

VOL. XLII
Part- II

ISSN: 0587-1646
February, 2021



अन्वीक्षा
ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
(REFEREED JOURNAL)

General Editor
Dr. Ashok Kumar Mahata

JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA- 700 032

ISSN : 0587-1646

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
(REFEREED JOURNAL)

VOL. XLII

Part-II

General Editor

Dr. Ashok Kumar Mahata



JADAVPUR UNIVERSITY

KOLKATA - 700 032

February, 2021

EDITORIAL BOARD

Dr. Ashok Kumar Mahata (General Editor)

Prof. Tapati Mukherjee

Prof. Bijoya Goswami

Prof. Rita Chattopadhyay

Prof. Debarchana Sarkar

Prof. Tapan Sankar Bhattacharyya

Prof. Satyajit Layek



Published by Registrar, Jadavpur University, Kolkata-700 032
Printed by Abhinaba Mudrani, 77/1 Simla Street, Kolkata-700 006,
with arrangement to Sanskrit Pustak Bhandar, 38, Bidhan Sarani, Kolkata-700 006

Price - Rs 400.00

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



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

FACULTY OF ARTS DEPARTMENT OF SANSKRIT

GENERAL EDITOR'S NOTE

The whole world at present is moving ahead through an unforeseen crisis caused by the COVID-19 pandemic. We, the stakeholders associated with education, are no exception to the circumstances. Yet, we do not indulge in negativity. Rather, we acknowledge the ups and downs of life and we believe that we will win over all the negativities in the long run.

Our austere endeavour for study is in vogue instead of any hostility due to the situation. Fortunately, we have a friend like modern technology with us for its support to undertake the process of teaching and learning, in spite of its various weaknesses. We are now ready to confront the unfamiliar opponent and we are confident that we will win the battle.

We are going to publish the 42nd volume of *Anvīkṣā*, the Research Journal of the Department of Sanskrit, Jadavpur University, in three parts as we did it in the previous years. Our planning for execution of the work is threefold. In the first part of this volume, the invited research articles from distinguished scholars and teachers of various universities and colleges are compiled. The second part comprises the reviewed articles of the teachers of different educational institutions of Sanskrit and allied subjects. The other reviewed articles written by the research scholars have been compiled in the third part of this volume.

The research articles regarding various subjects in three languages viz. Sanskrit, English and Bengali are compiled in all the parts of this volume. It was very difficult to edit them following a uniform method, because the soft copies we had received from the contributors were composed in different softwares. In spite of some problems, we tried to maintain a common methodology in publishing three parts of this volume. Yet, it is our experience that some faults are inevitable in the publication work, which request forgiveness from our erudite readers.

In our effort, we have tried our best to remove the errors and omissions through our learnings from the past. But rather than advertising for our endeavour, we leave the judgement of its quality to our readers.

I convey my sincere gratitude and heartiest thankfulness to the members of the Editorial Board, my colleagues, research scholars and the officials who were involved for preparing this volume of our own journal. The previous year was harsh to us. We hope the new year brings happiness and new hope in our life.

Ashok K. Mahata

Dr. Ashok Kumar Mahata
Head of the Department of Sanskrit
Jadavpur University, Kolkata-700 032

Date: January 1, 2021

CONTENTS

PART-II

1.	मीमांसाकनये अपूर्वम् - एको विमर्शः दिलीप-पण्डाः	1
2.	Śrī-Lakṣmī: The Erratic Consort of Royal Power Aditi Roy	8
3.	Rasa and Vaiṣṇava Rasasāhitya Vis- à -Vis Rasaśāstra Sebanti Sinha	34
4.	চরকসংহিতায় সাংখ্যের প্রভাব : একটি সমীক্ষা বিভাস মিত্তী	43
5.	किष्णावल्यां परमाणुनिरवयवत्ववादः प्रलयो न्वानार्जीः	50
6.	श्रीमद्भागवतगीतार आलोके प्रकृति ओ पुरुष सुदीक्षा हालदार माहिति	54
7.	न्यायवैशेषिकसम्मतं पदार्थस्वरूपम् विद्युत्प्रघोषः	64
8.	Mahābhārata's Polity — Rings True Today Supriya Pal	68
9.	महाकवि कालिदासेर दृश्याकाव्य-समूहे परिवेशभावना राहल देव विश्वास	83
10.	हान्यारसविश्लेषणावसरेपञ्चतन्त्र : একটি समीक्षा জুবিন ইয়াসমিন	89
11.	जयन्तभट्टेर् न्यायमञ्जरी अनुसारे अनुमानेर श्रेणीविभाग मन्दिरा घोष	94
12.	Āhāra: An Ethical Study Geetanjali Tripathy	113
13.	न्यायकुमुदाञ्जलिग्रन्थस्थितपञ्चमस्तवक ईश्वरस्थापनम् देवश्री खान्डाः	119
14.	ভয়ঙ্কর রুদ্রের মঙ্গলময় শিবে রূপান্তরের ইতিহাস ঐশী নাহা	124
15.	वैदिक ओ वर्तमानेर भित्तिते दलितचर्चा कौशिक सरकार	136
16.	श्रीमद्भागवतमहापुराण ओ सांख्यकारिकार प्रकृति-भावना : একটি तुलनात्मक आलोचना मणिमाला मङ्गल	146
17.	महाभाष्योक्तलोकन्यायानां वर्तमानसमाजे प्रासङ्गिकता स्वर्णलता पण्डाः	154
18.	पाणिनिर दृष्टिते भारतीय समाज : একটি समीक्षा मानस कुमार घोष	162
19.	पाणिनीयव्याकरणे परिभाषापद्यालोचनम् अनिन्दम-मण्डलः	174
20.	Rethinking the Position and Embodiment of the Goddess in Hindu Religious Tradition: A Study of Annadāmaṅgala and Sāvitrī Mahua Bhattacharyya	180
21.	পারিজাতহরণচম্পূতে দৃষ্ট শেষশ্রীকৃষ্ণের রচনাশৈলী সমীক্ষা শ্রীময়ী ঘোষ	189

मीमांसाकनये अपूर्वम् – एको विमर्शः दिलीप-पण्डाः

निबन्धसारः – भारतीयदर्शनेषु तथा श्रुतिस्मृत्यादिप्राचीनशास्त्रेष्वन्तिमपुरुषार्थस्य धर्मस्य विमर्शः कृतः। धर्मशब्दस्य नैकविधेष्वर्थेषु व्यवहारो दृश्यते, सन्ति च तस्य नैके विभागाः। मीमांसाप्रस्थाने धर्मविषयमाश्रित्य महती चर्चा परिलक्ष्यते। सूत्रकारेण महर्षिजैमिनिना सूत्रितं 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' इति भाष्यकारेण शबरस्वामिना भाषितं, 'क्रियायाः प्रवर्तकं वचनं चोदना' इति अतः क्रियायाः प्रवर्तकवचनं हि चोदना कथ्यते। तत्र प्रवर्तनायाः निवर्तनायाः विधायकं वाक्यं भवति वेदवाक्यम्। अर्थशब्देन चानर्थस्यानिष्टस्य हेतुं वा निवार्यते। एतेन एतदेव ज्ञायते यत्, अनर्थहेतुभूते कर्मणि सत्यपि वेदविहिते तस्य धर्मरूपेण ग्रहणं नैव सम्भवति। एतस्मादेव कारणात् श्यनादीनां धर्मरूपेण ग्रहणं नैव युज्यते। अर्थसंग्रहकारेणाचार्येण लौगाक्षिभास्करेण यादृशं धर्मलक्षणं प्रतिपादितं तत्र विषयोऽयं विस्पष्टं प्रतिभाति। तथा च लक्षणं तक्षितं तेन — 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः इति' इति। अतः यज्ञादीन् व्यतीत्यान्यत्र वृथा हननं तु पापजनकमेव भवति। यज्ञकाले वधोऽवध एव मन्यते। तथा चाम्नातं यजुर्वेदसंहितायाम् –

न वा उ एतन्त्रियसे न रिष्यसि
देवानिषेधि पथिभिः सुगेभिः।
यत्र यन्ति सुकृतो नापि दुष्कृत-
स्तत्र त्वा देवः सविता दधातु॥ इति^१

अथ को धर्मः इति जिज्ञासायामुच्यते यागादिरेव धर्म इति। यागादिद्वारैव यागकर्तुः फलसिद्धिः। परन्तु यागाद्यनुष्ठानेषु सुसम्पन्नेषु तत्क्षणमेव अनुष्ठाता तेषां यागादीनां फलं न प्राप्नोति। विशिष्टतः स्वर्गादि फलं इह जन्मनि नैव प्राप्यते। परन्तु यागादिभ्यः स्वर्गादिकं लभ्यते इति शास्त्रवचनमेव अत्र प्रमाणम्। तथापि संशयः समुदेति यद् यागादीनामनुष्ठानात् परं देहत्यागान्ते यदि स्वर्गलाभः सम्भवति तर्हि स्वर्गं प्रति साधनत्वेन यागादीनां ग्रहणं न सम्भवति। अतः अर्थापत्तिप्रमाणवलेन अपूर्वम् इति कस्यचिद्विषयस्य ग्रहणं कुर्वन्ति मीमांसकाः, यस्य प्रस्थानान्तरेषु अदृष्टरूपेण, अतिशयरूपेणापि प्रसिद्धिर्दृश्यते।

कूटशब्दः – अपूर्वम्।

विषयविवेचनम् — मनुजनूनां चरमः परमश्च पुरुषार्थो भवति मोक्षः, स च मोक्ष आत्मज्ञानलभ्यः 'नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' इत्यदिश्रुतेः। मोक्षं व्यतिरिच्य त्रयाणां पुरुषार्थानां मध्ये धर्मस्यैव प्राधान्यम्। तस्य च

वेदविहितानुष्ठानसापेक्षत्वं ज्ञायते। अनुष्ठानप्रकारं च निदेशति मीमांसाशास्त्रम्। मुमुक्षुं पुरुषं व्यतिरिच्य सर्वेषां समीपे एव स्वर्गः परमकाम्यत्वेन समुद्दिष्टः। मीमांसकानां मतानुसारं वेदविहितानां येषां तावत् यज्ञकर्मणां किमपि फलं नोद्दिष्टं तेषामपि किमपि फलं तु नूनं कल्पनीयम्। परं किं तत् फलमिति जिज्ञासायां सत्यां स्वयं महर्षिजैमिनिना सूत्रितम् — “स स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात्” इति। अतएव सर्वैः अविशेषेन ईप्सितत्वात् स्वर्ग एव फलत्वेन कल्पनीय इति मीमांसकानां राद्धान्तः।

परन्त्वयं प्रश्नः सुतरामेव समुदेति यत् किं तावत् स्वर्गस्य साधनम्, कथं वायं सर्गः समुत्पद्यते? किञ्च यागसम्पादनकारी साक्षात् यागे समाप्ते एव स्वर्गं न गच्छति। इह स्वर्गरूपं फलं कथमपि नोपभुज्यते। परन्तु याग एव स्वर्गं प्रति कारणमिति शास्त्रवचनम्। अतः शास्त्रवचनस्य प्रमाणरूपेणाङ्गीकारात्तन्मिथ्या इति न कथयितुं शक्यते। तथा च विधिः — “दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत”⁵ इति। अत्र विधौ दर्शपूर्णमासाभ्याम् इति तृतीयान्तपदेन तस्य दर्शपूर्णयागस्य स्वर्गरूपफलं प्रति साधनत्वं ज्ञायते। क्रियानिष्पत्तौ प्रधानं साधनमेव साधकतमं, तदेव कारणमित्युच्यते। यागो नाम क्रियाविशेषोऽनुष्ठानं वा। क्रियायाः क्षणकालमात्रस्य कृते विद्यमानत्वात्, उत्पत्त्यनन्तरं च पुनस्तस्याः क्रियायाः विनाशात्, यागसमाप्तेः परमेव यागक्रियायाः फलं न प्राप्यते। यजमानस्तु मरणात् परमेव स्वर्गादिफलं प्राप्नोति। अतः स्वर्गादिफलजनकतया यागादेः ग्रहणं न सम्भवति, कारणस्य कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वात्। अतो यागादिभ्यः स्वर्गादिफललाभः कथं सम्भवतीति प्रश्नः सुतरामेव समुदेति। अपरतश्च वेदविहिताः यागादयः स्वर्गसाधनत्वेन न स्वीक्रियन्ते चेद् वेदवाक्यानामपि अप्रामाण्यं प्रतीयते इति चेन्न यागं स्वर्गं चान्तरा अन्यत् किमपि कल्पनीयम्, तच्च अर्थापत्तिप्रामाण्यं द्वारीकृत्यैव कल्पनीयम्। तदेव अपूर्वम् अदृष्टम्, अतिशय वेत्युच्यते। अत्रेदं वक्तव्यं यत्, प्रधानकर्मणाम् अङ्गकर्मणां च अनुष्ठानात् प्राक् अनुष्ठाता पुरुषः यथा स्वर्गप्राप्तावसमर्थो भवति, तद्वद् क्रतवोऽपि स्वर्गरूपं फलं कार्यं वा जनयितुमसमर्थाः भवन्ति। प्रधानकर्मणाम् अङ्गकर्मणां च अनुष्ठाने सुसम्पादिते सत्यनुष्ठानपुरुषगतसमर्थाभावोऽनुष्ठेयकर्मगतसमर्थाभावश्चेति उभयविधसमर्थाभाव एव दूरीभवति, समर्थश्च उभयत्रैव जायते इत्यत्र नास्ति कस्यापि संशयावकाशः। अर्हता न जायते चेदसमर्थः पुरुषः, असमर्थं च कर्मेति उभयमेव व्यर्थं स्यात्। एतस्मादेव कारणात् सूत्रकारेण महर्षिजैमिनिना सूत्रितं “चोदना पुनरारम्भः”⁶ इति। सूत्रेऽस्मिन् पुनःशब्दो यत् इत्यर्थे व्यवहियते। चोद्यते आक्षिप्यते इति चोदना अपूर्वम्। अत्र कर्मणि ल्युट्प्रत्ययो विधीयते। यतः कर्मणा फलस्य आरम्भः उत्पत्तिः श्रूयते। वस्तुतस्तु अनुष्ठातृपुरुषगता या अर्हतानुष्ठेयकर्मगता च या अर्हता एव मीमांसाकमते अपूर्वमिति निगद्यते। अत्रेदं वक्तव्यं यत्, यागे समाप्तेऽपि यागादुत्पन्नम् अपूर्वम् यजमानमध्ये वर्तते एव। यथाकालं च तस्मादपूर्वात् स्वर्गादिकमुत्पद्यते। प्रधाने कर्मणि अनुष्ठिते सति अनुष्ठाता फललाभयोग्यतां प्राप्नोति। अङ्गकर्मणामनुष्ठानेषु सत्पु तान्यपि फलमुत्पादयितुं शक्नुवन्ति। तस्मात् अनुष्ठातरि अनुष्ठिते च कर्मणि यादृशी योग्यता वर्तते तदेव मीमांसकैः अपूर्वम् इत्युच्यते इति निष्कर्षः। एतस्मादेव कारणाद्वार्तिककारेण श्रीमता कुमारिलभट्टपादेन तन्त्रवार्तिकग्रन्थे निगदितं यत्

कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्य कर्मणः पुरुषस्य वा।

योग्यता शास्त्रगम्य या परा साऽपूर्वमिष्यते॥⁷ इति।

तच्चापूर्वं श्रुतार्थापत्तिप्रमाणं विना नावगन्तुं शक्यते इत्यपि तत्र भवता वार्तिकाकारेणाकलितम्। तदुक्तं तेन, “यत्तु प्रत्यक्षादि गम्यत्वमस्य नास्तीति सत्यं, श्रुतार्थापत्तिव्यतिरिक्तैर्न गम्यते स त्वदोषः”⁸ इति। अतएव अपूर्वं

वेदविहितानुष्ठानसापेक्षत्वं ज्ञायते। अनुष्ठानप्रकारं च निदेशति मीमांसाशास्त्रम्। मुमुक्षुं पुरुषं व्यतिरिच्य सर्वेषां समीपे एव स्वर्गः परमकाव्यत्वेन समुद्दिष्टः। मीमांसकानां मतानुसारं वेदविहितानां येषां तावत् यज्ञकर्मणां किमपि फलं नोद्दिष्टं तेषामपि किमपि फलं तु नूनं कल्पनीयम्। परं किं तत् फलमिति जिज्ञासायां सत्यां स्वयं महर्षिजैमिनिना सूत्रितम्—“स स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात्” इति। अतएव सर्वैः अविशेषेन ईप्सितत्वात् स्वर्ग एव फलत्वेन कल्पनीय इति मीमांसकानां राद्धान्तः।

परन्त्वयं प्रश्नः सुतरामेव समुदेति यत् किं तावत् स्वर्गस्य साधनम्, कथं वायं सर्गः समुत्पद्यते? किञ्च यागसम्पादनकारी साक्षात् यागे समाप्ते एव स्वर्गं न गच्छति। इह स्वर्गरूपं फलं कथमपि नोपभुज्यते। परन्तु याग एव स्वर्गं प्रति कारणमिति शास्त्रवचनम्। अतः शास्त्रवचनस्य प्रमाणरूपेणाङ्गीकारात्तन्मिथ्या इति न कथयितुं शक्यते। तथा च विधिः—“दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत”⁵ इति। अत्र विधौ दर्शपूर्णमासाभ्याम् इति तृतीयान्तपदेन तस्य दर्शपूर्णयागस्य स्वर्गरूपफलं प्रति साधनत्वं ज्ञायते। क्रियानिष्पत्तौ प्रधानं साधनमेव साधकतमं, तदेव कारणमित्युच्यते। यागो नाम क्रियाविशेषोऽनुष्ठानं वा। क्रियायाः क्षणकालमात्रस्य कृते विद्यमानत्वात्, उत्पत्त्यनन्तरं च पुनस्तस्याः क्रियायाः विनाशात्, यागसमाप्तेः परमेव यागक्रियायाः फलं न प्राप्यते। यजमानस्तु मरणात् परमेव स्वर्गादिफलं प्राप्नोति। अतः स्वर्गादिफलजनकतया यागादेः ग्रहणं न सम्भवति, कारणस्य कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वात्। अतो यागादिभ्यः स्वर्गादिफललाभः कथं सम्भवतीति प्रश्नः सुतरामेव समुदेति। अपरतश्च वेदविहिताः यागादयः स्वर्गसाधनत्वेन न स्वीक्रियन्ते चेद् वेदवाक्यानामपि अप्रामाण्यं प्रतीयते इति चेन्न यागं स्वर्गं चान्तरा अन्यत् किमपि कल्पनीयम्, तच्च अर्थापत्तिप्रामाण्यं द्वारीकृत्यैव कल्पनीयम्। तदेव अपूर्वम् अदृष्टम्, अतिशय वेत्युच्यते। अत्रेदं वक्तव्यं यत्, प्रधानकर्मणाम् अङ्गकर्मणां च अनुष्ठानात् प्राक् अनुष्ठाता पुरुषः यथा स्वर्गप्राप्तावसमर्थो भवति, तद्वद् क्रतवोऽपि स्वर्गरूपं फलं कार्यं वा जनयितुमसमर्थाः भवन्ति। प्रधानकर्मणाम् अङ्गकर्मणां च अनुष्ठाने सुसम्पादिते सत्यनुष्ठानपुरुषगतसमर्थाभावोऽनुष्ठेयकर्मगतसमर्थाभावश्चेति उभयविधसमर्थाभाव एव दूरीभवति, समर्थश्च उभयत्रैव जायते इत्यत्र नास्ति कस्यापि संशयावकाशः। अर्हता न जायते चेदसमर्थः पुरुषः, असमर्थं च कर्मेति उभयमेव व्यर्थं स्यात्। एतस्मादेव कारणात् सूत्रकारेण महर्षिजैमिनिना सूत्रितं ‘चोदना पुनरारम्भः’⁶ इति। सूत्रेऽस्मिन् पुनःशब्दो यत इत्यर्थे व्यवहियते। चोद्यते आक्षिप्यते इति चोदना अपूर्वम्। अत्र कर्मणि ल्युट्प्रत्ययो विधीयते। यतः कर्मणा फलस्य आरम्भः उत्पत्तिः श्रूयते। वस्तुतस्तु अनुष्ठातृपुरुषगता या अर्हतानुष्ठेयकर्मगता च या अर्हता एव मीमांसाकमते अपूर्वमिति निगद्यते। अत्रेदं वक्तव्यं यत्, यागे समाप्तेऽपि यागादुत्पन्नम् अपूर्वम् यजमानमध्ये वर्तते एव। यथाकालं च तस्मादपूर्वात् स्वर्गादिकमुत्पद्यते। प्रधाने कर्मणि अनुष्ठिते सति अनुष्ठाता फललाभयोग्यतां प्राप्नोति। अङ्गकर्मणामनुष्ठानेषु सत्यु तान्यपि फलमुत्पादयितुं शक्नुवन्ति। तस्मात् अनुष्ठातरि अनुष्ठिते च कर्मणि यादृशी योग्यता वर्तते तदेव मीमांसकैः अपूर्वम् इत्युच्यते इति निष्कर्षः। एतस्मादेव कारणाद्वार्तिककारेण श्रीमता कुमारिलभट्टपादेन तन्त्रवार्तिकग्रन्थे निगदितं यत्

कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्य कर्मणः पुरुषस्य वा।

योग्यता शास्त्रगम्य या परा साऽपूर्वमिष्यते।⁷ इति।

तच्चापूर्वं श्रुतार्थापत्तिप्रमाणं विना नावगन्तुं शक्यते इत्यपि तत्र भवता वार्तिकाकारेणाकलितम्। तदुक्तं तेन, ‘यत्तु प्रत्यक्षादि गम्यत्वमस्य नास्तीति सत्यं, श्रुतार्थापत्तिव्यतिरिक्तैर्न गम्यते स त्वदोषः’⁸ इति। अतएव अपूर्व

साक्षात्सम्बन्धेन फलजनकमिति मीमांसकानां मतम्। अत्रेदं वक्तव्यं यत्, अपूर्वमेव यदि साक्षात्सम्बन्धेन फलजनकं स्यात्तर्हि यागस्य फलसाधनता न स्यात्। याग फलसाधनमिति वक्तुं न शक्यते। एवं सति अपूर्वं यागादीनामेव व्यापारविशेषरूपेण स्वीक्रियते। व्यापारश्च न व्यापारविधायको न भवितुमर्हति, तथा सति करणस्य छेदः भवेत्, सर्वत्रैव करणस्य व्यापारविशिष्टत्वात्। करणस्य क्रियाविशेष एव व्यापार उच्यते। पुनश्च यदि एवमुच्यते, करणस्य नाशे तस्य व्यापारो निराश्रयः न तिष्ठति। तथा सति स्वर्गादिरूपस्य फलस्य साधनं यो यागादिः, अपूर्वं तस्य यागादिरूपस्य साधनस्य न व्यापारः, परन्तु शक्तविशेषः। शक्तिश्च यतः अर्थापत्तिप्रमाणेन कल्प्यते, तस्मादपूर्वमपि अर्थापत्तिसिद्धं भवति यथा अग्नौ निर्वापिते सत्यपि तेन अग्निना उत्तापिते जले बहुकालं यावत्तस्य दाहिका शक्तिः राजते। तद्वत् यागादिषु विनष्टेषु सत्स्वपि अपूर्वमिति यागजन्या काचित् शक्तिः यागकर्तुः आत्मानं समाश्रित्य फलोत्पत्तेः पूर्वकालं यावत् तिष्ठति। एतस्मादेव कारणादपूर्वमित्यस्य पदार्थविशेषस्य प्रामाण्यमपाकर्तुं न शक्यते।

अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्तौ मीमांसकप्रवरेण वासुदेवदीक्षितेन अपूर्वस्यास्तित्वाधिकरणे अपूर्वस्य अस्तित्वमङ्गीकुर्वता प्रथमतो निगदितं यत्, 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यत्र यागस्वर्गातिरिक्तं किञ्चिदस्ति न वेति संशयः समुदेति। 'लक्षणप्रमाणाभ्यां हि वस्तुसिद्धिः' इति न्यायात् अपूर्वसिद्धिं प्रति यतः प्रमाणं किमपि नास्ति तस्मात् अपूर्वमपि नास्ति। अपूर्वस्य रूपाद्यभावात् प्रत्यक्षेण प्रमाणेन अस्य अस्तित्वं प्रतिपादयितुं शक्यते। अविनाभूतलिङ्गाभावाच्च अनुमानमपि अपूर्वस्य अस्तित्वं प्रति न प्रमाणम्। आगमप्रमाणेऽपि नैवविधोऽस्ति 'यागोऽपूर्वद्वारा स्वर्गं जनयति' इति। सादृश्यग्रहणाभावाच्च उपमानगन्धोऽपि नास्ति अपूर्वस्यास्तित्वसिद्धौ। तेन पुनरपि उक्तं, 'न च यागस्य क्षणिकस्य श्रुतकालान्तरभाविस्वर्गसाधनत्वान्यथानुपपत्त्या वस्त्वन्तरमपूर्वं नाम किञ्चित्कल्प्यते इति शक्यते वक्तुम्, कल्प्यमानस्य तस्य श्रुतसाधनत्वविरोधितया तदुपपादकत्वासम्भवात्, साधनत्वबोधकशास्त्रेणाव्यवहितस्य बोधितत्वेन मध्ये वस्त्वन्तरस्वीकारे तद्विरोधात्, व्यवहितस्य कुलालपित्रादिवदन्यथासिद्धत्वेन साधनत्वव्याघातात्। न च, यागस्य स्वर्गजननशक्तिर्या सैव अपूर्वमुच्यते। ततश्च शक्तेरवस्त्वन्तरतया साधनान्तरत्वाभावेनाव्यवधायकतया यागस्य साधनता न तथा व्याहन्यते' इति। यदि वस्त्वन्तरमपि भवति अपूर्वं तथापि व्यापारवत्त्वेन यागस्य साधनत्वं न तद्व्याहन्तुमीष्टे, 'न हि स्वाङ्गं स्वव्यवधायकम्' इति न्यायादिति वाच्यम्। शक्तिमति व्यापारवति च यागे क्षणिकत्वेन विनष्टे शक्तेर्व्यापारस्य च अवस्थानायोगात्। अतएव क्षणिकस्य यागस्य कालान्तरभाविस्वर्गजनकत्वं न सम्भवतीति चेन्ना शास्त्रप्रमाणवलेन विनष्टस्यापि यागस्य स्वर्गसाधनत्वकल्पनोपपत्तेः। शास्त्रप्रामाण्यात् यागस्य सूक्ष्मरूपेण अवस्थानमपि कल्पयितुं शक्यते। अतो नापूर्वं वस्त्वन्तरम्। एवं स्थिते सिद्धान्तरूपेण चोदनासूत्रस्य प्रारम्भसार्थकता प्रतिपादिता। तथाहि शास्त्रप्रामाण्यात्कल्प्यमानमपि प्रमाणान्तरेणाविरुद्धमेव कल्प्यते। विनष्टस्य पदार्थस्य पुनः कार्यारम्भकत्वं न केनापि प्रमाणेन प्रतिष्ठितं भवति। पूर्वानुभवकृष्यध्ययनादीनामिव विनष्टस्यापि कार्यारम्भकत्वं कथं न सम्भवतीति वक्तुं शक्यते। वस्तुतस्तु पूर्वानुभवकृष्यध्ययनादीनाम् संस्कारविशेषनिष्पादनमुखेन उपपत्तिः सम्भवति। परन्तु अत्र तादृशी सम्भावना एव अपास्ता। एवञ्च क्षणिकस्य यागस्य कार्यारम्भं यावत् अवस्थानमपि सर्वप्रमाणविरुद्धम्, यच्च कल्पयितुं नैव शक्यते। आगमसहस्रद्वारा यथा घटस्य पटपरिणतिः न सम्भवति तद्वत्। इह वासुदेवदीक्षितेन उच्यते यत्, अपूर्वकल्पनायां यागस्य साधनत्वव्याघातो न सम्भवति, स्वशक्त्या आत्मनः स्वव्यापारात्मनो वा अपूर्वस्य यागे साधनत्वपरिपन्थित्वाभावात्। शक्तिमति व्यापारवति च यागे विनष्टे सत्यमेव तस्य अवस्थानं न सम्भवति तथापि कार्यवलात् कल्प्यमाना शक्तिर्यथा कार्यं निर्वहति तथा कल्पनीया। इह

शक्तिस्तु आत्मनिष्ठतया एव कार्यनिर्वाहिकेत्यात्मनिष्ठैव यागस्य शक्तिः कल्प्यते। एवं व्यापारोऽपि। तन्मते • तत्र हि समीहितसाध्योद्देशप्रवृत्तसाधनेन तत्सिद्ध्यर्थमन्तरासाध्यमानत्वमेवावान्तरव्यापारत्वम्। व्यापारिणः सत्त्वमपि न तत्र प्रयोजकम् इति। तदभावे तु काष्ठैः पचति इत्यत्रापि ज्वालायाः पूर्वानुभवादौ च संस्कारस्य व्यापारत्वानुपपत्तेः¹⁰ इति तस्मात्तेषाम् आचार्यपादानां मतानुसारमपि अपूर्वमिति वस्त्वन्तरम् अस्ति। अतएव मीमांसकेः एवंप्रकारेण अपूर्वस्य प्रामाण्यं प्रतिष्ठितम्।

नैयायिकानां मतानुसारं हि यागादिव्यापारतया हि धर्मः कल्प्यते, अन्यथा यागादीनां चिरविनष्टतया निर्व्यापारतया च कालान्तरभाविस्वर्गजनकत्वं न स्यात्। तस्मात् नैयायिकशिरोमणिना आचार्येण उदयेननापि निगदितं — “चिरध्वस्तं फलायालं न कर्मातिशयं विना”¹¹ इति। अर्थात् बहुकालात् पूर्वं ध्वस्तं कर्मातिशयं मध्यवर्तिनमतिशयं व्यतिरिच्य फलदाने सामर्थ्यं न धत्ते। ननु एवं सति अपूर्वस्यैव स्वर्गादिसाधनत्वमस्तु, कथं यागस्य स्वर्गसाधनता इति चेन्ना याग एव स्वर्गसाधनम्, अपूर्वन्तु व्यापारमात्रम्। “तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वं व्यापारत्वम्” इति व्यापारलक्षणम्। अपूर्वं यद्यपि यागजन्यं तथापि तत् स्वर्गस्य यागजातस्य जनकः। अतएव व्यापारस्यापूर्वत्वम्। यथा कुठारस्योत्तलननिपातनक्रियया वृक्षच्छेदने सम्पन्नेऽपि, मध्यवर्तिनः उत्तोलननिपातनरूपस्य व्यापारस्य विद्यमानत्वात् कुठारस्य छेदनसाधनता स्वीक्रियते एव। तथा चोक्तं तन्त्रवार्तिककारैः —

यागादेव फलं तद्धि शक्तिद्वारेण सिध्यति।

सूक्ष्मशक्त्यात्मकं वा तत् फलमेवोपजायते।¹² इति।

यथा स्मृतिं प्रति पूर्वानुभवः कारणम्। परन्तु अनुभवस्तु चिरध्वस्तः, स्मृतेः प्रागेव विनष्टमेति। अतएव स्मृतिं प्रति पूर्वानुभवस्तु न कारणम् इति चेन्ना तस्मादनुपपत्तिवशादेव अनुभवात् परं स्मृतेश्च प्राक् कश्चन व्यापारः स्वीक्रियते, स एव अनुभवजन्यः संस्कार इत्युच्यते। एवं यागस्वर्गयोर्मध्यवर्तिं अपूर्वमपि स्वीक्रियते। एवमत्रापि वैदिक्या यागप्रक्रियया अपूर्वविषयकं तत्त्वं वैशद्येन ज्ञायते। तत्र प्रथमतः, फलज्ञापकाद् वाक्यात् ज्ञायते यत्, कर्म एव फलोत्पादकं — “यागेन स्वर्गं भावयेदिति”। अनुष्ठाने समाप्ते सति यागो विनष्टमेति, परन्तु स्वर्गस्तु बहुकालात् परमुत्पद्यते। एवं सति यागः कथं स्वर्गं प्रति साधनं कारणं वा भवेत्? तथा च आह, अपूर्वद्वारा इति। ननु कथमिदमुत्पद्यते इति चेदुच्यते यागानुष्ठानेन अपूर्वस्य समुत्पत्तिः इति।

ननु अपूर्वं कतिविधमिति चेदुच्यते, अपूर्वन्तु चतुर्विधम्। परमापूर्वं, समुदायापूर्वम्, उत्पत्त्यपूर्वम्, अङ्गापूर्वञ्च। स्वर्गारम्भकोऽपूर्वं फलापूर्वम् इत्युच्यते। दर्शपूर्णमासयोः दर्शयागोऽमावस्यायां पौर्णमासश्च पूर्णिमायामनुष्ठीयते। अमातिथौ पुनस्त्रीणि कर्माणि पूर्णिमायां च पुनः त्रीणि कर्माणि अनुष्ठीयन्ते। इमे च यागा यागान्तःपातिनो यागविशेषाः। ते च पुनः कैश्चित् अङ्गकर्मभिः सम्पाद्यन्ते। तेभ्योऽङ्गकर्मभ्य एव अङ्गापूर्वस्य समुत्पत्तिः। अन्यथा विविधेषु कालेषु अनुष्ठितानां विविधानामङ्गकर्मणां संहतिसाधनम् न कदापि सम्भवति। दर्शयागात् त्रयाणां पौर्णमासया गात्रयाणामपूर्वाणामुत्पत्तिस्तस्मात् साकल्येन षड्भ्यो यागेभ्यो षड् अपूर्वानिजायन्ते। एतेषामेव ‘उत्पत्त्यपूर्वम्’ इत्यभिधानम्। ‘कालिकापूर्वम्’ इति तु नामान्तरम्। किञ्च दर्शान्तर्गतयागात्रयात् यदपूर्वत्रयमुत्पद्यते तस्माच्च पुनः अपूर्वान्तरं जनिं लभते, एवं पौर्णमासान्तर्गतयागात्रयात् यदपूर्वत्रयमुत्पद्यते तस्मादपि पुनः किञ्चन अपूर्वं उत्पद्यते। इदमपूर्वद्वयं ‘समुदायापूर्वम्’ इत्युच्यते। परमापूर्वं फलापूर्वं वा स्वर्गोत्पत्तेः पूर्वकालं यावत् वर्तमानं सत् फलोत्पत्तिसमये विनष्टमेति। फलापूर्वस्य कल्पनाभावे तु यागस्य फलसाधनत्वं फलजनकत्वं वा नाङ्गीकर्तुं शक्यते। एतत् सर्वं

जैमिनीयन्यायमालाविस्तरे वैशद्येन प्रपञ्चितं दृश्यते तदुक्तं तत्र अपूर्वं दर्शपूर्णमासयोरनेकविधम्। फलापूर्वम्, समुदायापूर्वम्, उत्पत्त्यपूर्वम्, अङ्गापूर्वञ्चेति। येन स्वर्गः आरभ्यते तत् फलापूर्वम्। अमावस्यायां त्रयाणां यागानामेकः समुदायः, पौर्णमास्यामपरः। तयोर्भिन्नकालवर्तिनोः संहृत्य फलापूर्वार्म्भायोगात् तदारम्भाय समुदायद्वयजन्यमपूर्वद्वयं कल्पनीयम्। तयोरेकैकस्य आरम्भाय एकैकसमुदायवर्तिनां त्रयाणां यागानां भिन्नक्षणवर्तित्वेन संघातापत्यभावात् यागत्रयजन्यानि त्रीणि उत्पत्त्यपूर्वाणि कल्पनीयानि। तेषां च अङ्गोपकारमन्तरेण अनिष्यन्तेः अङ्गानां च अनेकक्षणवर्तिनां संघातासम्भवात् अङ्गापूर्वाणि कल्पनीयानि इति।¹³ अत्रेदं वक्तव्यं यत् पूर्ववर्तिनामपूर्वाणां सङ्गतिसाधनाय परवर्तिनामपूर्वाणां कल्पनं विधेयम्। तच्च कल्पनं न दोषाय, फलमुखगौरवस्य शास्त्रानिन्दितत्वात्। तदुक्तं तन्त्रवार्तिके भट्टपादैः —

प्रमाणवन्त्यदृष्टानि कल्प्यानि सुबहून्यपि।

अदृष्टशतभागोऽपि नाकल्प्यो निष्प्रमाणकः॥¹⁴ इति।

अत्रेदमवधेयं यत् अङ्गापूर्वाणि एव परम्परया फलापूर्वाणि जनयन्ति। वस्तुतस्तु यागीयद्रव्यादीनां संस्कारकं कर्म भवति सन्निपत्योपकारकम्। यान्यङ्गानि साक्षात् परम्परया वा प्रधानयागशरीरं निष्पाद्य तद्वारा तदुत्पत्त्यपूर्वोपयोगीनि तानि सन्निपत्योपकारकाणि, यथा ब्रीह्यादिद्रव्याणि तत्संयुक्तावहननप्रोक्षणादीनि, अग्न्यादिदेवता तत्संयुक्तयाज्यानु वाक्यानुवचनादीनि च इति मीमांसकैः परिभाषितम्। तस्मात् सन्निपत्योपकारकम् आश्रयिकर्म इत्यपि निगद्यते। अस्य समवायिकारणरूपेणापि अङ्गीकारो भवति। सन्निपत्योपकारकभूतानि अङ्गानि द्रव्यादीनां संस्कारसाधनपुरःसरं यागेऽङ्गापूर्वं जनयन्ति। तस्मात् च्चाङ्गापूर्वात् उत्पत्त्यपूर्वम्, उत्पत्त्यपूर्वम् फलापूर्वं जनयति। आरादुपकारकं प्रायाजादि कर्मापि फलापूर्वोत्पत्तिं प्रति आनुकूल्यं भजते। तदुक्तं मीमांसापरिभाषायाम्- “आत्मसमवेतापूर्वजनकान्यारादुपकारकाणि, यथा प्रयाजाज्यभागानूयाजादीनि”। एतानि द्रव्यगतं देवतागतं वा संस्कारं न जनयन्ति, किन्त्वात्मगतमदृष्टं जनयन्ति इत्यारादुपकारकाणि”¹⁵ इति। गुरुप्रभाकरस्य मतानुसारमपूर्वं नियोगमित्युच्यते। पूर्वपक्षिणस्तु नियोगस्यास्तित्वं नाङ्गीकुर्वन्ति, तथा सत्यपि यागस्वर्गयोर्मध्ये न कार्यकारणभावाभावः। यागे समाप्तेऽपि न तस्य पूर्णतो विनाशः, सूक्ष्मरूपेण तस्य विद्यमानत्वात्। ननु क्व तेषां सूक्ष्मरूपेणावस्थानमिति चेदुच्यते यागीयद्रव्याणां परमाणुषु यागकर्तुः आत्मनि वा तेषामवस्थानम्, यथाकालं च स्वर्गरूपं फलं जनयति। अतो नियोगकल्पनेन प्रयोजनं नास्तीति चेन्ना सूक्ष्मरूपेण यागीयद्रव्याणां परमाणुषु यागकर्तुः आत्मनि वा अवस्थानकल्पनं प्रति मानाभावात्। नियोगं प्रत्यपि किमपि प्रमाणं नास्तीति न शङ्कनीयम्, वैदिकलिङ्गाख्यातरप्रत्ययैः एव नियोगरूपार्थोपपत्तेः। नियोगमेव अपूर्वमित्युच्यते। अतो यागादेव नियोगसमुत्पत्तिः, तदेव साक्षात् स्वर्गरूपं फलं जनयति। अपूर्वं तु न धात्वर्थः। तथा चोक्तं विस्तरे —

यागक्रिया सूक्ष्मरूपा परमाण्वत्मसंश्रिता।

यावत् फलं नियोगाख्यं नापूर्वमिति चेन्न तत्॥

मानहीनं क्रियासौक्ष्म्यं नियोगस्तु लिङ्गादिना।

अभिधेयः पृथग्यागादपूर्वं कार्यमस्त्यतः॥¹⁶ इति।

माधवाचार्यस्य मतानुसारम् ‘अपूर्वस्यैव धर्मत्वात्’ तदेव विचारपदवीमवगाहते। कर्मप्रतिपादकेभ्यः शब्देभ्यः भावनां बोधयद्भ्यः अपूर्वस्य कल्पनं सङ्गच्छते। ‘यजेत’, ‘जुह्यात्’ इत्यादि पदं यथा भावनां बोधयति तथा कर्मापि ज्ञापयति इति आचार्यपादानामभिमतम्। वैदान्तिकास्तु स्वर्गं प्रति अपूर्वं कारणत्वेन नाङ्गीकुर्वन्ति। तदुक्तं

वैयासिकन्यायमालायाम् —

कर्मैव फलदं यद्वा कर्माराधित ईश्वरः।

अपूर्वावान्तरद्वारा कर्मणः फलदातृता॥

अचेतनात् फलासूतेः शास्त्रीयात् पूजितेश्वरात्।

कालान्तरे फलोत्पत्तेर्नापूर्वपरिकल्पना॥¹⁷ इति।

वस्तुतस्तु वेदेषु एवं वचनानि प्राप्यन्ते यैस्तु संशयो जायते यत् कर्म फलदमुत्, ईश्वरस्य फलदातृत्वमिति। 'स्वर्गकामो यजेत', 'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन'¹⁸, इत्यादि श्रुतौ कर्मणा एव फलदातृत्वं प्रतीयते, 'परं स वै एषो महान् अजः आत्मा अन्नादो वसुदानः'¹⁹, 'याथातथ्यतः अर्थान् व्यदधात्'²⁰ इत्यादौ पुनः ईश्वरस्य फलदातृत्वं प्रतीयते। अतः सुतरामेव संशयः समुदेति। वेदान्तनये तु ईश्वरादेव फलसिद्धिः, न तु अचेतनात् कर्मणः अपूर्वाद् वा। न च पुनः ईश्वरकल्पने गौरवम्, शास्त्रसिद्धत्वेन तस्य अकल्पनीयत्वात्। अद्वैतवासनावासितान्तःकरणानां वैदान्तिकानां नये तु परमेश्वरस्यैव धर्माधर्मयोः फलदातृत्वं तदनुसारेण तत्कारयितृत्वं च समुपदिष्टम्। तथा चाम्नातम् — न ह्यन्यतरतो रूपं किञ्चन सिद्ध्येत्। नो एतन्नना, तद्यथा रथस्यारेषु नेमिरर्पितो नाभावरा अर्पिता एवमेवैता भूतमात्राः प्रज्ञामात्रास्वर्पिताः प्रज्ञामात्राः प्राणेऽर्पिताः स एष प्राण एवं प्रज्ञात्मानन्दोऽजरोऽमृतः। न साधुना कर्मणा भूयान्नो एवासाधुना कनीयान्। एष ह्येवैनं साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषत एवं उ एवैनमसाधु कर्म कारयति तं यमघो निनीषतो एष लोकपाल एष लोकाधिपतिरेष सर्वेशः स म आत्मेति विद्यात्स म आत्मेति विद्यात्'²¹ इति। परन्तु वैदान्तिकानां राद्धान्तेऽस्मिन् नास्ति मीमांसकानां स्वरसः। स्वर्गादिफलसम्प्रदाने अपूर्वमेव कारणमिति तेषां समय इत्यलं विस्तरेणेति शिवम्॥

उल्लेखपञ्जिः

1. जैमिनिसूत्रम् - १.१.२
2. यजुर्वेदसंहिता - २.६.९.४९
3. श्वेताश्वतरोपनिषद् - ६.१५
4. जैमिनिसूत्रम् - ४.३.१५
5. शाबरभाष्यम् - ६-७ अध्यायाः, द्रव्याणां कर्मसंयोगे गुणत्वेनाभिसम्बन्धः - ६.१.१
6. जैमिनिसूत्रम् - २.१.५
7. तन्त्रयार्तिकम्, पृष्ठाङ्कः - ३६४
8. तदेव, पृष्ठाङ्कः - ३६४
9. अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्तिः - पृष्ठाङ्कः - १३०
10. अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्तिः - पृष्ठाङ्कः - १३२
11. कुसुमाञ्जलिः - श्लोकांकः - ९

12. तन्त्रवार्तिकम्, पृष्ठाङ्कः - ३६५
13. जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः - पृष्ठाङ्कः - ६५
14. मीमांसादर्शनम् - जैमिनीयसूत्रम् - २.१.५, पृष्ठाङ्कः - १५४
15. मीमांसापरिभाषा, पृष्ठाङ्कः - ३३
16. जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः, द्वितीयाधिकरणम्, श्लोकांकः - १०,११
17. वैयासिकन्यायमाला, अष्टमाधिकरणम्, श्लोकांकः - १५-१६
18. बृहदारण्यकोपनिषद् - ३.२.१३
19. तदेव - ४.४.२४
20. ईशोपनिषद् - श्लोकांकः - ८
21. कौषीतकिब्राह्मणोपनिषद्, तृतीयोऽध्यायः, श्लोकांकः - ९

निर्वाचितग्रन्थपञ्जिः

आपदेवभट्टः। मीमांसान्यायप्रकाशः। संपा. वासुदेवशास्त्री। प्राच्यविद्यासंशोधनमन्दिरम्, १९३७।

कृष्णयज्वा। मीमांसापरिभाषा। संपा. ब्रह्मचारी मेधाचैतन्यः। कलिकाताः संस्कृतसाहित्यपरिषत्, १३७४।

माधवाचार्यः। जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः। संपा. श्रीजीवानन्दः विद्यासागरः। वाराणसीः कृष्णदास अकादमी, १९८९।

लौगाक्षिभास्करः। अर्थसंग्रहः। संपा. राजेश्वरशास्त्रिमुसलगाँवकरः। वाराणसीः चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०१५।

उदयनाचार्य। न्यायकुसुमाञ्जलि। श्रीमोहन भट्टाचार्य। कलिकाताः पश्चिमवङ्ग राज्या पुस्तक पर्व, १९९५।

चट्टोपाध्याय, भूतनाथ। मीमांसा-दर्शन (प्रथम खण्ड)। कलिकाताः संस्कृत बुक डिपो, १८१७ (पुनर्मुद्रण)।

भट्टाचार्य, सुखमय। पूर्वमीमांसा दर्शन। कलिकाताः पश्चिमवङ्ग राज्या पुस्तक पर्व, १९८३।

माधवाचार्य। जैमिनीयन्यायमालाविस्तर। संपा. सुखमय भट्टाचार्य। कलिकाताः विश्वभारती ग्रन्थालय, १७५८।

श्यामी विश्वरूपानन्द। वेदान्तदर्शन। कलिकाताः उद्बोधन कार्यालय, १८९८ (द्वितीय संस्करण)।

Śrī-Lakṣmī: The Erratic Consort of Royal Power

Adity Roy

Śrī-Lakṣmī the goddess of abundance, prosperity, good luck, progeny, beauty, royal power and well-being had a very early origin in Indian subcontinent. As the giver of human's eternal needs related to wealth, prosperity and progeny she is one of the popular deities among all castes and creeds and her worship is still alive throughout India. In epico-purāṇic mythologies she is associated with Viṣṇu as his wife and consort. In various brahmanical rituals her wifhood gets much importance than her other forms. Before her association with Viṣṇu, she was associated as the consort of other deities like Indra, Kuvera, Kārttikeya etc. These deities had an early connection with monarchy and royal power. In recent time she is familiar as the wife of Viṣṇu and she is the main deity of Vaiṣṇavite religion.

Śrī-Lakṣmī's association with different gods throughout the time is an interesting point of discussion. Different gods and their connection with kingship was the base of their relationship with Śrī-Lakṣmī. Primarily Śrī was linked with Indra or the king of heaven. In fact, her assimilation in the mainstream Sanskritic culture had occurred when Indra was supreme among all gods in the Aryan pantheon. Indra's connection with rain, elephant, and fertility was one of the

significant causes behind his relation with Śrī-Lakṣmī. Indra is 'the god of rains'¹ and fosters the land with rainwater. The divine elephant Airāvata on which she sits draws up water from the nether world for Indra.² Thus the elephant has been symbolised as the raining cloud which is chosen as the vehicle of Indra.³ In a passage of *Mahābhārata* (1.189.29,33) Draupadī was mentioned as the incarnation of Śrī and the five Pāṇḍavas as former Indras. It might be a justification of the polyandry of Draupadī⁴, as her husbands were mentioned as a similar entity in five different forms. In another account of *Mahābhārata*⁵ it is mentioned that when Śrī came away from the asuras to live with Indra, Indra is said to have apportioned one-quarter of her essence to dwell in the earth, another in the waters, the third in the fire and the fourth in good men who were devoted to the *brāhmaṇas* and were truthful in speech. This story indicates Śrī-Lakṣmī's association with well being and righteousness and Indra as the giver of all these qualities.

King's association with fertility had a very old origin. It was an essential element for a thriving kingdom. From the vedic period Indra was associated with rain and fertility. Early vedic texts describe him as wielding the Vajra (thunderbolt) as his important weapon, which was a symbol of rain and connected with male fertility.⁶ Prof. David Kinsley rightly observed that "as a couple, Śrī-Lakṣmī and Indra are a clear example a common type of divine pair in the World's religions: a female earth goddess and a male sky/rain god..... In this symbiotic relationship the male deity associated with the sky is said to fertilize the female deity with his rain."⁷ *Rgveda* (2.21.1; 6.20.1) calls him the lord of ploughs. Plough is a phallic symbol and the key component in cultivation. The later vedic texts like *Pāraskara-Gr̥hyasūtra* (2.17.9) mentions that Indra's

wife is *Sītā*, which is the personified Furrow. The adjacent part of the plough is related to Indra as his wife while he is the main instrument of cultivation.

The good fortune of the supreme authority of the kingdom was enjoined with the goddess Śrī. One of the myths associating with Indra mentions that when she sat down next to Indra he began to pour down rain and the crops grew abundantly. Cows gave plenty of milk, all beings enjoyed prosperity and the earth flourished.⁸ In festivals like Kumudi Mahotsava or Kojāgara-pūrṇimā (Āśvina-pūrṇimā) Lakṣmī is duly adored with Indra on the back of Airāvata⁹ and on the Śrīpañcamī day (Māgha-śuklapañcamī) she was also worshipped with the same god.¹⁰ Both these festivals are performed for the good cultivation and abundance of crops. Śrī-Lakṣmī as a representative of fertile earth was associated with him in those grounds of vegetation and fertility.

Śrī-Lakṣmī's association with the vedic god Soma is also very significant as Soma or Candra is also related to vegetative fertility and royal authority. In the purāṇic genealogy, Sūrya-vaṃśa and Soma-(Candra)vaṃśa were the major ruling dynasties. Soma was the first mythical king of the Candra-vaṃśa. Some of the purāṇic texts narrate the story of his birth. According to it, Soma was born from the tears of the sage Atri. After the birth of Soma, Brahmā made him the lord of waters and plants and gave him a divine chariot on which he travels the universe. Soma performed the Rājasūya sacrifice and gives the three worlds as *dakṣiṇā* to his priests. Nine divinities attending the sacrifice were Sinī, Kuhū, Dyuti, Puṣṭi, Prabhā, Vasu, Kīrti, Dhṛti and Lakṣmī.¹¹ After the performance of Rājasūya sacrifice, king Soma was endowed with fame and glory, wealth and splendor, etc. Here Lakṣmī was the provider of wealth and splendor to him and she was a divine entity. There is no reference regarding her birth and parentage or her marital status. But the *Matsya*-¹² and *Padma-Purāṇas*¹³ mention that Lakṣmī was

coming to attend the sacrifice of Soma after forsaking her husband Nārāyaṇa. However, this myth was a late interpolation in the purāṇic corpus, because the compiler must have put this revised version of the story only after Lakṣmī became a constant companion of Viṣṇu.¹⁴ In the primary myth, most of the divinities are the personification of various abstract ideas. But Śrī-Lakṣmī's association with Rājasūya sacrifice from the vedic period was adopted by the Purāṇa compilers also. Her appearance in the royal sacrifice symbolises her role in bestowing royal glory and authority to the king. In fact, Brahmā makes Soma the lord of waters and plants and he is often identified with the fertile sap that underlies vegetative growth. Hence, Śrī-Lakṣmī complements Soma in this respect as she is also the goddess of fertility and well being.

In the creation myth, Lakṣmī was the daughter of Bhṛgu and Khyāti. Her parentage was established in this purāṇic myth. Initially, the creation myth had male dominance. Purāṇas tried to maintain the vedic brahmanical ideology to a great extent and for that reason the purāṇic creation myth did not abandon the ideas of vedic cosmology. But with time and for the need of situation various non-vedic elements mixed up in the purāṇic cosmology¹⁵ and various non-vedic divinities got merged into the brahmanical pantheon. Primary creation myths ignored the existence of feminine and biological aspects of creation. But in the birth story of Lakṣmī both the male-female involvement is very prominent. According to the primary creation myth, Brahmāsvayambhū with the desire of creation, created nine Prajāpatis. They were- Bhṛgu, Pulastya, Pulaha, Kratu, Aṅgiras, Marīci, Dakṣa, Atri and Vaśiṣṭha and along with the Prajāpatis three others were mentioned- Rudra, Saṁkalpa and Dharma. Then he created Manu-svayambhū and a female Śatarūpā by name. Manu had Śatarūpā as his wife and through her brought forth two sons- Priyavrata and Uttānapāda, and two

daughters- Ṛddhi and Prasūti. Prasūti was married to Dakṣa and they had twenty-four daughters of whom Lakṣmī was one. Out of these twenty-four, Dharma married thirteen daughters including Lakṣmī. Each daughter produced offspring with Dharma and Lakṣmī gave birth to a son called Darpa.¹⁶ The *Mahābhārata* (3.37.33) also mentions Lakṣmī as the wife of Dharma. In these creation myths, Dharma was created by Brahmā without any female entity and Lakṣmī's birth was the result of a conjugal relationship. All the names mentioned in the legend as the progeny of Brahmā denote some abstract ideas, where Dharma means virtuous conduct and Lakṣmī means prosperity and well-being. Their association has balanced the idea that by performing *dharma* one obtains prosperity.¹⁷ *Dharma* or righteousness in combination with *bala* or power is the essential quality of kingship and Lakṣmī is the vigor of royal authority. However, both the components played a significant role in establishing a powerful kingship.

Śrī-Lakṣmī's connection with Kubera is also embodied in various purāṇic myths and archaeological evidences. The seventh hymn of the Śrī-sūkta, which is a genuine portion of *sūkta* and is found in all the editions of the *R̥gveda*, connects Śrī with Kubera. The worshipper invokes the goddess to come to him with Devasakhā (Kubera), Kīrtti, and Maṇi (Maṇibhadra, the treasurer of Kubera).¹⁸ In *Rāmāyaṇa* (V.14) she is represented with the lotus in her hand on the chariot of Kubera. In another part of the *Rāmāyaṇa* (V.9.8) it is stated that Lakṣmī lived with Vaiśravaṇa (Kubera), Soma (Moon), and Indra in the palace of Rāvaṇa. The *Mahābhārata* (II.10-18) described her as attending the royal court of Kubera and at another place, the god is described as united with Lakṣmī.¹⁹ In some passages of *Mahābhārata*, she is explicitly mentioned as the wife of Kubera.²⁰ The same epic elsewhere describes that Lakṣmī belongs to Kubera as Tejas (light, radiance) belongs to Sun, Kṣamā (patience, indulgence) belongs to Earth and anger to

Yama.²¹ The most important aspect of their relationship was based on their connection with wealth and vegetative fertility. According to the Buddhist tradition, goddess Vasudhārā is the wife of Jambhala, the god of wealth, who had various similarities like Kubera. Vasudhārā is the goddess of wealth and agriculture. Śrī-Lakṣmī and Vasudhārā also share various similar characteristic features, so that eventually Vasudhārā is assimilated with the goddess Śrī.²² Different purāṇic texts also mention the connection between Śrī-Lakṣmī and Kubera. The *Skanda-Purāṇa* (5.3.41.10) refers to Ísvarī as the wife of Kubera. The term Ísvarī is applied to the goddess Śrī in the Śrī-sūkta (verse, 9), and also in *Taittirīya Āraṇyaka* (10.1) where Śrī is mentioned as the queen of all creatures. So, it is possible that the hymns of Śrī-sūkta influenced this part of *Skanda-Purāṇa*, which mentioned Ísvarī as the name of Lakṣmī and connects her with Kubera.

The *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* (68.4ff) describes Lakṣmī as the presiding deity of the eight treasures like Padma, Mahāpadma, Makara, Kacchapa, Mukunda, Nanda, Nīla and Śaṅkha, which are not only the symbols of wealth and fertility but also invariably connect with Kubera. The functions of these objects extensively call it as *Padminī Vidyā*. The *Padminī Vidyā* is defined as the knowledge which brings all kinds of pleasure or secures all sorts of enjoyment in life.²³ As the supreme divinity of all these treasures, Lakṣmī has control over it and by worshipping her one can achieve these objects to fulfill all the needs of material life. On the other hand, in Indian tradition, Kubera is recognised as the king of all treasures and is known as the treasurer of Lakṣmī.

Kubera is the processor of wealth.²⁴ He is the lord and protector of the wealth which grows in the mountains and the nether world.²⁵ Different texts also mention Kubera as the lord of treasures, *nidhipadmādhīpa*²⁶ and *nidhīśa*²⁷ which

are eight in number; they are the same treasures of *Padminī Vidyā*. These all are the personified treasures. Each of these treasures is associated with one of the particular occupations and is the presiding deity of this particular wealth. For example, *padmanidhi* stands for the wealth consisting of gold, silver, copper and other metals; *mahāpadma* for rubies, pearls, and other gems. The treasures like *Śaṅkha* and *Padma* are most important among those who are appointed as counsellors of Kubera.²⁸ Wherever there is prosperity and opulence one or more of these treasures are found to be at the root of such good fortune and one attains such wealth only due to the divine favour and service to virtuous people.²⁹

Kubera is prominently attached to vegetative fertility. The *Taittirīya Āraṇyaka* (1.31) mention that Kubera possesses wealth together with food. The *Matsya-Purāṇa* (180.2ff) also enumerates Kubera as the giver of food. He is the lord of Yakṣas, who were the tutelary deities and had a mysterious power of fertility and growth. Yakṣas often play the part of various fertility symbols related to trees, vine, water, and vegetative growth. Yakṣas are primarily vegetative spirits, guardians of the vegetative source of life and thus closely connected with the waters.³⁰ In the Chinese Buddhist texts, Lakṣmī is said to be the daughter of Maṇibhadra, a Yakṣa, who was closely associated with Kubera.³¹ Various aspects of fertility, related to Yakṣas are well established in the purāṇic stories also. According to a myth of *Padma-Purāṇa* (*Sṛṣṭikhaṇḍa* 5.22), when the Yakṣas wanted to possess all wealth stored under the earth, Kubera served as the calf to milk it. The agricultural growth and wealth are also denoted by the symbol of mother earth and Śrī-Lakṣmī is the embodiment of mother earth also. Śrī-Lakṣmī embodies the potent power of growth and like the Yakṣas she involves herself and reveals herself in the irrepressible fecundity of plant life.³²

On certain seals excavated from Basarh Śrī-Lakṣmī is shown with two dwarfish attendants holding money bags.³³ According to Bloch the attendants were Kuberas, but J.N. Banerjea identifies them with Yakṣas.³⁴ Several sculptures of the Kuṣāṇa period provide evidence of the worship of Lakṣmī with Kubera. A Kuṣāṇa statuette from Mathurā depicted Lakṣmī holding a lotus, Bhadrā holding fruit, and Hārītī a child, with Kubera as the fourth figure.³⁵ A small slab of the early Kuṣāṇa period represents four brahmanical deities in a group, Ardhanarīśvara Śiva, Viṣṇu, Gaja-Lakṣmī and Kubera.³⁶ Depiction of Gaja-Lakṣmī in between Viṣṇu and Kubera is very significant here because this goddess is related to both the gods, though her association with Viṣṇu was not very prominent at this time. But, this sculpture represents the first step towards the union of Lakṣmī with Viṣṇu. The sculpture shows the increasing brahmanical influences in the socio-religious life and the growing importance of the non-Aryan cults into the brahmanical pantheon paved the way for the acculturation process in the later period.

With the relation of wealth and fertility, Kubera is automatically connected with royal power and kingship. *Taittīriya Āraṇyaka* (1.36) mentioned him along with the term Mahārāja and Rājādhirāja. He is also mentioned as the king of the kings of the Yakṣas and Rākṣasas, etc.³⁷ The *Padma-Purāṇa* (*Sṛṣṭikhaṇḍa* 36.40ff) describes a story related to the emergence of kingship. According to the story, in the *Kṛtayuga* the people had no king. They approached Brahmā to make provision for a king. Brahmā then summoned all the four guardians of the world, namely Indra, Yama, Varuṇa, and Kubera, and directed them to part with a portion of their luster. So, the *lokapālas* gave one-fourth each of their luster. Taking the gleam of these gods Brahmā created the king for the people. By the portion of Indra, the king orders to all; by Varuṇa's luster he nourishes all; by

Yama's, he chastises the wrongdoers and by that of Kubera, he administers wealth. The *Śukranīti* (1.151) states that as Kubera the god of wealth protects the jewels of the universe, so the king protects the treasures and possession of the state. As the generator and protector of wealth Kubera's grace is very much essential for a powerful king.³⁸ To maintain a powerful kingdom wealth has a potent role. The acquisition of wealth is as important as to protect that wealth and the king's authority and power are imperative in both situations. Thus, Kubera is symbolising the kingship and protector of wealth, on the other hand, Śrī-Lakṣmī the companion of Kubera is the key power of royal authority to maintaining the monarchical order.

The Goddess of wealth is coupled with the warrior god Kārttikeya. As the goddesses of wealth and abundance, automatically she was connected with the royal insignia of wealth, that is, the coin. A Yaudheya silver coin of last part of 2nd century CE *ṣaḍānana* (six headed) Kārttikeya is represented with a spear in his hand. In the obverse of the coin, Śrī Lakṣmī is depicted with her common features.³⁹ In some of the coins of Yaudheyas *ṣaḍānana* Kārttikeya is represented with a six-headed goddess, whom Allan considers as Śrī-Lakṣmī.⁴⁰ According to V.S.Agrawala,⁴¹ this goddess is Kārttikeya's wife Devasenā or Ṣaṣṭhī. He also maintains that vedic goddess Devasenā, Śrī-Lakṣmī, or purāṇic Ṣaṣṭhī and vedic or purāṇic Skanda cult exchanged their various features in course of time. *Mānavagṛhyasūtra* (2.13) propagates to pray Ṣaṣṭhī to bring property and prosperity in devotee's life. *Baudhāyana Gṛhyasūtra* (3.7.17) points out Śrī and Ṣaṣṭhī as the same goddesses. Both of these goddesses share some similar features, so in various ways, they appear alike. With the connection of Ṣaṣṭhī, Śrī-Lakṣmī is automatically connected with Skanda-Kārttikeya. Śrī and Kārttikeya are popular deities and they were related to royal power and kingship.

In later periods Kārttikeya and Lakṣmī both are incorporated into the Śiva-Durgā's family.

Kārttikeya is recognised as the royal commander. He is the *devasenāpati*. The *Padma-* (Sṛṣṭikhaṇḍa 5.43-44) and *Skanda-Purāṇas* (1.2.21.1ff) narrate that Kārttikeya was born to kill the demon Tāraka. *Mahābhārata* (3.299.51) states that to kill the demon Tāraka, Kārttikeya is assigned the chief of the army of the gods by Indra and Devasenā is married to him. That time Lakṣmī takes to reside in him. To maintain a monarchy a king should be powerful and brave. So, Kārttikeya's qualities are expected in every king. The power, prosperity and fortune of a king are looked upon as Rājalakṣmī. If the king performs his duty in all respects and practices virtue and protects his subjects not only from external enemies but also from hunger and misery, Rājalakṣmī resides with him forever; but, if the king does not perform his duties Rājalakṣmī departs from his kingdom. Skanda-Kārttikeya and Śrī-Lakṣmī are the symbolic representations of a king and his fortune.

Śrī-Lakṣmī is the goddess of prosperity and auspiciousness. So, her association with the gods of the same kind is very natural. But she was associated with the demon kings like Balī and Prahlāda. Śrī-Lakṣmī is the giver of royal power and authority, which makes the base of her relationship with the demon kings. Her association with the victorious kings once again established in this relation. Under her blissful presence, these demon kings rule their kingdoms righteously, peacefully govern their subjects, lands are fertile and crops abundant. Both the kings uphold the inner qualities of a king; they are powerful and have strong spiritual qualities. When Śrī-Lakṣmī leaves Prahlāda, at Indra's request, the demon loses his luster, becomes deprived of kingly power and fears for his well-being. In the disguise of a brāhmaṇa, Indra robbed sovereignty from Prahlāda.

That time various virtues leave Prahlāda's body in the form of shadows and then a goddess left his body. The qualities of Prahlāda are- good conduct, virtuous behavior, truth and strength.⁴² Śrī's departure symbolises all the good qualities of a king that leaves Prahlāda.

Śrī-Lakṣmī's association with Bali is also very interesting. Though he was a demon king, he was exemplified with all the religious virtues and moral righteousness by the mythologists. According to the myth of the *Vāmana-Purāṇa* (2.13-20), when Indra was defeated by Bali, Lakṣmī approaches him and stated that the reason for her attraction towards Bali was his bravery and victory in the war. She was fascinated by Bali's strength and auspicious virtues. She entered into the body of Bali and other sixteen divinities like Ṛddhi, Hrī, Kīrti, Dyuti, Kṣamā, etc. followed her.⁴³ After her close association with Bali, he ruled the three worlds as a sovereign king. The epico-purāṇic narrators describe Bali as an ideal ruler. During his reign the earth yields grains and fruits in plenty without ploughing; the cows produce milk sufficiently; trees are full of flowers and fruits and the like.⁴⁴ The flourishing condition of the kingdom was due to his virtuousness. *Devībhāgavata-Purāṇa* (8.19.15) mentions that when Bali entered into Sutala with other demons for his habitation, goddess Lakṣmī followed him and became his constant companion. When Bali visits earth during the Dipāvalī festival (*Kārttika-kṛṣṇacaturdaśī*, *amāvasyā*, and *śukla-pratipada* days), Lakṣmī comes with him.

Disappearance of the king's glory was often compared with the ill maintenance of Śrī-Lakṣmī. In various situations, Śrī was the person who took the decision whom she wanted to live with. In a place of *Mahābhārata* (XII.221.60f) Śrī tells Indra that one of the reasons why she left the asuras is that they now do not look after their cattle and neglect giving them proper food. They indulge in meat-

eating and kill the cattle, not for sacrifice but just to consume their flesh. The story also indicates her relation with non-violence and *ahimsā*, which was a significant aspect of Vaiṣṇavism. But the nucleus of the story remains in her ancient relation with cattle wealth. In fact, the purāṇic tale related to churning of the ocean tells us that, out of the curse of Durvāsas, the sage, Śrī leaves Indra and from that time the universe lost all its wealth, beauty and prosperity. People refrained from performing sacrifices and making any kind of *dāna* (gift). Even after she emerges from the ocean of the milk she went to Viṣṇu, not to Indra.⁴⁵ From the story of *Mahābhārata* it is very clear that Śrī leaves asuras and comes to Indra and in the purāṇic story, she leaves Indra and comes to Viṣṇu. Śrī is very much fickle and if anyone does not take care of her, she leaves seizing along with all the grace and prosperity from that person.

By the late epic and early purāṇic period (3rd-4th centuries CE), when the Vaiṣṇavite Purāṇas took its first shape, Śrī-Lakṣmī was adopted into the Vaiṣṇava pantheon.⁴⁶ However, she becomes consistently and almost exclusively associated with Viṣṇu as his wife and she becomes characterised by steadfastness. The *Rāmāyaṇa* (II.118.20) refers to her as the wife of Viṣṇu. Śrī is directly associated with Nārāyaṇa-Viṣṇu in the Rājadharmā-prakaraṇa of Śāntiparvan, which narrates that the goddess was born from a golden coloured lotus that sprang from Viṣṇu's forehead. She was married to Dharma and had a son named Artha. All three elements Dharma, Śrī, and Artha were denoted in the term of the establishment of sovereignty.⁴⁷ Although these were abstract ideas, which had a strong need in governing the kingdom and had a connection with sovereign authority, the story was the first step to connect Śrī with Viṣṇu's companionship. This story connects them with lotus and later in the churning of the ocean of milk episode brought them together as husband and wife.

The same epic describes her as the wife of Nārāyaṇa-Viṣṇu or his man incarnation Vāsudeva-Kṛṣṇa.⁴⁸ From this time king's qualities were directly or indirectly connected with Viṣṇu's qualities. Indra was symbolised as the ideal king in the vedic period and from the epico-purāṇic period Viṣṇu became the notion of the ideal king who had the valour and supremacy to control the monarchy.⁴⁹ Good luck, wealth, fertility, progeny, prosperity – all the elements associated with the king, eventually got transferred from Indra to Viṣṇu. *Amarakośa*⁵⁰ mentions Viṣṇu as Śrīpati or the husband of Śrī, and Lakṣmī as Haripriyā, the beloved wife of the god Hari (Viṣṇu). In the list of Viṣṇu's one thousand names, we have Śrīmān, Śrīnivāsa, Lakṣmīvān, Śrīsa, Śrīvāsa, Śrīda, Śrīnidhi, etc.⁵¹ In another portion of *Mahābhārata* (XIII.11.6ff) Śrī told Rukminī that she dwelt in rivers, lotuses, bulls, elephants, maidens, ruling sovereigns, and good men; she leaves those who cause intermixture of *varṇas* and neglect their *varṇa* duties. All these objects are representative of royal power and authority.

Through the purāṇic creation myths, Śrī is permanently established as the wife of Viṣṇu. According to a purāṇic myth, she was described as the daughter of Bhṛgu and Khyāti and they gave her in marriage to Nārāyaṇa.⁵² *Viṣṇudharmottara-Purāṇa* (III.216; 106.29) for the first time prescribes the method of worship of Śrīdhara with Śrī and Janārdana with Lakṣmī; it is also said that the goddess dwells in the heart of Viṣṇu. The churning of the milk-ocean episode told in different Purāṇas is the most popular mythology related to the consummation of Śrī-Lakṣmī with Viṣṇu. Some of the Purāṇas describe the story as gods and demons churning together the ocean to find the elixir of immortality.⁵³ But in some of the Purāṇas emergence of Lakṣmī from the ocean was the prime focus.⁵⁴ The *Viṣṇu-Purāṇa* (1.9ff) and *Padma-Purāṇa* (*Sṛṣṭikhaṇḍa* 4.5-71) narrated the story as follows: Once in course of his journey

the sage Durvāsas got a beautiful garland of flowers from a Vidyādhari and gifted it to Indra while he was also roaming in his vehicle Airāvata with his wife Śacī. Indra due to the infatuation of power failed to realise the importance of the garland which was the abode of Śrī (*śriyo dhāma*) and places it on his heavenly mount Airāvata, but Airāvata unable to bear the heavy smell of the garland threw it on the ground. The sage became furious at his behaviour and curses him that Śrī would disappear from the three worlds whose lord is Indra. Indra's apology could not pacify the sage and in the course of the time goddess, Śrī disappeared from the three worlds. Gods approached Brahmā for help to rescue Śrī and on the advice of Viṣṇu they churned the milk-ocean. When churning of the ocean continued, different objects and entities emerged from the ocean like *kāmadhenu* Surabhi or desire-fulfilling cow, Vāruṇī or *surā*, heavenly flowers called Pārijāta, *apsaras* or heavenly nymphs, Candramā or moon, *kālakūta* or poison, the physician of gods Dhanvantari carrying a pot of *amṛta* or nectar, Uccaiśrabas or the divine horse, Airāvata or heavenly elephant and finally Śrī-Lakṣmī came out seated on a full-blown lotus with a lotus in her hand. She appeared radiant with beauty and brilliance. Sages welcomed her by chanting the hymns from Śrī-Sūkta. The elephants of the three quarters took up the waters in the golden vessel to bathe her. Thus bathed, adorned, and decorated she cast herself upon the heart of Viṣṇu. The story of the *Padma-Purāṇa* (*Sṛṣṭikhaṇḍa* 4.66.69) describes that, when she emerged from the milk-ocean, all the gods and demons wanted to get her as their companion. But Brahmā asked Viṣṇu to accept the goddess and the goddess was also advised to accept Viṣṇu as her husband. As a result, she went over to Viṣṇu and remained as his consort. The *Viṣṇu-Purāṇa* (1.9.117-133) further added a long hymn of praise with which Indra addressed her after she was united with Viṣṇu. Śrī, moved by eulogies and prayers of Indra, assured him to

grant his wishes. Indra wanted two boons. As the first one he sought the eternal existence of Śrī in the three worlds; and as the second he pleaded that she should not turn away from those who would pray her with hymns of praise uttered by Indra. In addition to this Indra is assured by Lakṣmī that she would remain a constant companion of Viṣṇu in all his different incarnations. Both of these prayers established the superiority of Śrī-Lakṣmī over other divinities and Indra may be considered to have inaugurated her cult.⁵⁵ In fact, till today in the Indian subcontinent, the story remains as the base of Viṣṇu and Śrī-Lakṣmī's association as a couple.

The above-mentioned story reveals the continuation of Śrī-Lakṣmī's association with royal power. The horse, elephant, courtesans, etc are the insignia of royalty. Śrī-Lakṣmī's association with fertility and abundance is also a focal point of this story. One of the beings churned out of the ocean is Vāruṇi or Surā, the wife of Varuṇa. Those who accepted her were called *suras* and those who rejected her were called *asuras*. Jan Gonda⁵⁶ observes that *sura* is one of the manifestations of *kṣatra* and royal power. It had a connection with fertility and is often said to boost erotic desire. Brāhmaṇas should refrain from the drinking of liquor or *surā* because being intoxicated by drinking they may expose the Vedas any time at any place. Though the 'hotness' of drinks was dangerous for brāhmaṇas, it was apparently believed to be agreeable to members of the kṣatriya order. In this manner, the *surā* or Vāruṇi is also a symbol of sovereignty, fertility, and auspiciousness. The pot carried by Dhanvantari or the physician of gods contained the 'elixir of immortality, well being and prosperity'. According to Bruce Long, the meaning of immortality in Hindu mythology is a long life, prosperity, progeny, freedom from disease, and general well-being.⁵⁷ Long also mentions that this myth is also associated with marriage rituals. In the marriage

rites of Hindus, a Sanskrit hymn is chanted which enumerates fourteen precious objects including the twelve standard jewels, occurring frequently in the Purāṇas, the bow (*śārṅga*) and conch-shell (*śankha*) of Hari.⁵⁸ These jewels are mentioned in the connection of auspiciousness in married life. The eternal happiness, wealth and progeny are the bottom line of a successful married life. Marriage is an auspicious ceremony and through this ceremony, a couple starts their new life. Śrī is the living identity of a married woman. The Śatapatha Brahmana (2.4.4.1 ff) mentions that a sovereign is wedded to Śrī; the specific gift which she bestows is royalty, Śrī is then a repository for those virtues specifically connected with sovereignty.⁵⁹

Viṣṇu's connection with royal power and authority made it easy to associate him with Śrī-Lakṣmī. The early history of Śrī-Lakṣmī associates her with powerful and righteous kings, whether he was the king of gods or the king of demons. In the purāṇic literature, Viṣṇu was depicted as the ideal king. He has all the qualities which were essential to maintain a powerful and prosperous kingdom. So his association with Śrī-Lakṣmī is quite natural. Viṣṇu's prime function was to protect the world and its inhabitants and to defend the *dharma* to punish the wicked which was expected from a king also.⁶⁰ All the incarnations of Viṣṇu also assure this aspect of nature of his function. He is described as dwelling in a heavenly court, Vaikuṅṭha, and his iconographic depiction also attributes to him the features of a mighty king. The epico-purāṇic literature represents him as an ideal king who institutes and maintains the dharmic order. Pṛthu, the ideal king of the earth was blessed by Viṣṇu. According to the myth, Viṣṇu entered his body, and for this reason the entire universe bows to the king as a god. The king was endowed with Viṣṇu's greatness on the earth and at that very moment, the golden lotus sprang from Viṣṇu's forehead. From that golden

lotus goddess Śrī was born who became the wife of Dharma and the mother of Artha. These three were firmly established in the king, i.e., in the king in general. Pṛthu first milked the earth in the form of a cow which yielded the milk in the outward appearance of food-grains.⁶¹ The myth once again connects Śrī with royal power. Although here Śrī, Dharma, and Artha are the three basic elements to rule a state, Śrī's association with Viṣṇu is also represented in this myth. In some other versions of the story Pṛthu are described as milking the earth himself and starting agriculture.⁶² Pṛthu was a righteous king who had all the qualities which are desired from an earthly king. Viṣṇu bestowed him all responsibilities to rule the world or *pṛthvī* and maintain the righteous order. The relation between the king and the land is once again established here. As a king, Pṛthu is the owner of the land and to maintain his subjects he has the right to cultivate the land or *pṛithvī*.

Viṣṇu's connection with Bhū-Devī or Pṛthvī-Devī is well established from a very early time. *Rgveda* (1.72.9) and *Atharvaveda* (13.1.38) mention goddess Aditi as the earth mother, because she infused life in the earth. *Vājsaneyi-samhitā* (26.90) and *Taittirīya-Samhitā* (7.5.14) describe Aditi as the wife of Viṣṇu. There are several features of earth mother similar to those of goddess Śrī-Lakṣmī. Especially their association with fertility and vegetation made them very close to each other. The origin of two goddesses is the same as they both have emerged from the ocean. Śrī-Lakṣmī was a gem of the churning of the ocean and Pṛthvī, the Earth, was rescued from the ocean by Viṣṇu in his boar incarnation.⁶³ The *Padma-Purāṇa* (*Uttarakhaṇḍa* 232.16) represents Śrī-Lakṣmī and Bhū-Devī as the wives of Viṣṇu. The same Purāṇa describes the iconographical features of both the goddesses with Viṣṇu and it states that Śrī-Lakṣmī should be represented on the right side of Viṣṇu and holding a rice pot while Bhū-Devī should be

represented on the left side of Viṣṇu.⁶⁴ The relation between Śrī-Lakṣmī and Earth Mother or Bhū-Devī has been identified with their same symbolic association. South Indian iconography shows the image of Viṣṇu flanked by his two consorts, Śrī Devi and Bhū-Devī. Goddess Śrī is represented on the right side of Viṣṇu and Bhū-Devī is on the left. Both the goddesses hold a lotus flower in their hands, while Śrī-Lakṣmī holds the flower on her left hand, Bhū-Devī carries it in her right hand.⁶⁵ Both the goddesses are related to water cosmology and the symbol of the lotus. Both are guarantors of the existence on earth; Bhū-Devī the Earth Goddess being soft and loving, Śrī-Devī the lotus goddess is characterised by the flower-like quality of her femininity.⁶⁶ In respect of the similarities of both goddesses, some scholars hold that the goddess who emerged after the churning of the ocean was represented with the iconography of Pṛthvī-Devī or Mother Earth.⁶⁷ Fertile land is an essential element of the prosperity of the kingdom. King's fortune is very much dependent on the fertility of the land and agricultural prosperity through it. Viṣṇu was the one who maintains intimate relations with the royal dignity on the earth. The epithet *mahābāhu*⁶⁸ is given to Viṣṇu, the protector god of the world, who is said to owe this title to the fact that he bears heaven and earth on his mighty arms.⁶⁹ Viṣṇu as the representative of the universal king reflects both the essential elements related to a prosperous kingdom in the form of his consorts Śrī-Lakṣmī as the giver of wealth and Bhū-Devī as the benefactor of fertile land.

As mentioned earlier the ruler's function was deeply dependent upon the growth of vegetation and fertility. It was an essential part of the king's duty to bring rain and cause the crops to be good. It was the king who by his conduct made the sunshine or drought to mankind.⁷⁰ The highest authority of the kingdom is responsible for the welfare of his subjects and he had to assure the happiness

and well being of his subjects through his good deed and good fortune. Viṣṇu had an old connection with vegetation and fertility which makes it easier to link him with royal power and authority. Viṣṇu's close affinity with the solar system and Sun-god also testifies to his royal power connected with fertility. Sun is the initiator of life-giving energy and imposes generative power in the universe. In the post-vedic literature, Viṣṇu's close association with Indra and Sun had been established.⁷¹ Sun and Indra together essentially coincide with and derive their important qualities from Viṣṇu.⁷² From the early vedic period Indra was linked with universal royal power and authority. But from the purāṇic time, his position was degraded from the earlier period and his position was undertaken by Viṣṇu. The churning of the ocean myth also attests Viṣṇu's supremacy over him and the most significant element of the churning myth is Śrī-Lakṣmī's union with Viṣṇu. Indra's and Sūrya's association with fertility and kingship were assimilated in Viṣṇu's characteristic features. Viṣṇu's role as a cosmic ruler was expected from an earthly king. However, the king's vigour and power depend upon the prosperity of his kingdom. As a representative of eternal kingship, Viṣṇu was associated with earth and solar system which are the main elements of growth and prosperity.

The memorial columns or *dhvajās* erected in honour of Viṣṇu, which is the valorisation of the sacred tree, is also connected with the structure of fertility. The sacred festival of preparing *dhvajā* before installing it was practiced religiously because it was believed that it possessed fertilizing energy and it helped kings to achieve conquering power. The ceremony of its preparation goes like this: "the king addressed the flagstaff with auspicious formulas containing, inter alia, the epithets 'source of vigour', 'unborn, imperishable, eternal, unchangeable one'."⁷³ *Dhvajā* is the symbol of fertility and it also indicates the

supreme power and authority of the king. To raise a *dhvajā* in Vaiṣṇavism indicates Viṣṇu's victorious display of power for the maintenance of the royal possessions on the earth and in the atmosphere on which human welfare depends.⁷⁴

Śrīvatsa symbol is another important emblem of Viṣṇu. It is a particular curl of hair found on the breast of Viṣṇu.⁷⁵ This symbol is not prevalent in the Viṣṇu figures of the Kuṣāṇa period⁷⁶ and must be associated with Viṣṇu in the later phase. It appears in the chest of Jaina Tīrthaṅkara figures and the figures of the Buddha and Bodhisvattas of the Kuṣāṇa period, it makes its appearance at the fingertips of hands and feet.⁷⁷ This symbol stands for the vegetative nature of the goddess and was adopted to indicate the super-human power of Buddha and Jaina Tīrthaṅkaras. In the later period, the Vaiṣṇavite tradition incorporated the symbol with Viṣṇu and displayed it on his chest. But eventually both the Buddhist and Vaiṣṇavite traditions created a female form that the *Śrīvatsa* symbolises their goddesses who came to be known as Siri or Śrī-Lakṣmī.⁷⁸ The purāṇic story of the churning of the ocean narrates that, after the emergence of Śrī-Lakṣmī from the ocean, she was married to Viṣṇu and resides on his chest. Viṣṇu's chest is the abode of Śrī-Lakṣmī.⁷⁹ The symbol is one of the eight auspicious signs of a *Mahāpuruṣa* and it also may be classified under the well-known outwards tokens of the status of *cakravartin* – "universal sovereign".⁸⁰ This symbol was inscribed in the lower portion of the crowns of the Pallava kings.⁸¹ This auspicious sign on the crown symbolises Śrī-Lakṣmī's perpetual existence with the royal power.

References:

- ¹ *Rāmāyaṇa*, 7.70.10, *Mahābhārata*, 6.95.34.
- ² *Mahābhārata*, V. 97.7.
- ³ Asis Sen, *Animal Motifs in Ancient Indian Art*, p. 103ff.
- ⁴ Suvira Jaiswal, *The Origin and Development of Early Vaisnavism*, p. 96.
- ⁵ *Mahābhārata*, XII, 281.
- ⁶ E.W.Hopkins, 'Indra as A God of Fertility', *Journal of American Oriental Society*, vol. 36, pp. 242-243.
- ⁷ David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, p. 25.
- ⁸ *Mahābhārata*, 12.221.14ff.
- ⁹ *Nirṇaya Sindhu of Kamalakar Bhatta*, Narayan Ram Acharya, (Ed.), vol. 2, p. 60.
- ¹⁰ *Kālikā-Purāṇa*, 82.21.
- ¹¹ *Brahmāṇḍa-Purāṇa*, 2.65.26, *Vāyu-Purāṇa*, 90.25.
- ¹² *Matsya-Purāṇa* 23.24-26.
- ¹³ *Padma-Purāṇa, Bhūmikhaṇḍa* 12.24-26.
- ¹⁴ Kirfel, *Purāṇa Pañcalakṣmaṇa*, pp. 351, 400.
- ¹⁵ Tracy Pintchman, *The Rise of the Goddess in Hindu Tradition*, p. 122.
- ¹⁶ *Markaṇḍeya-Purāṇa* 50.21a, *Viṣṇu-Purāṇa* 1.7.21, *Padma-Purāṇa, Sṛṣṭikhaṇḍa* 3.171-188, *Padma-Purāṇa* mentions Bala as the son of Dharma and Lakṣmī.
- ¹⁷ U.N.Dhal, *Goddess Lakṣmī: Origin and Development*, pp. 68-69.
- ¹⁸ *R̥gveda* II.6.7; Subira Jaiswal, p. 97.
- ¹⁹ *Mahābhārata*, III.164.13, E.J.Hopkins, *Epic Mythology*, Verlag Von Karl J.Trubner, p. 143.
- ²⁰ J.N. Banerjea, *Development of Hindu Iconography*, p. 372.
- ²¹ *Mahābhārata*, III.41.14, V.16.33.
- ²² Binaytosh Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, pp. 89-90.
- ²³ V.S. Agrawala, 'Padmini Vidya of the Markandeya Purāṇa', *Purāṇa*, vol.1, no.2, p.181ff, J.N. Banerjea, 'Padmini Vidya', *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. IX, p. 142ff.
- ²⁴ *Mahābhārata*, IX.46.22, V.16.33, III.258.12-16.
- ²⁵ *Rāmāyaṇa*, 1.76.18, *Mahābhārata*, 6.8.25, 6.7.21, E.W. Hopkins, *op.cit.*, p. 146.
- ²⁶ *Harivaṃśa*, 34, 16

- ²⁷ *Rāmāyana*, 7.3.22
- ²⁸ *Mahābhārata*, II.10.39
- ²⁹ U.N. Dhal, *op.cit.*, p.92
- ³⁰ A.K. Coomaraswamy, *Yaksas*, pt.2, p. 2, fn.2.
- ³¹ *Ibid.*, pt.1, p. 7.
- ³² David Kinsley, *op. cit.*, p. 26.
- ³³ *Archaeological Survey of India Annual Report*, 1903-04, seal nos. 3, 5, 6, 9,
- ³⁴ J.N. Banerjia, *op.cit.*, p. 210.
- ³⁵ V.S. Agrawala, *Catalogue of the Brahmanical Images in Mathura Art*, p. x-xi, no. o. 241.
- ³⁶ *Ibid.*, p. ix, 41, no. 2520.
- ³⁷ *Brahmāṇḍa-Purāṇa*, 2.3.8.7-8, *Skanda-Purāṇa*, 4.13.55-56.
- ³⁸ Chaturbhujā Satapathy, *Kubera: Origin and Development*, pp. 158-159.
- ³⁹ John Allan, *Catalogue of the Coins of Ancient India in the British Museum*, pp. 130-131.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pp. 102-103, 167.
- ⁴¹ V.S. Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults*, p. 90
- ⁴² *Mahābhārata*, XII.124.45-47
- ⁴³ *Vāmana-Purāṇa*, 49.14-50
- ⁴⁴ *Mahābhārata*, XII.216.16, *Padma-Purāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa*, 6.4-5a.
- ⁴⁵ *Padma-Purāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa*, 4.17-24.
- ⁴⁶ Suvira Jaiswal, *op. cit.*, p. 102.
- ⁴⁷ *Mahābhārata*, XII, 59. 131-134.
- ⁴⁸ *Ibid.*, I.55.34, 191.6.
- ⁴⁹ Constantina Rohdes Bailly, 'Śrī-Lakṣmī Majesty of the Hindu King', in Elisabeth Benard & Beverly Moon (ed.), *Goddesses Who Rule*, cf, pp. 140, 200.
- ⁵⁰ *Amarakośa*, I.1.18f, I.1.27f.
- ⁵¹ *Mahābhārata*, XXX.149.
- ⁵² *Viṣṇu-Purāṇa*, I.8.15, 10.2, *Padma-Purāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa* 4.88-100.
- ⁵³ U.N. Dhal, *op.cit.*, 78-80; *Brahmāṇḍa-Purāṇa*, 1.25, *Vāyu-Purāṇa*, 54.
- ⁵⁴ *Rāmāyana*, 4.58.13, *Mahābhārata*, 5.102.12ff, *Matsya-Purāṇa*, 248-250, *Viṣṇu-Purāṇa*, 1.9.105, *Padma-Purāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa* 4.1ff, *Brahmakhaṇḍa*, 10, *Uttarakhaṇḍa* 231-232, *Bhāgavata-Purāṇa*, 8.5.15-18, 12.48, *Brahmavaivarta-Purāṇa*, 2.35-39.

- ⁵⁵ Jan Gonda, 'A Note on Indra in Purāṇic Literature', *Purāṇa*, vol. IX, no.2, p. 256.
- ⁵⁶ Jan Gonda, 'Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View', *Numen*, vol. III, pp. 43-44, fn. 71.
- ⁵⁷ Bruce Long, 'Life out of Death: A Structural Analysis of the Myth of the 'Churning of the Ocean of Milk'', Bardwell Smith (ed.), *Hinduism: New Essays in the History of Religions*, E.J. Brill, p. 181.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 181, fn.19.
- ⁵⁹ Alf Hiltebeitl, *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in Mahābhārata*, pp. 49, 152-153.
- ⁶⁰ P.V. Kane, *History of Dharmasastras*, vol.2, index, p. 1313f.
- ⁶¹ *Mahābhārata*, 12.59.127ff
- ⁶² *Padma-Purāṇa*, *Sṛṣṭikhanda*, 8.11-28
- ⁶³ *Varāha-Purāṇa*, 1.41.
- ⁶⁴ *Padma-Purāṇa*, *Uttarakhanda*, 229.72-74.
- ⁶⁵ M.C.P. Srivastava, *Mother Goddesses in Indian Art, Archaeology and Literature*, p. 80, pp. 125, 127.
- ⁶⁶ Stella Kramrisch, 'The Indian Great Goddess', *History of Religions*, vol.14, no.4, p. 255.
- ⁶⁷ B. Chatterjee, 'Antiquity of the Concept of Lakṣmī', D.C. Sircar (ed.), *Foreigners in Ancient India and Lakṣmī and Saraswati in Art and Literature*, p. 154.
- ⁶⁸ *Mahābhārata*, 5.70.9.
- ⁶⁹ Jan Gonda, *op. cit.*, 1956, p.40.
- ⁷⁰ Ananda Coomaraswamy, *Yakṣas*, pt, 2, p. 37f; Jan Gonda, *Aspect of Early Viṣṇuism*, p. 166.
- ⁷¹ *Śatapatha Brāhmaṇa*, 14.1.1.1ff, *Taittirya Āraṇyaka*, 5.1.1ff, *Maitrāyaṇī Saṁhitā*, 4.5.9.
- ⁷² Jan Gonda, *op. cit.*, p.168.
- ⁷³ *Bṛhatsaṁhitā* 43.54, cf. Jan Gonda, 1993, p. 256.
- ⁷⁴ Ted Solomon, 'Early Vaisnava Bhakti and Its Autochthonous Heritage', *History of Religions*, vol.10, no.1, p. 46.
- ⁷⁵ E.J. Hopkins, *op. cit.*, p. 184.
- ⁷⁶ N.P. Joshi, *Mathura Sculptures: An Illustrated Handbook to Appreciate Sculptures in the Government Museum Mathura*, p. 68.
- ⁷⁷ *Ibid.*
- ⁷⁸ Sree Padma, *Vicissitudes of the Goddess: Reconstructions of the Gramadevata in India's Religious Traditions*, p. 84.
- ⁷⁹ *Padma-Purāṇa*, *Sṛṣṭikhanda* 4.69b.
- ⁸⁰ Jan Gonda, *op. cit.*, p. 100.
- ⁸¹ C. Sivaramurti, *Śrī-Lakṣmī in Indian Art and Thought*, p. 33.

Select Bibliography

Amarasimha. *Nāmalingānuśāsana*. Ed. Satish Chandra Vidyabhushana. *Amarakośa of Amarasimha*. Calcutta (now Kolkata): Asiatic Society of Bengal, 1911-12.

Bailly, Constantina Rohdes. 'Śrī-Lakṣmī Majesty of the Hindu King', in Elisabeth Benard & J.N. Banerjea. *Development of Hindu Iconography*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1956 (2nd ed.).

Beverly Moon (ed.). *Goddesses Who Rule*. New York: Oxford University Press, 2000.

Brahma-Purāṇa. Ed. and Eng. trans. J.L. Shastri / G.P. Bhatt. *Brahma-Purāṇa (Ancient Indian Tradition and Mythology)*. Vols. 33-36. Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Pvt. Ltd., 1955-57.

Brahmavaivarta-Purāṇa. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Kolkata: Bangabasi Pub., 1332 BY.

Brahmāṇḍa-Purāṇa. Ed. and Eng. trans. G.V. Tagare. *Brahmāṇḍa-Purāṇa (Ancient Indian Tradition and Mythology)*. Vols. 22-26. Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Pvt. Ltd., 1983-84.

Bhāgavata-Purāṇa. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Kolkata: Bangabasi Pub., 1332 BY.

Chatterjee, B. 'Antiquity of the Concept of Lakṣmī', D.C. Sircar (ed.), *Foreigners in Ancient India and Lakṣmī and Saraswati in Art and Literature*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1970.

Coomaraswamy, Ananda. *Yakṣas*, pt.1&2. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publication Pvt. Ltd., 1971 (rpt.).

Dhal, U.N. *Goddess Lakṣmī: Origin and Development*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1995 (2nd ed.).

Gonda, Jan. *Aspect of Early Viṣṇuism*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Pvt. Ltd., 1993 (rpt.).

— 'Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View', *Numen*. Vol. III. 1956.

— 'A Note on Indra in Purāṇic Literature', *Purāṇa*. Vol. IX, no.2. 1974.

- Harivaṃśa*. Eds. V.S. Sukthankar / S.K. Velvalkar / P.L. Vaidya. Poona: Bhandarkar Oriental Institute, 1969-71.
- Hiltebeitl, Alf. *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in Mahābhārata*. New York: State University of New York, 1990.
- Jaiswal, Suvira. *The Origin and Development of Early Vaisnavism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Pub. Pvt. Ltd., 1981.
- Kālikā-Purāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna / Srijib-Nyayatirtha. Kolkata: Nababharata Prakashana. 1384 BY.
- Kinsley, David. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Kramrisch, Stella. 'The Indian Great Goddess', *History of Religions*. Vol. 14, no.4. 1975.
- Long, Bruce. 'Life out of Death: A Structural Analysis of the Myth of the 'Churning of the Ocean of Milk'', Bardwell Smith (ed.), *Hinduism: New Essays in the History of Religions*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Mahābhārata*. Crit. ed. *The Mahābhārata*. Gen. ed. V.S. Sukthankar. 22 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966.
- Maitrāyaṇī-Samhitā*. Ed. L. Von. Schroeder. *Maitrāyaṇī Samhitā of Yajur Veda*. Leipzig, 1881.
- Matsya-Purāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Kolkata: Bangabasi Pub., 1316 BY.
- Mārkaṇḍeya-Purāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna / Srijib-Nyayatirtha. Kolkata: Nababharata Prakashana, 1390 BY.
- Mitra, Rajendralal. Ed. *Taittirīya Āraṇyaka with Commentary of Sayana*. *Bibliotheca Indica*. Calcutta (now Kolkata): Asiatic Society of Bengal, 1872.
- Padma-Purāṇa*. Ed. and Eng. trans. N.A. Deshpande. *Padma-Purāṇa, (Ancient Indian Tradition and Mythology)*. Vols. 39-48. Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Pvt. Ltd., 1999-2004 (rpt.).

- Pintchman, Tracy. *The Rise of the Goddess in Hindu Tradition*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Pvt. Ltd., 1997.
- Śatapatha Brāhmaṇa*. Ed. Albrecht Weber. *Bibliotheca Indica*. Calcutta (now Kolkata): Asiatic Society of Bengal, 1903.
- Sivaramurti, C. *Śrī-Lakṣmī in Indian Art and Thought*. New Delhi: Kanak Publications, 1982.
- Solomon, Ted. 'Early Vaisnava Bhakti and Its Autochthonous Heritage', *History of Religions*. Vol. 10, no.1, 1970.
- Varāha-Purāṇa*. Ed. with Eng. trans. S. Venkatasubramaniya Aiyar. *Varāha-Purāṇa (Ancient Indian Tradition and Mythology)*. Vols. 31-32. Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Pvt. Ltd., 2003 (rpt.).
- Vālmīki. *Rāmāyaṇa*. Ed. and Eng. trans. R.T.H. Griffith. *Rāmāyaṇa of Vālmīki*. Benares & London: E.J. Lazarus and Co., 1895.
- Vāmana-Purāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Kolkata: Bangabasi Pub., 1908.
- Vāyu-Purāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Kolkata: Bangabasi Pub., 1907.
- Viṣṇu-Purāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Kolkata: Bangabasi Pub., 1907.
- Viṣṇudharmottara-Purāṇa*. Ed. Kramrisch Stella. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1928.

Rasa and Vaiṣṇava Rasasāhitya Vis- à -Vis Rasaśāstra

Sebanti Sinha

Abstract: In the glorious history of Sanskrit literature the *Vaiṣṇavas* who are guided by the principle of remaining deeply engrossed always in the uninterrupted thought of Lord Kṛṣṇa in their mind, had a great contribution in Sanskrit *Rasasāhitya* which won the heart of millions and millions of *Kṛṣṇa-Bhaktas* as well as common people generation after generation. But their contribution in the field of *Rasaśāstra* too can not be overlooked. Rūpa Gosvāmī and Jīva Gosvāmī are the stalwarts of Sanskrit *Rasaśāstra*. They dealt with different aspects of *Rasaśāstra* like *Rasa* etc. from some different point of view. In this paper I have attempted to have a general survey of their views regarding this and to assess how far their views can be regarded as a part of traditional *Alaṅkāraśāstra*.

Key Words: Vaiṣṇava poetry, Bhaktirasa, Kṛṣṇarati, orthodox concept, Sāttvikabhāva, Saḥṛdaya.

Introduction: Indian society from time immemorial witnessed rise and development of different sects, dogmas and doctrines like *Śaiva*, *Śākta*, *Vaiṣṇava*, *Sufi* etc. and their thinking and activities influenced considerably the art and culture of India. Indian culture believes in the theory of *Caraiyeti Caraiyeti*. So, any belief or faith or concept or dogma did not remain stagnant for ever in Indian society. Throughout the ages the Indian culture embraced gladly any good new thinking of any sect for the betterment of their ideas and activities. So *Śaivism*, *Śāktaism*, *Vaiṣṇavism*, *Sufism* and so on brought about new dimension of thinking in the field of Indian literature and Sanskrit *Alaṅkāraśāstra* did not remain out of the range of this ongoing process. Based on the life and character of Rāma and Kṛṣṇa who are the incarnations of God Viṣṇu huge number of books were composed in different time which directly

enriched Sanskrit *Rasasāhitya* and *Rasaśāstra*. But in this paper main focus will be given on the *Vaiṣṇava* literature based on Kṛṣṇa.

Vaiṣṇavism and its effect on Sanskrit Rasa Theory: *Rasa* i.e. Sentiment is regarded as the essence of poetry by the Sanskrit rhetoricians of all ages from Bharata to Jagannātha. Some of the Sanskrit Ālaṃkārikas consider *Rasa* as the soul of poetry. Some rhetorician like Jayadeva paid so much importance to *Rasa* that he included *Rasa* in the definition of good poetry i.e. he intended to mean that *Rasa* is one of the identities of good poetry. As everything of this world undergoes some changes or modifications in course of time, so also the orthodox concept of *Rasa* being one of the most important part of *Alaṃkāraśāstra* faced treatment from different point of view directly or in a passive manner at the hands of the eminent *Vaiṣṇava* litterateurs.

Concept of *Rasa* in Sanskrit *Alaṃkāraśāstra* is broadly divided in two categories – one is devoid of philosophy and the other is governed by philosophy. The second category is sub-divided into five sub-heads – *Nyāya* which is of two types i. e. (a) Buddhistic *Nyāya* and (b) Vedic *Nyāya*, *Sāṃkhya*, *Mīmāṃsā*, *Śaivya* and *Vedānta* philosophy. Bharata, Bhāmaha, Daṇḍī and Rudraṭa belong to the first category and Lollaṭa, Śaṅkuka, Bhaṭṭanāyaka, Abhinavagupta, Dhanañjaya, Dhanika, Mahimbhaṭṭa, Mammaṭa, Pīyūṣvarṣa Jayadeva, Viśvanātha and Jagannātha come under the second category.

A comparative study of the concept of *Rasa* of the orthodox Sanskrit rhetoricians on the one hand and the writers of *Vaiṣṇava* poetry on the other hand bear remarkable difference. *Rasa* is treated by the Sanskrit rhetoricians as *Rasa Vai saḥ* and *Brahmānandasahodara* i.e. equivalent of *Brahmānanda*. But to the *Vaiṣṇavas* *Rasa* is treated as *Brahmānandottara*. To them enjoyment of *Rasa* is not limited to the enjoyment of *Brahmānanda* only, it is more than that. The enjoyment of *Rasa* is so high that it far surpasses the enjoyment of *Brahmānanda*. That enjoyment of *Rasa* is far above the enjoying the *Brahmānanda* is revealed in a remark of Rūpa Gosvāmī where he says that thinking of equivalence between Kṛṣṇa and Brahman loses the characteristics of *Rasa*, it becomes *Rasābhasa* – *Brahmobhāvāt parabrahmanyadvaitādhikyayogataḥ*.¹ Viśvanātha Cakravortī clarified the matter

in a very clear language – *Śrīkṛṣṇe yadi Brahmataścamatkārādhikyam na bhavati tadā śāntorasābhāsa*.²

Vaiṣṇava poetry stands on three major principles – (1) faith on Brahman as established by the *Upaniṣadas*, (2) reverence to His incarnations like Rāma and Kṛṣṇa as described in the *Purāṇas* and (3) the doctrine of devotion flowing in the world of Hindu ideology from very ancient times. *Vaiṣṇava* poetry composed delineating *Rādhākṛṣṇalīlā* (there is no suitable word in English language to express the exact inner meaning of the concept of *Līlā*) can be divided in two groups – one Pre-Caitanya period and the other is Post-Caitanya period i.e upto the 2nd quarter of 16th Century and from the 3rd quarter of that century respectively. During the Pre-Caitanya period a good number of excellent *Vaiṣṇava* poetry in Sanskrit, Bengali and *Vrajabuli* language were composed e.g. *Gītagovinda* of Jayadeva, *Vaiṣṇava Padāvalī* of Baḍu Caṇḍīdāsa and Vidyāpati, *Jagannāthavallabha Nāṭaka* of Rai Rāmānanda, *Kṛṣṇakarṇāmṛta* of Vilvamaṅgala etc. Those books of *Vaiṣṇava* poetry are treated as *Rasasāhitya* of *Vaiṣṇava* cult. In those books mainly *Bhaktirasa* has been dealt out representing *Dāsyā Bhaktirasa* as *Rāma-Bhaktirasa* in *Rāmacaritamānasa* and *Madhur Bhaktirasa* as *Kṛṣṇa-Bhaktirasa* in other books based on the life and activities of Kṛṣṇa. We see natural presentation of *Śāntarasa* in literatures adopting the character of Rāma but we do not find it in the literatures developed on the character of Kṛṣṇa. In Kṛṣṇa-literatures we do not find the Kṛṣṇa of Mathurā, Dwārakā or Kurukṣetra but we find the loving Kānu or Kānhaiyā of Vrajabura for which the three *Rasas* viz. *Vātsalya*, *Sakhya* and *Madhura* have got predominance here.

An analysis of the *Vaiṣṇava* poetries will show that a notable change in the concept of *Rati* i. e. Love of the orthodox rhetoricians began to take place in these *Vaiṣṇava* poetries. Bharata defined *Rati* as – *Ratirnāma āmodātmako bhāva*³ which means that Love is a matter of material pleasure only which is caused by Determinants or *Bibhāvas* like seasons, garlands, unguent, ornaments, dear ones, residential houses of superior quality and absence of opposition from others.⁴

In *Vaiṣṇava* poetry also *Rati* or Love is fraught with limitless enjoyment but that does not come from any material object, it solely comes from the closest and uninterrupted association with the God Head. The *Rasa* or Sentiment which is produced here is the *Bhaktirasa* only. *Rati* or Love means here divine bliss completely devoid of erotic sense. It is totally different from *Prākṛta Prema* i.e. the earthly love of common human being. Love has been defined in *Vaiṣṇava Rasasāstra* as a process by which the mind becomes pure in all respect and a high attachment is established with God Head.⁵

Thus the *Vaiṣṇava* poets brought about a massive change in the orthodox concept of Love. Throughout the *Vaiṣṇava* poetries like *Gītagovinda* of Jayadev and many other poets of Bengali, Hindi language etc. the sweetest *Premilīlā* of Rādhārāni and Vrajanandana Kānu i. e. Śrīkṛṣṇa has been served but it is never vitiated by any erotic touch. Here Śrīmatī Rādhikā and Nandanandana Śrīkṛṣṇa are not considered as ordinary human being. Although they are represented in those *Vaiṣṇava Rasasāhitya* as the denizens of this material world with their activities like ordinary human beings of flesh and blood, it is far from truth, it is nothing but pure *Māyā* of Lord Kṛṣṇa. They are the symbols of divinity – their every activity described here stands for absolute piousness.

In fact *Kṛṣṇatattva* bears a high philosophy. Here Kṛṣṇa is the eternal *Paramātmā* i.e. Great Soul and Rādhā is the body. The union between *Ātmā* and body bears no stain in it, rather it is a natural process. When bad soul occupies a body, it produces indescribable sorrow. But when the good Soul takes shelter in a body, the result generates endless joy. Kṛṣṇa is the good Soul and worthy body in the form of Rādhā longs for the good Soul called as Kṛṣṇa and their union produces eternal bliss i.e. *Rasa* in the minds of their devotees. Body is perishable but *Ātmā* is immortal. For this reason this *Ātmā* and body in the form of Rādhā, Mīrāvai, Śrīcaitanya etc. united together in different ages producing innocent joy in the minds of His devotees and the description of this pious extramundane relation between the *Ātmā* and its abode found place in different *Vaiṣṇava Rasasāhitya*. So the enjoyment of *Rasa* i.e. *Bhaktirasa* is superior to the enjoyment of *Brahmānanda* to the *Vaiṣṇavas*. Therefore, through the *Vaiṣṇava*

poetries the traditional concept of *Rati* or *Rasa* began to flow through a newer stream.

Here one point is to be mentioned that *Gītagovinda* of Jayadeva is not a *Rasaśāstra* at all, rather it is a purely *Rasasāhitya* as well as a religious composition. So Jayadeva who flourished three hundred years before the advent of Caitanya and consequently before the promulgation of the *Rasaśāstra* of Caitanyaism did not expressly propagate any dogma or doctrine relating to *Rasaśāstra*. But the manner in which he delineated the concept of love in *Rādhākṛṣṇalīlā*, acted as a root for the generation of a new theory of concept of Love, *Rati*, *Rasa* etc. at the hands of the poets as well as rhetoricians of *Caitanya Sampradāya* like Rūpa Gosvāmī, Jīva Gosvāmī etc.

Rūpa Gosvāmī, a great disciple of Śrī Caitanya composed two valuable books on *Vaiṣṇava Rasaśāstra* - *Bhaktirasāmṛtasindhu* and *Ujjalanīlamanī* which bear the real essence of *Vaiṣṇavarasaśāstra*.

Vaiṣṇava poets presenting *Kṛṣṇa Bhaktirasa* belong to five Sects or *Sampradāyas* – *Nimvārka Sampradāya*, *Vallabha Sampradāya*, *Caitanya Sampradāya*, *Haridāsī Sampradāya* and *Rādhāvallabhiya Sampradāya*. All the *Sampradāyas* made their contributions, more or less, in the field of the presentation of *Vaiṣṇavarasas* through their beautiful writings. Under the umbrella of *Rādhāvallabhiya Sampradāya* huge number of *Vaiṣṇava* poetry in beautiful *Vraja-Bhāsā* were written. We get contribution of *Caitanya Sampradāya* mainly in *Vaiṣṇava* poetry in Sanskrit, Bengali and *Vrajabuli* Language. Rūpa Gosvāmī and Jīva Gosvāmī are the remarkable writers of *Caitanya Sampradāya*. *Śrīkṛṣṇacaitanyacaritāmṛita* of Kṛṣṇadās Kavirāj is a superb example *Vaiṣṇava* poetry of *Caitanya Sampradāya* written in Bengali language.

Bharata recognised eight Sentiments or *Rasas* in *Nāṭyaśāstra*. In course of time one other *Rasa* i.e. *Śantarasa* got recognition by the later Sanskrit rhetoricians. The total number of *Rasa* further increased in *Vaiṣṇava* literature which recognised twelve *Rasas* out of which five *Rasas* i.e. *Śānta*, *Sakhya*, *Dāsyā*, *Vātsalya* and *Madhura* are recognised as *Mūkhya* or main *Rasa*⁶ and seven *Rasas* i.e. *Vīra*, *Karūṇa*, *Hāsyā*, *Vībhatsa* and *Adbhuta* are regarded as *Gauṇa* or

secondary *Rasa*.⁷ *Rasa* or sentiment is termed in *Vaiṣṇava* literature as *Bhaktirasa* only and so the above twelve *Rasas* are known as *Śāntabhaktirasa*, *Sakhyabhaktirasa* and so on. In *Vaiṣṇava* literature *Madhurarasa* is regarded as the best *Rasa*. Rūpa Gosvāmī termed this *Rasa* also as *Ujjvalarasa*.⁸

According to Bharata when the Dominant States i.e. the *Sthāyibhāva* are combined with other Determinants or *Vibhāva*, Consequents or *Anubhāva* and Transitory States or *Vyabhicāribhava*, Sentiment or *Rasa* is produced.⁹

In *Vaiṣṇava* literature one other *Bhāva* in addition to *Vibhāva*, *Anubhāva* and *Vyābhicāribhava* has been recognised as one of the ingredients of *Rasa*. This is called by them as *Sāttvikbhāva*. Thus, in *Bhaktirasāmṛtasindhu* *Rasa* has been defined as –

Vibhavairanubhāvaiśca sāttvikairvyabhicāribhiḥ |
Svādatyaṃ hr̥di bhaktānāmānītā śravaṇādibhiḥ |
Eṣā kṛṣṇaratih̥ sthāyī bhāvo bhaktiraso bhavet ||¹⁰

This means that when the *Sthāyibhāva* *Kṛṣṇarati* being combined with *Vibhāva*, *Anubhāva*, *Sāttvikbhāva* and *Vyābhicāribhava* touches the heart of devotees through their ears etc. in an enjoyable manner, *Rasa* called *Bhaktirasa* is created in the minds of the devotees.

From the above definition of *Rasa* it appears that in *Vaiṣṇava* literature *Bhakti* itself is treated as a *Rasa* and *Kṛṣṇarati* i. e. love for Lord Kṛṣṇa is treated as *Sthāyibhāva*. Besides, the traditional concept of *Sahr̥daya* is replaced here by *Kṛṣṇa-Bhakta* i. e. lover of Kṛṣṇa. It is also to be noted that in *Vaiṣṇava Rasasāhitya* although twelve *Rasas* have been mentioned, yet in fact only one *Rasa* has been recognised there namely *Bhaktirasa* and so the said twelve *Rasas* are not the types of *Rasa* but they are the subdivisions of *Bhaktirasa*.

As we know, unlike the *Vaiṣṇava* rhetoricians, orthodox Rhetoricians do not recognise *Bhakti* i. e. love for gods as a *Rasa*, rather they recognise the same as *Bhāva*.¹¹ But *Bhāva* has been defined by the *Vaiṣṇava* rhetoricians in a different manner having no similarity of language with those of the orthodox Rhetoricians. According to them when a true devotee of Kṛṣṇa achieves pleasantness of mind

by dint of purity of Soul, supreme desire for obtaining the association of God's Head as well as His favour and amity it is called *Bhāva*.¹²

Similarly, *Ujjaḅalanīlamanī* states that the first reaction caused in the disinterested mind in *Ujjaḅalarasa* owing to the appearance of *Sthāyībhāva* called *Rati*, is *Bhāva*.¹³

So, it appears that *Bhāva* is also regarded as *Rasa* in *Vaiṣṇava Rasaśāstra*.

A superb example of *Kṛṣṇa-Bhaktirasa* that reflects the *Lakṣṇa* of *Bhaktirasa* propounded by the rhetoricians like Rūpa Goswamī of Post-Caitanya period is found in the sweet melodies of Caṇḁidās of Pre-Caitanya period –

সই কেবা শুনাইল শ্যাম নাম ।

কানের ভিতর দিয়া মরমে পশিল গো

আকুল করিল মোর প্রাণ ।¹⁴

In *Vaiṣṇava* literature the orthodox concept of *Śṛṅgārarasa* which is termed by them as *Madhurarasa* has completely been renovated discarding the sensuous touch. By *Śṛṅgārarasa* the *Vaiṣṇava* literature meant maturity of disinterested attraction for Kṛṣṇa by His pure-hearted devotees by dint of *Madhurā Rati*.¹⁵ But the jugglery of words utilised to express Love of Rādhā and Kṛṣṇa in *Gītagovinda* of Jayadeva or Caṇḁidāsa and Rajakinī in *Vaiṣṇava Padāvalī* of Caṇḁidāsa sometimes lead the ordinary people ignorant of the inner sense of *Kṛṣṇarati* and having faith in traditional concept of carnal touch in *Śṛṅgārarasa*, to think that the *Śṛṅgārarasa* dealt with in both traditional *Alaṃkāraśāstra* as well as in *Vaiṣṇava Rasaśāhitya* or *Rasaśāstra* are basically same. According to Rūpa Gosvāmī, they think so because it is absolutely difficult for them to understand the same in proper sense and so it is not meant for them.

In respect of *Rasābhāsa* the *Vaiṣṇava* rhetoricians gave a different *Lakṣṇa*. *Rasābhāsa* was defined as aberration of Passion by the orthodox rhetoricians like Mammata¹⁶, Jayadeva¹⁷ etc. But the *Vaiṣṇava* rhetoricians viewed this from a different angle. There is no reference of passion. According to them *Rasābhāsa* means mixture of opposite *Rasa*.¹⁸

Thus, we see that notable changes took place in the field of Sanskrit *Alaṅkāraśāstra* with the development of *Vaiṣṇava Rasaśāhitya* in Pre-Caitanya period and *Vaiṣṇava Rasaśāstra* in Post-Caitanya period.

Conclusion : After fairly considering the *Vaiṣṇava* doctrine delineated above it will not be unjustified to opine that the views of the *Vaiṣṇavas* about *Rasa* is purely sectarian only. Although many poets of Pre and Post Caitanya period composed their eminent poems in different languages like Sanskrit, Hindi, Bengali etc. and although innumerable number of *Sahṛdayas* who are known as devotees of Kṛṣṇa cherished them with their heart's content, yet the *Vaiṣṇava* concept of *Rasa*, *Rati*, *Bhāva* etc. should better not to be regarded as a part of general *Alaṅkāraśāstra* because that will create a confusion in the minds of the general learners of Rhetoric. To understand the opinions of the *Vaiṣṇavas* regarding *Rasa*, *Rati*, *Bhāva* etc. one is to comprehend first the deep philosophy underlying the *Vaiṣṇava* cult and only after that one should strive to proceed to understand them. Otherwise the labour to be paid to grasp *Vaiṣṇava Rasaśāstra* will become fruitless. But this is a very hard task which can not be expected from the learners at large.

References:

1. *Bhaktirasāmṛtasindhu*, Uttaravibhāga 9/3
2. *Bhaktirasāmṛtasindhu-vindu*, Visvanātha Cakravrtī, p. 103.
3. *Nāṭyaśāstra*, Madhusūdan Śāstrī (ed.) 7/9.
4. "Sa ca ṛtumālyānulepanābharaṇapriyajanavarabhojanabhavanānubhavnāprātikūlyādibhir - vibhāvaiḥ samutpadyate |" *ibid*
5. *Samyānmasṛnitasvānto mamatvātiśayāṅkitaḥ | Bhāvaiḥ sa eva sāndrātmā budhaiḥ premā nigadyate || Bhaktirasāmṛtasindhu*, Pūrva Vibhāga 3/1.
6. 'Mukhyo bhaktirasaiḥ pañcavidhaiḥ śāntādirīryate.' *Ibid.*, Paschim Vibhāga 1/1
7. 'Gauṇā bhaktirasaiḥ sapta lekhyā hāsyādayaiḥ kramāt'. *Ibid.*, Uttara Vibhāga 1/1.
8. "Sa vipralambhaiḥ sambhoga iti dwedhojjvalo mataḥ ||" *Ujjavalanīlamanīḥ*, Kāvyaṃālā 95, Śṛṅgārabheda - 1.
9. "Vibhāvānubhābavyabhicārisaṃyogādrasaniṣpattiḥ." *Nāṭyaśāstra*, Chapter VI.
10. *Bhaktirasāmṛtasindhu*, Dakṣiṇa Vibhāga 1/2
11. *Ratirdevādiviṣayā santi ca vyabhicāriṇaiḥ | Vedyamānā nigadyante bhāvaiḥ sāhityavedibhiḥ || Candraloka*, Jayadeva, 6/14.
12. *Śuddhasattvaviśeṣātmā premasūryaṃsusāmyabhāk | Rucibhiścittamāsr̥ṇyakṛdasau bhāva ucyate || Bhaktirasāmṛtasindhu*, Pūrva Vibhāga 3/1

13. Prādurbhāvaṃ vrajatyeva ratyākhye bhāva ujjvale |
Nirvikāratmake citte bhāvaḥ prathamavikriyā || *Ujjvalanīlamanī*, Rūpagosvāmī, 11/6
14. Khagendranātha Mitra, *et al* (comp.), *Vaiṣṇava Padāvalī*.
15. Ātmocitavibhādādyaiḥ puṣṭim nītā satāṃ hr̥dī |
Madhurākhyo vavedbhakti rasa'sau madhurā Ratih || *Bhaktirasāmṛtasindhu*, Paschim Vibhāga 5/2.
16. "Tadābhāsā anaucitypravartitāḥ |" *Kāvya prakāśa*, Mammaṭa 4th Ullāsa.
17. Sarvasādhāraṇapremaprasārayādiswarūpayā |
Anaucittā rasābhāsā... || *Candrāloka*, Jyadeva, 6/19
18. "...vikalā rasalakṣaṇā |
Rasā eva rasābhāsā ... || *Bhaktirasāmṛtasindhu*, Uttara Vibhāga 9/1.

Select Bibliography:

- Bharata. *Nāṭyaśāstra*. Ed. Madhusudan Shastri. *Natyashastra of Bharatamuni*. Part 1. With the comm. *Abhinavabharati* of Abhinavagupta. Varanasi (now Benares): Banaras Hindu University, 1971.
- Cakravartī, Viśvanātha. *Bhaktirasāmṛtasindhu-vindu*. Kolkata: Gauṛīya Miśana, 2012. (2nd ed.)
- De, Sushil Kumar. *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*. Calcutta (now Kolkata): General Printers and Publishers Limited, 1942.
- Jyadeva. *Candrāloka*. Ed. Mahādeva Gaṅgādhara Vākre with *Ramā ṭīkā* of Vaidyanātha Pāigunḍe. Mumbai: The Gujrati Printing Press, 1923. (2nd ed.)
- Mammaṭa. *Kāvya prakāśa*. Ed. Raghunath Damodar Karmarkar. *Kāvya prakāśa of Mammaṭa*. With Sans. comm. *Bālabodhinī* of Vāmanācārya Rāmabhaṭṭa Jhalkikar. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1983. (8th ed.)
- Mitra, Khagendranātha, *et al* (comp.). *Vaiṣṇava Padāvalī*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1984. (11th ed.)
- Rūpa Gosvāmī. *Bhaktirasāmṛtasindhu*. Ed. Rāmanārāyaṇa Vidyāratna. Berhampore: Haribhaktipradayinī Sabhā, 1298 BY. (2nd ed.)
- . *Ujjvalanīlamanī*. Ed. Kedāranātha. With the comm. *Locanarocanya* of Jīva Gosvāmī and *Ānandacandrikā* of Viśvanātha Cakravartī. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1932. (2nd ed.) (Kāvya mālā 95).
- Sen, Dinesh Chandra. *The Vaiṣṇava Literature of Mediaeval Bengal*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1917.

চরকসংহিতায় সাংখ্যের প্রভাব : একটি সমীক্ষা

বিভাস মিস্ত্রী

সাংখ্যদর্শন মূলতঃ দ্বৈতবাদী দর্শন, কেননা সাংখ্যমতে জগতের মূল তত্ত্ব দুটি — পুরুষ (আত্মা) ও প্রকৃতি (জড় সত্তা)। পুরুষ নিত্য শুদ্ধ বুদ্ধ মুক্ত চৈতন্যস্বরূপ। প্রকৃতি ত্রিগুণাত্মিকা — সত্ত্ব রজঃ ও তমঃ গুণের সাম্যাবস্থা। মঙ্গলাচরণ কারিকায় এই তত্ত্বদুটির সূচনা করা হয়েছে —

অজামেকাং লোহিতশুক্লকৃষ্ণাং বহ্বীঃ প্রজাঃ সৃজমানাং নমামঃ
অজা যে তাং জুষমাণাং ভজন্তে জহতোনাং ভুঞ্জভোগাং নুমস্তান্ ১১

শুধুমাত্র যে মঙ্গলাচরণ কারিকার প্রথম চরণে প্রকৃতিকে নমস্কার করে দ্বিতীয় চরণে পুরুষকে নমস্কার করা হয়েছে তাই নয়, সাংখ্যকারিকার তৃতীয় কারিকায় সাংখ্যশাস্ত্রের যে চারটি প্রতিপাদ্য বিষয়ের কথা বলা হয়েছে, তার মধ্যে সর্বপ্রথমে প্রকৃতিতত্ত্বের ও সর্বশেষে পুরুষতত্ত্বের উল্লেখ করা হয়েছে —

মূল প্রকৃতিরবিকৃতির্মহাদ্যায়াঃ প্রকৃতিবিকৃতয়ঃ সপ্ত
ষোড়শকস্ত বিকারো ন প্রকৃতিবিকৃতয়ঃ পুরুষঃ ১২

চরকসংহিতা ভারতীয় আয়ুর্বেদ চিকিৎসাশাস্ত্রের আকর গ্রন্থ। বিশাল এই গ্রন্থে চরক বিভিন্ন রোগের কারণ, লক্ষণ, ঔষধতৈরি এবং রোগের চিকিৎসা-নির্ণয়ের কথা উল্লেখ করেছেন। চরকসংহিতায় আটটি স্থান আছে এবং ১২০ টি অধ্যায় আছে। এই আটটি স্থান হল — সূত্রস্থান, নিদানস্থান, বিমানস্থান, শারীরস্থান, ইন্দ্রিয়স্থান, চিকিৎসাস্থান, কল্পস্থান এবং সিদ্ধিস্থান। ভারতীয় চিকিৎসাবিজ্ঞানের ইতিহাসে চরকসংহিতা এত বড় ও বিষয়বহুল যে, এই সংহিতাটিকে মহাভারতের মতো বলা হয়েছে — চিকিৎসা বহিবেশস্য বৃশ্চাতুরহিতং প্রতি, যদিহাস্তি তদন্যত্র যন্নেহাস্তি ন তৎ কচিৎ ১৩

চরকসংহিতা যে এককালে বহুল সমাদৃত হয়েছিল তার প্রমাণ এই গ্রন্থের উপর অসংখ্য টীকা। চরকসংহিতার টীকাকারদের মধ্যে বিশেষ উল্লেখযোগ্য হলেন চক্রপাণি দত্ত, তাঁর টীকার নাম আয়ুর্বেদ-দীপিকা, শিবদাসেনের চরকতত্ত্বদীপিকা, গঙ্গাধরকৃত কল্পতরু প্রভৃতি। চরকসংহিতার সূত্রস্থানের প্রথম অধ্যায়ে বলা হয়েছে শরীর, মন ও আত্মার মিলিতরূপই হচ্ছে পুরুষ। সেখানে একটি উপমার সাহায্যে দেখানো হয়েছে যে — তিনটি দণ্ডের সংযোগের ফলে যেমন একটি ত্রিদণ্ড প্রস্তুত হয়, যার উপর সব দ্রব্য রাখা যায়। তেমনি শরীর, মন ও আত্মার মিলিতরূপের দ্বারা যে-পুরুষ গঠিত হয়, সেই পুরুষেতেই সুখ,

দুঃখ, বিষয়, বাসনা, জ্ঞান, অজ্ঞান সব কিছু থাকে। শরীর, মন ও আত্মা এই তিনটি যতদিন পরস্পর থেকে বিচ্ছিন্ন না হয় ততদিন লোক জীবিত থাকে, চেতন এই পুরুষকে লক্ষ্য করেই আয়ুর্বেদশাস্ত্রের যা কিছু উপদেশ।

সত্ত্বমাত্মা শরীরঞ্চ ত্রয়মেতত্রিদণ্ডবত, লোকস্তিষ্ঠতি সংযোগাত্ তত্র সর্বং প্রতিষ্ঠিতম্।
স পুমাংশ্চেতনং তচ্চ তচ্চাধিকরণং স্মৃতম্, বিদেশ্যাস্য, তদর্থং হি বেদোহয়ং সম্প্রকাশিতঃ।।^{১৭}

চেতন শব্দের ব্যাখ্যা করতে গিয়ে চক্রপাণি দত্ত আয়ুর্বেদ-দীপিকা টীকায় চেতনাকে জ্ঞানবান্ বলে উল্লেখ করেছেন। চেতনমিতি জ্ঞানবত্।^{১৮} সাংখ্যপ্রবচনসূত্রে বলা হয়েছে — এই পুরুষ ভোক্তা অর্থাৎ সকলের দ্রষ্টা, পুরুষ শরীর প্রভৃতির ব্যতিরিক্ত — শরীরাদিব্যতিরিক্তঃ পুমান্।^{১৯}

চরকসংহিতায় পুরুষতত্ত্বের প্রভাব: চরকসংহিতার সূত্রস্থানের ২৫তম অধ্যায়ের ৮ থেকে ২০ সংখ্যক শ্লোক পর্যন্ত পুরুষের উৎপত্তির কথা বলা হয়েছে। এও বলা হয়েছে, আত্মাই কর্ম করেন এবং আত্মাই কর্মের ফল ভোগ করেন। চেতনাস্বরূপ আত্মা ছাড়া সুখ-দুঃখের প্রবৃত্তি হতে পারে না- আত্মাজঃ পুরুষে রোগাশ্চাত্মজাঃ কারণং হি সঃ।^{২০} শরীরব্যতিরেকে শারীরিক রোগের এবং মনের স্থিতি হতে পারে না। চরকসংহিতায় বলা হয়েছে, রস থেকেই প্রাণী ও তাদের রক্ত উৎপন্ন হয়ে থাকে। আবার জল থেকে এ রস উৎপন্ন হয়। অতএব জলই পুরুষের ও রোগের উৎপত্তির কারণ —

নর্ভে শরীরাচ্ছারীররোগো ন মনসঃ স্থিতিঃ।

রসজানি তু ভূতনি ব্যাধেষ্চ পৃথগ্বিধাঃ

আপো হি রসবতাস্তাঃ স্মৃতা নিবৃন্তিনিবৃন্তিহেতবঃ।^{২১}

চরকসংহিতায় পুরুষকে ষড়্-ধাতুজ বলা হয়েছে — ষড়্ধাতুজস্ত পুরুষো রোগাঃ ষড়্ধাতুজস্তথা, রাগিঃ ষড়্ধাতুজো হ্যেব সাংখ্যৈরাদ্যৈঃ পরীক্ষিতঃ।^{২২}

পুরুষ ক্ষিতি, অপ, তেজ, মরুৎ ও ব্যোম এই পঞ্চ ধাতু এবং আত্মা — এই ছয় ধাতু থেকে উৎপন্ন হয়েছে এবং রোগ সকলও এই ছয় ধাতু হতে জন্মেছে। এই পুরুষের ছয় ধাতুর সমষ্টিমাত্র প্রাণী সাংখ্যশাস্ত্রে ঋষিরা বলেছেন। ষড়্-ধাতুজ বলা হলেও মাতাপিতা ছাড়া পুরুষের উৎপত্তি সম্ভব নয়। একটি উদাহরণের সাহায্যে চরকসংহিতায় তা বোঝানো হয়েছে। যেমন পুরুষ থেকে পুরুষ, গরু থেকে গরু, অশ্ব থেকে অশ্ব জন্মায়, সেরূপ মাতা-পিতা থেকে পুরুষের, রোগসমূহও উৎপন্ন হয়। অতএব মাতা-পিতাই পুরুষের ও রোগসমূহের কারণ — পুরুষঃ পুরুষাদ্ গৌর্গোরশ্বাদশ্বঃ প্রজায়তে, মাতাপিতৃভবাস্তেজ রোগাস্তাবত্র কারণম্।^{২৩} আবার বলা হয়েছে, কর্ম থেকেই পুরুষের উদ্ভব। সৃষ্টির প্রথমে মাতা-পিতার অভাব ছিল। অতএব মাতা-পিতা কখনো জন্মের কারণ নয়। পূর্বজন্মার্জিত কর্মকে এক্ষেত্রে কারণ বলা হয়েছে। কর্ম হতেই পুরুষের উৎপত্তি, কর্ম হতেই রোগেরও উৎপত্তি। পুরুষের জন্ম বা রোগ কর্ম ছাড়া সম্ভব হয় না।

মাতাগিত্রোচ্চ পূর্বমুৎপত্তিনোপপদ্যতে।
 কর্মজন্তু মতো যন্তুঃ কর্মজাতস্য চাময়াঃ।
 নহ্যতে কর্মণো জন্ম রোগাণাং পুরুষস্য বা।

চরকসংহিতার শারীরস্থানে কর্ম থেকে যে পুরুষের উৎপত্তির কথা বলা হয়েছে, সেখানে বলা হয়েছে, যেহেতু পরমাত্মা অনাদি, অতএব তাকে কোনো কিছুর উৎপত্তির কারণ বলা চলে না। মোহ, ইচ্ছা ও দ্বৈষকৃতকর্ম থেকেই রাশিসজ্জক পুরুষ অর্থাৎ চতুর্বিংশতি পুরুষ উৎপন্ন হয় — পুরুষে রাশিসজ্জন্তু মোহেচ্ছাদ্বৈষকর্মজঃ।

পুরুষের স্বরূপ: পুরুষের স্বরূপ প্রসঙ্গে চরকসংহিতার শারীরস্থানে উল্লেখ পাওয়া যায়, সেখানে বলা হয়েছে — এই পুরুষ নিত্য, অনাদি। কিন্তু হেতুজাত পুরুষ অনিত্য-অনাদিঃ পুরুষো নিত্য বিপরীতস্ত হেতুজঃ। নিত্য আত্মার স্বরূপ হচ্ছে বিভূ, অব্যয়, ক্ষেত্রজ, শাশ্বত, অব্যর্থ ও অচিন্ত্য।

তদব্যক্তমচিন্ত্যং ব্যক্তমন্যাথা, অব্যক্তাত্মা ক্ষেত্রজঃ শাশ্বতো বিভূরব্যয়ঃ।
 তস্মাদ্ যদন্যাৎ তদ্ব্যক্তং বন্ধতে চাপরং দ্বয়ম্, ব্যক্তমৈন্দ্রিয়কঞ্চৈব গৃহ্যতে তদ্ যদিদ্ভিয়েঃ।
 অতোহন্যাৎ পুনরব্যক্তং লিঙ্গগ্রাহ্যমতীন্দ্রিয়ম্।

এখানে অব্যক্ত বলতে যা ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে গ্রহণ করা যায় সেগুলো ভিন্ন যা কিছু অতীন্দ্রিয় লিঙ্গ গ্রাহ্য। আত্মা অব্যক্ত, শাশ্বত, বিভূ ও অব্যয়। অনাদি পুরুষের স্বরূপ হল—সৎ এবং নিত্যধর্মবিশিষ্ট। হেতুজাত পুরুষ অসৎ।

অব্যক্ত থেকে পুরুষ কিভাবে ব্যক্ত হয় সে সম্পর্কেও চরকসংহিতার শারীরস্থানের প্রথম অধ্যায় নির্দেশ পাওয়া যায়। সেখানে বলা আছে অব্যক্ত থেকে বুদ্ধির জন্ম হয়, আর এই বুদ্ধির সাহায্যেই অব্যক্ত নিজেকে মনে করে আমি কর্তা। অর্থাৎ বুদ্ধি হতেই অহঙ্কার উৎপন্ন হয়, অহঙ্কার থেকেই যথাক্রমে আকাশ প্রভৃতি পঞ্চভূতের উৎপত্তি। এইভাবে পুরুষ সম্পূর্ণ হলে তাকে জাতি বা অভূদিত বলা হয়। প্রলয়কালে পুরুষ এইসকল ইষ্টভাব থেকে বিযুক্ত হয়ে পড়েন। এইভাবে পুরুষ রজঃ তমোগুণ সংযুক্ত হয়ে অব্যক্ততা থেকে ব্যক্ততা এবং ব্যক্ততা থেকে আবার প্রলয় অব্যক্ততা হয়ে চক্রবৎ বারবার পরিবর্তিত হতে থাকে। যারা রজঃ ও তমোগুণযুক্ত দ্বন্দ্ব লিঙ্গ হন এবং অহঙ্কারপ মোহে আবিষ্ট হন, তাঁদেরই জন্ম ও মৃত্যু বারবার হতে থাকে, কিন্তু যারা অনাসক্ত এবং অহঙ্কার বুদ্ধিশূন্য তাঁদের বার বার জন্ম ও মৃত্যু হয় না, তাঁরাই মুক্তি লাভ করেন।

জায়তে বুদ্ধিরব্যক্তাদ্ বুদ্ধ্যাংহমিতি মন্যতে, পরং খাদীন্যাংহঙ্কারাদুৎপদ্যন্তে যথাক্রমম্।।
 ততঃ সম্পূর্ণসর্ব্বাসৌ জাতোহভূদিত উচ্যতে, পুরুষঃ প্রলয়ে চেষ্টা পুনর্ভাবৈর্ধিয়ুজ্যতে।
 অব্যক্তাব্যক্ততাং যাতি ব্যক্তদব্যক্ততাং পুনঃ, রজস্তমোগুণ্যবিষ্টচক্রবৎ পরিবর্ততে।
 যেমাং দন্দ্বৈ পরা সঞ্জিরহঙ্কারপরাশ্চ যে, উদয়প্রলয়ৌ তেবাং ন তেবাং যে ততোহন্যাথা।।

পুরুষ, রজঃ তমোগুণের সঙ্গে সংযুক্ত হলে এই সংযোগ হয় অনেকপ্রকার এবং এদের দ্বারা পুরুষ নিরাকৃত হলে একমাত্র সত্ত্ববুদ্ধি দ্বারাই এই সংযোগের নিবৃত্তি হতে পারে। অর্থাৎ রজঃ ও তমোগুণের সংযোগ হলে চতুর্বিংশতি পুরুষের সৃষ্টি হয় এবং রজঃ তমোগুণের অভাব হলে সত্ত্ববুদ্ধি দ্বারা পুরুষের মুক্তি হয়ে থাকে — রজস্তমোগুণাং যুক্তস্য সংযোগোহয়মনস্তবান্। তাত্যাং নিরাকৃতাত্যাং সত্ত্ববুদ্ধ্যা নিবর্ততে।^{১৬} সাংখ্যকারিকায় বলা হয়েছে ত্রিগুণাদি অর্থাৎ সত্ত্ব, রজঃ ও তমোগুণের বিপরীত পুরুষ হচ্ছেন সাক্ষী অর্থাৎ দুঃখ প্রভৃতি ছাড়া নিত্যমুক্ত, উদাসীন, দ্রষ্টা ও অকর্তা — তস্মাচ্চ বিপর্যাসাৎ সিদ্ধং সাক্ষিত্বমস্য পুরুষস্য। কৈবল্যং মাধাস্ত্যং দ্রষ্টৃত্বমকভূভাবশ্চ।^{১৭} সাংখ্যপ্রবচনসূত্রেও বলা হয়েছে পুরুষ জন্ম প্রভৃতি ব্যবস্থার জন্য বহু — জন্মদিব্যবস্থাতঃ পুরুষবহুত্বম্।^{১৮} এবং ব্যবস্থাদিজন্য পুরুষ বহু বলা হয়েছে — পুরুষবহুত্বম্ ব্যবস্থাতঃ।^{১৯}

চরকসংহিতায় পুরুষ সম্পর্কে বিভিন্ন মতবাদ: চরকসংহিতায় পুরুষ সম্পর্কে বিভিন্ন স্থানে বিভিন্ন মতবাদ দেখা যায় — কোথাও বলা হয়েছে চতুর্বিংশতিপুরুষ, কোথাও বা ষড়্ধাতু পুরুষ এবং কোথাও বা পুরুষ এক প্রকার বলে উল্লেখ করা হয়েছে — ষড়্ধাতুক একধাতুকচতুর্বিংশতিধাতুকশ্চেতি ধাতুভেদেন ত্রিবিধঃ পুরুষো ভবতীতি।^{২০}

চতুর্বিংশতি পুরুষ: চরকসংহিতায় ধাতুভেদের কল্পনানুসারে পুরুষকে চব্বিশ প্রকার বলা হয়েছে। মন, দশটি ইন্দ্রিয় ও পাঁচটি ইন্দ্রিয়ের অর্থ অর্থাৎ শব্দতন্মাত্র, স্পর্শতন্মাত্র, রূপতন্মাত্র, রসতন্মাত্র ও গন্ধতন্মাত্র এবং আটটি ধাতু বিশিষ্ট প্রকৃতি — এই চতুর্বিংশতি ধাতুর সমষ্টিকে চতুর্বিংশতিক পুরুষ বলে — পুনশ্চ ধাতুভেদেন চতুর্বিংশতিকঃ স্মৃতঃ, মনো দর্শেন্দ্রিয়াণ্যর্থাঃ প্রকৃতিশ্চাষ্টধাতুকী।^{২১} এই চব্বিশ প্রকার ধাতুর সমবায়কে চতুর্বিংশতি পুরুষ বলা হয়েছে। আটটি ধাতু বিশিষ্ট প্রকৃতি হল- আকাশ, জল, তেজ, বায়ু ও পৃথিবী—এই পঞ্চমহাভূত, বুদ্ধি অহঙ্কার ও অব্যক্ত এই আটটি— খাদীনি বুদ্ধিরব্যক্তমহঙ্কারস্তথাষ্টমঃ।^{২২} চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা, জিহ্বা ও ত্বক্- এই পাঁচটি বুদ্ধীন্দ্রিয়। বাক্, পাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থ- এই পাঁচটি কর্মেন্দ্রিয়। মনঃ এবং শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ এই পাঁচটি পঞ্চতন্মাত্র। এই ষোলটিকে প্রকৃতির বিকৃতি বলে গণ্য করা হয়। অব্যক্ত ছাড়া অন্যগুলোকে ক্ষেত্র এবং অব্যক্তকে ক্ষেত্রের ক্ষেত্র বলা হয়েছে—অব্যক্তমস্ব ক্ষেত্রস্য ক্ষেত্রজ্ঞমৃষয়ো বিদুঃ।^{২৩}

সাংখ্যদর্শনে পঞ্চবিংশতিতত্ত্বের উল্লেখ দেখা যায়। জড়বর্গের আদি কারণ প্রকৃতি, এটি কার্য নয় কেবল কারণ। সাংখ্যদর্শনে কার্য-কারণতত্ত্ব সংকার্যবাদ নামে খ্যাত। সংকার্যবাদানুসারে কার্যোৎপত্তির পূর্বে কার্যকারণের মধ্যে প্রচ্ছন্নভাবে থাকে, কাজেই সাংখ্যমতে উৎপত্তির পূর্বে জগৎ জড়প্রকৃতির মধ্যে প্রচ্ছন্নভাবে ছিল। মূলপ্রকৃতি বা অব্যক্ত থেকে উদ্ভূত মহৎ, অহংকার ও পঞ্চতন্মাত্র—এরা সকলেই কার্যকারণ উভয়রূপ। অপরপক্ষে পঞ্চমহাভূত, পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চকর্মেন্দ্রিয় ও মন—এই ষোলটি কেবলমাত্র কার্য, এরা কারণ। পুরুষ সকলের উর্ধ্বে। এটি কার্যও নয়, কারণও নয়— মূলপ্রকৃতিরবিকৃতির্মহাদায়াঃ প্রকৃতি-বিকৃতয়ঃ সপ্তঃ। ষোড়শকস্ত বিকারো ন প্রকৃতিবিকৃতিঃ পুরুষঃ।^{২৪}

ষড়্-ধাতুজ পুরুষ: ক্ষেত্রবিশেষে পুরুষকে ষড়্-ধাতুজ বলা হয়েছে। আকাশাদি পঞ্চমহাভূত অর্থাৎ আকাশ, জল, তেজ, বায়ু, পৃথিবী এই পঞ্চমহাভূত এবং চেতনা ধাতু—এই ষড়্-ধাতুর সমষ্টিকেও চরকসংহিতায় পুরুষ বলে অভিহিত করা হয়েছে — খাদয়শ্চেতনাষষ্ঠা ধাতবঃ পুরুষঃ স্মৃতঃ।^{২৫} চক্রপাণির দত্ত চরকসংহিতার টীকায় চেতনা বলতে 'মনসংযুক্ত আত্মাকে' বুঝিয়েছেন। চক্রপাণির এই ব্যাখ্যানানুসারে,

যে আত্মা পুরুষ শব্দের দ্বারা উক্ত হয় তাকেই চেতনা বলে।^{২৬} এই চেতনাকে স্থান বিশেষে ব্রহ্মা বা অব্যক্ত ব্রহ্মরূপে অভিহিত করা হয়েছে। এজন্য চরকসংহিতায় আমরা দেখতে পাই — পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, আকাশ ও অব্যক্ত ব্রহ্ম একত্রে মিলিত হলে পুরুষ বলে অভিহিত করা হয় — পৃথিব্যাপস্তেজো বায়ুরাকাশং ব্রহ্ম চাব্যক্তমিতি এত এব চ ষড়্-ধাতুবঃ সমুদিতাঃ ‘পুরুষ’ ইতি শব্দং লভন্তে।^{২৭} এই পুরুষের মূর্তি হচ্ছে পৃথিবী, ক্লেদ হচ্ছে জল, সন্তান হচ্ছে তেজ, প্রাণ হচ্ছে বায়ু, ছিদ্রসমূহ হচ্ছে আকাশ এবং অন্তরাত্মা হচ্ছে ব্রহ্মা-পুরুষস্য পৃথিবী মূর্তিরাপঃ ক্লেদঃ, তেজোহভিসন্তাপঃ, বায়ু প্রাণঃ, রিয়ং সুমিরানি, ব্রহ্মা অন্তরাত্মা।^{২৮} এই ছয় ধাতুর সমন্বয়ে গঠিত পুরুষ সাংখ্যদর্শনেও অনুমোদিত, একথা চরকের উক্তি থেকে পাওয়া যায়। তাই ষড়্-ধাতুর সমন্বয়ে গঠিত পুরুষকেও রাশিপুরুষ বলা হয়ে থাকে—

ষড়্-ধাতুজন্তু, পুরুষো রোগাঃ ষড়্-ধাতুজান্তথা
রাশিঃ ষড়্-ধাতুজো হ্যেব সাংখ্যৈরাদ্যৈঃ পরীক্ষিতঃ।^{২৯}

একক পুরুষ: অনেকে পুরুষকে চতুর্বিংশতি ধাতুজ ও ষড়্-ধাতুজ পুরুষ বলে গণ্য করা ছাড়াও এককভাবে চেতনাধাতুকেও পুরুষ বলে গণ্য করেছেন—চেতনাধাতুরপ্যেকঃ স্মৃত পুরুষসজ্জকঃ।^{৩০} চরকসংহিতার টীকাকার চক্রপাণি দত্ত কিন্তু ভিন্নমত পোষণ করেন। তার মতে কেবলমাত্র চেতনা ধারণ করে রয়েছে যে পুরুষ সে পুরুষ দর্শনের পুরুষ হতে পারে কিন্তু সে পুরুষের তো চিকিৎসা করা যাবেনা। চিকিৎসায়োগ্য হতে পারে একমাত্র ষড়্ধাতুবিশিষ্ট পুরুষ—তেন ন চেতনাধাতুরূপঃ পুরুষচিকিৎসায়ামনভিপ্রেতঃ কিন্তু শাস্ত্রান্ তরব্যবহারানুরোধাদিহাপ্যয়ং পুরুষশব্দো সঞ্জিত ইতি দর্শয়তি, চিকিৎসা বিষয়বস্ত্ত্ব ষড়্ধাতুক এব পুরুষঃ।^{৩১}

চরকসংহিতায় প্রকৃতি তত্ত্বের প্রভাব: চরকসংহিতায় প্রকৃতির স্বরূপ সম্পর্কে একটাই কথা বলা হয়েছে — বিকারো ধাতুবৈষম্যং সাম্যং প্রকৃতিরচ্যতে, সুখসংজ্জকমারোগ্যং বিকারো দুঃখমেব চ।^{৩২} অর্থাৎ ধাতুদের মধ্যে যে বৈষম্য দেখা যায়, তার নাম হচ্ছে বিকার বা রোগ। এদের যখন সমভাবে অবস্থান করতে দেখা যায়, তখন তার নাম হলো প্রকৃতি বা আরোগ্য। আরোগ্য নামই সুখ এবং রোগের নামই দুঃখ। টীকাকার চক্রপাণি দত্ত আয়ুর্বেদ-দীপিকা টীকায় বলেছেন যে—বায়ু প্রভৃতি এবং রস প্রভৃতির সাম্যাবস্থায়ই হলো প্রকৃতি।^{৩৩} অব্যক্ত হচ্ছে মূল প্রকৃতি। অহংকার হচ্ছে বুদ্ধির বিকার। এই বিকার হচ্ছে তিন প্রকার-ভূতপ্রকৃতি, তৈজস্ এবং বৈকারিক। প্রাণীদের স্থাবর জঙ্গম প্রকৃতি হলো ভূতপ্রকৃতি এবং সেখানে অব্যক্ত প্রকৃতিই শ্রেষ্ঠ। বুদ্ধি প্রভৃতি নিজকারনে বিকৃতিরূপা হলেও এবং নিজকার্যের অপেক্ষায় প্রকৃতিরূপে বিবেচিত হয় বলে তাকেও প্রকৃতি বলে। সাংখ্যদর্শনের তৃতীয় কারিকার ব্যাখ্যায় মূলপ্রকৃতি শব্দের অর্থ নিরূপণ প্রসঙ্গে বাচস্পতি বলেছেন।^{৩৪}

এই আলোচনা শেষে বলা যায়, সাংখ্যমতে পুরুষ সত্য ও বহু। প্রকৃতি ও সত্য। জগৎ সেই প্রকৃতির পরিণাম। সুতরাং সাংখ্যমতে জ্ঞানের কর্তা ও জ্ঞেয়পদার্থ উভয়ই সত্য, মিথ্যা নয়। চরকসংহিতায়ও পুরুষ বহুত্বের বর্ণনা সরাসরি না হলেও একের অধিক পুরুষের বর্ণনা পরিলক্ষিত হয়। সাংখ্যদর্শনে আমরা জানি যে, জন্ম-মরণ-করণ প্রভৃতির ভিত্তিতে সেখানে পুরুষবহুত্ব স্বীকৃত হয়েছে- জন্মমরণকরণানাং প্রতিনিয়মাদয়ুগপত্ প্রবৃন্তেচ, পুরুষবহুত্বং সিদ্ধং ত্রৈগুণ্য বিপর্যয়াচ্চৈব।^{৩৫} কিন্তু নিত্য শুদ্ধ বুদ্ধ মূল

পুরুষের জন্মমরণাদি কিছুই নেই। উপাধিভেদেই পুরুষের বহুত্ব হয়েছে।^{৩৩} আকাশ এক হলেও ঘট, পট প্রভৃতি উপাধিভেদে ঘটাকাশ, পটাকাশ ইত্যাদি বলা হয়। তেমনি স্বরূপতঃ পুরুষ এক হলেও সেহাদি উপাধিভেদেই তার ভেদ। সাংখ্যদর্শনে যেমন — পুরুষের অধিষ্ঠান ছাড়া প্রকৃতি ক্রিয়া করতে সক্ষম হই না, পুরুষের অধিষ্ঠান বশতঃই মহাদিক্রমে প্রকৃতির পরিণাম ক্রিয়া শুরু হয়। অনুরূপভাবেই চরকসংহিতায় অভিব্যক্তিক্রিয়ার পুরুষের অধিষ্ঠান স্বীকৃত হয়েছে। সাংখ্যদর্শনের মতোই মহাদিক্রমে সৃষ্টিতত্ত্বের বর্ণনা চরকসংহিতায় পাওয়া যায়। সেখানে বলা হয়েছে—অব্যক্তং মূলপ্রকৃতিঃ অহঙ্কারো বুদ্ধিবিকারঃ, স চ ত্রিবিধে ভূতাদিস্তৈজসো বিকারিকশ্চ ভূতানাং স্থাবরজঙ্গমানানাং প্রকৃতিভূতপ্রকৃতিঃ। তত্র চাব্যক্তং প্রকৃতিরো পরম্।^{৩৪} প্রকৃতির এই অভিব্যক্তিক্রিয়া সাংখ্যদর্শনে বর্ণিত অভিব্যক্তি ক্রিয়ার অনুরূপ। এই আলোচনা থেকে সিদ্ধান্ত করা যায় যে, সাংখ্যের পুরুষত্ব ও প্রকৃতিতত্ত্ব চরকসংহিতায় যথায়থভাবে প্রতিফলিত হয়েছে।

সংকেতসূচি :

সা. কা.-সাংখ্যকারিকা, চ. সি. - চরকসংহিতা সিদ্ধিস্থান, চ. সূ. - চরকসংহিতা সূত্রস্থান, জ. ক. - জল্পকল্পতরুটীকা
 আ. দী.-আয়ুর্বেদদীপিকাটীকা, সা. প্র. সূ. - সাংখ্য প্রবচনসূত্র, চ. শা. - চরকসংহিতা শারীরস্থান।

উল্লেখপঞ্জি :

১. সা. কা. (মদলাচরণ শ্লোক)।
২. সা. কা., কারিকা নম্বর ৩।
৩. চ. সি. ১২/৫৩-৫৪।
৪. চ. সূ. ১/৪৬-৪৭।
৫. আ. দী., চ. সূ. ১।
৬. সা. প্র. সূ. ১/১৩৯।
৭. চ. সূ. ২৫/৮।
৮. তদেব, ২৫/১২-১৩।
৯. তদেব, ২৫/১৫।
১০. তদেব, ২৫/১৬-১৭।
১১. তদেব, ২৫/১৮-১৯।
১২. চ. শা., ১/৫৩।
১৩. তদেব, ১/৫৯।
১৪. তদেব, ১/৬০-৬২।
১৫. তদেব, ১/৬৬-৬৯।
১৬. তদেব, ১/৩৬।
১৭. সা. কা, কারিকা নম্বর ১৯।
১৮. সা. প্র. সূ., ১/১৪৯।
১৯. তদেব, ৬/৪৫।

২০. জ. ক., চ. শা., ১।

২১. চ. শা., ১/১৭।

২২. তদেব, ১/৬৩।

২৩. তদেব, ১/৬৫।

২৪. সা. কা., কারিকা নম্বর ৩।

২৫. চ. শা., ১/১৬।

২৬. চেতনাযুগে ইত্যত্রৈব চেতনাশব্দেন চেতনাধারঃ সনমনঞ্চ আধা গৃহ্যতে। আ. দী., চ. শা., ১।

২৭. চ. শা., ৫/৪।

২৮. তদেব, ৫/৫।

২৯. চ. সূ., ২৫/১৫।

৩০. চ. শা., ১/১৬।

৩১. আ. দী., চ. শা., ১।

৩২. চ. সূ., ৯/৩।

৩৩. প্রকৃতিং বাতাদীনাং রসাদীনাঞ্চ সাম্যাবস্থাম্।

৩৪. মূলপ্রকৃতিরবিকৃতিঃ ইতি। প্রকারোত্তীতি প্রকৃতিঃ প্রধানম্ সত্ত্বরজতমসাং সাম্যাবস্থা। সা অবিকৃতিঃ প্রকৃতিরবেতার্থঃ।

৩৫. সা. কা., কারিকা নম্বর ১০।

৩৬. উপাধিভেদেহপোকস্য নানাযোগ আকাশস্যেব ঘটাদিভিঃ।

৩৭. আ. দী., চ. শা., ১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি : ইন্দ্রকৃষ্ণ। সাংখ্যকারিকা। সম্পা. পূর্ণচন্দ্র বেদান্ত চক্ৰ। কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৮৩।
 চরক। চরকসংহিতা। সম্পা. হরিন্দন্ত শাস্ত্রী। চক্রপাণিদত্ত প্রণীত আয়ুর্বেদ-দীপিকা এবং জেজ্জট বিরচিত নিরন্তরপদব্যাখ্যা সমন্বিত। বোম্বে (অধুনা মুম্বাই): মতিলাল বানারসীদাস, ১৯৪৬ (২য় সং)।
 —। সম্পা. যাদবজী ত্রিকমজী আচার্য। চক্রপাণিকৃত আয়ুর্বেদ-দীপিকা সহ। বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ১৯৮৪।
 —। সম্পা. নরেন্দ্রনাথ সেনগুপ্ত এবং বলাইচাঁদ সেনগুপ্ত। চক্রপাণিদত্ত প্রণীত আয়ুর্বেদ-দীপিকা টীকা এবং গঙ্গাধর বিরচিত জল্পকল্পতরু টীকা। বারাণসী: চৌখাম্বা ওরিয়েন্টালিয়া, ১৯৯১।
 —। সম্পা. সহ বাংলা অনুবাদ ব্রজেন্দ্রচন্দ্র নাগ। কলিকাতা: নবপত্র প্রকাশন, ১৯৯১ (প্রথম সং. ১৯৮৪)।
 ত্রিপাঠি, যোগেন্দ্র কুমার। ন্যায়সূত্র ও চরকসংহিতা। বারাণসী: ত্রিবিধা প্রকাশন, ১৯৮৭।
 বাচস্পতিমিশ্র। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী। সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ১৯৯৯।
 চক্ৰ, বাগীশ্বর। আয়ুর্বেদ কা ইতিহাস। বারাণসী: চৌখাম্বা অমর ভারতী, ১৯৭৭।

किरणावल्यां परमाणुनिरवयवत्ववादः प्रलयो व्यानार्जी

प्रबन्धसारः - को अध्वा वेद क इह प्रवोचत् ... इयं विसृष्टिः॥ इत्याकारिका नैकविधा जिज्ञासा आसृष्टेः प्रचलिता । कार्यजगतोऽस्य कारणसन्ततिषु केषाञ्चन कारणानां दर्शनेऽपि पञ्चभूतात्मकस्यास्य कार्यजगतः किं तावन्निदानमित्यनुसन्धित्सूनां दार्शनिकानां परमाणुचिन्ताचमत्कृतिरुद्देतीति ज्ञायते। किरणावल्यां सम्प्राप्तानां पारमाणविकं समयमाश्रित्य किञ्चनाध्ययनमेवात्र समुपस्थाप्यते। तत्र तेनोक्तं गन्धवत्त्वलक्षणयुक्ता पृथिवी यदि अनित्या एव स्यात् तर्हि अनन्तावयवत्वात् अनवस्थादोषापत्तिः। ततः पृथिव्या नित्यत्वस्यापि स्वीकरणमुचितम्। परमाणुद्वयसंयोगेन द्रव्यणुकमुत्पद्यते अतः परमाणुः एव परिमाणतारतम्यविश्रामस्थानमिति सिद्धान्तः। परमाणुभ्यामारब्धं कार्यं न महत् . द्रव्यणुकस्य महत्त्वे कारणाभावात् । तस्मात्तेन द्रव्यणुकेन महद्द्रव्यमारभ्यमाणं बहुत्वसंख्यायोगिनैवेति सिद्धान्तः। पुनः द्रव्यणुकं न निरवयवद्रव्यारब्धं सावयवद्रव्यारब्धं वा कार्यद्रव्यत्वात् इत्यनुमानशङ्काया निरसनार्थमनवस्थाप्रतिहतत्वादिति सिद्धान्तितं ग्रन्थकारैः । इति द्रव्यणुकादिप्रक्रमसिद्धिः।

कूटशब्दाः - परमाणुनिरवयवत्ववादः, परमाणुः एव परिमाणतारतम्यविश्रामस्थानम्, द्रव्यणुकादिप्रक्रमसिद्धिः।

उपोद्धातः - को अध्वा वेद क इह प्रवोचत् । कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः॥ इत्याकारिका नैकविधा जिज्ञासा आसृष्टेः प्रचलिता । नैके दार्शनिकाः यथार्थरूपेण वक्तुं समर्थाः, कदा कस्मात् कथं वा जगदुत्पत्तिरासीदिति केचन स्वभाववशात्, परिणामवशात् केचित्, विवर्तवशात् चान्ये जगदुत्पत्तिं व्याख्यातवन्तः। कार्यजगतोऽस्य कारणसन्ततिषु केषाञ्चन कारणानां दर्शनेऽपि पञ्चभूतात्मकस्यास्य कार्यजगतः किं तावन्निदानमित्यनुसन्धित्सूनां दार्शनिकानां परमाणुचिन्ताचमत्कृतिरुद्देतीति ज्ञायते । किरणावल्यां सम्प्राप्तानां पारमाणविकं समयमाश्रित्य किञ्चनाध्ययनमेवात्र समुपस्थाप्यते । उदयनाचार्येण तदीयकिरणावल्यां नित्यानित्यभेदेन पृथिव्यां द्वैविध्यं विचार्यते । तत्र तेनोक्तं गन्धवत्त्वलक्षणयुक्ता पृथिवी यदि अनित्या एव स्यात् तर्हि अनन्तावयवत्वात् अनवस्थादोषापत्तिः। ततः पृथिव्या नित्यत्वस्यापि स्वीकरणमुचितम् ।^१ तत्र परमाणुलक्षणा नित्या इति । लोष्ट्रस्य विभज्यमानावयवस्याल्पतरमल्पतमम् च परिमाणमुत्तरोत्तरं भवति । अयमल्पतरत्वप्रसङ्गो यतो निवर्तते यतो नाल्पीयोऽस्ति स एव परमाणुः।^२ (If this element of earth be of the non-eternal variety only, there arises the absurdity of infinite regress with regard to component part[अनवस्था]. Moreover, even when any one of the component part is destroyed, the effect would have to be considered as without a substratum. Otherwise if the element of earth is of the eternal variety only, it would be something unproved. Moreover, an effect even though possessing the quality of smell, would have to be considered a new kind of substance.)

न हि अवयवावयविपरम्परा सीमाहीनेति वाच्यम् अनन्तावयवारब्धत्ववैलक्षण्याभावे पर्वतसर्षपयोः परिमाणभेदस्योपपत्तेरसम्भवात्। न च अवयवसंख्याभेदाभावेऽपि अवयवानां परिमाणतः प्रचयतश्च अवयविपरिमाणपार्थक्यं युक्तमिति युक्तम्, संख्यावैषम्याभावे तद्वयोरपि उपपत्तेरभावात्। प्रलये एव अवयवपरम्परापर्यवसानमित्यपि वक्तुं न युक्तम्, अन्तिमस्य कस्यापि अवयवस्य निरवयवत्वे प्रलयस्यैव असिद्धत्वात्, यतः अवयवविभागं अवयवविनाशं वा विना कस्यापि द्रव्यस्य विनाशो नैव भवितुमर्हति ।¹³

केचन वदन्ति त्रसरेणोः प्रत्यक्षसिद्धत्वात् विषयेऽस्मिन् प्रमाणान्तरगवेषणया को लाभः ? त्रसरेणोः अवयवकल्पनायां प्रमाणाभावेन परमाणोः निरवयवत्वमसिद्धमिति तत्र त्रसरेणोः अन्त्यावयवद्रव्यत्वं सिद्धमिति पूर्वपक्षिणः।¹⁴ विषयेऽस्मिन् केचन सिद्धान्तिनः अणुपरिमाणतारतम्यं क्वचिद् विश्रान्तं परिमाणतारतम्यात् महत्परिमाणतारतम्यवत् इत्यनुमानं स्वीकुर्वन्ति। एतदनुमानेन यत्र परिमाणतारतम्यं विश्राम्यति तस्य निरवयवत्वं सिद्धम्। अतः महत्परिमाणविशिष्टत्वात् अणुपरिमाणतारतम्यावधिः न स्यात् त्रसरेणुः। परमाणुद्वयसंयोगेन द्व्यणुकमुत्पद्यते अतः परमाणुः एव परिमाणतारतम्यविश्रामस्थानमिति सिद्धान्तः।

प्रशस्तपादाचार्येण तु द्व्यणुकादिप्रक्रमेण जगदुत्पत्तिः स्वीकृता। परन्तु द्व्यणुक एव प्रमाणाभावात् कथं प्रकारेणानेन स्थूलजगदुत्पद्यते ? प्रत्यक्षसिद्धाः तावत् त्रसरेणवः। प्रत्यक्षसिद्धत्वात् त्रसरेणोः महत्परिमाणविशिष्टत्वमपि प्रमाणसिद्धम्। द्रव्यस्य चाक्षुषतां प्रति रूपविशेषवन्महत्त्वस्यापि कारणत्वात्। अतः परमाणुतः त्रसरेणुत्पत्तिः, न पुनः द्व्यणुकोत्पत्तिः, प्रत्यक्षविषयत्वाभावात् महत्परिमाणरहितत्वात् च। तथा च परमाणव एव त्रसरेणववयवा इति कुतो द्व्यणुकमिति पूर्वपक्षिणः।¹⁵

महत्कार्यद्रव्यस्य कार्यद्रव्यारभ्यत्वनियमाद् द्व्यणुकसिद्धिरिति उदयनाचार्यसिद्धान्तः। महत्परिमाणविशिष्टकार्यद्रव्याणां समवायिकारणरूपेण कार्यद्रव्यस्यावस्थितिः दृश्यते। नियमेनानेन त्रसरेणुरूपमहत्परिमाणविशिष्टकार्यद्रव्यस्य समवायिकारणरूपद्व्यणुकम् अनुमानप्रमाणेन सिद्ध्यति। परमाणुभिः मिथः संयोगेन महत्कार्यद्रव्यस्योत्पत्तौ स्वीकृतायाम् त्रसरेणवादिप्रक्रमेण सृष्टिप्रक्रियाया अपि अनावश्यकता दृश्यते। पुनश्च घटपटादीनां महदवयवद्रव्याणाम् आन्तरालिकावयवधारातः उत्पत्तेः प्रत्यक्षसिद्धत्वात् सृष्टिप्रक्रियायाम् द्व्यणुकादिक्रमस्वीकरणमुचितमिति दिक्।¹⁶

अवयवावयविशृङ्खला यथा परमाणौ विश्राम्यति तद्वत् अवयवसंख्यापकर्षः क्वचिद् विश्राम्यति। तत्र त्रित्वसंख्याया अपकर्षकाष्ठाभावात्, द्वित्वसंख्याया एकत्वहेतुत्वात् अपकर्षकाष्ठासम्भवात् द्व्यणुकादिप्रक्रमेण जगदुत्पत्तिसिद्धान्तः अभ्रान्तः। एकत्वसंख्याविशिष्टावयवस्य अवयव्यारम्भकत्वं नास्ति अवयवसंयोगानुपपन्नत्वात् असमवायिकारणाभावात् च। अवयवगतानेकत्वस्यापेक्षा विद्यते अवयवापेक्षया च अवयविनोऽधिकपरिमाणत्वनियमात्। तस्मात् द्वित्वस्य अपकर्षपर्यन्तत्वात् तदादिरयमारम्भः। परमाणुभ्यामारब्धं कार्यं न महत्, द्व्यणुकस्य महत्त्वे कारणाभावात्। तस्मात्तेन द्व्यणुकेन महद्द्रव्यमारभ्यमाणं बहुत्वसंख्यायोगिनैवेति सिद्धान्तः।¹⁷

द्व्यणुकवत् परमाणवोऽपि बहुत्वसंख्यामाश्रित्य महत्कार्यमारभन्त इति न युक्तम् अनियमारम्भस्य निषिद्धत्वात्। कारणकारणस्य कार्यकार्यजातीयानारम्भकत्वात् पटोत्पत्तौ तन्तूनामेव कारणत्वं न च तत्कारणानामंशूनामपि। एतेनानुमीयते त्रसरेणवो न निरवयवद्रव्यारब्धाः, परन्तु द्व्यणुकारब्धा एव। पुनः द्व्यणुकं न निरवयवद्रव्यारब्धं सावयवद्रव्यारब्धं वा कार्यद्रव्यत्वात् इत्यनुमानशङ्काया निरसनार्थमनवस्थाप्रतिहतत्वादिति सिद्धान्तितं ग्रन्थकारैः। इति द्व्यणुकादिप्रक्रमसिद्धिः।¹⁸

उल्लेखपञ्जिः

१. सेयं पृथिवी यद्यनित्यैव, तदा अवयवानवस्था स्यात् । एकस्य हि कस्यचिदवयवस्य निवृत्तौ निराश्रयञ्च कार्यमापद्येत । अत्र नित्यैव, निष्प्रमाणिका तर्हि स्यात् । कार्यञ्च गन्धवदपि द्रव्यान्तरं स्यात् । अत आह सा च द्विविधा, नित्याचानित्या चेति । — गौरीनाथ-शास्त्री (संपा.), किरणावली, महाभूतचतुष्टयप्रकरणम्, तृतीयभागः, पृ. ११३ ।

२. तथाहि स्थूलकार्यस्य लोहादेरवयवक्रियाविभागादिन्यायेन विभज्यमानस्याल्पतरतमादिभावात् यतो नाल्पीयस्तं परमाणुमावक्ष्ये । — तदेव, पृ. ११६ ।

३. एष हि अवयवावयवविप्रसङ्गो न तावन्निरवधिरेव । अनन्तावयववारब्धत्वाविशेषेण मेरुसर्षपयोः परिमाणभेदानुपपत्तेः । न च कारणसंख्या अतिविशेषेऽपि परिमाणप्रचयाभ्यां विशेष इति युक्तम् । तयोरपि संख्याविशेषाभावेऽनुपपत्तेः । नापि प्रलयावधिः कस्यचिदन्यस्य निरवयवत्वे तदनुपपत्तेः । द्रव्यस्यावयवविभागविनाशाभ्यां विना विनाशाभावात् । — तदेव, पृ. ११८ ।

४. निरवयवावधिरयमवयवावयवविप्रसङ्ग इति विज्ञायते । तकिर्तमेव, न तु प्रमितमिति चेत् ; अत्र कश्चिदाह । किञ्च प्रमाणान्तरगवेषणया, त्रसरेणोः प्रत्यक्षसिद्धत्वात् । तस्य च अवयवकल्पनायां प्रमाणाभावेन निरवयवत्वात् । — तदेव, पृ. १२२ ।

५. ननु कोऽयं द्रव्यणुकादिप्रक्रमो, द्रव्यणुक एव प्रमाणाभावात् । त्रसरेणवस्तावत् प्रत्यक्षसिद्धाः । ते च चाक्षुषद्रव्यत्वादेव महान्तः । द्रव्यस्य चाक्षुषतां प्रति रूपविशेषवन् महत्वस्यापि कारणत्वात् । अन्यथा दूरदूतरादौ तत्प्रकर्षानुविध्यनुपपत्तेः । महत्त्वे सति रूपवत्त्वात् क्रियावत्त्वाच्च ते सावयवाः कार्याश्च । अन्यथा अवयवगतसंख्याद्यनुपपत्तौ महत्वानुपपत्तेः । नित्यत्वे प्रकर्षकाष्ठाप्राप्त्याल्लभाभावस्य महत्वविरोधात् । न च त्रसरेणववयवा अपि सावयवास्तदवयवकल्पनायां प्रमाणाभावात् । न हि त्रसरेणवत् तेऽपि महान्तः, रूपविशेषवतां महतां चाक्षुषत्वप्रसङ्गात् यद्यपि च ते महत्वव्यावृत्तेरनुपरिमाणा निरवयवत्वाच्च प्रचयवञ्चितास्तथापि बहुत्वान् महत्कार्यद्रव्याण्यारप्स्यन्ते । तथा च परमाणव एव त्रसरेणववयवा इति कुतो द्रव्यणुकम् । — तदेव, पृ. १७७ ।

६. उच्यते । महत्तः कार्यद्रव्यस्य कार्यद्रव्यारभ्यत्वनियमाद् द्रव्यणुकसिद्धिः । अन्यथा परमाणुभिरेव बहुत्वसंख्योपेतैर्महद्द्रव्यारम्भे गोघटादेरपि तैरेवारम्भसम्भवाद् आन्तरालिकाल्याल्पतरादिकार्योपलम्भविरोधात् । — तदेव, पृ. १८१ ।

७. उच्यते । यथा हि अवयवावयवविप्रसङ्गः परमाणुषु विश्राम्यति तथायमवयवसंख्यापकर्षः क्वचिद् विश्राम्येत् । न च त्रित्वमपकर्षकाष्ठा द्वित्वैकत्वयोः सम्भवात् । तत्रैकमनारम्भकम्, अवयवसंयोगानुपपत्तौ असमवायिकारणाभावात् । अनेकसंख्याभावे च अवयविनोऽवयवापेक्षयाधिकपरिमाणानुपपत्तेः । अवयवापेक्षया च अवयविनोऽधिकपरिमाणत्वनियमात् । एकस्य च अवयवस्य विभागानुपपत्तौ तत्कार्यस्य विनाशारम्भके नित्यत्वप्रसङ्गात् । तथा च द्वित्वमपकर्षपर्यन्तः । तदादिरयमारम्भः । तच्च द्वाभ्यां परमाणुभ्यामारब्धं कार्यं न महत् । तथात्वे तस्य कारणाभावात् । तदपि द्रव्यणुकं यदि नारभेत, यदि च द्वित्वसंख्यायुक्तमारभेत, उभयथापि तदुत्पादनवैयर्थ्यं स्यात् । तस्मात्तेन महद्द्रव्यमारभ्यमाणं बहुत्वसंख्यायोगिनैवैवेति नियमः । — तदेव, पृ. १८८ ।

८. न च द्रव्यणुकवत् परमाणवोऽपि बहुत्वमाश्रित्य महत्कार्यमारभन्त इति युक्तम् । अनियमारम्भस्य निषिद्धत्वात् । कारणकारणस्य कार्यकार्यजातीयानारम्भकत्वात् । न हि तन्तवः पटमारभन्ते तत्कारणञ्चाशव इति । तस्माद् विवादध्यासितास्त्रसरेणवो न निरवयवद्रव्यारब्धाः सावयवारब्धा इति वा । महत्त्वे सति कार्यत्वात् । उभयवादिसिद्धद्रव्यणुकारब्धत्रसरेणवद् घटवद् वेति । न स्याच्च द्रव्यणुकमपि न निरवयवद्रव्यारब्धं, सावयवद्रव्यारब्धं वा कार्यद्रव्यत्वादिति । अनवस्थाप्रतिहतत्वादिति द्रव्यणुकादिप्रक्रमसिद्धिः । — तदेव, पृ. १९१ ।

निर्वाचितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः । तर्कसंग्रहः । संपा. नारायणचन्द्र-गोस्वामी । कोलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १४१० चङ्गाब्दः ।

उदयनाचार्यः । किरणावली । संपा. गौरीनाथ-शास्त्री । कोलकाता: पश्चिमबंग-राज्य-पुस्तक-पर्यद, १९९० ।

कणादः । वैशेषिकसूत्रम् । संपा. तुण्डिराज-शास्त्री । प्रशस्तपाद-भाष्यसहितम् । वैशेषिकदर्शनम् । वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-संस्थानम्, २००२ ।

गौतमः । न्यायसूत्रम् । संपा. फणिभूषण-तर्कवागीशः । न्याय-दर्शनम् । कोलकाता: पश्चिमबंग-राज्य-पुस्तक-पर्यद, २००१ ।

प्रशस्तपादः । प्रशस्तपाद-भाष्यम् । संपा. श्रीनिवास-शास्त्री । गाजियाबाद: इण्डो-विजन-प्राइवेट-लिमिटेड, १९८४ ।

— । संपा. श्रीदुर्गाधरझा-शर्मा । वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-संस्थानम्, १९९३ ।

विश्वनाथ-भट्टाचार्यः । भाषापरिच्छेद-कारिकावली । संपा. लोकमणि-दाहालः । वाराणसी: चौखम्बा-सुरभारती, २००४ ।

English Book

Raghunātha-Śiromaṇi. *Padārthatattvanirūpaṇa*. Ed. Madhusudan Bhattacharya. The Padārthatattva-nirūpaṇam. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit College, 1976.

Śaṅkara-Miśra. *Vaiśeṣika-sūtrapaskāra*. Ed. S.N. Mishra. Varanasi (now Benares): Chaukhamba Sanskrit Sansthan, 1995.



... ..

- ।
- ।
- ।
- ।
- ।
- ।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার আলোকে প্রকৃতি ও পুরুষ সূদীপ্তা হালদার মহিতি

গীতা হল পৃথিবীর অন্যতম শ্রেষ্ঠ ধর্মগ্রন্থ। গীতা মূলতঃ শ্রীকৃষ্ণের মুখনিঃসৃত বাণী। উপনিষদ, গীতা ও বেদান্তদর্শন—এই তিন শাস্ত্রকে 'প্রস্থানত্রয়ী' বলা হয়। গীতাতে শ্রীভগবান সনাতনধর্মের বিভিন্ন অঙ্গসমূহের একত্র সমাবেশ করে সমগ্র স্বরূপকে দর্শন করেছেন। তবে গীতা কেবলমাত্র সনাতন ধর্মেরই উপদেশ প্রদান করে না, গীতা বৈদিক কর্মবাদ, সাংখ্যের প্রকৃতিবাদ, উপনিষদের ব্রহ্মবাদ, যোগানুশাসন, প্রতীকোপাসনা প্রভৃতি আলোচনা করেছে। সুতরাং গীতা হল স্বয়ম্ভূ, সর্বতঃ প্রসারী, স্বতঃপূর্ণ। গীতা হল মানব ধর্মগ্রন্থ। গীতাতে জগতের সৃষ্টি, ক্রম, জ্ঞান, ধ্যান, ভক্তির সমন্বয় ব্যাখ্যাত হয়েছে।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় ত্রিগুণাত্মিকা প্রভৃতি সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ এই তিনটি গুণের বৈচিত্র্যে জগতের বৈচিত্র্য, বৈষম্য প্রভৃতি বিস্তৃতরূপে ও বিশ্লেষণাত্মক দৃষ্টিভঙ্গিতে ব্যাখ্যাত হয়েছে। সমগ্র জড়প্রপঞ্চের যেটি অমূল মূলতত্ত্ব, তাই হল প্রকৃতি। তাই সাংখ্যসূত্রে বলা হয়েছে— 'মূলে মূলাভাবাদমূলং মূলম্।' জগতের যা মূল উপাদান তার নামই হল প্রকৃতি। এটি অনাদি, অন্তহীন, নিত্য, অসীম, অতিসূক্ষ্ম, অলিঙ্গ ও নির্বিশেষ। প্রকৃতির নামান্তর হল প্রধান, অব্যক্ত, ত্রেণ্ড্য ইত্যাদি। এই অব্যক্তের পরিণামই ব্যক্ত জগৎ। তাই গীতায় বলা হয়েছে —

অব্যক্তাদীনি ভূতানি ব্যক্তমধ্যানি ভারত।

অব্যক্তনিধনান্যেব তত্র কা পরিদেবনা ॥২॥

সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ — এই তিন গুণের সাম্যবস্থাই এই অব্যক্ত অবস্থা তাই প্রকৃতির অপর নাম হল ত্রেণ্ড্য। এই তিনগুণের স্বভাব পরস্পর বিরোধী। গীতার চতুর্দশ অধ্যায়ে এই তিনটি গুণের বৈশিষ্ট্যস্বরূপ বলা হয়েছে।

তত্র সত্ত্বং নির্মলত্বাৎ প্রকাশকমনাময়ম্।

সুখসঙ্গেন বধ্নাতি জ্ঞানসঙ্গেন চানঘ ॥

রজো রাগাত্মকং বিদ্ধি তৃষ্ণাসঙ্গসমুদ্ভবম্।

তন্নিবধ্নাতি কৌন্তেয় কর্মসঙ্গেন দেহিনম্।

তমস্ত্বজ্ঞানজং বিদ্ধি মোহনং সর্বদেহিনাম্।

প্রমাদালস্যনিদ্রাভিস্তন্নিবধ্নাতি ভারত ॥৩॥

অতএব, সত্ত্বের স্বভাব প্রকাশ বা জ্ঞান, তমঃ গুণের স্বভাব হল অপ্রকাশ বা মোহ এবং রজের প্রকৃতি হল কর্মপ্রবণতা। অতএব, জড়বিজ্ঞানের ভাষায় বলা যায় যে, রজঃগুণের স্বভাব হল গতি বা বল অর্থাৎ energy, Activity তমঃগুণের স্বভাব হল বাধা প্রদান করা অর্থাৎ resistance সত্ত্বঃগুণ হল উভয়ের সামঞ্জস্যকারক অর্থাৎ harmony.

প্রলয়কালে এই তিনটি গুণ সাম্যাবস্থায় থাকে অর্থাৎ তুল্যবলে তৃষ্ণীভাবে যা অবস্থান করে তাই হল অব্যক্তাবস্থা। সৃষ্টিকালে গুণত্রয়ের সাম্যভঙ্গ হয় এবং বিসদৃশ পরিণামাত্মক সৃষ্টি আরম্ভ হয়। কোন সময়ে সত্ত্ব প্রবল হয়ে প্রকাশ, জ্ঞান, সুখ এই সকল উৎপন্ন করে, কোন সময়ে রজঃগুণের প্রাবল্যে চঞ্চলতা, প্রবৃত্তি, দুঃখ এই সকল আনয়ন করে, কোথাও তম-গুণের প্রাবল্যে মোহ, অজ্ঞান বা জড়তা উৎপাদন করে। জগতের সকল পদার্থ এই তিনটি গুণের ন্যূনাধিক্যে সৃষ্ট। তিনটি গুণ ব্যতীত পদার্থ নেই। তাই গীতার অষ্টাদশ অধ্যায়ে বলা হয়েছে।

ন তদন্তি পৃথিব্যাং বা দিবি দেবেষু বা পুনঃ।

সত্ত্বং প্রকৃতিজৈর্মুক্তং যদেভিঃ স্যাৎ ত্রিভিগুণৈঃ॥৯

নির্জীব পদার্থে তমোগুণ দ্বারা সত্ত্ব সম্পূর্ণ আবৃত থাকে। সুতরাং, তারা অচেতন, অচঞ্চল। কিন্তু তাদের অভ্যন্তরে রজোগুণের ক্রিয়াও চলতে থাকে। বৃক্ষলতাদিতে তমোগুণের প্রাধান্য রজঃ, সত্ত্বগুণ তাতে পরিস্ফুট তাদেরও অনুভূতি ও চেতনা আছে। ইতর জন্তুতেও তিনটি গুণই পরিস্ফুট। কিন্তু তমঃ ও রজোগুণের আধিক্যে সত্ত্বগুণ অভিভূত থাকে। তবে মনুষ্যে তিনটি গুণই স্পষ্টরূপে পরিস্ফুট হলেও বুদ্ধি, বিবেক, বিচারশক্তি প্রভৃতি সত্ত্বগুণের লক্ষণ সকলের মধ্যে সমান থাকে না। শাস্ত্রে গুণ ভেদানুসারে কর্মভেদ ও উপাসনা প্রণালীর থাকে না। শাস্ত্রে গুণভেদানুসারে কর্মভেদ ও উপাসনা প্রণালীর ভেদ নির্দিষ্ট হয়েছে। সকল সাধনার উদ্দেশ্য হল তমঃ ও রজঃগুণ অর্থাৎ অজ্ঞান ও কাম ক্রোধাদিকে দমন করে সত্ত্বগুণের উৎকর্ষ সাধন করা এবং পরিণামে সত্ত্বগুণকে অতিক্রম করে ত্রিগুণাতীত হওয়া।

সৃষ্টির প্রারম্ভে প্রকৃতির সাম্যভঙ্গ হলে তার প্রথম যে পরিণাম হয়, তার নাম মহত্ত্ব। মহত্ত্বের পরিণাম অহঙ্কার। প্রকৃতির পরিণামে মহত্ত্ব বা বুদ্ধিতত্ত্ব উৎপন্ন হলেও তা একবস্তুরই থাকে। যে গুণের প্রভাবে একবস্তুরপরতার নাশ হয়ে বহুবস্তুরই থাকে। যে গুণের প্রভাবে একবস্তুরপরতার নাশ হয়ে বহুবস্তুরপরতা উৎপন্ন হয়, তাই হল অহঙ্কার। অহঙ্কারের অর্থ হল আমি পৃথক, তুমি পৃথক, এইরূপ ভাব। অন্যের থেকে পৃথক থাকার অভিমানকে অহঙ্কার বলে। মনুষ্যে প্রকটীভূত অহঙ্কার এবং যে অহঙ্কার প্রযুক্ত বিবিধ মূল পরমাণু একবস্তুর প্রকৃতি থেকে নির্মিত হয়, তাদের জাতি একই। সাত্ত্বিক, রাজসিক ও তামসিক গুণভেদে অহঙ্কারের ভেদ দৃষ্ট হয়। অহঙ্কার আপন শক্তি দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ উৎপন্ন করতে আরম্ভ করলে তার বুদ্ধিও দুটি শাখায় বিভক্ত হয়ে সেন্দ্রিয় ও নিরিন্দ্রিয় পদার্থের সৃষ্টি করে। সত্ত্বগুণের উৎকর্ষের দ্বারা পঞ্চ কর্মেন্দ্রিয় অর্থাৎ হস্ত, পদ, বাক্, পায়ু, উপস্থ, পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয় অর্থাৎ চক্ষু, কণ, নাসিকা, জিহ্বা, হৃৎ এবং উভয়েন্দ্রিয় মন এই একাদশ ইন্দ্রিয় সৃষ্টি হয়। অন্যদিকে, তমোগুণের উৎকর্ষ হেতু পঞ্চতন্মাত্র বা শব্দতন্মাত্র, স্পর্শতন্মাত্র, রূপতন্মাত্র, রসতন্মাত্র ও গন্ধতন্মাত্র এই পঞ্চসূক্ষ্মভূতের উৎপন্ন হয়। এই

পঞ্চতন্মাত্র থেকে পঞ্চীকরণে আকাশ, বায়ু, অগ্নি, অপ ও পৃথিবী এই পঞ্চভূত সৃষ্টি হয়। এই স্থূলভূতের পরিণামে স্থাবর জঙ্গমাত্মক জগৎ সৃষ্টি হয়। স্থূলভূতের যা সার যা সূক্ষ্মাবস্থা তাই হল তন্মাত্র। আকাশের সূক্ষ্ম অবস্থায় পরিণত করে থাকে শব্দ। অতএব শব্দ হল আকাশের তন্মাত্র। সত্ত্বগুণ হল প্রকাশাত্মক, তাই সত্ত্বগুণের উৎকর্ষে ইন্দ্রিয়াদির সৃষ্টি, তমোগুণ আবরণাত্মক, তদ্ব্যেতু তমোগুণের উৎকর্ষে স্থূলভূতের সৃষ্টি। ইন্দ্রিয় পদের দ্বারা সূক্ষ্ম ইন্দ্রিয়ের শক্তি বুঝতে হবে।

গীতায় জড়াত্মিকা প্রকৃতিকে অপরা প্রকৃতি এবং চেতন পুরুষকে পরা প্রকৃতি বলা হয়েছে। প্রকৃতি জড়াত্মিকা হওয়ার কারণ হল প্রকৃতপক্ষে জগৎ কেবল জড়াত্মকই নয় সৃষ্টিতে জড় ও চেতন উভয়ই সংসৃষ্ট। গীতায় জড়াত্মিকা প্রকৃতিকে অপরা প্রকৃতি এবং চেতন পুরুষকে পরা প্রকৃতি বলা হয়েছে। গীতার সপ্তম অধ্যায়ে তাই বলা হয়েছে —

অপরেয়মিতত্ত্বগ্যাং প্রকৃতিং বিদ্ধি মে পরাম্।

জীবভূতাং মহাবাহো যয়েদং ধার্যতে জগত্ ॥৭

সংখ্যমতে, প্রকৃতি সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই গুণত্রয় থেকে পৃথক তত্ত্ব নয়। জগতে যে সকল আন্তর ও বাহ্য পদার্থ আছে তার রজঃ এবং তমঃ এদেরকে আসলে প্রকৃতি বলতে হয়। তাই সাংখ্যসূত্রে বলা হয়েছে 'সত্ত্বাদীনাং তদ্ব্যয়ং তদ্রূপত্বাৎ' ৬ অর্থাৎ সত্ত্বাদি গুণত্রয় প্রকৃতির স্বরূপ তদতিরিক্ত ধর্ম নয়। গুণত্রয় কখনই প্রকৃতির ধর্ম হতে পারে না। তার কারণ হল সাংখ্যমতে প্রকৃতি যেহেতু এক অতএব তিনটি বিরুদ্ধধর্ম তার হতে পারে না। নিত্য ও অনিত্য কোন পক্ষেই সত্ত্ব, রজঃ, তমো এই গুণত্রয়কে প্রকৃতির ধর্ম বলা চলে না। তাই সাংখ্যসূত্রে বলা হয়েছে 'সত্ত্বরজস্তমসাং সাম্যাবস্থা প্রকৃতিঃ' ৭ প্রকৃতি ও গুণত্রয়ের মধ্যে এই অজ্ঞে সম্পর্কবিষয়ে মনীষী Maxmüller বলেছেন, সত্ত্ব, রজঃ এবং তমঃ এই তিনটি গুণ প্রকৃতির আগমক ধর্ম মাত্র নয় এরা প্রকৃতিরই স্বরূপ। বিভিন্ন নদী যেমন একসঙ্গে মিলিত হয়ে একটি স্রোতধারা রচনা করে অথচ তাদের নিজেদের বৈশিষ্ট্য কখনও বিলুপ্ত হয় না, বিভিন্ন নদীর ভিন্ন ভিন্ন বর্ণ তখনও পরিলক্ষিত হয়, তেমনই সত্ত্ব, রজঃ, তমো এই গুণত্রয় পরস্পর মিলিত হয়ে প্রকৃতি ধারা রচনা করে এবং তাতে তাদের নিজেদের স্বরূপের কোন পরিবর্তন হয় না। প্রকৃতি ও গুণত্রয়ের মধ্যে বাস্তবিক কোন ভেদ না থাকলে ঔপচারিক ভেদ কল্পনা করেই 'প্রকৃতেঃ গুণাঃ' এই জাতীয় প্রয়োগ করা হয়ে থাকে। যেমন গীতায় বলা হয়েছে —

প্রকৃতেঃ ক্রিয়ামানানি গুণৈঃ কর্মণি সর্বশঃ।
অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্তাহমিতি মন্যতে। ১৮

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় প্রকৃতি থেকে যে সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের উপপত্তির কথা বলা হয়েছে তা সঠিক। গীতার চতুর্দশ অধ্যায়ে বলা হয়েছে —

সত্ত্বং রজস্তম ইতি গুণাঃ প্রকৃতিসম্ভবাঃ।

নিবদ্ধান্তি মহানাহো দেহে দেহিনমব্যয়ম্॥৯

কিন্তু তার দ্বারা কারণ ও কার্যের মধ্যে যে জাতীয় ভেদ সে জাতীয় ভেদ প্রকৃতি ও গুণতেরয়ের মধ্যে কল্পনা করার প্রয়োজন নেই। মূলতঃ এই গীতাবাক্যে প্রকৃতিসম্ভবাঃ গুণাঃ এই পদসমূহের দ্বারা কার্যসম্ভাদিকে বোঝানো হয়েছে। সুতরাং কার্য সম্ভাদিকে বোঝালেও এই গীতাবাক্যটির কোন অনুপপত্তিও হয় না স্বগত বিরোধও হয় না সাংখ্যমতে সত্ত্ব রজঃ এবং তমঃ এই তিনটি গুণ পরস্পর নিত্যসম্বন্ধ এবং এরা গুণপ্রধানভাবে পরস্পর মিলিত হয়েই জগৎ সৃষ্টি করে। অতএব এই জগৎ প্রসবিনী প্রকৃতি ত্রিগুণাত্মিকা বাহ্য ও আন্তর সকল জড় পদার্থ সুখদুঃখমোহাত্মক হওয়ায় মূল কারণ প্রকৃতিকে ত্রিগুণাত্মিকা বলেত হবে। সুখ, দুঃখ, মোহ যথাক্রমে সত্ত্ব, রজঃ এবং তমোগুণেরই ধর্ম। তাছাড়া প্রকৃতিকে ত্রিগুণাত্মিকা অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। প্রকৃতিকে কেবলমাত্র রজঃ স্বরূপা বললে রজঃ ক্রিয়াশীল বলে প্রকৃতিও সেক্ষেত্রে দুর্নিবাররূপে কার্য করে চলবে। তাতে শৃঙ্খলা রক্ষণ হতে পারে না সুতরাং কোন নিয়ামক প্রয়োজন। এই জন্যই নিয়ামকরূপে তমঃ ক্রিয়া সম্পাদন করে। আবার, প্রকৃতির মধ্যে যদি কোন প্রকাশক শক্তি না থাকে তবে প্রকৃতি অন্ধশক্তির মত অন্ধভাবে কাজ করে চলে। সেক্ষেত্রে সৃষ্টিক্রমের মধ্যে বিদ্যমান সুনির্দিষ্ট নিয়মটিকে ব্যাখ্যা করা যাবে না। সুতরাং প্রকৃতির মধ্যে ক্রিয়াশীল এবং নিয়ামক দ্রব্যের মত প্রকাশধর্মী একটি দ্রব্য অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। এর নাম হল সত্ত্ব। অতএব প্রকৃতি সত্ত্বরজস্তমোগুণাত্মিকা। তাই শ্বেতাশ্বতর উপনিষদে বলা হয়েছে — 'অজামেকাং লোহিতগুরুক্ষমাং বহ্বীঃ প্রজাঃ সৃজমানাং সুপাঃ...'।^{১০} প্রকৃতি গুণত্রয়ের সঙ্গে অভিন্ন বলেই গুণের অবিবেকিত্ব, বিষয়ত্ব, সামাণ্যত্ব, অচেতনত্ব এবং প্রসবধর্মিত্বরূপ ধর্মগুলি প্রকৃতিতে স্বীকার করা হয়েছে। তাই সাংখ্যকারিকাতে বলা হয়েছে —

ত্রিগুণমবিবেকি বিষয়ঃ সামান্যমচেতনং প্রসবধর্মি।

ব্যক্তং তথা প্রধানম্, তদ্বিপরীতস্তথা চ পুমান্॥^{১১}

সাংখ্যমতে, গুণগুলি পরস্পরাশ্রয় এবং পরস্পর মিথুনস্বভাব বলে তারা পরস্পর মিলিত হয়েই ক্রিয়া সম্পাদন করে। অতএব, তারা অবিবেকী, পরস্পর মিলিত হয়ে কাজ করার নাম অবিবেক। আবার, গুণগুলি স্বীয় সুখদুঃখাদি ধর্ম পুরুষে আরোপিত করে বলে তারাই পুরুষের বিষয়। সব পুরুষের জন্যই গুণত্রয় ভোগ্যপদার্থসমূহ সৃষ্টি করে গুণগুলি অচেতন ও পরিণামধর্মী। সৃষ্টিকালে গুণগুলি বিসদৃশরূপে পরিণত হয়ে চলে। তখন পুরুষার্থতারূপ হেতুর প্রভাবে সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের যেকোনো একটি প্রাধান্য লাভ করে এবং অন্য দুটি প্রধান গুণটির অসীভূত হয়ে তার সহায়তা করে। আবার, প্রলয়কালেও গুণত্রয় সদৃশরূপে পরিণত হতে থাকে অর্থাৎ তখন সত্ত্ব সত্ত্বরূপে, রজঃ রজোরূপে এবং তমঃ তমোরূপে পরিণত হয়। সাংখ্যে এই তিনটি গুণকেই স্বীকার করা হয়েছে। যেহেতু এই তিনটি গুণকে স্বীকার করলে জগদ্বৈচিত্র্যকে ব্যাখ্যা করা যায়, না হলে হবে না। গুণত্রয়ে বিভিন্ন রকমের সন্নিবেশবশতঃ প্রকৃতি থেকে নানা রকমের কার্য উদ্ভূত হয়। তাছাড়া জগতের সমস্ত বিকার পদার্থেই সুখ, দুঃখ ও মোহ অনুভূত হয়। সুখ, দুঃখ, মোহ এরা পরস্পর

বিরোধী। সুতরাং এরা কখনই একই আশ্রয়ে থাকতে পারে না। এই জন্যই তিনটি ধর্মী সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ স্বীকরণীয়। সুখরূপ ধর্মের আশ্রয় ধর্মী হল সত্ত্ব, দুঃখরূপ ধর্মের আশ্রয় হল রজঃ এবং মোহরূপ ধর্মের আশ্রয় হল তমঃ। সাংখ্যযোগানুসারে, সত্ত্বাদি গুণত্রয় নিত্য। যোগভাষ্যে তাই স্পষ্টভাবে বলা হয়েছে – ‘গুণাস্তু সর্বধর্মানুপাতিণো ন প্রত্যস্তুময়ন্তে নোপজায়ন্তে...।’^{১২} এই কারণ গুণগুলিই কার্যকারে রূপান্তর প্রাপ্ত হয় মাত্র। তাদের স্বরূপের কখনই উচ্ছেদ হয় না। এই জন্যই সাংখ্যদর্শনে ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতির পরিণাম নিত্যতা স্বীকার করা হয়েছে।

সত্ত্বপ্রভৃতিকে কেন গুণ বলা হয়, সে বিষয়ে সাংখ্যদর্শনে যে যুক্তিসমূহ প্রদর্শিত হয়েছে সেগুলি হল যোগসূত্রে বলা হয়েছে ‘সত্ত্বাদিদ্রব্যানি রজ্জ্বাস্তকতম্ভবদেব গুণা ইত্যুচ্যন্তে।’^{১৩} অর্থাৎ রজ্জু প্রভৃতি নির্মিত হয় যা থেকে সেই তন্তুকে যেরূপ গুণ বলা হয় সেইরূপ সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ থেকেও জগৎ সৃষ্ট হয় বলে সত্ত্ব প্রভৃতি দ্রব্য হলেও তাদের গুণ বলে অভিহিত করা হয়। তাছাড়া সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ দ্রব্য হলেও পরার্থ হওয়ার এদেরকে গুণ বলা হয়েছে। সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ এরা পুরুষের প্রয়োজন নিস্পাদন করে বলে প্রকৃতি মহৎতত্ত্ব প্রভৃতি প্রতিফলনে পরিণাম প্রাপ্ত হচ্ছে। যেহেতু সত্ত্বাদি গুণত্রয় জড়, কখনো ক্রিয়াশীল হতে পারে না। তাই এই সকল জড়ের অধিষ্ঠানরূপে আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করতেই হবে। এই পুরুষ বা আত্মা অধিষ্ঠান হওয়ার এই জড়সমূহের অনন্ত পরিণাম হয়ে থাকে। পুরুষ অধিষ্ঠিত না হলে জড়সমূহের এই রূপ পরিণাম নিয়মিত ভাবে কখনোই হত না।

পুরুষের সম্বন্ধই প্রকৃতির পরিণামের হেতু। প্রকৃতি প্রভৃতির পরিণাম বিদ্যমান। সুতরাং যার সান্নিধ্যবশতঃ এই পরিণাম হয় সেই পুরুষকে অস্বীকার করা যাবে না। সুখদুঃখমোহতমঃ যতো পদার্থ আছে সবই পুরুষের দ্বারা অধিষ্ঠিত দেখা যায়। প্রকৃতি বুদ্ধি বা মহৎ প্রভৃতি সব সুখদুঃখমোহাত্মক এগুলি চেতনের দ্বারা অধিষ্ঠিত এই চেতনই হল পুরুষ বা আত্মা। এই আত্মা হল ত্রৈগুণ্য ভিন্ন। ভোগ্যরূপ হল পুরুষ বা আত্মা। এই আত্মা হল ত্রৈগুণ্য ভিন্ন। ভোগ্যরূপ সুখ-দুঃখকে প্রত্যেক আত্মা অনুভব করে থাকে। সুখ-দুঃখ ভোগ্যবস্তু হওয়ার তদতিরিক্ত ভোজ্য স্বীকার্য এই ভোজ্যই হল পুরুষ। অপরা প্রকৃতি জড়া, পরা প্রকৃতি চেতন, জীবভূতা। এই চেতন জীবভূতা হলেন সাংখ্যের পুরুষ। শ্রীমদ্ভগবদগীতায় তা স্পষ্টরূপে বলা হয়েছে। গীতায় বলা হচ্ছে, পরা প্রকৃতিই হল সাংখ্যের পুরুষ। ইহাই ক্ষেত্রজ্ঞ বা জীবচেতন্য। ভগবান বলছেন –

অপরেয়মিতস্তন্যাং প্রকৃতিং বিদ্ধি মে পরাম্।

জীবভূতাং মহাবাহো যয়েদং ধার্যতে জগৎ॥

এতদযোনী ভূতানি সর্বানীতুংপধারয়।

অহং কৃৎসনস্য জগতঃ প্রভবঃ প্রলয়স্তথা॥১৪

অর্থাৎ ভগবান শ্রীকৃষ্ণ ক্ষেত্রজ্ঞরূপে সর্বত্র বিদ্যমান আছেন এবং সকলকে ধরে আছেন। প্রকৃতি জড়িত খণ্ডচেতন্যই হল পরা প্রকৃতি। আধার যেরূপ আধেয়কে ধরে রাখে তক্রূপ এই অধিষ্ঠানচেতন্য দৃশ্যপ্রপঞ্চকে ধরে আছেন। জীবদেহে প্রাণ যতদিন থাকবে, ততদিন দেহ বিদ্যমান থাকে। নাহলে দেহ বিনষ্ট হয়। যেহেতু এই দেহধারণ বশতঃই জীবচেতন্য। জড়াত্মিকা প্রকৃতির সর্বত্রই চেতন আত্মা বা পরা প্রকৃতি বিদ্যমান

থাকে বলে তার সত্ত্বা আছে। না হলে তার নিজস্ব কোন সত্ত্বা থাকে না। তাই ভগবান শ্রীকৃষ্ণ গীতায় বারংবার বলেছেন – অচেতনা অপরা প্রকৃতি দেহাদিরূপে পরিণাম প্রাপ্ত হয়। চেতনা পরাপ্রকৃতি বা জীবচেতনা জোক্তরূপে দেহে প্রবেশ করে দেহাদি ধারণ করে। এই দুই প্রকৃতি শ্রীকৃষ্ণরই প্রকৃতি। তাঁর থেকেই উৎপন্ন বা তাঁরই বিভাব। সুতরাং তিনিই হলেই জগতের কারণ।

সাংখ্যদর্শনে পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের এই রূপ বিভাগ প্রদর্শিত হয়েছে।

১. মূল প্রকৃতি

৭. প্রকৃতি-বিকৃতি- ১. মহত্ত্ব, ২. অহঙ্কার পঞ্চ-তন্মাত্র

এদেরকে প্রকৃতি-বিকৃতি বলার কারণ এই যে এদের প্রত্যেকটি অন্য তত্ত্বের কারণরূপ। এরা প্রকৃতি। কিন্তু নিজে অন্য তত্ত্ব থেকে উদ্ভূত। সুতরাং ওইগুলি হল বিকৃতি পঞ্চতন্মাত্রের প্রকৃতি ইত্যাদি।

১৬. বিকৃতি জ্ঞানেন্দ্রিয়, ৫. কর্মেন্দ্রিয়, ১. মন, ৫ স্থূলভূত।

এই ষোড়শটিকে কেবল বিকার বলা হয়, কারণ এটি থেকে অন্য কোন তত্ত্ব উদ্ভূত হয় না।

অপ্রকৃতি অবিকৃতি পুরুষ

পুরুষ প্রকৃতিও নয়, বিকৃতিও নয়, স্বতন্ত্র, উদাসীন। মোট পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব। সুতরাং, মূল প্রকৃতি

এবং প্রকৃতি-বিকৃতি নিয়ে অষ্ট প্রকৃতি, ষোড়শ বিকার এবং পুরুষ – এই পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব।

শ্রীগীতার অনুসরণে নিম্নের বংশবৃক্ষে সৃষ্টিতত্ত্ব বিবরণ সংক্ষেপে প্রদর্শিত হল –

পরব্রহ্ম বা পুরুষোত্তম

১পুরুষ + ১প্রকৃতি

পরাপ্রকৃতি অপরা প্রকৃতি

১মহত্ত্ব বা বুদ্ধিতত্ত্ব

অহঙ্কার

সত্ত্বগুণের প্রাবল্যে

৫ জ্ঞানেন্দ্রিয় ৫কর্মেন্দ্রিয় ১মন

তমোগুণের প্রাবল্যে

৫ পঞ্চ তন্মাত্র

৫ পঞ্চ স্থূলভূত

সাংখ্যদর্শন ও গীতার মত সাদৃশ্য

সুতরাং সাংখ্যদর্শনের ন্যায় গীতাতেও বলা হচ্ছে যে, প্রকৃতি ত্রিগুণাত্মিকা এবং গুণত্রয়সাম্যাবস্থারূপা। সাংখ্যদর্শনে প্রকৃতি এবং সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই গুণত্রয়ের মধ্যে অভেদ স্বীকার করা হয়েছে। 'সত্ত্বং রজস্তম ইতি গুণাঃ প্রকৃতিসম্বাঃ' ইত্যাদি গীতাবাক্যে যদিও গুণত্রয়কে প্রকৃতিজাত বলে বর্ণনা করা হয়েছে এবং সেখানে প্রকৃতি ও গুণত্রয়ের মধ্যে ভেদই প্রথমে প্রতীয়মান হয়, তথাপি বুঝতে হবে যে, গীতায় মহত্তত্ত্বের কারণীভূত কার্যসত্ত্বাদির কথাই বলা হয়েছে। সাংখ্যের ন্যায়, গীতার মতেও প্রকৃতি অনাদি

এবং জগৎ কারণ। সেখানে বলা হয়েছে, জগতের সমস্ত বিকারাদি সুখদুঃখাদির সাধন ইন্দ্রিয়াদিরূপ কারণাকারে পরিণত হয়। তাছাড়া এই দেহাদিরূপ কার্য এবং ইন্দ্রিয়াদিরূপ কারণের সৃষ্ট ব্যাপারে কৰ্ত্তী হল প্রকৃতি। যদিও অচেতন বলে প্রকৃতির ত্রিয়া সম্পাদনে কৰ্ত্তৃত্ব স্বভাবতঃ সম্ভব নয়, তথাপি পুরুষাচৈতন্যের অধিষ্ঠানের ফলেই প্রকৃতিরও ত্রিয়াসম্পাদনে কৰ্ত্তৃত্ব সম্ভবপর হয়। এই অভিপ্রায়েই গীতায় বলা হয়েছে —

কার্যকারণকৰ্ত্তৃত্বে হেতুঃ প্রকৃতিরূচ্যতে ।
পুরুষঃ সুখদুঃখানাং ভোক্তৃত্বে হেতুরূচ্যত । ১৫

অর্থাৎ প্রকৃতি কার্য ও কারণের উৎপত্তির কারণ এবং পুরুষ সুখ ও দুঃখসমূহের উপলব্ধির কারণ বলে কথিত হয়। সাংখ্যদর্শনে যে রূপ পুরুষের সঙ্গে প্রকৃতির সংসর্গ বিশেষতঃ প্রকৃতি থেকে জগৎসৃষ্টির কথা বলা হয়েছে, গীতাতেও সেরূপ ক্ষেত্র ও ক্ষেত্রজ্ঞের সংযোগ থেকেই স্বাবর জগন্মাত্মক জগতের সৃষ্টির কথা স্বীকার করা হয়েছে। গীতায় তাই বলা হয়েছে —

যাবত্ সজ্জায়তে কিঞ্চিৎ সত্ত্বং স্বারবজঙ্গমম্ ।
ক্ষেত্রক্ষেত্রজ্ঞসংযোগাত্ তদ্বিক্তি ভরতর্ষভ । ১৬

সুতরাং, গীতায় প্রকৃতি প্রভৃতিকেই ক্ষেত্র এবং ক্ষেত্রকে প্রকাশ করতে সক্ষম এমন পুরুষরূপী পরমাত্মাকে ক্ষেত্রজ্ঞ বলা হয়েছে।

পুরুষ ও প্রকৃতি বিষয়ে সাংখ্যদর্শন থেকে গীতার ভিন্ন মত
সাংখ্যদর্শনানুসারে, প্রকৃতি স্বতন্ত্র। কিন্তু গীতার মতে, প্রকৃতি ঈশ্বরের অধীন। গীতায় তাই বলা হয়েছে।

ক্ষেত্রজ্ঞচাপি মাং বিক্তি সর্বক্ষেত্রেষু ভারত ।
ক্ষেত্রক্ষেত্রজ্ঞয়োজ্ঞানং মন্তজ্ঞানং মতং মম । ১৭

অর্থাৎ ঈশ্বরকৰ্ত্তক অধিষ্ঠিত হয়েই প্রকৃতি জগৎ রচনা করে। অথবা অচেতন প্রকৃতির পক্ষে জগৎ রচনা করা সম্ভব নয়। অধিষ্ঠাতা বলেই কিন্তু ঈশ্বরে উদাসীনত্বের ব্যাঘাত আশঙ্কনীয় নয়। কারণ সাম্মিধ্যমাত্রই এখানে ঈশ্বরের অধিষ্ঠাতৃত্ব কল্পনা করা হয়েছে। তাই গীতায় বলা হয়েছে —

ময়াধ্যক্ষেণ প্রকৃতিঃ সূয়তে সচরাচরম্ ।
হেতুনানেন কৌন্তেয় জগদ্বিপরिवর্ততে । ১৮

প্রচলিত সাংখ্যে কিন্তু কোন ঈশ্বরই স্বীকার করা হয়নি। কারণ, পুরুষার্থতা হেতুই পুরুষের সঙ্গে প্রকৃতির সংসর্গবিশেষ এবং তার দ্বারাই প্রকৃতি কৰ্ত্তক জগতের রচনাকে ব্যাখ্যা করা যায়। অতএব, সাংখ্যে

সৃষ্টিকাপারে প্রকৃতির স্বাতন্ত্র্যই স্বীকার করা হয়েছে পরতন্ত্র নয়। পুরুষের সঙ্গে প্রকৃতির এই যে সংযোগ পুরুষার্থতাকেই সাংখ্যে তার একমাত্র হেতু বলা হলেও গীতায় কিন্তু তাকে ঈশ্বরেচ্ছাধীন বলা হয়েছে। প্রলয়কালে ঈশ্বরেচ্ছা থাকে না। তারফলে ঈশ্বরের অধিষ্ঠানও থাকে না। অতএব তখন সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ এই তিনটি গুণ চরম সাম্যাবস্থায় বিরাজ করে। সৃষ্টির প্রারম্ভে ঈশ্বর প্রকৃতিকে 'ঈক্ষণ' করে সৃষ্টিকালে কর্মধীন জীবগণকে ভোগ্য ক্ষেত্রের সঙ্গে সংযুক্ত করেন। এইভাবেই ঈশ্বরেচ্ছায় পুরুষ ও প্রকৃতির গর্ভাধান বলা হয়েছে। এই জন্যই গীতায় প্রকৃতিকে সমস্ত কার্যবস্তুর যোনি এবং ঈশ্বরকে বীজপ্রদ পিতারূপে কল্পনা করা হয়েছে। গীতায় বলা হয়েছে —

মম যোনির্মহদ্-ব্রহ্ম তস্মিন্ গর্ভং দধাম্যহম্ ।
সম্ভবঃ সর্বভূতানাং ততো ভবতি ভারত ॥
সর্বযোনিষু কৌন্তেয় মূর্তয়ঃ সম্ভবন্তি যাঃ ।
তাসাং ব্রহ্ম মহদ্-যোনিরহং বীজপ্রদঃ পিতা ॥^{১৯}

গীতা সাংখ্যের পুরুষ প্রকৃতি ও তার পরিণামক্রম স্বীকার করে কিন্তু পুরুষ ও প্রকৃতিই যে মূলতত্ত্ব, তা স্বীকার করে না। মূলতত্ত্ব সেই পরম পুরুষ, পুরুষোত্তম বা পরব্রহ্ম পুরুষ ও প্রকৃতি তার বিভাব, তাঁরই ইচ্ছা বা অধ্যক্ষতায় প্রকৃতি সৃষ্টি করে প্রকৃতির স্বাতন্ত্র্য নেই। প্রকৃতিকে অষ্টধা বিভক্ত বলা হয়েছে। কিন্তু ক্রিতি আদি পঞ্চভূত এবং মন যেগুলি সাংখ্যমতে বিকৃতি তাকে প্রকৃতির মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত করা হয়েছে। গীতায় তাই বলা হয়েছে —

মহাভূতান্যহঙ্কারো বুদ্ধিরব্যক্তমেব চ ।
ইন্দ্রিয়ানি দশৈকঞ্চ পঞ্চ চেন্দ্রিয়গোচরাঃ ॥
ইচ্ছা দ্বেষঃ সুখং দুঃখং সংঘাতশ্চেতনা ধৃতিঃ ।
এতৎ ক্ষেত্রং সমাসেন সবিকারমুদাহৃতম্ ॥^{২০}

সুতরাং, উপর্যুক্ত আলোচনার মাধ্যমে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে, সাংখ্যদর্শন ও শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার মধ্যে দৃষ্টিভঙ্গীগত যেরূপ কিছু বৈসাদৃশ্য দৃষ্ট সেরূপ উভয় গ্রন্থের মধ্যে সাংখ্যে চক্রাকারেই প্রকৃতি থেকে সৃষ্টি এবং পরিশেষে প্রকৃতিতে লয়ের প্রবাহ স্বীকার করা হয়। এই প্রবাহের কোন বিরাম নেই। অনুরূপভাবে গীতাতেও তা প্রতিধ্বনিত হয়েছে —

ন তদস্তি পৃথিব্যাং বা দিবি দেবেষু বা পুনঃ ।
সত্ত্বং প্রকৃতির্জৈমুক্তং যদেভিঃ স্যাৎ ত্রিভিগুণৈঃ ॥^{২১}

অর্থাৎ সৃষ্টিকালে অব্যক্ত প্রকৃতি থেকে ব্যক্তের আবির্ভাব হয় এবং প্রলয়কালে ঐ অব্যক্তেই ব্যক্তের

তিরোভাব হয়। অব্যক্তেই সকল ভূতের আদি এবং অব্যক্তেই সকলের নিধন অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে সমগ্র জগৎ প্রকৃতিতে লীন থেকে অব্যক্ত অবস্থায় বিরাজ করে। সৃষ্টিকালে প্রকৃতিতেই যে জগতের নয় তা ঈশ্বর কর্তৃক নিয়ন্ত্রিত তা বলা হয়েছে। গীতায় ঈশ্বরের অধীন যে প্রকৃতি কল্পক্ষয়ে তাতেই সর্বভূত প্রবিষ্ট হয় এবং কল্পারম্ভে ঐ সমস্ত ভূতই পুনরায় ঈশ্বর কর্তৃক প্রকৃতিগর্ভ থেকে বিসৃষ্ট হয় তাই বলা হয়েছে এবং এই বিষয়েই সাংখ্যদর্শনের সঙ্গে তাদের মতভেদ হয়েছে। তবে, সৎকার্যবাদের অপর সাংখ্যের প্রকৃতিবাদ প্রতিধ্বনিত হয়েছে। কেবলমাত্র তাই নয় সাংখ্যযোগের যে সিদ্ধান্ত, 'যা অসৎ তার কখনই উৎপত্তি হয় না এবং যা সৎ তারও কখনই বিনাশ হয় না' তা গীতাতেও দ্ব্যর্থহীন ভাষায় ধ্বনিত হয়েছে এভাবে –

সর্বভূতানি কৌন্তেয় প্রকৃতিং যান্তি মামিকাম্ ।
কল্পক্ষয়ে পুনস্তানি কল্পাদৌ বিসৃজাম্যহম্ ।^{১২}

এখানে দেখা যাচ্ছে যে, প্রকৃতিকে ঈশ্বরের অধীনরূপে কল্পনা করার নিমিত্তই প্রকৃতির বিশেষণরূপে 'মামিকা' পদটি প্রদত্ত হয়েছে।

পরিশেষে বলা যায়, গীতার মতে, ঈশ্বর বা পুরুষোত্তমই হল পরম তত্ত্ব। প্রকৃতি, পুরুষকে ঈশ্বরের অবয়ব বলা হচ্ছে গীতায়। সাংখ্যদর্শনের প্রকৃতি গীতার মতে, ঈশ্বরের 'অপরা প্রকৃতি' এবং 'পরা প্রকৃতি' হল সাংখ্যোক্ত পুরুষ। ঈশ্বরের এই অপরা প্রকৃতিকে সমগ্র জড়বর্গের উপাদান বলে বর্ণনা করা হলেও সর্বদা ঈশ্বরপারতন্ত্র্যের কথা বলা হয়েছে। নিরীশ্বর হলেও সাংখ্যশাস্ত্র সর্বমান্য। পুরাণ, ইতিহাস, মতাদি স্মৃতি ও ভাগবতশাস্ত্র সর্ব এই সাংখ্যশাস্ত্রে আলোচিত হয়েছে। গীতাতেও সাংখ্যের অনেক সিদ্ধান্ত অবিকল গ্রহণ করা হয়েছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. সাংখ্যসূত্র, ১.৬৭।
২. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ২.২৮।
৩. তদেব, ১৪.৬-৭-৮।
৪. তদেব, ১৮.৪০।
৫. তদেব, ৭.৫।
৬. সাংখ্যসূত্র, ৬.৩৯।
৭. তদেব, ১.৬১।
৮. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ৩.২৭।
৯. তদেব, ১৪.৫।
১০. শ্বেতাশ্বতরোপনিষদ্, ৪.৫।
১১. সাংখ্যকারিকা, ১.১১।
১২. যোগভাস্য, ২.১৯।

১৩. যোগসূত্র, ১.২।
 ১৪. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ৭.৫.৬।
 ১৫. তদেব, ১৩.২১।
 ১৬. তদেব, ১৩.২৭।
 ১৭. তদেব, ১৩.৩।
 ১৮. তদেব, ৩.১০।
 ১৯. তদেব, ১৪.৩.৪।
 ২০. তদেব, ১৩.৬.৭।
 ২১. তদেব, ১৮.৪০।
 ২২. তদেব, ৯.৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কপিল। সাংখ্যসূত্র। সম্পা. অমিত ভট্টাচার্য। কলকাতাঃ সদেশ, ২০০৯।

পতঞ্জলি। যোগসূত্র। সম্পা. গোস্বামী দামোদর শাস্ত্রী। বেনারসঃ চৌখম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ১৯৩৫।

—। পাতঞ্জলদর্শন। সম্পা. পূর্ণচন্দ্র শর্মা। কলকাতাঃ পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০০৫ (দ্বিতীয় মুদ্রণ)।

বাচস্পতিমিশ্র। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী। সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কোলকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ১৪০৬ বঙ্গাব্দ।

ব্যাসদেব। যোগভাষ্য। সম্পা. গোস্বামী দামোদর শাস্ত্রী। বেনারসঃ চৌখম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ১৯৩৫।

মহানামব্রত ব্রহ্মচারী। উপনিষদ্ ভাবনা। কলিকাতাঃ শ্রীমহানাম ব্রত কালচারাল এ্যান্ড ওয়েলফেয়ার ট্রাস্ট, ১৪০৬ বঙ্গাব্দ।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। সম্পা. স্বামী জগদীশ্বরানন্দ এবং স্বামী জগদানন্দ। কলকাতাঃ উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৯।

न्यायवैशेषिकसम्मतं पदार्थस्वरूपम् विश्वरूपघोषः

सारसंक्षेपः विश्वेऽस्मिन् यान्येव द्रव्याणि विद्यन्ते तानि सर्वाण्येव सप्तपदार्थान्तर्भूतानि । स्वतः एव अस्माकं मनसि प्रश्नः समुदेति को नाम पदार्थ इति । दार्शनिकैरपि अत्यन्तेन गुरुत्वेन समं विषयोऽयं विचारितः । विषयमेनमाश्रित्य दार्शनिकसम्प्रदाये विविधा मतवादाः परिलक्ष्यन्ते । तदुदाहरणं यथा, सांख्याः पञ्चविंशतितत्त्ववादिनः, वैदान्तिका ब्रह्मैकवादिनः इत्यादयः । किन्तु वर्तमानेऽस्मिन् प्रबन्धे न्यायवैशेषिकसम्मतं पदार्थस्वरूपम् आलोच्यते इति संक्षेपः ।

मुख्याः शब्दाः - न्यायवैशेषिकाः, पदार्थः, गोतममतम्, तर्कसंग्रहः, न्यायभाष्यम्, भाषापरिच्छेदः, विश्वनाथन्यायपञ्चाननम्, द्रव्यम्, गुणः, कर्म, सामान्यम्, विशेषः, समवायः, अभावः, मोक्षः, आत्मा, तत्त्वज्ञानम् ।

न्यायवैशेषिकसम्मतं पदार्थस्वरूपमिति विषयस्यालोचनावसरे आदावेव ज्ञातव्यं को नाम पदार्थ इति । तदुक्ते तर्कसंग्रहस्य दीपिकायामुक्तम् - 'पदस्यार्थः पदार्थ इति व्युत्पत्त्याभिधेयत्वं पदार्थसामान्यलक्षणम्' इति । पदमात्रस्य श्रवणद्वारा यत् ज्ञानं जायते तस्य ज्ञानस्य यो विषयः स एव पदार्थः । अतो हि प्रतीतिविषयत्वं पदार्थत्वमिति पदार्थस्य विवक्षितार्थः । प्रतीतिविषयत्वं पदार्थत्वम् इति कथनात् यत्किञ्चिदपि वस्तु इह जगति विद्यते तत्तु एकदा पुरुषमात्रस्य ईश्वरस्य वा ज्ञानाधीनं स्यादिति बोध्यम् । स च पदार्थः ज्ञेयत्वं, प्रमेयत्वं, वाच्यत्वम् अभिधेयत्वम् इत्यादिनापि अभिधीयते । अस्तु अस्माकं विषयस्तु न्यायवैशेषिकसम्मतं पदार्थस्वरूपम् । अतो हि प्रश्नो जायते यत् न्यायनये वैशेषिकनये वा पदार्थाः कतिविधा इति । न्यायवैशेषिकाणां समानतन्त्रत्वेऽपि विषयेऽस्मिन् तेषाम् ऐकमत्यं वैमत्यं वा दृश्यते ?

अथ न्यायमतम्

गोतममते पदार्थाः षोडशविधाः । तदुक्तं तेन न्यायदर्शने - 'प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयव तर्कनिर्णय-वादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानात् निःश्रेयसाधिगमः' इति । तथाहि प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानात् मोक्षलाभो भवेदिति सूत्रार्थः । ननु किं नाम तत्त्वम् इत्यतो न्यायभाष्यकृता वात्स्यायनेन उक्तम् - 'सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भावः' इति । 'तस्य भावः' इत्यर्थकात् तच्छब्दात् अनन्तरं त्वप्रत्ययेन निष्पद्यते अयं तत्त्वशब्दः । सच्च असच्चेति विषयद्वयं तस्य प्रतिपाद्यम् । तथाहि सदित्यनेन भावपदार्थः असदित्यनेन च भावभिन्नः अभावपदार्थो बोध्यते, न च अलीकं किमपि वस्तु । 'नास्ति' इत्येवम्प्रकारेण बोधविषयत्वात् अभावपदार्थस्य असदिति संज्ञा । वस्तुतस्तु प्रमाणसिद्धा एव पदार्थाः, स च पदार्थः भावाभावभेदेन द्विविधः । पक्षान्तरेण

सत्तारहितत्वात् अलीकानां पदार्थपदवाच्यता एव नास्ति । तथाहि यस्य पदार्थस्य यादृशः प्रकृतः धर्मः तस्य पदार्थस्य तादृशं ज्ञानमेव तत्त्वज्ञानम् । एवंविधात् तत्त्वज्ञानात् एव निःश्रेयसप्राप्तिरिति न्यायमतम् । किन्तु प्राचीनानाम् इदं मतं नव्यैर्नोरीकृतम् । तेषां नये पदार्थः सप्तविधः । भाषितञ्चातो भाषापरिच्छेदे विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन —

द्रव्यं गुणस्तथा कर्म सामान्यं सविशेषकम् ।

समवायस्तथाऽभावः पदार्थाः सप्त कीर्तिताः ॥ इति ॥^५

द्रव्यं गुणः कर्म सामान्यं विशेषः समवायः अभावश्चेति पदार्थः सप्तविधः । एषां नये द्रव्यादीनां सप्तानां मध्ये एव षोडशानामन्तर्भावो भवेत् । तथाहि प्रथमः पदार्थः प्रमाणं चतुर्विधम् — प्रत्यक्षम् अनुमानम् उपमानं शब्दश्चेति । एतयोर्मध्ये प्रत्यक्षस्य द्रव्ये अन्तर्भावः, अनुमानस्य (व्याप्तिज्ञानम्) तथा उपमानस्य (सादृश्यज्ञानम्) शब्दस्य च (पदज्ञानम्) गुणे अन्तर्भावः, एवञ्च द्वादशानां प्रमेयानां मध्ये आत्मशरीरेन्द्रियमनसां द्रव्येषु अन्तर्भावः, बुद्धिप्रवृत्तिफलदुःखार्थ-प्रेत्यभावाश्च गुणे अन्तर्भवन्ति । अन्तिमः प्रमेयः पदार्थः अपवर्गश्च अभावमध्ये अन्तर्भवति । संशयप्रयोजने गुणमध्ये अन्तर्भवतः, दृष्टान्तसिद्धान्तौ द्रव्यमध्ये अन्तर्भवतः । इत्यञ्च अवयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाछलानां गुणमध्ये अन्तर्भावः, हेत्वाभासनिग्रहस्थानयोः द्रव्यादिमध्ये जातेश्च गुणमध्ये अन्तर्भावः । अतो हि दृश्यते यत् नव्यानां नये पदार्थाः सप्तविधाः ।

अथ वैशेषिकमतम्

वैशेषिकनये पुनः पदार्थः षड्विधः । तदुक्तं प्रशस्तपादभाष्ये — 'द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां षण्णां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्यतत्त्वज्ञानं निःश्रेयसहेतुः' ५ इति । ननु अभावपदार्थस्य निःश्रेयसहेतुत्वं विद्यते न वा इति चेन्ना स्पष्टतया अभावस्य अनुल्लेखात् एतत् न प्रमाणितं भवति यत् अभावपदार्थो वैशेषिकाणाम् अनभिप्रेतमासीत् । किञ्च व्याख्यातृणां नये वैधर्म्यशब्दादेव अभावस्य निःश्रेयसहेतुत्वं सम्पद्यते । तथाहि वैधर्म्यस्यार्थः असाधारणः धर्मः, साधारणो भिन्नो धर्मो वा । वस्तु भेदधर्मः स एव अभावः । वैशेषिकसूत्रस्य अनेकस्थलेऽपि अभावस्य उल्लेखः दृष्टः । तदुदाहरणं यथा, 'अणुमहदिति तस्मिन् विशेषभावात् विशेषाभावाच्च' (७।१।११) इति सूत्रम् । वस्तुतस्तु अभावस्य भावपदार्थज्ञानाधीनत्वात् भावपदार्थज्ञानेन अभावस्यापि ज्ञानं जायेत इति वैशेषिकाणामभिप्रायः । प्रपञ्चितञ्चातः उदयनाचार्येण किरणावलीग्रन्थे — 'अभावस्तु स्वरूपवानपि पृथङ् नोद्दिष्टः प्रतियोगिनिरूपणाधीनत्वात्, न तु तुच्छत्वात्' ६ इति । अर्थात् अभावस्य स्वरूपवत्त्वेऽपि प्रतियोगिनिरूपणाधीनत्वात् पृथगतया न उल्लिखितः । अतो हि दृश्यते यत् वैशेषिका अपि सप्तपदार्थवादिनः । तदुक्तं तर्कसंग्रहेऽपि अन्नभट्टेन — 'द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेष समवायाभावाः सप्त पदार्थाः' ७ इति । वस्तुतस्तु तर्कसंग्रहग्रन्थस्य उद्देश्यमेव आसीत् द्रव्यादीनां सप्तानां पदार्थानां सारतः प्रतिपादनम् । एतच्च तर्कसंग्रहस्य दीपिकायामपि स्पष्टतया उल्लिखितम् — 'तर्क्यन्ते प्रतिपाद्यन्त इति तर्का द्रव्यादिसप्तपदार्थास्तेषां संग्रहः संक्षेपेण स्वरूपकथनं क्रियत इत्यर्थः' ८ इति । प्रसङ्गेऽस्मिन् एतदपि उल्लेखार्हं यत् तर्कसंग्रहः न्यायवैशेषिकमतमवलम्ब्य एव विरचितः । तस्मात् तर्कसंग्रहकृता विषयेऽस्मिन् यदेव कथितं तत् न्यायवैशेषिकाणामेव राद्धान्तः । तर्कसंग्रहस्य न्यायवैशेषिकाश्रयित्वञ्च स्वयं ग्रन्थकृता एव उदीरितम् —

काणादन्यायमतयोर्बालव्युत्पत्तिसिद्धये ।
अन्नंभट्टेन विदुषा रचितस्तर्कसंग्रहः ॥ इति ॥^१

अतः एतत् सर्वं पर्यालोच्य एवं वक्तुं शक्यते यत् न्यायवैशेषिकनये पदार्थाः सप्तविधाः । तदुक्तं सप्तपदार्थावलम्बिना अन्नंभट्टेनापि — 'सर्वेषामपि पदार्थानां यथायथमुक्तेष्वन्तर्भावात् सप्तैव पदार्था इति सिद्धम्' इति ।

तत्त्वज्ञानस्य प्रयोजनम्

अस्तु तथात्वेऽपि प्रश्नो भवितुमर्हति दर्शनस्य मुख्योद्देश्यमात्मदर्शनं मोक्षो वा, तर्हि आत्मेतरपदार्थतत्त्वज्ञानस्य किं प्रयोजनम् ? 'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते', किं पुनः शास्त्रम् । अतः 'तत्त्वज्ञानात् निःश्रेयसाधिगमः' इति गोतमवचनात् ज्ञातुं शक्यते यत् मोक्षे अस्ति तत्त्वज्ञानस्य सार्थकता । अधुना प्रश्नः तत्त्व- ज्ञानं कथं मोक्षसाधकं भवति । तदुत्तरे वक्तव्यं यत् शृङ्गाग्राहिकन्यायेन आत्मदर्शनम् आत्मबोधनं वा असम्भवम् । तस्मादेव इतरव्यावृत्त्या गृहवित्तादीन् परिहाय आत्मज्ञानसम्भवात् दर्शनमार्गो आत्मेतरवस्तूनाम् अपि आलोचनं कृतम् । यदि केवलम् आत्मादीनां प्रमेयानाम् आलोचनं क्रियते तथात्वे तु न्यायदर्शनम् उपनिषद् इव अध्यात्मविद्यायां पर्यवसितं स्यात् । किन्तु त्रयीं विहाय वार्ता दण्डनीतिः आन्वीक्षिकी चेति दर्शनप्रस्थानानि लोकहिताय एव प्रवर्तनानि । किं बहुना ? 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इत्यादिश्रुतौ आत्मदर्शनमेव जीवस्य परमकर्तव्यतया मुख्योद्देशेन वा उपदिष्टम् । आत्मदर्शनञ्च आदावेव आत्मादीनां श्रवणरूपोपासना, ततश्च हेतुना अनुमानेन वा मननं पश्चाच्च निदिध्यासनं ध्यानरूपोपासनं वा कर्तव्यम् । आत्मदर्शनार्थं श्रवणात् परं सयुक्तिकं यत् साधनमननरूपं द्वितीयोपासनम् तदेव विधीयते न्यायदर्शनेन । अत्रैव पदार्थतत्त्वज्ञानस्य सार्थकता इति संक्षेपः ।

उल्लेखपञ्जिः

१. नारायणचन्द्रगोस्वामी (संपा.), तर्कसंग्रहः, पृ. १३।
२. फणिभूषणतर्कवागीशः (संपा.), न्यायदर्शनम्, वा.भा., पृ. १६।
३. तदेव, पृ. १२।
४. गोपालचन्द्रमुखोपाध्यायः (संपा.), भाषापरिच्छेदः, पृ. ८।
५. श्यामापदन्यायतर्कतीर्थः (संपा.), प्रशस्तपादभाष्यम् (प्रथमो भागः), पृ. ५२।
६. गौरीनाथशास्त्री (संपा.), किरणावली, पृ. ५३।
७. नारायणचन्द्रगोस्वामी (संपा.), पूर्वोक्तम्, पृ. १३।
८. तदेव, पृ. १।
९. तदेव, पृ. ६०३।

निर्वाचितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः। तर्कसंग्रहः। संपा. नारायणचन्द्रगोस्वामी। अध्यापनासहितः। कलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, १३९० बङ्गाब्दः। (द्वितीयसंस्करणम्)।

उदयनाचार्यः। किरणावली। संपा. गौरीनाथशास्त्री। प्रथमखण्डात्मिका। कलकाता : पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्वत, १९९०।

गौतमः। न्यायसूत्रम्। संपा. फणिभूषणतर्कवागीशः। न्यायदर्शनम् (प्रथमखण्डात्मकम्), वात्स्यायनभाष्यसहिता। कलिकाता : पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्वत, २००३। (तृतीयप्रकाशात्मकम्)।

प्रशस्तपादाचार्यः। प्रशस्तपादभाष्यम् । संपा. श्यामापदन्यायतर्कतीर्थः। प्रथमभागः। दामोदराश्रम । (द्वितीयसंस्करणम्)।

विश्वनाथ-न्यायपञ्चानन-भट्टाचार्यः। भाषापरिच्छेदः। संपा. गोपालचन्द्रमुखोपाध्यायः। वर्द्धमान : वर्द्धमानविश्वविद्यालयः, १९९८। (द्वितीयसंस्करणम्)।

Mahābhārata's Polity — Rings True Today Supriya Pal

Abstract: The *Mahābhārata* is the most important epic for India as a nation as well as for the Hindu Dharma. No other nation has such a comprehensive and ancient literature record as the *Mahābhārata*. Europe has no comparable ancient document nor do any of the countries within Europe with their smaller national epics and briefer historical accounts. The *Mahābhārata* is a compendium of ancient Indian mythology, history, political theory and philosophy and has been considered as an ancient encyclopedia of Indian knowledge. The Holy Hindu scripture, the *Bhagavadgītā* is contained within the *Mahābhārata*.

The *Śāntiparvan* is the longest and the most important in the *Mahābhārata*. It is divided into three sub-*parvans*, namely *Rājadharmāmuśāsanaparvan*, *Āpaddharmaparvan* and *Mokṣadharmaparvan*. All these *parvans* afford ample and reliable material for building up social, political, religious as well as philosophical history of ancient India as existing at the time of epic.

Here a descriptive illustration has been made in writing the gist of political value and administrative culture that prevailed at the time of epic period. In doing this, it becomes clear that, the epic, its lessons, theme, situation, illustrations, implication have been fully relished accepted and enjoyed in India. The references to *Mahābhārata* are inevitable. Therefore, the study of political and administrative discourse reveals how deep the idea of this epic goes into the Indian psyche.

The polity and its related topics, as they are explained here are considered as the important building block of the collective socio-political psyche of India. Indians forever try to interpret contemporary political and social scenes in terms of the *Mahābhārata*.

The *Mahābhārata* is about themes which never fade. Political strategies, policies and approaches emerge from the *Mahābhārata*.

I believe that the nature of truth is such that it is forever old and forever new. The *Mahābhārata* will live as long as the human race lives simply because of its utterances of pure truth, what we call universal knowledge. The *Mahābhārata* shows ways which have practical political relevance today.

Key-words: Hindu Dharma, Comprehensive and ancient Indian literary record, Encyclopedia of Indian knowledge, *Śāntiparvan*, Political and administrative discourse, Indian psyche, Building block, Collective socio-political psyche, Political strategies, Policies, Universal Knowledge, Practical political relevance.

Introduction: The *Mahābhārata* is a compendium of ancient Indian mythology, history, political theory and philosophy and has been considered as an ancient encyclopedia of Indian knowledge. Despite its encyclopedic nature there is an underlying plot and storyline throughout the entire epic that holds it together. Philosophical and political ideas are scattered throughout the epic as dialogues between characters, most of who are involved in political and military situation. The holy scripture the *Bhagavadgītā* is contained within the *Mahābhārata*.

The *Mahābhārata* is similar to an ancient Indian Game of Thrones, with numerous factions competing for political power in a variety of states. It contains advice that is similar to the wisdom and real politik of Sun-Tzu and Machiavelli – practical strategies that serve the ultimate goal of political and military triumph. The two main figures in the *Mahābhārata*, who expound these strategies, are Śakuni, the maternal uncle of Duryodhana—and Kṛṣṇa - the maternal cousin of the Pāṇḍavas who is considered as the *avatāra* of a Hindu god in Hinduism.

The *Śāntiparvan* is the longest and the most important in the *Mahābhārata*. It is divided into three sub-*parvans*, namely, *Rājadharmānuśāsanaparvan*, *Āpaddharmaparvan* and *Mokṣadharmaparvan*. All these *parvans* afford ample and reliable material for building up social, political, religious as well as philosophical history of ancient India at the time of the epic.

Here a humble attempt has been made specially for writing the gist of political value and administrative culture prevailing at the time of epic. In doing this, one thing is to be noted that the *Mahābhārata* has amazing scope for adaptation, change and twist. Scholars, intellectuals, politicians and common people have made full use of the epic. The epic, its theme, situation, illustrations, lessons, parallels and implications, have been fully relished, accepted and enjoyed in India.

Indians love politics and political discourse much. Our Indian society is highly politicized. References to *Mahābhārata* are inevitable. Therefore a study of political and administrative discourse as recorded in the epic reveals how deep the idea of this epic goes into the Indian psyche.

The *Śāntiparvan* refers to the several elements related to state – kingship, king's councillors and executive officers, revenue and judicial administration, inter-state relationship, six-fold policies, military organization etc. The facts related to politics and administration at the time of *Mahābhārata* and their congruity with current state: State and Role of King - (Government): According to *Śāntiparvan*, lord Viṣṇu first created monumental text on life and administration and then established a king, government and state. This implies that the power should not be used as a means by state; instead, the state should be considered as a means whereby power is centralized so as to help in the maintenance of social organization. *Śāntiparvan* of the *Mahābhārata* refers to different kinds of state and there many terms like *rājya*, *rāṣṭra*, *janapada*¹ and *pura*² are used for denoting the State. There state is considered as machinery to ensure peace and order in society.

In this way from very ancient times to the present day, the state has always been a means to administer public welfare in India, Viṣṇu's text on political thoughts mentioned in the *Mahābhārata*, gives an account not merely of the rules pertaining to governance by the state but also of governing relation between states. The study of these rules clarifies the fact that they are inspired by humanist sentiment; tolerance has been given special priority. According to *Mahābhārata* administration is a part of the normal social organization. The duty of state is to establish the *Varnāśrama* system. The state should create such an organization in which every individual should be able to perform the duties appropriate to his status and stages of life.

According to *Śāntiparvan* the king is essential and inevitable agency for the welfare of the people, who in the remote past had realized his importance for the protection of their social and economic institutions. People these were unsafe without a ruling authority to hold and inflict the *daṇḍa* upon those who did not follow the rules of law. The King had to deal with judicial, taxational and humanitarian works. He had to get education in the disciplines viz., the *Nītiśāstra*, *Itihāsa*, *Purāṇa*, *Veda* and the *Vedāṅga*, *Yuktiśāstra*, Philology or grammar, music and other allied arts.

The king should be *daṇḍavid* otherwise he can't check lawlessness.³ It has been suggested that the king must follow the middle path. He should be neither too harsh nor too sweet but moderate.⁴ He must know the art how to love his subjects.

The king was the real executive. He had to perform the executive functions as established by *dharma*. The king was both an appointing and removing authority. He had to appoint the ministers, the heads of the army

department, the chief justice of the court as well as other officials to different departments. The *Śāntiparvan* alludes to the appointment of the ministers by the kings. He had to keep in view one's long administrative experiences and code of conduct.⁵

The *Mahābhārata*, though an ancient epic still has a lot to teach modern India. A reflection of political thought and administrative system of the epic period has not lost its relevance even in contemporary Indian politics. In India, the Prime Minister is the real executive or Head of government and has the responsibility for executive power. The Prime minister is the chief adviser to the President of India. Prime Minister selects and can dismiss members of the cabinet, allocates posts to members within the government and is the presiding member and chairperson of the cabinet. The Prime Minister is appointed by the President of India to steer the administration of the affairs of the executive. Besides executive work, Prime Minister has to perform different important works related to the welfare of the people just like the king in the period of epic as per suggestion of the *dharma*. This is why we can say that the idea of *Mahābhārata* still continues to be relevant and widely popular today.

It was physically impossible for the king to perform all the multifarious duties. He had to appoint *saciva*, a higher officer of the state. The appointment of *matiasacivya* as well as other mantrins was made by the king.⁶ In the *Śāntiparvan* and *Sabhāparvan* the appointing duty of king is mentioned.⁷ It was the duty of the king to appoint the spies and ambassadors. It was his duty to get information about the defense of the State.⁸ It was the duty of the king to protect his subjects from internal and external dangers. It was also the duty of king to honour and decorate the soldiers who were victorious.⁹

The king had to perform some financial duties. He must realize one-sixth tax from the subject in lieu of giving protection. On this ground, the king had been treated as the servant of the people.

Similarly, in today's democracy, the head of the state (if elected by the people) is known as people's representative. In democracy, the head of the state is bound to work for the welfare of the people as he or she is treated as the servant of the people.

Therefore it is not surprising that contemporary political thinkers have unanimously appreciated *Rajadharma* as the sound basis of polity. The *Mahābhārata* is considered as the great text of ancient Indian polity.

Democracy: The *Mahābhārata* along with *Khila Harivaṃśa* offers highly valuable information about the Republican tenants. In a conversation between *Bhīṣma* and *Yudhiṣṭhīra* the advantages of the Republics have been recounted.

Yudhiṣṭhira wanted to know from the grand old historians how *Gaṇas* could flourish, remain united, conquer enemies and acquire allies, when they were in a favourite situation. He also wanted to know as to how to combat the situation when: i) they fell easy victim to the internal dissensions and ii) It was very difficult for them to keep the state policies a close secret.¹⁰

It may be noted here that these advantages confront the present day Republics also including our own. *Bhīṣma* had presented his views on these problems by saying that the greed and intolerance among the citizens are the two important enemies in the Republican state and Republican society just as those on the part of the prince in princely state. In the *Śāntiparvan* of *Mahābhārata Gaṇarājya*¹¹ was considered by many scholars as form of republics. Some holds that *Gaṇa*'s were aristocracies or oligarchies probably on the ground that *Gaṇas* power was vested not in the whole body of citizens but in a small aristocratic class. It would be however, better to translate the word as republics, the *Śāntiparvan* of *Mahābhārata* hints at a trend of ultra republicanism by saying that there were king in every house who were interested in their own welfare.¹²

It can be said that *Mahābhārata* refers to the republics and in such a republican State power was exercised not by individual, but by the *Kula* basis. In this way, although the *Mahābhārata* supports autocracy of kingship in the sphere of political thought, in practice this autocracy was not inferior to a democratic organisation. Harmony between the various organs of the state was considered as the basis of politics, even in a theoretic system, though it is seen often as a characteristic of democracy. Thus it will not be erroneous to say that the great Indian text *Mahābhārata* deals with many elements related to politics and administration and they are also valuable from modern point of view.

Political institution: In *Mahābhārata*, the greatest importance had been given to the state and its constituents. These constituents were - *swāmī*, *amātya*, *janapada*, *dūrگا*, *koṣa*, *daṇḍa*, and *mitra*.¹³ All those were considered as the political institutions without which the existence of state was impossible.

The proper functioning of the state and the administration required the mutual co-operation of the Brahmins and *Kṣatriyas*. Besides this equal importance was given to the harmonious relation between the two classes - *Vaiśyas* and the *Śūdras*. In the *Mahābhārata* synthesis had been considered as an important step for political organization. Harmonious relation between different classes and synthesis of political organization supported the theory of welfare of state in that epic period. Now a days, this harmony and synthesis are very much relevant without which a state can't achieve its security and happiness and the head of the state can't administer the state properly. From this point of view, we

can say that the lesson of *Mahābhārata* still ushers us into an era of harmony which is essential for peaceful co-existence in a state.

Though the nature, types and activities of political organizations now a days are quite different from the *Mahābhārata* era but still all the political organisations (legal authorized organisations) play an important role in a state. The system of political institutions or organisations in a society was organized as a state. Therefore without them a state can't exist.

The *Mahābhārata* – Spiritual model for good governance – A spiritual touch is essential for good and sustainable governance, as it gives a holistic approach which widens the scope of thinking. Sustainable development includes the four interconnected domains of ecology, economics, politics and culture.

Governance is the process of decision-making and the process by which the decisions are implemented. We could definitely turn back to pages of history where we have found tried and trusted methods of successful governance which has contributed for sustainable development. *Mahābhārata* is one such resource where time and again, we have found out many answers to the perennial requirement of managerial skills.

In ancient *Mahābhārata* period – Governance was called *Rajadharma* – righteous duty of the king. The conduct of those involved in governance requires adhering to righteousness which calls for exhibiting the highest standards of morality and ethical behavior.

Viduranīti and *Śāntiparvan* are two parts of *Mahābhārata* which have good and substantial material for managerial skills, leadership skills and also have proven to be highly successful. *Viduranīti* is a pre-war advice by the minister *Vidura* to the king *Dhṛtarāṣṭra* and shows the path for enduring success. The optimum utilization of resources, wealth sharing and maximization, handling of human spiritual model for resources, leadership and motivation of employees – all are vital parts of this work.

Śāntiparvan is a post war advice by the veteran warrior *Bhīṣma* to the newly crowned *Yudhiṣṭhira*. The implementation of *Śāntiparvan* can be seen in the rule of *Yudhiṣṭhira* and is now a success story.

Indian Philosophy lays emphasis on the premise that inner spirituality and character must govern the conduct and behavior of the leaders in the society. Today's polity has been enhanced with various elements of *Mahābhārata's* polity.

According to the *Mahābhārata* there are a few important elements of a successful model for governance. They are spirituality, goal setting, planning based on potential, persistence, rationality, value system ethics, consolidating the

strengths, reward system and most important of all- the coordination between various function in the organisation coupled with transparency and accountability in workplace. These are proven elements which have similar prominence even in the administration of today's successful functioning of government.

Mahābhārata suggests: Spirituality – as the best medicine for success.

eko dharmah paraṃ śreyah kṣamikā santir uttamā /

vidyaikā paramādrstir ahimsaikā sukhāvahā // (*Śāntiparvan*, 33.48)

Spirituality leads to comforts and forgiving is a virtue that brings about universal peace. Knowledge brings about unlimited contentment and non-violence is a tool that gives rise to immense success and richness of mind. Utterance of nonviolence and universal peace are the most demanding elements which were also the main aim of our great leaders like Gāndhī, Nelson Mandela and Martin Luther king who wanted to establish a state, full of nonviolence, and peaceful co-existence of all classes.

The lesson of politics as sounded in the great epic, *Mahābhārata* is very much relevant even today and it continues to be an effective forum for maintaining the state as a power unit in world politics on the basis of nonviolence.

The *Mahābhārata*, one of the epics of India, has multiple mentions of the phrase '*Ahiṃsā parama dharmah*', the highest moral virtue. There is hardly any dispute that the *Mahābhārata* places a high premium on the concept of non-violence. Interestingly Alf Hiltebeitel in his book '*Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the dharma of a king* – published in 2001, prepared a tally sheet for phrase '*Parama Dharmah*'. He found that out of the 54 times that it occurs in the classical text, it is conjoined with the word *ahiṃsā* only four times. Hiltebeitel draws our attention to another concept that is emphasized in the *Mahābhārata*, that of *ānṛśaṃsya* or non-cruelty. Hiltebeitel shows us that *ānṛśaṃsya parama dharmah* or non-cruelty is the supreme *dharma*. (In the *Mahābhārata*, the concept *anrsamsya* is presented most succinctly in the story of a meat seller, *Dharmavyadha*. *Dharmavyadha* sought to lead a moral life which receives its ethical sustenance from non-violence.)

We have to think of non-violence in the context of violent societies in which we live. Because this concept of *ānṛśaṃsya* or non-violence resolved the dispute between two warring factions and speaks of an 'affective state.' It encourages the cultivation of a sense of detachment, particularly in regard to the consequences of actions. *Gandhījī* argued for a similar sense of detachment when he invoked *ahiṃsā* as the philosophical mainstay of his politics. In today's world this sense of non-violence is very much essential to survive peacefully. Though

the *Mahābhārata* may have been written centuries ago but it has relevance even in today's world. The *Mahābhārata* talks about issues present in the present as well as the past and future.

Inter-State relationship: In the *Mahābhārata* the state of inter-State relations denotes the meaning of foreign policy of a state towards another state or a sovereign ruler. Irrespective of the question of the location of sovereignty, the scholars agree that in ancient India there were sovereign rulers who had set up diplomatic hierarchy. Though the epic does not supply a systematic account yet the ideas of the *maṇḍala* theory, institution of spys and ambassadors, consideration of six fold foreign policies and adoption of four *upāyas* justify the theoretical and practical necessity of inter-State relations in the *Mahābhārata*.

The concept of *maṇḍala* theory has been generally understood as the circle of states in the early Indian political thought. The *Śāntiparvan* also refers to it.¹⁴

In the inter-State relations the *mitra* and *ari* were the main factors. It is to be noted that friendship and enmity are not permanent affairs, rather they are based on the fulfillment of self interest, hence the king should be very cautious even from his friends.¹⁵

Even today inter-State relation among different state is much needed for the peace and development of any country.

In setting foreign policies and diplomatic ties with different state, each and every country tries to maintain its national interest. In this regard still now the worldly lessons of the *Mahābhārata* are innumerable as well as valuable.

Six-fold policies: (Śāḍguṇya): The term *Śāḍguṇya* occupies an important place in the diplomatic system during the *Mahābhārata* days. In the *Śāntiparvan* six-fold policies are mentioned, namely alliance (*sandhi*), war (*vigraha*), march of army (*yāna*), neutrality (*āsana*) dual policy (*dvaidhībhāva*) and the last shelter (*saṁśraya*).¹⁶ The king's prosperity depends upon the proper execution of the six-fold policies as well as four *upāyas* or remedies which were prescribed for dealing with contingencies. *Upāyas* were methods to subdue the foes. All the remedies should be applied at proper time and place so that the success may be achieved.

Military Organisation: According to the thinkers of the epic, the *Dharma* cannot be protected without the help of the army. Even a righteous king, if he does not have a standing army and neglects the defense of his country, cannot prosper.

For the management of military affairs, an efficient administrative machinery was essential. Hence the epic instructs the king to build

Baladhikarana¹⁷ or the war office inside the ramparts of the city. The *Mahābhārata* gave priority to the defense of state both on the theoretical and practical grounds. The king was the head of the military organization.

In today's India, supreme command of the Indian Armed Forces is vested in the President of India, although effective executive power and responsibility for national defense resides with the cabinet of India headed by the Prime minister.

Observing similarity, we can say that a good— number of political and defense strategies and approaches emerge from the *Mahābhārata* shows ways which have practical political relevance today.

Rules of Engagement in War during the *Mahābhārata* period (epic period) and their relevance in today's World: The *Mahābhārata* war is notable not only because of its magnitude but also for the unbelievable adherence to ethics and dignity displayed and followed during the initial phase of the war. The war indeed became a bloody madness from the thirteenth day, but still in contrast to the way wars were fought in the western world where doing anything to emerge victorious was the only principle, the soldiers who fought the *Mahābhārata* war till the end maintained adherence to ethical principles. "Rules of ethical conduct" for the war is essential still now.

***Mahābhārata*: still influences modern weaponry:** The *kurukṣetra* war had witnessed a lot of ancient weaponry which was advanced and chiseled.

The concept of *Astra* (Missile) and *Dhanuṣa* (Launchers) emerged from there. It is said that *Astras* used in *Mahābhārata* probably might have also used technologies of emitting most dangerous rays like Gamma and others, which have exceptional powers to penetrate. Some *Astras* returns to the person who launches it, for instance, *Kriṣṇa's Sudarśana chakra*. This may be similar to the reusable missiles which the ISRO is working on. Those weapons were guided by some kind of alien GPS system for long range targets and commanded by the *Mantras* which are similar to today's log-ins and passwords.

Astras were also used for defensive purpose similar to a 'Tesla Shield' which is used to destroy the enemy. This 'Tesla Shield' discharges electrical energy and any incoming physical object which hits the shell receives an enormous discharge of that energy and instantly vaporizes. The *Astra* can be also compared to the anti missile air defense system of the modern times.

Astra like *Brahmaśira*, *Brahmāstra*, *Pāśupatāstra*, *Nārāyana Astra*, *Āgneyāstra*, *Vāyavāstra*, *Nāgāstra*, *Varuṇāstra* etc. were used in *Mahābhārata* along with positive indications of the use of nuclear weapons, otherwise how could the war cause the death of around 1.5 billion people in a matter of 18 days.

During the explosion of the first atomic bomb Oppenheimer quoted several *Bhagavadgītā* verses from the 11th chapter, such as: 'Death I am cause of destruction of the worlds...' When Oppenheimer was asked if this is the first nuclear explosion he significantly replied, 'Yes, in modern times' implying that ancient nuclear explosions may have previously occurred.

The *Mahābhārata* has influenced a generation of the scientists and is still relevant in creating the cutting-edge advanced and futuristic technologies for the mankind including the modern weaponry and warfare.

Revenue and Judicial administration: The treasury is an element of supreme importance in the body politic as all its undertakings ultimately depend upon finance.¹⁸ Good financial condition was considered as the root of the happiness of the people as well as of the stability of state.¹⁹ The king performed the duty of protecting the people from extended aggression and internal dangers as well as looked after the financial affairs.²⁰ The defense of the country was based upon sound financial position. The cattle, agriculture and different types of taxes such as *Bali*, *Ṣaḍbhāga*, *Śulka* were the sources of income.²¹

The *Śāntiparvan* instructs the king to exploit the foreign countries for enriching its treasury.²²

Trade and commerce were also source of income to the State. Mining was an industry which caused prosperity to the State.²³

The *Artha-daṇḍa* was a type of punishment to be imposed by courts upon culprits and those were the sources of income to the State.²⁴

Presents and tributes were also the sources of income to the State and the king realized them from the subordinate kings. Booty was also a source of income.

Taxation and revenue collection comprise one of the most significant and pivotal aspect of any system of administration and governance. The plans for societal development and overall progress of the state can be materialized only when the condition of public finances is conducive to the State's efforts in this direction. The ancient Indian political thinking has always considered the issue of public finance to be of prime importance, and this is why the *Mahābhārata* provides detailed descriptions of the ways and means of creation of abundant treasury (*koṣa*) which is the inseparable part of the seven organs of the State machinery (*saptāṅga*).

The management of finance is crucial and inescapable for administration and this was realized by the kings in the epic period. As a matter of fact financial operations affected the very structure of ancient Indian government and the nature and scope of policies. The early tax and revenues system, however was a

very simple one and the evolution of today's complex system of public finance is doubtlessly a gradual process which has reached a very advanced stage of development now.

The main objectives of both modern and early public finance in general are to secure the financial power and position of the State on a sound footing, to help the State to achieve its aim and ideals through commensurate financial policies and to ensure its competitiveness. It is remarkable to note that even though formulated thousands of years ago, the perspective of *Mahābhārata* on public finance is similar to the modern one in several respects.

Thus over centuries the epic has continuously contributed to Indian polity. **Judicial Administration:** The text *Mahābhārata* says "that path is the right path which has been followed by virtuous men." The *Mahābhārata* offers plenty of instances to grapple with moral dilemmas.

The classical Natural law theory was for long time associated with God. In order to expand the reach of the theory, Hugo Grotius, the father of international law, was the first to delink Natural law Theory from God. Interestingly, *Mahābhārata* does not place the agency of *Dharma* on God. Here, for instance one thing has been noted that *Draupadī* in her desperation appeals to *Dharma* of the kings. None of the participants in the assembly invoke God to answer the query on *Dharma*. Indeed, on the other hand, in the famous *Kṛṣṇa-Arjuna* dialogue- moments before the war, the most famous verse was 'to be intent on the action not on fruits of action.'²⁵

The administration of justice is one of the most important functions to be discharged by the State. The epic regarded *Dharma* as the root of State, hence the enforcement of law is essential for its existence. The necessity of inflicting punishment upon the culprits is well illustrated through the different dialogues specially through the dialogue between king Dyumatsena and prince Satyavan.²⁶

The thinkers of the *Mahābhārata* laid down certain norms to be followed by the officers-in-charge of judicial administration with a view to impart true justice to the people. They inculcate that there should not be delay in imparting justice to the parties, otherwise evils may come into existence.²⁷ At the time of imparting justice, the king must be impartial to all who violate the existing *Dharma* of the country. The king should not show any favour sitting at the seat of justice, either to his parents, brothers, wives, sons, daughters and *purohita* or even the judges or lawyers in case the latter are not interpreting the *Dharma* in accordance with the spirit of *Dharma* and *Śāstra*. Thus the epic spreads the message of impartiality which is very much relevant even today and considered to be mandatory for the judges of Indian while imparting justice.

Like *Dharma*, *Daṇḍa* also has different meanings. It's literal meaning is the staff, but politically it means the kingly power and his authority to inflict punishment upon culprits.

The root of the *Daṇḍa* is discipline. The notion of *Daṇḍa* is apparent in the use of the phrase like *Daṇḍadhṛta*, wielder of *Daṇḍa*. The main aim of *Daṇḍa* is the preservation of *Dharma* which results in all round prosperity.²⁸

Under the legal system of ancient India, it has been stated that in case of a conflict between the three sources of *Dhama*, a council of learned persons sat as a bench to decide the disputed matter. This council is termed as the *pariṣada*. It was an adhoc body which was convened to remove conflict and doubt in case of any hesitation to take a decision. It has been called *Dharmasamsarya*.²⁹

In my opinion here one important thing should be noted. Presently, in India the Constitution Bench, a bench of the Supreme Court having five or more judges on it needs to be compared with *pariṣada*.

Like the *pariṣada*, in India the idea behind a Constitution Bench is clear. It is constituted in rare cases to decide important questions on legal and/or constitutional interpretation. This Constitution Benches are set upon an adhoc basis like the *pariṣada*. Here the influence of the epic is proved.

Though the epic does not inform in a systematic way about the organization of judiciary, but the epic mentions the post of Chief Justice. The internal evidences of the epic refer both to the jurors and juror box. In the *Śāntiparvan* mention has been made of the *Prada-Vivak*.³⁰ The word *Prada-Vivak* stands for a prominent person who examines, cross-examines, investigates the whole matter and pronounces a decision. He was the judicial official appointed by the king. Though no specific qualification is mentioned regarding the post of chief justice in the epic, yet merit and virtues were always given priority in the appointment of judges. There were many judges to administer in court. It seems that with the aid and advice of the *Prada-Vivak*, other judges were appointed by the king.

Here, I want to compare the president of India to the king. Because in India like the king the President appoints the chief justice of India and with the advice of the Chief Justice, other judges are appointed by the President. We all have to admit that the modern structure of Indian judiciary to a great extent has been set up depending on the idea of judicial administration and moral prevailing at the time of epic period.

Conclusion: It is quite amazing, how key historic events and lessons of the *Mahābhārata* continue to shape country's destinies until today. In Indian context the *Mahābhārata* plays an important role. *Mahābhārata* has virtually everything

and continues to resemble modern life amazingly. Thus it is quite common to see people referring to events and incidents from the *Mahābhārata*.

The narrative of *Mahābhārata* continues to hold relevance in India's political scenario according to Congress politician and author Shashi Tharoor, who has claimed it at the time of celebrating the 25th anniversary of his book – 'The Great Indian Novel', a political satire based on the epic poem. "The Mahabharata is actually anchored in real human beings. These are people with greed, lust, betray, treachery and love and politics and all with Bhagavad Gita in it which is a secular epic," says Tharoor.

Tharoor several times observes and says, "What sparked it off the forces of India which had shaped India and I was interrogating myself and serving an international career with United Nations. It all came together when I was reading a very lively translation of Mahabharata by Prof. P. Lal. It struck me when reading it how much contemporary resonance there is to that ancient epic."

David Frawley, an American teacher and a Hindutva activist, says, "The traditional idea of India that is Bharat is largely that of the Mahabharata. Indian culture as Bharatiya Samskriti is rooted in the teachings of Mahabharata on all levels. It is not simply a religious scripture, nor a mere culture or historic account. Its scope is encyclopaedic. It shows a vast culture unity woven of spirituality, art, customs and politics behind the diversity of peoples and languages.

Thus our great epic continues to be our strength to exist in the present world.

References:

1. *Elements of political science in ancient India: Reflections on Mahabharata and Manusmriti* – Priyanka Pandey www.journailjar.com > International Journal of Advanced Research (IJAR) ISSN: 2320-5407. A cross Ref Indexed Journal. *Śāntiparvan*, 69.1, 10.65.
2. *Ibid.*, 67.2,3,5,6.
3. *Political values in Shantiparva* – vide *Śāntiparvan*, 92.45. *Shri Mahabharata* (6th part).
4. *Ibid.*, 148.20.
5. *Ibid.*, 107.6-12.
6. *Ibid.*, 16.3
7. Vide *Udyogaparvan* 33, 18-20, *Shri Mahabharata* (6th part).
8. *Political values in Shantiparva* – vide *Śāntiparvan* a 138.39. *Shri Mahabharata* (6th part).
9. *Ibid.*, *Śāntiparvan*, 101.35.

10. *Elements of political science in ancient India: Reflections on Mahabharata and Manusmriti* – Priyanka Pandey. *Śāntiparvan*, 107.7 (see also the whole chapter 107 is devoted to ganarajya).
11. *Ibid.*, *Śāntiparvan*, 107.10.
12. *Ibid.*, 107.
13. *Ibid.*, 69.64.
14. *Political values in Shantiparva* – vide *Śāntiparvan*, 69.70. *Shri Mahabharata* (6th part).
15. *Ibid.*, *Śāntiparvan*, 136. 132-135.
16. *Ibid.*, 69. 65-66.
17. *Ibid.*, 69.52.
18. *Ibid.*, 15.48.
19. *Ibid.*, 119.16.
20. *Ibid.*, 87.20.
21. *Ibid.*, 128.11.
22. *Ibid.*, 120.11, 131.1.
23. *Ibid.*, 69.30.
24. *Ibid.*, 72.10.
25. *Bhagavadgītā*, 2.47.
26. *Ibid.*, *Śāntiparvan*, 259. 5-6.
27. *Ibid.*, 120.9.
28. *Ibid.*, 121.10-13.
29. *Ibid.*, 37.15.
30. *Ibid.*, 259.14-15.



Select Bibliography

- Aiyanger, K. V. Rangaswami. *Some Aspects of Ancient India Polity*. Patna: Eastern Book House, 1988. (2nd ed.).
- Altekar, A.S. *State and Government in ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1949.
- Chaudhuri, P.K. *Political Concepts in Ancient India, A Glossary of Political Terms*. S. Chand & Company Ltd., 1977.
- Chhangani, Shanti Prashad. *Interstate relations in ancient India*. New Delhi: S.K. Publisher's, 1986.
- Ghoshal, U.N. *History of Indian Political Ideas, The authority of the king in Kautilya's political thought*. IQH, XXVIII, (1952) & IQH, XXIV, (1953).
- Goodnow, J. Frank. *Politics and administration, a study in Government*. Printed in the USA, 1st Published in 1900, re-issued, 1967, by Russell & Russell.
- Jayaswal, K.P. *Hindu Polity*. London: Oxford University Press, 1920.
- Jauhari Monorama. *Politics and Ethics in Ancient India, a study based on the Mahābhārata*. Varanasi (now Benares): Bharatiya Vidya Prakashan, 1968.
- Macdonell, A.A. / Keith, A.B. *A History of Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1971. (Rpt.).

- Mahābhārata* Ed. C. Rajagopalachari. Gen. eds. K.M. Munshi, R.R. Diwakar. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Ed. Pañcānana-Tarkaratna, Calcutta (now Kolkata), 1904.
- Ed. Ramnarayan Dutta Shastri Pandeya. Vols. V, VI. Gorakhpur, Varanasi: Geeta Press.
- Eng. trans. M. N. Dutt. Ed. and rev. Ishwar Chandra Sharma / O. N. Bimali. Vol. IX. Delhi: Parimal Publications, 2013. (3rd rpt.). (Parimal Sanskrit Series 60).
- Mamusaṁhitā*. Ed. with comm. of Kullūka-Bhaṭṭa and Beng. trans. Shyamakata Vidyabhushan. Kolkata: Tara Library. (2nd ed.).
- Monier-Williams, Monier (comp.). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1963. (Rpt. of 1st ed. Oxford University Press, 1899).
- Nagarajan, V. *Rājadharmā and Dharmarājya – a socio political study of the Mahābhārata*, 2007.
- Ray, B.N. *Tradition and Innovation in India political Thought (Politics and Vision)*. Delhi: Ajanta Books International, 1998.
- Sinha, H.N. *The Development of Indian Polity*. Asia Publishing House, 1963.
- Sinha, N.K.P. *Political ideas and ideals in the Mahābhārata*. New Delhi: Orient Publishers and Distribution, 1976.
- Vidyalankar, Sumedha. *A critical study of Śāntiparva in Mahābhārata*. New Delhi: Eastern Book Linkers, 1984.
- E-books:**
- The 'Mahabharata': A Reading in Political Structuring* – by Prafulla Kumar Mohanty, Indian literature vol.: 49 no. 1 (225) Jan-Feb 2005, pp. – 146-151 (6pages) – published by Sahitya Akademi. <https://www.jstor.org/stable/23346584>.
- 3 political lessons from the Mahabharata* – by Akhilesh Pillalamarri, August 23, 2014. <https://thediplomat.com>.
- Mahabharata Still Relevant to Politics: Shashi Tharoor* – 24 Sept, 2014, Section: Book's, Outlook 24 Sept, 2014.
- Mahabharata continues to be the major reference in India's political economy* – Amol Agrawal. www.mostlyeconomics.wordpress.com.
- Rethinking the Mahabharata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma king* – Alf Hitebeitel, Published 30th Oct., 2001, University of Chicago Press, ISBN: 0226340546, 9780226340548.
- The Great India Novel* – by Shashi Tharoor. Publisher: Viking Press, Published, 24th August, 1989, ISBN: 0-670-827444 (1st ed.).
- The Mahabharata Secret* – by Christopher C. Doyle. Published, 2013, Publisher – Om Books International, ISBN: 978-93-83202-31-7.
- The Mahabharata: An Inquiry in the Human condition* — by Chaturvedi Badrinath. Published, in 2006. Publisher – Orient Longman, ISBN: 8125028463, 978812528468.
- What is Hinduism? A Guide for the Global Mind* – by David Frawley, Publisher – Bloomsbury India (18th Oct., 2018). ISBN: 10-9789388038638, ISBN: 13-9789388038638.

মহাকবি কালিদাসের দৃশ্যকাব্য-সমূহে পরিবেশভাবনা রাহুল দেব বিশ্বাস

কালিদাস একজন মহাকবি। সংস্কৃত সাহিত্যে কালিদাসের অবদান অবিস্মরণীয়। আমরা কালিদাসকে একটি যুগরূপে প্রতিপন্ন করতে পারি। কালিদাসের রচনাসমূহে যে উৎকর্ষ দেখা যায় তা অন্যান্য কবি-নাট্যকারদের ক্ষেত্রে কালিদাসের মত দেখা যায় না। কালিদাসের দৃশ্যকাব্যসমূহে যে বিষয়-নির্বাচন তা রুখনও সামাজিক, কখনো পৌরাণিক কখনও বা ঐতিহাসিক রচনার সঙ্গে সম্পর্কিত। কালিদাসের নাট্যভাবনা নাটক-দর্শকদের এবং পাঠকদের চিত্তকে বিশেষভাবে আকৃষ্ট করে। তাঁর দৃশ্যকাব্যসমূহের যে রচনামূল্য তা সাধারণ পাঠককেও মুগ্ধ করে। উপমা অলঙ্কারে তিনি প্রসিদ্ধ ছিলেন তাই কালিদাস শব্দালঙ্কার অপেক্ষা অর্থালঙ্কারের ওপর বিশেষ গুরুত্ব দিয়েছেন। তাঁর শব্দচয়ন পদ্ধতি, অলঙ্কার প্রয়োগ, বিভিন্ন রীতি ও ছন্দের ব্যবহারে দৃশ্যকাব্যসমূহ অতি উজ্জ্বলভাবে আজও বিরাজ করছে। তাঁর প্রকৃতি ভাবনাও কাব্য-নাটকে প্রতিফলিত হয়েছে দেখা যায়। কেবলমাত্র কাব্যিক সৌন্দর্য বিধান-ই নয়, তাঁর দৃশ্যকাব্যসমূহে প্রতিফলিত পরিবেশ-ভাবনাও পাঠকদেরও আকৃষ্ট করে।

জীবনধারণের অধিকার মানুষের মৌলিক অধিকার। এই জীবনধারণের অধিকার বা বাঁচার অধিকার বলতে বোঝায় জীবনের গুণগত মানোন্নয়ন, যার জন্য একান্ত প্রয়োজন সুস্থ পরিবেশ। প্রাচীন ভারতবর্ষে পরিবেশ সংরক্ষণের চিন্তন সংস্কৃত সাহিত্যেও ছিল। পরিবেশকে রক্ষা করা মানবজীবনের জন্য খুবই প্রয়োজন। সে যুগে প্রকৃতির প্রতি মানুষের অকৃত্রিম ভালবাসা ছিল। প্রকৃতির অমূল্য দানকে মানুষ আন্তরিকতার সঙ্গেই স্বীকৃতি দিয়েছেন।

পরিবেশ-সম্পর্কে আলোচনা বর্তমানে সমগ্র বিশ্বে এক গুরুত্বপূর্ণ বিষয়। পৃথিবীর সব দেশের স্কুল, কলেজে পরিবেশ একটি অন্যতম বিষয়। আমাদের দেশের শিক্ষা ব্যবস্থাতেও পরিবেশকে অন্যতম আবশ্যিক বিষয় হিসাবে গ্রহণ করা হয়েছে। ভারতীয় সংবিধানে 'পরিবেশ সংরক্ষণ'-প্রতিটি মানুষের কর্তব্য হিসাবে চিহ্নিত হয়েছে। পরি - বিশ্ + যঞ - করে 'পরিবেশ' শব্দ নিষ্পন্ন হয়। এর ব্যুৎপত্তিগত অর্থ বেষ্টন বা পরিবৃতি, যা বেষ্টন করে আছে তাই পরিবেশ। আমাদের চারপাশের ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়াকারী এবং প্রভাব বিস্তারকারী সকল সজীব ও জড় পদার্থকে একত্রে পরিবেশ বলা হয়। জীবন হল পৃথিবীর শ্রেষ্ঠ সম্পদ। আমাদের ভবিষ্যৎ প্রজন্ম যাতে সুস্থভাবে বেঁচে থাকতে পারে, সেই দায়িত্ব নৈতিকতার দায়িত্ব। এই দায়িত্বকে আমরা কেউ অস্বীকার করতে পারি না। আর এই জন্যই পরিবেশের প্রয়োজনীয়তা।

মহাকবি কালিদাস সংস্কৃত সাহিত্যে এক বিশিষ্ট নাম। তিনি তিনটি নাটকের রচয়িতা। নাটকগুলি হল - মালবিকাগ্নিমিত্র, বিক্রমোর্বশীয়া এবং অভিজ্ঞানশকুন্তল। আধুনিককালের পরিবেশ-বিজ্ঞানীদের মতে

যে সমস্ত বিষয় নিয়ে পরিবেশ গঠিত হয় তাদের মধ্যে প্রধান হল — জল, বায়ু, আলো, গাছপালা এবং পশুপাখি প্রভৃতি। কালিদাসের নাটকগুলিতে পরিবেশ-ভাবনার যথেষ্ট গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে।

কালিদাস শ্রেষ্ঠ নাট্যকার। সংস্কৃত নাট্যসাহিত্যের ইতিহাসে তিনি অনন্য প্রতিভার অধিকারী। তিনখানি নাটক রচনা করে তিনি বিশ্বসাহিত্যের ইতিহাসে বিশেষ স্থান অধিকার করে রেখেছেন।

মালবিকাগ্নিমিত্র নাটকের প্রথম অঙ্কের প্রথম শ্লোকে পরিবেশের প্রভাব লক্ষ্য করা যায় —

ঐকেশ্বর্যো স্থিতোঽপি প্রণতবহুফলে যঃ স্বয়ং কৃতিবাসাঃ

কান্তা-সংমিশ্রদেহোঽপ্যবিষয়মনসাং যঃ পরস্তাদ্ যতীনাম্।

অষ্টাভির্যস্য কৃৎস্নং জগদপি তনুভিবিপ্রতো নাভিমানঃ

সন্মার্গালোকনায় ব্যপনয়তু স বস্তামসীং বৃত্তিমীশাঃ।।^১

অর্থাৎ যে পরমেশ্বর নিজে ব্যাঘ্রচর্মমাত্র পরিধান করে কাটান, অর্ধনারীশ্বরমূর্তি সম্পন্ন হয়েও স্বল্প জিতেন্দ্রিয়তম এবং যিনি ক্ষিতি, অপ, তেজঃ, মরুৎ, ব্যোম, চন্দ্র, সূর্য এবং যজমান — এই অষ্টমূর্তিদ্বারা এই বিশ্বব্রহ্মাণ্ড ধারণ করলেও অভিমানের লেশমাত্র যাতে নেই, সেই মঙ্গলময় মহাদেব পদার্থের সদ্ গুণ দর্শনের জন্য, মনের যত কিছু কুবুদ্ধি, যত কিছু অজ্ঞান তা দূর করেন।

নাটকের তৃতীয় অঙ্কে রাজা অগ্নিমিত্র বসন্তের আগমনে ও প্রভাবে শিহরিত —

অভিজাতঃ খলু বসন্তঃ সখো।^২

রাজা মনে করছেন বসন্ত যেন কোকিল-কূজনের দ্বারা জিজ্ঞাসা করছে যে, তিনি কন্দর্পযাতনা সহ করতে পারছেন কি না? আর আম্রমুকুলের সৌরভে মলয়-সমীরণের ছোঁয়ায় স্বয়ং মাধব যেন তাকে সুশীতল করছেন —

উন্মত্তানাং শ্রবণসুভৈগঃ কৃজিতৈঃ কোকিলানাং

সানুক্রোশং মনসিজরুজঃ সহ্যতাং পৃচ্ছতেব।

অঙ্গে চূতপ্রসবসুরভিদক্ষিণো মারুতো মে

সান্দ্রস্পর্শঃ করতল ইব ব্যাপ্তো মাধবেন।।^৩

রাজা মালবিকাকে তৃতীয় অঙ্কে বসন্তকালের স্বল্পকুসুমযুক্ত, পরিপক্ক, পাণ্ডবর্ণ, কুন্দলতার সঙ্গে তুলনা করেছেন —

মাধবপরিণতপত্রা কতিপয়কুসুমেষ কুন্দলতা।^৪

এই অঙ্কে দেখা যায় যে রাজা নিজেকে পিপাসা কাতর পথিকের সঙ্গে তুলনা করেছেন। যে পথিক নিকটবর্তী জলাশয়ের সন্ধান পেয়ে আনন্দিত হয়। বিদূষককে সারসের সঙ্গে তুলনা করেছেন —

তরুবৃতাং পথিকস্য জলার্থিনঃ সরিতমারসিতাদিব সারসাৎ।^৫

বিক্রমোর্বশীয় নাটকে পরিবেশের বিভিন্ন ঘটনা স্থান পেয়েছে। প্রথম অঙ্কে উর্বশীকে রাজা চন্দ্রের উদয়ে তমসা দূর হওয়া রাত্রি, সন্ধ্যাকালীন যজ্ঞীয় অগ্নি, স্বচ্ছসলিলা গঙ্গার সঙ্গে তুলনা করেছেন —

আবির্ভূতে শশিনি তমসা মুচ্যমানেষ রাত্রি-

নৈশস্যার্চিতভূজ ইব ছিন্নাভূয়িষ্ঠধূমা।

মোহেনাগুর্ভরতনুরিয়ং লক্ষ্যতে মুক্তকল্পা

গঙ্গারোধপতনকলুষা গৃহুতীব প্রসাদম্ ॥৬

এই নাটকে নাট্যকারের ভাবনায় গাছপালা সুন্দরভাবে ফুটে উঠেছে। নাট্যকার কালিদাস বসন্তের শোভার সঙ্গে উর্বশীকে এবং লতার সঙ্গে সখীদের তুলনা করেছেন —

যাবৎ পুনরিয়ং সুক্রুৎসুকাভিঃ সমুৎসুকা।

সখীভির্যাতি সম্পর্কং লতাভিঃ শ্রীরিরাভবী ॥৭

দ্বিতীয় অঙ্কে বৈতালিকের সঙ্গীতে রাজাকে তুলনা করা হয়েছে সূর্যের সঙ্গে। যে সূর্য জনগণের উপকারের জন্য তমসাকে দূর করে —

আলোকান্তাৎ প্রতিহততমোবৃন্তিরাসাং প্রজানাং

তুল্যোদ্যোগস্তব দিনকৃতশ্চাধিকারো মতো নঃ ॥৮

চতুর্থ অঙ্কে রাজা পুরুরবা প্রিয়াকে খুঁজে ফিরেছেন। তিনি বর্ষণকারী মেঘকে দেখে মনে করেছেন প্রিয়তমাকে নিয়ে যাওয়ার সময় কোনও দুরাত্মা রাক্ষস বৃষ্টিরূপ বাণনিক্ষেপ করছে। ভাল করে বুঝেছেন আসলে তা মেঘ, কোনও রাক্ষস নয়। মেঘে আছে রামধনু, যুদ্ধের ধনু নয়। মেঘ থেকে ঝরে পড়ছে বৃষ্টি, মেঘের মধ্যে আছে তড়িত, উর্বশী নয় —

নবজলধরঃ সন্নদ্ধোঃয়ং ন দৃষ্টনিশাচরঃ

সুরধনুরিদং দূরাকৃষ্টং ন নাম শরাসনম্।

অয়মপি পটুধারাসারো ন বাণপরম্পরা

কনকনিকষ্মিঙ্কা বিদ্যুৎপ্রিয়া ন মমোর্বশী ॥৯

এই অঙ্কে রাজা উর্বশীর বিরহে কদলী গাছের জলগর্ভ ফুলে প্রিয়ার খোঁজ করেছেন —

আরক্তরাজিভিরিয়ং কুসুমৈর্নবকন্দলী সলিলগর্ভৈঃ।

কোপাদন্তর্বাষ্পে স্মরয়তি মাং লোচনে তস্যাঃ ॥১০

অভিজ্ঞানশকুন্তল কালিদাসের সর্বশ্রেষ্ঠ নাটক। অভিজ্ঞানশকুন্তল রচনার পূর্বে কালিদাস বিক্রমোর্বশীয় ও মালবিকাগ্নিমিত্র নাটক দুখানি রচনা করেন। এই নাটকে পঞ্চমহাভূতের উল্লেখ রয়েছে। নাট্যকার কালিদাসের পরিবেশ সচেতনতার পরিচয় পাওয়া যায়। প্রথমেই নান্দী শ্লোকে অষ্টমূর্তিধর শিবের উল্লেখ রয়েছে। সেই মূর্তিগুলি হল — ক্ষিতি, অপ, তেজ, মরুৎ, ব্যোম, চন্দ্র, সূর্য ও যজমান। এগুলি সবই পরিবেশের গুরুত্বপূর্ণ বিষয়।

প্রকৃতি কবি কালিদাস। এই নাটকে উদ্ভিদ জগতের ভূমিকা বিশেষভাবে লক্ষ্য করা যায়। কণ্ঠমুনির আশ্রমে সুশোভিত হয়েছে গাছ, লতা প্রভৃতি। গাছপালা দেখাশোনার ভার শকুন্তলা ও তার দুই প্রিয় সখী অননুয়া ও প্রিয়ংবদার উপরে। প্রথমাঙ্কে রাজা মনে করেছেন শকুন্তলাকে জল দেওয়ার কাজে নিযুক্ত দেখে মহর্ষি কণ্ঠ নিশ্চিতরূপে নীল পদ্মের পাপড়ির প্রান্তভাগ দিয়ে শমীবৃক্ষের শাখা ছেদন করতে চাইছেন —

ইদং কিলাব্যাজমনোহরং বপুঃ

তপঃক্ষমং সাধয়িতুং য ইচ্ছতি ।

ধ্রুবং স নীলোৎপলপত্রধারয়া

শমীলতাং ছেদুমৃষির্ব্যবস্যাতি ॥১১

এই অঙ্কেই শকুন্তলাকে রাজা দুষ্যন্ত দেখেছেন পরিপূর্ণ প্রাকৃতিক অবস্থায়। অপরূপা লাবণ্যময়ী শকুন্তলা প্রকৃতি কন্যা। অপরূপার পরিধানে বকুল। এই বকুল প্রকৃতি পরিবেশের দান। পদ্মফুল শৈবালের দ্বারা আচ্ছন্ন হলেও রমণীয় হয়, চন্দের কলঙ্ক মলিন হলেও তা চন্দের সৌন্দর্য বৃদ্ধি করে। এই তদ্বী শকুন্তলা বকুলবসন পরিহিতা হলেও অধিক সুন্দরী মনে হয় —

সরসিজমনুবিদ্ধং শৈবলেনাপি রম্যং
মলিনমপি হিমাংশোল্লঙ্ঘ লক্ষ্মীং তনোতি।
ইয়মধিকমনোজ্ঞা বকুলেনাপি তদ্বী
কিমিব হি মধুরাণাং মণ্ডনং নাকৃতীনাম্।।^{১২}

অভিজ্ঞানশকুন্তল নাটকে পশু-পাখী ও মানুষের মধ্যে একটা গভীর সেতুবন্ধন আছে। নাটকের শুরুতে বৈখানস মুনি রাজা দুষ্যন্তকে মৃগহত্যা করতে নিষেধ করে বলেছেন — 'রাজা, এইটি আশ্রমের মৃগ, একে হত্যা করবেন না'। মৃগের পেলব দেহ এই বাণ পুষ্পরাশিতে আঙনের মতো কখনও নিষ্ফেপ করবেন না। কোথায় মৃগশিশুর অত্যন্ত চঞ্চল প্রাণ, আর কোথায় বা আপনার শাণিত অগ্রভাগ বজ্রের মত দারুণ বাণ —

ন খলু ন খলু বাণঃ সন্নিপাত্যোঃয়মশ্বিন্
মৃদুনি মৃগশরীরে পুষ্পরাশাবিবান্নিঃ।
ক্ব বত হরিণকানাং জীবিতং চাতিলোলম্
ক্ব চ নিশিতনিপাতা বজ্রসারাঃ শরাস্তে।।^{১৩}

চতুর্থাঙ্কে শকুন্তলার পতিগৃহে যাওয়ার সময় পবনের আনুকূল্য কামনা করেছেন মহর্ষি কণ্ব —

শান্তানুকূলপবনশ্চ শিবশ্চ পহ্নাঃ।^{১৪}

পঞ্চম অঙ্কে বৈতালিক রাজার কাজকে গাছের ধর্মের সঙ্গে তুলনা করেছেন। বৃক্ষ নিজের মস্তকে প্রচণ্ড সূর্যের তাপ সহ্য করে, কিন্তু তার ছায়ায় আশ্রয় নেওয়া আশ্রিতদের তাপ দূরীভূত করে —

অনুভবতি হি মূর্ধ্ণা পাদপস্তীরমুষ্ণং
শময়তি পরিতাপং ছায়য়া সংশ্রিতানাম্।।^{১৫}

নাটকের সপ্তম অঙ্কে অর্থাৎ অন্তিম অঙ্কে অপূর্ব দৃশ্য লক্ষ্য করা যায়। মহারাজ দুষ্যন্তের পুত্র সর্বদমন একটি সিংহ শিশুর কেশর টেনে ধরে খেলা করছে —

অর্ধপীতস্তনং মাতুরামদক্লিষ্টকেশরম্।
প্রক্রীড়িতুং সিংহশিশুং বলাৎকারেণ কষতি।।^{১৬}

প্রকৃতির কবি কালিদাস বোঝাতে চেয়েছেন হিংস্র পশুও পরিবেশের অঙ্গ। পরিবেশের ধারক ও বাহক। হিংস্র পশুমাত্রই ক্ষতিকারক নয়। কোনও কোনও সময় তারা বশীভূত হয়। এখানে কালিদাসের

পরিবেশ ভাবনা লক্ষ্য করা যায়।

লোকজীবনের সঙ্গে কালিদাসের দৃশ্যকাব্যসমূহের যে প্রতিফলন তা প্রত্যেক পাঠকের কাছে তাদের চিত্তবৃত্তির প্রতিফলন-ই লক্ষিত হয়। মানুষের জীবনের সাথে সংযোগবিধানকারী কবি তাঁর উজ্জ্বল প্রতিভার মাধ্যমে যে দৃশ্যকাব্যগুলি রচনা করেছেন তার মূল্যায়ন করা আমাদের সাধের অতীত হলেও তা পাঠকের কাছে গ্রহণযোগ্য ও আদৃত। কালিদাসের দৃশ্যকাব্যে আমরা উন্মুক্ত পরিবেশের সৌন্দর্য পেয়ে থাকি। পরিবেশের বিশুদ্ধতা সর্বত্র লক্ষ্য করা যায়। পরিবেশের মাধুর্য কালিদাসের দৃশ্যকাব্যে পরিপূর্ণ মহিমায় প্রকাশিত হয়েছে। এই ভাবেই মহাকবি প্রাকৃতিক পরিবেশের সঙ্গে জীবনের সংযোগের বর্ণনার মাধ্যমেই পরিবেশ সচেতনতার দিকগুলি দৃশ্যকাব্যে সুস্পষ্টভাবে ফুটিয়ে তুলেছেন।

উল্লেখপঞ্জি :

১. মানবিকান্নিমিত্র, ১/১।
২. তদেব, ৩/১।
৩. তদেব, ৩/৪।
৪. তদেব, ৩/৮।
৫. তদেব, ৩/৬।
৬. বিক্রমোবশীয়, ১/৭।
৭. তদেব, ১/১২।
৮. তদেব, ২/১।
৯. তদেব, ৪/৯।
১০. তদেব, ৪/৫।
১১. অভিজ্ঞানশকুন্তল, ১/১৭।
১২. তদেব, ১/১৮।
১৩. তদেব, ১/১০।
১৪. তদেব, ৪/১১।
১৫. তদেব, ৫/৭।
১৬. তদেব, ৭/১৪।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি :

কালিদাস। অভিজ্ঞানশকুন্তল। সম্পা. অনিল চন্দ্র বসু। কলিকাতাঃ সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৩।

ঘোষ, বিদ্যুৎবরণ। সংস্কৃত রচনায় প্রতিফলিত পরিবেশ সচেতনতা। কলিকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৬।

পাল, গৌতম। পরিবেশ ও দূষণ। কলিকাতাঃ দাশগুপ্ত অ্যান্ড কোম্পানি প্রাইভেট লিমিটেড, ২০০০।

বন্দ্যোপাধ্যায়, ধীরেন্দ্রনাথ। সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস। কলিকাতাঃ পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্বদ, ২০০০।

বসু, রথীন্দ্রনারায়ণ। পরিবেশ। কলিকাতাঃ কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০১।

ভট্টাচার্য, রথীন্দ্রনাথ। পরিবেশ ভাবনায় সংস্কৃত সাহিত্য। কলিকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৫।

ভট্টাচার্য, বিষ্ণুপদ। কালিদাস ও রথীন্দ্রনাথ। কলিকাতাঃ জিজ্ঞাসা।

রাজেন্দ্রনাথ-বিদ্যাতৃষণ। কালিদাস গ্রন্থাবলী। ভাগ- প্রথম, তৃতীয়। কলিকাতাঃ বসুমতী কর্পোরেশন লিমিটেড, ২০১৫।

শ, রামেশ্বর। সংস্কৃত ও প্রাকৃত সাহিত্য সমাজচেতনা ও মূল্যায়ন। কলিকাতাঃ পুস্তক বিপণি, ২০১৭।

শাক্তী, গৌরীনাথ (প্রধান উপদেষ্টা)। সংস্কৃত সাহিত্য সন্টার। খণ্ড - ২, ১১, ১২। কলিকাতাঃ নবপত্র প্রকাশন, ২০১৫, ২০১৪, ২০১৪।

হাস্যরস বিশ্লেষণাবসরে পঞ্চতন্ত্র : একটি সমীক্ষা

জুবিন ইয়াসমিন

সারসংক্ষেপ — বৈদিক যুগ থেকে পুরাণ সাহিত্যে, বাণীক-রামায়ণ, মহাভারত, অপভ্রংশ সাহিত্য, নৌখিক কথা, রূপের জগত, সাহিত্যের আখ্যান, উপাখ্যানে নীতিবোধ এর মাধ্যমে নীতি শিক্ষা দান গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেন। সংস্কৃত গল্পসাহিত্যের মধ্যে যেমন থাকে তত্ত্বকথা অন্যাদিকে থাকে সাহিত্যরস সিদ্ধনের অধিকার। গল্পগুলির মধ্যে পরিলক্ষিত হয় বাস্তব ও কল্পনার এক আশ্চর্য সংমিশ্রণ। অলৌকিক জগতের বাস্তব ঘটনা কবি প্রতিভায় লৌকিক জগতে বহু রূপ লাভ করে। সংস্কৃত সাহিত্যের অন্তর্গত নীতিমূলক গল্পসাহিত্য হল বিষ্ণুশর্মা বিরচিত পঞ্চতন্ত্র। বিষ্ণুশর্মা প্রধানত নৈতিক চরিত্রের উদঘাটন তথা নীতিশিক্ষা দানের নিমিত্ত মনুষ্যের প্রাণীর মাধ্যমে মনুষ্য চরিত্র উদঘাটন করতে প্রবৃত্ত হয়েছেন। পঞ্চতন্ত্র শিশুসাহিত্য হলেও ব্যঙ্গ, কৌতুক, বৈদগ্ধ্য, চাতুর্যপূর্ণ রচনার মাধ্যমে তা বৃহৎ বার্তা বহন করে। এই গল্পগুলির মধ্যে বাস্তব ও কল্পনার সংমিশ্রণে চলচ্চিত্র জগতের উপস্থিতিতে চিত্তবিনোদন করে এক বিচিত্র রস সৃষ্টি করে। সাহিত্য ও রসের মধ্যে তাই গভীর সম্বন্ধ বিদ্যমান। সাহিত্য হল সমাজের দর্পণ। তাই সাহিত্যে উল্লেখিত সংশ্লিষ্ট প্রতিটি যুগের রাজনৈতিক সামাজিক পটভূমি বহুলাংশে প্রতিভাত হয়।

পারিভাসিক শব্দসমূহ — নীতিমূলক গল্পসাহিত্য, মূল্যবোধ, হাস্যরস, সামাজিক প্রতিফলন।

কবিমনের বহুবিধ প্রশ্ন, অনুভূতি, পাণ্ডিত্য ও শিল্প চেতনার সমন্বয় সাহিত্য বাঙ্গায় রূপ লাভ করে। সাহিত্যে উল্লিখিত বক্তব্যের মাধ্যমে সংশ্লিষ্ট প্রতিটি যুগের রাজনৈতিক, সামাজিক পটভূমি বহুলাংশে প্রতিভাত হয়। সংস্কৃত সাহিত্যে কথাকে গল্প নামে অভিহিত করা হয়। বাস্তব অপেক্ষা কল্পনার জগত অধিক মনোরম হয়। প্রাচীন বৈদিক সাহিত্যের নানাবিধ কথার মাধ্যমে তার উপলব্ধি পরিলক্ষিত হয়েছে। এই গল্পগুলির মধ্যে বাস্তব ও কল্পনার সংমিশ্রণে অচেতন জগতের উপস্থিতিতে সহৃদয়ের চিত্তবিনোদন করে এক বিচিত্র রসের সৃষ্টি করে। সাহিত্য ও রসের মধ্যে গভীর সম্বন্ধ বিদ্যমান। তাই বলা যেতে পারে সেই সাহিত্যে যুগের প্রতিফলন ঘটে বা সাহিত্য সমাজের দর্পণ। সংস্কৃত কথাসাহিত্যকে দুই ভাগে ভাগ করা যেতে পারে — মানুষের গল্প এবং পশুপাখি অবলম্বনে রচিত গল্প। ইংরেজি সাহিত্যে যথাক্রমে fairy এবং fable নামে অভিহিত করা হয়। উভয় শ্রেণীর গল্পের মধ্যে নীতি শিক্ষার প্রতিফলন পরিলক্ষিত হয়। সরল ও অনাড়ম্বর নীতিমূলক গল্পের সমাবেশে অতি সরল ভাবে সমাজের বিভিন্ন দিক প্রতিফলিত হয়েছে। তা শুধু শিশুমনে নয় কিশোর, যুবক এবং প্রাপ্তবয়সের মনোজগতে গভীর প্রভাব করে। আসলে কাব্যজগতে সহৃদয় পাঠকগণের মন লৌকিক জগত থেকে অলৌকিক জগতের দিকে ধাবিত হয়। কবি প্রতিভার বলে লৌকিক জগতের ঘটনা সাহিত্যে বাঙ্গায় রূপ লাভ করে। তাই বলা হয়েছে — 'অপারে কাব্যসংসারে কবিরেক: প্রজাপতি:'। কথাসাহিত্যে রম্য রচনার মূল উদ্দেশ্য হলো সমাজের নিয়ম, নীতি ও মূল্যবোধকে লোকসমাজে তুলে ধরা। সেই সঙ্গে ধরা দেয় লেখকের সমাজের প্রতি সূক্ষ্ম চিন্তাধারা। কথাসাহিত্যের

সূত্রপাত আদি যুগে প্রারম্ভিত হলেও বিংশ শতাব্দীতে ও প্রাচ্য, পাশ্চাত্যে তার প্রভাব পরিলক্ষিত হয়। নীতিমূলক গল্প সাহিত্যের মধ্যে যেমন একদিকে থাকে তত্ত্বকথা বিতরণের কর্তব্য তেমনি অন্যদিকে থাকে সাহিত্যরস অনুভূতির অধিকার। গল্প গুলির মধ্যে পরিলক্ষিত হয় বাস্তব ও কল্পনার এক আশ্চর্য সংমিশ্রণ পাঠক ও শ্রোতার মনে ভালোলাগার সৃষ্টি করে। আসলে কবি গল্পগুলির মধ্য দিয়ে লৌকিক জগতের কঠিন বাস্তব অলৌকিক ভাবধারার মাধ্যমে পাঠকের সামনে তুলে ধরেন কারণ বাস্তবের ভিত্তি কল্পনার জাল বুনতে হয়। গল্প সাহিত্যে গল্পের মাধ্যমে মনোরঞ্জন ও শিক্ষাদান উভয় ক্ষেত্রেই গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে, গল্প গুলির মধ্য দিয়ে ন্যায়, নীতি, সত্যতা প্রভৃতি ধর্মের আদর্শ প্রচার মূল উদ্দেশ্য নয়, পশুপাখি ও জীবজন্তুর রূপকে আশ্রয় করে কখনো বা মানুষের চরিত্রকে কেন্দ্র করে মানবজাতির মহত্ব, ভয়ামি, সত্যতা, শঠতা, হৃদয়হীনতা প্রভৃতি গুণাবলী পরোক্ষভাবে ব্যক্ত করা হয়েছে। সাধারণত, গল্পসাহিত্যে মানুষের আচরণবিধি রূপকের মাধ্যমে বর্ণনা করা হয়েছে। পশুপক্ষীর উপর মানুষের আচরণ বিধি আরোপিত হয়েছে। তাই বলা হয়েছে — ‘... but which may have been either a satire or an allegory’^১।

সংস্কৃতসাহিত্যে রসের কথা প্রথম বলেন আচার্য ভারত। তিনি নাট্যশাস্ত্র নামক অলঙ্কারশাস্ত্রে রস বিষয়ে বলেছেন — ‘বিভাবানুভাবব্যভিচারিসংযোগাদ্রসনিষ্পত্তিঃ’^২। তিনি আটটি (মতান্তরে নটি) রসের কথা স্বীকার করেছেন — শৃঙ্গার, হাস্য, করুণ, রৌদ্র, বীর, ভয়ানক, বীভৎস, অদ্ভুত, (শান্ত)। আচার্য ভারতের মতানুসারে হাস্যরস দ্বিবিধ-আত্মস্থ বা আত্মগত, পরস্থ বা পরগত। ব্যক্তির স্বভাব ও বৈচিত্র্য অনুযায়ী হাস্যরস কে আচার্য ভারত ছয় ভাগে ভাগ করেছেন যথা স্মিত, হসিত, বিহসিত, উপহসিত, অপহসিত, অতিহসিত। শারদাতনয় রচিত ভাবপ্রকাশ নামক অলঙ্কারশাস্ত্রে হাস্যরসকে আশ্রয় ভেদে দুই ভাগে ভাগ করেছেন, যথা স্বাশ্রয় ও পরাশ্রয়। প্রকৃতি ভেদে হাস্যরসকে ছয় ভাগে ভাগ করেছেন, যথা — স্মিত, হসিত, বিহসিত, উপহসিত, অপহসিত, অতিহসিত। বৈশিষ্ট্যে হাস্যরস তিন ভাগে বিভক্ত যথা — বাগ্, অঙ্গ ও নেপথ্য। রামচন্দ্র ও গুণচন্দ্র রচিত নাট্যদর্পণ নামক অলঙ্কারশাস্ত্রে, সাগরনন্দীর নাটকলক্ষণরত্নকোষে হাস্যরসের ছয়টি ভেদের কথা বলেছেন যা নাট্যশাস্ত্রের অনুরূপ। সিদ্ধভূপাল রসার্ণবসুধাকরে হাস্যরসের দুই প্রকারভেদ এর কথা বলেন যথা আত্মস্থিতি ও পরিস্থিতি। বিশ্বনাথ সাহিত্যদর্পণ-এ হাস্যরসের ছয়টি ভেদে এর কথা বলেছেন যথা — স্মিত, হসিত, বিহসিত, অবহসিত, অপহসিত, অতিহসিত। আচার্য ভারতের হাস্যরস সম্বন্ধে যে বিশ্লেষণ করেছেন বাংলা ও ইংরেজি সাহিত্য লক্ষ্য করা যায়। বাংলা সাহিত্যে হাস্যকে ঠাট্টা, তামাশা, মস্করা, ভাড়াপি, রঙ্গ রস নামে অভিহিত করা হয়। প্রাচ্য সাহিত্যে হাস্যরসের কথা বলতে গিয়ে A. Macdonell মানুষের সহজাত প্রবৃত্তি হিসেবে আত্মপ্রকাশ স্থায়িভাবে কথা বলেছেন। সেখানে ‘Instinct’ হিসাবে ‘Laughter’ কথা বলা হয়েছে এবং তার স্থায়িভাব হল ‘Amusement’^৩। হাস্যরস সম্বন্ধে জর্জ বার্নার্ড শ বলেছেন — ‘There is no more dangerous symptom than a temptation to write about wit and humour. It indicates the total loss of both’^৪। প্রাচ্যের হাস্যরস পরিচিতি অত্যন্ত, সূক্ষ্ম এবং প্রতীচ্যে হাস্যরসের পরিচিতি সরল এবং বহুল পরিচিত। ইংরেজি সাহিত্যে হাস্যরসকে fun, pun, satire, humour, wit, burlesque, lampoon^৫ নামে অভিহিত করা হয়। ইংরেজি কাব্যসাহিত্যে ব্যঙ্গের সূচনা চসারের দ্য ক্যান্টাবেরী টেলস্^৬ এর মাধ্যমে। বাংলায় সামাজিক, রাজনৈতিক, ধর্মীয় ও ব্যক্তিগত, ব্যঙ্গ রচনার পরিচয় পাওয়া যায় ঈশ্বর চন্দ্র গুপ্তের অনাচার, বিধবা বিবাহ, হেমচন্দ্রের বাঙালির মেয়ে, দ্বিজেন্দ্রলাল রায়ের নন্দলাল, মোহিতলাল মজুমদারের সরস্পতী, রবীন্দ্রনাথের

হিংস্র ছট, জুতা আবিষ্কার, নিষ্ফল উপহার, পুরাতন ভৃত্য, সামান্য ক্ষতি এবং কালিদাস রায়ের প্রবেশ নিষেধ রচনার মাধ্যমে। সংস্কৃত সাহিত্যে হাস্যরস এর বীজ প্রস্ফুটিত হলেও ইতিহাসের পটভূমিতে তা ধারাবাহিকভাবে আলোচিত হয়নি। বিদ্যাচর্চা নদীর মতো প্রবহমান। হাস্যরস কে যে নামেই ডাকা হোক না কেন হাস্যরসের মধ্যে লুকিয়ে আছে নান্দনিক তত্ত্বের বীজ। কথাসাহিত্য সংস্কৃত সাহিত্যের অমূল্য ভান্ডার, হাস্যরসের মূলীভূত মানসিক বৃত্তি মানুষের মধ্যে বিদ্যমান, চেতন ও জড় জগতের মনুষ্য ও মনুষ্যোত্তর সকলকে নিয়ে কথাসাহিত্য বিচিত্র রসের কারবার।

সংস্কৃত কথাসাহিত্যের অন্যতম গ্রন্থ হিসাবে পঞ্চতন্ত্রের নাম উল্লেখযোগ্য। মহিলারোপ্যনগরের রাজা অমরশক্তি মূর্খ পুত্রদের নীতিশিক্ষা দানের নিমিত্ত বিষ্ণুশর্মা পঞ্চতন্ত্রের রচনা করেন। পঞ্চতন্ত্রের আবির্ভাব বল খ্রিস্টপূর্ব ত্রি শতাব্দি। গ্রন্থটি পাঁচটি তন্ত্রের বিভক্ত। 'তন্ত্র' শব্দের অর্থ 'অনুশাসন বা শিক্ষা'। 'তন্ত্র' গুলির নাম যথা — 'মিত্রভেদ' (২২টি গল্প), 'মিত্রপ্রাপ্তি' (৬টি গল্প), 'কাকোলুকীয়' (৪টি গল্প), 'লঙ্কপ্রণাশ' (১৬টি গল্প), 'অপরীক্ষিতকারক' (১৫টি গল্প) মোট ৬৩টি গল্পের সমন্বয় পরিলক্ষিত হয়। কথাসাহিত্যে গল্পের মাধ্যমে তদানীন্তন সমাজের সামাজিক, অর্থনৈতিক, রাজনৈতিক, শিল্প ও সাহিত্যের বিভিন্ন দিক প্রতিফলিত হয়েছে। পঞ্চতন্ত্র যে যুগে আবির্ভূত হয়েছিল সেই যুগের সামাজিক প্রতিচ্ছবি পরিলক্ষিত হয় গল্প গুলির মাধ্যমে। তৎকালীন সময়ে ব্রাহ্মণ্যসমাজ ও ক্ষত্রিয় রাজন্য সম্প্রদায় প্রাধান্য লাভ করলেও তা ক্রমশ ক্ষীণ হতে থাকে। জাতিভেদ ও ধর্মীয় কঠোরতার কারণে তৎকালীন সমাজে বৌদ্ধধর্ম ক্রমশ জনপ্রিয় লাভ করে, সেই সঙ্গে জৈন, শৈব, বৈষ্ণব ধর্মের প্রভাব পরিলক্ষিত হয়। নন্দ বংশের পতন ও গুপ্ত বংশের উত্থান শুরু হয়, এর ফলে শক, পল্লব, কুশান ও গ্রীক বহির্ভারতীয় জাতিগুলির প্রভাব হিন্দু ধর্মের ওপর পড়ে। এই সময় গ্রীকদূত মেগাস্থানিস পাটলিপুত্রের রাজসভায় কিছুদিনের জন্য অবস্থান করেছিলেন। সেই যুগের কোন না কোন সামাজিক অস্থিরতাকে ছোট ছোট গল্পের মাধ্যমে বিষ্ণুশর্মা জনসমক্ষে তুলে ধরেছেন। গল্পগুলির মধ্যে সহৃদয় পাঠকেরা উপভোগ করে তরল হাস্যরস, তীক্ষ্ণ ব্যঙ্গ-বিদ্রুপ, উপদেশ। দিলীপকুমার কাঞ্জিলাল সংস্কৃত সাহিত্যে হাস্যরস গ্রন্থে বলেছেন — '... মৌলিক রূপকের মাধ্যমে মানবচরিত্রের কোন না কোন অশুভ প্রবৃত্তিকে ব্যঙ্গ করিবার নিমিত্তে রচিত'। বিষ্ণুশর্মা তথাকথিত অলংকারশাস্ত্রের হাস্যরস কে সেই ভাবে ব্যাখ্যা না করে আপন মুন্সিয়ানা সহযোগে ব্যঙ্গ, বিদ্রুপ উপদেশের মাধ্যমে তরল হাস্যরস কে প্রস্ফুটিত করেছেন।

'মিত্রভেদ' অংশে চড়ুই, কাঠঠোকরা, মাছি, ব্যাং, হাতির গল্পে চড়ুই দম্পতির সন্তানগণ মাতাল বুনো হাতির গরমের অস্থিরতার কারণে নষ্ট হয়ে যায়। শোকাহত চড়ুইনী কাঁদতে শুরু করলে কাঠঠোকরা পাখি তার দুঃখে দুঃখী হয়ে শোকাহত চড়ুইনীকে জ্ঞান দিতে থাকে। এ প্রসঙ্গে প্রদত্ত বার্তার অন্যতম হলো আত্মীয়রা গ্লেগ্মা সমেত চোখের জল ফেলে অনিচ্ছাসত্ত্বেও অসহায় প্রেতকে গলাধিকার করতে হয় তাই শোক প্রকাশ না করে সাধ্যমত ত্রিয়াকর্ম করা উচিত। অতি শোক যে ব্যঙ্গের আকার ধারণ করে তা এই উক্তি মাধ্যমে প্রতিফলিত হয়েছে।

'কাকোলুকীয়' অংশে মেঘবর্মণ নামক কাক ও অরিমর্দন নামক প্যাঁচার মধ্যে চিরশত্রুতা বর্তমান। কাক ও প্যাঁচ এই দুই প্রকার প্রজাতির মধ্যে একে অপরকে ধ্বংস করার প্রবৃত্তি বর্তমান। পেচক রাজ কাকেদের দেখতে পেলেই মেরে ফেলতো। মেঘবর্মণ নামক কাকেদের রাজা তার পাঁচ মন্ত্রী কে যুদ্ধ করতে উদ্বুদ্ধ করার প্রসঙ্গে অহিংসা ও হিংসার কথা তুলে তাদেরকে বোঝানোর চেষ্টা করে। এপ্রসঙ্গে চড়ুই খরগোশ

ও বিড়ালের গল্পে কপিঞ্জল নামক চড়ুই ও ও শীঘ্রগ নামক খরগোশ এর মধ্যে বাসস্থান নিয়ে ঝগড়ার উদ্বেক হলে সুবিচারের জন্য তারা বিদ্বান ব্যক্তি সম্মিলনে শরণাপন্ন হলেন। যার শরণাপন্ন হলেন তিনি হলেন তীক্ষ্ণদ্রষ্ট নামক এক ভদ্র ধর্মতপস্বী বনবিড়াল। চড়ুই ও খরগোশের ঝগড়ার কথা শুনে নদীর তীরে গিয়ে বনবিড়াল ভদ্র তপস্বীর ভান করে দণ্ডায়মান ছিলেন এবং এই ভদ্র তপস্বী তাদেরকে অহিংসার শিক্ষা প্রসঙ্গে বলেন, ধর্মের সংক্ষিপ্তসার হল ধর্মের প্রতি প্রতিকূল আচরণ না করা, নিজের প্রতি অপরের প্রতি অহিংসা হল নরকের রাস্তা। অহিংসা পরম ধর্ম। বিষ্ণুশর্মা অহিংসার বার্তা প্রসঙ্গে তিনি ব্যঙ্গ করে বলেছেন—অহিংসা হলো ধর্ম। হিংস্র জন্তুকে যিনি হত্যা করে তিনিও নরকগামী হন, আর যে নিরীহ জীবজন্তু তথা ছারপোকা, উকুন, ডাশমশা ইত্যাদিকে হত্যা করবে তার কি হবে।

ধর্মতপস্বী নিজে তপস্বী না হয়েও ধর্মতপস্বীর ভান করেন এতে তার কোন দোষ নেই সেই ব্যক্তি আবার অহিংসার শিক্ষা দান করেন। আসলে কবি কৌতুক রচনার মাধ্যমে যে হাস্যরসের সৃষ্টি করেছেন তাতে তিনি অহিংসা নামক বিষয়কে ব্যঙ্গের মাধ্যমে প্রকাশ করেছেন। তৎকালীন যুগে জৈনদের অহিংসা মূলক অত্যাধিক বাড়াবাড়িকে তিনি জনসমক্ষে উন্মোচিত করেছেন।

অন্যদিকে এই একই গল্পে যাজ্ঞিকদের যজ্ঞ নিয়ে বাড়াবাড়ি করেছেন তিনি তার প্রতি অঙ্গুলি নিক্ষেপ করেছেন। যে যাজ্ঞিকগণ যজ্ঞে পশু হত্যা করেন তারা হলেন মূর্খ যাজ্ঞিক। কারণ তারা বেদের অর্থ প্রকৃতপক্ষে জানেন না। 'অজ'-কথার অর্থ 'সাত বছরের পুরানো শালিধান' পশু নয়।

বাংলায় একটি প্রবাদ বাক্য প্রচলিত আছে, 'অতি চালাকের গলায় দড়ি'। 'অপরিষ্কীতকারক' অংশে শতবুদ্ধি ও সহস্রবুদ্ধি নামক মাছ এবং একবুদ্ধি নামক একটি ব্যাং জলাশয়ে বসবাস করত। ধীবরেরা জলাশয়ে মাছ ধরবে বলে ঠিক করলে সকলে ভীত হলেও সহস্রবুদ্ধি সকলকে বুদ্ধি বলে বাঁচানোর কথা প্রকাশ করত। সেইসঙ্গে শতবুদ্ধি ও একবুদ্ধিকে নানা ফন্দির কথা বলতে থাকে এবং নিজ স্থানের প্রতি অর্থাৎ পিতৃভূমির প্রতি যে টান তার প্রতিফলন লক্ষ্য করা যায় এ প্রসঙ্গে সহস্রবুদ্ধির হল স্বদেশভূমি যতই কু স্থান হোক না কেন তাকে ছেড়ে চলে যাওয়া যায় না সুতরাং মাতৃভূমি তথা পিতৃভূমির প্রতি যে টান তার প্রকাশ পরিলক্ষিত হয় সহস্রবুদ্ধির বার্তার মধ্যে। একবুদ্ধি সহস্রবুদ্ধির কথা না শুনে অন্য জলাশয়ে চলে যায় এবং ধীবরের জালে সহস্রবুদ্ধি ও শতবুদ্ধি ধরা পড়ে। আসলে কবি এখানে বলতে চেয়েছেন যে যখন যে রকম পরিস্থিতি হবে তাকে সেই ভাবে উপস্থিত বুদ্ধির মাধ্যমে সামলাতে হবে। বিষ্ণুশর্মা তৎকালীন সমাজে অন্ধ স্বদেশ অনুরাগকে তীব্র ব্যঙ্গ করে দেশপ্রেম নামক সংকীর্ণতা আলস্যতাকে কঠোরভাবে আঘাত করেছেন। সেই সঙ্গে কুপমভুকতা রূপ মানসিকতাকে তীব্রভাবে প্রতিবাদ জানিয়েছেন। এই একই রকম কুপমভুকতার প্রতিফলন লক্ষ্য করা যায় 'মিত্রভেদ' অংশে অনাগত বিধাতা প্রত্যাশাপন্নমতি ও যত ভবিষ্য গল্পে।

'মিত্রলাভ' অংশে ব্রহ্ম অরণ্যে বসবাসকারী কর্পূর তিলক নামক হস্তীকে ঘিরে শৃগালের কার্যকলাপ বর্ণনার মাধ্যমে অসৎ পুরুষের উপর বিশ্বাস স্থাপন অবিমূশ্যকারীকে বর্ণনা করেছেন। হস্তী ও শৃগালের কথোপকথনের মাধ্যমে সমাজের অসৎ পুরুষের বিশ্বাসভঙ্গ কারণকে কবি তীব্রভাবে বাক্যবাণে বিদ্ধ করেছেন অর্থাৎ স্যাটায়ার নামক ব্যঙ্গ-বিদ্রোপের মাধ্যমে সমাজের প্রতিফলন ঘটিয়েছেন।

অন্যদিকে পঞ্চতন্ত্রের যুগ পুরুষতান্ত্রিক হলেও নারীদের যোগ্য স্থান দেওয়া হতো না। এই যুগে নারী ছিল নিমিত্তা, ভোগ্যা, দ্বৈয়া। কবি নিজে পুরুষ হয়েও পুরুষের প্রতি তীব্র কটাক্ষ করে বলেছেন পুরুষ

একমাত্র বলবান, পুরন্বই হলো সিদ্ধি উপায় স্বরূপ।

কথামূলক গল্পসাহিত্যের মাধ্যমে কবি বাস্তবের অর্থাৎ অলৌকিক জগতের যে বাহ্য ক্রটি তা রূপকথার মোড়কে সহৃদয়ের সামনে প্রতিস্থাপন করেছেন। হাস্যরস সকল সময়ে চেতন মানব সত্তার সহিত জড়িত থাকার সত্ত্বেও ব্যক্তি বিশেষে আবদ্ধ না থেকে সমাজের পারিপার্শ্বিক বিভিন্ন বিষয় সম্পর্কে চিন্তাশীল ভাবে জাগ্রত করে, তাই হাস্যরসকে জাতির অগ্রগতির সূচক এবং সামাজিক জীবনের বাহ্য ক্রটি সংশোধনের প্রচেষ্টা রূপেও ব্যাখ্যা করা যেতে পারে।

References:

১. S.N. Dasgupta/S.K. De, A History of Sanskrit Literature. Classical Period, p. 81.
২. R.S. Nagar (ed.), Nāṭyaśāstra of Bharatamuni, p. 271.
৩. A.A. Macdonell, The Energy of Men, chapter-6, pp. 97-99.
৪. W. Jones, Theory and Practice of Psychology, p. 145.
৫. G. Mishra, Saṃskṛta Sāhitya: Samālocanā: Vividha Prasaṅga, p. 69.
৬. K. Chattyapadhya, Sāhityera rūpa rīti o anyānya prasaṅga, p. 58.
৭. D.K. Kanjilal, Saṃskṛta Sāhitye Hāsyarasa, p. 199.

Select Bibliography

- Bharata. Nāṭyaśāstra. Ed. R.S. Nagar. Nāṭyaśāstra of Bharatamuni. Delhi: Parimal Publication, 2009.
- Chattopadhyay, Rita. 20th Century Sanskrit Literature: A Glimpse into Tradition and Invention. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2009.
- Dasgupta, Surendranath / De, Sushil Kumar. A History of Sanskrit Literature. Classical Period. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1977. (1st ed. Calcutta, 1947).
- J. Wynn. Theory and Practice of Psychology. London: Macmillan & co, 1934.
- Kanjilal, D. K. Saṃskṛta Sāhitye Hāsyarasa. Kolkata: Sanskrit College Prakashan, 1371 BY.
- Macdonell, A. A. The Energy of Men. Routledge: 1932.
- India's Past. Oxford: At the Clarendon Press, 1927.
- A History of Sanskrit Literature. New York: D. Apleton and Company, 1900.
- Mishra, Gopalchandra. Saṃskṛta Sāhitya: Samālocanā: Vividha Prasaṅga. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2013.
- Mukherji, R. Literary Criticism in Ancient India. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.
- Sastri, G. (gen. ed.). Saṃskṛta Sāhitya Sambhāra. Calcutta (now Kolkata): Nabapatra Prakashan.
- Shastri, Ashoknath. Rasa o bhāva. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1405 (BY).

জয়ন্তভট্টের ন্যায়মঞ্জরী অনুসারে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ মন্দিরা ঘোষ

জয়ন্তভট্ট ছিলেন একজন কাশ্মীরী শৈব দার্শনিক। খ্রিস্টীয় নবম শতাব্দীতে কাশ্মীররাজ শঙ্করবর্মার মন্ত্রী ছিলেন জয়ন্তভট্ট। তিনি একজন প্রাচীন নৈয়ায়িকরূপে দার্শনিক সমাজে পরিচিত হলেও চিরাচরিত ন্যায়মত থেকে তাঁর দৃষ্টিভঙ্গী ছিল অনেকাংশেই আলাদা। জয়ন্তভট্ট ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম প্রদত্ত লক্ষণসূত্রগুলির স্বতন্ত্র ব্যাখ্যা দিয়েছেন। তাঁর রচিত ন্যায়মঞ্জরী গ্রন্থের প্রারম্ভেই তিনি তাঁর কর্তব্য নির্দেশ করতে গিয়ে বলেছেন যে, “অস্মাভিস্তু লক্ষণসূত্রানি এব ব্যাখ্যাসন্তে”। ন্যায়দর্শনে স্বীকৃত তত্ত্বগুলি সম্পর্কে স্বতন্ত্র ও অভিনব দৃষ্টিভঙ্গীর কারণেই তাঁর অভিমত পর্যালোচনা বিশেষ গুরুত্বের দাবী রাখে। ন্যায়দর্শনে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ সংক্রান্ত আলোচনা করতে গিয়ে তাই তাঁর মতটিও আমার গবেষণাপত্রে সংযোজিত হয়েছে। জয়ন্তভট্টকৃত ন্যায়মঞ্জরী ন্যায়দর্শনের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ একটি গ্রন্থ। এটিতে মহর্ষি গৌতমকৃত ন্যায়সূত্রের মধ্যে লক্ষণসূত্রগুলির ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে ন্যায়মত যেমন প্রতিপাদিত হয়েছে, তেমনই প্রসঙ্গক্রমে অন্যান্য সম্প্রদায়ের মতও আলোচিত ও খণ্ডিত হয়েছে। এই গ্রন্থের রচনার গ্রন্থকর্তার পাণ্ডিত্য, কবিত্ব এবং কৌতুকবোধ -এই তিনটি গুণের সমন্বয় ঘটেছে। জয়ন্তভট্ট গদ্য ও পদ্য উভয়বিধ রচনাতেই অত্যন্ত দক্ষ ছিলেন এবং তার পরিহাসপ্রিয়তা এই গ্রন্থের ছত্রে ছত্রে সমুজ্জ্বল হয়ে আছে। একটি দার্শনিক গ্রন্থ কিরূপ সরসভঙ্গীতে লিখিত হতে পারে ন্যায়মঞ্জরী গ্রন্থে তার উৎকৃষ্ট নিদর্শন পাওয়া যায়^১। তবে ন্যায়দর্শনের মূল তত্ত্বের উপর ভিত্তি করে জয়ন্তভট্ট ন্যায়মঞ্জরী ছাড়াও ন্যায়কলিকা ও ন্যায়পল্লব নামক আরো দুটি মৌলিক গ্রন্থ রচনা করেছিলেন বলে জানা যায়।

জয়ন্তভট্টের ন্যায়মঞ্জরী গ্রন্থে যেভাবে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে, তাতে দেখা গেছে যে, তিনি ন্যায়সূত্রে প্রদত্ত পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই ত্রিবিধ অনুমানের অভিনব ব্যাখ্যা প্রদান করেছেন। এবং শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই দুই প্রকার অনুমানের মধ্যবর্তী পার্থক্য বিষয়েও আলোকপাত করেছেন। এক্ষেত্রে একটি বিষয় লক্ষ্যণীয় যে, ন্যায়সূত্রের ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন কর্তৃক প্রদত্ত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের লক্ষণ ও উদাহরণ স্বীকার না করে তিনি সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র দৃষ্টিকোণ থেকে এইপ্রকার অনুমানের ব্যাখ্যা দিয়েছেন ও ভাষ্যকার প্রদত্ত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের ভিন্নপ্রকার উদাহরণ প্রস্তাব করেছেন।

সূত্রে প্রদত্ত ত্রিবিধ পদের তাৎপর্য

ন্যায়সূত্রে অনুমানের লক্ষণ দিতে গিয়ে বলা হয়েছে, "অথ তৎপূর্বকম্ ত্রিবিধমনুমানম্ পূর্ববচ্ছেষবৎ সামান্যতোদৃষ্টঞ্চ।।১/১/৫।।"^৩। এখন এই সূত্রে উল্লিখিত শব্দগুলি সূত্রের লক্ষণঘটক না বিভাগপর তা নিয়ে দার্শনিকগণের মধ্যে বৈমত্য় আছে। যেমন ভাষ্যকার বাৎসায়নের মতে অনুমানের লক্ষণসূত্রে 'তৎপূর্বকম্' - এই শব্দটিই শুধুমাত্র লক্ষণঘটক, বাকি অংশটি বিভাগপর। আবার জয়ন্তভট্টের মতে, ন্যায়সূত্রকার গৌতমোক্ত সূত্রের "অথ তৎপূর্বকম্ ত্রিবিধমনুমানম্" - এই অংশটি লক্ষণঘটক, এবং "পূর্ববচ্ছেষবৎ সামান্যতোদৃষ্টঞ্চ" - এই অংশটি বিভাগপর। সুতরাং দেখা যাচ্ছে 'ত্রিবিধম্' ইত্যাদি পদগুলি সূত্রের লক্ষণঘটক না বিভাগপর এই প্রশ্নের অবকাশ আছে।

কেউ আপত্তি করতে পারেন যে, 'তৎপূর্বকম্' -এই কথা বলার দ্বারাই তো অনুমানের লক্ষণ সূচিত হতে পারে, যেহেতু অনুমান হল প্রত্যক্ষপূর্বক বা প্রত্যক্ষভিত্তিক জ্ঞান - এটি সর্বজনস্বীকৃত, অতএব সূত্রে 'ত্রিবিধমনুমানম্ পূর্ববচ্ছেষবৎ সামান্যতোদৃষ্টঞ্চ' - এই পদগুলি প্রয়োগ করলে লক্ষণে গৌরব দোষ হয়। কোনো কোনো দার্শনিক মনে করেন যে, অনুমানের লক্ষণটির উপমান, আগম ইত্যাদি প্রমাণের ক্ষেত্রে অতিব্যাপ্তি নিষেধ করার জন্যই ন্যায়সূত্রে পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই ত্রিবিধ পদ প্রদত্ত হয়েছে^৪। কার্যাদিভেদে লিঙ্গ ত্রিবিধ অথবা পক্ষধর্মাদিরূপত্রয়যুক্ত হওয়ায় ত্রিরূপ লিঙ্গ ত্রিবিধ প্রকার বলে কথিত হয়ে থাকে^৫। ত্রিবিধ লিঙ্গ এবং এই ত্রিবিধ লিঙ্গকে অবলম্বন করে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাকে অনুমান প্রমাণ বললে আর এই আপত্তির আশঙ্কা থাকে না। প্রশ্ন হতে পারে পূর্ববৎ ইত্যাদি শব্দত্রয় যদি কার্য ইত্যাদির ভেদ বর্ণনা করে তাহলে পক্ষধর্ম ইত্যাদি রূপত্রয়ের ভেদ এই শব্দত্রয়ের দ্বারা কীভাবে প্রতিপাদিত হবে?

এর উত্তরে বলা যায়, এখানে অনুমেয় পদার্থটি মুখ্য গুরুত্ব পেয়ে থাকে। 'পূর্ববৎ' - এই শব্দটি কারণবৎ অর্থাৎ কার্যকে নির্দেশ করে থাকে। যেহেতু কার্য পদার্থটি অনুমেয় পদার্থরূপে অবস্থান করে বলে সুস্পষ্টরূপে ব্যক্ত করা হয়ে থাকে। অর্থাৎ 'পূর্ববৎ' শব্দটি এখানে সৎহেতুর পক্ষসত্ত্বরূপ ধর্মকে নির্দেশ করে থাকে^৬।

'শেষবৎ' শব্দের অন্তর্গত 'শেষ' শব্দটি সদৃশ দৃষ্টান্তকে নির্দেশ করে থাকে, যেহেতু এই আধারটি অবশ্যই অনুমেয় পদার্থটিকে ধারণ করে আছে বলে জানা যায়। 'শেষ' - এই শব্দটি সেই হেতুকে নির্দেশ করে যেটি সপক্ষে বিদ্যমান থাকে। সুতরাং সৎহেতুর সপক্ষসত্ত্বরূপ ধর্মটি 'শেষবৎ' - এই শব্দের দ্বারা নির্দেশিত হয়ে থাকে^৭।

'সামান্যতোদৃষ্ট' - এই যৌগিক শব্দটি প্রস্তাব করে যে, হেতুটি সাধোর নিশ্চিত অভাব হলে বিদ্যমান থাকবে না, অর্থাৎ হেতুর বিপক্ষাসত্ত্ব ধর্মটি 'সামান্যতোদৃষ্ট' - এই শব্দের দ্বারা নির্দেশিত হয়ে

থাকে^{১০}। প্রশ্ন উঠতে পারে, কেমন করে এই অর্থটি নিঃসৃত হয়? যৌগিক শব্দ 'সামান্যতঃ অদৃষ্টম্' - এর ক্ষেত্রে 'অ' শব্দটি এর সাথে সংযোজিত হয়েছে এই সমগ্র শব্দটির উচ্চারণের কোনো পরিবর্তন না ঘটিয়ে। এখানে হেতুর কোনো চিহ্ন নেই, বা বিদ্যমানতার কোনো আকারের কথাও এখানে বলা যায় না। এখন এর অভাবের অধিষ্ঠান বা আধারকে বিশেষিত করতে হবে। এটি অনুমেয় পদার্থ এবং তার সাথে সাথে সদৃশ দৃষ্টান্তসমূহে অর্থাৎ সপক্ষে বিদ্যমান থাকে। কেবলমাত্র বিসদৃশ দৃষ্টান্তটিই হেতুর দ্বারা বিশেষিত হওয়ার জন্য অবশিষ্ট থাকে। হেতুর কোনো চিহ্ন বিসদৃশ দৃষ্টান্তে পাওয়া যায় না। সুতরাং উপরোক্ত পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই শব্দত্রয় যথাক্রমে হেতুর পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব এবং বিপক্ষসত্ত্ব - এই তিনটি শর্তকে নির্দেশ করে থাকে। সুতরাং পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব এবং বিপক্ষসত্ত্ব - এই ত্রিরূপবিশিষ্ট লিঙ্গকে অবলম্বন করে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তা যথাক্রমে পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই ত্রিবিধ অনুমান বলে অভিহিত হয়ে থাকে^{১১}।

এখন কোনো ব্যক্তি যদি সূত্রোক্ত সবকটি শব্দকেই অনুমানের লক্ষণঘটক বলে মনে করেন, তাহলে তার দ্বারা সূত্রকারের সূত্ররচনার কৌশল বা দক্ষতা প্রতিপাদন করা সম্ভব হবে না^{১২}।

নৈয়ায়িকগণের মতে, সৎ হেতুর পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব, বিপক্ষসত্ত্ব, অসৎপ্রতিপক্ষত্ব এবং অবাধিতবিষয়ত্ব - এই পাঁচটি ধর্মবিশিষ্ট হওয়া আবশ্যিক। এখন জয়ন্তভট্টের মতে, পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই পদত্রয় যদি অনুমান প্রমাণের লক্ষণঘটক বলে বিবেচিত হয়, তাহলে এই তিনটি শব্দের দ্বারা হেতুর কেবলমাত্র পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব এবং বিপক্ষসত্ত্ব - এই তিনটি ধর্মকেই নির্দেশ করা সম্ভব হবে। পূর্ববৎ ইত্যাদি শব্দত্রয় হেতুর অসৎপ্রতিপক্ষত্ব ও অবাধিতবিষয়ত্ব নামক ধর্মদ্বয়কে নির্দেশ করতে পারে না। তার ফলে পূর্ববৎ ইত্যাদি শব্দত্রয়কে অনুমানের লক্ষণঘটক বলা যায় না; কারণ হেতুর অসৎপ্রতিপক্ষত্ব ও অবাধিতবিষয়ত্ব নামক ধর্মদ্বয়কে নির্দেশ করা না গেলে তা কালত্যাগাদিষ্ট, প্রকরণসম ইত্যাদি হেত্বাভাসরূপে পরিগণিত হয়^{১৩}। অতএব বিভাগপ্রতিপাদক অর্থেই সূত্রোক্ত এই ত্রিবিধ পদ গৃহীত হয়েছে বলে বুঝতে হবে। অর্থাৎ 'পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট' - এই শব্দত্রয়ের দ্বারা অনুমানের উক্ত বিভাগত্রয় উল্লিখিত হয়েছে বলে জয়ন্তভট্ট মনে করেছেন^{১৪}।

এখন কেউ বলতে পারেন যে, অনুমান লক্ষণসূত্রে 'বিভাগবচন' অর্থাৎ অনুমান প্রমাণের প্রকারত্রয় বোধক "পূর্ববচ্ছেষবৎ সামান্যতোদৃষ্টঞ্চ" - এই বাক্যের দ্বারাই অনুমান প্রমাণ যে ত্রিবিধ তা বোঝা যায়, তথাপি সূত্রকার এই অংশের পূর্বে 'ত্রিবিধম্' - এই পদটি সংযোজিত করেছেন কেন? এর উত্তর দিতে গিয়ে জয়ন্তভট্ট বলেছেন, সূত্রকারের বাক্যালাঘবে অনাদর প্রযুক্ত অবশিষ্ট শব্দত্রয় সূত্রলক্ষণে সংযোজিত হয়েছে। যেরকম সিদ্ধান্ত, শব্দ, ছল ইত্যাদি স্থলে সূত্রকার তাদের বিভাগগুলির নামোল্লেখ সত্ত্বেও পূর্বে তাদের বিভাগপ্রতিপাদক সংখ্যার উল্লেখ করেছিলেন^{১৫}, তদনুরূপ অনুমানের ক্ষেত্রেও প্রমাণবিভাজক তৃতীয় ন্যায়সূত্রে অনুমানের সামান্য উদ্দেশ্য করার পর, ^{১৬} পঞ্চমতম ন্যায়সূত্রে অনুমানের

বিশেষ উদ্দেশ্য করতে গিয়ে 'ত্রিবিধমনুমানম্' পদ উল্লেখপূর্বক লক্ষণশরীরে "পূর্ববচ্ছেদ্যবৎ সামান্যতোদৃষ্টঃ" পদ নিবেশ করেছেন। এরপর জয়ন্তভট্টকে অনুসরণ করে 'পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট' - এই শব্দত্রয়ের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করা হল।

পূর্ববৎ শব্দের অর্থ

যখন একটি কার্য, তার কারণ থেকে অনুমিত হয়, তখন সেইপ্রকার অনুমান 'পূর্ববৎ' বলে ব্যাখ্যাত হয়ে থাকে। আমরা যখন আকাশে মেঘের সন্নিবেশ লক্ষ্য করি, তখন তা থেকে আমরা ভবিষ্যতির অনুমান করে থাকি^৭। কোনো কোনো যুক্তিবিদ আবার এই পূর্ববৎ অনুমানকে ভিন্ন প্রকারে ব্যাখ্যা করে থাকেন। তারা মনে করেন যে, 'পূর্ব' - এই শব্দটি কারণকে নির্দেশ করে, এবং 'পূর্ববৎ' - এই শব্দটি কার্যকে নির্দেশ করে থাকে, যেহেতু প্রত্যেক কার্যেরই একটি কারণ আছে। অর্থাৎ পূর্ববৎ বলতে তাকেই নির্দেশ করা হচ্ছে যার পূর্ব বা কারণ আছে। সুতরাং 'পূর্ববৎ' - এই শব্দের মুখ্য অর্থ হল কার্য। অতএব এইপ্রকার অনুমান, যা পূর্ববৎ বলে কথিত হয়ে থাকে, তাকে পূর্ববতের অনুমান অর্থাৎ কার্যের অনুমানরূপেই ব্যাখ্যা করতে হবে।

যাঁরা বলে থাকেন পূর্ববৎ অনুমান হল কারণ থেকে কার্যের অনুমান, ন্যায়বার্তিককার উদ্যোক্তকর তাঁদের মত খণ্ডন করেছেন। উক্ত মতের বিরোধিতা প্রসঙ্গে উদ্যোক্তকর দুটি যুক্তি উপস্থাপন করেছেন, যথা: -

১। কোনও বিচক্ষণ ব্যক্তিই কারণের প্রত্যক্ষের ভিত্তিতে কার্য অনুমান করতে পারে না।

২। হেতু বা কারণ ও কার্য ভিন্ন ভিন্ন দেশে অবস্থান করে, তাই কারণ থেকে কার্যকে অনুমান করার কোনো অবকাশ নেই।

জয়ন্তভট্ট, উদ্যোক্তকর কর্তৃক প্রস্তাবিত ভাষ্যকারের বিরোধী ব্যাখ্যার সমর্থনে কিছু অনুকূল যুক্তি পর্যালোচনা করেছেন। কোনও কোনও দার্শনিকের মতে, 'পূর্ব' শব্দের অর্থ হল কারণ। আর 'পূর্ববৎ' বলতে বোঝায় কার্যকে। সুতরাং তাঁদের মতানুসারে কারণ থেকে কার্যের অনুমানই পূর্ববৎ অনুমান বলে কথিত হয়ে থাকে। এই মতের সপক্ষে যুক্তিগুলি হল নিম্নরূপ:

১। অনুমানের বিষয় (অনুম্যেয় পদার্থ বা সাধ্য) হল কার্য - এটি বলা যুক্তিযুক্ত নয়।

২। যদি কার্যটি অস্তিত্বশীলরূপেই জ্ঞাত হয়, তাহলে তার সম্পর্কে প্রতিষ্ঠা করার মতো অভিনব কিছুই আর অবশিষ্ট থাকতে পারে না।

৩। আর কার্যটি যদি অস্তিত্বশীল না হয়, তাহলে আকাশকুসুমের ন্যায় সেটি অননুম্যেয় বস্তুরূপে গৃহীত হয়ে থাকে।

৪। হেতু বা কারণ এবং কার্য হল দুটি অতুলনীয় বস্তু। কার্যের অস্তিত্ব প্রমাণ করতে যদি কোনও সদর্থক শর্তকে হেতুরূপে ব্যবহার করা হয় তবে তা অনুমানের অর্থে বিদ্যমান থাকে না। ফলতঃ অসিদ্ধ, বিরুদ্ধ এবং অনৈকান্তিক হেতুভাসের উদ্ভব ঘটে।

৫। কার্যের অস্তিত্ব প্রমাণ করার ক্ষেত্রে অনির্দিষ্ট কারণ সহায়তা করতে পারে না, যেহেতু কারণ ও কার্যের মধ্যে ব্যাপ্তি সম্বন্ধ বর্তমান থাকা আবশ্যিক, কিন্তু অনির্দিষ্ট কারণ ও কার্যের মধ্যে কোনও প্রকার ব্যাপ্তি সম্বন্ধ বর্তমান থাকে না।

৬। যদি বলা হয় যে, যার থেকে কার্যটি নিঃসৃত হয়, সেই কারণকে অনুমানের হেতুরূপে প্রয়োগ করা যেতে পারে তাহলে ব্যাপ্তি সম্বন্ধ স্মরণের সঙ্গে সঙ্গে কার্যের স্মরণ হয়ে যাবে। তাহলে সেক্ষেত্রে আর কার্যকে অনুমান করার কোনো প্রয়োজন থাকবে না।

৭। এটি সম্পূর্ণ ভুল ধারণা যে, 'বৌদ্ধগণ কারণ থেকে কার্যের অনুমিতি হয় বলে বিশ্বাস করেন'। বৌদ্ধগণ উৎপাদ শব্দ ব্যবহার করে থাকেন এবং তার দ্বারা কারণ থেকে কার্যের উৎপত্তির সামর্থ্যকেই নির্দেশ করা হয়ে থাকে।

জয়ন্তভট্ট নিম্নোক্তভাবে উপরে উক্ত যুক্তিগুলিকে খণ্ডন করেছেন :

১। এখানে কার্য অনুমিতির বিষয় নয়। যেমন - ভাবিবৃষ্টির কারণরূপে মেঘের অনুমানের ক্ষেত্রে, মেঘ হল অনুমিতির বিষয়। এখানে যেটি প্রতিষ্ঠিত করতে চাওয়া হচ্ছে তা হল, ঐরূপ মেঘ সেই বৃষ্টিকে নিশ্চিত করে যা অদূর ভবিষ্যতে বর্ষিত হবে। সুতরাং এক্ষেত্রে ভাবিবৃষ্টিরূপ কার্য অনুমানের বিষয় নয়, বরং ভবিষ্যতে বৃষ্টিসম্পন্ন মেঘই এইস্থলে অনুমিত হয়ে থাকে।

২। 'পূর্ব' শব্দ কারণকে নির্দেশ করে। 'পূর্ববৎ' বলতে কারণের ধর্মকে বোঝানো হয়ে থাকে। যেমন - বৃষ্টির ক্ষেত্রে মেঘ হল কারণ। 'আকাশে সমবেত হওয়া' -এই হল মেঘরূপ কারণের ধর্ম। সুতরাং এখানে কোনও অনির্দিষ্ট কারণের উপস্থাপনা করা হচ্ছে না।

৩। কার্য, কারণের অব্যবহিত পরে উৎপন্ন হয়। সুতরাং কারণের প্রত্যক্ষ হওয়ার সাথে সাথেই কার্যেরও প্রত্যক্ষ হয়ে যাবে -এইপ্রকার ভয় অমূলক। বৃষ্টির ফোঁটা মেঘ থেকে সরাসরি আমাদের মাথায় ঝরে পড়ে না।

৪। মানুষ কার্যকে যথাযথ কারণ থেকে অনুমান করে, যে কোনো কারণ থেকে নয়।

এছাড়া অন্যভাবেও জয়ন্তভট্ট পূর্ববৎ অনুমানকে ব্যাখ্যা করেছেন। হেতু ও সাধ্যের মধ্যে ব্যাপ্তি সম্বন্ধ বলতে তিনি তাকেই বুঝিয়েছেন যার উপর ভিত্তি করে হেতুটি সাধ্যের অনুমাপক হয়ে থাকে। আমরা আমাদের পূর্ববর্তী অভিজ্ঞতার উপর ভিত্তি করে হেতু ও সাধ্যের মধ্যে ব্যাপ্তি সম্বন্ধকে জেনে

থাকি। পূর্ববর্তী অভিজ্ঞতা বলতে এক্ষেত্রে সদৃশ হেতু ও সদৃশ সাধ্যের প্রত্যক্ষকে বোঝানো হয়েছে। পূর্বে ধূম ও বহ্নিকে একসাথে বিদ্যমান থাকতে দেখা গেছে। এরপর পর্বতে ধূমকে দেখে সেখানে বহ্নিকে অনুমান করা হয়। প্রশ্ন হতে পারে, অনুমান কীভাবে প্রত্যক্ষের সদৃশ বলে গণ্য হতে পারে? জয়ন্তভট্টের মতে বিশেষ হেতু যা তার বিশেষ বৈশিষ্ট্যগুলির সঙ্গে অবগত হয়ে থাকে, সেই বহ্নিকে প্রতিষ্ঠা করে যে বহ্নি পূর্বে জ্ঞাত বহ্নির সদৃশ। সেই কারণে অনুমান প্রত্যক্ষের সদৃশ বলে গণ্য হয়ে থাকে। নিম্নে আরও সুস্পষ্টভাবে বিরোধীপক্ষ কর্তৃক উক্ত যুক্তি ও তার খণ্ডনপক্ষের যুক্তিগুলি আলোচনা করা হল:

একটি কারণ থেকে তার কার্যের অনুমান করাই অসম্ভব। বস্তুতঃপক্ষে একটি কার্যকে অনুমেয় বস্তুরূপে গ্রহণ করাই যুক্তিযুক্ত হতে পারে না, কারণ এটিকে যুক্তিযুক্ত বলে স্বীকার করলে প্রশ্ন উঠতে পারে, এই কার্যটি কি অস্তিত্বশীল? না কি তা অস্তিত্বশীল নয়? যদি প্রথম বিকল্পটি স্বীকার করে নিয়ে বলা হয় কার্যটি অস্তিত্বশীল, তাহলে প্রশ্ন হবে, যদি এটিকে অস্তিত্বশীল হতে হয় তাহলে কী অনুমিত হবে? আর যদি দ্বিতীয় বিকল্পটি গ্রহণ করে নিয়ে বলা হয়, কার্যটি অস্তিত্বশীল নয়, তাহলে কার্যটিকে গণনারবিন্দের ন্যায় অলীক বা অসৎ বলতে হবে; ফলতঃ তা অনুমেয় বস্তু হতে পারবে না। এখন অনুমানটিকে এই আকারে উপস্থাপন করা যেতে পারে যে, 'একটি কার্য হয় অস্তিত্বশীল যেহেতু তার কারণটি বিদ্যমান রয়েছে'। এক্ষেত্রে হেতু এবং সাধ্য হল দুটি বিসদৃশ বা বিজাতীয় বস্তু। 'শব্দ হল অনিত্য যেহেতু কাকটি হয় কালো' - এই অবধারণটির অনুরূপ এটিও অবাস্তব। এখন একটি কার্যের অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠা করতে গিয়ে যদি আমরা হেতু হিসাবে একটি সদর্থক শর্তের অস্তিত্ব স্বীকার করে নিই, তাহলে হেতুটি অনুমেয় বস্তুতে বিদ্যমান থাকবে না। এটি হল অসিদ্ধ হেতুভাসের একটি অন্যতম একটি দৃষ্টান্ত। যদি সদর্থক ও নঞর্থক উভয়প্রকার শর্তকে সম্মুখে উপস্থাপন করা হয়, তাহলে তা অনৈকান্তিক হেতুভাসরূপে পরিগণিত হবে।

প্রশ্ন হতে পারে, কিভাবে একটি কার্যের উপস্থিতিকে প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব? সদর্থক শর্তের উপস্থিতি অসৎ হেতুকে গঠন করে। সদর্থক ও নঞর্থক উভয় শর্তের উপস্থিতি অসৎ হেতুকে গঠন করে। আবার নঞর্থক শর্তের উপস্থিতি স্ববিরোধী হেতুকে গঠন করে। তাহলে কীভাবে প্রশ্লোদ্ধৃত সাধ্যটি সুপ্রতিষ্ঠিত হবে? পুনরায়, একটি কার্যের অস্তিত্ব প্রমাণ করতে গিয়ে একটি অ-বিশেষিত কারণ কখনও হেতুর প্রয়োজন পরিপূরণ করতে পারে না, যেহেতু হেতু এবং সাধ্যের মধ্যে সার্বিক বা নিয়ত সাহচর্য সম্পর্ক রয়েছে। একটি বিশেষ কার্য একটি বিশেষ কারণ থেকেই উৎপন্ন হয়। সুতরাং একটি অ-বিশেষিত কারণ নিশ্চিতভাবে অপরিপূর্ণ হেতুকে ব্যাখ্যা করে। যদি এটি ধরে নেওয়া হয় যে, বিশেষ কারণকে হেতুরূপে সম্মুখে উপস্থাপিত করা হল, তাহলে দেখা যাবে যে, এমনকি যিনি সর্বোত্তম ব্যক্তি

তিনিও বিশেষ একটি কারণকে খুঁজে বের করতে ব্যর্থ হন। নিম্নলিখিত ব্যাখ্যাটি আমাদের দৃষ্টিকোণটি ব্যাখ্যা করার জন্য যথেষ্ট: -

কোনো কোনো সময় আমরা লক্ষ্য করি যে, পদ্মপত্রের ন্যায় কৃষ্ণবর্ণের বিস্তর (বা ব্যাপক) মেঘরাশি আকাশে পুঞ্জীভূত হচ্ছে এবং চলমান পর্বতের মতো পরিদৃশ্যমান হচ্ছে এবং সেটি এক বিন্দুও বৃষ্টিপাত না ঘটিয়ে মহাশূণ্যে বিলীয়মান হয়ে যাচ্ছে।

যদি এটি ধরে নেওয়া হয় যে, 'কারণ' যেটি থেকে সরাসরি বা প্রত্যক্ষভাবে এবং তাৎক্ষণিকভাবে কার্যের উৎপত্তি ঘটে থাকে সেটি হেতুকে গঠন করে, এবং যখন নিয়ত সাহচর্যরূপ ব্যাপ্তি সম্বন্ধের স্মরণ উদ্ভূত বা আবির্ভূত হয়, তখনই কার্যটি প্রত্যক্ষভূত হয়। অর্থাৎ বলা যায়, একটি কার্যের অনুমান স্বভাবিকভাবেই অপ্রয়োজনীয়।

প্রকৃত তত্ত্বের উদ্ভাবকগণ এইভাবে তাদের সমস্যার সমাধান প্রসঙ্গে বলতে পারেন যে, বৌদ্ধগণও তাদের দৃষ্টিভঙ্গীকে সমর্থন প্রদান করে থাকেন। বৌদ্ধগ্রন্থে এর প্রভাব পরিদৃষ্ট হয়। একটি কার্যের অবভাস সকল শর্তের সমষ্টি থেকে অনুমিত হয়ে থাকে। এটি শর্তগুলির সঙ্গে তাদাত্ম্য সম্পর্কে আবদ্ধরূপে বর্ণিত হয়ে থাকে কারণ এটি অন্য কোনোকিছুর উপর নির্ভর করে না।

মূর্খ বা অল্পমতি ব্যক্তির কাছেই বৌদ্ধগ্রন্থ অবোধগম্যরূপে প্রতিভাত হয়ে থাকে (বা, মূর্খব্যক্তিরাই বৌদ্ধগ্রন্থের পাঠোদ্ধারে ব্যর্থ হতে পারে)। যারা বৌদ্ধমতকে অযুক্তিযুক্তরূপে প্রতিপন্ন করতে বদ্ধপরিকর তারা আসলে বৌদ্ধসম্মত 'উৎপাদ' শব্দের ভুল ব্যাখ্যা গ্রহণ করে থাকেন। 'উৎপাদ' - এই শব্দটি কার্য উৎপাদনের ক্ষমতাকে নির্দেশ করে থাকে। এর ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল যে যার দ্বারা একটি কার্য অস্তিত্বশীল হয়। এই ক্ষমতা যা শর্তগুলির মধ্যে বিরাজমান থাকে সেটাই এখানে অনুমিত হচ্ছে। এটি নিজের শর্তগুলির থেকে পৃথক নয়, সুতরাং এটি হল বিশ্লেষণাত্মক অনুমানের একটি দৃষ্টান্ত। এর থেকে নিঃসৃত হয় যে, এটি সেই পদ্ধতি বা উপায়কে বর্ণনা করে যার দ্বারা কোনো কিছু বহমান বা চলমান হয়ে থাকে। শ্লোকের "'স স্বভাবো' অনুবর্ণিতঃ" - এই অংশ থেকেই আমাদের ব্যাখ্যার যথার্থ্য নিঃসৃত হয়ে থাকে^{১৯}।

অন্যান্য কিছু যুক্তিবিদগণ (কোনো কোনো মীমাংসকগণ) বিরোধী পক্ষের সাথে তাদের একটি আপত্তি সংযুক্ত করে উপস্থাপন করেন এবং খুব তীক্ষ্ণতার (বা চাতুর্যের) সাথে তার খণ্ডন করেন। তারা মনে করেন যে, আপত্তিগুলি এমনকিছু ব্যক্তির দ্বারাই উত্থাপিত হয়ে থাকে যারা 'একটি কার্য এখানে অনুমানের বিষয়রূপে উপস্থিত নেই' -এইরূপ ন্যায় গঠন করতে সমর্থ নয়। প্রশ্লোদ্ধৃত সাধ্যটি এর অস্তিত্ব সূচিত করে না। একটি অতুলনীয় বিজাতীয় হেতু এক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে না। কিন্তু এক্ষেত্রে মেঘগুলি হল অনুমানের বিষয়। এটি প্রতিষ্ঠা করতে হবে যে, তারা সেই বৃষ্টিকে ধারণ করে যা অনতিদূর

ভবিষ্যতে বারে পড়বে। আকাশে মেঘগুলির ঘনসন্নিবিষ্ট হওয়া এবং এইরকম অন্যান্য কিছু বৈশিষ্ট্য হেতুকে গঠন করে। সুতরাং উপরোক্ত আপত্তির কোনো সম্ভাবনা নেই।

আমরা আমাদের বক্তব্যের যথার্থ্য প্রতিপাদনে একটি দৃষ্টান্তের উল্লেখ করতে পারি, যথা, এই ধূমটি অগ্নি হতে উৎপন্ন কারণ এটির গাঢ় সাদা রং আছে ঠিক যেরূপ মহানসীম বহ্নিতে থাকে। ধূমটি অগ্নি হতে উৎপন্ন -এই বাক্যটি এই অর্থে ব্যবহার করা হয়েছে যে, এই ধূমটি এক এবং অভিন্ন আধারে বহ্নির সাথে সহাবস্থান করে। তাহলে অনুমান প্রক্রিয়ার দ্বারা যেটি প্রতিষ্ঠিত হয় তা হল, ধূমে বহ্নি আছে। অনুরূপভাবে আমরা ধরে নিই যে, সেই মেঘগুলি নিকট ভবিষ্যতে বৃষ্টিপাত ঘটাবে কারণ তারা আকাশে সন্নিবিষ্ট হয়েছে, যেরূপ ইতিপূর্বের মেঘরাশি প্রত্যক্ষীভূত হয়েছে, ইত্যাদি। সুতরাং মেঘগুলি যা ভবিষ্যৎ বৃষ্টিকে ধারণ করে, সেটি অনুমিত হয়ে থাকে, কুমারিল ভট্ট এইরূপ কথা বলে থাকেন। অনুমেয় বস্তুটির কার্যকে ধারণ করাই হল একটি অনুমান। সেইস্থান যেটি বহ্নিকে আধার বা অধিষ্ঠানরূপে ধারণ করে আছে তা এইপ্রকারে অনুমিত হয়ে থাকে। অন্যান্য কিছু যুক্তিবিদ মনে করেন যে, ধূম যেটি সাধারণভাবে হেতুরূপে কথিত হয়ে থাকে। সেটিও অনুমানের বিষয় হতে পারে।

'পূর্ব' - এই শব্দটি প্রকৃত অর্থেই কারণকে নির্দেশ করে থাকে। 'পূর্ববৎ' -এই শব্দটি কারণের বৈশিষ্ট্য বা ধর্মকে নির্দেশ করে থাকে। যেমন - মেঘগুলি হল বৃষ্টির কারণ, আকাশে মেঘের সন্নিবেশ প্রতীতি হল এর বৈশিষ্ট্য। এটি 'পূর্ববৎ' -এই শব্দের দ্বারা নির্দেশিত হয়ে থাকে। এই বৈশিষ্ট্যটিই হেতুকে গঠন করে। অধিকন্তু সেখানে বচনের অভিব্যক্তিগুলির মধ্যে কোনো ভাষাগত ত্রুটি বা ভ্রান্তি নেই। একটি অ-বিশেষিত কারণকে বৃষ্টির কারণ বলা যায় না। সুতরাং এখানে এমন কোনো সম্ভাবনা উপস্থিত থাকবে না যেখানে মেঘের উপস্থিতি সত্ত্বেও বৃষ্টির অভাব প্রত্যক্ষীভূত হবে। কারণটিকে অবশ্যই বিশেষিত হতে হবে। এটি কোনোভাবেই একটি কার্যের বিশেষ কারণ খুঁজে বের করার ক্ষেত্রে কোনো সমস্যার সৃষ্টি করে না।

মেঘ, যেগুলি পর্বতের গুহায় সন্নিবিষ্ট হয়ে থাকে, যা কৃষ্ণ ভ্রমরের সদৃশ কালো বজ্রবিদ্যুৎ সমন্বিত মেঘকে ধারণ করে, যা কখনও একটি বন্য মহিষ, কখনও বা একটি কৃষ্ণসর্পের বা তমালবৃক্ষের সদৃশ আকার ধারণ করে, এবং গুরুতর কোনো দেহাবয়ব যেটি বারংবার পরিবর্তিত হয়, যার বর্ণে, আকারে, আয়তনে বারংবার পরিবর্তন হয় এবং প্রতিনিয়ত ক্ষণপ্রভা বা বিদ্যুৎ দ্বারা আঁধারকে আরও বেশি ঘনীভূত করে তুলে নিজেকে বৃষ্টির সাথে একাত্ম করতে বাধ্য হয়।

যদি কেউ এই দৃষ্টিভঙ্গীটি গ্রহণ না করে তাহলে, 'কিছু বৈশিষ্ট্য সমন্বিতভাবে বহ্নিকে ধূমের দ্বারা অনুমান করা যায় না' - এর প্রতিবাদ হিসেবে এটি চিহ্নিত হবে বা প্রতীকায়িত হবে। সুতরাং অনুমানের সর্বাপেক্ষা গুরুত্বপূর্ণ চালিকাশক্তিটি ধ্বংস করতে হবে। অন্য কথায় বলতে গেলে যদি একটি

কারণ অথবা একটি কার্যের বিশেষ বৈশিষ্ট্য চিহ্নিত করা না যায় তাহলে অনুমানের সম্ভাব্যতা স্বীকার করা যাবে না।

যদি একটি কার্য একটি সাক্ষাৎ পূর্ববর্তী কারণ থেকে অনুমিত হয় বলে মনে করা হয়, তাহলে এটি বোধগম্য হয় যে, এটি অবশ্যই পূর্বে প্রত্যক্ষিত হয়েছিল। কিন্তু এইপ্রকার ক্ষেত্রটি অযৌক্তিক। যখন আমরা প্রকৃতপক্ষে বৃষ্টিকে অনুমান করে থাকি তখনই বৃষ্টির বিন্দু মেঘ থেকে আমাদের মাথায় ঝরে পড়ে না। অন্ততঃপক্ষে আমাদের অভিজ্ঞতা এইপ্রকার একটি পরিস্থিতির সাক্ষ্য বহন করে না। এইপ্রকার জ্ঞান হল অনুমানাত্মক জ্ঞান। এই সিদ্ধান্ত অনুসারে সেটি অনুমানকালে আমাদের লৌকিক ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ সীমার বহির্ভূত থাকে। আমাদের উচিত হবে, এমনকিছু উদাহরণ তুলে ধরা যেখানে বৃষ্টি হয়নি কিন্তু অনতিদূর ভবিষ্যতে তা যে হতে পারে এমন সম্ভাবনা আছে।

আমরা এখানে অনুমান এবং প্রত্যক্ষের মধ্যে একটি তুলনামূলক সময়ের পরিমাণ ধার্য করার দ্বারা অন্য একটি উদাহরণের কথাও উল্লেখ করতে পারি। একটি ভাবি বস্তু যেটি অনতিপরেই অস্তিত্বশীল হতে চলেছে, সেক্ষেত্রে আমরা পর্যবেক্ষণ করে দেখতে পারি এক্ষেত্রে অনুমান এবং প্রত্যক্ষের মধ্যে কোনটি পূর্বে ঘটছে। ধরা যাক, এক্ষেত্রে আলোচ্য বস্তুটি হল একটি বস্তুখণ্ড, যেটি এখনও পর্যন্ত উৎপন্ন হয়নি। একটি বস্তু উৎপন্ন হওয়ার জন্য অন্যান্য যেসকল তত্ত্ব ইতিপূর্বেই দৃঢ়স্বত্ব হয়ে আছে তাদের সাথে যুক্ত হওয়ার জন্য অন্তিম তত্ত্বটি অব্যাহতরূপে গতিশীল বা চলমান আছে। এখানে তত্ত্বটির উৎপত্তির ক্ষেত্রে কোনো প্রতিবন্ধক উপস্থিত নেই যেহেতু তত্ত্বের অতীব সূক্ষ্মতম অংশ তত্ত্বের অবয়বের মধ্যে এমন কোনো পরিবর্তন পরিলক্ষিত হয়নি যেটি অন্তিম তত্ত্বটির অবয়বটিকে ধ্বংস করে দিতে পারে। এটির অপ্রতীয়মান হওয়ার কোনো সম্ভাবনাই এখানে গৃহীত হবে না। এটিই হল সেই পরিস্থিতি যখন অন্তিম তত্ত্বটির সাথে অপরাপর তত্ত্বগুলির সংযোজনমূলক ক্রিয়াশীলতার মাধ্যমে বস্তুখণ্ডটি অনুমিত হয়ে থাকে। এখন আমরা উক্ত বস্তুখণ্ডটির বোধগম্য হওয়ার ক্ষেত্রে এই দুটি জ্ঞান প্রক্রিয়ার মধ্যে তুলনা এবং তারতম্য লক্ষ্য করতে পারি এটি দেখার পাশাপাশি যে, উক্ত বস্তুটিকে অনুধাবন করার ক্ষেত্রে তাদের প্রত্যেকটির দ্বারা যে পরিমাণ সম্ভাব্য সময় গৃহীত হয়েছে তাতে অনুমানের সীমা কতটা?

প্রথমত, আমরা মানসিক চাঞ্চল্য বা পরিবর্তন প্রত্যক্ষ করি এবং অনুমানের সময়সীমা দেখি। প্রথমে আমরা অন্তিম তত্ত্বটির সংযোজন প্রত্যক্ষ করি এবং তারপর ব্যাপ্তি স্মরণ করি, অতঃপর এই সম্পর্কটিকে অনুমেয় বস্তুতে অবস্থিত সেই বিশেষ হেতুটির উপর প্রয়োগ করি এবং অবশেষে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হই যে, সাধ্যটি অনুমেয় বস্তুতে বিদ্যমান থাকে। সুতরাং আমরা দেখি যে, শুরু থেকে শেষ পর্যন্ত তিন অথবা চারটি ক্ষণ প্রয়োজনীয়।

দ্বিতীয়ত, প্রত্যক্ষও স্থান অধিকার করতে পারে না, যদি না সেই বস্তুটি বর্তমানকালীন হয়। আমরা প্রথমে কারণিক ব্যাপারের প্রক্রিয়ার বিভিন্ন ক্ষণ গণনা করব, যেটি প্রত্যক্ষীভূত বস্তুখণ্ডের

জবজাসের পূর্ববর্তী এবং অনুরূপ প্রাথমিক বিন্দু থেকে তাদের সকলকে গণনা করব। প্রথম ক্ষণটি তন্ত্রের ক্রিয়াশীলতাকে ধারণ করে থাকে, এটি বিভাগের দ্বারা অনুসৃত হয়। এটি হয়ে থাকে এর পূর্ববর্তী সংযোজনের দ্বারা। তন্ত্রের অভিনব সংযোজনটি অতঃপর অস্তিত্বশীল হয়। তারপর বস্তুর বস্তুর আবির্ভূত হয় এবং এটির বর্ণ ও অন্যান্য গুণসমূহ সেইমূহর্তেই অনুসৃত না হয়ে পরমূহর্তে আবির্ভূত হয়। বস্তুর বস্তুর হল এর গুণগুলির উপাদান কারণ। কারণটি অবশ্যই কার্যের পূর্ববর্তী হবে যেহেতু এটি সর্বজনস্বীকৃত যে, কারণ এবং তার কার্য যুগপৎ ঘটতে পারে না। এই বক্তব্য থেকে পরিস্ফুট হয় যে, যখন উপরোক্ত বস্তুর বস্তুর অস্তিত্বশীল হয়, তখন এটি বর্ণহীন হয়। এটি কখনোই এর উৎপত্তির ক্ষণে প্রত্যক্ষীভূত হয় না। এটি একটি বর্ণযুক্ত বস্তুর পরিণত হয়, যখন পরবর্তী ক্ষণে এর বর্ণ আবির্ভূত হয়। যখন আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভব বর্ণযুক্ত বস্তুর সাথে সন্নিবিষ্ট হয় তখনই তার প্রত্যক্ষ সম্ভব হয়। সুতরাং আমরা দেখতে পাচ্ছি যে, প্রারম্ভে এবং আলোচ্য বস্তুর প্রত্যক্ষের মধ্যে একটি বিশাল সংখ্যার ক্ষণসমূহ অপেক্ষা করে থাকে। সুতরাং এটি মনে করা অযৌক্তিক যে, একটি ভবিষ্যৎ বস্তুর অস্তিত্বশীলতার জ্ঞানলাভের ক্ষেত্রে এমনকিছু ক্ষেত্র আছে যেখানে অনুমিত্যাত্মক জ্ঞানের পূর্বে প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞান হয়ে থাকে।

উক্ত কার্যটির অপ্রতীয়মান হওয়া এর শর্ত বা কারণের অভাবের জন্য দায়ী এমনটি সম্ভব নয়। একটি কারণ বিশেষিত হয় একটি ক্রিয়া (Clause) -এর দ্বারা, যেটি দেখায় যে, সেখানে কারণের অংশগুলির মধ্যে কোনো ধ্বংসাত্মক ক্রিয়া ঘটেনি^{১১}। সুতরাং কারণটি তার কার্যোৎপত্তির পূর্বেই ধ্বংসের সম্মুখীন হবে - এরকম চিন্তা কখনও আমাদের মনে আসে না। যাইহোক, সংযোজনের প্রারম্ভিক ক্রিয়াটি সঠিক ক্রমে ঘটা ঘটনার বা কার্যের ধারার বা সমষ্টির দ্বারা আংশিকভাবে অনুসৃত হয়ে থাকে। বৌদ্ধগ্রন্থে আলোচ্য অনুমানটিকে ব্যাখ্যার জন্য অনুবাদ করা হয়ে থাকে। এটি বিশ্লেষণাত্মক চরিত্রের হয়ে থাকে, যা ইতিপূর্বেই খণ্ডিত হয়ে গেছে। সাধারণ মানুষ কার্যকে একটি যথাযোগ্য কারণ থেকেই অনুমান করে থাকে, শুধুমাত্র তার কার্যোৎপাদন ক্ষমতা থেকে নয়। পূর্ববৎ অনুমান বিষয়ক আলোচনা এখানেই সমাপ্ত করা হল।

'শেষবৎ' শব্দের অর্থ

শেষবৎ হল সেইপ্রকার অনুমান যার দ্বারা একটি কার্য থেকে তার কারণ অনুমিত হয়ে থাকে। এর উদাহরণ দিতে গিয়ে বলা যায়, একটি দেশে নদীর বহমানতা এবং তার স্রোতের প্রখরতাবিশেষ লক্ষ্য করে তার কারণরূপে অতীত বৃষ্টির অনুমান করা হয়ে থাকে। এই উদাহরণটিতে পূর্ববর্তী সংযুক্ত দেশ, যেখানে ব্যাপক বৃষ্টিপাত হয়েছে তার সাথে নদীর সংস্পর্শ অনুমান করা হয়ে থাকে^{১২}। এই সংস্পর্শবশতঃ নদীর প্রাবল্য বা তীব্রতা প্রাপ্তি হল এক্ষেত্রে হেতু। নদীতে অস্বাভাবিক জলক্ষীতি দেখে তার থেকে সেইরূপ দেশ, যার উপর দিয়ে নদীটি প্রবাহিত হয়েছে, তার সাথে নদীর সংস্পর্শ অনুমিত হয়ে থাকে। অর্থাৎ যে দেশের উপর দিয়ে নদীটি প্রবাহিত হয়ে গেছে তার সাথে নদীটি সংযুক্ত থাকে।

সেখানে বৃষ্টিপাত ঘটেছে কারণ নদীটির জলস্রোতের দ্বারা ফল, কাষ্ঠ, প্রস্তরখণ্ড প্রবাহিত হতে দেখা যাচ্ছে, ঠিক যেরকম অনুরূপ শর্তসাপেক্ষে পূর্বদৃষ্ট নদীগুলির ক্ষেত্রে হয়েছিল।

অথবা একটি বিশেষ দেশ, যেটি হয়তো নদীর পরিবর্তে অনুমেয় বিষয়রূপে পরিগণিত হয়েছে, সেই দেশটি হয়তো অন্য আরেকটি দেশের সাথে সংযুক্ত, সেখানে ব্যাপক বৃষ্টিপাত হয়েছে, কেননা সেই দেশটিতে খরস্রোতবিশিষ্ট একটি নদী রয়েছে। 'কারণটি তার কার্য থেকে অনুমিত হয়ে থাকে' -এটি খুব সাধারণভাবে একটি বাচনিক ব্যবহাররূপে পরিগণিত হলেও বস্তুতঃপক্ষে অনুমানের বিষয়টি ফলের ভূমিকাও পালন করে থাকে এবং তার সাথে সাথে এটি হল সেই হেতু যার বিভিন্ন দিক বা প্রেক্ষাপট রয়েছে।

তাহলে দেখা যাচ্ছে, কার্য থেকে কারণের অনুমানকে জয়ন্তভট্ট শেষবৎ অনুমান বলেছেন। বাৎস্যায়ন কর্তৃক প্রদত্ত শেষবৎ অনুমানের উদাহরণটিকেই তিনি গ্রহণ করেছেন। কিন্তু পরে তিনি বলেছেন বস্তুতঃপক্ষে কারণ অনুমিত হয় না। নদীর পূর্ণতা ইত্যাদির ভিত্তিতে উপরিবর্তী দেশ যাতে প্রচুর পরিমাণে বৃষ্টিপাত হয়েছে, সেটি অনুমিত হয়। নদীর পরিবর্তে কোনও দেশ অনুমিতির হেতু হতে পারে। হয়তো এই দেশের সঙ্গে অন্য দেশের সম্বন্ধ আছে যেখানে প্রচুর বৃষ্টি হয়েছে, যেহেতু তাতে একটি পূর্ণতাপ্রাপ্ত নদী আছে।

জয়ন্তভট্ট শেষবৎ অনুমানের অপর একটি ব্যাখ্যা উল্লেখ করতে গিয়ে বলেছেন, কোনও একটি ঘটনার কারণ হিসেবে বিভিন্ন মত উপস্থাপিত হতে পারে। যদি একটি ঘটনা ছাড়া এই বিষয়ে অপর সবকটি মত খণ্ডিত হয়, তাহলে যেটি অবশিষ্ট থাকে, সেটি উক্ত ঘটনার কারণরূপে অনুমিত হয়ে থাকে। ধরা যাক, ধূমের ভিত্তিতে ধূমের ভিত্তিতে বহির অনুমান করা হল। এই অনুসন্ধান করতে গিয়ে বিভিন্ন বিকল্প উপস্থাপিত হল। মনে হতে পারে, এটি শুষ্ক তৃণজন্য অথবা শুষ্ক পত্রজন্য অথবা শুষ্ক কাষ্ঠজন্য অনুমিত হয়ে থাকে, এবং পার্থিব পাত্র অথবা প্রস্তরকে অপ্রয়োজনীয়রূপে বুঝে অবশেষে সিদ্ধান্ত করা হল যে, অগ্নি হল শুষ্ক ঘুঁটেজন্য, তখন এটিকে শেষবৎ অনুমান বলা হয়ে থাকে। জয়ন্তভট্ট ভাষ্যকার প্রদত্ত উদাহরণটিকেও শেষবৎ অনুমানের স্থলরূপে গ্রহণ করা যায় বলে মনে করেছেন।

কুমারিল ভট্ট খুব পরিস্কারভাবেই এটিকে কার্য বলে স্বীকার করে নিয়েছেন। তিনি মনে করতেন যে, অনুমানের বিষয় কার্য এবং কারণ উভয়েই হতে পারে। এটি কার্য (সাধ্য)রূপে কথিত হয়, যখন এটি এমনকিছুর দ্বারা বিশেষিত হয় যা ইতিপূর্বে প্রত্যক্ষীভূত হয়নি বা এখনও পর্যন্ত প্রতিষ্ঠিত হয়নি। আবার এটি হেতু বা কারণরূপে কাজ করে যখন এটি এমনকিছুর দ্বারা বিশেষিত হয় যা ইতিপূর্বে প্রত্যক্ষীভূত বা নির্ণীত হয়ে গেছে। অর্থাৎ যখন এটি অজ্ঞাত উপাদানের অধিকরণ হয়, তখন এটি কার্যে পরিণত হয়, আর যখন এটি জ্ঞাত কোনো উপাদানের আধার হয়, তখন তাকে কারণ বলে অভিহিত করা হয়। নদীতে জলক্ষীতি বা জলস্রোতের প্রাবল্য বিবিধ কারণে ঘটতে পারে, যেমন বাঁধ ভেঙ্গে

ঘাওয়া, তুষার গলন ইত্যাদি। সুতরাং একটি বিশেষ কারণ কখনও একটি কার্য থেকে অনুমিত হতে পারে না। বহু কারণবাদের দিক থেকে এই আপত্তিটি উত্থাপিত হয়ে থাকে। এই আপত্তিকে নিম্নলিখিতভাবে উপস্থাপন করা যেতে পারে:

এটি কারোর পক্ষেই জানা সম্ভব নয় যে, নদীর অস্বাভাবিক জলস্ফীতির ক্ষেত্রে জলস্ফীতিটি কেবলমাত্র ব্যাপক বৃষ্টিপাত থেকেই সংঘটিত হয়েছে কি না। নদীটি জলস্রোতে পরিপূর্ণ হওয়ায় এর উত্তাল জলরাশি ক্রমশই খুব উঁচুতে আরোহণ করে। নদীর মলিন জলস্রোত বুদ্ধবুদ্ধ সমন্বিত ঢেউগুলির উনাম নৃত্যের দ্বারা পর্যবেক্ষিত হয়ে থাকে। এখন কোনো ব্যক্তি যদি নদীর একদেশ রোধকে, নদীতে জলস্রোতের প্রাবল্যের কারণরূপে চিহ্নিত করেন তাহলে সেক্ষেত্রে অনুমান প্রক্রিয়ায় কোনো দোষ আরোপ করা যাবে না, বরং তা অনুমাতার দোষরূপেই পরিগণিত হবে। যদি কোনো ব্যক্তি একটি কার্যের বিশিষ্টতা বা অনন্যতা অবলোকন করতে ব্যর্থ হয়, সেক্ষেত্রে সে নিজেই দোষী সাব্যস্ত হবে, কারণ এখানে নিয়ত সাহচর্য সম্পর্কের উপর ভিত্তি করে গড়ে ওঠা ন্যায়ের আকারের মধ্যে কোনো ভ্রান্তি নেই।

এখন আমরা একটি করে আপত্তিকে গ্রহণ করব এবং তাদের যথার্থ্য বিষয়ে আলোচনা করব। যদি নদীর স্রোত কোনো জায়গায় তার তীরদেশকে প্লাবিত করে বন্যা ঘটিয়ে থাকে, তাহলে নদীর জল ঘন কোথাও স্ফীত হয়ে উঠবে। সুতরাং নদীর জলস্ফীতি যে কেবলমাত্র ব্যাপক বৃষ্টিপাতের দ্বারাই ঘটে থাকে এমনটা বলা যায় না। সুতরাং আলোচ্য হেতুটি অপর্യാপ্ত।

যখন পিপীলিকাবৃন্দ তাদের গর্ভ থেকে বেরিয়ে পড়ে এবং নিজ নিজ অণ্ডগুলি বহনপূর্বক সারিবদ্ধভাবে অগ্রসর হয়, তখন পিপীলিকাবৃন্দের এহেন গতিবিধি পর্যবেক্ষণপূর্বক আমরা ভাবিবৃষ্টির অনুমান করে থাকি। কিন্তু যদি একটি লাঠি বা কাষ্ঠখণ্ড দিয়ে তাদের বাসাগুলিকে অভিঘাত করা হয় তাহলেও পিপীলিকাবৃন্দ অণ্ডসহকারে তাদের বাসা হতে নির্গত হয়ে সারিবদ্ধভাবে অন্য একটি অশ্রয়স্থলের উদ্দেশ্যে যাত্রা করে। সুতরাং আমরা শুধুমাত্র পিপীলিকাগুলির গতিবিধি পর্যবেক্ষণ করে সুনিশ্চিতভাবে ভাবিবৃষ্টির অনুমান করতে পারি না, সুতরাং আলোচ্য হেতুটি অনিশ্চিত বা সন্দিগ্ধ।

বর্ষা ঋতুতে ময়ূরের কেকাধ্বনি শুনে আমরা বৃষ্টির অনুমান করে থাকি। এখন যদি কোনো একজন ব্যক্তি কেকাধ্বনিসদৃশ মনুষ্যকৃত রব শ্রবণ করে তার দ্বারা বৃষ্টির অনুমান করে তাহলে সেক্ষেত্রে তার অনুমানটি অবশ্যই ভ্রান্ত বলে প্রতিপন্ন হবে। প্রবহমান নদীস্রোতে প্লাবনের দ্বারা অতীত বৃষ্টির অনুমান, পিপীলিকাগৃহের উপঘাতের দ্বারা ভাবিবৃষ্টির অনুমান এবং ময়ূররবসদৃশ বা কেকাধ্বনিসদৃশ মনুষ্যকৃত রব শ্রবণ করে তার দ্বারা বর্তমান বৃষ্টির অনুমান - এগুলির কোনোটিই হেতুর অনিশ্চয়তা বা অযথার্থ্য প্রতিপাদন করতে পারে না। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য যে এক্ষেত্রে অনুমেয় বিষয় সম্পর্কে জয়ন্তভট্ট ভাষ্যকার অপেক্ষা স্বতন্ত্র মতপোষণ করেছেন। জয়ন্তভট্ট কেকাধ্বনিসদৃশ মনুষ্যকৃত রব শ্রবণ করে তার দ্বারা বর্তমান বৃষ্টির অনুমানের কথা বললেও বাৎসর্যয়ন কিন্তু এক্ষেত্রে বর্তমান ময়ূরের অনুমানের কথাই

উল্লেখ করেছেন। অতএব এই দুর্বল যুক্তির দ্বারা অনুমানের অপ্রামাণ্য সাধনের প্রয়াস চালানো ব্যর্থ বলে প্রতিপন্ন হয়। একটি সৎ হেতুকে চিহ্নিত করা এবং একটি অসৎ হেতু থেকে তাকে পৃথক করা এমনকিছু কষ্টসাধ্য ব্যাপার নয়।

'সামান্যতোদৃষ্ট' শব্দের অর্থ

যখন আমরা অনুমেয় পদার্থের কারণও নয়, আবার কার্যও নয় এমন একটি হেতু থেকে সাধ্যকে নিঃসৃত বা নিষ্কাশন করে থাকি তখন সেইপ্রকার অনুমান সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানরূপে অভিহিত হয়ে থাকে। যেমন : - কপিথের স্বাদ অনুমিত হয় তার বর্ণ দেখে^{২৪}। কপিথের বর্ণ এবং স্বাদ উভয়েই কপিথে সমবেত থাকে, যদিও তারা একে অপরের সাথে কার্য-কারণ সম্বন্ধে সম্বন্ধ নয়। এক্ষেত্রে ন্যায়সূত্রভাষ্য ও ন্যায়বার্তিক হতে ন্যায়মঞ্জরীকার জয়ন্তভট্টের মতপার্থক্য লক্ষ্যণীয়। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন তাঁর প্রথম প্রকার ব্যাখ্যায় আদিত্যের গতির অনুমানকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান বলে ব্যাখ্যা করেছেন, বার্তিককার উদ্যোতকর, ভাষ্যকারের উক্ত মতটি খণ্ডনপূর্বক সূর্যের গতির অনুমানকে শেষবৎ অনুমানের উদাহরণরূপে ব্যাখ্যা করে, বলাকার দ্বারা নিকটবর্তী জলাশয়ের অনুমানকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করেছিলেন; এক্ষেত্রে জয়ন্তভট্ট কর্তৃক কপিথের বর্ণ অবলোকনপূর্বক কপিথের স্বাদের অনুমানকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের এক প্রকার উদাহরণরূপে ব্যাখ্যা করা অবশ্যই তাঁর অনন্য প্রতিভার সাক্ষর বহন করে।

তাহলে দেখা যাচ্ছে যে, জয়ন্তভট্টের মতে যখন আমরা কোনও ঘটনা থেকে অপর ঘটনার অনুমান করি, যা উক্ত ঘটনার কারণও নয় আবার কার্যও নয়, তখন তাকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান বলে। তাঁর মতে ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন প্রদত্ত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের উদাহরণটি হল প্রকৃতপক্ষে কার্য থেকে কারণের অনুমান। সূর্যের গতির অনুমান স্থলে দেশান্তরপ্রাপ্তি হল সূর্যের গতিক্রিয়ার কার্য; এক্ষেত্রে সূর্যের দেশান্তরপ্রাপ্তি দেখে তার গতিক্রিয়ার অনুমান করা হয়ে থাকে। সুতরাং জয়ন্তভট্টের মতে এক্ষেত্রে আদিত্যের গতির অনুমান প্রকৃতপক্ষে শেষবৎ অনুমানের উদাহরণরূপেই ব্যাখ্যাত হয়ে থাকে।

জয়ন্তভট্ট সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের অপর ব্যাখ্যা দিতে গিয়ে বলেছেন, যে ব্যাপ্তি সম্বন্ধের ভিত্তিতে অপ্রত্যক্ষযোগ্য বিষয়ের অনুমান করা হয়, তার ঘটক যদি হয় সামান্য কারণ এবং সামান্য কার্য, তখন তাকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান বলা হয়। যেমন - শব্দের শ্রাবণ প্রত্যক্ষের ভিত্তিতে শ্রবণেন্দ্রিয়ের অনুমান করা হয়ে থাকে। ইন্দ্রিয়গুলি হল অতীন্দ্রিয়, সুতরাং তাদের প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়।

এমনকি বৌদ্ধ দৃষ্টিকোণ থেকেও বলা যায় যে, এই দুটি পৃথক বা ভিন্ন ঘটনা। একটি বস্তুতে তার বর্ণ এবং স্বাদ উভয়েই সমবেত থাকে, যদিও তাদের মধ্যে কোনো কার্য-কারণ সম্বন্ধ নেই। এখন যদি আমরা বস্তুতে সমবেত বর্ণ বা রূপের দ্বারা অনুমেয় বস্তুরূপে উক্ত বস্তুর স্বাদকে অনুমান করি,

তাহলে উপরোক্ত অনুমানের নিরিখে হেতু অনুমেয় পদার্থে বিদ্যমান থাকতে পারে না - এইরূপ কথা আর করা যায় না। ভাষ্যকার প্রদত্ত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের দৃষ্টান্ত ব্যাখ্যা করতে গিয়ে জয়ন্তভট্ট বলেছেন, সূর্যের গতি আছে কারণ, তা দূরবর্তী স্থানে অবস্থিত বিভিন্নপ্রকার বস্তুর সংস্পর্শে আসে। জয়ন্তভট্ট মনে করেন এই অনুমানটি যথার্থ নয় কারণ দিক, দেশ বা স্থান, আকাশ ইত্যাদির বিভিন্ন অংশের সাথে সংস্পর্শ প্রত্যক্ষযোগ্য নয়। কিন্তু ঐ সূর্যটিই আবার পর্বতের সাথে সংযুক্ত সমগ্ররূপে সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষযোগ্য হয়ে থাকে। এক্ষেত্রে আমরা প্রকৃত অর্থেই কার্য থেকে কারণকে অনুমান করে থাকি; সুতরাং আলোচ্য উদাহরণটি প্রকৃতপক্ষে শেষবৎ অনুমানের একটি দৃষ্টান্তরূপে গৃহীত হয়ে থাকে।

প্রশ্ন হতে পারে 'সূর্য তদপেক্ষা দূরবর্তী স্থানে অবস্থিত বিভিন্নপ্রকার বস্তুর সংস্পর্শে আসে' - এইক্ষেত্রে উক্তপ্রকার সংস্পর্শের অর্থ 'কী? সূর্য কখনোই পর্বত প্রভৃতির সংস্পর্শে আসে না, বরং সূর্যের দেশান্তরপ্রাপ্তি বলতে বোঝায় বিভিন্ন স্থান বা দেশের সাথে সূর্যের সংযোগকে। যদি সূর্যের পক্ষে কোনোকিছুর সংস্পর্শে আসা সম্ভব হোত তাহলে, তা অবশ্যই আকাশ বা দেশের সাথে সংযুক্ত হোত, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে তা হয় না। প্রত্যক্ষযোগ্য বস্তুসমূহের সংযোজনেরই একমাত্র প্রত্যক্ষণ সম্ভব বলে স্বীকার করা হয়ে থাকে। আলোচ্য সংস্পর্শটি বায়ুর সাথে বিশাল বৃক্ষের সংযোগ বা, অনাবির্ভূত সন্তানের সঙ্গে মাতার গর্ভের সংযোগের ন্যায় অপ্রত্যক্ষযোগ্য^{২৬}।

এখন একজন যুক্তিবিদ, ভাষ্যকার কর্তৃক প্রদত্ত উদাহরণটিকে পুনরায় বিশদে ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলতে পারেন যে, এক্ষেত্রে হেতুটি হল ভিন্ন প্রদেশে সূর্যের প্রত্যক্ষ, ভিন্ন প্রদেশের সাথে সূর্যের সংযোগ নয়। আলোচ্য প্রত্যক্ষ ক্রিয়াটি কোনোভাবে সূর্যের গতির সাথে সম্বন্ধরূপে চিহ্নিত হতে পারে যেহেতু এটি হল দূরবর্তী কারণ। সূর্যের গতি হল সূর্যের সাথে সেই দেশের সংস্পর্শের সাক্ষাৎ কারণ। দূরবর্তী স্থানে সূর্যের প্রত্যক্ষ, সূর্যের গতিক্রিয়ার কারণে ঘটতে পারে। অর্থাৎ দূরবর্তী স্থানে সূর্যের উক্ত প্রত্যক্ষ, সূর্যের গতিক্রিয়ার পরোক্ষ কার্যরূপে পরিগণিত হতে পারে।

তাহলে দেখা যাচ্ছে, সূর্যের সাথে দেশান্তরের সংযোগ সূর্যের গতিক্রিয়ার দ্বারাই উৎপাদিত হয়ে থাকে। সুতরাং দেশান্তরপ্রাপ্তি বা দেশান্তরসংযোগ কেবলমাত্র গতির দ্বারাই সম্ভব হতে পারে। দূরবর্তী স্থানে সূর্যের প্রত্যক্ষ কেবল তখনই সম্ভব যদি সূর্যের গতি থাকে। প্রশ্ন হতে পারে, এইপ্রকার গতির ফল কী হতে পারে? এর উত্তরে বলা যায়, গতির ফলস্বরূপ সূর্য পূর্বাপেক্ষা ভিন্ন একটি স্থানের সংস্পর্শে আসতে পারে।

জয়ন্তভট্টকে অনুসরণ করে পরিশেষে বলা যায়, ন্যায়সূত্রের ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন কর্তৃক ব্যাখ্যাত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের দৃষ্টান্তটি যথার্থ নয়। বর্ণ হতে স্বাদের অনুমান সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের দৃষ্টান্তরূপে পরিগণিত হতে পারে, যেহেতু এক্ষেত্রে সাধ্য ও হেতু একই বস্তুতে সমবেত থাকলেও, সাধ্য এবং হেতুর মধ্যে কোনো কার্য-কারণ সম্পর্ক নেই। জয়ন্তভট্টের মতে, বৌদ্ধমতের বিরুদ্ধে যুক্তিপ্রয়োগ

করার সময় যেসকল যুক্তির অবতারণা করা হয়, তার মধ্যে যেগুলির ক্ষেত্রে হেতু এবং সাধ্য পরস্পর কার্য-কারণ সম্পর্কে আবদ্ধ নয়, সেগুলিই হল সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের দৃষ্টান্ত।

শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের মধ্যে পার্থক্য

ভাষ্যকার প্রদত্ত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের উদাহরণ জয়ন্তভট্টের মতে প্রকৃতপক্ষে শেষবৎ অনুমানের উদাহরণ। প্রশ্ন উঠতে পারে এটি কী ঐ দৃষ্টান্ত বিশেষের বিরুদ্ধের আপত্তি না কি শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের মধ্যে কোনো ভেদ নেই -এরূপ আপত্তি? ঠিক কোন দিক থেকে শেষবৎ অনুমানকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান হতে পৃথক করা সম্ভব? - এই প্রশ্নের উত্তরে প্রথমেই বলতে হয় যে, পদ্ধতি বা প্রণালীগত দিক থেকে শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট - এই দুই প্রকার অনুমানের মধ্যে বিস্তর পার্থক্য পরিলক্ষিত হয়ে থাকে। এমনকি একটি দৃষ্টান্তকে ব্যাখ্যা করার প্রক্রিয়ার দিক থেকেও এই দুই প্রকার অনুমানের মধ্যে পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়।

শেষবৎ অনুমানটি নিম্ন প্রকারে ক্রিয়াশীল হয়ে থাকে

ক্ষিত্তি, অপ, তেজ, মরুৎ ও ব্যোম -এই পঞ্চভূত দ্বারা গঠিত জড়দেহ ও বহিরিন্দ্রিয়; মনরূপ অন্তরিন্দ্রিয়; দিক; কাল এবং আত্মা -এগুলি হল ইচ্ছার সম্ভাব্য অধিকরণ। এখন জড়দেহ, বহিরিন্দ্রিয়, মনরূপ অন্তরিন্দ্রিয়, দিক, কাল ইত্যাদিতে ইচ্ছার অধিকরণ হওয়ার সম্ভাব্যতা খণ্ডিত হলে অবশিষ্টতম দ্রব্য আত্মাই ইচ্ছাদি গুণের অধিকরণরূপে সিদ্ধ হয়, ফলে শেষবৎ বা পরিশেষ অনুমানের দ্বারা আত্মাতেই ইচ্ছাদি গুণের কারণতা স্বীকার করা হয়ে থাকে^{১০}। বলা বাহুল্য যে শেষবৎ অনুমানের ক্ষেত্রে এমনকোনো বাধ্যবাধকতা নেই যে শেষবৎ অনুমানের সাধ্যটিকে অবশ্যই অতীন্দ্রিয় পদার্থ হতে হবে।

অপরপক্ষে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের ক্ষেত্রে কিন্তু সর্বদাই একটি অতীন্দ্রিয় বা অনুভব অতিবর্তী পদার্থ সাধ্যরূপে গৃহীত হয়ে থাকে। যেমন - ইচ্ছা হল একটি কার্য, এটি এমন কোনো আধারে আশ্রিত থাকে যা দেহ ইত্যাদি হতে ভিন্ন, কারণ দেহ বা তদনুরূপ দৃষ্ট কোনো জড়পদার্থ ইচ্ছার অধিকরণ হতে পারে না। যেহেতু ইচ্ছা হল চেতন পদার্থের গুণ, তাই তা কেবলমাত্র আত্মা নামক চেতন পদার্থেই আশ্রিত হতে পারে। কোনো জড়পদার্থ কখনোই ইচ্ছা নামক চেতন গুণের অধিষ্ঠানরূপে বিবেচিত হতে পারে না। অতএব ইচ্ছার কারণরূপে আত্মা নামক অতীন্দ্রিয় চেতনদ্রব্যের অনুমান করা হয়^{১১}। এক্ষেত্রে অতীন্দ্রিয় পদার্থ আত্মা, অনুমানের সাধ্যরূপে প্রযুক্ত হওয়ায় এই প্রকার অনুমান, সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের একটি দৃষ্টান্তরূপে উপস্থাপিত হয়ে থাকে।

আবার মীমাংসকগণ মনে করেন যে, সামান্যতোদৃষ্ট হল সেইপ্রকার অনুমান যেটিতে সাধ্যের কোনো বিশিষ্ট সদৃশ বস্তু প্রত্যক্ষীভূত হয় না, এমনকি হেতুর সাথে সাধ্যের ব্যাপ্তিসম্বন্ধ প্রতিষ্ঠাকালেও

স্বাভাসদৃশ কোনো বিশিষ্ট বস্তু প্রত্যক্ষযোগ্যরূপে উপলব্ধ হয় না। বরং বলা যায় যে, এটি হল কার্যের শক্তি বা সামর্থ্যের অনুমান^{৩৫}।

প্রশ্ন হতে পারে কার্য যদি একটি অতীন্দ্রিয় পদার্থ হয়, তাহলে তা কীভাবে অনুমিত হবে? এর উত্তরে বলা যেতে পারে, কার্য হল কালে অবস্থিত একটি ঘটনা। কার্যটি অস্তিত্বশীল হওয়ার জন্য তার কারণের উপর নির্ভরশীল। এখন যদি একটি স্বয়ংসৎ দ্রব্য উক্ত কার্যটির কারণ হয় তাহলে কার্যটি প্রতিনিয়তই সংঘটিত হতে থাকবে, যেহেতু এর সর্বাপেক্ষা গুরুত্বপূর্ণ কারণটি প্রতিনিয়ত বা সর্বদাই বিদ্যমান রয়েছে। কিন্তু একটি কার্য কখনোই সর্বদা অস্তিত্বশীল হতে পারে না। অর্থাৎ এক্ষেত্রে ধরে নিতে হবে যে কারণের থেকে ভিন্ন প্রকার একটি কার্য উৎপন্ন হয়েছে এবং আরেকটি বিষয় লক্ষ্যণীয় যে কার্যের শক্তি বা সামর্থ্যটিও এক্ষেত্রে অনুমিত হয়েছে। সুতরাং মীমাংসকগণের মতে একটি কার্য এবং তার শক্তি অন্তর্নিহিতভাবে অতীন্দ্রিয় বা লৌকিক অভিজ্ঞতার অতিবর্তী বলে গণ্য হয়ে থাকে। কিন্তু জয়ন্তভট্টের মতে, 'সকল কার্য হয় অতীন্দ্রিয়' -এইরূপ তত্ত্ব যুক্তিগ্রাহ্য হতে পারে না। কোনো অতীন্দ্রিয় কার্য এবং তার সামর্থ্যের অনুমানকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমানের দৃষ্টান্তরূপে ব্যাখ্যা করতে জয়ন্তভট্ট আদৌ সম্মত নন। এইবিষয়ে জয়ন্তভট্ট ও মীমাংসকগণের মধ্যে বিস্তারিত বাদানুবাদ রয়েছে, বর্তমান প্রবন্ধের অনাবশ্যক কলেবর বৃদ্ধির আশঙ্কায় সেসকল কথা এইস্থলে আলোচনা করা হলো না।

বৌদ্ধগণ কর্তৃক প্রদত্ত অনুমানের লক্ষণটি বৌদ্ধগণ কর্তৃক প্রস্তাবিত নিয়ত সাহচর্য সম্পর্কের সমালোচনার আলোকেই খণ্ডিত হয়ে থাকে।

মহর্ষি জৈমিনিকৃত মীমাংসাসূত্রের উপর রচিত শাবরভাষ্য গ্রন্থের রচয়িতা শবরস্বামী মনে করতেন যে, নিয়ত সাহচর্য সম্পর্কটি সহাবস্থান বা, সাহচর্যের ভূয়োদর্শনের উপর ভিত্তি করে প্রতিষ্ঠিত হয়েছে^{৩৬}। কিন্তু নিয়ত সাহচর্য সম্পর্কের সদর্থক ও নঞর্থক প্রেক্ষাপটের দিকে শবরস্বামী বিন্দুমাত্র দৃষ্টিপাত করেননি বলে তাঁর প্রস্তাবিত এইপ্রকার সাহচর্য সম্বন্ধের সার্বিকতা বা আবশ্যিকতা ঘোর সমালোচনার সম্মুখীন হয়। এই কারণে তাঁর মতটি যুক্তিগ্রাহ্য হতে পারেনি বলে জয়ন্তভট্ট মনে করেছেন।

আবার সাংখ্য সম্প্রদায়ের অনুগামিগণ অনুমানকে ঠিক কীভাবে ব্যাখ্যা করতে চেয়েছেন সেটিও যথাযথভাবে অনুধাবন করা যায় না বলেই জয়ন্তভট্ট মতপোষণ করেছেন। বিশেষ ব্যক্তি ব্যক্তিসামান্যে অবস্থান করলেও সামান্যগুলি বিশেষ ব্যক্তি হতে পৃথক নয়। সাংখ্যমতে, একটি কার্য তার কারণ থেকে উৎপন্ন হয়ে যেমন ভিন্নরূপে প্রতীত হয়, তেমনি উপাদানগত দিক থাকে কার্য ও তার কারণ অভিন্নও বটে। একটি কার্য যখন তার কারণের সাথে অভিন্ন হয়, তখন কার্যের সামান্যটিও তার কারণের সাথে অভিন্ন বলে পরিগণিত হয়ে থাকে। যদি সামান্যের কোনো পৃথক অস্তিত্ব বা সত্তা না থাকে, তাহলে দুটি সামান্যের মধ্যে বিদ্যমান সম্পর্কটিকেও এই দৃষ্টিভঙ্গী থেকে স্বীকার করা যাবে না। অর্থাৎ বুঝে নিতে

হবে যে, শুধুমাত্র দুটি বিশেষ ব্যক্তির মাধোই সম্পর্কটি অবস্থান করে। সূত্রাত সাংখ্যমত অনুসরণ করে সাহচর্য্য সম্বন্ধের সার্বিকতা ও সর্বজনগ্রাহ্যতাকে প্রতিষ্ঠা করা বেশ কষ্টসাধ্য একটি ব্যাপার হয়ে দাঁড়ায়^{১১}। তাই জয়ন্তভট্ট সাংখ্যমতকে খণ্ডন করে অতঃপর স্বীয় ন্যায়মত প্রতিষ্ঠা করেছেন।

পরিশেষে জয়ন্তভট্টকে অনুসরণ করে বলা যায়, সূর্যরশ্মির অবস্থানকালে যেমন চন্দ্ররশ্মি বা জ্যোৎস্না, সূর্যরশ্মির দ্বারা অভিভূত হয়ে পড়ে, তদনুরূপ নৈয়ায়িকসম্মত অনুমান সংক্রান্ত আলোচনার তুলনায় ও বিচারে অন্যান্য দার্শনিক সম্প্রদায়ের চিন্তাবিদগণ প্রদত্ত অনুমানের লক্ষণ সংক্রান্ত আলোচনা নিম্নতরুপে প্রতিভাত হয়ে থাকে।

উদ্ধৃতিপত্র

- ১। "অশ্লিষ্টলক্ষণসূত্রাত্যোব ব্যাখ্যাসন্তে।" — সূর্যনারায়ণ শুক্ল (সম্পা.), *ন্যায়মঞ্জরী*, পৃ. ১১।
- ২। প্রবাল কুমার সেন (সম্পা.), *জয়ন্তভট্টকৃত ন্যায়মঞ্জরী*, পৃ. ১৯।
- ৩। 'অথ তৎপূর্বকং ত্রিবিধমনুমানং পূর্ববচ্ছেদবৎ সামান্যতোদৃষ্টম্'।।১।১।৫।। — অনন্তলাল ঠাকুর (সম্পা.), *গৌতমীয় ন্যায়দর্শন*, পৃ. ১২।
- ৪। 'অন্যো পুনঃ উপমানাদ্যতিব্যাভিবাদাসায় ত্রিবিধগ্রহণং ব্যাখ্যাতবন্তঃ, তৎপূর্বকমনুমানমিত্যুচ্যামানে সতি উপমানাদৌ প্রসঙ্গ ইতি ত্রিবিধগ্রহণম্'। — সূর্যনারায়ণ শুক্ল (সম্পা.), *পূর্বোক্ত*, পৃ. ১১৫।
- ৫। 'লিঙ্গং বক্ষ্যমাণকার্যাদিভেদায়া ত্রিবিধং পক্ষধর্মাদিরূপত্রয়োগায়া ত্রিরূপং ত্রিবিধমুচ্যতে'। — তত্রৈব।
- ৬। 'পূর্বশব্দেনোচ্যতে সোহস্যান্ত্যশ্রয়ত্বেনেতি পূর্বলিঙ্গমিত্যেবমেনেন পদেন পক্ষধর্মত্বমুক্তং ভবতি'। — তত্রৈব।
- ৭। 'পক্ষে উপযুক্তে সতি শেষঃ সপক্ষে ভবতি সোহস্যান্ত্যশ্রয়ত্বেনেতি শেষবৎ, এবমেনেন সপক্ষেবৃষ্টিরুক্তা ভবতি'। — তত্রৈব।
- ৮। 'সামান্যতোদৃষ্টমিত্যেনেন বিপক্ষাঘ্যাবৃত্তং লিঙ্গমুচ্যতে কথম্'। — তত্রৈব।
- ৯। 'সামান্যতোহপি ন দৃষ্টমিত্যবতিষ্ঠতে ইথং ত্রিরূপং লিঙ্গমেতিঃ শব্দৈরুক্তং ভবতি, তদালম্বনং জ্ঞানমনুমানম্'। — তত্রৈব।
- ১০। 'তদেবং লক্ষণো কশ্চিৎ সর্বে সূত্রমযোজয়ৎ।
এবং তু খ্যাপিতং ন স্যাৎ সূত্রকারস্য কৌশলম্'। — তত্রৈব।
- ১১। 'কিং চ পক্ষলক্ষণমিহ শাস্ত্রে অভ্যুপগম্যতে ইতি ত্রিরূপে তস্মিন্ধর্ষণ্যমানেকালতর্যাপদিষ্টপ্রকরণসময়োঃ প্রসঙ্গো ন ব্যবর্ততে ইতি, তস্মান্তৎপূর্বকপদম্ এব লক্ষণপ্রতিপাদনার্থমনবদ্যাম্'। — *তদেব*, পৃ. ১১৬।
- ১২। 'ত্রিবিধগ্রহণং তস্য বিভাগপ্রতিপাদকম্।
ভেদাঃ পূর্ববদিত্যদিগ্রহেণ কথিতাশ্রয়ঃ'। — তত্রৈব।
- ১৩। 'বিভাগবচনাৎসিদ্ধং ত্রৈবিধ্যং স্বগিরা ভবেৎ।
তথা চ সিদ্ধশব্দান্তচ্ছেলেষেবমদীদৃশৎ'। — তত্রৈব।
- ১৪। "প্রত্যক্ষানুমানোপমানশব্দাঃ প্রমাণানি।।১/১/৩।।" — তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ এবং অমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ (সম্পা.), *ন্যায়দর্শনম্*, পৃ. ৮৫।
- ১৫। 'পূর্ববদিত্যি যত্র কারণেন কার্যমনুমীয়াতে যথা জলধরোন্নত্যা ভবিষ্যতি বৃষ্টিরিত্যি'। — *তদেব*, পৃ. ১১৬।
- ১৬। "The correctness of our interpretation has been borne out by the portion of the verse 'sa svabhāvo' anuvartitaḥ'". — জানকী বরাদ ভট্টাচার্য (সম্পা.), *জয়ন্তভট্টসু ন্যায়মঞ্জরী*, পৃ. ২৬৮।

- ১৭। 'The cause has been qualified by a clause which shows that there is no destructive movement in the parts of the cause.' — তদেব, পৃ. ২৭১।
- ১৮। 'শেষবদিক্তি যত্র কার্যেণ কারণমনুযীযতে যথা নদীপুরেণোপরিভনে দেশো বৃষ্টিরিক্তি'। — সূর্যনারায়ণ ভরু (সম্পা.), পূর্বক, পৃ. ১১৮।
- ১৯। 'সামান্যতোদৃষ্টং তু যদকার্যকারণভূতান্নিসাত্তাদৃশস্যৈব লিসিনোহনুমানং যথা কপিখাদৌ রূপেণ রসানুমানম্'। — তদেব, পৃ. ১১৯।
- ২০। 'অপি চ দেশান্তরপ্রাপ্তির্দেশান্তরসংযোগঃ ন চ দশশতাংশোর্দেশান্তরেণ শৈলাদিনা সংযোগঃ সম্ভবতি নভসা তু ভবন্নপি নিশা বা দুর্লভ্যঃ প্রত্যক্ষেরবৃষ্টিভাৎ পবনবনস্পতিসংযোগবৎ মাতৃগর্ভসংযোগবদ্বা'। — তদেব।
- ২১। 'পরিশেষানুমানস্য তু ইখং প্রবৃষ্টিঃ ইচ্ছাদেরাশ্রয়াৎ প্রসক্তানি শরীরেন্দ্রিয়মনাংসি নিষিধ্যন্তে দিক্তাগাদৌ চ তৎপ্রসঙ্গো নক্তি তৎপরিশেষাদাশ্রয়ে তদাশ্রয় ইতি'। — তদেব, পৃ. ১২১।
- ২২। 'ইচ্ছাদিকার্যং দেহাদিবিলক্ষণাশ্রয়ং শরীরাদিষু বাধকপ্রমাণোপপত্তৌ সত্তাং কার্যভাদিক্তি সামান্যতোদৃষ্টস্য ক্রমঃ'। — তদেব।
- ২৩। 'অগরে পুনঃ অদৃষ্টলক্ষণবিষয়ং শক্তিক্রিয়ানুমানং সামান্যতোদৃষ্টমুদাহরিক্তি দেবদত্তাদাবপি ক্রিয়ায়াঃ পরোক্কাৎ চলতীক্তি প্রত্যয়ে হি ন দেবদত্তরূপাতিক্তিক্রিয়াতত্ত্বপ্রতিভাসঃ'। — তদেব।
- ২৪। 'বৌদ্ধোক্তপ্রতিবন্ধদূষণনিশা তল্লক্ষণং দৃষিতং
কুয়োদৃষ্টমিতাহয়োককরণং শোচ্যং পুনঃ শাবরম্'। — তদেব, পৃ. ১২৩।
- ২৫। 'সাংখ্যানাং তু কুতোহনুমানঘটনোপাদানরূপা যতন্তেবাং
জ্ঞাতিক্তিসৌ চ তদিক্তিবিক্তিম্নেতি দুঃস্থোহন্বয়ঃ'।। — তদেব।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- গৌতম। *ন্যায়সূত্র*। সম্পা. তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ এবং অমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ। *বাৎস্যায়নভাষ্য*, উদ্যোতকের বার্তিক, বাচস্পতি মিশ্রের *তাৎপর্য* টীকা ও বিশ্বনাথকৃত বৃষ্টি সহ। কলকাতা : মেট্রোপলিটন প্রিন্টিং অ্যান্ড পাবলিশিং হাউস লিমিটেড, ১৯৩৬ - ১৯৪৪।
- । সম্পা. দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় এবং মৃগালকান্তি গঙ্গোপাধ্যায়। *ন্যায় ফিলোসফি*। কলকাতা : ইন্ডিয়ান স্টাডিস পার্ট অ্যান্ড প্রেসেন্ট, ১৯৬৭।
- । সম্পা. সতীশচন্দ্র বিদ্যাভূষণ। *গৌতমীয় ন্যায়সূত্র*। দিল্লী : মুন্সিরাম মনোহরলাল পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৯৩।
- । সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর। *গৌতমীয় ন্যায়দর্শন*। বাৎস্যায়নকৃত ভাষ্যসহ। নিউ দিল্লী : ইন্ডিয়ান কাউন্সিল অব ফিলসফিক্যাল রিসার্চ, ১৯৯৭।
- । সম্পা. গঙ্গানাথ ঝাঁ। *দ্য ন্যায়সূত্রাস্ অফ গৌতম*। উইথ দ্য ভাষ্য অফ বাৎস্যায়ন অ্যাণ্ড দ্য বার্তিক অফ উদ্যোতকর, উইথ নোটস্ ফ্রম বাচস্পতি মিশ্রস্ ন্যায়বার্তিকতাৎপর্যটীকা, উদয়নস্ 'পরিশুদ্ধি' অ্যাণ্ড রত্নশ্রমস্ ভাষ্যচন্দ্র। খণ্ড - ১। দিল্লী : মোতিলাল বানারসীদাস পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৯৯।

- । সম্পা. ফণিভূষণ ভর্কবাগীশ। *ন্যায়দর্শন*। খণ্ড - প্রথম ও দ্বিতীয়। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১১ (পুনর্মুদ্রণ), ২০০০।
- জয়ন্তভট্ট। *ন্যায়মঞ্জরী*। সম্পা. সূর্যনারায়ণ গুপ্ত। বারাণসী : চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ১৯৭১।
- । সম্পা. জানকী বল্লভ ভট্টাচার্য। *জয়ন্তভট্টসু ন্যায়মঞ্জরী*। দিল্লী : মোতিলাল বানারসীদাস, ১৯৭৮।
- । সম্পা. প্রবালকুমার সেন। *জয়ন্তভট্টকৃত ন্যায়মঞ্জরী*। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৮।
- ঝালাকিকর, ভীমাচার্য। *ন্যায়কোষ*। পুণা : ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ, ১৯৭৮।
- ফণিভূষণ ভর্কবাগীশ। *ন্যায়পরিচয়*। যাদবপুর : বঙ্গীয় জাতীয় শিক্ষা পরিষৎ, ১৯৩৬।
- ভট্টাচার্য, শ্রীমোহন এবং ভট্টাচার্য, দীনেশ চন্দ্র (সংকলক)। *ভারতীয় দর্শন কোষ*। খণ্ড - প্রথম, তৃতীয় প্রথম ভাগ। কলকাতা : সংস্কৃত মহাবিদ্যালয়, ১৯৭৮, ১৩৮৮ বঙ্গাব্দ। (কলকাতা সংস্কৃত মহাবিদ্যালয় গবেষণা গ্রন্থমালা ১১৭, ১২১)।

List of English Books: -

- Chatterjee, Satish Chandra and Datta, Dhirendramohan. *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 2004.
- Dasgupta, Surendranth. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1975.
- Ganeri, Jonardon. *Indian Logic A Reader*. Great Britain: Curzon Press, 2001.
- Gokhale, Pradeep P. *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic* (with special reference to Nyāya and Buddhism). Delhi: Sri Satguru Publications - A Division of Indian Book Centre, 1992.
- Satis Chandra Vidyabhusana. *A History of Indian Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1971.

Āhāra: An Ethical Study Geetanjali Tripathy

Abstract

Nowadays, the issue of health problem is of great concern. The increasing number of diseases is a colossal challenge for human beings. Easy solution to most of our health problems lies in proper food. Human body is made to consume natural foods like fruits and vegetables which contain sweet smell and colour by which one gets attracted naturally. There is a great difference between human beings and carnivorous animals. They consume raw meat easily which is unnatural for human beings. Unlike carnivorous animals, human beings get their eyesight just after their birth. Being attracted by unnatural taste and smell, we invite most incurable diseases. Food or *Āhāra* has great impact on our health and nature. No medicine is equivalent to food. So people should follow *sāttvika* food to enjoy a disease free, healthy and happy life.

Key-words: *Sāttvika*, Carnivorous, *Āhāra*, *Mitāhāra*

Food or *Āhāra* is the most important supporting factor of life. It plays a key role in the promotion of health and prevention of diseases. It is one of the major factors which provides fitness and happiness. One should regularly take such substances which are conducive to preserve good health and able to avoid the attacks of diseases.

Definition of *Āhāra*

According to *Āyurveda* *Āhāra* is that which restores the vigour, provides strength immediately after taking, sustains body and increases the life-span, happiness, memory, power and digestive capacity.

Importance of *Āhāra*

It is the main factor for healthy long life of human beings. It has been given the prime importance since Vedic period. In *Taittirīyopaniṣad*, Anna has been regarded as 'Brahma', as all animates are produced from Anna. After production, life is maintained by Anna and at the end assimilates in Anna.¹ In *Bhagavadgītā* also diet has been accepted as a source for creation of life.² In *Kāśyapa-Saṃhitā* *āhāra* is called as *Mahābhaiṣajya*. Caraka emphasises importance of *Āhāra*. The body as well as disease are formed by *Āhāra*. The wholesome and unwholesome foods are responsible for happiness and misery respectively.

Divisions of *Āhāra* and their effect

Bhagavadgītā says every human being is born with innate quality, which can be of three kinds — *sattva* (mode of goodness), *rajas* (mode of passion), or *tamas* (mode of ignorance).

trividhā bhavati śraddhā dehinām sā svabhāvajā ।

sāttvikī rājasī caiva tāmasī ceti tāṃ śṛṇu ॥³

So the food or *āhāra* each person prefers is of three kinds - *sāttvika*, *rājasika* and *tāmasika*. Our food habits say a lot about us.

Sāttvika āhāra: *Sāttvika āhāra* is one that can be digested easily, brings stability to one's mind and helps in building immunity and improving the healing power. It promotes *Sattva* quality. These foods are to be consumed on a regular basis. Fruits, vegetables, nuts etc. come under this category. It is said in *Gītā* that —

āyuhḥ sattvabalārogyasukhaprītivivardhanā ।

rasyāḥ snigdhaḥ sthirā hṛdyā āhārāḥ sāttvikapriyāḥ ॥⁴

Rājasika āhāra: *Rājasika āhāra* is one that is very bitter, sour, salty, hot, pungent, dry and burning and causes pain, grief and disease. These are liked by persons in the mode of passion. It promotes Rajas which induces command, aggression and accomplishment. Non-vegetarian foods like meat, fish, eggs, pickle, onion, garlic and salted foods are *Rājasika āhāra*. *Gītā* says —

katvamlalavaṇātyuṣṇatīkṣṇarukṣavidāhinaḥ ।

āhārā rājasasyeṣṭā duḥkhaśokāmayapradāḥ ॥⁵

Tāmasika āhāra: *Tāmasika āhāra* includes all kinds of food that are overcooked, not fresh, stale, tasteless, unnatural, decayed, rotten and impure. This kind of *āhāra* is liked by people in the mode of ignorance. It promotes Tama quality. These foods are said to have sedative effect on the mind and body. According to yoga, these foods are to be avoided as they can cause mental dullness and physical numbness. According to *Gītā* —

yātayāmaṃ gatarasaṃ pūti paryuṣitaṃ ca yat ।

ucchiṣṭamapī cāmedhyaṃ bhojanaṃ tāmasapriyam ॥⁶

Effects of *Āhāra*

Human body is meant for consuming natural foods like fruits and vegetables which contain sweet smell and colour by which one gets attracted naturally. In many ways the human body differs from those of carnivorous animals. Unlike carnivorous animals, a human baby gets its eyesight just after its birth. They can consume raw meat which is unpalatable for human beings. We drink water with the help of the mouth whereas carnivorous animals drink water by licking with their tongues. Likewise so many biological differences are seen between them.

It is said that the good are drawn to the good and the bad to the bad. The food people eat influences their nature and vice versa. The *Chāndogyopanīṣad* states: 'āhāra śuddhau sattva śuddhiḥ sattvaśuddhau dhruvā smṛtiḥ'.⁷ By eating pure food, the mind becomes pure. The reverse is also true — people with pure minds prefer pure foods. It is also said by Cāṇakya that –

dīpo bhakṣayate dhvāntaṃ kajjalaṃ ca prasūyate ।

yadannaṃ bhakṣayennityaṃ jāyate tādṛśī buddhiḥ ॥⁸

That means lamp eats darkness and produces black soot. What food quality one eats daily, so will one produce.

Although we might like to have junk, oily and spicy food, it is not good for our health and invariably causes illness. To curb the *tāmasika* and *rājasika* nature of our mind and to follow a *sāttvika* one is the only way to have healthy body and mind. Therefore, we should check our food as it has direct effect on our body and mind. To eat *sāttvika* food as much as possible not only aids healthy body and mind but is essential for spiritual health as well.

Mitāhāra

There is much talk about *Mitāhāra* or balanced diet in present era. *Mitāhāra* literally means the habit of moderate food. It is also a concept in Indian philosophy, particularly in Yoga that integrates awareness about food, drink, balanced diet and consumption habits and its effect on one's body and mind. According to *Āyurveda* the diet which nourishes both the mental and physical built is called *Mitāhāra* or balanced diet.

Importance of *Mitāhāra*

The *Bhagavadgītā* mentions one verse on *Mitāhāra* in chapter 6. It states that a yogi must neither eat too much nor too little. 'nātyaśnatastu yogosti na caikāntamanaśnataḥ'.⁹ Understanding and regulating one's established habits about eating, sleeping and recreation is suggested as essential to the practice of yoga. *Hathayogapradīpikā* states the importance of *Mitāhāra* as –

brahmacārī mitāhārī tyāgī yogaparāyaṇaḥ ।

abdādūrdhvaṃ bhavetsiddho nātra kāryā vicāraṇā ॥¹⁰

A Brahmacārī practicing *Mitāhāra* and *tyāga* devoted to yoga achieves success in his effort within half a year. It recommends that one must eat only when one feels hungry and neither overeat nor eat to fill the capacity of one's stomach completely; rather leave a quarter portion empty and fill three quarters with quality food and fresh water. It should be remembered that one should eat to live not live to eat. There is also a *Subhāṣita* about *Mitāhāra* –

jihve pramāṇaṃ jānīhi bhāṣaṇe bhojanepi ca ।

atyuktiratibhuktiśca sadyaḥ prāṇāpahāriṇī ॥

Literally this is addressed to a 'Tongue'. But it is really intended to be conveyed to a person who is both glutton and garrulous. Both garrulousness and gluttony may lead a person to death. Limit in eating and talking is a very good habit. Tongue is involved in both. We should do well to keep the limits in both respects. One who knows the limit of eating never suffers a disease and he who knows the limits of speech never picks up a quarrel. Lack of balanced diet causes many diseases. So it is said that –

atyambupānād viṣamāśanācca divā śayād jāgaraṇācca rātrau ।

saṃrodhanād mutrapurīṣayośca śadbhiḥ prakāraiḥ prabhavanti rogāḥ ॥

Conclusion

Lastly it can be said that imbalanced diet may lead to several dangerous diseases. Most of the incurable diseases are produced due to improper food. No medicine is equivalent to food. It is possible to make a person disease-free with just proper diet. Consumption of pure food i.e. *Sāttvika āhāra* makes the mind clear. So intelligent and self controlled man should consume conducive food in right quantity at the right time to prevent diseases and lead a peaceful life.

References

¹. *Taittirīyopaniṣad*, Vth Anuvāk.

². *Bhagavadgītā*, 3.14.

³. *Ibid.*, 17.2.

⁴. *Ibid.*, 17.8.

⁵. *Ibid.*, 17.9.

⁶. *Ibid.*, 17.10.

⁷. *Chāndogyopaniṣad*, 7.26.2.

⁸. *Cāṇakyanīti*.

⁹. *Bhagavadgītā*, 6.16.

¹⁰. *Hathayogapradīpikā*, 1.57.

Select Bibliography

Chāndogyopaniṣad. Ed. Ramswarup Sarma. Muradabad: Sanatandharma Press, 1919.

Śrīmadbhagavadgītā. Ed. Jagadish Ch. Ghosh. Calcutta (now Kolkata): Presidency Library, 1976.

Svātmārāma. *Hathayogapradīpikā*. *The Hathayogapradīpikā of Svātmārāma*, with the commentary Jyoshna of Brahmananda. Madras (now Chennai): The Adyar Library and Research Centre, 1972. (The Adyar Library General Series 4).

Upaniṣad. Gorakhpur: Gītā Press, 2014 (10th rpt.).

न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थस्थितपञ्चमस्तवक ईश्वरस्थापनम् देवश्री खांडा

भारतीयदर्शनितिहासपर्यालोचनेन ज्ञायतेऽस्माकं भारतीयदर्शनमत्यन्तं सुप्राचीनं गौरवमयञ्च। दर्शनस्यास्य विकाशो वस्तुतो विविधप्रमुखदार्शनिकानां गम्भीरयुक्तिमाधुर्येणैव। सुप्राचीनकालाद् विविधप्रमुखदार्शनिकानां आविर्भावनास्माकन्दर्शनसाहित्यप्रंरम्यते। विविधप्रतिभामण्डितदार्शनिकानां दर्शनास्माकन्दर्शनसाहित्यमतीव सुसज्जितं वर्तते। भारतीयदर्शनस्य क्रमविकाशपर्यालोचनेन ज्ञायतेऽस्मिन्दर्शने क्रमपरम्परा काचन वर्तते। वस्तुतस्तु दर्शनतत्त्वज्ञानमात्रेणैव भारतीयदार्शनिका न स्तब्धीभूता भवन्ति, अपि तु तस्य तत्त्वस्य प्रतिपादनाय सर्वथा सचेष्टपराः। पाश्चात्यदर्शनेऽपि विविधसमये विविधमतमुत्थाप्य तस्य मतस्य पोषणं वर्तते। पुनश्च कालानुसारेण पूर्वोक्तमतस्य खण्डनं विधाय नूतनमतस्य पोषणं क्रियते। किन्तु पाश्चात्यदार्शनिका ज्ञानतृष्णाचारितार्थ्येनैव तूष्णींभूता भवन्ति, जनजीवने प्रतिस्थापनाय तेषामौत्सुक्यं नास्त्येव। अयमेव पाश्चात्यभारतीयदर्शनयोर्भेदः। भारतीयदर्शनेषु सांख्यादिभेदेन दर्शनवैविध्येऽपि तत्र महत्साम्यं सर्वथा परिलक्ष्यते, दार्शनिकास्तत्र परिवारसदस्यस्वरूपाः। व्याख्यानपद्धतिपर्यालोचनायां ज्ञायते पारस्परिकसम्मानप्रदर्शनं तेषामाङ्गिकविषयः। परसम्प्रदायमतखण्डननिमित्ता दार्शनिकाः परसम्प्रदायतत्त्वं विदधते। यतो हि सुष्ठुज्ञानं विहाय परमतखण्डनपुरःसरं स्वमतप्रतिस्थापनं नैव सम्भवति। विविधसमये आविर्भूता दार्शनिकाः स्वतन्त्रग्रन्थभाष्यव्याख्यानादिमाध्यमेन स्वाधिपत्यं तन्वते। तत्र केवलं न वादिरूपेण अपि तु प्रतिवादिरूपेणापि स्वाधिपत्यं प्रतिस्थापयन्ति। अत्रैव भारतीयदार्शनिकानां दर्शनतत्त्वचिन्ताया महान्परिचयो लभ्यते। भारतीयदर्शनप्रकृतिः परिलक्ष्यते चेज्जायते भारतीयदर्शनस्य मार्गद्वयं वर्तते — आस्तिकदर्शनं नास्तिकदर्शनञ्च। वेदं प्रामाण्यत्वेन ये स्वीकुर्वन्ति ते आस्तिकदार्शनिकाः। यथा — सांख्यम्, योगः, न्यायः, वैशेषिकः, मीमांसा, वेदान्तश्चेति। ये वेदं प्रमाणत्वेन नाङ्गीकुर्वन्ति ते नास्तिकाः। यथा — चार्वाकः, बौद्धः, जैनश्चेति। एतेषु दर्शनेष्वन्यतमं सुप्रसिद्धं दर्शनं न्यायदर्शनमिति।

प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः।^१

अर्थात्प्रमाणद्वारार्थपरीक्षणमेव न्यायः। न्यायशब्दस्तावन्युपसर्गपूर्वकाद्गत्यर्थकेणघातोः करणार्थे घञ्प्रत्यये निष्पद्यते। प्रसिद्धषड्विधास्तिकदर्शनेष्वन्यतमं न्यायदर्शनम्। न्यायदर्शनमिदम् आन्वीक्षिकीविद्येत्यप्याख्यायते। आन्वीक्षिकीविद्येयं न्यायविद्येयं वा स्वमहिम्ना सकलशास्त्रस्य प्रदीपस्वरूपा। तथा हुच्यते —

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।

आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता॥^२

न्यायदर्शनस्याप्यन्यशास्त्रेभ्यो भिन्नत्वं दरीदृश्यते चेदपि शास्त्रान्तरवदस्यापि मोक्षप्रदिपादनमेव मूलोद्देश्यम्। पुरुषार्थेष्वन्यतमः परमपुरुषार्थो मोक्षः। आत्मसाक्षात्कारो मोक्षस्य प्रधानोपायः। आत्मनिति शब्देन यथा जीवात्मनः सूचनं भवति तथा परमात्मनोऽपि सूचनं भवति। एतद्वेदेऽपि प्रसिद्धम्।^३ न्यायशास्त्र उज्ज्वलनक्षत्रस्वरूपेण उदयनाचार्येण विरचिता ग्रन्थाः सर्वदैव आत्मविषयकचर्चायां सचेष्टपराः।

मिथिलास्थितोदयनाचार्यविरचितन्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थस्य नामकरणेनैव ज्ञाप्यते यन्न्यायरूपकुसुमस्याञ्जलिरिव न्यायकुसुमाञ्जलिरिति। न्यायरूपकुसुमस्याञ्जलिरीश्वरप्रतिपादनमाध्यमेन सर्वदा साराज्यतो तार्किकशिरोमण्युदयनाचार्येण न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थे प्रधानतयेश्वरसत्ता प्रतिस्थापिता। ग्रन्थस्य विषयो यथायथरूपेण पर्यालोच्यते चेद् द्रष्टुं शक्यते निरीश्वरवादिनां मतखण्डनपूर्वकमीश्वरसत्तास्थापनमेवोदयनाचार्यस्य प्रधानोद्देश्यं वर्तते। ईश्वरविषयकालोचनायाः प्रयोजनावसरे उदयनाचार्येण स्वयमेवोक्तम् – श्रुतो हि भगवान् बहुशः श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणेषु इदानीं मन्तव्यो भवति।^४ ईश्वरस्य मननात्मकालोचनाया आडम्बरं यथा न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थे तथैवान्यत्रापि प्रशंसनीयम्। कुप्पूस्वामिभाषायामवश्यमेव तद्दृश्यमानम् – In the history of Indian theism, Udayan's theistic contribution is of particular value in demonstrating the extent to which theism may press reason into service where revelation fails, as in the case of the anti-Vedic Buddhists...^५

वस्तुसत्ताप्रतिपादनाय यथा बाधकप्रमाणाभावोऽपेक्षते तथैव साधकप्रमाणमप्यपेक्षते। अस्योद्देशस्य परिपूर्णायाः मानप्रमाणस्यास्वरूपेण व्यवहार उदयनाचार्येण कृतः। अर्थात्प्रत्यक्षप्रमाणेनास्त्यपि त्वनुमानप्रमाणेनेश्वरप्रतिष्ठा भवति। अन्धो यदा अन्धत्ववशात्कदाचिद्दृक्षस्योपरि विनिपतति तत्र वृक्षस्य कश्चन दोषो न तिष्ठति। एवमेवानुमानेनेश्वरस्य प्रामाण्यं प्रतिस्थापयत्यज्ञानवशाद्विपक्षिभिस्तदवगन्तुमपि न शक्यते। अतः पञ्चमस्तवके प्रथमकारिकायामुच्यते आचार्येण –

कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।

वाक्यात्संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः॥^६

अर्थात्कार्यायोजनधृतिपदप्रत्ययश्रुतिवाक्यसंख्याविशेषरूपहेतुभिरीश्वरसिद्धिर्भवति। प्रसङ्गादत्रोल्लेखनीयमस्ति यद् धृत्यादेरितिपदघटितादिपदेन विनाशरूपहेतोर्ग्रहणान्नव हेतवोऽत्र भवन्ति।

साधकप्रमाणेष्वदिप्रमाणं भवति कार्यम्। कार्यं सर्वदा कारणविशिष्टम्। अतोऽस्य जगद्रूपकार्यस्यावश्यं किमपि कारणं विद्यते एव, एवञ्चास्य कारणमीश्वर एव। उत्पद्यमानं विनश्यमानं वा वस्तु सर्वदा कार्यं भवति। एवञ्च तत्सावयवं च भवति। एतेषामवयवानां मेलनेनैवावयवी निर्मायते। अर्थादवयवविशिष्टत्वमेव कार्यत्वम्। किञ्च यत्कार्यत्वविशिष्टन्तत्कारणविशिष्टमेव। नैयायिकमतानुसारेण जगत् कार्यवस्तु वर्तते सावयवत्वात्। अवश्यन्तत्कस्मादपि कारणादेवोत्पद्यते। अनुमानप्रमाणेनैव जगतः सकर्तृकत्वं सिद्ध्यति। कार्यद्रव्यमात्रं सकर्तृकम्। जगतः कार्यत्वात्तदवश्यं कर्तृविशिष्टम्। अतः आचार्यविश्वनाथेन न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यामुच्यते – क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वाद्भवत्।^७ अर्थाद्दृष्टप्रभृतिकार्यं यथा कर्तृजन्यं तद्वत्क्षित्यङ्कुरप्रभृत्यपि कर्तृजन्यम्। क्षित्यङ्कुरप्रभृतीनां कर्ता कश्चन साधारणपुरुषो

भवितुं नार्हति यतः कर्तुरवश्यमुपादानकारणस्य साक्षाज्ज्ञानं, प्राप्तीच्छा, साधनेच्छा चावश्यकम्। केवलं यः सर्वज्ञः स्वशक्तिसम्पन्नस्तस्य कृते एवास्य सूक्ष्मतमपदार्थस्य साक्षाज्ज्ञानं भवितुमर्हति। तस्य सर्वज्ञसर्वशक्तिसम्पन्नस्येच्छावशाज्जीवानां कर्मानुसारेण जगतः सृष्टिरिति।

ईश्वरसाधनस्य द्वितीयसाधकप्रमाणमायोजनम्। आयोजनशब्दार्थो भवति कर्म। न्यायवैशेषिकदर्शने प्रमाणवादः स्वीक्रियते। जागतिकसर्ववस्तूनां मूलं परमाणुः। अर्थात्परमाणोः द्रव्यणुकादिक्रमेण संयोगेनैव साक्षात्विशिष्टद्रव्यमुत्पद्यते। एतत्संयोगनिमित्तमवश्यं संयोगिनोः स्पन्दनक्रियाऽपेक्षते स्वभावाद् द्वयोर्निष्क्रियवस्तुनोः संयोगदर्शनाभावात्। परमाणोर्जडत्वात्तेषामवश्यं गतिसञ्चारोऽपेक्षते। एवञ्च जगत्सृष्टिनिमित्तं यत्परमाणुसंयोगो विद्यमानो वर्तते तेषां स्पन्दनक्रियात्वात्तदनुकूलसञ्चारत्वेन कश्चनावश्यं स्वीकर्तव्यः। अतस्तत्र ईश्वर एव स्पन्दनसञ्चारकः, नान्यः। अतष्टीकायां यथार्थमेवोच्यते—सर्गाद्यकालीनद्रव्यणुकारम्भकपरमाणुद्वयसंयोगजनकं कर्म चेतनप्रयत्नपूर्वकं कर्मत्वादस्मदादिशरीरक्रियावत्।^१

ईश्वरसाधकस्तृतीयहेतुर्धृतिः। धृतिपदस्यार्थः पतनाभावः। अर्थाद्गुरुत्वविशिष्टवस्तु कर्षणवशादेव पतति। एतद्व्यतिक्रमे सत्यवश्यं गुरुत्वविशिष्टपदार्थस्याश्रयः कश्चन स्वीकर्तव्यः। यथा कस्यचिज्जनस्य हस्ते फलं भवति चेत्तद्भूमौ नैव पतति, परन्तु वृक्षात्पतनसमये तद्भूमौ पतत्येतस्यानाश्रयत्वमेव पतनकारणं पुरुषस्य च हस्त आश्रयत्वात्पतनाभावश्च वर्तते। एवमतिगुरुभारविशिष्टपृथिव्या अनाश्रितावस्थानं ज्ञापयत्यत्रापि कस्यापि विशेषप्रयत्न एव फलम्। एतत्कारणादेव पृथिव्याः पतनाभावः परिलक्ष्यते। अत्र च पृथिव्याः पतनाभाव एव धृतिः। अत एवोच्यते—ब्रह्माण्डादि पतनप्रतिबन्धकीभूतप्रयत्नवदधिष्ठितम्, धृतिमत्त्वात्, वियतिविहङ्गमधृतकाष्ठवत्।^२ धृत्यादेरिति पदशब्दादिपदेन विनाश इत्यर्थो ज्ञाप्यते। तदर्थमेव टीकायामुच्यते—धृत्यादेः इत्यादिपदान्नाशपरिग्रहः। ब्रह्माण्डादि प्रयत्नवद्दिनाश्यं विनाशित्वात्पाट्यमानपटवत्।^३

ईश्वरसाधनस्य चतुर्थभूमिः पदम्। पद्यतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या 'पदं' व्यवहारः।^४ अर्थात्पदं नाम व्यवहारः। तन्नुवायस्य पटादिनिर्माणे यथा नैपुण्यं तथैव बालकानां लिप्यादिप्रयोग एव व्यवहारः। वृद्धपुरुषेणैव पूर्णशिक्षा लब्धुं शक्या। एकः शिशुर्यथार्थप्रदर्शकेन प्रदर्शनपूर्वकमेवाक्षरज्ञानानन्तरं लेखने समर्थो भवति। अर्थात्प्रयोगकौशलज्ञानानन्तरं निर्माणकौशलमपेक्षते। एवञ्च कस्मिंश्चिद्विषये यथार्थज्ञानानन्तरमेव तद्विषये ज्ञानप्रदानं सम्भवति। एवञ्च एतद्विचित्रपूर्णविश्वस्य विचित्रकलाकौशलाभिज्ञोपदेशकरूपेण सूक्ष्मातिसूक्ष्मविषयाभिज्ञस्योपदेशकरूपेण च कस्यापि स्वांकारो भवति चेत्सोऽवश्यमीश्वर एव। यतो नित्यः सर्वज्ञ ईश्वर एव निरपेक्षरूपेणास्य विश्वस्य निर्माणे समर्थो नान्यः। टीकायां सम्यक्तयोच्यते—पटादिसम्प्रदायव्यवहारः स्वतन्त्रपुरुषप्रयोज्यः, व्यवहारत्वादाधुनिकलिप्यादिव्यवहारवत्।^५

ईश्वरसाधकः पञ्चमहेतुः प्रत्ययः। प्रत्ययो नाम प्रमाणम्। वैदिकज्ञानस्याभ्रान्तत्वेऽपि वेदस्य प्रामाण्यविषये दार्शनिकेषुमतपार्थक्यं दरीदृश्यते एव। नैयायिकावेदस्य सर्वज्ञपुरुषकल्पितत्वं स्वीकुर्वन्ति। अत एवन्यायसूत्रकारेणोच्यते—मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्याच्च तत्प्रमाणम्।^६ वेदस्य सूक्ष्मातिसूक्ष्मविचारोऽपि कदाचित्साधारणपुरुषस्य ज्ञानातीतो वर्तते। अत एव वेदस्य रचयितृरूपेणैतादृशः कश्चन स्वीकर्तव्यो यः कालत्रयज्ञानविशिष्टः, इन्द्रियातीतविषयस्य साक्षाज्ज्ञाता। एतादृशश्चेत्तद्विहाय नान्यो भवितुमर्हति। ईश्वरज्ञानरूपवाक्यमेव वेदः। वैशेषिकदर्शने यथार्थमेवोच्यते—तद्वचनादान्यायस्य प्रामाण्यम्।^७

ईश्वरसाधकं षष्ठप्रमाणं श्रुतिः। श्रुतिर्नाम वेदः। अभ्रान्तवेदो वाक्यमयत्वादवश्यमीश्वरकर्तृकम्। श्रुतावीश्वरस्तित्वं स्वीक्रियते एव। बृहदारण्यकोपनिषद्युच्यते— स वा एषः महान् अजः आत्मा अन्नदः वसुदानः...४/४/२४।१६ अपि तु श्वेताश्वतरोपनिषदि चोच्यते— एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वहुतात्मा। कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्चा^{१७} एवं श्रुतिवाक्यादीश्वरसत्तावश्यं सिद्ध्यत्येव। श्रुतेरभ्रान्तत्वादीश्वरस्यानस्तित्वस्यावकाशा नास्त्येव।

ईश्वरस्थापनस्य सप्तमहेतुर्वाक्यम्। वाक्यत्वहेतुविशिष्टत्वाद्देदोऽवश्यं पौरुषेयः। उच्यते च— किञ्च वेदः पौरुषेयो वाक्यत्वाद् भारतादिवद्। वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वादस्मदादिवाक्यवत्।^{१८}

ईश्वरसत्तास्थापनस्याष्टमसाधकः संख्याविशेषः। संख्याविशेषः इति शब्दस्यार्थो द्व्यणुक- त्र्यणुकप्रभृतिपरिमाणस्य जनको द्वित्वत्रित्वादिसंख्याविशेषः। द्वयोः परमाण्वोः संयोगेन यद् द्व्यणुकम् उत्पद्यते तत्परमाणुगतद्वित्वसंख्याविशेषो देवः। द्वित्वसंख्याज्ञानमीश्वरं विना कस्मिन्नपि स्थातुं नार्हति। अतष्टीकायां यथार्थमुच्यते— द्व्यणुकपरिमाणं संख्याजन्य परिमाणप्रचयजन्यत्वे सति जन्य परिमाणत्वात्।^{१९}

विश्वसंसारमञ्चस्य नियन्त्रकरूपेण सर्वजनविदित ईश्वरः। सोऽवश्यमेव सर्वद्रष्टा, सर्वज्ञाता सर्वशक्तिमांश्चास्मिन् विषये नास्ति कोऽपि सन्देहः। प्रत्यक्षातीत ईश्वरः अवश्यमेवानुमानगम्यः। अन्तरालस्थितनेश्वरेणैव नियन्त्रितं जगत्संसारमिदम्। श्रीमद्भगवद्गीतायां यथार्थमुच्यते—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः॥^{२०}

उल्लेखपञ्जिः

१. फणिभूषणतर्कवागीशः (संपा.), न्यायदर्शनम् (प्रथमः खण्डः), पृ. २९।
२. तदेव, पृ. ६०।
३. आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्। नान्यत् किञ्चन मिषत्। स ईक्षत लोकान् नु सृजा। ऐतरेयो उपनिषत् १।१। पृ. ३२७।
४. चन्दनभट्टाचार्यः (संपा.), न्यायकुसुमञ्जलिः, पृ. १३।
५. A Primer of Indian Logic, p. 85.
६. चन्दनभट्टाचार्यः (संपा.), पूर्वोक्तम्, पृ. १९३।
७. अनामिकारायचौधुरी (सम्पा.), भाषापरिच्छेदः, पृ. ४६।
८. सकर्तृकत्वम् उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमज्जन्यत्वम्। न्यायकुसुमञ्जलिः। हरिदासी टीका। ५।१। — चन्दनभट्टाचार्यः (संपा.), पूर्वोक्तम्, पृ. १९४।
९. तदेव, ५। १।
१०. तदेव, ५। १।
११. तदेव, ५। १।
१२. तदेव, ५। १।
१३. तदेव, ५। १।

- १४. न्यायसूत्रम्, ३।१।१७ — फणिभूषणतर्कवागीशः (संपा.), पूर्वोक्तम् ।
- १५. वैशेषिकसूत्रम्, १।१।३।
- १६. बृहदारण्यकोपनिषद्, ४।४।२२।
- १७. श्वेताश्वतरोपनिषद्, ६।१।१।
- १८. हरिदासी टीका, ५। १। — चन्दनभट्टाचार्यः (संपा.), पूर्वोक्तम्, पृ. १९४।
- १९. तदेव, ५। १।
- २०. श्रीमद्भगवद्गीता, १५।१७।

निर्वाचितग्रन्थपञ्जिः

उदयनाचार्यः। न्यायकुसुमाञ्जलिः। संपा. चन्दनभट्टाचार्यः। कलकाता : महाबोधि-बुक-एजेन्सी, २०१४।
 —। संपा. श्रीमोहनभट्टाचार्यः। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्वद्, १९९५।
 —। संपा. श्यामापदमिश्रः। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्वद्, १३९० वङ्गाब्दः।
 उपनिषद्। संपा. अतुलचन्द्रः सेनः, सीतानाथतत्त्वभूषणः, महेशचन्द्रघोषः। कलकाता : हरफ-प्रकाशनी, १९९८। (प्रथमं संस्करणम् १९७२)।
 कणादः। वैशेषिकसूत्रम्। संपा. प्रद्योतकुमारमण्डलः। वैशेषिकदर्शनम्। कलकाता: प्रग्रेसिभ-पावलिशार्स, २००४।
 गौतमः। न्यायसूत्रम्। संपा. फणिभूषणतर्कवागीशः। न्यायदर्शनम् । कलकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्वद्, २०११। (प्रथमं संस्करणम् १९८१)।
 —। संपा. नारायणमिश्रः। वाराणसी: चौखाम्बा-संस्कृत-संस्थान, १९८३।
 —। संपा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कलकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्वद्, २०००। (प्रथमं संस्करणम् १९८२)।
 विश्वनाथः। भाषापरिच्छेदः। संपा. अनामिका रायचौधुरी। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, २००४।
 —। संपा. हरिरामशुक्लः। चौखाम्बा-प्रकाशन, २०१८।
 श्रीमद्भगवद्गीता। संपा. नीलकान्तः गोस्वामी। १३४२ वङ्गाब्दः।
 Dasgupta, S.N. A History of Indian Philosophy. Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
 Hiriyanna, M. Outline of Indian Philosophy. Deih: Motilal Banarsidass, 2009 (rpt., 1st ed. 1993).
 Sastri, S. Kuppuswami. A Primer of Indian Logic. U.S: Franklin Classics Trade Press, 2018.

ভয়ঙ্কর রুদ্রের মঙ্গলময় শিবে রূপান্তরের ইতিহাস

ঐশী সাহা

সারসংক্ষেপ : বৈদিকযুগের প্রকৃতিতে ভাসমান দেবতারা প্রাকৃতিক বিমূর্ত রূপ ছেড়ে পুরাণে একেবারে মানুষের আদলে মানুষের দ্বারা নির্মিত মূর্তিতে মানুষের গড়া মন্দিরে প্রতিষ্ঠিত হয়েছেন। উল্লেখ্য, পৌরাণিক দৈবভাবনার মূলে বৈদিক ধর্মীয় ভাবনা নিহিত থাকলেও দেবতাদের স্বরূপ, আকার, আকৃতি ও তাঁদের অবস্থানের যে ভিন্নতা পরিলক্ষিত হয় তা আরও বেশি পার্থক্য উপলব্ধি হয় মঙ্গলকাব্যের যুগে এসে। খ্রিস্টীয় ত্রয়োদশ শতাব্দীর শেষভাগ থেকে অষ্টাদশ শতাব্দীর শেষভাগ পর্যন্ত মধ্যযুগ, এবং সেই যুগসাহিত্য মঙ্গলকাব্যের দৈবভাবনা নিয়ে যদি তুলনামূলক বিশ্লেষণ করা যায় তাহলে দেখা যাবে সুদীর্ঘ এই কালের ব্যবধানে দৈব তথা ধর্মীয় ভাবনার অনেক পরিবর্তন হয়েছে। এই যুগে দেবতারা একেবারে বৈদিক যুগের প্রাকৃতিক খোলস ছেড়ে মানুষের সঙ্গে প্রায়শই মানুষের মত হয়েই আত্মপ্রকাশ করেছেন। এই মঙ্গলকাব্যের যুগে আবার কোথাও কোথাও বা বৈদিক ও পৌরাণিক যুগের সংমিশ্রিত ভাবধারায় তাঁরা মিশে গেছেন। বৈদিক কালের তিন প্রকার দেবতা বা তেত্রিশ সংখ্যা থেকে কালে কালে কবে যে তেত্রিশ কোটি দেবতায় রূপান্তরিত হয়ে গেছে তা পাঁচমুখে বলেও শেষ হবে না। তাই এসবের মধ্যে এমন একজন দেবতাকেই বেছে নেওয়া হয়েছে দেবতাদের মধ্যে যাঁর একটা বিশেষ মান্যতা আছে, আর তাঁর মাহাত্ম্য সর্বকালে সর্বত্রই বিদ্যমান। তিনি হলেন দেবাদিদেব-মহাদেব। বৈদিক যুগে যিনি রুদ্র; আবার পুরাণে তিনিই শিব হিসেবে পরিচিত। যিনি মঙ্গলময়, তাঁর থেকেই সকল সংসার সৃষ্টি হয়েছে, অপরদিকে মধ্যযুগে মঙ্গলকাব্যগুলোতে শিবকে সম্পূর্ণ নতুনভাবে দেখানো হয়েছে। এখানে তিনি সম্পূর্ণ আলাদাভাবে প্রকাশ পেয়েছেন। তিনি মর্ত্যের একজন অতি সাধারণ মানুষ। আবার ধর্মীয় দিক থেকে বিচার করলে দেখা যায় তিনি সকলের মঙ্গলসাধন করছেন। তাঁর কাছে উচ্চ, নীচ জাতিভেদে সকলেই সমান। যে তাঁকে ভক্তিসহকারে মন দিয়ে শ্রবণ করে তার প্রতিই তিনি কৃপা দৃষ্টি প্রদান করেন। আবার কখনও কখনও দেখা যায়, যে তিনিই যে একমাত্র জগতের কর্তা এবং সকল দেবতাই যে তাঁর মধ্যে অবস্থিত তা ভক্তকে বোঝাতেও তিনি প্রয়াসী হয়েছেন।

শব্দসংকেত : বেদ, পুরাণ, মঙ্গলকাব্য, রুদ্র।

ভূমিকা : বেদ হল ঋষিদের অপরোক্ষ অনুভূতির প্রকাশ; বেদ বলতে এক অলৌকিক অখণ্ড জ্ঞানরাশিকে বোঝায়। তবে বিষয়গত দিক থেকে বেদকে মন্ত্রব্রাহ্মণাত্মক বলা হয়। মন্ত্রভাগের মূল উদ্দেশ্য — দেবতাদের আরাধনা, স্তুতি ও তাঁদের স্বরূপ ও মাহাত্ম্য বর্ণনা। আর ব্রাহ্মণভাগে পাওয়া যায় দেবতার উদ্দেশ্যে সম্পাদিত যজ্ঞে দ্রব্য আহুতি দান পদ্ধতির বিবরণ। বৈদিক দেবতারা অধিকাংশই হলেন

প্রাকৃতিক শক্তির বিমূর্ত প্রকাশ। তবে ঋষিকবিরূপ দেবতাদের অপরিমেয় প্রভাব বর্ণনার পাশাপাশি তাঁদেরকে মানুষের আকৃতিতে মানবীয় অনুভূতি সমন্বিত করে প্রায়শই পিতা, মাতা, বন্ধুত্বের সম্পর্কে আস্থান করেছেন। পৌরাণিক যুগে এসে দেখা যায়, দৈবভাবনার ও দৈবনির্ভরশীলতার বেশ কিছু পরিবর্তন হয়েছে, শুধু মন্ত্রদ্রষ্টা ঋষি নয়, কিংবা যজমান নয়, সাধারণ মানুষের সঙ্গে তাঁদের সম্পর্ক যেন আরও বেশি ঘনিষ্ঠ হয়েছে। অপরদিকে মঙ্গলকাব্যের যুগে দেবতারা একেবারে বৈদিক যুগের প্রাকৃতিক খোঁস ছেড়ে মানুষের সঙ্গে প্রায়শই মানুষের মত হয়েই আত্মপ্রকাশ করেছেন।

বৈদিক সাহিত্যে দেবতা রুদ্রের অবস্থান : নিরুক্তকার যাক্ষ দেবতা শব্দের নির্বচন করেছেন— 'দেবো দানাদা দীপনাদা দ্যোতনাদা দ্যুস্থানো ভবতীতি বা।'^২ অর্থাৎ যিনি দান করেন বা যিনি দীপ্ত বা হৃৎকামরূপ বা যিনি স্বয়ং দ্যুতিমান হয়ে অন্যকেও দ্যোতিত করেন অথবা দ্যুলোকে যার অবস্থান তিনিই হলেন দেব বা দেবতা। যাক্ষাচার্য তাঁর নিরুক্ত গ্রন্থে পৃথিবী, অন্তরীক্ষ এবং দ্যুলোক -এই তিন স্থান ভেদে তিন প্রকার দেবতাকে স্বীকার করেছেন এদের মধ্যে অন্তরীক্ষ স্থানের দেবতা হলেন রুদ্র। বৈদিক সাহিত্যে রুদ্র সম্পর্কে ঋষিকবিরূপ নিরন্তর আবেগমখিত কণ্ঠে তাঁর গুনগান গেয়েছেন। বিশেষত, ঋকযজুর্বেদের রুদ্রাধ্যায়ে অকৃপণ রুদ্র বর্ণনা অব্যাহার ধারায় বর্ধিত হয়েছে, যা থেকে বোঝা যায় যে ঋকযজুর্বেদে তিনিই যেন শ্রেষ্ঠ দেবতা। ঋগ্বেদে, সামবেদে, কৃকযজুর্বেদে এবং অথর্ববেদে তাঁর মহিমা বীর্ণন করা হয়েছে। যাক্ষাচার্য তাঁর নিরুক্ত গ্রন্থে রুদ্রের নির্বচন প্রসঙ্গে বলেছেন - 'রুদ্রো রৌতীতি সত্যে, রোকায়মাণো দ্রবতীতি বা রোদয়তের্বা । যদরুদত্তুদ্রস্য রুদ্রত্বমিতি কাঠকম্ । যদরোদীৎদ্রস্য রুদ্রত্বমিতি হারিদ্রবিকম্।'^৩ সুতরাং দেখা যাচ্ছে 'রুদ্' ধাতু হতে রুদ্র নামটির উৎপত্তি। এর থেকে অনেকে মনে করেন যে, সশব্দে প্রবহনশীল বাতায় রুদ্ররূপে বেদে স্তুত হয়েছে। কৃকযজুর্বেদে বলা হয়েছে- রুদ্রের রুদ্রত্ব অর্থাৎ রোদন করার জন্যই অগ্নির নাম রুদ্র হয়েছিল।^৪ ঋকযজুর্বেদের রুদ্রাধ্যায়ে রুদ্রকে শিব, শঙ্কর, ময়ঙ্কর, শম্ভব, ময়োভব প্রভৃতি কল্যাণবাচক শব্দের দ্বারা বিশেষিত করা হয়েছে, এই বেদে তিনি কপর্দী, নীলগ্রীব, গিরীশ, শিতিকণ্ঠ প্রভৃতি নামেও বিশেষিত। এক্ষেত্রে রুদ্রের সমার্থক প্রতিটি শব্দের একই অর্থ - তা হল মঙ্গল বা কল্যাণ বা কল্যাণজনিত সুখ। কৃকযজুর্বেদে তিনি শিব, ত্র্যম্বক, ভব, শর্ব, পশুপতি, মহাদেব হিসেবেই পরিচিত। অথর্ববেদে তিনি ভূতপতি^৫ নামেও পরিচিত।

বৈদিক সাহিত্যে দেবতা রুদ্রের স্বরূপ : ঋগ্বেদে প্রকৃতির ভয়াল-ভয়ংকর বাহ্যিক রূপের প্রতীক হিসেবে রুদ্রদেবতার উল্লেখ করা হয়েছে। বজ্রের অধিষ্ঠাত্রী দেবতা রুদ্র। এই দৃশ্য প্রপঞ্চের প্রতিভূরূপেই তিনি কীর্তিত হন। রুদ্র জন্মক্ষণেই বিকট চিৎকার করেন। বজ্রের উৎপত্তির সঙ্গে বিনাশের ও ভয়ংকর শব্দের সম্বন্ধ চিরন্তন। ঋগ্বেদে বলা হয়েছে - রুদ্র ভয়াল, সংহারক ও গর্জনশীল। রুদ্র দেবতার উদ্দেশ্যে নিবেদিত সূক্তগুলিতে বেশিরভাগ ক্ষেত্রেই ভয়ানক ও সংহার^৬ মূর্তিতেই তিনি আবির্ভূত হয়েছেন। তাঁর ভীষণ রূপের বর্ণনার প্রাচুর্য ঋগ্বেদে দৃষ্টিগোচর হলেও তাঁর মঙ্গলময়^৭ রূপও ঋগ্বেদ সহ অন্যান্য বেদে

লক্ষ করা যায়। *কৃষ্ণযজুর্বেদে* রুদ্রের স্তুতি ত্রিষ্টুপ ছন্দে করা হয় — 'রুদ্রাস্তা প্র বৃহেন্ত্র ত্রৈষ্টুমেন ছন্দস্যা'।^{১৭} বৈদিক দেবতার মূলত নৈসর্গিক তথাপি ঋষিকবির ভাবনায় তাঁদের শারিরিক সৌন্দর্য প্রকাশ পেয়েছে মানবিক আদলে। রুদ্র কোমলোদরবিশিষ্ট, শোভন আহ্বান বিশিষ্ট ও সুনাসিক, সহস্র অক্ষিবিশিষ্ট, যুবকরূপে প্রকাশিত এবং তিনি গদাধারী, ধনুর্বাণধারী এবং হিরণ্যরথবিহারীরূপে *ঋগ্বেদ-অথর্ববেদাদির* সর্বত্র বর্ণিত হয়েছে।

বৈদিক সাহিত্যে দেবতা রুদ্রের কার্যকলাপ : বৈদিক যুগে রুদ্র ভয়ঙ্কর, সংহারক ও গর্জনশীল দেবতা হিসেবেই পরিচিত হয়েছেন বারবার। তাঁর ভীষণ রূপের বর্ণনার প্রাচুর্য *ঋগ্বেদ* সহ অন্যান্য বেদে পাওয়া যায় এমনকী গৃহসূত্রগুলিতেও তিনি ভয়ঙ্কর হিসেবেই পরিচিত।^{১৮} তবে তাঁর ভয়ঙ্কর রূপের পাশাপাশি তাঁর মঙ্গলময় রূপও *ঋগ্বেদ* সহ বিভিন্ন বেদে লক্ষ্য করা যায়। অথর্ববেদে বৈদ্যরাজ বা চিকিৎসক হিসেবে আবার কখনও কখনও পশুপালক হিসেবেও খ্যাতিলাভ করেছেন। *ঋগ্বেদে* রুদ্রের ভয়ানক রূপের পরিচয় দিতে গিয়ে প্রার্থনা করা হয়েছে- তাঁর দ্বারা অন্তরীক্ষলোক হতে প্রেরিত যে বিদ্যুৎ পৃথিবীতে ভয়ঙ্কর প্রাকৃতিক দুর্যোগ সৃষ্টি করছে; তার থেকে মর্ত্যবাসীগণকে রুদ্রদেবতা যেন রক্ষা করেন। তিনি যেন কাউকে হিংসা না করেন, ত্যাগ না করেন এবং ত্রুষ্ণতার বন্ধনে কাউকে যেন বন্ধ না করেন, কাউকে যেন তিনি বধ না করেন। অনুরূপ ভাবনা *কৃষ্ণযজুর্বেদে*ও পরিলক্ষিত হয়।^{১৯} *অথর্ববেদে* রুদ্রের ভয়ঙ্কর রূপ সম্পর্কে বলা হয়েছে।^{২০} *অথর্ববেদে* লক্ষণীয় বিষয় হল এখানে রুদ্র নানাপ্রকার অন্তর্ভুক্ত লক্ষণের সঙ্গেও যুক্ত^{২১} যা অন্যান্য সংহিতা ভাগে ততটা লক্ষ্য করা যায়নি। এখানে রুদ্রকে অন্যান্য বেদ থেকে কিছুটা হলেও আলাদা করে দেখানো হয়েছে। অপরদিকে তাঁর মঙ্গলময় রূপ সম্পর্কে বলতে গিয়ে *ঋগ্বেদে* বলা হয়েছে যে তিনি সমস্ত প্রজাগণের পালনকারী, সকলের রোগমুক্তকারী, সহস্র ভেষজ-প্রস্তুতকারী, গৃহপালিত পশুদের পালনকারী, সন্তান-সন্ততিদের সুখপ্রদানকারী, ভয়বিনাশকারী, তিনি অভীষ্ট-বর্ষণকারী, তিনি অন্নদানকারী, ধনদানকারী। *সামবেদে*ও তাঁকে অনুরূপভাবে অন্নবলের আশ্রয়, মধুবিদ্যাবিশারদ^{২২} হিসেবে পরিচয় দেওয়া হয়েছে।

বস্তুত, *ঋগ্বেদে* প্রকৃতিসত্তার অতুল ঐশ্বর্যকে বিশেষ প্রাধান্য দেওয়া হয়েছে সেহেতু সেখানে প্রকৃতির ভয়ঙ্কর রূপের নিয়ন্ত্রকরূপে রুদ্রের মহিমা বর্ণিত হয়েছে। *যজুর্বেদে* ফুটে উঠেছে তাঁর শান্ত সমাহিত রূপের প্রতিচ্ছবি। কিন্তু *অথর্ববেদে* যেহেতু মারণ-উচাটনাদি অমঙ্গল জনিত রোগ-ব্যাধি প্রভৃতি বিষয় গুরুত্ব পেয়েছে; সে কারণে বোধহয় সেখানে রুদ্রকে চিকিৎসক ও সকল রোগের ত্রাতা হিসেবেই বেশির ভাগ ক্ষেত্রে বর্ণিত হতে দেখা গেছে।

বৈদিক সাহিত্যে দেবতা রুদ্রের মহিমা : *অথর্ববেদে* রুদ্রের সর্বাতিশায়ী মহিমা প্রকাশ পেয়েছে সেখানে বলা হয়েছে- যেহেতু দ্যালোক, ভূলোক ও অন্তরীক্ষলোক রুদ্রের শরীরজাত সেহেতু পৃথিবীর সমস্ত

প্রাণকাপারও তাঁর অধীন। অতএব সকলের প্রতি তাঁর অনুগ্রহের জন্য সবাই তাঁকে নমস্কার জানানো^{১৪} ঔরুযজুর্বেদে রুদ্রের উদ্দেশ্যে বলা হচ্ছে রুদ্রের যে মঙ্গলময়, সৌম্য, সুন্দর, পুণ্যপ্রদ শরীর আছে সেই সুখতম শরীরের দ্বারা তিনি যেন সকলের দিকে তাকান অর্থাৎ সকলকে সুখদান করেন।^{১৫} ঔরুযজুর্বেদে রুদ্র কেবল আর্যগণের দেবতা নন। সেখানে তিনি অনার্য ও অন্ত্যজ জাতিরও দেবতারূপে বর্ণিত হয়েছেন।^{১৬} তাই রুদ্রের মধ্যে বহু পরস্পরবিরোধী ও বিপরীত ধর্মের একত্র সমাবেশ ঘটেছে। তিনি যুগপৎ আর্য, অনার্য, উচ্চবর্ণ ও নীচবর্ণ, সৎ ও অসৎ সকলেরই উপাস্য ও রক্ষক। ঋগ্বেদে রুদ্র কেবলমাত্র আর্য জাতিরই দেবতা ছিলেন এবং এই রুদ্র দেবতাই পরবর্তী কালে অনার্য জাতিরও দেবতা হিসেবে স্বীকৃতি পান বলে মনে করা হয়। যে ঘৃণ্য জাতিভেদ প্রথার অভিশাপ থেকে মুক্তি পেতে আজ ভারতবর্ষ আকুল, বৈদিক যুগে হয়তো রুদ্রকে আর্য ও অনার্য উভয় জাতিরই দেবতা হিসেবে স্বীকৃতি দিয়ে ঘৃণ্য জাতিভেদ প্রথার বিরুদ্ধে তীব্র প্রতিবাদ জানানো হয়েছে। সামবেদেও দেখা যায় রুদ্র আর্ষদেবতার পাশাপাশি শমিকরূপে, ধনপালকরূপে, প্রভুরূপেও বর্তমান।^{১৭}

বৈদিক সাহিত্যের বিভিন্ন স্থানে প্রাপ্ত রুদ্রের স্বরূপ বর্ণনা থেকে বোঝা যায় রুদ্র যেমন বৈদিক আর্ষদের অন্তরীক্ষস্থানীয় দেবতা হিসেবে পূজিত, তেমনি তিনি বিভিন্ন অন্ত্যজ শ্রেণীর দেবতা হিসেবেও স্তুত হয়েছেন। তবে ঋগ্বেদে যেন তার কল্যাণকর রূপ অপেক্ষা ভয়ঙ্কর রূপই বেশিমাাত্রায় প্রকাশ পেয়েছে। কিন্তু ঔরু ও কৃষ্ণ যজুর্বেদে রুদ্রের ভয়ংকর ও কল্যাণকর উভয় রূপই যেন সমান তালে ধরা পড়েছে। আবার অথর্ববেদে তাঁর অন্যান্য রূপ অপেক্ষা ভিষক বা চিকিৎসক রূপ ধরা পড়েছে। মনে হয় অথর্ববেদে আভিচারিক মন্ত্রের প্রাধান্য থাকায় সেখানে রুদ্রের ভিষকরূপের প্রতি গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। রুদ্র একাধারে ভয়ঙ্কর বজ্রের অধিষ্ঠাতা, আবার তিনি-ই কল্যাণকররূপে সকলের ত্রাতা শিবও। ঔরুযজুর্বেদের এই রুদ্র ও শিব এই দুই পরস্পরবিরোধী ও বিপরীত ধর্মের যুগপৎ সমাবেশ ও সমন্বয় লক্ষ করা যায়। শিব-ধর্ম বা শৈবধর্মের উৎপত্তি ও প্রসারের ইতিহাসে ঔরুযজুর্বেদের রুদ্রাধ্যায়ের গুরুত্ব ও অবদান নিঃসন্দেহে উল্লেখযোগ্য। যিনি রুদ্র তিনিই শিব। তাঁর এই স্বরূপ-ই পরবর্তীকালে পুরাণসাহিত্যে মূর্তিমান হয়ে ধরা পড়েছে।

পুরাণের আলোকে শিব : পুরাণ বলতে বোঝায় প্রাচীন পরম্পরা আখ্যান।^{১৮} পুরাণ শব্দের অর্থ পুরাকালীন। পুরাণকার কোথাও বৈদিক ধর্মকে অবমাননা করেননি। বরঞ্চ পৌরাণিক ভক্তি ধর্মের মূল উৎসও হল এই বৈদিক সাহিত্য। পৌরাণিক যুগের দেবতা সমূহের বীজও এই বৈদিক সাহিত্যেই উৎপাদিত আছে। পুরাণ বেদানুসারী হলেও পৌরাণিক যুগে বৈদিক দেবতাদের মধ্যে নানা পরিবর্তন দেখা যায়। বৈদিক প্রকৃতিকেন্দ্রিক দেবতার পৌরাণিক যুগে এসে দেখা যায় মানবীয় আকৃতিতে ধরা দিয়েছেন। বৈদিক দেবতা রুদ্রের মধ্যে প্রকৃতির যে ভয়াল-ভয়ঙ্কর রূপ প্রতিভাত হয়েছিল পুরাণে এসে দেখা যায় সেই রুদ্র শান্তির প্রতিমূর্তিরূপে শিবে রূপান্তরিত হয়েছেন।

পুরাণের আলোকে শিবের স্বরূপ অনুসন্ধান : *শিবপুরাণে* বলা হয়েছে - সত্ত্ব, রজঃ, তমোরূপ প্রকৃতির যে ত্রিগুণত্ব আছে তা মায়াময়, আর এই মায়াই হল প্রকৃতির একটি আচ্ছাদনাত্মক রূপ এবং মায়ী হলেন স্বয়ং মহাদেব অর্থাৎ মহেশ্বর। তিনি রুদ্র কারণ রুৎ শব্দের অর্থ দুঃখ বা দুঃখহেতু, মহাদেব বা শিব সেই দুঃখ দূর করেন বলেই এখানে তিনি-রুদ্র নামে পরিচিত। মহেশ্বররূপী পুরুষই এই প্রকৃতি-মূলক জগতের ভোক্তা ও কর্তা।¹⁹ *লিঙ্গপুরাণে* হুবহু না পাওয়া গেলেও সেখানে মূলত শিবের সৃষ্টিপ্রক্রিয়ার প্রতি বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। সেখানে সৃষ্টিপ্রক্রিয়ায় পুরুষ ও প্রকৃতির সংযোগের কথা থাকলেও সৃষ্টিতে পুরুষ শিবের (লিঙ্গের) মহিমাই ব্যক্ত হয়েছে। শিব হতেই সৃষ্টি আরম্ভ হয়।²⁰ আর শিবলিঙ্গ-ই হল সেই সৃষ্টির প্রতীকী রূপ। *লিঙ্গপুরাণে* শিব বা রুদ্রের স্বরূপ আলোচনায় শব্দ-ব্রহ্মরূপী ওঙ্কার রূপের প্রতি আলোকপাত করা হয়েছে। এখানে শিব হল সাক্ষাৎ শব্দ-ব্রহ্মের প্রকাশ স্বরূপ। শব্দ-ব্রহ্ম হল শিবের বর্ণময় রূপ। বর্ণমালা তাঁর অঙ্গ, তিনি অনেক রূপে অবস্থান করলেও অব্যক্ত। তিনি ওঙ্কাররূপে অকার, উকার ও মকারের সম্মিলিত রূপ।

মহাকবি কালিদাসের *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্* নাটকের শুরুতে পরমেশ্বর শিবের যে অষ্টমূর্তির কল্পনা আছে তা সম্ভবত পুরাণের দ্বারা প্রভাবিত হয়েই করা হয়েছে।²¹ কারণ, *লিঙ্গপুরাণেই* শিবের অষ্টমূর্তির কথা পাওয়া যায়। সেখানে ভূমি, জল, অগ্নি, বায়ু, আকাশ, সূর্য, যজমান এবং চন্দ্র পরমাত্মা শিবের এই অষ্টমূর্তির উল্লেখ আছে। তবে সেখানে আকাশ, জীব (যজমান?), চন্দ্র, অগ্নি, সূর্য, জল, ভূমি এবং বায়ু-এইরূপ ত্রমেও মহাদেবের অষ্টমূর্তি কীর্তন করা হয়েছে।

লিঙ্গপুরাণে শিবকে পঞ্চব্রহ্ম বলে অভিহিত করা হয়। অর্থাৎ শিবেরই রূপভেদ পঞ্চব্রহ্ম। এই পঞ্চব্রহ্মের প্রতীক হিসেবেই যেন পরবর্তী কালে পঞ্চমূর্তিধর শিবের নির্দশন পাওয়া যায়। নিখিল ব্রহ্মাণ্ডের একমাত্র সৃষ্টিকর্তা পালক ও সংহারক শিবই পঞ্চব্রহ্মরূপী, যাকে অখিল প্রপঞ্চের একমাত্র উপাদানকারণ ও নিমিত্তকারণ রূপে নির্দেশ করা হয়। তিনিই পঞ্চধায় ভিন্ন হয়েছেন, তাঁর এই পঞ্চমূর্তির মধ্যে প্রথম মূর্তি - প্রকৃতিবর্গের ভোক্তা পুরুষ, দ্বিতীয় মূর্তি হলেন- স্থাবর-জঙ্গমাঙ্গক জগতের আশ্রয়ীভূতা প্রকৃতি। শম্বুর তৃতীয় মূর্তি অঘোর অষ্টাবয়বশালিনী বুদ্ধিমূর্তিরূপে পরিচিত। বামদেব অভিহিত হন চতুর্থ মূর্তি হিসেবে, যিনি অহঙ্কাররূপে সকলকে ব্যাণ্ড করে আছেন। তাঁর সদ্যোজাত নামে পঞ্চম মূর্তি- মনস্তত্ত্বরূপে সর্বভূতে বিরাজমান।²²

শিবের স্বরূপ সম্পর্কে বিভিন্ন পুরাণে বিভিন্ন তথ্য পাওয়া যায়। *শিবপুরাণে* বলা হয়েছে শিব নির্গুণ, তবে কখনও কারণবশত তিনি সগুণও হয়ে থাকেন। অর্থাৎ শিব যখন নিরাকার, নির্গুণ তখন তিনি ব্রহ্মস্বরূপ; আবার তিনি যখন রূপধারী, সগুণ তখন তিনি শঙ্কররূপে পরিকীর্তিত হন। তিনিই জগতের আদি, ঈশ্বর ও সংহার কর্তা। তিনিই স্বয়ং লোককর্তা, হর্তা ও পালয়িতা। তিনি মঙ্গলময় বলে শিব, তিনি সর্বজগতে

শক্তির প্রভাবে অশ্লীলভাবে বিরাজমান বলে স্থাণু, তিনি চরাচর জগতে অধিষ্ঠান করেছেন বলে সর্ব
এই নামে জগতে পরিচিত।

পুরাণের আলোকে শিবের রূপবৈচিত্র্য ও বৈশিষ্ট্য : শিবপুরাণে বলা হয়েছে তিনি নির্গুণ হয়োও
গণেশ্বর, বৃষাকৃৎ, চন্দ্রশেখর, ব্যাঘ্রচর্মোত্তরীয়, পিনাকপাণি, কপালী, শঙ্খাদিভূষণ-বিভূষিত। তাঁর বাহন
কৃষ্ণ নেত্রতুলা রোমময়চিহ্নযুক্ত মুকুলিত, বায়ুতে কম্পমান গজচর্ম আন্তরণ রয়েছে। তিনি পদ্মাননে
স্বস্থিত, বরাভয়কর, সর্বদা অনুগ্রহকর্তা, মঙ্গলপ্রদ, তাঁর বাম উরুতে ভগবতী শক্তি সমাসীনা। তিনি
হৃৎকমল, ডমরু ও দণ্ডধারী, চন্দ্রচূড়, ব্যাঘ্রচর্মপরিহিত, সিংহচর্মোত্তরীয়, অক্ষমালায় ভূষিত, গণসমূহে
পরিবৃত, জটা, শিখণ্ড, পট্টিশ, খট্টাঙ্গ, অশনি, শূল, বাণ, শক্তি, শঙ্খ, চক্র, গদা, পদ্ম ধারণ করে আছেন।
তিনি বিষপানসূচক গরল কণ্ঠে ধারণ করেছেন।

লক্ষণীয়, বৈদিক যুগে প্রকৃতির ভয়াল-ভয়ঙ্কর রূপের প্রতীক রুদ্র পুরাণে সৃষ্টির প্রতীকরূপী লিঙ্গ কিংবা
কোথাও কোথাও একেবারে মানবীয় মূর্তিতে পূজিত হয়েছেন। তাঁর উদ্দেশ্যে বলা হয়েছে-এই সকল
কৃমিই লিঙ্গময়ী এই জগৎ লিঙ্গময়, লিঙ্গময় তীর্থসকল, লিঙ্গে সকলই অধিষ্ঠিত, যা কিছু দৃশ্য দেখা যায়,
বর্ণনা করা যায় অথবা স্মরণ করা যায় সেই সকলই শিবস্বরূপ, শিব ব্যতীত অন্য কিছুই নেই। রুদ্র
যেহেতু শিবে রূপান্তরিত হয়েছেন, তাই জগতের কল্যাণের জন্যই পুরাণে তাঁকে স্তুতি করা হয়েছে। শিব
শব্দের অর্থ কল্যাণ আর কল্যাণ শব্দে মুক্তিবোধ হয়, সেই কারণেই ভগবান শিবের নাম জপ করলে
অনায়াসে মুক্তিলাভ হয়। "শি" শব্দ পাপনাশক আর "ব" শব্দ মুক্তিদায়ক, একারণেই হয়তো মনুষ্যগণের
পাপনাশক ও মুক্তিপ্রদ মহাদেবকে পণ্ডিতেরা শিব শব্দে অভিহিত করেছেন। তাঁরা বলেন মহাদেবই আদি,
অনাদি, অক্ষয়, আনন্দময় ও সাক্ষাৎ প্রকৃতিপুরুষের স্রষ্টা।

পুরাণের আলোকে শিবের মহিমা কীর্তন : শিবপুরাণে ঋষিগণ শিবের উদ্দেশ্যে স্তুতি করে বলেছেন-
শিব হলেন হিরণ্যবাহু, শিতিকণ্ঠ, ব্যাপক ও ব্যাপ্য, তিনি হলেন সুন্দর-স্বরূপ, সকলের থেকে উৎকৃষ্ট।
ভগবান শিবের অনুগ্রহে এই ঋষিগণ ত্রিভুবনে মান্য, পূজ্য এবং মুনীশ্বর হিসেবে স্বীকৃতি লাভ করেছেন
এবং তাঁর দ্বারাই এই পৃথিবীতে ঋষিরা উচ্চপদে ও সম্মানে ভূষিত হয়েছেন। মহর্ষি ব্রহ্মা মহাদেবের
উদ্দেশ্যে স্তুত করার সময় বলেন ভগবান শঙ্করই এই ত্রিভুবনের ঈশ্বর, সকলের ত্রাণকর্তা, তিনিই
জ্ঞানদাতা, পুরুষোত্তম, পদ্মগর্ভ, তিনি সকলের হৃদয়ে মধ্যে বর্তমান। তিনি সকলকে পাপ থেকে মুক্ত
করেন এবং তিনি ক্রোধ হতেও প্রচণ্ড। তিনি ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমানের আশ্রয়, তিনি স্বতিনিতা,
চরাচরের গুরু, ত্রিলোকপাতা, পবিত্রদেহ, স্বয়ং গুহ্য পদার্থ ও গুহ্য পদার্থের প্রকাশক। তাঁর ভৈষজ্য-
প্রয়োগের দ্বারা এই বিশ্বচরাচরের সকলের রোগবিনাশ হয়। ব্রহ্মাদি তৃণ পর্যন্ত যা কিছু এই জগতে
দৃষ্টিগোচর হয় সব কিছুই শিবের স্বরূপ, শিবই এই জগতের স্রষ্টা। এই জগৎ শিবময়। এই সমগ্র জগৎ,

বিশ্ব চরাচরের প্রাণস্বরূপ হলেন স্বয়ং মহাদেব বা শিব। তিনি এই জগতের সংহারক ও নিয়ন্তা। তাঁর দ্বারাই এই জগৎ নিয়ন্ত্রিত হয়।

মঙ্গলকাব্যে মহাদেবের মাহাত্ম্য অনুসন্ধান : বৈদিক ও পৌরাণিক যুগে দেবতাদের পরিচয় যেভাবে পাওয়া যায় তার অনেকটাই বিবর্তিত রূপ লক্ষ্য করা যায় মধ্যযুগের মঙ্গলকাব্যের দেবতাদের মধ্যে। বৈদিক যুগে দেবতারা প্রধানত প্রকৃতিকেন্দ্রিক ছিলেন। মঙ্গলকাব্যের যুগে দেবতারা তাঁদের অলৌকিক মহিমার পাশাপাশি তাঁরা অনেকেই আবার মানবীয় রূপ ধারণ করে মানুষের মধ্যে অবতীর্ণ হয়েছেন। বৈদিক যুগের দেবতাদের বাসস্থান হিসেবে নিরুজ্জ্বল তিনটি স্থানের কথা বলেছেন। ভূলোক, দুলোক আর অন্তরীক্ষলোক। মঙ্গলকাব্যে দেখা যায় দেবতাদের বাসস্থান হিসেবে স্বর্গের কথা বলা হলেও স্বর্গীয় দেবতারা মর্ত্যের সাধারণ মানুষ হিসেবে নিজেদেরকে কখনও কখনও মর্ত্যবাসীদের কাছে ধরা দিয়েছেন। এছাড়াও বাঙালির রাজনৈতিক, সামাজিক ও সাংস্কৃতিক পরিচয়ের সজীব লেখচিত্র বোঝা যায় এই মঙ্গলকাব্য থেকে।

মঙ্গলকাব্যে শিবের স্বরূপ : শিব মঙ্গলকাব্যে একজন মর্ত্যের অতি সাধারণ মানুষ। তিনি এখানে দেবতা থেকে একদম গ্রামবাংলার সাধারণ মানুষ হিসেবে পরিচয় লাভ করেছেন। কবিকঙ্কণ মুকুন্দরাম তাঁর *চণ্ডীমঙ্গল* কাব্যে যে শিবের চরিত্র অঙ্কন করেছেন, তাতে দেখা যায় যে ভগবান শিব মর্ত্যের এক অতি সাধারণ মানুষ, তাঁর মধ্যে দেবত্বের লেশমাত্র নেই। তিনি মর্ত্যালোকে আর পাঁচটি সাধারণ মানুষের মতই জীবনধারণ করেন। রামেশ্বরের *শিবসঙ্কীর্ণন পালায়* শিবকে তৎকালীন সমাজের একজন নিম্ন-মধ্যবিত্ত মানুষ হিসেবেই দেখানো হয়েছে। এখানেও কবি গ্রামবাংলার মানুষের এক বাস্তব সমাজচিত্র ফুটিয়ে তুলতে চেয়েছেন তাঁর লেখনীতে। অপরদিকে ভারতচন্দ্রের *অন্নদামঙ্গল* কাব্যে শিবকে সাধারণ মর্ত্যের মানুষ হিসেবে পাওয়া গেলেও তাঁর পরিচয় এই কাব্যে একটু অন্যভাবে দেওয়া হয়েছে। তাঁর পরিচয় এই কাব্যে দ্ব্যর্থবোধক ভাষায় পাওয়া যায়। এই কাব্যে শিব মর্ত্যের সাধারণ মানুষ হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে তিনি যেন এই জগতের অনন্ত পুরুষ। তিনিই ব্রহ্ম এবং তিনিই এই জগতের মূল- একথা বলা হয়েছে। *চণ্ডীমঙ্গলকাব্যে* ও *শিবসঙ্কীর্ণন পালার* শিব সকলের কাছে হাস্যস্পদ, তাঁর কোনও নির্দিষ্ট বংশপরিচয় নেই, নির্দিষ্ট বাসস্থান নেই। তিনি অত্যন্ত দরিদ্র। ভিক্ষাবৃত্তি তাঁর জীবনের সার।

মঙ্গলকাব্যে শিবের সামাজিক অবস্থান : *চণ্ডীমঙ্গলকাব্যে* ও *শিবসঙ্কীর্ণন পালাতে* দুটি বিষয়ের মধ্যে সাদৃশ্য লক্ষ্য করা যায়। মধ্যযুগে বঙ্গদেশে কৌলীন্য প্রথার প্রচলন ছিল। কুলীনের চালচলোহীন বয়স্ক সন্তানের সঙ্গে অল্পবয়সী কন্যার বিবাহ দিতেও কন্যার পিতামাতা দ্বিধা বোধ করতেন না। এমনকী এই দরিদ্র কুলীনের সন্তানকে রাজারা কন্যাদান করতে পারলেও নিজেদের ভাগ্যবান মনে করতেন। এই মঙ্গলকাব্যগুলোতে দেখা যায় যে শিব বয়স্ক একজন ব্যক্তি, তাঁর কোনও চালচলো নেই, তিনি দরিদ্র

এক তাঁর কোনো নির্দিষ্ট বংশপরিচয়ও নেই, তা সত্ত্বেও তিনি যেহেতু কুলীন অর্থাৎ ব্রাহ্মণ সেহেতু পর্বতরাজ হিমালয় তাঁর কন্যা পার্বতীকে শিবের সঙ্গে বিবাহ দিয়ে নিজেকে ভাগ্যবান বলে মনে করেন। এই দুই কাব্যই আর একটি বিষয় লক্ষণীয়- তা হল কৃষিকার্য। এ থেকে মনে হয়, মধ্যযুগে কৃষিকার্য এই কৃষিটিকে অত্যন্ত প্রাধান্য দেওয়া হত ও দেবকার্য বলে মনে করা হত। কৃষিকার্যকে তৎকালীন সমাজে অত্যন্ত সম্মানের কাজ বলে মনে করা হত এবং নির্দিষ্ট শুভক্ষণ দেখেই তখনকার দিনে কৃষিকার্য করা হত। অন্যদিকে অন্নদামঙ্গল কাব্যে দেখা যায় সমাজের এতটাই দৈন্যদশা যে সাধারণ গৃহস্থের গৃহে তাদের নিত্য প্রয়োজনীয় অন্নও নেই আর শিবও সমাজের এই দরিদ্রতার কাছে নতিস্বীকার করেছেন। তিনি হয়ং এই সমগ্র জগতের ধারক ও বাহক সেই শিবই সমাজে দরিদ্রতার কাছে নিঃস্ব ও নিরুপায়।

মঙ্গলকাব্যে শিবের ধর্মীয় অবস্থান : মধ্যযুগে সামাজিকভাবে শিব একজন সাধারণ মানুষ হলেও মঙ্গলকাব্যের কোথাও কোথাও তাঁকে দৈবিক রূপেও দেখা যায়। তাঁকে এই মঙ্গলকাব্যগুলোতে কোথাও কোথাও দেবতা জ্ঞানে পূজাও করা হয়েছে। *চণ্ডীমঙ্গলকাব্যে* দেখা যায় যে কলিঙ্গ দেশে কলিঙ্গরাজ প্রথম মহাদেবের পূজা করেন। *শিবসঙ্কীর্তন পালা*তে লক্ষ্য করা যায়, হর অর্থাৎ শিবের উপাসনা সমাজের নিম্ন শ্রেণীর মানুষও করেন।^{২২}

অবশেষে বলা যেতে পারে যে এই দুই মঙ্গলকাব্যে শিবকে যেমন সামাজিক দিক দিয়ে পল্লীসমাজের অর্থাৎ গ্রামবাংলার একজন সাধারণ মানুষ হিসেবে জীবন যাপন করতে দেখা যায় তেমনি ধর্মীয় দিক দিয়ে তাঁর পরিচয় একজন দেবতা হিসেবে পাওয়া যায়। অন্যদিকে *অন্নদামঙ্গল কাব্যে* দেখা যায় বেদব্যাস শিবভক্ত ছিলেন।^{২৩} এই কাব্যে বেদব্যাসকে বিষ্ণুভক্ত থেকে শিবভক্তে পরিণত হতে দেখা যায়। এখানে দেখা যায় যে তিনি অর্থাৎ ভগবান শিব সকল মর্ত্যবাসীগণকে বিপদের হাত থেকে মুক্ত করেন এবং যাঁরা শিবকে পূজা করেন তাদেরকেও তিনি সকল বিপদ থেকে মুক্ত করেন। এখানে দেখা যায় যে তিনি কেবলমাত্র উচ্চবর্ণের দেবতা নয় তিনি নিম্নবর্ণেরও উপাস্য দেবতা। এককথায় বলা যায় তিনি এই পৃথিবীর সকলের ত্রাতা। তাঁর কাছে ধনী দরিদ্র সকলেই সমান। যাঁরা তাঁকে ভক্তিভাবে স্মরণ করেন তাঁদেরকে তিনি বিভিন্ন বিপদ থেকে রক্ষা করেন এবং জাগতিক যতটুকু সুখ তাদের প্রাপ্য সে সকল সুখই তাঁদের প্রদান করেন।

উপসংহার : বৈদিক যুগ থেকে মধ্যযুগ পর্যন্ত এই সুদীর্ঘ কালের ব্যবধানে নানান সামাজিক পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে সমকালীন সাহিত্যেরও অনেক পটপরিবর্তন হয়েছে। দেবনির্ভরশীল সাহিত্যিক উপাদান এযুগের সাহিত্যের মূল উপজীব্য হলেও শ্রষ্টা, সৃষ্টি ও সহৃদয় গ্রাহকদের ধরণ ও মানের পরিবর্তন ঘটেছে। বৈদিক সাহিত্যে মূলত ঋষিরা, ব্রাহ্মণসম্প্রদায় আত্মোপলক্ষিত বিষয় সংস্কৃত ভাষায় ছন্দ-সুরে কিংবা কথায় উপস্থাপন করেছেন। দেবমাহাত্ম্যপ্রচার বা যজ্ঞমাহাত্ম্যপ্রচার-ই ছিল তার মুখ্য উদ্দেশ্য। তবে

তা মূলত তিন জাতির (ব্রাহ্মণ-ক্ষত্রিয়-বৈশ্য) মধ্যে সীমবদ্ধ ছিল। পুরাণের যুগে আপামর জনসাধারণের জন্য কাব্য-শাস্ত্রের সেই গভী মুছে যায়। বৈদিক যুগ থেকে মঙ্গলকাব্য পর্যন্ত এই দীর্ঘ পরিক্রমায় নানা ভাঙ্গাগড়ার মধ্যে দেবতাদের রূপেরও নানা পরিবর্তন পরিলক্ষিত হয়। বৈদিক যুগের দেবতা রুদ্র ছিলেন ভয়ঙ্কর। বেশির ভাগ ক্ষেত্রে তাঁকে সংহারমূর্তিতেই স্তুত হতে দেখা যায়। বৈদিক রুদ্র পুরাণে এসে শিব এবং মঙ্গল কাব্যে এসে হতদরিদ্র কৃষক তথা ভিক্ষুকে রূপান্তরিত হয়েছেন। 'দেবতারে প্রিয় করি প্রিয়রে দেবতা' এই ভাবনা রুদ্র দেবতার স্বরূপ অনুসন্ধানেও বিশেষ কার্যকরী। এযুগের কবি নজরুল নিজের সন্তার মধ্যে রুদ্র তথা শিবের সেই অপরিমেয় শক্তি অনুভব করে বলেছেন- 'মম ললাটে রুদ্র ভগবান জ্বলে রাজ-রাজটীকা দীপ্ত জয়শ্রীর।/ বল বীর-/ আমি চির উন্নত শির।//আমি চিরদুর্দম, দুর্কিনীত, নৃশংস,/মহা-প্রলয়ের আমি নটরাজ, আমি সাইক্লোন, আমি ধ্বংস,/ আমি মহাভয়, আমি অভিষাপ পৃথ্বীর,/ আমি দুর্বীর,/ আমি ভেঙে করি সব চুরমার।//'^{২৪}

বস্তুত, মানুষের মধ্যেই শিব-রুদ্রের বা ভালো মন্দের সহাবস্থান। মানুষের মধ্যে যা কিছু সৃষ্টি, যা কিছু ভালো, যা কিছু কল্যাণকর, যা কিছু পরহিতব্রত, কিংবা যা কিছু শুভচেতনায় কৃত সেখানেই শিবের অস্তিত্ব। আর যেখানে ধ্বংস, যেখানে মহাভয়, যেখানে দুঃসহ যন্ত্রণা কিংবা নির্দয়, নৃশংসতা বা যেখানে অশুভ সংকেত আর অমঙ্গলের ইশারা বর্তমান সেখানেই মহাভয় রুদ্রের আহ্বান। যেখানে অনিয়ম, অন্যায় আচরণ সেখানেই প্রলয়কারী নটরাজের আবির্ভাব। এককথায়, মানুষের চেতনার রঙে রঞ্জিত হয়েছে দেবতাবাদ। তাই দ্যুলোক, অন্তরীক্ষ-লোক কিংবা স্বর্গাদিতে রুদ্র বা শিবের স্বরূপ অনুসন্ধান করতে গিয়ে যদি আগে একবার নিজ হৃদয়ে লুকিয়ে থাকা শুভ-অশুভ কিংবা কল্যাণ-অকল্যাণকর দিকটিকে উপলব্ধি করা যায় তবেই প্রকৃত ঈশ্বরের স্বরূপকে জানা সম্ভব হবে। জীবরূপে শিবসেবার ভাবনাটি তখনই এক নতুন মাত্রা লাভ করবে।

উল্লেখপত্র

^১ মন্ত্রব্রাহ্মণযোর্বেন্দনামধেয়ম্ । অ/পস্তক, য. প. সূ. ১.৩৪।

^২ শান্তি বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.), বৈ. সা. রু., উদ্ধৃত. পৃ. ১৬৮, (নিরু. দৈবত কাণ্ড)।

^৩ মুকুন্দবর্মা (সম্পা.), নিরু. (তৃতীয় অধ্যায়), পৃ. ৪৩৪।

^৪ যজু. সং, কৃ. যজু. সং., ১.৫.১।

^৫ ভবানন্দো মৃড়তং মাভি যাতং ভূতপতী পতপতি নামা বাম্।

প্রতিহিতামায়তাং মা বি শ্রাষ্টং মা নো হিংসিষ্টং দ্বিপদো মা চতুষ্পদঃ। — দুর্গাদাস লাহিড়ী (সম্পা.), অথর্ব. সং. (২য় খণ্ড),

- ১৩ মা নক্তকে তনয়ে মা ন আয়ৌ মা নো গোষু মা নো অশ্বেষু রীরিষ।
বীরায়্যা নো রুদ্রং ভামিতো বধী হর্বিষ্মন্তঃ সদমিত্তা হবামহে। — ঋগ্. সং., ১.১১৪.৮।
- ১৪ যজু. সং. ১৬.৫, কৃ. যজু. সং. ১.৮.২২, অথর্ব. সং. ৬.৬.৩.৬
ঋগ্. সং. (প্রথম খন্ড), ২.৩৩.৭, সাম. সং., ১৯.৩.১০.৩।
- ১৫ কৃ. যজু. সং., ৩.১.৩।
- ১৬ অমরকুমার চট্টোপাধ্যায় (সম্পা.), ঋ. গ্., ৪.৯।
- ১৭ মা নস্তোকে তনয়ে মা ন আয়ুষি মা নো গোষু মা নো অশ্বেষু রীরিষঃ। বীরায়্যা নো রুদ্র ভামিতো বধীর্হিষ্মন্তো নমসা বিধেম
তো উদপ্রতো ন বয়ো রক্ষমাণা বাবদতো অভ্রিয়স্যেব যোষাঃ । — যজু. সং., কৃ. যজু. সং., ৩.৪.১১।
- ১৮ মা নো মহান্তমুত মা নো অভকং মা নো বহন্তমুত মা নো বক্ষতঃ।
মা নো হিংসীঃ পিতরং মাতরং চ স্বাং তম্বং রুদ্র মা রীরিষো নঃ ॥ — অথর্ব. সং., ১১.১.৭.৯।
- ১৯ গুনে জোষ্ট্রে মা শরীরিণি কর্তমলিক্রবেভো গৃধ্রেভো যে চ কৃষ্ণ অবিষ্যবঃ ।
মক্ষিকান্তে পশুপতে ব্যাংসি তে বিঘসে মা বিদন্ত ॥ — দুর্গাদাস লাহিড়ী (সম্পা.), অথর্ব. সং. (৪র্থ খন্ড), ১১.২.২।
- ২০ সাম. সং. (পূর্ব আর্চিক), ১৯.৩.১০.৩।
- ২১ তব চতস্রঃ প্রদিশন্তব দৌস্তব পৃথিবী তবেদমুগ্রোর্বন্তরিক্ষম।
তবেদং সর্বমায়ুধদ যৎ প্রাণৎ পৃথিবীমনু ॥ — অথর্ব. সং., ১১.১.৫.১০।
- ২২ যা তে রুদ্র শিবা তনূরঘোরাংপাপকাশিনী।
তয়ো নস্তথা শস্তময়া গিরিশস্তাভি চাকশীহি। — যজু. সং., শু. যজু. সং., ১৬.২।
- ২৩ তদেব, ১৬।
- ২৪ সাম. সং. (পূর্ব আর্চিক), ১৬.৪.১৭.১।
- ২৫ পুরাপরম্পরাং ব্যক্তিং পুরাণং তে বৈ শ্রুতম। — পদ্ম. পু. (স্বর্গ খন্ড)।
- ২৬ স এব ভগবান দেবঃ প্রধানপুরুষেশ্বরঃ। — পঞ্চানন-ভট্টরত্ন (সম্পা.), শিব. পু. (ধর্মসংহিতা), ২.৪।
- ২৭ ততঃ সৃষ্টিরভূৎস্মাৎপূর্ববৎপুরুষাচ্ছিবাত। অথ সৃষ্টান্তদা তস্য মনসা তেন মানসাঃ ॥ — দ্বারকাপ্রসাদ মিশ্র শাস্ত্রী (সম্পা.),
গিগ. মহা. পু. (পূর্বভাগ), ৪১.৬।
- ২৮ যা সৃষ্টিঃ সৃষ্টৈরাদ্যা.... অনিলচন্দ্র বসু (সম্পা.), অভি. শকু. (মঙ্গলাচরণ), ১.১।

২১ ছারকাপ্রসাদ মিশ্র শাস্ত্রী (সম্পা.), গুরুচল (উত্তরভাগ), ১৪.২-৩৩।

২২ ছারকাপ্রসাদ মিশ্র শাস্ত্রী (সম্পা.), শিব. পালা., পৃ. ২০৩-২০৪, ২০৭-২০৮।

২৩ মোর ভক্ত হয়ে যেনা নাহি মানে হরি।

আমি ত তাহার পূজা গ্রহণ না করি।। — মুখোপাধ্যায়, অন্ন. ম., পৃ. ১২৫।

২৪ নজরুল ইসলাম, সঙ্কিতা, বিদ্রোহী।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি:

Bengali Book:

অথর্ববেদ-সংহিতা। সম্পা. দুর্গাদাস লাহিড়ী শর্মা। খন্ড - ২য়, ৪র্থ। হাওড়া: ১৩৩২ বঙ্গাব্দ।

অনির্বাণ। বেদ-মীমাংসা। ৩য় খণ্ড। কলিকাতা: সংস্কৃত কলেজ, ১৯৭০।

ঋগ্বেদ-গৃহসূত্র। সম্পা. অমরকুমার চট্টোপাধ্যায়। ঋগ্বেদীয়-গৃহসূত্র। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ২০০১।

কুত্ব, শঙ্কুনাথ। প্রাচীন বঙ্গে পৌরাণিক ধর্ম ও দেবভাবনা। বর্ধমান: বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৬।

চক্রবর্তী, কবিকঙ্কন মুকুন্দরাম। চণ্ডীমঙ্গল। সম্পা. দেবেশ কুমার আচার্য্য। খণ্ড ১। কলিকাতা: সাহিত্য সঙ্গী, ২০১০।

—। সম্পা. সুকুমার সেন। নয়াদিল্লী: সাহিত্য একাদেমী, ১৩৮২ বঙ্গাব্দ।

দেবীভাগবত। সম্পা. পঞ্চানন-তর্করত্ন। কলিকাতা: নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৮৮ বঙ্গাব্দ।

নজরুল ইসলাম। সঙ্কিতা। কলিকাতা: ডি. এম. লাইব্রেরী, ১৩৭৮ বঙ্গাব্দ।

ভট্টাচার্য, বিষ্ণুপদ। বৈদিক দেবতা। কলিকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, ১৩৫৭ বঙ্গাব্দ।

ভট্টাচার্য, সুকুমারী (সম্পা.)। ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য। কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০০১।

ভট্টাচার্য, হংসনারায়ণ। হিন্দুদের দেবদেবী উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ। কলিকাতা: ফার্মা কে এল এম (প্রাইভেট লিমিটেড), ১৯৭৮।

ভাদুড়ী, নৃসিংহপ্রসাদ। দেবতার মানবায়ন। কলিকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৯৫।

যাক্স। নিরুক্ত। সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর। খণ্ড - ১ম - ৪র্থ। কলিকাতা: ইউনিভার্সিটি অফ ক্যালকাটা, ১৯৫৫, ১৯৬০, ১৯৫৫, ১৯৭০।

—। সম্পা. মুকুন্দ বা শর্মা। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৮।

লিঙ্গপুরাণ। সম্পা. পঞ্চানন-তর্করত্ন। কলিকাতা: নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৯৬ বঙ্গাব্দ।

अनुष्ठीकार, भारतचन्द्र। अन्नदामङ्गल। सम्पा. निर्मलेन्दु मुखोपाध्याय। कलिकाता: मडार्ग बुक एजेन्सी प्राइभेट लिमिटेड, १९९७।

दिव्यपुराण। सम्पा. पद्मनन-तर्करत्न। कलिकाता: नवभारत पाब्लिशर्स, १७९२ वस्राद।

सरकार, सुधीरचन्द्र (सङ्कलक)। पौराणिक अभिधान। कलिकाता: एम.सि.सरकार आन्ड सन्स प्राइ लि, १८१२ वस्राद।

Sanskrit Book :

अथर्ववेद-संहिता। संपा. श्रीराम शर्मा। मथुरा: युग-निर्माण-योजना, २००५।

ऋग्वेदः। संपा. विश्वबन्धु होसियारपुरम्: विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोध-संस्थानम्, १९६३।

दनुर्वेद-संहिता। दिल्ली: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २०१६।

यान्कः। निरुक्तः। संपा. मुकुन्द-झा-शर्मा। दिल्ली: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २००८।

सामवेद-संहिता। संपा. जयदेव-शर्मा। आजमेर: आर्यसाहित्यमण्डल-लिमिटेड, २०००।

English Book :

Kālidāsa. *Abhijñāna-Śakuntala*. Ed. Ramendra Mohan Bose. *Kālidāsa: Abhijñāna-Śakuntalam*. Calcutta (now Kolkata): Modern Book Agency Private Ltd. 1969. (5th ed.).

Macdonell, A.A. *Vedic Mythology*. Varanasi (now Benares): Indological Book House, 1963.

বৈদিক ও বর্তমানের ভিত্তিতে দলিতচর্চা

কৌশিক সরকার

বিপুলায়তন বৈদিক সাহিত্যের সাহস্য থেকে একটা বিষয় প্রমাণিত যে পঞ্চদশ থেকে ষষ্ঠ শতক পর্যন্ত উত্তর ভারতের সিদ্ধু-গাঙ্গেয় অঞ্চলে যে সভ্যতা গড়ে ওঠে তার পরিব্যাপ্তি হয়েছিল সমগ্র ভারতবর্ষ জুড়ে।' যে জাতিবর্ণপ্রথা ভারতীয় সমাজ ব্যবস্থার অনন্য সাধারণ বৈশিষ্ট্য এবং আজও পর্যন্ত বিদ্যমান, সেই জাতিপ্রথা ও বর্ণভেদ একই মুদ্রার দুইদিক। বর্ণভেদ বলতে বোঝায় একটি আদর্শগত দৃষ্টিকোণ থেকে সমগ্র জনসমাজকে কয়েকটি বিভিন্ন মর্যাদার শ্রেণীতে বিভাজন। পৃথিবীর সর্বত্রই শাস্ত্রজ্ঞ ও বুদ্ধিজীবী শ্রেণী, শাসক ও যোদ্ধা শ্রেণী, উৎপাদক ও বণিক শ্রেণী এবং শ্রমজীবী শ্রেণী — এই চারভাগে জনসাধারণকে বিভাগ করার প্রয়াস সবযুগেই দেখা যায় এবং প্রাচীন ভারতবর্ষ এক্ষেত্রে ব্যতিক্রম নয়।

নগরায়ণের একটি অপরিহার্য অঙ্গ হল শ্রেণীবিভাজন। আগে আমরা ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শূদ্র চার বর্ণের কথা শুনেছি। ক্রমে ক্রমে নানা বিশিষ্ট বৃত্তির প্রয়োজনে এবং বর্ণগুলির মধ্যে ক্রমাগত অন্তর্বিবাহে বর্ণের স্থান নিল জাতি। কিন্তু বর্ণ ও জাতি মুখ্যত বৃত্তিনির্ধারিত। এখন বর্ণ ও জাতিকে পুঙ্খানু-পুঙ্খ ভাবে বিচার করলে যে বিভাজনে সমাজের মুখ্য পরিচয় হল, তা হল শ্রেণীবিভাগ। গৃহসূত্রে বলা হয়েছে, 'কোনও দেবতা থেকেই শূদ্রের উৎপত্তি হয়নি', যদিও ঋগ্বেদে বলা হয়েছে যে ব্রহ্মার পা থেকে শূদ্রের উৎপত্তি। কুষাণ যুগের রচনা মনুসংহিতায় দেখা যায় শূদ্র উনমানব অর্থাৎ বৃষল।

সামাজিক ও সাহিত্যিক আন্দোলনের নিয়ন্ত্রণ সাধারণত উচ্চশ্রেণী ও উচ্চজাতির হাতেই থাকে। তাঁদের তৈরি করে দেওয়া মূল্যবোধকে মানদণ্ড হিসেবে গ্রহণ করাই হচ্ছে রীতি। মনুসংহিতা ও পরবর্তী গ্রন্থগুলিতে দেওয়া মিশ্রবর্ণের দীর্ঘ তালিকাই বুঝিয়ে দেয় যে, বর্ণ-নির্বিচারে সামাজিক যৌন মেলামেশার ব্যাপক চলন অব্যাহত ছিল। যেমন — ব্রাহ্মণীর গর্ভে শূদ্রপিতার সন্তান হল চণ্ডাল, মনুর হিসেবে যার পরিচয় 'নরাধম' (মনু. ১০/১২,১৬)। তাকে স্পর্শ করা পর্যন্ত বারণ। অন্যদিকে শূদ্র গর্ভজাত ব্রাহ্মণ সন্তান 'নিষাদ' (মনু. ১০/৮) নামে গণ্য। ব্রাহ্মণ ও বৈশ্যকন্যার মেয়ে ব্রাহ্মণ-সন্তানের মা হলে ঐ সন্তান 'আতীর' (মনু. ১০/১৫)। নিষাদ ও শূদ্রার সন্তান 'পুক্কস'। বাবা ক্ষত্রিয় ও শূদ্রার সন্তান, মা শূদ্র ও ক্ষত্রিয়ার সন্তান — এক্ষেত্রে সন্তানটির পরিচয় 'শ্বপাক' (মনু. ১০/১৯)। বাবা নিষাদ, মা শূদ্র ও বৈশ্যের সন্তান হলে তাদের পুত্র 'দাস' বা 'কৈবর্ত' (মনু. ১০/৩৪)।

এইভাবে মিশ্র থেকে মিশ্রতর নানা বর্ণের ব্যাখ্যা করতে বসে শাস্ত্রকাররা ভারতবর্ষের মিশ্রজনতার বিপুল বৈচিত্র্য স্বীকার করে নিয়েছে। আর্যসমাজ শৃঙ্খলার ছাতার নীচে তাদের আনার চেষ্টা যেনে থাকেনি। ঝল্ল, কল্ল, নিচ্ছিল, খস, দ্রাবিড় ইত্যাদি জনগোষ্ঠী মনুর দৃষ্টিতে ব্রাত্যরাজ্য (মনু. ১০/১২) অর্থাৎ আচারভ্রষ্ট ক্ষত্রিয় সন্তান।^২ পৌণ্ড্রক, ওড্র, দ্রাবিড়, কম্বোজ, যবন, শক, পারদ, পহুব, চীন, ক্রিাত, দরদ, খস- এরা সবাই নাকি ক্ষত্রিয়মর্যাদা থেকে অধঃপতিত হয়ে বৃষল বা শূদ্রগোষ্ঠীতে স্থান পেয়েছে।

শনৈকশ্চ ক্রিয়ালোপদিমাঃ ক্ষত্রিয়জাতয়ঃ।

বৃষলত্বং গতালোকে ব্রাহ্মণ্যাদর্শনেন চ।। (মনু. ১০/৪৩)^৩

মনুস্মৃতির পাঠক দেখতে পাবেন মনু তার আলোচনার স্বার্থে জাতিসমূহকে কতগুলি নির্দিষ্ট ভাগে ভাগ করেছেন। যেমন — ১) আর্য জাতি, (২) অনার্য জাতি, (৩) ব্রাত্য জাতি, (৪) পতিত জাতি এবং (৫) সংকর (মিশ্র) জাতি।

প্রথমতঃ আর্য জাতি বলতে তিনি বোঝাতে চেয়েছেন চারটি বর্ণকে (ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র)। আবার অন্যভাবে দেখতে গেলে চতুর্বর্ণ হল আর্য জাতির মূল তত্ত্ব। অপরদিকে অনার্য জাতি বলতে সেই সব সম্প্রদায়ের কথা বলা হয়েছে যারা চতুর্বর্ণ ব্যবস্থাকে মানে না। অর্থাৎ যে সম্প্রদায়কে দস্যু বলে তুলে ধরা হয়েছে। মনুর মতে তারাই হচ্ছে ব্রাত্য যারা একসময় চতুর্বর্ণ প্রথাকে বিশ্বাস করতেন, কিন্তু পরবর্তীকালে তারা চতুর্বর্ণ প্রথার বিরুদ্ধে বিদ্রোহ ঘোষণা করেছেন।^৪ ব্রাত্য বলতে সেই সব জাতিকে বোঝানো হয়েছে মনু তার একটি তালিকা নিম্নে তুলে ধরেছেন —

ব্রাত্য ব্রাহ্মণ	ব্রাত্য ক্ষত্রিয়	ব্রাত্য বৈশ্য
১। ভৃগু কন্টক	১। ঝাল্ল	১। সুধাম্বন
২। অবন্ত্য	২। মাল্লা	২। আচার্য
৩। বাতধন	৩। লিচ্ছবী	৩। করম্ব
৪। ফুশপদ	৪। নাটা	৪। বিজনমন
৫। শৈখ	৫। করণ	৫। মৈত্র
	৬। খাসা	৬। শতবত
	৭। দ্রাবিড়	

মনুসংহিতায় দশম অধ্যায়ে দেখা যায় — ১। শূদ্র দস্যু থেকে আলাদা ২। শূদ্র হল আর্য। তাই বলা হয়েছে —

মুখবাহুরূপজ্জানাং যা লোকে জাতয়ো বহিঃ

স্লেচ্ছবাচশ্চাৰ্য্যবাচঃ সৰ্বে তে দস্যবঃ স্মৃতাঃ।। (মনু. ১০/৪৫)

পতিত জাতির তালিকার ভেতরে মনু সেই সব ক্ষত্রিয়দের অন্তর্ভুক্ত করেছেন যারা আর্যদের ক্রিয়া-কান্ত ও অনুষ্ঠানাদি না করার এবং ব্রাহ্মণ পুরোহিতদের দেওয়া চাকুরী হারানোর কারণে শূদ্র বলে পরিণত হয়েছে। নিম্নে তাদের তালিকা দেওয়া হল —

১) পৌণ্ড্রক, (২) চোল, (৩) দ্রাবিড়, (৪) কম্বোজ, (৫) যবন, (৬) শক, (৭) পারদ (৮) পহুব, (৯) চীনা, (১০) কীরাৎ, (১১) দরাড়।

সংকরজাতি বলতে মনু সেই জাতিকে বোঝান যে জাতির লোকেরা এক জাতিভুক্ত পিতামাতার সন্তান নয়। এই মিশ্র জাতিকে মনু নানা শ্রেণীতে ভাগ করেছেন। যেমন — (১) বিভিন্ন আর্যজাতির বংশধর যাদের তিনি দুইটি শ্রেণীতে ভাগ করেছেন — (ক) অনুলোম এবং (খ) প্রতিলোম। (২) অনুলোম ও প্রতিলোম জাতির বংশধর এবং (৩) অনার্য ও আর্য অনুলোম ও প্রতিলোম জাতির বংশধর। মনু যাদেরকে মিশ্র জাতির অন্তর্ভুক্ত করেছেন তাদের নিম্নোক্ত শ্রেণীর মধ্যে দেখানো হল —

(১) মিশ্র আর্য জাতির বংশধর

পিতা	মাতা	বংশধরের পরিচয়	অনুলোম বা প্রতিলোম
ব্রাহ্মণ	ক্ষত্রিয়	?	-
ব্রাহ্মণ	বৈশ্য	অম্লষ্ঠ	অনুলোম
ব্রাহ্মণ	শূদ্র	নিষাদ(পারশব)	অনুলোম
ক্ষত্রিয়	ব্রাহ্মণ	সূত	প্রতিলোম
ক্ষত্রিয়	শূদ্র	উগ্র	অনুলোম
বৈশ্য	ব্রাহ্মণ	বৈদেহক	প্রতিলোম
বৈশ্য	ক্ষত্রিয়	মগধ	প্রতিলোম
বৈশ্য	শূদ্র	করণ	অনুলোম
শূদ্র	ব্রাহ্মণ	চণ্ডাল	প্রতিলোম
শূদ্র	ক্ষত্রিয়	শত্	প্রতিলোম
শূদ্র	বৈশ্য	অযোগব	প্রতিলোম

(২) অনুলোম-প্রতিলোম জাতির সঙ্গে আর্য জাতির মিলনে বংশধর

পিতা	মাতা	বংশধরের পরিচয়
ব্রাহ্মণ	উগ্র	আতৃত
ব্রাহ্মণ	অম্বষ্ঠ	আভির
ব্রাহ্মণ	আভির	ধিগভান
শূদ্র	নিষাদ	কুকুটক

(৩) অনুলোম ও প্রতিলোম-শ্রেণীর মধ্যে মিশ্র বিবাহের বংশধরেরা

পিতা	মাতা	বংশধরের পরিচয়
বৈদেহক	অযোগব	মৈত্র্যোক
নিষাদ	অযোগব	মার্গভ (দাস)
নিষাদ	বৈদেহ	করাবর
বৈদেহক	অম্বষ্ঠ	ভেন
বৈদেহক	করাবর	অন্ধ
বৈদেহক	নিষাদ	মেভা
চন্ডাল	বৈদেহ	পাণ্ডুসোপক
নিষাদ	বৈদেহ	অহিনডক
চন্ডাল	পুঙ্কাস	সোপক
চন্ডাল	নিষাদ	অন্ত্যভাসিন
ক্ষত্রিয়	উগ্র	স্বপাক

মনুর সংকর জাতির তালিকাতে তার উত্তরসূরীরা আরো অনেক জাতির কথা উল্লেখ করেছেন বিভিন্ন স্মৃতিশাস্ত্রে। এদের মধ্যে আছেন উশনঃস্মৃতি, বৌধায়নস্মৃতি, বশিষ্ঠস্মৃতি, যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি এবং সূতসংহিতার রচয়িতাগণ।

এই বর্দ্ধিতাংশগুলির মধ্যে চারটি হল উশনঃস্মৃতির তৈরি। নিম্নে তাদের নাম উল্লেখ করা হল —

মিশ্র জাতির নাম	পিতার জাতি	মাতার জাতি
পুলক্ষ	শূদ্র	ক্ষত্রিয়
যেকজ	পুলক্ষ	বৈশ্য
চর্মকারক	অযোগব	ব্রাহ্মণ
বেনুক	সূত	ব্রাহ্মণ

আবার চারটি বৌধায়নস্মৃতির দ্বারা এর সঙ্গে যুক্ত হয়েছে —

মিশ্র জাতির নাম	পিতার নাম	মাতার নাম
ক্ষত্রিয়	ক্ষত্রিয়	বৈশ্য
ব্রাহ্মণ	ব্রাহ্মণ	ক্ষত্রিয়
বৈন	বৈদেহক	অম্বষ্ঠ
স্বপাক	উগ্র	ক্ষত্রিয়

বশিষ্ঠস্মৃতি মনুর তালিকায় যোগ করেছে মাত্র একটি। যেমন —

মিশ্র জাতির নাম	পিতার নাম	মাতার নাম
বৈশ্য	শূদ্র	ক্ষত্রিয়

মনুর তালিকায় যাঙ্বল্যস্মৃতি মাত্র দুটি নতুন জাতির নাম যোগ করেছে। যেমন —

মিশ্র জাতির নাম	পিতার নাম	মাতার জাতি
মুর্দ্ধবাসিক	ব্রাহ্মণ	ক্ষত্রিয়
মাহিষ্য	ক্ষত্রিয়	বৈশ্য

সূতসংহিতার রচয়িতা এটাকে বিশালমাত্রায় বৃদ্ধি করেছেন। এখানে ৬৩টি জাতির উল্লেখ আছে।^৭ যেমন—

ক্রমিক সংখ্যা	মিশ্র জাতির নাম	পিতার জাতি	মাতার জাতি
১	অম্বষ্ঠেয়	ক্ষত্রিয়	বৈশ্য
২	উধ্বনাপিত	ব্রাহ্মণ	বৈশ্য
৩	কাতকর	বৈশ্য	শূদ্র
৪	কুম্ভকার	ব্রাহ্মণ	বৈশ্য
৫	কুণ্ড	ব্রাহ্মণ	বিবাহিত ব্রাহ্মণ
৬	গোলক	ব্রাহ্মণ	ব্রাহ্মণ বিধবা
৭	চক্রী	শূদ্র	বৈশ্য
৮	দৌসন্তী	ক্ষত্রিয়	শূদ্র
৯	পত্তনশালী	শূদ্র	বৈশ্য

১০	দৌসন্ত্য	ক্ষত্রিয়	শূদ্র
১১	পুলিন্দ	বৈশ্য	ক্ষত্রিয়
১২	বাহাদাস	শূদ্র	ব্রাহ্মণ
১৩	ভোজ	বৈশ্য	ক্ষত্রিয়
১৪	মহিকার	বৈশ্য	বৈশ্য
১৫	মানবিক	শূদ্র	শূদ্র
১৬	ম্লেচ্ছ	বৈশ্য	ক্ষত্রিয়
১৭	শালিক	বৈশ্য	ক্ষত্রিয়
১৮	শুণ্ডিক	ব্রাহ্মণ	শূদ্র
১৯	শুণ্ডিখ	ক্ষত্রিয়	শূদ্র
২০	সপর্ণ	ব্রাহ্মণ	ক্ষত্রিয়
২১	আগ্নেয়নর্তক	অযষ্ঠ	অযষ্ঠ
২২	অপিতার	ব্রাহ্মণ	দৌশন্তি
২৩	আশ্রমক	দন্তকেবল	শূদ্র
২৪	উদবন্ধ	সনক	ক্ষত্রিয়
২৫	করণ	নট	ক্ষত্রিয়
২৬	কর্ম	করণ	ক্ষত্রিয়
২৭	কর্মকার	রেণুকা	ক্ষত্রিয়
২৮	কর্মর	মাহিষ্য	করণ
২৯	কুকুণ্ডা	মগধ	শূদ্র
৩০	গুহক	স্বপাক	ব্রাহ্মণ
৩১	চর্মোপজীবন	বৈদেহিক	ব্রাহ্মণ
৩২	চামকার	অযোগব	ব্রাহ্মণী
৩৩	চর্মজীবী	নিষাদ	কয়শী
৩৪	তক্ষ	মাহিষ্য	করণ
৩৫	তক্ষবৃত্তি	উগ্র	ব্রাহ্মণ
৩৬	দন্তকাবেলক	চণ্ডাল	বৈশ্য
৩৭	দন্ত	নিষাদ	অযোগব
৩৮	দ্রামিল	নিষাদ	ক্ষত্রিয়

৩৯	নট	পিচ্ছল্লা	ক্ষত্রিয়
৪০	নাপিত	নিষাদ	ব্রাহ্মণ
৪১	নীলাদিবর্ণবিক্রেতা	অযোগব	চিরকরী
৪২	পিক্কাহল্লা	মাল্লা	ক্ষত্রিয়
৪৩	পিঙ্গল	ব্রাহ্মণ	অযোগব
৪৪	ভগ্নবন্ধ	দৌশন্ত	ব্রাহ্মণী
৪৫	ভারুশ	সুধন্ব	বৈশ্য
৪৬	ভৈরব	নিষাদ	শূত্র
৪৭	মাতঙ্গ	বিজন্ম	বৈশ্য
৪৮	মধুক	বৈদেহিক	অযোগব
৪৯	মাতাকর	দস্যু	বৈশ্য
৫০	মৈত্র	বিজন্ম	বৈশ্য
৫১	রজক	বৈদেহ	ব্রাহ্মণ
৫২	রথকার	মাহিষ্য	করণ
৫৩	রেণুকা	নাপিত	ব্রাহ্মণ
৫৪	লোহাকর	মাহিষ্য	ব্রাহ্মণী
৫৫	বর্দ্ধকী	মাহিষ্য	ব্রাহ্মণী
৫৬	বর্ষ	সুধন্ব	বৈশ্য
৫৭	বিজন্ম	ভারুশ	বৈশ্য
৫৮	শিল্প	মাহিষ্য	করণ
৫৯	স্বপাক	চণ্ডাল	ব্রাহ্মণী
৬০	সনক	মাগধ	ক্ষত্রিয়
৬১	সমুদ্র	তাকশব্রতী	বৈশ্য
৬২	শতবত	বিজন্ম	বৈশ্য
৬৩	সুনিষাদ	নিষাদ	বৈশ্য

অতএব পাঁচ প্রকার জাতির মধ্যে প্রথম চারটি সম্পর্কে মনুপ্রদত্ত ব্যাখ্যা বুঝতে পারা সহজ হলেও পঞ্চম প্রকার অর্থাৎ সংকর (মিশ্র) জাতি সম্পর্কে মনু যে ব্যাখ্যা দিয়েছেন সেক্ষেত্রে একই কথা বলা যায় না। সেখানে নানা রকম প্রশ্ন আমাদের সামনে চলে আসে এবং আমাদের মনকে পীড়া দেয়।

মনুপ্রদত্ত মিশ্র জাতির তালিকা হচ্ছে অনবধানকৃত তালিকা। অনুলোম-প্রতিলোম জাতিগুলির সঙ্গে আর্য জাতিগুলির মিশ্রণের ফলে যে মিশ্র জাতির সৃষ্টি হয়েছে তার আলোচনাতে মনুর পক্ষে সেই মিশ্র জাতিগুলি ব্যাখ্যা করা এবং নির্দিষ্ট করা উচিত ছিল, যেগুলি চারটি আর্য জাতির প্রত্যেকটি বারটি অনুলোম-প্রতিলোম জাতির প্রত্যেকটির সঙ্গে মিশ্রিত হওয়ার ফলে জন্ম নেয়।^৮ মনু আর্যজাতি ও দ্বনার্যজাতির মিশ্রণে জাতো সংকর জাতির ব্যাখ্যা যেটি দিয়েছেন সেটিও একইরকম ভাবে বৈষম্যমূলক। অর্থাৎ প্রজাপতির মুখ, বাহু, উরু ও পদ থেকে জাত যথাক্রমে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য এবং শূদ্র এই চারবর্ণের বর্হিভূত অথবা চারবর্ণ থেকে বর্হিকৃত যে সমস্ত জাতি তারা স্লেচ্ছভাষাভাষী হোক অথবা আর্যভাষাভাষী হোক তারা সকলে 'দস্যু' নামে পরিচিত হবে।

অসাধু শব্দ সমূহের অর্থ অসৎ (অবিদ্যমান) অর্থাৎ সেগুলির মধ্যে অনাদিবাচ্যবাচকতা সম্বন্ধ নেই; সেইরকম ভাষাকে স্লেচ্ছ বলা হয়। যেমন কিরাত, শবর কিংবা অন্তর্জগণের ভাষা। অর্থাৎ বর্তনিবাসিগণ 'আর্যবাক্'। যদি তারা চতুর্বর্ণের বর্হিভূত তাহলে তাদের 'দস্যু' বলা হবে। উপরিউক্ত শ্লোকটিতে যা বলা হল তার তাৎপর্যার্থ এই — কোনও একটি বিশেষ দেশে বাস করে সেই দেশের স্লেচ্ছ ভাষা ব্যবহার করে বলেই যে সে ব্যক্তি সঙ্করজাতি হবে, সুতরাং ঐ স্লেচ্ছ ভাষাভাষিত্ব যে বর্ণসঙ্করত্বের কারণ হবে তা বলা হচ্ছে না; কিন্তু যারা ঐ 'বর্বর' প্রভৃতি শব্দে পরিচিত তারা সঙ্করজাতি। প্রজাপতির মুখ থেকে যারা উৎপন্ন তাদের ঐ বর্বরাদি শব্দে প্রসিদ্ধ (পরিচয়) হবে না, কিন্তু ব্রাহ্মণাদি শব্দই প্রসিদ্ধ হবে। তারা সব 'দস্যু' নামে অভিহিত হয়।

ডাই মার্কস-এঙ্গেলস্ লিখেছেন — 'আজ পর্যন্ত যত সমাজ দেখা গেছে, সব সমাজের ইতিহাস হল শ্রেণীসংগ্রামের ইতিহাস'।

বলা বাহুল্য যে, শ্রেণীগত শোষণের বাস্তবতা থেকেই শ্রেণীবিरोধের উদ্ভব ও বিকাশ ঘটে। ভারতবর্ষের শোষণব্যবস্থার ইতিহাস কিন্তু কেবলমাত্র শ্রেণী-শোষণগত নয়; তা বর্ণভিত্তিক, জাতিভিত্তিক এবং গোত্র-ভিত্তিকও বটে। ধর্মীয় মোড়কেও এদেশে যুগ যুগ ধরে চলেছে জাতিগত শোষণ — ধর্মগ্রন্থে আর শাস্ত্রবাণীতে রয়েছে তার সর্গর্ভ সমর্থন। সেই সূত্র ধরেই *রামায়ণে* এসেছে শূদ্র হয়ে বেদপাঠের অপরাধে রামচন্দ্র-কর্তৃক শম্বুকের মস্তকচ্ছেদনের কাহিনী। *মহাভারতে* পাই একলব্যের সাক্ষাৎ, যেখানে দ্রোণাচার্য তাকে শিষ্য হিসাবে গ্রহণ করতে অস্বীকার করেও গুরুদক্ষিণা হিসাবে তার ডানহাতের বুড়ো আঙ্গুল দাবি করেছেন। অনধিকার শিক্ষাচর্চার অপরাধে ঘটেছে একলব্যের অঙ্গুলিচ্ছেদন। এই আদর্শের (!) অনুসরণেই বর্ণাশ্রম ধর্মের ঘাড়ে চেপে যুগ যুগ ধরে এদেশে রচিত হয়েছে জাতিগত বৈষম্যের নিদারুণ ইতিহাস। অস্পৃশ্যতা নামক সামাজিক ব্যাধিও এই ইতিহাসের অনুষঙ্গ।^৯

অতএব এইসব শূদ্র, মিশ্রজাতি, ব্রাত্য ও দস্যু নামে চিহ্নিত মানুষজন সামাজিক ও অর্থনৈতিক বৈষম্যের শিকার হয়ে ক্রমশ অধঃপতিত, দুর্দশাগ্রস্ত জীবনের পঙ্কশয্যায় কালাতিপাত করতে বাধ্য হয়েছে যুগযুগান্তর ধরে।

উল্লেখপঞ্জি

১. নরেন্দ্রনাথ ভট্টাচার্য, *প্রাচীন ভারতীয় সমাজ*, (দ্বিতীয় অধ্যায় - বৈদিক যুগের সমাজ), পৃ. ২০।
২. করুণাসিন্ধু দাস, *পিছড়ে বর্গ : প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্যের দর্পণে*, সুজিত সেন সম্পাদিত, *দলিত আন্দোলন গ্রন্থ ও প্রসঙ্গ*, পৃ. ২৫৯।
৩. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়, *মনুসংহিতা*, (দশম অধ্যায়: সমাজনীতিঃ সঙ্করজাতির উৎপত্তি, চারবর্ষের আপৎকালে বৃত্তিবিধান, শ্লোক ৪৩), পৃ. ১০২৫।
৪. সত্যরঞ্জন রায়, *হিন্দুধর্মে হেঁয়ালি*, (বাবাসাহেবের অনন্য গ্রন্থ 'Riddles in Hinduism'-এর অনুবাদ), হেঁয়ালি নং ১৮ : মনুর পাগলামি অথবা মিশ্রজাতির উৎপত্তি সম্পর্কে ব্রাহ্মণ্য ব্যাখ্যা, পৃ. ২৬২-২৬৩।
৫. তদেব, পৃ. ২৬৪-২৬৫।
৬. তদেব, পৃ. ২৬৭।
৭. দেবনারায়ণ মোদক, *সমতা ও সামাজিক ন্যায় : সাম্প্রতিক ভারতে সংরক্ষণের রাজনীতি*, সুজিত সেন সম্পাদিত, *জাতপাত ও সংরক্ষণ ভারতীয় প্রেক্ষাপট*, পৃ. ৪৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

English Books:

- Ambedkar, B. R. *Annihilation of Caste*. New Delhi: Navayana Publishing Pvt. Ltd., 2015.
- Anand, Mulk Raj / Zelliott, Eleanor. *An Anthology of Dalit Literature*. New Delhi: Gyan Publishing House, 1992.
- Dasgupta, S.N. *A History of Sanskrit Literature*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1975.
- Kane, P.V. *History of Dharmasāstra*. Vol. III. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973.
- Kautilya. *Arthasāstra*. Ed. T. Ganapati Sastri. Trans. by N. P. Unni. *Arthasāstra of Kautilya*. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2006.
- Winternitz, M. *A History of Indian Literature*. Eng. trans. by Shilavati Ketkar. Vol. I. Pt. II. Calcutta (now Kolkata): Calcutta University Press, 1963.
- Yājñavalkya. *Yājñavalkya-Smṛti*. Ed. W. L. Sastri. Bombay: Nirnaya Press, 1936.

Bengali Books:

- চট্টাচার্য, সুকুমারী। ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৬০।
- । বেদে সংশয় ও নাস্তিক্য। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি।
- । প্রবন্ধসংগ্রহ ১। কলকাতা : গাঙ চিল, ২০১২।
- । প্রাচীন ভারতঃ সমাজ ও সাহিত্য। কলকাতা : আনন্দ পাবলিশার্স লিমিটেড, ১৯৯৩।
- বোপার, রোমিলা। সময় : ইতিহাসের রূপক প্রাচীন ভারত। অক্সফোর্ড : অক্সফোর্ড ইউনিভার্সিটি প্রেস, ২০১৮।
- দাস, করুণাসিন্ধু। পিছড়ে বর্গ : প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্যের দর্পণে। সম্পা. সুজিত সেন। দলিত আন্দোলন প্রশ্ন ও প্রসঙ্গ। কলিকাতা : কে. মিত্রগ্রন্থমিত্র, ২০১৩।
- বর্মন, রূপকুমার। জাতি-রাজনীতি, জাতপাত ও দলিত প্রতর্ক পশ্চিমবঙ্গের প্রেক্ষাপটে তপশিলি জাতির অবস্থান, কলকাতা : অ্যালফাবেট বুকস্।
- মনুসংহিতা। সম্পা. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ১৪১৯ বঙ্গাব্দ (তৃতীয় সংস্করণ)।
- বোদক, দেবনারায়ণ। সমতা ও সামাজিক ন্যায় : সাম্প্রতিক ভারতে সংরক্ষণের রাজনীতি। সম্পা. সুজিত সেন। জাতপাত ও সংরক্ষণ ভারতীয় প্রেক্ষাপট। কলকাতা : লেজার কম্পোজ নিউ বৈশাখী প্রেস, ২০০৮।
- শর্মা, রামশরণ। প্রাচীন ভারতের শূদ্র। কলকাতা : কেপি বাগচী অ্যান্ড কোম্পানী, ১৯৮৯।
- সিকদার, সুকুমার। মনুসংহিতার শূদ্রভাষ্য। কলিকাতা : নির্মলবুক এজেন্সি, ২০০৮।
- সিংহ, কঙ্কর। মনুসংহিতা এবং শূদ্র কলকাতা। র্যাডিকাল ইম্প্রেশন, ২০১৫।
- সেন, সুজিত। জাতপাত ও সংরক্ষণ ভারতীয় প্রেক্ষাপট। কলকাতা : গ্রন্থমিত্র, ২০০৮।
- হাবিব, ইরফান। ভারতবর্ষের মানুষের ইতিহাস ১ প্রাক ইতিহাস। কলকাতা : ন্যাশনাল বুক এজেন্সি থাইভেট লিমিটেড, ২০১৭।

শ্রীমদ্ভাগবতমহাপুরাণ ও সাংখ্যকারিকার প্রকৃতি-ভাবনা :

একটি তুলনাত্মক আলোচনা

মণিমালা মণ্ডল

সারসংক্ষেপ

ঈশ্বরকৃষ্ণের সাংখ্যকারিকা ও শ্রীমদ্ভাগবতপুরাণ - এই উভয় গ্রন্থে প্রকৃতিতত্ত্বের স্বরূপ নিরূপিত হয়েছে। প্রকৃতির স্বরূপ, ধর্ম, সৃষ্টি প্রক্রিয়ায় তার ভূমিকা, এই সকল গুরুত্বপূর্ণ বিষয় সমূহকে উভয় গ্রন্থের নিরিখে পর্যবেক্ষণ করলে দেখা যায় অধিকাংশ ক্ষেত্রে তাদের পরস্পরের মধ্যে তেমন কোন মতপার্থক্য নেই, বরঞ্চ মতাদর্শগত সাদৃশ্যই বেশি চোখে পড়ে। প্রকৃতি অহেতুমৎ, ত্রিগুণাত্মক, অবিবেকী, বিষয়, সামান্য, অচেতন এবং প্রসবধর্ম বিশিষ্ট - সাংখ্যকারিকায় এই ব্যক্তব্য সম্পূর্ণ অবিকৃত রয়েছে শ্রীমদ্ভাগবতে। সেইরূপ জগৎ সৃষ্টিতে প্রকৃতির ভূমিকা উভয়ত্র প্রায় একই ভাবে ব্যাখ্যাত হয়েছে। পুরুষের সান্নিধ্যে প্রকৃতির সংকোচের বিষয় নিয়েও কোন মতান্তর নেই। তবে আধারের প্রভাবে আধেয়-যেহেতু কিছুটা প্রভাবিত হয়ে থাকে তাই একই প্রকৃতিতত্ত্বগত চিন্তায় গ্রন্থদ্বয়ের নিজস্ব মৌলিক চিন্তার মিশ্রণ ঘটেছে। সাংখ্যকারিকায় প্রকৃতিতত্ত্ব সম্পূর্ণ স্বতন্ত্রতত্ত্ব রূপে প্রতিপাদিত হয়েছে, এখানে প্রকৃতি স্বাধীন। ভাগবতে প্রকৃতির স্বতন্ত্রতা সেইভাবে অক্ষুণ্ণ থাকেনি, প্রকৃতি এখানে পরাধীন।

শব্দসংকেত : সাংখ্যকারিকা, শ্রীমদ্ভাগবতপুরাণ, ঈশ্বরকৃষ্ণ, প্রকৃতি, গুণত্রয়, স্বতন্ত্র

সাংখ্যাচার্য ঈশ্বরকৃষ্ণ বিরচিত সাংখ্যকারিকা গ্রন্থটি সাংখ্যদর্শনের অন্যতম প্রামাণ্য গ্রন্থ রূপে প্রসিদ্ধ। এই গ্রন্থে সাংখ্যদর্শনের অন্যান্য তত্ত্বের সঙ্গে মুখ্যতত্ত্ব প্রকৃতির স্বরূপ প্রতিপাদিত হয়েছে। অন্যদিকে শ্রীমদ্ভাগবতমহাপুরাণ হল বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের অন্যতম আকর গ্রন্থ। এই গ্রন্থেও ভগবত্তত্ত্বের আলোচনা প্রসঙ্গে সাংখ্যদর্শনের অন্যান্য তত্ত্বের সঙ্গে প্রকৃতিতত্ত্বের স্বরূপ আলোচিত হয়েছে। সাংখ্যকারিকা দর্শন-গ্রন্থ, শ্রীমদ্ভাগবত ভক্তিমূলক গ্রন্থ এবং গ্রন্থদুটি ভিন্ন ভিন্ন সময়ে রচিত। সাংখ্যকারিকায় রচনাকাল আনুমানিক খ্রিস্টীয় চতুর্থ থেকে পঞ্চম শতক^১ এবং ভাগবতের রচনাকাল আনুমানিক খ্রিস্টীয় একাদশ থেকে দ্বাদশ শতক।^২ সেই কারণে দুটি গ্রন্থে প্রতিপাদিত একই প্রকৃতিতত্ত্বগত ভাবনা স্বাভাবিক ভাবেই

প্রাচীর নিজস্ব ভাবনার দ্বারা কিছুটা প্রভাবিত হবে এমন সম্ভাবনা থেকেই যায়, এই ব্যাপারে ল্যারসনের বক্তব্যটি প্রণিধানযোগ্য।^৩ তাই এখানে প্রকৃতি অবলম্বনে একটি তুলনামূলক আলোচনার অবকাশও তৈরী হয়। সেইরকম একটি আলোচনাই আমার বর্তমান প্রবন্ধের বিষয়।

সাংখ্যদর্শনে অব্যক্ততত্ত্ব হল প্রকৃতি বা প্রধান। শ্রীমদ্ভাগবতমহাপুরাণে সাংখ্যতত্ত্বের অন্যান্য তত্ত্বের ক্ষেত্রে প্রকৃতির বিষয়েও সবিস্তার আলোচনা দেখতে পাওয়া যায়। বিষয়বস্তুর বর্ণনা অনুসারে দেখা যায় যে, ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে ভগবান কপিল মনুপুত্রী দেবহৃতির কাছে অহঙ্কারাদি থেকে জীবের মুক্তির উদ্দেশ্যে পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের স্বরূপ বর্ণনা করেছেন। এখানে প্রকৃতির পরিচয় দিয়ে বলা হয়েছে —

যৎ তৎ ত্রিগুণমব্যক্তং নিত্যং সদসদাত্মকং।

প্রধানং প্রকৃতিং প্রাহুরবিশেষং বিশেষবৎ।।^৪

প্রকৃতি হল ত্রিগুণবিশিষ্ট, অব্যক্ত, নিত্য, সদসদাত্মক, প্রধান, অবিশেষ এবং সবিশেষ। অর্থাৎ সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের সমবায়রূপ যে নিত্য পদার্থ তাকেই 'অব্যক্ত', 'প্রধান' ও 'প্রকৃতি' বলে। গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থার কারণে তার স্বরূপ অনভিব্যক্ত থাকার জন্য প্রকৃতি অব্যক্ত। নিজে বিকারস্বরূপ না হয়েও বিকৃত হয়ে মহাদি কার্য সৃষ্টি করে থাকে। এমন পদার্থ জগতে আর কিছু নেই, তাই প্রকৃতি প্রধান, মহাদি তত্ত্বগণের উপাদান, আর সেই কারণেই 'প্রকৃতি' বলে কথিত হয়ে থাকে। অব্যক্ততত্ত্ব প্রকৃতি সম্পর্কে সাংখ্যকারিকাতেও প্রায় অনুরূপ বিশেষণ প্রয়োগ করা হয়েছে —

ত্রিগুণমবিবেকি বিষয়ঃ, সামান্যমচেতনং প্রসবধর্মি।

ব্যক্তং তথা প্রধানং, ...।।^৫

প্রকৃতি ত্রিগুণাত্মক, অবিবেকী, বিষয়, সামান্য, অচেতন এবং প্রসবধর্ম বিশিষ্ট।

ভাগবতে প্রকৃতি ত্রিগুণময়ী। সেই গুণত্রয় হল সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ। সাংখ্যকারিকাতেও গুণত্রয় বলতে যে সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ-কেই বোঝানো হয়েছে তা, গৌড়পাদাচার্যের 'ত্রিগুণং ব্যক্তং সত্ত্বরজস্তমাংসি ত্রয়োগুণাঃ যস্যেতি।'^৬ — এই ভাষ্যোক্তিতে আরো পরিকৃত হয়েছে। সাংখ্যকারিকায় ঈশ্বরকৃষ্ণ 'প্রকৃতি'র কোন লক্ষণ নিরূপণ না করলেও বাচস্পতিমিশ্র তাঁর তত্ত্বকৌমুদী টীকায় প্রকৃতির সংজ্ঞা প্রদান করে বলেছেন — 'প্রকরোতীতি প্রকৃতিঃ প্রধানম্, সত্ত্বরজস্তমসাং সাম্যাবস্থা ...।'^৭ তাঁর মতে সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ — এই তিনটি গুণের সাম্যাবস্থাই 'প্রকৃতি' পদবাচ্য। সাংখ্যকারিকার অনুরূপ বক্তব্য ভাগবতপুরাণেও দেখতে পাওয়া যায়। তৃতীয় স্কন্ধে ভগবান কপিল মনুপুত্রী দেবহৃতিকে কালের পরিচয় দিয়ে বলেছেন —

প্রকৃতের্গুণসাম্যস্য নিকির্শেষস্য মানবি।

চেষ্টা যতঃ স ভগবান কাল ইত্যপলক্ষিতঃ।।^৮

এর অর্থ হল এই যে, কোন অংশের ন্যূনতা বা আধিক্য যাতে নেই এরূপ গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থারূপ প্রকৃতি যে ভগবানের কাছ থেকে ত্রিগুণাশীলতা পেয়ে থাকে সেই ভগবানই 'কাল' রূপে অভিহিত হন। অর্থাৎ এখানে গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থাকেই প্রকৃতিরূপ বলা হয়েছে।

ভাগবতপুরাণে প্রকৃতিকে যে 'প্রধান' নামেও অভিহিত করা হয়, একথা একটু আগেই বলা হয়েছে। এরূপে অভিহিত করার কারণ হল সৃষ্টিতত্ত্বের প্রক্রিয়া অনুসারে প্রলয়কালে প্রকৃতির মধ্যে সৃষ্ট কার্যবস্তু বিলীন হয়ে যায়। সাংখ্যাচার্য বিজ্ঞানভিক্ষু তাঁর *সাংখ্যপ্রবচনভাষ্যে* 'প্রধান' শব্দের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করে অনুরূপ মন্তব্যই করেছেন — 'প্রধীয়তে অশ্বিন্ কার্যজাতমিতি হি প্রধানমুচ্যতে।'^{১৯} *সাংখ্যকারিকায়* ঈশ্বরকৃষ্ণ কিন্তু প্রকৃতির স্বরূপ বর্ণনাকালে কারিকায় 'প্রকৃতি' শব্দটি ব্যবহার করেননি, 'প্রধান' শব্দ ব্যবহার করেছেন এবং প্রধানের বৈশিষ্ট্য রূপে ত্রিগুণময়তা প্রভৃতির উল্লেখ করেছেন। তাই সংশয় হতে পারে যে, প্রকৃতি ও প্রধান একই বিষয় কিনা। এই সংশয়ের নিরাসন করে আচার্য বাচস্পতি তাঁর *তত্ত্বকৌমুদী* টীকায় বলেছেন — 'প্রকরোতীতি প্রকৃতিঃ প্রধানম্, ...।'^{২০} তাঁর মতে 'প্রধান' শব্দটি প্রকৃতিরই নামান্তর। অতএব ভাগবত ও সাংখ্যকারিকায় প্রকৃতির নামান্তর নিয়ে কোন মতভেদ দেখা যায় না। উভয় ক্ষেত্রেই প্রকৃতি বা প্রধান অভিন্ন তত্ত্ব।

ভাগবতপুরাণ বর্ণিত প্রকৃতির অনন্য বৈশিষ্ট্য হল নিত্যত্ব। প্রকৃতি কোন কিছু থেকে উৎপন্ন হয় না অর্থাৎ, প্রকৃতি কারণহীন, অহেতুমৎ এবং উৎপত্তি না থাকার জন্য বিনাশপ্রাপ্তও হয় না, তাই নিত্য ও অনাদি। এবিষয়ে *সাংখ্যকারিকায়* বক্তব্য একই প্রকার। ঈশ্বরকৃষ্ণ এখানে প্রকৃতিকে বলেছেন — 'মূলপ্রকৃতিঃ...।'^{২১} একথার তাৎপর্য এই যে, সমস্ত কার্যবস্তুর কারণ হল প্রকৃতি, কিন্তু এই কারণের আর অন্য কোন কারণ নেই, তাই প্রকৃতিই একমাত্র মূল। প্রকৃতিই যে বিশ্বকার্যসংঘাতের মূল এবং তার কোন মূলান্তর নেই এই কথা বাচস্পতিমিশ্র *তত্ত্বকৌমুদীতে* সুস্পষ্টভাবে ব্যাখ্যা করে বলেছেন — 'বিশ্বস্য কার্যসংঘাতস্য সা মূলম্, ন ত্বস্যা মূলান্তরমস্তি।'^{২২} মাঠরাচার্যের বৃত্তিতেও বলা হয়েছে — 'কারণমেব সা ন কার্যমিত্যর্থঃ।'^{২৩} অর্থাৎ প্রকৃতি কারণই, কার্য নয়। তাই এক্ষেত্রেও ভাগবত ও সাংখ্যকারিকায় মতামত সাদৃশ্যপূর্ণ।

প্রকৃতি অব্যক্ত। যা অভিব্যক্ত হয় না, তা-ই অব্যক্ত। আর যা কিছু অভিব্যক্ত হয় না, তা সূক্ষ্মস্বরূপ। প্রকৃতি সূক্ষ্ম অর্থাৎ অব্যক্ত, ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে একথা স্পষ্টভাবে উল্লেখ করে বলা হয়েছে — 'স এষ প্রকৃতিং সূক্ষ্মাং ...।'^{২৪} শ্রীধরস্বামীর টীকায় অব্যক্তের অর্থ করা হয়েছে — 'অব্যক্তম্ অকার্যম্।'^{২৫} অর্থাৎ যা কার্য নয়। *সাংখ্যকারিকাতেও* আমরা অব্যক্তের অনুরূপ ব্যাখ্যাই দেখতে পাই। *সাংখ্যকারিকায়* মাঠরবৃত্তিতে অব্যক্তকে ব্যক্তোৎপত্তির কারণ বলা হয়েছে — 'অব্যক্তং প্রধানং ব্যক্তোৎপত্তি কারণম্...।'^{২৬} অর্থাৎ 'অব্যক্ত' হল কারণ, এবিষয়ে ভাগবত ও সাংখ্যকারিকায় মধ্যে তেমনভাবে কোন মতানৈক্য লক্ষ্য করা যায় না।

প্রকৃতির অপর বৈশিষ্ট্য রূপে ভাগবতে সদসদাত্মকত্বের উল্লেখ করা হয়েছে। শ্রীধরস্বামী এর অর্থ করেছেন — 'সদসদাত্মকং কার্যাকারণরূপম্।'^{১৭} 'সদসদাত্মক'-এর এখানে তাৎপর্য হল, কার্যাকারণাত্মক। প্রকৃতি যে সমস্ত কার্যের মূল এবং এর কোন মূলান্তর নেই, একথা এর আগেই বলা হয়েছে। অর্থাৎ প্রকৃতি অনাদি, তাই নিত্য, যা নিত্য তার বিনাশ সম্ভব নয়, তাই প্রকৃতিকে সৎ রূপে ধরার করতেই হয়। আবার অন্যদিকে তাকে অসৎ বলা হয়েছে। এর অর্থ অবশ্যই অস্তিত্বহীনতা নয়। একটি বিশেষ অর্থে এখানে 'অসৎ' শব্দটি প্রয়োগ করা হয়েছে। যে বস্তু নামরূপাদি বর্জিত হওয়ায় ইন্দ্রিয় গ্রাহ্য হয় না, তাকেও অনেকে 'অসৎ' বলেছেন। প্রকৃতি সর্বপ্রকারে নাম ও রূপ বর্জিত, তাই এই অর্থে তাকে অসৎ বলা হয়েছে। অতএব প্রকৃতি সদসদাত্মক একথা যথার্থ। সাংখ্যকারিকায় অবশ্য কোথাও ঈশ্বরকৃষ্ণ প্রকৃতিকে সদসদাত্মক রূপে উল্লেখ করেননি। তবে সাংখ্যকারিকার প্রসিদ্ধ টীকা, ভাষ্যে প্রকৃতির স্বরূপ যেভাবে ব্যাখ্যাত হয়েছে, তা পুঞ্জানুপুঞ্জরূপে পর্যবেক্ষণ করলে পরিষ্কারভাবে দেখা যায় যে, ভাগবতের উক্ত প্রকার ব্যাখ্যার উপর সাংখ্যকারিকার অল্পবিস্তর ছায়া পড়েছে। যেমন নিরবয়বত্বকে ভাগবতে অব্যক্ত তথা প্রধানের অন্যতম ধর্ম বলা হয়েছে। গৌড়পাদভাষ্যে গৌড়পাদাচার্য ভব্যজের নিরবয়বত্ব সম্বন্ধে বলেছেন — 'নিরবয়বমব্যক্তং নহি শব্দস্পর্শরসরূপগন্ধাঃ প্রধানেন সন্তি।'^{১৮} অর্থাৎ প্রধানেন শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ না থাকায় প্রধান তথা অব্যক্ত নিরবয়ব। শব্দাদি হল ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়। প্রধান শব্দাদি বর্জিত হওয়ায় এবং নিরবয়ব হওয়ায় কোনভাবেই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হতে পারে না, অর্থাৎ সে অতীন্দ্রিয়। ভাগবতে এই অর্থেই প্রধানকে 'অসৎ' বলা হয়েছে। প্রধান ব্যতীত অন্য কোন কিছু থেকে ভূতসমূহ উৎপন্ন হয় না, তাই অব্যক্তকে প্রধান বলা হয়। প্রধান বা অব্যক্ত হল ভূতসমূহের কারণ, সে কারণাত্মক, একথা সাংখ্যকারিকার গৌড়পাদভাষ্যে বলা হয়েছে — 'নহি ভূতানি অব্যক্তাদন্যস্মাৎ কুতশ্চিদ্যুপদ্যন্তে ইতি প্রধানম্।'^{১৯} তাই বলা যায় প্রধানের বিষয়ে ভাগবত ও সাংখ্যকারিকার এই পর্যায়ের ভাবনায় শব্দ ব্যবহারের পার্থক্য থাকলেও অর্থগতভাবে তেমন কোন পার্থক্য চিহ্নিত করা যায় না।

এ পর্যন্ত ভাগবতপুরাণে সাংখ্যদর্শনের অন্যতম তত্ত্ব প্রকৃতির স্বরূপ ও ধর্ম যেভাবে প্রতিপাদিত হয়েছে, তা আলোচনা করা হয়েছে এবং ভাগবতের প্রকৃতি-চিন্তা সাংখ্যকারিকার আলোকে কতখানি আলোকিত হয়েছে, তা যথাসম্ভব সুস্পষ্ট ভাবে দেখানোর চেষ্টা করা হয়েছে। তবে ভাগবতের প্রকৃতি-চিন্তা সাংখ্যকারিকার চিন্তা-প্রভাবিত হলেও কোথাও কোথাও প্রভাবমুক্ত হতেও দেখা যায়। দুটি ভিন্ন সময়ের ও ভিন্ন ধরনের গ্রন্থে একই দর্শনের চিন্তাস্রোত প্রবাহিত হলেও সময়ের সাপেক্ষে ও গ্রন্থপ্রকৃতি অনুসারে তার মধ্যে ভাবনার সংযোজন বিয়োজনের ফলে পরিবর্তন খুবই স্বাভাবিক। আর এই স্বাভাবিক নিয়মের ব্যতিক্রম এক্ষেত্রেও ঘটেনি।

প্রকৃতি-পুরুষ সম্বন্ধীয় বিবেক জ্ঞান উৎপাদনের জন্য পুরুষ প্রভৃতি পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের পরিচয় প্রদান প্রসঙ্গে ভগবতের বিভিন্ন জায়গায় সৃষ্টিতত্ত্ব ব্যাখ্যা করা হয়েছে। যেমন তৃতীয় স্কন্ধের ষড়বিংশ অধ্যায়ে বলা হয়েছে —

স এষ প্রকৃতিং সৃষ্ণং দৈবীং গুণময়ীং বিভুঃ।

যদৃচ্ছয়েবোপগতামভ্যপদ্যত লীলয়া।।^{২০}

পরমাত্মা স্বরূপ পুরুষ (সৃষ্টির ইচ্ছা সম্পন্ন হলে) অকস্মাৎ সম্মুখে আবির্ভূত সৃষ্ণ, স্বীয় শক্তিস্বরূপ ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতিকে অবলোকন করেন। তারপর প্রকৃতি সত্ত্বাদি বিভিন্ন গুণের দ্বারা বিভিন্ন প্রকার নিজ গুণসম্পন্ন কার্যসমূহ সৃষ্টি করেন। এটাই তার স্বভাব। পুরুষ তার দিকে দৃষ্টিপাত করা মাত্র আবরণ শক্তিরূপা অবিদ্যার প্রভাবে সৃষ্টি ব্যাপারে মুগ্ধ হয়ে পড়েন। এখানে লক্ষ্যণীয় বিষয় হল 'প্রকৃতি' পদের বিশেষণ রূপে 'দৈবীং' পদের প্রয়োগ। এই পদের অর্থ হল দেবতার শক্তি। শ্রীধরস্বামী তাঁর টীকায় 'দৈবীং' পদের অর্থ করেছেন — 'দৈবীং দেবস্য বিষ্ণেঃ শক্তি।'^{২১} অর্থাৎ ভগবান বিষ্ণুর শক্তি। টীকা অনুসারে যার পূর্ণাঙ্গ অর্থ হয় — প্রকৃতি হল পরমপুরুষের তথা ভগবান বিষ্ণুর নিজ শক্তিস্বরূপ। প্রকৃতি যে ভগবানের শক্তি, একথা তৃতীয় স্কন্ধে পুনরায় বলা হয়েছে। সেখানে বলা হয়েছে, ভগবান তাঁর স্বীয়শক্তি গুণময়ী মায়ার দ্বারা বিশ্বকে সৃষ্টি করেছেন — 'অস্রাক্ষীভুগবান্ বিশ্বং গুণময়্যাশ্রমায়য়া।'^{২২} অনুরূপ ভাবে প্রকৃতির পরিচয় পাওয়া যায় অষ্টম স্কন্ধে। শুকদেবের বিবৃতি অনুসারে সেখানে দেখা যায় ভগবান বিষ্ণু তথা মধুসূদন মহাদেবকে সম্বোধিত করার পর সাত্বনা প্রদানকালে প্রকৃতি তথা মায়াকে স্বীয়শক্তি রূপে উল্লেখ করেছেন — 'যন্মে স্ত্রীরূপয়া স্বেরং মোহিতোহপ্যঙ্গ মায়য়া।।'^{২৩} এখানে বলে নেওয়া দরকার যে, 'অব্যক্ত', 'প্রধান', 'মায়্যা' প্রভৃতি প্রকৃতিরই পর্যায় শব্দ। এবিষয়ে গৌড়পাদাচার্য বলেছেন — 'প্রকৃতিঃ প্রধানং ব্রহ্ম অব্যক্তং বহুধানকং মায়েতি পর্যায়াঃ।'^{২৪}

সাংখ্যকারিকায় কোথাও প্রকৃতিকে ঈশ্বরের বা অন্য কোন তত্ত্বের শক্তি বলা হয়নি। এখানে প্রকৃতির স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়েছে। প্রথমত বলা দরকার সাংখ্যদর্শন ঈশ্বর মানে না। তাঁদের মতে ঈশ্বর অন্ততপক্ষে প্রমাণসিদ্ধ নয়। বিজ্ঞানভিক্ষু তাঁর সাংখ্যপ্রবচনভাষ্যে বলেছেন — 'ঈশ্বরে প্রমাণাভাবান্ন।'^{২৫} সাংখ্যসূত্রে জগতের স্রষ্টা বা প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা রূপে ঈশ্বরকে অস্বীকার করে বলা হয়েছে — 'ঈশ্বরাসিদ্ধেঃ।'^{২৬} প্রকৃতিই সর্গের কর্তা, প্রকৃতিই উপাদান। সাংখ্যদর্শনে ঈশ্বর স্বীকৃত নয় বলেই বোধহয় বাচস্পতিমিশ্র তাঁর সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীর প্রারম্ভে মঙ্গলাচরণে ঈশ্বর বা ঈশ্বরস্থানীয় কোন দেবতাকে প্রণাম না জানিয়ে প্রকৃতি ও পুরুষকে প্রণাম জানিয়েছেন। শঙ্করাচার্য, মাধবাচার্য প্রমুখ সকলেই সাংখ্যকে নিরীশ্বরবাদী দর্শন রূপে চিহ্নিত করেছেন। সাংখ্যদর্শন অনুসারে পুরুষের অদৃষ্ট অনুযায়ী তার ভোগ ও অপবর্গের জন্য প্রকৃতি জগৎ সৃষ্টি করে থাকে। সৃষ্টির প্রারম্ভে অদৃষ্টাধীন পুরুষের সান্নিধ্যবশতঃ প্রকৃতির সাম্যাবস্থা ভগ্ন হয় এবং সৃষ্টি প্রক্রিয়া শুরু হয়। এক কথায় পুরুষের ভোগের

নির্মিত সৃষ্টির আবির্ভাব এবং অপবর্গের জন্য সৃষ্টির তিরোভাব। চেতন অধিষ্ঠাতা ছাড়াও অচেতন প্রকৃতি মনোদি কার্যে পরিণত হতে পারে। বাচস্পতিমিশ্র তত্ত্বকৌমুদীতে এই বিষয়টা খুব স্পষ্টভাবে উল্লেখ করে বলেছেন – 'দৃষ্টমচেতনমপি প্রয়োজনম্ভ্রতি প্রবর্তমানং, যথা বৎসবিবৃদ্ধার্থং ক্ষীরমচেতনং প্রবর্ততে। একপ্রকৃতিরচেতনাংপি পুরুষবিমোক্ষণায় প্রবর্তিষ্যতে।'^{২৭} অর্থাৎ প্রয়োজনে অচেতন প্রধানেরও প্রবৃত্তি হবে। ঠিক যেমন বাছুরের পুষ্টির জন্য অচেতন দুগ্ধ গাভীর স্তনবৃত্ত থেকে স্বতঃই ক্ষরিত হয় তেমনি কৃতিও পুরুষের দুঃখ নিবৃত্তির জন্য চেতনের দ্বারা পরিচালিত না হয়েও কার্যে প্রবৃত্ত হয়। অতএব জগৎ-সৃষ্টিাদি কার্য ঈশ্বরকৃত নয়, ঈশ্বরাধিষ্ঠিত প্রকৃতিকৃতও নয়, এই কার্য ঈশ্বর নিরপেক্ষ কেবল প্রকৃতিকৃত। ঈশ্বরকৃষ্ণ ইন্দ্রিয়াদি করণের অধিষ্ঠাতা রূপে কোন চেতনের অস্তিত্বকে স্বীকার করার জন্য সাংখ্যকারিকায় বলেছেন – 'পুরুষার্থ এব হেতুর্ন কেনচিৎ কার্যতে কারণম্।'^{২৮} অতএব নিসংশয়ে বলা যায় যে সাংখ্যকারিকায় প্রকৃতি ঈশ্বরের, ভগবানের বা কোন তত্ত্বান্তরের শক্তি নয়। সে সম্পূর্ণ স্বাধীন, কোথাও কোনভাবেই তার স্বাতন্ত্র্য ক্ষুণ্ণ হয়নি। বস্তুতঃ রজোমতী প্রকৃতিই জগৎ কর্তা, নিষ্ক্রিয় চেতন পুরুষ কখনো কোন ক্রিয়ার কর্তা হতে পারে না। সাংখ্যীয় 'প্রকৃতিতত্ত্ব' সম্পর্কে ভাগবতপুরাণ ও সাংখ্যকারিকার মধ্যে মূলতঃ এইটুকুই মতভেদ চোখে পড়ে। ভাগবতপুরাণ ভক্তিমূলক গ্রন্থ, বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের কাছে অন্যতম আকর গ্রন্থ। ভগবান বিষ্ণুর মাহাত্ম্য কীর্তনই তার মুখ্য উদ্দেশ্য। ভক্তকে আকর্ষিত ও আপ্নত করে তার মধ্যে ভগবৎ-প্রীতি উৎপাদনের ক্ষেত্রে ভগবানের সর্বশক্তিময়তা প্রদর্শনের তথা মাহাত্ম্য প্রচারের গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা থাকে। সেই কারণেই হয়তো বৈষ্ণবেরা সর্বোপরি তাদের ইস্ট পরমপুরুষ ভগবান বিষ্ণুর অস্তিত্বকে স্বীকার করে নিয়েছে।

উল্লেখপত্র

- ^১ Michel Hulin, *A History of Indian Literature*, vol. VI, fasc.3: *Samkhya Literature*, p. 127.
- ^২ Peter Charles Basel, *The Samkhya System of the Bhagavata Purana* (unpublished thesis), p. 4.
- ^৩ Gerald James Larson, *Classical Sāṃkhya*, p. 15.
- ^৪ ভাগবত - ৩/২৬/১০, পৃ. ১১৯৩।
- ^৫ সাংখ্যকারিকা - ১১, পৃ. ১১৭।
- ^৬ গৌড়পাদভাষ্য, সাংখ্যকারিকা - ১০, পৃ. ৫৩।
- ^৭ সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, সাংখ্যকারিকা - ৩, পৃ. ৩৬।
- ^৮ ভাগবত - ৩/২৬/১৭, পৃ. ১১৯৫।
- ^৯ সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, সাংখ্যসূত্র - ১/১২৫, পৃ. ৮৮।

- ¹¹ তত্ত্বকৌমুদী, সাংখ্যকারিকা - ৩, পৃ. ৩৬।
¹² সাংখ্যকারিকা - ৩, পৃ. ৩৫।
¹³ তত্ত্বকৌমুদী, সাংখ্যকারিকা - ৩, পৃ. ৩৬।
¹⁴ মাঠরবৃত্তি, সাংখ্যকারিকা - ৩, পৃ. ১১২।
¹⁵ ভাগবত - ৩/২৬/৪, ১১৯১।
¹⁶ শ্রীধরটীকা, ভাগবত - ৩/২৬/১০, পৃ. ১১৯৪।
¹⁷ মাঠরবৃত্তি, সাংখ্যকারিকা - ২, পৃ. ১১২।
¹⁸ শ্রীধরটীকা, ভাগবত - ৩/২৬/১০, ১১৯৪।
¹⁹ গৌড়পাদভাষ্য, সাংখ্যকারিকা - ১০, পৃ. ৫২।
²⁰ তত্রৈব।
²¹ ভাগবত - ৩/২৬/৪, পৃ. ১১৯১।
²² শ্রীধরটীকা, ভাগবত - ৩/২৬/৪, পৃ. ১১৯১।
²³ ভাগবত - ৩/৭/৪, পৃ. ৮৪৪।
²⁴ তদেব - ৮/১২/৩৮, পৃ. ৩০৮১।
²⁵ গৌড়পাদভাষ্য, সাংখ্যকারিকা - ২২, পৃ. ৯৪।
²⁶ সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, সাংখ্যসূত্র - ১/৯২, পৃ. ৭০।
²⁷ সাংখ্যসূত্র - ১/৯২, পৃ. ৭০।
²⁸ তত্ত্বকৌমুদী, সাংখ্যকারিকা - ৫৭, পৃ. ৩৩৩।
²⁹ সাংখ্যকারিকা - ৩১, পৃ. ২৪২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

সংস্কৃত :

রুপিনঃ। সাংখ্যাসূত্রম্। সম্পা. রামশঙ্কর-ভট্টাচার্যঃ। বিজ্ঞানভিক্ষুকৃত-ভাষ্য-সমেতম্ । বারাণসী :
জাতীয়-বিদ্যা-প্রকাশন, ২০০২ বিক্রম-সম্বৎ (১৯৬৮)।

বাংলা :

ইশ্বরকৃষ্ণঃ। সাংখ্যকারিকা। সম্পা. স্বামী দিবাকরানন্দ। মাঠরবৃষ্টি সহ। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,
১৯৬৮।

—। সম্পা. অশোককুমার বন্দোপাধ্যায়। গৌড়পদভাষ্য সহ। কলকাতা : সদেশ, ১৪১৪ বঙ্গাব্দ।

বাচস্পতিমিশ্র। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী। সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কোলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,
১৪০৬ বঙ্গাব্দ।

শ্রীমদ্ভাগবত। সম্পা. রাধাবিনোদ গোস্বামী। কলকাতা : গিরিজা লাইব্রেরী, ১৯৯৩।

English:

Basel, Peter Charles. *The Samkhya System of the Bhagavata Purana*. University of Iowa: (unpublished thesis), 2012.

Hulin, Michel. *A History of Indian Literature, vol. VI, fasc.3: Samkhya Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.

Larson, Gerald James. *Classical Sāṃkhya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

महाभाष्योक्तलोकन्यायानां वर्तमानसमाजे प्रासङ्गिकता स्वर्णलता पण्डा

शोधनिबन्धसारः

पाणिनीयं व्याकरणं न केवलं शब्दानां साधुत्वसम्पादने, प्रयोगोपपादने, अथवा प्रयोगार्हभूतानां शब्दानां वैज्ञानिकैरुपायैः सम्यग्परिशीलने चोद्दिष्टं वर्तते। अपि तु वर्तमानसमाजस्य सामाजिकावस्थायाः अर्थनैतिकावस्थायाश्च विकाशसाधने, धार्मिक-सांस्कृतिक-दार्शनिकतत्त्वानां तात्त्विकावबोधने च शास्त्रस्यास्य योगदानमतीव महत्त्वपूर्णं वर्तते इति तदनुशीलनात् प्रतिभाति। सूत्र-वार्तिक-भाष्यसंरचनेन तद्व्याकरणं त्रिमुनिव्याकरणभावेन ख्यातम्, यत्र महाभाष्यकारः पतञ्जलिः सैद्धान्तिक आचार्यभावेन ख्यातः। महाभाष्ये शास्त्रीयसिद्धान्तस्य समर्थने उपपादिताः बहवः लोकन्यायाः सामाजिक-राजनैतिकार्थनैतिकादिकं तत्त्वं साधयन्ति, तथैव दार्शनिकमूल्यबोधमपि निरूपयन्ति। महाभाष्ये चतुरशित्याद्विकेषु प्रायतः शताधिकाः लोकन्यायाः सन्ति, यत्र सर्वत्र शास्त्रियतत्त्वैः सह लौकिकतत्त्वानामपि निदर्शनं विहितं जायते। येषां सामाजिकदृष्ट्या दार्शनिकदृष्ट्या च अनुशीलनं परिशीलनं समीक्षणञ्च सर्वथा अपेक्षितं जायते। यथा- यत्कूटस्थेष्वविचालेषु - न्यायः। अत्र सिद्धशब्दः तस्य नित्यत्वं साधयितुं शब्दार्थयोः सम्बन्धः नित्य इति प्रतिपादितः। अस्मिन् न्याये ईश्वरः कूटस्थोऽविचाली इत्यपि वक्तुं शक्यते। नित्यः सर्वव्यापक ईश्वर एवास्ति, यत् खलु दर्शनस्य मूलतत्त्वरूपेण सर्वजनविदितः। ईश्वरस्य नित्यत्वं दर्शनशास्त्रेषूपलभ्यते। शब्दस्य नित्यत्वं तु व्याकरणे यथा शब्दस्य नित्यता प्रतिपादने कूटस्थाविचालयोः प्रयोगः दृश्यते, तथा ईश्वरस्य नित्यत्वप्रतिपादनेऽपि कूटस्थ-अचल- ध्रुवशब्दानां प्रयोगो वर्तते। येषां प्रायः समानार्थो भवति।

अतः यत्कूटस्थेष्वविचालेषु न्यायः दार्शनिकविचारेण ईश्वरस्य नित्यतां सर्वव्यापकतां च प्रतिपादयति। कूटस्थरूपं अविचाल्यवस्थां वा सूचयतीति, तथैव सामाजिकदृष्ट्या अपि समाजस्य हितसाधनाय मनसः स्थिरतामवलम्ब्य परिवारस्य समाजस्य वा कूटस्थरूपं सर्वथा स्वीकृत्य कर्मणि प्रवृत्ताय प्रेरयति। विषयबाहुल्यात् एतेषां सर्वेषां लोकन्यायानामेतादृशं समीक्षणं समयसापेक्षमिति धिया कतिपयन्यायानां शास्त्रीयतथ्योपपादनपुरःसरं वर्तमानसमाजे तेषां प्रासङ्गिकताविषयमुत्तरीकृत्य संक्षेपेन त्रयोपस्थाप्यते।

कूटशब्दाः लोकन्यायः, महाभाष्यम्, समाजः, नित्यः, प्रासङ्गिकता

लोकन्यायानां वर्तमानसमाजे प्रासङ्गिकता

‘पाणिनीयं काणादं च सर्वशास्त्रोपकारकम्’ इति धिया पाणिनीयं व्याकरणं न केवलं शब्दानां साधुत्वसम्पादने, प्रयोगोपपादने, अथवा प्रयोगार्हभूतानां शब्दानां वैज्ञानिकैरुपायैः सम्यग्परिशीलने चोद्दिष्टं वर्तते। अपि तु वर्तमानसमाजस्य सामाजिकावस्थायाः अर्थनैतिकावस्थायाश्च विकाशसाधने, धार्मिक-सांस्कृतिक-दार्शनिकतत्त्वानां तात्त्विकावबोधने च शास्त्रस्यास्य योगदानमतीव महत्त्वपूर्णं वर्तते इति तदनुशीलनात् प्रतिभाति। सूत्र-वार्तिक-भाष्यसंरचनेन तद्व्याकरणं त्रिमुनिव्याकरणभावेन ख्यातम्। ‘त्रयः मुनय अस्मिन् वंश्ये’ इति तात्पर्यात् यद्यपि तत् त्रिमुनिव्याकरणं विशेषतः पाणिनिना प्रोक्तमित्याशयेन (सूत्रकारस्य पाणिनेः अष्टाध्यायीमवलम्ब्य वार्तिककारस्य कात्यायनस्य वार्तिकसंयोजनं, सूत्रवार्तिकयोरुपरि व्याख्यानं विधाय पतञ्जलेः भाष्यसंरचनमिति धिया) तत्

पाणिनीयमिति कालगरिम्ना पाणिनीयपरिधिं प्रवृत्तिं वाऽऽधारीकृत्य प्रवर्त्तते, तथापि 'यथोत्तरमुनीनां प्रामाण्यम्' इति न्यायेन तत्र आचार्यपतञ्जलेराशयः सर्वथा सिद्धान्तत्वेन स्वीक्रियते विपश्चिद्भिः शब्दशास्त्रकारैः। अतः लिखितं महाभाष्यं प्रामाणिकग्रन्थत्वेनापि सर्वत्र प्रसिद्धिमवगम्यते। पाणिनीयसूत्राणां व्याख्यानावसरे वार्तिकानां प्रत्येकमुन्मोच्य सूत्राणां तात्पर्यसाधनम् — यद्यपि ग्रन्थस्यास्य प्रमुखमुद्देशयम्, तथापि तत्र प्रतिपादितेषु विषयसमूहेषु, बहुविधानां सामाजिकार्थनैतिक-वैज्ञानिकतथ्यानां, धार्मिक-सांस्कृतिक-दार्शनिकतत्त्वानां च परिचयः प्रयतो सूत्राणां व्याख्यानावसरे तत्र प्रतिपादितेषु विभिन्नेषूदाहरणेष्वपि तात्कालिकस्थितिं निरूप्य तदानीन्तनसमाजस्य स्वरूपं नीर्णयते, विशेषतः तत्र महाभाष्ये शास्त्रीयसिद्धान्तस्य समर्थने उपपादिताः बहवः लोकन्यायाः सामाजिक-राजनैतिकार्थनैतिकादिकं तत्त्वं साधयन्ति, तथैव दार्शनिकमूल्यबोधमपि निरूपयन्ति। दृश्यते प्रयते अनेनेति इति धिया दार्शनिकविचारः तत्र सर्वथा निरूप्यते। महाभाष्ये चतुरशित्याह्निकेषु प्रायतः शताधिकाः लोकन्यायाः सन्ति, यत्र सर्वत्र शास्त्रियतत्त्वैः सह लौकिकतत्त्वानामपि निदर्शनं विहितं जायते। येषां सामाजिकदृष्ट्या दार्शनिकदृष्ट्या च अनुशीलनं परिशीलनं समीक्षणञ्च सर्वथा अपेक्षितं जायते। यथा —

यत्कूटस्थेष्वविचालेषु - न्यायः

रूपखानकवद् न्यायः

कृत्रिमाकृत्रिमयोः कृत्रिमे कार्यं सम्प्रत्ययः

विश्वगुरानीयतामिति न्यायः

मण्डूकप्लुत्या न्यायः

प्रासादवासिन्यायः

नष्टदधरयवत् न्यायः

न हि देवदत्तस्य हन्तारि हते देवत्रस्य प्रादुर्भावो भवति इति न्यायः

सम्बन्धिशब्दा मातरि वर्तितव्यम् - इत् न्यायः

न हि भूक्तवानपि पुनर्भूक्ते कृतश्मश्रूश्च पुनः श्मश्रूणि कारयति इति न्यायः

शवताभिधानं तावतां प्रयोगे इत्यादयः न्यायाः —।

यद्यपि विषयबाहुल्यात् एतेषां सर्वेषां लोकन्यायानामेतादृशं समीक्षणं समयसापेक्षमिति धिया 'यत्कूटस्थेष्वविचालेषु...' इति केवलमेकस्यैव लोकन्यायस्य सामाजिकदृष्ट्या दार्शनिकदृष्ट्या च समीक्षणमत्र प्रतिपादयितुमुत्सहे। अनेन साकमन्येषां कतिपयन्यायानामपि वर्तमानसामाजे प्रासङ्गिकताविषयमुरोरीकृत्य संक्षेपेन प्रतिपादनं विधीयते।

'यत्कूटस्थेष्वविचालेषु...' इत्ययं न्यायः महाभाष्यस्य पस्पशाह्निके 'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे' इत्यस्मिन् वार्तिकसन्दर्भे पतञ्जलिना समुपस्थापितः। यदुक्तं तत्र — अथ सिद्धशब्दस्य कः पदार्थः। नित्य पर्यायवाची सिद्धशब्दः। कथं ज्ञायते।

यत्कूटस्थेष्वविचालेषु - न्यायः

'यत्कूटस्थेष्वविचालेषु' इत्ययं न्यायः सिद्धे 'शब्दार्थसम्बन्धे...' अस्मिन् वार्तिकसन्दर्भे लिखितोऽस्ति। अत्र सिद्धशब्दः तस्य नित्यत्वं साधयितुं शब्दार्थयोः सम्बन्धः नित्य इति प्रतिपादितः।

अयं न्यायः महान् व्यापकोऽस्ति। शब्दो नित्यः इति वैयाकरणानां सिद्धान्तो वर्तते, परं प्रक्रियादशायां शब्दस्य काल्पनिकमनित्यत्वमपि स्वीक्रियते। यथा 'अदर्शनं लोपः'^१ अनेन सूत्रेण प्रक्रियायां निर्बोदुं लोपः स्वीक्रियते 'इको यणचि'^२ अनेन सूत्रेण इकारस्य स्थाने यकारः क्रियते, एवमन्यत्रापि लोपप्रत्ययागमादेशादयः सर्वा अपि प्रक्रिया अनित्यत्वेनैव स्वीक्रियन्ते। परं सिद्धान्तस्तु नित्यत्वमेवेति व्याहरति।

शब्दस्य नित्यत्वविषये सर्वेषां वैयाकरणानां एकमतमस्ति। मन्ये तन्मतं पोषयितुं पतञ्जलिना 'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे...' इति वार्तिकः उद्धृतः स्वीकृतश्च। यथा शब्दस्य प्रक्रियायाश्चेति भेदद्वयं विहितं तथैव अत्रापि सिद्धशब्दः।

प्रसङ्गोऽस्मिन् महाभाष्यस्य पस्पशाह्निके उक्तं यत् — 'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे - सिद्धे शब्दे अर्थे सम्बन्धे चेति अथ सिद्धशब्दस्य कः पदार्थः नित्यपर्यावाची सिद्धशब्दः। कथं ज्ञायते यत्कूटस्थव्यविचालेषु भावेषु वर्तते। तद्यथा - सिद्धा द्यौः सिद्धा पृथिवी, सिद्धमाकाशमिति'^३।

अत्र विशेषः यत् सिद्धमन्नं सिद्धः सूपः इत्याद्युदाहरणेन अनित्यत्वमपि लक्ष्यीक्रियते। नायं न्यायः लौकिकः, अयं तु वैदिकः न्यायोऽस्ति। अनित्यत्वपक्षे तु वयं तथैव तर्कयामः यथा भगवता रामकृष्णादिना शरीरं धारयित्वा लोके जायमानं सुखदुःखादिकं अनुभूतम् तथैव अनित्यत्वमस्ति। अस्मिन् न्याये शब्दस्य नित्यत्वसाधनाय कूटस्थ-अविचालीशब्दयोर्ग्रहणं कृतम्। कूटशब्दस्यार्थः - अयोधनः^४। विचालशब्दस्यार्थः स्थानान्तरसंक्रमा^५ वर्तते।

किञ्च शब्दार्थयोर्नित्यसम्बन्धोऽयमर्थोऽपि^६ अस्मिन् सन्दर्भे लभते। ईश्वरः सर्वव्यापकः तथैव शब्दोऽपि सर्वव्यापकः सर्वत्राकाशत्वात्। अन्यैः शास्त्रकारैरपि शास्त्रान्तरेषु शब्दार्थयोर्तुलना पार्वतीपरमेश्वराभ्यां सह स्वीकृता। स्फोटरूपं यतः सर्वं जगदेतद्विवर्तते इति धिया स्फोटरूपस्य शब्दस्य नित्यत्वमङ्गीकृतं जायते। तत्त्वस्यास्य प्रमाणीकर्तुं कानिचित् तथ्यान्यत्र समुपस्थापितानि।

१. महाभाष्यस्य पस्पशाह्निकम्

क. विचालः - स्थानान्तरसंक्रमा^४

ख. रूपान्तरापत्तिर्विचालः^५

ग. अयो हन्यते अस्मिन्निति अयोधनः।^६

अत्र ईश्वरस्य सर्वव्यापकतेव शब्दस्य सर्वव्यापकत्वं ब्रह्मरूपत्वमपि निरूपितम्।

१. ईशोपनिषद् -

ईशाव्यासमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।^७

२. वाक्यपदीय ब्रह्मकाण्डम् -

न सोऽस्ति प्रत्ययलोके यः शब्दानुगमादृते।

अनुबिद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते।^८

अत्र तात्पर्यं तु ईश्वर एव स्रष्टा, सर्वनियन्ता, विधाता, संहर्ता च। ईश्वरेणैव जगदिदं गतिशीलम्। ईश्वरेणैव जगदिदं परिव्याप्तम्। ईश्वरं विना न किमपि सम्भवति। तथैव शब्दज्ञानं विना न किमपि लभते। शब्देनैव जगदिदं गतिशीलम्। जगति सर्वं किञ्चित् शब्देनैवावभासते।

३. रघुवंशमहाकाव्ये मंगलाचरणम् -

वागर्थाविवसम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये।

जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ ॥^{१९}

एव च अर्थश्च वागर्थौ। शब्द एव अर्थापगूढः। परस्परं परस्परस्य परिपूरकः। अतः द्वयोः सम्बन्धः नित्यः।

४. महाभाष्यस्य पस्पशाह्निकम् -
सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे।^{२०}

एव नित्यस्य पर्यायवाची सिद्धशब्दः। अतः शब्दार्थयोः सम्बन्धः नित्य इति प्रतिपादितः।

५. भूषणसारस्य मंगलाचरणम् -
श्रीलक्ष्मीरमणं नौमि गौरीरमणमूपिणम्।
स्फोटरूपं यतः सर्वं जगदेतद्विवर्तते ॥^{२१}

वर्तमानसमाजे न्यायस्यास्य प्रासङ्गिकता -

एभिः प्रमाणैरपि शब्दो नित्यः परिलक्ष्यते। अस्मिन् न्याये ईश्वरः कूटस्थोऽविचाली इत्यपि वक्तुं शक्यते। नित्यः सर्वव्यापक ईश्वर एवास्ति, यत् खलु दर्शनस्य मूलतत्त्वरूपेण सर्वजनविदितः। ईश्वरस्य नित्यत्वं दर्शनशास्त्रेषूपलभ्यते। शब्दस्य नित्यत्वं तु व्याकरणे यथा शब्दस्य नित्यता प्रतिपादने कूटस्थाविचालयोः प्रयोगः दृश्यते, तथा ईश्वरस्य नित्यत्वप्रतिपादनेऽपि कूटस्थ-अचल-ध्रुवशब्दानां प्रयोगो वर्तते। येषां प्रायः समानार्थो भवति।

एवं अन्यैः शास्त्रकारैः पूर्वं शब्दस्य तन्नित्यत्वं दृष्टम्, पश्चात् स्वकीयेषु शास्त्रेषु तस्य प्रयोगः कृतः स्यात्। केवलं प्रक्रियानिर्वहणाय अनित्यत्वं स्वीकृत्य शब्दस्य भेदद्वयं परिकल्पितं जायते। नित्यत्वविषयेऽक्षरशब्दस्य प्रयोगोऽदृश्यते। परं तत्रापि कूटस्थशब्दस्य प्रयोगोऽस्ति।

द्वाविमौ पुरुषो लोके क्षरश्चाक्षर एव च।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थै अक्षर उच्यते ॥^{२२} (श्रीमद्भगवद्गीता, १५-१६)

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तपर्युपासते।

सर्वत्र गमचिन्तयं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥^{२३} (धर्मविज्ञान खण्ड, ६३)

मन्त्रैवं विचार्यते यत् एकः स्फोटः नित्यो भवति, परं व्याकरणशास्त्रे परा-पश्यन्ती-मध्यमा-वैखरीभेदेन चत्वारो भेदाः कल्पिताः सन्ति।

परा वाङ्मूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसंस्थिता।

हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी तु कण्ठदेशगा ॥^{२४}

(वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्डम्, पृ. ७)

तथैव ईश्वरो नित्यः कूटस्थोऽविचाली चास्ति। आकीटात् कुञ्जनपर्वन्त सर्वेषां प्राणिनामात्मा नित्यस्य ईश्वरस्यैव भेदाः सन्ति, तथैवाशयं गृहीत्वा लीके सूक्तयः सन्ति। तासु सूक्तिष्वयं संसारः ईश्वरस्यैव भेदप्रभेदभूतो वर्तते। सृष्टिनियामकः एक एवास्ति तथैव शब्दोऽपि इति तात्पर्यम्। वाक्यपदीये उत्पादविनाशशालित्वात् ध्वनेर्नाशो भवति न तु शब्दस्या। ईश्वरस्य नित्यत्वं शास्त्रसिद्धमस्ति लोकसिद्धं च। एवं शब्दस्यापि नित्यत्वं शास्त्रसिद्धमस्ति लोकसिद्धं च। उदाहरणार्थमत्र कैश्चित् श्लोकैः सह तुलना कृता अस्ति। यथा शब्दः ब्रह्मरूपः, अनादिरिति शास्त्रसिद्धत्वं साधयति, तथैव जगतः विवर्तनं प्रक्रियानिर्वहणं च संसाध्य लोकसिद्धत्वं सूचयति। अत एवोक्तं —

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।

विवर्तते अर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥^{२५}

एकस्येश्वरस्य भेदप्रभेदोऽपि लौकिकत्वं साधयति। तथैव शब्दोऽपि भेदप्रभेदेन शास्त्रप्रक्रियां निर्वाहयति। यतो हि शास्त्रस्य व्यवहारो लोके प्रतिपदं दृश्यते। यथा शब्दः व्याकरणस्य मूलभूतः प्रधानभूतश्च तथैव ईश्वरो जगतः कृते प्रधानभूतः। तस्य सप्तपदार्थाः नवद्व्याणि, चतुर्विंशतिगुणाः, ईश्वरस्य सजां साधयन्ति।

१. वाक्यपदीयस्य ब्रह्मकाण्डम्, कारिका २

एकमेव यदाम्नातं भिन्नं शक्तिव्यपाश्रयात् ।
अपृथकत्वेऽपि शक्तिभ्यः पृथकत्वेनैव वर्तते ॥^{२६}

२. वाक्यपदीयस्य ब्रह्मकाण्डम्

उत्पत्तौ च स्थितौ चापि विनाशे चापि तद्वताम् ।
निमित्तं कालमेवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥^{२७}

३. वाक्यपदीयस्य ब्रह्मकाण्डम्, कारिका १

भर्तृहरिस्तावत् शब्दाद्वैतवादस्य प्रवक्ता । तन्मते शब्दात्मकं ब्रह्म अनादिरूपं, निधनरहितम्, अक्षरमपि च नित्यम्। शब्दब्रह्म एवार्थरूपेण जगतः प्रक्रियारूपं विवर्तञ्च साधयति। तन्मते जगदिदं शब्दब्रह्मणो विवर्तरूपम्। तथा हि न्यगादि तेन वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे —

अनादिनिधनं ब्रह्मं शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।

विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः॥^{२९} इति (वा. प. १।१)

अस्मान्मतवादात् भर्तृहरिः न केवलं शब्दाद्वैतवादस्य प्रवक्ता, अपि च शब्दविवर्तवादस्यापि प्रथमः प्रवक्तेति प्रमाणितम्। ब्रह्मकाण्डे स्फोटसंज्ञा, तस्य भेदाः, व्याकरणप्रयोजनं, शब्दाद्वैतवादे मोक्षस्वरूपं, मोक्षमार्गादयो व्याख्याताः। भर्तृहरिमते व्याकरणं प्रधानं वेदाङ्गमपि च मोक्षप्राप्तिसोपानम्। तथा चोक्तं तेन —

इदमाद्यं पदस्थानं सिद्धिसोपानपर्वणाम्।

इयं सा मोक्षमाणानामजिह्वा राजपद्धतिः॥^{३०} इति (वा. प. १।१६)

भर्तृहरिमते जगत्प्रपञ्चस्य मूलकारणं हि शब्दब्रह्म। शब्दब्रह्म अखण्डम्। अपि च, स्फोटात्मकशब्दरूपम्। स्फोटात्मकः शब्दो नित्य एकोऽद्वितीयश्च। स्फोटात्मकः शब्दः अभिव्यङ्ग्यः। अस्य व्यञ्जको भवति नादरूपो ध्वनिः। एकः शब्दः प्रक्रिययैव भिन्नार्थे प्रयुज्यते।

द्वावुपादानशब्देषु शब्दौ शब्दः विदो विदुः।

एको निमित्तं शब्दानामपरोऽर्थे प्रयुज्यते॥^{३१}

अतः यत्कूटस्थेष्वविचालेषु न्यायः दार्शनिकविचारेण ईश्वरस्य नित्यतां सर्वव्यापकतां च प्रतिपादयति। कूटस्थरूपं अविचाल्यवस्थां वा सूचयतीति, तथैव सामाजिकदृष्ट्या अपि समाजस्य हितसाधनाय मनसः स्थिरतामवलम्ब्य परिवारस्य समाजस्य वा कूटस्थरूपं सर्वथा स्वीकृत्य कर्मणि प्रवृत्ताय प्रेरयति। पुनश्च गतिशीलस्यास्य जगतः नियामकं ध्रुवम्-अविचालि-अनपायोजनविकारिमूलभूतं कूटस्थं किञ्चित् तत्त्वमस्ति, तदेव ब्रह्म। तदेव जगतः विवर्तोपादानम्। एतदेव सत्यस्य वास्तवं स्वरूपम्। एतदेव नित्यम्। उक्तञ्च नित्यस्य स्वरूपं महाभाष्यकारेण पतञ्जलिना तदीय महाभाष्यग्रन्थे - नित्यस्य लक्षणं तु यत् कूटस्थं ध्रुवम्-अविचालि-अनपायोजनविकारिमूलभूतं- ... ब्रह्मरूपधारकं नित्यस्वरूपमिदं सत्यं जगतः नियामकम्। सत्येनैव राष्ट्रमनुदिनं गच्छति, वृद्धिं प्राप्नोति च। भूक्तवन्तं ब्रूयात् मा भू... इति न्यायः —

चूर्णिकारः स्थानेऽन्तरतमे इति व्याख्यावसरे महाभाष्ये भुक्तवन्तं ब्रूयात् माभूक्ता न्यायं स्वीचकार। अस्य न्यायस्यायमर्थः यदि कश्चिज्जनः पूर्वभोजनं करोति तदनन्तरं कश्चिज्जनः तं वारयति तस्य निवारणं व्यर्थं भवति। न्यायस्तु स्थानेऽन्तरतमः सूत्रे संगृहीतोऽस्ति। लोकेऽपि यदि कश्चित् जनः किमपि कुकर्म कुर्यात् तदनन्तरं तस्य निवारणं व्यर्थं भवति। अत्र भाष्यकारस्यायमाशयः यदि किमपि कर्तव्यं भवति, तस्य विषये पूर्वं चिन्तनमावश्यकं भवति, तस्य पितरौ तं पूर्वमेव निवारयति तदेव शिक्षायाः सरणी वर्तते। यदि कश्चिदित्यं चिन्तयति, सत्यापराधे वयं झटिति अपाकुर्म इति कदापि सम्भवितुं नैव शक्यते। एवं विधाः सूक्तयः लोके दृश्यन्ते तसां सूक्तीनां भावः प्रायः पूर्णतया न्यायेन संगच्छते।

यथा भवने वह्निव्याप्तौ सत्यां हवनं कृत्वा हुतभुजं शमयितुं न प्रभवामस्तथैवायं न्यायः अस्मानुपदिशति। लोके प्रायः सर्वे अपि समीहन्ते यत् किमपि कर्म सुवितार्य कर्तव्यम्। इयमाशयं गृहीत्वा वहवः कवयः विभिन्नासु भाषासु अकथयन्।

तेना किञ्चित् प्रकारान्तरेण यदि वयं विचारयामः तदा यत् यस्य कृते आवश्यकं तदेव तस्मै दातव्यम्। यदि धनीनामपि कर्तव्यं स्यात् तदा दरिद्राणां कृते कल्याणाय भवति न तु धनिकानाम्।

1. बृहद् अनुवादचन्द्रिका (च. नौ., पृ. ४८८, सं १०)

क. न कृपखननं युक्तं प्रदीप्ते वह्निना गृहे

ख. हिमवति दिव्यौषधयः शीर्षे सर्वः समाविष्टः

यथा केनचित् भोजनं कृतम्, तदनन्तरं यदि कश्चित् निवारयेत् तस्य निवारणं सर्वदैव व्यर्थं भवति। शास्त्रे तु तस्य समाधानं विहितं प्रकल्प्य च अपवादविषयान् तत उत्सर्गः प्रवर्तते। अनया परिभाषया समाधानं कृतं परं लोके अयं न्यायः सर्वोपकारकः मार्गदर्शकश्च वर्तते। प्रायः अहं तु मन्ये सर्वस्मिन् लोके यत् सर्वे अपि जनाः कार्यात् प्राक् सर्वतोभावेन चिन्तनं कुर्वन्ति।

कृत्रिमाकृत्रिमयोः कृत्रिमे कार्यसम्प्रत्ययः - इति न्यायः -

अहिपतिना बहुगणवतुडति संख्या इति सूत्रभाष्ये कृत्रिमाकृत्रिमयोः कृत्रिमे कार्य सम्प्रत्ययः इति लौकिकन्यायः अङ्गीकृतः।

व्याकरणे लक्ष्याः शब्दाः लक्षणानि सूत्राणि। लक्षणानां सिद्ध्यर्थं कृत्रिमानां संज्ञानामेव माहात्म्यमस्ति। लोके तु द्वयमेव दृश्यते कृत्रिम अकृत्रिमश्च। अपि ये मिथ्यावादिनो भवन्ति ते सर्वमपि कृत्रिमं दर्शयन्ति। परं तेषां कृत्रिमत्वं लोकानां हानिकारको भवति। अथवा कृत्रिमाकृत्रिमशब्दयोः प्रयोगः सत्यमिथ्याशब्देनापि वेदान्तशास्त्रे दृश्यते। तत्र मिथ्या - कृत्रिमः, अकृत्रिमं सत्यम्। तत्र तु यद्यपि व्याकरणतुल्यं कृत्रिमत्वं नास्ति तथापि जगत् कृत्रिममिव भाषते। एतद्वक्तुं तु कठिनमस्ति यल्लोके सर्वमपि कार्यं कृत्रिमं भवति।

मन्मते लोके एवं दृश्यते प्रायः जनाः आडम्बरेण अथवा चाकचक्येन अधिकमुह्यन्ति ते वास्तविकतां न पश्यन्ति।

१. वयसि गते कः कामविकारः शुष्के नीरे काका सारः।

अयं व्याकरणशास्त्रस्य प्रधानभूतो न्यायः अस्ति। अस्य प्रयोगः केवलं संज्ञानां कृते वर्तते। जनाः लोके जानन्ति यदीश्वरोऽकृत्रिमो जगच्च कृत्रिमम् स्त्रिपुत्रादयोऽपि कृत्रिमः, तथापि अकृत्रिमम् ईश्वरं विहाय कृत्रिमे संसारे कार्यं कुर्वन्ति, तस्य प्राप्त्यर्थं यतन्ते। अस्य न्यायस्य भावात्मकः प्रभावो वर्तमानसमाजे अनेकत्र परिलक्ष्यते। विषयस्यास्य प्रतिपादनं बहुषु शास्त्रेषु काव्यानां बहुषु श्लोकेष्वपि दृश्यते।

जगति कृत्रिमशब्दः किञ्चित् अन्यार्थवाचकः मिथ्यात्वावाचकः शास्त्रे परिभाषार्थवाचकः एवं मनसिकृत्य मया तुलना क्रियते। प्रायः सर्वेष्वपि शास्त्रेषु ईश्वरमेव अकृत्रिमत्वेन वास्तविकत्वेन स्वीकृतमस्ति। यथा लोके विशेषईश्वरीयकार्याणि विधानादिकरूपेण कुर्वन्ति तथैव व्याकरणशास्त्रेऽपि संख्यादि संज्ञाः विशेषरूपेण स्वीकृता सन्ति।

एवमेव अन्ये अपि न्यायाः वर्तमानलौकिकजगतः कृते अपि प्रासङ्गिकतामावहन्तीति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. संख्या वंशयेन - पा.सू., ६.२.३५।
२. प.शे.-प.सं।
३. म.भा., पस्पसाहिनकम्।
४. तदेव।
५. तदेव।
६. म.भा.-वा. - १।
७. तदेव।
८. पा. सू., १.१.६०।
९. पा. सू., ६.१.७७।
१०. म.भा.-वा. १।
११. म.भा., पस्पशा।
१२. चारुदेवः शास्त्री (संपा.), महाभाष्यम्, पस्पशाह्निकम्, पृ. २३।
१३. म.भा.-वा. - १।
१४. चारुदेवः शास्त्री (संपा.), पूर्वोक्तम्, पृ. २३।
१५. तत्रैवा
१६. तत्रैवा
१७. ईशोप.१.१।
१८. वा.प., १.१२३।
१९. र.वं., १.१।
२०. म.भा.-वा. - १।
२१. वै.भ.सा., मंगलाचरणम्।
२२. श्री.भ.गी., १५.१६।
२३. धर्मविज्ञान खण्ड, ६३।
२४. वा. प. ब्रह्म. उद्धृत, पृ. ७।
२५. वा.प.ब्रह्म., १.१।
२६. वा.प.ब्रह्म., १.२, पृ. ६।
२७. वा.प., ३.९।
२८. वा.प., १.१।
२९. तदेवा
३०. वा. प., १.१६।
३१. वा.प., १.४४।

निर्वाचितग्रन्थपञ्जिः

- द्वैपायनः। वैयाकरणभूषणसारः। संपा. प्रभाकरः मिश्रः। वाराणसीः चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशन, २००४।
- पतञ्जलिः। महाभाष्यम् (= व्याकरणमहाभाष्यम्)। संपा. चारुदेवः शास्त्री। व्याकरणमहाभाष्यम्, नवाह्निकम्। दिल्ली :
मोतीलाल-बनारस-दास, १९६८।
- । संपा. भार्गवशास्त्री जोशी। भाष्यप्रदीपः भाष्यप्रदीपोद्यतः संवलितः। दिल्ली : चौखाम्बाप्रतिष्ठानम्, १९८७।
- । संस्का. गुरुप्रसाद-शास्त्री। संपा. नन्दकिशोर-शास्त्री। नई देहली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्।
- पणिनि। अष्टाध्यायी। संपा. सत्यनारायण शास्त्री खण्डूडी। अष्टाध्यायीसूत्रपाठः। वाराणसी : कृष्णदास-संस्कृत-अकादमी,
१९८५।
- । प्रह्लादटिप्पणीसहितः। वाराणसी : कृष्णदास-संस्कृत-अकादमी। (कृष्णदास-संस्कृत-सीरीज ६५)।
- शालः, लोकमणिः (संपा.)। व्याकरणशास्त्रेतिहासः। दिल्ली : भारतीयविद्याप्रकाशन, २००७।
- द्विवेदी, कपिलदेवः (संपा.)। संस्कृतसाहित्येतिहासः। इलाहाबाद : रामनारायणलालविजयकुमार, १९८९।
- भर्तृहरिः। वाक्यपदीयम् । ब्रह्मकाण्डम् । संपा. वामदेवः आचार्यः। वाराणसी : चौखम्बा-कृष्णदास-संस्कृत-अकादमी,
१९८७।
- शुद्धोजिदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी । व्याख्याकारः रामचन्द्र-झा। वाराणसी : चौखम्बा-कृष्णदास-संस्कृत-अकादमी,
२००९।

English Book

Belvelkar, S.K. *Studies of Sanskrit Grammar*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.

পাণিনির দৃষ্টিতে ভারতীয় সমাজ : একটি সমীক্ষা

মানস কুমার ঘোষ

সারসংক্ষেপ :

ভাষা এবং লোকজীবনের মধ্যে এক ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ থাকে । এই লোক জীবনের বিবিধ অঙ্গের সঙ্গে সম্বন্ধিত শব্দ ভাষার মাধ্যমে বিবিধশাস্ত্রে প্রযুক্ত হয় । শাস্ত্র হল সমাজের মুখ তথা দর্পণ । সমাজের ভালো মন্দ সবকিছুই শাস্ত্ররূপ দর্পণে প্রতিকলিত হয় । আর এই সমাজ থেকেই রসগ্রহণ করে বিদগ্ধ রচনাকারেরা তাঁদের সৃষ্টিকে পরিপুষ্ট করে তোলেন । সুতরাং প্রাচীন থেকে আধুনিক সকল সাহিত্যকার তথা শাস্ত্রকারের রচনার সমাজের বিশ্বস্ত প্রতিচ্ছবি অভিপ্রেত । বৈয়াকরণ পাণিনির সৃষ্টিও এর ব্যতিক্রম নয় । তিনি তাঁর সমকালীন লোকজীবনকে শাব্দিকরূপে সূক্ষ্ম অধ্যয়ন করেছিলেন এবং নিজের শব্দশাস্ত্র *অষ্টাধ্যায়ী* তে পরোক্ষভাবে তা লিপিবদ্ধ করেছেন । পরোক্ষরূপে বর্ণিত পাণিনীকালীন সেই ভারতীয় সমাজটিকে ফুটিয়ে তোলাই আলোচ্য শোধপত্রের উদ্দেশ্য ।

কূটশব্দ :

সমাজ, ব্যাকরণ, পাণিনি, চতুর্বর্ণ, চতুরাশ্রম, জীবিকা, কৃষি, বাণিজ্য, বস্ত্র, অলংকার, চিকিৎসা, বিবাহ, চুরি, স্ত্রীশিক্ষা ইত্যাদি ।

ভূমিকা :

ভারতীয় সভ্যতা ও সংস্কৃতির ধারক ও বাহক হল সংস্কৃতসাহিত্য ও শাস্ত্র । প্রাচীন ভারতীয় মনীষীদের সমাজিক, অর্থনৈতিক, রাজনৈতিক, ঐতিহাসিক, ভৌগোলিক প্রভৃতি সকল প্রকার চিন্তাধারার প্রতিফলন ঘটেছে সংস্কৃত বাঙ্গায়ে । এই সংস্কৃত বাঙ্গায়ে ব্যাকরণশাস্ত্রের ভূমিকা অন্যতম । মানুষের মনের ভাব প্রকাশের ক্ষেত্রে সবচেয়ে উপযুক্ত উপায় হল ভাষা । আর এই ভাষা চর্চার সঙ্গে অবিচ্ছেদ্য ভাবে জড়িয়ে আছে ব্যাকরণ চর্চা । বর্তমানে প্রচলিত ব্যাকরণগ্রন্থ গুলির মধ্যে মহর্ষি পাণিনির *অষ্টাধ্যায়ী* সর্বশ্রেষ্ঠ ব্যাকরণগ্রন্থ । পাণিনি শুধুমাত্র ত্রিমুনি ব্যাকরণের ক্ষেত্রেই নয়, শুধুমাত্র পাণিনি-সম্প্রদায়ের

ব্যাকরণগণের মধ্যেই নয়, সমগ্র সংস্কৃত ব্যাকরণশাস্ত্রের জগতেও মধ্যমণিরূপে পরিগণিত হন। এদেশে বহু রকমের সংস্কৃত ব্যাকরণ সম্প্রদায় প্রচলিত থাকলেও এই পাণিনিব্যাকরণের শ্রেষ্ঠত্বই পণ্ডিতেরা স্বীকার করে নিয়েছেন। পাণিনির ব্যাকরণকে মূলতঃ অষ্টাধ্যায়ীকে আজও বহু পণ্ডিত মানব মস্তিস্কের দ্বন্দ্বয় বলে মনে করেন।^১ বস্তুতঃ যুক্তি নির্ভর, সুশৃঙ্খল ও বৈজ্ঞানিক আলোচনার সুবাদে পাণিনি-ব্যাকরণ অন্যান্য ব্যাকরণের চেয়ে অনেক এগিয়ে রয়েছে। বৈদিক ও লৌকিক উভয় ভাষার জন্যই পাণিনি তাঁর অষ্টাধ্যায়ীতে প্রায় চার হাজার সূত্র রচনা করে ভাষায় তথা সমাজে ব্যবহৃত শব্দকে যেমন অনুশাসন করেছেন তেমনি অল্পাঙ্করাদি বিশিষ্ট মণ্ডিত সূত্রের সূক্ষ্ম বুননে তৎকালীন ভারতীয় সমাজব্যবস্থার চিত্রটিও প্রকাশ করে গেছেন। শোধপত্রের কলেবর পরিহারের নিমিত্ত সংক্ষিপ্তকারে পাণিনিকালীন সমাজচিত্রটি ব্যক্ত করা হল।

বর্ণাশ্রমব্যবস্থা :

আর্যরা যখন ভারতে প্রথম বসতি স্থাপন করে তখন এদেশের মানুষ দেহের বর্ণ অনুসারে শ্বেতকায় আর্য ও কৃষ্ণকায় আর্য - এই দুটি শ্রেণিতে বিভক্ত হয়ে যায়। পরবর্তীকালে গুণ ও কর্মের ভিত্তিতে সমাজ ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র - এই চারটি শ্রেণিতে বিভক্ত হয়ে পড়ে। যারা যাগযজ্ঞ, উপাসনা, অধ্যাপনা করতেন তাঁরা ব্রাহ্মণ। যারা রাজ্য শাসন ও যুদ্ধবিদ্যায় পারদর্শী ছিলেন তাঁরা ক্ষত্রিয়। কৃষিকার্যে ও ব্যবসাবাণিজ্যে বৈশ্যরা নিযুক্ত থাকতেন। আর এই তিন বর্ণের সেবা করতেন শূদ্ররা। আবার ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্য - এই তিন বর্ণের আর্যরা তাঁদের জীবনযাত্রাকে চারটি ভাগে ভাগ করেছিলেন যা চতুরাশ্রম প্রথা নামে পরিচিত। প্রথম পর্যায় ব্রহ্মচর্যে আর্য বালক গুরু গৃহে বাস করে ব্রহ্মচর্য পালন ও বিদ্যাচর্চা করত। দ্বিতীয় পর্যায়ে যৌবনে তারা সংসার ধর্ম পালন করত যা গার্হস্থ্য নামে পরিচিত। তৃতীয় পর্যায় প্রৌঢ় বয়সে তাদের সংসার ত্যাগ করে অরণ্যে গিয়ে ঈশ্বর চিন্তায় কালাতিপাত করতে হত, যা বানপ্রস্থ নামে পরিচিত। চতুর্থ পর্যায়ে সকলপ্রকার বন্ধন ছিন্ন করে তারা একমাত্র পরমার্থ চিন্তায় নিমগ্ন হত, যা সন্ন্যাস নামে অভিহিত।

মহর্ষি পাণিনির সময়েও ভারতীয় সমাজ বর্ণাশ্রমধর্মের প্রভাবে প্রভাবিত ছিল। পাণিনি তাঁর অষ্টাধ্যায়ীতে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র এই চার বর্ণের উল্লেখ করেছেন। "গুণবচনব্রাহ্মণাদিভ্যঃ কর্মণি চ"^২ এই সূত্রে 'ব্রাহ্মণ' পদের উল্লেখ পাওয়া। উক্ত সূত্রে বলা হয়েছে যে, ব্রাহ্মণের আদর্শ (ভাব) ও কর্ম (আচার) এরূপ অর্থ বুঝালে ব্রাহ্মণ শব্দের উত্তর য্যৎ প্রত্যয় যোগে 'ব্রাহ্মণ্য' পদ সিদ্ধ হয় - ব্রাহ্মণস্য কর্ম ভাবো বা ব্রাহ্মণ্যম্। অন্যদিকে পাণিনি নাম মাত্র আচারহীন ব্রাহ্মণদের জন্য 'ব্রাহ্মণজাতীয়' এই বিশেষণের ধর্যোগ করেছেন 'জাত্যন্তাচ্ছ বন্ধুনি' এই সূত্রে।^৩ এখানে 'বন্ধুনি' পদটি বাহ্যিক দেখনধারী জাতির পরিচায়ক।^৪ কাশিকাকারও নাম মাত্র আচার হীন ব্রাহ্মণকে 'ব্রহ্মবন্ধু' বলেছেন। এবিষয়টি স্পষ্ট হয়

'ব্রহ্মবন্ধুতর' এবং 'ব্রহ্মবন্ধুতম' পদের প্রয়োগ থেকে ।^{১৫} সুতরাং বোঝা যাচ্ছে যে, 'ব্রহ্মবন্ধু' পদের প্রয়োগের পিছনে নিশ্চয় কোনো নিন্দা তথা ব্যঙ্গাত্মক ভাব ছিল । পাণিনি স্বয়ং বলেছেন স্বধর্ম পালনকারী ব্রাহ্মণকে বলা হত 'মহাব্রহ্ম' বা 'মহাব্রহ্মা' আর আচারহীন ব্রাহ্মণ 'কুব্রহ্ম' বা 'কুব্রহ্মা' নামে অভিহিত হত ।^{১৬} আবার পাণিনীকালীন সময়ে জনপদ অনুসারে ব্রাহ্মণের নামকরণ প্রথাও প্রচলিত ছিল। যথা - সুরাষ্ট্রেষু ব্রহ্মা, 'সুরাষ্ট্রব্রহ্মঃ' ।^{১৭} এখানে উল্লেখ্য যে, পাণিনি 'ব্রাহ্মণ' ও 'ব্রহ্মন্' শব্দদুটিকে পর্যায়বাচী শব্দরূপে *অষ্টাধ্যায়ীতে* প্রয়োগ করেছেন - "ব্রহ্মন্ শব্দো ব্রাহ্মণপর্যায়ঃ" - *তত্ত্ববোধিনী*। ভাষ্যকার পতঞ্জলিও এবিষয়ে বলেছেন - 'সমানার্থাবেতৌ ব্রহ্মন্-শব্দো ব্রাহ্মণ-শব্দশ্চ' ।^{১৮} 'ক্ষত্রিয়' বর্ণেরও উল্লেখ *অষ্টাধ্যায়ীতে* পরিলক্ষিত হয় । পাণিনির সময়ে ক্ষত্রিয়ের নামানুসারে দেশের জনপদের নাম হত। যেমন - পঞ্চগলানাং রাজা পাঞ্চগলঃ, মগধানাং রাজা মাগধঃ।^{১৯} পাণিনির 'অর্যঃ স্বামিবৈশ্যয়োঃ' সূত্রে বৈশ্য বর্ণের উল্লেখ আছে ।^{২০} পাণিনি 'শূদ্রাণামনিরবসিতানাং' (২.৪.১০) এই সূত্রে দুই প্রকার শূদ্র জাতির উল্লেখ করেছেন, যথা - অনিরবসিত শূদ্র এবং নিরবসিত শূদ্র ।^{২১}

অষ্টাধ্যায়ীতে চার বর্ণের ন্যায় চার আশ্রমেরও উল্লেখ আছে । পাণিনি এই চার আশ্রমের নাম করেছেন এরূপ - ১. ব্রহ্মচারী^{২২}, ২. গৃহপতি^{২৩}, ৩. ভিক্ষু^{২৪} এবং ৪. পরিব্রাজক^{২৫}। পাণিনির সময়ে চতুরাশ্রম ব্যবস্থা খুব উন্নত ছিল, বিশেষতঃ ব্রহ্মচর্যাশ্রম । সেই সময় একই চরণ তথা বৈদিক শিক্ষাসংস্থাতে অনেক ব্রহ্মচারী অধ্যয়ন করত এবং সেই কারণে তাদেরকে 'সব্রহ্মচারী' বলা হত ।^{২৬} তৎকালে দুই প্রকার ছাত্র ছিল - মাণব এবং অন্তেবাসী ।^{২৭} পাণিনি মাণব ছাত্রকে দণ্ডমাণবও বলেছেন ।^{২৮} সেই সময় ব্রহ্মচারীদের নামকরণ বিধি কেমন ছিল সে বিষয়ে পাণিনি বলেছেন যে, একজন ছাত্র যতদিন যাবৎ ব্রহ্মচর্য ব্রত পালন করত সেই অবধি অনুসারে তার নাম হত । যেমন - পনের দিন ব্রহ্মচর্য ব্রত পালনকারীকে অর্ধমাসিক ব্রহ্মচারী বলা হত । এরূপ এক বৎসর ব্রহ্মচর্য ব্রত পালনকারীকে সাংবৎসরিক ব্রহ্মচারী বলা হত ।^{২৯} সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে, পাণিনির সময়ে ভারতীয় সমাজ চতুর্বর্ণ্য ও চতুরাশ্রম ধর্মের প্রভাবে প্রভাবিত ছিল ।

জীবিকা :

পাণিনীকালীন ভারতবর্ষে কৃষিকার্য ছিল মানুষের অন্যতম জীবিকা । পাণিনির বহু সূত্রে প্রযুক্ত কৃষিকার্যের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত অনেক শব্দ এবিষয়ে প্রমাণ । যথা - কৃষীবল^{৩০}, হল^{৩১}, হলযতি^{৩২}, কষ^{৩৩}, বাপ(ক্ষেত্র)^{৩৪}, মূলাবর্হণ(নিরান)^{৩৫} ইত্যাদি । কৃষিক্ষেত্রেরও কয়েকটি নাম পাণিনি উল্লেখ করেছেন, যথা - হল্য^{৩৬}, উষর^{৩৭}, গোচর, ব্রজ^{৩৮}, সীতা^{৩৯}। আবার ধানের নাম অনুসারে ক্ষেত্রের কয়েকটি নাম পাণিনি উল্লেখ করেছেন, যথা - ব্রৈহেয় ও শালেয়^{৪০}, যব্য, যবক্য, যষ্টিক্য^{৪১}, তিল্য-তৈলীন, মাঘ্য-মাঘীণ, উম্য-ঔমীন, ভস্য-ভাসীন, অণব্য-আণবীন^{৪২}। কৃষিকার্য তৎকালীন জনসাধারণের প্রধান জীবিকা হলেও অন্যান্য

জীবিকাও যে সেসময় ছিল তার প্রমাণ পাণিনির সূত্রে পাওয়া যায় । কৃষি ছাড়াও নর্তকী, রজক^{৩৩}, গাথক^{৩৪}, চর্মকার^{৩৫}, তন্তুবায়^{৩৬} ইত্যাদি বৃত্তি তথা জীবিকার উল্লেখ পাণিনি করেছেন । সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে, সে সময় কৃষিকাজ ছাড়াও ছোটো বহু রকম পেশার সাথে যুক্ত থেকে মানুষ জীবিকা নির্বাহ করত ।

ব্যবসাবাগিষ্ঠ্য :

পাণিনি তাঁর বেশ কিছু সূত্রে ব্যবসা বাগিষ্ঠ্য সম্পর্কিত কতিপয় পদের প্রয়োগ করেছেন, যা তৎকালীন সময়কার ব্যবসা বাগিষ্ঠ্য বিষয়ে একটা ধারণা প্রদান করে। যেমন “প্রে বণিজাম্”^{৩৭} সূত্রে বণিক্ এবং “গন্তব্যপণ্যং বাণিজ্যে”^{৩৮} সূত্রে পাণিনি বাণিজ্য পদের প্রয়োগ করেছেন। এছাড়াও তিনি আপণ^{৩৯}, ক্রয়-বিক্রয়^{৪০}, প্রভৃতি ব্যবসা বাগিষ্ঠ্য সম্পর্কিত পদের উল্লেখ অষ্টাধ্যাযীতে পরিলক্ষিত হয়। পণ্যদ্রব্য ক্রয়বিক্রয়ের নিমিত্ত দ্বিনিষ্ক, ত্রিনিষ্ক^{৪১}, শতমান, বিংশতিক, সহস্র^{৪২} দ্বিসহস্র, অর্ধসহস্র^{৪৩}, দ্বিশত্য, ত্রিশত্য^{৪৪} ইত্যাদি মূল্য নির্ধারক শব্দের উল্লেখ অষ্টাধ্যাযীতে আছে । পাণিনি “উত্তরপথেনাহতং চ”^{৪৫} এই সূত্রে ‘উত্তরপথ’ নামক বাগিষ্ঠ্য পথেরও উল্লেখ করেছেন। এছাড়াও পাণিনির সূত্রে কিছু পণ্যদ্রব্যের নাম পাওয়া যায়, যথা - লবণ (৪।৪।৫২), কিশর (৪.৪.৫৩), শলালু (সুগন্ধিদ্রব্যবিশেষ) (৪।৪।৫৪), পণ্যকম্বল (৬।২।৪২), লাক্ষা (৪।২।২), গুড় (৪।৪।১০৩), হৈয়ঙ্গবীন (নবনীত) (৫।২।২৩), শাক (৬।২।১২৮) ইত্যাদি।

খাদ্যদ্রব্য :

পাণিনি তৎকালীন ভারতীয়দের খাদ্য সামগ্রী সম্পর্কিত কিছু তথ্য লিপিবদ্ধ করেছেন । যেমন তিনি অষ্টাধ্যাযীতে কয়েক প্রকার চালের উল্লেখ করেছেন, যথা - শালি (৫।২।২), মহারীহি (৬।২।৩৮), যষ্টিকা (৫।১।৯০), যবক (৫।২।৩) ইত্যাদি। এছাড়া পিষ্টক (৪।৩।১৪৭), যবাণ্ড (৪।২।১৩৬), অপূপ (৫।১।৪), কুল্লাব (৫।২।৮৩), পলল (৬।২।১২৮), পয়স (৪।৩।১৬০), মুদগ (৪।৪।২৫), চূর্ণ (৪।৪।২৩), জাম (৪।৩।১৬৫), আম (৮।৪।৫) ইত্যাদি দ্রব্যের উল্লেখ পাণিনির সূত্রে পাওয়া যায়, যার দ্বারা আমরা তৎকালীন মানুষের ভোজ্য দ্রব্য সম্পর্কিত একটা সুস্পষ্ট ধারণা পাইছি।

রোগ তথা স্বাস্থ্য :

অষ্টাধ্যাযীতে অর্শস্ (৫।২।১২৭), কুষ্ঠ (৮।২।৯৭), বিক্ষার্ব (৩।৩।২৫), সংজ্বর (৩।২।১৪২), হৃদরোগ (৬।৩।৫১) ইত্যাদি রোগের উল্লেখ পাওয়া যায় । পাণিনি রোগের পর্যায়বাচী শব্দরূপে উপতাপ (৭।৩।৬১) পদের প্রয়োগ করেছেন । সেই সময় জড়ীবুটী দ্বারা ঔষধ তৈরী হত ।^{৪৬} তাছাড়া রোগের

চিকিৎসার জন্য মানুষের মধ্যে এক বিশেষ প্রকার ভাষার চল ছিল, যথা - প্রবাহিকাতঃ কুরু, কাসতঃ কুরু ইত্যাদি।^{৪৭}

বস্ত্র ও অলংকার :

পাণিনি তৎকালে মানুষের ব্যবহৃত কিছু অলংকারের উল্লেখ করেছেন। যেমন - অঙ্গুলীয় (৪।৩।৬২), কর্ণিকা (৪।৩।৬৫), ললাটিকা (৪।৩।৬৫) ইত্যাদি। মানুষের পরিহিত কিছু বস্ত্রেরও উল্লেখ অষ্টাধ্যায়ীতে আছে, যথা - ঔর্ণক (৪।৩।১৫৮) ইত্যাদি।

অবসর বিনোদন :

অবসর বিনোদনের উপায় হিসাবে পাণিনীকালীন সময়ে মল্লযুদ্ধ (৩।৩।৩৬), প্রহরণক্রীড়া (৪।২।৫৭), মৃগয়া (৫।৪।১২৬) অক্ষক্রীড়া (৪।৪।১৯) ইত্যাদি ক্রীড়ার ব্যবস্থা ছিল। এছাড়া আমোদ প্রমোদের জন্য নাচ (৩।৩।৯৫), গান (৩।১।১৪৫), বাদ্য (দর্দূর - ৪।৪।৩৪, মড্‌ডুক - ৪।৪।৫৬, ঝর্ঝর - ৪।৪।৫৬) এমন কি অভিনয়েরও^{৪৮} আয়োজন থাকত।

চৌর্যবৃত্তি :

পাণিনির সময়ে সমাজে চুরির প্রকোপ অধিক মাত্রায় ছিল বলা যায় কারণ বেশ কিছু সূত্র, বার্তিক বা বৃত্তিতে চৌর্যবৃত্তি সম্পর্কিত তথ্য পরিলক্ষিত হয়। যেমন - "ভীত্রার্থানাং ভয়হেতুঃ"^{৪৯} - এই সূত্রের বৃত্তিতে বলা হয়েছে - 'চৌরাং বিভেতি, চৌরাং ত্রায়তে'। "অন্তর্ধৌ যেনাদর্শনমিচ্ছতি"^{৫০} - এই দীক্ষিতকৃত ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে - চৌরান্ন দিদৃক্ষতে। "রুজার্থানাং ভাববচনানামজ্বরেঃ"^{৫১} এই সূত্রের ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে - 'রোগস্য চৌরস্য রুজা'। "জাসিনিপ্রহণনাটক্রাথপিষাং হিংসায়াম্"^{৫২} - এই সূত্রের বৃত্তিতে বলা হয়েছে - চৌরস্যাজ্জাসনম্। চৌরস্য নিপ্রহণম্। "পঞ্চমী ভয়েন"^{৫৩} এই সূত্রের ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে - চৌরাভয়ং চৌরভয়ম্। "কণ্ঠাদিভ্যো যক্"^{৫৪} এই সূত্রের ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে - চুরণ চৌর্যে। "অমনুষ্যকর্তৃকে চ"^{৫৫} এই সূত্রের ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে - 'চোরঘাতো নগরঘাতো হস্তীতি তু বাহুলকাদপি'। সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে, উক্ত সূত্রগুলির ব্যাখ্যায় কোথাও চুরি, কোথাও চোর কোথাও চোর থেকে ভয় বা রক্ষার কথা বলা হয়েছে। অতএব এর দ্বারা প্রমাণিত হয় যে পাণিনির সময়ে কিছু মানুষের কাছে চুরি একটা বৃত্তিতে পরিণত হয়েছিল।

বিচারব্যবস্থা :

পাণিনির যুগে রাজা ছিলেন সর্বোচ্চ ক্ষমতার অধিকারী। এই কারণে 'রাজা' পাণিনীয় ব্যাকরণে 'পার্শ্ব', 'ঈশ্বর', 'ভূপতি' প্রভৃতি বিশেষণে বিভূষিত^{৫৬}। রাজাকে সহায়তার জন্য পাণিনি মন্ত্রীপরিষদের উল্লেখ

করেছেন।^{৫৭} পরিষদে মন্ত্রীর কোনো সংখ্যা উল্লেখ করেননি তবে তিনি 'আর্যব্রাহ্মণ'(মুখ্যমন্ত্রী), 'আর্যকুমার'^{৫৮}, 'রাজব্রাহ্মণ', 'রাজকুমার'^{৫৯}, 'রাজপুত্র'^{৬০}, 'পুরোহিত'^{৬১} প্রভৃতি বিশিষ্ট ব্যক্তিত্বের কথা বলেছেন। পাণিনি তাঁর সূত্রে ন্যায়ালয়ের সহিত সম্পর্কিত কিছু শব্দের প্রয়োগ করেছেন, যথা - 'ধর্মপতি'^{৬২} এটি সম্ভবত ধর্মাধ্যক্ষের জন্য প্রযুক্ত হত। 'স্থেয়'^{৬৩}, 'পরিবাদী'^{৬৪}, 'পরিবাদক'^{৬৫}, 'সাক্ষী'(বিবাদস্য বিবাদে সাক্ষী), 'প্রতিভূ'^{৬৬} ইত্যাদি। পাণিনির সময়ে যেমন অসামাজিক অপরাধমূলক কার্যের কিছু নিদর্শন পাওয়া যায় (চুরি^{৬৭}, লুণ্টাক^{৬৮}, ব্রহ্মহত্যা, জ্ঞানহত্যা^{৬৯}) তেমনি অপরাধ করলে দণ্ডবিধানেরও ঐঙ্গিত পাণিনি দিয়েছেন। তিনি "দণ্ডব্যবসর্গয়োশ্চ"(৫।৪।২) এই সূত্রে অর্থ (দ্বিশতিকাং দণ্ডিতঃ) দণ্ডের কথা বলেছেন। আবার 'দণ্ডমহতি দণ্ডঃ'^{৭০} এরূপ শারীরিক দণ্ডের কথাও বলেছেন।

বিবাহ :

পাণিনি বিবাহের পর্যায়বাচী শব্দরূপে 'উপযমন'^{৭১} এবং 'স্বকরণ'^{৭২} শব্দের প্রয়োগ করেছেন। "নিত্যং হস্তে পাণাবুপযমনে" (১।৪।৭৭) এই সূত্রে পাণিনি বলেছেন পতি কর্তৃক পত্নীর পাণিগ্রহণ রূপ কার্যের পরই বিবাহ সংস্কার সম্পন্ন হত। এবিষয়ে তিনি 'পাণৌকৃত্য' এবং 'হস্তেকৃত্য' এই দুটি বিবাহের পর্যায়বাচী পদের উল্লেখ করেছেন। বিবাহ সম্পন্নের ক্ষেত্রে বর দ্বারা বধূর পাণি গ্রহণের মহত্ত্ব ঐর্ভিককার কাত্যায়নের উক্তি স্পষ্ট বোধগম্য হয়, তিনি বলেছেন 'পাণিগৃহীতী' শব্দটি বিধিবৎ পরিণীতা স্ত্রীর জন্য প্রযোজ্য আর 'পাণিগৃহীতা' শব্দটি বিধিবাহ্য স্ত্রীর জন্য প্রযোজ্য।^{৭৩} যে কন্যাকে পুরুষ বিবাহ করত তাকে কুমারী হতে হত।^{৭৪} বিধিবৎ পরিণীতা স্ত্রী পতির সহিত যজ্ঞ কর্মে অংশ গ্রহণ করতে পারত কিন্তু বিধিবাহ্য স্ত্রীর সেই অধিকার ছিল না।^{৭৫}

শিক্ষা :

সুপ্রাচীন বেদের যুগ থেকেই যে এদেশে নারী শিক্ষার প্রচলন ছিল তা গার্গী, মৈত্রেয়ী প্রমুখ বিদূষী রমণীগণের কাহিনী থেকে স্পষ্ট জানা যায়। পাণিনির সময়েও শিক্ষাক্ষেত্রে নারীদের যথেষ্ট সম্মানিত স্থান ছিল। সেই সময় নারীরা ব্যাকরণ শাস্ত্রের মত জটিল বিষয়ের অধ্যয়ন করত। এবিষয়ে প্রমাণ হল- আপিশলি-ব্যাকরণ পাঠরত নারীকে 'আপিশলা' বলা হত।^{৭৬} স্বয়ং অধ্যয়নরত নারীকে বলা হত আচার্যা।^{৭৭} সেই সময় নারী শিক্ষার্থীদের জন্য ছাত্রশালারও^{৭৮} ব্যবস্থা ছিল, যা তৎকালীন স্ত্রীশিক্ষার অগ্রগামীতারই এক নিদর্শন বহন করে।

উপসংহার :

উপসংহারে বলা যায় যে, অল্পাঙ্কর বৈশিষ্ট্য মণ্ডিত সূত্রের সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম নিয়মের দ্বারা পাণিনি কেবল শব্দকে অনুশাসনই করেননি, সেই সঙ্গে তার সময়ের (খ্রিঃ পূঃ চতুর্থ শতক) ভারতবর্ষের একটা সুনির্দিষ্ট

সমাজের চিত্রকেও অঙ্কন করে গেছেন । তিনি সমাজের সঙ্গে নিবিড়বন্ধনে আবদ্ধ ছিলেন বলেই নিয়মের কঠোর বন্ধনের মধ্যেও সামাজিক বিষয়গুলিকে অনায়াসেই ব্যক্ত করতে পেরেছিলেন । তিনি সমাজ সম্পর্কে অবগত ছিলেন বলেই চোর, চুরি, চোর হতে গৃহস্থের ভয় ইত্যাদি বিষয় বারংবার উল্লেখ করেছেন । তাছাড়া সমগ্র অষ্টাধ্যায়ী অধ্যয়ন করে দেখা যাচ্ছে যে, পাণিনির যুগে চতুর্বর্ণের মধ্যে ব্রাহ্মণের স্থান ছিল সর্বগ্রাে, তবে কিছু আচারহীন নিন্দনীয় ব্রাহ্মণেরও ('ব্রহ্মবন্ধুতর', 'ব্রহ্মদুতম', কুব্রহ্ম, কুব্রহ্মা) পরিচয় পাওয়া যায়। সেই সময় চতুরাশ্রমের মধ্যে ব্রহ্মচর্য ছিল খুব উন্নত। মানুষের প্রধান জীবিকা কৃষি হলেও পাশাপাশি চর্মকার, তন্তুবায়, রজক ইত্যাদি বৃত্তির উল্লেখ আছে । তৎকালীন সময়ে মানুষের অবসর বিনোদনের জন্য মল্লযুদ্ধাদি ক্রীড়ার ব্যবস্থা ছিল এবং নাচ, গান, অভিনয় ছিল তাদের আমোদ প্রমোদের অঙ্গ । সেই সময় রোগীর চিকিৎসা ব্যবস্থা ও জড়ীবুটী থেকে ঔষুধ তৈরীর বিবরণও পাওয়া যায় । সেই সময় সমাজে যেমন বিভিন্ন অসামাজিক অপরাধমূলক কার্যের নিদর্শন মেলে তেমনি তার শাস্তি স্বরূপ দণ্ডবিধানের কথাও জানা যায় । আবার জানা যায় যে, সেই সময় বিধিবৎ পরিণীতা পত্নীই কেবল যজ্ঞানুষ্ঠানে পতির সহিত অংশ গ্রহণ করতে পারত , বিধিবাহ্য স্ত্রীর সেই অধিকার ছিল না । শিক্ষার ক্ষেত্রে নারীর সম্মানজনক স্থানটিও পাণিনির কলমে ফুটে উঠেছে । অতএব বলা যায় যে, পাণিনি সমাজ সম্পর্কে সচেতন ছিলেন বলেই সূত্রের কঠোর নিয়ম কানুনের মধ্যেও অতি সংক্ষিপ্তরূপে কোথাও স্পষ্টভাবে কোথাও পরোক্ষরূপে সমাজের বিভিন্ন দিকগুলি বিশ্লেষণ করার জন্যই তৎকালীন ভারতের একটা সুনির্দিষ্ট সমাজচিত্র পাণিনীয় ব্যাকরণশাস্ত্রে প্রতিফলিত হয়েছে ।

উল্লেখপঞ্জি

১. "Sanskrit has a scientific base which no other language in the world has including Greek, and Latin with which it has close affinity both in vocabulary, and grammar. This is largely due to its grammatical organization, particularly the Paninian tradition as formulated by Panini in his book, the Astadhyayi written about 2500 years ago, and divided into eight books of four chapters each. Panini's book is one of the greatest exhibits of human intellect. It is the first attempt in the history of the human mind to take a sort of "chemical analysis" of a language of scientific lines. His grammar is not only considered a masterpiece of close-reasoning and artistic arrangement, but remains till today unsurpassed in its economy of the words to describe linguistic features." – Sanskrit Grammar, Dr. Raja Ramana, Bhavan's Journal, p., - 1. (পাদটীকা- শশিভূষণ মিশ্র সম্পাদিত কারকপ্রকরণম্, বি. এন্. পাবলিকেশন্, কোলকাতা, 2016. পৃ.13.)।

২. পা. ৫।১।১২৮।

৩. পা. ৫।৪।৯।

৪. 'যেন ব্রহ্মণত্বাদিজাতির্ব্রাহ্মণ্যতে তদ্বদু ভবাম্ ।' - (কাশিকা, ৫।৪।৯)।

৫. 'নদ্যাঃ শেষস্যান্যতরস্যাম্' (৬।৩।৪৪)।

৫. 'কুমহজ্জামন্যাতরস্যাম্' (৫।৪।১০৫)।
৬. 'ব্রহ্মণো জানপদাখ্যায়াম্' (৫।৪।১০৪)।
৭. পা. ৫।১।৭।
৮. জনপদশব্দাৎ ক্ষত্রিয়াদণ্ডেঃ (৪।১।১৬৮)।
৯. পা. ৩।১।১০৩।
১০. "যৈর্ভক্তং পাত্ৰং ক্ষারোদকপ্রক্ষালনেন সংস্কারেণাপি ন শুধ্যত তে নিরবসিতাঃ , - চণ্ডালাদয়াঃ । যৈস্ত্ব ভক্তং পাত্ৰং সংস্কারেণ শুধ্যতি তেহনিরবসিতাঃ" ইতি ভাষ্যে স্পষ্টমা । - বালমনোরমা (২।৪।১০)।
১১. 'বর্ণাদ্ ব্রহ্মচারিণী' (৫।২।১৩৪)।
১২. 'গৃহপতিনা সংযুক্তে ঞ্জঃ' (৪।৪।৯০)।
১৩. 'সনাশংসভিক্ষ উঃ' (৩।২।১৬৮)।
১৪. 'মঙ্করমঙ্করিণী বেণুপরিব্রাজকয়োঃ' (৬।১।১৫৩)।
১৫. 'চরণে ব্রহ্মচারিণী' (৬।৩।৮৬)।
১৬. 'গোত্রান্তেবাসিমাণবব্রাহ্মণেষু ক্ষেপে' (৬।২।৬৯)।
১৭. 'ন দণ্ডমাণবান্তেবাসিস্ব' (৪।৩।১৩০)।
১৮. 'তদস্য ব্রহ্মচর্যম্' (৫।১।৯৪)।
১৯. "ব্রজঃকৃম্যাসুতিপরিষদো বলচ্" (৫।২।১১২)।
২০. "হলসুকরয়োঃ পুবঃ" (৩।২।১৮৩), "হলসীরাষ্টক্" (৪.৪.৮১)।
২১. পা. ৩।১।২১।
২২. পা. ৪।৪।৯৭।
২৩. "তস্য বাপঃ" (৫।১।৪৫)।
২৪. পা. ৪।৪।৮৮।
২৫. পা. ৪।৪।৯৭।
২৬. 'উবরং ক্ষেত্রম্' - কাশিকা । "উবর ইতি, উষঃ ক্ষারমৃত্তিকাবিশেষোহস্যাভীতি বিগ্রহঃ" - বালমনোরমা (৫।২।১০৭)।

୨୪. ପା. ୩।୩।୧୧୯।

୨୫. "ସୀତୟା ସମିତଂ ସୀତାଂ ହେତ୍ରମ୍" - କାଶିକା । (ପା. ୫।୫।୧୧୧)।

୩୦. ପା. ୫।୨।୨।

୩୧. ପା. ୫।୨।୩।

୩୨. ପା. ୫।୨।୫।

୩୩. ପା. ୩।୧।୧୫୫।

୩୪. ପା. ୩।୧।୧୫୬।

୩୫. ପା. ୫।୧।୧୫୫।

୩୬. ପା. ୬।୨।୧୭୬।

୩୭. ପା. ୩।୩।୧୫୨।

୩୮. ପା. ୬।୨।୧୩୩।

୩୯. ପା. ୩।୩।୧୧୯।

୪୦. ପା. ୫।୫।୧୩୩।

୪୧. ପା. ୫।୧।୧୩୦, ପା. ୫।୧।୧୨୦।

୪୨. ପା. ୫।୧।୧୨୧।

୪୩. ପା. ୫।୧।୧୨୨।

୪୪. ପା. ୫।୧।୧୩୫।

୪୫. ପା. ୫।୧।୧୭୭।

୪୬. ପା. ୫।୫।୧୩୭।

୪୭. ପା. ୫।୫।୧୫୯।

୪୮. ପା. ୫।୩।୧୧୦।

୪୯. ପା. ୧।୩।୧୦୫।

৫০. পা. ১।৪।২৮।

৫১. পা. ২।৩।৫৪।

৫২. পা. ২।৩।৫৬।

৫৩. পা. ২।১।৩৭।

৫৪. পা. ৩।১।২৭।

৫৫. পা. ৩।২।৫৩।

৫৬. পা. ৫।১।৪১, পা. ৫।১।৪২, পা. ১।৪।৯৭, পা. ২।৩।৯., পা. ৬।২।১৯।

৫৭. পা. ৫।১।১১২, পা. ৪।৪।১০১, পা. ৪।৪।৪৪।

৫৮. পা. ৬।২।৫৮।

৫৯. পা. ৬।২।৫৯।

৬০. পা. ৪।২।৩৯।

৬১. পা. ৫।১।১২৮।

৬২. অশ্বাপখাদিগণে পঠিত - পা. ৪।১।৮৪।

৬৩. 'বিবাদপদনির্ঘেতা লোকে স্থেয়ঃ ইতি প্রসিধঃ' - কাশিকা । "স্থেয়ো - বিবাদপদনির্ঘেতা, তিষ্ঠন্তেহস্থিন্ বিবাদপদনির্ময়ার্থমিতি ব্যুৎপত্তেঃ । বাহুল্যাদধিকরণে "অচো যত্" স্থেয়ো বিবাদস্থানস্য নির্ঘেতারি পুরোহিতে" ইতি মেদিনী ।"
- তত্ত্ববোধিনী। - পা. ১।৩।২৩।

৬৪. পা. ৩।২।১৪২।

৬৫. পা. ৩।২।১৪৬।

৬৬. পা. ২।৩।৩৯।

৬৭. পা. ৫।১।১২৫।

৬৮. 'লুপ্ত স্থেয়ো, চৌরাদিকাবিমৌ।' - তত্ত্ববোধিনী । পা. ৩।২।১৫৫।

৬৯. পা. ৩।২।৮৭।

৭০. পা. ৫।১।৬৬।

৭১. পা. ১।২।১৬।

৭২. পা. ১।৩।৫৬।

৭৩. "পানিগৃহীতি ভাৰ্য্যাম্ । পানিগৃহীতীতি । যস্যাঃ পানিরনিসাঙ্কিকং গৃহ্যতে তস্যাৎ বাচ্যায়াৎ পানিগৃহীতশব্দান্বিতব্ধব্য ইত্যর্থঃ । অনোতি কোতুকাদিনা পানিগৃহীতো যস্যা দাস্যাদেঃ সা পানিগৃহীতা ।"- *তত্ত্ববোধিনী*। - 'পানিগৃহীতী ভাৰ্য্যাম্' - *বাব্তিক*। পা. ৪।১।৫২।

৭৪. 'অপূৰ্বপতিঃ কুমারী পতিমুপপন্ন কৌমারী ভাৰ্য্য'- *সিদ্ধান্তকৌমুদী* । পা. ৪।২।১৩।

৭৫. পা. ৪।১।৩৩।

৭৬. 'আপিশলমধীতে ব্রাহ্মণী আপিশলা' - *ভাষ্য* ৪।১।১৪।

৭৭. পা. ৪।১।৪৯।

৭৮. পা. ৬।২।৮৬।

নিৰ্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

পানিনি। *অষ্টাধ্যায়ী*। সম্পা. সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী। *অষ্টাধ্যায়ীসূত্রপাঠঃ* (বাব্তিক, গণপাঠ ও পানিনীয় শিক্ষা সহ)। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১২।

—। সম্পা. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১২।

ভট্টোজিদীক্ষিত। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী*। সম্পা. সচ্চিদানন্দ মুখোপাধ্যায়। *বৈয়াকরণ সিদ্ধান্তকৌমুদী (কারক প্রকরণ)*। কলকাতা: সাহিত্য নিকেতন, ১৯৭১।

—। সম্পা. সচ্চিদানন্দ মুখোপাধ্যায়। *বৈয়াকরণ সিদ্ধান্তকৌমুদী (সমাস প্রকরণ)*। কলকাতা: সাহিত্য নিকেতন, ১৯৭২।

—। সম্পা. গিরিধর শর্মা এবং পরমেশ্বর শর্মা। *বৈয়াকরণ সিদ্ধান্তকৌমুদী* (বাসুদেব দীক্ষিত প্রণীত *বালমনোরমা*, জ্ঞানেন্দ্র সরস্বতী বিরচিত *তত্ত্ববোধিনী* সহ)। খণ্ড ১-৪। দিল্লী: মোতীলাল বেনারসীদাস, ১৯৭৭ (প্রথম ভাগ), ১৯৮২ (দ্বিতীয় ভাগ), ১৯৭৭ (তৃতীয় ভাগ), ১৯৭৯ (চতুর্থ ভাগ)।

—। সম্পা. বিশ্বরঞ্জন গোস্বামী। *বৈয়াকরণ সিদ্ধান্তকৌমুদী (কারক প্রকরণ)*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৮।

—। সম্পা. রামবিলাস চৌধুরী। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী (তদ্ধিতে মতুর্থীয় প্রকরণম্ এবং তিস্তে ভূ-এধ্ ধাতুব্বেচনম্)*। দিল্লী: মোতীলাল বেনারসী দাস, ২০০২।

- । সম্পা. করুণাসিন্ধু দাস। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী (সন্ধি-প্রকরণ)*। কলকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৪।
- । সম্পা. বিনোদলাল সেন ও সত্যরঞ্জন বন্দ্যোপাধ্যায় কর্তৃক ভূমিকা সম্বলিত। *সিদ্ধান্তকৌমুদী*। কলকাতা: সদেশ, ২০০৫।
- । সম্পা. পার্বতী চক্রবর্তী। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী (তদ্ধিত পর্যালোচনা - কতিপয় অর্থের প্রেক্ষাপটে)*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৪।
- । সম্পা. শশিভূষণ মিশ্র। *বৈয়াকরণ সিদ্ধান্তকৌমুদী (কারক প্রকরণ)*। কলকাতা: বি. এন. পাবলিকেশন্স, ২০১৬।
- দেবশর্মা (চক্রবর্তী), কালীজীবন। *শব্দশাস্ত্রের ইতিহাস*। কলকাতা : রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব রিসার্চ, ১৯৯৫।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, ঈশ্বরচন্দ্র। *সমগ্র ব্যাকরণ-কৌমুদী*। সম্পা. হেমচন্দ্র ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: চলন্তিকা প্রকাশক, ১৪১৮ বঙ্গাব্দ।
- বরদরাজ। *লঘুসিদ্ধান্তকৌমুদী*। সম্পা. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১০।
- । সম্পা. ভীমসেন শাস্ত্রী। ১-৬ খণ্ড। ভৈরবী প্রকাশন, ২০১৭ (প্রথম ভাগ), ২০১৪ (দ্বিতীয় ভাগ), ২০১৫ (তৃতীয় ভাগ), ২০১৪ (চতুর্থভাগ), ২০১৫ (পঞ্চমভাগ), ২০১৭ (ষষ্ঠভাগ)।
- বামন ও জয়াদিত্য। *কাশিকা*। সম্পা. দ্বারিকাদাস শাস্ত্রী এবং কালিকাপ্রসাদ গুপ্ত। *কাশিকাবৃষ্টিঃ* (ন্যাস, পদমঞ্জরী ব্যাখ্যা সহ ছয় খণ্ডে প্রকাশিত)। বারাণসী: সুধীপ্রকাশন, ১৯৮৩।
- মিশ্র, গোপবন্ধু (সম্পা.)। *কৃৎ-প্রত্যয়বিশ্লেষণ*। বারাণসী: চৌখায়া বিদ্যাভবন, ২০১২।
- শাস্ত্রী, হরীকেশ ও প্রবোধচন্দ্র লাহিড়ী (সঙ্কলয়িতা)। *পাণিনীয়ম্*। কলকাতা: দি ঢাকা স্টুডেন্টস্ লাইব্রেরী, ২০১৬।
- ফলদার, গুরুপদ। *ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস*। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৬।
- Kale, M.R. *A Higher Sanskrit Grammar*. Delhi/Patna/Varanasi: MLBD, 1986.
- Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*. Ed. Śrīśa Chandra Vasu. *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Vols. I and II. Delhi/Patna/Varanasi: MLBD, 1980.
- Whitney, William Dwight. *Sanskrit Grammar*. Delhi.

पाणिनीयव्याकरणे परिभाषापर्यालोचनम्

अरिन्दम-मण्डलः

संस्कृतसाहित्ये व्याकरणस्य स्थानम् अतीवोल्लेखयोग्यम् । वेदार्थज्ञानाय येषां शास्त्राणामावश्यकता भवति, तान्येव शास्त्राणि वेदाङ्गानि इति । षड् वेदाङ्गानि यथा – शिक्षा, कल्पः, व्याकरणम्, निरुक्तम्, छन्दः, ज्योतिषश्च । षड्वेदाङ्गेषु व्याकरणमेव मुख्यम् । महाभाष्यकारेण पतञ्जलिना उक्तम् – ‘प्रधानं च षट्ष्वङ्गेषु व्याकरणम् । प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान् भवति’ इति । उक्तञ्च पाणिनीयशिक्षायामपि ‘मुखं व्याकरणं स्मृतम्’ इति । अर्थात् वेदाङ्गेषु व्याकरणं वेदपुरुषस्य मुखस्वरूपमिति कल्पितम् । ऋग्वैदिककालतः लौकिकसंस्कृतेऽपि व्याकरणशास्त्रस्य निर्देशः समुपलभ्यते । वस्तुतः व्याकरणशब्दस्यार्थस्तावत् ‘विश्लेषणम्’ । व्याकरणज्ञानं विना भाषायाः यथार्थबोधः कालान्तरेऽपि न सम्भवति ।

व्याकरणस्य मुख्यतः प्रयोजनद्वयं वर्तते – दृष्टमदृष्टञ्चेति । भाष्याशयानुसारं दृष्टप्रयोजनं पुनः द्विविधम् – मुख्यप्रयोजनं गौणप्रयोजनञ्चेति । मुख्यप्रयोजनानि पुनः पञ्च – रक्षा, ऊहः, आगमः, लघुः, असन्देहश्चेति । तथाहि भाष्ये – ‘रक्षोहागमलघ्वसन्देहाः प्रयोजनम्’ इति । अत्र शास्त्रेषु यदि कुत्रापि सन्देहः स्यात् तर्हि शास्त्रमशास्त्रमिति न मन्तव्यम्, तत्र ‘व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिर्न हि सन्देहादलक्षणम्’ इति परिभाषापरिष्कृतार्थवलात् । अतः असन्देहार्थं व्याकरणम् अवश्यपठनीयम् । ‘व्याकरण’शब्देन शब्दशास्त्रामपि व्यपदिष्यते । तथोक्तं वाक्यपदीयकारेण – ‘साधुत्वज्ञानविषया सैषा व्याकरणस्मृतिः’ इति ।

संस्कृतव्याकरणसाहित्ये येषां व्याकरणानां नामोल्लेखं परिदृश्यन्ते तानि खलु प्राक्पाणिनीय-पाणिनीय-अपाणिनीय(पाणिनिपरवर्ती)व्याकरणानि । अस्माकं वङ्गप्रदेशे बहुविधेषु व्याकरणशास्त्रेषु पाणिनिव्याकरणस्य प्राधान्यं सर्वोत्कृष्टम् । पाणिनीयं व्याकरणं खलु त्रिमुनिव्याकरणमेव । त्रिमुनिव्याकरणस्य मुनित्रयं भवति – सूत्रकारः पाणिनिः, वार्तिककारः कात्यायनः, भाष्यकारः पतञ्जलिश्च । अस्मिन् विषये उक्तमस्ति –

वाक्यकारं वररुचिं भाष्यकारं पतञ्जलिम् ।

पाणिनिं सूत्रकारञ्च प्रणतोऽस्मि मुनित्रयम् ॥^१

त्रिमुनिव्याकरणस्य प्रधानो ग्रन्थो अष्टाध्यायी इति, महर्षिपाणिनिविरचितः सूत्रमूलको वैज्ञानिकग्रन्थोऽयम् । अस्मिन् ग्रन्थे प्रायः चतुःसहस्राणि सूत्राणि सन्ति । एतेषां सूत्राणामाधारेण संस्कृतभाषायाः सर्वे शब्दाः अनुशिष्यन्ते । ‘आदेच उपदेशोऽशिति’ इति सूत्रभाष्ये सूत्राण्युपदेशरूपेण उल्लिख्यन्ते स्म । तथा हि –

धातुसूत्रगणोणादिवाक्यलिङ्गानुशासनम् ।
आगमप्रत्ययादेशाः उपदेशाः प्रकीर्तिताः ॥

खि. त्रयोदशशतके गोयीचन्द्रेणोक्तं सूत्रं षड्विधं भवति -

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च ।
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम् ॥

अर्थात् संज्ञा-परिभाषा-विधि-नियम-अतिदेश-अधिकारभेदात् सूत्रं षड्विधं भवति । महामुनिपाणिनिना 'परिभाषा' इति नाम नोच्चारितम्, तस्य लक्षणमपि न प्रदत्तम् । तथापि परवर्तिनः आचार्याः परिभाषापदार्थनिरूपणे लेखनीं व्यापारयामासुः । इमां परिभाषामाश्रित्य व्याकरणनिकाये बहुनि शास्त्राणि रचितानि परिभाषेन्दुशेखरात् पूर्वं प्रायः षड्विंशत्यवृत्तिग्रन्थाः रचिताः, तत्परं परिभाषाभास्कर इति वृत्तिः रचिता ।

परितः सर्वतो भाष्यतेऽनयेति परिभाषा अथवा एवमुक्तम् - भाष्यन्ते परितो यस्मात् परिभाषास्ततः स्मृताः। परिभाषालक्षणविषये प्रसिद्धिरप्यस्ति - 'अनियमे नियमकारिणी या सा परिभाषा' । यद्यपि नियमसूत्राणां 'धातोस्तन्निमित्तस्यैव' (६/१/८०) इत्यादीनां नियमकारित्वमप्यस्ति, तथापि 'सिद्धे सति प्रमाणान्तरेण विधेयेऽवगते सति पुनरारभ्यमाणो विधिर्नियमाय कल्पते' इति कृत्वास्ति विशेषः । अत्र तु प्रमाणान्तरेण सिद्धिर्नास्ति अपि तु अनियमप्रसक्तिरस्ति । एवञ्च लिङ्गवत्त्वे सति नियामकत्वमिति परिभाषात्वमुच्यते । नियामकत्वमित्यस्य अनियमे नियमकारिणीत्वमित्यर्थः । अनियमत्वं नाम न्यूनाधिकवृत्तित्वम् । अत्र परिभाषा न्यूनाधिकलक्ष्यदेशे गन्तुं प्रवृत्तं विधिसूत्रं नियम्य यथादेशे यथालक्ष्यं वा प्रवर्तयति । अतएव एवमनियमे नियमकारिणीत्युच्यते । इयं च लिङ्गं दृष्ट्वा प्रवर्तते अतः लिङ्गवतीत्युच्यते । यथा 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य', 'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गो' इत्यादि । अचि इति सप्तमीनिर्देशं लिङ्गं दृष्ट्वा तस्मिन्निति प्रवर्तते, प्रवृत्त्य च 'इको यणचि' इत्यौपश्लेषिकाधारसप्तमीत्वादजुपश्चिष्टस्येको यणित्यर्थे सुधी + उपास्य इत्यत्र ईकाररूपेणाचोपश्चिष्टस्य उपास्यघटकोकारस्येको यणं प्राप्तं वारयति सुघटकोकारस्य इकोपश्चिष्टस्य च यणन्तं निवारयति, सुघटकोकारस्य इकोपश्चिष्टस्य च यणन्तं निवारयति, अजव्यवहितपूर्वस्येत्यस्योपस्थापनेन अजव्यवहितपूर्वत्वविशिष्टस्येको यणं स्यादित्यर्थं यस्य सम्पाद्यः । उपश्लेषो नाम सामीप्यादिसम्बन्धकृतः कश्चन धर्मविशिष्टो व्यवहिताव्यवहितसाधारणः पूर्वापरसाधारणश्च । अतो यणिवधौ अनियम आसीत् । सोऽनया निरस्य नियमत्वं सम्पादितमिति परिभाषालक्षणसमन्वयः । एवं इत्यत्र गुणे कृते 'एत ऐ' (३/४/९३) इति सूत्रमतिप्रसक्तम्, किन्तु अन्तरङ्गपरिभाषयान्तरङ्गरूपं लिङ्गं दृष्ट्वा बहिरङ्गगुणमसिद्धं विधाय 'एत ऐ' इत्येतन्नियम्यते । इत्थं विधिशास्त्रप्रवृत्तिनिवृत्तिनिवृत्त्युपयोगिसाधुत्वाप्रकारकशक्त्यविषयकबोधजनकत्वे सति अधिकारभिन्नत्वं परिभाषात्वमिति फलितम् । 'वृद्धिरादैच्' इत्यादिसंज्ञासूत्रे अतिव्याप्तिवारणाय 'शक्त्यविषयका' इति बोधविशेषणम् अपवादशास्त्रे अतिव्याप्तिवारणायधिकारभिन्नत्वमिति निवेशः । परिभाषाशास्त्रं किमपि विधिसूत्रं समुचितशब्दसंनिवेशसंकोचादिना उथा प्रवर्तयति यथा शिष्टप्रयुक्तः शब्दः सिद्धति अतिप्रसक्तञ्च तत् निवर्तयति । इत्थं विधिसूत्रादिप्रवृत्तिनिवृत्तिरेव परिभाषाशास्त्रव्यापारः । परिभाषाशब्दस्य व्युत्पत्तिलब्धोऽर्थोक्तः -

परितो व्यापृतां भाषां परिभाषां प्रचक्षते ।
परितो भाष्यते या सा परिभाषा प्रकीर्तिता ॥

अपि च -

परितः प्रमिताक्षराऽपि सर्वं विषयं प्राप्तवती गता प्रतिष्ठाम् ।

न खलु प्रतिहन्यते कदाचित्, परिभाषेव गरीयसी यथाज्ञा ॥ इति ।

परिभाषणमित्यत्र यौ पर्युपसर्गभाष्यात् तावेव 'परिभाषा' इत्यत्र । केवलं प्रत्ययभेदः । प्रथमे ल्युट्प्रत्ययः, द्वितीये च घञ्प्रत्ययः । किन्तु उभयौ प्रत्ययावपि समानार्थकौ । यः सनिन्द उपालम्भस्तत्र स्यात् परिभाषणमित्यमरकोशात् सनिन्दोपालम्भार्थकः परिभाषणशब्दार्थः परिभाषापदार्थकुक्षिप्रविष्टः । अनियमत्वं विधिशास्त्रस्य निन्दा, इको यणचीत्यादिविधिः अपि परे इको यणं विदधाति संहितायाः विषये, किन्तु 'सुधी + उपास्य' इत्यादौ अच्-परत्वं यथा धीघटकेकारस्योपास्यघटकोकारपरत्वात् वर्तते तथा सुघटकोकारस्यापि धीघटकेकाराच्चपरत्वमस्ति उपास्य घटकस्य उकाररूपस्येकोऽपि पाघटकाकाररूपाच्चपरत्वं दृश्यते, अतः कस्येकः कमचं परमाश्रित्य स विधिर्वराको यणं करोतु इति नास्ति निश्चयः । अनिश्चयत्वात् स विधिः निन्दनीयः । तस्मिन्निति इत्यादिपरिभाषा चाव्यवहितपूर्वत्वं तत्रोपस्थाप्य अजव्यवहितपूर्वत्वविशिष्टस्यैवेको यणं भवतीति निश्चयं जनयि अनिश्चये निश्चयजननञ्च प्रकारान्तरेण सनिन्दोपालम्भः । अत्रानिश्चयांशः निन्दा निश्चयांशश्चोपालम्भः ।

परिभाषाविषये कश्चिद्वैयाकरणैरपि च उच्यते - 'साक्षाद् विधिशास्त्र-तात्पर्यग्राहकशास्त्रत्वं परिभाषासूत्रत्वम्' इति । महाभाष्यकार-पतञ्जलिमतानुसारेण शास्त्रव्याख्याकाले सन्देहस्थले परिभाषया सन्देहनिरसनं भवति । तेन एकेन लौकिकदृष्टान्तेनोक्तम् - 'यथा लोके कश्चित् कश्चित् पृच्छति - ग्रामान्तरं गमिष्यामि पन्थानं मे भवान् उपदिशतु इति । स तस्मात् आचष्टे- अमुस्मिन् अवकाशे हस्तदक्षिणो ग्रहीतव्यः, अमुस्मिन् अवकाशे हस्तवाम इति । यस्तत्र तिर्यक्-पथो भवति, न तस्मिन् सन्देह इति कृत्वा नासावुपदिश्यते । एवमिहापि सन्देहे नियम ।' परिभाषासूत्रं साक्षाल्लक्ष्यसंस्कारकं भवति । विधिसूत्रैः सह मिलित्वा कार्यं करोति । तात्पर्यस्तावत् विधिसूत्रेण शास्त्रकार्ये सन्देहोपस्थितौ परिभाषा आगम्य लक्ष्यसंस्कारये सन्देहनिरसनावसरे नियमं करोति । व्याकरणशास्त्रे त्रिविधाः परिभाषाः परिलक्ष्यन्ते । ते यथा -

लोकन्यायसिद्ध-परिभाषा — एषा परिभाषा लोकव्यावहाराधारिता भवति । उदाहरणम् - 'एकदेशविकृतमनन्यवत्' । वाचनिकी-परिभाषा — पूर्वाचार्यैः भाष्यरूपेणैवं वचनरूपेण पठिताः परिभाषाः वाचनिकी-परिभाषाः । उदाहरणम् - 'विप्रतिषेधे परं कार्यम्' ।

ज्ञापकसिद्ध-परिभाषा — पूर्वाचार्याणां कथनशैलितः उपदेशाद् वा याः परिभाषाः ज्ञापिताः भवन्ति ताः ज्ञापकसिद्धाः परिभाषाः । उदाहरणम् - 'संज्ञापूर्वको विधिरनित्यः' ।

वैयाकरणेन पाणिनिना अष्टाध्याय्यां साक्षाद्विधिशास्त्रतात्पर्यग्राहकशास्त्रं परिभाषात्वमुपस्थापितम् । एतादृशानि सूत्राणि प्रायः पञ्चाशत् परिमितानि सन्ति, तद्यथा - 'इको गुणवृद्धी', 'अचश्च', 'आद्यन्तौ टकितौ', 'मिदचोन्त्यात्परः', 'षष्ठी स्थानेयोगा', 'स्थानेऽन्तरतमः', 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य', 'तस्मादित्युत्तरस्य', 'अलोन्त्यस्य', 'डिच्च', 'आदेः परस्य', 'अनेकाल् शित् सर्वस्य', 'स्वरितेनाधिकारः' इत्यादयः । यथा 'इको यणचि' इत्यस्मिन् सूत्रे 'षष्ठी स्थानेयोगा' इति परिभाषायाः इकः इति षष्ठ्याः स्थानमुच्यते । वार्तिककारेण कात्यायनेन केचित् वार्तिका उपन्यस्ताः ये परिभाषा प्राकृतिकवचनरूपाः । तद्यथा 'ऋ ऌ क्' इति द्वितीय-माहेश्वरसूत्रे 'एकदेशविकृतमनन्यवत्' इति पठितः । एवञ्च 'प्रत्यवयवं वाक्यपरिसमाप्तिः', 'शतजन्तस्य

अन्तरङ्गलक्षणत्वात्, इष्टानुविधत्वाच्छन्दसः' चेति वार्तिकाः उपलभ्यन्ते । भाष्यकारेण पठिताणि 'वदागमसतद्गुणीभूतास्तद्ग्रहणेन गृह्यते'^{१३}, 'गौण्यमुख्ययोर्मुख्ये कार्यसम्प्रत्ययः'^{१३}, 'कूपखानकन्यायः'^{१४} च इत्यादीनि लोकन्यायसिद्धानि, 'उणादयोऽव्युत्पन्नानि प्रातिपदिकानि'^{१५}, 'अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः'^{१६}, 'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे'^{१७} इत्यादीनि ज्ञापकन्यायसिद्धानि, 'यत्रानेकविधमान्तर्यं तत्र स्थानत आन्तर्यं बलीयः' इति स्थानेऽन्तरतमः'^{१८} सूत्रभाष्ये वाचनिकीसिद्धानि परिभाषारूपाणि समुपलभ्यन्ते । एकं दृष्टान्तं यथा - 'यत्रानेकविधमान्तर्यं तत्र स्थानत आन्तर्यं बलीयः' इत्यस्य अनेकविधम् = स्थानार्थगुणप्रमाणकृतम् । अत्र मानम् - 'षष्ठी स्थाने' इत्यत एकदेशानुवृत्त्या स्थाने ग्रहणेऽनुवर्तमाने पुनः 'स्थानेऽन्तरतमः' इति सूत्रे स्थाने-ग्रहणमेव । तद्धि तृतीयया विपरिणम्य वाक्यभेदेन स्थानिनः प्रसङ्गे जायमानः सति सम्भवे स्थानत एवान्तरतम इत्यर्थकम् । तमब्रह्मणमेवानेकविधान्तर्यसत्तागमकम् । स्थानतः = स्थानेनेत्यर्थः । तत्र स्थानत आन्तर्यम् 'इको यणचि' इत्यादौ पसिद्धमेव । अर्थतः 'पद्-दन्नो-मास्...' (६/१/६३) इत्यादौ स्थान्यर्थाभिधानसमर्थस्यैवादेशतेति सिद्धान्तात् यद्वाभिधानसमर्थो यः स तस्यादेश इति तत्समानार्थतत्समानवर्णपादादीनां ते । 'तृज्वत्क्रोष्टुः' इति च । गुणतो वाग्धरित्यादौ । प्रमाणतः 'अदसोऽसेः' इत्यादौ ।

सर्वेषां शास्त्राणां किञ्चन स्वकीयं वैशिष्ट्यं वर्तते । तेषां केचन पारिभाषिकशब्दापि विद्यन्ते । ते तु परस्परं भिन्ना एव । पारिभाषिकशब्दानां पदार्थज्ञानाभावे शास्त्रार्थः सुष्ठुरूपेण न प्रकाशते । तस्मात् पारिभाषिकशब्दानामर्था अपि ज्ञातव्याः । परिभाषेन्दुशेखरे तथा पाणिनीये उक्तानां पारिभाषिकशब्दानां पर्यालोचनमपि परिदृश्यते । पाणिनीये उक्ताः पारिभाषिकशब्दाः यथोद्देश-कार्यकाल-अनुबन्ध-अनेकान्त-अल्-कार्यी-आगम-आदेश-निर्दिश्यमान-आन्तर्य-ग्रहण-भाव्यमान-अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग इत्यादयः । 'यथोद्देश'^{१९} इत्यस्यार्थः उद्देशमनतिक्रम्य यथोद्देशम्, उद्देश - उपदेश इत्यर्थः । 'यथाऽसादृश्ये'^{२०} इत्यव्ययीभावसमासः । छात्रो द्विविधः - एकोऽन्धश्रद्धालुः गुरुः यद् उपदिशति तदवश्यमेव ममोपयोगीति निश्चित्य 'वृद्धिरादैच्', 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' इत्यादिसंज्ञा - परिभाषया वाक्यार्थे गुरुणा अध्यापिते भविष्यति किञ्चिदनेन प्रयोजनमिति मत्वा संज्ञा-परिभाषा आदेश एव यथा श्रुतं तथा गृह्णाति, एतादृशः संज्ञा-परिभाषयोर्देश एव वाक्यार्थबोधशिलः छात्रः प्रतिपत्तास्य यथोद्देशपक्षस्य मूलम् । कार्यकालम्^{२१} - कश्चन छात्रः न तथान्धश्रद्धालुः किन्तु फलानुरोधेनैव गुरुवाक्येऽपि श्रद्धां प्रदर्शयति एतादृशः छात्रः 'वृद्धिरादैच्', 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' इत्यादि संज्ञा-परिभाषायाः संज्ञापरिभाषादेशे गुरुणा वाक्यार्थे पठितेऽपि तत्र लक्ष्यसिद्धिरूपं प्रयोजनमदृष्ट्वा न अनेन मम किमपि इष्टसाधनं भविष्यतीति संज्ञापरिभाषादेशे तद्वाक्यार्थबोधमुपेक्षते । अतस्तत्र देशे संज्ञापरिभाषाविषयकदृढतरसंस्काराभावात् 'वृद्धिरेचि', इको यणचि' इत्यादिविधिशास्त्रीयवाक्यार्थबोधकाले वृद्धिपदेन किं गृह्यते ? अपि परे कस्य यण् ? इत्यादिजिज्ञासायां जातायां 'वृद्धिरादैच्', 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' इत्यादिसंज्ञापरिभाषासूत्रं विधिसूत्रदेशमानीय पदैकवाक्यतया वाक्यार्थो बुध्यते । इत्थं कार्यकालपक्षः सिद्धः ।

लौकिकज्ञानं विना शास्त्रज्ञानम् असम्पूर्णम् । तस्माद्भाष्यकारेण 'अथ शब्दानुशासनम्' इत्युक्त्वा ततः परं 'केषां शब्दानाम् ? लौकिकानां वैदिकानाम्' एवमुक्तम् । न तु वैदिकानां लौकिकानामेवं क्रमेणोपस्थापितम् । अतः मन्ये लोकान् प्रति भाष्यकारस्य महान् अभिनिवेशोऽस्ति । तस्माद् व्याकरणशास्त्रे परिभाषा शास्त्रीया लोकन्यायसिद्धा चेति उभयविधा दृश्यते । समग्रमहाभाष्ये बहवो लौकिकन्यायाः प्राप्यन्ते । लौकिकन्यायेन

शास्त्रसिद्धत्वमत्र प्रतिपाद्यते । 'कूपखानकन्यायः', 'दीर्घसत्रवन्त्यायः', 'उत्सर्गापवादन्त्यायः', 'शल्यकन्यायः', 'आचार्याचारन्यायः' च इत्यादयः उपलभ्यन्ते । परिभाषायाः उपयोगिताविषये एका प्रसिद्धा कारिका प्रचलिता -

दीपो यथा प्रभाद्वारा सर्वगेह-प्रकाशकः ।

परिभाषा तथा बुद्ध्या सर्वशास्त्रोपकारिका ॥

उल्लेखपञ्जिः

१. महाभाष्यम्, पस्पशाह्निकम्।
२. पाणिनीय शिक्षा, कारिका - ४२।
३. 'व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते प्रकृति-प्रत्ययादिविभागेन शब्दा अनेनेति व्याकरणम्'।
४. परिभाषेन्दुशेखरः, परिभाषा - १।
५. महाभाष्यम्, पस्पशाह्निकम् - 'असन्देहार्थं चाऽध्येयं व्याकरणम्'।
६. वाक्यपदीयस्य ब्रह्मकाण्डः, कारिका - १/१४१।
७. पाणिनीय शिक्षा।
८. पाणिनिसूत्रम् - ६/१/४५।
९. नागेशभट्टकृतशब्देन्दुशेखरस्य परिभाषाप्रकरणम्।
१०. 'षष्ठी स्थानेयोगा' (१/१/४९) इति पाणिनिसूत्रस्य भाष्यम्।
११. पाणिनिसूत्रम् - १/४/२।
१२. परिभाषेन्दुशेखरः - ११।
१३. तदेव - १६।
१४. महाभाष्यस्य पस्पशाह्निके।
१५. महाभाष्यम् - ६/३/५०।
१६. तदेव - ७/१/८२।
१७. तदेव - ६/४/५९।
१८. पाणिनिसूत्रम् - १/१/५०।
१९. परिभाषेन्दुशेखरः - २।
२०. पाणिनिसूत्रम् - २/१/७।
२१. परिभाषेन्दुशेखरः - ३।

निर्वाचितग्रन्थपञ्जिः

- जगदीशतर्कालङ्कारः । शब्दशक्तिप्रकाशिका । बनारसः चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-आफिस, १९४०।
 दाहालः, लोकमणिः । व्याकरणशास्त्रेतिहासः । वाराणसीः चौखम्बा-संस्कृत-भवन, १९९०।
 नागेशभट्टः। परिभाषेन्दुशेखरः। संपा. विश्वनाथमिश्रः। वाराणसीः चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशन, २००९।
 पतञ्जलिः। व्याकरणमहाभाष्यम्। प्रदीपोद्योतटीकाद्वयसहितम्, (१म-६ष्ठ-खण्डानि)। संपा. शिवदत्तशर्मा। दिल्लीः चौखम्बा-संस्कृतप्रतिष्ठान, २००७।
 पाणिनिः। अष्टाध्यायी। संपा. तपनशङ्करभट्टाचार्यः। कोलकाताः संस्कृत-बुक-डिपो, २००८।
 —। पाणिनीय शिक्षा। पिङ्गलाचार्य संकलितः। संपा. अशोक-कुमार-वन्दोपाध्यायः। कलिकाताः सदेश, २००८।
 पुरुषोत्तमदेवः। परिभाषावृत्तिः। संपा. तपनशङ्करभट्टाचार्यः। कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, २०१० (प्रथमसंस्करणम्)।

- भट्टोजिदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी । बालमनोरमा-तत्त्वबोधिनीसहिता, (१म-४र्थ भागाः)। संपा. गिरिधरशर्मा परमेश्वरानन्दशर्मा चा दिल्ली: मोतीलाल-बनारसीदास, २०१२।
- । बालमनोरमा-सहिता। संपा. गोपालदत्त-पाण्डे। वाराणसी: चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशन, २०१२।
- । मुम्बाइ: श्रीवेङ्कटेश्वरप्रेस, २०१५।
- । संपा. विनोदलाल-सेनः। कलकाता: सदेश, २००५ (द्वितीय प्रकाश)।
- भर्तृहरिः। वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्ड)। संपा. विष्णुपद-भट्टाचार्यः। कलकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्यट, १९८५ (प्रथमसंस्करणम्)।
- बदराजः। लघुसिद्धान्तकौमुदी। संपा. तपनशङ्करभट्टाचार्यः। कोलकाता: संस्कृत-बुक-डिपो, २०१० (पुनर्मुद्रणम्), २००२ (प्रथमसंस्करणम्)।
- । भैमीव्याख्या संवलितः, (१म-६ष्ठभागाः)। संपा. भीमसेन-शास्त्री। दिल्ली: भैमी- प्रकाशन, २०११।
- वामनो जयादित्यश्च। काशिका। न्यास-पदमञ्जरी-भावबोधिनी-सहिता। संपा. जयशङ्कर-लाल-त्रिपाठी। वाराणसी: तारा-बुक-एजेन्सी, १९८४।
- वासुदेवदीक्षितः। बालमनोरमा। बनारस: चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-आफिस, विद्याविलास-प्रेस, १९४८।
- हलदारः, गुरुपदः। व्याकरण दशनिर् इतिहास। संपा. तपनशङ्करभट्टाचार्यः। कलिकाता: संस्कृत-बुक-डिपो, २००६।

English Books

- Belvalkar, S.K. *An Account of the different existing systems of Sanskrit Grammar*. Delhi: B.V. Prakashan, 1976.
- Bhattojīdīkṣita. *Siddhāntakaumudī*. Vols. I, II. Ed. Srisa Chandra Vasyu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962, 1963 (rpt).
- Cardona, George. *Recent Research in Pāṇinian Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004 (rpt).
- Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*. Ed. Srisa Chandra Vasyu. *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1891.

Rethinking the Position and Embodiment of the Goddess in Hindu Religious Tradition: A Study of *Annadāmaṅgala* and *Sāvitrī*

Mahua Bhattacharyya

Abstract: The corpse of Sati, whose death, however, cannot be seen as death, lies at the heart of the *Śākta-tāntrika* modes of worship, especially those developed in the Eastern parts of India, that is, the practices developed within the Kali Kula, the Kali-centric *Śāktism*. In *Annadāmaṅgala* cosmogony, where Devī comes as an odious corpse to Brahma, Vishnu and Śiva, and only Śiva has the courage to sit on the corpse and meditate on her, we may see this event as the primordial moment of *śavasūdhanā*. The original idea of *Puruṣa* and *Prakṛti* as described in Sāṃkhya Philosophy can be seen in the new light with the embodiment of goddesses in Hindu tradition. Thus the ancient myth of Sati associated with death and dead body in *Annadāmaṅgala* and the concept of *Prakṛti* and the Divine Mother and her sacrifice as narrated in *Sāvitrī* can be compared within the discourse about the worship of the supreme female figure in Hinduism.

Keywords: *Śāktism*, *śavasūdhanā*, *Puruṣa* and *Prakṛti*, Sāṃkhya Philosophy, Divine Mother, supreme female.

Goddess worship within Hinduism has been a major focus of study over recent years. The supreme female figure of goddess is generally portrayed as both protector and mother to fierce and bloody. The goddess has always permeated religious doctrine, and many stories and myths have grown around her. The primary focus of this work is based on the rethinking of the figurations of the Goddess as corpse in several Hindu Purāṇika and Śākta-tāntrika tradition. The texts based on this tradition reveal the identity of Devī (Goddess) as a corpse. Thus the death itself is presented as a complement to life within this religious epistemology. When Goddess or the supreme female figure is presented as a corpse then the invisible bridge is created between the life and the death, the spirit (*ātmā*) and the body, the static existence and the kinetic existence. According to this belief system, the *śava* or the corpse is treated as the Śiva and is thought to be equivalent to Śakti (energy). In various tantrically oriented Purāṇas and Upapurāṇas like the *Mahābhāgavata-Upapurāṇa*, there is the story of the Śiva's obsession with the corpse of his beloved wife Sati.

According to the myth, his obsession leads him towards the destructive dance or *tāṇḍavanṛtya* and finally Viṣṇu cut up the corpse of Sati into fifty-one parts. When the whole body was reduced to the body parts, Śiva decides to pluralize himself to accompany all the separated body parts of his beloved wife. Thus, Śiva is present in the form of *liṅga* (phallus-shaped stone images) with the body parts of Sati in the fifty-one Sati pīṭhas¹.

Sati's death has been narrated differently in the different texts. The first part of the story remains same everywhere starting with the birth of Sati in human *yoni*

as a daughter of Prajāpati Dakṣa. The story is similar in all the versions till the point where Sati decides to leave her body which is biologically connected to that of Dakṣa who has intentionally maligned Śiva in the great *yajña* ceremony². According to *Śrīmad Devī Bhāgavatam*, Sati leaves her body through yogic process³. In the *Bṛhaddharmapurāṇa*, Sati leaves the place of *yajña* after cursing Dakṣa and finally leaves her Dakṣa-born body in a dense forest near Himalayas⁴. In *Mahābhāgavata-Upapurāṇa*, Sati creates a *Chāyā* Sati or Shadow Sati and asks her to enter the sacrificial fire of Dakṣa's *yajña*⁵.

This original myth of a devoted husband rather than that of the stereotypical devoted wife can be seen in a totally new light. The dismemberment of Sati's corpse is not a reduction of the whole body into small parts, but rather the expansion of one body into many bodies. Sati's corpse is neither a passive nor a deadly object rather it is a source of Divine energy. This energy or Śakti is celebrated in each Satī pīṭha. The tantric Śiva is often metaphorized as *śava* (corpse) who has no capacity for action without its *śakti*. On the other hand, Sati-as-*śava* or Devī-as-corpse is a corpse endowed with energy and is capable of fulfilling the wish of her devotees. Śaṅkarācārya's *Saundaryalaharī* says that Śiva, if not united with Śakti, cannot move an inch⁶. According to Śaṅkarācārya:

śivaḥ śaktyāyuktoyadibhavatiśaktaḥ prabhavitum
 na cedevaṃ devonakhalukuśalaḥ spanditumapi /
 atastvāmārādhyam hariharaviriñcyādibhirapi
 pranantum stotum vākathamakṛtapuṇyaḥ prabhavati //⁷

If Irigaray's discourse of the 'ethics of sexual difference' is applied to Śaiva and Śākta theology, it is understood that Śiva-as-corpse is detached from the 'world' but the Devī-as-corpse is associated with the very essence of earthly life.

Within the religious history the goddess is the most powerful surrounding force present in all things. In the Sāṃkhya philosophy, the very existence is divided into two elements: *Puruṣa* (consciousness, soul) and *Prakṛti* (the material realm including body, mind, sense, organs etc.)⁸.

In his *Sāṃkhyakārikā*, Īśvarakṛṣṇa has talked about the five causes to establish the existence of *Prakṛti*:

Bhedānāṃ paimāṇātsamanvyācchaktiḥ pravṛteśca

Kāraṇakāryavibhāgādavibhāgādvaiśvarūpyasya ॥⁹

Prakṛti is believed to be *jaḍa* but creative while the *Puruṣa* is thought to be totally passive, unengaged in the activity of *jaḍaprakṛti*. It remains the *draṣṭā* or seer of the dance of *Prakṛti*. *Prakṛti* keeps dancing before him, but once the *Puruṣa* stops being enticed by this dance, she turns to her original motionless state, while the *Puruṣa* achieves liberation¹⁰.

The re-contextualizing of the Sati myth within the philosophical framework of defining the 'corpse' is inflected by two different epistemologies – that of the death and that of the body. The idea of Sāṃkhya philosophy where the *Puruṣa* does not take part in the creation is much more corpse-like. That's why many critics believe that the Sāṃkhya has a great impact on the *śākta-tāntrika* traditions of interpreting Shiva as the inert corpse¹¹.

Puruṣa while seeing the dance of *Prakṛti* cannot be called completely passive as it remains a part of the action. While the dance is over there is no liberation for *Prakṛti* as she is *jaḍa* though its counterpart *Puruṣa* achieves the ultimate stasis of life. The understanding of Danielou's analysis of Sāṃkhya philosophy is important to interpret the tantric texts:

According to the concepts of the Sāṃkhyas, the universe is made up of two fundamental elements, consciousness and energy... Matter is merely organized energy. There is no material element that exists without being inhabited by consciousness. No element of consciousness exists without an energy-giving support¹².

The energy or *śakti* is neither the part of the matter nor the part of consciousness or spirit. Having the characteristics of both, *Puruṣa* and *Prakṛti*, the *Śakti* creates a bridge between the two. With this meaning, any corpse becomes the sleeping energy as this apparently inert matter embodies organized energy. There are various *tāntric* texts offering contradictory and confusing descriptions of the *śavasādhanā* and hence it is difficult to understand the divine connotation of the corpse: whether it is a representation of Śiva or *śakti*.

Annadāmaṅgala is an eighteenth century Bengali epic poem written by Bharatchandra Raygunakar which draws on both *śāktapurāṇika* and *tāntrika* traditions to construct the narrative of Sati. Bharatchandra's chosen deity is Annapurna whose shrine is situated in Varanasi instead of *Kāmarūpā*. He equates Annapurna with the Goddess *Prakṛti* of the *Mahābhāgavata* and the *Brhaddharmapurāṇa*, and presents Sati and Pārvatī as one with Annapūrṇā. The *Śakta* monism of the *Mahābhāgavata* (with the Goddess at the centre of

everything) and the quasi-Sāṃkhya dualism of the *Bṛhaḍdharmapuāṇa* get curiously mingled in Bharatchandra's text. Devī Annapūrṇā or Mahāmayā once takes the shape of a corpse to test the perseverance of trinity, and then she floats over the waters and reaches Viṣṇu. Viṣṇu can't bear the proximity of the stinking corpse, and his *tapasyā* is broken. The same thing happens with Brahma. However, when Devī as the corpse goes to Śiva, he carefully holds the corpse with his hands and then sits on it to meditate. Being the wisest of the gods, he is not deluded by the *māyā* (illusive power) of Devī. Sri Aurobindo has quoted from *Śvetāśvetaropaniṣad* in his book *The Life Divine*:

One must know Maya as Prakriti and the master of Maya as the great Lord of all.¹³

For Śiva, there is nothing that should be hated or treated as repulsive. Devī is pleased with Śiva and decides to become his wife. Thus, both of them engage in the act of Creation.

Savitri: A Legend and a Symbol is an epic poem written in blank verse by Sri Aurobindo. It is primarily based upon the narrative of Sāvitrī-Satyavān found in *Mahābhārata* where Sāvitrī embodies the power of love and compassion as she wins the godlike game for man. Sri Aurobindo transforms the trope of the *Puruṣayajña* into that of *Prakṛtiyajña*, 'the holocaust of Prakriti, the sacrifice of the Divine Mother'¹⁴. Aurobindo says that, out of her immense affection for the created beings and due to her desire to elevate the world of Darkness to the eternal light of the Life Divine, she has:

borne to pass through the portals of the birth that is a death, taken upon

herself the pangs and sorrows and sufferings of the creation, since it seemed that thus alone could it be lifted to the Light and Joy and Truth and eternal Life.¹⁵

Through brilliant rhetorical devices, Aurobindo feminizes and physicalizes the trope of sacrifice which is figured through highly symbolic and not so obviously corporealized figurations in the *Puruṣasūkta* hymn¹⁶.

For Aurobindo, Prakṛti – the Divine Mother – goes through the physically painful process of self-sacrifice such as Sati had gone through while immolating herself. In other words, metaphorically speaking, *Prakṛti* consents to become a corpse and get dismembered and scattered over the unenlightened world so that the unenlightened beings can become enlightened through a kind of *śavasādhana*, by perceiving and appreciating the continuum of the divine energy in the apparently dead matter as much as in the living spirit.

The numerous goddesses worshipped within the Hinduism cause a great deal of diversity. The goddess is also worshipped in many different aspects. She appears as a fierce goddess whom becomes inebriated from drinking blood as Kālī or *Chinnamastā*. She also reveals herself as protector in the form of *Devī Mahāmāyā*. The *Jagaddhātrīstotra* (Hymn to Goddess Jagaddhātrī) addresses the *Devī* as *Śavakāra* (the Form of the Corpse) and *Śaktirūpā* (the Form of Śakti)¹⁷, thereby denoting that *Śakti* and *Śava* are not two opposite ideas in the *Śāktatantra* but rather peculiarly interchangeable.

References

- ¹*Mahābhāgavata*, 137; *Bṛhaddharmapurāṇa*, 170-172; *Kālikā-Purāṇa*, 123-24.
²*Srīmad Devī Bhāgavata*, book 7, chapter 30, verses 17-102; *Mahābhāgavata*, 34-146; *Bṛhaddharmapurāṇa*, 128-57.
³*Srīmad Devī Bhāgavata*, book 7, chapter 30, 26-37.
⁴*Bṛhaddharmapurāṇa*, 155-57.
⁵*Mahābhāgavata*, 99-103.
⁶*Saundaryalaharī*, 27.
⁷*Saundaryalaharī*, verse- 1.
⁸Pradhan, 17.
⁹*Sāṃkhyakārikā*, 15.
¹⁰Verma, Chapter 5, "Hindu Philosophy"; Biernacki 3.
¹¹Shashibhushan Dasgupta, *Bhāratara Śakti-sādhanā o Śaktisāhitya*, pp. 70-71.
¹²Danielou, *While the Gods Play*, qtd. in Gabin xxiii.
¹³*The Life Divine*, book -II, chap. - ii.
¹⁴*Savitri*, canto - I, 17.
¹⁵*Ibid.*
¹⁶Steven J Rosen, *Essential Hinduism*, pp. 54-58.
¹⁷Swami Gambhīrananda, *Stavakusumāñjali*, pp. 333-337.

Select Bibliography:

- Bhāratacandra-Rāyaguṇākara. *Annadāmaṅgala*. Ed. Debeshkumar Acharya.
 Bhāratacandrera *Annadāmaṅgala*: Kavi o Kāvya. Kolkata: Sahitya Sangi, 2010. (Rpt.).
 Biernacki, Loriliai. *Renowned Goddess of Desire: Women, Sex, and Speech in Tantra*.
 New York: Oxford UP, 2007. (Rpt.).
 Bose, Mandakranta. "Sati: The Event and the Ideology." *Faces of the Feminine in
 Ancient, Medieval, and Modern India*. Ed. Mandakranta Bose. New York and Oxford:
 Oxford UP, 2000. (Rpt.).
Bṛhaddharmapurāṇa. Ed. Pañcānana-Tarkaratna. Trans. into Bengali by Ramanuja
 Vidyarnava, Jagannatha Vidyarnava, Dwarakesha Kavyatirtha and Pañcānana-
 Tarkaratna. Kolkata: Navabharat, 1396 BY. (Rpt.).
 Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London and New
 York: Routledge, 1993. (Rpt.).
 Chattopadhyaya, Sudhakar. *Reflections on the Tantras*. New Delhi: Motilal
 Banarasidass, 1978. (Rpt.).
 Dasgupta, Shashibhushan. *Bhāratara Śakti-sādhanā o Śakta Sāhitya*. Kolkata: Sahitya
 Samsad, 1409 BY. (Rpt.).

- Devī-Bhāgavata*. Trans. Swami Vijnanananda. *The Srimad Devi Bhagawatam*. 1921–1922. Sacredtexts.com. Internet Sacred Text Archive, 2004–2005. Web. 13 May 2017. <http://sacred-texts.com/hin/db/index.htm>
- Gabin, Jean-Louis. “The Ferryman’s Task of Alain Danielou.” Editor’s Preface. *Shiva and the Primordial Tradition: From the Tantras to the Science of Dreams*. By Alain Danielou with Jean Louis Gabin. Trans. F. Hurry Kenneth, VT Rochester: Inner Traditions, 2007. (Rpt.).
- Ghosh, Sri Aurobindo. *Savitri: A Legend and a Symbol*. New Delhi, 1971. (Rpt.).
- . *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publication, 2005.
- Kapila. *Sāṃkhyasūtra*. Ed. Amit Bhattacharya. *Sāṃkhya-Darśana*. Kolkata: Sadesh Publication, 2009. (Rpt.).
- Kālikā-Purāṇa*. Based on the text edited by Pañcānana-Tarkaratna. Revised by Śrījīva-Nyāyatīrtha. Kolkata: Navabharat, 1384 BY. (Rpt.).
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1982. (Rpt.).
- Mahābhāgavataupapurāṇa*. Ed. Acharya Mrityunjaya Tripathi. Hindi trans. Prema Khullar. Varanasi (now Benares): Navashakti Prakashan, 2010. (Rpt.).
- Mukhopadhyay, Anway. *Literary and Cultural Readings of Goddess Spirituality: The Red Shadow of the Mother*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. (Rpt.).
- . *The Goddess in Hindu-Tantric Traditions: Devi as Corpse*. Abingdon & New York: Routledge Publication, 2018. (Rpt.).
- Pradhan, Basant. *Yoga and Mindfulness Based Cognitive Therapy: A Clinical Guide*. New York, Dordrecht and London: Springer, 2015. (Rpt.).
- Rosen, Steven J. *Essential Hinduism*. Foreword by Graham M. Schweig. Westport, CT and London: Praeger, 2006. (Rpt.).
- Śaṅkarācārya. *Saundaryalaharī*. Trans. Swami Tapasyananda. *Saundaryalaharī of Śrī Śaṅkarācārya*. Mylapore, Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2006. (Rpt.).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Moving Devi”. *Cultural Critique* 47 (2001): 120–163. (Rpt.).
- Swami Gambhirananda. Ed. *Stavakusumāñjali*. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2005. (Rpt.).

পারিজাতহরণচম্পূতে দৃষ্ট শেষশ্রীকৃষ্ণের রচনামৌলিক সমীক্ষা শ্রীময়ী ঘোষ

সারসংক্ষেপ : গদ্য ও পদ্যের মিশ্রণে এক অভিনব রচনামৌলিক সংস্কৃত সাহিত্যে দৃষ্ট হয়। এই প্রকার মৌলিক রচিত কাব্যগুলি চম্পূকাব্য নামে পরিচিত। ষোড়শ শতকে বারাণসীর একজন প্রখ্যাত বৈয়াকরণ শেষশ্রীকৃষ্ণ রচনা করেন পারিজাতহরণচম্পূ নামক একটি চম্পূকাব্য। কৃষ্ণ কর্তৃক স্বর্গীয় উদ্যান থেকে পারিজাতহরণরূপ বৃক্ষান্তকে আশ্রয় করেই এই কাব্যটি রচিত। কাব্যের ছন্দে ছন্দে নানাবিধ শাস্ত্রে শেষশ্রীকৃষ্ণের পারদর্শিতার প্রমাণ মেলে। অলংকারের সুন্দর ব্যবহার, বিষয়ের অভূতম বর্ণন, কবিকল্পনার উজ্জ্বল ছটা — এই সবই পারিজাতহরণচম্পূ কাব্যে দৃশ্যমান।

পারিভাষিক শব্দ : চম্পূ, শেষশ্রীকৃষ্ণ, মরন্দ, বন্দার, চকোরীচক্ষুমুদ্রা, স্বাধিকাধিপরিবাধিতগাত্রম্, চন্দ্রবর্ণন।

গদ্য-পদ্যময়ী ভাষাতে যে কাব্য রচিত হয় তাকে চম্পূকাব্য বলা হয়। ভোজ চম্পূর সংজ্ঞা দিয়েছেন —

গদ্যানুবন্ধরসমিশ্রিতপদ্যসৃষ্টিঃ হৃদ্যপি পদ্যকলয়া কলিতেব গীতিঃ।

তস্মাদধাতু কবিমার্গজ্বাং সুখায় চম্পূপ্রবন্ধরচনাং রসনা মদীয়া।।^১

দণ্ডী তাঁর কাব্যদর্শে চম্পূর সংজ্ঞা দিয়েছেন —

গদ্যপদ্যময়ী কাচিত্ চম্পূরিত্যভিধীয়তে।^২

বিশ্বনাথ তাঁর সাহিত্যদর্পণে চম্পূর সংজ্ঞা দিয়েছেন —

গদ্যপদ্যময়ং কাব্যং চম্পূরিত্যভিধীয়তে।^৩

বিভিন্ন আলংকারিকগণ চম্পূর সংজ্ঞা নির্দেশ করতে গিয়ে এই একই কথা বলেছেন, কিন্তু কাব্যে গদ্যের ও পদ্যের অনুপাতের হার সম্পর্কে কিছুই বলেননি, অর্থাৎ, চম্পূকাব্যে গদ্যাংশের কতখানি স্থান আর পদ্যাংশের-ই বা কতখানি স্থান সে বিষয়ে কোন নিয়ামক নেই। গদ্যকাব্যের সাথে চম্পূকাব্যের পার্থক্য এইটুকু যে গদ্যকাব্যে গদ্যই আখ্যানভাগের মূল আর চম্পূকাব্যে আখ্যানভাগ গদ্য ও পদ্য উভয়ের সাহায্যেই সৃষ্ট হয়। গদ্যকাব্যের স্বাভাবিক পরিণতি রূপেই চম্পূর জন্ম হয়েছিল। গদ্যকাব্যের গদ্য, পাঠক মনে একঘেয়েমির সৃষ্টি করে তাই মাঝে মাঝে ছন্দের দোলা দিয়ে একটু বৈচিত্র্যের আশ্বাস দেওয়া এবং কাহিনীর কথন ভঙ্গীতেও বৈচিত্র্য আনবার উদ্দেশ্যে এক সময়ে স্বাভাবিকভাবেই গদ্যকাব্যে কবিতা অঙ্গীভাষ্যে স্থানলাভ করেছিল।

চম্পূকাব্যের প্রাচীনতম উদাহরণ সম্ভবত ত্রিবিক্রম বা সিংহাদিত্য কর্তৃক সাত উচ্ছ্বাসে রচিত নলচম্পূ। সোমদেব কর্তৃক সাতটি উচ্ছ্বাসে রচিত যশস্তিলকচম্পূও বিশেষ উল্লেখযোগ্য। গুণভদ্রের উত্তরপুরাণকে অবলম্বন করে হরিচন্দ্রের জীবদ্ধরচম্পূ খ্রিস্টাব্দ নবম শতকের পরে রচিত হয়।

ভোজ রচিত রামায়ণচম্পূ বিশেষ জনপ্রিয় চম্পূকাব্য। অনন্তকবি রচিত চম্পূভারত, নারায়ণ রচিত স্বাস্থ্যসুধাকরচম্পূ (সপ্তদশ শতাব্দী), কেশবভট্টের নৃসিংহচম্পূ, শঙ্কর রচিত শঙ্করচেতোবিলাসচম্পূ, শেষশ্রীকৃষ্ণ রচিত পারিজাতহরণচম্পূ, নীলকণ্ঠ দীক্ষিতের নীলকণ্ঠবিজয়চম্পূ প্রভৃতি বহু কাব্য এই সাহিত্যধারার পুষ্টিসাধন করেছে।

শেষশ্রীকৃষ্ণের পরিচয়

আনুমানিক ষোড়শ শতাব্দী শেষশ্রীকৃষ্ণের জীবৎকাল। তাঁর পিতা হলেন শেষনরসিংহ। শেষশ্রীকৃষ্ণ একজন প্রসিদ্ধ বৈয়াকরণ ছিলেন এবং বারাণসীতে তাঁর নিবাসস্থান ছিল। তিনি যে বারাণসেয় ব্যাকরণশাখার প্রস্ফুটক, সেই শাখারই পরবর্তী উত্তরসূরীরা হলেন ভট্টোজী দীক্ষিত, নাগোজী দীক্ষিত প্রমুখরা। শেষকৃষ্ণ মুরারিবিজয়, মুক্তাচরিত, সত্যভামাপরিণয় ইত্যাদি নাটক এবং উষাপরিণয়, সত্যভামাবিলাস, পারিজাতহরণ, ত্রিরাগোপন রামায়ণ প্রভৃতি চম্পূকাব্যও রচনা করেছেন।

পারিজাতহরণচম্পূ কাব্যের বিষয়বস্তু

পারিজাতহরণচম্পূ পাঁচটি উচ্ছ্বাসে বিভক্ত একটি চম্পূকাব্য। মূল কাহিনীটি হরিবংশপুরাণের বিষ্ণুপর্ব থেকে গৃহীত। ইন্দ্রের স্বর্গীয় উদ্যান অমরাবতীর শোভাবিস্তারকবৃক্ষ হল পারিজাত। সেই বৃক্ষের ফুল নারদ এনে দিয়েছেন শ্রীকৃষ্ণপত্নী রুঞ্চিনীকে। কৃষ্ণের অপর পত্নী সত্যভামা মনে করলেন যে কৃষ্ণ রুঞ্চিনীকে অধিক ভালোবাসেন, তাই স্বর্গীয় পারিজাতপুষ্পটি রুঞ্চিনীকেই দিয়েছেন। সত্যভামার মানভঙ্গনের উদ্দেশ্যে শ্রীকৃষ্ণ নারদের মাধ্যমে ইন্দ্রের কাছে সংবাদ পাঠিয়ে অনুরোধ করেন যে, ইন্দ্র যেন শ্রীকৃষ্ণকে পারিজাতবৃক্ষ দান করেন। ইন্দ্র ক্রোধ ভরে এই অনুরোধ প্রত্যাখ্যান করেন। শ্রীকৃষ্ণের সঙ্গে ইন্দ্রের যুদ্ধ হয় এবং শ্রীকৃষ্ণ বলপূর্বক পারিজাতবৃক্ষ হরণ করে নিয়ে আসেন। এটিই চম্পূকাব্যের মুখ্য বর্ণনীয় বৃত্তান্ত।

পারিজাতহরণচম্পূতে দৃষ্ট শেষশ্রীকৃষ্ণের রচনাশৈলী

পারিজাতহরণচম্পূর রচয়িতা শেষশ্রীকৃষ্ণ এক অলংকার প্রিয় কবি। তিনি তাঁর এই গ্রন্থে অলংকার প্রয়োগের বিষয়টিকে যথেষ্ট গুরুত্ব দিয়েছেন। কবি তাঁর গ্রন্থের প্রারম্ভে মঙ্গলাচরণে 'ভামায়াঃ কিল পারিজাতকুসুমে জীয়াত্ সতৃষ্ণঃ মনঃ'- বলে পারিজাতহরণের নির্দেশ করেছেন। অলংকারের দিকে দৃষ্টিপাত করতে গিয়ে তিনি তাঁর গ্রন্থে অধিক কঠিন শব্দের প্রয়োগ করেন, যার ফলে অর্থগৌরব স্বাভাবিকভাবেই এসে গেছে। মাধুর্য গুণ দ্বারা সমৃদ্ধ একটি অনুপ্রাস অলংকারের উদাহরণ হল —

বন্দ্যোতিসুন্দরমুকুন্দপদারবিন্দং মন্দাকিনীগলদমন্দমরন্দধারম্।

ইন্দীন্দরীভবদমন্দপুরন্দরাদিবন্দারবৃন্দমুরমন্দিরমিন্দিরায়্যাঃ।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ১/৪)

এই পদ্যটি উচ্চারণকালে মনে হয় যেন মুখের ভিতর জিভটি নৃত্য করছে। এই পদ্যে আগত 'মরন্দ', 'হিন্দীন্দরী', 'বন্দারু' শব্দগুলির অর্থবোধ শব্দাভিধানের জ্ঞান ছাড়া সম্ভব নয়।

প্রথম উচ্ছ্বাসে একটি প্রকরণ দেখা যায় যেটি দ্বারকাপুরীতে রুদ্দিনীর ভবনে কৃষ্ণের আগমন বিষয়ক। সেখানে নিশ্চয়ান্ত সন্দেহালংকারের সুন্দর উদাহরণ দৃষ্ট হয় —

স্ফটিকভবনভাভির্যন্ত্র মিত্রেহভিভূতে, হরিতশিখররোচিশ্চুম্বিতাদভ্রগর্ভে।

বিধুরয়মিতি শঙ্কাং চক্রবাকী বরাকী পরিহরতি, চকোরীচঞ্চুমুদ্রামুদীক্ষ্য।।

(পারিজাতহরণচম্পূ, ১/৩০)

নীলমণির কান্তির মত মেঘের মধ্যে স্ফটিক মণিসমূহ দ্বারা নির্মিত ভবনসমূহের প্রভার দ্বারা সূর্যের লুপ্ত হয়ে যাবার পর বেচারী চক্রবাকীর 'এটি চন্দ্র' এইরকম ভ্রম হয়। পরে চকোরীর চঞ্চুমুদ্রা দেখে সে চন্দ্রের শঙ্কা ত্যাগ করে দেয়।

এই বিষয়টির সাযুজ্য লক্ষিত হয় অনন্তকবির চম্পূভারতে হস্তিনাপুরীর বর্ণনা প্রসঙ্গে —

বজ্রং বিলাসমণিদর্পণধার্যমাণং বামা হিমাংশুরয়মিত্যবধার্য যস্যাম্।

আদর্শবিস্বধৃতিরশ্রুতদৃষ্টপূর্বা, তস্যোতি তাদৃশধিয়ং বিনিবর্তয়ন্তি।।^৪

বাসন্তিক বায়ু বইছে, তাকে উপলব্ধি করে নবীনশৈলী দ্বারা যেভাবে কবি শেষশ্রীকৃষ্ণের বর্ণনা করেছেন, তা এককথায় অসামান্য —

স্বৈরং তত্র সরোবিহাররসিকঃ শ্রীচন্দনালেপবানস্বীতাং মুহুরাম্শন্ মধুকরৈর্মাকন্দজাং মঞ্জরীম্।

আচুম্বন্নপি পদ্মিনীমভিনবামালিন্য বাসন্তিকাং বাসন্তোহপ্যথ ভীতভীতবদমুং মন্দং সিষেবে

মরুত্।।

(পারিজাতহরণচম্পূ, ১/২৪)

আকাশমার্গে নারদমুনি দ্বারকাপুরীতে আগমন করেছেন। এই বিষয়টিকে মহাকবি মাঘ তাঁর শিশুপালবধে প্রথম সর্গে ১০-১২টি শ্লোকের মাধ্যমে বর্ণনা করেছেন। এই প্রসঙ্গটিকেই কবি শেষশ্রীকৃষ্ণের তিনটি শ্লোকের মাধ্যমে খুব সুন্দরভাবে বর্ণনা করেছেন —

জটাজূটং মৌলৌ ভসিতধবলং পুণ্ড্রমলিকে

দধানশৈণেয়ীং ত্ৰচমপি দধানোংসফলকে।

বসানোহন্যাং বাক্ষীমপি কটিতটে স্কন্ধনিহিত-

ক্ণদ্বীণাক্ণাণশ্রবণবলিতাপাস্তমুকুলঃ।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ১/৪৭)

করকলিতচলান্ফমালভারী স্ফটিককমণ্ডলুদণ্ডমণ্ডনশ্রী।

সুরবরনর কিং নরোপগীতঃ সুকনকপীতবহুপবীতবীতঃ।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ১/৪৮)

মুনিরথ কহলপ্রিয়ঃ প্রকৃত্যা সমুপসসাদ স সাদরং সদারম্।

মণুজমণুজমাদিতেয়ভর্তুর্বিভুমবতীর্ণমিহাশ্রানৈব পূর্ণম্।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ১/৪৯)

এই বর্ণনা মহাকবি মাঘের বর্ণনা অপেক্ষা কোন অংশ খর্ব নয়, বরং দীর্ঘায়িত বর্ণনা না হওয়ার কারণে অধিক পরিমাণে রমনীয় বলে প্রতীত হয়।

নারদের দেওয়া পারিজাত পুষ্প শ্রীকৃষ্ণ রুক্মিণীকে দেন। এই বিষয়টি অবগত হয়ে অন্য স্ত্রীরা মূর্ছিত হয়ে পড়েন। কবি খুব মনোহরভাবে এই ঘটনার চিত্রটিকে অঙ্কন করেছেন —

অংসানমৎকরতলাপিতপাণ্ডুগণ্ডা নিঃশ্বাসধূমকথিতান্তরহব্যাবাহাঃ।

স্তম্ভাবলম্বিতনবঃ স্বলদুত্তরীয়াঃ কাশ্চিন্মুহূর্মুহুরলং মুমুহূর্বিদগ্ধাঃ।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ২/৩)

ঠিক এইরকমই অপর আর একটি স্থলে সত্যভামার অঙ্গের বিভিন্ন স্থানের সৌন্দর্যকে কবি অতীব মনোহারীরূপে চিত্রিত করেছেন। সত্যভামার বেণীকে সর্পিণীরূপে, গভীর নাভি একটি ছিদ্ররূপে, স্তনদ্বয়কে পর্বতরূপে অতীব সুন্দরভাবে তুলে ধরেছেন —

কুচগিরিমধিরুহ্যোৎসর্পিণী ভোগিনীব

ব্যথয়তি কবরীয়ং হারনির্মোকমুক্তা।

ইহ বহিরূপযান্ত্যা নাভিমূলাদ্ গভীরাত্-

সরণিরন্দয়তোস্যা রোমরাজীমিষণে।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ২/১৬)

স্ত্রীজাতির স্বভাবসিদ্ধ প্রকৃতি হল যে তারা নিজের প্রেমের মানুষটিকে অন্য কোন সপত্নীর সাথে অধিক প্রেমের বন্ধনে আবদ্ধ দেখতে পারে না, অত্যন্ত ক্রোধাভিভূত হয়ে পড়ে —

স্বাধিকাধিপরিবাধিতগাত্রং সা বিষাদমিব মূর্তমুপেতম্।

তং দ্ধশা বিকলয়া কলয়াপি প্রাপ্য রোষকলুষেণ দিদীপে।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ২/৩৯)

এই শ্লোকে সাবলীল ভাষার প্রয়োগের মাধ্যমে কবি সুচারুরূপে সপত্নীর হৃদয়ের বেদনার প্রকাশ ঘটিয়েছেন। কুপিত নায়িকাকে প্রসন্ন করার জন্য যে গুণের আবশ্যিক তা ভগবান শ্রীকৃষ্ণের মধ্যে খুব সুন্দরভাবে কবি অঙ্কন করেছেন। প্রয়োগটি এইরূপ —

ত্বং চল্লিকা চেত্তদহং চকোরত্বং দীপিকা চেত্তদহং প্রকাশঃ।

কাদম্বিনী ত্বং যদি চাতকোহহং মামন্যথা মানিনি ! মা স্ম বুদ্ধঃ।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ২/৬৭)

কত সরল উপায়ে মানিনিদের মানভঞ্জন সম্ভব, তা প্রকট করার ক্ষমতা বোধ হয় কবি শেষশ্রীকৃষ্ণেরই আছে।

সত্যভামা যদি হঠাৎ জিজ্ঞাসা করেন যে — পারিজাতের গুণগৌরব স্বয়ং জেনেও কেন তাকে না দিয়ে শ্রীকৃষ্ণ রুক্মিণীকে দিয়েছেন? তার উত্তরদানার্থ যুক্তি হিসাবে স্থির করেছেন —

যদববর্ণদদৌ গুণগৌরবং ন কলয়াপি কিলাশূণবং তদা।

ত্বদবতংসবিধাবুচিতং পরং, সুরতরুপ্রসবং পরিচিস্তয়ন্।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ৩/১৫)

স্বামীর এইরূপ মনোমুগ্ধকর কথা শুনে কোন স্ত্রী-ই বা রাগ পরিত্যাগ করে মুগ্ধ হবে না।

শ্রীকৃষ্ণের দ্বারা প্রेषিত সংবাদ নারদ ইন্দ্রকে বলেন —

ন দাতা বিভৌজা যদা পারিজাতং তদা মে গদা দ্যাবদাতাবদাতা(?)।

শচীচন্দনালেপবিফোভদক্ষং বলক্ষং যশোভিঃ সহস্রাক্ষবক্ষঃ।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ৪/২৩)

যদি ইন্দ্রকে যাচনা করার পরেও তিনি পারিজাত না দেন তাহলে শ্রীকৃষ্ণের গদাই তার নিজের শক্তি
দ্বারা তা আদায় করতে সক্ষম।

প্রায় একই ধরনের শ্লোক অনন্তভট্টের চম্পূভারতে দেখা যায়। ভগবান শ্রীকৃষ্ণ দূত হয়ে
গেছেন। তাঁর সন্ধির প্রস্তাব যখন দুর্বোধন গ্রহণ করলেন না, তখন তিনি বলেন —

ধরাভূজা কিং তটিনী ভূবা কিং ময়াধুনা কিং বসতাপি দৃত্যে।

পার্থায় দাতুং প্রভবেদ্ধরিত্রীং গদৈব সা গন্ধবহস্য সূনোঃ।।^৫

এর থেকে বোঝা যায় যে, এই দুজন কবি একে অপরের অনুকরণ অবশ্যই করেছেন।

এরপর ইন্দ্র ও শ্রীকৃষ্ণের মধ্যে প্রচণ্ড যুদ্ধের বর্ণনা মেলে। যেখানে অলংকারের দ্বারা প্রস্তুত
অঙ্গের সৌন্দর্য কবিতাকে অধিক রমণীয়তা প্রদান করেছে বলে মনে হয় —

ক্ষুভ্যৎক্ষানি বিদীর্ঘদ্রি নিপতন্তরাবলি প্রজ্বলদম্বোলি ধ্বনদুহতোদধি চলচ্চগ্নাংশুশীতদ্যুতি।

কুপ্যৎপত্রিপতি ত্রসৎসুরততি স্বিদ্যদ্যুলীলাবতি স্পর্ধেদ্ধং মুরবৈরিভূধরভিদৌর্ঘুদ্বং তদাভূন্নহত্।।

(পারিজাতহরণচম্পূ, ৫/১৪)

এই যুদ্ধের ভয়াবহতা স্পর্শ করে ধরিত্রী, পর্বত, তারাগণ, বজ্র, সমুদ্র, সূর্য, চন্দ্র, দেবতা, দেবাসনা প্রভৃতি
সকলকে।

এইরকম যুদ্ধের বর্ণনা আর একটি স্থলেও দেখা যায়। সেই যুদ্ধ হয় ঐরাবত আর গরুড়ের
মধ্যে। ঐরাবত তার শুণ্ডদণ্ডের মাধ্যমে প্রহার করে গরুড়কে ব্যথিত করতে চায় আর গরুড় তার তীক্ষ্ণ
নখ এবং চঞ্চু দ্বারা ঐরাবতকে আহত করতে চায়। পরে গরুড় ঐরাবতকে প্রহারের দ্বারা ক্ষতবিক্ষত
করে পারিষাত্র পর্বতে ফেলে দেয়। এই দৃশ্যের খুব সুন্দর বর্ণনা কবি দিয়েছেন। শ্লোকটি হল —

ভূরিক্ষরক্ষধিরধোরণিধৌতবিশ্বঃ ফুল্লৎপলাশধরভূধরশৃঙ্গশোভঃ।

অশ্যম্বশ্চপলচীৎকৃতি পারিষাত্রো তেনাচিরাদ্বিচকরে চ করেণুরাজঃ।।

(পারিজাতহরণচম্পূ, ৫/৪০)

উপরিউক্ত শ্লোকের ভাব অত্যন্ত মনোহর, সঙ্গে আবার উপমা, অনুপ্রাস, যমকাদি অলংকার এতে প্রাণের
সঞ্চারণ করেছেন।

চন্দ্রের এত সুন্দর বর্ণনা কবি এখানে দিয়েছেন যা বারবার পড়লেও আশ মেটে না —

কর্ষণ্ হর্ষাতিরেকাদধরমথ দিশাং ধ্বান্তনীলীনিচোলং

কুর্বাষিভ্রাণনিভ্রাঃ সপদি কুমুদিনী রঞ্জয়ন্পৌরুহৃতীম্।

চুম্বমুচ্ছেশকোরীবদনমপি করৈর্মুদ্রয়মজিনীনাং

নেত্রাস্তোজানি ভানৌ প্রবসতি রভসাদিন্দুরাবির্ভূব।। (পারিজাতহরণচম্পূ, ৫/৪৯)

এই শ্লোকে সমাসোক্তি অলংকার প্রয়োগের দ্বারা প্রকৃতি বর্ণনা দৃষ্ট হয়।

এই চম্পূকাব্যটি শৃঙ্গার রস প্রধান। বীররস শৃঙ্গারের অঙ্গীভূত। শৃঙ্গারের দুটি ভেদ বিপ্রলম্ব ও সম্ভোগ। এখানে সম্ভোগ শৃঙ্গার দৃশ্যমান। বিশ্বনাথ সম্ভোগ শৃঙ্গারের যে লক্ষণ দিয়েছেন তাঁর সাহিত্যদর্পণে, সেটি হল —

দর্শনস্পর্শনাদীনি নিষেবেতে বিলাসিনৌ।

যমানুরজাবন্যোনাং সম্ভোগোহয়মুদাহৃতঃ।।^৬

সম্ভোগ শৃঙ্গারে বনবিহার, চন্দ্রোদয়, সূর্যোদয়, সূর্যাস্ত প্রভৃতি সমস্ত অপেক্ষিত বস্তুর বর্ণনা দেখা যায়।

এই কাব্যের নায়ক শ্রীকৃষ্ণ, যিনি দিব্য শ্রেণীর নায়ক। রামকে বিষ্ণুর অবতার মনে করা হলেও, তাঁর মধ্যে সীতাবিরহকালীন শোকাবস্থা দেখে মনুষ্যগুণোপেত বলে বোধ হয়। তাই রাম পুরোপুরি দিব্য নন, বরং দিব্যাদিব্য। শ্রুত হয় 'কৃষ্ণস্ত ভগবান্ স্বয়ম্'। তাই কৃষ্ণকে দেবভাবে দিব্যানায়করূপেই স্বীকার করা হয়। এই কাব্যে শ্রীকৃষ্ণ দক্ষিণ ধীরোদাত্ত রূপে চিত্রিত হয়েছেন। 'দক্ষিণ', 'ধীরোদাত্ত' সম্পর্কে সাহিত্যদর্পণে বলা হয়েছে —

এষু ত্বনেকমহিলাসু, সমরাগো দক্ষিণঃ কথিতঃ।^৭

অবিকখনঃ ক্ষমাবানতিগম্ভীরো মহাসত্ত্বঃ।

স্বেয়ান্নিগৃহমানো ধীরোদাত্তো দৃঢ়ব্রতঃ কথিতঃ।।^৮

উপরিউক্ত লক্ষণটিকে মান্যতা দিয়ে তা যদি কাব্যোক্ত শ্রীকৃষ্ণ চরিত্রের সঙ্গে তুলনা করি, তাহলে দেখতে পাবো যে শ্রীকৃষ্ণ অনেক পত্নীযুক্ত কিন্তু সকল স্ত্রীকেই তিনি সমানভাবে ভালোবাসেন। শুধু তাই নয়, তিনি ক্ষমাশীল, দৃঢ়ব্রতী এবং আরও বহুগুণযুক্ত। তাই তিনি ধীরোদাত্ত নায়ক। রুক্মিণী শ্রীকৃষ্ণের জ্যেষ্ঠা পত্নী। আলোচ্য কাব্যে সত্যভামাই প্রধান স্ত্রীচরিত্র হিসাবে দৃষ্ট হয়। এখানে রুক্মিণী ধীরা এবং সত্যভামা অধীরা নায়িকার নিদর্শন। ধীরা হলেন সেই নায়িকা, যে নায়িকা নিজ অপরাধী নায়কের প্রতি উপহাসপূর্বক বক্রোক্তির প্রয়োগ করেন —

ধীরা তু বক্তি বক্রোক্ত্যা সোৎপ্রাসং সাগসং প্রিয়ম।^৯

অধীরা হলেন সেই নায়িকা, যিনি ক্রোধের বশে নায়কের উদ্দেশ্যে কর্কশ বাক্য প্রয়োগ করেন —

অধীরা পরশ্চৈর্বাক্যে নিরস্যেদ্বল্পভং রুমা।^{১০}

এই কাব্যে মাধুর্য গুণ প্রধান। সাহিত্যদর্পণে মাধুর্যগুণের লক্ষণ এই প্রকার দেওয়া হয়েছে —

চিত্তদ্রবীভাবময়ো হ্লাদো মাধুর্যমুচ্যতে।^{১১}

কাব্যের রচনাশৈলীটি বৈদর্ভীরীতি আশ্রিত। যার লক্ষণ সাহিত্যদর্পণে এইরূপ —

মাধুর্যব্যঞ্জকৈর্বর্ণে রচনা ললিতাঙ্ঘিকা।

অবৃত্তিরল্পবৃত্তির্বা বৈদর্ভী রীতিরিয়্যতে।^{১২}

কাবোর কিছু কিছু স্থলে সমাসবহুলতা লক্ষিত হওয়ার কারণে গৌড়ী রীতির আংশিক প্রভাবও অস্বীকার করা যায় না।

হরিবংশপুরাণে প্রায় সহস্রাধিক শ্লোকে পারিজাতহরণের বর্ণনা করা হয়েছে। শেষশ্রীকৃষ্ণের কৃতিত্ব এখানেই যে তিনি বিষ্ণুপুরাণের উক্ত বৃত্তান্তটির প্রায় সবটুকুই স্মরণীয় মন্ত্র কাব্যটির মধ্যে স্বল্প পরিসরে খুবই সুন্দরভাবে ব্যক্ত করতে সমর্থ হয়েছেন। ঘটনাবিবরণের পাশাপাশি তাঁর বহুশাস্ত্রকেন্দ্রিক পাণ্ডিত্যের প্রকাশ বারবার প্রস্ফুটিত হয়েছে তাঁর *পারিজাতহরণ* কাব্যের ছন্দে ছন্দে। বস্তুবর্ণনার ক্ষেত্রে শেষশ্রীকৃষ্ণের স্বাতন্ত্র্য এখানেই যে, তাঁর বস্তুকথন নাতিদীর্ঘ এবং সারগর্ভ। কবি অনন্তকবি রচিত *চম্পূভারত*ের গদ্যাংশে সমাসবহুল ওজঃ গুণের প্রাধান্য বেশী, তাই গদ্যাংশে রচনা মূলত গৌড়ী রীতি সম্বলিত। অপরদিকে, শেষশ্রীকৃষ্ণের রচনায় ওজঃ গুণের কতিপয় নিদর্শন দৃষ্ট হলেও সেখানে মাধুর্য গুণের প্রভাবই অধিক পরিলক্ষিত হয়। তাই তাঁর রচনা মূলত বৈদর্ভী রীতি আশ্রিত। তাঁর পদ্যরচনা সাবলীল ও অনুপম এবং অনুপ্রাস, যমক, সন্দেহ, উপমাди বিবিধ অলংকার সম্বলিত। তাঁর নামের মধ্যে রয়েছে শ্রীকৃষ্ণ এবং তিনি নিজে একজন সম্মানীয় বৈষ্ণব পণ্ডিত। তাই তাঁর কাব্যে নায়ক-নায়িকাদির লক্ষণগুলি বৈষ্ণবীয় অলংকারশাস্ত্রের অনেক কাছাকাছি। উৎসাহী পাঠকবর্গ গোস্বামীপাদ রূপগোস্বামীর *উজ্জ্বলনীলমণি* অলংকারগ্রন্থটির সঙ্গে লক্ষণগুলির সাযুজ্য নিরীক্ষণ করতে পারেন।

উল্লেখপত্র

১. *রামায়ণচম্পূ*, ১/৩।
২. *কাব্যাদর্শ*, ১/৩১।
৩. *সাহিত্যদর্পণ*, ৬/৩৩৫।
৪. *চম্পূভারত*, ১/৭।
৫. *ভদেব*, ৮/৪৯।
৬. *সাহিত্যদর্পণ*, ৩/১৯৭।
৭. *ভদেব*, ৩/৪৩।
৮. *ভদেব*, ৩/৩৮।
৯. *উজ্জ্বলনীলমণি*, ৫/৩৫।
১০. *ভদেব*, ৫/৩৮।
১১. *সাহিত্যদর্পণ*, ৮/১।
১২. *ভদেব*, ৯/২।



নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- অনন্তকবি। চম্পূভারত। সম্পা. বাসুদেব লক্ষণশাস্ত্রী পণশীকর। মুম্বাই : নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৮৩৩ শকাব্দ।
- কাণে, পাণ্ডুরঙ্গবামন। হিন্দি অফ স্যান্কৃত পোয়েটিক্স। বারাণসী : মোতিলাল বানারসীদাস, ১৯৮৫।
- পাল, বিপদভঞ্জন। আদর্শ অলংকার বিচিত্তা। কলিকাতা : সদেশ, ১৪১৯ বঙ্গাব্দ।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, ধীরেন্দ্রনাথ। সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস। কলিকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০০০।
- বিশ্বনাথ। সাহিত্যদর্পণ। সম্পা. বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায়। কলিকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৮৬ বঙ্গাব্দ।
- ভিন্টারনিংস, মরিস। হিন্দি অফ ইণ্ডিয়ান লিটারেচার (প্রথম খণ্ড)। দিল্লী : মোতিলাল বানারসীদাস, ১৯৮১।
- মাঘ। শিশুপালবধ। সম্পা. হরগোবিন্দ শাস্ত্রী। সংস্কৃত মূল ও হিন্দী অনুবাদ সহ। বারাণসী : চৌখান্না
বিদ্যাভবন, ২০১৩।
- শেষশ্রীকৃষ্ণ। পারিজাতহরণচম্পূ। সম্পা. ত্রিনাথ শর্মা। বারাণসী : চৌখান্না বিদ্যাভবন, ১৯৬২।
- হরিবংশপুরাণ। সম্পা. শান্তিলাল। সংস্কৃত মূল ও ইংরেজী অনুবাদ সহ। ইস্টার্ন বুক লিঙ্কার্স, ২০১৩।



Contributors

Part- II

1. Dr. Dilip Panda, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Hiralal Majumdar Memorial College for Women.
2. Dr. Aditi Roy, Assistant Professor, Department of History, Gobardanga Hindu College.
3. Dr. Sebanti Sinha, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Maharani Kasiswari College.
4. Bivash Mistri, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Mahisadal Raj College.
5. Dr. Pralay Banerjee, Assistant Professor, Panchmura Mahavidyalaya.
6. Dr. Sudipta Halder Maity, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Saheed Nurul Islam Mahavidyalaya.
7. Dr. Biswarup Ghosh, Assistant Professor, Bangabasi Evening College.
8. Dr. Supriya Pal, Assistant Teacher, Joygaria High School.
9. Rahul Dev Biswas, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Kalinagar Mahavidyalaya.
10. Jubin Yasmin, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Asutosh College.
11. Mandira Ghosh, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Maharani Kashiswari Mahavidyalaya.
12. Gitanjali Tirpathi, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Raja N. L. Khan Women's College.
13. Debashree Khanra, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Swami Niswambalananda College.
14. Oishi Saha, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vivekananda College for Women.
15. Kaushik Sarkar, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bijay Narayan Mahavidyalaya.
16. Manimala Mandal, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Guskara Mahavidyalaya.
17. Dr. Swarnalata Panda, SACT, Department of Sanskrit, Sukumar Sengupta College.
18. Manas Kumar Ghosh, SACT, Department of Sanskrit, P N Das College.
19. Dr. Arindam Mandal, Guest Faculty, Department of Sanskrit, Bhangar Mahavidyalaya.
20. Mahua Bhattacharayya, Guest Faculty, Department of English, The Sanskrit College & University.
21. Shreemoyee Ghosh, Assistant Teacher, Chandrabhag Shrikrishna Gils' High School.

Published by Registrar, Jadavpur University, Kolkata-700 032
Printed by Abhinaba Mudrani, 77/1 Simla Street, Kolkata-700 006,
with arrangement to Sanskrit Pustak Bhandar, 38, Bidhan Sarani, Kolkata-700 006