्धर्मः सम्बन्धश्च प्रतियोगिताया अवच्छेदको भवति। धर्मेण सम्बन्धेन च अवच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। घटाभावीयप्रतियोगिताया अवच्छेदको धर्मः को भवति? प्रतियोगिता यत्र तिष्ठति, तस्य भासमानो यो धर्मः अर्थात् तत्र विद्यमानो यो धर्मः सः सामान्यरूपेण प्रतियोगितावच्छेदकधर्मो भवति। अन्यूनानतिप्रसक्तधर्मः अवच्छेदको भवति। घट इत्युक्ते भासमानधर्मो घटत्वम् इति अवच्छेदकधर्मो भवति। घटः अर्थाद् घटत्ववान्। घटत्वमेव घटस्य अवच्छेदको धर्मः। घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिता भवति। एवं 'रूपवान् घटः'

इत्यत्र रूपं प्रकारो भवति। प्रकारे प्रकारता वर्तते। रूपं विशेषणम्, विशेषणे विशेषणता वर्तते। सा प्रकारता विशेषणता च केनचिद् धर्मेण केनचिद् सम्बन्धेन च अवच्छिन्ना भवति। विशेष्ये विशेष्यता वर्तते। सा विशेष्यता केनचिद् धर्मेण अवच्छिन्ना भवति। घटत्वावच्छिन्ना विशेष्यता भवति। रूपत्वावच्छिन्ना प्रकारता विशेषणता वा भवति। यो धर्मः यस्य अवच्छेदकः स तद्धर्मावच्छिन्नो भवति। घटत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। घटत्वावच्छिन्नो घटो न भवति। अत एव प्रतियोगिताया विशेषणद्वयं भवति – घटनिष्ठा प्रतियोगिता, घटत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता च। अत एव घटाभाव इत्यस्य शाब्दबोध एवं भवति – घटत्वावच्छिन्नघटनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः। घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिता घटनिष्ठप्रतियोगिता। प्रतियोगितायाः विशेषणद्वयं भवति। भूतले घटो नास्ति, घटाभाववद् भूतलम् वा यदा उच्यते, तदा शाब्दबोधो भवति - घटत्वावच्छिन्नघटनिष्ठप्रतियोगिताकाभाववद् भूतलम्। प्रतियोगिताया अवच्छेदको धर्मो भवति, सम्बन्धोऽपि भवति। यथा प्रकारताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति, विशेष्यताया अवच्छेदकसम्बन्धः कोऽपि न भवति। अत एव घटाभावीयप्रतियोगिताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति? आदौ उदाहरणरूपेण कतिपयवाक्यानि उच्यन्ते – घटाभावः= घटत्वावच्छिन्नघटनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः। रूपाभावः= रूपत्वावच्छिन्नरूपनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः। अत्र प्रतियोगी रूपम्। प्रतियोगिता=रूपनिष्ठा। प्रतियोगिताया अवच्छेदकधर्मो रूपत्वम्। रूपत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। एवं रसाभाव इत्यत्र प्रतियोगी रसः। प्रतियोगिता रसनिष्ठा। प्रतियोगितावच्छेदकं रसत्वम्। अत एव 'रसाभावः' इत्यस्य शाब्दबोध एवं भवति – रसत्वावच्छिन्नरसनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः। एवं रूपेण अभावघटितानां वाक्यानां सर्वत्र शाब्दबोध उह्यो भवति। घटत्वम्, रूपत्वम्, रसत्वम् इत्यादीनि च प्रतियोगितावच्छेदकानि भवन्ति। अधुना जिज्ञासा जायते, आसां प्रतियोगितानाम् अवच्छेदकसम्बन्धाः के भवन्ति? तत्र एको नियमो वर्तते - 'येन सम्बन्धेन यन्नास्ति इति उच्यते, स सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकः सम्बन्धो भवति।' प्रकारः विशेष्ये येन सम्बन्धेन वर्तते, स सम्बन्धः प्रकारतावच्छेदकसम्बन्धः। कार्यकारणभावविषये नियमो वर्तते – ययोः सामानाधिकरण्यं तयोरेव कार्यकारणभावः। कार्यकारणयोर्मध्ये सामानाधिकरण्यं वर्तते। कार्यकारणयोः ऐकाधिकरण्यम् अवश्यं भवितुमर्हति। तस्मिन्नेव अधिकरणे येन सम्बन्धेन कार्यं वर्तते, स एव कार्यतावच्छेदकसम्बन्धः, तस्मिन्नेव अधिकरणे येन सम्बन्धेन कारणं वर्तते, स एव कारणतावच्छेदकसम्बन्धः। अधुना जिज्ञासा जायते, अभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः को भवति? तत्र उच्यते–'येन सम्बन्धेन यन्नास्ति इति उच्यते, स सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः।' अत्र प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः को भवति इति वक्तुः अभिप्रेतो भवति। यथा – घटाभाववद् भूतलम् इति यदि वक्त्रा उच्यते, तत्र जिज्ञासा जायते केन सम्बन्धेन भूतले घटो नास्ति इति? अत्र भूतले संयोगसम्बन्धेन घटो नास्ति, भूतले समवायसम्बन्धेन घटो नास्ति, भूतले स्वरूपसम्बन्धेन घटो नास्ति, भूतले कालिकसम्बन्धेन घटो नास्ति। येन केनापि सम्बन्धेन अभावः भवितुमर्हति। यः कोऽपि सम्बन्धो वक्तुर्विवक्षाविषयो भवति। तत्र जिज्ञासा वर्तते, भूतले घटस्य अभावः केन सम्बन्धेन भवति? वक्तुर्विवक्षाधीनः सम्बन्धो भवति। अत एव येन सम्बन्धेन यन्नास्ति इति उच्यते, स सम्बन्ध एव प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः। वक्त्रा यदि भूतले संयोगसम्बन्धेन घटो नास्ति इति उच्यते। अत एव तर्हि तत्र प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धो भवति संयोगः। यदि वक्त्रा भूतले समवायसम्बन्धेन घटो नास्ति इत्युच्यते तर्हि तत्र प्रतियोगितावच्छेकसम्बन्धो भवति समवायः। अत एव नियम उच्यते –'येन सम्बन्धेन यन्नास्ति इति उच्यते स सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः।' किन्तु यत्र सम्बन्धस्य उल्लेखो नास्ति तत्र कः सम्बन्धो प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धो भवति? तत्र सामान्यरूपेण किं भवति? तत्र विचारः करणीयः। घटाभाववद् भूतलम्, घटो भूतले नास्ति इत्यत्र, घटो द्रव्यम्, भूतलमपि द्रव्यम्। अत एव सामान्यतो द्रव्ययोः सम्बन्धो भवति संयोगः। भूतले

यदि घटस्तिष्ठति तर्हि घटः संयोगसम्बन्धेन तिष्ठति। अत एव घटस्य निषेधोऽपि संयोगसम्बन्धेन भवति। एवं वायौ रूपं नास्ति, इत्यत्र रूपं खलु गुणः, वायुस्तावद् द्रव्यम्। अत एव एतयोः सम्बन्धः समवायः, गुणगुणिनोः सम्बन्धः समवाय एव। अत एव रूपाभावोऽपि समवायसम्बन्धेन वायौ तिष्ठति। तथापि अयं नियमः अवधेयो भवति, येन सम्बन्धेन वक्ता निषेधं करोति, स सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः।अत एव भूतले संयोगसम्बन्धेन घटो नास्ति इति भवति। अत एव घटनिष्ठा प्रतियोगिता घटत्वावच्छिन्ना भवति, संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना च भवति। यथा घटत्वं प्रतियोगिताया अवच्छेदकं भवति, तथैव संयोगसम्बन्धोऽपि प्रतियोगिताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति। घटत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना प्रतियोगिता च भवति। अत एव प्रतियोगितायाः त्रिविधं विशेषणं भवति – संयोगसम्बन्धावच्छिन्न-घटत्वावच्छिन्न-घटनिष्ठ-प्रतियोगिताकः अभावः। संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना प्रतियोगिता, घटत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता, घटनिष्ठप्रतियोगिता इति। अत एव घटाभाववद् भूतलम् इत्युक्ते संयोगसम्बन्धावच्छिन्न-घटत्वधर्मावच्छिन्न-घटनिष्ठप्रतियोगिताकाभाववद् भूतलम् इत्याकारकः शाब्दबोधो भवति।

अधुना अन्योन्याभावघटितवाक्यानां शाब्दबोधविषये आलोचना क्रियते। घटो नः पटः अथवा घटभेदवान् पटः। भूतले घटो नास्ति इति अत्यन्ताभावस्य उदाहरणम्। घटो न पटः इति अन्योन्याभावस्य उदाहरणम्। अत्रापि यस्याभावः स प्रतियोगी, अत एव अत्र घटः प्रतियोगी। प्रतियोगिनि प्रतियोगिता वर्तते। अत एव अन्योन्याभावीय- प्रतियोगिता अपि प्रतियोगिनि घटे वर्तते। अस्याः प्रतियोगितायाः निरूपकः को भवति? तत्र उच्यते, स निरूपकभेदरूपाभावः। अत एव घटभेद इत्यस्य अर्थो भवति घटनिष्ठप्रतियोगिताको भेदः। घटभेदवान् पटः इत्यस्य अर्थो भवति घटनिष्ठप्रतियोगिताकभेदवान् पटः। घटनिष्ठप्रतियोगिताकभेदाधिकरणः पटः अथवा घटनिष्ठप्रतियोगिताकभेदाश्रयः पटः। अत्र पुनः जिज्ञासा जायते, अस्या घटभेदीय(अर्थात् घटान्योन्याभावीय)-प्रतियोगिताया अवच्छेदकः को भवति? तत्र उच्यते घटत्वमेव अस्याः प्रतियोगिताया अवच्छेदकं भवति। अत एव घटत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। यो यस्य अवच्छेदको भवति, तेन स अवच्छिन्नो भवति। अत एव घटभेद इत्यत्र घटत्वावच्छिन्नघटनिष्ठप्रतियोगिताको भेद इति बोधो भवति।

एवं 'रूपभेदः' इत्यत्र रूपत्वावच्छिन्नरूपनिष्ठप्रतियोगिताको भेदः। 'रसभेदः' इत्यत्र रसत्वावच्छिन्नरसनिष्ठप्रतियोगिताकभेद इति बोधो भवति। अधुना 'घटभेदः' इत्यत्र प्रतियोगितायाः सम्बन्धः को भवति इति निरूप्यते। पूर्वं यद् उक्तम् – येन सम्बन्धेन यन्नास्ति इत्युच्यते सः सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्ध इति नियमः अत्र न प्रवर्तते, अत्र घटो न पटः= घटभेदवान् पट इति उच्यते अर्थाद् अत्र 'नञ्' इत्यस्य प्रयोगो वर्तते, 'भेदः' इति पदस्य प्रयोगो वर्तते, न पुनः 'नास्ति' इति पदस्य। 'नास्ति' इति पदस्य प्रयोगः अत्यन्ताभावघटकवाक्ये एव भवति, न पुनः अन्योन्याभावघटकवाक्ये। अन्योन्याभावघटकवाक्ये केवलम् 'नञ्' इत्यस्य 'भेदः' इत्यस्य च प्रयोगो भवति। अत एव उक्तो न्यायोऽत्र न प्रवर्तते। घटो नास्ति इति घटात्यन्ताभावः। पटो नास्ति इत्यत्र पटात्यन्ताभावः। घटो न पटः इत्यत्र घटान्योन्याभावः, अर्थाद् घटभेदो भवति। अन्योन्याभावस्थले प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः सर्वदा तादात्म्यसम्बन्ध एव भवति। अन्योन्याभावीयप्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः तादात्म्यसम्बन्धः एव भवति, नान्यः। अत एव अन्योन्याभावस्य लक्षणं *तर्कसंग्रह*ग्रन्थे उक्तम् – 'तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावः अन्योन्याभावः।'[४] यस्य अभावस्य प्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना भवति, सः अभावः अन्योन्याभावः। तादात्म्यसम्बन्धाद् भिन्नः कोऽपि

सम्बन्धः(संयोगसमवायादिः) यदि प्रतियोगिताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति, तदा तत्र अत्यन्ताभावो भवति। 'तादात्म्यसम्बन्धातिरिक्तसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकः अभावः अत्यन्ताभावः' इति अत्यन्ताभावस्य लक्षणम्। यस्य अभावस्य प्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना भवति, सः अभावः अन्योन्याभावः। यस्य अभावस्य प्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्धातिरिक्तसंयोगसमवायादिसम्बन्धावच्छिन्ना भवति, स अभावः अत्यन्ताभावः। अन्योन्याभावस्थले प्रतियोगिता सर्वदा तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना एव भवति। अत एव घटनिष्ठा या प्रतियोगिता, सा प्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना भवति। अत एव घटो न पटः (=घटभेदवान् पटः) इति वाक्यस्य शाब्दबोध एवं भवति – तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-घटत्वावच्छिन्न-घटनिष्ठप्रतियोगिताकभेदवान् पटः। एवं रूपभेदः इत्यत्र तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-रूपत्वावच्छिन्न-रूपनिष्ठप्रतियोगिताकभेदः। 'रूपभेदवान् रसः' इत्यत्र तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-रूपत्वावच्छिन्न-रूपनिष्ठप्रतियोगिताकभेदवान् रसः। रसो न रूपम्(=रसभेदवद् रूपम्) इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति – तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-रसत्वावच्छिन्न-रसनिष्ठप्रतियोगिताकभेदवद् रूपम्।

वह्निमान् न ह्रदः=वह्निमद्भेदवान् ह्रदः=वह्निमद्भिन्नो ह्रदः - इत्यपि अन्योन्याभावस्य उदाहरणम्। वह्निमतो भेदः अत्र प्रदर्श्यते। घटो न पट इत्यत्र घटभेदो गृहीतः। 'वह्निमद्भेदः' इत्यत्र यस्याभावः स प्रतियोगी। अत एव वह्निमद् अत्र प्रतियोगी। प्रतियोगिनि प्रतियोगिता वर्तते। अत एव प्रतियोगिता वह्निमन्निष्ठा भवति। तादृशप्रतियोगितायाः निरूपकः अन्योन्याभावो भवति। अतएव 'वह्निमद्भेदः' इत्यस्य शाब्दबोधो भवति, वह्निमन्निष्ठप्रतियोगिताकभेदः। वह्निमन्निष्ठा या प्रतियोगिता, तस्याः निरूपकभेदः। अत एव शाब्दबोधो भवति – वह्निमन्निष्ठप्रतियोगिताकभेदः। प्रतियोगिताया अवच्छेदकधर्मः को भवति? तदत्र निरूप्यते– वह्निमति भासमानो धर्म एव अवच्छेदको भवति। अत एव वह्निमत्त्वम् एव प्रतियोगिताया अवच्छेदकधर्मो भवति। अत एव वह्निमत्त्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। वह्निमन्निष्ठप्रतियोगितावच्छेदकं वह्निमत्त्वम्। वह्निमन्निष्ठा प्रतियोगिता वह्निमत्त्वावच्छिन्ना भवति। प्रतियोगिताया विशेषणद्वयं भवति। वह्निमन्निष्ठा प्रतियोगिता, वह्निमत्त्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता च। अत एव 'वह्निमान् न ह्रदः' इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति – वह्निमत्त्वावच्छिन्नवह्निमन्निष्ठप्रतियोगिताकभेदवान् ह्रदः। अधुना प्रतियोगितायाः सम्बन्धो निरूप्यते। नियमो वर्तते – अन्योन्याभावीयप्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः तादात्म्यसम्बन्ध एव। अत एव 'वह्निमान् न ह्रदः' (='वह्निमद्भेदवान् ह्रदः') इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति - तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नवह्निमत्त्वावच्छिन्न-वह्निमन्निष्ठप्रतियोगिताकभेदवान् (=भेदाधिकरणम्) ह्रद इति। 'घटाभावः' इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति – 'घटत्वावच्छिन्नघटनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः।' अत्र घटत्वावच्छिन्ना इति प्रतियोगिताया विशेषणं भवति। घटत्वावच्छिन्नः= घटत्वनिष्ठः= अवच्छेदकतानिरूपितः। कथं समार्थको भवति? प्रतियोगिता कुत्र वर्तते, प्रतियोगिनि घटे वर्तते। प्रतियोगिताया अवच्छेदकं भवति घटत्वम्। अवच्छेदकता घटत्वे वर्तते। प्रतियोगितावच्छेदकता घटत्वे वर्तते। घटे प्रतियोगिता वर्तते, अत एव अवच्छेदके घटत्वे प्रतियोगितावच्छेदकता वर्तते। प्रतियोगिताया अवच्छेदकतायाश्च मध्ये परस्परं निरूप्यनिरूपकभावसम्बन्धो वर्तते। यथा प्रकारतानिरूपिता विशेष्यता, विशेष्यतानिरूपिता प्रकारता, आधेयतानिरूपिता अधिकरणता, अधिकरणतानिरूपिता आधेयता, कार्यतानिरूपिता कारणता, कारणतानिरूपिता कार्यता भवति। अत एव प्रतियोगिता-अवच्छेदकतयोर्मध्ये परस्परं निरूप्यनिरूपकभावसम्बन्धो वर्तते। प्रतियोगितानिरूपिता अवच्छेदकता, अवच्छेदकतानिरूपिता प्रतियोगिता भवति। 'घटाभावः' इत्यस्य शाब्दबोधो भवति – घटत्वनिष्ठ-अवच्छेदकतानिरूपित-घटनिष्ठ-प्रतियोगिताकाभावः। यथा घटाभावः= घटत्वावच्छिन्नघटनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः।

तद्वत् घटत्वनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपित-घटनिष्ठप्रतियोगिताकाभावोऽपि वक्तुं शक्यते। अवच्छिन्नः = अवच्छेदकतानिरूपितः।

'वह्निमान् न ह्रदः/वह्निमद्भेदवान् ह्रदः' अत्र वह्निमतो भेदः वर्तते। यस्याभावः सः प्रतियोगी। अत एव अत्र वह्निमद् इति प्रतियोगी। प्रतियोगिनि प्रतियोगिता वर्तते। अत एव प्रतियोगी वह्निमन्निष्ठः। अत्र प्रतियोगिताया अवच्छेदकम् वह्निमत्त्वम्। अत एव वह्निमत्त्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता भवति। 'वह्निमद्भेदः' इत्यस्य शाब्दबोधो भवति– वह्निमत्त्वावच्छिन्न-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदः। अधुना 'वह्निमत्त्वावच्छिन्न' इत्यस्य अर्थो निरूप्यते। वह्निमत्त्वावच्छिन्न इत्यस्य अर्थस्तावत् 'वह्निमत्त्वनिष्ठ-अवच्छेदकतानिरूपितः' इति भवति। इत्यर्थः कथमायाति? पूर्ववदुच्यते- अत्र प्रतियोगिता वह्निमन्निष्ठा इति। प्रतियोगिताया अवच्छेदकं भवति वह्निमत्त्वम्। अत एव अवच्छेदके वह्निमत्त्वे वर्तते अवच्छेदकता अर्थात् प्रतियोगितावच्छेदकता। अवच्छेदकतानिरूपिता प्रतियोगिता, प्रतियोगितानिरूपिता अवच्छेदकता। अत एव अनयोर्मध्ये निरूप्यनिरूपकभावसम्बन्धो वर्तते। अतः 'वह्निमद्भेदः' इत्यस्य शाब्दबोधो भवति – वह्निमत्त्वनिष्ठ-अवच्छेदकतानिरूपित-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदः। अर्थात् तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-वह्निमत्त्वनिष्ठ-अवच्छेदकतानिरूपित-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदः, तादात्म्यसम्बन्धा-वच्छिन्न-वह्निमत्त्वावच्छिन-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेद इत्यपि भवति।

अत्र पुनरेको नियमो वर्तते– 'मतुबन्ताद्विहितो भावप्रत्ययः प्रकृत्यर्थं गमयति।' यथा- वह्निमत्त्वम्। वह्निः अस्मिन् अस्ति इति व्युत्पत्त्या 'तदस्यास्त्यस्मिन्निति मतुप्'[5] इति पाणिनीयसूत्रेण वह्निशब्दात् मतुप्-प्रत्यये, अनुबन्धलोपे 'वह्निमत्' इति भवति। ततः 'वह्निमतो भावः' इति व्युत्पत्त्या 'गुणवचनब्राह्मणादिभ्यः कर्मणि च'[6]इति पाणिनीयसूत्रेण भावार्थे 'त्व'प्रत्यये 'वह्निमत्त्वम्' इति पदं सिद्धं भवति। अत्र मतुपः अर्थो नास्ति, भाव'त्व'प्रत्ययस्य अपि अर्थो नास्ति। केवलं वह्निशब्दस्य अर्थः अत्र गृहीतो भवति। वह्निमत्त्वम् अर्थात् वह्निरेव, रसवत्त्वम् अर्थात् रस एव। वह्निमत्त्वम् = वह्निः। रसवत्त्वम् = रसः। तेन वह्निमत्त्वनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपित-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेद इत्यत्र वह्निनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपित-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेद इत्यपि वक्तुं शक्यते। अत्र अवच्छेदकता किंनिष्ठा? वह्निमत्त्वनिष्ठा। वह्निमत्त्वम् = वह्निः। अत एव वह्निमत्त्वनिष्ठा = वह्निनिष्ठा भवति। वह्निमत्त्वं प्रतियोगितावच्छेदकम्, वह्निरपि प्रतियोगितावच्छेदको भवति। अत एव 'वह्निमान् न ह्रदः/ वह्निमद्भेदवान् ह्रदः' इत्यस्य शाब्दबोधो भवति– वह्निनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपित-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदवान् ह्रदः।

पुनः अस्य शाब्दबोधघटितवाक्यस्य विश्लेषणं क्रियते –अत्र कः शब्दः कस्य विशेषणं भवति? अत्र 'प्रतियोगिता' इति विशेष्यपदम्। वह्निमत्त्वनिष्ठा प्रतियोगिता। अवच्छेदकता वह्निमत्त्वे वर्तते। प्रतियोगिताया अवच्छेदकसम्बन्धः अत्र तादात्म्यसम्बन्धो भवति। अपरः सम्बन्धो न भवितुमर्हति। अवच्छेदके वह्निमत्त्वे (= वह्नौ) अवच्छेदकता वर्तते। पुनरत्र जिज्ञासा जायते - प्रतियोगितावच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति? प्रतियोगिता वह्निमन्निष्ठा भवति। एवञ्च प्रतियोगिताया अवच्छेदकता वह्निनिष्ठा भवति, प्रतियोगिताया अवच्छेदकं वह्निमत्त्वम् इति कारणात्। वह्निनिष्ठा या प्रतियोगितावच्छेदकता अस्ति, तादृशावच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति? यथा प्रतियोगिताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति, प्रकारताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति, कार्यताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति, तद्वद् अत्रापि अवच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति इत्यस्ति जिज्ञासा। प्रतियोगितावच्छेदकतायाः, प्रकारतावच्छेदकताया आधेयतावच्छेदकतायाः अपि अवच्छेदकसम्बन्धो भवति, तद्वद् अत्रापि अवच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति? प्रतियोगितावच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति? अत्र नियमो वर्तते –

वह्निनिष्ठा या अवच्छेदकता अस्ति, तादृशावच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धः को भवति? अत्र नियमस्य आकारः खलु – प्रतियोगितावच्छेदकं येन सम्बन्धेन प्रतियोगिनि तिष्ठति, स सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकतावच्छेदकसम्बन्धो भवति। अत्र प्रतियोगितावच्छेदकस्य अवच्छेदक इति न, अपि तु प्रतियोगितावच्छेदकताया अवच्छेदक इति वक्तव्यम्। अत्र प्रतियोगी अस्ति – वह्निमत्, प्रतियोगिता वह्निमति विद्यते, प्रतियोगितावच्छेदकं वह्निमत्त्वं भवति। वह्निमत्त्वम् = वह्निः, अतः प्रतियोगितावच्छेदको भवति वह्निः इति। वह्निमत्त्वं वह्निर्वा वह्निमति वर्तते। अधुना जिज्ञासा जायते यद्, वह्निः वह्निमति (पर्वतादौ) केन सम्बन्धेन वर्तते? वह्निमान् = पर्वतः। ह्रदो न वह्निमान् भवति। 'वह्निमान्' इत्यनेन गोष्ठादेर्ग्रहणम् अपि भवति। पर्वते वह्नेः सम्बन्धः को भवति? संयोगसम्बन्धो भवति, संयोगसम्बन्धेन वह्निः पर्वते विद्यते, युतसिद्धत्वात्। अत्र प्रतियोगी भवति वह्निमत्, प्रतियोगितावच्छेदकं भवति वह्निमत्त्वम् (=वह्निः)। अधुना प्रतियोगितावच्छेदकं येन सम्बन्धेन प्रतियोगिनि वर्तते सः एव सम्बन्धः प्रतियोगितावच्छेदकतावच्छेदकसम्बन्धः, अस्मिन् उदाहरणे प्रतियोगितावच्छेदकं (वह्निः) प्रतियोगिनि (वह्निमति) संयोगसम्बन्धेन एव तिष्ठति, अतः प्रतियोगितावच्छेदकतावच्छेदकसम्बन्धो भवति संयोगसम्बन्ध इति। अन्योन्याभावीयप्रतियोगितायाः अवच्छेदकसम्बन्धो भवति तादात्म्यसम्बन्धः, परन्तु प्रतियोगितावच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति संयोगसम्बन्ध इति, किन्निष्ठा प्रतियोगितावच्छेदकता? वह्निनिष्ठा अवच्छेदकता इति। वह्निनिष्ठा या अवच्छेदकता, तादृशावच्छेदकताया अवच्छेदकसम्बन्धो भवति संयोगसम्बन्ध इति। इयम् अवच्छेदकता संयोगसम्बन्धेन अवच्छिन्ना भवति। यथा वह्निमन्निष्ठप्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना भवति। तथैव वह्निनिष्ठावच्छेदकता संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना भवति। अतः वह्निमद्भेद इत्यस्य शाब्दबोध एवं भवति - संयोगसम्बन्धावच्छिन्नवह्निनिष्ठ-अवच्छेदकतानिरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेद इति। वह्निमान् न ह्रदः/ वह्निमद्भेदवान् ह्रदः/ वह्निमद्भिन्नो ह्रद इत्यस्य शाब्दबोध एवं भवति – संयोगसम्बन्धावच्छिन्न-वह्निनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदवान् ह्रद इति। अस्य वाक्यस्य विशेष्य-विशेषणात्मकं विश्लेषणम् अधुना क्रियते, अस्मिन् शाब्दबोधे अवच्छेदकता वह्निनिष्ठा भवति, अपि च संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना भवति। अतः अवच्छेदकतापदे विशेषणद्वयमस्ति। प्रतियोगिता इति पदे विशेषणत्रयं वर्तते। प्रथमविशेषणं भवति वह्निमन्निष्ठा प्रतियोगिता, द्वितीयं खलु तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना प्रतियोगिता, तृतीयं खलु वह्निमत्त्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता। 'वह्निमत्त्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता' इत्यस्य परिस्कृतोऽर्थः – 'संयोगसम्बन्धावच्छिन्न-वह्निनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपिता' इति। प्रतियोगिता अवच्छेदकतया निरूपिता अस्ति। कीदृशी अवच्छेदकता? वह्निनिष्ठ-अवच्छेदकता, या खलु संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना प्रतियोगिता। संयोगसम्बन्धावच्छिन्नवह्निनिष्ठ-अवच्छेदकतया निरूपिता इत्यस्ति प्रतियोगितायाः विशेषणम्।

अधुना विचार्यते – अवच्छेदकता किन्निष्ठा, वह्निनिष्ठा। अवच्छेदकता इत्युक्ते प्रतियोगितावच्छेदकता। वह्निनिष्ठा अवच्छेदकता वह्नौ एव तिष्ठति। अवच्छेदकता यस्मिन् वह्नौ अस्ति, तस्मिन् वह्नौ भासमानधर्मरूपेण वह्नित्वमपि विद्यते। एतद् वह्नित्वम् अवच्छेदकताया अवच्छेदको भवति। अवच्छेदकताया अवच्छेदकः यथा सम्बन्धो भवति, तथैव धर्मोऽपि भवितुमर्हति। वह्निनिष्ठप्रतियोगितावच्छेदकताया अवच्छेदको भवति वह्नित्वमिति। वह्नित्वम् अवच्छेदकताया अवच्छेदकम् अर्थाद् अवच्छेदकता वह्नित्वेन अवच्छिन्ना (वह्नित्वावच्छिन्ना) भवति। यथा प्रतियोगिताया अवच्छेदकं घटत्वं भवति, घटत्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता अपि भवति, तथैव अत्र प्रतियोगिताया अवच्छेदकं वह्निमत्त्वमिति, वह्निनिष्ठा या अवच्छेदकता, तादृशावच्छेदकताया अवच्छेदकं भवति वह्नित्वम्। अतः

वह्नित्वावच्छिन्ना अवच्छेदकता भवति इति फलितार्थः। वह्नित्वावच्छिन्ना प्रतियोगिता इति भवति। अतः अवच्छेदकतायाः विशेषणरूपेण नूतनं विशेषणमायाति, तत् विशेषणं खलु 'वह्नित्वावच्छिन्ना' इति। तर्हि शाब्दबोधस्य आकारो भवति – संयोगसम्बन्धावच्छिन्न-वह्नित्वावच्छिन्न-वह्निनिष्ठ-अवच्छेदकता-निरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-वह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदवान् ह्रद इति।

अवच्छेदके विशेषणीभूतो धर्मः अवच्छेदकतायाः अवच्छेदको भवति। अवच्छेदके विशेषणीभूतो धर्मः येन सम्बन्धेन तिष्ठति, स सम्बन्धः अवच्छेदकतावच्छेदकसम्बन्धो भवति। यथा – 'मठे दण्डी नास्ति', इत्यत्र दण्डः अस्य अस्ति इति दण्डी= पुरुषः। यस्तिष्ठति सः प्रतियोगी। यस्मिन् तिष्ठति सः अनुयोगी। अत एव प्रतियोगिनि दण्डिनि विशेषणतया उपस्थितो दण्डः दण्डिगतप्रतियोगितायाः अवच्छेदकः, दण्डश्च दण्डिनि संयोगसम्बन्धेन तिष्ठति। दण्डी च संयोगसम्बन्धेन मठे तिष्ठति। अतः यदि एवमुच्यते यत्, मठे दण्डी नास्ति, तर्हि तत्र प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धो भवति संयोगः। कारणं खलु 'येन सम्बन्धेन यन्नास्ति' स सम्बन्ध एव प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः, एतत् तु पूर्वमुक्तम्। अतः वक्त्रा यदि उच्यते, मठे संयोगसम्बन्धेन दण्डी नास्ति। तर्हि तत्र प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धो भवति संयोग एव। परन्तु वक्ता यदि सम्बन्धस्य उल्लेखम् एव न करोति, तर्हि किं भवति, इति प्रसङ्गे पूर्वमुक्तम्। मठे दण्डी नास्ति अर्थात् दण्ड्यभाववान् मठः। मठः खलु द्रव्यम्, दण्डी अस्ति पुरुषविशेषः । अतः सोऽपि द्रव्यम्। अवयवावयविनोः सम्बन्धं विना द्रव्ययोः सम्बन्धः संयोग एव भवति। एवञ्च मठे तस्य दण्डिनः निषेधोऽपि संयोगसम्बन्धेन एव भवति। अतः मठे संयोगसम्बन्धेन एव दण्डी नास्ति। एवञ्च दण्डिनिष्ठप्रतियोगितापि दण्डत्वावच्छिन्ना भवति, संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना च भवति। यथा दण्डित्वं प्रतियोगितायाः अवच्छेदकधर्मो भवति, तथा संयोगसम्बन्धोऽपि प्रतियोगितायाः अवच्छेदकसम्बन्धो भवति। प्रसङ्गतः अत्र उल्लेख्यं यत् दण्डित्वं दण्डश्च समार्थकमेव, प्रकृतिजन्यबोधे प्रकारीभूतधर्मभावप्रत्ययार्थः इति नियमात्। दण्डशब्दात् मत्वर्थीय-इनिप्रत्यये दण्डिन् इति शब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। तस्मात् भावार्थे त्वप्रत्ययेन 'दण्डित्वम्' इति पदं भवति। अर्थात् दण्डित्वम् दण्डः एक एव अर्थात् मठः दण्ड्यभाववान् इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति - संयोगसम्बन्धावच्छिन्न-दण्डित्वधर्मावच्छिन्न-दण्डिनिष्ठप्रतियोगिताकाभाववान् मठ इति।

अधुना रक्तदण्डवान् मठः इत्यस्मिन् स्थले रक्तरूपं समवायसम्बन्धेन एव दण्डे अस्ति। एवं सः रक्तदण्डः संयोगसम्बन्धेन पुरुषे अस्ति। एवं सः पुरुषः संयोगसम्बन्धेन एव मठे तिष्ठति। रक्तरूपं खलु गुणः। अतः सः गुणः समवायसम्बन्धेन एव दण्डे तिष्ठति गुणगुणिनोः समवायसम्बन्धत्वात्। एवं दण्डः एकं द्रव्यम्, अतः तद् द्रव्यं पुरुषरूपे द्रव्ये संयोगसम्बन्धेन एव तिष्ठति, एवं सः रक्तदण्डवान् पुरुषः संयोगसम्बन्धेन एव मठे अस्ति। अधुना रक्तदण्डविशिष्टपुरुषाभाववान् मठः इत्यस्य वाक्यस्य शाब्दवोधस्य आकार एवं भवति - समवायसम्बन्धावच्छिन्न-रक्तत्वावच्छिन्नरक्तनिष्ठसंयोगसम्बन्धावच्छिन्न-दण्डित्वधर्मावच्छिन्न-दण्डिनिष्ठप्रतियोगिताकाभाववान् मठः इति। भावाभावपदार्थयोमर्ध्ये प्रतियोगिताकत्वसम्बन्धः वर्तते।

संकेतपञ्जिः

त. स. = *तर्कसंग्रहः*

दि. क.= *दिनकरीटीका*

न्या. सि. मु. = *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*

पा. सू. = *पाणिनीयसूत्रम्*

पृ. = पृष्ठाङ्कः

भा. प. = *भाषापरिच्छेदः*,

स. प. = *सप्तपदार्थी*

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. स. प., पृ.-२५।

२. न्या. सि. मु., भा. प., सम्पा. पञ्चाननभट्टाचार्य्यः, पृ.-७८।

३. दि. क., भा. प., पृ.-७०।

४. त. सं., पृ.-१७२।

५. पा. सू. ५/२/९४।

६. *तदेव* ५/१/१२४।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। सम्पा. श्रीकृष्णवल्लभाचार्यः। *न्यायबोधिनी-पदकृत्य-दीपिका-किरणावली*व्याख्योपेतः। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, २०१७।

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणिः*। सम्पा. कामाख्यानाथतर्कवागीशः। अनुमानखण्डम्, श्रीमथुरानाथतर्कवागीशकृत-*रहस्य*नामटीकासहितम्, द्वितीयो भागः प्रथमः परिच्छेदः। दिल्लीः चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१०। (व्रजजीवन प्राच्यभारती ग्रन्थमाला ४७)।

गौतमः। *न्यायसूत्रम्* (प्रथमखण्डः) । सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कलकाताः पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१८ (षष्ठसंस्करणम्)।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७। (चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला १९)।

भारतीय दर्शन कोष(१)। सम्पा. भट्टाचार्य एवं भट्टाचार्य। कलकाता: संस्कृत कलेज, १३८३ (वङ्गाव्दः)।

न्यायरत्नः, महेशचन्द्रः। *नव्यन्यायभाषाप्रदीपः*। सम्पा. कालीपदतर्काचार्यः। कलकाता: संस्कृत कलेज, १९५६। (कलिकाता संस्कृतमहाविद्यालय-गवेषणाग्रन्थमाला – ग्रन्थाङ्कः ७९)।

महापात्रः, विष्णुपदः। *न्यायपारिभाषिकशब्दावली*। संस्कृताङ्गलसमन्विता। नई दिल्ली: मान्यता प्रकाशन, २०१० (प्रथमसंस्करणम्)।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. पञ्चाननभट्टाचार्यः। कलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १३७७ (वङ्गाव्दः)।

--------।-------। सम्पा. आशुतोषभट्टाचार्यः। कलकाताः विजयायन, २००० (प्रथमसंस्करणम्)।

--------।-------।सम्पा. नारायणचरणशास्त्री, श्वेतवैकुण्ठशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत संस्था, २०११।

विश्वनाथपञ्चाननः। *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, महादेवभट्टारब्धेन श्रीदिनकरभट्टप्रपूरितेन *दिनकरी* (प्रकाश) व्याख्यानेन श्रीरामरुद्रभट्टाचार्यारब्धेन पण्डितराजश्रीराजेश्वरशास्त्रिप्रपूरितेन *रामरुद्री* (तरङ्गिणी) व्याख्यानेन च विभूषिता। सम्पा. राजेश्वरशास्त्री। वाराणसी: चौखम्भा प्रकाशन, २०११।

शिवादित्यमिश्रः। *सप्तपदार्थी*। सम्पा. तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१२ (प्रथमप्रकाशः)।

Guha, Dinesh Chandra. *NavyaNyaya System of Logic* (Some Basic Theories & Techniques). Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1968.

Jhalakīkar, Bhīmācārya. *Nyāyakoṣa*. Revised & Re ed. Vāsudev Shāstri Abhyankar. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2017. (The Chaukhamba Surbharati Granthamala 523).

CO-RELATION BETWEEN *BRAHMAN* AND *JÑĀNA*: BALADEVA VIDYĀBHŪṢAṆA'S CONCEPT AS OPPOSED TO ŚAṂKARA'S CONCEPT- A CASE STUDY ON *SIDDHĀNTARATNA*

TIRTHADEB CHAKRABORTTY

Abstract

Since, *mokṣa* (salvation) is permanent it is known as the *parama-puruṣārtha.* To receive salvation, *Brahman* is to be understood properly. In *Upaniṣad*s, we often see that *Brahman* is associated with the term *jñāna.* So, the question is, what is the relation between *Brahman* and *jñāna*? *Upaniṣad*s do not clearly speak about the relation between *Brahman* and *jñāna.* In order to remove this obscurity, Vedantins have given different interpretations. Śaṃkara proclaimed that *Brahman* is *nirguṇa* (attribute-less). So, to justify his interpretation, Śaṃkara acknowledged *jñāna* as the *svarūpa* of *Brahman.* So, Śaṃkara may have recognised *svarūpa saṃbandha* between *Brahman* and *jñāna.* This *svarūpa saṃbandha* is similar to *tādātmya saṃbandha* of Buddhism. Contrarily, Baladeva proclaimed that *Brahman* is *saguṇa* (with attributes) and *jñāna* is the *guṇa* of *Brahman.* Hence, to justify his interpretation, Baladeva refuted Śaṃkara's view and proved that *guṇa-guṇī-saṃbandha,* which is basically a *samavāya saṃbandha,* lies between *Brahman* and *jñāna.*

Key Words

Upaniṣads, Brahman, jñāna, Śaṃkara, Baladeva Vidyābhūṣaṇa, *svarūpa saṃbandha, tādātmya saṃbandha guṇa-guṇī-saṃbandha.*

1. Introduction

Ancient Indian scriptures speak about four *puruṣārtha*s (ultimate goals) of human. These are- *dharma, artha, kāma* and *mokṣa.* Except *mokṣa* (salvation), other three *puruṣārtha*s are transitory in nature. *artha* means wealth etc., and *kāma* conveys love or desire of sensual enjoyments[1]. The impermanence of *artha* and *kāma* can be understood from their nature. *dharma* is also not permanent. Because *dharma* means *svarga* (heaven), gained by religious acts like *jajña* (scarifies), *dāna* (donation) etc. *Mantras* like '*tad yatheha karmmajito lokaḥ kṣiyate evamevāmutra puṇyajito lokaḥ kṣiyate*'[2] distinctly illustrates the transitory nature of *svarga*. So, *mokṣa* is the only *puruṣārtha,* which is permanent. Since, *mantras* like '*na ca punar āvarttate…*'[3] affirm that *mokṣa* is permanent. Because of this fact, *mokṣa* is known as the *parama-puruṣārtha.*

Taittirīya Upaniṣad says- *brahmavid āpnoti param/*[4] It means, 'He who knows Brahman attain the Supreme'[5]. In this regard *Muṇḍaka Upaniṣad* says- *brahma veda brahmaiva bhavati…/*[6] It means 'He who knows the Supreme Brahman verily becomes Brahman'[7]. From these Upanishadic statements, it is clear that to attain *mokṣa, Brahman* (Supreme Self) need to be understood. Since, knowledge of

Brahman leads to salvation, all the teachings of *Upniṣad*s revolve around the concept of *Brahman*. In *Upaniṣad*s, *Brahman* is often associated with the term *jñāna* or *vijñāna* or *prajñāna.* For example- *satyaṃ jñānamanantaṃ brahma /*[8]

It means, '…Brahman which is Reality, Knowledge, and Infinity…'.[9]

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad says- *vijñānamānandaṃ brahma /*[10]

It means, 'It is Brahman, which is [absolute] Knowledge and Bliss…'.[11]

Aitareya Upaniṣad says- *…prajñānaṃ brahma /*[12]

It means 'Consciousness is Brahman'.[13]

But *Upaniṣad*s do not clearly speak about the relation between *Brahman* and *jñāna / vijñāna.* In order to remove this obscurity, Vedantins have given their effort.

Vedānta is one of the important orthodox Indian Philosophical schools. In order to bring out the essence of the *Upaniṣad*s, Bādarāyaṇa authored a text entitled *Brahmasūtras*. In his *Brahmasūtras,* He codified the teachings of *Upaniṣad*s and founded the *Vedānta* Philosophical school. In this process Bādarāyaṇa removed all the obscurities, which lie in the *Upaniṣad*s. Latterly Vedantins like Śaṃkara, Rāmānuja, Madhva etc. authored commentaries on the three *prasthāna*s of *Vedānata,* i.e. *Brahmasūtras, Upaniṣads* and *Śrīmadbhagavadgītā*, and enriched *Vedānta* Philosophy. However, due to the ideological differences, these Vedantins offered different interpretations on the same topic. The focal area of this research paper is 'Co-relation between *Brahman* and *jñāna*'. Like other topics, on this topic too, Vedantins offered different interpretations.

Present research paper will deal with two prominent Vedantins of different eras, namely Śaṃkara and Baladeva Vidyābhūṣaṇa. Śaṃkara and Baladeva both have given their views on the topic 'Co-relation between *Brahman* and *jñāna*'. Since they carry different ideologies, their interpretations differ from each other. In this scenario, few questions are obvious. These are- How did Śaṃkara and Baladeva illustrated their views? In which point Baladeva differed from Śaṃkara's interpretation? Baladeva flourished after Śaṃkara. In order to establish his view, Baladeva had to refute

Śaṃkara's view. So, the question is how Baladeva refuted Śaṃkara's view? This research paper will address these research problems. To represent Śaṃkara's view, Śaṃkara's commentary on *Brahmasūtras* and *Upaniṣa*ds will be consulted. To represent Baladeva's view *Siddhāntaratna* will be consulted. To represent the refutation of Śaṃkara's view by Baladeva, *Siddhāntaratna* will be consulted.

2. Śaṃkara's Life and Works- A Brief sketch

Śaṃkara holds a very prominent and unique position in Indian Philosophy, not only in *Advaita Vedānta* (Non-dualism). Śaṃkara proclaimed that *Brahman* is the only thing that exists. He also opined that, *Brahman* and *jīva* are identical. Since Śaṃkara's theory preaches, the non-duality between *Brahman* and *jīva,* it is known as Non-dualism.

Śaṃkara belonged to the last half of the 7th century CE.[14] In order to publicize *Advaita Vedānta,* Śaṃkara authored several texts. These are- *Śārīrakamimāṃsābhāṣya* (commentary on *Brahmasūtras*), Commentaries on ten major *Upaniṣads*, i.e. *Īśa, kena, kaṭha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Aitareya, Taittirīya, Bṛhadāraṇyaka* and *Chāndogya,* Commentary on *Śrīmadbhagavadgītā*. Besides, Śaṃkara also has written some *Prakaraṇa* texts and *Stotras* (panegyrics).

3. Baladeva Vidyābhūṣaṇa's Life and Works- A Brief sketch

Baladeva Vidyābhūṣaṇa, one of the prominent *Gaudiya Vaiṣṇva Ācārya*s, enriched *Vedānta* philosophy by his interpretation. The theory that Baladeva propagated is known as *Acintyabhedābhedavāda.* Though this doctrine was not introduced by Baladeva, but Baladeva popularized this doctrine. *Acintyabhedābhedavāda* accepts simultaneous presence of difference and non-difference between *Brahman* and its qualities / *Brahman* (Supreme Self) and *jīva* (individual self). Due to the inconceivable power of *Brahman,* these contra-qualities can exist together. Therefore, this theory is known as *Acintyabhedābhedavāda.*

18th century's scholar Baladeva authored several texts. They are- *Govindabhāṣya* (commentary on *Brahmasūtras*) with the sub-commentary called *Sūkṣmā, Siddhāntartna* with its commentary entitled *Sūkṣmā, Prameyaratnāvalī, Gītābhūṣaṇa*

(commentary on *Śrīmadbhagavadgītā*) *Sāhityakaumudī* with its commentary called *Kṛṣṇānandinī, Kāvyakaustubha, Vyakaraṇakaumudī, Siddhāntadarpaṇa, Nāmārthasudhā* (commentary of *Viṣṇusahasryanāma-bhāṣya*), Commentary on Rūpa Gosvāmī's *Stavamālā,* Commentary on *Tattvasandarbha.* Besides, Baladeva also commented on the *Upaniṣads.*

As it is already said that, to represent refutation of Śaṃkara's view by Baladeva, *Siddhāntaratna* is going to be consulted. So, basic information about *Siddhāntaratna* will help in the analysis. *Siddhāntaratna* is the concise format of *Govindabhāṣya.*[15]. This is why another name of this text is *Bhāṣyapīṭhaka. Siddhāntaratna* contains five *pādas* [each chapter is known as *pāda*]. These are- i. *Pāñcajanya* ii. *Kaumodakī* iii. *Sudarśana* iv. *Tārkṣya* v. *Vāmana,* vi. *Trivikrama* vii. *Nandaka,* viii. *Padmaka.* Baladeva Vidyābhūṣaṇa was the devotee of Lord Kṛṣṇa. So, He named all the *pādas* of *Siddhāntaratna,* related to Lord Kṛṣṇa.

In *Siddhāntaratna,* Baladeva refuted views of different philosophical schools. For example, in the first *pāda,* i.e. *Pāñcajanya pāda,* Baladeva refuted the views of Kapila, Patañjali, Kaṇāda, Gautama and Jaiminī, regarding means for salvation. But a large portion of *Siddhāntaratna* contains refutation of Śaṃkara's *Advaita Vedānta.* In *Nandaka pāda* (7th Chapter), Baladeva refuted Śaṃkara's view about *jñāna*. Hence, the focal area of this paper will be the *Nandaka pāda*.

4. Co-relation between *Brahman* and *jñāna* : Baladeva Vidyābhūṣaṇa's Concept as Opposed to Śaṃkara's Concept- A Case Study on *Siddhāntaratna.*

The fundamental concept of Śaṃkara's *Advaita Vedānta* is that *Brahman* (Supreme Self) is the only thing that exists. *jagat* (world) is nothing but an illusion, created by *ajñāna* (nescience).[16] Śaṃkara also stated that *jīva* is not different from *Brahman* and non-duality between *jīva* and *Brahman* is natural. But, due to the ignorance about *Brahman, jīva* appears as different from *Brahman.* In this way Śaṃkara illustrated his view- *ataśca svābhāvikatvāt abhedasya avidyākṛtatvāt ca bhedasya…/*[17] Śaṃkara proclaimed that *Brahman* is *nirguṇa* (attribute-less). In this way Śaṃkara expressed his view- *samastaviśeṣarahitaṃ nirvikalpakam eva brahma pratipattavyaṃ, na tad viparītam /*[18]

Not only had a single time, but time and again Śaṃkara expressed that *Brahman* is (*niruguṇa*) attribute-less. Not only that, Śaṃkara also proclaimed that due to the association of *avidyā* (nescience), *Brahman* appears as *saguṇa* (with attributes). But actually *Brahman* is *nirugna.* Śaṃkara further stated that, *Śruti* does not accomplish *Brahman* as *saguṇa- na ca iha saviśeṣaṃ brahma pratipādayiṣitam/*[19]

Śruti displays *Brahman* with *dharmas* like *satya, jñāna, ānada- satyaṃ jñānamanantaṃ brahma /*[20] ; *vijñānamānandaṃ brahma /*[21] ; *ānandaḥ brahma iti /*[22] &c. Now the question is, are they i.e. *satya* etc. *guṇa* (quality) of *Brahman*? Since, Śaṃkara accepted *Brahman* as *nirguṇa* (attribute-less), he neither can proclaim *satya* etc. as the *guṇa* (quality) of *Brahman.* So, as an answer to this question, Śaṃkara stated that- *itare tu ānandādayaḥ dharmāḥ brahmasvarūpapratipādanāya eva ucyamanāḥ.../*[23]. It means, 'But all the attributes like bliss, which are spoken of for propounding the real nature of Brahman...'[24]. So, from Śaṃkara's statement, it is clear that Śaṃkara acknowledged *satya* etc. as the *svarūpa* of *Brahman.* Since, the thrust area of this paper is the Co-relation between *Brahman* and *jñāna,* we will focus only on this point.

Like *satya* and *ānanda, jñāna* is also the *svarūpa* of *Brahman.* While commentating on *Kaṭha Upaniṣad* Śaṃkara again stated that- *paraṃ vilakṣaṇaṃ nityavijñaptisvarūpatvāt.../*[25] While commentating on *Taittirīya Upaniṣad,* in this way Śaṃkara clarified the meaning of the word *jñāna- jñānaṃ jñāptir avabodha, bhāvasādhano jñānaśabdo.../*[26] Śaṃkara proclaimed that to form the word *jñāna,* suffix *lyuṭ* has been added to the root *jñā*. Here the suffix *lyuṭ* has been added in the sense of *bhāva* (a term for an impersonal passive or neuter verb[27]) Though suffix *lyuṭ* denotes several meanings. But, in the case of *jñāna, lyuṭ* cannot be used in the sense other than *bhāva.* If so, then *Brahman* will be the subject of modification. Because, *Brahman* is *jñāna.* If we accept that in the case of *jñāna, lyuṭ* denotes meanings other than *bhāva.* Then *Brahman* will be *kartā* (agent) of *jñāna.* So, *Brahman* will be the subject of modification.[28] *Upaniṣads* clearly stated that *Brahman* does not undergo any kind of modifications. So, *jñāna* does not signify any kind of power, by which we can know. Simply *jñāna* means knowledge or understanding. Thus Śaṃkara decoded *jñāna.* From the discussion, it appears that Śaṃkara's *Advaita Vedānta* accepts

svarūpa saṃbandha between *Brahman* and *jñāna*. Though, Śaṃkara did not mention about this *svarūpa saṃbandha.* Since, *jñāna* is the *svarūpa* of *Brahman,* therefore the relation between these two might be *svarūpa saṃbandha.* But, Śaṃkara acknowledged *jñāna* etc. as the *svarupa* (nature) of *Brahman,* not the qualities of *Brahman.* So, this *svarūpa saṃbandha,* that lies between *Brahman* and *jñāna,* is not like the *Nyāya-Vaiśeṣika*'s *svarūpa saṃbandha.* According to *Nyāya-Vaiśeṣika* Philosophy *dharma* (quality) except *jāti* (universal) and *abhāva* (non-existence) reside in their locus in *svarūpa sambandha*[29]. This *svarūpa saṃbandha,* that lies between *Brahman* and *jñāna,* is most likely similar to *tādātmya saṃbandha* of Buddhism. In this way scholars decoded *tādātmya saṃbandha- svasmin svaniyāmakasambandhaḥ tādātmyam /*[30] It means, relation to one's own self is *tādātmya saṃbandha.* Śaṃkara acknowledged *jñāna* as the *svarupa* (nature) of *Brahman.* It means *jñāna* is *Brahman* and *Brahman* is *jñāna.* It also signifies that *jñāna* is the self of *Brahman.* From this discussion, it it clear that *tādātmya saṃbandha* lies between *Brahman* is *jñāna.* Though, Śaṃkara do not used the term *tādātmya* to define the relation between these two, yet it is clear that Śaṃkara's opinion regarding *svarūpa* is close to the Buddhist concept of *tādātmya.*

But, Baladeva Vidyābhūṣaṇa proclaimed that Lord Viṣṇu is the Supreme Self, who possesses *guṇas* (qualities) like *vijñāna* (knowledge)*, ānanda* (bliss) etc.- *tatra vibhūh vijñānānandaḥ sarvajñādiguṇavān purusottamaḥ īśvaraḥ /*[31] So, according to Baladeva *Brahman* is *saguṇa* (with attributes) and *vijñāna* is the *guna* of *Brahman.* So, to prove his interpretation valid, Baladeva refuted Śaṃkara's view regarding *jñāna.* In order to refute Śaṃkara's view, firstly Baladeva represented Śaṃkara's view as *pūrvapakṣa* (opponent). In this way Baladeva displayed Śaṃkara's view-

> atrāhuḥ ekamevādvitīyam, satyaṃ jñānamanantam ity ādiṣu śakty ādiviśeṣāpratīteḥ sajātīyādibhedaśūnyaṃ jñānameva paraṃ tattvam iti pratīyate/ tasya ca tarhyevaikādipadalabdhena bhedatrayābhāvenānantatvaṃ satyatvañcopapadyate yadi jñānamityetad bhāvasādhanaṃ bhavet/ itarathā kārakasādhane jnātṛjñeyatatsādhanaiḥ pravibhāge sāntattvam eva syāt/ tathā kartṛsādhane jñānasya kartṛtayā vikriyamānasya karanasādhane ca vāsyādivaj jaḍatayā pratipannasyāsatyatvañca syāt/ tasmāt bhāvasādham eva syāt/ tathā ca saṃvid anubhūtijñāptiparyāyaṃ jñānaṃ nāma tattvaṃ nirviśeṣam eva… jñānasvarupo bhagavāno…/[32]

It means, Upanishadic statements like *ekamevādvitīyam*[33], *satyaṃ jñānamanantam*[34] display *Brahman* without *śakti* etc. Therefore *jñāna,* which is free from three kinds of *bhedas* (i.e. internal distinction, homogenous distinction, heterogeneous distinction) is the *Brahman.* If we accept that the word *jñāna* has been derived in the sense of *bhāva,* then it will accomplish *satyattva* (truthfulness) etc. If we accept that the word *jñāna* denotes *karttṛtva* (state of being the agent of action) then *Brahman* will be the subject of modification. If we accept that the word *jñāna* denotes *karaṇa* (means of an action) then *Brahman* will be *jaḍa* (inert) and *asatya* (false). So, we have to accept that the word *jñāna* has been derived in the sense of *bhāva. saṃvid, anubhuti, jñāpti* are the synonyms of *jñāna.* This *jñāna,* which is free from *viśeṣa* (qualities), is the *svarūpa* (nature) of the Supreme Self. In this way Baladeva represented Śaṃkara's view.

After representing Śaṃkara's view, in this way Baladeva refuted Śaṃkara's view-

> naitat paṭutaraṃ bhāvarūpasyāpi tasya tattvasya gale gṛihīta nyāyena śakatistāvad avaśyaṃ svikaraṇīyā jagadādikāryadarśanānyathānupapattyā tasyā avaśyambhāvāt /[35]

It means, opponent's argument regarding *jñāna* is not valid. Because, *Brahman* is the creator of this world. It signifies that *Brahman* must possess certain power, which helps *Brahman* to create this world. So, if we accept that the word *jñāna* has been derived in the sense of *bhāva,* still, we have to accept that *Brahman* possesses power, quality etc. In order to justify the interpretation that *Brahman* is *nirguṇa* (attribute-less), Śaṃkara proclaimed that the word *jñāna* has been derived in the sense of *bhāva.* But Baladeva proved that opponent's interpretation regarding *jñāna* cannot justify the view that *Brahman* is *nirguṇa*. In this regard, Baladeva refuted another argument raised by the *Advaitin*s to justify the view that *Brahman* is *nirguṇa.* The argument raised by the opponents is that the powers of *Brahman* are imaginary (*kalpita*), and therefore *Brahman* appears as *saguṇa*. But actually *Brahman* is *nirguṇa.* To refute this view Baladeva quoted from *Śvetāśvatara Upaniṣad - parā'sya śaktirvividhaiva śrūyate svābhāvikī jñānabalakriyā ca /*[36]. This *mantra* proves that the powers of *Brahman* are natural. Thus Baladeva refuted the argument raised by the opponents.

'If the suffix *lyuṭ* of *jñāna* denotes *karttṛtva* (state of being the agent of action) then *Brahman* will be the subject of modification, and If we accept that suffix *lyuṭ* of *jñāna* denotes *karaṇa* (means of an action) then *Brahman* will be *jaḍa* (inert) and *asatya* (false)' – These are the other two arguments that opponents have raised. To refute this view, Baladeva stated that –

> na ca kartrādisādhane sati vikārādyāpattyā tasyāsatyatvaprasajñaḥ / yato nirūpasyaiva tasyātarkyasvarūpaśktyā karttṛtvādi bhajamānasyāpi svarūpasāmarthyaṃ pracakastiti śrutisiddhatvāt/[37]

It means *Brahman* creates this world but stays *nirvikāra* (free from modifications). This is possible because *Brahman* possesses inconceivable power. Equally, if we accept that *Brahman* has *kartṛttva,* in that case also, *Brahman* will stay *nirvikāra* and *satya* (truth). Due to the inconceivable power of *Brahman, Brahman* always remains *nirvikāra* and *satya* (truth). So, whatever the case may be, *Brahman* always stays *nirvikāra* and *satya.* In order to justify his interpretation Baladeva in *sukṣmā,* commentary on *Siddhāntaratna,* quoted from *Śvetāśvatara Upaniṣad- sa viśvakṛdviśvavidātmayoni…niṣkalaṃ niṣkriyaṃ śāntaṃ niravadyaṃ nirañjanam /*[38]. In this way, Baladeva refuted all the arguments raised by opponents.

After refuting Śaṃkara's view regarding *jñāna,* Baladeva expressed his view regarding *jñāna.* According to Baladeva *jñāna* is eternal. Because, it is the natural quality of *Brahman. Siddhāntaratna* says-*jñānaṃ tu nityasyāpyautpattikdharmatvān nityam.*[39]. Baladeva ended this discussion by stating that *jñāna* is power of *Brahman* and *anubhūti, saṃvit* etc. cannot be the synonyms of this *jñāna- tasmaj jñānādiśaktimad eva brahma na tvanubhutisaṃviparyāyaṃ jñānamātraṃ /*[40]

So, from the discussion, it is clear that Baladeva acknowledged *guna-gunī-saṃbandha* between *jñāna* and *Brahman. guna-gunī-saṃbandha* is basically a *samavāya sambandha* (A constant and inseparable relation).

5. Conclusion

These remarks are drawn on the basis of analysis-

i. Śaṃkara acknowledged *svarūpa-sambandha* between *jñāna* and *Brahman.* Contrarily, Baladeva acknowledged *guna-gunī-saṃbandha* between *jñāna* and *Brahman.*

ii. Śaṃkara acknowledged that *Brahman* is *jñāna.* Since *Brahman* is *nitya* (eternal), *jñāna* is also *nitya* eternal. Baladeva also admitted that *jñāna* is *nitya* (eternal). So, on this point, Śaṃkara's interpretation is identical to Baladeva's interpretation.

iii. Śaṃkara's *svarūpa saṃbandha* is simillar to *tādātmya saṃbandha* of Buddhism. So, in this regard Śaṃkara might be influenced by the Buddhism.

Notes & References

1. *Cf.* Vaman Shivram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary,* p. 348
2. *Chāndogya Upaniṣad,* 8.1.6
3. *Chāndogya Upaniṣad,* 8.15.1
4. *Taittirīya Upaniṣad,* 2.1
5. Swami Nikhilananda, *The Upanishads,* vol. 4, p. 40
6. *Muṇḍaka Upaniṣad,* 3.2.9
7. Swami Nikhilananda, *The Upanishads,* vol. 1, p. 309
8. *Taittirīya Upaniṣad,* 2.1
9. Swami Nikhilananda, *The Upanishads,* vol. 4, p. 40
10. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* 3.9.28
11. Swami Nikhilananda, *The Upanishads,* vol. 3, p. 248
12. *Aitareya Upaniṣad,* 3.3
13. Swami Nikhilananda, *The Upanishads,* vol. 3, p.39
14. Asutosh Bhattacharya, *Vedāntadarśana Advaitavāda,* vol. 1, p. 147
15. Gopinath Kaviraj, *Siddhānta Ratna,* part 1, p. 1
16. *Brahmajñānāvalīmālā,* 21
17. Śaṃkara's commentary on *Brahmasūtras,* 3.2.26
18. Śaṃkara's commentary on *Brahmasūtras,* 3.2.11
19. Śaṃkara's commentary on *Brahmasūtras,* 1.1.19
20. *Taittirīya Upaniṣad,* 2.1
21. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* 3.9.28
22. *Taittirīya Upaniṣad,* 3.6

23. Śaṃkara's commentary on *Brahmasūtras,* 3.3.13

24. Swami Gambhirananda, *Brahmasūtrabhāṣya of Saṅkarācārya,* p. 665.

25. Śaṃkara's commentary on *Kaṭha Upaniṣad,* 1.3.15

26. Śaṃkara's commentary on *Taittirīya Upaniṣad,* 2.1

27. Vaman Shivram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary,* p. 716

28. Śaṃkara's commentary on *Taittirīya Upaniṣad,* 2.1

29. Mohan Bhattacharya, and Dinesh Chandra Bhattacharya, *Bhāratīya Darśana Koṣa,* vol. 1, p. 167.

30. Mohan Bhattacharya, and Dinesh Chandra Bhattacharya, *Bhāratīya Darśana Koṣa,* vol. 1, p. 73-74

31. *Vedānatasyamantaka* 2.1

32. *Siddhāntaratna*, 7.1

33. *Chāndogya Upaniṣad,* 6.2.1

34. *Taittirīya Upaniṣad,* 2.1

35. *Siddhāntaratna*, 7.2

36. *Śvetāśvatara Upaniṣad,* 6.8

37. *Siddhāntaratna,* 7.2

38. *Śvetāśvatara Upaniṣad,* 6.16-19

39. *Siddhāntaratna,* 7.3

40. *Siddhāntaratna,* 7.3

Select Bibliography

Apte, Vamana Shivram (Comp.). *The Practical Sanskrit-English Dictionary.* Delhi: MLBD, 2014.

Baladeva Vidyābhuṣaṇa. *Siddhāntaratna*. Ed. Bhaktivedāntavāmana Mahārāja. Navadvipa (Nadia): Gauḍīya Vedānta Samiti, 1973. Print.

Baladeva Vidyābhuṣaṇa. *Siddhāntaratna*. Ed. Kavirāja, Gopīnātha. Part-1, 2. Benares (Varanasi): Saraswati Bhavana Texts, 1927. Print.

Baladeva Vidyābhuṣaṇa. *Vedāntasyamantaka*. Ed. Dāsa, Kuśakratha. Canada: The Kṛṣṇa Institute, 1995. PDF.

Bhattacharya, Mohan, and Dinesh Chandra Bhattacharya. *Bhāratīya Darśana Koṣa*. Vol. 1, vol. 3, part-2. Kolkata: Sanskrit College, 1983. Print.

Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy*. 4 vols. London: Cambridge at the University Press, 1922-1955. PDF.

Durgācaraṇa-Sāṃkhya-Vedāntatīrtha (Ed. & Trans.). *Chāndogyopaniṣad: Śrīmat – Paramahaṃsa-Paribrājakācāryya-Śaṃkara-bhagavatpādakṛtapadabbhāṣyasametā.* 2 vols. Kolkata: Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 2014. Print.

____(Ed.). *Taittirīyopaniṣad: Śaṃkarabhāṣya-sametā.* Vol. 1. Kolkata: Lotus Library, 1922 (1329 BY).

____ (Ed. & Trans). *Upaniṣad: Īśa, Kena, Kaṭha.* Kolkata: Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 2019. Print.

____(Ed.). *Vedāntadarśanam: Paramahaṃsa-Paribrājakācāryya- Śrīmat- -śaṃkara-bhagavatpādakṛta-Sārīrakabhāṣya-Śrimadvācaspatimiśrakṛta-Bhāmatī-nāmakṛtaṭīko-petam.* 4 vols. Kolkata: Dev Sahitya Kutir Pvt.Ltd., 2017. Print.

Sāstrī, Jagadīśa (Ed.) *Upanisat-Samgrahah*. Delhi: MLBD, 1998. Print.

Swami Gambhirananda (Trans.). *Brahmasūtrabhāṣya of Saṅkarācārya.* Kolkata: Advaita Ashrama, 2019. Print.

Swami Nikhilananda (Trans.) *The Upanishadas*. 4 vols. New York: Harper and Brother Publisher, 1949-1959. PDF.

Swami Tattwananda (Trans.). *The Quintessence of Vedānta.* Kalady (Kerala): Sri Ramakrishna Advaita Ashrama, 1991. Print.

Vidyāvinoda, Śrīmatsundarānanda. *Acintyabhedabhedavāda*. Calcutta (Kolkata): Gauḍīya Miśan, 1951. Print.

ETHNOLOGICAL IDENTITY AND ALIGNMENT OF VEDIC TRIBES IN THE MODERN INDIAN SUB-CONTINENT

ACHINTYA KUMAR PAL

Abstract

The Vedas and Vedic literature are important factors in tracking Indian history. The historical significance of Vedic literature and certain unknown intellectual riddles have made the entire literary ocean deeper and more attractive to the entire world. The Indian tribe, geographical specifics, geological overview, social system, and political framework mentioned in Vedic literature are the most essential to Western and Eastern historians. In this article, we will investigate the ethological alignment and identity of a few Vedic tribes or peoples. However, there are several tribes and peoples referred to as Anāryas or Āryas, and we are attempting to focus on a few of them, commonly referred to as the wild or barbaric Anāryas. These peoples are now spread over the modern Indian subcontinent and serve as a foundation of support for modern Indians and their neighbours.

Key Words

Ethnology, Tribes, Vālhika, Śavara, Kirāta, Kamboj etc.

Introduction

The first written literature in Indian history is Vedic Literature. It is also the only written portion of Vedic history. The Vedic civilisation's link with the Indus civilisation, in particular, has increased the demand for Vedic literature. Despite numerous controversies, the situation has now been toned down and settled. Although various ruins have been discovered to trace the historical period and history of the Indus civilisation, no ruins or anthropological material have been discovered to trace the history of the Vedic culture. Only comparative linguistics and literary criticism provide information on the Vedic period. From the Vedic period, there is little definite ethnographic material. Consequently, the only way to learn about the Vedic age or civilisation is to read Vedic literature, contemporary language, and Buddhist literature. Linguistic research is also a major factor in Vedic dating, as no historical data that can be utilised to determine the history of the Vedic age has been uncovered using modern scientific methods.

As much as we know about the culture or people of the time from this literature, there is a mention of certain barbarians. Several nations' origins or residences are recorded, although the identification of certain peoples is unclear.

According to the ancient Vedic scriptures of the Rigveda, the five principal tribes that the Vedic people brought to India during the period were Dāsas, Dasyus, Asuras, Rākṣasas and Paṇis.[1] The *Ṛgveda* contains many violent mantras regarding them. Oblations are made to deities in preparation for their destruction. All of these peoples were later referred to as Anāryas. Dasyus, Asuras, and Rākṣasas are the most despised of these beings due to their antisocial and wild lifestyles.[2] Other groups are mentioned in later literature, some of which were hostile to Āryan culture. Among them were some utterly independent and barbarous. Some of those tribes are – Vālhīka, Druhyu,

Kamboja, Kirāta, Mūtiva, Mūchīva, Mūvipa, Mūjavanta, Pārāvata, Pārthava, Parśu, Pārśava, Śiṣṭa, Sātvanta, Śigru, Śimyu, Śiva, Sṛnjaya, Vāṅga and Māgadha.

Vāhlīka

Vāhlīkas are a non-Aryan tribe with a white complexion,[3] long pointed nose, and height. According to Professor B.C. Law, Vāhlīka, Vālhīka and Valhīka are alternative names for a North Indian tribe. Vālhīkais also described as a North Indian province in *Śiva Purāṇa*.[4] As indicated in the *Rāmāyaṇa*, the Vālhīkas are a group of people in North or North-West India.[5] Rajachandra's Mehroli inscription also refers to 'Vālhīkadeśa' as being west of Saptasindus. According to many, this Vālhīka is a region next to Balkh in modern-day northern Afghanistan.[6] According to some Western researchers, they are distinct Iranian people who resided in the western region of the Indus. They are, according to Prof. Bloomfield, an alien population. In the *Atharvaveda*, 'Takman' (fever) is advised to visit Vālhīka.[7] Accordingly, it may be deduced that during the Atharvavedic era, the Vālhīkas were regarded as non-Aryan or anti-Aryan. Again, in *Mahābhārata* and at one point in *Śatapatha Brāhmaṇa*,[8] we find a reference to a Kuru King named 'Bālhīka Prātipīya'. Despite being the monarch of the Aryan tribe Kuru ancestry, Prof. Mcdonnell and Keith think no legitimate justification for his name Bālhīka has been discovered.[9]

Pulinda

The Pulindas are mentioned as deprived Āryans in *Aitareya Brāhmaṇa*.[10] In Purāṇas, they are described as taller[11] South Indian people[12] with a dark complexion.[13] They are referenced alongside Andhras in multiple Puranic texts. From this, the cultural and sociological similarities between the two can be deduced. H.C. Roy Chowdhury[14] claims that they are inhabitants of the Vindhya region near the Narmada River. *Pulindanagar*, the capital of the Pulindas in the *Mahābhārata*, was located in the Daśārṇa or Vidiśā country to the south-east.[15] Prof. D.R. Bhandarkar assumed Pulindas to be to the north or north-east of Andhras. He also stated that *Pulindanagar* was located near Chedi or in the present-day Jabalpur area.[16] There is also a little tribe in northern India that is occasionally confused with the Pulindas. The Pulindas have been described as inhabitants of several regions, such as the Narmada riverbank (next to Gujrat),[17] the Eastern,[18] Southern,[19] and Vindyas regions, and the Northern region. They may have assimilated with Kirātas or Śavaras from Eastern and Northern India.[20] Pulindas are compared by Radhagovinda Basak to the hill tribes of the Vindhya and Satpur ranges, particularly the Bhils.[21]

Kamboja

In the *Rāmāyaṇa*, they define this as 'Ravisannibhaḥ', or varying shades of yellow.[22] They resembled the sub-Himalayan mongoloid ethnic line because of their solidly built bodies, huge, enlarged eyes, and flat noses. In Sanskrit texts, they are sometimes referred to as *Vāhyataḥ*[23] of foreigners, *Varvar* or barbarian and impure of the Extreme North-West and Northern Divisions of India.[24] The *Mahābhārata* also portrays them as an Anārya tribe, similar to Yavana, Gāndhāra, Kirāta and others.[25] Kāmboja Aupamanyava's reference in *Vaṃśa Brāhmaṇa*[26] as the name of a Vedic sage may indicate that the individuals in question were ancient Vedic people.

Madras and Kambojas were neighbouring tribes in Northwestern India, according to B.C. Law.[27] The North West of the Indus and Uttara Madra were connected to them by Prof. Macdonell and Keith. They implied this group may have shared ancestry with Iranians and Indians.[28] They were also referred to as 'Kāmbujiya' in the Parsian Inscription. According to *Nirukta*, the Kambojas spoke a slightly distinctive dialect of Sanskrit.[29] They spoke an Iranian language or one that was closer to younger Avestan based on their usage of the verb *śav*, meaning 'to go'.[30] However, George Grierson asserts that they either spoke a form of Sanskrit or, with a mix of Iranian terms that they gave Indian inflexions, or they spoke a language that was primarily Indo-Aryan.[31] Charles Eliot[32] asserts that the Kambojas were possibly Tibetans who lived in Tibet or its neighbouring countries. M. Foucher[33] draws attention to the fact that Tibet is known as 'Kambojadeśa' in Nepalese tradition. In an additional effort to explain the term Kamboja philologically, Yāska links it to the words Kambala, 'blanket,' and the verb *Kam*, 'to love' and 'to enjoy'. The *Mahābhārata* includes reference to the Kambalas, or blankets that the Kambojas produced. Kāmboja king presented to Yudhiṣṭhira many of the best kinds of skins, woollen blankets, blankets made of the fur of animals living in burrows in the earth, and also of cats - all inlaid with gold threads.[34] This may force them to be placed near the Himalayan region, either Tibet or the North Western Highlands, which has a harsh cold climate. V.A. Smith placed Kambojas among the mountains of Tibet or the Hindukush, who were supposed to speak an Iranian language.[35] As northwestern tribes, *Vāyupurāṇa* cites Haihayas, Yavanas, Śakas, Pahlavas and Kambojas.[36] Both *Mahābhārata* and *Rāmāyaṇa* mention them as northern tribes and near neighbours of the Gāndhāras.[37] Kālidāsa makes Raghu meet the Kambojas after defeating the Hūṇas on the bank of the Vaṅksū or the Oxus in the *Raghuvaṃśa*.[38] The *Aṭṭhakathā* on the *Kunāla Jātaka*[39] provides us with the intriguing fact that the Kambojas were in the habit of capturing horses. Some literary sources regarded Kambojas as degraded Kṣtriyas,[40] while others described them as barbarous tribes.[41] The Kambojas are referred to as muṇḍa in the *Mayūravyaṃśakādigaṇa* of Pāṇini.[42] The Kambojas are also said to have been devout followers of Śiva-cult.[43] According to Sylvain Levi, 'the Kambhojas were a branch of the Bhojas and were not a part of the Āryans (*i.e.,* Indo-Āryan).' [44] Prof. Levi and others also linked the ancient Bhojas with the Kambhojas. Kambhojas and Bhojas are both referred to as northwestern people in the Kandahar multilingual Rock Edict of King Aśoka.[45] The Kambhojas, according to *Bhuridatta Jātaka*, were a foreign non-Āryan people with unusual habits, such as seeing it as their religious duty to kill insects, snakes, worms, frogs, and other small animals.[46] J. Charpentier and E. Kühn linked it to the Avestan *Vīdēvdād* (14.5-6),[47] indicating them as Zoroastrian followers. Scholars assume that the Punjabi Kamboj community is related to the old Kambhoja country, which was located in the Hindukush Mountain system and its surrounding territories. They are the present descendants of the ancient Kambojas and are also known as Kambohs, a farming group in Punjab. Scholars agree that the Kambojas were Iranians.[48] According to Richard N. Frye, the meaning of the word Kamboja is debatable, although it is generally agreed that they were Iranians living in the subcontinent's north-west.[49] Unresolved links between the name and two Achaemenid kings were made by J. Charpentier.[50] Prof. Sylvain Levi[51] proposed that these languages are of Austro-Asian origin, which may also reveal their Austro-Asiatic

origin. Several scholars, however, have challenged this viewpoint. According to the description of their skin colour in *Rāmāyaṇa*, they may be a Mongoloid ethnic group from an admixture origin of Mongoloid and Alpine Mediterranean. Prof. Crooke believes that present Kamboh are descended from the Kambojas of early Sanskrit scriptures.[52]

Kirāta

The Kirātas are a group of hill barbarian hunter-gatherers. They are associated with caverns in the highlands in Vedic literature, implying that they were mountain cave dwellers.[53] A Kirāta girl is seen later in the *Atharvaveda* picking herbs from the highlands.[54] Again, in the *Mānavadharmasūtra*, they are referred to as degenerate Kṣatriyas. According to Prof. Macdonell and Keith, the term 'Kirāta' was used to describe hill barbarians.[55] Their colour was yellow, which is referred to as 'Rabisannivaḥ' in *Rāmāyaṇa*.[56] Which literally means yellow, like the sun or sun rays. One of the hallmarks of the Mongoloid race that we see among the peoples of North-East India is their yellow complexion. We also learn about their flat and thick nose.[57] Kirāta and the Pulinda and Śavara are cited in the *Amarkośa* to distinguish Mlecchas.[58] The definition of 'Mleccha' has been given by the commentator-

> गोमांसभक्षको यस्तु लोकबाह्यञ्च भाषते।
> सर्वाचारविहीनसौ म्लेच्छ इत्यभिधीयते ॥ इति ।

Although in the Mahābhārata they are mentioned along with non-Aryan nations like the Yavanas, Kambojas, Gāndhāras, Varvaras etc. and are called *Uttarapatha* i.e., the foothills of the North Indian Himalayas, yet there is a mention of a King of Kāmarūpadeśa named Bhagavadatta, who commanded the army of the Mlechchas called Kirāta and Cina in the Mahābhārata war.[59] As a result, Kirātas established themselves not only in North India but also in East India. Ptolemy, the geographer, describes the 'Kirrhadai' people. The 'Kirrhadai' people are described as flat-nosed barbarians in *The Periplus of the Erythaean Sea*, with their habitat west of the Ganges estuary.[60] The Kirātas are portrayed in the *Rāmāyaṇa* as a mighty race who live on the sea coast and eat raw fish. As a result, a group of Kirātas who lived in eastern India during the period in the Gangetic basin and its environs may surely be claimed to be.[61] Even in modern Nepal, the names Kirāti, Kirānt or Kirānti are mentioned. Those who live in Nepal, as well as adjacent Sikkim and North Bengal. A Kirāta dynasty controlled the Kathmandu Valley, according to Nepalese history.[62] The Kirāta people originally inhabited a large area of Nepal, according to Sylvain Levi.[63] Professor Lassen has also identified these people as residents of Eastern Nepal.[64] Finally, the Kirātas were a distinct flat-nosed and sallow-skinned Mongoloid hunter-gatherer people who lived in the hilly regions of North and North-Eastern India. Prof. Waddell[65] believes that the current Kirāntis (Brachycephallic and Platyrrhnic) can be traced back to the old Kirātas. Due to their remote location, the Kirāntis have kept many of the distinguishing physical traits of their original forebears, the Kirātas and the Mongoloid.[6]

Mūtiva

The Mūtivas are described in the *Aitareya Brāhmaṇa*[67] as a non-Āryan, barbarous Dasyu race. In *Śāṅkhāyana Śrautasūtra*,[68] they are also known as Mūchiva or Mūvipa. Although no one knows for certain where the Mūtiva people live, they are mentioned in *Purāṇas*[69], *Mahābhārata*[70] and *Brāhmaṇa*s, as well as the Pulindas, Andhras, and Śavaras, implying that they were South Indian untamed barbarian non-Āryan hunters like the Pulindas.[71]

Mūjavanta

Mahāvṛṣa, Vāhlīka and Gāndhāras are three northwestern Indian tribes that are listed in the *Atharvaveda*, alongside Mūjavanta. Their prayers are prescribed for 'Takman' (fever) to approach them.[72] The *Baudhāyana Śrautasūtra* makes it obvious that the Mahāvṛṣa, Vāhlīka, Gāndhāra, and Mūjavanta tribes were non-Āryan and likely residents of the nearby regions by expressing a hostile attitude against the Mūjavanta as well- मूजवत्सु मे तप्रा ।[73] Soma is referred to as in the *Ṛgveda* as मौजवत्, which Yāskācārya signifies- मौजवतो मूजवति जातो पर्वतो मूजवान् ।[74] Prof. Zimmer places this Mūjavat mountain to the south-west of the Kashmir Valley.[75] Although Hillebrandt did not make a conclusive statement about the position of Mount Mūjavat, he appears to agree with Yāska. According to him, Mūjavat mountain was located outside the borders of Vedic India.[76] According to him - 'Mūjavantas were a tribe, hostile to Indians, and lived far away.' According to Prof. Zimmer and Grill,[77] the Mūjavanta people occupied a middle ground between the Gāndhāras and the Vālhīkas. The *Atharvaveda* also mentions the three groups together, supporting Zimmer's earlier theory, and the *Taittirīya Saṃhitā* discovers a mantra in which Rudra is invited to cross Mount Mūjavat and reside there - **एष ते रुद्र भादस्तं जुषस्व तेनावसेन परो** मूजवतोऽतीह्य वततधन्वा पिनाकहस्तः कृत्तिवासाः।[78] A comparable prayer may be found in the *Vājasaneyi Saṃhitā*, the *Śatapatha Brāhmaṇa*, the *Kāṭhaka Saṃhitā* and the *Maitrayaṇī Saṃhitā.*[79] From this, it can be deduced that the Mūjavat mountain was the boundary of Vedic India and that the Mūjavanta people had their seat in this province.[80]

Śavaras

The Śavaras or Śabaras mentioned in both the Great Epics were a non-Aryan tribe. The *Aitareya Brāhmaṇa* is where they are first mentioned, where they are referred to as Viśvamitra's older son and the ancestors of the Śavara tribe.[81] Together with the Andras, Pulindas, Mūtibas and Puṇḍras, they are classified as Dasyus. They were also connected to the non-Aryan Pulinda and the Indo-Aryan Vaidarbhas. They are categorically located in the South, according to the *Matsya* and *Vāyu Purāṇas*, who refer to them as 'Dakṣiṇāpathavāsinaḥ'.[82] Along with the Andhras and Puliṇḍas, the *Mahābhārata*[83] placed them in the Deccan, which may imply that these tribes were neighbours at one time. They originally belonged along the Indus[84], from which point they travelled eastward to the Gangetic Plains.[85] They resided in the region south of the Daṇḍaka forest (near the present-day Ganjam district)[86] during the epic period. They are referred to as inhabitants of the Vindhya range in the *Purāṇas*, yet the *Bṛhat*

Saṃhitā describes them as dwellers of the western region. Ptolemy[87] claims that the people of the Sabarai kingdom, which is mentioned, are the identical people who live in the Śavaras. Cunningham identifies Ptolemy's Sabarai with Pliny's Suari and both with the native Śavaras or Suars, a wild tribe who lived in the woods and jungles without any set habitations extended as far southward as the Pennār river.[88]

According to the legend of the Śavara woman of the Rāmāyaṇa, the Śavaras were a savage tribe that lived in the southern forests.[89] South Indian inscription[90] also claimed that they were dispersed across a vast area, from either side of the Vindhyas to the Ganges in the north and the Godāvarī in the South. Later, they established themselves in the Vizagapatam district as far south as Polkonda and Sri-Kurman.

The Śavaras of Vedic texts are known today as Soras or Saoura or Saura.[91] They are members of the Muṇḍa ethnic group from eastern India in close proximity to southern Odisha and northern coastal Andhra Pradesh.

Similar to the ancient Śavaras, the Śavaras of the Mahendra braid their hair in a top knot style. Lodha, Lodh,[92] or Nodh all assert that they are descended from the ancient Śavaras. Indeed, Risley[93] has referred to them as a tribe associated with the contemporary Śavaras. The current Śavaras, also referred to as Sabar Sahar, Sour sar, Sayar, Suir, Siwir and Soria, may be the only surviving members of the old Śavaras.[94]

Conclusion

These aboriginals of the land are almost unconcerned in the Indian subcontinent, and they rely on food collection and farming in primarily distant corners of the subcontinent. They do not belong to the same ethnic groups as their physical structure implies; however, we have avoided examining their physical anthropology and detailed distributions in this article. These aren't necessary in this brief context. Here, we just want to know such ethological details so that we can compare them to modern ethnological groupings. It is possible that the Pulindas and Śavaras are descended from the same Australoid ancestry. Kirātas and Kambojas, on the other hand, appear to be descended from mixed stock and belong to the same ethnic group, namely Mongoloid, with slight variations.

Vālhikas' physical traits place them in the Mediterranean or Alpine racial stock. However, there is little information available concerning Mūjavanta and Mūtīva. However, we may include them as they are classified in Sanskrit literature. Mūjavantas are listed alongside Vālhika, Gāndhāra and Mahāvṛṣa, who are primarily associated with Alpine stock characteristics. On the other hand, Mūtīvas are described with Pulindas, Andhras and Śavaras. As a result, we can classify both of them as Alpine and Australoid racial stock, respectively. Finally, we must draw a line under these indigenous peoples' contributions to contemporary society.

Notes & References

1. *Ṛgveda*-1.33.3; 1.83.2; 1.117.3; 1.175.3; 3.30.17; 4.3.14; 4.16.9; 5.30.7-8; 6.47.21; 6.62.9; 9.41.2; 10.22.8; 10.131.4.
2. *Ṛgveda*-1.117.21; 10.61.9; 10.87.2;10.22.8.
3. *Viṣṇudharmottara Purāṇa*-3.27.15-18.
4. *Śiva Purāṇa* -7.60.20.
5. *Rāmāyaṇa*, KiṣkindhyaKāṇḍa -43.5; 44.13.
6. H.C. Ray Chaudhuri, *Political History of Ancient India,* p.449.
7. *Atharvaveda*-5.22.5,7,9.
8. *Śatapatha Brāhmaṇa*- 12.9.3.1-3, 13.
9. A.A. Mcdonell & A.B. Keith, *Vedic Index,* Vol.2, p.64.
10. *Aitareya Brāhmaṇa*-7.18.
11. *Skanda Purāṇa*, Nāgara Khaṇḍa -56.121.38.
12. *Matsya Purāṇa*-114.46-48; *Mārkaṇḍeya Purāṇa*-57.45-48; *Vāyu Purāṇa*-45.126.
13. *Viṣṇudharmottara Purāṇa*-3.27.18-25.
14. H.C. Raychoudhuri, *Political History of Ancient India*, p.196.
15. *Mahābhārata*, Ādi Parva -2.5-10.
16. D.R. Bhandarkar, *Aśoka*, p.35.
17. Wilson's note, *Viṣṇu Purāṇa*, Vol. 2., p.159.
18. *Mahābhārata,* Sabhā Parva, 26.19; 30.15; *Agni Purāṇa*-55.15.
19. *Mahābhārata,* Bhiṣma Parva-9.62; *Matsya Purāṇa* -114.44-45; *Mārkaṇḍeya Purāṇa*-57.47; *Brahma Purāṇa*-27.54-57; *Padma Purāṇa*, Svarga Khaṇḍa-3.58; *Brahmāṇḍa Purāṇa*-49.59-62; *Garuḍa Purāṇa*-55.11-19.
20. *Padma Purāṇa*, Svarga Khaṇḍa-3.35-36; *Matsya Purāṇa*-114.40-43.
21. Radhagovinda Basak, *Aśokan Inscriptions,* p. 75.
22. *Rāmāyaṇa,* Bāla Kāṇḍa -56.2-3.
23. *Mahābhārata*, Bhīṣma Parva-9.65; 2.16; Droṇa Parva-9.18.
24. *Matsya Purāṇa*-114.40-43; *Mārkaṇḍeya Purāṇa* -58.6; *Padma Purāṇa*, Svarga Khaṇḍa -3.41; *Mārkaṇḍeya Purāṇa*-57.39; *Vāyu Purāṇa*-45.115-121; *Mahābhārata*, Bhīṣma Parva-9.65, 68. Br. P. -27.40-50; *Viṣṇudharmottara Purāṇa* -3.27.15-18.
25. *Mahābhārata,* Śānti Parva-207.43.
26. *Vaṃśa Brāhmaṇa*-1.18-19.
27. B.C. Law, *Tribes in Ancient India,* Ch. 1, p.1.
28. A.A. Macdonell & A.B. Keith. *Vedic Index,* Vol. 1, p. 138.

29. *Nirukta*-2.8.
30. M. Boyce & F. Grenet, *A History of Zoroastrianism, Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule.* p.129.M. Witzel, "Early Eastern Iran and the Atharvaveda," *Persica*, Vol.9, p. 92.
31. *Journal of Royal Asiatic Society,* 1911, pp.801-2.
32. Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism,* Vol. 1, p.268.
33. M. Foucher, *Iconographie Bauddhique,* p.134.
34. *Mahābhārata,* Sabhā Parva- 51.3.
35. V.A. Smith, *Early History of India,* p.193.
36. *Vāyu Purāṇa*, ch. 88.
37. *Rāmāyaṇa,* Kiṣkindhyā Kāṇḍa- 33.11-12; *Mahābhārata,* Śānti Parva-65.14, 207.43-44.
38. *Raghuvaṃśa*-4.69-70.
39. *Jātaka*-536.
40. *Harivaṃśa*, verse.-14, *Manu Saṃhitā*-10.43-44.
41. *Mahābhārata*, Śanti Parva-207.43-44.
42. *Aṣṭādhyāyī*-2.1.72.
43. Chaudhuri, Nanimadhav, "Liṅga Worship in the Mahābhārata", *The Indian Historical Quarterly,* Vol.-24, March,1948, pp.290-291.
44. Sylvain Levi, Jules Bloch and Jean Przyluski, *Pre-Āryan and Pre-Dravidian in India,* p.123.
45. J. Filiozat, "Graeco-Aramaic inscription of Ashoka near Kandahar", *Epigraphia Indica*, Vol.-34, p.-1-8.
46. Jātaka -543.
47. M. Boyce & F. Grenet, *A History of Zoroastrianism, Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule.* p.129-130.
48. H.A. Rose, *Glossary of Tribes*, p.443; Denzil Ibbeston, *Panjab Castes,* p.148.
49. R.N. Frye, *The History of Ancient Iran.* p.154.
50. Rüdiger Schmitt,"Kamboj" In *Encyclopedia Iranica,* Ed. Ehsan Yarshater. Online ed. 2021.
51. *Cf.* Rüdiger Schmitt,"Kamboj" In *Encyclopedia Iranica,* Ed. Ehsan Yarshater. Online ed. 2021.
52. W. Crooke, *Tribes and Castes of North-Western Provinces and Oudh,* Vol.-3, p.-121-122.
53. *Vājasaneyi Saṃhitā*-30.16; *Taittirīya Brāhmaṇa*- 3.4.12.1.
54. कैरातिकाकुमारिकासकाखनतिभेषजम्।
    हिरण्ययीभिरभ्रिभिर्गिरीणामुपसानुषु॥ *Atharvaveda* 10.4.14.

55. A.B. Keith and A.A. Macdonell, *Vedic Index,* Vol. I,p.158.

56. *Rāmāyāṇa,* Bāla Kāṇḍa-56.2-3.

57. *Harṣacarit*-8.70.

58. भेदा: किराताशवरपुलिन्दाम्लेच्छजातय: -Amarakośa., Kāṇḍa-2, Śūdravarga-16.

59. *Mahābhārata,* Sabhā Parva-26.9, 24.20; Droṇa Parva-4.7; 112.28-36, 49; 119.45; Karṇa Parva-3.31-32; 73.20.

60. MacCrindle, *Ancient India,* p. 277.

61. *Garuḍa Purāṇa*- 14.28; *Mahābhārata,* Karṇa Parva-49.27-26.

62. Daniel Wright, *History of Nepal*, p.109.

63. Sylvain Levi, *Le Nepal*, Vol.-2, pp.72-78.

64. Christian Lassen, *Indisches Alterthumskunde,*Vol.-3, pp.235-237.

65. H. Risley, *The People of India*, p.402.

66. W. Crooke, *Tribes and Castes of North-Western Provinces and Oudh.* Vol.-3, p.282.

67. *Aitareya Brāhmaṇa*-7.18.

68. *Śatapatha Brāhmaṇa*-15.26.6.

69. *Vāyu Purāṇa*-45.126; *Matsya Purāṇa*-114.46.48.

70. *Mahābhārata,* Śānti Parva-207.42.

71. B.C. Law, *Tribes in Ancient India*, Ch.-36, p. 173.

72. *Atharvaveda*-5.22.5; 7.8.14.

73. *Baudhayana Śrautasūtra*-2.5.

74. *Nirukta* -9.8.

75. A.A. Macdonell & A.B. Keith. *Vedic Index*. Vol. 2. p.170.

76. Hillebrant, *Vedic Mythology* (Eng. Trans.), Vol.-I, Ch.-4, p.156-157.

77. Zimmer, *Altindisches Leben*, p.380; Grill, *Hundert Lieder*, p.156.

78. *Taittirīya Saṃhitā*-1.8.6.

79. *Vājasaneyi Saṃhitā*-3.61.1; *Śatapatha Brāhmaṇa*-2.6.2.17; *Kāṭhaka Saṃhitā*-9.7.36.14; *Maitrayaṇī Saṃhitā*- 1.4.10.20.

80. *Cf.* Hillebrant, *Vedic Mythology*,Vol.-1, Ch.-4, p.156.

81. *Aitareya Brāhmaṇa*-7.18.2; *Śāṅkhāyana Śrautasūtra*-15.26.6.

82. *Matsya Purāṇa*-144.46-48; *Vāyu Purāṇa*- 45.126.

83. *Mahābhārata,* Śānti Parva.-207.42.

84. A. Cunningham. *Ancient Geography of India.* p.509; J.W. McCrindle, *Ancient India, as described by Megathenes and Arrian.*p.149.

85. S. Majumdar Śāstri. *McCrindle's Ancient India as described by Ptolemy.* p.172; A. Cunningham. *Ancient Geography of India.* p.509.

86. H. Risley,*Man in India,* Vol. 5, pp.28-55.

87. S. Majumdar Śāstri. *McCrindle's Ancient India as described by Ptolemy.* p.173.

88. Loc.cit.

89. *Garuḍa Purāṇa* -1.1.55 sq.; *cf.* *Garuḍa Purāṇa*, 3.77.6 sq.

90. *South Indian Inscription*. Vol.5. No. 1312.

91. Hemchandra Raychaudhury, *Political History of Ancient India: from the Accession of Parikshit to the Extinction of Gupta Dynasty.* Pp.-93-94.

92. *Census of India*, 1901; Gait, Bengal Report, p.42; P.K. Bhowmic, *The Lodhas of West Bengal.* pp.10-13; J.H. Hutton, *Caste in India* p.285.

93. H.R. Rishley, *The People of India*, p.400.

94. G.V. Sitapati. "Soras and their Country". *Journal of Andhra Historical Research Society.* Vol.12. p. 57-76.

Select Bibliography

Aitareya Brāhmaṇa with the commentary of Sāyaṇa. A. Weber (Ed.). Bonn. 1879. M. Haug (Eng. Trans.) Bombay (now Mumbai). 1863.

Amarakośa. Ed. Raghunath Sastri Talekar. Bombay: Government Central Book Depot. 1907.

Atharvaveda Saṃhitā. Ed. Shankar Pāṇḍurang Paṇḍit. Varanasi: Krishnadas Akademy. 1989.

Basak, Radhagovinda. *Aśokan Inscriptions.* Calcutta: Progressive Publishers. 1959.

Baudhāyana Śrautasūtra. Ed. W. Caland. Calcutta: The Bapist Mission Press. 1907.

Bhandarkar, D.R. *Aśoka.* Calcutta: University of Calcutta. 1925.

Bhowmick, P.K. *The Lodhas of West Bengal.* Calcutta: Punthi Pustak. 1963.

Boyce, M. & Grenet, F. *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule.* Leiden: Brill Academic Publications. 1991.

Brahma Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers.2002.

Brahmāṇḍa Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers.1989.

Bṛhat Saṃhitā. Ed. Mahamahopadhyaya Sudhakara Dvivedi. Vijayanagara Sanskrit series. Vol. 10. Pt. 1. 1895.

Chaudhuri, Nanimadhav. "Liṅga Worship in the Mahābhārat" In *The India Historical Quarterly.* Vol.24. March 1948.

Crooke, W. *Tribes and Castes of North Western Provinces and Oudh.* Vol. 3. Delhi: Cosmo Publication. 1974.

Cunningham, Alexander. *Ancient Geography of India.* Ed. S.N. Majumdar Śāstri (Revised). Calcutta: Chuckervertty, Chatterjee & Co. Ltd. 1924.

Eliot, Charles. *Hinduism and Buddhism.* Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1962. (Rpt. Of 1st Ed. 1921.)

Filiozat, J. "Graeco-Aramaic inscription of Ashoka near Kandahar". In *Epigraphia Indica.* Ed. D.C. Sircar. Vol. 34. Delhi: Archaeological Survey of India. 1963.

Frye, Richard N. *The History of Ancient Iran.* München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 1984.

G.A. Grierson. "The Language of the Kambojas". *Journal of Royal Asiatic Society.* 1911.

Gait, E.A. "Bengal Report". *Census of India.* 1901. Vol.6. Pt. 1. 1902.

Garuḍa Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers. 1985.

Harivaṃśa. Ed. & Trans. M.N. Dutta, Calcutta. 1897.

Harṣacarita. Ed. P.V. Kane. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1996.

Hillebrant. *Vedic Mythology.* Eng. Tr. By Sreeramua Rajeswara Sarma. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House. 2016.

Hutton, J.H. *Caste in India.* London: Oxford University Press. 1961. (3rd. Ed.).

Ibbeston, Denzil. *Panjab Castes.* Lahore. 1916.

Journal of Oriental Institute Maharaja Sayajirao University Baroda. Vol. 5.Sept. 1955, pp.1-9.

Kāṭhaka Saṃhitā. Ed. Damodarbhatt Santvalekar. Aundhranagara: Bharata Press. 1943.

Law, B.C. *Tribes in Ancient India.* Poona: Bhandarkar Oriental Institute.1943.

Levi, Sylvain; Prazyuski, Jean & Bloch, Jules. *Pre-Aryan and Pre-Dravidian India.* Calcutta: University Press.1929.

Macdonell, A.A. & Keith, A. B. *Vedic Index of Names and Subjects.* Vol.1 & 2. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 2007.

Mahābhārata. Ed. Haridas Siddhanta Vagis (with Bengali translation). Calcutta: Viswavani Prakashani. 1976-1993.

Maitrāyaṇī Saṃhitā. Ed. Damodarbhatt Santvalekar. Aundhranagara: Bharata Press. 1941.

Majumdar Śāstri, Surendranath. *McCrindle's Ancient India as described by Ptolemy.* Calcutta: Chuckervertty, Chatterjee & Co. Ltd. 1927.

Manusaṃhitā. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar. 1990.

Manusmriti. Ed. Ganganath Jha. Calcutta: Asiatic Society. 1939.

Markaṇḍeya Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers. 1983.

Matsya Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers. 1988.

McCrindle, J.W. *Ancient India, as described by Megathenes and Arrian.* Calcutta: Thacker, Spink & Co. 1926.

Niruktam. (ed. & tr.) Amareswar Thakur. Vol. 1-4. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta.1970.

Padma Purāṇa (Svarga Khaṇḍa). Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers.1989.

Pāniṇi. *Aṣṭādhyāyī.* Trans. Śrīśa Chandra Vasu. Benares: Sindhu Charan Bose. 1897.

Rāmāyan of Vālmīki. Ed. Shastri Shrinivasa Katti Mudholakara. Vol. 1-7. Oriental Booksellers Publishers. 1983.

Raychoudhuri, H.C. *Political History of Ancient India*. Oxford: Oxford University Press. 1997.

Ṛgveda. Ed. Vishvabandhu. Vol.-7. Hoshiarpur: Vishveshvaeanand Vedi Research Institute. 1965. V.I. Series-25.

Risley, Herbert Hope. *People Of India.* Ed. W. Crooke. Calcutta: Thacker, Spink & Co. 1915.

Rose, Horace Arthur. *Glossary of Tribes and Castes of Punjab and North-West Frontier Province.* Vol. 3. Lahore. 1911.

Śāṅkhāyaṇa Śrautasūtra. Trans. W. Caland. Ed. Lokesh Chandra. Nagpur: The International Academy of Indian Culture. 1953.

Śatapatha Brāhmaṇa. Ed. Albrecht Weber. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series. 1997.

Schmitt, Rüdiger. "Kamboj" In *encyclopedia Iranica Online.* Ed. Ehsan Yarshater. 2021 http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_337524

Sitapati, G.V. "The Soras and their Country". In *Journal of the Andhra Historical Research Society.* Vol. 12. Pt. 2. October 1938.

Śiva Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers. 2009.

Skandha Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Vol. 1-7. Kolkata: Nababharata Publishers. 1990.

Smith, Vincent A. *The Early History of India.* Oxford. 1914.

Taittirīya Brāhmaṇam (with Commentary of Sāyaṇa). Ed. Harinarayana Apte. Poona: Anandashram Press. 1898.

The Jātaka or Stories of the Buddha's former birth. Ed. E.B. Cowell. Vol. 5-6. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1994.

The Raghuvaṃśa of Kālidāsa. Ed. M.R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1957.

The Śiva Purāṇa. Vol.1-4. Trans. & Ed. J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1970.

The Taittirīya Saṃhitā of Krishna-Yajurveda. Ed. A. M. Śāstri & K. Rangāchārya. Mysore: The Government Branch Press. 1894.

The Vājasaneyi Saṃhitā with the commentary of Mahidhara. Ed. Dr. Albrecht Weber. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office. 1972.

Vāmana Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers. 1989.

Vaṃśa Brāhmaṇa. Maharshi University Managemment Vedic Literature Collection. http://isl.mum.edu/vedicreserve/

Vāyu Purāṇa. Ed. Pañcanan Tarkaratna. Kolkata: Nababharata Publishers. 1990.

Viṣṇu Purāṇa:A System of Hindu Mythology and Tradition. Ed. & Trans. H. H. Wilson. Calcutta: Punthi Pustak. 1972.

Viśṇudhamottara Purāṇa. Ed. Kshemraj Krishnadas. Delhi: Nag Publishers. 2009.

Wright, Daniel. (Ed.). *History of Nepal.* Cambridge: Cambridge University Press. 1877.

Weblink

http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_337524

http://isl.mum.edu/vedicreserve/

KAṬHOPANIṢAD AND THE SONGS OF TAGORE

ARGHYADIP MONDAL

Abstract

It is known to all that most of the Tagore creations are nourished by the *Upaniṣad*s and their principles. The philosophy of life and death, Creator and creations, happiness and sorrow almost everything, which is cherished in *Upaniṣad*s, is reflected in Tagore's literature. The union with the Divine has always been the core of most of his songs and essays. *Upaniṣad*s concretize Tagore's mindset where he could take his refuge to overcome the ups and downs of life.

This paper aims to find out the teachings of *Kaṭhopaniṣad* in the songs of *Gītabitāna*. Throughout the entire text, Naciketas learns the true Self from the supreme teacher Death. In Tagore's personal life death has been his constant companion. In his writings, Death has always played a major part. It is Death which helped him unfold the deep emotions of the human heart and instil them in his songs. The entire *Kaṭhopaniṣad* is presented to us in a dialogue format between Naciketas and Death (Yama). In some of his songs and poems Tagore presents himself conversing with the Death. At the end of the *Kaṭhopaniṣad* the protagonist Naciketas earned *Brahmajñāna*, he conquered Death by knowing his true Self. Similarly, at the end of a poem, Tagore echoes the same thought,

> "আমি মৃত্যু-চেয়ে বড়"
> এই শেষ কথা ব'লে
> যাব আমি চলে॥[1]

Keywords: Tagore's Philosophy, Upaniṣads, Indian Philosophy, *Kaṭhopaniṣad*.

Kaṭhopaniṣad has been transmitted to us in a dialogue format between Naciketā and Death (Yama). Naciketas is the obedient disciple and Death is the Supreme Teacher. In Tagore's personal life, he has encountered death many times. In the text of *Kaṭhopaniṣad*, some layers can be identified on the basis of Naciketas's questions and Yama's answers. Such as, some *mantra*s speak of self-control, and some about making choices (between *śreyas* and *preyas*). In some Mantras Yama is elucidating The *Om-kāra*. And eventually answering the last question of Naciketas, Yama revealed the secrets of *Ātmā*. As he was a true believer in Upaniṣadic philosophy, these layers can be traced in Tagore's writings. In this paper, an attempt is made to find out the layers of *Kaṭhopaniṣad* in the songs of Tagore.

The main tragedy of *Kaṭhopaniṣad* starts with the question of the protagonist, Naciketas to his father, *tāta kasmai māṁ dāsyasīti*[2] (*O Sire, to whom wilt thou give me?*)[3] and with the answer of his father, *mṛtyave tvā dadāmīti*[4] (*Unto Death shall I give thee*)[5]. After encountering Death (Yama), and obtaining three boons[6], Naciketas asked the ultimate question as his third wish,

> yeyaṃ prete vicikitsā manuṣye'stītyeke nāyamastīti caike/
> etadvidyāmanuśiṣṭastvayā'haṃ varāṇāmeṣa varastṛtīyaḥ//1.1.20[7]

- There is this doubt in regard to a man who has departed, some (holding) that he is and some that he is not. I would be instructed by thee in this knowledge. Of the boons, this is the third boon.[8]

In this verse, the word *vicikitsā* means doubt, *saṁśaya*. The verse expresses the doubts of Naciketā about the existence of *Ātmā* after death. Śrimat Anirvan records,

> Some say *asti* (exists), and some *nāyamasti* (does not exist). The group, who say *asti* are *āstika*s, and who say *nāyamasti* are *nāstika*s.[9]

If we penetrate a little deeper inside this Mantra, it is not only about the *mṛtyu* or death but it is about *whose* death. After death, the body perishes but the intention of Naciketas is much deeper which is not concerned about the *deha* but *dehakartṛ* (the Owner of the body). It is the *vicikitsā*, doubt of all doubts, question of all questions.

Before the death of Tagore, the same question finds expression in one of his last poems,

> প্রথম দিনের সূর্য প্রশ্ন করেছিল, সত্তার নূতন আবির্ভাবে- কে তুমি,
> মেলে নি উত্তর।
> বৎসর বৎসর চলে গেল, দিবসের শেষ সূর্য, শেষ প্রশ্ন উচ্চারিল পশ্চিম-সাগরতীরে,
> নিস্তব্ধ সন্ধ্যায়- কে তুমি,
> পেল না উত্তর॥[10]
> The sun of the first beginning, asked,
> In the new incarnation of being, who are you,
> No answer was heard.
> Years after years passed, Last sun, setting at the end,
> uttered the last question on the West Coast in a silent evening,
> who are you,
> No answer was given.

In another song of Tagore, the same question echoes,

> আপনাকে এই জানা আমার ফুরাবে না।
> এই জানারই সঙ্গে সঙ্গে তোমায় চেনা॥
> এই জানারই সঙ্গে সঙ্গে তোমায় চেনা।
> আপনাকে যে দেব, তবু বাড়বে দেনা॥[11]
> My need to know myself is unending
> With this each day my Lord I learn thee/
> Through endless cycles of life and death
> At your feet in surrender I fall
> Yet I remain forever in your thrall//[12]

In the second chapter *Kaṭhopaniṣad* records,

> parāñci khāni vytṛṇat svayambhūs tasmāt parāṅ paśyati nāntarātman/
> kaś cid dhīraḥ pratyag-ātmānam aikṣad āvṛtta-cakṣur amṛtatvam icchan//2.1.1
> The Self is not to be sought through the senses The Self caused pierced the openings (of the senses) outward, therefore one looks outward and not within oneself Some wise man, however, seeking life eternal, with his eyes turned inward, saw the Self.[13]

The word *āvṛtta-cakṣu* means whose all the senses have been restrained. Here by the word *cakṣu* all the other senses will also be understood by metonymy. Whatever is

perceived by the senses is not enormous. That is why that is never enough, there is no *amṛta*. To taste the enormous everlasting *amṛta*, we all have to be *āvṛtta-cakṣu*. In his songs, Tagore also wants to draw his senses to the inner Self. He wants to listen to a song which cannot be perceived by the external senses but leads to someone who sings the eternal song from within -

> যে গান কানে যায় না শোনা, সে গান সেথায় নিত্য বাজে,
> প্রাণের বীণা নিয়ে যাব, সেই অতলের সভামাঝে।[14]
> Into the audience hall by the fathomless abyss
> where swells up the music of toneless strings
> I shall take this harp of my life.[15]

In another song Tagore says,

> আমার কণ্ঠ হতে গান কে নিল ভুলায়ে,
> সে যে বাসা বাঁধে নীরব মনের কুলায়ে॥[16]
> Who enchanted the song out of my voice,
> She makes her abode in the corner of my silent mind.[17]

In the first chapter, when Naciketas asked for his third boon, Yama was not ready to confer. Rather He tried to allure Naciketas with all the earthly temptations he (Naciketā) could be offered instead of the answer of the very question he asked,

> śatāyuṣaḥ putra-pautrān vṛṇīṣva, bahūn paśun hasti-hiraṇyam aśvān/
> bhūmer mahad-āyatanam vṛniṣva svayam ca jīva śarado yāvad icchasi//1.1.23
> (Yama said) Choose sons and grandsons that shall live a hundred years, cattle in plenty, elephants, gold and horses Choose vast expanses of land and life for thyself as many years as thou wilt.[18]
> etat tulyam yadi manyase, varaṁ vṛnīṣva, vittaṁ cira-jīvikam ca/
> mahā-bhūmau naciketas tvam edhi kāmānāṁ tvā kāmabhājam karomi//1.1.24
> If thou deemest (any) boon like unto this, choose (that) as also wealth and long life. O Nacıketas, prosper then on this vast earth I will make thee the enjoyer of thy desires.[19]
> ye ye kāmā durlabhā martya-loke sarvān kāmāṁś chanataḥ prārthayasva/
> imā rāmāḥ, sarathāḥ satūryāḥ, na hīdṛśā lambhanīyā manuprṣyaiḥ/
> ābhir mat-prattābhiḥ paricārayasva, naciketo, maraṇam mānuprākṣīḥ//1.1.25
> Whatever desires are hard to attain in this world of mortals, ask for all those desires at thy will Here are noble maidens with chariots and musical instruments the like of them cannot be won by men Be served by these whom I give to thee. O Naciketas, (pray) ask not about death.[20]

Through all these verses the lesson on *śreyas* and *preyas* has been delivered. All the comforts, Naciketā was offered by Yama, were *preya*s. But Naciketā knew that those were not everlasting. So he says,

> śvo-bhāvā martyasya yad antakaitat sarvendriyāṇām jarayanti tejaḥ/
> api sarvaṁ jīvitam alpam eva tavaiva vāhās tava nṛtya-gīte//1.1.26
> Transient (are these) and they wear out, O Yama, the vigour of all the senses of men All life (a full life), moreover, is brief Thine be the chariots, thine the dance and song.[21]
> na vittena tarpaṇīyo manuṣyaḥ lapsyāmahe vittam adrākṣma cet tvā/
> jīviṣyāmo yāvad īśiṣyasi tvam varastu me varaṇīyaḥ sa eva//1.1.27

Man is not to be contented with wealth Shall we enjoy wealth when we have seen thee?

Shall we live as long as thou art in power? That alone is (still) the boon chosen by me.[22]

Seeing Naciketā well aware of the knowledge of what is eternal and what is transient and perishable, Yama starts to explain the difference between *śreyas* and *preyas*.

anyac chreyo anyad utaiva preyaste ubhe nānārthe puruṣam sinītaḥ/
tayoḥ śreya ādadānasya sādhu bhavati, hīyate 'rthād ya u preyo vr̥ṇīte//1.2.1

Different is the good, and different, indeed, is the pleasant. These two, with different purposes, bind a man. Of these two, it is well for him who takes hold of the good; but he who chooses the pleasant, fails of his aim.[23]

śreyaś ca preyaś ca manuṣyam etas tau samparītya vivinakti dhīraḥ/
śreyo hi dhīro'bhipreyaso vr̥ṇīte, preyo mando yoga-kṣemād vr̥ṇīte//1.2.2

Both the good and the pleasant approach a man he never them, discriminates. The wise wise man pondering chooses the good in preference to the pleasant the simple minded, for the sake of worldly well-being, prefers the pleasant.[24]

In some songs of Tagore, the concept of *śreya* and *preya* is mirrored,

তার হাতে ছিল হাসির ফুলের হার কত রঙে রঙ-করা।
মোর সাথে ছিল দুখের ফলের ভার অশ্রুর রসে ভরা॥
সহসা আসিল, কহিল সে সুন্দরী 'এসো-না বদল করি'।
মুখপানে তার চাহিলাম, মরি মরি, নিদয়া সে মনোহরা॥
সে লইল মোর ভরা বাদলের ডালা, চাহিল সকৌতুকে।
আমি লয়ে তার নব ফাগুনের মালা তুলিয়া ধরিনু বুকে।
'মোর হল জয়' যেতে যেতে কয় হেসে, দূরে চলে গেল ত্বরা।
সন্ধ্যায় দেখি তপ্ত দিনের শেষে ফুলগুলি সব ঝরা॥[25]

A bouquet of smiles she held in her hands, Of many a hue and colour,
I was weighed down by the fruit of sorrow, Nurtured and ripened with my tears.
Sudden she came the fair one and said to me "Let us exchange"
I gazed at her visage, O so captivating!
She took my spread of sombre clouds, Glanced at me with an amused look
I took her flowers of verdant spring, and held it to my bosom.
"I have won", she said with a smile, as she hastened on far away.
In the hour of dusky twilight, at the end of the scorching day
Faded had all the flowers she gave.[26]

In this song the flowers with all the happiness and pleasures signify the *preya*s. But they will not provide eternal bliss. But the fruit of sorrows and griefs is the everlasting one, the *śreya*s. The one who welcomes the second one, is the winner. Because the first one with all its fragrance and beauty, fades away eventually. But the fruit of sorrows and griefs bestows us the eternal bliss of life. In another song Tagore says,

দুঃখের তিমিরে যদি জ্বলে তব মঙ্গল-আলোক
তবে তাই হোক।
মৃত্যু যদি কাছে আনে তোমার অমৃতময় লোক
তবে তাই হোক॥
পূজার প্রদীপে তব জ্বলে যদি মম দীপ্ত শোক
তবে তাই হোক।
অশ্রু-আঁখি- 'পরে যদি ফুটে ওঠে তব স্নেহচোখ

তবে তাই হোক ॥[27]

If the darkness of sorrow glows with your beneficent light,
So be it
If death brings closer your land eternal,
So be it.
If my fiery sorrow burns in your lamp of worship,
So be it.
If your loving eyes bloom on my tear-laden eyes,
So be it.[28]

From the depth of his heart, Tagore could perceive the secrets of *śreya*s. He recognized that the path of sorrows and suffering lead one to his eternal goal, the goal to the supreme. Again, he could utter the words, *তোমার প্রেমে আঘাত আছে, নাইকো অবহেলা ॥*[29] [Your love contains shock but no disregard/It is not at all a pleasant game].[30]

After examining the potential and wisdom of Naciketā, Yama starts to reveal the secrets of *Brahmavidya*. First, He starts to explain the mysteries of *Om-kāra*,

sarve veda yat padam āmanant, tapaṁsi sarvāṇi ca yat vadanti/
yad icchanto brahmqcaryaṁ caranti,
tat te padaṁ saṁgraheṇa brabīmi aum ity etat//1.2.15

That word which all the Vedas declare, which all the austerities proclaim, desiring which (people) live the life of a religious student, that word, to thee, I shall tell in brief That is Aum.[31]

etadd hy evākṣaraṁ brahma, etadd hy evākṣaraṁ param/
etadd hy evākṣaraṁ jñātvā, yo yad icchati tasya tat//1.2.16

This syllable is, verily, the everlasting spirit This syllable, indeed, is the highest end, knowing this very syllable, whatever anyone desires will, indeed, be his.[32]

etad ālambanam śreṣṭham etad ālambanam param/
etad ālambanam jñātvā brahma-loke mahīyate//1.2.17

This support is the best (of all). This support is the highest; knowing this support, one becomes great in the world of Brahma.[33]

For comprehending the *Brahmavidyā*, Naciketā should know the secrets of *Om-kāra*. So, the knowledge of *Om-kāra* was the very first lesson from Yama to Naciketā. In *Śantiniketan Prabandhamālā*, Tagore explains his concept of *Om-kāra*. He says,

ওঁ শব্দের অর্থ - হাঁ। আছে এবং পাওয়া গেল এই কথাটাকে স্বীকার। ...যেখানে আমাদের আত্মা "হাঁ'কে পায় সেইখানেই সে বলে ওঁ। ...সকল দ্বন্দ্বের সমাধানের মধ্যে উপনিষৎ সেই পরম পরিপূর্ণকে দেখেছেন...। এই যে পরিপূর্ণতা, যা সমস্তকে নিয়ে অথচ যা কোনো খণ্ডকে আশ্রয় করে নয় - যা চন্দ্রে নয়, সূর্যে নয়, মানুষে নয় অথচ সমস্ত চন্দ্র সূর্য মানুষে, যা কানে নয়, চোখে নয়, বাক্যে নয়, মনে নয় অথচ সমস্ত কানে চোখে বাক্যে মনে, সেই এককেই, সেই হাঁ'কেই, সমস্ত মনপ্রাণ নিয়ে সেই পরিপূর্ণতাকেই স্বীকার হচ্ছে ওঙ্কার।[34]

[*Om* is yes. To accept whatever is, and whatever has been bestowed... Where this enormous affirmation has been perceived by our *Ātmā*, It becomes *Om*... Among all the clarification of all the conflicts, *Upaniṣad* has viewed the wholeness of *Om*... This wholeness, which includes nothing partial but everything as a whole, which doesn't lie in the moon, in the sun, in the human beings but reigns in every moon, sun and beings; which is not perceived by ears, eyes, words and even minds but but consists every ear,

eyes, words and minds; is the one. Acknowledging this wholeness in our souls, in our lives is the supreme affirmation *Om*.][35]

A very famous poem of Gitanjali also mentions *Om-kāra*,

হেথা একদিন বিরামবিহীন মহা ওংকারধ্বনি,
হৃদয়তন্ত্রে একের মন্ত্রে উঠেছিল রনরনি।
তপস্যাবলে একের অনলে বহুরে আহুতি দিয়া
বিভেদ ভুলিল, জাগায়ে তুলিল একটি বিরাট হিয়া।[36]
One day here only,
That relentless magnificent rhymes of OM
Inside chords of every heart,
In one mantra that only unites,
Echoed and reverberated so mystic, so coherent! [English Translation][37]

In this poem Tagore calls the entire Indian nation for the great awakening. He unifies all the Indian hearts with *Om-kāra*.

In *Kaṭhopaniṣad* Naciketā was enlightened by the knowledge that the entire universe has evolved from *Prāṇa* and everything that has become, is also filled with Life, *Prāṇa*,

yad idam kiñ ca jagat sarvam prāṇa ejati niḥsṛtam/
mahad bhayam vajram udyatam, ya etad vidur amṛtas te bhavanti//2.3.2
The whole world, whatever here exists, springs from and moves in life (It is) the great fear (like) the upraised thunder bolt. They that know that become immortal.[38]

In a song Tagore is praising the Supreme by asking *তুমি মরণ ভুলে, কোন্ অনন্ত প্রাণসাগরে আনন্দে ভাস...*[39] (Ignoring death how do you merrily sail, Over the eternal ocean of life.)[40] Again and again Tagore prays to be full of life,

প্রাণ ভরিয়ে তৃষা হরিয়ে মোরে আরো আরো আরো দাও প্রাণ।
তব ভুবনে তব ভবনে মোরে আরো আরো আরো দাও স্থান॥
আরো আলো আরো আলো এই নয়নে, প্রভু, ঢালো।
সুরে সুরে বাঁশি পুরে তুমি আরো আরো আরো দাও তান॥
আরো বেদনা আরো বেদনা, প্রভু, দাও মোরে আরো চেতনা।
দ্বার ছুটায়ে বাধা টুটায়ে মোরে করো ত্রাণ মোরে করো ত্রাণ।
আরো প্রেমে আরো প্রেমে মোর আমি ডুবে যাক নেমে।
সুধাধারে আপনারে তুমি আরো আরো আরো করো দান॥[41]
Brim my heart, quench my thirst, Bestow me with more life.
In your world, in your abode, Bestow me with more space.
On my wistful eyes - Bestow with more beams of light.
In my cacophonic flute - Bestow with more melodic tunes.
Oh Master, grind me with more pain, Bestow with more revelations.
Blowing doors, breaking barriers - Help me emerge out, liberate me.
Bestow me with more love - Let me inundate myself within.
Offer me unlimited bestowage,
Dispense yourself as drops of nectar.[42]

Most of the time death is seen to be the opposite of life. But interestingly, in the narrative of *Kaṭhopaniṣad*, Death (Yama) delivers the knowledge of life to Naciketā. Tagore feels the significance of life arising out of death. He says,

সব ফুরালে বাকি রহে অদৃশ্য যেই দান, সেই তো তোমার দান।
মৃত্যু আপন পাত্রে ভরি বহিছে যেই প্রাণ, সেই তো তোমার প্রাণ।[43]
The invisible gift that waits after stocks exhaust
That is thy gift.
Life that cradles death on its own, That is thy life. [English Translation][44]

Kaṭhopaniṣad talks about a Supreme power which leads everything in action. The sun, the moon, and each and every spontaneous action runs in all the veins of all the creations, is being provided the life by that supreme power,

bhayād asyāgnis tapati bhayāt tapati sūryaḥ/
bhayād indraś ca vāyuś ca, mr̥tyur dhāvati pañcamaḥ//2.2.3
Through fear of him, fire burns, through fear (of him) the sun gives heat; through fear both Indra (the lord of the gods) and wind and Death, the fifth, speed on their way.[45]

The eulogy of the same Supreme Power has also been mirrored in Tagore's songs,

অনিমেষ আঁখি সেই কে দেখেছে, যে আঁখি জগতপানে চেয়ে রয়েছে॥
রবি শশী গ্রহ তারা হয় নাকো দিশাহারা, সেই আঁখি'পরে তারা আঁখি রেখেছে॥
তরাসে আঁধারে কেন কাঁদিয়া বেড়াই, হৃদয়-আকাশ-পানে কেন না তাকাই?
ধ্রুবজ্যোতি সে নয়ন জাগে সেথা অনুক্ষণ, সংসারের মেঘে বুঝি দৃষ্টি ঢেকেছে॥[46]
Who has ever seen those blink-less eyes –
The eyes that are beamed on the universe.
Stellar bodies never lose a step,
They have their eyes fixed on the eyes ever open.
Why should I roam and yell anguished in the dark,
Why don't I look up the sky within my soul.
Perpetually beamed are those eyes, awake forever,
Mortal clouds seem to have blurred my vision.[47]

In another song Tagore sees the Supreme power as a cowherd, just like Kṛṣṇa who used to shepherd his cows with the magical sound of his flute,

এই তো তোমার আলোকধেনু সূর্য তারা দলে দলে,
কোথায় ব'সে বাজাও বেণু, চরাও মহাগগনতলে॥[48]
The flaming cattle of yours, Sun and stars in groups,
Where do you dwell and play your mighty flute,
grazing in the sky.

According to Tagore this flow of life from the Supreme power is eternal, It does not fade with the passage of time,

নিত্য তোমার যে ফুল ফোটে ফুলবনে...
বিশ্বকমল ফুটে চরণচুম্বনে,
সে যে তোমার মুখে মুখ তুলে চায় উন্মনে...
আকাশে ধায় রবি-তারা-ইন্দুতে,
তোমার বিরামহারা নদীরা ধায় সিন্ধুতে...[49]
Flowers blossom in your garden regularly...
Universal lotus that blooms kissing your feet
Looks up at you anxiously...
The sun, moon, the stars hurry across the sky
Restless rivers run towards the ocean...[50]

The third question of Naciketā was about *Ātmā*. Initially Yama was not ready deliver the knowledge of Ātmā to Naciketā. But eventually Naciketā proved himself to be eligible for the knowledge. First, he learns that,

aṇor aṇīyān mahato mahīyān, ātmāsya jantor nihito guhāyām/
tam akratuḥ paśyati vīta-śoko dhātu-prasādān mahimānam ātmanaḥ// 1.2.20
Smaller than the small, greater than the great, the self 15 set in the heart of every creature The unstriving man beholds Him, freed from sorrow Through tranquillity of the mind and the senses (he sees) the greatness of the self.[51]

In his *Bhāṣya* Śaṁkarācārya mentions *guhāyāṁ hṛdaye nihīta*.[52] That means *Ātmā* resides in the heart. This perspective of Tagore agrees to the perception of Śaṁkarācārya,

আমি কান পেতে রই, ও আমার আপন হৃদয়গহন-দ্বারে বারে বারে
কোন্ গোপনবাসীর কান্নাহাসির গোপন কথা শুনিবারে, বারে বারে॥
ভ্রমর সেথা হয় বিবাগি নিভৃত নীল পদ্ম লাগি রে,
কোন্ রাতের পাখি গায় একাকী সঙ্গীবিহীন অন্ধকারে বারে বারে॥
কে সে মোর কেই বা জানে, কিছু তার দেখি আভা।
কিছু পাই অনুমানে, কিছু তার বুঝি না বা।
মাঝে মাঝে তার বারতা আমার ভাষায় পায় কি কথা রে,
ও সে আমায় জানি পাঠায় বাণী গানের তানে লুকিয়ে তারে বারে বারে॥[53]
I press my ears deep into my own heart
To listen to the concealed sob and laughter of them
who reside secretly Again and again.
Wasps lose hope wandering in vain for the secret blue lotus,
Lonesome nocturnal birds sing along losing a companion in the dark.
Again and again.
I know not who that is, can not follow him either,
Can only see a glimpse of him,
intuition tells me something.
His message sometimes are converted to speech with my words,
O, I know, he sends me his messages secretly
through expressions of songs.[54]

Yama carries on revealing the mystics of *Ātma*, The Eternal Self,

na jāyate mriyate vā vipaścin nāyaṃ kutaścin na babhūva kaścit/
ajo nityaḥ śāśvato'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre//1.2.18
The knowing self is never born; nor does he die at any time He sprang from nothing and nothing sprang from hum He is unborn, eternal, abiding and primeval He is not slain when the body is slain.[55]
hantā cen manyate hantum hataś cen manyate hatam/
ubhau tau na vijānīto nāyam hanti na hanyate//1.2.19
If the slayer thinks that he slays or if the slain think that he is slain, both of them do not understand He neither slays nor is he slain.[56]
nāyamātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena/
yamevaiṣa vṛṇute tena labhyaḥ tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūgmsvām// 1.2.23

This Atman cannot be attained by the study of the Vedas, or by intelligence, or by much hearing of sacred books. It is attained by him alone whom It chooses. To such a one Atman reveals Its own form.[57]

In *Bhagvadgītā*, Kṛṣṇa is teaching Arjuna about this *Ātmā* by using a wonderful metaphor,

vāsāṁsi jīrṇāni yathā vihāya navāni gṛhṇāti naro'parāṇi/
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny anyāni saṁyāti navāni dehī//
Just as a person casts off worn-out garments and puts on others that are new, even so does the embodied soul cast off worn-out bodies and take on others that are new.[58]

Tagore takes the same metaphor and expresses it in his own language,

পুরানো আবাস ছেড়ে যাই যবে
মনে ভেবে মরি কী জানি কী হবে,
নূতনের মাঝে তুমি পুরাতন সে কথা যে ভুলে যাই॥[59]
I am uneasy at heart
when I have to leave my accustomed shelter;
I forget that there abides the old in the new,
and that there also thou abidest. [Translated by Tagore][60]

Again and again Tagore feels the eternal soul and addresses him as his dearest one,

নূতন আলোয় নূতন অন্ধকারে, লও যদি বা নূতন সিন্ধুপারে
তবু তুমি সেই তো আমার তুমি আবার তোমায় চিনব নূতন করে। ।[61]
You take me to newer awarenesses,
Whether illuminated, dark or a vast seaside,
You are the one I depend the most,
I shall recognize you afresh.[62]

At the end of *Kaṭhopaniṣad*, Naciketā attains *Brahmajñāna*, eventually he realised the Supreme Self. And for attaining this knowledge, Naciketā has to prove himself to be a submissive disciple of Yama. According to the narrative, at the beginning of the *Kaṭhopaniṣad*, Naciketā is seen to be on a journey to the realm of death. And at the end he made his journey successful by getting all the answers of the questions he asked. Viewing the whole narrative as a whole, it can be stated that Naciketā overcame the death, he became *Mṛtyuñjayī*. In one of the poems, Tagore also declares, *আমি মৃত্যু-চেয়ে বড়ো*[63] (*I am superior to death*). Since his childhood, death snatched his nearest and dearest ones. Through all the blows from death he eventually learns to embrace death. He also felt that the essence of life comes from death,

মরণ রে, তুঁহু মম শ্যামসমান।
...তাপবিমোচন করুণ কোর তব মৃত্যু-অমৃত করে দান॥
...তুঁহু মম মাধব, তুঁহু মম দোসর, তুঁহু মম তাপ ঘুচাও।
মরণ, তু আও রে আও।
একলি যাওব তুঝ অভিসারে, তুঁহুঁ মম প্রিয়তম, কি ফল বিচারে--
ভয়বাধা সব অভয় মুরতি ধরি, পন্থ দেখায়ব মোর।[64]
O Death, Thou art my Krishna.
...Wane with thy merciful palms, Give Immortal nectar.
...Thou my Madhava, Thou my usher, Rid my pain.
Death, thou come, come!

> ...Alone thou goest for thy nocturnal union
> Why fearest thou, my love, why fear Him?
> Fear, hurdle, blend and bless Lead me the way...

Here it is seen that Tagore addresses death as his beloved lord Śrīkṛṣṇa. Embracing death, Tagore wants to overcome all of his sorrows and sufferings. And not only in this song but also in most of his songs and poems, he addresses death as his beloved or the Supreme Lord. The Upanisadic doctrine of the Supreme Knowledge being delivered through Death as revealed in the *Kaṭhopaniṣad* story was embraced by Tagore and made him utter, *মরণ বলে 'আমি তোমার জীবনতরী বাই'।*[65] (Finally it is Death who discloses the reality, 'I am here to drive and navigate your lifeboat').[66]

Notes and References

1. *Mṛtyuñjay, Sañcayitā*, S. B. S. Publication, p 487
2. S.Radhakrishnan, *The Principle Upaniṣads*, p 596.
3. *Ibid*.
4. *Ibid*.
5. *Ibid*.
6. *Ibid*., p 598, verse 9
7. *Ibid*., p 603
8. *Ibid*.
9. *Cf*. Anirban, *Upaniṣad-prasaṅga, vol-4, Kaṭhopaniṣad*, p 76, verse 20
10. *13, Śeṣ Lekhā*, p 28
11. Pūjā 75, *Gītabitāna*, Visvabharati Granthavibhāga, p 36
12. https://animikha.wordpress.com/2012/01/09/apnaakey-ei-jaana-amaar-phurabe-nathe-unending-need-to-know-myself/
13. S.Radhakrishnan, *op. cit*., p 630
14. Pūjā 607, *Gītabitāna*, p 238
15. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-r/rupsagare-dub-diyechhi-english-translation.html
16. Prem 13, *Gītabitāna*, p 275
17. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-a1/aamar-kontho-hote-english-translation.html
18. S.Radhakrishnan, *op. cit*., p 604
19. *Ibid*., p 605
20. *Ibid*.
21. *Ibid*.
22. *Ibid*., p 606
23. *Ibid*., p 607
24. *Ibid*., p 608

25. Prem 245, *Gītabitāna*, p 369
26. https://gitabitan-en.blogspot.com/2011/08/bouquet-of-smiles-she-held-in-her-hands.html?m=1
27. Puja 193, *Gītabitāna*, p 87
28. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-d/dukkher-timire-jodi-english-translation.html
29. Puja 235, *Gītabitāna*, p 103
30. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-n/noy-noy-e-modhur-khela-english-translation.html
31. S.Radhakrishnan, *op. cit*., p 615
32. *Ibid*., p 616
33. Loc. cit.
34. Rabindranath Tagore, *Śantiniketan Prabandhamālā* (□□□□□□□□□□□□), p 187, 189
35. *Cf.* Loc. cit.
36. *Bhāratatīrtha, Sañcayitā*, p 507
37. https://www.poemhunter.com/poem/around-this-shore-of-india-s-great-men/
38. S.Radhakrishnan, *op. cit.*, p 642
39. Puja 557, *Gītabitāna*, p 219
40. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-k/kon-aalote-praaner-pradip-english-translation.html
41. Puja 109, *Gītabitāna*, p 50
42. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-p/pran-bhoriye-trisa-hariye-english-translation.html
43. Puja 354, *Gītabitāna*, p 147
44. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-a2/andhokarer-utsho-hotye-utsarito-english-translation.html
45. S.Radhakrishnan, *op. cit*., p 642
46. Puja 506, *Gītabitāna*, p 201
47. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-a2/animesh-aankhi-sei-ke-english-translation.html
48. Puja 520, *Gītabitāna*, p 205
49. *Ibid*., Puja 359, p 149
50. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-n/nityo-tomar-je-phul-english-translation.html
51. S.Radhakrishnan, *op. cit*., p 617
52. *Kaṭhopaniṣat*, Oriental Books Supplying Agency, p 43
53. Puja 546, *Gītabitāna*, p 215
54. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-a2/aami-kaan-pete-roi-english-translation.html
55. S.Radhakrishnan, *op. cit*., p 616
56. *Ibid*., p 617

57. https://shlokam.org/texts/katha-1-2-23/
58. S.Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, p 122
59. Puja 366, *Gītabitāna*, p 152
60. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-k/kato-ajanare-janaile-english-translation.html
61. Puja o Prarthana 74, *Gītabitāna*
62. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-s/sukher-maajhe-tomay-dekhechhi-english-translation.html
63. *Mṛtyuñjay, Sañcayitā*, S. B. S. Publication, p 487
64. Puja 366, *Gītabitāna*, p 342
65. Puja 593, *Gītabitāna*, p 233
66. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-m/megh-bolechhe-jaabo-english-translation.html

Select Bibliography

Anirban. *Upaniṣad Series: Kaṭha Upaniṣad*. Delhi: Akshaya Prakashan, 2012.

Radhakrishnan, Sarvepalli. The Bhagavadgita. Ed. with intro, text, trans, and notes S. Radhakrishnan. Noida: HarperCollins Publishers, 2010 (rpt. of 1st ed.) (1st ed. 1993). Print.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Principal Upaniṣads*. Ed. with intro, text, trans, and notes S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin Limited, 1953. Print.

Tagore, Rabindranath. *Gītabitāna*. Kolkata: Visvabharati Granthavibhag, 1986. Print.

Tagore, Rabindranath. *Sañcayitā*. Kolkata: Visvabharati Granthavibhag, 1982. Print.

Tagore, Rabindranath. *Śantiniketan*. Kolkata: Visvabharati Granthavibhag, 2017. Print.

Tagore, Rabindranath. *Śeṣ Lekhā: The Last Poems of Rabindranath Tagore.* Trans. Pritish Nandy. Rupa and Co., 2002. Print.

Weblink

https://www.geetabitan.com/

https://shlokam.org/

https://animikha.wordpress.com/2012/01/09/apnaakey-ei-jaana-amaar-phurabe-nathe-unending-need-to-know-myself/

https://www.poemhunter.com/poem/around-this-shore-of-india-s-great-men/

বৃহদারণ্যকোপনিষদে প্রাপ্ত নির্বচনপদ্ধতি

সুতপা মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

বৃহদারণ্যকোপনিষদে বিবিধ তাত্ত্বিক আলোচনাকালে প্রাসঙ্গিক শব্দসমূহের নির্বচন প্রদর্শিত হয়েছে। প্রাপ্ত নির্বচনগুলি কোথাও ব্যাকরণগত অর্থ অনুসরণ করে শব্দগঠন প্রক্রিয়া অনুযায়ী প্রতিষ্ঠিত হয়েছে কোথাও বা তদ্বহির্ভূত অর্থকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য বিবিধ ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়ম অনুসরণ করেছে। আচার্য যাস্ক *নিরুক্ত* গ্রন্থে যে নির্বচন-সিদ্ধান্ত বা নির্বচন-ধারার কথা বলেছেন, তদনুসারে নির্বচনগুলির শব্দার্থ বিশ্লেষণপূর্বক পদ্ধতি নিরূপণের চেষ্টা এই লঘুপ্রবন্ধের বিষয়বস্তু।

সূচক শব্দ

অতিপরোক্ষ, নির্বচন, *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্*, পরোক্ষ, প্রত্যক্ষ, যাস্ক।

উপনিষদ্ পরমগুহ্য তত্ত্বের মহাসমুদ্র। এখানে পরমতত্ত্বজ্ঞ ঋষিদের দার্শনিক তথা আধ্যাত্মিক চিন্তন দুরূহ ও প্রতিকাত্মক দৃষ্টিতে ধরা দেয়। বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ শুক্লযজুর্বেদীয় শতপথব্রাহ্মণের অন্তর্গত এবং আয়তনেও বৃহৎ। এই উপনিষদ্ ছয়টি অধ্যায় এবং মধুকাণ্ড, যাজ্ঞবল্ক্য-কাণ্ড ও খিলকাণ্ডে বিধৃত। অশ্বমেধরহস্য, প্রাণোপাসনা, আত্মবিদ্যা, ব্রহ্মবিদ্যা, সৃষ্টিরহস্য, সপ্তান্নরহস্য, ষোড়শকলপুরুষতত্ত্ব, পিতাপুত্রীয় সম্প্রদান, প্রাণ ও বায়ুর তত্ত্ব, মধুবিদ্যা, গায়ত্রীবিদ্যা প্রভৃতি নিগূঢ় তত্ত্বের বর্ণনায় তথা উপস্থাপনায় অনন্য এই উপনিষদ্। এইসমস্ত তত্ত্বান্তর্গত গুহ্য অর্থকে জানার জন্য যে ব্যাখ্যাপদ্ধতির আশ্রয় নেওয়া হয়, তাদের মধ্যে অন্যতম হল নির্বচনপদ্ধতি। নির্বচন হল সেই চাবিকাঠি যার দ্বারা যেকোনো শব্দের একাধিক অর্থের জ্ঞান লাভ করা যায়। যাস্কাচার্য বিরচিত *নিরুক্ত* গ্রন্থের বৃত্তিকার দুর্গাচার্য নির্বচন শব্দের অর্থ প্রসঙ্গে বলেছেন –

> অপিহিতস্যার্থস্য পরোক্ষবৃত্তাবতিপরোক্ষবৃত্তৌ বা শব্দে নিষ্কৃষ্য বিগৃহ্য বচনং নির্বচনম্।[1]

অর্থাৎ তাঁর মতানুসারে পরোক্ষবৃত্তি বা অতিপরোক্ষবৃত্তি শব্দের মধ্যে নিহিত বা লুকায়িত অর্থের নিষ্কাসনকারক, তৎসম্পর্কিত ব্যুৎপত্তিপরক বচন বা নির্দেশকেই নির্বচন বলা হয়। আচার্য যাস্ক বৈদিক শব্দের নির্বচনগুলিকে প্রধানত তিনটি উপায়ে প্রতিষ্ঠার নির্দেশ দিয়েছেন, সেগুলি হল-

> তদ্যেষু পদেষু স্বরসংস্কারৌ সমর্থৌ প্রাদেশিকেন গুণেনান্বিতৌ স্যাতাং তথা তানি নির্ব্রূয়াত্।।[2]

অর্থাৎ যে সমস্ত পদে স্বর ও সংস্কার ব্যাকরণশাস্ত্রানুগত নিয়মানুসারী এবং প্রাদেশিক গুণ বা ধাতুর সাথে সমন্বিত, তাদের নির্বচন ব্যাকরণশাস্ত্র অনুসারেই করতে হবে।

দ্বিতীয়ত-

> অথানন্বিতেঽর্থেঽপ্রাদেশিকে বিকারেঽর্থনিত্যঃ পরীক্ষেত কেনচিদ্ বৃত্তিসামান্যেন।।[3]

অর্থাৎ অনন্তর শব্দ যখন ব্যাকরণগত অর্থের অনুগামী নয়, ধাতু বা ক্রিয়া অর্থপ্রকাশক নয় তখন অর্থে নিয়ত থেকে বৃত্তি অর্থাৎ ভাবের বা ধ্বনিপরিবর্তনজনিত সাম্য দ্বারা পরীক্ষা অর্থাৎ নির্বচন করতে হবে।

তৃতীয় উপায়টি হল-

> অবিদ্যমানে সামান্যেঽপ্যক্ষরবর্ণসামান্যান্নির্ব্রূয়ান্নাত্বেব ন নির্ব্রূয়ান্ন সংস্কারমাদ্রিয়েত।।[4]

অর্থাৎ এই সামান্য যদি নাও থাকে অক্ষর অর্থাৎ স্বর, বর্ণ অর্থাৎ ব্যঞ্জন এদের সমানতা ধরে নির্বচন করবে কিন্তু নির্বচন যে করবে না তা নয়, নির্বচন করবেই, ধাতুপ্রত্যয়গত সাধন আদর করবে না।

বৃহদারণ্যকোপনিষদে প্রাপ্ত গুণপরক ও কর্মপরক নির্বচনগুলির শব্দার্থ উল্লেখ করে যাস্কাচার্য দ্বারা সিদ্ধান্তিত উপায় অনুসারে পদ্ধতি-নিরূপণ তথা পদ্ধতিগত বিশ্লেষণ করাই মূল লক্ষ্য। যেমন-

অত্রি

বৃহদারণ্যকোপনিষদে শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ে সপ্তর্ষিগণের বর্ণনাকালে 'অত্রি' ঋষির নামোল্লেখ করা হয় এবং তাঁর এই নামের কারণ হিসাবে বলা হয়-

> বাগেবাত্রির্বাচা হ্যন্নমদ্যতেঽত্তির্হ বৈ নামৈতদ্যদত্রিরিতি সর্বস্যাত্তা ভবতি সর্বমস্যান্নং ভবতি য এবং বেদ।[৫]

বাক্-ই 'অত্রি'। বাকেরই দ্বারা অন্ন ভক্ষিত হয়। যিনি অত্তি তিনিই অত্রি। যিনি এরূপ জানেন তিনি সকলের ভোক্তা হন।

নির্বচনপদ্ধতি

'অত্রি' শব্দের নির্বচনে দেখা যায় 'অত্তি' শব্দের সংযুক্তবর্ণের অন্তিম ব্যঞ্জনবর্ণ 'ত্'-এর লোপ ঘটিয়ে 'র্'-এর আগম করে 'অত্রি' এই রূপ পাওয়া যায়। অতএব ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়ম অনুসারে নির্বচনটি উক্ত হওয়ায় এটি যাস্কীয় পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত হিসাবে গণ্য করা যায়।

অদিতি

ঋগাদির উৎপত্তি এবং মৃত্যুর অত্তৃত্ব উপন্যাসকালে মৃত্যু-সংজ্ঞক 'অদিতি' শব্দের নিরুক্তি প্রদর্শিত হয়েছে, সেটি হল-

> স যদ্যদেবাসৃজত তত্তদত্তুমধ্রিয়ত সর্বং বা অত্তীতি তদদিতেরদিতিত্বম্।[৬]

অর্থাৎ তিনি (মৃত্যু) যা যা সৃষ্টি করলেন তা সমস্তই খেতে সংকল্প করলেন। যেহেতু তিনি সমস্ত আহার অদন করেন অতএব এটিই অদিতির অদিতিত্ব।

নির্বচনপদ্ধতি

'অদিতি' শব্দের নিরুক্তিতে বিদ্যমান 'অত্তি' এই ক্রিয়াপদ থেকে 'অদিতি' শব্দের উৎপত্তি বিষয়ে অনুমান করা যায়। 'অত্তি' ক্রিয়াপদটি বিশ্লেষণ করলে 'অ+ত্+ত্+ই' এইরূপ পাওয়া যায়। সংযুক্ত বর্ণের প্রথম তকার এর স্থানে বর্গের তৃতীয় বর্ণ দকার এবং ইকার এই হ্রস্বস্বরের আগম করে 'অদিতি' পদটি সিদ্ধ হয় (অত্তি > অদিতি), যা ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়মের অন্তর্গত। অতএব 'অদিতি' শব্দটি যাস্কাচার্যকৃত পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

অশ্বমেধ

অশ্বমেধ উপাসনা ও তার ফল বর্ণনাকালে শব্দটির নিরুক্তি করা হয়েছে, তা হল-

> সোঽকাময়ত মেধ্যং ম ইদং স্যাদাত্মন্ব্যনেন স্যামিতি। ততোঽশ্বঃ সমভবদ্যদশ্বত্ তন্মেধ্যমভূদিতি তদেবাশ্বমেধস্যাশ্বমেধত্বম্।[৭]

তিনি (হিরণ্যগর্ভ) কামনা করলেন তাঁর (আমার) এই দেহ মেধ্য হোক, এই অবলম্বনে আমি (তিনি) শরীরযুক্ত হবেন (এই ভেবে তিনি দেহে প্রবেশ করলেন)। যেহেতু উক্ত শরীর অশ্বত্ অর্থাৎ স্ফীত হয়েছিল তাই এটি অশ্ব নামধারী হয়েছিল। যেহেতু প্রজাপতির আবেগবশতঃ এটি যজ্ঞিয় হয়েছিল সেইজন্য অশ্বমেধের অশ্বমেধ নাম হয়।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচনটির বিশ্লেষণ থেকে জানা যায় অশ্বত্ ও মেধ্যম্ এই দুই শব্দ থেকেই অশ্বমেধ শব্দের উৎপত্তি হয়েছে। অশ্বত্ শব্দ থেকে 'অশ্ব' এবং 'মেধ্য' শব্দ থেকে 'মেধ' শব্দ যুক্ত হয়ে 'অশ্বমেধ' শব্দের উৎপত্তি

বিষয়ে অনুমান করা যায়। অতএব বলা যায় নির্বচনটি অতিপরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে নিরুক্ত করা হয়েছে।

অসপত্ন

ইন্দ্ররূপ প্রাণের উৎপত্তি এবং উপাসনার ফল বর্ণনাকালে ইন্দ্রকে 'অসপত্ন' বলা হয়েছে। অসপত্নত্ব প্রতিষ্ঠাস্বরূপ বলা হয়েছে-

> স এষোঽসপত্নো দ্বিতীযো বৈ সপত্নো নাস্য সপত্নো ভবতি য এবং বেদ।[৮]

অর্থাৎ এই তিনি (ইন্দ্র) হলেন অসপত্ন অর্থাৎ প্রতিপক্ষবিহীন, দ্বিতীয় কেউ থাকলেই প্রতিপক্ষ হতে পারে। যিনি এরূপ জানেন তাঁর প্রতিপক্ষ থাকে না।

নির্বচনপদ্ধতি

'অসপত্ন' শব্দের নির্বচনটি ব্যাকরণ অনুসারেই প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। ইন্দ্র সপত্নবিহীন হওয়ায় তিনি অসপত্ন নামে অভিহিত হন অর্থাৎ অবিদ্যমানঃ সপত্নঃ যস্য সঃ এইরূপ বিগ্রহবাক্য দ্বারা বহুব্রীহিসমাস হেতু 'অসপত্ন' এই সংজ্ঞা প্রাপ্ত হন। অতএব অনুমান করা যায় অসপত্ন শব্দের নির্বচনটি যাস্কীয়-প্রত্যক্ষনির্বচন পদ্ধতির অন্তর্গত।

আঙ্গিরস

প্রাণের আঙ্গিরসত্ব উপপত্তিকালে 'আঙ্গিরস' শব্দের নির্বচন প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

> আঙ্গিরসোঽঙ্গানাং হি রসঃ।[৯]

অর্থাৎ অঙ্গসমূহের রসই আঙ্গিরস নামে পরিচিত।

নির্বচনপদ্ধতি

আঙ্গিরস শব্দের ব্যাকরণগত অর্থ পাওয়া যায় অঙ্গিরস ঋষির পুত্র। 'অঙ্গিরস্' শব্দের সাথে অপত্যর্থে 'অণ্' প্রত্যয় যুক্ত করে 'আঙ্গিরস' শব্দ নিষ্পন্ন হয় (অঙ্গিরস্ + অণ্ = আঙ্গিরস)। কিন্তু আলোচ্য নির্বচনে প্রাণকে 'আঙ্গিরস' বলা হয়েছে কারণ প্রাণই অঙ্গসমূহের রস বা সারস্বরূপ, প্রাণ শরীর থেকে নির্গত হলে শরীর শুষ্ক হয়ে যায়। অর্থাৎ 'অঙ্গ' এবং 'রস' এই সুবন্ত শব্দদুটি যুক্ত হয়ে 'আঙ্গিরস' শব্দ উৎপন্ন হয়েছে (অঙ্গ + রস = আঙ্গিরস)। অতএব পরোক্ষ-নির্বচন-পদ্ধতিতে শব্দটি নিরুক্তি করা হয়েছে।

ইন্দ্র

দক্ষিণ নেত্রস্থ 'ইন্দ্র' সংজ্ঞক পুরুষের পরিচয় বর্ণনাকালে শব্দটির নিরুক্তি করা হয়েছে, তা হল-

> ইন্ধো হ বৈ নামৈষ যোঽযং দক্ষিণেঽক্ষণ্ পুরুষস্তং বা এতমিন্ধং সন্তমিন্দ্র ইত্যাচক্ষতে পরোক্ষেণৈব।[১০]

এই যিনি দক্ষিণ বা ডান চোখে অবস্থিত পুরুষ, তাঁর নাম ইন্ধ। যদিও ইনি ইন্ধ তথাপি পরোক্ষভাবে এনাকে ইন্দ্র বলা হয়।

নির্বচনপদ্ধতি

'ইন্দ্র' শব্দের নিরুক্তি বিশ্লেষণের দ্বারা জানা যায় 'ইন্ধ' শব্দটিই ধনিতাত্ত্বিক নিয়মে পরিবর্তিত হয়ে 'ইন্দ্র' এই রূপ প্রাপ্ত হয়। অতএব শব্দটি যাস্কীয়-পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে নির্বচন করা হয়েছে।

উক্থ

উক্থ দৃষ্টিতে প্রাণের উপাসনাকালে শব্দটির নির্বচনস্বরূপ বলা হয়েছে-

উক্থং প্রাণো বা উক্থং প্রাণো হীদং সর্বমুত্থাপযতি।[১১]

অর্থাৎ প্রাণই উক্থ কারণ প্রাণ এই সমস্তকে উত্থাপিত করে।

নির্বচনপদ্ধতি-

প্রাণ যেহেতু সমস্ত কিছুকে উত্থাপিত করে তাই পূর্বোক্ত নির্বচনে প্রাণকে 'উক্থ' বলা হয়েছে। নির্বচনে উল্লেখিত 'উত্থাপয়তি' ক্রিয়াপদে 'উৎ' এই উপসর্গপূর্বক √স্থা-ধাতু বিদ্যমান। এই 'উৎ' উপসর্গপূর্বক √স্থা-ধাতু থেকেই 'উক্থ' শব্দের উৎপত্তি অর্থাৎ 'উৎ' এই উপসর্গের 'ত্'-এর স্থানে 'ক্' এই বর্ণ বসিয়ে এবং √স্থা-ধাতুর অন্ত্যস্বর আকারের অকারে পরিণত করে 'থ'-কার গ্রহণ করে 'উক্থ' রূপটি পাওয়া যায়। অতএব এটি যাস্কীয় পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির একটি প্রকৃষ্ট উদাহরণ।

উদ্গীথ

উক্ত উপনিষদে প্রাণের উদ্গীথত্ব উপপত্তিকালে 'উদ্গীথ' শব্দের নিরুক্তি প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

> এষ উ বা উদ্গীথঃ প্রাণো বা উৎপ্রাণেন হীদং সর্বমুত্তব্ধং বাগেব গীথোচ্চ গীথা চেতি স উদ্গীথঃ।[১২]

এনিই আবার উদ্গীথ। প্রাণই উত্ কারণ প্রাণের দ্বারা এই সমস্ত জগত্ উর্ধে স্তম্ভিত বা বিধৃত আছে এবং বাক্-ই গীথা। উত্ ও গীথা স্বরূপ বলে তিনি উদ্গীথ।

নির্বচনপদ্ধতি

'উদ্গীথ' শব্দের অন্তর্গত 'উৎ' এবং 'গীথ' শব্দাংশদ্বয় দুটি আলাদা উৎস থেকে আগত হয়েছে। 'উৎ' এবং 'গীথা' সংযুক্ত হয়ে 'উদ্গীথা' এই রূপ প্রাপ্ত হয় এবং অন্ত্যস্বর দীর্ঘকার হ্রস্ব হয়ে 'উদ্গীথ' শব্দটি নিষ্পন্ন হয় (উৎ + গীথা = উদ্গীথা > উদ্গীথ)। অতএব ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়ম অনুসারে শব্দটি প্রতিষ্ঠিত হওয়ায় পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে নির্বচন করা হয়েছে- এটি অনুমান করা যায়।

গায়ত্রী

বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ অনুসারে 'গায়ত্রী' অধ্যাত্ম প্রাণে প্রতিষ্ঠিত। এই শব্দের নিরুক্ত প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

> এষা গাযত্র্যধ্যাত্মং প্রতিষ্ঠিতা সা হৈষা গযাংস্তত্রে প্রাণা বৈ গযাংস্তৎপ্রাণাংস্তত্রে তদ্যদ্ গযাংস্তত্রে তস্মাদ্ গাযত্রী।[১৩]

অর্থাৎ এই 'গায়ত্রী' অধ্যাত্মরূপে প্রাণে আশ্রিত। এই সেই 'গায়ত্রী' গয়দের ত্রাণ করেছিলেন। ইন্দ্রিয়গণ-ই গয়, সুতরাং (তিনি) ইন্দ্রিয়সমূহকে ত্রাণ করেছিলেন। যেহেতু গয়দের ত্রাণ করেছিলেন এইজন্যই তাঁর নাম 'গায়ত্রী'।

নির্বচনপদ্ধতি

'গায়ত্রী' শব্দের নিরুক্তিতে দেখা যায় গয় অর্থাৎ ইন্দ্রিয়সমূহকে ত্রাণ করায় 'গায়ত্রী' এই নাম রাখা হয়েছে। নির্বচন অনুসারে 'গয়' এই শব্দপূর্বক √ত্রৈ-ধাতু থেকে 'গায়ত্রী' শব্দের উৎপত্তি হয়েছে অর্থাৎ 'গয়ত্রৈ' শব্দের 'গ'-কারের অ-কারের দীর্ঘত্ব প্রাপ্ত করে এবং 'ত্রৈ' এর ঐ-কার ঈ-কারে রূপান্তরিত হয়ে 'গায়ত্রী' শব্দ ব্যুৎপন্ন হয়। অতএব পূর্বোক্ত নিরুক্তিটি যাস্কাচার্যকৃত পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

পুরুষ

মধুবিদ্যার উপদেশ সম্পর্কিত আখ্যায়িকা বর্ণনাকালে 'পুরুষ' শব্দের নির্বচন হিসাবে বলা হয়েছে-

> স বা অযং পুরুষঃ সর্বাসু পূর্ষু পুরিশযো নৈনেন কিঞ্চনানাবৃতং নৈনেন কিঞ্চনাসংবৃতম্।[১৪]

উক্ত এই পুরুষ সমস্ত দেহপুরে পুরিশায়ী হয়ে পুরুষ নামধারী হয়েছেন। এমন কিছুই নেই যা এনার দ্বারা আবৃত নয়, এমন কিছুই নেই যাতে তিনি অনুপ্রবিষ্ট নন।

নির্বচনপদ্ধতি

নিশ্চিত হয়। 'পুরিশয়' শব্দের 'রি'-কারের 'ই'-কার 'উ'-কারে পরিবর্তিত হয় এবং 'শয়' এই শব্দাংশের অন্তিম বর্ণ লোপ করে শকারের স্থানে ষ-কার হয়ে পুরুষ শব্দের নিষ্পত্তি হয়। অতএব নির্বচনটি পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে ব্যুৎপন্ন হয়েছে। পূর্বোক্ত শব্দের নির্বচনে বিদ্যমান 'পুরিশয়' শব্দ থেকে 'পুরুষ' শব্দের উৎপত্তি।

পূষা

শূদ্রবর্ণের উৎপত্তি বর্ণনাকালে পৃথিবীকে 'পূষা' বলা হয়েছে। এই নামকরণের হেতুরূপ প্রদর্শিত নিরুক্তিটি হল-

> পূষণমিযং বৈ পূষেযং হীদং সর্বং পুষ্যতি যদিদং কিঞ্চ।[১৫]

অর্থাৎ এই পৃথিবীই পূষা কারণ (জগতে) এই যা কিছু আছে সেই সমস্তকে ইনি অর্থাৎ এই পৃথিবী পোষণ করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

'পূষা' শব্দের নির্বচনে পোষণকারী হিসাবে পৃথিবীকে 'পূষা' বলা হয়েছে। 'পুষ্যতি' এই ক্রিয়াপদটি √পুষ্-ধাতু থেকে নিষ্পন্ন। এই √পুষ্-ধাতুর উত্তর 'কন্'-প্রত্যয় যুক্ত হয়ে 'পূষন্' বা 'পূষা' রূপটি সিদ্ধ হয়। অতএব ব্যাকরণ অনুসারী শব্দগঠন প্রক্রিয়া দ্বারা শব্দটি সিদ্ধ হওয়ায় বলা যায় যাস্কাচার্য দ্বারা সিদ্ধান্তিত প্রত্যক্ষ-নির্বচনপদ্ধতিতে নিরুক্তি করা হয়েছে।

প্রতিষ্ঠা

প্রতিষ্ঠা দৃষ্টিতে চক্ষুর উপাসনাকালে 'প্রতিষ্ঠা' শব্দের নির্বচন করা হয়েছে, সেটি হল-

> চক্ষুর্বৈ প্রতিষ্ঠা চক্ষুষা হি সমে চ দুর্গে চ প্রতিতিষ্ঠতি প্রতিতিষ্ঠতি সমে প্রতিতিষ্ঠতি দুর্গে য এবং বেদ।[১৬]

অর্থাৎ চক্ষুই প্রতিষ্ঠা কারণ চক্ষু দ্বারাই সমান দেশ-কালে এবং দুর্গম দেশ-কালে প্রতিষ্ঠিত হয়। যিনি এইভাবে জানেন তিনি সমান ও দুর্গম দেশে ও কালে প্রতিষ্ঠিত হন।

নির্বচনপদ্ধতি

'প্রতিষ্ঠা' শব্দের নিরুক্তিতে 'প্রতিতিষ্ঠতি' ক্রিয়াপদ থেকে 'প্রতিষ্ঠা' শব্দের উৎপত্তির সংকেত পাওয়া যায়। 'প্রতি' এই শব্দপূর্বক √স্থা-ধাতুর উত্তর 'ক' প্রত্যয় যুক্ত করে 'প্রতিষ্ঠা' পদটি ব্যুৎপন্ন হয়। অতএব ব্যাকরণ অনুসারে নির্বচনান্তর্গত শব্দটি প্রতিষ্ঠিত হওয়ায় এটি প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্ভুক্ত।

বৃহস্পতি

বৃহদারণ্যকোপনিষদে প্রাণের স্তুতিকালে প্রাণকে 'বৃহস্পতি' বলা হয়েছে। বৃহস্পতির বৃহস্পতিত্ব প্রতিপাদক নির্বচনটি হল-

> এষ এব উ বৃহস্পতির্বাগ্বৈ বৃহতী তস্যা এষ পতিস্তস্মাদ্ বৃহস্পতিঃ।[১৭]

অর্থাৎ এই প্রাণই বৃহস্পতি, বাক্ হল বৃহতী। এটি (এই প্রাণ) বাক্ এর পতি। সুতরাং বৃহস্পতি এই নাম।

নির্বচনপদ্ধতি

'বৃহস্পতি' শব্দের নির্বচন থেকে 'বৃহত্যাঃ পতিঃ বৃহস্পতিঃ' এইরূপ বিগ্রহ পাওয়া যায়। শব্দটি ষষ্ঠীতৎপুরুষ সমাস দ্বারা নিষ্পন্ন। সুতরাং অনুমান করা যায় যে শব্দটির প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতিতেই নির্বচন করা হয়েছে।

ব্রহ্মণস্পতি

প্রাণের ব্রহ্মণস্পতিত্ব উপপাদনকালে 'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দের নির্বচন করা হয়েছে, সেটি হল-

এষ উ এব ব্রহ্মণস্পতির্বাগ্বৈ ব্রহ্ম তস্যা এষ পতিস্তস্মাদু ব্রহ্মণস্পতিঃ।[১৮]

এই প্রাণই ব্রহ্মণস্পতি। বাক্ ব্রহ্ম। এটি (প্রাণ) তার (বাক্ এর) পতি। অতএব ব্রহ্মণস্পতি।

নির্বচনপদ্ধতি

'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দের নির্বচন অনুসারে শব্দটি ব্যাকরণ অনুসারেই প্রতিষ্ঠিত। 'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দটি বিশ্লেষণ করে 'ব্রহ্মণঃ পতি' এইরূপ ষষ্ঠীতৎপুরুষ সমাসের বিগ্রহবাক্য পাওয়া যায় এবং এখানে 'ব্রহ্মণঃ' এই পদে ষষ্ঠীবিভক্তির অলুক্ হয়। অতএব এটি অলুক্-সমাসের অন্তর্গত হিসাবে চিহ্নিত হয়। সুতরাং 'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দটি প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

রুদ্র

যাজ্ঞবল্ক্য ঋষির মতে দশটি প্রাণ ও আত্মা (মন) নিয়ে একাদশ রুদ্র। *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* প্রাপ্ত 'রুদ্র' শব্দের নিরুক্তি যথা-

তে যদাস্মাচ্ছরীরান্মর্ত্যাদুৎক্রামন্ত্যথ রোদয়ন্তি তদ্যদ্রোদয়ন্তি তস্মাদুদ্রা ইতি।[১৯]

অর্থাৎ তাঁরা যখন এই মর্ত্যদেহ থেকে উৎক্রান্ত হন, তখন (আত্মীয়গণকে) রোদন করান, যেহেতু তাঁরা উক্ত সময়ে রোদন করান, অতএব তাঁরা রুদ্র।

নির্বচনপদ্ধতি

'রোদয়ন্তি' ক্রিয়াপদ থেকে রুদ্র শব্দের উৎপত্তি বিষয়ে জ্ঞান লাভ করা যায়। ণিজন্ত √রুদ্ ধাতু রুদির্ অশ্রুবিমোচনে, অদাদিগণ, ১০৬৭) থেকে রুদ্র শব্দের উৎপত্তি হয়েছে (√রুদ্-ধাতু + ণিচ্ + রক্ = রুদ্র)। উক্ত ব্যুৎপত্তি ব্যাকরণগত শব্দগঠন প্রক্রিয়ার অনুরূপ। 'রোদের্ণিলুক্ চ' (উ.সূ. ২/২২) এই উণাদিসূত্র দ্বারা শব্দটি গঠিত হয়। অতএব শব্দটি ব্যাকরণ অনুসারী প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত বলা যায়।

সাম

বৃহদারণ্যকোপনিষদে প্রাণের সামত্ব উপপত্তিস্বরূপ 'সাম' শব্দের একাধিক নির্বচন প্রদর্শিত হয়েছে। প্রত্যেকটি নির্বচন 'সাম' শব্দের উৎপত্তির একাধিক দিশা প্রদান করে, সেগুলি হল-

এষ উ এব সাম বাগ্বৈ সামৈষঃ সা চামশ্চেতি তৎসাম্নঃ সামত্বম্।[২০]

অর্থাৎ ইনিই (প্রাণ) আবার সাম। বাক্ অবশ্যই সা এবং ইনি অর্থাৎ প্রাণ অম। যেহেতু 'সাম' (মন্ত্র) সা (বা বাক্) এবং অম (বা প্রাণ) শব্দের বাচ্য প্রাণস্বরূপ, অতএব এটি সাম শব্দের বাচ্য।

নির্বচনপদ্ধতি

পূর্বোক্ত 'সাম' শব্দের নির্বচনে দেখা যায়, 'সা' এবং 'অম' এই বিশেষ শব্দদ্বয় যুক্ত হয়ে 'সাম' শব্দ নিষ্পন্ন হয়েছে। অতএব এটি অতিপরোক্ষ-নির্বচন শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত।

'সাম' শব্দের দ্বিতীয় নির্বচনটি হল-

যদ্বেব সমঃ প্লুষিণা সমো মশকেন সমো নাগেন সম এভিস্ত্রিভির্লোকৈঃ সমোঽনেন সর্বেণ তস্মাদ্বেব সামাশ্নুতে...।[২১]

যেহেতু এই প্রাণ মাছির সমান, মশার সমান, হাতির সমান, ত্রিলোকের সমান, সমগ্র বিশ্বের সমান সেহেতু এই প্রাণ সামস্বরূপ।

নির্বচনপদ্ধতি

দ্বিতীয় নির্বচনে 'সম' শব্দে থেকে 'সাম' শব্দের উৎপত্তি নিশ্চিত হয়েছে অর্থাৎ 'সম' শব্দের সকারের অকার দীর্ঘত্ব প্রাপ্ত হয়ে 'সাম' শব্দ উৎপন্ন হয়। অতএব এটি পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির প্রকৃষ্ট দৃষ্টান্ত।

'সাম' শব্দের তৃতীয় নির্বচনস্বরূপ বলা হয়েছে-

> প্রাণো বৈ সাম প্রাণে হীমানি সর্বাণি ভূতানি সম্যঞ্চি সম্যঞ্চি হাস্মৈ সর্বাণি ভূতানি শ্রৈষ্ঠ্যায কল্পন্তে সাম্নঃ সাযুজ্যং সলোকতাং জযতি য এবং বেদ।[২২]

অর্থাৎ প্রাণ-ই সাম কারণ প্রাণেই সকল ভূতবর্গ সুসঙ্গত থাকে। ভূতসমূহ এর জন্যই সঙ্গত থাকে এবং এই প্রাণেরই শ্রেষ্ঠতা প্রতিপাদনে সমর্থ হয়। যে এইপ্রকারে সামের উপাসনা করে সে সামের সাযুজ্য ও সলোকতা লাভ করে।

নির্বচনপদ্ধতি-

তৃতীয় নির্বচনে দেখা যায় 'সম্যঞ্চি' ক্রিয়াপদটি সাম শব্দের উৎপত্তির মূলস্বরূপ। সম্ এই উপসর্গপূর্বক 'অঞ্চু গতৌ' ধাতু থেকে নিষ্পন্ন সম্যঞ্চি এই ক্রিয়াপদ। অতএব 'সম্' এই উপসর্গ এবং √অঞ্চ্-ধাতুর অকার যুক্ত হয়ে 'সম' শব্দ প্রাপ্ত হয় এবং 'সম' শব্দই সকারের অন্তর্গত অকার দীর্ঘত্ব প্রাপ্ত হয়ে 'সাম' শব্দে রূপান্তরিত হয়। সুতরাং এখানে সাম শব্দের নির্বচনটি পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে প্রতিষ্ঠিত হয়েছে।

সিন্ধু

বৃহদারণ্যকোপনিষদে 'সিন্ধু' শব্দ বিবেক দ্বারা দেহাদির বিজ্ঞানঘন স্বরূপ প্রাপ্তি বর্ণনা প্রসঙ্গে উল্লেখিত হয়েছে। এই শব্দের নির্বচন হিসাবে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য বলেছেন-

> সিন্ধুশব্দেনোদকমভিধীযতে, স্যন্দনাৎসিন্ধুরুদকম্।[২৩]

অর্থাৎ সিন্ধু শব্দের দ্বারা জল অভিহিত হয়। স্যন্দিত বা প্রবাহিত হওয়ায় জল-ই সিন্ধু।

নির্বচনপদ্ধতি

বৃহদারণ্যকোপনিষদে 'সিন্ধু' শব্দের নির্বচনে √স্যন্দ্-ধাতু থেকে শব্দটি উৎপন্ন হয়েছে। ব্যাকরণ অনুসারে এই √স্যন্দ্-ধাতুর সাথে 'উ'-প্রত্যয় যুক্ত হয় এবং ধাতুর সম্প্রসারণ প্রাপ্ত হয়ে, 'দ'-কারের স্থানে 'ধ'-কার করে 'সিন্ধু' শব্দ সিদ্ধ হয়। অতএব 'সিন্ধু' শব্দের নির্বচন প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে প্রতিষ্ঠিত হয়েছে।

সৃষ্টি

প্রজাপতির 'সৃষ্টি' এই সংজ্ঞা বর্ণনাকালে এই শব্দের নির্বচন করা হয়েছে, সেটি হল-

> সোঽবেদহং বাব সৃষ্টিরস্ম্যহং হীদং সর্বমসৃক্ষীতি ততঃ সৃষ্টিরভবৎ সৃষ্ট্যাং হাস্যৈতস্যাং ভবতি য এবং বেদ।[২৪]

তিনি প্রজাপতি অবগত হলেন যে, তিনিই সৃষ্টিরূপে বিদ্যমান কারণ তিনিই এই সমস্ত সৃজন করেছেন। এইজন্য তিনি সৃষ্টি এই নামধারী হয়েছেন।

নির্বচনপদ্ধতি

'সৃষ্টি' শব্দের নির্বচনে √সৃজ্-ধাতু থেকেই শব্দটির উৎপত্তির কথা বলা হয়েছে। অতএব √সৃজ্-ধাতুর উত্তর 'ক্তিন্'-প্রত্যয় যুক্ত করে 'সৃষ্টি' শব্দটি ব্যুৎপন্ন হওয়ায় অনুমান করা যায় এটি যাস্কীয় প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

হৃদয়

হৃদয়-ব্রহ্মের উপাসনাকালে 'হৃদয়' শব্দের নিরুক্তি করা হয়েছে। উক্ত নির্বচনটি হল-

এষ প্রজাপতির্যদ্ধৃদযমেতদ্ ব্রহ্মৈতত্ সর্বং তদেতত্ ত্র্যক্ষরং হৃদযমিতি হৃ ইত্যেকমক্ষরমভিহরন্ত্যস্মৈ স্বাশ্চান্যে চ য এবং বেদ দ ইত্যেকমক্ষরং দদত্যস্মৈ স্বাশ্চান্যে চ য এবং বেদ যমিত্যেকমক্ষরমেতি স্বর্গং লোকং য এবং বেদ।[২৫]

অর্থাৎ এই যে হৃদয় ইনিই প্রজাপতি, ইনি ব্রহ্ম, ইনি সমস্ত। হৃদয় এই নামটি ত্র্যক্ষর। 'হৃ'-একটি অক্ষর; যিনি এরূপ জানেন তাঁর জন্য আত্মীয়গণ ও অপরেরা (উপহার) আহরণ করে। 'দ' একটি অক্ষর; যিনি এরূপ জানেন তাঁকে জ্ঞাতিরা ও অপরেরা স্ববীর্য দান করেন। 'য' (যম্) একটি অক্ষর; যিনি এরূপ জানেন তিনি স্বর্গে যান।

নির্বচনপদ্ধতি

'হৃদয়' শব্দের নির্বচনে আহরণার্থক √হৃ-ধাতু, দানার্থক 'দদতি' ক্রিয়াপদের অন্তর্গত 'দ' এবং গত্যর্থক √ইণ্-ধাতু নিষ্পন্ন 'যম্' (য) যুক্ত হয়ে 'হৃদয়' বা 'হৃদয়ম্' শব্দ উৎপন্ন হয়। অতএব ত্রিবিধ আখ্যাত থেকে জাত 'হৃদয়' শব্দের নির্বচন যাস্কাচার্য দ্বারা সিদ্ধান্তিত অতিপরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির একটি অন্যতম দৃষ্টান্তস্বরূপ।

উপসংহার

অতএব পূর্বোক্ত বিশ্লেষণ থেকে জানা যায় বৃহদারণ্যকোপনিষদে তত্ত্বচিন্তার আধারে প্রদর্শিত নির্বচনগুলির নির্দিষ্ট পদ্ধতিগত কোনো রূপরেখার উল্লেখ না থাকলেও তা যাস্কাচার্য দ্বারা উক্ত নির্বচন-সিদ্ধান্তকেই অনুসরণ করেছে। বিবিধ অর্থপ্রদানকারী নির্বচনগুলি পদ্ধতিগত দিক থেকে যথার্থ এবং যাস্কাচার্যকৃত নির্বচন-পদ্ধতি এইসমস্ত নির্বচনগুলির পুঙ্খানুপুঙ্খ সমীক্ষার-ই ফলস্বরূপ।

উল্লেখপঞ্জি

১. জ্ঞানপ্রকাশ শাস্ত্রী (সম্পা.), নিরুক্তম্ ২/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ৯১।

২. অমরেশ্বর ঠাকুর (সম্পা.), নিরুক্তম্ ২/১/১/২, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৮২।

৩. তদেব ২/১/১/৩, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৮৩।

৪. তদেব ২/১/১/৪, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৮৪।

৫. বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ ২/২/৪।

৬. তদেব ১/২/৫।

৭. তদেব ১/২/৭।

৮. তদেব ১/৫/১২।

৯. তদেব ১/৩/১৯।

১০. তদেব ৪/২/২।

১১. তদেব ৫/১৩/১।

১২. তদেব ১/৩/২৩।

১৩. তদেব ৫/১৪/৪।

১৪. তদেব ২/৫/১৮।

১৫. তদেব ১/৪/১৩।

১৬. তদেব ৬/১/৩।

১৭. তদেব ১/৩/২০।

১৮. তদেব ১/৩/২১।

১৯. তদেব ৩/৯/৪।

২০. তদেব ১/৩/২২।

২১. তত্রৈব।

২২. বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ ৫/১৩/৩।

২৩. তদেব ২/৪/১২।

২৪. তদেব ১/৪/৫।

২৫. তদেব ৫/৩/১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অনির্বাণ। *বৈদিক সাহিত্য (বেদ-মীমাংসা)*। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ২০০৬)।

ধর্মপাল, গৌরী। *বেদের ভাষা ও ছন্দ*। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৯৯)।

পাণিনি। *অষ্টাধ্যায়ী*। সম্পা. সি. শংকররাম শাস্ত্রী। *অষ্টাধ্যায়ীসূত্রপাঠঃ*। দিল্লী: শারদা পাবলিশিং হাউস, ১৯৯৪ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৩৭)।

পাণিনি। *উণাদিকোষঃ*। সম্পা. সত্যব্রত শাস্ত্রী। রাজস্থান: কাকা প্রিন্টার্স, ১৯৬৬।

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোক কুমার। *পাণিনীয় বৈদিক ব্যাকরণ।* কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৮ (বঙ্গাব্দ) (২য় সংস্করণ)।

বৃহদারণ্যকোপনিষদ্। সম্পা. গম্ভীরানন্দ। *উপনিষদ্ গ্রন্থাবলী*। ২য় খণ্ড। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৯৬২।

বৃহদারণ্যকোপনিষদ্, সানুবাদ শাঙ্করভাষ্য সহিত। গোরখপুর: গীতাপ্রেস, ১৯১৫।

ভট্টোজিদীক্ষিত। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী*। ৪র্থ খণ্ড। সম্পা. গিরিধর শর্মা এবং পরমেশ্বরানন্দ শর্মা। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাস, ২০১১ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৭৯)।

যাস্ক। *নিরুক্তম্*, দুর্গ কৃত ঋজ্বর্থাখ্যবৃত্তি সহ। সম্পা. জ্ঞানপ্রকাশ শাস্ত্রী। দিল্লী: পরিমল পাবলিকেশন্স, ২০১৬ (১ম সংস্করণ)। (পরিমল পাবলিকেশন্স সিরিজ নং- ১৫৩)।

যাস্ক। *নিরুক্তম্, বাংলা অনুবাদ সহ*। ১ম খণ্ড। সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর। কলকাতা: কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৫৫)। (আশুতোষ-সংস্কৃত-গ্রন্থমালা-৫)।

Roer, E. *The Brihad A'ranyaka Uponishad*, Shambazar, Elysium Press, 1908.

স্মৃতিশাস্ত্রে ও আখ্যানসাহিত্যে সাক্ষীপ্রমাণপ্রসঙ্গ : একটি সমীক্ষা

রূপা বিশ্বাস

সংক্ষিপ্তসার

বিচারব্যবস্থার একটি আবশ্যক অঙ্গ হল প্রমাণ। সঠিক প্রমাণের দ্বারাই সুষ্ঠু বিচার সম্ভব হয়। স্মৃতিশাস্ত্রে মানুষ এবং দৈব এই দুই প্রকার প্রমাণের উল্লেখ দেখা যায়। মানুষ প্রমাণগুলি হল লিখিত, ভুক্তি ও সাক্ষীপ্রমাণ। বিবাদনিরসনে সাক্ষীপ্রমাণের গুরুত্ব অপরিসীম। কোনো ঘটনার সাক্ষাৎ দ্রষ্টাই সাক্ষী। সংস্কৃত আখ্যানগ্রন্থগুলিতে বিভিন্ন কাহিনীতে বিচারব্যবস্থার যে রূপটি প্রস্ফুটিত হয়েছে সেখানে সাক্ষীপ্রমাণের দ্বারা একাধিক বিবাদের নিষ্পত্তি করা হয়েছে। আলোচ্য আখ্যানগুলি থেকে সাক্ষীর স্বরূপ, গুণাবলী, যোগ্যতা তথা মিথ্যাসাক্ষীর দণ্ডসম্পর্কে একাধিক তথ্য পাওয়া যায়। সাক্ষীবিষয়ক এই সকল তথ্যাদি কোথাও স্মৃতির সাথে সাদৃশ্যপূর্ণ কোথাও আবার বৈসাদৃশ্যপূর্ণ। স্মৃতিশাস্ত্রে বর্ণিত সাক্ষীর স্বরূপ সম্পর্কে সংক্ষিপ্ত পরিচয় প্রদানপূর্বক আখ্যানগ্রন্থগুলিতে প্রমাণরূপে সাক্ষীর গুরুত্ব আলোচনাই আলোচ্য গবেষণাপত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

স্মৃতিশাস্ত্র, প্রমাণ, সাক্ষী।

পারস্পরিক সম্পর্কযুক্ত একাধিক ঘটনা কিংবা কোনো একটি ঘটনার বর্ণনাকে আখ্যান বলা হয়। আখ্যানশব্দটির অর্থ হল কথন, ভাষণ, বিজ্ঞাপন এবং কোনো ঘটনার ভাবার্থ করে তা সংক্ষেপ বর্ণন। আখ্যান সম্পর্কিত আলোচনায় অপর যে শব্দটি অনন্তরই আসে তা হল উপাখ্যান। আখ্যান এবং উপাখ্যান দুটি শব্দই খ্যা-ধাতু থেকে এসেছে, যার অর্থ কিছু বর্ণনা বা বলা। সাধারণতঃ আখ্যান ও উপাখ্যানে অর্থগত কোনো পার্থক্য দেখা যায় না। উভয় শব্দই যে কোনো কাহিনি, পূর্ববৃত্তকথন এই অর্থেই প্রযুক্ত হয়। চিত্তবিনোদনের জন্য গল্প শোনার সহজাত প্রবৃত্তি থেকেই আখ্যান-উপাখ্যান সাহিত্যের সৃষ্টি হয়েছে। সংস্কৃত বাঙ্ময়ের সকল ক্ষেত্রেই আখ্যান ও উপাখ্যানের পদচারণা দেখা যায়।

সংস্কৃত আখ্যানসাহিত্যে প্রধানতঃ মানবেতর প্রাণী অর্থাৎ পশু-পক্ষী আদি তির্যক প্রাণীদের অবলম্বন করে রচিত হয়েছে। সেগুলি কিন্তু ওদের নিয়ে কেবল মনোরঞ্জনাত্মক গল্প নয়। স্মৃতিশাস্ত্রে যে বিধিনিষেধ, অপরাধ-অন্যায়, সমাজনীতির কথা বলা হয়েছে, তাদেরই দৃষ্টান্ত যেন গল্পাকারে পশুপাখির মধ্য দিয়ে প্রদর্শিত হয়েছে। আখ্যানগুলির একটি বিস্তৃত অংশ জুড়ে রয়েছে নানাবিধ অন্যায়-অপরাধের কাহিনী। কোথাও তার দণ্ড বিহিত হয়েছে কোথাও বা হয়নি। আসলে প্রবৃত্তি ও রিপুর প্রভাব চিরকালই অমোঘ, তার প্রভাব এড়ানো কোনো কালেই সহজ ছিল না। অপরাধ আছে, অপরাধ ছিল, অপরাধ থাকবে। তাই মানবজীবনের সাথে অঙ্গাঙ্গিভাবে জড়িত সাহিত্যকীর্তিগুলিতেও অপরাধ, অপরাধী, অপরাধের নিবৃত্তি, অপরাধের শাস্তি ইত্যাদির প্রতিফলন দেখা যায় – আখ্যানগ্রন্থগুলিও তার ব্যতিক্রম নয়। আখ্যান-উপাখ্যান গুলিতে বিভিন্ন অপরাধের দৃষ্টান্ত যেমন রয়েছে তেমনি তার শাস্তি ব্যবস্থা সম্পর্কেও আলোচনা দেখা যায়। অপরাধী শব্দটি একটি অত্যন্ত স্পর্শকাতর শব্দ। কোনো মানুষের জীবনে কোনো ঘটনায় যদি অপরাধী শব্দটি যুক্ত হয়ে যায় তবে তার জীবনের ধারাটি বদলে যায়। তাই অপরাধী শব্দের লাঞ্ছনদ্বারা সংযুক্ত করার পূর্বে সুষ্ঠু নিরপেক্ষ তদন্ত ও সুবিচার আবশ্যক। আখ্যানগুলিতে অপরাধীর বিচারের এক সুস্পষ্ট চিত্র পরিবেশিত হয়েছে। বিনা বিচারে দণ্ড প্রদানরূপ অন্যায্য আচরণের দৃষ্টান্ত গল্পকাহিনীতে বিরল। প্রায় সর্বত্রই

অপরাধীকে বিচারকের সম্মুখে হাজির করিয়ে বিচারক্রিয়া নিষ্পাদিত হয়েছে। অনুমানের ভিত্তিতে বিচারক্রিয়া পরিচালিত হয় না, বিচারের ভিত্তি হল প্রমাণ।

‘প্রমীয়তে পরিচ্ছিদ্যতে অনেন’ এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে যা কোনো কিছুকে পরিচ্ছিন্ন করে বুঝিয়ে দেয় তাকে বলে প্রমাণ। ধর্মশাস্ত্রকারগণ ন্যায়ব্যবস্থায় দুই প্রকার প্রমাণ স্বীকার করেছেন। মানুষ প্রমাণ ত্রিবিধ- লিখিত বা লেখ্য (দলিল প্রভৃতি), ভুক্তি (ভোগদখল) ও সাক্ষী। এই তিন প্রকার মানুষ প্রমাণ যদি না পাওয়া যায় তাহলে দৈবিক বা দিব্যপ্রমাণ অবলম্বন করে বিবাদের নিষ্পত্তি করা হয়।[১] সকল প্রমাণগুলির মধ্যে বিবাদনিরসনে সাক্ষীপ্রমাণের গুরুত্ব সকল স্মৃতিকারগণই স্বীকার করেছেন।

সাক্ষীপ্রমাণের স্বরূপঃ-

সহপূর্বক অক্ষিশব্দের উত্তর ইনিপ্রত্যয় করে সাক্ষীশব্দটি নিষ্পন্ন হয়। সাক্ষাৎ দ্রষ্টাই সাক্ষী। বিবাদে সত্যাসত্য নির্ণায়ক তিনটি প্রমাণের মধ্যে সাক্ষী সবথেকে গুরুত্বপূর্ণ। মনুর মতে, প্রত্যক্ষদর্শন ও শ্রবণের দ্বারাই সাক্ষিত্ব সিদ্ধ হয়। সাক্ষী সত্য বললে ধর্মতঃ ও লোকতঃ নিন্দনীয় হন না। বিষ্ণুর মতে, যিনি নিজের চক্ষু ও কর্ণের দ্বারা বিষয়টি অনুভব করেছেন তিনিই সাক্ষী।[২] সাক্ষীর স্বরূপ বিষয়ে নারদও একই কথা বলেছেন- শ্রবণেন্দ্রিয় ও চক্ষুর দ্বারা যথাযথ দর্শন করে যে জ্ঞানলাভ হয় সেই জ্ঞানবান্ ব্যক্তিই সাক্ষীরূপে গণ্য হন। কর্ণের দ্বারা যিনি বিবাদাস্পদীভূত বিষয় সম্বন্ধীয় বাক্য অনুভব করেন এবং চোখের দ্বারা নিজেই প্রকৃত বস্তু দর্শন করেন তিনিই সাক্ষী।

বিবাদের নির্ণয়ে সাক্ষীর গুরুত্ব অপরিসীম। উপযুক্ত সাক্ষী প্রদর্শনের মাধ্যমে বিবাদাস্পদীভূত বিষয়টি বাদী-প্রতিবাদীর মধ্যে যিনি প্রমাণ করতে পারেন তিনিই জয়লাভ করেন।

আখ্যানে সাক্ষীপ্রমাণপ্রসঙ্গঃ-

সংস্কৃত আখ্যানসাহিত্যের গ্রন্থগুলির বিভিন্ন আখ্যান-উপাখ্যানে প্রমাণরূপে সাক্ষীর গুরুত্ব চোখে পড়ে। কোথাও বাদী কিংবা কোথাও প্রতিবাদী সাক্ষীকে উপস্থিত করেছে, আবার কোথাও সাক্ষী স্বয়ং উপস্থিত হয়ে বিবাদের নিষ্পত্তি করেছে। সাক্ষীর চরিত্রগুলি বিশ্লেষণীদৃষ্টিভঙ্গিদ্বারা দেখলে সাক্ষীসম্বন্ধীয় একাধিক তথ্য সামনে আসে। যেগুলি কোথাও স্মৃতির সাথে সাদৃশ্যপূর্ণ আবার কোথাও বৈসাদৃশ্য।

যে কোনো ব্যক্তি সাক্ষী বলে বিবেচিত হতে পারে না। নির্দিষ্ট কতকগুলি গুণাবলী থাকলে তবেই কোনো ব্যক্তির সাক্ষ্য গ্রহণযোগ্য হত। মনু বলেছেন খ্যাত বংশজাত, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য অথবা শূদ্র বর্ণের মধ্যে পুত্রবান গৃহস্থ ব্যক্তিরা সাক্ষী হওয়ার যোগ্য। তারা সত্যবাদী, কর্তব্যনিষ্ঠ, লোভহীন ধার্মিক হবেন। সাক্ষীর গুণসম্বন্ধে গৌতম বলেছেন যে, সাক্ষী নিজবর্গে প্রতিষ্ঠিত, রাজার বিশ্বাসপাত্র, পক্ষপাত-দ্বেষশূন্য এবং সংখ্যায় অনেক হবেন। অধিকাংশ স্মৃতিকারই সাক্ষীকে ধর্মশাস্ত্রের জ্ঞাতা, কুলীন, শীলবান ও লোভ-মোহ-দ্বেষরহিত হতে নির্দেশ দিয়েছেন।

শুকসপ্ততিকথার একবংশতিতমকথায় জানা যায়, যে কোনো ব্যক্তি সাক্ষ্য দান করতে আসলেই তার কথা বিশ্বাস করে বিচারক রায়দান করবেন না। তিনি সাক্ষীর যথার্থতা বিচার করেই তার সাক্ষ্য গ্রহণ করবেন। প্রতিষ্ঠাননামক নগরীতে প্রতিষ্ঠিত একজন বণিকের মন্দোদরীনামক এক কন্যা ছিল। স্বভাবদুষ্টা সেই কন্যা রাজার অত্যন্ত প্রিয় একটি ময়ূরের মাংস ভক্ষণ করেছিল। রাজা ময়ূরটির অন্বেষণ করতে থাকেন এবং দুন্দুভিবাজিয়ে এবিষয়ে রাজ্যবাসীকে অবগত করেন। এমন সময়ে বিকটদর্শনা, স্বভাবকুটিল, নিন্দনীয়া এক কুট্টিনী সেই দুন্দুভি স্পর্শ করে, প্রকৃত অপরাধীকে অন্বেষণ করার কার্যে সাক্ষ্যদান করতে স্বয়ং এগিয়ে আসে। কিন্তু সমাজে প্রতিষ্ঠিত বণিকপুত্রী মন্দোদরীর বিরুদ্ধে দেওয়া তার সাক্ষ্য বিচারক গ্রহণ করেননি। সে সত্য কথা বললেও তার কথার ভিত্তিতে মন্দোদরীকে কোনো শাস্তি দেওয়া হয়নি।[৩] এখানে কুটনীর চেহারার সম্পর্কে যে বর্ণনা মেলে, তাতে

স্বাভাবিকভাবেই তার বিশ্বাসযোগ্যতা নিয়ে প্রশ্ন ওঠে। কুট্টনী ভয়ংকরদন্তবিশিষ্টা, কুরূপা, সমাজে নিন্দনীয়া, সে অপরের পত্নীকে পরপুরুষের সাথে মিলিত হওয়ার কর্মে সহায়তা করে, সে বিশ্বাসঘাতিনী। কোনো প্রকার চারিত্রিক গুণহীনা এমন নারী সমাজে সম্মাননীয় বলে প্রতিষ্ঠিত কোনো ব্যক্তির পরিবারের দিকে অভিযোগ করেছে। তাই রাজা মন্ত্রীকে কুট্টনীর কথায় বণিকবধূকে বিড়ম্বনা দিতে নিষেধ করেছেন। স্মৃতিতেও সাক্ষ্যদানকারী ব্যক্তির আকৃতি, চরিত্র, সামাজিক অবস্থান ইত্যাদি নিয়ে দিক্ নির্দেশ করা হয়েছে। বস্তুতঃ এগুলির দ্বারাই কোনো ব্যক্তির সাক্ষ্যদানের যোগ্যতা নির্ধারিত হয়েছে। প্রায় সকল শাস্ত্রকারগণই সাক্ষীর যোগ্যতা বা গুণ সবিস্তার আলোচনা করেছেন। যাজ্ঞবল্ক্যের মতে, সাক্ষীগণ হবেন তপস্বী, দানশীল, সৎকুলপ্রসূত, সত্যবাদী, ধার্মিক, সরলমতি, পুত্রবান ও ধনবান। বৃহস্পতি বলেন যে সাক্ষী শ্রুতি এবং স্মৃতিবিহিত ক্রিয়াকলাপে নিপুণ হবেন। তাঁর লোভ বা দ্বেষ থাকবে না। তিনি কুলীন সুশিক্ষিত এবং তপঃ, দান ও দয়া গুণযুক্ত হবেন। কাত্যায়ন, বিষ্ণু, নারদ সকল স্মৃতিকারগণই সাক্ষীর জন্য যে মাপকাঠি নির্দিষ্ট করেছেন তাতে সাক্ষীকে ধর্মশাস্ত্রজ্ঞ, কুলীন, শীলবান্, লোভ-মোহ-দ্বেষরহিত হতে নির্দেশ দিয়েছেন। নারদের মতে, সাক্ষীকে শারীরিকভাবেও পরিপূর্ণ হতে হবে। অর্থাৎ কোনো ক্লীব, খঞ্জ কিংবা কোনো ভাবে শারীরিক অক্ষম ব্যক্তি সাক্ষী বলে গ্রহণীয় হবে না।[৪] পি.ভি. কানে তার *হিস্ট্রি অফ্ ধর্মশাস্ত্র* গ্রন্থে অযোগ্য সাক্ষীগণের যে তালিকা প্রদান করেছেন সেখানেও ছোট অঙ্গবিশিষ্ট, খোঁড়া, কালা ব্যক্তিকে সাক্ষীদানে অযোগ্য বলে উল্লেখ করেছেন(পৃ-৩৩৫)। অর্থাৎ স্মৃতি ও আখ্যান উভয় জায়গায়ই সাক্ষী হবেন – প্রকৃত সজ্জন ও শারীরিকভাবে পরিপূর্ণ সক্ষম একজন ব্যক্তি।

প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য, উপরি উক্ত গুণগুলি থাকলেও বহুস্থলে বিশেষকিছু ব্যক্তি সাক্ষী হতে পারে না। সাক্ষ্যদানের জন্য গুণগুলি আবশ্যিক এমনটা বলেও শাস্ত্রকারগণ বিবাদে নির্ণয়দান যাতে সম্পূর্ণরূপে কণ্টকরহিত, সংশয়রহিত তথা পক্ষপাতশূন্য হয় তা সুনিশ্চিত করার জন্যই এমন ব্যবস্থা করেছেন। মনু কিছু বিশেষ ব্যক্তিকে সাক্ষ্যদানে অযোগ্য বলে ঘোষণা করেছেন। তারা হল- পরস্পর অর্থের লেনদেন ব্যবসায়ী, আপ্ত নয় এমন ব্যক্তি, মিত্র, শত্রু, যার দোষ দৃষ্ট হয়েছে এমন, রোগী, মহাপাতকী ব্যক্তি কখনই সাক্ষ্য দেওয়ার যোগ্য নয়।[৫] ধনসম্পদের লেনদেন করায় তারা পরস্পর উচিত সাক্ষ্য দিতে পারে না। মিত্র বা শত্রু অনুরাগ কিংবা দ্বেষের কারণে সত্যসাক্ষ্য দিতে পারে না। তারা নিষ্পক্ষ হতে পারে না। দোষে দূষিত ব্যক্তি স্বভাবতই অসত্যভাষণ করায় সাক্ষীরূপে যোগ্য হয় না। প্রায় সকল স্মৃতিকারের মতেই কিছু ব্যক্তি সাক্ষ্যদানে অযোগ্য। যথা – স্ত্রীলোক, বালক, বৃদ্ধ, দ্যূতাসক্ত, মত্ত, গ্রহোন্মত্ত, উন্মত্ত, ব্রহ্মহন্তা, অভিনেতা, পাষণ্ডী, বিকলেন্দ্রিয়, সুহৃদ্ (অর্থী ও প্রত্যর্থীর বন্ধুস্থানীয়), অর্থসম্বন্ধী, অভিশপ্ত, ক্ষধাতৃষ্ণায় কাতর, ব্যবসনী, চোর, সাহসকারী, বিরুদ্ধ বক্তা, আত্মীয়গণের দ্বারা পরিত্যক্ত ব্যক্তি, মৃতান্তর সাক্ষী (অর্থী বা প্রত্যর্থীর মৃত্যুর পর নিরুপিত সাক্ষী) , ক্রূরকর্মী, অবশেন্দ্রিয় এবং সহায়ক ব্যক্তির সাক্ষ্য গ্রহণযোগ্যতা প্রাপ্ত হবে না।[৬]

মনু স্ত্রীজাতিকে সাক্ষ্যদানাধিকারী বলে বিবেচনা না করলেও স্মৃতিতে এমন বিধান দেখা যায় যেখানে স্ত্রীজাতির বিবাদে স্ত্রীজাতিকেই সাক্ষী বলে গ্রহণ করতে বলা হয়েছে। যে সকল শাস্ত্রকারগণ স্ত্রীর সাক্ষী হওয়াতে নিষেধ করেছেন তারা কেবল পুরুষের বিবাদেই স্ত্রীর সাক্ষী হওয়ার নিষেধ করেছেন, স্ত্রী-যুক্ত আছে এমন বিবাদের ক্ষেত্রে নয়- এমনটা ধরে নেওয়া যেতেই পারে। কাত্যায়ন ও মনুর মতে, সাক্ষী বাদী ও প্রতিবাদী পক্ষের বর্ণ বা জাতিরই হবেন, স্ত্রীজনের বিবাদের স্ত্রীই সাক্ষী দেবে, অন্ত্যজজনের বিবাদে অন্ত্যজজনই সাক্ষী হবে, হীনজাতির ব্যক্তিগণের বিবাদে হীনজন সাক্ষী দেবে, হীনজাতের ব্যক্তি উচ্চবর্ণের ব্যক্তি তথা ব্রাহ্মণকে সাক্ষী হিসেবে গ্রহণ করতে পারবে না।[৭] যাজ্ঞবল্ক্যের মতে, সাধারণতঃ জাতি ও বর্ণানুসারে ভিন্ন ভিন্ন ক্ষেত্রে ভিন্ন ভিন্ন সাক্ষী নিযুক্ত করা হলেও কোনো কোনোও ক্ষেত্রে সকল জাতির ব্যক্তিই যে কোনো বর্ণের বিবাদে সাক্ষ্য দান করতে পারবেন।[৮] তবে, আখ্যানে স্ত্রীযুক্ত নয় এমন বিবাদেও স্ত্রীদের সাক্ষীরূপে নির্বাচন করা হয়েছে এবং তাদের বক্তব্যের ভিত্তিতে বিচারক রায়দান করেছেন - এমনটা দেখা যায়। এমনই একটি দৃষ্টান্ত

শুকসপ্ততিকথার তৃতীয় কথায় দেখা যায়। আখ্যানটিতে এক ধূর্ত ব্যক্তি বিমলনামক একজন বণিকের ছদ্মবেশ ধারণ করে তার গৃহ অধিকার করেছে। যিনি আসল বিমল নিজ গৃহ প্রবেশের জন্য ও নকল তথা ধূর্ত, ছদ্মবেশধারী ব্যক্তিকে শাস্তি দেওয়ার জন্য বিচারসভার শরণাপন্ন হয়েছে। রাজাকে সমস্ত বৃত্তান্ত নিবেদন করেছে। যেহেতু ঐ ধূর্ত অম্বিকাদেবীর আরাধনা করে সম্পূর্ণরূপেই বিমলের ন্যায় আকৃতি ধারণ করেছিল তাই রাজা কোনো ভাবেই প্রকৃত বিমল কে তা নিশ্চিত করতে সক্ষম হচ্ছিলেন না। এমতাবস্থায় তিনি বিমলের দুই পত্নীকে সাক্ষীরূপে নির্বাচন করে, প্রকৃত ব্যক্তি কে, তা নিশ্চিত করেছিলেন।[৯] বিবাদটি দুজন পুরুষের মধ্যে হলেও রাজা এক্ষেত্রে স্ত্রীলোককে সাক্ষীরূপে নির্বাচন করেছেন। কার বিবাদে কে সাক্ষী হবেন এবিষয়ে আখ্যানটির সাথে যাজ্ঞবল্ক্যের মতেরই মিল দেখা যায়। তিনিও বিবাদনিষ্পত্তির জন্য বর্ণ-জাতি-লিঙ্গনির্বিশেষে সাক্ষী নিয়োগ করতে বলেছেন। কারণ সবক্ষেত্রেই নির্দিষ্ট জাতি কিংবা লিঙ্গের ব্যক্তিকে সাক্ষীরূপে পাওয়া যাবে এমনটি সম্ভব নয়। তাই বিচারকার্য যাতে স্তব্ধ না হয়ে যায় সে কারণেই এমন বিধান। আলোচ্য আখ্যানটিতেও রাজা নানাবিধ কৌশল অবলম্বন করেও দুষ্ট ব্যক্তিকে চিহ্নিত করতে অসমর্থ হয়েছেন। তবেই স্ত্রীর সাক্ষ্য গ্রহণ করেছেন – তা না হলে ধূর্তকে ধরা অসম্ভব হয়ে যেতো এবং যিনি প্রকৃত বিমল তিনি নিজ অধিকার থেকে বঞ্চিত হতেন। তাই বিচারের স্বার্থেই তিনি এমন করেছেন। বিচারের স্বার্থে নিয়মের শিথিলতা করা যেতে পারে এবং তা শাস্ত্রসম্মতও বটে একথা *হিস্ট্রি অফ ধর্মশাস্ত্র* গ্রন্থে স্পষ্টতই উল্লেখ করা হয়েছে। সেখানে কাত্যায়নের মতটি উল্লেখপূর্বক বলা হয়েছে, অর্থমূলক ও ধনমূলক বিবাদের ক্ষেত্রে সাক্ষীদের যোগ্যতা বিবেচনা করে তবেই সাক্ষীনির্বাচন করা উচিত। তবে হিংসামূলক বিবাদের ক্ষেত্রে সাক্ষীর অযোগ্যতা নির্ধারণে শিথিলতা অবলম্বন করার অধিকার দেওয়া হয়েছে (পৃ-৩৩৭)। প্রকৃতপক্ষে সাক্ষীর মাপকাঠি তথা যোগ্যতা নির্ধারণে নমনীয়তা না অবলম্বন করা হলে দাস-দাসী, যারা অনেক ঘটনাই নিকট থেকে প্রত্যক্ষ করেন তারা অযোগ্য সাক্ষীর তালিকায় চলে যায়। তাই বিচারের স্বার্থেই নিয়মের শিথিলতা আবশ্যক।

নির্ণয়দানকালে বিচারক কতজন সাক্ষীর বক্তব্যের ওপরে ভিত্তি করে বিচার করবেন সেবিষয়ে আখ্যানে নির্দিষ্ট করে কিছু বলা হয়নি। বিভিন্ন আখ্যানগুলিতে সাক্ষীসম্বন্ধীয় যে আলোচনা মেলে সেখানে সাক্ষীর নির্দিষ্ট সংখ্যা বিষয়ে স্পষ্ট রূপরেখা নেই। কোনো আখ্যানে একজন সাক্ষীর বক্তব্যে ওপরে ভিত্তি করেই নির্ণয়দান করা হয়েছে আবার কোথাও রায়দানের জন্য দুজন বা ততোধিক সাক্ষীর সাক্ষ্য গ্রহণ করা হয়েছে। যেমন *শুকসপ্ততিকথার* তৃতীয় কথায় বিমলের একজন স্ত্রীর কথার ভিত্তিতেই বিবাদের নিষ্পত্তি হতে পারতো তবুও রাজা দুজনেরই সাক্ষ্য গ্রহণ করেছেন। আবার *কথাসরিৎসাগরের* লাবাণকলম্বকের ষষ্ঠতরঙ্গের 'সুন্দরকের কাহিনী'তে সুন্দরকের বিচারের সময় তার একাধিক বন্ধুর সাক্ষ্য গ্রহণ করা হয়েছে।

বেতালপঞ্চবিংশতির চতুর্থ উপাখ্যানে একজন সাক্ষীর দ্বারাই বিচার করা হয়েছে। অনুরূপ দৃষ্টান্ত *পঞ্চতন্ত্রের* মিত্রভেদের চতুর্থ আখ্যানেও দেখা যায়। কিন্তু স্মৃতিতে সাক্ষীর সংখ্যাবিষয়ে স্পষ্ট নির্দেশিকা দেওয়া হয়েছে। প্রায় সকল স্মৃতিকারদের মতেই কোনো মোকদ্দমার নিষ্পত্তির ক্ষেত্রে সাক্ষীর সংখ্যা তিনের কম হবে না। আবার অন্যত্র এমন মতামতও দেখা যায় যেখানে বলা হয়েছে, বাদী ও প্রতিবাদীর সম্মতিক্রমে একজন ধর্মবিদ্ ব্যক্তিও সাক্ষী হতে পারেন। বৃহস্পতির মতে মোকদ্দমায় সাক্ষীর সংখ্যা নয়, সাত, পাঁচ, চার বা তিন হতে পারে অথবা দুজন বিদ্বান্ ব্রাহ্মণই পর্যাপ্ত। তিনি একজন সাক্ষীর দ্বারা বিবাদ নিষ্পত্তিতে নিষেধ করেছেন।[১০] *বিষ্ণুধর্মসূত্রেও* একই নিষেধ দেখা যায়। পরস্ত্রীসংগ্রহণ, চৌর্য, বাক্পারুষ্য, দণ্ডপারুষ্য এবং সাহসকর্মে গুণ-জাতি-সাক্ষীর সংখ্যা ইত্যাদি অনুযায়ী সাক্ষীনির্বাচন শাস্ত্রে নিষেধ করা হয়েছে। এই সকল বিবাদে উপযুক্ত সাক্ষী পাওয়া সম্ভব নয়। অতএব লোকব্যবহারের সকল বিবাদের সঠিক নিষ্পত্তির জন্য সকলকেই সাক্ষী হওয়ার অনুমতি দেওয়া হয়েছে। অর্থাৎ যাদের সাক্ষীত্ব স্মৃতিতে নিষিদ্ধ হয়েছে তারাও এই সকল বিবাদে সাক্ষী হতে পারবে। স্মৃতির এই বিধানের প্রতিফলন *বেতালপঞ্চবিংশতির* চতুর্থ উপাখ্যানেও

দেখা যায়। সেখানে শ্রীদত্ত তার ব্যভিচারিণী স্ত্রী জয়শ্রীর মিথ্যা অভিযোগে অভিযুক্ত হয়েছে। জয়শ্রী শ্রীদত্তের বিরুদ্ধে তার নাসিকাচ্ছেদনের অভিযোগ নিয়ে ন্যায়ালয়ে বিচারপ্রার্থী হয়েছে। সজ্জন শ্রীদত্ত তার নিজের সপক্ষে কোনো প্রমাণ প্রদর্শন করতে না পারায় তাকে মৃত্যুদণ্ড দেওয়া হয়েছে। শূলে আরোহণের জন্য বদ্ধভূমিতে নিয়ে যাওয়ার সময় একজন চোর উপস্থিত হয়ে, শ্রীদত্তের নিরপরাধীতা বিষয়ে সাক্ষ্যদান করেছে এবং তার মৃত্যুদণ্ডরূপ শাস্তি থেকে তাকে বাঁচিয়েছে। চোর রাতে অন্তরালে থেকে জয়শ্রীকে উপপতির সহিত মিলিত হতে দেখেছে এবং পিশাচকর্তৃক তার নাসিকাচ্ছেদন হতেও দেখেছে। বিচারসভায় এই সকল সত্যবৃত্তান্ত নিবেদনের মাধ্যমে সে শ্রীদত্তকে মুক্ত করতে সমর্থ হয়েছেন।[১১] চোর সমাজে এক ঘৃণ্য পেশার সাথে যুক্ত, সে নিজেও অপরাধী তবুও তার সাক্ষ্য গ্রহণ করা হয়েছে এবং শ্রীদত্তকে মুক্ত করা হয়েছে। নাসিকাচ্ছেদন এই অপরাধটি দণ্ডপারুষ্য বিবাদপদের আওতাধীন। এই সকল বিবাদে সাক্ষী সবসময় সহজলভ্য হয় না। তাই সকল সাক্ষী-ই এক্ষেত্রে গ্রহণীয়। শাস্ত্রেও এমন বলা হয়েছে। কিন্তু যেহেতু সাক্ষী একজন চোর তাই প্রাড্বিবাক বার বার তাকে জিজ্ঞাসাবাদ করেছেন এবং তথ্যানুসন্ধান করে তবেই তার কথায় বিশ্বাস করেছেন। সাক্ষীদের উচিত বিচারসভায় সত্যকথা বলা কারণ তার উপরে বাদী প্রতিবাদীর জয়-পরাজয় নির্ভর করে। সাক্ষী সত্যকথা বললে ইহ জগতে উত্তমকীর্তি লাভ করে, প্রশংসিত হয়, কখনও কখনও পুরস্কারাদিও প্রাপ্ত হন। যিনি মিথ্যাসাক্ষ্যদান করেন এবং যিনি বিচারের সিদ্ধান্ত নিজের সপক্ষে আনার জন্য মিথ্যাসাক্ষী নিয়োগ করেন তারা উভয়ই দণ্ডার্হ। বিচারকালে সাক্ষীদের কিভাবে প্রশ্ন-প্রতিপ্রশ্ন করা হবে তা পি.ভি. কানে তার *হিস্ট্রি অফ্ ধর্মশাস্ত্র* গ্রন্থটিতে উল্লেখ করেছেন। সেখানে এ প্রসঙ্গে মৃচ্ছকটিকনাটকে প্রাপ্ত বিচারব্যবস্থার চিত্রটিও উল্লিখিত হয়েছে। তিনি যাজ্ঞবল্ক্যের মত উল্লেখপূর্বক, বিচারে যার পক্ষ সাক্ষীদ্বারা প্রমাণিত হয় তাকে জয়ী ও যার বক্তব্য সাক্ষীদ্বারা অসত্য বলে সাধিত হয় তাকে পরাজিত বলে বিবেচিত করেছেন। এমনকি যদি কারো বক্তব্যের সম্পূর্ণ অংশ সত্য বলে প্রমাণিত না হয়ে আংশিক বক্তব্য সত্য বলে প্রমাণিত হয় সেক্ষেত্রেও ঐ ব্যক্তি জয়ী বলে বিবেচিত হবেন (পৃ-৩৪৫)।

বিভিন্ন আখ্যানে মিথ্যাসাক্ষ্যদানকারী ব্যক্তির ভিন্ন ভিন্ন শাস্তির উল্লেখ পাওয়া যায়। *পঞ্চতন্ত্রের* মিত্রভেদ-এর ‘ধর্মবুদ্ধি ও পাপবুদ্ধি কথা’য় বিচারসভার এক দৃশ্য ফুটিয়ে তোলা হয়েছে, যেখানে মিথ্যাসাক্ষ্যদানকারী ও মিথ্যাসাক্ষী নিয়োগকারীর করুন পরিণতি দেখা যায়।[১২] কাহিনিতে ধর্মবুদ্ধি ও পাপবুদ্ধি বিদেশ থেকে প্রচুর অর্থ-সম্পদ উপার্জন করে দেশে ফেরার সময় ধনরাশি জঙ্গলে প্রোথিত করে, নিজ নিজ গৃহে গমন করেছে। ধর্মবুদ্ধিকে না জানিয়েই গোপনে পাপবুদ্ধি সকল ধন আত্মসাৎ করেছে। পরে ধর্মবুদ্ধি ধন অন্বেষণ করে না পেয়ে পাপবুদ্ধিকে দোষী বলেছে। কিন্তু পাপবুদ্ধি নিজের দোষ অস্বীকার করে ধর্মবুদ্ধির উপরেই চুরির অভিযোগ করেছে। দুজন বিবাদের নিষ্পত্তির জন্য ন্যায়ালয়ে উপস্থিত হয়েছে। সেখানে পাপবুদ্ধি একটি বৃক্ষকে সাক্ষীরূপে উপস্থিত করেছে। বৃক্ষের কোটরে নিজের পিতাকে রেখে সে বিচারকে প্রভাবিত করে নিজ পক্ষে আনার চেষ্টা করেছে। পরে নিজেদের কৃতকর্মের জন্য পাপবুদ্ধি ও তার পিতা উভয়েই শাস্তি পেয়েছে। আলোচ্য আখ্যানটিকে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায়, স্মৃতিবিহিত বিচারপদ্ধতি অনুসারেই এখানে সাক্ষীপ্রমাণ পরিবেশিত হয়েছে। অভিযুক্ত পাপবুদ্ধি নিজের সত্যতা প্রমাণের জন্য পূর্বে সাক্ষী পেশ করেছে। সে সাক্ষীরূপে নির্দিষ্ট বৃক্ষটির কোটরে নিজের পিতাকে লুকিয়ে রেখে, তাকে দিয়ে মিথ্যাবাক্য বলিয়েছে এবং ধর্মবুদ্ধিকে দোষী বলে চিহ্নিত করেছে। কিন্তু পরে এই সকল ঘটনা ন্যায়াধীশ তথা সকলে অবগত হতে পেরেছেন। মিথ্যাসাক্ষী পেশ করার দণ্ডস্বরূপ পাপবুদ্ধিকে শমীবৃক্ষের শাখায় ঝুলিয়ে দেওয়া হয়েছে। তার পিতা পুত্রের কথায় এমন অসৎকার্যস্বরূপ মিথ্যাসাক্ষ্য দিতে রাজি হয়েছেন তাই তারও পরিণতি হয়েছে মৃত্যু। রাজা তাকে মৃত্যুদণ্ড দেওয়ার পূর্বেই অদৃষ্টের প্রভাবে তার মৃত্যু হয়েছে। অর্থাৎ মিথ্যাসাক্ষ্যদান করলে তার শাস্তি ব্যক্তিকে অবশ্যই ভোগ করতে হবে। এখানে অর্ধ জ্বলে যাওয়া শরীরবিশিষ্ট, কোটর থেকে চক্ষুনিষ্কাসিত, প্রায় অন্ধ হয়ে যাওয়া, আর্তনাদরত পাপবুদ্ধির পিতার যে শারীরিক চিত্রাঙ্কন করা হয়েছে তা একদিকে যেমন মিথ্যাসাক্ষ্যদানকারীর ভয়ঙ্কর পরিণতিকে তুলে ধরে অন্যদিকে আবার বিকৃত চেহারাবিশিষ্ট তার আকৃতি স্মৃতিতে উল্লিখিত সাক্ষীর

স্বরূপের বিপরীতধর্মী। অর্থাৎ সাক্ষী হওয়ার অযোগ্য ব্যক্তি স্মৃতিতে ও আখ্যানে একইভাবে চিত্রিত হয়েছে। *শুকসপ্ততিকথা*র একবিংশতিতমকথায়ও এই একই কারণে মিথ্যাসাক্ষ্য দেওয়ার জন্য কুট্টনী নির্বাসিত হয়েছে। গ্রন্থভেদে মিথ্যাসাক্ষীর দণ্ড ভিন্ন ভিন্ন হলেও কেউ-ই দণ্ডের থেকে রেহাই পায়নি। বিভিন্নস্মৃতিকারগণও মিথ্যাসাক্ষীদানকারীর ভিন্ন ভিন্ন দণ্ডবিধান করেছেন।

পরিশেষে মনুকে অনুসরণ করে বলা যায় যে, সকল বর্ণের মধ্যেই যিনি আপ্ত তিনি সকল বর্ণেরই সাক্ষী হতে পারেন।[১৩] যারা অবিসংবাদক, যারা যেমনটি দেখেন বা শোনেন ঠিক সেরকমই বলেন, যারা শ্রুতি-স্মৃতি ও আচার প্রভৃতির ওপর ধর্মের পথে প্রতিষ্ঠিত, ধর্মবিষয়ে অভিজ্ঞ লোভশূন্য-এরকম ব্যক্তি সকল ব্যবহারে সাক্ষী হওয়ার উপযুক্ত। ইহলোক ও পরলোকে নিরুপম সুখলাভের জন্য তিনি অনুরাগ ও দ্বেষরহিত হয়ে সর্বদা সত্য কথা বলে বিচারকে সঠিক দিশা দেখাবেন।

উল্লেখপঞ্জি

১. প্রমাণং লিখিতং ভুক্তিঃ সাক্ষিণশ্চেতি কীর্ত্তিতম্।

এষামন্যতমাভাবে দিব্যতমমুচ্যতে।।-*যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*,২.২২।

দ্র. লিখিতং সাক্ষিণো ভুক্তিঃ প্রমাণং ত্রিবিধং স্মৃতম্।।-*কাত্যায়নস্মৃতি*,২২৩।

২. সমক্ষদর্শনাত্ সাক্ষ্যং শ্রবণাচ্চৈব সিধ্যতি।

সত্যং ব্রুবন্ সাক্ষী ধর্মার্থাভ্যাং ন হীয়তে।।-*মনুস্মৃতি*,৮.৭৪।

দ্র. সমক্ষদর্শনাত্ সাক্ষী শ্রবণাদ্বা চৈব সিধ্যতি। - *বিষ্ণুধর্মসূত্র*, ৮.১৩।

৩. *শুকসপ্ততিকথা*, পৃ.-১০৭।

৪. তপস্বিনো দানশীলাঃ কুলীনাঃ সত্যবাদিনঃ।

ধর্মপ্রধানা ঋজবঃ পুত্রবন্তো ধনান্বিতাঃ।।-*যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*, ২.৬৮।

৫. নার্থসম্বন্ধিনো নাপ্তা ন সহায়া ন বৈরিণঃ।

ন দৃষ্টদোষাঃ কর্ত্তব্যা ন ব্যাধ্যার্ত্তা ন দূষিতাঃ।।-*মনুস্মৃতি*, ৮.৬৪।

৬. *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*, ২.৭০-৭১।

দ্র. *মনুস্মৃতি*, ৮.৬৫-৬৭।

দ্র. *নারদস্মৃতি*, ৪.১৭৮-১৮৬।

৭. বিভাব্যো বাদিনা যাদৃক্ সদৃশৈরেব ভাবয়েত্।

নোৎকৃষ্টশ্চাবকৃষ্টস্তু সাক্ষিভির্ভাবয়েত্ সদা ।।-*কাত্যায়নস্মৃতি*, ৩৮৪।

দ্র. *মনুস্মৃতি*, ৮.৬৯।

৮. যথাজাতি যথাবর্ণং সর্বে সর্বেষু বা স্মৃতাঃ। - *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*, ২.৬৯।

৯. *শুকসপ্ততিকথা*, পৃ.-২০-২২।

১০. নব সপ্ত চ পঞ্চ স্যুস্চত্বারস্ত্রয় এব বা।

উভৌ বা শ্রোত্রিয়ৌ খ্যাতৌ নৈকং পৃচ্ছেৎকদাচন।।-*বৃহস্পতিস্মৃতি*,৫.১।

১১. *বেতালপঞ্চবিংশতি*, পৃ.-৪০-৪২।

১২. *পঞ্চতন্ত্র*, পৃ.-২৮২।

১৩. আপ্তাঃ সর্বেষু বর্ণেষু কার্যাঃ কার্যেষু সাক্ষিণঃ।-*মনুস্মৃতি*, ৮.৬৩।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কাত্যায়ন। *কাত্যায়নস্মৃতি*। সম্পা. ও ইংরেজি অনু. পি.ভি. কাণে। পুণা: ওরিয়েন্টাল বুক এজেন্সী, ১৯৩৩।

চিন্তামণিভট্ট। *শুকসপ্ততিকথা*। সম্পা. ও হিন্দি অনু. রমাকান্ত ত্রিপাঠী। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ, ২০২১।

নারদ। *নারদস্মৃতি*। সম্পা. ও হিন্দি অনু. ব্রজকিশোর সাঁই। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত ভবন, ১৯৯৬।

নারায়ণশর্মা। *হিতোপদেশ*। সম্পা. ও অনু. সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী । কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১২।

মনু। *মনুসংহিতা*। সম্পা. ও অনু. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৬।

যাজ্ঞবল্ক্য। *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*। অনু. সুমিতা বসু। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৭ (বঙ্গাব্দ)।

বিষ্ণুশর্মা। *পঞ্চতন্ত্র*। সম্পা. ও অনু. সুধাকর মালবীয়। বারাণসী: চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদেমী, ২০১৫।

বৃহস্পতি। *বৃহস্পতিস্মৃতি*। সম্পা. কে.ভি. রঙ্গস্বামী। বরোদা: ওরিয়েন্টাল ইনস্টিটিউট, ১৯৪১।

শিবদাস। *বেতালপঞ্চবিংশতি*। সম্পা. ও অনু.মলয়েন্দ্র কুমার সেন। কোলকাতা: ক্যালকাটা পাবলিকেশনস্, ১৩৮৪ (বঙ্গাব্দ)।

সোমদেব। *কথাসরিৎসাগর*। অনু. হীরেন্দ্রলাল বিশ্বাস। কোলকাতা: অ্যাকাডেমিক পাবলিশার্স, ১৯৫৭।

কানে, পি.ভি। হিস্ট্রি অফ্ ধর্মশাস্ত্র (ভল্যু.-৩)। পুনা: ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট্, ১৯৯৩।

আপস্তম্বধর্মসূত্রে শ্রাদ্ধ সংস্কার: একটি সমীক্ষা

পিঙ্কি খাতুন

সংক্ষিপ্তসার

জন্ম মৃত্যু কিংবা বিয়ে এজাতীয় সংস্কার প্রত্যেকটি জাতি বা বর্ণ ভেদে তাদের নিজস্ব রীতিনীতিকে সুচিত করে। শ্রাদ্ধ সংস্কার তাদের মধ্যে অন্যতম। বিভিন্ন বর্ণ এবং সমাজ ভেদে শ্রাদ্ধ সংস্কার বিভিন্ন রীতিনীতির মাধ্যমে পালন করা হয়। আমরা আলোচ্য প্রবন্ধে মূলত *আপস্তম্বধর্মসূত্রে* উল্লিখিত শ্রাদ্ধ বিষয়ক সংস্কার গুলিকে নিয়ে আলোকপাত করার চেষ্টা করবো।

সূচকশব্দ

শ্রাদ্ধ, *আপস্তম্বধর্মসূত্র,* শ্রাদ্ধের তিথি, শ্রাদ্ধীয় ব্রাহ্মণ, শ্রাদ্ধীয় পদার্থ, শ্রাদ্ধের ফল।

এ কথা সর্বজন জ্ঞাত যে, মৃত ব্যক্তির আত্মার শান্তি ও সদগতির জন্য শ্রাদ্ধ ক্রিয়াযোগ করা হয়। শাস্ত্রমতে তার নানান রীতিনীতি, প্রচলিত সংস্কার রয়েছে। আলোচ্য প্রবন্ধে আমরা *আপস্তম্বধর্মসূত্রে* উল্লিখিত শ্রাদ্ধ বিষয়ক নানান রীতিনীতি ও সংস্কারগুলির বিষয়ে আলোকপাত করবার চেষ্টা করব।

আপস্তম্বধর্মসূত্র কৃষ্ণযজুর্বেদের তৈত্তিরীয় শাখার অন্তর্গত। এই ধর্মসূত্রের ঋত্বিক্ হচ্ছেন অধ্বর্যু। পি.ভি. কাণে মহাশয় এই ধর্মসূত্রের রচনাকাল ৬০০-৩০০ খ্রি. পূ. বলে অনুমান করে থাকেন। অধিকাংশ সূত্র গদ্যে লেখা, তবে কোথাও কোথাও আবার শ্লোকও দেখা যায়। আপস্তম্বীয় কল্পসূত্রের সমগ্র সংকলনে তিরিশটি প্রশ্ন আছে। তার মধ্যে আঠাশ এবং ঊনত্রিশ সংখ্যক প্রশ্নগুলি আপস্তম্ব ধর্মসূত্রের অন্তর্গত বলে জানা যায়। আবার এই দুই প্রশ্ন এগারোটি করে পটলে বিভক্ত এবং যথাক্রমে বত্রিশ ও ঊনত্রিশ কাণ্ডিকায় বিভক্ত।

'জন্মিলে মরিতে হবে অমর কে, কোথা, কবে?'— জন্মের মতো মৃত্যুও এক শাশ্বত সত্য। পিতৃপুরুষের মৃত্যুর পর আত্মার শান্তির উদ্দেশ্যে এবং তাঁদের আশীর্বাদ কামনায় দান-ধ্যান ও অতিথিভোজন অনুষ্ঠানকেই শ্রাদ্ধ বলে। 'শ্রদ্ধা' শব্দের সঙ্গে 'অন্' প্রত্যয় যোগ ক'রে 'শ্রাদ্ধ' শব্দটি নিষ্পন্ন হয়েছে। ধর্মসূত্রে আলোচিত উপনয়ন, বিবাহাদি সংস্কারের যেমন মাহাত্ম্য আছে, তেমনি পিতৃকর্মেও শ্রাদ্ধের বিশেষ মাহাত্ম্য লক্ষ করা যায়।

পিতৃগণকে সন্তুষ্ট করার জন্য শ্রাদ্ধকর্ম করা নিতান্ত আবশ্যক বলে মনে করা হয়। তা অবশ্যই অত্যন্ত নিষ্ঠার সঙ্গে পালন করতে হবে। শ্রাদ্ধের সঙ্গে সম্পর্কিত কর্মের জন্য কিছু সময় নির্ধারণ করা হয়, তার উল্লেখ আমরা আপস্তম্ব ধর্মসূত্রে দেখতে পাই। এমনকি শ্রাদ্ধ সম্বন্ধীয় কর্ম করার জন্য প্রত্যেক মাসের বিধান দেওয়া হয়েছে। *আপস্তম্বধর্মসূত্রে* বলা হয়েছে— "মাসি মাসি কার্যম্"।[১] আর মাসের দ্বিতীয় পক্ষে দুপুরের পরের সময় শ্রাদ্ধ কর্মের জন্য যে মোক্ষম সময়, সেটিরও উল্লেখ করা হয়েছে— "অপরাপক্ষস্যাঽপরাহ্নশ্রেয়ান্"।[২] এছাড়াও বলা হয়েছে "তথাঽপরপক্ষস্য জঘন্যান্যহানি"[৩] অর্থাৎ দ্বিতীয় পক্ষের অন্তিম দিন বেশি ভালো বলে মনে করা হয়। *আপস্তম্ভধর্মসূত্রে* আরও উল্লেখ করা হয়েছে যে— "সর্বেষ্বেবাঽপরপক্ষস্যাঽহস্সু ক্রিয়মাণে পিতৃন প্রীণাতি। কর্তুস্তু কালাভিনিযমাতফলবিশেষঃ"।[৪] অর্থাৎ মাসের উত্তর-পক্ষে কোনও একদিন যদি শ্রাদ্ধ অনুষ্ঠান করা হয়, তাহলে সেই শ্রাদ্ধ-কর্ম পিতার সন্তুষ্টি প্রদান করে। তাছাড়া সময়ের নিয়মানুসারে যিনি শ্রাদ্ধকর্ম করবেন তিনি বিশেষ ফল লাভ করবেন।

আপস্তম্বধর্মসূত্রের মত অনুসারে মনুষ্য পবিত্র হয়ে, প্রসন্ন মনে উৎসাহপূর্বক বেদজ্ঞ ব্রাহ্মণের যে বিবাহ সম্বন্ধ, রক্ত সম্বন্ধ, যজমান-পুরোহিত সম্বন্ধ বা গুরু-শিষ্য সম্বন্ধে সম্বন্ধিত নয়, এরকম ব্রাহ্মণকে ভোজন করানোর কথা বলা হয়েছে।[৫] *গৌতমধর্মসূত্র* অনুসারে বেদজ্ঞ, সুশিক্ষিত বচন প্রদানকারী, রুপসম্পন্ন, বয়স্ক এবং শীলবান ব্রাহ্মণকে ভোজন করানোর কথা উল্লেখ আছে।[৬]

ব্রাহ্মণ নিমন্ত্রণের উল্লেখও আমরা *আপস্তম্বধর্মসূত্রে* পেয়ে থাকি। সেখানে বলা হয়েছে শ্রাদ্ধের দিনের একদিন আগে ভোজনের জন্য ব্রাহ্মণকে নিমন্ত্রণ দিতে হবে।[৭] এবং দ্বিতীয় দিন আবারও নিমন্ত্রণ

করার কথাও বলা হয়েছে।[৮]এছাড়াও শ্রাদ্ধের দিনে ভোজন তৈরির পর তৃতীয়বার আবার নিমন্ত্রণ করতে হবে।[৯]

আপস্তম্বধর্মসূত্রে শ্রাদ্ধ-কর্মে ব্যবহৃত কিছু প্রয়োজনীয় সামগ্রীর উল্লেখও আমরা পেয়েছি। সেখানে বলা হয়েছে – "তত্র দ্রব্যাণি তিলমাষা ব্রীহিযবা আপো মূলফলানি চ"[১০] অর্থাৎ শ্রাদ্ধকর্মে ব্যবহৃত কিছু প্রয়োজনীয় দ্রব্য হল - তিল, মাষ, চাল, যব, জল, মূল এবং ফল।

এছাড়াও পিতৃগণের উদ্দেশ্যে কোনও কোনও জিনিস অর্পণ করলে পিতৃগণ কতদিন পর্যন্ত সন্তুষ্ট থাকবেন, তারও বিধান আমরা এই ধর্মসূত্রে পাই। ধর্মসূত্রকারগণ উল্লেখ করেছেন যে, তৈলাক্ত পদার্থ যুক্ত অন্ন প্রদান করা হলে পিতৃগণ দীর্ঘকাল অবধি সন্তুষ্টি লাভ করে থাকেন।[১১] আবার এরকমও বলা হয়েছে যে, যদি ধর্মপূর্বক উপার্জিত ধন যোগ্য ব্যক্তিকে দান করা হয়, তাহলেও দীর্ঘকাল পর্যন্ত পিতৃগণ সন্তুষ্টি লাভ করে থাকেন।[১২]

অন্যদিকে এও বর্ণিত আছে যে, পালিত পশু এবং বন্য পশুর মাংস পিতৃপুরুষদের উদ্দেশ্যে প্রদান করা হলে তারা সন্তুষ্টি লাভ করে থাকেন।[১৩] *আপস্তম্ভধর্মসূত্রে* মাংস বিষয়ে যে ধারণার উল্লেখ করা রয়েছে, সেটি হল- গো মাংস প্রদান করলে পিতৃগণ এক বছর পর্যন্ত সন্তুষ্টি লাভ করবেন।[১৪] আবার মোষের মাংস প্রদান করলে এক বছরেরও বেশি সময় পর্যন্ত পিতৃপুরুষগণ সন্তুষ্টি লাভ করবেন।[১৫] অপরদিকে,খড়গ অর্থাৎ গৈংড়ের চামড়ার আসনে ব্রাহ্মণকে বসিয়ে তাকে দিয়ে গৈংড়ের মাংস অর্পণ করা হলে পিতৃগণ অনন্তকাল পর্যন্ত সন্তুষ্টি লাভ করবেন।[১৬]

শুধু উপাদানের বৈচিত্রেই নয়, আপস্তম্ব ধর্মসূত্রে তিথি অনুসারেও শ্রাদ্ধকর্মের ফলের কথা বর্ণিত হয়েছে। বলা হয়েছে যে, যদি উত্তর পক্ষের প্রথম দিনে শ্রাদ্ধ কর্ম করা হয়, তাহলে শ্রাদ্ধকর্তার প্রায় সন্তানরূপে কন্যার জন্মগ্রহণ হয়।[১৭] যদি দ্বিতীয় দিনে শ্রাদ্ধ করা হয় তো পুত্র প্রায় চোর স্বভাবে যুক্ত হয়।[১৮] অন্যদিকে তৃতীয় দিনে শ্রাদ্ধ করলে উৎপন্ন হওয়া পুত্র বেদাধ্যায়নের ব্রত পালনকারী এবং ব্রহ্ম তেজের সঙ্গে যুক্ত হয়ে থাকে।[১৯] চতুর্থ দিন শ্রাদ্ধ করা হ'লে শ্রাদ্ধকর্তা ছোট পশু, ভেড়া, কিংবা ছাগল হিসেবে জন্মলাভ করে।[২০] পঞ্চম দিন শ্রাদ্ধকর্ম করা হলে পুত্র সন্তান জন্মলাভ করে। অর্থাৎ অনেক পুত্রের পিতা হয় আর তাকে পুত্রহীন হয়ে মরতে হয় না।[২১] ষষ্ঠ দিনে শ্রাদ্ধ কর্ম সম্পাদনকারীর জুয়া খেলা জুয়াড়ি পুত্রের প্রাপ্তি হয়।[২২] আবার সপ্তম দিনে শ্রাদ্ধ করলে শ্রাদ্ধকর্ত্তার কৃষি কাজের আয় বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়।[২৩] অষ্টম দিনে শ্রাদ্ধ কর্ম করলে সমৃদ্ধি লাভ ঘটে।[২৪] নবম দিনে শ্রাদ্ধ করলে এক খুর বিশিষ্ট পশু ঘোড়ার বৃদ্ধি হয়।[২৫] দশম দিনে শ্রাদ্ধ করা হলে ব্যবহারে উন্নতি পাওয়া যায়।[২৬] একাদশ দিনে শ্রাদ্ধ করলে লোহা আর ত্রপুস (লোহা বিশেষ) সম্পত্তি বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়।[২৭] দ্বাদশ দিনে শ্রাদ্ধ করলে অনেক পশুরমালিক হন।[২৮] ত্রয়োদশ দিনে শ্রাদ্ধ করলে অনেক পুত্র এবং অনেক বন্ধু প্রাপ্তি ঘটে। শ্রাদ্ধ কর্তার পুত্র সুন্দর হয়, কিন্তু অল্প আয়ুতে তাদের মৃত্যু হয়।[২৯] চতুর্দশ দিনে শ্রাদ্ধ সম্পন্ন করা হলে শ্রাদ্ধ কর্তার যুদ্ধে সফলতা আসে।[৩০] অন্যদিকে আবার পঞ্চদশদিনে শ্রাদ্ধ-কর্ম করা হলে শ্রাদ্ধকর্তার সমৃদ্ধি এবং উন্নতি প্রাপ্ত হয়।[৩১]

এছাড়াও অন্যান্য ধর্মশাস্ত্র গ্রন্থেও শ্রাদ্ধ কর্মের ফললাভের আলোচনা পাওয়াযায়। যেমন *মনুসংহিতায়* শ্রাদ্ধ কর্মের ফলের বিষয়ে উল্লেখ করেছেন যে জোড় তিথিতে (যেমন, দ্বিতীয়, চতুর্থী প্রভৃতিতে) এবং জোড় নক্ষত্রে পিতৃপুরুষগণের উদ্দেশ্যে শ্রাদ্ধাদি কাজ করলে কাঙ্ক্ষিত সমস্ত বস্তু লাভ করা যায়। আর বিজোড় তিথি ও নক্ষত্রে পিতৃগণের শ্রাদ্ধ করলে ধনবিদ্যাদিযুক্ত সন্তান লাভ করা যায়।[৩২] একথা অস্বীকার্য যে, ধর্মীয় রীতিনীতির নানাবিধ বহুমাত্রিকতায় শ্রাদ্ধ অনুষ্ঠানের মধ্য দিয়ে মৃত পরিজনদের অন্ত্যেষ্টিক্রিয়া সাধিত হলেও একটু অন্যভাবে দেখলে বোঝা যায়— শ্রাদ্ধের মধ্য দিয়ে আমরা আসলে প্রিয়জনদের বিশেষভাবে 'স্মরণ'-ই করে থাকি। খানিকটা রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের সুরেই বলতে হয়-

> যখন রব না আমি মর্তকায়ায়
> তখন স্মরিতে যদি হয় মন
> তবে তুমি এসো হেথা নিভৃত ছায়ায়
> যেথা এই চৈত্রের শালবন।

কখনো স্মরিতে যদি হয় মন,
ডেকো না ডেকো না সভা— এসো এ ছায়ায়
যেথা এই চৈত্রের শালবন।

প্রকৃতি প্রেমিক কবি প্রথাগত আচারে বিশ্বাস করেননি কখনও। ১৯৩০ সালের ২৫ অক্টোবর ইন্দিরা দেবীকে লেখা একটি চিঠিতে জানান- 'আমার শ্রাদ্ধ যেন ছাতিম গাছের তলায় বিনা আড়ম্বরে বিনা জনতায় হয়—শান্তিনিকেতনের শালবনের মধ্যে আমার স্মরণের সভা মর্ম্মরিত হবে, যেখানে যেখানে আমার ভালোবাসা আছে, সেই সেইখানেই আমার নাম থাকবে।' প্রিয়জনকে 'স্মরণ' করাই যেখানে মূল, বাহ্যিক রীতিনীতি সেখানে গৌণ হলেও, প্রাচীন ধর্মসূত্রের এই সামাজিক নিয়মনীতিগুলিকেও আমরা অস্বীকার করতে পারি না।

উল্লেখপঞ্জি

১. *আপস্তম্বধর্মসূত্র*, ২/৭/১৫/৩।

২. *তদেব*, ২/৭/১৫/৪।

৩. *তদেব*, ২/৭/১৫/৫।

৪. *তদেব*, ২/৭/১৬/৬।

৫. প্রযন্তঃ প্রসন্নমনাস্সৃষ্ঠো ভোজ্যপদব্রাহ্মaণন্- ব্রহ্মবিদো যোনিগোত্রমন্ত্রান্তেবাস্যসম্বন্ধাব। *তদেব*, ২/৮/১৭/৪।

৬. ক্ষোত্রিযান্বাগরুপবযঃ শীলসংম্পন্নান্। *গৌতমধর্মসূত্র*, ২/৬/৯।

৭. পূর্বেদ্যুর্নিবেদনম্। *তদেব*, ২/৭/১৭/১১।

৮. অপরেদ্যুর্নিতীযম্। *তদেব*, ২/৭/১৭/১২।

৯. তৃতীযমামন্ত্রণম্। *তদেব*, ২/৭/১৭/১৩।

১০. *তদেব*, ২/৭/১৬/২২।

১১. স্নেহবতি ত্বেবাঽন্নে তীব্রতরা পিতৃণাং প্রীতির্দ্রাধীযাংসং চ কালম। *তদেব*, ২/৭/১৬/২৩।

১২. তথাধর্মাহতেন দ্রব্যেণ তীর্থে প্রতিপন্নেন। *তদেব*, ২/৭/১৬/২৪।

১৩. এতেন গ্রাম্যারণ্যানাং পশুনাং মাংসং মেধ্যং ব্যাখ্যাতম্। *তদেব*, ২/৭/১৬/২৭।

১৪. সংবস্তরং গব্যেন প্রীতিঃ। *তদেব*, ২/৭/১৬/২৫।

১৫. ভূযাংসমতো মাহিষেণ। *তদেব*, ২/৭/১৬/২৬।

১৬. খড়্গোপস্তরণে খড়্গমাংসেনাঽঽনন্ত্যং কালম্। *তদেব*, ২/৭/১৭/১।

১৭. প্রথমেঽহনি ক্রিয়মাণে স্ত্রীপ্রাযমপত্যে জায়তে। *তদেব*, ২/৭/১৬/৭।

১৮. দ্বিতীয়ে স্তেনা। *তদেব*, ২/৭/১৬/৮।

১৯. তৃতীয়ে ব্রহ্মবচেসিনঃ। *তদেব*, ২/৭/১৬/৯।

২০. চতুর্থে ক্ষুদ্রপশুমান্। *তদেব*, ২/৭/১৬/১০।

২১. পঞ্চমে পুমাংসো ব্রহ্মপত্যো ন চাঽনপত্যঃ প্রমীযতে। *তদেব*, ২/৭/১৬/১১।

২২. ষষ্ঠেঽধ্বশীলোঽক্ষশীলশ্চ। *তদেব*, ২/৭/১৬/১২।

২৩. সপ্তমে কর্ষে রাদ্ধিঃ। *তদেব*, ২/৭/১৬/১৩।

২৪. অষ্টমে পুষ্টিঃ। *তদেব*, ২/৭/১৬/১৪।

২৫. নবমে একখুরাঃ। *তদেব*, ২/৭/১৬/১৫।

২৬. দশমে ব্যবহারে রাদ্ধিঃ। *তদেব,* ২/৭/১৬/১৬।

২৭. একাদশে কৃষাযসং ত্রপুসীসম্। *তদেব,* ২/৭/১৬/১৭।

২৮. দ্বাদশে পশুমান্। *তদেব,* ২/৭/১৬/১৮।

২৯. ত্রয়োদশে বহুপুত্রো বহুমিত্রো দর্শনীযাপত্যো যুবমারিণস্তু ভবন্তি। *তদেব,* ২/৭/১৬/১৯।

৩০. চতুর্দশ আয়ুধে রাদ্ধিঃ। *তদেব,* ২/৭/১৬/২০।

৩১. পঞ্চদশে পুষ্টিঃ। *তদেব,* ২/৭/১৬/২১।

৩২. যুক্ষু কুর্বন্ দিনর্ক্ষেষু সর্বান্ কামান্ সমশ্নুতে।
অযুক্ষু তু পিতৃন্ সর্বান্ প্রজাং প্রাপ্নোতি পুষ্কলাম্।। *মনুসংহিতা,* ৩/২৭৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আপস্তম্ব-ধর্মসূত্রম্। সম্পা. উমেশ চন্দ্র পাণ্ডেয়। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত সংস্থান,২০১৬ (পুনর্মুদ্রণ)।

গৌতমধর্মসূত্র। সম্পা. উমেশ চন্দ্র পাণ্ডেয়। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ আফিস, ১৯৬৬।

বৌধায়ন-ধর্মসূত্রম্। সম্পা. উমেশ চন্দ্র পাণ্ডেয়। বারাণসী : চৌখম্বা প্রকাশন, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ)।

বসু, যোগীরাজ। *বেদের পরিচয়*। কলকাতা: ফর্মা কে. এল. এম. প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৩।

বসু, সুমিতা। *ধর্ম-অর্থ-নীতিশাস্ত্র সমীক্ষা*। কলকাতা : সদেশ, ২০০৬।

ভট্টাচার্য, জনেশ রঞ্জন। *ধর্মশাস্ত্রের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস*। কলকাতা : বি. এন. পাবলিকেশন্, ২০১৬।

মনুস্মৃতি। সম্পা. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। *মনুসংহিতা।* সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২৭ (পুনর্মুদ্রণ)

Ramgopal.*India of Vedic Kalpasétras*. Delhi : National Publishing House, 1959.

বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতিতে কুমার কার্ত্তিক : একটি সমীক্ষা

দেবাশীষ নস্কর

সংক্ষিপ্তসার

বাঙালির বারো মাসে তোরো পার্বণের অন্যতম পার্বণ হল কার্ত্তিক পূজা। কুমার কার্ত্তিক দেবতাদের নিকট স্বর্গীয় সেনাপতিরূপে পূজিত হলেও বঙ্গীয়-লোকসংস্কৃতিতে বলিষ্ঠ সন্তানের দাতা রূপে পূজিত হন। বঙ্গীয়-লোকসংস্কৃতিতে ভিন্ন ভিন্ন প্রকারে, ভিন্ন ভিন্ন উদ্দেশ্যে কুমার কার্ত্তিকের পূজা করা হয়। যেমন - বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতিতে কোথাও সন্তানদাতা রূপে, কোথাও শস্যের দাতারূপে, কোথাও অবিবাহিত কন্যারা সুন্দর স্বামী পাওয়ার উদ্দেশ্যে কার্ত্তিক পূজা করেন। কোথাও বেদী তৈরী করে পূজা করা হয়, কোথাও বাবু-কার্ত্তিক, কোথাও কোকাই কার্ত্তিক, কোথাও কার্ত্তিকের লড়াইয়ের মাধ্যমে, কোথাও ব্রতের মাধ্যমে উপাসনা করা হয়। কার্ত্তিকপূজা বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতির একটি বিশেষ অঙ্গরূপে অতিপরিচিত একটি নাম। বঙ্গপ্রদেশের লোকসংস্কৃতিতে কুমারকার্ত্তিকেয়ের প্রভাব ও বিস্তার এই গবেষণাপত্রে সংক্ষেপে আলোচিত। বঙ্গদেশে সাহিত্য ও লোকসংস্কৃতিতে তিনি 'কার্তিক' নামে অধিক প্রসিদ্ধ হলেও *বাল্মীকীয়-রামায়ণ, বৈয়াসিক-মহাভারত,* পুরাণসমূহের তথ্যানুসারে ছয় কৃত্তিকার সঙ্গে সম্পর্কিত হওয়্যার কারণে গবেষণাপত্রে 'কার্ত্তিক' শব্দের প্রয়োগ করা হয়েছে। যিনি কার্ত্তিক, তিনি কুমার, স্কন্দ, কার্ত্তিকেয়, ষড়ানন, ষান্মাতুর, দেবসেনাপতি, পার্বতীপুত্র, অগ্নিপুত্র, কৃত্তিকাপুত্র, গঙ্গাপুত্র, শরজন্মা, বিশাখ প্রভৃতি নামে পরিচিত।

সূচক শব্দ

কুমার, কার্ত্তিক, পৌরাণিক বৃত্তান্ত, লোকসংস্কৃতি, ব্রত, উপাসনা, উৎসব, অনুষ্ঠান।

বহু প্রাচীনকালে মানুষ নিজেদের অস্তিত্ত্ব রক্ষার অনিশ্চয়তা থেকে প্রাচীন দেবদেবীর জন্ম হয়। অতিবৃষ্টি, খরা, প্রাকৃতিক দুর্যোগকে ভয় পেয়ে মানুষ বিভিন্ন প্রাকৃতিক শক্তির আরাধনা আরম্ভ করেন। সেখান থেকে পরবর্তীকালে অগ্নি, ইন্দ্র, বরুণ প্রভৃতি দেবতার আবির্ভাব হয়। যদি ঋগ্বৈদিক দেবতাদের সংখ্যা প্রসঙ্গে নিরুক্তকার যাস্কাচার্য তাঁর নিরুক্ত গ্রন্থের সপ্তম অধ্যায়ে বলেছেন - 'তিস্র এব দেবতা ইতি নৈরুক্তাঃ'।[১] তিন প্রকার দেবতা পৃথ্বীস্থানীয়(অগ্নি), দ্যুস্থানীয়(সূর্য), অন্তরীক্ষস্থানীয়(ইন্দ্র)। পরবর্তীকালে বহু আঞ্চলিক বা লৌকিকদেবতার সৃষ্টি হওয়ায় বর্তমানে প্রধানত পৌরাণিকদেবতা ও লৌকিকদেবতা নামে দুটি বিভাগ পরিক্ষিত হয়। যদিও এই বিভাগ সর্বজনগ্রাহ্য নাও হতে পারে। এখন মনে প্রশ্ন আসতে পারে কুমার কার্ত্তিক পৌরাণিকদেবতা না লৌকিক দেবতা? এই প্রশ্নের উত্তর অনুসন্ধান করতে গেলে কুমারের জন্মের প্রাচীন ইতিহাস পর্যবেক্ষণ করতে হবে। বৈদিকসাহিত্যে যদি দৃষ্টিনিক্ষেপ করা হয় তাহলে দেখা যাবে যে সুপ্রাচীন *ঋগ্বেদ*-এর বহু স্থানে 'কুমার' শব্দটির উল্লেখ পাওয়া যায়। এখানে 'কুমার' শব্দের উল্লেখ থাকলেও এই কুমার যে কুমার কার্ত্তিক সে বিষয়ে বিশেষ কোন তথ্য পাওয়া যায়নি কিন্তু 'কুমার' শব্দটির উল্লেখ *ঋগ্বেদ*-এর সূক্তগুলিতে বিশেষভাবে দৃষ্ট হয় -

> *কুমারং মাতা যুবতিঃ সমুব্ধং গুহা বিভর্তি ন দদাতি পিত্রে।*
> *অনীকমস্য ন মিনজ্জনাসঃ পুরঃ পশ্যন্তি নিহিতমরতৌ।।*
> *কমেতং ত্বং যুবতে কুমারং পেষী বিভর্ষি মহিষী জজান।*
> *পূর্বীর্হি গর্ভঃ শরদো ববর্ধাপশ্যং জাতং যদসুত মাতা।।*[২]

আদিমহাকাব্য *বাল্মীকীয়-রামায়ণ*-এর সাঁইত্রিশতমসর্গে অগ্নি কর্তৃক পরিব্যাপ্ত সূর্য্যসদৃশ তেজ শ্বেতপর্বতরূপে এবং দিব্যদিব্যশরবণরূপে পরিণত হয়, যে শরবণে অগ্নিসম্ভব কুমারকার্ত্তিকের জন্ম হয়।

> ইয়মাকাশগঙ্গা চ যস্যাং পুত্রং হুতাশনঃ।
> জনয়িষ্যতি দেবানাং সেনাপতিমরিন্দমম্।।[৩]

বৈয়সিক-মহাভারত-এর শল্যপর্বের একচল্লিশতম অধ্যায়ে বৈশম্পায়ণ জনমেজয়কে কার্ত্তিকের অভিষেকবৃত্তান্ত বর্ণনা করেন। তিনি বলেন পূর্বকালে দেবাদিদেব মহাদেবের রেত স্খলিত হয়ে অগ্নিতে পতিত হয়েছিল কিন্তু অগ্নি তা সহ্য করতে অসমর্থ হয়ে তা গঙ্গায় নিক্ষেপ করেন। গঙ্গাদেবীও সেই রেত ধারণ করতে অসমর্থ হয়ে হিমালয়ে নিক্ষেপ করেন এবং সেই রেত কৃত্তিকাদের গর্ভে প্রবেশ করে এবং সেই গর্ভ শরবণে ত্যাগ করলে তা থেকে কার্ত্তিকেয়ের জন্ম হয়।

> *অথ গঙ্গাপি তং গর্ভমসহন্তী বিধারণে।*
> *উৎসসর্জ্জ গিরৌ রম্যে হিমবত্যমরার্চ্চিতে।।*
> *স তত্র ববৃধে লোকানাবৃত্য জ্বলনাত্মজঃ।*
> *দদৃশুর্জ্বলনাকারং তং গর্ভমথ কৃত্তিকাঃ।।*
> *শরস্তম্বে মাহাত্মানমনলাত্মজমীশ্বরম্।*
> *মমায়মিতি তাঃ সর্বাঃ পুত্রার্থিন্যোঽভিচক্রমুঃ।।*[৪]

বৈয়াসিক-মহাভারত-এর অনুশাসনপর্বের তিয়াত্তরতম অধ্যায়ে পিতামহ ভীষ্ম কর্তৃক যুধিষ্ঠিরকে সুবর্ণদানের মাহাত্ম্যবর্ণনাবসরে কার্ত্তিকের প্রসঙ্গ উত্থাপিত হয়। এখানেও পূর্বোক্ত বৃত্তান্তের অনুসরণ করা হয়েছে। কুমারের জন্মের পর কৃত্তিকাগণ তাঁকে দুগ্ধপান করান। শিবের স্কন্দিত রেত থেকে জাত হওয়ায় তিনি স্কন্দ এবং গুহায় বাসের কারণে গুহ হয়েছিল।

> *দদৃশুঃ কৃত্তিকাস্তন্তু বালার্কসদৃশদ্যুতিম্।*
> *পুত্রং বৈ তাশ্চ তং বালং পুপুষুঃ স্তন্যবিস্রবৈঃ।।*
> *ততঃ স কার্ত্তিকেয়ত্বমবাপ পরমদ্যুতিঃ।*
> *স্কন্নত্বাৎ স্কন্দতাং চাপি গুহাবাসাদ্গুহোঽভবৎ।।*
> *এবং সুবর্ণমুৎপন্নমপত্যং জাতবেদসঃ।*
> *তত জাম্বূনদং শ্রেষ্ঠং দেবানামপি ভূষণম্।।*[৫]

ৰহু পুরাণে কুমারকার্ত্তিকের বৃত্তান্ত পাওয়া যায়। যেমন - *বায়ুপুরাণ*-এর বাহাত্তরতম অধ্যায়ে সূত রুদ্রাগ্নিতনয় কার্ত্তিকের জন্মবৃত্তান্ত বিষয়ে পাঠকদের অবগত করিয়েছেন। হিমালয়ের শরবণে অগ্নির ন্যায় দীপ্যমান রুদ্রাগ্নিগঙ্গতনয় কুমারের জন্ম হয়।

> *শুভং শরবণং নাম চিত্রং পুষ্পিতপাদপ।*
> *তত্র তৎ ব্যসৃজদগর্ভং দীপ্যমানমিবানলম্।।*
> *রুদ্রাগ্নি গঙ্গাতনয়স্তত্র জাতোঽরুণপ্রভঃ।*
> *আদিত্যশতশঙ্কাশোং মহাতেজাঃ প্রতাপবান্।।*[৬]

বরাহপুরাণ-এ শিব নিজদেহস্থিত শক্তি উমাতে সংক্ষোভিত করে অহংকাররূপে কার্ত্তিককে সৃষ্টি করেছেন ও সেনাপতিরূপে নিযুক্ত করার কথা বলা হয়েছে।

> *কৃত্তিকা পাবকস্তস্যমাতরো গিরিজা তথা।*
> *দ্বিতীয়জন্মনি গুহস্যৈতে উৎপত্তিহেতব।।*
> *এবমেতত্ত্বাখ্যাতং পৃচ্ছতো পার্থিবোত্তম।*
> *আত্মবিদ্যামৃতং গুহ্যমহংকারস্য সম্ভবঃ।।*[৭]

মৎসপুরাণ, বামনপুরাণ, ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ ও *লিঙ্গপুরাণ*-এ কুমারকার্ত্তিকের একই বৃত্তান্তের পুনরাবৃত্তি দেখা যায়। সুতরাং দেখা যাচ্ছে কুমার পৌরাণিক দেবতা হলেও দক্ষিণভারতে, ওড়িশা ও বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতিতে এর বিশেষ ভূমিকা লক্ষ্য করা যায়। এদিক থেকে তাঁকে পৌরাণিক ও লৌকিকদেবতা উভয় গণে গণ্য করা যেতে পারে।

'লোকসংস্কৃতি' শব্দটির ইংরাজী প্রতিশব্দ হল - 'Folklore' যার 'Folk' শব্দের অর্থ 'লোক' অথবা 'জনসমাজ' অথবা 'প্রাপ্তবয়স্ক ব্যক্তি' 'Lore' শব্দের অর্থ 'জগৎ' অথবা 'সংস্কার' অথবা 'মনস্তত্ত্ব'। এককথায় 'লোকসংস্কৃতি' হল - কোন একটি নির্দিষ্ট স্থানের জনমানসের অথবা প্রাপ্তবয়স্ক ব্যক্তিদের

সামাজিক সংস্কার তথা মনস্তাত্ত্বিক অবস্থান। এই প্রসঙ্গে লোকসংস্কৃতিবিদ পল্লব সেনগুপ্ত তাঁর *লোকসংস্কৃতির সীমানা ও স্বরূপ* গ্রন্থে বলেছেন - 'কোন একটি জাতি বা গোষ্ঠীর নিজস্ব আচরণ ও সংস্কার, দেবকল্পনা ও ধর্মবিশ্বাস, রীতি ও নীতিবোধ, খাদ্য ও পরিচ্ছেদের বিশিষ্ঠতা, শিল্প ও সাহিত্য, সঙ্গীত ও নৃত্যকলা ইত্যাদি অর্থাৎ জীবনধারার সর্ববিধ প্রকাশ যাতে ব্যাপ্ত হয়ে থাকে, সাধারণভাবে তাকেই লোকায়ত সংস্কৃতি বলে।'[৮] লোকসংস্কৃতির প্রধান অঙ্গ হল - লোকসাহিত্য, লোকসঙ্গীত, লোকউৎসব, ধর্মীয়বিশ্বাস, লৌকিকদেবদেবী প্রভৃতি।

বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতির অঙ্গরূপে কার্ত্তিকপূজা বিশেষ সাড়ম্বরে পালিত হয়। তিনি মূলত অপুত্রের পুত্রপ্রদানকারী ও বলিষ্ঠ সন্তানের দাতারূপে পূজিত হয়ে থাকেন। আবার কখনো কখনো কোন দ্রব্য হারিয়ে গেলে হারা কার্ত্তিকের পূজা করা হয়। শূদ্রকের *মৃচ্ছকটিক* প্রকরণে শর্বিলক সিঁধ কাটার পূর্বে কার্ত্তিকের স্মরণ করে বলেছেন -

> *নমো বরদায় কুমারকার্ত্তিকেয়ায়, নমঃ কনকশক্তয়ে ব্রহ্মণ্যদেবায় দেবব্রতায়, ভাস্কর নন্দিনে, নমো যোগাচার্যায়, যস্যাহং প্রথমঃ শিষ্যঃ, তেন চ পরিতুষ্টেন যোগগরোচনা মে দত্তা।*[৯]

সুতরাং বলা যায় তৎকালীন সমাজে চৌর্যবৃত্তিধারী ব্যক্তিদের উপাস্য দেবতারূপে তাঁর পূজা করা হত। বঙ্গদেশের বিভিন্ন প্রদেশে বিভিন্নভাবে কার্ত্তিকের উপাসনা করা হয়ে থাকে। এই লোকসংস্কৃতির কিছু দৃষ্টান্ত নিম্নে তুলে ধরা হল -

কোচবিহারের কাতি বা কার্ত্তিক পূজা - কার্তিক মাসের শেষের দিকে ফসল কাটার পূর্বে এই পূজা ও ব্রত পালন করা হয়। এই অনুষ্ঠান কোন ব্যক্তির বাড়ির উঠানে মাটির বা শোলা দুই ধরনের কার্ত্তিকের মূর্ত্তি দক্ষিণ দিকে মুখ করে বসানো হয় উঁচু মাটি দ্বারা নির্মিত কোন বেদীর উপর। কুমার হস্তে তীর ও ধনুক নিয়ে ময়ূরের উপর উপবিষ্ট থাকেন। কোথাও প্রথমে হাতি তার উপর ময়ূর, ময়ূরের উপর কুমার উপবিষ্ট থাকেন। মূলবেদীর চারদিকে কলাগাছ পুঁতে দেওয়া হয় এবং তিন দিকে দড়িতে ফুল, আটিয়া কলা ও মনুয়া কলা দিয়ে বেঁধে দেওয়া হয়। মূর্তির পিছনে একটি শেওড়া ও একটি ময়না গাছের ডাল ফল সহ পুঁতে দেওয়া হয়। প্রত্যেক কলাগাছের গোড়ায় ঘটে একটি করে তীর রাখা হয়। এক আঁটি শিস ও মূল সহ ধানগাছ বাঁদিকে পুঁতে দেওয়া হয়। চালের গুঁড়োর পিটুলি ও ঘট নৈবেদ্য দিয়ে পূজার উপকরণ সাজানো হয়। স্থানীয় অধিকারী ব্রাহ্মণ দিয়ে পূজা করালেও অনেকেই শাস্ত্রীয় ব্রাহ্মণ দিয়ে পূজা করান। এই ব্রতানুষ্ঠানে মহিলারা যে স্থানে নৃত্য করেন, সেখানে পুরুষদের প্রবেশ নিষিদ্ধ। কারণ অনেক সময় তাদের নৃত্য শালিনতা ছাড়িয়ে যায়। পুত্রকামনাই এই ব্রতের মূল উদ্দেশ্য। অনেক কুমারীও সুন্দর পতি লাভের নিমিত্ত এই ব্রত পালন করেন। কাতি বা কার্ত্তিক দেবতার কৃপা দৃষ্টি লাভ করলে বংশবৃদ্ধি ও শষ্যবৃদ্ধি হয়। এই বিশ্বাসের উপর ভিত্তি করে গদালীরদল যে লোকসঙ্গীত পরিবেশন করেন তা হল -

> *হাটুয়া মানষে পোছে রসিকবামনারে*
> *কিও বাসনা কি করেন আগল কলার ঝুঁকি।*
> *কাতিঠাকুরের বরে পুত্র পাইছং কোলে*
> *কাতিঠাকুরের বরে শষ্য অসিচে ঘরে*
> *কাতিঠাকুরের বরে ধন আসিচে ঘরে*
> *তারে না করিমু স্যাবা পূজা।*[১০]

অর্থাৎ কোচবিহারেরে লোকবিশ্বাসে কার্ত্তিককে সন্তানদাতা ও শষ্যের দেবতারূপে পূজা করা হত। এছাড়াও স্থানীয় লোকসংগীতে, লোকসাহিসত্যে, ধর্মীয়বিশ্বাসে কার্ত্তিক দেবতা বিশেষ স্থান অধিকার করে আছেন।

বর্ধমানের কাটোয়ার কার্ত্তিক লড়াই - বর্ধমানের কাটোয়ার কার্ত্তিক পূজার মূল আকর্ষণ হল কার্ত্তিক লড়াই। স্বর্গীয় দেবসেনাপতি কার্ত্তিক, সুতরাং যুদ্ধ করা বা লড়াই করা তাঁর প্রধান কাজ। কিন্তু মজার বিষয় হল কাটোয়ার কার্ত্তিক লড়াই তিনি নিজে করেন না, লড়াই করেন তাঁর ভক্তরা তথা কার্ত্তিকপূজার উদ্যোক্তারা। তাঁরা কার্ত্তিক ঠাকুর তৈরী থেকে শুরু করে সাজানো পর্যন্ত নিজেদের মধ্যে প্রতিযোগিতায়

লিপ্ত হন। এমনকি তাদের প্রতিযোগিতা চরম পর্যায়ে মাথা ফাটাফাটি ও শারীরিক নিগ্রহের কারণ হয়ে দাঁড়ায়। এই লড়াইয়ে কার্ত্তিকের সঙ্গে সামিল থাকেন অনান্য দেবদেবী, মুনি-ঋষি, দৈত্য, দানব, অপ্সরাদেরও মূর্ত্তি। সবার উপরে থাকেন কার্ত্তিক তারপর ক্রমান্বয়ে নেমে আসেন পৌরাণিক কাহিনীর চরিত্রগুলি। উদ্যোক্তারা প্রত্যেক বছর নতুন নতুন কাহিনীর তুলে ধরার প্রয়াস করেন। একদলের সঙ্গে অপর দলের কাহিনীর পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। এই লড়াইয়ের প্রচলন করেছিলেন কচুয়াড়া তাঁতিপাড়ার এক নিঃসন্তান ব্যক্তি। পরবর্তীকালে এটি সার্বজনীন হয়ে যায়। এই কার্ত্তিকের উচ্চতা প্রায় পনেরো থেকে আঠারো ফুট হয়। কাটোয়ার গঙ্গার ওপারের মাটিয়ারি শিল্পীদের দ্বারা বিগ্রহগুলি তৈরী করানো হয়। তাঁদের শৈল্পিক নৈপুন্য প্রশংসনীয়। এই পূজা দেখতে দূর-দূরান্ত থেকে জনগণ একত্রিত হন। কার্ত্তিক সংক্রান্তির দিন অনুষ্ঠিত হয় এই পূজা এবং এরপরদিন বিসর্জন দেওয়া হয়। এই বিসর্জনের নাম বাঁচ বা বাঁচাই। এইদিন লড়াই সবথেকে বেশী জমে ওঠে। বিভিন্ন বাদ্যযন্ত্রের সঙ্গে থাকে আলোর রোশনাই, সবকিছু এই লড়াইয়ে সামিল হয়। এই লড়াই উপলক্ষে নানা ধরনের খাবার ও নিত্য প্রয়োজনীয় জিনিসপত্রের দোকান বসতে দেখ যায়। ওই অঞ্চলের প্রায় প্রত্যেকের বাড়িতে আত্মীয়-স্বজনদের আগমন ঘটে। এককথায় সবকিছু মিলে এই পূজা বেশ জমজমাট হয় ও ধনী-গরীব, উচ্চ-নীচ নির্বিশেষে সবাই আনন্দে মেতে ওঠেন।

কলকাতার বাবু-কালচার ও কার্ত্তিক পূজা - কলকাতায় সুপ্রাচীন বাবু-কালচারের প্রচলন ছিল গণিকামহলে। সেই সময় গণিকামহলে সাড়ম্বরে কার্ত্তিক পূজার প্রচলন ছিল। বর্তমানে বাবুরা চলে গেলেও কার্ত্তিক পূজার চল আজও দেখা যায়। এই কার্ত্তিককে দেখতে অনেকটা বাবুদের মতো তাই এই কার্ত্তিককে বাবু কার্ত্তিক বলা হয়।

কোকাই কার্ত্তিক পূজা - কার্ত্তিক মাসের সংক্রান্তিতে কার্ত্তিক পূজা হয়ে থাকে। কার্ত্তিক স্বর্গীয় দেবসেনাপতি ও দৈত্য-দানবদের হত্যাকারী। যে সকল সন্তানহীনা নারী রয়েছেন অথবা যাদের সন্তান মারা গিয়েছে, তাঁরা এই পূজা করে থাকেন। কোকাই কার্ত্তিক আসলে খোকা-কার্ত্তিকের বিবর্ত্তিত রূপ। কোকাই কার্ত্তিকের একটি মূর্তি তৈরী করে সেটির পিছনে মোটা পাঠকাঠির সঙ্গে বেঁধে থোড়ের খোলায় বসানো হয়। এই পূজাতে কোন পুরোহিতের প্রয়োজন হয়না। যেহেতু তিনি শিশু তাই এই পূজার প্রধান উপাদান নাড়ু। কারণ তিনি নাড়ুপ্রিয় ছিলেন। তাই প্রসাদে থাকত নারকেলনাড়ু, তিলের নাড়ু, মুগের ডালের নাড়ু। সবাই প্রর্থনা করেন -

কোকাই কার্ত্তিক, কোকাই কার্ত্তিক —
তোমায় রাখব আমাদের দুই হাতে, আমাদের বুকে, আমাদের মাথায়।
আমরা চাই তুমি আমাদের পুত্র হয়ে আমাদের
সব দুঃখ ঘোচাও..... ।[১১]

দক্ষিণ চব্বিশ পরগণা জেলার কার্ত্তিক পূজা - কার্ত্তিক সংক্রান্তিতে বিশেষ সাড়ম্বরে পালিত হয় এই জেলার কার্ত্তিক পূজা। এই জেলার পূজা একটু ভিন্ন প্রকৃতির। এখানে বিশেষকরে নবদম্পতীদের বাড়িতে সংক্রান্তির পূর্বদিবসে বা রাত্রে গোপনে কার্ত্তিকের বিগ্রহ প্রতিবেশী বা বন্ধুরা রেখে আসেন এবং পরদিন সকালে পুরোহিত ডেকে নবদম্পতী পুত্ররূপে সেই বিগ্রহের পূজা করেন। নবদম্পতীকে কার্ত্তিকের বাবা ও মা বলে স্বীকার করা হয়। যে বা যারা এই বিগ্রহ রেখে যান, তাদের একজনকে আত্মীয় করতে হয়। এই পূজার অধিকাংশ খরচ কার্ত্তিকের মামার বাড়ির টাকায় হয়। তিনবছর এই পূজা করতে হয়। যেহেতু বিগ্রহকে পুত্ররূপে কল্পনা করা হয়, সেহেতু বিগ্রহকে বিসর্জন দেওয়া হয়না, মন্দিরে রেখে দেওয়া হয়। নবদম্পতী ছাড়াও প্রথমে কন্যা সন্তান হয়েছে এমন দম্পতীও পুত্র সন্তানের আশায় কার্ত্তিক পূজা করে থাকেন। এছাড়াও কোন দম্পতী যদি পুত্রসন্তানের আশায় কার্ত্তিকের নিকট মানত করেন এবং তাঁর কৃপায় পুত্র সন্তান হয়, তবে সেই দম্পতী কমপক্ষে তিনবছর কার্ত্তিকপূজা করেন।

মুর্শিদাবাদ জেলার বেলডাঙার কার্ত্তিক লড়াই - এই কার্ত্তিক লড়াই মূলত কার্ত্তিকপূজার পরদিন অর্থাৎ বিসর্জনের দিন অনুষ্ঠিত হয়। এই জেলার অন্যতম শ্রেষ্ঠ ঐতিহ্যবাহী মহোৎসব হল এই কার্ত্তিক লড়াই। এখানে প্রায় পঁচাত্তরটি বড় পূজাকমিটি রয়েছে। এদের মধ্যে বাথানগড়ের বুড়ো কার্ত্তিক, বেনিবেড়িয়ার

বাবুককার্ত্তিক, রাজাকার্ত্তিক, হাতিকার্ত্তিক প্রভৃতি বিখ্যাত পূজাকমিটি। আগেরদিন শিল্পীদের দ্বারা এই শহরের রাস্তাগুলি আল্পনা দিয়ে সাজানো হয়। বড় পুজার বিগ্রহগুলির উচ্চতা হয় প্রায় চোদ্দ থেকে ষোলফুট। প্রতিমাগুলিকে বাঁশের মাচায় চাপিয়ে আলোর রসনাই ও উচ্চতর বাদ্যযন্ত্র সহকারে এই শোভাযাত্রায় অংশ নেন উদ্যোগতারা। কোন পূজাকমিটির শোভাযাত্রা কত ভালো হল এই নিয়ে উদ্যোগতারা প্রতিযোগিতায় মেতে ওঠেন। এখানে কেবলমাত্র কার্ত্তিকের বিগ্রহ থাকে না, সঙ্গে থাকেন নানা ধরনের শিব, লক্ষ্মীদেবী, নটরাজ, সরস্বতী, গণেশ, রামকৃষ্ণ, শ্রীচৈতন্য সহ প্রায় তিনশয়ের বেশী বিগ্রহ। দূর-দূরান্ত থেকে মানুষেরা এই ঐতিহ্যবাহী কার্ত্তিক লড়াইয়ের সাক্ষী হতে বেলডাঙার রাস্তার দুইপাশে ভিড় জমান। এইদিন দুর্ঘটনা এড়াতে বিশাল পুলিশবাহিনী মোতায়েন করা হয়। এই কার্ত্তিক লড়াই বেলডাঙাবাসীর লোকসংস্কৃতিতে এক বিশেষমাত্রা সংযুক্ত করেছে।

চুঁচুড়া বাঁশবেড়িয়ার কার্ত্তিক পূজা - চুঁচুড়ার বাঁশবেড়িয়াতে বহুদিনের প্রাচীন কার্ত্তিক পূজা প্রত্যেক বছর কার্ত্তিক সংক্রান্তির দিন অনুষ্ঠিত হয়। এখানে কার্ত্তিকের ষড়ানন মূর্তির পাশে দেবসেনা ও বল্লী নামে দুই পত্নীর ভাস্কর্যও দেখতে পাওয়া যায়। এই অঞ্চলে নানা রূপ ও নামের কার্ত্তিক দেখা যায়। যেমন - বাবু কার্ত্তিক, রাজা কার্ত্তিক, খোকা কার্ত্তিক, বীর কার্ত্তিক, ধুমো কার্ত্তিক, জ্যাংড়া কার্ত্তিক প্রভৃতি। এই পূজা বর্তমানে বরোয়ারী ভাবে অনুষ্ঠিত হলেও বলাই চাঁদ শীল ও মুরারী মোহন ধরের বাড়ির কার্ত্তিক পূজা বেশ নামকরা। এখানে কার্ত্তিকের সঙ্গে শিব, নটরাজ, গণেশ, যম, ইন্দ্র প্রভৃতি দেবতাদেরও পূজা করা হয়।

কার্ত্তিক ব্রত - কার্ত্তিক মাসের সংক্রান্তিতে এই ব্রত পালন করা হয়। কার্ত্তিকের মতো স্বামী পাওয়ার আশায় কুমারীরা এই ব্রত পালন করেন। এই ব্রততে সন্ধ্যাবেলায় নানা ধরনের সুস্বাদু ব্যঞ্জন রন্ধনের রীতি প্রচলিত আছে। বঙ্গপ্রদেশের দক্ষিণ চব্বিশ পরগণা জেলায় ও মেদিনীপুর জেলায় ও বাংলাদেশে এই ব্রতের প্রচলন লক্ষ্য করা যায়। এই দিন কার্ত্তিক ঠাকুরের বিগ্রহ ও নানা প্রকার মাটির কলস আনা হয় এবং কলসের গায়ে ব্রতিনীরা নানা প্রকারের বেলের মাথা, ঐরাবত, বিষ্ণু, শিব, নদী, পুষ্প, উড়ন্ত পাখি, দাঁড়কাক প্রভৃতির আলপনা অঙ্কন করেন। এগুলিকে দধিভাণ্ড বলা হয়। আলপনা অঙ্কনের পর ব্রতিনীরা শুচি বস্ত্র ধারণ করে ব্রত প্রারম্ভ করেন। প্রথমে ব্রতিনীদের নামে একটি করে কার্ত্তিকের মূর্তি বেদীর উপর বসানো হয়। এরপর কলসের মুখে ফুল রেখে বংশদ্বীপ প্রজ্বলন করা হয়। অনন্তর ছোট ছোট কলসগুলির মুখে ফুল রেখে অসংখ্য প্রদীপ প্রজ্বলন করা হয়। ব্রতভাণ্ডগুলির মধ্যে চাল ও ডালের একটি ভোজ্য, একটি ধনুক, একটি কলাপাতা ও পাঁচ রকমের ফল রাখা হয়। ব্রত সমাপ্ত হলে ছোট কলসগুলি ধোপা, নাপিত ও পুরোহিতদের বিলিয়ে দেওয়া হয়। কিন্তু বড় কলসের প্রদীপ যেন জ্বলতে থাকে সেদিকে সাবধানতা অবলম্বন করতে হয়। এই প্রদীপের কাজল শিশুদের আয়ু বৃদ্ধির জন্য ব্যবহার করা হয়। এই ব্রতের কিছু নিয়ম পালন করতে হয় যেমন ব্রতিনীর আহারকালে কেউ যদি তাকে ডাকেন বা নামের আদ্যাক্ষর উচ্চারণ করেন এবং সেটি তার কান পর্যন্ত পৌঁছালে সেই আহার ত্যাগ করতে হয়। ব্রতিনীদের সারারাত জাগতে হয়, দিনের বেলায় ঘুমালে সেই ব্রতের ফল নষ্ট হয়। ব্রতের দিন একবেলা খেতে হয় এবং দ্বীপ ভাসিয়ে দেওয়ার পর নিদ্রা যেতে হয়। এই ব্রতের মধ্য দিয়ে একদিকে যেমন পুত্র কামনার আকাঙ্ক্ষা পরিলক্ষিত হয়, অন্যদিকে এর মধ্য দিয়ে ব্রতিনীর সংযম, ভক্তি, নিষ্ঠা, নিয়মানুবর্তিতা ও শুচিতার পবিত্র আদর্শ লক্ষিত হয়, যেটি যেকোন সমাজের পক্ষে ভীষণ প্রয়োজনীয়।

যেকোন দেশের বা জাতির লোকসংস্কৃতি সেই প্রদেশের একটি বিশেষ অঙ্গ। লোকসংস্কৃতি হল এমন একটি মাধ্যম যার মধ্য দিয়ে কোন একটি দেশ বা জাতি তাঁর স্বকীয় সত্ত্বাকে সমগ্র বিশ্বের সম্মুখে তুলে ধরতে পারে। বঙ্গীয় লোকসংস্কৃতির একটি বিশেষ অঙ্গ হল কার্ত্তিক পূজা। এই কার্ত্তিকের উপাসনা বা ব্রত হঠাৎ করে বঙ্গবাসীর নিকট পৌঁছায়নি, এর মূল উৎস হল পুরাণ সমূহ। পৌরাণিক সময়েও যে অভীষ্ট লাভের উদ্দেশ্যে কার্ত্তিকের পূজা করা হত তার প্রমাণ পাওয়া যায় *পদ্মপুরাণ*-এ। এই পুরাণে সমস্ত দেবগণ কুমারের প্রশংসা করে বলেছেন - যে মহামতি নর এই স্কন্দ সম্বন্ধীয় কথা পাঠ বা শ্রবণ করেন অথবা কাউকে শ্রবণ করান, সে কীর্ত্তিমান, দীর্ঘায়ু, সুভগ, শ্রীমান ও শুভদর্শন হয়ে থাকেন। সেই ব্যক্তির ভূতের ভয় থাকেনা, সে সর্বদুঃখ বিবর্জিত হয়ে থাকেন। যে ব্যক্তি প্রাতঃকালে ও সন্ধ্যায় স্কন্দচরিত পাঠ করেন, সে কিন্নরগণ সহ মহাধনপতি হয়ে থাকেন।

যঃ পঠেৎ স্কন্দসম্বন্ধাং কথামেতাং মহামতিঃ।
শৃণুয়াচ্ছ্রাবয়েদ্বাপি স ভবেৎ কীর্ত্তিমান্নর।।
বহ্বায়ুঃ সুভগঃ শ্রীমান্ কীর্ত্তিমান্ শুভদর্শনঃ।
ভূতেভ্যো নির্ভয়শ্চাপি সর্বদুঃখবিবর্জিতঃ ॥
সন্ধ্যামুপাস্য যঃ পূর্বাং স্কন্দস্য চরিত্রং পঠেৎ।
যুক্তঃ কিন্নরৈঃ সর্বৈর্নহাধনপতির্ভবেৎ ॥[১২]

আবার *স্কন্দপুরাণ*-এ বলা হয়েছে -কুমারের চরিত্র পরমাদ্ভূত, সর্বপাপহর, দিব্য ও নরগণের সর্বকামপ্রদ। যেসকল শুচি ব্যক্তি এই চরিত্রের কীর্ত্তন করেন তাঁরা অজর ও অমর হয়ে থাকেন। উদার কুমারের বিক্রম নরগণের আনন্দদায়ক ও মনোরথসাধক। যে ব্যক্তি তারকাসুর সহ মহাত্মা কুমারের বৃত্তান্ত শ্রবণ ও পাঠ করবেন, সেই ব্যক্তি সর্বপাপ হতে মুক্ত হবেন।

কুমারবিজয়ং নাম চরিত্রং পরমাদ্ভুতম্ ।
সর্বপাপহরং দিব্যং সর্বকামপ্রদং নৃণাম্ ॥
যে কীর্ত্তয়ন্তি শুচয়োঽমিতভাগ্যযুক্তাশ্চানন্তরূপমজরামরমাদধানাঃ।
কৌমারবিক্রমমহাত্ম্যমুদারমেতদানন্দদায়কমনোহর্থকরং নৃণাং হি ।।
যঃ পঠেচ্ছৃণুয়াদ্বাপি কুমারস্য মহাত্মনঃ।
চরিতং তারকাখ্যঞ্চ সর্বপাপৈঃ সমুচ্যতে ॥[১৩]

বরাহপুরাণ-এ পিতামহ ব্রহ্মা বলেছেন কার্ত্তিকের অভিষেকের ষষ্ঠী তিথিতে যিনি একমাত্র ফল আহার পূর্বক অর্চনা করেন, তিনি অপুত্রক হলেও পুত্রবান ও নির্ধন হলেও ধনলাভ করে থাকেন। ফলত ভক্তিপূর্বক যে যা প্রার্থনা করেন, তিনি তা পূর্ণ করেন। যাঁর গৃহে কার্ত্তিকস্তোত্র পঠিত হয়, তাঁর গৃহে বালকগণের মঙ্গল ঘটে এবং তাঁরা রোগাক্রান্ত হলেও আরোগ্য লাভ করেন।

স্বয়ং স্কন্দো মহাদেবঃ সর্বপাপপ্রণাশনঃ।
তস্য ষষ্ঠীং তিথিং প্রাদাদভিষেকে পিতামহঃ।।
অস্যাং ফলাশনো যস্তু প্রেক্ষতে যতমানসঃ।
অপুত্রো লভতে পুত্রমধনোঽপি ধনং লভেৎ।।
যং যমিচ্ছেত মনসা তং তং লভতি মানবাঃ।
যশ্চৈতৎপঠতি স্তোত্রং কার্ত্তিকেয়স্য মানবঃ।
তস্য গৃহে কুমারাণাং ক্ষেমারোগ্যং ভবিষ্যতি।[১৪]

সুতরাং অন্তিমে বলা যেতে পারে বঙ্গীয় লৌকিকদেবতরূপে কার্ত্তিক পূজিত হলেও এই পূজার উপর পৌরাণিক প্রভাব অনেকখানি। কারণ পুরাণে উল্লিখিত ধনবান ও পুত্রবান হওয়ার উদ্দেশে বঙ্গপ্রদেশে এই পূজা বিশেষ পরিচিত। এছাড়াও ফলাহার ও কার্ত্তিকস্তোত্রপাঠ বঙ্গপ্রদেশের প্রায় সর্বত্র দৃষ্ট হয়। এই পূজা একদিকে যেমন বঙ্গীয়বাসীর কাছে ধর্মীয়বিশ্বাস, আনন্দ ও উন্মাদনার অন্যতম কারণ, অন্যদিকে এই উৎসব বঙ্গপ্রদেশকে অনান্য প্রদেশ ও বিশ্বের নিকট স্বকীয় সংস্কৃতিকে উন্মোচিত করে। কার্ত্তিকদেবতা বঙ্গীয়লোকসংস্কৃতির উপর বিশেষ প্রভাব বিস্তার করে আছে, এ বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ থাকে না। গবেষণাপত্রে উল্লিখিত দক্ষিণ চব্বিশ পরগণা জেলা, মুর্শিদাবাদ জেলা, চুঁচুড়ার জেলার বাঁশবেড়িয়ার কার্ত্তিকপূজার তথ্য ক্ষেত্রসমীক্ষা ও প্রত্যক্ষদর্শীর থেকে পাওয়া।

উল্লেখপঞ্জি

১. *নিরুক্ত* - ৭/৫/১ ।
২. *ঋগ্বেদ* - ২/৩৩/১২, ৫/২/১-২, ১০/১৩৫/৪ ।
৩. *বাল্মীকীয়-রামায়ণ,* বালকাণ্ড - ৩৭/৭।
৪. *বৈয়াসিক-মহাভারত,* শল্যপর্ব, ৪১/৯-১১।

৫. *তদেব,* অনুশাসনপর্ব, ৭৪/৭৯-৮১ ।

৬. *বায়ুপুরাণ,* ৭২/৩২-৩৪ ।

৭. *বরাহপুরাণ,* ২৫/৪৭-৪৮।

৮. *লোকসংস্কৃতির সীমানা ও স্বরূপ,* পঞ্চম অধ্যায়, পৃষ্ঠা - ৯২।

৯. *মৃচ্ছকটিক,* তৃতীয়াঙ্ক, সম্পা. অবিনাশচন্দ্র দে ও শুভেন্দু কুমার সিদ্ধান্ত, পৃষ্ঠা - ২১৬।

১০. *কোচবিহারের লোকসংস্কৃতি,* পৃষ্ঠা -১৬৪।

১১. *কার্ত্তিক : পুরাণ ও বাঙালী লোকবিশ্বাসে,* পৃষ্ঠা - ৪৭।

১২. *পদ্মপুরাণ,* ৪৪/২১৬-২১৮।

১৩. *স্কন্দপুরাণ,* ৩০/৫০-৫২।

১৪. *বরাহপুরাণ,* ২৫/৪৯-৫২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

ঋগ্বেদ-সংহিতা । সম্পা. রমেশ চন্দ্র দত্ত, অনু. নিমাই চন্দ্র পাল। কলকাতা : সদেশ, ২০০৭।

কালিদাস। *কুমারসম্ভব* । বাসুদেব শর্মা কর্তৃক সংশোধিত, মল্লিনাথ ও সীতারাম কৃত *সঞ্জীবিনী* টীকা সহ। মুম্বাই : নির্ণয় সাগর প্রেস্, ১৯৩৫।

দে, দিলীপকুমার। *কোচবিহারের লোকসংস্কৃতি*। কলকাতা : অণিমা প্রকাশনী, ২০০৭।

দ্বিবেদী, রেবাপ্রসাদ। *কুমারবিজয়* । হিন্দি অনু. সদাশিবকুমার দ্বিবেদী। বারাণসী : কালিদাসসংস্থান, ২০০৭(দ্বিতীয় সংস্করণ)।

বসাক, শীলা। *বাংলার ব্রত পার্বণ* । কলকাতা : আনন্দ পাবলিসার্স, ১৯৯৮(প্রথম সংস্করণ)।

ব্যাসদেব। *মহাভারত* । সম্পা. ও অনু. হরিদাস সিদ্ধান্ত বাগীশ, *ভারতকৌমুদী* ও নীলকণ্ঠের *ভারতভাবদীপ* টীকা সহ। কলকাতা : বিশ্ববাণী প্রকাশনী, ১৪০০ বঙ্গাব্দ(দ্বিতীয় সংস্করণ)।

_। *স্কন্দপুরাণ* । সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৯৭ বঙ্গাব্দ(প্রথম সংস্করণ)।

_। *শিবপুরাণ* । সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন, শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ কর্তৃক পরিদৃষ্ট। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৮৪ বঙ্গাব্দ(প্রথম সংস্করণ)।

_। *কালিকাপুরাণ* । সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন, শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ কর্তৃক পরিদৃষ্ট। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১২৮১ বঙ্গাব্দ(প্রথম সংস্করণ)।

_। *বরাহপুরাণ* । সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন, শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ কর্তৃক পরিদৃষ্ট। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১২৯৬ বঙ্গাব্দ(প্রথম সংস্করণ)।

_। *মৎসপুরাণ* । সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন। কলকাতা : বঙ্গবাসী-ইললেকট্রোমেসিন যন্ত্র, ১৩১৬ বঙ্গাব্দ(প্রথম সংস্করণ)।

বাল্মীকি। *রামায়ণ*(আদিকাণ্ড ২)। অনু. সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর। কলকাতা : বিশ্ববাণী প্রকাশনী, ১৪২১ বঙ্গাব্দ(দ্বিতীয় সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য, হংসনারায়ণ। *হিন্দুদের দেবদেবী উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ(দ্বিতীয় পর্ব)*। কলকাতা : ফার্মা কেএলএম প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৫(পুনর্মুদ্রণ)।

ভাদুড়ী, অগ্নিবর্ণ। *কার্ত্তিক : পুরাণ ও বাঙালী লোকবিশ্বাসে* । কলকাতা : বর্ণনা প্রকাশনী, ২০১৭।

যাস্ক। *নিরুক্ত* । সম্পা. যমুনা পাঠক। বারাণসী : চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরীজ, ২০১৫।

শূদ্রক। *মৃচ্ছকটিক*। সম্পা. অবিনাশচন্দ্র দে ও শুভেন্দু কুমার সিদ্ধান্ত। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৩ বঙ্গাব্দ(দ্বিতীয় সংস্করণ)।

সেনগুপ্ত, পল্লব। *লোকসংস্কৃতির সীমানা ও স্বরূপ*। কলকাতা : পুস্তক বিপনি, ১৯৫৯(প্রথম প্রকাশ)।

ছন্দশাস্ত্রে যতির স্থান : একটি সমীক্ষা

সেখ সামসুদ্দিন আলি

সংক্ষিপ্তসার

ছন্দশাস্ত্রে বর্ণ, মাত্রা, পাদ, গণ, যতি, গতি প্রভৃতি ছন্দের স্বরূপ নির্ণয়ের প্রধান তত্ত্ব। ছন্দের নিয়মানুযায়ী ছন্দ তরঙ্গ সৃষ্টির প্রয়োজনে মূলত পদ্যে একটি সুনির্দিষ্ট কালের ব্যবধানে ধ্বনি প্রবাহে যে উচ্চারণ বিরতি ঘটে, তাকে বলে যতি। শ্লোক বা মন্ত্র পড়ার সময় আমরা বিশেষ বিশেষ কিছু স্থানে থামি যাতে কবিতাটি শ্রুতিমধুর হয়, একটা দোলা তৈরী হয়। অনেক সময় দেখা যায় এমন জায়গায় থামতে হল যে, বাক্যের কোন অর্থ স্পষ্ট হল না, তা সত্ত্বেও সেখানে থামতে হয় ছন্দের খাতিরে। ছন্দশাস্ত্রীয় আচার্যগণ এই বিরতির প্রয়োজনীয়তাকে কোথাও স্বীকার করেছেন, আবার অনেক ক্ষেত্রে উপেক্ষাও করেছেন। ছন্দশাস্ত্রীয় পাঠভেদে যতির মূল্যাঙ্কন হল এই নিবন্ধের মুখ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

যতি, যতি নিয়ম, যতি দোষ, যতি সূচক শব্দ।

যম্ ধাতুর সঙ্গে ক্তিন্ প্রত্যয় করে যতি শব্দটি নিষ্পন্ন। যার সাধারণ অর্থ হল বিশ্রাম। বাক্যের আংশিক এবং সামগ্রিক অর্থ প্রকাশের জন্য বাক্যের মধ্যে কিংবা বাক্যের শেষে থামতে হয়, এমনকি আমরা কিছু বলার সময় বা কিছু পাঠ করার সময়ও এমন বিরতি নিয়ে থাকি। এই বিরতিকে ছন্দশাস্ত্রে যতি বলা হয়। ছন্দশাস্ত্রে যতি শব্দটির বিভিন্ন অর্থে প্রয়োগ দেখা যায়। যেমন, বিচ্ছেদ[১], পদবিচ্ছেদ বা বিরাম।[২] আচার্য ভরত দুই শব্দের নিশ্চিত স্থানের বিচ্ছিন্নকে যতি বলেছেন- 'নিয়তঃ পদবিচ্ছেদো যতিরিত্যভিসঞ্জিতা।'[৩] যতির লক্ষণ নির্দেশ প্রসঙ্গে আচার্য গঙ্গাদাস তাঁর *ছন্দোমঞ্জরী* গ্রন্থে বলেছেন–

> যতির্জিহ্বেষ্টবিশ্রামস্থানং কবিভিরুচ্যতে।
> সা বিচ্ছেদবিরামাদ্যৈঃ পদৈর্বাচ্যা নিজেচ্ছয়া।।[৪]

অর্থাৎ জিহ্বার স্বেচ্ছাপূর্বক বিশ্রামের স্থানকে যতি বলা হয়। পরবর্তী সময়েও ছন্দশাস্ত্রীয় আচার্যগণ যতি বিষয়ে প্রায় অনুরূপ অর্থের উপস্থাপন করেছেন। যেমন- জনাশ্রয়, দণ্ডী, ভামহ, কেদার ভট্ট, রাধা দামোদর প্রভুপাদ প্রমুখ ছন্দশাস্ত্রীয় আচার্যগণ যতির সাধারণ অর্থ করেছেন বিরাম।[৫]

সংস্কৃতে সমস্ত বাক্য সকল সময় এক নিঃশ্বাসে পাঠ করা সম্ভব হয় না, পাঠ করতে করতে জিহ্বা ক্লান্ত বোধ করে এবং স্বেচ্ছায় যেখানে বিশ্রাম গ্রহণ করে সেখানে যতির অবস্থান হয়। যেমন–

> সা নিন্দন্তী স্থানে ভাগ্যানি বালা

—এই বাক্যটি পাঠ করতে গেলে দেখা যায় 'সা নিন্দন্তী' এই 'ন্তী' অর্থাৎ পাদের প্রথম থেকে চতুর্থ অক্ষরে এবং তারপর শেষে 'লা' অর্থাৎ সপ্তম অক্ষরে জিহ্বা স্বেচ্ছায় বিশ্রাম গ্রহণ করে। সুতরাং উক্ত বাক্যটির ছন্দতে চতুর্থ অক্ষরে এবং সপ্তম অক্ষরে যতি পড়ে।

ছন্দশাস্ত্রে ছন্দ বিধানের ক্ষেত্রে আচার্যগণ পাদের কোথায় কোথায় যতির স্থান হওয়া উচিত তার নানাবিধ বিধির উল্লেখ করেছেন। গ্রন্থ পাঠকালে শ্রুতি মাধুর্যতার প্রয়োজনে যতি এক নির্দিষ্ট স্থানে প্রয়োগ করা উচিত। যেখানে যতি হয় সে স্থানকে যতিস্থান বলা হয়। ছন্দ বিধানে শ্রুতির সৌন্দর্য বৃদ্ধিতে যতি একটি নির্দিষ্ট স্থানে হওয়া বাঞ্ছনীয়। ছন্দশাস্ত্রীয় আচার্যগণ ছন্দের এই যতি নিয়ে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন এবং ছন্দের পরিপ্রেক্ষিতে যতি স্থান নির্ধারণ করেছেন। সমবৃত্ত ছন্দের জন্য পাদান্তে যতির স্থান নির্দিষ্ট করেছেন। অর্ধ সমবৃত্ত ছন্দে পাদান্ত এবং পাদের অর্ধাংশে যতির স্থান নির্দিষ্ট করেছেন। কোথাও বিষমবৃত্ত ছন্দে তিনটি পাদের অন্তে যতিবিধান হয়। সামান্যরূপে যতি স্থানের বিশেষ নিয়ম প্রসঙ্গে পূর্বাচার্য হলায়ুধ *ছন্দঃসূত্র* গ্রন্থের বৃত্তিতে একটি সুস্পষ্ট মন্তব্য করেছেন–

> যতিঃ সর্বত্র পাদান্তে শ্লোকার্ধে তু বিশেষতঃ।

সমুদ্রাদিপদান্তে চ ব্যক্তাব্যক্তবিভক্তিকে।।

ক্বচিত্তু পদমধ্যেঽপি সমুদ্রাদৌ যতির্ভবেৎ।
যদি পূর্বাপরৌ ভাগৌ ন স্যাতামেকবর্ণকৌ।।

পূর্বান্তবৎ স্বরসন্ধৌ ক্বচিদেব পরাদিবৎ।
দ্রষ্টব্যো যতিচিন্তাযাং যণাদেশঃ পরাদিবৎ।।

নিত্যং প্রাক্পদসম্বন্ধাশ্চাদয়ঃ প্রাক্পদান্তবৎ।
পরেণ নিত্যসম্বন্ধাঃ প্রাদযশ্চ পরাদিবৎ।।[৬]

অর্থাৎ প্রথমত, যতি সর্বত্র পাদান্তে হয়।

দ্বিতীয়ত, শ্লোকার্ধের ক্ষেত্রে যতি হয় সাধারণত দুই প্রকারের–

i) যদি কখনও শ্লোকার্ধের যতি স্থানে বিভক্তি স্পষ্ট থাকে অর্থাৎ সন্ধি কার্যের অভাবে বিভক্তি পদ স্পষ্টভাবে শ্রুয়মান হয়, এমন স্থানে যতি হয়। যেমন–

তরুণং সর্ষপশাকং নবৌদনং পিচ্ছিলানি চ দধীনি।
অল্পব্যয়েন সুন্দরি! গ্রাম্যজনো মিষ্টমশ্নাতি।।[৭]

উক্ত শ্লোকে 'দধীনি' এবং 'অল্পব্যয়েন' –এই দুটি পদের স্পষ্টরূপে সন্ধি কার্যের অভাব দেখা দিচ্ছে, তাই এখানে স্পষ্টবিভক্তক যতি হয়েছে। সন্ধিকার্য না করার কারণে স্বভাবতই পাঠক সেখানে যতি গ্রহণ করবে এবং ওই স্থান যতি স্থান সিদ্ধ হবে।

কোথাও কোথাও সন্ধি কার্য করা হয়েছে এমন স্থানেও স্পষ্টবিভক্তক যতি গ্রহণ করা হয়। যেমন–

শ্যামা কামাকুলা রামা বামা ভোগায আপ্যতেঽ।
নেকজন্মসু পুণ্যানাং নিচযো ন চিতো যদি।।[৮]

উক্ত শ্লোকের 'আপ্যতেঽ' এবং 'নেকজন্মসু' পদ দুটির স্পষ্টরূপে পূর্বরূপ সন্ধির যোগ করা হয়েছে। কবি পরম্পরায় প্রায় দেখা যায় প্রথমের সঙ্গে দ্বিতীয় এবং তৃতীয়ের সঙ্গে চতুর্থ পাদের সন্ধি কার্য করা হয়, তবে এক্ষেত্রে দ্বিতীয় পাদের সঙ্গে তৃতীয় পাদের সংযোগ এক অভিনব এবং দূর্লভ প্রয়োগ।

ii) কিছু কিছু ক্ষেত্রে পাদান্তে বিভক্তি করা হয়েছে কিন্তু সমাসান্ত হওয়ার কারণে ওই বিভক্তি অস্পষ্ট রূপেই প্রতীত হয়। যেখানে অস্পষ্টবিভক্তিক যতি হয়। যেমন-

সুরাসুরশিরোরত্নস্ফুরৎকিরণমঞ্জরী–।
পিঞ্জরীকৃতপাদাব্জদ্বন্দ্বং বন্দামহে শিবম্।।[৯]

এখানে বিভক্তি পদগুলি সমাসবদ্ধ পদ হওয়ায় অব্যক্তবিভক্তিক যতি হয়েছে।

তৃতীয়ত, পাদান্তে সমুদ্রাদি পদ থাকলে অর্থাৎ চার অক্ষর যুক্ত পদে সাধারণত পাদান্তে যতি হয় এবং বিভক্তি স্পষ্ট হওয়ার কারণে স্পষ্টবিভক্তিক যতি হয়। যেমন–

যক্ষশ্চক্রে জনকতনয়াস্নানপুন্যোদকেষু।[১০]

উক্ত শ্লোকে মন্দাক্রান্তা ছন্দের ৪, ৬, এবং ৭ বর্ণে যতি হয়। 'যক্ষশ্চক্রে' –এই চার অক্ষরের পরে যতি হয়েছে এবং তা পদান্তাত্মক। এরূপ অসংখ্য উদাহরণ মহাকবি কালিদাসের মেঘদূতে লক্ষ করা যায়।

চতুর্থত, কখনও কখনও যতি পাদের মধ্যস্থানেও হয়ে থাকে। যেমন–

পর্যাপ্তং তপ্তচামীকরকটকতটে শিলষ্টশীতেতরাংশৌ।[১১]

উক্ত শ্লোকটি স্রগ্ধরা ছন্দে রচিত। এই চরণের প্রথম ৭ অক্ষরে যতি হয় অর্থাৎ পাদের মধ্যে যতি লক্ষ করা যায়। এক্ষেত্রে আরেকটি সতর্কবাণী দেওয়া হয়েছে, প্রথম সাত অক্ষরে যতি হবে কিন্তু সেটি পাদান্তে হওয়া চলবে না। কারণ তাতে যতি দোষ হয়। এবিষয়ে একটি উদাহরণও পরিলক্ষিত হয়। যেমন–

প্রণমত ভববন্ধক্লেশনাশায় নারাযণচরণসরোজদ্বন্দ্বমানন্দহেতুম্।[১২]

উক্ত উদাহরণটি মালিনী ছন্দে রচিত। যার প্রথম আট ও পরে সাত অক্ষরে যতি হয়। এখানে পরবর্তী সাত অক্ষরে যতি পড়ায় 'নারায়ণ' শব্দটি সম্পূর্ণ উচ্চারণ করা সম্ভব নয়, যা এই শ্লোকটির ন্যূনতা। শ্লোকটির এই নূন্যতাকে ছন্দশাস্ত্রীয় আচার্যগণের দ্বারা যতিদোষ হিসাবে দেখা হয়। এরূপ যতিদোষ নানাভাবে প্রদর্শিত হয়। যেমন, ধাতু, নাম, প্রত্যয়, অব্যয় প্রভৃতি ভেদে চার প্রকারে হয়ে থাকে।

ধাতুতে একাক্ষরগত যতি দোষ

কোথাও কোথাও ধাতু অক্ষরের এমন প্রয়োগ দেখা যায়, যেখানে ছন্দের গতিকে সচল রাখার তাগিদে ধাতু অক্ষরের মধ্যে যতি-স্থান হয়, যা যতি দোষ রূপে প্রতীত হয়। যেমন-

এতসাং রজতি সুমনসাং দামকণ্ঠাবলম্বিঃ।[১৩]

উক্ত শ্লোকটি মন্দাক্রান্তা ছন্দে রচিত। যার চতুর্থ অক্ষরের পর ষষ্ঠ অক্ষরে এবং সর্বশেষে সপ্তম অক্ষরে যতি হয়। উক্ত উদাহরণটিতে ষষ্ঠ অক্ষরে যতি হবে, ফলে 'রজতি' এই সম্পূর্ণ ধাতুর অক্ষরসমূহ একসঙ্গে উচ্চারিত হবে না। অর্থাৎ পদ মধ্যে যতি হচ্ছে, যা একাক্ষরাত্মক যতি দোষ।

নামের একাক্ষরাত্মক যতি দোষ

নাম পদের ক্ষেত্রেও সম্পূর্ণ পদের উচ্চারণে বাধা হয় এবং একাক্ষরাত্মক যতি দোষ দেখা যায়। যেমন-

দুঃসোঢো দাশরথিমহিমা রক্ষসানাং বভূব।[১৪]

এখানে চার অক্ষরে যতি দিতে গিয়ে 'দাশরথি' এই নাম পদের 'দা' স্থানে যতি হয় এবং সম্পূর্ণ নাম উচ্চারণে বাধা পড়ে, যা নামের একাক্ষরাত্মক যতি দোষ হয়।

প্রত্যয়ে একাক্ষরাত্মক যতি দোষ

পৃথ্বী নামক একটি ছন্দের উদাহরণে এরূপ যতি দোষ লক্ষ করা যায়। যেমন-

সুরাসুরশিরোনিঘৃষ্টচরণারবিন্দঃ শিবঃ।[১৫]

পৃথ্বী ছন্দে সাধারণত প্রথম আট অক্ষরে, তারপর নবম অক্ষরে যতি হয়। উক্ত উদাহরণে অষ্টম অক্ষর হল 'ঘ' এবং এটি প্রত্যয়ের প্রারম্ভিক অক্ষর যেখানে যতি হয়েছে। সুতরাং উক্ত উদাহরণটিতেও প্রত্যয়ে একাক্ষরাত্মক যতিদোষ হয়েছে।

অব্যয়ে একাক্ষরাত্মক যতিদোষ

কোথাও কোথাও শ্লোকে স্থিত অব্যয় পদের একাক্ষরাত্মক যতি দোষ দেখা যায়। যেমন-

রামেশং বা প্রতিদিনমুতাহো রমেশং ভাজামঃ।[১৬]

উক্ত উদাহরণটি মন্দাক্রান্তা ছন্দে রচিত। উদাহরণটির ছয় অক্ষরে যতি হয় অর্থাৎ অব্যয় পদের 'তি' অক্ষরে যতি হয়েছে। যা অব্যয়টির একটি ভাগ মাত্র সুতরাং এখানে অব্যয়ে একাক্ষরাত্মক যতি দোষ হয়েছে।

উপর্যুক্ত যতি দোষের আলোচনায় বোঝা যায় পাদের মধ্যে বিরাম নিলে এবং যদি ছন্দ স্বাভাবিক লয় বা গতি হারিয়ে ফেলে তাহলে সেই বিরাম স্থান যতি দোষে পরিণত হয়। পাদের মধ্যে নির্দিষ্ট স্থানে

যতি গ্রহণ আবশ্যক। কিন্তু নিয়ত পাঠের ব্যাঘাত ঘটিয়ে যতি গ্রহণ, কর্ণকটুতার সৃষ্টি করে। নিয়ত পাঠকালীন যতি গ্রহণে যে ছন্দ ভঙ্গ হয়, তার একটি উদাহরণও প্রাপ্ত হয়। যেমন-

যাবচ্ছৃঙ্গারসারস্বতমিহ জয়দেবস্য বিষ্বগ্বচাংসি।[১৭]

উক্ত উদাহরণটির গণনির্ণয় করলে দেখা যায়- ম-র-ভ-ন-য-য-য অর্থাৎ স্রগ্ধরা ছন্দে রচিত। স্রগ্ধরা ছন্দের নিয়মানুসারে প্রতি সাত অক্ষরে যতি হয়। অর্থাৎ 'জয়দেবস্য' পদটির 'দে' অক্ষরটি এই ছন্দের চৌদ্দতম অক্ষর, সুতরাং এখানে যতি হবে। এই 'জয়দেবস্য' পদটির সম্পূর্ণ উচ্চারণ করা গেল না, যার কারণে স্বাভাবিক ভাবেই ছন্দের গতি বিনষ্ট হল। এমন ছন্দ ভঙ্গ পাঠকের কাছে সর্বদা শ্রুতিকটুতা উৎপন্ন করে।

যতি নিয়ম

ছন্দশাস্ত্রীয় আলোচনায় যতি নিয়মের উল্লেখও পাওয়া যায়। যেমন-

i) স্বরসন্ধির ক্ষেত্রে সন্ধির পূর্ব ও পর দুটি স্থানেই একাদেশ হয়। কখনও পূর্বান্তবৎ আবার কখনও পরাদিবৎ। এ বিষয়ে আচার্য পাণিনির সূত্র হল 'অন্তাদিবচ্চ' (৬/১/১৮৫) অর্থাৎ এক আদেশের এই বিধান পূর্বের শেষ বর্ণের ন্যায় অথবা পরের প্রথম বর্ণের ন্যায় হয়। যেমন, মেঘদূত গীতিকাব্যের একটি উদাহরণ হল-

স্যাদস্থানোপগতযমুনাসঙ্গমেবাভিরামা।[১৮]

মন্দাক্রান্তা ছন্দে রচিত এই শ্লোকে প্রথম চার অক্ষরে অর্থাৎ 'নো' স্থানে যতি হয়। এখানে অ + উ = ও হয়, এই একাদেশ পূর্বান্তবৎ কার্য করে।

পরাদিবৎ একাদেশের ক্ষেত্রেও যতি হয় এবং তার একটি সুন্দর উদাহরণও প্রাপ্ত হয়। যেমন-

অন্তেবাসিদয়ালুরুজ্ঝিতনযেনাসাদিতো জিষ্ণুনা।[১৯]

উদাহরণটি শার্দুলবিক্রীড়িত ছন্দে রচিত। এই ছন্দের গণগুলি হল যথাক্রমে ম, স, জ, ত, ত, গ। ঊনবিংশতি অক্ষরের এই ছন্দে প্রতি চরণের দ্বাদশ অক্ষর ও পরে সপ্তম অক্ষরে যতি হয়। উক্ত উদাহরণের দ্বাদশ অক্ষর 'যে' এই অক্ষরে যতি হয়। ন কারের উত্তরবর্তী অ কারের এবং তার পরবর্তী আ কারের স্থানে একাদেশ হয় অর্থাৎ 'নাসাদিতে' এই পরাদিবৎ কার্য উৎপন্ন হয়।

অনেক ক্ষেত্রে পরাদিববৎ ভাব ব্যঞ্জন বর্ণের ক্ষেত্রেও দেখা যায়। যেমন-

ইত্যৌৎসুক্যাদপরিগণয়ন্ গুহ্যকস্তং যযাচে।[২০]

উক্ত উদাহরণটি মন্দাক্রান্তা ছন্দে রচিত এবং ষষ্ঠ অক্ষরের যতি স্থানে 'দ' পরাদিবৎ কার্য উৎপন্ন করে।

ii) যনাদেশেও পরাদিবৎ হয়, এই নিয়ম মেনে যতি স্থানের নির্দেশ আছে। যেমন-

বিততঘনতুষারক্ষোদশুভ্রাংশুপূর্বা—
স্ববিরলপদমালাং শ্যামলামুল্লিখন্তঃ।।[২১]

উক্ত উদাহরণে 'পূর্বাসু' এবং 'অবিরল' পদের সন্ধিতে যনাদেশ হয়েছে। পরপদের আদি বর্ণ অচ্ 'স্ব' পরাদিবৎ হয়ে যায়।

iii) চ আদি নিপাতের ক্ষেত্রে পূর্ব থেকেই নিত্য সম্বন্ধ থাকে। অর্থাৎ তার পূর্বে যতি নির্দেশ করা উচিত নয়। যেমন-

স্বাদু স্বচ্ছং চ হিমসলিলং প্রীতয়ে ন স্যাৎ।[২২]

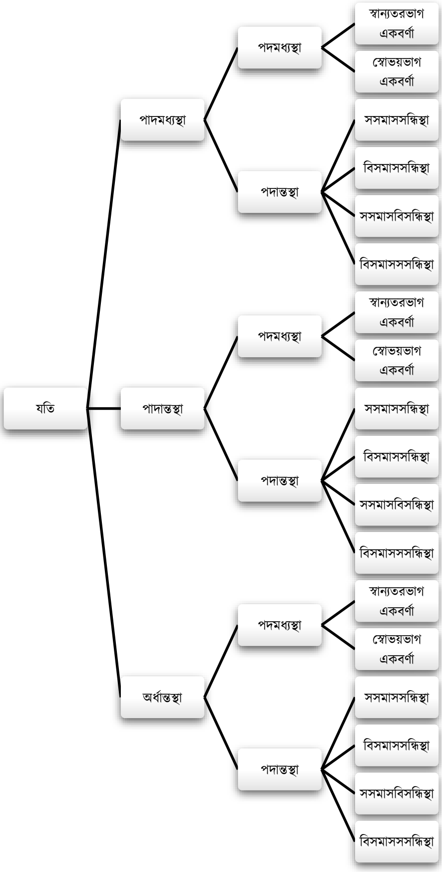
এখানে পূর্ব অন্বিতার্থ অভিধা হওয়ায় ‘চ’ শব্দের পূর্বে যতি হয় না। এমন স্থলে যতি প্রয়োগের পর ‘চ’ এর ব্যবহার অসাধু। আবার যতির পূর্বে ‘প্র’ প্রভৃতি শব্দের পর যতি উচিত নয়। যেমন-

দুঃখং মে প্রক্ষিপতি হৃদয়ে দুঃসহস্ত্বদ্বিযোগঃ।[২৩]

উক্ত উদাহরণটি মন্দাক্রান্তা ছন্দে রচিত এবং প্রতি চার অক্ষরে যতির বিধান আছে। কিন্তু ‘প্র’ প্রভৃতির পর যতি নিষেধ।

উপর্যুক্ত বিধান গুলি যতির মুখ্য নিয়ম। যতির মহত্ত্ব নিরূপণ পূর্বক আচার্যগণ যতি বিষয়ে ভিন্ন ভিন্ন মতের উপস্থাপন করেছেন। আচার্য বামন *কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি* গ্রন্থে বৃত্তিদোষকে পৃথক যতি দোষ রূপে সিদ্ধান্ত দিয়েছেন। আচার্য বামনের মতে- ‘ন বৃত্তদোষাত্ পৃথগ্ যতিদোষো বৃতস্য যত্যাত্মকত্বাৎ।’[২৪] দুঃখভঞ্জন কবি তাঁর *বাগ্বল্লভ* গ্রন্থে মাত্রাবৃত্ত ছন্দে যতি আবশ্যক এবং বর্ণবৃত্তির ক্ষেত্রে যতি বিকল্পিত বলেছেন। যতি বিষয়ে দুঃখভঞ্জন কবির মত হল- ‘বর্ণবৃত্তি বিভাষা।’[২৫] দুঃখভঞ্জন কবি যতি বিষয়ে উদলক, শ্বেত, মাণ্ডব্য, প্রমূখ আচার্যগণের সঙ্গে সঙ্গে অগস্ত্য মুনির বিশেষ মত প্রদর্শন করেছেন। যেমন- ‘কিন্তু ন্যভিলষতিতরাং কুম্ভজন্মোভয়ত্র।’[২৬]

পিঙ্গল আচার্যের *ছন্দঃসূত্রের* সপ্তম অধ্যায়ের প্রারম্ভে ভাস্কররায় তাঁর ভাষ্যে যতির ১৮ প্রকার ভেদ স্বীকার করেছেন।[২৭] তাঁর মতে প্রথমত যতির তিনটি প্রকারভেদ-



নির্দিষ্ট অক্ষর সংখ্যার পর যতি বা বিশ্রাম স্থান গ্রহণ করা হয়। দীর্ঘ পংক্তি বা শ্লোক পাঠকালীন বিশ্রাম স্থানের বিশেষ প্রয়োজন। এই বিশ্রাম কোথায় কোথায় বা কততম অক্ষরে নেওয়া উচিত ইত্যাদি নিয়মের নির্ধারণ পূর্ববর্তী ছন্দশাস্ত্রীয় আচার্যগণ নিশ্চিত করেছেন। সহজে পদার্থের জ্ঞান করায় কিংবা সহজে সংখ্যার বোধ হয় – এমনই কিছু প্রচলিত লৌকিক শব্দ বা পদার্থের সংযোগে ছন্দের লক্ষণ নিরূপণ করা হয়। যাতে পাঠক সেই সংখ্যা বাচক পদটি পাঠ করে বাণীর কততম স্থানে যতি হবে তা সহজেই জানতে সমর্থ হয়। আসলে সংখ্যা বাচক লোক-ব্যবহারমূলক শব্দ প্রয়োগের কারণ হল, অধিক সরলতার সঙ্গে পাঠকের সমীপে যতি স্থানের বিষয়টি উপস্থাপন করা। যেমন- শালিনী ছন্দের লক্ষণ খেয়াল করলে দেখা যায়- 'মাত্তৌ গৌ চেচ্ছালিনী বেদলোকৈঃ।' এখানে বেদ পদের দ্বারা চারবেদ- এই অর্থকে প্রতিপাদন করে, অর্থাৎ চার সংখ্যাকে বোঝাচ্ছে। অপরদিকে লোক পদের দ্বারা সপ্তলোককে বোঝানো হচ্ছে অর্থাৎ এখানে সাত সংখ্যাকে বোঝাচ্ছে। এভাবেই কোনও বাণী শালিনী ছন্দে রচিত হলে, তার প্রতিটি চরণের চার এবং সাত অক্ষরে যতির স্থান হবে।

ছন্দের লক্ষণে লোক-ব্যবহার সম্বন্ধীয় কিছু সংখ্যা সূচক পদের দ্বারা যতি নির্দেশের বিধান করা হয়েছে।[২৮]

যতিসূচক শব্দ সমূহ

সংখ্যা	সংখ্যা বাচক শব্দসমূহ	সংখ্যা	সংখ্যা বাচক শব্দসমূহ
০	আকাশ	৮	বসু, সিদ্ধি, যাম
১	চন্দ্রমা, পৃথিবী	৯	দ্রব্য, গ্রহ
২	বাহু, পক্ষ, নেত্র	১০	দিশা, অবতার
৩	গুণ, রাম, তাপ, কাল, অগ্নি	১১	রুদ্র, শিব
৪	চতুঃ, বেদ, বর্ণ, ফল, অর্থ, অবস্থা, যুগ, আশ্রম, ধাম, সমুদ্র	১২	অর্ক, সূর্য, রাশি, মাস্ক
৫	শর, বাণ, ইন্দ্রিয়, ভূত, তত্ত্ব	১৩	ভুবন
৬	শাস্ত্র, রাগ, ঋতু, রস, তর্ক	১৪	বসু, সিদ্ধি, যাম
৭	অশ্ব, মুনি, স্বর, লোক		

ছন্দ বিধানে ছন্দের যতি বিষয়ে ছন্দঃশাস্ত্রীয় আচার্যগণের মধ্যে মতপার্থক্য লক্ষ করা যায়। এ বিষয়ে দুইটি মতের উল্লেখ পাওয়া যায়-

i) যতি স্বীকৃত মত

ii) যতি অস্বীকৃত মত

ছন্দে যতিকে মান্যতা দেওয়া প্রমুখ আচার্যগণ হলেন- পিঙ্গল, বশিষ্ঠ, কৌণ্ডিন্য, কপিল তথা কম্বল মুনি এবং দণ্ডী। অপরদিকে ভরত, কোহল, মাণ্ডব্য, অশ্বতর, সৈতব প্রমুখ আচার্যগণ যতির গুরুত্ব স্বীকার করেন না।[২৯] যতি বিষয়ে সূক্ষ্ম দৃষ্টিতে বিচার করলে বোঝা যায় যে, অক্ষর সংখ্যার দিক দিয়ে ছোট বা বড় সমস্ত ছন্দতেই যতি স্বীকার যুক্তিযুক্ত। কারণ কোনও ছন্দের পাঠ করলে, চরণের বিশেষ বিশেষ স্থানে যেমন বিশ্রাম প্রয়োজন হয় তেমনি অনেক স্থানে নিয়ত পাঠ করারও প্রয়োজন হয়। তাই নির্দিষ্ট স্থানে বিশ্রাম নেওয়ার বিধান থাকা খুব জরুরী। আসলে শ্রুতিকটুতার সৃষ্টি না করাই হল উদ্দেশ্য।

ছন্দঃকে স্বস্বর এবং সঙ্গীতাত্মক করার উপযুক্ত তত্ত্ব হল যতি। কতিপয় আচার্য যতির সুশ্রাব্যতা বিষয়ে বলেছেন-

এবং যথা যথোদ্বেগঃ সুধিয়ো নোপজায়তে।
তথা তথা মধুরতানিমিত্তং যতিরিষ্যতে।।[৩০]

অর্থাৎ যে যতি শ্রবণে মধুরতার সৃষ্টি করে, সেই যতিই আদরনীয় এবং সেই যতি শ্রুতিমধুরতার ক্ষেত্রে উপযোগী, যে যতি নিয়ম বিধিবদ্ধ।

উপসংহার

যতি বিষয়ে সূক্ষাত্মক দৃষ্টিতে বিচার করলে ছোট বা বড় সমস্ত ছন্দেই যতি স্বীকার যুক্তিসঙ্গত বলে মনে হয়। ছন্দ পরম্পরায় যতি ব্যবহারের কয়েকটি বিশেষ দিক লক্ষ করা যায়। প্রথমত, সুর-ঝংকার সৃষ্টি করে শ্রুতিমাধুর্য্য উৎপন্ন করা হল ছন্দ তথা যতির প্রধান উদ্দেশ্য। ছন্দে যতি স্বীকার না করলে ছন্দের সুশ্রাব্যতা বিনষ্ট হতে পারে, তাই ছন্দের স্বস্বর এবং সঙ্গীতাত্মক প্রস্তুতির জন্য যতি এক সাধক তত্ত্ব। যতি অনুসারে পাঠ করলে শ্রবণীয়তার দিক দিয়ে প্রভাবশালী যেমন হয়, তেমনি রচনার বাচ্যার্থ বোধের পূর্বেই বর্ণবিষয়ক বোধও উৎপন্ন হয়। উদাহরণরূপে মন্দাক্রান্তা ছন্দের পাঠ যতি অনুসারে করা হলে ছন্দের প্রসঙ্গ বিয়োগাত্মক শৃঙ্গার নাকি করুণ তা শ্রবণকর্তা অনায়াসেই অনুধাবন করতে পারেন। তবে এক্ষেত্রে বলতে হয়, চরণের অন্তিম পদের মধ্যে যতি না হয়ে পাদান্তে হলে, যতি বেশি শ্রুতিসুখদ হয়। যেমন-

লভেত সিকতাসুতৈলমপি যত্নতঃ পীডযন্।[৩১]

প্রকৃত পৃথ্বী ছন্দের আট অক্ষরে যতি হয় কিন্তু 'তৈ' এই অক্ষরে পদ সমাপ্ত হয়নি, যা শ্রবণে উদ্বেগ উৎপন্ন করে।

দ্বিতীয়ত, উপযুক্ত স্থানে বাধা সৃষ্টি করে হৃদয়ের গভীর ভাবকে পরিপূর্ণতা প্রদান করা হল যতির অপর একটি প্রধান উদ্দেশ্য। কালিদাস, ভবভূতি, ভট্টনারায়ণ আদি মহাকবিগণ মন্দাক্রান্তা ছন্দের প্রয়োগে নায়ক-নায়িকার বিরহের চিত্রকে কাব্যে তুলে ধরেছেন। মন্দাক্রান্তা ছন্দের চার, ছয় এবং সর্বশেষ সাত অক্ষরে যতির সন্নিবেশ বিয়োগান্তক শৃঙ্গারকে উপস্থাপন করে। অনুরূপ মালিনী ছন্দের আট অক্ষরে এবং সাত অক্ষরে যতির সন্নিবেশে আন্তরিক ভাব প্রকাশে সাহায্য করে। যেমন-

সরসিজমনুবিদ্ধং শৈবলেনাপি রম্যং
মলিনমপি হিমাংশোর্লক্ষ্ম লক্ষ্মীং তনোতি।

ইয়মধিকমনোজ্ঞা বল্কলেনাপি তন্বী
কিমিব হি মধুরাণাং মণ্ডনং নাকৃতীনাম্।।[৩২]

নায়িকাকে প্রথম দর্শনে নায়কের হৃদয়ে যে ব্যাকুলতা উৎপন্ন হয়েছে তা যতি সহযোগে পাঠ করলেই অনায়াসে অনুভব করা যায়। শার্দূলবিক্রীডিত ছন্দও যতি সহযোগে উচ্চারণ করলে বীর রসের ভাব উৎপন্ন করে। অনুরূপ ভক্তিভাবের ক্ষেত্রে শিখরিণী।

তৃতীয়ত, সংস্কৃত হল সমাসবদ্ধ ভাষা। সংস্কৃত কাব্যে ব্যবহৃত বিভিন্ন সমাসের অঙ্গভূত পদসমূহের অর্থ নিরূপণের ক্ষেত্রেও যতি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। বিবিধ অর্থ সমন্বিত কাব্যের ব্যাখ্যাকার তথা বৃত্তিকারের প্রতিপাদিত অর্থ ছাড়াও কবির অভীষ্ট অর্থ যতি নিয়মের মাধ্যমে স্ফুট হয়। যেমন, *নৈষধীয়চরিত* গ্রন্থে – 'তব বর্ত্মনি বর্ততাং শিবম্।'[৩৩] এই শ্লোকে 'নিবর্ততাং শিবম্' এই বিপরীত অর্থ কবির অভীষ্ট নয়, এটি যতি নিয়মের দ্বারাই স্পষ্ট হয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. যতির্বিচ্ছেদঃ। *ছন্দঃসূত্র* ৬/১।

২. তাং বিচ্ছেদবিরামাদ্যৈঃ পদৈরত্র প্রযুজ্যতে। *ছন্দঃকৌস্তুভ* ১/২২।

৩. মধুসূদন শাস্ত্রী (সম্পা.), *নাট্যশাস্ত্র* ১৪/৯০।

৪. ডঃ ব্রহ্মানন্দ ত্রিপাঠী (সম্পা.), *ছন্দোমঞ্জরী* ১/১২।

৫. যতিঃ পদচ্ছেদঃ। শ্রী এম. রামকৃষ্ণ কবি (সম্পা.), *জনাশ্রয়ী ছন্দোবিচিতি* ১/৪০।

শ্লোকেষু নিযতস্থানে পদচ্ছেদং যতিং বিদুঃ। রঙ্গাচার্য শাস্ত্রী (সম্পা.), *কাব্যাদর্শ* ৩/১৫২।

যতিশ্ছন্দোঽধিরূঢানাং শব্দানাং যা বিধারণা। সি শঙ্কর রায় শাস্ত্রী (সম্পা.), *কাব্যালংকার* ৪/২৪।

যতির্বিচ্ছেদসজ্ঞিতা। বলদেব উপাধ্যায় (সম্পা.), *বৃত্তরত্নাকর* ১/১২।

যতিং জিহ্বেষ্ট বিশ্রামস্থানমাহুর্মনীষিণঃ। তাং বিচ্ছেদ বিরামাদৈঃ পাদৈরত্র প্রযুঞ্জতে।। *ছন্দঃকৌস্তুভ* ১/২১।

৬. *ছন্দঃসূত্র* ৬/১, হলাযুধকৃত বৃত্তি।

৭. প্রাগুক্ত, *বৃত্তরত্নাকর* ১/১১।

৮. মধুসূদন শাস্ত্রী (সম্পা.), *তদেব* ১/১২, নারায়ণী টীকা অংশ।

৯. *তদেব।*

১০. *মেঘদূত,* পূর্বমেঘ ১।

১১. *ছন্দঃসূত্র* ৬/১, হলাযুধকৃত বৃত্তি।

১২. *তদেব।*

১৩. ডঃ বেছন ঝা (সম্পা.) *কাব্যালংকারসূত্র* ২/২/৪, সংস্কৃত ব্যাখ্যা অংশ।

১৪. মধুসূদন শাস্ত্রী (সম্পা.), *বৃত্তরত্নাকর* ১/১২, নারায়ণী টীকা অংশ, পৃ. ৬২।

১৫. *তদেব।*

১৬. *তদেব।*

১৭. শ্রী কেদারনাথ শর্মা (সম্পা.), *গীতগোবিন্দকাব্য* ১২/৪, পৃ. ৬৯।

১৮. *মেঘদূত,* পূর্বমেঘ ৫১।

১৯. ডঃ শিবরাজ শাস্ত্রী (সম্পা.), *বেণীসংহার* ৩/৯, পৃ. ১০০।

২০. *মেঘদূত,* পূর্বমেঘ ৫।

২১. *ছন্দঃসূত্র* ৬/১, হলাযুধকৃত বৃত্তি।

২২. *তদেব।*

২৩. *তদেব।*

২৪. প্রাগুক্ত, *কাব্যালংকারসূত্র* ২/২/৫।

২৫. শ্রী দেবীপ্রসাদ কবিচক্রবর্তী (সম্পা.), *বাগ্বল্লভ* ১/৪৫।

২৬. *তদেব* ১/৪৬।

২৭. প্রো. শ্রীকিশোর মিশ্র (সম্পা.), *ছন্দঃশাস্ত্র কা উদ্ভব এবং বিস্তার,* পৃ. ২৬৫।

২৮. বলদেব উপাধ্যায় (সম্পা.), *বৃত্তরত্নাকর* ১/১২।

২৯. বাঞ্ছন্তি যতিং পিঙ্গল-বশিষ্ঠ-কৌণ্ডিন্য-কপিল-কম্বলমুনয়ঃ। নেচ্ছন্তি ভরত-কোহল-মাণ্ডব্যাশ্বতর-শৈতবাদ্যাঃ কেচিৎ।। জয়কীর্তি, *ছন্দোঽনুশাসন* ১/১৩।

৩০. পণ্ডিত শরৎচন্দ্র শাস্ত্রী (সম্পা.), দেবেশ্বরকৃত *সটীক-কবিকল্পলতা* ১/১/৩৩ পৃ. ২১৬।

৩১. *নীতিশতক*, ৫।

৩২. *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্* ১/১৮।

৩৩. *নৈষধীয়চরিত* ২/৬২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অষ্টাধ্যায়ী। সম্পা. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৭ (তৃতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ২০০৪)।

ঋগ্বেদ-প্রাতিশাখ্য। সম্পা. বীরেন্দ্র কুমার বর্মা। দিল্লি: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ১৯৭০।

কালিদাস। *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্।* সম্পা. সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১০।

কালিদাস। *মেঘদূত*। সম্পা. বৈদ্যনাথ ঝা শাস্ত্রী। বারাণসী: কৃষ্ণদাস একাডেমি, ২০০২।

কেদারভট্ট। *বৃত্তরত্নাকর*। সম্পা. এবং ব্যাখ্যা আচার্য বলদেব উপাধ্যায়। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৭।

_। _। সম্পা. এবং ব্যাখ্যা মধুসূদন শাস্ত্রী। বারাণসী: কৃষ্ণদাস একাডেমী, ১৯৯৪।

গঙ্গাদাস। *ছন্দোমঞ্জরী*। সম্পা. ব্রহ্মানন্দ ত্রিপাঠী। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতি প্রকাশন, ২০৩৫ সংবৎ (১৯৭৮)।

জনাশ্রয়। *জনাশ্রয়ী ছন্দোবিচিতি।* সম্পা. রামকৃষ্ণ কবি। তিরুপতি: তিরুমালায়-তিরুপতি দেবস্থানম্ প্রেস, ১৯৫০।

জয়দেব। *গীতগোবিন্দ।* সম্পা. কেদারনাথ শর্মা। বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ১৯৭৬।

দণ্ডী। *কাব্যাদর্শ।* সম্পা. রঙ্গাচার্য শাস্ত্রী। পুনা: ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট, ১৯৩৮।

দেবেশ্বর। *সটীক-কবিকল্পলতা।* সম্পা. শরৎ চন্দ্র শাস্ত্রী। কলিকাতা: এশিয়াটিক সোসাইটি অফ বেঙ্গল, ১৯২৩।

দুঃখভঞ্জন কবি। *বাগ্বল্লভ।* সম্পা. দেবীপ্রসাদ কবিচক্রবর্তী। বনারস: চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ১৯৩৩।

নিদানসূত্র। সম্পা. কে. এন ভটনগর। দিল্লি: মেহরচান্দ লছমনদাস, ১৯৭১।

নীতিশতকম্। সম্পা. সুরেশ কুমার অবস্থি। বারাণসী: চৌখাম্বা প্রকাশন, ২০১১।

নৈষধীয়চরিতম্। সম্পা. শিবদত্ত শর্মা। মুম্বাই: নির্ণয় সাগর প্রেস, ১৮৯৪।

প্রভুপাদ, রাধাদামোদর। *ছন্দঃকৌস্তুভ*। সম্পা. হরিদাস শাস্ত্রী। বলদেব বিদ্যাভূষণকৃত গোবিন্দভাষ্য সহ। বৃন্দাবন: শ্রীগদাধরগৌরহরি প্রেস, ১৯৯০।

পিঙ্গলাচার্য। *ছন্দঃসূত্র।* সম্পা. সীতানাথসামাধ্যায়িভট্টাচার্য। কোলকাতা: জানকীনাথ কাব্যতীর্থ এন্ড ব্রাদার্স ছাত্র প্রকাশালয়, ১৯৩১।

বামন। *কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি।* সম্পা. বেছন ঝা। গোপেন্দ্র ত্রিপুরহরকৃত *কাব্যালঙ্কারকামধেনু* টীকা সহ। বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ১৯৭১।

ভট্টনারায়ণ। *বেণীসংহার।* সম্পা. শিবরাজ শাস্ত্রী। মেরঠ: সাহিত্য ভাণ্ডার, ১৯৭৯।

ভামহ। *কাব্যালংকার।* সম্পা. সি. শঙ্কর রাম শাস্ত্রী। মাদ্রাস: শ্রী বালমনোরমা প্রেস, ১৯৫৬।

মিশ্র, কিশোর। *ছন্দশাস্ত্র কা উদ্ভব এবং বিস্তার।* বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৬।

ভরতমুনি। *নাট্যশাস্ত্র।* সম্পা, মধুসূদন শাস্ত্রী। অভিনবগুপ্ত কৃত *অভিনবভারতী* টীকা সহ (দ্বিতীয় ভাগ)। বারাণসী: বেনারস হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৭৫।

শাংখ্যায়ন শ্রৌতসূত্র। সম্পা. আলফ্রেড হিলব্র্যান্ড। কলকাতা: ব্যাপটিস্ট মিশন প্রেস, ১৮৮৮।

শূদ্রক। *মৃচ্ছকটিক।* সম্পা. অবিনাশ চন্দ্র দে এবং শুভেন্দু কুমার সিদ্ধান্ত। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০১।

সরকার, দেবার্চনা। *সেকেলে।* কোলকাতা: বলরাম প্রকাশনী, ২০০৪।

Mitra, Arati. *Origin And Development of Sanskrit Metrics.* Calcutta: The Asiatic society, 1989.

জৈন পণ্ডিত বিনয়সাগর এবং তাঁর ভোজ-ব্যাকরণের সংক্ষিপ্ত ইতিবৃত্ত

কে. সায়ন্তনী রেড্ডি, সূর্যকান্ত সুত্রধর

সংক্ষিপ্তসার

পাণিনি-র *অষ্টাধ্যায়ী*-কেন্দ্রিক সংস্কৃত ব্যাকরণগ্রন্থ রচনার ধারা; মূলব্যাকরণ গ্রন্থ (*সারস্বত, মুগ্ধবোধাদি*) ও তার টীকা-টীপ্পনী রচনার মধ্যদিয়ে প্রবাহিত হলেও ষোড়শ শতাব্দির পরবর্তীকালে সহজে সংস্কৃতভাষা শিক্ষাদানের উদ্দেশ্যে সারগ্রন্থ আকারে কিছু গ্রন্থ লেখা শুরু হয়, আলোচ্য ভোজব্যাকরণ গ্রন্থটি তার মধ্যে অন্যতম। ভোজব্যাকরণ কচ্ছরাজ ভোজমল্লের আদেশে অনুভূতিস্বরূপাচার্যের সারস্বতপ্রক্রিয়ার অনুকরণে রচিত হলেও এটি সাধারণ টীকাগ্রন্থরূপ নয়, ছন্দোবদ্ধভাবে রচিত স্বতন্ত্র একটি গ্রন্থ। এই ব্যাকরণের রচয়িতা মহামোহপাধ্যায় বিনয়সাগর সূরি, যিনি অচলগচ্ছাধিপতি কল্যাণসাগর সূরির অধীনস্থ জৈন পণ্ডিত ছিলেন। এই গ্রন্থটি ছাড়াও তিনি আরো কয়েকটি গ্রন্থ রচনা করেছিলেন। আলোচ্য এই প্রবন্ধে ভোজব্যাকরণের রচয়িতা ও তাঁর গ্রন্থের বিশেষ নিয়ে সংক্ষেপে আলোকপাত করা হয়েছে।

সূচক শব্দ

ভোজব্যাকরণ, সারগ্রন্থ, অপ্রচলিত-ব্যাকরণ, ছন্দোবদ্ধ।

ভারতবর্ষের বিভিন্ন প্রান্তের পুথি-সংরক্ষণকারী গ্রন্থাগারগুলির গ্রন্থের বিবরণাত্মক তালিকা (Descriptive Catalogue) থেকে বহু গ্রন্থ ও গ্রন্থকারের নামোল্লেখ সংস্কৃত সারস্বত সাধনার সুদীর্ঘ ইতিহাসকে ব্যক্ত করে। এই গ্রন্থতালিকাগুলিতে *'অষ্টাধ্যায়ী'* -র বিভিন্ন প্রকার বৃত্তি, টীকা-টীপ্পনী থেকে শুরু করে বিভিন্ন ব্যাকরণসম্প্রদায় যেমন; *কাতন্ত্র, সারস্বত, মুগ্ধবোধ, সুপদ্ম* প্রভৃতি গ্রন্থের উল্লেখ ছাড়াও এক-একটি প্রকরণকে কেন্দ্র করে রচিত গ্রন্থের সংখ্যাও কম নয়, যেমন- শ্রীন্যায়পঞ্চাননের *সুবন্তদীপিকা,* বৈদনাথের *সন্ধিপাদপংক্তি,* গুণরত্নসূরি-এর *ক্রিয়ারত্নসমুচ্চয়*। পাণিনি-র একটিমাত্র সূত্রকে কেন্দ্র করেও ব্যাকরণগ্রন্থ পাওয়া যায়, যেমন; পণ্ডিত মহাবৈয়াকরণ শেষকৃষ্ণ বিরচিত উপপদমতিঙ্ সূত্রব্যাখ্যা। বেদ থেকে বিদ্যাচর্চার ধারা যেমন ব্রাহ্মণ, আরণ্যক, উপনিষদাদির মধ্য দিয়ে বেদাঙ্গাদিতে প্রবাহিত হয়, ব্যাকরণশাস্ত্রেও তেমন মূল গ্রন্থ থেকে শাখাগ্রন্থ, টীকাগ্রন্থ বিদ্যাচর্চার ধারাকে অক্ষুন্ন রেখেছে। শব্দকে অনুপরমাণুতে বিশ্লেষণ করে তার অর্থোদ্ধার এবং তার ধাতুমূল নির্ণয় করা, দুই বেদাঙ্গ ব্যাকরণ ও নিরুক্ত উভয়ের কাজ, তার মধ্যে নিরুক্ত অর্থনির্ণয়ে এবং ব্যাকরণ ব্যুৎপত্তির মধ্য দিয়ে শব্দমূল নির্ণয়ে সমাবেশিত হয়।

ভাষা আগে, তারপর তার ব্যাকরণ সংস্কৃতভাষা লৌকিক ভাষারূপে যখন প্রচলিত ছিল তখন থেকেই তার ব্যাকরণ চর্চাও শুরু হয়েছে; পাণিনি সর্বপ্রথম এত বৃহত্ সংস্কৃতব্যাকরণকে সংক্ষিপ্ত সূত্রের আকারে নিয়ে আসেন। পাণিনি (700-600 B.C.E) অষ্টাধ্যায়ীকে সম্পূর্ণ করেছেন; আরও দুই বৈয়াকরণ বার্তিককার কাত্যায়ণ (500-350 B.C.E), মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি (150 B.C.E) বার্ত্তিক এবং ভাষ্য রচনার মধ্য দিয়ে পাণিনি সহ ত্রিমুনি আখ্যায় ভূষিত হয়েছেন। পাণিনি পরবর্তীকালে ব্যাকরণচর্চা অষ্টাধ্যায়ীকে ঘিরেই আবর্তিত হয়েছে, তা সূত্রক্রমেই হোক বা প্রক্রিয়াক্রমেই। সূত্রক্রমে ব্যাখ্যার পরবর্তীকালে দ্বাদশ শতকের সময়কালে একটি নতুন পদ্ধতি উদ্ভব হয়, যার দ্বারা সংস্কৃত-ব্যাকরণের কোন একটি প্রকরণ যেমন- প্রত্যয়, কারক, সমাস যেকোন একটির বিষয়ের উপর একটি অধ্যায় অনুধাবন করলে ঐ বিষয়ে সম্পূর্ণ জ্ঞানলাভ হয়, এই পদ্ধতির নাম প্রক্রিয়াক্রম। এই প্রক্রিয়াক্রমে অষ্টাধ্যায়ীর উপর ধর্মকীর্তির *রূপাবতার* থেকে শুরু করে *সিদ্ধান্তকৌমুদী* বহুগ্রন্থ রচিত হয়ে, টীকা-টীপ্পনী সহকারে প্রসিদ্ধলাভ করেছিল। সেই সময়কালে কিছু ব্যাকরণ সম্প্রদায় গড়ে উঠেছিল, যেগুলি *অষ্টাধ্যায়ী* এবং তার টীকা গ্রন্থকে কেন্দ্র করে প্রক্রিয়াক্রমেই রচিত। এই গ্রন্থগুলি কোন গ্রন্থের ব্যাখ্যা গ্রন্থ নয় মূল বা মৌলিক গ্রন্থ; যেগুলি সংস্কৃতভাষা সহজে শিক্ষার্থে এবং নিজসম্প্রদায়ের নাম প্রচারার্থে রচিত হয়েছিল। যেমন- হেমচন্দ্রের *হৈমশব্দানুশাসন,* সর্ববর্মনের *কাতন্ত্রব্যাকরণ,* অনুভূতিস্বরূপাচার্যের *সারস্বতব্যাকরণ,* বোপদেবের *মুগ্ধবোধ,* ক্রমদীশ্বরের *সংক্ষিপ্তসার* ইত্যাদি। এই গ্রন্থগুলির উপরেও বহু টীকা-টীপ্পনী রচিত হয়েছে; সমস্ত রকম বিচার-বিশ্লেষণের চেষ্টা

সম্পন্ন হলেও আগ্রহী বৈয়াকরণেরা থেমে থাকেননি, কোন না কোন মাধ্যমে নিজেদের কীর্তি তুলে ধরতে চেয়েছেন। এই মূল গ্রন্থ গুলি ভারতের বিশেষ কয়েকটি স্থানে অধিক প্রচলিত ছিল। যেমন- মুগ্ধবোধের প্রচলন বাংলায় ছিল, পরবর্তীকালে অষ্টাধ্যায়ীর প্রচলন আধিক্যে এর খ্যাতি ম্লান হয়ে যায়। এইরকম ব্যাকরণসম্প্রদায়গুলির প্রচার ও প্রসার সীমিত হয়ে গেলে, এদের খ্যাতি সুদৃঢ় করার প্রয়োজন আবশ্যিক হয়ে ওঠে; তখন বৈয়াকরণগণ ঐ গ্রন্থগুলিকে কেন্দ্র করে এক-একটি সারগ্রন্থ (Manuals & School Books) গড়ে তোলেন, যেগুলি অধ্যয়ন করলে সহজেই মূল সম্প্রদায়ের সম্পূর্ণ পরিচয় পাওয়া যায়। এই গবেষণা পত্রটি এইরকম একটি গ্রন্থকে নিয়ে, যা সারস্বত ব্যাকরণের একটি সারগ্রন্থ। এই গ্রন্থটির বিশেষ বৈশিষ্ট্য হল ব্যাকরণগ্রন্থ হলেও ছন্দোবদ্ধাকারে পদ্যকাব্যের ন্যায় রচিত। যদিও ব্যাকরণগ্রন্থ পদ্যের আকারে রচনা ভর্তৃহরির বাক্যপদীয় থেকে প্রচলিত। বাক্যপদীয় ব্যাকরণদর্শনের গ্রন্থ হলেও, ছন্দোবদ্ধ সাধারণ ব্যাকরণগ্রন্থও দুর্লভ নয়, যেমন- বৈজলভূপতির *প্রবোধচন্দ্রিকা,* মনুদাসের *ষট্-কারকটিপ্পনী*। গবেষণাপত্রের শীর্ষক গ্রন্থটি বিনয়সাগর সূরি রচিত *ভোজব্যাকরণ*। কচ্ছপ্রদেশের রাজা ভোজমল্লের পরিতুষ্টার্থে সারস্বতব্যাকরণ অনুকরণে আরও সহজভাবে সংস্কৃতভাষা অনুধাবনের জন্য ভোজব্যাকরণ রচনা করেন। বিস্ময়করব্যাপার হল যে, এই ভোজব্যাকরণ সারস্বতব্যাকরণ অনুকরণে রচিত হলেও সংস্কৃতব্যাকরণসাহিত্যের গ্রন্থকারগণ এই গ্রন্থটিকে সারস্বতব্যাকরণসম্প্রদায়ের অন্তর্ভূক্ত করে দেখাননি। পণ্ডিত যুধিষ্টির মীমাংসক[২] এই গ্রন্থকে লঘুকায় ব্যাকরণ হিসাবে উল্লেখ করেছেন মাত্র। পণ্ডিত গুরুপদ হালদার[৩] মহাশয় গ্রন্থটিকে অপ্রচলিত হীন(হারিয়ে যাওয়া) ব্যাকরণ গ্রন্থের অন্তর্ভূক্ত করেছেন। S.K Belvalkar[৪] ভোজব্যাকরণকে Lesser Manuals & School-books এর মধ্যে উল্লেখ করেছেন। Abhyankar & Shukla এবং R.S. Saini নিজেদের গ্রন্থে ভোজব্যাকরণ এর নামোল্লেখ পর্যন্ত করেননি।

সারস্বতব্যাকরণ এবং তার টীকাগ্রন্থের মধ্যে ভোজ-ব্যাকরণ

সারস্বতব্যাকরণ সম্প্রদায় অনুভূতিস্বরূপাচার্যের নামেই প্রসিদ্ধি লাভ করেছে। অনুভূতিস্বরূপাচার্য ৭০০ সূত্রের উপর এই প্রক্রিয়াগ্রন্থ রচনা করেছিলেন যদিও এবিষয়ে গবেষকগণের মধ্যে মতান্তর লক্ষ্যনীয়। সারস্বতব্যাকরণের প্রথম শ্লোকটি এইরূপ-

> ‘প্রণম্য পরমাত্মানং বালধী-বৃদ্ধীসিদ্ধয়ে।
> সারস্বতীমৃজুং কুর্বে প্রক্রিয়াং নাতিবিস্তরাম্’।। ১।।[৫]

ক্ষেমেন্দ্র তাঁর সারস্বতব্যাকরণের ওপর ‘*টীপ্পন*’ নামক টীকাগ্রন্থে টীকাকার ক্ষেমেন্দ্র সারস্বতের রচয়িতা হিসাবে নরেন্দ্রাচার্যের নামোল্লেখ করেছেন। অতএব হতে পারে নরেন্দ্রাচার্য এই ৭০০ সূত্রের রচয়িতা এবং অনুভূতিস্বরূপাচার্য এই গ্রন্থের ওপর প্রক্রিয়াগ্রন্থ লেখেন যা পরবর্তী সময়ে সারস্বত-ব্যাকরণের মূলগ্রন্থ হিসাবে পরিচিতি লাভ করে। অনুভূতিস্বরূপাচার্যের সারস্বতপ্রক্রিয়াকে বাদ দিয়ে সারস্বতব্যাকরণ সম্প্রদায়ের ২৫-টি টীকা গ্রন্থ পাওয়া যায়; তার মধ্যে মাত্র ৪ টি গ্রন্থই প্রকাশিত, এবিষয়ে গবেষকগণের দৃষ্টি আকর্ষণ করছি-[৬]

1.Amṛtabhārati’s *Subodhinī* (1497 A.D.)

2.Satyaprabodha Bhaṭṭāraka’s *Sārasvatadīpikā* (1498 A.D.)

3.Puñjarāja’s *Sārasvata-prakriyā* (1469-1500 A.D.)

4.Kṣmendra’s *Sārasvata-ṭippaṇa*

5. Muni candrakīrti’s *Subodhikā or Dīpikā* (Ed. Saṃ. Shastri Navkishor, Chaokhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi-1985)

6. Megharatna’s *Sārasvata-vyākaraṇadhuṇḍhika*

7. Vasudevabhaṭṭa’s *Sārasvata prasad(a)*

8. Rāmabhaṭṭa’s *Vidvatprabodhinī*

9. Jagannatha's *Sārapradīpikā*

10. Dhanesvara's *Kṣmendraṭippaṇa*

11. Kāśinātha's *Sārasvata bhāṣyaṃ*

12. Surasiṃha's *Sārasvatākhyātadīpikā*

13. Bhaṭṭa Gopāla's (not mention)

14. Sahajakīrti's *Sārasvata prakriyāvārttika*

15. Haṃsavijayagani's *Śabdārtha-candrikā*

16. Raghunātha's *Laghubhāṣyam*

17. Rāmāśrama's *Siddhānta-candrikā* (Ed. सं. शर्मा, रघुवंश, प्रः श्री वेङ्कटेश्वर प्रेस, मुम्बई, वि. सं-1925 A.D.)

18. Kṣemankara's (not mention)

19. Lokeśakara's *Tattvadīpikā*

20. Jinachandra's *Siddhāntaratnam* (Ed. सं मुनिजयन्तविजय, प्र. श्री यशोविजय जैनग्रन्थमाला, भावनगर)

21. Dayāratna's *Sārasvata-paribhāṣa*

22. Harideva's *Mitākṣarā*

23. Mahāmohopādhyāya Vinayasāgara's *Bhoja-vyākaraṇam* (Ed., Pub. Arya-jaya-kalyana-kendra, Mumbai, 1985)

24. Mādhava's *Sārasvata-siddhānta-ratnāvalī*

25. Maṇḍana's (not mentions)

ভোজ-ব্যাকরণ রচয়িতার সংক্ষিপ্ত পরিচয়:

গুজরাটের কচ্ছপ্রদেশে ষোড়শ-শতকে খেঙ্গার নামক রাজা নিজের চেষ্টায় শান্তি প্রতিষ্ঠা করেছিলেন। সেই রাজা নিজের কন্যাকে মুসলিম ধর্মাবলম্বনকারী রাজার সঙ্গে বিবাহ দেন। খেঙ্গার রাজার শান্তি প্রতিষ্ঠার ফলস্বরূপ তার পুত্র ভারমল্ল (১৫৮৫-১৬৩১ খৃ.) তার রাজত্বকালে ১৬৩১ খৃ. চিন্তারহিত হয়ে সাহিত্য ও ধর্মের অনুরাগী হয়েছিলেন। ভারমল্লের রাজত্বকালে অনেক জৈন-বণিক বাণিজ্যার্থে কচ্ছপ্রদেশে এসেছিলেন। এই বণিকগণ অচলগচ্ছেশ্বর শ্রীধর্মমূর্ত্তিসূরির প্রেরিত, তার অনুরোধে ও প্রার্থনায় বিদ্বান্ শ্রীকল্যাণসাগরসূরি কচ্ছপ্রদেশে এসেছিলেন এবং বাতরোগ পীড়িত রাজা ভারমল্লকে রোগমুক্ত করে তাকে জৈনধর্মে দীক্ষা দিয়েছিলেন। মহারাজ ভারমল্লের পুত্র ভোজমল্ল সংস্কৃতভাষার অনুরাগী হয়ে উঠেছিলেন; এই ভোজমল্লের শিক্ষার নিমিত্ত কল্যাণসূরি তাঁর শিষ্য শ্রীবিনয়সাগরসূরি-কে ভারমল্লের কাছে স্থাপন করেন। শ্রীবিনয়সাগর ভোজমল্লকে সারস্বতব্যাকরণ অধ্যয়ন করিয়েছিলেন এবং এই ভোজমল্ল কালক্রমে কচ্ছের সিংহাসন অলংকৃত করে নিজ গুরু-কে ব্যাকরণের অভ্যাস চিরস্থায়ী করার উদ্দেশ্যে সারস্বতব্যাকরণের ওপর গ্রন্থ লেখার জন্য অনুরোধ জানান। পণ্ডিত বিনয়সুন্দর এই আবেদনে সাড়া দিয়ে 'ভোজব্যাকরণ' রচনা করেন। www.worldcat.org[৭] থেকে পাওয়া তথ্যানুযায়ী মহামহোপাধ্যায় বিনয়সাগর রচিত *ভোজব্যাকরণ* সম্পাদনা করেছেন হরিশঙ্কর শাস্ত্রী- 'Bhojavyākaraṇam mahāpādhyaya; kālidāsātmajena hariśankareṇa Śāstriṇa saṃśodhitam, Mumbayyam: Nirṇayasāgara mudrālaye; 1918-1919'. এই সম্পাদিত গ্রন্থটিকে জয়দেব অরুণোদয় জানি (Jaydev Arunodaya Jani); গুজরাটি ভাষায় প্রকাশ করেন।

গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়- Baroda: Shree Kachchhi Achalagachchha, Jain Sangha, 1985. পরবর্তী সময়ে jaydev Arunodaya Jani তাঁর তত্ত্বধানে এই বিষয়ে দুটি গবেষণানিবন্ধ প্রকাশিত করেন। এগুলি হল-

1. Pāṇiniya Bhoja-vyākaraṇayoḥ tulanātmakaṃ adhyayanaṃ, K.R. Vaidya (Research Scholar), pub. The Maharaja Sayajirao University of Baroda, 1999.[৮]

2. Anubhūtisvarūpācārya- A Study, Joshi Milindkumar Sanatkumar (Research Scholar) pub. The Maharaja Sayajirao University of Baroda, 2005.

মহামোহপাধ্যায় বিনয়সাগর সূরি আহমেদাবাদ নগরের অধিবাসী ছিলেন। তার পিতার নাম ভীম ও মাতার নাম ছিল নাকু। বিনয়সাগর তাঁর পাণ্ডিত্যের জন্য মহামহোপাধ্যায় উপাধি পেয়েছিলেন অচলগচ্ছাধিপতি ধর্মমূর্তি (১৫২৮-১৬১৩ খৃ.)-র সময়কালে, ইনি যুগপ্রধানাচার্য কল্যাণসাগর সূরির দ্বিতীয় শিষ্য ছিলেন। পরবর্তী সময়ে বিনয়সাগর আচার্য পদ অলংকৃত করেন। বিনয়সাগরসূরি ষোড়শ শতাব্দির শেষ ভাগ থেকে সপ্তদশ শতাব্দি পর্যন্ত বর্তমান ছিলেন, ভোজব্যাকরণ ব্যতীত তাঁর আরো তিনটি গ্রন্থের নাম পাওয়া যায়; যেগুলি হল-

১. বিদ্বচ্চিন্তামণি[৯]

এই গ্রন্থটি ৪৮২ টি সূত্র দ্বারা নির্মিত, যদিও এবিষয়ে মতান্তর লক্ষ্য করা যায়। জয়দেব অরুণোদয় জানি এই গ্রন্থটির সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন করে গ্রন্থটির ৪৯০-টি সূত্র নির্ণয় করেছেন যদিও S.K. Belvalkar; গ্রন্থটির ৫৭০টি সূত্র ও ৯১-টি বার্ত্তিক নিয়ে গঠিত এরূপ বলেছেন।

২. অনেকার্থনামমালা[১০]

অনেকার্থনামমালা গ্রন্থটির অপর নাম অনেকার্থরত্নকোশ। এই গ্রন্থটি ১৬৫৬ খৃ. বিনয়সাগর রচনা করেন, গ্রন্থটিতে মোট ১৬৯-টি শ্লোক বিদ্যমান। এটি হিন্দিভাষার কোশগ্রন্থের-ই অনুরূপ।

৩. হিঙ্গলপ্রকর[১১]

এই গ্রন্থটি ১৬৫৪ খৃ. বিনয়সাগর কর্তৃক রচিত, গ্রন্থটি পাকশাস্ত্র বিষয়ক। খাদ্যপদার্থের তাত্ত্বিকাধ্যাত্মিক সাধনপ্রণালীর কথা এই গ্রন্থে আলোচিত হয়েছে। এই গ্রন্থে মোট ৩২-টি প্রক্রমাঃ এবং প্রত্যেক প্রক্রমায় চারটি করে অধ্যায় বিদ্যমান, শ্লোকগুলি অনুষ্টুপ ছন্দে রচিত। এই গ্রন্থটিতে প্রণতিপাদঃ, মৃষাবাদঃ, ক্রোধ ইত্যাদি অষ্টাদশ প্রকার পাপস্থান; দ্যূতক্রীড়া প্রভৃতি সাতপ্রকার ব্যসন; দানশীলতা, তপোভাব ইত্যাদি চারটি ধর্ম ছাড়াও জীনেন্দ্র-গুরুপূজা এবং যোগশাস্ত্র বিষয়ে আলোচনা আছে।

ভোজব্যাকরণ

মহামোহপাধ্যায় বিনয়সাগর তাঁর ভোজব্যাকরণ গ্রন্থে বলেছেন, এই গ্রন্থ কচ্ছরাজ ভারমল্লের সন্তুষ্টি প্রদানার্থে; রাজকুমার ভোজমল্লের শিক্ষাদানের নিমিত্ত রচিত। সম্পূর্ণ গ্রন্থটি ২১২৮-টি শ্লোকে রচিত যেখানে সারস্বত-ব্যাকরণের সূত্রগুলির সন্নিবেশ হয়েছে পদ্মের সুবাসে ভ্রমিত ভ্রমরের ন্যায়-

> অন্তর্ভূতানি সূত্রাণি রাজন্তে পদ্মরাজিষু।
> ভ্রমদ্-দ্বিরেফমালাসু পদ্মানীব সরোবরে।। ভোজব্যাকরণ ৩/২৪৪[১২]

ভোজব্যাকরণ, অনুভূতিস্বরূপাচার্যের সারস্বতসূত্রপ্রক্রিয়া গ্রন্থ থেকে লিখিত হওয়ায় সারস্বতের ন্যায় এই ব্যাকরণ গ্রন্থটি তিনটি বৃত্তিতে বিভক্ত ও বিষয় বিভাজন অনেকাংশেই এক। সারস্বতপ্রক্রিয়ায় সূত্র-বৃত্তির সঙ্গে কিছু স্থানে উদাহরণ, ব্যাখ্যা, উদ্ধৃতি প্রসঙ্গে শ্লোকেরও উল্লেখ আছে কিন্তু ভোজব্যাকরণ শ্লোকাকারে লেখা এবং শ্লোকের মধ্যেই সূত্র, উদাহরণ, ব্যাখ্যার একত্র সমাবেশ লক্ষ্য করা যায়। এই ব্যাকরণগ্রন্থটিতে মূলত অনুষ্টুপ্ ছন্দের ব্যবহার থাকলেও আর্যা, আর্যাগিতি, উপজাতি, বসন্ততিলক, মালিনী, শালিনী, শিখরিণী প্রভৃতি ছন্দের ব্যবহার রয়েছে। যেখানে সূত্রের অক্ষরপ্রামাণ্য বিষয়ে শঙ্কা দেখা যায়, সেখানে অষ্টাক্ষর সূত্রের উপস্থাপন করা হয়েছে। সূত্রপাঠ বিনা প্রক্রিয়া গ্রন্থের সাফল্য লাভ

হয়না, তাই স্থানে স্থানে বিনয়সাগর সূত্রের পাঠও দিয়েছেন। তিনি আলাদা করে কোনো ধাতুপাঠ ও গণপাঠের গ্রন্থ পৃথকভাবে রচনা করেননি, ভোজব্যাকরণের নির্দিষ্টস্থানে ধাতুপাঠ ও গণপাঠের আলোচনা করেছেন। যেমন- ভোজব্যাকরণের দ্বিতীয়বৃত্তিতে ভ্বাদিপ্রকরণ আলোচনা প্রসঙ্গে ২৫৩ টি ধাতুপাঠের উল্লেখ রয়েছে

পূর্বেই বলা হয়েছে এই ব্যাকরণ তিনটি বৃত্তি নিয়ে রচিত; এই তিনটি বৃত্তির প্রথমটিতে প্রস্তাবনাংশে তিনি লোকেশ ব্রহ্মার আরাধনা করে ক্রমান্বয়ে 'মাহেশ্বর সূত্র, সংজ্ঞাপ্রকরণ, স্বরসন্ধিপ্রকরণ, প্রকৃতিভাব, ব্যঞ্জনসন্ধি, বিসর্গসন্ধি, সপ্তবিভক্তি, স্বরান্তপুংলিঙ্গ, স্ত্রীলিঙ্গ, নপুংসকলিঙ্গপ্রকরণ, হসন্তপুংলিঙ্গ, স্ত্রীলিঙ্গ, নপুংসকলিঙ্গপ্রকরণ, যুস্মদ্-প্রকরণ, স্ত্রীপ্রত্যয়, বিভক্ত্যর্থপ্রকরণ, সমাসনিরূপণপ্রকরণ, তদ্ধিতাখ্যপ্রকরণ' প্রভৃতি বিষয়ে আলোচনা করেছেন।

পরের বৃত্তির প্রারম্ভে তিনি শ্রীধর বিষ্ণুর আরাধনা করে; 'ভ্বাদিপ্রক্রিয়া, ভ্বাদেরাত্মনেপদ-প্রক্রিয়া, ভ্বাদেরুভয়পদপ্রক্রিয়া এবং এই একই পদ্ধতিতে তিনি যথাক্রমে অদাদিগণ, হ্বাদি, দিবাদি, স্বাদি, রুধাদি, তনাদি, তুদাদি, ক্র্যাদি, চুরাদিগণ, ণ্যন্তপ্রক্রিয়া, স-প্রত্যয়প্রক্রিয়া, যঙ্-প্রক্রিয়া, যঙ্-লুক্ প্রক্রিয়া, আত্মনেপদব্যবস্থা, ভাবকর্মপ্রক্রিয়া, ল-কারার্থপ্রক্রিয়া' প্রভৃতি বিষয় নিয়ে আলোচনা করেছেন।

তৃতীয় বৃত্তি আরম্ভ হয়েছে শম্ভু-শিবের উপাসনা দিয়ে শুরু হয়েছে 'কর্তর্থপ্রক্রিয়া, নিষ্ঠাপ্রক্রিয়া, ক্বস্বাদিপ্রক্রিয়া, উণাদিপ্রক্রিয়া, তুমন্তপ্রক্রিয়া, কৃত্যপ্রক্রিয়া, স্ত্রীপ্রক্রিয়া' আলোচনা করে শেষে বিষ্ণুর স্তোত্রপাঠ করে গ্রন্থের অন্তে মঙ্গলাচরণ করেছেন-

> 'অবতাদ্বো হয়গ্রীবঃ কমলাকর ঈশ্বরঃ।
> সুরাসুরনরাকার-মধুপাপীতপঙ্কজঃ'।। ৩/২৫০[১৩]

রাজা ভোজের আদেশে ভোজস্মৃতি বা ধর্মপ্রদীপ নামে আরো একটি গ্রন্থ পাওয়া যায়, যার রচয়িতার নাম অজ্ঞাত। এই গ্রন্থের পুথি গুজরাটের কচ্ছ থেকে পাওয়া যায়, এটি আচার-ব্যবহার বিষয়ক একটি গ্রন্থ।

ভোজব্যাকরণ সারস্বত-ব্যাকরণের অনুসারী হলেও এখানে পাণিনিকৃত *অষ্টাধ্যায়ী*-র ও অনুকরনে রচিত বেশকিছু সূত্রের উল্লেখ পাওয়া যায়, সামান্য কিছু অংশের পরিবর্তন ও পরিমার্জন করেও ভোজব্যাকরণে সূত্রগুলি সন্নিবিষ্ট রয়েছে। যেমন- যুবোরনাকৌ (পা. ৭/১/১), হ্রস্বস্য পিতি কিতি তুক্ (৬/১/৭১) এই সূত্রদুটি হুবহু নেওয়া হয়েছে। 'এজেঃ খশ্' এই সূত্রটি ভোজব্যাকরণে 'এজাং খশ্', 'কর্তরি কৃৎ' সূত্রটি 'কৃৎ কর্তরি চ' এইভাবে ঈষৎ পরিবর্তন করা হয়েছে। এছাড়াও বেশকিছু বার্ত্তিকেরও অনুকরণ করা হয়েছে।

উপসংহার

ষোড়শ শতাব্দির পরবর্তী সময়ে সংস্কৃতভাষার প্রচার, প্রসার ও সহজে সংস্কৃতভাষাকে শিক্ষাদানের জন্য তৎকালীন রাজন্যবর্গের বিশেষ ভূমিকা ছিল। তাঁরা নিজ সভা-পণ্ডিতদের দ্বারা কখনো নিজ পুত্রদের শিক্ষাদানের উদ্দেশ্যে কখনো বা কোনো গ্রন্থের বহুল প্রচারের নিমিত্ত গ্রন্থ রচনা করাতেন। আলোচ্য এই গ্রন্থটিও রাজা ভারমল্ল নিজপুত্র ভোজমল্লকে ব্যাকরণ শিক্ষা দেওয়ার জন্য রচনা করিয়েছিলেন। প্রাচীনকালে রচিত প্রত্যেকটি গ্রন্থই অমূল্য তার রচনাশৈলীর বিশেষত্বে। এই ধরনের তথাকথিত অপ্রচলিত গ্রন্থগুলির অধ্যয়ন তৎকালীন সময়ের রাজন্যবর্গের ইতিহাস ও গ্রন্থমধ্যে থাকা রচয়িতার অসাধারণ প্রতিভাকে প্রকাশ করবে।

উল্লেখপঞ্জি

১. Descriptive Catalogue of Asiatic society Vol-VI, No-4501,4517 https://archive.org/details/lcMv_a-descriptive-catalogue-of-the-sanskrit-manuscripts-1931-vol.-vi-vyakarana-royal.

২. Yudhisṭhira Mimāṃsaka, *Saṃskrita vyākaraṇa Śāstra kā itihāsa,* https://archive.org/details/3_20200913_20200913_1432.

৩. হালদার, গুরুপদ। *সংস্কৃত ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস,* পৃ.৪৬২।

৪. S. K. Belvalkar, *Systems of Sanskrit Grammar*, pp. 115-116.

৫. सारस्वतव्याकरणम् (वृत्तित्रयात्मकम्), वासुदेव शर्मणा संस्कृतम्।

৬. https://archive.org/details/sarasvat_vyakaranam_023379_hr6 .

৭. Joshi, Milindkumar Sanatkumar. *Anubhūtisvarūpācārya- A Study.* 6th chapter. https://www.scribd.com/document/336581402/11-Chapter-6.

৮. প্রাপ্তিসূত্র: https://www.worldcat.org/title/Bhoja-vyakaraam/oclc/681879939.

৯. প্রাপ্তিসূত্র: https://shodhganga.inflibnet.ac.in:8443/jspui/handle/10603/59083.

১০. *তদেব,* তৃতীয় অধ্যায়, পৃ.৬৪।

১১. *তত্রৈব*

১২. *তত্রৈব*

১৩. *তত্রৈব*

১৪. *তদেব,* চতুর্থ অধ্যায়, পৃ.৯১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

Abhyankar, Kasinath Vasudev. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Belvalkar, S.K. *Systems of Sanskrit Grammar.* Kolkata: Sadesh, 2008.

Halder, Gurupada. *Vyākaraṇa darśanera Itihāsa*. Vol-1. Kolkata: New Mahamaya Press, 1350 vaṅgābda.

Saini, R.S. *Post-Paninian Systems of Sanskrit Grammar*. Delhi: Parimal Publications, 2007.

ভর্তৃহরি প্রণীত *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ড অবলম্বনে অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের ব্যাখ্যা ও তার মূল্যায়ণ

প্রিয়াঙ্কা বারিক

সংক্ষিপ্তসার

সংস্কৃত সাহিত্যে *বাক্যপদীয়* একটি উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ। এই গ্রন্থের মধ্যে ব্যাকরণদর্শনের গভীর তত্ত্বের আলোচনা পরিলক্ষিত হয়। ভর্তৃহরি *বাক্যপদীয়* নামক এই ব্যাকরণদর্শন গ্রন্থের জন্য সুপরিচিত। অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় উক্ত গ্রন্থটিকে অবলম্বন করে ব্রহ্মকাণ্ডে শব্দব্রহ্ম, শব্দতত্ত্ব, যর্থাথশব্দ, স্ফোটতত্ত্ব ইত্যাদি বিষয়গুলির স্পষ্টরূপে উপস্থাপন করেছেন। তিনি চিরাচরিত মতের সঙ্গে তাঁর নিজস্ব মতের সমন্বয় সাধন করে অভিনব আঙ্গিকে তুলে ধরেছেন।

সূচকশব্দ

শব্দব্রহ্ম, স্ফোট, শব্দতত্ত্ব, শব্দাদ্বৈতবাদ, অদ্বৈততত্ত্ব, অখণ্ডত্ব।

সংস্কৃত ব্যাকরণতত্ত্বের ইতিহাসে *বাক্যপদীয়* একটি উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ। সংস্কৃত ব্যাকরণের *অষ্টাধ্যায়ীতে* সংস্কৃত ভাষার গঠন নিয়ে অলোচনা করা হয়েছে। বার্ত্তিককার কাত্যায়ন এবং মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি ব্যাপকভাবে পাণিনির *অষ্টাধ্যায়ীর* সূত্রগুলির আলোচনা করেছেন। সেক্ষেত্রে একটি নতুন ভাষাতাত্ত্বিক দর্শনের সূত্রপাত হয়েছে। যা *বাক্যপদীয়* নামে পরিচিত। *বাক্যপদীয়* গ্রন্থটি হল একটি সমগ্র ব্যাকরণ দর্শনের গ্রন্থ। এই গ্রন্থটিতে ব্যাকরণদর্শনের ফলশ্রুতির ইতিহাস ব্যক্ত হয়েছে।

বৈদিক সাহিত্যে শব্দব্রহ্ম নিয়ে আলোচনা করা হয়েছে। যথার্থ শব্দ (শব্দব্রহ্মন্) এটি বৈদিক সাহিত্যে ব্রাহ্মণগ্রন্থে এবং উপনিষদে বর্ণিত হয়েছে। এই প্রসঙ্গে ভর্তৃহরির *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ডের প্রথম কারিকায় বলা হয়েছে –

> অনাদিনিধনং ব্রহ্ম শব্দতত্ত্বং যদক্ষরম্।
> বিবর্ত্ততেঽর্থভাবেন প্রক্রিয়া জগতো যতঃ।।[১]

এই শব্দব্রহ্মই মন পদার্থ প্রভৃতির সঙ্গে সংশ্লিষ্ট। এটি প্রজাপতি বাক্ বলে উল্লিখিত হয়েছে। প্রজাপতির অপর একটি সত্তা বাক্ হিসাবে প্রকাশিত হয়েছে। ঋগ্বেদে এটি ব্রহ্মার অন্যতম সক্রিয় শক্তি হিসাবে বর্ণিত হয়েছে। যেটি সৃষ্টিশীল নীতি (Productive Principle) কে অনুসরণ করে –

> অহং রুদ্রেভির্বসুভিশ্চরাম্যহমাদিত্যৈরুত বিশ্বদেবৈঃ।
> অহং মিত্রাবরুণোভা বিভর্ম্যহমিন্দ্রাগ্নী অহমশ্বিনোভা।।[২]

যজুর্বেদে বাক্-কে প্রজাপতির দৈবী শক্তি হিসাবে উল্লেখ করা হয়েছে, যা বাচস্পতি নামে পরিচিত। বাক্-কে আবার প্রজাপতির অপর সত্তা হিসাবে বর্ণনা করা হয়েছে। বাক্ এবং প্রজাপতি যে সমস্ত শক্তির উৎস তাও বর্ণিত হয়েছে। *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* বাক্-কে পরমব্রহ্ম বলা হয়েছে - বাগ্ বৈ সম্রাট্ পরমং ব্রহ্ম।[৩]

ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলে সরস্বতী শব্দটির উল্লেখ পাওয়া যায়। এই সরস্বতী শব্দটি ব্রাহ্মণ সাহিত্যে এবং পুরাণেও উল্লিখিত হয়েছে। সরস্বতী শব্দটির সঙ্গে বাক্ শব্দটি অঙ্গাঙ্গীভাবে জড়িত এবং এই সৃষ্টিশীল তত্ত্বও প্রজাপতির সঙ্গে সংশ্লিষ্ট। এই সরস্বতীকে নানাভাবে বর্ণনা করা হয়েছে। বায়ুও সরস্বতীর দ্বারা সৃষ্ট -

> সরস্বতীং যাং পিতরো হবন্তে দক্ষিণা যজ্ঞমভিনক্ষমাণাঃ।
> সহস্রার্ঘমিলো অত্র ভাগং রায়স্পোষাং যজমানেষু ধেহি।।[৪]

ভ্রূণের বিকাশ ও সরস্বতীর বাণীর উৎপত্তিস্থল হল মাতৃজঠর। এই সরস্বতী 'শব্দব্রহ্ম' নামেও পরিচিত। উপনিষদে বাক্ এবং প্রজ্ঞা যার মূলে আছে ওঁম্, তাও কিন্তু এই সরস্বতীকে আশ্রয় করে সৃষ্টি হয়েছে। *ঋগ্বেদে* পরিলক্ষিত হয় -

চত্বারি বাক্পরিমিতা পদানি তানি বিদুর্ব্রাহ্মণা যে মনীষণঃ।
গুহা ত্রীণি নিহিতা নেঙ্গয়ন্তি তুরীয়ং বাচো মনুষ্যা বদন্তি।।[৫]

অসীম শব্দার্থের তত্ত্বকে প্রথম ব্যাখ্যা করেছেন ভর্তৃহরি তাঁর *বাক্যপদীয়* গ্রন্থে। এই গ্রন্থের প্রথম কাণ্ড হল ব্রহ্মকাণ্ড, যেখানে শব্দব্রহ্মের মূল অংশ নিয়ে আলোচনা করেছেন। দ্বিতীয় কাণ্ডটি হল বাক্ কাণ্ড যেটিতে শব্দের প্রকৃতি, বাক্যের প্রকৃতি ইত্যাদি নিয়ে আলোচনা করা হয়েছে। তৃতীয় কাণ্ডটি হল প্রকীর্ণকাণ্ড, এটি হল সর্ববৃহৎ কাণ্ড যেখানে শব্দের এবং অর্থের সৃষ্টি ও উৎপত্তি নিয়ে আলোচনা করা হয়েছে। ব্যাকরণ হল শব্দশাস্ত্রের একটি উল্লেখযোগ্য অংশ। ব্যাকরণের মাধ্যমেই শব্দব্রহ্মকে লাভ করা যায় অসীম শব্দ প্রয়োগের মধ্য দিয়ে। *ধ্বন্যালোকের* প্রথমোদ্দ্যোতে অনুরূপ কথার উল্লেখ পাওয়া যায় – 'প্রথমে হি বিদ্বাংসো বৈয়াকরণাঃ, ব্যাকরণমূলত্বাৎ সর্ববিদ্যানাম্।'[৬]

বাক্যপদীয় গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ডের প্রথমেই যে শ্লোকটি উল্লিখিত হয়েছে, সেখানে 'অনাদিনিধনং' শব্দটি শব্দতত্ত্বের আদি-অন্ত রহিত এই অর্থকেই বোঝায়। 'অক্ষর' শব্দের অনেক অর্থ আছে। 'অক্ষর' হল বিকারশূন্য, এই কথাটি স্বোপজ্ঞ টীকা অনুসারে বলা হয়েছে। কেউ কেউ আবার অক্ষরের দ্বারা ব্যাপক অর্থকে বুঝিয়েছেন।[৭]

এই শব্দতত্ত্বকেই বৈয়াকরণেরা শব্দব্রহ্ম বলে ব্যাখ্যা করেছেন। কিন্তু এখানে কিছু কিছু প্রশ্ন দেখা যায়, এই জগৎটা কি শব্দব্রহ্মের বিবর্ত্ত? অথবা পরিণাম? এই ব্যাপারে ভর্তৃহরি তাঁর *বাক্যপদীয়* গ্রন্থে বিকার বা পরিণাম, বিবর্ত্ত এই বিষয়গুলির ব্যাখ্যা করেছেন। বিবর্ত্ত কি? আচার্য ভর্তৃহরি গ্রন্থের প্রারম্ভে বিবর্ত্ততে এই ক্রিয়াপদটি প্রয়োগের মাধ্যমে বিশাল প্রপঞ্চকে শব্দব্রহ্মের বিবর্ত্ত, পরিণাম নয় তা সূচিত করেছেন। আবার শঙ্করাচার্য তাঁর অদ্বৈতবাদে জগৎকে ব্রহ্মের বিবর্ত্ত বলে উপস্থাপনা করেছেন। পরিণাম বা বিকার শব্দ সমার্থক। অর্থাৎ দই হল দুধের পরিণাম বা বিকার। পরিণামবাদী অনুসারে পরিণামীর মূল বিষয়ে ফেরা সম্ভব নয়। যেমন - দইয়ের দুধে রূপান্তর সম্ভব নয় কিন্তু বিবর্ত্তবাদ অনুসারে বিবর্তিত বস্তুর আকার পূর্বের রূপে ফিরে যাওয়া সম্ভব। যেমন জলের বিবর্তন হলো বুদবুদ, পরিনাম নয়। বুদবুদ জলে রূপান্তরিত হতে পারে। সুতরাং ভর্তৃহরি শব্দবিবর্ত্তবাদের প্রবক্তা। তিনি শ্রোত্রগ্রাহ্য স্থুল শব্দকে নয়, ফোটাত্মক নিত্যশব্দকে শব্দব্রহ্ম বলে উপস্থাপনা করেছেন। শঙ্করাচার্যের অদ্বৈততত্ত্বের সঙ্গে শব্দব্রহ্মের যে সাম্য দেখা যায়। এবিষয়ে *বাক্যপদীয়ের* দ্বিতীয় কারিকায় বলা হয়েছে –

একমেব যদাম্নাতং ভিন্নং শক্তিব্যপাশ্রয়াৎ।
অপৃথক্ত্বেপি শক্তিভ্যঃ পৃথক্ত্বেনেব বর্ততে।।[৮]

আবার, এই অদ্বৈততত্ত্বটি শব্দব্রহ্মবাদীরা বারে বারে স্বীকার করেছেন। অদ্বৈততত্ত্ব (Philosophy of Monism) তিনটি ভাগে ব্যাখ্যাত হয়েছে-

- Philosophy of Absolute Monism (অদ্বৈতবাদ)।
- Philosophy of Monistic Knowledge (অদ্বৈততত্ত্ব)।
- Philosophy of Verbal Monism (শব্দাদ্বৈতবাদ)।

অদ্বৈততত্ত্ব অনুসারে জগতে যা কিছু শক্তি সবকিছুই পরব্রহ্মে নিহিত। বৌদ্ধ দার্শনিকদের মতে, মূল প্রবাহ থেকে অন্যান্য প্রবাহ পৃথক। কিন্তু ব্যাকরণবাদীদের মতে, শব্দের ক্ষুদ্রতম অংশ (Eternal Verbum) যা অসীমের সঙ্গে যুক্ত। সমগ্র জগতের সৃষ্টি এই অসীম থেকেই। ভর্তৃহরিকে 'শব্দের ক্ষুদ্রতম অংশ' এই তত্ত্বের প্রবক্তা বলা হয়। ভর্তৃহরির পূর্বাচার্য পতঞ্জলি তিনি বলেছেন – শব্দ এবং অর্থের মধ্যে যে সম্পর্ক তা চিরায়ত। শব্দ এবং অর্থ ও তাদের সম্বন্ধ নিত্য, এই প্রসঙ্গে মহাভাষ্যকার বলেছেন- 'সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে'[৯]। আবার বলেছেন- কিং পুনর্নিত্যঃ শব্দ আহোস্বিত্ কার্যঃ? সংগ্রহ এতত্ প্রাধান্যেন পরীক্ষিতম্- নিত্যো বা স্যাত্ কার্যো বেতি।[১০] বৈয়াকরণেরা শব্দকে শাশ্বত বলেছেন।

মীমাংসকেরাও এই তত্ত্বকেই গ্রহণ করেছেন। নৈয়ায়িকেরা বলেছেন – শব্দ হল প্রকৃতির দিক থেকে ক্ষণস্থায়ী। এর শাশ্বত রূপকে কোনোভাবেই ব্যাখ্যা করা যায় না। মীমাংসকেরা বলেছেন – সকল শব্দই সাধারণ বিষয়কে সূচিত করে। অপরদিকে, নৈয়ায়িকেরা নির্দিষ্ট বিষয়ের ওপর গুরুত্ব দিয়েছেন। উদাহরণস্বরূপে বলা যায় – পায়ের দ্বারা গরুকে স্পর্শ করো না। এটি হল একটি সাধারণ বাক্য। কিন্তু যখন বলছি গরুর দুধ সেখানে বিশেষ অর্থটি প্রকটিত হয়েছে। *মহাভাষ্যে* বলা হয়েছে – 'অথ গৌরিত্যত্র কঃ শব্দঃ? কিং যত্তৎ সাস্নালাঙ্গূলককুদখুরবিষণ্যর্থরূপং স শব্দঃ'।[১১] 'গৌঃ' শব্দটির উচ্চারণ করতে শব্দ, অর্থ ও জ্ঞান এই তিনটির সামগ্রিক বোধ হয়। শব্দার্থের শাশ্বত সম্বন্ধের দ্বারা কোনও বিষয়ের সামগ্রিক জ্ঞানের প্রতীতি হয়। ভর্তৃহরি দেখিয়েছেন, শব্দের দ্বারা সাধারণ, বিশেষ এবং গতিশীল এই তিন অর্থকে বোঝায়। যেটি অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের দ্বারা উল্লিখিত হয়েছে।

কিন্তু বৈয়াকরণেরা মীমাংসক এবং নৈয়ায়িকদের থেকে পৃথক আলোচনা করেছেন। তাঁরা বলেছেন শব্দ সাধারণত চার রকমের –

ক) একটি শব্দের দ্বারা সাধারণ শ্রেণীকে বোঝায়
খ) বিশেষ শ্রেণীকে বোঝায়
গ) কার্যকে বোঝায়
ঘ) সাধারণ ও বিশেষ শ্রেণীকে বোঝায়

কিন্তু বৌদ্ধ দার্শনিকেরা বলেন, কোনো বস্তুই দীর্ঘস্থায়ী নয়। তাঁরা সামান্য সত্তাকে বিশেষসত্তারূপে স্বীকার করেন না এবং শব্দের সদর্থক অস্তিত্বকে স্বীকার করেন।

বৈয়াকরণেরা শব্দপ্রাধান্যবাদী। এই শব্দ সাধারণত নিত্য এবং অনিত্য এই দুইভাগে বিভক্ত। নিত্য শব্দ হল স্ফোট শব্দ। *মহাভাষ্যের* পস্পাহ্নিকে বলা হয়েছে – কস্তর্হি শব্দঃ? যেনোচ্চারিতেন সাস্নালাঙ্গূলককুদখুরবিষাণিনাং সম্প্রত্যয়ো ভবতি, স শব্দঃ।[১২] 'উচ্চারিতেন' এই শব্দের অর্থ কৈয়ট বলেছেন – 'প্রকাশিতেন'। এর ওপর ভিত্তি করে ভর্তৃহরির *বাক্যপদী*য়ের ব্রহ্মকাণ্ডে বলা হয়েছে –

> দ্বাবুপাদানশব্দেষু শব্দৌ শব্দবিদো বিদুঃ।
> একো নিমিত্তং শব্দানামপরোঽর্থে প্রযুজ্যতে।।[১৩]

'নিমিত্ত' শব্দের অর্থ হল অভিব্যক্তি বাচক শব্দের অভিব্যক্তির নিমিত্ত ধ্বনিরূপ শব্দ হিসাবে গণ্য হয়। উক্ত কারিকায় – 'একো নিমিত্তং শব্দানাম্' অর্থাৎ যেটি আশ্রিত শ্রুত তার নিমিত্ত। শব্দ ব্যবহারের মূলে আছে তিনটি বিষয়- শব্দ, অর্থ এবং তাদের সম্বন্ধ। শব্দ হল অর্থ ও সম্বন্ধের মূলীভূত। শব্দের স্বরূপ বিচার অবশ্য কর্তব্য। ব্যাকরণ শাস্ত্র সেই শব্দেরই অনুশাসনে ব্যাপৃত। চেতন মানুষ যখন অর্থ বোঝানোর জন্য শব্দ ব্যবহার করে থাকে, তখন সেই শব্দকে উপাদান শব্দ বলে। উপাদান শব্দের যখন উচ্চারণ হয় তখন আপাত দৃষ্টিতে যদিও তা এক এবং অভিন্ন রূপে প্রতিভাত হয়। লোক ব্যবহারে নিম্নলিখিত সবকিছুই শব্দরূপেই নির্দিষ্ট হয়। যেমন, শব্দ ব্যক্তবাক্ মানুষের যেমন সর্বব্যবহারের মূল। তেমনি অব্যক্ত বা প্রাণী এবং পক্ষী প্রভৃতি জীবেরও শব্দ শ্রুতিগোচর হয়ে থাকে। আবার মেঘ, নদীর গর্জনও উপলব্ধ হয়। বৈয়াকরণগণ এই ক্ষেত্রে দুটি স্বতন্ত্র শব্দের অস্তিত্ব স্বীকার করে থাকেন, তার মধ্যে একটি শব্দ এবং অপরটি শব্দটির নিমিত্ত। শব্দাদ্বৈতবাদীরা শব্দের প্রাধান্য স্বীকার করেছেন।

ভর্তৃহরির মতে ধ্বনি পরীক্ষিত হয় শব্দের অর্থঘাতের জন্য। বৈয়াকরণেরা প্রতিভার কথা স্বীকার করেছেন। ভর্তৃহরি প্রতিভা শব্দটি দুটি অর্থে ব্যবহার করেছেন- স্বজ্ঞা (Intuition) ও সাধারণ অর্থে বোঝাপড়ার ক্ষেত্র (The Flash of Understanding)। প্রতিভা তখনই প্রকাশিত হয়, যখন প্রাকৃত এবং বৈকৃত ধ্বনি সংযোগ থাকে। স্ফোটের সঙ্গে প্রতিভার সম্পর্ক হল বস্তুর সঙ্গে পারস্পরিক সম্পর্কের মতো। যেমন 'সোঽয়ম্ দেবদত্তঃ'। এই বাক্যে 'স' শব্দটি উচ্চারণ করলে দেবদত্তকে বোঝাচ্ছে। অর্থাৎ 'স' এর সঙ্গে দেবদত্তের পারস্পরিক সম্পর্ক আছে। অতএব এটি হল স্ফোটের সঙ্গে প্রতিভার সম্পর্ক।

অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য মহাশয় বলেছেন ব্যাকরণদর্শন তত্ত্বে স্ফোট অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ অংশ। যা অখণ্ড শব্দ নির্মাণের ক্ষেত্রে অতি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। শুধু খণ্ড শব্দ নয়, অখণ্ড শব্দের মধ্যে অনন্ত অস্তিত্বকে অনুভব করা যায়, যা শব্দব্রহ্মের স্বরূপ।

বৈয়াকরণেরা বাক্য এবং বাক্যার্থের অখণ্ডত্ব স্বীকার করেছেন। এই বিষয়ে অভিহিতান্বয়বাদী এবং অন্বিতাভিধানবাদীদের অনুরূপ চিন্তন ভর্তৃহরি *বাক্যপদীয়* গ্রন্থে উল্লেখ করেছেন-

> পদে ন বর্ণা বিদ্যন্তে বর্ণেষ্ববয়বা ন চ ।
> বাক্যাৎ পদানামত্যন্তং প্রবিবেকো ন কশ্চনঃ।।[১৪]

এটির স্পষ্ট অভিমত ভর্তৃহরির দ্বারা প্রকাশিত হয়েছে। অন্বয়-ব্যতিরেকের মাধ্যমে বাক্য থেকে পদ, বাক্যার্থ থেকে পদার্থের উদ্ভব হয়েছে। ভর্তৃহরি এই সম্বন্ধকে শক্তি নামক যোগ্যতার লক্ষণ বলে উল্লেখ করেছেন। এই শক্তি নামক লক্ষণটি শব্দার্থতত্ত্বের ক্ষেত্রে অতীব গুরুত্বপূর্ণ। শক্তি বলতে অসীম শব্দশক্তির কথা বলা হয়েছে অর্থাৎ শক্তি যে অনন্ত, সেই অনন্ত শক্তির প্রকাশ এর মধ্যে বিধৃত হয়েছে। বাক্যের মধ্যে যে শব্দগুলি আমরা পাই বা যে শব্দগুলি মুদ্রিত আকারে প্রকাশিত হয়ে বাক্য গঠন করে, সেগুলি ভাষার ক্ষেত্রে আদর্শ চিহ্ন। ভাব সমন্বিত ভাষা যা গোষ্ঠীর কথোপকথনের ক্ষেত্রে ব্যবহৃত হয়, তার মাধ্যমেই মুক্তির আস্বাদ পাওয়া যায়। *কাব্যাদর্শে* যথার্থশব্দের স্বরূপ সম্বন্ধে বলা হয়েছে –

> গৌর্গৌ কামদুঘা সম্যক্ প্রযুক্তা স্মর্য্যতে বুধৈঃ।
> দুষ্প্রযুক্তা পুনর্গোত্বং প্রযোক্তুঃ সৈব শংসতি।।[১৫]

কথ্যভাষার মূলত চারটি উপাদান, যথা – শব্দ এবং বাক্য, সংশ্লিষ্ট বাক্য থেকে উদ্ভূত শব্দার্থ, শব্দ এবং অর্থের মধ্যে যথার্থভাব, এবং শুদ্ধ বাক্য প্রয়োগের মাধ্যমে অসীমকে লাভ করা। এই তত্ত্বগুলি ভর্তৃহরির দ্বারা ব্যাখ্যাত হয়েছে।

শব্দ এবং অর্থের মধ্যে কার্য-কারণ সম্পর্ক আছে। ভর্তৃহরি যে বিষয়গুলি উপস্থাপনা করেছেন অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় উক্ত তত্ত্বগুলি গ্রহণ করে অভিনব ব্যাখ্যা করেছেন। যথা-

ক) ভাষাতাত্ত্বিক উপাদান (linguistic Component)

শব্দ

ভাব

শব্দ এবং ভাবের পারস্পরিক সম্পর্ক

উদ্দেশ্য

খ) কথ্য ভাষা

শব্দ ও বাক্য

গ) বিশ্লেষণমূলক ভাষা

ধাতু এবং উপসর্গ

ধাতু এবং উপসর্গের অর্থ

ঘ) যথার্থতা

ঙ) কার্য-কারণ সম্পর্ক

চ) পরমতত্ত্বের অন্বেষণ

ছ) যথার্থ শব্দের সম্পর্কে জ্ঞান

জ) সঠিক শব্দ প্রয়োগের সম্যক্ ধারণা

বাক্যপদীয় গ্রন্থে এই আটটি তত্ত্ব আলোচিত হয়েছে। এর মধ্যে উল্লেখযোগ্য তত্ত্বটি হল স্ফোটতত্ত্ব। স্ফোট অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ তত্ত্ব বৈয়াকরণদের কাছে। পাণিনি তাঁর *অষ্টাধ্যায়ী* গ্রন্থে স্ফোটায়ণ বলে এক বৈয়াকরণের নাম উল্লেখ করেছেন- *‘অবঙ্ স্ফোটায়নস্য’*।[১৬] ভর্তৃহরি স্ফোট শব্দটিকে অর্থবহ শব্দ হিসাবে ব্যবহার করেছেন। অর্থবহ শব্দ ধ্বনির থেকে পৃথক। এই স্ফোটতত্ত্ব নিয়ে *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ডে ভর্তৃহরি বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। প্রথমত, স্ফোট শব্দের অর্থ হল যা অর্থকে প্রকাশ করে। আবার, স্ফোট হল যেগুলি বর্ণের সমন্বয়ে গঠিত। প্রথম সংজ্ঞাটি বক্তার ওপর নির্ভর করে। দ্বিতীয় সংজ্ঞাটি শ্রোতার ওপর নির্ভর করে। ভাবের মাধ্যমে কথোপকথন তিনটি স্তরের ওপর নির্ভর করে। প্রথম স্তরে, বক্তার মনে বিভিন্ন ভাবের সৃষ্টি হয়। দ্বিতীয় স্তরে, যথার্থ ভাবের মাধ্যমে বাক্যগুলিকে গঠন করে। তৃতীয় স্তরে, সে বাক্যগুলিকে স্বরের মাধ্যমে প্রকাশ করে। শ্রোতা কিন্তু বিপরীতভাবে ভাবগুলিকে গ্রহণ করে। শ্রোতা প্রথমে অর্থবহ বাক্যগুলি শোনে, তারপর ভাবগুলি গ্রহণ করে, এই তিনটি স্তরের মধ্যে প্রথম স্তরটি হল স্ফোটের স্তর। দ্বিতীয় স্তরটি হল ধ্বনি বা নাদের স্তর। স্ফোট এবং ধ্বনি হল শব্দের দুটি দিক। ধ্বনির মধ্যে যে অন্তর্নিহিত অংশ, সেটিই হল স্ফোট। নিত্য শব্দ হল স্ফোট আর কার্য শব্দ হল ধ্বনি।

উক্ত সামগ্রিক শব্দতত্ত্বগুলি বক্তা ও শ্রোতার মধ্যে সমন্বয় সাধিত করে, তখন স্ফোটের অস্তিত্ব অনুভব হয়। যদি সমস্ত শব্দগুলির উদ্ভব অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ হয়, তাহলে সমান্তরালভাবে একাধিক শব্দের উৎপত্তি হতে পারে না। আবার এও দেখা যায় বাক্য সংগঠিত হওয়ার আগেই স্ফোটের বোধ হয়েছে। যথার্থ শব্দ এবং বাক্যের প্রয়োগের মাধ্যমেই স্ফোটতত্ত্বকে লাভ করা যায়। অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় বলেছেন শব্দের এবং অর্থের গভীরে প্রবেশ করতে গেলে স্ফোট অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। সেকারণে স্ফোটের একটি অবশ্যম্ভাবী এবং সার্বিক গ্রহণযোগ্যতার দিক আছে। স্ফোটের মাধ্যমেই অনন্ত শক্তিকে লাভ করা যায়। শব্দব্রহ্মকে লাভ করা প্রতিটি তাত্ত্বিকেরই উদ্দেশ্য। স্ফোটকে জানলেই শব্দব্রহ্মকে লাভ করা সম্ভব।

স্ফোট সম্পর্কে বৈয়াকরণেরা বিভিন্ন মতামত দিয়েছেন যেগুলি খুবই গুরুত্বপূর্ণ, যা অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় তাঁর স্ফোটের অভিনব আলোচনায় সেগুলি তুলে ধরেছেন। যেমন-

অর্থবাহী (meaning bearer) অথবা ব্যক্ত শব্দ (expressive word)। এই ব্যক্ত শব্দ ধ্বনির থেকে পৃথক। স্ফোট কখনই ধ্বংসযোগ্য নয়। ধ্বনির উৎপত্তির পর বিনাশ হয়। কিন্তু স্ফোটের কোনো বিনাশ নেই। ভর্তৃহরি এইখান থেকেই একটি দার্শনিক তত্ত্বের অবতারণা করেছেন। যা বিবর্ত বলে পরিচিত। বিবর্ত্ত সম্পর্কে বলতে গিয়ে বলা হয়েছে, কোনো বিষয় সম্পর্কে অনুমান এবং সেই বস্তুটিকে মূল বস্তু বলে মনে করা। স্ফোট শব্দ হল বক্তার সচেতনতা।

বাক্যপদীয় গ্রন্থে আরেকটি বিষয় আলোচিত হয়েছে, সেটি হল শব্দাদ্বৈত তত্ত্ব (Word Monism) এবং মোক্ষ (Liberation)। শব্দাদ্বৈত তত্ত্ব হল এমন একটি জ্ঞান যে জ্ঞানটি ব্রহ্মের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট। সমস্তভাব, সমস্ত সংস্কৃতি, সমস্ত বিজ্ঞান প্রভৃতি ভাষার মাধ্যমে হয়ে থাকে। ভাষা আর কিছুই নয়, ব্রহ্মের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট একটি বিষয়। নবজাতক বা জাতিকা তাদের কণ্ঠ থেকে বিভিন্ন রকম শব্দ বলে, এটি হল শব্দ ভাবনা, যেটি সম্ভব হয় তার সংস্কারের কারণে।

শব্দব্রহ্মই হল পরমতত্ত্ব তার কোনও আদি অন্ত নেই। এখান থেকেই সমগ্র জগতের সৃষ্টি। কাল হল একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ অংশ। সমগ্র জগত শব্দেরই সৃষ্টি। বাক্ হল সবকিছুর সৃষ্টির মূল। জগৎ সম্পর্কে ব্যাখ্যা করতে গিয়ে সাংখ্যদর্শনে দুটি তত্ত্বের কথা স্বীকার করা হয়েছে – প্রকৃতি এবং পুরুষ। ভর্তৃহরি বলেছেন, সমগ্র জগতের সৃষ্টি কালশক্তির মাধ্যমে। স্ফোট এবং প্রতিভা দুটি স্বরূপত একই এবং তা উভয়ই ব্রহ্মের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট।*বাক্যপদীয়* গ্রন্থের বিখ্যাত টীকাকার হেলারাজ ও পূণ্যরাজ বলেছেন – অবিদ্যা থেকে এই সংসারের সৃষ্টি। হেলারাজ ও পূণ্যরাজ এর ব্যাখ্যাকার K.S Lyer বলেছেন –

'Here it may be noted that Bhartṛhari does not use the word Avidyā in the Sense of nescience as used by the Advaitins. He uses it in the Sense of ignorance only.'[১৭]

শব্দ হল জ্ঞানের যথার্থ অংশ। বৈদিক সাহিত্যের আলোচনাও ভর্তৃহরির ব্যাখ্যায় আলোচিত হয়েছে। ভর্তৃহরি বেদকে ব্রহ্মের সাযুজ্যের উপায় বলে বর্ণনা করেছেন। ভর্তৃহরি বলেছেন – ব্যাকরণ অথবা পাণিনির *অষ্টাধ্যায়ী* হল একটি শাস্ত্র, স্মৃতি হল একটি আগম, বিভিন্ন আগমের মধ্যে ব্যাকরণ হল অতি গুরুত্বপূর্ণ যা বেদের খুব নিকটে অবস্থিত এবং যা বেদকে সরাসরি অর্থবহ করতে সহযোগিতা করে। সঠিক শব্দ এবং সঠিক অর্থের প্রয়োগের মাধ্যমে যথার্থ বাক্যার্থের বোধ হয় এবং এই যথার্থ বাক্যার্থের মাধ্যমেই শব্দব্রহ্মকে লাভ করা যায়। সুতরাং ব্যাকরণ হল মুক্তির দ্বার। প্রতিভার সঙ্গে স্ফোট যুক্ত হলে মুক্তির দ্বারটি উন্মোচিত হয়। ভর্তৃহরি বলেছেন – ব্রহ্ম যে স্বরূপত দুই প্রকার একটি হল শব্দব্রহ্ম, আরেকটি হল পরব্রহ্ম। এই শব্দব্রহ্মের মাধ্যমেই পরব্রহ্মকে লাভ করা যায়।

ভর্তৃহরির *বাক্যপদীয়* গ্রন্থ একটি উচ্চমানের ব্যাকরণদর্শন গ্রন্থ। এই গ্রন্থে ব্যাকরণের নানা তাত্ত্বিক দিক আলোচিত হয়েছে। বেদাঙ্গের মধ্যে ব্যাকরণ হল মুখ। সেইকারণে বলা হয় – 'মুখং ব্যাকরণং স্মৃতম্'।[১৮] অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের আলোচনায় যেমন ব্যাকরণের কথা আলেচিত হয়েছে অন্যদিকে স্ফোটতত্ত্বের আলোচনাও উঠে এসেছে। স্ফোট হল একটি গভীর তত্ত্ব যা অনন্তশক্তির অধিকারী শব্দকে লাভ করতে সমর্থ করে। শব্দব্রহ্মের মাধ্যমেই পরব্রহ্মকে লাভ করা যায়। একথা পূর্বেই ভর্তৃহরি বলেছেন। অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় তাঁর এই আলোচনায় সেই সুরটি বিবৃত করেছেন। তিনি বার বার তাঁর আলোচনায় তুলে ধরেছেন, একদিকে ব্যাকরণ দর্শনের গভীর তত্ত্বের কথা অন্যদিকে শব্দের অনন্তশক্তির কথা। দুটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ দিক যা না হলে অসীম অনন্ত ব্রহ্মকে লাভ করা যায় না। ব্যাকরণদর্শনের এমন বিখ্যাত গ্রন্থ আর দ্বিতীয় নেই। যেখানে একদিকে চিরাচরিত মত, অন্যদিকে অভিনব মতের সংমিশ্রণে যেটি একটি নিঃসন্দেহে স্বাতন্ত্র্যের পরিচয় বহন করছে। সেইদিক থেকে *বাক্যপদীয়* একটি অনন্য সাধারণগ্রন্থ। যা সহৃদয় সামাজিকের কাছে, সমালোচকদের কাছে গ্রহণযোগ্য এবং কালোত্তীর্ণ একটি গ্রন্থ। অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের আলোচনায় প্রাচীন মতের সঙ্গে নবীন মতের একটি অভিনব মেলবন্ধন, যা পাঠকের কাছে একটি নতুন দিকের সৃষ্টি করে এবং কালোত্তীর্ণ সাহিত্য রচনার ক্ষেত্রে যুগোপযোগী ভূমিকা পালন করেছে। তিনি ব্রহ্মকাণ্ডে স্ফোটতত্ত্বের ওপরেও আলোচনা করেছেন। স্ফোট হল সেই তত্ত্ব যার মাধ্যমে অসীম অনন্ত অখণ্ড শব্দকে লাভ করা যায়। শব্দতত্ত্ব অখণ্ড। যেটি আমাদের লৌকিক দৃষ্টিতে শব্দ খণ্ড হয়ে ধরা পড়ে কিন্তু শব্দের অখণ্ড সত্তাকে তো কখনই অস্বীকার করা যায় না। শব্দ তো সেই অনন্তেরই অংশ। স্ফোট তত্ত্বের ব্যাখ্যার মাধ্যমে অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় সেই অখণ্ড অনন্ত অসীম শব্দকে ব্যাখ্যা করেছেন। স্ফোট হল সেই অখণ্ড শব্দ যা নিত্য, যার কোনো বিনাশ নেই। স্ফোটের মাধ্যমে শব্দের অনন্ত রূপকে ধরা যায়। অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয় এই স্ফোটতত্ত্বের উপরে বহু আলোচনা করেছেন। তাঁর আলোচনায় যেমন চিরাচরিত মত উঠে এসেছে ঠিক সেই রকম নিজস্ব মতের সংযোজনও দেখা যায়। তাঁর মতে স্ফোটতত্ত্বটি হল একটি চিরায়ত এবং সর্বজনগ্রাহ্য তত্ত্ব। এই তত্ত্বের মাধ্যমে শব্দব্রহ্মের প্রকৃত স্বরূপকে বোঝা যায়। এই শব্দব্রহ্ম যে মুক্তির দ্বারকে উন্মোচিত করে তার সুস্পষ্ট নিদর্শন *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের মধ্যে পাই। সব মিলিয়ে বিচার করলে অধ্যাপক বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের ব্রহ্মকাণ্ডের আলোচনা একটি সার্বজনীন এবং অভিনব যা উত্তরকালের গবেষকদের কাছে একটি যুগোপযোগী মৌলিক নিদর্শন।

উল্লেখপঞ্জি

১. *বাক্যপদীয়* ১/১।

২. *ঋগ্বেদ সংহিতা*, ১০/১২৫।

৩. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্* ৪/১/২।

৪. *ঋগ্বেদ সংহিতা*, ১০/১৭।

৫. *তদেব,* ১/১৬৪/৪৫।

৬. *ধ্বন্যালোক* ১/৩৯।

৭. *পরমলঘুমঞ্জূষা,* কলা টীকা, পৃ. ১৩৪।

৮. *বাক্যপদীয়* ১/২।

৯. *মহাভাষ্য,* পস্পসাহ্নিক ৩৯, বার্তিক ১।

১০. *তদেব,* ৩৯।

১১. *তদেব,* ৩।

১২. *তদেব,* ৪।

১৩. *বাক্যপদীয়* ১/৪৪।

১৪. *বাক্যপদীয়* ১/৭৩।

১৫. *কাব্যাদর্শ* ১/৭।

১৬. *অষ্টাধ্যায়ী* ৬/১/১২৩।

১৭. *বাক্যপদীয়* ২/২৩৩, কলা টীকা, ৬৩।

১৮. *পাণিনীয়শিক্ষা* ৪১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অষ্টাধ্যায়ী। সম্পা. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৭ (তৃতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ২০০৪)।

আনন্দবর্ধন। *ধ্বন্যালোক* (প্রথমোদ্দ্যোত)। সম্পা. সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৮।

ঋগ্বেদ সংহিতা (প্রথমখণ্ড)। সম্পা. ও অনু. রমেশচন্দ্র দত্ত। কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ১৩৮৫ বঙ্গাব্দ।

দণ্ডী। *কাব্যাদর্শ।* সম্পা. শ্রীমতি চিন্ময়ী চট্টোপাধ্যায়। কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৯৫।

নাগেশ ভট্ট। *পরমলঘুমঞ্জূষা।* সম্পা. লোকমণি দাহাল। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১১।

পতঞ্জলি। *মহাভাষ্যম্* (পস্পশাহ্নিকম্)। সম্পা. গঙ্গাধর কর। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০২ (প্রথম সংস্করণ)।

পাণিনীয় শিক্ষা। (সম্পা, ও ব্যাখ্যা) বালকৃষ্ণ শর্মা। উজ্জয়িনী: কালিদাস একাডেমি, ২০৫০ সংবৎ (১৯৯৩)।

বাচস্পতিমিশ্র। *সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী।* সম্পা. শ্রীনারায়ণচন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৬ বঙ্গাব্দ (তৃতীয় প্রকাশ), ১৪১৮ বঙ্গাব্দ, পুনর্মুদ্রিত।

ভর্তৃহরি। *বাক্যপদীয়।* সম্পা. বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৮৫।

ভর্তৃহরি। *বাক্যপদীয়ম্*। সম্পা. শ্রী রঘুনাথ শর্মা। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ-সংস্কৃতবিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৮০।

Bhattacharya, Bishnupada. Bhartṛhari’s Vākyapadīya and Linguistic Monism (3rd Series). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute,1985.

Chaubey, Brajbihari. *The New Vedic Selection* (Part 1). Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, (Rpt.2005).

Dasgupta, S. N. *A History of Indian Philosophy* (Vo. I). Cambridge: at University Press, 1922.

G. Coward Harold. *The Sphota Theory* of Language. Delhi: MLBD, 1980 (1st ed.).

Murti, M. Srimannarayana, *Bhartṛhari the Grammarian*. New Delhi: Saathiya Academy, 1997.

Palsule G.B, ed. Bhate Saroja, *Sphota* (The Linguistic Reality). Ramtek: Kavikulaguru Kalidas Sanskrit University, 2022.

Sastri, Gaurinath. *Philosophy of Word and Meaning*. Calcutta: Sanskrit College, 1959.

বিবিধ পত্রিকায় পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের প্রাপ্ত রচনাকৃতি : একটি সমীক্ষা

স্বাগত বিশ্বাস

সংক্ষিপ্তসার

তর্কেষু কর্কশধিয়ো বয়মেব নান্যে
কাব্যেষু কোমলধিয়ো বয়মেব নান্যে।
তন্ত্রেষু যন্ত্রিতধিয়ো বয়মেব নান্যে
কৃষ্ণেষু সংযতধিয়ো বয়মেব নান্যে।।[১]

অর্থাৎ নৈয়ায়িকই তর্কশাস্ত্রে কর্কশবুদ্ধি হয় –অন্যে নয়, নৈয়ায়িকই কাব্যে কোমলমতি হয় – অন্যে নয়, নৈয়ায়িকই তন্ত্রে যন্ত্রিতমতি হয় –অন্যে নয়, শ্রীকৃষ্ণে সংযতবুদ্ধি নৈয়ায়িকই হয় – অন্যে নয়। নবদ্বীপগৌরব বরেণ্য নৈয়ায়িক কল্পনার আদিনাথ রঘুনাথ শিরোমণি যথার্থই বলেছেন। সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য বিদ্যাসমাজের কাছে এক সারস্বত বিদ্যাসাধক বলা যেতে পারে। যাঁর অসামান্য প্রতিভা,সুগভীর পাণ্ডিত্য এবং ব্রাহ্মণোচিত উদারতা প্রভৃতি গুণাতিশয্যপ্রভাবে আজও বঙ্গদেশে নয় সারা ভারতবর্ষে অমর হয়ে আছেন। উপরিউক্ত শ্লোকটি আচার্য মহাশয়ের বিদ্যাচর্চায় উপযুক্ত মন্তব্য।

আলোচ্য শোধপ্রবন্ধে আচার্য মহাশয়ের বহুবিধ রচনাসম্ভারের মধ্যে বিবিধ পত্র-পত্রিকায় প্রাপ্ত রচনাগুলি নিয়ে একটি সংক্ষিপ্ত আলোচনা করা হয়েছে। বিশেষ অনুসন্ধানের ফলে দেখা গেছে তর্কাচার্য মহাশয়ের পত্রিকায় প্রাপ্ত রচনাকৃতি নেহাৎ কম নয়। প্রসিদ্ধ অধ্যাপক মহামহোপাধ্যায় অনন্তলাল ঠাকুর *মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য* প্রবন্ধের পরিশেষে বলেছেন- 'আচার্যদেব চলিয়া গিয়াছেন। তাঁহার গ্রন্থগুলিও দুর্লভ হইয়াছে। উহার উপযোগিতা এবং চাহিদা আছে।........ নানা পত্র পত্রিকায় আচার্যদেবের অজস্র প্রবন্ধ ও কবিতা বিক্ষিপ্ত রহিয়াছে, তাহার সঙ্কলন প্রকাশিত হইলে বিংশশতকের বিশিষ্ট পণ্ডিতের সংস্কৃত রচনায় এবং চিন্তা ভাবনার পরিচয়ও সহজলভ্য হইতে পারে।'[২]

অধ্যাপক অনন্তলাল ঠাকুরের পত্রিকা সঙ্কলন প্রকাশ বিষয়ের অভিপ্রায়ে তর্কাচার্য মহাশয়ের উক্ত শোধ প্রবন্ধের সংক্ষিপ্ত অবতারণা।

সূচক শব্দ

কালীপদ তর্কাচার্য, পত্রিকা, রচনাকৃতি, কাশ্যপকবি।

নানাবিধ পত্রিকায় প্রাপ্ত রচনাকৃতি

প্রখ্যাত পণ্ডিত বংশের সন্তান ও যোগ্য উত্তরাধিকারী পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের সৃষ্টি বহুধাবিস্তৃত ও সমুদ্রতুল্য বলা যায়। যে বংশে প্রখ্যাত বৈদান্তিক মহাপরিব্রাজক মধুসূদন সরস্বতী জন্মগ্রহণ করেছিলেন, যাঁর বিদ্যা সম্পর্কে প্রচলিত প্রবাদ আছে –

মধুসূদনসরস্বত্যাঃ পারং বেত্তি সরস্বতী।

অর্থাৎ স্বয়ং সরস্বতীই মধুসূদন সরস্বতীর বিদ্যার পার কোথায় তা জানতে পারেন। সেই পণ্ডিত বংশের সন্তান ছিলেন আচার্য মহাশয়। ন্যায়-বৈশেষিক দর্শন, সাংখ্যদর্শন, পুরাণশাস্ত্র, শ্রব্যকাব্য, দৃশ্যকাব্য ও প্রকীর্ণবিষয় অবলম্বনে আচার্য মহাশয়ের সৃষ্টির বারিধারা যেন বহিছে ভুবনে বলা যায়। এ সকল সৃষ্টি ছাড়াও নানান পত্র পত্রিকায় তাঁর রচনাসম্ভার অসংখ্য তা বলা যায়। কর্মজীবনের আরম্ভে এই পত্র-পত্রিকার লেখনীকার্য ও প্রকাশকার্যের সাথে আচার্য মহাশয় নিযুক্ত হন।

এই পত্রিকাগুলিতে শুধু দার্শনিক বা কাব্যিক বিষয়ই নয়, এখানে বাস্তবজীবনের সুখ, দুঃখ, অনুভূতি, আনন্দ ও জীবনবোধের প্রকৃত আদর্শবোধ পরিস্ফূত হয়েছে। যদিও সেই রচনাশৈলী মহাকাব্যিক পর্যায়ে

একথা বললে অত্যুক্তি হয় না। যে সকল পত্রিকায় আচার্য মহাশয়ের রচনাকৃতি উপলব্ধ হয়েছে সেগুলির মধ্যে অন্যতম হল- *সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ পত্রিকা, মঞ্জূষা পত্রিকা, ভারতবর্ষ, সংস্কৃত পদ্যবাণী, আর্যশাস্ত্র, সনাতনশাস্ত্র, বিদ্যোদয়, সংস্কৃত প্রতিভা পত্রিকা, দেবযান, প্রেমপুষ্প, সুদর্শন, প্রবাসী, সারস্বতী সুষমা* ইত্যাদি।

১. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা

কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ শ্যামবাজারে রাজা দীনেন্দ্রনাথ স্ট্রীটে অবস্থিত। এই প্রতিষ্ঠানটি শতবর্ষ প্রাচীন ও সেকালের সংস্কৃত চর্চার পীঠস্থানে পরিণত হয়েছিল। সেই সময়ের কলকাতার বিদ্যোৎসাহী পণ্ডিত সমাজের প্রচেষ্টায় এই পরিষদটি **১৯১৬** সালে প্রতিষ্ঠিত হয়। কাশ্যপকবি কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় তার কর্মজীবন আরম্ভ করেন **১৯১৮** সালে, এই পরিষদের টোল বিভাগের স্থায়ী অধ্যাপক হিসেবে যোগদান করে। এই সময় থেকে পরিষদ পত্রিকার সহকারী সম্পাদক এবং পরবর্তিকালে সম্পাদক হিসেবে নিযুক্ত হন। খ্যাতিসম্পন্ন অধ্যাপক মহামহোপাধ্যায় অনন্তলাল ঠাকুর তাঁর *মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য* প্রবন্ধে বলেছেন - এই সময় (১৯১৬-১৭) কলিকাতার বিদ্যোৎসাহী পণ্ডিত সমাজের প্রচেষ্টায় সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ প্রতিষ্ঠা হয়। তর্কাচার্য মহাশয়কে উহার আচার্যপদে বরণ করা হয়। গুরুদেব মহামহোপাধ্যায় শিবচন্দ্র সার্বভৌম তথা পিতৃদেব পণ্ডিত হরিদাসের শুভাশীর্বাদে সমৃদ্ধ হইয়া তিনি অধ্যাপক জীবন আরম্ভ করেন এবং প্রারম্ভ হইতেই পরিষদ্ পত্রিকার সহকারী সম্পাদক হন, পরে সম্পাদক হন।

> অথ শিক্ষাসমাপ্তৌব সমং দৈবনিয়ন্ত্রণাৎ।
> নবে সংস্কৃতসাহিত্যপরিষৎ সুপ্রতিষ্ঠিতে।।
>
> বিদ্যাকারণকৈঃ কৃত্যৈঃ সংস্তুতঃ স বুধৈরথঃ।
> রাজকীয়মহাবিদ্যালয়েঽধ্যাপকতামগাৎ।।[৩]

এই পত্রিকায় একজন সম্পাদক ও একজন সহ সম্পাদক থাকত। পত্রিকাটির নাম ছিল *সংস্কৃত-সাহিত্য-পরিষদো মাসিকং মুখপত্রম্* (*Monthly Organ Of The Sanskrit Sahitya Parishat*)। অদ্যাবধি এই পত্রিকা প্রকাশিত হচ্ছে। এই পরিষদ্ পত্রিকায় তর্কাচার্য মহাশয়ের সুধাময়ী রচনাগুলি প্রকাশিত হতে থাকে। তার অধিকাংশ রচনাকৃতি এই পত্রিকায় প্রকাশিত হয়। কেবলমাত্র গবেষণা প্রবন্ধই নয়, সেই সাথে মহাকাব্য, দৃশ্যকাব্য, নানা অনুবাদিত রচনাসমূহ উক্ত পত্রিকার প্রকাশিত হয়। আচার্য মহাশয়ের লেখনীস্পর্শে যেন ধন্য হয়েছে পরিষদের বিদ্যামন্দির। তাই তো সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদের স্তুতিবাক্য করে পণ্ডিত বিধুভূষণ সপ্ততীর্থ ভট্টাচার্য মহাশয় সুললিত ভাষায় গীত রচনা করেছেন-

> ইয়মিহ বুধজনমানসকন্যা
> সংস্কৃতসাহিত্যপরিষদ্ ধন্যা
> দিশি দিশি বন্দিতা
> মহিমসমন্বিতা
> পরিষৎ সকলবরেণ্যা।[৪]

নিম্নে বিবিধ পত্রিকায় অদ্যাবধি প্রাপ্ত তর্কাচার্য মহাশয়ের রচনাগুলি প্রদত্ত হল-

ক. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-১৯২৭, খণ্ড(Vol)-১০, সম্পা. মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য, সহ সম্পা. শ্রীদুর্গামোহন ভট্টাচার্য

হরিশ্চন্দ্রকথা এখানে নিবন্ধকের নাম আছে শ্রীকালীপদকাব্যতীর্থ সূত্রবিশারদ। এই সংখ্যার ৩৪, ৯৩, ৪৬১, ৪৬৯ নং পৃষ্ঠায় উক্ত কাহিনীর বর্ণনা আছে। এখানে মূলত দানবীর রাজা হরিশ্চন্দ্রের কাহিনী বিবৃত হয়েছে। *মার্কণ্ডেয়পুরাণ* ও *দেবীভাগবতে* এই কাহিনী পাওয়া যায়। মূল কাহিনী নিয়ে কাশ্যপকবি আপন রচনাশৈলীতে রচনা নৈপুণ্য দেখিয়েছেন। কাহিনী আরম্ভ হচ্ছে এমনভাবে-

অথ তাবৎ কথান্তরং হরিশ্চন্দ্রস্য সর্বস্বদানমধিকৃত্য প্রচলিতং প্রস্তূয়তে। কথৈষা মার্কণ্ডেয়ং , দৈবীভাগবত চ ইতি পুরাণদ্বয়ে এব প্রাপ্যতে। অন্যত্র কাপি ন লক্ষীকৃতামস্মাভিঃ। অত্র মার্কণ্ডেয়পুরাণীয়া কথা এব মুখ্যত আলম্বিতা, বিশেষাশ্চ তত্র তত্র স্থানে বক্তব্যাঃ।

সাংখ্যকারিকা[৫] এই পরিষদ্ পত্রিকায় গ্রন্থ সমালোচনা নামক একটি অংশ প্রকাশ করা হত, সেখানে প্রকাশিত বিভিন্ন গ্রন্থের গঠনমূলক সমালোচনা করা হত। পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় *সাংখ্যকারিকা* গ্রন্থটি *গৌড়পাদভাষ্য* সহিত *ভাষ্যপ্রভা* স্বকীয় টীকা দিয়ে সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন। এই পুস্তকটির সমালোচনা করেন তর্কাচার্য মহাশয়ের ছাত্র পণ্ডিত দুর্গামোহন সাংখ্যতীর্থ মহাশয়। পণ্ডিত দুর্গামোহন মহাশয় এই গ্রন্থের ভূয়সী প্রশংসা করেন।

খ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-১৯২৮, খণ্ড-১১ , সম্পা. ম.ম কালীপদ তর্কাচার্য, সহ সম্পা. শ্রীদুর্গামোহন ভট্টাচার্য

মতিমঞ্জরী[৬] পরিষদ্ পত্রিকার সম্পাদক ও সহ সম্পাদক এই *মতিমঞ্জরী* অংশে নিজস্ব বক্তব্য প্রতিপাদন করতেন। সেখানে সভার কার্যবিবরণী ও অন্যান্য প্রয়োজনীয় বিষয় এখানে আলোচনা করা হত। যেহেতু তর্কাচার্য মহাশয় এই পত্রিকার সম্পাদক ছিলেন তাই এই পত্রিকার মতিমঞ্জরী অংশ আচার্য মহাশয়ের। এই মতিমঞ্জরীর শীর্ষক নাম *বিজয়াভিভাষণম্*। অর্থাৎ দুর্গাপূজার পর বিজয়াদশমীর উপলক্ষ্যে গুরুজনদের প্রণাম ও কনিষ্ঠদের আশীর্বাদ এখানে বিবৃত হয়েছে।

শোকাশ্রুধারা[৭] সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদের পূর্বতন সম্পাদক পণ্ডিত পশুপতিনাথ শাস্ত্রী মহাশয়ের মহাপ্রয়াণে পরিষদের পক্ষ থেকে একটি সংস্কৃত শোকজ্ঞাপনের কবিতা তর্কাচার্য মহাশয় রচনা করেন। সমস্ত কবিতায় এক শ্রদ্ধাপূর্ণ শোকবার্তা দেওয়া হয়েছে-

শশধরং করধারাং কিং মুধা হন্ত দত্-সে
মলয়পবন ! নূনং ব্যর্থ এবাদ্য বাসি।
কুসুম তব বিচিত্রং হাস্যমাস্তা বিদূরে
যত পশুপতিনাথো দেবভূমিং প্রযাতঃ।।

পশুপতে! ক্ব গতোঽসি মহামতে! পরিষদং পরিহায় চিরপ্রিয়াম্।
সপদি সা বিরহেণ তবাকূলা বিলপতি প্রতিকর্মণি দুর্বলা।।

উল্লেখ্য সম্পাদক পশুপতিনাথ শাস্ত্রী মহাশয়কে অন্যান্য পণ্ডিতগণও শোকজ্ঞাপন করেছেন – যেমন শ্রীকুঞ্জবিহারীতর্কসিদ্ধান্ত, বিদ্যাবাচস্পতি, শ্রীশালগ্রাম শাস্ত্রী, শ্রীসত্যদেব শাস্ত্রী, শ্রীজগদীশ শাস্ত্রী প্রমুখ।

প্রসঙ্গত বলা যায় যে, ১৯২৯ সালের ১২ তম বর্ষের পত্রিকা সম্পাদক তর্কাচার্য মহাশয় ছিলেন, তবে এই পত্রিকায় তার কোন রচনাকৃতি পাওয়া যায় নি।

গ.সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-১৯৩১, খণ্ড-১৪ , সম্পা. শ্রীক্ষিতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, সহ সম্পা. শ্রীউপেন্দ্রমোহন সাংখ্যবেদান্ততীর্থ

শোকাশ্রুনির্ঝর ভারতবিখ্যাত পণ্ডিতপ্রবর মহামহোপাধ্যায় স্বর্গত বামাচরণন্যায়াচার্যভট্টাচার্য (১৮৮০-১৯৩১) মহাশয়ের পরলোকগমনের ফলে সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদে যে বিশেষ অধিবেশন অনুষ্ঠিত হয়, তাতে এই নিবন্ধটি পাঠ করা হয়।

পণ্ডিত বামাচরণ ভট্টাচার্য পূর্ববঙ্গের ফরিদপুরের আদিলপুরে জন্মগ্রহণ করেন। প্রখ্যাত পাশ্চাত্য বৈদিক ব্রাহ্মণ পরিবারে। পিতা শশীভূষণ ও মাতা ছিলেন সারদাসুন্দরী দেবী। প্রাথমিক শিক্ষা সমাপ্ত করার পর তিনি কাশীর সংস্কৃত কলেজে ভর্ত্তি হন। এরপর বামাচরণ বিখ্যাত পণ্ডিতদের কাছে ন্যায়শাস্ত্রের পাঠ নেন তারা হলেন ম.ম. কৈলাসচন্দ্র শিরোমণি, গদাধরচন্দ্র শিরোমণি প্রমুখ। পরবর্তিকালে তিনি ন্যায়াচার্য উপাধিতে ভূষিত হন।

বামাচরণ ন্যায়াচার্য এরপর কাশীর সংস্কৃত কলেজে ন্যায়শাস্ত্রের অধ্যাপক হিসেবে নিযুক্ত হন। এইসময় ভারতবর্ষের নানাপ্রান্ত থেকে বিদ্যার্থীরা ন্যায়শাস্ত্রের পাঠ নিতে আসত। তাঁর প্রসিদ্ধ বিদ্যার্থীগণ হলেন- পণ্ডিতরাজ রাজেশ্বর শাস্ত্রী, দুণ্ডিরাজশাস্ত্রী ন্যায়াচার্য, ম.ম. রমেশচন্দ্র তর্কসাংখ্যবেদান্ততীর্থ, সতীশচন্দ্র তর্কতীর্থন্যায়াচার্য, আশুতোষ ন্যায়াচার্য প্রমুখ। বামাচরণ ন্যায়াচার্য মহাশয়কে ১৯২২ সালে বিদ্যাচর্চায় অসামান্য অবদানের জন্য মহামহোপাধ্যায় উপাধিতে ভূষিত করা হয়। তিনি *তত্ত্বচিন্তামণিদীধিতি* গ্রন্থটি স্বকীয় পাণ্ডিত্যপূর্ণ আলোচনা বিবৃতি সমেত সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন।

কাশ্যপমহাকবি কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় বামাচরণ ন্যায়াচার্যের মহাপ্রয়াণে যে শোকজ্ঞাপন করে সুললিত সংস্কৃত কবিতা রচনা করেছেন তা হল এরূপ-

যাতোঽস্তং তপনঃ সুধাংশুকিরণা লুপ্তা নভঃ প্রাবৃতং
জীমূতৈরতিভীষণৈঃ প্রতিদিশং ধ্বান্তং সমুজ্জৃম্ভতে।
সূচীভেদ্যতমোবিভেদনিপুণা বিদ্যুন্ন বিদ্যোততে
দৃষ্টির্নশ্যতি বিশ্বমেব তমসামেকায়নং দৃশ্যতে।।

পূর্বস্যামুদিতঃ পবিত্রসবিতা দিব্যপ্রভামণ্ডলৈঃ
সর্ব্বা এব দিশো বিধায় বিমলা যাতো দিশং পশ্চিমাম্।
হা হা হন্ত চিরং ততোঽপি ন বিধেঃ সহ্যা তদীয়া স্থিতিঃ
কালে সোঽদ্য গতো লয়ং শিবপুরে শ্রীবিশ্বনাথেশ্বরে।।

বিদ্যাদানকুতূহলেন কিল যো বারাণসীপত্তনে
বাসং কল্পিতবাননল্পগরিমা যুক্তঃ স্বকীয়ৈর্গুণৈঃ।
শিষ্যা যস্য পরঃশতাঃ ভুয়সমা দীপ্তা দিশস্তত্বতে
সোঽয়ং হন্ত লয়ং গতঃ শিবপুরে শ্রীবিশ্বনাথেশ্বরে।।

ঘ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-১৯৩৫-৩৬, খণ্ড-১৮, সম্পা. শ্রীক্ষিতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, সহ সম্পা. শ্রীউপেন্দ্রমোহন সাংখ্যবেদান্ততীর্থ

মহাকবিমাঘ[৮] মহাকবি মাঘের কাব্যপ্রতিভা এখানে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় আলোচনা করেছেন। এই শোধ নিবন্ধটি শুরু হয়েছে একটি অপূর্ব শ্লোক দিয়ে। শ্লোকটি এরূপ-

যতকারুণ্যসুধারসস্য কণিকাং তাপত্রয়োচ্ছেদিনী
স্বাদং স্বাদমশেষদুঃখজলধি লোকাস্তরন্তি ক্ষণাৎ।
নিত্যং কল্পলতেব যা সুতগণয়েষ্টং মহদ্ যচ্ছন্তি
তাং বাণীং করূণামৃতব্ধিনিলয়ং বন্দে জগন্মাতরম্।।

এখানে *কবিনিরূপণম্* অংশে মহাকবি মাঘের কালনিরূপণ বিষয়ে সুচিন্তিত মতামত প্রতিপাদন করা হয়েছে। তর্কাচার্য মহাশয় প্রথমেই খেদ প্রকাশ করে বলেছেন, আমাদের দেশের মহাকবিরা আত্মপরিচয় ও নিজেদের সময়নিরূপণ প্রসঙ্গে উদাসীন থেকেছেন। এর প্রকৃষ্ট উদাহরণ হল মহাকবি কালিদাস, তিনি বিপুল কাব্যনাটকাদি রচনা করলেও আত্মপরিচয় সম্বন্ধে নিরব থেকেছেন। পরবর্তিকালে এই কালিদাসের কাল নিরূপণ করতে গিয়ে পণ্ডিতগণের মধ্যে বাক্-বিতণ্ডা সৃষ্টি হয়েছে যে কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর লঘুছলে এই প্রসঙ্গে বলেছেন-

হায়রে কবে কেটে গেছে কালিদাসের কাল।
পণ্ডিতেরা বিবাদ করে লয়ে তারিখ সাল।।

মহাকবি মাঘ তার কাব্যে রচনাকাল ও আত্মপরিচয় প্রদান করেননি। তাই এই প্রসঙ্গে কালনিরূপণ একান্ত প্রয়োজনীয়, কারণ কোন কবির সময় নির্ধারণ না করলে সেই সময়কার বাস্তব পরিস্থিতি বোঝা যাবে না। তার রচনাশৈলী ও বাগবিন্যাস কালের সময়ের উপর নির্ভর করে। সুতরাং এখানে মহাকবি মাঘের সময়নির্ধারণ করতে গিয়ে নানান আলংকারিকদের মতামতের উত্থাপন করেছেন। এই

আলংকারিকগণের মধ্যে *ধ্বন্যালোক* রচয়িতা আনন্দবর্ধন, *কাব্যপ্রকাশ*কার মম্মটাচার্য, *কাব্যালংকারসূত্র*বৃত্তিকার বামনাচার্য ইত্যাদি। তর্কাচার্য মহাশয় বলেছেন-

> মহাকবিরয়ং জন্মনা কং দেশমলকার্ষীন, কস্মিন্ সময়ে চ প্রার্দুভূবেতি দুরনুমেয়ম্ এব নিয়তমনুসন্ধানপরৈরপ্যাধুনিকৈঃ পণ্ডিতবয়ৈঃ। প্রায়শ এব এতদ্দেশীয় মহাকবয়ঃ স্ববংশগৌরবপ্রখ্যাপনে আত্মনঃ স্থিতি কাল নিরূপণে চ উদাসীনা এবাসন। অস্মিন বিষয়ে মহাকবিঃ কালিদাস এব প্রকৃষ্টতমুদাহরণম্। প্রথমতৌ মাঘপ্রণিতে শিশুপালবধনাম্নি অস্মৎ সমালোচনীয়ে গ্রন্থে যাদৃশ্যস্তস্য পরিচয়ো লভ্যতে তং বিবৃণোমি।[৯]

জীবনবৃত্তান্ত পরিষদের এই পত্রিকার উক্ত সংখ্যার শিরোনাম হল *জীবনবৃত্তান্ত* – নিবন্ধক- কালীপদ শাস্ত্রী। এখানে পণ্ডিতপ্রকাণ্ড কলকাতার পণ্ডিতসভার সম্পাদক দক্ষিণাচরণস্মৃতিতীর্থ মহাশয়ের জীবনবৃত্তান্ত বর্ণিত হয়েছে। তার বাল্যকাল, শিক্ষাজীবন ও কর্মজীবন এছাড়াও তার একটি সুন্দর বংশলতিকা এখানে পাওয়া যায়। তিনি সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদের সাথে আমৃত্যু যুক্ত ছিলেন। এই পণ্ডিত মহাশয় নিজ পিতার কাছে সংক্ষিপ্ত ব্যাকরণের পাঠ নেন। হুগলিজেলার অন্তর্গত বৈয়াকরণকেশরী শ্রীধরতর্কালংকার মহাশয়ের সমীপে টিপ্পনীসহিত সংক্ষিপ্তব্যাকরণের পাঠ, মধুসূদন তর্কালংকার মহাশয়ের কাছে স্মৃতিশাস্ত্র, ভারতবিশ্রুত পণ্ডিত কামাখ্যানাথ তর্কবাগীশ মহাশয়ের নিকট ন্যায়শাস্ত্র পাঠগ্রহণ করেন। তিনি মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত তর্কালংকার মহাশয়ের কাছে স্মৃতিতীর্থ উপাধি গ্রহণ করেন। এই সমস্ত বৃত্তান্ত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই *জীবনবৃত্তান্ত* অংশে বিবৃত করেছেন।[১০]

দত্তা[১১] দরদী কথাসাহিত্যিক শরৎচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় বিরচিত *দত্তা* উপন্যাসের সরল সংস্কৃত অনুবাদ করেছেন কাশ্যপ মহাকবি তর্কাচার্য মহাশয়। পারিবারিক সামাজিক ঘটনা অবলম্বনে এটি একটি প্রেমের উপন্যাস। তর্কাচার্য মহাশয়ের এই অনুবাদটি অত্যন্ত হৃদয়গ্রাহী ও সাবলীল। মূলকে বিকৃত না করে কথাসাহিত্যিকের প্রতি যথাযথ শ্রদ্ধা রেখে উক্ত অনুবাদ করেছেন কাশ্যপকবি। আলোচ্য উপন্যাসটি তিনটি প্রধান চরিত্র দিয়ে শুরু হয়েছে বনমালী, রাসবিহারী ও জগদীশ। তাঁরা অভিন্নহৃদয় বাল্যবন্ধু ছিলেন। এই তিন বন্ধু গ্রামের বিদ্যালয়ে একসাথে পড়াশুনা করত। পরবর্তিকালে জীবিকানির্বাহের কারণে তারা অন্যত্র চলে যায় এবং একে অপরের থেকে পৃথক হয়ে পড়ে। এই চরিত্রের সাথে তিনবন্ধুর সন্তানাদির চরিত্র এই ঘটনাপ্রবাহে যুক্ত হয়। নানান ঘাত ও প্রতিঘাতের মধ্য দিয়ে এই *দত্তা* উপন্যাসের বিস্তার। এই উপন্যাসে তৎকালীন সামাজিক পরিস্থিতির বাস্তব প্রতিচ্ছবি স্পষ্ট হয়েছে।

কথাসাহিত্যিক শরৎচন্দ্র এই *দত্তা* উপন্যাসের নাট্যরূপ দিয়ে তার নাম দেন *বিজয়া*। উল্লেখ্য এই উপন্যাস অবলম্বনে সুচিত্রা সেন ও সৌমিত্র চট্টোপাধ্যায় অভিনীত একটি সিনেমা নির্মাণ করা হয়। কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের সার্থক অনুবাদটির কিছুঅংশ এরূপ-

> পুরা হুগলিশাখাবিদ্যালয়স্য প্রধানাধ্যাপকমহোদয়েন যে যাবৎ ত্রয়শ্ছাত্রা বিদ্যালয়স্য রত্নত্বেন বিনির্দিষ্টাস্তে প্রতিদিনমেব ভিন্নেভ্য স্ত্রিভ্যো গ্রামেভ্যঃ ক্রোশসম্মিতং পন্থানং পাদচারেণা-তিক্রম্যাধ্যায়নাযাগচ্ছন্তি স্ম। অহো! কিযদ্বা নাসীৎ ত্রযাণাং পরস্পরং প্রেম....... ত্রয়াণামেব গৃহাণি হুগল্যাঃ পশ্চিমতোঽবস্থিতানি। জগদীশস্তাবৎ সরস্যত্যাঃ সঙ্কমং সপ্ততিক্রম্য দিঘড়াগ্রামাদাগচ্ছতি স্ম, বনমালিরাসবিহারৌ চান্তরবর্তিভ্যাং গ্রামাভ্যাং কৃষ্ণপুররাঘাপুরাভ্যাম্।

৬. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-১৯৪০-৪১, খণ্ড-২৩, সম্পা. মহামহোপাধ্যায় অনন্তকৃষ্ণশাস্ত্রী, সহ সম্পা. শ্রীউপেন্দ্রমোহন-সাংখ্যবেদান্ততীর্থ

গ্রন্থনিকষঃ[১২] এটি একটি গ্রন্থ সমালোচনা অংশ যা কিনা গ্রন্থ প্রশংসা বলে বিবেচিত হয়েছে। নিবন্ধটির পরীক্ষকের নাম প্রদত্ত হয়েছে মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়। এখানে মহাপণ্ডিত মহামহোপাধ্যায় নৈয়ায়িক ফণিভূষণ তর্কবাগীশ (২৪.০১.১৮৭৬-২৪.০১.১৯৪২) সম্পাদিত পাঁচ খণ্ডে *ন্যায়দর্শন* গ্রন্থ সম্বন্ধে তর্কাচার্য মহাশয়ের অভিমত ব্যক্ত হয়েছে। এই নিবন্ধ থেকে জানা যায় গ্রন্থটি সর্বপ্রথম কলকাতার প্রসিদ্ধ বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ্ থেকে প্রকাশিত হয়। প্রাচীন ন্যায়দর্শনের এক অসামান্য গ্রন্থ এটি। এখানে মূল *ন্যায়সূত্র, বাৎস্যায়নভাষ্য,* অনুবাদ, টিপ্পনী ও আনুষঙ্গিক বিস্তৃত আলোচনা প্রতিপাদিত হয়েছে। তর্কাচার্য মহাশয় আরও বলেছেন-

মান্যা বাচকমহাভাগাঃ! ন খল্ববিদিতমিদং ভবতাং যৎ সুবিশ্রুত নামভিঃ পণ্ডিতকুলকে-শরিভিঃ প্রাচীননবীনোভয়তন্ত্রস্বতন্ত্রমতিভির্মহামহোপাধ্যায় শ্রীযুক্তফণিভূষণতর্কবাগীশমহাভাগৈঃ স্বকৃত সমুপাদেয়ভূমিকা সুবিস্তৃতবিচারবহুলভাষ্যবিবরণ-ভাষ্যানুবাদ-টিপ্পন্যাদি-বহুপকর-নৈরূপস্কৃতং সুসম্পাদিতং কলিকাতাস্থ-বঙ্গীয়সাহিত্য-পরিষৎপ্রযত্নেন বাৎস্যায়নভাষ্যোপবৃহিতং গৌতমীয়ন্যায়দর্শনং নাম।

মূলত এই গ্রন্থ প্রকাশের সাথে সাথে গ্রন্থের প্রথম সংস্করণ প্রায় নিঃশেষ হয়ে যায়। তাই গ্রন্থের দ্বিতীয় সংস্করণের জন্য গ্রন্থ আলোচনা করেছেন তর্কাচার্য মহাশয়। তর্কাচার্য মহাশয় বলেছেন-

যদা পূর্ব বঙ্গীয়সাহিত্যপরিষদঃ প্রযত্নেন প্রথমতঃ প্রাকাশ্যমিদমলভত, তদাপি সংস্কৃতসাহিত্যপরিষদপত্রিকায়াঃ সম্পাদকভূমিকাপ্রধিতিষ্ঠতো মমৈবাভূদেতদীয়সংখ্যাতীতগুণবিচা-রসৌভ্যাম্। অদ্য পুনঃ কালান্তরেঽপি সংস্কৃতবিদ্যায়া নিরবদ্যভাগধেয়সপ্রস্তুততদগ্রন্থসংস্করণ প্রকর্ষাতিশয়েনৈব তদীয় প্রথমখণ্ডে নিঃশেষতামাপ্তে পুনর্নবীনোদ্যমেন ভূয়াংস প্রয়াসমঙ্গীকৃত্য মহামহোপাধ্যায়তর্কবাগীশমহাশয়ৈস্তৎখণ্ডস্য দ্বিতীয়ং সংস্করণং প্রাকাশ্যং নীতমাসাদিতমালোচিত-মালোচিতশ্চাস্মাভিঃ।

এইভাবে সমস্ত প্রবন্ধে তথ্যনির্ভর ও যথাযথ আলোচনা করা হয়েছে। সেখানে মহামহোপাধ্যায় ফণিভূষণ তর্কবাগীশ মহাশয়ের ভূয়সী প্রশংসা করা হয়েছে।

সত্যানুভব মহাকাব্য[১৩] এটি তর্কাচার্য মহাশয় রচিত একটি মৌলিক মহাকাব্য। এই মহাকাব্যটি প্রথমে পত্রিকাতে ক্রমান্বয়ে প্রকাশিত হয়, পরবর্তিকালে সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ থেকে এই মহাকাব্যটি পুস্তকাকারে প্রকাশিত হয় ১৯৬৭ সালে। মহাকাব্যটিতে মোট ২৪ টি সর্গ আছে। এর মধ্যে এই সংখ্যায় ৫-১২ সর্গ এখানে প্রকাশিত হয়েছে। প্রসিদ্ধ স্কন্দপুরাণের অন্তর্গত সত্যনারায়ণের বৃত্তান্ত এই মহাকাব্যের মূল আলোচ্য বিষয়।

চ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-১৯৫০, খণ্ড-৩৩, সম্পা.মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য, সহ সম্পা. শ্রীরামধনশাস্ত্রী কাব্য-ব্যাকরণ-পুরাণতীর্থ

যৎ-কিঞ্চিদাবেদনম্ পত্রিকার আরম্ভেই সম্পাদক তর্কাচার্য মহাশয়কৃত একটি সবিনয় অনুরোধ করা হয়েছে সাহিত্য পরিষদের ভবন নির্মাণের জন্য। যেখানে পরিষদের এই মহৎ কার্যে তীব্র অর্থসংকট বাধার কারণ বলা হয়েছে। এই বিষয়ে কলকাতার বিদ্যোৎসাহী সহৃদয় ব্যক্তিবর্গকে যথাসম্ভব অর্থ সাহায্যের একটি আবেদন জানানো হয়েছে। সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদের প্রতি আবেগময়ী এক দরদীমনোভাব তর্কাচার্য মহাশয়ের লেখনীতে স্পষ্ট। তর্কাচার্য মহাশয় উক্ত বিষয়ে বলেছেন-

প্রিয়মহাভাগাঃ প্রাপ্তকালং কিঞ্চিদ্ বিজ্ঞাপ্যতে যুষ্মাসু, যদি সাদরমিদমাকর্ণ্যত, তদৈবাস্য সাফল্যং মংসামহে। অপি নাম পরিষদং প্রতি প্রেমবন্তো ভবন্তো ননু ? যদ্যেবং, তদা কথং সমুপহন্যমানাপ্য-কাণ্ডে দুরবস্থারাক্ষস্যা পরিষদমিমাং প্রেয়সী নোৎসহধ্বে জীবয়িতুম্?......... পরিষদো বাসগৃহং রচয়িতুমারভ্যাপি কিঞ্চিন্মাত্রং নির্মায়ৈব মহাসমরসম্ভূতদৌমূল্যাদিভিঃ কারণৈরথাভাবেন চ মহতা নারব্ধং সমাপয়িতুং সমর্থেতি।

এছাড়াও উক্ত আবেদনের পরেই একটি মঙ্গলশ্লোক দেখা যায় এই নামে *শ্রীভগবন্মঙ্গনম্*, মঙ্গলাচরণ শ্লোকটি হল-

রাধামাধায় বামে ব্রজপুরদয়িতং দিব্যরূপং ত্রিভঙ্গং
বংশীসঙ্গীতলীলাকলিতসুখলিতং মঞ্জুমালং দধানঃ।
আনন্দোন্মত্তগোপীবলয়পরিবৃতো রাসলীলাবিলোলঃ
শ্রীকৃষ্ণো ভাতু নিত্যং মনসি সুমনসাং সচ্চিদানন্দরূপঃ।।

লোকানাং চিত্তমাস্তাং মলপরিরহিতং ভক্তিসঞ্চারপুতং
দুঃখস্পর্শেন শূন্যং ভগবদনুভবে শক্তমারামযুক্তম্।

বিশ্বং পাপেন মুক্তং ভবতু সুচরিতং সৎপথে নিত্যরক্তং
শ্রীকৃষ্ণপ্রেমপূজাপরিচরণগুণোৎকীর্ত্তনাদৌ নিষক্তম্।।

মতিমঞ্জরী পত্রিকার নিয়মানুসারে এখানে সম্পাদকের বিবৃতি প্রকাশিত হয়েছে। যেখানে নবীন গবেষণালব্ধ রচনা আহব্বান করা হয়েছে, বলা হয়েছে যা স্বরচিত হওয়া একান্ত কাম্য। সম্পাদক তর্কাচার্য মহাশয়ের এই বিবরণী ১৫, ২৬, ৩৮, ৫০, ৬৩, ৭৫, ৮৯, ৯৯, ১১১, ১২২, ১৩৬ নং পৃষ্ঠায় বিবৃত হয়েছে।

ছ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা,প্রকাশকাল-১৯৩৪, খণ্ড-১৭, সম্পা. ক্ষিতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, সহ সম্পা. শ্রীদুর্গামোহন ভট্টাচার্য

সমালোচনম্ এখানে *সংস্কৃতপদ্যবাণী* (তর্কাচার্য মহাশয় সম্পাদিত সংস্কৃত মাসিক পত্রিকা) নিয়ে একটি সংক্ষিপ্ত আলোচনা করা হয়েছে। কলকাতার শ্যামবাজার থেকে তর্কাচার্য মহাশয়ের চতুর্থ ভ্রাতা শ্রীকার্ত্তিক চক্রবর্তী এটি প্রকাশ করেন। এই সমালোচনা রচনা থেকে জানা যায় যে এই পত্রিকাতে শুধুমাত্র পদ্যরচনা নয়, গদ্যরচনাও স্থান পেত। তবে পদ্যবাণীর আধিক্যবশত এমন নামকরণ তা বলা হয়েছে-

> যদ্যপি পত্রিকেয়ং পদ্যকাব্যবহুলা তথাপি ন খলু সর্বথা পরিহীনা গদ্যপ্রবন্ধেন সংস্কৃতপদ্যবাণীতি সংজ্ঞা ‘প্রাধান্যেন ব্যপদেশো ভবন্তি’ ইতি ন্যায়েনেত্যববোদ্ধব্যম্।

তর্কাচার্য মহাশয়কে এখানে সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র পণ্ডিত বলে অভিহিত করা হয়েছে-

> কস্য বা ন বিদিতঃ সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্রধিপণঃ শ্রীমান্ কালীপদতর্কাচার্যমহোদয়ঃ পরিষৎপত্রিকাপ্রণয়িনং।

তবে তর্কাচার্য মহাশয়ের এই পত্রিকা বেশিদিন প্রকাশ হয়নি, কয়েক বছরের মধ্যে প্রকাশনাকার্য বন্ধ হয়ে যায়।

জ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা,প্রকাশকাল-১৯৪৪, খণ্ড-২০, সম্পা. মহামহোপাধ্যায় অনন্তকৃষ্ণশাস্ত্রী, সহ সম্পা. শ্রীউপেন্দ্রমোহন-সাংখ্যবেদান্ততীর্থ

মহাবারিধি[১৪] কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় পুরীতীর্থের সমুদ্র দর্শন করার পর হৃদয়ের আপ্লুত মনোভাব প্রকাশ করতে এই *মহাবারিধি* কবিতাটি রচনা করেন। অনবদ্য ছন্দ ও পুরীতীর্থের হৃদয়গ্রাহী বর্ণনা এই রচনাটিতে পরিস্ফূট হয়েছে। রচনাটির পাদটীকায় লেখা ‘শ্রীপুরুষোত্তমক্ষেত্র-সন্নিহিতসমুদ্রদর্শনানন্তরং নিমগ্নোঽয়ং নিবন্ধঃ’। রচনাটি এই পত্রিকার ১০৪ নং পৃষ্ঠায় দৃষ্ট হয়। রচনাটি এরূপ-

অসীমরসম্ভৃতং বিবিধভূতিবিভ্রাজিতং
তরঙ্গশতমণ্ডিতং সততশব্দসম্ভাবিতম্
সদা পবনবীজিতং শুভপুরীপদান্তং গতং
নমামি জলধীশ্বরং জগতি তীর্থরাজং পরম্।।১।।

নিরন্তরবিচঞ্চলং ধবলফেনমালাকুলং
সুনীলরুচিসঞ্চয়ং কিমপি নীরমায়াময়ম্
বিকীর্ণশতশুক্তিকং শুভপুরীপদান্তংস্পৃশং
নমামি জলধীশ্বরং জগতি তীর্থরাজং পরম্।।২।।

এইভাবে শ্রুতিমধুর ১১টি শ্লোকে এই *মহাবারিধি* কবিতাটি তর্কাচার্য মহাশয় প্রতিপাদন করেছেন।

প্রশান্তরত্নাকর[১৫] এই নাটকটি সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকায় প্রথমে প্রকাশিত হলেও পরবর্তিকালে এটি এখান থেকেই গ্রন্থাকারে প্রকাশিত হয়। ১৯৩৯ খ্রিস্টাব্দে কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ থেকে কালীপদ তর্কাচার্য প্রণীত *প্রশান্তরত্নাকর* নাটকটি প্রকাশিত হয়। এই সময় তিনি সংস্কৃত কলেজের অধ্যাপক ছিলেন (১৯৩১-১৯৫৪)। কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের সুপ্রসিদ্ধ অধ্যাপক অমরেশ্বর

ঠাকুর ও অধ্যাপক অশোকনাথ শাস্ত্রী মহাশয় এই নাট্যগ্রন্থের ভূমিকা লেখেন। তর্কাচার্য মহাশয় এই নাটকটি সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ পণ্ডিতপ্রবর দর্শনাচার্য শ্রীযুক্ত সুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত মহাশয়কে উৎসর্গ করেন। এই নাটকের *উৎসর্গপত্রম্* অংশে বলেছেন –

ভক্তৈর্ভক্তিবশাৎ কৃতা দিবিষদা পত্রেণ পুষ্পেণ বা
পূজা প্রীতিভর করোতি নিযত দিব্যোপচারৈর্যথা।
তস্মাৎ সংস্কৃতবাক্-পলাশনিচিত পত্রোপহারো ময়া
ক্ষুদ্রোঽপ্যদ্য সুরেন্দ্রনাথ ভবতে শ্রদ্ধাবতা দীয়তে।।

ভবদগুণমুগ্ধ-শ্রীকালীপদ-দেবশর্মণ

যাইহোক কালীপদ তর্কাচার্য রচিত নয় অঙ্কবিশিষ্ট অসাধারণ রসোত্তীর্ণ নাটক এটি। এই নাটকটি অতিপরিচিত দস্যু রত্নাকরের বাল্মীকিতে রূপান্তরের উপাখ্যান অবলম্বনে রচিত হয়েছে। পরিচিত কাহিনী হলেও তর্কাচার্য মহাশয়ের নাট্যপ্রতিভা ও কবিপ্রতিভা এখানে অসামান্যভাবে প্রতিফলিত হয়েছে। দস্যু রত্নাকর তার দস্যুবৃত্তি থেকে কীভাবে তপস্যা করে মহামুনি বাল্মীকিতে পরিণত হয়ে 'প্রশান্ত' রত্নাকরে রূপান্তরিত হয়েছে সেই চরিত্রচিত্রণ অসামান্য কালীপদের লেখনীস্পর্শে। যেমন রত্নাকরের দস্যুসত্তা, পরবর্তিকালে মহামুনিসত্তা, রত্নাকরপিতা চ্যবন ও স্ত্রী স্বস্তির আদর্শনিষ্ঠা এক উজ্বল দৃষ্টান্ত। এই নাটকের প্রারম্ভে নাট্যশাস্ত্রের নিয়মে নান্দীশ্লোক উচ্চারিত হয়েছে সীতাপতি রামকে স্মরণ করে-

হিত্বা নৃপপদমতিঘনভীষণবনচারী
জয়তি জয়তি সীতাপতিরখিলদুরিতহারী।

প্রাচীনসাহিত্যে বিজ্ঞানপরিচয়[১৬] এই শোধনিবন্ধে প্রাচীন শাস্ত্রে বিজ্ঞান প্রসঙ্গ আলোচনা করা হয়েছে। সেখানে স্কন্দপুরাণের অন্তর্গত কাশীখণ্ডের উত্তরার্ধে ৮৬ তম অধ্যায়ে বিশ্বকর্মা ও শ্বরলিঙ্গের বর্ণনা পাওয়া যায়। সেখান থেকে আমরা বিশ্বকর্মার অপূর্ব বিদ্যা জানতে পারি। অট্টালিকা নির্মাণে তার দক্ষতা সর্বদা দেবতাদের প্রশংসা পেয়েছে। বলা হয়েছে-

এতেন প্রাচীনকালে সর্বোত্তমগৃহনির্মাণরীতিরাসীদিতি জ্ঞায়তে।

ঝ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা,প্রকাশকাল-১৯৩৮, খণ্ড-২১, সম্পা. মহামহোপাধ্যায় অনন্তকৃষ্ণশাস্ত্রী, সহ সম্পা. শ্রীউপেন্দ্রমোহন-সাংখ্যবেদান্ততীর্থ

কাত্যায়নীবৈভব[১৭] এখানে মূলত দেবী কাত্যায়নীর স্তুতি করা হয়েছে। প্রায় ২৪ টি সুললিত সমধুর শ্লোকে কাত্যায়নী দেবীর বন্দনা করা হয়েছে। তর্কাচার্য মহাশয়ের হৃদয়ের আকুতি ও পরম শ্রদ্ধা এখানে প্রকাশিত হয়েছে। তর্কাচার্যকৃত বন্দনাটি হল-

দুর্গাং সগবিধৌ রজোগুণময়ীং শক্তিং পরাং ব্রহ্মণঃ
সত্যাং সত্ত্বময়ীং স্থিতৌ স্থিতিমতী লোকোত্তরাং বৈষ্ণবীম্ ।
রৌদ্রী ধ্বংসবিধৌ তমোগুণময়ী রূপত্রয়ং বিভ্রতী
চিদ্রূপাং সুরসেবিতাং ভগবতী কাত্যায়নীমাশ্রয়ে।।১।।

কালে নশ্যতি বিশ্বমেতদখিলং যস্যা বিশালোদরে
সাব্ধিদ্বীপমহীধ্রপাদপচয়ং দৃশ্যং চলস্থাবরম্।
নানারূপময়ীমরূপললিতাং লীলাসহস্রোচিতাং
তাং দিব্যাং ভবভাবিনীং ভগবতী কাত্যায়নীমাশ্রয়ে।।২।।

ঞ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা,প্রকাশকাল-১৯৩৯-৪০, খণ্ড-২২, সম্পা. মহামহোপাধ্যায় অনন্তকৃষ্ণশাস্ত্রী, সহ সম্পা. শ্রীউপেন্দ্রমোহন-সাংখ্যবেদান্ততীর্থ

অনুবন্ধিকা[১৮] উক্ত নিবন্ধে *প্রশান্তরত্নাকর* নাটকের মুখবন্ধ আলোচিত হয়েছে। এই নাটকের মূল বিষয় এই অংশে বর্ণিত হয়েছে।

ট. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা,প্রকাশকাল-১৯৩৯-৪০, খণ্ড-১১, সম্পা. মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য, সহ সম্পা. শ্রী দুর্গামোহন ভট্টাচার্য

ভাষারত্ন[১৯] কণাদতর্কবাগীশ রচিত নব্যন্যায়ের গ্রন্থ এটি। সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদের মাসিক অধিবেশনে প্রবন্ধাকারে প্রথম পঠিত হয়। পরবর্তিকালে এটি গ্রন্থকারে প্রকাশ পায়। এটি বৈশেষিক দর্শনের পদার্থতত্ত্ব বিষয়ক গ্রন্থ। তর্কবাগীশ মহাশয় নবদ্বীপ নিবাসী নৈয়ায়িক ছিলেন। তাঁর সময়কাল ১৪৬০ খ্রিস্টাব্দ। তিনি জানকীনাথ চূড়ামণি ও বাসুদেব সার্বভৌমের ছাত্র ছিলেন। কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই *ভাষারত্ন* গ্রন্থটি স্বকৃত *রত্নলক্ষ্মী* টীকা সহিত কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ থেকে সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন। তর্কাচার্য মহাশয়ের স্ত্রী অকালপ্রয়াত হন সম্ভবত তার স্মৃতির উদ্দেশ্যে এই টীকাগ্রন্থটি রচনা করেন। *রত্নলক্ষ্মী* টীকার প্রারম্ভেই স্বয়ং বলেছেন-

> লক্ষ্ম্যা লোকে রত্নলক্ষ্মীতি নাম্না।
> অকালে স্বর্গমাপ্তায়াঃ স্বপত্ন্যাঃ স্মৃতিহেতবে।
> তন্নামাংশমুপাদায় টীকানাং ব্যধামিদম্।।

এই ভাষারত্নের উপর টীকাগ্রন্থটি তর্কাচার্য মহাশয় বিদ্যার্থীগণের বোধের জন্য রচনা করেছেন তা টীকায় তিনি স্বয়ং বলেছেন – 'বিদ্যার্থিনাং বোধসৌকর্য্যায় রত্নলক্ষ্মীনাম্নী কাপি টীকাপ্যত্র সন্নিবেশিতা'। এছাড়াও এই টীকার অন্যতম বৈশিষ্ট্য হল আলোচনার স্পষ্টতার জন্য পূর্বাচার্যগণের মতের সমাবেশ। গ্রন্থারম্ভে তর্কাচার্য মহাশয় নব্যন্যায়ের পারিভাষিক শব্দাবলীর আলোচনা করেছেন।

ঠ. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, প্রকাশকাল-অক্টোবর ২০০৯-মার্চ ২০১০(১-২), খণ্ড-৯২, অধ্যাপক করুণাসিন্ধু দাশ, সহ সম্পা. ডঃ পার্বতী চক্রবর্তী

মহামহোপাধ্যায়-কালীপদতর্কাচার্যরচনাকণাঃ পরিষদের এই সংখ্যাটি তর্কাচার্য মহাশয়কে উৎসর্গ করা হয়েছে। আচার্য মহাশয়ের বেশ কিছু রচনা এখানে সন্নিবেশিত হয়েছে, রচনাগুলি পত্রিকার নানা সংখ্যা থেকে সংগ্রহ করা হয়েছে। এখানে তর্কাচার্য মহাশয়ের দুটি প্রবন্ধ, তিনটি রবীন্দ্রকাব্যের সংস্কৃত অনুবাদ এবং স্বরচিত কাব্যকৃতি প্রকাশিত হয়। রচনাগুলি নিম্নরূপ

i. সারস্বত কাব্যপুরুষ
ii. পারিভাষিকপদার্থবিবৃতি
iii. ঈশাভিবন্দন
iv. শুভাশংসন
v. মাধবী প্রকৃতি
vi. বিরহিনীবিলাপ
vii. মধুরপ্রয়াণপঞ্চকম্
viii. নিদাঘপ্রকৃতিচ্ছায়া
ix. বর্ষা-প্রথমবিভ্রম
x. ভগবদন্বীক্ষা
xi. কৌতুককথা
xii. মুরলীরব
xiii. আলোকতিমিরসংবাদ
xiv. আলোকের প্রতি তিমিরের উত্তর
xv. শারদী
xvi. ঘনাগম
xvii. যথার্থ আত্মীয়
xviii. বসন্তপ্রকৃতি

xix. নির্ঝর-স্বপ্নভঙ্গ
xx. মিলিন্দ-নাগসেনসংবাদ
xxi. হেমন্তসুষমা-গাথা
xxii. শারদযমক
xxiii. বসন্তযমক
xxiv. শারদমাতৃপুজা
xxv. দেবতাগ্রাস
xxvi. সুভাষিতানি

কাব্যগুচ্ছের প্রথম হল *ঈশাভিবন্দন।* দশটি শ্লোকে নির্মিত র-কার বর্জিত এই শিবস্তুতিতে বিভিন্ন প্রকার অনুপ্রাসের সুন্দর ব্যবহার করা হয়েছে-

> ঈশং বিপুলবিশেষং চিক্কণকেশং সদা হৃষীকেশম।
> নাশিততামসলেশং সুললিতবেশং শিবং বন্দে।।

২০০৯ সালের এই ৯২তম সংখ্যায় সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য কাব্যের আলোচনা থেকে এবার দর্শনের আলোচনা প্রতিপাদিত হয়েছে। এই সংখ্যায় ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনের দুটি দীর্ঘ প্রবন্ধ (প্রায় ৬৬ সংখ্যক পৃষ্ঠা) পাওয়া যায় যথা-

i. তর্কপরিভাষা
ii. ন্যায়বৈশেষিকদর্শনবিমর্শ

আসলে সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকার এই ৯২তম সংখ্যাটি তর্কাচার্য মহাশয়কে উৎসর্গ করা হয়েছে।

সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকার আরও বেশ কিছু সংখ্যায় পণ্ডিত তর্কাচার্য মহাশয়ের রচনাকৃতি প্রকাশিত হয়। যেমন খণ্ড ৪৪, ৮, ৪৬-৪৮ সংখ্যায় রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের *গীতাঞ্জলি* কাব্যগ্রন্থটি *গীতাঞ্জলিপ্রতিচ্ছায়া* নামে প্রকাশিত হয়। এছাড়াও ৪৪তম খণ্ডে *গান্ধারীর আবেদন গান্ধার্যাবেদন*, ৪৩ খণ্ডে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের *পরিশোধ* কবিতা, ৩৯তম খণ্ডে সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদের ইতিবৃত্ত, ৫ম খণ্ডে *জাতিবাধকবিচার* প্রভৃতি রচনা প্রকাশিত হয়।

সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকায় উপরিউক্ত রচনাগুলি থেকে তাঁর উৎকৃষ্ট কাব্যিক প্রতিভার পরিচয় পাওয়া যায়।সেখানে কাব্য প্রতিভার সাথে সাথে ভাষার গাম্ভীর্য ও রচনাশৈলীর উৎকর্ষতা পরিলক্ষিত হয়। স্বকীয় মৌলিক কাব্যগ্রন্থ, অনুবাদরচনাকৃতি ও দর্শনবিষয়ক টীকাসহিত রচনা এই পত্রিকাতে দেখা যায়।তর্কাচার্য মহাশয়ের আলোচনার গভীরতায় নিপুণ পাণ্ডিত্যবোধ সুস্পষ্ট।বিষয়ের বিশ্লেষণে সিদ্ধহস্ত আচার্য মহাশয়ের লেখনী তা এই পরিষদ্ পত্রিকার রচনাকৃতিগুলি অবলোকন করলে বোধগম্য হয়। সুতরাং দীর্ঘদিন পরিষদের নানান পদে নিযুক্ত(১৯১৮-১৯৭২)পরিষদের সুধাভাণ্ড আরও সমৃদ্ধ ও কালোত্তীর্ণ হয়েছে তর্কাচার্য মহাশয়ের সৃষ্টিধারায় একথা নিঃসন্দেহে বলা যায়।

২. মঞ্জূষা পত্রিকা

বিশিষ্ট অধ্যাপক বৈদিক সাহিত্য বিশেষজ্ঞ ও বৈয়াকরণ ক্ষিতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় (১৮৯৬-১৯৬১) সম্পাদিত পত্রিকা হল *মঞ্জূষা।* যে সংস্কৃত ভাষা আমাদের দেশের সংস্কৃতির সাথে ওতপ্রোতভাবে জড়িত, সেই সংস্কৃতের প্রচার ও প্রসারের জন্য যারা নিজেকে উৎসর্গ করেছিলেন অধ্যাপক চট্টোপাধ্যায় তাঁদের মধ্যে অন্যতম। এটি একটি মাসিক পত্রিকা। তবে এই পত্রিকার প্রকাশবর্ষ হল ১৯৩৫-১৯৩৭, ১৯৪৯-১৯৬২। এছাড়া তিনি *সুরভারতী* নামে একটি পত্রিকাও সম্পাদনা করেন। যাইহোক বয়সে কনিষ্ঠ অধ্যাপক চট্টোপাধ্যায়ের সাথে কালীপদ তর্কাচার্যের বন্ধুত্বপূর্ণ সম্পর্ক ছিল। তার মহাপ্রয়াণের পর ১৯৬১ সালের জানুয়ারি মাসে যে *মঞ্জূষা* পত্রিকা প্রকাশিত হয়, তাতে তর্কাচার্য মহাশয় একটি মর্মস্পর্শী *শোকাশ্রুপ্রস্রবণম্*নামে সংস্কৃত কবিতা রচনা করে তাকে শ্রদ্ধা নিবেদন করেছেন-

যদীয়-বৈদুষ্যযশঃকরোতকরৈ-
র্বসুন্ধরাসীমসিতপ্রভাং দধৌ।
স কোবিদানন্দকরো গুণাকরঃ
ক্ষিতীশচন্দ্রো বত হা গতো দিবম্।।১।।

মঞ্জূষয়া মংজুলবাগ্-বিভূষয়া
যস্তর্পয়ামাস সদা বিদাং গণম্
গীর্বাণবাণীবিদুষাং মহত্তমঃ
ক্ষিতীশচন্দ্রঃ স গতোঽদ্য হা দিবম্।।২।।

যদীয়বিশ্বত্তরবুদ্ধিচাতুরী
ভাষারহস্যং তরণিস্তিতীর্ষতাম্
স দেববাণীবরপুত্র উজ্জলঃ
ক্ষিতীশচন্দ্রোঽস্তগিরিং সমাশ্রিতাঃ।।৩।।

এইভাবে ১২ টি শ্লোকে তর্কাচার্য মহাশয় অধ্যাপক চট্টোপাধ্যায় মহাশয়কে স্মরণ করেছেন। অন্তিম শ্লোকটি হল

শোকাশ্রুণা বাহলমনিষ্ঠহেতুনা
ন মাদৃশৈস্তেন স লপ্স্যতে পুনঃ।
স্বকর্মজং লোকমসৌ সমাশ্রিত-
শ্চিরায় শান্তিং লভতাং বুধোত্তমঃ।।১২।।

৩. সংস্কৃত প্রতিভা

এটি সাহিত্য একাডেমী নতুন দিল্লী থেকে প্রকাশিত পত্রিকা। আনন্দের বিষয় হল আদ্যান্ত সংস্কৃত ভাষায় এই পত্রিকাটি অদ্যাবধি প্রকাশিত হচ্ছে। ১৯৫৯ সালে প্রখ্যাত পণ্ডিত বি. রাঘবন মহাশয়ের তত্ত্বাবধানে এই পত্রিকার প্রথম প্রকাশিত হয়। স্বাধীনতার পরবর্তিকালে এটি সবথেকে পুরানো পত্রিকা, যা কিনা আজ পর্যন্ত প্রকাশিত হচ্ছে। প্রতি তিনমাস অন্তর সংস্কৃত প্রতিভার প্রকাশকাল। বর্তমান সময়ে (২০২৩) অধ্যাপক কবি অভিরাজ রাজেন্দ্র পত্রিকাটির বর্তমান সম্পাদক। পত্রিকাটিতে সৃজনশীল ও মৌলিক লেখা দেখা যায়। এখানে খণ্ডকাব্য, গদ্যবন্ধ, রূপক, অনুবাদগ্রন্থ, রবীন্দ্রসাহিত্য এবং অন্তিমে পুস্তকবিমর্শ এই ক্রমে আলোচিত হয়।

১৯৫৯-৬০ সালের অক্টোবর ও এপ্রিল মাসে তর্কাচার্য মহাশয়ের কারয়িত্রী প্রতিভার ফসল হল *আলোকতিমিরবৈরম্*। এটি একটি খণ্ডকাব্য। এই কাব্যে আলোক ও তিমিরের বৈরতা কাব্যোচিত ভঙ্গীতে বর্ণিত হয়েছে। ন্যায়দর্শনের জটিল বিষয় এই কাব্যের ছলে পরিবেশন করা এক অনবদ্য মৌলিক প্রতিভার দৃষ্টান্ত। এই গ্রন্থের দুটি পর্ব – 'পূর্ববৈরম্' ও 'মধ্যমবৈরম্'। প্রথম পর্বটি হল ' আলোকপ্রথমলপিতং নাম পূর্ববৈরম্ এবং দ্বিতীয় পর্বটি হল 'তিমিরলপিতং নাম মধ্যমবৈরম্'। আরম্ভ হয়েছে এমনভাবে-

তিমিরং বহু নিন্দিতং ততো মলিনং মানসবিপ্লবাদিব।
খরশান্তসযুক্তিকোক্তিভিঃ কিয়দালোকযশো ব্যনাশয়ৎ।।

৪. ভারতবর্ষ পত্রিকা[২০]

বিখ্যাত নাট্যকার ও গীতিকার কবি দ্বিজেন্দ্রলাল রায় প্রতিষ্ঠিত একটি সচিত্র মাসিক পত্রিকা হল *ভারতবর্ষ* পত্রিকা। তবে এই পত্রিকার সম্পাদক পদে পরবর্তীকালে জাতীয় অধ্যাপক সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায়, সুকুমার সেন, কুমুদরঞ্জন মল্লিক ও অন্যান্য বিশিষ্ট ব্যক্তিরা এই পত্রিকায় তাদের প্রবন্ধ রচনা করেন।

কাশ্যপ মহাকবি কালীপদ তর্কাচার্য এই পত্রিকার ২৬তম বর্ষে প্রথম ষষ্ঠ সংখ্যায় ১৩৪৫ বঙ্গাব্দের অগ্রহায়ণ মাসে একটি শোধ প্রবন্ধ প্রকাশ করেন *নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের ইষ্টদেবতা* এই শীর্ষক নামকরণ করে। এই সময় তর্কাচার্য মহাশয় সংস্কৃত কলেজের টোল বিভাগের ন্যায়ের প্রধান অধ্যাপক ছিলেন। ন্যায়সম্প্রদায়ের মতে ইষ্টদেবতার কথা বলতে গিয়ে নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের রচনাকারগণের মতামতের পর্যালোচনা করে তর্কাচার্য মহাশয় নিজ সিদ্ধান্ত প্রবন্ধের পরিশেষে ব্যক্ত করেছেন। তিনি প্রথমেই বৌদ্ধমত, সাংখ্যমত, জৈন, ন্যায়-বৈশেষিক, *ন্যায়সূত্র, ভাষ্য, কুসুমাঞ্জলি, ভাষাপরিচ্ছেদ, তত্ত্বচিন্তামণি, ন্যায়বার্ত্তিকতাৎপর্যটীকা* প্রভৃতি মতের উল্লেখ করেছেন।

৫. সনাতনশাস্ত্র

শ্রীশ্রীসীতারামদাসওঙ্কারনাথ (১৮৯২-১৯৮২) প্রবর্তিত সনাতনশাস্ত্র হল শাস্ত্রগ্রন্থসম্বন্ধীয় সংস্কৃত মাসিক পত্রিকা। এটি মূলত সনাতনশাস্ত্রগুলি ক্রমান্বয়ে প্রকাশের একটি পত্রিকা। যার উদ্দেশ্য ছিল সনাতন ধর্মের প্রচার ও প্রসার। এই মাসিক পত্রতে *রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ, শ্রীমদ্ভাগবত* প্রভৃতি শাস্ত্রগ্রন্থ প্রকাশ হত। সনাতনশাস্ত্রস্য নিয়মাবলী অংশে বলা হয়েছে- *অস্মিন্ সনাতনশাস্ত্রে বিষ্ণুপুরাণ-শ্রীমদ্বাল্মীকিয়রামায়ণ-মহাভারতাদি সকলশাস্ত্রগ্রন্থাঃ ক্রমশঃ প্রকাশিতা ভবন্তি*।

পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই উভয় পত্রিকার প্রধান সম্পাদক ছিলেন। এই সনাতন শাস্ত্রে ১৩৭৩ বঙ্গাব্দের (১৯৬৪ খ্রিস্টাব্দ) প্রথমবর্ষে বৈশাখমাসে রামনবমী সংখ্যায় *বিষ্ণুপুরাণ* গ্রন্থটি টীকাসমেত প্রকাশ করা হয়। শ্রীধরস্বামী টীকার সহিত তর্কাচার্য মহাশয়ের *বিষ্ণুপ্রভা* নামে পাদটীকা সংযুক্ত করা হয়। এই টীকার সম্পূজকগণ ছিলেন পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য, ডঃ গৌরীনাথ শাস্ত্রী, শ্রীনারায়ণচন্দ্র গোস্বামী। এই মুখপত্রে সনাতনশাস্ত্রপ্রশস্তি, গৌরীনাথ শাস্ত্রীর ভূমিকা, শ্রীবিষ্ণুবন্দনা, সূচীপত্র, মূল অংশ এই ক্রমে আলোচিত হয়েছে।

৬. প্রণবপারিজাত

এই পত্রিকাটিও সীতারামদাসওঙ্কারনাথ প্রবর্তিত একটি পত্রিকা। এই পত্রিকায় ১ম-২য় সংখ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য রচিত *স্যমন্তকোদ্ধারব্যায়োগ* পাঁচটি দৃশ্যসমন্বিত ব্যায়োগশ্রেণীর নাটকটি প্রকাশিত হয়।

৭. দেবযান পত্রিকা

শ্রীমদ্ভগবদগীতার মূলানুগ বঙ্গানুবাদে তর্কাচার্য মহাশয়ের দক্ষতার পরিচয় পাওয়া যায়। এই অনুবাদ গ্রন্থের শিরোনাম হয় *গীতাপ্রতিচ্ছায়া* এই রচনাকৃতিটি দেবযান পত্রিকায় প্রথম প্রকাশিত হয়, তারপর ১৪১৫ বঙ্গাব্দে সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার থেকে এটি পুনরায় প্রকাশিত হয়।এছাড়াও শ্রীশ্রীসীতানাথ ওঙ্কারনাথ প্রবর্তিত এই দেবযান পত্রিকায় ১৯৫৬ সালে নবম বর্ষে তর্কাচার্য মহাশয় *ওঙ্কারনাথ পঞ্চদশী* ও *শ্রীওঙ্কারনাথ প্রণতি ষোড়শী* নামক দুটি সংস্কৃত পদ্য রচনা করেন ঠাকুর সীতারামদাসের উদ্দেশ্যে শ্রদ্ধাজ্ঞাপন করে।এখানে তিনি প্রশ্নোত্তরের মাধ্যমে পদ্য রচনা করেছেন। *ওঙ্কারনাথ পঞ্চদশী* পদ্যাংশের প্রথমে তর্কাচার্য মহাশয় বলেছেন-

> প্রঃ- শ্রৌতে স্মার্ত্তে ধর্মকৃত্যে বিপন্নে
> পাপাচারে প্রাপ্তভূরি প্রচারে।
> ধর্মং পাতং কোঽদ্য লোকে সযত্নঃ?
> উঃ- সীতারামঃ সোঽয়মোঙ্কারনাথঃ।১

৮. সুদর্শন পত্রিকা

তর্কাচার্য মহাশয় সংস্কৃত কলেজ থেকে অবসর নেবার পর *শ্রীশ্রীচণ্ডীর* বাংলা পদ্যানুবাদে নিরত হন। এই গ্রন্থটি সাতশ শ্লোকের অমৃতাক্ষর ছন্দে নিবন্ধ করা হয়। রচনাকর্মটি উক্ত পত্রিকায় আংশিক প্রকাশিত হলেও পরবর্তিতে আদ্যাপীঠের মুদ্রণালয় থেকে *শ্রীশ্রীচণ্ডী* নামে গ্রন্থাকারে প্রকাশিত হয়। এই গ্রন্থের প্রথম সংস্করণ বর্তমানে কলকাতার জাতীয় গ্রন্থাগারে উপলব্ধ।

৯. সংস্কৃত পদ্যবাণী

কলকাতা সংস্কৃত কলেজে *সংস্কৃত পদ্যবাণী* নামে পত্রিকা তর্কাচার্য মহাশয়ের ভাবনায় প্রকাশিত হয়। নানা মৌলিক রচনা এই পত্রিকাতে প্রকাশ করা হত সংস্কৃত প্রচার ও প্রসারের জন্য। তর্কাচার্য মহাশয় বলেছেন-

প্রদিষ্টচিত্রাদিবিশিষ্টপুষ্টিঃ প্রতীষ্টলোকেষ্টরসাভিবৃষ্টিঃ।
প্রমোদয়ন্তি কবিমানসানি প্রবর্ধতাং সংস্কৃতপদ্যবাণী।।[২১]

১০. সারস্বতী সুষমা[২২]

কাশীর সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ের এটি একটি ত্রৈমাসিক সংস্কৃত পত্রিকা। 'সারস্বতী' পদটির অর্থ হল সরস্বতী বা বিদ্যাসম্বন্ধীয়, আর অমরকোষে 'সুষমা' পদটির অর্থ হক পরমা শোভা। অর্থাৎ বিদ্যাসম্বন্ধীয় পরমা শোভা যেখানে বিরাজমান তাই হল *সারস্বতী সুষমা*৷ এই পত্রিকাটি সম্পাদক ছিলেন শ্রীসুরতিনারায়ণমণিত্রিপাঠী। এক বছরে এই পত্রিকার চারটি সংখ্যা প্রকাশিত হয়। ১৯৬৪ সালে বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ের সমাবর্তন অনুষ্ঠানে আমন্ত্রিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের অধ্যক্ষীয় তিনটি প্রবচন বা বক্তৃতার সমাহার। অধ্যাপক অনন্তলাল ঠাকুরের *মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য* নামক একটি প্রবন্ধে বলেছেন-

বারাণসেয়সংস্কৃতবিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শনপরিষদের আমন্ত্রণে আচার্যদেব কয়েকটি বক্তৃতা দান করেন। উক্ত বিশ্ববিদ্যালয়ে অনুষ্ঠিত প্রাচ্যবিদ্যামহাসম্মেলনের পণ্ডিতপরিষদে তিনি সভাপতিত্ব করেন। পরে উক্ত বিশ্ববিদ্যালয়ের গঙ্গানাথঝা স্মৃতি বক্তৃতা দান করেন।[২৩]

এই বক্তব্যগুলি *প্রবচনত্রয়ী* নামে পরবর্তীকালে বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয় থেকে প্রকাশিত হয় প্রবচনের বিষয়গুলি হল – ১. নব্যন্যায়পারিভাষিকপদার্থাঃ, ২. ন্যায়বৈশেষিকদর্শনয়োঃ পৃথগ্দর্শনত্বম্, ৩. প্রাচীনন্যায়নব্যন্যায়য়োঃ সৈদ্ধান্তিকং পৃথকত্বম্৷ এই তিনটি প্রবচনের তারিখগুলি হল – ২১.১২.১৯৬৪, ২১.১২.১৯৬৪, ২২.১২.১৯৬৪। এই বক্তব্যত্রয় প্রদান করার পূর্বে স্বভাবকবি কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় গঙ্গার তীরে বারাণসী নগরীর পবিত্র বিশ্বনাথ ধামের কথা স্মরণ করে অনবদ্য মঙ্গলশ্লোক রচনা করেছেন , শ্লোকটি হল –

গঙ্গাতরঙ্গনিকরৈর্মুখরোত্তমাঙ্গং
ভূত্যা সিতং দলিতভূতিবিশেষসঙ্গম্৷
জ্ঞানেশ্বরং তিমিরভারহরং সদারং
শ্রীবিশ্বনাথমভয়ং সভয়োঽহমীড়ে।।

কেদারেশ্বরমাশ্রয়ে গণপতিং বিঘ্নৌঘবিদ্রাবণং
পুণ্যাঙ্কাং মণিকর্ণিকামভয়দাং দুর্গা তথৈবান্নদাম্৷
কাশ্যামত্র মহেশ্বরস্য নগরে যাশ্চাপরা দেবতা
স্তাভ্যো মেঽস্তু নমো নমঃ পরিষদে চাস্মৈ বিনীতস্য মে।।[২৪]

এইভাবে পণ্ডিত তর্কাচার্য মহাশয়ের নানান পত্র পত্রিকায় প্রাপ্ত রচনাকৃতিগুলি সংক্ষেপে আলোচনা করা হল। তবে এই আলোচনা বিশাল সমুদ্ররাশির এক বিন্দু বারিমাত্র। তর্কাচার্য মহাশয়ের পত্রিকাকৃত রচনাসমূহ এখানের শেষ নয়। কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের গানের ভাষায় এখানে প্রসঙ্গক্রমে বলা যেতে পারে -

আপনাকে এই জানা আমার ফুরাবে না।
এই জানারই সঙ্গে সঙ্গে তোমায় চেনা।।[২৫]

কিংবা গীতাঞ্জলি কাব্যগ্রন্থের ভাষায়-

তোমায় খোঁজা শেষ হবে না মোর।[২৬]

আচার্য মহাশয়ের বিশাল রচনাভাণ্ডারে এই পত্র-পত্রিকায় প্রাপ্ত রচনার সাহিত্যমূল্য বহুমূল্য রত্নরাজী সদৃশ। কাশ্যপমহাকবি সম্বন্ধে আচার্য মহাশয়ের ছাত্র পণ্ডিত বরেণ্য নবতীর্থ উপাধিতে সম্মানিত নিরঞ্জনস্বরূপ ব্রহ্মচারী তর্কাচার্য মহাশয়ের ১৯৮৯ সালে জন্ম শতবর্ষপূর্তি উৎসব উপলক্ষ্যে গুরুপ্রণাম করতে গিয়ে বলেছেন -

নমামি শতবার্ষিক্যাং তর্কাচার্য্যগুরোঃ পদে।
স্মরাম্যদা তথা কীর্ত্তিং নানাকৃতিসমুত্থিতাম্ ।।১।।

ন তথা দৃশ্যতে লোকে কবিতাতর্কমেলনম্
যথাস্মিন দৃষ্টমস্মাভিরুভয়ং পারমাগতম্ ।।২।।

যথাস্মদ্ গুরুপাদানাং সতীন্দ্রচন্দ্রবিদুষাম্ ।
পাণ্ডিত্যং তর্ককাব্যে চ দৃষ্টমস্মাভিস্তথৈবেষাং নসংশয়ঃ।
উভয়োবন্তর্ধানে তু জগতি তর্ককাব্যয়োঃ ।
ঘোরং তম ইবাতীর্ণং পথিকৃদ্-দৃশ্যতে ন তু।[২৭]

উল্লেখপঞ্জি

১. *ব্যাপ্তিপঞ্চক*, রাজেন্দ্রনাথ ঘোষ, পৃ. ৫১।

২. কালীপদ তর্কাচার্য, অনন্তলাল ঠাকুর, পৃ. ৯০।

৩. *তর্কাচার্যকুলপ্রশস্তি*, শ্লোক নং ৩৬, ৪১।

৪. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্, ওয়েবসাইট।

৫. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, খণ্ড ১০, পৃ. ২৩৭।

৬. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, খণ্ড ১১, পৃ.২৪১-২৪২।

৭. *তদেব* , পৃ. ৫।

৮. *তদেব* , খণ্ড ১৮, পৃ. ১০৪।

৯. *তদেব* , খণ্ড ১৮, পৃ. ১০৫।

১০. *তদেব*, খণ্ড ১৮, পৃ. ৩৫৬।

১১. *তদেব* , পৃ. ১৭৭, ৩২৬, ২৭০।

১২. *তদেব* ,খণ্ড ২৩ , পৃ. ১৩২।

১৩. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা ,খণ্ড ২২, পৃ. ১৩১।

১৪. *তদেব* , খণ্ড ২০, পৃ. ১০৪, ১৪১, ১৭৬।

১৫. *তদেব* , খণ্ড ২০, পৃ. ২৪৯।

১৬. *তদেব* , খণ্ড ২০, পৃ. ৩৩৫।

১৭. *তদেব* , খণ্ড ২১, পৃ. ১৬১।

১৮. *তদেব* , খণ্ড ২২, পৃ. ২৪১।

১৯. *তদেব*।

২০. *ভারতবর্ষ পত্রিকা*, ১৯৩৮, ২৬ তম সংখ্যা, পৃ. ৮১৭।

২১. সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা, খণ্ড ৯২, শুভাশংসনম্, পৃ. ১০৫।

২২. *সারস্বতী সুষমা*, ১৯তম বর্ষ, চতুর্থ অঙ্ক, সংবত ২০২১, পৃ. ২৬৩-৩৩৪।

২৩. কালীপদ তর্কাচার্য জন্ম শতবর্ষ পূর্তি উৎসব উপলক্ষে পুস্তিকা, পৃ. ৩৮, সারস্বত সমাজ।

২৪. *প্রবচনত্রয়ী*, মঙ্গলশ্লোক।

২৫. *গীতবিতান*, পূজাপর্যায়, ৭৫ সংখ্যক গান।

২৬. *গীতাঞ্জলি*, ১৩৩ সংখ্যক কবিতা।

২৭. কালীপদ তর্কাচার্য জন্ম শতবর্ষ পূর্তি উৎসব উপলক্ষে পুস্তিকা, তর্কাচার্য প্রশস্তি, পৃ. ১০।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আর্য্যশাস্ত্র (শ্রীশ্রীসীতারামদাসওঙ্কারনাথ-প্রবর্তিত মাসিক পত্র)। যুগ্ম সম্পূজক ম.ম কালীপদ তর্কাচার্য, শ্রীজীবভট্টাচার্যন্যায়তীর্থ। কলকাতা: সীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়, ১৯৬৩(সপ্তম সংখ্যা)।

কালীপদ তর্কাচার্য। *সত্যানুভব*। কলকাতা: সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ, ১৯৬৭ (প্রথম প্রকাশ)।

কালীপদ তর্কাচার্য। *মন্দাক্রান্তাবৃত্ত*। কলকাতা: সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ, ১৯৭১ (প্রথম প্রকাশ)।

কালীপদ তর্কাচার্য। *প্রশান্তরত্নাকর*। কলকাতা: সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ, ১৯৩৯ (প্রথম প্রকাশ)।

ঘোষ, বিনয়। *বাংলার বিদ্বৎসমাজ*। কলকাতা: প্রকাশ ভবন, ১৯৪১।

.... *পশ্চিমবঙ্গের সংস্কৃতি*। কলকাতা: পুস্তক প্রকাশ, ১৯৭০।

চট্টোপাধ্যায়, রীতা। *আধুনিক সংস্কৃত কাব্য : বাঙালী মনীষা শতবর্ষের আলোকে*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৮ (প্রথম প্রকাশ)।

ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *গীতাঞ্জলি*। সংস্কৃত অনুবাদক পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ। ২০১৫ (দ্বিতীয় সংস্করণ) ১৯৬৬ (প্রথম প্রকাশ)।

পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য জন্মশতবর্ষপূর্তি স্মারক সংখ্যা। সভাপতি রমারঞ্জন মুখোপাধ্যায়। কলকাতা: সারস্বত সমাজ, ১৯৮৯।

বন্দ্যোপাধ্যায়, সুরেন্দ্রনাথ। *সংস্কৃত সাহিত্যে বাঙালীর দান*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৬২ (প্রথম সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য্য, দীনেশচন্দ্র ও শ্রীমোহন। *ভারতীয় দর্শন কোষ* (প্রথম খণ্ড)। কলকাতা: সংস্কৃত কলেজ, ১৯৫৮ (প্রথম প্রকাশ)।

ভারতবর্ষ মাসিক পত্র(ষড়বিংশ বর্ষ)। সম্পা. রায় শ্রীজলধর সেন বাহাদুর। কলকাতা: গুরুদাস চট্টোপাধ্যায় এণ্ড সন্স, ১৯৩৮।

ভট্টাচার্য, হেমচন্দ্র। *বঙ্গীয় অধ্যাপক জীবনী*। কলকাতা: সিদ্ধান্ত বিদ্যালয়, ১৯৬০।

মহেশচন্দ্র ন্যায়রত্ন। *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ (সুপ্রভা টীকা সহিত)*। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা: সংস্কৃত কলেজ, ১৯৫৬ (প্রথম প্রকাশ)।

মঞ্জূষা। সম্পা. ক্ষিতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়। কলকাতা: ক্ষিতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, ১৯৬১।

রায়, নীহাররঞ্জন। *বাঙ্গালীর ইতিহাস*। কলকাতা: দে'জ প্রকাশন, ১৯৮০(পুনর্মুদ্রণ), ১৯৫৯ (প্রথম প্রকাশ)।

সেনগুপ্ত, সুবোধচন্দ্র ও অঞ্জলি বসু। *সংসদ বাঙালী চরিতাবিধান*। কলকাতা: সাহিত্য সংসদ, ১৯৬০ (প্রথম প্রকাশ)।

সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ পত্রিকা(সংখ্যা ১২)। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা: সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ, ১৯২৯।

সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ পত্রিকা(সংখ্যা ৩৩)। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা: সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ, ১৯৫০।

সংস্কৃত প্রভিভা(পত্রিকা), দ্বিতীয় উন্মেষ, প্রথম বিলাস। সম্পা.ভি.রাঘবন। নতুন দিল্লী: সাহিত্য একাডেমী, ১৯৬০।

সারস্বতী সুষমা। সম্পা. সুরতিনারায়ণমণি ত্রিপাঠী। বারাণসী: বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৬৪।

Chowdhury, Sajal. *Mahāmohopādhyāyas Of India*. Kolkata: Sarasvat Samaj, 2016.

Chattapadhyay, Rita. *20thCentury Sanskrit Literature: A Glimps into Tradition and Innovation.* Kolkata: Sanskrit Sahitya parishat, 2008.

Dutta, Kalikumar. *Bengals Contribution to Sanskrit Literature*. Culcutta: Sanskrit College, 1974.

De, Susil Kumar.*Aspects Of Sanskrit Literature.* Kolkata: Firma KLM Private Limited, 1959.

Encyclopedia Of Indian Literature. Ed. Amaresh Datta. New Delhi: Sahitya Academy, 1949.

Encyclopaedic Dictionary Of Sanskrit Literature (Vol 2). Ed. J.N. Bhattacharya, Nilanjana Sarkar. Delhi: Global Vision Publishing House, 2004.

Our Heritage(Bulletin of The Department of Postgraduate Training and Research). Ed. Gourinath Sastri. Kolkata: Sanskrit College, 1961(vol. IX, Part 1, January to June).

S. B. Raghunāthāchārya. *Modern Sanskrit Literature : Tradition and Innovations.* New Delhi: Sahitya Academi, 2009 (Reprint) 2002 (1st pub.).

Sastri, Gourinath. *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarasi Das, 2015 (5th rpt.)1943(1st Edition).

যজ্ঞের স্বরূপ ও রহস্য

সমীর মণ্ডল

সারসংক্ষেপ

প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির ধারক ও বাহকরূপে বেদ সর্বাগ্রগণ্য। বৈদিক সাহিত্য থেকে তৎকালীন মানুষের সামাজিক, সাংস্কৃতিক ও ধর্মীয় জীবনের পরিচয় পাওয়া যায়। সেই যুগে নানা প্রতিকূলতার মধ্য দিয়ে মানুষের জীবন অতিবাহিত হত। প্রাকৃতিক বিপর্যয়, অনাবৃষ্টি, বন্যা প্রভৃতি যখন তাঁদের জীবনকে ব্যতিব্যস্ত করে তুলেছিল, তখন তাঁরা বিবিধ প্রাকৃতিক শক্তিগুলির মধ্যে দেবতার অস্তিত্ব অনুভব করেছিল। তাঁদের চিন্তনে এই বিশ্বাস ছিল যে, সমস্ত সমস্যার মূলে দেবতাদের ভূমিকা আছে। মানুষ যদি যজ্ঞানুষ্ঠান করে যজ্ঞে আহুতি দিয়ে অভীষ্ট কোনও প্রার্থনা করেন তাহলে তাঁদের মহিমায় মানুষের ইচ্ছা পূর্ণ হতে পারে। মূলত এই বিনিময়-ভাবনার সম্পর্ক নিয়ে বৈদিক যুগে যাগযজ্ঞের প্রচলন ঘটেছিল। সুতরাং বৈদিক যুগের প্রেক্ষাপটে যজ্ঞানুষ্ঠান একটি গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হিসাবে গণ্য হয়েছিল। অতএব,কর্মানুষ্ঠানের গুরুত্বের নিরিখে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির সুপ্রাচীন গ্রন্থ বেদ, উপনিষদ্, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক,বিবিধ সূত্র সাহিত্য, পৌরাণিক সাহিত্য, মহাভারত এবং গীতা প্রভৃতি গ্রন্থে যজ্ঞের স্বরূপ ও রহস্য সম্পর্কে কি বলা হয়েছে তা অনুসন্ধানই এই গবেষণাপত্রের মূল উদ্দেশ্য।

সূচক শব্দ

যজ্ঞের স্বরূপ ও রহস্য, বেদ, উপনিষদ্, ব্রাহ্মণ সাহিত্য, আরণ্যক,বিবিধ সূত্র সাহিত্য, পৌরাণিক সাহিত্য, মহাভারত এবং গীতা।

বৈদিক ঋষিরা প্রকৃতির সান্নিধ্যে থাকার সময় মহাবিশ্বে সংঘটিত ঐশ্বরিক শক্তিগুলি উপলব্ধি করেছিল। যজ্ঞ শব্দটি 'যজ্' ধাতু থেকে এসেছে যার অর্থ দেবপূজা, সঙ্গতিকরণ এবং দান (আত্মত্যাগ), যার অর্থ – জীবনের আধারে ঐশ্বরিক শক্তিকে খুশি করা, দুটি উপাদানের সংমিশ্রণে একটি নতুন উপাদান তৈরি করা। এভাবে বিনিময়ের ক্রমাগত প্রক্রিয়া সমগ্র বিশ্বে প্রচারিত। আত্মোৎসর্গ (দান) আকারে বলিদানের এই প্রক্রিয়া প্রকৃতিতে অবিরাম চলতে থাকে, যার প্রধান দেবতা হলেন অগ্নি (আদিত্য) এবং সোম। এই যজ্ঞে অগ্নি (আদিত্য) দাতা (অত্ত) এবং সোম হল অন্ন (হবি)। আদিত্য প্রকৃতির কাছ থেকে সোমরূপী খাদ্য (রসতত্ত্ব) গ্রহণ করতে থাকেন এবং তার থেকে চিরন্তন আলো বা অগ্নি সমগ্র বিশ্বে ছড়িয়ে পড়ে এবং এই আদিত্য ক্রমাগত সমৃদ্ধ হতে থাকে– "সোমেনাদিত্যা বলিনঃ"। এই প্রক্রিয়া মহাবিশ্বে অবিরাম চলতে থাকে। এই জন্য জগৎকে বৃহজ্জাবালোপনিষদ্-এ 'অগ্নীষোমাত্মক' বলা হয়েছে।[১] এটি হল প্রাকৃত যজ্ঞ, যা অবিরাম মহাবিশ্বে চলছে। এই কারণেই পৃথিবীর সৃষ্টি ও ভরণ- পোষণ সংঘটিত হয় এবং বিশ্বজগতের সৃষ্টি নিরবিচ্ছিন্নভাবে চলতে থাকে। মৈত্রা সংহিতাতে একে 'ঋত' সংজ্ঞা দেওয়া হয়েছে।[২] অথর্ব বেদে বলা হয়েছে পৃথিবীর তিন শক্তি – সূর্য, চন্দ্র এবং অগ্নি একই ঋতের (সৃষ্টিরূপ যজ্ঞ) পথ অনুসরণ করে।[৩] ঋগ্বেদে 'ঋত'কে যজ্ঞের স্বরূপ হিসাবে বিবেচনা করা হয়েছে, যা সমগ্র বিশ্বকে টিকিয়ে রাখে এবং যার কারণে সৃষ্টির বিকাশ হয়।[৪] মহাবিশ্বের এই যজ্ঞ প্রক্রিয়া মানবদেহেও অবিরাম চলতে থাকে। শরীরে উপস্থিত বৈশ্বানর অগ্নি (জঠরাগ্নি) প্রতিদিন অন্ন (খাদ্যদ্রব্য) গ্রহন করে, যার ফলে শক্তি সমৃদ্ধ হয়[৫] এবং অগ্নি জাতবেদা (বীর্য, কামাগ্নি) আকারে দেহের নীচের অংশে উপস্থিত হয়, যা মহাবিশ্বের বিকাশ ঘটায়।[৬] শারীরিক ত্যাগ এই সূক্ষ্ম ত্যাগের প্রতীক এবং জনসাধারণের আচরণের জন্য একেবারে অপরিহার্য। অতএব, এর মূল মন্ত্র হল ঈশ্বরের (শক্তি) জন্য বা জগতের কল্যাণের জন্য নিজের প্রিয়তম বস্তুর ত্যাগ (আত্মসমর্পণ)। এই স্থূল ও সূক্ষ্ম যজ্ঞের সুন্দর উপস্থাপনা 'গীতায়' দৃশ্যমান।[৭]

সাধারণত ঐশ্বরিক শক্তির উদ্দেশ্য দ্রব্য ত্যাগকে 'যজ্ঞ' বলা হয়।[৮]এই পৃথিবী অসীম বৈচিত্র্যে পূর্ণ এবং এর কাজ সূক্ষ্ম ও গোপন শক্তি দ্বারা সম্পন্ন হয়। এই সূক্ষ্ম এবং গোপন শক্তিগুলি যা মহাবিশ্বকে পরিচালনা করে তাঁদের বৈদিক ঋষিরা দেবতা হিসেবে চিহ্নিত করেছেন। যারা প্রকৃতির দ্বারা নিরাকার হওয়া সত্ত্বেও তাদের সংকল্প এবং উদ্দেশ্য অনুসারে আকার ধারণ করে। শক্তি আসলে এক হলেও

উপাধির পার্থক্যে তা বিভিন্ন রকমের। একইভাবে, দেবতারাও মূলত এক এবং অবিচ্ছেদ্য, কিন্তু বাহ্যিকভাবে তারা অনেক এবং ভিন্ন[৯] এবং অনেকগুলি দেহ ধারণ করতে সক্ষম। পারমার্থিক দৃষ্টিকোণ থেকে এই সমস্ত পার্থক্য না থাকলেও ব্যবহারিক দৃষ্টিকোণ থেকে পার্থক্যটি রয়েছে। *ব্রহ্মসূত্রের* 'শারীরক ভাষ্য'- তে আচার্য শঙ্কর মত দেন যে একই দেবতা নিজেকে বিভিন্ন রূপে বিভক্ত করে এবং একই সময়ে অনেক যজ্ঞে উপস্থিত থাকার মাধ্যমে তাঁরা গ্রহণ করেন এবং অভ্যন্তরীণ ক্রিয়াকলাপের কারণে অন্য ব্যক্তিরা তাকে দেখতে অক্ষম হয়।[১০] শক্তি ব্যক্ত ও অব্যক্ত ভেদে দুই প্রকার। অব্যক্ত শক্তি দ্বারা কোন কাজ সম্পন্ন হয় না; তাই কর্ম সম্পাদনের জন্য শক্তিকে জাগ্রত করতে হবে। শক্তি, সঠিকভাবে জাগ্রত এবং নিযুক্ত হলে, তার কাজ স্বাভাবিকভাবেই করে। কাজ করতে করতে শক্তি নষ্ট হয়ে যায়। এই অধঃপতনের যোগানের জন্য, অর্থাৎ শক্তির নিশ্চিতকরণের জন্য, এর মধ্যে খাদ্য (পদার্থ) উৎসর্গ করা আবশ্যক। যা শক্তিকে শক্তিশালী করে এবং নিজেকে রক্ষা করতে সক্ষম, সেই শক্তির খোরাক। অতএব, অগ্নিতে জ্বালানীর মত, শক্তি বৃদ্ধির জন্য খাদ্য বা উৎসর্গের প্রক্ষেপণ একান্ত আবশ্যক। *শাক্তরা,* যেমন ব্যবহারিক দিক থেকে অনেক হলেও চূড়ান্ত অর্থে এক এবং অবিচ্ছেদ্য, তেমনি তাদের খাদ্যও মূলত এক এবং অবিচ্ছেদ্য যদিও তারা আকারে ভিন্ন। সুপ্ত অবস্থায় শক্তির কোন খাদ্যের প্রয়োজন হয় না; কিন্তু নিষ্ক্রিয় থাকার কারণে কোনো কাজও প্রমাণ করে না। কর্ম সিদ্ধির জন্য তাকে উদ্বুদ্ধ করতে হবে এবং সেই অনুযায়ী খাদ্য সরবরাহ করতে হবে; অন্যথায় তিনি কাজ করতে পারবেন না। এটাই দেবতার উদ্দেশ্যে বস্তুর বলিদান বা দ্রব্য ত্যাগ এবং এই হল যজ্ঞ।[১১]

শতপথ-ব্রাহ্মণে, যজ্ঞকে পঞ্চাঙ্গ হিসাবে গণ্য করা হয়েছে। এই পাঁচটি অঙ্গ হল- দেবতা, হবির্দ্রব্য, মন্ত্র, ঋত্বিক ও দক্ষিণা। এক আত্মার বিভিন্ন বিভূতিরাই দেবতা। দৃষ্টিভেদে দেবতার তিনটি শ্রেণী রয়েছে – আজানজ- দেবতা, কর্ম- দেবতা এবং আজান- দেবতা। আজানজ- দেবতা এবং কর্ম- দেবতা ঐশ্বরিক জগতে বাস করেন এবং তাদের কর্মের ফল ভোগ করতে থাকেন। আর আজান- দেবতা সৃষ্টির আদিতে জন্মগ্রহণ করেন, যেমন- সূর্য, চন্দ্র, বায়ু, বরুণ, ইন্দ্র ইত্যাদি। তারা প্রশংসা ও ত্যাগে সন্তুষ্ট হয় এবং তাঁরা কর্মের ফল দেয়। এই দেবতাদের উদ্দেশ্যে যজ্ঞে প্রদত্ত সামগ্রী আহুতি দ্রব্য। হবির্দ্রব্যের যে অংশ একবার দেওয়া হয় তাকে বলা হয় 'আহুতি'। আহুতি দ্বারা দেবতাকে আবাহন করা হয়; তাই এটি ফল লাভের মার্গ। যাজ্ঞিক দৃষ্টিকোণ থেকে অগ্নিতে হবি অর্পিত করা মানে বস্তুত দেবতার মুখেই অর্পণ করা, কারণ আগুনকে দেবতাদের মুখ বলে মনে করা হয়।[১২] আগুনে প্রবেশ করা হবিকে অমৃতে রূপান্তরিত বলে মনে করা হয়। শক্তি- সমৃদ্ধ শব্দরাশির প্রভাবে হবি ভোগ্য রূপে মনোরম উপায়ে দেবতার কাছে পৌঁছায়, তাকে 'মন্ত্র' বলে। যে পণ্ডিত ব্রাহ্মণকে যজ্ঞ করার জন্য আমন্ত্রণ জানানো হয় তিনি 'ঋত্বিক' এবং তাকে পারিশ্রমিক হিসাবে দেওয়া অর্থ 'দক্ষিণা'।

দ্রব্য ত্যাগের এই ক্রিয়াটি সেই ব্যক্তির দ্বারা করা হয় যিনি তাঁর কর্মের ফল কামনা করেন বা যিনি বুদ্ধি দিয়ে তাঁর কর্তব্য ত্যাগ করেন। কর্ম দুই প্রকার, সকাম ও নিষ্কাম। অতএব, যজ্ঞও সকাম ও নিষ্কাম ভেদে দুই প্রকার। ব্যক্তিগত অভীষ্ট সিদ্ধির জন্য করা যজ্ঞ সকামযজ্ঞ। এর দ্বারা যজমান কাঙ্ক্ষিত ফল লাভ করে। যদিও নিষ্কাম যজ্ঞে ব্যক্তিগত ফলাকাঙ্ক্ষা নেই, তবে অন্যের জন্য ফলাকাঙ্ক্ষা থাকে, জগতের কল্যাণ, সকলের কল্যাণ ইত্যাদি তার ফল বলে গণ্য করা যায়। মুক্তির আকাঙ্ক্ষা যেমন আকাঙ্ক্ষা বলে মনে হলেও বাস্তবে আকাঙ্ক্ষা নয়, তেমনি মানুষের কল্যাণ ও অন্যের মঙ্গল কামনায় করা কাজ সকাম হয় না, বরং নিষ্কাম হয়ে যায়। সরাসরি অন্যের কল্যাণের কামনা নয়, কেবলমাত্র কর্ত্তব্যবোধ থেকে অথবা ঐশ্বরিক অনুপ্রেরণার দ্বারা সম্পন্ন কর্ম নিষ্কাম কর্মের পরম আদর্শ। এই দুই ধরনের নিষ্কাম কর্ম আসলে যজ্ঞের শ্রেষ্ঠ রূপ, তাই *শতপথ ব্রাহ্মণ মতে,* এই যজ্ঞই শ্রেষ্ঠ কর্ম বলে বিবেচিত হয়েছে।[১৩] এই ধরনের কর্মের ফলে কোনো বন্ধন থাকে না, বরং পূর্বের বন্ধনও শিথিল হয়ে যায়। *ঈশোপনিষদ্-এ* বলা হয়েছে, এই ক্রিয়া দ্বারা ব্যক্তি কর্মের বন্ধনে পড়ে না।[১৪] *গীতাতেও* ভগবান শ্রীকৃষ্ণ একই কথা ভিন্নভাবে তুলে ধরেছে।[১৫] অতএব নিঃস্বার্থভাবে জনকল্যাণের জন্য যে কাজ করা হয় তাকে যজ্ঞকর্ম বলা হয়।

কল্প গ্রন্থ ও স্মৃতিতে, শ্রৌত ও স্মার্ত যজ্ঞের মোট সংখ্যা ২১টি, যা সাতটি যজ্ঞের তিনটি প্রতিষ্ঠানে বিভক্ত-

১। ঔপাসন হোম, বৈশ্বদেব, পার্বণ, অষ্টকা, মাসিশ্রাদ্ধ, শ্রাবণা এবং শূলগব এই সাতটি একসাথে পাকযজ্ঞ সংস্থার অধীনে আসে।

২। অগ্নিহোত্র, দর্শপূর্ণমাস, আগ্রয়ণ, চাতুর্মাস্য, নিরুঢ়পশুবন্ধ, সৌত্রামণী ও পিণ্ডপিতৃযজ্ঞ এই সাতটি একসাথে হবির্যজ্ঞ সংস্থার অধীনে গণনা করা হয়।

৩। অগ্নিষ্টোম, অত্যগ্নিষ্টোম, উক্-থ্য, ষোড়শী, অতিরাত্র, বাজপেয় এবং আপ্তোর্যাম এই সাতটি সোমসংস্থার অধীন।

এগুলির মধ্যে গৃহ্যসূত্র ও স্মৃতি গ্রন্থে পাকযজ্ঞের প্রস্তুতি করা হয়েছে এবং গৃহ্য, আবসথ্য, ঔপাসন বা স্মার্ত অগ্নিতে তাদের সম্পাদনা করা হয়েছে। হবির্যজ্ঞ এবং সোমযাগগুলি শ্রৌতাগ্নির সাথে সম্পর্কিত, যা চার প্রকার, গার্হপত্য, আহ্বনীয়, দক্ষিণাগ্নি এবং সব্যাগ্নি। *ব্রাহ্মণ- গ্রন্থ* ও *শ্রৌতসূত্রে* এই যজ্ঞের বর্ণনা পাওয়া যায়। এই যজ্ঞগুলি ছাড়াও রাজসূয়, অশ্বমেধ, পুরুষমেধ, সর্বমেধ, প্রবর্গ্য ইত্যাদির বিশদ বর্ণনা রয়েছে।

এই সমস্ত যজ্ঞ সম্পাদনের জন্য প্রথমে অগ্নিকুণ্ডে আধান সম্পন্ন করতে হয়। স্মার্ত অগ্নির আধান বিবাহ চতুর্থীর-হোমের পরে, কিংবা ঐশ্বরিক বা মানব অপরাধের কারণে অগ্রহন স্থিতির দায়কালের পর করা হয়।[১৬] এই অগ্নিতে বিভিন্ন রন্ধনসম্পর্কীয় যজ্ঞ ও আচার- অনুষ্ঠান, সীতাযজ্ঞ প্রভৃতি ধর্মীয় কাজ করা হয়। সপত্নীক যজমান শ্রৌতাগ্নি গ্রহণ করার পর তিনি হবির্যজ্ঞ ও সোমযাগ অনুষ্ঠানের অধিকারী হন। *শতপথ ব্রাহ্মণ অনুসারে,* বসন্তে ব্রাহ্মণ, গ্রীষ্মে ক্ষত্রিয় এবং বর্ষায় বৈশ্যকে অগ্ন্যাধানের বিধান দেওয়া হয়েছে।[১৭]

কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র অনুসারে, অমাবস্যায় অগ্নিতে আধান সম্পন্ন করার বিধান দেওয়া হয়েছে।[১৮] যজ্ঞ সম্পাদনের আগে, মন্ত্রাদিজন্য সংস্কার দ্বারা সাধারণ অগ্নিকে ঐশ্বরিক অগ্নিতে রূপান্তরিত করা হয় এবং এটি প্রজ্জ্বলিত করার পরে, যজ্ঞে আহুতি দেওয়া হয়।[১৯] এইভাবে, ভগবান তার সাতটি শিখা - করালী, মনোজবা,সুলোহিতা, সুধূম্রবর্ণা,স্ফুলিঙ্গিনী ও বিশ্বরুচী (*মুন্ডকোপনিষদ্* ১/২/৪) এর মাধ্যমে সূর্যের সাতটি রশ্মির মাধ্যমে স্বর্গীয় জগতের আলোকিত অগ্নিতে নিবেদনের কথা বলা হয়েছে।[২০] এখানে, প্রকৃতপক্ষে, হবির মাধ্যমে, যজমান স্বর্গ লাভ করে এবং তার কর্মের ফল শেষ না হওয়া পর্যন্ত সেখানে অবস্থান করে, তারপর সে মৃত্যুভূমিতে ফিরে আসে।[২১] এটি যজ্ঞের মহাজাগতিক রূপ, যা বন্ধনের কারণ, কিন্তু বিপরীতে, জগতের পরিচালনার জন্য জ্ঞান দিয়ে করা এই কাজটি পার্থিব সুখের উপায় হয়ে ওঠে এবং মোক্ষের পথ প্রশস্ত করে।[২২]

স্থূল দৃষ্টিকোণ থেকে দেখলে যজ্ঞ একটি বাহ্যিক আচার বলে মনে হয়; কিন্তু বাস্তবে এটি গভীর রহস্যের প্রতীক। এটি কেবল একটি আচার নয়, মহাবিশ্বে কর্মরত প্রকৃতির অসীম শক্তিগুলির মধ্যে সমন্বয় ও সম্প্রীতি স্থাপনের জন্য শক্তি সরবরাহ করে; কারণ এই ক্রিয়া দ্বারা সমস্ত উপাদানের অধিপতি দেবতারা সন্তুষ্ট হন এবং তাদের মধ্যে সমন্বয় ও সম্প্রীতি বজায় থাকে। সেই কারণেই গোধূলিকালে, অর্থাৎ সন্ধ্যা ও প্রভাত এবং ঋতু ইত্যাদির গোধূলিকালে যথাক্রমে অগ্নিহোত্র ও চাতুর্মাস্যযাগের বিধান করা হয়েছে; কারণ সন্ধিকালে প্রকৃতিতে নানা বিকৃতির জন্ম হয়, যার কারণে বিশ্বজগতে বৈষম্য দেখা দেয়।[২৩] এই বিশাল পরাশক্তিকে মানিয়ে নেওয়ার এবং সমন্বয় সাধন করার একটি মাধ্যম হল যজ্ঞ। অগ্নিতে দেওয়া নৈবেদ্যগুলি কখনই বিনষ্ট হয় না, বিপরীতে, অগ্নির মহান শক্তি সেই সমস্ত দেবতাদের উদ্দেশ্যে নিবেদিত এই নৈবেদ্যগুলির সারমর্ম এবং গন্ধকে সূক্ষ্ম আকারে প্রেরণ করে এবং এই মহান উপাদানগুলির অধিপতি দেবতারা খুশি হন। কামের গন্ধ পাওয়া। যার কারণে মহাবিশ্বে উত্তেজনা বা অশান্তি সৃষ্টি হয় না এবং পরিবেশে কোনো ধরনের বিশৃঙ্খলা সৃষ্টি হয় না এবং সৃষ্টির বিস্তারও বাধাগ্রস্ত হয় না।

সংহিতা ও ব্রাহ্মণ গ্রন্থে যজ্ঞের বাহ্যিক উপাদান গুলিকে আভ্যন্তরীণ যজ্ঞ ও আত্মত্যাগের একটি প্রতীক হিসাবে ব্যবহৃত হয়েছে , যা মহাবিশ্বের সূক্ষ্ম এবং বিশাল শক্তির মধ্যে সম্পর্ক স্থাপন করে।

শতপথ ব্রাহ্মণ-এ প্রদত্ত 'যজ্ঞ'- এর ব্যাখ্যামূলক রূপটি পর্যবেক্ষণ করে এই রহস্যটি স্বতঃপ্রকাশিত হয়, যেখানে স্পষ্টভাবে উল্লেখ করা হয়েছে যে "যখন এটি ছড়িয়ে পড়ে তখন তা উৎপন্ন হয়। এটি

ছড়িয়ে দিয়ে উৎপন্ন হয়; তাই ‘যন্ জায়তে’ থেকে এটি ‘যজ্ঞ’ নামে পরিচিত।[২৪] এখানে উল্লেখ করা জরুরী যে, স্রষ্টা হিসেবে প্রজাপতির মধ্যে সর্বপ্রথম সৃষ্টির ইচ্ছা প্রসারিত হয়, তারপর এই যজ্ঞ উৎপন্ন হয় এবং তার অভিব্যক্তি (সম্প্রসারণ) থেকে এই জগতের উদ্ভব হয়।[২৫] এই *ব্রাহ্মণে* বহু স্থানে যজ্ঞকে বাক্[২৬], পুরুষ[২৭], প্রাণ[২৮], প্রজাপতি[২৯], বিষ্ণু[৩০] প্রভৃতি থেকে অবিচ্ছেদ্যরূপে গ্রহণ করা হয়েছে।

তৈত্তিরীয় এবং পঞ্চবিংশ ব্রাহ্মণে স্পষ্টভাবে যজ্ঞের সর্বজনীনতা (বৈরাত্য) স্বীকার করে বলা হয়েছে যে জীবন নিজেই একটি যজ্ঞ যার ধারাবাহিকতা সক্রিয়ভাবে অনুভব করা যায়।[৩১] যেখানে যজমান(মনুষ্য) স্বয়ং যাগপশু আদিত্যরূপ যূপ দ্বারা নিত্য আবদ্ধ। এই ব্রাহ্মণে বিভিন্ন ভুবন স্রুবা রূপে, দ্যৌ: (আকাশ) জুহু হিসাবে,অন্তরিক্ষ উপভৃত্ হিসাবে, পৃথিবী ধ্রবা এবং বৃষ্টি বিশুদ্ধ জল হিসাবে নামাঙ্কিত হয়েছে।[৩২] এটাও নিশ্চিত যে বেদীটি সমগ্র পৃথিবীর প্রতীক বা সমগ্র পৃথিবীই বেদী।[৩৩] এবং বেদীর আকারে এই পৃথিবী একই (ব্রহ্ম- তত্ত্বের) মহিমা বৃদ্ধি করে।[৩৪] এই কারণে যজ্ঞকে ব্রহ্মাণ্ডের কেন্দ্রবিন্দু এবং উদ্ভবস্থল মানতে হয়েছে।[৩৫] অখিল ব্রহ্মাণ্ডে এটি প্রতিষ্ঠিত এবং শেষ পর্যন্ত এখানেই রয়ে গেছে,[৩৬] তাই যজ্ঞ হলেন স্বয়ং পুরুষ (পরমাত্মা), যার দ্বারা সমগ্র বিশ্ব পরিমাপ করা যায় অর্থাৎ সর্বত্র বিস্তৃত।[৩৭] এইভাবে জগতের সত্তা যজ্ঞের উপর ন্যস্ত থাকে এবং তা কেবল সৃষ্টির শেষেই থাকে। তাই *‘শতপথ ব্রাহ্মণ’*- এ যজ্ঞ ও বিষ্ণুর অবিচ্ছেদ্যতা স্বীকার করেও প্রজাপতি ও আদিত্যের থেকে অবিচ্ছেদ্য বিবেচিত হয়েছে।[৩৮] *ভাগবতমহাপুরাণ-এও* ধ্রুবকে বর দিতে গিয়ে যজ্ঞকে ভগবানের প্রিয় মূর্তি বলা হয়েছে[৩৯] এবং এই পুরাণের অন্যত্র যজ্ঞকে বিষ্ণুর রূপ হিসেবে গ্রহণ করা হয়েছে।[৪০] *জৈমিনীয় ব্রাহ্মণ*- এ যজ্ঞকে বিশ্বরূপ হিসেবে ধরা হয়েছে।[৪১] *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণের* মতে যজ্ঞই ভুবনরূপ।[৪২] *শতপথ ব্রাহ্মণ*-এ একে ব্রহ্মরূপ হিসেবে গ্রহণ করা হয়েছে।[৪৩] এমনকি *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায়* ব্রহ্মাকে যজ্ঞে মর্যাদাপূর্ণ বলে বর্ণনা করা হয়েছে।[৪৪] যজ্ঞের প্রকাশ, দিন, দেবতা ও সূর্যকেও বিবেচনা করা হয়েছে।[৪৫] অতএব, মনে করা যেতে পারে যে নিত্য- সক্রিয় সৃষ্টি- জ্ঞানের উৎপত্তিই যজ্ঞের মূল। *‘শতপথব্রাহ্মণ’*-এ সংগৃহীত সৃষ্টি যজ্ঞের উপমাও উপস্থাপিত প্রসঙ্গে দৃশ্যমান। তদনুসারে, “সংবৎসর হল যজমান, ঋতু যজ্ঞ করে, বসন্ত হল অগ্নীধ্র, তাই বসন্তে আগুন ছড়িয়ে পড়ে। এটি আগুনের রূপ। গ্রীষ্ম হল অধ্বর্যু। কারণ বহ তপ্ত সহ্য করে।বর্ষা হল উদ্-গাতা,কারণ তীব্র স্বরে বৃষ্টি হয়।সাম সদৃশ উপশব্দ হয়। শারদ হল ব্রহ্ম; কারণ এর থেকে ফসল পাকে। হেমন্ত হল ‘হোতা’ কারণ বষট্কৃতের মতো এর দ্বারা পশু কষ্ট পায়। এই দেবতা যজ্ঞ সম্পাদন করেন।[৪৬]এই ব্রাহ্মণে অন্যত্র নভযজ্ঞের উল্লেখও পাওয়া যায়, যেমন- “অভ্রং পুরীষং চন্দ্রমা আহুতয়: নক্ষত্রাণি সমিধ: যচ্চন্দ্রমা নক্ষত্রে বসতি আহুতিস্তত সমিধি বসতি...আদি”[৪৭] শুধু তাই নয়, *শতপথ ব্রাহ্মণ-এ* যজ্ঞকে দেবতাদের আত্মা হিসাবে বর্ণনা করেছেন।[৪৮] *আচার্য যাস্কও* একই সত্যের দিকে ইঙ্গিত করেছেন যখন তিনি উল্লেখ করেছেন যে বাণী বা বাকের ফুল হল যজ্ঞ এবং ফল হল দেবতা।[৪৯] এইভাবে, ব্রাহ্মণ- গ্রন্থগুলিতে উপস্থাপিত বক্তব্যগুলি যজ্ঞের দিব্যত্বকে জ্ঞাপন করে।

যজ্ঞও আত্মযাগের প্রতীক। যজ্ঞে, ‘জপযজ্ঞ’, বিশেষ করে মানস জপ, আত্মযাগের শ্রেষ্ঠ সাধন হিসাবে বিবেচিত হয়েছে। *গীতায়-ও* ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বিভিন্ন যজ্ঞে নিজেকে জপযজ্ঞের রূপ বলে বর্ণনা করেছেন।[৫০] *ধর্মসূত্রকার বৌধায়নের* মতে, সকল প্রকার যজ্ঞের মধ্যে আত্মযাগ সর্বশ্রেষ্ঠ – “সর্ব ক্রতুযাজিনামাত্মাযাজী বিশিষ্যতে” সঠিকভাবে করা মানস-জপ আত্মযাগে পরিণত হয়। প্রকৃতপক্ষে, আধানের পরে, যখন অগ্নিগুলি যজমানে অবস্থান করে, তখন গার্হপত্য অগ্নি তার প্রাণরূপে, দক্ষিণাগ্নি অপানরূপে, আহবনীয়াগ্নি ধ্যানরূপে এবং সভ্য এবং আবসথ্যাগ্নি যথাক্রমে উদান ও সমানরূপে থাকে। এই পঞ্চাগ্নি আত্মার জন্য ক্ষতিকর। তখন বাহ্যিক কোনো অগ্নি থাকে না। অতএব, সেই সময়ে আত্মায় হবন করা হয় – “আত্মন্যেব জুহোতি”। এটি আত্মযাগ। *জৈমিনীয় ব্রাহ্মণও* এই আত্মযাগের আলোচনা করে এবং জীবনে জীবন উৎসর্গ করার বিধান দিয়েছেন।[৫১] এই ব্রাহ্মণে অগ্নি মন্থনের পাঁচটি ধাপের নাম দেওয়া হয়েছে পঞ্চপ্রাণ; এগুলো হলো খাদ্য, মন, চোখ, শ্রবণ ও বাক। এগুলোকে তিনটি অগ্নিতে বিভক্ত করে সেগুলোতে আহুতি দেওয়া হয়।[৫২] এটি আত্মযাগ। নিষ্কাম কর্মরূপ যজ্ঞের গূঢ়তম আদর্শ হল আত্মযাগ। ভৌতিক যজ্ঞের মধ্যেও আত্মসমর্পণের অনুভূতি রয়েছে। যজমান দেবতাদের নৈবেদ্য বা হবি উৎসর্গ করে এবং দেবতারা যজমানকে স্বর্গ, সন্তান, সম্পদ ইত্যাদি দান করেন। দুজনেই ত্যাগ করে। কর্মের এই আত্মসমর্পণ রূপের উদাহরণ দিয়ে *গীতায়* বলা হয়েছে যে, অন্নে আত্মসমর্পণ করলে জীব সৃষ্টি হয়, মেঘে আত্মসমর্পণ করলে অন্নের সৃষ্টি হয়।[৫৩] এই সমস্ত আত্মসমর্পণের অপর নাম

'যজ্ঞ'। আত্ম- উপলব্ধি এবং সেইসাথে আত্মে স্থিতি তার পরমপ্রাপ্তি। এটি এমন পরমপ্রাপ্তি যার বাইরে অন্য কোন প্রাপ্তি নেই, যার বাইরে আর কিছু নেই-"যং লব্ধ্বা চাপরং লাভং মন্যতে নাধিকং ততঃ"।

কিন্তু যতক্ষণ পর্যন্ত ঈশ্বরের কৃপা না হয় এবং পরম সৌভাগ্যের উদ্ভব না হয়, ততক্ষণ পর্যন্ত এই আত্মযাগরূপ যজ্ঞের প্রতি মনোযোগ দেওয়া হয় না, তাই পরম সৌভাগ্যের ফলস্বরূপই আত্মযাগের অবস্থা লাভ হয়। দ্বৈতবণ এই অলৌকিক যজ্ঞে ইন্ধন এবং মৃত্যু হল মহাপ্রাণী।

> যত্রেন্ধনং দ্বৈতবনমং মৃত্যুরেব মহাপশুঃ।
> অলৌকিকেন যজ্ঞেন তেন নিত্যং যজামহে।।

পরশুরামকল্প (১/২৬) অনুসারে, এই যজ্ঞে, সমস্ত ওষুধ দ্রব্য, ইন্দ্রিয় হল স্রুবা, শক্তিই শিখা,স্বাত্মা শিব অগ্নি ও সাধক হল স্বয়ং হোতা।[৫৪] *আচার্য অভিনবগুপ্তের* মতে,রহস্যময় যজ্ঞ সাধারণের কাছে বোধগম্য নয়; যাঁদের এই শেষ জন্ম এবং যাঁদের উপর চৈতন্য শক্তি প্রসন্ন, সেই বিরল আত্মাদের অন্তরে এর রূপ প্রতিফলিত হয়।

> এষ যাগবিধিঃ কোঽপি কস্যাপি হৃদি বর্ত্ততে।
> যস্য প্রসিদেচ্চিচ্চক্রং দ্রাগপশ্চিমজন্মনঃ ॥

এইপ্রকার যজ্ঞ হল ব্রহ্মভাব বা আত্মোপলব্ধির প্রক্রিয়ার এক অনন্য প্রতীক।[৫৫]

এইভাবে যজ্ঞকে বৈদিক গ্রন্থ ও উপনিষদে বর্ণিত সৃষ্টি ,বিস্তার ও আত্ম- উপলব্ধির প্রক্রিয়ার আলোকে বিশ্লেষণ করা উচিত এবং এই গ্রন্থগুলিতে উল্লিখিত যজ্ঞের রহস্য এবং পরম সত্তার সাথে এর অখণ্ডতা বিবেচনা করলে এটি স্পষ্ট হয়ে যায় যে যজ্ঞই সৃষ্টি। - প্রসার এবং এটি আত্মত্যাগের প্রতীক। বৈদিক সাহিত্যে 'যজ্ঞ' শব্দের সাথে সর্বত্র 'তনু' (বিস্তারে) ধাতুর ব্যবহার দ্বারাও এটি নিশ্চিত হয়; সেখানে যজ্ঞের বিস্তার সর্বত্র বিহিত।[৫৬] এমনকি *ঋগ্বেদের পুরুষসূক্তেও* সৃষ্টির বিস্তারের জন্য বিরাট ব্রহ্ম (পুরুষ) স্বয়ং পশুরূপে আবদ্ধ হয়েছিলেন, যা সৃষ্টি- রূপ যজ্ঞ- প্রক্রিয়ার রহস্য প্রকাশ করছে।[৫৭] একইভাবে *যজুর্বেদের সপ্তম অধ্যায়ে* বিশ্বকর্মা ভবনের যজ্ঞ, প্রকৃতপক্ষে, যজ্ঞরূপ স্বর্গ- রচনার বর্ণনা।[৫৮] প্রকৃতপক্ষে যজ্ঞ অব্যক্ত ব্রহ্মরূপ জগতের কারণ এবং ব্যক্ত ব্রহ্মরূপ নিজেই নাম- রূপ জগৎও। এই দৃষ্টিকোণ থেকে, যজ্ঞই সবকিছুর মতো। ব্রাহ্মণ– যজনক্রিয়া, হবির্দ্রব্য, যজনীয়,যাজক ইত্যাদি। এটি শ্রুতি নিজেই "যজ্ঞেন যজ্ঞময়জন্ত দেবাঃ" মন্ত্র দ্বারা নিশ্চিত করেছেন।[৫৯] *গীতাতেও* ব্রহ্মাগ্নিতে যজ্ঞকে যজ্ঞ বলে উল্লেখ করে একই রহস্যের ইঙ্গিত করা হয়েছে।[৬০] অতএব, যজ্ঞই প্রকৃতপক্ষে সৃষ্টি প্রক্রিয়া এবং আত্মত্যাগের প্রতীক। কালের পরিক্রমায় কর্মকাণ্ডের আচার- অনুষ্ঠানের প্রভাবে এর সূক্ষ্ম রূপ তিরোহিত হয়ে স্থূল রূপ থেকে গেছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *বৃহজ্জাবালোপনিষদ্* ২/৩, অগ্নীষোমাত্মকং জগত্। *তুলনীয়- রামপূর্বতাপিন্যুপনিষদ্* ৪/৬/১।

২. *মৈত্রা সংহিতা* ১/১০/১২, ঋতং বৈ সত্যং যজ্ঞঃ। শতপথ ব্রাহ্মণ ১/৩/৪/১৬

৩. *অথর্ববেদ* ৮/৯/১৩, ঋতস্য পন্থামনু ত্রিস্র আগুস্ত্রয়ো ধর্মা....।

৪. *ঋগ্বেদ* ৫/১৫/২, ঋতেন ঋতং ধরুণং ধারয়ন্ত যজ্ঞস্য শাকে পরমে ব্যোমন্ ।

তুলনীয়- আপস্তম্ব শ্রৌতসূত্র ৮/৪/২। *গোভিল গৃহ্যসূত্র* ২/১/৭।

৫. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১৪/৮/১০/১ *তুলনীয় - গীতা* ১৫/১৪, অহং বৈশ্বানরো ভূত্বা প্রাণিনাং দেহমাশ্রিতঃ।প্রাণাপানসমাযুক্তঃ পচাম্যন্নং চতুর্বিধম্।।

৬. *অথর্ববেদ* ৪/৩৪/২, নৈষাং শিশ্নং প্রদহতি জাতবেদাঃ স্বর্গে লোকে বহু স্ত্রৈণমেষাম্।

৭. *গীতা* ৩/১৪-১৫, অন্নাদ্ভবন্তি ভূতানি পর্জন্যাদন্নসংভবঃ।

যজ্ঞাদ্ভবতি পর্জন্যো যজ্ঞঃ কর্ম সমুদ্ভবঃ।।

কর্ম ব্রহ্মোদ্ভবং বিদ্ধি ব্রহ্মাক্ষর সমুদ্ভবম্।

তস্মাৎসর্বগতং ব্রহ্ম নিত্যং যজ্ঞে প্রতিষ্ঠিতম্।।

৮. *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র* ১/২/২, দ্রব্যং দেবতা ত্যাগঃ।

৯. *ঋগ্বেদ* ১/১৬৪/৪৬, একং সদ্ বিপ্রা বহুধা বদন্ত্যগ্নিং যমং মাতরিশ্বানমাহুঃ।

নিরুক্ত ৭/৪, মহাভাগ্যাদ্ দেবতায়া এক আত্মা বহুধা স্তূয়তে একস্যাত্মনোঽন্যে দেবাঃ প্রত্যঙ্গানি ভবন্তি।

১০. *ব্রহ্মসূত্র* ১/৩/২৭

১১. বাচস্পতিঃ ভামতীঃ দেবতামুদ্দিশ্য হবিরমৃশ্য চ তদ্বিষয়সত্ত্বত্যাগ ইতি যাগশরীরম্।

১২. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ২/৫/১/৮, ৩/৯/১/৬ অগ্নির্বৈ দেবতানাং মুখম্।

১৩. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১৭/৩/৫, যজ্ঞো বৈ শ্রেষ্ঠতমং কর্ম।

১৪. *ঈশোপনিষদ্* মন্ত্র- ২, ন কর্ম লিপ্যতে নরে।

১৫. *গীতা* ৩/৯, যজ্ঞার্থাৎকর্মণোঽন্যত্র লোকোঽয়ং কর্মবন্ধনঃ ।

তদেব ৪/২৩, যজ্ঞায়াচরতঃ কর্ম সমগ্রং প্রবিলীয়তে।।

১৬. *পারস্কর গৃহ্যসূত্র* ১/২/১-২, আবসথ্যাধানং দারকালে। দায়াদ্যাকাল একেষাম্।

১৭. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ২/১/৩/৫।

১৮. *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র* ৪/৭/১।

১৯. *মুণ্ডকোপনিষদ্* ১/২/২, যদা লেলায়তে হ্যর্চিঃ সমিদ্ধে হব্যবাহনে।

তদাজ্যভাগাবন্তরেণাহুতীঃ প্রতিপাদয়েত্।।

২০. *তদেব* ১/২/৪, এতেষু যশ্চরতে ভ্রাজমানেষু যথাকালং চাহুতয়ো হ্যাদদায়ন্।

তং নয়ন্ত্যেতাঃ সূর্যস্য রশ্ময়ো যত্র দেবানাং পতিরেকোঽধিবাসঃ ।।

২১. *তদেব* ১/২/৯, যৎকর্মিণো ন প্রবেদয়ন্তি রাগাত্তেনাতুরাঃ ক্ষীণ লোকাশ্চ্যবন্তে।।

তুলনীয় - গীতা ৯/২১, তে তং ভুক্ত্বা স্বর্গলোকং বিশালং ক্ষীণে পুণ্যে মর্ত্যলোকং বিশন্তি।।

২২. *মুণ্ডকোপনিষদ্* ১/২/১১, সূর্যদ্বারেণ তে বিরজাঃ প্রযান্তি যত্রামৃতঃ স পুরুষো হ্যব্যয়াত্মা।।

২৩. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১/১৯

২৪. *তদেব* ৩/৯/৪/২৩

২৫. *ঋগ্বেদ* ১০/১২৯/৪ , *ঋগ্বেদ* ১০/৯০ (সম্পূর্ণ সূক্ত)।

২৬. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১/৫/২/৭, ১/৭/১/১৫।

২৭. *তদেব* ৩/৫/৩/১, ৩/৪/৪।

২৮. *তদেব* ১৪/৩/২/১, সর্বেষাং বা ঽএষ ভূতানাং সর্বেষাং দেবতানামাত্মা যদ্যজ্ঞঃ।

২৯. *তদেব* ৪/৩/৪/৩, এষ বৈ প্রত্যক্ষং যজ্ঞো যত্ প্রজাপতিঃ। *গোপথ ব্রাহ্মণ* ৩০/২/১৮, প্রজাপতির্বৈ যজ্ঞঃ। *তুলনীয় – ঐতরেয় ব্রাহ্মণ* ২/১৭, ৪/২৬। *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১/৭/৪/৪, ১/১/১/১৩, ১১/৬/৩/৯। *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ* ১/৩/১০।

৩০. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১/১/২/১৩, যজ্ঞো বৈ বিষ্ণুঃ। *তদেব,* ৪/২/২/৮।

৩১. *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ* ৩/১২/৯/৩-৮, *পঞ্চবিংশ ব্রাহ্মণ,* ২৫/১৮/৪।

৩২. *তদেব* ৩/৩/৬/১১

৩৩. *তদেব* ৩/২/৯/১২, এতাবতী বৈ পৃথিবী যাবতী বেদিঃ।

৩৪. *তদেব* ৩/৭/৬/৪, (বেদিঃ) ভূমিং ভূত্বা মহিমানং পুপোষ।

৩৫. *ঋগ্বেদ* ১/১৬৩/৩৫, অয়ং যজ্ঞঃ ভুবনস্য নাভিঃ। *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ* ২/৪/৭/৫

৩৬. *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ* ১/৮/১/২, যজ্ঞ এব অন্ততঃ প্রতিতিষ্ঠতি।

৩৭. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১০/২/১/২, পুরুষো বৈ যজ্ঞঃ। তেনেদং সর্বমিতম্।

৩৮. *তদেব* ১/১/৩/১, ১/২/৪/৩

৩৯. *ভাগবত পুরাণ* ৪/৯/২৪, দৃষ্টা মাং যজ্ঞহৃদয়ং যজ্ঞৈঃ পুষ্কলদক্ষিণৈঃ।

৪০. *তদেব* ৪/১/৪, যস্তয়োঃ পুরুষঃ সাক্ষাদ্বিষ্ণুর্যজ্ঞস্বরুপধৃক্।

৪১. *জৈমিনীয় ব্রাহ্মণ* ১/৭৪, যজ্ঞো বৈ বিশ্বরুপাণি যজ্ঞমেবৈতেন সম্ভরতি।

৪২. *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ* ৩/৩/৭/৫, যজ্ঞো বৈ ভুবনম্।

৪৩. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ৩/১/৪/১৫, ব্রহ্মযজ্ঞঃ।

৪৪. *গীতা* ৩/১৫, ব্রহ্ম নিত্যং যজ্ঞে প্রতিষ্ঠিতম্।

৪৫. *শতপথ ব্রাহ্মণ* ১/১/২/২১।

৪৬. *তদেব* ১১/২/৭/৩২।

৪৭. *তদেব* ১০/৫/৪/১৭।

৪৮. *তদেব* ৯/৩/২/৭।

৪৯. *নিরুক্ত* ১/২০, যাজ্ঞদৈবতে পুষ্পফলে, দেবতাধ্যাত্মে বা।

৫০. *গীতা* ১০/২৫, যজ্ঞানাং জপযজ্ঞোঽস্মি।

৫১. *জৈমিনীয় ব্রাহ্মণ* ১/১/২, প্রাণেনৈব জুহোতি প্রাণে হূয়তে।

৫২. *তদেব* ১/১

৫৩. *গীতা* ৩/১৪, (মূলপাঠ হেতু পাদটিপ্পণী সং. ৭)।

৫৪. *পরশুরামকল্প* ১/২৬

৫৫. এতদর্থ দ্রষ্টব্য- গোপিনাথকবিরাজ, ভারতীয় সংস্কৃতি ঔর সাধনা, যজ্ঞ কা রহস্য, পৃ.সং. ১৮৮-১৮৯।

৫৬. *ঋগ্বেদ* ১০/৯০/৬

৫৭. *ঋগ্বেদ* ১০/৯০/১৫, দেবা যদ্যজ্ঞং তন্বানা অবধ্নন্ পুরুষং পশুম্।

৫৮. *যজুর্বেদ সংহিতা* ১৭/১৭, য ইমা বিশ্বা ভুবনানি জুহ্বদৃষির্হোতা ন্যসীদত পিতা নঃ........।

৫৯. *ঋগ্বেদ* ১০/৯০/১৬।

60. *গীতা* ৪/২৫, ব্রহ্মাগ্নবপরে যজ্ঞং যজ্ঞেনৈবোপজুহ্বতি।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আশ্বলায়ন শ্রৌতসূত্র। (সম্পাদনা) অমরকুমার চট্টোপাধ্যায়। কলকাতা: দি এশিয়াটিক সোসাইটি, ১ পার্ক স্ট্রীট, ২০০২।

কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র। (সম্পাদনা) অল্বের্ত বেবের। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ১৯৭২ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র। (সম্পাদনা) বিদ্যাধর গৌড় শর্মা। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ১৯২৮।

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার। *বৈদিক যজ্ঞ*। কলকাতা:সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১১।

ত্রিবেদী, রামেন্দ্রসুন্দর। *যজ্ঞকথা*। হাওড়া: প্রাচী পাবলিকেশন্স, ২০১৭ (নতুন সংস্করণ)।

ত্রিবেদী, রামেন্দ্রসুন্দর। *যজ্ঞকথা* (রামেন্দ্র রচনাবলী-পঞ্চম খণ্ড)। বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ্, ১৯১২।

ধর্মাধিকারী, টি.এন.। *যজ্ঞায়ুধানি*। পুনে: বৈদিক সংশোধন মণ্ডল, ২০১৩।

পাণ্ডেয়, উমেশ চন্দ্র। *আপস্তম্ব গৃহ্যসূত্র*। বারণসী: চৌখম্বা প্রকাশন, ১৯৭১।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক যুগের যাগযজ্ঞ*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৯৫।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক সহিত্যের রূপরেখা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০০।

বসু, যোগীরাজ। *বেদের পরিচয়*। কলকাতা: ফার্মা কে. এল. মুখোপাধ্যায়, ১৯৯৩।

ভাগ্বত্, ভাগ্যশ্রী। *যজ্ঞসম্ভারাঃ*। পুনে: আদর্শ সংস্কৃত শোধসংস্থা, ২০১১।

মালবীয়, সুধাকর। *ঐতরেয় ব্রাহ্মণ*। বারাণসী: তারা পিন্টিং ওয়ার্কস্, ১৯৮০।

মীমাংসক, যুধিষ্ঠির, পাল, বিজয়। *শ্রৌতযজ্ঞোঁ কা সংক্ষিপ্ত পরিচয়* (প্রথম ও দ্বিতীয় ভাগ সম্মিলিত)। বহালগঢ়: রামলাল কপূর ট্রাস্ট, ১৯৮৪।

মোদী, কন্দৈলাল। *ঋগ্বেদ সংহিতা*। চৌখম্বা ওরিয়ন্টেলিয়া, ২০০০ (তৃতীয় সংস্করণ)।

শর্মা, শ্রীরাম। *অথর্ববেদ সংহিতা*। ব্রহ্মবচর্স শান্তিকুঞ্জ, ২০৫২ (তৃতীয় সংস্করণ)।

শাস্ত্রী, চিন্নস্বামী। *যজ্ঞতত্ত্বপ্রকাশ*। মাদ্রাজ:মাদ্রাজ ল' জার্নল প্রেস, ১৯৫৩।

শাস্ত্রী। চিন্নস্বামী। *শতপথব্রাহ্মণ*। বারাণসী :চৌখম্বা প্রকাশন, ২০১৪।

শাস্ত্রী, মঙ্গলদেব। *আশ্বলায়ন-শ্রৌতসূত্র*। বারাণসী: চৌখম্বা প্রকাশন, ১৯৬৯।

শ্রীমদ্ভগবতগীতা।(সম্পাদনা) অশোক কৌশিক। দিল্লী: স্টার পাবলিকেশন প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৯৩।

সরস্বতী, সমর্পণানন্দ (ভাষ্যকার)। *শতপথ ব্রাহ্মণ* (প্রথম খণ্ড)। নিউ দিল্লী: দয়ানন্দ সংস্থান, ১৯৭৩।

সাতবলেকর, দামোদরপাদ। *তৈত্তিরীয় সংহিতা*। স্বাধ্যায় মণ্ডল, ১৯৪৬।

Acharya, E. Krishnam: *Kulapati. Book of the Ritual*. The World Teacher Trust, Vishakhapatnam: (June 1990).

Sen, Chitrabhanu: *A Dictionary of the Vedic Rituals*, Concept Publishing Company, Delhi 1978 (First Ed).

রসতরঙ্গিণী গ্রন্থে রসসিদ্ধান্ত : একটি সমীক্ষা

সাবানা ইয়াসমিন

সংক্ষিপ্তসার

অলংকারশাস্ত্র বিষয়ক আলোচনায় অন্যতম আলোচ্য বিষয় হল রস। এই রস শুধুমাত্র কাব্যসাহিত্যেই নয় বৈদিকসাহিত্যেও পরিলক্ষিত হয়, যেমন - ইন্দ্রসূক্তের মন্ত্রগুলি বীররসাত্মক, পুরুষসূক্তের মন্ত্রগুলি অদ্ভুত রসাত্মক, অক্ষসূক্তের মন্ত্রগুলি করুণরসাত্মক, যমযমীসূক্তের মন্ত্রগুলি শৃঙ্গাররসাত্মক প্রভৃতি। অলংকারসাহিত্যের ইতিহাসে রসশাস্ত্রকারদের মধ্যে অন্যতম হলেন আচার্য ভানুদত্ত। ভানুদত্ত তাঁর *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে প্রাচীন মত খণ্ডনের পাশাপাশি নবীন মতও স্থাপন করেছেন। *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে এই প্রাচীন মতের খণ্ডন এবং নবীন মতের মণ্ডন কিভাবে করা হয়েছে তা এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

রস, ভাব, স্থায়িভাব, ব্যভিচারিভাব, সাত্ত্বিকভাব, মায়ারস।

মানুষ মরণশীল। মানবজীবনে মৃত্যুই পরম ও চিরন্তন সত্য। কিন্তু এই সত্যকে কয়জন মানুষ মেনে নিতে পারে। এই জগতের বাঁধন বারংবার হাতছানি দিয়ে মানুষের মনকে আষ্টে-পৃষ্টে আঁকড়ে ধরে। এই বাঁধন অনেক শক্ত। পরম আনন্দের খোঁজে জগতের এই বাঁধনে বারবার ফিরে আসার এত প্রবণতা। আনন্দ হতে পরম আনন্দ লাভই মানুষের প্রধানকাম্য। ইহলৌকিক জগতে আনন্দলাভে মানুষের তাই কতই না প্রচেষ্টা। জন্ম থেকে মৃত্যু পর্যন্ত বৈষয়িক আনন্দলাভের জন্য কত জীবন বয়ে চলে। এই মানব জীবন আনন্দলাভের উদ্দেশ্যেই প্রবাহিত হয়। কিন্তু কেউ পায়, আবার কেউ পায় না। কারণ ব্রহ্মা সৃষ্ট এই জগৎ তাঁর নিয়মে বাঁধা। তাই আনন্দ বা নিরানন্দ সমস্ত কিছুই তিনি নির্ধারণ করেন। তবে কাব্যজগতে কবিই হলেন ব্রহ্মা। সেজন্য বলা হয়েছে –

> অপারে কাব্যসংসারে কবিরেব প্রজাপতিঃ।
> যথা বৈ রোচতে বিশ্বং তথেদং পরিবর্ত্ততে।।[১]

তাই এই কাব্যজগতে আনন্দলাভের বিষয়টি কেবল কবির অভিব্যক্তিতেই বিরাজমান। কবি চাইলে করুণ রসেও পাঠককে আনন্দ লাভ করাতে পারেন। আসলে কাব্য রচনার প্রধান উদ্দেশ্যই হল সহৃদয় পাঠকদের মনে আনন্দ প্রদান করা। আর এই অলৌকিক আনন্দের আস্বাদন রস হতেই সম্ভব। কিন্তু এই রস সংস্কৃত কাব্যসাহিত্যে নানা আলংকারিকের নানা দৃষ্টিভঙ্গিতে ভিন্ন ভিন্ন রূপে বিরাজমান। যেমন, রস প্রবর্তক আচার্য ভরতের মতে – 'নহি রসাদৃতে কশ্চিদর্থঃ প্রবর্ততে।'[২] আনন্দবর্ধনের দৃষ্টিতে করুণ রসই মহাকবি বাল্মীকির চিত্তে কাব্যের জন্ম দিয়েছিল -

> কাব্যস্যাত্মা স এবার্থস্তথা চাদিকবেঃ পুরা।
> ক্রৌঞ্চদ্বন্দ্ববিয়োগোত্থঃ শোকঃ শ্লোকত্বমাগতঃ।।[৩]

বিশ্বনাথের দৃষ্টিতে এই রস আস্বাদন ব্রহ্মাস্বাদসহোদররূপে কল্পিত -

> সত্ত্বোদ্রেকাদখণ্ডস্বপ্রকাশানন্দচিন্ময়ঃ।
> বেদ্যান্তরস্পর্শশূন্যো ব্রহ্মাস্বাদসহোদরঃ।।[৪]

ভরতের পরবর্তীকালে ভামহ, দণ্ডী, উদ্ভট, বামন, কুন্তক প্রমুখ আলংকারিকগণ রসের প্রাধান্য স্বীকার করলেও তাঁরা রসকে কাব্যের প্রধান তত্ত্বরূপে মেনে নেননি। ভামহ, দণ্ডী, উদ্ভট, কুন্তক রসকে অলংকারের অন্তর্ভুক্ত করে রসবদ্ অলংকার নামে আখ্যায়িত করেছেন।[৫] কিন্তু কোনো কোনো আলংকারিকদের দৃষ্টিতে রসই হল কাব্যের আত্মা। আত্মা ছাড়া যেমন মানবদেহ অস্তিত্বহীন ঠিক তেমনি কাব্যাত্মা রস ছাড়াও কাব্য নিরর্থক। রসকে কাব্যাত্মারূপে অবলোকনকারী আলংকারিকদের মধ্যে অন্যতম হলেন আচার্য ভানুদত্ত।[৬] P. V. Kane এর মতে ভানুদত্তের কাল খ্রিস্টিয় ১২৫০ শতকের পরবর্তী এবং খ্রিস্টিয় ১৫০০ শতকের পূর্ববর্তী।[৭] তাঁর পিতার নাম গণপতি মিশ্র এবং তিনি বিদেহ

নগরের অধিবাসী ছিলেন।[৮] ভানুদত্ত রচিত উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ সমূহের মধ্যে *রসতরঙ্গিণী* অন্যতম। গ্রন্থটি আটটি তরঙ্গে বিভক্ত।

ভানুদত্তকৃত *রসতরঙ্গিণী* মূলত রসবিষয়ক গ্রন্থ, তার সংকেত মঙ্গলাচরণেই রয়েছে। ভানুদত্ত মঙ্গলাচরণে একটি রূপকের দ্বারা বিভিন্ন রসের স্বরূপ পীতাম্বরধারী বিষ্ণুর মধ্যে দেখিয়েছেন।[৯] *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে ভানুদত্তের উদ্দেশ্য হল রসযুক্ত কাব্যের দ্বারা শাস্ত্রজ্ঞান প্রদান করা। যে সকল পাঠক শাস্ত্র দ্বারা বিষয়বোধ করতে অসমর্থ হন তাদের রসযুক্ত কাব্যের দ্বারা বিষয়বোধ করানো।[১০]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের প্রথম তরঙ্গে মঙ্গলাচরণ এবং গ্রন্থ রচনার উদ্দেশ্য বলার পরেই ভাবের আলোচনায় প্রবেশ করেছেন। *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের প্রতিপাদ্য বিষয় হল রস নিরূপণ। তাহলে তিনি প্রথমে ভাবের আলোচনা করলেন কেন? পূর্বাচার্য ভরতও *নাট্যশাস্ত্রের* ষষ্ঠ অধ্যায়ে প্রথমে রসের আলোচনা এবং পরে সপ্তম অধ্যায়ে ভাবের আলোচনা করেছেন। এক্ষেত্রে ভানুদত্তের যুক্তি হল কার্যের পূর্বে কারণের স্থিতি। তাই প্রথমে কারণ আলোচনা আবশ্যক। রসের হেতু বা কারণ হল ভাবাদি। এজন্য প্রথমে রসের পূর্বে ভাবের নিরূপণ করা হয়েছে।[১১] এখানে দর্শনশাস্ত্রের প্রভাব স্পষ্টরূপে পরিলক্ষিত হয়। কেশব মিশ্র *তর্কভাষায়* কারণ প্রসঙ্গে বলেছেন – 'যস্য কার্যাত্ পূর্বভাবো নিয়তোঽনন্যথাসিদ্ধশ্চ তত্ কারণম্।'[১২] *তর্কসংগ্রহেও* বলা হয়েছে – 'কার্যনিয়তপূর্ববৃত্তি কারণম্।'[১৩]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে ভাব প্রসঙ্গে বলেছেন – 'রসানুকূলো বিকারো ভাবঃ। বিকারোঽন্যথাভাবঃ।' অর্থাৎ ভাব হল রসের অনুকূল বিকার। এখানে ভাবকে অনুকূল বলার কারণ মুখ্য হল রসসিদ্ধি। কারণের প্রকৃতির অনুরূপ কার্য হয়। তাই বলা হয়েছে রসের অনুকূল বিকার হল ভাব। বিকারের দ্বারা অন্যথাভাবকে বোঝায়। অন্যথাভাব হল ভাবেরই পরিবর্তিত রূপ।[১৪] বিকার দুই প্রকার - আন্তর এবং শারীর। আন্তর বিকার আবার দুই প্রকার - স্থায়িভাব এবং ব্যভিচারিভাব। শারীর বিকার হল সাত্ত্বিক ভাবাদি। আচার্য ভানুদত্ত এই প্রসঙ্গে পূর্বপক্ষের মতকে অস্বীকার করে তাঁর নিজস্ব মত উপস্থাপিত করেছেন। ভানুদত্ত বলেছেন - কোন কোন পণ্ডিতগণের মতে মনোবিকার হল ভাব এবং শারীর বিকার স্বেদ আদিতে ভাব পদের প্রয়োগ গৌণ কিন্তু এটা অনুচিত। কেননা ভাবশব্দ গৌণ, মুখ্য অনপেক্ষ মনোবিকার এবং দেহবিকারে প্রবর্তিত হয়। লক্ষণের অনুরোধে লক্ষ্যের ব্যবস্থা হয় না।[১৫] প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখিত যে, আচার্য ভরতও সাত্ত্বিকভাবকে মনের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত করেছেন। ভরতের মতে সাত্ত্বিকভাব সমাহিত মন থেকে উৎপন্ন হয় - 'ইহ হি সত্ত্বং নাম মনঃপ্রভবম্। তচ্চ সমাহিতমনস্ত্বাদুচ্যতে। মনস সমাধৌ সত্ত্বনিষ্পত্তির্ভবতি।'[১৬]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের চতুর্থ তরঙ্গে ভরত স্বীকৃত স্তম্ভ, স্বেদ, রোমাঞ্চ, স্বরভেদ, বেপথু, বৈবর্ণ্য, অশ্রু ও প্রলয় এই আটটি সাত্ত্বিক ভাবের উল্লেখ করে সাত্ত্বিক নামকরণ প্রসঙ্গে প্রশ্ন উত্থাপন করেছেন, এই উক্ত স্তম্ভাদি আটপ্রকারকে সাত্ত্বিক ভাব বলা হয় কেন? ব্যভিচারিভাব বলা হয় না কেন? যদি বলা হয় সকল রসের মধ্যে সমান রূপে থাকে এজন্য একে সাত্ত্বিকভাব বলা হয় - এটা ঠিক নয়। কারো মতে পরগতদুঃখভাবনাতে অত্যন্ত অনুকূল হওয়ায় একে সাত্ত্বিক বলা হয়। এই মতও ঠিক নয়। কেননা নির্বেদ, স্মৃতি আদি ব্যভিচারিভাবের মধ্যেও এই সাত্ত্বিকভাব বিদ্যমান থাকে। এটাও বলা অনুচিত যে, পরগতদুঃখভাবনাতে এই আটটির উৎপত্তি হওয়ায় সাত্ত্বিক শব্দ এক্ষেত্রে অনুকূল হওয়ায় একে সাত্ত্বিক ভাব বলা হয়। কেননা পরগতদুঃখভাবনাতে নির্বেদাদি ব্যভিচারী ভাবেরও উৎপত্তি হয়। এই সকল প্রশ্নের সমাধান স্বরূপ ভানুদত্ত বলেছেন - সত্ত্ব শব্দ প্রাণীবাচক হওয়ায় এখানে সত্ত্ব হল জীবশরীর। তার ধর্মকে সাত্ত্বিক বলা হয়। এজন্য শারীর ভাব স্তম্ভাদি হল সাত্ত্বিক ভাব। স্থায়ী এবং ব্যভিচারী ভাব হল আন্তরভাব, তা শরীরের ধর্ম নয়। অর্থাৎ ভানুদত্তের মতের সারার্থ হল - মনের আশ্রয় ব্যভিচারিভাবের মধ্যেও রয়েছে আবার সাত্ত্বিক ভাবের মধ্যেও রয়েছে কিন্তু সাত্ত্বিক ভাবে মনের সঙ্গে শরীরের আশ্রয় নিতে হয়। এজন্য সাত্ত্বিক ভাব হল শরীরের ধর্ম। স্থায়ী ও ব্যভিচারী ভাবের ক্ষেত্রে মনের আশ্রয় রয়েছে কিন্তু শরীরের নয়।[১৭] এই প্রসঙ্গে উল্লেখিত যে, আচার্য হেমচন্দ্রও তাঁর *কাব্যানুশাসন* গ্রন্থে সাত্ত্বিকভাব আলোচনা প্রসঙ্গে সত্ত্ব শব্দের অর্থ করেছেন প্রাণ।[১৮]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের চতুর্থ তরঙ্গেই 'জৃম্ভা' নামক এক সাত্ত্বিকভাব স্বীকার করেছেন এবং যুক্তিপূর্বক জৃম্ভাকে নবম সাত্ত্বিকভাবরূপে সিদ্ধ করেছেন। এর সমর্থনে ভানুদত্ত রুদ্রভট্টের *শৃঙ্গারতিলক* গ্রন্থের কথা উল্লেখ করেছেন।[১৯]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের পঞ্চম তরঙ্গে 'ছল' নামক ব্যভিচারী ভাবের কথা বলেছেন। তিনি ছলের লক্ষণ করেছেন – 'সংগুপ্তক্রিয়াসংপাদনং ছলম্।' অর্থাৎ কোন ক্রিয়ার গোপন যে চিত্তবৃত্তি তা হল ছল।[২০] ভানুদত্তের মতে শৃঙ্গার, হাস্য, রৌদ্র প্রভৃতিতে ছলের স্থিতি বিদ্যমান। শৃঙ্গার রসের উদাহরণে ছলের স্থিতি দেখাতে ভানুদত্ত *অমরুশতকে*র এক পংক্তি উদ্ধৃত করেছেন – 'তাম্বুলাহরণচ্ছলেন রভসা শ্লেষোঽপি সংবিঘ্নিতঃ।'[২১] রৌদ্ররসে ইন্দ্রজাল আদি দর্শিত হয়। হাস্যরসেও ব্যপদেশ অর্থাৎ ছলযুক্ত ব্যবহার এবং অন্যাপদেশ অর্থাৎ অন্যের সঙ্গে ছলনা করা উপলব্ধ হয়। ভানুদত্ত আরও বলেছেন যে, ভিন্ন ভিন্ন মতেও ছলের পৃথক গণনা রয়েছে। ছলের বিভাব হল - অপমান, বিপক্ষের কুচেষ্টা প্রভৃতি। অনুভাব হল - বক্রোক্তি, লুকিয়ে হাসা, লুকিয়ে দেখা, বাস্তবিকতাকে লুকানো প্রভৃতি।[২২]

ভানুদত্তের ছলের লক্ষণে ন্যায়দর্শনের স্পষ্ট প্রভাব রয়েছে। ন্যায়দর্শনে স্বীকৃত ষোলটি পদার্থের মধ্যে অন্যতম হল - ছল।[২৩] তর্কভাষায় ছলের লক্ষণ করা হয়েছে – 'অভিপ্রায়ান্তরেণ প্রযুক্তস্য শব্দস্যাঽর্থান্তরং পরিকল্প্য দূষণাভিধানং ছলম্।' যথা – 'নব কম্বলোঽযং দেবদত্তঃ।' অর্থাৎ অন্য অর্থে প্রযোজ্য শব্দের ভিন্নার্থ কল্পনা করে দোষযুক্ত করাকে ছল বলে।[২৪]

ভানুদত্তের মতে রস দুই প্রকার - লৌকিক এবং অলৌকিক। লৌকিক সন্নিকর্ষ অর্থাৎ লোকসম্বন্ধ থেকে উৎপন্ন রস লৌকিক এবং অলৌকিক সন্নিকর্ষ থেকে উৎপন্ন রস অলৌকিক। লৌকিক সন্নিকর্ষ ছয় প্রকার। ভানুদত্ত এই ছয় প্রকারের নাম উল্লেখ করেননি। অলৌকিক সন্নিকর্ষ হল জ্ঞান। যদি বিভাবাদির একবার সাক্ষাৎ অনুভব হয় তাহলে এই জন্মে এর অনুভব না হলেও পূর্বজন্মের সংস্কার দ্বারা জ্ঞানের অনুভূতি হয়ে যায়। অলৌকিক রস তিন প্রকার - স্বপ্নবিষয়ক, মনোরথবিষয়ক এবং ঔপনায়িক। ঔপনায়িক রস কাব্যপদ, পদার্থের চমৎকার এবং নাটকে হয়। কিন্তু দুটির মধ্যেই আনন্দ অনুভূতি হয়।[২৫] উক্ত আলোচনা থেকে স্পষ্ট হয় যে, ভানুদত্ত লৌকিক সন্নিকর্ষ বিষয়ক এই ধারণা ন্যায়শাস্ত্র থেকে গ্রহণ করেছেন।

ভানুদত্ত বলেছেন যে - শাস্ত্রে তিন প্রকার সুখের কথা বলা হয়েছে কিন্তু রস ছাড়া সুখের উৎপত্তি অসম্ভব।[২৬]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে শৃঙ্গারাদি রসের মধ্যে প্রথমে শৃঙ্গার রসের আলোচনার কারণ প্রসঙ্গে বলেছেন যে, বিষ্ণু সকলের পূজ্য দেবতা এবং তিনি শৃঙ্গার রসেরও দেবতা। এজন্য সকলের আকাঙ্খিত এবং আরাধ্য হওয়ার কারণে শৃঙ্গারের গণনা প্রথমে করা হয়েছে।[২৭] ভানুদত্ত শৃঙ্গার রসের আলোচনা প্রসঙ্গে শৃঙ্গার রসের দুটি ভেদের কথা বলেছেন - সংযোগ এবং বিপ্রলম্ভ। তাঁর মতে সংযোগ হল বহিরিন্দ্রিয় সম্বন্ধ।[২৮] প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখ্য যে, আচার্য অভিনবগুপ্ত তাঁর *অভিনবভারতী* টীকায় শৃঙ্গারাদি রসের ক্রমে শৃঙ্গার রসের স্থান প্রথমে হওয়ার কারণ প্রসঙ্গে বলেছেন যে, পুরুষার্থ চতুষ্টয়ের মধ্যে অন্যতম হল কাম (রতি)। কাম সমস্ত প্রাণীর মধ্যে রয়েছে। এই কামের প্রতি সকলেরই আকর্ষণ। এজন্য প্রথমে শৃঙ্গার রসের নিরূপণ করা হয়েছে।[২৯]

ভানুদত্ত বাৎসল্য, লৌল্য, ভক্তি এবং কার্পণ্য রসকে স্বীকার করেননি। তিনি এই রসগুলিকে অস্বীকার করার কারণ প্রসঙ্গে যুক্তিও প্রদর্শন করেছেন। ভানুদত্তের মতে বাৎসল্য, লৌল্য, ভক্তি এবং কার্পণ্য এই চারটি হল রত্যাত্মক ব্যভিচারিভাব। এগুলি কোন রসের ব্যভিচারী ভাব এই প্রসঙ্গে ভানুদত্ত বলেছেন - বাৎসল্যে করুণ রস, লৌল্যে হাস্যরস, ভক্তিতে শান্ত রস এবং কার্পণ্যে হাস্য রস। অর্থাৎ বাৎসল্য, লৌল্য, ভক্তি এবং কার্পণ্য যথাক্রমে করুণ, হাস্য, শান্ত ও হাস্য রসের ব্যভিচারিভাব। এজন্য এগুলি রসরূপে স্বীকার্য নয়।[৩০]

রসতরঙ্গিণী গ্রন্থের সপ্তম তরঙ্গে ভানুদত্ত হাস্য, করুণ, ভয়ানক, বীভৎস এবং অদ্ভুত এই পাঁচটি রসের স্বনিষ্ঠ এবং পরনিষ্ঠ ভেদে ভাগ করেছেন।[৩১] ভানুদত্ত করুণ রসের দেবতারূপে বরুণকে স্বীকার

করেছেন।[৩২] কিন্তু আচার্য ভরত করুণ রসের দেবতারূপে যমের কথা বলেছেন।[৩৩] আচার্য বিশ্বনাথও ভরতের মতকেই গ্রহণ করেছেন।[৩৪]

ভানুদত্তের মতে চিত্তবৃত্তি দুই প্রকার - প্রবৃত্তিমূলক এবং নিবৃত্তিমূলক। প্রবৃত্তির মধ্যে মায়ারস এবং নিবৃত্তির মধ্যে শান্তরস প্রতীত হয়। ভানুদত্তের মতে মায়ারস হল শান্তরসের বিরোধী রস। মায়ারসে রতি, হাস, শোক, ক্রোধ, উৎসাহ, ভয়, জুগুপ্সা এবং বিস্ময় বিদ্যুতের মত ক্ষণিকের মধ্যে উৎপন্ন এবং বিলীন হয়ে যায়। এজন্য মায়ারসের এই আটটি ব্যভিচারী ভাব।[৩৫] ভানুদত্ত মায়ারসের লক্ষণ করেছেন – 'প্রবুদ্ধ মিথ্যাজ্ঞানবাসনা মাযারসঃ।' অর্থাৎ প্রবুদ্ধ মিথ্যাজ্ঞান বাসনা হল মায়া রস। মিথ্যাজ্ঞান হল মায়ারসের স্থায়ী ভাব। সাংসারিক ভোগের উৎপাদক ধর্ম ও অধর্ম হল বিভাব। অনুভাব হল - পুত্র, কলত্র, বিজয়, সাম্রাজ্যাদি।[৩৬] ভানুদত্তকৃত মায়া রসের উদাহরণ হল -

> বাটী লাটীদৃগম্ভোরুহরভসকরী বাপিকা কাঽপি কান্তা
> তল্পং চন্দ্রাঽনুকল্পং প্রকটযতি মিথঃ কামিনী কামনীতিম্।
>
> রূপং কামাঽনুরূপং মণিমযভবনং বন্ধুরং বন্ধুরাগো
> লোকে লোকেশ কস্য ত্বমসি ন ভবনে সর্বদা সর্বদাতা।।[৩৭]

ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে শান্ত রসের লক্ষণ করেছেন - নির্বেদস্য পরিপোষঃ শান্তো রসঃ, দোষপ্রশমো বা। অর্থাৎ নির্বেদ স্থায়িভাবের পরিপুষ্ট রূপ হল শান্ত রস অথবা দোষের প্রশম হল শান্ত রস। এই দোষ প্রসঙ্গে তিনি বলেছেন – 'দোষাঃ কামক্রোধাদয়ঃ।' অর্থাৎ দোষ বলতে এখানে কাম ক্রোধাদিকে বোঝানো হয়েছে।[৩৮] অভিনবগুপ্ত, মম্মট প্রমুখ আলংকারিকেরা দোষপ্রশমের কথা বলেননি। ভানুদত্ত শান্তরসের স্থায়িভাব অভিনবগুপ্ত, মম্মট প্রমুখের মত অনুসরণ করে নির্বেদ বললেও শান্তরস বিষয়ে তিনি তাঁর নিজস্ব মতই ব্যক্ত করেছেন।

ভানুদত্ত রসের লৌকিক ও অলৌকিক ভেদের পর অষ্টম তরঙ্গে আর এক নূতন দৃষ্টিতে রসের বিভাগ করেছেন - অভিমুখ, বিমুখ এবং পরমুখ। ভানুদত্ত অভিমুখ রসের লক্ষণ করেছেন – 'ব্যক্তৈর্ভাববিভাবাঽনুভাবৈর্যস্যাভিব্যক্তিঃ সোঽভিমুখঃ।' অর্থাৎ স্পষ্টরূপে ব্যক্ত ভাব, বিভাব এবং অনুভাবের দ্বারা যার অভিব্যক্তি তা হল অভিমুখ। বিমুখ রসের লক্ষণে ভানুদত্ত বলেছেন – 'ভাববিভাবাঽনুভাবানামনুক্তত্বাৎকষ্টাবগমো বিমুখঃ।' অর্থাৎ ভাব, বিভাব এবং অনুভাবের অনুক্ত হওয়ার জন্য যার অনুভূতি প্রত্যক্ষ না হয়ে ক্লিষ্টরূপে হয় তা হল বিমুখ। পরমুখ দুই প্রকার - অলংকারমুখ এবং ভাব মুখ। অলংকারমুখ প্রসঙ্গে ভানুদত্ত বলেছেন – 'অলংকারমুখেঽলঙ্কারো মুখ্যো মনোবিশ্রামহেতুত্বাদ্রসো গৌণঃ।' অর্থাৎ অলংকারমুখে মনের বিশ্রাম বা তুষ্টির কারণে অলংকার মুখ্য এবং রস গৌণ হয়। ভাবমুখ প্রসঙ্গে ভানুদত্ত বলেছেন – 'ভাবমুখে ভাবো মুখ্যো মনোবিশ্রামহেতুত্বাদ্রসো গৌণঃ।' অর্থাৎ ভাবমুখে মনের বিশ্রাম বা তুষ্টির কারণে ভাব মুখ্য এবং রস গৌণ হয়। ভানুদত্ত বিমুখ, অলংকারমুখ এবং ভাবমুখ উদাহরণ সহকারে বুঝিয়েছেন।[৩৯]

উপসংহার

কোন গ্রন্থের মৌলিকতা নির্ধারণের জন্য দুটি দিক লক্ষ্য করা দরকার - ১. মৌলিক তত্ত্বের উপস্থাপন ও ২. নবীন দৃষ্টিতে প্রাচীন মতের পর্যবেক্ষণ। ভানুদত্ত তাঁর *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে দুটি বিষয়েই দৃষ্টি নিক্ষেপ করেছেন। আচার্য ভানুদত্ত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থে ভরতাদি আলংকারিকগণের মত গ্রহণ করলেও তিনি অনেক ক্ষেত্রে তাঁর স্বমত স্থাপন করেছেন। *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের অধিকাংশ উদাহরণ শ্লোক তাঁর নিজস্ব রচনাকৃত। গদ্যাংশ সম্পূর্ণরূপে তাঁর নিজস্ব রচনা। *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থ পাঠ করলে বোঝা যায় যে, ভানুদত্ত পুরোপুরি রসপ্রাস্থানিক ছিলেন। পরবর্তী অনেক আলংকারিকগণ তাঁকে অনুসরণ করেছেন এবং তাঁদের গ্রন্থে *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের যথেষ্ট প্রভাব পরিলক্ষিত হয়। রস সিদ্ধান্ত সম্পর্কে বিস্তারিতভাবে জানার জন্য *নাট্যশাস্ত্র, ধ্বন্যালোক, সাহিত্যদর্পণ, রসগঙ্গাধর* প্রভৃতি গ্রন্থের মত *রসতরঙ্গিণী* গ্রন্থের অধ্যয়নও বিশেষ উপযোগী এবং গুরুত্বপূর্ণ।

উল্লেখপঞ্জি

১. বেদব্যাস, *অগ্নিপুরাণ,* ৩৩৯.১০।

২. ভরত, *নাট্যশাস্ত্র,* সম্পা. পারসনাথ দ্বিবেদী, ষষ্ঠ অধ্যায়, পৃষ্ঠা. ৩৩।

৩. আনন্দবর্ধন, *ধ্বন্যালোক,* ১.৫।

৪. বিশ্বনাথ, *সাহিত্যদর্পণ,* সম্পা. বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায়, তৃতীয় পরিচ্ছেদ, পৃষ্ঠা. ৫৪।

৫. প্রেয়ো রসবদূর্জস্বি পর্যায়োক্তং সমাহিতম্। দ্বিপ্রকারমুদাত্তং চ ভেদৈঃ শ্লিষ্টমপি ত্রিভিঃ।। ভামহ, কাব্যালংকার, ৩.১।

প্রেয়ঃ প্রিয়তরাখ্যানং, রসবদ্রসপেশলম্। উর্জস্বি রূঢ়াহঙ্কারং যুক্তোৎকর্ষঞ্চ তৎত্রয়ম্।। দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ,* ২.২৭৫।

রসবদ্দর্শিতস্পষ্টশৃঙ্গারাদিরসাদযম্। স্বশব্দস্থায়িসচারিবিভাবাভিনযাস্পদম্।। উদ্ভট, *কাব্যালংকারসারসংগ্রহ,* ৪.৩।

রসেন বর্ততে তুল্যং রসবত্ত্ববিধানতঃ। যোঽলংকারঃ স রসবত্ তদ্বিদাহ্লাদনির্মিতেঃ।। কুন্তক, *বক্রোক্তিজীবিত,* ৩.১৫।

৬. অথ রসা আত্মানঃ। ভানুদত্ত, *অলংকারতিলক,* প্রথম পরিচ্ছেদ।

৭. P. V. Kane, *History of Sanskrit Poetics*, P. 307.

৮. তাতো যস্য গণেশ্বরঃ কবিকুলালঙ্কারচূডামণি-

দেশো যস্য বিদেহভূঃ সুরসরিৎকল্লোলকির্মীরিতা।

পদ্যেন স্বকৃতেন তেন কবিতা শ্রীভানুনা যোজিতা

বাগ্দেবীশ্রুতিপারিজাতকুসুমস্পর্ধাকরী মঞ্জরী।। ভানুদত্ত, *রসমঞ্জরী,* অন্তিম শ্লোক।

৯. লক্ষ্মীমালোক্য লুভ্যন্নিগমমুপহসঞ্জেশাচযন্যঞ্জজন্ত-

নক্ষত্রং শোনাক্ষি পশ্যস্নমিতি দশমুখং বীক্ষ্য রোমাঞ্চমঞ্চন্।

হৃত্বা হৈযংগবীনং চকিতমপসরন্নেশ্চরক্তৈর্দিগন্তা-

ন্সিঞ্চন্দন্তেন ভূমিং তিলমিব তুলযন্পাতু নঃ পীতবাসাঃ।। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* ১.১।

১০. ভারত্যাঃ শাস্ত্রকান্তারশ্রান্তাযাঃ শৈত্যকারিণী।

ক্রিযতে ভানুনা ভূরিরসা রসতরংগিণী।। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* ১.২।

১১. হেতোঃ পূর্ববৃত্তিত্বনিযমাদতঃ পূর্বমেব তস্যোপন্যাসঃ সমুচিতঃ। রসস্য হেতবো ভাবাদযঃ। তেন রসেভ্যঃ পূর্ব ভাবাদয এব নিরূপ্যন্তে। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, প্রথম তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ৪।

১২. কেশব মিশ্র, *তর্কভাষা,* সম্পা. বদরীনাথ শুক্ল, পৃষ্ঠা. ২৯।

১৩. অন্নংভট্ট, *তর্কসংগ্রহ,* সম্পা. শ্রী রামচন্দ্র শাস্ত্রি, পৃষ্ঠা. ২৭।

১৪. ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, প্রথম তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ৪।

১৫. বিকারশ্চ দ্বিবিধঃ। আন্তরঃ শারীরশ্চ। আন্তরোঽপি দ্বিবিধঃ। স্থাযিভাবোব্যভিচারিভাবশ্চেতি। শারীরস্তু সাত্ত্বিক-ভাবাদিঃ। যত্তু মনোবিকারো ভাবঃ। তথা চ দেহবিকারে স্বেদাদৌ ভাবপদপ্রযোগো গৌণ ইতি। তন্ন। তুল্যবদুভযত্র ভাবপদপ্রযোগেণ বিনিগন্তুমশক্যত্বাত্। লক্ষণাঽনুরোধেন লক্ষ্যাঽব্যবস্থিতেঃ। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ৫।

১৬. ভরত,*নাট্যশাস্ত্র,* সম্পা. পারসনাথ দ্বিবেদী, সপ্তম অধ্যায়, পৃষ্ঠা. ৩১৩।

১৭. নন্বস্য সাত্ত্বিকত্বং কথম্, ব্যভিচারিত্বং ন কুতঃ, সকলরসসাধারণ্যাদিতি চেত্। ... স্থাযিনো ব্যভিচারিণশ্চ ভাবা আন্তরতযা ন শরীরধর্মা ইতি। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, চতুর্থ তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ৫০।

১৮. সত্ত্বগুণোৎকর্ষাৎসাধুত্বাচ্চ প্রাণাত্মকং বস্তু সত্ত্বম্, তত্রা ভবাঃ সাত্ত্বিকাঃ। হেমচন্দ্র, *কাব্যানুশাসন,* সম্পা. শিবদত্ত ও কাশীনাথ পাণ্ডুরঙ্গ পরব, দ্বিতীয় অধ্যায়, পৃষ্ঠা. ১১৮।

১৯. জৃম্ভা চ নবমঃ সাত্ত্বিকো ভাব ইতি প্রতিভাতি। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, চতুর্থ তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ৫৯।

ইত্যাদৌ শৃঙ্গারতিলকাদৌ চ সাত্ত্বিকভাবসামানাধিকরণ্যদর্শনাত্। *তদেব।*

২০. *তদেব,* পঞ্চম তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ১০০।

২১. *তদেব,* পৃষ্ঠা. ৯৯।

২২. রৌদ্রে চেন্দ্রজালাদিদর্শনাত্। হাস্যে চ ব্যপদেশাঽন্যাপদেশযোর্দর্শনাত্ বীথিভেদে দর্শনাচ্চ। বিভাবা অবমান-প্রতিপক্ষকুচেষ্টাদযঃ। অনুভাবা বক্রোক্তিনিভৃতস্মিতনিভৃতবীক্ষণপ্রকৃতিপ্রচ্ছাদনাদযঃ। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ৯৯ - ১০০।

২৩. প্রমাণপ্রমেযসংশযপ্রযোজনদৃষ্টান্তসিদ্ধান্তাবযবতর্কনির্ণযবাদজল্পবিতণ্ডাহেত্বাভাসচ্ছলজাতিনিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞা -নান্নিঃ শ্রেযসাধিগমঃ, ইতি ন্যাযশাস্ত্রস্যাদিমং সূত্রম্। কেশব মিশ্র, *তর্কভাষা,* সম্পা. বদরীনাথ শুক্ল, পৃষ্ঠা. ৪।

২৪. কেশব মিশ্র, *তর্কভাষা,* সম্পা. বদরীনাথ শুক্ল, পৃষ্ঠা. ৩৯৫।

২৫. স চ রসো দ্বিবিধঃ লৌকিকোঽলৌকিকশ্চেতি। লৌকিকসন্নিকর্ষজন্মা রসো লৌকিকঃ। অলৌকিকসন্নিকর্ষ-জন্মা রসোঽলৌকিকঃ। লৌকিকসন্নিকর্ষঃ ষোঢা বিষয়গতঃ ... পরন্তু দ্বযোরপ্যানন্দরূপতা। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, ষষ্ঠ তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ১০৫।

২৬. শাস্ত্রে সুখস্য ত্রৈবিধ্যগণনাচ্চ রসেন বিনা চ সুখাঽনুৎপত্তেরিতি। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ১০৭।

২৭. সকলাধিদৈবতং বিষ্ণুঃ, স চ শৃঙ্গারস্যাঽপি দৈবতম্, তেন সকলাকাংক্ষাবিষযত্বেনারাধ্যতযা চ প্রথমং শৃঙ্গা-রোপন্যাসঃ। *তদেব।*

২৮. স চ দ্বিবিধঃ - সংযোগো বিপ্রলম্ভশ্চেতি। সংযোগো বহিরিন্দ্রিয়সম্বন্ধঃ। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ১১০।

২৯. তত্র কামস্য সকলজাতিসুলভতযাঽত্যন্তপরিচিতত্বেন সর্বানপ্রতি হৃদ্যতেতি পূর্ব শৃঙ্গারঃ। ভরত, *নাট্যশাস্ত্র, অভিনবভারতী* টীকা, সম্পা. পারসনাথ দ্বিবেদী পৃষ্ঠা. ২০ ।

৩০. ননু বাৎসল্যং লৌল্যং ভক্তিঃ কার্পণ্যং বা কথং ন রসঃ ... ভক্তৌ শান্তঃ। কার্পণ্যে হাস্য এব। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, ষষ্ঠ তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ১০৮।

৩১. *তদেব,* সপ্তম তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ১২৮, ১৩১, ১৩৭ - ১৩৮, ১৪০।

৩২. দৈবতং বরুণঃ। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ১৩১।

৩৩. রৌদ্রো রুদ্রাধিদৈবত্যঃ করুণো যমদৈবতঃ। ভরত, *নাট্যশাস্ত্র,* সম্পা. পারসনাথ দ্বিবেদী, ষষ্ঠ অধ্যায়, পৃষ্ঠা. ১২১।

৩৪. ধীরৈঃ কপোতবর্ণোঽযং কথিতো যমদৈবতঃ। বিশ্বনাথ, *সাহিত্য দর্পণ,* সম্পা. বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায়, তৃতীয় পরিচ্ছেদ, পৃষ্ঠা. ১৬৫।

৩৫. চিত্তবৃত্তির্দ্বিধা - প্রবৃত্তিনিবৃত্তিশ্চেতি। নিবৃত্তৌ যথা শান্তরসস্তথা প্রবৃত্তৌ মাযারস ইতি প্রতিভাতি। নাঽপি শান্তস্য, তদ্বিরোধিত্বাত্। কিন্তু বিদ্যুত ইব রতিহাসশোকক্রোধোৎসাহভযজুগুপ্সাবিস্ময়যাস্তত্রোৎপদ্যন্তে বিলীযন্তে চ। তেন তত্র তে ব্যভিচারিভাবা ইতি। ভানুদত্ত, *রসতরঙ্গিণী,* সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক, সপ্তম তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ১৪৫ - ১৪৬।

৩৬. মিথ্যাজ্ঞানমস্য স্থাযিভাবঃ। বিভাবাঃ সাংসারিকভোগার্জকধর্মাধর্মাঃ। অনুভাবাঃ পুত্রকলত্রবিজযসাম্রাজ্যাদযঃ। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ১৪৬।

৩৭. *তদেব,* পৃষ্ঠা. ১৪৮।

৩৮. *তদেব,* পৃষ্ঠা. ১৫১।

৩৯. *তদেব,* অষ্টম তরঙ্গ, পৃষ্ঠা. ১৭৫ - ১৭৮।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অগ্নিপুরাণ। কলকাতা: দি বঙ্গাল প্রিন্টিং ওয়ার্ক্স (গুরুমণ্ডল সীরিজ নং XVII) PDF।

অন্নংভট্ট। *তর্কসংগ্রহ*। সম্পা. রামচন্দ্র শাস্ত্রি। বেনারস: দি চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ১৯৪১।

আনন্দবর্ধন। *ধ্বন্যালোক*। সম্পা. রামসাগর ত্রিপাঠী। অভিনবগুপ্তের *লোচন* টীকা সহ। বারাণসী: মোতীলাল বনারসীদাস, ১৯৬৩।

উদ্ভট। *কাব্যালংকারসারসংগ্রহ*। সম্পা. নারায়ণ দাস বনহট্টি। ইন্দুরাজকৃত লঘুবৃত্তি টীকা সহ। পুনা: ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট, ১৯২৫।

কেশব মিশ্র। *তর্কভাষা*। সম্পা. বদরীনাথ শুক্ল। বারাণসী: মোতীলাল বনারসী দাস, ১৯৬৮।

কুন্তক। *বক্রোক্তিজীবিত*। সম্পা. রাধেশ্যাম মিশ্র। বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ১৯৯৮ (চতুর্থ সংস্করণ)।

দণ্ডী। *কাব্যাদর্শ*। সম্পা. শ্রীমতী চিন্ময়ী চট্টোপাধ্যায়। কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৯৫।

ভরত। *নাট্যশাস্ত্র* (দ্বিতীয় ভাগ)। সম্পা. এবং ব্যাখ্যা পারসনাথ দ্বিবেদী। অভিনবগুপ্তের *অভিনবভারতী* টীকা সহ। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ-সংস্কৃত-বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৬।

ভানুদত্ত। *রসতরঙ্গিণী*। সম্পা. দেবদত্ত কৌশিক। শ্রী গোপালদত্ত জোশীকৃত হিন্দী অনুবাদ। নিউ দিল্লী: মুন্সিরাম মনোহরলাল পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৭৪।

_। _। সম্পা. নীনা সী. ভাবনগরী। ভগবদ্ভট্ট বিরচিত *নূতনতরী* ব্যাখ্যা সহ। নিউ দিল্লি: ন্যাশনাল মিশন ফর ম্যানাস্ক্রিপ্ট, ২০১৮।

_। _। সম্পা. এবং ব্যাখ্যা জীবনাথজী ওঝা। বম্বাই: শ্রীবেঙ্কটেশ্বর স্টীম প্রেস, ১৯৭১।

_। *রসমঞ্জরী*। সম্পা. রমেশ চন্দ্র হোতা। ইলাহাবাদ: গঙ্গানাথ ঝা কেন্দ্রীয় সংস্কৃত বিদ্যাপীঠ, ২০০২।

ভানুদত্ত। *অলংকারতিলক*। সম্পা. জি. ভি. দেবস্থলি। বোম্বাই: রয়াল এশিয়াটিক সোসাইটি, ১৯৪৭ PDF।

ভামহ। *কাব্যালংকার*। সম্পা. পি. ভি. নাগানাথ শাস্ত্রি। দিল্লি: মোতিলাল বনারসি দাস, ১৯৭০ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

বিশ্বনাথ। *সাহিত্যদর্পণ*। সম্পা. বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায়। রামচন্দ্র তর্কবাগীশকৃত টীকা সহ। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৩ (দ্বিতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ২০০৮)।

হেমচন্দ্র। *কাব্যানুশাসন*। সম্পা. শিবদত্ত ও কাশীনাথ পাণ্ডুরঙ্গ পরব। বোম্বাই: নির্ণয় সাগর প্রেস, ১৯৩৪ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

Kane, P. V. *History Of Sanskrit Poetics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1961.

ন্যায়ভাষ্য ও *ন্যায়সার* গ্রন্থদ্বয়ের আলোকে প্রমাণ সমীক্ষা

সুদীপ সরকার

সংক্ষিপ্তসার

ন্যায়ভাষ্য ও *ন্যায়সার* গ্রন্থদ্বয়ের তুলনাত্মক অধ্যয়নে প্রমাণের আলোচনা। *ন্যায়ভাষ্যে* স্বীকৃত চারটি প্রমাণের উল্লেখ এবং *ন্যায়সারে* স্বীকৃত তিনটি প্রমাণের উল্লেখ ও তার আলোচনা। *ন্যায়সারে* স্বীকৃত তিনটি প্রমাণের মধ্যেই *ন্যায়ভাষ্যের* চারটি প্রমাণের উল্লেখ পূর্বক আলোচনা। উভয়গ্রন্থের আঙ্গিকে প্রত্যক্ষ প্রমাণের আলোচনা করা হয়েছে। প্রত্যক্ষ প্রমাণের পরে অনুমান প্রমাণের উল্লেখ করা হয়েছে। অনুমান প্রমাণ আলোচনার ক্ষেত্রে হেত্বাভাস সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে। এরপর শব্দ প্রমাণের উল্লেখ করা হয়েছে। *ন্যায়ভাষ্যে* স্বীকৃত উপমান প্রমাণকে *ন্যায়সার* গ্রন্থে পৃথকভাবে স্বীকার না করে শব্দ প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত করে ব্যাখ্যা করা হয়েছে। প্রমাণের আলোচনার বিষয়ে ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন ও ভাসর্বজ্ঞের মতের যে সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য তার অনুসন্ধান করাই এই গবেষণাপত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

প্রমাণ, প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, শব্দ, হেত্বাভাস, *ন্যায়সার, ন্যায়ভাষ্য*।

সর্ববিদ্যার প্রদীপস্বরূপ ন্যায়শাস্ত্র নিজস্ব বিচারশৈলীর জন্য ভারতীয় দর্শনে এক বিশিষ্টস্থান অধিকার করেছে। এই ন্যায়শাস্ত্র আন্বীক্ষিকী শব্দের দ্বারা অভিহিত হয়। 'আন্বীক্ষিকী' শব্দটি 'অন্বীক্ষয়া প্রবর্ত্ততে' এরূপ অর্থে অন্বীক্ষা শব্দ ঘটিত, অন্বীক্ষা অর্থাৎ পশ্চাৎ ঈক্ষণ বা জ্ঞান। ন্যায়সূত্রভাষ্যকারের মতে 'প্রত্যক্ষাগমাশ্রিতমনুমানং সাঽন্বীক্ষা প্রত্যক্ষাগমাভ্যামীক্ষিতস্যান্বীক্ষণমন্বীক্ষা। তয়া প্রবর্ত্তত ইত্যান্বীক্ষিকী ন্যায়বিদ্যা ন্যায়শাস্ত্রম্।'[১] প্রত্যক্ষ ও আগম প্রমাণের দ্বারা জ্ঞাত বিষয়ের যে পশ্চাৎ ঈক্ষণ বা জ্ঞান যার দ্বারা জন্মায় তাকে বলে অন্বীক্ষা, এই অন্বীক্ষা নির্বাহের জন্য যে শাস্ত্র প্রকাশিত তাই হল আন্বীক্ষিকী। *মহাভারত, ভাগবত* প্রভৃতি গ্রন্থে চতুর্বিধ বিদ্যা রূপে আন্বীক্ষিকী বিদ্যার উল্লেখ পাওয়া যায়। কৌটিল্য তাঁর *অর্থশাস্ত্র* গ্রন্থে বলেছেন—

> প্রদীপঃ সর্ববিদ্যানামুপায়ঃ সর্বকর্মণাম্।
> আশ্রয়ঃ সর্বধর্মাণাং শশ্বদান্বীক্ষিকী মতা।।[২]

মহর্ষি গৌতম পরবর্তী গ্রন্থকার ভাসর্বজ্ঞ *ন্যায়সার* গ্রন্থে এমন কিছু কিছু বিষয় বিস্তৃত আলোচনা করেছেন যা মহর্ষি গৌতম বা ভাষ্যকারাদির গ্রন্থে সংক্ষিপ্তাকারে আলোচিত আবার ঐ সকল গ্রন্থে যে সকল বিষয় বিস্তৃতভাবে উপস্থাপিত হয়েছে *ন্যায়সার* গ্রন্থে সেগুলির সংক্ষিপ্ত আলোচনা দেখা যায়। এইভাবে প্রকরণ গ্রন্থরূপে *ন্যায়সার* এক অভিনব মত ও ব্যাখ্যাপদ্ধতির মধ্যে দিয়ে পরবর্তী দার্শনিকদের আকৃষ্ট করেছে। তাঁর গ্রন্থটি সংকলনাত্মক প্রকরণ গ্রন্থ হলেও দৃষ্টিগত অভিনবত্ব এবং বিশ্লেষণ বৈশিষ্ট্যে বিশেষ সমাদর লাভ করেছে।

মহর্ষি গৌতম প্রণীত *ন্যায়সূত্র* ও বাৎস্যায়ন প্রণীত *ন্যায়ভাষ্য* গ্রন্থের বিভিন্ন মতকে খণ্ডন করে নিজস্ব মত প্রতিষ্ঠার মধ্যে দিয়ে ভাসর্বজ্ঞ ন্যায়দর্শনের ইতিহাসে মৌলিক চিন্তার সাক্ষ্য রেখেছেন। তাঁর বিভিন্ন মতের উপস্থাপনাই তাঁকে বিশেষভাবে 'ন্যায়ৈকদেশী' বলে চিহ্নিত করেছে। প্রকরণগ্রন্থকার হয়েও মতস্বাতন্ত্র্যে তিনি পরবর্তী দার্শনিকগণকে প্রভাবিত করেছেন। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন ও ভাসর্বজ্ঞের মতের যে পার্থক্য তার আলোচনা করাই হল এই গবেষণার মূল উদ্দেশ্য।

প্রমাণের লক্ষণ আলোচনার ক্ষেত্রে উভয়ের মধ্যে মতপাথর্ক্য পরিলক্ষিত হয়। বাৎস্যায়নভাষ্যে বলা হয়েছে - যথার্থানুভাব হল প্রমা এবং প্রমার করণ হল প্রমাণ এবং প্রমাতা পুরুষের প্রবৃত্তির সাফল্যের দ্বারাই কোন জ্ঞানের প্রমাত্বকে জানা যায়। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ সফলপ্রবৃত্তির দ্বারা অনুমানপ্রমাণের আশ্রয়ে প্রমাত্ব নির্ধারণ করেননি। তাঁর মতে - 'সম্যগনুভবসাধনং প্রমাণম্।'[৩] অর্থাৎ সম্যগনুভব এর সাধন বা করণকেই প্রমাণ বলে। সংশয় ও বিপর্যয়কে পৃথক করার জন্য তিনি 'সম্যগ্' পদটি গ্রহণ করেছেন— 'সম্যগ্ গ্রহণং সংশয়বিপর্যয়াপোহার্থম্।'[৪] তিনি স্মরণকে প্রমা বলে স্বীকার করেন না তাই লক্ষণে 'অনুভব' পদের উল্লেখ করেছেন- 'স্মরণংজ্ঞানব্যবচ্ছেদার্থমনুভবগ্রহণম্।'[৫] 'সাধন' পদের প্রয়োগের দ্বারা প্রমাতা ও প্রমেয় থেকে প্রমাণের ভেদ সূচিত হয়েছে— 'প্রমাতৃ প্রমেয়ব্যবচ্ছেদার্থং ফলাদ্ ভেদজ্ঞাপনার্থং চ সাধনগ্রহণম্।'[৬] তাঁর মতে সম্যগ্ অনুভব হল প্রমা, প্রমার আশ্রয় প্রমাতা এবং প্রমার বিষয় হল প্রমেয়—'সম্যগনুভবঃ প্রমা। প্রমাশ্রয়ঃ প্রমাতা। প্রমাবিষয়ঃ প্রমেয়মিতি।'[৭] তিনি এই প্রমার লক্ষণ *ন্যায়ভাষ্যকে* অনুসরণ করে করেননি। বরং বলা যেতে পারে বৌদ্ধ ও জৈনদর্শনের দ্বারা প্রভাবিত এই লক্ষণটি ভাসর্বজ্ঞের অভিনব চিন্তাধারার সাক্ষ্য বহন করে।

নৈয়ায়িকগণ সংশয় ও সংশয়াতিরিক্ত, তর্ক প্রভৃতি জ্ঞান স্বীকার করেন। যেমন 'স্থানুর্বা পুরুষো বা' এটি হল সংশয় জ্ঞান এবং স্থানুস্থলে পুরুষোঽয়ম্ এই আকারের অবধারণ জ্ঞান বা তর্কজ্ঞান হয়ে থাকে। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ এই উভয় জ্ঞানকেই সংশয় মনে করেন। অনধ্যবসায়াত্মক জ্ঞানও অনবধারণ জ্ঞান বলে সংশয়ের অন্তর্গত হবে। ভাব ও অভাব এই উভয় কোটির একটিকে অবলম্বন করে হয় বলে অনবধারণত্ববশত তর্ককেও গ্রন্থকার সংশয় বলে মনে করেছেন। যেমন হেত্বাভাস প্রভৃতি নিগ্রহস্থানের অন্তর্ভুক্ত হলেও পৃথকভাবে উল্লেখ করা হয়ে থাকে। সংশয়ের অন্তর্গত যে তর্ক সেটির সূত্রে পৃথক রূপে উল্লেখ করা প্রয়োজন, *ন্যায়ভূষণেও* গ্রন্থকার এই ভাবেই নিরূপণ করেছেন। তাই *ন্যায়মুক্তাবলী* টীকায় বলা হয়েছে —

> প্রবাদিনাং প্রবৃত্ত্যর্থমসত্যপ্যর্থনির্ণয়ে।
> সংশয়াৎ পৃথগুদ্দিষ্টস্তর্ক ইত্যাহ নো গুরুঃ।।[৮]

তর্ক সংশয়ের অন্তর্গত হলেও সূত্রকার প্রয়োজনবশত সূত্রে তর্ককে পৃথকরূপে উল্লেখ করেছেন। এই প্রয়োজন বোঝানোর জন্য বলা হয়েছে–

> প্রয়োজনং তু তর্কস্য প্রতিপক্ষবিরধিনঃ।
> অনুগ্রহং প্রমাণানাং পূর্বাচার্য্যান্যরূপয়ন্।।[৯]

প্রমাণের বিভাগ বিষয়ে ভাসর্বজ্ঞ অভিনব মতের উল্লেখ করেছেন। মহর্ষি গৌতম *ন্যায়দর্শনে* প্রমাণের বিভাগ প্রসঙ্গে সূত্র রচনা করেছেন – 'প্রত্যক্ষানুমানোপমানশব্দাঃ প্রমাণানি।'[১০] এই মতানুসারে পরবর্তী কালে সকল নৈয়ায়িকগণ চারপ্রকার প্রমাণকে স্বীকার করেছেন। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও এর কোন বিপরীত মতের উল্লেখ করেননি। একমাত্র ভাসর্বজ্ঞ চারটি প্রমাণের পরিবর্তে তিনটি প্রমাণ স্বীকার করেছেন— 'প্রত্যক্ষমনুমানমাগম'।[১১] উপমান প্রমাণকে তিনি স্বতন্ত্র প্রমাণের মর্যাদা দেননি এবং অন্যান্য দর্শনে স্বীকৃত অর্থাপত্তি, সম্ভব, ঐতিহ্য, অভাব প্রভৃতি প্রমাণকে এই তিনটি প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত করেছেন— 'এবমেতানি ত্রীণ্যেব প্রমাণানীতি। এষ্বেবোপমানার্থাপত্তিসম্ভবাভাবৈতিহ্যাদীনামন্তর্ভাবঃ।'[১২] উপমান প্রমাণকে গ্রন্থকার শব্দপ্রমাণের অন্তর্গত করে ব্যাখ্যা করেছেন। ভাসর্বজ্ঞ উপমান প্রমাণকে যে শব্দপ্রমাণের অন্তর্ভুক্ত করে ব্যাখ্যা করেছেন সেটিই তাঁর গ্রন্থের অভিনবত্ব এরূপ বলা যেতে পারে।

প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ আলোচনা করলে দেখা যায় *ন্যায়সার* ও *ন্যায়ভাষ্য* গ্রন্থে প্রদত্ত প্রত্যক্ষ প্রমাণের যে লক্ষণ তাদের মধ্যেও বৈসাদৃশ্য বর্তমান। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন প্রত্যক্ষের লক্ষণ আলোচনা প্রসঙ্গে বলেছেন— 'ইন্দ্রিয়স্যার্থেন সন্নিকর্ষাদুৎপদ্যতে যৎ জ্ঞানং তৎ প্রত্যক্ষম্।'[১৩] ভাষ্যকার সম্মত এই লক্ষণটি সাধারণ মানুষ ও অন্যান্য জীবের অনিত্য প্রত্যক্ষজ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য, ঈশ্বরের নিত্য প্রত্যক্ষজ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নয়। কিন্তু জগৎকর্ত্তা রূপে ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করা হলে প্রত্যক্ষলক্ষণ নিরূপণের ক্ষেত্রে নিত্যানিত্যসাধারণ লক্ষণনির্ণয় প্রয়োজন। তাই ভাসর্বজ্ঞ প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ প্রসঙ্গে

বলেছেন— 'তত্র সম্যগপরোক্ষানুভবসাধনং প্রত্যক্ষম্।'[১৪] ভাসর্বজ্ঞ সম্মত এই লক্ষণটি জীবের অনিত্য ও ঈশ্বরের নিত্য উভয় প্রত্যক্ষজ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য। নব্যনৈয়ায়িক আচার্য গঙ্গেশোপাধ্যায়ও তাঁর *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থে এরূপ ভাবেই প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করেছেন— 'জ্ঞানাকরণকং জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্।' কিন্তু গৌতম পরবর্তী এবং গঙ্গেশের পূর্ববর্তী নৈয়ায়িক আচার্যগণের মধ্যে ভাসর্বজ্ঞই প্রথম এরূপ নিত্যানিত্যসাধারণ প্রত্যক্ষলক্ষণ নিরূপণ করেছেন।

প্রত্যক্ষের বিভাগ আলোচনার ক্ষেত্রেও উভয়ের মধ্যে মতভেদ পরিলক্ষিত হয়। প্রচলিত ন্যায়মতানুসারে প্রত্যক্ষকে সাধারণত নির্বিকল্পক ও সবিকল্পক এই দুই ভাগে ভাগ করা হয়ে থাকে। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ প্রচলিত ন্যায়মতানুসারে প্রত্যক্ষের নির্বিকল্পক ও সবিকল্পকরূপ বিভাগ না করে যোগী প্রত্যক্ষ ও অযোগী প্রত্যক্ষরূপ বিভাগ করেছেন— 'প্রত্যক্ষং দ্বিবিধং যোগিপ্রত্যক্ষমযোগিপ্রত্যক্ষম্'।[১৫] অযোগী প্রত্যক্ষের ব্যাখ্যায় গ্রন্থকার প্রত্যক্ষের উৎপত্তিতে বিভিন্ন সন্নিকর্ষের ভূমিকা প্রভৃতি নিয়ে আলোচনা করেছেন। এরপর তিনি যোগী প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করেছেন। যোগী প্রত্যক্ষকে গ্রন্থকার দুই ভাগে ভাগ করেছেন— 'তচ্চ দ্বিবিধং যুক্তাবস্থায়াং বিযুক্তাবস্থায়াং চেতি।'[১৬] এই যোগী প্রত্যক্ষকে গ্রন্থকার যেমন যুক্তাবস্থা ও অযুক্তাবস্থা ভেদে দুই ভাগে স্বীকার করেছেন তেমনি যোগী ও অযোগী উভয়কে সবিকল্পক ও নির্বিকল্পকরূপেও স্বীকার করেছেন। যুক্তাবস্থায় যে যোগিপ্রত্যক্ষ হয় তাকেই গ্রন্থকার নির্বিকল্পক যোগী প্রত্যক্ষ বলেছেন। তখন পদার্থের স্বরূপমাত্রের অবলোকন হয়ে থাকে। এই নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষের প্রমাণত্ব পরবর্তী নৈয়ায়িকগণ অনুমান প্রমাণের আশ্রয়ে স্বীকার করেছেন কিন্তু ভাসর্বজ্ঞের মতে এটি প্রত্যক্ষগ্রাহ্য। ভাসর্বজ্ঞ যোগিপ্রত্যক্ষকে আবার সবিকল্পক ও নির্বিকল্পক দুই ভাগে ভাগ করেছেন— 'তচ্চ দ্বিবিধং সবিকল্পকং নির্বিকল্পকং চেতি।'[১৭] এইভাবে প্রত্যক্ষের বিভাগ বিষয়েই ভাসর্বজ্ঞ পূর্বসূরিগণের মত অপেক্ষা কিছু ভিন্ন মতের উল্লেখ করেছেন।

অনুমান প্রমাণের আলোচনার ক্ষেত্রে উভয়ের মধ্যে পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। অনুমান প্রমাণের আলোচনা প্রসঙ্গে ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন বলেছেন— 'লিঙ্গলিঙ্গিনোঃ সম্বন্ধদর্শনং লিঙ্গদর্শনঞ্চ।'[১৮] যে স্থলে অনুমানের যা প্রকৃত হেতু, তাকে লিঙ্গ বলে এবং তা যে পদার্থের লিঙ্গ বা অনুমাপক, সেই অনুমেয় পদার্থকে বলে 'লিঙ্গী'। লিঙ্গ পদার্থ যে যে স্থানে থাকে, সেই সমস্ত স্থানেই সেই লিঙ্গী পদার্থ অবশ্যই থাকে। তাই লিঙ্গ পদার্থটি ব্যাপ্য এবং লিঙ্গী পদার্থ সেই লিঙ্গের ব্যাপক। সুতরাং লিঙ্গ পদার্থ ও লিঙ্গী পদার্থের ব্যাপ্যব্যাপকভাব সম্বন্ধ থাকে। পূর্বে কোন স্থানে সেই সম্বন্ধের যে প্রত্যক্ষ, তাই লিঙ্গ ও লিঙ্গীর সম্বন্ধদর্শন। এখানে ধূম হল লিঙ্গ এবং বহ্নি হল লিঙ্গী। যে স্থানে বহ্নির উপস্থিতি থাকে না সে স্থানেই ধূমের উৎপত্তি হয় না। তাই ধূম ও বহ্নির কার্যকারণভাব সম্বন্ধবশত ধূমের উৎপত্তিস্থানমাত্রেই অবশ্যই বহ্নির সত্তা স্বীকার্য। সুতরাং ধূমত্বরূপে ধূম ব্যাপ্য এবং বহ্নিত্বরূপে বহ্নি তার ব্যাপক পদার্থ হওয়ায় ঐ উভয়েরই ব্যাপ্যব্যাপকভাব সম্বন্ধ আছে। ব্যাপ্তিবিশিষ্ট যে পদার্থ তাই ব্যাপ্য। ধূমত্বরূপে ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি থাকে বলে ধূম বহ্নির ব্যাপ্য। বহ্নিশূন্য কোন স্থানেই কখনই সংযোগসম্বন্ধে ধূম থাকে না। সুতরাং বহ্নিশূন্য স্থানে তার সদৃশ সংযোগ সম্বন্ধে বর্তমানত্বের অভাবই ফলত ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি। প্রথমে উল্লেখিত ব্যাপ্তিসম্বন্ধের নিশ্চয় ব্যতীত কোন স্থানে ধূম দর্শন করলেও তার দ্বারা সেখানে বহ্নির অনুমিতি জন্মায় না। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ অনুমান প্রমাণের যে লক্ষণটি করেছেন তা বৌদ্ধ ও জৈনদার্শনিক দ্বারা প্রদত্ত লক্ষণের সঙ্গে সাদৃশ্যপূর্ণ। ভাসর্বজ্ঞ অনুমানের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন— 'সম্যগবিনাভাবেন পরোক্ষানুভবসাধনমনুমানম্।'[১৯] অবিনাভাবজনিত পরোক্ষানুভবের যে সম্যক সাধনরূপ লিঙ্গজ্ঞান তাই অনুমান। এখানে 'সম্যগ' পদ গ্রহণের ফলে অসম্যগ অনুভব সাধন অনুমানাভাস ব্যাবৃত্ত হয়েছে। প্রত্যক্ষপ্রমাণের ব্যবচ্ছেদের জন্য এখানে 'পরোক্ষ' পদটির গ্রহণ করা হয়েছে। শব্দও পরোক্ষ অনুভবের সাধন, অতএব পরোক্ষ অনুভব সাধন রূপ অনুমিতিলক্ষণের শব্দ প্রমাণে অতিব্যাপ্তি হয়ে থাকে এই অতিব্যাপ্তি বারণের জন্য লক্ষণে 'অবিনাভাব' শব্দটি গৃহীত হয়েছে। তাহলে প্রশ্ন হতে পারে, অবিনাভাব পদ গ্রহণের দ্বারাই যদি প্রত্যক্ষের ব্যবচ্ছেদ ঘটে তাহলে লক্ষণে 'পরোক্ষ' পদ গ্রহণের কোন প্রয়োজন নেই। এর উত্তরে বলা যায়, বহ্নি এবং ধূমের সহচার জ্ঞান ভূয়োদর্শনের দ্বারা হয়ে থাকে এবং বহ্নির অবিনাভূত ধূম এরূপ অপরোক্ষ মানস জ্ঞান ও হয়ে থাকে। এই জ্ঞানের সাধন ও অনুভবের সাধন এবং অবিনাভাবের দ্বারা তা গৃহীত হয় তাই এই জ্ঞানেতে অনুমানের অতিব্যাপ্তি বারণের জন্য 'পরোক্ষ'

পদের গ্রহণ করা হয়েছে। অবিনাভাব থেকে সংশয় এবং বিপর্যয় সম্ভব হয় তাই সংশয় ও বিপর্যয়াত্মক অবিনাভাবঘটিত জ্ঞানকে পৃথক করার জন্য অনুমানের লক্ষণে 'সম্যগ' পদের গ্রহণ করা হয়েছে। সম্যগ পদের দ্বারা অসম্যগ যাবতীয় জ্ঞানের ব্যবচ্ছেদ করা হয়েছে। অতএব অবিনাভাব রূপ অসাধারণ কারণ থেকে যে পরোক্ষানুভব জন্মায় তার সাধন বা করণই অনুমান।

অনুমানের প্রকারভেদের ক্ষেত্রেও *ন্যায়ভাষ্য* ও *ন্যায়সার* গ্রন্থদ্বয়ের মধ্যে বিশেষ পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। মহর্ষি গৌতম *ন্যায়সূত্রে* বলেছেন— 'ত্রিবিধমনুমানং পূর্ব্ববচ্ছেষবৎ সামান্যতো দৃষ্টঞ্চ।'[২০] বাৎস্যায়ন তাঁর *ন্যায়ভাষ্যে* এই ত্রিবিধ অনুমানের স্বরূপ প্রসঙ্গেই আলোচনা করেছেন— "পূর্ব্বব"দিতি—যত্র কারণেন কার্য্যমনুমীয়তে, যথা— মেঘোন্নত্যা ভবিষ্যতি বৃষ্টিরিতি। "শেষবৎ" তৎ,—যত্র কার্য্যেণ কারণমনুমীয়তে, পূর্ব্বোদকবিপরীতমুদকং নদ্যাঃ পূর্ণত্বং শীঘ্রত্বঞ্চ দৃষ্ট্বা স্রোতসোঽনুমীয়তে ভূতা বৃষ্টিরিতি। "সামান্যতো দৃষ্টং"— ব্রজ্যাপূর্ব্বকমন্যত্র দৃষ্টস্যান্যত্র দর্শনমিতি তথাচাদিত্যস্য, তস্মাদস্ত্যপ্রত্যক্ষাপ্যাদিত্যস্য ব্রজ্যেতি।[২১] কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ অনুমানের প্রকার ভেদ বিষয়ে নৈয়ায়িকমত অনুসরণ করলেও অনুমানকে তিন প্রকার বলে উল্লেখ করেননি। তিনি বৈশেষিকসূত্রকার কণাদকে অনুসরণ করে অনুমানকে প্রথমত দৃষ্ট ও সামান্যতোদৃষ্ট ভেদে দুই ভাগে ভাগ করেছেন— 'তচ্চ দ্বিবিধং দৃষ্টং সামান্যতো দৃষ্টং চ।'[২২] প্রাচীন বৈশেষিক আচার্য্য প্রশস্তপাদ অনুমানকে দৃষ্ট ও সামান্যতোদৃষ্ট রূপে দুই ভাগে ভাগ করেছেন।[২৩] ভাসর্বজ্ঞ পুনরায় অনুমানকে স্বার্থানুমান ও পরার্থানুমান এরূপ দুই ভাগে বিভক্ত করেছেন— 'তৎপুনর্দ্বিবিধম্। স্বার্থং পরার্থং চেতি। তত্র পরোপদেশানপেক্ষং স্বার্থম্। পরোপদেশাপেক্ষং পরার্থম্।'[২৪] যারা পরার্থানুমানের ক্ষেত্রে দুটি বা তিনটি অবয়ব স্বীকার করেন তাদের মত খণ্ডনের জন্য এখানে 'তু' পদটির গ্রহণ করা হয়েছে। অর্থাৎ আচার্য্য ভাসর্বজ্ঞের মতে পরার্থানুমানের অবয়ববাক্য পাঁচটি হবে।

হেত্বাভাসের আলোচনার ক্ষেত্রে *ন্যায়ভাষ্য* ও *ন্যায়সার* গ্রন্থদ্বয়ের মধ্যে পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। হেত্বাভাসের লক্ষণ আলোচনা প্রসঙ্গে ভাসর্বজ্ঞ ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন এর মত অনুসরণ করেছেন। ভাষ্যকারের মতে— 'হেতুলক্ষণাভাবদহেতবো হেতুসামান্যাৎ হেতুবদাভাসমানাঃ।'[২৫] হেতুর লক্ষণগুলির অভাববশত অহেতু এবং হেতুর সঙ্গে সাদৃশ্য থাকায় হেতুর মতো যা প্রকাশিত হয় তাই হেত্বাভাস। ভাসর্বজ্ঞ এরূপ ভাবেই হেত্বাভাসের লক্ষণ করেছেন— 'হেতুলক্ষণরহিতা হেতুবদাভাসমানা হেত্বাভাসাঃ।'[২৬] সদ্ হেতুর যে যে লক্ষণ আবশ্যক সেগুলি যদি কোন হেতুতে না থাকে অথচ তা হেতুর মতো আকার হয়ে থাকে তখন তাকে হেত্বাভাস বলা হয়ে থকে। কিন্তু হেত্বাভাসের বিভাগ প্রসঙ্গে উভয়ের মধ্যে পার্থক্য দেখা যায়। ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম পাঁচ প্রকার হেত্বাভাসের উল্লেখ করেছেন— 'সব্যভিচার-বিরুদ্ধ-প্রকরণসম-সাধ্যসম-কালাতীতা হেত্বাভাসাঃ।'[২৭] ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও এই পাঁচ প্রকার হেত্বাভাসের স্বরূপ প্রসঙ্গে আলোচনা করেছেন। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ এই পাঁচটি বাদে আরো একটি হেত্বাভাস স্বীকার করেছেন— 'অসিদ্ধ বিরুদ্ধানৈকান্তিকানধ্যবসিতকালাত্যয়াপদিষ্ট প্রকরণসমাঃ।'[২৮] ভাসর্বজ্ঞ হেত্বাভাসের যে বিভাগ করেছেন তা ন্যায় ও বৈশেষিক উভয় আচার্যদের মতানুসারে। গ্রন্থকার যে ছ'প্রকার হেত্বাভাসের কথা উল্লেখ করেছেন তার মধ্যে অনধ্যবসিত হেত্বাভাসটি বৈশেষিক মতানুসারে এবং অপর পাঁচটি নৈয়ায়িক মতানুসারে গ্রহণ করেছেন।

অসিদ্ধ হেত্বাভাসের আলোচনায় উভয়ের মধ্যে বৈসাদৃশ্য বর্তমান। অসিদ্ধ নামক হেত্বাভাসটি *ন্যায়সূত্রে* 'সাধ্যসম' নামে পরিচিত। ভাষ্যকারও এর ব্যতিক্রম আলোচনা করেননি। কিন্তু ভাষ্যকারের পরবর্তী ব্যাখ্যাকারগণ 'সাধ্যসম' হেত্বাভাসকে অসিদ্ধ হেত্বাভাস রূপে উল্লেখ করেছেন এবং তার বিভাগও করেছেন— 'তত্রাসিদ্ধস্ত্রিবিধঃ- আশ্রয়াসিদ্ধঃ, স্বরূপাসিদ্ধঃ, ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধশ্চেতি।'[২৯] কিন্তু সূত্রকার গৌতম ও ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন অসিদ্ধ হেত্বাভাসের এরূপ কোন বিভাগের কথা উল্লেখ করেননি। ভাসর্বজ্ঞ তাঁর *ন্যায়সার* গ্রন্থে এই অসিদ্ধ হেত্বাভাসকে বারোপ্রকার বলে উল্লেখ করেছেন এবং তার সম্পর্কে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। সেগুলি হল— স্বরূপাসিদ্ধ, ব্যধিকরণাসিদ্ধ, বিশেষ্যাসিদ্ধ, বিশেষণাসিদ্ধ, বিভাগাসিদ্ধ, আশ্রয়াসিদ্ধ, আশ্রয়ৈকদেশাসিদ্ধ, ব্যর্থবিশেষ্যাসিদ্ধ, ব্যর্থবিশেষণাসিদ্ধ, সন্দিগ্ধাসিদ্ধ, সন্দিগ্ধবিশেষ্যাসিদ্ধ, সন্দিগ্ধবিশেষণাসিদ্ধ।[৩০] অসিদ্ধ হেত্বাভাসের বিভিন্ন প্রকারভেদের বিচার ও দৃষ্টান্তপ্রদর্শনের মধ্যে দিয়ে ভাসর্বজ্ঞের সূক্ষ্মবিচারশৈলী ও তীক্ষ্ণ মেধার পরিচয় পাওয়া যায়।

বিরুদ্ধ নামক হেত্বাভাসের বিভাগের ক্ষেত্রেও উভয়ের মধ্যে পার্থক্য দেখা যায়। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন *ন্যায়ভাষ্যে* বিরুদ্ধ হেত্বাভাসের কোন বিভাগের কথা উল্লেখ করেননি। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ বিরুদ্ধ হেত্বাভাসের বিভাগ উল্লেখ করেছেন। গ্রন্থকার বিরুদ্ধ হেত্বাভাসকে সপক্ষের বিদ্যমানতায় চার ভাগে ভাগ করেছেন— পক্ষবিপক্ষব্যাপকঃ, বিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ পক্ষব্যাপকঃ, পক্ষবিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, পক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ বিপক্ষব্যাপকঃ।'[৩১] আবার যে বিরুদ্ধ হেত্বাভাসে সপক্ষ বর্তমান থাকে না সেই হেত্বাভাসকে গ্রন্থকার চারটি ভাগে ভাগ করেছেন— 'পক্ষবিপক্ষব্যাপকঃ, পক্ষবিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, পক্ষব্যাপকো বিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, বিপক্ষব্যাপকঃ পক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ।'[৩২] প্রথমচারটি স্বপক্ষের উপস্থিতিতে এবং পরবর্তী চারটি স্বপক্ষের অসত্তাবশত হয়ে থকে।

অনৈকান্তিক হেত্বাভাসের বিভাগের ক্ষেত্রেও *ন্যায়ভাষ্য* ও *ন্যায়সার* গ্রন্থদ্বয়ের মধ্যে বৈসাদৃশ্য পরিলক্ষিত হয়। অনৈকান্তিক হেত্বাভাসকে সূত্রকার সব্যভিচারনামক হেত্বাভাস বলে উল্লেখ করেছেন। যা অনৈকান্তিক তাই সব্যভিচার শব্দের প্রতিপাদ্য, উক্ত শব্দ দুটি যে সমানার্থক তা বোঝাবার জন্য ভাষ্যকার প্রথমে বলেছেন— ব্যভিচার একত্রাব্যবস্থিতিঃ।'[৩৩] ভাষ্যকার অনৈকান্তিক হেত্বাভাসের কোন রূপ বিভাগ করেননি। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ অনৈকান্তিক হেত্বাভাসের আটটি ভেদ স্বীকার করেছেন। সেগুলি হল— পক্ষত্রয়ব্যাপকো, পক্ষব্যাপকঃ সপক্ষবিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, পক্ষসপক্ষব্যাপকো বিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, পক্ষবিপক্ষব্যাপকঃ সপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, পক্ষত্রয়ৈকদেশবৃত্তিঃ, পক্ষসপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ বিপক্ষব্যাপকঃ, পক্ষবিপক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ সপক্ষব্যাপকঃ, সপক্ষবিপক্ষব্যাপকঃ পক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ।[৩৪]

কালাতীত হেত্বাভাসের লক্ষণ আলোচনা করলে উভয়ের মধ্যে পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। *ন্যায়ভাষ্যে* কালাতীত হেত্বাভাসের লক্ষণ করা হয়েছে— 'কালাত্যয়েন যুক্তো যস্যার্থৈকদেশোঽপদিশ্যমানস্য স কালাত্যয়াপদিষ্টঃ কালাতীত উচ্যতে।'[৩৫] অর্থাৎ সাধন কালের অত্যয়ে বা অভাবে, অপদিষ্ট বা প্রযুক্ত যে হেতু তাই কালাতীত বা কালাত্যপদিষ্ট হেত্বাভাস। সাধ্যের অভাবের জ্ঞানকালে সাধ্যের সাধনে প্রযুক্ত যে হেতু তাই হল কালাত্যয়াপদিষ্ট হেত্বাভাস। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ একটু পৃথক ভাবে কালাতীত হেত্বাভাসের লক্ষণ নিরূপণ করেছেন। তাঁর মতে— 'প্রমাণবাধিতে পক্ষে বর্তমানো হেতুঃ কালাত্যয়াপদিষ্টঃ।'[৩৬] অর্থাৎ হেতুর পক্ষে অবস্থিতি যদি বলবৎ প্রমাণান্তরের দ্বারা বাধিত হয় তাহলে তাকে কালাত্যয়াপদিষ্ট বা বাধিত হেত্বাভাস বলে। ভাষ্যকার এই হেত্বাভাসের কোন বিভাগ উল্লেখ করেননি। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ এই হেত্বাভাসকে ছয় ভাগে ভাগ করেছেন। সেগুলি হল— প্রত্যক্ষবিরুদ্ধো, অনুমানবিরুদ্ধো, আগমবিরুদ্ধো, প্রত্যক্ষৈকদেশবিরুদ্ধো, অনুমানৈকদেশবিরুদ্ধো ও আগমৈকদেশবিরুদ্ধো।[৩৭]

প্রকরণসম হেত্বাভাসের ক্ষেত্রেও এদের মধ্যে পার্থক্য দেখা যায়। বাৎস্যায়ন ভাষ্য অনুসারে বলা যায়, যা পক্ষ ও প্রতিপক্ষ তাই হল প্রকরণ। কোন পক্ষের নির্ণয় না হওয়ায় প্রকরণবিষয়ক জিজ্ঞাসা জন্মে এবং তখন যে হেতু পক্ষ ও প্রতিপক্ষের ধর্মদ্বয়কে অতিক্রম করতে পারে না সেই হেতুই প্রকরণসম। যেমন শব্দের অনিত্যত্ববাদী যদি শব্দ রূপ পক্ষে অনিত্যত্বসাধনের জন্য নিত্যধর্মের অনুপলব্ধিকে হেতু বলেন তবে প্রকরণসম হেত্বাভাস হয়। একে নব্যনৈয়ায়িকগণ সৎপ্রতিপক্ষ হেত্বাভাস বলেছেন। এই প্রসঙ্গে ভাসর্বজ্ঞ বলেছেন - একই সাধ্যের সিদ্ধিস্থলে যদি তুল্যবল অথচ বিরুদ্ধ হেতুর উপস্থাপনা করা হয় তাকে কোন কোন নৈয়ায়িক বিরুদ্ধাব্যভিচারী হেত্বাভাস বলে থকেন। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ একে অন্যতরাসিদ্ধ হেত্বাভাস বলেন। অর্থাৎ যিনি একে স্বীকার করবেন তাঁর কাছে এটি বিরুদ্ধাব্যভিচারী অন্যদের কাছে তা কালাত্যয়াপদিষ্ট অর্থাৎ পুরুষবিশেষকে অপেক্ষা করে এই হেত্বাভাসের নাম কথন হয়ে থাকে।

এরপর বলা যেতে পারে অনধ্যবসিত হেত্বাভাসের কথা। এটি বৈশেষিকদর্শনে স্বীকৃত কিন্তু ন্যায়দর্শন স্বীকৃত হয়নি। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও এরূপ কোন হেত্বাভাসের কথা উল্লেখ করেননি। প্রশস্তপাদাচার্য অসাধারণ এবং বিরুদ্ধব্যভিচারি হেত্বাভাসকে অনধ্যবসিত হেত্বাভাস বলে মনে করেন। পরবর্তী নৈয়ায়িকগণ অনৈকান্তিক হেত্বাভাসকে সাধারণ, অসাধারণ ও অনুপসংহারী রূপ তিনভাগে ভাগ করেছেন। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ সাধারণ অনৈকান্তিককে অনৈকান্তিক হেত্বাভাসরূপে এবং অপর দুটিকে

অনধ্যবসিত হেত্বাভাসরূপে স্বীকার করেছেন। ভাসর্বজ্ঞ অনধ্যবসিত হেত্বাভাসের বিভিন্ন প্রকার বিভাগের উল্লেখ করেছেন। সেগুলি হল- অবিদ্যমানসপক্ষবিপক্ষঃ পক্ষব্যাপকঃ, অবিদ্যমানসপক্ষবিপক্ষঃ পক্ষৈকদেশবৃত্তিঃ, বিদ্যমানসপক্ষবিপক্ষঃ পক্ষব্যাপকঃ প্রভৃতি।[৩৮]

শব্দ প্রমাণের লক্ষণ আলোচনা করলে দেখা যায় *ন্যায়ভাষ্য* ও *ন্যায়সার* গ্রন্থে প্রদত্ত শব্দপ্রমাণের যে লক্ষণ তাদের মধ্যেও বৈসাদৃশ্য বর্তমান। ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম শব্দপ্রমাণের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন— 'আপ্তোপদেশ শব্দঃ।'[৩৯] পরবর্তী অন্যান্য নৈয়ায়িকগণও এই লক্ষণানুসারে শব্দপ্রমাণের ব্যাখ্যা করেছেন। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও এর কোন বিপরীত মতের উল্লেখ করেননি। ভাষ্যকার প্রথমে আপ্তের লক্ষণ উল্লেখ করেছেন এবং পরে আপ্ত শব্দের বুৎপত্তি দেখিয়েছেন। প্রাচীনকালে পদার্থমাত্র বোঝানোর জন্য 'ধর্ম্ম' শব্দের প্রয়োগ করা হত। যিনি কোন পদার্থের সাক্ষাৎকার করেছেন, তিনি 'সাক্ষাৎকৃত ধর্ম্মা'। যিনি অনুমান ও শব্দপ্রমাণের দ্বারা কোন তত্ত্ব নির্ণয় করেন এবং সেই তত্ত্বের প্রতিপাদক বাক্য বলেন, তিনিও আপ্ত। কিন্তু 'সাক্ষাৎকৃত ধর্ম্মা' হয়েও যিনি বিপরীত বিষয়ে উপদেশ করেন, তিনি আপ্ত নন। তাই ভাষ্যকার বলেছেন— 'যথাদৃষ্টস্যার্থস্য চিখ্যাপয়িষয়া' অর্থাৎ, যে পদার্থ যেরূপে অবধারিত হয়েছে, সেইরূপে তার খ্যাপনেচ্ছা হওয়া আবশ্যক। কিন্তু আচার্য ভাসর্বজ্ঞ শব্দপ্রমাণের একটি স্বতন্ত্র লক্ষণ দিয়েছেন— 'সময়বলেন সম্যক্ পরোক্ষানুভব সাধনমাগমঃ।'[৪০] ভাসর্বজ্ঞ এখানে 'সময়' পদের দ্বারা সংকেত বুঝিয়েছেন। অনুমিতির ক্ষেত্রে হেতু ও সাধ্যের স্বাভাবিক সম্বন্ধ হল ব্যাপ্তি কিন্তু শব্দপ্রমাণের ক্ষেত্রে সময় বা সংকেত গুরুত্বপূর্ণ যা পুরুষনির্ভর। এজন্যই শব্দ বা আগম প্রমাণ অনুমিতি প্রমাণ ভিন্ন হয়। শব্দপ্রমাণকে অপরোক্ষ অনুভব ও সময় বা সংকেতজ্ঞাননির্ভর রূপে ব্যাখ্যা ভাসর্বজ্ঞের নিজস্ব অভিমত। ভাসর্বজ্ঞ উক্ত লক্ষণে যে 'সময়' এর কথা উল্লেখ করেছেন অন্যান্য ন্যায়গ্রন্থে একেই পদ পদার্থের সম্বন্ধের মূলরূপ শক্তি বলে স্বীকার করা হয়েছে। এটি ঈশ্বরেচ্ছা রূপে বর্ণিত। তাই বলা হয়েছে— 'অস্মাদ পদাদ্ অয়মর্থো বোদ্ধব্য ইতীশ্বরেচ্ছা শক্তি।' এটি কেবল ঈশ্বরেচ্ছা নয় একে আধুনিক ইচ্ছা রূপও বলা হয়েছে। তাই শক্তি হল দ্বিবিধ আজানিক এবং আধুনিক। তবে পদও বাক্যের স্বরূপ, বাক্যার্থবোধের পদ্ধতি শব্দ অনিত্যত্ব প্রভৃতি প্রসঙ্গে তিনি সূত্রকার ও ভাষ্যকারের মতেরই অনুবর্তন করেছেন।

উপমান প্রমাণের লক্ষণ আলোচনার ক্ষেত্রে দেখা যায় উভয়ে বিপরীত মতের অনুসরণ করেছেন। মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়সূত্রে উপমান নামক পৃথক প্রমাণের স্বীকার করেছেন। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও এই মতের অনুসরণ করেছেন এবং *ন্যায়ভাষ্যে* উপমান প্রমাণ সম্পর্কে বিস্তারিতভাবে আলোচনা করেছেন। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন উপমান প্রমাণের লক্ষণ আলোচনা প্রসঙ্গে বলেছেন— 'প্রজ্ঞাতেন সামান্যাৎ প্রজ্ঞাপনীয়স্য প্রজ্ঞাপনমুপমানমিতি।'[৪১] অর্থাৎ প্রকৃষ্টরূপে জ্ঞাত পদার্থের সঙ্গে সাদৃশ্যপ্রযুক্ত প্রজ্ঞাপনীয় পদার্থের প্রজ্ঞাপন অর্থাৎ যার দ্বারা তার যথার্থ জ্ঞান জন্মায়, তাই উপমানপ্রমাণ। ভাষ্যকার উপমানপ্রমাণের উদাহরণ দিয়েছেন— 'গৌরেবং গবয়' অর্থাৎ গবয় নামক পশু গো সদৃশ। কিন্তু ভাসর্বজ্ঞ তাঁর *ন্যায়সার* গ্রন্থে প্রত্যক্ষ, অনুমিতি ও আগম ভিন্ন অন্য কোন প্রমাণ স্বীকার করেননি। যদিও ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে আস্তিক নাস্তিক নির্বিশেষে মোট দশটি প্রমাণ স্বীকার করা হয়েছে। এরূপ প্রমাণের বিভাগ বিষয়ে বিভিন্ন মত লক্ষ্য করা যায়। এদের মধ্যে সাংখ্য এবং জৈনসম্প্রদায় প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আগম বা শব্দপ্রমাণ ভিন্ন অন্য কোন প্রমাণ স্বীকার করেননি। ভাসর্বজ্ঞ ন্যায়ানুসারী হয়েও এ বিষয়ে তিনি সাংখ্যাদি দার্শনিকগণের মতানুসারে তিন প্রকার প্রমাণের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। ভাসর্বজ্ঞ *ন্যায়দর্শনে* স্বীকৃত উপমানপ্রমাণ খণ্ডনে নিজস্বযুক্তি উপস্থাপন করেছেন। তিনি উপমান প্রমাণকে আগম বা শব্দ প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত করে ব্যাখ্যা করেছেন। 'গোসদৃশো গবয়ঃ' এই বাক্য সংজ্ঞাসংজ্ঞিসম্বন্ধ জ্ঞানের জনক, তাই এই জ্ঞান সাদৃশ্য মূলক উপমানরূপ হলেও তা শব্দপ্রমাণ অপেক্ষা পৃথক ফলের উৎপাদক না হওয়ায় শব্দ প্রমাণেরই অন্তর্ভুক্ত। প্রশ্নোত্তরের অভিধানবশত উপমান শাব্দপ্রমাণের অন্তর্ভুক্ত হবে। উপমানস্থলে যে সংজ্ঞাসংজ্ঞিসম্বন্ধ প্রতিপত্তি হয় তা আপ্তবচন থেকেই হয়ে থাকে। গবয়দর্শনের পর কেবল গোসদৃশো গবয়ঃ — এই আপ্তবাক্যের স্মরণের দ্বারা 'অয়ং স গবয়পদবাচ্য' এই আকারের প্রত্যভিজ্ঞা হয় মাত্র। যদি কোন ব্যক্তি জিজ্ঞাসা করে এটি যে গবয়পদবাচ্য তা কিভাবে জানা গেল? উত্তরে প্রমাতাপুরুষ বলবেন বনেচরের বাক্য থেকেই এই জ্ঞান হয়েছে, সেক্ষেত্রে তিনি

উপমান নামক কোন পৃথক প্রমাণের উল্লেখ করেন না। এই প্রশ্নোত্তরের দ্বারা অভিধেয়ত্ববশত এটি আপ্তবচনের কার্যরূপে শব্দপ্রমাণের অন্তর্ভুক্ত হল। এছাড়াও লৌকিক জগতে দেখা যায় ঘটাদি বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয়, ধূমদর্শনের দ্বারা ধূমধ্বজের অনুমান হয়, দেবতা ও স্বর্গাদিবিষয়ক জ্ঞান আগম প্রমাণের দ্বারা জানা যায়। এই তিনভাবে লোক ব্যবহার হয় বলে জ্ঞাতা পুরুষ কখনই উপমান প্রমাণের উল্লেখ করেন না। তাই লৌকিক জগতের পৃথক প্রমাণরূপে অভিহিত না হওয়ায় উপমান শব্দাতিরিক্ত কোন পৃথক প্রমাণ নয়।

পরিশেষে বলা যায় ভাসর্বজ্ঞ রচিত *ন্যায়সার* গ্রন্থটি ন্যায়ের প্রকরণ গ্রন্থ হলেও প্রমাণের আলোচনার ক্ষেত্রে *ন্যায়ভাষ্যের* সঙ্গে তার মতপার্থক্য পরিলক্ষিত হয়। তাই পরবর্তী দার্শনিক সমাজে তিনি ন্যায়ৈকদেশী রূপে উল্লেখিত হয়েছেন। বৌদ্ধ ও জৈন প্রভাবের দ্বারা *ন্যায়দর্শন* হীনবল হয়ে পড়েছিল। সেই হীনবল *ন্যায়দর্শনকে* স্বমহিমায় প্রতিষ্ঠার ক্ষেত্রে ভাসর্বজ্ঞের অবদান অনস্বীকার্য। ন্যায়দর্শনকে অব্রাহ্মণ্যদর্শনের প্রভাব থেকে মুক্ত করাই তাঁর একমাত্র উদ্দেশ্য ছিল না। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক পূর্বাচার্যগণের মত খণ্ডন করে ক্ষেত্রবিশেষে বৌদ্ধ ও জৈন মতের সমর্থনে নিজস্ব অভিমত প্রকাশের প্রচেষ্টা করেছেন। ভাসর্বজ্ঞ সাংখ্য ও জৈনমতের মতো তিনটি প্রমাণকে স্বীকার করেছেন। ন্যায়ের প্রকরণ গ্রন্থ হওয়া সত্ত্বেও *ন্যায়সারে* তিনি চারটি প্রমাণ স্বীকার করেননি। অনুমানের শ্রেণীবিভাগের ক্ষেত্রেও তিনি বৌদ্ধ ও জৈনমতের অনুসরণ করেছেন। এছাড়াও অন্যান্য অনেক বিষয়ে তিনি সাংখ্য ও জৈনমতকে যেমন খণ্ডন করেছেন তেমনি কোন কোন ক্ষেত্রে ওই সকল মতের অংশবিশেষকে যুক্তিসঙ্গত মনে করে গ্রহণও করেছেন।

সঙ্কেতপঞ্জি

কৌ. অ.	*কৌটিলীয়ম্ অর্থশাস্ত্রম্*
ত. ভা.	*তর্কভাষা*
ন্যা. সূ.	*ন্যায়সূত্র*
ন্যা. সা.	*ন্যায়সার*
ন্যা. মু. টী.	*ন্যায়মুক্তাবলীটীকা*
প্র. ভা.	*প্রশস্তপাদভাষ্য*
বা. ভা.	*বাৎস্যায়ন ভাষ্য*

উল্লেখপঞ্জি

১. বা. ভা., (অনুবাদক – ফণিভূষণ তর্কবাগীশ), ১ম খণ্ড, পৃ. ২৯ ।

২. কৌ. অ., পৃ. ৬১ ।

৩. ন্যা. সা., পৃ. ১ ।

৪. *তত্রৈব* ।

৫. *তদেব,* পৃ. ২ ।

৬. *তত্রৈব* ।

৭. *তত্রৈব* ।

৮. ন্যা. মু. টী. (*ন্যায়সার*), পৃ. ৩০ ।

৯. *তত্রৈব* ।

১০. ন্যা. সূ. — ১.১.৩ ।

১১. ন্যা. সা., পৃ. ২ ।

১২. *তদেব,* পৃ. ২৩ ।

১৩. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ১০৪ ।

১৪. ন্যা. সা., পৃ. ২ ।

১৫. *তত্রৈব* ।

১৬. *তদেব,* পৃ. ৩ ।

১৭. *তত্রৈব* ।

১৮. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ১৫২।

১৯. ন্যা. সা., পৃ. ৪।

২০. ন্যা. সূ. — ১.১.৫ ।

২১. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ১৬৭ ।

২২. ন্যা. সা., পৃ. ৪ ।

২৩. প্র. ভা., পৃ. ৫০৭ ।

২৪. ন্যা. সা., পৃ. ৪ ।

২৫. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ৩৮৮ ।

২৬. ন্যা. সা., পৃ. ৫ ।

২৭. ন্যা. সূ. — ১.২.৪৫ ।

২৮. ন্যা. সা., পৃ. ৬ ।

২৯. ত. ভা., (অনুবাদক- গঙ্গাধর কর), ১ম খণ্ড, পৃ. ২১৮ ।

৩০. ন্যা. সা., পৃ. ৬ ।

৩১. *তদেব,* পৃ. ৭ ।

৩২. *তত্রৈব* ।

৩৩. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ৩৯১ ।

৩৪. ন্যা. সা., পৃ. ৭ ।

৩৫. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ৪২৩ ।

৩৬. ন্যা. সা., পৃ. ৬ ।

৩৭. *তদেব,* পৃ. ৮ ।

৩৮. *তত্রৈব* ।

৩৯. ন্যা. সূ. — ১.১.৭।

৪০. ন্যা. সা., পৃ. ২২।

৪১. বা. ভা., প্রাগুক্ত, পৃ. ১৮৩।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অমরকোষ । সম্পা. গুরুনাথ বিদ্যানিধি। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৭ বঙ্গাব্দ।

কেশবমিশ্র। *তর্কভাষা* । (অনুবাদক) শ্রী গঙ্গাধর কর ন্যায়াচার্য। কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৯।

গঙ্গেশোপাধ্যায়। *তত্ত্বচিন্তামণি (রহস্যটীকা সহিত)* । নিউদিল্লী: মোতিলাল বণারসী দাস, ১৯৭৪।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়নভাষ্য* । সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০১৮ (প্রথম খণ্ড)।

---------। *ন্যায়দর্শনম্ - ভাষ্য, বার্ত্তিক, তাৎপর্যটীকা, বৃত্তিসহিত* । সম্পা. তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ, মুন্সীরাম মনোহরলাল, ১৯৮৫।

চক্রবর্ত্তী, ললিতা। *ভাসর্বজ্ঞ ও ন্যায়সার* । বোলপুর: অক্ষর প্রকাশণী পাবলিশার্স এ ডিস্ট্রিবিউটার্স কালীমোহনপল্লী, ২০১২ (প্রথম প্রকাশ)।

ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। *ন্যায়পরিচয়* । কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০২৩ (প্রথম প্রকাশ ১৯৭৮)।

বাৎস্যায়ন। *ন্যায়ভাষ্যম্ (প্রসন্নপদাব্যাখ্যা টীকা সহিত)* । সম্পা. স্বামী দ্বারিকা দাস শাস্ত্রী। বারাণসী: বৌদ্ধ ভারতী গ্রন্থমালা, ১৯৯৮ (অভিনব সংস্করণ)।

ভাসর্বজ্ঞ। *ন্যায়সার (অপরার্কদেবরচিত ন্যায়মুক্তাবলী ও আনন্দানুভবাচার্যারচিত ন্যায়কলানিধি টীকা সহিত)* । সম্পা. পণ্ডিতরাজ এস. সুব্রহ্মণ্য শাস্ত্রী এবং পণ্ডিতরাজ ভি. সুব্রহ্মণ্য শাস্ত্রী। মাদ্রাজ: ১৯৬১।

--------। -------- *(বাসুদেব রচিত পদপঞ্চিকা টীকা সহিত)* । সম্পা. ভি.এস. অভ্যঙ্কর এবং সি.আর দেওধর। পুণা: ১৯২২।

ভাসর্বজ্ঞ সম্মত প্রমাণতত্ত্ব । সম্পা. রত্না দত্ত শর্মা। কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সী।

Dictionary of Nyaya Terms (Sanskrit — English). Ed. V. N. JHA. Pune: Centre of Advanced Study in Sanskrit University of Pune, 2001.

প্রমাণ স্বীকারের যৌক্তিকতা বিষয়ে পূর্বপক্ষির আপত্তি ও ন্যায়মতে তার সমাধান

রাহুল কুণ্ডু

সংক্ষিপ্তসার

ভারতীয় আস্তিকদর্শনগুলির মধ্যে *ন্যায়দর্শনেই* প্রমাণবিষয়ক আলোচনা বিশেষ স্থান লাভ করেছে। মহর্ষি গৌতম তাঁর আদি সূত্রের প্রথমেই প্রমাণের উল্লেখ করেছেন। এই প্রমাণের বিরুদ্ধেই আপত্তি উত্থাপন করেছেন অপ্রমাণবাদীরা। মাধ্যমিকদর্শনাচার্য্য নাগার্জুন তাঁর *সবিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে প্রমাণের বিরুদ্ধে সম্ভাব্য আপত্তিসমূহের উত্থাপন করেছেন। আপত্তিসমূহের মধ্যে উল্লেখযোগ্য হল ত্রৈকাল্যাসিদ্ধির আপত্তি, অনবস্থার আপত্তি এবং উভয়াসিদ্ধির আপত্তি। ত্রৈকাল্যাসিদ্ধির আপত্তিতে প্রমাণ এবং প্রমেয়ের পূর্বকালবর্তিতা, উত্তরকালবর্তিতা ও সমকালবর্তিতা খণ্ডিত হয়েছে। প্রমাণ তদ্ভিন্ন প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হলে যে অনাবস্থা দোষ হয়, তা উত্থাপিত হয়েছে অনবস্থার আপত্তিতে। উভয়াসিদ্ধির আপত্তিতে মূলত প্রমাণ এবং প্রমেয় উভয়েরই অসিদ্ধের কথা উল্লিখিত হয়েছে। মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়সূত্রের দ্বারা উত্থাপিত আপত্তিসমূহের নিবারণ করেছেন। আপত্তিসমূহের নিরসন পূর্বক ন্যায়মত প্রতিষ্ঠাই আলোচ্য গবেষণা প্রবন্ধের মুখ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

ন্যায়দর্শন, প্রমাণ, প্রমেয়, ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি, অনবস্থা, অসিদ্ধ।

ভারতীয় দর্শনগুলির মধ্যে অন্যতম হল *ন্যায়দর্শন।* প্রমাণের উপর সর্বাধিক গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে এই দর্শনে। বস্তুতঃ ন্যায় বলতে প্রমাণের দ্বারা অর্থের পরীক্ষা সূচিত হয়। মহর্ষি গৌতম প্রণীত ন্যায়সূত্রে যে ষোড়শপদার্থের তত্ত্বজ্ঞান থেকে নিঃশ্রেয়সাধিগমের কথা বলা হয়েছে তার মধ্যে প্রথম ও প্রধান পদার্থের স্থান দেওয়া হয়েছে প্রমাণকে। সুতরাং অপরাপর সম্প্রদায়ের মতো ন্যায়দর্শনেও প্রমাণের গুরুত্ব সমধিক। একথা বলাও অত্যুক্তি হবে না যে, ন্যায়শাস্ত্র মূলত প্রমাণশাস্ত্র। প্রমাণের দ্বারা প্রমেয়ের তত্ত্বসমূহের স্বরূপ নির্ধারণই হল এই শাস্ত্রের মূল উদ্দেশ্য।

ভারতীয়দর্শনে প্রমাণবাদী ঐতিহ্য সম্পর্কে আমরা যতটা অবগত বা প্রমাণবাদী ঐতিহ্যের চর্চা যেভাবে হয়, অপ্রমাণবাদী ঐতিহ্যের চর্চা সেভাবে হয় না। কিন্তু আমাদের মনে রাখতে হবে ভারতীয়দর্শনে অপ্রমাণবাদীদেরও একটি ঐতিহ্য আছে। যে ঐতিহ্যটিকে আমরা মূলতঃ বৈতণ্ডিক প্রস্থান বলে থাকি। ভারতীয় দর্শনের প্রায় সব সম্প্রদায়েই প্রমাণ এবং প্রমেয় বিষয়ে আস্থাশীল। প্রমাণের সংখ্যা, স্বরূপ বা লক্ষণবিষয়ে মতপার্থক্য থাকলেও প্রায় সব দর্শনেই প্রমাণকে স্বীকার করা হয়েছে। কারণ প্রমাণ ব্যতীত অর্থের প্রতিপত্তি হয় না। অর্থের প্রতিপত্তি বিনা বস্তুর গ্রহণ (ঈপ্সা) বা ত্যাগ (জিহাসা) অসম্ভব এবং তদনুযায়ী প্রবৃত্তিও হয় না। প্রবৃত্তি না হলে প্রবৃত্তি সাফল্যও হয় না। সুতরাং প্রবৃত্তি বা কর্ম সর্বৈবভাবে প্রমাণের ওপর নির্ভরশীল। এই প্রমাণসামান্যের বিরুদ্ধেই আপত্তি উত্থাপন করেছেন অপ্রমাণবাদীরা। মাধ্যমিকদর্শনাচার্য্য নাগার্জুন তাঁর *সবিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে প্রমাণসামান্যের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করেছেন। কিন্তু প্রমাণের সম্ভাবনাকে অস্বীকার করলে শুধু যে যথার্থ জ্ঞানের দাবি ব্যাহত হয় তা নয়, একইসঙ্গে দৈনন্দিন জীবনের হান, উপাদান, উপেক্ষাদি ব্যবহারও ব্যাহত হয়। তাই প্রমাণের অযথার্থতা প্রতিষ্ঠায় অপ্রমাণবাদীরা বিশেষভাবে তৎপর। আচার্য্য নাগার্জুন কর্তৃক উত্থাপিত আপত্তিসমূহের ন্যায়মতের আলোকে নিরসনই হল আলোচ্য প্রবন্ধের মুখ্য বিষয়। আচার্য্য নাগার্জুন কর্তৃক উত্থাপিত আপত্তিসমূহ নিম্নে আলোচিত হল।

ক) ত্রৈকাল্যাসিদ্ধির আপত্তি

প্রথমত, মহর্ষি গৌতম প্রমাণসামান্য পরীক্ষায় আপত্তিরূপে ত্রৈকাল্যাসিদ্ধিরূপ হেতুবাক্যের প্রয়োগ করেছেন। তিনি বলেছেন-

> ‘প্রত্যক্ষাদীনামপ্রামাণ্যং ত্রৈকাল্যাসিদ্ধেঃ’[1]

অর্থাৎ ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি হেতুর দ্বারা প্রত্যক্ষাদির প্রামাণ্য সিদ্ধ হয় না। এখানে প্রত্যক্ষাদি হল পক্ষ, অপ্রামাণ্য হল সাধ্য এবং ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি হল হেতু। ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি হেতুর দ্বারাই প্রত্যক্ষাদির অপ্রামাণ্য প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। সহজভাষায় বলা যায়, প্রত্যক্ষাদি প্রমাণসমূহ পূর্বকালের, পরকালের এবং সমকালের কোন কালেই প্রমেয়কে সিদ্ধ করতে পারে না অর্থাৎ তিনকালেই তা অসিদ্ধ। দুটি বিষয়ের মধ্যে ত্রিবিধ কালিক সম্বন্ধ সম্ভব। যেমন প্রমাণ এবং প্রমেয়ের মধ্যে এরূপ কালিক সম্বন্ধ হতে পারে যে, প্রমাণ প্রমেয়ের পূর্ববর্তী, প্রমাণ প্রমেয়ের পরবর্তী অথবা প্রমাণ ও প্রমেয়ের মধ্যে যৌগপদ্য রয়েছে। কিন্তু প্রমাণ ও প্রমেয়ের মধ্যে পূর্বগামিতা, পরগামিতা বা যৌগপদ্য সম্ভব নয়। প্রমাণ প্রমেয়ের পূর্বে উপস্থিত থেকে প্রমেয়কে সিদ্ধ করতে পারে না। এই প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম বলেছেন-

> ‘পূর্বং হি প্রমাণসিদ্ধৌ নেন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষাৎ প্রত্যক্ষোৎপত্তিঃ’[২]

প্রমাণ যদি প্রমেয়ের পূর্বেই সিদ্ধ হয় তাহলে ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষের দ্বারা প্রত্যক্ষের উৎপত্তি হয়, এই উক্তিটি সঙ্গত নয়। মহর্ষি গৌতম এই আপত্তির কথা উল্লেখ করলেও মূলতঃ মাধ্যমিকদর্শনাচার্য্য নাগার্জুন তাঁর *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে এই আপত্তির উল্লেখ করেছেন। তিনি বলেছেন –

> ‘অনপেক্ষ্য হি প্রমেয়ানর্থান্ যদি তে প্রমাণসিদ্ধিরিতি।
> ন ভবন্তি কস্যচিদেবমিমানি তানি প্রমাণানি’।।[৩]

অর্থাৎ প্রমাণপদার্থ প্রমেয়কে অপেক্ষা না করেই যদি সিদ্ধ হয়, তাহলে প্রমাণের প্রামাণ্যতা নেই। প্রমেয়পদার্থকে সিদ্ধ করে বলেই প্রমাণের অস্তিত্ব স্বীকৃত। আমরা জানি প্রমার করণ হল প্রমাণ অর্থাৎ প্রমাণ প্রমার পূর্বে থাকে। কিন্তু প্রমাণকে যদি স্বতঃসিদ্ধ বলা হয় তাহলে তা প্রমেয়কে সিদ্ধ করতে পারে না। কারণ যা স্বতঃসিদ্ধ তা কাউকে অপেক্ষা করে না। সুতরাং প্রমাণসমূহ প্রমেয়ের পূর্বেই সিদ্ধ হলে তা প্রমেয়কে সিদ্ধ করতে সক্ষম নয়। তাই বলা যেতে পারে প্রমাণসমূহ প্রমেয়ের পূর্বে উপস্থিত থাকে না। প্রমাণসমূহের পূর্বকালবর্তিতা না থাকার জন্য তাদের প্রামাণ্যও স্বীকার করা যায় না।

দ্বিতীয়ত, প্রমাণ প্রমেয়ের পরে সিদ্ধ হলে প্রমেয়ের পূর্বে প্রমাণ থাকে না, একথা স্বীকার করতে হবে। তাহলে বলা যায় প্রমাণের দ্বারা প্রমেয়ের সিদ্ধি হয় না। আচার্য্য নাগার্জুন এরূপ আপত্তির উত্থাপন প্রসঙ্গে বলেছেন –

> ‘সিধ্যন্তি হি প্রমেয়াপেক্ষ্য যদি সর্বথা প্রমাণানি।
> ভবতি প্রমেয়সিদ্ধির্নাপেক্ষৈব প্রমাণানি’।।[৪]

অর্থাৎ প্রমাণসমূহ যদি প্রমেয়ের পরে সিদ্ধ হয় তাহলে প্রমেয়সমূহ প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ এরূপ বলা যায় না। আমরা জানি ‘মানাধীনা মেয়সিদ্ধিঃ’ অর্থাৎ সাধনের দ্বারা সাধ্য সাধিত হয়। এখানে প্রমাণ হল সাধন এবং প্রমেয় হল সাধ্য। প্রমাণসমূহের পশ্চাৎসিদ্ধি হলে তা প্রমেয়সমূহকে সিদ্ধ করতে পারে না। কারণ সাধ্যের দ্বারা সাধনের সিদ্ধি হয় না[৫]। এছাড়াও প্রমাণ ব্যাতীত যদি প্রমেয়ের সিদ্ধি হয়, তাহলে প্রমাণসমূহের কি প্রয়োজন ? এই প্রসঙ্গে পূর্বপক্ষিগণ বলেছেন –

> ‘যদি চ প্রমেয়সিদ্ধির্নাপেক্ষ্যৈব ভবতি প্রমাণানি।
> কিং তে প্রমাণাসিদ্ধয়া তানি যদর্থং প্রসিদ্ধং তৎ’।।[৬]

সুতরাং বলা যায় প্রমেয়ের পর প্রমাণের উৎপত্তি হলে সেই প্রমাণের দ্বারা প্রমেয়ের সিদ্ধি সম্ভব নয়। তাই প্রমাণের পশ্চাৎসিদ্ধিও অসিদ্ধ হওয়ায় পূর্বপক্ষির মতে প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের প্রামাণ্যও সিদ্ধ হয় না।

তৃতীয়ত, প্রমাণের পূর্বগামিতা, পরগামিতা যেমন সম্ভব নয়, তেমনি প্রমাণ এবং প্রমেয়ের যুগপৎ সিদ্ধিও সম্ভব নয়। এই প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম ন্যায়সূত্রে উল্লেখ করেছেন –

> ‘যুগপৎ সিদ্ধৌ প্রত্যর্থনিয়তত্বাৎ ক্রমবৃত্তিতাভাবো বুদ্ধীনাম্’[৭]

অর্থাৎ প্রমাণ এবং প্রমেয়ের কালিক যৌগপদ্য স্বীকার করলে বুদ্ধি বা জ্ঞানের ক্রমবৃত্তিত্বের অভাব দেখা যায়। এই প্রসঙ্গে আচার্য্য নাগার্জুন একটি রূপকের আশ্রয় নিয়ে বলেছেন – একটি বৃষের দুটি

শৃঙ্গ যুগপৎ উৎপন্ন হলেও তাদের মধ্যে যেমন কার্যকারণ সম্বন্ধ থাকে না, তেমনি যুগপৎ উৎপন্ন প্রমাণ এবং প্রমেয়ের মধ্যেও কোন কার্যকারণ সম্বন্ধ থাকতে পারে না।

এই প্রসঙ্গে ভাষ্যকার একটু ভিন্ন মত পোষণ করেছেন। তাঁর মতে প্রমাণ এবং প্রমেয়ের ক্রমবৃত্তিত্বই সর্বানুভবসিদ্‌ধ, যুগপৎ সিদ্ধি সম্ভব নয়। কারণ প্রমাণ এবং প্রমেয়ের যুগপৎ সিদ্ধি স্বীকার করলে মহর্ষি গৌতমোক্ত – 'যুগপজ্‌জ্ঞানানুৎপত্তির্মনসো লিঙ্গম্'[৮] এই বাক্য ব্যাহত হয়। তাই প্রমাণ এবং প্রমেয়ের যুগপৎ সিদ্ধিও স্বীকার করা যায় না।

খ) অনবস্থার আপত্তি

পুনরায় যদি বলা হয় প্রমেয়সমূহ প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ এবং সেই প্রমাণসমূহ অন্য প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হবে। তদুত্তরে আচার্য্য নাগার্জুন বলেছেন –

> 'নাদেঃ সিদ্ধিস্তত্রাস্তি নৈব মধ্য স্য নান্তস্য'[৯]

অর্থাৎ প্রমেয়সমূহ প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ এবং সেই প্রমাণ অন্য প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হলে অনবস্থা দোষ হয়। প্রমাণসমূহ যেহেতু স্ব স্ব উপলব্ধির সাধন হয় না, তাই বলা যায় প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ তদ্ব্যতীত ভিন্ন প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ। সুতরাং একটি প্রমাণ অন্য প্রমাণ সাপেক্ষ এবং সেই প্রমাণ আবার তদ্ভিন্ন অন্য প্রমাণ সাপেক্ষ, এভাবে চলতে থাকলে অনবস্থা দোষ হয়। অনবস্থা দোষ হলে আদি অসিদ্ধ হয়[১০]। আদি অসিদ্ধ হলে মধ্য বা অন্তও সিদ্ধ হতে পারে না। সুতরাং প্রমাণসমূহ তদ্ভিন্ন প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ এরূপ বাক্য যুক্তিযুক্ত নয়। যদি বলা হয় প্রমাণসমূহ অগ্নির মতো স্বতঃসিদ্ধ, প্রামাণ্যবাদীর এরূপ সিদ্ধান্তের উত্তরে পূর্বপক্ষিগণ বলেছেন –

> 'বিষমোপন্যাসোঽয়ং ন হ্যাত্মানং প্রকাশয়ত্যগ্নিঃ।
> ন হি তস্যানুপলব্ধির্দৃষ্টা তমসীব কুম্ভস্য'।।[১১]

এটি একটি বিষম উপন্যাসের দৃষ্টান্ত। কারণ অগ্নি অন্যান্য বস্তুসমূহকে প্রকাশ করলেও নিজেকে কখনো প্রকাশ করে না। প্রথমক্ষণে অন্ধকারে ঘটের অপ্রত্যক্ষ হলেও পরক্ষণেই অগ্নি প্রজ্জ্বলনের দ্বারা তার প্রত্যক্ষ সম্ভব। সুতরাং বলা যায় প্রথমক্ষণে অন্ধকারে অগ্নি অপ্রকাশিত থাকলেও পরক্ষণেই তার প্রকাশ ঘটেছে, কিন্তু অগ্নি স্বপ্রকাশক এরূপ বলা যায় না। তাই প্রমাণসমূহকে অগ্নির ন্যায় স্বপ্রকাশরূপে স্বীকার করা যায় না। আবার প্রমাণের দ্বারা প্রমেয়ের সিদ্ধি না হলে 'মানাধীনা মেয়সিদ্ধিঃ' এই ন্যায়মতও ব্যাহত হয়।

গ) উভয়াসিদ্ধির আপত্তি

যদি বলা হয় প্রমেয়ের দ্বারা প্রমাণ সিদ্ধ এবং পুনরায় সেই প্রমাণের দ্বারাই প্রমেয় সিদ্ধ, তাহলে প্রমাণ এবং প্রমেয় উভয়েই অসিদ্ধ হয়। এই বিষয়টিকে আচার্য্য নাগার্জুন একটি দৃষ্টান্তের মাধ্যমে উপস্থাপন করেছেন। তিনি বলেছেন – 'যদি পুত্র পিতার দ্বারা উৎপন্ন হয় এবং সেই পিতা পুনরায় পুত্রের দ্বারা উৎপন্ন হয়, তাহলে এখানে কে পিতা এবং কে পুত্র এবিষয়ে সংশয় থেকেই যায়'[১২]। এখানে পিতৃত্ব এবং পুত্রত্ব যেমন পিতার মধ্যে আছে, তেমনি পুত্রের মধ্যেও আছে। তাই কে কাকে উৎপন্ন করেছে এবিষয়ে সংশয় থেকেই যায়। অনুরূপভাবে প্রমাণ এবং প্রমেয়ের মধ্যেও এরূপ সংশয় উপস্থিত হয়। কারণ সাধ্যত্ব এবং সাধকত্ব হেতু প্রমাণের মধ্যে যেমন আছে তেমনি প্রমেয়ের মধ্যেও তা উপস্থিত। এমতাবস্থায় কোনটি প্রমাণ এবং কোনটি প্রমেয় তা নির্ণয় করা অসম্ভব। তাই পূর্বপক্ষির মতে প্রমাণের প্রামাণ্যতা সিদ্ধ না হওয়ায় তার ওপর ভিত্তি করে গড়ে *ওঠা ন্যায়দর্শনের* প্রাসাদও অনিবার্যভাবে *ভেঙ্গে* পড়ে। সুতরাং বলা যায় প্রমাণসামান্যের বিরুদ্ধে পূর্বপক্ষিগণ কর্তৃক উত্থাপিত আপত্তিসমূহ যথাযথ এবং যুক্তিযুক্ত। কারণ প্রমাণ এবং প্রমেয়ের পূর্বকালবর্তিতা, উত্তরকালবর্তিতা ও সমকালবর্তিতা যেমন সম্ভব নয়, তেমনি প্রমাণসমূহ তদ্ভিন্ন প্রমাণের দ্বারাও সিদ্ধ হয় না। আবার প্রমেয়ের দ্বারা প্রমাণ এবং সেই প্রমাণের দ্বারা প্রমেয় সিদ্ধ হলে উভয়েই অসিদ্ধ হয়। তাই প্রমাণসমূহের প্রামাণ্যতা বিষয়ে সংশয় দেখা যায়।

প্রমাণসামান্যের বিরুদ্ধে উত্থাপিত আপত্তিসমূহের নিরসনকল্পে উদ্যত হয়েছেন মহর্ষি গৌতম। মহর্ষি তাঁর ন্যায়সূত্রের দ্বারাই এই আপত্তি সমূহের নিরাকরণ করেছেন। উত্থাপিত আপত্তিসমূহের নিরসন নিম্নে আলোচিত হল।

ক) ত্রৈকাল্যাসিদ্ধির আপত্তি নিরাকরণ

প্রমাণসামান্যের বিরুদ্ধে পূর্বপক্ষিগণ যে সমস্ত আপত্তিসমূহের উত্থাপন করেছেন তার মধ্যে 'ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি' আপত্তির উত্তরে মহর্ষি গৌতম বলেছেন –

'ত্রৈকাল্যাসিদ্ধেঃ প্রতিষেধানুপপত্তিঃ'[১৩]

অর্থাৎ যে ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি হেতুর দ্বারা প্রত্যক্ষাদির অপ্রামাণ্য সাধন করা হয়েছে, সেই ত্রৈকাল্যাসিদ্ধি প্রতিষেধ বাক্যেরও অনুপপত্তি হয়। এর অর্থ হল ত্রৈকাল্যাসিদ্ধিরূপ হেতু বাক্যের দ্বারা প্রত্যক্ষাদির প্রামাণ্য গৃহীত হয় না। পূর্বপক্ষির এই প্রতিষেধবাক্য গ্রহণ করলে স্ববচনব্যাঘাতদোষ হয়। প্রতিষেধ বাক্যের অনুপপত্তি হলে প্রতিষেধবাক্য অসাধক হয়ে পড়ে। তাই বলা যায় প্রতিষেধবাক্য প্রত্যক্ষাদির প্রামাণ্যকে প্রতিষেধ করতে পারে না। কারণ যা অসাধক তা কোন পদার্থকে সাধন করতে পারে না।

ন্যায়ভাষ্যকার এই সূত্রটির ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে বলেছেন সূত্রোক্ত 'প্রতিষেধানুপপত্তিঃ' কথাটির অর্থ হল ত্রৈকাল্যাসিদ্ধিরূপ প্রতিষেধবাক্যের অনুপপত্তি। যাকে প্রতিষেধ করা হয় তা হল প্রতিষেধ্য। এখানে প্রত্যক্ষাদির প্রামাণ্য হল প্রতিষেধ্য। এখন জানা আবশ্যক যে প্রতিষেধবাক্যটি প্রতিষেধ্য পদার্থের পূর্বকালবর্তী, উত্তরকালবর্তী অথবা সমকালবর্তী হবে। প্রথমত, প্রতিষেধবাক্যটি যদি প্রতিষেধ্য পদার্থের পূর্বকালবর্তী হয়, তাহলে প্রতিষেধবাক্যের প্রতিষেধ্য যে প্রামাণ্য তার অনুপস্থিতির জন্য তাকে প্রতিষেধ করা যায় না। কারণ যার অস্তিত্ব নেই তাকে প্রতিষেধ করা যায় না। দ্বিতীয়ত, প্রতিষেধবাক্যটি পশ্চাৎ সিদ্ধ হলে তদুত্তরে ন্যায়ভাষ্যকার বলেছেন-

'পশ্চাৎ সিদ্ধৌ প্রতিষেধ্যাসিদ্ধিঃ প্রতিষেধাভাবাদিতি'[১৪]

অর্থাৎ যদি প্রতিষেধবাক্যটির পশ্চাৎ সিদ্ধি স্বীকার করা হয় তাহলে পশ্চাৎ সিদ্ধ প্রতিষেধবাক্য পূর্বসিদ্ধ প্রত্যক্ষাদির প্রামাণ্যকে প্রতিষেধ করতে পারে না। প্রতিষেধবাক্য এবং প্রতিষেধ্যপদার্থের সমকালবর্তিতা যদি স্বীকার করা হয়, তদুত্তরে ভাষ্যকার বলেছেন-

'যুগপৎ সিদ্ধৌ প্রতিষেধসিদ্ধ্যনুজ্ঞানার্থকঃ প্রতিষেধ ইতি'[১৫]

অর্থাৎ প্রতিষেধবাক্য এবং প্রতিষেধ্যপদার্থ যদি যুগপৎ সিদ্ধ হয় তাহলে প্রতিষেধ্যপদার্থ সিদ্ধির স্বীকারবশতঃ প্রতিষেধবাক্য নিরর্থক হয়ে পড়ে। আবার প্রমাণ প্রমেয়ের পশ্চাৎ সিদ্ধ হলেও তাকে অসিদ্ধ বলা যাবে না। এই প্রসঙ্গে ভাষ্যকার বলেছেন পশ্চাৎ সিদ্ধ শব্দের দ্বারা পূর্বসিদ্ধ মৃদঙ্গাদি বাদ্যযন্ত্রের যেমন জ্ঞান হয়, তেমনি পশ্চাৎ সিদ্ধ প্রমেয়ের দ্বারা পূর্বসিদ্ধ প্রমাণের জ্ঞান হয়। তাই প্রমাণকে অসিদ্ধ বলা যায় না।

খ) অনবস্থার আপত্তি নিরাকরণ

প্রমেয়সমূহ প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ এবং প্রমাণ তদ্ভিন্ন প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হলে অনবস্থা দোষ হয়। পূর্বপক্ষির এই আপত্তির উত্তরে ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম বলেছেন –

'ন প্রদীপপ্রকাশসিদ্ধিবৎ তৎ সিদ্ধেঃ'[১৬]

অর্থাৎ প্রদীপালোক প্রত্যক্ষপ্রমাণ হলেও চক্ষুসন্নিকর্ষরূপ প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা যেমন তা সিদ্ধ হয়, তেমনি স্বজাতীয় প্রমাণের দ্বারা স্বজাতীয় প্রমাণান্তরের উপলব্ধি হয়। প্রমাণের উপলব্ধির জন্য ভিন্ন প্রমাণ স্বীকারের প্রয়োজনীয়তা নেই। একটি প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারাই তদ্ভিন্ন প্রত্যক্ষপ্রমাণের উপলব্ধি হয়। এই প্রসঙ্গে ভাষ্যকার বলেছেন প্রদীপালোক প্রত্যক্ষের সহকারী কারণ হওয়ায় তা প্রত্যক্ষপ্রমাণ। ঐ প্রদীপালোকরূপ প্রত্যক্ষপ্রমাণকে চক্ষুসন্নিকর্ষরূপ প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা পুনরায় প্রত্যক্ষ করা হয়। এখানে প্রদীপালোক যেমন প্রত্যক্ষপ্রমাণ তেমনি ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষও প্রমাণ। কিন্তু এখানে প্রশ্ন হয়

প্রদীপালোকের প্রামাণ্য কীভাবে সম্ভব ? প্রদীপালোকের অন্বয় ও ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত আছে। প্রদীপালোক থাকলে দর্শন সম্ভব, প্রদীপালোক না থাকলে দর্শন সম্ভব নয়। অন্বয় ও ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত হেতু অনুমান প্রমাণের দ্বারা প্রদীপালোকের প্রামাণ্য সম্ভব। সুতরাং বলা যায় প্রমাণ তদ্ভিন্ন প্রমাণের দ্বারাও সিদ্ধ হয়। তাই এখানে অনবস্থা আপত্তি নিরর্থক।

গ) উভয়াসিদ্ধির আপত্তি নিরাকরণ

পূর্বপক্ষির মতে প্রমেয়ের দ্বারা প্রমাণ এবং প্রমাণের দ্বারা প্রমেয় সিদ্ধ হলে উভয়ই অসিদ্ধ হয়। পূর্বপক্ষির এরূপ আপত্তির নিরসনকল্পে ভাষ্যকার বলেছেন –

> ‘এবং প্রত্যক্ষাদীনাং যথাদর্শনং প্রত্যক্ষাদিভিরেবোপলব্ধিঃ’[১৭]

অর্থাৎ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের মধ্যে যখন যে প্রমাণের দ্বারা যে প্রমাণের উপলব্ধি হয়, তদনুসারেই বুঝতে হবে। যখন প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা প্রত্যক্ষপ্রমাণের উপলব্ধি হয় তখন প্রত্যক্ষপ্রমাণ একদিকে যেমন প্রমাণ তেমনি অন্যদিকে প্রমেয়। যখন অন্ধকারে প্রদীপালোকের দ্বারা বস্তুর দর্শন হয়, তখন চক্ষুসন্নিকর্ষরূপ প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা প্রদীপালোকের দর্শন হয় এবং সেই প্রদীপালোকের দ্বারাই পুনরায় বস্তুর দর্শন হয়। সুতরাং প্রদীপালোক একদিকে যেমন প্রমাণ তেমনি অন্যদিকে প্রমেয়। তাই বলা যায় কোন পদার্থ যখন উপলব্ধির বিষয় হয় তখন তা প্রমেয় এবং সেই প্রমেয়ই যখন উপলব্ধির হেতু হয় তখন তা প্রমাণ। এভাবেই একই পদার্থ কখনো প্রমাণ, কখনো প্রমেয় হয়। তাই প্রমেয়ের দ্বারা প্রমাণ এবং প্রমাণের দ্বারা প্রমেয় সিদ্ধ হলেও সেবিষয়ে কোন আপত্তি নেই।

পরিশেষে বলা যায় কেবলমাত্র শূন্যবাদী দার্শনিক আচার্য্য নাগার্জুন যে প্রমাণ স্বীকারের বিরুদ্ধে আপত্তিসমূহের অবতারণা করেছেন তা নয়, অপরাপর বৈতণ্ডিক দার্শনিকরাও প্রমাণ স্বীকারের বিরুদ্ধে অকাট্য আপত্তিসমূহের উল্লেখ করেছেন। এই প্রসঙ্গে উল্লেখযোগ্য হল জয়রাশিভট্ট বিরচিত *তত্ত্বোপপ্লবসিংহ* এবং শ্রীহর্ষ বিরচিত *খণ্ডনখণ্ডখাদ্যম্* গ্রন্থ। প্রচলিত ন্যায়গ্রন্থগুলিতে এই আপত্তিসমূহের উত্তরপ্রদান দেখা যায় না। কিন্তু মহর্ষি গৌতম তাঁর *ন্যায়দর্শনে* এই আপত্তিসমূহের যথাযথ উত্তরপ্রদান করেছেন।

উল্লেখপঞ্জি

১. ন্যায়সূত্র – ২/১/৮।
২. ন্যায়সূত্র – ২/১/৯।
৩. *বিগ্রহব্যাবর্তনী,* কারিকা - ৪১।
৪. তদেব, কারিকা- ৪৩।
৫. ‘ন হি সাধ্যং সাধনং সাধয়তি সাধনানি চ কিল প্রমেয়াণাং প্রমাণানি’- দিলীপ কুমার মোহান্ত সম্পাঃ *মধ্যমকদর্শনের রূপরেখা ও নাগার্জুনকৃত সবৃত্তিবিগ্রহব্যাবর্তনী,* পৃ. ৭৯।
৬. *বিগ্রহব্যাবর্তনী,* কারিকা- ৪৪।
৭. ন্যায়সূত্র- ২/১/১১।
৮. তদেব- ১/১/১৬।
৯. *বিগ্রহব্যাবর্তনী,* কারিকা-৩২।
১০. ‘অনবস্থাপ্রসঙ্গ আদেঃ সিদ্ধির্নাস্তি’ - দিলীপ কুমার মোহান্ত সম্পাঃ *মধ্যমকদর্শনের রূপরেখা ও নাগার্জুনকৃত সবৃত্তিবিগ্রহব্যাবর্তনী,* পৃ. ৭৬।
১১. *বিগ্রহব্যাবর্তনী,* কারিকা- ৩৪।
১২. ‘পিতা যদুৎপাদ্যঃ পুত্র যদি তেন চৈব পুত্রেণ।
উৎপাদ্যঃ স যদি পিতা বদ তত্রোৎপাদয়তি কঃ কম্’।। তদেব, কারিকা – ৪৯।
১৩. ন্যায়সূত্র- ২/১/১২।
১৪. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ সম্পাঃ *ন্যায়দর্শন (দ্বিতীয় খণ্ড),* পৃ. ৫৮।
১৫. তত্রৈব।

১৬. ন্যায়সূত্র- ২/১/১৯।
১৭. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ সম্পাঃ *ন্যায়দর্শন (দ্বিতীয় খণ্ড)*, পৃ. ৯৪।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অন্নংভট্ট। *তর্কসংগ্রহ*। সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১০ (তৃতীয় সংস্করণ)।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন (প্রথম খণ্ড)*। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৮।

-। *ন্যায়দর্শন (দ্বিতীয় খণ্ড)*। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (তৃতীয় মুদ্রণ)।

ঠাকুর, অনন্তলাল। *গৌতমীয়ন্যায়দর্শন*। নিউ দিল্লি : ইণ্ডিয়ান কাউন্সিল অফ ফিলোজফিকেল রিসার্চ, ১৯৯৭।

তর্কবাগীশ, ফণিভূষণ। *ন্যায়পরিচয়*। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০০৬ (তৃতীয় মুদ্রণ)।

মোহান্ত, দিলীপ কুমার। *মধ্যমকদর্শনের রূপরেখা ও নাগার্জুনকৃত সবৃত্তিবিগ্রহব্যাবর্তনী*। কলকাতা : মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৫ (দ্বিতীয় মুদ্রণ)।

সাঁধুখা, সঞ্জিত কুমার। *ন্যায়বিন্দু*। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৮ (পুনর্মুদ্রণ)।

Bhattacharya, Kamaleswar. *The Dialectical method of Nagarjuna (Vigrahavyāvartanī)*. Delhi : Motilal Banarsidas, 1978.

Iyer, S R. *Tarkabhāṣa*. Varanasi : Chaukhambha Orientalia, 1979 (1st ed.).

মম্মটোক্ত কাব্যগুণ সমীক্ষা

রফিক হোসেন

সংক্ষিপ্তসার

খ্রিষ্ট্রিয় একাদশ শতকের বিখ্যাত আলংকারিক হলেন আচার্য মম্মট। তিনি আনন্দবর্ধনের ধ্বনিবাদের একনিষ্ঠ সমর্থকরূপেই আত্মপ্রকাশ করেছেন। মম্মট তাঁর কাব্যপ্রকাশ গ্রন্থে কাব্যলক্ষণে সাক্ষাৎভাবে রসের কথা উল্লেখ না করলেও দোষ, গুণ ও অলংকার প্রভৃতির আলোচনা রসের পরিপ্রেক্ষিতেই করেছেন। মম্মটের মতে গুণ হল কাব্যাত্মারূপ রসের উৎকর্ষ বিধায়ক ধর্ম। উদ্ভট, বামন প্রমুখ পূর্বাচার্যগণ কাব্যের শোভাবর্ধক গুণ ও অলংকারের মধ্যে পার্থক্য স্বীকার না করলেও মম্মট উভয়ের পার্থক্য স্বীকার করে গুণের অসাধারণ বৈশিষ্টগুলি তুলে ধরেছেন। মম্মটোক্ত কাব্যগুণের স্বরূপ নিরূপণ করাই হল প্রস্তুত গবেষণাপত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

মম্মট, গুণ, উৎকর্ষবিধায়ক, ধর্ম, মাধুর্য, ওজঃ, প্রসাদ।

গুণ শব্দটি ব্যাকরণ, ন্যায়, বৈশেষিক, সাংখ্য, মীমাংসা প্রভৃতি শাস্ত্রে বিভিন্ন অর্থে ব্যবহৃত হলেও অলংকারশাস্ত্রে গুণ শব্দটি পারিভাষিক অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। প্রাচীনভারতীয় আলংকারিকদের মতে শব্দ, অর্থ, রস, ধ্বনি, অলংকার প্রভৃতির মতো 'গুণ'ও একটি গুরুত্বপূর্ণ কাব্য উপাদান। কাব্যদোষগুলি যেমন কাব্যের পক্ষে ক্ষতিকর, কাব্যগুণগুলি তেমনি কাব্যের উৎকর্ষ বিধায়ক। তাই কবিরা কাব্যসৌন্দর্য সৃষ্টির সময় যেমন দোষহানের দিকে সতর্ক দৃষ্টি রাখেন, তেমনি গুণাদানের দিকেও দৃষ্টি দেন। আচার্য বামনের মতে, দোষপরিহার এবং গুণালংকার গ্রহণের মাধ্যমেই কাব্যে সৌন্দর্যরূপ অলংকার সম্পাদিত হয় – 'স দোষগুণালংকার-হানাদানাভ্যাম্'।[১] ধ্বনিবাদী আলংকারিক আনন্দবর্ধনের মতেও কাব্যদোষগুলি যেমন কাব্যাত্মারূপ রসের অপকর্ষক হয়ে কাব্যের হানি ঘটায়, তেমনি সুপ্রযুক্ত কাব্যগুণগুলি রসের উপকারক হয়ে রসধর্মরূপে কাব্যের উৎকর্ষ বৃদ্ধি করে। সাহিত্যসৃষ্টিতে কাব্যগুণের যেমন একটি বিশেষ ভূমিকা থাকে তেমনি সংস্কৃত অলংকারশাস্ত্রে আলোচিত তত্ত্বগুলির মধ্যে কাব্যগুণের আলোচনাটিও একটি গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করে রয়েছে। শুধু তাই নয়, সংস্কৃত সাহিত্য-সমালোচনার মূল মাপকাঠি বা নীতিগুলির মধ্যে গুণের আলোচনাও বিশেষ প্রয়োজনীয়রূপে মান্যতা লাভ করেছে। সুতরাং সব দিক থেকে অলংকারশাস্ত্রে কাব্যগুণের আলোচনাটি একটি বিশেষ স্থানের অধিকারী।

আচার্য মম্মট তাঁর কাব্যলক্ষণে শব্দ, অর্থ, দোষ, গুণ এবং অলংকারের কথা উল্লেখ করেছেন। এখানে গুণ পদের দ্বারা কাব্যগুণের কথাই বলা হয়েছে। আচার্য মম্মটের মতে গুণ হল কাব্যের অচলস্থিতি ধর্ম। অর্থাৎ, গুণগুলি কাব্যরসের সঙ্গে অবিচ্ছিন্নভাবে থেকে রসের উপকার সাধন করে। গুণের লক্ষণে মম্মট বলেছেন –

> যে রসস্যাঙ্গিনো ধর্মাঃ শৌর্যাদয় ইবাত্মনঃ।
> উত্কর্ষহেতবস্তে স্যুরচলস্থিতয়ো গুণাঃ।।[২]

অর্থাৎ, কাব্যের অঙ্গীভূত রসের যে ধর্মগুলি প্রতিনিয়ত উপস্থিত থেকে উৎকর্ষের কারণ হয়ে দাঁড়ায়, সেই ধর্মগুলিকেই 'গুণ' বলা হয়। বৃত্তি অংশে মম্মট বলেছেন, 'আত্মন এব হি যথা শৌর্যাদয়ো নাকারস্য, তথা রসস্যৈব মাধুর্যাদয়ো গুণা ন বর্ণানাম্' অর্থাৎ, শৌর্যাদি যেমন আত্মার ধর্ম, শরীরের ধর্ম নয় ঠিক তেমনই মাধুর্য, ওজঃ প্রভৃতি গুণ কাব্যাত্মারূপ রসেরই ধর্ম, শব্দ ও অর্থের ধর্ম নয়। কেননা শব্দ ও অর্থ হল কাব্যের শরীর। এবং কাব্যশরীরের শোভাবর্ধক ধর্ম হল অলংকার। বস্তুতঃ মম্মটাচার্যের প্রকৃত উদ্দেশ্য শুধুমাত্র গুণের সামান্য লক্ষণ নির্দেশ করাই নয়, গুণ অলংকারের সামান্য লক্ষণ নির্দেশের মাধ্যমে উভয়ের সুস্পষ্ট ভেদ নিরুপণ করা এবং ধ্বনিবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে গুণ ও অলংকারের স্বরূপ নির্দেশের মাধ্যমে উদ্ভট, বামন প্রভৃতি পূর্বাচার্য আলংকারিকদের গুণালংকার সম্পর্কিত ধারণাটিকেও খণ্ডন করা। তাই 'গুণনির্ণয়' অষ্টম উল্লাসের মধ্যেই গুণের সামান্য লক্ষণ নির্দেশ করার পর মম্মট অলংকারের সামান্য লক্ষণ নির্দেশ করতে গিয়ে বলেছেন –

উপকুর্বন্তি তং সন্তং যেঽঙ্গদ্বারেণ জাতুচিত্।
হারাদিবদলংকারাস্তেঽনুপ্রাসোপমাদয়ঃ।।[৩]

অর্থাৎ, কাব্যের যে ধর্মগুলি কাব্যের অঙ্গস্বরূপ উপাদান শব্দ ও অর্থের উৎকর্ষ প্রকাশ করে এবং পরম্পরাক্রমে রসের উপকার করে তাদেরকে অলংকার বলা হয়। যেমন – অনুপ্রাস, উপমা প্রভৃতি। এখানে 'জাতুচিত্' শব্দের দ্বারা বোঝানো হয়েছে অলংকার রসের উপকারক হয় মাঝে মাঝে, সব সময় নিয়মপূর্বক নয়। রস থাকলেও কখনও কখনও অলংকার রসের উপকারক হয় না।

সুতরাং দেখা যায় যে, মম্মটের মতে রসের উৎকর্ষবিধায়ক ধর্ম হল গুণ এবং কেবলমাত্র শরীরের সৌন্দর্য্যের উৎকর্ষবিধায়ক ধর্ম হল অলংকার। গুণ হল রসের অব্যভিচারী ধর্ম এবং অলংকার হল ব্যভিচারী ধর্ম।

আচার্য মম্মট গুণ ও অলংকারের পার্থক্য স্পষ্টভাবে নির্দেশ করে তাঁর পূর্ববর্তী দুই প্রথিতযশা আলংকারিক আচার্য উদ্ভট ও আচার্য বামনের মত খণ্ডনে প্রবৃত্ত হয়েছেন। আচার্য উদ্ভট গুণ ও অলংকারের পার্থক্য স্বীকার করেননি। এবিষয়ে তাঁর মত হল – 'ওজঃপ্রভৃতীনামনুপ্রাসোপমাদীনাং চোভয়েষামপি সমবায়বৃত্ত্যা স্থিতিরিতি গড্ডলিকাপ্রবাহেণৈবৈষাং ভেদঃ'।[৪] অর্থাৎ, কাব্যের ক্ষেত্রে ওজঃ প্রভৃতি গুণ এবং অনুপ্রাস, উপমাদি অলংকার উভয়েই সমবায় সম্বন্ধে বিদ্যমান থাকে কিন্তু গড্ডালিকাপ্রবাহ ন্যায়ের দ্বারা উভয়ের ভেদ হয়ে থাকে। আচার্য মম্মটের মতে কাব্যে গুণ সমবায় সম্বন্ধে এবং অলংকার সংযোগ সম্বন্ধে থাকে। তাই কাব্যপ্রকাশকার উদ্ভটের মতকে স্বীকার করেননি। তিনি ধ্বনিবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে উদ্ভটের মত খণ্ডন করে বলেছেন, 'ইত্যভিধানমসত্' অর্থাৎ 'এ-কথা ঠিক নয়'।

আচার্য মম্মট বামনের মতকেও খণ্ডণ করেছেন। আচার্য বামনের মতে রীতি হল কাব্যের আত্মা[৫] এবং কাব্যশোভার জনক তথা কাব্যশোভার উৎপাদক ধর্ম হল গুণ[৬] এবং অলংকার হল কাব্যশোভার বর্ধক তথা কাব্যশোভার আতিশয্যের হেতু[৭]। কিন্তু আচার্য মম্মট বামনের এই মতকে স্বীকার করতে চাননি এবিষয়ে তাঁর বক্তব্য হল – 'যদপ্যুক্তম্ কাব্যশোভায়াঃ কর্তারো ধর্মা গুণাস্তদতিশয়হেতবস্ত্বলংকারাঃ ইতি তদপি ন যুক্তম্'।[৮]

মম্মট স্পষ্টতই বলেছেন, যদি বামনের মতানুসারে গুণকে কাব্যশোভাজনক ধর্ম এবং অলংকারকে তাঁর আতিশয্যের হেতু বলা হয় তাহলে প্রশ্ন ওঠে 'গুণাঃ' পদের দ্বারা সমস্ত গুণকে নাকি কতিপয় গুণকে বোঝায়। যদি বলা হয় সমস্ত গুণ যেখানে বিদ্যমান সেখানেই কাব্যত্ব তাহলে বৈদর্ভী রীতি বাদে গৌড়ী অথবা পাঞ্চালী রীতি সর্বগুণোপেত না হওয়ায় সেখানে কীভাবে 'রীতিরাত্মা কাব্যস্য' কথাটি প্রযোজ্য হবে? আবার যদি বলা হয় 'কতিপয় গুণ' থাকলেই কাব্যরূপে গণ্য হওয়া যায়, তাহলে – 'অদ্রাবত্র প্রজ্বলত্যগ্নিরুচ্চৈঃ প্রাজ্যঃ প্রোদ্যন্নুসত্যেষ ধূমঃ' এই বাক্যটিকেও কাব্য পদবী দিতে হবে। কারণ এখানে ওজঃ, প্রসাদ, অর্থব্যক্তি প্রভৃতি গুণ রয়েছে। কিন্তু বাক্যটিকে কোনভাবেই কাব্য বলা যেতে পারে না, কেননা এখানে কাব্যগত চমৎকারিত্বই অনুপস্থিত – একথা সহজেই অনুভবসিদ্ধ।

আচার্য মম্মট তিনটি কাব্যগুণ স্বীকার করেছেন – মাধুর্য, ওজঃ ও প্রসাদ। মম্মটের পূর্ববর্তী আচার্যগণ দশটি গুণ, তথা দশটি শব্দগুণ এবং দশটি অর্থগুণ স্বীকার করেছেন। কিন্তু মম্মট এই দশটি গুণকে তিনটি গুণের মধ্যেই অন্তর্ভাব করেছেন এবং তিনটি গুণের স্বরূপ ব্যাখ্যা করেছেন। দ্রুতি, দীপ্তি এবং বিকাশ চিত্তের এই তিন অবস্থাকে অবলম্বন করে মম্মট গুণের তিনটি ভেদ মেনেছেন। দ্রুতি অর্থাৎ প্রথম অবস্থায় চিত্ত কোমল হয়, দীপ্তি অর্থাৎ দ্বিতীয় অবস্থায় চিত্ত কঠোর হয় এবং তৃতীয় অবস্থায় চিত্ত পুষ্পের মতো বিকশিত হয়। অতএব গুণও তিনপ্রকার – 'মাধুর্যৌজঃপ্রসাদাখ্যাস্ত্রয়স্তে ন পুনর্দশ'।[৯] এখন নিম্নে এই তিনটি গুণের স্বরূপ, উদাহরণ ইত্যাদি বিষয়ে আলোচনা করা হবে।

মাধুর্য গুণ

মাধুর্য গুণের লক্ষণ প্রসঙ্গে মম্মটাচার্য বলেছেন – 'আহ্লাদকত্বং মাধুর্যং শৃঙ্গারে দ্রুতিকারণম্'।[১০] এখানে আহ্লাদকত্বের অর্থ হল আনন্দস্বরূপতা। অর্থাৎ, আনন্দস্বরূপতাই হল মাধুর্যগুণ, শৃঙ্গার রসের ক্ষেত্রে তা চিত্তের দ্রবীভবের কারণ। বৃত্তি অংশে মম্মট আরও জানিয়েছেন যে, 'শৃঙ্গার' বলতে এখানে সম্ভোগশৃঙ্গারকেই বোঝানো হয়েছে এবং দ্রবীভাব বা দ্রুতি বলতে 'কোমল হওয়াকে' বোঝানো হয়েছে – 'শৃঙ্গারে অর্থাত্ সম্ভোগে, দ্রুতির্গলিতত্বমিব'। বস্তুতঃ ঈর্ষা, দ্বেষ প্রভৃতির ফলে চিত্ত কঠিন হয়, কিন্তু মাধুর্যের ফলে চিত্ত দ্রবীভূত বা কোমল হয়। এই কারণেই গোবিন্দাচার্য তাঁর *প্রদীপ*-টীকায় বলেছেন – 'দ্রুতিশ্চেতসো গলিতত্বমেব দ্বেষাদিজন্য-কাঠিন্যাভাবঃ। তথা চ যদ্বশেন শ্রোতুর্নির্মনস্কতেব সম্পদ্যতে তদাহ্লাদকত্বস্বরূপং মাধুর্যমিত্যর্থঃ'।[১১] মাধুর্য গুণে সহৃদয়ের চিত্তকে দ্রবীভূত করার শক্তি শৃঙ্গারে (সম্ভোগ), করুণ, বিপ্রলম্ভশৃঙ্গার এবং শান্তরসে উত্তরোত্তর বৃদ্ধি পায় – 'করুণে বিপ্রলম্ভে তচ্ছান্তে চাতিশয়ান্বিতম্'।[১২] ইংরাজীতে যাকে রচনার 'Sweetness' বলে, সংস্কৃত আলংকারিকগণ তাকেই 'মাধুর্য' আখ্যা দিয়েছেন। এখানে উল্লেখনীয় যে, আচার্য ভামহ মাধুর্যগুণের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন – 'শ্রব্যং নাতিসমস্তার্থং কাব্যং মধুরমিষ্যতে'।[১৩] অর্থাৎ, দীর্ঘ ও বহুল সমাসের অভাবহেতু কাব্যের শ্রুতিসুখকরত্বই মাধুর্যগুণ। কিন্তু মম্মট 'শ্রব্যত্ব'কে মাধুর্য গুণের ব্যাবর্তক বা ভেদক ধর্মরূপে স্বীকার করেন নি। তাঁর মতে 'শ্রব্যত্ব' ওজঃ ও প্রসাদ গুণেরও বৈশিষ্ট্য। শ্রব্যত্বকে যদি মাধুর্যগুণের লক্ষণের মধ্যে স্থান দেওয়া হয়, তাহলে ওজঃ ও প্রসাদ থেকে মাধুর্য গুণের পার্থক্য আর থাকবে না, ফলে ঐ লক্ষণ অতিব্যপ্তি দোষে দুষ্ট হবে। তাই বৃত্তিতে তিনি বলেছেন – 'শ্রব্যত্বং পুনরোজঃপ্রসাদয়োরপি'।[১৪]

বর্ণ, সমাস এবং পদসংঘটনা তথা রচনার দ্বারাই গুণগুলি ব্যঞ্জিত হয়। মাধুর্যগুণব্যঞ্জক বর্ণাদির প্রসঙ্গে মম্মট বলেছেন –

> মূর্ধ্নি বর্গান্ত্যগাঃ স্পর্শা অটবর্গা রণৌ লঘু।
> অবৃত্তিরল্পবৃত্তির্বা মাধুর্যে ঘটনা তথা।।[১৫]

'অটবর্গ' অর্থাৎ টবর্গ বর্জিত অবশিষ্ট স্পর্শবর্ণগুলি (ক থেকে ম পর্যন্ত), প্রত্যেক বর্গের অন্তিম বর্ণ যেমন ঙ ঞ ণ ন ম ইত্যাদি , হ্রস্ব র-কার তথা ণ-কার, দীর্ঘসমাস রহিত, অল্পসমাস বা মধ্যমসমাসবদ্ধপদ এবং মাধুর্যবতী পদান্তর যুক্ত রচনাই মাধুর্য গুণের ব্যঞ্জক। এই গুণের উদাহরণ প্রসঙ্গে মম্মট বলেছেন –

> অনঙ্গরঙ্গপ্রতিমং তদঙ্গং ভঙ্গীভিরঙ্গীকৃতমানতাঙ্গ্যাঃ।
> কুর্বন্তি যূনাং সহসা যথৈতাঃ স্বান্তানি শান্তাপরচিন্তনানি।।[১৬]

অর্থাৎ, স্তনভারনত তন্বীর কামদেবের রঙ্গমঞ্চতুল্য সেই অঙ্গ এমনই ভঙ্গিমায় যুক্ত যে, ঐ ভঙ্গিমারাজি হঠাৎই যুবচিত্তকে শান্তভিন্ন অন্য-চিন্তাযুক্ত (শৃঙ্গাররসসিক্ত) করে তুলেছে।

উদ্ধৃত শ্লোকটিতে 'ঙ্গ' ৬ বার এবং 'ন্ত' ৪ বার প্রযুক্ত হয়েছে। 'শান্তাপরচিন্তনানি' পদটিতে 'র'-এর দুপাশে হ্রস্ব বর্ণও আছে। 'অনঙ্গরঙ্গপ্রতিমম্' এবং 'শান্তাপরচিন্তনানি' পদ দুটি মধ্যমসমাসযুক্ত হয়েছে। এছাড়া, 'অনঙ্গ', 'রঙ্গ', 'তরঙ্গ', 'ভঙ্গ' প্রভৃতি পদের সংঘটনাও মধুর হয়েছে। সুতরাং বলা যেতে পারে যে, উদ্ধৃত উদাহরণটি মাধুর্য গুণযুক্ত এবং এখানে উপযুক্ত বর্ণ, সমাস ও রচনার মাধ্যমে বিপ্রলম্ভশৃঙ্গারে ঐ মাধুর্যগুণ ব্যঞ্জিত হয়েছে।

ওজঃ গুণ

মাধুর্যগুণের স্বরূপ আলোচনার পর আচার্য মম্মট ওজঃ গুণের লক্ষণ করেছেন – 'দীপ্ত্যাত্মবিস্তৃতের্হেতুরোজো বীররসস্থিতিঃ'।[১৭] অর্থাৎ, দীপ্তিরূপ আত্মবিস্তৃতির কারণ হল ওজঃ গুণ। সাধারণত এর অবস্থান বীররসে। বৃত্তিতেও মম্মট বলেছেন – 'চিত্তস্য বিস্তাররূপদীপ্তজনকমোজঃ'।[১৮] অর্থাৎ, চিত্তের বিস্তাররূপ দীপ্তত্বের কারণ হল ওজঃ। এখানে বিস্তৃতি পদের দ্বারা 'চিত্ত উদ্দীপ্ত হয়ে ওঠা' বা 'চিত্ত জ্বলে ওঠা' কে বোঝানো হয়েছে। অর্থাৎ, যার কারণে চিত্ত উদ্দীপ্ত হয়ে ওঠে বা চিত্তের জ্বলে ওঠা প্রতীত হয়, তাই ওজঃ গুণ –

> দীপ্তিস্বরূপা যা মনসো বিস্তৃতির্জ্বলিতত্বমিব।

তথা চ যদ্বশাজ্বলিতমিব মনো জায়তে তদোজঃ ইত্যর্থঃ।।[19]

মম্মটের মতে এই ওজঃ গুণ বীর, বীভৎস ও রৌদ্র – এই তিনটি রসে উত্তরোত্তর বৃদ্ধি পায়। অর্থাৎ, বীররসের চেয়ে বীভৎসরসে এবং বীভৎসরসের চেয়ে রৌদ্ররসে ওজঃ গুণের আধিক্য লক্ষ করা যায় – 'বীভৎসরৌদ্ররসয়োস্তস্যাধিক্যং ক্রমেণ চ'।[20] বৃত্তি অংশেও মম্মট বলেছেন – 'বীরাৎ বীভৎসে, ততো রৌদ্রে সাতিশয়মোজঃ'।[21]

ওজঃ গুণব্যঞ্জক বর্ণাদির প্রসঙ্গে মম্মটাচার্য বলেছেন, প্রত্যেক বর্গের প্রথম ও তৃতীয় বর্ণের সাথে দ্বিতীয় ও চতুর্থ বর্ণের সংযোগ, 'রেফ' বা 'র'-এর সঙ্গে যে কোনো বর্ণের সংযোগ (ওপরে বা নীচে অথাবা উভয় স্থানেই), তুল্য বর্ণের যোগ, 'ণ' বাদে টবর্গের প্রয়োগ, শ, ষ প্রয়োগ, দীর্ঘসমাস, বিকট সংঘটনা ইত্যাদির প্রয়োগ থাকলে ওজঃ গুণ ব্যঞ্জিত হয় –

যোগ আদ্যতৃতীয়াভ্যামন্ত্যয়ো রেণতুল্যয়োঃ।
টাদিঃ শেষৌ বৃত্তিদৈর্ঘ্য গুম্ফ উদ্ধত ওজোসি।।[22]

উদাহরণ –

মূর্দ্ধ্নামুদ্‌বৃত্তকৃত্তাবিরলগলগলদ্‌রক্তসংসক্তধারা-
ধৌতেশাঙ্‌ঘ্রিপ্রসাদোপনতজয়জগজ্জাতমিথ্যা-মহিম্নাম্‌।

কৈলাসোল্লাসেচ্ছা-ব্যতিকর-পিশুনোৎসর্পিদর্পোদ্ধুরাণাং
দোষ্ণাং চৈষাং কিমেতৎ ফলমিহ নগরীরক্ষণে যৎপ্রয়াসঃ।।[23]

হনূমন্নাটক থেকে উদ্ধৃত এই পদ্যটির মোটামুটি অর্থ হল – দশ মাথা আর অসংখ্য বাহুতে কী লাভ? যদি লঙ্কা রক্ষায় এতই কষ্ট করতে হয়? রক্তধারায় শিবের চরণ ধুয়ে শিবের অনুগ্রহে মিথ্যাই মহিমা লাভ করেছে এই মাথাগুলি! মিথ্যাই সমর্থ বলে মনে হয় সেই হাতগুলিকে, যেগুলির কৈলাস-উৎপাটনের দারুণ ইচ্ছার সূচক এবং উৎকট গর্বযুক্ত।

উদ্ধৃত শ্লোকটিতে 'মূর্দ্ধ্না', 'উৎসর্পি', 'দর্প' প্রভৃতি শব্দে 'র' উপরে রয়েছে এবং 'আঙ্‌ঘ্রি' পদে 'র' নীচে রয়েছে। 'উদ্‌বৃত্ত' এবং 'কৃত্ত' শব্দে দু'বার 'ত্ত' ব্যবহৃত হয়েছে, 'ঈশ', 'পিশুন' প্রভৃতি শব্দে 'শ' এবং 'দোষ্ণাম্‌' শব্দে 'ষ' প্রযুক্ত হয়েছে। এইভাবে প্রযুক্ত উক্ত বর্ণগুলি ওজঃ গুণের ব্যঞ্জক হয়েছে। এছাড়াও এখানে দীর্ঘসমাস ও বিকট সংঘটনাও থাকার ফলে উদ্ধৃত শ্লোকটি এখানে ওজোগুণসমৃদ্ধ যথোপযুক্ত উদাহরণ হয়েছে।

প্রসাদ গুণ

মাধুর্য ও ওজঃ গুণের স্বরূপ আলোচনার পর আচার্য মম্মট প্রসাদ গুণের লক্ষণ তথা স্বরূপ নিয়ে আলোচনা করেছেন। প্রসাদ গুণের সম্পর্কে মম্মট প্রথমেই বলেছেন –

শুষ্কেন্ধনাগ্নিবৎ স্বচ্ছজলবৎ সহসৈব যঃ।
ব্যাপ্নোত্যন্যৎ প্রসাদোঽসৌ সর্বত্র বিহিতস্থিতিঃ।।[24]

অর্থাৎ, শুকনো কাঠে অগ্নি যেমন দ্রুত ছড়িয়ে পড়ে এবং স্বচ্ছ জলের মতো যে গুণ দ্রুত চিত্তকে ব্যাপ্ত করে তাকেই প্রসাদ গুণ বলে, যার অবস্থান সমস্ত রসে ও রচনায়। বৃত্তি অংশে মম্মট জানিয়েছেন যে, কারিকান্তর্গত 'অন্যৎ' পদের দ্বারা 'চিত্ত'কেই বোঝানো হয়েছে। চিত্তই এখানে ব্যাপ্য এবং ব্যাপক হল রস। 'সর্বত্র' পদের দ্বারা সমস্ত রস, রচনাকে বোঝানো হয়েছে।[25] অর্থাৎ, সহজবোধ্যতা এবং সর্বরসসাধারণতা হল প্রসাদগুণের বৈশিষ্ঠ্য। প্রসাদ গুণের ব্যঞ্জকতা বিষয়ে মম্মট বলেছেন –

শ্রুতিমাত্রেণ শব্দাত্তু যেনার্থপ্রতিপ্রত্যয়ো ভবেত্‌।
সাধারণঃ সমগ্রাণাং স প্রসাদো গুণো মতঃ।।[26]

অর্থাৎ, শ্রবণমাত্রই যেখানে শব্দ থেকে অর্থপ্রতীতি ঘটে এবং যা সর্বরসসাধারণ তাই হল প্রসাদ গুণ। এখানে উল্লেখনীয় যে, মাধুর্য ও ওজঃ গুণের মতো প্রসাদগুণের ব্যঞ্জক কোন বর্ণ, সমাস বা রচনার

কথা মম্মট উল্লেখ করেননি। কিন্তু তাঁর মতে, যে গুণের বলে শোনামাত্রই যেখানে শব্দ থেকে অর্থবোধ হয়, সমস্ত রস ও রচনার অনুকূল যে গুণ তাই হল 'প্রসাদ'। অর্থাৎ, বোঝা গেল যে, যে-সব বর্ণ, সমাস ও রচনা-র দ্বারা শ্রবণমাত্র শব্দের অর্থপ্রতীতি ঘটে, সেই সব বর্ণ, সমাস ও রচনাই প্রসাদগুণের ব্যঞ্জক। উদাহরণ –

> পরিম্লানং পীনস্তন-জঘনসঙ্গাদুভয়তস্
> তনোর্মধ্যস্যান্তঃ পরিমিলনমপ্রাপ্য হরিতম্।
>
> ইদং ব্যস্তন্যাসং শ্লথভুজলতাক্ষেপবলনৈঃ
> কৃশাঙ্গ্যাঃ সন্তাপং বদতি বিসিনীপত্রশয়নম্।।[২৭]

অর্থাৎ, শিথিল বাহুদ্বয়ের ভার ও ঘূর্ণনের ফলে এই পত্রশয্যা ওলট-পালট হয়ে গেছে, শয্যার আদি ও অন্ত্যভাগ পুষ্ঠস্তন ও জঘনের চাপে ম্লান হয়ে পড়েছে, অথচ অম্লান রয়েছে শয্যার মধ্যভাগ। কারণ, তন্বীর মধ্যদেশ ক্ষীণ হওয়ায় কোনো গুরুভার লাভ করেনি। এই রকমের পত্রশয্যাটি তন্বীর কামসন্তাপকেই ব্যক্ত করেছে।

উদ্ধৃত উদাহরণটিতে কোনো অপ্রসিদ্ধ ও ক্লিষ্টত্বাদি দোষযুক্ত শব্দ নেই, কোনো বড় সমাসও নেই, অন্বয়ও সহজ। তাই শোনামাত্রই অর্থবোধ ঘটে। এমনকি এখানকার চিত্রকল্প-সমৃদ্ধ পদসংঘটনাও প্রসাদগুণাভিব্যঞ্জক হয়ে উঠেছে। সুতরাং মম্মটের এই উদাহরণটিও যথোপযুক্ত হয়েছে।

পরিশেষে বলা যায় যে, গুণ ও অলংকারের সামান্য লক্ষণ নির্দেশ করে স্বীকৃত মাধুর্যাদি তিনটি গুণের সম্পর্কে আচার্য মম্মট তাঁর সুচিন্তিত অভিমত ব্যক্ত করেছেন। তাঁর এই আলোচনা একাধারে সুসমৃদ্ধ, সুসংহত, সুবিন্যস্ত এবং সুপরিকল্পিত। প্রাচীন আলংকারিকদের উদ্ভট, বামন প্রমূখের কাব্যগুণ-বিষয়ক অনেক সিদ্ধান্তকেই খণ্ডন করে আচার্য মম্মট অত্যন্ত নিপুণতা ও দৃঢ়তার সাথে ধ্বনিবাদী আলংকারিকদের মতানুযায়ী গুণতত্ত্বকেই প্রতিপাদিত করেছেন এবং এর দ্বারা তিনি নিজেকে 'ধ্বনিপ্রস্থান পরমাচার্য' রূপে প্রতিপন্ন করতেও সমর্থ হয়েছেন। ডঃ প্রকাশচন্দ্র লাহিড়ি মম্মটের গুণ-বিষয়ক আলোচনার মূল্যায়ণ করতে গিয়ে বলেছেন – 'Mammaṭa, in his attempt to establish a clear-cut scheme of poetics, accepted the views and principles of the Dhvanikāra and Ānandavardhana, but he thought it necessary to examine critically and refute the Rīti-Guṇa theory of the early writers before establishing his own'.[২৮]

উল্লেখপঞ্জি

১. *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি,* ১/১/৩

২. *কাব্যপ্রকাশ,* ৮/৬৬ নং কারিকা

৩. *তদেব,* ৮/৬৭

৪. *কাব্যপ্রকাশ,* সম্পা. রামসাগর ত্রিপাঠী, পৃ. ২৬৮

৫. রীতিরাত্মা কাব্যস্য – *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি,* ১/২/৬

৬. কাব্যশোভায়াঃ কর্তারো ধর্মা গুণাঃ – *তদেব,* ৩/১/১

৭. তদতিশয়হেতবস্তুলংকারাঃ – *তদেব,* ৩/১/২

৮. *তদেব,* পৃ. ২৭০

৯. *তদেব,* পৃ. ২৭৪

১০. *তদেব,* পৃ. ২৭৫

১১. *কাব্যপ্রদীপ,* পৃ. ২৭৯

১২. *কাব্যপ্রকাশ*, পৃ. ২৭৫

১৩. *কাব্যালংকার*, ২/৩

১৪. *কাব্যপ্রকাশ*, পৃ. ২৭৫

১৫. *তদেব*, পৃ. ২৮৯

১৬. *তদেব*, পৃ. ২৯০

১৭. *তদেব*, পৃ. ২৭৭

১৮. *তদেব*

১৯. *কাব্যপ্রদীপ*, পৃ. ২৭৯

২০. *কাব্যপ্রকাশ*, পৃ. ২৭৭

২১. *তদেব*

২২. *তদেব*, পৃ. ২৯১

২৩. *তদেব*, পৃ. ৩০

২৪. *তদেব*, পৃ. ২৭৮

২৫. *তদেব*

২৬. *তদেব*, পৃ. ২৯২

২৭. *তদেব*

২৮. *Concept of Rīti and Guṇa in Sanskrit Poetics*, P. 234

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

গোবিন্দ ঠক্কুর। *কাব্যপ্রদীপ*। সম্পা. দুর্গাপ্রসাদ ও বাসুদেব লক্ষ্মণ। বম্বে : নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯৩৩ তৃতীয় সংস্করণ।

বামন। *কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি*। সম্পা. অশোককুমার বন্দ্যোপাধ্যায়। কোলকাতা : সদেশ, ২০১২ প্রথম সংস্করণের পুনর্মুদ্রণ, ১৪১৫ বঙ্গাব্দ (প্রথম সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য্য, অমিয় কুমার। *সাহিত্যের দোষ, গুণ ও অলংকার প্রসঙ্গে আচার্য মম্মট*। কোলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১২ (প্রথম প্রকাশ)।

ভামহ। *কাব্যালঙ্কার*। সম্পা. পি. ভি. নাগানাথ। দিল্লী : মোতিলাল বানারসিদাস পাব্লিকেশনস্, ১৯৯১ দ্বিতীয় সংস্করণের পুনর্মুদ্রণ, ১৯৭০ দ্বিতীয় সংস্করণ।

মম্মট। *কাব্যপ্রকাশ* (বামনাচার্য রামভট্ট ঝলকীকরের 'বালবোধনী' টীকাসহ)। সম্পা. রঘুনাথ দামোদর কারমারকার। পুনা : ভাণ্ডারকার ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট। ১৯৬৫।

_। _। সম্পা. রামসাগর ত্রিপাঠী। দিল্লী: মোতিলাল বানারসিদাস পাবলিকেশনস্, ১৯৯৩ (প্রথম সংস্করণ)।

রুদ্রট। *কাব্যালঙ্কার* (নমিসাধুকৃত টীকাসহ)। সম্পা. দুর্গাপ্রসাদ এবং বাসুদেব লক্ষ্মণ। বম্বে : নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯২৮ (প্রথম সংস্করণ)।

Lahiri, P. C., *Concept of Rīti and Guṇa in Sanskrit Poetics in their Historical Development*, New Delhi : Oriental Books Reprint Corporation, 1974

শ্রীযতীন্দ্রবিমলচৌধুরীকৃত-ভারতবিবেক দৃশ্যকাব্যে প্রতিফলিত বেদান্তভাবনা

শান্তনু দাস

সংক্ষিপ্তসার

সংস্কৃত সাহিত্যের দৃশ্যকাব্যগুলিতে নায়ক-নায়িকার প্রেমমূলক আখ্যান প্রাধান্য পেলেও সেখানে সামাজিক, অর্থনৈতিক ও দার্শনিক ভাবনাগুলিরও প্রতিফলন ঘটেছে। অর্বাচীন সংস্কৃত কাব্যগুলির বিষয় হয়ে উঠেছে সমাজ ও দর্শন। ঊনবিংশ শতকের নাট্যকার যতীন্দ্রবিমল চৌধুরী তাঁর নাটকগুলির মাধ্যমে নিজের সারস্বত সাধনাকে যেমন প্রকটিত করেছেন তেমনি দর্শনভাবনাকেও তাঁর কৃতির মাধ্যমে পরিবেশন করতে সচেষ্ট হয়েছেন। তাঁর নাট্যকৃতিগুলির মধ্যে *ভারতবিবেক* নাটকটির মূল বিষয় হল বিবেকানন্দের জীবনচরিত বর্ণনা। কিন্তু ভালোভাবে পর্যালোচনা করলে দেখা যায় নাটকটির রন্ধ্রে রন্ধ্রে বেদান্তদর্শনের তত্ত্বগুলি সুপ্ত অবস্থায় রয়েছে। তাই *ভারতবিবেক* নাটকে বেদান্তভাবনার প্রতিফলন অনুসন্ধানের উদ্দেশ্যেই আলোচ্য গবেষণাপত্রটির যাত্রা।

সূচক শব্দ

নাটক, দর্শনভাবনা, বিবেকানন্দ, জীবনচরিত, বেদান্ততত্ত্ব, প্রতিফলন।

শ্রী যতীন্দ্রবিমল চৌধুরী ১৯০৯ খ্রিস্টাব্দের ২রা জানুয়ারী বাংলাদেশের কর্ণফুলি নদী তীরস্থ চট্টগ্রামের বুয়ালখালী জেলার অন্তর্গত কুধুরখিল গ্রামে জন্মগ্রহণ করেছিলেন। তাঁর পিতা ছিলেন রসিকচন্দ্র চৌধুরী এবং মাতা ছিলেন নয়নতারা দেবী। তাঁর প্রাথমিক শিক্ষা গ্রামে নিজের পিতার বিদ্যালয়ে সম্পন্ন হয়েছিল। শুরু থেকেই তিনি পিতার প্রেরণায় সংস্কৃত বিষয়ে রুচিশীল ছিলেন। ১৯২৫ খ্রিস্টাব্দে তিনি প্রথম শ্রেণীতে ম্যাট্রিক পাশ করে প্রেসিডেন্সী কলেজে ভর্তি হন। সেখানে সাতকড়ি মুখোপাধ্যায়ের কাছ থেকে বিশেষভাবে শিক্ষা লাভ করেন এবং ১৯২৯ খ্রিস্টাব্দে বি. এ. অনার্স পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হন। ঐ বছর-ই তিনি লণ্ডন বিশ্ববিদ্যালয়ে পি. এইচ. ডি ডিগ্রীর জন্য ভর্তি হন এবং ১৯৩৪ খ্রিস্টাব্দে 'Women in Vedic Ritual' বিষয়ে পি. এইচ. ডি ডিগ্রী লাভ করেন। এই সময়ের মধ্যে ইন্ডিয়া অফিস লাইব্রেরীর এবং লণ্ডন বিশ্ববিদ্যালয়ের বিভিন্ন পদে তিনি কার্যরত ছিলেন। ১৯৩৯ খ্রিস্টাব্দে দর্শন বিষয়ে ডি. ফিল ডিগ্রী প্রাপ্ত রমা চৌধুরীর সঙ্গে যতীন্দ্রমহোদয়ের লণ্ডনে বিবাহ হয়। ভারতে ফিরে এসে তিনি পশ্চিমবঙ্গের সংস্কৃত শিক্ষা সমিতির সচিব, বঙ্গীয় সংস্কৃত শিক্ষা পরিষদের সচিব, সংস্কৃত কলেজে প্রধান আচার্য, প্রেসিডেন্সি কলেজে সংস্কৃত বিভাগের অধ্যাপক ও বিভাগাধ্যক্ষ তথা কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ে সংস্কৃতব্যাখ্যাতা ইত্যাদি বিভিন্ন পদে কার্যরত ছিলেন। যতীন্দ্রবিমল চৌধুরী ১৯৪৩ খ্রিস্টাব্দে প্রাচ্যবাণী নামে এক সংস্থা স্থাপন করেছিলেন যার ইংরেজি নাম ছিল 'Institute of Oriental Learning'। এই সংস্থা থেকে ইংরেজি ভাষায় 'প্রাচ্যবাণী' নামে ত্রৈমাসিক গবেষণা পত্রিকা প্রকাশিত হত, যার সম্পাদক ছিলেন চৌধুরী দম্পতী। প্রাচ্যবাণীর অধ্যাপন বিভাগে বেদ, দর্শন, কাব্য, তথা সাহিত্যশাস্ত্র, স্মৃতিতন্ত্র বিষয়ক পাঠদান করা হত, যেখানে যতীন্দ্রমহোদয় দুটি বিভাগে অধ্যাপনা করতেন।

যতীন্দ্র বিমল চৌধুরীর রচনাগুলিকে মোটামুটি চারটি ভাগে ভাগ করা যেতে পারে- সৃজনাত্মক কাব্য, গবেষণামূলক-প্রবন্ধ, সম্পাদিত গ্রন্থ ও অনুবাদ। তিনি সংস্কৃত ও পালিভাষায় ২৭টিরও বেশী নাটক রচনা করেন। তদতিরিক্ত তিনি *শক্তিসাধন, মাতৃলীলা-তত্ত্ব* (গীত-সংগ্রহ), চম্পূকাব্য *বিবেকানন্দচরিত* ইত্যাদি কাব্য রচনা করেন। তাঁর গবেষণামূলক গ্রন্থগুলি হল – *Contribution of Women to Sanskrit Literature;* (প্রকাশকাল ১৯৩৯), *Muslim Patronage to Sanskrit Learning* (প্রকাশকাল ১৯৪২), *The Contribution of Bengal to Sanskrit Literature* (প্রকাশকাল ১৯৪২), *Position of Women in Vedic Ritual* (প্রকাশকাল ১৯৪৫), *বঙ্গীয়দূতকাব্যস্যেতিহাসঃ* (প্রকাশকাল ১৯৫৩) ইত্যাদি। তিনি অনেকগুলি সংস্কৃত গ্রন্থ সম্পাদনা করেছিলেন। যথা – বামনভট্টের *হংসদূত* (প্রকাশকাল ১৯৪১), হরিভাস্করের *পদামৃততরঙ্গিণী* (প্রকাশকাল ১৯৪১), গদাধর ভট্টের *রসিকজীবনম্* (প্রকাশকাল ১৯৪৪), বেণিদত্তের *পদ্যবেণী* (প্রাকাশকাল ১৯৪৪), রাঘব বাচস্পতি ভট্টাচার্যের *ভূপতিশতক* (প্রকাশকাল ১৯৪৬), লক্ষীপতির *আবদুল্লাচরিত* (প্রকাশকাল ১৯৪৭), ভোলানাথের *পান্থদূত* (প্রকাশকাল ১৯৪৯) প্রভৃতি। যতীন্দ্রমহোদয় শেক্সপীয়রের *'Merchant of Venice'* নাটক অবলম্বনে

ভেনিসবণিজম্ এবং *'Othello'* অবলম্বনে *ওথেলো* নাটক রচনা করেন। মহাকবি কালিদাসের *রঘুবংশম্* মহাকাব্য অবলম্বনে রচিত তাঁর অন্যতম একটি কাব্য হল *স্বপ্নরঘুবংশম্* এছাড়াও বাংলা ভাষায় তিনি কতকগুলি গ্রন্থ রচনা করেন। সেগুলি হল – *পণ্ডিতঈশ্বরচন্দ্রবিদ্যাসাগর, গৌড়ীয়বৈষ্ণবের সংস্কৃতসাহিত্যে দান, প্রবন্ধাবলী* (আটটি ভাগে), *বুদ্ধ-যশোধরা, জননী-যশোধরা* প্রভৃতি।

যতীন্দ্র বিমল চৌধুরী নাটক রচনায় ছিলেন সিদ্ধহস্ত। তাঁর রচনাসমূহের মধ্যে নাটকের সংখ্যাই অধিক। তাঁর নাটকে গৌড়ীয় বৈষ্ণব-ভাবধারা, সাধু-সন্ত, স্বদেশপ্রেমী ব্যক্তিদের জীবনচরিত, শ্রীরামকৃষ্ণ-বিবেকানন্দ-ভাবধারা ইত্যাদি বিষয় স্থান পেয়েছে। তাঁর নাটকগুলিকে বিষয়বস্তুর দিক থেকে চারটি গোত্রে বিভক্ত করা যেতে পারে। এগুলি হল –

১। মাতৃভূমি-বর্ণনাত্মক – *মহিমময়ভারতম্, মিলনতীর্থম্*।

২। লোকনায়ক-গাথাত্মক – *ভারতহৃদয়ারবিন্দম্, ভারতভাসম্, ভারতবিবেকম্, বিশ্ববিবেকম্, ভারতরাজেন্দ্রম্, সুভাষ-সুভাষম্, দেশবন্ধুদেশপ্রিয়ম্, রক্ষক-শ্রীগোরক্ষকম্, বিমলযতীন্দ্রম্, ভারতজনকম্*।

৩। নারী-গৌরবাত্মক – *নিষ্কিঞ্চনযশোধরম্, শক্তিসারদম্, মুক্তিসারদম্, অমরমীরম্, ভারত-লক্ষ্মীনাটকম্*।

৪। বৈষ্ণবভক্ত-চরিতাত্মক – *মহাপ্রভু-হরিদাসম্, দীনদাস-রঘুনাথম্, ভক্তিবিষ্ণুপ্রিয়ম্, প্রীতিবিষ্ণুপ্রিয়ম্, আনন্দরাধম্*।

যতীন্দ্রবিমল চৌধুরী কৃত সাহিত্যকৃতিগুলির মধ্যে প্রস্তুত গবেষণাপত্রের মূল বিষয় হল *ভারতবিবেক* নাটকে প্রতিফলিত বেদান্তভাবনা। উক্ত নাটকটি যুগপুরুষ স্বামী বিবেকানন্দের জীবনের পূর্বভাগ (আমেরিকা গমনের আগে পর্যন্ত) অবলম্বনে রচিত। ১৯৬৩ খ্রিস্টাব্দে বিবেকানন্দের জন্মশতবার্ষিকীতে নাটকটি প্রকাশিত হয়। নাটকটিতে মোট বারোটি দৃশ্য রয়েছে।

দর্শন হল সংস্কৃতির সারবস্তু। কোনো দেশের সংস্কৃতি সেই দেশের দর্শন ভাবনার পরিচায়ক। মানুষের বৌদ্ধিক প্রবৃত্তি থেকেই দর্শনচিন্তার উদ্ভব। জগৎ এবং তদতিরিক্ত সমস্ত কিছুই দর্শনের বিষয়। পৃথিবীর প্রাচীনতম গ্রন্থ বেদেই প্রথম দার্শনিকভাবনা পরিলক্ষিত হয়। সুতরাং ভারতবর্ষই হল দর্শনের উৎসভূমি। বেদের অস্তিত্ব ও প্রামাণ্যকে কেন্দ্র করে ভারতীয় দর্শনে আস্তিক ও নাস্তিক – এই দুই সম্প্রদায়ের উদ্ভব। ভারতীয় দর্শন মূলত অধ্যাত্মবাদী। প্রতিটি ভারতীয়ের মধ্যেই অধ্যাত্মবাদের ভাবনা সুপ্রতিষ্ঠিত। তাই ভারতীয় কবিদের সাহিত্যেও দর্শনচিন্তার প্রতিফলন স্বভাবতঃ লক্ষ করা যায়। কবি হচ্ছেন ক্রান্তদর্শী, তাঁর কাব্যে সেটাই প্রতিফলিত হয় যেটা তিনি চিন্তা করেন। বেদের পরবর্তী যুগে *রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ* প্রভৃতি গ্রন্থগুলিতে ভারতীয় দর্শনের অধ্যাত্মচেতনার প্রতিফলন দেখা যায়। *পুরাণ* পরবর্তী যুগে সংস্কৃত নাটকই অধিক সংখ্যায় রচিত হয়েছে। ভাস, কালিদাস, শূদ্রক প্রমুখ কবিদের নাটকের মাধ্যমে সামাজিক দর্শকগণ দর্শনের কঠিন শাস্ত্রগুলির অধ্যয়ন ছাড়াই পাত্রপাত্রীর অভিনয়ের মাধ্যমে দর্শনতত্ত্ব অবগত হয়েছেন। স্বামী বিবেকানন্দের জীবন গাথা *ভারতবিবেক* নাটকে আস্তিক সম্প্রদায়ের অন্তর্গত বেদান্ত দর্শনের ভাবনা প্রতিফলিত হয়েছে।

> ধন্যোঽহং চিরকল্যাণী গুরোশ্চ স্নেহসম্বলঃ।
> বেদান্তলোক-মাহাত্ম্যা-পরিজ্ঞান-সুমঙ্গলঃ।।[১]

নাটকটির ক্ষুদ্র পরিসরে নাটকীয় পাত্রপাত্রীর পারস্পরিক কথোপকথনের মাধ্যমে ব্রহ্মের স্বরূপ, ব্রহ্ম ও জগৎ, ব্রহ্ম ও জীব, অধিকারী, মায়ার স্বরূপ এবং অদ্বৈত্ববাদের তত্ত্ব প্রকটিত হয়েছে।

'ব্রহ্ম' শব্দটি 'বৃহ্' ধাতু থেকে নিষ্পন্ন হয়েছে। ব্রহ্ম শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল যা বৃহত্তম বা মহত্তম। *ভামতী* টীকায় বলা হয়েছে – 'বৃহত্ত্বাদ্ বৃংহনত্ত্বাদ্ বা আত্মা ব্রহ্মেতি গীয়তে'।[২] অর্থাৎ যা নিরতিশয় বৃহৎ কিংবা যা দেহাদির পরিণামঘটক আত্মাস্বরূপ, তাই ব্রহ্ম। বেদান্ত মতে ব্রহ্ম এক এবং অদ্বিতীয়; এই ব্রহ্মই আত্মা। সাধারণ বিশ্বাস অনুযায়ী যিনি সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয়ের কর্তারূপ ঈশ্বর তিনিই ব্রহ্ম। কিন্তু বেদান্ত মতে ঈশ্বর সগুণ ব্রহ্ম। ব্রহ্মের দ্বিবিধ লক্ষণ হল- স্বরূপ লক্ষণ ও তটস্থ লক্ষণ। যে লক্ষণ

কোনো তত্ত্বের স্বরূপকে প্রকাশ করে, সেই লক্ষণকে বলা হয় স্বরূপ লক্ষণ। অপরদিকে যে লক্ষণ তত্ত্বের আপাত রূপকে প্রকাশ করে তাকে বলা হয়, তটস্থ লক্ষণ। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে কোনো ব্যক্তি যখন রাজা দুষ্যন্তের অভিনয় করেন, তখন ঐ ব্যক্তির প্রকৃত পরিচয় যা, তা হল ব্যক্তিটির স্বরূপ লক্ষণ। কিন্তু অভিনয়ের সময় রাজা দুষ্যন্তের পরিচয় তার তটস্থ লক্ষণ। ঈশ্বর সেইরূপ ব্রহ্মের তটস্থ লক্ষণ। প্রকৃত পক্ষে ব্রহ্ম নির্গুণ, সচ্চিদানন্দময়, নিত্য-বুদ্ধ-শুদ্ধ-মুক্ত-স্বভাব। ঈশ্বর শুদ্ধবুদ্ধিগোচর।[৩] শ্রীরামকৃষ্ণ শর্করাখণ্ডের সঙ্গে ব্রহ্মের স্বরূপের তুলনা করেছেন। তিনি ভগবতের স্বরূপ ব্যাখ্যা করে বলেছেন, শর্করাখণ্ডের মধ্যে মিষ্ট গুণ সর্বদা সমানভাবেই বিদ্যমান। সজল বা জলহীন যে অবস্থাতেই হোক শর্করাখণ্ড খেলে মিষ্ট স্বাদই অনুভূত হয়। অনুরূপভাবেই ভগবানের স্বরূপের অনুভূতি হয় –

> যথা হি শর্করাখণ্ডঃ সজলো নির্জলোঽথবা।
> ভুক্তঃ প্রতীয়তে মিষ্টো জ্ঞাতব্যো ভগবাংস্তথা।।[৪]

‘সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম’ অর্থাৎ সবকিছুই ব্রহ্মময়। সমস্ত বিষয়ের মধ্যে ব্রহ্ম বিরাজমান। বেদান্তের এই ভাবনা আলোচ্য নাটকে পরিলক্ষিত হয়। শ্রীরামকৃষ্ণদেব সবকিছুতেই ব্রহ্মকে দেখতে পান। তিনি বলেন পার্থিব সমস্ত বস্তুতেই ব্রহ্ম বিদ্যমান। চৈতন্যোদয় ছাড়া ব্রহ্মকে জানা সম্ভব নয়।[৫] ব্রহ্মই কালী। কালী আদ্যা শক্তি। অগ্নির দাহিকা শক্তির ন্যায় কালী ব্রহ্মের শক্তি। ব্রহ্ম ও কালীর মধ্যে কোনো ভেদ নেই।[৬] নাটকের অন্তিম দৃশ্যে নর্তকীর গান শুনে অভিভূত স্বামীজি নর্তকীকে ‘ব্রহ্মময়ি’ বলে সম্বোধন করেছেন। স্বামীজি বলেন সমগ্র জগৎ ব্রহ্মাত্মক। স্থাবরজঙ্গমাত্মক সব ব্রহ্ম, নর্তকী ব্রহ্ম, মহারাজ ব্রহ্ম, সবই ব্রহ্মময়।[৭]

অদ্বৈতবেদান্তের মূল কথা হল ব্রহ্ম সত্য জগৎ মিথ্যা, জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন। পারমার্থিক দিক থেকে জীব ব্রহ্মেরই স্বরূপ। জীব ও ব্রহ্মের মধ্যে বাস্তবিক কোনো ভেদ নেই, যে ভেদ আছে তা দেহ-ইন্দ্রিয়াদিগত ঔপাধিক ভেদ। অবিদ্যাই সকল ভেদের মূল কারণ। বীজ থেকে যেমন কাণ্ড-পত্র-পুষ্পাদির জন্ম হয় তদনুরূপ অবিদ্যা থেকেই বুদ্ধি, মন, প্রাণ, ইন্দ্রিয়, দেহ প্রভৃতি সকল উপাধির উদ্ভব। ঘটরূপ উপাধির দ্বারা অখণ্ড আকাশের যেমন ভেদ হয়, সে আলাদা আলাদা নাম পায়, রূপ পায়, ব্রহ্মও সেরূপ দেহাদির সংস্পর্শে এসে ভিন্ন নাম, ভিন্ন রূপ পায়। সুতরাং জীব ও ব্রহ্মের মধ্যে কোনো ভেদ নেই। শ্রীরামকৃষ্ণ বলেন নাম ও নামীর মধ্যে কোনো ভেদ নেই। বৈষ্ণবরা বলেন নামে রুচি, জীবে দয়া ও বৈষ্ণবপূজন কর্তব্য। কিন্তু জীবে দয়া কীভাবে সম্ভব? আর জীবকে দয়া করার আমরাই বা কে? সুতরাং জীবে দয়া নয়, শিব জ্ঞানে জীব সেবা কর্তব্য।[৮] যিনি শিব, তিনিই জীব এবং যিনি প্রজ্ঞানঘন স্বাত্মজ্যোতি তিনিই শিব বা ব্রহ্ম।

> অন্তর্জ্যোতির্বহির্জ্যোতিঃ প্রত্যগ্‌জ্যোতিঃ পরাত্পরঃ।
> জ্যোতির্জ্যোতিঃ স্বয়ংজ্যোতিরাত্মজ্যোতিঃ শিবোঽস্ম্যহম্।।[৯]

বেদান্তশাস্ত্রের বিষয় যিনি বুঝতে, শাস্ত্রের নির্দেশ যত্নসহকারে পালন করতে এবং সদা সৎকর্মে ব্যাপৃত থাকতে সক্ষম, তিনিই বেদান্ত দর্শনের মর্মকথা অনুধাবনের অধিকারী। যিনি বিধিপূর্বক বেদ-বেদান্ত অধ্যয়ন করে তার মূলমর্ম গ্রহণ করেছেন এবং ইহজন্মে বা জন্মান্তরে কাম্য ও নিষিদ্ধ কর্ম ত্যাগ পূর্বক কেবল নিত্য, নৈমিত্তিক ও প্রায়শ্চিত্ত কর্মের অনুষ্ঠানের দ্বারা নিষ্পাপ ও নির্মলচিত্ত হয়েছেন, তিনিই বেদান্ত পাঠের অধিকারী। বেদান্তের অধিকারী সাধন-চতুষ্টয়ের অনুসরণ করে থাকেন। এই সাধন-চতুষ্টয় হল – বিবেক, বৈরাগ্য, সাধন-সম্পত্তি এবং মুমুক্ষুত্ব।[১০] বিবেক বলতে বোঝায় নিত্যানিত্যবস্তুবিবেক। অর্থাৎ কোন বস্তু নিত্য, কোন বস্তু অনিত্য, নিত্য ও অনিত্য বস্তুর ভেদ কী? প্রভৃতি বিষয়ের জ্ঞানই হল বিবেকজ্ঞান। বৈরাগ্য বলতে বোঝায় ঐহিক ও পারলৌকিক ফলভোগের প্রতি বিরাগ। সাধন-সম্পত্তি হল শম, দম, উপরতি, তিতিক্ষা, সমাধান ও শ্রদ্ধা – এই ছয়টি সম্পদ। মুমুক্ষত্ব বলতে বোঝায় মোক্ষলাভের প্রতি তীব্র আকাঙ্ক্ষা বা ইচ্ছা। অনুরূপভাবেই আলোচ্য নাটকে ভগবানলাভের অধিকারী প্রসঙ্গে আবর্তিত সংলাপে বেদান্তের ছাপ স্পষ্টতই পরিলক্ষিত হয়। সুরেন্দ্রনাথ কর্তৃক জিজ্ঞাসিত শ্রীরামকৃষ্ণ বলেন, ভগবান লাভের প্রচেষ্টায় প্রথমে মনকে স্থির করতে হবে। অন্যথায় মহতী হানির সম্ভাবনা রয়েছে। ভগবদ্বিষয়ে সাবধানতা অবলম্বন করতে হবে। যেমন – ছাদের উপরে

থাকা ব্যক্তির পতনের আশঙ্কা কম, কিন্তু সোপানে আরোহণ করার সময় অবশ্যই সাবধানতা অবলম্বন করতে হবে।[১১] সুতরাং যিনি মনকে স্থির করে ভগবদ্বিষয়ে সাবধানতা পূর্বক চিন্তা করবেন তিনি ভগবান লাভের অধিকারী। নাটকের তৃতীয় দৃশ্যে শ্রীরামকৃষ্ণ নরেন্দ্রনাথকে বলেছেন, ঈশ্বর প্রাপ্তির জন্য ঈশ্বরের অকুণ্ঠসেবা অবশ্যই করণীয়। কিন্তু এই পথ কুসুমাবৃত নয়। সেই ভগবানকে পাওয়ার জন্য মায়া ত্যাগ করতে হবে।[১২] অতএব যে ব্যক্তি মায়া ত্যাগ করে ঈশ্বরের অকুণ্ঠসেবায় ব্রতী হবেন তিনিই ভগবান লাভের অধিকারী। পনস (কাঁঠাল) ভক্ষণের সময় যেমন তৈলের প্রয়োজন হয় তেমনি নিরাসক্তিরূপ তৈল হস্তে লেপন করলে আসক্তি দূর হবে। আর আসক্তিহীন, শুদ্ধাত্মা ব্যক্তিই ঈশ্বর লাভ করতে পারবেন।

অদ্বৈতবেদান্ত মতে অবিদ্যা বা অজ্ঞান বা মায়া সমানার্থে ব্যবহৃত হয়েছে। যে শক্তি ব্রহ্মকে আবৃত করে তার উপর জগত্প্রপঞ্চকে আরোপিত করে, সেই শক্তিকে বলে মায়া। মায়ার স্বরূপ হল – 'সদসদ্‌ভ্যাম্ অনির্বচনীয়ং ত্রিগুণাত্মকং জ্ঞানবিরোধি ভাবরূপং যত্ কিঞ্চিত্ ইতি'।[১৩] অর্থাৎ মায়া সৎও নয় আবার অসৎও নয়, মায়া অনির্বচনীয়, ত্রিগুণাত্মক, জ্ঞানবিরোধী এবং ভাবরূপ এমন কিছু। অগ্নির দহনশক্তি যেমন অগ্নি থেকে ভিন্ন কিছু নয়, অনুরূপভাবে ব্রহ্মের মায়াশক্তি ব্রহ্ম থেকে অভিন্ন। অবিদ্যা বা অজ্ঞানবশতঃ সাধারণ মানবের কাছে দৃশ্যমান জগত্প্রপঞ্চ সত্য বলে প্রতিভাত হয়। কিন্তু তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা এইরূপ মায়া বা অজ্ঞানের অবসান ঘটে। তত্ত্বজ্ঞানী পুরুষ তাই জগত্প্রপঞ্চকে মিথ্যা অবভাসরূপে গণ্য করেন এবং সবকিছুর মধ্যে ব্রহ্মের অস্তিত্ব অনুভব করেন। কিন্তু গার্হস্থ্যধর্ম পালনকারী সামাজিক মানব ব্রহ্মকে জানতে অক্ষম। নাটকের দ্বিতীয় দৃশ্যে শ্রীরামকৃষ্ণদেব বলেছেন, মায়াপরিবৃত ব্যক্তি নারিকেলফল সদৃশ। নারিকেলের অন্তঃস্থিত অষ্টি পক্কাবস্থায় এবং অপক্কাবস্থায় পৃথক হয়ে থাকে। পক্কনারিকেলের অষ্টি শব্দ করে কিন্তু অপক্কাবস্থায় করে না। মায়ার দ্বারা মানবের মনে অহংকার উৎপন্ন হয়। আর এই অহংকারই সকল বিপদের কারণ। যেমন – গৃহের উপর জাত অশ্বত্থবৃক্ষকে সমূলে উৎপাটন করলেও পরের দিন আবার তার অঙ্কুরোদ্‌গম দেখা যায়। আবার পেঁয়াজের গন্ধযুক্ত পাত্রকে সাতবার প্রক্ষালন করার পরেও তাতে পূর্বের ন্যায় গন্ধ বর্তমান থাকে। অহংকারও ব্যক্তির মনে অনুরূপভাবে অবস্থান করে।[১৪]

বেদান্তের মূল কথা হল ব্রহ্ম এক এবং অদ্বিতীয়। ব্রহ্মের কোনো দ্বিতীয় ভেদ নেই। ব্রহ্ম ত্রিবিধ ভেদ রহিত। অদ্বৈতব্রহ্মের ভাবনা নাটকের তৃতীয় দৃশ্যে শ্রীরামকৃষ্ণের উক্তিতে প্রকটিত হয়েছে। শ্রীরামকৃষ্ণ বলেছেন – 'এবং সর্বে যূয়ং জানীথ, মম জননী ভবতারিণী কদাপি শিবঃ, পুনঃ কদাচন কৃষ্ণঃ, একাধারে সৈব সর্বম্। সর্বেষ্বেব সা রাজতেঽবিতথমবিকলম্'।[১৫] অর্থাৎ জননী ভবতারিণী কখনো শিব, কখনো বা কৃষ্ণ, আবার কখনো তিনিই সব। সবকিছুর মধ্যেই তিনি অবিকৃতরূপে বিরাজমান। সুতরাং কালী, শিব, কৃষ্ণ সবই এক। এদের মধ্যে কোনো অবান্তর ভেদ নেই, ব্রহ্মেরই সব ভিন্ন ভিন্ন রূপ।

দর্শনতত্ত্ব বোধের জন্য বিবিধ শাস্ত্র উপলব্ধ রয়েছে। কিন্তু সেই শাস্ত্রগুলির বাহ্যিক কঠিন আবরণ ভেদ করে আভ্যন্তরীণ তত্ত্বকথা গ্রহণ সরলমতি পাঠকদের কাছে আয়াসসাধ্য। সাহিত্যের মাধ্যমে যদি সেই তত্ত্ব পরিবেশিত হয় সেক্ষেত্রে তত্ত্ববোধ অনেকটা সহজ হয়। নাট্যকার যতীন্দ্রবিমল চৌধুরী তাঁর *ভারবিবেক* নাটকের মাধ্যমে নাটকীয় পাত্রপাত্রীর কথোপকথনের মধ্য দিয়ে বেদান্ত দর্শনের আয়াসবোধ্য তত্ত্বগুলি আড়ম্বরহীনভাবে পরিবেশন করেছেন। বিবেকানন্দের জীবনচরিত বর্ণনার মাধ্যমে বাস্তবিক জীবনে বেদান্তের প্রভাব শ্রীরামকৃষ্ণের উক্তিতে ফুটিয়ে তুলেছেন। যতীন্দ্রবিমল চৌধুরীর অধিকাংশ নাটকেই এইরূপ দর্শনভাবনার প্রতিফলন দেখা যায়। তাঁর নাটকগুলিতে দর্শন তত্ত্বের অনুসন্ধান গবেষকদের নতুন দিশা দেখাতে পারে। আলোচ্য গবেষণাপত্রের মাধ্যমে বেদান্ত দর্শনের সেই ভাবনাগুলিকে তুলে ধরার চেষ্টা করা হয়েছে। আমরা প্রাত্যহিক জীবনে বেদান্তের তত্ত্বগুলি অসচেতনভাবেই প্রয়োগ করে থাকি। আমাদের জীবনের সাথে বেদান্তের ভাবনাগুলি জড়িয়ে থাকলেও তা দৃষ্টিগোচর হয় না। তাই শুদ্ধ চিত্তে সচেতনভাবে লক্ষ রাখলেই আমরা বেদান্তের ভাবনা অনুভব করতে পারবো।

উল্লেখপঞ্জি

১. *ভারতবিবেকম্,* শ্লোক নং- ৬৭

২. *ব্রহ্মসূত্র,* সম্পা. অনন্তকৃষ্ণ শাস্ত্রী, পৃ. ৫

৩. ...ঈশ্বরঃ শুদ্ধবুদ্ধির্গোচরঃ। - *তদেব,* পৃষ্ঠাঙ্ক-৩২

৪. তদেব, শ্লোক নং- ৩৪

৫. সর্বো বস্তুচয়ঃ স এব ভগবানিত্যন্নু কঃ সংশয়-

শৈতন্যোদয়মন্তরেণ ন পুনঃ স জ্ঞায়তে কেনচিত্।। - *তদেব,* শ্লোক নং- ৯৯

৬. তত্র ব্রহ্মৈব কালী। কালী আদ্যা শক্তিঃ। অগ্নের্দাহিকাশক্তিবদ্ ব্রহ্মণোঽপি কালিকা শক্তিঃ। নাস্তি উভয়োর্ভেদঃ কশ্চন। - *তদেব,* পৃষ্ঠাঙ্ক- ৩৩

৭. ব্রহ্মাত্মকং জগৎ সর্বম্। ব্রহ্মেদং স্থাবরজঙ্গমাত্মকং সর্বম্, ব্রহ্মেয়ং নর্তকী, ব্রহ্মায়ং মহারাজঃ। সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম। - *তদেব,* পৃষ্ঠাঙ্ক- ৭৬

৮. তদেব, পৃষ্ঠাঙ্ক- ২৬

৯. পাল, বিপদভঞ্জন (সম্পা.), *বেদান্তসার,* পৃষ্ঠাঙ্ক- ৩১৩ দ্রষ্টব্য

১০. বেদান্তসার, সূত্র সংখ্যা- ৯

১১. ভগবল্লাভপ্রযত্নস্য প্রথমাবস্থায়াং মনোঽবশ্যমেব স্থিরীকরণীয়ম্। অন্যথা মহতী হানিঃ স্যাত্। –*ভারতবিবেকম্,* পৃষ্ঠাঙ্ক-১৩

১২. ...ঈশ্বরপ্রাপণায় ঈশ্বরস্যাকুণ্ঠসেবাঽবশ্যমেব করণীয়া। পন্থাঃ স ন কুসুমাবৃতা। তস্য ভগবতঃ প্রাপণায় মায়াপাশোঽবশ্যমেব ছেদনীয়ঃ। – *তদেব,* পৃষ্ঠাঙ্ক-২১

১৩. বেদান্তসার, সূত্র সংখ্যা- ২২

১৪. ভারতবিবেকম্, পৃষ্ঠাঙ্ক- ২৪

১৫. তদেব, পৃষ্ঠাঙ্ক- ২০

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উপাধ্যায়, রামজী। *আধুনিক সংস্কৃত নাটক* (ভাগ - ১ ও ২)। বারাণসী: চৌখাম্বা বিদ্যাভবন। ২০১৪ (পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ)।

চৌধুরী, যতীন্দ্রবিমল। *ভারতবিবেকম্*। কোলকাতা: প্রাচ্যবাণি সংস্কৃত টেক্স, ভলি ৪০। ১৯৬৩।

ত্রিপাঠী, মনোরমা। *আধুনিক সংস্কৃত মে যতীন্দ্রবিমলচৌধুরী কা যোগদান*। লক্ষ্ণৌ: ভারতীয় সংস্কৃতি সংস্থান। ১৯৮৭।

মণ্ডল, প্রদ্যোত কুমার। *ভারতীয় দর্শন*। কোলকাতা: প্রগ্রেসিভ পাবলিশার্স। ২০১৮ (তৃতীয় সংস্করণের পুনর্মুদ্রণ)।

সদানন্দযোগীন্দ্রসরস্বতী। *বেদান্তসারঃ*। সম্পা. বিপদভঞ্জন পাল। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার। ১৪২০ বঙ্গাব্দ (অষ্টম সংস্করণ)।

সেন, শুভ্রজিৎ। *ভারতবর্ষে আধুনিকসংস্কৃতসাহিত্যম্: বিহঙ্গমদৃষ্ট্যা পরিশীলনম্*। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার। ২০১৯।

Chattopadhyay, Rita. *20th Century Sanskrit Literature: A glimpse into Tradition and Innovation.* Kolkata: Sanskrit Sahitya Parisad & Sanskrit Pustak Bhandar, Reprint 2009.

ন্যায়দর্শনে ছলপদার্থের স্বরূপবিমর্শ

সুরজিৎ অধিকারী

সংক্ষিপ্তসার

মহর্ষি গৌতম তাঁর 'ন্যায়সূত্র' গ্রন্থের প্রথমসূত্রে ষোড়শ পদার্থের মধ্যে চতুর্দশ পদার্থরূপে 'ছল' পদার্থের উদ্দেশ করার পর দ্বিতীয় আহ্নিকের ১০নং সূত্রে 'ছল' পদার্থের লক্ষণ করে বলেছেন - 'বচনবিঘাতোঽর্থবিকল্পোপপত্ত্যা ছলম্'[১] । অর্থাৎ বাদীর অভিপ্রেত অর্থের বিরুদ্ধার্থ বা অর্থান্তরকল্পনারূপ উপপত্তির দ্বারা, বাদীর বচনের যে বিঘাত বা প্রতিষেধ, তাকে ছল বলে। এই ছলপদার্থ ত্রিবিধ – বাক্-ছল, সামান্যছল এবং উপচারছল।

বাক্-ছলের লক্ষণ প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম বলেছেন - 'অবিশেষাভিহিতেঽর্থে বক্তুরভিপ্রায়াদর্থান্তরকল্পনা বাক্-ছলম্'[২]। অর্থাৎ দ্বিবিধার্থ বোধক সামান্য শব্দ প্রয়োগ করলে তার অর্থ বিষয়ে বক্তার অভিপ্রেত অর্থ হতে অন্য অবিবক্ষিত অর্থ কল্পনা দ্বারা প্রতিবাদীর যে দোষপ্রদর্শন, তাকে বাক্-ছল বলে। যেমন - 'নবকম্বলোঽয়ং মাণবকঃ'।

সামান্যছলের লক্ষণ প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম বলেছেন - 'সম্ভবতোঽর্থস্যাতিসামান্য-যোগাদসম্ভূতার্থকল্পনা সামান্যচ্ছলম্'[৩]। অর্থাৎ সম্ভাব্যমান অর্থের অভিপ্রায়ে উক্ত কোনো অর্থের অতিসামান্য ধর্মের যোগ বা সম্বন্ধবশতঃ বক্তার অভিপ্রেত অর্থকে অতিক্রম করে অসম্ভব অর্থের কল্পনা দ্বারা যে প্রতিষেধ তাকে সামান্যছল বলে। যেমন - 'সম্ভবতি ব্রাহ্মণে বিদ্যাচরণসম্পত্'।

উপচারছলের লক্ষণ প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম বলেছেন - 'ধর্মবিকল্পনির্দেশেঽর্থ-সদ্ভাবপ্রতিষেধ উপচারচ্ছলম্'[৪]। অর্থাৎ বাদী কোন লাক্ষণিক বা গৌণ অর্থে শব্দ প্রয়োগ করলে প্রতিবাদী যদি তার মুখ্যার্থের কল্পনা দ্বারা বাদীর বাক্যের দোষ প্রদর্শন করেন, তাহলে তাকে উপচারছল বলে। যেমন - 'মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি'।

ছলপদার্থ অসদুত্তরবিশেষ। এই ছলপদার্থ তত্ত্বনিশ্চয় সংরক্ষণের উদ্দেশ্যে অত্যন্ত প্রয়োজন। তাই এই ছলপদার্থের যথাযথ জ্ঞান একান্ত আবশ্যক এবং সাক্ষাৎভাবে না হলেও তা পরম্পরায় মোক্ষলাভের সহায়ক হয়।

সূচকশব্দ

অর্থবিকল্প, উপচারছল, ছল, প্রতিবাদী, বাক্-ছল, বাদী, সামান্যছল।

মহর্ষি গৌতম তাঁর 'ন্যায়সূত্রে'র প্রথমসূত্রে ষোড়শ পদার্থের মধ্যে চতুর্দশ পদার্থরূপে 'ছল' নামক পদার্থের উদ্দেশ করেন। 'ছল' পদের অর্থ ছলনা, কপটতা, চাতুরী ইত্যাদি। সাধারণভাবে কোনো বিচারকার্যে লিপ্ত হবার পর যখন কোনো ব্যক্তি সদুত্তর প্রদানে অসমর্থ হন, তখন পরাজয়ের হাত থেকে নিজেকে রক্ষা করার জন্য তিনি নানাপ্রকার অসদুত্তর অবলম্বন করে নিজমত সুপ্রতিষ্ঠা করার চেষ্টা করেন। এইরকম নানাপ্রকার অসদুত্তরের মধ্যে অন্যতম হল 'ছল'। অর্থাৎ ছলপদার্থ অসদুত্তর বিশেষ।

মহর্ষি গৌতমমুনি তাঁর প্রথমসূত্রে মোক্ষলাভার্থক ষোড়শ পদার্থের নাম প্রমাণ, প্রমেয় ইত্যাদি ক্রমে উল্লেখ করেছেন। এখানে প্রশ্ন আসে 'হেত্বাভাস' নামক ত্রয়োদশ পদার্থের পরেই কেন 'ছল' পদার্থের উল্লেখ করেছেন মহর্ষি গৌতম ? এবিষয়ে বিশ্বনাথ তাঁর 'ন্যায়সূত্রবৃত্তি' গ্রন্থে বলেছেন যে, ছল পদার্থ যেহেতু হেত্বাভাসকে উপজীব্য করে প্রযুক্ত হয়, সেজন্যই হেত্বাভাস পদার্থের পর ছল পদার্থের উল্লেখ করেছেন মহর্ষি গৌতম। হেত্বাভাস ন্যায়মতে পঞ্চবিধ। যথা – সব্যভিচার, বিরুদ্ধ, প্রকরণসম, সাধ্যসম এবং কালাতীত।

'ছল' পদার্থ কীরূপে হেত্বাভাসকে উপজীব্য করে প্রযুক্ত হয়, তা জানতে ছল পদার্থের স্বরূপ জানা আবশ্যক। 'ন্যায়সূত্রে'র প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকের ১০নং সূত্রে ছল পদার্থের লক্ষণে মহর্ষি বলেছেন - 'বচনবিঘাতোঽর্থবিকল্পোপপত্ত্যা ছলম্'[৫]। সূত্রস্থ 'অর্থবিকল্পোপপত্ত্যা' পদটি প্রথমে 'অর্থস্য বিকল্পঃ অর্থবিকল্পঃ' এইভাবে ষষ্ঠীতৎপুরুষসমাস করে, তারপর 'অর্থবিকল্প এব উপপত্তিঃ অর্থবিকল্পোপপত্তিঃ' এইভাবে কর্মধারয় সমাস করে, তৃতীয়ার একবচন করে নিষ্পন্ন হয়েছে।

বাচস্পতিমিশ্র তাঁর 'তাৎপর্যটীকা'তে বলেন – বাদীর বিবক্ষিত অর্থের বিরুদ্ধ অর্থই হল 'অর্থ' শব্দের বিবক্ষিতার্থ এবং 'বিকল্প' শব্দ দ্বারা কল্পনা অর্থ বোঝানো হয়েছে। অর্থাৎ 'অর্থবিকল্প' বলতে বাদীর বা বক্তার অভিপ্রেত অর্থের বিরুদ্ধার্থ বা অর্থান্তর কল্পনা। এরূপ অর্থবিকল্পরূপ উপপত্তির দ্বারা বাদীর বচনের যে বিঘাত বা প্রতিষেধ তাই হল 'ছল'। বাচস্পতিমিশ্রের ভাষায় - 'যথা বক্তুরভিমতোঽর্থঃ ততো বিরুদ্ধঃ অর্থঃ তস্য বিকল্পঃ কল্পনা, সৈবোপপত্তিঃ তয়া'[৬]। আচার্য বিশ্বনাথ 'অর্থবিকল্প' শব্দের ব্যাখ্যায় 'অর্থ' শব্দের দ্বারা বাদীর অভিপ্রেত অর্থকে বুঝিয়েছেন এবং 'বিকল্প' শব্দদ্বারা বিরুদ্ধ কল্পনাকে বুঝিয়েছেন। তাই বিশ্বনাথ তাঁর বৃত্তিতে বলেছেন - 'বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ার্থকল্পনেন দূষণাভিধানমিতি ফলিতম্'। এই বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ত্ব বিশেষ্যনিষ্ঠ, বিশেষণনিষ্ঠ ও সংসর্গনিষ্ঠ ভেদে ত্রিবিধ। বিশেষ্যনিষ্ঠ বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ত্বের উদাহরণ হল - প্রথমে বাদী বললেন - 'নেপালাদাগতোঽয়ং নব-কম্বলবত্ত্বাত্'। অর্থাৎ শীতপ্রধান নেপাল দেশ থেকে এই পুরুষটি এসেছেন, যেহেতু পুরুষটি নূতন কম্বলবিশিষ্ট। কিন্তু প্রতিবাদী বাদীর হেতুরূপে প্রযুক্ত 'নবকম্বল' পদ দ্বারা নয়সংখ্যককম্বল অর্থ গ্রহণ করে বাদীর বাক্যে দোষ প্রদর্শন করেন। অর্থাৎ নবসংখ্যকরূপ অর্থ গ্রহণ করে হেতুর অসিদ্ধির যে অভিধান করেছেন, তা হল ছল। এখানে বক্তৃতাৎপর্যের অবিষয়ীভূত নবসংখ্যক কম্বলরূপ অর্থ হল বিশেষ্যনিষ্ঠ।

বিশেষণনিষ্ঠ বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ত্বের উদাহরণ হল - 'সর্বং প্রমেয়ং ধর্মত্বাত্'। এখানে বাদীর বাক্যের অর্থ সমস্তই প্রমেয় যেহেতু তা ধর্মবিশিষ্ট বাদী 'ধর্ম' পদের দ্বারা পদার্থমাত্রেরই ভাবকে উল্লেখ করেছেন। কিন্তু প্রতিবাদী 'ধর্ম' পদদ্বারা পুণ্যরূপ অদৃষ্টকে গ্রহণ করে বাদীর বাক্যের দোষ প্রদর্শন করেন। অর্থাৎ এখানে পুণ্যত্বার্থবোধক ধর্মত্ব হেতুটি 'সর্বম্' পক্ষের সমস্ত বৃত্তি না হয়ে একদেশবৃত্তি হওয়ায় তা ভাগাসিদ্ধদোষে দুষ্ট। এখানে বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ত্ব পুণ্যত্বধর্ম বিশেষণনিষ্ঠ।

সংসর্গনিষ্ঠ বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ত্বের উদাহরণ হল - 'পর্বতো বহ্নিমান্ ধূমাত্'। বাদী এভাবে পর্বতাদি পক্ষে সাধ্য বহ্নির অনুমান করেন হেতু ধূমের দ্বারা। এখানে সাধ্য বহ্নি পক্ষে সাধ্যতাবচ্ছেদক সংযোগ সম্বন্ধে এবং হেতু ধূম পক্ষে হেতুতাবচ্ছেদক সংযোগ সম্বন্ধে বর্তমান থাকে। ব্যাপ্তির ক্ষেত্রে সাধ্যাধিকরণ ও তদ্ভিন্ন অধিকরণে হেতুর একই সম্বন্ধে বৃত্তিত্ব ও অবৃত্তিত্ব হতে হবে। এখানে সাধ্যাধিকরণ হল বহ্নিবিশিষ্ট পর্বত এবং তদ্ভিন্ন অধিকরণ হল জলহ্রদ প্রভৃতি। অতএব ভিন্ন অধিকরণেও সংযোগ সম্বন্ধে হেতুপদার্থ অর্থাৎ ধূমের অবৃত্তিত্বই থাকে। কিন্তু প্রতিবাদী হেতুতে দোষ প্রদর্শন করতে বলেন - বহ্ন্যভাববিশিষ্ট যে ধূমাবয়ব, সেখানে হেতু অর্থাৎ ধূম তো সংযোগ সম্বন্ধে থাকে না, থাকে সমবায় সম্বন্ধে। অর্থাৎ এখানে হেতুটির সাধ্যাধিকরণ হতে ভিন্ন অধিকরণে বৃত্তিত্ব না থাকায় হেতুটি দুষ্ট। এখানে বাদীর তাৎপর্যবিষয়ত্ব হল হেতুতাবচ্ছেদক সংযোগ সম্বন্ধ কিন্তু প্রতিবাদী তাৎপর্যের অবিষয়ীভূত সমবায় সম্বন্ধ কল্পনা দ্বারা বাদীর বাক্যের দোষপ্রদর্শন করেন। এখানে বক্তৃতাৎপর্যাবিষয়ত্ব হল সংসর্গনিষ্ঠ।

এসব আলোচনা বোঝা যায় যে, যেকোনো প্রকার হেত্বাভাসকে অবলম্বন করেই ছলের প্রয়োগ করা হয়।

মহর্ষি গৌতম ছলপদার্থের উদ্দেশ প্রথমসূত্রে করার পর 'বচনবিঘাত...' ইত্যাদি সূত্রে সামান্যলক্ষণ প্রদান করেন। তারপর ছলপদার্থের বিশেষলক্ষণ এবং বিভাগ প্রদর্শন করে বলেন - 'তত্ ত্রিবিধং বাক্-ছলং সামান্যচ্ছলমুপচারচ্ছলং চেতি'[৭]। এই সূত্রের দ্বারা ছলপদার্থ যে তিনপ্রকার তা বুঝিয়েছেন সূত্রকার। অন্য সমস্তপ্রকার ছলপদার্থও এই তিনের অন্তর্ভুক্ত। এই তিনটি প্রকার হল – বাক্-ছল, সামান্যছল, উপচারছল।

বাক্-ছল – বাক্-ছলের লক্ষণ প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম বলেন - 'অবিশেষাভিহিতেঽর্থে বক্তুরভিপ্রায়াদর্থান্তরকল্পনা বাক্-ছলম্'[৮]। সূত্রস্থ 'অবিশেষাভিহিতে' পদের অর্থ অনেক অর্থের বোধক কোন সামান্য শব্দ। 'অর্থান্তর' বলতে বক্তার অভিপ্রেত অর্থের ভিন্ন অর্থ। অর্থাৎ সূত্রার্থ হল – একাধিক অর্থবোধক কোনো সামান্যশব্দ প্রযুক্ত হলে অর্থবিষয়ে বক্তার বিবক্ষিত অর্থের ভিন্নার্থ কল্পনা দ্বারা প্রতিবাদীর যে বিঘাত, তাকেই বাক্-ছল বলে। সূত্রে 'অর্থে' পদটি প্রযুক্ত থাকায় বোঝা যায় শুধুমাত্র সামান্যশব্দে অর্থান্তরকল্পনা বাক্-ছল না, সামান্যশব্দ প্রযুক্ত হলে তার প্রকৃতার্থে যে অর্থান্তরকল্পনা তা বাক্-ছল। বাক্যরূপ ও পদরূপ ভেদে সামান্যশব্দ দ্বিবিধ। 'নবকম্বলঃ' হল বাক্যরূপ এবং 'অশ্বোঽশ্ব'

হল পদরূপ। এখানে পদরূপ সামান্যশব্দের প্রথমে উক্ত অশ্বপদটি হল নামপদ এবং তা অশ্বত্বের বাচক এবং পরের অশ্বপদটির অর্থ হল 'বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়েছে' এবং তা আখ্যাতপদ। এবিষয়ে উদ্দ্যোতকর মন্তব্য করেন - 'অবিশেষাভিহিতং সামান্যশ্রুতিবাক্যং পদং বা অবিশেষাভিহিতমিত্যুচ্যতে। বাক্যং সামান্যশ্রুতির্যথা নবকম্বলোঽয়মিতি। পদং সামান্যশ্রুতির্যথা অশ্বোঽশ্ব ইতি'[৯]। বহুব্রীহিসমাসনিষ্পন্ন 'নবকম্বল' শব্দটি 'নূতন কম্বলবিশিষ্ট' এবং 'নয়সংখ্যক কম্বলবিশিষ্ট' এই দ্বিবিধ অর্থকেই বোঝায়। শব্দটি একই সমাসনিষ্পন্ন হলেও এদের বিগ্রহবাক্যে ভেদ দেখা যায়। ভাষ্যকার বলেন - 'বিগ্রহে তু বিশেষো ন সমাসে'। এখানে সমানতা দেখা যায় শুধুমাত্র শব্দে, অর্থে সমানতা অবিদ্যমান। তাই উক্ত শব্দ দুটির অর্থ ভিন্ন হওয়ায় তা সামান্যশব্দ। কোনো শব্দের যখন শক্তিসম্বন্ধেই বিবিধ অর্থ বিদ্যমান থাকে, তখন ঐ শব্দকে নানার্থবাচক শব্দ বলা হয়। যখন এই নানার্থবাচক শব্দটি তার সমস্ত শক্যার্থকেই বোঝায়, তখন তাকে বলে সামান্যশব্দ। এরূপ সামান্যশব্দ বাদীকর্তৃক উক্ত হলে, তার বিবক্ষিত অর্থের বিরুদ্ধার্থ কল্পনা করে প্রতিবাদী বাদীর বাক্যে যে দোষ প্রদর্শন করেন, তাই বাক্-ছল। বাৎস্যায়ন বলেন - 'তদিদং সামান্যশব্দে বাচি ছলং বাক্-ছলমিতি'[১০]। অর্থাৎ সামান্যশব্দরূপ বাকনিমিত্ত যে ছল, তা হল বাক্-ছল। বাক্-ছলের একটি উদাহরণ হল - 'নবকম্বলোঽয়ং মাণবকঃ'। এই বাক্যে বাদীর বিবক্ষিত বা অভিপ্রেত অর্থ - 'নূতনকম্বলবিশিষ্ট এই ব্যক্তি', প্রতিবাদী বাদীর অভিপ্রেত অর্থের বিরুদ্ধার্থ কল্পনা করে বলেন - 'একঃ অস্য কম্বলঃ কুতো নব কম্বলাঃ'। অর্থাৎ এই ব্যক্তির একটিমাত্র কম্বল আছে, নটি কম্বল কোথায় ? প্রতিবাদীকর্তৃক বাদীর বাক্যে এইরূপ দোষপ্রদর্শনই হল বাক্-ছল।

এখানে প্রশ্ন হতে পারে যে, বাদীপ্রযুক্ত 'নবকম্বল' এই সামান্যশব্দটি 'নূতনকম্বল' ও 'নয়সংখ্যক কম্বল' – এই দ্বিবিধ অর্থকে বোঝায়। তাহলে প্রতিবাদী কী করে কল্পনা করলেন বাদী 'নয়সংখ্যক' অর্থেই 'নব' শব্দের প্রয়োগ করেছেন। কারণ এখানে কোনো বিশেষ হেতু নেই যা নবসংখ্যক অর্থের বোধক। অতএব প্রতিবাদীর অভিযোগ মিথ্যা। কেউ বলতে পারেন বাদী নানার্থবোধক সামান্যশব্দের প্রয়োগ না করে 'নূতনকম্বলোঽয়ং মাণবকঃ' এরূপ প্রয়োগ করতে পারতেন। এই সকল সমস্যার সমাধানে বাৎস্যায়ন বলেন - 'প্রসিদ্ধশ্চ লোকে শব্দার্থসম্বন্ধোঽভিধানাভিধেয়নিয়মনিয়োগঃ'[১১]। অর্থাৎ অভিধান ও অভিধেয়ের যে নিয়মনিয়োগ তা লোকসমাজে প্রসিদ্ধ। এই শব্দ হতে এই অর্থ বুঝতে হবে – এইরকম যে সংকেতবিশেষ, তাই শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ এবং এইরূপ শব্দার্থসম্বন্ধ লোকসমাজে প্রসিদ্ধ। লোকপ্রসিদ্ধ এইরকম শব্দার্থসম্বন্ধ স্বীকার করলে অর্থবোধের নিমিত্ত কোনো সামান্য শব্দ প্রয়োগ হলেও অর্থবিশেষে সামর্থ্য বা যোগ্যতাবশতঃ শব্দের প্রয়োগ হবে। ভাষ্যকার উদাহরণ দিয়ে বলেন - 'অজাং গ্রামং নয়', 'সর্পিরাহর', 'ব্রাহ্মণং ভোজয়'। এখানে 'অজা', 'সর্পিষ্' ও 'ব্রাহ্মণ' এই শব্দগুলি সকল ছাগী, সকল ঘৃত এবং সকল ব্রাহ্মণের বোধক। কিন্তু সামর্থ্যবশতঃ তা ছাগীবিশেষ, ঘৃতবিশেষ ও ব্রাহ্মণবিশেষেরই বোধক। যদি সমস্ত বা সকল অর্থ সামান্যশব্দগুলির দ্বারা উপদেশ করা হতো, তবে তা কখনোই কার্যগুলি সম্পন্ন করতে পারতো না। তাই অজা প্রভৃতি সামান্য শব্দের দ্বারা বিশেষ অর্থই বোঝা যায়। এইভাবে 'নবকম্বল' এই সামান্যশব্দের দ্বারা যে অর্থ সম্ভব বা যোগ্য বলে বিবেচিত হবে সেই অর্থই বুঝতে হবে। উক্তস্থলে ব্যক্তিটি নয়টি কম্বল পরিধান করে না থাকায় 'নব' শব্দের দ্বারা 'নূতন' অর্থই সম্ভব, তাই এই অর্থই গ্রাহ্য। প্রতিবাদী নয়সংখ্যক অর্থ কল্পনা করে বাদীর বাক্যে যে প্রতিষেধ করেন তা অসম্ভব। অতএব প্রতিবাদীকর্তৃক প্রদত্ত বাক্-ছল অসদুত্তর বিশেষ।

সামান্যছল – সামান্যছলের লক্ষণে মহর্ষি গৌতম বলেছেন - 'সম্ভবতোঽর্থস্যাতিসামান্য-যোগাদসম্ভূতার্থকল্পনা সামান্যচ্ছলম্'[১২]। সূত্রস্থ 'সম্ভবতোঽর্থ' পদের অর্থ বক্তার অভিপ্রেত অর্থ। সূত্রস্থ 'অসম্ভূতার্থ' পদের অর্থ অসম্ভব। অতিসামান্যধর্ম তাকেই বলে যে সামান্যধর্ম বক্তার বিবক্ষিত অর্থে যেমন বর্তমান থাকে, তেমনি তাকে অতিক্রম করে অলক্ষীভূত পদার্থেও ব্যাপ্য হয়। সূত্রার্থ হল – বক্তার বিবক্ষিত অর্থে অতিসামান্যধর্মের সম্বন্ধবশতঃ প্রতিবাদীর অসম্ভব অর্থের কল্পনার দ্বারা বাদীবাক্যের যে দোষপ্রদর্শন তা সামান্যছল। ভাষ্যকার বলেছেন - 'সামান্যনিমিত্তং ছলং সামান্যচ্ছলমিতি'[১৩]। অর্থাৎ সামান্যছল হল সামান্যনিমিত্তক।

সামান্যছলের উদাহরণ – কেউ কোনো ব্রাহ্মণকে দেখে - 'অহো খল্বসৌ ব্রাহ্মণো বিদ্যাচরণসম্পন্নঃ' অর্থাৎ এই ব্রাহ্মণ বিদ্যার আচরণসম্পন্ন। এই শুনে অপর এক ব্যক্তি ব্রাহ্মণত্বের প্রশংসা করে বললেন - 'সম্ভবতি ব্রাহ্মণে বিদ্যাচরণসম্পদিতি'। অর্থাৎ ব্রাহ্মণে বিদ্যাচরণসম্পৎ সম্ভবপর হয়। এরূপ বক্তব্য

শুনে প্রতিবাদী বাদীর অভিপ্রেত অর্থকে পরিহার করে বাদীর বাক্যের বিঘাতের উদ্দেশ্যে বলেন - 'যদি ব্রাহ্মণে বিদ্যাচরণসম্পত্ সম্ভবতি, তর্হি ব্রাত্যেঽপি সম্ভবেত্, যতঃ ব্রাত্যোঽপি ব্রাহ্মণঃ, সোঽপ্যস্তু বিদ্যাচরণসম্পন্ন ইতি'। অর্থাৎ ব্রাহ্মণমাত্রেই যদি বিদ্যাচরণসম্পৎ সম্ভব হয়, তবে ব্রাত্যব্রাহ্মণেও বিদ্যাচরণসম্পৎ সম্ভব হোক, যেহেতু ব্রাত্যও জাতিতে ব্রাহ্মণ। এখানে ব্রাত্যব্রাহ্মণ বলতে যে ব্রাহ্মণ উপনয়নের কাল অতিবাহিত হলেও অনুপনীত তাঁরা। বাদীপ্রযুক্ত 'ব্রাহ্মণ' পদের অভিপ্রেত অর্থ উপনয়ন সংস্কার সম্পন্ন ব্রাহ্মণবিশেষ। কিন্তু এই ব্রাহ্মণত্ব জাতিটি যেমন বিদ্বান ব্রাহ্মণবিশেষে থাকে তেমনি অবিদ্বান্ ব্রাহ্মণবিশেষেও থাকে । অর্থাৎ তা অতিসামান্যধর্ম। এই অতিসামান্যধর্মের যোগবশতঃ বিদ্যাচরণসম্পদের সাধক হেতুরূপে ব্রাহ্মণত্ব জাতিতে অসম্ভব অর্থের কল্পনা দ্বারা বাদী বাক্যের যে দোষ প্রদর্শন তা সামান্যছল।

প্রতিবাদী দ্বারা প্রদর্শিত এই সামান্যছলও অসদুত্তরবিশেষ। কারণ বাদী এখানে ব্রাহ্মণত্ব জাতির প্রশংসার্থে ঐরূপ বাক্য প্রয়োগ করেন। তার বাক্যটি ব্রাহ্মণত্ববিষয়ের অনুবাদমাত্র। তিনি ব্রাহ্মণত্বকে বিদ্যাচরণসম্পদের হেতুরূপে উপস্থাপন করেননি এবং তা সম্ভবও নয়। কিন্তু প্রতিবাদী ব্রাহ্মণত্ব জাতিকে বিদ্যাচরণসম্পত্তিরূপ সাধ্যের হেতুরূপে আরোপ করে বাদীর বচনের বিঘাত করেন। তাই বাদীর বাক্যের কোনো দোষ নেই। অর্থাৎ প্রতিবাদীকর্তৃক প্রদত্ত সামান্যছল অসদুত্তর।

উপচারছল – মহর্ষি গৌতম তৃতীয় প্রকার ছলের লক্ষণে বলেছেন – 'ধর্মবিকল্প-নির্দেশেঽর্থসদ্ভাবপ্রতিষেধ উপচারচ্ছলম্'[১৪]। সূত্রস্থ 'ধর্মবিকল্প' শব্দের অর্থ যথার্থ অর্থ ভিন্ন কোন গৌণ বা লাক্ষণিক অর্থ। অর্থাৎ সেইরূপ অর্থের নির্দেশকে 'ধর্মবিকল্পনির্দেশ' শব্দের দ্বারা বোঝানো হয়েছে। 'অর্থসদ্ভাবপ্রতিষেধ' বলতে মুখ্য ও গৌণ ভেদে অর্থের যে দ্বিবিধ ভেদ আছে তার মধ্যে মুখ্যার্থই প্রশস্ত। আর এই প্রশস্ততার মাধ্যমে মুখ্যার্থের গ্রহণের দ্বারা যে প্রতিষেধ তাকে বোঝানো হয়েছে। সম্পূর্ণ সূত্রার্থ হল – কোনো শব্দের গৌণ বা লাক্ষণিক অর্থে প্রয়োগ হলে অর্থসদ্ভাবের দ্বারা অর্থাৎ মুখ্যার্থ অবলম্বন করে যে প্রতিষেধ তাই উপচারছল। দ্বিবিধ অর্থে শব্দের প্রয়োগ হতে পারে। যথা প্রধান ও ভাক্ত। শব্দ যেরূপে প্রযুক্ত হলে তার মুখ্যার্থের বোধ হয় তাকে বলে ঔৎসর্গিক প্রয়োগ। অপরদিকে গৌণ ও লাক্ষণিক অর্থে শব্দের প্রয়োগ করা হলে তাকে ভাক্ত প্রয়োগ বলে। বাচস্পতিমিশ্র বলেন - 'শব্দস্য ধর্মঃ প্রয়োগঃ, তস্য বিকল্পো দ্বৈবিধ্যম্। দ্বিবিধঃ প্রয়োগঃ প্রধানো ভাক্তশ্চ। তত্রাপি প্রধান ঔৎসর্গিকঃ, তস্য তু ক্বচিদপবাদাদ্ ভাক্তো ভবতি'[১৫]। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এস্থলে ভিন্ন মত পোষণ করেন। তাঁর মতে, বাদী যদি মুখ্যার্থ গ্রহণ করে শব্দ প্রয়োগ করেন সেক্ষেত্রে প্রতিবাদী লক্ষ্যার্থ গ্রহণ করে প্রতিষেধ করলে যেমন উপচারছল হয়, তেমনি বাদী লক্ষ্যার্থ গ্রহণপূর্বক শব্দ প্রয়োগ করলে প্রতিবাদী মুখ্যার্থ গ্রহণ করে প্রতিষেধ করলেও উপচারছল হয়। এক্ষেত্রে প্রতিবাদী বাদীর ভিন্ন বৃত্তি গ্রহণ করে প্রতিষেধ করলে তবেই উপচারছল হবে।

উপচারছলের উদাহরণে বলা হয় - 'মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি'। 'মঞ্চ' শব্দের মুখ্য অর্থ উচ্চস্থ কাষ্ঠসংঘাতরূপ আসনবিশেষ এবং 'ক্রোশন' শব্দের অর্থ আহ্বান। বাদী এখানে লক্ষ্যার্থে মঞ্চ শব্দের প্রয়োগ করেছেন। কারণ যাদের পক্ষে এইরূপ আহ্বান ক্রিয়া সম্ভব সেই 'মঞ্চস্থ পুরুষগণ' এই 'মঞ্চ' শব্দের লক্ষ্যার্থ। কিন্তু প্রতিবাদী 'মঞ্চ' শব্দের মুখ্যার্থ গ্রহণ করে বাদীর বাক্যের দোষ প্রদর্শন করে বলেন - 'মঞ্চস্থাঃ পুরুষাঃ ক্রোশন্তি, ন তু মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি'। অর্থাৎ মঞ্চস্থ পুরুষগণ ক্রোশন করে কিন্তু মঞ্চ তো ক্রোশন করে না। এইভাবে প্রতিবাদী মুখ্যার্থ গ্রহণ করে বাক্যে প্রতিষেধ প্রদর্শন করায় উপচারছল হয়েছে।

এখানে প্রশ্ন আসে যে, বাদী সরাসরি মুখ্যার্থবোধক মঞ্চস্থ পুরুষগণ শব্দের ব্যবহার করতে পারতেন। কেন ঐরূপ লক্ষ্যার্থ গ্রহণ করলেন ? মনে হতে পারে যেকোন অর্থেই ভাক্ত প্রয়োগ ভেদে যেকোন বাক্যেরই উপপত্তি হতে পারে, যদি ভাক্ত অর্থের অভিপ্রায়ে শব্দের প্রয়োগ হয়। এর সমাধানে বলা হয় – শব্দের লক্ষণাবৃত্তি হল মুখ্য অর্থের সম্বন্ধবিশেষ। সেই সম্বন্ধ-বিশেষেই অন্য অর্থে শব্দপ্রয়োগ হলে তাকে ভাক্তপ্রয়োগ বলে। কিন্তু সেই সম্বন্ধ ব্যতীত অন্য অর্থে শব্দের ভাক্ত বা লাক্ষণিক প্রয়োগ সম্ভব না। যে সম্বন্ধবিশেষে অন্য অর্থে কোন শব্দ প্রযুক্ত হয় তা মহর্ষি দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকের 'সহচরণ-স্থান-তাদর্থ্য-বৃত্ত-মান-ধারণ-সামীপ্য-যোগ-সাধনাধিপত্যেভ্যো ব্রাহ্মণমঞ্চকটরাজসক্তুচন্দনগঙ্গা-শাটকান্ন-পুরুষেষ্বতদ্ভাবেঽপি তদুপচারঃ'[১৬] ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা ব্যক্ত করেছেন। আলোচ্য দৃষ্টান্তে

স্থাননিমিত্তযোগে 'মঞ্চ' শব্দ দ্বারা 'মঞ্চস্থপুরুষগণ' অর্থই বোধিত হয়। এখানে মঞ্চ ও মঞ্চস্থপুরুষগণের মধ্যে আধার-আধেয়ভাবসম্বন্ধই উপচার।

অন্য ছলের মতো উপচার ছলও একপ্রকার অসদুত্তর। দীর্ঘকাল থেকে মুখ্যার্থবোধক ও লক্ষ্যার্থবোধক ভাক্ত শব্দের প্রয়োগ চলে আসছে। তাই বাদী প্রয়োজনানুযায়ী ভাক্ত শব্দের প্রয়োগ করতেই পারেন এবং তার অভিপ্রেত শব্দার্থই গ্রহণ করতে হবে। বাদী মুখ্য অর্থে শব্দের প্রয়োগ করলে প্রতিবাদীকে সেই মুখ্য অর্থ গ্রহণ করেই প্রতিষেধ করতে হবে। অপরদিকে বাদী ভাক্ত অর্থে শব্দের প্রয়োগ করলে প্রতিবাদীকে সেই ভাক্ত অর্থ গ্রহণ করেই প্রতিষেধ করতে হবে। তবেই তা দোষরূপে চিহ্নিত হবে। প্রতিবাদী ছলতঃ ভিন্নার্থকল্পনা করে দোষপ্রদর্শন করলে তা প্রতিষেধ হবে না। বাচস্পতিমিশ্র বলেন - 'ন চ্ছন্দতঃ ন ছদ্মনেত্যর্থঃ'। আলোচ্য দৃষ্টান্তে বাদী মঞ্চ শব্দের দ্বারা মঞ্চস্থপুরুষগণ বুঝিয়েছেন অর্থাৎ তা ভাক্তপ্রয়োগ। কিন্তু প্রতিবাদী মুখ্যার্থ গ্রহণ করে বাদীর বাক্যের প্রতিষেধ করায় তা বাদীর পক্ষকে দূষিত করবে না। বার্তিককার বলেছেন - 'উভয়থা দোষো বুদ্ধাঽবুদ্ধা বেতি'[১৭]। অর্থাৎ প্রতিবাদী বুঝে বা না বুঝে যে প্রকার ছলের আশ্রয় গ্রহণ করুক না কেন, সেই সকল প্রকার ছলই অসদুত্তর।

এখন ছলপদার্থ দুপ্রকার না তিন প্রকার এবিষয়ে সংশয় উপস্থিত হয়। কারণ চরকসংহিতার বিমান স্থানের অষ্টম অধ্যায়ে উক্ত আছে - 'তদ্ দ্বিবিধং বাক্-ছলং সামান্যচ্ছলঞ্চ'। অর্থাৎ বাক্-ছল ও সামান্যছল ভেদে ছলপদার্থ দ্বিবিধ। মহর্ষি প্রথমে এই সংশয়ের নিরসনকল্পে পূর্বপক্ষীর মত উপস্থাপন করে বললেন - 'বাক্-ছলমেবোপচারচ্ছলং তদবিশেষাত্'[১৮]। অর্থাৎ বাক্-ছল থেকে উপচার ছলের বিশেষ নেই, তাই উপচারছল বাক্-ছলই। এখানে পূর্বপক্ষীর বক্তব্য হল – বাক্-ছলে প্রতিবাদী যেমন বাদীর অভিমত অর্থের ভিন্নার্থ কল্পনা করে প্রতিষেধ করেন, উপচারছলেও ঠিক তেমনি হয়। অর্থাৎ অর্থান্তরকল্পনারূপ অবিশেষবশতঃ উপচারছল বাক্-ছলেরই অন্তর্ভুক্ত হয়ে যায়। অর্থাৎ ছলপদার্থ দ্বিবিধ বাক্-ছল ও সামান্যছল।

মহর্ষি গৌতম পূর্বপক্ষীর মত খণ্ডনার্থে বলেন - 'ন তদর্থান্তরভাবাত্'[১৯]। অর্থাৎ উপচারছল বাক্-ছল নয়। কারণ উভয়ের মধ্যে ভেদ দর্শিত হয়। ভাষ্যকার বলেন – কুতঃ ? অর্থান্তরকল্পনাতঃ। অন্যা হ্যর্থান্তরকল্পনা, অন্যোঽর্থসদ্ভাবপ্রতিষেধ ইতি'[২০]। অর্থাৎ যেহেতু অর্থান্তরকল্পনা এবং অর্থসদ্ভাবপ্রতিষেধ পরস্পর ভিন্ন। বক্তব্য হল – বাক্-ছলে প্রতিবাদী কেবল বাদীর বিবক্ষিত অর্থের অর্থান্তরকল্পনা করেন কিন্তু উপচারছলে প্রতিবাদী অর্থসদ্ভাবের প্রতিষেধ করে থাকেন। তাই অর্থান্তরকল্পনা ও অর্থসদ্ভাবপ্রতিষেধ ভিন্ন হওয়ায় দুটি ছলও ভিন্ন। যেমন - 'নবকম্বলোঽয়ং মাণবকঃ' এই স্থলে বাদীকর্তৃক প্রদত্ত 'নবকম্বল' পদের নূতনকম্বলবিশিষ্টরূপ অর্থের ভিন্নার্থ কল্পনা করে অর্থাৎ নবসংখ্যককম্বলবিশিষ্ট এরূপ অর্থ কল্পনা করে প্রতিবাদী প্রতিষেধ করেন, প্রতিবাদী এস্থলে কম্বলসত্তার প্রতিষেধ করেন না। কিন্তু 'মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি' এই স্থলে বাদীকর্তৃক প্রদত্ত 'মঞ্চ' শব্দের লাক্ষণিক অর্থ যথা মঞ্চস্থপুরুষগণ, এরূপ অর্থ পরিত্যাগ করে প্রতিবাদী 'মঞ্চ'শব্দের মুখ্যার্থ যথা উচ্চস্থ কাষ্ঠসংঘাতরূপ আসনবিশেষ এরূপ অর্থ কল্পনা করে আহ্বান কর্তৃত্বরূপ অর্থের প্রতিষেধ করেন। এটাই হল অর্থসদ্ভাবপ্রতিষেধ। সুতরাং এই বাক্-ছল ও উপচারছলের ভেদ থাকায় তারা পরস্পর ভিন্ন। আর একটি উপায়েও এদের ভেদ লক্ষিত হয়। যেমন বাক্-ছল সামান্যশব্দনিমিত্তক। এই সামান্যশব্দের অনেক অর্থ বিদ্যমান। যেমন 'গৌঃ' এই অনেকার্থবাদী সামান্যশব্দের বহু অর্থ বিদ্যমান। যথা – স্বর্গ, পশু, বাক্, দিক্, নেত্র ইত্যাদি। বাক্-ছলের ক্ষেত্রে সর্বদা বাদী মুখ্যার্থে শব্দের প্রয়োগ করে থাকেন, প্রতিবাদী অপর কোনো মুখ্যার্থ গ্রহণ করে তার প্রতিষেধ করেন। কিন্তু উপচারছলে বাদী ভাক্ত অর্থে শব্দের প্রয়োগ করেন এবং প্রতিবাদী মুখ্যার্থ গ্রহণ করে তার প্রতিষেধ করেন। সুতরাং বাক্-ছল ও উপচারছল পরস্পরভিন্ন তা স্পষ্ট।

ছল যে ত্রিবিধ তা প্রকাশ করতে মহর্ষি অপর এক সূত্রে বলেন – অবিশেষে বা কিঞ্চিৎসাধর্ম্যাদেকচ্ছলপ্রসঙ্গঃ'[২১]। অর্থাৎ বাক্-ছল ও উপচারছলের ঐভাবে বিশেষ স্বীকার না করে, উভয়ক্ষেত্রেই অর্থান্তরকল্পনারূপ সাধর্ম্য থাকার ফলে অবিশেষ বললে, তখন ছলকে একপ্রকারই বলতে হবে। তাৎপর্য হল – সামান্যছল বাক্যনিমিত্তক হয় এবং এই ছলেও প্রতিবাদী ভিন্নার্থ কল্পনাপূর্বক দোষপ্রদর্শন করেন এবং এতে বাক্-ছলের কিঞ্চিৎ সাধর্ম্য লক্ষিত হয়। এইভাবে কিঞ্চিৎ সাধর্ম্যপ্রযুক্ত উপচারছলকে বাক্-ছলের শ্রেণীভূক্ত করা হলে, ঐ একইভাবে সামান্যছলকেও বাক্-ছলের শ্রেণীভূক্ত

করা যায়। তাহলে ছল একপ্রকার হবে, কিন্তু পূর্বপক্ষী তা মানেননি। তাদের মতে, বাক্-ছল ও সামান্যছল ভেদে ছল দ্বিবিধ। অতএব বলা যায়, কিঞ্চিৎ হলেও ভেদ থাকার জন্য পদার্থসমূহের ভেদ বর্ণিত হয়। পূর্বপক্ষীর মতে যেমন কোনো ভেদ থাকার জন্য সামান্যছল ও বাক্-ছল পৃথক তেমনি পূর্বোক্ত ভেদ থাকায় উপচারছলও বাক্-ছল থেকে পৃথক বলে চিহ্নিত হবে। অর্থাৎ মহর্ষি গৌতম কথিত ছলপদার্থ তিন প্রকার, তা কখনোই দুপ্রকার নয়।

উপসংহার – এখন জানা দরকার এই ছলপদার্থ কীরূপে জীবের মোক্ষপ্রাপ্তি ঘটায় ? যে ষোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানকে মোক্ষের কারণ বলা হয়েছে, তার মধ্যে আত্মাদি দ্বাদশ প্রমেয় পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষের প্রতি সাক্ষাৎকারণ। এই আত্মতত্ত্বজ্ঞান তখনই মোক্ষের প্রতি কারণ হবে যখন তা সকল প্রকার সংশয়, ছল, জাতি ইত্যাদি মুক্ত হবে। এই দোষরহিত আত্মতত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানকে নিবৃত্ত করে জীবকে চিরতরে মুক্ত করে। কুতার্কিকদের হাত থেকে নিজতত্ত্বনিশ্চয় সংরক্ষণের উদ্দেশ্যে ছলপদার্থের তত্ত্বজ্ঞান একান্ত আবশ্যক। ঘটের প্রতি যেমন চক্র পরম্পরায় কারণ তেমনি মোক্ষের প্রতি ছলপদার্থের তত্ত্বজ্ঞান পরম্পরায় কারণ হয়ে থাকে। এইভাবে ছলপদার্থের তত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ ঘটিয়ে প্রবৃত্তি, জন্ম, দুঃখের বিনাশ ঘটায়। এই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি ঘটলে জীবের অপবর্গপ্রাপ্তি হয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. *ন্যায়সূত্র* – ১/২/১০

২. *তদেব* – ১/২/১২

৩. *তদেব* – ১/২/১৩

৪. *তদেব* – ১/২/১৪

৫. *তদেব* – ১/২/১০

৬. *তাৎপর্যটীকা* – ১/২/১০

৭. *ন্যায়সূত্র* – ১/২/১১

৮. *তদেব* – ১/২/১২

৯. *ন্যায়বার্তিক* – ১/২/১২

১০. *বাৎস্যায়নভাষ্য* – ১/২/১২

১১. *তদেব* – ১/২/১২

১২. *ন্যায়সূত্র* – ১/২/১৩

১৩. *বাৎস্যায়নভাষ্য* – ১/২/১৩

১৪. *ন্যায়সূত্র* – ১/২/১৪

১৫. *তাৎপর্যটীকা* – ১/২/১৪

১৬. *ন্যায়সূত্র* – ২/২/৬২

১৭. *তাৎপর্যটীকা* – ১/২/১৪

১৮. *ন্যায়সূত্র* – ১/২/১৫

১৯. *তদেব* – ১/২/১৬

২০. *বাৎস্যায়নভাষ্য* – ১/২/১৬

২১. *ন্যায়সূত্র* – ১/২/১৭

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উদ্দ্যোতকর। *ন্যায়বার্তিক*। সম্পা. বিন্ধ্যেশ্বরী প্রসাদ। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ, ১৯১৩। মুদ্রিত।

কেশবমিশ্র। *তর্কভাষা*। সম্পা. শর্বাণী গাঙ্গুলী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৫। মুদ্রিত।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন* (ভাষ্য-বার্তিক-তাৎপর্যটীকা-বৃত্তিসহ)। সম্পা. অমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ ও তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ। নিউ দিল্লী : মুন্সীরাম মনোহরলাল পাবলিশার্স, ১৯৮৫ (২য় সংস্করণ)। ১৯৩৬-৪৪ (১ম সংস্করণ কলকাতা)। মুদ্রিত।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন* (১ম খণ্ড)। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৪। মুদ্রিত।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন* (২য় খণ্ড)। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (৩য় সংস্করণ)। মুদ্রিত।

তর্কবাগীশ, ফণিভূষণ। *ন্যায়পরিচয়*। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০০৬ (৩য় সংস্করণ) ১৯৭৮ (১ম সংস্করণ)। মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য, সমরেন্দ্র। *ভারতীয় দর্শন*। কলকাতা : বুক সিন্ডিকেট প্রাইভেট লিমিটিড, ২০২০। পুনর্মুদ্রিত।

হঠযোগে বর্ণিত নাদানুসন্ধান ও রাজযোগের অন্তরঙ্গ সাধন : একটি পর্যালোচনা

জয়শ্রী দত্ত

সংক্ষিপ্তসার

যোগশাস্ত্রের অতি প্রচলিত কতগুলি সম্প্রদায়ের মধ্যে 'রাজযোগ' এবং 'হঠযোগ' এই দুটির নাম বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। সাধন মার্গের অন্তর্ভুক্ত এই দুটি সম্প্রদায় ভিন্ন ধারার হলেও উভয়ের মধ্যে কিছু সাদৃশ্য লক্ষ্য করা যায়। রাজযোগ তথা পাতঞ্জল যোগের ন্যায় হঠযোগেও সাধন অঙ্গ বা সাধনায় সিদ্ধি লাভের বিবিধ উপায় উল্লিখিত হয়েছে। হঠযোগের এমনই একটি সাধন পন্থা হল নাদানুসন্ধান। হঠযোগের নাদানুসন্ধান ('হঠযোগপ্রদিপীকা' গ্রন্থটি অনুসৃত) নামক সাধন প্রক্রিয়া এবং পাতঞ্জল যোগের অন্তরঙ্গ সাধন উভয়েরই যথাযথ ব্যাখ্যা প্রদান করে যুক্তি সহ উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্য অনুসন্ধানই এই গবেষণা প্রবন্ধের মূল প্রতিপাদ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

হঠযোগ, নাদানুসন্ধান, রাজযোগ, অন্তরঙ্গ সাধন, চিত্ত, পরব্রহ্ম।

'আমি'কে জানার বা উপলব্ধির চেষ্টা ও সাধনা বহু প্রাচীন। বেদের যুগ থেকে এর চর্চা আরম্ভ এবং বর্তমানেও তা প্রবহমান। বর্তমান যুগে বাহ্যিক আড়ম্বর ও তার আকর্ষণ মানুষের চিত্তকে আকৃষ্ট করলেও বহু সাধক এ সকলের আড়ালে নিজেকে ও জগৎকে জানার বা বোঝার জন্য নিরন্তর সাধনা করেন। সাধন মার্গের বিবিধ শাস্ত্র পাওয়া গেলেও যার চর্চা বর্তমানে বহুল প্রচলিত তা যোগশাস্ত্র। যোগশাস্ত্রের সাধন মার্গও আবার বহুবিধ। তবে সবচেয়ে উৎকৃষ্ট ও জনপ্রিয় দুটি মার্গ হল রাজযোগ এবং হঠযোগ। দুটি শাস্ত্র দুটি ভিন্ন সম্প্রদায়ের। শাস্ত্রগুলি ভালোভাবে পর্যবেক্ষণ করলে হয়তো পাওয়া যাবে যে, এ দুটি একটি আর একটির পরিপূরক। এবং একটির সিদ্ধির জন্য অপরটিরও জ্ঞান থাকা আবশ্যক। এ বিষয়ে হঠযোগ বলে, রাজযোগ সিদ্ধ করতে হলে হঠযোগের অভ্যাস ও জ্ঞান এবং হঠযোগ সিদ্ধির জন্য রাজযোগের জ্ঞান প্রয়োজন। আর সিদ্ধি লাভ না হওয়া পর্যন্ত যুগ্মভাবে এদের সম্যক অভ্যাস করতে হবে।

> হঠং বিনা রাজযোগো রাজযোগং বিনা হঠঃ।
> ন সিধ্যতি ততো যুগ্মমানিষ্পত্তেঃ সমভ্যসেত্।। (হঠ.প্র. ২/৭৬)।

তাই বলা যেতে পারে হঠযোগ এবং রাজযোগ এরা পরস্পরের সহকারী।

হঠযোগ এবং রাজযোগ দুটি ভিন্ন ধারার ও দুটি ভিন্ন সম্প্রদায়ের শাস্ত্র হলেও হঠযোগীগণ হঠযোগ-শাস্ত্রের উদ্দেশ্য হিসেবে রাজযোগ প্রাপ্তির কথা বলেন। স্বাত্মারামযোগী-কৃত *হঠযোগপ্রদীপিকা* গ্রন্থের প্রারম্ভে উল্লেখিত হয়েছে, 'কেবলং রাজযোগায় হঠবিদ্যোপদিশ্যতে' অর্থাৎ রাজযোগরূপ ফলপ্রাপ্তির জন্য হঠযোগবিদ্যা উপদিষ্ট হয়েছে। *হঠযোগপ্রদীপিকা* গ্রন্থের টীকায় (ব্রহ্মানন্দ কৃত) 'রাজযোগ' শব্দটির ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলা হয়েছে, 'রাজযোগশ্চ সর্ব্ববৃত্তিনিরোধলক্ষণো'সম্প্রজ্ঞাতযোগঃ'। অর্থাৎ সকল প্রকার চিত্তবৃত্তিকে নিয়ন্ত্রণ করে অসম্প্রজ্ঞাতরূপ সমাধি স্তরে উন্নীত হওয়ার যে সাধন মার্গ তাকে রাজযোগ বলে। এছাড়া স্বামী বিবেকানন্দ রচিত *রাজযোগ* নামক গ্রন্থে অন্যান্য যোগ অপেক্ষা মহর্ষি পতঞ্জলি প্রণীত সম্পূর্ণ *যোগসূত্র* তা ব্যাখ্যাত হয়েছে। অতএব 'রাজযোগ' কথাটি দ্বারা যে পাতঞ্জল যোগকেই পাওয়া যায় তা অনুমান করা যেতে পারে।

পাতঞ্জল যোগে যোগ সিদ্ধির উপায় রূপে যম, নিয়ম, আসন, প্রাণায়াম, প্রত্যাহার, ধারণা, ধ্যান ও সমাধি নামক আটটি যোগাঙ্গ সাধনের উল্লেখ রয়েছে। হঠযোগে আসন, কুম্ভক অর্থাৎ প্রাণায়াম এবং বিবিধ মুদ্রা অভ্যাস তথা সিদ্ধির পর রাজযোগ ফলপ্রাপ্তি হেতু নাদানুসন্ধান অভ্যাসের উপদেশ দেওয়া হয়েছে। 'নাদ' এই তত্ত্বটি অতি গুরুত্বপূর্ণ। 'নাদ' মানে অনাহত নাদ, এই নাদের সঙ্গে চিত্তের বিলয়ে পরমাত্মা প্রাপ্তি ঘটে। স্বাত্মারামযোগী মহোদয় বলেছেন, 'নিঃশব্দং তৎ পরং ব্রহ্ম পরমাত্মেতি গীযতে'

(হঠ.প্র. ৪/১০১)। মনের সঙ্গে শব্দের বিলয়হেতু পরম চৈতন্যের সঙ্গে যুক্ত হওয়া বা লীন হওয়াই নাদানুসন্ধান। রাজযোগে এই অবস্থাই অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি। রাজযোগে উক্ত আটটি যোগাঙ্গের মধ্যে শেষ তিনটি অঙ্গ হল ধারণা, ধ্যান এবং সমাধি। এদের অন্তরঙ্গ সাধন নামেও জানা যায়। এই অন্তরঙ্গ সাধন এবং নাদানুসন্ধানের অভ্যাস সাধন উভয়ে পৃথক শাস্ত্রে আলোচিত হলেও এদের মধ্যে একটি আন্তঃসম্পর্ক বা যোগসূত্র রয়েছে। এই প্রবন্ধে উভয় সাধন সম্পর্কে পর্যলোচনার মাধ্যমে উভয়ের আন্তঃসম্পর্ক ও তার প্রসঙ্গ, প্রেক্ষিত এবং তার তাৎপর্য বোঝার চেষ্টা করা হয়েছে।

নিজের ও জগতের স্বরূপ উপলব্ধির প্রয়াস থেকেই সাধনার উদ্ভব হয়। উপনিষদ থেকে সৃষ্ট ভারতীয় দর্শন গুলিতেও জগৎ ও জীবন সম্পর্কে জানার, আত্মস্বরূপ উপলব্ধির বিবিধ পন্থা দেখা যায়। ভারতীয় দর্শনসমূহের মধ্যে 'যোগদর্শন' অন্যতম। উপনিষদে আত্মস্বরূপ উপলব্ধির যে উপদেশ দেওয়া হয়েছে সেই উপদেশকে কেন্দ্র করেই আত্মোপলব্ধি হেতু যোগদর্শন বিবিধ মার্গ প্রদর্শন করেছে। যোগ একটি সাধনা। এই সাধনা আনন্দকে পাওয়ার সাধনা, আনন্দে বিলীন হওয়ার সাধনা। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের ভাষায় রূপসাগরে ডুব দিয়ে কাঁচা অর্থাৎ খাঁটি সোনা আবিষ্কারের সাধনা। তাই যোগ হল নির্জনে একান্তে বসে মনের গহন গভীরে স্থিত 'মনের মানুষ' অর্থাৎ একান্ত আপন পরম সত্য উপলব্ধি। পতঞ্জলি বলেছেন চিত্তের বৃত্তি সমূহকে নিরোধ করার নামই যোগ, "যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ" (যোগসূত্র, ১/২)। ভাষ্যকার ব্যাসদেবের মতে যোগ হল 'সমাধি' অর্থাৎ চিত্তবৃত্তিকে সংযত করে সম্যক রূপে ধ্যেয়ে বিলীন হওয়া। সমাধি প্রাপ্তিই যোগের মূল লক্ষ্য। আর সমাধিস্থ হওয়ার জন্য বিবিধ সাধনাভ্যাস প্রয়োজন। মনকে অন্তর্মুখী ও আত্মচিন্তায় নিমগ্ন করা আবশ্যক।

সমাধি লাভ হেতু রাজযোগ ও হঠযোগে আসন, প্রাণায়াম ও মুদ্রার মতো অনেক সাধন উপদিষ্ট হয়েছে। রাজযোগোক্ত আটটি সাধন পর্যায়ক্রমিক এবং একটি অপরটির সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হলেও শেষোক্ত তিনটি অন্তরঙ্গ সাধন আত্মোপলব্ধির ক্ষেত্রে অতি গুরুত্বপূর্ণ। কেননা মনকে আত্মমুখী করতে না পারলে পরমাত্মা প্রাপ্তি বা স্ব-স্বরূপে লীন হওয়া সম্ভব নয়। এই একই বিষয় হঠযোগশাস্ত্র *হঠযোগপ্রদীপিকা* গ্রন্থে তত্ত্বোপদেশের মাধ্যমে বিবৃত হয়েছে। পার্থিব জগতের প্রতি চিত্তের প্রবৃত্তিকে নিয়ন্ত্রণ করে তাকে আত্মমুখী করার মার্গ প্রদর্শিত হয়েছে। আসন, কুম্ভক, প্রাণায়াম এর অনন্তর নাদানুসন্ধান অর্থাৎ অনাহত ধ্বনির অনুসন্ধান করার উপদেশ পাওয়া যায়।

অতএব হঠযোগের একটি অতি গুরুত্বপূর্ণ তত্ত্ব হল নাদানুসন্ধান। চিত্ত বা মনো লয়ের শ্রেষ্ঠ বা উৎকৃষ্ট পন্থা হিসেবে স্বাত্মারামযোগী মহোদয় 'নাদানুসন্ধান' সাধনের উপদেশ দিয়েছেন। তাঁর মতে যে সকল যোগী অব্যুৎপন্ন মতি বা যারা তত্ত্বের মাধ্যমে সমাধি লাভ করতে অপারগ তাঁরা গোরক্ষনাথ কথিত নাদের উপাসনা করবেন।

> অশক্য তত্ত্ববোধানাং মূঢানামপি সম্মতম্।
> প্রোক্তং গোরক্ষনাথেন নাদোপাসনমুচ্যতে।। (হঠ.প্র. ৪/৬৫)।

যোগের উদ্দেশ্য সমাধি প্রাপ্তি। রাজযোগ কথিত অষ্টাঙ্গ যোগ সাধনের ফলে যেমন সমাধি স্তরে উন্নীত হওয়া যায় তেমনই নাদানুসন্ধান অভ্যাসেও সমাধি লাভ হয়। স্বাত্মারাম যোগী একে সমাধি প্রাপ্তির মুখ্য পন্থা রূপে উল্লেখ করেছেন। যে যোগী জগতের বাসনা ত্যাগ করে মনের বৃত্তি সমূহকে জয় করে পরমাত্মার সাযুজ্য লাভ করতে চান তাঁরা নাদানুসন্ধান-রূপ সাধনা করবেন। কেননা নাদেই মনোলয় আশ্রিত।

> মারুতস্য লয়ো নাথঃ স লয়ো নাদমাশ্রিতঃ। (হঠ.প্র. ৪/২৯)।

লয় বলতে এই শাস্ত্রে সম্পূর্ণরূপে বাসনা নিবৃত্তিকে বোঝানো হয়েছে। "অপুনর্ব্বাসনোত্থানাল্লয়ো বিষয়বিস্মৃতিঃ"। (হঠ.প্র. ৪/৩৪)। অতএব মনের যাবতীয় কামনা বাসনা বা প্রবৃত্তি সমূহের অপুনরুত্থান রূপ নাশ বা নিবৃত্তিই মনের লয়। যা রাজযোগের প্রধান ও চরম উদ্দেশ্য। হঠযোগ শাস্ত্রানুযায়ী মনোলয় যেহেতু নাদে আশ্রিত এবং লয় সাধনের উপায়গুলির মধ্যে নাদানুসন্ধান মুখ্যতম তাই মনোলয়ের জন্য নাদানুসন্ধান অবশ্য কর্ত্তব্য।

> নাদানুসন্ধানমেকমেব মন্যামহে মুখ্যতমং লয়ানাম্। (হঠ.প্র. ৪/৬৬)।

নাদানুসন্ধান

"নাদানুসন্ধান" কথাটির মধ্যে দুটি শব্দ রয়েছে, নাদ এবং অনুসন্ধান। 'নাদ' শব্দটির মধ্যে 'নদ্' ধাতু বিদ্যমান, যার অর্থ হল "অব্যক্ত শব্দ" ('ণদ অব্যক্তে শব্দে' পা.ধা. ৫৫)। 'নদ্' ধাতুর সঙ্গে ঘঞ্ প্রত্যয় যুক্ত করে 'নাদ' শব্দটির উৎপত্তি। তাই ব্যুৎপত্তিগতভাবে 'নাদ' কথাটির দ্বারা অব্যক্ত বা অস্পষ্ট শব্দকে পাওয়া যায়। 'নাদ' কথাটির সমার্থক শব্দরূপে 'নিনাদ', 'ধ্বনি', 'রব', প্রভৃতি পাওয়া যায়।

হঠযোগপ্রদীপিকা গ্রন্থের টীকায় বলা হয়েছে 'নাদ' হল শরীর মধ্যে অবস্থিত 'অনাহত নাদ' বা 'অনাহত ধ্বনি'। আর এই অনাহত ধ্বনির অন্তর্গত হল জ্ঞেয় তথা জ্যোতিস্বরূপ বা স্বপ্রকাশরূপ চৈতন্য। আবার জ্ঞেয়ের অন্তর্গত হল মন কেননা মন বৃত্তি শূন্য হয়ে জ্ঞেয়পদার্থে লয় পায় বা জ্ঞেয়ের আকারে আকারিত হয়।

ধ্বনেরন্তর্গতং জ্ঞেযং জ্ঞেয়স্যান্তর্গতং মনঃ। (হঠ.প্র. ৪/১০০)।

যোগীর দ্বারা শ্রুত এই অনাহত ধ্বনিকে আবার শক্তিরূপেও জানা যায়, কেননা এই শক্তিতেই সর্বতত্ত্ব লয় পায়।

যত্ কিঞ্চিন্নাদরূপেণ শ্রুয়তে শক্তিরেব সা। (হঠ.প্র. ৪/১০২)।

অতএব এই অনাহত নাদ বা ধ্বনি হল অব্যক্ত শব্দরূপে প্রতীত জ্ঞেয় জীবশক্তি যেখানে মন লয় প্রাপ্ত হলে জীব নিজ স্বরূপ উপলব্ধি করতে পারেন।

নাদানুসন্ধান প্রক্রিয়ার অভ্যাসকালে যোগী যতকাল ধ্বনি শুনতে পান ততদিন যোগীর চিত্তের বৃত্তি বর্তমান থাকে। মনের সকল প্রকার বৃত্তি অনাহত নাদে বিলয় হয়ে গেলে নিঃশব্দ নিরাকাররূপে যিনি অবস্থান করেন তিনিই পরব্রহ্ম পরমাত্মা পদবাচ্য। অর্থাৎ চিত্তের বিলয় ঘটলে জীব তার পরমাত্ম-স্বরূপে উত্তীর্ণ হন।

'অনুসন্ধান' কথাটির ব্যুতপত্তি করলে পাওয়া যায়, অনু-সম্-ধা+ল্যুট্। 'ধা' ধাতুর অর্থ পাণিনীয় ধাতুপাঠে পাওয়া যায় ধারণ ও পোষণ (ডুধাঞ্ ধারণপোষণযোঃ, পা.ধা. ১১৬৩)। সুতরাং 'অনুসন্ধান' শব্দটির অর্থ দাঁড়াবে, কোন একটি নির্দিষ্ট স্থানে অন্য কোন একটি বস্তুর ধারণ, সংযোজন বা সংযুক্তিকরণ। অতএব 'নাদানুসন্ধান' কথাটির অর্থ পাওয়া যাবে নাদে অর্থাৎ ধ্বনিতে চিত্তের ধারণ বা সংযোজন। নাদানুসন্ধান প্রক্রিয়ার অভ্যাস সাধনে জীব স্ব স্বরূপ তথা পরমাত্মাকে উপলব্ধি করেন।

'নাদ' ও 'অনুসন্ধান' কথা দুটির তাৎপর্য বোঝার চেষ্টা করা হল। এখন এর অভ্যাস বা সাধনপদ্ধতি কীরূপ তা বুঝতে হবে। স্বাত্মারামযোগীমহোদয় শাম্ভবীমুদ্রা ও পরাঙ্মুখী মুদ্রা দ্বারা নাদানুসন্ধান অভ্যাস এর উপদেশ দিয়েছেন। শাম্ভবীমুদ্রা হল সেই মুদ্রা যে অবস্থায় যোগী অনাহতাদি চক্রের পদ্মে কল্পিত লক্ষ্য ব্রহ্মে মন ও প্রাণ নিবদ্ধ করে বিদ্যমান থাকেন। বাহ্যপ্রদেশে দৃষ্টিপাত করেন কিন্তু বাহ্য কোন বিষয় গ্রহণ করেন না। একে শাম্ভবী মুদ্রা বলে।

অন্তর্লক্ষ্যবিলীনচিত্তপবনো যোগী যদা বর্ত্ততে।
দৃষ্ট্যা নিশ্চলতারয়া বহিরধঃ পশ্যন্নপশ্যন্নপি।।

মুদ্রেযং খলু শাম্ভবী ভবতি সা...।। (হঠ.প্র. ৪/৩৭)।

এই মুদ্রায় স্থিত হয়ে যোগী শরীরমধ্যস্থিত নাদ শ্রবণ করবেন বা নাদে নিজ মনকে সংযুক্ত করবেন। একাগ্র চিত্তে দক্ষিণ কর্ণ দ্বারা সুষুম্না নাড়ী স্থিত নাদ বা ধ্বনি শ্রবণ করবেন। অথবা সাধক বৃদ্ধাঙ্গুষ্ঠ দুটি দ্বারা কর্ণরন্ধ্র, তর্জনী দ্বারা নেত্রদ্বয়, অন্যান্য অঙ্গুলি দ্বারা নাসিকা মুখ দ্বার নিরোধ বা আবদ্ধ করবেন এবং প্রাণায়াম দ্বারা শুদ্ধ সুষুম্না নাড়ীর মধ্য থেকে উদ্গত ব্যক্ত ধ্বনির শ্রবণ করবেন।

মুক্তাসনে স্থিতো যোগী মুদ্রাং সন্ধায় শাম্ভবীম্।
...স্ফুটমমলঃ শ্রুয়তে নাদঃ।। (হঠ.প্র. ৪/৬৭-৬৮)।

নাদানুসন্ধানের চারটি অবস্থা উল্লিখিত হয়েছে। যথা, আরম্ভাবস্থা, ঘটাবস্থা, পরিচয়াবস্থা এবং নিষ্পত্ত্যবস্থা। এগুলিকে নাদানুসন্ধান অভ্যাস সাধনে যুক্ত যোগীর সাধন অবস্থার ক্রমিক স্তর বলা যেতে পারে। কেননা এই স্তর দ্বারাই যোগীর চিত্তের অবস্থার পরিচয় পাওয়া যায়। নাদানুসন্ধানের আরম্ভাবস্থায় প্রাণায়াম অভ্যাস দ্বারা সাধকের অনাহত চক্রে অবস্থিত ব্রহ্মগ্রন্থির ভেদ হয় এবং সাধক তাঁর হৃদয়াকাশে বিবিধ অলঙ্কারের নিনাদের ন্যায় অনাহত ধ্বনি শ্রবণ করেন।

> ব্রহ্মগ্রন্থের্ভবেদ্ভেদো হ্যানন্দঃ শূন্যসম্ভবঃ।
> বিচিত্র ক্বণকো দেহে'নাহতঃ শ্রূয়তে ধ্বনিঃ।। (হঠ.প্র. ৪/৭০)।

ঘটাবস্থায় সাধকের প্রাণবায়ু কণ্ঠগত মধ্যচক্রে স্থির হয় এবং মধ্যচক্রে অবস্থিত বিষ্ণুগ্রন্থির ভেদ হয়, তখন সাধক কণ্ঠগত আকাশে পরমানন্দ সূচক ভেরীর শব্দের ন্যায় শব্দ শ্রবণ করেন। পরিচয়াবস্থায় উত্তীর্ণ হলে নাদানুসন্ধান অভ্যাসকালে সাধক মর্দ্দাল নামক বাদ্যবিশেষের শব্দের ন্যায় শব্দ অনুভব করেন। নাদানুসন্ধানের সর্বশেষ অবস্থা 'নিষ্পত্ত্যবস্থা'। এই অবস্থাতেও যোগী শব্দ অনুভব করেন। এই পর্যায়ের শব্দ বংশী ও বীণা বাদনের ন্যায় হয়। এইভাবে নাদানুসন্ধান অভ্যাস সাধনের মাধ্যমে ক্রমশ সূক্ষ্ম থেকে সূক্ষ্মতর শব্দ শ্রবণ করতে করতে যোগী ক্রমশ নিঃশব্দের দিকে যাত্রা করেন।

'নাদানুসন্ধান' সমাধি লাভের অনন্য উপায়। সমাধি দুই প্রকার, সম্প্রজ্ঞাত ও অসম্প্রজ্ঞাত। অসম্প্রজ্ঞাত-সমাধি স্তরে পৌঁছানো রাজযোগের লক্ষ্য আর হঠযোগের মুখ্য উদ্দেশ্য যেহেতু রাজযোগ প্রাপ্তি, তাই বলা যায় 'হঠ' এবং 'রাজ' উভয় যোগেরই পরম উদ্দেশ্য অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি লাভ করা। নাদানুসন্ধান দ্বারা যোগী যখন এই স্তর লাভ করেন তখন তার চিত্ত একীভূত হয়ে পরম পদের আশ্রয়ে অবস্থান করেন। চিত্তের এই একীভূত বা একাগ্র অবস্থাকে রাজযোগ বলে অভিহিত করেছেন স্বাত্মারামযোগীমহোদয় (*একীভূতম্ তদা চিত্তম্ রাজযোগাভিধানকম্*)।

সকল চিন্তা পরিহার করে বাহ্য বিষয়ে দর্শন শ্রবনাদি ত্যাগ করে অর্থাৎ জ্ঞানেন্দ্রিয় দ্বারা বাহ্য বিষয়ের গ্রহণ না করে শরীর মধ্যস্থিত নাদ বা ধ্বনিতে মনঃসংযোগ করাই হল নাদানুসন্ধান। নাদানুসন্ধান অভ্যাসের প্রথম অবস্থায় যোগী উচ্চ মাত্রার শব্দ শুনতে পান। কিন্তু যোগীর লক্ষ্য হল সূক্ষ্ম থেকে সূক্ষ্মতর ধ্বনির অনুসন্ধান, সেই সূক্ষ্ম শব্দে চিত্তকে নিবিষ্ট করা। দীর্ঘদিন এই অভ্যাসে যোগীর চিত্ত সেই সূক্ষ্ম শব্দে বিলীন হয়। সেই শব্দে বিলয় হলে যোগী সমাধিস্থ হয় ও সর্বদা নাদের অনুচিন্তন করলে সঞ্চিত পাপরাশির ক্ষয় হয়। এবং নিশ্চিতরূপে নিরঞ্জন অর্থাৎ নির্গুণ চৈতন্যে মন ও প্রাণ বিলীন হয়। এই অবস্থা মুক্তি অবস্থা।

অন্তরঙ্গ সাধন

রাজযোগশাস্ত্র তথা পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রে সমাধি প্রাপ্তির নিমিত্ত বা চিত্তবৃত্তি নিরোধের উপায় রূপে আটটি যোগাঙ্গসাধনের উপদেশ দেওয়া হয়েছে। এই যোগাঙ্গ সাধন অভ্যাসে অবিদ্যাদি ক্লেশ নাশ হয়। উক্ত ক্লেশ সকল যত নাশ হতে থাকে ততই বিবেক জ্ঞান স্ফুট হয়। অষ্টযোগাঙ্গ সাধনে সমাধি লাভ পূর্বক সম্প্রজ্ঞাত সমাপত্তি সিদ্ধ হওয়ার পরই পূর্ণ বিবেকখ্যাতি সম্ভব। বিবেকখ্যাতির স্ফুটতাকেই জ্ঞান দীপ্তি বলা হয়। জ্ঞানমূলক কর্মের আচরণে অবিদ্যা নাশ হয় অর্থাৎ অজ্ঞান দূরীভূত হয়। যোগাঙ্গের অনুষ্ঠান আচরণ করার অর্থই হল জ্ঞানমূলক কর্মের আচরণ করা। যোগের আটটি অঙ্গ তথা যম, নিয়ম, আসন, প্রাণায়াম, প্রত্যাহার, ধারণা, ধ্যান ও সমাধি।

> যম-নিযমাসন-প্রাণাযাম-প্রত্যহার-ধারণা-ধ্যান-সমাধযো 'ষ্টাবঙ্গানি। (যোগসূত্র,২/২৯)।

এগুলি সমাধি স্তরে পৌঁছানোর সোপান সমূহ। এই আটটি সাধনের মধ্যে শেষ তিনটি অর্থাৎ ধারণা, ধ্যান ও সমাধিকে অন্তরঙ্গসাধন বলা হয়েছে। আর পূর্বের পাঁচটিকে বহিরঙ্গ সাধন। বহিরঙ্গ সাধন ব্যতিরেকে অন্তরঙ্গ সাধন সম্ভব নয়। আর অন্তরঙ্গ সাধন ছাড়া অন্তরে চিত্তকে স্থাপন করা যায় না। তাই উভয় সাধনের অভ্যাসই যোগীর কাছে গুরুত্বপূর্ণ। বর্তমানস্থলের আলোচ্য বিষয় অন্তরঙ্গসাধন তথা ধারণা, ধ্যান এবং সমাধি। ধারণা নামক যোগাঙ্গের অব্যবহিত পূর্বে প্রত্যাহার নামক অঙ্গটি উল্লেখিত হয়েছে। প্রাণবায়ুকে নিয়মিত করার পর চিত্তকে নিয়ন্ত্রিত করতে হলে অন্তরঙ্গসাধন অভ্যাসের পূর্বে যে সোপানটি অতিক্রম করতে হয় তা হল 'প্রত্যাহার'। সমাধি, ধ্যানের প্রগাঢ় অবস্থা। 'ধ্যান' হল

ধারণার একতানতা। ধারণার একতানতা তখনই সম্ভব যখন 'প্রত্যাহার' সিদ্ধি হয়। অর্থাৎ ইন্দ্রিয়সকল যখন তাদের নিজ নিজ বিষয় ত্যাগ করে চিত্তে আশ্রিত হয়। এই প্রত্যাহার অভ্যাস অতি গুরুত্বপূর্ণ এবং অপরিহার্য। এর লক্ষণ প্রসঙ্গে পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রে উল্লেখিত হয়েছে,

স্ব স্ব বিষযাসম্প্রয়োগে চিত্ত স্বরূপানুকার ইবেন্দ্রিয়ানাং প্রত্যাহারঃ। (যোগসূত্র, ২/৫৪)।

অর্থাৎ 'প্রত্যাহার' হল সেই যোগাঙ্গ যে অবস্থায় ইন্দ্রিয়সমূহ যখন তাদের নিজ নিজ বিষয়ের সঙ্গে সংযুক্ত না হয়ে চিত্তের স্বরূপ গ্রহণ করে তথা চিত্তে সমর্পিত হয় তখন সেই অবস্থাকে প্রত্যাহার বলা হয়। যেমন, মধুমক্ষিকা দলের প্রধানা রাণী আকাশে উড্ডীয়মান হলে অপর সকল মক্ষিকা উড্ডীয়মান হয়, আবার রাণী কোন স্থানে নিবিষ্ট হলে সকলেই সেই স্থানে স্থির হয়। 'প্রত্যাহার' ইন্দ্রিয়জয়ের অবস্থা বললে ভুল হবে না। কেননা ভোগ্য বস্তু উপস্থিত থেকেও সেই বিষয়ে অনাসক্ত থাকাই প্রত্যাহার। প্রাণায়াম অভ্যাসের দ্বারা চিত্ত প্রকাশের সত্ত্ব, রজ ও তম রূপ আবরণ দূরীভূত হলে মনকে একাগ্র করার ক্ষমতা জন্মে। তখন ইন্দ্রিয়গুলিও কার্যশীল হয় এবং চিত্তের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়ে নিজ নিজ বিষয় পরিত্যাগ করে চিত্তের স্বরূপ গ্রহণ করে। বহিঃদেশ থেকে ইন্দ্রিয়গণ অন্তর দেশে গমন করে। এই অবস্থায় যোগী ইন্দ্রিয়গণকে সম্পূর্ণরূপে সংযত করতে সক্ষম হন।

ততঃ পরমাবশ্যেতেন্দ্রিয়াণাম্। (যোগসূত্র,২/৫৫)।

'ধারণা' হল সেই প্রক্রিয়া যেখানে নিরাসক্ত ইন্দ্রিয়যুক্ত চিত্ত কোন একটি নির্দিষ্ট আধ্যাত্মিক প্রদেশে নিবিষ্ট হয়। যেমন, নাভিচক্র, হৃদয়পুণ্ডরীক, মুর্দ্ধজ্যোতি, নাসিকাগ্র ইত্যাদির যে কোন স্থানে চিত্তের বন্ধ অর্থাৎ স্থির বা সম্বন্ধ হওয়াকে ধারণা বলে। "দেশবন্ধচিত্তস্য ধারণা" ।(যোগসূত্র,৩/২)। চিত্তকে সুন্দর এবং ইষ্ট মূর্তিতে বা উক্ত আধ্যাত্মিক স্থানে চিত্তের সম্বন্ধ হলে পরেই ধ্যান প্রক্রিয়ার আরম্ভ হয়। ধারণা হল ধ্যানের বীজাবস্থা। ধ্যানাবস্থায় যোগীর চিত্ত ধ্যেয়ের আকারে বৃত্তি সম্পন্ন হয়। ধ্যেয় বিষয়ে চিত্তবৃত্তির একতানতাই ধ্যান। "তত্র প্রত্যয়ৈকতানতাধ্যানম্" (যোগসূত্র,৩/২)। ধ্যান পরিণত হলেই সমাধি অবস্থা হয়। তদেবার্থমাত্রনির্ভাসং স্বরূপশূন্যমিবম সমাধিঃ (যোগসূত্র,৩/৩)। অর্থাৎ ধ্যানই যখন ধ্যেয়াকারে ভাসমান হয় এবং চিত্তবৃত্তি ত্যাগ হয়ে যেন জ্ঞানশূন্যের ন্যায় প্রতিভাত হয় তখন তাকে সমাধি বলে। ধ্যানাবস্থাতেও চিত্তবৃত্তি বিদ্যমান থাকে। জ্ঞাতা এবং জ্ঞেয় বা ধ্যেয় বস্তু ও ধ্যানকারীর মধ্যে পার্থক্য থাকে। কিন্তু সমাধি অবস্থায় তা থাকে না। এখানে ধ্যান, ধ্যেয় এবং ধ্যানকারী সব এক হয়ে ধ্যেয়রূপেই ভাসমান হয়। দীর্ঘকাল এরূপ সমাধির অভ্যাস সিদ্ধি হলে অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি হয়।

বিরামপ্রত্যয়াভ্যাসপূর্ব্বঃ সংস্কারশেষো 'ন্যঃ। (যোগসূত্র, ১/১৮)।

ধারণা, ধ্যান এবং সমাধি এই তিনটি সম্প্রজ্ঞাত যোগেরই অন্তরঙ্গ সাধন। এই তিনটিকে একত্রে 'সংযম' বলা হয়। "ত্রযমেকত্র সংযমঃ"(যোগসূত্র,৩/৪)। সংযম জয় হলে প্রজ্ঞার আলোক প্রকাশিত হয় ও জ্ঞান স্বচ্ছ প্রবাহে প্রবাহিত হয়। "তজ্জযাৎ প্রজ্ঞালোকঃ"(যোগসূত্র, ৩/৫)। কারণ সমাধি দ্বারা তত্ত্ব সকলের জ্ঞান স্ফুট হয়ে একাগ্র স্বভাব চিত্তের দ্বারা সেই জ্ঞান রক্ষিত থাকলেই তাকে সম্প্রজ্ঞান বলা যায়।

উপরিউক্ত আলোচনায় নাদানুসন্ধান ও অন্তরঙ্গ সাধন সম্পর্কে যথাসম্ভব বোঝার চেষ্টা করা হয়েছে। জানা গেছে নাদানুসন্ধান হঠযোগ-শাস্ত্রের একটি সাধন পদ্ধতি এবং ধারণা, ধ্যান ও সমাধি রাজযোগ শাস্ত্রে উল্লেখিত যোগাঙ্গ। নাদানুসন্ধানের তত্ত্ব বা পদ্ধতি পর্যালোচনা করার পর বলা যায় যে, নাদানুসন্ধান আসলে অন্তরঙ্গসাধনেরই একটি পর্যায়। কেননা এই পদ্ধতিতেও ইন্দ্রিয়সমূহ নিজ নিজ বিষয়ের সঙ্গে যুক্ত না হয়ে চিত্তে সংযুক্ত হয় এবং ইন্দ্রিয় সংযুক্ত চিত্ত আবার নাদে সংযুক্ত হয়। অর্থাৎ বলা যায় এটি নাদানুসন্ধানের প্রথম সোপান 'প্রত্যাহার'। আর এই জন্য নাদানুসন্ধানের শাম্ভবী মুদ্রা দ্বারা চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা ও মুখ বন্ধ করে হৃদয়স্থিত নাদ শ্রবণের উপদেশ। শাম্ভবী মুদ্রা দ্বারা নাদ শ্রবণের অভ্যাস আর কিছুই নয়, রাজযোগের ভাষানুযায়ী বলা যায় এটি 'প্রত্যাহার' নামক যোগাঙ্গ। রাজযোগে প্রত্যাহার সিদ্ধ হলে ধারণা নামক যোগাঙ্গের অভ্যাস করতে হয়। নাদানুসন্ধান পদ্ধতিতেও লক্ষ্য করা যায় শাম্ভবী মুদ্রা দ্বারা স্থূল ইন্দ্রিয়ের দ্বার রুদ্ধ করে হৃদয়স্থিত নাদে চিত্তকে সংযুক্ত করার

সাধন। শরীর মধ্যস্থিত নাদে চিত্তের স্থাপন বা সংযোজনকে রাজযোগের ভাষায় একটি নির্দিষ্ট স্থানে চিত্তের সম্বন্ধ স্থাপন অর্থাৎ ধারণা ছাড়া অন্য কিছুকে অনুমান করা যায় না।

আবার বলা হয়েছে নাদে চিত্ত সংযুক্ত বা স্থাপিত হলে চিত্ত লয় হয়। কিন্তু চিত্তে লয় হওয়া পর্যন্ত আসলে দুটি সূক্ষ্ম স্তর অতিক্রম করতে হয়। রাজযোগের ভাষায় যা ধ্যান ও সমাধি। নাদানুসন্ধান অভ্যাসেও চিত্ত সংযুক্তের প্রথম অবস্থায় যোগী মহৎ শব্দ অর্থাৎ উচ্চ মাত্রার ধ্বনি শ্রবণ করেন। এই ধ্বনি বাহ্য যে কোনও বস্তু যেমন বংশী, অলঙ্কারের নিনাদ প্রভৃতি থেকে জাত শব্দের ন্যায়। এই ধ্বনি যোগী যে অবস্থায় শ্রবণ করেন সেটিকে ধ্যানাবস্থা বলা হয়। নাদানুসন্ধানেও যোগী উচ্চমাত্রার শব্দ শ্রবণ করতে করতে যখন সূক্ষ্ম থেকে সূক্ষ্মতর শব্দ শ্রবণ করেন এটি রাজযোগের সম্প্রজ্ঞাত সমাধি অবস্থা। এর পরবর্তী স্তরে যোগীর চিত্ত নাদে বিলীন হয় ফলে কোন প্রকার শব্দই অনুভব করেন না এবং এই নিঃশব্দ অবস্থায় যোগী পরম চৈতন্য নিরঞ্জনের সঙ্গে মিলিত হয় আর এটি রাজযোগের অসম্প্রজ্ঞাত স্তর। যেখানে যোগী সমস্ত বন্ধন ছিন্ন করে স্ব স্ব স্বরূপে প্রতিষ্ঠিত হয়। আর হঠযোগের ভাষায় 'নাদানুসন্ধান' সিদ্ধ হলে সকল প্রকার বৃত্তি বিনষ্ট হয়ে নির্গুণ নিরঞ্জন চৈতন্যে চিত্ত ও প্রাণ বিলয় প্রাপ্ত হয়ে থাকে।

> সদা নাদানুসন্ধানাত্ ক্ষীয়ন্তে পাপসঞ্চযাঃ।
> নিরঞ্জনে বিলিযেতে নিশ্চিতং চিত্ত মারুতৌ।। (হঠ.প্র. ৪/১০৫)।

পাতঞ্জল যোগ ও হঠযোগ ভিন্ন পরম্পরার দুটি শাস্ত্র। এই শাস্ত্র দুটির কাল নিশ্চিত করে বলা যায় না তাই কোন শাস্ত্রটি কোন শাস্ত্রের পূর্বে আবির্ভূত হয়েছে তা নির্দিষ্ট করা যায় না। তবে শাস্ত্র দুটি পর্যালোচনা করে অনুমান করা যেতে পারে এদের মধ্যে কোন বিরোধ নেই। উভয় সম্প্রদায়ের গ্রন্থেই প্রায় সদৃশ তত্ত্বের সন্ধান পাওয়া যায়। এক্ষেত্রে দুটি শাস্ত্রে উক্ত একই তত্ত্ব বা তথ্য ভিন্ন সংজ্ঞায় চিহ্নিত। যেমন, এই প্রবন্ধে আলোচিত নাদানুসন্ধান ও অন্তরঙ্গ সাধন। এদের সূক্ষ্ম বিচারে উভয় তত্ত্বের সাদৃশ্য পাওয়া গেছে ও অনুমান করা সম্ভব হয়েছে যে একই তত্ত্ব দুটি পৃথক শাস্ত্রে দুটি ভিন্ন নামে উল্লিখিত ও ব্যাখ্যাত।

[সংকেতসূচী: হঠ.প্র. = হঠযোগপ্রদীপিকা]

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

পতঞ্জলি। *পাতঞ্জল দর্শন*। সম্পা. অশোককুমার বন্দ্যোপাধ্যায় (কালীবর বেদান্তবাগীশ কৃত বঙ্গানুবাদ সম্বলিত)। কলকাতা: শ্রী বলরাম প্রকাশনী, ২০০৪ (পরিবর্দ্ধিত সং.)।

_। *পাতঞ্জল দর্শন*। সম্পা. বেদান্তচুঞ্চু, শ্রী পূর্ণচন্দ্র (সঙ্কলিত)। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০০৫।

মুখোপাধ্যায়, গোবিন্দলাল। *যোগের কথা পতঞ্জলির দৃষ্টিতে*। কলকাতা: শ্রীসারদা মঠ, ২০১৮।

মুখোপাধ্যায়, প্রাণগোপাল। *অধ্যাত্মসাধনার মর্মসন্ধানে* (দ্বিতীয় খণ্ড)। কলিকাতা (এখন কলকাতা): বঙ্গীয় জাতীয় শিক্ষা পরিষৎ, ১১৯৮ (প্রথম প্রকাশ)।

যোগশাস্ত্র। অনু, উপেন্দ্রনাথ মুখোপাধ্যায়। কলিকাতা (এখন কলকাতা): বসু সাহিত্য মন্দির, ১৯৫৬।

সুন্দরানন্দ। *যোগচতুষ্টয়*। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৪২৬বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সং, ১৯৮৬)।

স্বাত্মারাম। *হঠযোগপ্রদীপিকা*। সঙ্ক, মহেশচন্দ্র পাল (ব্রহ্মানন্দ কৃত টীকা সহিত)। কলিকাতা (এখন কলকাতা): ধর্ম্ম-সঞ্চারিণী-সভা, ১৮১০শকাব্দ।

স্বামী বিবেকানন্দ। *রাজযোগ*। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৪২৮বঙ্গাব্দ (পঞ্চদশ সং, ১৯৬৪)।

Ramacharaka. *Hathayoga*. London: Yogi Publication Society. Pdf.

বৈশেষিক দর্শনে উৎপত্তিবাদ

মিঠুন মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

সর্বাধিক প্রাচীন তত্ত্বসাধন শাস্ত্রসমূহের মধ্যে অন্যতম হল ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র। বিবিধ ভারতীয় দর্শন তাদের নিজস্ব দৃষ্টিভঙ্গিতে জগতের 'উৎপত্তি' বিষয়ক মতবাদের উল্লেখ করেছেন। অন্যান্য দর্শন সম্প্রদায়গুলির তুলনায় বৈশেষিক দার্শনিকগণ একটু ভিন্ন আঙ্গিকে 'সৃষ্টি' বিষয়ে প্রমাণ সহযোগে নিজ মতের উপস্থাপন করেছেন। তাঁদের মতে, পরিদৃশ্যমান এই জগৎ অনিত্য এবং অসৎ। প্রত্যেক কার্যদ্রব্য যেমন অসৎ এবং তা বিভিন্ন কারণের সমন্বয়ে গঠিত, তেমনই জগৎও কার্যস্বরূপ এবং অসৎ। আর তা সমবায়ী প্রভৃতি ত্রিবিধ কারণের সমন্বয়ে গঠিত। তাঁরা বলেন, কারণ সৎ হলেও কার্য অসৎ এবং নতুন প্রারম্ভ। বৈশেষিকমতে, পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের অন্ত্যাবয়ব তথা নিত্য পরমাণুসমূহের সমন্বয়ে কার্যস্বরূপ সমগ্র জগতের প্রাদুর্ভাব। পরন্তু সেখানে ঈশ্বরের ইচ্ছা থাকা আবশ্যক। কেননা ঈশ্বরেচ্ছায় পরমাণুসমূহের মধ্যে গতির সঞ্চার হয়। অর্থাৎ বলা যায়, পরমাণু প্রভৃতি বিভিন্ন উপাদান কারণের সমন্বয়ে জগৎ গঠিত হলেও সেখানে নিমিত্ত কারণরূপে ঈশ্বরের অস্তিত্ব অবশ্যই স্বীকার্য। বৈশেষিক দর্শনে বহুল চর্চিত 'উৎপত্তি' বিষয়ক মতবাদ এখানে বিশ্লেষিত হয়েছে।

সূচক শব্দ

বৈশেষিক, সৃষ্টি, পরমাণু, কারণ, অনিত্য, কার্য, নিত্য, জগৎ।

দর্শন শব্দটির সাধারণ অর্থ 'দেখা'। পরন্তু জ্ঞানার্থক দৃশ্ ধাতুর উত্তর করণবাচ্যে ল্যুট্ প্রত্যয় যোগে 'দৃশ্যতে জ্ঞায়তে তত্ত্বমনেন ইতি দর্শনম্'- অর্থে প্রযুক্ত হলে, যার দ্বারা যথার্থজ্ঞান বা তত্ত্বজ্ঞান প্রাপ্তি হয়, দর্শন শব্দের দ্বারা তাকেই বোঝায়।[১]

জ্ঞান অন্বেষণের চাহিদা মানুষের চিরকাল। এই জ্ঞানেচ্ছার তাগিদে সৃষ্টির আদিকাল থেকে মানুষ ক্রমশঃ তত্ত্বানুসন্ধানে ব্রতী হয়েছেন। দর্শনশাস্ত্রের মূল উদ্দেশ্য হল বিচারপূর্বক তত্ত্বনিরূপণ। 'তত্ত্ব' প্রসঙ্গে *ন্যায়ভাষ্যে* উদ্ধৃত হয়েছে- 'সতশ্চ সদ্ভাবোঽসতশ্চাসদ্ভাবঃ'।[২] অর্থাৎ সৎ পদার্থের সদ্রূপ এবং অসৎ পদার্থের অসদ্রূপ জ্ঞানলাভ হল 'তত্ত্ব'। আবার *ন্যায়কন্দলী* গ্রন্থে এপ্রসঙ্গে উল্লিখিত হয়েছে- 'যস্য বস্তুনো যো ভাবস্তত্তস্য তত্ত্বম্'।[৩] এখানে 'ভাব' বলতে প্রকারীভূতধর্মকে বোঝানো হয়েছে। অর্থাৎ যে বস্তুর যা ভাব, তা হল সেই বস্তুর তত্ত্ব। এই তত্ত্বজ্ঞানই নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির মার্গস্বরূপ। জগতের উৎপত্তি-বিনাশ কিংবা জীবকুলের অভ্যুদয় বা নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তিরূপ যেকোনো কারণই হোক না কেন, তার সবকিছুর মূলে 'ধর্ম'। *বৈশেষিক সূত্র*কার মহর্ষি কণাদ অভ্যুদয় বা নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির উপায়কে 'ধর্ম' বলে অভিহিত করেছেন।[৪] মানব সমাজের উন্নতি ও পূর্ণতা প্রাপ্তির নিদর্শক তথা মার্গপ্রদর্শক হল 'ধর্ম'। প্রায় সকল ভারতীয় দর্শনসম্প্রদায় জগতের উৎপত্তি ও বিনাশ প্রসঙ্গে নিজ মতবাদের উল্লেখ এবং প্রমাণ সহযোগে সেই মতের প্রতিস্থাপন করেছেন। অন্যান্য দর্শনের তুলনায় বৈশেষিকগণ সৃষ্টি বিষয়ে যে মতবাদের উল্লেখ করেছেন, তা বিশেষভাবে গ্রহণীয়।

সিজ্ ধাতুর উত্তর ক্তিন্ প্রত্যয় যোগে 'সৃষ্টি' শব্দটি নিষ্পন্ন। 'সৃষ্টি' শব্দের দ্বারা কার্যভূত কোনো দ্রব্যের প্রথম প্রাদুর্ভাবকে বোঝায়। *ন্যায়কন্দলী*কার শ্রীধরভট্ট 'সৃষ্টি' শব্দের দ্বারা 'উৎপত্তি'কে বুঝিয়েছেন।[৫] এককথায় বলা যায়, উপাদানভূত কারণের সমন্বয়ে কোনো কার্যদ্রব্যের উদ্ভব হল 'সৃষ্টি'। *অষ্টাধ্যায়ী* গ্রন্থে 'সৃষ্টি' শব্দের আভিধানিক অর্থস্বরূপ উল্লিখিত হয়েছে- 'ভুবঃ প্রভবঃ'।[৬] অর্থাৎ 'সৃষ্টি' হল বিবিধ কারণের সমন্বয়ে কোনো জন্যপদার্থের প্রথম প্রাদুর্ভাব। আবার বৈশেষিকাচার্য শিবাদিত্য মিশ্র বলেছেন- 'সকলকারণযৌগপদ্যমুত্পত্তিঃ'।[৭] অর্থাৎ সমবায়ী, অসমবায়ী ও নিমিত্ত কারণের একত্রে সংমিশ্রণের দ্বারা নতুন প্রাদুর্ভাবই 'সৃষ্টি'। এখানে 'সৃষ্টি' শব্দের দ্বারা পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের নিত্য সত্তা তথা পরমাণুর সমন্বয়ে গঠিত কার্যস্বরূপ এই অনিত্য জগতের উৎপত্তির কথা বলা হয়েছে।

অন্যান্য দর্শনানুরূপ ন্যায়-বৈশেষিক দার্শনিকগণও জগতের 'উৎপত্তি' বিষয়ে প্রমাণ সহযোগে নিজ মতের উপস্থাপন করেছেন। বৈশেষিকগণ বাহ্যজগতের অস্তিত্বে বিশ্বাসী। তাঁদের মতে, এই জগৎ ও জাগতিক প্রত্যেক বস্তুর নিজস্ব সত্তা বিদ্যমান। সুতরাং জগৎ এবং জাগতিক সকল বস্তু সৃষ্ট ও বিনাশশীল। আর সৃষ্টবস্তু মাত্রেই কারণকে অপেক্ষা করে। কেননা, কারণ ছাড়া কার্যের সৃষ্টি অসম্ভব। এখানে কারণ বলতে ন্যায়-বৈশেষিকসম্মতঃ ত্রিবিধ অর্থাৎ সমবায়ী, অসমবায়ী ও নিমিত্ত কারণের কথা বলা হয়েছে। ঈশ্বর হলেন কার্যরূপ সমগ্র জগৎ সৃষ্টির নিমিত্ত কারণ (এখানে বলে রাখা আবশ্যক যে, নিমিত্ত কারণ সাধারণ ও অসাধারণ ভেদে দ্বিবিধ। সাধারণ নিমিত্ত কারণ ঈশ্বর, ঈশ্বরেচ্ছা, ঈশ্বরের পরমাণু বিষয়ক জ্ঞান, প্রযত্ন, জীবের অদৃষ্ট তথা ধর্মাধর্ম, দিক্, কাল, প্রাগভাব ভেদে অষ্টবিধ। এই কারণসমূহ সকল কার্যের উৎপত্তিতে বিদ্যমান থাকে। কিন্তু অসাধারণ নিমিত্ত কারণ কার্যভেদে পৃথক হয়। যেমন ঘটকার্যের প্রতি দণ্ড, চক্র, কুম্ভকার হল অসাধারণ নিমিত্ত কারণ)। তাই তাঁরা বলেন, জগৎ নিত্য ও অনিত্য তত্ত্বে পরিপূর্ণ। জগতের বাস্তবিক সত্তা মেনে নিলে তার সৃষ্টি ও সংহার প্রসঙ্গে অবশ্যই বলতে হয়। জগতের সকল জন্যদ্রব্যের উৎপত্তি সম্বন্ধে ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে বৈশেষিকগণ পরমাণুতত্ত্বের কথা বলেছেন। তাঁদের মতে, জাগতিক যা কিছু উপলব্ধযোগ্য, তা পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের নিত্য পরমাণুর সমন্বয়ে গঠিত। কার্যকে নতুন আরম্ভরূপে উল্লেখ করার জন্য বৈশেষিক দর্শন 'আরম্ভবাদী দর্শন' নামে অভিহিত। কেননা তাঁরা বলেন, কারণ এবং কার্য কখনই অভিন্ন নয়। কারণ সৎ হলেও কার্য অসৎ। উৎপত্তির পূর্বে যা (কার্য) কদাপি কারণে উপস্থিত থাকে না। পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের অন্তাবয়ব তথা পরমাণু হল নিত্যস্বরূপ। ন্যায়-বৈশেষিকসম্মতঃ নববিধ দ্রব্যের মধ্যে পৃথিবী-জল-তেজ ও বায়ু- এই চতুর্বিধ দ্রব্য নিত্য ও অনিত্য ভেদে বিভক্ত। অনিত্য অর্থাৎ উৎপত্তিবিনাশযুক্ত।[৮] আর আকাশ-কাল-দিক-আত্মা, মন এবং পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের অন্তাবয়ব তথা পরমাণু[৯] হল নিত্যস্বরূপ। অর্থাৎ যে পদার্থ উৎপত্তিবিনাশরহিত। এই পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের অন্তাবয়বের সমন্বয়ে ব্রহ্মাণ্ডের প্রাদুর্ভাব। কিন্তু পরমাণু কী? *বৈশেষিক সূত্রে* এপ্রসঙ্গে উদ্ধৃত হয়েছে- 'সদকারণবন্নিত্যম্'।[১০] অর্থাৎ সৎ পদার্থসমূহের মধ্যে যা সকল প্রকার কারণরহিত, তাই পরমাণু। *সপ্তপদার্থী*কার শিবাদিত্যমিশ্র পরমাণু প্রসঙ্গে বলেছেন- অবয়বশূন্য অথচ ক্রিয়াশীল বস্তুই পরমাণু। 'নিরবয়বঃ ক্রিয়াবান্ পরমাণুঃ'।[১১] এই পরমাণুর অস্তিত্ব সিদ্ধি প্রসঙ্গে বৈশেষিকগণ অনুমান প্রমাণের কথা বলেছে। *বৈশেষিক সূত্র*কার মহর্ষি কণাদ বলেছেন- কার্যের দ্বারা পরমাণুর অস্তিত্ব অনুমিত হয়। 'তস্য কার্যং লিঙ্গম্'।[১২] অর্থাৎ ঘটাদি কার্যের উৎপত্তি যেমন প্রত্যক্ষযোগ্য, তেমনই জগৎরূপ কার্য সৃষ্টির উপাদান কারণরূপে পরমাণুর অস্তিত্ব অনুমিত হয়।

আবার *তর্কসংগ্রহ* গ্রন্থে এপ্রসঙ্গে উদ্ধৃত হয়েছে- 'যো দ্ব্যণুকাবয়বঃ, স এব পরমাণুঃ'।[১৩] অর্থাৎ যা দ্ব্যণুকের অবয়ব, তা হল পরমাণু। এককথায় বলা যায়, যেখানে অণুপরিমাণের ন্যুনধিকভাবের পরিসমাপ্তি ঘটে, তাই নিত্য পরমাণু। 'তস্মাদণুপরিমাণং ক্বচিন্নিরতিশয়মিতি সিদ্ধো নিত্যঃ পরমাণুঃ'।[১৪]

কিন্তু যদি পরমাণুর নিত্যতা স্বীকার করা না হয়? তাহলে তাকে উৎপত্তি ও বিনাশশীল বলতে হয়। ফলে সেক্ষেত্রে সমবায় সম্বন্ধে দ্ব্যণুকাদি কার্যের প্রাদুর্ভাব অসম্ভব। তাই অন্তাবয়বরূপে পরমাণুর নিত্যতা স্বীকার করা আবশ্যক। *ভাষাপরিচ্ছেদ*কার বিশ্বনাথ এপ্রসঙ্গে বলেছেন- 'অবয়বধারায়া অনন্তত্বে মেরু-সর্ষপয়োরপি সাম্যপ্রসঙ্গঃ। অতঃ ক্বচিদ্ বিশ্রামো বাচ্যঃ'।[১৫] অর্থাৎ অবয়ব বিভাগধারার বিশ্রামের জন্য অন্তিম অবয়বরূপে পরমাণুর অস্তিত্ব স্বীকার করতে হয়। অর্থাৎ অন্তাবয়বরূপে নিত্য পরমাণু অবশ্যই স্বীকার্য।

কিন্তু কার্য যদি অসৎ হয়, তাহলে তার উৎপত্তি সম্ভব কীভাবে? কেননা *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*তে কথিত হয়েছে যে, অসৎ বস্তু সর্বদা উৎপত্তিহীন এবং সৎ বস্তু সর্বদা বিনাশহীন।[১৬] তাহলে সৎ কারণ থেকে অসৎ কার্যের প্রাদুর্ভাব কীরূপে সম্ভব? এক্ষেত্রে বৈশেষিকগণ বলেন, গগনাকুসুমাদির ন্যায় সর্বকালে অসৎ যে পদার্থ, কেবলমাত্র তারই উৎপত্তি অসম্ভব। কিন্তু কার্য সর্বকালে অসৎ নয়। উৎপত্তির পূর্বে কার্য অসৎরূপে গণ্য হলেও উৎপত্তির পরে তা সৎ। অর্থাৎ উৎপত্তিশীল কার্যে সত্ব এবং অসত্ব উভয় ধর্ম উপস্থিত থাকে। তাই সৎ কারণ থেকে কার্যের উৎপত্তির ক্ষেত্রে কোনো আপত্তি থাকে না। যাইহোক, ন্যায়-বৈশেষিক মতে, পৃথিব্যাদি চতুর্বিধ অনিত্য দ্রব্যের নিত্য পরমাণুসমূহ কার্যরূপ জগৎ সৃষ্টির প্রধান কারণ। কার্যকে অসৎরূপে স্বীকার করার জন্য বৈশেষিক দর্শনকে অসৎকার্যবাদী দর্শনও বলা হয়।

বৈশেষিক মতে, পরিদৃশ্যমান এই জগৎ উৎপত্তি ও বিনাশযুক্ত। তাঁরা জগৎকে অসৎ, অনিত্য এবং কার্যস্বরূপ বলেছেন। অসৎকার্যবাদ প্রসঙ্গে *বৈশেষিক সূত্রে* উদ্ধৃত হয়েছে- 'ক্রিয়াগুণব্যপদেশাভাবাত্ প্রাগসত্'।[১৭] বীজ ও অঙ্কুরের ন্যায় সৃষ্টি এবং সংহার উভয়ই একে অপরের পরিপূরক। এমন কোনো সৃষ্টি নেই, যার পূর্বে বিনাশ নেই। আবার এমন কোনো বিনাশ নেই, যার পূর্বে সৃষ্টি নেই। অর্থাৎ সৃষ্টি ও সংহার একে অপরকে বিনা অসম্ভব। সর্বত্র সৃষ্টি বিষয়ে পূর্বে চর্চিত হলেও আগে বিনাশ বিদ্যমান। কেননা জীবের কর্মফল ভোগের কারণে ঈশ্বরের ইচ্ছায় সৃষ্টিকার্য সম্পন্ন হয়। সেহেতু পূর্বে যদি পুরাতনের সমাপ্তি না হয়, তাহলে নতুন সৃষ্টি অসম্ভব। এখানে প্রলয় বলতে খণ্ডপ্রলয়ের কথা বলা হয়েছে। কেননা মহাপ্রলয়ের পরে পুনরায় সৃষ্টি অসম্ভব। কারণ, মহাপ্রলয়ে সমস্ত ভাব কার্যবস্তুর সংহার ঘটে। ফলে অদৃষ্টের সত্তাও বিনষ্ট হয়ে যায়। কিন্তু খণ্ডপ্রলয়ে সকল জন্যদ্রব্যের বিনাশ হলেও জীবের অদৃষ্টাদি বিনষ্ট হয় না। তাই এক্ষেত্রে বিনাশের পর পুনরায় সৃষ্টিকার্যে কোনো বাধা থাকে না। বৈশেষিকমতে, বিনাশের পরে পরমাণুগুলি পরস্পর অসংবদ্ধ অবস্থায় ব্রহ্মার কালপরিমাণ সময়ানুযায়ী একশত বৎসর অবস্থান করে। সাথে ধর্ম, অধর্ম ও সংস্কারে আবদ্ধ জীবাত্মাগুলিও সহাবস্থান করে। *পদার্থধর্মসংগ্রহ* গ্রন্থে এপ্রসঙ্গে উল্লিখিত হয়েছে- 'ততঃ প্রবিভক্তাঃ পরমাণবোঽবতিষ্ঠন্তে ধর্মাধর্মসংস্কারানুবিদ্ধা আত্মানস্তাবন্তমেব কালম্'।[১৮] কিন্তু আত্মা নিত্য হওয়ায় পরমাণুর ন্যায় তাও বিনাশহীন বলা যায়, কিন্তু ধর্ম, অধর্ম, সংস্কার তো অনিত্য, তথাপি বিনাশের অনন্তর সেগুলির কেন নাশ হয় না? এক্ষেত্রে বৈশেষিকগণ বলেন, পৃথক পৃথক আত্মাতে যদি পৃথক পৃথক ধর্ম, অধর্ম ও সংস্কার স্বীকৃত না হয়, তাহলে সৃষ্টিকালে ভিন্ন ভিন্ন জীবগণের ক্ষেত্রে ভিন্ন ভিন্ন প্রতিনিয়ত ভোগাদি ব্যবস্থা সিদ্ধ হয় না। তাই অনিত্য হলেও বিনাশের অনন্তর কারণসলিলে সেগুলির বিদ্যমানতা স্বীকার্য। কেবলমাত্র ধর্মাদি নয়, তার সাথে পাকজ রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শাদি অনিত্য গুণপদার্থসমূহ এবং অন্যান্য সকল নিত্য পদার্থও বিদ্যমান থাকে। এমন কি পরমাণুর বেগ, কর্মও বিনাশের পর বিনষ্ট হয় না। কেননা, পরমাণুর বেগ যদি না থাকে, তাহলে পুনরায় তার দ্বারা নতুন প্রাদুর্ভাব অসম্ভব। এপ্রসঙ্গে *ব্যোমবতী* টীকায় উদ্ধৃত হয়েছে-

> অগ্রিমসৃষ্টয়নুরোধেন ধর্মাদিস্থিতাবুক্তায়ামন্যদপি সৃষ্ট্যুপপাদকধর্মাদিবদনিত্যং তিষ্টতীত্যুক্তং ভবতি। তেন পাকজা রূপাদয়স্তিষ্ঠন্তীতি সিদ্ধতি, অন্যথা সৃষ্ট্যাদৌপার্থিবদ্ব্যণুকে রূপাদ্যসিদ্ধাপত্তেঃ। প্রাগভাবশ্চ তিষ্ঠতি পরমাণুষু বেগকর্মণি চ তিষ্ঠতঃ। কর্ম বিনা কালাবচ্ছেদানুপত্তৌ তাবন্তমেষ কালমিতি প্রলয়পরিমাণাসিদ্ধেঃ, বেগং বিনা কর্মানুপপত্তেঃ।[১৯]

কিন্তু প্রলয়ের পর নতুন সৃষ্টি কীভাবে সম্ভব? এপ্রসঙ্গে *প্রশস্তপাদভাষ্য* গ্রন্থে উদ্ধৃত হয়েছে- 'ততঃ পুনঃ প্রাণিনাং ভোগভূতয়ে মহেশ্বরসিসৃক্ষানন্তরং সর্বাত্মগতবৃত্তিলব্ধাদৃষ্টাপেক্ষেভ্যস্তত্-সংযোগেভ্যঃ পবনপরমাণুষু কর্মোত্পত্তৌ তেষাং পরস্পরসংযোগেভ্যো দ্ব্যণুকাদিপ্রক্রমেণ মহান্ বায়ুঃ সমুত্পন্নো নভসি দোধূয়মানস্তিষ্ঠতি'।[২০] অর্থাৎ যেহেতু ধর্ম, অধর্ম ও সংস্কারাবদ্ধ জীবাত্মাগুলি প্রলয়ের অনন্তর অসংবদ্ধভাবে কারণসলিলে বিদ্যমান থাকে, সেহেতু জীবের কর্মফল ভোগের নিমিত্ত পুনরায় ঈশ্বরের সৃষ্টির ইচ্ছায় জীবের অদৃষ্ট, আত্মা ও পরমাণুর সংযোগে সর্বপ্রথম বায়ুর পরমাণুগুলিতে ক্রিয়ার সৃষ্টি হয়। ফলে দুটি বায়বীয় পরমাণুর সমন্বয়ে (সমগোত্রীয় পরমাণুর সংযোগে) বায়বীয় দ্ব্যণুকের উৎপত্তি হয়। এই দ্ব্যণুকের উৎপত্তির ক্ষেত্রে সমগোত্রীয় (বায়বীয়) পরমাণু দুটি সমবায়ী কারণ, পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ অসমবায়ী কারণ এবং অদৃষ্টাদি তথা ঈশ্বর হলেন নিমিত্ত কারণ। পুনরায় তিনটি বায়বীয় দ্ব্যণুকের সংযোগে বায়বীয় ত্রসরেণুর সৃষ্টি হয়। অনন্তর চারটি ত্রসরেণুর সংযোগে চতুরণুকাদি ক্রমে সূক্ষ্ম থেকে স্থূল, স্থূল থেকে স্থূলতর, স্থূলতর থেকে স্থূলতমাদি ক্রমে সর্বপ্রথম কার্যরূপ মহাবায়ুর উৎপত্তি হয়। এই বায়ুকে আধার করে দুটি জলীয় পরমাণুর সমন্বয়ে দ্ব্যণুক-ত্রসরেণু-চতুরণুকাদি ক্রমে মহাজলের সৃষ্টি হয়। অনন্তর অনুরূপভাবে মহাতেজ ও মহাপৃথিবীর প্রাদুর্ভাব ঘটে। যদিও জল এবং তেজের মধ্যে বিরোধ সর্বজনপ্রসিদ্ধ। তথাপি সৃষ্টির প্রারম্ভে জীবাত্মার অদৃষ্টতার কারণে সে বিরোধ শান্ত অবস্থায় থাকে। ন্যায়-বৈশেষিকগণ তেজ ও জলের মধ্যে আধারাধেয় ভাবের কথা বলেছেন। *ব্যোমবতী* টীকায় এপ্রসঙ্গে উদ্ধৃত হয়েছে- 'ন চ তেজসো জলেন বিরোধাদাধারাধেয়ভাবানুপপত্তিরিতি বাচ্যম্। আধারাধেয়ভাবস্যাব্যুপলব্ধেঃ। যথা- বাডববরুণাবিতি'।[২১] অনন্তর পরমেশ্বরের অনুজ্ঞায় পার্থিব

পরমাণু ও তৈজস পরমাণুর সমন্বয়ে মহৎ অণ্ড বা হিরণ্ময় পিণ্ডের সৃষ্টি হলে সেই পিণ্ড থেকে তিনি ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করে তাঁকে জগৎ সৃষ্টির কাজে নিযুক্ত করেন। এপ্রসঙ্গে প্রশস্তপাদাচার্য্য বলেছেন-

> 'এবং সমুত্পন্নেষু চতুর্ষূ মহাভূতেষূ মহেশ্বরস্যাভিধ্যানমাত্রাত্ তৈজসেভ্যোঽণুভ্যঃ পার্থিবপরমাণুসহিতেভ্যো মহদণ্ডমারভ্যতে। তস্মিংশ্চতুর্বদনকমলং সর্বলোকপিতামহং ব্রহ্মাণং সকল ভুবনসহিতমুত্পাদ্য প্রজাসর্গে বিনিযুঙ্‌ক্তে। স চ মহেশ্বরেণ বিনিযুক্তো ব্রহ্মা অতিশয়জ্ঞানবৈরাগ্যৈশ্বর্যসম্পন্নং প্রাণিনাং কর্মবিপাকং বিদিত্বা কর্মানুরূপজ্ঞানভোগায়ুষঃ সূতান্ প্রজাপতীন্ মানসান্ মনুদেবর্ষিপিতৃগণান্ মুখবাহূরুপাদতশ্চতুরো বর্ণান্ অন্যানি চ উচ্চাবচানি চ সৃষ্ট্বা আশয়ানুরূপৈর্ধর্মজ্ঞানবৈরাগ্যৈশ্বর্যৈঃ সংযোজয়তীতি'।[২২]

অর্থাৎ চতুর্ভূতের উৎপত্তির অনন্তর মহেশ্বরের ইচ্ছায় পার্থিব পরমাণু ও তৈজস পরমাণু মিলিত হয়ে সর্বাগ্রে মহদণ্ডের প্রাদুর্ভাব হয়। পরে পরমেশ্বর সেই অণ্ড থেকে ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করে জগৎ সৃষ্টির কাজে নিযুক্ত করায় ব্রহ্মা জগৎ সৃষ্টিতে প্রবৃত্ত হন। বৈশেষিকমতে, এই সমগ্র সৃষ্টির ক্ষেত্রে পরমেশ্বরই নিমিত্ত কারণ। তিনি ব্যতীত পরিদৃশ্যমান এই জগতের উৎপত্তি কখনই সম্ভব নয়।

কিন্তু ঈশ্বরের অস্তিত্বে প্রমাণ কী? 'কিং পুনরীশ্বরসদ্‌ভাবে প্রমাণম্'?[২৩] এরূপ প্রশ্নের উত্তরে বৈশেষিকগণ বলেন, অনুমান ও শব্দ প্রমাণের দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়।[২৪] প্রত্যেক কার্যের উৎপত্তিতে কারণ বিদ্যমান এবং উৎপত্তিশীল সকল কার্যদ্রব্যের সৃষ্টিতে একজন কর্তার আবশ্যকতা থাকে। যেমন মৃত্তিকা, কপালদ্বয় প্রভৃতি উপাদান কারণের বিদ্যমানতা সত্ত্বেও ঘটাদি কার্যের সৃষ্টিকর্তারূপে তথা নিমিত্ত কারণরূপে কুম্ভকার বিদ্যমান থাকে, তেমনই পৃথিব্যাদি চতুর্ভূতের অন্তাবয়বের দ্বারা গঠিত এই জগৎও কার্যস্বরূপ। সুতরাং তার উৎপত্তিকর্তারূপেও একজনের অস্তিত্ব স্বীকার্য। তিনি হলেন ঈশ্বর। ঈশ্বর যে সমগ্র জগৎ সৃষ্টির নিমিত্ত কারণ, সে বিষয়ে অনুমান বাক্য হল- 'ক্ষিত্যঙ্কুরাদিকং সকর্তৃকং কার্য্যত্বাত্ ঘটবত্'।[২৫] নৈয়ায়িকাচার্য উদয়ন অনুমান প্রমাণের দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব সিদ্ধি প্রসঙ্গে বলেছেন-

> কার্যাযোজনধৃত্যাদেঃ পদাত্ প্রত্যয়তঃ শ্রুতেঃ।
> বাক্যাত্ সংখ্যাবিশেষাচ্চ সাধ্যো বিশ্ববিদব্যয়ঃ।।[২৬]

অর্থাৎ কার্যের দ্বারা, আয়োজক কর্তারূপে, জগতের ধারণ ও পালনকর্তারূপে, বিভিন্ন পদাদির ব্যবহারের দ্বারা, বেদ প্রামাণ্যের দ্বারা এবং শ্রুতি বাক্যের দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব অনুমিত হয়।

*তর্কসংগ্রহ*কার অন্নংভট্ট ঈশ্বরকে জগতের সৃষ্টিকর্তারূপে উল্লেখ করে বলেছেন- 'ঈশ্বরস্য চিকীর্ষাবশাত্ পরমাণুষু ক্রিয়া জায়তে'।[২৭] অর্থাৎ ঈশ্বরের ইচ্ছাবশতঃ পরমাণুসমূহের মধ্যে গতির সঞ্চার হয়। আবার *ভাষাপরিচ্ছেদ* গ্রন্থে এপ্রসঙ্গে উল্লিখিত হয়েছে- 'সংসার এব মহীরুহো বৃক্ষস্তস্য বীজায় নিমিত্তকারণায়েত্যর্থঃ। এতেন ঈশ্বরে প্রমাণং দর্শিতং ভবতি'।[২৮] অর্থাৎ সংসাররূপ মহীরুহের তথা বৃক্ষের নিমিত্ত কারণ হলেন ঈশ্বর। আবার *শ্রুতি*[২৯]তে জগতের উৎপত্তিকর্তারূপে ঈশ্বরের কথা বলা হয়েছে। Dr. K.P. Sinha তাঁর *Indian Theories of Creation* গ্রন্থে সৃষ্টি প্রসঙ্গে বলেছেন-

> 'When all the Adṛṣṭa of the Jīvas require a world for their enjoyments and sufferings, Īśvara creates the world. At first, he produces motion in the atoms and combines them by twos to produce the Dvyaṇuka or Dyada'.[৩০]

অর্থাৎ ঈশ্বরের ইচ্ছায় সমগোত্রীয় পরমাণুদ্বয়ের সংযোগে দ্ব্যণুকের প্রাদুর্ভাব হয়। সুতরাং বলা যায়, দুটি সমগোত্রীয় পরমাণুর সংযোগে যখন দ্ব্যণুকের সৃষ্টি হয়, তখন তা একটি নতুন সৃষ্টিরূপে পরিগণিত হয়। যদিও ত্রসরেণুকাদির ন্যায় দ্ব্যণুক মহৎপরিমাণবিশিষ্ট না হওয়ায়, তা পরমাণুর ন্যায় চক্ষুরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য হয় না। তথাপি তাও (দ্ব্যণুক) মহৎ দ্রব্যাদির ন্যায় নতুন প্রারম্ভরূপে পরিগণিত হয়। *ভাষাপরিচ্ছেদ*কার বিশ্বনাথ এপ্রসঙ্গে বলেছেন যে, 'ত্রসরেণোর্মহত্ত্বাত্ প্রত্যক্ষত্বং, ন তু দ্ব্যণুকাদেস্তদভাবাত্। ন হি ত্বন্মতেঽপীদং সম্ভবতি, পরমাণৌ মহত্ত্বাভাবাত্'।[৩১] তাই তাঁদের মতে, পরিদৃশ্যমান এই জগতের উৎপত্তি পরমাণু থেকে। ঈশ্বরের অনুজ্ঞায় পরমাণুসমূহের মধ্যে গতির সঞ্চার হলেও তিনি কিন্তু এই পরমাণুসমূহের সৃষ্টিকর্তা নন। তিনি জগতের সৃষ্টিকর্তা। বলাবাহুল্য পরমাণুসমূহ এবং ঈশ্বর পরস্পর

সহ-অবস্থানকারী। উৎপত্তির পূর্ববর্তীকালীন সময় থেকে পরমাণুসমূহের অস্তিত্ব ছিল। কেবলমাত্র পরমেশ্বরের সহায়তায় পরমাণুসমূহ পরস্পর সন্নিবিষ্ট হয় মাত্র। অনন্তর দ্ব্যণুক-ত্রসরেণু-চতুরণুকাদি ক্রমে সমগ্র জগতের প্রাদুর্ভাব ঘটে। এই সৃষ্টিকর্তা তথা ঈশ্বর একজন। *ন্যায়কন্দলী* গ্রন্থে এপ্রসঙ্গে উদ্ধৃত হয়েছে- 'এক ইতি বদামঃ। বহুনামসর্বজ্ঞত্বেঽস্মদাদিবদ-সামর্থ্যাত্ সর্বজ্ঞত্বে ত্বেকস্যৈব সামর্থ্যাদপরেষামনুপযোগাত্'।[৩২] কারণ, ঈশ্বর যদি বহু হতেন, তাহলে সাধারণ প্রাণির ন্যায় তিনিও সৃষ্টিকার্যে অসমর্থ হতেন।

যাইহোক বৈশেষিকমতে, বিনাশের অনন্তর ব্রহ্মার পরিমিত সময়ানুযায়ী একশত বৎসর অতিক্রান্ত হলে জীবের কর্মফল ভোগের নিমিত্ত পরমেশ্বরের পুনরায় জগৎ সৃষ্টির ইচ্ছাবশতঃ দুই সমগোত্রীয় পরমাণুর সংযোগে দ্ব্যণুক-ত্রসরেণু-চতুরণুকাদি ক্রমে সূক্ষ্ম থেকে স্থূল, স্থূল থেকে স্থূলতর, স্থূলতর থেকে স্থূলতমাদি ক্রমে সর্বপ্রথম মহাবায়ুর উৎপত্তি হয়। অনন্তর একই ভাবে ক্রমানুসারে মহাতেজ-মহাজল-মহাপৃথিবীর প্রাদুর্ভাব ঘটে। অনন্তর পার্থিব পরমাণুর সাথে তৈজস পরমাণু মিলিত হয়ে মহৎ অণ্ড বা হিরণ্ময় পিণ্ডের উৎপত্তি হলে সেই পিণ্ড থেকে পরমেশ্বর ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করে, তাঁকে জগৎ সৃষ্টির কাজে নিযুক্ত করেন। ফলস্বরূপ পুরাতনের বিনাশের অনন্তর নতুন সৃষ্টির প্রাদুর্ভাব ঘটে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *ভারতীয় দর্শনের রূপরেখা,* সম্পা. অমিত ভট্টাচার্য, পৃ. ১

২. *ন্যায় দর্শন,* সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, প্রথম খণ্ড, পৃ. ১৪

৩. *ন্যায়কন্দলী,* পৃ. ১৬

৪. 'যতোঽভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সিদ্ধিঃ স ধর্মঃ'। *বৈশেষিক সূত্র-* ১.১.২

৫. 'সৃষ্টিসংহারয়োরুত্পত্তিবিনাশয়ঃ বিধিঃ প্রকারঃ কথ্যতে'। *ন্যায়কন্দলী,* পৃ. ১২১

৬. *অষ্টাধ্যায়ী,* পা. সূ.- ১.৪.৩১

৭. *সপ্তপদার্থী,* পৃ. ৩৬০

৮. 'ধ্বংসপ্রতিযোগিত্বমনিত্যত্বম্'। *তর্কসংগ্রহ,* সম্পা. নিরঞ্জনস্বরূপ ব্রহ্মচারি, পৃ. ২১

৯. 'নিত্যা স্যাদণুলক্ষণা'। *ভাষাপরিচ্ছেদ,* কারিকা- ৩৬

১০. *বৈশেষিক সূত্র-* ৪.১.১

১১. *সপ্তপদার্থী,* পৃ. ৩৪০

১২. *বৈশেষিক সূত্র-* ৪.১.২

১৩. *তর্কসংগ্রহ,* সম্পা. নিরঞ্জনস্বরূপ ব্রহ্মচারী, পৃ. ৩৫

১৪. *ন্যায়কন্দলী,* পৃ. ৭৯

১৫. *ভাষাপরিচ্ছেদ,* সম্পা. পঞ্চানন ভট্টাচার্য্য, পৃ. ১৪৭

১৬. 'নাসতোবিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সতঃ'। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা-* ২.১৬

১৭. *বৈশেষিক সূত্র-* ৯.১.১

১৮. *প্রশস্তপাদভাষ্য,* দ্বিতীয় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ১০৭

১৯. *ব্যোমবতী,* সৃষ্টিসংহার নিরূপণম্।

২০. *প্রশস্তপাদভাষ্য,* দ্বিতীয় ভাগ, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ১০৭-১০৮

২১. *ব্যোমবতী,* সম্পা. গোপীনাথ কবিরাজ, পৃ. ৩০০

২২. *প্রশস্তপাদভাষ্য,* দ্বিতীয় ভাগ, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ১০৮

২৩. *ন্যায়কন্দলী,* পৃ. ১৩৩

২৪. ‘আগমস্তাবদনুমানঞ্চ’। তত্রৈব

২৫. *ভাষাপরিচ্ছেদ,* সম্পা. পঞ্চানন ভট্টাচার্য্য, পৃ. ১২

২৬. *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি-* ৫.১

২৭. *তর্কসংগ্রহ,* সম্পা. নিরঞ্জনস্বরূপ ব্রহ্মচারী, পৃ. ৩৫

২৮. *ভাষাপরিচ্ছেদ,* সম্পা. আশুতোষ ভট্টাচার্য্য, পৃ. ১৬

২৯. ‘বিশ্বস্য কর্তা ভুবনস্য গোপ্তা’। তদেব, পৃ. ১৭

৩০. *Indian Theories of Creation*, P. 7

৩১. *ভাষাপরিচ্ছেদ,* সম্পা. পঞ্চানন ভট্টাচার্য্য, পৃ. ১৪৭

৩২. *ন্যায়কন্দলী,* পৃ. ১৪১

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

Annaṁbhaṭṭa. *Tarkasaṁgrahaḥ*. Ed. Niranjanswarup Bramhachari. Kolkata: Sanskrit Book Dipo, 2013 (Rpt., 2005 1st Pub.).

Ibid. Ed. Panchanan Shastri. Kolkata: Mahabodhi Book Agency, 1392 B.S. (1st ed.).

Bhaṭṭācārya, Śrīmohana & Dīneśacandra Bhaṭṭācārya. *Bhāratīya Darśana Koṣa*. Kolkata: Sanskrit Collage, 1958.

Gautama. *Nyāya Darśana.* Vol- I. Ed. Fanibhushan Tarkabagish. Kolkata: Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, 2018 (6th Pub., 1981 1st Pub.).

K.P. Sinha. *Indian Theories of Creatio*n. Varanasi: Chaukhambha Orientatia, 1985 (1st Ed.).

Kaṇada. *Vaiśeṣika Darśana*. Ed. Badrinath Singh. Varanasi: Asha Prakashan, 1000 (1st ed.).

Keśav(a) Miśra. *Tarkabhāṣā*. Ed. Badarinath Shukla. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1968 (1st ed.).

Paṇini. *Aṣṭadhyāyī*. Ed. Tapanshankar Bhattacharyya. Kolkata: Sanskrit Book Dipo, 2017 (3rd ed., 2004 1st ed.).

Praśastapādācārya. *Praśastapādabhāṣyam.* Vol- I. Ed. Brahmachari Medhachaitanya. Kolkata: Sanskrit Book Dipo, 2017 (1st Pub.).

Ibid. Vol- II. Ed. Brahmachari Medhachaitanya. Kolkata: Sanskrit Book Dipo, 2017 (2nd Rpt., 2000 1st Pub.).

Ibid. (With *Sūkṭi, Setu, Vyomavatī* Commentaries). Ed. Gopinath Kaviraj. Varanasi: Chowkhamba Amarabharati Prakashan, 1983 (2nd ed.).

Ibid. (With *Sūkṭi* Commentary). Ed. Kalipada Tarkacharya. Kolkata: The Sanskrit Sahitya Parishat.

Ibid. (With *Nyāyakandalī* Commentary). Ed. Durgadharjha Sharma. Varanasi: Ganganatha-jha-granthamala, 1963.

Śaṅkara Miśra. *Vaiśeṣikasūtropaskāraḥ*. Ed. Narayan Mishra. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1969.

Śrīmadbhagavadgītā. Ed. Jagadish Chandra Ghosh. Kolkata: Presidency Library, 2013 (29th ed.).

Śivāditya Miśra. *Saptapadārthī*. Ed. Tapan Shankar Bhattacharyya. Kolkata: Sanskrit Book Dipo, 2012 (1st Pub.).

Udayana. *Nyāyakusumāñjaliḥ*. Ed. Srimohan Bhattacharya. Kolkata: Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, 2015 (2nd Rpt., 1995 1st Pub.).

Udayana. *Kiraṇābalī*. Ed. Gaurinath Shastri. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1980.

Viśvanātha Nyāyapañcānan(a). *Bhāṣāparicchedaḥ* (With *Nyāyasiddhānta-muktāvalī* Commentarey). Ed. Panchanan Bhattacharyya. Kolkata: Mahabodhi Book Agency, 2016 (Rpt., 1970 1st Pub.).

Ibid. Ed. Ashutosh Bhattacharyya. Kolkata: Bijayan, 1422 (Revises ed., 2000 1st ed.).

এক জৈন মহাকবি ও এক রাজপুত বীর: এক আশ্চর্য মিলন

মৌমিতা মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

সুবিস্তীর্ণ সংস্কৃত সাহিত্যের ধারায় ঐতিহাসিক কাব্যের সংখ্যা যে তুলনামূলকভাবে কম তা সকলেই স্বীকার করেন। তবে সংস্কৃত সাহিত্যে যে সকল ঐতিহাসিক কাব্য রচিত হয়েছে সেগুলিতে ঐতিহাসিক বর্ণনার পাশাপাশি সুষম কাব্যিক বর্ণনাও অনন্যত্বের দাবি রাখে। সংস্কৃত সাহিত্যে উপলব্ধ ঐতিহাসিক কাব্যগুলির মধ্যে পঞ্চদশ শতকের জৈনকবি নয়চন্দ্র সূরি বিরচিত *হম্মীরমহাকাব্য* অন্যতম। ভারতবর্ষের ইতিহাসে সাধারণাব্দ ষষ্ঠ শতকে বাসুদেব চৌহান কর্তৃক চৌহানবংশ প্রতিষ্ঠিত হয়। চৌহানবংশীয় প্রতাপান্বিত রাজা হম্মীরের জীবনচরিত অবলম্বনে নয়চন্দ্র সূরি আলোচ্য মহাকাব্যটি রচনা করেছেন। এই মহাকাব্যটি ১৪টি সর্গ এবং ১৪৭৮ টি শ্লোকে নিবদ্ধ। রাজা হম্মীরের জীবনচরিত মহাকাব্যের মূল বিষয় হলেও এই মহাকাব্যে প্রকৃতি চিত্রণ, বসন্ত বর্ণনা, জলকেলি বর্ণনা প্রভৃতি নয়চন্দ্র সূরির কবিপ্রতিভার পরিচয় বহন করে। তদানীন্তন ভারতবর্ষের ইতিহাস জানতে এবং সেই সময়ের প্রাপ্ত অন্যান্য ঐতিহাসিক তথ্যের যাথার্থ্য বিশ্লেষণে এই মহাকাব্যটির গুরুত্ব অপরিসীম। *হম্মীরমহাকাব্যে* প্রাপ্ত ঐতিহাসিক তথ্যগুলির অতিসংক্ষিপ্ত বিশ্লেষণ এবং চৌহান বংশের ইতিহাস পুনর্নির্মাণে এটির গুরুত্ব প্রতিপাদন হল এই নিবন্ধের মুখ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

হম্মীর, চৌহান বংশ, আলাউদ্দীন খলজী, আজমের, রণথম্ভোর।

কবি হলেন প্রজাপতি ব্রহ্মার মতো স্রষ্টা। তিনি তাঁর স্বকীয় ভাব কিংবা কোন বিশিষ্ট চরিত্র অথবা কোন সামাজিক ঘটনাকে নিজের কবিত্ব প্রতিভার আলোকে নবরূপে সজ্জিত করে সহৃদয়ের সমীপে উপস্থাপিত করেন। তবে প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্যে বৈদিক যুগ থেকে আরম্ভ করে দীর্ঘকাল যাবৎ কবিদের কাব্যে সসংহত বিশ্বস্ত ঐতিহাসিক তথ্যের উপস্থিতি অত্যন্ত বিরল। ভারতীয় সাহিত্যে প্রাচীন ঐতিহাসিক উপাদান বলতে বেদের গাথা ও নারাশংসী, প্রাচীন পুরাণের বংশানুচরিতকে গ্রহণ করতে পারি। প্রাচীন ভারতে যথার্থ সসংবদ্ধ ঐতিহাসিক নথির আবির্ভাব প্রাক সাধারণাব্দ তৃতীয় শতকে অশোকের অভিলেখাবলির সঙ্গে। উত্তরকালে রাজপ্রশস্তিমূলক, দানমূলক, স্মৃতিরক্ষামূলক ইত্যাদি বিবিধ প্রকার অভিলেখ থেকেও আমরা বিশ্বাসযোগ্য ইতিহাসের রূপরেখা অঙ্কন করতে পারি। ঐতিহাসিক চরিত্র যে আদি ঐতিহাসিক যুগের অন্যবিধ রচনায় স্থান পায়নি এমন নয়। *মহাভারতের* কৃষ্ণ যে ঐতিহাসিক চরিত্র তা বলার অপেক্ষা রাখে না। আর *মহাভারতের* আখ্যানের বাস্তব ভিত্তি নিয়েও গবেষণা হয়েছে। অবশ্য *মহাভারত* নিজেকে ইতিহাস বললেও এই ইতিহাস আধুনিক *হিস্টরি* নয়, তা *ট্র্যাডিশন – ইতি হ আস* । পালি ও সংস্কৃত বৌদ্ধ সাহিত্য বুদ্ধের জীবনের নানা ঘটনাকে উপস্থাপিত করে। অশ্বঘোষের *বুদ্ধচরিত* কাব্যকেও অবশ্যই ঐতিহাসিক চরিত্রের আধারে নির্মিত বলতে হবে। তবে সাধারণাব্দ ষষ্ঠ শতকের পর থেকে সংস্কৃত ও প্রাকৃত সাহিত্যে ঐতিহাসিক চরিত্র কেন্দ্রিক কাব্য রচনার ধারায় কবিদের আগ্রহ সমধিক লক্ষ করা যায়। রাজসভার পৃষ্ঠপোষকতালাভ এর অন্যতম কারণ। এই ধারাবাহিকতা *হম্মীরমহাকাব্যের* রচয়িতা জৈনকবি নয়চন্দ্র সূরির কালেও বজায় রয়েছে। পঞ্চদশ শতকের শেষার্ধের[১] জৈন কবি নয়চন্দ্র সূরি চৌহান বংশের রাজা হম্মীরের বীরত্ব এবং স্বরাজ্যের জন্য তাঁর আত্মত্যাগের কাহিনীকে নিজের কবিপ্রতিভার ছটায় বিশেষভাবে ভাস্বর করে তুলেছেন। পশ্চিমভারতের জৈন কবিরা অনেকেই জৈনধর্মাবলম্বী উল্লেখযোগ্য ব্যক্তিদের নিয়ে কাব্য রচনা করেছেন এবং জৈন ধর্মের বহু তত্ত্ব সেখানে বয়ন করে দিয়েছেন। কিন্তু একজন জৈন সন্ন্যাসী কী কারণে একজন ব্রাহ্মণ্য বীর রাজার কীর্তিগাথা রচনা করলেন এ বিষয়টি যথেষ্ট কৌতূহলোদ্দীপক। এই সন্ন্যাসী যে কবি হিসেবেও যশোলাভ করেছিলেন তা তাঁর স্বপ্রযুক্ত *কবিকুলোদন্বদুল্লসনেন্দ্র* বিশেষণটি থেকে প্রতীত হয়। তাঁর নিজের কথায় তিনি একটি স্বপ্নাদেশের দ্বারা অনুপ্রাণিত হয়ে এই কাব্য লেখেন। স্বপ্নে হম্মীর স্বয়ং নাকি তাঁকে এই বিষয়ে অনুরোধ করেছিলেন। নয়চন্দ্র সেই উদ্দীপনার বশেই বীররসাত্মক এই মহাকাব্য রচনা করে রাজগোষ্ঠীর সন্তোষ বিধান করেন (১৪.২৬-২৭)। এই গল্পের সত্যতা নিয়ে সন্দেহ থাকলেও এটুকু অন্ততঃ অনুমান করা যায় যে, একজন সর্বত্যাগী সন্ন্যাসীকেও

বীর হম্মীরের শৌর্য বীর্য দেশপ্রেম প্রবলভাবে আকৃষ্ট করেছিল এবং একই সঙ্গে রাজন্যবর্গের পৃষ্ঠপোষকতা ও আনুকূল্যও সম্ভবতঃ তাঁর ধর্মের প্রচার ও প্রসারকল্পে প্রার্থিত ছিল – এই দুটি হেতুর যুগলবন্দির ফল এই মহাকাব্য।

কবি নয়চন্দ্র সূরি প্রধানতঃ চৌহানরাজ হম্মীরের গৌরবান্বিত জীবনচরিত আশ্রয় করে মহাকাব্যটি রচনা করলেও এই মহাকাব্য থেকে মধ্যযুগের উত্তর-পশ্চিম ভারতবর্ষের বহু গুরুত্বপূর্ণ ঐতিহাসিক তথ্য পাওয়া যায়। ভারতবর্ষের ইতিহাসে সাধারণাব্দ ষষ্ঠ শতকে চাহমান সাম্রাজ্য প্রতিষ্ঠিত হলেও তৃতীয় পৃথ্বীরাজের পুত্র গোবিন্দের হাত ধরে রণথম্ভোরে চৌহান শাখা প্রতিষ্ঠা লাভ করেছিল। এই মহাকাব্যে রণথম্ভোরে বারংবার মুসলিম আক্রমণ এবং রাজস্থানের ব্রাহ্মণ্য রাজাদের সেই আক্রমণ প্রতিহত করে দেশের মর্যাদা ও গৌরব অক্ষুণ্ণ রাখার কাহিনী বিধৃত হয়েছে। *হম্মীরমহাকাব্যে* কবি চাহমান বংশের উৎপত্তি এবং পরবর্তী রাজাদের নামের একটি তালিকা উল্লেখ করেছেন। কবির মতে স্বয়ম্ভূ ব্রহ্মার থেকে চৌহান রাজবংশের উৎপত্তি। এই মহাকাব্যের প্রথম তিনটি সর্গে চৌহানবংশের রাজাদের একটি বংশতালিকা পাওয়া যায়। এই বংশতালিকা সম্পূর্ণ বিশ্বাসযোগ্য না হলেও চৌহাননৃপতি তৃতীয় পৃথ্বীরাজ থেকে হম্মীর পর্যন্ত রাজাদের বর্ণনা ঐতিহাসিকভাবে সত্য। জয়ানকের লেখা *পৃথ্বীরাজবিজয়মহাকাব্যে* প্রাপ্ত তথ্য এই মহাকাব্যে বর্ণিত তথ্যের দ্বারা যাচাই করা যায়। *হম্মীরমহাকাব্যের* বিবরণ অনুসারে পশ্চিমের রাজ্যগুলি মুসলিম শাসক শাহাবুদ্দিনের অত্যাচারে পীড়িত হয়ে চন্দ্ররাজের নেতৃত্বে পৃথ্বীরাজের নিকটে এলে পৃথ্বীরাজ মুসলিম শাসককে পদানত করার প্রতিজ্ঞা করেন (৩/৩-৩/১৫). এবং তিনি মুলতানের উদ্দেশ্যে যাত্রা করে বহু প্রদেশ অতিক্রম করে মুসলিম সাম্রাজ্যে প্রবেশ করেন।

> রজোব্রজৈর্বাজিখুরাভিঘাতোত্থৈর্জানুদঘ্নত্বমপি প্রয়াতাঃ ।
> মদোদকৈঃ সৈন্যমতঙ্গজানাং বংশদ্বয়স্য সরিতো বভূবুঃ।।
>
> ইতি প্রয়াণৈঃ কৃতবৈরিবারঃ প্রাণপ্রয়াণৈর্নৃপতিঃ কিয়দ্ভিঃ ।
> বসুন্ধরাং ভূরিতরামতীত্যাভ্যবেষ্টয়ত্তচ্ছকরাজদেশম্।। (৩/২১-২২)

ফিরিস্তের মতে পৃথ্বীরাজের সৈন্যবাহিনীতে দুই লক্ষ অশ্বারোহী এবং তিন হাজার হস্তী ছিল[২]।

গোবিন্দ থেকে হম্মীর পর্যন্ত রণথম্ভোরের ইতিহাস জানার জন্য *হম্মীরমহাকাব্যই* হল মুখ্য সহায়। রণথম্ভোরে চৌহান বংশের প্রতিষ্ঠাতা হলেন গোবিন্দ (৪/২৩-২৪)। *হম্মীরমহাকাব্যে* গোবিন্দ তৃতীয় পৃথ্বীরাজের পৌত্ররূপে বর্ণিত হলেও ঐতিহাসিকদের মতে গোবিন্দ তৃতীয় পৃথ্বীরাজের পুত্র। ঐতিহাসিক হেমচন্দ্র রায়চৌধুরীর মতে প্রমাদবশতঃ নয়চন্দ্র সূরি পুত্রের স্থানে পৌত্র প্রয়োগ করেছেন।[৩] বিভিন্ন মুসলিম গ্রন্থের বিবরণ অনুসারে তিনি শাহাবুদ্দিনের সামন্ত হিসেবে রাজত্ব করতেন। এই শাহাবুদ্দিন *হম্মীরমহাকাব্যে* শকাধিরাজ জল্লালদীন নামে উক্ত। হরবিলাস সারদার মতে শাহাবুদ্দিন আজমের জয়ের পর দিল্লী ফিরে যাওয়ার পূর্বে আজমেরের শূন্য সিংহাসনে পৃথ্বীরাজের পুত্র গোবিন্দকে বসান।[৪] *হম্মীরমহাকাব্য* অনুসারে গোবিন্দের পর রণথম্ভোরের রাজা হন তাঁর পুত্র বাল্হণ।

> গোবিন্দে দিবিষদ্বৃন্দে সঞ্চারয়তি চাতুরী।
> তানবং শাত্রবং নিন্যে শ্রীমদ্বাল্লণভূপতিঃ।। (৪/৩২)

তিনিও রাজা হয়ে পিতার মতো দিল্লীর অনুগত থেকে রাজত্ব পরিচালনা করেন। ১২৭২ সাধারণাব্দে উৎকীর্ণ মঙ্গলানা অভিলেখে এই অঞ্চলটিকে শাহাবুদ্দিনের বিজিত রাজ্যরূপে বর্ণনা করা হয়েছে।[৫] *হম্মীরমহাকাব্যের* বর্ণনা অনুসারে গোবিন্দের পর অল্প সময়ের জন্য রাজা হন তাঁর পুত্র প্রহ্লাদন এবং তাঁর পরবর্তী কালে রাজা হন বীরনারায়ণ এবং তাঁর সহায়ক হন তাঁর পিতৃব্য বাগভট। *হম্মীরমহাকাব্যের* বিবরণ অনুযায়ী বীরনারায়ণ তাঁর রাজত্বের প্রারম্ভকালে দিল্লীর মুসলিম শাসক ইলতুতমিসের সাথে সংঘর্ষে লিপ্ত হন। ইলতুতমিস সংঘর্ষে পরাজয়ের পর ছলনার আশ্রয়ে বিষের দ্বারা বীরনারায়ণকে হত্যা করেন এবং সহজেই রণথম্ভোর দখল করেন। *হম্মীরমহাকাব্যের* এই ঘটনা মুসলিম ইতিহাস গ্রন্থগুলিতেও পাওয়া যায়। *তাবাক্ত-ই-নাসিরির* মতে এটি সম্ভবতঃ ১২২৬ সাধারণাব্দের ঘটনা।[৬]

ইলতুতমিসের মৃত্যুর পর বাগভট বারংবার মুসলিমদের সাথে সংঘর্ষে লিপ্ত হন। *হম্মীরমহাকাব্যের* বিবরণ অনুসারে বাগভট বারো বছর রণথম্ভোরে রাজত্ব করেন (৪/১২৯)। এই মহাকাব্য থেকে জানা যায় তিনি ১২৫৩ সাধারণাব্দে উলুখ খাঁর দ্বিতীয় আক্রমণে নিহত হন।[৭] এর পরে রণথম্ভোরের রাজা হন বাগভটের পুত্র জৈত্রসিংহ (৪/১৩১)। *হম্মীরমহাকাব্যে* হম্মীরের পিতা জৈত্রসিংহের যে বিবরণ পাওয়া যায় তার উল্লেখ আমরা বলবন অভিলেখেও পেয়ে থাকি।[৮]

হম্মীরমহাকাব্যের বিবরণ অনুসারে হম্মীরের পিতা জৈত্রসিংহ ভগবান বিষ্ণুর আদেশে পুত্রের রাজ্যাভিষেক ঘটান। হম্মীরের রাজ্যাভিষেক কাল ১২৮৩ সাধারণাব্দ। রাজ্যাভিষেকের পর জৈত্রসিংহ পুত্রকে রাজ্যশিক্ষা এবং রাজ্য পরিচালনার জন্য উপদেশ দান করেন। নয়চন্দ্র সূরির বিবরণ অনুযায়ী হম্মীর রাজ্যভার গ্রহণের পরেই দিগ্বিজয়ে বহির্গত হন।

> অথাস্য ষড্গুণাঁস্তিস্রঃ শক্তীর্ভূপস্য বিভ্রতঃ।
> দিগজয়ায়ানপায়ায় স্পৃহয়ালুমনো'ভবৎ।। (৯/১)

দিগ্বিজয়ে নির্গত হয়ে তিনি ভীমরাসের রাজা অর্জুনকে পরাস্ত করেন। তারপর তিনি মণ্ডলগড়ের দুর্গ থেকে রাজস্ব লাভ করেন। *হম্মীরমহাকাব্যের* এই বিবরণের যাথার্থ্য বলবন অভিলেখ থেকে প্রমাণিত হয়। বলবন অভিলেখের বর্ণনা অনুসারে জৈত্রসিংহের পরে চৌহানবংশের রাজা হয়েছিলেন হম্মীরই। এছাড়াও এই অভিলেখে বলা হয়েছে হম্মীর অর্জুনকে পরাজিত করেছিলেন। মহাকাব্যের বিবরণ অনুযায়ী দিগ্বিজয়ে বেরিয়ে হম্মীর মালবের হস্তিবাহিনী অধিকার করেছিলেন। বলবন অভিলেখেও আমরা এর উল্লেখ পাই।[৯] ঐতিহাসিক দশরথ শর্মার মতে বলবন অভিলেখে উল্লিখিত মালবের এই অর্জুন হলেন হম্মীরের পিতা জৈত্রসিংহের কাছে পরাজিত মালবরাজ দ্বিতীয় জয়সিংহের পুত্র।[১০]

হম্মীরমহাকাব্যের বিবরণ অনুসারে রাজা হম্মীর দিগ্বিজয় থেকে ফিরে এসে কিছুদিন পর কুলপুরোহিত বিশ্বরূপের পরামর্শে দুটি কোটিযজ্ঞের অনুষ্ঠান করেন (৯/৯৮)। বলবন অভিলেখে হম্মীরের কোটিযজ্ঞের অনুষ্ঠানের কথা থাকলেও সেখানে আমরা একটি কোটিযজ্ঞের উল্লেখ পাই।

হম্মীরমহাকাব্যের বর্ণনা অনুযায়ী হম্মীর কোটিযজ্ঞ অনুষ্ঠানের পর এক মাস মুনিব্রত ধারণ করেছিলেন। এই সময় দিল্লীর মুসলিম শাসক আলাউদ্দীন নিজের ভাই উলুখ খাঁকে রণথম্ভোর আক্রমণ করার জন্য প্রেরণ করেন। রাজা হম্মীর মৌনব্রত ধারণ করার কারণে তিনি সেই সময় কোনপ্রকার বাচিক আদেশ প্রদান করতে অপারগ ছিলেন। তাই প্রধান মন্ত্রীর পরামর্শে সেনাপতি ভীমসিংহ মুসলিমদের আক্রমণ করেন। মুসলমানদের হারিয়ে ভীমসিংহ ফিরে আসেন(৯/৯৯-১২০)। *হম্মীরমহাকাব্যে* উল্লিখিত এই ঘটনা আমরা কবি চন্দ্রশেখরের লেখা *সর্জনচরিতকাব্যে* পেয়ে থাকি (১১/৬৩-৬৪)। ঐতিহাসিক দশরথ শর্মার মতে *হম্মীরমহাকাব্যে* বর্ণিত হম্মীরের সেনাপতি ভীমসিংহের সাথে উলুখ খাঁর সংঘর্ষ ১২৯৯ ও ১৩০০ সাধারণাব্দের মধ্যবর্তিকালীন ঘটনা।[১১] উলুখ খাঁ সংঘর্ষে হেরে গেলেও ভীমসিংহের অজ্ঞাতে তাঁর পশ্চাদ্ধাবনপূর্বক তাঁকে হত্যা করেন। এরপর উলুখ খাঁ দিল্লী ফিরে যান। এর পরবর্তী সর্গগুলিতে মুসলিম শাসকের রণথম্ভোর পাওয়ার জন্য আগ্রাসী মনোভাব এবং বারংবার রণথম্ভোর আক্রমণের ঘটনা বর্ণিত হয়েছে। আলাউদ্দীনের সাথে হম্মীরের যুদ্ধ এবং নিজের গৌরব রক্ষার জন্য শত্রুর হাতে মৃত্যুর অসম্মান এড়ানোর জন্য হম্মীরের আত্মহনন এই কাব্যে বর্ণিত হয়েছে। *হম্মীরমহাকাব্যের* চতুর্দশ সর্গের বর্ণনা অনুসারে হম্মীরের মৃত্যুর পর চৌহান জাজদেব প্রবল পরাক্রমে দুই দিন রণথম্ভোরের দুর্গ রক্ষা করেন।

> লোকো মূঢতয়া প্রজল্পতুতমাং যচ্চাহমানঃ প্রভুঃ
> শ্রীহম্মীরনরেশ্বরঃ স্বরগমত্ বিশ্বৈকসাধারণঃ।
>
> তত্ত্বজ্ঞত্বমুপেত্য কিঞ্চন বয়ং ব্রূমস্তমাং স ক্ষিতৌ
> জীবন্নেব বিলোক্যতে প্রতিপদং স্তৈস্তৈর্নিজৈর্বিক্রমৈঃ।। (১৪/১৫)

আমীর খসরু এই ঘটনার ঐতিহাসিক সত্যতা স্বীকার করে নিয়ে রণথম্ভোরের দুর্গের পতনের দিন হিসেবে ১০ই জুলাই ১৩০১ সাধারণাব্দ ধার্য করেছেন।[১২]

এযাবৎ উল্লিখিত তথ্যসমূহ পর্যালোচনা করে স্পষ্টরূপে প্রতীত হয় যে মধ্যযুগের ভারতবর্ষের ইতিহাস জানার জন্য *হম্মীরমহাকাব্যের* গুরুত্ব অপরিসীম। এই মহাকাব্যে উল্লিখিত অধিকাংশ ঘটনা, চরিত্র এবং কাল অন্যান্য ঐতিহাসিকদের লেখার সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ। এই মহাকাব্যে উল্লিখিত ঘটনাবলী মুসলিম ঐতিহাসিকদের বর্ণিত ঘটনার সাথে সঙ্গতিপূর্ণ। কবি নয়চন্দ্র সূরি হম্মীরের জীবনচরিত নিয়ে সভাকাব্য রচনা করলেও অধিকাংশ ঘটনাই ঐতিহাসিকভাবে প্রতিষ্ঠিত। এই মহাকাব্যে চৌহান বংশের সঙ্গে দিল্লীর মুসলিম শাসকদের সংঘর্ষের যে পুঙ্খানুপুঙ্খ বিবরণ দেওয়া হয়েছে তার ঐতিহাসিকতা নিঃসন্দিগ্ধ। তাই সংস্কৃত কাব্যসাহিত্যে তথা ঐতিহাসিক মহলে নয়চন্দ্র সূরি বিরচিত *হম্মীরমহাকাব্য* স্বমহিমায় আজও সমাদৃত।

উল্লেখপঞ্জি

১. Manabendu Banerjee. *Historicity in Sanskrit Historical Mahākāvyas.* P-249.

২. *Indian Cuture.* Vol. II,p-66, fn-2.

৩. H. C. Roy. *Dynastic History of Northen India.* Vol. II, p-1093, fn 5.

৪. Manabendu Banerjee. *Historicity in Sanskrit Historical Mahākāvyas.* P-269: H. B. Sarda, *Hammira of Raṇathambhor*, p-2.

৫. Manabendu Banerjee. *Historicity in Sanskrit Historical Mahākāvyas.* P-271: Mangālanā Stone Inscription. *Indian Antiquity.* Vol. XLI, p-87 f

৬. H. M. Alliot & Jhon Dowson. *History of India as Told By It's Own Historians.* Vol. II, p-325.

৭. *তদেব* পৃ-৩৭০.

৮. Manabendu Banerjee. *Historicity in Sanskrit Historical Mahākāvyas.* P-274: *Epigraphia Indica*. Vol. XIX, p-49-50.

৯. Balvan Inscription. Verse-10-11.

১০. Dasaratha Sharma. Early Chauhān Dynasties. p-108.

১১. *তদেব* পৃ-১০৯.

১২. *Khazāīn – Ul Fulūh,* p-41.

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চন্দ্র, সতীশ। *মধ্যযুগের ভারত* (প্রথম খণ্ড)। কলকাতা: বুকপোস্ট পাবলিকেশন, ২০১৭।

পাহাড়ী, জি. কে। *মধ্যকালীন ভারত*। কলকাতা: শ্রী তারা প্রকাশনি, ২০২১।

হাবিব, ইরফান। *মধ্যযুগের ভারত। অনু. শৌভিক মুখোপাধ্যায়। কলকাতা: ন্যাশানাল বুক ট্রাস্ট ইণ্ডিয়া, ২০১৯।*

Banerjee, Manabendu. *Historicity in Sanskrit Historical Kavyas*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2004.

Elliot, H. M. & Dowson, John. *History of India as Told by Its Own Historians.* (Vol. II) London: Trubner and Co., 1869.

Nayachandra Sūri. *Hammira Mahakavya.* Ed. Nilkanth Janardan Kirtane. Bombay (Now Mumbai): Education Society's Press, 1879.

--------------------.---------------------------------. Ed. Muni Jinavijay. Jodhpur: Rajasthan Oriental Research Institute, 1993.

Ray, H.C. *Dynastic History of Northern India*. (Vol. II) Delhi: Munsiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1935.

Sharma, Dasharatha. *Early Chauhan Dynasties*. Delhi: S. Chand & Co., 1959.

শ্রীচৈতন্যকালীন যুগে প্রচলিত ভোজ্যদ্রব্যাদি ও রন্ধনপ্রণালী : এক অধ্যয়ন

শিউলি বিশ্বাস

সংক্ষিপ্তসার

জন্মলগ্ন থেকেই প্রাণীকুল তথা উদ্ভিদকুলের নিত্য প্রয়োজনীয় উপাদান খাদ্য। প্রাচীনকাল থেকেই মানুষ শাক, সজি, ফল, মূল প্রভৃতি প্রাকৃতিক উপাদানকে রন্ধনে ব্যবহার করতে শিখেছে। বৈদিক সাহিত্য থেকে শুরু করে আধুনিক কালের বিভিন্ন গ্রন্থগুলিতে মানুষের ব্যবহৃত ভোজ্যদ্রব্য ও রন্ধন পদ্ধতির পরিবর্তন এবং পরিমার্জন পরিলক্ষিত হয়। আজ থেকে প্রায় পাঁচশত বৎসর পূর্বেও শ্রীচৈতন্যদেবের সমকালীন সময়ে বিবিধ ভোজ্যদ্রব্য রন্ধনে ব্যবহার করে নব নব মিষ্টান্ন, ব্যঞ্জনাদি প্রস্তুত করা হতো এবং মন্দিরগুলিতে ঈশ্বরের উদ্দেশ্যে ভোগ নিবেদিত হতো। তৎকালীন সময় ও তার অব্যবহিত পরবর্তী কালের গ্রন্থগুলিতে সেই সময়েও সমাজে প্রচলিত বিভিন্ন খাদ্যদ্রব্য ও রন্ধন প্রণালীগুলির সুস্পষ্ট বিবরণ পরিদৃষ্ট হয়। রন্ধনদ্রব্যাদি ও প্রণালীগুলি খুবই চিত্তাকর্ষক হওয়া সত্ত্বেও আধুনিক কালে অনেকখানি পরিবর্তিত হয়েছে, আবার কিছু কিছু কালের নিয়মে বিলীন হয়ে গেছে। শ্রীচৈতন্যকালীন গৌড়ীয় বৈষ্ণব গ্রন্থগুলিতে উল্লিখিত বিভিন্ন ভোজ্যদ্রব্য ও রন্ধন প্রণালী এবং বর্তমান যুগে তার প্রচলন ও প্রাসঙ্গিকতা প্রভৃতি বিষয়ে অনুসন্ধানই এই গবেষণাপত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

মিষ্টান্ন, ব্যঞ্জন, শাক, পানীয়, আচার, রন্ধন প্রণালী।

জীবজগৎ তথা উদ্ভিদেরও নিত্য প্রয়োজনীয় উপাদান হল খাদ্য। শারীরিক পুষ্টি ও রোগ প্রতিষেধক শক্তি উপযুক্ত খাদ্যের দ্বারাই পাওয়া যায়। মানুষই একমাত্র রন্ধন কার্যে সক্ষম। পক্বফলাদি সহ শাক, সজি প্রভৃতি দ্রব্যাদি মানুষ রন্ধনে ব্যবহার করে থাকে। রন্ধনে ব্যবহৃত বিভিন্ন দ্রব্যের দ্বারা খাদ্যদ্রব্য সুস্বাদু ও চিত্তাকর্ষক এবং আস্বাদনীয় হয়ে ওঠে। শ্রীচৈতন্যদেব ও তৎকালীন সময়ে বৃন্দাবন, নবদ্বীপ, নীলাচল প্রভৃতি তীর্থক্ষেত্রে রাধাগোবিন্দের উদ্দেশ্যে ও জগন্নাথদেবের উদ্দেশ্যে মন্দিরগুলিতে বিভিন্ন ভোগ নিবেদিত হতো। এমনকি শচীদেবী তাঁর পুত্র শ্রীচৈতন্যদেবের জন্য বিভিন্ন ব্যঞ্জন, মিষ্টান্ন, পিঠা, বড়া, পানীয়, আচার প্রভৃতি রন্ধন করতেন। তৎকালীন সময়ে রচিত বিভিন্ন গ্রন্থগুলি থেকে এই ভোজ্য দ্রব্যগুলির বিবরণ পাওয়া যায়। যথা-

১.*শ্রীশ্রীকৃষ্ণচৈতন্যচরিতামৃতম্*- শ্রীচৈতন্যদেবের পার্ষদ[১] শ্রীমুরারি গুপ্ত বিরচিত *শ্রীশ্রীকৃষ্ণচৈতন্যচরিতামৃতম্* মহাকাব্যে আশৈশব শ্রীগৌরাঙ্গ চরিত্র প্রস্ফুটিত হয়েছে। এটি মুরারি গুপ্তের কড়চা নামে পরিচিত। চারটি প্রক্রমে বিভক্ত এই মহাকাব্যটি ১৪৩৫ শকাব্দে রচিত হয়েছিল।[২]

২. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- শ্রীলসনাতন গোস্বামী বিরচিত বিংশতি বিলাসে অর্থাৎ অধ্যায়ে বিভক্ত। এই স্মৃতি গ্রন্থটির বিষয়বস্তু হল মন্ত্রবিচার, দীক্ষা, প্রাণায়াম, একাদশী, উপবাস-বিধি ইত্যাদি। আনুমানিক ১৪৬১ শকাব্দে[৩] গ্রন্থটি রচিত বলে মনে করা হয়।

৩.*শ্রীশ্রীগোপালচম্পূঃ*- শ্রীজীব গোস্বামিকৃত গদ্য ও পদ্যে রচিত রাধাকৃষ্ণের লীলা বিষয়ক একটি চম্পূকাব্য *শ্রীশ্রীগোপালচম্পূঃ*। এটি পূর্বচম্পূ ও উত্তরচম্পূ এই দুটি ভাগে বিভক্ত। পূর্ব চম্পূটি ৩৩টি কিরণে এবং উত্তর চম্পূটি ৩৭টি কিরণে বিভক্ত। পূর্বচম্পূ ১৫১০ শকাব্দে এবং উত্তর চম্পূ ১৫১৪ শকাব্দে[৪] রচিত হয়েছিল।

৪.*শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*- ১৫২৪ খ্রিস্টাব্দে[৫] কবিকর্ণপূর কাঁচরাপাড়ায় শ্রীচৈতন্যদেবের পার্ষদ শিবানন্দ সেনের গৃহে জন্মগ্রহণ করেছিলেন। তিনি ছয়টি প্রকাশে বিভক্ত ও ৭০৫টি শ্লোক সমন্বিত শ্রীকৃষ্ণের

অষ্টকালীন লীলাস্মরণ বিষয়ক খণ্ডকাব্য *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী* রচনা করেছিলেন। কিন্তু গ্রন্থটির রচনাকাল অনুপলব্ধ।

৫.*শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্*- শ্রীবিশ্বনাথ চক্রবর্তী বিরচিত শ্রীকৃষ্ণের লীলাস্মরণ বিষয়ক মহাকাব্য *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্* বিংশতি সর্গে বিভক্ত এবং ১৩২৬টি শ্লোক সমন্বিত। ১৬০১ শকাব্দে[৬] এই মহাকাব্য রচিত হয়েছে বলে অনুমান করা যায়।

৬.*শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*- শ্রীচৈতন্যদেবের অব্যবহিত পরবর্তীকালে শ্রীলবৃন্দাবন দাস ঠাকুর শ্রীচৈতন্য মহাপ্রভুর জীবনচরিত অবলম্বনে আদি, মধ্য ও অন্ত্য খণ্ডে *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত* গ্রন্থ রচনা করেছিলেন।

৬.*গোবিন্দ-লীলামৃত*- শ্রীকৃষ্ণদাস কবিরাজ গোস্বামী বিরচিত *গোবিন্দ-লীলামৃত* শ্রীরাধাকৃষ্ণের অষ্টকালীন লীলাস্মরণ বিষয়ক মহাকাব্য। এই মহাকাব্যে ২৩টি সর্গ[৭] আছে।

৭.*শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*- শ্রীচৈতন্যদেবের জীবন বৃত্তান্ত অবলম্বনে কৃষ্ণদাস কবিরাজ গোস্বামী প্রণীত *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত* গ্রন্থটি আনুমানিক ১৫৩৭ শকাব্দে[৮] রচিত হয়েছিল। এই গ্রন্থটি তিনটি ভাগে বিভক্ত- আদি, মধ্য ও অন্ত্যলীলা।

উপরিউক্ত গ্রন্থগুলিতে প্রাপ্ত ভোজ্য দ্রব্যগুলির ও রন্ধন প্রণালীর বিবরণ নিম্নরূপ-

বিবিধ ফল- শ্রীচৈতন্যমহাপ্রভু ও সমকালীন সময়ে দাড়িম (ডালিম), পনস (কাঁঠাল), আম্র, শাকমূল;[৯] ডাব, নারকেল,[১০] জম্বু, কর্কটিকা, ইক্ষু,[১১] তেঁতুল,[১২] আমলকী, বদরী (কুল), ছোলঙ্গ, নারঙ্গ, কমলা লেবু, বিল্ব, ধাত্রী, খিরা, তাল, কন্টকী ফল, খর্জ্জুর, নকুচ, শৃঙ্গাটক, তালবীজ, ক্ষীরাদৃতি ফল, শালুক ও কোমল পদ্মবীজ, পদ্মের মৃণাল শাঁস, পিয়ালের ফল,[১৩] টাবা, বাদাম, ছোহারা (শুকনো খেজুর), দ্রাক্ষা, পিণ্ডখর্জ্জুর,[১৪] সান্তারা (কমলা জাতীয়), মেওয়া (আতা), খরমুজ, খীরিকা, কেশুর (শাকালু), পানীফল, পীলু,[১৫] ইঙ্গুদী ফল, আসন (চারবীজ), পরূষক, শাল, উড়ুম্বরিক, প্লক্ষফল, পিপ্পলী ফল, তুম্বরু, প্রিয়ঙ্গু, শিংশপা, ভল্লাতক, করমর্দ্দক, সৌবির (পাকা কুল), কেলিক, পিণ্ডারক ফল, পুন্নাগ ফল, শমী, কবীর, মহাফল (খর্জ্জুর), কুমুদ ফল, বহেড়া ফল, কর্কটকো, কদম্ব, কৌমুদ, দ্বিবিধ স্থলকঞ্জ, পিণ্ডি কন্দ, মধুকন্দ, মহিষকন্দ, করমর্দ্দক কন্দ, নীলোৎপল কন্দ, মৃণাল, পুষ্কর ফল, শালুক ফল, ইক্ষুদণ্ড, শশা, কর্কটী, কর্কন্ধু (কুল), কামরাঙ্গা, আম্রাতক (আমড়া), অক্ষোট, পিয়ালক, বীণাতক, বীজপুর (পেয়ারা), বাজ ও ফল্গুফল, মোচক, কুম্ভলী ফল, প্রাচীনামলক, মধুকোড়ুম্বর ফল[১৬] প্রভৃতি ফলের উল্লেখ পাওয়া যায়।

নানাবিধ সব্জি – শ্রীচৈতন্যদেব ও তৎকালীন সময়ে কুষ্মাণ্ড, আলু, মান, ওল, লাউ, বার্ত্তাকু (বেগুন), মূলা, পটোল, শিম, ঢেড়স, কাঁচা কদলী, উত্তমরম্ভা, নব গর্ভমোচা, থোঁড়,[১৭] গর্ভ থোঁড়[১৮] প্রভৃতি রন্ধনে ব্যবহৃত হতো।

শস্যসমূহ - শ্রীচৈতন্য সমসাময়িক গ্রন্থে ধান, চাল, মুদগ,[১৯] অঙ্কুরযুক্ত মুদ্গ,[২০] যব, গম, তিল, মুগ, মাষকলাই, চণক, কৃষ্ণ কুলত্থকলাই, মহামুগ, মুদ্গাষ্টক,[২১] প্রভৃতি শস্যের নাম উল্লিখিত হয়েছে। তৎকালীন সময়ে ধর্ম্মরক্তশালি, অধর্ম্মরক্তশালি, দীর্ঘশূক, মহাশালি, মদ্রশশালি, শ্রীশশালি, কুশশালি নামক যব[২২] পাওয়া যেত।

শাকের নাম ও রন্ধন প্রণালী- বাস্তুক, নটেশাক, পটোলশিখা, কলায়লতার শাক, মটরশাক, চণকাগ্রশিখা, কোমল লাউশাক, পুদিনার অগ্রশিখা,[২৩] কালশাক, সলিঞ্চা, হেলেঞ্চা, টোটার শাক,[২৪] মূলা শাক, চিঞ্চা শাক, কলায়, সরিষা, বংশক, কলম্বী (কলমি), আর্দ্রক শাক পাওয়া যেত-

> মূলকস্য ততঃ শাকং চিঞ্চাশাকং তথৈব চ
> শাকঞ্চৈব কলায়স্য সর্ষপস্য তথৈব চ।
>
> বংশকস্য তু শাকঞ্চ শাকমেব কলম্বিকম্
> আর্দ্রকস্য চ শাকং বৈ পালঙ্কং শাকমেব চ।।[২৫]

অম্বিলোড়ক, কাশকৌমারক, শুকমণ্ডলপত্র, চরশাক, মধুক, উড়ুম্বরশাকও[২৬] পাওয়া যেত। ললিতা, সুলুপা ও মেথি দিয়ে পটল ভাজা এবং বাস্তুক শাক ভাজা; মেথি ও সুলুপা দিয়ে সুসনি, পালঙ্ক (পালং), পিড়িঙ্গ শাক ভাজা;[২৭] ঘৃতসিক্ত তুলসীশাক ভাজা[২৮] করা হতো। শাকগুলিকে কটু অর্থাৎ সরষের তেলে ভেজে রসময় ও আস্বাদযুক্ত করা হতো।[২৯]

চূর্ণ দ্রব্য- এলাচ, লবঙ্গ, মরিচ, আর্দ্রক (আদা), জাতিফল, জিরা, জৈত্রী, নারিকেল শস্য সমূহ, শ্বেত সর্ষপ, তণ্ডুল, হরিদ্রা, মাষকড়ায়,[৩০] লবন,[৩১] আম্র, শুণ্ঠী (শুকনো আদা), কর্পূর, জিরা, হিঙ্গু, ত্রিজাত (তেজপাতা, এলাচ, লবঙ্গ), গোধূম (গম), সৈন্ধব, চিনি[৩২] প্রভৃতির চূর্ণ রান্নায় ব্যবহার করা হতো।

ভর্জিত দ্রব্য- ভর্জিত তণ্ডুল (চালভাজা), ছোলা ভাজা, পর্পট (পাঁপড়), রোটিকা,[৩৩] খই,[৩৪] চিপিটক (চিঁড়ে),[৩৫] মুদ্গের বিয়লি (বড়ি),[৩৬] ঘৃত ভর্জিত চিঁড়া, ঘৃত ভ্রষ্ট যব,[৩৭] ঘৃত ভর্জিত পক্ক ছোলা ও জালি কুষ্মাণ্ডের চাকি (টুকরো), গোধূম রোটিকা, পুয়াবড়া[৩৮] ভক্ষণের উল্লেখ পাওয়া যায়। কোমল নিম্ব পত্রের সঙ্গে বার্ত্তাকী ভাজা, পটল ভাজা ও ফুলবড়ি ভাজা, কুষ্মাণ্ড ও মান চাকি ভাজা, মোচা ভাজা, কাঁজিবড়া,[৩৯] ছাতু[৪০] প্রভৃতি ভর্জিত দ্রব্য ভক্ষণের রীতি ছিল।

বিবিধ ব্যঞ্জনের প্রণালী- উত্তম কাসুন্দি, আদা বাটা, ও নারিকেল বাটা, কাঁঠালের আঠি দিয়ে ব্যঞ্জন তৈরি হতো। কুষ্মাণ্ড, আলু, কচু, মূলা, মান প্রভৃতি দ্বারা প্রস্তুত উত্তম ব্যঞ্জন; উত্তম কাসুন্দি ও আদা বাটা সহযোগে প্রতপ্ত কটু তেলে তিক্তপত্র (কাঁকরোল বা নতিশাক) দিয়ে এক ব্যঞ্জন প্রস্তুত করার প্রচলন ছিল। বেগুনের ছোট ছোট খণ্ডের সাথে উৎকৃষ্ট ক্ষুদ্র মুগবড়া দিয়ে আদা খণ্ড ও নারকেল বাটা মিশিয়ে কটু তেল অর্থাৎ সর্ষের তেলে ভেজে একপ্রকার ব্যঞ্জন তৈরি করা হতো। বেগুন, ওল, মান, কাঁকরোল, গর্ভমোচার কলা, কচু, পটোল, এবং কুমড়ো ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র করে সূক্ষ্ম সূচী সমূহে বিদ্ধ করে রস-নিষ্কাশন পূর্ব্বক নানা প্রকার ভাজা প্রস্তুত করা হতো। বেগুন, কাঁচাকলা, নারকেল, ছানা এবং অত্যুৎকৃষ্ট মাষ কড়াইয়ের বড়ি উত্তমরূপে মিশিয়ে মরিচ ও চিনি সংযোগে দুই প্রকার (কটু ও মধুর) 'ছানাবড়া' প্রস্তুত করা হতো; পরিশুদ্ধ, তুষরহিত, সুন্দর দ্বিদলে (ডালে) প্রচুর ঘৃত, হিঙ্গু, আদা বাটা ও গুড় দিয়ে এবং উৎকৃষ্ট নারকেল ও পৃথু (পুরু) মূলোর সাথে সুন্দর সুগন্ধি 'মাসসূপ' নামে এক ব্যঞ্জন প্রস্তুত করা হতো।[৪১] উৎকৃষ্ট নারকেল শস্যকে উত্তমরূপে পেষণ ও মর্দন করে নারকেল দুগ্ধে এবং শর্করা-রসে ও গব্যদুগ্ধে মুগডাল দিয়ে উত্তম নারকেল বড়া এবং এলাচ, লবঙ্গ, মরিচ, হিঙ্গু ও আদা প্রভৃতি দিয়ে 'মুদ্গসূপ' প্রস্তুত হতো-

> আপিষ্ট-পীড়িত সুলাঙ্গলি-সস্যদুগ্ধৈঃ
> স্বিন্নঃ সিতোপল-রসৈরপি গব্যদুগ্ধৈঃ।
>
> এলালবঙ্গমরিচার্দ্রকহিঙ্গুভূপঃ
> সন্নারিকেলবটকোঽজনি মৌদ্গসূপঃ।।[৪২]

অক্ষুণ্ণ (অচূর্ণ) মুগডাল কিঞ্চিৎ জলে সিদ্ধ করে তাতে বহুদুগ্ধ মিশ্রিত করে এলাচ, লবঙ্গ, মরিচ ও উৎকৃষ্ট হিঙ্গু দিয়ে চিনি সহযোগে উত্তমরূপে মিশ্রিত করে অন্য একটা 'সূপ' তৈরি করা হতো। বল্কল-শূন্য বরবটী ডালে মূল-শূন্য মূলোর খণ্ডগুলি দিয়ে প্রচুর ঘৃত, হিঙ্গু ও মরিচাদি যোগে 'সূপ' প্রস্তুত করা হতো। রম্ভাবিশেষে (কলা) উদ্গত নবীন মোচার মধ্যস্থ শস্যগুলিকে খুব ছোট ছোট করে কর্তন করে সূত্রবৎ সূক্ষ্মাংশ (আঁশ) সমূহকে বাদ দিয়ে, তাতে দুগ্ধের সাথে হিঙ্গু, মরিচাদি যোগে 'মরিচাখ্য' নামক ব্যঞ্জন তৈরি করা হতো। মান ও মূলার খণ্ডগুলিকে খণ্ডতর খণ্ডতম করেও অন্য ব্যঞ্জন প্রস্তুত হতো এবং অপক্ক কাঁঠালকে বল্কল-রহিত করে চণক-বটিকা (ছোলার বড়া) দিয়ে হিঙ্গু, মরিচাদি সহযোগে ব্যঞ্জন রন্ধন করা হতো।[৪৩] লাউ দিয়ে দুধ ও মরিচের ঝালের ব্যঞ্জন,[৪৪] শ্রীশাকের ব্যঞ্জন,[৪৫] কলার থোড়, নবীন মুকুল, মানকচু ও আলুর ব্যঞ্জন; ফল, মূল, ত্রিজাত, মরিচ দিয়ে বটিকা; অলাবু, কাঁকড়ি ফলের সঙ্গে রাই ও দধি; ফুলের কলিকা ঘৃতে ভেজে 'দধিক্লিন্না'; দধি সহযোগে ঘৃত ভর্জিত ফুলবড়ি; ঘৃত ভর্জিত পটল, মান, আলু, কচু, কুষ্মাণ্ড ও বটিকায় (বড়ি) সুকতা চূর্ণ দিয়ে 'সুক্তানি'; সীতা ও মরিচ দিয়ে 'দুগ্ধতুম্বি'; দুগ্ধ কুষ্মাণ্ড ও দধি-ওল, ধাত্রি-ওল রন্ধন করে ভোগ নিবেদন করা হতো।[৪৬] মৃদু রম্ভা, গর্ভ খণ্ড (মোচা) ও কুষ্মাণ্ডের খণ্ড ঘৃতে ভেজে তৈরি হতো ব্যঞ্জন; সিতা (মিছরি) ও দধি সহযোগে অম্ল

মাধুর্য্যখণ্ডের ব্যঞ্জন;[৪৭] মোচার ঘন্ট, মধুরাম্ল বড়া,[৪৮] লাফরা ব্যঞ্জন, নিম্বতিক্ত, সুকুতা ঝোল, মরিচের ঝাল, বেসন লাফরা, ভর্জিত মাষ-মুদ্গ সূপ, বৃদ্ধ কুষ্মাণ্ড ও বড়ির ব্যঞ্জন[৪৯] প্রস্তুত করার উল্লেখ আছে।

মিষ্টান্নের নাম- শ্রীচৈতন্যদেবের সময় সমাজে জীলাবিকা, মঠহরী, পুরু (পুরী), পূপ(পুয়া), গূজা (গজা), নাড়ী ও সরস্বতী, চন্দ্রকান্তি, ললিতা, অমৃতপুলি, পিষ্টক, খইচুর, দাড়িমক, শার্করপালমুক্তা, লড্ডুক, সরগুটিকা, সরভাজা প্রভৃতি মিষ্টির প্রচলন ছিল-

জীলাবিকা-মঠহরী-পুরু-পূপগূজা
নাড়ীচয়াঃ কৃত-সরস্বতিকাদি-পূজাঃ।

খৰ্চ্চূরদাড়িমকশর্করপালমুক্তা
লড্ডূৎকরান্ বিদধিরেঽথ কলাভিযুক্তাঃ।।[৫০]

সামিক্ষি, মনোহর, হংসকেলি, শোভারিকা, দইবড়া, ঘোলবড়া, আত্তকেলি এবং কটুতাযুক্ত দুগ্ধফেণের সহিত মিশ্রিতা ও গোধূম সূত্র রচিত মনোহর 'বেণী' নামক মিষ্টান্ন প্রস্তুত করা হতো।[৫১] দীর্ঘ শস্কুলী (সরুচূকলী), পায়েস,[৫২] সন্দেশ, শর্করা, সর, নবনী,[৫৩] ক্ষীর, ননী,[৫৪] শর্করা যুক্ত সন্দেশ, মিছরি, মোয়া[৫৫] অমৃতকেলি, কর্পূর বটক (বড়া), খণ্ডের মণ্ডনা, ক্ষীরসা, মৃদুফেণী, চন্দ্রকান্তি, সুমিষ্ট সস্কুলি (চালের গুঁড়োর পিঠা), শর্করাপট্টি, মিষ্টপুয়া, মৌক্তিকাক্ষ লাড্ডু, তিলের লাড্ডু, কাঞ্চন লতিকা, মনোহরা, তিলখণ্ড পাটি, তিলের কদম্ব, চিনি পাকের মোদক, কদলক দিয়ে দধি ছাতু,[৫৬] চিক্কণ পায়েস, রম্ভাপিঠা (পাকা কলার পিঠে), ক্ষীর পিঠা, সুস্কুলিকা, মাষ বড়া (কলাই ডালের বড়া), দুগ্ধ বড়া, কর্পূরকেলি,[৫৭] চিড়া-দধি, দুগ্ধ লক্লকী,[৫৮] অমৃত গুটিকা, অমৃত মণ্ডা, সরবতী, কুমড়াকুরী, সরামৃত, সরপুরী, হরিবল্লভ, সেঁওতি, মালতী, ডালি-মরিচ লাড়ু, নবাত, অমৃতি, পদ্মচিনি, চন্দ্রকান্তি, খাজা, খণ্ডসার, বিয়রি, কদমা, তিলের খাজা,[৫৯] দুধ চিড়া, ক্ষীরপুলী, নারকেল পুলী,[৬০] সঘৃত ক্ষীর, ক্ষীর লাড়ু,[৬১] রসপূপী, কর্পূরকূপী, খণ্ডসার, দধি ভাত, পীযূষগ্রন্থি, সরপুরী, খণ্ডক্ষীরিসার;[৬২] আপূপ, মোদক, সংযাব, শ্রীবেষ্ট, কাসার, সেবালাড্ডু, স্বস্তিক, উল্লাসিকা (লপসী), ক্ষীরের বড়া বা পুষ্পিকা, তিলবেষ্ট, কিলাটিকা (ক্ষীরসার), যবের পায়েস[৬৩] প্রভৃতি মিষ্টি তৈরি করা হতো।

মিষ্টান্ন ও পিষ্টকাদি প্রস্তুত পদ্ধতি- অলাবুকে সূক্ষ্ম জীরার মত পরিকর্ত্তন করে জল ও দুগ্ধে সিদ্ধ করে হাতা দিয়ে বারংবার নাড়িয়ে কর্পূরসহ চিনি, মরিচ, জীরা, হিঙ্গু প্রভৃতি নিঃক্ষেপ করে মনোহর 'দুগ্ধালাবু' প্রস্তুত করা হতো[৬৪]-

শ্রীধরের গাছে যেই লাউ ধরে চালে।
তাহা খায় প্রভু দুগ্ধ-মরিচের ঝালে।।[৬৫]

দুগ্ধের সঙ্গে ভাজা তিল, তণ্ডুল ও নারকেল দিয়ে পুর তৈরি করে, একটি উষ্ণ জলপূর্ণ ঘটের মুখে কাপড় বেঁধে, ঐ কাপড়ের ভিতর দিয়ে ঘটের মুখ থেকে যে বাষ্প উঠছে, সেখানে পুরগুলি দিয়ে সরা দ্বারা আচ্ছাদন করা হতো এবং ঐ পুরগুলি শক্ত হলে ঘনাবর্ত্ত দুগ্ধে দিলেই 'চিত্রাখ্য' পিষ্টক প্রস্তুত হতো। কর্পূর, গুড় ও মরিচাদি যোগে মনোহর, সারযুক্ত, কৃশ অথচ খুব বড়ো 'সরদুগ্ধকূপী' প্রস্তুত করা হতো। আর্যাবলি, কর্করিকা (আলু) ও মুগ ডাল দ্বারা রচিত পিষ্টক হল 'কচৌরী'।[৬৬] আম ও কাঁঠালের রসে মধু মিশ্রিত করে বহু কর্পূর সহ চিনির পাকের মিষ্টি;[৬৭] মাষ চূর্ণ, কদলক শাঁস, নারকেল, মরিচ, ঘন দুগ্ধ ও জাতিফলকে ঘৃতে পাক দিয়ে মিষ্টি তৈরি করা হতো; চাল চূর্ণ, দধি, মরিচ, চিনি, নারকেলের কোমল শাঁস দিয়ে 'অমৃতকেলি'; লবঙ্গ, এলাচ, জাতিফল, অমৃতকদলী, মুদ্গ চূর্ণকে ফেণিত করে ঘৃতে পক্ব করে মধু মিশিয়ে গাঢ় দুগ্ধপূরে দিয়ে অনেক কর্পূর মিশ্রিত করে 'কর্পূরকেলি'; নারিকেল শাঁস, চাল চূর্ণ, মরিচ, জাতিফল ভালো ভাবে পিষে রম্ভা, এলাচ ও চিনি মিশিয়ে ঘৃতে পাক দিয়ে 'অনঙ্গ গুটিকা' (বড়া) প্রস্তুত করা হতো;[৬৮] কদলী, মরিচ, দুগ্ধ, জাতিফল খণ্ড, গোধূম, নবীন কর্পূর ও মধু মিশিয়ে 'অমৃত বিলাস' বটিকা প্রস্তুত করা হতো; লবঙ্গ, কর্পূর, মরিচ, শর্করা, নারকেল শাঁস, ক্ষীর, সর ও মধু মিশিয়ে ভোজন করা হতো; চিনি ও গঙ্গাজলে মিশিয়ে নির্মিত হতো লাড়ু (নাড়ু); কর্পূর, মরিচ, লবঙ্গ, শর্করা, নারকেল শাঁস, ক্ষীর, সর, দুগ্ধ ও চিনি পাক দিয়ে তৈরি হতো 'শরপুপী'; শর্করা, ছানা ও নারকেল শস্য দিয়ে পিঠা; সঘৃত পায়েস; ঘনাবর্ত্ত দুগ্ধ ও কলা দিয়ে চিড়া; দধি ও সন্দেশ

এবং চাপা কলা ভক্ষণ করা হতো।[৬৯] দধি, খণ্ড, ঘৃত, মধু, মরিচ ও কর্পূর সহযোগে তৈরি হত 'রসালা';[৭০] ইক্ষু রস, গুড়, সার, শর্করা, সীতা, মিছরি, খণ্ড, মরিচ ও কর্পূর মিশিয়ে 'রসালাখ্য'[৭১] তৈরি করা হতো। *শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত* গ্রন্থে চিড়াদধি মহোৎসবে 'চিড়াদধি' প্রস্তুত প্রণালী পরিলক্ষিত হয়। সেখানে চিড়া, দধি, দুগ্ধ, সন্দেশ, চিনি ও কলা ব্যবহৃত হতো। গরম দুগ্ধে চিড়া ভিজিয়ে অর্ধেক দধি, চিনি ও কলা দিয়ে এবং অর্ধেক ঘনাবৃত দুগ্ধে দিয়ে চাপা কলা, চিনি, ঘৃত ও কর্পূর মিশিয়ে চিড়াদধি তৈরি করা হতো।[৭২] ধনিয়া ও মৌরির সঙ্গে তণ্ডুল মিশিয়ে চিনি পাক দিয়ে তৈরি হতো নাড়ু; চিঁড়া ও হুড়ুম (মুড়ি) ঘিয়ে ভেজে চিনি পাক দিয়ে ও কর্পূর মিশিয়ে নাড়ু তৈরি হতো; শালী ধানের তণ্ডুল ঘিয়ে ভেজে ও চূর্ণ করে চিনি পাক দিয়ে, কর্পূর, মরিচ, লবঙ্গ, এলাচ, রসবাস চূর্ণ দিয়ে নাড়ু তৈরি করা হতো; ফুট্ কলাই চূর্ণ করে ঘিতে ভেজে চিনি পাক দিয়ে ও কর্পূর মিশিয়ে তৈরি হতো নাড়ু।[৭৩]

পানীয় দ্রব্য- দধি, নবনীত, তক্র-দুগ্ধ, ঘোল, শিখরিণী (দধি বিকার) ও উৎকৃষ্ট রসালা প্রভৃতি সকল সুন্দরভাবে প্রস্তুত করা হতো।[৭৪] মধু ও মিষ্ট সুরভিযুক্ত শীতল পানক পান করা হতো,[৭৫] শস্যের সাথে নারকেল জল,[৭৬] কর্পূর ও এলাচ মিশ্রিত দুগ্ধ, মিশ্রপানা, আম্ররস,[৭৭] ঘন দুগ্ধ, মথিত রসালা, ঘন দধি,[৭৮] মাঠা, মথনি, অমৃতকর্পূর (কর্পূরযুক্ত অমৃতপূর)[৭৯] পান করা হতো। এলাচ, দারুচিনি, দধি, নাগকুসুম, কর্পূর প্রভৃতিতে শর্করা, মধু ও গুড় মিশিয়ে পানীয় তৈরি করা হতো বা নারঙ্গ মিশ্রিত করে পানক তৈরি করা হতো। নারিকেল জল[৮০] ও গঙ্গাজল পানীয়[৮১] হিসাবে ব্যবহৃত হতো।

অম্ল দ্রব্যসমূহ ও প্রস্তুত প্রণালী- আম্রাতক (আমড়া), আম্র, জম্বিরের (বাতাবী লেবু) আচার; তেল ও লবণ সঙ্গে আমলকী, রুচকাদি ফলের আচার; আর্দ্রক, তুলসী ও তেন্তড়িকার (তেঁতুল) রস মিশ্রিত আচার প্রস্তুত করা হতো।[৮২] সীতা, লবণ সহযোগে চক্রাম্র, আম্রাতক ও তিন্তিড়ির অম্ল; কাঁচা আম ও তেঁতুল দিয়ে কলম্বি ললিতা,[৮৩] লেবু ও কুলের আচার[৮৪] তৈরি করা হতো।

পাকা কুমড়ো খণ্ড খণ্ড করে কটু (সরষে) তেলে ভেজে ঘোল, আদা ও হিঙ্গু দিয়ে মৌরী সহযোগে ছানা ও বড়ার সহিত কোমল এক অম্ল (অম্বল) প্রস্তুত করা হতো।[৮৫] মিষ্ট, পুরু, কোমল মূলোর উপরের অর্দ্ধেকাংশ অখণ্ড বলয়াকারে কর্তন করে, সেই খণ্ডগুলিতে ঘোল ও গুড় এবং অল্প তেঁতুল ও উৎকৃষ্ট পক্ক চালতার খণ্ডগুলি দিয়ে অপর একটি অত্যুত্তম অম্ল তৈরি করা হতো। তক্র (সজল ঘোল) সহযোগে উত্তম চণকচূর্ণ (ছোলার বেশন), হরিদ্রা এবং দারুহরিদ্রার চূর্ণ একত্র করে টাবালেবুর রস, আদা ও হিঙ্গু দিয়ে স্থুল, উৎকৃষ্ট তুলার থেকেও সুকোমল বটক (বড়া) দিয়ে সুন্দর মনোজ্ঞ 'কাঞ্জিক-বটী' (দইবড়া) তৈরি হতো-

> তক্রেণ সচ্চণক-চূর্ণনিশাংশপীতাঃ
> সন্মাতুলুঙ্গকরসার্দ্রক-হিঙ্গুপূতাঃ।
>
> স্থূলৈঃ সুতূলমৃদুলৈর্বটকৈ নিষেব্যা
> সা মঞ্জুকাঞ্জিক-বটী সমপাদি ভব্যা।।[৮৬]

কাঁচা আমসির মধ্যে তপ্ত ঘৃতে উত্তমরূপে ভাজা সর্ষপ (সরষে) বিমর্দ্দন করে একপ্রকার অম্লবর প্রস্তুত করা হতো। আবার প্রচুর পরিমাণ জলে বা রসে মিষ্ট আম্র মর্দ্দন করে আদা বাটা দিয়ে চিনি ও দুগ্ধ সহযোগে মিষ্ট এবং অতি উপাদেয় অম্লবর প্রস্তুতের নিদর্শন পাওয়া যায়। শুষ্ক আম্রে (আমচুরে) ভাজা তিল পেষণ করে ও মিশ্রিত করে অভীষ্ট একপ্রকার অম্ল এবং চালতা ও ভাজা তিল সহযোগে একপ্রকার অম্ল প্রস্তুত করা হতো। পাকা আমড়া দ্বারা একপ্রকার অম্ল এবং কাঁচা আমড়া দ্বারা আরও একপ্রকার অম্ল প্রস্তুত করে উভয়তে দুগ্ধযুক্ত চিনি ও হিঙ্গু মেশান হতো।[৮৭]

তৎকালীন সময়ে চর্ব্ব্য, চোষ্য, লেহ্য, পেয় চার প্রকার খাদ্যের প্রচলন ছিল।[৮৮] ঘৃতাভিষিক্ত অন্ন, বিবিধ আচার[৮৯] এবং তণ্ডুলের খুদও ভক্ষণ করা হতো।[৯০] তৎকালীন সময়ে শাক, কন্দ, মূল, ফুল, ফল প্রভৃতিও খাদ্য হিসেবে[৯১] এবং ব্যঞ্জন তৈরিতে[৯২] ব্যবহৃত হতো। রন্ধনে তৈল ও ঘৃত,[৯৩] মাখন, হেমবারি ব্যবহৃত হতো[৯৪] এবং সমাজে ভোজন করার পর তাম্বূল চর্বণের রীতি প্রচলিত ছিল। দুগ্ধে ভিজানো খপুর (গুবাক), ধাত্রী পত্র, কর্পূর, খদির (খয়ের), লবঙ্গ[৯৫] এবং গোলিকা চূর্ণ[৯৬] দ্বারা তাম্বূল চর্বণ করা হতো। পক্কান্ন, লঘু পাক অন্ন, পরমান্ন, রসাল পক্কান্ন,[৯৭] শালিত তণ্ডুলের অন্ন, ঘৃতান্ন, দধিযুক্ত অন্ন,

দুগ্ধ মিশ্রিত অন্ন, ভক্ষণ করা হতো।[৯৮] রন্ধনে গুড়, মধু, বাতাসা এবং দ্বিবিধ লবণ (যথা- সৈন্ধব ও সমুদ্রজাত) ব্যবহৃত হতো।[৯৯]

তৎকালীন সময়ে কর্পূরবাসিত জল পান করা হতো, মুখ প্রক্ষালনে খড়িকা ব্যবহৃত হতো।[১০০] রাত্রিতে ঘুমানোর পূর্বে দুগ্ধ পানের উল্লেখ পাওয়া যায়।[১০১] ভোগ নিবেদনের সময় পীত-ঘৃত সিক্ত শাল্যন্ন ও ব্যঞ্জনের উপর তুলসী মঞ্জরী প্রদান করা হতো।[১০২] অজীর্ণ বা অম্ল রোগ দূরীকরণের জন্য শুণ্ঠীখণ্ড, কোলিশুণ্ঠি, কোলিচূর্ণ, কোলিখণ্ড প্রভৃতি ব্যবহৃত হতো।[১০৩] শালিকাচটি ধান্যের 'আতপ' চিঁড়া পাওয়া যেত,[১০৪] হস্ত প্রক্ষালনের জন্য চন্দন ও অগুরু চূর্ণ ব্যবহৃত হতো, মুখসুবাস আনয়নের জন্য সুপারী, জাতিফল, জাতিপত্র, লবঙ্গ, কক্কোল, এলাচ, কন্টফল, কর্পূর দিয়ে তাম্বূল চর্বণ করা হতো।[১০৫]

উপসংহার- উপরিউক্ত অনুসন্ধান থেকে তৎকালীন সময়ে সমাজে প্রচলিত বিবিধ রন্ধন প্রণালী বিষয়ে মানুষের পটুতা, চিন্তাশীলতা ও যত্নপরায়ণতার এবং সমাজে রন্ধন দ্রব্যগুলির সহজলভ্যতার পরিচয় পাওয়া যায়। এছাড়াও মন্দির তথা সাধারণ গৃহে প্রচলিত বিবিধ নিরামিষ রন্ধনের নিদর্শনও পাওয়া যায়। শ্রীচৈতন্যকালীন যুগে মন্দির তথা গৃহগুলিতেও ভগবানের উদ্দেশ্যে ভোগ রন্ধন করা হতো এবং নিবেদনের পর তা গ্রহণ করার প্রচলন ছিল। এর দ্বারা তৎকালীন সময়ে মানুষের ভক্তিপরায়ণতারও পরিচয় পাওয়া যায়। বিবিধ শাক-সবজি, ফল, ধান এবং যবের প্রকারভেদ থেকে তৎকালীন সময়ের কৃষিকার্যের সমৃদ্ধি সম্পর্কেও বহু তথ্য পাওয়া যায় অর্থাৎ সেই সময় মানুষ যে শুধুমাত্র ধর্মাচরণে রত ছিল তা নয়, তারা নিজেদের জীবিকা সম্পর্কেও যথেষ্ট সচেতন ছিল। শ্রীচৈতন্য সমসাময়িক যুগের গ্রন্থগুলি পাঠ করলে তৎকালীন সময়ের মানুষের স্বাস্থ্য সচেতনতা সম্পর্কেও তথ্য পাওয়া যায়। তারা ভিন্ন ঋতু অনুসারে ভগবানের উদ্দেশ্যে বিবিধ প্রকার ভোগ নিবেদন করতো। যথা- গ্রীষ্মকালে দধি, তক্র, নারিকেল জল ইত্যাদি। এমনকি তৎকালীন সময়ে ভোজনান্তে প্রচলিত তাম্বূল চর্বণের রীতি প্রচলিত ছিল। তাম্বূল খাদ্য পরিপাকে সহায়ক, এর থেকে তাদের আয়ুর্বেদশাস্ত্র সম্পর্কে জ্ঞানের পরিচয় পাওয়া যায়। বর্তমান যুগেও প্রত্যেক মন্দির এবং বিবাহাদি অনুষ্ঠানেও তা পরিলক্ষিত হয়। মুখসুবাস আনয়নের জন্য তৎকালীন সময়ের মতো বর্তমানেও ভোজনের পর লবঙ্গ, এলাচ, জাতিফল, তাম্বূল প্রভৃতি গ্রহণের নিদর্শন পাওয়া যায়।

বর্তমান যুগে নবদ্বীপ, বৃন্দাবন, মথুরা, পুরী প্রভৃতি তীর্থক্ষেত্রের মন্দিরগুলিতে প্রাত্যহিক ভোগারতি কীর্তনগুলি থেকে প্রাচীন ভর্জিত দ্রব্য, ব্যঞ্জন, মিষ্টান্ন, পানীয় প্রভৃতি সম্পর্কে তথ্য পাওয়া যায়। বর্তমানেও সেই প্রাচীন ব্যঞ্জনাদি দ্রব্যগুলি প্রত্যহ মন্দিরগুলিতে নিবেদিত হয়, এমনকি সাধারণ গৃহগুলিতেও সেগুলির রন্ধনের প্রচলন পরিলক্ষিত হয়। যথা- বিভিন্ন শাকভাজা, সুক্তোর ঝোল, মোচার ঘন্ট, লাফরা ব্যঞ্জন, ছানার বড়া, মুগ ও কলাই এর ডাল, সঘৃত পায়েস, জিলাপি, লাড্ডু, তক্র, বিবিধ পিঠা প্রভৃতি। বেশিরভাগ রন্ধনদ্রব্য, ফলাদি কালের নিয়মে অপ্রাপ্ত বা বর্তমান যুগে তাদের নামের পরিবর্তন ঘটেছে। যথা- কাঞ্জিক বড়ার বর্তমান নাম দইবড়া। বিশেষত মিষ্টান্নগুলি বেশিরভাগই কালের নিয়মে বিলীন হয়ে গেছে। তথাপি শ্রীকৃষ্ণের জন্মাষ্টমী, নন্দোৎসব, রাধাষ্টমী, দোলপূর্ণিমা, পৌষসংক্রান্তি প্রভৃতি বিশেষ বিশেষ পার্বণে প্রত্যেকের ঘরে ঘরে বিবিধ মিষ্টদ্রব্য প্রস্তুত করা হয়। যথা - পিষ্টক, নাড়ু, সরুচূকলী; নারিকেল, তিল, মুড়ি ও চিঁড়ের নাড়ু প্রভৃতি। শ্রীচৈতন্যকালীন যুগে বিভিন্ন রন্ধন পদ্ধতিগুলি বিশ্লেষণ করে অনুমান করা যায় যে বর্তমানেও সেগুলি বিবিধ নামে প্রচলিত। যথা- পণিরটিক্কা, পনির সাটে, লস্যি প্রভৃতি।

নিরামিষ রন্ধনের প্রকার ও রন্ধন পদ্ধতি বিষয়ে বর্তমান কালের মানুষ খুবই জিজ্ঞাসু। বর্তমানে জনপ্রিয়তা অর্জনের জন্য বিবিধ ছোট, বড়ো রেস্তোরায় প্রাচীন বিভিন্ন রন্ধন প্রণালীগুলিকে অনুসরণ করে নবরূপে ব্যঞ্জনগুলিকে জনসমক্ষে পরিবেশন করা হচ্ছে। দেশে বিদেশে গৃহবধূ তথা সাধারণ মানুষ অন্তর্জাল মাধ্যমে প্রাচীন এই রন্ধনগুলি পরিদর্শনের দ্বারা অর্থোপার্জনে সক্ষম হচ্ছে। এই লঘু প্রবন্ধের দ্বারা পাঁচশত বছর পূর্বে উপলব্ধ বিভিন্ন ভোজ্যদ্রব্যগুলি ও রন্ধনপ্রণালী সম্পর্কে রন্ধন বিষয়ে জিজ্ঞাসু এবং সহৃদয় পাঠকগণ জ্ঞানার্জনে সক্ষম হবেন।

উল্লেখপঞ্জি

১. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*, পৃ- ৭।

২. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণচৈতন্যচরিতামৃতম্*, চতুর্থ প্রক্রম- ১৬/৩২।

৩. *শ্রীশ্রীগৌড়ীয়-বৈষ্ণব-সাহিত্য*, দ্বিতীয় খণ্ড, সপ্তম পরিচ্ছেদ, পৃ- ২২১।

৪. *তদেব*, প্রথম খণ্ড, চতুর্থ পরিচ্ছেদ, পৃ- ১৫৫-১৫৬।

৫. *The Early History of Vaishnava Faith and Movement*, page- 44.

৬. *শ্রীশ্রীগৌড়ীয়-বৈষ্ণব-সাহিত্য*, প্রথম খণ্ড, চতুর্থ পরিচ্ছেদ, পৃ- ১৩০-১৩২।

৭. *তদেব*, পৃ- ১২৮-১৩০।

৮. *তদেব*, দ্বিতীয় খণ্ড, নবম পরিচ্ছেদ, পৃ- ৮৫-৮৭।

৯. *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্*- ৬/২১, ৭০, ৭৩।

১০. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, মধ্য খণ্ড, পৃ- ১৪২।

১১. *তদেব*, পৃ- ১৮৯।

১২. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, অন্ত্য খণ্ড- ৭/১৩৯।

১৩. *গোবিন্দ-লীলামৃত*, পৃ- ২৯, ৬৩, ১৫০, ১৯০।

১৪. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*, মধ্য লীলা- ১৪/২৬-২৭।

১৫. *তদেব*, অন্ত্যলীলা- ১৮/১০৪-১০৫।

১৬. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৮/১৩২-১৩৭, ১৭৩, ১৮৭-১৯৪।

১৭. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*- ২/৮৬।

১৮. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, মধ্য খণ্ড- ২৬/১৬।

১৯. *তদেব*, আদি খণ্ড, পৃ- ৩৫।

২০. *তদেব*, অন্ত্য খণ্ড- ৪/৪৬৮।

২১. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৮/১২২, ১৪৩-১৪৬।

২২. *তদেব*- ৮/১৪৩।

২৩. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*- ২/৮৭।

২৪. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, অন্ত্য খণ্ড- ৪/২৯৭, ২৯৮, ৭/১৩৭।

২৫. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৮/১৩৯-১৩৯।

২৬. *তদেব*- ৮/১৪০-১৪১।

২৭. *গোবিন্দ-লীলামৃত*, পৃ- ৪৩।

২৮. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৮/১৫১।

২৯. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*- ২/৯৪।

৩০. *তদেব*- ২/৮৯।

৩১. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, অন্ত্য খণ্ড- ৭/১৩৭।

৩১. *গোবিন্দলীলামৃত*, পৃ- ৩৪।

৩৩. *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্*- ৬/৬৩, ৭২।

৩৪. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, আদি খণ্ড, পৃ- ৩৫।

৩৫. *তদেব,* মধ্য খণ্ড, পৃ- ১৮৪।

৩৬. *তদেব-* ৪/৪৬২।

৩৭. *গোবিন্দ-লীলামৃত,* পৃ- ৩৯।

৩৮. *তদেব,* পৃ- ৪২-৪৩, ৪৯।

৩৯. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত,* মধ্য লীলা- ৩/৪৭, ১৫/২১৪, ২১৮।

৪০. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ-* ৮/১৮৪।

৪১. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী-* ২/৯৪-৯৯।

৪২. *তদেব-* ২/১০০।

৪৩. *তদেব-* ২/১০১-১০৪।

৪৪. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত,* আদি খণ্ড- ১২/২০৫।

৪৫. *তদেব,* অন্ত্য খণ্ড- ৪/২৯৩।

৪৬. *গোবিন্দ-লীলামৃত,* পৃ- ৪২।

৪৭. *তদেব,* পৃ- ৪৩।

৪৮. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত,* মধ্য লীলা- ৩/৪৮-৫০।

৪৯. *তদেব-* ১৫/২১০-২১৪।

৫০. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী-* ২/১১৫।

৫১. *তদেব-* ২/১১৬-১১৮।

৫২. *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্-* ৬/৫৬, ৮০।

৫৩. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত,* আদি খণ্ড, পৃ- ৩৭, ১২/১২১।

৫৪. *তদেব,* মধ্য খণ্ড, পৃ- ১৬৬।

৫৫. *তদেব,* পৃ- ১৮৪, ১৮৮।

৫৬. *গোবিন্দ-লীলামৃত,* পৃ- ৩৯।

৫৭. *তদেব,* পৃ- ৪২, ১৯০।

৫৮. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত,* মধ্য লীলা- ১/২৮৩, ৩/৫৩।

৫৯. *তদেব -* ১৪/২৮-৩১।

৬০. *তদেব-* ১৫/২১৫-২১৮।

৬১. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণচৈতন্যচরিতামৃতম্-* ১৯/১৪।

৬২. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত,* অন্ত্যলীলা- ১০/১১৮, ১৫১, ১৮/১০৬।

৬৩. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ-* ৮/১১৮, ১২৪-১২৫, ১৪৮।

৬৪. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী-* ২/১০৫।

৬৫. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত,* আদিখণ্ড- ১২/২০৫।

৬৬. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী-* ২/১১৩-১১৪।

৬৭. *গোবিন্দ-লীলামৃত,* পৃ- ১৯।

৬৮. *তদেব,* পৃ- ২৩১-২৩২।

৬৯. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*, মধ্যলীলা- ৩/৪৭-৫০।

৭০. *তদেব*- ১৪/১৭৪।

৭১. *তদেব*- ২৩/৪৫।

৭২. *তদেব*, অন্ত্য লীলা- ৬/৫৭-৫৮।

৭৩. *তদেব*- ১০/২২, ২৮-৩২।

৭৪. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*- ২/১১৮।

৭৫. *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্*- ১৩/২৫, ১৭/২১।

৭৬. *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*, মধ্য খণ্ড, পৃ- ১৮৪।

৭৭. *গোবিন্দ-লীলামৃত*, পৃ- ৩৯।

৭৮. *তদেব*, পৃ- ২৪৪।

৭৯. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*, মধ্য লীলা- ৪/৪৭, ২৫/২৭০।

৮০. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৮/১৯৮-২০০।

৮১. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*, অন্ত্য লীলা- ১৮/১০৬।

৮২. *গোবিন্দ-লীলামৃত*, পৃ- ৩৯।

৮৩. *তদেব*, পৃ- ৪২-৪৩।

৮৪. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*, মধ্যলীলা- ১৪/৩৩-৩৪।

৮৫. *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*- ২/১০৬-১০৭।

৮৬. *তদেব*- ২/১০৮।

৮৭. *তদেব*- ২/১০৯-১১১।

৮৮. *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্*- ১৭/২১।

৮৯. *তদেব*- ৬/৭২।

৯০. *শ্রীচৈতন্যভাগবত*, মধ্য খণ্ড- ১৬/১২৪।

৯১. *গোবিন্দ-লীলামৃত*, পৃ- ৩৪।

৯২. *তদেব*, পৃ- ২৩৩।

৯৩. *তদেব*, পৃ- ৩৪।

৯৪. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৪/৮৯।

৯৫. *গোবিন্দ-লীলামৃত*, পৃ- ৪১।

৯৬. *তদেব*, পৃ- ৪৯।

৯৭. *তদেব*, পৃ- ৪৬-৪৯।

৯৮. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ*- ৮/১৪৮, ১৭১-১৭৩।

৯৯. *তদেব*- ৮/১৭৪-১৭৬, ৯/২৭৩-২৭৪।

১০০. *তদেব*, পৃ- ১৯০।

১০১. *তদেব*, পৃ- ২৪৮।

১০২. *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*, মধ্যলীলা- ৩/৪৪, ৫৬।

১০৩. *তদেব,* অন্ত্য লীলা- ১০/২৩-২৪।

১০৪. *তদেব-* ১০/২৭।

১০৫. *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ-* ৮/২৩০, ২২৪-২২৫।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

গুপ্ত, মুরারি। *শ্রীশ্রীকৃষ্ণচৈতন্যচরিতামৃতম্*। সম্পা. হরিদাস দাস। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৯।

গোস্বামী, কবিকর্ণপূর। *শ্রীশ্রীকৃষ্ণাহ্নিক-কৌমুদী*। সম্পা. শ্রীহরিদাস দাস। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৯ বঙ্গাব্দ।

গোস্বামী, কৃষ্ণদাসকবিরাজ। *গোবিন্দ-লীলামৃত*। সম্পা. শ্রীযদুনন্দন দাস। কলিকাতা : চৈতন্যচন্দ্রোদয় যন্ত্রে মুদ্রিত, ১৭৭৪ শকাব্দ।

গোস্বামী, কৃষ্ণদাসকবিরাজ। *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*। সম্পা. ভক্তিসুন্দর গোবিন্দদেব গোস্বামী মহারাজ। নবদ্বীপ : শ্রীচৈতন্য সারস্বত মঠ, ৫২১ শ্রীগৌরাব্দ (দ্বিতীয় মুদ্রণ)।

গোস্বামী, সনাতন। *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাসঃ* (প্রথমার্দ্ধঃ)। সম্পা. ভক্তিবল্লভ তীর্থ মহারাজ। নদীয়া : শ্রীচৈতন্য গৌড়ীয় মঠ, ৫১৩ শ্রীগৌরাব্দ (প্রথম সংস্করণ)।

গোস্বামী, জীব। *শ্রীশ্রীগোপালচম্পূঃ* (পূর্বচম্পূ)। সম্পা. শ্রীরাসবিহারিসাঙ্খ্যতীর্থ। কাশিমবাজার : সত্যরত্ন যন্ত্রে মুদ্রিত, ১৩১৭ বঙ্গাব্দ।

চক্রবর্তী, বিশ্বনাথ। *শ্রীকৃষ্ণভাবনামৃতম্*। সম্পা. শ্রীমধুসূদন তত্ত্ববাচস্পতি। হুগলি : শ্রীভক্তিপ্রভা কার্য্যালয়, ১৩৩৫ বঙ্গাব্দ।

দাস, বৃন্দাবন। *শ্রীশ্রীচৈতন্যভাগবত*। সম্পা. ভক্তিসুন্দর গোবিন্দদেব গোস্বামী মহারাজ। নদীয়া : শ্রীচৈতন্য সারস্বত মঠ, ২০২১ (তৃতীয় সংস্করণ)।

দাস, হরিদাস। *শ্রীশ্রীগৌড়ীয়-বৈষ্ণব-সাহিত্য*। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ৪৬২ শ্রীচৈতন্যাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

De, Sushil Kumar. *The Early History of Vaishnava Faith and Movement.* Calcutta: General and Publishers Limited, 1942.

গোপীনাথ কবিরাজের জীবনদর্শনে অখণ্ড মহাযোগ : একটি সমীক্ষা

কবিতা মালিক

সংক্ষিপ্তসার

অষ্টাদশ শতাব্দীর মাঝামাঝি সময়ে আবির্ভূত হওয়া কাশীর বিভিন্ন পণ্ডিতবর্গের মধ্যে যিনি সর্বহৃদয়কক্ষে স্থান গ্রহণ করে আছেন। যার সারস্বত কৃতিত্ব কাশী তথা সমগ্র বিদ্বান সমাজের নিকট সম্পদ স্বরূপ, যার একনিষ্ঠ সাধনায় মানুষ মুক্তিলাভের দিশা খুঁজে পেয়েছেন, তিনি হলেন সর্বজন বরেণ্য মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ। তাই তো ভগবান শঙ্করাচার্য তাঁর এক স্তোত্রে বলেছেন -

সা কাশিকাহং নিজবোধরূপা।

বিশ্ববিশ্রুত এই মনীষী যে শুধু দর্শনশাস্ত্র বা তন্ত্রশাস্ত্রের পরিসরে সীমাবদ্ধ ছিলেন তা কিন্তু নয়, তাঁর কাছে কাব্যামৃতও 'ব্রহ্মাস্বাদসহোদর' রূপে গৃহীত হয়েছিল।

আলোচ্য শোধপ্রবন্ধে মহাসাধক মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজের জীবনদর্শন যা সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের মুক্তি তথা সমস্ত মানবের মুক্তির পথপ্রদর্শক। সেই বিষয়ে আলোকপাত করা হয়েছে। বাগ্দেবীর একনিষ্ঠ বরপুত্র, অক্ষরব্রহ্মের নিষ্ঠাবান পরম সাধক, সুকবি, সাহিত্যিক, অভিমানশূন্য স্থিতপ্রজ্ঞ এই যোগী ভারতসরকার দ্বারা মহামহোপাধ্যায় উপাধিতে ভূষিত হয়েছেন।

সূচক শব্দ

গোপীনাথ কবিরাজ, জীবন ও দর্শন, সারস্বত সাধনা।

জন্ম পরিচয়

১৮৮৭ সালের ৭ই সেপ্টেম্বর (১২৯৪ বঙ্গাব্দের ২২শে ভাদ্র) ঢাকার ধামরাই গ্রামে গোপীনাথ কবিরাজ জন্মগ্রহন করেন। তাঁর পিতার নাম বৈকুণ্ঠনাথ কবিরাজ ও মাতার নাম সুখদাসুন্দরী। গোপীনাথ কবিরাজের পিতার বাড়ি ছিল তৎকালীন অবিভক্ত ভারতের ময়মনসিংহ জেলার টাঙ্গাইলের মির্জাপুর থানার দান্যা গ্রামে। গোপীনাথ কবিরাজের পরিবার ছিল বরেন্দ্রশ্রেণীর ব্রাহ্মণ। এই মহাপুরুষের বংশানুক্রমিক পদবী ছিল বাগচী। যা নবাব আমলে উপাধিপ্রাপ্ত হয়ে কবিরাজ হয়।[১]

শিক্ষাজীবন

গোপীনাথ কবিরাজ ধামরাই ও কাঁঠালিয়া গ্রামে প্রাথমিক শিক্ষালাভের পর ১৯০৫ সালে ঢাকার কে. এল. জুবিলি উচ্চবিদ্যালয়ে দশম শ্রেণী পর্যন্ত অধ্যয়ন করেন। ১৯০৬ সালে তিনি চলে যান জয়পুরে। জয়পুরে মহারাজা কলেজে ভর্তি হন। তৎকালীন জয়পুরের রাজা ছিলেন সোয়াইমান সিং দ্বিতীয়। স্নাতকোত্তরে এসে ভর্তি হন বারাণসী সংস্কৃত কলেজে। তিনি আর্থার ভেনিসের সহায়তায় এম.এ. ভর্তি হন এবং এম.এ. পরীক্ষায় তিনি প্রথম স্থান অধিকার করেন। তিনি তাঁর গবেষণার জগতে প্রবেশ করেন। তাঁর প্রথম গবেষণা সন্দর্ভ *ন্যায় বৈশেষিক দর্শনের ইতিহাস।*[২]

গোপীনাথ কবিরাজ যেমন একদিকে *সিদ্ধান্ত কৌমুদী, পাণিনি ব্যাকরণ, মহাভাষ্যের* পাঠ সম্পূর্ণ করেন। অন্যদিকে তেমনি ইংরেজী ভাষার বিভিন্ন কবি ব্রাউনিং, বায়রণ প্রমুখ কবির লেখা পড়েন। *ব্রাউনিং* শীর্ষক নিবন্ধে তিনি ব্রাউনিং কে টীকাকার মল্লিনাথের সাথে তুলনা করেছেন। তিনি বলেছেন-

নারিকেল ফলসম্মিতং বচো ভারবেঃ সপদি তদ্ বিভজ্যতে।
স্বাদয়ন্ত রসগর্ভনির্ভরং সারমস্য রসিকা যথেপ্সিতম্।।

অর্থাৎ কবিরাজের মতে ব্রাউনিং-এর কবিতা ও ভারবির রচনার মতো কঠোর আবরণে আচ্ছাদিত রসগর্ভ নারিকেল ফলের সহিত উপমিত। যার রসাস্বাদন অসহিষ্ণু পাঠকের জন্য নয়।[৩]

কাশীবাসী এই সাধক বিশুদ্ধানন্দ সরস্বতীর কাছে দীক্ষা নিয়েছিলে। বাড়িতে অধ্যয়ন, অধ্যাপনার পাশাপাশি তিনি সাধনাও করতেন। এই সাধনাই তাঁর দৃষ্টিকে এক অনন্য মুক্তদৃষ্টি দিয়েছিল।

বৈবাহিক জীবন

তিনি ১৯০০ সালে পূর্ববাংলার সংস্কৃত পণ্ডিত পরিবারের সদস্য কুসুম কুমারীর সাথে বিবাহবন্ধনে আবদ্ধ হন। তাঁদের দুটি সন্তান ছিল। জিতেন্দ্রনাথ নামে একটি ছেলে এবং সুধা নামে একটি মেয়ে।

কর্মজীবন

কাশীতে তিনি সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ ছিলেন। আজ সেটি সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয় নামে খ্যাত। তাঁর সম্পাদনাতে ১৯২৩ সাল থেকে প্রকাশিত হয় *সরস্বতী ভবন গ্রন্থমালা*। ১৯২৩-১৯৩৭ সিরিজের সম্পাদকও ছিলেন তিনি। ১৯১৪ সালে কুইন্স কলেজে গ্রন্থাধ্যক্ষের পদে নিযুক্ত হন। এরপর তিনি এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয়ের সংস্কৃত ও পালির রীডার পদে যোগদান করেন।[৪]

গোপীনাথ কবিরাজের কৃতিত্ব

পূজনীয় গোপীনাথ কবিরাজ তাঁর সুদীর্ঘ জীবন যে নিরবচ্ছিন্ন সারস্বত সাধনায় আত্মনিয়োগ করেছেন, তার স্বর্ণময় উজ্জ্বল ফসল তাঁর অজস্র রচনাবলীতে সকলের জন্য রেখে গেছেন। তাঁর প্রত্যেকটি রচনাই পাঠকমহলের নিকট এক অমূল্য জাতীয় সম্পদ।

গোপীনাথ কবিরাজ স্কুল জীবনেই বিভিন্ন পত্র পত্রিকায় লিখতেন তাঁর প্রথম জীবনের রচনা প্রধানত তদানীন্তন বাংলা কাব্য, সাহিত্য ও দু-একজন তৎকালীন লোকপ্রিয় ইংরেজী কবিকে উপলক্ষ্য করে রচিত। তাঁর রচনাগুলির মধ্যে সর্বাপেক্ষা প্রাচীন দুটি রচনা ইংরেজ কবি বায়রন ও ব্রাউনিং অবলম্বনে রচিত হয়েছিল। সেই দুটির মধ্যে প্রথমটি (বায়রণ) ঢাকা থেকে প্রকাশিত *প্রতিভা* নামক পত্রিকায় ভাদ্র ১৩১৮ বঙ্গাব্দে এবং দ্বিতীয়টি (ব্রাউনিং) সুপ্রসিদ্ধ *প্রবাসী* পত্রিকায় প্রকাশিত হয়েছিল। *ব্রাউনিং* শীর্ষক প্রবন্ধটি লেখার ব্যাপারে প্রেরণা দেন এক শ্রুতকীর্তি মনীষী আচার্য ব্রজেন্দ্রশীল। আর *বায়রণ* সম্বন্ধে তিনি প্রেরণা পেয়েছিলেন অধ্যাপক নবকৃষ্ণ রায়ের নিকট।

গোপীনাথ কবিরাজ বাংলা সাহিত্য সম্বন্ধে সমালোচনামূলক প্রবন্ধও লেখেন। তিনি *প্রতিভা* ও *প্রবাসী* ছাড়াও *প্রবাসজ্যোতি, উত্তরা, অলক, বঙ্গসাহিত্য, পন্থা, ভারতবর্ষ, উদ্বোধন, বিশ্ববাণী, উৎসব, দেবযান, সুদর্শন* ইত্যাদি পত্রিকায় সাহিত্য ও ধর্মতত্ত্ব নিয়ে নিয়মিত লিখতেন। তাছাড়া *সংস্কৃত রত্নাকর, অমরাবতী* প্রভৃতি পত্রিকাতেও তাঁর সংস্কৃত প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়। এলাহবাদ থেকে প্রকাশিত *গঙ্গানাথ ঝা রিসার্চ জার্নালে ও মডার্ন রিভিউতেও* তাঁর চিন্তাগর্ভ প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়েছিল।

গোপীনাথ কবিরাজ রচিত গ্রন্থসমূহ

১. শ্রী শ্রী বিশুদ্ধানন্দ প্রসঙ্গ

২. অখণ্ড মহাযোগ

৩. তান্ত্রিক সাধনা

৪. ভারতীয় সাধনার ধারা

৫. শ্রীকৃষ্ণ প্রসঙ্গ

৬. মৃত্যুবিজ্ঞান ও কর্মরহস্য

৭. সাহিত্যচিন্তা

৮. সাধুদর্শন ও সৎপ্রসঙ্গ

৯. কাশীর সারস্বত সাধনা

১০. পত্রাবলী

১১. জ্ঞানগঞ্জ

১২. সূর্য্যবিজ্ঞান

১৩. স্বসংবেদন

১. শ্রী শ্রী বিশুদ্ধানন্দ প্রসঙ্গ

১৯২৭ সালে *শ্রী শ্রী বিশুদ্ধানন্দ প্রসঙ্গ* নামে গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়। কবিরাজ তার গুরু শ্রীশ্রীবিশুদ্ধানন্দ পরমহংস মহাশয়ের জীবনচরিত এই গ্রন্থে লিখেছেন।এই গ্রন্থটিতে দশপৃষ্ঠার ভূমিকায় তিনি গ্রন্থের উদ্দেশ্য ও বক্তব্য সবিস্তারে বর্ণনা করেছেন। গ্রন্থটির প্রথমভাগে শ্রীশ্রীবিশুদ্ধানন্দ পরমহংস মহাশয়ের চরিতকথা (পৃ. ১-১৫৫) এবং দ্বিতীয় ভাগে তত্ত্বকথা (পৃ. ১-২৩২)বর্ণিত হয়েছে। গ্রন্থটির দুটি ভাগে দুটি স্তোত্র বর্তমান। প্রথমটি *শ্রীশ্রীবিশুদ্ধানন্দ স্তোত্রম্* এবং দ্বিতীয়টি *শ্রীশ্রীবিশুদ্ধানন্দ নবরত্নমালা* নামে পরিচিত। এই দুটি আচার্যদেবের পরিচিত।

২. অখণ্ড মহাযোগ

আচার্যদেব কর্তৃক দ্বিতীয় গ্রন্থ হল অখণ্ড মহাযোগ। এটির প্রকাশকাল ১৩৫৫ বঙ্গাব্দ। পৃষ্ঠা সংখ্যা ১৭৭। এই পুস্তকটিতে তিনি *অখণ্ড মহাযোগের* স্বরূপ সম্বন্ধে আলোচনা করেছেন।

৪. ভারতীয় সাধনার ধারা

এই গ্রন্থটির প্রকাশকাল ১৯৬৫ সাল। পৃষ্ঠা সংখ্যা ২০০। আচার্যদেব *ভারতীয় সাধনার ধারা* গ্রন্থের ভূমিকাতে লিখেছেন-

আমার ইচ্ছা হইয়াছিল যে প্রাচীন সাধকদিগের অধ্যাত্মচিন্তার বিভিন্ন ধারা সম্বন্ধে কিছু আলোচনা করিব। ইহাতে একদিকে যেমন পরম্পরাগত অর্থাৎ সম্প্রদায়গত চিন্তার প্রশ্ন আছে, তেমনি অপরদিকে ব্যক্তিগত চিন্তার বৈশিষ্ট্যও আছে। প্রথমে সম্প্রদায়গত ভাবধারার আলোচনাই যুক্তিসঙ্গত মনে হইয়াছিল। এ বিষয়ে ব্যাপক আলোচনা করা আমার উদ্দেশ্য ছিল। কিছু কিছু করিতেও চেষ্টা করিয়াছিলাম অবশ্য সাধকদিগের ব্যক্তিগত অধ্যাত্মজীবনের ধারাও আমি আলোচনা করিতাম। ভক্ত, যোগী, জ্ঞানী অথবা কর্মীর ভেদ উপেক্ষা করিয়া প্রকৃত সাধনপথে কে কি প্রকারে অগ্রসর হইত তাহার বিশেষ আলোচনা আমার উদ্দেশ্য ছিল। কারণ পরমতত্ত্বের দিকে যে ব্যক্তি যাত্রা করিয়াছে – সেই আমার লক্ষ্য। তা সে যে মার্গেই চলুক সে দিকে আমি ততটা দৃষ্টি দিতাম না।

৫. শ্রীকৃষ্ণ প্রসঙ্গ

আচার্যদেবের এই গ্রন্থটি প্রকাশিত হয় ১৯৬৭ সালে। এই গ্রন্থে তিনি শ্রীকৃষ্ণতত্ত্ব নিয়ে আলোচনা করেছেন।

৬. পত্রাবলী

পত্রাবলী আচার্যদেব রচিত বিভিন্ন পত্রের সংগ্রহ। এতে সাধক ও ভক্তের বিভিন্ন জিজ্ঞাসার উত্তর দেওয়া হয়েছে। এতে মোট ৮২টি পত্র আছে। এটি আচার্যদেবের একনিষ্ঠ ভক্ত শ্রীজগদীশ্বর পাল মহাশয় উদ্যোগী হয়ে পশ্যন্তী প্রকাশনী নামক সংস্থা থেকে প্রকাশ করেন। গ্রন্থটি প্রকাশকাল ১৩৭৫ বঙ্গাব্দ।

৭. কাশীর সারস্বত সাধনা

এই গ্রন্থটির প্রকাশকাল ১৯৬৫ সাল। এখানে কাশীর সংস্কৃত সাহিত্যসাধকগণের (১৪০০খৃঃ থেকে ১৮০০ খৃঃ পর্যন্ত) পরিচয় সংক্ষিপ্তভাবে আলোচিত হয়েছে।

৮. সাহিত্য চিন্তা

আচার্যদেব রচিত সাহিত্য বিষয়ক রচনার সংকলন। যে গ্রন্থে তিনি 'রস ও সৌন্দর্য', রবীন্দ্রনাথ ও বলাকা , সাগর সঙ্গীত, ত্রিবেণী সঙ্গম, বায়রণও ব্রাউনিং, প্রমুখ বিষয় নিয়ে লিখেছেন।

গোপীনাথ কবিরাজ কৃত সম্পাদিত গ্রন্থাবলী

১. কিরণাবলী ভাস্কর (বৈশেষিক)- পদ্মনাভকৃত

২. কুসুমাঞ্জলী বোধিনী (ন্যায়)- উদয়নকৃত

৩. রসসার (বৈশেষিক)- বাগীন্দ্রকৃত

৪. যোগিনীহৃদয়দীপিকা (শাক্ত আগম)

৫. ভক্তিচন্দ্রিকা (ভক্তিশাস্ত্র)-নারায়ণতীর্থকৃত

৬. সিদ্ধান্তরত্ন (গৌড়ীয় বৈষ্ণবদর্শন) - বলদেবকৃত

৭. দুই খণ্ড-অমৃতানন্দকৃত

সংকলিত সম্পাদিত গ্রন্থ

A Descriptive catalogue of Mimansa Mass in Govt. - Sanskrit Library, Banaras. Annual catalogue of MSS acquired for Saraswati Bhavana, Banaras.

অন্যের লিখিত গ্রন্থের ভূমিকা

১. গঙ্গানাথ ঝা কৃত বাৎস্যায়ন ভাষ্যের ইংরেজি অনুবাদের ভূমিকা।

২. গঙ্গানাথ ঝা কৃত *তন্ত্রবার্তিকের* ইংরেজি অনুবাদের ভূমিকা।

৩. দুর্গাচৈতন্য ভারতীকৃত *দেবীযুদ্ধে* চিন্তনীয় গ্রন্থের ভূমিকা।

৪. তারামোহন বেদান্তরত্নকৃত *অগস্ত্যচরিত* নামক গ্রন্থের ভূমিকা।

৫. পার্বতীচরণ ভট্টাচার্যকৃত *ব্রহ্মচর্য শিক্ষা* নামক গ্রন্থের ভূমিকা।

৬. বলদেব উপাধ্যায়কৃত *বৌদ্ধদর্শন* নামক গ্রন্থের ভূমিকা।

৭. শ্রীমদভাস্করানন্দজীর গুরুদেব রচিত উপেন্দ্র বিজ্ঞান সূত্রের ভূমিকা।

৮. মেহেরপীঠের সর্ববিদ্যাচার্য সর্বানন্দ রচিত *সর্বোল্লসতন্ত্রের* প্রাককথন

৯. হারাণচন্দ্র শাস্ত্রী রচিত *কালসিদ্ধান্তদর্শিনী* নামক গ্রন্থের ভূমিকা।

১০. উমেশচন্দ্র মিশ্র রচিত *Conception of Matter* নামক গ্রন্থের ভূমিকা।

১১. গুরুপ্রিয়াদেবী রচিত *অখণ্ড মহাযজ্ঞের* ভূমিকা।

১২. রাজবালাদেবী রচিত *শ্রীশ্রী সিদ্ধিমাতা প্রবন্ধ* নামক গ্রন্থের ভূমিকা।

১৩. হরদত্তশর্মা সম্পাদিত শ্রী শঙ্করাচার্যকৃত *সাংখ্যকারিকার জয়মঙ্গলা* টীকার ভূমিকা।

পুরস্কার

মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিতপ্রবর গোপীনাথ কবিরাজ মহাশয়ের লোকোত্তর প্রতিভা, পাণ্ডিত্য এবং সাহিত্য সেবার স্বীকৃতি স্বরূপ কেন্দ্রীয় ভারতসরকার, বিশ্ববিদ্যালয়সমূহ, উত্তরপ্রদেশ সরকার এবং বহুগণ্যমান্য সাহিত্য প্রতিষ্ঠানগুলি বিভিন্ন সময়ে তাঁকে সম্মানিত পদ, পুরস্কার ও উপাধি প্রদান করেছেন-

১. মহামহোপাধ্যায়, (ভারত সরকার ১৯৩৭)

২. করোনেশন সুবর্ণপদক, (ভারত সরকার ১৯৩৭)

৩. ডি. লিট (এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয় ১৯৩৭)

৪. ডি. লিট (কাশী হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয় ১৯৫৬)

৫. সার্টিফিকেট অফ অনার রাষ্ট্রপতি ড. রাজেন্দ্রপ্রসাদ ১৯৫৯

৬. ফেলোশিপ (বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয় ১৯৬৪)

৭. পদ্মবিভূষণ (ভারত সরকার ১৯৬৪)[৫]

৮. ফেলোশিপ রয়েল এশিয়াটিক সোসাইটি বেঙ্গল কলিকাতা ১৯৬৪

৯. সাহিত্যিক পুরস্কার, (সাহিত্য একাদেমী, ভারত সরকার ১৯৬৫)[৬]

১০. ডি. লিট (কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় ১৯৬৫)

১১. রাজ্য সাহিত্যিক পুরস্কার (উত্তরপ্রদেশ সরকার ১৯৭৫)

গোপীনাথ কবিরাজের জীবনদর্শনে অখণ্ড মহাযোগ

গোপীনাথ কবিরাজ তাঁর জীবন দর্শনে সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের মুক্তি তথা সমস্ত মানবের মুক্তির পথ দেখিয়েছেন। তিনি বলেছেন- "সর্বজগতের এবং জীবের দুঃখ দূর করিতে হইলে শুধু শাখা সংস্কার করিলেই চলিবে না- মূল সংস্কার করা আবশ্যক। মূল সংস্কার মানে কালের নিবৃত্তি।"

মানবমুক্তি তথা জীবকে ভগবদুন্মুখ করা প্রসঙ্গে *অখণ্ড মহাযোগ* গ্রন্থে তিনি বলেছেন-

> বিশুদ্ধানন্দের সেই মহাস্বপ্ন আজ কার্য্যে পরিণত হইতে চলিয়াছে। বিশুদ্ধ সত্তার মহিমা সম্বন্ধে জগতে কেহই অবগত নহে। বিশুদ্ধ সত্তা অংশরূপে বিশুদ্ধানন্দ নামে মরজগতে আবির্ভূত হইয়া এবং নিজে নর দেহ গ্রহণ করিয়া নরের মর্য্যাদা বাড়াইয়াছেন। যোগী, ঋষি এবং মুনিগণ ঐশ্বরিক চিন্তা লইয়াই জীবন অতিবাহিত করেন এবং সংসারক্লিষ্ট জীবকে ঈশ্বর সন্নিধানে যাওয়ার পথ নির্দেশ করেন, অথবা নিজবলে তাঁহার নিকট লইয়া যান। এই জন্যই তাঁহারা মহনীয় ও সকলের প্রাতঃস্মরণীয়। ভগবানের গুণগান করা, তাহার লীলা ও কীর্ত্তি জগতে প্রচার করা এবং জগৎ হইতে জীবের মনকে নানা উপায়ে প্রত্যাহৃত করিয়া ভগবদুন্মুখ করা- ইহাই তাঁহাদের জীব-সেবা। তাঁহারা জানেন দেহ অনিত্য, সংসার অনিত্য, মনুষ্যের জীবন ও জাগতিক ভোগ্যসম্ভার ক্ষণভঙ্গুর। এই সকল জড় পদার্থ অথবা জড়মিশ্র পদার্থ পরম চৈতন্যরূপ ভগবৎ-বস্তুকে প্রাপ্ত হইবার পথে অন্তরায় স্বরূপ। এইজন্য তাঁহারা দেহ ও জগতের নশ্বরতা ও চৈতন্যের নিত্যতা শিক্ষাদানপূর্বক জগতের দিকে বৈরাগ্য উৎপাদন করিয়া চৈতন্যের দিকে জীবের মনের আকর্ষণ বাড়াইবার চেষ্টা করেন। লোকের মন বিচিত্র, বাসনা বিচিত্র এবং ধারণার শক্তি বা অধিকার বিচিত্র। তাই মহাজনগণ ভগবানের অধিকার-ভেদ অবলম্বন পূর্বক ত্রিতাপ-পীড়িত জীবসকলকে কর্মমার্গ, ভক্তিমার্গ, জ্ঞানমার্গ এবং বিভিন্ন প্রকার যোগমার্গের উপদেশ দিয়া থাকেন। মহাজনগণ উপাসক এবং জীবকেও সেই উপাসনা শিক্ষা দিয়া থাকেন।[৭]

এই বিশুদ্ধ সত্তাকে জানতে হলে কর্মের প্রয়োজন। বিশুদ্ধানন্দ বিশুদ্ধসত্তারূপে সকল জীবনের মধ্যে বিরাজমান। আর এই বিশুদ্ধসত্তা সকল আধারের সত্তা। এ প্রসঙ্গে অখণ্ড মহাযোগ গ্রন্থে বলা হয়েছে-

> বিশুদ্ধসত্তা চর্তুদশ ভুবনের উর্দ্ধে অর্থাৎ ব্রহ্মলোকের উর্দ্ধে বিরাজমান। পূর্ণ সত্তা হইতে একটি কণা মাত্র। বিশাল অগ্নিরাশি হইতে নির্গত একটি স্ফুলিঙ্গের ন্যায় নিঃসৃত হইয়া মরজগতের দিকে অবতীর্ণ হইলেন।

> সাধারণ জীবের জন্ম অর্থাৎ চৈতন্য অথবা প্রাণ হইতে যে সৃষ্টি হয় তাহা ক্ষরণরূপী। উহাকে পরাশক্তির ক্ষরণ বলে। এই প্রকার জন্মে পুরুষও প্রকৃতির দৈহিক সংযোগ আবশ্যক হয়।বিশুদ্ধ সত্তার জন্ম চৈতন্য হইতে নহে। কিন্তু অন্ধকারের বিরাট মন হইতে।[৮]

অপরদিকে তিনি জন্মান্তরের প্রচলিত প্রথাকে পরিহার করে নিজের সাধনালব্ধ জ্ঞানকে প্রকাশ করে *অখণ্ড মহাযোগ* গ্রন্থে বলেছেন-

> নিজেকে খুঁজিয়া না পাইলে, জন্মান্তর না মানিয়া উপায় নাই। কর্মের উদ্যাপন হইয়া গেলে আর জন্মান্তর-বাদ থাকে না। দেহ-ধারণই জন্মান্তর নহে। চৈতন্যেরও উদয় অস্ত আছে- তাহাও একপ্রকার জন্মান্তর। কিন্তু বাস্তবিক পক্ষে জন্মান্তর কোথাও নাই।[৯]

অখণ্ড মহাযোগ গ্রন্থে তিনি মানবের প্রচলিত সাধনার খণ্ড খণ্ড ধারাকে অতিক্রম করে অখণ্ড যোগ ধারাকে প্রবর্তন করার কথা বলেছেন। তিনি তাঁর সারস্বত সাধনায় ব্যক্তিগত মুক্তির উর্দ্ধে গিয়ে সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের মুক্তির কথা বলেছেন। তাঁর মতে ব্যক্তিগত মুক্তির আদর্শ যা মোক্ষ নির্বাণ নামে পরিচিত তা সমগ্র জগতের দুঃখ দুর্দশার অবসান করতে পারে না- অর্থাৎ যতক্ষণ সকলের দুঃখ নিবৃত্তি সিদ্ধ না হয় ততক্ষণ যে কোন ব্যক্তিরই দুঃখ নিবৃত্তি সিদ্ধ হয়েছে তা বলা যায় না- কারণ সমগ্র সৃষ্টির সত্তা অখণ্ড ঐক্যসূত্রে বদ্ধ ।

গোপীনাথ কবিরাজের মতে, মনুষ্যত্ব লাভ করতে হলে মানুষের ন্যায় কর্ম করা উচিত। নিজ কর্ম ব্যতীত মনুষ্যত্ব লাভ করা যায় না। গোপীনাথ কবিরাজ মনুষ্যত্ব লাভ সম্পর্কে বলেছেন-

> ‘বিরাট শক্তি নিজের বলে আসিয়া কাহাকেও বলপূর্বক মনুষ্যত্ব দান করিতে পারে না। মনুষ্যত্ব লাভ করিতে হইলে মনুষ্যের ন্যায় কর্ম করা উচিত। স্ব-কর্ম ব্যতীত মনুষ্যত্ব আসিলেও তাহার সহিত যোগ হইতে পারে না। অনেকেই মনকে বাদ দিয়া তাঁহাদের কর্ম করেন, কিন্তু সে ধারণা তাঁহাদের নাই। যে মন কালে লীন হইয়া থাকে, তাহাকে পাইবার চেষ্টা অনেকেই করেন না। কিন্তু তাহার জন্য উদয়োন্মুখ বিজ্ঞান প্রতীক্ষা করিতে পারে না। বিজ্ঞান উদিত হইয়া কালের মনকে না পাইলে স্বভাবের অভাব থাকিয়া যাইবে। তখন জীবের আত্মগ্লানি আসিবে ও উদ্ধারের পথ পাওয়া কঠিন হইয়া উঠিবে। অপরোক্ষ শক্তি আয়ত্ত হওয়া চাই। চৈতন্য-ভূমি হইতে উৎকর্ষ লাভ করা ও ব্যষ্টি ভূমি হইতে কাল সমাপ্ত করা আবশ্যক’।[১০]

সর্বোপরি মানব মুক্তির পথে কবিরাজ মানব মনকে সবকিছুর উর্দ্ধে স্থান দিয়েছেন। তাঁর মতে চঞ্চল মনকে স্থির করার মধ্য দিয়েই জীবের মুক্তি সম্ভব। এ যেন কবিরাজের কণ্ঠে স্বয়ং শ্রীকৃষ্ণের উপদেশ বাক্য ধ্বনিত হচ্ছে-

> এবং বুদ্ধেঃ পরং বুদ্ধা সংস্তভ্যাত্মানমাত্মনা।[১১]

আর বিশুদ্ধসত্ত্বা লাভ একমাত্র কর্মসম্পাদনের মধ্য দিয়েই সম্ভব। কর্মের মধ্য দিয়েই মানুষ পরমব্রহ্মকে জানতে সক্ষম হন।

মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজের জীবনদর্শন যেন এক অফুরন্ত সম্পদের খনি। তাই তো কবিরাজ বলেছেন- ‘আমার জীবন কথা অচিন্ত্য মহাশক্তির একলীলা। যে লীলার অবসান নেই, যা অসীম স্পন্দনের অভিনব লীলার প্রারম্ভ’।

সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র পণ্ডিত গোপীনাথ কবিরাজ বিদ্যাসমাজের কাছে এক সারস্বত বিদ্যাসাধক, যাঁর অসামান্য প্রতিভা, সুগভীর পাণ্ডিত্য, ব্রাহ্মণোচিত উদারতা প্রভৃতি গুণাতিশয্য প্রভাবে শুধু কাশীতে নয় সমগ্র ভারতবর্ষে অমর হয়ে আছেন। নবদ্বীপগৌরব জগৎবিখ্যাত বরেণ্য নৈয়ায়িক আদিনাথ রঘুনাথ শিরোমণি যথার্থই বলেছেন-

> তর্কেষু কর্কশধিয়ো বয়মেব নান্যে
> কাব্যেষু কোমলধিয়ো বয়মেব নান্যে।
> তন্ত্রেষু যন্ত্রিতধিয়ো বয়মেব নান্যে

কৃষ্ণেষু সংযতধিয়ো বয়মেব নান্যে।।

অর্থাৎ বাঙালীই তর্কশাস্ত্রে কর্কশবুদ্ধি হয়- অন্যে নয়, বাঙালীই কাব্যে কোমলমতি হয়- অন্যে নয়, বাঙালীই তন্ত্রে যন্ত্রিতমতি হয়- অন্যে নয়, শ্রীকৃষ্ণে সংযত বুদ্ধি বাঙালীই হয়- অন্যে নয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. *সংসদ বাঙালী চরিতাভিধান,* প্রথমখণ্ড পৃ. ১৮৯।

২. *তদেব* পৃ. ১৯৭।

৩. *সাহিত্য চিন্তা,* পৃ. ৯৫।

৪. *সংসদ বাঙালী চরিতাভিধান,* প্রথম খণ্ড, পৃ. ১৯৭।

৫. Padma awards Directory (১৯৫৪-২০১৩)।

৬. Sahitya Akademi Fellowship. sahitya akademi website.

৭. অখণ্ড মহাযোগ, পৃ. ১০৫।

৮. *তদেব,* পৃ. ১০৭।

৯. *তদেব,* পৃ. ১২৫।

১০. *তদেব,* পৃ. ১২৪।

১১. *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা,* কর্মযোগ ৪৩।

১২. *ব্যাপ্তিপঞ্চক,* রাজেন্দ্রনাথ ঘোষ, পৃ. ৫১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উপাধ্যায়, বলদেব। *কাশী কি পণ্ডিত্য।* বারাণসী: বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশন, ১৯৮৩।

খাণ্ডেলওয়াল, এস.এন.। *কাব্যচিন্তন।*দিল্লী: চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশ, ২০১২।

গোপীনাথকবিরাজ। *সাহিত্যচিন্তা।* কলকাতা: প্রাচী পাবলিকেশনস্, ২০০৪।

---------। *অখণ্ড মহাযোগ।* কলকাতা: প্রাচী পাবলিকেশনস্, ২০০৬ (প্রথম প্রকাশ) ।

---------। *সাধনপথ* । বারাণসী: বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশন, ২০১১।

---------। *কাশীর সারস্বত সাধনা ও পত্রাবলী।* কলকাতা: প্রাচী পাবলিকেশনস্, ২০১১।

---------। *সাধুদর্শন ও সৎপ্রসঙ্গ।* কলকাতা: হিমাদ্রি সংসদ, ১৩৭০ (প্রথম প্রকাশ)।

চক্রবর্তী, হেমেন্দ্রনাথ। *মহামনীষী মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ।* কলকাতা: কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৮২।

রায়, সুশীল। *স্মরণীয়।* কলকাতা: ওরিয়েন্ট বুক কোম্পানী, ১৯৫৮।

সেনগুপ্ত, সুবোধ ও অঞ্জলি বসু। *সংসদ বাঙালী চরিতাভিধান।* কলকাতা: সাহিত্য সংসদ, ২০১৬ (প্রথমখণ্ড)।

সিং, ভাগবতী প্রসাদ। *মনীষা কি লোকযাত্রা।* বারাণসী: বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশন, ১৯৮৭ (৩য় সংস্করণ)।

Chowdhury, Sajal. *Mahāmahopadhyāyas Of India*. Kolkata: Saraswata Samaj, 2016.

চার্বাক ও বৌদ্ধ দর্শনে কার্য-কারণতত্ত্ব সমীক্ষা

সুদীপ সর্দার

সংক্ষিপ্তসার

প্রায় প্রত্যেকটি ভারতীয় দর্শন বিশ্বাস করে যে প্রতিটি কার্যের পিছনে কোন না কোন কারণ রয়েছে। আমরা কার্য প্রত্যক্ষ করি কিন্তু সেই কার্যের কারণ কি তা আমরা প্রত্যক্ষ করতে পারি না। দুটি ঘটনার মধ্যে কোনো কার্য-কারণ সম্পর্ক আছে কিনা কিংবা যদি প্রকৃতই কার্য-কারণ সম্পর্ক থাকে তবে সেই সম্পর্কের স্বরূপ কেমন? ভারতীয় ও পাশ্চাত্ত্য দর্শনে এ বিষয়ে বিস্তারিত আলোচনা করা হয়েছে। কার্য উৎপত্তির পূর্বে তার মূল শক্তি কারণে কোনোভাবে অস্তিত্বশীল থাকে অথবা কোনভাবেই অস্তিত্বশীল থাকে না, এই বিপ্রতিপত্তির কারণে কার্য-কারণ সিদ্ধান্তকে দুটি ভাগে ভাগ করা হয়েছে- ১. কারণবাদ, ও ২. কার্যবাদ। কারণবাদ দুই প্রকারের – সৎকারণবাদ ও অসৎকারণবাদ। কার্যবাদও দুই প্রকারের – সৎকার্যবাদ ও অসৎকার্যবাদ। চার্বাক দর্শন সৃষ্টির নিমিত্ত কারণ রূপে কোন কারণই স্বীকার করেন না, তাদের মতে প্রত্যেক বস্তু স্বভাবতই উৎপন্ন হয়। তাই চার্বাকদের কার্য-কারণ সম্বন্ধী মতকে স্বভাববাদ বা যদৃচ্ছাবাদ বলা হয়ে থাকে। বৌদ্ধ কার্য-কারণ সিদ্ধান্তকে অসৎকারণবাদ বলা হয়ে থাকে। আলোচ্য গবেষণাপত্রে চার্বাক ও বৌদ্ধ যে কার্য-কারণতত্ত্ব পরিলক্ষিত হয় তা আলোচিত হল।

সূচকশব্দ

কার্য, কারণ, বস্তুবাদ, স্বভাব, প্রতীত্যসমুৎপাদ, সমুদয়, প্রত্যয়োপনিবন্ধন, হেতূপনিবন্ধন।

চার্বাক দর্শন –

চার্বাক দর্শনে সৃষ্টির উপাদান কারণ হিসাবে চারটি মহাভূত – পৃথিবী,জল,বায়ু ও অগ্নিকে স্বীকার করা হয়েছে। "তত্র পৃথিব্যাদীনি ভূতানি চত্বারি তত্ত্বানি" [১]। সকল বস্তুর মূল উপাদান হল এই চারটি ভূত। বৃহস্পতি বলেন "পৃথিব্যপতেজো বায়ুরিতি তত্ত্বানি"[২]। চার্বাক দার্শনিকরা সৃষ্টির নিমিত্ত কারণ রূপে কোন কারণ স্বীকার করেন না, তাদের মতে প্রত্যেক বস্তু স্বভাবতই উৎপন্ন হয়। তাই চার্বাকদের কার্য-কারণ সম্বন্ধী মতকে স্বভাববাদ বা যদৃচ্ছাবাদ বলা হয়ে থাকে।

তত্ত্বসংগ্রহের রচয়িতা বৌদ্ধ গ্রন্থকার শান্তরক্ষিত (৭৪৯ খৃষ্টাব্দ) চার্বাকগণকে দুটি শ্রেণীতে ভাগ করেছেন। চার্বাকদের মধ্যে একদল হলেন স্বভাববাদী এবং অন্যদল হলেন যদৃচ্ছাবাদী বা আকস্মিকতাবাদী। স্বভাববাদিগণের মতে 'স্বত এব ভাবা জায়ন্তে'। পদার্থের উৎপত্তি স্বভাবজন্য। স্বস্য ভাবঃ স্বভাবঃ। স্বভাব শব্দটিই জানিয়ে দেয় যে এটি একের একান্ত নিজস্ব। একের ধর্ম কখনও অন্যের স্বভাব হতে পারে না "ন হ্যেকমনেকস্বভাবো নাম, ব্যাঘাতাৎ"[৩]। চার্বাকেরা বলেন, সুখানুভূতি বা দুঃখানুভূতির অন্য কারণ স্বীকার নিরর্থক। স্বভাবগুণেই মানুষ সুখী বা দুঃখী 'স্বভাবেন সুখী দুঃখী জনোঽন্যান্ নৈব কারণম্'। ময়ূরের পাখার চিত্রণ, কোকিলের কূজন সবই স্বভাবজন্য—

> শিখিনশ্চিত্রয়েৎ কো বা কোকিলান্ কঃ প্রকূজয়েৎ।
> স্বভাব-ব্যতিরেকেণ বিদ্যতে নাত্র কারণম্।।[৪]

স্বভাববাদিগণ স্বভাবনিয়মের কারণতা স্বীকার করেন। অপরপক্ষে যদৃচ্ছাবাদী চার্বাকগণ স্বভাবনিয়মকে অস্বীকার করে সব কিছুকেই আকস্মিক বলে থাকেন। এঁদের মতে কার্যবস্তু স্বভাবনিয়মেরও অধীন নয়। বিনা কারণেই পদার্থের উৎপত্তি ঘটে থাকে- "ন স্বতো নাপি পরতো ভাবানাং জন্ম। স্বপরকারণনিরপেক্ষং সর্বহেতুনিরাশংসং ভাবানাং জন্ম"[৫]।

স্বভাববাদী চার্বাক দার্শনিকদের মতে বৈচিত্র্যমণ্ডিত জগতে বিচিত্র সব বস্তুপুঞ্জ স্বভাবজাত। অগ্নির উষ্ণতা, জলের শীতলতা, বায়ুর সমস্পর্শতা সম্পাদনকারী কোন কর্তা নেই। স্বভাবগুণেই এই বৈচিত্র্য সম্পন্ন হয়েছে 'স্বভাবাৎ তদ্ ব্যবস্থিতিঃ'। স্বভাববাদ অতি প্রাচীন মতবাদ। *শ্বেতাশ্বতরোপনিষদে* আমরা স্বভাববাদ ও যদৃচ্ছাবাদের উল্লেখ পাই। এই উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ের প্রথম মন্ত্রে পাঠককে অবহিত

করানো হয়েছে যে, কোন কোন বিদ্বানেরা পদার্থের নিজস্ব শক্তিকে জগৎ কারণ বলে থাকেন- “স্বভাবমেকে কবয়ো বদন্তি”[৬] । সুতরাং বস্তুসৃষ্টির নেপথ্যে নানান কারণ স্বীকার করার থেকে স্বভাবকে মেনে নেওয়ায় পর্যাপ্ত। এ প্রসঙ্গে মাধবাচার্য একটি লোকগাথা উদ্ধৃত করে বলেছেন –

অগ্নিরুষ্ণো জলং শীতং সমস্পর্শস্তথানিলঃ।
কেনেদং চিত্রিতং তস্মাৎ স্বভাবাত্তদ্ব্যবস্থিতিঃ।।[৭]

হরিভদ্রসূরির লেখা *ষড্দর্শনসমুচ্চয়* গ্রন্থের ব্যাখ্যায় জৈন দার্শনিক গুণরত্নসূরি স্বভাববাদের আরো কিছুটা বিস্তৃত বিবরণ দিয়েছেন এবং সেই প্রসঙ্গে প্রামাণিক লোকগাথাও উদ্ধৃত করেছেন। দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় কিছুটা স্বাধীন তর্জমায় তা বর্ণনা করে বলেছেন– “স্বভাববাদীরা নিম্নোক্ত দাবি করবেন। স্বভাব বলতে বোঝায় বস্তুর স্বীয় বা স্বকীয় পরিণাম। স্বভাব-জন্যই সবকিছুর উৎপত্তি যেমন মৃত্তিকার পরিণাম ঘট, পট নয়। তেমনি তন্তু বা সুতো থেকে শুধু পটই তৈরি হয়। [শুধুমাত্র মাটি থেকেই ঘট তৈরি হয়, কাপড় বোনা যায় না, তেমনি শুধুমাত্র সুতো থেকেই কাপড় তৈরি হয়, ঘট হয় না। অতএব, মাটির স্বভাবই এমন এবং সুতোরও স্বভাবই এমন যে প্রথমটি থেকে শুধু ঘট এবং দ্বিতীয়টি থেকে শুধু পট তৈরি হয়; অন্যথা মাটি থেকেও পট এবং সুতো থেকেও ঘট তৈরি হতে পারতো]। স্বভাব ছাড়া এজাতীয় পরিণাম-নিয়মের কোনো ব্যাখ্যাই সম্ভব নয়। অতএব, সবকিছুই স্বভাবের পরিণাম বলে মানতে হবে। এবিষয়ে লোকগাথা আছে– কণ্টককে কে তীক্ষ্ণ করলো? মৃগ-পক্ষীদের এত বৈচিত্র্যই বা কার সৃষ্টি? এ সবই স্বভাব থেকে উৎপন্ন, এগুলি কারুর ইচ্ছা-অনিচ্ছার পরিণাম নয়। খেজুর গাছের কাঁটা তীক্ষ্ণ, কোনোটা ঋজু, কোনোটা বাঁকা। কিন্তু গাছটির ফল গোলাকার। এমনকি স্বভাব ছাড়া মুগ্-ডালও সেদ্ধ হয় না। রান্নার পাত্র, চুল্লির আগুন, ফোটাবার সময় প্রভৃতি সমস্ত আয়োজন-উপকরণ সত্ত্বেও কাঁকরের মুগ্-ডাল সেদ্ধ সম্ভব নয়। অতএব যার অভাবে কিছুর উৎপত্তি হয় না এবং যার উপস্থিতিতে উৎপত্তি হয়, উভয় দিক থেকেই স্বভাবকেই কারণ বলে মানতে হবে। অর্থাৎ স্বভাবই কারণ কেননা স্বভাব থাকলে ঘটনাটা ঘটে, না থাকলে ঘটে না মুগডালের স্বভাবই এমন যে তা সিদ্ধ হয় ডালের মতো দেখতে কাঁকরের স্বভাবই এমন যে তা সেদ্ধ হয় না। তথাপি মুগ্-ডাল যে সেদ্ধ হয় তারও কারণ স্বভাব। তাই স্বীকার করতে হবে, সব ঘটনারই কারণ বলতে স্বভাব”[৮]।

ভারতীয় দর্শনে শুধুমাত্র যে চার্বাক দার্শনিকরাই স্বভাববাদকে মেনেছেন এমন নয়, দর্শনান্তরে অন্যান্য দার্শনিকরাও স্বভাববাদকে স্বীকার করেছেন। *মহাভারতের* ব্যাখ্যায় টীকাকার নীলকণ্ঠ বলেছেন- “স্বভাব ইতি পরিণামবাদিনাং সাংখ্যানাম্”[৯]। অর্থাৎ পরিণামবাদী সাংখ্যমতে স্বভাব স্বীকৃত। *সাংখ্যকারিকা*-র ভাষ্যে গৌড়পাদও মন্তব্য করেছেন- “সাংখ্যানাং স্বভাবো নাম কশ্চিৎ কারণমস্তি”[১০]। সাংখ্যদর্শনের অনুগামীদের মতে স্বভাব নামের একরকম কারণ আছে। এজাতীয় নজিরগুলির গুরুত্ব স্বীকার করলে অনুমানের সুযোগ থাকে, পরবর্তীকালে সাংখ্যদর্শনে *প্রকৃতি* বা *প্রধান* হিসাবে উল্লিখিত আদিম সচেতন কারণটির সঙ্গে *পুরুষ* নামে এক চেতন তত্ত্ব সংযোজিত হলেও দর্শনটির আদিরূপ হয়তো তা ছিল না, অচেতন প্রধান থেকে স্বভাবের নিয়মানুসারেই জগৎ উৎপত্তি। যদি তাই হয় তাহলে সুকলালাজী এবং সুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্তের ব্যাখ্যা অনুসরণ করে আদি সাংখ্যকেও কোনো একরকম প্রাচীন বস্তুবাদ বলে অনুমান করার সুযোগ আরো জোরদার হয়।

সাংখ্যদর্শন ছাড়া ন্যায়দর্শনেও স্বভাববাদের স্বীকৃতি লক্ষ্য করা যায়। *ন্যায়সূত্র*-তে পরপর তিনটি সূত্র আছে এবং একথা সর্ববাদীসম্মত যে সূত্র তিনটি মিলে একটি প্রকরণ অর্থাৎ সহজ কথায় একটা আলোচনার স্বয়ংসম্পূর্ণ পরিচয়। সূত্র তিনটি হল –

১. “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ, কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ”[১১] অর্থাৎ ভাববস্তুগুলির নিমিত্তকারণ নেই, কেননা কণ্টকের তৈক্ষ্ণ্য দর্শন থেকেই তা বোঝাযায়।

২. “অনিমিত্তনিমিত্তত্বান্ননিমিত্ততঃ”[১২] অর্থাৎ নিমিত্ত অন্য, নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান অন্য কিন্তু তাই বলেই নিমিত্ত প্রত্যাখ্যান হয় না।

৩. “নিমিত্তনিমিত্তয়োরর্থান্তরভাবাদপ্রতিষেধঃ”[১৩] অর্থাৎ অসিদ্ধ, কেননা নিমিত্ত এবং অনিমিত্তর অর্থ সম্পূর্ণ আলাদা।

ন্যায়সূত্র এর তিনটি সূত্র আসলে জাগতিক বস্তুগুলির কোনো নিমিত্তকারণ আছে কিনা তা নিয়ে। এগুলির উপাদান কারণ তো সুবিদিত ভারতীয় দর্শনে আগুন-বাতাস-জল-মাটি এই চতুর্ভূত, কিন্তু অনেক সময় তার সঙ্গে আকাশ ধরে পঞ্চভূতকে জগতের উপাদান কারণ বলে স্বীকার করা হয়। অন্তত নৈয়ায়িকরা তা করেছেন। কিন্তু প্রশ্ন হলো, এছাড়াও জাগতিক বস্তুর নিমিত্তকারণ হিসাবে স্বীকার করতে হবে, শুধু চতুর্ভূত বা পঞ্চভূতের স্বভাব থেকেই সমস্ত জাগতিক বস্তুর উৎপত্তি। অতএব আসল বিষয়টি হলো স্বভাববাদ-বনাম-নিমিত্তকারণবাদ নিয়ে যে নিমিত্তকারণ বলতে ঈশ্বর, অদৃষ্ট, প্রভৃতির উল্লেখ করা হয়। কিন্তু জাগতিক বস্তুর বা ভাবপদার্থের নিমিত্তকারণ বলে কিছু স্বীকার করার প্রশ্ন ওঠে না। শুধুমাত্র উপাদান কারণের স্বীকৃতিই জাগতিক বস্তুগুলির পর্যাপ্ত কারণ। কিন্তু এরূপ কথা কে বলতে পারেন? তাঁর মতে উপাদান কারণের স্বভাব থেকেই সমস্ত জাগতিক বস্তুর উৎপত্তি। সোজা কথায়, স্বভাববাদ। পাছে কথাটা বুঝতে অসুবিধে হয় এই জন্যেই ৪/১/২২ সূত্রে কি ন্যায়সূত্রকার স্বভাববাদের প্রসিদ্ধ নজির 'কণ্টকের তীক্ষ্ণতা'র উল্লেখ করেছেন?

উপরি উক্ত ব্যাখ্যাটি অবশ্যই কোনো ন্যায়মতাবলম্বীদের কাছেই গ্রাহ্য হবে না। কিন্তু অগ্রাহ্য করতে হলে এক অদ্ভুত পরিস্থিতির স্বীকার করতে হবে। ৪/১/২২ সূত্রটাও যেখানে নিমিত্তকারণ অস্বীকার করে স্বভাববাদেরই ইঙ্গিত সুস্পষ্ট। কিন্তু তা হতে পারে না। কেননা, ঠিক পরের সূত্রটিতে—অর্থাৎ প্রকৃত পূর্বপক্ষ সূত্রটিতে এই মতেরই খণ্ডন-প্রয়াস সুস্পষ্ট। অতএব, আলোচ্য তিনটি সূত্রের মধ্যে প্রথমটিই সূত্রকারের প্রকৃত অভীষ্ট মতের পরিচায়ক।

তথাপি পরবর্তীকালের নৈয়ায়িকরা যে যাই বলুন না কেন, ন্যায়দর্শনের প্রাচীনতম নিদর্শনে স্বভাববাদের স্বীকৃতি একেবারে উড়িয়ে দেওয়া যায় না। অতএব স্বভাববাদের সমর্থনে চার্বাক একেবারে নিঃসঙ্গ নন। সাংখ্য ও ন্যায়দর্শনের আদিরূপেও তারই ইঙ্গিত।

বৌদ্ধ দর্শন –

বৌদ্ধদর্শনে কার্য-কারণ তত্ত্বকে প্রতীত্যসমুৎপাদ নীতির দ্বারা ব্যাখ্যা করা হয়েছে। প্রতীত্য শব্দটির অর্থ হল প্রাপ্ত হওয়া এবং সমুৎপাদ শব্দটির অর্থ হল উদ্ভব বা উৎপত্তি। অর্থাৎ কোন কিছুকে প্রাপ্ত হয়ে বা অবলম্বন করে অপর বস্তুর উদ্ভব হওয়া। চন্দ্রকীর্তি বলেছেন- প্রতি পূর্বক হিন্ ধাতুর ল্যপ্ প্রত্যয়ান্ত প্রতীত্য শব্দের অর্থ অপেক্ষা। সম্ ও উৎ পূর্বক পদি ধাতুর ঘঞ্ প্রত্যয়ান্ত সমুৎপাদ শব্দের অর্থ প্রাদুর্ভাব। সুতরাং প্রতীত্যসমুৎপাদ শব্দের তাৎপর্য হল হেতু ও প্রত্যয়কে অপেক্ষা করেই সকল ধর্মের বা পদার্থের প্রাদুর্ভাব বা উৎপত্তি হয়।

বৌদ্ধমতে কোন এক ধর্মের উৎপত্তি অপর কোন ধর্মের উপর নির্ভরশীল। এ জগতে কোন কিছু অকারণ বা কারণহীন ভাবে ঘটে না। একটি ধর্মের উৎপত্তি যদি অপর কোন ধর্মের উপর নির্ভর না করত তাহলে যে কোন দেশে ও যে কোন কালে যে কোন ধর্মের উৎপত্তি সম্ভব হত। কিন্তু বস্তুতঃপক্ষে তা হয় না। সুতরাং আমাদের স্বীকার করতে হবে যে একটি ধর্ম অপর কোন ধর্ম থেকেই সমুৎপন্ন হয়। প্রতীত্যসমুৎপাদ নিয়ামুসারে কারণকে অনুসরণ করেই কার্য উৎপন্ন হয়। কারণ ও কার্যের এই সম্বন্ধ অনুলোমিতা, অনুসারিতা বা ধর্মতা নামে পরিচিত। একটি ধর্মের উৎপত্তি ও অনুৎপত্তি এই নিয়মের দ্বারাই নির্ধারিত হয়। যা থাকলে একটি ধর্ম উৎপন্ন হয় এবং যা না থাকলে তা হয় না, তা ঐ ধর্মের কারণ বলে বিবেচিত।

প্রতীত্যসমুৎপাদ শ্বাশতবাদ এবং উচ্ছেদবাদের মধ্যবর্তী পথ। শাশ্বতবাদ অনুযায়ী বস্তু অনাদি ও অনন্তকাল ধরে স্থায়ী। এই সকল বস্তু অন্য কোন কিছুর উপর নির্ভর করে না। বিপরীতভাবে উচ্ছেদবাদ অনুযায়ী বস্তুর উচ্ছেদ ও বিনাশই চরম সত্য। প্রতীত্যসমুৎপাদ নিয়ম অনুযায়ী সকল ধর্মই উৎপত্তি ও বিনাশশীল। কোন ধর্মই যেমন শাশ্বত নয়, তেমনি ধর্মের আত্যন্তিক-উচ্ছেদও একান্তভাবে সত্য নয়। কোন কিছুর উৎপত্তি হয় তার পূর্ববর্তী কারণাবস্থা থেকে, আবার কারণাবস্থার বিনাশ হলে উৎপন্ন ধর্মের বিনাশ হয়।

প্রতীত্যসমুৎপাদ যদৃচ্ছাবাদ, নিয়তিবাদ ও স্বভাববাদের বিরোধী। এই মতবাদ খুশিমত বা আকস্মিকভাবে কোন কিছুর উৎপত্তিতে বিশ্বাস করে না। এই মতবাদ অনুযায়ী কার্যের উৎপত্তির মূলে বর্তমান থাকে কোন প্রাকৃতিক নিয়ম। এই মতবাদকে বুদ্ধ বলেছেন ধর্ম। এই নীতির সাহায্যেই তিনি যাবতীয় জাগতিক দুঃখের কারণ নির্দেশ করেছেন। দুঃখের কারণ নিরূপনাবসরে হরিভদ্রসূরি *ষড্দর্শনসমুচ্চয়* গ্রন্থে বলেছেন –

> সমুদেতি যতো লোকে রাগাদীনাং গণোঽখিলঃ।
> আত্মাত্মীয়স্বভাবাখ্যঃ সমুদয়ঃ স সম্মতঃ ।।[১৪]

চার প্রকার আর্যসত্যের মধ্যে দ্বিতীয় প্রকার আর্যসত্য হল সমুদয় অর্থাৎ সম্যক্ উদেতি অস্মাৎ, এ থেকে সমুদ্ভূত হয়, এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে সমুদয় শব্দের অর্থ হল কারণ। কীসের কারণ? সমস্ত প্রকার রাগ, দ্বেষ ও মোহের কারণ। রাগ প্রভৃতি সংসারবন্ধনের কারণ। যেখানেই যা কিছু রাগাদি উৎপন্ন হয় সেখানেই কারণ হয় সমুদয়। প্রকৃতপক্ষে আত্মা বলতে কিছু নেই। তবু লোকের অয়মাত্মা এই প্রকার অভিমান হয়। এর ফলে রাগ উৎপন্ন হয়। টীকাকারদের মতে এখানে তাৎপর্যবশতঃ পরকীয়ভাবকেও গ্রহণ করতে হবে। অর্থাৎ প্রকৃতপক্ষে পর বা পরকীয় বলতে কিছু নেই। তবুও লোকের অয়ং পরঃ এই প্রকার অভিমান হয়। এর ফলে দ্বেষ উৎপন্ন হয়। এইভাবে যে তত্ত্ব রাগ ও দ্বেষকে উৎপন্ন করে তারই নাম সমুদয়।

সর্বদর্শনসংগ্রহের বৌদ্ধদর্শনে মাধবাচার্যও দুঃখ প্রভৃতি চারটি আর্যসত্যের উল্লেখ করেছেন। সমুদয়ের স্বরূপ তিনি একটু বিস্তৃত ভাবেই আলোচনা করেছেন। তিনি বলেছেন – "সমুদয়ো দুঃখকারণম্। তদ্ দ্বিবিধং প্রত্যয়োপনিবন্ধনো হেতূপনিবন্ধনশ্চ। তত্র প্রত্যয়োপনিবন্ধনস্য সংগ্রাহকং সূত্রম্ - ইদং প্রত্যয়ফলমিতি.................."[১৫]।

দুঃখের কারণকে মাধবাচার্য দুটি ভাগে ভাগ করেছেন— প্রত্যয়োপনিবন্ধন এবং হেতূপনিবন্ধন। কারণ-সমবায় থেকে স্বভাবত যে কার্যোৎপত্তি দেখা যায়, সেখানে কার্যটি হল প্রত্যয়োপনিবন্ধন। প্রত্যয় কথার অর্থ হল কারণসমবায়। প্রত্যয়ন্তি গচ্ছন্তি যে অন্যে হেতবঃ অর্থাৎ অন্য যে হেতুগুলি কার্যের প্রতি যায় তাদেরকে প্রত্যয় বলা হয়। একটি কার্যের প্রতি অনেকগুলি যে হেতু তাদের একত্রে কারণসমবায় বলা হয়। সেখানে কোন চেতনের ভূমিকা থাকে না। যেমন—মাটি, জল, বায়ু, বীজ প্রভৃতি কারণসমবায় থেকে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়।

দ্বিতীয় প্রকার কারণ হল হেতূপনিবন্ধন। কার্যকারণরূপ ধর্মগুলির মধ্যে যে কার্যকারণভাব থাকে সেটি উৎপত্তি ও অনুৎপত্তির দ্বারা স্থির হয়। যেটি থাকলে যেটি উৎপন্ন হয়, আবার যেটি না থাকলে যেটি উৎপন্ন হয় না, সেটি সেই কারণের কার্য। এখানে বৌদ্ধের বিশিষ্ট মত হল কারণ থাকলে কার্য উৎপন্ন হয়, কারণ না থাকলে কার্য উৎপন্ন হয় না। এর দ্বারা কার্যোন্মুখ কারণকে বোঝানো হয়। অর্থাৎ কারণ কার্যোৎপত্তির পূর্বক্ষণেই একমাত্র কারণ আখ্যা পেতে পারে, অন্য ক্ষণে নয়। বীজ থেকে অঙ্কুর, অঙ্কুর থেকে কাণ্ড, কাণ্ড থেকে নাল। এইভাবে ফুল, ফুল থেকে ফল। একটি একটি কারণ থেকে যখন একটি একটি কার্য উৎপন্ন হয় তখন ঐ কারণকে হেতুপনিবন্ধন বলা হয়। যখন এইরকম কারণদ্বয় দেখা যায় ঠিক সেইরকমভাবেই আধ্যাত্মিক জগতেও কারণ দ্বিবিধ এটিই সৌত্রান্তিকদের বক্তব্য।

দুঃখের কারণরূপে দ্বাদশাঙ্গ প্রতীত্যসমুৎপাদে উল্লেখ পাওয়া যায় । এই দ্বাদশাঙ্গ প্রতীত্যসমুৎপাদ হল—অবিদ্যা, সংস্কার, বিজ্ঞান, নামরূপ, ষড়ায়তন, স্পর্শ, বেদনা, তৃষ্ণা, উপাদান, ভব, জাতি ও জরা-মরণ বা দুঃখ। এই দ্বাদশ অঙ্গের প্রত্যেক অঙ্গই একের কার্য অপরের কারণ। বৌদ্ধ কার্য-কারণ শৃঙ্খলাকে এই ভাবে দেখানো যেতে পারে-

একে ভবচক্রও বলা হয়। এই চক্র অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যত এই তিন জন্মের সঙ্গে সম্পর্ক যুক্ত। এর দ্বারা জীবের বর্তমান জীবন অতীত জীবনের কার্যরূপে ও ভাবী জীবনের কারণরূপে প্রদর্শিত হয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. *সর্বদর্শনসংগ্রহ, চার্বাকদর্শন(সম্পা. অমিত ভট্টাচার্য),* পৃঃ - ১২ ।

২. *বৃহস্পতিসূত্র* – ১।

৩. *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি* পৃঃ ১১২।

৪. *সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ(লোকায়তিকপক্ষপ্রকরণ)*- ৫।

৫. *সর্বদর্শনসংগ্রহ(চার্বাক দর্শন),* পৃঃ ৮০।

৬. *শ্বেতাশ্বতরোপনিষদ*- ৬.১।

৭. *সর্বদর্শনসংগ্রহ,* অমিত ভট্টাচার্য, পৃঃ ৭৮।

৮. *ভারতে বস্তুবাদ প্রসঙ্গে,* পৃঃ ১৪৩-১৪৪।

৯. *মহাভারত, শান্তিপর্ব* – ২৩২/২১।

১০. সাংখ্যকারিকা – ১৬, গৌড়পাদভাষ্যসহিত।

১১. ন্যায়সূত্র – ৪/১/২২।

১২. তদেব – ৪/১/২৩।

১৩. তদেব – ৪/১/২৪।

১৪. *ষড্দর্শনসমুচ্চয়,*কারিকা- ৬।

১৫. *সর্বদর্শনসংগ্রহ,* সম্পা. সঞ্জিত কুমার সাধুখা, পৃঃ ৫৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উদয়নাচার্য। *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি*। সম্পা. শ্রীমোহন ভট্টাচার্য। কলকাতা: রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ১৯৯৫।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন* (চতুর্থ খণ্ড)। সম্পা. ফণীভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা: রাজ্য পুস্তক পর্যৎ, ২০০০ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

চট্টোপাধ্যায় দেবীপ্রসাদ। *ভারতে বস্তুবাদ প্রসঙ্গে* । কলকাতা: অনুষ্টুপ, ২০১৬(পঞ্চম সংস্করণ)।

মাধবাচার্য। *সর্বদর্শনসংগ্রহ* । সম্পা. সঞ্জিত কুমার সাধুখা। কলকাতা: সদেশ, ২০১৬ (পুনর্মুদ্রণ)।

মাধবাচার্য। *সর্বদর্শনসংগ্রহ*, প্রথম খণ্ড চার্বাক দর্শন। সম্পা. অমিত ভট্টাচার্য। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০২২ (তৃতীয় সংস্করণ)।

শাস্ত্রী দক্ষিণারঞ্জন। *চার্বাক দর্শন*। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষত, ২০১৩ (চতুর্থ সংস্করণ)।

হরিভদ্রসূরি। *ষড্দর্শনসমুচ্চয়* । সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন, হিন্দী অনুবাদ, তর্করহস্যদীপিকা টীকা সহ।নয়ী দিল্লী: ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ২০১৯(অষ্টম সংস্করণ) ।

-। *ষড্দর্শনসমুচ্চয়*। সম্পা. রূদ্রপ্রকাশ দর্শনকেশরী, হিন্দী অনুবাদ, লঘুবৃত্তি টীকা সহ। বারাণসী: চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদমী,২০১২(দ্বিতীয় সংস্করণ) ।

-। *ষড্দর্শনসমুচ্চয়*। সম্পা. শর্বাণী গাঙ্গুলী। কলিকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১০(প্রথমপ্রকাশ) ।

বেদোক্ত উদ্ভিদবিজ্ঞান : এক বিশিষ্ট পর্যালোচনা

উদয় কর্মকার

সংক্ষিপ্তসার

অন্ধভূমি গর্ভ হতে শুনেছিলে সূর্যের আহ্বান।
প্রাণের প্রথম জাগরণে, তুমি বৃক্ষ আদিপ্রাণ।।

সৃষ্টি লোকের সেই আদি প্রাণ বৃক্ষ পৃথিবীকে যুগ যুগ ধরে রক্ষা করেছে ধ্বংসের হাত থেকে। মানুষের ক্ষুধায় জুগিয়েছে আহার আশ্রয়ে দিয়েছে ছায়া-বিশ্বব্যাপী সুবিস্তৃত বনানী জুড়ে এই আদি প্রাণ বিকশিত হয়েছে। পৃথিবীর প্রাচীন সভ্যতা সমূহের সূতিকা গৃহ হল অরণ্য। এই অরণ্য মানব সভ্যতার উন্মেষ দ্বারকে করেছে উন্মুক্ত : এক অপার স্নেহের বন্ধনে আবিষ্ট করেছে আমাদের প্রাণী জগৎকে। তাই জীবকুল সৃষ্টির আদি লগ্ন থেকেই বৃক্ষ হলো আমাদের একমাত্র সঙ্গী বা বন্ধু। প্রাচীন গ্রন্থ বেদেও তা উল্লেখ আছে। ঋগ্বেদাদি গ্রন্থের বহু মন্ত্রে এই উদ্ভিদবিদ্যা সম্পর্কিত তথ্য আমরা পেয়ে থাকি সেগুলি পর্যালোচনা করাই হচ্ছে আলোচ্য প্রবন্ধের বিষয়।

সূচক শব্দ

ঋগ্বেদ, যজুর্বেদ, অথর্ববেদ, প্রাণ, বৃক্ষ, বনস্পতি, উদ্ভিদবিদ্যা, ঔষধি

পৃথিবী বদলে যাচ্ছে এবং সময়ের সাথে সাথে প্রতিটি পদার্থেরই পরিবর্তন হল চিরন্তন ধর্ম। মানুষের জীবনেও অনুরূপ পরিবর্তন ঘটতে থাকে, ফলে বর্তমানে মানুষের অনুভূতিতেও এসেছে বহুল পরিবর্তন। বেদে সমস্ত ভূতের বিস্তারিত ও সূক্ষ্ম তথ্য পাওয়া যায়। পূর্বে বেদ সম্পর্কে মানুষের যে ধারণা ছিল তার অনেক পরিবর্তন হয়েছে। মানুষ তার বুদ্ধিমত্তার সাহায্যে অনেক বড় আবিষ্কার করেছে এবং আজও করছে। এই সব তথ্য বেদে বীজ আকারে বর্ণিত হয়েছে। বেদে যেখানে পরা বিদ্যা, অপরা বিদ্যা, জ্ঞান-বিজ্ঞানের মতো নানা ধরনের জ্ঞান রয়েছে, সেখানে উদ্ভিদের বিষয়েও বিস্তারিত তথ্য পাওয়া যায়।

যস্ত্বা পিবতি জিবতি, ত্রাযসে পুরুষং ত্বং।
ভত্রী হি শশ্বতামসি জনানাং চ ন্যংচন্।।[১]

বেদে বিদ্যমান গাছপালা সম্পর্কে গভীর ও বাস্তব জ্ঞানে পৌঁছাতে আধুনিক বিজ্ঞানের বহুদশক সময় লাগবে। তাও যখন সেটি তর্ক, যুক্তি এবং অন্তর্দৃষ্টির ভিত্তিতে বস্তুর মধ্যে থাকা জৈব উপাদানগুলিকে গ্রহণ করেন এবং পরে তাদের প্রমাণের জন্য পরীক্ষা এবং অনুসন্ধান করেন। অতীন্দ্রিয় জ্ঞানে সমৃদ্ধ আমাদের ঋষিগণেরা উদ্ভিদ বিদ্যার যে শক্তি তা জানতেন। 'প্রাণো বৈ বনস্পতিঃ'[২] অর্থাৎ উদ্ভিদই হল প্রাণ। এই প্রাণশক্তি বা উদ্ভিদবিদ্যা বেদ, উপবেদ এমনকি উপনিষদেও বহুভাবে পরিলক্ষিত। এই প্রাণতত্ত্ব হল প্রাকৃতিক পদার্থ এবং অপ্রাকৃতিক পরম সত্ত্বা বৃষভগ্নির মধ্যে মহাসেতু এবং রহস্যসূত্র। যা গাছপালা এবং ঔষধের মধ্যে সর্বপ্রথম নিজেকে জাগ্রত করে। উদ্ভিদের এই বিষয়টি অত্যন্ত গভীর ও বিশাল। পৃথিবীতে মানুষের উপস্থিতির বহু পূর্ব থেকে উদ্ভিদের অস্তিত্ব ছিল। মানুষ কোনো নতুন উদ্ভিদের সৃষ্টি করেননি, কারণ এটি অসম্ভব। কিন্তু মনীষিগণ ধ্যান এবং চেতনা বিজ্ঞানের মাধ্যমে তাদের বৈশিষ্ট্য এবং ব্যবহারগুলি জানতে পেরেছিলেন এবং মানুষের উপকারের জন্য তাদের ভালোভাবে শ্রেণীবদ্ধ করেছিলেন।

ঋষি যাস্ক 'বনানাং পতিঃ' অর্থাৎ বনের রক্ষাকর্তা বলেছে উদ্ভিদকে। *মাধবক্রমানুসারে* উদ্ভিদ এর বেশ কিছু পর্যায় শব্দের উল্লেখ আছে যথা বৃক্ষ, বনানি, তরুবো, বনিনো, দুঃ, বনস্পতি, বামো প্রভৃতি। মহর্ষি দয়ানন্দ *যজুর্বেদভাষ্যে* 'অশ্বত্থাদয়ঃ'[৩] শব্দটি উল্লেখ করেছেন। *শতপথব্রাহ্মণে* বর্ণিত সোমকে উদ্ভিদও বলা হয় 'সোমো বৈ বনস্পতিঃ'[৪] উদ্ভিদের মধ্যে কাশ্মর্য, অশ্বতী, উদুম্বর, রজ্জুদল, পোতদার বিল্ব প্রভৃতি উৎকৃষ্ট বলে বিবেচিত হয়। *ঋকবেদে* বৃক্ষ অর্থে 'বনিন্' শব্দটির উল্লেখ লক্ষ্য করা যায়। *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* বৃক্ষ শব্দের প্রতিশব্দ হিসাবে বনস্পতি শব্দের ব্যবহার করা হয়েছে 'যথা বৃক্ষো বনস্পতিস্তথৈব পুরুষোঽমৃষা'।[৫]

বৈদিক আচার-অনুষ্ঠানে ব্যবহৃত হয়ে আসছে বিবিধ উদ্ভিদ। এই জন্য অসংখ্য গাছপালা আবিষ্কার ও নামকরণ করা হয়েছে। বৈদিক যুগে খাদ্য সামগ্রী, বাসস্থান, বস্ত্র, রোগ নিরাময় এবং বিভিন্ন ক্রিয়াকলাপের উপায় প্রদানকারী অনেক উদ্ভিদ উদ্ভাবিত হয়েছিল। মানুষের মস্তিস্ক সেই সব গাছপালা আবিষ্কার করেছে যেগুলি মানুষের জন্য উপকারী এবং সেইসাথে যা কারো ক্ষতি করতে পারে। মানুষ প্রকৃতির সাথে সম্পর্কিত উদ্ভিদ আবিষ্কার করেছে, যা বিজ্ঞানের অধীনে প্রকৃতির সাথে সম্পর্কিত, এবং দ্বিতীয়ত, তারা সেসব উদ্ভিদ আবিষ্কার করেছে যা মানুষের জন্য দরকারী। প্রকৃতির সাথে সম্পর্কিত গাছপালা ঔষধ ইত্যাদি তৈরিতে ব্যবহৃত হয় এবং মানবদেহ সম্পর্কিত অন্যান্য উদ্ভিদগুলি আহারের জন্য ব্যবহৃত হয়। বৈদিক সংস্কৃতিতে সমগ্র উদ্ভিদ বিজ্ঞানকে চার ভাগে ভাগ করা হয়েছে।

> ফলী বনস্পতির্জ্ঞেয়া বৃক্ষাঃ পুস্পফলোপগাঃ।
> ঔষধ্যঃ ফলপাকান্তাঃ লতাগুল্মাশ্চ বীরূধঃ।।[৬]

১। বনস্পতি- যে সকল গাছ সাধারণত শুধু ফল প্রদান করে।

২। বৃক্ষ- যে সকল গাছ থেকে ফুল এবং ফল উভয়ই প্রাপ্ত হয়।

৩। বিরূধ- ফুলের গুচ্ছসহ লতা জাতীয় উদ্ভিদ।

৪। ঔষধি- যে সকল গাছ গুলি ফল প্রদান করার পর শুকিয়ে যায়।

ঋগ্বেদ ১০, ৯৭, ৩.১৫, মন্ত্রে "ফলিনঃ পুষ্পবতী প্রসুবরিঃ"।

অথর্ববেদ ৮.৮.২৭ মন্ত্রে "পুষ্পবতী প্রসূমতী ফলিনীরফলো উত। সংমাতরং ইব দুহামস্মা অরিষ্টতাতয়ে"।

অথর্ববেদে বিবেচনা করা হয় যে, উদ্ভিদকে তাদের আকৃতি এবং অন্যান্য বৈশিষ্ট্য বিবেচনা করে বিভিন্ন শ্রেণীতে বিভক্ত করেছে। যেমনটি *অথর্ববেদে* বলা হয়েছে 'প্রস্তৃণতী স্তম্বিনীরেক শঙ্গা প্রতন্বতী রোষধোরা বদামি। অংশুমতীঃ, কাণ্ডিনীর্যা বিশালা দ্বয়ামি তে বীরূধো বৈশ্বদেবীরূগ্নাঃ পুরুষঃ জীবনীঃ। জীবলা নধারিষাং জীবন্তোমোষধীমহম্। অরুন্ধতীমুন্নয়ন্তি পুষা মধুমতীমিহ হবেঽস্মা অরিষ্টতাতয়ে'।।

প্রস্থানতি, স্তম্বিনী, কান্দিনী, আমুষমতি, এক শুঙ্গ, প্রতানবতী, জীবলা, নাধারিয়া, মধুমতি এইভাবে কিছু গাছকে তাদের রঙ অনুসারে ভাগ করা হয়েছে। যেমন ব্রভ্রু, শুক্র, রোহিণী, কৃষ্ণ, অসিক্রী। *অথর্ববেদে* উল্লেখ করা হয়েছে "ব্রভ্রবোয়াশ্চ শুক্রা রহিবীরন্তঃ পৃশ্নয়ঃ। অসিক্রীঃ কৃষ্ণা ঔশধিঃ সর্বা অচ্ছাবদামি"।[৭]

অথর্ববেদে বলা হয়েছে যে, উদ্ভিদের পিতা মহাকাশ এবং মা পৃথিবী এবং তাদের উৎপত্তি সমুদ্রে। এতে মহাকাশে ছড়িয়ে থাকা ঐশ্বরিক ঔষধ এবং পৃথিবীতে ও সমুদ্রে বেড়ে ওঠা উদ্ভিদের ইঙ্গিত রয়েছে। *যজুর্বেদের* মন্ত্রে যেখানে উদ্ভিদ বিজ্ঞানের কথা বলা হয়েছে, তার সাথে আরও অনেক বিষয়ও উপস্থাপন করা হয়েছে, যেমন মন্ত্রে বলা হয়েছে-"অগ্নিশ্চ মেং আপশ্চ মেং বীরূধশ্চ মে কৃষ্টপচ্যাশ্চ মেঽকৃষ্টপচ্যাশ্চ মে গ্রাম্যাশ্চ মে পশব আরণ্যাশ্চ মে বিত্তং চ মে বিত্তিশ্চ মে ভূতংচ মে ভূতিশ্চ মে যজ্ঞেন কল্পতাম"।[৮] অর্থাৎ অগ্নি, জল, উদ্ভিদ ঔষধ, অনাবাদি জমি থেকে উৎপাদিত খাদ্য, গ্রামীণ পশু, বনজ প্রাণী, প্রাপ্ত পশু ও দ্রব্য যজ্ঞের মাধ্যমে এই সকল ধন-সম্পদ আমার দ্বারা লাভ হতে পারে। এখানে যজ্ঞ শব্দটি অগ্নি-বিজ্ঞান, উদ্ভিদবিদ্যা, প্রাণী বিজ্ঞান, কৃষি ইত্যাদি অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। বৈদিক সাহিত্যেও বলা হয়েছে: "উর্ক চ মে সূনৃতা চ মে পয়শ্চ মে রসাশ্চ মে ঘৃতং চ মে মধু চ মে সগ্ধিশ্চ মে সপীতিশ্চ মে কৃষিশ্চ মে বৃষ্টিশ্চ মে জৈত্রং চ মে ঔদ্ভিদ্যংচ মে যজ্ঞেন কল্পতাম" ।। অর্থাৎ ওক, মিষ্টতা, দুধ, রস, ঘি, মধু, সুন্দর খাদ্য, উৎকৃষ্ট পানীয়, কৃষি, বৃষ্টি, বিজয় ও উদ্ভিজ্জ সম্পদ আমার যজ্ঞের মাধ্যমে প্রাপ্ত হোক। আচার্য বৈদ্যনাথ শাস্ত্রীর মতে, যজ্ঞ শব্দটি এখানে রন্ধন, আচরণ, উদ্ভিদবিদ্যা ইত্যাদি অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে।

ঈশ্বর যখন মহাবিশ্ব সৃষ্টি করেন, তখন তিনি জীবের জন্য সর্বপ্রথম উদ্ভিদ ইত্যাদি সৃষ্টি করেন। ঈশ্বর যদি এটা না করতেন তাহলে মানুষ বা অন্যান্য প্রাণীর জন্য জীবন ধারণ করাও কঠিন হয়ে যেত। তাই ভগবান যেখানেই মানুষের জন্য বন সৃষ্টি করেছেন, সেখানেই তিনি সতর্ক করে দিয়েছিলেন যে

তাদের রক্ষা করা আপনার কর্তব্য, নইলে *যজুর্বেদের* মন্ত্র অনুসারে ধীরে ধীরে আপনিও ধ্বংস হয়ে যাবেন। *যজুর্বেদে* বলা হয়েছে – 'নমো বৃক্ষেভ্যঃ'[৯] অর্থাৎ গাছের প্রতি আমাদের শ্রদ্ধা থাকা উচিত, তাদের রক্ষা এবং বৃদ্ধি করার জ্ঞান আমাদের জানা উচিত। 'বৃক্ষাণাং পতয়ে নমঃ' (১৬.১৯), 'বনানাং পতয়ে নমঃ'(১৬.১৮,৩৪), 'নমো বন্যায চ', 'অরণ্যনাং পতয়ে নমঃ' (১৬.২০) 'ওষধয়ঃ শান্তিঃ বনস্পতয়ঃ শান্তিঃ' (*যজুর্বেদ* ৩৬.১৭) প্রভৃতি শব্দের উল্লেখ *যজুর্বেদে* পরিলক্ষিত হয়। আরও বলা হয়েছে- "বনস্পতয়শ্চ মে যজ্ঞেন কল্পতাম্ (*যজুর্বেদ* ১৮.১৩) আরণ্যাশ্চ মে যজ্ঞেন কল্পতাম্ (*যজুর্বেদ ১৮.১৪*) বনস্পতিভ্যঃ স্বাহা (*যজুর্বেদ ২২.২৮*), অর্থাৎ যজ্ঞের মাধ্যমে আমার গাছপালা শক্তিশালী হয়ে উঠুক, আমার অরণ্য, বন যজ্ঞের মাধ্যমে শক্তিশালী হোক। এভাবে দেখা যায়, বেদে গাছপালা ইত্যাদির প্রতি শ্রদ্ধা এবং কিভাবে তা ব্যবহার করা যায় তার উল্লেখ করা হয়েছে। এই বনজ উদ্ভিদ, গাছপালা মানুষের জন্য উপেক্ষিত নয় বরং উপকারি।

বেদে গাছপালা ইত্যাদির যা কিছু বর্ণনা পাওয়া যায়, সব কিছুর পেছনেই রয়েছেন পরমাত্মা। বেদে অশ্বত্থ বৃক্ষের সম্পর্কে যে মন্ত্রটি বলা হয়েছে-

> অশ্বত্থে বো নিষদনং পর্ণে বো বসতিষ্কৃতা।
> গোভাজ ইক্তিলাসথ যস্তনবথ পূরুষম্।।[১০]

অর্থাৎ হে জীবগণ! অশ্বত্থ পিপল গাছে তোমার প্রতিষ্ঠা। তোমার বাড়ি সেই চিরন্তন জগতের গাছের পাতার মতো। আর তুমি এই জগতে ইন্দ্রিয়ের আনন্দ উপভোগে ব্যস্ত। অতএব সেই ভগবানকে গ্রাস কর। অশ্বত্থ একটি উদ্ভিদ এবং মানুষের জন্য একটি দরকারী ওষুধ হিসাবে ব্যবহৃত হয়। বেদে শুধুমাত্র উদ্ভিদ থেকে ঔষধ তৈরি করা হয়েছে। ঔষধ শুধুমাত্র জলের মাধ্যমে পরিচালিত হয়। তাই যজুর্বেদে বলা হয়েছে যে – 'ওষধীর্জিন্ব'।[১১]

বেদে যেমন শস্যের নাম পাওয়া যায়, তেমনি অনেক ঔষধি গাছের নামও উল্লেখ আছে, যা উপরে কিছু উল্লেখ করা হয়েছে। *যজুর্বেদের* নিম্নোক্ত মন্ত্রে একশত সাতটি ঔষধের কথা বলা হয়েছে।

> যা ওষধীঃ পূর্বা জাতা দেবেভ্যস্ত্রিযুগং পুরা।
> মনৈ নু বভ্রূনামহং শতং ধামানি সপ্ত চ।।[১২]

অর্থাৎ বসন্ত, গ্রীষ্ম ও বর্ষা এই তিন ঋতুর আগে যে সব ঔষধ তৈরি হয়, সেগুলি আমার ঠিক জানা উচিত, সোম ধর্মের সেই ঔষধগুলির একশো সাতটি নাম এবং তাদের জন্মস্থানও আমার জানা উচিত। *যজুর্বেদে* বলা হয়েছে, যেখানে অনেক ঔষধ আছে সেখানেও পার্থক্য আছে।

> শতং বো অম্ব ধামানি সহস্রমুত বো রূহঃ।
> অধাশতক্রত্বো যূযমিমং মেঽঅগদং কৃত।।[১৩]

অর্থাৎ হে ভ্রাতৃসুলভ ওষুধ পুরুষ! আপনার শত শত জাতি এবং হাজার হাজার শাখা আছে। অতএব, আপনি এই রোগ নিরাময় করেন যার অসংখ্য প্রভাব রয়েছে। যেসব উদ্ভিদের রোগ নিরাময় বৈশিষ্ট্য রয়েছে তাদের জন্য নানাবীর্য বিশেষণটি বর্ণিত হয়েছে *অথর্বেদে* (৮.১.২)। ঔষধ রোগ নির্ণয়ের জন্য এবং মানুষের কল্যাণের জন্য। *তৈত্তিরীয়সংহিতায়* ঔষধি শব্দের সাথে বিরুধ শব্দটি ব্যবহার করে দেখা গেছে যে চিকিৎসার ঔষধি গুণসম্পন্ন উদ্ভিদকে ঔষধি এবং ঔষধি গুণবিহীন উদ্ভিদকে বলা হয় বিরূধ। বৈদিক মানুষের ঔষধি জ্ঞানের সারমর্ম স্পষ্টভাবে বেদে রয়েছে এবং ভেষজগুলি রোগের চিকিৎসার জন্য চিন্তার সাথে ব্যবহার করা হয়েছে। *বাজসনেয়ী তৈত্তরীয়* এবং *মৈত্রায়ণী* সংহিতায় সেই সব উদ্ভিদের বর্ণনা রয়েছে যেগুলি ওষুধ হিসাবে ব্যবহৃত হত। *অথর্ববেদে উল্লেখিত* অরুন্ধতী নামক গাছটি আলসার নিরাময়, জ্বর প্রতিরোধ এবং গাভী থেকে বেশি দুধ পেতে ব্যবহৃত হয়েছিল। অথর্ববেদে রাসত্ম ধর্মের ভিত্তিতে অনেক ঔষধ ব্যবহার করা হত। যেমন কামনায় হরিদ্রের ব্যবহার এবং রক্তস্রাবে লক্ষের ব্যবহার ইত্যাদি। বেদে এমন অনেক ঔষধের নাম রয়েছে যেগুলিকে রোগ ঘাতক বলা হয় এবং কিছু ঔষধের প্রকৃত নামও উল্লেখ করা হয়েছে। এটিকে যক্ষ্মা বিরোধী, শ্লেষ্মারোধী, অ্যান্টি-পাইরেটিক, চুল বর্ধক, কুষ্ঠরোগ বিরোধী, বাজকরণ ইত্যাদি হিসাবে বর্ণনা করা হয়েছে। অথর্ববেদে আমুলা উদ্ভিদের উল্লেখ রয়েছে যা একটি বিষাক্ত উদ্ভিদ ছিল এবং যা তীরকে বিষাক্ত করতে ব্যবহৃত

হত। কোন সন্দেহ নেই যে গাছপালা আমাদের শান্তি প্রদান করে। ঔষধি গাছে বিভিন্ন ধরনের রোগ নিধন ক্ষমতা বিদ্যমান। কোনো ঔষধ তেতো, কোনোটা মিষ্টি, আবার কোনোটা টক। কিছু বিশুদ্ধ স্বাদের এবং কিছু কষাকষি স্বাদের। একই স্বাদের অনেক ঔষধ এবং উদ্ভিদেরও আলাদা বৈশিষ্ট্য রয়েছে।

ঈশ্বর মানবদেহ সৃষ্টি করেছেন এবং তা পূরণ করার জন্য তিনি বিভিন্ন গাছপালাও সৃষ্টি করেছেন এবং বিভিন্ন নির্যাস দিয়ে পূর্ণ করেছেন। তাই *যজুর্বেদে* বলা হয়েছে 'শমিতা নো বনস্পতিঃ'[14] অর্থাৎ গাছপালা আমাদের শান্তি প্রদান করে। বেদে এটাও বলা আছে যে আপনি যদি সেরা ভেষজ ঔষধ প্রস্তুত করতে চান তবে আপনাকে সেরা মিষ্টি জল প্রস্তুত করতে হবে। কারণ প্রকৃতি থেকে উৎপাদিত ঔষধের গুণাগুণ স্থান ও জলের উপর নির্ভর করে পরিবর্তিত হয়, তাই *যজুর্বেদে* বলা হয়েছে-

> অপো দেবীরূপসৃজ মধুমতীরয়ক্ষ্মায় প্রজাভ্যঃ।
> তাসামাস্থানাদুজ্জিহতামোষধয়ঃ সুপিপ্পলাঃ।।[15]

অর্থাৎ মানুষের স্বাস্থ্যের জন্য ঐশ্বরিক মিষ্টি জল সরবরাহ করুন। সেই জলে সেচযুক্ত অঞ্চলে ঔষধ এবং ভাল ফল বহনকারী গাছপালা জন্মাতে পারে। বেদের এই উপদেশগুলি উন্নত দেশগুলিতে দেখা যায়, এমনকি ভারতেও কিছু লোক উত্তম চাষ এবং ভেষজ চাষের জন্য খামার ঘর তৈরি করে এবং সেখানে ভালো গাছপালা জন্মায়। এইভাবে যখন ভালো ঔষধ তৈরি হবে, তখন সেই ঔষধগুলো সোম, নিরাময় গুণ ও ঔষধি শক্তিতে পরিপূর্ণ হবে। বেদে সবকিছু বীজ আকারে দেওয়া আছে। মহর্ষি দয়ানন্দ সরস্বতী সংস্কার বিধিতে যজ্ঞের মাধ্যম হিসাবে বহু প্রকারের উদ্ভিদের কথা বলেছেন, যেমন সমিধা কেমন হওয়া উচিত, কাঠ কেমন হওয়া উচিত এবং মূল যজ্ঞে কী ধরনের ফল রাখা উচিত। সমীধায় তিনি পলাশ, ঢাক, শমী, পিপল, গুলার, বাদ, আম, দেবদারু, চির, বেল ও বনজ ইত্যাদি উল্লেখ করেছেন। একইভাবে, উপাদানগুলিতে ব্যবহৃত উদ্ভিদের কথাও বেদে উল্লেখ করা হয়েছে। যেমন গুগুল (*যজুর্বেদ* ১৯.৩৮.১ মন্ত্রে) উল্লেখ আছে, একইভাবে বেদে বিভিন্ন ধরনের উদ্ভিদের কথা বলা হয়েছে। আর্য জগতের বিশিষ্ট পণ্ডিত বীরসেন বেদাশ্রমী বৈদিক সম্পদে অভূতপূর্ব আবিষ্কার করেছেন। এ থেকে বোঝা যায় বেদের প্রতি তাঁর কতটা ভক্তি ছিল। বেদের প্রতিটি শব্দ নিয়ে গভীরভাবে চিন্তা করে মানব সমাজের বিষয়গুলো বিজ্ঞানে স্থান পেয়েছে। বৈদিক সম্পদ থেকে উদ্ধৃত কিছু উদ্ভিদ ও গাছের নাম নিম্নরূপ - অশ্বত্থ (*যজুর্বেদ* ১২-৭৯), অর্জুন (*অথর্ববেদ* ৪.৩৭.৪), অরুন্ধতী (*অথর্ববেদ* ৬.৫৯.১), অঞ্জন (*অথর্ববেদ* ১৯.৪৪.১) উর্বারুক (*যজুর্বেদ* ৩.৬০), ঋষভ (*অথর্ববেদ* ৪.৩৮.৫), কেশবর্দ্ধিনী (*অথর্ববেদ* ৬.১১.৩), তিক্ষশ্রঙ্গী (*যজুর্বেদ* ৪.৩৭.৬), দূর্বা (*যজুর্বেদ* ১৩.২০), পিপ্পলী (*অথর্ববেদ* ৬.১০৯.১), পুনর্নব (*অথর্ববেদ* ৮.৭.৮), বলাসনশিনী (অথর্ববেদ ৮.৭.১০), বিষদষণী (অথর্ববেদ ৮.৭.১০), শমী (*অথর্ববেদ* ৬.১১.১), সহস্রবর্ণী (*অথর্ববেদ* ৮.৭.১৩), সোমরাজ্ঞী (*অথর্ববেদ* ৬.৯৬.১), সোম (*অথর্ববেদ* ৮.৭.২০)।

একইভাবে বেদে আরও কত ঔষধি গাছের কথা বলা হয়েছে কে জানে। আজকে গবেষণা করে বেদের বিষয়গুলোকে মানবসমাজের সামনে তুলে ধরার প্রয়োজন। আমরা দেখতে পাচ্ছি যে আমাদের বেদশাস্ত্র সংহিতা ইত্যাদিতে উদ্ভিদ বিজ্ঞান সম্পর্কে ইতিমধ্যেই অনেক কিছু বলা হয়েছে এবং এটাও দেখা যায় যে, বৈদিক মানুষের গভীরে এটার জন্য ভালবাসা ও আগ্রহও ছিল। রামায়ণে এর জোরালো প্রমাণ পাওয়া যায়। রাম অজ্ঞান হয়ে গেলে, বৈদ্য সুষেণ হনুমানকে 'বিশল্যকরণী' নামক একটি উদ্ভিদ আনতে বলেন। এটি দেখায় যে বৈদিক মানুষের এই উদ্ভিদ সম্পর্কে জ্ঞান ছিল এবং সেগুলি সম্পূর্ণরূপে ব্যবহার করেছিল। বিভিন্ন ধরণের তির তৈরি করা, ক্ষত নিরাময় করা এবং বিভিন্ন ধরণের ভেষজ ঔষধের মাধ্যমে শক্তি পুনরুদ্ধার করা বৈদিক মানুষের প্রাচীন ঐতিহ্য। যদিও আজ বিদেশীরা তা মানতে অস্বীকার করছে, কিন্তু বাস্তবতা এবং পরম সত্য হল বেদে উদ্ভিদ বিজ্ঞানের বিস্তৃত নেটওয়ার্ক ছড়িয়ে আছে এবং আজকের মানুষ বেদের কাছে চির ঋণী হয়ে আছে।

উপসংহারে বলা যায়, এই আর্যাবর্তে প্রাচীনকাল থেকেই মুনি-ঋষিরা উদ্ভিদ বিজ্ঞানের ধ্যান করে আসছেন। উদ্ভিদবিদ্যার যে ক্ষেত্রটি আজ বিদেশে প্রস্ফুটিত হয়েছে এবং বিশাল আকার ধারণ করেছে তার কৃতিত্বও আর্যাবর্তকে দেওয়া উচিত। বৈদিক যুগ থেকে গবেষক ও পণ্ডিত সমাজ এর বিকাশ,

প্রসার ও বিকাশের জন্য ক্রমাগত এগিয়ে চলেছে। আজও, ভারত আয়ুর্বেদের জন্য বিশ্বে আধিপত্য বজায় রেখেছে। ভারতবর্ষে উদ্ভিদ বিজ্ঞান যে জনপ্রিয় ছিল, তা আজও আছে এবং ভবিষ্যতেও থাকবে, এতে কোনো অত্যুক্তি নেই।

উল্লেখপঞ্জি

১. *অথর্ববেদ,* ৫.৫.২।

২. *ঐতরেয়ব্রাহ্মণ,* ৭.৩২।

৩. *যজুর্বেদ,* ১৪.৩১

৪. *শতপথব্রাহ্মণ,* ৩.৮.৩.৩৩

৫. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্,* ৩.৯.২৮।

৬. *বিদুরনীতি*

৭. *অথর্ববেদ,* ৮.৭.১।

৮. *যজুর্বেদ,* ১৮.১

৯. *তদেব,* ১৬.১৭।

১০. *তদেব,* ৩৫.৪।

১১. *তদেব,* ১৪.৮।

১২. *তদেব,* ১২.৭৫।

১৩. *তদেব,* ১২.৭৬।

১৪. *তদেব,* ২১.২১।

১৫. *তদেব,* ১১.৩৮।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অথর্ববেদ। সম্পা. ও অনু. শ্রী বিজন বিহারী লাহিড়ী। কলকাতা : হরফ প্রকাশনী, ১৩৫৮ বঙ্গাব্দ (প্রথম প্রকাশ)।

অথর্ববেদ। সম্পা. দুর্গাদাস লাহিড়ী। অথর্ববেদ সংহিতা (খণ্ড ১-৪)। কলকাতা : ১৯২৫ (মুদ্রিত)।

ঐতেরেয়ব্রাহ্মণ। সম্পা. রামেন্দ্রসুন্দর ত্রিবেদী। কলকাতা : বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষৎ, ১৩১৮ বঙ্গাব্দ।

কৃষ্ণযজুর্বেদীয় তৈত্তিরীয়সংহিতা (দ্বিতীয় ভাগ)।সম্পা.দেবদত্ত চতুর্বেদী ও অনু. পরমেশ্বরানন্দ শাস্ত্রী। দিল্লি : লালবাহাদুর শাস্ত্রী রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত বিদ্যাপীঠ,২০০৯ (পুনর্মুদ্রণ)।

দয়ানন্দ সরস্বতী। *যজুর্বেদভাষ্য।* অনু. পণ্ডিত সতীশচন্দ্র। দিল্লি : আর্ষ সাহিত্য প্রচার ট্রাস্ট, ২০২১।

বৃহদারণ্যাক উপনিষদ্। অনু. সীতানাথ তত্ত্বভূষণ। কলকাতা : ব্রাহ্ম মিশন প্রেস, ১৯২৮।

মুখোপাধ্যায়, দিলীপ কুমার। *অথর্ববেদসংহিতা।* কলকাতা : অক্ষয় লাইব্রেরী, ২০১৮।

যজুর্বেদসংহিতা। সম্পা. শ্রী দুর্গাদাস লাহিড়ী। কলকাতা : পৃথিবীর ইতিহাস প্রিন্টিং ওয়াল্ড, ১৩০২ বঙ্গাব্দ।

Ṛgvedasaṃhitā. Ed. Braj Bihari Chaubey. *Āśvalāyana-saṃhitā of the Ṛgveda.*Vol I-II. New Delhi: Indira Gandhi National centre for the Arts,2009.

উপনিষদের আলোকে ‘ঋণশোধ’ নাটকটির বিশ্লেষণ

প্রতিকা সান্যাল

সংক্ষিপ্তসার

জাগতিক সুখ-দঃখের আবর্তন-বিবর্তনে আপাত ‘ভাল-থাকা’র কাটাছেঁড়া আজকের এই দ্রুততর বিশ্বায়নের যুগে অধিকাংশ ক্ষেত্রেই অবসরযাপনের সমতুল। কিন্তু সত্যিই কি তাই? সহস্রাধিক বছর আগে সেই যে বাদরায়ণ ঋষি তাঁর প্রজ্ঞার জেরে ভাবী প্রজন্মের কাছে দিয়ে গেলেন ‘ব্রহ্মসূত্র’ আর তারপর বহু বহু ঋষির সাধনা ও গূঢ় তত্ত্ব উপস্থাপনায় কালের গতিতে এক পৃথক ভাবনাচিন্তা সমন্বিত দর্শন সম্প্রদায় গড়ে উঠল, জীবন জিজ্ঞাসার বিস্ময় আর ‘তাঁকে’ জানার অপার কৌতূহলের বশবর্তী হয়ে যাঁরা ইহলোকে থেকেই মোক্ষের সন্ধান দিলেন- সকলের মাঝে নিজেকে বিলিয়ে দিয়ে সেই এক ও অদ্বিতীয়ের উপলব্ধিতে জীবনের সার্থকতা খুঁজে নিতে শেখালেন; সেই বেদান্ত দর্শনচিন্তা যেন প্রতিটি জীবনচরিতেই স্বতন্ত্ররূপে প্রযোজ্য। আধুনিকতার সঙ্গে বিরোধ নেই বলেই, আজকের যুগে দাঁড়িয়েও জীবনের প্রকৃত অর্থের অনুসন্ধানে দর্শনচর্চা বারংবার প্রাসঙ্গিকতা ফিরে পায়। আর তাই যথার্থরূপে অনুসন্ধিৎসু মন নিয়ে মোবাইল বা ল্যাপটপের স্ক্রিনে চোখ রেখেই পড়ে ফেলা যায়, জেনে নেওয়া যায়- প্রাচীন, মধ্য বা আধুনিককালের উপনিষদীয় ব্যাখ্যা। অচিরেই প্রকটিত হয় উপনিষদের ভাবধারায় পুষ্ট শৈল্পিক ও সাহিত্যিক নিদর্শনসমূহ। বাঙালি জীবনের সার্থকতা যাঁকে ছাড়া অসম্পূর্ণ, সেই দেদীপ্যমান আলোকশিখা প্রাণের ঠাকুর রবি ঠাকুরের গ্রন্থনে বেদান্ত ভাবনার মূল নির্যাসটুকু সহজ ও সাবলীল ভাষায় কখনও গানের সুরে, কখনও প্রবন্ধের বুননে কিম্বা নাটকের চরিত্র নির্মাণ ও দৃশ্যায়নের স্বমহিমায় প্রতিভাত হয়।

> বরষ বরষ চলে যায়, হেরি নি প্রেমবয়ান—
> দরশন দাও হে, দাও হে দাও, কাঁদে হৃদয় ম্রিয়মান।

‘তাঁকে’ পাওয়ার, ‘তাঁর’ কাছে যাওয়ার এই আকুল আকুতিতেই নিত্য চাওয়া-পাওয়ার বিরাম, জাগরণের প্রতিফলনে নবতর উত্তরণ।

এই প্রবন্ধের মূল আলোচ্য রবীন্দ্র নাট্যভাবনার অন্তরালে নিহিত উপনিষদীয় ব্যাখ্যায় ‘ঋণশোধ’ নাটকের বিশ্লেষণ।।

সূচক শব্দ

আনন্দ, ছুটি, তিনি, ব্রহ্ম, রাজা।

উপনিষদের মূল সুরখানির মাধুর্য্য যেন জলতরঙ্গের সহজ প্রবাহের মতই ছড়িয়ে পড়েছে রবীন্দ্র নিদর্শনসমূহে। রবীন্দ্রবিভায় উদ্ভাসিত হয়েছে পরম সত্যের কথা, জগতের কর্তব্য অনুষ্ঠান ও কল্যাণসাধনে পরম শিবের কথা। তাঁর সৃষ্টির নৈপুণ্যে বারংবার প্রকাশিত হয়েছে পরম সুন্দরের কথা।

> সত্য আমাদিগকে জন্ম দেয়, শিব আমাদিগকে বলপূর্বক বাঁচাইয়া রাখে, সুন্দর আমাদিগকে আনন্দ দিয়া আমাদের স্বেচ্ছার সহিত বাঁচাইয়া রাখে। [১]

রবীন্দ্র মননে উপনিষদের ভাবনা সুদূর প্রসারিত হয়ে প্রভাবিত করেছে তাঁর সৃষ্টিসত্তাকে। তাই কবিতা, গল্প, প্রবন্ধ, উপন্যাস এমনকি নাটক, আত্মজীবনী ও চিত্রকলায় বিমূর্তরূপে বিরাজ করেছেন ‘তিনি’- সেই সত্য-শিব-সুন্দর, সেই পরমেশ্বর।

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর শান্তিনিকেতনের শিক্ষার্থীদের দিয়ে অভিনয়ের জন্য ‘শারদোৎসব’ নাটকটি লেখেন ১৩১৫ বঙ্গাব্দে (১৯০৮ খ্রিস্টাব্দে)। এই নাটকটি নারীচরিত্র বর্জিত। পরবর্তীতে ১৩২৮ বঙ্গাব্দে (১৯২১ খ্রিস্টাব্দে) তিনি লেখেন ‘ঋণশোধ’ নাটক। ‘শারদোৎসব’ নাটকের সঙ্গে ‘ঋণশোধ’ নাটকের মূল পার্থক্য হল- ‘ঋণশোধ’ নাটকে ‘শেখর’ চরিত্রটির সংযুক্তিকরণ।

শরতের আগমনে ‘রাজা বিজয়াদিত্য’ রাজ্যজয়যাত্রা বিমুখ। তিনি অনাবিল আনন্দের বার্তা সঙ্গে নিয়ে ‘ছুটি’ উদযাপনে উৎসাহী। তাই রাজবেশ ত্যাগ করে সন্ন্যাসীর ছদ্মবেশে তিনি ভ্রমণে তৎপর হয়েছেন। সভাকবি শেখর তাঁকে প্রকৃতির মাঝে হারিয়ে যাওয়ার মন্ত্রে উজ্জীবিত করেছে। বেতসিনী নদীর তীরে সন্ন্যাসবেশী রাজার সঙ্গে সাক্ষাৎ হয় একদল সরল বালকের। তারা ছুটির আমেজে উৎফুল্ল। তাদের

সঙ্গী সমমনসী 'ঠাকুরদাদা'। কিন্তু এই আনন্দ আয়োজনে 'উপনন্দ' নামের ছেলেটি সামিল হয়নি। তার প্রভু বীণাচার্য 'সুরসেন' 'লক্ষেশ্বরে'র কাছে ঋণ রেখেই শেষ নিঃশ্বাস ত্যাগ করেছেন। বালক 'উপনন্দ' প্রভুর সেই ঋণশোধের জন্য পুঁথি লিখছে। 'গজমোতির কৌটো' মাটির মধ্যে লুকিয়ে রেখেও 'লক্ষেশ্বর' সদা ত্রস্ত। ধন-বিত্ত-অহংকারে পূর্ণ বলেই শরতের আনন্দ আমেজ তাকে প্রভাবিত করে না। সন্ন্যাসীবেশী রাজার কথায় এ সকল ক্ষুদ্র 'আমি' ত্যাগে সে নারাজ। তাই সে বৃহতের আ্নন্দ থেকে বঞ্চিত। 'রাজা সোমপাল' চরিত্রটি যেন সংকীর্ণ মানসিকতার রুদ্ধতা থেকে বেরিয়ে সকলের মাঝে মিশে গিয়ে আ্নন্দযজ্ঞে উপনীত হওয়ার এক বিস্তৃত সাধনার পথের কথা বলে। তাই 'রাজা বিজয়াদিত্য'কে পরাজিত করার অভিপ্রায় চূর্ণবিচূর্ণ হয়ে মিলিয়ে গিয়েছে নাটকের অন্তিমভাগে। নিজের অহংকার বিসর্জন দিয়ে সে সানন্দে 'রাজা বিজয়াদিত্যে'র্ মহত্ত্ব প্রচার করেছে। অনাবিল আনন্দের জোয়ারেই নাটকের উপান্তে সন্ন্যাসবেশী রাজার আসল পরিচয় উদঘাটিত হয়েছে। রাজদরবারে আশ্রয় পান 'ঠাকুরদাদা'। কর্মনিষ্ঠ বালক 'উপনন্দ'কে রাজা তাঁর পুত্ররূপে দত্তক নেন। যথার্থই যেন আনন্দধ্বনির সুরস্পন্দনে জাগরিত হয় প্রাণধারা, প্রকৃতির সহজসুরে সে একাত্ম হয়ে ওঠে।

> হৃদয়ে ছিলে জেগে,
> দেখি আজ শরৎ মেঘে।

রাজ্যজয়ের সংকীর্ণ স্বার্থপরতায় রাজা বিজয়াদিত্য ক্লান্ত। তাই শরতের নির্মল আকাশে আগ্রাসনের নীতি কার্যকর না হয়ে হঠাৎই নিঃস্বার্থ ভ্রমণপিপাসু হয়ে ওঠে তাঁর মন। তিনি মানুষের মাঝে মিশে সেই আনন্দকে পরমরূপে আস্বাদন করতে উৎসাহী। বস্তুতপক্ষে, নাটকের একেবারে প্রথম অংশের এই গানের কলিতে যেন রাজা বিজয়াদিত্যের নির্মলচিত্ততার দিকটি স্পষ্টতর হয়ে ওঠে। শরতের প্রকৃতির *অতি নির্মল উজ্জ্বল সাজে* রাজার মনটিও যেন *চন্দ্রকরে উল্লসিত*। জাগতিক চাওয়া-পাওয়ার সসীম বন্ধনের কথাটি উপলব্ধির জন্য যে শুদ্ধ চিত্তের অধিকারী হতে হয়- তবেই তো সে বুঝতে পারে, এই 'আমি'র আড়ালে রয়েছেন 'তিনি'। আমার 'আমি'টি কেবল বাহ্যিক আবরণ। এই শুদ্ধতার প্রসঙ্গেই বলা যায় *ঈশোপনিষদের* প্রথম মন্ত্রটি-

> ওঁ ঈশা বাস্যম্ ইদং সর্বং যৎ কিং চ জগত্যাং জগৎ
> *প্রথম মন্ত্রে বলা হচ্ছে, ঈশের দ্বারা জগতের সব-কিছুকে উদ্‌ভাসিত দেখতে হবে। তা-ই দৃষ্টির বিশুদ্ধি।* [২]

অর্থাৎ প্রকৃতির অপরূপতার সঙ্গে মনের মিলনের জন্যও চাই প্রকৃতরূপে 'দেখা'র শক্তি। তবেই তো, 'তাঁকে' খুঁজে পাব। অনুভব করতে পারব, আমাতেই 'তিনি' আছেন।

> Spiritually one should contemplate the unification of the individual self with the supreme Self, who resides within the mundane body itself as the inner controller; and by that very knowledge, every bit and step of this worldly existence is to be wrapped. This should be the ultimate goal of human birth.[৩]

রাজচিত আড়ম্বরকে ফেলে রেখে সভাকবি শেখরের জীবনমন্ত্রে উদ্দীপিত হয়ে রাজা বিজয়াদিত্য বেছে নিলেন সন্ন্যাসীর বেশ। এই বেশ-ই যেন প্রকৃত রাজবেশ। রাজার আড়ালে থাকা এই ত্যাগের মননেই সন্ন্যাসীর 'জেগে ওঠা'-

> মানসলোকে শুভ্র আলো
> চূর্ণ হয়ে রঙ জাগালো,
> মদির রাগ লাগিল তারে—
> হৃদয়ে তার লাগিল।।

সন্ন্যাসীর ছদ্মবেশে রাজা বিজয়াদিত্য পথের ধুলোয় নামলেন। তিনি আনন্দযজ্ঞে সামিল হলেন।

কিন্তু যজ্ঞের আয়োজন কেবল একের মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকে না। সকলের সমবেত ঐক্য ও প্রয়াসেই যজ্ঞের প্রকৃত সার্থকতা। বেতসিনী নদীর তীরে বালকদের সারল্যে ছুটির রব যেন সুরের সহজ অলংকারে ছড়িয়ে পড়ে চারিদিকে-

মেঘের কোলে রোদ হেসেছে
বাদল গেছে টুটি,
আজ আমাদের ছুটি, ও ভাই,
আজ আমাদের ছুটি।

প্রকৃতির নির্মলতায় একাত্ম হওয়ার আনন্দে উন্মুখ হওয়ার জন্য চাই সারল্য- বালকদের ন্যায় সহজ সারল্য। তারা ছুটির আনন্দে মুখর। আর তাদের সঙ্গে সামিল ঠাকুরদাদা। তিনিও তাদের ন্যায়ই সরল। তাই তো ব্যক্তি নামের সংকীর্ণতা ছেড়ে তিনি সকলেরই ঠাকুরদাদা।

> ঈশ উপনিষদে এই তত্ত্বটি অবলম্বন করে সকল মানুষকে পরস্পরের সহিত ঘনিষ্ঠ আত্মীয়ের মতো ব্যবহার করতে উপদেশ দেওয়া হয়েছে। যুক্তি হলো, বিশ্বে যা-কিছু আছে সবই তো একই মহাসত্তার দ্বারা পরিব্যাপ্ত। [৪]

লক্ষেশ্বর নীরস-নির্লিপ্ত-ব্যক্তিস্বার্থ চরিতার্থে মগ্ন। এ যেন জগতের অধিকাংশ ভাগের এক সুস্পষ্ট প্রতিচ্ছবি। তাই লক্ষেশ্বরের কাছে বালকদের আনন্দচিত্তের ছুটি-রব যেন নিছকই কোলাহলের সমতুল। হিসেব-নিকেশের বেরসিক জীবনের একান্ত স্বার্থপরতায় সে মশগুল, তার সংলাপে সে কথাই স্পষ্ট-

> গান গাইবার বুঝি সময় নেই! আমার হিসেব লিখতে ভুল হয়ে যায় যে। আজ আমার সমস্ত দিনটাই মাটি করলে!

ত্যাগের দ্বারা 'ভোগে'র গূঢ় তত্ত্ব লক্ষেশ্বরের কাছে অজানা। এমনকি সে জানতে ইচ্ছুকও নয়। নিত্য দেনা-পাওনার মাঝেই তার স্থূল সুখ। তাই বীণাচার্য সুরসেনের মৃত্যু সংবাদেও সে নির্বিকার- তার মূল লক্ষ্য বীণাচার্যের শিষ্য উপনন্দ মারফত ঋণশোধ। সাংসারিক বিষয়ে আবিষ্ট থেকে লক্ষেশ্বর কেবলই বন্ধনক্লিষ্ট হয়ে পড়েছে। তার কাছে কেবল আমার 'আমি' ছাড়া আর কোন কিছুরই অস্তিত্ব নেই।

> 'একে'-র সঙ্গে যোগে এবং সেই অন্বয় প্রতিষ্ঠার ভিতর দিয়া 'ইদং সর্বং'-এর সঙ্গে যোগে 'আমি' বৃহত্তম মহত্তম; সেই যোগ হইতে বিচ্যুত আমি ক্ষুদ্র, আমি মর্ত্য, আমি ক্ষয্য, আমি অসত্য। [৫]

'গজমোতির কৌটো' বেতসিনী নদীর ধারে পুঁতে এসেও, লক্ষেশ্বর তার নিরাপত্তা নিয়ে সর্বদাই চিন্তিত। যেন চাপা দেওয়া কৌটোর মধ্যেই তার প্রাণভোম্‌রাটি লুকিয়ে! ক্রমে শেখরের সঙ্গে লক্ষেশ্বরের কথোপকথনে তার পার্থিব বিষয়ে আসক্তির বিষয়টি স্পষ্ট হয়ে ওঠে।

শেখর মুক্তির আনন্দে বিভোর। তাই সকলের মাঝে গিয়ে সে বিলিয়ে দিতে চায় এই আনন্দের স্বাদ। লক্ষেশ্বরের বদ্ধজীবন প্রত্যক্ষ করে সে যথার্থই বলে-

> অতএব তোমার ঘরে আমার আনাগোনা চলবে না।

ধানের ক্ষেতে রৌদ্র ছায়ায় লুকোচুরি খেলায় সামিল ঠাকুরদাদা আর বালকদলের সম্মুখীন হয়ে শেখর জানায়, সে *পরদেশী*- সবখানেই সে *দেশ* খুঁজে বেড়ায়। সবার মাঝেই যেন সে, আর তার আড়ালে 'তিনি'- সেই এক, সেই ব্রহ্ম। প্রাসঙ্গিক হয়ে ওঠে *ঈশোপনিষদের* সপ্তম মন্ত্রটি-

> যস্মিন্ সর্বাণি ভূতান্যাত্মৈবাভূদ্বিজানতঃ।
> তত্র কো মোহঃ কঃ শোক একত্বমনুপশ্যত।।

তাই শেখর গানের সুরে শিখিয়ে দেয়, জীবনবোধের মূল মন্ত্রখানি। তার সংলাপে-

> আমার নিজের মন ভুলেছে বলেই আমি মন ভুলিয়ে বেড়াই।

এই মনই সকল কিছুর পরম একাত্মতার আধার, *প্রশ্নোপনিষদের* ভাষায়-

> তাঃ পুনঃ পুনরুদয়তঃ প্রচরন্তি; এবং হ বৈ তৎ সর্ব্বং পরে দেবে মনস্যেকীভবতি। [৬]

> Through this union the individual being, identified with a changeful body and mind, separates himself from his changeful nature and discovers his absolute nature, which is infinite and eternal. [৭]

সন্ন্যাসীবেশী রাজার আগমনে বালকদের শিষ্য হয়ে ওঠার আবদারে যেন সেই পরমব্রহ্মের নিকটে সার্বিক সমর্পণের চিত্রখানি নিহিত। তাদের সহজ সুরে 'চেলা হয়ে ওঠা'র আকুতিতে সন্ন্যাসীর উত্তরেই- অসীমের মাঝে নিজেকে বিলিয়ে দেওয়ার চিরন্তন সুর বীজাকারে সুপ্ত।

> তারপরে আবার তোমরা সব শিশু-সন্ন্যাসী সেজো, আমি তোমাদের বুড়ো চেলা সাজব। এ বেশ খেলা, এ চমৎকার খেলা।

বস্তুত এই 'সেজে ওঠা'র খেলায় মত্ত জগৎ সংসারে সন্ন্যাসীর 'বুড়ো চেলা' হওয়ার সাধ যে সহজ আনন্দবার্তা বয়ে আনে, তা রবীন্দ্র ভাবনার প্রকৃষ্টতা। সন্ন্যাসীর সঙ্গে সাক্ষাৎ হয় বালক উপনন্দের। বীণাচার্য সুরসেনের ঋণশোধে উদ্যোগী হয়ে সে পুঁথি নকলে ব্যস্ত। রবীন্দ্র নাট্যমানসে উপনিষদের ভাবনা ক্রমশ সুস্পষ্ট হয়ে ওঠে, উপনন্দের 'কর্মব্যস্ততায়'। এই কর্মেই তো প্রকৃত মুক্তি। এই কর্মই 'তাঁকে' পাওয়ার সোপান। তাই সন্ন্যাসীর চেলা না সেজেও সে বাস্তবিকই নিজেকে 'কর্মযোগে' সঁপেছে।

> So a Karma-Yogī, above all, must be selfless at heart. All his actions must be permeated with the spirit of unselfishness.[৮]

কর্মেই তার মুক্তি। তাই আলাদা করে তারই সমবয়সী বালকদের সঙ্গে ছুটির রবে মত্ত না হয়ে, উপনন্দ নিজের পুঁথি নকলের কর্মে মনঃসংযোগ ঘটিয়েছে-

> আজ ছুটির দিন- কিন্তু আমার ঋণ আছে, শোধ করতে হবে, তাই আজ কাজ করছি।

পিতা-মাতা এবং বীণাচার্যকে হারিয়েও তার *ব্যথার পূজা হয়নি সমাপন*। গুরুর ঋণশোধ তার দায়িত্ব- এই কর্তব্যবোধই তাকে আর বাকিদের থেকে পৃথক করেছে মননে, চিন্তনে। ছুটির আনন্দে অংশ নেওয়ার চেয়েও বড় হয়ে ঠেকেছে তার ঋণশোধের অঙ্গীকার। এই কর্মযোগীর দৃঢ়প্রতিজ্ঞার কাছে নতজানু হয়েছেন সন্ন্যাসী, ঠাকুরদাদা। ক্রমে বালকের দল হাত লাগিয়েছে তার কাজে। এই দৃশ্য যেন জগতের আনন্দযজ্ঞের প্রতিরূপ। তাই ছুটির কোলাহলের মাঝে এই কাজেও বালকরা পেয়েছে আনন্দ- ঐক্যের আনন্দ, মিলনের আনন্দ। উপনন্দ আর বালকদলের সম্মিলিত প্রয়াসে প্রতিভাত হয়েছে কবির ভাবনা-

> গ্রহণ ও বর্জনের ভিতর দিয়েই আমাদের প্রাণের ক্রিয়া চলতে থাকে- কেন্দ্রানুগ এবং কেন্দ্রাতিগ এই দুটো শক্তিই আমাদের পক্ষে সমান গৌরবের। আমাদের প্রাণের, আমাদের বুদ্ধির, আমাদের সৌন্দর্যবোধের, আমাদের মঙ্গল প্রবৃত্তির, বস্তুত আমাদের সমস্ত শ্রেষ্ঠতার মূল ধর্মই এই যে, সে যে কেবল নেবে তা নয়, সে ত্যাগও করবে। [৯]

উপনন্দ সন্ন্যাসী ও ঠাকুরদাদার কাছে তার গুরুর প্রতি অটুট শ্রদ্ধার কথা জানায়। বস্তুতই প্রমাণ করে-

> গুরূপদিষ্ট-বেদান্ত-বাক্যেষু বিশ্বাসঃ শ্রদ্ধা। [১০]

তাই গুরুর এই ঋণশোধেই তার প্রকৃত গুরুদক্ষিণা। পুঁথি নকল করার কাজে নিজেকে যুক্ত করেই সে আসলে মুক্ত, তাই ঋণশোধে সে বদ্ধপরিকর। বরং তাতে জর্জরিত নয় সে, বালকদলে যোগ দিতে না পারায় তার দুঃখ নেই-

> এই-যে ত্যাগ এ যে পরিপূর্ণতার মধ্যে বিসর্জন। [১১]

রাজা বিজয়াদিত্যের প্রতিপক্ষ রাজা সোমপাল। আত্মগরিমায় সে কানায় কানায় পূর্ণ। তার দাম্ভিক মনোভাবই অকপটে স্বীকার করায়-

> বিজয়াদিত্য যেমন রাজা তার কবিটিও তেমনটি।

বাস্তবিকই রাজা ও সভাকবির দ্বৈরথই তাঁদের মাটির টানে, ভালবাসার টানে পথে পথে ভ্রমণের সিদ্ধান্তে উপনীত করেছে। তাই রাজা সোমপালের অজ্ঞতায় যেন আসল সত্যই প্রতিভাত। এই গৃহত্যাগী, যশ, খ্যাতি বিমুখ দ্বৈরথের বাণীটিই যেন যুগ যুগ ধরে চলে আসছে। এ বার্তা আনন্দের, এ বার্তা প্রেমের, এ বার্তা মিলনের। বহুর মাঝে এক-এ লীন হওয়ার এই মন্ত্রখানি আকাশে বাতাসে ছড়িয়ে গিয়ে প্রমাণ করে যায়- 'সৎ-চিৎ-আনন্দ'স্বরূপ ব্রহ্মের নিত্যতা।

> মহা মহোল্লাসে জাগাইলে চরাচর,
> সুমঙ্গল আশীর্বাদ বরষিলে
> করি প্রচার সুখবারতা-
> তুমি চির সাথের সাথি।

লক্ষেশ্বর ও সন্ন্যাসীর কথোপকথনে পুনর্বার প্রতিভাত হয় জাগতিক স্থূল সুখের সংকীর্ণতার বিস্তৃতিতে অন্ধকারের অতলতলে আত্মনিমজ্জন। লক্ষেশ্বর বিষয়-সম্পত্তি, ধন, বিত্তের ক্ষুদ্রতায় আবদ্ধ হয়েও তার মোহে যথেচ্ছভাবে আচ্ছন্ন। তাই সন্ন্যাসীর কথায় সে দোটানায় পড়েও শেষ পর্যন্ত নিজের সিদ্ধান্তেই অটল থাকে-

> কিন্তু তা হক গে, আমি তোমার চেলা হতে পারব না। প্রণাম।

বৃহত্তর আনন্দযজ্ঞে সে সামিল হতে পারে না। নিজেই নিজের অন্তরায় হয়ে দাঁড়ায় প্রকারান্তরে। অথচ আমাদের চারপাশে এমন মানুষই সর্বত্র, বরং সন্ন্যাসীর বেশধারী 'রাজা'ই বিরল। এই 'রাজা'ই যেন আমাদের এই জগৎ প্রপঞ্চের প্রভু- আমাদের চালিকাশক্তির নির্ধারক।

> ব্রহ্মের তো কোন ব্যবহারিক প্রয়োজন ছিল না, তিনি আনন্দ আস্বাদনের জন্য সৃষ্টিপ্রবাহে রূপান্তরিত হলেন। এই কথাটি বোঝাতে উপনিষদে ব্রহ্মকে আনন্দ বা রসস্বরূপ বলে বর্ণনা করা হয়েছে। [১২]

তাই নাটকের প্রেক্ষাপটে শরতের ছুটির আমেজ, সারল্যের কলতানে আনন্দের বিচ্ছুরণ। সন্ন্যাসীর সংলাপে-

> আনন্দের ঋণ ঠাকুরদা। শরতে যে সোনার আলোয় সুধা ঢেলে দিয়েছে- তার শোধ করতে চাই যদি তো হৃদয় ঢেলে দিতে হবে।

আত্মকেন্দ্রিকতায় তৎপর জাগতিক সংসারে এমন ভাবনায় ভাবিত হওয়ার জন্য চাই আত্মশুদ্ধিকরণ। নিত্য কর্মপালন আর ত্যাগেই এই শুদ্ধিকরণ। তাই সন্ন্যাসীবেশী রাজা, সভাকবি শেখর, ঠাকুরদাদা বা উপনন্দ সকলেই সমবেত এই শুদ্ধিকরণ প্রক্রিয়ায়- প্রকৃত সাধনায়। 'তাঁর' কাছে যাওয়ার দুর্গম পথের ভিত্তিপ্রস্তর যেন এখানেই, এই বিন্দুতে। অথচ *ঈশোপনিষদের* পঞ্চম মন্ত্র জানায়-

> তদেজতি তন্নৈজতি তদ্দূরে তদ্বন্তিকে।
> তদন্তরস্য সর্বস্য তদু সর্বস্যাস্য বাহ্যতঃ।।

তিনি আমাতেই, তিনি সবার মাঝে। তিনি সর্বব্যাপী, তিনি চিরকালীন। তবুও আমরা তাঁকে চিনতে পারি না, চেষ্টার পথে সামান্য অগ্রসর হওয়ার জন্যও আমাদের বিস্তর বিতৃষ্ণা, শতকোটি অজুহাত। সারাজীবন এই চেষ্টা বিমুখ হয়ে থাকার মধ্যে কেবলই অজ্ঞতা নিহিত- নিজেকে না জানার আপামর অজ্ঞতা।

> সব খোয়ানোর কূলে দাঁড়িয়ে যাঁকে দেখে এলাম, ফিরে এসে সেই অপরূপকে দেখছি যে এইখানেও। চোখ বুজে নয়, চোখ মেলেই দেখছি টলমল করছেন- এখানে ওখানে সবখানেই। [১৩]

নাটকের প্রাক্-উপান্তে রাজা সোমপাল ও সন্ন্যাসীবেশী রাজা বিজয়াদিত্যের কথোপকথনে নাটকীয় উৎকর্ষতা ভিন্ন মাত্রা পায়। রবীন্দ্র দীপ্তিতে স্বকীয় ধারায় এগিয়ে চলে নাটকের গতি। তাই রাজা সোমপাল, ঠাকুরদাদা, লক্ষেশ্বর, উপনন্দের সামনে বিজয়াদিত্যের অমাত্যগণসহ মন্ত্রী রাজার সন্ন্যাসবেশ তথা ছদ্মবেশের কথা তুলে ধরেন। তাদের বিস্ময়কে ছাপিয়ে যায় সন্ন্যাসীবেশী রাজার বার্তা-

হাঁ, এঁরা কয়জনে আমাকে বিজয়াদিত্য বলেই তো জানেন।

এ যেন 'আমি'র ক্ষুদ্রতাকে নস্যাৎ করার অভিনব প্রয়াস। কর্মজীবনের পরিচয়টি যে কেবল নামেই সীমাবদ্ধ- প্রকৃত কর্মপ্রয়াসী হতে গেলে যে বিশেষ্য-বিশেষণ রহিত হয়ে নিবিষ্ট মনে কেবল গূঢ় সাধনায় নিয়োজিত হতে হয়- সে কথাই যেন অন্তর্নিহিত।

> কর্ম্ম করিতেই হইবে এবং জীবনের প্রতি উদাসীন হইবে না- কিন্তু ঈশ্বর সর্ব্বত্র আচ্ছন্ন করিয়া আছেন ইহাই স্মরণ করিয়া কর্ম্মের দ্বারা জীবনের শতবর্ষ যাপন করিবে। ঈশ্বর সর্ব্বত্র আছেন অনুভব করিয়া ভোগ করিতে হইবে এবং ঈশ্বর সর্ব্বত্র আছেন অনুভব করিয়া কর্ম্ম করিতে হইবে। [১৪]

তাই রাজা হয়েও সন্ন্যাসীবেশ ধারণে, পথের ধুলোয় আচ্ছাদিত হতে পিছপা হননি বিজয়াদিত্য। সভাকবি শেখরের জীবনদর্শনে অনুপ্রাণিত হয়ে তিনি নিজেই নিজের পরখ করেছেন মাত্র। প্রকৃতির বিপুল সম্ভারে সাধারণের মাঝে সহজভাবে বেচেঁ থাকার আনন্দে তিনি গভীরভাবে উপলব্ধি করেছেন- রাজবেশ স্খালনে, নাম-যশ-মোহ ত্যাগে কেবল আনন্দে পরিপূর্ণ হয়ে ওঠার মধ্যেই জীবনের সার্থকতা- প্রকৃত 'বিজয়'। এই আনন্দে, এই আপামর সুখেই সেই অনন্ত অবিনশ্বর পরম সত্যের চিরকালীন অধিষ্ঠান। 'তাঁকে' পাওয়ার সুখের কাছে রাজ্যজয়ের সংকীর্ণতা নিকৃষ্ট, স্থূল। বরং 'তাঁর' আলোয় নিত্য অবগাহনে জীবনপ্রভার প্রকৃত শোভা, অবিরাম বিচ্ছুরণ।

> রবীন্দ্রনাথের মানবিকতার তত্ত্ব বলে বিশ্ব হতে পলাতক হয়ে সন্ন্যাসগ্রহণ মুক্তির পথ নয়; মুক্তির পথ বিশ্বের সঙ্গে নিজেকে যুক্ত করে আত্মার বিকাশ সাধনের মধ্যে। [১৫]

রাজা বিজয়াদিত্যের এরূপ জয় পারলৌকিক, অদৃশ্য, দুর্বোধ্য নয়। সকলের মাঝে 'এক' হয়ে প্রকাশিত হওয়ার গৌরবেই তাঁর জয়, তাঁর 'ঋণশোধ'। এই বিজয়ের উদ্‌যাপন কবিবাক্যেই উদ্ভাসিত-

> হৃদিমন্দিরদ্বারে বাজে সুমঙ্গল শঙ্খ।।
> শত মঙ্গলশিখা করে ভবন আলো,
> উঠে নির্মল ফুলগন্ধ।।

উল্লেখপঞ্জি

১. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর,*প্রবন্ধ*, বিবিধ, সত্যং শিবং সুন্দরম্ (www.tagoreweb.in)

২. *উপনিষৎ-প্রসঙ্গ প্রথম খণ্ড*, পৃ.৯

৩. *The Reflection of Yoga in the Principal Upanisads Volume 1*, পৃ.৩১

৪. *উপনিষদ ও রবীন্দ্রনাথ*, পৃ.৩৩

৫. *উপনিষদের পটভূমিকায় রবীন্দ্রমানস*, পৃ.২৮

৬. *অথর্ব্ববেদীয় প্রশ্নোপনিষৎ*, ৪৩

৭. *The Quintessence of Yoga*, পৃ.১৮

৮. *The Quintessence of Yoga*, পৃ.৩৩

৯. *রবীন্দ্র রচনাবলী দ্বাদশ খণ্ড-প্রবন্ধ*, দুঃখ, পৃ.১০৭

১০. *বেদান্তসার*, ১২

১১. *রবীন্দ্র রচনাবলী দ্বাদশ খণ্ড-প্রবন্ধ*, ত্যাগ, পৃ.১১০

১২. *উপনিষদ ও রবীন্দ্রনাথ*, পৃ.১০২

১৩. *উপনিষদ-প্রসঙ্গ প্রথম খণ্ড*, পৃ.৩২

১৪. *ঔপনিষদ ব্রহ্ম*, পৃ.১২-১৩

১৫. *উপনিষদ ও রবীন্দ্রনাথ*, পৃ.৩২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অথর্ব্ববেদীয় প্রশ্নোপনিষৎ। সম্পা. শ্রীযুক্ত পণ্ডিত দুর্গাচরণ সাংখ্য বেদান্ততীর্থ। কলকাতা: লোটাস্ লাইব্রেরী, ১৩১৮ বঙ্গাব্দ।

অনির্বাণ। *উপনিষৎ-প্রসঙ্গ প্রথম খণ্ড*। বর্ধমান: বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৬ খ্রিস্টাব্দ (তৃতীয় সংস্করণ) (প্রথম প্রকাশ ১৩৭২ বঙ্গাব্দ)।

ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *ঔপনিষদ ব্রহ্ম*। ৫৫ নং অপার চিৎপুর রোড, ১৩০৮ বঙ্গাব্দ।

ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *গীতবিতান*। কলকাতা: পুনশ্চ, ২০০২ খ্রিস্টাব্দ।

ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *রবীন্দ্র রচনাবলী দ্বাদশ খণ্ড-প্রবন্ধ*। কলকাতা: শ্রীসরস্বতী প্রেস লিমিটেড, ১৩৬৮ বঙ্গাব্দ।

যোগীন্দ্র, সদানন্দ। *বেদান্তসার*। অনু. বিপদভঞ্জন পাল। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২০ বঙ্গাব্দ (অষ্টম সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ১৯৮২ খ্রিস্টাব্দ)।

দাশগুপ্ত, শ্রীশশিভূষণ। *উপনিষদের পটভূমিকায় রবীন্দ্রমানস*। কলকাতা: নবশক্তি প্রেস, ১৩৬৮ বঙ্গাব্দ।

বন্দ্যোপাধ্যায়, হিরণ্ময়। *উপনিষদ ও রবীন্দ্রনাথ*। কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন, ১৯৫৯ খ্রিস্টাব্দ।

Ghosh, Kakali, *The Reflection of Yoga in the Principal Upanisads Volume 1*, Lonavla: Kaivalyadhama, 2020.

Īśopaniṣad, edited by Dr. Sitanath Goswami, Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2013 (Reprint Fifth Edition) (Reprint Third Edition, 2005)

Mukherjee, Rajeshwar & Kakali Ghosh, *The Quintessence of Yoga*, Lonavla: Kaivalyadhama, 2018.

CONTRIBUTORS

NAME	DESIGNATION
SECTION A	
TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA	Professor & Head, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SHIULI BASU	Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SWARUP SINGHA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vidyasagar University.
BIKASH SARDAR	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
MRINAL KANTI GANGOPADHYAY	Former Asutosh Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
SARBANI GANGULI	Former Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
TAPATI MUKHERJEE	Former Vice-Chancellor, Sidho-Kanho-Birsha University, Purulia.
DEBARCHANA SARKAR	Former Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
INDIRA CHATTERJEE	Professor, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University.
ARUN RANJAN MISHRA	Professor, Department of Sanskrit, Pali & Prakrit, Visva-Bharati.
ASHOK KUMAR MAHATA	Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
ROBERTO MORALES-HARLEY	Director of the Department of Classical Philology, Associate Professor of Sanskrit Language and Literature,

	University of Costa Rica.
GARGI BHATTACHARYA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Pali & Prakrit, Visva-Bharati.
RATNA BASU	Former Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
PARBOTY CHAKRABORTY	Professor, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University.
LOKNATH CHAKRABARTI	Associate Professor & Head, Department of Sanskrit, The Sanskrit College and University.
DEBDAS MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
CHINMAY MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
DEEPASHREE MONDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, TDB College, Raniganj & Guest Faculty, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SECTION B	
GOPIKRISHNAN REGHU	Assistant Professor, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
DIPAK GORAI	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bejoy Narayan Mahavidyalaya.
DR. DEBASRI KHANRA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Swami Niswambalananda Girls' College.
VIVEK KARMAKAR	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Scottish Church College.
BULET MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Diamond Harbour Women's University.
SWADHIN KUMAR MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Michael Madhusudan Memorial College.

ANJAN DAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramkrishna Mission Vidyamandira.
SAMIPESHU DAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bangabasi Evening College.
SECTION C	
TAPAS BARMAN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
NAYAN CHOWDHURY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
PROLAY NANDI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
PRITAM BERA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
SHIBSANKAR NAIYA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SURESH GHOSH	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
PRIYANKA SARADAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
RAJASI BHATTACHARYYA	Student (PG), Department of Sanskrit, Jadavpur University.
TIRTHADEB CHAKRABORTTY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Pali & Prakrit, Visva-Bharati.
ACHINTYA KUMAR PAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
ARGHYADIP MONDAL	Student (PG), Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SUTAPA MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

RUPA BISWAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
PINKI KHATUN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
DEBASISH NASKAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SK SAMSUDDIN ALI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
K. SAYANTANI REDDY & SURYAKANTA SUTRADHAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, The University of Burdwan & Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University.
PRIYANKA BARIK	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SWAGATA BISWAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SAMIR MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SABANA YASMIN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SUDIP SARKAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
RAHUL KUNDU	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
RAFIK HOSSAIN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
শান্তনু দাস	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SUROJIT ADHIKARY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

JOYSHREE DUTTA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
MITHUN MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
MOUMITA MANDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SEULI BISWAS	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
KABITA MALICK	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SUDIP SARDAR	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
UDAY KARMAKAR	Ex-Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
PRATIKA SANYAL	Student (PG), Department of Sanskrit, Jadavpur University.

Published by Registrar, Jadavpur University
Kolkata 700032

Cover Design by Dr. Deepashree Mondal

ISSN: 0587-1646 || Price: Rs. 600.00