

ISSN 1813-0402

সাহিত্য সংস্করণ

A Research Journal

Special Volume-1
Literature, History, Culture
1st International Conference 2019



Special
Volume-1

সাহিত্য সংস্করণ
Literature, History, Culture



কলা অনুষদ
রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়

20-21 December
2019

Faculty of Arts
University of Rajshahi, Bangladesh

Faculty of Arts
University of Rajshahi, Bangladesh



গবেষণা পত্রিকা
A Research Journal

Special Volume-1
Literature, History, Culture
1st International Conference, 20-21 December 2019



Faculty of Arts
University of Rajshahi, Bangladesh

A Research Journal
Special Volume-I
Literature, History, Culture
1st International Conference, 20-21 December 2019

Published by
Professor Dr. Md. Fazlul Haque
Dean
Faculty of Arts
University of Rajshahi
Rajshahi-6205

Cover Design
Dr. Suman Sen

Printed by
Uttoran Offset Printing Press
Greater Road, Rajshahi-6100

Price: Tk. 500.00, \$10

ISSN 1813-0402

Contact Address
Dean
Faculty of Arts
University of Rajshahi
Rajshahi-6205, Bangladesh
Email: dean.arts@ru.ac.bd
URL: www.ru.ac.bd/arts

EDITORIAL BOARD

Chief Editor

Professor Dr. Md. Fazlul Haque
Dean, Faculty of Arts
University of Rajshahi

Members

Professor Md. Jahurul Islam
Department of English, RU

Professor Dr. A F M Maswood Akhter
Department of English, RU

Professor Abdullah Al Mamun
Department of English, RU

Professor Dr. Safiqunnabi Samadi
Department of Bangla, RU

Professor Dr. Mohammad Mohibullah Siddiquee
Department of Islamic History & Culture, RU

Professor Dr. Md. Nizam Uddin
Department of Arabic, RU

Professor Dr. Mohammad Belal Hossain
Department of Islamic Studies, RU

Professor Dr. Md. Ataur Rahman
Department of Theatre, RU

Professor Dr. Md. Kamal Uddin
Department of Persian Language & Literature, RU

Message from the Chief Editor

It is my great pleasure that this volume (Volume 1) of research papers is published with 40 papers that were presented at the first ever International Conference on Literature, History, Culture held on 20-21 December 2019 by the Faculty of Arts, University of Rajshahi. In total 129 papers were presented at the conference but 91 of them were submitted for publication. These 91 papers were reviewed and after a careful scrutiny 76 were finally recommended for publication in two volumes. I heartily congratulate those scholars of different disciplines whose papers have been published here. All those papers are of high standard and I believe they will be a good read for both students and teachers. The publication of these volumes has been possible for the collective effort put in by the experienced members of the editorial board. I am grateful to this board for their sincere and enthusiastic cooperation in the venture. I also thank the officers of the faculty without whose assistance the publication of these volumes would not have been possible. My sincere thanks are also due to the employees of the Uttoran Offset Printing Press for their cordial support.

Professor Dr. Md. Fazlul Haque

Chief Editor
Dean
Faculty of Arts
University of Rajshahi
Rajshahi-6205

সূচিপত্র

| | | |
|---|--|-----|
| Dr. Syed Anwar Husain | Literature, History and Culture: A Postmodernist Revisit | ১ |
| Kazi Sufior Rahaman | Bengali Muslims Psyche as Reflected in Posters During the Khilafat and Non-Cooperation Movement | ৭ |
| Professor Dr. A F M Maswood Akhter | The Idea of a University | ১৭ |
| ড. বিপুল কুমার বিশ্বাস | সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে প্রকৃতি ও স্থাপত্যশিল্প | ২৩ |
| ড. চন্দনা রাণী বিশ্বাস | মহাভারতে নৈতিকতার ধারণা | ৩৩ |
| গৌতম গোস্বামী | মঙ্গলকাব্যে রাজনৈতিক দর্শন : পরিপ্রেক্ষিত চণ্ডীমঙ্গল কাব্য ও অন্নদামঙ্গল কাব্য | ৪১ |
| ড. মানিকুল ইসলাম | শামসুর রাহমানের কবিতা : প্রসঙ্গত মুজিবুদ্ধ | ৫১ |
| মো: আলমগীর পারভেজ | রাগের সময় তন্ত্র: শুদ্ধ ও বিকৃত স্বরের গুরুত্ব | ৫৭ |
| ড. মো. আরিফুর রহমান | ৬৯' এর গণঅভ্যুত্থানে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় | ৬৩ |
| ড. মো. একরাম হোসেন | কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যা: উদ্ভব ও বিকাশ | ৭৩ |
| মো. ইমরুল আসাদ | বাচিক অভিনয়ের স্বরূপ-সন্ধান : অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়ের <i>তামাকু সেবনের অপকারিতা</i> ও <i>নানা রঙের দিনগুলি</i> | ৭৯ |
| ড. মো. শামসুজ্জোহা এছামী | হামদানি শাসক সায়ফ আল-দাওলার শাসন পর্বে বুদ্ধিবৃত্তিক বিকাশ | ৮৭ |
| ড. যাহার-ই-তাশনীম | | |
| মুঞ্জু রানী দাস | জীবনানন্দ দাশের কবিতায় নারী | ৯৭ |
| ড. মোছা. আশীয়ারা খাতুন | বরেন্দ্র গবেষণা যাদুঘরে সংরক্ষিত পাহাড়পুরের কতিপয় পোড়ামাটির ফলক: একটি ঐতিহাসিক বিশ্লেষণ | ১০৫ |
| ড. মুহাম্মদ সাখাওয়াত হুসাইন | আবদুল করিম এর ইতিহাস গবেষণা পদ্ধতি | ১১৭ |
| ড. নিখিল রঞ্জন বিশ্বাস | প্রসঙ্গ: বাংলা শব্দের বানান পরিবর্তন | ১২৭ |
| পঙ্কজ কুমার পতি | কবিকর্ণের পালা: ভ্রাতৃত্বের দীপ্ত অভিজ্ঞান | ১৩৫ |
| ড. সৈয়দ মো. আব্দুল্লাহ আল মামুন চৌধুরী | বাঙালি জাতিসত্তার বিকাশ : একটি নৃতাত্ত্বিক ও ঐতিহাসিক পর্যালোচনা | ১৪৩ |
| ড. সৈয়দা নূরে কাছোদা খাতুন | মোগল প্রশাসনে শাহজাদী জাহানারার অবদান | ১৫১ |
| সুলতানা সুকন্যা বাশার | 'অবরোধ-বাসিনী' গ্রন্থের আলোকে তৎকালীন বাংলার নারী সমাজ | ১৫৯ |
| তানভীর দুলাল | শহীদ কাদরীর কবিতা : বিষয়বীক্ষণ ও কাব্যভাষা | ১৬৭ |

| | | |
|-----------------------------------|--|-----|
| Abdul Wahid Dippro | Dystopian Projections in Allen Ginsberg's "Howl" | ১৭৭ |
| Abdullah Al Mamun | Beyond 'Homo Faber': Exploring and Negotiating Possibilities of 'W/Holistic' Education | ১৮৫ |
| Ahsan Habib | The Question of Difference: Reading Toni Morrison's <i>The Bluest Eye</i> | ১৯৩ |
| Md. Sakhawat Hossain | Relevance of Studying Joseph Conrad in the Present Time: An Eastern Gaze | ১৯৯ |
| Md. Feroz Ibne Rahman | Nation, Nationalism, and Identity in Bankim's <i>Anandamath</i> : A Critical Study | ২০৫ |
| Dr. Md. Harun-or-Rashid | Decoding the contemporary politics around Palestine | ২১১ |
| Dr. Md. Khalilur Rahman | Public life in Mughal Bengal : A Study of the Varendra Region (1610-1750) | ১১৭ |
| Dr. Md. Mominul Islam | Fictionalising History as an Emancipatory Project: A Glimpse at Orhan Pamuk's Preface to <i>The White Castle</i> | ২২৫ |
| Md. Rakibul Alam | The Post Human Promise: Building Future Beyond Binaries | ২৩১ |
| Dr. Md. Roqnuzzaman | Vagueness and Indeterminacy: Socio-Ontological Exposition of Meaning | ২৩৭ |
| Dr. Md. Shayeed Hossain | Ethnic Conflict in Burma (1930-1940): Origins and Corollaries | ২৪৩ |
| Mohammad Saeid Hassan Khan | The Triumph of the Snake Goddess: A Case Study in Filiation and Freedom in Translation | ২৫১ |
| Dr. Mohammad Mohibullah Siddiquee | <i>Sufi</i> Approach to Socio-religious Changes: A Case Study of Northern Region of Bangladesh | ২৫৯ |
| Dr. Mortuza Khaled | The Khilafat Movement in British India: An Analytical Study | ২৭১ |
| Natasha Afrin | Edward Said's Views on the Public Role of Intellectuals | ২৭৭ |
| Sanjida Moeed | The Question of Cultural Representation in Bharati Mukherjee's Short Stories | ২৮৩ |
| Sharmin Hamid | Family Values in the Eyes of Islam | ২৯১ |
| Dr. Sonjoy Chakraborty | Role of Art and Culture in Economic Development: The Bangladesh Perspective | ২৯৯ |
| Tamanna Siddiquee | The Spread of Arab Spring and Its Aftermath | ৩০৯ |

Keynote Paper

Literature, History and Culture: A Postmodernist Revisit

Dr. Syed Anwar Husain *

Abstract: A revisit of literature as the medium of human creativity unravels the disquieting truth that the contemporary literature, despite its variety and richness, has, on the whole, lost depth and life-related reality. This is a fact which is more to be seen in the case of the Third World, including Bangladesh. Literature may be for recreation and academic exercise; but it is more for life enrichment, at least for those who have access to it. But this kind of literature is few and far between. The classical literature across the world still holds sway on thinking minds. In the postmodernist perspective, literature is a part of culture.

History is a part of literature. While revisiting history it is suggested that more than being simply a record of the past, a postmodernist definition of history would require it be considered as a discipline which seeks to understand the present in the context of the past. Again, oral history, the newest addition to the genre of history, is both terminologically and epistemologically wrong; which could, at best, be called oral evidence of history.

As a concept and construct, culture is still inchoate. The Tylolean construct takes within its sweep the entire gamut of human life from birth to death. The position taken in this exercise is akin to the Tylolean construct plus Mathew Arnold's conceptualization of culture as "humanizing man in society." But, as the paper argues, the disquieting reality prevailing across the world appears to be a mismatch with such a concept of culture. Human culture is now in dire stress insofar as Mathew Arnold's concept of culture is concerned, and the world in a dilemma.

Thus on the highlighted themes, something like a postmodernist perspective is taken.

Keynote presentation at the International Conference on Literature, History, Culture, Organised by the Faculty of Arts, University of Rajshahi on 20-21 December 2019.

Received and accepted wisdom on themes bearing on our mundane life or even life hereafter often need revisits; and this is so as per the Aristotlean dictum that, an unexamined life is not worth living. So, with an end to make our life worthy of living, we need to examine the themes epistemologically prominent in the realm of ideas and wisdom; hence is the rationale for picking up such themes as literature, history and culture and subjecting the same to postmodernist scrutiny.

As is apparent, this discussion explores the three selected themes and seeks to understand them in the postmodernist perspective. In this exercise, postmodernism is conceived as an attitude of skepticism, irony or rejection of the existing narratives of modernism; and at the same time, of calling into question various assumptions of Enlightenment rationality.¹

* Bangabandhu Chair Professor, Bangladesh University of Professionals (BUP), Bangladesh.

I

Literature

The English word 'literature' originates from the Latin *littera* meaning 'letters' and referring to an acquaintance with the written word.² But such a concept has changed over time to include texts that are spoken or sung (which may be called oral literature), and non-written verbal art forms.

Thus, there are two major schools of literature: oral and written. Oral literature, the earliest form of human expression, includes ballads, folklore, jokes and fables that are passed down by word of mouth. Written literature includes poetry and novels, with subsections for fiction, prose, myth, short story and novel.

There are five main forms of literature: poetry, prose, drama, non-fiction and media. In ancient Greece, literature was of two categories: tragedy and comedy. Nowadays the list of possible types and genres of literature can seem endless. But it is still possible to narrow down the vast amount of literature available into a few basic groups, as has already been mentioned.

The history of literature follows closely the development of human civilization, and different historical periods are reflected in literature. Literature originated in the southern Mesopotamia region of Sumer (B.C. 3200) in the city of Uruk and flourished in Egypt, later in Greece and from there to Rome. Writing appears to have originated independently in China and also independently in Mesoamerica and elsewhere.

The first author of literature in the world was the high-priestess of Ur, Enheduanna (2285-2250 B.C.), who wrote hymns in praise of the Sumerian Goddess Inanna. Much of the early literature from Mesopotamia concerns the activities of Gods but, in time, humans came to be featured as the main characters in such poems as *Enmerkar and the Lord of Aratta* and *Lugalbanda and Mount Hurrum* (2600-200 B.C.).

One of the earliest known literary works is the Sumerian/Babylonian *Epic of Gilgamesh* from 2150 B.C., which deals with themes of heroism, pride, nationality, friendship, disappointment, death and the quest for eternal life.

The Pyramid Texts of Egypt, also considered literature, tell of the journey of the soul to the afterlife. Homer's *Iliad* recounts the famous ten-year war between Greeks and Trojans, while *Odyssey* tells of the great hero Odysseus's journey back home after the war to his beloved wife Penelope of Ithaca. The story told in the biblical *Book of Exodus* (1446 B.C.) is considered historical truth by many today. *The Song of Songs* (950 B.C.) from the Hebrew scripture of *Tanakh*, immortalizes the passionate love between a man and a woman and the sacred aspect of such a relationship. The Indian epic *Mahabharata* (800-400 B.C.) relates the birth of a nation, while the *Ramayana* (200 B.C.) tells the tale of the great Rama's rescue of his abducted wife Sita from the evil Ravana.

The discussion so far has demonstrated how humans gradually replaced Gods and angels as characters in literature. This imperceptible change represented man's self-assertion *vis a vis* Gods and angels, a phenomenon to be linked to the West's journey to secularism; the journey would also be replicated elsewhere across the world. The process of this change, which still holds, possibly had its inception when the Latin poet Terence, in 163Bc, had to say to himself: *homo sum: humani nihil a me alienum puto* (*The Self-Tormentor*) (I am a human; I reckon nothing human to be foreign to me.).

Literature mirrors the society and represents man's creative instinct; and such literature is integral to human life, at least, to those who are literate enough to value and comprehend literature. The illiterate ones have nouse of literature; although, at times, they become characters of literature and their life and living are portrayed in a genre of literature. In this sense, as a form of human creativity, literature approximates the dictum: art for art's sake.

A revisit of the entire gamut of literature (at least the trends) reveals two disquieting truths. First, over the ages, literature has gained richness and variety to the extent that the producers are to be complimented. Second, numerical expansion has not been matched by qualitative depth. To elucidate the point, two examples pertaining to Bangla literature are given. The contemporary Bangla literature of both sides of the border cannot lay claim to more qualitative novels than Bipradas Barua's *Sraman Goutam* (Bangladesh), and Abul Bashar's *PhulBou* (West Bengal). As in the postmodernist context, literature is a part of culture, a question may be raised as to the state of human's culture of creativity.

II

History

A revisit of history shows that the discipline needs reappraisal in terms of both definition and content. It is erroneous now to regard history as simply a record of the past or a discipline that means a dialogue with the past (E.H. Carr). The ancient Indian wisdom *vis-à-vis* history as *Iti+ha+asa* meaning, it was like this or things happened like this, although underscores the content of the discipline, fails as a definition in the contemporary context. Benedetto Croce provides the relevant cue for redefining history when he suggests that "all history is contemporary history." In suggesting so, he appeared to depart from the prevalent idea of history.

In fact, the discipline of history assumes an applied value of empirical significance when defined as one that seeks to understand the present in the context of the past; and in this sense, the prevalent definition robs the discipline off any empirical value. The past is not an end in itself; it is a means for understanding the present. Thus, conceptually and definitionally, history ought to be a two-dimensional, discipline, not a uni-time-dimensional, as is generally misperceived. The third time-dimension, that is, the future, is beyond the scope and purview of history. Nevertheless, the historical

sense growing out of the study of sequence of events endows its reader with a spirit that helps him understand the future better than anyone without a sense of history. Perhaps this is why Winston Churchill, a person whose erudition was enriched with a strong sense of history, had it to say: "As you look longer back you can look farther ahead." Taking the above statements into consideration, *history may be defined as a discipline which seeks to understand the present in the context of the past. Defined as such, history assumes an applied value; it demonstrates how the present does not exist in a vacuum and has certainly roots deep in the past. In fact, by its very disciplinary nature, history bridges the present with the past.*

In the postmodernist context, even contemporary happenings are also parts of historicizing. Gone should be the days when history was a discipline which demanded its practitioners to wait a specific period of time so that dust would settle on a specific episode, and then an historical analysis of the same could be attempted. But ever since the growth of a branch of history known as contemporary history in the post-world War II period current happenings have come within the ambit of this type of historical exercises. More than this, a successor to contemporary history is already in existence, and called instant-history (Trevor Roper). Instant-history is an instant historical analysis of current happenings.

Thus, history, as a discipline, stretches from the hoary past through to the happening present. Perhaps with such a logic in mind, the eminent American historian of German origin Hannah Arendt has titled a collection of her scintillating historical essays *Between Past and Future* (1961).³

Having redefined history, a critique may now be made of what passes as oral history.⁴ This is a branch of history which grows out of record or transcript of eyewitness accounts of historical events. The process of recording history from oral sources or keeping history recorded orally predates the coming of written history. The ancient African tribes, for example, had amongst them oral historians known as *griots*. They had a wonderful memory, which was the repository of tribal history of generations.

Methodologically, oral history is sometimes likened to journalism. This is so as both are aimed at finding truths and compiling narratives about people, places and events. But such a comparison of akinness is questionable. Apparently, both exercises may have a common goal, but they differ in the final analysis. Journalism is not tasked with philosophizing about the revealed truth; but history is, and without which, no collation of facts about any truth turns out to be history.

Oral history is some kind of journalism, and not history *per se*. Anything coming out of the mouth of an interviewee based on memory (at times questionable) cannot straightaway be called history; it can, at best, be called oral evidence of history, which after being subjected to the due historical process would turn out to be historical fact, and out of which emerges the historical truth, or history *per se*. But until the historical process is covered no evidence, however genuine and dependable, is to be called history, oral or otherwise.

III

Culture

Culture is a concept and construct that defies any universally acceptable definition. In a 1952 publication by Sociologist A.L. Kroeber and Anthropologist Clyde Kuckhohn titled *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, 164 definitions of culture were collated from English and European languages. And, in a 1995 publication titled *Trust: The Social Virtues and Creation of Prosperity*, Francis Fukuyama came up with the view that Anthropological definition of culture ranges from 11 to 160. What he meant was not a numerical exactness, but a phenomenal variety.

For Anthropologists and other behavioural scientists, culture is the full range of learned behaviour patterns. The term was first used in this sense by the pioneer English Anthropologist Edward B. Tylor in 1871, in his celebrated work *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and custom*. But more often than not, a common parlance definition of culture stresses a finesse in human words and actions; and this is exactly the meaning used in this exercise. A befitting definition comes from the British poet Mathew Arnold (1822-1888), who conceives culture as “the acquainting ourselves with the best that has been known and said in the world” (*Literature and Dogma*). He is more succinct (for our purpose) when he says, “culture is humanizing man in society.” While the anthropological understanding of culture is agreed upon, the moralist perspective of culture appears to be more workable as we flesh out our understanding in this exercise.

But as we moralise about culture we face a dilemma in confronting the world cultural milieu, which, contrary to Mathew Arnold, is one of ‘dehumanising man in society.’ The scenario across the world and back at home is illustrative of the acts of dehumanized humans. The major problem now facing the world is the erosion of human values; and resultantly, a distorted culture that trifles humans and adores matter. Back in September 1893, while addressing the Chicago Parliament of Religions, Swami Vivekananda correctly diagnosed the ills of humankind in such words as, “Sectarianism, bigotry, and its horrible descendant, fanaticism have long possessed this beautiful earth. They have filled the earth with violence, drenched it often with human blood, destroyed civilization, and sent whole nations into despair. Had it not been for these horrible demons, human society would be a far more advanced than it is now.” The “horrible demons” of Vivekananda have long been eating into the vitals of human culture across the world. Thus, in the poetic representation of Y.B. Yeates the world is now a place where, “Things fall apart. Centre cannot hold.” And, the Bangali poet Jibananda Das regards the present-day world a place of “strange darkness.” To stop these demons, we need conscience-driver rising and revolting of yet to be dehumanized humans.

Concluding Observations

An examination of the three themes leads to three conclusions. First, literature, despite variety and richness, lacks connection to realities that dominate life. Second, history, as a discipline, needs conceptual recasting. Third, there is a painful dichotomy between humane culture and what exists as culture in reality.

Note and References

1. Postmodernism is a broad movement that developed in the 1980s and 1990s across philosophy, arts, architecture and criticism marking a departure from modernism. The term has been more generally applied to describe what postmodernists believe to be the historical era following modernity and the tendencies of this era. See Callum Brown, *Postmodernism for Historians* (London: Routledge, 2013); and Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London, New York: Routledge 1992).
2. The Bangla world for literature is *sahitya*, which means systematic written exposition of thoughts and ideas. Such a definition excludes oral literature and is thus partial.
3. See for details Syed Anwar Husain, "My Historical Testament," in Mahmudul Huque (ed.), *Bangladesh: History, Politics, Economy, Society and Culture, Essays in Honour of Professor Alamgir Muhammad Serajuddin* (Dhaka: University Press Limited, 2016), pp.113-122.
8. See for a detailed discussion on oral history, *Ibid.*

Keynote Paper

Bengali Muslims Psycheas Reflected in Posters During the Khilafat and Non-cooperation Movements

Kazi Sufior Rahaman *

Abstract: The paper will focus on religious-political movements of the Bengali Muslims concerning the question of the Sultan of the Ottoman Empire as the emblem of the Islamic Caliphate in the early 20th century. The Muslims of undivided Bengal who formed the single largest Muslim ethnic group in the world after the Arab societies were very much pro-active in Pan-Islamic politics through the 'Khilafat' and 'Non-cooperation' movements. Especially during the heady days of the 'Khilafat movement' in Bengal, Muslims occupied centre stage and formed a mass movement supporting the preservation of the Ottoman Caliphate against the attacks and malicious activities of the Western Powers. The present study regarding the Muslim communities and intellectuals through the lens of historical posters and leaflets of the contemporary period will portray a picture on the political trends, religious sentiments, personal agony and collective feelings of the Muslims of the early twentieth century of Bengal. Therefore, attempts were made to rouse mass enthusiasm by issuing posters and leaflets to urban and rural localities in Bengal. Thus, the study forms crucial linkages between the Hindu-Muslim relations in Bengal particularly; and Ottoman Empire, British Empire and the Khilafat and Non-cooperation movement in general.

Keywords: Bengali Muslims, Ottoman Empire, Khilafat Movement, Non-cooperation Movement, British Empire, Politics of Romanticism.

During the First World War, Ottoman sultan stood against the Triple *entente*. The Triple alliance accepted the defeat at the hands of the Triple Entente. Consequently, the winners signed series of humiliating and derogatory treaties forcefully with the defeated rulers of the Great War. The rigorous terms and conditions of the Versailles treaty (1919), against Germany alarmed the Muslims of the world that the fate of the Ottoman sultan might be critical in near future. When the acceptance of the sultan had gradually been on the wane to the Turkish people; the Muslims of India, interestingly, felt the necessity of the existence of the post of caliph as a viceroy of Islam. Therefore, on March 1919, a central Khilafat committee was formed in Bombay to support the policies of the Ottoman sultan. A few months later, Maulavi Abdur Rahman Dinajpuri and Maulana Akram Khan founded a Bengal provincial Khilafat committee in Calcutta. Soon some affiliated branches were opened in different parts of Bengal.

Anyway, the impact of the First World War was very effective in Indian economy, society and polity. The extreme hike of price of the essential commodities discontented the poor and middle class Indians. The tyrannical Rowlatt act (21 March 1919), the incident of Jallianwalabagh massacre (13 April 1919) enraged Mahatma

* Professor and Former Head, Department of Islamic History and Culture, University of Calcutta, Kolkata, India

Gandhi for the oppressive politics of the British Indian government. The Indian Muslims already started Khilafat movement (March 1919) for the restoration of prestige and status of the caliph or Ottoman sultan. Gandhi desired the support of the Muslims considering the accurate political situations in India. He declared that 'three wrongs' of the British i.e. Rowlatt act, Jallianwalabagh massacre and Khilafat had lost our trust to government, and it would be a 'sin' to cooperative with the 'satanic' government. On the first day of August 1920, Gandhi launched Noncooperation movement with the aim of self-governance and *swaraj*. Simultaneously he had showed his heartfelt sympathy and sincere support to Khilafat movement. In fact, the alliance of Noncooperation and Khilafat movement got a new political impetus across the country irrespective of creed under the aegis of Mahamta Gandhi.

However, the Muslims of all over Bengal launched 'an extraterritorial loyalty and community' movement condemning the attitudes of western powers to Ottoman sultans. It was designed to create pressure on the British government of India. The main demands of the movement were laid down to the British government, (a) to protect the boundaries of the Ottoman empire as it was in 1914, (b) to preserve the spiritual and temporal authority of the Ottoman sultan as caliphs of Islam, (c) to protect the holy places of the Muslims.

On 21 September 1919, in a meeting at Lucknow, the All India Khilafat committee resolved a decision that they would observe the Khilafat Day on 17 October Friday, across the country by praying and participating through *hartal* (general strike). It was also resolved in that meeting that all the Muslims in India should contribute one-day income to the *Khilafat Fund*.¹ An overwhelmed respond had been noticed on Khilafat Day among the Bengali Muslims, which marked a turning point in the process of pan Islamic politicization of the history of Bengal. The faithful Muslims observed the Khilafat Day with *Roza* (fasting) in connection with the sovereignty of the caliph. After Friday *jumma* prayers, public meetings were held in various corners of the districts of Bengal like Calcutta, Dacca, Chittagong, Chandpur, Gaibandha, Jessore, Barisal, Bogra, Feni, and so on.² The situations aggravated the atmosphere of *hartal*, because of the Muslims was not happy at all with the British government for their revengeful politics.³

Above all, strong rumours were prevailing over the Bengal that the British government had been involved in the conspiracy against Islam, which discontented the Bengali Muslims, added fuel to the fire.⁴ Meanwhile; the British government declared that they would celebrate the victory of First World War as peace celebration, with games and amusements in India during 14 to 17 December, 1919. The government requested the Muslims to join in peace programme removing the grievances. The Muslims, however, did not participate in it; rather they mobilized antipeace activities in all over India, considering the defeat of the caliph as a mark of humiliation of the western powers to the followers of Islam.

Under the guidance of their philosophy, the All India Khilafat committee had taken the decision in its meeting in Delhi in November 1919, that they would observe

anti-peace celebration nationwide to foil the peace celebration arrangements of the government. The provincial Bengal Khilafat committee welcomed the decision of All India Khilafat committee regarding anti peace celebration. Accordingly, the volunteers of the Khilafat committee of Bengal distributed manifestos, leaflets, posters and handbills citing the appropriate message of the holy Koran and requested the Muslims not to participate in peace celebration festivals.⁵ They convinced the Muslims not to share with joyful events at peace celebration, because the caliph, the mentor of the Muslim world, was defeated in the war as well as humiliated by the enemies. The *Mussalman* and *Muhammadi* published fiery editorials respectively in English and Bengali addressing the Muslims of Bengal not to participate in upcoming Peace celebration program of the British government.⁶ The Khilafat leaders organised several public meetings in most of the districts of Bengal supporting the anti-peace celebrations on the question of the territorial integrity of the Turkish empire. Consequently, the Muslims resigned from the posts of the local peace celebration committees.⁷

The Muslim youths in batches moved along the main thoroughfares wearing black ribbons round their arms, and carrying black flags shouting against the British imperialism as black day. Occasionally they urged to the Muslim masses from the street corner meetings, the importance of anti-peace activities.⁸ On Friday 12 December 1919; a *fatwa* was issued from the pulpits of mosques stating the facts why the participation in the peace celebration be a sacrilege for the *Mussalmans* of India.⁹

The anti-peace movement became so powerful and demonstrative that the government felt uneasy in it and they passed plans to stop anti-peace movement among the Muslims of rural Bengal.¹⁰ However, the feeling and participation of the students as well as common Bengali Muslims in anti-peace celebration movement was worth mentioning. Muslims students of Barisal, Chandpur and Ramganj pulled down the decorations of peace celebration and Union Jack put up for the occasion.¹¹ The spontaneous response of the villagers was remarkable.¹² The editor of the *Mussalman* called upon the Muslims to teach a lesson to those 'who however vain-glorious or however purse-proud' must be made to feel that 'there was such a thing as public opinion in the country and that they could not with impunity ignore or trifle with the opinion.'¹³ In the first week of January 1920, Reuter published a news on the fate of Turkey. The upcoming future of the Turkey perplexed the Bengali Muslim society. The *Moslem Hitaishi* in utter anguish asked to the readers, 'are righteousness and justice vanishing from the earth'?¹⁴

Important national leaders including Abul Kalam Azad, came in Calcutta in the last week of February 1920 for the Khilafat cause. On 28 February, the Bengal Khilafat committee organised a conference at town hall in Calcutta to deliver a counter blast of anti-Turk campaign in England. In a galaxy of gathering, the committee resolved that the Muslims should give up loyalty to Great Britain; if the dominions of the caliph were not kept.¹⁵ The Khilafat leaders of Bengal requested the participants of the conference to boycott legislative council and all kinds of British goods. Even the

leaders' encouraged them to surrender British titles and offices, which were largely anticipated with the noncooperation programme. The conference unanimously decided that Bengal would observe second Khilafat Day on 19 March 1920 by organizing *hartal* etc. The ulama of Bengal sent telegram to the prime minister of Great Britain and viceroy of India protesting the policy of dismemberment of the Turkish empire.¹⁶

In this connection, a *hartal* committee of twelve persons was formed in Calcutta to organize the movement in Bengal. On the eve of the Khilafat Day printed *hartal* placards entitled 'response to the call of Allah' were displayed in almost all the urban and *suburban* towns.¹⁷ Local meetings were preceded by distribution of leaflets and display of placards.¹⁸ The leaders contacted the leading Muslim personalities of Bengal over the telephone requesting them to work up agitation in their respective localities in favour of the *hartal*.¹⁹ The religious leaders were utilized to mobilize the antipeace propaganda among the rural folk of Bengal. Local branches of the *anjuman-i-ulama-i-bangla* (the association of the ulama of Bengal) were instructed to explain to the people the significance of the second Khilafat Day.²⁰

Amidst the unrest and unsettlement, the Khilafat committee observed the third Khilafat Day on Sunday, the first day of August in 1920, containing the same agenda of the second Khilafat Day. An attempt was made to rouse mass enthusiasm in favour of the third Khilafat Day by issuing leaflets, posters, dispatching telegrams, and sending emissaries to urban and rural localities. One such leaflet entitled 'response to the call of day' violated the press act, by appealing that 'no one should enlist himself as a soldier of the British, and he would be promptly proscribed.'²¹ Security deposits of the weekly periodicals *Muhammadi* and *Nayayug* (new age) were forfeited for the publication of the leaflet.²² The boycott of foreign goods was placed in the forefront of the campaign. Injunctions of the holy Koran in support of the boycott of foreign goods evoked the obligation of religion among the Muslim masses. On 30 July 1920, *Muhammadi* wrote an inflammatory editorial in connection with the third Khilafat day, appealing the Muslim mass sentiment, 'Look at their lolling tongues soaked in blood. That blood is your brother's blood, your sister's blood...So long we have been only weeping. But we shall not weep anymore.'

The Muslim working class seriously responded to *hartal* in different ways. In Kharagpur Railway workshop, only 250 workers out of 10,000 had joined in their duty.²³ Many transport workers did not turn up in their working places. In absence of the porters, the business of Calcutta Port came to a standstill. The workers of cottage industries and mill owners had given wholehearted support to the Khilafat movement. Khilafat leadership preached for *boycott* and *swaraj* among the followers in systematic way. Ismail Hossain Siraji and some of his friends evoked the *swadeshi* sprit among the Muslim youths and started a limited company under the name of *anjuman-i-majdran* or the association of labourers for selling *swadeshi* goods. The farmers refused to pay local rent in different parts of east Bengal.²⁴ In Coomilla, a large number of cultivators took the oath that they would not plant commercial

productions like jute and indigo for the British firms.²⁵ The general workers, steamer-transport workers and *coolies* called strike for higher pay.²⁶ The economic grievances of the Muslim masses were thus linked up with the Khilafat movement of Bengal.

The imposed conditions of the treaty of *Sevres* (1920) on Turkey disappointed the Khilafat volunteers of Bengal. However, within the short period, the Khilafatists of Bengal got a new impetus at the news of victories of Kemal Pasha over the Greek and they started the process of revitalization of the Khilafat organizations in Bengal for movements in support of Turkey. In this connection Ismail Hossain Siraji organized a grand meeting in his hometown at Sirajganj, where in a large '*jamat*' a special prayer was offered for the success of Kemal Ataturk and the soldiers of Turkey in war. In such way in several public meetings, heartfelt congratulations were conveyed to Mustafa Kemal Pasha for his brilliant success in the fight against the Greeks. It was noticed that on the day of arrival of the Prince of Wales in Calcutta in December 1921, the Muslims celebrated the 'carnival of arrest' and some of them willingly resigned from the posts and services under the British.²⁷

The structure of the Bengal Khilafat committees can be mentioned here. It had been reported that under the provincial Khilafat committee, there were approximately 347 branches of local Khilafat committees in Bengal with the strength of 16,680-registered membership by October 1921. Apart from that, it had 27 Khilafat corps with 3010 members.²⁸ All the office bearers of the Khilafat committees were honorary appointment except the office bearers. Whole time volunteers of Khilafat committee were paid Rs.30/-per month as consolidated remuneration. Most of the volunteers were released detunes. The strong supporters of the movement by abiding the organizational decision quit their government services for Angora and joined as volunteers for Khilafat services. One Muhammad Hussain Kadri of Salar in Murshidabad district, gave up his service of topographical surveyor on 24 May 1922, and become a whole timer of Khilafat services.²⁹ The Khilafat committees of Bengal also appointed Turkey propaganda preachers based on monthly allowances to counter attack the British propaganda against the Turkey. As for example, Calcutta Khilafat committee appointed Muhammad Inayatullah with allowances of Rs.30/-per month as Turkey propaganda preachers for the purposes. The activities of the preachers were generally confined to supervisory activities such as arranging meetings, organizing mass sentiment, and mobilizing propaganda works and taking accounts of the branch Khilafat committees of Bengal.³⁰

On 20 January 1922, the Bengal Khilafat secretariat committee organizes a meeting in Calcutta to discuss the ways of collecting the largest possible sum for Angora fund. Maulana Abul Kalam Azad and Banu Begum, mother of Muhammad Ali were present in this meeting as members of guest. She made an extensive tour in almost all the towns of eastern Bengal for the collection of Angora fund. All the volunteers were directed to organize meetings, processions, for the same purpose. Some of them had visited Bengal villages wearing *khilafat* dress and begged to the people for Angora fund; which had created considerable stir among the rural Muslims. They used to

collect both in cash and kind from the traditional Islamic funds like *zakat*, *usur* etc. The Khilafat volunteers sold Khilafat bonds against one anna out of money for Angora fund in Calcutta and different district towns of Bengal. The bond was like the paper money of that time and it was named as Muslim unity bond, Islamic unity bond etc. Generally, it was known as Khilafat committee notes.³¹ Ismail Hossain Siraji moved a resolution in a meeting to send thousands of *mujahidin*'s to Angora from India to fight for Turkey in battle.³²

A Women's Association was formed in Dacca to raise fund among the women for Khilafat activities in Bengal. The wife of Khawaja Alauddin, the private secretary of the nawab of Dacca became the founder secretary of the association. On 29 April 1922, a meeting of women was held at the Ahsan Manzil, the place of the nawabs of Dacca, where it was decided that they should all contribute rice by the *Musthi Bhiksha* (handful rice for beggars) system. They used to sell it at five seers per rupee and the money was sent to the secretary of the Bengal Khilafat committee. The meeting further resolved that they would communicate this decision to the women of the villages through the local khilafat committee.³³

The secretary of the central Khilafat committee advised the Muslims to celebrate Angora victory day on 17 September, Sunday, 1922 as in festive mood for the commemoration of victory of Kemal Ataturk over the enemies. Syed Majid Baksh, secretary of the Bengal provincial Khilafat committee categorically instructed the Muslims of Bengal to celebrate Angora victory day by illuminating mosques and private houses. In addition, he requested to hold *nafal namaz* (special prayer) and *monazat* (dua) at night for final victory of *Angora*. Wahed Hossain, asstt. secretary of Calcutta Khilafat committee, informed the central Khilafat committee that spontaneous demonstration and sincere prayers on Sunday clearly had shown great enthusiasm prevailing in Calcutta over Khilafat movement.³⁴ In a letter to the editor of the Khilafat bulletin of Bombay, the secretary of Calcutta Khilafat committee, Muhammad Ishaque expressed the desire of the citizens of Calcutta and its suburbs that they would present an aeroplane to the victorious army of Mustafa Kemal Pasha as a token of appreciation for the work they had done for Islam.³⁵

The deposition of the sultan and the deprivation of the caliphs temporal power had caused much discussion among the Muslims of Bengal.³⁶ Finally, the decision of nationalists for the abolishment of the post of caliphate in March 1924 by the national assembly of Angora, utterly despaired the Muslims of Bengal as well as Indian subcontinent.³⁷

Notes and Reference

1. The appeal for donation of one-day income for Khilafat fund impressed not only the Muslim masses, but student also. As for example, the boarders of Carmichael hostel of Calcutta University cancelled their grand feast of Eid celebration and its entire amount was donated in khilafat fund. Apart from that; they offered their one-month scholarship and tiffin money for the same and all the collected amount was sent to Turkey.
vide, Ibrahim Khan, *Batayan*, Dacca, 1967, p. 282
2. *The Mussalman*, 24 Oct, 1919
3. The WW1 affected very much the Bengali Muslims for the price hike of the essential commodities and ravages of the great influenza epidemic etc. The Muslims of east Bengal were offended to the British government because of the cancellation of the order of partition of Bengal in 1912.
4. Specific propaganda was deluged with a flood of speeches during Khilafat movement. It was at first given out that the English had bombarded the holy places at Mecca. However, this story was gradually improved in different way. Abdul Rahman, Secretary of the Coomilla Khilafat Committee, declared in a speech in April that the British had not only broken down the Prophet's tomb, but also eased themselves on the Koran, and converted the Muslim burial ground into a latrine (p.183). Early in 1920 and in again in 1921 rumours were sedulously circulated to the effect that government had ordered to transfer of the Muslim holy day from Friday to Sunday, the substitution of the name of the king-Emperor for that of the caliph in the *khutba* prayer, and the proscription of the Koran. (p. 211)
As an instance of the most extravagant statement of Hakim Abu Yusuf Isfahani, in May 1923, in Calcutta:
"There is an open place surround by a wall in London, which is called "Hedjaz", and in which there is an artificial hill resembling the sacred place "Arfat", where the "Hajj" takes place every year, and people go there for target practice and amuse themselves by saying they are destroying Islam." (p.211). In March, Maulana Muhammad Ismail said in a speech at Noakhali that the English had outraged ten thousand Muslim women in Angora and Smyrna, and the infants were taken from the arms of their mothers and bayoneted.
vide, Mushirul Hasan and Margrit Pernau, *Regionalizing Pan-Islamism*, Delhi, 2005.
5. Proceedings of West Bengal State Archives (PWBSA), Kolkata, File No, 32, Intelligent Branch Police Report (IBPR), 3 December 1919
This *fatwa* was widely circulated among all classes of Muslims throughout Bengal.
"No Mussalman can take part in the Peace Celebrations and that any Mussalman found taking part in it will be deemed as a kafer."
The following notice was found on the Notice Board of Baker Hostel of Calcutta.
"No peace's in the aching hearts. Sweets mean plain jokes. Do not volunteer. Oh! God, God! Save us from Mir Jaffars."
6. Twenty six ulema of Bengal issued a fatwa forbidding Muslim participation in peace celebration. In a leaflet Maulana Akram Khan, declared, quoting the holy Koran that *munafiq* (hypocrite) are those who love people of other religion; discarding Islam.
vide, *The Mussalman*, January 9, 1920, p.4.
7. PWBSA, Freedom Movement papers, paper No, 75
8. *Ibid*. On 7 December 1919, Burdwan Muhammedan Association organized a mass meeting where Abul Kasem reprimanded that the prime minister distinctly said that the Great War was not a religious war and they they would not judge anything on the question of the religion of another. Relying on this promise the Muslims of Bengal helped the government with men and money and no

sooner did the war terminated and the sultan of Turkey was defeated the British were trying to establish British supremacy over Islam.

vide PWBSA, IBPR, Burdwan, 9 December 1919.

9. *The Mussalman*, 28 November 1919
10. K. McPherson, *Muslim Microcosm: Calcutta Muslims 1918-1935*, Wiesbaden, 1974, p.58.
11. PWBSA, GB, Home (political), confidential Police Report (CPR), File No-472 of 1919
12. The students of Chatkhil High School of Noakhali district utterly rejected the sweetmeat for peace celebration at school. Muslim students of Raghunathganj, Lalgola, Kandi schools of the district of Murshidabad refused to accept sweets from the local peace celebration committee. The volunteers of *anjuman-i-islamia* at Faridpur town actively opposed participation in peace celebration and sweets distribution in Chawk-Bazar Mosque. Shopkeepers of *Bangabazar* at Faridpur town kept their shops close. In Tangile town, printmen refused to print the peace celebration programme. Much feeling was roused among the beggars that few or none turned up even at the alms distribution centres opened by the local authority as part of the celebration programme. At Chittagong, peace celebration efforts flopped so completely that local authorities were forced to cancel all other connected programme. In Bankura, the head master of a local high school read out a leaflet entitled 'participation in the peace celebration is an act of sacrilege.' In Calcutta, the exhibition and fair organized by the celebration committee were thinly attended. Muslim shopkeepers of Calcutta refused to illuminate their shops. Local Muslim franchise organized an anti-peace demonstration.
vide, Chandiprasad Sarkar, *The Bengali Muslims*, Calcutta 1991, pp.87-88. Kazi Sufior Rahaman, Wahabi British relations (article).Institute of Bangladesh Studies Journal, ISSN 1561-798X, XI issue, 2004.
13. *The Mussalman*, 9 January 1920.
14. *Moslem Hitaishi*, 9 January 1920.
15. PWBSA, GB, Home (political), (CPR), File No106/1920,Sl.No.1
16. PWBSA, IBPR, 1 November 1919
Ekramul Huq of Murshidabad, Muhammad Rosan, Intaz Ali and Panchu Sheikh of Maymansingh, Abdul Huq of Kishoregunj, Asrafuddin Ali of Katiadi, Kudratullah, Enaitullah, Kebratullah and Asadullah from Sarisabali, and many Bengal Muslims sent telegram to Prime Minister, protesting the policy of dismemberment of the Ottoman empire. A sample copy of telegram was published in the *Muhammadi* on 29 August 1919.
17. PWBSA, G. B. Home (political), CPR, File No-106/1920,Sl.N-.21
18. *ibid.* Sl. No- 39 D O No 5261, Bogra, Feb 20, 1920
19. *Ibid.*, Sl. No- 1 D O No 3043D, March 9, 1920
20. *Ibid.*, appendix part 11, p.8.
21. PWBSA, GB, Home (Political), File No- secret deposit (printed) Prog.
22. *ibid.*
23. PWBSA,GB, Home (political),IBPR, File No-106/1920, March 10, 1920
24. PWBSA, IBPR, 24 April 1920
25. *Amrita Bazar Patrika* 16 November 1920
26. *ibid*
27. Khawaja Abdul Karim of Dacca nawab family resigned his honourary magistrateship and returned his *darbar* invitation card to the government. Maulvi Muhammad Kazem Ali of Chittagong renounced on that day his honourary magistrateship returned his certificate of honour and coronation *darbar* medal. Syed Abdus Samad (advocate) of Berhampore, Syed Abdul Majid (advocate) of Rampurhat, Muhammad Samsuddin (advocate) Calcutta High Court, stopped practice.

He also resigned his membership of the district board of Nadia. Maulvi Najmuddin Ahmad, a retired deputy magistrate, tendered his resignation from the post of honorary presidency magistrate; Calcutta. Maulavi Muhammad Abdus Samad of Burdwan resigned his nominated membership of the Katwa local board. Maulvi Abdul Karim, A.K.Fazlul Huq, Syed Sultan Ali, Muhammad Mosiah, Moudud Rahman, Wahed Hussain Azizul Huq, Tamizuddin Ahamed, Ekramul Huq Abdur Rashid Khan, Muhammad Khan, Syed Majid Baksh, all of whom had stood for election to the reformed council withdrew their candidature in pursuance of the resolution. Nawab Habibullah of Dacca withdrew his candidature for the Indian legislative assembly from the Dacca Muslim constituency.

28. PWBSA,GB, IBPR, File No- 121/1922, 29 October 1921
29. PWBSA, IBPR, File No-SB/1276/1922
30. Ibid
31. PWBSA, SB, CPR, File No- 382/1920
32. PWBSA, IB, CPR, File No- SB/1276/1922
33. PWBSA, IBPR, Dacca, 6 May, File No- 141/1922
34. PWBSA, IBPR, File No- SB/1276/1922,p.273
35. Ibid
36. The moderates were inclined to believe that the Angora assembly was responsible for the decision. They had done blunder for not asking the opinion of other Muslims before taking such extreme decision. They also believed that the Bolsheviks had influenced the Kemalist government. The extremists or Wahabis were somewhat divided in their opinions. Some refused to accept the news, which had come out through British news agencies. Others argued that what Kemal Pasha had done was quite right from the religious point of view. They also believed that Kemal Pasha would not do anything to alienate himself and his government from the sympathy of the Muslim World. vide, PWBSA, IBPR, File No 362/22
37. The Muslims of Bengal used to mention the pious name of the caliph into *khutba* at the *jumma* prayer of Friday. As soon as the post was abolished from Turkey, the Bengali Muslims raised questions, then whose name would be mentioned in Friday *khutba*. Some of the *ulema* of Bengal suggested to Mustafa Kemal pasha that he should adorned the post of caliph retaining the great Islamic tradition.

NB: The posters regarding the topic have been excluded here for the technical reasons by the press

Keynote Paper

The Idea of a University

Professor Dr. A F M Maswood Akhter *

Abstract: Indeed, there are things in our universities today that are remarkably inconsistent or incompatible with the idea of a university. The title here invokes the name of an important book authored by John Henry Cardinal Newman; while the shadow of this mid-19th century thinker pervades my brief presentation, the primary objective, however, is to situate Newmanian insights into the very context of ours, and thereby expose the tragic discrepancy between the university which Newman envisioned as ideal and the kind of universities that we have created for ourselves. We should indeed be worried about the increasingly declining intellectual standards and the state of academic freedom, and be aware of our own responsibilities so that our universities do not turn helpless playgrounds for bureaucratic invasions or corporate fantasies, so that various hegemonic forces from outside academia may not ravage our universities irrevocably. But perhaps the most serious threat comes from the huge presence of people in our universities today who are not academically inclined, who absolutely lack Newman's 'philosophical habit of mind', whose eyes are rather fixed on immediate material rewards and lucrative positions. The responsibility of professors should ultimately transcend the boundary of their respective disciplines in order to engage with larger issues, and in Edward Said's phrase, to 'speak truth to power', but a good number of our university teachers fail to understand the importance and enormity of their roles and feel no qualms to be pathetic sycophants of people in positions of power. Again, while University, as Newman ideally conceives it, should exist as a system of engagement with differences, allowing apparently conflicting thought systems to operate with their full energy and encouraging imagination of alternatives, our universities, like other organisations and establishments here, are increasingly becoming question-sensitive, and suspicious of or intolerant to dissenters. Amid this frenzied dance of intolerants everywhere, the importance of retaining Universities' autonomous character and the legacy of critical thinking is, therefore, greater than ever today. My paper thus reflects on the current state of our universities, and the ways and processes whereby we have arrived at such a state, and intends to re-emphasise the necessity for a positive transformation in the varsityscape of ours.

The subject of my brief discourse is "The Idea of a University", and the title, of course, invokes the name of an important book by a mid-19th century British thinker John Henry Newman who was incidentally the first Rector of the Catholic University of Ireland. While the shadow of this great academician haunts this humble presentation, my primary objective, however, is to situate Newmanian insights into the very context of ours, and thereby expose the tragic discrepancy between the university which Newman envisioned as ideal and the kind of universities that we have created for ourselves. In other words, this presentation reflects on the current state of our universities, and the ways or processes whereby we have arrived at such a state, and the purpose, of course, is to re-emphasise the necessity for a positive transformation in our varsityscape.

* Professor, Department of English, University of Rajshahi, Bangladesh.

As you know, our universities are on news mostly for wrong reasons, and rarely for academic excellence, or new ideas, or even rarely for other achievements-- in sports, theatre, scientific discoveries or other fruitful human endeavours. We should indeed be worried about this degeneration as our future generations are going to be negatively affected by such academic culture. We do not want to indulge in aggressive generalisations or wholesale criticism, still we cannot really deny the ominous presence of a considerable number of individual in our universities today who are not academically inclined, and many of whom obviously have no clues to Newman's 'philosophical habit of mind' or 'intellectual and inner eyes'; these are the persons who are not in search of knowledge and ideas, whose eyes are rather fixed on immediate material rewards and lucrative positions. Also, can we really deny the fact that like other organisations and establishments, our universities are increasingly becoming question-sensitive, and suspicious of or intolerant to dissenters? In universities difference and heterogeneity should be the norm, but what we often witness is the criminalisation of difference and an obsessive quest for homogeneity.

University, as Newman ideally conceives it, should exist as a system of engagement with differences, and thus ensuring a vibrant intellectual and philosophical culture. University will not only aim at giving a comprehensive coverage of available knowledge areas but will also allow apparently conflicting thought systems to operate with their full energy. University will encourage imagination of alternatives, and establish congenial atmosphere for the birth of new ideas and skills. According to Newman, University should aim at a general, comprehensive, holistic development—that is, formation of character—of a person. Rather than making students capable only of doing some particular job, rather than producing mere professionals or technical hands, university trains humans to think, and transforms them for the better, the value of which are often undermined in the prevailing social and market parametres. Instead of loading students' memories with a mass of undigested knowledge, and making them only examinees (and not students) who are desperately after grades (and not after knowledge), university should aim to form a cultivated intellect, and a 'philosophical temper'. To produce a physician in a strictly professional sense is not what it aspires for, rather it wants to produce a doctor who is kind and empathetic, having a higher understanding of diverse human maladies. Thus a practical end that Newman assigns to university courses is training good members of humanity; their goodness, according to him, would bring with it a power and a grace to every work and occupation which they undertake, enabling them to be far more useful than what utilitarian capitalist market can conceive of them.

When we relate Newmanian insights to the present state in our university campuses, and the education and research climate there, we find the scenario aimless, chaotic and insular. The entire arrangement appears to be plagued by limited vision, greed for immediate material profits, problematic nexus of local political elements and academic opportunists, and all these make the prevailing situation a system of miseducation, utterly nonconductive to education and research.

Indeed, there are things in our universities at present that are inconsistent and incompatible with the idea of a university. We need to remain alert, in this regard, to diverse hegemonies hatched and launched by different establishments. Specially, bureaucratic invasions and reproduction of corporate values and ambience constitute one of the palpable threats, as there are attempts at valorising and legitimising those in our universities. A university largely depends on the contributions of individual geniuses, their creativity and ideas, but, as we have failed to show our committed concern so far, freedom of spirit, independence of thought, birth of noble minds and culture of individuality are increasingly becoming myths.

Let us not indulge in an illusion that our joining a university makes us automatic academicians or intellectuals. No doubt, we become technically intellectuals by dint of our university positions, but is it really that easy to move beyond the status of an academic bureaucrat? Academic minds tend to show a spontaneous opposition to the systems that generate and perpetuate inequality and injustice, unjust distribution of development and resources, and thus it is almost impossible for habitual conformists and blind followers of political parties to be academics and thinkers in a real sense. It becomes impossible for them to emerge as philosophers, inspirers and life-transforming agents. No doubt, the unspeakable clericality and conformity of some of us help to perpetuate oppressive mechanism and unjust structures in our socio-political arrangement.

The responsibility of professors should transcend the boundary of their respective disciplines in order to engage with larger issues, but a good number of our university teachers fail to understand the importance and enormity of their roles and feel no qualms to be pathetic sycophants of people in positions of power; tragically, gratification of their personal greed comes at a huge cost, the cost being the university itself.

A university must retain its autonomous identity and character so that professors and students with diverse ideas and affiliations can operate spontaneously; so that they can teach, learn and research freely; so that meaningful interactions of diverse strands become possible; so that new ideas may be born, and higher ideas and ideals may be pursued; so that its residents know that there is life, there is reality, and there is meaning beyond material affluence and mindless consumerism. In our universities at present, there are anxieties to conform to power and to the dominant, and to act on the prescribed or received scripts, and thereby earn material gains, rather than a passion for examining ideas and systems and exercising rational choices. Lack of imagination of alternatives, and the consequent intolerance to dissent, has been one of the surest markers of a flawed, inadequate education, and this is what generally characterises our universities today.

Autonomy, I repeat, is the fundamental requisite of a university; you cannot run a university like a business house or corporate farm, or a military or civil bureaucracy; if you want to do so it would, in fact, destroy the culture of criticality and individuality, rendering a university intellectually inert and dysfunctional. Amid the

frenzied dance of intolerants everywhere, the hope of humanity lies in universities; the importance of retaining their autonomous character and the legacy of critical thinking is, therefore, greater than ever today. The government and state machinery often seek to extend their clutches through subservient quasi-academic teacher-leaders who would never, in Edward Said's phrase, 'speak truth to power', who would rather remain busy in forwarding the agenda of Power and diminishing thereby proper intellectual atmosphere, that is, culture of critical thinking and tradition of asking questions. Let us remind ourselves that universities cannot be active or passive agents or mindless promoters of corporate, state or ultranationalist agenda; their scope finally should concern the positive advancement of individuals and collectives, and ultimately the entire humanity.

As Edward Said and his compatriot Daniel Barenboim pointed out in a conversation (documented in a 2002 book *Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society*), universities should function as 'alternative social spaces', where ideas of human liberation and enlightenment can be expounded, and from where effective resistance can be waged against unjust authorities and institutions. University should be a place of such exploration and examination; it will educate us to think, to reflect, to interpret, and to emerge with higher ideas and ideals, which would positively transform our reality and ourselves. We need to understand too that university will at once be conjoined with and disjointed from the lived life; it has responsibility to contribute to the material developments and needs of the present, but at the same time it must envision future and project an ideal; it will create and circulate new ideas and knowledge, and set higher ethical and intellectual standards for the community, and finally, contribute to the progress of human civilisation. In other words, University will not just reproduce aspects of the life lived but also set ideals and envision a higher plane of existence to aspire for, and that will ensure positive transformation or evolution of individuals and societies. In this way, University fulfills the need of the nation, and not only what is presently needed, but also what will be needed in future, and herein remains University's essential connection with and disconnection from the lived life and the contemporary reality. University walks along with the society, and it also shows the society a way forward.

The fundamentals of a centre of learning like a University should be its critical pedagogy with deep politico-ethical sensibilities, its epistemological pluralism, and of course a wise and enabling administration nurturing an objective and democratic ambience for students, researchers and teachers to flourish as active participants in the cultivation and dissemination of diverse knowledge traditions. Academic engagement is a deeply political issue; University encourages you to develop critical consciousness so that you can apprehend power relations in the society, state and beyond, and your own location in it; it encourages you to determine your own role necessary to break the pattern of oppression, and establish a more just and equitable world, and to work toward a formula for peaceful, amicable co-existence, the importance of which is enormous today at the backdrop of increasing violence and conflicts worldwide. Regrettably, most of our teachers are not 'political' in this sense,

instead, a significant number of them function as sort of agents or blind followers of mainstream domestic political parties, and their political bias is often reflected in the treatment of their students and colleagues—a situation which is not only shameful and self defeating, but also dangerous and destructive.

The intervention of Market, and the consequent commodification of education has jeopardised the character of universities, turning them non-conducive to the growth of critical thinking, emancipatory ideas and alternative life-practices. If our public universities listen to the Market, they would require abolishing some of the departments which do not fulfill the demand of returns measurable in money. If universities do so, it will surely undermine their role as preserver of Knowledge, especially of marginal areas of it. Doesn't a university have a much higher destination and purpose than what the Market attempts to determine for it?

To raise another relevant issue: should our university pedagogy be digitalised to such an extent that makes human elements redundant in the system? Should we think that the air-conditioned, highly technologised wi-fi classrooms and so on make a university supermodern? Let us treat technology as only tools, not an end in itself; after all, can the most sophisticated technology ever replace a great mind or the value of actual human interactions? Again, a sure way to destroy or disable a university is to recruit average students as teachers; they will take care of it that individuality and criticality are driven away from the space of higher education along with real academics, the authentic residents of University, from their very own habitation. The main cause of our degeneration is perhaps not the lack of talent or resources and infrastructure but a diminution of the capacity for thought, the spread of ignorance, the immersion into mediocrity, and the increase of non-academic or even anti-academic elements in the very own place of knowledge.

We should indeed be worried about the increasingly declining intellectual and research standards as well as the increasingly shrinking state of academic freedom. We will be witnessing a tragic demise of our universities unless we, the inhabitants of universities, come forward urgently and sincerely for their rescue and for a genuine healing. It is not that what I am saying here is something new; you are, in fact, well aware of the miserable reality, but it is very important, as you would agree, to repeat and remind ourselves frequently of these issues, and it is important not to become the helpless witness of the slow, tragic death of our universities. Let us then first talk among ourselves and be aware of our collective responsibility so that our universities do not turn helpless playgrounds for state and corporate fantasies, so that various hegemonic forces from outside academia may not ravage our universities irrevocably.

Bio-note: Dr. Maswood Akhter is Professor of English at the University of Rajshahi. He taught Postcolonial Literature and Human Rights in the Department of Humanities at Regis, Massachusetts, USA as Fulbright Scholar-in-Residence. He has published extensively in different well reputed journals at home and abroad, and has supervised a good number of research theses in diverse areas of literature and literary discourses. For his paper on Bengali Diaspora Writing published in *South Asian Review* (Vol. 32.2;

USA, 2011) Dr. Akhter received University Grants Commission of Bangladesh Award in the category of best research paper in Arts and Humanities. One of his recent publications includes a book chapter in *Postcolonial Urban Outcasts: City Margins in South Asian Literature* published by Routledge (London & New York, 2017).

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে প্রকৃতি ও স্থাপত্যশিল্প [Nature and Architecture in Sanskrit Drama]

ড. বিপুল কুমার বিশ্বাস*

Abstract: The Nāṭaka of Bengali or the drama of English literature is called Dṛśyakāvya in Sanskrit literature. Written in dialogue drama is presented on the stage through actors and actresses. As a result audience can view it in addition to hearing. Therefore, it is called Dṛśyakāvya. In Sanskrit literature dramatists like Aśvaghoṣa, Bhāsa, Kālidāsa, Śūdraka, Bhavabhūti have composed many dramas. In their writing the field of drama has been enriched. It is true that literature reflects society. Literature for its characters, plots and accurate sentiments has to depend on life, surrounding atmosphere and nature. Therefore, a contemporary social picture can be found in the thorough analysis of its literature. Dṛśyakāvya is not an exception. Our area of discussion has two sides. Firstly, nature depicted in Sanskrit Dṛśyakāvya considering *Śāriputraprakaraṇa* of Aśvaghoṣa, *Pratijñayaugandharāyana*, *Svapnavāsavadatta* and *Avimārika* of Bhāsa, *Mālavikāgnimitra*, *Vikramorvaśīya* and *Abhijñānaśakuntala* of Kālidāsa, *Mṛcchakatika* of Śūdraka, *Mahāvīracarita*, *Uttararāmacarita* and *Mālatimādhava* of Bhavabhūti. In these works we can find pictures of trees, animals, rivers, mountains, fountains and forests. People of that time lived close to nature and loved nature. Nature also returned this love as a living entity. Secondly, we have considered architecture. Side by side with nature we find the signs of developed architectural art. The beauty of this art is projected through beautiful buildings, high-rise structures, impressive gates, long streets, temples and monasteries. By analysing the plot and dialogues of the above mentioned writings different features of nature and architecture of that society have been depicted in the present paper.

ভারতীয় অলঙ্কারশাস্ত্র অনুসারে, কাব্য ও সাহিত্য পরস্পর সমার্থক শব্দ। অর্থাৎ কবির ছন্দোবদ্ধ বা ছন্দোহীন যে-কোন রচনাই কাব্য বা সাহিত্যের পর্যায়ভুক্ত^১। তবে যে-কাব্য শুধু শ্রবণ করা যায় তাকে শ্রব্যকাব্য^২ এবং শ্রবণের পাশাপাশি যে-কাব্য রঙ্গমঞ্চে দেখা সম্ভব তাকে বলা হয় দৃশ্যকাব্য^৩। দৃশ্যকাব্যের মাধ্যমে চরিত্রের বা চরিত্রগত অবস্থার রূপ দান করা হয়, তাই এরঅপর নাম রূপক— “রূপারোপাত্ত্ব রূপকম্।”^৪

সংস্কৃত সাহিত্যে অশ্বঘোষ, ভাস, কালিদাস, শূদ্রক, ভবভূতি, বিশাখদত্ত, শ্রীহর্ষ প্রমুখেরা দৃশ্যকাব্য রচনা করেছেন। তাঁদের রচনায় সংস্কৃত সাহিত্য সমৃদ্ধ হয়েছে। আমাদের আলোচ্য বিষয় সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে বিধৃত সমাজচিত্রের দুটি দিক, প্রথমত: দৃশ্যকাব্যে প্রকৃতি। প্রকৃতির গাছপালা, জীবজন্তু, নদ-নদী, পাহাড়-ঝর্ণা, বন-বনানী সবমিলেই এই প্রকৃতি। দ্বিতীয়ত: স্থাপত্যশিল্প। প্রাকৃতিক পরিবেশের বাইরে মানুষের ব্যক্তিগত প্রয়োজনের জন্য কিছু নির্মাণ বা স্থাপনার প্রয়োজন হয়ে পড়ে, যেমন— বাসভবন, উপাসনালয়, প্রাচীর-পরিখা, জলাশয়, দীঘি, রাস্তাঘাট, সেতু ইত্যাদি। শিল্পগুণসম্পন্ন এসকল স্থাপনাই স্থাপত্যশিল্পের উদাহরণ। সংস্কৃত সাহিত্যের দৃশ্যকাব্য বিশ্লেষণের মাধ্যমে প্রকৃতি ও স্থাপত্যশিল্পের সৈকল নিদর্শন আমরা তুলে ধরার চেষ্টা করছি—

* প্রফেসর, সংস্কৃত বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে প্রকৃতি

নৈসর্গিক সৌন্দর্য:

নৈসর্গিক সৌন্দর্য বর্ণনার ক্ষেত্রে প্রথমে অশ্বঘোষের *শারিপুত্রপ্রকরণের* কথা বলা যেতে পারে। প্রকরণটির বিভিন্ন বর্ণনা একত্রিত করলে একটি উদ্যানেরই চিত্র ফুটে উঠে। “পাতার ফাঁক দিয়ে সূর্যালোকের প্রবেশ, চক্রবাকমিথুনের ঝগড়া, উদ্যানে বসে রাজকুমারকে তাজা ফুলেল শুভেচ্ছা দেওয়া”^৫— এ সকল বর্ণনা তারই প্রমাণ।

প্রথিতযশা নাট্যকার ভাসের *অবিমারক* নাটকের বর্ণনার মধ্যে মনোরম নৈসর্গিক সৌন্দর্য দেখতে পাওয়া যায়। পাহাড়, গুহা, নদী, সরোবর, সাগর, বন-বনানী— প্রাকৃতিক পরিবেশের এ-সকল উপদান মিলে সামগ্রিকভাবে তা ফুটে উঠেছে। নাটকে উল্লিখিত বৈরন্ত্য নগরীর কথা বলা যেতে পারে। মন্দাকিনী নদীবিন্দিত, দারুপর্বত শোভিত অপরূপ এক নগরী বৈরন্ত্য। নায়ক অবিমারক রাতের আঁধারে সুউচ্চ প্রাসাদ থেকে এর সৌন্দর্য দেখতে পান। অন্যদিকে বিদ্যাধরমেঘনাদ আকাশ থেকে পৃথিবীতে অবতরণকালে পর্বতগুলিকে হস্তিশাবকের মতো, সমুদ্রগুলিকে ক্রীড়াসরোবরের মতো, নদীগুলিকে সীমান্তরেখার মতো, বৃক্ষগুলিকে শৈবালের মতো দেখতে পেয়েছেন।^৬ আবার ভাসের *প্রতিজ্ঞায়োগকরায়ণ* নাটকে সুনির্দিষ্ট নামসহ কিছু বনের উল্লেখ করা হয়েছে, যেমন— বেণুবন, নাগবন, বিষ্ণ্যারণ্য^৭। এসকল বন হস্তীসহ বিচিত্র প্রাণীর আবাসস্থল ছিল।

ভবভূতির *মহাবীরচরিত* নাটকে প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের এক অপরূপ নির্দশন রয়েছে। গিরি, ঝর্ণা, নদী, সরোবর, বন-বনানী, বৃক্ষ, লতাপাতা, পশুপাখি মিলে সামগ্রিকভাবে তা ফুটে উঠেছে। ঋষ্যমুক, মলয় প্রভৃতি পর্বত, পম্পা সরোবর, গোদাবরী, কাবেরী নদী মিলে অপরূপ প্রাকৃতিক সৌন্দর্য সৃষ্টি করেছে। কাবেরী নদী মলয়পর্বতকে যেন মেখলার মতো বেঁটন করে আছে। পাহাড় থেকে স্বচ্ছ জলপ্রবাহের ঝর্ণা নেমে এসেছে। ঝর্ণার জলে ঝরে পড়ছে জম্বুফল, বেতস ফল, সুগন্ধি ফুল ইত্যাদি। নাটকের ভাষায়—

“ইহ সমদশকুস্তাক্রান্তবাণীরমুক্ত-
প্রসবসুরভিশীতস্বচ্ছতোয়া বহন্তি।
ফলভরপরিণামশ্যামজম্বুনিকুঞ্জ-
স্থলনমুখরভূরিশ্রোতসো নির্বারিণ্যঃ ॥”^৮

ভবভূতির *মালতীমাধব* প্রকরণে মনোরম প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের পরিচয় পাওয়া যায়। প্রকরণটিতে দেখা যায়, অপরূপ শোভামণ্ডিত সিন্ধু-পারা-লবণা-মধুমতী নদীবিন্দিত পদ্মাবতী নগরী। এই নগরকে কেন্দ্র করেই প্রকরণটির সার্বিক কাহিনী বিবর্তিত। প্রকরণের নবম অঙ্কে আকাশে উড়ন্ত অবস্থায় যোগীশ্রেষ্ঠা সৌদামিনী নগরীর সৌন্দর্যের বর্ণনা দিয়ে বলেছেন—“তরঙ্গমালাশোভিত মনোহর ঐ লবণা নদী দেখা যাচ্ছে। এর পাড়ে সুখসেব্য বনভূমি। বর্ষাকালে যেখানে কচি উলুপ ঘাস জন্মে। গভীবতী গভীদের সে ঘাস অতি প্রিয়।”^৯

সেখানকার পর্বতেও রয়েছে নানা বৃক্ষ, পশুপাখি। বৃক্ষের মধ্যে চন্দন, অশ্বকর্ণ, কেশর, পাটল, বেল, কাশুরী, (গাঙ্গারীবৃক্ষ) কৃতমাল (সোঁদালি গাছ), অশ্বাত্তক (তৃণজাতীয় উদ্ভিদ), তিনিশ (গাব গাছ) উল্লেখযোগ্য। পশুদের মধ্যে হাতি, ভল্লুক, পাখিদের মধ্যে ময়ূর, কোয়ষ্টিক (কোড়াপাখি), পূর্ণিকা (নাসাচ্ছিন্নী পক্ষী), দাত্যুহ (কালকণ্ঠক পাখি/ ডাহুক পাখি), পায়রা, কুক্কুভ (চড়ই জাতীয় পাখি) উল্লেখযোগ্য^{১০}। নদীবিন্দিত, পর্বত শোভিত, পশুপাখির কলকাকলি মুখরিত *মালতীমাধবের* পদ্মাবতী নগরীতে তাই মনোরম প্রাকৃতিক সৌন্দর্য ধারণ করে আছে।

আশ্রম প্রকৃতি:

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে কিছু আশ্রমভূমির বর্ণনা রয়েছে, যেখানে মনোরম প্রাকৃতিক পরিবেশের চিত্র ফুটে উঠেছে। প্রথিতযশা নাট্যকার ভাসের স্বপ্নবাসবদন্ত নাটকে বৃক্ষশোভিত, ছায়াঘেরা নিরিবিলা পরিবেশে একটি আশ্রমের চিত্র রয়েছে। সেখানকার তপস্বীরা বনের ফলমূল খেয়ে জীবন ধারণ করেন, গাছের বাকল পরিধান করেন, বন হতে গৃহীত সমিধ দিয়েই যজ্ঞ করেন। আশ্রমের বৃক্ষগুলো সযত্নে লালিত হয়ে ফুল-ফলে ভরে ওঠে। পশুপাখিরাও হিংস্র স্বভাব পরিত্যাগ করে নির্ভয়ে আশ্রম-চত্বরে ঘুরে বেড়ায়^{১১}।

মহাকবি কালিদাসের *অভিজ্ঞানশকুন্তল* নাটকে, মালিনী নদীর তীরে অবস্থিত মহর্ষি কণ্ঠের আশ্রম। সেখানকার ঋষিরা গাছের বাকল পরিধান করেন, জলাশয়ে স্নান করেন, স্নানের পর ভেজা বাকল গাছের শাখাতেই শুকাতে দেন। আশ্রমের ধারে বিনা আবাদে জন্মে নীবার ধান। শুকপাখিরা আহারের জন্য যা নিজ বাসাতে নিয়ে যায়। পশুপাখির কাছে আশ্রমটি যেন অভয়ারণ্য। প্রথম অঙ্কের শুরুতে রাজা দুষ্যন্তের বর্ণনার মাধ্যমে কণ্ঠের আশ্রমের এমনি একটি চিত্র ফুটে উঠে^{১২}।

ঋষিরা আশ্রমমুগদের ভালবাসেন। মুগদের রক্ষার দায়িত্ব যেন তাঁদেরই। শরনিক্ষেপোদ্যত রাজা দুষ্যন্তকে বিরত করতে গিয়ে কণ্ঠ-শিষ্য বৈখানসের কণ্ঠে তাই উচ্চারিত হয়—

“ন খলু ন খলু বাণঃ সন্নিপাত্যোহয়মস্মিন্
মৃদুনি মুগশরীরে তুলরাশাবিবাগ্নিঃ।
কু বত হরিণকাণাং জীবিতং চাতিলোলং
কু চ নিশিতনিপাতা বজ্রসারাঃ শরাস্তে ॥”^{১৩}

(তুলারশিতে আগুন দেওয়ার মত এই মৃদু মুগশরীরে বাণ নিক্ষেপ করবেন না। কোথায় এই হরিণশিশুর কোমল জীবন, আর কোথায় আপনার বজ্রকঠিন তীক্ষ্ণ বাণ।)

অভিজ্ঞানশকুন্তল নাটকে ভগবান মারীচের আশ্রম অবস্থিত হেমকূট পর্বতে। পূর্ব সমুদ্র হতে পশ্চিম সমুদ্র পর্যন্ত বিস্তৃত এই পর্বত। সন্ধ্যার সূচনায় এই পর্বতকে আকাশ থেকে সোনা-ঢালা মেঘের সারির মত দেখায়। মারীচের আশ্রমে রয়েছে সরোবর। সেখানে পদ্মফুল ফোটে, পদ্মের পরাগে জল পিজল বর্ণ ধারণ করে। আশ্রমে বেড়ে উঠেছে মন্দারবৃক্ষ। স্বর্গের চাইতেও বেশি শান্তিপূর্ণ এই আশ্রম তপস্বীদের সিদ্ধিক্ষেত্র রূপে প্রতিষ্ঠিত^{১৪}।

ভবভূতির *মহাবীরচরিত* নাটকে, কৌশিক নদী বেষ্টিত, বৃক্ষছায়াঘেরা একটি নিরিবিলা পরিবেশে বিশ্বামিত্রের সিদ্ধাশ্রম। আশ্রমের গাছপালা ও পশুপাখিদের প্রতি সকলেই যত্নশীল। পম্পা সরোবরের তীরে ঋষ্যমুক পর্বতের কাছে মতঙ্গ মুনির আশ্রম। *মহাবীরচরিত* অনুসারে প্রাকৃতিক শোভাসমৃদ্ধ উজ্জ আশ্রমে নিত্য যাগযজ্ঞ অনুষ্ঠিত হতো। অন্যদিকে কাবেরী নদীর তীরে অবস্থিত ঋষি অগস্ত্যের আশ্রম। আশ্রমের অনতিদূরে রয়েছে পর্বতশ্রেণি। তারই পাদদেশে সারি সারি পান গাছের বরজ, সুপারি গাছের বাগান^{১৫}।

উদ্যান-প্রকৃতি:

সুষ্ঠু পরিবকল্পনা ও ব্যবস্থাপনার মাধ্যমে মনুষ্যসৃষ্ট বনকে উদ্যান বলা হয়। প্রাথমিকভাবে একে কৃত্রিম পরিবেশ বলে মনে হতে পারে। কিন্তু উদ্যানের গাছপালা, ফুল-ফল, উদ্যানে অবস্থিত জলাশয়, সরোবর, উদ্যানের পরিবেশে আসা কীটপতঙ্গ, পশুপাখি সবমিলে একটি মনোরম প্রাকৃতিক পরিবেশের আবহ সৃষ্টি করে। ইট-কাঠ-পাথরে গড়ে তোলা কৃত্রিম সভ্যতা থেকে যা একেবারেই ভিন্ন। সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে এরকম

অনেক উদ্যানের বা পারিবারিক প্রমোদবনের উল্লেখ রয়েছে। স্বপ্নবাসবদন্ত নাটকে একটি পারিবারিক প্রমোদবন রয়েছে। নাটকের বর্ণনা অনুসারে-

“শরৎকালে প্রমোদবনে অসন, বন্ধুজীব, শেফালী, কাশ প্রভৃতি ফুল ফুটেছে। মৌমাছির ফুলে ফুলে গুঞ্জন করছে। ঝরে পড়া ফুলে বনের শিলাতলগুলি কখনও বাঘের চামড়ার মত, কখনও প্রবালখচিত মুক্তমালার মত দেখাচ্ছে। আবার, পর্বতসদৃশ দেবদারু বৃক্ষ, কটুগন্ধবিশিষ্ট সগুচ্ছদ বৃক্ষ- সবই পাখির কলকাকলিতে মুখরিত। বলরামের বাহুর ন্যায় সাদা সাদা সারস পাখি আকাশ দিয়ে উড়ে যাচ্ছে।”^{২৬}

সেখানে রাজা উদয়ন বাসবদত্তার প্রতি তার পূর্ব ভালবাসার কথা বিদূষকের কাছে ভাষায় প্রকাশ করেছেন।

কালিদাসের *মালবিকাগ্নিমিত্র* নাটকে পারিবারিক প্রমোদবনের সৌন্দর্যও চমৎকার।

“বসন্তের আবির্ভাবে প্রমোদবনের সৌন্দর্য বড় চমৎকার। বনে অশোক, বকুল প্রভৃতি গাছে নতুন পাতা গজিয়েছে। অশোকের লাল রংয়ের নতুন পাতার সৌন্দর্য রমণীর বিশ্বাধরকে হার মানিয়েছে। প্রস্তুতি কুরবক ফুলের সাদা ও শ্যামল রং প্রসাদন করা রমণীর সাজে সেজেছে। ফুলের ওপরে কালো ভ্রমর যেন রমণীর মুখের কালো তিলক। আম গাছে মুকুল ধরছে। গাছের উপর দিয়ে দক্ষিণা-বাতাস বইছে। মালবিকার প্রতি রাজার বিরহব্যথা কতটুকু সহনীয় কোকিল তার কুহুতানের মাধ্যমে তা জানতে চাইছে।”^{২৭}

শ্রীহর্ষের *রত্নাবলী* নাটকে প্রমোদবনের নাম মকরন্দ-উদ্যান। সেখানে রয়েছে চাঁপা, সিন্ধুবার, বকুল, পটল অশোক, কদলী প্রভৃতি বৃক্ষ। বৃক্ষ বা লতার নামানুসারে উদ্যানে স্থানের নামকরণও করা হয়েছে, যথা- অশোকবন, কদলীবন, মাধবীলতামগুপ, নবমালিকা-উদ্যান। নাটকের প্রথম অঙ্কে মদন-মহোৎসবের দিনে উক্ত বনের সৌন্দর্য সুন্দরভাবে প্রকাশ পেয়েছে।

মানুষ ও প্রকৃতির মিলনচিত্র:

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যের বর্ণনার মধ্যে প্রকৃতি ও মানুষের মাঝে এক গভীর সহানুভূতির চিত্র লক্ষ্য করা যায়। প্রকৃতি বলতে এখানে গাছপালা, পশুপাখি, নদ-নদী প্রভৃতিকে বোঝানো হয়েছে। মানুষ ও প্রকৃতি এখানে যেন একই পরিবারের সদস্য। পারস্পরিক সাহচর্য ও সহানুভূতিতে দিনে দিনে উভয়ের মধ্যে সৃষ্টি হয়েছে গভীর ভালবাসার বন্ধন।

অভিজ্ঞানশকুন্তল নাটকে আশ্রমপ্রকৃতির প্রতিটি গাছপালা-পশুপাখির প্রতি নায়িকা শকুন্তলার রয়েছে নাড়ির টান। নবমালিকা-লতাকে বোনের মত, সহকার-তরণকে ভ্রাতার মত, মাতৃহীনা হরিণশিশুকে পুত্রের মত ভালবাসা দেওয়াই তার প্রমাণ। নিজের মনের টানেই শকুন্তলা উদ্যানের চারাগাছে জল সেচন করেন। আশ্রম-প্রকৃতিকে ভালবাসতে বাসতে সমগ্র বিশ্বপ্রকৃতিকে কীভাবে ভালবাসতে হয় শকুন্তলা তা যেন নিজেই আয়ত্ত্ব করে নিয়েছেন^{২৮}।

নাটকের চতুর্থ অঙ্কে শকুন্তলার বিদায়দৃশ্যে শকুন্তলা ও আশ্রমপ্রকৃতির পারস্পরিক প্রেম প্রত্যক্ষভাবে প্রকাশ পেয়েছে। দুই সখী অনসূয়া ও প্রিয়ংবদা তাঁকে সাজানোর জন্য ব্যস্ত হয়ে পড়লেন। কিন্তু কী দিয়ে সাজাবেন, ভেবে পাচ্ছিলেন না। আশ্রমের বৃক্ষসকল তাদের আদরের কন্যা শকুন্তলাকে সাজসজ্জার জন্য রেশমী বস্ত্র, লাক্ষারস ও পত্রপল্লবের অলঙ্কারাদি ঋষিদের মাধ্যমে পাঠিয়ে দিয়েছে। সখিদ্বয় তা দিয়ে মনের মত করে শকুন্তলাকে সাজিয়ে দিলেন। শকুন্তলার বিদায় বেলায় সমগ্র আশ্রমপ্রকৃতি যেন শোকে মুহ্যমান। “মৃগদের মুখ থেকে তৃণ খসে পড়ছে, ময়ূরেরা আর নাচতে পারছে না, শুকনো পাতা ঝরিয়ে লতাগুল্ম যেন অশ্রু বিসর্জন করছে।”^{২৯} যাওয়ার আগে শকুন্তলা একটি লতার কাছে বিদায় নিতে গেলেন। আদর তিনি যার নাম রেখেছিলেন বনজ্যোৎস্না। নিজের ভগ্নীতুল্যা ঐ লতাকে সে ভুলে যাবে কিনা?— এমন প্রশ্নের জবাবে প্রিয়সখী অনসূয়াকে শকুন্তলা বলেছিলেন— “যেদিন সে নিজেকে ভুলে যাবে সেদিন যেন বনজ্যোৎস্নাকে ভুলে যায়।”^{৩০} অতঃপর সামনে চলতে গিয়ে শকুন্তলাকে আবার থামতে হল। কারণ,

দীর্ঘাপাঙ্গ নামের হরিণশিশুটি পিছন থেকে তাঁর শাড়ি টেনে ধরছে। মা-মরা এই শিশুটিকে নিজের পুত্রের মত স্নেহ দিয়ে তিনি বড় করে তুলেছিলেন। কুশের উগায় তার জিহ্বা ক্ষতবিক্ষত হলে ইঙ্গুদী তেল মাখিয়ে তিনি সুস্থ করে তুলেছিলেন, কচি-কচি শ্যামা ধানের শিষ খাইয়ে তাকে বাঁচিয়ে রেখেছিলেন। আজ বিদায় বেলায় সেই হরিণ শিশুটি পিছন থেকে শকুন্তলাকে টেনে ধরছে। এ-যেন সমগ্র আশ্রমপ্রকৃতি ঐ মৃগশিশুটির রূপ ধরে শকুন্তলাকে বলছে- যেতে নাহি দিব।

এখানে মানুষের প্রতি প্রকৃতির এবং প্রকৃতির প্রতি মানুষের গভীর সহনুভূতিশীলতা প্রকাশ পেয়েছে। এ-বিষয়ে কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরও বলেছেন-

“অভিজ্ঞানশকুন্তল নাটকে অনসূয়া-প্রিয়ংবদা যেমন, কণ্ঠ যেমন, দুঃখিত যেমন, তপোবনপ্রকৃতিও তেমনি একজন বিশেষ পাত্র। এই মূক প্রকৃতিকে কোনো নাটকের ভিতরে যে এমন প্রধান, এমন অত্যাৱশ্যক স্থান দেওয়া যাইতে পারে, তাহা বোধ করি সংস্কৃতসাহিত্যে ছাড়া আর কোথাও দেখা যায় নাই।”^{২১}

ভবভূতির *উত্তররামচরিতে* প্রকৃতি-চরিত্রকে কখনও কখনও একেবারে জীবন্ত সত্তা রূপে প্রতিষ্ঠিত করা হয়েছে। এই সত্তা কখনও মানুষ, আবার কখনও দেবতা। তবে এই দেবতাদেরকে মানুষের স্তবস্তুতি করতে হয় না। বরং, দেবতাদের কাছে আগত মানুষকে দেবতারই অভ্যর্থনা জানায়। যেমন, বনদেবতা বাসন্তী দণ্ডকারণ্যে আগত আদ্রেয়ীকে পত্রপুষ্পে অভ্যর্থনা জানিয়ে বলেছেন-

“নিজের ইচ্ছানুসারে আপনি এই বনভূমিকে উপভোগ করুন। আজ আমার শুভদিন। সং-লোকের সাথে সং-লোকের মিলন অনেক পুণ্যের ফলে হয়ে থাকে। গাছের ছায়া, জল, ফল বা মূল- তপস্যার প্রয়োজনীয় বস্তু সবই এখানে আপনার অধীন।”^{২২}

নাট্যকাহিনী অনুসারে, প্রথম বনবাস-জীবনে রাম, সীতা ও লক্ষ্মণ দণ্ডকারণ্যে পর্ণকুটীর নির্মাণ করে বসবাস করেন। বনভূমির প্রকৃতির সাথে সীতার সখ্যতা গড়ে উঠে। পুত্রতুল্য একটি হস্তিশাবককে শল্লকীবৃক্ষের পল্লব খাইয়ে তিনি বড় করে তুলেছিলেন। শাবকটিও তার দস্তাঙ্করের সাহায্যে সীতার কানের পল্লবালঙ্কার মুখে তুলে বড় আনন্দ পেত। সন্তানতুল্য একটি ময়ূর সব সময় তাঁর কাছাকাছি থাকত। হাততালি দিয়ে তাকে নাচিয়ে সীতা আনন্দ পেতেন। এ-সকল সেবার মাধ্যমে সীতার প্রকৃতি-প্রেম ফুটে উঠে।

আবার, সীতার দ্বিতীয়বার বনবাসের একটি অন্যতম কারণ প্রকৃতির প্রতি তাঁর আন্তরিক টান। নাটকের চিত্রদর্শন পর্বে পূর্ববনবাস-জীবনের চিত্র দেখে তিনি তাই বলেন- “আমি আবার সেই প্রসন্ন ও গভীর বনভূমিতে বিচরণ করতে চাই; সেই পবিত্র নির্মল ও শীতলসলিলা ভাগীরথী গঙ্গায় অবগাহন করতে চাই।”^{২৩}

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে স্থাপত্যশিল্প

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যে উন্নত স্থাপত্যশিল্পের নিদর্শন পাওয়া যায়। ভাসের *অবিমারক* নাটকের বৈরন্ত্য একটি সমৃদ্ধ নগরী। সুদৃশ্য রাজপথ, পথের দু’ধারে দধিপিণ্ডের মতো পাণ্ডুবর্ণ প্রাসাদ, প্রাসাদের নিচে পণ্যে ভরপুর বিপণিবিতান^{২৪}- যা পরিকল্পিত নগরের দৃষ্টান্ত। ভাসের *প্রতিজ্ঞায়ৌগন্ধরায়ণ* নাটকেও রাজপ্রাসাদ, মন্দির, কারাগার, অস্ত্রাগার, হস্তিশালা, চৌরাস্তা, রাস্তায় জলনিষ্কাশন ব্যবস্থা প্রভৃতির স্থাপনার দ্বারা স্থাপত্যশিল্পের সৌন্দর্য প্রকাশ করেছে।

শূদ্রকের *মৃচ্ছকটিক* প্রকরণে বাগানবাড়ি শোভিত, প্রাচীরে ঘেরা, চতুঃশালায় বিভক্ত চারুদণ্ডের দৃষ্টিনন্দন বাসভবন, অষ্টমহল বিশিষ্ট গণিকালয়, বৌদ্ধবিহার, চিলেকোঠায়ুক্ত প্রাসাদ, সার্বজনীন মন্দির, বিচারালয়, কারাগার, রাজপথ, প্রমোদবন সবই উন্নত স্থাপত্যশিল্পের উদাহরণ। উজ্জয়িনী নগরীর জনগণের একটা অংশ সে-সময়ে বহুতল ভবনে বসবাস করতেন। দণ্ডপ্রাপ্ত চারুদণ্ডকে উজ্জয়িনীর রাজপথ দিয়ে নিয়ে যাওয়ার

কালে পুরবাসীদের অশ্রুসজল অবস্থার বর্ণনা দিতে গিয়ে তিনি বলেছেন, “সৌখিন্ত নারীরা জানালার অর্ধেকাংশে মুখ বের করে, তাঁকে লক্ষ্য করে ‘হায় চারুদত্ত’- একথা বলে যেন জলনিষ্কাশন প্রণালী দিয়ে অশ্রুধারা বর্ষণ করছে”^{২৫}।

বিশেষ নামযুক্ত বিখ্যাত কিছু প্রাসাদ সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যের মধ্যে পাওয়া যায়, যেমন- কন্যাপুর, সমুদ্রগৃহ, সর্বতোভদ্র, মণিহর্ম্য, সুগাঙ্গ। ভাসের *অবিমারক* নাটকে রয়েছে কন্যাপুর প্রাসাদের নাম। রাজা কুন্তিভোজের ভবনগুলির মধ্যে সবচেয়ে উচু কন্যাপুর। প্রাসাদে রয়েছে জল নিষ্কাশনের ব্যবস্থা। জানালাগুলি খুব কাছাকাছি। প্রাসাদের আভ্যন্তরীণ সৌন্দর্যও মনোমুগ্ধকর। সেখানে রয়েছে কারুকার্যখচিত কাঠের আসবাবপত্র, বৈদূর্যমণিসহ মূল্যবান রত্ন দিয়ে তৈরী মেঝে, প্রবাল পাথর দিয়ে তৈরী স্তম্ভ- যার সৌন্দর্য স্বর্গীয় সুখমাকেও হার মানায়^{২৬}।

ভাসের *স্বপ্নবাসবদত্ত* নাটকে রয়েছে সমুদ্রগৃহের নাম। চারিপাশে জলবেষ্টিত যে গৃহ, ঠিক যেন সমুদ্রবেষ্টিত স্থলভাগ তাই সমুদ্রগৃহ। মূলত জলদ্বারা পরিবেষ্টিত হওয়ার এধরণের গৃহ একেবারে প্রাকৃতিক উপায়ে ঠাণ্ডা থাকে। তাই এর নাম সমুদ্রগৃহ^{২৭}। অসুস্থ পদ্মাবতীকে প্রাকৃতিকভাবে সুস্থ করার জন্য গৃহটির ব্যবহার লক্ষ্য করা যায়। ভবভূতির *মহাবীরচরিত*ে রয়েছে সর্বতোভদ্র প্রাসাদের নাম। এটি লঙ্কেশ্বর রাবণের বাসভবন। সবদিকে থেকে উন্নত ও উন্নত যে ভবন তাই সর্বতোভদ্র^{২৮}। রামায়ণ অনুসারে^{২৯}, লঙ্কাপুরীর মধ্যে সর্বোৎকৃষ্ট রাবণের বাসভবন। হনুমান একে স্বর্গলোক বা ইন্দ্রপুরীর সাথে তুলনা করেছেন। নাট্যবর্ণনা অনুসারে, সর্বতোভদ্র প্রাসাদের অভ্যন্তরে রয়েছে স্বর্ণনির্মিত সিঁড়ি। কালিদাসের *বিক্রমোর্বশী*য় নাটকে রয়েছে মণিহর্ম্য প্রাসাদ। গঙ্গাতরঙ্গের মতো সুন্দর, স্ফটিকনির্মিত, শুভ্র ও সু-উচ্চ এই প্রাসাদ যেন কৈলাসেরই নামান্তর। এই ভবনের ছাদ থেকে চাঁদকে সবচেয়ে সুন্দরভাবে দেখা যায়^{৩০}। বিশাখদত্তের *মুদ্রারাক্ষস* নাটকে রয়েছে সুগাঙ্গপ্রাসাদের নাম- যা রাজা চন্দ্রগুপ্তের বাসভবন। বিশালাকার এই ভবনের ছাদে উঠে রাজধানী কুসুমপুরের সার্বিক সৌন্দর্য দেখা সম্ভব। রাজা চন্দ্রগুপ্ত কৌমুদী মহোৎসবের প্রাক্কালে চন্দ্রালোকিত ও উৎসবমুখর কুসুমপুরের সৌন্দর্য দেখার জন্য উক্ত প্রাসাদের ছাদে উঠেছিলেন^{৩১}।

প্রাসাদ বা ভবনের আভ্যন্তরীণ ও বাহ্যিক সৌন্দর্যবর্ধক কিছু শৈল্পিক নির্মাণ দৃশ্যকাব্যে মধ্যে দেখা যায়। মৃচ্ছকটিক প্রকরণের অষ্টমহলবিশিষ্ট গণিকালয়ে তার নিদর্শন রয়েছে। গণিকালয়ের প্রবেশদ্বারে গজদন্তের তোরণ, তোরণের দু’পাশে স্তম্ভের পাদদেশে মঙ্গলকলস, মহিষাসুরের বুকের মতো দুর্ভেদ্য কপাট, কপাটের দু’পাশে মল্লিকা ফুলের মালা- যা স্থাপত্যকলার সুনিপুণ নিদর্শন। এমন সুপরিপাটি গণিকালয়কে বিদূষক স্বর্গের নন্দনকানন অথবা কুবেরের আলয়ের সাথে তুলনা করেছেন^{৩২}। *অবিমারক* নাটকে রাজপ্রাসাদের ভবনগুলি একসাথে উচু প্রাচীর দিয়ে ঘেরা। প্রাসাদগুলোর ওপরে রয়েছে বানরের সুদৃঢ় মূর্তি। নাটকের তৃতীয় অঙ্কে নায়ক অবিমারক উক্ত মূর্তিতে রশি আটকে ভবনের উপরে উঠতে সক্ষম হন। প্রাসাদের আভ্যন্তরীণ সৌন্দর্য বর্ণনা করে তিনি বলেন-“মণিরত্ননির্মিত শিলাতলে হাসেরা যেন ঘুমাচ্ছে। বৈদূর্যমণি ও মুক্তা দিয়ে বিস্তৃত সৈকতভূমি নির্মাণ করা হয়েছে। প্রবালপাথর দিয়ে স্তম্ভ তৈরী করা হয়েছে। মণি দিয়ে তৈরী দীপগুলো যেন প্রকৃত প্রদীপকে ম্লান করে দিয়েছে।”^{৩৩}

শ্রীহর্ষের *রত্নাবলী*তে রয়েছে মণিখণ্ডদিয়ে বাধানো ভূমি^{৩৪}। নাটকের প্রথম অঙ্কে দেখা যায়, বসন্তোৎসব উপলক্ষ্যে বারান্দার রাজপথে নৃত্য করছে। রাস্তার দুপাশের প্রাসাদের ধারায়ন্ত্র ক্ষরিত জলে পথ কর্দমাক্ত হয়ে পড়েছে। তারই উপর পড়েছে বারান্দাদের গাঙুলচ্যুত লাল সিঁদুর। আবার, সিঁদুর মাখা লাল কাদা পায়ে পায়ে লেগে মণিবদ্ধ মেঝেতে চলে এসেছে। ফলে মেঝেগুলিও লাল হয়ে উঠেছে।

তখনকার দিনে স্থাপত্যশিল্পে উন্নত প্রযুক্তির প্রয়োগ লক্ষ্য করা যায়। সু-উচ্চ পর্বতের ওপর সুরক্ষিত নগরী নির্মাণ, সমুদ্রের ভিতর দিয়ে সেতু নির্মাণ তার উদাহরণ। *মহাবীরচরিত* অনুসারে রাবণের রাজধানীর নাম

লক্ষা। সু-উচ্চ পর্বত চিত্রকূটের উপর এর অবস্থান। সপ্তধাতু নির্মিত পারিখা-বেষ্টিত এটি একটি সুরক্ষিত নগরী। নগরীতে রয়েছে প্রবেশদ্বার, দ্বার বন্ধ ও খোলার স্বয়ংক্রিয় ব্যবস্থা, দ্বারে অস্ত্রশস্ত্র রাখার ব্যবস্থা^{৫৫}। এসকল বিষয় উন্নত প্রযুক্তিবিদ্যারই উদাহরণ।

সমুদ্রের মধ্য দিয়ে সেতু নির্মাণ উন্নত প্রযুক্তিযুক্ত স্থাপত্যশিল্পের উদাহরণ। মহাবীরচরিতে রাক্ষসরাজ রাবণের মন্তব্য অনুসারে, পৃথিবীর জম্বুদ্বীপাদির সামগ্রিক পর্বতাদি একত্রিত করলেও সমুদ্রের একপ্রান্তেও পূর্ণ করা সম্ভব নয়। নাটকের ভাষায়—

“জম্বুদ্বীপে হথবান্যেষু দ্বীপেষুপি মহীধরাঃ।

যাবন্তস্তৈঃ কৃক্ষিকোণো হ্যপ্যস্য ন শ্রিয়তে কিল” ॥^{৫৬}

কিন্তু সেতু নির্মাণের রহস্য প্রকাশ করেছেন রাবণপত্নী মন্দোদরী। তাঁর বর্ণনা অনুসারে, রামচন্দ্র সাগরের মধ্যে বাণ নিক্ষেপ করলেন। বাণের প্রভাবে সমুদ্রের মধ্যে বিশাল ঘূর্ণি সৃষ্টি হল। তখন জলাধিপতি সমুদ্র জল থেকে উঠে এসে কোন পথে কোন কৌশলে সেতু নির্মাণ করতে হবে তার রহস্য রামের কাছে প্রকাশ করলেন^{৫৭}। অতঃপর সুদক্ষ প্রকৌশলী নল-বানরের(বিশ্বকর্মার পুত্র) প্রযুক্তিতে এই সেতু নির্মিত হল।^{৫৮}। স্থাপত্যশিল্পে বর্তমান সভ্যতার অত্যাধুনিক প্রযুক্তি থেকে এটি কোন অংশে কম নয়।

উপসংহার

সংস্কৃত দৃশ্যকাব্যের বিধৃত সমাজ বিশ্লেষণ করলে দেখা যায়, তখনকার দিনের মানুষ ও প্রকৃতির সাথে একটি সুনিবিড় সম্পর্ক বিদ্যমান ছিল। প্রকৃতির গাছপালা, জীবজন্তু, পশুপাখি প্রভৃতির সাথে মানুষের ছিল আন্তরিক টান। মানুষের অশন-ভূষণ, আনন্দ-বিনোদন মোটামুটি সার্বিক জীবনযাপন বিশ্লেষণ করলে প্রকৃতির সাথে মানুষের আত্মিক সম্পর্কের বিষয়টি স্পষ্ট হয়ে উঠে। প্রকৃতির ভালবাসায় সিক্ত মানুষগুলি কিছু শৈল্পিক স্থাপনা নির্মাণ করেছেন। পরিকল্পিত বাসভবন, প্রাসাদ-অটালিকা, উপাসনালয়, প্রাচীর-পরিখা, সেতু ইত্যাদি তার উদাহরণ। এর কোন কোন নির্মাণকৌশল আধুনিক যুগের নির্মাতাদেরও ভাবিয়ে তোলে। তবে প্রাকৃতিক পরিবেশকে সুন্দর রাখার মধ্য দিয়ে তাঁরাপ্রয়োজনীয় নির্মাণের দিকে অগ্রসর হয়েছেন। প্রতিটি স্থাপত্যনির্মাণের চারিপাশে ছিল মনোরম প্রকৃতি। নগর, বাসভবন, উপাসনালয় প্রভৃতির পাশে মনোরম প্রাকৃতিক পরিবেশই তার উদাহরণ। আধুনিক সভ্য সমাজে এটি অনুসরণ করা কর্তব্য। প্রকৃতিকে ভালবেসে, প্রকৃতির অনিষ্ট সাধন না করে মধ্য দিয়ে স্থাপত্যনির্মাণে আধুনিক সভ্যতাকে অগ্রসর হতে হবে। আগামী প্রজন্মের জন্য যা হবে মঙ্গলকর, এটিই আমাদের বক্তব্য।

টীকা ও তথ্যনির্দেশ:

^১ “বাক্যং রসাত্মকং কাব্যম্।”— বিশ্বনাথ কবিরাজ, সাহিত্যদর্পণ, বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায় সম্পাদিত। (কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২য় সংস্করণ, ১৯৭৯), পৃ-২২।

^২ “শ্রব্যং শ্রোতব্যমাত্রং....”—তদেব, পৃ-৩৮৮।

^৩ “দৃশ্যং তত্রাভিনেয়ং....”—তদেব, পৃ-২৮১।

^৪ তদেব ৬/১।

^৫ অশ্বঘোষ, শারিপুত্রপ্রকরণ, সংস্কৃত সাহিত্যসম্ভার, ১১^শ খণ্ড, প্রসূন বসু, রত্নাবসু সম্পাদিত। (কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন, ১৯৮২), ৮ (ঙ), ৮ (গ), ২৮ (ছ)।

- ৬ ভাস, *অবিমারকম্, ভাসনাটকচক্রম্*, সি. আর. দেবধর সম্পা. (পুনা: অরিএন্টাল বুক এজেন্সি, ১৯৩৭), ৪/১১
- ৭ ভাস, *প্রতিজ্ঞায়োগক্ষরায়ণম্, ভাসনাটকচক্রম্, প্রাগুক্ত*, প্রথম অঙ্ক, পৃ- ৫৮, ৪/৯
- ৮ ভবভূতি, *মহাবীরচরিত*, সংস্কৃত সাহিত্যসম্ভার, ১৩'শ খণ্ড, প্রসূন বসু, তারাপদ ভট্টাচার্য সম্পা., প্রাগুক্ত ৫/৪০।
- ৯ ভবভূতি, *মালতীমাধবম্*, হরিদাসসিদ্ধান্ত-বাগীশভট্টাচার্য সম্পা. (কলকাতা: সিদ্ধান্তবিদ্যালয়, তৃতীয় সংস্করণ, ১৮৫৮ শকাব্দ), ৯/২।
- ১০ তদেব, ৯/৭
- ১১ ভাস, *স্বপ্নবাসবদন্তম্, ভাসনাটকচক্রম্, প্রাগুক্ত*, ১/১২।
- ১২ কালিদাস, *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্*, সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী সম্পা. (কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, দ্বিতীয় সংস্করণ, ১৯৯২), ১/১৪।
- ১৩ তদেব, ১/১০।
- ১৪ কালিদাসের *অভিজ্ঞানশকুন্তল* নাটকের সপ্তম অঙ্কে সার্বিকভাবে ভগবান মারীচের আশ্রমে বর্ণনা ফুটে ওঠেছে।
- ১৫ “পান গাছকে কুহলী এবং সুপারি গাছকে পূগবৃক্ষ বলা হয়েছে”- ভবভূতি, *মহাবীরচরিতম্, প্রাগুক্ত*, ৭/১৩।
- ১৬ *স্বপ্নবাসবদন্ত* নাটকের চতুর্থ অঙ্কে সার্বিকভাবে এই প্রমোদবনের প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের বর্ণনা পাওয়া যায়।
- ১৭ কালিদাসের *মালবিকাগ্নিমিত্র* নাটকের তৃতীয় অঙ্কে প্রাকৃতিক শোভামণ্ডিত এই বনের বর্ণনা পাওয়া যায়।
- ১৮ “Her kind and sympathetic nature manifests itself in her affection for the trees of the penanec-grove and the animals therein. She has learnt to love the whole creation.”-M. R. Kale ed., *The Abhijñanaśakuntalam of Kālidāsa* (Bombay: Motilal Banarsidas Publishers, sixth edition, 1925), Introduction, p-44-45.
- ১৯ রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *প্রাচীন সাহিত্য* (কলকাতা: বিশ্বভারতী, ১৩৯৯ বঙ্গাব্দ), শকুন্তলা, পৃ-৪০-৪১।
- ২০ কালিদাস, *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্, প্রাগুক্ত*, প্রথম অঙ্ক, পৃ-৭২।
- ২১ রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *প্রাচীন সাহিত্য, প্রাগুক্ত*, পৃ-৪২-৪৩।
- ২২ ভবভূতি, *উত্তররামচরিত*, সীতানাথ আচার্য শাস্ত্রী, দেবকুমার দাস সম্পা. (কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৮), ২/১।
- ২৩ তদেব, প্রথম অঙ্ক, পৃ- ৩৪।
- ২৪ ভাস, *অবিমারকম্, ভাসনাটকচক্রম্, প্রাগুক্ত*, দ্বিতীয় অঙ্ক, পৃষ্ঠা-১২৮।
- ২৫ শূদ্রক, *মৃচ্ছকটিকম্*, হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য সম্পা. (কলকাতা: সিদ্ধান্তবিদ্যালয়, তৃতীয় সংস্করণ, ১৮৭৮ শকাব্দ), ১০/১১।
- ২৬ ভাস, *অবিমারকম্, প্রাগুক্ত*, তৃতীয় অঙ্ক, পৃ-১৩৮-৪৩
- ২৭ “সমুদ্র ইব জলযুক্তং গৃহম্ সমুদ্রগৃহম্”- রাধাকান্তদেববাহাদুর সম্পা., *শব্দকল্পদ্রুমঃ* (বারাণসী, বিদ্যাভিলাস প্রেস, তৃতীয় সংস্করণ, ১৯৬৭) পঞ্চমো ভাগঃ, পৃ- ২৭৯।
- ২৮ হরিচরণ বন্দ্যোপাধ্যায়, *বঙ্গীয় শব্দকোষ* (কলকাতা: সাহিত্য অকাদেমি, চতুর্থ মুদ্রণ, ১৯৯৬), দ্বিতীয় খণ্ড, প্রাগুক্ত, পৃ-২১৬৬
- ২৯ দ্বারকাপ্রসাদ শর্মা সম্পা., *শ্রীমদ্বাল্মীকি-রামায়ণ* (ইলাহাবাদ: ন্যাশনাল প্রেস, ২০০০), ৫/৯/২৯-৩০।
- ৩০ কালিদাস, *বিক্রমোর্বশী*, সংস্কৃত সাহিত্যসম্ভার, ১২'শ খণ্ড, প্রসূন বসু, জ্যোতিভূষণ চাকী সম্পা. (কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন, ১৯৮২), তৃতীয় অঙ্ক, পৃ- ২১০।

-
- ७१ “अयं सुगाङ्गप्रसादः । शनैरारोहत्तु देवः”- विशाखदत्त, मुद्गराक्षस, संस्कृत साहित्यसङ्घार, ५म खण्ड, प्रसून वसु, सुरेन्द्रनाथ देव, सम्पा., प्राणुज, तृतीय अङ्क, पृ- ४०७ ।
- ७२ “यं सत्यं खलु नन्दननवमिव मे गणिकागृहं प्रतिभासते ।”- शूद्रक, मूच्छकटिकम्, प्राणुज, चतुर्थ अङ्क, पृ-७२५
- ७३ भास, अविमारकम्, प्राणुज, ७/१७
- ७४ श्रीहर्ष, रत्नावली, संस्कृत साहित्यसङ्घार, ७म खण्ड, प्रसून वसु, तारापद भट्टाचार्य सम्पा., प्राणुज, १/१२ ।
- ७५ भवभूति, महावीरचरित, प्राणुज, ७/१, ७/१८ ।
- ७६ तदेव, ७/१७ ।
- ७७ तदेव, ७/१२, चतुर्थ अङ्क, पृ-१८७
- ७८ द्वारकाप्रसाद शर्मा सम्पा., श्रीमद्दाल्मीकि-रामायण, प्राणुज, ५/२-५ ।

মহাভারতে নৈতিকতার ধারণা [Idea of Morality in the Mahabharata]

ড. চন্দনা রাণী বিশ্বাস*

Abstract: *The Mahabharata* is the great epic of ancient India. It is not only very large in size; its content is also very large in various ways. The main theme of *the Mahabharata* is the conflict between Kaurava and Pandavas, but through this conflict we get many sorts of information about society, religion, philosophy, war, peace, harmony, morality and so on. *Mahabharata* is called the document of the history of mankind. We can get various ideas from the *Mahabharata*. The well known book *Shrimadbhagavadgita* is a part of the *Mahabharata*. Though *Mahabharata* represents a particular time, its message can be relevant to our present time also. At present we are facing many kinds of problems and we are searching ways to get rid of this situation. Particularly our morality is now at stake and we are losing it very fast. We know very well that without morality a man cannot claim himself as a true human being. Morality is related with truth, justice, righteousness etc. We have learnt the saying 'always speak the truth'. But the truth which cannot bring welfare to the nation should not be practised. Sometimes a lie can be treated as a virtue if it can save life of an innocent person. We get this message from many situations in *Mahabharata*. *Mahabharata* is not rigid for its moral teachings. What is good for all should be practised. All these will be discussed vividly in this article. *Mahabharata* can help us in many ways to get the true message of morality for our peaceful life in our present situation.

মহাভারত প্রাচীন ভারত তথা সংস্কৃত সাহিত্যের অন্যতম মহাকাব্য। কেবলসংস্কৃত সাহিত্যে নয়, বিশ্বসাহিত্যের স্বীকৃত মহাকাব্যের মধ্যেও মহাভারত অন্যতম। এ গ্রন্থে প্রতিফলিত হয়েছে ভারতবর্ষের একটি সময়ের রাজনীতি, সমাজ-সভ্যতা, জীবন-দর্শন, নৈতিক শিক্ষার প্রতিচ্ছবি। তাই মহাভারত শুধু মহাকাব্য নয়, এটি ভারতবর্ষের ইতিহাসও বটে। আঠারোটি পর্বে বিভক্ত মহাভারত আকারে-প্রকারে, বিষয়বৈচিত্র্যে, জনচিন্তাজয়ী খ্যাতিতে ভারতবর্ষের সভ্যতা-সংস্কৃতি, ইতিহাস, সাহিত্যের এক অনন্য নিদর্শন। বলা হয়ে থাকে, 'যাহা নাই ভারতে, তাহা নাই ভারতে' (আদিপর্ব, ৬২/৬৩)। অর্থাৎ মহাভারতে যা নেই, ভারতবর্ষেও তা নেই। কুরু-পাণ্ডবের জ্ঞাতিকলহ থেকে রক্তক্ষয়ী যুদ্ধ এবং পাণ্ডবদের জয়লাভের কাহিনি এর মুখ্য বিষয়বস্তু। কিন্তু মহাভারতের প্রকৃতির ব্যাপ্তি থেকে আমাদের প্রাপ্তি অশেষ। এতে বিধৃত হয়েছে ধর্ম, সত্য, শান্তি, মানবতা, অহিংসা ও মৈত্রীভাবনা, মাতৃ-পিতৃ-গুরুভক্তি, সদাচার, ক্ষমা-শ্রদ্ধা, ভ্রাতৃ-ভগ্নীপ্রীতি, দাম্পত্যপ্রেম, অতিথিসেবা, শরণাগতরক্ষণ, দানকর্ম প্রভৃতি নীতিশিক্ষার সমাচার। সত্য-সুন্দর, কল্যাণময় সমাজ গঠনে মহাভারতের এই নৈতিক আদর্শ সকল কালে, যুগে-যুগে সমান গুরুত্ব বহন করে। বর্তমান প্রবন্ধে এই নৈতিকতার আদর্শ তথা নৈতিকতার দর্শন আলোচনার প্রয়াস করা হয়েছে। এখানে স্মর্তব্য যে, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা মহাভারতের অন্তর্গত একটি অংশ, দর্শন হিসেবে যার স্বীকৃতি সমগ্র বিশ্বব্যাপী। আর এই গীতার প্রবক্তা শ্রীকৃষ্ণ, যিনি মহাভারতের প্রাণপুরুষ। শ্রীকৃষ্ণের মুখ থেকে নীতিধর্মী বহু কথা আমরা পাই। বিষয়-বৈচিত্র্যে মহাভারত কেবল ভারতবর্ষের ইতিহাস নয়, একে মানব-ইতিহাসের এক অপূর্ব দলিল বললেও অত্যুক্তি হবে না। তাই মহাভারতের যে-কোনো বিষয় বিশেষত বর্তমান সময়ের প্রেক্ষাপটে নৈতিকতার দর্শনের আলোচনা খুবই প্রাসঙ্গিক। এই নৈতিকতা মহাভারতে কখনও তাত্ত্বিকভাবে কখনও বা গল্পাকারে আলোচিত হয়েছে। নৈতিকতা আলোচনায় প্রাথমিকভাবে ধর্ম ও সত্যসহ নানা বিষয় যুক্ত হবে।

* সহযোগী অধ্যাপক, সংস্কৃত বিভাগ, ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

মহাভারতে ধর্ম সম্পর্কে গভীর ধারণা দেওয়া হয়েছে। নানা সৎকর্ম দ্বারা ধর্ম লাভ হয়। যাগযজ্ঞ, অধ্যয়ন, দান, তপস্যা, সত্যবচন, ক্ষমা, দয়া, নিস্পৃহতা এগুলি ধর্ম লাভের উপায়। অদত্ত পরকীয় দ্রব্য গ্রহণ না করা, দান, অধ্যয়ন, তপস্যা, হিংসা না করা, সত্য ও অক্রোধ এগুলি ধর্মের লক্ষণ।^১ ধর্ম মানুষের মানবিক বৃত্তির উৎকর্ষসাধক। সর্বভূতের কল্যাণচিন্তা এবং সর্বভূতে অদ্রোহতাব ধর্মের সারবস্তু। পরের অপকার না করা, সত্য বাক্য বলা, যথাকালে ক্ষুধার্তকে অন্ন দান করা, দয়া, ইন্দ্রিয়দমন এগুলি সজ্জনদের ধর্ম। পরের হিংসা না করে যে ধর্ম অনুষ্ঠিত হয়, তাই মূলত সজ্জনদের ধর্ম।^২ অহিংসা ও সর্বভূতে মৈত্রীভাবনা পরমধর্ম। শান্তিপূর্বে তুলাধারজাজলি-সংবাদে তপস্বী তুলাধার জাজলিকে ধর্মের স্বরূপ সম্পর্কে বলেছেন: হে জাজলি, আমি সনাতন ধর্মের বিশেষ রূপ সম্পর্কে জানি। সর্বভূতের হিতচিন্তা ও কল্যাণ কামনাই ধর্ম। এমন ভাবে জীবিকা নির্বাহ করা উচিত যেন নিজ কর্মদ্বারা কারো অমঙ্গল না হয়। প্রাণিগণের অপকার না করে, কিংবা অল্প অপকার করে যে জীবিকা নির্বাহ হয়, তাই পরম ধর্ম। যিনি সমগ্র বিশ্বের সুস্থ, বিশ্বকল্যাণে নিরত, যিনি কায়মনোবাক্যে নিজেই বিশ্বহিতে উৎসর্গ করেছেন, তিনিই ধর্মের যথার্থ স্বরূপ জানতে পেরেছেন।^৩ অহিংসাই ধর্মের মূলকথা। অহিংসা সত্যের উপর প্রতিষ্ঠিত। সর্বভূতে মৈত্রী ও সমগ্র বিশ্বের শুভকামনা অপেক্ষা বড় ধর্ম আর নেই। যিনি জগতের সমস্ত প্রাণীকে অভয় দান করেন, তিনি সমস্ত যজ্ঞ করেই যেন অভয় লাভ করেন। প্রাণিগণের অহিংসা হতে প্রধান ধর্ম জগতে নেই। একমাত্র অহিংসা প্রতিষ্ঠাতেই ধর্মের প্রতিষ্ঠা। পরহিত সাধনই ধর্ম।^৪

মহাভারতের পরমশিক্ষা- যেখানে ধর্ম সেখানে জয় 'যতো ধর্মস্ততো জয়ঃ'। এই শিক্ষণীয় বাণীটি ধর্মদর্শিনী গান্ধারী ও মহাত্মা বিদুরের মুখে বারংবার উচ্চারিত হয়েছে। গান্ধারী কৌরবজননী। কুচক্রী শকুনির তিনি ভগিনী। তাঁর স্বামী ধৃতরাষ্ট্র অন্ধপুত্রস্নেহধর্মের মহিমা বিস্মৃত হয়েছেন। ধৃতরাষ্ট্র অধর্মের আশ্রয়ে পাণ্ডবদের বিনাশকামী। কিন্তু গান্ধারী ধর্মপথ হতে কখনও বিচ্যুত হননি। মহাভারতকার তাঁকে বলেছেন ধর্মদর্শিনী। তাঁর চরিত্রের মহিমা বিকশিত হয়েছে ধর্মবোধ এবং মনুষ্যত্বের উৎকর্ষসাধনে। কুরুক্ষেত্র যুদ্ধের পূর্বে দুর্য়োধন তাঁর জননীকে প্রণাম করে যুদ্ধজয়ের আশীর্বাদ কামনা করলে গান্ধারী তাঁকে বলেছিলেন- শৃগু মূঢ় বচো মহ্যং যতো ধর্মস্ততো জয়ঃ। (শল্যপর্ব, ৬২/৩২)। এখানে লক্ষণীয়, গান্ধারী কিন্তু তাঁর পুত্রের জয় কামনা করেননি। তিনি ধর্মের জয় কামনা করেছেন। মহাভারতে সুস্পষ্টভাবে বলা হয়েছে, ধর্ম সত্য ও সুন্দরের বাহক। ধর্মই মানুষকে সকল বিপদ থেকে রক্ষা করে। ধর্ম মানুষের পাপ-তাপ দূর করে। ধর্মই মানুষের জীবনের শান্তির বার্তা বয়ে আনে। কিন্তু যারা ধর্মকে বাণিজ্যের উপকরণ হিসেবে মনে করে, তারা অতিশয় নিন্দিত। ভণ্ডামি বা ধর্মের ভান করে বক্তৃতা দিয়ে অর্থ উপার্জনকে ধর্মবাণিজ্য বলে।^৫ তবে মহাভারত ধর্মানুশীলনে কোনো একটি বিশেষ জায়গায় অবস্থান করেনি। ধর্ম সেখানে অনমনীয় কিছু নয়। নানা রূপে রূপান্তরে ধর্ম সেখানে দৃশ্যমান। ধর্ম সেখানে কাউকে আঘাত করার কথা বলে নি। কিন্তু আঘাতপ্রাপ্ত হলে নিজেকে রক্ষার জন্য প্রত্যাঘাত ধর্মের অঙ্গ। অহিংসা ধর্ম পালনীয়, কিন্তু আক্রান্ত হলে নিজেকে, সমাজকে, স্বদেশকে রক্ষার জন্য প্রতি-আক্রমণ করা ধর্ম। এর মধ্যে অবশ্য কোনো হিংসা নেই। আততায়ীকে কেবল শাস্তিপ্রদান নয়, হত্যা করাও ধর্ম। কুরু-পাণ্ডব যুদ্ধে শ্রীকৃষ্ণ ধর্মানুশীলনে এই পথেরই নির্দেশ দিয়েছেন। ধর্ম সবার জন্য কল্যাণকর। প্রকৃত ধার্মিক তাই শান্তিকামী। ধর্মের কল্যাণময় আদর্শে চলার পথে মানুষের জীবনে দুঃখ-কষ্ট আসতে পারে। কিন্তু তা চিরদিনের জন্য নয়। কেননা ধর্মেরই জয় হয়, অধর্মের নয়। পৃথিবীর সবাই ধর্মের কল্যাণময় রূপকে উপলব্ধি করলে সর্বত্র শান্তির বাতাবরণ তৈরি হবে। মহাভারতের ধর্ম বাস্তবতাবোধ বা বাস্তববুদ্ধিসম্মত। সত্য-মিথ্যা, মঙ্গল-অমঙ্গলের কোনো অপরিবর্তনীয় অবস্থান নেই ধর্মের স্বরূপে। যা সকলের শুভদায়ক, মঙ্গলদায়ক এবং হিতকর তাই ধর্ম।

মহাভারতে সত্য পরম ধর্ম বলে গৃহীত হয়েছে। সত্য ও ধর্ম উভয়ের সম্পর্ক খুব গভীর। শব্দদুটি অভিন্ন। যেখানে সত্য, ধর্ম সেখানে স্থিত। মহাভারতে যুধিষ্ঠির তাঁর পিতামহ ভীষ্মকে সত্যের স্বরূপ সম্পর্কে জিজ্ঞাসা

করলে তিনি বলেছিলেন: সত্য সাধুদের পরম ধর্ম। সত্য সনাতনস্বরূপ। সদা সত্যের সেবা করবে। সত্যই মানবের পরম গতি। সত্যই ধর্ম, সত্যই যোগ, সত্যই ব্রহ্ম। সত্যের উপাসনাই যাগযজ্ঞ।^১ সত্যের অভাবে ধর্মের সত্তা খুঁজে পাওয়া যায় না। সত্যহীন আচরণে ধর্মের অস্তিত্ব নেই। যাতে সর্বভূতের কল্যাণ নিহিত, তাই সত্য। আর সত্য যে আচরণের অঙ্গীভূত, সেই আচরণই ধর্ম। তাই যেখানে ধর্ম থাকে, সত্যও সেখানে থাকে এবং সকল সম্পদই সত্যের গুণে বৃদ্ধি পায়। ধর্ম ও সত্যকে তাই পৃথক করে দেখার উপায় নেই, তারা পরস্পর সম্পর্কযুক্ত।^২ সকল সদগুণের সমন্বয়ে সত্যের অবস্থান। শান্তিপর্বে তের প্রকার সত্যের কথা উল্লেখ করা হয়েছে (শান্তিপর্ব, ১৫৭/১০-২৩)। সত্য অব্যয়, অবিকারী এবং নিত্য। সত্য সজ্জনের ধর্ম। সত্য মানবের প্রধান গতি। কেননা ধর্ম সত্য, তপস্যা সত্য, যোগ সত্য, সনাতন ব্রহ্ম সত্য এবং যজ্ঞ সত্য। পিতামহ ভীষ্ম তাঁর পৌত্র যুধিষ্ঠিরকে সত্যের প্রকার ও লক্ষণ সম্পর্কে বলেছেন: সমতা, দম, অমাৎসর্য, ক্ষমা, হ্রী, তিতিক্ষা, অনসূয়তা, ত্যাগ, ধ্যান, আর্য়তা, ধৃতি, দয়া, অহিংসা এগুলি সত্যের ত্রয়োদশ গুণ।^৩ উল্লিখিত ভীষ্মবাক্যে সত্য-শব্দটিকে অত্যন্ত ব্যাপক অর্থে প্রয়োগ করা হয়েছে। তেরটি আদর্শের সমন্বয়ে মূলত সত্যের প্রকৃত স্বরূপ নির্ণীত হয়েছে। এই তের প্রকার সত্য এক মহান আদর্শকে পরিপুষ্ট করে। সেই আদর্শই যথার্থ সত্যপদবাচ্য। যে বাক্যে অপরের মঙ্গল নিহিত, অন্যের ক্ষতির আশঙ্কা নেই, তাই সত্য। সকলের কল্যাণার্থে যদি অযথার্থ কিছু বলা হয়, তবে তাও সত্যপদবাচ্য (বনপর্ব, ২০৮/৪, ২১২/৩১)। মোক্ষধর্মে ভীষ্ম বলেছেন: আত্মজ্ঞানই পরম জ্ঞান, সত্য হতে শ্রেষ্ঠ কিছু নেই। সত্যবচন অপেক্ষাও হিতবাক্য শ্রেষ্ঠ। ভূতগণের জন্য যা হিতকর, তাই সত্য— এটাই আমার অভিমত (শান্তিপর্ব)। তাই সত্য ও কল্যাণ পরিপূরকবাচক শব্দ। যারা সত্যের উপাসক, তারা কখনও কুটিল আলোচনায় যোগ দেন না, নির্ভর পরুষ বা কটুকথা কাউকে বলেন না। সত্যের সাধকের কাছে মৈত্রভাষণ জীবনের ব্রতস্বরূপ—সত্যধর্মরতাঃ সন্তঃ সর্বলিঙ্গবিবর্জিতাঃ (অনুশাসন পর্ব, ১৪৪/৫-২৭)।

তাই সত্যের প্রকৃত সাধনা শুধু বাচিক নয়, সত্যকে মনে লালন করতে হবে। অরণ্যে বা বিজনে অন্যের সম্পদ দেখেও যাঁরা বিচলিত হন না, যাঁরা অবৈর ও সদামৈত্রিচিন্তারত তাঁরা মূলত সত্যের উপাসক। তাঁরা নানা কল্যাণকর কাজে ব্যাপ্ত থাকেন, তাঁদের কাছে শত্রু-মিত্র সকলেই সমান।^৪ অন্যের অনিষ্টজনক যথার্থ বচন সত্যপদবাচ্য নয়। তা অন্তরূপ অর্থাৎ মিথ্যার সমান। আবার কোনো সময় অযথার্থবচনকেও সত্য বলা যেতে পারে। তাই সত্য এবং অসত্যের তত্ত্ব দুর্বিজ্ঞেয়। এজন্য চিন্তা করেই যথার্থ বাক্য বলা উচিত। সত্য ও ধর্মের মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক বিদ্যমান। একের অভাবে অপরের সত্তা খুঁজে পাওয়া যায় না। যে আচরণের মধ্যে সত্য নেই, তা ধর্ম নয়। তবে অহিংসা, অপীড়ন ও জগতের মঙ্গলের জন্য যদি মিথ্যা বলা হয়, তা ধর্ম। অতএব যাতে সর্বভূতের কল্যাণ নিহিত তাই সত্য এবং এমন মঙ্গলময় সত্যচরণই ধর্ম। এজন্য ধর্ম ও সত্য মূলত পৃথক সত্তা নয়—নাসৌ ধর্মো যত্র ন সত্যমস্তি (উদ্যোগপর্ব, ৩৫/৫৮)। জীবনের সঙ্গে সম্পৃক্ত যা কিছু সুন্দর, তাই সত্য। জীবনের প্রয়োজনে সত্য বিবর্তিত হতে পারে। একজন নিরপরাধ ব্যক্তি যদি মিথ্যার আশ্রয়ে বেঁচে যেতে পারেন, তাহলে সেই মিথ্যা থেকে বড় সত্য আর কিছু নেই। তাই শুদ্ধ সত্য সব সময় মানবিক নয়। এ সম্পর্কে শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনের নিকট কৌশিকোপাখ্যান বলেন। কৌশিক নামে এক ব্রাহ্মণ ছিলেন। সত্যব্রতী হয়ে তিনি প্রতিজ্ঞা করেন, তিনি কখনও মিথ্যা কথা বলবেন না। একবার একদল দস্যু কয়েকজন পথিকের পশ্চাদ্ধাবন করে। পথিকেরা প্রাণরক্ষার জন্য কৌশিক ব্রাহ্মণের আশ্রমের নিকটস্থ বনভূমিতে লুকিয়ে থাকে। একটু পরে দস্যুরা কৌশিকের আশ্রমে এসে পথিকদের খবর জিজ্ঞাসা করে। সত্যবলা পুণ্য, এই ভেবে কৌশিক দস্যুদেরকে পথিকদের আত্মরক্ষার স্থান দেখিয়ে দিলেন। তখন দস্যুগণ পথিকদের হত্যা করে তাদের সর্বস্ব নিয়ে যায়। এখানে কৌশিকের সত্য কথা বলার জন্য পথিকদের মৃত্যু হলো। কৌশিক এখানে মিথ্যা বললে পথিকদের মৃত্যু হতো না। এই সত্য বলার জন্য কৌশিকের পাপ হয় এবং মৃত্যুপরবর্তী জীবনে তাঁকে শাস্তি পেতে হয়। তাই সব সময় সত্য বলা শ্রেয় নয়। যে সত্যে কল্যাণ নিহিত আছে, সেটাই প্রকৃত সত্য। (কর্ণপর্ব, ৬৯তম অধ্যায়)।

গুরুভক্তি ও গুরুসেবার প্রতি গুরুত্ব দিয়েছে মহাভারত। সমস্ত তীর্থের মধ্যে গুরুজন শ্রেষ্ঠ- তীর্থানাং গুরবস্তীর্থম্ (অনুশাসন, ১৬২/৪৮)। মাতা-পিতা মহাগুরু। তাঁদের সেবা প্রত্যেক সন্তানের পবিত্র দায়িত্ব। ‘পিতা নিখিল দেবতার সমষ্টি এবং মাতা দেবতা ও মর্ত্যবাসী সর্বভূতের সমষ্টিরূপ। সুতরাং তাঁদের তৃপ্তিতেই বিশ্বের পরিতৃপ্তি।’^{১০} পিতা ধর্ম, পিতা স্বর্গ, পিতাই পরম তপস্যা। পিতা পরিতৃপ্ত হলে সকল দেবতা পরিতৃপ্ত হন।^{১১} মাতা-পিতা আমাদের প্রথম জন্মদাতা। শিক্ষক জ্ঞানদান করে আমাদের দ্বিতীয়বার জন্ম দেন। তাই মাতা-পিতার ন্যায় শিক্ষকও মহান গুরু। অনুশাসন পর্বে বলা হয়েছে- ‘যিনি মাতা-পিতা, আচার্য ও জ্যেষ্ঠ ভ্রাতার সেবা করেন, কখনও তাঁদের অসূয়া করেন না, তিনি ঈশ্বর স্বর্গ লাভ করেন এবং গুরুসেবার জন্য তাঁকে নরক দর্শন করতে হয় না।’^{১২} গুরু শিষ্যকে তাঁর মানবিক গুণাবলির উৎকর্ষ সাধনের জন্য শিক্ষা দিতেন। চরিত্রগঠন শিক্ষার মহান উদ্দেশ্য ছিল। বিদ্যার সার্থকতা চরিত্রগঠনে ও পুণ্যকর্মে -‘শীলবৃত্তফলং শ্রুতম্’ (সভাপর্ব, ৫/১১২)। চরিত্রহীন ব্যক্তির বিদ্যা সমাজে কোনো কাজে লাগে না, নিষ্ফল। কুকুরের চামড়া দ্বারা নির্মিত পায়ে ঘৃত রাখলে, সে ঘৃত যেমন যজ্ঞে আহুতি দেওয়া চলে না, সেরূপ চরিত্রহীনের বিদ্যা নিজের বা সমাজের কোনো কাজে লাগে না।^{১৩}

অতিথিসেবা ও শরণাগতরক্ষণের প্রতি গুরুত্ব দিয়েছে মহাভারত। পঞ্চযজ্ঞের মধ্যে মনুষ্যযজ্ঞ বা অতিথিসেবা অন্যতম- ‘পঞ্চযজ্ঞাংস্ত যো মোহান্ন করোতি গৃহশ্রমী (শান্তিপর্ব, ১৪৬/৭)। অতিথিকে গুরুজ্ঞানে পূজা করার নিয়ম ছিল। এ সম্পর্কে বলা হয়েছে, অতিথি যাঁর গৃহে যথাযোগ্য সম্মান পান না, তিনি পাপে লিপ্ত হন। অতিথিকে বিমুখ করলে দেবগণ ও পিতৃগণ সেই গৃহস্থকে ত্যাগ করেন। অতিথির আদেশ নির্বিচারে পালন করতে হয়, তাঁকে অদেয় কিছু নেই। যিনি বিপদাপন্ন শরণাগত, তাকে রক্ষা করা অবশ্যই কর্তব্য। শুধু মানুষ নয়, ইতর প্রাণীও শরণাগত হলে তাকে রক্ষা করার নির্দেশ দিয়েছে মহাভারত। মহাভারতের একাধিক পর্বে শরণাগতবৎসল রাজা শিবির আত্মত্যাগের উপাখ্যান কীর্তন করা হয়েছে।^{১৪}

ক্ষমা পরম ধর্ম। মহামতি বিদূর বলেছেন, ক্ষমা পরম বল। ক্ষমা অশক্তের পক্ষে একটি গুণ এবং শক্তের ভূষণ-‘ক্ষমা গুণো হ্যশক্তানাং শক্তানাং ভূষণং ক্ষমা (উদ্যোগপর্ব, ৩৩/ ৫৩-৫৬)। ক্ষমাই পরম শান্তি। ক্রোধীর ক্রোধ শান্ত করতে ক্ষমার মতো উৎকৃষ্ট সাধন আর কিছুই নেই। তাই মহাভারতের বাণী ‘অক্রোধের দ্বারা ক্রোধকে জয় করবে। অসাধুকে সাধুতা দ্বারা, কদর্যকে দানের দ্বারা এবং অন্তকে সত্যের দ্বারা জয় করবে।’^{১৫} আদিপর্বে বর্ণিত আছে, যযাতি স্বর্গগমনকালে ক্ষমার প্রশংসা করে স্বীয় পুত্র পুরুরূপকে উপদেশ দেন। অক্রোধী পুরুরূপ ক্রোধী হতে উৎকৃষ্ট এবং তিতিক্ষু অতিতিক্ষু হতে মহান। তোমাকে কেউ মন্দ কথা বললেও তার প্রতি আক্রোশ করো না। ক্ষমাশীল ব্যক্তির অন্তর্নিহিত ক্রোধ আক্রোশকারীকে দক্ষ করে। করো মনে কষ্ট দিও না, নৃশংসের মতো আচরণ করতে নেই। যে বাক্যে অপর ব্যক্তি মনে কষ্ট পায়, তেমন বাক্য বলবে না। মৈত্রী, দয়া ও দানের দ্বারা অপরকে আপন করা যায়। তবে সব সময় ক্ষমা করা উচিত নয়। ক্ষমার পাত্রাপাত্র ও উপযুক্ত দেশ, কাল বিবেচনা করে ক্ষমা করতে হয়। তাই সতত উগ্রতা বা সতত ক্ষমা প্রদর্শন, কোনোটিই ভালো নয়। সময় বুঝে মৃদু আচরণ করা এবং সময়মত তীক্ষ্ণভাব অবলম্বন করা উচিত।

শ্রদ্ধা ভিন্ন কিছুই নিষ্পন্ন হয় না। আন্তরিক নির্ভীক শ্রদ্ধা। শ্রদ্ধার সঙ্গে যা অনুষ্ঠিত হয়, তাই পূর্ণ ফল প্রদান করতে সমর্থ। দান, প্রতিগ্রহ প্রভৃতি শ্রদ্ধার সঙ্গে করতে হয়। অশ্রদ্ধা পরম পাপ, আর শ্রদ্ধা পাপ মুক্ত করে। শ্রদ্ধাবানপুরুষ সমস্ত প্রতিকূল অবস্থাতেও পবিত্রই থাকেন। শ্রদ্ধাহীনের কোনও কাজ সফল হতে পারে না।^{১৬} মহাভারত বলে, শ্রদ্ধার সঙ্গে দান করো, অশ্রদ্ধার সঙ্গে নয়। কোনো কিছু কামনা না করে নিষ্কাম দানই শ্রেয়। শিবিচরিতে দেখা যায়, মহারাজ শিবি নিষ্কাম দানের গুণকীর্তন করেছেন- ‘নৈবাহমেতদ্ যশসে দদানি (বনপর্ব, ১৯৭/২৬)। বনপর্বে উল্লেখ আছে, যুধিষ্ঠির ব্যাসদেবকে জিজ্ঞাসা করেছিলেন- দান ও তপস্যার মধ্যে কোনটি অপেক্ষাকৃত কষ্টসাধ্য? তার উত্তরে মহর্ষি বলেছিলেন, “তাত, দান অপেক্ষা দুষ্কর আর কিছুই

নেই। মানুষ অর্থ উপার্জনের জন্য সবচেয়ে বেশি কষ্ট করে। ধনের নিমিত্ত সমুদ্রগর্ভে প্রবেশ করা, পর্বতচূড়ায় আরোহণ করা প্রভৃতি কিছুই অসম্ভব নয়। এরূপ কষ্টার্জিত ধন সংপাত্রে দান করা মহৎ হৃদয়ের পরিচয়। দানকর্মই বড় তপস্যা।^{১৭} উপযুক্ত পাত্রকে দান করা উচিত। অক্রোধ, সত্যবাদী, অহিংস, দান্ত, সরলপ্রকৃতি, শান্ত, আচারবান্ ব্যক্তিই দানের উপযুক্ত পাত্র—‘ অক্রোধঃ সত্যবচনমহিংসা দম আর্জ্জবম্। (অনুশাসন পর্ব, ৩৭/৮)। অনুশাসন পর্বে বলা হয়েছে, অনুদানপ্রার্থীকে বিমুখ কিংবা অবমাননা করতে নেই। স্বপাকই হোক, কুকুর ইতরাদি প্রাণীই হোক সকলকে দান করা উচিত।^{১৮}

অহংকার পতনের মূল। অত্যধিক অহংকারের ভয়ংকর পরিণতি মহাভারতে চিত্রিত হয়েছে। অহংকারী দুর্ধোধনের শেষ পরিণতি বড় করুণ। সীমাহীন অহংকার, গুরুজনে অবমাননা, অতিলোভ ও জ্ঞাতিহিংসাই তাঁর সমস্ত দুর্ভাগ্যের কারণ। শান্তিপর্বের প্রায় প্রত্যেক অধ্যায়েই অহংকার ত্যাগের উপদেশ প্রদত্ত হয়েছে। মহাপ্রস্থানিক পর্ব দ্বিতীয় অধ্যায়ে বর্ণিত হয়েছে, স্বর্গারোহণ কালে সহদেব পথিমধ্যে পড়ে গেলে ভীমের প্রশ্নের উত্তরে যুধিষ্ঠির বলেন, “সহদেব কাউকে আপনার সমান প্রাজ্ঞ মনে করতেন না, অত্যন্ত অহংকারই তাঁর পতনের কারণ।” নকুলের রূপের অহংকার ছিল। এ কারণে পথিমধ্যে তাঁর পতন হয়। ভীমসেন ও অর্জুন অহংকারের কারণে পথিমধ্যে পতিত হন। আদি পর্বে উল্লেখ আছে, অতিরিক্ত অহংকারেমহারাজ যযাতির অধঃপতন হয়েছিল। একবার দেবরাজ ইন্দ্র যযাতিকে প্রশ্ন করেন, “রাজন, তুমি জীবনে অনেক পুণ্যকাজ করেছ, তাই আমার জিজ্ঞাসা তুমি তপঃশক্তিতে কার তুল্য?” তখন মহারাজ যযাতি উত্তরে বলেন, “দেবরাজ, ত্রিভুবনে আমার তুল্য তপস্বী আর নেই, কেননা আমার মতো কেউ এমন কঠোর তপস্যা করতে পারেন না।” দেবরাজ যযাতির এরূপ সদস্ত উক্তি শুনে বলেন, “অতিশয় গর্বেই তোমার সকল পুণ্য ক্ষয় হয়েছে, এখন তুমি স্বর্গে বাস করার উপযুক্ত নও। শীঘ্রই তোমার মর্ত্যে পতন ঘটবে।”^{১৯}

মহাভারতে বলা হয়েছে, আত্মপ্রশংসা করা আত্মহত্যার সমান। আদিপর্বে উল্লেখ আছে, অর্জুনের প্রতিজ্ঞা ছিল, যিনি তাঁর ধনুক গাঞ্জীবের নিন্দা করবেন, তাকে তিনি বধ করবেন। একদিন কর্ণের কাছে পরাজিত হয়ে যুধিষ্ঠিরের ধৈর্যচ্যুতি ঘটে। তিনি অর্জুন ও তাঁর গাঞ্জীবকে কটু ভাষায় তিরস্কার করেন। তখন অর্জুন পূর্বপ্রতিজ্ঞা পালন করার কথা চিন্তা করে দুঃখিত মনে কৃষ্ণের শরণাপন্ন হলেন। কৃষ্ণ অর্জুনকে বলেন, গুরুজনকে অবমাননা করা তাঁকে বধ করারই সমান। সূতরাং জ্যেষ্ঠভ্রাতা যুধিষ্ঠিরকে অপমানসূচক ভর্ৎসনা করলেই মূলত তাঁকে হত্যা করা হবে। অর্জুন কৃষ্ণের কথামত তাঁর জ্যেষ্ঠভ্রাতাকে ভর্ৎসনা করলেন। কিন্তু জ্যেষ্ঠকে অপমান করায় অর্জুনের অত্যন্ত আত্মগ্লানি হলো, তিনি আত্মহত্যার জন্য অসি নিক্ষেপণ করা মাত্রই কৃষ্ণ তাঁকে বাধা দিয়ে বললেন, “অর্জুন, আত্মহত্যা মহাপাপ। তোমার মতো এরূপ বীরপুরুষের সামান্য কারণে বিচলিত হলে চলবে কেন? স্থির হও, বাক্য দ্বারা যেমন অন্যকে হত্যা করা যায়, আবার বাক্য দ্বারা নিজেকেও হত্যা করা যায়। নিজের মুখে তুমি নিজের প্রশংসা করো, তাতেই তোমার আত্মহত্যা হবে।” আলোচ্য কাহিনীতে অসাধারণ দুই নীতিশিক্ষা প্রতিফলিত হয়েছে। গুরুজনের সঙ্গে খারাপ আচরণ করা আর তাঁকে হত্যা করা সমান কথা। আর আত্মপ্রশংসা করা মানে নিজের ধ্বংস নিজেই করা, আত্মহত্যা করা।

সার্বিক পর্যালোচনায় বলা যায়, মহাভারত এক মহান মহাকাব্য। অনেক আদর্শ, অনেক দর্শন, অনেক নীতিবাক্যের সমন্বয় ঘটেছে এই মহাকাব্যে। স্বল্প পরিসরে সকল কথার সম্মিলন এখানে সম্ভব নয়। জাগতিক, রাষ্ট্রিক, সামাজিক, পারিবারিক জীবনের সকল দিকের কথাই আলোচিত হয়েছে মহাভারতে। বহুজনের এবং জগতের হিতের জন্য (বহুজনহিতায় জগদ্ধিতায়) করণীয়কর্মই এখানে নির্দেশিত। নিক্ষেপণ কর্মকেই এখানে আদর্শ কর্ম হিসেবে নির্দেশ করা হয়েছে। মহাভারতে যে নৈতিক দর্শনের পরিচয় আমরা পাই তা চিরস্থির নয়, সব সময়েই তা গতিশীল। সময় এবং অবস্থা অনুযায়ী তা পরিবর্তনীয়। কিন্তু মূল লক্ষ্য হবে তা মঙ্গলজনক কিনা। কেবল হিতকর কর্মই নীতির সঙ্গে সম্পৃক্ত হবে। যথার্থ পথ প্রদর্শনের জন্য মহাভারতের বনপর্বে যক্ষ-যুধিষ্ঠির সংবাদে একটা চমৎকার কথা বলা হয়েছে।— শান্ত্রহু অসংখ্য, এক মুনির

(চিন্তাশীলমানুষের) সঙ্গে আর এক মুনির মতের সমন্বয় হয় না, ধর্মের তত্ত্বও নিগূঢ়, তাই মহাজনের আচরণীয় ও প্রদর্শিত পথই যথার্থ পথ (মহাজনো যেন গতঃ স পস্থাঃ)। উন্নত আদর্শের পূর্ণ প্রতিফলন ঘটেছে মহাভারতে। মহাভারতের নৈতিকতারদর্শনে জীবনবিমুখতা নেই, বরং তা জীবন ও জগৎ সম্পৃক্ত, অর্থাৎ তা গতিশীল। এই গতিশীলতার জন্য মহাভারত চির নবীন এবং তার নৈতিকতার দর্শন আকর্ষণীয়, আলোচনীয়, সব সময়েই প্রাসঙ্গিক এবং গ্রহণযোগ্যতা অপরিসীম।

তথ্যসূত্র:

১. অদন্তস্যানুপাদানং দানমধ্যয়নং তপঃ ।
অহিংসা সত্যমক্রোধ ইজ্যা ধর্মস্য লক্ষণম্ ॥ শান্তিপর্ব, ৩৬/১০
২. মানসং সর্কভূতানং ধর্মমাহর্মনীষিণঃ ।
তস্মাৎ সর্কেষু ভূতেশু মনসা শিবমাচরেৎ ॥ শান্তিপর্ব, ১৯৩/৩১
অদ্রোহেণৈব ভূতানাং যঃ স ধর্মঃ সতাং মতঃ ॥
অদ্রোহঃ সত্যবচনং সংবিভাগো দয়া দমঃ ॥ শান্তিপর্ব, ২১/১১
৩. বেদাহং জাজলে ধর্মং সরহস্যং সনাতনম্ ।
সর্কভূতহিতং মৈত্রং পুরাণং যং জনা বিদুঃ ॥
অদ্রোহেণৈব ভূতানামল্লদ্রোহেণ বা পুনঃ ।
যা বৃষ্টিঃ স পরো ধর্মস্তেন জীবামি জাজলে ॥
সর্বেষাং যঃ সুহৃদ্বিত্যং সর্কেষাঞ্চ হিতে রতঃ ।
কর্মণা মনসা বাচা স ধর্মং বেদ জাজলে ॥ শান্তিপর্ব, ১৫৬/ ৫-৬, ৯
৪. অহিংসা পরমো ধর্মঃ স চ সত্যে প্রতিষ্ঠিতঃ । বনপর্ব, ২০৬/৭৪
স সর্বযজ্ঞেরীজানঃ প্রাপ্নোত্যভয়দক্ষিণাম্ ।
ন ভূতানামহিংসায় জ্যায়ান্ ধর্মোস্তি কশ্চন । শান্তিপর্ব, ২৫৬/২৯
৫. ধর্মবাণিজ্যকো হীনো জঘন্যো ব্রহ্মবাদিনাম্ । বনপর্ব, ৩১/৫
ধর্মবাণিজ্যকা হ্যেতে যে ধর্মমুপভুঞ্জতে । অনুশাসনপর্ব, ১৬২/৬২
৬. সত্যং সৎসু সদা ধর্মঃ সত্যং ধর্মঃ সনাতনঃ ।
সত্যমেব নমস্যেত সত্যং হি পরমা গতিঃ ॥
সত্যং ধর্মস্তপো যোগঃ সত্যং ব্রহ্ম সনাতনম্ ।
সত্যং যজ্ঞঃ পরঃ শ্রোত্রঃ সর্বং সত্যে প্রতিষ্ঠিতম্ ॥ শান্তিপর্ব, ১৫৭/৪-৫
৭. নাসৌ ধর্মো যত্র ন সত্যমস্তি । উদ্যোগপর্ব, ৩৫/৫৮
প্রভবার্থায় ভূতানাং ধর্মপ্রবচনং কৃতম্ । শান্তিপর্ব, ১০৯/১০
যতো ধর্মস্ততঃ সত্যং সর্বং সত্যেন বর্দ্ধতে । শান্তিপর্ব, ১৯২/৭০

৮. সত্যং ব্রয়োদশবিধং সর্বলোকেষু ভারত !
সত্যঞ্চ সমতা চৈব দমশ্চৈব ন সংশয়ঃ ।
অমাৎসর্যং ক্ষমা চৈব হ্রীস্তিতিক্ষানসূয়তা ॥
ত্যাগো ধ্যানমথার্যাক্তং ধৃতিশ্চ সততং দয়া ।
অহিংসা চৈব রাজেন্দ্র ! সত্যাকারাব্রয়োদশ ॥ শান্তিপর্ব, ১৫৭/৭-৯
৯. অরণ্যে বিজনে ন্যস্তং পরশ্চ দৃশ্যতে যদি ।
মনসাপি ন হিংসন্তি তে নরাঃ স্বর্গগামিনঃ ॥ অনুশাসনপর্ব, ১৪৪/৩১-৫২
১০. দেবতানাং সমবায়মেকস্থং পিতরং বিদুঃ ।
মর্ত্যানাং দেবতানাঞ্চ স্নেহাদভ্যেতি মাতরম্ ॥ শান্তিপর্ব, ২৬৫/৪৩
১১. পিতা ধর্মঃ পিতা স্বর্গঃ পিতা হি পরমস্তপঃ ।
পিতরি প্রীতিমাপ্নো সর্ববাঃ প্রীয়ন্তি দেবতাঃ ॥ শান্তিপর্ব, ২৬৫/২১
১২. মাতাপিত্রো পূজনে যো ধর্মস্তমপি মে শৃণু । ইত্যাদি । অনুশাসন পর্ব, ৭৫/ ৪০-৪২
১৩. কপালে যদ্বদাপঃ স্যুঃ শ্বদ্বতো চ যথা পয়ঃ । শান্তিপর্ব, ৩৬/৪২
১৪. বনপর্ব, ১৩০ তম ও ১৩১ তম অধ্যায় । বনপর্ব, ১৯৪ তম ও ১৯৫ তম অধ্যায় । অনুশাসন পর্ব, ৩২ তম অধ্যায় ।
১৫. অক্রোধেন জয়েৎ ক্রোধমসাধুং সাধুনা জয়েৎ ।
জয়েৎ কদর্যং দানেন জয়েৎ সত্যেন চানৃতম্ ॥ উদ্যোগ পর্ব, ৩৯/৭৩
১৬. অশ্রদ্ধা পরমং পাপং শ্রদ্ধা পাপপ্রমোচিনী ।
জহাতি পাপং শ্রদ্ধাবান্ সর্পো জীর্ণমিব তুচম্ ॥ শান্তিপর্ব, ২৬৩/১৫-১৯
১৭. বনপর্ব, ২৫৮ তম অধ্যায়
১৮. নাবমন্যেদভিগতং ন প্রণুদ্যাৎ কদাচন ।
অপি শ্বপাকে শুনি বা ন দানং বিপ্রনশ্যতি ॥ অনুশাসন পর্ব, ৬৩/১৩
১৯. নাহং দেবমনুষ্যেষু গন্ধর্বেষু মহর্ষিষু ।
আত্মনস্তপসা তুল্যং কঞ্চিং পশ্যামি বাসব ॥ ইত্যাদি । আদিপর্ব, ৮৮/২, ৩

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জি :

- করণাসিন্ধু দাস, সংস্কৃত সাহিত্য পরিক্রমা (২০০৩) । রত্নাবলী, ৩৯-এ, পটুয়াটোলা লেন, কলকাতা ৭০০০০৯
- ক্ষিতিমোহন সেন, হিন্দুধর্ম, প্রথম আনন্দ সংস্করণ (২০০৮) । ৪৫ বেনিয়াটোলা লেন, পুনশ্চ, কলকাতা-৭০০০০৯
- নৃসিংহপ্রসাদ ভাদুড়ী, মহাভারতের লঘু-গুরু, (২০১৬) । পত্রলেখা, ১০বি কলেজ রোড, কলকাতা ৭০০০০৯
- বিমলকৃষ্ণ মতিলাল, নীতি, যুক্তি ও ধর্ম- কাহিনী সাহিত্যে রাম ও কৃষ্ণ, (১৩৯৫) । আনন্দ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ৪৫ বেনিয়াটোলা লেন, কলকাতা-৭০০০০৯
- মহানামব্রত ব্রহ্মচারী, গীতা-ধ্যান (সমগ্র), একাদশ সমগ্র সংস্করণ (১৪২০) । শ্রী শ্রীমহানাম অঙ্গন, রঘুনাথপুর (বাগুইআটি), কলকাতা-৭০০০৫৯

মহর্ষি-শ্রীকৃষ্ণদ্বৈপায়নবেদব্যাস-মহাভারতম্, শ্রীমৎ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশভট্টাচার্যেণ [অনুদিত ও সম্পাদিত] (১৩৮৪ বঙ্গাব্দ),
 দ্বিতীয় সংস্করণ, বিশ্ববাণী প্রকাশনী, কলিকাতা-৯। (বনপর্ব, ৮ম খণ্ড), দ্রোণপর্ব, কর্ণপর্ব, শান্তিপর্ব (৩২ তম, ৩৪তম,
 ৩৫তম, ৩৬তম ও ৩৭তম খণ্ড), অনুশাসনপর্ব (৩৯তম খণ্ড), ভীষ্মপর্ব, উদ্যোগপর্ব, (১৫ তম খণ্ড), স্বর্গারোহণপর্ব
 শ্রীসুখময় ভট্টাচার্য্য শাস্ত্রী সপ্ততীর্থ, (১৩৬৬ বঙ্গাব্দ)। মহাভারতের সমাজ, দ্বিতীয়প্রকাশ, বিশ্বভারতী, শান্তিনিকেতন
 শ্রীসুধীরকুমার দাশগুপ্ত (১৯৪১)। আমাদের পরিচয়, বীণা লাইব্রেরী, প্রথম মুদ্রণ, কলিকাতা
 শ্রীজাহ্নবীচরণ ভৌমিক (১৩৮২ বঙ্গাব্দ)। সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস (বৈদিক ও লৌকিক),
 প্রকাশক: শ্যামাপদ ভট্টাচার্য্য, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ৩৮, বিধান সরণী, কলিকাতা-৬
 ড. ধীরেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় (১৯৮৮)। সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস, প্রকাশক: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ,
 আর্থ ম্যানসন (নবম তলা), ৬-এ রাজা সুবোধ মল্লিক স্কোয়ার, কলিকাতা-৭০০০১৩
 চন্দনা রাণী বিশ্বাস, প্রাচীন সাহিত্যে সত্যের স্বরূপ (প্রবন্ধ), প্রাচ্যবিদ্যা পত্রিকা, সংস্কৃত বিভাগ, ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়, ৮ম
 সংখ্যা, জুন ২০১৮, পৃষ্ঠা ১-২২

Prachin Sahitye Shikshaker Swarup (Nature of a Teacher in Ancient Literature),
Prachyavidya Patrika, 5th issue, June 2015, pp. 28-61 Professor Dilip Kumar Bhattacharyya
 Research Centre, Department of Sanskrit, University of Dhaka.

মঙ্গলকাব্যে রাজনৈতিক দর্শন : পরিপ্রেক্ষিত চণ্ডীমঙ্গল কাব্য ও অন্নদামঙ্গল কাব্য [The Political Atmosphere in the “Mangal-Kavya”: A Case study of “ChandimangalKavya” and “AnnadamangalKavya”]

গৌতম গোস্বামী*

Abstract: The most extended form of Bengali literature in the middle ages is *Mangal-Kavya*. For 600 years, this type of work governed the Bengali literature and *Mangal-Kavya* came up with the contemporary state, society, families, people and different types of experiences of their life. Indian subcontinent in the middle ages noticed diversified political events. This land saw many ups and downs during the establishment of Muslim rule and the mentality of monopolistic ruling. The cultivation of *MangalKavya* spread on the eve of Muslim rule. This type of poetry is based on the magnanimity of the customary deities. And this particular work opens up issues on state, society and politics. Poets with their creative faculty dealt with the contemporary ruling and the status of the rulers. Two of the best *Mangal-Kavya* are *Chandimangalkavya* and *Annadamangalkavya*. Poets of these two works upheld the reflection of the life of general people as well as the political situation of that time with great importance. On a few relevant occasions they have provided the basic corollaries of governing the state also. In this way, the greatness of deities is juxtaposed with political philosophy with equal importance. This article will try to find out the prime political ideologies expressed in these two poems.

১.১

মধ্যযুগের বৃহত্তম ও বৈচিত্র্যপূর্ণ ধারা মঙ্গলকাব্য। “সমস্ত মঙ্গলকাব্যেরই বিষয়বস্তুর পরিকল্পনা খ্রিষ্টীয় ষোড়শ শতাব্দীর পূর্ববর্তী।”^১ মঙ্গল নামের সঙ্গে ভক্তিভাব তথা শ্রদ্ধা, অর্পণ, তর্পণ ইত্যাদি শব্দগুলো জুড়ে আছে। তবে নিছক মঙ্গললাভ যে মঙ্গলকাব্যের সামগ্রিকভাব নয়; একটু পর্যবেক্ষণ করলেই সেটি অনুধাবন করা যায়। আরও জোরালোভাবে বললে মধ্যযুগে মঙ্গলকাব্যই মানুষের সামাজিক-রাজনৈতিক ইতিহাসকে কর্ষণ করে তুলে এনেছে। তাই সমাজ-রাজনীতির বিশ্লেষণে মঙ্গলকাব্যের অন্তর্দৃষ্টিকে উপেক্ষা করার উপায় নেই। মঙ্গলকাব্যের কবিরা তাঁদের জীবনাভিজ্ঞতাকে কাব্যশরীরে মিশিয়ে দিয়েছিলেন। তাঁদের সুখ, দুঃখ, আনন্দ-শ্রেম-বিরহ এ শ্রেণির কাব্যের মৌলিক উপাদান বলেই বিবেচিত। মধ্যযুগে যে কোন সাধারণ মানুষের পক্ষে এ জাতীয় কাব্যরচনা সম্ভবপর ছিল না। বড়জোর তারা শ্রুতি বা কখন অনুশীলনের মাধ্যমে এ ধরনের কাব্য স্মৃতিতে ধরে রাখতেন। এ কারণে তৎকালীন পণ্ডিত ও রাজন্যপৃষ্ঠপোষকতা প্রাপ্ত ব্যক্তিরাই এ ধরনের রচনায় ব্রতী হতেন। স্বাভাবিকভাবেই সেখানে রাজন্য স্ততির একটা ব্যাপার থাকতো এবং রাজার সঙ্গে রাজ্যের সার্বিক অবস্থাও কখনও কখনও উঠে আসতো। সে দিকটি তুলে ধরতে গিয়ে সে রাজনৈতিক অবস্থাকেও গুরুত্ব দিতেন কবিরা। এ উপাদানে পুষ্ট হয়েই মঙ্গলকাব্য সময়ের দর্পণ হয়ে উঠেছে।

বাংলার রাজনৈতিক ইতিহাস পর্যালোচনা করলে দেখা যায়, মূলত সেন রাজবংশের পতনের সঙ্গে সঙ্গে এদেশে বৈদেশিক রাজশক্তির উত্থান হয়। এই রাজশক্তির ধর্মদর্শন ও ধর্মীয় সংস্কৃতি এ ভূমিতে একবারেই নতুন। ফলে স্বাভাবিকভাবেই প্রচলিত ধর্মবিশ্বাস ও সংস্কৃতির সঙ্গে তা সাংঘর্ষিক হয়ে ওঠে। যেহেতু সে সময়ে রাষ্ট্রীয়ভাবে ইসলাম প্রচার-প্রসারের জন্য একটা অনুকূল সামাজিক রাজনৈতিক আবহ তৈরি করা হয়েছিল। তাই বৃহত্তর জনগোষ্ঠী অন্যধর্মমতের হলেও তারা নিজেদেরকে অসহায় মনে করতো। সে

* সহকারী অধ্যাপক, বাংলা বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

পটভূমিতে মঙ্গলকাব্যই হয়ে উঠেছিল তাদের সাক্ষ্যের অন্যতম উৎস। এ প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথের একটি মন্তব্য স্মরণ করা যায় :

তখন সমাজের মধ্যে যে উপদ্রব-পীড়ন, আকস্মিক উৎপাত, যে অন্যায়, যে অনিশ্চয়তা ছিল, মঙ্গলকাব্য তাহাকেই দেবমর্যাদা দিয়া সমস্ত দুঃখ অবমাননাকে ভীষণ দেবতার অনিয়ন্ত্রিত ইচ্ছার সহিত সংযুক্ত করিয়া কথঞ্চিৎ সাক্ষ্য লাভ করিবার প্রয়াস দেখা দিল।

মঙ্গলকাব্যগুলো সর্বাংশে সমসাময়িক কালের রাজনৈতিক অর্থনৈতিক বা সামাজিক ইতিহাস নয়। তবে এ কাব্যগুলোর মধ্যে সেকালের সার্বিক জীবনব্যবস্থার একটা চিত্র সুস্পষ্টভাবে লক্ষ করা যায়।^২

১.২

চণ্ডীমঙ্গল অর্থে সাধারণভাবে দেবী মঙ্গলচণ্ডীর লীলাকাব্যকে বোঝানো হয়। ইনি অনার্য ও কল্লিত দেবী ছিলেন বলেই অনুমিত। পরবর্তীকালে মার্কেণ্ডেয় পুরাণের চণ্ডী এবং দেবী ভগবতী বা দুর্গার সঙ্গে একীভূত হয়ে শিব-সঙ্গিনী হয়েছেন এই দেবী। ষোড়শ শতকের কবি মুকুন্দরাম চক্রবর্তীর (কবিকঙ্কণ) হাতে এই দেবী হয়ে উঠেছেন ব্রাত্যের ত্রাণকর্তা। চণ্ডীমঙ্গল কাব্য রচনার প্রাক্কালে কবি মুকুন্দরামের জীবন রাজনৈতিক টানাপড়নের কারণে বিপর্যস্ত হয়েছিল। সে সময়ের রাজনৈতিক পটচিত্র পর্যবেক্ষণে প্রতীয়মান হয় :

বাঙলাদেশে এই খ্রি: ১২০০-খ্রি: ১৩৫০ এর মধ্যে খিলজী, তুঘলুক (খ্রি: ১২২৭ থেকে খ্রি: ১২৮৭) ও বলবনী শাসক বংশের (খ্রি: ১২৮৬ থেকে খ্রি: ১৩২৮) উত্থান-পতন ঘটল; - তুর্ক রাজত্ব বলবনীবংশের আমলে লক্ষণাবতী (উত্তরবঙ্গ), সপ্তগ্রাম (মধ্যপশ্চিমবঙ্গ), সোনারগাঁও (মধ্য পূর্ববঙ্গ) ও চট্টগ্রামকে (পূর্ববঙ্গ) কেন্দ্র করে সুপ্রতিষ্ঠিত হয়।...

আবার (১৪৪২ খ্রি: থেকে ১৪৮৭ খ্রি: পর্যন্ত) ইলিয়াস শাহী বংশই রাজত্ব করেন। কিন্তু এর পরে এলো হাবসী পাইকদের অরাজকতার কাল। ১৪৮৭ খ্রি: থেকে ১৪৯৩ খ্রি: পর্যন্ত গৌড়ের সিংহাসন নিয়ে এদের জুয়াখেলা চলে; আর তা শেষ হয় ১৪৯৩ খ্রি: হুসেন শাহ-এর রাজ্যাধিকারে।^৩

কবি মুকুন্দরামের চণ্ডীমঙ্গল কাব্য রচিত হয়েছিল এ সব ঘটনার বেশ কিছু পরে। মুকুন্দরামের কাব্যরচনার কাল আনুমানিক ১৫৪৪ খ্রি: বলে ধারণা করা হয়। তবে এ নিয়ে প্রচুর মতভেদ রয়েছে। নিজ লেখায় তিনি উল্লেখ করেছেন :

ধন্যরাজা মানসিংহ বিষুপদে নব ভৃঙ্গ
গোড়-বঙ্গ-উৎকল-মহীপ।^৪

ষোড়শ শতাব্দীর শেষভাগে মানসিংহ বিহারের সুবাদার হিসেবে কর্মরত ছিলেন। সেই সঙ্গে তিনি ওড়িশা অধিকারের জন্য সংগ্রামও পরিচালনা করেছেন। ওড়িশার জায়গীরদারদের দমন করে তিনি ১৫৯৪ খ্রিষ্টাব্দে বাঙলায় সুবাদার নিযুক্ত হয়ে আসেন। কাজেই আমরা মুকুন্দরামের রচিত কাব্যের কালকে ষোড়শ শতাব্দীর শেষভাগ বলেই সিদ্ধান্ত নিতে পারি। পূর্ববর্তী সময়ের রাজনৈতিক টানাপড়নের রেশ তাঁর জীবনের প্রথমভাগকে যে দারুণভাবে প্রভাবিত করেছিল তা সুস্পষ্ট হয়েছে কাব্যের সূচনাপর্বে :

মানসিংহের কালে প্রজার পাপের ফলে
ডিহিদার মামুদ সরীপ
মাপে কোণে দিয়া দড়া। পনের কাঠায় কুড়া
নাহি শুনে প্রজার গোহারি।^৫

মামুদ সরীপ ডিহিদার বা গ্রাম-প্রধান বা অঞ্চল-প্রধান হয়ে ভূমি সম্পর্কিত নতুন নিয়ম প্রবর্তনে তৎপর হয়ে ওঠেন। একাধিক ঐতিহাসিকের মতে, কবি কঙ্কন তাকে ঘুষ দিয়ে আয়ত্বে আনার চেষ্টা করেছিলেন। কারণ নতুন ভূমি আইনে তাঁর জমিজমার স্বত্ব বিষয়ে সংশয় দেখা দেয়। এ প্রসঙ্গে উল্লেখ করা যায় :

পোতদার হৈল যম টাকা আড়াই আনা কম
পাই লভ্য খাএ দিনপ্রতি॥
ডিহিদার অবুঝা খোজ কড়ি দিলে নহে রোজ
ধান্য গোরু কেহো নাহি কিনো॥^৬

নতুন আইনে টাকার ধাতব মান নতুন মুদ্রা থেকে কম হওয়ায় আড়াই আনা বাট্টা দিতে হয়েছিল। পুরাতন মুদ্রা বদলে নেয়ার সময়সীমা লঙ্ঘন করলে প্রতিদিন একপাই করে জরিমানাও করা হতো। এছাড়া অনুর্বর ভূমিকে উর্বর বলে বেশি রাজস্ব আদায় করা হতো। ক্ষমতাপ্রদেব এই রাজনৈতিক সিদ্ধান্তকে নিষ্ঠুর ও অমানবিক বলে মনে করেছেন মুকুন্দরাম। এই রাজনৈতিক সিদ্ধান্তের কোপানলে পড়ে তাঁকে ‘দামন্য’ বা দামিন্যা ছেড়ে আড়রার দিকে যাত্রা করতে হয়। আড়রার রাজা বাঁকুড়া রায় তাঁকে আশ্রয় দিয়ে চণ্ডীমঙ্গল কাব্য রচনার পৃষ্ঠপোষকতা দিয়েছিলেন।

২.১

চণ্ডীমঙ্গল কাব্যের নায়ক কালকেতু: শিকার করে সে পরিবারের ভরণপোষণ নির্বাহ করে। শিকারি হিসেবে তার ক্ষিপ্ততা ও গতি পশুদের জীবনকে বিপর্যস্ত করছিল। সব বন্যেরা তখন বনের রাজার কাছে তাঁদের আর্তি নিয়ে উপস্থিত হয় :

আদ্যশ করয়ে আসি চমরীর ঘটা ।
দেখহ পশুর রাজা সবার লেজ কাটা॥
.....
কপি বলে রায় মুই হইনু নিব্বৎশ ।
কালকেতু বান্ধিয়া বেচিল মোর বংশ॥^৭

পশুদের এই আর্তি মেটানোর জন্য পশুরাজ কালকেতুর সঙ্গে যুদ্ধে লিপ্ত হন এবং পরাজিত হন। মঙ্গলকাব্যে মূল কাহিনির সঙ্গে এ ধরনের উপকাহিনি জুড়ে দেয়া সাধারণ ঘটনা। কিন্তু এই সাধারণ ঘটনার রূপকের আড়ালে মুকুন্দরাম তাঁর নিজস্ব রাজনৈতিক চিন্তাকে তুলে ধরেছেন। প্রজাপালন ও তার দুঃখ নিবারণই রাজার একমাত্র কর্তব্য। কিন্তু সেসময়ের শাসকরা সে সত্য থেকে বিচ্যুত হয়েছেন। দেবী চণ্ডীর কাছে ধনপ্রাপ্ত হয়ে গুজরাট নগর নির্মাণে সচেষ্ট হন কালকেতু। কেমন নগর নির্মাণ করবেন কালকেতু?— সে প্রশ্ন হয়তো কবি কল্পণের মনেও দানা বেঁধেছিল। সামন্তসমাজের অদূরদর্শী রাজনৈতিক সিদ্ধান্তের কারণে জন্মভূমি পরিত্যাগ করতে বাধ্য হয়েছিলেন মুকুন্দরাম। তাই তাঁর আত্মচেতনায় একটি আদর্শ নগররাজ্যের রূপকল্প নির্মাণ করেছিলেন তিনি। এক্ষেত্রে তাঁকে আমরা আধুনিক নগরবিদের ভূমিকায় অবতীর্ণ হতে দেখি:

বামভাগে দুর্গামেলা তারপাছে পাঠশালা
সিংহদ্বার পূর্বে জলাশয় ।
খিড়কি উত্তর ভাগে জলহরি তার আগে
প্রতি বাড়ী কূপের সঞ্চয়॥^৮

ভবন নির্মাণ অপেক্ষা গুরুত্বপূর্ণ যে নগরকে বাস উপযোগী করা— সে সত্য অনুধাবন করেছিলেন মুকুন্দরাম। সে কারণে তাঁর রূপকরাজ্যের অন্ত্যম অনুষ্ণ ছিল সুপেয় জল। সিংহদ্বারের পূর্বে একটি উন্মুক্ত জলাশয় নির্মাণ তাই গুরুত্বপূর্ণ মনে করেছেন কবি। মুকুন্দরামের কল্পিত রাজ্যে প্রজাপালই ছিল মুখ্য। সে কারণে ভিন্নমত ও ভিন্নধর্মের মানুষকে তিনি সমঅধিকার দিয়ে তাঁর রাজ্যে বসবাসের সুযোগ করে দিয়েছিলেন :

পশ্চিম দিকেতে দেহ তুলিলা নামাজ-গৃহ

দলিঙ্গ মসজিদ নানা ছন্দে ।^{১৯}

২.২

যদিও কবি মুসলিম শাসকদের দ্বারাই আক্রান্ত হয়েছিলেন, তবু তাঁর কল্পিত রাষ্ট্রে মুসলমানদের জন্য সমঅধিকার প্রতিষ্ঠা করেছেন। মন্দিরের সঙ্গে সমগুরুত্ব দিয়ে প্রতিষ্ঠা করেছেন মসজিদ। এই ঘটনাটির মধ্যে একজন সূক্ষ্ম রাজনৈতিক ভাবাদর্শের মুকুন্দরামকে খুঁজে পাওয়া যায়। রাজার প্রজাপালন নীতি সঠিক হলেই কেবল তার পক্ষে উদার হওয়া সম্ভব— এ সত্যকে অনুধাবন করেছিলেন মুকুন্দরাম। প্রজাপালন নীতি সঠিক হলে অন্যস্থান থেকেও প্রজার সমাগম ঘটে। বুলান মণ্ডলের সঙ্গে কথোপকথনের মধ্যদিয়ে সে সত্যই যেন আবার ফিরে এসেছে:

আমার নগরে বৈস যত ইচ্ছা চাষ চষ
তিন সন বহি দিহ কর।
হাল প্রতি দিবে তঙ্কা কারে না করিহ শঙ্কা
পাট্রায় নিশান মোর ধর॥
নাহিক বাউরি দেড়ি রয়্যা বস্যা দিবে কড়ি
ডিহিদার নাহি দিব দেশে।^{২০}

তাঁর কল্পিত রাষ্ট্রে প্রজার কর তিন বছরের জন্য মওকুফ করা হয়েছে। তাছাড়া ফসল উৎপাদনের ওপর তিনি কর নির্ধারণ করেছেন। ‘বাঁশগাড়ি’ অর্থে মধ্যযুগ বোঝানো হতো দখল নেয়ার সময়ে জমির উপর পতাকায়ুক্ত কৃষি দেওয়ার জন্য প্রদেয় কর— মুকুন্দরামের রাজ্যে সেই কর অযাচিতভাবে প্রজাদের উপর ন্যস্ত হয়নি। তিনি সবচেয়ে উৎপীড়িত ছিলেন ‘ডিহিদার’ দ্বারা— সে কারণে ‘ডিহিদার নাহি দিব দেশে’— উচ্চারণে প্রজাহিতের সংকল্পও লক্ষ করা যায়। জনগণের রাষ্ট্রে প্রজাই রাজা। মধ্যযুগে মুকুন্দরামের কবিচিন্তেও সেই সংরাগ লক্ষ করি:

হাল বলদ দিবে খুড় দিবে হে বিছন-পুড়া
ভান্যা খাত্যে টেঁকি কুলা দিবে।
আমি পাত্র তুমি রাজা আণ্ডয়ান মোর পূজা
অবশেষে ভাড়ুরে জানিবো।^{২১}

যে যুগে প্রজাকে উৎপীড়ন করে শাসকগোষ্ঠী ভোগ বিলাসে মত্ত থাকতো, সেই যুগে মুকুন্দরাম একটি আদর্শ রাষ্ট্র ও রাষ্ট্রনায়কের রূপকল্প নির্মাণ করেছিলেন। সে কারণে চণ্ডীমঙ্গল কাব্যশুধু ধর্ম বা মঙ্গল-প্রতীকবোধের কাব্য নয়; সুশাসন প্রজাতন্ত্র ও আদর্শ রাষ্ট্রের তাত্ত্বিক ধারণা উপস্থাপনেও তা কার্যকর।

৩.১

ভারতচন্দ্রের জন্ম মুকুন্দরাম চক্রবর্তীর বেশ কিছু পরে। মোটামুটিভাবে অষ্টাদশ শতাব্দীর মাঝামাঝি পর্যন্ত তাঁর বিচরণকাল। কৃষ্ণনগর রাজদরবারের সভাকবি ছিলেন ভারতচন্দ্র। মধ্যযুগের অন্যান্য মঙ্গলকাব্যের মতো ভারতচন্দ্রের কাব্যে দেবতা তাঁর অলৌকিক দ্যুতি দিয়ে কাব্যের আধারকে দখল করেন নি। গ্রাম্য গৃহস্থের বা সম্ভ্রান্ত ঘরের বধু হিসেবে দেবী আত্মপ্রকাশ করেছেন। অলৌকিকতা যতোটুকু এ কাব্যে প্রত্যক্ষ করা যায়, তা নিতান্তই রাজন্যের মনোরঞ্জনের খাতিরে। এসব ব্যতিরেকে তাঁর কাব্যে ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্য ও মানবতাবাদ অসাধারণ শিল্পচৈতন্যে ভাস্বর হয়ে উঠেছে। অনেকের মতে, পরবর্তী যুগ বা সময়ের বাংলা কবিতা তাঁর কাছ থেকেই পেয়েছে অস্মিতাবোধ ও শিল্পচৈতন্য। এ প্রসঙ্গে উল্লেখ করা যায় :

তিনি যে সময়ে জনগ্রহণ করেছেন, তখন মৌঘল সূর্য অন্তমিতপ্রায়; অন্যদিকে বিদেশী বণিক রাজদণ্ড হাতে তুলে নিতে অগ্রসর। দেশীয় ভূস্বামীরা স্বঘোষিত রাজা হয়ে উঠেছেন। প্রজাদের উপর আর আস্থা রাখা যায় না। অত্যাচারীরাই অজেয়। এমন পরিস্থিতিতে সাধারণ মানুষের দিনকাটে সংশয়ে, প্রার্থনায়, অনাহারে বা অর্ধাশনে। এই অন্ধকার পটভূমিতে রচিত হয় মানুষের প্রশ্ন ও যুক্তির নতুন ভূমি। সংশয়ে যার শুরু, সমাধা অনিশ্চয়ে। প্রত্যয়পীড়িত সেই নবযুগের আভাস মেলে ভারতচন্দ্রের কাব্যে।^{১২}

ভারতীয় রাজনীতির খুব তাৎপর্যপূর্ণ সময়ে ভারতচন্দ্র কলম তুলে নিয়েছিলেন। সে সময়ের রাজনৈতিক ঘটনা পর্যবেক্ষণ করে গোপাল হালদারের মন্তব্য :

মুর্শিদ কুলী খাঁ বাঙলার দেওয়ান হয়ে আসেন খ্রি: ১৭০০ অব্দে, তখন শাহজাদা-আজীম-উস্‌মান বাঙলার সুবাদার (খ্রি: ১৬৯৭-খ্রি:১৭১২)। মুর্শিদ কুলী খাঁ কাগজ-পত্রে সুবাদার নিযুক্ত হন খ্রি: ১৭১৩ অব্দে। মাঝে দু'বৎসর (খ্রি:১৭০৮-খ্রি:১৭০৯); তাঁকে অন্যত্র বদলি করাও হয়েছিল। কিন্তু সে দু'বৎসরের পরে যেদিন মুর্শিদ কুলী খাঁ বাঙলায় ফিরে আসেন সেদিন থেকে তাঁর মৃত্যুপর্যন্ত (খ্রি: ১৭১৭) তিনিই প্রকৃতপক্ষে বাঙলার রাজকার্য নির্বাহ করেছেন। দিল্লীর ভগ্নপ্রায় মোগল তখত যেই অধিকার করুক। বাঙলাদেশের শাসনব্যবস্থা মুর্শিদ কুলী খাঁর বিচক্ষণ কঠিন হস্তেই থাকে।; দিল্লীর ভাগ্য বিপর্যয় তখন বাঙলাকে তাই স্পর্শ করে নি। খ্রি: ১৭১৭ অব্দে যখন মুর্শিদকুলী খাঁর মৃত্যু হয়, তখন দাক্ষিণাত্য, অযোধ্যা প্রভৃতির মত বাঙলাও প্রায় স্বতন্ত্র রাজ্য হয়ে উঠেছে, মুর্শিদ কুলী খাঁ নামে না হলেও কার্যত 'বাঙলার নবাব'।^{১৩}

মুর্শিদ কুলী খাঁ-র পরে শাসন ক্ষমতায় আসেন সুজাউদ্দৌলা ও সরফরজা খাঁ। কিন্তু অদূরদর্শিতা এবং লাম্পটোর কারণে অচিরেই তারা শাসন ক্ষমতা হারান এবং সেই সময় আত্মবিশ্বাস, বুদ্ধি ও রাজনৈতিক দূরদর্শিতা দেখিয়ে আলিবর্দী খাঁ বাঙলার শাসন ক্ষমতা অধিগ্রহণ করেন। তাঁর সময়ে বর্গীদের আক্রমণ দেশবাসীর অন্যতম ভয়ের কারণ ছিল। কাব্যেও আমরা সে প্রসঙ্গের উল্লেখ দেখি :

ববর্গি মহারাষ্ট্র আর সৌরাষ্ট্র প্রভৃতি ।
আইল বিস্তর সৈন্য বিকৃত-আকৃতি॥
লুঠি বাঙ্গলার লোকে করিল কাঙ্গাল ।
গঙ্গাপার হৈল বাকি নৌকার জাঙ্গাল॥
কাটিল বিস্তর লোক গ্রাম গ্রাম পুড়ি ।
লুঠিয়া লইল ধন ঝিউড়ী বহুড়ী॥^{১৪}

আলিবর্দী খাঁ কর্ঠোর হস্তে মারাঠাদের আক্রমণ দমন করেছিলেন। এছাড়া ওড়িশ্যা নিয়ে তিনি একটি সন্ধিও করেছিলেন। ইতোমধ্যে ফরাসি ও ইংরেজ জাতির বাংলায় আগমন ঘটেছে। ফরাসিদের শত বাধাদান উপেক্ষা করে ইংরেজ তখন প্রবল ক্ষমতামালা হয়ে উঠেছে। এর মধ্যেই নবাব হয়েছিলেন সিরাজদ্দৌলা। তাঁর ব্যক্তিগত দুর্বলতা, বিলাসিতা ও রাজ্যশাসনের অনভিজ্ঞতা চারিদিকে বিক্ষোভের জন্ম দেয়। ১৭৫৭ খ্রিষ্টাব্দে পলাশীর প্রান্তরে সাজানো এক যুদ্ধে পরাজিত এবং তৎপরবর্তী আঁততায়ীদের হাতে নিহত হন বাংলার শেষ স্বাধীন নবাব সিরাজদ্দৌলা। সেই পরিবর্তনশীল রাজনৈতিক পরিস্থিতিতেই ভারতচন্দ্র তাঁর কাব্য রচনা করেছেন।

৩.২

জীবনের প্রারম্ভেই ভারতচন্দ্র অসম্ভব রাজনৈতিক টানাপড়েনের শিকার হয়েছিল। ১৭১৩ খ্রিষ্টাব্দে কীর্তিচন্দ্রের ভবানীপুরের গড় দখলের পর ভারতচন্দ্রের পরিবার হত-সর্বস্ব হয়ে পড়ে। তিনি নিজে পালিয়ে মাতুলালয়ে গিয়ে আশ্রয় নিয়েছিলেন। ১৭৩৯ খ্রিষ্টাব্দের দিকে ভারতচন্দ্র বর্ধমানে ফিরে আসেন এবং রাজসরকারের হিসাবরক্ষণের কাজে নিযুক্ত হন। কিন্তু উক্তকাজে কিছু সমস্যা সৃষ্টি হলে কারারুদ্ধ হন ভারতচন্দ্র। এরপর তিনি নবদ্বীপে রাজা কৃষ্ণচন্দ্রের সভাকবি হিসেবে নিযুক্ত হন। রাজনৈতিক টানাপড়েনে তাঁর জীবনোনা

বিপত্তি সৃষ্টি হয়েছিল। সে কারণে সুশীল সমাজের রাজনৈতিক কর্মকাণ্ডের উপর তিনি বিশ্বাস হারিয়ে ফেলেছিলেন। তাই ঈশ্বর পাটুনার ভাষ্যে উপস্থাপন করেছেন :

পাটুনী বলিছে আমি বুঝিনু সকল।
যেখানে কুলীন জাতি সেখানে কন্দলা।^{১৫}

ভারতচন্দ্রের কাব্যে রাজনৈতিক ঘটনা মূলত প্রতাপ-দমন এবং বাংলায় মোঘল সেনাপতি মানসিংহের আগমন। কাব্যে প্রতাপাদিত্যের প্রতাপ সম্পর্কে কবি উল্লেখ করেছেন :

যশোর নগরধাম প্রতাপআদিত্য নাম
মহারাজ বঙ্গজ কায়স্থ।
নাহি মানে পাতসায় কেহ নাহি আঁটে তায়
ভয়ে যত ভূপতি দ্বারস্থ।^{১৬}

ইতিহাসে এই প্রতাপাদিত্যের পরিচয় 'বারো ভূঁইয়াদের' অন্যতম হিসেবে। সপ্তদশ শতকের প্রথম ভাগে প্রতাপাদিত্য স্বাধীন জমিদারির ঘোষণা দেন। অন্নদামঙ্গল কাব্যের 'মানসিংহ ভবানন্দ উপাখ্যান' অংশে এই প্রতাপাদিত্যের ইতিহাস সত্য। তবে ভারতচন্দ্রের হাতে এ ইতিহাস কতোটুকু রক্ষিত হয়েছে তা পরীক্ষা করা যাক :

সতীশচন্দ্র মিত্র বিরোচিত 'যশোর ও খুলনার ইতিহাসে' ভারতচন্দ্র প্রদত্ত 'বঙ্গজ কায়স্থ' প্রতাপের এই রূপ পরিচয় পাই— আদিশুরের সময়ে আগত পঞ্চকায়স্থের মধ্যে বিরাটগুহ একজন। তাঁহার অধস্তন নবমপর্যায়স্থ অশ্বপতি বা আশগুহের এক পৌত্রের নাম রামচন্দ্র। রামচন্দ্রের তিন পুত্র হইয়াছিল— ভবানন্দ, গুণানন্দ ও শিবানন্দ। ভবানন্দের পুত্র শ্রীহরি সম্ভবতঃ গৌড়েশ্বর বাহাদুর শাহের রাজত্বকালে 'বিক্রমাদিত্য' উপাধি লাভ করেন। এই সময়ে তাঁহাদের পরিবার-বর্গ গৌড়ে আনীত হয়। আনুমানিক ১৫৬০ খ্রিষ্টাব্দে বা তাহার কিছু পরে শ্রীহরির একপুত্র হয়। এই পুত্রই প্রতাপাদিত্য নাম গ্রহণ করিয়াছিল। প্রতাপ যে বঙ্গীয় কায়স্থ কুলোদ্ভব সেই ঐতিহাসিক সত্যটুকু ভারতচন্দ্র অক্ষুণ্ণ রাখিয়াছেন।^{১৭}

যেহেতু প্রতাপাদিত্য দিল্লীর কেন্দ্রীয় শাসনকে অবজ্ঞা করে নিজেই স্বাধীন ঘোষণা করেছিলেন, সে কারণে তাকে দমন করার জন্য মানসিংহকে প্রেরণ করা হয়। ভারতচন্দ্রের কাব্যে প্রসঙ্গটি এভাবে উল্লেখ করা হয়েছে:

ক্রোধ হৈল পাতসায় বাকিয়া আনিতৈ তায়
রাজা মানসিংহে পাঠাইলা।
বাইশী লক্ষর সঙ্গে কচুরায় লয়ে রঙ্গে
মানসিংহ বাঙ্গালা আইলা।^{১৮}

মানসিংহের বাংলায় আগমনের ঘটনাটি ঐতিহাসিকভাবে সত্য। চণ্ডীমঙ্গল কাব্যেও আমরা সে প্রসঙ্গটি লক্ষ্য করেছি। সম্রাট জাহাঙ্গীর দ্বিতীয়বার অর্থাৎ ১৬০৫-১৬০৫ খ্রিষ্টাব্দে মানসিংহকে বাংলায় প্রেরণ করেছিলেন। ১৫৯৪ খ্রিষ্টাব্দে সম্রাট আকবর প্রথমবার তাঁকে বাংলার সুবাদার হিসেবে নিয়োগ করেন। কোন কোন ঐতিহাসিকের মতে, মানসিংহের দ্বিতীয়বার বাংলায় আগমনের প্রধান হেতু ছিল প্রতাপাদিত্যকে দমন করা। ঐতিহাসিকদের এই ধারণাকে কবি ভারতচন্দ্র তাঁর কাব্যে রূপায়িত করেছেন এভাবে :

শিষ্টার মত আগে দিলা সমাচার।
পাঠাইয়া ফরমান বেড়ী তলবার।
প্রতাপআদিত্য রাজা তলবার লয়ে।
বেড়ী ফিরা পাঠাইয়া পাঠাইল কয়ে।

কহ গিয়া অরে চর মানসিংহ রায়ে ।
বেড়ী দেউক আপনার মনিবের পায়ে।^{১৯}

৩.৩

কাব্যানুসারে যুদ্ধে প্রতাপাদিত্য পরাজিত এবং তদ্পরবর্তীকালে অনাহারে নিহত হলে মানসিংহ তাঁর দেহ ঘিয়ে ভেজে দিল্লীর সম্রাটের কাছে উপস্থাপন করেন :

প্রতাপআদিত্য রাজা মৈল অনাহারে ।
ঘৃতে ভাজি মানসিংহ লইল তাহারে।^{২০}

কিন্তু কাব্যের এই পরিস্থিতির সঙ্গে সে সময়ের রাজনৈতিক ইতিহাসের বিস্তার পার্থক্য লক্ষ করা যায়। কারণ অধিকাংশ ঐতিহাসিক প্রতাপাদিত্যের মৃত্যুর ভিন্ন একটি পরিস্থিতি উল্লেখ করেছেন :

১৬১২ খ্রীষ্টাব্দে ইসলাম খাঁর সেনাপতি কর্তৃক যুদ্ধে পরাজিত হইয়া প্রতাপাদিত্য নিহত হন। সতীশমিঞের ‘যশোহর ও খুলনার ইতিহাসে পাওয়া যায় প্রতাপাদিত্য ইসলাম খাঁর সেনাপতিগণের হাতে যুদ্ধে পরাস্ত হইয়া ইসলাম খাঁর সহিত সন্ধি করিবার জন্য এনায়েত খাঁকে সঙ্গে লইয়া ঢাকা আসেন। সেখানে সুবাদার ইসলাম খাঁ প্রতাপকে হাতে পাইয়া শৃঙ্খলাবদ্ধ করিয়া জাহাঙ্গীরের নিকটে দিল্লী প্রেরণ করেন; পশ্চিমঘে প্রতাপের মৃত্যু হয়।^{২১}

কাজেই ইতিহাসের রাজনৈতিক ঘটনাকে কবি ভারতচন্দ্র নিজ অবস্থান থেকে আলাদা একটি তাৎপর্যে ব্যাখ্যা করেছিলেন। দেবী অনুদার হাতে দিল্লীর বাদশাহর নাজেহাল হওয়ার ঘটনাটি ভারতচন্দ্র একেবারেই তাঁর কল্পনা থেকে সৃষ্টি করেছিলেন। দিলীশ্বর ভবানন্দ মজুমদারকে ধর্ম ও জাত সম্পর্কে নেতিবাচক মন্তব্য করেন। প্রত্যুত্তরে ভবানন্দ মজুমদারও বাদশাহকে নিজের জাত ও ধর্মের গূঢ়তত্ত্ব সম্পর্কে অবগত করান। স্বাভাবিকভাবে একজন সাধারণ প্রজার এহেন প্রতিবাদ বাদশাহকে পীড়া দেয়। তিনি ভবানন্দ মজুমদারকে কারাগারে প্রেরণের নির্দেশ দেন :

পাতশার আজ্ঞা পায় নাজির সত্বরে ধায়
মজুমদারে কয়েদ করিল।^{২২}

ভবানন্দ মজুমদার মূলত দুটি কারণে বাংলাসাহিত্যের একটি গুরুত্বপূর্ণ চরিত্রের অভিধা পেতে পারে। প্রথমত, আত্মমর্যাদাকে বিসর্জন দিয়ে তিনি দিল্লীর সম্রাটের কাছে নতজানু হননি। দ্বিতীয়ত, একজন বাঙালি হিসেবে জাতীয়তাবোধকে তিনি সম্মুখ রাখতে পেরেছিলেন। কারাগারে দেবী অনুদাকে স্মরণ করে তিনি কারামুক্ত হয়েছিলেন— ঘটনাটিকে মধ্যযুগের কাব্যের একটি অপরিহার্য অংশ বলেই মনে করি আমরা। কিন্তু এর পশ্চাতে ভবানন্দ মজুমদারের তথা ভারতচন্দ্রের সূক্ষ্ম একটি জাতীয়তাবাদী দৃষ্টিভঙ্গির পরিচয় মেলে। দীর্ঘদিন ধরে ভারতবর্ষ মোঘল-পাঠানদের দ্বারা শাসিত ও শোষিত হয়েছে। ফলে এ অঞ্চলে বসবাসরত হিন্দু ও অন্যান্য জাতি সম্প্রদায়কে মুক্ত করার একটা গূঢ় ইচ্ছা হয়তো ভারতচন্দ্রের ছিল। তাছাড়া তিনি নিজেও দীর্ঘদিন পরাধীন জীবনযাপন করেছেন। সুতরাং দাসত্বের মুক্তি যে তাঁর আত্ম-অভিপ্রায় ছিল, তা বলার অপেক্ষা রাখে না। প্রাসঙ্গিকভাবে উল্লেখ করা যায় :

দীর্ঘকাল দিল্লীর মোঘল শাসক যে বাঙালীকে শাসন করেছে তার প্রতিক্রিয়া থেকেই বাঙালী কবির হাতে বাঙালীর দেবী কর্তৃক দিল্লীর সম্রাটের লাঞ্ছনার চিত্র অঙ্কিত হয়ে থাকবে। তবে ভবানন্দের সঙ্গে জাহাঙ্গীরের কথোপকথন এবং জাহাঙ্গীরের পরাজয়ের মধ্যে তৎকালীন মুসলমানদের সম্পর্কে হিন্দুদের মনোভাবের কিছু ছায়াপাত হয়েছে বলেই মনে হয়। সম্পদে ও সভ্যতায় মুসলিম সম্প্রদায় সেকালে হিন্দুদের থেকে উন্নত ছিল। কর্মক্ষেত্রে এবং সেইসঙ্গে অর্থ-সম্পদের ক্ষেত্রেও মুসলমানদের সঙ্গে প্রতিযোগিতায় পরাজিত হিন্দু-মানসকল্পনার জগতে অন্ততঃ মুসলমানদের পরাজয় দর্শন করে যেন তৃপ্তি পেতে চেয়েছে।^{২৩}

ভবানন্দ মজুমদার তাঁর জাতি ও সম্প্রদায়ের হত গৌরবকে আত্মগুণে ও সৃজনীক্ষমতায় এ কাব্যে প্রতিষ্ঠার প্রচেষ্টা করেছেন। মধ্যযুগের সামন্ত-সমাজব্যবস্থায় এটি খুব সাহসী পদক্ষেপ। সে সময়ের একজন কবির এ আত্মঘোষণা তাঁর শক্তিশালী রাজনৈতিক মননকেই উপস্থাপন করে।

৪.১

মুকুন্দরাম ও ভারতচন্দ্র দুজনেই মধ্যযুগের কবি। তাঁদের বিকাশ ও পরিণতি মধ্যযুগের সীমারেখায় আবদ্ধ বলেই অধিকাংশ সমালোচক মন্তব্য করেছেন। জীবনবাস্তবতা এই দুই কবিকে কিছু অদ্ভুত সাদৃশ্যে বেঁধেছিল। দুজনেই জীবনের প্রারম্ভে স্বভূমি ত্যাগ করতে বাধ্য হয়েছিলেন। নির্খাতিত হয়েছিলেন তৎকালীন শাসকদের দ্বারা। সেই করুণা ও আর্তি স্পষ্টভাবে তাঁদের কাব্যে উপস্থাপিত হয়েছে। তাঁদের সময়কাল আলাদা হলেও দৃষ্টিভঙ্গিত সাদৃশ্য লক্ষ করা যায়। মুকুন্দরাম সম্পর্কে ড. ক্ষেত্রগুপ্তের অভিমত হলো :

প্রাকৃতিক বিপর্যয়ে তাড়িত কলিঙ্গ-প্রজাদের দেশত্যাগ দামুন্যাবাসীদের গ্রাম ছেড়ে যাবার স্মৃতি ধরে রেখেছেন।
গুজরাটে কালকেতুর নগর-পত্তনে এমন একটি আর্দশ জনপদের কল্পনা করেছেন কবি, যার ভূমি-ব্যবস্থায়
ডিহিদারি অরাজকতা স্থান পাবে না।^{২৪}

অর্থাৎ তিজু জীবনাভিজ্ঞতা মুকুন্দরামের বাস্তবিকবোধকে এতোটাই শাণিত করেছিল যে, তিনি তাঁর শিল্পের অবয়বে আত্মআর্তি থেকে পরিত্রাণের উপায় খুঁজে বের করেছিলেন। ফলে তাঁর দার্শনিক নগররাষ্ট্রে মানুষ যে নিরাপদে বসবাস করতে সমর্থ হবে— সেটি সুনিশ্চিত করেই বলা যায়। অপরদিকে ভারতচন্দ্র অর্থনৈতিক অস্থিরতা ও নয়া বাণিজ্যনীতির সমাজব্যবস্থাকে প্রত্যক্ষ করেছেন। যুগ পরিবর্তনের ঐ ক্রান্তিকালে মানুষের মৌলিক চাহিদা পূরণ ছিল সবচেয়ে বড় চ্যালেঞ্জ। সে কারণে দৈব প্রসাদ ধনসম্পদ-ক্ষমতা বা অন্য সামাজিক প্রতিষ্ঠায় পর্যবসিত না হয়ে গুণু দুধ-ভাতের মধ্যে সীমাবদ্ধ থেকেছে। খাদ্যই তখন মানুষের পরম আরাধ্য। দেবতা বা ত্রাণকর্তা হিসেবে যেই তাঁর সামনে আসুক না কেন বর হিসেবে খাদ্যকেই প্রাধান্য দেয়া হয়েছে। এক্ষেত্রে একজন ঈশ্বরী পাটুনি আত্মসুখে বিমোহিত না থেকে ব্রাত্য মানুষের উত্তরাধিকারের দায়িত্ব নিয়েছেন। তাঁর কণ্ঠে উচ্চারিত হয়েছে ‘আমার সন্তান যেন থাকে দুধে ভাতে।’ প্রাসঙ্গিকভাবে উল্লেখ করা যায় :

তখন অন্নের সামাজিক চাহিদা প্রচুর। সব দেবতা এবং অনুগামীরা অন্নভাবে পীড়িত। কৈলাশ শিখরের নির্দিষ্ট
কোনো স্থলে দেশের সমস্ত অন্ন একত্রিত করলে, কৃত্রিম যে খাদ্যাভাব দেখা দিবে, তাতে কোথাও অন্ন না পেয়ে
শিব তার কাছে আসতে বাধ্য হবে। দেবতারা এবং মানুষেরা অন্নের জন্যই তার মহিমা স্বীকার করবে।
ভারতচন্দ্র তদানীন্তন অন্নভাবে এভাবেই অন্নদার ভূমিকা নির্দিষ্ট করেছেন।^{২৫}

কাজেই দুজন কবির রাজনৈতিক দৃষ্টিভঙ্গির পেছনে মানুষের মৌলিক চাহিদার বিষয়টি সমধিক গুরুত্ব পেয়েছে। সমালোচকরা কবিত্বের বিচারে ভারতচন্দ্রকে সামান্য এগিয়ে রাখেন। তবে ইতিহাস সাক্ষ্য দেয় মহারাজ কৃষ্ণচন্দ্র ভারতচন্দ্রকে মুকুন্দরামের মতো করেই কাব্য রচনা করতে বলেছিলেন। যদি সে বিষয়টিকে সত্য বলে ধরা নেয়া হয়, তবে বলতেই হবে ভারতচন্দ্র মুকুন্দরামের অনুসারী। আবার কাব্যশৈলীর বিচারে ভারতচন্দ্র মধ্যযুগের শ্রেষ্ঠ কবি। কিন্তু জীবনবাদী দৃষ্টিকোণ উপস্থাপনে মুকুন্দরাম ভারতচন্দ্রের থেকে অনেক এগিয়ে। মঙ্গলের নিমিত্তে রচিত কাব্য দুজন কবির হাতেই স্বতন্ত্র মহিমা পেয়েছে। তাঁরা উভয়েই গুণু রাজতোষণ বা দেবমহিমাকে কাব্যের বিষয় করতে চান নি, বরং সূক্ষ্মভাবে সমাজ, মানুষ, রাষ্ট্র ও জাতীয়তাবোধের ধারণাকে কাব্যে প্রতিষ্ঠার ক্ষেত্রে দুজন কবিই সত্যিকার অর্থে মধ্যযুগের হয়েও আমাদের সমসাময়িক তথা আধুনিক।

তথ্যানির্দেশ

- ^১ শ্রী আশুতোষ ভট্টাচার্য, *বাংলা মঙ্গলকাব্যের ইতিহাস*, এ. মুখার্জী অ্যান্ড কোং প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা, ২০০৯, পৃ.২১
- ^২ তদেব, পৃ.৫৮
- ^৩ গোপাল হালদার, *বাঙলা সাহিত্যের রূপরেখা* (১ম খণ্ড), মুক্তধারা, ঢাকা, ২০১৫, পৃ. ৩৩-৩৫
- ^৪ মুকুন্দরাম চক্রবর্তী, *কবিকঙ্কণ-চণ্ডী*, প্রথম খণ্ড, (ড. ক্ষুদিরাম দাস সম্পাদিত) দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, ১৯৯৯, পৃ.৫২
- ^৫ তদেব, পৃ. ৫২
- ^৬ তদেব, পৃ. ৫৩
- ^৭ কবিকঙ্কণ মুকুন্দরাম চক্রবর্তী বিরচিত, “চণ্ডীমঙ্গলকাব্য”, মুহম্মদ আবদুল হাই ও আনোয়ার পাশা (সম্পাদিত), *কালকেতু উপাখ্যান*, স্টুডেন্ট [স্টুডেন্ট] ওয়েজ, ঢাকা, ১৪০৭, পৃ. ২৫
- ^৮ তদেব, পৃ. ৭৮
- ^৯ তদেব, পৃ. ৭৯
- ^{১০} তদেব, পৃ. ৮৮
- ^{১১} ড. ক্ষুদিরাম দাস (সম্পাদিত), পূর্বোক্ত, পৃ. ২০৫
- ^{১২} ভারতচন্দ্র রায়গুণাকর বিরচিত, *অন্নদামঙ্গল*, প্রথম খণ্ড, (তরুণ মুখোপাধ্যায় সম্পাদিত), দে'জ পাবলিশিং, কোলকাতা, ২০০৫, পৃ. ৮
- ^{১৩} গোপাল হালদার, পূর্বোক্ত, পৃ. ১৬১
- ^{১৪} ভারতচন্দ্র রায়গুণাকর বিরচিত, “অন্নদামঙ্গল কাব্য”, (মুহম্মদ আবদুল হাই ও আনোয়ার পাশা সম্পাদিত), *মানসিংহ-ভবানন্দ উপাখ্যান*, স্টুডেন্ট [স্টুডেন্ট] ওয়েজ, ঢাকা, ২০১৪, পৃ. ০২
- ^{১৫} তদেব, পৃ. ১৫
- ^{১৬} তদেব, পৃ. ১৬
- ^{১৭} সতীশচন্দ্র মিত্র বিরচিত, *যশোহর ও খুলনার ইতিহাস*, উদ্ধৃত, তদেব, ভূমিকা-অংশ
- ^{১৮} মুহম্মদ আবদুল হাই ও আনোয়ার পাশা (সম্পাদিত), *মানসিংহ-ভবানন্দ উপাখ্যান*, পূর্বোক্ত, পৃ ১৯
- ^{১৯} তদেব, পৃ. ২৭
- ^{২০} তদেব, পৃ. ৪১
- ^{২১} তদেব, ভূমিকা-অংশ
- ^{২২} তদেব, পৃ. ৫২
- ^{২৩} তদেব, ভূমিকা-অংশ
- ^{২৪} ড. ক্ষেত্রগুপ্ত, *কবি মুকুন্দরাম*, জাতীয় গ্রন্থ প্রকাশন, ঢাকা, ১৯৯৯, পৃ. ১৪
- ^{২৫} শক্তিনাথ বা, “অন্নদামঙ্গল: আর্থ-সামাজিক প্রেক্ষিত”, তরুণ মুখোপাধ্যায় (সম্পাদিত), পূর্বোক্ত, পৃ. ২০৫

শামসুর রাহমানের কবিতা : প্রসঙ্গত মুক্তিযুদ্ধ [Liberation War in Shamsur Rahman's Poetry]

ড. মানিকুল ইসলাম*

Abstract: Twentieth century has become a significant era in the history of the world due to the war of liberation and exploitation. In the two-nation theory of 1947, India became the dominant state, but Pakistan, as a state faced a harsh environment. The political, social, cultural and economic exploitation of Bengal became the standard of exploitation. As a result, East Bengal faced the brutal reality of the ruling community of West Pakistan from the beginning of the state. The ongoing struggle for liberation from that unspeakable agony led to the 1971 Great War of Liberation, and made Bangladesh an independent land. The liberation war of 1971 greatly affected the people of all levels. The poets and writers of Bengal composed their works in keeping with the implicit perspective of the War of Liberation. Shamsur Rahman (1929-2006) is one of the leading poets in the field of Bengali poetry. Although his poems have shaped many aspects of human life, the events of the great liberation war and the post-liberation period are unique. His direct experience of the fiery days of 1971 has played a vital role in creating poetry about the liberation war. As a result, the poetic sensitivity of the ruthless reality of the War of Liberation found expression in his poetry. Shamsur Rahman, one of the greatest poets of Bangladesh, created a document on the background of the pre-war period and the dreams and disillusion of the post-war period. The purpose of this paper is mainly to analyse these dreams and disillusion.

বিশ্বমানচিত্রে স্বাধীন সার্বভৌম বাংলাদেশের প্রতিষ্ঠা ও অর্জনের পেছনে রয়েছে অজস্র মানুষের সংগ্রাম ও আত্মত্যাগ। শোষণ, নির্যাতন, বঞ্চনা ও নিপীড়নের সুদীর্ঘ ইতিহাসের মধ্যদিয়ে বাঙালি জাতির মহান অর্জন বাংলাদেশ। ১৯৪৭ সালের দেশবিভাগের প্রেক্ষিতে দাঁড়িয়ে তৎকালীন পূর্ব-বাংলার (পূর্ব-পাকিস্তান) জনগণের জীবনে নেমে আসে এক দুর্বিষহ শোষণ, অত্যাচারের যাতাকল। এই অত্যাচার, শোষণ চলেছিল রাজনৈতিক, অর্থনৈতিক ও সাংস্কৃতিক দিক থেকে। কেননা দুই জাতিতে বিভাজিত পাকিস্তান নামক রাষ্ট্রটি পূর্ব-বাংলার জনগণের প্রতি গুরু থেকেই নির্যাতন ও বৈষম্যমূলক ব্যবস্থাপত্র জারি রাখে। ফলত এ অঞ্চলের মানুষকে যেতে হয় এক নিপীড়নবাদী রাষ্ট্রব্যবস্থা ও শাসকচক্রের চক্রান্তের ভেতর দিয়ে। বাঙালির স্বকীয় সংস্কৃতি ও অস্তিত্ব নির্মূল করার নিমিত্তে তৎকালীন শাসকচক্র সর্বপ্রথম বাঙালির মাতৃভাষা বাংলাকে নিষিদ্ধ করার ষড়যন্ত্রে মেতে উঠে। অত্যাচারী শাসকচক্রের বিরুদ্ধে গর্জে ওঠে এদেশের অসহায় ছাত্র-জনতা। শোষণের নাগপাশ থেকে মুক্ত হতে ৪৭' সালের দেশভাগ পরবর্তী ৫২'র ভাষা আন্দোলন, ৫৮'র সামরিক শাসন, ৬২'র শিক্ষা কমিশন, ৬৬'র ছয় দফা, ৬৯'র গণআন্দোলন এবং সর্বশেষ ১৯৭১ সালে বঙ্গবন্ধুর ডাকে দীর্ঘ নয়মাসব্যাপী মুক্তিযুদ্ধের মধ্যদিয়ে বাঙালির অর্জিত হয় স্বাধীন-সার্বভৌম বাংলাদেশ।

এই যে মহাকাব্যিক যাত্রা বাংলাদেশ অর্জনে পেছনে সেখানে সকল সচেতন মানবিক বোধসম্পন্ন মানুষ হয়ে উঠেছিলেন দোহী, সংগ্রামী ও উজাসনমুখর। মহান মুক্তিযুদ্ধের ঘটনাবলি দ্বারা প্রভাবিত হয়েছিলেন বাংলাদেশের কবি, শিল্পীদের সাথে বিশ্বের বিভিন্ন সাহিত্যিক বুদ্ধিজীবীরা। একদিকে যেমন হাসান হাফিজুর রহমান, আনোয়ার পাশা, শওকত ওসমান, সৈয়দ শামসুল হক তাঁদের উপন্যাস, কবিতায় একান্তরের মুক্তিযুদ্ধ বিভিন্নভাবে স্থান পেয়েছে তেমনি অন্যদিকে জজ হারিসন, এ্যালেন গ্রিনসবার্গের ভাবনা ও রচনায়

* সহযোগী অধ্যাপক, বাংলা বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

বাংলাদেশের স্বাধীনতা সংগ্রামের চিত্র ব্যাণ্ড হয়েছে। বাংলাদেশের উপন্যাস, নাটকের সমান্তরালভাবে কবিতায় মুক্তিযুদ্ধের এই ত্যাগ-সংগ্রামের কাব্যিক ব্যঞ্জনা-বৈচিত্র্যময়রূপে ধরা পড়েছে বিভিন্ন কবির কবিতাসমূহে। বাংলাদেশের অন্যতম কবি শামসুর রাহমানের কবিতায় মুক্তিযুদ্ধের ব্যাপকতা বিভিন্নমাত্রায় হয়েছে প্রতিভাত। বলা যেতে পারে, মুক্তিযুদ্ধ, দেশপ্রেম ও স্বাধীনতার জন্য সংগ্রাম তাঁর কাব্যসত্তার মৌল অনুষ্ণ হয়ে উঠেছে, সেখানে মিশেছে নানা বর্ণ, নানা গোত্র-ধর্মের মানুষ ও তাঁদের উৎসর্গীকৃত জীবন সংগ্রামের নানা কথা।

বাংলাদেশের কাব্যঙ্গনের পুরোধা পুরুষ শামসুর রাহমান (১৯২৯-২০০৬)। ১৯৬০ সালে প্রথম কাব্যগ্রন্থ প্রকাশের পর থেকে অনবরত লিখে চলেছেন তিনি মৃত্যুর পূর্বপর্যন্ত। ‘মধ্যবিত্তের আত্মজিজ্ঞাসা ও সভাসন্ধানের সংকটাবর্তে শামসুর রাহমানের যাত্রালগ্নকে করেছে জিজ্ঞাসা, অন্তর্দাহ এবং অনিঃশেষ যন্ত্রণায় ভারাক্রান্ত’ হলেও বাঙালি জাতি, ভাষা ও মুক্তিযুদ্ধ নিয়ে তিনি ছিলেন নিমগ্ন কবিপুরুষ। বাংলার নিপীড়িত মানুষের কথা যা রাষ্ট্রীয়ভাবে সংগঠিত হচ্ছিল সে সম্পর্কে তিনি *নিরালোকে দিব্যরথ* কবিতাগ্রন্থের “টেলমেকাস” নামক কবিতায় তুলে ধরেন। প্রতীক-পুরাণের ব্যঞ্জনায় অসহায় স্বদেশভূমি হয়ে ওঠে ‘বিবর্ণ গোলাপ’। কবি বলেন:

নয়কো নগণ্য দ্বীপ সুজলা সুফলা শস্যশ্যাম
ইথাকার আমার ধনধান্যে পুরস্পেভরা। পিতা, তুমি
যেদিন স্বদেশ ছেড়ে হলে পরবাসী, ভ্রাম্যমাণ,
সেদিন থেকেই জানি ইথাকা নিস্পত্র, যেন এক
বিবর্ণ গোলাপ। আমি একা কৈশোরের জলজলে
প্রান্তরে দাঁড়িয়ে কোন কাক-তাড়ুয়ার মূর্তি দেখে
ভুলে গেছি হাসি।^১

ইথাকার দুরবস্থা যেন বিবর্ণ বাংলার আকাশে সমজাতীয়রূপে পরিকীর্ণ। কিন্তু কবির প্রযত্ন চেতনা আবার উঠে দাঁড়াতে চায়। তিনি প্রতিরোধ-প্রতিবাদে ফিরে পেতে চান সবুজ-শ্যামল বাংলার স্বাভাবিক অবস্থা। ‘আমিও বাঁচতে চাই, চাই পড়ে-পড়ে বাড়িটাকে আবার করাতে দাঁড়।/ বাগানের আগাছা নিড়ানো তবে কি আমার কাজ?/ বুঝি তাই ঋতুতে ঋতুতে সাহস সঞ্চয় করি এবং জীবন তুরঙ্গের বর্ণিল লাগাম ধরে থাকি দৃঢ় দর্শি আঙুলে।’^২ এখানে মুক্তিযুদ্ধের অব্যবহিত পূর্ববস্থার প্রতিবেশ প্রকাশ পেয়েছে। কিন্তু মুক্তিযুদ্ধের প্রত্যক্ষ রূপায়ণ প্রতিভাত হয়েছে তাঁর *বন্দী শিবির থেকে* নামক কাব্যগ্রন্থে। দীর্ঘ নয় মাস মুক্তিযুদ্ধ চলাকালীন কবি দেশের অভ্যন্তরে থেকে সরাসরি মুক্তিযুদ্ধের ঘটনাক্রম অবলোকন করেছেন। অবরুদ্ধ সময়ের বন্দী দশার চাক্ষুষ পরিক্রমা লক্ষ্য করা যায় উল্লিখিত কাব্যগ্রন্থের কবিতাসমূহে। স্বাধীনতা শব্দটি নানামাত্রায় বহন করে চলেছে ব্যঞ্জনাময়তা কবির মানসপটে। কবি বলেন, ‘এ দেশে আমি আজ দমবন্ধ/এ বন্দির শিবিরে,/মাথা খুঁড়ে মরলেও পারি না করতে উচ্চারণ/মনের মতো শব্দ কোনো।’^৩ স্বদেশপ্রেমে উজ্জীবিত কবির নিকট স্বাধীনতা একমাত্র আরাধ্য ভিষণভারাতুর প্রাণে। বন্দী শিবির থেকে ‘ধরা পড়েছে একান্তরের হৃৎপিণ্ডের ওঠানামা। তাঁকে গ্রাস করে বাস্তব নৈঃসঙ্গ, যেনো কেউ নেই আশেপাশে, আর তা সঞ্চারিত করে দেন তিনি কবিতার মধ্যে— এমন নিঃসঙ্গ তিনি, কেউ নেই পাশে বা মুখোমুখি, একমাত্র স্বপ্নের স্বাধীনতা ছাড়া।’^৪ বাংলার মানুষের সম্মুখে অন্যকোনো বিকল্প ব্যবস্থা নেই স্বাধীনতা অর্জন ব্যতিত। স্বাধীনতাই তাদেরকে দিতে পারে নতুন করে স্বপ্ন বোনার সিঁড়ি। দীর্ঘদিনের অবজ্ঞা-অবহেলিত জীবনের মুক্তির স্বাদ গ্রহণে বদ্ধপরিকর বাঙালি। একমাত্র মানসিক দৃঢ় মনোবলকে সঙ্গে নিয়ে শক্তিশালী দখলদার বাহিনীর বিরুদ্ধে লড়াই-সংগ্রামে নেমে পড়তে বিন্দুমাত্র দ্বিধাবোধ করে নি স্বাধীনতাব্যকুল বাঙালি জাতি। স্বাধীনতা-নিষিদ্ধ বাঙলায় কবি আজ বেদনাহত, শোকাতুর; তাই স্বাধীনতা শব্দটিকে কবি দেখেন

পৌনপুণিকভাবে গাছের পাতায়, পাখি ও নারীর মধ্যে, ফুটপাত সরণিতে। ‘ফলে তাঁর কাম্য স্বাধীনতার চেতনা যেনো শিশির শেলাই হয়ে যায় সারা বাঙলায়।’^৬ বাসনাঘন কবিপ্রাণে স্বাধীনতা শব্দটি অনুরণিত হয় এমনিভাবে :

স্বাধীনতা শব্দ এত প্রিয় যে আমার
কখনো জানিনি আগে। উঁচিয়ে বন্দুক
স্বাধীনতা, বাংলাদেশ— এই মতো শব্দ থেকে ওরা
আমাকে বিচ্ছিন্ন করে রাখছে সর্বদা।
অথচ জানে না ওরা কেউ
গাছের পাতায়, ফুটপাতে
পাখির পালকে কিংবা নারীর দু’চোখে
পথের ধুলায়।
বস্তির দুরন্ত ছেলেটার
হাতের মুঠোয়
সর্বদাই দেখি জ্বলে স্বাধীনতা নামক শব্দটি।^৭

অহর্নিশ মানুষের মগজে ঘুরতে থাকা স্বাধীনতা কোনো সহজ প্রাপ্য বস্তু নয়। তাকে পেতে মানবজাতিকে ত্যাগ করতে হয় সর্বোচ্চ। পরিশোধ করতে হয় জীবনের সবচেয়ে মূল্যবান সম্পদ। অনেক সাধনা-সংগ্রাম ও বিপন্ন শরীরের বিনিময়ে ধরা দেয় স্বাধীনতা, যা ভেসে আসে রক্তগঙ্গায়, খাণ্ডবদাহন পথ বেয়ে। শুধু কী তাই আবহমান বাংলাদেশের সমাজ-সংসার তচনছ হয়ে পড়ে, দাম শোধরাতে হয় নারীকে। তুমি আসবে বলে, হে স্বাধীনতা,/সকিনা বিবির কপাল ভাঙলো,/ সিঁথির সিঁদুর মুছে গেল হরিদাসীর।^৮ গ্রামবাংলা আগুনের লেলিহান শিখায় জ্বলেপুড়ে ছারখার হয় অন্যদিকে শহরের বুকে জলপাই ট্যাঙ্ক চালায় ভয়াবহ ধ্বংসযজ্ঞ। খই ভাজার মতো ফুটতে থাকে মেশিনগানের গুলির শব্দ। ছোট শিশুটি জানে না যে স্বাধীনতা শব্দটির জন্য তার পিতামাতাকে জীবন দিতে হয়েছে; সে সেই লাশের ওপর দিয়ে হামাগুড়ি দিয়ে যায়। কবির কলমে উঠে আসে সেই ভয়াবহ নির্মমতা:

তুমি আসবে বলে ছাই হল গ্রামের পর গ্রাম।
তুমি আসবে বলে বিধ্বস্ত পাড়ায় প্রভুর বাস্তভিটার
ভগ্নস্তম্বে দাঁড়িয়ে একটানা আর্তনাদ করল একটা কুকুর।
তুমি আসবে বলে হে স্বাধীনতা
অবুঝ শিশু হামাগুড়ি দিল পিতামাতার লাশের ওপর।^৯

স্বাধীনতা পাওয়ার জন্য আপামর জনতা বাঁপিয়ে পড়েছিল মুক্তিযুদ্ধে। শামসুর রাহমানকে সে প্রতিবেশ পরিস্থিতি দারুণভাবে অবাক ও আহত করেছিল, বিস্মিত হয়েছিল গীতিলালিত্যে সেই সংবেদন রূপকে কবি কাব্যভাষা দিয়েছেন নিম্নরূপে:

তোমার জন্য,
সাগর আলী, শাহবাজপুরের সেই জোয়ান কৃষক,
কেষ্ট দাস, জেলে পাড়ার সবচেয়ে সাহসী লোকটা,
মতলব মিয়া, মেঘনা নদীর দক্ষ মাঝি,
গাজী গাজী বলে যে নৌকো চালায় উদ্দাম ঝড়ে,
রুস্তম শেখ, ঢাকার রিসকাওয়ালী, যার ফুসফুস

এখন পোকার দখলে
 আর আইফেল কাঁধে বনে জঙ্গলে ঘুরে বেড়ানো
 সেই তেজী তরণ যার পদভারে
 একটি নতুন পৃথিবীর জন্ম হতে চলেছে—
 সবাই অধীর প্রতীক্ষা করছে তোমার জন্যে, হে স্বাধীনতা।^{১০}

চলমান মুক্তিযুদ্ধে নিপীড়িত মানুষের বেদনায় কবির মনোবিশ্বের তৈরি করেছে এক প্রকার অবশেষন। মুক্তিপ্রিয়সী কবি এই যুদ্ধ থেকে পলায়ন করতে চান না বরং যুদ্ধরত জনগণকে উজ্জীবিত করতে চান হাজারো শব্দে-ছন্দের দ্রোহী বার্তায়। ‘স্বাধীনতা তুমি/উঠানে ছড়ানো মায়ের শুভ্র শাড়ির কাঁপন’ হিসেবে বার্তা পৌঁছাতে চান তিনি সকল মানুষের দোরগোড়ায়। পাকবাহিনীর নির্মমতার বলী লক্ষ লক্ষ মানুষ, তাঁদের গলিত স্থবির পচনরত শরীর তৎকালীন ঢাকাসহ সারা বাংলাদেশের আকাশে বাতাসে তৈরি করেছিল বীভৎস নারকীয় পরিবেশ। শহিদের জন্য আত্মীয়-স্বজনদের প্রতীক্ষা- কান্নাররোল বারে বারে আকাশকে করেছে প্রকম্পিত। “পথের কুকুর” কবিতায় সে পরিবেশের ভয়াল কথা- ‘একজন ভয়াত পুরুষ,/সে, অর্থাৎ সন্ত্রস্ত মহিলা,...মরছে মানুষ/পথে ঘাটে ঘরে, যেন প্লেগবিদ্ধ রক্তাক্ত ইঁদুর।’^{১১} ‘রাষ্ট্রীয় নৈরাজ্যের ভয়াবহ অবস্থা কবির মানসজগতে ছড়িয়েছে ভীতিকর আবহ। প্রত্যক্ষ করেছেন তিনি ভয়াত সব অমানবিক ঘটনাক্রম। ‘মুখের প্রতিটি খাঁজে সন্ত্রাস কাঁকড়া হয়ে আছে /পথে দেখি,/ধাঁ করে একটি ট্রাক যাচ্ছে ছুটে, আরোহী ক’জন/ চোখ-বাঁধা, হাত-বাঁধা আবছা মানুষ,/পাশে রাইফেলধারী পাঞ্জাবি সৈনিক।’^{১২} নিরীহ ছাত্র, কৃষক, খেটে খাওয়া সাধারণ মানুষকে নির্বিচারে হত্যা করে চলেছিল পাকিস্তানি সেনাবাহিনী। নারী ও শিশুরা নির্মম জীবাংসার শিকার ছিল তাদের প্রথম থেকেই; কবির সংবেদনশীল সত্তা এসবে ক্ষত-বিক্ষত হয়েছে প্রতিনিয়ত। ‘বাধলে লড়াই কোনোখানে/বিষাদে নিমগ্ন হই।/আজন্ম যুদ্ধকে করি ঘৃণা।’^{১৩} আধুনিক সভ্যসমাজে যুদ্ধ কোনো ব্যবস্থাপত্র হতে পারে না কোনো জাতি বা গোত্রকে নিশ্চিহ্ন করার জন্য। যুদ্ধের নির্মমতা থেকে মূলত কেউ মুক্তি পায় না। কবি এটা জানেন বিধায় যুদ্ধকে তিনি করেন ঘৃণা। কবি যুদ্ধকে ঘৃণা করলেও যুদ্ধবাজ শাসকগোষ্ঠী যুদ্ধই চাপিয়ে দেন নিরীহ জনতাকে দমন-পীড়ন ও নিশ্চিহ্ন করার অভিপ্রায়ে। সে নির্মমতা ধরা পড়ে কবিতায়:

সৈনিক ধর্ষিতা তরণীকে
 জিজ্ঞেস করুন,
 যন্ত্রণাজর্জর ঐ বাণীহীন বিমর্ষ কবিকে
 জিজ্ঞেস করুন,
 বাঙালির শবের স্তূপ দেখে দেখে যিনি
 বিড়বিড় করছেন সারাক্ষণ,...^{১৪}

সচেতন মানবিক মানুষের কাছে যুদ্ধ অপ্রিয় হলেও শেষ পর্যন্ত নিপীড়িত, অত্যাচারিত মানুষকে মুক্তির প্রত্যাশায় জেগে উঠতে হয়, লিপ্ত হতে হয়ে জীবন-সংগ্রামের ভয়াল পরিবেশে। ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ে অবস্থিত মধুরক্যান্টিনের সত্রাধিকারী মধুদা ছিলেন সকল ছাত্রের কাছে প্রিয় মানুষ। একান্তরের মুক্তিযুদ্ধে পাক হানাদার বাহিনীর নির্মমতার বলী হয়েছিলেন তিনিও। ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র হিসেবে কবি শামসুর রাহমান বহুবার গিয়েছেন মধুরক্যান্টিনে। মধুদাকে নিয়ে তিনি লিখেছেন “মধুস্মৃতি” কবিতায়:

আপনি ছিলেন প্রিয়জন আমাদের
 বড় অন্তরঙ্গ নানা ঘটনায়
 উৎসব এবং দুর্বিপাকে। বুঝি তাই

আপনার রক্তে ওরা মিটিয়েছে তৃষ্ণা।
 আমাদের প্রিয় যা কিছু সবই তো ওরা
 হত্যা করে একে একে। শহীদ মিনার
 অপবিত্র করে, ভাঙে মর্টারের ঘায়ে,
 ফারুকের সমাধিস্থ লাশ খুঁড়ে তোলে
 দারুণ আক্রোশে
 ছুড়ে ফেলে দেয় দূরে, কে জানে কোথায়।
 বটতলা করে ছারখার।^{১৫}

মহান মুক্তিযুদ্ধ বাঙালির ভাষা ও জাতিসত্তা নিরূপণে যে গৌরবজনক অধ্যায় সে বিষয়ে কবি সচেতন।
 যুদ্ধের তাণ্ডব লীলায় বাঙালি সংস্কৃতির বিপন্নতা ধরা পড়ে কবিতায় নিম্নরূপে:

দাউ দাউ পুড়ে যাচ্ছে ঐ নয়াবাজার।
 পুড়ছে দোকানপাট, কাঠ,
 লোহালক্কড়ের স্তূপ, মসজিদ এবং মন্দির।
 দাউ দাউ পুড়ে যাচ্ছে ঐ নয়াবাজার।
 বিষম পুড়ছে চতুর্দিকে ঘরবাড়ি।
 পুড়ছে টিনের খাঁচা, রবীন্দ্র রচনাবলি, মিষ্টান্ন ভাণ্ডার,
 মানচিত্র, পুরোনো দলিল।^{১৬}

মুক্তিযুদ্ধের ভয়াবহ প্রতিবেশের ভয়াল চিত্র শামসুর রাহমানের কাব্যে গুরুত্বপূর্ণ স্থান দখল করে আছে।
 মারাত্মক বিভীষিকাময় পরিবেশকে কবিতায় প্রতিভাত করতে গিয়ে কবি যে সকল শব্দ, দৃশ্য নির্মাণ
 করেছেন সেখানেও মুক্তিযুদ্ধের প্রগাঢ় প্রচ্ছাপ লক্ষণীয় হয়ে উঠেছে।

মুক্তিযুদ্ধকে ধারণ করে শামসুর রাহমান লিখেছেন অসংখ্য কবিতা। “পথের কুকুর”, “প্রাত্যহিক”,
 “উদ্ধার”, “কাক”, “মধুস্মৃতি”, “তুমি বলেছিলে”, “প্রতিটি অক্ষরে”, “উদ্ধাস্ত”, “স্যামসন”, “জাল ও
 আত্মজৈবনিক” নামক কবিতাসমূহে মুক্তিযুদ্ধের ধ্বংসযজ্ঞের রূপায়ণ লক্ষ্য করা যায়। বিষয় ও শব্দচয়নের
 ক্ষেত্রে কবি শামসুর রাহমান মহান মুক্তিযুদ্ধের যে কাব্যজগত নির্মাণ করেছেন তা একদিকে যেমন পেয়েছে
 সমকালীনতা অন্যদিকে তাঁর কবিতায় শৈল্পিকভাবে সার্থক হয়ে উঠেছে মুক্তিযুদ্ধের মহান পটভূমি।

তথ্যনির্দেশ:

- ১ রফিকউল্লাহ খান, *বাংলাদেশে কবিতা সমবায়ী স্বতন্ত্রস্বর*, একুশে পাবলিকেশন্স লিমিটেড, ঢাকা, ২০০২, পৃ. ১০৮
- ২ আবুল হাসনাত (সম্পা.), *শামসুর রাহমান রচনাবলি*, দ্বিতীয় খণ্ড, বাংলা একাডেমি, ঢাকা, ২০১৭, পৃ. ২১১
[পরবর্তীতে এই গ্রন্থ থেকে কবিতার উদ্ধৃতিসমূহ ব্যবহার করা হবে।]
- ৩ “টেলিমেকাস”, পৃ. ২১৩
- ৪ “বন্দী শিবির থেকে”, পৃ. ২৭৫
- ৫ হুমায়ুন আজাদ, *শামসুর রাহমান নিঃসঙ্গ শেরপা*, বাংলা একাডেমি, ঢাকা, ১৯৮৩, পৃ. ৮৩
- ৬ তদেব
- ৭ তদেব, পৃ. ২৭৬
- ৮ “তোমাকে পাওয়ার জন্যে, হে স্বাধীনতা”, পৃ. ২৭৭
- ৯ তদেব
- ১০ তদেব, পৃ. ২৭৮
- ১১ “পথের কুকুর”, পৃ. ২৮১
- ১২ “প্রাত্যহিক”, পৃ. ২৮২
- ১৩ “উদ্ধার”, পৃ. ২৮৬
- ১৪ তদেব
- ১৫ “মধুস্মৃতি”, পৃ. ২৯১
- ১৬ “তুমি বলেছিলে”, পৃ. ২৯৩

রাগের সময় তত্ত্ব: শুদ্ধ ও বিকৃত স্বরের গুরুত্ব [Time Theory in Raga Music: The Importance of Notes and Microtones]

মো: আলমগীর পারভেজ*

Abstract: In North Indian music, there is an impact of Raga on all kinds of music forms. Raga is considered the mainstay of the existing music genres in the subcontinent. According to scholars, the time for performing each Raga (even seasons for some Ragas) is specified in the ancient texts of music. The basic foundation for specifying the time of Ragas is a combination of notes. According to the texts, countless combinations can be created using the natural (shuddha) and accidental forms (vikrita) of the seven notes used in the music, and these combinations create Ragas. Raga refers to various types of mood or feeling in subcontinental music. Naturally, time plays an important role in our feelings and emotions. For instance, in the morning it is quiet and calm and so are we, but when the sun stays in the middle of the sky we feel unpleasant, and we become tired as the sun falls down. In the same way, variations of notes creating various feelings can be noticed in Ragas performed according to the time theory. Surprisingly, some Ragas have the same notes, but for variation of microtones they are performed at different times of the day. Not only does the artist choose Raga over time, but the wise audience also enjoys timely Ragas. It is impossible to say exactly when Raga music originated, but it is thought that the time was determined with the establishment of Raga. Many of the Karnataka Ragas have been adopted in the North Indian music, but these Ragas are performed according to the principles of North Indian music. The main purpose of this paper is to clarify what principles and methods for the timing of Raga should be determined, and find out how different forms of the same notes (with different microtones) change performance time of Ragas.

রাগের সময়তত্ত্ব বলতে যে ধারণা প্রচলিত আছে তা আলোচনার জন্য রাগের পরিভাষা, বাদী স্বর, পূর্বাঙ্গ, উত্তরাঙ্গ, এবং রাগে শুদ্ধ ও বিকৃত স্বরের প্রভাব সম্বন্ধে বলা প্রয়োজন। এবং মানবদেহের সাথে বৈজ্ঞানিকভাবে সময়ের সম্পর্ক নিয়ে আলোচনা প্রয়োজন।

রাগের পরিভাষা:

রাগ বলতে সাধারণ অর্থেমানুষের মনের একটি অনুভূতিকে বোঝানো হয়। সঙ্গীতে রাগ বলতে যা বোঝায় সেটি ও এক ধরনের অনুভূতি বা ভাব। প্রকৃতপক্ষে সংগীতের উদ্দেশ্যই ভাব প্রকাশ করা।^১ এই বিশেষ ভাব বা মেজাজের উৎপন্ন হয় কিছু নির্দিষ্ট স্বরসঙ্গতি দিয়ে তৈরি সুরের মাধ্যমে। রাগের কিছু শর্তও আছে, যেমন শ্রুতিমধুরতা, মনোরঞ্জন করার ক্ষমতা, দশ লক্ষণ ইত্যাদি।

মনোরঞ্জন তথা চিত্তবিনোদন করে যে স্বর বা ধ্বনি তার নাম 'রাগ'। ভিন্ন ভিন্ন সমাবেশে ভাব-সৌন্দর্য ও রস-লালিত্যের যোজনা করে সংগীতশিল্পী শ্রুতিমধুর ও দশ লক্ষণযুক্ত যে স্বরমূর্তি রচনা করেন তারই নাম 'রাগ'।^২

এসব শর্ত মেনে শিল্পী যখন তার রচিত স্বরমূর্তি দ্বারা শ্রোতার মনোরঞ্জন করতে সক্ষম হয়, তখন তা রাগ হিসেবে গ্রহণযোগ্য হয়।

* সহকারী অধ্যাপক, সঙ্গীত বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

রাগের সময়তত্ত্ব:

সংগীতে রাগের সময়তত্ত্ব বলতে একটি সূত্রকে বোঝানো হয়েছে যে সূত্র অনুসরণ করে রাগ পরিবেশন করা হয়। রাগের ক্ষেত্রে পুরো দিন রাতকে মূলত দুই অংশে ভাগ করা হয়, একটি পূর্বাঙ্গ আরেকটি উত্তরাঙ্গ। দুপুর ১২টা থেকে রাত ১২টা পর্যন্ত সময় কে বলা হয় পূর্বাঙ্গ, আর রাত ১২টা থেকে দুপুর ১২টা পর্যন্ত সময় কে বলা হয় উত্তরাঙ্গ। আবার রাগ পরিবেশনের জন্য দিন এবং রাত্রি কে মোট আটটি প্রহরে বিভক্ত করা হয়েছে, দিনের চারটি প্রহর আর রাতের চারটি প্রহরকে যথাক্রমে প্রথম দ্বিতীয় তৃতীয় এবং চতুর্থ প্রহর হিসেবে গণনা করা হয়ে থাকে। সময়ের মত সংগীতের সঙ্ককেও দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে, একটি পূর্বাঙ্গ আরেকটি উত্তরাঙ্গ, আমাদের পদ্ধতিতে পূর্বাঙ্গের পরিধি সা থেকে প পর্যন্ত আর উত্তরাঙ্গের পরিধি ম থেকে সা পর্যন্ত।^৭

দেখা যাচ্ছে শব্দচয়নের ক্ষেত্রেও সঙ্গীত শাস্ত্রকারগণ সময় এবং সঙ্ককের বিভাজন একই ভাবে করেছেন। সঙ্কক এর এইরকম স্বর বিভাজন থেকে বোঝা যায় যে প্রথম পাঁচটি স্বরের সাথে দিনের পূর্বাঙ্গের একটা সম্পর্ক রয়েছে, ঠিক একইভাবে পরের স্বর গুলির সাথেও দিনের উত্তরাঙ্গের সম্পর্ক রয়েছে। ইতিহাস পর্যবেক্ষণ করলে দেখা যায়, শাস্ত্রকারগণ সূর্য, চন্দ্র, অগ্নি ইত্যাদির রশ্মির সাথে বিশ্লেষণ করে রাগের বিভাজন করেছেন।

রাগ গুলিকে স্ত্রী, পুরুষ ও নপুংসক শ্রেণীতে ভাগ তথা বর্ণীকরণ করে সংগীত-শাস্ত্রকাররা একটি বৎসর তথা দিন ও রাত্রির সমষ্টি ৩৬০ দিনের মধ্যে তাদের বিকাশের ব্যবস্থা করেছেন। এ্যালেন দানিয়েলু (Alain Danielou) তাঁর *Introduction to the Study of Musical Scales* বইয়ে (পৃঃ ১৫১-১৫২) উল্লেখ করেছেনঃ সূর্যের রশ্মি সংখ্যা ১১৬ + চন্দ্রের ১৩৬ + অগ্নির ১০৮ = ৩৬০। এই ৩৬০ দিনের মধ্যে রাগ গুলিকে তাদের প্রকৃতি ও গঠন অনুযায়ী ভাগ করে আলাপের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে।^৮

রাগের সময়তত্ত্ব অনুযায়ী, প্রতিটি রাগ পরিবেশনের নির্দিষ্ট একটি সময় আছে, রাগ পরিবেশনের এই সময় কে শাস্ত্রে প্রহর বলে। এই পর্যায়ে, রাগের বাদী স্বর সম্পর্কে আলোচনা প্রয়োজন, কারণ বাদী স্বরের সাথে দিনের প্রহরের সম্পর্ক রয়েছে। বাদী স্বর সম্বন্ধে রাধামোহন সেন দাস বলেন:

বাদী সুর সকল সুরের রাজা-মত।
কারণ, তাবৎ সুর তার অনুগত ॥
যেমন জীবতে প্রাণ একই কারণ
সেই মত বাদী সুর রাগের জীবন।^৯

অর্থাৎ, বাদী স্বর একটি রাগের প্রাণস্বর, যে স্বর ছাড়া রাগের অস্তিত্ব থাকে না। কোন রাগ পরিবেশনের সময় বাদী স্বর কে সবচেয়ে বেশি গুরুত্ব দেওয়া হয়। বাদী স্বর অনুযায়ী রাগ পরিবেশনের সময় সম্পর্কে সংগীত প্রভাকর পুস্তকে উল্লেখ আছে:

যদি কোন রাগের বাদী স্বর সঙ্ককের পূর্বাঙ্গে অর্থাৎ সা রে গ ম প এই স্বর গুলির মধ্যে কোন একটি হয়, তাহা হইলে তাহাকে পূর্বরাগ বা পূর্বাঙ্গবাদী রাগ বলা হয়। পূর্বরাগ গাহিবার সময় সাধারণতঃ দিন ১২টা হইতে রাত ১২টা পর্যন্ত।

যদি কোন রাগের বাদী স্বর সঙ্ককের উত্তরাঙ্গে অর্থাৎ ম, প, ধ, নি, সা এর মধ্যে কোন একটি হয়, তাহা হইলে তাহাকে উত্তর রাগ বা উত্তরাঙ্গবাদী রাগ বলা হয়। উত্তর রাগ গাহিবার সময় সাধারণতঃ রাত ১২টা হইতে দিন ১২টা পর্যন্ত।^{১০}

আলোচনার এ পর্যায়ে, কয়েকটি রাগের বাদী স্বর এবং পরিবেশনের সময় দেখে নেওয়া যাক। রাগ ভৈরবের সময় প্রাতঃকাল ধৈবত বাদী^{১১}, এই রাগে কোমল ঋষভ ও কোমল ধৈবত ছাড়া বাকি সব স্বর শুদ্ধ। বাদী স্বর

সপ্তকের উত্তরাঙ্গের, তাই এর পরিবেশনের সময় প্রাতঃকালীন সন্ধিক্ষণ অর্থাৎ দিনের উত্তরাঙ্গে (রাত ১২টাথেকে দুপুর ১২টা)। রাগ পূরবীতে ও কোমল ঋষভ ও কোমল ধৈবত ব্যবহৃত হয়, এবং তীব্র মধ্যম যুক্ত। এর বাদী স্বর গান্ধার, যা সপ্তকের পূর্বাঙ্গের স্বর, এবং পূরবীর পরিবেশন সময় সায়ংকালীন সন্ধিক্ষণ অর্থাৎ দিনের পূর্বাঙ্গে (দুপুর ১২টা থেকে রাত ১২টা)। ভৈরব এবং পূরবী রাগের স্বরের পার্থক্য মাত্র এক জায়গায়, সেটি হলো মধ্যম স্বর। ভৈরব রাগের শুদ্ধ মধ্যম স্বর কে তীব্র মধ্যমে রূপান্তর করলে পুরো স্বরসপ্তক পূরবী রাগের স্বরসপ্তকে পরিবর্তিত হয়।

কোমল ঋষভ ও কোমল ধৈবত যুক্ত ভৈরব রাগ এবং পূরবী রাগকে সন্ধিপ্রকাশ রাগ বলা হয়। এই 'সন্ধিপ্রকাশ' শব্দটি রাগসংগীতে একটি বিশেষ মুহূর্তের রাগ হিসেবে প্রচলিত, যে মুহূর্ত কে বলা হয় সন্ধিক্ষণ। সন্ধিক্ষণ বলতে দিনের দুইটি মুহূর্ত কে বোঝানো হয়, একটি সূর্যোদয় আরেকটি সূর্যাস্ত। আলোচনা দেখা যায়, রাগের সময়ের ক্ষেত্রে সূর্য একটি গুরুত্বপূর্ণ বিষয়। সন্ধি প্রকাশ রাগ বলতে যে রাগ গুলিকে বোঝানো হয় তা পরিবেশন করা হয় সূর্যোদয় অথবা সূর্যাস্তের সময়। এ প্রসঙ্গে স্বামী প্রজ্ঞানানন্দ বলেন:

সূর্য (দিন) চন্দ্র (রাত্রি) ও অগ্নির (উষা ও সন্ধ্যা) রশ্মি তথা মুহূর্ত অনুযায়ী রাগগুলিকে সাধারণতঃ তিন শ্রেণীতে বিভক্ত করা হয়ঃ (ক) সন্ধিপ্রকাশ, (খ) সন্ধিপ্রকাশোত্তর, (গ) প্রাগসন্ধিপ্রকাশ। 'সন্ধিপ্রকাশ' বলতে সূর্যোদয় ও সূর্যাস্তের সংযোগ বা মিলন মুহূর্ত; অর্থাৎ রাত্রির শেষ ও দিনের আরম্ভ এবং দিনের শেষ ও রাত্রির প্রারম্ভ-মুহূর্ত বা ক্ষণ। এ সময় যে সকল রাগ গাওয়া হয় তাদের মধ্যে কোমল-ঋষভ ও তীব্র-গান্ধারের (D-flat এবং E-natural) ব্যবহার হয়।^৮

অর্থাৎ রাগের সুর অনুযায়ী শ্রেণীবিন্যাস করণের ক্ষেত্রে সময় একটি গুরুত্বপূর্ণ বিষয়। নিচে দুইটি ছক দেওয়া হলোঃ

কোমল ঋষভ এবং কোমল ধৈবত যুক্ত রাগ: (সন্ধিপ্রকাশ রাগ)

| সূর্যোদয়ের সময় | | | সূর্যাস্তের সময় | | |
|------------------|------------------|------|-------------------|------------------|------|
| রাগ | স্বরসপ্তক | বাদী | রাগ | স্বরসপ্তক | বাদী |
| ভৈরব | সা রে গ ম প ধ নি | ধ | পূরবী | সা রে গ ম প ধ নি | গ |
| যোগিয়া | সা রে গ ম প ধ নি | ধ | পুরিয়া ধানেশী | সা রে গ ম প ধ নি | গ |
| কালিঙা | সা রে গ ম প ধ নি | প | শ্রী | সা রে গ ম প ধ নি | রে |

লক্ষণীয়, ছকে বর্ণিত সূর্যোদয় এর সময় এর সব রাগে শুদ্ধ মধ্যম এবং সূর্যাস্তের সময় এর সব রাগে তীব্র মধ্যম ব্যবহৃত।

শুদ্ধ ঋষভ এবং শুদ্ধ গান্ধার যুক্ত রাগ:

| দিনের প্রথম প্রহর | | | রাতের প্রথম প্রহর | | |
|--------------------|--------------------------|------|-------------------|------------------|------|
| রাগ | স্বরসম্বন্ধ | বাদী | রাগ | স্বরসম্বন্ধ | বাদী |
| বিলাবল | সা রে গ ম প ধ নি | ধ | ইমন | সা রে গ ম প ধ নি | গ |
| কুকুভ বিলাবল | সা রে গ ম প ধ নি | ধ | শুদ্ধ কল্যাণ | সা রে গ ম প ধ নি | গ |
| আলহাইয়া বিলাবল | সা রে গ ম প ধ নি (নি) | ধ | কেদার | সা রে গ ম প ধ নি | ম |

লক্ষণীয়, ছকে বর্ণিত দিনের প্রথম প্রহরের সব রাগে শুদ্ধ মধ্যম এবং রাতের প্রথম প্রহর এর সব রাগে তীব্র মধ্যম ব্যবহৃত।

রাগ বিলাবলে ব্যবহৃত সব স্বর শুদ্ধ, এর বাদী স্বর ধৈবত, যা সপ্তকের উত্তরাঙ্গের স্বর। সকালের প্রথম প্রহর এ-রাগ গাওয়ার সময়।^৯ ইমন রাগে মধ্যম স্বরটি তীব্র, বাকি সব স্বর শুদ্ধ। ইমনের বাদী স্বর গান্ধার, যা সপ্তকের পূর্বাঙ্গের স্বর। এই রাগ গাওয়ার সময় রাত্রির প্রথম প্রহর।^{১০}

এই দুই রাগের ক্ষেত্রেও দেখা যায়, শুধু মধ্যম স্বর দুই রাগে দুই রূপে ব্যবহৃত হয়। বিলাবলের শুদ্ধ মধ্যমকে বাদ দিয়ে সে জায়গায় যদি তীব্র মধ্যম জুড়ে দেওয়া হয়, তাহলে সেটি হয় ইমন রাগের স্বরসম্বন্ধ। এই কয়েকটি রাগের পরিচয় বিশ্লেষণ করে স্পষ্ট করে বলা যায়, কোমল ও তীব্র স্বরগুলোর সঙ্গতি রাগের গায়ন সময় বদলে দেওয়ার ক্ষেত্রে বিরাট ভূমিকা পালন করে। ভৈরবের কোমল ঋষভ ও কোমল ধৈবত যখন শুদ্ধ হয়, তখন রাগের নাম হয় বিলাবল এবং রূপ ও বদলে যায়, এবং সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ ব্যাপার হলো স্বরের রূপ পরিবর্তনের সাথে সাথে গায়ন সময় ও পরিবর্তিত হয়। আরো পরিষ্কার করে বলা যায়, ভোরের সূর্য ধীরে ধীরে যত উপরের দিকে যেতে থাকে, ভৈরবের কোমল স্বরগুলিও তত উপরের দিকে চড়তে থাকে।

লক্ষ্য করলে দেখা যায়, কোমল ঋষভ এবং কোমল ধৈবত যুক্ত রাগগুলি গাওয়ার পর শুদ্ধ ঋষভ এবং শুদ্ধ ধৈবত যুক্ত রাগ গাওয়ার সময় আসে। প্রাতঃকালে ভৈরব এর পর বিলাবল এর সময়, আবার সায়ংকালে পূর্বীর পর ইমনের গাওয়ার সময় আসে। যদি ঋষভ কে সূর্যের সাথে তুলনা করা হয়, তাহলে সূর্যের অবস্থানের পরিবর্তনের সাথে সাথে ঋষভ স্বরের ও অবস্থানের পরিবর্তন হয়। ভোরের ভৈরব রাগে ঋষভ যেমন কোমল, সূর্যোদয়ের সময় সূর্যের কিরণ ও বেশ কোমল থাকে। দুপুরের সারং রাগে ঋষভ যেমন তীব্র, মধ্যাকাশে সূর্যের তীব্রতাও তেমন। আবার সূর্যাস্তের সময় যে সকল রাগ পরিবেশন করা হয় সেখানেও

কোমল ঋষভ এর ব্যবহার, এবং তারপর আবার শুদ্ধ ঋষভ যুক্ত রাগ পরিবেশন করা হয়। এ বিষয়ে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর বলেন:

এই মনে করুন- পূর্বীতেই বা কেন সন্ধ্যা-কাল মনে আসে আর ভৈরোতেই বা কেন প্রভাত মনে আসে?
পূর্বীতেও কোমল সুরের বাহুল্য, আর ভৈরোতেও কোমল সুরের বাহুল্য তবে উভয়েতে বিভিন্ন ফল উৎপন্ন
করে কেন?^{১১}

এর উত্তর তিনি নিজেই দিয়েছেন:

তাহার গুড় কারণ বিদ্যমান আছে। প্রথমত প্রভাতের রাগিনী ও সন্ধ্যার রাগিনী উভয়েতেই কোমল সুরের আবশ্যিক। প্রভাত যেমন অতি ধীরে ধীরে, অতি ক্রমশ নয়ন উন্মীলিত করে, সন্ধ্যা তেমনি অতি ধীরে ধীরে, অতি ক্রমশ নয়ন নিমীলিত করে। অতএব কোমলসুরগুলির, অর্থাৎ যে সুরের মধ্যে ব্যবধান অতি অল্প, যেগুলি অতি ধীরে ধীরে অতি অলক্ষিত ভাবে পরস্পর পরস্পরের উপর মিলাইয়া যায়, সন্ধ্যা ও প্রভাতের রাগিনীতে সেই সুরের অধিক আবশ্যিক। তবে প্রভাতে ও সন্ধ্যায় কী বিষয়ে প্রভেদ থাকা উচিত? না, একটাতে সুরের ক্রমশ উত্তরোত্তর বিকাশ হওয়া আবশ্যিক, আর একটাতে অতি ধীরে ধীরে সুরের ক্রমশ নিমীলন হইয়া আসা আবশ্যিক। ভৈরোতে ও পূরবীতে সেই বিভিন্নতা রক্ষিত হইয়াছে, এই জন্যই প্রভাত ও সন্ধ্যা উক্ত দুই রাগিনীতে মূর্তিমান।^{১২}

সময়ের পরিবর্তনের সাথে সাথে যেমন আকাশের বা প্রকৃতির রং রূপের, সূর্য (দিন) ও চন্দ্রের (রাত) পরিবর্তন হয় ঠিক একই ভাবে মানুষের শারীরিক, মানসিক এবং আচরণগত পরিবর্তন হয়ে থাকে। মানুষের যে পরিবর্তন সময়ের সাথে হয় তার কারণ হচ্ছে দেহঘড়ি বা বডি ক্লক, যা বৈজ্ঞানিকভাবে সার্কোডিয়ান রিদম^{১৩} হিসেবে পরিচিত। এই দেহঘড়ির নিয়মে মানুষ সকালে কাজ করার বা পরিশ্রম করার শক্তি পায়, এর প্রভাবে মানুষের শরীরের অনুভূতি, তাপমাত্রা, কর্ম ক্ষমতা, রক্তপ্রবাহ ইত্যাদি নিয়ন্ত্রিত হয়ে থাকে। সূর্যোদয়ের সময় মানব দেহের রক্ত সঞ্চালন সবচেয়ে দ্রুত গতিতে প্রবাহিত হয়ে থাকে এবং এই দ্রুতগতির রক্তপ্রবাহ মানুষকে সারাদিনের পরিশ্রম করার জন্য প্রস্তুত করে তোলে।^{১৪} সূর্য যখন মধ্যাকাশে অবস্থান করে এসময় পাকস্থলী মানুষের মস্তিষ্কে অবস্থিত নিউরনকে খাদ্য গ্রহণের জন্য সংকেত পাঠায়। বিকেলবেলা মানব দেহ অনেক সময় ক্লান্ত হয়ে পড়ে সেই কারণে কেউ কেউ তন্দ্রাচ্ছন্ন হয়ে পড়ে। রাত ১১ টার পর নিউরনগুলো মানুষের মস্তিষ্কে সংকেত পাঠায় কাজ বন্ধ করার জন্য এবং বিশ্রাম নেওয়ার জন্য। রাত্রি তৃতীয় প্রহরে মানবদেহে সবচেয়ে কম তাপমাত্রা থাকে।^{১৫} বৈজ্ঞানিকভাবেই দেখা যাচ্ছে যে দিন ও রাতের প্রতি প্রহরে মানবদেহের এবং মনের অবস্থার পরিবর্তন হয়। ঠিক একই ভাবে, সঙ্গীতশাস্ত্রেও প্রতি প্রহরে ভিন্ন ভিন্ন মেজাজ এবং অনুভূতি প্রকাশের জন্য বিভিন্ন স্বরসঙ্গতির রাগ পরিবেশনের বিধান রয়েছে।

প্রাচীন কাল থেকে প্রাকৃতিক শক্তি বা উপাদানের সাথে সুরের সংযোগ, তারই ধারাবাহিকতায় হয়তো সূর্যোদয় এর সময় কোমল ঋষভ, তার পরে শুদ্ধ ঋষভ, এভাবে দিনের বিভিন্ন সময়ে একই স্বরের ভিন্ন ভিন্ন রূপ (কোমল ও তীব্র) বিভিন্ন রাগ বা ভাব প্রকাশের জন্য ব্যবহৃত হয়।

উপসংহারঃ

সঙ্কিপ্রকাশ (সূর্যোদয় এবং সূর্যাস্তের মুহূর্ত) রাগে কোমল ঋষভ এবং শুদ্ধ গান্ধার স্বর দুটি আবশ্যিক। কোন কোন সঙ্কিপ্রকাশ রাগে কোমল ধৈবত আবার কিছুরাগে শুদ্ধ ধৈবত এর ব্যবহার দেখা যায়। কিন্তু রাগটি প্রাতঃকালীন সঙ্কিপ্রকাশ নাকি সায়াংকালীন সঙ্কিপ্রকাশ রাগ তা নির্ধারণ করায় মধ্যম স্বরের রূপ দ্বারা। শুদ্ধ মধ্যম যুক্ত রাগ মানেই তা প্রাতঃকালীন, এবং তীব্র মধ্যম যুক্ত রাগ মানেই তা সায়াংকালীন সঙ্কিপ্রকাশ রাগ। আবার সকালের রাগগুলোর বাদী স্বর উত্তরাঙ্গের, এবং সন্ধ্যার রাগগুলোর বাদী স্বর পূর্বাঙ্গের।

সুতরাং, একটি রাগে ব্যবহৃত কোমল ও শুদ্ধ স্বর, স্বরসঙ্গতি এবং বাদী স্বর সেই রাগের সময় নির্ধারণ করে। আর, একই স্বরের ভিন্ন রূপ একটি রাগের ভাব পরিবর্তনের সাথে সাথে তার পরিবেশনের সময়ও বদলে দেয়। উপমহাদেশের বাইরে থেকে আগত এবং দক্ষিণ ভারতীয় রাগ পরিবেশনের সময় রাগের সময়তন্ত্রের বিষয়গুলো মেনে রাগ পরিবেশন করা উচিত, অথবা নতুন রাগ তৈরীর ক্ষেত্রে স্বর প্রয়োগের এই নিয়মগুলো মেনে রাগ সৃষ্টি করলে গুণী সমাজে গ্রহণযোগ্যতা পাবে এবং সমাদৃত হবে।

তথ্যসূত্রঃ

১. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *সংগীত চিন্তা*, (কলকাতা, জ্যৈষ্ঠ ১৪১১) পৃষ্ঠা ২৭১
২. স্বামী প্রজ্ঞানানন্দ, *রাগ ও রূপ*, প্রথম ভাগ দ্বিতীয় সংস্করণ (কলিকাতা, ডিসেম্বর ১৯৫৭) পৃষ্ঠা ১৩৭
৩. বিষ্ণুনারায়ন ভাতখন্ডে, *হিন্দুস্তানী সঙ্গীত পদ্ধতি*, ৪র্থ ভাগ, (কলকাতা, দীপায়ন) ধরিত্রী রায়, অসীমকুমার চট্টোপাধ্যায় (সম্পাদ) পৃষ্ঠা ২৪
৪. স্বামী প্রজ্ঞানানন্দ, *প্রাণ্ডজ*, পৃষ্ঠা ৪৫
৫. রাধামোহন সেন দাস, *সঙ্গীত তরঙ্গ*, (কলিকাতা, ১৩১০ বঙ্গাব্দ) শ্রীহরিমোহন মুখোপাধ্যায় (সম্পাদ) পৃষ্ঠা ২৪
৬. শ্রী নিত্যপ্রিয় ঘোষ দস্তিদার, *সঙ্গীত প্রভাকর*, (কলিকাতা, অক্টোবর ১৯৬৩) পৃষ্ঠা ৫৫
৭. শ্রীরবীন্দ্রলাল রায়, *রাগ নির্ণয়*, (কলিকাতা, আশ্বিন ১৩৫৬) পৃষ্ঠা ১৪৯
৮. স্বামী প্রজ্ঞানানন্দ, *প্রাণ্ডজ*, পৃষ্ঠা ৪৫
৯. বিষ্ণুনারায়ন ভাতখন্ডে, *প্রাণ্ডজ*, ১ম ভাগ, পৃষ্ঠা ১৫৭
১০. তদেব, পৃষ্ঠা ৭২
১১. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *প্রাণ্ডজ*, পৃষ্ঠা ২৬৯
১২. তদেব, পৃষ্ঠা ২৬৯
১৩. মো. ওসমান গনি শাহেদ, *যুগান্তর*, (ঢাকা, ০৪ জানুয়ারি ২০১৮)
১৪. তদেব
১৫. তদেব

৬৯' এর গণঅভ্যুত্থানে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় [1969 Upsurge and Rajshahi University]

ড. মো. আরিফুর রহমান*

Abstract: The mass-upsurge of 1969 was an important event in the perspective of independence movement of Bangladesh. The movement resulted from long 21 years of torture and extortion by Pakistan government. Rajshahi University played a vital role in the mass-upsurge of 1971 like entire East Pakistan. Teachers and students of this university also played an important role in other previous democratic movements. The mass-upsurge of East Pakistan became very extreme as a result of murder of Rajshahi University teacher and formerly proctor Dr. Shamsuzzoha. As a result, the mass-upsurge ended with the defeat of Ayub Khan on 25th March 1969. Later, teachers and students of Rajshahi University also played an important role in the independence movement of 1971.

ভূমিকা

পাকিস্তান প্রতিষ্ঠার আন্দোলন ও বাস্তবায়নে পূর্ববাংলার মানুষের অবদান ছিল অপরিসীম। কিন্তু মুসলিম লীগ ধর্মীয় ও সাম্প্রদায়িকতার আবরণে পাকিস্তান রাষ্ট্রের গুরুত্বই পূর্ববাংলার মানুষের প্রতি বৈষম্যমূলক আচরণ শুরু করে। পূর্ববাংলার মানুষ যে আশা-আকাঙ্ক্ষা নিয়ে ব্রিটিশবিরোধী আন্দোলনে শরিক হয়েছিল তাদের সেই মোহ কাটতে খুব বেশি সময় লাগেনি। নৃতাত্ত্বিক, ভাষাতাত্ত্বিক ইতিহাস, ঐতিহ্য, সংস্কৃতি এবং সামগ্রিক জীবনধারায় পূর্ববাংলার মানুষ ছিল পাকিস্তানিদের চেয়ে ভিন্ন। পাকিস্তানের উভয় অংশের ভৌগোলিক পরিবেশ, আবহাওয়া, খাদ্যাভাস, দৃষ্টিভঙ্গি ইত্যাদি ক্ষেত্রে দুস্তর পার্থক্য বিদ্যমান। এমতাবস্থায় উভয় অংশের মধ্যে সুসম বন্টন ছিল অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। কিন্তু পাকিস্তান সরকার সেটা না করে বরং উল্টো পূর্ববাংলার প্রতি বৈষম্যমূলকনীতি গ্রহণ করে। রাষ্ট্রভাষাকে কেন্দ্র করেই নতুন রাষ্ট্রে বৈষম্যের সূত্রপাত ঘটে। ফলে অল্প দিনের মধ্যে পূর্ববাংলার মানুষের মধ্যে বাঙালি জাতীয়তাবাদী চেতনা গড়ে উঠে। এমতাবস্থায় ১৯৫৩ সালে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার পর থেকেই এখানকার ছাত্র-শিক্ষকদের মধ্যে বাঙালি জাতীয়তাবাদী সচেতনতা পরিলক্ষিত হয়। এরই ধারাবাহিকতায় ১৯৬৯ সালে আইয়ুব বিরোধী গণঅভ্যুত্থানে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র-শিক্ষক ও কর্মকর্তা-কর্মচারীরা গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। আলোচ্য প্রবন্ধে '৬৯ এর গণঅভ্যুত্থানে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ভূমিকা আলোচনা করা হবে।

রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়

উত্তর বাংলায় একটি বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার সম্ভাব্যতা যাচাইয়ের উদ্দেশ্যে ১৯১৭ সালে স্যার মাইকেল স্যাডলারকে চেয়ারম্যান করে একটি কমিশন গঠন করা হয়। যেটি স্যাডলার কমিশন নামে পরিচিত। স্যাডলার কমিশন বিভিন্ন তথ্য-উপাত্ত বিশ্লেষণ করে রাজশাহীতে একটি বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার কথা বলেন। রাজশাহীর সাংস্কৃতিক ও বুদ্ধিবৃত্তিক ঐতিহ্যে অনুপ্রাণিত হয়ে রাজশাহীতে একটি আবাসিক বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠা করার সুপারিশসহ রিপোর্ট পেশ করেন।^১ কিন্তু স্যাডলার কমিশনের সুপারিশ সত্ত্বেও যোগ্য নেতৃত্বের অভাবে সে সময় বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব হয়নি। পূর্ববাংলার মুসলিম রাজনৈতিক নেতৃবৃন্দ এবং এলিটদের দাবির প্রেক্ষিতে ১৯২১ সালে তৎকালীন গভর্নর জেনারেল লর্ড হার্ডিঞ্জ ঢাকায় একটি বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার উদ্যোগ

* সহযোগী অধ্যাপক, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

নেন।^২ ফলে রাজশাহীতে বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার স্যাডলার কমিশন চাপা পড়ে যায়।

১৯৫০ সালে রাজশাহী কলেজের অধ্যক্ষ হয়ে আসেন প্রখ্যাত শিক্ষাবিদ ড. ইতরাত হোসেন জুবেরী।^৩ একসময় তিনি কলকাতা ইসলামিয়া কলেজের অধ্যক্ষ ছিলেন। রাজশাহী কলেজের অধ্যক্ষ হিসেবে যোগদানের পরপর ড. জুবেরী স্যাডলার কমিশনের রিপোর্ট বাস্তবায়নের জন্য রাজশাহীতে একটি বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার উদ্যোগ গ্রহণ করেন। এসময় বিশিষ্ট আইনজীবী মাদার বখশ গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। ১৯৫০ সালে তৎকালীন জেলা ম্যাজিস্ট্রেট জনাব এমদাদ আলীকে সভাপতি এবং মাদার বখশ ও ড. জুবেরীকে যুগ্ম-সম্পাদক করে সর্বমোট ৬৪ সদস্য বিশিষ্ট রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় বাস্তবায়ন কমিটি গঠিত হয়।^৪ নুরুল আমিন সরকার ১৯৫২ সালের নভেম্বর মাসে পূর্ববাংলা ব্যবস্থাপক পরিষদে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় বিল উত্থাপন করেন।^৫ ১৯৫৩ সালের ৩১ মার্চ বিলটি The Rajshahi University Act, 1953 (The East Bengal Act XV of 1953) নামে ব্যবস্থাপক পরিষদে পাস করা হয়।^৬ ৬ জুন গভর্নর এই বিলে সম্মতি দেন। ১৬ জুন ১৯৫৩ তারিখে এ্যাক্টটি ঢাকা গেজেট এক্সট্রা অর্ডিনারিতে প্রকাশিত হয়। ১৯৫৩ সালের ৬ জুলাই রাজশাহী কলেজের প্রাক্তন অধ্যক্ষ ড. জুবেরীকে প্রতিষ্ঠাতা উপাচার্য নিযুক্ত করা হয়।^৭ ফলে আনুষ্ঠানিকভাবে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের যাত্রা শুরু হয়।

১৯৫৪ সালে ৫ জন ছাত্রী ও ১৫৬ জন ছাত্র নিয়ে এই বিশ্ববিদ্যালয় তার একাডেমিক যাত্রা শুরু করে। প্রাথমিকভাবে কলা ও আইন অনুষদে বাংলা, ইংরেজী, ইতিহাস, অর্থনীতি, দর্শন, গণিত ও আইন বিভাগসহ মোট ৭টি বিভাগ খোলা হয়।^৮ বর্তমানে এই বিশ্ববিদ্যালয়ের ৯টি অনুষদ, ৬টি ইনস্টিটিউটসহ ৫৮ টি বিভাগে এই বিশ্ববিদ্যালয়ের কার্যক্রম পরিচালিত হচ্ছে।^৯

রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে গণঅভ্যুত্থানের প্রেক্ষাপট

পাকিস্তান রাষ্ট্রের সূচনালগ্নেই দুই অংশের মধ্যে বৈষম্যমূলক নীতি পরিলক্ষিত হয়। রাষ্ট্র সৃষ্টির শুরুতেই পূর্ববাংলার জনগণের রাজনৈতিক, সামাজিক, অর্থনৈতিক, সাংস্কৃতিক ও ভাষাগত ক্ষেত্রে শুরু হয় শোষণ-বঞ্চনা। পূর্ববাংলার মানুষ বাঙালি জাতিসত্তা বিলোপের ষড়যন্ত্র ঠেকাতে ভাষা আন্দোলনে ঝাঁপিয়ে পড়ে। ১৯৫২ সালের ফেব্রুয়ারি মাসে ভাষা আন্দোলন চূড়ান্ত রূপ ধারণ করে।^{১০} ভাষা আন্দোলনের মাত্র এক বছর পরেই ১৯৫৩ সালে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠা লাভ করে। কাজেই পাকিস্তান আমল জুড়ে গণতান্ত্রিক আন্দোলন ও শোষণের বিরুদ্ধে বাঙালি জাতির যে সংগ্রাম, তার বহিঃপ্রকাশ ঘটেছে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়েও।^{১১}

১৯৫৪ সালের যুক্তফ্রন্ট নির্বাচনকে কেন্দ্র করে পূর্ববাংলায় পাকিস্তান বিরোধী মোর্চা পরিলক্ষিত হয়। সে সময় সমগ্র পূর্ববাংলায় যুক্তফ্রন্টের পক্ষে জোয়ার উঠে। তখন রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র-শিক্ষকরাও সেই জোয়ারে অংশ নেয়। তবে সেটি ছিল খুব সীমিত আকারে। পঞ্চাশের দশকের শেষ দিকে বিশেষ করে ১৯৫৮ সালে সামরিক শাসনের শুরু থেকে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র-ছাত্রীদের আন্দোলন মূখর পরিবেশ লক্ষ করা যায়। সামরিক শাসনে প্রকাশ্যে ছাত্র বা দলীয় সংগঠনের নামে রাজনীতি বা আন্দোলন পরিচালনা করা সমস্যা হয়ে দাঁড়ায়। ফলে ছাত্র আন্দোলন সাংস্কৃতিক আন্দোলনে রূপ নেয়। সে জন্য কবিতা রচনা, আবৃত্তি, নাটক ও সঙ্গীতানুষ্ঠানের মাধ্যমে সামরিক স্বৈরতন্ত্রের বিরুদ্ধে চেতনা জাগ্রত করার নানা উদ্যোগ গ্রহণ করেছে ছাত্র নেতৃবৃন্দ। সে সময় প্রতিনিয়ত সাংস্কৃতিক অনুষ্ঠান আয়োজন করা হতো। এসময় সাংস্কৃতিক অঙ্গনে যারা সচেষ্ট ছিলেন তাদের মধ্যে- শেখ আকরাম আলী, সারোয়ার জাহান, সেলিনা হোসেন, মনোয়ারা আক্তার মেরী, সামসুল্লাহর, নার্সিস পারভিন, আবু জাফর সিদ্দিকী, রফিকুল আলম, শর্মিলী আহমদ, বিজয়া রায়, ফরিদা পারভিন, বিলকিস বেগম, আব্দুল আজিজ, সুকুমার বিশ্বাস, নার্সিস

তানজিমা হক, নাদিরা বেগম ও শরীফা রাণী প্রমুখ।^{১২} সে সময় ছাত্রলীগ নেতা জুলফিকার মতিনের সম্পাদনায় দেয়াল পত্রিকাটি সকলের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে সমর্থ হয়েছিলো।

১৯৫৮ সালে সামরিক শাসনের বিরুদ্ধে ছাত্রদের ক্ষুব্ধতা ও প্রতিবাদী কণ্ঠস্বর পরিলক্ষিত হয়। সামরিক শাসনের বিরুদ্ধে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র কাজী আব্দুস শহীদ লাল গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। স্বৈরতন্ত্রের বিরুদ্ধে প্রতিবাদের কারণে কাজী আব্দুস শহীদকে সামরিক আদালতে ১৪ বছরের সশ্রম কারাদণ্ড দেয়া হয়।^{১৩} ১৯৬২ সালে সামরিক শাসনবিরোধী আন্দোলন রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে প্রচণ্ড রূপ ধারণ করে। ১৯৬২ সালের ৩০ জানুয়ারি হোসেন শহীদ সোহরাওয়ার্দীকে গ্রেফতারের প্রতিবাদে সমগ্র পূর্বপাকিস্তানে আন্দোলন শুরু হয়। এ আন্দোলনে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররাও অংশ নেয়। রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা গণতন্ত্র প্রতিষ্ঠা ও বন্দি মুক্তির দাবিতে কলা ভবনের (বর্তমানে ড. মুহম্মদ শহীদুল্লাহ একাডেমিক ভবন) সামনে খণ্ড মিটিং-মিছিল করে।^{১৪} সোহরাওয়ার্দী গ্রেফতারের আন্দোলন শেষ না হতেই শাসনতন্ত্রবিরোধী চরম আন্দোলন শুরু করে ছাত্ররা। সংবিধান প্রক্ষেপে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা আবারো সংগঠিত হয়ে উঠে। এমতাবস্থায় ১৯৬২ সালের ৮ জুন সামরিক শাসন প্রত্যাহার করা হয়। এসময় শেখ মুজিবসহ ৯ জন রাজনীতিবিদ সামরিক শাসনবিরোধী বিবৃতি দেন। তারা '৬২ এর শাসনতন্ত্রকে একেজো বলে ঘোষণা করেন এবং নতুন শাসনতন্ত্র প্রণয়নের দাবি জানান।^{১৫} আইয়ুব বিরোধী আন্দোলন রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়েও দুর্বীর গতি লাভ করে। এসময় রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র-ছাত্রীরা গণতান্ত্রিক অধিকার আদায়ের সংগ্রামে ছাত্র সংসদের প্রয়োজনীয়তা উপলব্ধি করে।^{১৬} তখন বেশ কয়েকজন উদ্যোগী ছাত্রনেতা সর্বজনাব শেখ রশ্তম আলী, মাহবুবুল হক, সিরাজুল ইসলাম, বায়েজিদ আহমেদ, সরদার আমজাদ হোসেন ও নিজাম উদ্দিন প্রমুখ বিশ্ববিদ্যালয়ের পদ্মার তীরে বড় কুঠিতে উপাচার্যের সাথে সাক্ষাৎ করেন।^{১৭} উপাচার্য ড. মমতাজ উদ্দিন আহমেদ ছাত্র সংসদের প্রয়োজনীয়তার বিষয়টি ভেবে দেখার আশ্বাস দেন। পরবর্তীতে ১৯৬৩ সালে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় কেন্দ্রীয় ছাত্র সংসদ (রাকসু) এর গঠনতন্ত্র প্রণয়ন করা হয়।

গণবিরোধী শিক্ষা কমিশন রিপোর্ট বাতিলের দাবিতে ১৭ সেপ্টেম্বর ছাত্ররা শিক্ষা দিবস পালন করে।^{১৮} এই শিক্ষা দিবসে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা অনবদ্য ভূমিকা পালন করে। রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে ছাত্র সংগঠন গড়ে তোলার উদ্দেশ্যে ১৯৬২ সালে 'নবারুণ' নামে সরকারবিরোধী ছাত্রদের নিয়ে একটি নির্বাচনী ছাত্র জোট গড়ে উঠে।^{১৯} 'নবারুণের' একটি অংশ পূর্বপাকিস্তান ছাত্রলীগ এবং পূর্বপাকিস্তান ছাত্র ইউনিয়ন এর শাখা হিসেবে বিশ্ববিদ্যালয়ে নিজ নিজ সংগঠন সংগঠিত করা শুরু করে। এসময় সারাদেশে কলেজ ও বিশ্ববিদ্যালয়গুলোতে শহীদ দিবস পালনের সিদ্ধান্ত নেয়া হয়। রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে শহীদুল্লাহ কলা ভবনের সামনে আমতলায় অস্থায়ী শহীদ মিনার তৈরি করে এই প্রথমবারের (১৯৬৩) মতো ভাষা শহীদদের প্রতি শ্রদ্ধা নিবেদন করা হয়।^{২০} কালোবাজ ধারণ, আলোচনা সভা, কবিতা আবৃত্তি ও সঙ্গীতানুষ্ঠানের আয়োজন করা হয়। বাংলা বিভাগের ছাত্র-শিক্ষকগণও এক্ষেত্রে অগ্রণী ভূমিকা পালন করে।

১৯৬৩-৬৪ সালে রাকসুতে সৈয়দ মাহহারুল হক বাকী সহ-সভাপতি ও আব্দুর রউফ সাধারণ সম্পাদক নির্বাচিত হয়। একই সময়ে শাহ্ মখদুম হলের প্রথম সংসদ নির্বাচনে মুহম্মদ জাকারিয়া সহ-সভাপতি এবং সরদার আমজাদ হোসেন সাধারণ সম্পাদক নির্বাচিত হন। এসময় রাকসুর ব্যানারে আইয়ুব বিরোধী আন্দোলন পরিচালিত হয়। তখন রাকসুর সহ-সভাপতি ও সাধারণ সম্পাদকের নেতৃত্বে আওয়ামী কেন্দ্রীয় প্রতিবাদী গ্রুপ গড়ে ওঠে। এরই মধ্যে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে সমাবর্তন উৎসবের আয়োজন করা হয়। কিন্তু পদাধিকার বলে বিশ্ববিদ্যালয়সমূহের চ্যান্সেলর গভর্নর মোনায়েম খানের হাত থেকে ডিগ্রি গ্রহণ করতে ছাত্ররা অনিচ্ছুক ছিল। সমাবর্তনের তারিখ ঘোষণা হওয়ার পর থেকে বিশ্ববিদ্যালয়ে এক অস্বস্তিকর খমখমে পরিস্থিতির সৃষ্টি হয়। ১৬ মার্চ (১৯৬৪) রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে সমাবর্তনের প্রাক্কালে আবাসিক হলগুলো থেকে কয়েকজনকে গ্রেফতার করা হয়।^{২১} সমাবর্তন উপলক্ষ্যে উপাচার্য ড. মমতাজ উদ্দিন আহমেদ

বিশ্ববিদ্যালয়ের কেন্দ্রীয় ও হল ছাত্র সংসদের সাথে বৈঠকে বসেন। বৈঠকে ছাত্র নেতারা জানিয়ে দেন যে, তারা মোনায়েম খানকে সমাবর্তন করতে দিতে রাজী নয়। এমতাবস্থায় ১৪ মার্চ তারিখে কেন্দ্রীয় ক্যাফেটেরিয়ার সামনে ছাত্র সংসদ প্রতিবাদ সমাবেশের আয়োজন করে। সেখান থেকে ডিগ্রি প্রাপ্তদেরকেও সমাবর্তন বর্জন করার আহ্বান জানানো হয়। বিশ্ববিদ্যালয়ের ফিজিক্স বিল্ডিংয়ের ভিতরে সমাবর্তনের স্থান নির্ধারণ করা হয়। যেহেতু ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের আগে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে সমাবর্তনের তারিখ ছিল সেজন্য সরকারবিরোধী আন্দোলনের দায়িত্ব পরোক্ষভাবে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্রদের ওপর বর্তায়। ছাত্র নেতা-কর্মীরা সমাবর্তনের আগের দিবাগত রাত ১১ টার দিকে প্যাভেল ভেঙে ফেলে। রাতেই তারা সিদ্ধান্ত গ্রহণ করে যেকোনো মূল্যে তারা মোনায়েম খানকে প্রতিহত করবে। এমতাবস্থায় রাত ৩ টার দিকে পুলিশ অতর্কিত হামলা চালিয়ে আব্দুল রাজ্জাক, বায়েজিদ আহমেদ, একরামুল হক খুদি, আহমেদ হোসেন, অসীম মুখার্জি, আমিনুর রহমান বিপ্ত, সালেহ উদ্দিন আহমেদ প্রমুখ ছাত্র নেতাদের গ্রেফতার ও তাদের বিরুদ্ধে বিভিন্ন ধারায় ৪টি মামলা দায়ের করা হয়।^{২২} এসময় রাকসুসহ সকল হল সংসদ বাতিল করা হয় এবং আব্দুল হামিদ, মোঃ জাকারিয়া, মায়হারুল হক বাকী, আব্দুর রউফ, রেজা শাহজাহান, সরদার আমজাদ হোসেন ও সুলতান আহমেদ প্রমুখ ছাত্রনেতাদের বিশ্ববিদ্যালয় থেকে বহিষ্কার করা হয়।^{২৩}

১৯৬৫ সালের ২ জানুয়ারি পাকিস্তানে প্রেসিডেন্ট নির্বাচন অনুষ্ঠিত হয়। নির্বাচনের পূর্বে ফাতিমা জিন্নাহ প্রচারণার জন্য রাজশাহী আসেন।^{২৪} সে সময় রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা ফাতিমা জিন্নাহর পক্ষে মিটিং মিছিল করে। প্রেসিডেন্ট নির্বাচনের পর রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে কেন্দ্রীয় ছাত্র সংসদ (রাকসু) নির্বাচন অনুষ্ঠিত হয়। এ নির্বাচনে ছাত্রলীগের আবু সাইয়িদ ভিপি ও সরদার আমজাদ হোসেন জি.এস পদে নির্বাচিত হন। এছাড়া উল্লেখযোগ্যদের মধ্যে সেলিনা হোসেন (সহকারী মহিলা কমনরুম সম্পাদিকা) ও কবি ওমর আলী (সাহিত্য সম্পাদক) নির্বাচিত হন। রাকসু নির্বাচনে বিজয়ীদের অভিশেষ অনুষ্ঠানে প্রধান অতিথি ছিলেন বিচারপতি আবু সাঈদ চৌধুরী এবং সভাপতি হিসেবে উপাচার্য অধ্যাপক শামস-উল হক।^{২৫} এসময় রাকসু নির্বাচনে ছাত্রলীগের পাশাপাশি কয়েকটি পদে ছাত্র ইউনিয়নও বিজয়ী হয়। ১৯৬৫ সালের ৬ সেপ্টেম্বর ১৫ দিনব্যাপী ভারত-পাকিস্তান যুদ্ধ শুরু হয়।^{২৬} পাকিস্তানের সংখ্যাগরিষ্ঠ জনগণের আবাসস্থল পূর্ববাংলায় নিরাপত্তার বিষয়ে কেন্দ্রীয় সরকারের কোনো উদ্যোগ তখন ছিল না। এসময় সমগ্র পূর্বপাকিস্তানের ন্যায় রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র সমাজও প্রতিবাদ মুখর হয়ে উঠে।

১৯৬৬ সালের ৬ দফা দাবি বাংলাদেশের রাজনৈতিক ইতিহাসে বাঁক পরিবর্তনকারী ঘটনা। '৬৬ সালের ৫-৬ ফেব্রুয়ারি তারিখে লাহোরে অনুষ্ঠিত বিরোধী দলের কনভেনশনে শেখ মুজিব এই ৬ দফা (৬ ফেব্রুয়ারি) দাবি পেশ করেন।^{২৭} শেখ মুজিবুর রহমান জাতীয় সংহতি রক্ষাকরণে ৬ দফা গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা রাখবে বলে আশা প্রকাশ করেন। ৬ দফার প্রচারণা চালানোর অপরাধে প্রায় ৩৫০০ জন নেতা-কর্মীকে গ্রেফতার করা হয়। ৮ মে তারিখে (১৯৬৬) শেখ মুজিবুর রহমানকে গ্রেফতার করা হয়।^{২৮} শেখ মুজিবের সাথে নীতিগত বিরোধ থাকা সত্ত্বেও সাবেক মুখ্যমন্ত্রী নুরুল আমিন, সাবেক মুখ্যমন্ত্রী আতাউর রহমান খান, গণপরিষদের তৎকালীন ডেপুটি লিডার শাহ আজিজুর রহমান ৬ দফার মূল দাবির সাথে একমত পোষণ করেন; কিন্তু ভাসানী ৬ দফাকে প্রত্যাখান করেন।^{২৯} ১৩ এপ্রিল ঢাকায় শেখ মুজিব ছাত্র নেতাদের সাথে বৈঠক করে ৬ দফা প্রচারণার নির্দেশ দেন। কেন্দ্রীয় ছাত্রলীগ ৬ দফাকে সমর্থন করে গ্রামে-গঞ্জে ছড়িয়ে দেয়ার প্রত্যয় ব্যক্ত করেন। রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্রলীগ নেতৃবৃন্দ ৬ দফার পক্ষে অবস্থান নেন এবং স্ব স্ব গ্রাম, থানা ও এলাকাতে প্রচারণা চালায়। রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়কে কেন্দ্র করে উত্তর জনপদের বিভিন্ন শিক্ষা প্রতিষ্ঠানের ছাত্রলীগের নেতা-কর্মীরা একদিকে যেমন ছাত্রলীগ গড়ে তুলেছে, তেমনি আইয়ুব বিরোধী বিভিন্ন গণতান্ত্রিক আন্দোলনে সক্রিয় থেকেছে। তৎকালীন রাকসুর ভিপি আবু সাইয়িদসহ বিভিন্ন পর্যায়ের নেতাকর্মীরা পাবনা, সিরাজগঞ্জ, নাটোরসহ রাজশাহীর পার্শ্ববর্তী জেলাতে ৬ দফার প্রচারণা চালায়।

রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে '৬৯ এর ঘটনা প্রবাহ

১৯৬৭ সালের মধ্যভাগে পাকিস্তান সরকার পূর্বপাকিস্তানের বাঙালিদের উপর এক সাংস্কৃতিক আত্মসন চালাবার প্রচেষ্টা নেয়। এই সাংস্কৃতিক আত্মসনের লক্ষ্যবস্তু ছিল রবীন্দ্র সংগীত ও বাংলা ভাষা। ১৯৬৭ সালের ২২ জুন পাকিস্তানের তথ্যমন্ত্রী জাতীয় পরিষদে বলেন 'ভবিষ্যতে রেডিও পাকিস্তান থেকে সাংস্কৃতিক মূল্যবোধের পরিপন্থী রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের গান প্রচার করা হবে না।'^{১০} এসময় পাকিস্তান সরকার আরবী হরফে বাংলা লেখার প্রচলনের অপচেষ্টা চালায়। তখন সারাদেশের ছাত্রসমাজ প্রতিবাদে ফেটে পড়ে। এমতাবস্থায় রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের কেন্দ্রীয় ছাত্র সংসদও প্রতিবাদে বিভিন্ন কর্মসূচি ঘোষণা করে। বাংলা বিভাগ ও সাংস্কৃতিক সংগঠনগুলোও প্রতিবাদী কর্মসূচিতে সক্রিয়ভাবে অংশগ্রহণ করে।

আইয়ুব খান ৬ দফাকে 'বিচ্ছিন্নতাবাদী', 'বিশৃঙ্খলা সৃষ্টিকারী', 'ধ্বংসাত্মক', 'বিদেশী মদদপুষ্ট', 'বৃহত্তর বাংলা প্রতিষ্ঠার কর্মসূচি' হিসেবে আখ্যায়িত করেন।^{১১} তাই বাঙালির ৬ দফা দাবিকে নস্যাৎ করার জন্য বাংলার অবিসংবাদিত নেতা শেখ মুজিবুর রহমানকে প্রধান আসামি করে ১৯৬৮ সালের ৬ জানুয়ারি আগরতলা ষড়যন্ত্র মামলা দায়ের করা হয়।^{১২} এই মামলার শিরোনাম ছিল- "রাষ্ট্র বনাম শেখ মুজিবুর রহমান ও অন্যান্য"। ৭ জানুয়ারি দৈনিক পাকিস্তান পত্রিকায় ২৮ জনকে গ্রেফতারের খবর ও মামলার বিস্তারিত উল্লেখ করা হয়।^{১৩} ১৯৬৮ সালের ১৮ জানুয়ারি কেন্দ্রীয় স্বরাষ্ট্র দফতর থেকে আর এক ঘোষণায় অভিযোগ করা হয়, আওয়ামী লীগ নেতা শেখ মুজিবুর রহমান এবং জনাব শামসুর রহমান (পিএসসি) পূর্বপাকিস্তানকে বিচ্ছিন্ন করার চক্রান্তের সাথে জড়িত বলে সরকারের কাছে প্রমাণ আছে।^{১৪}

১৯৬৯ সালের শুরু থেকে পূর্ববাংলার ছাত্ররা আন্দোলনে আরো বেশি তৎপর হয়ে উঠে। সমগ্র পাকিস্তানে গণহত্যা ও সরকারী দমননীতির প্রতিবাদে ১ জানুয়ারি ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের বটতলায় ছাত্রসমাজের সভা অনুষ্ঠিত হয়।^{১৫} সভায় সভাপতিত্ব করেন তৎকালীন ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের ভিপি তোফায়েল আহমেদ। এসময় রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের কেন্দ্রীয় ছাত্র সংসদ কলা ভবনের সামনে সমাবেশের আয়োজন করে। এমতাবস্থায় '৬৯ এর ৪ জানুয়ারি পূর্ব-পাকিস্তান ছাত্র ইউনিয়ন (মেনন ও মতিয়া গ্রুপ) ও পূর্ব-পাকিস্তান ছাত্রলীগ সম্মিলিতভাবে ছাত্র সংগ্রাম কমিটির নাম ও ছাত্রদের ১১ দফা কর্মসূচি ঘোষণা করে।^{১৬} কেন্দ্রীয় ছাত্র সংগ্রাম পরিষদ ১১ দফার ভিত্তিতে আন্দোলনকে দেশব্যাপী ছড়িয়ে দেয়। এসময় ছাত্রদের সাথে সাধারণ গণমানুষও রাস্তায় নেমে আসে। পাকিস্তানের পশ্চিম অংশ কর্তৃক পূর্বাঞ্চলে দীর্ঘদিন ধরে অর্থনৈতিকভাবে শোষণ, শিক্ষাক্ষেত্রে বৈষম্য, রাজনৈতিকভাবে বঞ্চনা, আগরতলা ষড়যন্ত্র মামলা প্রভৃতি কারণে জনরোষের মুখে পড়ে আইয়ুব খান।^{১৭} এদিকে ছাত্রসমাজ ১১ দফা দাবিতে ১১ জানুয়ারিতে বিক্ষোভ মিছিলের ঘোষণা দেয় এবং ১৭ জানুয়ারিতে দাবি দিবস পালনের ঘোষণা দেয়। তখন ১৭ জানুয়ারির কর্মসূচিকে বাধাগ্রস্ত করার জন্য সরকার ১৪৪ ধারা জারি করে। ১৭ জানুয়ারি রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় ও রাজশাহী শহরে ছাত্রদের পৃথক দুটি সভা অনুষ্ঠিত হয়।

এই দাবি দিবসে রাজশাহী থেকে সরকারে প্রতি অনাস্থা জ্ঞাপন করা হয়। ২০ জানুয়ারি থেকে মূলত গণঅভ্যুত্থান চরম আকার ধারণ করে। ১৪৪ ধারা জারি থাকা সত্ত্বেও ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয় থেকে ছাত্রদের মিছিল বের হয়। তখন পুলিশের গুলিতে ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের ইতিহাস বিভাগের ছাত্র আসাদ নিহত হয়।^{১৮} এই সংবাদ ছড়িয়ে পড়ামাত্র ছাত্র জনতা বিক্ষুব্ধ হয়ে উঠে। ২১ জানুয়ারি ঢাকার সর্বস্তরের মানুষ স্বতঃস্ফূর্তভাবে হরতাল পালন করে। ২৪ জানুয়ারি ঢাকা শহরে পুনরায় হরতালের ডাক দেয়া হয়। ২৪ জানুয়ারি হাজার হাজার ছাত্র-জনতা, শ্রমিক ও বিভিন্ন পেশাজীবী স্বতঃস্ফূর্তভাবে রাস্তায় নেমে আসে।^{১৯} এসময় রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্রসমাজও প্রতিবাদী মিছিল বের করে। ২৪ জানুয়ারির পর থেকে সমগ্র পূর্ব-পাকিস্তানে প্রতিদিন আন্দোলনের কর্মসূচি পরিলক্ষিত হয়। ২৬ জানুয়ারিতে কেন্দ্রীয় ছাত্র সংগ্রাম

পরিষদের সাথে সাথে রাকসুর পক্ষ থেকেও কারফিউ প্রত্যাহারের দাবি জানানো হয়। সরকার এতো নির্যাতন সত্ত্বেও জনগণের কণ্ঠরোধ করতে পারেনি। ১ ফেব্রুয়ারি তারিখে আইয়ুব খান ঘোষণা করেন শ্রীমুই আলোচনা-আলোচনার জন্য আমি দায়িত্বশীল রাজনৈতিক দলগুলোর প্রতিনিধিবর্গকে আমন্ত্রণ জানাবো। ৬ ফেব্রুয়ারি তারিখে আইয়ুব খান ঢাকা আসেন এবং তিনি জরুরী অবস্থা প্রত্যাহারে বিষয়টি বিবেচনার আশ্বাস দেন।^{৪০} ৬ ফেব্রুয়ারি তারিখে ঢাকা, রাজশাহী ও নারায়ণগঞ্জসহ পূর্বপাকিস্তানের সর্বত্র সংগ্রামী উদ্দীপনার সাথে শপথ দিবস পালন করা হয়। ১২ ফেব্রুয়ারি আইয়ুব খান ঢাকা ত্যাগের প্রাক্কালে বলেন যে, আগরতলা মামলা প্রত্যাহারের সঙ্গে দেশের নিরাপত্তার বিষয়টি জড়িত। এমতাবস্থায় সারাদেশে হরতাল আহ্বান করা হয়।^{৪১} আন্দোলনে শেখ মুজিবের মুক্তির দাবি মুখ্য হয়ে উঠে। ১৫ ফেব্রুয়ারি এক দুঃখজনক দুর্ঘটনা ঘটে ঢাকা ক্যান্টনমেন্টে। আগরতলা ষড়যন্ত্র মামলার অন্যতম আসামি সার্জেন্ট জহুরুল হক কারাগারে অন্তরীণ অবস্থায় নিহত হন।^{৪২} জহুরুল হকের মৃত্যুতে পরিস্থিতি আবার জটিল আকার ধারণ করে। এ অবস্থায় সারাদেশে ধর্মঘট, বিক্ষোভ মিছিল চলে। ১৬ ফেব্রুয়ারি রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা বিক্ষোভ মিছিল নিয়ে জেলা প্রশাসকের কার্যালয় ঘেরাও করতে যায়। এসময় পুলিশ লাঠিচার্জ, টিয়ার গাস নিক্ষেপ করে। ফলে বেশ কয়েকজন ছাত্র আহত হয়। বিশ্ববিদ্যালয়ের প্রক্টর ড. জোহা খবর পেয়ে গাড়ি নিয়ে ছুটে যান সেখানে। ছাত্রদের প্রতি এই নিষ্ঠুর আচরণের জন্য তীব্র প্রতিবাদ জানিয়ে ড. জোহা অবাঙালি অতিরিক্ত জেলা প্রশাসককে তিরস্কার করেন।^{৪৩} এসময় ড. জোহার সাথে ছিলেন আবু সাইয়িদ এবং ছাত্রনেতা আব্দুর রহমান, আব্দুস সালাম ও জালাল উদ্দিন প্রমুখ। অতিরিক্ত জেলা প্রশাসক উত্তেজিত হয়ে অভিযোগ করেন ড. জোহা ছাত্রদের লেলিয়ে দিয়েছেন। আহত ছাত্রদেরকে ড. জোহা নিজের গাড়িতে তুলে মেডিক্যাল কলেজে নিয়ে যান। আহত ছাত্রদের ফোঁটা ফোঁটা রক্তে ড. জোহার সাদা শার্ট লাল হয়ে যায়। ১৭ ফেব্রুয়ারি তারিখে আবাবো বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা মিছিল নিয়ে শহরের দিকে যেতে থাকে। এমতাবস্থায় স্থানীয় সামরিক ও বেসামরিক প্রশাসন কেবল ১৪৪ ধারা জারি করেই ক্ষান্ত থাকেনি, তাদের তরফ থেকে বিশ্ববিদ্যালয়ের সামনে নাটোর রোডে প্রথমে পুলিশ ও পরে সৈন্য মোতায়েন করা হয়।^{৪৪} ১৭ ফেব্রুয়ারি মিছিলরত ছাত্ররা একটি সরকারি জিপে আঙুন ধরিয়ে দেয়। অবস্থা বিবেচনায় ড. জোহা, ড. ময়হারুল ইসলামসহ কয়েকজন শিক্ষক উপাচার্যের সাথে মিলিত হয়ে উস্কানিমূলকভাবে সৈন্য ও পুলিশ মোতায়েন বন্ধ করতে অনুরোধ জানাই।^{৪৫}

বাংলা বিভাগ থেকে সে বছর সপ্তাহব্যাপী একুশের কর্মসূচি পালিত হচ্ছিল। ১৭ ফেব্রুয়ারি রাতে একুশ উপলক্ষ্যে যে আলোচনা সভা অনুষ্ঠিত হবার কথা, শহরে পুলিশের হাতে ছাত্রদের আহত হবার খবরে বাংলা বিভাগের সেই আলোচনা সভা শেষ পর্যন্ত প্রতিবাদ সভায় রূপান্তরিত হয়।^{৪৬} প্রতিবাদ সভায় সভাপতিত্ব করেন ড. ময়হারুল ইসলাম। এই প্রতিবাদ সভায় ড. জোহা তাঁর সাদা শার্টে ছাত্রদের রক্তের দাগ দেখিয়ে বলেন, ‘ছাত্রদের রক্তের স্পর্শে আজ আমি উজ্জীবিত। এরপর শুধু ছাত্রদেরকে নয়, আমাদেরকেও রক্ত দিতে হবে।’ প্রতিবাদ সভায় তিনি আরো ঘোষণা করেন, ‘এরপর আর যদি কোন গুলি করা হয় সে গুলি কোন ছাত্রের গায়ে লাগার আগে আমার বুকে লাগবে।’^{৪৭}

১৮ ফেব্রুয়ারি সকাল থেকেই ছাত্ররা বিশ্ববিদ্যালয় চত্বরে মিছিল শুরু করে। ১৪৪ ধারা ভাঙার প্রস্তুতি তারা নিচ্ছিলো। তখন ড. জোহাসহ বেশ কয়েকজন শিক্ষক ছাত্রদের উদ্বুদ্ধ পরিস্থিতি নিয়ে উপাচার্যের সঙ্গে আলোচনা করছিলেন।^{৪৮} তখন খবর আসে ছাত্ররা বিশ্ববিদ্যালয়ের প্রধান গেট উপক্কে রাস্তায় চলে যাচ্ছে। এসময় সভা বন্ধ করে ড. জোহা, ড. ময়হারুল ইসলাম, আবুল খালেক, ড. মান্নান, আবু সাইয়িদ, কছিম উদ্দীন মোল্লা, অধ্যাপক হবিবুর রহমান, ড. এম.আর. সরকার, অধ্যাপক রাজ্জাকসহ আরো কয়েকজন শিক্ষক প্রধান ফটকে উপস্থিত হন।^{৪৯} তখন প্রতিবাদী ছাত্রদের গেটের ভিতরে নিয়ে আসার চেষ্টা করা হয় এবং প্রায় অর্ধেক ছাত্র ভিতরে চলে আসে। এসময় বাংলা বিভাগের দু’জন ছাত্র দাঁড়িয়ে থাকা সরকারি জিপে খড়কুটো ও কেরোসিন দিয়ে আঙুন

ধরিয়ে দেয়। পরে অবশ্য জোয়ানরা সঙ্গে সঙ্গে আঙুন নিভিয়ে ফেলে। এসময় পাঞ্জাবি অফিসার হাদি ছাত্রদের উদ্দেশ্যে কটু কথা বলতে থাকেন। তখন ছাত্ররা আবারো উত্তেজিত হয়ে যায়।

এসময় ড. জোহা গভীর উৎকর্ষার সাথে ছুটোছুটি করছেন আর পাঞ্জাবি অফিসারকে বলছেন প্লিজ ডেন্ট ফায়ার, আমার ছাত্ররা এখনই ফিরে যাবে। ছাত্ররা যখন ফিরে যাচ্ছিল ঠিক সেই মুহূর্তে বিশ্বাসঘাতক সৈনিকগণ গুলিবর্ষণ করে। এসময় ড. জোহা, ড. খালেক, ড. মান্নান রেডিও এর গেটের সামনে খড়ের গাদার মধ্যে পড়ে যায়। তখন বর্বর পাকিস্তানি সৈন্যদের একজন ড. জোহাকে বেয়নেট দিয়ে খুঁচিয়ে তাঁর পেট বিদীর্ণ করে। বেয়নেট দিয়ে খুঁচিয়ে পেট ফুটো করে লিভার, স্টমাক ও প্লীহা সাংঘাতিকভাবে ক্ষতিগ্রস্ত করা হয়। পরবর্তীতে হাসপাতালে চিকিৎসারত অবস্থায় ঐদিনই ড. জোহার মৃত্যু হয়।^{৫০} ড. জোহার মৃত্যু সংবাদ ছড়িয়ে পড়ার সঙ্গে সঙ্গে সারাদেশে তীব্র প্রতিক্রিয়া দেখা দেয়। ড. জোহার মৃত্যুর পর অভ্যুত্থান অগ্নিস্কুলিপের রূপ ধারণ করে। এই খবর ছড়িয়ে পড়ার পর ঢাকায় রাত এগারোটোর পর এই প্রথম সাক্ষ্য আইন উপেক্ষা করে হাজার হাজার মানুষ রাস্তায় নেমে আসে।^{৫১} কোনো রকম পূর্বপ্রস্তুতি ছাড়াই ছাত্র-জনতা শহরের এক প্রান্ত থেকে আরেক প্রান্তে মিছিল, বিক্ষোভ প্রদর্শন করে। ‘সাক্ষ্য আইন মানি না’, ‘শেখ মুজিবের মুক্তি চাই’, ‘আগরতলা মিথ্যা মামলা প্রত্যাহার কর’, ‘ড. জোহার মৃত্যুর বিচার বিভাগীয় তদন্ত চাই’, ‘গণহত্যা চলবে না’ ইত্যাদি গণগণবিদারী শ্লোগানে ঘুমন্ত শহর প্রকম্পিত হয়ে উঠে।^{৫২} ঢাকা ছাড়াও ঐ রাতে দেশের বিভিন্ন শহরে বিক্ষোভ মিছিল করে সাধারণ জনগণ। সেদিন অন্ধকার রাতে সেনাবাহিনী দেশের বিভিন্ন স্থানে বহু লোককে হত্যা করে। ড. জোহার হত্যার প্রতিবাদে পরদিন সারাদেশের প্রায় সর্বত্র প্রতিবাদ সমাবেশ ও বিক্ষোভ মিছিল অনুষ্ঠিত হয়। দেশের বিভিন্ন স্থানে স্কুল, কলেজ ও বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্ররা ক্লাশ বর্জন করে প্রতিবাদ মিছিল, গায়েবানা জানাজা ও শোক সভার আয়োজন করে।

এমতাবস্থায় সরকার অনেকটা বাধ্য হয়ে ২০ ফেব্রুয়ারি তারিখে সাক্ষ্য আইন প্রত্যাহার করে নেয়। পরিস্থিতি নিয়ন্ত্রণের বাইরে চলে যাওয়ায় অনেকটা বাধ্য হয়ে আইয়ুব খান শেখ মুজিবসহ আগরতলা ষড়যন্ত্র মামলার আসামিদের ২২ ফেব্রুয়ারিতে নিঃশর্ত মুক্তি দান করে।^{৫৩} তবুও রাজনৈতিক দলসমূহ, ছাত্রসমাজ ও সাধারণ জনগণ ৬ দফা ও ১১ দফার ভিত্তিতে আইয়ুব বিরোধী আন্দোলন অব্যাহত রাখে। উদ্ভূত পরিস্থিতিতে আইয়ুব খান বাধ্য হয়ে ২৫ মার্চ ক্ষমতা ত্যাগ করে সেনাবাহিনী প্রধান জেনারেল আগা মোহাম্মদ ইয়াহিয়া খানের নিকট সর্বময় ক্ষমতা অর্পণ করেন।^{৫৪} এভাবে পূর্বপাকিস্তানের গণআন্দোলন ড. জোহা হত্যার মধ্য দিয়ে গণঅভ্যুত্থানে পরিণত হয় এবং আইয়ুব খানের দীর্ঘ ১০ বছরের স্বৈরশাসনের অবসান ঘটে।

উপসংহার

বাঙালির মুক্তিসংগ্রামের ইতিহাসে '৬৯ এর গণঅভ্যুত্থান ছিল খুবই গুরুত্বপূর্ণ। ১৯৪৭ সাল থেকে দীর্ঘ ২১ বছরের শোষণ-বঞ্চনা ও নিপীড়নে কারণেই সংঘটিত হয় '৬৯ এর গণঅভ্যুত্থান। ১৯৫৩ সালে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠার পর থেকে শুরু করে পাকিস্তান আমলের সকল গণতান্ত্রিক আন্দোলন এ বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র-শিক্ষক, কর্মকর্তা-কর্মচারীরা গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছিল। রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় জন্মের পর থেকেই গণমানুষের দাবিকে অত্যন্ত যৌক্তিক ও দ্ব্যর্থহীনভাবে সমর্থন জানিয়েছে। বিশেষত ষাটের দশকে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ভূমিকা ছিল অনস্বীকার্য। '৬২-র ছাত্র আন্দোলন, '৬৬-র ৬ দফা দাবি, '৬৭-এর সাংস্কৃতিক আন্দোলন ও '৬৮-র আগরতলা ষড়যন্ত্র মামলার বিরুদ্ধে এ বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র-শিক্ষকের ভূমিকা ছিল গৌরবোজ্জ্বল। পৃথিবী কাঁপানো '৬৯ এর গণঅভ্যুত্থান রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় থেকেই অগ্নিস্কুলিপের রূপ ধারণ করে। পরিশেষে আইয়ুব খানের পতনের মধ্য দিয়ে পূর্বপাকিস্তানের মানুষের মুক্তির আশা সঞ্চারিত হয়।

টীকা ও তথ্যানির্দেশ

- ^১ S.A. Akanda (ed.) *The District of Rajshahi: its Past and Present* (Rajshahi University: Institute of Bangladesh Studies, 1983), p. 459.
- ^২ মোঃ আবুল কালাম, 'রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় এ্যাক্ট ও ১৯৫৩ ও ১৯৭৩ : একটি তুলনামূলক পর্যালোচনা', M.A. Bari and M. fayek Uzzaman (ed.), *History Society Culture : ABM Hussain Festschrift*. (Dhaka: Khan Brothers Co., ২০০৯), পৃ. ৪৬৩।
- ^৩ বায়েজিদ আহমেদ, *রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইতিহাস* (রাজশাহী: শেকড় সন্ধানী প্রকাশনী, ২০০৫), পৃ. ২১.
- ^৪ মোঃ আবুল কালাম, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ৪৬৩।
- ^৫ সিরাজুল ইসলাম (সম্পা.), *বাংলাপিডিয়া: বাংলাদেশ জাতীয় জ্ঞানকোষ*, খণ্ড ৯ (ঢাকা: বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি ২০০৩), পৃ. ৩৫।
- ^৬ *Assembly Proceedings Official Report EBLA Tenth Seassion*. Vol. X-No. 2, pp. 241-296.
- ^৭ বাংলাপিডিয়া, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ৩৫।
- ^৮ মোঃ আবুল কালাম, *রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইতিহাস (১৯৫৩-২০০৩)*, অপ্রকাশিত পিএইচডি অভিসন্দর্ভ (রাজশাহী : রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১১) পৃ. ix।
- ^৯ *একাদশ সমাবর্তন ২০১৯ স্মরণীকা*, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৯।
- ^{১০} A.K. Choudhury, *The Independence of East Bengal* (Dhaka : Jatiya Grantha Kendra, 1984), p. 128.
- ^{১১} বায়েজিদ আহমেদ, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ২১৩।
- ^{১২} আবু সাইয়িদ, *ষাটের দশকে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়: রাজনীতি ও ছাত্র সমাজ-খণ্ড চিত্র* (রাজশাহী: ইনসিটিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ, ২০১২), পৃ. ৩৯৯-৪০০।
- ^{১৩} *ঐ*, পৃ. ৩৯৮।
- ^{১৪} *ঐ*।
- ^{১৫} বিস্তারিত দেখুন, মোহাম্মদ হান্নান, *বাংলাদেশের ছাত্র আন্দোলনের ইতিহাস ১৮৩০ থেকে ১৯৭১* (ঢাকা: আগামী প্রকাশনী, ১৯৯৯), পৃ. ২৪৮।
- ^{১৬} ১৯৫৭ সালের প্রথম দিকে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয় ছাত্র সংসদ (রাকুস) এর প্রথম নির্বাচন অনুষ্ঠিত হয়। কিন্তু ১৯৫৮-৬২ সাল পর্যন্ত রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ে ছাত্র সংসদের সকল কার্যক্রম বন্ধ ছিল।
- ^{১৭} আবু সাইয়িদ, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ৪০০।
- ^{১৮} হাসান হাফিজুর রহমান (সম্পা.), *বাংলাদেশের স্বাধীনতা যুদ্ধ : দলিলপত্র*, ২য় খণ্ড (ঢাকা: গণপ্রজাতন্ত্রী বাংলাদেশ সরকার, তথ্য মন্ত্রণালয়, ১৯৮২), পৃ. ২১৪।
- ^{১৯} আবু সাইয়িদ, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ৪০১।
- ^{২০} *ঐ*, পৃ. ৪০৩।
- ^{২১} সালাহউদ্দীন আহমদ (সম্পা.) *বাংলাদেশের মুক্তিসংগ্রামের ইতিহাস ১৯৪৭-১৯৭১* (ঢাকা: আগামী প্রকাশনী, ১৯৯৭), পৃ. ১০৯।
- ^{২২} বায়েজিদ আহমেদ, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ২১৫।
- ^{২৩} *ঐ*।
- ^{২৪} বিস্তারিত দেখুন, আবু সাইয়িদ, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ৪০৮-৪০৯।
- ^{২৫} *ঐ*, পৃ. ৪১০।
- ^{২৬} মওদুদ আহমেদ, *বাংলাদেশ: স্বায়ত্তশাসন থেকে স্বাধীনতা* (ঢাকা: ইউনিভার্সিটি প্রেস, লি. ১৯৯২), পৃ. ৬৫।

- ২৭ A.M.A. Muhith, *Bangladesh: Emergence of a Nation* (Dhaka: University Press Ltd., 1992), p. 138.
- ২৮ Enayetur Rahim, 'Prelude to war of liberation', Shirajul Islam (ed.), *History of Bangladesh 1704-1971*, Vol-1 (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 1997), p. 596.
- ২৯ মোহাম্মদ ফায়েক উজ্জামান, *মুজিবনগর সরকার ও বাংলাদেশের মুক্তিযুদ্ধ* (ঢাকা: অনার্য প্রকাশনী, ২০১৭), পৃ. ৭৭।
- ৩০ সুব্রত শংকর ধর, *বাংলাদেশের সংবাদপত্র* (ঢাকা: ১৯৮৫) পৃ. ৩৯।
- ৩১ হারুন-অর-রশিদ, 'ছেষত্রি থেকে একাত্তর', মো. আখতারুজ্জামান (সম্পা.), *বাংলাদেশের মুক্তিযুদ্ধ: প্রেক্ষাপট ও ঘটনা* (ঢাকা: বাংলাদেশ ইতিহাস পরিষদ, ২০০৯), পৃ. ৩৮।
- ৩২ Salauddin Ahmed, *Bangladesh Past and Present* (Dhaka: Paragon Publishers, 2004), p. 161.
- ৩৩ *দৈনিক পাকিস্তান*, ৭ জানুয়ারি, ১৯৬৮।
- ৩৪ সহিদা বেগম, 'আগরতলা ষড়যন্ত্র মামলা ও বাংলাদেশের স্বাধীনতা আন্দোলন', *বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি পত্রিকা*, চতুর্বিংশ খণ্ড, ১ম সংখ্যা (ঢাকা: বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি, ২০০৬), পৃ. ৭১।
- ৩৫ *দৈনিক সংবাদ*, ২ জানুয়ারি, ১৯৬৯।
- ৩৬ তোফায়েল আহমেদ, *উনসত্তরের গণ-আন্দোলন ও বঙ্গবন্ধু* (ঢাকা: আগামী প্রকাশনী, ১৯৯৭), পৃ. ১৭।
- ৩৭ মোহাম্মদ হান্নান, *বাংলাদেশের ছাত্র আন্দোলনের ইতিহাস ১৮৩০ থেকে ১৯৭১* (ঢাকা: আগামী প্রকাশনী, ১৯৯৯), পৃ. ৩৬১।
- ৩৮ বিস্তারিত দেখুন, মেসবাহ কামাল, *আসাদ ও উনসত্তরের গণঅভ্যুত্থান* (ঢাকা: বিবর্তন, ১৯৮৬), পৃ. ৫৬।
- ৩৯ মোহাম্মদ নজরুল ইসলাম (মহাপরিচালক), *উনসত্তরের গণঅভ্যুত্থান: সংবাদপত্রে প্রতিফলন* (ঢাকা: বাংলাদেশ প্রেস লিমিটেড, ২০০৮), পৃ. ১২৩; *দৈনিক আজাদ*, ২৫ জানুয়ারি, ১৯৬৯।
- ৪০ ময়হারুল ইসলাম, *বঙ্গবন্ধু শেখ মুজিব* (ঢাকা: বাংলা একাডেমী, ১৯৯৩), পৃ. ৩৬৫।
- ৪১ মুনতাসীর মামুন ও জয়ন্তকুমার রায়, *বাংলাদেশ : সিভিল সমাজ প্রতিষ্ঠার সংগ্রাম* (ঢাকা: অবসর প্রকাশনা, ১৯৯৫), পৃ. ৪০।
- ৪২ মাহফুজ উল্লাহ, *অভ্যুত্থানের উনসত্তর* (ঢাকা: ডানা প্রকাশনী, ১৯৮৩), পৃ. ৭৪।
- ৪৩ আব্দুল খালেক, 'ড. জোহা এলেন লাশ হয়ে', মনসুর আহমদ খান (সম্পা.), *উনসত্তরের শহীদ ডক্টর শামসুজ্জোহা*, (রাজশাহী : রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়) পৃ. ৪১।
- ৪৪ ময়হারুল ইসলাম, 'জোহার মৃত্যু এবং তার পটভূমির মূল্যায়ন, মনসুর আহমেদ খান (সম্পা.), *উনসত্তরের শহীদ ডক্টর শামসুজ্জোহা* (রাজশাহী: রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়), পৃ. ২৮।
- ৪৫ ঐ।
- ৪৬ *উনসত্তরের শহীদ ড. শামসুজ্জোহা, পূর্বোক্ত*, পৃ. ৪১।
- ৪৭ ঐ, পৃ. ৪১-৪২।
- ৪৮ *জোহা স্মারক বক্তৃতা সংকলন*, রসায়ন বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৫, পৃ. ২০।
- ৪৯ *উনসত্তরের শহীদ ডক্টর শামসুজ্জোহা, পূর্বোক্ত*, পৃ. ২৯।
- ৫০ শেখ মুহাম্মদ ইব্রাহীম, *উনসত্তরের গণঅভ্যুত্থান* (ঢাকা: জ্ঞানালোক প্রকাশনী, ২০০৭), পৃ. ৮১।
- ৫১ *জোহা স্মারক বক্তৃতা সংকলন, পূর্বোক্ত*, পৃ. ৪৮।
- ৫২ আব্দুস সালাম মাসুম, '১৮ ফেব্রুয়ারি রাতের কথা', মনসুর আহমদ খান (সম্পা.), *উনসত্তরের শহীদ ডক্টর শামসুজ্জোহা* (রাজশাহী: রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়), পৃ. ৭০।
- ৫৩ *The Pakistan observer*, 23 February, 1969.
- ৫৪ *The Morning News*, 26 March, 1969.

কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যা: উদ্ভব ও বিকাশ [Computer and Information Ethics: Origin and Development]

ড. মো. একরাম হোসেন*

Abstract: The revolution of information and communication technology changes human life significantly. In different countries of the world, we can see this change in the areas of business, employment, education, medicine, security, transportation, entertainment etc. However, information and communication technologies have their influence on human life both positively and negatively. We observe these positive and negative influences in the areas of personal life, family life, social life, human relations, education, freedom, careers, democracy, etc. and their complexities are rapidly increasing and evolving in the global level. And for this reason, the moral consideration regarding the use of computer technology becomes stronger. During the Second world War, Norbert Wiener and his colleagues formed a new branch of applied ethics in this relation which is called cybernetics. Wiener was able to understand the social and moral implications of cybernetics even during the war time. To him, the coming age will be an automatic age which will appear to us with great potential and at the same time it will pose a new ethical challenge. This article attempts to deal with the ethical codes relating to computer and information technologies. At the same time, an attempt is made to ensure its safe use by showing the possible ways to stop the cyber crime.

কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যা প্রায়োগিক নীতিবিদ্যার একটি শাখা। এটি এমন এক ধরনের পেশাগত নৈতিকতার (professional ethics) উল্লেখ করে, যেখানে কম্পিউটার পেশাগত ব্যক্তিদের পেশার মধ্যে নৈতিকতার কোড এবং ভালো অনুশীলনের মান প্রয়োগ করে। তবে যারা কম্পিউটারসহ নানান প্রযুক্তির সাথে কোনো-না-কোনোভাবে যুক্ত তাদের ঐচ্ছিক কাজের উচিত বা অনৌচিতের বিষয় মূল্যায়ন করে এই নীতিবিদ্যা। বিগত কয়েক দশকে কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যার ক্ষেত্রটি বিশ্বের বিভিন্ন বিশ্ববিদ্যালয়গুলোতে নতুন কোর্স, গবেষণা কেন্দ্র, কর্মশালা, পাঠ্যক্রমিক উপকরণ, বই, জার্নাল ইত্যাদিতে আলোচনার ক্ষেত্রে পরিণত হয়েছে। খ্রিস্টপূর্ব ২৫০০ বছর পূর্বে অ্যাবাকাসের আবিষ্কার, পরবর্তীতে স্লাইড রুলার, এ্যানালিটিক ইঞ্জিন, মার্ক ১, ইউনিভ্যাক ইত্যাদি কম্পিউটার ও প্রযুক্তির উন্নয়নের সাথে সাথে সম্ভাব্যতারও উন্নয়ন ঘটেছে। বিভিন্ন প্রযুক্তির ব্যবহার বৃদ্ধির ফলে মানুষের নৈতিক সমস্যাও প্রবল হয়ে উঠেছে। প্রযুক্তিগত নৈতিক সমস্যার নিরূপণে প্রয়োজন দেখা দেয় প্রায়োগিক নীতিবিদ্যার এই শাখার। এই প্রবন্ধের লক্ষ্য কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যার উদ্ভব ও বিকাশকে তুলে ধরা।

দুই

১৯৪০ এর দশকের মাঝামাঝিতে বিজ্ঞান ও দর্শনের অভিনব অগ্রগতিতে প্রায়োগিক নীতিবিদ্যার একটি নতুন শাখার উদ্ভব হয়, যা কম্পিউটার নীতিবিদ্যা বা তথ্য নীতিবিদ্যা (computer ethics or information ethics) নামে পরিচিতি লাভ করে। এই নতুন দার্শনিক ক্ষেত্রটির প্রতিষ্ঠাতা হিসেবে চিহ্নিত করা হয় আমেরিকার স্কলার এমআইটির গণিত ও প্রকৌশল বিভাগের অধ্যাপক নরবার্ট ভিয়েনারকে (Norbert Wiener 1894-1964)। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধে সময় নরবার্ট ভিয়েনার ও তাঁর সহকর্মীরা এ শাখার নাম দেন সাইবারনেটিক্স (cybernetics)। নরবার্ট ভিয়েনার যুদ্ধকালীন সময়েও ইলেক্ট্রনিক

* সহযোগী অধ্যাপক, দর্শন বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

কম্পিউটারের সাথে যুক্ত সাইবারনেটিক্সের সামাজিক ও নৈতিক প্রভাব বুঝতে সক্ষম হয়েছিলেন। তিনি অনুমান করেছিলেন যুদ্ধের পরে বিশ্বে ‘দ্বিতীয় শিল্প বিপ্লব’ (a second industrial revolution) সংঘটিত হবে। আগামীর যুগটি হবে একটি স্বয়ংক্রিয় যুগ, যা ভালো ও মন্দের বিপুল সম্ভাবনা নিয়ে আমাদের মাঝে হাজির হবে এবং একটি বিস্ময়কর নতুন নৈতিক চ্যালেঞ্জ হিসেবে দাঁড়াবে। ভিয়েনারের এই অনুমান সত্য হিসেবে প্রতিষ্ঠিত হয়। বর্তমানে কম্পিউটার ও তথ্য প্রযুক্তির মাধ্যমে বিশ্বব্যাপী নানা ধরনের অপরাধ সংঘটিত হচ্ছে, যার কারণে আমাদের বাস্তব কিছু সমস্যাকে নৈতিক দৃষ্টিকোণ থেকে বিচার করার প্রয়োজন দেখা দিয়েছে।

দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধের পর নরবার্ট ভিয়েনার সাইবারনেটিক্স (Cybernetics, 1948) নামক গ্রন্থ প্রকাশ করেন। গ্রন্থে তিনি চিহ্নিত করেন ইলেক্ট্রনিক কম্পিউটারগুলির কিছু সামাজিক ও নৈতিক প্রভাবকে। দুই বছর পর তিনি The Human Use of Human Beings (1950) নামক আরও একটি গ্রন্থ প্রকাশ করেন। তিনি এই গ্রন্থে কম্পিউটার ও তথ্য প্রযুক্তিতে উত্থাপিত হবে এমন অনেক নৈতিক বিষয় অনুসন্ধান করেন। নরবার্ট ভিয়েনার উক্ত দুটি গ্রন্থে যেসকল বিষয় চিহ্নিত করেছিলেন তা পরবর্তী গ্রন্থ God and Golem, Inc. 1963 এ অন্তর্ভুক্ত করেন। তিনি তাঁর গ্রন্থে কম্পিউটার ও নিরাপত্তা, পেশাগত দায়িত্ব, কম্পিউটার ও বেকারত্ব, প্রতিবন্ধীদের জন্য কম্পিউটার, তথ্য নেটওয়ার্ক ও বিশ্বায়ন, ভারুয়াল সম্প্রদায়, কম্পিউটার ও ধর্ম, মেশিনের সাহায্যে মানবদেহ একত্রিকরণ, কৃত্রিম বুদ্ধিমত্তা, রোবট নীতিবিদ্যা প্রভৃতি অন্তর্ভুক্ত করেন। যদিও কয়েক দশক পরে কম্পিউটার নীতিবিদ্যা, তথ্য নীতিবিদ্যা বা কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যা নামগুলো ব্যবহৃত হয়, তবুও নরবার্ট ভিয়েনারের উক্ত তিনটি গ্রন্থকে আজকের কম্পিউটার ও তথ্য নৈতিকতার ক্ষেত্রে একটি শক্তিশালী ভিত্তি প্রদানের দাবিটি অযৌক্তিক নয়। কেননা, ১৯৪০ এর দশকের শেষে তাঁর ভবিষ্যদ্বাণী - তথ্য প্রযুক্তির ক্ষেত্রে কিছু সামাজিক ও নৈতিক প্রভাব পড়বে এবং অন্যান্য পণ্ডিত ও সাধারণ মানুষের কাছে তা স্পষ্ট হয়ে উঠবে। নরবার্ট ভিয়েনারের উদ্বেগের প্রশস্ততা এবং তথ্য প্রযুক্তিতে তাঁর ধারণা ও পদ্ধতিগুলির প্রয়োগযোগ্যতার কারণে, information ethics শব্দটিকে তিনি প্রায়োগিক নীতিবিদ্যার নতুন একটি ক্ষেত্র হিসেবে চিহ্নিত করেন। কাজেই, বলা যায়, কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যার ভিত্তি স্থাপনে নরবার্ট ভিয়েনার মানব প্রকৃতি এবং সমাজ সম্পর্কে একটি সাইবারনেটিক (cybernetic) দৃষ্টিভঙ্গির উন্নয়ন ঘটিয়েছিলেন। নরবার্ট ভিয়েনার সাইবারনেটিক্সকে কীভাবে মানুষ, প্রাণী ও মেশিনসমূহ একে অপরের নিয়ন্ত্রক হয় ও যোগাযোগ করে তার বৈজ্ঞানিক গবেষণা হিসেবে দেখেছেন। তিনি উল্লেখ করেন,

‘... man's advantage over the rest of nature is that he has the physiological and hence the intellectual equipment to adapt himself to radical changes in his environment. The human species is strong only insofar as it takes advantage of the innate, adaptive, learning faculties that its physiological structure makes possible.’^১

বর্তমান সমাজ ব্যবস্থা তথ্য ভিত্তিক। ভিয়েনার বলেন, ‘Information is information, not matter or energy.’^২ তাঁর মতে চিন্তা (thinking) করাও এক ধরনের তথ্য প্রক্রিয়াকরণ (a kind of information processing)। তথ্য ভিত্তিক সমাজ ব্যবস্থায় ন্যায়বিচার প্রতিষ্ঠার জন্য ভিয়েনার স্বাধীনতার মূলনীতি (The Principle of Freedom), সাম্যের নীতি (The Principle of Equality), উপকারের মূলনীতির (The Principle of Benevolence) কথা বলেন। কোনো কারণে এই নীতিগুলো লঙ্ঘন হলে তিনি ন্যায়বিচারের চতুর্থ নীতি অর্থাৎ ‘স্বাধীনতার ন্যূনতম লঙ্ঘনের মূলনীতি’ গ্রহণের উপর গুরুত্ব দেন। The Principle of Minimum Infringement of Freedom প্রসঙ্গে তিনি বলেন, ‘... What compulsion the very existence of the

community and the state may demand must be exercised in such a way as to produce no unnecessary infringement of freedom.”^৩ নরবার্ট ভিয়েনার মনে করেন, কোনো ব্যক্তির সমাজে প্রাপ্ত নীতি গোষ্ঠী (received policy cluster) টিকে থাকে তার মানব প্রকৃতির সাথে তার ন্যায়বিচারের মহান নীতিগুলি এবং অস্পষ্ট ভাষা স্পষ্ট করার ক্ষেত্রে গুরুত্বপূর্ণ দক্ষতা একত্রিত করে। এভাবে ভিয়েনার তথ্য নীতিবিদ্যা সম্পর্কিত বিষয়গুলির বিশ্লেষণের জন্য একটি কার্যকর পদ্ধতিওগঠন করেছিলেন। কম্পিউটার নীতিবিদ্যার পদ্ধতি ম্যুরের (Moor) পরে উপযুক্তভাবে ভিয়েনার দাঁড় করেছিলেন। এমনকি ১৯৪০ এর দশকের শেষ দিকে ভিয়েনার স্পষ্ট উল্লেখ করেন, তাঁর দৃষ্টিভঙ্গিতে নতুন উদ্ভাবিত কম্পিউটিং এবং তথ্য প্রযুক্তি সমাজকে পুনরুদ্ধার করতে দ্বিতীয় শিল্প বিপ্লব (the second industrial revolution) স্বয়ংক্রিয় যুগে (the automatic age) পরিচালিত করবে। এটি জীবনের প্রতিটি পদক্ষেপকে প্রভাবিত করবে এবং বহুমুখী চলমান প্রক্রিয়া হবে। মানব জীবনের জন্য তথ্য প্রযুক্তি হবে ভিয়েনার ভাষায়, ‘...in the presence of another social potentiality of unheard-of importance for good and for evil.’^৪ তবে তিনি নীতিশাস্ত্রের একটি নতুন শাখা হিসেবে তৈরি করার জন্য কম্পিউটার নীতিবিদ্যা, তথ্য নীতিবিদ্যা নামগুলো ব্যবহার করেননি। এইগুলো যদিও কম্পিউটার নীতিবিদ্যা দিয়ে শুরু হয়ে কয়েক বছর পরে ওয়াল্টার ম্যানারের মাধ্যমে ১৯৭০ সালের মাঝামাঝি সময়ে শুরু হয়েছিল। অর্ধ শতাব্দী আগে ভিয়েনার ভবিষ্যদ্বাণী করেছিলেন তথ্য যুগ অস্তিত্ব লাভ করেছে এবং তিনি যে নীতিগুলি রেখেছিলেন তার অধিবিদ্যক ও বৈজ্ঞানিক ভিত্তি সকল প্রকারের তথ্য প্রযুক্তি দ্বারা উদ্ভূত নৈতিক চ্যালেঞ্জগুলি বোঝার এবং সমাধানের জন্য অন্তর্দৃষ্টি ও কার্যকর দিক নির্দেশনা সরবরাহ করে চলেছে, তা আমরা লক্ষ্য করছি।

তিন

১৯৭০ এর দশকের মাঝামাঝিতে, ওয়াল্টার ম্যানার (Walter Maner) information ethics নামে প্রায়োগিক নীতিবিদ্যার একটি নতুন শাখার নাম দেন। পরবর্তীতে ‘কম্পিউটার নীতিবিদ্যা’ নামটি ব্যবহার করেন। উল্লেখ করা হয়,

In the mid 1970s, Walter Maner considered using the term “information ethics” to name the new subject in applied ethics that he was planning to teach at Old Dominion University. He decided, instead, to use the term “computer ethics” because he was creating a new course for computer science students, and he was focusing primarily upon ethical issues associated with the use of computer technology.^৫

ঘটনাটি নরবার্ট ভিয়েনারের সাইবারনেটিক্স গ্রন্থ প্রকাশের প্রায় তিন দশক পরের। ১৯৭৬ সালে ওয়াল্টার ম্যানার লক্ষ করেন Old Dominion University এ তাঁর মেডিক্যাল এথিক্স কোর্সে বিবেচিত নৈতিক প্রশ্ন ও সমস্যাগুলি প্রায়শই জটিল বা জটিলতর হয়ে ওঠে, যখন কম্পিউটারযুক্ত হয়ে যায়। তিনি মনে করতেন কম্পিউটার উদ্ভাবন না করা থাকলে এই সমস্যাগুলির কোন অস্তিত্ব থাকতো না। তাই, তিনি সিদ্ধান্তে পৌঁছান, চিকিৎসা নীতিবিদ্যা এবং ব্যবসায় নীতিবিদ্যা যেমন ইতিমধ্যে বিদ্যমান প্রায়োগিক নীতিবিদ্যার শাখা তেমনি একটি নতুন শাখা হলোকম্পিউটার নীতিবিদ্যা। তবে উক্ত সময়ে ম্যানার নরবার্ট ভিয়েনারের কম্পিউটার নীতিবিদ্যার কাজ সম্পর্কে জানতেন না। তিনি প্রাথমিকভাবে বিশ্ববিদ্যালয় স্তরে কম্পিউটার বিজ্ঞানের প্রোগ্রামগুলি শিক্ষার্থীদের জন্য ডিজাইন করে একটি পরীক্ষামূলক কম্পিউটার নীতিবিদ্যা কোর্স তৈরি করেন। ম্যানার ১৯৭৮ সালে কম্পিউটার নীতিবিদ্যা শেখানোর জন্য একটি স্টার্টার কিট (starter kit) তৈরি করেছিলেন। আবার আমেরিকাতে দর্শন সম্মেলন ও কম্পিউটিং বিজ্ঞান সম্মেলনে বক্তৃতাও দিয়েছিলেন। ১৯৮০ সালে Helvetia Press and the National Information and

Resource Center on Teaching Philosophy ম্যানারের কম্পিউটার নীতিবিদ্যাকে একটি starter kit মনোগ্রাফ হিসেবে প্রকাশ করেছিল। এতে বিশ্ববিদ্যালয় শিক্ষকদের জন্য পাঠ্যক্রমের উপকরণ ও শিক্ষা সংক্রান্ত পরামর্শ ছিল। ১৯৮০ এর দশকের গোড়ার দিকে ম্যানারের স্টার্টার কিটটি হেলভেটিয়া প্রেস দ্বারা আমেরিকা এবং অন্যান্য বিশ্ববিদ্যালয়গুলিতে ব্যাপকভাবে ছড়িয়ে পড়ে। ম্যানারের প্রচেষ্টার কারণেই বেশ কয়েকজন পণ্ডিত, বিশেষত দার্শনিক এবং কম্পিউটার বিজ্ঞানীরা কম্পিউটার নৈতিকতার সাথে পরিচিত হন। ১৯৭০ এর দশকের মাঝামাঝি ম্যানার তাঁর কম্পিউটার নীতিবিদ্যার নতুন কোর্সটির বিকাশ করেছিলেন, তখন ওল্ড ডমিনিয়ন বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন বিভাগে তাঁর সহকর্মী, Deborah Johnson তাঁর প্রস্তাবিত নতুন ক্ষেত্রটিতে আগ্রহী হয়ে উঠেন। জনসন পরবর্তীতে Computer Ethics (1985) নামক গ্রন্থটি প্রকাশ করেন। গ্রন্থটি বিশ্বের বিভিন্ন বিশ্ববিদ্যালয়গুলিতে প্রদত্ত কম্পিউটার নীতিবিদ্যা কোর্সের জন্য পাঠ্য হয়ে ওঠে। আবার ১৯৮০ এর দশকের শেষ দিকে রবার্ট হাউপম্যান (Robert Hauptman) information ethics শব্দটিকে ব্যবহার করেছিলেন নরবার্ট ভিয়েনারের আগ্রহের মতো বিভিন্ন নৈতিকতার বিষয়কে অন্তর্ভুক্ত করে।

চার

কাজেই আমরা বলতে পারি ১৯৮৫ সাল পর্যন্ত সময়টি ছিল কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যার ইতিহাসে একটি সন্ধিক্ষণ। এটি জনসনের এজেন্ডা-নির্ধারণের পাঠ্যপুস্তকের উপস্থিতির কারণেই নয়, কেননা জেমস ম্যুরের ক্লাসিক পেপার ‘What Is Computer Ethics?’ একটি বিশেষ কম্পিউটার নীতিবিদ্যা ইস্যুতে Metaphilosophy জার্নালে প্রকাশিত হয়েছিল যা ম্যানার বা জনসনের সংজ্ঞাগুলির চেয়ে বিস্তৃত এবং উচ্চাকাঙ্ক্ষী ছিল। অন্যান্য ধরনের প্রযুক্তির তুলনায় কম্পিউটিং প্রযুক্তি কেন এত নৈতিক প্রশ্ন উত্থাপন করে তা ব্যাখ্যা দিয়ে তিনি কম্পিউটার নৈতিকতার সমস্যার বিবরণ এবং উদাহরণের বাইরে গিয়েছিলেন। ম্যুর বলেন, ‘...the computer is the nearest thing we have to a universal tool. Indeed, the limits of computers are largely the limits of our own creativity.’^৬ কম্পিউটার নিয়ে নানাবিধ কাজ পরিচালনা করার জন্য কোনো আইন বা ভালো অনুশীলনের মানদণ্ড বা নির্দিষ্ট নৈতিক বিধি প্রতিষ্ঠিত না হওয়াতে ম্যুর এই জাতীয় পরিস্থিতিগুলিকে ‘নীতি শূন্যতা’ (policy vacuums) বলে অভিহিত করেন এবং এটি কিছু ধারণাগত গোলযোগ (conceptual muddles) সৃষ্টি করতে পারে বলেও তিনি মনে করেন। ১৯৯০ এর দশকের গোড়ার দিকে কম্পিউটার নীতিবিদ্যার মধ্যে একটি আলাদা একটি বিষয় ডোনাল্ড গোট্টারবার্ণ (Donald Gotterbarn) দ্বারা সমর্থিত হয়েছিল। তিনি বিশ্বাস করেন যে, কম্পিউটার নীতিবিদ্যাকে পেশাগত নীতিবিদ্যার অনুশীলন হিসেবে গণ্য করলে পেশাগতদের জন্য ভালো অনুশীলন এবং আচরণবিধির মান উন্নয়নের জন্য উৎসর্গীকৃত একটি পেশাগত নীতি হিসেবে দেখা উচিত। সুতরাং, ১৯৯১ সালে Computer Ethics: Responsibility Regained প্রবন্ধে গোট্টারবার্ণ বলেন,

There is little attention paid to the domain of professional ethics — the values that guide the day-to-day activities of computing professionals in their role as professionals. By computing professional I mean anyone involved in the design and development of computer artifacts. ... The ethical decisions made during the development of these artifacts have a direct relationship to many of the issues discussed under the broader concept of computer ethics.^৭

কম্পিউটার নীতিবিদ্যার এই দিকটি মাথায় রেখে গোট্টারবার্ণ ১৯৯০ এর দশক ধরে কম্পিউটার পেশাগত ব্যক্তিদের মধ্যে পেশাগত দায়িত্ব বাড়াতে বিভিন্ন প্রকল্পে অন্যান্য পেশাগত ব্যক্তিদের বা নীতিবিদদের সাথে কাজ করেছেন। এতে তিনি নৈতিকতা ও পেশাগত আচরণের কোড স্থাপনেরও চেষ্টা করেন। ১৯৯০ এর

দশকের শেষের দিকে, গোটারবার্ণ East Tennessee State University এ সফটওয়্যার ইঞ্জিনিয়ারিং এথিক্স রিসার্চ ইনস্টিটিউট তৈরি করেন এবং একবিংশ শতাব্দীর গোড়ার দিকে, সাইমন রজারসনের সাথে তিনি সফটওয়্যার ডেভলপমেন্ট প্রকল্পগুলির সম্ভাব্য নৈতিক প্রভাবগুলি নির্ধারণের জন্য নৈতিক স্টেকহোল্ডার বিশ্লেষণ (stakeholder analyses) প্রস্তুত করতে ব্যক্তি সংস্থালিকে সহায়তা করার জন্য সফটওয়্যার ডেভলপমেন্ট ইমপ্যাক্ট স্টেটমেন্টস নামে একটি কম্পিউটার প্রোগ্রাম তৈরি করেন। (গোটারবার্ণ এবং রজারসন) এটি পেশাগত দায়বদ্ধতার দিকে মনোনিবেশ করে এবং কম্পিউটিং অনুশীলনকারীদের পেশাদারিত্ব এবং নৈতিক পরিপক্বতা উন্নত করে। এছাড়াও সাইবার স্পেসে নানা ধরনের অপরাধ সংঘটিত হচ্ছে। যেমন, ব্যবসা-বাণিজ্য ও ব্যাংক-বীমার ক্ষতি সাধন, ব্যক্তিগত পরিচয় চুরি, প্রয়োজনীয় তথ্য চুরি, ফেসবুক প্রতারণা, ক্রেডিট কার্ড জালিয়াতি, হ্যাকিং ইত্যাদি। বিশ্বব্যাপী ইন্টারনেটের ব্যবহার বৃদ্ধির সাথে সাথে বৃদ্ধি পাচ্ছে সাইবার ক্রাইমও। বর্তমান বিশ্বের কম্পিউটার ও তথ্য প্রযুক্তিভিত্তিক অপরাধের ভয়াবহতা ক্রমাগত বাড়ছে। দ্রুত এর প্রতিরোধ গড়ে তুলতে হবে। এর জন্য প্রয়োজন একটি নৈতিক-মানবিক মূল্যবোধের। কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যায় নৈতিক ক্রিয়ার মূল্যায়নে অবশ্যই Virtue theory (Aristotle, Plato), Deontological theory (Kant), Utilitarian theory (Mill), and Justice as fairness theory (John Rawls) এবং সাধারণ জ্ঞানমূলক নীতিবোধের ভূমিকা রয়েছে। তবে কম্পিউটার ও তথ্য প্রযুক্তিতে অপরাধের নৈতিক মান নিরূপণে সর্বসম্মত কোনো মানদণ্ড এখনও উদ্ভব হয়নি।

পাঁচ

কম্পিউটার বিপ্লব এবং গ্লোবাল এথিক্সের সমস্যা সম্পর্কে বা বিষয়ে ক্রিস্টায়না গার্নিয়াক-কোকিকোভস্কা একটি চমকপ্রদ ভবিষ্যদ্বাণী করেছিলেন। তিনি যুক্তি দিয়েছিলেন যে, কম্পিউটার নৈতিকতা অবশেষে পৃথিবীর প্রতিটি সংস্কৃতিতে প্রযোজ্য একটি বৈশ্বিক নীতিতে রূপান্তরিত হবে। এই গার্নিয়াক হাইপোথিসিস অনুসারে, ইউরোপের বেছামাইট এবং কান্টিয়া সিস্টেমের মতো আঞ্চলিক নৈতিক তত্ত্ব, পাশাপাশি বিশ্বের অন্যান্য সংস্কৃতিতে embedded করা বিভিন্ন নৈতিক ব্যবস্থা, সবগুলিই স্থানীয় ইতিহাস ও রীতিনীতি থেকে প্রাপ্ত এবং সম্ভবত বিশ্বব্যাপী প্রয়োগযোগ্য। গার্নিয়াক যুক্তি দেখিয়েছিলেন, তথ্য যুগের জন্য উপযুক্ত একটি বৈশ্বিক নৈতিকতা প্রদানের সম্ভাবনা রয়েছে। তিনি বলেন, 'a new ethical theory is likely to emerge from computer ethics in response to the computer revolution. The newly emerging field of information ethics, therefore, is much more important than even its founders and advocates believe.'^৮ বিশ্বায়নের যুগে কম্পিউটার নীতিবিদ্যা আজ দ্রুত বিস্তৃত ও গুরুত্বপূর্ণ ক্ষেত্রে রূপান্তরিত হচ্ছে, যাকে যুক্তিসঙ্গতভাবে বৈশ্বিক তথ্য নীতিবিদ্যা বলা যেতে পারে। বিশ্বব্যাপী শক্তিশালী নেটওয়ার্ক ইন্টারনেট সারা পৃথিবীর মানুষকে সংযুক্ত করছে। তাই কম্পিউটার বিপ্লব এবং গ্লোবাল নীতিবিদ্যার সমস্যার সাথে আমাদের পারস্পরিক সম্মতিযুক্ত আচরণের মান উন্নয়নের প্রচেষ্টা এবং এগিয়ে যাওয়ার প্রচেষ্টা ও মানবিক মূল্যবোধ রক্ষায় সত্যিকারের কল্যাণময় বিশ্ব গড়ে তোলার চেষ্টা করতে হবে। এটি কোনো নির্দিষ্ট ভৌগলিক অঞ্চলের সীমাবদ্ধ নয় বা নির্দিষ্ট ধর্ম বা সংস্কৃতি দ্বারা আবদ্ধ নয়। এটি ইতিহাসের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ সামাজিক উন্নয়ন হতে পারে। বিশ্বের বিভিন্ন দেশেই কম্পিউটারের সঙ্গে সংযুক্ত কতিপয় সংস্থা নৈতিক কোড গঠন করার চেষ্টা করছে। যেমন, অ্যাসোসিয়েশন ফর কম্পিউটার মেশিনারি (এসিএম)^৯ কম্পিউটার পেশাগতদের জন্য নৈতিক কোড উল্লেখ করেন। যথা; মানব কল্যাণে অবদান রাখা, অন্যের ক্ষতি এড়ানো, সৎ এবং বিশ্বাসযোগ্য হওয়া, গোপনীয়তার সম্মান করা ইত্যাদি।

ছয়

কম্পিউটার বিপ্লবের প্রকৃতি ইঙ্গিত দেয় যে ভবিষ্যতের নৈতিকতা একটি বৈশ্বিক বৈশিষ্ট্য ধারণ করবে। এটি একটি দৈশিক দিক থেকে বৈশ্বিক হবে, কেননা এটি পুরো বিশ্বকে ধারণ করে রাখবে। এটি মানবিক ক্রিয়া এবং সম্পর্কের সামগ্রিকতার বিষয়টি বিবেচনা করবে এই অর্থে এটি বৈশ্বিকও হবে। ১৯৮০ এর দশকের মাঝামাঝি থেকে মার্কিন যুক্তরাষ্ট্রে তথ্য এবং কম্পিউটার নীতিতে দ্রুত বৃদ্ধি ঘটছিল। ১৯৯০ এর দশকের শেষের দিকে এবং একবিংশ শতাব্দীর গোড়ার দিকে ইউরোপে কম্পিউটারের অন্যান্য গুরুত্বপূর্ণ নৈতিকতার বিকাশের অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। যেমন, লুসিয়ানো ফ্লোরিডি ১৯৯০ এর দশকের মাঝামাঝি সময়ে অক্সফোর্ড বিশ্ববিদ্যালয়ে ইনফরমেশন এথিক্স রিসার্চ গ্রুপ গঠন, জেরোইন ভ্যান ডেন হোভেনের প্রতিষ্ঠা সিইপিই সিরিজের কম্পিউটার নীতি সম্মেলন, যা ইউরোপ এবং আমেরিকাতে পর্যায়ক্রমে ঘটে, ভ্যান ডেন হোভেনের ১৯৯৯ এথিক্স এবং তথ্য প্রযুক্তি জার্নালটি তৈরি, রাফায়েল ক্যাপুরো ১৯৯৯ সালে তথ্য নীতিশাস্ত্রের আন্তর্জাতিক কেন্দ্র তৈরি ইত্যাদি। পরিশেষে আমরা বলতে পারি, কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যার নিয়মগুলি যতই ভালোভাবে বিবেচনা করা হোক না কেন, অকার্যকর হবে যদি না বিপুল সংখ্যাগরিষ্ঠ বা এমনকি সমস্ত কম্পিউটার ব্যবহারকারী দ্বারা সম্মান করা না হয়। অন্যকথায়, কম্পিউটার ও তথ্য নীতিবিদ্যা সর্বজনীন হয়ে উঠবে, এটি একটি বৈশ্বিক নৈতিকতা হবে এর নিয়মগুলির যথাযথ পালনের মাধ্যমে।

তথ্য নির্দেশ

- ¹ Norbert Wiener, (1950), *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, (Boston: Houghton Mifflin; Second Edition Revised, New York, NY: Doubleday Anchor 1954), p. 58
- ² Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Technology Press/John Wiley & Sons, New York: 1948), p.155
- ³ Ibid, p. 106
- ⁴ Norbert Wiener, *Cybernetic*, p.27
- ⁵ <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-computer/notes.html#1>; dated: 17.08.2019
- ⁶ Moor, J. (1985) Article, "What Is Computer Ethics?" *Metaphilosophy*, Vol.16, No.4, August 2007, p.269
- ⁷ Gotterbarn, D. (1991), "Computer Ethics: Responsibility Regained," *National Forum: The Phi Beta Kappa Journal*, Vol.71, pp. 26-31.
- ⁸ Gorniak-Kocikowska, K. (1996), "The Computer Revolution and the Problem of Global Ethics," in T. Bynum and S. Rogerson (eds.), *Global Information Ethics*, Guildford, UK: Opragen Publications, p. 177
- ⁹ <https://www.acm.org/code-of-ethics>; dated: 17.08.2019

বাচিক অভিনয়ের স্বরূপ-সন্ধান : অজিতেশ বন্দ্যোপধ্যায়ের তামাকু সেবনের
অপকারিতা ও নানান রঙের দিনগুলি

[Looking for the Introspection of Voice Acting: *Tamaku Seboner Opokarita and Nana Ronger Dinguli* – by Ojitesh Bandopodhay]

মো. ইমরুল আসাদ*

Abstract: Voice Acting is one of the most important terms in the art of acting. Generally, Voice acting means vocal performance. But voice acting is not only limited to utterance. In the theatre theatrical, voice performance is a style. Voice performance is very important in comprehending the meaning and emotion of acting. It is one of the four acting styles mentioned in *Varat Nattasastrya* which is known as 'Panchambed'. Although voice acting mainly deals with vocal performance, it also deals with correct pronunciation, diction, expression of mode and emotion in accordance with the characters. A voice actor can bewitch the audience with his/her acting. Ojitesh Bandopodhay is such as an actor in Bengali Theatre. *Tamaku Seboner Opokarita* and *Nana Ronger Dinguli* are two representative plays of his voice acting. The aim of this article is to find out the elements that he has used in these two plays. The fundamental characteristics that he has used will be discovered in this article. In this regard, voice acting, Tamaku Seboner Opokarita, Nana Ronger Dinguli, acting strategy and evaluation will be five key words. Hopefully, this article will play an important role in Applied Research in Bengali theatre, specially in increasing the importance of Bengali theatre and it will also contribute in promoting the vocal art.

ভূমিকা:

বাচিক অভিনয় দুটো ধারার সমন্বয়। একটি 'বাচিক' অন্যটি 'অভিনয়'। 'বাচিক' শব্দের অর্থ বাচনিক, 'মৌখিক', কিংবা 'বচনসাধ্য'। অর্থাৎ বচন বা কথার মাধ্যমে প্রকাশিত। অন্যদিকে অভিনয় অর্থ অল্প কথায় প্রকাশ সম্ভব নয়। এর ব্যাপকতা বিশাল। প্রাথমিক ভাবে বলা যেতে পারে 'যা আমরা নিজের জীবনে সত্য নয়, তাকে সত্য ভেবে কোন অভিজ্ঞতার সত্যতার মধ্যে এনে যে রূপায়ণ ঘটানো হয় তাকেই অভিনয় বলতে পারি।'^১ অর্থাৎ কথার মাধ্যমে প্রকাশ করে কোন চরিত্রের রূপায়ণ ঘটানোই বাচিক অভিনয়।

অভিনয়কে সহজ ভাষায় বলতে গেলে নাট্যপ্রদর্শন বলা যায়। অভিনয় যত বেশি বিশ্বাসযোগ্য ও শিল্পিত হয়ে ওঠে তত বেশি গ্রহণযোগ্যতা পায় দর্শকের কাছে। অভিনয় সাধারণত চার প্রকার। আহাৰ্য, বাচিক, আঙ্গিক ও সাত্ত্বিক। তবে বাচিক অভিনয়ের ক্ষেত্রে আহাৰ্য ও আঙ্গিক এর প্রয়োজন পড়ে না। কারণ বাচিক অভিনয়ের জন্য দর্শক প্রয়োজন হয় না, প্রয়োজন হয় শ্রোতার। কণ্ঠের পরিবর্তনশীলতা ও প্রয়োগশীলতার উপরে নির্ভর করে বাচিক অভিনয়ের সার্থকতা। বাচিক অভিনয়ের সময় সাত্ত্বিক অভিনয়ের গুরুত্ব অপরিসীম। সত্ত্বা দিয়ে অনুভব না করলে বাচনিক উপস্থাপন সম্ভব নয়। স্পষ্ট উচ্চারণের মধ্য দিয়ে যখন একজন বাচিকশিল্পী শ্রোতাদের কাছে নির্দিষ্ট অর্থকে পৌঁছে দিতে সক্ষম হয়, তখনই তা বাচিক অভিনয়রূপে প্রতিষ্ঠা পায়। 'অর্থাৎ বাক্ ও অর্থ অর্ধনারীশ্বর শিবপার্বতীর মতই একই দেহে লীন।'^২

* এম.ফিল গবেষক, নাট্যকলা বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

পৃথিবীতে অজস্র মানুষ অজস্র বাচনভঙ্গি নিয়ে জন্ম নিয়েছে। আর সে কারণেই সৃষ্টি হয়েছে অজস্র বাচিক অভিনয়। বাচিক অভিনয়ের সময় অভিনেতা যদি সাত্ত্বিক অভিনয়ে পৌঁছাতে পারে তাহলে অভিনেতার জন্য সেটি বিশেষ মুহূর্ত হয়ে উঠতে পারে। কারণ একজন অভিনেতার জীবনে সাত্ত্বিক অভিনয়ের মুহূর্ত খুব কমই আসে। যখনই বাচিকের সাথে সাত্ত্বিকের সমন্বয় ঘটবে, ঠিক তখনই শরীর ও মনে বিশাল পরিবর্তন অনুভব করবে, মস্তিস্কে খেলে যাবে পরম সত্যের অনুরণন যা বাচিক অভিনয়ের চূড়ান্ত স্তরের পথ রচনা করে।

একজন বাচিক অভিনয় শিল্পীর কণ্ঠস্বর অবশ্যই শ্রুতিস্পষ্ট হওয়া প্রয়োজন। যে কেউ এই স্পষ্টতার দাবিকে সাধারণ ভাবনায় বিচার করতে পারে কিংবা বললেও অবাধ হওয়ার কিছু নেই যে, এ আর এমন কী কথা? এটাতো সকল অভিনেতাই জানে। কিন্তু একথার সাথে দ্বিমত করার কিছুই নেই যে বেশি সংখ্যক অভিনেতাই অস্পষ্টতার দোষে দুষ্ট এবং ঐ সব বাচিক শিল্পী বিশ্বাসই করতে চান না যে স্পষ্টতা বাচিক অভিনয়ের অন্যতম শর্ত।

বাচিক অভিনয়ের শর্তসমূহ:

বাচিকাভিনয়ের প্রধান শর্ত হিসেবে বিবেচিত হয় শুদ্ধ ও স্পষ্ট উচ্চারণ। শুদ্ধ ও স্পষ্ট উচ্চারণই একমাত্র সঠিক অর্থ প্রকাশ করে। উচ্চারণে অশুদ্ধতার কারণে শব্দের অর্থ পরিবর্তন হয়ে যেতে পারে। উচ্চারণের সীমাবদ্ধতা তৈরি হতে পারে বিভিন্নভাবে যেমন: মনোযোগ দিয়ে না শোনা, দ্রুত কথা বলার অভ্যস্ততা, সঠিকভাবে বাক্যস্তর পরিচালনা না করা কিংবা আঞ্চলিকতা। শুদ্ধ উচ্চারণের ক্ষেত্রে যা লক্ষ্য করতে হয়—

১. ধ্বনির উচ্চারণের স্থান
২. শ্বাসবায়ু বা প্রাণতা বিচার
৩. স্বরতন্ত্রীক অনুরণন বিচার
৪. জিহ্বা ও ঠোঁটের আকৃতি বিচার

উপরোক্ত বিষয় সম্পর্কে একজন বাচিক শিল্পী সচেতন হলেই শুদ্ধ উচ্চারণ সম্ভব। কথা বলতে যেসব যন্ত্রগুলো ব্যবহৃত হয়ে থাকে আমরা তাকে বাক্যস্তর বলি। যেমন: কণ্ঠ, ওষ্ঠ, নাসিকা, দন্ত তালু, জিহ্বা, স্বরতন্ত্রী প্রভৃতি।

প্রাথমিক শর্ত কণ্ঠস্বরের স্পষ্টতা ছাড়াও বাচিক অভিনয়ের আরও দিক রয়েছে। একথা অনস্বীকার্য যে প্রাত্যহিক জীবনে আমাদের নানান রকম কণ্ঠস্বরের ব্যবহার রয়েছে। যেমন নমনীয় কণ্ঠস্বর, কর্কশ কণ্ঠস্বর, অহংকারী কণ্ঠস্বর, ক্রন্দ কণ্ঠস্বর, তোতলা কণ্ঠস্বর, ন্যাকা ন্যাকা কণ্ঠস্বর প্রভৃতি। বর্ণিত প্রতিটি কণ্ঠস্বরকে একজন বাচিক অভিনয় শিল্পী শ্রুতিমধুর ও চরিত্রানুযায়ী বৈচিত্র্য দান করে তবেই উপস্থাপন করবে।

বাচিক অভিনয় নিয়ে কথা বলার জন্য অভিনেতা, নাট্যকার ও নির্দেশক অজিতেশ বন্দোপাধ্যায়ের দু'টি বাচিক অভিনয়কে প্রবন্ধের আওতাভুক্ত করা হয়েছে। *তামাকু সেবনের অপকারিতা* ও *নানা রঙের দিনগুলি*। উক্ত বাচিক দুটি কেন অন্যান্য বাচিকের চেয়ে আলাদা এবং কেনইবা শ্রোতাপ্রিয় হয়ে উঠেছে তারই এক অনুসন্ধান এই প্রবন্ধ।

তামাকু সেবনের অপকারিতা:

তামাকু সেবনের অপকারিতা একটি বক্তৃতার অভিনয়। এখানে একজন ব্যক্তি তামাক সেবন করে নেশার ঘোরে বক্তৃতা দিয়ে চলেছেন তামাক সেবনের বিপরীতে। কিন্তু তার বক্তব্যে তামাক সেবন খুববেশি গুরুত্ব না পেয়ে তার জীবন ও পরিবারই স্থান পেয়েছে। প্রয়োজনে অপ্রয়োজনে বিভিন্ন বিষয় তিনি তুলে এনেছেন

নিজের বক্তৃতায়। এটি মূলত বাচিক অভিনয়। অজিতেশ বন্দোপাধ্যায় অভিনীত এ বাচিক অভিনয়ের মধ্যে খুঁজে বের করার চেষ্টা করা হয়েছে সেই সব গুরুত্বপূর্ণ উপাদান যা বাচিক অভিনয়ের জন্য অপরিহার্য।

অভিনয়টির মাঝে একটি সাবলীল উপস্থাপনার চং বিদ্যমান। সাধারণত দেখা যায় অধিকাংশ শিল্পী রঙ্গমঞ্চকে তিন দেয়ালের বৈঠকখানা ভেবে থাকেন। যার ফলশ্রুতিতে স্বাভাবিক আড্ডায় যে মাত্রায় উচ্চারণ করে থাকে, অভিনয়ের সময়ও একই মাত্রায় স্বর-নিষ্ক্ষেপ করেন। কিন্তু একজন শিল্পীর বুঝতে পারা প্রয়োজন, যেখানে অভিনয় করছেন সেখানকার হলঘরটি আসলে কত বড়। হলঘরের অনুমান নিয়ে তবেই স্বর নিষ্ক্ষেপের প্রয়োজন রয়েছে। *তামাকু সেবনের অপকারিতা* তেমনি একটি বাচিক অভিনয় যেখানে কোন শব্দ কতটুকু নিষ্ক্ষেপ করতে হবে তা পাওয়া যায়। আমরা সাধারণত ফুসফুস থেকে বাক্যস্তরের মধ্যে দিয়ে শ্বাস ত্যাগ করে থাকি। বাক্যস্তরের মধ্যে থাকে স্বরতন্ত্রী। যেগুলি আকারে একজোড়া সাধারণ পর্দার মতো। যখন আমরা শ্বাস গ্রহণ করি তখন ঐ পর্দাজোড়া খুলে যায় এবং যখন স্বরক্ষেপণের জন্য শ্বাস ত্যাগ করি তখন ঐ পর্দাজোড়া আন্দোলিত হয়। আর তখনই শব্দ নির্দিষ্ট প্রক্রিয়ার মধ্য দিয়ে কথা হয়ে বেরিয়ে আসে। এই স্বরতন্ত্রীকে যে অভিনেতা যতটুকু বিচিত্রভাবে আন্দোলিত করতে পারে তার উপস্থাপনা তত বেশী বৈচিত্র্যময়। এক্ষেত্রে অজিতেশ বন্দোপাধ্যায়ের *তামাকু সেবনের অপকারিতা* একটি অনন্য উদাহরণ। কি বৈচিত্র্যময়তা! কখনো স্ত্রীর কথা তো কখনো বিজ্ঞান কিংবা কখনো প্রায়-বৈজ্ঞানিক বিষয়। অভিনেতা অজিতেশ বাবু স্ত্রীর কথা বলতে গিয়ে যেমন নিজেকে পোষা বিড়ালের মতো মিউ-মিউ ডগিতে উপস্থাপন করেছেন আবার যখন বিজ্ঞান ভাবনার কথা বলেছেন তখন নিজেকে প্রকাশ করেছেন আত্মবিশ্বাসীরূপে। আবার যখন দিয়েছেন প্রায়-বিজ্ঞানের ধারণা তখনই তৈরী করার চেষ্টা করেছেন রসবোধ সম্পন্ন প্রক্ষেপণ।

স্পষ্ট উচ্চারণ বাচিক অভিনয়ের অন্যতম একটি শর্ত। স্পষ্ট উচ্চারণই হচ্ছে সংলাপের মূল ভিত্তি। স্বরধ্বনি উচ্চারণের ক্ষেত্রে সাধারণত অস্পষ্টতা লক্ষ্য করা যায়। আর ব্যঞ্জনধ্বনি উচ্চারণের সময় শিথিলভাবে উচ্চারণ অর্থাৎ *Tell drop* হয়ে থাকে। উক্ত সমস্যা দু'টিই দর্শক কিংবা শ্রোতার জন্য বিরজিকর। তার মানে এই নয় যে স্পষ্ট উচ্চারণ দর্শক ও শ্রোতার প্রতি সৌজন্য প্রদর্শন। বরং সংলাপকে পরিষ্কার করা ও কাহিনীকে গতিশীল করার ক্ষেত্রেই স্পষ্টতা গুরুত্বপূর্ণ উপাদান। আলোচ্য বাচিক অভিনয়ে রয়েছে সংলাপের স্পষ্টতা। বলা যায়, নতুন বাচিক শিল্পীবৃন্দের জন্য অজিতেশ বন্দোপাধ্যায় একজন অনুকরণীয় বাচিক শিল্পী। তাঁর উচ্চারণে যেমনটি রয়েছে স্পষ্টতা ঠিক তেমনটিই রয়েছে সহজবোধ্যতা। সহজবোধ্যতা বাচিক অভিনয়ের একটি গুরুত্বপূর্ণ অংশ। *তামাকু সেবনের অপকারিতা*য় প্রতিটি মুহূর্তকে খুব সহজ করে উপস্থাপন করেছেন অভিনয়শিল্পী। সহজ ও সাবলীল ভাষা যেন বাচিক অভিনয়ের প্রাণ। অন্তত আলোচ্য বাচিক অভিনয়ের সংলাপে তাই উঠে এসেছে—

প্রথমেই তামাকের বিষক্রিয়া সমন্ধে আমার প্রথম পরীক্ষার কথা বলছি—

একটি নস্যি কৌটা খুলুন

এবার একটি মাছি ধরুন।

এবার মাছিটিকে কৌটায় ঢোকান

এবার কৌটাটি বন্ধ করুন।

কয়েকদিন পর কৌটাটি খুলুন

লক্ষ্য করুন মাছিটি মরে গেছে।

কারণ নস্যি একরকমের তামাক;

তামাকের প্রভাবে মাছিটি হার্টফেল করে মারা গেলো।

এই হলো সংসারের নিয়ম।^৩

বাচিক অভিনয়ে 'স্বরগতি' খুব গুরুত্ব বহণ করে। চরিত্রের স্বর কোন গতিভঙ্গির হবে তা অভিনেতাকে ঠিক করে নিতে হয়। আলোচ্য অভিনয়টিতে বাচিক শিল্পী সংলাপের যে গতিময়তা দেখিয়েছেন তা অনুকরণ করা যেতে পারে। তবে ভিন্ন ভিন্ন প্রেক্ষাপটে গতিভঙ্গিও ভিন্ন হবে তা মনে রাখতে হবে। নেশার ঘোরে থাকা এই চরিত্রটি যেভাবে তাঁর গতিভঙ্গি তৈরি করেছে তা কখনো অনবরত বলে চলেছে নিজের সংসারের কথা আবার কখনো নেশার ঘোর তাকে করেছে মস্তুর। এই যে নেশাগ্রস্ততার বৈশিষ্ট্যকে চরিত্রের সাথে লালন করে যে গতিময়তা তৈরি হয়েছে তাই মূলত বাচিকের গতিভঙ্গিকে নির্দেশ করে। 'গতিভঙ্গি' আর 'দ্রুত উচ্চারণ' একজিনিস নয়। উচ্চারণের গতি ঠিক রেখে চারিত্রিক গতিভঙ্গি নির্মাণ করতে হবে কণ্ঠের ব্যবহারের মাধ্যমে।

উক্ত বাচিক প্রয়োজনায় তাল, লয় ও ছন্দ ঠিক রেখে অসাধারণ পরিবেশনা করেছেন অজিতেশ বাবু। নেশার ঘোরে তামাকের অপকারিতা সম্পর্কে বলতে গিয়ে নানা অপ্রাসঙ্গিক ঘটনার বর্ণনা দিয়েছেন। তামাক প্রসঙ্গ থেকে চমৎকার ছন্দে ভিন্ন ঘটনার অবতারণা করেছেন। এক কথায় অভূতপূর্ব। হঠাৎই পরিবারের কথা, মেয়েদের কথা, নিজের কষ্টের কথা, বন্ধু-বান্ধবের কথা, এমন কী কালো মোটা শ্যালিকার কথা বলতে ভুলে যায়নি চরিত্রটি। আর এই চরিত্রের উপস্থাপন যেন অজিতেশ বাবুর কণ্ঠের ও তাঁর পরিবেশনার তাল লয় সম্পর্কে প্রকৃত ধারণা দিয়ে যায়।

শ্বাস-প্রশ্বাস ক্রিয়ার গুরুত্ব রয়েছে অনেক। দূরবর্তী দর্শক-শ্রোতার কান পর্যন্ত সংলাপ পৌঁছে দিতে হলে অপেক্ষাকৃত বেশি শ্বাস-প্রশ্বাস ক্রিয়ার প্রয়োজন পড়ে। তাছাড়াও শ্বাস গ্রহণ ও ত্যাগের উপরে সংলাপের অর্থ বহণ করে। কখন, কোথায় ও কীভাবে শ্বাস-প্রশ্বাস ক্রিয়ার ব্যবহার করতে হবে তা বাচিক শিল্পীকেই খুঁজে বের করতে হয়। শুধুমাত্র সুন্দর উচ্চারণ কিংবা সফলভাবে সংলাপের প্রয়োজনে কণ্ঠস্বরের উঁচুনিচু করার ক্ষমতা অর্জন করাই নয়, শ্বাস-প্রশ্বাস নিয়ন্ত্রণও বাচিক অভিনয়ের একটি বড় অনুসঙ্গ। যা কিনা তামাক সেবনের অপকারিতা প্রয়োজনায় বিদ্যমান। এখানে লক্ষণীয় শ্বাস-প্রশ্বাস শুধু সংলাপের অর্থই তৈরি করেনি, নিজেও সংলাপের ভূমিকা পালন করেছে। সংলাপের মাঝে মাঝে শ্বাস নেওয়ার এমন সব কণ্ঠভঙ্গি করেছেন যাতে বুঝতে সমস্যা না হয় যে চরিত্রটি নেশাগ্রস্ত।

নানা রঙের দিনগুলি :

নানা রঙের দিনগুলি আন্তন চেখভ এর *The Swan Song* নাটকের রূপান্তর। নাটকটি রূপান্তর করেছেন অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়। একই সাথে এই নাটকের মুখ্য চরিত্রে অভিনয় করেছেন অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়। তাঁর সাথে সহঅভিনেতা ছিলেন রাখারমন পোদ্দার। নাটকটি মূলত একটি বেতার নাটক। ফলে এখানেও অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়ের বাচিক অভিনয় পাওয়া যায়।

একজন থিয়েটার অভিনেতার ব্যক্তি যন্ত্রণাকে কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছে এই নাটকের কাহিনী। যার বাড়িতে কেউ নেই। সারাজীবন নাটকের মঞ্চে অভিনয় করেই কেটে গেছে। অভিনয়ের সময় অজস্র হাততালি পেলেও নাটক শেষ হয়ে গেলে তার খোঁজ রাখেনা কেউ। নাটকের এমন অসাধারণ ব্যঞ্জনাবহ কাহিনীকে আরও ত্বরান্বিত করেছে অজিতেশ বাবুর কণ্ঠ। চরিত্র রজনী বাবু যখন কথা বলেন তখন জীবনের হতাশা যেমনি ঝরে পড়ে কণ্ঠে, তেমনি যখন নাটকের কোন চরিত্র হিসেবে সংলাপ বলতে থাকেন তখন যেন রাজসিক এক অভিনেতা তাঁর আসল কাজটি (অভিনয়) করে যাচ্ছেন মনের মাধুরী মিশিয়ে।

বাচিক শিল্পী অজিতেশ তাঁর স্বরথামের সাহায্যে কখনো উঁচু কিংবা কখনো নিচু কণ্ঠ ব্যবহার করে নাটকের কাহিনীতে যে যন্ত্রণা রয়েছে তা সুনিপুণভাবে উপস্থাপন করেছেন এই নাটকে। ‘যদি একটা আঙ্গুল বাগযন্ত্রের উপর স্থাপন করা হয় এবং উচ্চ-পর্দায় গান ধরা হয়, তাহলে বুঝতে পারা যাবে বাগযন্ত্রটি উপরের দিকে উঠছে। কণ্ঠস্বরের পর্দা একটু নিচু পর্দায় নামিয়ে আনলে, দেখা যাবে বাগযন্ত্রটি নিচের দিকে নামছে। যদি কণ্ঠস্বরকে স্বাভাবিক এবং সহজভাবে ব্যবহার করা হয়, বাগযন্ত্রটি ‘স্বাভাবিক’ অবস্থায় থাকবে। অর্থাৎ কণ্ঠস্বরের ব্যবহার না হলে বাগযন্ত্রটি যে অবস্থা গ্রহণ করে ঠিক সেই অবস্থায়।’^৪

স্বরের ওঠানামা একজন বাচিক অভিনয় শিল্পীর সবচেয়ে বড় অস্ত্র। এই এক অস্ত্রের আঘাতেই দর্শকের একঘেয়েমি যেমন দূর করা সম্ভব হয় তেমনি দর্শকের মনোযোগের দখল নেয়া যায় অতি সুচারুরূপে। এ বিষয়ে বিভিন্ন পাঠ্যপুস্তকে বহু ব্যাখ্যা রয়েছে। তবে এই যোগ্যতার দু’টি মূল সূত্র নিয়ে আলোচনা করা যেতে পারে। প্রথমত, শব্দ সম্পর্কে সম্যক ধারণা। দ্বিতীয়ত ঐ শব্দের সম্পর্কে ভাবাবেগের দখল। প্রতিটি সংলাপে যে আবেগ রয়েছে তার সুস্পষ্ট ব্যাখ্যা সম্পর্কে অভিনেতার ধারণা থাকলে প্রকৃষ্টরূপে স্বরের ওঠানামা সম্ভব। অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়ের *নানা রঙের দিনগুলি* সংলাপ পর্যবেক্ষণ করলে স্বরের ওঠানামা কীরূপে হয় তার উদাহরণ পাওয়া যায়।

শারীরিক ও প্রাকৃতিক নিয়মগুলো ভর করেই সমস্ত শব্দের উদ্ভব হয়ে থাকে। আর সেই নিয়মগুলিই উচ্চারণ ও সংলাপ বলার কায়দাসমূহকে নির্ধারণ করে। ফলে শরীর ভালো রাখা একজন বাচিক শিল্পীর অন্যতম কাজ। কারণ সুস্থ শরীরই একমাত্র সতেজ ও সুন্দর কণ্ঠস্বরের বাহক। অতিরিক্ত শারীরিক উত্তেজনা যেমন কণ্ঠস্বরকে কর্কশ করে তোলে তেমনি শারীরিক স্থূলতা এবং অতিরিক্ত আরামপ্রিয়তা কণ্ঠস্বরকে ক্ষীণ ও দুর্বল করে তোলে। অজিতেশ বাবুকে আলোচ্য নাটকে কোথাও ক্ষীণ কণ্ঠের কিংবা কর্কশ কণ্ঠের অধিকারী বলে মনে হয় নি। অতএব একথা স্বীকার করে নিতে দ্বিধা হয় না যে উক্ত নাটকের বাচিক শিল্পী শারীরিক ও মানসিক ভাবে নিজেকে প্রস্তুত করে তবেই পরিবেশনার পথে হেঁটেছেন।

‘আক্রমণ’ শব্দটিকে যেভাবে আমরা ভাবতে অভ্যস্ত তার থেকে ভিন্নভাবে ভাবার সুযোগ রয়েছে থিয়েটারে। ‘আক্রমণ’ বিষয়টিকে প্রয়োগ করার জন্য তা শিখবার ব্যাপার রয়েছে। এটি একটি বিশেষ প্রচেষ্টা বা শক্তি বা উদ্যম, যা একজন অভিনেতার কণ্ঠস্বর তৈরী করতে সহযোগী ভূমিকা পালন করে। যখনই এই বিশেষ প্রচেষ্টার অভাব বোধ হয় তখনই তা একজন শ্রোতার কাছে ক্লাস্তিকর কিংবা শ্রান্তিকর মনে হতে পারে। এই আক্রমণের জন্য যা দরকার তা একজন অভিনেতার মন থেকে স্ব-উৎসারিত হয়। একজন অভিনেতা কীভাবে তা উপস্থাপন করবেন সেটি অভিনেতারই আনুসন্ধানের বিষয়। *নানা রঙের দিনগুলি* নাটকে অজিতেশ বাবু উপযুক্ত আক্রমণই করেছেন বলে সিদ্ধান্ত গ্রহণ করা যেতে পারে।

তখনকার দিনে আহ্ সে কি নাম ডাক। মনে আছে তোমার নাহ? মনে আছে না? তারপর জানো, কেমন করে যেন সেসব দিনও ফুরিয়ে গেল। শেষ হয়ে গেল জীবনের সবকটা ভাল ভাল বছর। আহা... হা... হা... কালিনাথ। একেবারে নিঃশেষ করে দিয়ে গেল হে আমাকে। জানো আমি আগে বুঝতে পারি নি। হঠাৎ এই মাঝরাতে আমি যখন এই স্টেজের ওপর এসে দাড়ালাম, থিয়েটারের ব্যাকওয়ালের দিকে তাকালুম, হঠাৎ আমার মনে হলো কে যেন আমার জীবনে সমস্ত খাতাখানাকে আমার চোখের সামনে মেলে ধরেছে।^৫

উল্লেখ্য সংলাপটিতে অভিনেতা দীর্ঘসময় সংলাপ দিয়েছেন কিন্তু কোথাও শ্রোতার বিরক্তি তৈরি হয় না। আর তার অন্যতম কারণ সংলাপের ‘আক্রমণ’ বা যাকে আমরা আরও সহজার্থে বলতে পারি variations. এই সংলাপকে শ্রোতার কাছে সুশ্রাব্য করতে অজিতেশ বাবু পাণ্ডুলিপির বাইরেও নিজের কণ্ঠাভিনয় শৈলীকে প্রকাশ করেছেন। কখনো কণ্ঠের উত্থান-পতন, আবেগের নিয়ন্ত্রণ ইত্যাদি করেছেন সৌকর্যরূপে। যেমন— ‘আহা... হা... হা...’ তে যে আবেগ যে একরাশ শূন্যতা শ্রোতার মধ্যে জারিত হয়েছে তা অজিতেশ বাবুর দক্ষ আক্রমণের প্রয়োগ-ই উল্লেখ করা যায়। যা পাণ্ডুলিপিতে শুধু শব্দে ছিল ‘আহা’ কিন্তু অভিনেতার কণ্ঠের

আবেগে একরশ শূন্যতা সমেত আছড়ে পড়েছে শ্রোতার মনে। তারপর পাণ্ডুলিপিতে ‘জানো কালিনাথ’ একবার আছে কিন্তু অভিনেতা তার শ্রোতার আত্মহ টানবার জন্য শ্রোতাকে ‘আক্রমণ’ করবার জন্য দুইবার এবং দুইবারই ভিন্নভাবে প্রকাশ করেছেন। ‘আক্রমণ’ যে বাচিক অভিনয়ের গুরুত্বপূর্ণ ধাপ তা খুব ভালভাবেই প্রকাশ করেছেন দক্ষ বাচিক শিল্পী অভিতেশ বাবু। বাচিকাভিনয়ে আক্রমণ বিষয়টি যে শুধু শিখবার মাধ্যমেই লক্ষ্য নয় তা যে অভিজ্ঞতার মাধ্যমেও পূর্ণতা পায় সেটিও উপলব্ধ হয়েছে এখানে।

ভাবের বহিঃপ্রকাশক রূপের নাম রস।^{১৫} আনন্দ আনন্দনের মধ্য দিয়ে রসের জন্ম। সে আনন্দন আবেগের, সে আনন্দন অনুভূতির। ভারত নাট্যশাস্ত্র মতে আমরা আট রকম রসের কথা জানতে পারি। শৃঙ্গার রসের উদ্রেক হয় প্রেম-কাম অনুভূতি থেকে, কৰুণ রসের উদ্রেক ঘটে যখন কোন শোকের পরিস্থিতির সৃষ্টি হয়, হাস্য উদ্দীপক পরিস্থিতিতে উদ্রেক ঘটে হাস্য রসের, রৌদ্র রসের উদ্রেক ঘটে রাগ কিংবা ক্রোধের পরিস্থিতিতে, বীরোচিত কোন ঘটনায় উদ্রেক হয় বীর রসের, ভীতিতে ভয়ানক রস, বিভৎসে বিভৎস রস ও বিস্ময়ে অদ্ভুত। এই রসসমূহের যথাযথ প্রকাশ না ঘটলে অভিনেতাকে নির্জীব মনে হয়। ফলে শ্রোতার কাছেও তা হয়ে ওঠে একঘেঁয়ে। রসহীন পরিবেশনা শ্রোতা নন্দিত হয় না। ‘রসপ্রকাশে স্থায়ী ভাবকেই তরান্বিত করে আবেগ, মোহ, বিরোধ, স্মৃতি, আশঙ্কা, স্বপ্ন, গর্ব, আলস্য, নিদ্রা, ঔৎসুক্য, দৈন্য, উগ্র, জড়তা, চিন্তা, গ্লানি, চপলতা, বিষাদ, অসূয়া, হর্ষ, লজ্জা, সন্ত্রাস, ব্যাধি, মতি ইত্যাদি সঞ্চরীভাব।’^{১৬} *নানা রঙের দিনগুলি* নাটকে বাচিক শিল্পী অজিতেশ বন্দোপাধ্যায়ের কণ্ঠ থেকেও নিসৃত হয় অষ্টরস। যা কাহিনীর সাথে চরিত্রের রসবোধ সম্পন্ন রাসায়ন সৃষ্টি করেছে। যেমন, ‘হ...হ...হ...আচ্ছা, ব্যাপারটা কি হলো বলোতো? কি গেরো, ঘুমোলুমতো ঘুমোলুম একেবারে ঘিনরুমে!’^{১৭} সংলাপটিতে তাঁর কণ্ঠ থেকে হাস্যরস নিসৃত হয়েছে। ‘কে? কে? কে তুমি? নাম বলো’^{১৮} সংলাপটিতে তাঁর কণ্ঠ থেকে ভয়ানক রস নিসৃত হয়েছে। ‘তখন আমার বয়স অল্প; সবে এ লাইনে এসেছি। একদিন একটা মেয়ে থিয়েটার দেখে প্রেমে পড়লো আমার।...কিন্তু ওরই মধ্যে কোথায় যেন অগুন লুকিয়েছিল।’^{১৯} সংলাপটিতে নিসৃত হয়েছে শৃঙ্গার রস। এমনই প্রতিটি সংলাপে পাওয়া যায় ভিন্ন ভিন্ন রস ও টঙের উপস্থাপনা।

বাচিক অভিনয়ে যথার্থ অর্থ অনুধাবনের লক্ষ্যে বাক্যের অন্তর্গত কোন বিশেষ শব্দকে বিশেষভাবে জোর দিয়ে উচ্চারণ করতে হয়। তাতে ঐ শব্দকে গুরুত্ব দেয়া হয়। যদিও একটি বাক্যে একাধিক গুরুত্বপূর্ণ শব্দ থাকতে পারে তবুও ঐ বাক্য উচ্চারণের মাধ্যমে অভিনেতা কোন অর্থ বোঝাতে চান তার উপর নির্ভর করে কোন শব্দের উপর বিশেষভাবে জোর দিতে হবে। *নানা রঙের দিনগুলি* নাটকের একটি সংলাপে অভিনেতা উচ্চারণ করেন- ‘আমি কেমন করে বোঝাবো তোমাকে এমন গভীর তার টানা টানা কালো চোখ যে অন্ধকার রাতে একা ভাবলে মনে হতো সে যেন কোন অচেনা দিনের আলো।’^{২০} সংলাপটিতে ‘গভীর’ ও ‘কালো চোখ’ শব্দ দুটিতে বিশেষ ভাবে জোর দিয়েছেন এই নাটকের বাচিক শিল্পী। ফলে ‘গভীর’ ও ‘কালো চোখ’ শব্দ দুটি শ্রোতামনে নতুন ভুবন তৈরী করতে সক্ষম হয়েছে।

বাচিক অভিনয়ে ‘Transit of vocal’ বা চরিত্রের চরিত্রায়নে স্বরতন্ত্রী ভিন্ন ব্যবহার একটি সুনির্দিষ্ট Term। বিশেষ করে যখন একজন বাচিক অভিনেতা একক পরিবেশনা করেন তখন এর ব্যবহার ও গুরুত্ব দুই-ই বাড়ে। একক অভিনয়ে অভিনেতার ভিন্ন ভিন্ন বয়স, পরিস্থিতি, আবেগ, ইত্যাদিকে খুব দ্রুততম সময়ের মধ্যে পরিবর্তন করতে হয়। যাকে থিয়েটারের ভাষায় বলা হয় ‘Transaction of Character’ বা ‘Switch of Situations’। অজিতেশ বন্দোপাধ্যায়ের *নানা রঙের দিনগুলি* নাটকে এই ‘Transit of vocal’-এর পূর্ণ প্রয়োগ ঘটেছে। যেমন- অজিতেশ বাবু যখন রজনী চাটুজ্যে চরিত্রে অভিনয় করছিলেন তখন তার বাচনভঙ্গি, আবেগ, রিদিম অফ সাউন্ড একরকম ছিল। হঠাৎ তার মনে হয় সে যখন রিজিয়া নাটকে বখতিয়ার চরিত্রে অভিনয় করতো তখন সে কিভাবে সংলাপ প্রয়োগ করতো। সাথে সাথে

চরিত্র অনুযায়ী ভোকাল, ইমোশন, রিদিম সবকিছু দ্রুততম সময়ের মধ্যে পরিবর্তন ঘটিয়ে সে ঐ চরিত্রের রূপ গ্রহণ করে এবং শ্রোতারাও সেই পরিবর্তন বা চরিত্রে Transaction উপলব্ধি করতে পারে।

উপসংহার:

বাচিক অভিনয় মূলত আমাদের সংস্কৃতিতে মিশে আছে বহুকাল ধরে। আমাদের ঐতিহ্যবাহী নাট্যরীতিতে ‘পুথিপাঠ’ একটি অনন্য ধারা, যা সম্পূর্ণ বাচিকের উপর নির্ভরশীল। শ্রোতারা দীর্ঘ সময় বসে এই পুথিপাঠ মনযোগের সাথে শুনতো শুধুমাত্র দক্ষ বাচিক অভিনয়ের দরুণ। সময়ের ব্যবধানে এই পাঠ শিল্প নানা পদ্ধতির সংমিশ্রণে আজ পরিশীলিত রূপ লাভ করেছে। আগে পুথি পাঠের সময় হয়ত প্রশিক্ষিতভাবে বাচিক উপস্থাপন হতো না। একজন শিল্পী তার ইন্দ্রিয়কে কাজে লাগিয়ে পাঠ করতো। কিন্তু বর্তমান সময়ের বাচিক অভিনেতাদের বিভিন্ন বিষয়ে শিক্ষা নিয়ে অভিনয় করতে হয়। এবং তারা এই Terminology গুলোকে মাথায় নিয়ে অভিনয় করেন। বর্তমানে বাচিকের প্রধান শর্তগুলোর মধ্যে রয়েছে সাবলীল উপস্থাপনা, স্বর নিষ্ক্ষেপ, স্বরযন্ত্রের ব্যবহার, স্পষ্ট উচ্চারণ, স্বরগতি, শ্বাস-প্রশ্বাসের নিয়ন্ত্রণ, শ্বাস ক্রিয়া কলাকৌশল, আক্রমণ ইত্যাদি। অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়ের তামাকু সেবনের অপকারিতা ও নানা রঙের দিনগুলি নাটক দুটিতে বাচিক অভিনয়ের শর্তগুলি পুঞ্জানুপুঞ্জভাবে পরিলক্ষিত হয়। অজিতেশ বাবু তার শিল্পী স্বভাকে যেভাবে উন্মুক্ত করেছেন তাঁর শ্রোতাদের সামনে তা সত্যিই প্রশংসনীয়। উল্লেখ্য দুটি নাটকে অভিনেতা তার সমস্ত দক্ষতা দিয়ে উপস্থাপন করেছেন। একজন বাচিক অভিনেতার ইনটেলেকচুয়াল বা যাকে আমরা সহজে বলে থাকি বুদ্ধিদীপ্ত হওয়াটাই বেশী জরুরী। কারণ অভিনেতার ইনটেলেকচুয়াল পারসোনালিটি নাটককে অধিক সুশ্রাব্য করে তোলে। আর অজিতেশ বাবু যে একজন দক্ষ ও বুদ্ধিদীপ্ত বাচিক শিল্পী তা এই আলোচনার পরিপ্রেক্ষিতে সিদ্ধান্ত গ্রহণ কার যেতেই পারে, তাই পরিশেষে আমার বলতে পারি যে, বাচিক অভিনয়ের যে স্বরূপ এই প্রবন্ধে নির্ণিত হয়েছে তাতে অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়ের তামাকু সেবনের অপকারিতা ও নানা রঙের দিনগুলি নাটকের বিশ্লেষণের মধ্যে দিয়ে যথাযথভাবে উপস্থাপিত হয়েছে।

তথ্যসূত্র:

- ^১ সৈয়দ শহিদুল ইসলাম, অভিনয়, (ঢাকা: বাংলাদেশ শিল্পকলা একাডেমী, ১৯৯৬), পৃষ্ঠা ১৩
- ^২ শঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়, বাঙালির বাক-শিল্পচর্চা, (হুগলি: সন্ময়ী প্রকাশনী, ১৯৯৯), পৃষ্ঠা ৭
- ^৩ অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়, তামাকু সেবনের অপকারিতা, www.youtube.com/wdch?v=287zqgrvip9e&t=qs, সময় ০১:২৩মিনিট
- ^৪ প্রবোধবন্ধু অধিকারী, ‘অভিনয়ে কণ্ঠসম্পদ’ আহমদ আউয়াল (সম্পাদিত), বহুবচন, (ঢাকা: বক্শী বাজার, সংখ্যা ৩, অক্টোবর-ডিসেম্বর, ১৯৭৮), পৃষ্ঠা ৮৮
- ^৫ অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়, নানা রঙের দিনগুলি, (<https://www.youtube.com/watch?v=abaEk5S W J T M&t=24s>), সময় ০৩:৪৩মিনিট
- ^৬ রহমান রাজু, থিয়েটার বিষয় ও বিন্যাস, (রাজশাহী: চিহ্ন, ফেব্রুয়ারি, ২০১৩), পৃষ্ঠা ২৩
- ^৭ তদেব, পৃষ্ঠা ২৩-২৪

- ৮ অজিতেশ বন্দ্যোপাধ্যায়, নানা রঙের দিনগুলি, (<https://www.youtube.com/watch?v=abaEk5SWJTM&t=24s>) সময় ০০:০১মিনিট
- ৯ তদেব, সময় ০১:৩৭মিনিট
- ১০ তদেব, সময় ০৪:২৮মিনিট
- ১১ তদেব, সময় ০৪:৫৫মিনিট

হামদানি শাসক সায়ফ আল-দাওলার শাসনপর্বে বুদ্ধিবৃত্তিক বিকাশ [Intellectual Development during the Rule of Syaf al-Dawlah, the Hamdanid Ruler]

ড. মো.শামসুজ্জোহা এছামী*

ড. যাহার-ই-তানীম**

[**Abstract:** During the reign of the Hamdanid dynasty, significant progress was made in the field of literature, culture and knowledge in Mosul and Aleppo. Being the greatest ruler of the Hamdanid dynasty Saif al-Dawlah's fame was comparable to the predominant pearl placed in the centre of their neck lace. He was the brightest star of his time. In addition to the expansion of the Kingdom under Saif al-Dawlah (944-65) and Nasir al-Dawlah of the same dynasty, an unprecedented development was made in various branches of Arabic literature, philosophy, music, knowledge of science and culture. Alike the Abbasid Caliphs, the rulers of the Hamdanid dynasty, especially Saif al-Dawlah contributed to a great extent in the field of world civilization towards making progress in teaching and culture, science and literature. The present paper is a humble attempt to examine the outstanding contributions of the Hamdanid rulers especially of Saif al-Dawlah to literature and culture.]

আব্বাসিয় সাম্রাজ্যের দুর্বলতার সুযোগে বাগদাদের পশ্চিমাঞ্চলে যেসব ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র রাজ্যের উদ্ভব হয়েছিল তাদের মধ্যে উত্তর সিরিয়ার আলেক্সান্দ্রিয়া (৯২৯-৯৯১ খ্রি.) ও মেসোপটেমিয়ার মসুল কেন্দ্রিক হামদানি বংশ (৯৪৪-১০০৩ খ্রি.) ছিল অন্যতম। হামদানির বনু তাগলিব উপজাতির হামদান ইবন হামদুনের বংশধর। এই বংশ ছিল শিয়া সম্প্রদায়ভুক্ত। ৯৪৪ সালে হামদানির উত্তর সিরিয়ায় সাইফুদ্দৌলার নেতৃত্বে ইখশিদি বংশের নিকট হতে আলেক্সান্দ্রিয়া ও হিমস দখল করে নেয়। আব্বাসিয় খলিফা আল-মুতি বিল্লাহ (৯৪৬-৯৭৪ খ্রি.) হামদানি শাসকদের শাসনের বৈধতা প্রদান করেন। হামদানি শাসকরা কেন্দ্রীয় আব্বাসিয় খলিফার সহায়ক শক্তি হিসেবে আলেক্সান্দ্রিয়া ও মসুল শাসন করেন। হামদানি বংশের শাসক সাইফুদ্দৌলার রাজ্য বিজয়ের পাশাপাশি সাহিত্য সংস্কৃতির উন্নয়নে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেন। শিক্ষা ও সংস্কৃতির প্রতি উদার পৃষ্ঠপোষকতার কারণেই ইতিহাসে সাইফুদ্দৌলার নাম শ্রদ্ধার সাথে স্মরণ করা হয়।

হামদানিয় রাজবংশের শাসনামলে মসুল আলেক্সান্দ্রিয়া কেন্দ্রিক সাহিত্য-সংস্কৃতি এবং জ্ঞানবিজ্ঞান চর্চার অভূতপূর্ব অগ্রগতি সাধিত হয়। তৎকালীন সময়ে সাইফুদ্দৌলার রাজদরবারই ছিল সমস্ত রাজদূতদের গন্তব্যস্থল, আশা-আকাঙ্ক্ষার মনোদিগন্ত, সকল যাত্রাপথের শেষ সীমা, এমন একটি স্থান যেখানে সমবেত হত এবং কবিরাজ- আনুকূল্য লাভের জন্য পরস্পরের সঙ্গে প্রতিদ্বন্দ্বিতায় লিপ্ত হত। সাইফুদ্দৌলার ছিলেন হামদানিয় রাজবংশের শাসকদের মধ্যে সর্বশ্রেষ্ঠ এবং তাদের নেকলেসের কেন্দ্রস্থলে অবস্থিত প্রধান মুক্তার ন্যায় তার খ্যাতি। তিনি ছিলেন তার যুগের উজ্জ্বলতম তারকা। সাইফুদ্দৌলার এবং নাসিরুদ্দৌলার রাজ্য বিজয়ের পাশাপাশি তাদের উদার পৃষ্ঠপোষকতায় আরবি সাহিত্য, দর্শন, সঙ্গীত এবং জ্ঞান-বিজ্ঞান ও সংস্কৃতির বিভিন্ন শাখায় উৎকর্ষ সাধিত হয়। ঐতিহাসিকগণ হামদানিয় বংশের স্থায়ীত্ব স্বল্পকালীন হলেও শাসকদের জ্ঞানী-গুণী ও পণ্ডিত ব্যক্তিদের পৃষ্ঠপোষকতার মাধ্যমে সাহিত্য-সংস্কৃতিতে তাদের অগ্রগতি লক্ষ্য

* প্রফেসর, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

** প্রফেসর, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

করে এই সময়কালকে আরবিয় জ্ঞান-বিজ্ঞানের রেনেসাঁ যুগ হিসেবে চিহ্নিত করেছেন। হামদানিয় শাসক সাইফুদ্দৌলা নিজে একজন কবি ছিলেন। আল- সা'আলাবি বলেন,^১ “তিনি ছিলেন একাধারে একজন উঁচু দরের পণ্ডিত, একজন কবি, সুন্দর ও মনোরম কাব্যের যথার্থ প্রেমিক এবং তার প্রশস্তি তাঁকে গভীরভাবে নাড়া দিত।” তাই সে সময়কার বিখ্যাত কবি আল-মুতান্নাবি, আবু ফিরাস আল-হামদানি, ইবনে নুবাতার, আবুল আলা আল-মা'আররি তার পৃষ্ঠপোষকতা লাভ করে। প্রখ্যাত দার্শনিক আল-ফারাভি, আবুল ফারাজ ইস্পাহানি ছাড়াও আরো অনেক জ্ঞানী গুণীদের কারণে হামদানিয় বংশের ইতিহাস মুসলিম সভ্যতায় সর্বদাই অম্লান থাকবে। শিক্ষার প্রতি উদার পৃষ্ঠপোষকতার জন্যই আরবদের ইতিহাসে সাইফুদ্দৌলার নাম স্মরণীয় হয়ে আছে। এ প্রসঙ্গে পি. কে. হিট্টি বলেন^২, "Sayf-al-Dawlah owes his fame in Arab annals primarily to his munificent patronage of learning."

সাইফুদ্দৌলার সময়ের সাহিত্য আক্বাসিয় খলিফা হারুন অর রশিদ (৭৮৬-৮০৯ খ্রি.) ও খলিফা আল-মামুনের (৮১৩-৮৩৩ খ্রি.) সময়ের কথা স্মরণ করে দেয়। আক্বাসিয় খলিফাদের ন্যায় হামদানিয় শাসক বিশেষ করে সাইফুদ্দৌলার পৃষ্ঠপোষকতায় শিক্ষা-সংস্কৃতি, বিজ্ঞান সাহিত্য প্রভৃতি ক্ষেত্রে উন্নতি সাধন করে তারা বিশ্বসভ্যতায় গুরুত্বপূর্ণ অবদান রেখে গেছেন। এখানে সাহিত্য- সংস্কৃতিতে হামদানি শাসকদের অসামান্য অবদান মূল্যায়ন করা হলো।

আল-ফারাভি

সাইফুদ্দৌলার সময়ের সাহিত্য গোষ্ঠীর মধ্যে ছিলেন বিখ্যাত দার্শনিক ও সঙ্গীতজ্ঞ আল-ফারাভি। তার পুরো নাম আবু নসর মুহম্মদ আল-ফারাভি। তিনি ৮৭০ সালে বর্তমান রাশিয়ার তুর্কিস্থানের অন্তর্গত 'ফারাব' নামক স্থানে জন্মগ্রহণ করেন।^৩ ফারাভির শিক্ষা-দীক্ষার বিকাশ ঘটেছিল আক্বাসিয় আমলে। তুর্কিস্থানে প্রাথমিক শিক্ষা লাভের পর তিনি বাগদাদে আসেন। তিনি বাগদাদে ইউহান্না নামক একজন খ্রিষ্টান শিক্ষকের নিকট শিক্ষা লাভ করেন এবং শিক্ষার জন্য সিরিয়া ও মিসর ভ্রমণ করেন। তিনি দর্শন, বিজ্ঞান, চিকিৎসা, সঙ্গীত প্রভৃতি, বিষয়ে প্রায় শতাধিক গ্রন্থ রচনা করেন। সৈয়দ আরদুল হাই তাই যথার্থই বলেছেন^৪, "He wrote a large number of books dealing with manifold subjects" শেষ জীবনে হামদানিয় রাজবংশের শাসক সাইফুদ্দৌলার পৃষ্ঠপোষকতা লাভ করেন।^৫ হামদানিয় শাসক সাইফুদ্দৌলাহ ফারাভির দৈনন্দিন প্রয়োজন মেটানোর জন্য রাজকোষ থেকে তাঁকে চার দিরহাম পেনশন প্রদান করতেন।^৬ প্রায় ৮০ বছর বয়সে ৯৫০ সালে দামেস্কে তিনি ইন্তিকাল করেন এবং উমাইয়া কবরস্থানে আমির মাযিয়ার কবরের পাশে তিনি সমাধিস্থ হন।^৭ তিনি অনেক মুফাস্সির, মুহাদ্দিস, ধর্মতত্ত্ববিদ, সূফী-সাধক, কবি-সাহিত্যিক, যুক্তিবিদ ও দার্শনিকের সহচর্য লাভ করেন।^৮ তিনি ছিলেন প্রাচ্যের অন্যতম শ্রেষ্ঠ দার্শনিক।

সঙ্গীত বিষয়ে তিনি উল্লেখযোগ্য তিনটি গ্রন্থ প্রণয়ন করেন। তার সঙ্গীত বিষয়ক প্রধান গ্রন্থ হলো *কিতাব আল-মুসিকী আল-কবীর*। আল-ফারাভি তাঁর অভিভাবক ও প্রধান পৃষ্ঠপোষক হামদানিয় শাসক সাইফুদ্দৌলার উপস্থিতিতে তিনি এতো সুনিপুনভাবে বীণা বাজাতেন যে, শ্রোতার হৃদয় অট্টহাসিতে ফেটে পড়তো, না হয় তাদের চোখ থেকে অবিরল অশ্রুধারা গড়িয়ে পড়তো অথবা সকলে গভীর সুশ্রুতিতে নিমগ্ন হতো।^৯ তাঁর দার্শনিক মতবাদ প্লেটোবাদ এ্যারিস্টটলবাদ ও সূফীবাদের সমন্বয়ে গড়ে উঠেছিল। তাই দর্শন তাপসগণ তাঁকে দর্শনের মুয়াল্লিম আস-সানী (দ্বিতীয় শিক্ষক) নামে অভিহিত করেছেন।^{১০} তিনি যুক্তিবিদ্যায় অত্যন্ত পারদর্শী ছিলেন। তিনি প্লেটো এবং এ্যারিস্টটলের বহু গ্রন্থের টীকা রচনা করেন।^{১১}

B.D. Macdonaid বলেন,^{১২} Al- Farabi was the very base of the pyramid of Muslim Phylosophy. ই.আই.জি. রোজেন থাল বলেন^{১৩}, ফারাভি মানুষের কল্যাণের জন্য যে কথা বলেছেন তা কেবল ইসলামি অনুশাসন অর্থাৎ শরীয়ার মাধ্যমেই সম্ভব। রোজেন থালের ভাষায়, "The happiness is

guaranteed by Sharia alone.” নৈতিক ও অধিবিদ্যক ভিত্তির উপর ফারাবির রাষ্ট্রদর্শন রচিত ও প্রতিষ্ঠিত। ফারাবির রাষ্ট্র দর্শন রচনার পদ্ধতি অনন্য। ভাষা বলিষ্ঠ ও তাৎপর্যপূর্ণ। যুক্তি জোরালো। পুণরাবৃত্তি নেই। ক্ষেত্র বিশেষে গ্রিক দর্শন দ্বারা প্রভাবিত হলেও ইসলামি মৌলিক ভাবধারায় পুষ্ট। ফারাবির রাষ্ট্র দর্শনে প্লেটোর প্রভাবের চেয়ে ইসলামের প্রভাই বেশি। ইবনে খাল্লিকান বলেন,^{১৪} No Muslim thinker ever reached the same position as al- Farabi in Philosophical knowledge.

আবুল ফারাজ ইস্পাহানি (৮৯৭-৯৬৭ খ্রি.)

আবুল ফারাজ ইস্পাহানির প্রকৃত নাম আলি বিন হুসাইন বিন মুহম্মদ বিন আহম্মদ আল কুরাইশী।^{১৫} তিনি ৮৯৭ সালে ইস্পাহানে জন্মগ্রহণ করেন। তিনি ছিলেন একজন আরবিয়, কুরাইশ উপজাতির সদস্য এবং উমাইয়া বংশের শেষ খলিফা দ্বিতীয় মারওয়ানের একজন বংশানুক্রমিক উত্তর পুরুষ।^{১৬} খাঁটি আরব হওয়া সত্ত্বেও তিনি ছিলেন শিয়া।

আবুল ফারাজ বাগদাদে শিক্ষা জীবন শুরু ও সমাপ্ত করেন। তিনি একাধারে বুয়াইয়া বংশের সার্বভৌম শাসক আজদুদ্দৌলা ও আলেক্সোদার হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলার পৃষ্ঠপোষকতা লাভ করেন।^{১৭} তিনি ৯৬৭ সালে বাগদাদে ইন্তিকাল করেন।^{১৮} তাঁর মধ্যে সহচর সুলভ গুণাবলি ছিল। তাঁর কবিতা ছিল অত্যন্ত সুস্বভাবপূর্ণ ও জ্ঞানগর্ভ। আবুল ফারাজের কর্মজীবন বিকাশ লাভ করে আলেক্সোতে এবং সেখানে থাকার সময়ই তিনি ৫০ বছর পরিশ্রম করে *কিতাবুল আগানী* (The book of Songs) গ্রন্থ প্রণয়ন করেন।^{১৯} এ গ্রন্থে সেসব গান একত্রে সন্নিবেশিত হয়েছে যা আব্বাসিয় খলিফা হারুন অর-রশিদের নির্দেশে প্রসিদ্ধ গায়ক ইব্রাহিম আল-মাওসলি, ইসমাইল বিন জামে, ফুলারহ ইবনুল মাওয়া চয়ন করেছিলেন। তুয়ারেজ, আল-গারিদ বিন মুহারিজ, মাবাদ বিন সুরায়জ, গায়িকা জামিলা, হাবিবা প্রমুখদের গানসহ খলিফা ও তার শুলভাভিষিক্তদের গানও *কিতাবুল আগানী*তে সংযোজিত হয়েছে। প্রত্যেক গানের সুর কি হবে তাও *কিতাবুল আগানী*তে লিপিবদ্ধ। এ গ্রন্থে আবুল ফারাজ একশত প্রকার স্বরলিপি নির্দিষ্ট করে তাদের মূল প্রকৃতি ও কার্যকারিতার ব্যাপকতা বিশ্লেষণ করেছেন। উল্লেখ্য যে, এ গ্রন্থে সঙ্গীত শিল্পীদের বিস্তারিত জীবনীসহ তাঁদের বহু বাণীও সংযোজিত হয়েছে।^{২০}

সঙ্গীত সংকলন ছাড়াও *কিতাবুল আগানী*তে প্রাচীন আরব গোত্রসমূহের নাম, তাদের কবিতা, প্রসিদ্ধ যুদ্ধসমূহ এবং তৎকালীন সামাজিক অবস্থা, বনু উমাইয়াদের দরবারি নিয়ম পদ্ধতি, আব্বাসিয় খলিফাদের বিশেষ করে খলিফা হারুন অর-রশিদের সময় সামাজিক অবস্থা এবং বিভিন্ন কবি ও সঙ্গীত শিল্পীদের সামাজিক পরিবেশ ইত্যাদি সম্পর্কে বিস্তারিত আলোচনা লিপিবদ্ধ হয়েছে।^{২১}

সাহিত্যিক ও ঐতিহাসিক বিচারে গ্রন্থটির মূল্য অপরিমিত। পি. কে. হিট্রি বলেন,^{২২} “এ গ্রন্থটি কাব্য ও সাহিত্যের এক অমূল্য সম্পদ এবং মুসলিম সভ্যতা সম্পর্কে জানার এক অপরিহার্য উপাদান।” ঐতিহাসিক ইবনে খালদুন *কিতাবুল আগানী* গ্রন্থটিকে ‘আরবদের দপ্তর এবং কাব্য-সাহিত্য-উপন্যাসের ছাত্রদের সবচেয়ে সেরা হাতিয়ার’ বলে বর্ণনা করেছেন।^{২৩} *কিতাবুল আগানী* যে কতটুকু মূল্যবান ও গুরুত্বপূর্ণ পুস্তক তা বুয়াইয়া আমলের এক উজির সাহিব ইবনে আব্বাদের (মৃ. ৯৯৫ খ্রি.) ঘটনা থেকে বুঝা যায়। তিনি জ্ঞান-বিজ্ঞানচর্চারীদের পোষাকসহ প্রতিমাসে ৫০০ হতে ১০০০ দিনার প্রদান করতেন।

আবুল ফারাজ মৃত্যুর পূর্বে গ্রন্থের কাজ শেষ করে তিনি তার বিশালাকার *কিতাবুল আগানী*র নিজের হাতে লেখা পাণ্ডুলিপিটি আলেক্সোতে তাঁর পৃষ্ঠপোষক হামদানিয় শাসক সাইফুদ্দৌলাকে উপহার হিসেবে প্রদান করেন। হামদানিয় শাসক গ্রন্থের রচয়িতা আবুল ফারাজকে পুরস্কার হিসেবে এক হাজার স্বর্ণমুদ্রা প্রদান করেন।^{২৪} এমনকি হিট্রির মতে, স্পেনের খলিফা দ্বিতীয় হাকামও অনুরূপ অংকের স্বর্ণমুদ্রা উপহার হিসেবে প্রদান করেন।^{২৫}

উপর্যুক্ত পর্যালোচনা থেকে প্রতীয়মান হয় যে, আবুল ফারাজ ইস্পাহানি হামদানিয় শাসক সাইফুদ্দৌলার পৃষ্ঠপোষকতায় তার দীর্ঘ পঞ্চাশ বছর কঠোর পরিশ্রম ও একনিষ্ঠ সাধনার দ্বারা যে *কিতাবুল আগানী* রচনা করেন তাতে আরবদের কবিতা, সঙ্গীত-সাহিত্য ও ইতিহাসের এক গুরুত্বপূর্ণ ভাণ্ডার।

আবু ফিরাস আল-হামাদিন (৯৩২-৯৬৮ খ্রি.)

তাঁর প্রকৃত নাম আল-হারিছ ইবনে আবিল আলা সাঈদ ইবনে হামদান আল-তাগলিবি। তিনি ৩২০ হিজরি/৯৩২ সালে সম্ভবত ইরাকে জন্মগ্রহণ করেন।^{২৬} আবু ফিরাস আল-হামদানি ছিলেন সাইফুদ্দৌলার চাচাত ভাই। তিনি ছিলেন একজন বীর যোদ্ধা ও একজন কবি। এ প্রসঙ্গে আল- সা'আলাবী বলেন,^{২৭} Sayful Dawla's cousin Abu Firas al- Hamdani was a gallant soldier and a poet of some mark. তাঁর পিতা সাঈদও একজন কবি ছিলেন। তিনি যখন ৯৩৫ সালে মাওসিল অধিকারের চেষ্টা করছিলেন, তখন হাসান কর্তৃক তার ভ্রাতৃপুত্র নাসিরুদ্দৌলা নিহত হন। সাইফুদ্দৌলা কর্তৃক ৯৪৪ সালে আলেপ্পো অধিকারের পর আবু ফিরাস তার মাতার (যিনি ছিলেন গ্রিক উম্মুল ওয়ালাদ আযাদী প্রাপ্ত দাসী) সঙ্গে আলেপ্পোতে যান এবং চাচাত ভাই সাইফুদ্দৌলার তত্ত্বাবধানে শিক্ষা লাভ করেন। সাইফুদ্দৌলা আবু ফিরাসের ভগ্নিকে বিবাহ করেছিলেন। তিনি স্বীয় যোগ্যতাবলে সাইফুদ্দৌলার রাজদরবারের একজন গুরুত্বপূর্ণ ব্যক্তিতে পরিণত হন। সাইফুদ্দৌলা তাকে ৯৪৭-৮ সালে প্রথমে মানবিজের গভর্ণর পদে নিযুক্ত করেন এবং পরে হারবানেরও গভর্ণরের দায়িত্ব প্রদান করেন। তিনি অনেক সময় সাইফুদ্দৌলার সঙ্গে বাইজান্টাইনদের বিরুদ্ধে পরিচালিত বিভিন্ন যুদ্ধে সক্রিয় অংশগ্রহণ করেন। ৯৬২ সালে গ্রিকদের দ্বারা আলেপ্পো অবরোধের সময় তিনি পুনরায় মানবিজে বন্দি হন এবং কনস্ট্যান্টিনোপলে নীত হন। সাইফুদ্দৌলার নিকট তার মুক্তির ব্যবস্থা করার জন্য বারবার আবেদন করা সত্ত্বেও ৯৬৬ সালে সাধারণ বন্দি বিনিময়ের সময় পর্যন্ত তাকে বন্দি থাকতে হয়। মুক্তি লাভের পর তাকে হিমসের গভর্ণর নিযুক্ত করা হয়। সাইফুদ্দৌলার মৃত্যুর পর ৯৬৮ সালে তাঁর পুত্র ও উত্তরাধিকারী (আবু ফিরাসের ভাগ্নে) আবুল মা'আলির বিরুদ্ধে আবু ফিরাস আল-হামদানি বিদ্রোহ করেন। কিন্তু তিনি পরাজিত ও বন্দি হন এবং আবুল মা'আলির সেনাপতি কারগাওয়ায়হ এর হস্তে নিহত হন।^{২৮}

আবু ফিরাসের প্রাথমিক রচনাসমূহ প্রাচীন কাসিদা আকারে রচিত। তাঁর কাসিদায় সাইফুদ্দৌলার দরবারে তাঁর প্রধান প্রতিদ্বন্দ্বী মুতানাবির কবিতার মত উপমা-উৎপ্রেক্ষা ও রূপকের বাড়াবাড়ি ছিলনা। তাঁর সেসব গীতিকবিতাও উল্লেখযোগ্য যেগুলোতে শিয়া মতবাদের প্রতি তাঁর আত্মপ্রকাশ পেয়েছে এবং আব্বাসীয়দের প্রতি বিদ্বেষপাতক কটাক্ষ রয়েছে। আবুল ফিরাসের বিখ্যাত সাহিত্যকর্ম হলো *রুমিয়্যা*।^{২৯} এটি তিনি রোমানদের নিকট বন্দি থাকা অবস্থায় রচনা করেন। এটি তাঁর খ্যাতিকে অম্লান করে রেখেছে।

উপর্যুক্ত পর্যালোচনা থেকে প্রতীয়মান হয় যে, সাইফুদ্দৌলার রাজত্বকালে আবু ফিরাসের সামরিক বিজয় ও সাংস্কৃতিক প্রভাব হামদানি সাম্রাজ্যকে ব্যাপকভাবে প্রভাবিত করেছে। রাজদরবারের সাধারণ কবিদের তুলনায় তাঁর কাব্য প্রতিভা কিছুটা উন্নতমানের ছিল। সমসাময়িক কবিদের উপর তাঁর গভীর প্রভাব বিস্তার করেছিলেন এবং তাঁর এই যশের প্রভাব খাটিয়ে তৎকালীন মুসলিম দুনিয়ায় কাব্য-রচনার মান নির্দিষ্ট করে দিতে সক্ষম হয়েছিলেন। তাঁর সম্পর্কে একজন আধুনিক গবেষক বলেন,^{৩০} “Abu Firas al-Hamdani was the last great poet of the Arab Islamic tradition, ending a line of great lyricists that began before the advent of Islam and continued into Islamic golden ages.”

ইবনে নুবাতা (৯৪৬-৯৮৪ খ্রি.)

ইবনে নুবাতার প্রকৃত নাম আবু ইয়াহিয়া আবদুর রহিম ইবনে মুহম্মদ ইবনে ইসমাজিল ইবনে নুবাতা আল-ফারিকি। তিনি ৩৩৫ হিজরি/৯৪৬ সালে আধুনিক তুরস্কের দিয়ার বাকির প্রদেশের দজলা ও ফুরাতের মধ্যবর্তী

মায়াফারিকিনে (বর্তমান নাম সিলভান) জন্মগ্রহণ করেন।^{৩১} তবে অনেকের মতে, তিনি মূল মায়াফারিকিনের বংশীয় হলেও কায়রোয় জন্ম গ্রহণ করেন। তিনি সম্ভবত মাইয়্যাফারিকিন ও আলেক্সান্দ্রিয়াতে হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলার দরবারের রাজকীয় ধর্ম প্রচারক (খতিব) ছিলেন। তিনি অত্যন্ত স্পষ্টবাদী এবং আলংকারপূর্ণ ভাষায় পণ্ডিত ছিলেন। তিনি তাঁর নিজ নগরীতে ৯৮৪ কিংবা ৯৮৫ সালে ইনতিকাল করেন। তিনি কবি আল-মুতানাক্বির খুব ঘনিষ্ঠ ছিলেন। তাঁর *দিওয়াল আল ফায়েক ফিল হামদ ওয়াল ওয়াজ ছন্দোবদ্ধ* গদ্য এবং জটিল শৈলীতে রচিত। তাঁর খুতবাসমূহ তথা ধর্মীয় ভাষণগুলো প্রথমত তিন শ্রেণিতে বিভক্ত। ১. মহান আল্লাহর প্রশংসা জ্ঞাপন ও মহানবীর (স.) জন্ম প্রার্থনামূলক, ২. মহান আল্লাহ ও শেষ বিচারের দিনকে ভয় করার এবং নৈতিক ও ধর্মীয় অনুশাসন বিশেষত জিহাদের কর্তব্য পালনের আহ্বান এবং ৩. কুরআনের আয়াতের মাধ্যমে মহান আল্লাহর সাহায্য ও রহমতের আহ্বান। ইবনে নুবাতার খুতবা তথা ধর্মীয় ভাষণে সাম্প্রতিক ঘটনাবলি যেমন ৯৬২ সালে বাইজান্টাইনদের আলেক্সান্দ্রিয়া দখল, মায়াফারিকিনের প্রতিরক্ষার জন্য গৃহীত পদক্ষেপসমূহ, ঐ শহরে খুরাসান হতে স্বেচ্ছাসেবক বাহিনীর আগমন, ৯৬৯ সালে নাইসিফোরাস এর হত্যা ইত্যাদি বিষয়বলির উল্লেখ ছিল।

সাধারণ ইবাদত এবং ধর্মীয় অনুষ্ঠান উপলক্ষে প্রদত্ত তার ধর্মীয় ভাষণ ছাড়াও ইবনে নুবাতা ৯৫৯ সাল হতে রাজনৈতিক উপলক্ষেও ধর্মীয় ভাষণ প্রদান করতেন। তার সর্বাপেক্ষা বিখ্যাত ধর্মীয় ভাষণ তথা খুতবাগুলো *খুতবা জিহাদিয়া* লিখিত হয়েছিল বাইজান্টাইনদের বিরুদ্ধে সাইফুদ্দৌলাকে সমর্থন দানে জনগণকে অনুপ্রাণিত করার জন্য। এগুলো প্রচণ্ড আবেগ ও উদ্দীপনা সঞ্চারে সমর্থ হয়েছিল। সমসাময়িককালে তাঁর মতো বাগ্মী দ্বিতীয়জন ছিলেন না। স্পষ্টবাদী, অলংকারপূর্ণ ভাষা এবং সুস্পষ্ট অর্থবোধক শব্দ চয়নে তাঁর জুড়ি ছিলো না। এছাড়া কবি হিসেবেও তিনি খ্যাতি অর্জন করেন। পি.কে. হিট্রি যথার্থই বলেছেন,^{৩২} “বিশিষ্ট বাগ্মী ও রাজদরবারের ধর্মপ্রচারক ইবনে নুবাতার ছন্দোবদ্ধ গদ্যে রুচিপূর্ণ উপদেশাবলি শুনে শ্রোতাদের মনে বাইজান্টাইনদের বিরুদ্ধে পবিত্র যুদ্ধ গুরু করার প্রবল ইচ্ছা জেগে উঠত।”

আল-মুতানাক্বি (৯১৫-৯৬৫ খ্রি.)

মুতানাক্বির প্রকৃত নাম আহমদ ইবনে হুসাইন ইবনে আব্দুস সামাদ আলি জু'ফী আল-কুফী। কুনিয়াত আবু তাইয়েব এবং উপাধি মুতানাক্বি। সাহিত্য জগতে তিনি মুতানাক্বি নামেই খ্যাতি অর্জন করেন। তিনি কুফার বিন্দা নামক পল্লীর জুউফ পরিবারে ৩০৩ হিজরি/৯১৫ সালে জন্মগ্রহণ করেন এবং সেখানেই লালিত-পালিত হন।^{৩৩} তাঁর পিতা ছিলেন জলবাহক। মুতানাক্বি পিতার অবস্থা অস্বচ্ছল থাকার কারণে তিনি লেখাপড়া করার তেমন একটা সুযোগ পাননি। তাঁর পিতা ছেলের অসাধারণ ধীশক্তির পরিচয় পেয়ে তাকে নিয়ে দামেস্ক যায় এবং সেখানে বিশুদ্ধ আরবি শিক্ষা গ্রহণের উদ্দেশ্যে বনি কুলাইব গোত্রের সঙ্গে মরুভূমিতে পাঠিয়ে দেন। কেননা এই গোত্রের লোকজন বিশুদ্ধ আরবি ভাষায় কথাবার্তা বলতো। সেখানে অবস্থান করে অল্প সময়ের মধ্যেই বিশুদ্ধ আরবি ভাষায় তিনি পারদর্শিতা অর্জন করেন।^{৩৪} মুতানাক্বি নিজেকে নবী বলে বহুসংখ্যক মানুষকে তার ক্ষমতায় বিশ্বাস করতে উদ্বুদ্ধ করেন। যার পরিপ্রেক্ষিতে অল্প সময়ের মধ্যেই হিমসের গভর্ণর বা শাসক লুলু তাকে গ্রেফতার করে কারাগারে প্রেরণ করেন। কারাগারে অনেক দিন অবস্থান করার পর তার ভুল স্বীকারোক্তি এবং সত্যিকারের মুসলমান হবার অঙ্গীকারকল্পে তিনি কারামুক্তি লাভ করেন। জেল থেকে মুক্তি লাভের পর শেষ পর্যন্ত ভাগ্যের সহায়তায় আলেক্সান্দ্রিয়ার হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলার রাজদরবারে আশ্রয় লাভ করেন। ৯৪৮-৯৫৭ সাল পর্যন্ত দীর্ঘ নয় বছর ধরে তিনি এই সংস্কৃতিমনা শাসকের অনুকূল্য লাভ করেন এবং তার একগুচ্ছ চমৎকার প্রশস্তিমূলক কবিতায় সাইফুদ্দৌলার গুণকীর্তন করেন। সর্বোপরি তিনি শাসকের এক ঘনিষ্ঠ বন্ধু ও সহযোদ্ধা হিসেবে নিজের অবস্থান সুদৃঢ় করতে সক্ষম হন।^{৩৫}

নয় বছর সাইফুদ্দৌলার দরবারে অবস্থান করার পর আমিরের সাথে বিরোধ বাধলে সেখান থেকে মিসর ও উত্তর আফ্রিকার ইখশিদি শাসক কাফুরের দরবারে আশ্রয় গ্রহণ করেন। কিন্তু কাফুর তাকে যথার্থ সমাদর না করাতে তিনি বাগদাদ ও পরবর্তীকালে বুয়াইয়া শাসক আসাদুদ্দৌলার রাজধানী সিরাজে গমন করেন। ৯৬৫ সালে যখন তিনি ব্যাবিলিনিয়ার মধ্যদিয়ে সিরাজে যাচ্ছিলেন তখন দস্যুরা তাকে আক্রমণ করে এবং তাদের হাতেই তিনি নিহত হন।^{৩৬} একটি সত্য কাহিনীর মাধ্যমে সাইফুদ্দৌলার উদারতা ও কবির অকপট ঔদ্ধত্য অত্যন্ত চমৎকারভাবে প্রকাশ পেয়েছে। একদা কবি মুতানব্বি, সাইফুদ্দৌলার প্রতি মর্যাদা প্রদর্শনের উদ্দেশ্যে তাঁর পৃষ্ঠপোষকের হাতে সম্প্রতি রচিত একটি গীতি কবিতার নমুনা তুলে দেন এবং অবসর সময়ে সাইফুদ্দৌলা যাতে মনোযোগ দিয়ে সেটি পড়তে পারেন, তার জন্য তাকে একাকী রেখে অন্যত্র চলে যান। তাঁর অনুপস্থিতিতে কবিতাটি পাঠ করতে শুরু করেন এবং পড়তে পড়তে নীচের লাইনগুলোর কাছে এসে পৌঁছেন। অনূদিত লাইনগুলো হলো-^{৩৭}

“ক্ষমা করো, দান করো, ভাতা দাও, আরোহণ করো, সৃজন করো, সাত্ত্বনা দাও, পুণরুর্ধ্বিষ্ঠিত করো। যোগ করা, হাসো, আনন্দ করো, নিকটে আনো, অনুগ্রহ দান করো, খুশি করো, দান করো।”

কবির ঔদ্ধত্যে রুষ্ট হবার পরিবর্তে হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলা মানুষের চৌদ্দটি একান্ত প্রয়োজনীয় কর্তব্যকে কবি একটি কবিতায় যে দক্ষ শিল্পীর ন্যায় কলমবন্দ করেছেন সেজন্য তার প্রতিটি অনুরোধ মঞ্জুর করেন। ‘ক্ষমা করো’ কথাটির নীচে সাইফুদ্দৌলা লিখেন, ‘আমরা তোমাকে ক্ষমা করেছি’, ‘দান করো’-এর নীচে তিনি লিখেন ‘আপনি এই বিরাট পরিমাণ অর্থ গ্রহণ করুন’, ‘ভাতা দাও’-এর নীচে তিনি লিখেন ‘আমরা তোমাকে একটি তালুক দান করলাম’, (তালুকটি আলেক্সান্দ্রার প্রবেশদ্বারের পাশে ছিল।) ‘আরোহণ করো’-এর নীচে লিখেন, ‘এমন ধরনের একটি ঘোড়া তাকে দেয়া হোক’, ‘সৃজন করো’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘আমরা তাই করি’, ‘সাত্ত্বনা দাও’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘আপনি নিশ্চিত্তে থাকুন’, ‘পুণরুর্ধ্বিষ্ঠিত করো’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘আমরা শ্রদ্ধার সঙ্গে তোমাকে তোমার পুরানো স্থানে পুণরুর্ধ্বিষ্ঠিত করলাম’, ‘যোগ করো’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘অতিরিক্ত পাওনা হিসেবে তাকে অমুক অমুক জিনিস দেয়া হোক’, ‘নিকটে আনো’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘আমরা তোমাকে আমাদের নিকটাত্মীয় বলে গ্রহণ করি’, ‘অনুগ্রহ দান করো’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘আমরা তাই করেছি’, ‘খুশি করো’-এর নীচে লিখেন, ‘আমরা তোমাকে খুশি করেছি’, ‘দান করো’-এর নীচে তিনি লিখেন, ‘আমরা ইতোমধ্যে তা করেছি।’

মুতানব্বির সৌভাগ্যে ঈর্ষান্বিত হয়ে তার প্রতিদ্বন্দ্বী কবিদের একজন সাইফুদ্দৌলাকে চিঠিতে লিখলেন- মহাশয়, উনি যা যা চেয়েছেন আপনি তার সব কিছুই মঞ্জুর করেছেন। কিন্তু তিনি যখন হাসো, আনন্দ করো ইত্যাদি শব্দগুলো উচ্চারণ করেছেন, আপনি তার উত্তরে কেন হা-হা-হা করে হেসে উঠলেন না? সাইফুদ্দৌলা এই চিঠি পড়ে হেসে উঠলেন এবং তাকে বললেন, আপনিও আপনার মনোবাসনা আমাকে জানাতে পারেন। তিনি তাকেও অনুদান দিয়েছিলেন বলে জানা যায়।

উপর্যুক্ত ঘটনা থেকে সহজেই প্রতীয়মান হয় যে, সাইফুদ্দৌলা একজন উদার ও সংস্কৃতিমনা শাসক ছিলেন। যে কারণে তিনি এ ধরনের একজন কবি বা লেখককে সম্মানিত করতে পেরেছিলেন।

সাইফুদ্দৌলার উদ্দেশ্যে নিবেদিত নীচের কবিতাটিও প্রনিধানযোগ্য-^{৩৮}

“যত জীবন তুমি নিয়েছ তা তোমারই অধিকারে ছিল
তুমি অমর এবং আশীর্বাদ কর, পৃথিবী যেন অমর হয়।”

এ কবিতায় শত্রুদের বিরুদ্ধে তাঁর জয় এবং তাঁর জীবন ও সৌভাগ্যের ধারাবাহিকতায় তাঁর বন্ধুদের আনন্দ অনুভবের উল্লেখের মাধ্যমে সাইফুদ্দৌলার দু’বার প্রশস্তি করা হয়েছে। যেভাবে তিনি তার রাজ-পৃষ্ঠপোষকের প্রশস্তি করেছেন তা থেকে সহজেই অনুমিত হয় যেন তিনি তাঁর কোন বন্ধু ও সহযোগীর সঙ্গে

কথা বলছেন, যার দ্বারা তিনি নিজেকে একজন সাধারণ স্তাবকের পর্যায় থেকে শাসকের সম-পর্যায়ে তুলে এনেছেন।

মুতানাবির আব্বাসীয় যুগের শ্রেষ্ঠ কবি ছিলেন। R.A Nicholson বলেন,^{৩৯} “কোন একজন ব্যক্তি মুতানাবিকে প্রাচ্যের ভিক্টর হুগো আখ্যা দিতেই পারেন। কারণ মহাত্মার চিন্তাকে যখন তিনি তাঁর কবিতায় রূপ দিয়েছেন অথবা নিছকই স্মৃতিতে মুখর হয়েছেন, সমস্ত ক্ষেত্রেই তিনি তাঁর শিল্পশৈলীর মহাত্মকে অক্ষুণ্ণ রেখেছেন।” প্রথম দিককার একজন সমালোচক তার কবিতাকে ‘উৎকর্ষের সর্বোচ্চ মান’ (The height of Perfection) বলে উল্লেখ করেন।^{৪০}

কাব্য সাহিত্যের সর্বশ্রেষ্ঠ সমালোচক আল-মুতানাবির সমসাময়িক সা’আলিবি (৯৬১-১০৩৮ খ্রি.) কবির সমালোচনা করলেও তার এবং তার পৃষ্ঠপোষক সাইফুদ্দৌলা সম্পর্কে উচ্চ ধারণা পোষণ করতেন। পি. কে. হিট্রি বলেন,^{৪১} “হামদানি রাজকবি আল-মুতানাবির কঠিন কঠিন শব্দালংকার, কাব্যময় অলংকার ও অকল্পনীয় রূপকের উপমাগুলো বর্তমানেও তাকে স্মরণীয় করে রেখেছে।”

উপর্যুক্ত পর্যালোচনা থেকে প্রতীয়মান হয় যে, আবু তাইয়্যেব আল-মুতানাবির হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলার পৃষ্ঠপোষকতায় আরবি সাহিত্যে কবিতার জগৎকে স্বীয় অবদানে সমৃদ্ধ করতে সক্ষম হন যা যুগে যুগে কবি ও সাহিত্যিকদেরকে অনুপ্রেরণা যোগাচ্ছে। তিনি কাব্য ও দর্শনের সমন্বয় সাধন করেছেন। স্তুতিবাদে তিনি ছিলেন সে যুগের শ্রেষ্ঠ কবি।

আবুল আলা আল-মা’আরবি (৯৭৩-১০৫৭ খ্রি.)

আবুল আলা আল-মা’আরবি আলেপ্পোর হামদানি রাজত্বকালে ২৭ রবিউল আউয়াল, ৩৩৬ হিজরি মোতাবেক ২৬ ডিসেম্বর ৯৭৩ সালে শুক্রবার সিরিয়ার আলেপ্পো ও হিমস শহরের মধ্যবর্তী ‘মা’আররাত আল-নুমান’ এক বিস্তৃত সন্ধান মুসলিম পরিবারে জন্মগ্রহণ করেন।^{৪২} তাঁর নাম আহমদ, উপনাম আবু আল-আলা (সমৃদ্ধির জনক), আর জন্মস্থানের সাথে সম্বন্ধযুক্ত উপাধি হচ্ছে আল-মা’আরবি (আল-মা’আররহর অধিবাসী)। সাহিত্যজ্ঞানে তিনি আবুল আলা আল-মা’আরবি নামেই সমধিক পরিচিত।^{৪৩} তার পিতার নাম আব্দুল্লাহ, দাদার নাম সুলায়মান আল-তনুখী। তাদের বংশধররা ইয়েমেনের সন্ধান বংশ তনুখ এর সাথে সম্পৃক্ত। এজন্য তার দাদা আল-তনুখী অভিধায় ও অভিহিত হতেন।^{৪৪}

পারিবারিক তত্ত্বাবধানে প্রাথমিক শিক্ষা গ্রহণের পর মাত্র দশ বছর বয়সে আল-মা’আরবি গ্রাম ছেড়ে আলেপ্পো শহরে গমন করেন। তখন হতেই তার কবিতা রচনা শুরু হয় বলে মনে করা হয়। চৌদ্দ বছর বয়সে তিনি পিতৃহীন হন। জ্ঞান-বিজ্ঞানের উচ্চতর গবেষণা ও অধ্যয়নের জন্য আল-মা’আরবি আনতাকিয়াহ এর প্রসিদ্ধ পাঠাগারের উদ্দেশ্যে গমন করেন। এরপর তিনি লাযিকিয়াহ এ উপনীত হন। অঞ্চলটি তখন বাইজান্টাইন সাম্রাজ্যের অন্তর্ভুক্ত ছিল। এখানে তিনি ধর্মযাজকদের নিকট খ্রিষ্টধর্ম সম্পর্কে জ্ঞানার্জন করেন। সর্বশেষ তিনি ত্রিপলি গমন করেন। অবশেষে প্রায় কুড়ি বছর বয়সে ৯৯৩ সালে আল-মা’আরবি জন্মভূমি মা’আররাত আল-নুমান ফিরে আরবি কবিতা, প্রাচীন যুগের নিদর্শনসমূহ ও ভাষাতত্ত্বের উপর বক্তব্য ও লেখনি চলমান রাখেন।^{৪৫}

১০০৭ সালে তিনি জ্ঞান-বিজ্ঞানের নিকেতন বাগদাদ ভ্রমণ করেন এবং তথায় সমকালীন সুপণ্ডিতমনা সূফী, সাধক, সাহিত্যিক, জ্ঞানী মণিষীদের সহচর্যে গ্রিক দর্শন, ভারতীয় ধর্ম দর্শন, কুরআন, আরবি ভাষায় দীক্ষা ও পাণ্ডিত্য অর্জন করেন।^{৪৬} যে কারণে তাঁর পরবর্তী দিনগুলোর সাহিত্যে এই বহুমাত্রিক আদর্শের প্রভাব পরিলক্ষিত হয়। বাগদাদে মাত্র এক বছর সাত মাস অবস্থানের পর মায়ের মৃত্যুর সংবাদ শুনে ১০০৯ সালে তিনি আলেপ্পোস্থ মা’আররাত আল-নুমান ফিরে আসেন।^{৪৭} ১০৫৭ সালে চৌরাশি বছর বয়সে মা’আররাত

আল-নুমানের ইতিকাল করেন। তাকে সমাহিত করার পর সত্তর জনেরও অধিক কবি তাঁর সমাধিস্থলে মর্সিয়া তথা শোক গাঁথা রচনা করেন।^{৪৮}

হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলার শাসনামলে আরবি সাহিত্য ও সংস্কৃতির যে রেনেসাঁর সূত্রপাত হয়েছিল, সেই রেনেসাঁ যুগের শেষ দিকের শ্রেষ্ঠ প্রতিভা ছিলেন আল-মা'আররি। তাঁকে 'কবিদের দার্শনিক' ও 'দার্শনিকদের কবি' (Philosopher of poets and poet of Philosophers) বলে আখ্যায়িত করা হয়।^{৪৯} আল-মা'আররির রচনায় মুসলিম বিশ্বের রাজনৈতিক নৈরাজ্য ও সামাজিক অবক্ষয়ের যুগের সন্দেহপ্রবণ এবং নৈরাজ্যবাদী মানসিকতার প্রতিফলন লক্ষ্য করা যায়। তার রচনা বিশেষত *আল-লুযুমিয়াত* এবং *রিসালাত আল-গুফরান* থেকে প্রতীয়মান হয় যে, যুক্তির ভিত্তিতে তিনি তার জীবন পরিচালনা করতেন এবং নৈরাজ্যবাদী সন্দেহ প্রবণতাকে তিনি তার দর্শন বলে গ্রহণ করেছিলেন।

আল-মা'আররি তার কাব্যকর্মের মাধ্যমে বেশ কিছু বৈশিষ্ট্যমণ্ডিত দর্শন উপস্থাপন করেছেন। নিম্নে সংক্ষিপ্তাকারে সেগুলো তার কবিতার উদ্ধৃতিসহ উপস্থাপিত হলো-

ধর্মীয় দর্শন: তাঁর মতে ধর্ম হচ্ছে মানুষের মনগড়া, তার সত্য মিথ্যা নির্ণয়ে অপারগ বলে নিজের শিক্ষা অভিরুচি ও পরিবেশ অনুসারে ধর্ম বিশ্বাসী হয়।^{৫০}

জীবন দর্শন: আল-মা'আররির জীবন দর্শন হলো: "জীবনে কঠোর হও, কুসুম-কোমল হয়ে বেঁচে থাকার কোন সার্থকতা নেই। যে দুর্বল, যে অক্ষম, সকলের নিষ্ঠুরতায় তার মৃত্যু অনিবার্য।" একবার তার নিকট মুরগীর গোশত পাঠানো হলে তিনি গোশত লক্ষ্য করে বলেন, তোমাকে দুর্বল পেয়ে যবেহ করেছে তারা সিংহ শাবককে তো যবেহ করতে পারে না!

আত্মিক দর্শন: আল-মা'আররি তার *আল-লুযুমিয়াত* শীর্ষক কাব্য সংকলনে বিভিন্ন ধর্ম, ধর্মীয় বিধান, ইসলামি-অনৈসলামি গোত্র উপগোত্র ইত্যাদি বিষয়ে আলোচনার পাশাপাশি কতিপয় ধর্মীয় ও আত্মিক বিষয় যেমন, প্রভু (ইলাহ), নবুওয়াত (নবী-রাসূলগণের প্রেরণ ধারা), আল্লাহর প্রেরিত কিতাবসমূহ (আল-কুতুব আল-সামাভিয়াহ), আল-কাযা ওয়া আল-কদর (ভাগ্যলিপি), আল-মালাইকা (জিন-ফেরেশতা) ইত্যাদি সম্পর্কে কবিতার মাধ্যমে বৈশিষ্ট্যমণ্ডিত মত প্রকাশ করেন।

আল-মা'আররি এক ইলাহ বা আল্লাহর অস্তিত্বে বিশ্বাসী ছিলেন। তাঁর দৃষ্টিতে আল্লাহ অনাদি, চিরন্তন, প্রকৃতি জগতে বা এর বাইরে বিশ্বজগতে যা কিছু আছে আল্লাহ এদের সবার অধিপতি, স্রষ্টা, সবকিছুর চূড়ান্ত কারণ। তিনি এমন পরম জ্ঞানী যে, অনু-পরমানুর অন্তর্গত ক্ষুদ্রাতিক্ষুদ্র ইলেক্ট্রন-প্রোটন থেকে শুরু করে মহাকাশের ছায়াপথ, সূক্ষ্ম জীবকোষের বৃদ্ধি ও বিকাশ- কোন কিছুই তাঁর জ্ঞানের বাইরে নয়।^{৫১}

বুদ্ধিবৃত্তিক দর্শন: কবি আল-মা'আররি লুযুমিয়াতসহ তাঁর অন্যান্য কাব্যগ্রন্থে জীবন (আল-হায়াত), মৃত্যু (আল-মওত), ভালো (আল-খায়র, মন্দ (আল-শর), কর্মের স্বাধীনতা (আল-ইখতিয়ার), বাধ্যতা (আল-জবর), পাপ (আল-ইকাব), পুণ্য (আল-সওয়াব), সংশয় (আল-শাক), দৃঢ় বিশ্বাস (আল-ইয়াকিন), দেহ (আল-জাসাদ), আত্মা (আল-রুহ), স্থান (আল-মাকান), কাল (আল-যামান), পুণরুত্থান (আল-বাস), আকাশ (আল-আফলাক), তারকা (আল-নুজুম) ইত্যাদি বিষয় সম্পর্কিত বুদ্ধিবৃত্তিক দর্শন উপস্থাপিত হয়েছে।

আল-মা'আররি হামদানি শাসক সাইফুদ্দৌলার পৃষ্ঠপোষকতায় কবিতা রচনা করে আরবি কবিতার ক্ষেত্রে অন্যতম শ্রেষ্ঠত্ব অর্জন করেন। আর. এ. নিকলসন বলেন,^{৫২} "সর্বশ্রেষ্ঠ মুসলিম কবিদের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত না হলেও তাকে নিঃসন্দেহে অন্যতম মৌলিক ও আকর্ষণীয় কবি-প্রতিভা বলে আখ্যা দেয়া যায়। মুতানাব্বির

পর, এমনকি আবুল আতাহির পর ইউরোপীয় পাঠকদের কাছে তিনি অবশ্যই আধুনিক কবি হিসেবে গণ্য হবেন।”

উপসংহার

উপর্যুক্ত পর্যালোচনা থেকে প্রতীয়মান হয় যে, হামদানিয় বংশের শাসনামলে আলেপ্পো সাহিত্য-সংস্কৃতি চর্চার কেন্দ্র হিসেবে পরিচিতি লাভ করে। এক্ষেত্রে মূখ্য ভূমিকা পালন করেছিলেন হামদানিয় বংশের শাসক সাইফুদ্দৌলা। জ্ঞান-বিজ্ঞানের পৃষ্ঠপোষকতার কারণেই তিনি আজোও স্মরণীয় হয়ে আছেন। আল-মুতানাবি, ইবনে নুবাতা, আবু ফিরাস আল-হামদানি, আল-ফারাবি, আবুল ফারাজ ইস্পাহানিসহ আরো অনেক মণিষী হামদানিদের পৃষ্ঠপোষকতায় কবিতা, সাহিত্যে এবং জ্ঞান-বিজ্ঞানের বিভিন্ন ক্ষেত্রে অসামান্য অবদান রাখতে সক্ষম হন। মুসলিম সভ্যতার অগ্রগতির ইতিহাসে তাঁরা স্মরণীয় হয়ে থাকবেন।

তথ্যনির্দেশ

- ^১ আল- সা'আলাবী, *ইয়াতিমাতুল দাহর*, ১ম খণ্ড (দামেস্ক : ১৩০৪ হি.), পৃ . ৮-৯।
- ^২ P.K. Hitti, *History of the Arabs* (London: The MacMillan Press Ltd., 1972), p. 457.
- ^৩ M.Sayeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical congress, 1962), P.74.
- ^৪ Sayed Abdul Hai, *Muslim Philosophy: A Short Survey*, Vol.1 (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1982.), P. 63.
- ^৫ Reynold A Nicholson, *A Literary History of The Arabs* (Cambridge: At the University Press, 1953.), P. 360; P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 457.
- ^৬ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 457.
- ^৭ M.Sayeed Sheikh, *op. cit.*, P.74.; ড.আবদুল হামিদ ও ড. মুহাম্মদ আবদুল হাই ঢালী, *মুসলিম দর্শন পরিচিতি* (ঢাকা: অনন্যা প্রকাশন, ২০০১ খ্রি.), পৃ. ১০৯।
- ^৮ M.Ummar Uddin, *The Ethical Philosophy of Al- Ghazali* (Aligarh: 1962), p. 12.
- ^৯ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 458.
- ^{১০} মফিজুল্লাহ কবীর, *মুসলিম সভ্যতার স্বর্ণযুগ* (ঢাকা: জাতীয় গ্রন্থ প্রকাশন, ২০০১ খ্রি.), পৃ. ২০৯।
- ^{১১} Nicholas Rescher, *Al- Farabi An Annotated Bibliography* (Pittaberg : 1962), P.46.
- ^{১২} B.D. Macdonaid, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (Lahore: the Premier book House, 1960), P.
- ^{১৩} Al-Farabi's *Al-Farabi on the Perfect State* (Kitab' ara Ahl al-Madinah al- Fadilah), translated into English by Walzer (Oxford : Oxford University Press 1985), PP.16-17.
- ^{১৪} উদ্ধৃত M.Sayeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical congress, 1962), P.74.
- ^{১৫} আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) *ইসলামী বিশ্বকোষ*, ২য় খণ্ড (ঢাকা: ইসলামী ফাউন্ডেশন বাংলাদেশ, আগস্ট, ১৯৮৬ খ্রি.), পৃ. ৩০।
- ^{১৬} Reynold A Nicholson, *op. cit.*, p. 347.
- ^{১৭} *Ibid.*; Reynold A Nicholson, *op. cit.*, p. 347.
- ^{১৮} আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) *ইসলামী বিশ্বকোষ*, ২য় খণ্ড , প্রাগুক্ত, পৃ. ৩০।

- ১৯ তদেব।
- ২০ Sayed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* (London: Macmillan & co Ltd., 1961), P. 469.
- ২১ আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) ইসলামী বিশ্বকোষ, ২য় খণ্ড, প্রাগুক্ত, পৃ. ৩০।
- ২২ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 404.
- ২৩ *Ibid.*
- ২৪ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 458
- ২৫ *Ibid.* p 531.
- ২৬ আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) ইসলামী বিশ্বকোষ, ২য় খণ্ড, প্রাগুক্ত, পৃ. ১১৬।
- ২৭ আল- সা'আলাবি, ১ম খণ্ড, প্রাগুক্ত, পৃ. ৮-৯।
- ২৮ আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) ইসলামী বিশ্বকোষ, ২য় খণ্ড, প্রাগুক্ত, পৃ. ১১৬।
- ২৯ তদেব, পৃ. ১১৭।
- ৩০ Obeyd Choudhury, 'Abu Firas al- Hamdani: The last great Arab poet, the Message', ICNA, January, 2014, PP. 17-19.
- ৩১ P.Bearman, Bosworth and others (edited) *Encyclopedia of Islam*, second edition, 2012.
- ৩২ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 458.
- ৩৩ জি. এম. মেহেরুল্লাহ, *আরবী কবি ও সাহিত্যিক ও সাহিত্য* (ঢাকা: আল- নাহদা প্রকাশন, ১৯৯৩), পৃ. ৫৪।
- ৩৪ Reynold A Nicholson, *op. cit.*, p. 304.
- ৩৫ Reynold A Nicholson, *op. cit.*, p. 305.
- ৩৬ *Ibid.*, P. 307; জি. এম. মেহেরুল্লাহ, প্রাগুক্ত, পৃ. ৫৬।
- ৩৭ Reynold A Nicholson, *op. cit.*, pp. 305-306.
- ৩৮ *Ibid.*, P. 311.
- ৩৯ *Ibid.*
- ৪০ ইবনে খাল্লিকান, *ওয়াফায়াত আল- আ'ইয়ান*, ১ম খণ্ড (কায়রো : আল- নহদহ আল- মিসরিয়াহ, ১৯৪৭ খ্রি.), পৃ. ৬৩।
- ৪১ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 458
- ৪২ উমর ফররুখ, *তারীখ আল- আদব আল- আরবী*, ৩য় খণ্ড (কায়রো: দার আল- মা'আরিফ, ১৯৮০ খ্রি.), পৃ. ১২৪; P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 458
- ৪৩ হন্যা আর- ফাখুরী, *আল- আদব আল- আরবী*, (বৈরুত : মাতবাহ আল- বুলসিয়াহ, তা.বি.), পৃ. ৬৮১-৬৮২।
- ৪৪ জুরবী যায়দান, *তারীখু আদাব আল- লুগাহ আল- আরাবিয়াহ*, ২য় খণ্ড (কায়রো : দার আল- হিলার, ৪র্থ সংস্করণ, ১৯৪৮ খ্রি.), পৃ. ৩০৬।
- ৪৫ আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) ইসলামী বিশ্বকোষ, ২য় খণ্ড (ঢাকা: ইসলামী ফাউন্ডেশন বাংলাদেশ, আগস্ট, ১৯৮৬খ্রি.), আবুল আলা আল-মা'আরিবি প্রবন্ধ।
- ৪৬ জি. এম. মেহেরুল্লাহ, প্রাগুক্ত, পৃ. ৩২।
- ৪৭ আ.ফ.ম. আবদুল হক ফরিদী ও অন্যান্য (সম্পাদিত) ইসলামী বিশ্বকোষ, ২য় খণ্ড, প্রাগুক্ত, আবুল আলা আল-মা'আরিবি প্রবন্ধ।
- ৪৮ ইবনে খাল্লিকান, প্রাগুক্ত, পৃ. ৪৮; আহমদ হাসান যাইয়াত, *তারীখ আল- আদব আল- আরবী* (মিসর: দারুল নহদহ, ২৪তম সংস্করণ, তা, বি.), পৃ. ৩০৭।
- ৪৯ P.K. Hitti, *op. cit.*, p. 458; মফিজুল্লাহ কবীর, প্রাগুক্ত, পৃ. ১৯০।
- ৫০ *Ibid.*, p.318.
- ৫১ আবু আল- আলা আল- মা'আরিবি, *আল- লুঘুমিয়াত*, ১ম খণ্ড (মিসর: মাতবাহাতু আল- জামালিয়াহ, ১৯১৫ খ্রি.), পৃ. ২১৪।
- ৫২ Reynold A Nicholson, *op. cit.*, p. 324.

জীবনানন্দ দাশের কবিতায় নারী [Representation of Women in the Poems of Jibanananda Das]

মুঞ্জু রানী দাস*

Abstract: Women's depiction has always been a significant component of world literature, and likewise it also affects Bengali literature. This portrayal of women has been incorporated into both old and modern literature. Conflicts surrounding women were highlighted in western literature like Homer's the *Ilyad* and *Odyssey* and the oriental classical literature such as the *Ramayana* and the *Mahabharata*. From the period of *Charyapada* to the modern literature, women have always been the centre of attraction in Bengali poetry. The image of women in the poems of *Charyapada* and medieval period is of enjoyment and divine power which has changed in the modern literature. However, in many respects, the concepts of contemporary literature vary. The period of Rabindranath shows the charm, truth and significance of love but the somatic side of women is absent. The image of women in Nazrul's poems showed the figure of love and strength. The femininity has got a new dimension in 1930's poetry where Jibanananda Das was the most versatile poet with a new way of thinking. He has not only brought *Banalata Sen* as a symbol of momentary peace for the glorification of love and the enrichment of history but also brought *Shankhamala* for holding the moroseness of capitalism in Bengali literature. In the 1930s Bengali literature, Jibanananda Das portrayed women significantly in contrast to the poets of that time. This article will shed light on the status of women in the poems of world literature, as well as on the western poetry and Jibanananda's poetry to illustrate whether the ideas are parallel to different from each other.

নারী শুধুমাত্র বাংলা সাহিত্যেই নয় সমগ্র বিশ্বসাহিত্যেই একটি অন্যতম অনুষঙ্গ। এই অনুষঙ্গ সুপ্রাচীনকাল থেকেই সাহিত্যিকের মনোভূমি এবং চিন্তাভূমি দুটো জগৎকেই দৃঢ়তার সঙ্গে অধিকার করে রেখেছে। নারীকে কেন্দ্র করে প্রাচ্যে বাল্মীকি সৃষ্ট 'রামায়ণ', ব্যাসদেব সৃষ্ট 'মহাভারত' কিংবা পাশ্চাত্যে হোমার সৃষ্ট 'ইলিয়ড' ও 'ওডিসি' উভয় ক্ষেত্রেই যে মহাবিধ্বংসী রণাঙ্গনের মহাযজ্ঞ সম্পন্ন হয়েছিল আধুনিক সাহিত্যভূমিও তার থেকে বাদ পড়েনি। কিন্তু মানবসভ্যতার ক্রমবিবর্তনের ইতিহাসে যে বিপ্লব সংঘটিত হয় তা চিন্তাশীলদের চিন্তাভূমি এবং সাহিত্যিকদের মনোভূমির জগৎকে বদলে দেয়। কেননা 'বিপ্লব সমাজ ও রাষ্ট্রের বিরুদ্ধেই শুধু নয়, কোনও কোনও ক্ষেত্রে গোটা পরিপ্রেক্ষিতের মুখে দাঁড়িয়ে এ বিপ্লব পূর্ণতর সমীকরণের চেষ্টায় অর্থাৎ সৃষ্টিরহস্যের নতুনতর অর্থসন্ধানে ব্যস্ত।'^১ ফলে চর্যাপদ এবং মধ্যযুগীয় সাহিত্যে দৈহিক উপভোগিক চেতনা ও দৈহিক মহিমার অন্তরালে যেখানে নারীকে প্রতিষ্ঠা করা হয় আধুনিক সাহিত্যে এসে তা রক্ত-মাংসে গড়া মানবিক প্রতিমায় রূপ নেয়। বাংলা সাহিত্যে অতি আধুনিক কাব্যজগতে নারী এবং নারীত্ব পায় নতুন মর্যাদা। আধুনিক কাব্যের পাঁচ স্তম্ভপ্রতিম কবিপুরুষ নারী ও নারীত্বকে যেভাবে বাংলা কাব্যে অধিষ্ঠিত করেন কবি জীবনানন্দ দাশ সেখানে একেবারেই একটি স্বতন্ত্র ও নিজস্ব পৃথিবী সৃষ্টি করেন।

সত্যেন্দ্রনাথ দত্ত, মোহিতলাল মজুমদার, নজরুল প্রমুখ কবির লেখনীতে শরীরময়ী নারীই মহিমাময়ীরূপে বিদ্যমান। তিরিশি কবিদের মধ্যে জীবনানন্দ ব্যতীত অন্য চার কবিপুরুষ নারীকে ঘিরে প্রেমের আবেশকে যৌনচেতনার আবেশে আচ্ছাদিত করতে চাইলেও পূর্বজ কবিদের ন্যায়ই মহিমাময়ীরূপে নারীকে প্রতিষ্ঠিত

* প্রভাষক, বাংলা বিভাগ, নোয়াখালী বিজ্ঞান ও প্রযুক্তি বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

করেন। ফ্রয়েডের যৌনতাসর্বস্ব নীতি যে Mystery of sex বা যৌন সম্পর্কের কুহক তৈরি করে পাশ্চাত্যের কবি ডি.এইচ. লরেঙ্গ এতে বিশ্বাসী ছিলেন। অন্যদিকে বার্নার্ড শ'র Tyranny of sex প্রেমের যে রূঢ় ব্যাখ্যা করে তাও সাহিত্যে স্থান পায়। জীবনানন্দ দাশের কবিতায় নারী এবং নারীত্বের পরিকল্পনায় এই দুই বিরোধী সত্তারই সমন্বয় লক্ষ করা যায়। তাই দুদণ্ড শাস্তি প্রদানের জন্য যেমন এসেছে বনলতা সেনরা তেমনি এসেছে পুঁজিবাদী সমাজে যুগের বিমর্ষতাকে নিয়ে শঙ্খমালা কিংবা ঘাইহরিণীর মতো নারীরা। এ প্রসঙ্গে সমালোচকের মন্তব্য—

জীবনানন্দ দাশ তাঁর কবিতায় নারীকে প্রত্যক্ষ করেছেন বহুরূপে— বিচিত্র তাঁর কাব্যরূপায়ণ। মিলনে-বিরহে, প্রেমে-অপ্রেমে, রঞ্জে-চুম্বনে, আনন্দে-বেদনায় এবং ইতিহাস জীবনের বৃহত্তর পট-পরিসরে তিনি নারী পুরুষের মিলিত জীবন প্রত্যক্ষ করেন।^২

বহুমাত্রিক চেতনার রঙে তাঁর সৃষ্ট নারীরা কাব্যে আবির্ভূত। ব্যক্তি জীবনে নারীকে দুভাবে পেয়েছেন তিনি। প্রথমত শান্তির প্রতিমূর্তি রূপে, যেখানে আছে শান্তি নামের নার্স যে জীবনানন্দের মৃত্যুশয্যা হসপিটালে সামান্য পরিচয়সূত্রে তাঁর ‘বনলতা সেন’ কাব্যের প্রেমে পড়ে বলেছিলেন : ‘এত বড় একজন মানুষ— বাঁচুন মরণ— আর তো এঁকে ছেড়ে যাওয়া যাবে না।’^৩ অন্যদিকে আছেন লাভণ্য দাশ নামক প্রেমের বিপরীতে রূঢ় ঝাঁজে সৃষ্ট নারী, জীবনানন্দের মৃত্যুর পর ভূমেন্দ্র গুহকে উদ্দেশ্য করে যাঁর ভাষ্য : ‘বাংলা সাহিত্যের জন্য তিনি অনেক কিছু রেখে গেলেন হয়তো, আমার জন্য কী রেখে গেলেন, বলো তো।’^৪ একদিকে ব্যক্তিজীবনে নারীর এমনতর রূপ অন্যদিকে তিরিশি যুগের যুগমানস ও মধ্যবিত্ত মানস চৈতন্য ব্যক্তিজীবনের এই দ্বিধারিক অভিজ্ঞতার অভিযোজন তাঁর কাব্যের নারী ও নারীত্বকে করেছে সমৃদ্ধ।

তিরিশি কবিতার এই প্রবাদপুরুষ ভিন্ন ভিন্ন আধুনিক নামে আধুনিক নারীদেরকে কাব্যে নিয়ে এসেছেন। ১৯৩০ হতে ১৯৪০ সাল অবধি লেখা তাঁর ভাবনাচিন্তার রোজনাচা যাকে তিনি নিজেই নাম দিয়েছেন ‘লিটারারি নোটস’ তাতে সাংকেতিক ভাষার বাতাবরণে এক নারীকে পাওয়া যায়। ‘ওয়াই’ চিহ্ন দিয়ে সেই নারীকে চিহ্নিত করেছেন। কাকা অতুলান্ত দাশের মেয়ে শোভনা, যার ঘরোয়া নাম বেবী তারই প্রেমে পড়েছিলেন কবি একদা এবং দাম্পত্য জীবনে অসুস্থ আবহাওয়া পরবর্তীকালে এই প্রেমকে প্রগাঢ় বোধের ধারক করে তোলে। বনলতা সেন, সুচেতনা, সুরঞ্জনা, অরনিমা সান্যাল, শঙ্খমালা প্রভৃতি বহুবিধ নামে সেই শোভনাকেই নির্দেশ করেছেন। সৃজনের শক্তিরূপে এই নারীই ভিন্ন ভিন্ন নাম নিয়ে লেখনীকে অধিকার করেছে যেমনভাবে আমরা পেয়ে থাকি রবীন্দ্রনাথের জীবনদেবতা কিংবা মানস সুন্দরীকে এবং দাস্তের বিয়ত্রিচকে। তবুও এরা আলাদা হয়ে আমাদের মনে প্রতীতি সৃষ্টি করে ‘কেননা, রবীন্দ্রনাথের মানস-সুন্দরীতে, যে অভিজ্ঞতার অনুলেপন ও অচরিতার্থ যৌন বাসনার পরিতোষ-আকাজ্জা বিদ্যমান, এখানে তা নেই।’^৫ ফলে তাঁর নারীরা বিমূর্ত মনন নিয়েও মূর্ত পৃথিবীর সঙ্গিনী।

নারীকে কেন্দ্র করে যে প্রেমচেতনা তাঁর কাব্যকে চক্রাকারে আবদ্ধ করে সেখানে দুই বিপরীত সত্তার সমন্বয়ে কাব্যপঙ্ক্তি জারিত হয়। ব্যক্তিজীবনে প্রেমের অভাব ছিলনা সত্য ‘কিন্তু সে প্রেমের আসা-যাওয়া বুঝি অস্তিত্বে বিপর্যয় ঘটানোর উদ্দেশ্যে, প্রেমের ধারণায় আর্থমাত্রার প্রকাশ ঘটনোয় সহায়তা করতে।’^৬ প্রাথমিক পর্যায়ে কুহকে আচ্ছন্ন হয়ে কবি কাজী নজরুল ইসলামের মতোই তুরাণি প্রিয়ার সান্নিধ্য কামনা করে ‘কোন সুদূরের তুরাণী-প্রিয়ার তরে / বুকের ডাকাত আজিও আমার জিঞ্জির কেঁদে মরে’ বলে স্বীয় আর্তি প্রকাশ করেন। আবার মোহিতলাল মজুমদারের ন্যায় নারীকে ঘিরে শরীরী প্রেমের পূর্ণতার প্রত্যাশায় বলেন—‘যে কামনা নিয়ে মধুমাছি ফেরে বুক মোর সেই তৃষা!’^৭

দেহাত্মবাদী প্রেমের শরীরী আবেশ ছিন্ন হলে রোমান্টিক কবিচিত্ত নতুন করে নারীপ্রেমকে উপলব্ধি করে। তখন নিরাকার প্রেমের প্রতিমা হয়ে দেখা দেয় নাটোরের বনলতা সেন, পাড়াগাঁর অরনিমা সান্যাল, বিলুপ্ত

ধূসর কোনো পৃথিবীর শেফালিকা বোস। নারী প্রেমের কুহকে আচ্ছন্ন কবিপ্রাণ ফিরে যান সেই অতীত প্রিয়র কাছে পুঁজিবাদী সভ্যতায় প্রেমের বৈরীশ্রোতে বসেও যাকে ঘিরে মনে পড়ে ‘আমারে দুদণ্ড শাস্তি দিয়েছিল নাটোরের বনলতা সেন’^৮। কিন্তু এখানে প্রশ্ন আসে কবি অতীত কালের ব্যবহার কেন করলেন? তবে কী কবির সঙ্গে সেই নারীর পূর্বেই সাক্ষাৎ হয়েছিল? নাকি এই নারী বঙ্কিমের রোহিনী কিংবা রবীন্দ্রনাথের বিনোদিনীর মতো যারা দু-দণ্ড শাস্তি প্রদানের অধিকার রাখলেও সমাজ-সংসারে স্থান পাওয়ার অধিকার রাখেনা? তাই কি আবারও কবি বলেছেন যে ‘সব পাখি ঘরে আসে-সব নদী-ফুরায় এ-জীবনের সব লেনদেন’^৯? নাকি এ কোন অচরিতার্থ প্রেমের স্মৃতিঘন অধ্যায় যেখানে এসে মিলিত হয়েছিল দুটি জীবনশ্রোত? সংশয়ে শঙ্কিত কবিচিত্ত তাই কি বিমর্ষ বিভ্রান্তভাবে ‘আবার বছর কুড়ি পরে তার সাথে দেখা হয় যদি!’^{১০} বলে নিজের কাছেই উত্তর আকাঙ্ক্ষা করেন? কিন্তু আধুনিক কবি জানেন এই নারীপ্রেম চিরস্থায়ী নয়। কবি জানেন ‘প্রেম ধীরে মুছে যায়, নক্ষত্রেরও একদিন মরে যেতে হয়’^{১১}। বিমূঢ় যুগের এমন বিমর্ষ প্রেমের বিচ্ছেদকে লক্ষ করেই দীপ্তি ত্রিপাঠী বলেন:

রোম্যান্টিক কাব্যে প্রেমের বর্ণনায় যে মোহাবেশ, যে উচ্ছ্বাস থাকে জীবনানন্দের কাব্যে তা অনুপস্থিত। যে-
প্রেম তিনি পাননি, যে-প্রেম শেষ হ’য়ে গিয়েছে, যা আর কোনোদিনও ফিরে আসবে না, জীবনানন্দ সেই
অচরিতার্থ প্রেমের কবি।^{১২}

ব্যক্তিভাবে ব্যর্থ প্রেমের সান্নিধ্য কাব্যিক অভিযাত্রায় অচরিতার্থ প্রেমকে প্রাধান্য দিতে আগ্রহী করে তোলে। ফলে বার্নার্ড শ’র মতো প্রেমের বৃঢ় ব্যাখ্যার আয়োজনে মত্ত হন। বার্নার্ড শ’ যেমন Elan Vital এর মাধ্যমে দেখতে পেয়েছিলেন কীভাবে ফাঁদে ফেলে নারী পুরুষকে পরিচালিত করে জীবনানন্দও তেমনি “ক্যাম্প” কবিতায় দেখতে পান কীভাবে ঘাইহরিণীর মতো নারীরা প্রেম ও কামের বন্ধনে আবদ্ধ করে পুরুষকে মৃত্যুর গহ্বরে নিমজ্জিত করে। “ক্যাম্প” কবিতায় প্রেম এবং নারীর অবস্থান সম্পর্কে আলোক সরকার ‘সেখানে কেবল কাম ও জিঘাংসা এবং তার ভিতরেই সর্বসমাপ্তি। ঘাইহরিণীও তার প্রেমিকদের শবদেহ ঘিরে ক্রন্দনের উচ্চরোল তোলে না’^{১৩} বলে ব্যাখ্যা করেন। কিন্তু এখানে উল্লেখযোগ্য একটি বিষয় হলো ঘাইহরিণী নিজেই এখানে টোপ হিসেবে ব্যবহৃত হয়েছে শিকারির মাধ্যমে। ‘আসলে প্রেমের প্রেরণা অপেক্ষা প্রেমের প্রার্থনাই জীবনানন্দের আর্থির যথাযোগ্য পরিণতি।’^{১৪} কিন্তু বর্তমান পুঁজিবাদী সভ্যতার টামাটোলে তাঁর প্রার্থনা পরিপূর্ণ প্রাপ্তি প্রত্যাশায় শঙ্কিতচিত্ত। তাই ‘পৃথিবীর পথে পথে’ সেই নারীরূপ খোঁজে ফেরেন কবি-

কত দেহ এল, - গেল, - হাত ছুঁয়ে ছুঁয়ে
দিয়েছি ফিরায়ে সব;^{১৫}

কিন্তু কবি জানেন ‘একদিন যা হয়েছে’ তা ক্ষণস্থায়ী ‘ধূলার অক্ষর’ তাই কবিকে ‘হারায়ে আজ চোখ স্নান করিবে না’ কবির প্রেমিকা। তথাপি বাস্তব সত্যকে উপেক্ষা করে প্রেমের অগ্নিকুণ্ডায়ই প্রবেশ করতে চান। যে নারীপ্রেম কবিহৃদয়কে পুরুষহরিণ করে তুলেছে সেই প্রেমেরই প্রত্যাশা করেন। কবি যখন কবিতা লিখছেন তখন সমগ্র মানব সভ্যতায় হতাশা, ভাঙন আর বিষবাস্পের ধোঁয়ায় আচ্ছন্ন মানবিক জীবন। তাই বর্তমানের মধ্যে আশ্বাস না পেয়ে অতীতের পানে দৃষ্টিদান করেন। সম্রাট অশোকের শাসনামলের মহেন্দ্র ও সজ্জামিত্রের প্রেম তাঁকে উদ্দীপনা যোগায়। সংস্কৃত সাহিত্যের যুগের বসন্তসেনার মতো সেই নারী তখন কবির সামনে উপস্থিত হয়। অতীতের আলোকেই অবলোকন করেন কবি-

সে অনেক ক্লান্তি ক্ষয় অবিনশ্বর পথে ফিরে
যেন ঢের মহাসাগরের থেকে এসেছে নারীর
পুরোনো হৃদয় নব নিবিড় শরীরে।^{১৬}

নারীকে তিনি ইতিহাসের ধূসর বালুকায় প্রতিস্থাপন করেও অনুভব করেছেন। বনলতা সেনের সৌন্দর্য ও প্রেমের দেহী কল্পনায়, বিমূর্তকে মূর্ত করে প্রকাশ করতে ইতিহাসের পাতায় পদচারণা করেন। ফলে এলিয়টের মতো প্রথম বাংলা কবিতায় Timeless এবং Temporal সময় সমন্বয় সাধিত হয়। প্রকৃত অর্থে ‘বনলতা সেন কবিতায় কবি ইতিহাসের মধ্য দিয়ে অচরিতার্থ প্রেমকে চরিতার্থ করতে চেয়েছেন।’^{১৭} অন্যদিকে প্রেমের সঙ্গে সৌন্দর্যের সমন্বয় সাধনে বিদিশা ও শ্রাবস্তীর কারুকার্যের কথা বলেন। কিন্তু ইতিহাসের এই দুই নগরীর কারুকার্য বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে সেখানে কামে মোহিত নারী-পুরুষের চিত্র। বিবস্ত্র নারীর বিধ্বস্ত সৌন্দর্যই সেখানে প্রাধান্য পেয়েছে। তবে কী শরীরী প্রেমকে কবি ইতিহাসের আড়ালে সংযোজন করে দিয়েছেন এমন প্রশ্ন উঠাই স্বাভাবিক। এক্ষেত্রে অবশ্যই স্মর্তব্য আধুনিক কবি শরীরী প্রেমকে অস্বীকার করেন না। নারীর সৌন্দর্যের পাশাপাশি নারীপ্রেমে ব্যর্থতার রূপও কবি ইতিহাসের ব্যবহারে প্রকটরূপে গেঁথেছেন। শ্যামলীর মতো নারীরা আজও পৃথিবীতে আছে। অতীতে যেমন শ্যামলীদের মুখ দেখে যুবাদের দল ‘দ্রাক্ষা দুধ’ আর ‘ময়ূর শয্যার কথা ভুলে’ অজানা অচেনা রূঢ় রৌদ্রে ডুবে যেতো তেমনি আজও—

তোমার মুখের দিকে তাকালে এখনো
আমি সেই পৃথিবীর সমুদ্রের নীল,
দুপুরের শূন্য সব বন্দরের ব্যথা,
বিকেলের উপকণ্ঠে সাগরের চিল,
নক্ষত্র, রাত্রির জল, যুবাদের ক্রন্দন সব—
শ্যামলী, করেছি অনুভব।^{১৮}

অতীতে এই নারীর মুখ যুবাদের মধ্যে শক্তির মতো প্রতিভাত হতো। পুঁজিবাদী সভ্যতার যুগে এসেও কবি সেই অতীত চারণায় নিমগ্ন হয়েছেন হতাশার বেড়ি ভেঙে। ‘শাস্তকাল পরে’ও তাকে শক্তির মতো বোধ করেন। কারণ ‘অন্ধকার প্রেরণার মতো’ এই নারী আজও পুরুষকে পরিচালিত করে। ইতিহাসের সমৃদ্ধ অথচ টুকরো টুকরো পাতায় বৈশ্বিক পরিভ্রমণে অভিযাত্রিক হয়ে রূপসীর ছবি আঁকেন এলিয়টের মতো। তখন কবি—

যে রূপসীদের আমি এশিরিয়ায়, মিশরে, বিদিশায় মরে যেতে দেখেছি
কাল তারা অতিদূর আকাশের সীমানার কুয়াশায় কুয়াশায় দীর্ঘ বর্ষা হাতে
করে কাতারে কাতারে দাঁড়িয়ে গেছে যেন—^{১৯}

বলে আমাদের বুঝিয়ে দেন এই নারীরা কুয়াশাকে অতিক্রম করে দীর্ঘ বর্ষা হাতে করে অতীত থেকে উঠে এসে অতীতকে বিচূর্ণ করে জীবনের সঙ্গে সন্ধি স্থাপন করে। ‘যেমন ইয়েটস হৃদয়ে অনুভব করতেন, The loveliness that long has faded from the world, তেমনি, জীবনানন্দের হৃদয়েও রূপসীদের অনুভব।’^{২০} কিন্তু জীবনানন্দ ইয়েটস হতে আলাদা হয়ে পড়েন তখনই যখন তিনি সেই অতীত নারীদেরই মৃত্যু হতে জীবনের কাতারে দাঁড় করিয়ে দেন। তখন অতীত নারীরাই জীবন্ত প্রতিমূর্তি হয়ে ওঠে।

অতীত ইতিহাসের অন্তরালে দাঁড়িয়েও কবি যখন পরিপূর্ণ স্বস্তি অনুভবে ব্যর্থ হন তখন মৃত্যুর ধোয়াশায় নারীকে প্রতিষ্ঠা করে জীবনকে অনুভব করতে সচেষ্ট হন। তবে তাঁর মৃত্যুদর্শন জীবনদর্শনেরই প্রতিরূপ। ‘সোনালি ডানার চিলে’র কান্নার সুরে মৃত্যুর ধূসরতায় ম্লান নারীর ‘বেতের ফলের মতো’ চোখ মনে পড়ে। কিন্তু মৃত্যুর ধূসরতা যাকে পাণ্ডুর করেছে সেই নারীকে কেন্দ্র করে কবির বক্তব্য :

পৃথিবীর রাঙা রাজকন্যাদের মতো সে যে চলে গেছে রূপ নিয়ে দূরে;

আবার তাহারে কেন ডেকে আনো ? কে হায় হৃদয় খুঁড়ে
বেদনা জাগাতে ভালোবাসে!^{২১}

কবি সেই নারীকে ভেবে বেদনা জাগাতে চান না সত্য কিন্তু সুদর্শনার মতো ‘এক মহিলার কাছে’ ‘অগ্নিপরিধির মাঝে’ দাঁড়িয়ে অমৃতসূর্য দেখতে চান। অর্থাৎ নারী তাঁর কাব্যে মৃত্যুচেতনার গভীরে নিমজ্জন করেই ক্ষান্ত হয়নি বরং মৃত্যুচেতনার সঙ্গে জীবনবাস্তবতার সম্মিলন ঘটিয়েছে। মৃত্যুচেতনা এবং জীবনদর্শন সমন্বিত হয়ে যায় নারীকে ঘিরে। ‘তাই শঙ্খমালা, কঙ্কাবতী, চন্দ্রমালাদের প্রতীকে কিংবা সুদর্শনা, অরুণিমা ও মৃণালিনীদের প্রস্থানের ভিন্নতর নিরিখে অতীতে ও ঐতিহ্য-নির্ভর মৃত্যুদর্শনে কবি’র আত্মদর্শন প্রকাশ পেলেও উল্লিখিত জীবনবাস্তবতা পিছু হটে না।^{২২} তাই কবিচিত্ত এত সহজ করে বলতে পারে ‘আকাশের সব নক্ষত্রের মৃত্যু হলে/তারপর একটি নারীর মৃত্যু হয়:/অনুভব ক’রে আমি অনুভব করেছি সময়।’^{২৩} মৃত্যুর সফেন সমুদ্রতলে নিমগ্ন হয়েছে নারীকে জীবনের প্রান্তশালায় অনুভব করেন এবং নারীকে ঘিরেই তখন সময়কে অনুভব করেন।

১ম এবং ২য় বিশ্বযুদ্ধের উগরানো বিষ এবং পুঁজিবাদী সভ্যতার কালো শোত ও উর্মিলতায় যখন সমস্ত মানবিক মূল্যবোধ বিপর্যস্ত হয় তখন নারীর নারীত্বও ক্ষয়ের সংক্রমণে বিধ্বংসী যজ্ঞের অগ্নিকে তীব্রতা দান করে। তিরিশি আধুনিক কবি তখন ‘দেখিতেছিলাম সেই সুন্দরীর মুখ,/ চোখে ঠোঁটে অসুবিধা,-ভিতরে অসুখ! /কে যেন নিতেছে তারে খেয়ে!-’^{২৪} বলে নারীর দৈহিক রূপের ক্ষয়কে উপস্থাপন করেন। যুদ্ধবিধ্বস্ত ও হাজার বছরের ক্লান্ত পৃথিবীর মনে কোন দাগ কাটতে পারেনা বকুলের ভালোবাসা। বাসি ফুলের মতোই নারীর শরীরী অবয়বও বাসি অর্থাৎ নারীদের স্থাপন পুঁজিবাদী মানস নিগড়ে সম্পন্ন হয়। “পরস্পর” কবিতায় নারীত্বের অবক্ষয়েই কবির বক্তব্য :

দেখা দিয়ে বলিলাম, ‘কে গো তুমি?’- বলিল সে ‘তোমার-বকুল,
মনে আছে?’- ‘এগুলি কি, বাসি চাঁপাফুল ?
হ্যাঁ, হ্যাঁ, মনে আছে;’ - ‘ভালোবাসো?’- হাসি পেল, - হাসি!
ফুলগুলো বাসি নয়, - আমি শুধু বাসি!’^{২৫}

ধ্বংস স্তূপের উপর দাঁড়িয়ে নারীত্বের অবমাননায় কবির ভালোবাসার ভীত নড়ে ওঠে। ‘থুতনিতে হাত দিয়ে’ তবুও কবি চেয়ে দেখেন ‘সব বাসি, সব বাসি,-একেবারে মেকি!’^{২৬} এলিয়ট, বোদলেয়ার, মার্লামে বা ভালেব্রির মতো তিনি সভ্যতার ক্ষয়কে ধারণ করেই ব্যক্তির অভ্যন্তরীণ ক্ষয়কে কাব্যে ধারণ করেছেন বিধায় তাঁর নারীর অভ্যন্তরে অতীতরূপ বারে পড়ে। বর্তমান সভ্যতার বিষাক্ত উর্গাজালে জড়িয়ে তাঁর শঙ্খমালার ভেতরে ও বাইরে ক্ষয়ের সংক্রমণ। সভ্যতার বিষবাস্প ও অন্ধকারে মথিত সমাজে ‘পৃথিবীর মানুষীর রূপ’ স্থূল হাতে ব্যবহৃত হয়ে শূয়োরের মাংস হয়ে যায়। বিকারগ্রস্ত মানুষের সৃষ্ট বিকারগ্রস্ত সভ্যতার বিষ পান করে করে কবিও অন্ধকারাচ্ছন্ন সভ্যতার বিরাট তিমির মৃতদেহের অংশীদার হয়ে পড়েন। ফলে এই অবক্ষয়ই কেমন স্বাভাবিক বলে প্রতিভাত হয় কবির কাছে। কিন্তু যখন কবির যৌবন স্থবির হয়ে যায়, কবি প্রৌঢ়ত্বে অবগাহন করেন তখন প্রৌঢ় প্রেমিকমন নারী ও নারীত্বের অবমাননায় শঙ্কিত হয়। নারীত্বের অবমাননার উৎকৃষ্ট নিদর্শন “আকাশলীনা” কবিতায় প্রৌঢ় কবি তাঁর নারীপ্রতিমাকে উদ্দেশ্য করে বলেন-

সুরঞ্জনা, ওইখানে যেয়ো নাকো তুমি,
বোলোনাকো কথা ওই যুবকের সাথে ;
ফিরে এসো সুরঞ্জনা :
নক্ষত্রের রূপালি আগুন ভরা রাতে ;^{২৭}

এখানে স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উত্থাপন করা যায় যে, সুরঞ্জনা নামক নারীকে কবি কেন যুবকের সাথে কথা বলতে নিষেধাজ্ঞা জারি করছেন? একি শুধুমাত্র শ্রৌচ কবিপ্রেমিকের মনের প্রতিহিংসা নাকি নারীত্বের অবমাননার আশঙ্কায় শঙ্কিত কবিচিন্তের কাতর অনুনয়? যে কবি নারীর ভালোবাসাকে বলেছেন ‘সব বাসি, সব বাসি— একেবারে মেকি’ তিনিই আবার নারীকে নব্য যুবক প্রেমিকের সঙ্গে যেতে নিষেধাজ্ঞা জারি করছেন এ থেকে এটুকু প্রতিপন্ন হয় শ্রৌচ প্রেমিকচিত্ত তার নারীপ্রিয়ার নারীত্বের মর্যাদাহানি বা অবমাননার আশঙ্কাকেই প্রাধান্য দিয়েছেন। তাই ব্যর্থ প্রেমিকমন নারীত্বের সঙ্গে প্রকৃতিপ্রিয়ার সমন্বয় সাধনে সচেতন হয়। কিন্তু নারীকে নিজের মানসের সঙ্গে বন্ধনে আবদ্ধ করতে ব্যর্থ হয়ে বাস্তবতার জগৎকে অতিক্রম করে কল্পনার নিগড়ে অবচেতন মনকে নিয়ন্ত্রণ করে নির্মাণ করেন পরাবাস্তব পৃথিবী। পরাবাস্তব পৃথিবীতে প্রবেশ করে তখন কবি প্রত্যাশা করতেই পারেন—

আমি যদি হতাম বনহংস;
বনহংসী হতে যদি তুমি;^{৯৮}

এলিয়ট বাস্তবতার জগতে প্রশান্তি না পেয়ে ধর্মের আবেশে সভ্যতার স্বস্তি প্রত্যাশা করেছিলেন আর জীবনানন্দ জীবনজ্বর মানসের অভিযোজনে নিজেকে অধিষ্ঠিত করেন কল্পনার ভূমিতে এবং সেখানেই নারীমূর্তিকে স্থাপনা করে নারী ও নারীত্বের পূর্ণ প্রতিষ্ঠা কামনা করেন। জীবনানন্দের এই নারীরাই ঈশ্বরীর মতো পুরুষকে পরিচালিত করে। গোখুলী সন্ধ্যায় কবি প্রত্যক্ষ করেন ‘কয়েকটি নারী যেন ঈশ্বরীর মতো: পুরুষ তাদের : কৃতকর্ম নবীন;’^{৯৯} তাদের ‘খোপার ভিতরে চুলে নরকের নবজাত মেঘ’ এবং তাদের ‘পায়ের ভঙ্গির নিচে’ দলিত মথিত হয় ‘হৃৎকণ্ডের তৃণ’। সর্বগ্রাসী শক্তিকে ধারণ করে তারা বাস্তবের রক্ততটে দাঁড়ানো নারী। এই নারী ‘চোখ আর চুলের সংকেতে, মেধাবিনী’। এই মেধাবিনী নারীদের প্রেমে পুরুষচিত্ত ক্রমেই আকর্ষিত হচ্ছে। যুগজ্বর এবং জীবনজ্বরকে অতিক্রম করে যখন তারা জীবনের সমান্তরালে এভাবে এসে দাঁড়ায় তখনই হয়ে যায় স্বতন্ত্র সত্তার নিগড়। তিরিশি অন্যান্য কবিদের থেকে তাঁর নারীরা এজন্যই আলাদা হয়ে যায় কেননা ‘জীবনানন্দ দাশের নারীরা বনলতা সেনের মতো চোখের গভীরে শুধু প্রেম ও শান্তির আশ্রয় নিয়ে অপেক্ষা করে এমন নয়—তারা বিচিত্ররূপে পুরুষের সঙ্গে বহমান জীবন কাটায়।’^{১০০}

ইয়েটসের কবিতায় কেলটীয় লোককথা ও লোকগাথার সংযোজন বিদ্যমান। জীবনানন্দও বাংলার লোকগাথার নারীদের মধ্যে শাস্ত নারীমূর্তির পুনরাবির্ভাব প্রত্যাশা করেন। তাঁর কাব্যে লোকগাথার নারীরা শাদা শঙ্খের মতো রূপ নিয়ে চাল ধোয়া হাতে জেগে ওঠে বিনুনি খসিয়ে। কিন্তু ‘কান্তারের পথে সন্ধ্যার আধো-অন্ধকারে তাদের একবার দেখা যায়— তারপর আমাদের চেতনায় নিজেদের রূপবিভা মুদ্রিত করে দিয়ে তারা আবার কান্তারের পথেই হারায়।’^{১০১} তার বেহুলা লহনারা গাঙরের জলে ভেসে যায় আর ফিরে না। এসব নারীদের কেন কবি কবিতায় নিয়ে এসেছেন এ প্রশ্নে ক্লিফটন বি সিলি বলেন, ‘... জীবনানন্দের বহু কবিতা কল্পনার এসব কালো তেলহীন রক্ষ-চুল-নারীদের কথা লিখেছে, লিখেছে তাদের জন্য, তাহাদের হৃদয়ের তরে।’^{১০২} কবি জানেন অন্ধকারাচ্ছন্ন সময়ের চাপে পিষ্ট হয়ে সব ইট ধ্বংসে পড়ে পুকুরের জলে হারায়, সেই চালধোয়া নারীর স্নিগ্ধ হাত আর দেখা পাবার প্রত্যাশা করা বৃথা তথাপি অশ্বখে সন্ধ্যার হাওয়ায় দেশনেতার সঙ্গে কবিদৃষ্টি প্রত্যক্ষ করে ‘আসিয়াছে চণ্ডীদাস-রামপ্রসাদের শ্যামা সাথে সাথে তার/শঙ্খমালা, চন্দ্রমালা; মৃত শত কিশোরীর কঙ্কনের স্বর।’^{১০৩}

লোকগাথার শঙ্খমালা মানিকমালারা দ্বারকার ন্যায় ধ্বংস সভ্যতার ‘বিচূর্ণ থামের মতো’ উপত্যকায় দাঁড়িয়ে ‘হাজার বছর শুধু খেলা করে অন্ধকারে জোনাকির মতো’^{১০৪}। কবি সেই নারীদের আবহমানকালের সঙ্গে মিলিয়ে প্রত্যক্ষ করেন। ‘সুরঞ্জনা, আজো তুমি আমাদের পৃথিবীতে আছ; পৃথিবীর বয়সিনী তুমি এক মেয়ের

মতন;^{১৫} বলে সময়ের প্রবহমান চাকায় নারীমূর্তিকে অধিষ্ঠিত করেন। চিরন্তন মানবীর রহস্যে মোড়ানো সময়ের চক্রাকারে ঘূর্ণায়মান এই নারীমূর্তিকে ভালোবেসে কবি অকপটে স্বীকার করেন ‘মানবকে নয়, নারি, শুধু তোমাকে ভালোবেসে/বুঝেছি নিখিল বিষ কী রকম মধুর হতে পারে।’^{১৬} কবি তাই পুরোহিত হয়ে ‘কোনো এক মানুষের তরে এক মানুষীর মনে’^{১৭} প্রেম প্রজ্জ্বলন করেন।

কবি জীবনানন্দ দাশ এককৌণিক দৃষ্টি দিয়ে নারীকে বিচার করেননি। নজরুলের মতো পতিতা নারীকে মানুষ হিসেবে অধিষ্ঠিত করার চেষ্টা করে বা প্রেমের প্রতিমায় পরিণত করেই শ্রান্ত হননি। মোহিতলাল মজুমদারের মতো তার নারী শুধুমাত্র Sensation সৃষ্টি করেনা। অমীয় চক্রবর্তীর মতো অধ্যাত্মবোধই শুধুমাত্র জারিত করেনা কিংবা বিষ্ণু দেব মতো পৌরাণিক মহিমার আবরণ পরিহার করে মর্ত্যপ্রেমের মাহাত্ম্যবোধেই সীমিত থাকেনা। বিচিত্র তাঁর নারীরা এবং বহুমাত্রিক চেতনায় দীপ্ত তাঁর নারীত্ববোধ। নারীকে শুধুমাত্র তিনি ভালোবাসেননি, ঘৃণা করেও দেখেছেন। এমন এক বোধ কবির মাথার ভিতরে খেলা করে যে আধুনিক কবিদের মধ্যে সর্বাপেক্ষা স্বতন্ত্র দৃষ্টিতে তাকান নারীর দিকে। কবি—

ভালোবেসে দেখিয়াছি মেয়েমানুষেরে,
অবহেলা ক’রে আমি দেখিয়াছি মেয়েমানুষেরে,
ঘৃণা ক’রে দেখিয়াছি মেয়েমানুষেরে ;^{১৮}

বলে কবি নারীকে দেখার অনুভব করার তীব্রতাকে উত্থাপন করেন। কবির নারীকে ঘিরে ব্যক্তিক চেতনা বৈশ্বিক চেতনায় রূপ নেয় যখনই তিনি মানুষের জন্য মানুষীর হৃদয় কামনা করেন তখন নারী ও নারীত্ব কবির ব্যক্তিক অনুভূতিকে ছাপিয়ে সমগ্র সভ্যতার মানুষের জন্যই প্রযোজ্য হয়ে পড়ে। রক্ত-মাংসে গড়া নারীর মর্যাদা অধিষ্ঠিত হয় মানবিক মানসে।

সমাজ, সময়, সভ্যতা, ব্যক্তিক ও মানবিক অনুভূতির নির্যাসে জীবনানন্দ দাশের নারী ও নারীত্ব সমৃদ্ধি লাভ করে। পলায়নপর সভ্যতার যুগজ্বর ও মানসকে ধারণ করে ইতিহাস-ঐতিহ্য হতে তাঁর নারী দেহরূপ লাভ করে। সময়ের উল্টোশ্রোত হতে ধারণকৃত এই নারী প্রবহমান জীবনের সঙ্গে সমন্বিত হয়ে বর্তমান সময়ের ধারক হয়ে যায়। বর্তমানের প্রশান্তি প্রাপ্তি না ঘটায় পরাবাস্তব জগতে নারীকেই করেন স্বীয় সহচরী। অতীতের ধূসরতা ও কাল্পনিক পৃথিবীর কল্পিত সত্যতা মৃত্যুর আবডালে নারীকে স্থাপনা করে কবির জীবনবোধকেই করে উজ্জ্বল। উচ্ছিন্ন শববাহকের মতো তাই তাঁর নারী নির্মম অতীতের নিগড়ে বন্দি সত্তা নয়, কিংবা শুধু নয় ঘাইহরিণী—পুরুষকে পরিচালিত করার উৎকৃষ্ট টোপ, নয় শুধু রোমান্টিক আবেশে আবদ্ধ প্রতিমা কিংবা উচ্ছৃঙ্খল ইন্দ্রত অবসানের বৃন্দাপ্রতিম কায়্যা বরং এ সমগ্র সত্তার সম্মিলনে সৃষ্ট মানবী প্রতিমা। কায়্যা এবং ছায়্যা; বাস্তবতা এবং রহস্যের সংযোজক সত্তা। পুরুষের সঙ্গে বহমান জীবনের অধিকারিনী তাঁর নারী রক্তে-মাংসে গড়া মানবী; মানুষের জন্য সৃষ্ট মানুষী।

তথ্যনির্দেশ

- ^১ জীবনানন্দ দাশ, ‘কবিতার কথা’, বিশ্বসাহিত্য কেন্দ্র, ঢাকা, তৃতীয় সংস্করণ, জানুয়ারি ২০১৭, পৃ. ২২
- ^২ মাহবুব সাদিক, “জীবনানন্দ দাশের কবিতা : বিচিত্র নারীরা”, ‘জীবনানন্দ দাশ জন্মশতবার্ষিক স্মারকগ্রন্থ’, আবদুল মান্নান সৈয়দ ও আবুল হাসনাত (সম্পাদিত), অবসর, ঢাকা, পুনর্মুদ্রণ, মে ২০০৭, পৃ. ৮৫
- ^৩ ভূমেন্দ্র গুহ, ‘আলেখ্য: জীবনানন্দ’, আনন্দ পাবলিশার্স, কলকাতা, পঞ্চম মুদ্রণ, সেপ্টেম্বর ২০১৮, পৃ. ৬১

- ^৪ তদেব, পৃ. ২৮
- ^৫ ড. আসাদুজ্জামান, 'জীবনশিল্পী জীবনানন্দ দাশ', ইউরেকা বুকস্, রাজশাহী, দ্বিতীয় প্রকাশ, জুলাই ১৯৯৮, পৃ. ৬৬
- ^৬ আহমদ রফিক, "জীবনানন্দ : তাঁর প্রত্যাশার ভূবন", 'মৃত পত্রে নীলোচ্ছ্বাস : জীবনানন্দ দাশ', রফিকউল্লাহ খান (সম্পা.), নিউ এজ পাবলিকেশন্স, ঢাকা, ২০০২, পৃ. ১২
- ^৭ জীবনানন্দ দাশ, 'প্রকাশিত-অপ্রকাশিত কবিতাসমগ্র', আবদুল মান্নান সৈয়দ (সম্পা. ও সং.), অবসর, ঢাকা, ষোড়শ মুদ্রণ, মে ২০১৮, পৃ. ৪৬
- ^৮ তদেব, পৃ. ১৫৩
- ^৯ তদেব
- ^{১০} তদেব
- ^{১১} তদেব, পৃ. ১৬৫
- ^{১২} দীপ্তি ত্রিপাঠী, 'আধুনিক বাংলা কাব্য পরিচয়', দেজ পাবলিশিং, কলকাতা, পুনর্মুদ্রণ, জুন ২০১৩, পৃ. ১২৪
- ^{১৩} আলোক সরকার, "জীবনানন্দ ও ক্যাম্পে", "মৃত পত্রে নীলোচ্ছ্বাস : জীবনানন্দ দাশ", পূর্বোক্ত, পৃ. ১৫
- ^{১৪} সরোজ বন্দ্যোপাধ্যায়, "জীবনানন্দ দাশ প্রসঙ্গে", 'জীবনানন্দ দাশ বিকাশ প্রতিষ্ঠার ইতিবৃত্ত', দেবীপ্রসাদ বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.), দেজ পাবলিশিং, কলকাতা, প্রথম সং., জুলাই ২০০৭, পৃ. ৩৪৪
- ^{১৫} জীবনানন্দ দাশ, 'প্রকাশিত-অপ্রকাশিত কবিতাসমগ্র', পৃ. ৯৮
- ^{১৬} তদেব, পৃ. ৩০১
- ^{১৭} ইকবাল মাহমুদ, 'জীবনানন্দ দাশ আধুনিকতার প্রথম উত্তরসূরী', নন্দিত, ঢাকা, একুশে বইমেলা, ফেব্রুয়ারি ২০০৯, পৃ. ৫৭
- ^{১৮} জীবনানন্দ দাশ, 'প্রকাশিত-অপ্রকাশিত কবিতাসমগ্র', পৃ. ১৬৪
- ^{১৯} তদেব, পৃ. ১৫৫
- ^{২০} সঞ্জয় ভট্টাচার্য, 'কবি জীবনানন্দ দাশ', ভারবি, কলকাতা, তৃতীয় মুদ্রণ, জানুয়ারি ২০১৪, পৃ. ৫৭
- ^{২১} তদেব, পৃ. ১৫৭
- ^{২২} আহমদ রফিক, পূর্বোক্ত, পৃ. ১৬
- ^{২৩} জীবনানন্দ দাশ, 'প্রকাশিত-অপ্রকাশিত কবিতাসমগ্র', পৃ. ২৮৪
- ^{২৪} তদেব, পৃ. ৭৬
- ^{২৫} তদেব, পৃ. ৭৭
- ^{২৬} তদেব
- ^{২৭} তদেব, পৃ. ২০৫
- ^{২৮} তদেব, পৃ. ১৫৬
- ^{২৯} তদেব, পৃ. ২০৮
- ^{৩০} মাহবুব সাদিক, "জীবনানন্দ দাশের কবিতা : বিচিত্র নারীরা", পূর্বোক্ত, পৃ. ৮৯
- ^{৩১} মাহবুব সাদিক, "জীবনানন্দ দাশের কবিতা : প্রসঙ্গ পুরাণ", 'মৃত পত্রে নীলোচ্ছ্বাস : জীবনানন্দ দাশ', পূর্বোক্ত, পৃ. ৫৪
- ^{৩২} ক্লিন্টন বি সিলি, 'অন্য জীবনানন্দ : জীবনানন্দ দাশের সাহিত্যিক জীবনী', ফারুক মঈনউদ্দীন (অনুদিত), প্রথমা প্রকাশন, ঢাকা, ষষ্ঠ মুদ্রণ, জুলাই ২০১৮, পৃ. ১৫৫
- ^{৩৩} জীবনানন্দ দাশ, 'প্রকাশিত-অপ্রকাশিত কবিতাসমগ্র', পৃ. ১৩০
- ^{৩৪} তদেব, পৃ. ১৬৯
- ^{৩৫} তদেব
- ^{৩৬} তদেব, পৃ. ২৫২
- ^{৩৭} তদেব, পৃ. ৫৫
- ^{৩৮} তদেব, পৃ. ৭৯-৮০

বরেন্দ্র গবেষণা যাদুঘরে সংরক্ষিত পাহাড়পুরের কতিপয় পোড়ামাটির ফলক:
একটি ঐতিহাসিক বিশ্লেষণ

[Some Terra-cotta plaques of Paharpur Preserved in
Varendra Research Museum: A Historical Analysis]

ড. মোছা. আশীয়ারা খাতুন*

[**Abstract:** The Somapura Mahavihara or Paharpur Buddhist Bihar is an archaic Buddhist monastery that is currently ravaged. It is located between Pundranagar (present Mohasthangarh, Bogra) and katibarsha (now Bangrah). The ground plan of this archaeological structure is quadrilateral in size. It has an area of 0.01 square km. in the Paharpur village. It is 30.30 meters high from the plain land and hence the establishment looks like a high hill. This Bihar or monastery was built by the Pala king Dharma Pala in the late 8th century or early 9th century. The number of terracotta plaques set on the outside wall of the temple is virtually 2000. All the terracotta plaques around the ruined Bihar have been accumulated and preserved in different museums of Bangladesh. The accumulated innumerable terracotta plaques bear the testimony that the people of Paharpur were generally from the lower rank of the society. They used to make embellished or designed terracotta plaques with the clayey soil or 'atel mati' by making them remotely under the sun heat or burning them like bricks. The amassed terracotta plaques have the shape of different Buddhist gods and goddesses like the Bodhisatta, Padma Pani, Monjusree, Tara, etc. The sundry types of gods and goddess as of the Hindu community including Bromma, Bishnu, Shiva, etc. of the different incarnations on the avatar of Shiva are additionally conspicuous on the adorned plaques. It is assumed that excavation took place at different times at Paharpur and virtually 800 scattered terracotta plaques have been accumulated and preserved in different museums of the country. All the amassed and preserved terracotta plaques in the Varendo Research Museum are approximately of the 9th, 10th, 11th and 12th centuries, that means, of the Pala period. Though the emotion of life has not been evaluated in the article, the plaques exhibit or bear the testimony of consequentiality from religious and political perspective. The present paper is a humble endeavor to engender ebullience among the interested researchers relating to the society, culture and religious aspects along with the folk art of the then Bengal.]

সোমপুর মহাবিহার বা পাহাড়পুর বৌদ্ধবিহার বর্তমানে ধ্বংসপ্রাপ্ত একটি প্রাচীন বৌদ্ধবিহার। এটি পুণ্ড্রনগর (বর্তমান মহাস্থানগড়, বগুড়া) এবং কোটিবর্ষ (বর্তমান বানগড়) এর মাঝামাঝি স্থানে অবস্থিত। বর্তমানে স্থানটি বাংলাদেশের বৃহত্তর রাজশাহীর অন্তর্গত নওগাঁ জেলার বদলগাছি উপজেলা সদর থেকে প্রায় দশ কি.মি. উত্তরে পাহাড়পুর ইউনিয়নে এবং জয়পুরহাট জেলার জামালগঞ্জ রেলস্টেশন থেকে পশ্চিম দিকে ৫ কি.মি. দূরে অবস্থিত। এ বিহার পরিদর্শনে এসেছেন স্পেনের রানী সোফিয়া, শ্রীলঙ্কার প্রেসিডেন্ট প্রেমাদাসা, থাইল্যান্ডের যুবরাজ এবং জাতি সংঘের সাবেক মহাসচিব হাভিয়ের পেরেজ ডে কুয়েইয়ার। পাহাড়পুরের বৌদ্ধবিহারকে ভারতের নালান্দা

মহাবিহারের সাথে তুলনা করা হয়। এটি বৌদ্ধদের বিখ্যাত ধর্ম ও জ্ঞানচর্চা কেন্দ্র ছিল এবং এখানে পৃথিবীর বিভিন্ন দেশ থেকে বিশেষ করে চীন, তিব্বত, মায়ানমার (তদানিন্তন ব্রহ্মদেশ), মালয়েশিয়া, ইন্দোনেশিয়া

* প্রফেসর, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

থেকে বৌদ্ধরা ধর্মচর্চা ও জ্ঞান অর্জন করতে আসতেন। খ্রিষ্টীয় দশম শতকে বিহারের আচার্য ছিলেন শ্রীজ্ঞান অতীশ দীপঙ্কর। পাল বংশের দ্বিতীয় রাজা ধর্মপাল অষ্টম শতকের শেষের দিকে বা নবম শতকে এ বিহার তৈরি করেছিলেন। স্যার ক্যানিংহাম ১৮৭৯ খ্রি. এ বিশাল কীর্তি আবিষ্কার করেন। ১৯৮৫ খ্রি. ইউনেস্কো পাহাড়পুরের প্রত্নসম্পদকে বিশ্ব সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য বা World Cultural Heritage এর ৩২২তম ঐতিহ্যবাহী স্থানের মর্যাদা দেন। বিখ্যাত তিব্বত ইতিহাস গ্রন্থ ‘পাগ সাম জোন বাং’- এর লেখক অত্যন্ত সুস্পষ্টভাবে ধর্মপালের পুত্র দেবপাল (৮১০-৮৫০ খ্রি.) কর্তৃক সোমপুরে নির্মিত বিশাল বিহার ও সুউচ্চ মন্দিরের উল্লেখ করেছেন। পাল বংশের শেষের দিকে মহীপাল ও তাঁর পুত্র নয়াপালের মৃত্যুর পর পাল বংশের পতন শুরু হয়। এগার’শ শতকে রামপাল হতরাজ্য পুনরুদ্ধার করলেও বার’শ শতকে দক্ষিণাত্যের কর্ণাট থেকে আগত সেন রাজারা বাংলা দখল করলে তারা সোমপুরের রাজকীয় পৃষ্ঠপোষকতা হারায়। তের’শ শতকের শুরুতে ইখতিয়ার উদ্দিন মুহাম্মদ বখতিয়ার খল্জী বাংলা বিজয় করে প্রায় উত্তরবঙ্গ দখল করেন। মনে হয় মুসলমানেরা মূর্তিবিরোধী হওয়ার ফলে তখন থেকে বৌদ্ধদের এ বিহার ও মন্দির আস্তে আস্তে ধ্বংস হতে থাকে।

পাহাড়পুর গ্রামের মধ্যে প্রায় ০.১০ বর্গ কিলোমিটার অঞ্চল জুড়ে পুরাকীর্তিটি অবস্থিত। এর ভূমিপরিমাপনা চতুর্ভুজ আকৃতির। সমতল ভূমি থেকে এর উচ্চতা প্রায় ১০০ ফুট। এটি একটি পাহাড় সদৃশ স্থাপনা। এ বিহারের ধ্বংসাবশেষ আবিষ্কৃত হওয়ার আগে এ পাহাড়কে স্থানীয় লোকজন ‘গোপাল চিতার পাহাড়’ নামে আখ্যায়িত করত। সে থেকেই এর নাম হয়েছে পাহাড়পুর কিছ্র এর প্রকৃত নাম সোমপুর বিহার। এ প্রত্নস্থলে ১৯৮২ খ্রি. থেকে ১৯৯০ খ্রি. পর্যন্ত একাধিক প্রত্নোৎখনন পরিচালিত হয়েছে। এ বিহারের চারদিকে রয়েছে ১৭৭টি আবাসিক কক্ষ, বিস্তৃত প্রবেশ পথ, ছোট-খোট্ট অনেক স্তূপ ও মন্দির। এছাড়া এখানকার প্রত্নতাত্ত্বিক ধ্বংসাবশেষের মধ্যে স্নান ঘাট, গন্ধেশ্বরীর মন্দির ও সত্যপীরের ভিটা উল্লেখযোগ্য। সে সময় এখানকার মাটিতে লৌহজাত পদার্থের উপস্থিতি বেশী থাকায় মাটি লালচে ছিল বলে জানা যায়। বর্তমানে অধিকাংশ স্থানে পললের ফলে লালচে মাটি ঢাকা পড়েছে। চতুষ্কোণাকার এ বৌদ্ধ বিহারটির উত্তর ও দক্ষিণ বাহুদ্বয় ৮৯৯.৪৪ ফুট এবং এর চারদিকে চওড়া দেয়াল দিয়ে ঘেরা ছিল। দেয়াল বরাবর অভ্যন্তর ভাগে সারিবদ্ধ ছোট ছোট কক্ষ ছিল বলে জানা যায়। উত্তর দিকের বাহুতে ৪৫টি এবং অন্য তিন দিকের বাহুতে রয়েছে ৪৪টি কক্ষ। বিহার অঙ্গনের কেন্দ্রস্থলে একটি সুবিশাল ধ্বংসাবশেষ কেন্দ্রীয় মন্দির অবস্থিত। উত্তর দক্ষিণে দীর্ঘ এ মন্দিরের আয়তন ৩৫৩.৯ ফুট X ৩১২.১৭ ফুট। মন্দিরটি দেখতে ক্রেশের মতো। কাদার গাঁথুনি ও ইটের সাহায্যে নির্মিত এ বিশাল মন্দির পাশের সমতলভূমি থেকে প্রায় ৭১.৫৫ ফুট উঁচু। মন্দিরের বাইরের দেয়ালের নিম্নাংশে ৬৩টি পাথরের মূর্তি লক্ষণীয়। এর নীচে তিন সারি অলংকৃত ইটের তৈরি কার্ণিসের পরেই এক সারি পোড়ামাটির চিত্রফলক মন্দিরের চারদিকের দেয়ালের গায়ে সংযোজিত ছিল বলে জানা যায়। দেয়ালের ওপরে আরো এক সারির পোড়ামাটির চিত্রফলক বিদ্যমান। মন্দিরের দেয়ালে লাগানো পোড়ামাটির ফলকের সংখ্যা আনুমানিক প্রায় দুই হাজার। পাথরের দুস্ত্যাপ্যতা এবং কাদামাটির সহজ লভ্যতা ও নির্মাণে কোন জটিল কারিগরি জ্ঞানের প্রয়োজন না থাকায় এতো বড় মন্দির অলংকরণের জন্য আমাদের দেশের মৃৎশিল্পীগণ পোড়ামাটির ফলক তৈরি করেছিলেন। প্রত্নবিদদের ধারণা নব্য প্রস্তর যুগ থেকে মৃৎশিল্পীগণ মাটির সামগ্রী তৈরি করে তাদের জীবিকা নির্বাহ ও দৈনন্দিন কাজে এগুলো ব্যবহার করে আসছে। পাহাড়পুর থেকে প্রাপ্ত অসংখ্য পোড়ামাটির ফলক প্রমাণ করে পাহাড়পুরের আশে পাশে বসবাসকারী সমাজের নিম্নস্তরের মানুষ তাদের জীবিকা নির্বাহের জন্য পরিষ্কার এঁটেল মাটি দিয়ে নকশা করে অতঃপর সূর্যের তাপে অথবা ইটের মতো আগুনে পুড়িয়ে শক্ত এবং টেকসই করে তৈরি করত এসব পোড়ামাটির ফলক। মৃৎশিল্পীগণ শহর অপেক্ষা গ্রামীণ জীবনই বেশি পছন্দ করত। সেজন্য তারা গ্রাম-গঞ্জে ও শহরের উপকণ্ঠে আবাসন গড়ে তুলেছিল। মৃৎশিল্পীগণ বংশানুক্রমিকভাবে সৃষ্ট বহু যুগের সঞ্চিত অভিজ্ঞতা ও শৈল্পিক ঐতিহ্য দ্বারা এ কাজ করত।

পাহাড়পুরে মন্দির গাভ্রে এবং সংগৃহীত পোড়ামাটির ফলকগুলোতে বোধিসত্ত্ব, পদ্মপানি, মঞ্জুশী, তারা প্রভৃতি মহাযান সম্পর্কিত বৌদ্ধ দেব-দেবীর চিত্রফলক এবং পৌরাণিক কাহিনী সংবলিত শিবের বিভিন্ন রূপ ব্রহ্মা, বিষ্ণু, গণেশ, প্রভৃতি হিন্দু দেব-দেবীর চিত্রফলক লক্ষণীয়। এছাড়াও এখানে প্রাপ্ত পোড়ামাটির ফলকগুলোতে কঙ্কালসার কুঞ্জদেহের কাঁধে ঝুলানো বোঝা, লাঠি হাতে দাড়িয়ে পথিক ও সন্ন্যাসী, পূজারত ব্রাহ্মণ বিভিন্ন বাদ্যযন্ত্রসহ পুরুষ ও স্ত্রী গায়ক-গায়িকা, লাঙল কাঁধে কৃষক, উপবিষ্ট মনুষ্যমূর্তি এবং বিভিন্ন জীব-জন্তু (দেব-দেবীর বাহন) হংস, সিংহ, শূকর, গরু, মহিষ, সাপ, ময়ূর, বিভিন্ন জাতের মাছ ইত্যাদি ফলকগুলোর মধ্যে যে ভঙ্গিমা ও স্বাভাবিকতা পরিলক্ষিত হয় তা সত্যিই অপূরণীয়। তবে পোড়ামাটির ফলকগুলোতে ধর্মীয় তাৎপর্যের পাশাপাশি নির্মাণে স্বল্প ব্যয় এবং মন্দির গাভ্রের সৌন্দর্য বৃদ্ধির জন্যই স্থাপিত হয়েছিল বলে মনে হয়। পোড়ামাটির চিত্রফলকগুলো ধর্মীয় তাৎপর্য বা মন্দিরগাভ্রের সৌন্দর্যবৃদ্ধি যে কারণেই হোক না কেন এ ফলকগুলোর মাধ্যমে সে সময়ের বাঙালির সমাজ-জীবন, সভ্যতা-সংস্কৃতির এবং পৌরাণিক কাহিনীতে বিশ্বাসের যে জীবন্ত চিত্র পাওয়া যায় তার মূল্য অপরিমিত। পাহাড়পুরে বিভিন্ন সময়ে খনন কাজ চালিয়ে এবং বিক্ষিপ্তভাবে ছড়িয়ে ছিটিয়ে থাকা প্রায় আটশত পোড়ামাটির ফলক দেশের বিভিন্ন মিউজিয়ামে সংগ্রহ করা হয়েছে বলে জানা যায়। বরেন্দ্র গবেষণা জাদুঘর কর্তৃপক্ষ কর্তৃক পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত পোড়ামাটির ফলকগুলো জাদুঘরে সংরক্ষিত আছে। পোড়ামাটির ফলকগুলো আনুমানিক নয়-দশ-এগার-বার শতকের। সাধারণত নয়, দশ, এগার ও বার শতকের শিল্পকে পাল ও সেন যুগের শিল্প বলে অভিহিত করা হয়ে থাকে।

বরেন্দ্র গবেষণা জাদুঘরে সংরক্ষিত পাহাড়পুরের কতিপয় পোড়ামাটির ফলকের সংক্ষিপ্ত বিবরণ নিম্নে পেশ করা হলো :

Varendra Research Museum No. ২১৯২: পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.১.৪১ তারিখে পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকের পরিমাপ দৈর্ঘ্য প্রায় ২৭ সে.মি., প্রস্থ ২৪ সে.মি. এবং বেধ ৭ সে.মি.। পোড়ামাটির ফলকটিতে উদগত চক্ষু তারকা বিশিষ্ট তীক্ষ্ণ নাসা ও তীক্ষ্ণ কর্ণ, যুদ্ধের পোশাক পরিহিত, পায়ে বুট, ডান হাতে ঢাল এবং বাম হাতে তরবারি নিয়ে অতিভঙ্গ অবস্থায় একজন যোদ্ধা পরিলক্ষিত। ফলকটিতে উৎকীর্ণ পুরুষ মূর্তির গঠন অতি সাধারণ, বস্ত্রের স্থূলতা এবং অলংকরণ বাহুল্য, বড় বড় চোখ, পুরু ঠোঁট, গোলাকার মুখাবয়র, কানে বড় দুলা পরিহিত সহজ প্রকাশভঙ্গির সাবলীলতায় একজন যোদ্ধার যুদ্ধরত ভঙ্গিমায় যে প্রাণ প্রাচুর্য প্রতিষ্ঠিত হয়েছে তা সত্যিই অতুলনীয়। সে সময় একজন যোদ্ধা কিভাবে যুদ্ধের প্রস্তুতি এবং যুদ্ধে অংশ গ্রহণ করত তার চিত্র শিল্পী ফলকটিতে তুলে ধরার চেষ্টা করেছেন।



VRM NO. 2192

Varendra Research Museum No. ২১৭৪ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.০৯.৪১ তারিখে বরেন্দ্র গবেষণা জাদুঘর কর্তৃপক্ষ কর্তৃক সংগৃহীত। বর্তমানে পোড়ামাটির ফলকটির দৈর্ঘ্য ২৭ সে.মি., প্রস্থ ১৯ সে.মি. এবং বেধ ৭ সে.মি.। ফলকটি ছাঁচে তৈরি। ফলকটিতে মুগুর জাতীয় অস্ত্র (গদা, মুগুর) লক্ষণীয়। হিন্দু দেবতাদের অস্ত্র গদা যা দিয়ে দুঃশাসনকে দমন করা হয়। বিশেষ করে বায়ুর ঔরস পুত্র হনুমানের হাতে এ অস্ত্র সর্বদাই লক্ষণীয়। সীতা অশেষধরণে রাম-লক্ষ্মণ কিঙ্কিঙ্ক্যায় উপস্থিত হলে সুগ্রীব হনুমানকে তাঁদের পরিচয় দিলে হনুমান তাঁদের উভয়কে হস্তে বহন করে সুগ্রীবের কাছে নিয়ে যান। হনুমান ছিলেন নিকাম কর্মের জীবন্ত আদর্শ। শিল্পী ফলকটি সহজলভ্য কাদামাটি দিয়ে তৈরি করে দেবতাদের দুঃশাসনের অস্ত্র তুলে ধরেছেন। তবে খাঁজকাটা নকশা সংবলিত ফলকটিতে শিল্পী সহজ প্রকাশ ভঙ্গির সাবলীলতায় যে প্রাণ প্রাচুর্য প্রতিষ্ঠিত করেছেন তা সত্যিই অতুলনীয়।



VRM NO. : 2174

Varendra Research Museum No. ২০৪২: পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখে পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩৭ সে.মি., প্রস্থ ২৬.৫০ সে.মি. এবং বেধ ৭ সে.মি.। পোড়ামাটির ফলকটিতে একজন যোদ্ধার মূর্তি ছাঁচে ফেলে তৈরি করা হয়েছে। ফলকটিতে উদ্গত চক্ষু তারকা বিশিষ্ট, তীক্ষ্ণ নাসা ও কর্ণ,

কানে দুলা, গলায় মালা ও মাথায় কুণ্ডল তার ওপর পাগড়ী, হাতে বালা ও বাজুবন্ধ, ডান হাতে তির, বাম হাতে ধনুক, সর্ফক্ষিত কাপড় পরিহিত, নগ্ন পায়ে ত্রিভাজে একজন যোদ্ধা পরিলক্ষিত। ফলকটিতে উৎকীর্ণ মূর্তির গঠন অতি সাধারণ, পরিধেয় বসন-ভূষণ সাধারণ হলেও শিল্পী সহজ প্রকাশ ভঙ্গির সাবলীলতায় ফলকের মধ্যে যে প্রাণ প্রাচুর্য প্রতিষ্ঠিত করেছেন তা সত্যিই অতুলনীয়।



VRM NO. : 2042

Varendra Research Museum No. ২১৮১: পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয়-দশ শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.৯.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ২২ সে.মি., প্রস্থ ২০ সে.মি. এবং বেধ ৫ সে.মি.। পোড়ামাটির ফলকটিতে দেবী লক্ষ্মী পদ্মফুলের ওপর উপবিষ্ট। পুরাণের মতানুসারে মহর্ষি ডুগুর ঔরসে ও তাঁর স্ত্রী দক্ষকন্যা খ্যাতির গর্ভে লক্ষ্মীর জন্ম। দেবী লক্ষ্মী ঐশ্বর্যের দেবী, বিষ্ণুর স্ত্রী এবং কামের মাতারূপে খ্যাত। রামায়ণ অনুসারে দেবী লক্ষ্মী দেবতা ও অসুররা সমুদ্র মন্থনের সময় পদ্মহস্তে সমুদ্র হতে উত্থিত। তাঁর অপর নাম মহালক্ষ্মী। তিনি ধনসম্পদ, আধ্যাত্মিক সম্পদ, সৌভাগ্য ও সৌন্দর্যের দেবী। বাঙালি হিন্দুরা প্রতি বৃহস্পতিবার লক্ষ্মীপূজা করে থাকেন। পোড়ামাটির ফলকটিতে দেবী লক্ষ্মী দক্ষিণ হস্তে পাশা, অক্ষমালা এবং বাম হস্তে পদ্ম ও অঙ্কুশধারিনী পদ্মগলে উপবিষ্ট, সর্পালঙ্কার ভূষিত, ব্যগ্রহস্তে, স্বর্ণপদ্মধারিনী এবং দক্ষিণহস্তে বরদাত্রী দেবীকে ধ্যানমগ্ন অবস্থায় লক্ষণীয়। এখানে শিল্পী হিন্দুদের দেবী লক্ষ্মীর মূর্তি তৈরি করে ধর্মের প্রতি শ্রদ্ধা, ভক্তি এবং ধর্মে তাঁর গুরুত্ব তুলে ধরেছেন।



VRM NO. : 2181

Varendra Research Museum No. ২০৬৫: পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয়-দশ শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখে পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত।

বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ২৮ সে.মি., প্রস্থ ২৭.৫০ সে.মি. এবং বেধ ৮ সে.মি.। ফলকটিতে একটি শূকর (বরাহ) এর মূর্তি লক্ষণীয়। বরাহ হিন্দু দেবতা বিষ্ণুর তৃতীয় অবতার।^১ কথিত আছে যে, এ অবতारे বিষ্ণু বরাহের রূপে পৃথিবীকে দস্তায়ে ধারণ করে প্রলয়-সলিল থেকে উদ্ধার করার লক্ষে বিষ্ণু বন্য শূকরের রূপ ধারণ করেছিলেন। পোড়ামাটির ফলকটিতে সূক্ষ্ম গঠন নৈপুণ্যের অভাব পরিলক্ষিত হলেও শিল্পী এখানে ধর্মীয় তাৎপর্য প্রদর্শনের নিমিত্তে অথবা শূকরের চিত্র তুলে ধরার চেষ্টা করেছেন।



VRM NO. : 2065

Varendra Research Museum No. ২২১৩ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ২৩ সে.মি., প্রস্থ ২১ সে.মি. এবং বেধ ৫ সে.মি.। পোড়ামাটির ফলকটির মধ্যে সুদর্শন চক্র লক্ষণীয়। ভগবান বিষ্ণুর প্রধান অস্ত্র সুদর্শন চক্র। সুদর্শন চক্র একটি ধারালো অস্ত্র, যার ১০৮টি ধারালো ধার রয়েছে। পুরাণ মতে অন্যায় অশুভ শক্তির দমন এবং শান্তি প্রতিষ্ঠার জন্য বিষ্ণু সুদর্শনচক্র ব্যবহার করেন।^২ তিনি বিভিন্ন সময়ে চক্রটির মাধ্যমে অনেক অসুর বধের মাধ্যমে স্বর্গ এবং মর্ত্যে শান্তি প্রতিষ্ঠা করেছেন। বেদ এবং পুরাণ থেকে জানা যায় যে দেবতাদের অস্ত্রগুলোর মধ্যে সুদর্শনচক্রই একমাত্র অস্ত্র যা নিজ থেকে চলাচল করতে পারে। এখানে চক্রের চারপাশে সাতটি পদ্মফুলের নকসা রয়েছে এবং চক্রের ভেতরে চৌদ্দটি পদ্মফুলের পাপড়ীর নকসা রয়েছে। পোড়ামাটির ফলকটিতে শিল্পী তৎকালীন গ্রাম বাঙলার মানুষের দৈনন্দিন জীবন যাত্রায় দেবতাদের প্রতি বিশ্বাসের উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত স্থাপনের চেষ্টা করেছেন বলে মনে হয়।



VRM NO. : 2213

Varendra Research Museum No. ২১৭৮ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.৯.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। ফলকটিতে

একজন যোদ্ধা ঢাল ও তরবারি হাতে দণ্ডায়মান। মূর্তিটির ডান হাতে তরবারি, বাম হাতে ঢাল, মাথায় টুপি, গোলাকার মুখাবয়ব, উদ্গত চক্ষু তারকা, অর্ধ-উলঙ্গ পোশাক পরিহিত, খালি পায়ে, কোমরে কোমর-বন্ধনী লক্ষণীয়। পোড়ামাটির ফলকটিতে নিয়ম-কানূনের অভাব এবং সঠিক কলাকৌশল প্রয়োগের অভাব পরিলক্ষিত হলেও অঙ্গসৌষ্ঠবে যে প্রাণপ্রাচুর্য প্রতিষ্ঠিত হয়েছে তা সত্যিই অতুলনীয়।



VRM NO. : 2178

Varendra Research Museum No. ২০৫৪ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক দশ শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। ফলকটিতে একজন যোদ্ধার পা মকরের (শৃঙ্গবিশিষ্ট বৃহৎ সামুদ্রিক জন্তু) মুখের ভিতর লক্ষণীয়। মকরকে কেহ মীন, কেহ বা হাঙ্গর বলে, কিন্তু পৌরাণিক বর্ণনায় মকরের মস্তক ও সম্মুখের পদদ্বয় কৃষ্ণসার মৃগের মত এবং দেহ ও পুচ্ছ মৎস্যের ন্যায়। মকর গঙ্গাদেবীর বাহন, কামদেবের ধ্বজচিহ্ন এবং রাশিচক্রের দশম রাশি।^৩ মূর্তিটির গঠন অতি সাধারণ, পরিধেয় বসন-ভূষণ সংক্ষিপ্ত। ফলকটিতে শিল্পী তৎকালীন গ্রাম-বাংলার মানুষের দেবতা ও অপদেবতার প্রতি তাদের বিশ্বাসের চিত্র তুলে ধরার চেষ্টা করেছেন।



VRM NO. : 2054

Varendra Research Museum No. ২২১৪ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। ফলকটিতে একজন শমিক বাকান দীর্ঘ কাণ্ডদণ্ডে ভারি বোঝা নিয়ে হটার ভঙ্গিতে লক্ষণীয়। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩৫ সে.মি., প্রস্থ ২৫ সে.মি. এবং বেধ ৯ সে.মি.। মূর্তিটিতে (নাক ভাঙ্গা) একজন পুরুষ লম্বা কাঠের দণ্ডে দু'পার্শ্বে বোঝা নিয়ে যাওয়ার দৃশ্য লক্ষণীয়। মূর্তিটিতে ভ্রমণকারী খালি পা, খালি গা, অর্ধ উলঙ্গ অবস্থায় বোঝা কাধে করে বহন করছে। শিল্পী এখানে সে সময়ের গ্রাম বাঙলার শমিক শ্রেণীর চিত্র ফুটিয়ে তুলেছে। এখনও গ্রামে-গঞ্জের হাটে শমিকেরা এভাবে তাদের মালামাল সরবরাহ করে থাকে।



VRM NO. : 2214

Varendra Research Museum No. ২০৫১ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয়-দশ শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩৩ সে.মি., প্রস্থ ২৫ সে.মি. এবং বেধ প্রায় ৭ সে.মি.। ফলকটিতে দেবী কালী তার বাম হাত কেমনে এবং ডান হাতে কিছু ধরার দৃশ্যে দণ্ডায়মান। দশমহাবিদ্যার মধ্যে প্রথম মহাবিদ্যা কালী।^৪ ফলকটিতে মূর্তিটির গোলাকার মুখাবয়ব, উদ্গত চক্ষু তারকা বিশিষ্ট, ভগ্ন নাসা, স্থূল বক্ষ, কোমনে কোমর-বন্ধনী, নকসা সংবলিত গলায় মালা ও কানে দুলা, মাথায় খোপা লক্ষণীয়। ফলকটিতে জীবনাবেগের প্রাচুর্য ও সহজ প্রকাশভঙ্গির সাবলীলতায় শিল্পী যে ধর্মীয় দিক তুলে ধরেছেন তা সত্যিই অতুলনীয়।



VRM NO. : 2051

Varendra Research Museum No. ২০৯৭ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩০ সে.মি., প্রস্থ ২৩ সে.মি. এবং বেধ ৭ সে.মি.। পোড়ামাটির ফলকটিতে হিন্দু দেবতা শিবের (ভৈরব অর্থ ভয়ানক), হিংস্র অবতার যা মৃত্যু এবং বিনাশের সাথে সম্পর্কিত) হাতে ডমরু নিয়ে নৃত্যরত ভঙ্গিমায় লক্ষণীয়। ফলকটিতে শিবের মূর্তির মধ্যে ধ্যানমগ্ন অবস্থা বা মায়াসুরের পিঠে তাড়ন নৃত্যরত অবস্থার মূর্তি। শিবের মাথায় জটা, পরিধেয় বস্ত্র ব্যাঘ্রচর্ম বা বাঘছাল, গলায় সবসময় শিবের সাপ শোভা পায়। শিবের অস্ত্র ত্রিশূল এবং হাতে ডমরু নামক একপ্রকার বাদ্যযন্ত্র। ডমরু ধারণের জন্য হস্তভঙ্গিমা নৃত্যরত মূর্তির একটি বিশিষ্ট দিক। পোড়ামাটির ফলকটিতে শিল্পী ধর্মীয় তাৎপর্য তুলে ধরেছেন বলে মনে হয়।



VRM NO. : 2097

Varendra Research Museum No. 2209 : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৩.৯.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩৫ সে.মি., প্রস্থ ৩০ সে.মি. এবং বেধ ৯ সে.মি.। ফলকটিতে বিষ্ণুর বাহন গরুড় লক্ষণীয়। হিন্দু ও বৌদ্ধ পুরাণে গরুড় একটি পৌরাণিক পাখি বা পক্ষীতুল্য জীব। গরুড় শব্দের অর্থ বাক্যের ডানা এবং তিনি বৈদিক জ্ঞানের প্রতীক। তিনি ঋষি কশ্যপ ও তার স্ত্রী বিনতার পুত্র; পক্ষীরাজ ও বিষ্ণুর বাহন।^৫ পোড়ামাটির ফলকটিতে গরুড় পা দু'টো পাখির পায়ের মতো এবং হাতে দুটো পিছনে পাখির ডানার মতো ত্রিভঙ্গ ভঙ্গিতে লক্ষণীয়। ফলকটিতে প্রাণ প্রাচুর্যের অভাব থাকলে ধর্মীয় তাৎপর্যে এর গুরুত্ব অপরিসীম।



VRM NO. : 2209

Varendra Research Museum No. ২২৬৬ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ২৬ সে.মি., প্রস্থ ২১ সে.মি. এবং বেধ ৭ সে.মি.। ফলকটিতে একটি সিংহ কুয়া থেকে পানি আহরণের দৃশ্য লক্ষণীয়। ধর্মীয় দিক থেকে দুর্গার বাহন সিংহ। শ্রী শ্রী চন্ডিতে সিংহকে মহাসিংহ, বানরকেশী বিশেষণে আখ্যায়িত করা হয়েছে। এখানে শিল্পী ধর্মীয় ভাবধারায় সিংহের গুরুত্ব তুলে ধরেছেন বলে মনে হয়। যদিও ফলকটিতে সৌন্দর্যানুভূতি উচ্চশিল্পের প্রাণ অসম্পূর্ণ তবুও ধর্মীয় দিক থেকে ফলকটির গুরুত্ব অপরিসীম।



VRM NO. : 2266

Varendra Research Museum No. ২০৩৯ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.৫.৪১ তারিখ পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩৩ সে.মি., প্রস্থ ২৫ সে.মি. ও বেধ ৭ সে.মি.। ফলকটিতে একজন পুরুষ দুই হাটু ভাজ করে গোড়ালিতে ভর দিয়ে কোমর বাঁকা করে বাম হাত কোমরে দিয়ে কুনই বাইরের দিকে বাঁকিয়ে এবং ডান হাত হাটুর উপর দিয়ে নৃত্যরত ভঙ্গিমায় লক্ষণীয়। মূর্তিটির গোলাকার মুখাবয়ব, উদ্গত চক্ষু তারকা বিশিষ্ট, তীক্ষ্ণ নাক, নস্রা সংবলিত কানে দুল, গলায় মালা, হাতে বালা ও বাজুবন্ধ, কোমরে কোমর-বন্ধনী, নেংটি পরিহিত, নগ্ন গায়ে একজন পুরুষ ত্রিভঙ্গ ভঙ্গিতে লক্ষণীয়। মূর্তিটির গঠন অতি সাধারণ, পরিধেয় পোশাক সংক্ষিপ্ত এবং সৌন্দর্যানুভূতি উচ্চ শিল্পের প্রাণ অসম্পূর্ণ হলেও সামাজিক প্রেক্ষাপটে এর গুরুত্ব অপরিসীম।



VRM NO. : 2039

Varendra Research Museum No. ২০৯৫ : পোড়ামাটির ফলকটি আনুমানিক নয় শতকের। VRM এর নথিতে উল্লেখ রয়েছে ফলকটি ২৪.০৫.৪১ তারিখে পাহাড়পুর থেকে সংগৃহীত। বর্তমানে ফলকটির দৈর্ঘ্য ৩৫ সে.মি., প্রস্থ ৩১ সে.মি. এবং বেধ ৭ সে.মি.। ফলকটিতে একজন পুরুষ ডান হাতে অস্ত্র নিয়ে পিছনে তাকিয়ে দৌড়ানো অবস্থায় লক্ষণীয়। উদ্গত চক্ষু, তীক্ষ্ণ নাক, কানে দুল, গলায় মালা, কোমরে কোমর-বন্ধনী, খালি পায়ে ত্রিভঙ্গ ভঙ্গিতে লক্ষণীয়। ফলকটিতে উৎকীর্ণ পুরুষ মূর্তির গঠন অতি সাধারণ, পরিধেয় বসন-ভূষণ অতিশয় সংক্ষিপ্ত। শিল্পী ফলকটিতে সে সময়ের যুদ্ধরত একজন সৈনিক কিভাবে শত্রুর আক্রমণ থেকে রক্ষা পাবার জন্য পিছনে তাকিয়ে পালিয়ে যায়- এর চিত্র তুলে ধরার চেষ্টা করেছেন। পোড়ামাটির ফলকটিতে দৌড়ান অবস্থায় একজন পুরুষের দৃশ্য বৈচিত্র্য ও অঙ্গসৌষ্ঠবে এক অপূর্ব দক্ষতার পরিচয় লক্ষণীয়।



VRM NO. : 2095

আলোচিত পোড়ামাটির ফলকগুলো নয়-দশ-এগার-বার শতকের অর্থাৎ পাল-সেন যুগের। সে সময় এখানে লৌহজাত পদার্থের উপস্থিতি বেশী থাকায় প্রত্যেকটি পোড়ামাটির ফলক লালচে। পোড়ামাটির ফলকগুলোতে উৎকীর্ণ হিন্দু দেব-দেবীর মূর্তিগুলোর গোলাকার মুখাবয়ব, নকশা সংবলিত অলংকার, প্রশস্ত বক্ষ ও ক্ষীণ কটিদেশ, দেহ সংলগ্ন সূক্ষ্ম ও স্বচ্ছ আবরণে শিল্পী যে সূক্ষ্মতা ও কমণীয়তা দান করেছে তা অতুলনীয়। বৌদ্ধ মন্দির গায়ে হিন্দু দেব-দেবীর মূর্তি স্থাপনের দৃষ্টান্ত দেখে মনে হয় পাল নৃপতিগণ ধর্মের ব্যাপারে খুবই উদার ছিলেন এবং বিভিন্ন ধর্মাবলম্বীদের মধ্যে সহমর্মিতার ভাব ছিলো বলে মনে হয়। পোড়ামাটির ফলক চিত্রে দেব-দেবীর শরীরের বিরাটত্ব বস্ত্রের স্থূলতা এবং অলংকরণ বাহুল্য, বড় বড় চোখ, পুরু ঠোঁট, গোলাকার মুখাবয়ব, পায়ের গঠনে ঋজুভাব, দেহের গঠনে অনানুপাতিক, পায়ের নখ ও আঙুলের রূপ আঁচড় কেটে দেওয়া, চোখের ভ্রুও অত্যন্ত মোটা করে উৎকীর্ণ করা হয়েছে। এ ধরনের পোড়ামাটির ফলকগুলো স্থূল সৌন্দর্যের পরিচয় প্রদান করে। তবে এগুলো তৈরিতে পারিপার্শ্বিকতার সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণ ও তার প্রতি গভীর অনুভূতি শিল্পীকে যে গভীরভাবে অনুপ্রাণিত করেছে তার প্রমাণ প্রতিটি পোড়ামাটির ফলকে পাওয়া যায়। সে সময়ের মানুষের দৈনন্দিন জীবনের সুখ-দুঃখ ও আশা-আকাজ্জার চিত্র ফলকগুলোতে রূপায়িত হয়েছে। সূক্ষ্ম ও গভীর মমতাবোধের মাধ্যমে শিল্পীর অপরিপক্বতার ভ্রুটি পূরণ করে দিয়েছে। আর এ মানবতাবোধের ভিত্তি ছিল খুব সম্ভব পারিপার্শ্বিক দৈনন্দিন জীবনের কঠিন বাস্তবতা। আর এ কারণেই গ্রামীণ সহজ-সরল শিল্পীরা সহজলভ্য পুকুর বা বিলের এঁটেল মাটি দিয়ে তৈরি পোড়ামাটির ফলকগুলো সমাজ, সভ্যতা ও ধর্মীয়রূপ প্রতিফলিত করেছে মন্দির গায়ে। শিল্পীর শিল্পচাতুর্যের জ্যামিতিক পরিমাপের দৈন্য থাকতে পারে কিন্তু জীবনাবেগের প্রাচুর্যে তার গভীর অনুভূতি ও সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণ সে দৈন্যতাকে পূরণ করে দিয়েছে। তবে এ কথা সত্য যে শিল্পী সহজ প্রকাশ ভঙ্গির সাবলীলতায় চিত্রফলকগুলোর মধ্যে বাঙালির সমাজ জীবন, লোক শিল্প এবং যে ধর্মীয় তাৎপর্য প্রতিষ্ঠিত করেছে তা সত্যিই অতুলনীয়।

তথ্য নির্দেশ :

^১ সুধীরচন্দ্র সরকার, পৌরাণিক অভিধান, এম. সি. সরকার এন্ড সন্স প্রা. লি., কলিকাতা, ১৪১৫, পৃ.-২৫৫।

^২ তদেব, পৃ.-৪৪২।

^৩ তদেব, পৃ.-৩১৬।

^৪ তদেব, পৃ.-১৫৮।

^৫ তদেব, পৃ.-১১৬।

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জি :

১. আবুল কালাম মোহাম্মদ যাকারিয়া, *বাংলাদেশের প্রত্নসম্পদ*, (ঢাকা, বাংলাদেশ শিল্পকলা একাডেমী, ১৯৮৪)।
২. নীহাররঞ্জন রায়, *বাঙালীর ইতিহাস*, আদিপর্ব, দ্বিতীয় সংস্করণ, কলিকাতা, ১৪০২।
৩. রাখালদাস বন্দোপাধ্যায়, *বাঙালীর ইতিহাস*, ১ম খন্ড, ৩য় সংস্করণ কলিকাতা, ১৩২১।
৪. সুকুমার সেন, *বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস*, ১ম খন্ড, ৩য় সংস্করণ কলিকাতা, ১৩২১।
৫. সোহরাব উদ্দীন সৌরভ, *সোমপুর মহাবিহারের পোড়ামাটির ফলকে জীব বৈচিত্র্য*, (ঢাকা:ইতিহাস একাডেমী, ২০০৯)।
৬. সুধীরচন্দ্র সরকার (সংকলিত), *পৌরানিক অভিধান*, (কলিকাতা: এম.সি সরকার অ্যান্ড সন্স প্রা.লি. ১৪১৫)।
৭. P.C. Sen, *Mahasthan and its Environs*, (Rajshahi: Verendra Research Museum, 1929).
৮. Muhammad Hafezullah Khan, *Terracotta Ornamentation in Muslim Architecture of Bengal*, (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 1988).
৯. Shahanara Husain, "The Terracotta Plagues from Phaharpur," JASP, No. 2, 1963.
১০. Shahanara Husain, "The Terracotta Find spots of Pre-Muslim Bengal," JASP, 15, No. 2, 1970.
১১. Zulekha Haque, *Terracotta Decoration of late Medieval Bengal: Portrayal of a society*, (Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1980).
১২. John Dowson, *A classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, (Calcutta : Rupa & Co., 1992).

আবদুল করিম এর ইতিহাস গবেষণা পদ্ধতি [Research Methods of History: Abdul Karim's Approach]

ড. মুহাম্মদ সাখাওয়াত হুসাইন*

[**Abstract:** Abdul Karim (1928-2007 A. D.) is a leading historian of South Asia. According to authentic evidence, Abdul Karim was one of the historians and researchers who earned fame by studying the medieval history of Bengal. He was eminently qualified for this job as he was efficient in both Persian and Arabic. His language skills also made him a master in interpreting the Muslim coins and inscriptions. He played a pioneering role in reforming the history of Bengal. He also studied various archaeological elements specially the epigraphs of the medieval period. These are considered immensely important as no authentic contemporary book of that period was discovered. As a result, Abdul Karim's research work was based on the primary or original sources. His studies have much advanced our knowledge of the history of Bengal in the medieval period and his contributions to the medieval history of Bengal were absolutely original. For this, Abdul Karim was an authority on the medieval history of Bengal at home and abroad. Throughout his life he deeply engaged himself and excelled in the research of the history of medieval Bengal. In this article a humble attempt is made to focus on the research methods of history of historian Abdul Karim.]

ভূমিকা : বিশ শতকের দ্বিতীয়ার্ধে যেসকল মনীষী, পণ্ডিত ও গবেষক ইতিহাস চর্চায় উৎকর্ষ সাধন করেছেন তন্মধ্যে ইতিহাসবিদ আবদুল করিম^১ অন্যতম। এসময় একদল শিক্ষিত, প্রশিক্ষণপ্রাপ্ত ও পেশাদার বাঙালি ইতিহাসবিদ, ইতিহাস অনুরাগী গবেষণা প্রতিষ্ঠান ও সভা-সমিতি উনিশ শতকের আবেগ ও অতীতমুখী চিন্তা-চেতনা পরিহার করে প্রামাণ্য তথ্য-উপাত্ত অনুসরণ করে ইতিহাস গবেষণায় আত্মনিয়োগ করেন। ফলে বাঙালির ইতিহাস গবেষণায় গুণগত পরিবর্তন পরিলক্ষিত হয় এবং ইতিহাস চর্চার ক্ষেত্রে রেনেসাঁ সৃষ্টি হয়। ইতঃপূর্বে বাংলার ইতিহাস গবেষণা মূলত রাজনৈতিক ইতিহাস তথা মধ্যযুগের ফারসি লিখিত ঘটনাপঞ্জি আশ্রয়ী রাজবংশ ও রাজদরবারকেন্দ্রিক ইতিবৃত্তের মধ্যে সীমাবদ্ধ ছিল। এসময় কয়েকজন গবেষক ও ইতিহাসবিদ^২ রাজনৈতিক ইতিহাস গবেষণার পাশাপাশি সামাজিক, সাংস্কৃতিক ও অর্থনৈতিক ইতিহাস গবেষণার আত্মনিয়োগ করেছেন, তাঁদের মধ্যে আবদুল করিম উল্লেখযোগ্য। তিনি আরবি, ফারসি ও বাংলায় ভাষায় রচিত সমসাময়িক ইতিহাস গ্রন্থাবলি, জীবনচরিত, ভ্রমণবৃত্তান্ত, আত্মজীবনী ও নানাবিধ প্রত্নতাত্ত্বিক উপাদান-উপকরণের আলোকে মধ্যযুগের বাংলার ইতিহাস পূর্ণগঠনে অগ্রণী ভূমিকা পালন করেন। মূলত কঠোর পরিশ্রম, গভীর অনুসন্ধিৎসা ও বহুমুখী প্রতিভা বলে আবদুল করিম ইতিহাস গবেষণায় খ্যাতি লাভ করেছেন।

বিশ শতকের সূচনালগ্নে বাঙালির ইতিহাস গবেষণা নতুন ধারায় পরিচালিত হয়। বিশেষ করে রাজশাহীতে বরেন্দ্র রিসার্চ সোসাইটি (১৯১০) এবং ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয় (১৯২১) প্রতিষ্ঠিত হলে এক্ষেত্রে নতুন গতি লাভ করে। আবদুল করিম ১৯৫১ সালে ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ে যোগদান করেই ইতিহাস গবেষণায় নিমগ্ন হয়ে পড়েন।^৩ অনেকটা সন্দিক্ত মনে ও ভীর্ণ পদক্ষেপে বাংলায় ইতিহাস গবেষণায় তাঁর পদযাত্রা শুরু হলেও দীর্ঘ অর্ধশতকের (১৯৫১-২০০৭) অধিককাল ইতিহাস গবেষণায় অত্যন্ত বিশ্বস্ততা ও একাগ্রতার সাথে লিপ্ত ছিলেন। বাংলার মুসলিম শাসনামলের প্রাথমিক পর্যায়ের কোনো ইতিহাস গ্রন্থ অদ্যাবধি আবিষ্কৃত না হওয়ার

* সহযোগী অধ্যাপক, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

ফলে প্রত্নতাত্ত্বিক তথ্যসূত্রের সবল দু'টি মাধ্যম- মুদ্রা ও শিলালিপির মতো জটিল উপাদানসহ মৌলিক ও নির্ভরযোগ্য সূত্রসমূহ বিশ্লেষণ করে মধ্যযুগের বাংলার ইতিহাসের অজানা অধ্যায় উন্মোচন করতে উদ্যোগী হয়েছিলেন।

ইতিহাস গবেষণা : বিষয়বস্তু ও কাঠামোর নিরিখে আবদুল করিমের ইতিহাস গবেষণাকে নিম্নোক্তরূপে আলোচনা করা হলো :

ক) আর্থ-সামাজিক ইতিহাস গবেষণা : আবদুল করিম বিশ শতকের দ্বিতীয়ার্ধের সূচনালগ্নে রাজনৈতিক ইতিহাস চর্চার গণ্ডি অতিক্রম করে সামাজিক ইতিহাস গবেষণায় মনোনিবেশ করে *Social History of the Muslims in Bangal Down to A. D. 1538*^৪ নামক প্রথম অভিসন্দর্ভ প্রণয়ন করেন। এতে তিনি তেরো শতকের সূচনালগ্ন থেকে ১৫৩৮ সাল পর্যন্ত বাংলার মুসলমানদের সামাজিক ইতিহাসের ক্রমবিকাশের ধারা তুলে ধরার চেষ্টা করেছেন। এ গ্রন্থে তিনি বাংলার সাথে মুসলমানদের প্রাথমিক যোগাযোগ, মুসলমানদের রাজনৈতিক শক্তির প্রসার, মুসলিম সমাজ বিকাশে শাসক শ্রেণি, বুদ্ধিজীবী ও সুফিদের অবদান, বাংলায় ইসলামের রূপরেখা ও মুসলমানদের দৈনন্দিন জীবনযাত্রার প্রকৃতি সম্পর্কে সবিস্তারিত আলোচনা করে সুলতানি বাংলায় মুসলিম সমাজ গঠনের প্রক্রিয়ার ইতিহাস আলোকিত করেছেন। বাংলার মুসলমানদের সামাজিক ইতিহাস প্রণয়নের পদক্ষেপ গ্রহণ করে তিনি এক্ষেত্রে পথিকৃৎ হয়ে আছেন। আবদুল করিমের দ্বিতীয় অভিসন্দর্ভ হলো *Murshid Quli Khan and His Times*^৫। আঠারো শতকের প্রথমদিকের সুবাহ-ই-বঙ্গালার গুরুত্বপূর্ণ শাসনকর্তা মুর্শিদকুলি খানের জীবন ইতিহাস ও সমসাময়িক যুগ সম্পর্কে তিনি ফারসি ইতিহাস গ্রন্থ, দলিল-দস্তাবেজ, ইংরেজ কোম্পানির রেকর্ড ও ইউরোপীয় পর্যটকদের বিবরণের ভিত্তিতে এ মূল্যবান গ্রন্থটি প্রণীত।^৬ নবাব মুর্শিদকুলি খান সম্রাট আওরঙ্গজেবের শাসনামলসহ তৎপরবর্তী উত্তরাধিকারীদের সময়ে মোগল সাম্রাজ্যের ক্রমাবনতি প্রত্যক্ষ করেছিলেন। সমকালে যেসকল শক্তির উত্থান হয়েছিল, যারা এদেশের ভাগ্য নিয়ন্ত্রক হয়েছিল তাদের কার্যক্রমও তিনি অবলোকন করেছিলেন। গ্রন্থকার বাংলার নবাবকে কেন্দ্র করে রচনা করলেও এতে সমকালীন যুগকে বিশেষ করে বাংলার সামাজিক ও অর্থনৈতিক অবস্থাকে অত্যধিক গুরুত্ব সহকারে বিশ্লেষণ করেছেন। মোগল রাজধানী ঢাকার উত্থান, বিকাশ ও পতনের ক্ষেত্রে আর্থ-সামাজিক প্রেক্ষাপট বিবেচনায় আবদুল করিমের অপর একটি মূল্যবান গ্রন্থ হলো *Dacca the Mughal Capital*^৭। তিনি দ্বিতীয় পিএইচ. ডি. গবেষণাকালে ইন্ডিয়া অফিস লাইব্রেরিতে সংরক্ষিত ইস্ট ইন্ডিয়া কোম্পানির রেকর্ড থেকে ঢাকা সম্পর্কে প্রামাণ্য তথ্য-উপাত্ত সংগ্রহ করে এ গ্রন্থটি প্রণয়ন করেন।^৮ এ গ্রন্থে মোগল রাজধানী ঢাকার ক্রমবিকাশ, প্রশাসনিক সদর দপ্তর, ঢাকায় বিদেশী বণিকদের কর্মতৎপরতা, ঢাকার অর্থনৈতিক অবস্থার মূল্যায়নধর্মী বিবরণ এতে নির্ভরযোগ্য উপাদানের আলোকে বিশ্লেষণ করা হয়েছে। ঐতিহ্যবাহী মসলিন শিল্পের কারণে ঢাকা বিশ্বব্যাপী সুপরিচিত হলোও এ ঐতিহ্যবাহী শিল্প সম্পর্কে আবদুল করিম লন্ডনে দ্বিতীয় পিএইচ. ডি. গবেষণাকালে ইন্ডিয়া অফিস লাইব্রেরি থেকে সমসাময়িক প্রামাণ্য উপাদান সংগ্রহ করে *ঢাকাই মসলিন*^৯ শিরোনামে একটি মৌলিক গ্রন্থ রচনা করেন। এটি বাংলা ভাষায় রচিত তাঁর প্রথম ইতিহাস গ্রন্থ।^{১০} আলোচ্য গ্রন্থে তিনি মোগল আমলে মসলিন শিল্পের উদ্ভব, ক্রমবিকাশ, বুনন প্রণালীসহ দেশ-বিদেশে এর খ্যাতি এবং ব্রিটিশ শাসনামলে এ শিল্পের বিলুপ্তি সম্পর্কে ইস্ট ইন্ডিয়া কোম্পানির রেকর্ড, চিঠিপত্র ও নির্ভরযোগ্য উপাদান পরীক্ষা-নিরীক্ষা করে সর্বপ্রথম উন্মোচন করেন, যা বাংলার অর্থনৈতিক ইতিহাসের অত্যুজ্জল নিদর্শন মসলিন শিল্পের ইতিহাসকে আলোকিত করেছেন।

খ) মুদ্রা ও শিলালিপির করপাস চর্চা : আবদুল করিম বাংলার মুসলিম শাসনামলের ইতিহাসের তথ্য-উপাত্তের অপ্রতুলতাহেতু তিনি বাংলার সুলতানদের প্রবর্তিত মুদ্রার তথ্য সংগ্রহ করেন এবং তা বিশ্লেষণ করে *Corpus of the Muslim Coins of Bengal Down to A. D. 1538*^{১১} শিরোনামে গ্রন্থ রচনা

করেন। প্রথম পিএইচ. ডি. থিসিস জমা দিয়ে তিনি সুলতানি বাংলার শাসকদের সর্বশেষ আবিষ্কৃত ও প্রাপ্ত সকল মুদ্রার তথ্য সংগ্রহ করেন এবং তা ব্যাখ্যা-বিশ্লেষণ করে এ মূল্যবান গ্রন্থটি প্রণয়ন করেন।^{১২} তিনি ঢাকা জাদুঘরে সংগৃহীত ৪৭৭টি, রাজশাহীর বরেন্দ্র গবেষণা জাদুঘরে সংগৃহীত ৪০টি, তাঁর ছাত্র ফারুক ছোবহানের পরিবারিকভাবে সংগৃহীত ০৮টি এবং জনৈক সিরাজুল হকের সংগৃহীত ০৪টিসহ সর্বমোট ৫২১টি মুদ্রার পঠন-পাঠন, বিশ্লেষণ, সনাক্তকরণসহ অনুষ্টি বিষয়সমূহ এ গ্রন্থে সংযোজন করেছেন।^{১৩} সুলতানি বাংলার আর্থ-সামাজিক ও রাজনৈতিক ইতিহাস গবেষণার পাশাপাশি এ পর্বের সংগৃহীত তথ্য-উপাত্ত যাতে ভবিষ্যত গবেষকগণ অনায়াসে ব্যবহার করতে পারে করপাস তৈরির মাধ্যমে তা সংরক্ষণ করে তিনি বাস্তবমুখী পদক্ষেপ করেন। আবদুল করিমের মুদ্রা বিষয়ক অপর একটি মূল্যবান গ্রন্থ হলো *Catalogue of Coins in the Cabinet of the Chittagong University Museum*^{১৪}। চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয় জাদুঘর প্রতিষ্ঠার (১৯৭৩) পরপর তাঁরই ঐকান্তিক প্রচেষ্টায় বেশ কিছু প্রাচীন ও মধ্যযুগের মুদ্রা সংগ্রহ করে জাদুঘরকে সমৃদ্ধ করা হয়। তিনি চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের উপাচার্যের দায়িত্ব পালনকালে উক্ত মুদ্রাসমূহের ক্যাটালগ হিসেবে এ গ্রন্থটি রচনা করেছেন।^{১৫} তিনি এ গ্রন্থে বাংলার সুলতানদের ১৭৩টি, দিল্লির সুলতানদের ২২টি, মোগল সম্রাটদের ৮৬টি, ত্রিপুরার রাজাদের ১৩টি, কোচবিহারের রাজার ০১টি, আরাকান রাজার ০১টি এবং গুপ্ত যুগের ০৩টি সহ সর্বমোট ২৯৯টি মুদ্রার তালিকা তৈরি করেন।^{১৬} তিনি মুদ্রাসমূহের টাকশালের নাম, প্রকাশের তারিখ, আকৃতি, প্রকৃতি, ওজন, মুদ্রার মুখ্য ভাগ ও উল্টো ভাগের বিবরণ নিপুণভাবে উল্লেখ করেছেন। বিশ শতকের দ্বিতীয়ার্ধে বাংলার সুলতানদের মুদ্রা বিশ্লেষণে নলিনীকান্ত ভট্টশালীর পরে আবদুল করিমের অবদান সবচেয়ে উল্লেখযোগ্য।^{১৭} এসময় তিনি একজন মুদ্রাতত্ত্ববিদ হিসেবেও খ্যাতি লাভ করেন। বাংলার মুসলিম শাসনামলের অপর নির্ভরযোগ্য উৎস শিলালিপি বিষয়ক আবদুল করিমের একটি মূল্যবান গবেষণা কর্ম হলো *Corpus of the Arabic and Persian Inscription of Bengal*^{১৮}। ইতঃপূর্বে তিনি সুলতানি বাংলার প্রবর্তিত মুদ্রার করপাস তৈরি করলেও চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয় থেকে অবসরের পর বাংলার মুসলিম শাসকদের আরবি ও ফারসি ভাষায় উৎকীর্ণ শিলালিপির করপাস তৈরি করেছেন।^{১৯} আলোচ্য গ্রন্থে তিনি বাংলার মুসলিম শাসকদের ৩১০টি আরবি ও ফারসি ভাষায় উৎকীর্ণ শিলালিপির মূললিপি, অনুবাদ, ব্যাখ্যা-বিশ্লেষণ, ধরণ-প্রকরণ, প্রতিপাদ্য বিষয়, ঐতিহাসিক গুরুত্ব সম্বলিত প্রয়োজনীয় টীকা সবিস্তারে আলোকপাত করেছেন। বাংলার ইতিহাস চর্চার ক্রমবিকাশে এরূপ দুরূহ, পরিশ্রমধর্মী ও মহামূল্যবান গবেষণা কর্মের জন্য আবদুল করিম একজন প্রথিতযশা ইতিহাসবিদের পাশাপাশি একজন শিলালিপিবিদ হিসেবেও খ্যাতি লাভ করেন। শিলালিপি বিষয়ক আবদুল করিমের অপর একটি মূল্যবান গবেষণা কর্ম হলো *চট্টগ্রামের ইসলামী ঐতিহ্য*^{২০}। এ গ্রন্থে তিনি চট্টগ্রামে আরব মুসলমান আগমন, চট্টগ্রামে মুসলিম শাসন প্রতিষ্ঠা, সুবাহদার শায়েস্তা খানের আমলে চট্টগ্রামের ইতিহাস সংক্ষিপ্ত পরিসরে আলোচনার পাশাপাশি চট্টগ্রাম অঞ্চলে শিলালিপি সংগ্রহের ইতিহাস এবং মুসলিম শাসনামলে চট্টগ্রামে উৎকীর্ণ শিলালিপিসমূহের বিবরণ আলোকপাত করেছেন। ১৯৬৬ সালে ইতিহাস বিভাগের কয়েকজন শিক্ষার্থীর সহযোগিতায় চট্টগ্রামের বিভিন্নস্থানে জরিপ কাজ পরিচালনা করেন।^{২১} চট্টগ্রামের বিভিন্নস্থানে প্রাপ্ত ০৯টি শিলালিপি সম্পর্কে উক্ত গ্রন্থে বিবরণ দিয়েছেন। চট্টগ্রামে প্রাপ্ত শিলালিপিসমূহ তিনি নিজেই আবিষ্কার করেছেন এবং এর পাঠোদ্ধারও করেছেন।

গ) রাজনৈতিক ইতিহাস গবেষণা : আবদুল করিমের রাজনৈতিক ইতিহাস গবেষণার ক্ষেত্রে মূল্যবান অবদান হলো *বাংলার ইতিহাস সুলতানী আমল*^{২২}। ইতোমধ্যে বাংলার সুলতানি আমলে প্রবর্তিত প্রচুর শিলালিপি ও মুদ্রা আবিষ্কৃত হওয়ায় এসব নতুন তথ্য-উপাত্তের আলোকে এপর্বের ইতিহাস পুনর্লিখনের প্রয়োজনীয়তা উপলব্ধি করে গ্রন্থটি রচনা করেন। নানাবিধ বিষয়ে পূর্বের অস্পষ্টতা নতুন উপাদানের আলোকে উদ্ভাসিত হয়েছে। আবার পূর্বের অনুমান নির্ভর কোনো কোনো বিষয় সত্যে পরিণত হয়েছে অথবা

বিপরীত তথ্যের ভিত্তিতে বর্জন করা হয়েছে। উক্ত গ্রন্থে তিনি তেরো শতকের শুরুতে মুসলমানদের গৌড় বিজয় থেকে শুরু করে ১৫৭৬ সাল পর্যন্ত বাংলার রাজনৈতিক ইতিহাস বিস্তৃত পরিসরে ও ধারাবাহিকভাবে আলোকপাত করেছেন। সর্বোপরি সুলতানি বাংলার প্রশাসন ব্যবস্থার একটি রূপরেখা এবং এপূর্বে বাংলা সাহিত্যের বিকাশ সম্পর্কেও আলোচনা করেছেন। ইতঃপূর্বে বাংলার মোগল আমলের ইতিহাসের উপর ব্যাপক কোনো ধারাবাহিক ও পূর্ণাঙ্গ ইতিহাস রচিত হয়নি। *History of Bengal, Vol. II* নামক গ্রন্থে সাম্রাজ্যবাদী দৃষ্টিভঙ্গিতে বাংলার মোগল ইতিহাস আলোচনা করা হয়েছে। তাই আবদুল করিম সর্বপ্রথম দৈনিক দৃষ্টিকোণ থেকে মোগল বাংলার রাজনৈতিক ইতিহাস প্রণয়ন করেছেন। তিনি রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ 'সিনিয়র ফেলো' হিসেবে যোগাদান করে মোগল বাংলার ইতিহাস গবেষণায় মনোনিবেশ করেন।^{২৩} ফলশ্রুতিতে *বাংলার ইতিহাস মোগল আমল*, প্রথম খণ্ড^{২৪} এবং এর ইংরেজি সংস্করণ *History of Bengal, Mughal period, Vol. I*^{২৫} প্রকাশিত হয়। আলোচ্য গ্রন্থে তিনি সম্রাট আকবরের রাজত্বকালে দাউদ খান কররানির রাজমহলের যুদ্ধে (১৫৭৬) পরাজয় পরবর্তী ইতিহাস থেকে শুরু করে এবং সম্রাট জাহাঙ্গীরের শাসনামলে সুবাহ-ই-বঙ্গালার অর্ধশতকের রাজনৈতিক ইতিহাস আলোকপাত করেছেন। মোগল বাংলার ইতিহাস গবেষণার যে পরিকল্পনা করেন তারই অন্যতম ফসল *History of Bengal, Mughal period, Vol. 2*^{২৬}। পরবর্তীতে আংশিক বাংলা সংস্করণটি *বাংলার ইতিহাস, মোগল আমল*, দ্বিতীয় খণ্ড^{২৭} নামে প্রকাশিত হয়। আলোচ্য গ্রন্থে তিনি সম্রাট শাহজাহান থেকে সম্রাট আওরঙ্গজেবের রাজত্বকালের প্রায় ৮০ বছরের সুবাহ-ই-বঙ্গালার রাজনৈতিক ইতিহাস আলোচনা করেছেন।^{২৮} এভাবে তিনি বাংলার মুসলিম শাসনামলে রাজনৈতিক ইতিহাস গবেষণার ক্ষেত্রে একজন সফল ইতিহাসবিদ হিসেবে অপরিসীম অবদান রাখায় একজন বিশেষজ্ঞ হিসেবে দেশ-বিদেশে খ্যাতি লাভ করেছেন।

ঘ) স্থানীয় ইতিহাস গবেষণাঃ আবদুল করিম বাংলার ইতিহাস চর্চার পাশাপাশি স্থানীয় ইতিহাস গবেষণায়ও উল্লেখযোগ্য ভূমিকা পালন করেছেন। তিনি সুবাহ-ই-বঙ্গালার রাজধানী ঢাকা বিষয়ক প্রথম যে স্থানীয় ইতিহাস গ্রন্থ রচনা করেন তাহলো *Dacca The Mughal Capital*। ইতঃপূর্বে ঢাকার প্রাচীন ইতিহাস ও পুরাকীর্তি সম্পর্কে গবেষণা^{২৯} বহু গ্রন্থ রচনা করলেও মোগল রাজধানী ঢাকার উত্থান-পতনের ইতিহাস, মোগল প্রশাসনিক ইতিহাসে ঢাকার ভূমিকা এবং ঢাকার উত্থান-পতনের জন্য অর্থনৈতিক প্রেক্ষাপটকে উপজীব্য করে আবদুল করিম নতুন আঙ্গিকে এ গ্রন্থ রচনা করেন এবং এটি ঢাকার ইতিহাস চর্চার ক্ষেত্রে জ্ঞানগর্ভ ও ব্যতিক্রমধর্মী সংযোজন।^{৩০} তিনি প্রশাসনিক ও অর্থনৈতিক প্রেক্ষাপটে সর্বপ্রথম সুবাহ-ই-বঙ্গালার রাজধানী ঢাকার ক্রমবিকাশ ও ক্রমাবনতির ইতিহাস প্রণয়ন করেন। ঢাকা বিষয়ক আবদুল করিমের অপর একটি মৌলিক গ্রন্থ হলো *ঢাকাই মসলিন*। ইতঃপূর্বে বিলুপ্তপ্রায় মসলিন শিল্প সম্পর্কে মুখরোচক কিছু গাল-গল্প ছাড়া কিছুই জানা যায় না। তাই তিনি সর্বপ্রথম ইংরেজ ইস্ট ইন্ডিয়া কোম্পানির রেকর্ডপত্র থেকে ঢাকার বস্ত্রশিল্পের ইতিহাস তথা ঢাকার অর্থনৈতিক ইতিহাস গবেষণায় উল্লেখযোগ্য ভূমিকা পালন করেছেন। আলোচ্য গ্রন্থের মাধ্যমে মোগল আমলে ঐতিহ্যবাহী মসলিন শিল্পের উৎকর্ষতা এবং ইংরেজ ইস্ট ইন্ডিয়া কোম্পানির সাম্রাজ্যবাদী ও ভারসাম্যহীন বাণিজ্যিক নীতির কারণে এর অবলুপ্তির ইতিহাস সম্পর্কে সর্বপ্রথম জানা যায়। চট্টগ্রামের ইতিহাস বিষয়ক আবদুল করিমের প্রথম গ্রন্থটি হলো *চট্টগ্রামে ইসলাম*^{৩১}। এ গ্রন্থে তিনি চট্টগ্রামের সাথে আরবদের যোগাযোগ, চট্টগ্রামে ইসলাম প্রচার, চট্টগ্রামে মুসলিম শাসন প্রতিষ্ঠার ইতিহাস, ইসলামের প্রচার ও প্রসারে সুফি-সাধকদের ভূমিকা এবং চট্টগ্রামে আগত সুফিদের জীবনচরিত সম্পর্কে বস্তুনিষ্ঠ ও নির্ভরযোগ্য ইতিহাস আলোচনা করেছেন। চট্টগ্রাম বিষয়ক তাঁর অপর একটি গ্রন্থ হলো *চট্টগ্রামের ইসলামী ঐতিহ্য*। এ গ্রন্থে তিনি চট্টগ্রামের মুসলিম শাসনামলে আরবি ও ফারসি ভাষায় উৎকীর্ণ শিলালিপিসমূহ বিভিন্নস্থান থেকে সংগ্রহ করে এগুলোর পাঠোদ্ধার করেন এবং এতদধ্বলে ইসলামি ঐতিহ্য সম্পর্কে একটি ধারণা দিতে সক্ষম হয়েছেন। চট্টগ্রামের ইতিহাস চর্চার

পাশাপাশি স্বীয় জন্মস্থানের ইতিহাস গবেষণার অংশ হিসেবে তিনি *বাঁশখালীর ইতিহাস ও ঐতিহ্য*^{৩০} শিরোনামে একটি মূল্যবান গ্রন্থ রচনা করেন। এতে তিনি বাঁশখালীয় ইতিহাস-ঐতিহ্য, প্রাচীন কবি-সাহিত্যিক, স্থাপত্যিক নিদর্শন, প্রাকৃতিক বিপর্যয়, পর্তুগিজ জলদস্যুদের অত্যাচার, পাদ্রীদের জোরপূর্বক খ্রিস্টধর্মে ধর্মান্তকরণ, বাংলাদেশের মুক্তিযুদ্ধে বাঁশখালীর অবদানসহ এ জনপদের স্থানীয় ব্যক্তিদের সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। কক্সবাজার সম্পর্কে প্রকাশিত *কক্সবাজারের ইতিহাস*^{৩১} নামক বৃহৎ গ্রন্থের মুখ্য প্রবন্ধকার হিসেবে আবদুল করিম 'ইতিহাস' শিরোনামের অধ্যায়টি রচনা করেছেন। এতে তিনি কক্সবাজারের ভূপ্রকৃতি, জনবসতি, প্রাচীনকালের ইতিহাস, মুসলমানদের আগমনসহ মধ্যযুগের ইতিবৃত্ত, কক্সবাজারকে নিয়ে ত্রিপুরা ও আরাকান রাজার বিরোধ, ইংরেজ শাসনামলে কক্সবাজারের অবস্থা এবং আরাকানি উদ্বাস্ত সমস্যা সম্পর্কে বিশদভাবে আলোচনা করেছেন। সিলেট সম্পর্কে রচিত *সিলেট : ইতিহাস ও ঐতিহ্য*^{৩২} নামক গ্রন্থে আবদুল করিম 'ইসলামের আবির্ভাব ও হজরত শাহ জালালে (র.)' শীর্ষক প্রবন্ধে সিলেটে ইসলামের আগমন এবং হজরত শাহজালাল (র.) এর নেতৃত্বে সিলেটে মুসলিম শাসন প্রতিষ্ঠার সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। আলোচ্য প্রবন্ধের মাধ্যমে তিনি মধ্যযুগের বাংলার ইতিহাসের নানাবিধ বিভ্রান্তি নিরসন করে মূল্যবান অবদান রাখেন। আবদুল করিম মধ্যযুগের বাংলার অন্যতম রাজধানী শহর গৌড় ও পাণ্ডুর ইতিহাস সম্পর্কে সৈয়দ এলাহী বখস রচিত *খুরশিদ জাহান নুমা* নামক গ্রন্থের হেনরি রেভারিজের ইংরেজি অংশ বাংলা অনুবাদ করেন, যা '*গৌড় পাণ্ডুর ইতিহাস*'^{৩৩} শিরোনামে প্রকাশিত হয়। বাংলা ভাষা-ভাষী ইতিহাস গবেষক ও অনুরাগী পাঠকদের সুবিধার্থে প্রয়োজনীয় টীকাসহ বাংলা অনুবাদ করেন। পবিত্র মক্কা ও মদিনায় বাংলার সুলতান গিয়াসউদ্দিন আজমশাহের মাদরাসা প্রতিষ্ঠাসহ নানাবিধ জনহিতকর বিষয় সম্পর্কে আবদুল করিম *মক্কা শরীফে বাঙ্গালী মাদ্রাসা*^{৩৪} নামক পুস্তিকা রচনা করেন। এর ফলে বাংলার সুলতানদের বৈদেশিক নীতি, শিক্ষা-সংস্কৃতির ক্ষেত্রে উদারতা এবং বাংলার অর্থনৈতিক সমৃদ্ধি সম্পর্কে সম্যক অবগত হওয়া যায়। তাছাড়া বাংলার সুলতানের উদারতার ফলে আরবের মক্কা ও মদিনায় শিক্ষা বিস্তারসহ জনকল্যাণমূলক কাজের অনন্য দৃষ্টান্ত ও গৌরবময় ইতিহাস আলোকিত হয়।

৬) বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস গবেষণা : আবদুল করিম বাংলার সাহিত্যের ইতিহাস গবেষণায় অনবদ্য ভূমিকা পালন করেছেন। তাঁর গবেষণায় প্রতীয়মান হয় যে, মধ্যযুগের বাংলার সুলতান বা তাঁদের অমাত্যদের প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ পৃষ্ঠপোষকতায় বাংলা সাহিত্য উৎকর্ষ লাভ করে।^{৩৫} তিনি *বাংলার ইতিহাস সুলতানী আমল* নামক গ্রন্থে 'সাহিত্য' শীর্ষক অধ্যায়ে সুলতানি আমলে বাংলা সাহিত্যের বিকাশ এবং এ সময় রচিত কাব্যগ্রন্থ সম্পর্কে বিশদভাবে আলোকপাত করে বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস পুনর্গঠন করেছেন।

বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস বিষয়ক আবদুল করিম রচিত গবেষণা সংকলন হলো *বাংলা সাহিত্যের কালক্রম* (মধ্যযুগ)^{৩৬}। আলোচ্য গ্রন্থে তিনি মধ্যযুগের কবি-সাহিত্যিকদের অবদানসমূহ ব্যাখ্যা-বিশ্লেষণ করে বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস পুনর্গঠন করেছেন। তিনি বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসেরও নানান অসংগতি নিরসন করে বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস গবেষক হিসেবেও খ্যাতি লাভ করেছেন। আবদুল করিম সাহিত্যবিদ্যার (১৮৭১-১৯৫৩) বর্ণাঢ্য কর্মময় জীবন সম্পর্কে আবদুল করিম রচনা করেন *আবদুল করিম সাহিত্যবিদ্যার : জীবন ও কর্ম*^{৩৭}। ইতঃপূর্বে গবেষকগণ সাহিত্যিক দৃষ্টিভঙ্গিতে আবদুল করিম সাহিত্যবিদ্যার জীবনচরিত মূল্যায়ন করলেও আলোচ্য গ্রন্থে তিনি ঐতিহাসিক দৃষ্টিকোণ থেকে তাঁর অসাধারণ কর্মকীর্তি বিশ্লেষণ ও মূল্যায়ন করেছেন। *রোসাঙ্গে বাংলা সাহিত্য*^{৩৮} শীর্ষক গ্রন্থটি আবদুল করিম রচিত একটি গবেষণামূলক গ্রন্থ। আলোচ্য গ্রন্থে তিনি সতেরো শতকে আরাকানের রাজধানী রোসাঙ্গে বাংলা সাহিত্য চর্চার ঐতিহাসিক প্রেক্ষাপট বিস্তৃতি পরিসরে আলোকপাত করেছেন। রোসাঙ্গে বাংলা সাহিত্যচর্চায় কাজী দৌলত, কবি মরদন ও কবি আলাওলসহ কোনো কবিই আরাকানের রাজসভায় কাব্যচর্চা করেননি বা রাজার পৃষ্ঠপোষকতা লাভ করেননি, বরং তাঁরা রাজার মুসলমান অমাত্যদের পৃষ্ঠপোষকতায় কাব্যচর্চা করে খ্যাতি লাভ করেছেন।

আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদের প্রবন্ধ সংগ্রহ (বিষয় : আলাওল)^{৪২} শিরোনামে গ্রন্থটি আবদুল করিমের সাহিত্যচর্চার আরেকটি অত্যুজ্জ্বল নিদর্শন। আলোচ্য গ্রন্থে তিনি আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদের মধ্যযুগের অন্যতম শ্রেষ্ঠ কবি আলাওলের প্রবন্ধ সংগ্রহ সম্পর্কে আলোকপাত করেছেন। সাহিত্যবিশারদ কবি আলাওলকে সতেরো শতকের ‘রবীন্দ্রনাথ’রূপে অভিহিত করেন।^{৪৩} ইতিহাস গবেষক হওয়া সত্ত্বেও তিনি বাংলা সাহিত্যচর্চায় সমসাময়িক গবেষকদের মধ্যে বিরল দৃষ্টান্ত স্থাপন করেছেন।

চ) সুফি সাহিত্য ও জীবনচরিত চর্চা : আবদুল করিম সুফি সাহিত্য ও জীবনচরিত গবেষণায় গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছেন। তিনি বাংলার মুসলমানদের সামাজিক ও সাংস্কৃতিক ইতিহাস গবেষণাকালে গভীরভাবে উপলব্ধি করেন যে, বাংলায় ইসলাম প্রচার, মুসলিম শাসনব্যবস্থা সুসংহতকরণ ও মুসলিম সমাজ প্রতিষ্ঠায় সুফি-সাধকগণ প্রধান ভূমিকা পালন করেন। ‘বাংলার সুফী সমাজ’ শীর্ষক লেখনীতে তিনি বাংলার সুফি সমাজের স্বরূপ নির্ণয় করতে সক্ষম হয়েছেন। তাই তিনি সর্বদা সুফি-সাধকদের প্রতি গভীরভাবে শ্রদ্ধা পোষণ করতেন এবং পরলোকগত সুফিদের মাজার জিয়ারত করতেন।^{৪৪} জীবন সায়াহ্নে চট্টগ্রামে এক সুফির দরবারে অবস্থান করে ইতিহাস গবেষণার কাজ অব্যাহত গতিতে ও পূর্ণ্যেদ্যমে পরিচালিত করেন।^{৪৫} জীবনচরিতমূলক গ্রন্থসমূহের অন্যতম *Murshid Quli Khan and His Time* নামক গ্রন্থে আবদুল করিম সুবাহ-ই-বাঙ্গালার ইতিহাসের ঐতিহাসিক ব্যক্তিত্ব মুর্শিদকুলি খানের জীবনেতিহাস ও সমকালীন যুগ সম্পর্কে দেশীয় ও ইউরোপীয় উপাদানের সমন্বয়ে আলোকপাত করেছেন। হযরত শাহ সুফী আমানত খান^{৪৬} নামক গ্রন্থে আবদুল করিম চট্টগ্রামের বিখ্যাত সুফি-সাধক হযরত শাহ আমানত (র.) এর জীবনবৃত্তান্ত ও তাঁর কারামত সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। ঈসা খান মসনদ-ই-আলা^{৪৭} নামক পুস্তিকাটিতে আবদুল করিম বারো ভূইয়াদের অন্যতম নেতা ঈসা খান কর্মময় ও সংগ্রামী জীবন সম্পর্কে মূল্যায়নধর্মী আলোচনা উপস্থাপন করেছেন। মোল্লা মিসকিন শাহ^{৪৮} নামক গ্রন্থে আবদুল করিম চট্টগ্রামের অন্যতম সুফি মোল্লা মিসকিন শাহ (র.) এর জীবনচরিত সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। ১৯৮৫ সালে সশ্রী আওরঙ্গজেবের একটি ফরমান আবিষ্কৃত^{৪৯} হলে তাঁর সম্পর্কে নতুন তথ্য জানা যায়। তাই তিনি পূর্ববর্তী গবেষকদের বিবরণ এবং নতুন আবিষ্কৃত ফরমান এর আলোকে মোল্লা মিসকিন শাহের জীবনচরিত পুনর্গঠন করে গ্রন্থটি প্রণয়ন করেন। *আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদ : জীবন ও কর্ম* নামক গ্রন্থে আবদুল করিম প্রাচীন পুঁথি সংগ্রাহক ও ব্যাখ্যাকার আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদের কর্মময় জীবন ঐতিহাসিক দৃষ্টিভঙ্গিতে বিশ্লেষণ ও মূল্যায়ন করেন। *আবদুল হক চৌধুরী ও তাঁর গবেষণাকর্ম*^{৫০} শীর্ষক গ্রন্থটি আবদুল করিম রচিত স্থানীয় ইতিহাস গবেষক আবদুল হক চৌধুরীর জীবনচরিত ও কর্মময় জীবনের মূল্যায়নধর্মী বিষয়ক একটি মূল্যবান ইত্যাদি উপকরণাদি সংগ্রহ করে তদঘাটন করেছেন। *সমাজ ও জীবন*, প্রথম খণ্ড^{৫১} ও দ্বিতীয় খণ্ড^{৫২} নামক গ্রন্থদ্বয় আবদুল করিমের রচিত আত্মজীবনী। তিনি যে অসাধারণ স্মৃতিশক্তির অধিকারী ছিলেন তার অত্যুজ্জ্বল দৃষ্টান্ত হলো এ সৃজনশীল স্মৃতিকথা। প্রথম খণ্ডে তাঁর জন্ম থেকে শুরু করে ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ে অবস্থান (১৯৬৬) পর্যন্ত স্থায়ী বৃত্তান্ত দ্বিতীয় খণ্ডে তিনি ১৯৬৬ সালে চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ে যোগদান থেকে শুরু করে জীবনের শেষ সময় পর্যন্ত নিজের এবং সমকালীন সমাজ ও রাজনীতির চালচিত্র অন্তর্ভুক্ত করেছেন।

ছ) আকর গ্রন্থ অনুবাদ ও অন্যান্য ইতিহাস গবেষণা : আবদুল করিম কতিপয় আকর গ্রন্থ বাংলায় অনুবাদ এবং পাঠক ও শিক্ষার্থীদের চাহিদাকে প্রাধান্য দিয়ে কতিপয় পাঠ্যপুস্তক রচনা করেছেন। তিনি কেন্দ্রীয় বাংলা উন্নয়ন বোর্ডের অনুরোধক্রমে *পাক-ভারতে মুসলিম শাসন*^{৫৩} (বর্তমানে *ভারতীয় উপমহাদেশে মুসলিম শাসন*) নামক গ্রন্থটি রচনা করেন।^{৫৪} উপাধিক পর্যায়ে শিক্ষার্থীদের ভারতে মুসলিম শাসনের পাঠ্যপুস্তকের অভাবহেতু তিনি সকল দৃষ্টিকোণ থেকে বিষয়বস্তুর সাথে পরিচিত করার লক্ষ্যেই গ্রন্থটি রচনা করেছেন। মধ্যযুগের বাংলা সাহিত্যের অন্যতম কবি নসরুল্লাহ খোন্দকারের *শরীয়তনামা*^{৫৫} নামক

পাণ্ডুলিপিটি সম্পাদনা করেছেন আবদুল করিম।^{৫৬} এ গুরুত্বপূর্ণ পাণ্ডুলিপিতে আঠারো শতকে চট্টগ্রামের সমকালীন মুসলমান সমাজের ইতিহাসের প্রচুর উপাদান রয়েছে বিধায় এর ঐতিহাসিক মূল্য অপরিসীম। সুলতান ফিরোজশাহ তুঘলক বিরচিত ফুতুহাত-ই ফৌজশাহী^{৫৭} নামক আকর গ্রন্থটি আবদুল করিম অনুবাদ করেছেন। এতে সুলতানের মানবকল্যাণমূলক সংস্কার এবং তাঁর আদেশ-নির্দেশনাবলির বিবরণ উল্লেখ রয়েছে। আলোচ্য গ্রন্থের বাংলা অনুবাদক 'প্রসঙ্গ কথা'য় প্রথমে গ্রন্থটির ঐতিহাসিক প্রেক্ষাপট, বাংলা অনুবাদসহ প্রয়োজনীয় ব্যাখ্যা ও টীকা সংযোজন করেছেন। বাংলাদেশের কলেজ ও বিশ্ববিদ্যালয়ের পাঠ্যপুস্তকের প্রকাশনার অংশ হিসেবে আবদুল করিম বাংলার ইতিহাস (১২০০-১৮৫৭)^{৫৮} নামক গ্রন্থটি রচনা করেন। আলোচ্য গ্রন্থে তিনি মুসলিম বিজয় থেকে সিপাহি বিপ্লব পর্যন্ত বাংলার ইতিবৃত্ত বিশিষ্ট অধ্যায়ে বিশেষ করে বাংলার মুসলিম শাসনামল ও কোম্পানি শাসনের রাজনৈতিক ইতিহাস সংক্ষিপ্ত পরিসরে আলোচনা করেছেন। রোহিঙ্গা জাতির ইতিহাস ও সংস্কৃতি সম্পর্কে আবদুল করিম *The Rohingyas*^{৫৯} নামক মূল্যবান গ্রন্থটি রচনা করেন। তিনি এ গ্রন্থে রোহিঙ্গা জাতির উৎপত্তি, তাঁদের ইতিহাস, ঐতিহ্য, সমাজ, সংস্কৃতি এবং বাংলা-আরাকান সম্পর্ক বিষয়ে নির্ভরযোগ্য ও দুষ্প্রাপ্য উপাদানের আলোকে বিশদভাবে আলোচনা করেছেন।

মূল্যায়ন : আবদুল করিম সুদীর্ঘ গবেষণা জীবনে অত্যন্ত নিবিড়ভাবে ইতিহাস গবেষণা নিমগ্ন ছিলেন। তাঁর গবেষণার ফলে মধ্যযুগের বাংলায় মুসলিম শাসনামলের গৌরবময় ইতিহাস আলোকিত হয়। তিনি প্রামাণ্য, তথ্যভিত্তিক এবং তথ্য-উপাত্তকে বিশ্লেষণ করেই মূলত ইতিহাস পুনর্গঠনে অত্যধিক মনোযোগী ছিলেন। ইতঃপূর্বকার গবেষক ও পণ্ডিতদের সকল তথ্য-উপাত্ত আলোচনাপূর্বক সর্বশেষ আবিষ্কৃত তথ্যাদির ভিত্তিতে যুক্তি-তর্কের সাহায্যে স্বীয় সিদ্ধান্তে উপনীত হতে সচেষ্ট ছিলেন। এরই পরিপ্রেক্ষিতে বলা যায় তিনি ঐতিহ্যবাহী বা ট্র্যাডিশনাল দৃষ্টিভঙ্গিতে ইতিহাস গবেষণায় আজীবন নিয়োজিত ছিলেন। ইতিহাস গবেষণার ক্ষেত্রে তিনি উদার ও প্রখর ধীশক্তির পরিচয় দিয়েছেন। কোনো প্রকার অহংকার না অহমিকা তাঁর মধ্যে ছিল না। তিনি পূর্ববর্তী ও সমসাময়িক ইতিহাসবিদ ও গবেষকদের মতামতকে ইতিহাস গবেষণা পদ্ধতির আলোকে যাচাই-বাছাই করেছেন। নির্ভরযোগ্য উপাদানের ভিত্তিতে সঠিক বিবরণকে অকপটে গ্রহণ করেছেন এবং যেসকল বিবরণ সঠিক নয় তা প্রামাণ্য তথ্য-উপাত্ত ও যুক্তি-তর্কের সাহায্যে বর্জন করে বস্তুনিষ্ঠ ও নির্মোহ ইতিহাস গবেষণায় নিমগ্ন ছিলেন। তাছাড়া তিনি পূর্ববর্তী ও সমসাময়িক ইতিহাসবিদ ও গবেষকদের প্রতি পক্ষপাতহীন শ্রদ্ধা পোষণ করতেন। কারো প্রতি কোনো প্রকার অন্ধ মোহ বা আবেগ কাজ করেনি। তিনি পূর্ববর্তী তথ্যসূত্র ছাড়াও সর্বশেষ আবিষ্কৃত তথ্য-উপাত্ত ব্যবহার করে ইতিহাস গবেষণায় সর্বাধিক মনোযোগী ছিলেন। তাই মধ্যযুগের বাংলার ইতিহাস গবেষণায় তিনি চরম সফলতা অর্জন করেছেন। এ সময়ের গবেষকদের মধ্যে আবদুল করিমই একমাত্র ব্যতিক্রমধর্মী ইতিহাসবিদ, যিনি ইতিহাসের লিখিত ও প্রত্নতাত্ত্বিকসহ সকল প্রকার উপাদান ব্যবহার করতে সমর্থ হয়েছেন। এক্ষেত্রে তাঁর সফলতার অন্যতম কারণ ছিল তিনি বহুভাষায় দক্ষ ছিলেন। তিনি একাধারে বাংলা, আরবি, ইংরেজি, উর্দু, ফারসি ও ডাচ ভাষায় পারদর্শী ছিলেন বলে ইতিহাস গবেষণায় অভূতপূর্ব সফলতা লাভ করেছেন। তিনি ইতিহাসের বিচিত্র শাখা যেমন আর্থ-সামাজিক, রাজনৈতিক, সাংস্কৃতিক, স্থানীয়, প্রত্নতাত্ত্বিক, সুফি সাহিত্য, জীবনচরিত ও বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস গবেষণায় অসামান্য অবদান রাখতে সক্ষম হয়েছেন। তাঁর ইতিহাস চর্চায় প্রতীয়মান হয় যে, তিনি শুধু একজন ইতিহাসবিদ ছিলেন না পাশাপাশি একজন মুদ্রাতত্ত্ববিদ, শিলালিপিবিদ, জীবনচরিতকার ও বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস গবেষক হিসেবেও খ্যাতি লাভ করেছেন। তাই নিঃসন্দেহে বলা যায় যে, তিনি একজন বহুমুখী প্রতিভাবান পণ্ডিত ছিলেন।

উপসংহারঃ আবদুল করিম বাঙালি ইতিহাসবিদদের মধ্যে কঠোর পরিশ্রম, অনুশীলন, অধ্যবসায় ও কর্মপ্রচেষ্টার ফলে ইতিহাস গবেষণায় নব দিগন্ত উন্মোচন করেন। একজন সত্যনুসন্ধানী ও যশস্বী ইতিহাস

গবেষক হিসেবে তিনি নিজেকে সুপ্রতিষ্ঠিত করতে সমর্থ হয়েছেন। বাংলার মুসলিম শাসনামলের গৌরবময় ইতিহাসের একজন সর্বপ্রধান বিশেষজ্ঞ হিসেবে দেশ-বিদেশে বিদগ্ধ মহলে খ্যাতি লাভ করেছেন। বহুমুখী প্রতিভাবান পণ্ডিত ও স্নানামধ্য ইতিহাসবিদ আবদুল করিম ইতিহাস গবেষণায় অভূতপূর্ব উৎকর্ষ সাধন করে তিনি সমসাময়িক গবেষক ও পণ্ডিতদের মধ্যে অতুলনীয় অবদান রেখেছেন। তাই পরিশেষে বলা যায় আবদুল করিম একজন অসাধারণ মেধাবী, পরিশ্রমী ও বিরল প্রজাতির ইতিহাসবিদ ছিলেন এবং ইতিহাস গবেষণার ক্ষেত্রে গৌরবোজ্জ্বল অধ্যায়ের সূচনা করেন।

টীকা ও তথ্যসূত্রঃ

১. আবদুল করিম ১৯২৮ সালে চট্টগ্রামের বাঁশখালী উপজেলার চাপাছড়ি গ্রামে জন্মগ্রহণ করেন। ১৯৫১ সালে ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের ইতিহাস বিভাগে যোগদান করেন। ১৯৬৬ সালে চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠিত হলে তিনি ইতিহাস বিভাগে রিডার ও বিভাগীয় প্রধান হিসেবে যোগদান করেন। তিনি ১৯৭৫-১৯৮১ সাল পর্যন্ত চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের উপাচার্যের দায়িত্ব পালন করেন। ১৯৮৪ সালে চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয় থেকে অবসর গ্রহণ করে ১৯৮৫-১৯৮৯ সালে চট্টগ্রামস্থ বায়তুশ শরফ ইসলামি গবেষণা প্রতিষ্ঠানের মহাপরিচালক এবং ১৯৮৯-১৯৯২ সালে রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজের সিনিয়র ফেলো হিসেবে কাজ করেন। ১৯৯২-১৯৯৬ সালে তিনি চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের ইতিহাস বিভাগে ‘সুপারনিউমারারি প্রফেসর’ এবং সর্বশেষ ২০০১ সাল থেকে চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের প্রথম ‘ইমেরিটাস প্রফেসর’ পদে নিয়োজিত থাকাকালে তিনি ২৪ জুলাই ২০০৭ সালে মৃত্যুবরণ করেন।
২. আধুনিক বাঙালি ইতিহাসবিদদের মধ্যে রাজনৈতিক ইতিহাস চর্চার গণ্ডি অতিক্রম করে সামাজিক, সাংস্কৃতিক ও অর্থনৈতিক ইতিহাস গবেষণার ক্ষেত্রে যিনি প্রথম পদক্ষেপ করেন তিনি হলেন তপন কুমার রায় চৌধুরী (১৯২৬-২০১৪)। পরবর্তীকালে মুহম্মদ আবদুর রহিম (১৯২১-১৯৮১), আবদুল করিম (১৯২৮-২০০৭), মমতাজুর রহমান তরফদার (১৯২৮-১৯৯৭), আবদুল্লাহ ফারুক (১৯২৮-১৯৯৭) প্রমুখ এ ধারায় ইতিহাস গবেষণায় অগ্রণী ভূমিকা পালন করেন।
৩. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন* (আত্মজীবনী), প্রথম খণ্ড, (ঢাকা : হাসি প্রকাশনী, ২০০৬), পৃ. ২১১।
৪. এটি ইতিহাসবিদ আবদুল করিমের ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয় থেকে প্রথম পিএইচ. ডি. গবেষণামূলক গ্রন্থ। ১৯৫৯ সালে ঢাকার এশিয়াটিক সোসাইটি অব পাকিস্তান (বর্তমানে বাংলাদেশ) থেকে এ গ্রন্থ প্রথম প্রকাশিত হয়।
৫. এটি আবদুল করিমের দ্বিতীয় পিএইচ. ডি. অভিসন্দর্ভ, যা তিনি লন্ডন বিশ্ববিদ্যালয়ের School of Oriental and African Studies এ প্রফেসর জে. বি. হ্যারিসনের গবেষণায় নিদেশনায় ১৯৬২ সালে সম্পন্ন করেছেন। এটিও এশিয়াটিক সোসাইটি অব পাকিস্তান থেকে ১৯৬৩ সালে প্রকাশিত হয়।
৬. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, ১ম খণ্ড, পৃ. ২৭৪।
৭. এ গ্রন্থটি এশিয়াটিক সোসাইটি অব পাকিস্তান থেকে ১৯৬৪ সালে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৮. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, প্রথম খণ্ড, পৃ. ২৭৭।
৯. এটি বাংলা একাডেমি থেকে ১৯৬৫ সালে প্রথম প্রকাশিত হয়।
১০. আবদুল করিম, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ২৭৭।
১১. এ গ্রন্থটি ১৯৬০ সালে এশিয়াটিক সোসাইটি অব পাকিস্তান থেকে প্রকাশিত হয়।
১২. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, প্রথম খণ্ড, পৃ. ২৩৬।
১৩. Abdul Karim, *Corpus of the Muslim Coins of Bengal (Down To A. D. 1538)*, (Dacca : Asiatic Society of Pakistan, 1960), pp. i-ii.
১৪. এ গ্রন্থটি ১৯৭৯ সালে চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয় জাদুঘর থেকে প্রকাশিত হয়।
১৫. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, দ্বিতীয় খণ্ড, (ঢাকা : জাতীয় সাহিত্য প্রকাশ, ২০০৮), পৃ. ২৪২।
১৬. Abdul Karim, *Catalogue of Coins in the Cabinet of the Chittagong University Museum*, (Chittagong : Chittagong University Museum, 1979), pp. 1-3।
১৭. আবদুল মমিন চৌধুরী, “ঐতিহাসিকের মূল্যায়ন : আবদুল করিম”, *সমাজ নিরীক্ষণ* ১২, ১৯৮৪, ঢাকা, পৃ. ৯৩।

১৮. এ বহুৎ গ্রন্থটি এশিয়াটিক সোসাইটি অব বাংলাদেশ থেকে ১৯৯২ সালে প্রকাশিত হয়।
১৯. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ২৮৯।
২০. ছোট আকারের এ গ্রন্থটি চট্টগ্রামের প্রজ্ঞালোক প্রকাশনী থেকে ২০০২ সালে প্রকাশিত হয়।
২১. আবদুল করিম, *চট্টগ্রামের ইসলামী ঐতিহ্য*, (চট্টগ্রাম : প্রজ্ঞালোক প্রকাশনী, ২০০২), পৃ. ২৪।
২২. এটি ১৯৭৭ সালে বাংলা একাডেমি থেকে প্রথম প্রকাশিত হয়।
২৩. তিনি রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ যোগদান করে বাংলার মোগল আমলের ইতিহাসের উপর বাংলা ও ইংরেজি ভাষায় পাঁচ খণ্ডে গ্রন্থ রচনার পরিকল্পনা গ্রহণ করেন।
২৪. এ গ্রন্থটি রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ থেকে ১৯৯২ সালে প্রথম প্রকাশিত হয়।
২৫. রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ যোগদানের পর আবদুল করিমের পরিকল্পনানুযায়ী *বাংলার ইতিহাস মোগল আমল*, প্রথম খণ্ডের বাংলা সংস্করণের পাশাপাশি ইংরেজি সংস্করণ ১৯৯২ সালে প্রকাশিত হয়।
২৬. এ বিশাল আকারের গ্রন্থটি রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়ের ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ থেকে ১৯৯৫ সালে ইংরেজি ভাষায় প্রকাশিত হয়।
২৭. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ৩১৮।
২৮. *History of Bangal, Mughal period, Vol. 2.* নামক গ্রন্থের ১২টি অধ্যায়ের মধ্যে প্রথম আট অধ্যায়ের বাংলা অনুবাদের কাজ আবদুল করিম সম্পন্ন করতে পেরেছিলেন, যা গ্রন্থটিতে প্রকাশিত হয়।
২৯. Abdul Karim, *History of Bangal, Mughal period, Vol. 2.* (Rajshahi : Institute of Bangladesh Studies, 1995), p. Preface.
৩০. তাঁদের মধ্যে নওয়াব নসরত জঙ্গ, চার্লস ডায়লি, সৈয়দ আওলাদ হোসেন, রহমান আলী তায়েশ, হাকিম হাবিবুর রহমান, এস এম তাইফুর, আহমদ হাসান দানী উল্লেখযোগ্য ছিলেন।
৩১. মুহাম্মদ সাখাওয়াত হুসাইন, “ইতিহাসবিদ আবদুল করিমের স্থানীয় ইতিহাস চর্চা : ১৯৬৪-২০০২ খ্রিস্টাব্দ”, *ইতিহাস অনুসন্ধান-৩২*, পাশ্চিমবঙ্গ ইতিহাস সংসদ, কলকাতা, ২০১৬, পৃ. ১৪০।
৩২. এ গ্রন্থটি ১৯৭০ সালে ইসলামি সাংস্কৃতিক কেন্দ্র চট্টগ্রাম থেকে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৩৩. এ গ্রন্থটি ১৯৯৭ সালে মোহাম্মদ মুজিবুর রহমান প্রথম প্রকাশ করেন।
৩৪. এ গ্রন্থটি ১৯৯০ সালে কল্পবাজার ফাউন্ডেশন কর্তৃক প্রকাশিত হয়।
৩৫. এটি শরীফউদ্দিন আহমদ সম্পাদিত *সিলেট: ইতিহাস ও ঐতিহ্য* নামে বাংলাদেশ ইতিহাস সমিতি কর্তৃক ১৯৯৯ সালে প্রকাশিত হয়।
৩৬. এ বহুৎ প্রবন্ধটি *বাংলাদেশ এশিয়াটিক সোসাইটি পত্রিকা*, সপ্তম খণ্ড, ১৯৮৯, পৃ. ১-৭৮ সংখ্যায় প্রথম প্রকাশিত হয়।
৩৭. এটি চট্টগ্রামস্থ বায়তুশ শরফ ইসলামি গবেষণা প্রতিষ্ঠান কর্তৃক ১৯৮৪ সালে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৩৮. আবদুল করিম, *বাংলার ইতিহাস সুলতানী আমল*, পৃ. ৪২৮ ও ৪৬৩-৪৬৪।
৩৯. এ গ্রন্থটি মূলত গবেষণা প্রবন্ধ সংকলন।
৪০. এ গ্রন্থটি ১৯৯৪ সালে বাংলা একাডেমি থেকে প্রকাশিত হয়।
৪১. এটি চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের বাংলা সাহিত্য সমিতি কর্তৃক আয়োজিত আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদ স্মারক বক্তৃতা হিসেবে উপস্থাপিত হয় এবং ১৯৯৪ সালে বাংলা সাহিত্য সমিতি এটি প্রকাশ করে।
৪২. এ গ্রন্থটি ঢাকাস্থ জাতীয় গ্রন্থ প্রকাশন কর্তৃক ২০০৩ সালে প্রকাশিত হয়।
৪৩. আবদুল করিম, *আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদের প্রবন্ধ সংগ্রহ (বিষয় : আলাওল)*, (ঢাকা : জাতীয় গ্রন্থ প্রকাশন, ২০০৩), পৃ. ভূমিকা দ্রষ্টব্য।
৪৪. মোহাম্মদ মুহিবউল্লাহ ছিদ্দিকী, *আমার দেখা ইতিহাসবিদ আবদুল করিম*, (ঢাকা : জাতীয় গ্রন্থ প্রকাশন, ২০১০), পৃ. ২৪।
৪৫. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ২৮৬।
৪৬. এ গ্রন্থটি শাহজাদা বেলায়েত উল্লা খান কর্তৃক ১৩৭৬ সনে চট্টগ্রাম থেকে প্রকাশিত হয়।

৪৭. এ ক্ষুদ্রাকারের পুস্তিকাটি ইসলামিক ফাউন্ডেশন বাংলাদেশ কর্তৃক হিজরী ১৪০০ বার্ষিকী উদযাপন উপলক্ষে ১৯৮০ সালে প্রকাশিত হয়।
৪৮. এ গ্রন্থটি ১৯৮৭ সালে চট্টগ্রামস্থ বায়তুশ শরফ ইসলামি গবেষণা প্রতিষ্ঠান থেকে প্রকাশিত হয়।
৪৯. (আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ২৮৭)।
৫০. এ গ্রন্থটি বাংলা একাডেমি থেকে ১৯৯৭ সালে প্রকাশিত হয়।
৫১. এ গ্রন্থটি প্রথম ২০০৩ সালে ঢাকাস্থ হাসী প্রকাশনী থেকে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৫২. এ গ্রন্থটি ঢাকাস্থ জাতীয় সাহিত্য প্রকাশ থেকে ২০০৮ সালে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৫৩. এ গ্রন্থটি ১৯৬৯ সালে তৎকালীন কেন্দ্রীয় বাংলা উন্নয়ন বোর্ড ঢাকা প্রথম প্রকাশ করে।
৫৪. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, প্রথম খণ্ড, পৃ. ৩১৬-৩১৭,
৫৫. এ পাণ্ডুলিপিটি আবদুল করিম সাহিত্যবিশারদ ও মুহম্মদ এনামুল হক আবিষ্কার করেন। এটি আরবি অক্ষরে লিখিত। ১৯৭৫ সালে চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়ের বাংলা বিভাগ কর্তৃক প্রথম এটি প্রকাশিত হয়।
৫৬. আবদুল করিম, *সমাজ ও জীবন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ১১৯।
৫৭. এ গ্রন্থটি ১৯৮৯ সালে এশিয়াটিক সোসাইটি অব বাংলাদেশ থেকে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৫৮. এ গ্রন্থটি ১৯৯৯ সালে ঢাকাস্থ বড়াল প্রকাশনী থেকে প্রথম প্রকাশিত হয়।
৫৯. এ গ্রন্থটি Arakan Historical Society কর্তৃক ২০০০ সালে প্রকাশিত হয়।

প্রসঙ্গ: বাংলা শব্দের বানান পরিবর্তন [Changes in the Spelling of Bangla Words]

ড. নিখিল রঞ্জন বিশ্বাস*

Abstract: [Our scholars thought about the reforms of the spelling of Bangla language and this proces is still continuing. Many attempts have been made regarding this. More than a hundred articles and twenty books have been published on it. Moreover Calcutta University, West Bengal Bangla Academy, Ananda Bazar Patrika, Bangla Academy of our country, Bangladesh Text Book Board etc have published booklets on the reforms of Bangla spelling. Now-a-days our Bangla Academy and some other institutions and individuals are trying to reform the established spelling in the name of 'Samata'. There are many words in our language which should not change their spelling. If the meanings of words are changed their beauty will perish. Such as শহীদ, সুধী, চিন etc. The spelling of the word ঈদ should not change into ইদ. In Bangla language ঈ is also a suffix. So random change of ঈ will bring a chaos in our language. In English language there are hundreds of words whose spelling and pronunciation are not consistent. In this article I have tried to show that if the correct and established spelling system of the words is changed randomly, it will bring about a chaos in our language.]

সম্প্রতি বাংলা শব্দের বানান পরিবর্তনে একটি বিশেষ প্রবণতা দেখা দিয়েছে। প্রচলিত, প্রতিষ্ঠিত এবং শুদ্ধ বানানটিকেও পরিবর্তন করে তার ভিন্ন রূপ দেয়া হচ্ছে। যেমন, শ্রেণীকে শ্রেণি, কাহিনীকে কাহিনি, সুধীকে সুধি, গোষ্ঠীকে গোষ্ঠি, পদবীকে পদবি, শহীদকে শহিদ, আরবীকে আরবি লেখা হচ্ছে। কোন কোন ক্ষেত্রে ঈদ-কে ইদ লেখা হচ্ছে। এ পরিবর্তন করা হচ্ছে বানান-সমতার নামে। বাংলা ভাষায় হ্রস্ব ই-কার (i) এবং দীর্ঘ ঈ-কার (ī) নামে দুটি ধ্বনি-প্রতীক আছে। এই ধ্বনি-প্রতীক দুটি এসেছে বৈদিক-সংস্কৃতের হ্রস্ব-ই ও দীর্ঘ-ঈ ধ্বনি থেকে। বাংলাসহ ভারতের প্রায় সব নব্য ভারতীয় আর্ষভাষা এই ধ্বনি দুটিকে গ্রহণ করেছে। এর দ্বারা অসংখ্য শব্দ তৈরি হয়েছে এবং তাদের মধ্যে অর্থগত পার্থক্যও রয়েছে। তাছাড়া বাংলাসহ প্রায় সব ভারতীয় আধুনিক ভাষায় ঈ-কারকে স্ত্রীপ্রত্যয় হিসেবে গ্রহণ করা হয়েছে। এই প্রত্যয়টি দিয়ে পুংলিঙ্গ শব্দকে স্ত্রীলিঙ্গ করা হয়। যেমন, জনক-জননী, নদ-নদী, মানব-মানবী, নর্তক-নর্তকী, পতি-পত্নী, গুণবান-গুণবতী, রূপবান-রূপবতী, বুদ্ধিমান-বুদ্ধিমতী, বৈষ্ণব-বৈষ্ণবী ইত্যাদি। বাংলা ভাষার সন্ধির ক্ষেত্রেও ঈ-কার প্রয়োজন। যেমন, রবি+ইন্দ্র= রবীন্দ্র, কবি+ইন্দ্র=কবীন্দ্র, পরি+ঈক্ষা= পরীক্ষা ইত্যাদি। বাংলা ভাষায় ঈ-কার দিয়ে অসংখ্য শব্দ লিখিত আছে। যেমন, জ্ঞানী, গুণী, ধনী, মানী, বিনয়ী, গৃহী, ক্রোধী, ত্যাগী, সুখী, দুঃখী, পাপী, তাপী, ভোগী, রোগী, লোভী, শরীরী, বিদেশিনী, কামিনী, বিনোদিনী, দুঃখিনী, মায়াবিনী, করণীয়, বরণীয়, জাতীয়, ধর্মীয়, পূজনীয়, আত্মীয়, পালনীয়, শাস্ত্রীয়, পঠনীয়, লোভনীয়, জীবন, স্বাধীনতা, স্বীকৃত, রীতি-নীতি, সীমা, গভীর, পৃথিবী ইত্যাদি। সুতরাং ঈ-কারকে তো আমরা বাদ দিতে পারছি না। ঈ-কারকে যখন বাদ দেয়া যাচ্ছে না তখন সমতার তো প্রশ্ন আসছে না। বলা হচ্ছে, বিদেশী, দেশী এবং তদ্ভব শব্দে ই-কার দিতে হবে। সেই নিয়ম পালন করতে গিয়ে এখন আমরা আরবীকে আরবি, শহীদকে শহিদ, লাইব্রেরীকে লাইব্রেরি, সরকারীকে সরকারি লিখছি। ঈ-কার ব্যঞ্জন বর্ণের পরে বসে। কিন্তু ই-কার পূর্বে বসে। শব্দের উচ্চারণে ব্যঞ্জন বর্ণের সঙ্গে যুক্ত স্বরবর্ণটির উচ্চারণ পরেই হয়ে থাকে। যেমন, 'নীতি' শব্দটির বর্ণ যথাক্রমে ন্ + ঈ + ত্ + ই। এখানে ই-কার পরে উচ্চারিত হয়েছে, কিন্তু বসেছে পূর্বে। বাংলা ভাষায়

* প্রফেসর (অব.), সংস্কৃতি বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

অ-কার, আ-কার এবং ঙ্গ-কার ব্যঞ্জন বর্ণের পরে বসে; ই-কার, এ-কার এবং ঐ-কার পূর্বে বসে। উ-কার, উ-কার এবং ঋ-কার ব্যঞ্জনের নিচে বসে। ও-কার এবং ঔ-কার পূর্বে এবং পরে উভয় স্থানে বসে। এসব বর্ণের ‘কার’ চিহ্নগুলোকে যথাসম্ভব ব্যঞ্জনবর্ণের শেষে লিখতে পারলে উচ্চারণ সাম্যতা থাকে। কোন কোন বানান সংস্কারক কারগুলোকে কীভাবে বর্ণের শেষে লেখা যায় সে প্রস্তাবও করেছেন। বাংলা ভাষায় ও-কার এবং ঔ-কার বর্ণের উভয় পাশে লেখা হয়। সংস্কৃতে এবং হিন্দীতে কার দুটি বর্ণের পরে লেখা হয়। বাংলা ভাষার ক্ষেত্রেও আমরা সেটা গ্রহণ করতে পারি কিনা ভেবে দেখা যেতে পারে। সুতরাং সমতার দোহাই দিয়ে ঙ্গ-কারকে যথেষ্টভাবে ই-কার করা উচিত হবে না। আমরা একবার লিখবো সহকারী, আরেকবার লিখবো সরকারি। এতে ছোট ছেলেমেয়েদের ক্ষেত্রে বানান বিভ্রাট মনে হবে। তাছাড়া এতদিন তো আমরা ঙ্গ-কার দিয়েই লিখে এসেছি। তাতে তো কোন অসুবিধা হয়নি। হঠাৎ তা পরিবর্তন করার কী এমন প্রয়োজন দেখা দিল তা বোধগম্য নয়।

ঙ-কারের পরিবর্তে ই-কার দিয়ে লিখলে অনেক ক্ষেত্রে শব্দের অর্থের পরিবর্তন ঘটে। আরবী ভাষায় শহীদ শব্দের শব্দের অর্থ দেশের জন্য বা ভাল কাজের জন্য আত্মদানকারী ব্যক্তি। আর শহিদ শব্দের অর্থ সাক্ষী। তাহলে আমরা কোন্ যুক্তিতে শহিদ লিখবো। আরবী ভাষায় এরূপ আরও অনেক শব্দ আছে যেখানে ঙ্গ-কার স্থানে ই-কার দিলে অর্থের পরিবর্তন ঘটে। বাংলা একাডেমির বানান রীতি অনুযায়ী ঙ্গ-কে ইদ লিখতে হবে। সে নিয়ম চালু করা হয়েছিল। কিন্তু জনমতের চাপে সেটা সম্ভব হয়নি। পশ্চিমবঙ্গে কেউ ঙ্গ লেখেন, কেউ বা লেখেন ইদ। এতে ভাষায় একটি বিশৃঙ্খলা সৃষ্টি হচ্ছে।

সম্প্রতি কেউ কেউ ‘সুধী’ শব্দটিকেও ই-কার দিয়ে লেখার কথা বলছেন এবং লিখছেনও। শব্দটি তৎসম বা সংস্কৃত। সু+ধী= সুধী। সুধী শব্দের অর্থ পণ্ডিত বা জ্ঞানী ব্যক্তি। সংস্কৃতে ই-কারান্ত সুধি শব্দ ক্লীবলিঙ্গ। এখন কেউ যদি আমন্ত্রণপত্রে ‘সুধি’-রূপে সম্বোধন করেন তাহলে তিনি তো ক্লীব হিসেবে বিবেচিত হতে পারেন। তাছাড়া এতদিন তো আমরা ঐ শব্দটিকে সুধী-রূপেই লিখে এসেছি এবং তা শুদ্ধ। তাহলে হঠাৎ করে সুধি লেখার কী প্রয়োজন ?

প্রতিষ্ঠিত ও প্রচলিত শব্দকে পরিবর্তন করে লিখলে অনেক সমস্যা দেখা দিতে পারে। ছেলেমেয়েরা বানান সংস্কারকদের বানান শিখে যখন বঙ্কিমচন্দ্র, রবীন্দ্রনাথ, শরৎচন্দ্র, নজরুল, মীরমোশারফ, কায়কোবাদ প্রভৃতির বই পড়বে তখন তারা অন্য প্রকার বানান দেখে বিভ্রান্ত হবে। প্রতিষ্ঠিত এবং সুপ্রচলিত শব্দটি যদি ব্যাকরণগতভাবে ভুল হয় তাহলেও তাকে বাদ দেয়া হয় না। সংস্কৃত বৈয়াকরণদের সুনিয়ন্ত্রিত ভাষায়ও তা দেখা যায়। যেমন, সিংহ, পতঞ্জলি, কুলটা, মনীষা, সীমন্ত প্রভৃতি শব্দ ব্যাকরণগতভাবে ভুল। কিন্তু তা সত্ত্বেও সংস্কৃত বৈয়াকরণেরা তা ত্যাগ করেননি— শিষ্টজনেরা তা ব্যবহার করেছেন বলে।

বাঙালী শব্দে কেন আমরা ঙ্গ-কার দেব সে সম্পর্কে অধ্যাপক সিরাজুল ইসলাম চৌধুরী তাঁর ‘বাংলা বানানে অন্যায় হস্তক্ষেপ’ প্রবন্ধে উল্লেখ করেছেন।^১ প্রবন্ধটি অত্যন্ত বস্তুনিষ্ঠ ও যুক্তিনির্ভর। কিন্তু সংস্কারবাদীরা তাঁর যুক্তি এবং আবেদন গ্রহণ করেননি। শব্দের চৌধুরী বলেন,

“বাঙালী বানান আমি কিছুতেই ‘ি’ দিয়ে লিখতে রাজি নই। দুই কারণে। প্রথমত ‘বাঙালী’ সব সময়েই ‘ি’যুক্ত ছিল। ওভাবে এতকাল লিখে এসেছি, আমার বাবা লিখেছেন, তাঁর বাবাও লিখেছেন। ওই বানান ইতিহাস নয় কেবল, আমাদের ঐতিহ্যও। আজ হঠাৎ ‘ি’-কার বর্জন করে ওই ঐতিহ্যকে খর্ব করবো, তাও বিনা কারণে, এ ঘটনা আমার কাছে একেবারেই গ্রহণযোগ্য নয়।”^২

বাঙ্গালী কথাটি এসেছে বঙ্গ শব্দ থেকে। বঙ্গালহু, বাঙ্গাল, বঙ্গাল, বাঙ্গালী, বাঙালী এবং বাঙালি কথাগুলো বাংলা বঙ্গ শব্দ থেকেই উৎসারিত। আমরা বাংলাদেশীরা ‘বাঙ্গালী’ই উচ্চারণ করি। পশ্চিমবঙ্গের স্থানীয়রা গ উচ্চারণ করেন না। তাদের উচ্চারণ অনুসারে বাঙ্গালী হয়ে গেল বাঙালী। এখন আমরা অনেকে লিখছি

বাঙালি। শব্দটি ইংরেজিতে লিখলে গ-কারই আসে। যেমন, Bengali বা Bangla। তাই অহেতুক শব্দের বানান ব্যক্তিবিশেষের মর্জি অনুসারে পরিবর্তন করা উচিত নয়। প্রতিষ্ঠিত শব্দে ঙ্গ-কারের পরিবর্তে ই-কার লেখার প্রবণতা চালু হওয়ার কারণে এখন দেখা যায় অনেক ছেলেমেয়ে পরীক্ষার খাতায় রবীন্দ্রনাথকে রবিন্দ্রনাথ লেখা শুরু করেছে।

কেউ কেউ বলেন, বাংলা ভাষায় ঙ্গ-কারের উচ্চারণ নেই। কিন্তু কথাটা পুরোপুরি সত্য নয়। কবিরা ঙ্গ-কারকে ত্যাগ করবেন কীভাবে? তাঁরা লেখেন “সুচেতনা, তুমি এক দূরতর দ্বীপ/ বিকেলের নক্ষত্রের কাছে” অথবা “স্পেন থেকে চীন প্রদেশে বিলীন/ অথচ তাদের চিনি”। যাঁরা কবিতা পড়েন তাঁরা ‘দ্বীপ’, ‘চীন’, ‘বিলীন’ প্রভৃতি শব্দে জোর না দিয়ে পারবেন না। সেক্ষেত্রে ওসব শব্দে ঙ্গ-কার দেয়া কি প্রয়োজন নয়? তাছাড়া দিন/দীন, চির/চীর, কৃতি/কৃতী, বিনা/বীণা, গিরিশ/গিরীশ, বিজন/বীজন প্রভৃতি শব্দের পার্থক্য টানা হবে কীভাবে? ণ, ষ এবং স-এর ক্ষেত্রেও একথা প্রযোজ্য। ওগুলোকে বাদ দিলে বাংলা ভাষা থেকে শত শত শব্দ বারে পড়বে।

অশোক মুখোপাধ্যায় তাঁর ‘বাংলা বানান অভিধানে’ লিখেছেন,

“সংস্কৃত অর্থাৎ তৎসম শব্দের বিকল্প বানান রাখা হল। অন্তরিক্ষ, অন্তরীক্ষ। যুবতী, যুবতি। শ্রেণি, শ্রেণী। পরিবেশন, পরিবেষণ। শান, শাণ। সাহিত্য সংসদের রীতিতে প্রথমে-দেওয়া বানানটি লেখাই সমীচীন। লিখতে চাই অন্তরিক্ষ, যুবতী, শ্রেণি, পরিবেশন। যুবতী, পরীক্ষিৎ, পরিক্ষিৎ, কোষ, কোশ- এইসব বিকল্পের প্রথম দু-টিতে ঙ্গ-কার, পরে ষ-এর বিকল্পকে প্রাধান্য দেওয়ার কারণ প্রচলনকে মান্য করা এবং সমতা রক্ষা। আবার ছন্দবতী, গর্ভবতী, দৃগ্বতী, লজ্জাবতী, যৌবনবতী- সবগুলোতেই ‘তী’। তবে এটাও ঠিক লজ্জাবতীর ‘বতী’ এবং যুবতীর ‘বতী’ এক জিনিস নয়। কিন্তু যুবতী বানানকে অগ্রাধিকার দিলে একটা নিয়মে দাঁড়ানো যায়। সেটি হল, ‘বতী’-অন্ত সব স্ত্রীলিঙ্গ শব্দেই ‘তী’। কেউ যুবতি লিখতেই পারেন, তবে আশা করা যায় একই রচনায় তিনি সর্বত্রই একই রকমভাবে লিখবেন। পরীক্ষিৎ-এ ঙ্গ-কারকে প্রথম বানান হিসেবে দেখানোর কারণও একই।। ‘পরীক্ষক’, ‘পরীক্ষণ’, ‘পরীক্ষাগার’- সব বানানে রী’। ‘পরিক্ষিৎ’ না লিখে ‘পরীক্ষিৎ’ লিখলে বানান ভুল হবে না, বরং শেখাটা সহজ হবে।”^৩

শ্রী অশোক মুখোপাধ্যায়ের মতানুসারে ‘পরিক্ষিৎ’ না লিখে যদি ‘পরীক্ষিৎ’ই লিখি, ‘যুবতি’ না লিখে যদি ‘যুবতী’ লিখি এবং পরীক্ষক, পরীক্ষণ, পরীক্ষাগার লিখি তাহলে অন্তরীক্ষের পরিবর্তে তিনি অন্তরিক্ষ লেখার কথা কেন বললেন তা বোধগম্য নয়। কারণ অন্তরীক্ষ বানানটি প্রচলিত ও প্রতিষ্ঠিত। শ্রেণী বানানটিও তাই। সুতরাং অহেতুক প্রতিষ্ঠিত বানানকে পরিবর্তন করে ভাষায় নৈরাজ্য সৃষ্টির প্রয়োজন দেখি না।

বানানের ক্ষেত্রে ইদানীং আরও একটি যে প্রবণতা দেখা যাচ্ছে তা হল শব্দের অন্ত্য অ-কারকে ও-কার (০) দিয়ে লেখা। যেমন, কোনো, ছোটো, বড়ো, ভালো, মন্দো, হতো, যতো, কতো, খেয়েছো, পেয়েছো, গিয়েছো, করেছো, ধরেছো, লিখেছো, এগারো, বারো, তেরো, ষোলো ইত্যাদি। এভাবে লিখলে শব্দে একটি বাড়তি ও-কার যোগ করতে হবে। উচ্চারণ অনুসারে যদি বানান লিখতে হয় তাহলে শত শত শব্দে এ নিয়ম প্রযোজ্য করতে হবে। কিন্তু সেটি অসম্ভব। যেমন, এক-এয়াক, তের-তয়্যারো, পঁচিশ- পঁচিশ, বত্রিশ-বোত্রিশ, ছত্রিশ- ছোত্রিশ, অতি-ওতি, করি-কোরি, এত-এয়্যাতো, কেন-ক্যানো, সত্য- সোত্ত বা শোত্ত, প’রত-পোরতো, ধরত- ধোরতো, করত-কোরতো ইত্যাদি। ‘কোন’ শব্দটিতে কোনো লেখা কি খুবই জরুরী? এতে অনাবশ্যকভাবে শব্দটিতে একটি ও-কার যুক্ত হচ্ছে। তাতে লেখা এবং টাইপের সময় বাড়ছে। ইংরেজি ভাষায় A(a) উচ্চারিত হয় চারভাবে- অ, আ, এ এবং অ্যা। যেমন, ball, father, baby, bat। এক্ষেত্রে যদি আমরা একই a বর্ণকে চারভাবে উচ্চারণ করতে পারি তাহলে কোন-কে আমরা কেন কোনো-রূপে উচ্চারণ করতে পারবো না? এত দিন তো আমরা সেভাবেই করে আসছি এবং লিখে

আসছি। তবে এখন কেন শব্দটিতে একটি অতিরিক্ত বর্ণ যোগ করে শব্দটিকে ভারী করা হচ্ছে? কোন শব্দটি জিজ্ঞাসা অর্থেও ব্যবহৃত হয়। সে ক্ষেত্রে বাক্যের ধরন দেখে সহজেই আমরা কোন্ উচ্চারণ করে থাকি। খুব প্রয়োজন হলে শব্দটির শেষ বর্ণে একটি হসন্ত ব্যবহার করা যেতে পারে। কোন্ শব্দটির ব্যবহার খুবই সীমিত। এ সম্পর্কে রাজশেখর বসু তাঁর চলিত্তিকার পরিশিষ্টে যে কথা বলেছেন তা প্রণিধানযোগ্য। তিনি বলেছেন,

“সুপ্রচলিত শব্দের উচ্চারণ, উৎপত্তি ও অর্থের ভেদ বুঝাইবার জন্য অতিরিক্ত ও-কার বা উর্ধ্ব কমা যথাসম্ভব বর্জনীয়, যদি অর্থ গ্রহণে বাধা হয় তবে কয়েকটি শব্দে অন্ত্য অ-কারে ও-কার এবং আদ্য বা মধ্য অক্ষরে উর্ধ্ব কমা বিকল্পে দেওয়া যাইতে পারে।”^৪

সংস্কারকদের নিয়ম অনুসারে বানান লিখতে হলে আমাদের আগেকার কবি-সাহিত্যিকদের লেখারও পরিবর্তন ঘটতে হবে। যদি উচ্চারণ অনুসারে বানান লিখতে হয় তাহলে অসংখ্য শব্দে নতুন বর্ণ যোগ করতে হবে। তাতে শব্দের গঠন-প্রকৃতি পরিবর্তন হবে, লেখা এবং টাইপের সময়ও বাড়বে।

ড. পবিত্র সরকারের ‘বাংলা বানান সংস্কার : সমস্যা ও সম্ভাবনা’ গ্রন্থটি পড়লে সকলেই অনুধাবন করবেন যে তিনি বানান সংস্কারের পক্ষে। তাই তিনি বলেছেন, সংস্কৃত সন্ধিজাত সদ্যজাত, অকুতোভয়, মনঃকষ্ট প্রভৃতি শব্দকে সদ্যজাত, অকুতোভয়, মনকষ্টরূপে লেখা যেতে পারে।^৫ অন্তস্থ য স্থলে বর্গীয় জ, স এবং ষ স্থলে শ লেখারও তিনি সুপারিশ করেছেন। কিন্তু শব্দগুলো তো একটা নিয়মের মাধ্যমে সৃষ্ট। তাছাড়া আমরা উচ্চারণ অনুসারে বানান লেখার কথা বলে থাকি। ড. সরকারের অভিপ্রায় অনুসারে যদি সদ্যজাত, মনকষ্ট, অকুতোভয় লিখি তাহলে উচ্চারণের সঙ্গে সঙ্গতি থাকে না। পূর্বেই উল্লেখ করা হয়েছে, বানান সংস্কারকদের মধ্যে মতের মিলের চাইতে অমিলই বেশি। কোন্ মতটি গ্রহণযোগ্য এবং কোন্টি গ্রহণযোগ্য নয় তা নিয়েও মতভেদ আছে। ১৯৩৬ সালে কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় বাংলা বানান সমিতি বানানের যে নিয়ম করে দিয়েছে তা খুবই বাস্তবসম্মত। সেখানে অনেকটা মধ্যপন্থা অবলম্বন করা হয়েছে। কিন্তু সে বানানবিধি আমরা অনেকেই মানতে নারাজ। সংস্থা এবং ব্যক্তিবিশেষের অভিপ্রায় অনুসারে বাংলা ভাষার বানান সংস্কার হচ্ছে। এতে করে আমাদের মাতৃভাষা বিশৃঙ্খলার কবলে পড়ছে।

ইংরেজি ভাষায় শব্দের বানানে এবং বর্ণের উচ্চারণে বিস্তর পার্থক্য। সেখানে একই বর্ণের ভিন্ন ভিন্ন উচ্চারণ হয়। যেমন, a= অ, আ, এ, এ্যা। c= ক্ চ্ স্। g= জ্ গ্। ch=চ্ ক্। u= উ, আ, ইউ ইত্যাদি। তাই put (পুট) কিন্তু but (বাট); cat (ক্যাট) কিন্তু call (কল); bat (ব্য্যাট) কিন্তু ball (বল); tap (ট্যাপ) কিন্তু tall, division কিন্তু action। ইংরেজি ভাষায় বহু শব্দ আছে যার কোন কোন বর্ণের উচ্চারণ একেবারেই হয় না। কিন্তু শব্দে সে সব বর্ণ আছে। যেমন, psychology, cholera, honesty, knee, rhyme wrist, phthisis. আবার উচ্চারণ এক, কিন্তু বানান আলাদা। যেমন, butcher, culture, write, right, rough, bridge, breeze, cite seat, coma, comma। শব্দের উচ্চারণ অনুসারে লিখলে talk, tough, thought, can, lieutenant, colonel প্রভৃতি শব্দকে tak, taf, that, kan, leftenant, cornel রূপে লেখা উচিত। ইংরেজি ভাষায় এরূপ অসংখ্য শব্দ আছে যার অনেক বর্ণের কোন উচ্চারণই হয় না অথবা ভিন্ন উচ্চারণ হয়। আবার একই বর্ণের বিভিন্ন উচ্চারণ হয়। যেমন, School, thought, bought ইত্যাদি। কিন্তু ইংরেজরা উচ্চারণ-প্রযত্ন ধরে বানান সংস্কারে এগিয়ে আসছেন না। ইংরেজি বানান অতি অবৈজ্ঞানিক। অনেক ক্ষেত্রেই উচ্চারণের সাথে বানানের সামঞ্জস্য নেই। তাই তাকে সংস্কার করার চেষ্টা হয়েছে। এমন কি আইনও প্রণীত হয়েছিল। বার্নার্ড শ তাঁর টাকা-পয়সাও রেখে গেছেন এই সংস্কার কাজে। তবুও ইংরেজি বানান যেমন ছিল তেমনই আছে – গত দু’শ বছরে তার কোন পরিবর্তন হয়নি। কারণ তা করতে গেলে ভাষায় একটা নৈরাজ্যের সৃষ্টি হবে। পুরাতন

ও নতুন বানানের মধ্যে ব্যাপক পরিবর্তন আসবে। সে কারণেই ইংরেজরা হয়তো এদিকে পা বাড়াননি। তাছাড়া তাঁরা ভাষার ঐতিহ্যকেও ধরে রাখার চেষ্টা করেছেন। এ সম্পর্কে আরও তথ্যবহুল আলোচনা আছে ড. আহমদ শরীফের ‘বাঙলা ভাষা-সংস্কার আন্দোলন’ গ্রন্থটিতে।

আমরাও তো অনেক ক্ষেত্রে উচ্চারণের সাথে বানানের সঙ্গতি রক্ষা করি না। অন্ত অ-কারকে বাদ দিয়েই আমরা বেশির ভাগ শব্দ উচ্চারণ করি। যেমন, কাজ (কাজ্) চাঁদ (চাঁদ), হাত (হাত্), বানান (বানান্) ইত্যাদি। এখানে আমরা কখনও অ বর্ণটিকে হস্ চিহ্ন দিয়ে লিখি না। তাই যা উচ্চারণ করব বানানে হুবহু তাই লিখতে হবে এমন নিয়ম চালু করলে অনাবশ্যকভাবে শব্দে নতুন নতুন বর্ণ যোগ করতে হবে। তাতে শব্দের চেহারা পাল্টে যাবে, লেখার সময় বাড়বে। প্রকৃতির সাথে প্রত্যয় যোগ করে শব্দ সৃষ্টি হয়। সুতরাং বানানের সাথে প্রকৃতি ও প্রত্যয়েরও একটা ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক আছে। তাকে ত্যাগ করা যায় না। এ সম্পর্কে ড. হায়াৎ মামুদ লিখেছেন,

“বাংলা ভাষায় ‘বৌ’ বানান পাল্টে দিয়ে যখন ‘বউ’ মুদ্রিত হরফে হেথা-হোথা বেরুচ্ছে, তখন অনাচার দেখে ভাষাচার্য সুনীতিকুমার নাকি ক্ষিপ্ত হয়ে উঠেছিলেন। বলেছিলেন: ‘ছিঃ ছিঃ, শেষ পর্যন্ত বৌ হল এমন! বউ, তো বউ-এর মাথায় ঘোমটা কই? আপাতদৃষ্টিতে ঘটনাটি যততখানি পরিহাসের, বস্ত্ত ততখানি নয়। বক্তা সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায় বলেই হয়তো বাংলা ভাষার লেখ্য রূপের গড়ন নিয়ে অমন অন্তর্দৃষ্টিসম্পন্ন সত্য উক্তি তিনি করতে পেরেছিলেন। ভিতরের বাণীটি এই যে, অক্ষর বা বর্ণের পিছনে দৃষ্টিগাহ্য রূপের আভাসও কাজ করে। হঠাৎ-কে ইচ্ছে হলেই কি আমরা ‘হঠাত’ লিখতে পারি? বৌ-এর যেমন ঘোমটা লাগে, তেমনি হাত পিছলে আচমকা পড়ে যাবার জন্যে ৎ দরকার যে।বানানে ছবিটাও জরুরি। উপরন্তু, বানানের জন্মপরিচয় ও ইতিহাস আছে। পৃথিবীতে এমন কোনো ভাষা নেই যা উচ্চারণ অনুযায়ী হুবহু লেখা হয়। লেখা যে হয় না তার কারণ, বানানের মধ্যে তার বংশপরিচয় লুকিয়ে থাকে, বানানে অনাচার ঘটলে ঐ পরিচয়টি হারিয়ে যায়।”^৬

বর্তমানে যুক্তাক্ষর ভেঙ্গে লেখারও একটি প্রক্রিয়া শুরু হয়েছে। যুক্তাক্ষর সৃষ্টি হয়েছে সম্ভবত লেখার সময় বাঁচাতে এবং অক্ষরের সৌন্দর্য বৃদ্ধি করতে। প্রাচীনকালে সবই লেখা হত হাতে। তাই দ্রুত লেখার জন্য তাঁরা সৌন্দর্যবর্ধক যুক্তাক্ষর সৃষ্টি করেছেন। এখনও আমরা যখন হাতে দ্রুত কোন কিছু লিখতে যাই তখন সময় বাঁচাতে অনেক বর্ণকে এমনভাবে লিখি যা আসল রূপ থেকে ভিন্ন হয়ে যায়। তাই সবক্ষেত্রে যুক্তাক্ষর না ভাঙ্গাই শ্রেয়। এতে অক্ষরের সৌন্দর্য যেমন নষ্ট হবে তেমনি লেখার সময়ও বাড়বে। ‘যুক্তাক্ষর’ শব্দটিকেই যদি আমরা ভেঙ্গে এবং উচ্চারণ অনুসারে লিখি তাহলে দাঁড়ায় ‘যুক্তাক্ষর’ (যুক্তাক্ষর)। সূর্য= সূর্য, অধ্যক্ষ= ওদ্ধক্ষ। এভাবে ভেঙ্গে লিখতে গেলে হস্ চিহ্ন ব্যবহার করতে হবে। তাতে সময়ের যেমন অপচয় হবে, তেমনি শব্দটিরও সৌন্দর্য নষ্ট হবে। তাছাড়া লেখার সময় কোনক্রমে হস্ চিহ্নটি বাদ পড়ে গেলে শব্দটির উচ্চারণ কেমন হবে তা একবার ভেবে দেখা দরকার। র- বর্ণের সাথে প্রাচীন লেখকেরা উ-কার এবং উ-কারের (ু ্) যে ভিন্ন রূপ লিখেছেন তার কারণ হাতে লেখার সময় উক্ত ‘কার’ দুটি র- বর্ণের নিম্নস্থ ফোটার সঙ্গে মিলিত হয়ে যাওয়ার সম্ভাবনা থাকে। তখন র-কে ব মনে করা হবে। ‘স’এর সাথে ‘থ’ যোগ করলে লিখিত রূপটি প্রায়ই ‘সয’ই মনে হয়। বহু যুক্ত অক্ষরের ক্ষেত্রেই এটি হয়ে থাকে। ছাপার অক্ষরে হয়তো তা হবে না।

আমরা বানান সংস্কারের বিরোধিতা করি না। যেখানে সংস্কার আবশ্যিক সেখানে তা অবশ্যই করণীয়। যেমন, আগে রেফ-এর পরে অনেকে দ্বিত্ব বর্ণ ব্যবহার করতেন। সেটা বাদ দেয়া যুক্তিসঙ্গত। সংস্কৃত বৈয়াকণেরাও সেটা বিকল্প হিসেবে রেখেছিলেন; তখনও দ্বিত্ব বর্ণ ব্যবহার করা বাধ্যবাধকতা ছিল না।

বর্তমানে কি এবং কী-এর মধ্যে পার্থক্য সৃষ্টি করা হয়েছে। প্রশ্নবোধক বাক্যে উত্তরটিতে কর্ম থাকলে সেখানে ‘কী’ হবে আর উত্তর হ্যাঁ বা না হলে সেখানে ‘কি’ হবে। কিন্তু সাধারণের পক্ষে এ পার্থক্য ধরে লেখা বেশ কষ্টকর। অনেকে বুঝতেই পারেন না কোথায় কি আর কোথায় কী লিখতে হবে। শিশুদের ক্ষেত্রে তো কোন কথাই নেই। তাই দেখি, নতুন নিয়মের বানান-জানা মুষ্টিমেয় কিছু ব্যক্তি বাদে সবাই পুরাতন নিয়মেই ‘কি’ দিয়ে লেখেন। যেমন, ‘তুমি কি চাও?’ নতুন বানানে হবে ‘তুমি কী চাও?’ এখানেও ই-কার ও ঙ্গ-কারের পার্থক্য টানা কতটা যুক্তিসঙ্গত তা ভেবে দেখতে হবে। এ সম্পর্কে মৃগাল নাথ তাঁর ‘সাম্প্রতিক বানান সংস্কার : একটি সমীক্ষা’ প্রবন্ধে কি এবং কী-এর ব্যবহার সম্পর্কে বলেন—

“এই দুটো শব্দকে আলাদা রাখার যে কি প্রয়োজন তা আমার মাথায় আসে না। আমরা তো শব্দ বলি না, বলি বাক্য। বাক্য থেকেই আমাদের আলোচনা শুরু। বাক্যে এর অবস্থান থেকেই তো পাঠক ধরতে পারবেন, কোন্টার কি মানে। আর উচ্চারণ বা বলাঘাতের জন্য যদি দীর্ঘ ঙ্গ-কারের প্রয়োজন হয় তবে অনেক শব্দকেই এমন হ্রস্ব-দীর্ঘে ভাগ করতে হবে। একটা কি দিয়ে যদি কাজ চলে তবে অপর দীর্ঘ ‘কী’ আমদানি করার প্রয়োজন কি?”^১

বাংলা একাডেমি আমাদের মেধা ও মননের প্রতীক। যে-ভাষা রক্ষা করতে গিয়ে আমাদের সূর্যসন্তানেরা প্রাণ দিয়েছেন, তার সম্মান বাঁচাতে এখনও আমাদের লড়াই করতে হচ্ছে। এর রক্ষণাবেক্ষণের দায়িত্ব অনেকটাই বাংলা একাডেমির। কিন্তু সংস্কারের নামে ব্যক্তিবিশেষের চিন্তা-ভাবনা বা ইচ্ছা-অনিচ্ছা ভাষার উপর চাপিয়ে দেয়া উচিত হবে না। ভাষায় কোন পরিবর্তন আনতে হলে দেশের জ্ঞানী, গুণী ও সুধীজনদেরও মতামত গ্রহণ করা উচিত বলে মনে করি। ইদানীং লক্ষ্য করা যাচ্ছে, বাংলা একাডেমি তাদের নিজস্ব বানানবিধিতে বই-পুস্তক প্রকাশ করেছে। কিন্তু সাধারণ মানুষ এবং অন্যান্য প্রকাশনা ও মিডিয়া প্রচলিত এবং প্রতিষ্ঠিত বানানবিধি অনুসরণ করছেন। প্রথম আলো পত্রিকা এক রকম বানান লিখেছে, আবার জনকণ্ঠ ও অন্যান্য দৈনিক ভিন্ন রকম অর্থাৎ প্রচলিত ও প্রতিষ্ঠিত বানান ব্যবহার করেছে। যারা একটু লেখালেখি করেন তাঁরা পড়েছেন মহাবিপদে। তাঁরা কোন্ বানানটি লিখবেন তা বুঝে উঠতে পারছেন না। পুরাতন অভ্যেসবশত তাঁরা প্রচলিত ও প্রতিষ্ঠিত বানানটিকেই লিখে থাকেন। আমাদের প্রধান করণীয় বিষয়, যা আছে তাকে ঠিক রেখে নতুন নতুন শব্দ সৃষ্টি করে বা আত্মসাৎ করে বাংলা ভাষাকে সমৃদ্ধ করা। ড. মুহম্মদ শহীদুল্লাহর “বাংলাদেশের আঞ্চলিক ভাষার অভিধান” একটি অনন্যসাধারণ কাজ। গ্রাম-বাংলার সাধারণ মানুষ কী ধরনের শব্দ ব্যবহার করেন তা জানার অন্যতম উপায় এই অভিধানটি। তবে ভাষা ব্যবহারের ক্ষেত্রে আমরা বেশির ভাগ মানুষ এ অভিধানটি ব্যবহার করি না। কারণ অভিধানটিতে যে সব আঞ্চলিক শব্দ সংকলন করা হয়েছে তা আমরা প্রমিত বাংলায় ব্যবহার করি না। বর্তমানে আমরা বাংলা একাডেমি প্রণীত অভিধানের বানানবিধি অনুসরণ করছি। কিন্তু অভিধান জগতে সুবলচন্দ্র মিত্রের *সরল বাঙ্গালা অভিধান*, ১৯০৬; জ্ঞানেন্দ্রমোহন দাসের *বাঙ্গালা ভাষার অভিধান*, ১৯১৭; হরিচরণ বন্দ্যোপাধ্যায়ের *বঙ্গীয় শব্দকোষ*, ১৯৪০-৫৩; রাজশেখর বসুর *চলন্তিকা*, ১৯৩০; যোগেশ চন্দ্র রায় বিদ্যানিধির *বঙ্গীয় শব্দকোষ*, ১৩২০; আশুতোষ দেবের *শব্দবোধ অভিধান*, ১৩৪৫ ও *নূতন বাঙ্গালা অভিধান*, কাজী আবদুল ওদুদের *ব্যবহারিক শব্দকোষ*, ১৯৫৩; ড. মুহম্মদ এনামুল হক ও শিবপ্রসন্ন লাহিড়ী সম্পাদিত, *ব্যবহারিক বাংলা অভিধান*, ১৯৭৪; আহমদ শরীফ সম্পাদিত, *সংক্ষিপ্ত বাংলা অভিধান*, ১৯৯২ প্রভৃতি অনন্যসাধারণ কাজ। তাহলে ঐ সব অভিধান কি পরিত্যাজ্য? অথচ বাংলা শব্দের ব্যুৎপত্তি ও গঠন প্রক্রিয়া জানতে হলে ঐ সব অভিধানের বিকল্প নেই।

তথ্যপঞ্জি:

- ^১ 'নতুন দিগন্ত, প্রথম বর্ষ, ২য় সংখ্যায় (মার্চ, ২০০৩), পৃ. ৩৫-৪০।
- ^২ তদেব, পৃ. ৩৪।
- ^৩ অশোক মুখোপাধ্যায়, বাংলা বানান অভিধান, কলকাতা, সাহিত্য সংসদ, ১৯৯৮, তৃতীয় সংস্করণের ভূমিকাংশ।
- ^৪ রাজশেখর বসু, চলন্তিকা, কলিকাতা, এম.সি. সরকার অ্যান্ড সন্স প্রা.লি ১৪০৫, পৃ. পরিশিষ্ট ২।
- ^৫ ড. পবিত্র সরকার, বাংলা বানান সংস্কার : সমস্যা ও সম্ভাবনা, কলকাতা, চিরায়ত প্রকাশন, ১৯৯৮, পৃ. ৬০।
- ^৬ হায়াৎ মামুদ, বাংলা লেখার নিয়ম-কানুন, ঢাকা, প্রতীক, ২০১৫, পৃ. ৫।
- ^৭ মৃগাল নাথ, 'সাম্প্রতিক বানান সংস্কার : একটি সমীক্ষা', তুষারকান্তি মহাপাত্র সম্পাদিত ভাষাভাবনা, প্রাণ্ডক্ত, পৃ. ২৪৫।

কবিকর্ণের পালা: ভ্রাতৃত্বের দীপ্ত অভিজ্ঞান [Kabikarner Pala: Remembrance of Brotherhood]

পঙ্কজ কুমার পতি*

Abstract: Creative people shed light on various aspects of human life in their wonderful literary works. In the Kabikarna's Pala, we find various aspects of human life. Brotherly love has found expression in the wonderful writings of Kabikarna. Kabikarna wanted to characterize the artistic expression of brotherly love. That is what we want to call bright remembrance of brotherhood. In today's society the family system has moved from the joint family to the molecular family. In these decadent societies, these Palas of Kabikarna are the directions to our new path. Not only that, Kabikarna through his Palas makes a commendable attempt at cultural synthesis on a religious and ritual plane—a valuable contribution to national integration. The literary genius of Kabikarna has been found in the 'Pala' literature. The language of these Palas is Bengali but the script is Oriya. The MSS (Manuscripts) of the Kabikarna's Palas are preserved in various museums and libraries in Orissa. Remarkably, the language of Kabikarna's Pala is Bengali but he is little known in the Bangla speaking area. Disagreements can be seen among critics on how many Palas Kabikarna composed. We do not go into that debate but discuss the subject of 'Solapala's 'Madansundar Pala' and 'Sadananda Saudagar Pala' of Kabikarna. In 'Madansundar Pala' we observe that Sanada and Binanda were the merchants and Madansundar was their youngest brother. They lived in a joint family at Saptagram. Their fraternal affection can only be compared to the affection that was known to have been within Rama and Lakshmana (Ramayana). They were quite cordial in behaviour among themselves. Thus in the Palas of Kabikarna we see the light of the fraternity.

মানবজীবন-রহস্যের বিশ্বরূতকীর্তি কারিকর রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর 'সাহিত্যের সামগ্রী' প্রবন্ধে একদা লিপিবদ্ধ করেছেন।

যে-সকল জিনিস অন্যের হৃদয়ে সঞ্চারিত হইবার জন্য প্রতিভাশালী হৃদয়ের কাছে সুর ইঙ্গিত প্রার্থনা করে, যাহা আমাদের হৃদয়ের দ্বারা সৃষ্টি না হইয়া উঠিলে অন্য হৃদয়ের মধ্যে প্রতিষ্ঠালাভ করিতে পারে না, তাহাই সাহিত্যের সামগ্রী। তাহা আকারে প্রকারে, ভাবে ভাষায় সুরে ছন্দে মিলিয়া তবেই বাঁচিতে পারে; তাহা মানুষের একান্ত আপনার; তাহা আবিষ্কার নহে, অনুকরণ নহে, তাহা সৃষ্টি।^১ উক্ত মন্তব্যে সাহিত্যের উপাদান ও সাহিত্য-সৃষ্টির গূঢ় রহস্য সম্পর্কে রবীন্দ্রনাথের স্বকীয় মনোভাবের পরিচয় পরিলক্ষিত হয়। ভিন্ন ভাষার সাহিত্যের ইতিহাসের দিকে অনুসন্ধানী দৃষ্টিপাতে দেখা যায় সাহিত্যিকগণ যেমন বিভিন্ন উপাদান ('জিনিস') অবলম্বন করে সাহিত্য-সৃজন করেছেন ঠিক তেমনি একই বিষয় অবলম্বনেও সাহিত্যিকারা গড়ে উঠেছে। এই রকম একটি 'জিনিস' হল ভ্রাতৃত্ব। ভ্রাতৃত্বের অর্থ ভাইয়ে-ভাইয়ে বিরাজিত নিবিড় সম্পর্ক, ভ্রাতৃত্বভাব (ভ্রাতৃত্বের বন্ধন)। বাংলা সাহিত্যে ভ্রাতৃত্বপ্রেমের পরাকাষ্ঠা ব্যাপকভাবে লক্ষিত না হলেও, ভ্রাতৃত্বপ্রেমের ছিটেফোঁটা মাঝে মাঝেই পরিলক্ষিত হয়। যেমন 'মৈমনসিংহ-গীতিকার' 'কঙ্ক ও লীলা' পালায় নয়ান চান্দ্রের বন্দনায় মিলে, "পিতা বন্দুম মাতা বন্দুম বন্দুম জ্যেষ্ঠ ভাই।/ যা হৈতে সুহৃদ এই ত্রিভুবনে নাই।"^২ এখানে 'বন্দুম জ্যেষ্ঠ ভাই' থেকে অবগত হওয়া সম্ভব যে, অগ্রজ ভ্রাতা পিতা-মাতার তুল্য সম্মাননীয়। আবার রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের 'শান্তি' নামক ছোটগল্পে দুখিরাম ও ছিদামের মধ্যে ভ্রাতৃত্বের মহনীয়তা লক্ষণীয়। তবে বাংলা সাহিত্যে আবার এও দেখা গেছে ভাইয়ে-ভাইয়ের কলহ (রাজনৈতিক

* গবেষক, সিধো-কান্হো-বীরসা বিশ্ববিদ্যালয়, পুরুলিয়া, পশ্চিমবঙ্গ, ভারত।

মতবিভেদহেতু) অবলম্বনে বেশ কিছু (সমরেশ বসুর ‘শহীদের মা’ ছোটগল্প ইত্যাদি) সাহিত্য-সংরূপ সৃজিত হয়েছে। প্রাগাধুনিক বাংলা সাহিত্যের বিশিষ্ট সাহিত্য-সাধক কবিকর্ণ তাঁর পালা সাহিত্যে সেই ভ্রাতৃত্বেরই ধ্বজা উড্ডীন করেছেন। কবিকর্ণের পালা-র এই নিদর্শনকেই আমরা বক্ষ্যমাণ প্রবন্ধে ভ্রাতৃত্বের দীপ্ত অভিজ্ঞান শিরোনাম দিতে চেয়েছি।

কবিকর্ণের পালাগুলো বাংলা ভাষায় রচিত হলেও বাংলাভাষী এলাকায় তাঁর (কবিকর্ণের) পরিচিতি প্রায় অজ্ঞাত। এর পশ্চাতে সম্ভবত কবিকর্ণের সৃষ্টির এক ব্যতিক্রমী প্রয়াস লুক্কায়িত আছে। অর্থাৎ তাঁর পালাগুলোর ভাষা বাংলা কিন্তু লিপিরূপ ওড়িয়া। এ পর্যন্ত আবিষ্কৃত ‘সত্যনারায়ণ আখোটি পালা’ (এই পালা-র লিপিরূপ ও ভাষা বাংলা) ব্যতিরেকে কবিকর্ণের সব পালা-র ভাষা বাংলা হলেও লিপিরূপ ওড়িয়া। কবিকর্ণ তাঁর প্রতিটি পালাতেই সত্যপিরকে, সত্যনারায়ণের সঙ্গে অভিন্ন করে দেখিয়ে সাম্প্রদায়িক সম্প্রীতির পরাকাষ্ঠা যেমন দেখিয়েছেন ঠিক তেমনি সাহিত্য-পুস্পের পাপড়িকেও হেলনা ফেলনা করেননি।

যাই হোক না কেন বাঙালি সমালোচকগণ, বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসকারগণ কবিকর্ণের উপর প্রায় আলোকপাত করেননি বললেই চলে। ওড়িয়া আলোচকগণ কবিকর্ণের পালা-র সবিশেষ পরিচিতি দিলেও কবিকর্ণের পরিচিতি দান থেকে বিরত থেকেছেন। যশস্বী গবেষক ডক্টর বিষ্ণুপদ পাণ্ডার লেখনীতে কবিকর্ণের পালা-র সাহিত্যমূল্যের পাওয়া যায়।

“কবিকর্ণের পালাগুলির একমাত্র আদর্শ হল, সত্যপীর বা সত্যনারায়ণের যেমন সত্যিকার কোন ভেদ নেই, কোরান এবং পুরাণের বক্তব্যের মধ্যেও অসামঞ্জস্য নেই। এই কবির পাণ্ডিত্য এবং কবিপ্রতিভা সম্পর্কে প্রশ্ন তোলার অবকাশ নেই। পালা বা ব্রতকথা বলে এগুলিকে সাহিত্যের পঞ্জিক্তভুক্ত নয় ভেবে নিলে আমাদের পক্ষে তা একটি বৃহৎ ত্রুটি হিসেবেই বিবেচিত হবে। সমকালীন সমাজচিত্র এগুলির মধ্যে এতখানি নিপুণভাবে ফুটে উঠেছে, যা অকল্পনীয়। সে চিত্রের মধ্যে আলো আর অন্ধকার দুইই মিশে আছে। আছে ভ্রাতার জন্য ভ্রাতার অপার স্নেহ, আবার বহুবিবাহভিত্তিক সংসারে সতীনের জ্বরতা আর নৃশংসতা। বদান্যতার চিত্রের পাশেই আছে কার্পণ্যের নিষ্ঠুর চিত্র। এছাড়া সন্তানবতী নারীর সাধভক্ষণের বিশদ বিবরণসহ সন্তানজন্মের পর লৌকিক ও শাস্ত্রীয় ক্রিয়াকলাপের নিখুঁত বর্ণনা। ফলে রচনাগুলিকে সরিয়ে রাখলে মধ্যযুগের সমাজচিত্র অনেকখানিই আমাদের দৃষ্টির বাইরে থেকে যাবে।”^৩ কবিকর্ণ মধ্যযুগের অন্যান্য রচয়িতাদের মতোই আপন পরিচিতি দানে উদাসীনতা অবলম্বন করেছেন। শুধুমাত্র ‘সত্যনারায়ণ আখোটি পালা’র একস্থানে লেখক লিখেছেন।

খর্গপুর ভূমণ্ডল পপড়্যা গ্রাম।

কবি কর্ণ বিরচিত পীরের কালাম। এখান থেকে সূত্র অনুসরণ করে বিষ্ণুপদ পাণ্ডা বিভিন্ন প্রমাণাদির মাধ্যমে বর্তমান পশ্চিমবঙ্গের অধুনা পূর্ব মেদিনীপুর জেলার খড়্গপুর শহরের সন্নিহিত ‘পপড়্যা’ গ্রামে কবিকর্ণের আবাসভূমি বলে নিঃসংশয় হয়েছেন। এছাড়া তাঁর গবেষণায় পাণ্ডা মহাশয় কবিকর্ণকে অষ্টাদশ শতকের কবি বলেও মত পোষণ করেছেন।

কবিকর্ণ-বিরচিত পালা-র সংখ্যা নিয়ে পণ্ডিতমহলে মতানৈক্য আছে। বেশির ভাগ ওড়িয়া সমালোচক কবিকর্ণের পালা-সংখ্যা ১৬টি বলেই মত ব্যক্ত করেছেন কিন্তু পাণ্ডা মহাশয়ের মতে তার পরিমাণ ১৬টির থেকে অধিক। যাই হোক সেই কচকচানিতে না গিয়ে (কারণ এক্ষেত্রে আরও তন্নিষ্ঠ গবেষণা কাঙ্ক্ষিত) কবিকর্ণের ‘ষোলপালা’ নিহিত দুইখানি পালাকে অবলম্বন করে আমাদের প্রবন্ধের আলোচনায় অগ্রণী হওয়া যাক। সেই পালাগুলি হল, ‘ষোলপালা’র ষষ্ঠতম পালা ‘মদনসুন্দর পালা’ এবং সপ্তম পালা ‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’। এই দুটি পালাতে ভাইদের মধ্যে ভাব-ভালোবাসা সুচারুভাবে পরিব্যক্ত হয়েছে। প্রথমে দুইখানি পালা-র কাহিনিটুকু সংক্ষেপে বলে নেওয়া যাক।

‘মদনসুন্দর পালা’ (উল্লেখ্য, উক্ত পালার কাহিনীর সাথে বাংলা ভাষা ও বাংলা লিপিতে প্রচলিত সত্যনারায়ণের পালার আখ্যানের মিল দেখা যায়। শুধু চরিত্রের নামে পার্থক্য আমাদের নজর পড়ে।) সানন্দ, বিনন্দ ও কনিষ্ঠভাই মদনসুন্দর ভাগীরথী তীরে সপ্তগ্রামে নিরুপদ্রব জীবন যাপন করে। সেখানকার রাজা রত্নাকর। রাজার ফরমানে সানন্দ ও বিনন্দ বিদেশ যাত্রায় গমন করে। বাড়িতে ছোট ভাই মদনসুন্দরকে দুই বৌদি সুমতি ও কুমতি দেখাশুনা করতে থাকে। নৌকায় যেতে যেতে ফকিররূপী সত্যপির সমুদ্রের জলের উপর ‘পাথরের গোর’-এ বসে নামাজ পাঠ করে দুই সৌদাগর ভ্রাতাকে ছলনা করেন। এই দৃশ্য রঙ্গনী পাটনের রাজাকে জানিয়ে না দেখাতে পেরে দুই ভাই চোর সন্দেহে সেখানে কারাগারে আটকা পড়ে। তাদের সমস্ত নৌসম্পদ লুটে নেওয়া হয়। এদিকে স্বামীদের বাড়িতে না ফেরায় চিন্তিতা দুই স্ত্রী গঙ্গা-কুলে শিবপূজা করতে গেলে ফকিরবেশী সত্যনারায়ণ তাদের শিবরূপে অবতীর্ণ হয়ে, গাছ উড়িয়ে স্বামীদের নিকটে গিয়ে মিলিত হবার বর দান করেন। অন্যদিকে চিত্রসেন রাজকন্যা কুন্তলার স্বয়ংবর সভার আয়োজন-কথা শুনে দুই জা গাছ উড়িয়ে সেখানে যায়। মদনসুন্দরের উপর ফকিরের কৃপা দৃষ্টি পড়ায় বৃক্ষ-কোটরে লুকিয়ে সেও (মদনসুন্দর) স্বয়ংবর সভায় উপনীত হয়। ফকিরের নির্দেশ মেনে কুন্তলা, মদনসুন্দরের গলাতে মালা পরিয়ে বর বেছে নেয়। বাসরশয্যায় কুন্তলার শাড়ির আঁচলে নিজের ঠিকানা লিখে রেখে মদনসুন্দর সেই মন্ত্রপূত গাছে চেপে আপন গৃহে হাজির হয়। কিছুদিন পরে পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হয়ে কুন্তলাকে নিয়ে মদনসুন্দর স্বগৃহে উপনীত হলে দুই ভাই মদনসুন্দরকে প্রাণে মারবার অনেক চেষ্টা করেও না পেরে ফকিরের প্রদেয় ঔষধ খাইয়ে সঞ্চন পাখি করে দেয়। মদনসুন্দর সঞ্চনপাখির বেশে যেখানে তার দুই দাদা বন্দী হয়ে ছিল সেইখানে গিয়ে পৌঁছায়। স্বপ্নে সত্যনারায়ণ রাজাকে আদেশ দিয়ে দুই ভাই সানন্দ ও বিনন্দকে মুক্তি দিতে বলায় তারা মুক্ত হয়। উপহার হিসাবে সানন্দ ও বিনন্দ স্ত্রীদের জন্য কঙ্কণ, শাড়ি এবং ছোট ভাই মদনসুন্দরের জন্য নিয়ে আসে সঞ্চন পক্ষী। আর সেই সঞ্চন পাখিটিই তো আসলে অনুজ ভ্রাতা মদনসুন্দর। ফকিররূপী সত্যপির কুন্তলাকে সঞ্চন পাখির মুখে ‘শিরিণী’ দিতে বলায় মদনসুন্দর মানবরূপ ফিরে পায়। শেষে সত্যনারায়ণের পূজা দিয়ে পুরো পরিবার হাসিমুখে সব বিপদ-বৈতরণী পার হতে সক্ষম হয়। সত্যপিরবেশী সত্যনারায়ণের কাঙ্ক্ষিত ফলপ্রদানের মহিমা এভাবে বিঘোষিত হয়। “এক গুণে শিগির্গদিলে লক্ষগুণে পুণ্য। নিয়ত হাসিল হুএ ফতে কলে কাম।। ক্রিষ্ণের পীরিতে হরি বোল সর্ব জন। নিয়ত হাসিল হবে ফতে হেব কাম। আর এক নিবেদন তব বিদ্যমান। গায়কে বায়কে বাবা বাঙ্খিবে কল্যান।।”

‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’ এই পালার কাহিনি পূর্ববর্তী পালা-র সমাপ্তির পর থেকে আরম্ভ হয়েছে। গঙ্গাকুলে স্থিত কাঞ্চন নগরের রাজা রত্নাকর সানন্দ ও বিনোদকে (উক্ত পালার আখ্যানে বিনোদ নামটি আছে) তাদের ভ্রাতা মদনসুন্দরকে কিভাবে সঞ্চন পক্ষী করা হয়েছিল তার কারণ জিজ্ঞাসা করে। অতঃপর কারণ অনুসন্ধান করে রাজাদেশে দুই ভাই তাদের আপন স্ত্রীদের বাস (‘পেটরা’)-বন্দী করে সমুদ্রে ভাসিয়ে দেয়। রঙ্গনীপাটনের রাজা সুরসেন সেই ‘পেটরা’ উদ্ধার করে দুই রমণীকে রঙ্গনী ঘাটের ঘাট-প্রহরী নিযুক্ত করে। এদিকে সানন্দ ও বিনোদ ব্যবসার নিমিত্ত সেই ঘাটে এসে পৌঁছালে রাজাদেশে বন্দী হয়। কনিষ্ঠ ভাইও (মদনসুন্দর) দাদাদের অন্তর্গত এসে সেই ঘাটে আটকা পড়ে। ওদিকে মদনসুন্দরের স্ত্রী এক পুত্র সন্তান প্রসব করে, পিতার (মদনসুন্দর) ইচ্ছাক্রমে সে সন্তানের নাম হয় সদানন্দ। সদানন্দ বড় হয়ে লোকাপবাদ দূরীকরণের অভিপ্রায়ে নিজের পিতার খোঁজে বেরিয়ে পড়ে। সেও রঙ্গনী ঘাটে এসে সমস্যা-সম্মুখীন হয়। পরিশেষে ভগবান সত্যপির নির্দেশে সুরসেন রাজনন্দিনীর (রঙ্গাবতী) সাথে বিবাহবন্ধনে সদানন্দ বাঁধা পড়ে। সদানন্দের মুক্তির সাথে সাথে পরিবারের সকলের মুক্তি ত্বরান্বিত হয় এবং তারা নিজেদের রাজ্যে ঘটা করে সত্যনারায়ণ পালার আয়োজন করে।

‘মদনসুন্দর পালা’র আখ্যানে ভ্রাতৃপ্রেমের বিজয়-বার্তা কিভাবে ঘোষিত হয়েছে প্রথমে তা বিধৃত হস্তসানন্দ ও বিনন্দ রাজা রত্নাকরের নির্দেশ মোতাবেক ‘পাটনে’ (বাণিজ্যে) যেতে সম্মত হয়েছে। বাড়িতে তাদের অনুজ মদনসুন্দরকে নিজস্ব স্ত্রীদের জিম্মায় রেখে যে সময় দুই সৌদাগর ভ্রাতা (সানন্দ ও বিনন্দ) বাণিজ্য-গমনের প্রস্তুতি নিচ্ছে সে সময় কবিকর্ণ প্রথম ভ্রাতৃপ্রেমের বীজ বপন করে দিয়েছেন। কবিকর্ণের কলমে উক্ত পরিপ্রেক্ষিতে লিপিবদ্ধ হয়েছে।

“তুমি দুইযাআ সুখে বসেথাক ঘরে ।
মন্দিরে রাখিয়াঁ যাব মদন সুন্দরে ।।
পুত্রসম তুমি তারে করিলে পালন ।
কষ্ট যেন নাহিঁ পাএ ভাই যে মদন ।।
অত বলি দুহাঁকারে প্রবোধনা কৈল ।

দুহাঁকার হাতে তোলি মদনরে দিল ।।” এখানে কনিষ্ঠ ভ্রাতা মদনসুন্দরকে অগ্রজগণ কীরূপ দৃষ্টিতে দেখে তার স্পষ্ট পরিচয় পাওয়া যায় উক্ত পংক্তিতে, ‘পুত্রসম তুমি তারে করিলে পালন’। শুধু তাইই নয়, ‘দুহাঁকার হাতে তোলি’ অর্থাৎ সুমতি ও কুমতির নিজস্ব হেপাজতে সুরক্ষিতভাবে মদনসুন্দরকে ন্যস্ত করার কথাই জ্ঞাত করা হয়েছে। ঘটনাপ্রসঙ্গে একথাও বলা দরকার, প্রবাসে বাণিজ্যে রওনা হওয়ার মুহূর্তে সানন্দ ও বিনন্দ কিন্তু তাদের স্ত্রীদের নিয়ে বিন্দুমাত্র বিচলিত নয় বরং তারা বেশ উদ্বিগ্ন হয়ে পড়েছে মদনসুন্দরকে নিয়েই। এরপর অনেক ঘটনাপারাবার অতিক্রান্ত হয়ে সানন্দ ও বিনন্দ ‘রঙ্গনি পাটনে’ বন্দী হয়ে থাকতে বাধ্য হয়। এদিকে মদনসুন্দর মন্ত্রবলে সঞ্চন পাখিতে পরিণতি পেয়ে সত্যপিরের ইচ্ছায় (প্রথমেই উল্লিখিত হয়েছে কবিকর্ণ তাঁর প্রত্যেক পালাতেই সত্যপির ও সত্যনারায়ণকে এক করে দেখিয়েছেন এবং সেই সত্যপিরকে আখ্যানের নিয়ন্ত্রকরূপে খাড়া করেছেন) ‘সানন্দ বিনন্দ যথা পাটনাতে আছে’ সেইখানে উপগত হয়েছে। সঞ্চন পাখিরূপী মদনকে সঙ্গে করে (ঘটনার প্রথমেই কবিকর্ণ তুলে ধরেছেন মদনসুন্দরের সঞ্চন পাখি চাওয়ার কথা) অগ্রজগণ জেল হেপাজত থেকে মুক্তি পেয়ে স্বদেশে ফিরে এসে ‘মদনসুন্দর ডাকে সঞ্চন খাতিরে’। কবিকর্ণের রচনায় তখন আমরা পাই, “সুমতি কপট কথা শুন সৌদাগর ।/ ব্যগ্র মারিয়া পালাইল মদনকে মোর ।” মদনসুন্দরের এরূপ আচম্বিত মৃত্যু সংবাদ শ্রবণ করে সানন্দ ও বিনদের তৎকালীন অবস্থার বর্ণনায় ভাই-ভাইয়ের কীরূপ সম্পর্ক তার আঁচ পাওয়া সম্ভব

“ঘরেত মদন কাহিঁ কান্দে উচ্চস্বরে ।
মনদুঃখে দুইভাই পড়িলে ভূমিরে ।।
লক্ষ্মন পড়াতে যেন কান্দে রঘুনাথ ।

কান্দেন হা ভাই বলে শিরে মারে হাত ।।” এরপর ফকিরবেশী সত্যপিরের করুণায় ‘শিরিনী’ মুখে দেওয়ার সাথে সাথে ‘সঞ্চন’ পক্ষী মনুষ্যরূপ ফিরে পায় এবং সেই মানুষটি আর কেউ নয়, সে মদনসুন্দর। প্রাণসম ভাই মদনসুন্দরকে পেয়ে।

“সানন্দ বিনন্দ ভাই নাচিয়া বেড়াএ ।
আনন্দে ভাইর মুখে শত চুম্বিদিএ ।।”

পরক্ষণেই মদনসুন্দর তার পক্ষীরূপ প্রাপ্তির কারণ (সুমতি-কুমতির মন্ত্রদান) ব্যক্ত করলে

“শুনিয়াঁ সে দুইভাই কান্দে ঘন ঘন ।।

এক খাতা করি যাএ পূতিবার তারে ।” এরূপ পরিপ্রেক্ষিতে সত্যনারায়ণের হুকুমে অবশ্য সুমতি-কুমতি প্রাণে মারা যায়নি। তবে এস্থলে একটা ব্যাপার লক্ষণীয় যে, মদনসুন্দরকে শাস্তি দেওয়ার অপরাধে অগ্রজগণ আপন আপন স্ত্রীদেরকে মেরে ফেলতেও দ্বিধাবোধ করেনি। অর্থাৎ সানন্দ, বিনন্দ ও মদনসুন্দরের সুদৃঢ় ভ্রাতৃত্ববন্ধনের অভিজ্ঞানটিই উজ্জ্বলভাবে দ্যোতিত হয়। পরবর্তী ‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’য় ভ্রাতৃত্বের বন্ধন আরও স্পষ্ট।

‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’তে সানন্দের এক ভ্রাতার নাম বিনোদ। অব্যবহিত পূর্ববর্তী পালায় (‘মদনসুন্দর পালা’) যেখানে নাম ছিল বিনন্দ সেখানে ঠিক পরের পালায় কী করে বিনোদ হয়েছে তার কারণ আমাদের জানা নেই। অনুমান, রচয়িতার নিজের লিখিত পালায় হয়তো ‘বিনন্দ’ নামই ছিল, পরে লিপিকরণ তাদের স্বভাববশত ‘বিনোদ’ নামে পরিবর্তিত করে নিয়েছেন। এরূপ অনুমান অযৌক্তিক নয় যেখানে অবশিষ্ট সব চরিত্রের নাম ‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’তে পূর্বের পালার মতোই আছে। যাই হোক না কেন, ‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’খানিও ভ্রাতৃত্বপ্রেমের মহিমায় সমুজ্জ্বল। কাঞ্চন নগরের রাজা রত্নাকর কোটালের মুখে মদনসুন্দরের পক্ষীরূপ থেকে মনুষ্যরূপে পরিবর্তিত হওয়ার ঘটনা শুনে ফরমান জারি করে।

“সানন্দ বিনোদ আমার হজুরে আনিবে।

হকিকত কথা সর্ব তবে জানা যাবে।।” এরূপ হুকুম পেয়ে মদনসুন্দরের কাছ থেকে সঠিক ঘটনা অবগত হয়ে সানন্দ ও বিনোদ যথাসময়ে রাজসমীপে জ্ঞাপন করে।

“রাজা আগে সানন্দ বিনোদ জানাইল।।

সুমতি কুমতি দুই কন্যাক্ষ ফিকর।

মদনের প্রতি যত যত ব্যবহার।।” সমস্ত ঘটনাবলি অবগত হয়ে রাজা রত্নাকর আদেশ করে, ‘নখের বাহিরে কন্যা শির কটাইবে’। মদনসুন্দর কিন্তু মানবিকতার পরিচয় তুলে ধরে সুমতি-কুমতির মৃত্যুদণ্ড না দিয়ে ভাইদের মঙ্গল কামনায় যেসব উক্তি রেখেছে তাতে করে ভ্রাতৃত্বপ্রেমের মহিমা অন্যভাবে প্রকট হয়েছে।

“মদন বলে রে ভাই বড় বিড়ম্বন।

প্রথম বিবাহী এছ কন্যা দুইজন।।

কি কারণে বধিবে এ দুই রসিকিনী।

দাসী বাক্সি সঙ্গে তাকু হএ অভাগিনী।।

শুন শুন প্রিয়ভাই আমার বচন।

স্ত্রীরীহত্যা মহাপাপ না যাএ খণ্ডন।।

আর যত দোষ সর্ব প্রায়শ্চিত্তে যাএ।

নারীহত্যা দোষ প্রভু খণ্ডন ন যাএ।।” মদনসুন্দর তার বড় দাদাদের অমঙ্গল না চাওয়ায় এইরূপ কথা বলতে পেরেছে। এতদ্ব্যতীত শাস্ত্র ও পুরাণের অনুষ্ণ টেনে এনে মদনসুন্দর আবার পরামর্শ দান করেছে এভাবে

“একজন্মে পাপ কেলে শত জন্মাযাএ ।

যে জন করে এ হত্যা তার কক্ষে থাএ ।।

তুঙ্গে ত বুঝিছ ভাই শাস্ত্র ও পুরান ।

কেমস্তে করি বধিব স্তিরী দুইজন ।।

প্রানেতে না মারি কিম্বা ঘউড়ি না দেই ।

দাসীগণ সঙ্গে রহু টেকাভাত খাই ।।” অনুজের পরামর্শ মোতাবেক সানন্দ ও বিনোদ তাদের ভাৰ্যাদের মৃত্যুদণ্ড থেকে রেহাই দিয়ে সমুদ্রের জলে বাসুবন্দী (‘পেটারি দাখিল’) করে ভাসিয়ে দিয়েছে। কনিষ্ঠ সহোদরের পরামর্শের এরূপ মান্যতাপ্রাপ্তি কিন্তু ভাই-ভাইয়ে সম্পর্কের বলিষ্ঠতারই পরিচয়বাহী। ইত্যবসরে বিনোদের একখানি উক্তি তুলে দেওয়া যেতে পারে।

“অন্যান্য দোষ করিলে রখিতে ভাজন ।

মদনের অপরাধী তোরা দুইজন ।।” এখানে কুমতির প্রতি বিনোদের এই উক্তির মাধ্যমেও কনিষ্ঠের (মদনসুন্দরের) প্রতি স্নেহাসিক্ত হৃদয়ের বহিঃপ্রকাশ ঘটে।

বক্ষ্যমাণ পালা-র (‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’র) কাহিনির অগ্রগতিতে পরিলক্ষিত হয়, সানন্দ ও বিনোদ যেসময় বাণিজ্যের ‘খাতিরে’ (নিমিত্তে) প্রবাসে রওনা দিতে চাইছে এরূপ প্রেক্ষিতে মদনসুন্দরের বক্তব্যে দাদাদের প্রতি তার অনুরাগ সহজভাবে ধরা পড়ে।

“আমার কি কমি আছে মালমতা ধন ।।

টাকার মরাই কত দরোজা উপরে ।

সুবর্ণভণ্ডার আছে মহল ভিতরে ।।

কিকারনে বিদেশতে করিবে গমন ।

মন্দিরে বসিয়া থাক ভাই দুইজন ।।” আসলে এর মধ্য দিয়ে মদনসুন্দরের ভ্রাতৃবিচ্ছেদের আশঙ্কাই দ্যোতিত হয়। পরক্ষণেই সানন্দ ও বিনোদ অনুজকে বুঝিয়ে ‘দুই মাস’ পরে বাড়িতে প্রত্যাবর্তনের প্রতিশ্রুতি দিলে মদনসুন্দরের কণ্ঠে বারে পড়ে প্রতিশ্রুতি ভঙ্গ হলে আত্মহত্যার মতো প্রসঙ্গও

“...দুইমাসে যদি না আসিবে ।

হুতাশন জালি নিশেচ ঝাসদিব তবে ।।” সর্বোপরি, দাদাগণের অনুপস্থিতি কোনও অবস্থাতেই মদনসুন্দরকে গৃহসুখ উপভোগ করতে দেয় না। স্মর্তব্য, মদনসুন্দরের নববিবাহিতা স্ত্রীও (কুন্তলা) কিন্তু সেসময় বহাল তবয়তে বিরাজ করছে।

প্রতিশ্রুত সময় অতিক্রান্ত হয়ে যাওয়া সত্ত্বেও অগ্রজদের বাড়ি ফেরার খবর না পেয়ে সে (মদনসুন্দর) বিচলিত হয়ে ওঠে।

“ভাই কথা মদনের সদা পড়ে মনে ।।

মদন কহে দুভাই বিদেশেতে গেল ।

বেধেছে কি মরেছে খবর নাহি এল ।।

এত চিন্তি মদন ভোজন নাহি করে ।
 গুমান হইয়া বসে পলঙ্ক উপরে ।।
 কান্দিতে লাগিল অতি বিকল হইয়া ।
 কোথা গেলে প্রিয়ভাই আমারে ছাড়িয়া ।।
 ভাবর ভাবনা করি মদনসুন্দর ।

না খাই শুইল বাৎসা পলঙ্ক উপর ।।” এই অবস্থায় ভগবান সত্যপির স্বপ্নে তাকে সানন্দ ও বিনোদের বন্দীদশাপ্রাপ্তির খবর জানিয়ে দেন । উক্ত খবর শুনে নিজের অন্তর্ভুক্তী স্ত্রীকে মদনসুন্দর জানিয়েছে ।

“থাকোগ কুস্তলা তুমি আপনার ঘরে ।
 ভাইর তলাসে আমি যাইব সত্বরে ।।
 খোজি দুইভাই আমি ঘরেত আনিব ।

তা নইলে সেই দেশে পরান হারিব ।।” এখান থেকে সহজেই অনুমেয় আপন অন্তঃসত্ত্বা স্ত্রীর থেকে ভাইদের প্রতি মদনসুন্দরের আন্তরিকতা কী পরিমাণ!

মদনসুন্দর অতঃপর সানন্দ ও বিনোদ যে দেশে বন্দী হয়ে আছে সেখানে অনেক কষ্ট স্বীকার করে উপগত হলে সেও বন্দীশালায় অবরুদ্ধ হয় । অনেক ঘাত-প্রতিঘাত অতিক্রম করে মদনসুন্দরের পুত্র সদানন্দ তার পিতা-জ্যেষ্ঠাদের উদ্ধারে গেলে সেও আটকা পড়ে । পরিশেষে, সত্যপিরের আদেশে সেখানকার রাজকন্যা রম্ভাবতীর সাথে সদানন্দের পরিণয় হয় । পরিণয়-সূত্রে আবদ্ধ হওয়ার প্রাক্কালে সদানন্দের বক্তব্যে আমরা পরোক্ষে তার পিতা-জ্যেষ্ঠাদের সম্পর্কের আঁটসাঁটো বাঁধুনির স্বাক্ষর পাই ।

“সদানন্দ কহিলেক রাজা হজুরেতে ।
 আমি আসিছিনু-বাপ জেঠা তলশাসিতে ।।
 বাপ জেঠা ছাড়ি কন্যা লয় যাব যবে ।
 মুলকের লোক শুনি কি বলিবে তবে ।।
 আগে যদি বাপ জেঠা দিগকে ভেটিব ।

তারপরে তুমার যে বেটা বিভা হব ।।” সদানন্দের এই যে জ্যেষ্ঠাগণের প্রতি এত গুরুত্বারোপ তা নিশ্চয় তার পিতা ও জ্যেষ্ঠাদের সম্পর্কের ঘনিষ্ঠতার ইঙ্গিতবাহী । অবশেষে ‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’র অন্তিম সঙ্কেতেই সত্যনারায়ণের হস্তক্ষেপে বিপদ-সমুদ্র অতিক্রম করেছে ।

উপসংহারে এসে এ কথা বলা অযৌক্তিক হবে না যে দুটো পালা-র (‘মদনসুন্দর পালা’ ও ‘সদানন্দ সৌদাগর পালা’) ঘটনাবলির পিছনে ভগবানের (সত্যপিরের) রথের রশির স্পষ্ট আকর্ষণ থাকলেও পার্থিব জীবনের ভ্রাতৃত্বের রক্তরাগ পালাগুলোকে রঙীন করে তুলেছে ।

গ্রন্থাণ :

- (১) নায়ক, শ্রী রাজ কিশোর. ওড়িয়া পালা সংস্কৃতি. (ওড়িয়া ভাষায় রচিত গবেষণা অভিসন্দর্ভ) ফকীরমোহন বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১১।
- (২) পাণ্ডা, ডক্টর বিষুপদ. শিক্ষা ও সংস্কৃতি. শ্রীবুধদেব চৌধুরী-সম্পাদিত, প্রত্যয় প্রকাশনী, কলিকাতা, ১৯৮৮। (৩) পাণ্ডা, ডক্টর বিষুপদ. মধ্যযুগের বাংলা সাহিত্যে নতুন দিগন্ত. মঞ্জুষা, কলিকাতা, ১৯৮৬।

উল্লেখপঞ্জী :

- ^১ ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ. “সাহিত্যের সামগ্রী”. সাহিত্য. বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ মাঘ ১৪০১, পৃষ্ঠা-১৯-২০।
- ^২ সেন, রায় বাহাদুর দীনেশচন্দ্র. মৈমনসিংহ-গীতিকা (সংকলিত). প্রথম খণ্ড, দ্বিতীয় সংখ্যা, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, তৃতীয় সংস্করণ, ১৯৫৮, পৃষ্ঠা-২৬৪।
- ^৩ পাণ্ডা, বিষুপদ. “বাংলা-ওড়িয়া কবি ও কবিকৃতি”. লোকায়ত দণ্ডুক্তি. প্রথম বর্ষ, প্রথম সংখ্যা, দণ্ডুক্তি পুরাতত্ত্ব ও লোকসংস্কৃতি চর্চাকেন্দ্র, দাঁতন, পশ্চিম মেদিনীপুর, সম্পাদক : তরণ সিংহ মহাপাত্র, সেপ্টেম্বর ২০১৮, পৃষ্ঠা-৮৬।

বাঙ্গালি জাতি সত্তার বিকাশ : একটি নৃতাত্ত্বিক ও ঐতিহাসিক পর্যালোচনা [Development of the Bangalee National Identity: An Anthropological and Historical Study]

ড. সৈয়দ মো. আব্দুল্লাহ আল মামুন চৌধুরী*

Abstract: A quest for national identity among the people of Bangladesh has not yet ended even on the eve of twenty first century. Whether we are 'Bengali' or 'Bangladeshi' is still a matter of debate among many. But it is unanimously believed that the cultural root of the inhabitants of Bangladesh is very deep. By examining 'Pandu Rajar Dhivi' (the hillock of King of Pandu), the *Vedic* and Greek literatures and some recently excavated ancient materials we find that 'Bengali' as a nation is very ancient. In this article, we tend to examine whether the inhabitants of Bangladesh are really Bengali. For this, we have tried to generate our quest on the basis of ethnicity, language and political development through ages. Focusing on these three spotlights and following qualitative method, we have tried to identify the distinctions of the people of Bangladesh from other nations. Our examination reveals that the identity of the people of Bangladesh is largely connected to ethnicity and language reciprocally.

ভূমিকা

রাষ্ট্র হিসেবে সাম্প্রতিক সময়ে বাংলাদেশের অভ্যুদয় হলেও সাহিত্যিক ও প্রত্নতাত্ত্বিক নিদর্শনাবলীর বিশ্লেষণে বলা যায় যে, বাঙালি পৃথিবীর প্রাচীনতম এক জাতি। এই জাতির পরিচয় অনুসন্ধানের অংশ হিসেবে আলোচ্য প্রবন্ধে 'নৃতাত্ত্বিক' গঠন ও 'রাজনৈতিকভাবে বেড়ে ওঠার' প্রক্রিয়াকে ভিত্তি হিসেবে গ্রহণ করা হয়েছে। আলোচ্য প্রবন্ধে যে সকল নৃতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্যের ভিত্তিতে বাংলাদেশের অধিবাসীদের বাঙালি বলা যায় কিনা এবং এই অঞ্চলের রাজনৈতিক বিকাশের বিভিন্ন পর্যায়ে জাতিটি কীভাবে তার নৃতাত্ত্বিক ও সাংস্কৃতিক স্বাতন্ত্র্যকে সময়ে ধরে রেখেছে তা অনুসন্ধান করা হলো।

১. দৈহিক বৈশিষ্ট্য থেকে নৃতাত্ত্বিক পরিচয় নির্ণয়

নৃতাত্ত্বিক দৃষ্টিকোণ থেকে মানবজাতিকে জানার দু'টো উপায়ের কথা পন্ডিতগণ উল্লেখ করেছেন। প্রথমতঃ মানুষের দৈহিক গঠন বিন্যাস ও তার প্রকৃতি নির্ণয়ের মাধ্যমে; এবং দ্বিতীয়তঃ মানুষের সমাজ-সংস্কৃতির প্রকৃতি বিশ্লেষণের মাধ্যমে। প্রাচীন মানুষের 'ফসিল' বা কঙ্কালাদির ভগ্নাবশেষ এবং অতীত সংস্কৃতির ধ্বংসাবশেষ পুনর্গঠনের মাধ্যমে তার জগতি পরিচয় উদ্ঘাটন করা সম্ভব। আবার ভাষাগোষ্ঠীর বিশ্লেষণের মাধ্যমে সমজাতীয় ভাষাভাষীর সাদৃশ্য থেকে তাদের পরিচয় বের করা যায়।

যদিও বর্তমান বাংলাদেশে প্রাচীন মানুষের কোনো কঙ্কাল এমনকি তাদের ব্যবহৃত কোনো সাংস্কৃতিক নিদর্শন অদ্যাবধি আবিষ্কৃত হয় নি, তবে শতশত বছর পূর্ব পর্যন্ত বাংলার একটি প্রাকৃতিক সীমা ছিল, যে সীমা তাকে উপমহাদেশের সংস্কৃতি থেকে এক পৃথক সত্তা দান করেছে। বর্তমান বাংলাদেশ এই প্রাকৃতিক সীমার মধ্যে আবিষ্কৃত প্রাচীন নিদর্শনগুলি উত্তরাধিকার। অর্থাৎ বর্তমান বাংলাদেশের প্রাচীন ইতিহাস অনুসন্ধান করতে হলে সামগ্রিকভাবে সমগ্র উপমহাদেশের প্রেক্ষাপটকেই বিবেচনা করতে হবে।

* সহযোগী অধ্যাপক, আন্তর্জাতিক সম্পর্ক বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

মস্তিস্কের গঠনপ্রণালী থেকে জাতি পরিচয় নির্ণয় নৃতত্ত্বের একটি স্বীকৃত পদ্ধতি। পশ্চিম বাংলার বর্ধমান জেলার অজয় নদের তীরে 'পাণ্ডুরাজার টিবি'-তে যে ১৪টি নরকঙ্কাল আবিষ্কৃত হয়েছে তা দীর্ঘমুণ্ডবিশিষ্ট। এগুলো দ্রাবিড়ভাষী ইন্দো-ভূমধ্যসাগরীয় নরগোষ্ঠীর পরিচয় দেয়। পর্যবেক্ষণে দেখা গেছে, এগুলো তাম্রযুগের কঙ্কাল। ১৯৭৮ সালে মেদিনীপুরের কংসাবতী নদীর তীরে 'সিজুয়া' নামক স্থানে অশীভূত মানবচোয়ালের অংশবিশেষ পাওয়া যায়। ধারণা করা হচ্ছে এটি প্লাইস্টোসিন যুগের। তবে পশ্চিমবঙ্গে জীবাশ্মের তুলনায় সাংস্কৃতিক উপকরণই বেশি পাওয়া গেছে যা পুরাতন পাথরের যুগ থেকে নয়া পাথরের যুগের নিদর্শন বহন করে। তবে ধর্ম-বর্ণ-কোম নির্বিশেষে সকল শ্রেণির জনসাধারণের প্রতিনিধিত্বকারী মানুষের বিজ্ঞানভিত্তিক ব্যাপক পরিমিতি অদ্যাবধি গুরু না হলেও রিজলি, বিরজাশংকর গুহ, সিউলের গবেষণা, ক্যালাে ফন আইকস্টেডেট, জে এইচ. হাটন, ভূপেন্দ্রনাথ দত্ত, রমাপ্রসাদ চন্দ, শরৎচন্দ্র রায়, হারাণচন্দ্র চাকলাদার, মীনেন্দ্রনাথ বসু, তারক চন্দ্র রায় চৌধুরী সীমিত পরিসরে যে গবেষণা করেছেন তা থেকে বাংলাদেশের মানুষের নৃতাত্ত্বিক পরিচয়ের ইঙ্গিত পাওয়া যেতে পারে।

১৯০১ সালে ভারতবর্ষের প্রথম আদমশুমারির সময় হার্বার্ট রিজলির নেতৃত্বে ভারতীয় উপমহাদেশের জনসমাজের যে নৃতাত্ত্বিক জরিপ সম্পন্ন হয় তার ভিত্তিতে তিনি ভারতীয় জনসমাজকে সাতটি শ্রেণিতে বিন্যস্ত করেন: দ্রাবিড়, মঙ্গোলীয়, তুর্ক-ইরানীয়, ইন্দো-আর্য, স্কাইথীয়-দ্রাবিড়, আর্য-দ্রাবিড়, মঙ্গোল-দ্রাবিড়।^১ *The People of India* গ্রন্থে তিনি এই বলে অভিমত ব্যক্ত করেছেন যে, দ্রাবিড়দের সাথে মঙ্গোলীয়দের সংমিশ্রণে বাঙালি ও উড়িয়া জাতির উদ্ভব ঘটেছে।

The Mongolo-Dravidian type of lower Bengal and Orissa, comprising the Bengal Brahman and Kayasthas, the Muhammadans of Eastern Bengal and other groups peculiar to this part of India probably a blend of Dravidian and Mongolian elements with a strain of Indo-Aryan blood in the higher group. The head is broad; complexion dark, hair on the face usually plentiful; stature medium, nose medium with a tendency to broad.^২

রিজলির মতে, গোলমুণ্ড মঙ্গোলীয় ও দীর্ঘমুণ্ড দ্রাবিড়দের সংমিশ্রণে মাঝারীমুণ্ড বাঙালি জাতির উদ্ভব ঘটেছে। কিন্তু নীহাররঞ্জন রায়, রমেশচন্দ্র মজুমদার প্রমুখ ইতিহাসবিদ রমাপ্রসাদ চন্দ্রের সাথে একমত হয়ে রিজলির বক্তব্যের সাথে দ্বিমত প্রকাশ করেছেন।^৩ তাদের মতে, প্রথমত দ্রাবিড় কোনো নরগোষ্ঠীর নাম নয়; এটি ভাষাগোষ্ঠীর নাম। দ্বিতীয়ত উপমহাদেশের সকল দ্রাবিড়ভাষী জনগোষ্ঠী দীর্ঘমুণ্ডবিশিষ্ট নয়, মাঝারি; এমনকি গোলমুণ্ডবিশিষ্ট দ্রাবিড়ভাষী রেস বা জনজাতি আছে। তৃতীয়ত মঙ্গোলীয়রাও সকলেই গোলমুণ্ডবিশিষ্ট নয়, বরং এর বিপরীত অর্থাৎ দীর্ঘমুণ্ডবিশিষ্টও রয়েছে।

নৃতত্ত্ব গবেষক সিউলের মতে, ভারতের উত্তর-পশ্চিম সীমান্ত পথ ধরে যে প্রাক-দ্রাবিড় নরগোষ্ঠীটি প্রবেশ করেছিল তারাই উপমহাদেশের প্রত্নপ্রস্তর যুগের মানবজাতির আদি অস্ট্রেলীয় বংশধর।^৪ বিরজাশঙ্কর গুহ শ্রীলংকার 'ভেডড' ও অস্ট্রেলীয়ার আদিবাসীদের মধ্যে এই প্রাক-দ্রাবিড় নরগোষ্ঠীর সাদৃশ্য আবিষ্কার করতে সক্ষম হন। তিনি এদের 'ভেডিডড' নামকরণ করেন।^৫ আদি-অস্ট্রেলীয়দের দৈহিক বৈশিষ্ট্য মাঝারি মুণ্ড, প্রশস্ত নাক, গায়ের রং কালো, বেঁটে, চেউখেলানো তামাটে চুল, খোলা গোল চোখ, চ্যাপ্টামুখ। বিরজাশঙ্কর লক্ষ্য করেন, ধর্ম-বর্ণ নির্বিশেষে বাঙালির উচ্চ-নীচ সকল শ্রেণির মধ্যে এই বৈশিষ্ট্যের নরগোষ্ঠীর সংখ্যাই অত্যধিক। সুতরাং এই ধারাই বাঙালি জাতির মূল ভিত্তি। সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায়ের মতে,

মনে হয় ইন্দো-চীনের কোথাও হয়তো এই জাতির উদ্ভব। তাহার পর দেশ-দেশান্তরে বিস্তৃত হইয়া ইহাদেরই কোন শাখা মালয় জাতিতে, দক্ষিণে বর্মা ও শ্যামে মোনখোমের জাতিতে পরিণত হইয়াছে। ইহাদের বিভিন্ন শাখা আসামের উপত্যকা ভূমি দিয়া ভারতে আগমন করিতে থাকে।^৬

নীহাররঞ্জন রায়ের মতে, বাঙালি বর্তমানে একটি সংকর জাতি। নৃতাত্ত্বিকভাবে বাঙালি দীর্ঘমুণ্ড, প্রশস্ত নাসিকাবিশিষ্ট আদি-অস্ট্রেলীয় বা কলিড, দীর্ঘমুণ্ড, দীর্ঘ ও মাঝারি নাসিকাবিশিষ্ট মিশর-এশীয় মেলানিড এবং গোলমুণ্ড, উন্নতনাসা অ্যালপাইন বা ব্র্যাকিড এই তিন ধারার সমন্বয়ে গঠিত।^১ এদের সাথে মঙ্গোলীয় ও আদি-নর্ডিক রক্তের সামান্য মিশ্রণ রয়েছে।

২. ভাষাতাত্ত্বিক বিশ্লেষণের মাধ্যমে নৃতাত্ত্বিক পরিচয় নির্ণয়

জনতত্ত্ব অপেক্ষা ভাষাতাত্ত্বিক বিশ্লেষণের মাধ্যমে বাঙালির নৃতাত্ত্বিক পরিচয় বের করা সহজ। জুলস ব্লখ, গ্রিয়ার্সন, পশিনুস্কি, সিলভ্যা লেভি, সুনীতিকুমার, প্রবোধ বাগচী প্রমুখ ভাষাবিজ্ঞানী ভারতীয় ভাষাগুলো বিশ্লেষণের মাধ্যমে বাঙালির নৃতাত্ত্বিক পরিচয়ের অনুসন্ধান করেছেন।

ভারতের সকল ভাষাতেই অস্ট্রিক ভাষার প্রভাব থাকলেও বাংলা ভাষাতে এর প্রভাব সর্বাধিক। প্রাকৃত ও সংস্কৃত ভাষায় অসংখ্য শব্দ, পদসাধনরীতি, ব্যাকরণরীতি মূলত অস্ট্রিক ভাষা থেকে গৃহীত হয়েছে। কুড়ি, পণ, গণ্ডা হিসেবে গণনারীতি অস্ট্রিকদের গণনারীতি। যেমন- ৪টিতে এক গন্ডা; ৫ গন্ডায় এক কুড়ি; ৪ কুড়িতে এক পণ। অস্ট্রিকদের সংখ্যা গণনার শেষ অঙ্ক কুড়ি বা বিশ। তারা হাটে-বাজারে নিত্যব্যবহার্য দ্রব্যাদি ক্রয়-বিক্রয়ে এরূপ গণনারীতি অনুসরণ করতো। অস্ট্রিকদের ব্যবহৃত ‘গন্ডা’ থেকেই খ্রিস্টীয় প্রথম-দ্বিতীয় শতকে মহাস্থানগড়ে ‘গন্ডক মুদ্রার’ প্রচলন ছিল। বাংলাদেশে ত্রয়োদশ শতক পর্যন্ত গন্ডক মুদ্রার প্রচলন ছিল।^২

গবেষক লেভির মতে, অঙ্গ-বঙ্গ, মেকল-উৎকল, কলিঙ্গ-তিলিঙ্গ, কোসল-তোসল, অচ্ছ-বচ্ছ ইত্যাদি জাতিবাচক দ্বিরুক্ত নামকরণ পদ্ধতি অস্ট্রিক ভাষার রীতি। পুঞ্জ, বঙ্গ, তাম্রলিঙ্গি, শিলাইদহ, কিনাইদহ, কপোতাস্ক, দামোদর, গঙ্গা ইত্যাদি অস্ট্রিক ভাষার শব্দ। গবেষক বাগচীর মতে, খ্রীস্টপূর্ব ষষ্ঠ শতকে বাংলায় (রাঢ়ে) অস্ট্রিক ভাষা প্রচলিত ছিল। জৈন গ্রন্থ *আচারঙ্গসূত্র* অনুযায়ী, মহাবীর যখন ধর্মপ্রচারের জন্য বাংলায় ঘুরে বেড়াচ্ছিলেন, তখন এখানকার অধিবাসীরা তাকে আক্রমণ করে এবং তারা ছু ছু শব্দে চিৎকার করে কুকুর লেলিয়ে দেয়। বাংলাদেশে এখনও লোকে কুকুর ডাকার সময় চু চু, ছু ছু কিংবা তু তু বলে চিৎকার করে। অস্ট্রিক ভাষাগোষ্ঠীতে ‘কুকুর’ শব্দটির প্রতিশব্দ হিসেবে ছক্, ছো, ছুকে এর ব্যবহার লক্ষ করা যায়।

সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায় অস্ট্রিকভাষীদের জীবন-যাপন পদ্ধতি ও আদিবাংলার মানুষের জীবন-যাপন পদ্ধতির মধ্যে সাদৃশ্য খুঁজে পেয়েছেন। তাঁর মতে,

অস্ট্রিকভাষী লোকেরাই প্রথম কৃষিকার্য ও তদবলম্বনে সংঘবদ্ধ সুসভ্য জীবনের পত্তন করে। নৌকায় করিয়া বড় বড় নদী এমনকি সাগরও পাড়ি দিত। ইহারা একাধিক আত্মায় বিশ্বাস করিত... ইহাদের কৃষিমূলক সংস্কৃতিই ভারতের সভ্যতার মৌলিক আধার বা ভিত্তি। ভারতের ধর্মানুষ্ঠানে, সামাজিক ও সাংস্কৃতিক জীবনে ধান, পান, হলুদ, সিন্দুর, কলা, সুপারী প্রভৃতির স্থান ইহাদের প্রভাবের ফল।^৩

অস্ট্রিকগণ তুলা বা কাপড়ের ব্যবহার জানতো। ‘কার্পাস’ মূলত অস্ট্রিক শব্দ। আমরা বর্তমানে যেসব সবজি ও ফল গ্রহণ করি, যেমন লাউ, বেগুন, লেবু, নাড়িকেল, জাম্বুরা, কামরাঙা, ডুমুর প্রভৃতি অস্ট্রিক শব্দ। গজ, মার্ভল্ড, গন্ডার, মেরা (ভেড়া), কপোত, কাক, কর্কট (কাঁকড়া) প্রভৃতি শব্দের ব্যবহার তাদের শিকারি জীবনের বৈশিষ্ট্যও প্রমাণ করে। বাংলা ভাষায় এসব শব্দের ব্যবহার অস্ট্রিক যোগসূত্রেরই প্রমাণ বলে অনেকে মনে করেন। আলপনা, বিয়েতে দুর্বাঘাস ও কলাগাছের ব্যবহারও অস্ট্রিক রীতি।

বাঙালির নৃতাত্ত্বিক পরিচয় সম্পর্কে নিশ্চিত হতে হলে ভারতীয় উপমহাদেশে জনবসতির সূত্রপাত এবং যুগে যুগে যেসব জনগোষ্ঠী এখানে এসেছিল তাদের সম্পর্কেও কিছুটা আলোকপাত করা প্রয়োজন।

৩. জনবসতির সূত্রপাত

সর্বপ্রথম কোন সময়ে বাংলায় জনবসতির সূত্রপাত হয়েছিল তা এখনও নিশ্চিত হওয়া না গেলেও পৃথিবীর বিভিন্ন স্থানে প্রাচীন মানুষের ব্যবহৃত হাতিয়ারের সাথে বাংলায় প্রাপ্ত প্রাচীন হাতিয়ারের তুলনামূলক বিশ্লেষণ করে বলা যায় যে বাংলায়ও (বর্তমান বাংলাদেশে) জনবসতির সূত্রপাত ও বিবর্তন প্রক্রিয়া অন্যান্য স্থানের প্রায় একই সময়ে ঘটেছিল। কেননা এখানে প্রত্নপ্রস্তর, নব্যপ্রস্তর ও তাম্রযুগের হাতিয়ার পাওয়া গেছে।^{১০} তবে বাংলার সব অঞ্চলের জনবসতি সুপ্রাচীন নয়, প্রাগৈতিহাসিককালে বাংলার লোকালয় গড়ে উঠেছিল মধ্য-পশ্চিম-উত্তর ও পূর্বের অপেক্ষাকৃত প্রাচীন ভূমিকোলে।

৩.১ পাথরযুগের মানুষ

ভারতের পশ্চিমবঙ্গে^{১১} পুরাতন পাথরের যুগ ও নয়াপাথরের যুগের প্রাপ্ত হাতিয়ার থেকে অনুমেয় যে বাংলায় মানব বসতির সূত্রপাত হয়েছিল আজ থেকে কম করে হলেও দশ হাজার বছর পূর্ব থেকে। ঢাকা জেলা থেকে ৭০ কি.মি. উত্তর-পূর্বে অবস্থিত নরসিংদী জেলার ‘উয়ারী বটেশ্বরে’ খনন করে প্রাপ্ত কুঠার, বাটালি প্রভৃতি বিশ্লেষণ করে এগুলোকে নব্যপ্রস্তর যুগের হাতিয়ার বলে প্রত্নতত্ত্ববিদগণ ধারণা করছেন। হারুন উর রশীদ প্রমুখ প্রত্নতত্ত্ববিদ মনে করেন, এ হাতিয়ারগুলো দশ হাজার থেকে এক লক্ষ বছরের পুরানো হতে পারে। ১৯৬৩ সালে ফেনীর ‘ছাগলনাইয়ায়’ খনন করে প্রাপ্ত ‘কুঠার’ও আনুমানিক ২০ হাজার বছরের পুরানো। ১৯৫৮ সালে রাঙ্গামাটিতে আমেরিকান নাগরিক ডাইসন কর্তৃক প্রাপ্ত পাথরের হাতিয়ারটি আনুমানিক ৪০ হাজার বছরের পুরানো। ১৯৭৭ সালে কুমিল্লার ময়নামতিতে খনন করে যেসব হাতিয়ার পাওয়া গেছে সেগুলোও নব্যপ্রস্তর যুগের মানববসতির প্রমাণ বহন করে। যদিও এ হাতিয়ারগুলো বিশ্লেষণ করে এগুলো ব্যবহারের সময়কাল এখনও সন্দেহাতীতভাবে প্রমাণ হয় নি, তবে অপরাপর সভ্যতার সাথে তুলনা করে একথা বলা যায় যে বাংলার কতিপয় অঞ্চলে পাথরের যুগ থেকেই মানব বসতি শুরু হয়েছিল।^{১২}

বাংলার এ প্রাচীন মানবদের বংশধরগণ বেশিরভাগই ছিল কোল, শবর, পুলিন্দ, হাড়ি, ডোম, চণ্ডাল প্রভৃতি জাতিভুক্ত। অনেক ইতিহাসবিদ কায়স্থ, সদ্গোপ, কৈবর্ত জাতিকেও বাংলার আদি জনগোষ্ঠীর একটি ধারা বলে মনে করেন।^{১৩} রমেশচন্দ্র মজুমদার মনে করেন, এ সকল জনগোষ্ঠী একই মানবগোষ্ঠীর বংশধর। বাংলার বাইরে ভারতের অন্যান্য প্রদেশেও এরূপ জনগোষ্ঠীর নিদর্শন পাওয়া যায়। এরাই বাংলাদেশের বর্তমান জনগোষ্ঠীর পূর্বপুরুষ। তাঁর মতে, বাংলার এইসব আদি জনগোষ্ঠী ‘অস্ট্রো-এশিয়াটিক’ বা অস্ট্রিক জাতিভুক্ত। তবে কেউ কেউ এদের ‘নিষাদ’ জাতি বলে আখ্যায়িত করেছেন।^{১৪}

৩.২ সিন্ধু সভ্যতার সাথে সংযোগ

‘মহেঞ্জোদারো’ ও ‘হরপ্পা’য় প্রাপ্ত নিদর্শন ও হাতিয়ার পৃথিবীর অপরাপর সভ্যতায় প্রাপ্ত নিদর্শনসমূহের সাথে তুলনা করে দেখা যায় ভারতীয় উপমহাদেশের সভ্যতা আর্ঘ্য-সভ্যতারও প্রাচীন।^{১৫} এসব হাতিয়ার বিশ্লেষণে দেখা গেছে সিন্ধু সভ্যতা আজ থেকে প্রায় পাঁচ হাজার বছরেরও পুরানো। অথচ আর্ঘ্যগণ এদেশে এসেছিল খ্রিস্টপূর্ব দুই হাজার বছর পূর্বে।^{১৬} অর্থাৎ সিন্ধু সভ্যতা আর্ঘ্য-সভ্যতা থেকেও প্রায় এক হাজার বছর প্রাচীন। ভারতীয় উপমহাদেশের অংশ হিসেবে প্রাচীন বাংলা মহেঞ্জোদারো সভ্যতারই অংশীদার।

৩.৩ আর্ঘ্যদের ভারতীয় উপমহাদেশে আগমন

ভারতবর্ষে আর্ঘ্যদের আগমন ঘটেছিল খ্রিস্টপূর্ব ১৫০০ অব্দের কাছাকাছি সময়ে।^{১৭} কিন্তু উত্তর ভারতে পঞ্চনদের তীরে বসতি স্থাপনের বহু বছর পরেও বাংলার সাথে আর্ঘ্যদের কোনো যোগাযোগ ছিল না। ঐতরেয় ব্রাহ্মণে অনার্য ও দস্যু বলে যেসব জাতির উল্লেখ করা হয়েছে তার মধ্যে ‘পুণ্ড্র’ নামটির উল্লেখ

রয়েছে। ‘পুণ্ড্র’ একটি জাতিবাচক নাম। এই জাতিটি উত্তরবঙ্গে বসবাস করতো। বর্তমান বগুড়া জেলার মহাস্থানগড় সেই প্রাচীনকালের ‘পুণ্ড্রনগর’। ঐতরেয় আরণ্যকে বাংলার অধিবাসীদের সম্পর্কে খুবই নিন্দাসূচক বক্তব্য উল্লেখ রয়েছে। বৈদিক সভ্যতার শেষ দিকে রচিত বৌধায়নের ধর্মসূত্রেও পুণ্ড্র ও বঙ্গদেশকে আর্ষ-সভ্যতা ও বৈদিক কৃষ্টি বহির্ভূত বলে উল্লেখ করা হয়েছে। শুধু তাই নয়, এই দুই দেশে সামান্য সময়ের জন্য বসবাস করলেও আর্ষদের প্রায়শ্চিত্ত করতে হবে বলে বিধান প্রদান করা হয়েছে বৈদিক সাহিত্যে।^{১৮} বাংলার লোকদের সাথে কোনো রূপ সম্পর্ক স্থাপন করলে ‘রৌরব’ নামক নরকে পুড়তে হবে বলে সাবধান করা হয়েছে। ‘পুণ্ড্র’ ও বাংলার অধিবাসীদের সম্পর্কে নিন্দাসূচক শব্দ প্রয়োগ ও তাদের সাথে সামাজিকতায় শাস্তির বিধান থেকে একথা নিশ্চিত যে আর্ষগণ তাদের জাতিগত বিশুদ্ধতা রক্ষায় তৎপর ছিলো। এর অপর অর্থ এই যে, প্রাচীন ভারতীয় বা বাংলার আদি অধিবাসীদের সাথে আর্ষদের কোনো নৃতাত্ত্বিক সম্পর্ক ছিল না; এরা অবশ্যই ভিন্ন জাতিধারার মানুষ।

৩.৪ গ্রীকদের আগমন

গ্রীক বীর আলেকজান্ডার খ্রিস্টপূর্ব চতুর্থ শতকে (খ্রি.পূ. ৩২৭ অব্দে) ভারতবর্ষে আগমন করেন। কিন্তু তিনি উত্তর ভারতের বিপাশা নদ পর্যন্ত এসেছিলেন। গ্রীক পণ্ডিত ডিওডোরাস প্রাচীন বাংলার শক্তিশালী রাজ্যের পরিচয় দিতে গিয়ে উল্লেখ করেছেন যে,

ভারতবর্ষে বহু জাতির বাস। তন্মধ্যে গঙ্গারিডই জাতিই সর্বশ্রেষ্ঠ (কিংবা সর্বাপেক্ষা শক্তিশালী)। ইহাদের চারি সহস্র বৃহৎকায় সুসজ্জিত রণহস্তী আছে, এই জন্য অপর কোন রাজা এই দেশ জয় করিতে পারে নাই। স্বয়ং আলেকজান্ডারও এই সমুদয় হস্তীর বিবরণ শুনিয়া এই জাতিকে পরাস্ত করিবার দুরাশা ত্যাগ করেন।^{১৯}

ইতিহাসবিদ টলেমি ও পেরিপ্লাসের বিবরণ অনুযায়ী, গঙ্গারিডির অবস্থান ছিল ‘গঙ্গে’ (Gonge) অর্থাৎ গঙ্গানদের তীরে।^{২০} রমেশচন্দ্র মজুমদার প্রমুখ ঐতিহাসিক গ্রীক লেখকদের লেখনি বিশ্লেষণ করে এই মর্মে অনুমান করেছেন যে আলেকজান্ডারের ভারত আক্রমণের সময়ে বাংলার রাজা (গঙ্গারিডই রাজ্যের রাজা) মগধ ও পাঞ্জাব পর্যন্ত জয় করে পাটলিপুত্রে রাজধানী স্থাপন করেছিলেন। তাদের মতে, রাজা নন্দ বাঙালি ছিলেন। মৌর্য শাসন প্রতিষ্ঠার অব্যবহিত পূর্বে এই বাঙালি প্রতাপশালী রাজা অত্যন্ত শৌর্য-বীর্যের পরিচয় দিয়েছিলেন।

৩.৫ গ্রীক পরবর্তী বাংলা

আলেকজান্ডারের প্রস্থানের পর থেকে বৃটিশ শাসনের অবসান পর্যন্ত দুই সহস্রাব্দিক বছরের ইতিহাসে মৌর্য, গুপ্ত, পাল, সেন, পাঠান, মোগল ও ইংরেজ প্রভৃতি জাতি বাংলা শাসন করেছে। আলেকজান্ডারের আক্রমণে উত্তর ভারতের ব্যাপক রাজনৈতিক পটপরিবর্তনে অভ্যন্তরীণ দুর্বলতার সুযোগে শক, পুরুব, কুষাণ প্রভৃতি বহিরাগত জাতির আক্রমণ সূচিত হলেও তা ছিল মূলত: উত্তর ভারতেই সীমাবদ্ধ- বাংলায় এর প্রভাব পড়েছে সামান্যই।

বাংলার শাসক জাতিগুলির মধ্যে কতিপয় ভারতীয় বংশোদ্ভূত এবং কতিপয় বহিরাগত। অনেকের মতে, গুপ্তগণ বাঙালি ছিলেন। শশাঙ্ককে তো প্রথম বাঙালি নরপতি হিসেবে প্রায় সবাই স্বীকার করে নিয়েছেন। সুতরাং গুপ্ত শাসনকালে এবং শশাঙ্কের স্বল্পকালীন শাসনামলে বাংলার নৃতাত্ত্বিক জনবিন্যাসে নিশ্চয়ই বিশুদ্ধতা রক্ষার প্রয়াস ছিল।

পালগণও বাঙালি ছিলেন, কেননা পালযুগের তাম্রশাসনগুলোতে ‘উত্তরবঙ্গ’কে তাদের ‘জনকভূ’ বলে উল্লেখ করা হয়েছে। পাল সম্রাট ধর্মপাল ঘোষণা করেছিলেন যে, তিনি সকল শাস্ত্র সম্বন্ধে জ্ঞাত এবং যাতে সকল

ধর্ম-বর্ণের মানুষ তাদের কার্যকলাপ বজায় রাখতে পারে এজন্য তিনি তৎপর থাকবেন।^{২১} সুতরাং পালগণ বৌদ্ধ হলেও তাদের সংখ্যাগরিষ্ঠ হিন্দু প্রজাসাধারণ নিজেদের স্বকীয়তা বজায় রাখতে সক্ষম হয়েছিলো।

সেন শাসনামলে কৌলিগ্য প্রথার এক গুরুত্বপূর্ণ দিক এই যে, শাসকবর্গ ও শাসিতের রক্তের বিশুদ্ধতা রক্ষার প্রয়াস চলেছে রাষ্ট্রীয় মদদে।

বহিরাগতদের মধ্যে মুসলিম শাসনামলে দলে দলে মধ্য এশীয় ভাগ্যান্বেষীরা বাংলায় এসে বসতি স্থাপন করে এবং কালক্রমে স্থানীয়দের সাথে মিশে যায়। তবে এদের সংখ্যা মূল জনগোষ্ঠীর তুলনায় নিতান্তই অকিঞ্চিৎকর। পর্তুগীজ, ওলন্দাজ, ফরাসীরাও খুব বেশি সংখ্যায় আসে নি। ইংরেজরাও খুব কমই স্থানীয় রক্তের সাথে মিশেছে।

তবে বৃটিশ শাসনামলেই বাংলার সকল জনপদ একীভূত হয় অর্থাৎ বাংলা গঠিত হয়। কোলকাতাকেন্দ্রিক বৃটিশ শাসনের ফলে বাংলায় পাশ্চাত্য শিক্ষার প্রসার ঘটে। এরফলে ঘটে বাংলার নবজাগরণ। এই জাগরণে ভীত হয়ে বৃটিশ শাসকশক্তি বাংলাকে বিভক্ত করার উদ্যোগ নিলে শুরু হয় বঙ্গভঙ্গ বিরোধী আন্দোলন যা এক পর্যায়ে বৃটিশবিরোধী সর্বভারতীয় আন্দোলনে রূপ নেয়। ভারতীয়দের মধ্যে জাতীয়তাবোধের চেতনা জাগ্রত হয়। এ চেতনাকে ধ্বংস করার জন্য সচতুর বৃটিশ শাসকগণ সাম্প্রদায়িকতার বীজ রোপন করে যার বিষময় ফল হিসেবে ১৯৪৭ সালে ভারত ও পাকিস্তান নামে দু'টি সাম্প্রদায়িক রাষ্ট্রের উদ্ভব হয়।

৩.৬ পাকিস্তানি শাসনামলে বাংলা

পাকিস্তান আমলেই পূর্ববাংলার মানুষ তাদের জাতিসত্তার প্রকৃত পরিচয়টি খুঁজে পায়। কেননা, বৃটিশ বিরোধী আন্দোলনের সময় পূর্ববাংলার মুসলিম জনগোষ্ঠীই 'পাকিস্তান' নামক রাষ্ট্র অর্জনে অগ্রণী ভূমিকা পালন করেছিল এই আশায় যে তাদের জীবনমানের পরিবর্তন ঘটবে। কিন্তু পশ্চিম পাকিস্তানভিত্তিক শাসকবর্গ শুরু থেকেই পূর্ববাংলাকে পশ্চিম পাকিস্তানের উপনিবেশে পরিণত করে। সংখ্যাগরিষ্ঠ বাঙালির ভাষা 'বাংলা'কে উপেক্ষা করে রাষ্ট্রভাষা হিসেবে উর্দুকে ঘোষণা করা হলে ভাষা আন্দোলনকে কেন্দ্র করে পূর্ববাংলার মানুষের মধ্যে জাতীয়তাবোধের সৃষ্টি হয়। ইতিহাসের বিস্তীর্ণ ক্যানভাসে এই প্রথম বাঙালি তার আত্মপরিচয়ের চিত্রটি দেখতে পায়। মুসলিম জাতীয়তাবাদের কথা বলে পাকিস্তান প্রতিষ্ঠা করা হলেও পশ্চিম পাকিস্তানি শাসকবর্গ পূর্ববাংলার ভাষা ও হাজার বছর ধরে একটু একটু করে গড়ে ওঠা বাঙালি সংস্কৃতিকে ধ্বংস করতে তৎপর হয়। ফলে শুরু হয় স্বাধীকার থেকে স্বায়ত্তশাসনের সংগ্রাম। পরিশেষে, রক্তক্ষয়ী স্বাধীনতায়ুদ্ধের মাধ্যমে বাঙালি জাতির বৃহত্তর অংশ তার নিজস্ব স্বাধীন আবাসভূমি 'বাংলাদেশ' অর্জন করে।

উপসংহার

উপরের আলোচনায় আর্যপূর্ব যুগ থেকে বর্তমানকাল পর্যন্ত বাঙালির জাতি হিসেবে গড়ে ওঠার ক্ষুদ্র এক চিত্র আঁকা হয়েছে। এ চিত্রে আমরা দেখলাম, বর্তমান বাংলাদেশের সীমানায় বাংলাভাষী যে জাতি সার্বভৌম জাতি হিসেবে আজ বিশ্বের বুকে মাথা উঁচু করে দাঁড়িয়ে আছে- তাকে আজকের এই মর্যাদাপূর্ণ অবস্থানে আসতে অসংখ্য চড়াই-উৎরাই পার হতে হয়েছে। কখনও তাকে হত্যা-ধর্ষণের শিকার হতে হয়েছে। কখনও তাকে ভাষার জন্য লড়াই করতে হয়েছে। কখনও তাকে তার ফসলী জমি রক্ষা করার জন্য জীবন দিতে হয়েছে। এ দীর্ঘপথ পরিক্রমায় তাকে আত্মস্থ করতে হয়েছে নতুন নতুন জাতির সংস্কৃতি। ইতিহাসের বেশিরভাগ সময়ই তাকে অন্যের পদানত হয়ে থাকতে হয়েছে। সে প্রতিনিয়ত শোষণ আর অত্যাচারের বিরুদ্ধে সংগ্রাম করেছে এবং বিজয়ও অর্জন করেছে অসংখ্যবার। কিন্তু কোন বিজয়কেই সে ধরে রাখতে পারে নি— এর একটি অন্যতম কারণ হল তার ইতিহাসবিমুখ প্রবণতা। বাঙালি জাতির ইতিহাসের প্রতি ঔদাসীন্যের ফলেই যুগে যুগে আক্রমণকারীরা তাকে প্রজন্ম থেকে প্রজন্মান্তরে বিশ্রান্তির বেড়াজালে আবদ্ধ

করে শোষণ করেছে। এ কারণে সে কখনও স্বাধীন জাতি হিসেবে মাথা উঁচু করে থাকতে পারে নি। এখানে একটি বিষয় লক্ষ্যণীয়, আর তা হল, সেই ঐতিহাসিক কাল থেকে নিকট অতীত পর্যন্ত বাঙালির আত্মপরিচয় সন্ধান করার জন্য কোন বাঙালির লিখিত বা সংরক্ষিত বিবরণ পাওয়া যায় না। যতটুকু তথ্য পাওয়া যায় তা সেইসব জাতির লেখনি থেকে যাদের বিরুদ্ধে তাকে অস্তিত্ব রক্ষার লড়াই করতে হয়েছিল। এরূপ বিরুদ্ধ পক্ষের লেখনিতে তার শৌর্যবীর্যের বা মহত্ত্বের উল্লেখ কতটুকুই বা আশা করা যায়? এজন্যই আর্যসাহিত্যে দেখা যায় বাঙালিদের বিরুদ্ধে নিন্দাসূচক পংক্তি-সমূহ। আর্যরা বাইরে থেকে এসেছিল এবং তাদের সংস্কৃতি থেকে স্থানীয়দের সংস্কৃতি ছিল ভিন্নতর। আর্যরা স্থানীয় বাঙালি জনগোষ্ঠী সম্পর্কে যতই নিন্দাসূচক বিবরণ দিক না কেন তাদের নিজেদের সংস্কৃতিকে রক্ষা করার জন্য নানান আইন-কানুন প্রচলনের প্রবণতা থেকে এটাই অনুমেয় যে তারা স্থানীয় বাঙালি ভাষা-সংস্কৃতির প্রভাব নিয়ে খুবই চিন্তিত ছিল। একটি উন্নত সংস্কৃতির সাথে প্রতিযোগিতার সময়ই কেবল এরূপ শঙ্কা-প্রবণতার উদ্ভব হওয়া সম্ভব। সেনদের সময় জাত-পাত প্রথা প্রচলনের কারণও সম্ভবত একই আর তা হল শাসক শ্রেণীর নিরঙ্কুশ কর্তৃত্ব নির্বিলম্ব করা; অর্থাৎ তাদের শাসনকে বিঘ্নিত করার মত সম্ভাবনা তারা শাসিত বাঙালির মধ্যে দেখতে পেয়েছিল। মুসলিম শাসনামলে মুসলিম শাসকগণ বুঝতে পেরেছিলেন বাঙালির অন্তঃসলিলা সংস্কৃতির প্রবহমান ধারাটিকে। তাই তারা উদারনীতি গ্রহণ করেছিলেন। এর ফলে একদিকে যেমন তাদের শাসন হয়েছিল নির্বিলম্ব, অপরদিকে বাঙালি জাতিসত্তার পূনর্জাগরণের একটি বেগবান প্রবাহের সূচনা হয়েছিল। মুসলিম শাসকগণ এই ধারাটির সাথেই একাকার হয়ে গিয়েছিলেন। ফলে বাঙালি সংস্কৃতি ক্রমেই সমৃদ্ধ হয়ে উঠেছিল। ইংরেজগণ নতুন ধরণের পাশ্চাত্য শিক্ষার প্রচলন ঘটালে তার আয়নায় বাঙালি জাতি নিজেদের প্রকৃত চেহারাটি দেখতে পায়। ফলে জাগরণ ঘটে বাঙালির মাঝে। এই জাগরণের জোয়ারে বৃটিশ শক্তি চলে যেতে বাধ্য হয়। পাকিস্তানিরা বাঙালিদের এই জাগরণের জোয়ারটি দেখতে পায় নি। তারা আর্যদের মতই ধর্মের নামে বাঙালির সংস্কৃতিকে অবদমিত করতে চেয়েছিল।

একটি বিষয় লক্ষ্যণীয়, আর তা হচ্ছে বাংলা নামের অঞ্চলটি থেকে ইতিহাসের কোন পর্বেই ব্যাপক সংখ্যক লোকের অপসারণ ঘটেনি যেরকমটি ভারতের অন্যান্য অঞ্চলে কিংবা ইউরোপের বিভিন্ন অঞ্চলে দেখা যায়। এর একটি কারণ এর উর্বর প্রকৃতি। প্রকৃতির উর্বরতার কারণে এখানকার মানুষকে খাদ্যের অন্বেষণে দলে দলে বাস্তুচ্যুত হয়ে অন্য দেশে পাড়ি দিতে হয় নি। প্রকৃতির কারণেই এখানকার মানুষের প্রবণতা অন্তর্মুখী, তারা বর্হিমুখী নয়। বন্যা-খরা, রোগ-শোক, ফসলহানি, মহামারি প্রভৃতি কারণে অভ্যন্তরীণ অভিবাসন পরিবর্তিত হলেও ব্যাপক জন-নিষ্ক্রমণ ঘটানোর প্রমাণ পাওয়া যায় নি। এমনকি ইংরেজ আমলের শুরুতে যখন বাংলার জনসংখ্যার এক তৃতীয়াংশ অল্পাভাবে মৃত্যুবরণ করে তখনও দলে দলে ভিটে-মাটি ছেড়ে চলে যায় নি কেউ। সুতরাং এ অঞ্চলের বর্তমান অধিবাসীরা ব্যাপকভাবে পূর্ব-পুরুষদেরই নৃতাত্ত্বিক উত্তরাধিকার—এটা বলা অতুক্তি হবে না। হাজার বছর ধরে এই মাটিতেই তারা জন্মেছে এবং উত্তরাধিকার রেখে গেছে এই মাটিতেই। অর্থাৎ শাসক শক্তির পরিবর্তন ঘটলেও সংখ্যাগরিষ্ঠ জনগণ ছিল স্থানীয়।

সুতরাং আমার দেখতে পাচ্ছি, আর্য-সংস্কৃতির অনুপ্রবেশের মাধ্যমে প্রাচীন বাঙালি সংস্কৃতি সমৃদ্ধ হয়েছে সত্য তবে তার স্বকীয়তা কখনো হারায় নি। বাঙালি জাতি নিজস্ব সংস্কৃতিকে আঁকড়ে থেকেছে হাজার হাজার বছর ধরে। এর প্রমাণ ছড়িয়ে আছে আমাদের ভাষায়, আমাদের জীবনাচরণে, পোশাকে-আশাকে, উৎসব-পার্বনে।

তথ্যনির্দেশ

- ^১ H.H. Risley, *The People of India* (Calcutta: Thacker, Spink & Company, 1908), pp.31-33.
- ^২ তদেব, পৃ. ৩২।
- ^৩ নীহাররঞ্জন রায়, *বাঙ্গালীর ইতিহাস: আদিপর্ব* (কলিকাতা: দেজ পাবলিশিং, ২০০৯), পৃ. ৪০।
- ^৪ R.B.S. Sewell Proceedings on the Indian Science Conference 1929, p. 337.
- ^৫ B. S. Guha, 'The Negrito Racial Strain in India', *The Nature*, Volume: May 1928 & June 1929.
- ^৬ সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায়, *জাতি-সংস্কৃতি ও সাহিত্য*(প্রকাশনী ও প্রকাশকাল নেই), পৃ. ১০০।
- ^৭ নীহার রঞ্জন রায়, *বাঙ্গালীর ইতিহাস*, পৃ. ৩৬।
- ^৮ তদেব, পৃ. ৪৩।
- ^৯ সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায়, *জাতি-সংস্কৃতি ও সাহিত্য*, পৃ. ১০০।
- ^{১০} রমেশচন্দ্র মজুমদার, *বাংলাদেশের ইতিহাস* (কলিকাতা: জেনারেল প্রিন্টার্স এন্ড পাবলিশার্স প্রাইভেট লি., ১৯৯৮), পৃ.১২।
- ^{১১} বর্তমান নাম 'বাংলা'।
- ^{১২} সুফি মোস্তাফিজুর রহমান ও মুহাম্মদ হাবিবুল্লাহ পাঠান, *উয়ারী-বটেশ্বর: শেকড়ের সন্ধানে* (ঢাকা: প্রথমা প্রকাশন, ২০১২), পৃ. ১৯৯।
- ^{১৩} অতুল সুর, *বাঙালির নৃতাত্ত্বিক পরিচয়* (কলিকাতা: জিজ্ঞাসা, ১৯৭৯), পৃ. ৪৩।
- ^{১৪} মজুমদার, *বাংলাদেশের ইতিহাস*, পৃ.১৩।
- ^{১৫} প্রবোধচন্দ্র সেন, *সভ্যতার ইতিহাস*(কলিকাতা: শিশু সাহিত্য সংসদ, ১৯৯৩), পৃ.১৯।
- ^{১৬} আর্যরা একদিনেই ভারতবর্ষে আসেনি। তারা ধীরে ধীরে খ্রি. পূ. ২০০০ থেকে ১৫০০ অব্দের মধ্যে ভারতে আগমন করে। দেখুন: এ কে এম শাহনাওয়াজ, *বিশ্বসভ্যতা: প্রাচীন যুগ*(ঢাকা: প্রতীক প্রকাশনা সংস্থা, ১৯৯৩), পৃ.১১৪।
- ^{১৭} শাহানারা হোসেন, *প্রাচীন বাংলার ইতিহাস* (রাজশাহী: ইনস্টিটিউট অব বাংলাদেশ স্টাডিজ, ২০১২), পৃ.১১১।
- ^{১৮} মজুমদার, *বাংলাদেশের ইতিহাস*, পৃ.১২।
- ^{১৯} মজুমদার, *বাংলাদেশের ইতিহাস*, পৃ.২১-২২।
- ^{২০} নীহার রঞ্জন রায়, *বাঙ্গালীর ইতিহাস*, পৃ.১২৬।
- ^{২১} ড. মুহাম্মদ আব্দুর রহিম ও অন্যান্য, *বাংলাদেশের ইতিহাস* (ঢাকা: নওরোজ কিতাবিস্তান, মার্চ ২০০৩), পৃ. ১০৬।

মোগল প্রশাসনে শাহজাদী জাহানারার অবদান [The Role of Princess Jahanara in the Mughal Administration]

ড. সৈয়দা নূরে কাছেদা খাতুন*

Abstract: In 1526 Babur established the ruling base of the Mughal Empire in the Indian sub-continent. From then for three hundred years the Indian sub-continent was ruled by the Mughals. The women of the Mughal Empire became experts in literature, history, politics, handicrafts and gained ideas in architectural design also. Jahanara, the daughter of Emperor Shahjahan and Empress Mumtazmahal, was very brilliant in multidisciplinary dimensions. Because of her intellectuality, beauty, expertise and political knowledge princess Jahanara became one of the decision makers of the Mughal administration. After the death of her mother Mumtazmahal Jahanara took over the charge of supervision of her father and Royal families. She was taught by the teachers of Royal family and acquired knowledge in different fields of social, cultural and religious matters. Historically prominent among the Mughal women Princess Jahanara played a vital role, from behind the screen, in conducting the Mughal regime. The main objective of this article is to highlight the activities of Princess Jahanara of the Mughal herem.

জাহানারা বেগম (১৬১৪-১৬৮১ খ্রি.) মোগল রাজকুমারীদের মধ্যে সর্বাপেক্ষা ক্ষমতার অধিকারী ছিলেন। জাহানারা 'বেগম সাহেবা' সম্মাননায় ভূষিত হন কৈশরেই। মাত্র সতের বছর বয়সে মা আরজুমন্দ বানু বেগমের ইস্তিকাল করার পর সপ্তদশী তরুণী হেরেমের সমস্ত দায়িত্বভার যোগ্যতার সাথে পালন করেন। পিতা সম্রাট শাহজাহান এবং মা আরজুমন্দ বানুর সন্তানদের মধ্যে সর্বাধিক স্নেহের পাত্রী ছিলেন জাহানারা। ১৬৩১ সালে প্রিয়তমা স্ত্রীর মৃত্যুর পর সম্রাট শাহজাহান শোকাভিভূত হয়ে পড়েন। নিঃসঙ্গ দুঃখভারাক্রান্ত পিতার পাশে মমতাময়ী মায়ের মত ভালোবাসা নিয়ে জাহানারা পাশে এসে দাড়ান। তীক্ষ্ণ বুদ্ধিমত্তা সম্পন্ন শাহজাদীর কর্মস্পৃহা, বাস্তব জ্ঞান সম্পন্ন পদক্ষেপ, সেবা সম্রাটকে হতাশামুক্ত করে স্বাভাবিক কর্মকাণ্ডে ফিরিয়ে আনে। শাহজাদী জাহানারা সম্রাজ্ঞী নূরজাহানের ন্যায় ক্ষমতার শীর্ষে আরোহণের উচ্চাভিলাষ পোষণ করতেন না। দায়িত্ব পালনের অভিপ্রায়ে পিতাকে সর্ব বিষয়ে সহায়তা করার উদ্দেশ্যে তিনি প্রশাসনিক কার্যে অংশগ্রহণ করেন। সম্রাট স্নেহাধন্যা এই শাহজাদীকে বিশ্বস্ত সহকর্মীর মর্যাদা দেন। তিনি একাধারে কবি, সাহিত্যিক, স্থাপত্যবিদ, পুস্তক প্রণেতা, সাহিত্যচর্চার পৃষ্ঠপোষক, বাণিজ্যে নিবেদিত প্রাণ, রাজনীতিবিদ ও কুটনীতিতে পারদর্শী। প্রতিটি ক্ষেত্রে তিনি অসামান্য প্রতিভা ও দীর্ঘজীবনের পরিচয় দেন। গরীব, দুঃখী, হেরেমবাসী, কবি, শিক্ষানুরাগী, অসহায় সকলের জন্য তিনি ছিলেন আশীর্বাদস্বরূপ। তার মমত্ববোধ অতুলনীয়। এ নিবন্ধে মোগল সাম্রাজ্যের এ মহিয়সী শাহজাদীর প্রশাসনে অসামান্য অবদান সম্পর্কে আলোচনার প্রয়াস রয়েছে।

শাহজাদী জাহানারা ১৬১৪ সালের ২৩ মার্চ মাসে আজমীরে জন্মগ্রহণ করেন।^১ এই সময় পিতা শাহজাদা খুররম উদয়পুরে রানা অমর সিং এর সাথে যুদ্ধরত ছিলেন। মোগল সাম্রাজ্যের জন্য অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ছিল এই বিজয়। বিজয়ের সম্ভাবনা যখন দ্বারপ্রান্তে, তখন সন্তান প্রাপ্তির আনন্দ শাহজাদার জন্য ছিল অতুল্য। এই অভিজ্ঞতা। সম্রাট জাহাঙ্গীর এই সময় আজমীরে অবস্থান করছিলেন। মোগলরীতি অনুযায়ী অপূর্ব সুন্দরী এই শিশুর নামকরণ করা হয়। জাহান আরা বা জগতের অলংকার।^২ জাহানারা খুররম-আরজুমন্দ দম্পতির দ্বিতীয় সন্তান। প্রথম সন্তান হুরনেনেসার জন্ম আজমীরেই হয়েছিল, তিন বছর বয়সে শিশুটি ইস্তিকাল করে।

* প্রফেসর, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, রাজশাহী বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

জাহানারা বেগমই সম্রাট শাহজাহানের প্রথম সন্তান হিসেবে অপরিমেয় স্নেহে লালিত হন।^{১০} পিতামহী সম্রাজ্ঞী মানমতি অতুলনীয় সুন্দর শিশুটিকে অত্যধিক স্নেহ করতেন। ক্রমান্বয়ে জাহানারা হেরেমের সকলের স্নেহভাজন হয়ে ওঠেন।

হেরেমে রাজপরিবারের সন্তানদের শিক্ষা প্রদানের ব্যবস্থা ছিল। ‘বেগম সাহেবা’র শিক্ষার জন্য মা আরজুমন্দ বানু পারস্যের শিক্ষিত মহিলা সিন্টি-উন-নেসাকে দায়িত্ব দেন। ফারসী ভাষায় সিন্টি-উন-নেসা যথেষ্ট জ্ঞানের অধিকারী ছিলেন। চিকিৎসা শাস্ত্রেও তিনি শিক্ষা লাভ করেছিলেন। মাজেন্দ্রানের অধিবাসী শিক্ষিত পরিবারের এই বিধবা মহিলা তালিবা-ই-আমুলীর ভগিনী। সিন্টি-উন-নেসার তত্ত্বাবধানে ‘বেগম সাহেবা’ প্রথমে আরবী শিক্ষায় মনোনিবেশ করেন, তিনি কুরআন তিলওয়াত আয়ত্ত্ব করেন।^{১১} এরপর শাহজাদীর ফারসী ভাষা শিক্ষার পর্ব শুরু হয়।^{১২} সিন্টি-উন-নেসার উৎসাহ ও যত্নে ‘বেগম সাহেবার’ শিক্ষানুরাগ ক্রমান্বয়ে বৃদ্ধি প্রাপ্ত হয়। নিয়মিত চর্চায় তাঁর হস্তলিপি অত্যন্ত সুন্দর হয়ে উঠেছিল। জাহানারার আর একজন শিক্ষক ছিলেন নজীর। নজীরের কাছে শাহজাদী পবিত্র কুরআনের তরজমা শিখেন এবং ফারসী সাহিত্যে উচ্চতর জ্ঞান অর্জন করেন।^{১৩} সম্রাট শাহজাহান কন্যার শিক্ষানুরাগ প্রত্যক্ষ করে অত্যন্ত প্রীত হন এবং কন্যার জন্য হেরেমে গ্রন্থাগার প্রতিষ্ঠা করেন। শাহজাদী নিজেও কাব্যচর্চা করতেন এবং তিনি কবি সাহিত্যিকদের পৃষ্ঠপোষকতা করেন। হাসান বেগ রাফি শাহজাদীর পৃষ্ঠপোষকতা লাভ করেন। হাসান বেগ রাজ দরবারের কবি হিসাবে সম্রাটের আস্থা অর্জন করেন। তাঁর কাব্য সংকলনের নাম ছিল ‘খুলিয়াত-ই-রাফি’।^{১৪} দারাকৌমুদী এবং ‘বেগম সাহেবা’ কবি হিসেবে হাসান বেগ রাফির পৃষ্ঠপোষক ছিলেন। মীর সাঈয়েদ আলী তিহরানী রাজ দরবারের একজন কবি ছিলেন। তার গ্রন্থের নাম দেওয়ান-ই-সাইদী।^{১৫} তিনি গীতি কবিতা, চতুস্পদী কবিতার স্তবক অর্থাৎ এক ও তিন, দুই ও চার লাইনের মিল যুক্ত কবিতা, পরস্পর অন্তর্মিল যুক্ত কবিতা লিখে খ্যাতি অর্জন করেছিলেন। তিনি সম্রাট শাহজাহানের দরবারে এসে কাশ্মীরের সৌন্দর্য বর্ণনা করে কাব্য রচনা করেন। কবির অন্যতম কীর্তি হলো সম্রাটের গুণকীর্তন ও প্রশংসা করে কাব্য রচনা করা। শাহজাদী জাহানারা তিহরানীর কাব্যপ্রতিভায় মুগ্ধ হন, তিনি এই কবিকে সম্মান করতেন। মুরাদ খান ছিলেন রাজ দরবারের একজন শিক্ষিত ব্যক্তি তিনিও জাহানারা বেগমের বিশেষ আনুগত্য লাভ করেছিলেন। মুরাদ খান শাহজাদী জাহানারার গুণকীর্তন করে একটি দীর্ঘ কবিতা রচনা করেছিলেন এই কবিতায় তিনি শাহজাদীর সাহিত্যানুরাগ ও সাহিত্যে পৃষ্ঠপোষকতার উল্লেখ করেছেন।^{১৬} মোগল হেরেমে শিক্ষানুরাগী ও বিশিষ্ট মহিলাদের মধ্যে জাহানারা ছিলেন অন্যতম। আত্মা দুর্গের দেওয়ান-ই-খাসের পেছনে অন্দর মহলে যেসব কক্ষ ছিল তার তাকসমূহ জাহানারার সংগৃহীত পুস্তকে সজ্জিত ছিল। Another lady of Mughal harem who was actively interested in education was Jahanara Begam, the daughter of Shahjahan she founded a Madarsa attached to the Jama Masjid at Agra.^{১৭} জাহানারা ধর্ম বিষয়ে প্রচুর পড়াশুনা করতেন। ধর্ম সাধকদের প্রতি শাহজাদীর ছিল অপারিসীম শ্রদ্ধা। তিনি আজমীরের খাজা মঈনুদ্দিন চিশতী ও তার বংশধরদের জীবনী রচনা করেন। গ্রন্থটির নাম ‘মুনিস-উল-আরওয়াহ’। জাহানারা বেগম রচিত আর একটি গ্রন্থের নাম ছিল রিসালা-ই-সাহেবিয়া।

শাহজাদা সাহাব উদ্দিন মুহম্মদ খুররম শাহজাহান নামে পরিচিতি ছিলেন। সম্রাটের পুরো নাম আলা আজাদ মুজাফফর সাহাবুদ্দিন মুহাম্মদ শাহজাহান। ১৯২৮ খ্রিষ্টাব্দে তিনি সিংহাসনে আরোহণ করেন। সম্রাটের অভিষেক অনুষ্ঠানে মোগলদের রীতি অনুযায়ী গণ্যমান্য ব্যক্তিবর্গ, আমীর-ওমরাহগণ এবং রাজপরিবারের সদস্যরা সম্রাটকে মূল্যবান উপহার প্রদান করেন। এই সময় শাহজাদীর বয়স মাত্র ১৪ বছর। শাহজাদী ও আরজুমন্দ বানু সম্রাটকে মূল্যবান উপটোকন ও অর্থ উপহার প্রদান করেন। সম্রাট এই অনুষ্ঠানে প্রিয়তমা স্ত্রীকে এক লক্ষ আসরাফি, ৬ লক্ষ রূপি প্রদান করেন এবং বার্ষিক ভাতা মঞ্জুর করেন দশ লক্ষ রূপি। তিনি প্রাণপ্রিয় কন্যাকে নগদ এক লক্ষ আসরাফি, ৪ লাখ রূপি ও বার্ষিক ছয় লক্ষ রূপি মঞ্জুর করেন।^{১৮} সম্রাট

শাহজাহানের অন্যান্য সন্তানেরা সবসময়ই ‘বেগম সাহেবা’ অপেক্ষা অনেক কম উপহার পেতেন। সম্রাট জৈষ্ঠ কন্যাকে ‘পাদশাহ বেগম’ উপাধিতে ভূষিত করেন। শাহজাদী জাহানারার আরও দু’টি উপাধি ছিল ‘সাহিবাত আল জামানি’ ও ‘বেগম সাহেবা’। অভিষেক অনুষ্ঠানের পর নওরোজ অনুষ্ঠানে পিতা ও মাতা জাহানারাকে পঁচিশ লক্ষ রূপির মূল্যবান হীরা জহরত উপহার দেন। Renuka nath বলেন, “Her jagir included the villages of Achchol, Farjahara and the sarkars of Bachchol. Safapur and Doharah. The pargana of Panipat was also granted to her”.^{১২}

১৬৩১ সালের ৭ই জুন মমতাজ মহল একটি কন্যা সন্তানের জন্ম দেন। সন্তান প্রসবের দুঃসহ কষ্ট সম্রাজ্ঞীকে অসুস্থ করে ফেলে। আরজুমন্দ বানু জৈষ্ঠ কন্যাকে দ্রুত পিতাকে ডেকে আনার নির্দেশ দেন। তিনি আসার পর সম্রাজ্ঞী চোখ মেলে তাকালেন এবং সম্রাটকে সন্তানদের তত্ত্বাবধানের প্রতিশ্রুতি নিলেন।^{১৩} বিদায় সম্ভাষণ জানিয়ে তিনি শেষ নিঃশ্বাস ত্যাগ করেন। সবকিছু এত দ্রুত ঘটে সম্রাট শোকে আচ্ছন্ন হয়ে পড়েন এবং চোখে পানি নেমে আসে।^{১৪} সম্রাজ্ঞীর মৃত্যুর পর সমস্ত হেরেম রাজদরবার শোকবিহ্বল, সম্রাট স্বয়ং দুঃখে মুহাম্মান হয়ে পড়েন। সতের বছরের তরুণী মায়ের ছায়ার মত যিনি সদাই বিচরণশীল ছিলেন, তিনি নিখর পিতার পাশে মমতাময়ী মায়ের মতো দাড়াইলেন, ছোট ভাই বোনদের সান্তনা হয়ে তাদের দায়িত্ব নিয়ে এক দায়িত্বশীল অভিভাবকে পরিণত হলেন। সমস্ত হেরেমের দায়িত্বভার জাহানারার উপর অর্পিত হলো। সম্রাটের রাজকীয় সিলমোহর তিনি সম্রাজ্ঞী আরজুমন্দ বানুকে প্রদান করেছিলেন সেই সিলমোহর জাহানারা বেগমকে অর্পণ করা হলো। তিনি হয়ে উঠলেন বাস্তবিকই ‘পাদশাহ বেগম’ বা ফাষ্ট লেডি। মায়ের ন্যায় কন্যা জাহানারা ও সিন্ধি-উন-নেসাকে সিল সংরক্ষণের দায়িত্ব দিয়েছিলেন।^{১৫} প্রশাসনিক নথিপত্রের বৈধতা সম্পূর্ণভাবে রাজকীয় সিল মোহরের উপর নির্ভর করতো, কাজেই এই সিল ছিল গুরুত্বপূর্ণ। প্রশাসনিক নথিপত্র ছাড়া হেরেমের প্রধান হিসেবে ‘বেগম সাহেবা’ সিলটি ব্যবহার করতেন। জাহানারার নিজের নামেও লাল পাথরের সিল ছিল।

জাহানারা পিতার আহার প্রস্তুতের দায়িত্বও নেন। ভাইবোনদের শিক্ষার যথোপযুক্ত ব্যবস্থা করেন। কখনো কখনো ‘পাদশাহ বেগম’ পিতার জন্য নিজেই রান্না করতেন। সার্বক্ষণিকভাবে তিনি পিতার সাথে থাকায় সম্রাট ক্রমান্বয়ে শোকের আবহ থেকে মুক্ত হন। প্রখর বুদ্ধিমত্তা সম্পন্ন শাহজাদী পিতার সাথে প্রতিটি বিষয়ে আলোচনা করতেন, সম্রাট কন্যাকে নির্ভরযোগ্য সহকর্মী হিসেবে গ্রহণ করে যাবতীয় কর্মকাণ্ডে শাহজাদীর উপস্থিতি নিশ্চিত করেন। সাম্রাজ্যের প্রশাসনিক ক্ষেত্রে জাহানারা বেগম ছিলেন সম্রাটের প্রধান উপদেষ্টা। প্রাত্যহিক কর্মকাণ্ডের রাষ্ট্রীয় ফরমান, নির্দেশনামা সমূহ মন্ত্রীরা লিপিবদ্ধ করে জাহানারার দফতরে সিলমোহরের জন্য পাঠাতেন।^{১৬} ‘বেগম সাহেবা’ এগুলো পর্যবেক্ষণ করে সিল দেওয়ার ব্যবস্থা করতেন। খাজনা, জমি, বেতন, জায়গীর, প্রাদেশিক কর্মকর্তা, রাজস্ব ইত্যাদি সকল বিষয় ছিল শাহজাদীর নখদর্পনে।^{১৭} প্রশাসনিক ক্ষেত্রে সম্রাটের নিত্যনৈমিত্তিক চিন্তাধারার ক্ষেত্রে শাহজাদীর বুদ্ধিমত্তার সংযোজন প্রশাসনকে গতিশীলতা প্রদান করেছিল। বৈদেশিক ক্ষেত্রেও শাহজাদী কূটনৈতিক বুদ্ধিসম্পন্ন ছিলেন। সম্রাটের জৈষ্ঠ পুত্র দারাশিকো ভগ্নীর প্রতি শ্রদ্ধাশীল ছিলেন, ভগ্নীর প্রভূত ক্ষমতার প্রতি ঈর্ষাপরায়ণতা ছিল না বরং উভয়ে সমমনা হওয়ায় ভাইবোনের মধ্যে সৌহার্দ্যমূলক সম্পর্ক গড়ে উঠেছিল। পিতার সাথে সার্বক্ষণিক আলোচনা এবং প্রশাসনের সাথে ওতপ্রোতভাবে জড়িত থাকার ফলে জাহানারা সমসাময়িক পারস্য তুর্কী ও মোগল রাজনীতি সম্পর্কে বিশেষ জ্ঞানের অধিকারী হয়ে উঠে।^{১৮} জাহানারা বেগম ও শাহজাদা দারাশিকো মোগল তুর্ক সম্পর্ক উন্নয়নের পথ সুগম করে।

আভ্যন্তরীণ প্রশাসনে সম্রাটের পরেই ছিল শাহজাদী জাহানারার স্থান। সমস্ত মোগল সাম্রাজ্য শাহজাদীর এই ক্ষমতা সম্পর্কে অবগত ছিল। বিজাপুরের সুলতান ‘বেগম সাহেবা’ ও সম্রাট শাহজাহানের জৈষ্ঠ পুত্র দারাশিকোকে বার লক্ষ রূপী প্রদান করার প্রস্তাব দেন, বিনিময়ে তিনি সম্রাট শাহজাহান কর্তৃক প্রদত্ত শাহ

উপাধিটি অক্ষুন্ন রাখার অনুরোধ করেন, বেগম সাহেবার হস্তক্ষেপে বিজাপুরের সুলতান সামন্ত রাজা হিসেবে পরিগণিত হয়।^{১৯} মোগল সাম্রাজ্যের অন্তর্ভুক্ত দেশীয় রাজারা গুরুত্বপূর্ণ বিষয়ের সমাধানে বেগম সাহেবার সহায়তা প্রার্থনা করতেন। এইসব স্থানীয় শাসকবর্গ নিজেদের সাম্রাজ্যের নিরাপত্তার জন্য বেগম সাহেবার 'ফরমানের' আবেদন করতেন, খাট্টার অন্যায়ভাবে ক্ষমতাসীন গভর্ণর জনসাধারণের উপর চার বছর ধরে নির্যাতন চালায়।^{২০} বাধ্য হয়ে জনগণ সম্রাটের কাছে গভর্ণরের বিরুদ্ধে শাস্তির আবেদন জানায়। বেগম সাহেবার হস্তক্ষেপ এই অত্যাচারী গভর্ণরকে সুরক্ষা প্রদান করেছিল টাভারনিয়ারের সূত্রে জানা যায়।^{২১} বেগম সাহেবার নার্স হরী খানমের পুত্র জাহিদ খান কোকার পদোন্নতির জন্য তিনি শাহজাদা আওরঙজেবের কাছে পত্র লিখেন। জাহিদ খান কোকা অচিরেই ফৌজদার পদে উন্নিত হন।^{২২} যে কোন ধরনের নিয়োগ, পদোন্নতি, প্রদানের ক্ষেত্রে বেগম সাহেবা ছিলেন সাম্রাজ্যের সর্বাপেক্ষা ক্ষমতাসীন ব্যক্তি। বেগম সাহেবা দেশীয় গভর্ণর, জ্ঞানী-গুণী ব্যক্তি ও অভিজাতবর্গকে খিলাত প্রদান করতেন। তিনি বিদেশী রাষ্ট্রদূতদের খিলাত প্রদান করেছেন এমন নিদর্শনও ইতিহাসে পাওয়া যায়। তিনি তুরস্কের রাষ্ট্রদূত জুলফিকার খানকে ১৫,০০০ রপির খিলাত প্রদান করেছিলেন।^{২৩} সিরমুরের রাজা বুধ প্রকাশ বেগম সাহেবার কাছে মূল্যবান উপটোকন প্রেরণ করেন। তিনি রাজা গহরওয়ালের সাথে বিবাদ মীমাংসার উদ্যোগ নেয়ার অনুরোধ জানান। প্রতিবেশী রাজা ও জমিদারের অশোভন আচরণের বিরুদ্ধে তিনি তাদের কারারুদ্ধ করার ফরমান প্রার্থনা করেন।^{২৪} এই বিষয়টি তাঁর পক্ষে নিষ্পত্তি করা জটিল বিবেচনা করে বেগম সাহেবা সরাসরি সম্রাটকে জানান।^{২৫} সাম্রাজ্যের অভ্যন্তরের অজস্র জটিলতা বেগম সাহেবার হস্তক্ষেপে নিরসন হয়েছিল, ইতিহাসে এমন প্রমাণ পাওয়া যায়।

১৬৫৪ সালে সম্রাট শাহজাহান শ্রীনগরের রাজা পৃথবীচান্দকে আক্রমণ করেন। এই যুদ্ধ দু'বছর ধরে চলেছিলো। রাজা পৃথবীচান্দ জয়লাভে সমর্থ হননি অনন্যপায় হয়ে তিনি 'বেগম সাহেবা'র সাথে যোগাযোগ করে সম্রাটের প্রতি আনুগত্য স্বীকারের নিশ্চয়তা প্রদান করেন।^{২৬} বেগম সাহেবা পৃথবীচান্দের পুত্রকে দরবারে আনার ব্যবস্থা করে সম্রাটের নিকট আনুগত্যের অঙ্গীকার করান। ১৬৫৬ সালে শাহজাদা আওরঙজেব দক্ষিণাত্যের শাসক ছিলেন। তিনি গোলকুন্ডা আক্রমণ করেন। শাহজাদা আওরঙজেব গোলকুন্ডার শাসকের প্রতি অতিশয় বিরক্ত হন।^{২৭} শাসক আবদুল্লাহ কুতুব শাহ ছিলেন গোলকুন্ডার শাসক। তিনি নিয়মিত রাজস্ব প্রদান করতেন না, উপরন্তু তার উজীর মীর জুমলার পরিবারকে আটক করে রেখেছিলেন। সমৃদ্ধ রাজ্য গোলকুন্ডা দখল করার জন্য আওরঙজেব সম্রাটের অনুমতি প্রার্থনা করেন।^{২৮} ইতিমধ্যে কুতুবশাহ বেগম সাহেবা ও শাহজাদা দারাশিকোর কাছে পত্র প্রেরণ করেন।^{২৯} উভয়ে কুতুবশাহকে ক্ষমা প্রদানের ব্যবস্থা করেন এবং তার রাজ্য সুরক্ষিত হয়। 'দাপ্তরিক নথিপত্র যেমন হুকুমাত, সনদ, নিশান এবং পরওয়ানা প্রেরণ- প্রচার করা সম্রাজ্ঞী ও শাহজাদীদের ব্যতিক্রমী ঘটনা। শাহজাদী জাহানারা এই ক্ষমতার অধিকারী ছিলেন'।^{৩০}

রাজদরবারে বিদেশী ব্যবসায়ীদের উপর জাহানারার প্রভাব ছিল অপরিসীম। ডাচ এমবাসি ভারতবর্ষে বাণিজ্য করার অনুমতি প্রার্থনা করে সম্রাটের কাছে আবেদন করেছিলেন।^{৩১} এই আবেদন প্রত্যাখ্যাত হয়। রাজদরবারের প্রধান অমাত্যদের আনুগত্য লাভের জন্য ডাচরা সর্বাত্মক প্রচেষ্টা করেন। বিশেষ করে 'বেগম সাহেবার' পিতার উপর অপরিসীম প্রভাবের বিষয়টি তারা জানতেন।^{৩২} বেগম সাহেবার মাধ্যমে ডাচরা বাণিজ্য ফরমান লাভের প্রচেষ্টা করেন। রাজদরবারে বেগম সাহেবার অপরিসীম গুরুত্বের জন্য বিদেশীরা বেগম সাহেবাকে সম্মান জানাতো, সমীহ করতো। বিদেশীরা অনেক সময় ব্যক্তিগতভাবে 'বেগম সাহেবার' সাথে দেখা করে তাদের বাণিজ্য বিষয়ে আলোচনা করতো।

শাহজাদী জাহানারা হেরেমে তাঁর পূর্বসূরীদের মত বাণিজ্য করতেন। পিতা ‘বেগম সাহেবা’কে সুরাট বন্দরটি প্রদান করেছিলেন। তিনি সুরাট থেকে বাৎসরিক ১২ লক্ষ রূপী আয় করতেন। তাঁর কতগুলি বাণিজ্যিক জাহাজ ছিল, তিনি ইংরেজ ও ডাচদের সাথে ব্যবসা করতেন।^{৩৩}

১৬৫৭ সালে সশ্রুটি শাহজাহান গুরুতরভাবে অসুস্থ হয়ে পড়েন। সশ্রুটির জৈষ্ঠ পুত্র দারাশিকোকে সাম্রাজ্যের উত্তরাধিকারী হিসেবে মনোনীত করেছিলেন। বেগম সাহেবা এই মত সমর্থন করতেন। ১৬৫৮ সালে সিংহাসনের উত্তরাধিকার নিয়ে ভয়াবহ দ্বন্দ্বের সূচনা হয়। শাহজাদা দারাশিকো, শাহজাদা শাহ সুজা, শাহজাদা আওরঙজেব ও শাহজাদা মুরাদ বঙ্গ, সশ্রুটির চার পুত্র দ্বন্দ্ব জড়িয়ে পড়ে। বেগম সাহেবা ভাইদের মধ্যে এই দ্বন্দ্বের অবসানকল্পে সর্বাঙ্গিক প্রচেষ্টা করেছিলেন। কিন্তু সফলকাম হননি। ১৬৫৮ সালে দারাশিকো ধর্মাটের যুদ্ধে পরাজিত হয়। এই সময় বেগম সাহেবা আওরঙজেবের কাছে পত্র প্রেরণ করেন। এই পত্রে শাহজাদা আওরঙজেবের উচ্চভিলাস সাম্রাজ্যের এবং আওরঙজেবের জন্য কী ভয়াবহ পরিণতি ডেকে আনতে পারে সে সম্পর্কে সতর্ক করেন। আওরঙজেব ভগ্নীর সতর্কতার মূল্যায়ন করেননি। ১৬৫৮ সালে তিনি শামুগড়ের যুদ্ধে দারাশিকোকে পরাজিত করলে দারাশিকো পলায়ন করে। ১৬৫৮ সালের জুন মাসে আওরঙজেব পিতাকে আখ্রাফোর্টে বন্দী করেন। ১০ই জুন জাহানারা তার নিজের প্রভাবে আওরঙজেবকে সিংহাসন নিয়ে দ্বন্দ্ব থেকে বিরত রাখার চেষ্টা করেন। এক্ষেত্রেও তিনি সফলকাম হননি। তিনি সাম্রাজ্য চারভাগে বিভক্ত করার প্রস্তাব দেন।^{৩৪} জাহানারার প্রস্তাব ছিলো শাহজাদা দারাকে পাঞ্জাব এবং অধীনস্থ এলাকা, শাহজাদা সুজাকে বাংলা, শাহজাহা মুরাদকে গুজরাট এবং দিল্লী আওরঙজেবের অধীনে থাকবে। আওরঙজেব এই প্রস্তাব ফিরিয়ে দেন। সমগ্র সাম্রাজ্যের অধীশ্বর হওয়ার বিষয়ে আওরঙজেব আপোষহীন ছিলেন। ক্ষমতার প্রতি আওরঙজেব এতটাই অনুরক্ত ছিলেন যে, মাতৃতুল্য ভগ্নীর নির্দেশ অমান্য করতে বাধ্য হন। স্বীয় যোগ্যতার প্রতি আওরঙজেবের আস্থা ছিল অবিচল।

শাহজাদী জাহানারা বন্দী পিতার সেবায় নিজেকে নিয়োজিত করেছিলেন ৮ বছর তিনি সশ্রুটি শাহজাহানের সাথে বন্দী জীবন যাপন করেন। ১৬৬৬ সালে সশ্রুটি শাহজাহান মৃত্যুবরণ করেন।^{৩৫} পিতাকে সমাহিত করার সময় শাহজাদী রাজকীয় মর্যাদা প্রদান করার অনুরোধ করেন। সশ্রুটি আওরঙজেব এই সময় দিল্লিতে ছিলেন। সশ্রুটিকে সাধারণভাবে সমাহিত করা হয়।

১৬৬৬ সালে ভাই আওরঙজেব ভগ্নীকে পূর্ব মর্যাদা ও সম্মান ফিরিয়ে দেয়ার উদ্যোগ নেন। সশ্রুটি আওরঙজেব এক আদেশ জারী করলেন যে, জাহানারা হবেন হেরেমের সর্বোচ্চ ক্ষমতধারী মহিলা ‘পাদিশাহ বেগম’। জাহানারা এই সম্মাননা কনিষ্ঠ ভগ্নী রওশন আরাকে প্রদান করেছিলেন। ১৬৬৬ সালের অক্টোবর মাসে আওরঙজেব জাহানারাকে দিল্লীতে আলীমর্দান খানের বিশাল প্রাসাদে আনয়ন করেন। এখানে জৈষ্ঠ ভগ্নীর সাথে তিনি রাজনীতি সম্পর্কিত আলোচনা করতেন। জাহানারা বেগমের বার্ষিক বৃত্তি নির্ধারিত হয় সতের লক্ষ রূপী।^{৩৬} ১৬৮১ সালের ৬ই সেপ্টেম্বর সাতষট্টি বছর বয়সে শাহজাদী দিল্লীতে মৃত্যুবরণ করেন।^{৩৭}

জাহানারা বেগম পূর্বসূরীদের সুফীবাদে বিশ্বাসী ছিলেন। প্রথমে তিনি চিশতীয়া তরিকার অনুসারী ছিলেন। তিনি সুফীবাদের উপর তার দু’টি গ্রন্থ রচনা করেছিলেন। মুনীস-উল-আরওয়াহ গ্রন্থটিতে তিনি খাজা মঈনুদ্দিন চিশতী, শাইখ হামিদুদ্দিন নাগোরী, খাজা কুতুবদ্দীন বখতিয়ার কাফি, ফরিদুদ্দিন গঞ্জ-ই-শাকর, শাইখ নিয়ামুদ্দিন আউলিয়া, হযরত নাসির উদ্দিন চেরাগ-ই-দিল্লী সম্পর্কে আলোচনা করেন। ভাই দারাশিকো এর প্রভাবে শাহজাদী কাদেরীয়া তরিকার অনুসারী হন। তিনি প্রখ্যাত সুফী মীয়ান মীরের শিষ্য মোল্লা সাহেবের মুরীদ হন। সাহেবীয়া গ্রন্থে তিনি তাঁর আধ্যাত্মিক শিক্ষক মোল্লা শাহের এবং শিষ্যদের জীবন ও শিক্ষা আলোচনা করে। জাহানারা বেগম অত্যন্ত ধর্মভীরু ছিলেন। তিনি নিয়মিত নামাজ পড়তেন

ও কুরআন তেলোয়াত করতেন। শাহজাদী পিতার মৃত্যুর পর তের বছর জীবিত ছিলেন। আজীবন তিনি কুমারী ছিলেন। গরীব দুঃখীদের অকাতরে দান করতেন। হেরেমের সকল মহিলার সুখ-দুঃখের প্রতি সজাগ ছিলেন। সাম্রাজ্যে তিনি বহু উদ্যান নির্মাণ করেন। দিল্লী, আখা, কাবুল, কাশ্মীরে শাহজাদীর অনেকগুলো উদ্যান রয়েছে। শাহজাদী শহরবানু বেগমের বাগানটি সম্রাট শাহজাহান 'বেগম সাহেবা'কে প্রদান করেন। কাশ্মীরে তাঁর বাগান সমূহের অন্যতম ছিল 'বাগ-ই-জাহানারা' 'বাগ-ই-নূর আফসান' এবং 'বাগ-ই-সাফা'।

জীবিত অবস্থায় শাহজাদী জাহানারা বেগম দিল্লীতে শেখ নিয়ামুদ্দিন আউলিয়ার সমাধির পাশেই নিজ সমাধি নির্মাণ করেছিলেন। তাঁর নির্দেশে এই সমাধি শুধু তৃণ আবৃত। কবরের গায়ে তিনি নিজ কবিতা খোদাই করেছিলেন।

“তিনিই জীবন আত্মসত্ত্ব

আমার সমাধি তৃণ ভিন্ন কোন বহুমূল্য আবরণে

আবৃত করিও না। দীন আত্মাদিগের পক্ষে

এই তৃণই যথেষ্ট সমাধি আবরণ।”^{৩৮}

মোগল শাহজাদী জাহানারা আদর্শ নারীর দৃষ্টান্ত। তিনি সম্রাট শাহজাহানের কন্যা হিসেবে পিতৃসেবায় আজীবন নিয়োজিত ছিলেন। সম্রাট শাহজাহান কন্যার যোগ্যতা সম্পর্কে নিশ্চিত হয়েই মোগল সাম্রাজ্য পরিচালনায় শাহজাদীকে সহযোগী হিসেবে দায়িত্ব প্রদান করেছেন। জাহানারা প্রশাসনিক ক্ষেত্রে সিদ্ধান্ত গ্রহণে পারদর্শিতার পরিচয় দেন। প্রজাবর্গের, দুঃখী, অসহায়ের পাশে দাড়িয়েছিলেন তিনি। হেরেম পরিচালনার ক্ষেত্রেও তিনি ছিলেন দক্ষ। সম্রাট আওরঙ্গজেব পিতা সম্রাট শাহজাহানকে বন্দী করেন। কন্যা পিতার সাথে সুদীর্ঘ আট বছর সেচায় বন্দিত্ব গ্রহণ করেছিলেন। তিনি পিতার মৃত্যু পর্যন্ত তাঁর সেবায়ত্নে নিয়োজিত ছিলেন। ধর্মভীরু শাহজাদী ভাই বোনদের প্রতি সহানুভূতিশীল ছিলেন। ভাতৃদ্বন্দ্ব এড়ানোর জন্য তিনি সর্বাত্মক প্রচেষ্টা করেন, কিন্তু দুর্ভাগ্যবশত: সফল হতে পারেননি। কুমারী শাহজাদী বিলাসী ছিলেন না, পরার্থে, সাম্রাজ্যে কলাগার্থে জীবন উৎসর্গ করেছিলেন। তাঁর মহানুভবতা, কর্মদক্ষতা, স্নেহপরায়ণতা, প্রশাসনিক যোগ্যতা, জ্ঞানানুশীলন, পরিবারের প্রতি দায়িত্ব ও মমত্ববোধ প্রভৃতি গুণাবলি এই মহিয়সী নারীকে ইতিহাসে প্রসিদ্ধি দান করেছে।

তথ্য নির্দেশ

¹ Banarsi Prasad Saksena, *History of Shahjahan of Dihli* (Allahabad: Central Book Depot, 1962), p. 15.

² শাহরিয়ার ইকবাল, *মোগল সমাজ ও রাজনীতিতে নারী* (ঢাকা: বাংলা একাডেমী, ১৯৯৫), পৃ. ৮১।

³ Ila Mukherjee, *Social Status of North Indian Woman (1526-1707 A.D.)* (Agra: Shivalal Agarwala & Company, 1912), p. 102.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ শাহরিয়ার ইকবাল, *প্রাণ্ডু*, পৃ. ৮১।

-
- ⁷ Isita Chaudhuri, 'Life and times of Jahanara Begam, Unpublished Ph.D. Thesis, Calcutta: University of Calcutta, 1997, p. 234.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ M.A. Ansari, *The Court life of the Mughals*, p. 119.
- ¹⁰ Yusuf Husain, *Educational System in Medieval India*, Islamic Culture, Vol. 30, 1956), p. 117.
- ¹¹ Fergus Nicoll, *Shah Jahan* (London: Haus Publishing, 2009), p. 158.
- ¹² Renuka Nath, *Notable Mughal and Hindu Women in the 16th and 17th centuries A.D.*, New Delhi, Inter-India Publications, pp. 124-125.
- ¹³ John. J. Pool, *Women Influence in the East* (London: Elliot Stock, 62, Paternoster Row, 1802), p. 180.
- ¹⁴ Banarsi Prasad Saksena, *op.cit.*, p. 309.
- ¹⁵ Isita Chaudhuri, *op.cit.*, p. 74.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ J.N. Sarkar, *Studies in Mughal India* (Calcutta, 1919), pp. 9-13.
- ¹⁹ Isita Chaudhuri, *op.cit.*, p. 74.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 86.
- ²¹ *Ibid.*, p. 86.
- ²² *Ibid.*, pp. 86-87
- ²³ *Ibid.*, p. 87.
- ²⁴ Rekha Misra, *Women in Mughal India* (Delhi: Munsiram Monoharlal, 1967), p. 46.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*, p. 43.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 43.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*, pp. 66-67.
- ³¹ *Ibid.*, p. 46.
- ³² Rekha Misra, *op.cit.*, p. 46.
- ³³ Renuka Nath, *op.cit.*, p. 125.
- ³⁴ Sir Jadunath Sarkar, *op.cit.*, p. 282.
- ³⁵ শাহরিয়ার ইকবাল, *প্রাণ্ড*, পৃ. ৮৮।
- ³⁶ *তদেব।*
- ³⁷ *তদেব।*
- ³⁸ *তদেব*, পৃ. ৮৮-৮৯।

‘অবরোধ-বাসিনী’ গ্রন্থের আলোকে তৎকালীন বাংলার নারী সমাজ [State of Women in Bengali Society Depicted in “Obaradh- Basini”]

সুলতানা সুকন্যা বাশার*

Abstract: Begum Rokeya was one of those social workers who worked relentlessly to free the womenfolk of the then undivided Bengal from the shackles of conservatism. She felt how women were neglected in every sphere of their social lives. While she was working for woman education, she realized that the main cause of woman illiteracy is ‘Purdah,’ a repressing system ‘imposed’ on women. In many cases, however, women themselves were responsible for this system. In Rokeya’s writings we find several pathetic images of women, due to purdah. In that social setting women did not seem to have any social status. At the backdrop of that society, women had no rights because they were not allowed to express their independent opinions. As the theme of the book was a reflection of the then Bengali society, in this article an effort has been made to portray the social status of Bengali women of that period.

ভূমিকাঃ ‘অবরোধ বাসিনী’ বাংলা সাহিত্যের অত্যন্ত উল্লেখযোগ্য একটি গ্রন্থ; যার রচয়িতা হলেন রোকেয়া। তিনি অত্যন্ত যে, জিক্রভাবে তৎকালীন সমাজে নারীর সার্বিক অবস্থান তুলে এনেছিলেন এই গ্রন্থে; যা তখনকার প্রেক্ষাপটে অত্যন্ত সাহসিকতার পরিচায়ক। ধর্মীয় অনুশাসনের ভিত্তিতে নারীদের উপর পুরুষের চাপিয়ে দেয়া বহু বিষয় এবং এসবের পক্ষে নারীদের নীরবতা বা মেনে নেয়ার যে প্রবণতা ছিল তার পুঙ্খানুপুঙ্খ বিশ্লেষণ করে তিনি দেখিয়েছেন যে, নারীরা অনেক ক্ষেত্রে পুরুষের গুণের বিধিসমূহ স্বেচ্ছায় পালন করতেন এবং অন্যদেরও পালনে বাধ্য করতেন। এ পরিস্থিতির পরিবর্তনে তিনি উক্ত সময়ে সাহিত্য রচনাকে বেছে নিয়ে সাহসিকতার পরিচয়ই দিয়েছিলেন বটে। তৎকালীন আধুনিক শিক্ষাগ্রহণে হিন্দু সমাজ এগিয়ে গেলেও মুসলমানেরা পিছিয়ে পড়েছিল আর মুসলিম নারীসমাজ আরো বেশি পিছিয়ে ছিল। বাঙালি মুসলিম নারী হিসেবে রোকেয়াই প্রথম ব্যক্তি; যিনি মুসলিম নারীর উন্নয়নে অত্যন্ত পরিকল্পনা মারফিক উদ্যোগ গ্রহণ করে এগিয়ে গেছেন। জীবন নির্ভর ঘটনাগুলোর উপস্থাপনায় হাসি ঠাট্টা বা বিদ্রুপাত্মক হলেও এর মাধ্যমেই তিনি ভারতীয় নারীদের লাঞ্ছনার বর্ণনা তুলে এনেছেন। সমাজ-শিক্ষা-নারীর অধিকার সচেতনতা সহ অন্যান্য ক্ষেত্রে নারী পুরুষ নির্বিশেষে সবার পারস্পরিক সহযোগিতার যে প্রয়োজনীয়তা তিনি উপলব্ধি করেছিলেন তা ৩ লেখনীর মাধ্যমে সমাজের সকলস্তরের মানুষের কাছে পৌঁছে দিয়েছিলেন। ‘পুরুষতান্ত্রিক করুণা’ যে শ্রষ্টাপ্রদত্ত নয় বরং নারীদের স্বাধীনভাবে বেঁচে থাকার যে অধিকার রয়েছে, শিক্ষাগ্রহণের প্রয়োজনীয়তা রয়েছে তা তিনি রীতিমতো চোখে আঙ্গুল দিয়ে দেখিয়েছেন। রোকেয়ার নারীবাদী চিন্তা বর্তমান সময়ের ‘নারীবাদী’ ধারণার চেয়ে ভিন্ন, উন্নত ও সার্বিকক্ষেত্রে সামঞ্জস্যপূর্ণ ছিল তার প্রমাণ আমরা দেখি ১৯৩১ সালে প্রকাশিত ‘অবরোধ বাসিনী’ গ্রন্থে। আন্তরিকভাবেই তিনি চেয়েছিলেন নারীমুক্তির মাধ্যমে সমাজকে নতুন করে গড়ে তুলতে এবং আমৃত্যু তিনি এই ব্রতে নিবিষ্ট ছিলেন। তিনি ধর্মীয় সকল নিয়ম মেনে চলার মাধ্যমেই নারীমুক্তি যে সম্ভব তা বোঝাতে সক্ষম হয়েছেন। তৎকালীন সমাজব্যবস্থায় নারী সমাজের প্রতি অমানবিক আচরণের প্রতিবাদে তাঁর অগ্রনী ভূমিকা বর্তমান সমাজব্যবস্থায় নারীদের তুলনামূলক এগিয়ে আসার দীর্ঘ প্রক্রিয়ার পাথেয় হিসেবে বিবেচ্য। ভারতীয় নারী সমাজের আমূল পরিবর্তন আনয়নে ‘অবরোধ বাসিনী’ গ্রন্থটি একটি প্রামাণিক উদাহরণ। আলোচ্য প্রবন্ধে

* সহকারী অধ্যাপক, ইসলামের ইতিহাস ও সংস্কৃতি বিভাগ, চট্টগ্রাম বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

‘অবরোধ বাসিনী’ গ্রন্থের ৪৭ টি জীবন নির্ভর গল্পের প্রেক্ষিতে তৎকালীন বাঙালী সমাজে নারীর অবস্থানগত বিভিন্ন প্রেক্ষাপটে রোকেয়া সাখাওয়াত হোসেনের অবস্থান তুলে আনার প্রয়াস নেয়া হয়েছে।

ক) ব্রিটিশ শাসনাধীন বাংলায় সামাজিক পরিবর্তন আনার ক্ষেত্রে নারীর অবস্থানগত পরিবর্তন আনতে সরকারী ভাবে বিধবাবিবাহ ও সতীদাহপ্রথা নিবারণ আইনের মতো যুগান্তকারী সিদ্ধান্ত গৃহীত হলেও নারীশিক্ষার বিকাশে তেমন কোন কার্যকারী পদক্ষেপ প্রাথমিক পর্যায়ে নেয়া হয়নি। অথচ শিক্ষা হলো সমাজ পরিবর্তনের অব্যর্থ পন্থা। শিক্ষার মাধ্যমে যে বিপ্লব ঘটে তাতে মানবজীবনের কল্যাণ নিহিত রয়েছে। এ বিপ্লবকে সফল করতে হলে সমাজের সকল শ্রেণীর সমান সহযোগিতা আবশ্যিক। পরবর্তীতে নারীর সামাজিক অবস্থানের পরিবর্তন আনয়নে যে পদক্ষেপসমূহ গৃহীত হয়েছিল তা মূলত জাতীয়তাবাদী আন্দোলনের একটি পর্যায় মাত্র। সমাজের উচ্চপর্যায়ের হিন্দু পরিবারগুলোর সাথেই সকল শ্রেণীর যোগাযোগ থাকায় মূলত ঐ সমস্ত পরিবারের নারীরাই প্রাথমিক সুবিধাগুলো পেত। অথচ সমাজের মুসলিম নারী এবং প্রান্তিক পর্যায়ের নারীদের প্রসঙ্গে শাসকেরা ভাবতে শুরু করেন বেশ দেরিতে।

রক্ষণশীল পরিবারে জন্ম হলেও রোকেয়া নিজের পরিবার থেকেই প্রাথমিক শিক্ষা লাভ করেছিলেন এবং পরবর্তীতে স্বামী জয়দ শাখাওয়াত হোসেনের আন্তরিক প্রচেষ্টায় উচ্চশিক্ষা লাভ করেন। ১ শিক্ষার সুফল উপলব্ধি করায় তিনি তৎকালীন নারীদের মাঝে শিক্ষার বিকাশ ঘটাতে আগ্রহী হয়ে উঠেন এবং তাঁর বাস্তব অভিজ্ঞতালব্ধ ঘটনাসমূহকে একত্রিত করে রচনা করেন ‘অবরোধ-বাসিনী’ গ্রন্থটি। এ গ্রন্থের ভূমিকা লিখতে গিয়ে অবসরপ্রাপ্ত স্কুল ইনসপেক্টর মৌলবী আবদুল করিম লিখেছেন- ‘কোথায় বীরবালা খাওলা ও রাজিয়া অশ্বপৃষ্ঠে আরোহনপূর্বক পুরুষ-যোদ্ধাদের সহিতযুদ্ধ করিয়াছেন আর কোথায় বঙ্গীয় মুসলিম নারী চোরের হস্তে ৪ সর্বস্ব সমর্পণ করিয়া নীরবে অশ্রু বিসর্জন করিতেছেন। আমার দৃঢ় বিশ্বাস ‘অবরোধ-বাসিনী’ পাঠে ঘুমন্ত জাতির চিন্তা-চক্ষু উন্মীলিত হইবে। সর্বশেষে লেখিকাকে এই সংসাহসের জন্য ধন্যবাদ জানাই। ‘অবরোধবাসিনীর’ প্রতি পাঠক পাঠিকাদের সহৃদয় দৃষ্টি আকর্ষণ করিতেছি’। ২

এই গ্রন্থটিকে নারীবাদী গ্রন্থ হিসেবে আখ্যা দেয়া যায় না; কেননা তিনি স্পষ্টভাবে বহু ঘটনার বিবরণ দিয়েছেন যেখানে দেখা যায় নারীরাই নারীদের দাবিয়ে রাখতে চান। এর অর্থ আবার এমন নয় যে ধর্মপালনের নামে পুরুষতান্ত্রিকতার প্রভাব একেবারেই ছিলনা। অর্থাৎ, তাঁর দৃষ্টিতে যা কিছু অসামঞ্জস্যপূর্ণ মনে হয়েছে সেগুলোর পিছনে কারণ অনুসন্ধান করে সবার কাছে ব্যাখ্যা করেছেন- আসলে কাদের কারণে ভুল বিষয়গুলো সমাজে প্রতিষ্ঠিত হয়েছিল। যেমন ভ্রমণ হোক বা প্রয়োজন, পরিবারের নারীদের যখন বাড়ির কর্তা কোথাও নিয়ে যেতেন তখন সেই নারীদের জন্য বিছানাপাতা পালকির ব্যবস্থা করা হত; যেখানে পানি পানের জন্য একটি গ্লাস, একটি হাতপাখাসহ তাদেরকে রীতিমত বন্দি করা হত। কেননা, সেই পালকিগুলি বাড়ির কর্তা কিংবা পরিবারের পুরুষ সদস্যদের সামনে মোটা কাপড় দিয়ে ঢেকে সেলাই করা হত এবং ঐ চাদরের উপর আবার বোম্বাই চাদর দিয়ে আবারো সেলাই করে তার উপরে চট বিছিয়ে তৃতীয়বারের মতো সেলাই করা হত। এমন ব্যবস্থা গ্রহণের পেছনে মূল কারণ ছিল পরিবারের বাইরের কোন পুরুষ মানুষ যেন নারীদের দেখতে না পায়। ৩ ট্রেনে ভ্রমণের ক্ষেত্রে নারীদের পরিহিত বোরকার উপরে মোটা চাদর ও শতরঞ্জি চাপিয়ে দেয়ার রেওয়াজ ছিল যেন বাতাসে তাদের পরিধানের কাপড় না উড়ে। এমন অনেক ঘটনার বিবরণ রোকেয়া দিয়েছেন তাঁর গ্রন্থে যেখানে দেখা যায় রেলস্টেশনে অপেক্ষারত মহিলারা জড়োসড়ো হয়ে এক জায়গায় বসে আছেন এবং তাদের পরিবারের পুরুষ সদস্যটি আশেপাশে দাঁড়িয়ে অপেক্ষা করছেন, এমন সময় অন্য এক যাত্রী এসে জড়োসড়ো হয়ে বসে থাকা মহিলাদের গায়ের উপর বসতে গিয়ে ঐ কর্তব্যাক্তির ধমক শুনেছেন। পরবর্তী ব্যক্তি মূলত ঐ মহিলাদেরকে বড়ো ধরনের আসবাব ভেবে বসতে গিয়েছিলেন। এতে দ্বিতীয় ব্যক্তির অপরাধ নেই বললেই চলে কেননা অতিরিক্ত মোটা

কাপড় গায়ে চাপানোর দরুন বোঝাই যাচ্ছিলনা যে তারা আদতে মানুষ কিনা! ৪ লেখিকা এমন পরিস্থিতিতে পড়া নারীদেরকে human luggage বলে অভিহিত করেছেন। ৫ তাঁর প্রতিবাদের ভাষাই ছিল এমন।

ইসলাম কখনো পরপুরুষের সাথে ‘কথা না বলার’ আদেশ দেয়নি। অথচ এ ব্যাপারে উপমহাদেশে ধর্মীয় নিয়ম কানুনের অতিরিক্ত কড়াকড়ির ব্যাপক প্রচলন দেখা যায়। উক্ত গ্রন্থের ১৮ নং পৃষ্ঠায় যে ঘটনার বিবরণ লেখিকা দিয়েছেন তার সারমর্ম হচ্ছে বিহারের এক দম্পতি রেলযোগে ভ্রমণ করছিলেন এবং মহিলাদের জন্য নির্ধারিত কক্ষে স্ত্রীর জন্য টিকেট না কেটে তিনি তার সাথে সেকেন্ড ক্লাসের টিকেট কেটেছিলেন। নারীদের জন্য ভিন্ন কম্পার্টমেন্টের প্রয়োজনীয়তা কেন দেখা দিয়েছিল সেসময়ে; তা বোধগম্য নয়। কারণ তারা তো ৫ এমনিতেই কয়েক প্রস্ত পর্দার আড়ালেই থাকতেন এবং স্বামী কিংবা পিতা অথবা পরিবারের নির্ভরযোগ্য পুরুষ সদস্য ছাড়া তাঁরা কখনো ঘরের বাইরে যেতেন না! যাইহোক - ঐ দম্পতির যাত্রা শুরু হয় নির্বিলম্বে। ভদ্রলোক যাত্রাপথে বাথরুমে গিয়েছিলেন এবং বাথরুমে থাকাকালিন ট্রেনটি একটি স্টেশনে থামলে সেই কম্পার্টমেন্ট একজন যাত্রী উঠে ঐ দম্পতির সিট ফাঁকা দেখে সেখানে বসেন। এদিকে ভদ্রলোক বাথরুম থেকে এসে দেখেন যে তাঁর স্ত্রী ঐ কক্ষে নেই! চলন্ত ট্রেনে শুরু হলো খোঁজাখুঁজি। স্বামী তাঁর স্ত্রীর খোঁজে পরবর্তী স্টেশনের পুলিশকে সংবাদ দেন; উল্লেখ্য এই স্টেশনে আগুন্তক ভদ্রলোকটি নেমে যান। যাইহোক, উক্ত স্টেশনেই ট্রেন থামিয়ে পুলিশ বিভিন্ন স্টেশনে টেলিগ্রাম মারফত কালো বোরকা পরা এক মহিলার নিখোঁজ সংবাদ পাঠাচ্ছিল। এমন সময় একজন কঙ্গটেবল নির্দিষ্ট সিটের নিচে বড়ো আকারের একটা কালো বস্তুর মতো জিনিস দেখতে পেয়ে সেটাকে টেনে আনা মাত্রই স্বামী মহোদয় চিৎকার করে বলতে লাগলেন- ওকে ছাড়ো উনিই আমার স্ত্রী। এ ঘটনার মাধ্যমে লেখিকা, পরপুরুষের সাথে কথা না বলার যে নিষেধাজ্ঞা সমাজ নারীদের উপর চাপিয়ে দিয়েছিল তারই প্রেক্ষাপট তুলে আনেন। কেননা ঐ নারী কক্ষে অপরিচিত পুরুষ মানুষ দেখে ভয়ে সিটের নিচে লুকিয়ে পড়েন। পাছে তাঁকে বলতে হয় ‘আমার সাথে আমার স্বামী আছেন এ সিটে’। তাঁর গ্রন্থে আমরা দেখতে পাই কর্তব্যরত পুলিশ যখন মানব বোঝা বা human luggage গুলো স্টেশন থেকে সরিয়ে ফেলার জন্য বস্তুর উপর ডান্ডা মেরে মালিকের দৃষ্টি আকর্ষণের চেষ্টা করতেন তখনো জুরু হয়ে বসে থাকা মহিলারা কোন শব্দ করতেন না এই ভয়ে যে তাঁদের কর্তৃষ্ণর না আবার কেউ শোনে! এমনকি ঘরে চোর এসে জমানো টাকা, স্বর্ণালঙ্কারসহ অন্যান্য মূল্যবান দ্রব্য সামগ্রী চুরি করে নিচ্ছে কিম্বা মহিলারা কোন উচ্চ বাচ্য করছেন না! আবার কেউ কেউ আগ বাড়িয়ে হাতকানের গয়না খুলে দিচ্ছেন যেন চোর তাঁদের গায়ে হাত না দেয়। চাপিয়ে দেয়া প্রথার তীব্রতা এমনই কঠোর ছিল যে নারীরা প্রয়োজনীয় ক্ষেত্রে প্রতিবাদ করতে ভুলে গিয়েছিল। এমনও সময় গেছে সেযুগের নারীদের, যেখানে সারারাত পালকির মধ্যে ৬ মাসের শিশুসহ কাটিয়ে দিয়েছেন। শিশুকেও কাঁদতে দেননি। যদি বাচ্চার কান্নার শব্দে বেয়াড়া এসে পালকি খুলে দেখে যে সেখানে একজন মহিলা বসে আছে তবে যে মান সম্মান ধুলোয় মিশে যাবে! এ ধরনের পর্দাপ্রথা যে শুধু ইসলাম ধর্মের বিধানের ফলশ্রুতি ছিল তা নয় বরং তৎকালীন হিন্দু সমাজে অনুসৃত পর্দাপ্রথার প্রভাবের ফলশ্রুতি ছিল বলে প্রমান পাওয়া যায় রাসুসুন্দরী দেবী, জ্বলাসবাসিনী দেবীসহ আরো অনেকের লেখায়। ৬ তাঁদের আত্মজীবনী থেকে জানা যায়, গঙ্গাশ্রানে আগ্রহী হিন্দু মহিলাদের পালকিতে বসিয়ে পালকির উপর প্রয়োজনীয় সংখ্যক কাপড় সেলাই করে সেই বিশাল ঘেরা টোপসহ গঙ্গায় চুবিয়ে আনা হত। যদিও এমন ব্যবস্থার জন্য কমলা দাশগুপ্ত মুসলমানদের মাত্রাতিরিক্ত পর্দাপ্রথাকে দায়ী করেছেন। ৭ অথচ, ‘অবরোধ বাসিনী’র আটাশতম ঘটনা পড়তে গিয়ে দেখা যায় যে এক আরবীয় মহিলা, যার কাছে পালকিযোগে বহু মুসলিম মহিলা আসতেন ধর্মীয় বিষয়াদি শিক্ষা নিতে; তিনি পালকির দুর্ভেদ্য পর্দা ব্যবস্থা দেখে আতঙ্কিত ৬ হয়ে পড়েছিলেন। তাছাড়া বোরকা পরিহিতা মহিলাদের বোরকার নকশাও তাঁকে মানসিকভাবে আহত করেছিল। তাঁর এ মানসিক যন্ত্রনা প্রমান করে এহেন পর্দাপ্রথা ইসলাম সিদ্ধ নয়। বরঞ্চ হিন্দু-মুসলিম সম্প্রদায়ের মিলিত প্রথা। আমরা দেখতে পাই, ধর্ম যাই হোক না কেন ভারতবর্ষে নারীরা অত্যাচারিত হয়েছে পুরুষদের চাপিয়ে দেয়া নিয়ম কানুনের দরুন।

লেখিকা হিসেবে রোকেয়া সাখাওয়াত হোসেন শুধু মাত্র যে মুসলিম নারীদের জন্য বিচলিত ছিল এমন নয় বরং তিনি নারী জাতির মুক্তির কল্যাণে কাজ করেছেন। বিশিষ্ট গবেষক সালেহা বেগমের মতে- “Roheya’s out look was non communal in all respects. Her ‘Abarodhbasini’ was a vivid portrayal of the prosecuted Indian ladies of the harem or enclosed confinement irrespective of the Hindus and Muslims.” ৮

খ) রোকেয়া মনে করেন জীবনের নানাক্ষেত্রে শক্তি দিয়ে, সামর্থ্য দিয়ে, জগতের অগ্রগতিকে সহায়তা করার অধিকার যে নারীর আছে তা প্রতিকূল সমাজব্যবস্থায় স্বীকার করা হতো না। পুরুষের সাহায্যের উপরে নারীর নির্ভরশীলতাই নারীর অবমাননাকর জীবনের জন্য দায়ী। এ দায়বদ্ধতা থেকে মুক্তির জন্য শিক্ষার অভাবকেই চিহ্নিত করেছেন তিনি এবং নারী শিক্ষার বিস্তারে প্রতিষ্ঠা করেছিলেন সাখাওয়াত মেমোরিয়াল গার্লস স্কুল। এটি ছিল কলকাতার প্রথম মুসলিম বালিকা বিদ্যালয় যেখানে মুসলিম মেয়েদের ইংরেজী শিক্ষা দেওয়ার ব্যবস্থা করা হয়েছিল। ৯ মুসলিম আমলে বাংলায় নারীশিক্ষার উপর বিশেষ গুরুত্বরূপ করা হত বিশেষত মসজিদ ভিত্তিক ধর্মীয় শিক্ষা গ্রহণের ক্ষেত্রে। পরবর্তীতে ইংরেজ আমলে ইংরেজি শিক্ষাকে বয়কট করতে গিয়ে মুসলিম নারীশিক্ষার পরিস্থিতিতে ধস নামে। ১০ এ পরিস্থিতিতে নারীদের শিক্ষিত করে তোলার ব্যাপারে রোকেয়ার আগ্রহ সেসময় যথেষ্ট বিরূপ প্রতিক্রিয়া স্তর করে ছিল মুসলিম পরিবারগুলোতে। ধনী শরীফ সম্প্রদায় ও কাঠমোল্লারা এক্ষেত্রে তাঁর উদ্দেশ্যে কুরুচিপূর্ণ মন্তব্য করতে পিছপা হয়নি। ১১ এ ঘরনার লোকেরা ইংরেজ এবং তাদের দ্বারা প্রণীত শিক্ষাব্যবস্থাকে মেনে নিতে পারেনি বলে নানারকম কটুক্তি করত। বিশেষ করে শিক্ষাগ্রহণের জন্য বাড়ির বাইরে আসতে হবে, গাড়িতে চেপে স্কুলে যেতে হবে এ বিষয়গুলো সহজভাবে নিতে পারেনি। তারা নারীদের পর্দাপ্রথার বিচ্যুতি যেন না ঘটে সে ব্যাপারে বেশ সজাগ ছিল। ধর্মের দোহাই দিয়ে মুসলিম নারীদের শিক্ষা গ্রহণকে ব্যাহত করতে চেয়েছিল। ব্রিটিশ আমলে মুসলিম নারীদের শিক্ষাপ্রসারের পথে পর্দা প্রথা, ধর্মীয় গৌড়ামী, মহিলা শিক্ষিকার অভাব সহ জ্বধবের কুসংস্কারও প্রবল বাধা হয়ে দাঁড়িয়েছিল। ১২ অথচ ইসলামে নারী পুরুষ নির্বিশেষে সবার জন্য শিক্ষাকে গ্রহণযোগ্য করার নির্দেশ দেয়া থাকলেও বাঙালি সমাজে কঠোর পর্দা প্রথার কারণে নারীর শিক্ষাগ্রহণ ব্যাহত হয়েছিল মারাত্মকভাবে। তৎকালীন রক্ষণশীল পত্রিকা মাসিক মোহাম্মদী’র সম্পাদক মাওলানা আকরাম খাঁ তাঁর রচনায় কোরআন হাদিসের বরাত দিয়ে দেখিয়েছেন যে অবরোধ প্রথা ইসলাম অনুমোদিত নয়, বরং ইসলামে যা আছে তা হলো ৭ হিজাব। হিজাব পরিধানের মাধ্যমে ইসলাম নারীদের যে স্বাধীনতা দিয়েছে অবরোধ প্রথার দ্বারা তা খর্ব করা হয়েছে বলে প্রতীয়মান হয়। ১৩ মাত্র পাঁচজন মেয়ে নিয়ে যখন রোকেয়া তাঁর স্কুল চালু করেন তখন মেয়েদের স্কুলে আনার জন্য তাঁকে গাড়ির ব্যবস্থাও করতে হয়েছিল। যে গাড়িটি বানানো হয়েছিল তাতে মোটে তিন ইঞ্চি চওড়া আর দেড় ফুট লম্বা জাল দিয়ে আটকানো ভেন্টিলেশান ছাড়া বাতাস চলাচলের কোন ব্যবস্থা ছিল না। অতটুকু জানালায় আবার পর্দা লাগানো ছিল। ফলে ছাত্রীরা গাড়িতে উঠেই বমি করত। অনেকেই অজ্ঞান হয়ে যেত। এমন অবস্থায় পরেও রোকেয়া সাখাওয়াত হোসেন বেনামী কয়েকটি চিঠি পেয়েছিলেন। সেগুলোতে লেখা ছিল জানালার পর্দা চলন্ত অবস্থায় উড়তে থাকে যা কিনা বাসটিকে বে-পর্দা করে এবং এই ব্যবস্থা যদি ঠিক না হয় তবে তারা বিভিন্ন পত্র-পত্রিকায় এ স্কুল ও ক্লাস সম্পর্কে বিবৃতি দিবেন। এহেন ভাষা থেকে সহজেই বোঝা যায় যে সে সময় কুসংস্কারাছন্ন মুসলিম সম্প্রদায় মূলত ধর্মীয় শিক্ষা থেকে বহুদূরে সরে গিয়েছিল। অথচ পর্দাপ্রথার সাথে শিক্ষার কোন সম্পর্কই নেই। বিশিষ্ট গবেষক সালেহা বেগমের বরাত দিয়ে বলা যায়- “Women’s issues like education, employment, had no relation with *Purdah* and the ancient custom *Abarodh*.” ১৪ এমন পরিস্থিতিতেও বেগম রোকেয়া হাল না ছেড়ে সাহস নিয়ে এগিয়ে গেছেন এবং যুক্তি দিয়ে মানুষকে বোঝাতে সক্ষম হয়েছিলেন নারী শিক্ষার প্রয়োজনীয়তা সম্পর্কে।

গ) ‘অবরোধ বাসিনী’ গ্রন্থের প্রতিটি ঘটনার বিবরণে যে বিষয়টি উঠে এসেছে তা হল অধঃপতিত সামাজিক অবস্থা। এর বিশ্লেষণে আমরা দেখি মেয়েদের দমিয়ে রাখার আশ্রয় প্রচেষ্টায় পুরুষেরা ধর্মকে ব্যবহার করেছে। পরিবারের ভিতরেই তারা অবরুদ্ধ ছিল কোনপ্রকার সামাজিক উৎসবে যোগ দেয়ার স্বাধীনতা তাদের ছিলনা, ছিল না উৎসবের আমেজ উপভোগ করার সাহস। স্বাধীন মতামত প্রকাশ করা তো ছিল আকাশকুসুম কল্পনা! নারী পুরুষ উভয়ের সম্মতিতে বিবাহ সম্পাদনের রীতি ইসলামসিদ্ধ হওয়ার পরও আমরা এই গ্রন্থের বহু ঘটনায় দেখেছি বিয়েতে মেয়ের সম্মতি আছে কিনা সেটা জানার প্রয়োজনবোধ করেনি তৎকালীন পরিবার গুলো। আবার অনেক ক্ষেত্রে দেখা গেছে বিয়ে পর্যন্ত সম্পর্ক গড়ানোর আগেই কোন কারণে বিয়ে ভেঙ্গে যাওয়ায় পরিবারের সম্মান বাঁচাতে তড়িঘড়ি করে মেয়েকে কোন এক মাতাল ছেলের সাথে বিয়ে পড়িয়ে শ্বশুর বাড়ী পাঠানো হয়েছে। এ যাত্রায় মেয়ের পরিবারের সম্মান তো বেঁচে গেল কিন্তু আমৃত্যু মেয়েটা কিভাবে বেঁচে থাকবে তা উপলব্ধি করার প্রয়োজন কারোই ছিলো না। আরেকটি ভয়ানক বিষয় হলো স্বামীর প্রতি শ্রদ্ধা দেখাতে গিয়ে এবং নারীর দ্বারা নারীর উপর চাপিয়ে দেয়া অহেতুক পর্দার কারণে যে মানুষটার সাথে দাম্পত্য জীবন শুরু করেছে তার চেহারার দিকে না তাকানোর রীতি। শুনতে অদ্ভুদ শোনালেও এটি সত্য। বারোতম ৮ ঘটনার বিবরণে দেখা যায় গঙ্গাস্নানে গিয়ে এক হিন্দু মহিলা ভীড়ের কারণে তাঁর শাশুড়ী আর স্বামীকে হারিয়ে ফেলেন, পরে তিনি অন্য এক লোকের গায়ের চাদর ধরে এগিয়ে যেতে থাকেন। এদিকে স্বামী ভদ্রলোকটি পুলিশকে জানান যে তাঁর স্ত্রী হারিয়ে গেছে। এর কিছুক্ষণ পরে পুলিশ ঐ মহিলাকে দেখতে পায় এবং যাঁর গায়ের চাদর ধরে মহিলাটি হাঁটছিলেন তাঁকে জিজ্ঞাসাবাদ করলে ভদ্রলোক উত্তরে জানা যে তিনি বুঝতেই পারেননি যে কেউ একজন তাঁর চাদর ধরে হাঁটছে। অন্যদিকে স্ত্রীলোকটিকে জিজ্ঞেস করলে তিনি জানান তিনি তাঁর স্বামীকে কখনোই ভালো ভাবে দেখেন নি অর্থাৎ চোখ তুলে তাকাননি। স্বামীর পরনে হলদে ধূতি ছিল আর দ্বিতীয় ব্যক্তির পরনের ধূতিও একই রংয়ের হওয়ায় তিনি ভুল করেছেন। এমন অদ্ভুদ পরিবেশে তখনকার মেয়েরা জীবন কাটিয়ে দিয়েছে; যা অকল্পনীয় এবং বিবেকবর্জিত। মুসলিম মহিলাদের বোরকার চোখের জায়গায় কালো জালি দেয়া থাকত যেন তারা বাইরের দৃশ্য দেখতে পারে। তবে আফসোসের বিষয় হলো বহু মহিলার বোরকায় জালি ব্যবহৃত হতো না এমন কিছুত দর্শনের বোরকা উপমহাদেশেই দৃশ্যমান ছিল যা মূলত পরিবারের বাইরে নারীদের চলাফেরায় খুবই অসুবিধা হতো। অথচ ধর্মীয় রীতি এর বিপরীত। এ প্রসঙ্গে ইমাম মুহাম্মদ বলেন- “The proplet ordered *Purdah* to enable women to move about freely and safely specially outside the family.” ১৫

ঘ) চিকিৎসা সুবিধা পাওয়া তৎকালীন সমাজে নারীদের জন্য আরো বিব্রতকর বিষয় ছিল। কেননা- প্রথমত নারী চিকিৎসকের সংখ্যা ছিল একেবারেই অপ্রতুল। আর দ্বিতীয়ত হলো- পর্দার কারণে পুরুষ চিকিৎসকের সামনে উপস্থিত না হওয়া। এ গ্রন্থের আঠারো ও উনিশতম ঘটনার বিবরণে দেখা যা যে রোগ নির্ণয় করার জন্য শরীরের বিভিন্ন অঙ্গ প্রত্যঙ্গের যেমন পালস চেক করা, জিহ্বা পরীক্ষা করা এসব ক্ষেত্রে নারী রোগীদের নিয়ে ডাক্তার এবং রোগী উভয়ে বিপাকে পড়তেন। অথচ এসমস্ত চাপিয়ে দেয়া নিয়ম সমূহ একেবারেই অযৌক্তিক। তবে এমন অদ্ভুদ পর্দাপ্রথা কিন্তু দাসীদের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য ছিল না; তাদের পর্দা করার ক্ষেত্রে এতটা কড়াকড়ি গ্রন্থের কোথাও চোখে পড়েনি। কিন্তু সম্ভ্রান্ত পরিবারের নারীরা অপরিচিত মহিলাদের সামনেও পর্দা করতে অভ্যস্ত হয়ে গিয়েছিল। গ্রন্থের বেশ কয়েকটি ঘটনার বিবরণে এর প্রমাণ রয়েছে; এসব ক্ষেত্রে লেখিকা মূলত নারীদেরকেই দায়ি করেছেন। তাঁর মতে বহিরাগত নারীদের সামনে অন্য নারীদের পর্দা করার কোন যে জিকতা নেই। গ্রন্থের প্রথম ঘটনাতেই আমরা এমন একটা ঘটনার বিবরণ পাই; যেখানে বাড়ীর ভিতরের উঠানে বহিরাগত এক মহিলার আগমনে সে বাড়ীর অযুরত এক মেয়ে আতঙ্কিত হয়ে দে. ডে ঘরের ভিতরে চলে যায় এবং মেয়েটির অগ্রজ আত্মীয়ারা তাকে যখন জিজ্ঞেস করলেন যে- ঐ

আগুস্তক মহিলাটি তাকে দেখেছে কিনা, তখন অত্যন্ত ভয়ানক কণ্ঠে মেয়েটি হ্যাঁ সূচক উত্তর দিলে ঐ অন্দরমহলের সব জানালা দ্রুত বন্ধ করে দেওয়া হয় যেন কোন ভয়ংকর দস্যু ঘরে প্রবেশ করবে! অথচ, কোন ধর্মে এমন বিধান নেই ৯ এবং বাড়ির পুরুষেরাও অত্যন্ত এ ব্যাপারে নিজেদের প্রভাব খাটাতো বলে মনে হয় না। তাহলে স্পষ্টত বোঝা যাচ্ছে যে এমন ঘৃণ্যরীতিটি নারীদের দ্বারাই হতরি হয়েছিল। দুর্ঘটনাবশত ঘরে আগুন লাগলে বা অন্যকোন অঘটন ঘটলে দেখা যেত পরিবারের নারীদেরকে নিরাপদে ঘরের বাইরে নিয়ে যাওয়ার ক্ষেত্রে রঙিন মশারি ব্যবহার করা হত। এমন বেশ কয়েকটি ঘটনা থেকে জানা যায় যে মশারির চার কোনা চারজন বেয়াড়া বা দাসী তুলে ধরত আর পরিবারের নারীরা মশারির ভিতরে ঢুকে নিরাপদ স্থানের দিকে এগুতে থাকতেন। অনেক সময় নিজের মধ্যে হুড়োহুড়ি হতো আবার অনেক সময় দাসীদের সাথে পায়ের তাল ঠিক রাখতে না পেরে হুমড়ি খেয়ে পড়তেন। এমন অবাস্তব পর্দাপ্রথার রীতিসমূহ ভীষণ রকমের গাঁড়ামির কারণে সৃষ্ট বলে মনে হয়। একইরকম আরো একটি অমানবিক অবস্থার শিকার হত তৎকালীন মেয়েরা। বিয়ের কথা ঠিক হওয়া থেকে শুরু করে বিয়ের দিন পর্যন্ত তাদেরকে থাকতে হত আলোবাতাসহীন এক কক্ষে যার নাম ‘মাইয়াখানা’। এর বর্ণনা দিতে গিয়ে তিনি মেয়েদের চরম অসহায়ত্বের দিকটি তুলে এনেছেন। সে যুগে বাগদত্তা মেয়েটিকে ‘মাইয়াখানা’য় রাখা হত এবং খাওয়া দাওয়া সহ প্রাকৃতিক কর্ম সারার জন্যও তাকে অপেক্ষা করতে হত অন্যকোন মহিলার জন্য। লেখিকা এমন এক পরিস্থিতির মুখোমুখি হয়েছিলেন বিহারে তাঁর নাভনীদেব বিয়েতে গিয়ে। নাভনীদেব সাথে দেখা করতে তিনি মাইয়াখানায় যান এবং গরম সহ্য করতে না পেরে ঘরের জানালা খুলে দিয়ে বসেছিলেন। গৃহপরিচারিকা তৎক্ষণাতই জানালা আটকে দেয় বাগদত্তার গায়ে ‘হাওয়া’ লাগবে বলে। এই ‘হাওয়া’ বিষয়টা কি তা রোকেয়ার বোধগম্য ছিল না। এক্ষেত্রেও আমরা দেখি নারীর প্রতি নারীর অবমাননাকর আচরণ। আলো বাতাস হীন একটি ঘরে একজন মেয়ে কি পরিমান মানবেতর জীবন কাটাতে পারে তা সত্যিই অনুধাবন করা বর্তমান যুগের জন্য কষ্টকর। লেখিকা গ্রন্থের প্রতিটি ঘটনাতাই নারীর প্রতি সার্বিক অবিচারে কথা তুলে এনেছেন এবং সমাজের অবস্থান কোন অন্ধকারাচ্ছন্ন পরিস্থিতিতে গিয়ে ঠেকেছিল তা স্পষ্ট করেছিলেন সকলের নিকট। রোকেয়া সাখাওয়াত হোসেনের ‘অবরোধ বাসিনী’ গ্রন্থের প্রতিটি অংশের বিবরণে তৎকালীন নারী সমাজের প্রতি পুরুষদের নির্যাতনমূলক আচরণের সমালোচনা যেমন করেছিলেন ঠিক তেমনি স্বজাতি প্রতি নারীর মনোভাবের তীব্র প্রতিবাদও করেছিলেন। তাঁর লেখার ধরণে কিছুটা হাস্যরসাত্মক ব্যাখ্যা থাকলেও খুব কঠিন বাস্তবতাকে তিনি সহজে সকলের নিকট তুলে এনেছিলেন সমাজের আমূল পরিবর্তন সাধনকল্পে। তাঁর লেখনীর ধাঁচে প্রতিবাদের সুস্পষ্টতা সুস্পষ্ট। পর্দা প্রথার প্রয়োজনীয়তা ঠিক কোন পর্যায়ে যাওয়ার পর তা নির্যাতন মূলক হয়ে উঠেছে তার যে, জিক ব্যাখ্যাও তিনি দিয়েছেন। অবহেলিত সুবিধাবঞ্চিত বাঙালি সমাজকে বিশেষত মুসলমান সম্প্রদায়ের সার্বিক উন্নয়নকল্পে নারী পুরুষ ভেদে সবাইকে আধুনিক শিক্ষায় শিক্ষিত করার প্রয়োজনীয়তা কতটা গভীর তা তিনি তৎকালীন সমাজকে বোঝানোর জন্যই আন্তরিকতার সাথে কাজ করে ১০ গেছেন। সয়ে গেছেন কটুজি। নানা প্রকার হুশিয়ারী শব্দ উপেক্ষা করে নারী জাতিকে শিক্ষিত করে গড়ে তোলার মহান ব্রতে আত্মনিয়োগ করেছিলেন। ‘অবরোধ বাসিনী’র মত জীবন নির্ভর গ্রন্থ রচনা করার সংসাহসই তাঁকে নারী জাগরণের অগ্রদূত হিসেবে ইতিহাসে অমরত্ব দান করেছে। বর্তমান যুগে নারীসমাজের যে উন্নয়ন আমরা উপলব্ধি করি তার পশ্চাতে রোকেয়া সাখাওয়াত হোসেনের অবদান অনস্বীকার্য।

তথ্যসূত্র :

- ১ বেগম রোকেয়া, ‘অবরোধ-বাসিনী’, বিশ্বসাহিত্য কেন্দ্র, ঢাকা, ২০১৭, প্রথম প্রকাশ- ১৯৩১, পৃ.০৫।
- ২ প্রাগুক্ত, পৃ. ১৩।
- ৩ প্রাগুক্ত, পৃ. ৩১।
- ৪ প্রাগুক্ত, পৃ. ১৭, ২৯।
- ৫ প্রাগুক্ত, পৃ. ২৪।
- ৬ আনোয়ার হোসেন, স্বাধীনতা সংগ্রামে বাংলার মুসলিম নারী, প্রগতিশীল প্রকাশক, কলকাতা, ২০০৬, পৃ.২৫।
- ৭ কমলাদাস গুপ্ত, স্বাধীনতা সংগ্রামে বাংলার নারী, র্যাডিক্যাল ইম্প্রেশন, কলকাতা, ১৯৬৩, পৃ.৩০। ৮। Saleha Begum, Muslim Women in Bengal (1905-1947), Mitram, Kolkata, 2016, p.15.
- ৯ তাহমিনা আলম, বেগম রোকেয়া সাখাওয়াত হোসেন চিন্তা চেতনার ধারা ও সমাজকর্ম, বাংলা একাডেমী, ঢাকা, ১৯৯২, পৃ. ৩৪, ৩৫, ৯২।
- ১০ মোঃ আব্দুল্লাহ আল মাসুম, বাংলার মুসলিম সমাজে আধুনিক শিক্ষার অগ্রগতি, বাংলা একাডেমী, ঢাকা, ২০০৭, পৃ. ১৭৬।
- ১১ আনোয়ার হোসেন, বেগম রোকেয়া নারী জাগরণের অগ্রদূত, প্রোগ্রেসিভ পাবলিশার্স, কলকাতা, ২০০৬, পৃ.৩৯।
- ১২ ইতিহাসে নারী- শিক্ষা, সম্পাদনা- সুপর্ণা গুপ্ত, প্রোগ্রেসিভ পাবলিশার্স, কলকাতা, ২০০১, পৃ.৪৩। ১৩। হাবিব রহমান, বাঙালি মুসলমান সমাজ ও বুদ্ধির মুক্তি আন্দোলন, মিত্রম, কলকাতা, ২০০৯, পৃ.১৫।
- ১৪ Saleha Begum, Muslim Women in Bengal (1906-1947), Mitram, Kolkata, 2015, p.64.
- ১৫ Imam Mohammad, The Dignity of women in Islam, Usmania Book Dept. Culcutta, 1998, p.22.

শহীদ কাদরীর কবিতা: বিষয়বীক্ষণ ও কাব্যভাষা [Shaheed Quaderi' Poetry: Themes and Diction]

তানভীর দুলাল*

Abstract: Shahid Quadri (1943-2016) is not a prolific poet but he is one of the major poets of the post-partitioned Bangladesh. He has distilled his poetry from his experiences of childhood in Kolkata, youth in Bangladesh and the middle-age experiences from his expatriate life in Europe. Therefore, the multifaceted strokes of urban lives expressed in urban diction and images have made his poetry distinctive. He bears the trauma of the Second World War and the agony of the partition of Bengal. He was forced to leave Kolkata for Dhaka. Therefore, the vulgarity of contemporary politics that forced him to be displaced from his childhood home and the ensuing rootlessness becomes a theme of his poetry. The poet observes the birth of Bangladesh in the backdrop of history. After *Uttoradhikar* (Inheritance) (1967) indicating the recently independent Bangladesh, he names his second book of poetry, *Tomake Abhibadon Priyotoma* (Hail You, My Love) (1974). It is the hostile time that has made him a Bohemian. The post-1975 selfishness ails him even more and that was portrayed in his collection of poetry *Kothao Kono Krondon Nei* (No Tears Anywhere) (1978). Though he immigrated from the country because of his failed expectations from the nation, an expatriate's longing for his country is reflected in his poetry. *Amar Chumbangulo Pouche Dao* (Deliver My Kisses) (2009) bears that peerless dream and expectation of the dearest motherland and human love amidst bad time. The dredges of urban life, its vices, loneliness, despair, anger, pretenses, religious doggedness, homelessness, and its lovelessness and angst as well as national and political hostility become the themes of his poetry. However, the distinctive characteristic of Shahid Quadri's poetry is: making sense of positivity out of apparent negativity, a somewhat complaining attitude towards his expectations and expressions of anger and rebellion. To bring a myriad themes in his poetry Quadri has mostly chosen urban diction and images. The poetic language he creates with his word choices, metres, and figures of speech gives newer connotations and uniqueness to his themes. Therefore, this paper tends to explore and analyze the themes and contexts of Quadri's poetry along with his way of developing a distinct poetic language for his themes.

প্রসঙ্গকথা: বিভাগান্তর বাংলাদেশের স্বল্পপ্রজ অথচ প্রধান কবিদের অন্যতম শহীদ কাদরী (১৯৪৩-২০১৬)। শৈশবের কলকাতা, যৌবনের বাংলাদেশ আর প্রৌঢ়ত্বের ইউরোপের প্রবাসজীবন তাঁর অভিজ্ঞতায় জারিত। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধ ও দেশভাগের মর্মযাতনার প্রত্যক্ষ উত্তরাধিকারী তিনি। দেশভাগের অনিবার্য বৈরিতায় শহীদ কাদরীর পরিবারকে কলকাতা ছেড়ে পাড়ি জমাতে হয় ঢাকায়।^১ শৈশবের এই দেশত্যাগের মর্মযাতনা তিনি সারাজীবন বয়ে বেড়িয়েছেন। বাংলাদেশের জল-মাটি-বায়ুকে তিনি ভালোবেসেছেন, তবে শেকড়বিচ্ছিন্ন শহীদ কাদরীর মনোদেশে বয়েচলা বোহেমিয়ান স্বভাব তাঁকে মুক্তি দেয় নি। কাজেই, তাঁর কবিতায় নাগরিক জীবন, দেশকাল-রাজনীতি, প্রেম-প্রকৃতি-নারী, মানবিকতা-নস্টালজিয়া-স্বপ্ন-আকাঙ্ক্ষা প্রভৃতি নানামাত্রিক বিষয়সমাবেশ ঘটলেও তাতে কোনো-না-কোনোভাবে তাঁর উন্মূল-মানসিকতার প্রতিফলন ঘটেছে। তবে, হতাশা-নৈরাশ্য-নৈঃসঙ্গ-দ্রোহের মধ্যেও শহীদ কাদরী কল্যাণ ও শুভতার স্বপ্ন দেখেন এবং এ স্বপ্ন কখনো ব্যক্তিগত থাকে না—সামষ্টিক হয়ে ওঠে। মাত্র ৫টি কাব্যগ্রন্থ—*উত্তরাধিকার* (১৯৬৭), *তোমাকে অভিবাदन* (প্রিয়তমা) (১৯৭৪), *কোথাও কোনো ক্রন্দন নেই* (১৯৭৮), *আমার চুম্বনগুলো পৌঁছে দাও* (২০১২) এবং মৃত্যুর পরে প্রকাশিত *গোধূলীর গান* (২০১৭) আধার এবং আধেয় উভয় বিচারে বাংলা কাব্যসাহিত্যে তাঁকে অমরত্ব দিয়েছে। কাজেই, শহীদ কাদরীর কবিতার বিচিত্র বিষয়ের স্বরূপ আবিষ্কারের পাশাপাশি বিষয়সম্পৃক্ত কাব্যভাষার চারিত্র্য ও তাৎপর্য-সন্ধানের প্রয়াস থাকছে এ প্রবন্ধে।

* সহযোগী অধ্যাপক, বাংলা বিভাগ, খুলনা বিশ্ববিদ্যালয়, বাংলাদেশ।

বিষয়বীক্ষণ

এক.

শহীদ কাদরী আমৃত্যু ভ্রমণ করেছেন নগরে-নগরে। কাজেই তাঁর কবিতায় নাগরিক জীবনবোধের প্রতিফলন অধিকমাত্রায় উচ্চকিত। তবে, শামসুর রাহমানের নগরকে যেমন চিহ্নিত করা যায়, শহীদ কাদরীর নগর যায় ছড়িয়ে—হয়ে ওঠে বিশ্বনগর। মফিদুল হক যেটাকে বলতে চেয়েছেন, ‘বিশ্বনাগরিকতা’^২। অন্যভাবে বলা যায়, ‘শহীদ কাদরী এক নৈরাশ্রিক নগরজীবনের কারুকার।’^৩ এক্ষেত্রেও হয়তো তাঁর বোহেমিয়ান জীবনই দায়ী। নাগরিক জীবনের ক্লেশ-ক্লিন্তা-স্বার্থপরতার নগ্নরূপ তিনি কাছ থেকে দেখেছেন। তিনি যে সময়ের মানুষ, সে সময়ের রূঢ়তার চিত্র নানাভাবে তাঁর কবিতার শরীর ও সত্তায় লেগে থাকে; অথচ, এ সময়ের জন্য তিনি নিজে দায়ী নন—তিনি এর উত্তরাধিকার মাত্র। প্রথম কাব্য *উত্তরাধিকার*-এর শিরোনাম কবিতা তার সাক্ষ্য দেবে:

জন্মেই কুকড়ে গেছি মাতৃজরায়ন থেকে নেমে—
সোনালি পিচ্ছিল পেট আমাকে উগরে দিলো যেন
দীপহীন ল্যাম্পপোস্টের নীচে, সম্ভ্রস্ত শহরে
নিমজ্জিত সবকিছু, রুদ্ধচক্ষু সেই ব্ল্যাক-আউটে আঁধারে।
(উত্তরাধিকার; উত্তরাধিকার)

নাগরিক এই সময়বাস্তবতায় জারিত শহীদ কাদরীর কবিতা। প্রকৃতির অন্যতম অনুষ্ণ বৃষ্টি প্রাচীনকাল থেকে নানাভাবে কবিচেতনায় ভাষা পেয়েছে, কিন্তু শহীদ কাদরী তাঁর ‘বৃষ্টি, বৃষ্টি’ কবিতায় বৃষ্টির রূপ ও অর্থ দুটোকেইপাল্টে দেন তাঁর নাগরিকচেতন্যে। বৃষ্টি হয়ে ওঠে সম্ভ্রাসের প্রতীক। বৃষ্টিভেজা শহুরে ক্লিন্তা কাব্যভাষা পায় এভাবে:

সহসা সম্ভ্রাস ছুঁলো। ঘর-ফেরা রঙিন সন্ধার ভীড়ে
যারা ছিলো তন্দ্রালস দিগ্বিদিক ছুটলো, চৌদিকে
ঝাঁকে ঝাঁকে লাল আর্শোলার মত যেনবা মড়কে
শহর উজাড় হবে,—বলে গেল কেউ—শহরের
পরিচিত ঘণ্টা নেড়ে নেড়ে খুব ঠাণ্ডা এক ভয়াল গলায়
(বৃষ্টি, বৃষ্টি; উত্তরাধিকার)

আত্মরতিতে মগ্ন নগরে শহীদ কাদরীর এ স্বপ্নারতি নিঃসঙ্গতা হয়ে ধরা দেয়। বিশ্বযুদ্ধোত্তরকাল থেকে নিঃসঙ্গতা, বিচ্ছিন্নতা, ঘণা-বিরংসা নগরচেতনার অন্যতম অনুষ্ণ হিসেবে চিহ্নিত হতে দেখা যায়। এ সময়ের সম্ভ্রাস এবং ত্রিশের কবিতার উত্তরসূরী হিসেবে শহীদ কাদরীর মধ্যে এই নিঃসঙ্গ নানাভাবে ক্রিয়া করেছে। ‘নূহের উদ্দাম রাগী গরগরে লাল আত্মা’র মতো জ্বলে উঠেও তিনি যেন কোনো পথ খুঁজে পান না। বোহেমিয়ান স্বভাবের উন্মুল মানসিকতার শহীদ কাদরী এই বৈরিসময়ের বিরুদ্ধে সংগ্রামেও যেন উপায়হীন, দ্বিধান্বিত। পথহীন পথে তিনি দিশা খোঁজার প্রত্যাশায় বলেন:

কোন আত্মহে সম্পন্ন হয়ে, কোন শহরের দিকে
জলের আল্লাদে আমি একা ভেসে যাবো?
(বৃষ্টি, বৃষ্টি; উত্তরাধিকার)

এই যে ‘কোন শহরের দিকে’ ‘একা ভেসে’ যাওয়া—এটাই শহীদ কাদরীর জীবন ও মনস্তিতার প্রধান অনুষ্ণী হয়ে ছিল। আধুনিক নগরজীবনের মনন ও এষণায়ও এ বোধ প্রায় স্বাভাবিকভাবে কাজ করে।

‘নিঃসঙ্গতা আর নির্বেদই একালের মানুষের মানসধর্ম।’^৪ শহীদ কাদরীর এই নিঃসঙ্গতাবোধের সঙ্গে সমকালীন দেশকালসমাজও একই সঙ্গে উচ্চকিত হয়। যেমন:

কেন এই স্বদেশ-সংলগ্ন আমি, নিঃসঙ্গ, উদ্বাস্ত,
জনতার আলিঙ্গনে অপ্রতিভ, অপ্রস্তুত, অনাত্মীয় একা,
আঁধার টানেলে যেন ভূ-তলবাসীর মতো...
...সবার আত্মার পাপ
আমার দু’চোখে শুধু পুঞ্জ পুঞ্জ কালিমার মতো লেগে আছে?
জানি, এক বিবর্ণ গোষ্ঠীর গোধূলির শেষ বংশজাত আমি,
বস্ত্রতই নপুংসক, অন্ধ, কিন্তু সত্যসন্ধ দুরন্ত সন্তান।
(নপুংসক সন্তের উক্তি, উত্তরাধিকার)

সত্যযুদ্ধে উপায়হীন নিঃসঙ্গ অথচ একনিষ্ঠ যোদ্ধা হিসেবে কবি নিজেকে ঘোষণা করেন।

দুই.

শহীদ কাদরীর মননে শেকড়হীনতার বেদনা অমোচনীয় দাগ কেটে দিয়েছে দেশভাগের অব্যবহিত পরে—সেই শৈশবে। কলকাতা থেকে ঢাকায় স্থানান্তর তাঁর চেতনায় যে বিচ্ছিন্নতা তথা উন্মূল মানসিকতার জন্ম দিয়েছে, তা আমৃত্যু তাঁকে বহন করতে হয়েছে। শহীদ কাদরীর কবিতায় এই উন্মূল মানসিকতা, বিচ্ছিন্নতা-নির্বাসন-প্রবাস বিচিত্রভাবে তাঁর কবিতায় প্রতিফলিত হয়েছে। নিম্নে দুটো দৃষ্টান্ত উপস্থাপন করছি:

০১. যা কিছু বলার ছিল দেশের-দেশের কাছে
বলতে পারি নি আমি—
তাই এই পরবাসে।
(তাই এই দীর্ঘ পরবাস; আমার চুম্বনগুলো পৌঁছে দাও)
০২. সরু চালের সাদা ভাত আর পাবদা মাছের তরকারি
সাজিয়ে যাঁরা বসে আছেন
তাঁদের জানা দরকারি
ঘর ছেড়ে যে বেরিয়ে গেছে তার থাকে না
ঘরবাড়ি।
(সব নদী ঘরে ফেরে; আমার চুম্বনগুলো পৌঁছে দাও)

তিন.

শহীদ কাদরী মূলত দেশভাগের সন্তান। তাঁর কবিসত্তার জন্ম ও পরিণতির পেছনে প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষ রাজনীতির প্রভাব স্বীকার না করে উপায় নেই। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধ তাঁর শ্রুতিতে, দেশভাগের মর্মস্বন্দ যাতনায় গড়া তাঁর শৈশব আর বাংলাদেশ নামক ভূখণ্ডের রক্তাক্ত জন্মের ইতিহাসের সঙ্গে তাঁর যৌবন সম্পৃক্ত। কাজেই, স্বদেশ ও বিশ্বরাজনীতির নানা অভিঘাতে তাঁর কবিচেতন্য প্রবলভাবে সাড়া দিয়েছে। তবে, রাজনৈতিক অভিঘাতজাত কবিতায় তিনি রাজনীতিকে ইতিবাচক অর্থে দেখতে পারেন নি, তাঁর উত্তরাধিকারসূত্রে প্রাপ্ত সময়ের মতোই। হয়তো ‘সে-কারণেই তার কবিতায় এই বিষণ্ণ বেদনার ধ্বনি স্থায়ী ছায়া ফেলে গেছে।’^৫ কাজেই, দেশভাগের কারণে শেকড়বিচ্ছিন্ন মানুষের প্রতিনিধি হিসেবে শহীদ কাদরী এর নেপথ্য-নায়কদের ধিক্কার জানিয়েছেন। তাঁর কৈশোরিক এ সময়বাস্তবতা সম্পর্কে তিনি বলেন:

রক্তপাতে, আর্তনাদে, হঠাৎ হত্যা চঞ্চল কৈশোর-কাল
শেখালে মারণ-মন্ত্র,— আমার প্রথম পাঠ কি করে যে ভুলি,

গোলাপ-বাগান জুড়ে রক্তে-মাংসে পচেছিলো একটি রাঙা বৌ
ক'খানা ছকের ঘুঁটি মানুষের কথামতো মেতেছিলো বলে।
(উত্তরাধিকার; উত্তরাধিকার)

এই 'ক'খানা ছকের ঘুঁটি'র কারণে মানুষে মানুষে বিভাজন, সাম্প্রদায়িক দাঙ্গা এবং নতুন রাষ্ট্রের জন্ম। ১৯৫২-৭১'র বাংলাদেশের রাজনৈতিক রাঙাপথ শহীদ কাদরীর কবিতায় নানাভাবে রেখাপাত করেছে। মুক্তিযুদ্ধের প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষ অভিজ্ঞতায় জারিত কাদরীর দুটো কবিতাংশ তুলে ধরা যেতে পারে:

...একটা তনুয় বালক
কাঁচ, লোহা, টুকরো ইট, বিদীর্ণ কড়ি-কাঠ, একফালি টিন
ছেড়াঁ চট, জং ধরা পেরেক জড়ো করলো এক নিপুণ
ঐন্দ্রজালিকের মতো যত্নে
এবং অসতর্ক হাতে কারফিউ শুরু হওয়ার আগেই
প্রায় অন্যমনস্কভাবে তৈরি করলো কয়েকটা অক্ষর: 'স্বা-ধী-ন-তা।'

০২. জীবনানন্দের নরম শরীর ছুঁয়ে উর্ধ্বশ্বাসে বাতাস বয়েছে।
এখন সেই বাতাসে শুধু বলসে যাওয়া স্বজনের
রক্তমাংসের স্রাণ...
(র‌্যাক আউটের পূর্ণিমায়; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)

[০১] সংখ্যক দৃষ্টান্তে স্বাধীনতার স্বপ্নে বিভোর একজন কিশোরের ভেতর দিয়ে শহীদ কাদরী গোটা বাঙালি জাতির স্বাধীনতার আকাঙ্ক্ষাকে ইঙ্গিতময় করে তোলেন। বঙ্গবন্ধুর ৭ই মার্চের ভাষণের নির্দেশের মতো হাতের কাছে যা পেয়েছে, তা দিয়েই এ কিশোর তৈরি করেছে তার স্বপ্নের স্বাধীনতা। এখানে শামসুর রাহমানের একটি প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার স্মৃতি প্রাসঙ্গিক বিবেচনা করছি:

উনিশ শো একাত্তরের মার্চ মাসের প্রথম সপ্তাহে একটি ছবি দেখেছিলাম সংবাদপত্রে— রাস্তার ধারে এক গুলিবিদ্ধ মানুষ নিজের রক্ত দিয়ে লিখছেন স্লোগান তার দেশের স্বপক্ষে, দেশবাসীর স্বপক্ষে। সেদিন সেই গুলিবিদ্ধ মানুষটিকে স্বাধীনতার নকীব বলে মনে হয়েছিল আমার।^৬

শহীদ কাদরীও ঐ বালকের মধ্যে স্বাধীনতার নকীবকে দেখতে পেয়েছেন।

স্বাধীনতা-পরবর্তী বঙ্গবন্ধুর হত্যাকাণ্ড কবিকে মারাত্মকভাবে আঘাত করে। সেসময়ের 'ইনডেমনিটি অধ্যাদেশ' বাংলার মানুষকে চোখের জল ফেলতেও বাধা দেয়। কাজেই শহীদ কাদরীর কাব্যগ্রন্থেও শিরোনাম পেয়ে যায়, *কোথাও কোনো ক্রন্দন নেই*। সে সময়ের জিঘাংসী ও পৈশাচিক মনোবৃত্তিকে তিনি নানা রূপক-প্রতীকে উপস্থাপন করেন তাঁর কবিতায়:

বঙ্গবন্ধুর সঙ্গে তাদের কথাও হয়েছিল,
তারা ব্যবহার করেছিল
এক্কেবারে খাঁটি বাঙালির মতো,
বাঙলা ভাষা। অস্বীকার করার উপায় নেই ওরা মানুষের মতো
দেখতে, এবং ওরা মানুষই,
ওরা বাঙলার মানুষ
এর চেয়ে ভয়াবহ কোনো কথা আমি আর শুনবো না কোনোদিন।
(হস্তারকের প্রতি; আমার চুম্বনগুলো পৌঁছে দাও)

১৯৭৫-এর শোকাবহ ঘটনাকবিকে প্রবাসজীবনের প্রণোদিত করে থাকতে পারে। ভারতীয় গায়ক কবির সুমনের নিকটপরবর্তীকালে শহীদ কাদরী যেমন বলেন: ‘বঙ্গবন্ধুকে ওইভাবে হত্যা করা আমি মেনে নিতে পারিনি, সুমন; আমি ফিরব না।’^৭ শামসুর রাহমানের ‘ইলেক্ট্রার গান’ কবিতাটিও একই বেদনায় দীর্ণ। এভাবে বাংলাদেশের রাজনীতির প্রতিটি ধাপে শহীদ কাদরীর মন একাত্ম হয়েছে।

চার.

অবিভক্ত ভারতই মূলত শহীদ কাদরীর দেশ। শৈশবের কলকাতা আর যৌবনের বিভাগোত্তর বাংলাদেশ দুই-ই তাঁর চেতনার মর্মমূলে জায়গা করে নিয়েছে। তবে, শহীদ কাদরীর কবিতায় প্রতিফলিত স্বদেশ প্রেমের যে রূপনির্মিত ঘটে, সেখানে বাংলাদেশের চেহারা ভেসে ওঠে। বাংলাদেশের মুক্তিযুদ্ধের সময় নিরাপদ আশ্রয়ের খোঁজে যখন অনেকেই স্বদেশত্যাগে ব্রতী, তখনও বোহেমিয়ান মানসিকতার শহীদ কাদরী স্বদেশপ্রেমের পরাকাষ্ঠায় রয়ে যেতে চান স্বদেশ-সংলগ্ন। বাংলাদেশের জন্য ঝরতে থাকে তাঁর হৃদয়জাত কাব্যশব্দের প্রার্থনা। তাঁর স্বদেশপ্রেমের প্রগাঢ় পরিচয় মিলবে নিম্নোক্ত কবিতায়:

০১. শহর ছেড়ে চলে যাবে সবাই
(এবং চলে যাচ্ছে দলে দলে)
কিন্তু এ ধ্বংসস্তম্ভ স্পর্শ ক’রে আমরা কয়েকজন
আজীবন রয়ে যাবো বিদীর্ণ স্বদেশে, স্বজনের লাশের আশেপাশে।
(নিষিদ্ধ জর্নাল থেকে; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)
০২. আমারসংরক্ত চুম্বনের অন্তর্লীন আঙুনগুলোকে
পৌছে দাও শ্রাবণে আষাঢ়ে রোরুদ্যমান
বিব্রত বাংলায়,
বজ্রে, বজ্রে, বেজে উঠুক নতজানু স্বদেশ আমার।
(আমার চুম্বনগুলো পৌছে দাও; আমার চুম্বনগুলো পৌছে দাও)

শহীদ কাদরীর এ স্বদেশ মূলত তাঁর প্রিয়ভূমি বাংলাদেশ। কাজেই সাময়িক কবি শামসুর রাহমান যেমন ‘না, আমি যাব না’^৮ কবিতায় মুক্তিযুদ্ধের নিরাপত্তাহীন ভয়াবহ পরিবেশে স্বদেশের মাটি ছেড়ে অন্যকোথাও পালিয়ে যাবার বিরুদ্ধে দৃঢ় প্রত্যয় ব্যক্ত করেছিলেন। প্রথম দৃষ্টান্তে শহীদ কাদরীও ঠিক একই অভিব্যক্তি ব্যক্ত করেন। বিদেশ-বিভূঁয়ে থেকেই তিনি এ দেশের জন্য যে অন্তহীন প্রেম প্রকাশ করেন, তা তাঁকে সর্বদা স্বদেশ-সংলগ্ন করে রাখবে।

পাঁচ.

প্রেম, নারী ও দাম্পত্যজীবনের ক্ষেত্রেও শহীদ কাদরী উন্মূল। নাজমুন নেসা পিয়ারী, ডিনা, এবং নীরা কাদরী—তিনটি বিয়ে—দুটি বিচ্ছেদ—শেষজীবনে কিডনি-রোগ। কাজেই, বোহেমিয়ান নিঃসঙ্গ জীবনের মতোই যেন তাঁর দাম্পত্যজীবন। তাঁকে আক্ষেপের সঙ্গে বলতে শুনি: ‘আমার পক্ষে সংসার জীবন না হলেই ভালো হতো।’^৯ প্রেম ও নারী সম্পর্কে তাঁর সুখকর কোনো উষ্ণস্মৃতি কবিতায় প্রতিবিম্বিত হতে দেখি না। কবির প্রেয়সীরা হয়ে ওঠে দেহপসারিণী, নর্তকী অথবা হঠাৎ ভালোলাগা রাস্তার কোনো মহিলার মতো কেউ। যখন সবদিকে প্রত্যাশার আলো নিভে যায়, তখন তিনি যেন পরম আশ্রয় খুঁজে পান এই প্রেমে।
যেমন:

যখন রুদ্ধ হয় সব রাস্তা, রেস্তোরাঁ, সুহৃদের দ্বার,
দিগন্ত রাঙিয়ে ওড়ে একমাত্র কেতন,—তোমাদেরই উন্মুক্ত অন্তর্ভাস,
—অদ্ভুত আহ্বান যেন অস্থির অলৌকিক আজান।

সেই স্যাতসেতে ঠাণ্ডা উপাসনালয়ে পেতে দাও
জায়নামায, শুকনো কাঁথা, খাট, স্তম্ব স্তম্ব রেশমের স্বাদ।
(আলোকিত গণিকাবৃন্দ; উত্তরাধিকার)

জীবনানন্দ দাশের (১৮৯৯-১৯৫৪) ‘বনলতাসেন’^{১০}-এর মতো হয়ে ওঠে কবির কাছে বেশ্যার উষ্ণ আলিঙ্গন। একজন নর্তকীও তাঁকে বিলিয়ে দিতে পারে প্রেমময় জ্যোৎস্না (নর্তকী; উত্তরাধিকার)। তবে, শহীদ কাদরী এ আরক্ত প্রেমে শুধু নারী-শরীর বড় হয়ে ওঠে না। প্রেমে-কামে নারীকে কখনো কখনো ‘জীবনের মূল’ বলে অভিহিত করেন। শহীদ কাদরীর নারী ও প্রেম সম্পর্কিত এ চিন্তার প্রতিফলন নিম্নোক্ত কবিতায় ধরা পড়ে:

০১. উরু আর নাভি অনেক খুঁড়লে
প্রেমের সঙ্গে একটা দিন
না হয় কিছু জমলো ঋণ (একটা দিন; কোথাও কোনো ক্রন্দন নেই)
০২. সুপ্রতিষ্ঠিত এবং আনন্দঘন
জীবনের মূল
স্বনির্বাচিত মহিলার
স্তন, উরু, যোনি এবং উদ্দাম ঘন কালো চুল।”
(প্রজ্ঞা; আমার চুম্বনগুলো পৌঁছে দাও)

ছয়.

শহীদ কাদরীর জীবনের নেতির প্রভাব বেশি থাকলেও জীবনকে তিন ভালোবাসেন। হতাশা-নৈরাশ্যের মধ্যে একে দিতে চান স্বপ্নের আল্পনা। জীবনে যেখানে ‘ধ্বংসের খরতাল’ বাজতে দেখেন, সেখানেও তিনি ‘পকেটভর্তি স্বপ্নের বানৎকার’ নিয়ে ‘উদ্ধত পতাকার নিচে’ একা দাঁড়িয়ে থাকেন। যে কবিতার জন্য তিনি সর্বদা নিবেদিত, তাকে তিনি পারছেন না অন্যায়ের সক্রিয় হাতিয়ার করতে। এমন হতাশায় কবিতার সঙ্গে ‘করমর্দন ক’রে যে যার পথের দিকে’ চলে যাওয়া প্রস্তাব দিয়েও পুনরায় আশাবাদী হয়ে ওঠেন। আরও একবার অনুরোধ করে বলেন, ‘যদি পারো গর্জে ওঠো ফীল্ডগানের মতো অন্তত একবার’ (কবিতা, অক্ষম অস্ত্র আমার; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)। কাদরীর চেতনার ‘এই রূপান্তর নিঃসন্দেহে চরম শূন্যতা থেকে, আশ্রয়হীনতা থেকে, অবক্ষয়ের অন্ধকার থেকে একটা ইতিবাচক বোধের দিকে ধাবমান।’^{১১} একারণেই কবি সীমান্তে ‘ভালোবাসার চোরাচালান ছাড়া সবকিছু বন্ধ হয়ে যাবে’ এমন রাস্তা চান (রাষ্ট্রপ্রধান কি মেনে নেবেন?; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)। একটি কলুষহীন আগামীর অভীক্ষায় কবি বলেন:

...গণতন্ত্রের ক্ষয়িষ্ণু স্বাস্থ্যের ওপর আস্থা নেই আর।
এবং খুচরো পয়সার মতো পথে-বিপথে খরচ হয়ে গেছে
সমকালীন স্বপ্নগুলো আমার।
তাই বলি, বারবার বলি; না যেন পড়ে আমার রক্ত-পদচ্ছাপ
তোমাদের স্বতন্ত্র শতকে।
(স্বতন্ত্র শতকের দিকে; আমার চুম্বনগুলো পৌঁছে দাও)

কবি নিজেকে কলুষিত সময়ের সন্তান মনে করেন। কাজেই, আসন্ন নতুন শতকে তিনি নতুন প্রজন্মের সঙ্গে নিজেকে দেখতে চান না। নূরুল মোমেন (১৯০৮-১৯৯০)-এর নেমেসিস নাটকে সুরজিত নন্দী মৃত্যুর মুহূর্তেও যেমন উচ্চারণ করে: ‘I paid the penalty with my life and saved my

generations.’^{১২} শহীদ কাদরীও তেমনি নিজের মৃত্যুর মধ্য দিয়ে সমস্ত পঙ্কিলতার ধ্বংস কামনা করেন এবং নতুন শতাব্দীতে শুচিশুদ্ধ একটি প্রজন্মের পথচলার অভীক্ষা ব্যক্ত করেন।

খ.

কাব্যভাষা

বিষয়ে নয়, প্রকাশভঙ্গিতেই কবি থেকে কবির পার্থক্য আর ‘কাব্যভাষা হলো কবির নিজস্ব কণ্ঠস্বর।’^{১৩} এক্ষেত্রে শহীদ কাদরীর প্রযত্ন অবিকল্প। আজীবন নগরবালক শহীদ কাদরী নগর থেকেই হেঁকে নেন তাঁর কবিতার রসদ। কবিতার শৈল্পিক উপদান সম্পর্কে সমালোচক বলেন, ‘রূপক, অলঙ্কার, প্রতীক, ছন্দ এবং ব্যঞ্জনার্থিতামূলক প্রকরণসমূহ কাব্যগঠনের শৈল্পিক উপাদান।’^{১৪} শহীদ কাদরীর কবিতার শৈল্পিক উপাদানগুলোর স্বরূপব্যাখ্যার মাধ্যমে তাঁর কাব্যভাষার রূপ ও চারিত্র্য আবিষ্কারের চেষ্টা করছি।

এক.

উপমা অলঙ্কার কাব্যভাষার একটি অন্যতম অনুষঙ্গ। একজন কবির মতে, ‘অনেক সময় একটি উপমাই একটি কবিতাকে উৎরে দেয়।’^{১৫} শহীদ কাদরী নাগরিক জীবনের যে ক্লেশ-ক্রিন্ন, হাতাশাজর্জর, বিবমিষাময় জীবনের ছবি আঁকেন তাঁর কবিতায়, তাঁর উপমাগুলো সেই বক্তব্য-উপযোগী প্রাসঙ্গিকতায় যোজিত হয় তাঁর কাব্যভাষায়। কিছু দৃষ্টান্ত তুলে ধরছি:

০১. সোনালী পয়সার মতন দুই পকেট ভর্তি স্বপ্নের বানৎকার
(আমি কিছুই কিনবো না; উত্তরাধিকার)
০২. আমরা তাকে ঘিরে ভিখিরির মত গুঞ্জন রটলাম।
(সঙ্গতি; উত্তরাধিকার)
০৩. বিদেশি ম্যাগাজিনের মতন তুমি
বাকমকে, বালমলে হ’য়ে হাতে-হাতে কদুর যাবে?
(অন্য কিছু না; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)

প্রথমটিতে উপমাটি এতটাই তাৎপর্যপূর্ণ যে, কবির হৃদয়ে লালিত স্বপ্নের ব্যপকতা বোঝাতে তা যথার্থতায় যুক্ত। ‘সোনালি পয়সা’ সঙ্গে ‘স্বপ্নের বানৎকার’ উপমিত হবার সঙ্গেসঙ্গে কাদরীর বাঞ্ছিত সে অভীক্ষাও যেন খুশিতে বাজতে আরম্ভ করে। শেষ দৃষ্টান্তে ‘বিদেশী ম্যাগাজিন’ আর ‘তুমি’ শব্দযুগল যে উপমা অলঙ্কার সৃষ্টি করেছে, তা শহীদ কাদরী বোহেমিয়াম জীবনকে নির্দেশের ক্ষেত্রে তাৎপর্য বহন করে। বিদেশি ম্যাগাজিন যেমন দেশ থেকে দেশান্তরে মানুষের হাতে হাতে ফিরতে থাকে, শহীদ কাদরীও ঠিক তেমনি স্বদেশবিচ্ছিন্ন হয়ে প্রবাসে-প্রবাসে যাযাবরবৃত্তি গ্রহণ করে জীবনযাপন করেছেন।

শুধু উপমা অলঙ্কার নয়, শহীদ কাদরীর কবিতায়, রূপক, প্রতীক, সমাসোক্তি, চিত্রকল্প প্রভৃতি অলঙ্কার-সৃষ্টিতেও স্বতন্ত্র কাব্যভাষাবোধের পরিচয় দেন। কয়েকটি উৎপ্রেক্ষা ও রূপকের দৃষ্টান্ত দেয়া যেতে পারে:

উৎপ্রেক্ষা:

০১. জন্মই কুকড়ে গেছি মাতৃজরায়ন থেকে নেমে—
সোনালি পিচ্ছিল পেট আমাকে উগরে দিলো যেন
(উত্তরাধিকার; উত্তরাধিকার)

০২. বিব্রত অস্তিত্ব তার ছড়িয়ে গেলো বাগানের চতুর্দিকে
 যেন ফালি-ফালি ছেঁড়া কালো-পতাকা!
 (যুদ্ধোত্তর রবিবার; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)

রূপক-প্রতীক:

০১. তবে কি এই নিয়তি আমাদের, এই হিরণ্য ধ্বংসাবশেষ,
 এই রক্তাপ্ত শাট আজীবন, এই বাঁকাচোরা ভাঙা ভায়োলিন?
 (নিষিদ্ধ জর্নাল থেকে; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)
০২. শৃংখলিত বিদেশীর পতাকার নীচে এতকাল ছিলো যারা
 জড়োসড়ো, মগজের কুণ্ডলীকৃত মেঘে পিস্তলের প্রোজ্জ্বল আদল
 শীতরাতে এনেছিলো ধমনীতে অন্য এক আকাজক্ষার তাপ।
 ...ব্ল্যাক আউট অমান্য করে তুমি দিগন্তে জ্বলে দিলে
 বিদ্রোহী পূর্ণমা।

উৎপ্রেক্ষা অলঙ্কারে ‘মাতৃজরায়ন থেকে নেমে’ ‘পিচ্ছিল পেট’ থেকে উগরে দেয়া উত্তরাধিকারসূত্রে প্রাপ্ত কাদরীর বিবর্ণ সময়ের সাক্ষ্যবাহী। অন্যদিকে, ‘যেন ফালি-ফালি ছেঁড়া কালো-পতাকা!’ গুলির আঘাতে ছিন্নভিন্ন একটি কাকের অবস্থা যখন ‘কালো পতাকা’র সঙ্গে একীভূত হয়, তখন মানবিকতার সঙ্গে জাতীয়তার শোকও যেন ধ্বনিত হয়ে ওঠে। রূপক-প্রতীকগুলো বেশ ইঙ্গিতবাহী। [০১]-এ ‘রক্তাপ্ত শাট’ এবং ‘ভাঙাচোরা ভায়োলিন’ যথাক্রমে মুক্তিকালীন বিসর্জিত রক্ত-দ্রোহ-ত্যাগ এবং এত তিতিক্ষার পরেও সুরসমন্বয়হীন এই বাঙলার দুরবস্থার রূপক হিসেবে নতুনমাত্রা যুক্ত হয়েছে। [০২]-এ ‘শৃংখলিত পতাকা’, ‘মগজের কুণ্ডলীকৃত মেঘ’, ‘পিস্তল’, ‘ব্ল্যাক আউট’, ‘বিদ্রোহী পূর্ণমা’ শব্দগুলো রূপক ও প্রতীকরূপে কাব্যভাষাকে তাৎপর্যপূর্ণ করে তুলেছে। এগুলো যথাক্রমে পরাধীন বাংলা, জড়চেতনা, চেতনাদ্রোহ, পরাধীনতার অন্ধকার এবং সফল স্বাধীনতা-সংগ্রামের রূপকে শহীদ কাদরীর কবিতাকে স্বতন্ত্র আশ্বাদবাহী করে তুলেছে।

শহীদ কাদরীর কবিতায় সমাসোক্তি অলঙ্কারের ব্যবহার বেশ কম। দু’একটি যা কাব্যে যোজিত হয় তা, কাব্যভাষায় ভিন্নচারিত্র্য ও তাৎপর্য নিয়েই উপস্থিত হয়। যেমন: ‘সশব্দে দরোজা খুলে এক-গাল হাওয়া খেয়ে বেড়াবে বাগানে/ পরিত্যক্ত মূল্যবোধ’ (নশ্বর জ্যোৎস্নায়; উত্তরাধিকার)। এভাবে শহীদ কাদরী তাঁর কাব্যভাষাকে অলঙ্কারবৈচিত্র্যে ঋদ্ধ করে ভাব ও ভাষার চমৎকার মেলবন্ধন তৈরি করেন।

দুই.

ছন্দ ব্যবহারের ক্ষেত্রে শহীদ কাদরী মুক্তক অক্ষরবৃত্ত ও গদ্যছন্দকেই অধিক গুরুত্ব দেন। তবে, স্বরবৃত্তে ছন্দেও তিনি তাঁর কাব্যভাষা সাজান। এছাড়া, তিনি প্রবাদ-প্রবচন, বাগধারা এবং মিথ বা পুরাণের সার্থক ব্যবহারের মাধ্যমে কাব্যভাষাকে নতুন মাত্রা দিয়েছেন। সমকালীন শামসুর রাহমান, আল মাহমুদ বা সৈয়দ শামসুল হকের মতো খুব বেশি পুরাণ তিনি ব্যবহার করেন না; তবে, যা করেছেন, তা চমকান্বিত নিয়ে উপস্থিত। যেমন:

০১. এই সাঁঝে, প্রলয় হাওয়ার এই সাঁঝে
 (হাওয়া যেন ইস্রাফিলের ভঁ)
 (বৃষ্টি, বৃষ্টি, উত্তরাধিকার)

০২. আমার নিঃসঙ্গে তথা বিপর্যস্ত রক্তমাংসে
নূহের উদ্দাম রাগী গরগরে লাল আত্মা জ্বলে
(বৃষ্টি, বৃষ্টি, উত্তরাধিকার)
০৩. তুই শুধু বেঁচে গেলি বিভীষণ অন্যদের ছুঁলো
(কবি-কিশোর; উত্তরাধিকার)
০৪. আন্ধার পতন কিংবা সূচকরোজ্জ্বল
মুসার উত্থান? (শেষ বংশধর; তোমাকে অভিবাদন প্রিয়তমা)

[০১] সংখ্যক দৃষ্টান্তে মুসলিম-পুরাণের কেয়ামতের ইস্তিতের ভেতর দিয়ে ঝড়-বৃষ্টি-হাওয়ার শক্তিমত্তারূপকে বোঝানো হয়েছে। [০২]-এ ‘নূহের উদ্দাম রাগ’ শব্দের মধ্যে আল কুরআনে বর্ণিত দীর্ঘ ইতিহাসকে মূর্ত করে বর্তমানের সঙ্গে অর্থসমন্বয় করেছেন শহীদ কাদরী। ঈশ্বর-বিশ্বাসে স্ব-সম্প্রদায়কে আহ্বান করে প্রত্যখ্যাত এবং আঘাতপ্রাপ্ত নূহ (আঃ) চরম নৈরাশ্যে ও হত্যাশায় আল্লাহর উদ্দেশ্যে যখন বলেন: ‘আমি অক্ষম, অতএব, তুমি প্রতিবিধান কর।’^{১৬} এরপর আসে সেই মহাপ্লাবন। কবিও তাঁর সময়ের বৈরিতার বিরুদ্ধে পুঞ্জীভূত ক্ষোভ ও দ্রোহের স্বরূপ প্রকাশ করতে গিয়ে তাৎপর্যপূর্ণভাবে এই মিথের ব্যবহার করেন। [০৩]-এ রামায়ণের রাবণের সঙ্গে বিভীষণের মতপার্থক্যজনিত বিশ্বাসঘাতকতাকে আত্মচরিত্রের দৃঢ়তা বোঝাতে ব্যবহার করেন। [০৪] সংখ্যক দৃষ্টান্তটিও ইসলামী মিথজাত। মিশরের রাজা ফেরাউন (কাবুস) একদা স্বপ্ন দেখেন যে, বনী-ইসরাইল বংশের কোনো পুত্রসন্তান কর্তৃক তিনি বিতাড়িত হবেন এবং সেই পুত্রসন্তান ইসলাম কায়ম করবে। এর বিরুদ্ধে ফেরাউনের সমস্ত হত্যা-ষড়যন্ত্র উপেক্ষা করেও হযরত মুসা (আঃ) তাঁর অভীষ্টে পৌঁছেছিলেন। জীবনে সকল বিরোধীশক্তির বিরুদ্ধেও নিজেকে আত্মজাগর রাখা ইঙ্গিতময় হয়ে ওঠে এ মিথের ব্যবহারে।

তিন.

শহীদ কাদরীর কবিতায় নাগরিক শব্দের প্রাধান্য বেশি। আরবি-ফারসি শব্দ চোখে পড়ার মতো নয়। তবে, প্রচলিত ইংরেজি শব্দের ব্যবহার অধিক। ভাষায় অলঙ্কারসৃষ্টির ক্ষেত্রে নানারকম ফুলের মধ্যে জুঁই, চামেলি, চন্দ্রমল্লিকা তাঁর পছন্দের শীর্ষে।

কাব্যভাষার অন্যতম বৈশিষ্ট্য হলো চেনা শব্দ দিয়ে অচেনা ব্যাঞ্জনা সৃষ্টি করা। সেক্ষেত্রে কবিতায় যোজিত নানা ধরনের অলঙ্কার যেমন ক্রিয়া করে, তেমনি শব্দসজ্জা, সমাসবদ্ধ ও সম্বন্ধপদ সৃষ্টি, বিশেষণের বিশেষ ব্যবহার গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। আমরা এখানে কিছু বিশেষণ পদের ব্যবহার-তাৎপর্য দেখে নিতে পারি:

০১. নিঃশব্দে থাকবে ফুটে মধ্য-বিশ শতকের ক্লাস্ত শিল্পের দিকে চেয়ে
এইমতো নির্বোধ বিশ্বাস নিয়ে আমি (নশ্বর জ্যোৎস্নায়; উত্তরাধিকার)
০২. কাদায়, জলে, ঝড়ে নড়ে কেবল একসার অসুস্থ স্পন্দন
তাদের শুশ্রূষা তোমরা, তোমাদের মুমূর্ষু স্তন! (আলোকিত গণিকাবন্দ; উত্তরাধিকার)

নিম্নরেখ বিশেষণ পদের ব্যবহার তাৎপর্যে নির্জীব শব্দগুলোও কাদরীর হাতে জীবন্ত হয়ে উঠেছে; যা তাঁর কাব্যভাষাকে একটি স্বতন্ত্র মর্যাদা দেন।

চার.

উপর্যুক্ত আলোচনা এবং ব্যাখ্যা-বিশ্লেষণ থেকে শহীদ কাদরীর কবিতার বিষয়বীক্ষণে বিশেষভাবে ধরা পড়ে তাঁর উন্মূল মানসিকতা তথা বিচ্ছিন্নতা ও নিঃসঙ্গতাবোধ। শেকড়ছেঁড়ার বেদনায় বোহেমিয়ান কবিচেতনায় স্বদেশপ্রেমের আকৃতি, নাগরিক জীবনের ভেতর-বাহির, প্রেম ও নারী সম্পর্কিত ইতিবাচক ভাবনা এবং দেশকাল-রাজনীতির প্রভাব ও প্রতিক্রিয়া নানাভাবে কবিতায় জায়গা করে নেয়। শহীদ কাদরীর সমগ্র জীবন নেতি-আঘাতে জর্জরিত হয়েছে এবং কবিতায় তার প্রকাশও ঘটেছে নানামাত্রিকতায়; তবে, তাঁর কাব্যচিন্তার বিশেষ তাৎপর্য এই যে, সমস্ত নেতিচিন্তার মধ্যেও কবি স্বপ্ন দেখেন একটি সুস্থ-সুন্দর সময়, জীবন-সমাজ ও রাষ্ট্রের; যা হবে মানবিক প্রেমে জারিত।

শহীদ কাদরী তাঁর নানাকৌণিক কাব্যবিষয়কে উপস্থাপন করতে গিয়ে যে কাব্যভাষা ব্যবহার করেন, তাও নাগরিক পরিবেশ থেকে ছেকে তোলা। স্বল্পপ্রজ হয়েও শহীদ কাদরী কবিতার বিষয়বৈচিত্র্য এবং এর শৈল্পিক উপকরণের উপযুক্ত ব্যবহারের মাধ্যমে বাংলাদেশের কবিতায় যে স্বতন্ত্র চিহ্ন রেখে গেছেন, তা তাঁকে দীর্ঘকাল যথার্থ সম্মানের সঙ্গেই স্মরণীয় করে রাখবে।

তথ্যসূত্র

- ^১ আদনান সৈয়দ, *চেনা অচেনা শহীদ কাদরী*, (ঢাকা: মাওলা ব্রাদার্স, ২০১৮), পৃ. পৃ. ১৫
- ^২ মফিদুল হক, 'প্রকাশকের নিবেদন', *শহীদ কাদরীর কবিতা* (ঢাকা: সাহিত্য প্রকাশ, ১৯৯৩), পৃ. ৫
- ^৩ নূরউল করিম খসরু, *দশজন কবি* (ঢাকা: শিল্পতরু প্রকাশনী, ১৯৯২), পৃ. ৬০
- ^৪ অশ্রুফুমার শিকদার, *আধুনিকতা ও বাংলা উপন্যাস* (কলকাতা: ১৯৯৮), পৃ. ২২
- ^৫ মাহবুব সাদিক, 'কোথাও কোনো ক্রন্দন নেই', ইকবাল হাসান (সম্পাদিত) *শহীদ কাদরী কবি ও কবিতা* (ঢাকা: আগামী প্রকাশনী, ২০০৩), পৃ. ১০৮
- ^৬ শামসুর রাহমান, *কালের ধুলোয় লেখা* (ঢাকা: অন্যপ্রকাশ, ২০০৪), পৃ. ২৭৪
- ^৭ কবির সুমন, 'বঙ্গবন্ধুর হত্যাকাণ্ড মননে পারেননি শহীদ', শামসুজ্জামান খান (সম্পাদিত), *অভিবাচন শহীদ কাদরী* (ঢাকা: বাংলা একাডেমি, ২০১৬), পৃ. ৪৮
- ^৮ শামসুর রাহমান, 'না, আমি যাব না', *বন্দী শিবির থেকে, কবিতাসমগ্র ১* (ঢাকা: অনন্যা, ২০০৫), পৃ. ৩৩৭
- ^৯ শহীদ কাদরী, ইকবাল হাসান (সম্পাদিত), *পূর্বোক্ত*, পৃ. ১৯৬
- ^{১০} জীবনানন্দ দাশ, 'বনলতা সেন', *বনলতা সেন*, আবদুল মান্নান সৈয়দ (সংকলিত ও সম্পাদিত), *প্রকাশিত-অপ্রকাশিত কবিতাসমগ্র* (ঢাকা: অবসর, ২০০৫), পৃ. ১৫৩
- ^{১১} রফিকউল্লাহ খান, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ১৫১
- ^{১২} নূরুল মোমেন, *নেমেসিস*, সৈয়দ শামসুল হক ও রশীদ হায়দার (সম্পাদিত) *শতবর্ষের নাটক* (ঢাকা: বাংলা একাডেমি, ১৯৯৪), পৃ. ৭৭৮
- ^{১৩} তানভীর দুলাল ও ইসমাইল সাদী কর্তৃক গৃহীত সাক্ষাৎকার, 'কবিতার উপদান নিতে আমি ইউরোপের কাছে যাইনি', *দৈনিক প্রথম আলো*, অন্যআলো, ঢাকা, ২২ সেপ্টেম্বর, ২০১৭
- ^{১৪} হাসান হাফিজুর রহমান, *আধুনিক কবি ও কবিতা* (ঢাকা: সময় প্রকাশন, ২০০০), পৃ. ২০৬
- ^{১৫} শামসুর রাহমান, 'শামসুর রাহমানের মুখোমুখি ছুমায়ুন আজাদ', আহমাদ মায়হার ও পিয়াস মজিদ (সংকলিত ও সম্পাদিত), *কবিকথন* (ঢাকা: শুদ্ধস্বর, ২০১১), পৃ. ৩৩
- ^{১৬} আল কুরআন, সূরা আল-কামার, আয়াত ১০

Dystopian Projections in Allen Ginsberg's "Howl"

Abdul Wahid Dippro *

Abstract: Allen Ginsberg was writing in an era which was important because of not only the omnipresent sense of economic and political crisis, but also the sense of cultural crisis that informed the literature of the time. Therefore, not surprisingly, Ginsberg offers a critique of a frenzied nation, an entire culture obsessed with waging wars, display of affluence and nurturing an unusual habit of conformity. His poetry is, on the one hand, a significant account of the numbing effects of ongoing material obsession and gross mechanisation in America, and a cry against the constrictive socio-political practices of the time on the other. Especially, "Howl" appears to reveal the darker side of the American Dream and the supposedly utopian impulses associated with it in an environment of oppression, fear and psychosis. Moloch, the Phoenician god of fire to whom people sacrificed their own newly born babies, is a symbol for the devouring power of every destructive, inhuman and death-driven aspect of American life- a vision of a breakdown, an apocalypse, where the social contract fails to bind individual impulses into a coherent arrangement. Moloch is a mental system, Moloch is American history, American institutions, the Government, conventions and social machinery that keep the Americans dreaming of the unattainable. And the society against which Ginsberg stands up is one that keeps people's deepest desires in constraint and holds their vital impulses back by the promise of a life of wealth and material comfort. Thus, this essay argues that "Howl", as a Dystopian text, features a society that is dehumanising and explores the hazardous effects of political, social and cultural nexus on humanity in general.

The word 'dystopia' comes from two Greek words, "dus" and "topos", meaning a diseased or unfavourable place. Popularly, the word is perceived as the opposite of 'utopia', the bad place put against a good one, against the supposedly "secular version of paradise".¹ From both literary and historical points of view, dystopia presents itself as the 'failed utopia' of totalitarian control, as Gregory Clayes notes, "[h]ere it typically means a regime defined by extreme *coercion, inequality, imprisonment, and slavery*".²

A close look into More's paradigmatic text *Utopia* yields much about which a modern reader is to be worried- "like the snake in the Garden of Eden, dystopian elements seem to lurk within Utopia".³ Readers are informed that the inhabitants were actually barbarians who were made civilized later on to populate the country and a peninsula was artificially transformed into a fortified island as its spatial setting. If the land gets overpopulated, it sends out people to its colonies, forcefully seizing the uncultivated land of the natives, and expelling anyone who resists them. Paradoxically, Utopia's peace rests upon war, and the ruthless suppression of others. Then, one discovers that Utopia itself is a virtuous society by the virtue of a mechanism of suppression with extraordinary regulation and surveillance- there are no drink bars, no pubs, no whorehouses; no opportunity for the evil, no hiding places, no scope for conspiring in secret. Individuals are always observed by their fellow

* Lecturer, Dept. of English, Jashore University of Science and Technology, Bangladesh.

citizens and have no choice except working as hard as other members of the community, or engage in reputable pastimes in case they are affluent.

At the time when *Utopia* was written, such characteristics of the utopia were not overly unreasonable, given the wealth and material security it offered. But for the modern readers, however, there remains a question- Utopia provides security, but at what price? Such a question can be answered by examining selectively the tradition of utopian discourse. This tradition often portrays societies where, to borrow the words of the Eighteenth-century French communist thinker Étienne-Gabriel Morelly, “it would be almost impossible for man to be depraved, or wicked”.⁴ Uniformity, discipline, depersonalisation, and the sublimation or loss of identity usually are the defining characteristics of such societies. Michel Foucault notes that engagement of such standards to form the nation-state that more and more resembles a prison and aims at universal behavioural alteration corresponds to the emergence of the ‘political utopia’ of supervision and punishment. He points out that the materialisation of such utopian fantasy counts on the forceful annihilation of alternative models of living and that this, in its essence, contradicts the moral basis of utopia itself— the freedom of individuals to comprehend themselves through the full flourishing of his/her potentials.⁵

Accordingly, Freud, in *Civilization and Its Discontents*, argues that the restructuring of social institutions and conventions cannot lead to human happiness, because civilisation, by its very nature, being hostile to basic human impulses, is basically a source not of happiness, but of psychological suppression and repression that eventually lead to neurosis. What civilization actually does provide is security, Freud's comments on the inherent conflict between the desires of individuals and the demands of the society demonstrate that human sexual desire arises as a naturally instinctive impulse and that the systematic conduct of civilisation requires these impulses to be repressed, then sublimated into productive and at the same time socially acceptable areas like politics, science, or art. For Freud, the entire point about civilisation, and governments in particular, is to limit individual liberty.⁶

When seen from this particular point of view, there are some negative by-products of utopian thoughts- the central problem is that it fosters a new social structure defined by a dystopic world of winners, who somehow succeed in conforming to the establishment, and losers, who fail to do so, and where inequality and systematic violence are ethically justifiable. In *Howl*, Allen Ginsberg talks about a part of society that opposes the American consumerist, and therefore conformist, society of his time. In the midst of material plenty, a capitalist utopia where inhabitants have all the apparent necessities to make them happy, Ginsberg sees a version of dystopia dominated by societal control and the subsequent loss of individuality. Especially, “Howl” appears to reveal the darker side of the American Dream and the supposedly utopian impulses associated with it in an environment of oppression, fear and psychosis. Before turning to his poem, an analysis of the political and social circumstances of Ginsberg's time will be useful.

The fifties was, for a great part of the American people, a time of comfort and of improving life standards. Americans were beginning to live better than they had done in the previous decades, especially after the hardships following the Great Depression and the Second World War. The war had stimulated industrial economy and economic growth, and after it, the Government set in motion a series of reforms in order to allow the war veterans access to college education, medical care, and even to loans to purchase homes and utilities.⁷ The highest unemployment rate of the decade was 6.6 %, and economic prosperity was sustained.⁸ People were better accommodated; they had access to automobiles, homes, electric refrigerators, television sets and radios, all these being elements of the so-called capitalist utopia propagated by contemporary popular culture.

When all this newly found affluence brought along a new American mind-set due to better opportunities and easily accessible wealth, a new era of consumerism began. Americans became more optimistic and started to rely more on socio-economic prosperity than on inner development. Consequently, outward prosperity had its own drawbacks: as wealth grew, a conformist spirit grew as well. It was popularly perceived that in order to keep the apparatus of prosperity going, one should strive to fulfill an 'American' profile: the workaholic, the successful, the wealthy were apt to be 'real' Americans, while those who failed to fulfill these conditions, or were different in any way, would be regarded with suspicion. "Getting along, conforming to norms and respecting strict gender roles were duties of citizenship."⁹

However, the subculture of the Beats was not visible as such, at least not before the polemic trial of *Howl and Other Poems*. But the group of artists under the label 'Beat' was already in motion before 1956. Beat writers were against the American imposed values of success and conformity, and they idolised people with less conventional lives: artists, jazz musicians, political and anti-war activists and even bums were the Beat 'heroes' or 'angels'. Allen Ginsberg often presents in his poetry figures characterised by loneliness, voracious sexual appetites, and very often, a great passion for music and for drugs, and especially an insatiable hunger for self-knowledge and self-discovery. To sum it up in a sentence, the Beats sought to embrace their deepest self, with all its appetites and raw feelings, these being the elements that, they believed, a utopian society must possess. For this to come to fruition, it was important to reject imposed values, even more so when it came to the conservative values of the fifties. They rejected obsession with material gains and went after enriching spiritual visions; they initiated long trips often equipped only with their clothes and a few dollars. Allen Ginsberg travelled across the country, and he was an experienced traveller, visiting Europe, Latin America, Africa and even Asia. In "Howl", Ginsberg talks of his innumerable experiences as a traveller, his vision of an oppressing moral and his admiration for some saintly figures.

"Howl" was, as many other poems by Ginsberg were, initiated by a hallucination caused by taking peyote. By 1955 he was living with Peter Orlovsky, his life-long partner, and they once decided to go out in San Francisco at night having taken a dose

of the drug. As they walked around the city, they found themselves in front of the Sir Francis Drake Hotel, which looked like a monster to Allen. The hotel had assumed the horrible shape of Moloch, the Phoenician god of fire to whom people sacrificed their own new-born children. The image made such an impression on him that soon after, he wrote much of the second part of "Howl" in one sitting.¹⁰

But how was the image of Moloch significant for Ginsberg's poetry and for his concept of America? To approach this theme better, it could be useful to turn to a movie by Fritz Lang, the Austrian director who set a precedent in the history of cinema with his *Metropolis*.¹¹ In the film, based upon the homonymous novel by his wife Thea von Harbou, Lang recreates a city divided into privileged people, who practice sports, go to theatres and so on, and the workers, who live in apartments under the main city and keep its machinery working in long shifts. In one of the first scenes the protagonist, the city ruler's son, walks down the city after chasing a working class woman he loves. Curiously enough, he has a very similar vision to the one Ginsberg had in San Francisco: the workers are in a big machine that, for a short while, takes the shape of a statue of Moloch. The workers start walking with their eyes looking down into the god's mouth and into its fire, as the statue grows over them with a horrifying look.

Whether Ginsberg's vision was unconsciously influenced by such a scene or not, it seems clear that he brought the image of Moloch to an actualised version, to the America of those days.

Moloch whose mind is pure machinery! Moloch whose blood is running money! Moloch whose fingers are ten armies! Moloch whose breast is a cannibal dynamo! Moloch whose ear is a smoking tomb!¹²

This is what Ginsberg exclaims in an outraged voice. The American Moloch, however, is not literally that "sphinx of cement and aluminium [that] bashed open their skulls".¹³ Moloch is a mental system, Moloch is American history, American institutions, the Government, conventions and a social machinery that keeps Americans dreaming of "unobtainable dollars".¹⁴ The society against which he stands up is one that keeps people's deepest desires in constraint. It holds their vital impulses back by the promise of a life of wealth and, upon obtaining it, they become more docile and conformist. All those who do not live up to certain moral values are considered to be rotten apples. Maybe the main difference between Ginsberg's and Mr. Lang's views is that, while Lang focused on class differences, Ginsberg focused on a kind of discrimination that did not isolate individuals because of their class origins, but because of their nonconformity or their dissidence. For instance, his friend William Burroughs belonged to an affluent family,¹⁵ but he still received strong criticism after publishing *Naked Lunch*, a novel where he exposed how the political mechanism of control functions.

From line 142 until the very end of section II, Ginsberg breaks with the 'Moloch' chorus and cries on the tragedy of the "American river" (line 347). The river is the devastating intolerance of America, which has washed away and thrown "into the

street" (line 358) all the traces of diversity and "blessed madness". All that is left is a sort of slavery of the mind:

Moloch! Moloch! Robot apartments! Invisible suburbs! Skeleton treasuries! Blind capitals! Demonic Industries! Spectral nations! Invincible mad Houses! Granite cocks! Monstrous bombs! They broke their backs lifting Moloch to heaven!¹⁶

Ginsberg partly attributes this enslavement to public institutions. There is a reference to a government building in the lines above, where "skeleton treasuries" probably refers to the US Treasury Building. In line 20, a description of a building as "the skull" is most likely an allusion to the US Capitol Building. Probably these metaphors of death aim at associating the decision-making bodies with agents of death, especially in a time when WWII and the Korean War had together taken the lives of hundreds of thousands of American soldiers. In lines 304 and 305, Ginsberg writes on characters like "children screaming under the stairways" and "boys sobbing in armies", again pointing out to the young-aged people who have been forcefully sent to war and have experienced its horrors. Most of their normal lives have been interrupted; their careers, their studies have been cast aside in order to defend their country against fascism first and then against communism, a threat half-real and half-exaggerated by anti-communist propaganda.

The last line of the extract above provides a powerfully vivid image of the state mechanics. One can almost experience the awe of imagining skinny human-like figures working on monstrous monuments until their extermination. These lines, together with the image of "demonic industries", contain a resonance of some of Blake's most celebrated poems. In his poem "Jerusalem", Blake wonders whether Jerusalem was ever "builded here, Among these dark Satanic Mills".¹⁷ Also, in "Holy Thursday", he writes "Is this a holy thing to see,/ In a rich and fruitful land,/ Babes reduced to misery/ Fed with cold and usurious hand?"¹⁸ In both poems Blake criticises the way English industries exploited children to extend their profit. Blake's England was immersed in a profitable industrialisation, devoid of moral responsibilities and ethics. Just in a strikingly similar way, Ginsberg sees that America has a growing consumerist economy, but only at the expense of individual freedom and opportunities to pursue one's innermost happiness.

Thus, "Howl" shows that while the individual is imprisoned by an immense and complex web of institutions including society and the state mechanism, he is not even conscious that they are captivated because they are quite satisfied with their present state amidst immense material wealth and the bourgeois paradise in which they live. To Ginsberg's contemporary Americans, individual liberty and self-cultivation have been replaced by the dream of material achievements as the capitalist system requires of them. Moloch, is a symbol for the devouring power of every destructive, inhuman and death-driven aspect of American life- a vision of a breakdown, an apocalypse, where the social contract fails to bind individual impulses into a coherent arrangement. Ginsberg has made his readers stop and think about the insanity resulting in a society that places material success and commodities over human

kindness and solidarity; he had made his readers believe that seemingly utopian societies can manifest dystopian impulses if humans are deprived of their right to practice humanity and other virtues associated with it that make them humans in the first place.

Works Cited

- Black, Joel Elan (2003). "Arrested for selling poetry!" or 'You wouldn't want your children reading this': the historical significance of the "Howl" obscenity trial". Montreal: Concordia University Press.
- Blake, William (1804). "Holy Thursday", *Songs of Innocence and of Experience*, Poetry Foundation, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43661/holy-thursday-twas-on-a-holy-thursday-their-innocent-faces-clean>.
- Blake, William (1804). "Jerusalem", *Poetry Foundation*. <http://www.poetryfoundation.org/poem/241908>.
- Claeys, Gregory (2017). *Dystopia: a Natural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (1961). *Civilization and Its Discontents*, Trans. James Strachey. New York: Norton.
- Ginsberg, Allen (1956). *Howl and Other Poems*. San Francisco: City Lights Books.
- Kaeufer, Amy (1997). "'Howl': How the Poem Came to Be and How it Made Allen Ginsberg Famous", *Plosin*. <http://www.plosin.com/beatbegins/projects/kaeufer.html>.
- Amadeo, Kimberly (2018). "Unemployment Rate by Year Since 1929 Compared to Inflation and GDP", *The Balance*. www.thebalance.com/unemployment-rate-by-year-3305506.
- Lang, Fritz (1927). *Metropolis*. Germany: Universum Film.
- Library of Congress. "The Post War United States, 1945-1968". www.loc.gov/teachers/classroommaterials/presentationsandactivities/presentations/timeline/postwar/.

¹ Gregory Claeys, *Dystopia: a Natural History*, (Oxford University Press: 2017), p.4.

² Ibid. p.5.

³ Ibid. p.6.

⁴ Ibid. p.6.

⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (Penguin Books, 1979), pp. 174, 273.

⁶ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Trans. James Strachey, (New York: Norton, 1961).

⁷ Library of Congress, "The Post War United States, 1945-1968", www.loc.gov/teachers/classroommaterials/presentationsandactivities/presentations/timeline/postwar/.

⁸ Kimberly Amadeo, "Unemployment Rate by Year Since 1929 Compared to Inflation and GDP", *The Balance*, 31 Jul 2018, www.thebalance.com/unemployment-rate-by-year-3305506.

-
- ⁹ Joel Elan Black, "Arrested for selling poetry!' or 'You wouldn't want your children reading this': the historical significance of the "Howl" obscenity trial", (Concordia University, 2003) 35.
- ¹⁰ Amy Kaeufer, " 'Howl': How the Poem Came to Be and How it Made Allen Ginsberg Famous", *Plosin*, 1997, <http://www.plosin.com/beatbegins/projects/kaeufer.html>.
- ¹¹ *Metropolis*, Directed by Fritz Lang, (Germany: Universum Film, 1927).
- ¹² Ginsberg 21, lines 315-319.
- ¹³ *Ibid.*, lines 300-301.
- ¹⁴ *Ibid.*, line303.
- ¹⁵ His grandfather was the founder of Burroughs Corporation, a large manufacturer of equipment for business according to Levi Asher, "William S. Burroughs", *Literary Kicks*, 27 Jul 1994, <https://www.litkicks.com/WilliamSBurroughs>.
- ¹⁶ Ginsberg, 22.
- ¹⁷ William Blake, "Jerusalem", *Poetry Foundation*, <http://www.poetryfoundation.org/poem/241908>, accessed 15 Jul 2018.
- ¹⁸ William Blake, "Holy Thursday", *Songs of Innocence and of Experience*, *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43661/holy-thursday-twas-on-a-holy-thursday-their-innocent-faces-clean>, accessed 15 Jul 2018.

Beyond ‘Homo Faber’: Exploring and Negotiating Possibilities of ‘Holistic’ Education

Abdullah Al Mamun*

Abstract: The phrase ‘Homo Faber’ has a long history of evolution with changing and conflicting meanings from the Greco-Roman times to the present, but one persistent meaning through ages is related to the concept of man as a ‘maker’ (craftsman), as a ‘tool’ or as a ‘fabricator’—a concept that “emphasizes the role of human manipulations and abstractions, the links between Homo faber and Homo cogito”¹ and essentializes the conditions of possibilities for positivistic, capitalistic-imperialistic and technocratic utopia/dystopia. And, as a byproduct of this essentialization, we get, ironically, a social system/systems that provide/s compartmentalized, fragmented, technical education which considers learners as skill development units and produces either highly efficient technocrats or ‘one-eyed rapacious monsters’. To go beyond this positivistic insularity that has pervaded the globe (in the name of globalization), we may think of man as more than a carbon-based machine – as an entity that does not only ‘make’ but is constantly in the process of being made, a process of becoming; as a ‘creator’ having the capacity of ‘imagination’ in Coleridgean sense. Thus, we may envision a system of education that addresses man as a whole, with her/his physical, vital, psychic and spiritual capacities and potentialities.

The phrase ‘Homo Faber’ has a long history of evolution with changing and conflicting meanings from the Greco-Roman times to the present, but one persistent meaning through ages is related to the concept of man as a ‘maker’ (craftsman), as a ‘tool’ or as a ‘fabricator’ – a concept that “emphasizes the role of human manipulations and abstractions, the links between Homo faber and Homo cogito”¹ and essentializes the conditions of possibilities for positivistic, capitalistic-imperialistic and technocratic utopia/dystopia. And, as a byproduct of this essentialization, we get, ironically, a social system/systems that provide/s compartmentalized, fragmented, technical education which considers learners as skill development units and produces either highly efficient technocrats or ‘one-eyed rapacious monsters’. To go beyond this positivistic insularity that has pervaded the globe (in the name of globalization), we may think of man as more than a carbon-based machine – as an entity that does not only ‘make’ but.

1

This paper develops its arguments at three different layers or phases: (i) how the concept of ‘Homo Faber’ is redefined and tailored to essentialize the conditions of possibilities for positivistic, capitalistic-imperialistic and technocratic utopia/dystopia; (ii) how this essentialization shapes and conditions our views and practices of education and educational strategies; and (iii) how we can envision a

* Professor, Department of English, University of Rajshahi, Bangladesh.

* *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility* Michael D. Gordin, Helen Tilley, and Gyan Prakash, editors. Princeton University Press, New Jersey, 2010 .

more comprehensive and more beneficial educational system that addresses man as a whole, with her/his physical, vital, psychic and spiritual capacities and potentialities on the basis of our understanding of man as s/he is constantly in the process of being made, a process of becoming; as a 'creator' having the capacity of 'imagination'.

To make these arguments viable and convincing, we need, at the very beginning, a bit elaboration or explanation of certain words and phrases like 'Homo Faber', 'conditions of possibility', 'wholistic/holistic education' or 'imagination'. The phrase 'Homo Faber' has a long history of evolution with changing and conflicting meanings from the Greco-Roman times to the present, but one persistent meaning through ages is related to the concept of man as a 'maker' (craftsman), as a 'tool' or as a 'fabricator'. To clarify further, the term 'Homo Faber' may be placed in between the other two concepts – 'Homo Laborans' and 'Homo Credente'.

'Homo Laborans' are human animals like other animals that labour to meet the basic needs of survival and, so, we remain, as Hannah Arendt puts, 'slave to the needs of the body and still unfree.' For our survival, but going beyond labour and by making instruments, we create a human-designed world that separates us from the purely animal and reach the level of *homo faber*, who creates a truly human life world for themselves.

But the development of the instruments and the purpose of their uses are yet to be defined. For Arendt,

the purpose of the action of humans, in order to be truly human, must be the freedom to act as a human, and therefore humanity comes to itself only as a *zoon politikon*², acting in the public realm out of and for freedom.³

Now this 'zoon politikon', acting in the public realm out of and for freedom, that ensures the 'good life' for 'homo sapiens'⁴ may usher in the highest good (eudaimonia) only if they become 'homo credente' – only if they ('homo faber'), as Heidegger puts in, go beyond 'calculating thinking' (*rechnendes Denken*) and become capable of 'meditative thinking' (*besinnliches Denken*)⁵.

'Calculating thinking' (*rechnendes Denken*) does compute only likely consequences and determines only 'like paths to intended goals' which are very necessary for everyday life but they ultimately remain instrumental. 'Meditative thinking' (*besinnliches Denken*), on the other hand, allows the depth of reality to intimate itself to us – which leaves itself behind to attempt to understand something that is not subject to our calculating use, but beyond ourselves – a mystery.

If we fail to go beyond the state of 'homo faber' of calculating thinking, the world becomes nothing more than a resource for human exploitation, and the human loses himself in subjection to the ever-increasing speed of technological advance. To again find himself, his own rootedness and autochthony again, humans need *Gelassenheit* (releasement, composure) toward things and openness toward mystery. For the openness to mystery in meditative thinking is constitutive for the essence of human beings. And it is this openness to something more than that which is necessary for

survival that is meant by *homo credente* – the person of faith, the human being which finds itself in relation to something greater, from which it derives itself and to which it returns. It is this 'more' that enables us to experience the world not only in terms of utility but to have experiences of beauty, of wonder, when we see moonlight on the sea or the opening of a flower, or a bird singing.

II

The second concept that needs elaboration is that of 'wholistic education'. The problem of defining wholistic education is reminiscent of the problem Aristotle had of defining education:

...mankind is by no means agreed about the best things to be taught, whether we look to virtue or the best life. Neither is it clear whether education is more concerned with intellectual or moral virtue. The existing practice is perplexing: no one knows on what principle we should proceed—should the useful in life, or should virtue, or should the higher knowledge, be the main aim of our training?⁶

And the problem still persists, rather has become more complicated in a world that provides compartmentalized, fragmented, technical education which considers learners as skill development units and produces either highly efficient technocrats or 'one-eyed rapacious monsters'.

However, The Wholistic Education Special Interest Group of the American Education Research Association defines its purpose "to facilitate and support Wholistic Education toward the wellbeing of individuals and society through proactive, theory, and research focusing on the integration of intellectual, emotional, physical, and spiritual dimensions of experience."⁷ On the basis of this, we may enumerate the following characteristics of wholistic education:

- It is basically based on the principle of wholeness and concerned with educating the whole person – body, mind and soul – to develop his or her fullest potential.
- It has some relation to and can to some extent be identified with, but not limited to romanticism, transcendentalism, humanism and integralism.
- It is therefore about *balance*. Holistic education seeks to develop the full potential of the person in a humanistic fashion that recognizes and honors each individual's unique talents and capacities.
- It finds conventional education harmful in that it fragments and compartmentalizes knowledge and learning into subjects and discrete unconnected units, encourages competition over compassion and cooperation and is subject- and teacher-centered rather than spirit- and learner-centered.
- Education should therefore consider the whole person--physically, emotionally, mentally, socially, creatively, intuitively and spiritually—and recognize that we affect our environment and our environment affects us.

- Holistic education is therefore about connections and relationships.

III

Since the Renaissance, humanity has made its world over again in its own image in ways unprecedented throughout the preceding millennia – bringing man and their capacity in the centre of all human understanding, taking rational faculty as the only reliable tool to solve human problems and, as a byproduct of that, using the advancement of technology to empower human beings’ own fashioning of the world beyond their wildest imaginings. These tremendous achievements were primarily and initially based on the binary of man as the self, the subject and the nature out there as the other, the object to be acted upon. But, gradually and inevitably, ‘the nature out there’ gets affected and ‘culturally produced’ – that means, the nature out there is fabricated and the reality is produced significantly if not entirely. Thus,

nothing is given independently of human operations; everything we deal with has already been assimilated into the human and cultural sphere as the projection or product (at least indirectly) of one of our own ideas or perceptions. Reality itself becomes virtual—an effect or appearance of reality that is generated by our own making, that is, out of the arts and sciences that have been invented by human ingenuity.⁸

It is not only the presence of high technology like the Opry Land Hotel in Nashville, Tennessee or the electronic simulation in Hong Kong or the controlled and well-organised free flow of internet, but even the Amazon forest or Baikal Lake also within the scopes of human ingenuity. This happens at the point where the very difference between the natural and the artificial itself becomes just another artifice and is consequently undermined. And we discover ourselves in the world of postmodernism – a world of real virtuality.⁹ Hence, the difference between how reality appears and how it is constructed in our experience collapses and we have become irrevocably aware that there are artificial constructions in any perception of reality that we can articulate—our language itself imposes such artifices. And as soon as we *reflect* on the difference between the real and the artificially constructed, it comes to us no longer as something given in the nature of things, but as an artificially constructed difference.

So, what was a clear difference between the human (*homo faber*) and the natural for modernity, and a clear direction for progress, falls in crisis – it is no longer clear what the direction of progress is or who is mastering what or whom:

[T]hrough the total triumph of the subject that no longer finds any resistance or anything at all outside itself, notions such as freedom and subjectivity collapse or, more precisely, implode. The very success of human freedom in totally mediating the recalcitrant material of the world thus results in the liquidation of human subjectivity itself.¹⁰

This apparently could have opened up possibilities for ‘Homo Cognito’, the thinking/reasoning human, that is supposed to have the capacity to evaluate knowledge and the situation that produces that particular kind of knowledge, but ‘the self-deconstruction of the subject’ foredooms that possibility. Rather, with this

liquidation, modernity flows out unstopped into the amazing, often contorted shapes that are now recognizable as characterizing the postmodern era or, to be more fashionable, the posthuman condition.

IV

Now, what are we supposed to do with our education, especially higher education, in a situation like this – a situation that exposes in all forms the f/utility and useful(less)ness of humans of high skills, both physical and technological? One possible alternative is to mindlessly pursue the same course of making our universities more and more useful – that means, making them more and more resource/training centres¹¹ that would produce the same kind of humans with the same kind of variations of the same kind of skills.

The other one is to reintroduce the possibilities of 'homo cogito' that would open up the pluralities and uncertainties of a single scientific or theological truth, through which we will be introduced to the ever-changing flux of our existence, to a deeper understanding of how the world works. This deeper understanding would allow us to (re)cognize that 'no concert piece is ever played exactly the same way twice',¹² to develop the ability of having diversified and multi-layered relationships with other human beings as individuals and with the world around and to know who they are and what matters to them.

One of the ways of restoring this relationship for creating a community of inquiry and collaboration is doing philosophy – philosophy that explores the possibilities of 'homo credente' that initiates 'meditative thinking' and upholds the belief of becoming – becoming something or someone beyond the calculative thinking of 'homo faber'. In this process of doing philosophy, we overcome the barriers of mechanical/technical compartmentalization of knowledge, embrace the uncertainties inherent in the pursuit of knowledge, gain self-scrutiny and self-knowledge and, thereby, create the possibilities of cultural transformation. Thus,

When we have learned not just to make and use tools, but to think for ourselves, question ourselves, and take charge of our own lives, while becoming increasingly conscious of our dependence on each other, on that day we will have taken the next great step forward in our evolution.¹³

And the moment we recognize that we rediscover ourselves in the world of art, we face the moment of creativity, we find 'the lost key of paradise',¹⁴ and we retrace the possibility of human freedom.

V

This regaining of the 'lost key of paradise' – reopening the possibility of human freedom – is primarily based on the urge of going beyond the so-called knowledge (Kantian bifurcation of conceptual knowledge and perceptual knowledge), a mechanical systematization of information and skills, and exploring the ontological conditions of being and its mode of existence. It is, in a way, going back to pre-Kantian knowledge of 'I' (self-awareness) because all intuitive knowledge originates

from this 'I' consciousness. This state of knowledge may be more aptly explained by the use of Indian philosophical concepts of 'Jnana' meaning all kinds of knowledge both true or false and 'prama' meaning valid knowledge – the revelation of true reality. This process involves endless questioning of what is given, remorseless dissection of the standards and continuous subverting of everything that goes as the Law. To make this 'true'/'valid' knowledge possible, we need to explore the 'vertical' heights which go beyond our rational foundation of Western epistemology of last few hundred years and penetrate into the mystery of things, we need to reintroduce the capacity of intuiting, we need to re-embrace the creative freedom of a dream. In short, we need to ensure wholistic education that ensures our individual freedom to explore our individual and unique potentialities and helps us discover the ways of becoming.

Select Bibliography

- Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Aristotle.** *Nicomachean Ethics*. Trans. W. D. Ross. The Internet Classics Archive.
- Aristotle. (1952) Politics. (trans. B. Jowett) In *The works of Aristotle*. (ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon.
- Bernstein, B. (1996). *Pedagogy Symbolic Control and Identity: Theory, Research, Critique*. London: Taylor & Francis.
- Castelle, Manuel ed., (2004). *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*. Edward Elgar Publishing Limited.
- Castells, Manuel. (1996). *The Rise of the Network Society*. Wiley Online Library
- Clark, E. (1997). *Designing and Implementing an Integrated Curriculum: A Student-centered Approach*. Brandon, VT: Psychology Press/Holistic Education Press.
- Clarke, Rodney H. "Wholistic Education: Toward a Definition and Description". School of Education, Northern Michigan University, Paper presented at the 2006 Annual Meeting of the American Educational Research Association, San Francisco, April 7-11, 2006.
- DeSouza, D. L. (2000). *Holistic Education: Learning from the Experiences of Three Holistic Teachers*. Unpublished doctoral research. Harvard University.
- Doll, W. (1993). *A Post-modern Perspective on Curriculum*. New York, NY: Teachers College Press.
- Dudty, D., & Dudty, H. (Eds.). (1994). *Holistic Education: Some Australian Explorations*. "Belconnen, ACT": Australian Curriculum Studies Association.
- Dunbar, R., 2014, *Human Evolution: A Pelican introduction*, Penguin, London.
- Eagleton, Terry. "The Slow Death of the Universities", *The Chronicle of Higher Education*, 5 April 2015.
- Emerson, R. W. (1966). *Emerson on Education*. New York: Teachers College Press, Columbia University.
- Flake, C. (Ed.) (1993) *Holistic education: Principles, Perspectives, and Practices*. Brandon, VT, USA: Holistic Education Press.
- Forbes, S. H. (2003). *Holistic Education: An Analysis of Its Ideas and Nature*. Brandon, VT: Foundation for Educational Renewal.
- Franke, William. (Directory: williamfranke -> files -> 2014), <http://ininet.org/lecture-1-modernity-and-postmodernity.html> [retrieved on 20.2.20]
- Froebel, F. (1890). *The Education of Man* (W. N. Hailman, Trans.) (Vol. 5). New York: D. Appleton and Company.

- Glazer, S. (Ed.). (1999). *The Heart of Learning: Spirituality in Education*. New York: Penguin/Putnam.
- Gordin, Michael D., Helen Tilley, and Gyan Prakash eds. (2010). *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, New Jersey: Princeton University Press.
- Heidegger, M., 1959 [1966], *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, transl. J.E. Anderson & H.E. Freund, *Discourse on thinking*, Harper & Row, New York.
- Heidegger. ([1966] 1959). In a speech published under the title *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, transl. J.E. Anderson & H.E. Freund, *Discourse on thinking*, Harper & Row, New York,
- Hocking, B, Haskell, J., & Linds, W. (Eds). (2000). *Unfolding Bodymind: Exploring Possibility through Education*. Vol. Three of the Foundations of Holistic Education Series. Brandon, VT: Foundation for Educational Renewal.
- <http://classics.mit.edu//Aristotle/nicomachaen.html>
- https://philosophynow.org/issues/106/The_Need_To_Move_Beyond_Homo_Faber, 2015, [retrieved on 21 Feb 2020]
- Jung, C G. (1981). "The Archetypes of the Collective Unconscious", *The Archetypes and The Collective Unconscious* (Collected Works of C.G. Jung Vol.9 Part 1). Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1954a). Child Development and Education (R. F. C. Hull, Trans.). In H. Read & M. Maslow, A. (1975). Some Educational Implications of the Humanistic Psychologies. In T. B. Miller, J., & Nakagawa, Y. (Eds). (2002). *Nurturing Our Wholeness: Perspectives on Spirituality in Education*. Brandon, VT: Foundation for Educational Renewal.
- Miller, R. (Ed.). (1993). *The Renewal of Meaning in Education: Responses to the Cultural and Ecological Crisis of Our Times*. Brandon, VT: Holistic Education Press.
- Nürnbergger, K., 2011, *Regaining sanity for the earth: Why science needs best faith to be responsible; Why faith needs best science to be credible*, Cluster Publications, Pietermaritzburg.
- Roger, L., 2005 [1984], *Human evolution: An illustrated introduction*, Blackwell, Oxford.
- Rogers, C. (1967). The Facilitation of Significant Learning. In L. Siegel (Ed.), *Some contemporary viewpoints of instruction*. San Francisco: Chandler Publishing Co.
- Rogers, C. (1969). *Freedom to Learn*. Columbus. Ohio: Merrill.
- Rousseau, J. J. (1979). *Emile: Or On Education* (A. Bloom, Trans.). London: Penguin Books. In Woodhouse, M. B (Ed.), *Paradigm Wars*, pp 411-424. Berkeley, CA: Frog.
- Tillmanns, Dr Maria daVenza. "The Need To Move Beyond *Homo Faber*".
- Tönsing, D.L. (2017). 'Homo faber or homo credente? What defines humans, and what could *Homo naledi* contribute to this debate?', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 73(3), 4495. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4495> [retrieved on 21.2.20]
- Whitehead, A. N. (1967). *The Aims of Education*. New York: The Free Press (originally Macmillan 1929).
- Divinity 388_Lectures Notes on Post-Modern Theory - 1..., Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, <https://www.coursehero.com/file/10065189/Divinity-388-Lectures-Notes-on-Post-Modern-Theory/> [retrieved on 21.2.20]

¹ Michael D. Gordin, Helen Tilley, and Gyan Prakash eds., *Utopia/Dystopi: Conditions of Historical Possibility*, Princeton University Press, New Jersey, 2010, p. 9.

² Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. W. D. Ross. The Internet Classics Archive.

³ Tönsing, D.L., 2017, 'Homo faber or homo credente? What defines humans, and what could *Homo naledi* contribute to this debate?', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 73(3), 4495. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4495> [retrieved on 21.2.20]

-
- ⁴ The binomial name *Homo sapiens* was coined by Linnaeus, 1758.
- ⁵ Heidegger, In a speech published under the title *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, transl. J.E. Anderson & H.E. Freund, *Discourse on thinking*, Harper & Row, New York, ([1966] 1959).
- ⁶ Aristotle, *Politics*, 8:2:1337a35, as quoted in “Wholistic Education: Toward a Definition and Description”, Rodney H. Clarken, School of Education, Northern Michigan University, Paper presented at the 2006 Annual Meeting of the American Educational Research Association, San Francisco, April 7-11, 2006.
- ⁷ Wholistic Education Special Interest Group Newsletter, American Education Research Association, Winter 2005, p. 1.
- ⁸ Divinity 388_Lectures Notes on Post-Modern Theory - 1..., Vanderbilt University, Nashville, Tennessee,
<https://www.coursehero.com/file/10065189/Divinity-388-Lectures-Notes-on-Post-Modern-Theory/>
 [retrieved on 21.2.20]
- ⁹ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (1996), Wiley Online Library, and Manuel Castelle ed., *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar Publishing Limited, 2004
- ¹⁰ William Franke, (Directory: williamfranke -> files -> 2014), <http://ininet.org/lecture-1-modernity-and-postmodernity.html> [retrieved on 20.2.20]
- ¹¹ Terry Eagleton, “The Slow Death of the Universities”, *The Chronicle of Higher Education*, **5 April 2015**.
- ¹² Dr Maria daVenza Tillmanns, “The Need To Move Beyond *Homo Faber*”, https://philosophynow.org/issues/106/The_Need_To_Move_Beyond_Homo_Faber, 2015, [retrieved on 21 Feb 2020]
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ C G Jung, “The Archetypes of the Collective Unconscious”, *The Archetypes and The Collective Unconscious* (Collected Works of C.G. Jung Vol.9 Part 1), Princeton University Press, 1981.

The Question of Difference: Reading Toni Morrison's *The Bluest Eye*

Ahsan Habib*

Abstract: A racist oppressive system is, by default, premised upon the politics of difference, and the response to that system is often radical nationalism/ethnicity informed by a reactive, exclusivist and separatist discourse. Such responses, however, signify a transition, not a conclusion— a means and not an ultimate end. This paper engages with Toni Morrison's debut novel *The Bluest Eye* and attempts to show why and how Morrison, instead of indulging in a narrow, chauvinistic outburst, takes account of white supremacist discourses, the very intellectual/ideological framework which is responsible for the divergent forms of social inequities and discriminations in terms of difference, that is, race, region, class, gender, among others. To do so, the article explores the social, political and cultural issues confronting the African-American community, and the hegemonic processes through which white narcissistic cultural ideas, norms and values are inculcated within black consciousness. It argues that *The Bluest Eye* goes beyond a mere sensational narrative of sufferings and revenge, and speaks of change and resistance to the ideological foundations of white supremacist discourses which perpetuate prejudices, definitions and white stereotypes about black. Simply put, it is not a 'revenge narrative' which demonizes white and romanticizes black, thereby reproducing the existing binaries, nor is it an elegiac exotica for the white. Rather, *The Bluest Eye* through an engaged analysis of the social, cultural and political parameters operating in African-American community, as I would argue in this paper, comes up with a more mature response to the already existing racist, hierarchized structure— a way out of binary oppositions; and at the same time it envisions an alternative human mode of existence which foregrounds moderation, accommodation and tolerance.

Toni Morrison's debut novel *The Bluest Eye* is written and published in the heyday of black cultural nationalism which sought to revive a sense of racial pride among blacks with the slogan "Black is Beautiful" in opposition to the standardised beauty. Such a nationalistic movement amounts to "anti-racist racism" in Sartre's words.¹ It is worth noting that any colonised/oppressed collectivity attempts to "react with a superiority complex", for it has been "an inferior"² over the years. So she thinks that instead of promoting such reactionary counter-rhetoric, she must engage herself with the complex ramifications of the very white supremacist discourses which are perpetuated through creating definitions, stereotypes and prejudices in the African-American community. Therefore, in *The Bluest Eye*, Morrison embarks on a crusading zeal to probe into the politics of the divergent forms of colonization—the multifarious facets of social inequity and discriminations against peripheral population. The novel revolves around the insidious consequences of racism among African-Americans. In exploring the issue of racism, she delves into the larger social, political and cultural issues confronting the African-American community. Morrison attempts to demystify the damaging hegemonic processes of identity-formation and

* Lecturer in English, Dept. of Humanities, Rajshahi University of Engineering and Technology (RUET), Bangladesh.

problematize the ways in which individuals participate in their own oppression by inculcating the values of the dominant/white culture.

Morrison's *The Bluest Eye* is a significant contribution to the outpouring of African-American women's writings that emerged during the late 1960s and early 1970s, which included the works of prominent authors like Alice Walker, Toni Cade Bambara, Gayle Jones, Shirley Ann Williams, Nikki Giovanni, among others. As a black American woman writer, Morrison feels the pressing necessity to unsettle the white supremacist discourses that define and debilitate the black people, thus plunging them into a colonial hell of corrosive self-loathing, shame, alienation, and inevitable annihilation. However, Morrison very well knows that a mere reactive nationalistic counter-discourse will not be a viable enterprise. It is important to note that America in the 1960s was dominated by what is called the Black Arts Movement (1965-1975). Many prominent authors were involved in it and they upheld its basic spirit of racial pride. Morrison does not make this "third choice" of being the 'Caliban' "who is behind the nativist and radical nationalisms" that produced concepts like "negritude".³ She tells that the works by black men at that time were certainly very powerful, aggressive and revolutionary, and replete with a very positive "racially uplifting rhetoric". However, though Morrison finds the works "stimulating", she is also deeply skeptical about those writings, because she identifies the conceptual flaw of the very spirit of the movement. She wonders why one should be "so loud" about slogans like "Black is Beautiful"; "why, although reviled by others," racial beauty cannot be taken for granted within the community; why it needs "wide public articulation."⁴ Morrison feels that something is being skipped over, and this something is "a certain kind of internecine racism."⁵ Interestingly enough, Morrison's "internecine racism" resonates with Akhter's "internal colonization/marginalization."⁶ In this connection, it is pertinent to discuss what Edward Said says in *Culture and Imperialism* about these issues. Quoting Rabindranath Tagore, Said contends that a mature response to colonialism must be to provide a creative solution to the divisiveness produced by racial consciousness, rather than a competing nationalism.⁷ Thus, one can easily understand the inherent paradox of the black cultural nationalism that foregrounds a reactive, exclusivist and separatist discourse.

Morrison is very much aware of these subtly complex, yet significant issues revolving around the whole discourse of nationalism. So she does not embark on a reactive enterprise; rather she wants, drawing attention to the racist structure, to reconstruct the very world in which the African-Americans find themselves othered, oppressed, and exploited. Morrison says that while writing *The Bluest Eye*, she decides not to "explain" black life to a white audience; so she does not write from the position of an outsider to her own experience. She feels that the emphasis should be interior and directed toward postcolonial society rather than outwardly toward the colonizer. Morrison's focus is therefore directed pre-eminently to the predicament of the black Americans. This becomes especially evident when she refers in an interview to Ralph Ellison's famous novel *Invisible Man* and asks: "Invisible to whom? Not to me."⁸ Understandably, Morrison wishes to overcome the visible outsidership that she

identifies in *Invisible Man*, and to write from within—as an insider. She seeks to penetrate into the crux of the issue and thus dismantle the race-based oppressive system operating in African-American community. Like Morrison, Anne Cheng thinks that reactive strategies to combat the history of aesthetic denigration through revaluing notions of difference or alternative beauty offer only a short-term cure since the fundamental logic of aesthetic and moral judgement remains intact. A reevaluation of “bad looks” as something positive inadvertently reconfirms the existence of “good looks”. She therefore says that efforts at racial reclamation through such slogans seem to announce injury more than remedy.⁹ So, a mere revising of terms, namely from the *ugliness* to the *beauty*, is not sufficient; it does not touch the heart of the matter, namely the race-based social structure. In fact, the misidentifications within the African-Americans have a long history in slavery and in the colonization of black people—a history to which the novel makes explicit allusions, and in creating these connections, *The Bluest Eye* offers an “impassioned case for decolonizing the mind.”¹⁰

Morrison finds most of the contemporary works problematic, especially those by male black writers. She thinks that most of what was being published by black people seems to be addressed predominantly to the white people, trying to explain blackness to a white audience. Frantz Fanon, a prominent postcolonial thinker, observes that both black and white peoples fail to accommodate and accept the differences of their respective cultures. He remarks: “The white man is sealed in his whiteness. The black man in his blackness.”¹¹ The point is that people are divided into two opposing camps, hating each other and competing for racial supremacy. Fanon adds that the black man is “enslaved by his inferiority”, while the white man is “enslaved by his superiority.”¹² So, a practical and pragmatic response to this perpetual antagonism can possibly be this that we have to properly understand the essential diversities of our identity and culture, instead of embroiling ourselves in the eternal ‘inferiority/superiority’ battle because no one wins in a war.¹³ Amartya Sen maintains that decolonization of the mind can take place only when we can resist the “temptation of solitary identities and priorities.”¹⁴ Delving deep into the matter, Fanon says that the inferiority which the black man suffers springs firstly from his lower economic status and secondly, and more importantly, from the very internalization of this inferiority what he calls “epidermalization.”¹⁵ It is significant that in the novel Morrison comes up with a black female child, namely Pecola—the most unshielded, endangered and helpless member in the society—as the protagonist of the novel, because she wants to confront the divergent forms of colonization within the black community.

For Morrison, the Black Arts Movement is predicated primarily upon the concerns of race and brutally oblivious of other larger issues, such as gender, class, among others. She knows that a black woman undergoes a double oppression, that is, she suffers not only because she is black, but also because she is ‘woman’. The sufferings escalate when she holds an economically lower status. It is not that Morrison and other like-minded female black authors indulge in a blanket rejection of black cultural nationalism, but that they are deeply critical of its conceptual shortcomings. She feels

that promoting such a reactive ‘black-beauty’ motto is tantamount to a mindless acceptance—an internalization of the very ideology of white physical beauty. So, Morrison’s *The Bluest Eye* goes beyond the logic of simple counter-assertion and comes up with its own postcolonial praxis of analyzing and problematizing the processes through which the hegemonic white norms, values and prejudices are internalized, and domestic/internal colonialism¹⁶ is perpetuated. In doing so, Morrison does not indulge in “impassioned outbursts of radicalism” by trying to catch up with the whites and engaging herself with a reactive self-perception; rather she attempts to cultivate a more mature response. That is, she seeks to dismantle the racist structure and unsettle the very white gaze through which African-Americans look at themselves, and formulate a mutual upgradation of relationships, a restructuring of their world. Therefore, in *The Bluest Eye* Morrison comes up with a comprehensive coverage of the social, cultural and political issues of the African-American community and ventures into a close scrutiny of the hegemonic forces operating unchecked and unquestioned within the black consciousness. Morrison categorically says that her purpose of writing the novel is to peck away “at the gaze that condemned her [Pecola].”¹⁷ Besides, it is significant that the idea for *The Bluest Eye* came out of an encounter that Morrison had as a 12-year-old child. A fellow classmate confided to Morrison her strange dream for blue eyes. Morrison says that in the novel, she wishes to examine:

...why she [Morrison’s classmate] prayed for so radical an alternation. Implicit in her desire was racial self-loathing. And twenty years later I was still wondering about how one learns that. Who told her? Who made her feel that it was better to be a freak than what she was? Who had looked at her and found her so wanting, so small a weight on the beauty scale?¹⁸

Thus, she seeks to show how a cultivated, white mode of existence disrupts the proper development of a black self. In *The Bluest Eye*, Morrison probes into the black cultural milieu and analyzes how characters are systematically schooled in the white ideas/ideals by their American education system, language, mass media, society, family and other cultural parameters. She demonstrates how they are taught to indulge in a deep-seated self-loathing and develop a desperate longing for those cultivated values. Morrison’s purpose behind such an engaged analysis is pointed out by Evelyn Schreiber who says that *The Bluest Eye* “reenacts the white values, only to deconstruct them and shatter their viability.”¹⁹

In *The Bluest Eye*, almost all the characters are consumed by the white values and ideas. In fact, they inhabit a white world and look at themselves and the whole world through the eyes of the white other. They all want to be, through some mysterious alchemy, transformed into white creatures so as to be accepted in a world which is quintessentially white. Fanon remarks: “It is in fact customary [within any black collectivity] to dream of a form of salvation that consists of magically turning white.”²⁰ The novel revolves primarily around the tragedy of the black female child Pecola who is made to believe that she is ugly because she has a black skin. With this realization, she plunges into self-hatred and develops a desperate desire for blue eyes, finally ending up in a total disillusionment. *The Bluest Eye* depicts a white hegemonic

world in which a wide range of powerful forces perpetually conspires to make the characters unquestionably accept and cultivate the narcissistic myths of the white supremacist culture.

Therefore, in portraying the characters who contribute to Pecola's disintegration, Morrison does not present them as essentially evil characters, because she knows that they are more like actors playing their parts in a white world, scripted by the racist structure. She says that in "exploring the social and domestic aggression that can cause a child to literally fall apart...I did not want to dehumanize the characters who trashed Pecola and contributed to her collapse."²¹ Rather, she delves deep into the heart of the characters and tries to explain the whys and wherefores of their attitudes towards Pecola as well as towards each other. Morrison is not merely concerned with the individual characters' acts and attitudes, but the social, political and cultural parameters, such as education, language, race, region, gender, and mass media, among others, which disseminate the dominant white values, and shape their minds. In other words, Morrison wants to "recapture the self and to scrutinize the self"²² so as to unveil the white mask under the black skin of the characters. In exposing the very black self/psyche, Morrison exhumes the pasts of the characters, throwing abundant light on the conflicting forces that make them look down upon the poor Pecola. In Fanon's words, Morrison seeks to show that all the characters inhabit a society of "comparison", a compartmentalized world in which they are caught up in a colonial "spiral" of domination and exploitation.²³ In the novel, this is brought home clearly in the utterance of Claudia: "And all the time we knew that Maureen Peal was not the enemy and not worthy of such intense hatred. The *Thing* to fear was the *Thing* that made *her* beautiful, and not us."²⁴ Evidently, "the *Thing*" signifies the racist, hierarchized structure which is predicated upon the poetics/politics of difference. In exploring the psychic damage—the essential self-division in all the characters, responsible for Pecola's traumatic state, Morrison emphasizes the overwhelming necessity to transform the dichotomous reality into a "world of reciprocal recognitions."²⁵

Works Consulted

Akhter, Maswood. "On Doing Postcolonialism". *Literature, History and Culture: Writings in Honour of Professor Aali Areefur Rehman*. eds. Abdullah Al Mamun and Maswood Akhter. Rajshahi: Department of English, University of Rajshahi, 2014. pp. 837-860. Print.

———. ed. *Musings Post Colonies*. Rajshahi: Chinno, 2012. Print.

Brockes, Emma. "Toni Morrison: 'I want to feel what I feel. Even if it's not happiness'". Web. 02 Sept. 2017.

Bassard, Katherine Clay. *Transforming Scriptures: African American Women Writers and the Bible*. London: University of Georgia Press, 2010. PDF file.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press, 2008. Print.

- . *The Wretched of the Earth*. Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 1961. Print.
- Grewal, Gurleen. *Circles of Sorrows, Lines of Struggle: The Novels of Toni Morrison*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998. Print.
- Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. New York: Vintage, 2004. Print.
- . “Motivation for Writing”. Web. 29 Jul. 2017.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994. Print.
- Schreiber, Evelyn Jaffe. *Subversive Voices: Eroticizing the Other in William Faulkner and Toni Morrison*. USA: The University of Tennessee Press, 2001. PDF file.
- Sen, Amartya. *Identity and Violence*. New York: Penguin, 2007. Print.

-
- ¹ qtd. in Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press, 2008. pp. 101-102.
- ² Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. op. cit. p. 165.
- ³ Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994. p. 214.
- ⁴ Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. New York: Vintage, 2004. p. 188.
- ⁵ Morrison, Toni. “Motivation for Writing”. <https://www.youtube.com>. Accessed on 29 Jul. 2017.
- ⁶ For details see Akhter, Maswood. “On Doing Postcolonialism”. *Literature, History and Culture: Writings in Honour of Professor Aali Areefur Rehman*. op. cit. pp. 837-860. p. 852.
- ⁷ Said, Edward. *Culture and Imperialism*. op. cit. p. 215.
- ⁸ qtd. in Brockes, Emma. “Toni Morrison: I want to feel what I feel. Even if it's not happiness”. *The Guardian*. 13th April, 2012. <https://www.theguardian.com/books/2012/apr/13/toni-morrison-home-sen-love>. Accessed on 02 Sept. 2017.
- ⁹ qtd. in Bassard, Katherine Clay. *Transforming Scriptures: African American Women Writers and the Bible*. London: University of Georgia Press, 2010. p. 103.
- ¹⁰ Grewal, Gurleen. *Circles of Sorrows, Lines of Struggle: The Novels of Toni Morrison*. op. cit. p. 21.
- ¹¹ Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. op. cit. p. 3.
- ¹² *ibid.* p. 42.
- ¹³ Akhter, Maswood. ed. *Musings Post Colonies*. Rajshahi: Chinno, 2012. p. 248.
- ¹⁴ Sen, Amartya. *Identity and Violence*. op. cit. p. 99.
- ¹⁵ *ibid.* p. 4.
- ¹⁶ qtd. in Grewal, Gurleen. *Circles of Sorrows, Lines of Struggle: The Novels of Toni Morrison*. op. cit. p. 7. emphasis added.
- ¹⁷ Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. op. cit. p. 187.
- ¹⁸ *ibid.* p. 187.
- ¹⁹ Schreiber, Evelyn Jaffe. *Subversive Voices: Eroticizing the Other in William Faulkner and Toni Morrison*. USA: The University of Tennessee Press, 2001. p. 80.
- ²⁰ *ibid.* p. 30.
- ²¹ Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. op. cit. p. 188.
- ²² Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. op. cit. p. 181.
- ²³ Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 1961. p. 14.
- ²⁴ Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. op. cit. p. 70. emphasis added.
- ²⁵ Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. op. cit. p. 170.

Relevance of Studying Joseph Conrad in the Present Time: An Eastern Gaze

Md. Sakhawat Hossain*

Abstract: Joseph Conrad is one of the early twentieth century Polish-born-British novelists, who have carved a marked place in the British canon of fiction, and in the syllabuses of the English disciplines of different countries, and more so have continued, after almost a century of their deaths, to attract and influence new readers, writers and researchers both in the West and the East. Conrad was born in 1857 in Poland and died in 1924 in England. Between his first novel *Almayer's Folly* in 1895 and the last one *The Rover* in 1923, he produced a good number of long and short novels set in both the East and the West. Although he was not an instant sensation in the literary circles of England and Europe, he received much favourable criticism and reviews during his life time and in the first half of the twentieth century. He is mostly famous in the West for his treatment of values of solidarity, discipline, faithfulness and struggle of humans and also for his love of sea life and display of knowledge about ships. Moreover, moral test of Western characters, presentation of romance, attitude to anarchism, autocracy and revolution, and specially his distinct style have made him a distinguished writer. But he is famous in the East for anti-colonial stance and criticism of Europe in his ur-text *Heart of Darkness*, a short fiction. From the 1950s and 1960s onwards Conrad's reception to the critical world has risen to an impressive height giving today the opportunity to talk about the Conrad Industry of Criticism. This study however is going to add to this corpus of criticism by examining the relevance of studying Conrad's works in the present day Postmodern and Postcolonial world. How his works appeal to us today and help us address our contemporary social and political reality in the midst of the rise of populist theories, religious militancy, hate crime, extreme nationalism, ethnic cleansing and oppressive immigration policies, inter-racial conflicts and war will be viewed critically. However, this reading will put more emphasis on Conrad's relevance in the East in this post- or neo- colonial age from an Eastern perspective.

Introduction

Kaplan, Mallios and White discuss the relevance of reading Joseph Conrad in 2005: "Why read Conrad now? ... in the moment of the incipient twenty-first century – Conrad's implications are so extensive and plural, so urgent and uncanny, that reading his works has already become a principal strategy of attempting to discern the terms of contemporary existence".¹ The Society of Joseph Conrad (USA) arranged a conference entitled "Conrad, Our Contemporary".² Therefore, Conrad was called a contemporary in 1970 and 2005, and this essay also considers him the same today. Because, "...the themes of global contact, dislocation, homelessness, cultural clash, lost causes, irreconcilable antagonisms, and personal and political failures of vision and compassion so central to Conrad's work have become the title of our headlines and the stuff of our dreams and nightmares" even today.³ Conrad's dealing with a bomb outrage in London and a foreign embassy's involvement in it *The Secret Agent*, His are two biting satires on autocracy, anarchism, futile revolution, capitalism and

* Associate Professor, Department of English, University of Rajshahi, Bangladesh.

globalisation in *Nostromo* and *Under Western Eyes* and his treatment race, imperialism in his Malay fiction reflect today's international politics of populism, terrorism and dislocation in our postcolonial and post-Brexit world.

Terrorism/Anarchism

Conrad *The Secret Agent* (1907)⁴ addresses the issues of terrorism, which is pertinent to our time. In the novel, the British government gives shelter to the French left anarchists who have fled their country, France to avoid arrest and persecution. In order to make the British Government banish those anarchists, the French embassy orchestrates this plan of bomb outrage in Britain to give an impression that this act of terrorism is carried out by those French anarchists. Thus the story hints at the complex side of modern day militancy which is often associated with the Muslims and Islam. When a suicide bomb attack is made by any group, the blame in most cases automatically falls to a Muslim group, and the name of Islam is aligned with terrorism like those of the French left politicians. And many modern day people think that suicide attack is introduced in the world by the Muslims, although it may have been arguably originated in Europe, as this suicide bomb outrage as an instance in the novel indicates. The world politics has taken a different turn after Saddam Hussein's invasion of Kuwait and the twin Tower attack. The blame has, of course, been shouldered by a Muslim group, Al Qayeda. But, the group "Scholars for Truth" in America claims that USA and her allies wanted to expand their own military base and domination into the Middle East, and devised this attack on Twin Tower and the Pentagon. "The attacks of September 11, Jones asserts, were an "inside job", puppeteered by the neoconservatives in the White House to justify the occupation of oil-rich Arab countries, inflate military spending and expand Israel."⁵ Thus the novel hints at the dark international politics. In the same manner, the Christ Church attack in New Zealand, the attacks in hotels in Sri Lanka are all terrorist attacks, no doubt. No doubt, the people involved in these attacks are associated with a terrorist group. But who are their leaders and who finance them and organize them in this age of modern surveillance should arguably be the concern of a good critic. When all communication systems are under a kind of Orwellian "telescreen", how these attacks are carried without the notice of the intelligence agencies gives rise to the question of who are actually behind these attacks and who gain.

Autocracy and Revolution

Conrad's relevance is deeply felt today for his cynical portrayal of autocracy of the Russian Government in *Under Western Eyes* (1910) as is proved by the Middle East monarchies and one-man democracies in some of the countries. Even the rise of the Far-right groups in some Asian and Western countries is a proof of this threat. The Hong Kong unrest, the Rohingya crisis, the NRC problem in India, travel and immigration ban in Europe and in the USA, the Palestine conflict, Iraq, Syria and Yemen war testify to the threats of autocracy, anarchism and revolutions. Haldin, a student of St. Petersburg University and also a secret member of a revolutionary group, kills a minister of the state and seeks help from Razumov, a fellow student,

who out of fear betrays him to the police; Haldin is consequently executed. But as a suspect Razumov is used by the authority as a spy to Geneva where he confesses to Nathalie, Haldin's sister, his betrayal of Haldin and is wounded by a female revolutionary. Conrad describes this terrorist activity of the rebels and repressive rule of modern Russia that have become characteristic of some of the Asian and African countries:

... the assassination of a prominent statesman – and still more characteristic of the moral corruption of an oppressed society where the nobles aspirations of humanity, the desire of freedom, an ardent patriotism, the love of justice, the sense of pity, and even the fidelity of dimple minds are prostituted to the lusts of hate and fear, the inseparable companions of an uneasy despotism.⁶

This is the reason for which the minister becomes a target of killing. “He was uprooting the tender plant. He had to be stopped. He was a dangerous man – a convinced man. Three more years of his work would have put us back fifty years into bondage....”⁷ Conrad's sympathy with the cause of revolution is obvious. But what the author wants to see is that the murdered minister would soon be replaced by another new minister who would inflict the same oppression. The Palestine resistance to Israel, the civil wars in Syria, Egypt, Sudan, the Arab conflicts in the middle East, the African conflicts and the Rohingya crisis and many other in the world can best be explained from Conrad's study of autocracy and revolution. Conrad's *Nostromo* also sheds light on revolution, civil wars, capitalism, globalization and neo-imperialism. The English descent Charles Gould reopens the San Tome Silver Mine at Costaguana and initially becomes but soon General Montero stages a coup and takes control of the mine. Gould attempts to ship off the silver to Europe with the help of Decoud and Nostromo who betray and eventually die. This neocolonial motif of the USA is presented ahead of its time by Conrad:

We shall be giving ...everything – industry, trade, law, journalism, art, politics, and religion ...And then we shall have the leisure to take in hand the outlying islands and continents of the earth. We shall run the world's business whether the world likes it or not. The world can't help it – and neither can we, I guess.⁸

The San Tome Mine reminds us of the Dutch and English East India Company and America's attempts to take control of oil of the Middle East and politics of the world proves Conrad's conviction.

Conclusion

Therefore, Conrad is a writer of our time because of his portrayal of the issues that are still affecting international politics and life. His treatment of Belgian colonialism in *Heart of Darkness* is not so distant as to its theme of Western intervention in Afghanistan, Iraq, Libya, Egypt and Syria in the name of fighting terrorism. While in the Congo it is ivory, in the Middle-East as Lawrence Ware argues, it is “prospective oil fields rather than stacks of ivory”⁹. His multicultural society in the Malay fiction and *Nostromo* foreshadows the rise of the white supremacist of the present West. His exiled life makes sense today when England is facing the challenge of Brexit making the millions of immigrants in Europe feel the same as Conrad had felt. But all these

issues of politics are presented by Conrad from a very moral point of view, close to that of Baldwin, who says, “If there is no moral question, there is no reason to write”.¹⁰

So, Conrad’s presence and influences are pervasive. He indirectly helped postcolonial criticism flourish as Said and Achebe were influenced by him. And it is Said who became a critic of Israel and advocate for Palestine after his study of Conrad. Said found a kind of affinity with Conrad for the latter’s experience of “dislocation, instability and estrangement” which he also reads in his writings. He says, “No one could represent the fate of lostness and disorientation better than he did”.¹¹ David Miller writes, “Conradian echoes are heard elsewhere ... Conrad’s ‘influence’, broadly interpreted, as a supreme commentator on the modern condition and the problems of contemporary life.¹² Terri Collits also says, “... producers of high literature and middlebrow fiction ... Hollywood makers of movies and a welter of travel writers, latter-day Western adventurers and Third-World champions of Liberation, postcolonial intellectuals and some of the most renowned writers of the twentieth century ... invoked Conrad as their guide.”¹³

However, his relevance is no less felt at present in the critical arena. At times Conrad the critic supersedes Conrad the fiction-writer. His essays and author’s notes have influenced many critics who often quote Conrad’s words: “My task... is, by the power of the written word to make you hear, to make you feel – it is, before all, to make you see.”¹⁴ In “Heart of Darkness” he writes:

The yarns of seamen have a direct simplicity, the whole meaning of which lies within the shell of a cracked nut. But Marlow was not typical ... and to him the meaning of an episode was not inside like a kernel but outside, enveloping the tale which brought it out only as a glow brings out a haze, in the likeness of one of these misty halos that sometimes are made visible by the spectral illumination of moonshine.¹⁵

He wants to make readers see and feel what the narrators and characters see and feel and thus makes the readers rewrite the narrative. He says further, “Fiction - if it at all aspires to be art – appeals to temperament...the appeal of one temperament to all other innumerable temperaments whose subtle and resistless power endows passing events with their true meaning, and creates the moral, the emotional atmosphere of the place and time.”¹⁶ Mr. Kurtz’s final utterance ‘The horror! the horror!’ is “a moral victory”, a strong piece of self-criticism. No other finer examples of satire on imperialism exist than his *Heart of Darkness*. His *The Nigger of the Narcissus* is a serious study of racism. And what can be a more scathing attack on capitalism, globalization and revolution than *Nostramo*. What can be a more serious work on any autocratic government than *Under Western Eyes*? This is why Conrad is still a befitting subject, as Fakrul Alam argues that “Conrad’s works set in Asia and Africa ... important to note its relevance after the onset of decolonization, recent developments in theory, ...”.¹⁷ The necessity felt by the Eastern readers and critics to focus on a classic British/Western novelist can be understood properly by Said’s and Alam’s views on original classics, which they think, would enhance our understanding of the past and

present and help us through comparison to judge the merit of our own contemporary writers.¹⁸

Works Cited

Primary Sources

- Conrad, Joseph. "Heart of Darkness". Edited by Robert Kimbrough, 1988, 3rd ed. Norton, 2002.
- . *Nostramo: A Tale of the Seaboard*. Holt, Rinehart and Winston, 1961.
- . *The Secret Agent*. J.M. Dent, 1947.
- . *Under Western Eyes*. Rpt. Dent, 1963.
- . Preface. *The Nigger of the Narcissus. Collected Edition*. Rpt. J.M. Dent, 1957, pp. vii-xii.
- . *Last Essays*. Collected Edition. Dent, 1955, 84-92.

Secondary Sources

- Asquith, Christina. "Who really blew up the Twin towers?". *The Guardian*, 5 Sep 2006.
www.the-guardian.com/education/2006/sep/05/international, pp. 1-6.
- Fakrul Alam. "Confronting the Canon Contrapuntally: the Example of Edward Said", in *Literature, History and Culture: Writings in Honour of Professor Aali Areefur Rehman*, edited by Abdullah Al Mamun and Maswood Akhter, the Department of English, University of Rajshahi 2014, pp. 689-705.
- . "Elective Affinities: Edward Said's Readings of Joseph Conrad's Works", (*Studia Neophilologica*. Volume 85, 2013, pp. 1-15
- Kaplan, Carola M., et. al. *Conrad in the Twenty-First Century: Contemporary Approaches and Perspectives*, Routledge, 2005.
- Lawrence Ware, "To the Converted", in *Joseph Conrad and the Orient*, edited by Amar Aceraïou and Nursel Icoz, UP of Marie Curie-Sklodowska, 2012, pp. 325-333.
- Miller, David. "Conrad and Contemporary Writers". *The New Cambridge Companion to Joseph Conrad*, Edited by J.H. Stape. Cambridge UP, 2014, pp. 160-170.
- Said, Edward. "Between Worlds", *Reflections on Exile and Other Essays*, Rpt. 2003, Harvard UP, 2002, pp. 554-568.

-
- ¹ Carola M. Kaplan, et. al., *Conrad in the Twenty-First Century: Contemporary Approaches and Perspectives* (Routledge, 2005): xiii.
- ² Ibid.
- ³ Ibid.,xiv.
- ⁴ Joseph Conrad, *The Secret Agent*, J.M.Dent, 1947.The novel is based on an incident of an attempt to blow out the Greenwich Observatory by an abnormal boy in 1894.
- ⁵ Christina Asquith, “Who really blew up the Twin towers?”,*The Guardian*, 5 Sep 2006. www.the-guardian.com/education/2006/sep/05/international, 1-6, 1.
- ⁶ Joseph Conrad, *Under Western Eyes*, (Dent, 1963): 7.
- ⁷ Ibid., 16.
- ⁸ Joseph Conrad, *Nostramo*, (Holt, Rinehart and Winston): 1961.
- ⁹ Lawrence Ware, “To the Converted”, *Joseph Conrad and the Orient*, edited by Amar Aceraiou and Nursel Icoz, UP of Marie Curie-Sklodowska, 2012, p. 325-333, 329.
- ¹⁰ qtd. in lithub.com from a 1979 interview in *The New York Times*.
- ¹¹ Edward Said, “Between Worlds”, *Reflections on Exile and Other Essays*, Rpt. 2003, (Harvard UP, 2002): 554-568, 554.
- ¹² David Miller, “Conrad and Contemporary Writers”, *The New Cambridge Companion to Joseph Conrad*, edited by J.H. Stape, (Cambridge UP, 2014): 160-170, 163.
- ¹³ Terry Collits, *Postcolonial Conrad: Paradoxes of Empire*, (Routledge, 2005): 13.
- ¹⁴ Joseph Conrad, Preface.*The Nigger of the Narcissus.Colleced Edition*.Rpt. (J.M Dent, 1957): vii-xii., x.
- ¹⁵ Joseph Conrad,. *Heart of Darkness*, edited by Robert Kimbrough, 1988, 3rded., (Norton, 2002): 30.
- ¹⁶ Joseph Conrad, Preface.*The Nigger of the Narcissus*.op. cit., ix.
- ¹⁷ FakrulAlam, “Elective Affinities: Edward Said’s Readings of Joseph Conrad’s Works”, *Studia Neophilologica*, Vol. 85, 2013, 1-15, 5.
- ¹⁸ Fakrul Alam “Confronting the Canon Contrapuntally: the Example of Edward Said”, *Literature, History and Culture*, Department of English , University of Rajshahi, March 2014, pp.689-705.

Nation, Nationalism, and Identity in Bankim's *Anandamath*: A Critical Study

Md. Feroz Ibne Rahman *

Abstract: Known as the first political novel in Bengali, Bankimchandra Chatterjee's *Anandamath* is not a simple historical novel, it is rather a novel of ideas filled with national sentiments. Believing that the spirit of nationalism sprouts from a glorious history, Bankim deviated from the prevailing history of the Indian people and imagined an alternative/valiant past in order to develop a collective consciousness towards becoming a nation. In doing so, Bankim identified land with Mother to create a unity among the people and to provide them with a common identity. But simultaneously, Bankim fused Hindu religion and nationalism to create a unique religio-political identity for the people while positioning the Muslims as the 'Other'. This paper argues that Bankim's reinterpretation of history by placing the Muslims in the margin is in contrast with his image of the Motherland, and examines the contradictions inherent in the narrative that emerged from the conflict between the creative authenticity of an artist and the position of Bankim as a socially committed individual.

The second half of the nineteenth century in Bengal saw the novel being properly launched as the dominant fictional prose narrative.¹ While Bankim Chandra Chatterjee is considered the father of the Indian novel and one of the most important Indian political novelists of the anti-colonial era, he can be credited for constructing a Bengali vernacular facilitating the formulation of national identities.² His *Anandamath*, which is considered the first political novel in India,³ deals with the historical event of the Sannyasi rebellion of 1771. *Anandamath*, though at first glance, portrays a historical situation, eventually turns out to be more of a performative speech act that causes the deed that it names: in this case, the foundation of a Hindu nation, or of a Hindu political will that would realise the nation.⁴ Bankim took up the historic event and made a novel out of it in which he symbolically infused the then forces of the Indian struggle for freedom.⁵ Notably, in *Anandamath* the community that resists colonial power, i.e. the Muslim ruler and their English cohorts, is indisputably the Hindu; which is not in accordance with the image of the country as Mother that is promoted by Bankim in the novel. But, the psychological identification of land with Mother is usually expected to foster unity among its people who belong to varying groups and social strata, and provide a common identity to the people as a nation, not to create any rift among them.

Throughout history, humans have formed groups of various kinds around criteria that are used to distinguish 'us' from 'them'. A nation is such a group.⁶ When people of a certain community identify among themselves a feeling of togetherness, this realization of distinction between 'us' and 'them' makes the basis for the existence of a nation.⁷ The members of a nation have to imagine themselves to be a nation and

* PhD Research Fellow, Institute of Bangladesh Studies, University of Rajshahi, Bangladesh.

construct themselves against the other nations of the world on the basis of a deep horizontal comradeship.⁸ So it is evident that 'nation' is a psychological concept.

Nationalism is derived from the belief that one's own ethnic or national tradition is especially valuable and needs to be defended at almost any cost through creation or extension of its own nation-state. As something which can empower large numbers of ordinary people, nationalism is a movement which seeks to provide a state for a given 'nation' or further to advance the supposed interests of its own 'nation-state' regardless of other considerations. It arises chiefly where and when a particular ethnicity or nation feels itself threatened in regards to its own proper character, extent or importance, either by an external attack or by the state system of which it has hitherto formed part.⁹

In India, nationalism developed during the nineteenth century in three distinct phases: the Rationalistic phase, the Romantic phase, and the Religious phase. In the 'rationalistic' phase, 'nation' as an abstract ideal derived from European thought took the form of a national consciousness, in which criticism of the present outweighed the pride of the past and the feeling of uniqueness. In the 'romantic' stage, 'nation' was comprehended by way of description; not what is common, or should be common to all nations, was stressed, but what distinguished India from other nations, became important. In this stage nationalism took the form of national sentiment. Then in the 'religious' phase, 'nation' was accepted as a divine revelation: it was Goddess and Mother. Nationalism became a religion, the characteristics of which were faith, devotion, and sacrifice.¹⁰

The nationalism projected by Bankim in *Anandamath* belongs to this third stage. But Bankim was not the first to deify the country as mother. *Anandamath* might have taught the Indian people to contemplate the country as mother, but in Bengali prose fiction it was Bhudev Mukhopadhyay who first gave the nation that figural dignity. In *Anguriya Vinimaya* (1857), and in the allegorical tale *Puspanjali* (1876), he imagined his native land not only as mother, but also as celestial goddess.¹¹ But when Bankim conceived of his country as goddess, she became not a remote dweller in heaven, but one who inhabited the hearts of her children. It is to her worship that all efforts and struggles of the *Santans* (meaning children: in this case, of the goddess of the Motherland, the ascetics of *Anandamath*) were dedicated.¹² This was achieved by combining the Indian concept of the country as Mother and the religious concept of Durga as Mother. The identification of the nation with Durga was bound to appeal to the religious sentiments of all Hindus in Bengal, and the idea of the nation as mother was expected to find response all over India.¹³ The deification of the nation logically implies the rise of nationalism to the level of a religion. And in this form, nationalism was bound to appeal to the religious minded masses of India. Nationalism became neither a matter of the mind, nor merely a sentiment; nationalism became a confession and a faith.¹⁴

Bankim chose the perfect platform to launch his model of religious nationalism bound together with the Mother image of country/Durga: the Fakir-Sannyasi rebellion of

1771 that was put down by Warren Hastings.¹⁵ But Bankim made some striking departures from the established histories while using that in his novel. Firstly, he eliminated the role of Muslim fakirs from the rebellious risings. Secondly, he attributed a patriotic aspiration and virtue to the armed Hindu ascetics that the actual Fakirs and Sannyasis seemed not to have possessed. Finally, he framed the events within an overarching agenda of Hindu nationhood, where the Muslims were turned into the root cause of all the sufferings.¹⁶

In her essay "Imagining a Hindu Nation: Hindu and Muslim in Bankimchandra's Later Writings" Tanika Sarkar claims that Bankimchandra's writings in the 1880s presented the 19th century Hindu revivalism in Bengal whose Hindu supremacist agenda was not primarily turned against the Muslims or Islam,¹⁷ though Ranjana Das argues that a reading of Bankim's novels from *Durgeshnandini* onwards, exposes a trend in his writings, in constructions of the Hindu as the 'self' and the Muslim as the 'other' mediated and defined by notions of cultural differences.¹⁸ This trend reaches its zenith in *Anandamath*, as it describes the Muslims as responsible for the famine and destruction of the faith, honour, and women of the Hindus by expanding a concrete individual, the Nawab of Bengal, into an entire community.¹⁹ The *Santans'* only goal was to eliminate the Muslims, regarding them the enemies of Hindu identity.²⁰ In the novel, none of the sufferers is a Muslim; the starving and the dying people are all Hindu. Surprisingly, the same Bankim once recognized that suffering affected both Hindu and Muslim peasants in Bengal.²¹

Though Bankim is claimed to contribute to Indian nationalism by making fellow Bengalis and generally, all Indians, more self-conscious as a people,²² it is not necessarily the case. *Anandamath* has given birth to an endless debate on the relationships among the Hindus, the Muslims, and the British and their representation. The way the Muslims are presented in *Anandamath* is very controversial as it brings forth the inherent dichotomy between the two races. The viewpoints and comments regarding the Muslims in *Anandamath* have spawned some problems as the novel neither portrays any Muslim character, nor does it tell any story regarding the Muslims. In the novel they are mentioned only to be accused and cursed by the Santans.²³

It is a general notion that Bankim belittled the Muslims through his novels. In "Contextualising Vande Mataram", Irfan Ahmed criticizes the anti-Muslim spirit of *Anandamath* and finds fault with the spirit of nationalism in it. He says, "A nationalism which deliberately stigmatizes Muslims as 'swine' and 'the other' can by no means be an inclusive nationalism uniting under its fold the diverse communities that inhabit this country".²⁴ According to him, in Bankim's new version of Hinduism, religion...became a means of creating a virulent Hindu nation that he intended for remedying what he viewed as two daunting challenges: the internal weakness of Hinduism and a tyranny of Islam and Muslims over Hindus.²⁵ On the other hand, Saroar Jahan opines that the complaint of anti-Muslim spirit in Bankim emerged from a sense of deprivation of the contemporary Muslim population. Besides, such novels

were meant to rouse a Bengali-Hindu nationalism in people and it was not possible to portray the ruling British as the direct opposition due to multiple reasons. So instead of the British, Bankim chose an older foreign ruler, the Muslims, as the major antagonistic force towards freedom in his novels.²⁶ Besides, it is impossible to ignore that the killing of the Muslims is viewed as the worshipping of Vishnu.²⁷ The antagonism against the inefficient Muslim administrator brings his religious identity to the fore and it becomes an obstacle towards a united nationhood, though S.K. Bose claims that the decadent Muslim regime is condemned not because it is Muslim but because it is decadent; Bankim created influential Muslim characters like Chand Shah Fakir in *Sitaram*.²⁸ But in *Anandamath*, possibility of co-existence for both the Hindu and the Muslim in the future nation comes under serious scrutiny due to the imperfect images of nation as 'Mother' contained in it.

The country being termed as the 'mother', its inhabitants from all religions and social strata should turn into its children, creating a great brotherhood. In contrast, *Anandamath* positions the Muslims as the cause of the degeneration of the Hindus and destroys the motherly image of the country. The images of 'Mother', upheld by the Sannyasis in the novel never radiate any motherly aura. In the novel 'Mother as she was' is described as "She who subdued the wild beasts such as the elephant and lion underfoot and set up her lotus throne in their dwelling place. She was happy and beautiful, adorned with every ornament, radiant as the risen sun and full of majesty."; 'Mother as she is' in the form of Kali is described as "Blackened and shrouded in darkness. She has been robbed of everything; that is why she is naked. And because the whole land is a burning-ground, she is garlanded with skulls."²⁹ And 'Mother as she will be' is described as:

Her ten arms reach out in ten directions, adorned with various powers in the form of the different weapons she holds, the enemy crushed at her feet, while the mighty lion who has taken refuge there is engaged in destroying the foe. Behold her whose arms are the directions.....who holds various weapons and crushes the enemy and roams on the lordly lion's back, who has Lakshmi personifying good fortune on her right, and the goddess of speech who bestows wisdom and learning on her left, with Kartikeya signifying strength and Ganesh good success, in attendance!³⁰

This very description of the various conditions of the Mother image of the country should come as a shock to the reader as all the images are described in relation to achievements and power. The first image is that of a conqueror, ousting wild beasts to establish an empire. It is not difficult for any sensitive reader to find an eerie similarity between the image of this mother and the colonial British power. The second image, of 'Mother as she is' is of poverty, having nothing. In these two images the absence of any children of the Goddess/Mother is very significant. And though in the third image the mother has all her children, they are presented as attendants of a superior power, a power who crushes her enemies. These images of a country, envisioned as mother, are images of power – with and without.

It is undeniable that The Santans in *Anandamath* wished to establish a nation whose identity was to be based on an anti-Muslim sentiment. And the ending of the novel,

where the envisioned Hindu nation fails to materialize due to its exclusion of all those non-Hindus, confirms the necessity of the deep comradeship in forming a nation. The three images of Mother that is shown to Mahendra, remain only images of a country's past, present, and future in social and economic manner; they fail to become 'Mother' in the true sense of the notion.

Works Cited

Books

- Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso books, 2006.
- Chatterjee, Bhabatosh, ed. *Bankimchandra Chatterjee: Essays in Perspective*. South Asia Books, 1994.
- Chatterji, Bankimchandra. *Anandamath, or the sacred brotherhood*. Oxford University Press, USA, 2005.
- Ghosh, Jyotish Chandra. *Bengali literature*. Oxford University Press (1948), 2017.
- Grosby, Steven, and Steven Elliott Grosby. *Nationalism: A very short introduction*. Vol. 134. Oxford University Press, 2005.
- Hastings, Adrian. *The construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge University Press, 1997.
- Jahan, Saroar. *Bankim Upanyase Muslim Prasanga O Charitra*. (Muslim Characters and Cases in Bankim's Novels). Bangla Academi, 1984.
- Bagal, Jogesh Chandra, ed. *Bankim Rachanabali*, vol.2. Kolkata: Sahitya Samsad (2004)
- Sen, Amiya Prosad. *Bankim Chandra Chattopadhyay: an intellectual biography*. Oxford University Press, 2008.

Articles

- Ahmad, Irfan. "Contextualizing vande matram." *Manushi* 111 (1999): 29-30.
- Chakraborty, Chandrima. "Reading Anandamath, Understanding Hindutva: Postcolonial Literatures and the Politics of Canonization." *Postcolonial text* 2, no. 1 (2005).
- Mukherjee, Meenakshi. "Anandamath: A Political Myth." *Economic and Political Weekly* (1982): 903-905.
- Sarkar, Tanika. "Birth of a Goddess: 'Vande Mataram', 'Anandamath', and Hindu Nationhood." *Economic and Political Weekly* (2006): 3959-3969.
- Sarkar, Tanika. "Imagining a Hindu nation: Hindu and Muslim in Bankimchandra's later writings." *Economic and Political Weekly* (1994): 2553-2561.
- Voigt, Johannes. "THE GROWTH OF NATIONALISM IN 19TH CENTURY INDIA." In *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 24, pp. 242-253. Indian History Congress, 1961.

¹ J C Ghosh, *Bengali Literature*, (London: Oxford University Press, 1948), p. 152.

² Chandrima Chakraborty, "Reading Anandamath, Understanding Hindutva: Postcolonial Literatures and the Politics of Canonization," *Postcolonial text* 2, no. 1 (2005).
<http://postcolonial.org/index.php/pct/article/viewArticle/446/841>. Accessed 7-09-2015.

³ Meenakshi Mukherjee, "Anandamath: A Political Myth", *Economic and Political Weekly*, Vol. 17, No. 22 (May 29, 1982), pp. 903-905. <http://www.jstor.org/stable/4370972>, Accessed: 09-10-2017.

-
- ⁴ Tanika Sarkar, "Birth of a Goddess: 'Vande Mataram', 'Anandamath', and Hindu Nationhood", *Economic and Political Weekly*, Vol. 41, No. 37 (Sep. 16-22, 2006), pp. 3959-3969. <http://www.jstor.org/stable/4418703>, Accessed: 13-04-2016.
- ⁵ Shantinath K. Desai, "History as Setting," in *Bankimchandra Chatterjee: Essays in Perspective*, ed. Bhabatosh Chatterjee (Calcutta: Sahitya Akademi, 1994), pp. 510-11.
- ⁶ Steven Grosby, *Nationalism: A very short introduction* (Vol. 134), (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 1.
- ⁷ *ibid*, p. 10.
- ⁸ Benedict Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Brooklyn, NY: Verso books, 2006), pp. 6-7.
- ⁹ Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 3-4.
- ¹⁰ Johannes Voigt, "The Growth of Nationalism in 19th Century India," in *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 24, pp. 242-253, Indian History Congress, 1961, p. 252.
- ¹¹ Chitta Ranjan Bandyopadhyay, "Anandamath," in *Bankimchandra Chatterjee: Essays in Perspective*, ed. Bhabatosh Chatterjee (Calcutta: Sahitya Akademi, 1994), p. 220.
- ¹² *Ibid*.
- ¹³ Voigt, "The Growth of Nationalism," p. 252.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 249.
- ¹⁵ Desai, "History as Setting," pp. 510-11
- ¹⁶ Sarkar, "Birth of a Goddess: 'Vande Mataram', 'Anandamath', and Hindu Nationhood"
- ¹⁷ Tanika Sarkar, "Imagining a Hindu Nation: Hindu and Muslim in Bankimchandra's Later Writings," *Economic and Political Weekly* 29, no. 39, (Sep. 24,1994): pp 2553-2561.
- ¹⁸ Ranjana Das, and Ranjan Das, "The Nation and the Community: Hindus and Muslims in the Novels of Bankim Chandra Chatterjee," in *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 73, pp. 578-587. Indian History Congress, 2012. p. 579.
- ¹⁹ Sarkar, "Birth of a Goddess: 'Vande Mataram', 'Anandamath', and Hindu Nationhood"
- ²⁰ Bankimchandra Chatterjee, *Anandamath or The Sacred Brotherhood*, trns. Julius J. Lipner (London, OUP, 2005), pp. 147.
- ²¹ Bankimchandra Chatterjee, 'Bangadesher Krishak' (The Peasants of Bengal) in Vividha Prabandha (Miscellaneous Essays), Part 2, *Bankim Rachanabali*, Vol 2, J C Bagal (ed), Calcutta, 1954. p 287.
- ²² Amiya Prosad Sen, *Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 93-94.
- ²³ Saroar Jahan. *Bankim upanyase muslim prasanga o charitra*, (Bengali) (Muslim Characters and Cases in Bankim's Novels) (Dhaka: Bangla Academi, 1984), p. 91.
- ²⁴ Irfan Ahmed, "Contextualising Vande Mataram," *Manushi*, no. 111 (1999), pp. 29-30.
- ²⁵ *Ibid*.
- ²⁶ Saroar Jahan. *Bankim upanyase muslim prasanga o charitra*, p. 120-121.
- ²⁷ Chatterji, *Anandamath, or the Sacred Brotherhood*, p. 189.
- ²⁸ S. K. Bose, *Bankim Chandra Chatterjee: Builders of Modern India*, (Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. 1974), p. 99.
- ²⁹ Chatterji, *Anandamath, or the Sacred Brotherhood*, p. 150
- ³⁰ *ibid*.

Decoding the Contemporary Politics around Palestine

Dr. Md. Harun-or-Rashid*

[**Abstract:** This article highlights the decoding of the contemporary events and politics in Palestine after 1948. It has a long history. Palestine has been ruled by numerous groups including the Assyrians, Babylonians, Persians, Greeks, Romans, Arabs, Fatimids, Seljuk Turks, Crusaders, Egyptians, Mamlukes and Islamists. From 1517 to 1917, the Ottoman Empire ruled Palestine. But after the Second World War and the establishment of the state of Israel in 1948, the Arabs and Jews are involved in different struggles in different times. Five decades after the war of 1973, the main aspects of Palestinian life are dispossession, exile, dispersion and disenfranchisement under Israeli military occupation. Recent Palestinian history is full of bad turns and even catastrophic incidents engineered by the Israeli forces. The article depicts the Israeli-Palestinian conflicts which remain a complex, controversial, intractable and intransigent issue in the World history. It will illustrate and decode the main aspects and impact of the ongoing 69- year disputes from every angle]

Palestine was the territory of former Ottoman Empire. It was under British administration by the League of Nations in 1922.¹ All of these territories eventually became fully independent states except Palestine. Following 'the Balfour Declaration' British mandate officially expressing support for the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people. During the date since 1922 to 1947, Large scale Jewish immigrations mainly from Eastern Europe took place with Nazi persecutions. Arab demands for independence and resistance to immigration led to a rebellion in 1937, followed by continuing terrorism and violence from both sides. British considered various formulas to bring independence to a land ravaged by violence in 1947.² In this context British turned the Palestine problem over to the United Nations. The Jews could not accept this orientation of British policy with good grace.

Arabs and the Jews claim the right of ownership of the same territory which is known the Palestine question. Both the groups put their claim over the same land upsetting the political equilibrium in the world for the decades together in the twentieth century.

Israel proclaimed war on the 14th May 1948, for the state of Israel. Then the British mandate was terminated. The United States under President Truman immediately recognized it. Other European powers also gave recognition. But Great Britain delayed to do so. The Arab states opposed the establishment of the Jewish state and tried to nullify it in the UNO as they thought that Palestine belongs to the Arabs. The Arab states surrounding Palestine protested against it and sent their regular armies to the illegal Jewish state of Israel.³

* Professor, Islamic History and Culture, University of Rajshahi, Bangladesh.

In this context on 8 July 1948, the Political Committee of the Arab League met in Cairo and reached a decision to set up a temporary civil administration in Palestine that would be directly responsible to the League.

The second Arab-Israeli War of 1956 is an important event in Middle Eastern history. After the signing of the armistice agreements (1949) Arab and Jews threw they challenge from both sides. The terrorist organization of the refugees carried their guerrilla raids against Israel. The Jewish regular army responded by launching attack on Arab countries. Some of the refugee's criticized by the UNO. As a result of the Jewish attack on the Gaza strip many refugees took shelter in Jordan and few to Southern Lebanon. Nevertheless some important factors were responsible for the 1956 Arab-Israeli War.

Since 1949 to 1956 the armed truce between Israel and the Arabs, which is enforced by UNO. The outbreak of hostilities between Israel and Egypt on 29 October 1956, and the armed intervention of British and French forces against Egypt (31 October to 6 November) led to a delicate situation in Iraq, where storing elements were still opposed to all connections with the western power.⁴

The Arab-Jewish tension remained but no armed struggle took place for a decade. The Palestinian resistance force, i.e., PLO was formed in 1964. This organization took decision to free the Arab lands from the hands of the Jews. So new dimension took place in the problem.⁵

The third Arab-Jewish War of 1967 is an important phase in the course of the Emergence of the Palestine question.

The Arab-Israel war started in 5 June 1967 between Israel and the Arab states of Egypt, Syria and Jordan. In six day war Israel conquered the Gaza strip, the Sinai Peninsula, West Bank and the Golan region of Syria which became collectively known as the occupied territories.⁶

After the encounter of 1967 tensions continued in the Canal Zone. Israel did not halt her air raids. As a result, Egypt declared 'war of attrition'. But its total failure was due to Israel's deep 'penetration bombing' in Egyptian territory. At this stage there took place an international initiative to establish peace in the area. The failure of both Egypt's 'war of attrition' and Israel's 'deep penetration bombing' led to a period of relative calm and military stalemate on the Israeli-Egyptian front. This was utilized by Rogers to announced an American proposal for peace in the area following the on going question.⁷

It is to be mentioned at this stage that the Arab states continued to call for the destruction of Israel. Israel was reluctant to withdraw their forces from the territories, which had been occupied in 1967 war. The Arab increasingly threw their support behind the Palestine Liberation Organization (PLO), a political body that had been formed in 1964 to create a Palestinian state. The PLO attacked Israel from their bases in Jordan, Lebanon and Syria. Palestinian Arabs combat Gaza strips and West Bank.

That time Israel's positions hardened and little progress towards achieving peace was made in late 1960s or early 1970s.

The long-standing conflict between Jews and Arabs over control of historic Palestine had resulted in wars in 1948, 1956 and 1967.⁸

In this context Egypt and Syria launched their attack on Israel on October 6, 1973. It was Yam Kippur,⁹ the holiest day of the Jewish year. With much of its citizen army in synagogues its national radio off the air, and its people in a generally relaxed mood, Israel was caught of guard by the coordinated attacks. Israeli intelligence sources had discounted the probability of an Arab assault, and Israel's military was not fully prepared for War. Sadat's armies quickly crossed the Suez Canal. In doing so, Egypt overcame the Israeli string of fortifications along the Canal's east bank known as Bar-Lev line, which Israel believed to be impenetrable. Egypt set up strongholds to defend its position and Syrian forces forward into Golan Heights.

By mid October Israel had mobilized its troops and launched a series of counter attacks on both fronts. On October 22 the UN passed the resolution, which also called for direct negotiations between the Israelis and Arabs.¹⁰

During the next two years, Kissinger used a negotiating technique called "shuttle diplomacy" flying back and forth between Arab capital and Israel and acting as a mediator.

In December 1987, a collective Palestinian popular uprising erupted against Israel in the West Bank and Gaza areas. This period of violence is known as the Intifada, or "shaking off." At first a spontaneous outburst instigated by false rumors and incitement by Muslim clerics, the Intifada quickly developed into a well-organized rebellion orchestrated by the PLO from its headquarters in Tunis. As the Intifada ran its attention from 1987 to 1993, the level of violence organized and coordinated by the PLO.¹¹

On November 15, 1988, a Palestinian state was proclaimed by Yasser Arafat at a meeting of the Palestine National Council in Algiers. This was the second declaration of such a state, the first being at a meeting in Gaza in October 1, 1948. Both the Gaza and the Algiers declarations are largely irrelevant today, notwithstanding that the Algiers Declaration received enormous attention at the time.¹²

Negotiations concerning the agreements, an outgrowth of the Madrid Conference of 1991, were completed secretly in Oslo, Norway on 20 August 1993; the Accords were subsequently officially signed at a public ceremony in Yasir Arafat, Israeli Prime Minister Yitzhak Rabin and US President Bill Clinton. The documents themselves were signed by Mahmoud Abbas for the PLO, foreign Minister Shimon Peres for Israel, Secretary of State Warren Christopher for the United States and foreign minister Andrei Kozyrev for Russia.¹³

Nevertheless, Second Intifada 2000-2005, Gaza War December 2008-January 2009, Operation Pillar of Defense November 2012, Operation protective Edge July-August

2014. These are the significant violence in the running conflicts between two sides. Pragmatically it can surely be said that both groups are responsible for the clash, killing and kidnapping. It is a crime of genocide. They have no tolerance, patience and sacrificing attitude.¹⁴

According to the legal analysis under the international criminal law and Rome statute as well as law and order of the maximum countries of the world thought that deliberately attack and killing the civilians constitute a crime against humanity. If there is an international criminal responsibility, this is also a lack of prosecution and lack of judgement. Since its inception Jews are mostly responsible. But in the course of development of the conflicts, all the groups (inside and outside of the Palestine) are reciprocally responsible for the ongoing brutal events in the Palestine. But it is difficult to comment in advance on the future situation of the Arab-Israeli conflicts.

Israelis should go back before the position of the war 1967. Most of the scholars have given their opinion on running crisis. In fact, this idea is mostly acceptable such as the speeches of Barak Obama in 2011. He told that if we become agree to solve this problem, then the Israelis have to go back before the status of the war of 1967.¹⁵

The Palestinian People today constitutes a nation in exile, and is not a random collection of individuals. Nothing less than Palestinian self-determination will do; and only that will ever defuse the already far too explosive Middle East. It is proved the defensiveness and its anxiety to protect its imperial interests; United States policy projects something resembling a blueprint for Palestine. Western power was instructed systematically in equating the struggle for those rights with terrorism, genocide, anti-Semitism. This is not only nonsense; it is also license to extend a century of violence against Palestinians for another long period of time, and to refuse more or less indefinitely to settle with history and with truth. Worse still, such an attitude simply ensures the recurrence of more violence, more suffering, more waste, more futile "security arrangements."¹⁶

Five decades after Black September(1970) the main aspects of Palestinian life remain dispossession, exile, dispersion, disenfranchisement (under Israeli military) and by no means least, an extraordinarily widespread and stubborn resistance to these travails. Thousands of lives lost and many more irreparably damaged seem not have diminished the spirit of resilience characterizing a national movement that, despite its many gains in achieving legitimacy, visibility, and enormous sustenance for its people against staggering odds, has not discovered a method for stopping or containing the relentless Israeli attempt to take over more and more Palestinian (as well as other Arab) territory.

All the Agreements have been signed with reciprocal interest. But after the signing in the agreements both the groups receded from the commitments. This is very unexpected and disgraceful matters in the Middle Eastern and world history.

Reference:

- ¹ Edward w. Said, *the Question of Palestinian*, Vintage, Book Edition April 1992, P.69
- ² Muhammad Kalil, *The Arab States and the Arab League* (Beirut: Khavats, 1962), Vol. II, pp. 566-68; and Samikh Shahib, "Introduction to the Official Palestinian Sources, 1948-1950", *Shulun Filastiniyah*, no. 129-131 (Augut-September, 1982).
- ³ Chaim Herzog, *The Arab_Israli Wars, Arms and Armour press, London: 1982, p. 111.*
- ⁴ Edward w. Said, *op.cit.*, p. 12
- ⁵ *Ibid.* p. 240
- ⁶ Shamim Akter, Arab-Israeli conflict, *Islamic Studies*, Journal of Islamic Research Pakistan, Vol. VII, September 1968, No. 3, p. 241.
- ⁷ Elizer Be'eri, *Ibid.*, p. 124.
- ⁸ S.N. Fisher, *The Middle East: A History* (London: Rout ledge & Kegan Paul, 1st ed., 1960, 2nd ed. 1971), p. 703.
- ⁹ *Ibid.* 705
- ¹⁰ Henry Cattan, LL.M, *Palestine, the Arabs and Israel*, Longmans 1969, London: p. 91.
- ¹¹ Chaim Herzog, *op.cit.*, p. 229.
- ¹² Edward w. Said, *op.cit.* p. 231
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ http://www.palestinefacts.org/pf_1967to1991_intifada_1987.php; Yahya Armajani, *Middle East: Past and Present* (), Trans. Muhammad Inam Ul Haque (Dhaka: Bangla Academy), p. thirty two.
- ¹⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Oslo_Accords; Inam ul Haque, *Ibid*, p. fifty eight.
- ¹⁶ Edward w. Said, *op.cit.* p. 241

Public Life in Mughal Bengal: A Study of the Varendra Region (1610- 1750)

Dr. Md. Khalilur Rahman*

[**Abstract:** The aspect of society and culture including the nature of daily public life is an important phenomenon in the history of Mughal India in general and the history of Mughal Bengal in particular. It is to be noted that the path of establishing Mughal supremacy in Bengal became clear with the defeat of Afghan sultan of Bengal Daud Khan Karrani on 12 July 1576 at the hands of Emperor Akbar's army General Khan Jahan Ali. Though the battle of Rajmohol paved the way for ending the Afghan Rule in Bengal, to face and tackle unavoidable circumstances, it took at last 36 years to establish Mughal supremacy in Bengal with the annihilation of the power of Baro Bhuiyas of eastern Bengal, the Karrani dynasty, the Afghan and the Sur dynasty during the reign of Mughal emperor, Jahangir. The Mughals were able to continue their rule independently through Islam Khan Chisti with the renaming of the capital of Bengal from Dhaka to Jahangirnagar. During the Mughal rule, mention may be made in this article of the geographical location and features of the area under study. The Varendra region of Mughal Bengal i.e., the greater Maldah, Rajshahi, Rangpur, Dinajpur and Natore regions generally draw the attention of the historians and enlightened personalities for its social identity, stratification, organizations, the socio-economic position of men and women including the daily life of the area for some special features. Naturally the present paper is a humble attempt to highlight people's food habits, the dressings, the habitations, the system of education, literary activities, cultural aspects, festivals and rituals, amusements, wages and structure of wages, values and prices of commodities in general and notion of the inhabitants of the area in particular.]

Study of history with reference to the public life viz; society and culture is an important phenomenon of rational mind. Scholars of modern time are much interested in studying the global people in relation to the society they live and the culture they nourish including the nature of public life they used to lead for days together. History of mankind cannot be sliced off from the main stream of continuity since the creation. But a smaller area in the realm of history can be studied vertically and to a greater depth. The area is known as Varind in the Muslim chronicle and Varendra in the popular use. Historical Varendra is contacted to an extensive tract of land bounded on the east by the Karatoya, on the south by the Padma along with its tributary the Baral and on the north stretching forth the sub-montage region of Tarai and hilly Kiratas.¹

It is to be noted that under the different rulers Bengal had been divided into several parts for administrative purposes. Of them Varind (the Varendra of pre-Muslim sources) formed an important division of Bengal.² This is also the part of Bengal which was the core of the social and cultural activities of the people of the area especially of the Muslims during the pre-Mughal and Mughal period. The activities of the people were related with their day to day life. This part of Bengal came under the Mughals during the reign of Akbar in 1576 A.D.³

* Professor, Dept. of Islamic History and Culture, University of Rajshahi, Bangladesh.

There are more architectural edifices in this area than in other areas of Bengal for its being an elevated tract and the administrative headquarters of the rulers.

Thus Varendra is a territorially demarcated area in the north-west side of Bengal. It was well connected with territorially demarcated other names into which Bengal seems to have been divided in ancient time. From the story of the epics and puranas, we come across the names of Pundra, Vanga and Suhma⁴ as component parts of ancient Bengal. It is not possible to determine at what point of time these names were in circulation as the janapadas of Bengal. Moreover, the story as narrated in the epics regarding the naming of these places carries little historical value. But it is at least indicative of the fact that these janapadas or principalities existed in the epic age extending roughly from the 4th century B.C. to the 4th century A.D. if not earlier. These janapadas of ancient time were not always static, rather their territorial jurisdictions either extended or contracted due to the change of political authorities. Opinions differ regarding the demarcating lines and territorial limits of these ancient principalities of Bengal.⁵ These divisions had been under the control of some administrative units or bhuktis, as it is evident from the Pala and Sena records prepared before the Muslim conquest. The term bhukti is intimately connected with mandala, the later being included into the former for administrative expediency. Even sometimes a mandala may attain the status of the minor bhukti. From the various epigraphic and literary sources it is clear that till the time of the last Sena king, Rundravaradhana bhukti, Vardhamana bhukti, Kankagrama bhukti and Danda bhukti covered all the old geographical and political divisions of Bengal.⁶

It is to be noted that both the terms Varendra and Varendri were prevailing in the epigraphs before the Muslim conquest. After the Muslim conquest of this land the term Varind is used to mention the same tract of land in the account of Minhaj Siraj who personally came to the Kingdom of Lakhanawti. Possibly the name of Varind as used by Minhaj Siraj in his *Tabaqat-i-Nasiri* is a persianized form of the prevalent terms Varendra and Varendri.⁷ Regarding the derivation of the name Varendra, various suggestions have been made by the scholars. It is said that Varendra has been formed by the juxtaposition of the word 'Bar' with 'Indra' indicating the blessing of the god Indra.⁸ It is stated in the *Kula Panji* of the Varendra Brahmins that the tract of land received the name of Varendra from Varendra sur, the descendant of Adi Sur and the king of Gauda.⁹ Neither the former, nor the latter suggestion can be substantiated by any authentic evidence.

Sifting a mass of materials from the contemporary sources and the writings of modern scholars, territorial boundaries of Varind can be laid down with a certain amount of precision. From the accounts of Hiuen Tsang, the *Ramacharitam* of Sandhayakara Nandi and the *Tabaqat-i-Nasiri* of Minhaj Siraj it can be deduced that the Ganges was the Western boundary of Varind. The point of Rajmahal where the Ganges enters Bengal, may be said to have touched the western boundary of Varendra. But on the north of this point the river Mahananda could be the western boundary. Thus, the courses of Ganges - Mahananda constituted the western boundary of Varind. Its

eastern boundary was the river Karatoya.¹⁰ The easterly course of the Ganges i.e., Padma could be taken as the southern boundary of Varind to the point below Bagha and from there the lower courses of the Baral to the meeting place of the Atrai and Karatoya to the south of Shahzadpur in the present Pabna district. The northern boundary though ill-defined, included the Kotivarsha visaya and Dewkot and possibly went upward and included the submontane region of Tarai and the hilly Kiratas.¹¹

In between the rivers Ganges in the west and the Karatoya in the east numerous rivers and tributaries fed the soil of the Barind well and made it fertile for the cultivation of rice, the staple food and other vegetations. Mahamanda, Punarbhava and Atrai were considered the chief rivers of this land besides the Ganges and Karatoya.¹² On this tract of elevated land there lived the aboriginal tribes like the Koch, Mech, Tharu and Rajbanshi besides the Hindus and Budhists at the advent of the Muslims in the beginning of the 13th century A.D. The accounts of Tabaqat-i-Nasiri bear testimony to this fact.¹³

This part of Bengal is important in the sense that it was the core of the social and cultural activities which moulded the public life to a great extent of the people of the area during the period under study.¹⁴ A pattern of the society marked by the interaction between the Muslims and Hindus, the two major communities under the influence of the rulers had its nourishment in the soil of Varendra before it spread to other regions of the then Begnal. The cultural institutions and organs in the form of masjid, madaris, makatib and khankat for the Muslims and temples, tols and chantuspathis for the Hindus could extent tremendous influence on the cultural and public of the people of Varendra.

Scholars have thrown light on the socio-political and cultural history of the people of Bengal including their day to day life since its conquest by the Muslims in the beginning of the thirteen century. Under the Mughals they put emphasis on studying the various aspects of the area is greater depth. Researchers are also being carried out on this or that area. Area studies are being preferred these days because in this way it is possible to study a smaller area in greater depth.¹⁵

Under the Muslim rule the Bengal including Varendra was ruled by a good number of dynasties. The change of dynasties left its mark on the political and social history of the area under study.¹⁶ In the course of the dynastic rule immediately before the Mughal occupation of Bengal including Varendra the Karrani dynasty was in power here in this zone of Bengal. Sulaiman Karrani (1565-1572 A.D.) was the illustrious ruler of this house. He did not like to come to clash with the Mughals. He showed rather tacit allegiance to the Mughal sovereign of Delhi at least by no assuming the title of the Sultan. But with the death of Sulayman Karrani in 1572 A.D. the process of dismemberment of the dynasty started. The rivalry took place among the member of the Karrani house and chaos and confusion prevailed. This chaotic condition resulted in the coming of Daud Khan Karrani, the younger son of Sulayman Karrani to Power. This change of ruler did not solve the problem. He rather lacked political sagacity and he antagonized Akbar, the Great Mughal emperor for his some

imprudent deeds. Akbar fully utilized the opportunity and occupied Bengal including the Varendra on July 12, 1576. Bengal thus lost its independence and it was annexed to the Mughal Empire.¹⁷

During the period under review almost all the administrative and commercial centres were concentrated in the Varendra region. It may be presumed, therefore, that the trade and commerce flourished in this zone of Bengal. The in turn attracted the attention of foreign travellers and they spoke highly of the economic condition of Bengal. With the passage of time, the circulation of coins bears the testimony of prosperity of Bengal especially of Varendra region.¹⁸ Bengal in general and the land of Varind in particular could derive its wealth from three sources, viz., agriculture, trade and industry. Both the urban and rural settlements of the period under review contributed to the economic development of this region. In an agricultural based society people generally used to live in villages. Hence the people living in the villages must have outnumbered those of the towns and cities.¹⁹

The soil of this land was fertile and it produced rice, vegetables and other food-grains in large quantity. It may be attributed to the fact that timely rains and preservation of rain-water in the rivers and canals contributed to a great extent for good harvests. Since agriculture was the main occupation of the people of this region, public life of rural areas were mostly related with cultivation.²⁰ The common fruits in the Varendra region were banana, jack-fruit, sour pomegranate, coconut, sugar cane, sugar, honey, butter and ghee were also much in use. Besides these there were many kinds of indigenous fruits in the area under study.²¹ It may be presumed that people who were living in the villages and who were agriculturists led a happy life.²² Rice and fish were considered to be their staple food.

Some weaving industries were also in operation in a few places of the area under study and varieties of clothes were produced in these factories. The price of all commodities seemed cheaper than in any other country. This made the public life much easier and happy. The agricultural and industrial products of this land even after meeting the local needs were considered sufficient for export to the neighbouring as well as to the remote countries. Maritime commerce was the main feature of the economic life of this land.

Pattern of society and culture including the day to day public life of any region is determined with reference to the equality of the people inhabiting that tract of land and the economic level of that particular society. People mould the society and contribute to cultural evolution according the their own way of thinking yet the political authority is considered to be the main wheel in organizing society on strong foundation and introducing new elements in cultural life. This was specially so in Varendra region under the Mughals during the period under study.

Under the Mughals Bengal was divided into a number of principalities and Varendra can be considered as an important one because it is an extensive tract of land in the north western side of Bengal. The immigrant, converted Muslims and Hindus had

usually equal facilities for participation in the state affairs. Their number possibly swelled in capital cities and in various administrative units. This led to the growth of urban society in the Varendra. The job facilities for the Hindus in the administrative hierarchy contributed to the creation of Hindu nobility along with the Muslim nobility in the court. The Varendra region was not an exception to this trend.

Though zamindari system prevailed in Mughal Bengal including the Varendra region, the Mughals also appointed a number of officials such as patwary (revenue-collecting employee), Amin (Surveyor) and Shikdar (Revenue Collector of a small division) partly to check the power of the zaminders in the rural areas. But actually it was the high society who controlled those petty officers.²³ Higher officials such as faujdars (military officer) were either not appointed at all or where appointed did not do their duties properly. Thus in practice it was the zamindars who represented the government in country side and served as the real link between the government and the people at large. As local chiefs, they maintained law and order in their areas and paid tribute to the Mughal emperor as vassals.²⁴

According to a modern scholar of Bengal land system, the real unit of local administration of Bengal under the Mughal was the zamindars.²⁵ Thus the zamindars of Bengal under the Mughal rule may be described as a feudal aristocracy enjoying de-facto independence.²⁶

In Mughal Bengal people of Varendra areas generally gathered in special haat day. Most of the public went to the haat with a view of selling and buying particularly for meeting up their everyday necessities. Maximum people were unconscious of the Varendra region in Mughal Bengal. Some public went to the bazar just for gossiping, some went for selling and some one went for passing their leisure time and only for gathering.

A healthy public and social life cannot flourish without proper education. Adequate steps were taken by the rulers during the Pre-Mughal and Mughal period to educate the people of this region. A good number of educational institutions were erected in Bengal including Varendra region. Joint efforts of the immigrant and local populace, the rulers and the ruled, and the Hindus and the Muslims inspite of their difference in the fundamentals of faith and religion helped to a great extent in building up the society and culture in the Varendra region under the Mughals.

It is a recognized statement that education is the backbone of a nation. Educational constitution plays a vital role to make people literate. Literacy and education are essential for social advancement, economic development and for the democratic practice in any country. Literacy also influences fertility, mortality and social consciousness. In Mughal Bengal the Varendra region did have education system that means primary education for lower primary school and indigenous schools. With the passage of time it played a very vital role in proving men and women day by day in the area under study.

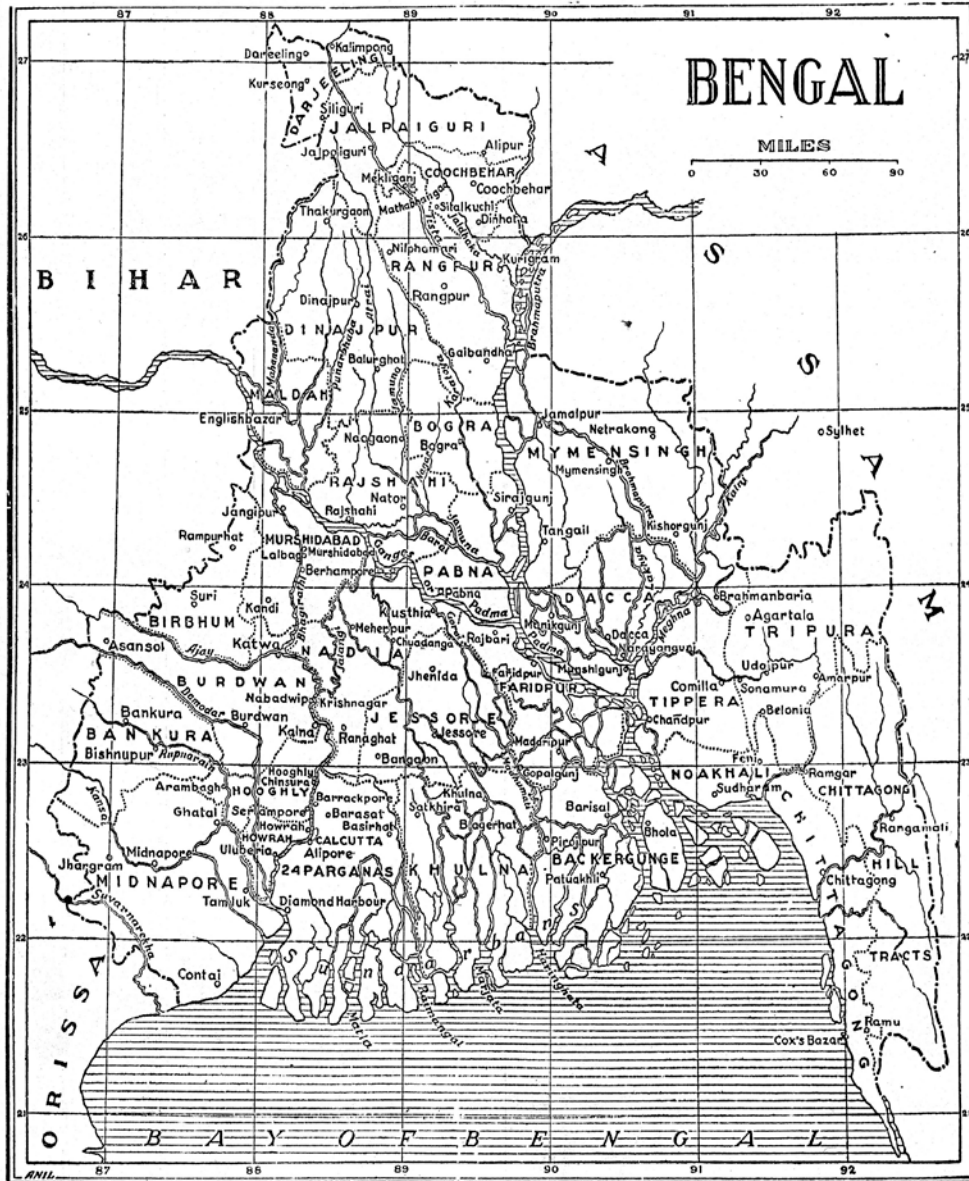
The next phase of primary education is secondary. Secondary schools are meant for children between eleven and sixteen year of age. Some regards primary and secondary education as essentially separate and distinct in character from beginning to the end with different aims and methods. On the other hand, decrease in the number of middle vernacular schools and students demonstrated significant loss of public interest in vernacular education. In Mughal Bengal higher education was officially defined as the General education relating to a stage higher than that of matriculation examination of the University as well as that in the higher branches of law.

The introduced system was meant both for men and women. But in a conservative society prevailing in Bengal women could not be allowed to attend men's schools and colleges. Hence attempts were made to establish separate school for girls. Female education had been recognized by the British Government as essential of development from the very beginning. But socio-political and religious causes were working against the progress of female education. so female education is not available in Varendra Region.

The high societies of Bengal region, like their counterparts in other parts of Mughal Bengal were a wealthy and powerful class of people who exercised tremendous influence on the society. Their socio-political role determined their public life. But beyond that they had a private life, personal and familial, which usually neglected in conventional studies. This private life was quite different from the image created by their public life. In my opinion, the private life of some high society and the other people living in Varendra area is very important of a correct reconstruction of the history of society. In my investigation most people of the pre-permanent settlement days were very turbulent and almost independent in their own areas. Often this or that high society rose in rebellion against the authority's i.e, the Mughal.

Public life is an important phenomenon of the people a particular area. Varendra was the land that assimilated number of people Muslims and non-Muslims. The people of the area used to lead a peaceful life. Their life style was to some extent different from the other regions of Bengal. Their history and tradition including the features of their day to day life will prevail.

Farmer Map of Bengal



Reference

- ¹ A.K.M. Yaqub Ali, *Aspect of Society and Culture of the Varendra, 1200-1576 A.D.* (Rajshahi: Uttoran Offset Printing Press, 1998), p. i.
- ² H. Blochmann, "Contributions to the Geography and History of Bengal", *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. XLII, Part-1, 1873, p. 211; E. Lethbridge, *A Easy Introduction of the History and Geography of Bengal* (Calcutta: Thacker, Spink & Co. 1875), p. 13
- ³ A.K.M. Yaqub Ali, *op.cit.*, p i.
- ⁴ Benoy Chandra Sen, *Some Historical Aspects of the Inscriptions of Bengal* (Calcutta: Calcutta University, 1942), p. 2.
- ⁵ A.K.M. Yaqub Ali, *op.cit.*, p 3.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Minhaj Siraj, *Tabqat-i-Nasiri*, Vol. 1 ed. Abdul Hai Habibi (kabul: Historical Society of Afganistan, 1963), pp. 436-37.
- ⁸ A. Cunningham, *Archeological Survey Report*, Vol. XV, p. 215.
- ⁹ R.R. Saha, *Pabna Zilar Itihas* (Pabna: 1336 Ban.S), p. 9.
- ¹⁰ A.K.M. Yaqub Ali, *op.cit.*, p 7.
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² *Ibid*, p. 8
- ¹³ *Tabqat-i-Nasiri*, Vol.1, pp.426-28.
- ¹⁴ A.K.M. Yaqub Ali, *op.cit.*, p i.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ H.N. Wtight, *Catalogue of the Coins in the Indian Museum*, Calcutta, Vol. 11, p. 132.
- ¹⁷ A.K.M. Yaqub Ali, *op.cit.*, p 115.
- ¹⁸ *Ibid*, p 199.
- ¹⁹ *Ibid*, p 230.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid*, p. 202.
- ²² *Ibid*, p. 203.
- ²³ Tapan Ray Chadahari, *Bengal Under Akbar and Jahangir* (Delhi: Munshiram Monoharlal, 1969), pp. 30-32
- ²⁴ R.B Ramsbothom, *Studies in the Land Revenue History of Bengal 1769-1787* (London : Oxford University Press 1926), p. 34
- ²⁵ Home Misc ; Series vol 206 Amini Commission Report as Quited by Ratnatekha Ray, *op.cit.*, p. 192
- ²⁶ Tapan Ray Chadahari, *op.cit.*, pp. 192

Fictionalising History as an Emancipatory Project: A Glimpse at Orhan Pamuk's Preface to *The White Castle*

Dr. Md. Mominul Islam *

Abstract: Orhan Pamuk, the Nobel winning Turkish literary icon, holds a very exceptional view of novel as a meta-genre, its generic promiscuity and elasticity being its main source of strength. He has shown how novel can easily fashion itself out of diverse literary and extra literary discourses like letters, newspaper columns, historical documents, autobiographies, anthropological objects, museum collections, visual art, photography, romance, detective, and drama. His first English-translated novel *The White Castle* freely moves between two historical phases—the Ottoman phase in the seventeenth century and the modern phase in the twentieth century. How he mixes past and present, fact and fiction is put anecdotally in the novel's Preface which relates to Pamuk's fictional poetics. It explains Pamuk's take on the politics of historical construction, his postmodern distrust of conventional historiography, and his recourse to the fictional rescue of history. This rescue process indicates the novel's met ahistorical nature which is illustrated through the fictive preface-writer's special mode of transcribing historical plot. The writer of the Preface, alter ego of the implied author, is the historian Faruk Darvinoglu who is one of the history professors forced by an authoritarian regime to withdraw from universities. He takes shelter in the Turkish district of Gebze where he rescues a seventeenth century manuscript bearing an enigmatic calligraphic title on the first page "The Quilter's Stepson" from a forgotten "archive" attached to the governor's office. While neglected archives like this serve as an inexhaustible source of materials for the historian proper, the novelist under the guise of the historian also exploits the source for his purpose, through loose translation and use of imagination at both structural and thematic levels. This paper, keeping in view the Preface to *The White Castle*, aims to explain the process Pamuk follows in his alternative or revisionist way of telling history through novels.

Like Sir Walter Scott fictionalising medieval Scottish history in English Literature, the Turkish novelist Orhan Pamuk has earned fame for his pioneering role in popularising Ottoman and contemporary history of Turkey through the medium of fiction. As he considers exploring historical background as an important way to understand individuals and their relationships in post-imperial societies, the historian and the novelist are found intertwined in many of his novels. Living under oppressive social and political structures, he has to experiment with new fictional forms and novelistic techniques, and exploit the generic hybridity and flexibility in the format of historical fiction. In reclaiming history for the "other" the archive bears a central position in postcolonial and subaltern studies. Orhan Pamuk with a view to reclaiming the history of his country's cultural past for the contemporary readers often gives archive the central position in his fictional project.

His historically based novel *The White Castle* which deals with issues around identity construction grows out of an archival exploration. The exploration, as the Preface to the novel explains, is carried out in a fictive vein: a fugitive history professor after

* Associate Professor, Department of English, University of Rajshahi, Bangladesh.

taking shelter in an old official building of Gebze rescues, by chance, a seventeenth century manuscript titled “The Quilter’s Stepson” from a neglected archive attached to the governor’s office, and rewrites it in the present form of the novel. This fictive narrative frame introduces the main story which reveals an intimate relationship between an Ottoman master and his Italian slave. The slave, originally taken captive by a Turkish seaman, is sold to an Ottoman master called Hoja. The slave for his intellectual ability and great personal charisma, in course of time, becomes very close to his master. Through mutual reading of stories and study of their images on the mirror, they ultimately discover an uncanny resemblance between them, leading ultimately to their exchange of identities. This narrative in the guise of master-slave relation projects the Turkish position in the global identity politics where the European and the non-European have to overcome superiority or inferiority complex, suppress contrary tendencies, and emphasise external resemblance of sorts in order to achieve a coherent identity.¹ Therefore, as narrated in detective vein, the slave becomes the master and starts living in Istanbul while the master becomes the slave and leaves Istanbul for Venice.

Being confronted with the European “other” the Turkish Republican elite are likely to send this type of narrative to the neglected archive which gives it the status of the lost text. For strategic reasons the political authority may have turned the archival materials victims of “nonreading” because the uncatalogued narrative in question found in the archive demonstrates the essential similarity between the Venetian and Istanbul while the politicians have to capitalise only upon the differences. Here the novelist has to intervene and make the narrative universal by virtue of his power of pen and poetic licence. He would like to exploit “fictionality as a shield against the repression of the state (perhaps saying, ‘Do not accuse me—my novels are products of the imagination’), [while at the same time boasting] of openly stating the truth.”² In Pamuk’s opinion, this fictionalising strategy is particularly important for the “Non Western authors, who found themselves obliged to fight against prohibitions, taboos, and the repression of the authoritarian states, used the borrowed idea of the novel’s fictionality to speak about ‘truths’ they could not openly express.”³ This artistic maneuvering entails the issue of recovering the lost text, a trope pervading Pamuk’s oeuvre. Here the Ottoman cultural history undervalued in the Republican project is represented by the long imprisoned manuscript only to be emancipated through the intervention of a novelist under the guise of a historian.

The emancipated plot of *The White Castle* is an autobiographical narrative of the seventeenth century focusing on East-West entanglements of the time. The Preface linking the novel’s seventeenth century Ottoman plot to a twentieth Century Turkey torn with conflicts shows the presentness of the past as the past, to use the words of Elisabeth Wesseling, “may also be set in the present whose shape has been determined by an alternate course of historical events.”⁴ Becoming overwhelmed by the narrative’s “fundamental relevance to [his] contemporary realities, how through this tale [he has] come to understand [his] own time, etc,” Faruk the historian attempts to go beyond its historical moment. He sets out to consult sources available

at hand to know about the author of the manuscript in a desperate bid to publish it by separating the manuscript's fact and fiction as his suggestive name means one who can distinguish truth from falsehood. Finding some discrepancy in the names and events used in the narrative he concludes "that the author, who clearly enjoyed reading and fantasizing, may have been familiar with [many] sources and a great many other books—such as the memoirs of European travelers or emancipated slaves—and gleaned material for his story from them" (*The White Castle* 2; cited hereinafter as *The Castle*). The fictive historian has to add passages from other books to fill the gaps. Out of strong distrust of guided history he decides "to concentrate on the story for its own sake, rather than on the manuscript's scientific, cultural, anthropological, or 'historical' value" (*The Castle* 1).

This practice fits the historical fiction model where, argues Georg Lukács the influential critic of historical fiction, history is "treated as mere costumery," where not "only the psychology of the characters, but the manners depicted are entirely those of the writer's own day."⁵ The novelist sets his novel in the seventeenth century for its historical convenience as its lively and colourful ambience provides available sustaining details for stories about identical twins and identity swapping. The time allows the characters of the story to make use of the writings of many travel writers, even allowing the novelist to create a scope for the use of little fragments, gleaned from travel books of preceding and succeeding centuries, seeping into the novel.⁶ Such anachronism is not a weakness in the postmodern historical novels which may not always maintain fidelity to historical realms for overt authorial self-consciousness. Here the author did not like to take direct responsibilities for such action and, therefore, had to borrow a method from Stendhal's *Three Italian Chronicles*,⁷ that is, arranging for the rescue of an unreadable manuscript and writing a foreword, with a framed narrator, on the background of it. In his words, his using an imaginary historian called Faruk is for "sparing the reader the hazards of a costume ball arriving out of nowhere—always historical fiction's greatest danger point."⁸ Pamuk here points to the reciprocal relationship between historiographic and novelistic practices. For the reader fictional framework plays the role of a trigger in historical study as imagination is the cornerstone in the whole edifice of human knowledge. In such a context, Hayden White, the leading postmodernist philosopher of history, argues that historians sometimes in crafting their trade have to take recourse to subjective arrangements of historical facts and, sometimes, have to depend on fictional plot devices such as "the fairy tale or detective story on the one hand, as Romance, Comedy, Tragedy, or Satire on the Other."⁹

Given the fact that the manuscript is written in the Ottoman script inaccessible to the modern Turks as a consequence of the Kemalist alphabet reform aimed at purging Turkish off its Arabic and Persian roots, he embarks upon the daunting project of translating the Ottoman manuscript into modern Turkish. The unreadability of the manuscript due to state-sponsored cultural reform literally makes it a lost text. If translation is a mode of recovery through re-creation, loss is a prerequisite for the process. What Pamuk does as a novelist is also metaphorically an act of translation,

translating the contemporary Turkish life as well as channeling exchanges between past and present narratives. He resembles, both literally and figuratively, the framed narrator of the Preface. Supporting neither the Ottoman past nor the Republican present, he shows that any attempt to break away from the past is as impossible as the present achieving a self-sufficient identity independent of the past. Pamuk's revisionist reading of Ottoman history from the progressive perspective, therefore, sees identity as being mutually constructed — involving loss, recovery, imitation, and reinvention in the process. Hence, the way of translation adopted by the framed narrator, though intralingual translation within the same cultural setting may involve some amount of violence, suits the novelist's purpose of poetic awakening of the past.

The novel *The White Castle* sets out to illustrate an optimistic view of translation as a productive medium of reworking one's linguistic as well as cultural assumptions. The "literary project" of the novel hinges upon a translating process, both structurally and thematically: first projecting defamiliarisation and then depending upon that defamiliarisation inventing a new narrative of accommodation. The result is a kind of "narrative redemption," establishing an aesthetic relation among narratives--involving revision, encoding, reencoding, and translation.¹⁰ Considering Pamuk's text from this perspective we better understand his imaginary narrator's explication of his translating or, to put it properly, transliterating method:

My readers will see that I nourished no pretensions to style while revising the book into contemporary Turkey: after reading a couple of sentences from the manuscript I kept on one table. I'd go to another table in the other room where I kept my papers and try to narrate in today's idiom the sense of what remained in my mind. (*The Castle* 3)

His deliberate option for the tricky task of (mis)translation metaphorically represents his throwing a challenge against the unduly claimed autonomous domain of history, against a way of reading that tends to insist on the objective/concrete reconstruction of the past.

Through the fabricated Preface with its inherent translational metaphor Pamuk throws light on a number of issues his writings as a whole grapple with. Ottoman and modern lives are inextricably intertwined. History, as enthusiasts of postmodernism would profess it, is subject to personal and linguistic construction. It entails poststructuralist theories which view realities as being created and shaped by language, the signifier. That is why the disguised historian in the Preface abandons his long practiced faith in his trade and makes his first foray into the flexible domain of the fiction writer. He seems to agree with Malcolm Bradbury that "writing history is more like writing novels than we often choose to think."¹¹ Moreover, his act of translation is postmodern in that it subverts the Turkish Republican project of suppressing the past. It is a revolt against the state imposed project of erasing the past which generated the conditioning factors for identity formation in the present. The translator-historian's work traverses the linguistic, temporal, and political geographies in the wake of the third military coup which triggers a wide spread socio-political changes and their re-assessment.

Suppression of history symbolised by the erasure of Ottoman-Arabic script can thus be effective for a temporary period of eclipse. Pamuk's fictional historian's attempt to rescue a forgotten text in an Ottoman archive through a loose translation symbolises Republican historian's digging out a great crisis of Republican modernity delinked with the Islamic-Ottoman past which, from the Republican perspective, is not worth remembering.¹² Quite relevantly Pamuk in his Nobel Lecture explains his novelistic mission as digging "a well with a needle." The fictional historian's writings offer a vibrant space to carry on the debate about the possibilities of cultural transformation through the happy blending of past and present. It is possible through the objective digging up of the past combined with the continuous assessment of the present, not through the blind imitation of the Western/Republican modernity. Explaining the politically subversive nature of this historian's act in the period of the Republican modernity Erdağ Göknar aptly writes:

The very nature of a core Turkish identity is challenged and transformed by Darvinoglu's knowledge of languages, which in the archive becomes an intervention against the coup, itself a legacy of the cultural revolution... Darvinoglu's work in the archive becomes subversive in a number of ways: it is a critical commentary on the excesses of the cultural revolution, it makes the Ottoman context legible again and it unearths a buried Ottoman Islamic cosmopolitan culture centred in Istanbul.¹³

Like the historian in the Preface, the two main characters of the novel are found as translators translating and interpreting their mutual histories to each other, coming out of their confines of identity to reassert Istanbul's multicultural, multiethnic, and multilingual past. The metahistorical act on the part of the fictive historian and the characters of the resultant novel, thus, problematises the Republican project of enforcing amnesia of history.

It is now evident that the Preface to *The White Castle* provides readers with a key to Pamuk's fictional world, helping them understand Pamuk's poetics of writing novels. The implied author sets out to write about his country's history and identity politics through the mixture of fact and fiction. A narratorial riddle is set for readers to solve. The author first hides himself behind an imaginary historian, who is supposed to have rescued the original plot of the novel, then the Italian slave claims himself to be the author, and at last his master Hoja creates an impression that he is the author. These are, needless to say, different projections of Pamuk, the ultimate author. The framed narrator Faruk gives the clue to the problem of authorship and generic boundary at the end of the Preface: "Readers seeing the dedication at the beginning may ask if it has a personal significance. *I suppose that to see everything as connected with everything else is the addiction of our time.* It is because I too have succumbed to this disease that I publish this tale" (*The Castle* 3-4; emphasis mine). The readers are deliberately put to a continual oscillation between two mindsets one accepting the story as purely the product of imagination and the other considering it as the narration of history. And the pleasure of reading this novel largely depends on this oscillation, leading to the conclusion that history must be explored through some figment of imagination.

Works Cited

- Akhter, Maswood, ed. *Musings Post Colonies*. Rajshahi: Chinno, 2012.
- Bradbury, Malcolm. *The Modern British Novel*. London: Secker & Warburg, 1993.
- Göknaç, Erdağ. *Orhan Pamuk, Secularism, and Blasphemy: The Politics of the Turkish Novel*. New York: Routledge, 2013.
- ."Orhan Pamuk and the 'Ottoman' Theme." *World Literature Today* 80.6 (2006):34-38.
- Lukács, Georg. *The Historical Novel*. Trans. Hannah and Stanley Mitchell. London: Penguin, 1962.
- Pamuk, Orhan. *The White Castle*. Trans. Victoria Halbrook. London: Faber and Faber, 1990.
- , *Other Colours: Writings on Life, Art, Books and Cities*. Trans. Maureen Freely. London: Faber and Faber, 2007.
- , *The Naive and the Sentimental Novelist*. Trans. Nazim Dinkas. New Delhi: Penguin, 2012.
- Wesseling, Elisabeth. *Writing History as a Prophet: Postmodernist Innovations of the Historical Novel*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1991.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: The John Hopkins UP, 1973.

-
- ¹ Md. Mominul Islam, "Transcendence in Bondage: Dynamics of Master-Slave Relation in Amitav Ghosh's *In an Antique Land* and Orhan Pamuk's *The White Castle*," *Musings Post Colonies*, Ed. Maswood Akhter (Rajshahi:Chinno, 2012): 102-103.
- ² Orhan Pamuk, *The Naive and the Sentimental Novelist*, Trans. Nazim Dinkas (New Delhi: Penguin, 1990): 39.
- ³ Ibid. 38.
- ⁴ Elisabeth Wesseling, *Writing History as a Prophet: Postmodernist Innovations of the Historical Novel* (Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins 1991):100.
- ⁵ Georg Lukács, *The Historical Novel*, Trans. Hannah and Stanley Mitchell (London: Penguin, 1962):15.
- ⁶ Orhan Pamuk, *Other Colours: Writings on Life, Art, Books and Cities*, Trans. Maureen Freely (London: Faber and Faber, 2007): 250.
- ⁷ Pamuk confesses to have borrowed the method in his Essay "The White Castle Afterword" published in *Other Colours: Writings on Life, Art, Books and Cities*, op. cit. 250.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (Baltimore: The John Hopkins UP, 1973):8. White in this groundbreaking book seems to favour the idea of deleting any distinction between "history" and "story" as they have a common etymological root, and elaborates upon the mutually supportive relationship between the historiographer and the historical novelist.
- ¹⁰ Erdağ Göknaç, "Orhan Pamuk and the 'Ottoman' Theme," *World Literature Today* 80.6 (2006): 34-38; 37.
- ¹¹ Malcolm Bradbury, *The Modern British Novel* (London: Secker & Warburg, 1993):432.
- ¹² Erdağ Göknaç, *Orhan Pamuk, Secularism, and Blasphemy: The Politics of the Turkish Novel* (New York: Routledge, 2013):92.
- ¹³ Ibid. 101.

The Post human Promise: Building Future Beyond Binaries

Md. Rakibul Alam*

Abstract: In this bio-genetic age named as ‘anthropocene’, there is a paradigm shift in the ways we conceptualize the ‘human’ and how we envision its possible engagements with its various environs. The traditional high humanistic creed is now debunked from its pedestal of supreme certainty. Thus wo/man is no longer deemed the measure of all things, instead it is being suspected that all humanisms till date have been essentially imperial in spirit as they tend to speak of the human always in the accents and interests of a class, a sex, a race or a genome. On the other hand, antihumanism which emerged precisely as an antidote to some of the contradictions inherent in humanisms has itself lost its firm discursive ground for various reasons. Hence, posthumanism, as a third way out, has acquired widespread currency nowadays in this technologically mediated society. But the new global proximity attained by our immensely ‘smart’ technological advances does not always breed tolerance and peaceful co-existence; on the contrary, forms of wholesale xenophobic rejections of various ‘others’ and increasing violence of many sorts are key features of our time. This paper engages itself with these notions of the historical decline of humanism as well as antihumanism, with their problematic Eurocentric core and imperial tendencies. Undeniably this process involves nostalgia, anxiety and paranoia on the one hand and euphoria and exaltation on the other. This paper considers posthumanism, with all its transformative agenda, as the historical moment that sharply marks the opposition between humanism and anti-humanism and thereby explores a different discursive framework. It takes posthumanism as a navigational tool with a view to examining ways of engaging affirmatively with the present and envisioning a future beyond binaries where difference no longer spells inferiority.

Ours is an age which is fundamentally fraught with ground-breaking technological advances, various forms of necro-politics, orchestrated and instrumental massacres, newer possibilities of living as well as multiple ways of dying. In such an age, it has finally turned out to be really difficult for all of us to say with any sort of certainty that we have always been ‘human’ or we are no more or less than that.¹ The very notion of ‘human’ has gone through a very significant paradigm shift. It has been exploded from within under the double pressure of endless technological advances as well as new global economic changes. All that was solid has melted into air.² Consequently, the traditional understanding of humanism is also in a state of flux³ and gradually turning into an “interpretative matrix”.⁴

This paper, therefore, rides the diverse and fascinating waves of our posthuman condition by treating it as a crucial aspect of our historicity by taking into account the issues of shortcomings of both humanism and its anti-humanistic counterparts to examine the questions regarding posthuman predicament. I want to approach posthuman theory as a navigational tool to explore ways of engaging affirmatively with the present. To do so, we now need to re-think the basic unit of reference for the

* Lecturer, Dept. of English, Bangladesh Army University of Engineering and Technology (BAUET), Bangladesh.

human in the bio-genetic age known as “Anthropocene”⁵—the historical moment when the Human has become a genealogical force capable of affecting all life on this planet and in turn is affected by them.

Theories today are all about coming to terms with these unprecedented changes and transformations of the basic unit of reference for what counts as ‘human’. Various alternative conceptualizations are ceaselessly being forwarded by different scholars. This article forwards the view that these affirmative mutations can help actualize new concepts, affects and planetary subject formations. Just as we do not yet completely know what post human bodies can actually do, we cannot even begin to guess what post-anthropocentric embodied brains can ultimately think of.

At the start of it all, there was *HE*: the classical ideal of ‘Man’, formulated as an idea firstly by Protagoras as the “measure of all things”. This ‘Man’ stands conceptually for normality, normalcy as well as normativity. It was later renewed as a universal model during the Italian Renaissance. With a belligerent vigor, the Italian Renaissance reasserted their unshakable trust on the almost boundless capacity of humans to pursue their individual as well as collective perfectibility. A deep trust in the unique, self-regulating and intrinsically moral powers of human reason forms the very pedestal upon which the discursive statue of high humanistic creed was carefully constructed. More important to note here is that such a model set standards not only for individuals but also for the collectivity of individuals, namely their cultures:

Humanism historically developed into a civilizational model, which shaped a certain idea of Europe as coinciding with the universalizing powers of self-reflexive reason. The mutation of the humanistic ideal into a hegemonic cultural model was canonized by Hegel’s Philosophy of history. This self-aggrandizing vision assumes that Europe is not just a geo-political location, but rather a universal attribute of the human mind that can lend its quality to any suitable object.⁶

Resting on these humanistic norms, Europe announced itself as the site of critical reason and self-reflexibility. Such an outlook entertains the thought that Europe, being equal only to itself, as universal consciousness transcends its specificity. Furthermore, it seems to posit the power of transcendence as its very distinctive property and humanistic universalism as its unique particularity. Hence, as a civilization ideal, Humanism fueled “the imperial destinies of nineteenth century Germany, France and supremely, Great Britain.”⁷ In the process, otherness has always been defined as a negative counterpart of subjectivity/self. In so far as difference, by default, spells inferiority, it acquires both essentialist and lethal connotations for people/things which get branded as ‘others’. These are the naturalized, sexualized, and racialized others who are reduced to less than human status--- “we are all humans, but some of us are just more mortal than others. Because their history in Europe and elsewhere has been one of lethal exclusions and fatal disqualifications.”⁸ Tony Davies puts it lucidly:

All Humanisms, until now, have been imperial. They speak of the human in the accents and the interests of a class, a sex, a race, a genome. Their embrace suffocates those whom

it does not ignore... it is almost impossible to think of a crime that has not been committed in the name of humanity.⁹

Anti-humanism flourished precisely as an antidote to some of these contradictions inherent in humanisms. Thus, the question Bertrand Russell formulated in 1963 sounds more relevant than ever: “has man a future indeed?”¹⁰

Anti-humanism emerged as the rallying cry of this generation of radical thinkers who stepped out of the dialectical oppositional thinking and developed a third way to deal with changing understanding of human subjectivity:

Anti-humanism consists in de-linking the human agent from this universalistic posture, calling him to task, so to speak, on the concrete actions he is enacting. Different and sharper power relations emerge, once this formerly dominant subject is freed from his delusions of grandeur and is no longer allegedly in charge of historical progress.¹¹

Anti-humanists advocated the need to open it up to the “others within”¹² in such a way as to re-locate diversity and multiple belongings to a central position as structural component of European subjectivity. So, anti-humanism is consequently an important source for posthuman thought.

Posthumanism is the philosophy of our time with the urgency for an integral redefinition of the notion of the human. It is a radical response to the history of human primacy. Posthumanism destabilizes the limits in symbolic border posts by strict dichotomies. It does so without subscribing to the process of oppositional schemata. We really need to deconstruct dualism as a habit. As an umbrella term “posthuman” is defined diversely by different schools of thoughts. We can think of philosophical posthumanism, cultural posthumanism and critical posthumanism among many other variations of it. With so many variations it might seem a bit confusing but also very interesting as they jointly redefine the notion of the human in the 21st century.

Now we seem to have entered the post-human predicament. It is such a state when humans essentially need some ‘technology’. The notions like ‘cyborg’¹³ or “humachines”¹⁴ are getting popular for this reason in our current world scenario. The posthuman social climate is dominated by a political economy of nostalgia and paranoia on the one hand—and euphoria or exaltation on the other. There are two prominent tendencies regarding it in recent academic culture— either it is alternatively celebrated as the next frontier in critical and cultural theory or shunned as the latest in a series of annoying “post” fads. According to Habermas, “the posthuman provokes elation but also anxiety about the possibility of a serious decentering of man—the former measure of all things.”¹⁵ They assume that the human is a historical construct that became a social convention about human nature and “posthumanism as a move beyond these lethal binaries.”¹⁶

One of the key notions of posthuman discourses is the concept of ‘human enhancement’¹⁷ by the use of science and technology. The crucial point to be mentioned here is that if we really want to eradicate discriminations of numerous kinds from human society, we must ensure that these enhancements are available to

everyone irrespective of their region, race, gender, color and most importantly irrespectively of their economic class. Then only these enhancements will be of real contributory agent for overall human condition. Also, a “free market” is, according to this researcher, is the only guarantor for the effective development of ‘human enhancement’.

So, this paper explores new ways of combining critique with creativity thus moving towards a vision of posthuman humanity for the global era. This researcher trusts in the new generations of knowing subjects who affirm a constructive type of pan-humanity by working hard to free us from the provincialism of the mind, the sectarianism of ideologies, the dishonesty of grandiose posturing and the grip of fear. I have a posthuman dream—

It is the dream of producing socially relevant knowledge that is attuned to basic principles of social justice, the respect for human decency and diversity, the rejection of false universalisms, the affirmation of the positivity of difference; the principles of academic freedom, anti-racism, openness to others and conviviality.”¹⁸

Here we may cite a very interesting notion that the Greek word for human was *anthropos*.¹⁹ This notion of *anthropos* was particularly created as in separation from three domains: in order to be human you have to be separated from the divine domain (god/goddess)²⁰, also you have to be separated from the nonhuman animal domain and finally and most strikingly in order to be a human you have to be separated from the ‘barbarians’.²¹ Hence the very tradition of the construction of the human was exclusivist in its nature which was premised upon multiple layers of negations. In other words, it was formulated upon the ground of binary oppositions. It reasserts the fact that historically how many humans were considered ‘less’ than other humans depended on their gender, complexion, ethnicity, economy etc. For instance, in this dualistic frame, we had the notion of gender where men were always superior and women as their counterparts were always inferior. More importantly, in the dualism of nature-culture, nature was always considered less than the so called ‘culture’. These binaries defined who we are only in terms of our separation with ‘others’. We were humans only because we were not gods/goddesses or animals or barbarians.

But biology shows that humans share many similar genes with other non-human animals. Furthermore, the great diversity of non-human animals cannot be classified and simplified under one broad category called non-human. Hence, from a purely biological perspective it is really problematic to separate humans from all other species and consequently consider all other non-human animals as ‘one’. As Heffernan observes, “...the more the essence of human is sought, the more the line between the human and non-human blur.”²²

Hence, posthumanism starts with the deconstruction of the human from the human tradition.²³ Post-dualism, therefore, deconstructs all those strict dichotomies. Post-dualism theories of posthumanism can help us build a future beyond binaries. It is a philosophy of mediation which discharges any confrontational dualism as well as hierarchical legacies by acknowledging that not all human beings equally come under

the umbrella term ‘human’. In this sense human is recognized as a plural notion: the ‘humans’. Any separatist/essentialist understanding, posthumanism claims, must be acknowledged and problematized now. Because as long as we keep ‘dualism’ in the basic fabric of our social constructions, consciously or unconsciously we will leave room for various subtle forms of discriminations. For instance, in the case of the anxiety over the ‘AI takeover’, we see another dualistic frame where we are the humans in separation with ‘technology’. The idea of eco-technology should be addressed properly. Technology, then, may not be thought in separation with the environment but as part of the environment because their constituent elements come from the very environment and they finally go back to environment.

In these ways, posthumanism urges again and again to make us understand that we are not one but we are many. We are in relation with other species. We are in relation with all the microorganisms that live in our body. In short, we are in relation with the planet as a whole. So posthumanism can be seen as the pluralistic symphony of the human voices that had been silenced in the historical development of the notional humanity. The solution lies in the fact that we accept a radical change in our understanding of subjectivity: not just as human, but as an open frame that includes the human, the non-human and the planet as a whole. To build a better tomorrow, instead of dualistic frame, today we must learn to think in terms of relationality, co-existence, interconnectedness, affinity, empathy and even other subtler but profound notions like *agape*. It requires sustainable practices in their intentions and in their materialization. Posthumanism invites us to proceed in relational and multi-layered ways in a post-dualistic, post-hierarchical praxis which sets a suitable way of departure to approach existence beyond the rigid boundaries of humanism and anthropocentrism. It is we here today who are to make these changes happen:

The posthuman cannot and will not mean one thing. Posthumans are likely to be as complex and diverse, as historically and culturally specific as humans have been. Whatever the future, we can be sure that it will not be simple.²⁴

Works Cited

- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Hoboken, NJ: Polity.
- Badmington, Neil. “Theorizing Posthumanism”. *Cultural Critique*, No. 53, Posthumanism (Winter, 2003), pp. 10-27
- Davies, Tony. 1997. *Humanism*. London: Routledge.
- France, Alan W. “Historicizing the Posthuman.” *JAC*, vol. 21, no. 1, 2001, pp. 175–183.
- Hayles, N. Katherine. “Refiguring the Posthuman.” *Comparative Literature Studies*, vol. 41, no. 3, 2004, pp. 311–316.
- “Afterword: The Human in the Posthuman.” *Cultural Critique*, no. 53, 2003, pp. 134–137.
- Remshardt, Ralf. “Posthumanism.” *Mapping Intermediality in Performance*, edited by Sarah Bay-Cheng et al., Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010, pp. 135–139.
- Whitlock, Gillian. “POST-ING LIVES.” *Biography*, vol. 35, no. 1, 2012.

Zagorin, Perez. "On Humanism Past & Present." *Daedalus*, vol. 132, no. 4, 2003, pp. 87–92.

-
- ¹ Whitlock, Gillian. "POST-ING LIVES." *Biography*, vol. 35, no. 1, 2012, pp. v-xvi. P. vi
- ² Badmington, Neil. "Theorizing Posthumanism". *Cultural Critique*, No. 53, Posthumanism (Winter, 2003), pp. 10-27, p. 10
- ³ For details Zagorin, Perez. "On Humanism Past & Present." *Daedalus*, vol. 132, no. 4, 2003, pp. 87–92.
- ⁴ Remshardt, Ralf. "Posthumanism." *Mapping Intermediality in Performance*, edited by Sarah Bay-Cheng et al., Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010, pp. 135–139, p.135
- ⁵ The Anthropocene refers to the era in which we are currently living. The idea is that the human is not disconnected from their biosphere/ecology. We know that the word 'ecology' comes from the Greek words *logos* (the discourse on) and *oixos* (house or home we inhabit). Hence, Anthropocene shows that human habits are affecting everything that is connected to them and simultaneously being affected by everything of their environs.
- ⁶ Braidotti, Rossi. 2013. *The Posthuman*. op.cit., p. 14
- ⁷ Davies, Tony. 1997. *Humanism*. London: Routledge. P.23
- ⁸ Braidotti, Rossi. 2013. *The Posthuman*. op.cit., p. 15
- ⁹ Davies, Tony. 1997. *Humanism*. op.cit., P.15
- ¹⁰ Braidotti, Rossi. 2013. *The Posthuman*. op.cit, p.6
- ¹¹ Ibid. p.23
- ¹² Ibid. P. 25
- ¹³ The term cyborg comes from two terms: cybernetic on one side and organic on the other.
- ¹⁴ Hayles, N. Katherine. "Refiguring the Posthuman." *Comparative Literature Studies*, vol. 41, no. 3, 2004, pp. 311–316. P.312
- ¹⁵ Braidotti, Rossi. 2013. *The Posthuman*. op.cit,P.4
- ¹⁶ Braidotti, Rossi. 2013. *The Posthuman*. op.cit,P.37
- ¹⁷ Whereas transhumanism is mostly about human enhancement, posthumanism is mostly about the deconstruction of the human.
- ¹⁸ Braidotti, Rossi. 2013. *The Posthuman*. op.cit,P.11
- ¹⁹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropos>
- ²⁰ The Greek Society was a polytheistic society.
- ²¹ The notion of Anthropos was very much related to language. Speaking Greek and being civilized were the primary requisites in order to be entitle as Anthropos. At that time they used to think Persians as barbarians.
- ²² Heffermanqtd in Hayles, N. Katherine. "Afterword: The Human in the Posthuman." *Cultural Critique*, no. 53, 2003, pp. 134–137. P. 135
- ²³ France, Alan W. "Historicizing the Posthuman." *JAC*, vol. 21, no. 1, 2001, pp. 175–183. P. 178
- ²⁴ Hayles, N. Katherine. "Refiguring the Posthuman." *Comparative Literature Studies*, vol. 41, no. 3, 2004, pp. 311–316. P.316

Vagueness and Indeterminacy: Socio-Ontological Exposition of Meaning

Dr. Md. Roquzzaman*

Abstract: Vagueness is one of the major dimensions of language meaning. Vagueness of meaning arises from unspecified use of language. A linguistic expression will be vague if it intrinsically indicates an uncertain state of things. Here the uncertainty is not the consequence of ignorance of the language user; rather it is the linguistic habit of the user. Analogous to vagueness, indeterminacy is another thesis concerning translation and meaning. It demonstrates the legitimacy crisis for both meaning and translation. American philosopher Quine is the expounder of this thesis. Regarding linguistic translation, Quine asserts that in many instances, there is no fact of the matter about which one of the two competing translations is correct. The difficulties in translation bring to light the irregularities and conflicts that are inherent in our language's referential apparatus. It means that there is no inevitable, referential connection between language and its referents. He further proclaims that there is no identity criterion for meanings, so meanings cannot be materialized precisely. Meanings should not be considered as entities inevitably engaged with language. The uses of language construct meanings and, the uses are allied with extra-linguistic social aspects. Meaningful sentences interconnect with one another in truth-relevant way that entails a holistic connection between them. The connection implies that the meaning of language depends on the social aspects, e.g., cultural norms, expectations and social contexts. The dependency of language meaning on context is called the contextualism of language meaning. It implies that language meaning is reliant on the metaphysical connection of the language with its context. The metaphysical connection entails the socio-ontological concerns of meaning. This article aims to show how vagueness and indeterminacy can be traced as the natural features of the language and why language meaning requires socio-ontological considerations.

Vagueness, the Unvarnished Dimension of Language Meaning

If there are state of affairs in which there is no definite answer as to whether the term applies, the term will be vague. To say that there is no definite answer is not to say that we have not yet able to give a definite answer because of insufficient evidence (Alston: 1964, 84). For example, 'middle-aged' is a vague term, suppose at the age of 50 we can say that a person is a middle-aged person, but what about 48 or 49 or 51? In this case, we are unable to say whether a 48-year-old man is middle-aged or not; this inability is not because we have not yet made precise annotations that would settle down the question; instead, this is the nature of this word, we are habitual to use this word loosely. Ordinarily, vagueness connects loosely with any kind of looseness or lack of clarity. However, it is not the same as what a lack of specificity exactly means. While the lack of specificity is unfavorable, vagueness is not always unfavorable, and so it is not undesirable.

In some cases, we are more contented to use a term that is vague in a particular respect than using terms that lack this kind of vagueness. One such significant milieu is diplomacy. Suppose the Bangladeshi high commissioner to Delhi says, "my

* Associate Professor, Department of Philosophy, University of Rajshahi, Bangladesh.

government will take proper steps for any further border killing.” In this case, the vagueness of the adjective ‘proper’ makes the sentence vague. Here, it does not state clearly; just what constitutes proper steps? The vagueness of this sentence is the typical nature of diplomatic language.

Modes of Vagueness

Different types of vagueness arises in the context of linguistic interpretation. Sometimes vagueness involves the lack of a precise cutoff point between the applicability and inapplicability of the term. The term ‘middle-aged’ is vague in this sense. There is no cutoff point concerning human age as to what we can use the term ‘middle-aged’ precisely. Sometimes vagueness involves the indeterminacy in the application of the term. It involves the indeterminacy of the combination of conditions for the application of the term. The term ‘religion’ is vague in this sense (Muhit: 2012, 131). We do not know what the exact conditions or rituals which constitute a religion are.

Moreover, vagueness arises in the context of the use of the vague term to make a vague term precise. If we consider making a term precise by defining it with another term, we have to face the problem that the second term also remains vague (Muhit: 134). Suppose, we consider to make more precise the term ‘city’ by stipulating that a community is a city if and only if it has at least 10,00,000 inhabitants, this removes the vagueness consisting in an indeterminacy as the minimum number of inhabitants required; however now the attention may be transferred to other areas of vagueness. Here the term ‘inhabitant’ is also vague. There is no definite answer under what conditions a person is to be counted as an inhabitant of a community. It is not clear whether a person having no house but lives in that city for a job or work purpose can be treated as an inhabitant or not. A student living in a college dormitory within a city, it is difficult to treat him as an inhabitant of that city. A person living in one city in Summer and living in another city in Winter, it is difficult to treat him as an inhabitant of the first city or the second city. There are so many options like these in which we cannot answer precisely. It means that exact precision is almost impossible.

Furthermore, some terms are treated as the ‘open texture’ for their looseness of use. Using a concept depends on some particular situations in mind; as a result, the concept is equipped only against certain contingencies. The feature of these contingencies is called ‘open texture’ or ‘possibility of vagueness’ (Alston: 94). We can never eliminate this kind of vagueness, e.g., in the case of ‘gold,’ we have situations in which we would not know whether to apply the term ‘gold’ or not. The ornament made by gold is not pure gold though we have no option to call it in other names. Another example of open texture is the general use of the term ‘water.’ We know water is the proportionate conjunction of hydrogen and oxygen. However, we also know that every sample of non-laboratory water contains other minerals, and we have no other names for indicating that samples of water. Basically, concerning the precision of the meaning of language, we find that exact precision is not possible, or it is a striking fact that every word of our ordinary language is vague to some extent.

Because word gets its meaning in a social context, and we are habitual to use the language within the relation of societal acceptance.

Significance of Vagueness

Though it is a general assertion that vagueness can complicate specifications of meaning and identification of synonyms, vagueness is the crucial feature of language meaning. The primary importance of vagueness is the use of diplomatic statements. In diplomacy, the diplomates should use the sentence containing vague words; otherwise, he will fail to co-opt with diplomatic situations. Moreover, concerning the range of significance of the words, most of the words are a bit vague, and we are lucky enough to use the language to indicate the states of objects without specification; otherwise, our linguistic domain will be limited, and we will not be able to make the needful linguistic communication. Vagueness has theoretical advantages also. In much of our epistemological contents, we cannot formulate what we know in terms that are maximally precise without altering the statement or outlying the evidence (Alston: 86). Sometimes we define a word vaguely, and we presumably have a good match. For example, the definition of the term ‘adolescence’ as the period of life between childhood and adulthood is more fit though the definition is vague.

Furthermore, vagueness can be used as a thesis to give a criterion of meaningfulness of other terms or statements; through this conception, we can give the answer that there is no clear-cut answer to some questions. In this regard, John Hospers states that the aspects of vagueness characterize how any living language is built (Hospers: 1975, 76).

Indeterminacy of Translation and Meaning

Indeterminacy is a consequence of linguistic behaviorism. Linguistic behaviorism rejects some of the established idealistic claims on linguistic meaning. It rejects the idea that language-users associate mental ideas with their linguistic expressions. It also rejects the idea that a language-user can have a private theory of linguistic meaning, which guides her use of language, and it further rejects that language learning relies on innate mechanisms. In this regard, Quine asserts, “...there is nothing in linguistic meaning beyond what is to be gleaned from overt behavior in observable circumstances” (Quine:1992, 38).

The behaviorism which Quine accepts can be viewed in his evidential empiricism. This evidential empiricism is connected with the radical empiricism of the pragmatic theory. According to the pragmatic theory, language is a social art by which we acquire the evidence of other people’s overt behavior under publicly observable circumstances (Quine: 1969, 26). Meanings, therefore, ended up as the advantage of the behaviorism. John Dewey clearly expresses this point as follows: “Meaning... is not a psychic existence; it is primarily a property of behavior” (Dewey: 1929, 179). From the appreciation of this explanation, it is realized here that there cannot be a private language. This point has been elaborated further by Dewey. ‘Soliloquy,’ he wrote, “...is the product and reflex of converse with others” (Dewey: 1929, 180). In

addition to that, Dewey expands the point as language is specifically a fashion of contact of at least two presences, a speaker and a hearer; it presumes an organized group to which these creatures belong, and from whom they have acquired their habits of speech. It is, therefore, a relationship (Dewey: 1929, 185). It means that the use of language is possible in an organized group of interrelated persons.

Per Dewey, Quine also turns toward a naturalistic view of language and a behavioral view of meaning. In doing so, Quine rejects the 'museum figure of speech' and 'assurance of determinacy.' To him, there is no heritage for linguistic mode. Language is an ever-changing phenomenon. The context is the final issue to consider in any linguistic interpretation. Based on Dewey's view that 'meaning... is primarily a property of behavior', Quine explicitly claims that there are neither meanings nor likenesses nor distinctions of meaning, beyond the people's dispositions to overt behavior. The rebuttal of museum myth of meaning and assurance of determinacy and the recognition that meaning is specified in people's speech disposition lead Quine in such a sphere of language where meaning presupposes some kind of metaphysical features.

In order to destabilize meaning, Quine adopts a naturalized epistemology. It is a crucial milestone in the development of post-Humean empiricism (Quine: 1991). Quine constitutes a transition from the individual sentence to the organized system of sentences as the basic unit of empirical meaning. In this case, Quine is influenced by James. Experience, according to James, is thus interpreted as an underdetermined system, and functional copyright. Experience, as a web, is a system of interconnected sensations that cannot be specified independently of one another (James: 1909, 91). To explain epistemological limit, Quine rejects sense data by saying that this is 'fancifully fanciless medium of unvarnished news' (Quine: 1960, 2).

From the discussion above, it has been seen that Quine, in his linguistic behaviorism, uses publically observable aspects of language in the communication system; that is to say, the meaning of a language is primarily a function of situation and response. It seems that the above view of Quine is at par with Bloomfieldian proclamation: the meaning of a linguistic form...is... the situation in which the speaker utters it and the response which it calls forth in the hearer (Bloomfield: 1935, 139). Psychologist Charles Osgood and psychologically oriented philosopher Charles Morris further develop this Bloomfieldian idea as 'meaning is a function of behavioral disposition' (Alston: 28). In the context of meaning also, Quine is influenced by Jamesian concepts of meaning. To James, the questions of meaning are: 'can a statement be meaningful in isolation?' Alternatively, 'can there be meaning without essence?' 'Are we connected only with isolated statements that leave aside human life and its problems?' Alternatively, 'can a statement survive without human activity?' The Jamesian answer to these questions is 'no.' James explains meaning as an activity, not as an abstract essence. In his view, the meaning is inextricably related to human life and experience, and this experience is not dotted by sense-data; instead, there is a rational continuity of experience.

From the above discussed linguistic behaviorism and epistemological naturalism, Quine established the Indeterminacy Thesis. It is a thesis that concludes that translation is indeterminate, and meaning is not inexorably connected with language.

While elucidating the essence of indeterminacy of translation, Quine states: manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another (Quine: 1960, 27). However, indeterminacy does not mean that there is no acceptable translation, but there are many ways of translation (Quine: 1987, 9). The indeterminacy thesis tells us that translations can sharply deviate from the perspective of context (Barrett and Gibson: 1990, 198).

Quine offers two arguments in favor of his indeterminacy thesis. One is the argument from above, and the other is the argument from below. The argument from above relies on the fact that scientific theories are under-determined by all the possible empirical evidence. The underlying theme of the argument is the fact that different theories may have the same empirical consequences, so there is no empirical evidence for favoring one theory over the others (Tanesini: 2007, 9). The argument from below relies on the fact that a radical translator needs to translate a different language from scratch. This argument is called the argument from below because it depends upon culture as the basement of stimulation. (Tanesini, 10). Quine's view on the inadequacy of translation is: perfect translation of a word or a sentence from one language to another is impossible because no object exactly corresponds to a particular word. In Quine's own words, "...see language naturalistically, on the other hand, and you have to see the notion of likeness of meaning in such a case simply as nonsense" (Quine: 1969, 30).

Conclusion

From the above discussions, it is plausible to say that the use of language is not to be explained by speakers knowing or being guided by linguistic rules; instead, it is to be explained by instinctively a socially-conditioned agreement. Languages and linguistic entities are not bloodless abstract objects which can be studied like specimens under a microscope. Instead, language takes the form of behavior, activity-specifically social practice. Sentences do not have lives of their own (Lycan: 2000, 90). The speaking of language is a part of an activity or a form of life. In order to know a language, it is mandatory to know the agreement of the users of the language. In any language, human beings agreement is the performance which they perform by using the language. As a social being, we all are part of a socially-conditioned agreement. Therefore, to imagine a language means to imagine a form of life (Wittgenstein: 1958, § 19). Socially-conditioned agreement denotes the context of language use. Wittgenstein further claims: If a lion could talk, we could not understand him (Wittgenstein: 1958, 223). To him, understanding another language involves empathy, which requires the kind of similarity that we just do not have with lions.

Furthermore, it is impossible to understand the meaning of a word unless the context is mentioned. A language can be described by describing the contexts and the events

with which the words are interwoven. It is safe to conclude that the contexts and the events with which the words are interwoven are the forms of life (Hunter: 1971, 146). 'Form of life' depends on one's environment, one's physical needs and desires, one's emotions, one's sensory capacities, and so on. Speaking a language, i.e., speaking and understanding it, is engaging in specific modes of behavior that exhibit a variety of abilities or skills (Pitcher: 1972, 243). When a person says something that he or she wants to mean, that depends not only on what he says but also on the context in which the expression is said, i.e., the surroundings give the meaning. Words, gestures, expressions come alive, only within a culture, and to understand the use of a word is to understand the role which the words play in our lives. The final sentence, in this regard, is 'the meaning of any language is a matter of what we do with this language in our real-life situation; it is not something hidden inside our mind or brain.' So there is no identity criterion for meanings; meanings cannot be materialized precisely. The uses of language construct meanings and, the uses are allied with extra-linguistic social aspects. Meaningful sentences interconnect with one another in truth-relevant way that entails a holistic connection between them. The connection implies that the meaning of language depends on the social aspects, e.g., cultural norms, expectations, and social contexts. It implies that language meaning is reliant on the metaphysical connection of the language with its context, which entails that vagueness and indeterminacy are natural features of the language, and these features entail the socio-ontological concerns of meaning.

References

- Barrett and Gibson. (1990). *Perspectives on Quine*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bloomfield, L. (1935). *Language*. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Hosters, J. (1975). *An Introduction to Philosophical Analysis*. New Delhi: Allied Publishers Private Ltd.
- Hunter, J. (1971). *Essays on Wittgenstein, Edited by E. D. Klemke*. Urbana: University of Illinois Press.
- James, W. (1909). "Humanism and Truth," in *The Meaning of Truth*. London: Longmans.
- Lycan, W. G. (2000). *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Muhit, Md. Abdul. (2012). *Bhasha Darshan [Philosophy of Language]*. Dhaka: Abosar.
- Pitcher, G. (1972). *The Philosophy of Wittgenstein*. New Delhi: Prentice-Hall of India Private Limited.
- Quine, W. V. (1960). *World and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. (1991). "Five Milestones of Empiricism," in *Theories and Things*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1992). *Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1969). *Ontological Relativity, and Other Essays*. New York: Columbia University Press
- Quine, W.V. (1987). "Indeterminacy of Translation Again." in *Journal of Philosophy Vol. 84*.
- Roger & Gibson, (1982). *The Philosophy of W. V. Quine*. Florida: University Press of Florida.
- Tanesini, A. (2007). *Philosophy of Language: A – Z*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Ethnic Conflict in Burma (1930-1940): Origins and Corollaries

Dr. Md. Shayed Hossain*

Abstract: In the early twentieth century, communal conflict was observed between different communities in Burma. To understand this issue clearly, it is necessary to understand the Burmese population although it is very difficult to understand the minds of the people of Burma. From time immemorial Burma was greatly influenced by the Buddhists. It is thought that the Arab traders started their trade as well as commercial activities in Burma from the very beginning of the ninth century although the Arabs were far less in number. Since Burma was the nearest neighbour to Bengal, the Bengal peasants migrated regularly to Burma as the monsoon labours. In 1886 the whole Burma turned into the British colony. Since then, Hindus and Muslims from different parts of India and Bengal migrated to Burma under the British patronization. The main purpose of such migration at that time was financial benefit. Later, factories, banks, courts, government and non-government organizations of Burma were fully controlled by the Indian Hindu and Muslims. At this time, Burmese nationalism rose to a great extent and in the thirties of the twentieth century some grave communal conflicts took place in Burma among the local Burmese, Hindus and Muslims. Under this backdrop, an attempt has been made to identify the origins and corollaries of the communal conflict in Burma from 1930-1940. As this research paper is historic and descriptive in nature historical research method is applied here.

Introduction

Burma is the nearest country of Bangladesh after India as well as the second largest country in South-East Asia. Since the time immemorial Bangladesh and Burma is connected with the multi-dimensional aspect both colonial and post-colonial perspectives. Bangladesh and Burma share a land border of approximately 271 kilometers (150 kilometers of which lie in hilly areas), and a maritime border. The territories now known as Myanmar and Bangladesh interacted for centuries and there were well-established trade routes and free movement of peoples before the British era. The British annexed Myanmar over the course of three Anglo-Burmese wars: the first Anglo-Burmese war broke out in 1824, followed by a second war in 1852 and a third in 1885.¹ This concession laid the foundation for close economic and social interactions between the old Chittagong Division of Bengal (now in Bangladesh) in British India and the Rangoon and Arakan region of Burma, which strongly create the dynamics conditions of Bangladesh-Myanmar relations to this Modern time. During the British period many Indians and Bengalis of both Hindu and Muslim went to Burma by the direct help of the British rule. Maximum immigrants to Burma were businessman, day-labor and other seasonal workers.² However, after fifty years of the invasion of Burma by the British a few serious communal conflicts took place in Burma. Those conflicts were between the local Burmese Buddhist and the Bengali-Indian Hindu-Muslims which brought mass killings of Bengali-Indian Hindu-Muslims and an anti-Indian sentiment raised among the Burmese Buddhist.

* Lecturer, CENURC, International Islamic University Chittagong, Bangladesh.

Communal Conflict in 1930

The labor riots that took place in Burma in 1930 were essentially the inevitable consequences of the past five decades. It was directed against the Indian immigrants who were living at this time in Burma which emerged from the strike called by the workers of Rangoon port. Although the number of Indian immigrants has increased sharply since the Burma was incorporated under British rule. However, prior to that no open conflict was observed between the Indians and the Burmese. From the very beginning of the British rule, the Burmese were pleased with the Indian workers, but later, the employment opportunities were limited due to economic hardship of Burma, which is in fact created a hostile attitude of Burmese people towards the Indian workers. It was a very acute psychological problem of the Burmese at this time in Burma. Moreover, the problem of importing Indian workers into Burma before 1930 was dormant, but it became active after the Great Economic Depression of 1929-1930.³ With the Great Economic Depression, the market price of rice goes down the lowest. As a result, thousands of Burmese workers who were engaged in new and unfamiliar occupations for livelihoods instead of agriculture and they began to mobilize in urban areas, especially in Rangoon. They came to the city areas and faced intense competition from the Indian workers. In this regard, the Burmese thought that, the Indians are creating a barrier for Burmese workers to get a living in Burma which is their own home land, so one kind of hatred created in the minds of the Burmese workers against the Indians and it was continued to grow. As a result, ruthless labor riots took place in Rangoon, centering the economic interests of Burmese and Indian workers up to 1930. Available sources indicate that, up to 1930 the workers of the Burmese shipbuilding and repair factory were entirely controlled by the Telugu Indians.⁴ Even, these Indian workers were extremely well organized. As a result, they could easily call a strike, not just for economic but for any political reasons. Indian workers of the shipbuilding and repair factory in Rangoon called for a strike in protesting against Mahatma Gandhi's arrest in India on 10 May 1930. Moreover, the Indian workers added with this strike a stirring debate over the daily wages of the workers. On the 10 May 1930, when Indian workers called for general strike, at this time, the Stevedores recruited about 2000 Burmese workers as the alternatives to the Indian workers.⁵

On 22 May 1930 the *Scindia Navigation Company*, the hiring company of workers at shipbuilding and repair industry agreed to pay 36 Cents instead of 31 cents a day's wages. As a result the striking workers decided to return to work. In this regard, the *Scindia Navigation Company* failed to reach any kind of agreement to those Burmese workers who were recruited instead of the striking Indian workers. Later, on May 26, 1930 a large number of Burmese workers appeared with their spouse and other family members for work, but, at this time they encountered by the Indian workers. Suddenly, this excited labours rally broke out between the Indians and the Burmese workers, and clashes like flames spread throughout the city. However, after the riots broke out between the Burmese and the Indian workers, the city of Rangoon became

a slaughterhouse. As a result, more than 25,000 Indian workers took shelter in public schools, Indian churches and other buildings in Burma.

In order to find out the cause of the workers' riots in the year of 1930 and why and what actually happened at this time, the government formed riot investigation committee under the leadership of Indian lawyer N. M. A. Kouyasji.⁶ The inquiry committee found that the workers were roaming regularly in residential areas wearing some hat like Gandhi hat, but committee failed to prove whether they had any intention to involve the workers to create the riots. The committee, however, made it clear that the labor movement had no direct connection with the political movement.

Shortly, after the riots, various Indian organizations sent representatives to India to protest against inefficiency against the Rangoon police authorities and the Burma government. It is thought that, the governor of Burma intentionally creating situation like the separatist movement and the governor also wants to prove to the British parliament that the Indians and Burmese could not stay together. Immediately, after the riots broke out in Burma, the Indian leaders expressed their deep concern over the anti-Indian sentiment in the minds of the Burmese people. Even, the Indian leaders also blamed a group of Burmese people who favored the separation of Burma from India. According to the Indian leaders, Burmese news papers and Burmese government officials are also responsible for these situations who are very tactfully promoting an unfriendly attitude towards the Indians.

On the other hand, after the riots, the Burmese leaders also demanded the government to appoint Burmese workers in various government institutions to minimize unemployment problems. In this context, U Ba Pe commented, 'The Burmese lands are being only used for the non Burmese, not being used for the Burmese'.⁷ The Burmese leaders thought that, the cheap workers of India are expelling Burmese workers. Though, the Indian leaders opposed the Burmese thinking. Later, the Burmese leaders continue to engage with political activities in addition to the economic activities of Burma, even they considered political activities as a national status as well as national right. Later, the problem of labour immigration from India to Burma was compounded by the problem of separating Burma from greater India, which was resolved by the separating Burma from India. However, the Burmese government issued an immigration ordinance on condition of labour immigration from India to Burma for a certain period of time before the Government India Act 1935 came into force.

Riots between Buddhist and Muslims in 1938

Another deadly communal riot broke out in Rangoon on 7 July 1938. It was caused from a dispute over Islam and Buddhism. Seven years before the fatal riots, a Burmese Buddhist named U Pan Nyo conspired against Islam. At this time, Maung Shwe Hpi, a Burmese Muslim who was converted to Islam from Buddhist and wrote a book namely, "*Malawi-Yogi-Awada-Sadan*" responded to some controversial remarks regarding Islam by U. Pan Nyo.⁸ At the end of the book, he also apologized

to the Buddhists, stating that the book was written only in response to *U Pan Nyo's* statement, not to hurt the religious passion of Buddhists. *Maung Shwe Hpi* did so due to *U Pan Nyo* make some controversial statements regarding Islam.⁹

The Muslim community strongly condemned the book and apologized, but the Buddhist community could not be satisfied. Despite the apology from the Muslim community, a public meeting was held at Shui Dagon Pagoda on July 5, 1938 chaired by U Neya, and at least 10,000 people attended in the program.¹⁰ The meeting approved the proposal, demanding punishment from the book's author and the publisher. On hearing this news, the Burmese started attacking the Indians with full physical and mental strength before the police everywhere in Rangoon and killed them and looted their wealth. In view of this situation, a number of mosques were defiled and damaged in Rangoon, with the Holy Qur'an being torn down and burnt somewhere. People were beaten to death in some mosques. In this connection, an essay published on November 9 1938 in Kolkata's '*Rozana Hind*'.

The compositions are as follows:

"Except for the majority of the Indian population in Rangoon, the life and property of Muslims is not safe anywhere in Burma. Every day, two killings are taking place, shops and jute loot and houses are burnt. Hundreds of mosques are still deserted where no one can dare to even speak at night".¹¹

Causes of these Riots

The main purpose of the anti-Indian riots that started in Rangoon that was to expel the Indians from Burma. In this case, Shwe Hpi's book was just an excuse.¹² The communal riots in Burma were undoubtedly anti-India. That is why Chittagong Buddhists were also not exempted. They were also killed and their possessions plundered. In fact, the whole Indian community was attacked with the intention of expelling *Shwe Hpi's* book as an excuse to expel the Indians from Burma. No Burmese ministry in Burma provided security to the Indians. It is clear, as daylight, that a planned, well-planned robbery and assassination attempt against the Indians was adopted long ago. Only the Indians could not survive until that happened. The consequences of this communal riot have been clearly noticed when the demolition of jobs poses a serious threat to the survival of minority communities. In fact, some Burmese leaders have even said that the communal riots are very successful and that if two more such riots occur, the Indians will evacuate Burma. That is why where the police and army were suppressing the Indians; they allowed the Burmese to move freely with various weapons, including slaves, even in some cases with the indirect support of the police and the army, the Burmese committed looting and killing. In many places such killings also took place in front of the police station's residence and police station. Burmese inspectors and sub-inspectors of the police have openly encouraged such incidents.¹³ The police and army had deprived the Indians of the fact that they could not get out even with a small stick. But the Burmese had the opportunity to use all kinds of weapons. If the government had taken proper action on

the first day of the riots, everything would have been fine within a few hours, but the government did not go that route. Anyway, the mayor of Rangoon organized a discussion meeting with the prominent citizens of Rangoon to determine the way to establish peace and plan for the city as soon as possible. The strike of the Indians called for closure of the Indian shops as other shops closed. The food in Rangoon city is on the rise, as vegetables and fishermen from different areas of the city have stopped coming to the market. When the shops were occupied by Hindu and Muslim markets, the markets were closed. On the other hand, the number of casualties increased as a result of the riots. During the Indian strike, 20 people were killed and 12 injured in riots.¹⁴ The majority of the injured were Muslims. During the riots, the rioters participated in the riot with weapons such as knives, swords, spears. For this reason, the Commissioner of Police urged the public to pay attention to the provisions of the Arms Act, warning them that they would be sentenced to armed imprisonment if they used to carry weapons such as knives, swords, ammo, etc. without license.¹⁵

Bangla government's announcement about the riots

The Home Secretary made a statement to the Bengal Governing Council on August 24 and 26, 1938 giving details of the measures taken by the Bengal government regarding the Burma riots. His statement was published in the newsletter. The statement is as follows:

“A telegraph was sent to the Burma government on August 7 to check the numbers of the destitute Indians who are likely to come to Kolkata. On August 22, the Government of India was requested to send the official details of the casualties and loss of lives among the indigenous people of Bengal province, especially in the Burma riots”.¹⁶

In response, the Government of India has stated that they have taken necessary measures.

However, the Burmese government did not bear the cost of sending them from Burma to Kolkata and Chittagong. The shipping companies arranged for these helpless Indian refugees to come to Kolkata and Chittagong for free, who were from different parts of India.

Table-1

Number of refugees arriving from Burma to Chittagong¹⁷

From the above list, the total number of refugees sent from Burma to Bengal province is

The list includes their names, housekeeping, gender, religion and nationality, cost of railway, name of a ship arriving and date of shipment from Chittagong to destination. From these accounts, the majority of the refugees were from Noakhali and Chittagong. Noakhali residents are the most. There are also residents of Chandpur, Comilla Mymensingh and Faridpur. Among the refugees, there were a handful of Hindu converts, but the majorities were Muslims.

Table-2

List of provinces for refugees arriving at the port of Kolkata from Burma¹⁸

The Bangla government, however, has taken several measures at a later stage of the riots. In a press release, the government's Information Department directed the editors of various newspapers to refrain from serving any such news in the wake of the riots in Burma in the province.

Riot Investigation Committee and their report

On September 22, 1938 the Governor formed an inquiry committee led by a British Judge. The other members of the committee were two Burmese Buddhists and two Muslim leaders. The task of the committee was to identify the cause of the riots, prepare reports on the activities of the police and civil authorities and take steps to prevent such communal and religious disturbance in the future. The committee, while working, mentioned that the situation was very critical. That is why they stopped collecting information and prepared the interim report very quickly and recommended the government to take urgent remedial measures. The full report is prepared later. The committee concluded that publishing a book by *Maung Shwe Hpi* a hurting Buddhist religious sentiment that was a very painful, intolerable and malicious activity, but that was not the real reason for the communal riots.¹⁹ Some parts of the book are very abusive, which served as an excuse for the riots but they were not enough to create violence. Behind this is the economic, political and social tensions prevailing.²⁰

Nonetheless, the book was direct because it was able to attract unwanted attention. Its ignorant propaganda in the Burmese newspapers embarrassed the government and provoked the Burmese against the Indians and other foreigners living in Burma. According to the Inquiry Committee, the communal riot of the 1938 was not religious riots at all. There was a strong anti-Muslim outburst in the riots, the *Fungis* participated in the riots remarkably, and their attacks were particularly targeted by Muslims, Indians and Zardians, but the real causes of the riots were political, economic and social, but not religious. The committee observed that the Burmese people, especially those in lower Burma, were deeply concerned about the Indians and feared that rising Indian immigration to Burma would endanger the economic and social life of Burma. That is why some the Burmese newspapers began to spread tensions against the Indian Muslims that the Muslims had taken away the Burmese money as well as their daughters and sisters.²¹

Intermarried children performed among Indian Muslim and Burmese Buddhist women were called 'Zarbadi', which continued to grow in Burma as a special category. Burmese newspapers continued to write against this Zarbadi culture.²² They demanded expelling the Indians from Burma. The also demanded for inter-marriages to stop the spread of Islam in Burma. In addition, the committee requested the government to pay special attention to the problem of marriage between Burmese and Indians in Burma. Based on the report of the Riot Investigation Committee, an

additional investigation committee was appointed, led by economist James Baxter. This additional inquiry committee was tasked with examining Indian immigration issues, determining the number of immigrants, determining the amount of immigration seasonal, temporary or permanent, and determining the occupations in which Indians occupy places of Burmese. According to the Baxter Committee report, the Government of India and Burma initiated discussions to limit Indian immigration to Burma.

Concluding Remarks

In the early twentieth century, communal conflict was observed between different communities in Burma. Since Burma was the nearest neighbour to Bengal, the Bengal peasant migrated regularly to Burma as the monsoon labours. In 1886 the whole Burma turned in to the British colony. Since then, people of Hindu and Muslims from different parts of India and Bengal migrated to Burma under the British patronization. The main purpose of such migration at that time was only for financial benefit. Later, factories, banks, office-court, government and non-government organizations of Burma were fully controlled by the peoples of Indian Hindu-Muslims. At this time, Burmese Nationalism raised to a great extends and three decades of the twentieth century some grave communal conflicts took place in Burma among the local Burmese, Hindu and Muslims.

References

- ¹ Shwe Lu Maung, *Burma Nationalism and Ideology: An analysis of society, culture, and politics*, (Dhaka:University Press Limited, 1989), p. 23.
- ² Donald M. Seekins, *Historical Dictionary of Burma (Myanmar)* (Oxford: Scarecrow Press, Inc., 2006), p. 15.
- ³ Medha Chaturvedi, *Indian Migrants in Myanmar: Emerging Trends and Challenges*, Retrieved from, <https://mea.gov.in/images/pdf/Indian-Migrants-Myanmar.pdf>
- ⁴ Moshe Yegar, *The Muslims in Burma: A Study of a Minority Group*, Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1972, p. 32.
- ⁵ Chester L. Cooper, *Moneylenders and the Economic Development of Lower Burma: An Exploratory Historical Study of the Indian Chettyars*, an Unpublished Ph.D. Dissertation, The America University, Washington D.C, 1959, Pp. 68-69.
- ⁶ Usha Mahajani, *The Role of Indian Minorities in Burma and Malaya*, Bombay: Vora & Co. Publishers Private Limited, 1960, p.72.
- ⁷ *Ibid*, p. 72.
- ⁸ *Ibid*, p. 74.
- ⁹ *Ibid*, p. 78.
- ¹⁰ Government of Bengal, B-Proceedings, Home Department, Political Branch, February 1941, Bundle No.33, File No. 9R-26/41, Progs. No. 845-46, National Archives of Bangladesh.

-
- ¹¹ Government of Bengal, B-Proceedings, Home Department, Political Branch, February 1941, Bundle No.33, File No. 9R-26/41, Progs. No. 871, National Archives of Bangladesh.
- ¹² Sudhangshu Ranjon Ray, *Bangladesh – Burma Samparka, 1886-1947*, (Unpublished M. Phil. thesis, Dhaka: University of Dhaka, 2003). [Sudhangshu Ranjon Ray, *Bangladesh – Burma Relations, 1886 – 1947*, (Unpublished M. Phil. thesis), Dhaka: University of Dhaka, 2003]
- ¹³ Retrieved from, https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution_of_Muslims_in_Myanmar
- ¹⁴ Moshe Yegar, p. 37.
- ¹⁵ Government of Bengal, B-Proceedings, Home Department, Political Branch, February 1941, Bundle No.33, File No. 9R-26/41, Progs. No. 871, National Archives of Bangladesh.
- ¹⁶ Retrieved from, https://en.wikipedia.org/wiki/Burmese_Indians
- ¹⁷ Sudhangshu Ranjon Ray, p. 155.
- ¹⁸ *Ibid*, p. 156.
- ¹⁹ Moshe Yegar, p. 38.
- ²⁰ Sudhangshu Ranjon Ray, p. 178.
- ²¹ *Ibid*, p. 179.
- ²² James Baxter, *Report on Indian Immigration*. (Rangoon: Office of the Superintendent Government Printing and Stationery Burma, 1941), p. 96.

The Triumph of the Snake Goddess: A Case Study in Filiation and Freedom in Translation

Mohammad Saeid Hassan Khan *

Abstract: The Bengali verse narratives of *MansamangalKavya* constructed by different poets of Bengal from as early as the late 14th century to the early 19th century mythologize the local snake goddess, Mansa. Mansamangal scholars have discerned that except for poet-specific narrative styles and digressions, most of the prominent variants have maintained the same story line, and thus contributed to the construction of a Mansa canon. Historically important and culturally rich Mansa legends have seldom got the chance to find their place in world literature. In this context, the initiative taken in recent time by one of the most prominent translators of Bangladesh, Kaiser Haq, is noteworthy. His *The Triumph of the Snake Goddess* is the first attempt by any Bangladeshi translator to translate the *MansamangalKavya* into English. Considering the plot, narrative style and mode of the traditional *MansamangalKavya* and studying their replication in the translation, this paper attempts to examine *The Triumph of the Snake Goddess* as a filiation of the Mansa canon. It also aims to critically analyze and comment on the freedom applied in the translation while explaining the possible reasons and purposes of the alterations from the source texts the translation has incorporated.

Mangalkavyas are verse narratives composed by different subcontinental poets of the medieval era to propagate the greatness of various local deities in order to obtain their blessings. While in the medieval period, the Sanskrit epics celebrating the Vedic deities were revered by the Hindus of "higher class", different *Mangalkavyas* in Bangla and other vernaculars mythologizing the local deities like Chandi (a local forest deity), Sasthi (the goddess of childbirth), Sitala (goddess of smallpox), Annada and Manasa were popular among the "lower class" peasants.¹ Among the various types of *Mangalkavyas* the kinds which mythologize the local goddess of snakes, Manasa, are called *ManasamangalKavyas*. As the abundance of snakes in Bengal had been the reality until recent times, the establishment of the snake cults and the worship of the snake deity among the people of this region had been a very natural phenomenon. Different poets from as early as the fifteenth century to the nineteenth century have contributed to the construction of these Manasa legends. The immense popularity of the legend in the realm of folk culture is evident as these narrative poems are still recited or performed with musical accompaniment in the rural areas of Bangladesh. Moreover, numerous references from the Manasa legends in modern Bangla literature also signify the literary importance of these narrative poems at present.

Historically important and culturally rich Manasa legends have seldom had the chance to find their place in the world literature. Dinesh Chandra Sen's *Behula: An Indian Pilgrim's Progress* was the only book in English which rendered the core Manasa story.² In this regard, *The Triumph of the Snake Goddess* is a very noteworthy attempt, because this book, as Kaiser Haq claims, is "a composite

* Lecturer, Department of English, Presidency University, Bangladesh.

retelling of the Manasa legends".³ He mentions in his preface to the book that after surveying the important Manasa legends he finds the chief primary sources in the versions of Vipradas, Vijaya Gupta, Tantrabibhuti, Radhanath Raychaudhuri and Ray Binod; and instead of attempting to render a single Manasa legend in English, he has provided a composite text of Manasa legends in prose, so that readers may get a comprehensive version of Manasa legends.⁴ As this comprehensive translation is constructed from the fragments of the manuscripts of different poets, this construction is bound to be problematic and worthy of scrutiny.

Though *The Triumph of the Snake Goddess* got published in 2015, not many research works have been done on this translation work. Only a few reviews on the book have been published erstwhile. All the reviewers have unanimously appreciated the immense research done by Haq and the resultant construction of an eloquent composite translation. Professor Fakrul Alam comments that Kaiser Haq's book is "the result of much intense study of not easily accessible medieval Bengali texts", yet "what is truly amazing is how lightly Haq wears his scholarship and how entertaining and accessible is the story he narrates."⁵ Emphasizing the construction of the translation Wendy Doniger notes that instead of translating an ur-text, Kaiser Haq "reflects the permeable boundaries between the various retellings of the story, picking one piece from here, another from there"⁶, and creates an "uncritical edition"⁷ of the legends of Manasa. "By being 'uncritical', Haq becomes a part of the storytelling tradition that inspires this (translation) work,"⁸ and consequently, according to Tabish Khair, the translation work incorporates "a contemporary tone".⁹ Similarly, critic Professor Somdatta Mndal also identifies a "light-hearted appeal throughout the narrative"¹⁰ of the translation work. Professor Fakrul Alam puts emphasis on this same issue by commenting that Haq's "telling of the snake goddess's adventures is sparkling, racy, bawdy and flavored with witty moments that make the work a wonderful comic epic in prose for our times."¹¹ However, the *Manasamangalkavyas* themselves are essentially religious texts composed in order to win the blessings of Manasa, a "subaltern deity"¹² and are evidently written in sad tone.¹³ But from the reviews of the above mentioned critics it is clear that while rendering the traditional Manasa legends in the translation Kaiser Haq has brought some significant changes and incorporated a comic tone in his work. Interestingly, none of the reviewers has identified these changes and consequently there is hardly any literature available on the changes made in the translation.

This paper analyzes the process of transformations That occurred in the translation by studying how the issue of fidelity has been tackled in the translation and evaluates the translation as a filiation of Manasa canon while critically examining and commenting on the freedom applied in the translation.

To seek answers to the above mentioned questions, it is necessary to understand what an act of translation is. Any act of translation is necessarily a very complex phenomenon which involves at least two different "polysystems"¹⁴ that of the source text and the target language. The term 'polysystem' refers to the condition that a

literary work is not merely a part of literary system, but a part of social, cultural, literary and historical framework. To clarify the process of translation Lawrence Venuti writes,

Translation never communicates in an untroubled fashion because the translator negotiates the linguistic and cultural differences of the foreign text by reducing them and supplying another set of differences, basically domestic, drawn from the receiving language and culture to enable the foreign to be received there.¹⁵

While negotiating the linguistic and cultural differences of the two different polysystems the translator also deals with the issues of “adequacy”¹⁶ of the translation work in comparison with the source text and “acceptability”¹⁷ of the translation work in comparison to the target language and its culture; and these issues bring forth the questions of fidelity and freedom in a translation work. According to Andre Lefevere, how a translator deals with these questions depends upon the “refractions”¹⁸ adapted by the translator in the act of translation. According to Lefevere,

A writer’s work gains exposure and achieves influence mainly through “misunderstandings and misconceptions”, or, to use a more neutral term, refractions. Writers and their work are always understood and conceived against a certain background or, if you will, are refracted through a certain spectrum, just as their work itself can reflect previous works through a certain spectrum.¹⁹

Considering the dichotomy of “adequacy”²⁰ and “acceptability”²¹, this paper analyzes the form, content and tone of the translation work and compares those findings with the characteristics of the source texts to explore how far the translation upholds the tradition of the *Manasamangalkavyas*, and how much freedom has been exercised by the translator. While analyzing these issues, the paper also identifies the “refractions”²² worked in the construction of this translation work.

The scrutiny may begin with a comparison of the forms of the source texts and the translation work. It has already been mentioned that essentially religious texts of the *Manasamangalkavyas* have been written in order to obtain the blessing of the snake deity. All the poets of *Manasamangalkavyas* have showed their reverence for Manasa in their respective works; consequently, all the source texts have three parts: invocation, the divine realm and the mortal realm. While the part “invocation” is wholesomely dedicated to the portrayal of the devotion to the goddess, traces of devotion and reverence to the deity are abundant in the other two sections too. On the other hand, the translation is divided into two parts only, namely "In the Divine Realm" and "In the Realm of the Merchant King"; neither there is any section called invocation, nor the narrator expresses any reverence to the deities in the whole text. The translation is also in prose, in contrast to the source texts which are composed of both narrative verses called "panchali" and songs in *tripadi* meter called "lachari". So, taking the forms into consideration, evidently, the fidelity or the “adequacy”²³ of the translation work is at stake.

According to the list of the sources of individual chapters provided by Kaiser Haq, the chapter named “The Birth of Lakshmindar and Behula” is a translation of the sections from page 185 to 191 and 195 to 200 from Ray Binod’s *Padmapuran*.

Comparing the contents of these two sections it is evident that the translator has tried to render an adequate translation incorporating all the events of the source text. The diction the translator has used also shows that the translator has tried his best to uphold the Medieval Bengali culture in the translation. Words from Bangla language like the names of different gods and goddesses, names of different snakes, trees, food items and vegetables, names of different rituals have been adopted in the translation in such a way that readers do not need to consult any footnote to understand the meaning and use of those words.

However, from the comparative study of these two sections some significant changes in the contents can easily be detected. An apt example of such a change is the case of Sonaka's puja offering to Manasa for a son. In the translation work it is found that, being influenced by her aunt, Sonaka agrees to revive the usual sexual relation with her husband Chand. The aunt herself takes the responsibility of turning Sonaka into an attractive woman. To this point the translation has been following the source text obediently, but the change occurs as Sonaka declares to offer puja to Manasa. In her prayer Sonaka asks for a son, and Manasa grants her appeal uttering "but there is a catch"... "If this son marries, he will die of snakebite on his wedding night".²⁴ This whole event mentioned in the translation is an invented one. What is the purpose of this invented event here? Surely it is a representation of Sonaka's great devotion for her husband Chand's sole enemy Padma, aka Manasa. This event can also be understood as a process of imparting a portion of the divine plan to the mortal realm creating both coherence and suspense in the narrative. Afterwards Padma appears in Chand's dream in the guise of Shiva and influences him to go on a trading mission to Lanka with such alluring promises that in Lanka he will learn the Mahagyana mantra and using that mantra he will be able to resurrect his six dead sons. However, such an incident has not been mentioned in the source text. So, in the source text this decision taken by Chand to visit Lanka appears to be a whimsical one. But the translator wants to portray Chand as a man of purpose and present the tale as a coherent one, and the inclusion of the above mentioned incident in the translation is the logical consequence. It has already been mentioned that these sections are constructed from the translation of pages 185 to 191 and 195 to 200; so, the pages from 192 to 194 are excluded from this chapter and have been used to construct a different chapter in the translation breaking the chronology of events maintained in the source text. All these examples prove that the translator has exercised freedom and incorporated significant changes in his translation to create a coherent text.

Creating a coherent text is not the only reason for the changes; they have been done deliberately to bring significant changes in the tone of the translation also. The chapter named "Shiva's Dalliances" can be considered as a very suitable example in this regard. To narrate what happens after the marriage between Shiva, "lord of the Phallus",²⁵ and Ganga, the translator merely informs his readers that "Shiva went home with the new bride perched on his head", though in *Padmapuran* from where this portion is translated reads like this,

এক জটা বিকশিত কৈলা শূলপাণি ।
 সেই পথে হৈল গঙ্গা ত্রিপথগামিনী ।
 স্বর্গে মন্দাকিনী পাতালে ভোগবতী ।
 মর্ত্যে অলকনন্দা বহে ভাগীরথী ।
 গঙ্গা শিরেতে লইয়া দেব পঞ্চগনন ।
 আনন্দে আপনা ঘরে করিলা গমন ।²⁶

which illustrates the respect Ganga has in heaven, earth and the underworld, but the translator fails to depict that and ironically creates a comic tone by portraying the newly wed Ganga on the head of his husband Shiva.

Comic, randy and bawdy portrayals of the reverent goddesses are evident throughout the translation work of Kaiser Haq. Readers get to see the goddess of snakes, Manasa, pouting with her pink lips and revealing dazzling and swaying body parts to beguile different characters repeatedly by enchanting them with a sex appeal. Critic Fakrul Alam rightly marks this representation as an act of “post-modern retelling,”²⁷ but what remains unnoticed is how these representations change the tone of the text. As the depiction of Manasa’s bodily beauty is given more importance in comparison to the depiction of her longing and struggle for her establishment as a goddess— both in the divine and earthly realm— the tone of the text is bound to turn from sad to comic.

The examples provided in this article shed light upon the fact that in spite of keeping the core storyline and native cultural components intact in the translation, significant changes have been made in form, content and tone. However, all the versions of *Mansamngalkavyas* of the medieval era have their own salient features. As a continuity of that tradition Kaiser Haq has exercised freedom to construct his own version and consequently a filiation of *Manasamangalkavyas* is created in his translation work *The Triumph of the Snake Goddess*, where the intention of converting the incoherent, less comprehensive religious texts to a more coherent, comprehensive, comic text is to be deduced as the operative “refraction”.²⁸

Works Cited

- Alam, Fakrul. “A Sort of National Epic for Bangladesh: Kaiser Haq’s *The Triumph of the Snake Goddess*”, *The Daily Star*. & May, 2016.
<https://www.thedailystar.net/literature/sort-national-epic-bangladesh-kaiser-haqs-the-triumph-the-snake-goddess-1219975>.
- Asad, Talal. “The concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford [ed.], Los Angeles: University of California Press, 1980.
- Bhattachariya, Asutosh. *Bangla Mangal Kavyer Itihash*. Calcutta: A. Mukherjee & co, 1974.
- Binod, Ray. *Padmapuran*, Shahjahan Mia [ed.]. Dhaka University, 1993.
- Doniger, Wendy. “Sympathy for the Devi: Snakes and Snake Goddesses in Hinduism”, *The*

- Triumph of the Snake Goddess*, by Kaiser Haq, London: Routledge, 2015.
- Even-Zohar, Itamar. "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem", in *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti [ed.]. London: Routledge, 2000.
- Haq, Kaiser. *The Triumph of the Snake Goddess*. London: Routledge, 2015.
- Korom, Frank J. "The Triumph of the Snake Goddess. By Kaiser Haq. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015. 351 pp. ISBN: 9780674365292 (cloth)", *The Journal of South Asian Studies*, Volume 75, Issue 2, May 2016.
<https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-asian-studies/article/triumph-of-the-snake-goddess-by-kaiser-haq-cambridge-mass-harvard-university-press-2015-x-351-pp-isbn-9780674365292-cloth/AB0FD0F98F403A497123B628EB933B90>.
- Khair, Tabish. "Manasa, the Snake Goddess", *The Hindu*. 17 October, 2015.
www.thehindu.com/books/literary-review/tabish-khair-reviews-the-triumph-of-the-snake-goddess/article7769899.ece
- Lefevere, Andre. "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in a Theory of Literature", In *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti [ed.]. London: Routledge, 2000.
- Majumder, R.C. *History of Bengal*. Dacca University, 1943.
- Mandal, Somdatta. "Kaiser Haq, The Triumph of the Snake Goddess. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015. 368 pp. ISBN 978-0-674-36529-2", *Asiatic*, Volume 10, Number 1, 15 June, 2016.
<https://journals.iium.edu.my/asiatic/index.php/AJELL/article/view/766/636>
- Mia, Shahjahan, editor, *Padmapuran*. Dhaka University, 1993.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "The Politics of Translation", in *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti [ed.]. London: Routledge, 2000.
- Toury, Gideon. "The Nature and Role of Norms in Translation", in *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti [ed.]. London: Routledge, 2000.

¹ R.C. Majumder (1943). *History of Bengal*, p.557.

² Kaiser Haq (2015) [Introduction], *The Triumph of the Snake Goddess*, trans. New York: Harvard Press, p.37

³ *ibid.* p.35.

⁴ Kaiser Haq (2015) [Prologue], *The Triumph of the Snake Goddess*, trans. New York: Harvard Press, p. 38.

⁵ Alam, Fakrul. "A Sort of National Epic for Bangladesh: Kaiser Haq's *The Triumph of the Snake Goddess*", *The Daily Star*. & May, 2016.

⁶ Wendy Doniger (2015), "Sympathy for the Devi: Snakes and Snake Goddesses in Hinduism", *The Triumph of the Snake Goddess*, by Kaiser Haq, London: Routledge, 2015. P.27.

⁷ *ibid.*

⁸ Korom, Frank J. "The Triumph of the Snake Goddess. By Kaiser Haq. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015. x, 351 pp. ISBN: 9780674365292 (cloth)", *The Journal of South Asian Studies*, Volume 75, Issue 2, May 2016.

⁹ Khair, Tabish. "Manasa, the Snake Goddess", *The Hindu*. 17 October, 2015.

-
- ¹⁰ Mandal, Somdatta. "Kaiser Haq, The Triumph of the Snake Goddess. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015. 368 pp. ISBN 978-0-674-36529-2", *Asiatic*, Volume 10, Number 1, p. 278, 15 June, 2016.
- ¹¹ Alam, Fakrul. A Sort of National Epic for Bangladesh: Kaiser Haq's *The Triumph of the Snake Goddess*, *The Daily Star*. & May, 2016.
- ¹² Mandal, Somdatta. "Kaiser Haq, The Triumph of the Snake Goddess. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015. 368 pp. ISBN 978-0-674-36529-2", *Asiatic*, Volume 10, Number 1, p. 275, 15 June, 2016.
- ¹³ Mia, Shahjahan, editor [Introduction] (1993), *Padmapuran*, Dhaka University, p.4.
- ¹⁴ Itamar Even-Zohar. (2000), "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem". in *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.199.
- ¹⁵ Lawrence Venuti. (2000). "Translation, Community, Utopia". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.482.
- ¹⁶ Gideon Toury. (2000), "The Nature and Role of Norms in Translation". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.208.
- ¹⁷ *ibid.*
- ¹⁸ Andre Lefevere (2000), "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in aTheory of Literature". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.240.
- ¹⁹ *ibid.*
- ²⁰ Gideon Toury (2000), "The Nature and Role of Norms in Translation". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.208.
- ²¹ *ibid.*
- ²² Andre Lefevere (2000), "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in aTheory of Literature". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.240.
- ²³ Andre Lefevere. (2000), "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in aTheory of Literature". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.240.
- ²⁴ Kaiser Haq (2015), *The Triumph of the Snake Goddess*, trans. New York: Harvard University Press, p.244.
- ²⁵ Kaiser Haq (2015), *The Triumph of the Snake Goddess*, trans. New York: Harvard Press, p.108.
- ²⁶ Binod, Ray. Padmapuran, Shahjahan Mia [ed.], Dhaka University, p. 20.
- ²⁷ Alam, Fakrul. A Sort of National Epic for Bangladesh: Kaiser Haq's *The Triumph of the Snake Goddess*, *The Daily Star*. & May, 2016. <https://www.thedailystar.net/literature/sort-national-epic-bangladesh-kaiser-haqs-the-triumph-the-snake-goddess-1219975>
- ²⁸ Andre Lefevere (2000), "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in aTheory of Literature". In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti. London: Routledge. p.240.

***Sufi* Approach to Socio-religious Changes: A Case Study of Northern Region of Bangladesh**

Dr. Mohammad Mohibullah Siddiquee*

Abstract: Sufism, known as *Tasawwuf* in Islam, originated in Persia and flourished in India. After the conquest of Gaur and Lawknati by a Muslim General, Ikhtiyaruddin Muhammad Bakhtiyar Khalji in 1204 A.D. the northern region of Bengal came in close contact with the newly conquered land by the Muslims. Sufis and saints of various countries of the world especially Persia, Central Asia and Arabia came to this newly conquered land as Dai-en-Ilalallah (preacher of Islam in the way of Allah) to spread Islam among the common people. They established *Khankas*, Mosques, *Maqtabs* for the newly converted Muslims and their children. After these events serious socio-religious changes took place rapidly in this region. An attempt will be made in this paper to reconstruct the history of Persian Sufis and saints and examine their role in bringing about socio-religious changes in the society of Northern Bengal.

1. Introduction

Sufism which we called *Tasawwuf* in Islam originated in Persia and flourished in India. After the conquest of Gaur and Lawknati by, Ikhtiyaruddin Muhammad Bakhtiyar Khalji in 1204 A.D. the northern region of Bengal came in close contact with the newly conquered land by the Muslims.¹ Sufis and saints of various countries of the world especially Persia, Central Asia and Arabia came to this newly conquered land as *Dai-en-Ilalallah* (preacher of Islam in the way of Allah) to spread Islam among the common people.² After these events serious socio-religious changes took place rapidly in this region. An attempt will be taken in this paper to reconstruct the history of the Persian sufis and saints and also examine the socio-religions changes in the society of Rajshahi, Bangladesh which are the excellent examples of sufism related with the historical and civilizational ties between Persia and Indian sub-continent.

Prominent Persian Sufis of Rajshahi were Shah Turkan Shahid (R); Shah Makhdum Ruposh (R), Shah Noor (R) and Shah Mukarram (R) alias Aali Quli Beg, a general of Shah Abbas, the great.³ New let us try to reconstruct the history of the above Sufis.

2. Hazrat Shah Turkan Shahid (R)

Hazrat Shah Turkan Shahid (R) was born in Bagdad and studied at Madrasha Qadaria. He was a descendant of Hazrat Abdul Qader Jalani, the celebrated founder of Qadaria sufi order. As per opinion given by the contemporary historians he was a highly learned person i.e great *alim* and high ranking sufi or *dervish*. By considering his physical, mental and spiritual fitness, he was sent to Mahakalgarh to spread Islam among the common people.⁴

* Professor, Islamic History and Culture, University of Rajshahi, Bangladesh.

Rajshahi, divisional headquarters of Rajshahi is a modern name of this place. In medieval period it was named Rampur-Buawlia and in ancient times it was called Mahakalgarh. The location of this land is around 100 kilometers away from Gaur and Laknawti, the newly conquered land by Iktiyaruddin Muhammad Bakhtiyar Khilji. He and his successors Khilji Maliks established an Islamic Sultanate in this region. At that time Hindu Rajas, Kings or vassals were trying to restore their religion and culture from the foreigners. Mahakalgarh had a famous temple containing images of gods, goddesses and the demon name Mahakal. There was practice of human sacrifice in this temple. The owners of Mahakalgarh were two brothers named, Angshudeo Chand Bhandi Barmabhoja and Angshu Deo Khejjar Chand Kharga Burmabhoja.⁵ At this time the saint Hazrat Turkan Shah accompanied by some followers and attendants reached Mahakalgarh in 1279 A.D. He and his followers started preaching Islam in a peaceful way. In the meantime all the activities of Shah Turkan (R) was reported to the king of Mahakalgarh by local people. But the atrocities of the king of Mahakalgarh resulted in the martyrdom of the saint and his followers in 1288 A.D.⁶ He was the first martyr of this region and was buried in his own shelter which is now located in the west of the present Rajshahi College student hostel. Dargah of Shah Turkan Shahid (R) was built by late Hafiz Muzaffar Hossain, Imam of the Mosque of Shah Makhdum as per desire of the saint.⁷ Urs of Shah Turkan Shahid (R) is observed every year on the night of 14th Sha'ban.

3. Hazrat Shah Makhdum Ruposh (R)

Actually 'Shah Makhdum Ruposh' is not the name of any person, sufi, saint, wali or dervish. These three words is a title only. Shah in the title of Badhshah or emperor or the prince in the history of India. Shah is world used in suffix or prefix of the name of the sufis or sheikhs. This is one of the Persian influences on the culture of India. 'Makhdum' is an Arabic word which originated from the Arabic word 'Khedmat' and which means "*one who may be served*". 'Ruposh' is a Persian word which means one who hides his face with some cloth. Therefore the meaning of the title "Shah Makhdum Ruposh" is sufi who hides his face with somecloth and one who may be served.

There are many tombs or mazars of the sufis entitled Makhdum in Bengal and in India. Among them Makhdum Shah Dowllah Shahid (R) of Shahjadpur in the district of Sirajganj; Makhdum Shah Mahmud Gaznabi of Mongalekot in the district of Bardowan; Makhdumul Mulk Shaikh Sarafuddin Yeahyeah Manari of Bihar, Makhdum Jahanian-i-Jahan Gashth of Uch; Makhdum Shah Abdullah Gujrati (R) of Mangalkot; Makhdum Shah Zahiruddin of Makhdumnagar of Birbhum; Makhdum Shah Abdul Hanid Danishmand (R) of Bagha; Makhdum Shah Jalaluddin Jahangir Bukhari of Mahimagong are prominent.⁸ Makhdum is a word which is a part and parcel of the cultural history of Bengal as well as of India. As a result it is very much clear to understand 'Shah Makhdum Ruposh' of Rajshahi is not an actual name of the sufis, but it is a title only.

On the basis of all types of sources of history and according to the historians of all kinds the name of the Shah Makhdum Ruposh of Rajshahi was Syed Abdul Quddus. There are no differences of opinion regarding name of this saint. He was a son of Hazrat Azallah Shah and grandson of Shaikh Abdul Qadir Jilani (R).

As per description of a Persian Manuscript, Hazrat Syed Abdul Quddus Shah Makhdum Ruposh (R) was born at his own home in Baghdad on 2nd Rajab, 615 Hijree corresponding 1208 A.D.⁹ The writer of this manuscript wrote, “One of the son or grandson of the Pir-un-e-Pir Dastgir Hazrat Gausal Azam Pak of Baghdad became Baharul Ullum (Sea of the knowledge and wisdom) and reached the highest rank of the spiritual world and was designated as Mukhdum Shah Ruposh Kudda Sirrahu”.¹⁰ This son or grandson of Shaikh Abdul Qadder Jilani (R) is the Shah Makhdum of Rajshahi, Bangladesh.

Intellectual classes of Baghdad were able to understand the serious weakness and deterioration of the Abbasid Khilafat. In search of fortune and security some of the upper class intellectual family took shelter in India before the fall of Baghdad by Hulagu Khan. According to this trend Hazrat Azallah Shah (R) with his family left Baghdad and took temporary shelter at Sind in India, where he sent his son Syed Abdul Qaddus to the Maddrasha Makhdimia, established by Hazrat Sayed Jalaluddin Shah Sur Khamush. Syed Abdul Quddus received higher education in Islamic theology and finally he was promoted to the top rank in Qadaria sufi order and achieved the title ‘Mukhdum’.¹¹ Then he went to Delhi to meet with his father and family. At that time Sultan Nasiruddin Mahmud Shah (1246-1266A.D.) was the Sultan of India who respected Syed Azallah Shah and his qualified sons. After the death of Hulagu Khan, Azallah Shah went back to Baghdad and his sons stayed in India to preach Islam in Eastern India. During the Sultanate of Giasuddin Balban (1267-1286A.D), Tugril Khan revolted against the Sultan. Sultan Giasuddin Balban along with his son Bogra Khan left Delhi for Bengal to subjugate Tugril Khan. Syed Abdul Quddus, his two brothers and one sister and more the one hundred followers left Delhi with the Sultan for Bengal. After the subjugation of Tugril Khan, Sultan Giasuddin Balban appointed Bogra Khan as Governor of Bengal and he came back to Delhi. But Shah Makhdum, his brothers, sister and followers stayed with Bogra Khan at Gaur.¹²

Syed Abdul Quddus and his followers left Gaur for Southern Bengal to spread Islam. He established his khankha at Shayampure (present Sonaimori thana under Noakhali District). His elder brother Meran Shah (R) established his khankah at Kanchanpore, Laxipur district. The tomb of Miran Shah (R) and his sister Mahjuba Bibi are at Kanchanpore. Syed Abdul Quddus Shah Makhdum Ruposh (R) stayed at Shayampure from 1287 AD. to 1289 AD. A good number of people embraced Islam in his hand.

The message of the murder of Shah Turkan in the hand of *Dew* tribe reached Shah Makhdum (R). Then and there he left Shayampure for Mahakalgarh with his beloved fellow- Dilal Bokhari (R), Sayed Abbas (R), Shah Sultan (R), Karam Aali Shah (R) and many other followers. Another beloved fellow Syed Zakiuddin Hassaini was

appointed as in-charge of the Shayampore Khankah.¹³ Shah Makhdum (R) reached Bagha, 26 miles away from Mahakhalgarh, where he established a fort and took preparation for next operation at Mahakalgarh. By this time he recruited and trained a good number of soldiers and advanced towards Mahakalgah.¹⁴ A fierce battle started near the temple of Mahakalgarh between Shah Makhdum Ruposh (R) and Kings of Mahakalgarh. The subjects of the kings of Mahakhalgarh were called *Dew Jati*. They believed that their kings are the descendents of god. They fought against Shah Makhdum with heart and soul to protect their kings and religion. A large number of horses died in the battle and that place is still known as Ghoramara¹⁵ (place of dead horse). Finally Shah Makhadhum Ruposh (R) emerged victorious in the battle. The kings of Mahakalgarh and his follows fled away from the battlefield. Shah Makhdum Ruposh (R) returned to Bagha.

The kings of Mahakalgarh and with their followers were partially defeated and they tried to regain their power and also their religion. After knowing the plan of the kings of Mahakalgarh, Shah Makhdum Ruposh (R) again came to Mahakalgarh with infantry, cavalry and navy. Battle started for the second time at the same place. Most of the followers of the kings died in the battle field and kings again fled from the battlefield. Many of the “*Muzahadin*” accepted martyrdom. Shah Makhdum Ruposh (R) entered the temple and ordered to destroy the idols, temple and the palace of the kings. After destroying all these things he returned to Bagha. In that year a victory gate was erected at Bagha and the name of Bagha was changed to Makhdumnagar.¹⁶

After the second battle of the Mahakalgarh the king and their followers united in a jungle and made a plan to recover their state, temple and religion. This information reached Shah Makhdum Ruposh (R). Learning their plans he decided to permanently settle at Mahakalgarh. Again he marched to Mahakalgarh with capable and integrated forces. Final and decisive battle was over. Kings of Mahkalgarh, their children, wives and co-religionist were arrested and presented in front of Shah Makhdum Ruposh (R). In lieu of killing he forgave them and set them free. As a result, they became astonished by the greatness of Shah Makhdum Ruposh (R) and all of them embraced Islam. This news spread over the region, people of different religion group by group, family after family came to Shah Makhdum Ruposh (R) and embraced Islam in his hand. He changed the name of Mahakalgarh to Buawliah (scent of saint). He died here on 27th Rajab, 731 Hijrah corresponding 1331 A.D. He was buried in the place of the temple of Mahakalgarh.¹⁷ From 1289 A.D to 1331 A.D. i.e. for 42 years he tried his level best to spread Islam in this locality. As a result, large number of local people of various cast, creed and religion embraced Islam.

By the order of the great Persian emperor Shah Abbas (1586-1628 A.D.) the great, Mirza Aali Quli Beg came to the Shrine of Shah Makhdum Ruposh (R) and saw its miserable condition with his own eyes. Then he erected a single domed tomb on the grave of Shah Makhdum Ruposh (R), a triple domed mosque and a single domed *hujrakhana* were also built by him. He established a boundary wall for the entire graveyard of that place with a beautiful, well decorated and ornamental gate in 1645

A.D.¹⁸ He also engraved an inscription on the gate of the tomb. The size of that inscription was ten inches by thirty six inches. It consists of 4 lines of writing, the language is Arabic mixed with Persian and the style of writing is *Nast'aliq*.¹⁹ The subject matter of this inscription is given below:-

- 1- موفق شد بناء گنبد قبر سيد سند مرحوم مغفور الواصل الى جوار الله شاه درويش - در سال هزار و چهل و پنجاه و نهم نوبى سعادت نصاب توفيق ماب ز بده الامثل
- 2- والقران على قلى ببيگ و غلام عالي حضرت رفيع منزلت- مقرب الحضرت العلية العالية الخاقانية يوسف آقاي خواجه سراى دستورالسلطين قانون الخواقين - ذريت سيد المرسلين - السلطان
- 3- بن السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان بن الخاقان لشكر كش ايران مروج مذهب آئمه اثنا عشر - كلب استان خير البشر بعد از حضرت پيغمبر صلى الله عليه و اله و امير المؤمنين
- 4- و امام المتقين على بن ابي طالب عليه الصوة والسلام - شاه عباس الصفوى الحسينى رحمة الله و لقيه نظرة و سروراً غرض نقشيت كز ما ياد ماند - كه هستى را نمى بينم بقاى

Translation

1. It was privileged to build a dome over the grave of the reputed Sayyid, received in the mercy and forgiveness (of Allah), who approached the neighborhood of Allah (i.e. died). Shah Dervish, in the year 1045 A.H., the possessor of happiness, recipient of the Divine grace, the cream of the equals,
2. and co-oval's, (built by) 'Aali Quli Beg, the slave of his eminence and exalted dignity the favourite of his high and sublime Majesty's sovereignty, Yusuf like master of the servant, a noble example of Kings and canon for Emperors, a progeny of the Chief of the Prophets, the. Sultan
3. son of the Sultan, son of the Sultan, the Emperor, son of the Emperor, son of the Emperor, the commander of Iran, the propagator of the faith of twelve Imams, the watch-dog at the Threshold of the best man after His Holiness, the Prophet, the blessings of Allah be on him and his family and the Amir al-Mu'mmin.
4. and the leader of the pious, 'Ali, son of Abi Talib, blessings and peace be upon him; Shah 'Abbas, the Safavi, a descendant of Husain, mercy and audience of Allah be granted to him, with all freshness and happiness. The purpose of this engraving is that it may perpetuate our memory, since I do not find any existence to be eternal.²⁰

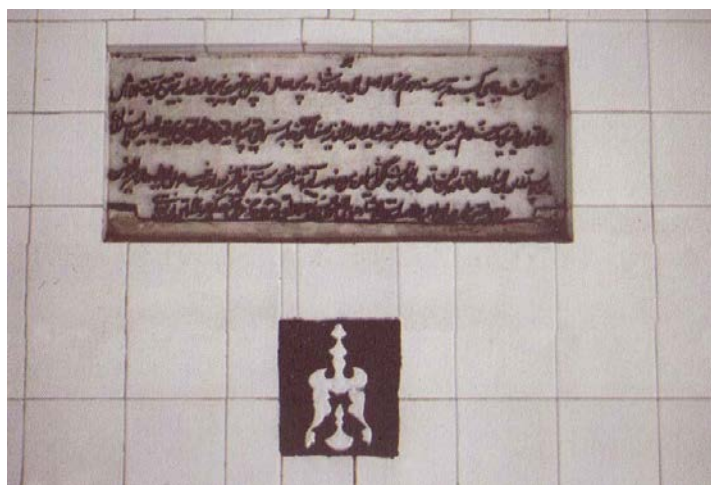


Photo: The Inscription from the *Dargah* of Shah Makhdum Ruposh (R)

4. Hazrat Shah Noor (R)

Hazrat Shah Noor (R) was born at his paternal house in Baghdad on 12th Rajab, 875 Hijra corresponding to 1471 A.D.²¹ His father was Hazrat Shah Kiran Ahmad (R), descendent of Hazrat Shah Munir Ahmad (R) who was the grandson of Shaikh Abdul Qadir Jilani (R). Actually he is the direct descendent of the nephew of Shah Makhdum Ruposh (R). Shah Noor (R) completed his elementary education from his learned father. Then he took admission in the Maddrasha Qadariah for higher education. After the completion of higher education and training in Quadaria Sufi order he was appointed as *khadim* of the *dargah* of the great saint Hazrat Abdul Qadir Jilani (R).

Hazrat Shah Noor (R) married a widow of his own clan in 1525.A.D. who gave birth to two sons- Hazrat Shah Arif (R) and Hazrat Shah Kabir (R). Similarly he had given elementary education to his sons and then sent them to Maddrash-e-Quadaria for higher education. According to Tawarikh “One night Shah Makhdum Ruposh (R) told him, my dear Noor you are my right hand, you are appointed permanently as a viceroy in my place at Rampure-Buawlia in Bengal and then gave him some confidential advise and ordered him to go there and live permanently with his family”.²² Just a few days after the incident, during the time of *murakaba* he was ordered by Hazrat Abdul Quader Jilani (R) to go to Rampur-Buawlia in Bengal and he said “Very soon the way of going there will open to you and you will get ready”.²³ After this event, stateless Mughal emperor Humayun and Shah Tahmasp (1524-1576 A.D.), the king of Persia went to the *darbar* of Hazrat Shaikh Abdul Quader Jilani (R) at Baghdad and took shelter to Hazrat Shah Noor (R). Both of them strayed there for seven days and nights and prayed to Allah (Swt) to regain his empire. Shah Noor (R) also prayed to Allah for Badshah Humayun. Finally Shah Noor (R) told Badshah Humayun, “Your prayer has been granted, you will regain your empire and the king of Persia will help you in this regard”.²⁴

The order of going to Rampur-Boawlia in Bengal of Shaikh Abdul Quader Jilani (R) was informed to Badshah Humayun and Shah Tahmasp, the king of Persia. Both of them were very happy and expressed their intension to go with Hazrat Shah Noor (R). The writer of the Tawarikh wrote, “Humayun expressed his joy with a commitment that if he regain his throne he will give 2500 bighas of land for the maintenance of Shah Noor (R) and his family.”²⁵ By this time Shah Tahmasp, the king of Persia became a disciple (*murid*) of Shah Noor (R). He made an arrangement with all probable facilities for the journey of Shah Noor (R) and his family with due respect from Baghdad to Rampur-Buawlia of Bengal. Shah Noor reached Rampur-Buawlia in due time. The *khadims* of Dargha-e-Shah Makhdum Ruposh (R) welcomed him with much joy and due respect. This information reached Makhdumnagar, Hazrat Abdul Hamid Darishmand (R), the than *Khalifah* of *MakhdumeyaKhilafat* went to Rampur-Buawlia to established Shah Noor (R) as a *Khalifah* of Shah Makhdum Ruposh (R).

Mughal Emperor Humayun conquered Kabul and Kandahr in 1554 A.D. with the help of the king of Persia. In 1555 A.D. he defeated Sikander Shah Sur near Sarhind and regained Delhi. After the accession of the throne of Delhi, Badshah Humayun then and there issued an ordered to give two thousand and five hundred *bighas* of *lakharaj* land for the maintenance of the family of Shah Noor (R) as per commitment. The *farman* (royal order) which reached Hazrat Shah Noor (R) was of two hundred fifty *bighas* of *lakharaj* land in lieu of two thousand five hundred *bighas* of land. It was mistake done by the officer of Emperor Humayun. But apparently it was a violation of commitment. As result Shah Noor (R) became very much offended. The writer of the Tawarikh wrote, “Badshah Humayun regained his kingdom, but was unable to enjoy, and died suddenly.”²⁶ The *farman* of granting land by Badshah Humayun has been preserved in collectorate record room of Rajshahi. This *farman* was written in Persian language and recognized by the East India Company’s government in 1793 A.D. during the time of permanent settlement.

Duties and responsibilities trusted upon Shah Noor (R) by Shah Mokhdum Ruposh (R) were completely carried out by him. Then on 27th Rajab, 975 Hijree corresponding 1568 A.D. Shah Noor died at his own home and was buried on the right side of the grave of Shah Makhdum Ruposh (R) as per his desire. The darghah of Shah Makhdum Ruposh and Shah Noor (R) are in the same place and under the same tomb.²⁷

5. Hazrat Shah Mukarram (R) alias Mirza Aali Quli Beg

The real name of Hazrat Shah Mukarram (R) was Mirza Aali Quli Beg. He was the descendent of Hazrat Mahiuddin Abdul Quder Jilani (R) of Baghdad and also the best follower of the Qaderia Sufi order. Moreover he was the Commander-in-chief of the army of Shah Abbas (1586-1628 A.D), the great emperor in the history of Persia. He was the most trustworthy, beloved general of Shah Abbas, the great, who sent him to Rampur-Buawlia in Bengal to see and pray at the shrine (*mazar*) of Shah Makhdum Ruposh (R).²⁸

It was said that Mirza Aali Quli Beg was in *maraquabah*, when Shah Makhdum Ruposh (R) appeared to him and bestowed upon him a lot of spiritual virtue along with the title of 'Mukarram Shah'.²⁹ Mukarram Shah was a great spiritually developed personality with a good number of followers. He died in 1062 Hijri corresponding 1662 A.D. He was buried at Qamarpur, 16 kilometres west from Rajshahi city.³⁰ Twelve years after his death Mozaffar Shah, the then Prime Minister of Persia came to visit the Mughal empire. He completed his spiritual visit in and around Delhi. Then he came to Bengal specially Rajshahi to pay visit to Shah Makhdum Ruposh (R). He stayed here for three days. After three days he left Rajshahi for Qumarpure to visit the grave of Hazrat Shah Mukarram (R). He saw the miserable condition of the graveyard of Hazrat Shah Mukarram and his beloved fellows. He constructed the shrine of Shah Mukarram (R) and his five fellows with costly stone.³¹ He also erected a single domed tomb on the grave of Shah Mukarram (R) in which he set two inscriptions - one in Arabic and the other in Persian.³² Arabic inscription is a verse of Surah Ar-Rahman of the holy Quran *كُلُّ مَعْلَمٍ هَانٍ - وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* "Whatsoever in on it (the earth) will perish. And the Face of your Lord full of Majesty and Honour will remain forever."³³ And the Persian inscription is given below in photograph no 9. Hazrat Mukarram Shah alias Aali Quli Beg (R) is a legendry person. A good number of legends related with Aali Quli Beg alias Hazrat Mukarram Shah are available in Bengali literature and in cultural history of Bengal.



Photo-2: Persian inscriptions on the grave of Hazrat Mukarram Shah alias Aali Quli Beg (R)



Photo-3: Arabic inscriptions on the grave of Hazrat Mukarram Shah alias Aali Quli Beg (R)

7. Socio-religious Changes

All Persian Sufis of the Rajshahi were closely related with the Sultan or Badshah of India and the Emperor of Persia. Shah Makhdum Ruposh (R.) and his family were patronized by Nasiruddin Mahmud Shah, Sultan of Delhi. Shah Makhdum Ruposh (R.) his brothers, sister and followers accompanied by Sultan Giasuddin Tughlaq when Sultan left Delhi for Bengal to subjugate Tughril Khan, the rebellion governor of Bengal. Emperor of Persia was a disciple of Shah Noor (R.). By the grace of Shah Noor (R) Mughal Emperor Humayun regain his empire. Makarrum Shah alias Aali Quli Beg was the general of Shah Abbas, the great of Persia, who built the tomb of Shah Makhdum Ruposh, its mosque, *Hujrakhana* and gate. Muzaffar Shah, the then Prime Minister of Persia came to visit the Shrine of Shah Makhhdum Ruposh (R.). He then went to Qumarpure where the Shrine of Mukarram Shah situated. He also erects a tomb on the grave of Mukarram Shah and inscribed two inscriptions.

Like all others Sufis of Bengal as well as India, Persian Sufis of Rajshahi also established mosques very closed to their residence which was considered as the nucleus of the early Muslim society of Bengal. All activities– social, religious, educational, cultural and political– were observed in connection with the mosque. The existence of the Muslim society completely based upon mosque. Each and every Muslim should have an affiliation with the mosque. Because *salat* (prayer) is obligatory for all adult Muslims and mosque is the place of performing five times every day *salat* and weekend congressi.e. *salatur juma*. The sermon given in the *salatur juma* was related with various aspects of human life, society and state. As a result of the establishment of mosque, foundation of Muslim society was given by the Persian Sufis in the Rajshahi like other forces.

Another contribution of the Persian Sufis was the establishment of *Khanqahs* with in their residence. According to Mohd. Yahya Tamizi– “In a *Khanqah* there are more advantages for novices (*murids*) who come to take Sufis teachings from their *murshid* (master). It is the training centre, for the mystics, a house for the poor, a shelter for travellers, a place for free mixing with each other for all including Muslims and non-Muslims and the rank and file of the society. It is a common platform for all men. Common penitence’s and sufferings drew out the noblest qualities of their souls and made them understand what Carlyle describe the *Devine significance of life*”.³⁴ Again regarding *Khanqah* the scholar says, “Strict discipline was maintained in the *khanqahs* and elaborate rules were laid down for the guidance of the inmates how to address the *murshid* (spiritual guide), how to sit and wear dress in the *khanqah*; how and when to go to sleep; how to talk with companion; and how to deal with visitors and guests. The Shaikh sternly dealt with those inmates, who were found guilty of the slightest irregularity.”³⁵

One of the most important roles of the Persian Sufis in the socio-religious changes in Rajshahi was the establishment of *maktabs* with in the territory of their residence or in their *khanqahs* or in the verandahs of their mosque. Actually *maktabs* is the elementary educational institutions for the children of the Muslims. Elementary education of the children of the Muslim imparted by *Mollahs* or *Munshis* in the *maktabs* is the foundation of the Muslim society in Bengal and is the basic education for the higher studies. Higher educational institutions were called *maddrashs*. Some of the leading Sufis established *maddrasahs* in the Rajshahi. Some other Sufis established Quranic school which we called *Furkania*. In Quranic school only the recitation of Quran ul Karim was taught to the children of the Muslims. However, the Persian Sufis played a vital rule in the spread of education among the Muslims of Rajshahi. Only education can change the society and religion of a community or of a locality.

According to Islamic *Shariah*, a *musafir* (Muslim traveller) can stay in any Muslim family or house for three days without any hesitation. Some of the Sufis established *musafirkhana* (rest house for the Muslim traveller) very close to their residence. Some times *khanqah* served like a circuit house for the *musafir*. *Musafirkhana* was an important institution at that time. Government *musafirkhana* was on the road side, but the *musafirkhana* established by the Sufis were inside the village. There were no shelter or lodging for the *musafirs* before the coming of the Muslims in Bengal. So, as a result establishment of *musafirkhana* by the Sufis a natural social changed occurred.

After the demise of the Sufis, their follower built a *dargah* on the grave of the Sufis which are the place of visit for the common people. Finally *dargah*, *mosque*, *khanquh*, *maktab*, *furkania madrasah*, *hujarakhana*, *musafirkhan* etc. made a cultural complex in the Muslim society.

8. Conclusion

In conclusion we may conclude this paper by the words of a Sufi Professor Dr. Muhammad Ghulam Rasool, “The sufi-saints by their indomitable personality, implicit trust in God, and their unimpeachable character exerted greater influence over people, high and low, then kings and nobles. The spiritual leaders were held in high esteem because of their piety and independent spirit, which placed them above powerful princes and potentates. The latter inspired fear and awe but the former inspired love and veneration in the minds of people. The kings and emperors ruled over kingdom, but the sufi-saints ruled over innumerable hearts. So the influence of the latter was more profound and enduring than that of the formers”.³⁶

After the arrival of the Persian Sufis in Rajshahi, they captured the social, religious and political power from the local vassals or so called kings and gradually introduced Islamic social and religious system in the newly conquered area. By the grace of these Sufis common peoples embraced Islam rapidly, *enmass* conversion occurred and Muslim population enhance quickly whole over the Bengal. As a result of the total activities of the Persian Sufis in the Rajshahi, socio religious changes took place over the time and finally a deep rooted well established Dar-ul-Kuffar converted into a full-fledged Dar-ul-Islam.

9. Notes and References

1. Abdul Karim, *Banglar Itihas: Sultani Amal* (History of Bengal: Sultani Period) (Dhaka: Bangla Academy, 1977), p. 49
2. Mohd. Yahya Tamizi, *Sufi Movement in Eastern India* (Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi, 1992), p. 28.
3. For details see, Shaikh Md. Abul Hossain Al-Quadari, *Purba Pakistaner Awliah Darbish* (Sufi-Saints of East Pakistan) (Bogra: Shahitta Kutir, 1969).
4. Muhammad Jahurul Islam, *Hazrat Shah Makhdum Ruposh (R) Ear Bishhykar Jiban-o-Karma* (Wonderful Life and Works of Shah Makhdum Ruposh (R)) (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 2008), p. 71.
5. Muhammad Abu Talib (ed.), *Hazrat Shah Makhdum Ruposh (R) Ear Jibanitihis* (Life and History of Shah Makhdum Ruposh (R)) (Dhaka: Bangladesh Book Corporation Ltd., 1969), p. 95.
6. *Ibid*, p. 96.
7. M. Abul Kashem, *Hazrat Shah Makhdum Ruposh (R): Jogh Manash* (Rajshahi: Darah Estate, 2010), p. 144.
8. Dr. Muhammad Abdur Rahim, *Social and Cultural History of Bengal, Vol. I* (Karachi: Pakistan Historical Society,), p.
9. Muhammad Abu Talib (ed.), *op.cit.*, p. 31-32.
10. *Ibid*, p. 5.
11. M. Abul Kashem, *op.cit.*, p. 152;
12. *Ibid*, p. 163.
13. Muhammad Abu Talib (ed.), *op.cit.*, p. 31.
14. *Ibid*.
15. M. Abul Kashem, *op.cit.*, p. 166;

16. *Ibid*, p. 167.
17. Muhammad Jahurul Islam, *op.cit.*, p. 155.
18. Shaikh Md. Abul Hossain Al-Quadari, *op.cit.*, p. 17-18.
19. Abdul Karim, *Corpus of Arabic and Persian Inscription of Bengal*(Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh,1982), p. 436.
20. *Ibid*, p. 437.
21. Muhammad Jahurul Islam, *op.cit.*, p. 150.
22. Muhammad Abu Talib (ed.), *op.cit.*, p. 105.
23. *Ibid*.
24. *Ibid*.
25. *Ibid*, p. 106.
26. *Ibid*, p. 107.
27. Muhammad Jahurul Islam, *op.cit.*, p. 156.
28. *Ibid*, p. 168.
29. Shaikh Md. Abul Hossain Al-Quadari, *op.cit.*, p. 19.
30. *Ibid*.
31. *Ibid*, p. 19-20.
32. The writer paid a visit to Qumarpur in month of January 2017 in order to have a visual observation of the place.
33. Dr. Mahammud Taqi-nd-Din al Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Quran* (Madinah: King Fahad Complex for the Printing of the holy Quran, 1430 A.H.), p. 731.
34. Mohd. Yahya Tamizi, *op.cit.*, pp. 149-150.
35. *Ibid*,p. 150.
36. Muhammad Gholam Rasool, *Chishti Nizami Sufi Order of Bengal and Its Socio-religious Contribution*(Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi, 1990), p. XII.

The Khilafat Movement 1922-24, the First Hindu-Muslim Joint Movement in the British India: A Study

Dr. Mortuza Khaled*

Abstract: The Khilafat Movement of India in 1922 was the first anti-colonial and anti-imperial movement of the Indian Muslims against the British rule. Although it started as a religious movement, it turned rapidly into an anti-colonial anti-imperialist movement and spread all over India. Colonial British Government was frightened to watch the expansion of this movement. The Khilafat Movement was launched in India in September 1919 as a communal movement to protect the Turkish Khalifa and save his empire from dismemberment by Great Britain and other European powers. The defeat of Turkey in the First World War and the division of its territories under the Treaty of Sevres (10 August 1920) among European powers caused apprehensions in India over the Khalifa's custodianship of the holy places of Islam. Contemporary Muslim leaders initiated the Movement and Khilafat Conferences were organized in several cities in India. A Central Khilafat Committee was formed which started raising funds to help the Nationalist Movement in Turkey. During this period Indian National Congress leader Mohandas Karamchand Gandhi led his non-violent nationalist movement *satyagraha*, as a protest against government repression. He supported the Khilafat Movement. Gandhi linked the issue of Swaraj (Self-Government) with the Khilafat demands. As a result, for the first time in the colonial India, Hindus and Muslims formed a united front against British rule and started anti-British movement jointly. It became a mass movement in India, in which both Muslims and Hindus participated. During the observance of the first Khilafat Day on 17 October 1919, most Indian shops remained closed, prayers were offered at different mosques, and public meetings were held all over India. The media played a vital role in popularizing the movement. The Khilafat leaders received a deadly blow from the Turks themselves. The Turkish nationalist leader Mustafa Kemal's startling secular Renaissance, his victories over invading Greek forces culminating in the abolition of the Sultanate in November 1922, and the transformation of Turkey into a Republic in October 1923, followed by the abolition of the Khilafat in March 1924, took the Khilafatists unaware. Then, in the absence of relevance and importance, the Khilafat movement was overthrown in 1924. Apparently, The Khilafat movement was an unsuccessful movement because it failed to achieve a goal. But it engendered political consciousness among Indian Muslims. Though the Khilafat movement was orthodox in origin, it did manage to generate liberal ideas among Muslims because of the interaction and close understanding between Hindus and Muslims. The volunteer organizations were set up in rural India to train volunteers to enforce a boycott of foreign goods, courts, and government offices. Though the Khilafat movement ended abruptly, the political activities it gave rise to and the experience gained therefrom proved invaluable to Muslims for future struggle against the British imperialism. From this movement a new class of Muslim leadership emerged who led the next freedom struggle of India. This was the first significant anti-British mass movement in which Hindus and Muslims participated with equal conviction and the movement was the first anti-British movement of Indian Muslims in the first half of the twentieth century.

Introduction : The Khilafat movement was a religious-Political movement launched by the Muslims of British India in favour of Turkey and its Sultan. The goal of this

* Professor, Department of History, University of Rajshahi, Bangladesh.

movement was not handing over the control of Muslim holy places to Non Muslims. The Muslims felt that the integrity of the Ottoman Empire, the only surviving Muslim independent country, must be maintained at all costs. Though it started as a religious movement, it quickly turned into a political movement. Through this movement Indian Muslims were organized against British colonial rule, it expanded rapidly across the whole of India. In 1924 Turkey simply abolished the system of Khilafat and gradually this movement came to an end. In this paper all these topics have been reviewed.

Initiation of Khilafat Movement: The idea of ‘Pan-Islamism’ developed among Muslims of India at the end of the nineteenth century. According to this doctrine, “Muslims all over the world were brothers to one another and should unite in defense against the influences working against Islam.” (K.K Aziz, 1967). This doctrine also suggested that Muslims of the world that to ‘escape the fate of subjugation of the West and to liberate the Muslim lands, that had been incorporated in Western Empires’, they should make ‘strong alliance and make a joint effort for their preservation and progress’. (Qureshi, I.H, 1998). Pan-Islamism also included the doctrine the Turkey should be strengthened and supported. The Sultan was advised to invade India through Persia. (Bomford, P.C. 1925).

After the end of World War I, treaty of Sevres was signed on 10 August 1920. Italy, Britain and France signed it on behalf of the victorious Allies. The treaty was seen as a total humiliation in the Turkish population. In this treaty most of the territory of the Ottoman Empire divided among allies. France took over Lebanon, Syria and territory in southern Anatolia, while Britain took possession of Palestine and Iraq. Armenia was created into a Christian Republic. Mesopotamia, Transjordan also was given to France under the mandate of the League of Nations. Palestine, Mesopotamia and Transjordan were remained under the British control. Galicia was recognized as the French region of influence. Southern Anatolia was recognized as an Italian area of influence. Adrianople, Gallipoli, the Island of Ambrose and Tenedos, Smyrna and the territory of the coast of Asia Minor were given to Greece, who also got the Dodecanese Islands with the exception of two Islands. The Dardanelles and the Bosphorus were internationalized. Turkey was required to pay a huge war indemnity (Mahajan, 1981). These decisions created a negative attitude and anti-alliance sentiment in the in the mind of the people of Turkey. Indian Muslims also reacted sharply against the alliance. The defeat of Turkey in the First World War and the division of its territories under the Treaty of Sevres (10 August 1920) among European powers caused apprehensions in India over the Khalifa's custodianship of the Holy places of Islam. Accordingly, the Khilafat Movement was launched in September 1919 as an orthodox communal movement to protect the Turkish Khalifa and save his empire from dismemberment by Great Britain and other European powers. The Ali brothers, Muhammad Ali and Shawkat Ali, Maulana Abul Kalam Azad, Dr MA Ansari, and Hasrat Mohani, initiated the Movement, (Banglapedia).

Organization and activities: Under this political in the middle of 1919 Muslim leaders in India meet together for a discussion in Lucknow. Mohammad Ali and his brother Maulana Shaukat Ali joined with other Muslim leaders such as Pir Ghulam Mujaddid Sarhandi Sheikh Shaukat Ali Siddiqui, Dr. Mukhtar Ahmed Ansari, Raees-Ul-Muhajireen Barrister Jan Muhammad Junejo, Hasrat Mohani, Syed Ata Ullah Shah Bukhari, Maulana Abul Kalam Azad and Dr. Hakim Ajmal Khan to form the All India Khilafat Committee. The organisation was based in Lucknow, India. The leaders of Khilafat Movement aimed to build political unity amongst Muslims and use their influence to protect the caliphate. In 1920, they published the Khilafat Manifesto, which called upon the British to protect the caliphate and for Indian Muslims to unite and hold the British account for this purpose (Minault, Gail 1982). These leaders viewed European attacks upon the authority of the Caliph as an attack upon Islam, and thus as a threat to the religious freedom of Muslims under British rule.

Mohammad Ali and his brother Shaukat Ali and Maulana Abul Kalam Azad organized a mass movement to redress the grievances of Turkey and get justice for her. Mahatma Gandhi and the Khilafat leaders toured all over the country and asked the Muslims and Hindus to non-cooperate with the British Government, which had done such a grievous wrong to the Muslims of Turkey (Mahajan, 1981). In 1920 the Ali Brothers produced the Khilafat Manifesto. The Central Khilafat Committee started a Fund to help the Nationalist Movement in Turkey and to organise the Khilafat Movement at home. (Ahmed, S: 2003)

This time Indian National Congress leader Mohandas Karamchand Gandhi led his non-violent nationalist movement *satyagraha*, as a protest against government repression. To enlist Muslim support in his movement, Gandhi supported the Khilafat movement and became a member of the Central Khilafat Committee. At the Nagpur Session (1920) of the Indian National Congress, Gandhi linked the issue of Swaraj (Self-Government) with the Khilafat demands and adopted the non-cooperation plan to attain the twin objectives. (S. Ahmed, 2003)

They asked the people to observe October 27, 1919 as Khilafat Day and called a joint conference of Muslims and Hindus in Delhi on November 23 to deliberate on the Khilafat question. (Gopal: 1964). Conference presided by A.K Fazul Haque of Bengal. In the meantime the Indian government had announced that official peace celebrations were to start from 13 December 1919. (Afzal, N: 2010). It passed a number of resolutions. An appeal was made to the Muslims that they should not participate in the victory celebrations. It was also decided to boycott British goods and non-cooperate with the Government if no heed was paid to their demands in regard to the Khilafat. In 1920 at Lucknow meeting they raised two main demands: Firstly, Caliph Sultan must retain sufficient territories so that he is able to defend the Islamic Faith. Secondly, The places which are called Jazirat-Ul-Arab, including the Arabia, Syria, Iraq and Palestine must remain under Muslim suzerainty.

In March 1920 a Khilafat delegation led by Maulana Muhammad Ali went to England to appeal for the Khilafat cause. Local Khilafat Committees were also constituted. Maulana Abul Kalam Azad and Maulvi Abdur Rahman became President and Secretary respectively of the Calcutta Khilafat Committee. On 20 December 1919 the Dhaka Committee was founded at the Ahsan Manzil with Nawab Khwaja Habibullah as President, Syed Abdul Hafez as alternate President, and Gholam Quddus as Secretary. In response to the demands of the citizens of Dhaka, a 'Sadar Khilafat Committee' was formed; Khwaja Sulaiman Kadar was its President, Maulana Abdul Jabbar Ansari, Hafez Abdur Razzak, Hafez Abdul Hakim its Vice-Presidents, and Maulvi Shamsul Huda its Secretary. Eminent Hindu personalities in Bengal also supported the Khilafat movement (S.Ahmed, 2003).

Muslim bitterness over the Khilafat question, brought about joint action between the Congress on the one hand and the Muslim organizations on the other. (Prasad, R. 1946). The Jamait-Ul-Ulema issued the Fatwa which was signed by 925 eminent Muslim divines and sanctioned the programme of non-violent non-cooperation. Many of the Ulemia were lodged in jails. The Hindu nationalists also gave full cooperation to make the conference a success. An important outcome of this Session was that Gandhi, along with him many Hindu leaders, came closer to the Khilafat issue. In a joint meeting of the Hindus and Khilafat leaders Mahatma Gandhi announced that the Hindus would cooperate with the Khilafat Conference. Gandhi thought it was a good opportunity of uniting Hindus and Muslims, which would not occur for another hundred years. (Wasti.1993). In 1920 the Khilafat leaders had made common cause with Gandhi's Non Cooperation Movement promising non-violence in return for Gandhi's support of the Khilafat Movement, whereby Hindus and Muslims formed a united front against British rule. Support was received also of Muslim theologians through the Jamiyat-al Ulama-i-Hind.

The Khilafat Movement and the Hijrat: In 1920 the movement was marred by the *Hijrat*, or exodus. Indian Ulema declared India *Darul Harab* means the place where the Muslims are not allowed to perform their religious practices. In the said situation, the Muslim should migrate to the nearest safe place. The Ulema issued consequences to go to Darul Islam—Afganistan.

The *Hijrat* movement started first in Sind and spread throughout the North-West Frontier Province. The Khilafat protesters thought that the Afghan king would welcome the emigrants. Therefore, the migration took place in large scale. From India to Afghanistan in 1920-21 about 18,000 Muslim migrated (Ram Gopal, 144). Initially, Afghans welcome them later, they closed the border and pushed the migrant back to the Indian territories. Many lost their lives on the way. It resulted in the loss of lives and money. Many died during the mission. According to *India* in 1920:

The road from Peshawar to Kabul was strewn with the graves of old men, women and children who had succumbed to the difficulties of the journey. The unhappy emigrants when they returned to find themselves homeless and penniless with their property in the hand of those to whom they had sold it for a tithe of its value.

Some of them went to the Soviet Union from Afghanistan.

End of the Khilafat Movement: In September, 1921, Maulana Mohammad Ali Jauhar and Maulana Shaukat Ali were arrested. Another leading leader Mahatma Gandhi suspended the non-cooperation movement after the Chauri Chaura incident. Later on, he was arrested in 1922. The the last and final blow came from Mustafa Kemal, the new leader of Turkey. He overthrew the Ottoman rule to establish a pro-Western, secular republic in independent Turkey. He abolished the Ottoman sultanate in 1922 and the caliphate in 1924. The role of Caliph and sought no help from Indian Muslims, when Turkey moved towards becoming a secular state. (Minault, Gail.1982)

Importance of Khilafat Movement: The Khilafat issue crystallized anti-British sentiments among Indian Muslims. Though Khilafat Movement was not successful later on the Khilafat leaders were active in the Indian nationalist movement and organized anti-British movement in India.

The combined Khilafat Non-Cooperation movement was the first all-India agitation against British rule. It saw an unprecedented degree of Hindu-Muslim cooperation and it established Gandhi and his technique of non-violent protest (*satyagraha*) at the center of the Indian nationalist movement.

Apparently, The Khilafat movement was an unsuccessful movement because it failed to achieve a goal. But the Khilafat Movement engendered political consciousness among Indian Muslims. Though the Khilafat movement was orthodox in origin, it did manage to generate liberal ideas among Muslims because of the interaction and close understanding between Hindus and Muslims. The volunteer organizations were set up in rural India to train volunteers to enforce a boycott of foreign goods, courts, and government offices.

Conclusion: The Khilafat movement ended in failure, but from here Muslims leaders gathered much experience, which helped them for future struggle against the British imperialism. From this movement a new class of Muslim leadership emerged who led the next freedom struggle of India. This was the first significant anti-British movement in which Hindus and Muslims participated with equal conviction. It was a notion that Indian Muslims would always remain loyal to the British Raj, but the Khilafat Movement proved it wrong. This movement was the first anti-British movement of Indian Muslims' in the first half of the twentieth century.

References

- Afzal, N (2010), Khilafat Movement and the Provenance of Sindh, *Jhss, Vol. 1, No.1*, January to June 2010, pp.51-72.
- Ahmed, S (2003). "Khilafat Movement" Banglapedia
- Aziz, K. (1967). *The Making of Pakistan: A Study in Nationalism* (1st ed., p. 154). London: Chatto and Windus Ltd.
- Bomford, P. (1925). *History of Non-Cooperation and Khilafat Movements* (p. 111). Delhi: Government of India.
- Gopal.R. (1964). *Indian Muslims, A Political History (1858-1947)*-(Is ted. p.137). Bombay: Asia Publishing House.
- Hayat, A. (2008). *Mussalmans of Bengal* (Is ed.,) Calcutta: Jatiya Sahitya Prakash.
- Khilafat Movement
- Khilafat Movement 1919-20
- Mahajan, V. (1981). *The Nationalist Movement in India* (7th ed., p. 152). New Delhi: Sterling Publishers Pvt Ltd.
- Minault, G. (1999). *The Khilafat movement*. New Delhi: Oxford University Press.
- Minault, Gail (1982). *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. Columbia University Press.
- Prasad, R. (1946). *India Divided* (3rd ed.) Bombay: Hind Kitabs Ltd.
- Qureshi, I. (1998). *Ulema in Politics*. Delhi: Renaissance Pub. House.
- Retrieve from http://en.banglapedia.org/index.php?title=Khilafat_Movement
- Retrieve from https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/khilafat_movement
- Retrieve from <https://www.gktoday.in/gk/khilafat-movement-1919-20/>
- Wasti, S. (1993). *Muslim Struggle for Freedom in British India*. Lahore, Pakistan: Book Traders.

Edward Said's Views on the Public Role of Intellectuals

Natasha Afrin*

Abstract: In an age of massive economic and political transformations, globalisation and commercialization, and in a world that has witnessed the brutalities of senseless wars and struggles over power and domination, we have entered into an insane and grotesque reality where it has become quite difficult to be “true to one another”. Against such bleak backdrop, where “ignorant armies clash by night” and where communities and civilisations are enmeshed in ceaseless conflict and internecine wars—intellectuals—according to Edward Said can be the guides, and philosopher kings. They can function as “countermemory” by being a repository of alternative narratives and perspectives provided by mainstream nationalist forces that merely consolidate and perpetuate the status-quo. In this brief presentation I aim to discuss Saidian views about the public role of intellectuals whose principal task is to exist as figures who possess the courage to “speak truth to power”, who feel comfortable at being “disturber[s] of the status-quo”, who decode and challenge the silences and lies power adorns itself with, and dismantle received ideas and information by being always on guard, equipped with a critical consciousness that becomes a part of their very existence rather than the seasonal identities they put on and flaunt to gain material rewards for themselves. In my paper I situate Saidian insights into the very context of ours and show how he uses the word ‘intellectual’ as an umbrella term to refer to academicians, humanists, journalists, university professors, whose fundamental task is to function as critics of power and of unjust practices of autocratic and authoritarian regimes, since it is better to have a tension with the state/establishment than the “peace of passivity”

In this brief discourse I aim to revisit some of the fundamental insights into Edward W. Said's reflections on the “representations” of the intellectual, taking into consideration, specifically, the question of what an intellectual is and what s/he does. Said's most cogent and provocative elaborations on the idea and the role of the intellectual were opened out to a much wider context through his Reith Lectures that he gave for the BBC in the year 1993. In his later work, such as *Humanism and Democratic Criticism*, Said has elaborated his ideas on the public role of intellectuals and has formulated the discourse of critical humanism and democratic criticism as a response to the political and cultural unrest of our time, and a manufactured clash of civilisations which has not only rendered the concept of cultural diversity/heterogeneity a myth but also has formulated the current Manichean discourse of the war against terrorism, which is categorically, a war on the terrorist “Others” against the civilised “Us”.

Indeed, in the era of post-9/11 emergencies, and the unrest now evident in so many places of the world – in the Middle East, in Europe, in the Indo-Pak and Indo-China borders, in Kashmir or in the province of Rakhine – the earth seems to be a place plagued by sectarian violence, communal riots, ethnic cleansing, intolerance, greed and capitalism run amok (Afrin “Edward W. Said: An Anniversary Tribute”). Amid

* Lecturer, Institute of English and Other Languages, University of Rajshahi, Bangladesh.

this frenzied dance of “ignorant armies” we have entered into a grotesque reality where – in Arnoldian phrase – it has become quite difficult to be “true/To one another!” (Arnold 1492). Against such a bleak backdrop of mutual distrust with regard to inter communal or inter-state relationships, where communities and civilisations are enmeshed in ceaseless conflicts and internecine wars, what role—we may ask—should an intellectual play. Should the intellectual remain confined to a nonpolitical world, exercising noninterference, or should s/he represent the plight of the “unrepresented”, the powerless and the disenfranchised? What should be the guiding principle or *raison d’etre* of her intellectual vocation?

According to Said, intellectuals have a moral obligation to intervene into the socio-political world, to make connections between the public and the political realm, to formulate “alternative courses of action” (*Representations* 22) that could avoid “grave miscarriages of justice” (18), war, genocide, and its attendant goal of mass destruction of human lives. Said, therefore, believes that intellectuals can be the guides, philosopher kings and emblems of hope. They can function as “countermemory”, by being a repository of alternative narratives and sober perspectives on history provided by the mainstream, nationalist forces that merely consolidate the status quo, and make use of the Huntingtonian thesis of the “clash of civilizations” (Huntington 13) thereby erecting walls between communities and individuals. They can be visionaries who are able to articulate formulas of peaceful coexistence and who believe that the virtues of freedom, independence, justice and equality are translatable and viable realities. The following discussion aims to explore Saidian views about the public role of intellectuals and shows how he uses the word ‘intellectual’ as an umbrella term to refer to academicians, humanists, journalists as well as university professors, whose principal task – Said believes – is to exist as figures who are not “consensus-builder[s]” or pacifiers, who can rather decode and challenge the silences and lies power invests itself with, and dismantle received orthodoxies and dogmas by being always on guard, equipped with the armour of critical consciousness that becomes a part of their very existence rather than the seasonal identities they put on and flaunt to gain material rewards for themselves.

Undoubtedly, there are things in our academic and intellectual space at present that are to a large extent incompatible or inconsistent with the image of an intellectual as Said conceives it to be. A professor of English and comparative literature at Columbia University, a cultural and literary critic, as well as an examiner of the contemporary history of ideas, Edward Said has remained till the last breath of his life the most articulate advocate of Palestinian sovereignty and self-determination, and the most fierce and cogent critic of Western, Israeli as well as undemocratic foreign policies of the Arab states.

Said occupies a major space in our academic and intellectual arena for his oppositional criticism and intellectual dissent against the powers that be. He has not only redefined the concept and the role of the public intellectual, but also has taught us to look for the narratives of the oppressed, to fathom the voices of the silenced and

the marginalised, to aspire for a framework of democratic and non-coercive knowledge system, to dream and hope for a civilisation based on the principles of justice, equality, and coexistence. The contours of Said's academic and intellectual voyages are thus defined by a persistent desire to be on the side of "the unconsoled" (Roy "Dedication Page") as Arundhati Roy puts it, or to bring into the fore the narratives of the "wretched of the earth", to use Fanon's phrase. It is because Said has a conscious disregard for the kind of intellectual activism that preaches sermons from an ivory-tower, that shows an insane irreverence toward people's pain and sufferings, that tries to camouflage the sagas of their wounds through jargons and cliché-ridden orthodox discourses. Words, such as "surgical strike", "collateral damage" or "human error", used by media cohorts and biased professional intellectuals distort and hide the realities of war, ethnic cleansing, genocide, and mass dispossession of people; moreover, the uncritical use of such words is a testimonial to the moral bankruptcy of the intellectuals and is indicative of their intellectual cooptation by the people in power since their specialised jargon-ridden language hardly addresses or reflects on the tragedies of the common mass. These intellectuals rather form a kind of incestuous-coterie of professionals who converse in an idiom that hardly corresponds to the reason, intellect or heart of the populace. They erect their own ideological/institutional gods—say Marxism, Capitalism, Imperialism, nationalist patriotism, and the West, the most recent and supermodern among the gods, in whose altars they kowtow to meet their material interests and chant triumphal slogans of ultra-nationalism/patriotism, speaking boisterously about the scientific superiority of their civilisation. The question that Said asks is: "Why as an intellectual did you believe in a god anyway?" (113); for the secular intellectual-critic there is no "unquestioning subservience to authority" (121), no institution/system to abide by without skepticism: "For the secular intellectual, those gods always fail" (121).

Against such a background, how does Said envision the academic, moral and ethical architecture of an intellectual? Who is an intellectual, in Saidian sense? And what are her/his responsibilities in a world where differences between people, classes and genders, are essentially hierarchised and do not coexist in an accommodating, horizontal space; where the distributions of opportunities and material resources are extremely unjust, and where a minority of people due to their strong grip over wealth and economy have made millions outcast from the rendezvous of victory where, according to the poet and the intellectual Aime Cesaire, people coming from all nations, castes and creeds, races, religions and ideological affiliations should have a room of their own.

The trajectory that Said envisions for the intellectual is to be a part of this ongoing struggle for justice and equity, which must be fought through intellectual elaboration as well as intervention (*Humanism* 141). For this an intellectual must have the capacity to think independently; she should equip herself in such a way—morally, ethically, academically, philosophically as well as spiritually—so that she becomes able to guard herself from being coopted by the coercive corporations and governments. An intellectual, from Said's point of view, is a woman of culture and

reason; she is an individual – in Arnoldian neologism – who possesses sweetness and light, as well as clarity of vision and expression. Language is undoubtedly one of the strongest weapons for an intellectual, since through an effective and powerful deployment of the language she can wage a battle against all forms of tyrannical systems. Along with linguistic excellence the intellectual must inculcate within herself critical consciousness, a “state of constant alertness” (*Representations* 23), as well as a habit of thinking that never recedes into passivity, that always stays awake, and responds to the issues of injustice, violation of human rights, irrespective of the geo-political or socio-cultural contexts: let not our conscience retreat into hibernation when the issues of mass dispossession of Rohingya people, the right of Kashmiris to choose independence over colonisation, and the question of Palestinian self-determination are brought into the table. Let us not assume these issues as “Islam-sensitive”, as anti-modern, or anti-liberal/progressive, and therefore unapproachable; as intellectual-humanists, perhaps it is our fundamental task to step out of our comfortable cocoons, to transcend the boundaries of our disciplinary ghettos, and most importantly to liberate ourselves from the confines of selective conscientiousness, and the rigid nationalist parameters, that hinder our intellectual growth as well as reduce our intellectual activism to mere gymnastics. As secular-intellectuals it is our responsibility to question the zeal of blind patriotism, to avoid the pitfalls of orthodox nationalism, and to challenge corporate mentality and thinking that reduces intellectualism to mere professionalism: an intellectual, however, is not a “careful bureaucrat”, a clerical academic, or a hardcore professional who thinks of her work as something she does for a living (74), from nine to five; her intellectual vocation involves courage and commitment, boldness and risk, since the journey she undertakes—of representing the ideals of “emancipation and enlightenment”, of representing the cause of justice and human rights, of exposing the lies, of functioning as a “nay-sayer” outsider—is a trajectory that is defined by loneliness and vulnerability.

The academic and intellectual world to which Said belongs and envisions for other intellectuals is not a universe *sans* “worldliness”, *sans* commitment, or *sans* responsibility (Radhakrishnan 49). His ideas of intellectual resistance/dissent, oppositional as well as secular criticism, are principally premised on the notion of “worldliness”, that is, the concept of the intellectual or critic, as a person who has been able to transcend her geographical and national borders; who refuses to be a blind supporter/follower of a specific religious creed or ideological doctrine; who is willing to decode and examine the dynamics of power politics and wage an intellectual jihad—through subversive criticism—against the oppressive unjust systems and authorities that curtail human liberty and their right to an equitable existence; who rejects the Foucauldian and Deleuzian paradigm of de-linking “professionalism from worldly practice” (49) and refuses to remain confined within an apolitical world of textual criticism, rather is able to see the connections between the textual world and the world of real men and women; who feels affiliated with the

predicaments of the marginalised and can narrate and bring to the fore the bleeding rawness of their wounds.

Thus the paradigm Said envisions for intellectual activism is a trajectory that likens to the journey of a traveller, a migrant, an exile as well as an amateur (*Representations* xiv); in Saidian academic and intellectual universe, the intellectual figures as a relentless traveller in search of truth; she is a migrant, in the sense, that she has forfeited the coziness of belonging to a specific geo-political or national home and identity. However, it needs to be clarified that by "truth" Said does not refer to any final/absolute truth, rather to interpretations, and more precisely, *secular interpretation*, meaning, an interpretive endeavour that aspires to study a text or a phenomenon placing it against its socio-political as well as historical background. Said's secular paradigm does not elide the complex matrix of power, politics and ideological nuances from a text or a worldly phenomenon's purview, rather it stresses the need of possessing a consciousness of contrapuntality whereby the intellectual is able to decode the silences that are routinely suppressed, and is able to dismantle the unholy nexus between power and knowledge and unveil the duplicitous and coercive nature of apparently democratic knowledge systems. Thus a contrapuntal reading of the 2003 invasion of Iraq would not simply interpret the war as a civilised nation's battle against primitivism/terrorism, rather it would see it as a strategic decision of the United States and its allies whereby they can ensure their grip over Iraq's material resources and mainly the oil fields. Demonisation of Saddam Hussein and portrayal of him as a possessor of WMD (weapons of mass destruction), and a terrible threat for the progressive civilisation can hardly obscure the fact that he was backed by the U.S-led coalition during the Iran-Iraq war; that his American supporters observed a menacing silence when the democratic and human rights of the Iraqis, especially of the Kurds, were summarily undermined by the military forces of the government (*The Politics* 157).

To view the relationships between the textual world and the world of "lived-life" through an unbiased and unprejudiced lens, it becomes obligatory for the intellectual to inhabit the precarious existence of an exile, an outsider, a traveller, imbued with, in Adornian idiom, the consciousness of "transcendental homelessness", so that the intellectual achieves a plural perspective or a polyphonic vision that is tolerant toward the presence of discordant narratives, accommodates discrepant human experiences, and is able to view things in their variegated avatars.

An intellectual is an amateur also, in the sense that she speaks from the vantage point of love, affection and commitment; she aspires to induce a change in individual and collective consciousness because she feels accountable to the common mass and conceives it as her ethical and moral responsibility to work for the betterment of our intellectual, moral, ethical as well as spiritual health. She appeals to the wider public, intervenes into the realm of politics and asks unpleasant and embarrassing questions. She refuses to commodify and institutionalise her professional expertise, and considers it her vocation to advance "human freedom and knowledge"

(*Representations* 17). Finally, she is not driven by a blind faith in the infallibility of any political parties or ruling governments, rather functions as a critic of power and of unjust practices of autocratic and authoritarian regimes, since she understands that an intellectual's relationship with the status quo/establishment is bound to be oppositional; in Saidian dictum: "Never solidarity before criticism" (32).

Now to wind up my discussion so far, Said does not consider the domains of the common mass as well as the academe, journalism or the fictive universe of a writer as water-tight packages; the disciplinary walls between these realms are almost porous and non-existent. The surgical separation of literary studies, or any other discipline, from the world of *realpolitik* is an essentially insular and reductive way of understanding the heterogeneous and multifarious reality or the world we inhabit. Therefore, Said believes that a university professor, a writer, an academician, and a humanist-scholar have the ethico-moral responsibility to intervene, to refuse to remain silent, to function as transformative agents; to demonstrate the essential "worldliness" of literature, culture and critical practices; to not remain unmindful of the hegemonic operations and the tragedies that happen on a daily basis; and finally, to envision and aspire for an equitable world-order that ensures the amicable cohabitation of polyphonic ways of expression and existence.

Works Cited

- Afrin, Natasha. "Edward W. Said: An Anniversary Tribute". *The Daily Star* (Dhaka) 4 Nov 2017. <<https://www.thedailystar.net/book-reviews/edward-w-said-anniversary-tribute-1486009>>.
- Arnold, Matthew. "Dover Beach". *The Norton Anthology of English Literature*. M. H. Abrams, et al. Eds. 7th ed. Vol. 2. New York: Norton, 2000.
- Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth*. Constance Farrington. Trans. New York: Grove Weidenfeld, 1963.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Penguin Books, 1996.
- Radhakrishnan, R. *A Said Dictionary*. England: Wiley Blackwell, 2012.
- Roy, Arundhati. "Dedication Page". *The Ministry of Utmost Happiness*. England: Hamish Hamilton, 2017.
- Said, Edward W. *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage, 1996.
- . *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*. London: Vintage, 1995.
- . *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Columbia, UP, 1999.
- . *Humanism and Democratic Criticism*. London: Palgrave Macmillan, 2004.

The Question of Cultural Representation in Bharati Mukherjee's Short Stories

Sanjida Moeed*

Abstract: Bharati Mukherjee, an Indian-born American writer and professor of English at the University of California, has given new dimensions to Indian writings in English. As a diasporic writer, she significantly universalizes the experiences of the expatriates and immigrants through her short story collections that mainly present the struggles of immigrants living in the United States and Canada. The majority of the stories explore the ruthlessness of the struggle for survival which is a distinguishing characteristic of the American society. Mukherjee's protagonists confront multicultural society and their displacement, alienation and search for self identity have been vividly portrayed in her short story collections. One of the major themes is the quest for self which is a metaphor for existential alienation. Her writing depicts that immigrants are continuously remaking their culture and thus they are reconstituting the present. Mukherjee's writings suggest that globalization has given birth to multiculturalism and interaction between various cultures. Her protagonists try to find out a workable synthesis between their native culture and the culture of the foreign land and therefore they go through psychological changes. The dilemma the expatriate characters undergo during the process of 'acculturation' and 'assimilation' has been subtly depicted in her writings. Her short story collections have been compared to those of V.S. Naipaul and Bernard Malamud for their ironic and penetrating style. However, the aim of this article is to uphold the cultural representation in Mukherjee's short story collections that specially focus on the issues like migration, subalternization, orientalism, diasporic consciousness, identity crisis and so on.

Bharati Mukherjee, an Indian-born American novelist and short story writer, has received considerable critical attention from almost all the parts of the globe within a comparatively short time.¹ Born in 1940 in Calcutta, Mukherjee grew up in a middle-class joint family at Rash Behari Avenue. She received her B.A. From the University of Calcutta in 1959 as a student of Loreto college, and subsequently earned her M.A. from the University of Baroda in 1961. The dominant influence on Mukherjee's early years was her father, Sudhir Lal Mukherjee.

Accepting and adjusting to new situation seems to be a regular feature of Mukherjee's life, as changing countries become a part of her life. The uprootedness in her life began early and thus unsettled life, emotional shock, insecurity and tension brought bitterness in her mind, though these did not last long. Her life, with its dislocation and displacements, depicts her compulsive interest in recording the immigrant experience in her fictions. Her experiences in India, Canada and America have left a significant mark in her sensibility as a person and also as a writer. In her writings, she has drawn her personal experiences of being caught between two cultures. However, there are several phases in Mukherjee's life. Her life in North America can be divided into three phases:

* Associate Professor, Department of Music, University of Rajshahi, Bangladesh.

At first she lived the life of an exile in Canada, thinking of herself as an Indian, even as she raised a family and pursued a career in Canada. In the course of her year-long stay in India, however, she discovered that India has become "just another Asian Country". Mukherjee then felt ready to commit herself to Canada and embrace the life of an Indian expatriate in that country. But as soon as she perceived that Canada would not accept her as one of its own, she resolved to move to the United States. In the third period of her life in North America, Mukherjee can be seen in a celebratory mood, upholding the life of an immigrant in the United States.²

Her writings can also be divided into three phases corresponding to the three stages of her life in North America. In Mukherjee's short story collections, every character seems to be unique and individual. The aspect of femininity turns into producing self-empowerment that helps them to step forward in their life. Mukherjee, in her works, creates a vivid, complex world about the disruption and transformation that arises in the face of an intermingling of culture. Actually we observe:

"The terrain which she has so brilliantly made her own in her acclaimed novels and culture, the trials and tribulations and traumas afflict immigrants trying to establish their identities in the new world and adverse conditions, have been deftly handled in her writings."³

The major theme of Mukherjee's works reflect the condition of Asian immigrants in North America, specially the changes taking place in South Asian women in the new world. The personal odyssey of the author from the position of expatriate to immigrant is reflected in her writings at the thematic level, as a movement from expatriation to immigration. However, this ongoing journey is perhaps a metaphor for the universal search from alienation to integration.

I will briefly discuss Mukherjee's short story collections— *Darkness* and *The Middleman and Other Stories*.

Bharati Mukherjee's first collection of stories *Darkness*. Reveals the miseries and sufferings of Indian people in Canada where violence, rape and fear are rampant everywhere. The collection consists of twelve short stories about the difficulties that the Indian immigrants face in adjusting life in Canada and United States. The book Contains a variety of themes and deals mainly with the problems of the immigrants including language issues and other cultural differences. The characters, in *Darkness* have often become the victim of racial discrimination and violence that limit their freedom and opportunity in Canada. In her lucid and frank "Introduction" to *Darkness*, Mukherjee explains that she is no longer interested in exile. She takes the decision to leave Canada for good and emigrates to the U.S.A. So, she remarkably says, "For me, it is a movement away from the aloofness of expatriation, to the exuberance of immigration".⁴ (P. 3) A few stories of the collection focus on the author's painful experiences as a Canadian citizen.

Of the twelve stories, four stories – Bharati Mukherjee's first collection of stories *Darkness*. Reveals the miseries and sufferings of Indian people in Canada where violence, rape and fear are rampant everywhere. The collection consists of twelve short stories about the difficulties that the Indian immigrants face in adjusting life in

Canada and United States. The book contains a variety of themes and deals mainly with the problems of the immigrants including language issues and other cultural differences. The characters, in *Darkness* have often become the victim of racial discrimination and violence that limit their freedom and opportunity in Canada. In her lucid and frank "Introduction" to *Darkness*, Mukherjee explains that she is no longer interested in exile. She takes the decision to leave Canada for good and emigrates to the U.S.A. So, she remarkably says, "For me, it is a movement away from the aloofness of expatriation, to the exuberance of immigration". (P. 3) A few stories of the collection focus on the author's painful experiences as a Canadian citizen.

Bharati Mukherjee's concern on racism and racially motivated violence is a significant aspect of *Darkness*. Racism in its more virulent forms is present mostly in stories that have a Canadian setting. The protagonists of the stories are haunted by shadowy longings and they find themselves stranded between two worlds— old and new. Heather Anderson observes that "It is a condition Bharati Mukherjee knows, too well, for having left India in 1961, she moved to Canada with her Canadian husband to Montreal but returned to the US with him in 1981, because of intense racial prejudice in Canada".⁵ Yet the author's theme is not mainly centered around the oppression of Indian immigrants in Canada and the acceptance of them in the U.S. rather she deals with the individual yearnings to flee the world of bourgeois morality and the middle class superficiality, in which they are trapped. Uma Parmeswaran feels that "between the Canadian stories and wherein the majority culture refuses to assimilate, Indians and the American stories, in which Indians are shown as resisting assimilation, there is much food for thought."⁶

The title of *Darkness* is "a reference to racial prejudice which is after all, a darkness of the mind towards the darkness of another person's skin",⁷ Observes Chua. In the collection many important characters are Indian immigrants, though all of them are not Indian Bengali people. But like the Bengali diaspora people, all the characters of Asian sub continent living in diaspora face similar challenges to cope with the multi cultural world and confront racial discrimination. The stories mainly deal with the theme of exile. The stories are about fragmented individuals who clutch an irrevocable past and try their best to adapt to the new world with courage. *Darkness* depicts the modern maladies of the immigrants such as isolation, disorientation and traumas. The Indian Bengali immigrants clutch their Bengali cultural root and sometimes feel nostalgic, though they seem to have no plan to return to their homeland permanently. Just like the Bengali immigrant characters, Mukherjee's other characters of Asian sub continent also go through humiliations, loneliness, disappointments to adjust with the new world but never wish to return to their original homeland. The stories of the collection thus bring out the characters' sense of dislocation and dispossession and also express their identity crisis, anguish, achievement, privilege and freedom to live in the new world.— "The world According to Hsu", "Isolated Incidents", "Courtly Vision" and "Hindus" have been written earlier in Montreal and Toronto while the remaining eight stories are written at Atlanta, Georgia in the spring of 1984. The themes of the stories mainly focus on

Mukherjee's claims to the status of an American-Asian writer in contradistinction to that of an expatriate writer. The Collection deals with the classical theme of exile and emigration and all the traumas and failures of it. Bharati Mukherjee's concern on racism and racially motivated violence is a significant aspect of *Darkness*. Racism in its more virulent forms is present mostly in stories that have a Canadian setting. The protagonists of the stories are haunted by shadowy longings and they find themselves stranded between two worlds— old and new. Heather Anderson observes that "It is a condition Bharati Mukherjee Knows, too well, for having left India in 1961, she moved to Canada with her Canadian husband to Montreal but returned to the US with him in 1981, because of intense racial prejudice in Canada".⁸ Yet the author's theme is not mainly centered around the oppression of Indian immigrants in Canada and the acceptance of them in the U.S. rather she deals with the individual yearnings to flee the world of bourgeois morality and the middle class superficiality, in which they are trapped. Uma Parmeswaran feels that "between the Canadian stories and wherein the majority culture refuses to assimilate, Indians and the American stories, in which Indians are shown as resisting assimilation, there is much food for thought."⁹

The title of *Darkness* is "a reference to racial prejudice which is after all, a darkness of the mind towards the darkness of another person's skin",¹⁰ Observes Chua. In the collection many important characters are Indian immigrants, though all of them are not Indian Bengali people. But like the Bengali diaspora people, all the characters of Asian sub continent living in diaspora face similar challenges to cope with the multi cultural world and confront racial discrimination. The stories mainly deal with the theme of exile. The stories are about fragmented individuals who clutch an irrevocable past and try their best to adapt to the new world with courage. *Darkness* depicts the modern maladies of the immigrants such as isolation, disorientation and traumas. The Indian Bengali immigrants clutch their Bengali cultural root and sometimes feel nostalgic, though they seem to have no plan to return to their homeland permanently. Just like the Bengali immigrant characters, Mukherjee's other characters of Asian sub continent also go through humiliations, loneliness, disappointments to adjust with the new world but never wish to return to their original homeland. The stories of the collection thus bring out the characters' sense of dislocation and dispossession and also express their identity crisis, anguish, achievement, privilege and freedom to live in the new world.

Bharati Mukherjee's *The Middleman and Other Stories* (1988), the winner of the National Book Critics Circle Award, depicts the problems of the people emigrating to America. The collection presents a nuanced vision of the free new world that is America and portrays the experiences of immigrants from Europe, the Caribbean, and other parts of Asia as well as India in the USA. The collection deals with the clash between Western and third world cultures. Mukherjee dramatizes the cataclysmic changes taking place in human consciousness as cultures collide.

The collection contains funny tender stories, which Mukherjee considers: "The denting and bruising as new immigrants shoulder their way into a continent that

doesn't want to welcome them... Some of them remain insular: others Americanize fast. It's about a transformed America."¹¹ From a postcolonial perspective, the eleven stories in *The Middleman and Other Stories* explore American experience through various personae or protagonists who belong to different cultures. Mukherjee deals with large subjects— violence, culture shock, politics etc. in this collection. The stories are not related in terms of recurring characters or setting but the themes of the stories are significantly consistent. The three stories— "A Wife's story", "The Tenant" and "Jasmine" depict the author's technique in converging the subject matter of rebirth or refashioning of the self by immigrant experience. The protagonists of these stories are female who come from the third World. In each story, we observe a different and independent woman at a different stage in the complex and traumatic process of becoming a new woman. The women protagonists live in the USA amidst the freedom of the new American Culture. In *Middleman and other stories*, Mukherjee herself is a middleman, an interpreter between two cultures. Mukherjee, in an interview, tells Carb:

The new, changing America is the theme of the stories in *The Middleman and Other Stories*. For me, immigration from the Third world to this country is a metaphor for the process of uprooting and re-rooting, or what my husband Clark Blaise in his book *Resident Alien* calls "unhousement" and "rehousement. The immigrants in my stories go through extreme transformations in America and at the same time they alter the country's appearance and psychological make up. In some ways, they are like European immigrants of earlier eras. But they have different gods. And they come from different regions.¹²

In *Darkness*, the characters are from many sub continental classes and religions. In *The Middleman and Other Stories*, Mukherjee goes even further, gathering protagonists from all over the globe. The stories of the collection reflect struggles, trials and tribulations that directly affect the society and culture of the new world, i.e. America.

In her short story collections, evidently Mukherjee interrogates cultural essentialism and celebrates cultural hybridity. She also questions the stereotypical notions of national identity. She shows distinct and different ways to survive in the new world through her short story collections.

Working Bibliography

Primary Source:

- Mukherjee, Bharati. *The Tiger's Daughter*. 1972, rpt, Penguin India, 1990. Print.
 --- *Wife*. New York: Fawcett Crest, 1975; rpt. Penguin India, 1990. Print.
 --- *Jasmine*. New York: Grove Weidenfeld, 1989. Print.
 --- *Desirable Daughters*. Theia, 2002. Print.
 --- *The Holder of the World*. New York: Alfred A. Knopf, 1993. Print.
 --- *Leave it to Me*. London: Chatto and Windus, 1997. Print.
 --- *Darkness*. Toronto: Penguin, 1985. Print.
 Mukherjee, Bharati and Clark Blaise. *Days and Nights in Calcutta*. New York: Doubleday, 1977. Print.

Secondary Materials:

- Abraham, Taisha. *Introducing Postcolonial Theories: Issues and Debates*. Macmillan Publishers India Limited, 2007. Print.
 Akhter, Maswood. ed. *Musings Post Colonies*. Chinno, Rajshahi University, 2012. Print.
 . . . "Home and Diaspora in Literary Contexts: A Brief Discourse on Relevant Issues". *Praxis*, Vol-4, 2012. Print.
 Alam, Fakrul. ed. *Dictionary of Literary Biography Vol. Three Hundred Twenty Three: South Asian Writers in English*, Vol. 2002. Print.
 . . . *Imperial Entanglements and Literature in English*. Dhaka: writers. ink, 2007. Print.
 Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso, 1991. Print.
 Ashcroft, Bill et al. *The Empire Writes Back*. London: Routledge, 1989. Print.
 . . . *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge, 2004. Print.
 Bala, Suman. ed. *Jhumpa Lahiri: The Master Storyteller*. Khosla Publishing House, New Delhi 110002, 2002. Print.
 Bhabha, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994. Print.
 Bhatt, Indira. "Bharati Mukherjee's *Jasmine*: An Immigrants Attempt at Assimilation", in Suman Bala, ed. *American Literature Today*, New Delhi: Prestige, 1994. Print.
 Bhattacharya, Bhabani. *He Who Rides a Tiger*. Delhi: Arnold, 1993. Print.
 Boehner, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1995. Print.
 Brooker, Peter. *A Glossary of Cultural Theory*. 2nd ed. London: Arnold, 2003. Print.
 Curtis, Sarah. "All American Indian." *Times Literary Supplement*, 27 April 1990. Print.
 Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1988. Print.
 Davidar, David. "The Immigrant Native." *The Indian Express*, 19 February 1989. Print.
 Eliot, T.S. *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber, 1948. Print.
 Gupta, Shalini. "A Kaleidoscopic Wheel", *The Hindu*, 19 October 1997. Print.
 Hancock, Geoff. "An Interview with Bharati Mukherjee", *Canadian Fiction Magazine*, 1987. Print.
 Inamdar, F.A. "Man-Woman Relationship in *The Tiger's Daughter and Wife*", in Awasthi, K.N., ed. *Contemporary Indian English Fiction*. New Delhi: ABS Publication, 1993. Print.

- Jain, Jasbir. "Foreignness of Spirit: The World of Bharati Mukherjee's Novels". *Journal of Indian Writing in English*. 2 July 1985. Print.
- Kakar, Sudhir. *The Inner World: The Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1978:13 Print.
- Kiass, Rosanne. "Indian Wife Lives Soap-Opera Life," *MS*, October 1975. Print.
- Kirpal, Viney. *The Third World Novel of Expatriation: A Study of Emigre Fiction by Indian, West African and Caribbean Writers*. New Delhi: Sterling, 1989. Print.
- Kumar, Nagendra. *The Fiction of Bharati Mukherjee: A Cultural Perspective*. Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi-27, 2001. Print.
- . . . "Cross-Cultural Conflict in Bharati Mukherjee's *Josmine*" *Rajashtan University Studies in English*. 1993-96. Print.
- Levin, Martin. "A Review of Bharati Mukherjee's *Wife*" *New York Times Book Review*. 8 June 1975. Print.
- Mazumdar, S. "The Hollow Men and Women", *Financial Express*. 6 May 1990. Print.
- Mukherjee, Bharati. "American Dreamer", *Race: An Anthology in the First Person*. Ed. Bart Schneider. New York: Clarkson Potter, 1997:2. Print.
- Nabar, Vrinda. "The Way I Write has Changed Dramatically", *The Sunday Times*. 31 December, 1995. Print.
- Nelson, Emmanuel S. *Bharati Mukherjee: Critical Perspectives*. New York and London: Garland Publishing, 1993. Print.
- Nasta, Susheila. *Home Truths: Fictions of the South Asian Diaspora in Britain*. Palgrave Macmillan, 2001. Print.
- Parameswaran, Uma. "What Price Expatriation?" in Niven, Alastair ed. *The Commonwealth Writer Overseas: Themes of Exile and Expatriation*. Brussels: Libraire Marcel Didier, 1976. Print.
- Ramchandra, Ragini. "Bharati Mukherjee's *Wife*: An Assessment", *The Literary Criterion*. 26 March 1991. Print.
- Rao, K.S. Narayan. "Bharati Mukherjee's *Wife*—A Review", *Book Abroad*. Spring 1976. Print.
- Roy, Sumana. "Fusions of Horizons in Jhumpa Lahiri's *Interpreter of Maladies*", *Critical Practice*. Vol. III, January 2001. Print.
- Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granata Books, 1991. Print.
- Ryan, Michael. *Literary Theory: A Practical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. Print.
- Said, Edward, W. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994. Print.
- . . . *Orientalism*. New Delhi: Penguin, 2001. Print.
- Sivaramkrishna, M. "Bharati Mukherjee" in Prasad, M.S., ed. *Indian English Novelists*. New Delhi: Sterling, 1982. Print.
- Shirwadkar, Meena. *Image of Women in the Indo-Anglian Novel*. New Delhi: Sterling, 1979. Print.
- Shulman, Polly. "Home Truths", *Times Literary Supplement*, June 1988. Print.
- Steinberg, Sybil. "Bharati Mukherjee: PW Interviews", *Publishers Weekly*. 25 August 1989. Print.
- Spivak, GayatriChakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*. eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Basingstoke: Macmillan Education, 1988. Print.
- Uma, Alladi. *Woman and Her Family: Indian and Afro-American—A Literary Perspective*. New Delhi: Sterling, 1989. Print.
- Walsh, William. *Indian Literature in English*. London and New York: Longman, 1990. Print.

Works Cited

- ¹ FakrulAlam, *Bharati Mukherjee: Criticism and Interpretation* (Twayne's United States Author's Series, 1996), p. 1.
- ² FakrulAlam, *Bharati Mukherjee: Criticism and Interpretation*, op.cit, p. 10.
- ³ Singh, Vandana. *The Fictional World of Bharati Mukherjee*, Published by prestige Books, New Delhi 110008. Print, 2010, P-16
- ⁴ *Darkness*: Toronto: Penguin, 1985. Print.
- ⁵ Heather Henderson, "The Shadow of Prejudice. Rev. of *Darkness* Bharati Mukherjee", Meaclean's (1985), p. 51.
- ⁶ Uma parmeswaran, "Rev. of *Darkness*– Bharati Mukherjee", *World Literature Today* (Summer, 1986). p. 521.
- ⁷ C.L. Chua. "Passage from India: Migrating to America in the Fiction of V.S. Naipaul and Bharati Mukherjee". op. cit, p. 51-61.
- ⁸ Heather Henderson, "The Shadow of Prejudice. Rev. of *Darkness* Bharati Mukherjee", Meaclean's (1985), p. 51.
- ⁹ Uma parmeswaran, "Rev. of *Darkness*– Bharati Mukherjee", *World Literature Today* (Summer, 1986). p. 521.
- ¹⁰ C.L. Chua. "Passage from India: Migrating to America in the Fiction of V.S. Naipaul and Bharati Mukherjee". op. cit, p. 51-61.
- ¹¹ Celia McGree, "Foreign Correspondent", New york (Jan 30, 1989), p. 22.
- ¹² Alison B. Carb. "An Interview with Bharati Mukherjee", *The Massachusetts Review*, Winter 1988-89, p. 648.

Family Values in the Eyes of Islam*

Sharmin Hamid^{**}

Abstract: Family is the basis on which values are built and it is the school of love where children cultivate soul, build character and learn virtues, norms and manners. Family is a combination of some blood relations which bind its members to live together. And, family value means conglomeration of codes of conduct of an individual relating to the social, political, economic, religious and legal principles of his / her family life. Family values fall under practical ethics which deals with all the ethical questions related to family and family relations. It helps us to lead a successful family life and people can lead a harmonious life through family. It is also a political, economic, religious and cultural institute which protects and enhances the traditional love and safeguards religious morality. It is a study which deals fundamentally with the rules of conduct from a moral point of view. In this article, an attempt has been made to dwell on various aspects of family values in the light of Islamic view of life.

1. Introduction

The family is considered as the basic element or core unit of a society. It is also the foundation of a social, cultural and religious structure in the society. Since family is the cornerstone of society, healthy families lead to a healthy society. Therefore, it is the state's interest to protect the family. We can define a family by saying that a household is called a family if at least two adult persons of opposite sexes reside together and engage in some kind of division of labour and have many types of economic and social exchanges among themselves. Moreover, they share many things in common and have parental relations with their children as well as children also have filial relations with them.¹

2. Value Ethics of a Family

Family ethics is an important branch of practical ethics which concerns all the ethical problems related to human family life. According to the family ethics, the family is the training ground of the heart and a textbook in which the husband and wife are joint authors. Family ethics teaches us how to care for others beyond ourselves, how to offer sacrifice ourselves for others and how to love others. Therefore, it can be noted that family values evaluate the ethical problems related to family and family relations. It helps us to build harmonious and successful families.

3. Family Life in Islam

Family life is one of the most important and emphasized areas in the Islamic system of life. The family is a divinely-inspired institution that came into existence with the creation of man. The Holy Qur'an states in this connection: "O Adam! dwell thou and

* The author owes to her Ph.D. thesis entitled "Moral Precepts in Islam and Hinduism: A Comparative Study" for bulk of her ideas and thoughts contained in this article.

** Associate Professor, Department of Philosophy, University of Rajshahi, Bangladesh.

thy wife in the Garden, and enjoy (its good things) as ye wish: but approach not this tree, or ye run into harm and transgression.”² From the above verse of the Qur’an, it is proved that the first family of Islam was built in the heaven as well as the first family members were Adam and Eve. For the transgression of Almighty Allah’s order, they were sent down on this earth.³ Hence, it is said that the history of family life in Islam is as old as the history of the creation of man.

According to Islam, the central idea of the family is the institution of *nikah* or marriage and a Muslim family can be formed only through marriage. Prophet Mohammad (sm.) said that marriage is a part of my tradition. If a person refrains from my tradition, he is not a part of me.⁴ Moreover, the perpetuation of the family depends on solid grounds capable of providing assurances of continuity, security, intimacy, binding and gratifying.⁵ Accordingly, the foundation of the family also depends on marital bonds or blood relation. Furthermore, family members can be tied up by lineal identity. According to Islam, an individual is obliged to maintain his or her rightful lineal identity as well as there is no right to that individual or anybody else to alter lineal identity.⁶ Therefore, according to Islam, blood ties or marital relationship play a vital role to form a family.

4. Nature of a Muslim Family

Islamic family ethics also discusses the nature of a Muslim family as to whether it is patriarchal or matriarchal, extended or nuclear as well as monogamous or polygamous. These are discussed below:

4.1. Patriarchal or Matriarchal

According to Islam, the Muslim family is patriarchal. The head of the family maintains his authority over his wives and children even over his slaves, up to the last day of his life.⁷ However, some Islamic scholars do not think so. They argue that men and women are equal in the eye of Islam. The Qur’an repeatedly addresses this issue: Muslim men are told that “they are your garments and ye are their garments.”⁸ From the above verse, it is said that males and females are equal before Allah and that both have share in family leadership.⁹

4.2. Extended or Nuclear

Islamic teachings also believe that the structure of a Muslim family can be both extended and nuclear type. According to Ahmad H. Sakr, the composition of a family is mainly made up of husband, wife and children, grandchildren, parents of the husband and wife, brothers and sisters of both husband and wife, uncles and aunts from both husband and wife as well as nephews and nieces from both husband and wife.¹⁰ Such a composition of a family is regarded to be the extended family, normally with three or four generations within its circle.¹¹ However, Islam is also in favour of the nuclear family type.

4.3. Monogamous or polygamous

In Islam, Muslim family can be either monogamous or polygamous form. The permission of polygamy is given by Islam in the historical context of a society with many widows and orphans.¹² Islam contemplates monogamy as the ideal to be aimed at, but concedes to a man the right to have more than one wife, not exceeding four, provided he is able to deal with them on a footing of equality and justice.¹³

Thus, Islamic family ethics supports polygamy. Moreover, to discuss about a Muslim family, another question may arise i.e., whether polyandry is allowed or not in Islamic society. To answer this question, it is noted that Islamic family ethics does not support polyandry at all. Multiple spouses have never been allowed in Islam; women are to be strictly monogamous.¹⁴ Therefore, it can be said that there is no specific form of Islamic family. The composition of a Muslim family can be patriarchal or matriarchal, nuclear or extended, monogamous or polygamous.

5. Intra-Familial Relationship in Islam

Islam also admits the intra-familial relationships. Among all these relationships, husband-wife relationships as well as parents-children relationships are most common. These intra-familial relationships of Muslim family are discussed below:

5.1. The Relationship between Husband and Wife

According to the Islamic teachings, husband-wife relationship is the most valuable relationship in an Islamic family. Islam ordains that husband has some duties and responsibilities towards his wife and vice-versa. Moreover, there are also some joint responsibilities towards each other which are discussed as follows:

a) Husband's Duties towards Wife

The husband's obligations towards his wife are many. Islamic teachings assign the leadership of the family to men. This is because Almighty Allah has given men greater physical and emotional strengths as well as endurance than women.¹⁵ Besides, a husband is the protector of his wife. It is the husband's duty to support his wife and he is responsible for the maintenance of the wife's need.¹⁶ Although wives generally do the domestic work of the house, but this is not obligatory to them in Islam. The Messenger of Allah set a good example as the model husband who treated his wives with loving compassion as well as due consideration. According to Islam, the husband has some conjugal rights. A husband can control her freedom of movement within certain limits as well as he has the right to correct his wife for unseemly behaviour.¹⁷ Furthermore, Islam also believes that the husband has also the right to dissolve the marriage at his discretion as well as to marry another woman.¹⁸ Moreover, under the law of Almighty Allah, the husband does not acquire any right to control over his wife's property by the fact of marriage.¹⁹

b) Wife’s Responsibilities to Husband

A wife’s responsibilities towards her husband are many. She is responsible for the affairs of the household, the physical and emotional well-beings of its members and the training of the children. Moreover, a wife is responsible to obey her husband unless he asks her to disobey Allah in that situation she should not obey him.²⁰ The wife has a right in regard to that of the husband to demand the fulfilment of his marital duties towards her. A wife has also a right if the husband has more than one wife to be treated on terms of strict equality with the others. She is further entitled to the payment of her dower. In addition to this, when a woman marries, she retains her own family name instead of taking that of her husband.²¹

In Islam, the wife must be faithful, trustworthy and honest. In the eye of Islam the position of a dutiful wife is very high.²² From the above discussion, it is said that a wife is responsible to protect her husband’s honour, dignity as well as respectability.

(c) Husband-Wife’s Responsibilities to One Another

Islam establishes husband-wife obligations to each other in all aspects of their interaction. According to the Islamic teachings, a husband should not ill treat his wife, but should be patient with her even if he dislikes something about her.²³ On the other hand, a dutiful wife should be careful to please her husband as much as possible. Furthermore, Islamic teachings also think that it is the joint responsibility of husband and wife to bring up their children properly, although the greater part of the daily work with the children generally falls to the share of the wife. Besides, it is also the joint duties of them to provide an Islamic atmosphere in their home as well as a consistent approach to training in which they reinforce and support one another. Almighty Allah has demanded that without *Shura* (consultation), there will not be a happy house and a happy family.²⁴ Thus, mutual respect or consultation plays a vital role in husband-wife relationship.

5.2. Parent-Child Relations

The most beautiful and important relationship in this world is the parent-child relationship which will be discussed as follows:

a) The Child’s Rights and the Parents’ Duties

One of the most important rights of the Muslim child is the right to life. Almighty Allah commends parents not to take their children’s lives. This is because the preservation of human life is one of its supreme moral values.²⁵ Moreover, Islamic ethics does not support suicide or euthanasia.²⁶ There are so many verses in the Qur’an which really opposed suicide and euthanasia. This is because Allah decides how long each person will live.²⁷

In addition to this, parents are responsible to take care of their children in accordance with the Islamic family values. Their responsibilities begin when a baby is born. When a baby is born, it is the father's duty to recite *Azan* in the right ear of the infant and *Iqama* in the left ear.²⁸ Moreover, on the seventh day of a child's birth, it is better to celebrate a ceremony (*Aqeeqa*) where an animal is slaughtered for the new family member as a token of thank-fulness to Allah as well as the hair of the baby is to be shaved and to donate money to needy people. It is also the parents' obligation to select a name which reflects beauty, obedience and praise to Allah.

Parents have also some duties towards their children when they are 2-7 years old. They are required to maintain, protect and guide them as well as to show tenderness and mercy. During childhood, parents should play with them; narrate stories to them which contain moral aspects of love and respect, helping the needy, visiting the sick, giving money to the needy and so forth. They must teach their children love and obedience to Allah as well as the love for the Prophet (sm.) of Islam, love for his family and his companions.²⁹ It is also the parents' responsibility to send their offspring to a full time Muslim school in order to get Islamic atmosphere as well as to develop his attitude, behaviour and manners.

In Islam, brothers and sisters are to behave with respect towards one another and children should be treated equally by their parents. Furthermore, although Islam urges parents not to make any differences between the children, but it also advises its followers to be kind to the young girls. According to Hazrat Mohammad (sm.), if a daughter is born to a man and he brings her up affectionately, shows her no disrespect and treats her in the same manner as he treats his sons, the Lord of the world will reward him with Paradise.³⁰ Apart from these recommendations, the Prophet set a good example as the model of a father who treated his daughters with loving compassion and due consideration.

Therefore, the Holy Qur'an and the Hadith of Prophet Mohammad (sm.) give a clear chart of duties and responsibilities of parents towards their children as well as the right of the children.

b) The Parents' Rights and the Childs' Responsibilities

Throughout the Qur'an, it is noticed that parents are mentioned with appreciation and respect. Almighty Allah asked mankind to recognize their parents after the recognition of Allah Himself.³¹ Moreover, mothers are given more gratitude and respect than fathers, although Islam recognized both parents. This attitude of Islam is understood by the hardships as well as the suffering of mother's experience in their lives.³²

In Islam, parents should be respected even though they are non-Muslims. The Qur'an says that parents, who try to lead children and try or strive very hard

to convert their children to non-Islamic beliefs, must not be obeyed, but they are to be good to them, respectful to them and kind to them.³³ Another important right of the parents is that they should be supported and respected by their children even in their old age.³⁴

Moreover, duties to the parents do not end with the death of the parents. The children should continue to mention their parents in their prayers and to make supplication for God's mercy on them until the end of their own lives. Secondly, they must fulfil the promise which they might have made to someone but could not get time or opportunity to fulfil. Thirdly, to respect their friends and to maintain a relationship with their parents' relatives are another foremost duty of the children after their parents' death.³⁵

10. Concluding Remarks

From what has been discussed above, we can sum up by saying that family is a highly respected social institute and that it plays an important role regarding procreation and upbringing of the children, education, socialization and so on. According to Islamic family values, blood ties play a vital role to form a family and family can be formed only through marriage between a man and a woman and it is the starting point of all relations. Islamic morality also thinks that family helps an individual to transform himself from a self-centered being into a social being. In the eye of Islam, the nature of a family is an extended type, but it also supports nuclear type of family. In terms of the structural form of a family, Islam believes that family can be both monogamous and polygamous, though monogamous form of a family is the ideal one. It supports conditional polygamy rather than absolute polygamy. Moreover, polyandry is completely opposed to all the Islamic scriptures. According to Islamic family values, marriage is not a temporary bindings, it is a permanent tie between a man and a woman. At the same time, Islam holds that dissolution of marriage is permitted under certain well-defined circumstances and women can remarry. According to Islamic family values, Muslim family is mainly patriarchal, but it can be matriarchal too. Moreover, Islam believes that family is not a religious unit and marriage is not a sacrament as Islam especially supports inter-religious marriage. A Muslim man can marry a Christian or a Jewish woman, but never marry a polytheistic woman. In regard to the adopted child, the position of Islam is very clean and distinct. In pre-Islamic Arab society, adopted child is considered as a real child. However, Islam does not support it. Nevertheless, it is said that Islam is not absolutely against adopted child. Islamic moral teachings support adopted child only for one condition i.e., the position of adopted child is not considered as a real child. Regarding son and daughter issue, although Islam interprets the right of a daughter to be treated on an equal footing with her brother, but it also lays great stress upon good treatment to daughter. In regard to the husband-wife relationship, Islam considers that husband plays a vital role in his wife's life and vice versa. It is a relation of mutual rights, obligations, respect and love. According to Islamic family values, parent-child relationship depends on mutual rights and responsibilities towards each other. Parents have some duties over their children like nursing, maintenance, education and

socialization etc. Moreover, children should respect their parents and provide all necessary supports when they will be old and needy. In regard to the status of father and mother, Islam thinks that parents are both respected. Nevertheless, the status of a mother is higher than that of a father. In addition to this, family also helps to make a generation eligible for the future well-being of mankind. Islam admits intra-familial relationship as well as thinks that through these relationships children learn how to respect the elders, to honour them, to be kind to them, to help them as well as to please them for the love of Allah. For these reasons, the mutual love, compassion, concern, affection, understanding and sympathy between parents and children are the basic ingredients to build a happy family. A happy family helps a person to live a stable life, i.e., morally, socially, culturally, spiritually, economically, biologically and so on. Therefore, family values in Islam help us to lead successful lives.

¹ Vide, William J. Goode, "Defining the family: A Matter of More or Less", in Laurence D. Houlgate (ed.), *Morals, Marriage and Parenthood: An Introduction to Family Ethics* (Canada: Wardsworth Publishing Company, 1999), p. 28.

² Al-Qur'an, 7: 19; 2: 35. (All quotations from the Holy Qur'an have been taken in this work from Abdullah Yusuf Ali (translator & commentator), *The Meaning of the Glorious Qur'an*, Vols.1 & 2, Egypt & Lebanon: Dar al Kitab al Masri & Dar al Kitab Allubnani, 1934).

³ *Ibid.*, 7: 24 .

⁴ Quoted in, Ahmad H. Sakr, *Family Values in Islam* (Milwaukee, USA: Al- Qur'an Foundation, Inc, 1995), p. 15.

⁵ For details please see, Hammudah Abd al Ati, *The Family Structure in Islam* (Plainfield, Indiana, USA: American Trust Publication, 1995), p. 38.

⁶ Vide, Md. Akhtar Ali, *Moral Codes in Islam and Christianity: A Comparative Study* (Germany, Deutschland, Lap Lambert Academic Publishing, 2017), p. 149.

⁷ For details see, John P. Macgregor, *Muslim Institutions* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1950), p. 128; also see, Al-Qur'an, 4: 34.

⁸ *Ibid.*, 2: 187.

⁹ For details please see, *ibid.*, 2: 233.

¹⁰ Vide, Ahmad H. Sakr, *Family Values in Islam*, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ See, Dr. (Mufti) M. Mukarram Ahmed (edition-in-chief), *Encyclopaedia of Islam (Introduction to Islam)* (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2005), Vol. I, p. 277.

¹² Vide, Tamara Sonn, "Islam" in Jacob Neusner (ed.), *The Ethics of Family Life: What Do We Owe One Another?*, (Canada:Wardsworth, Thomson Learning, Inc., 2001), p. 73; also see, Al-Qur'an, 4:3.

¹³ See, Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, (Lahore: All Pakistan Legal Decisions, 1963), pp. 327-328.

¹⁴ Vide, Tamara Sonn. "Islam" in Jacob Neusner (ed), *The Ethics of Family Life: What Do We Owe One Another?*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵ See, Ahmad H. Sakr, *Family Values in Islam*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶ See, Abdur Rahman Doi, *Women in Shariah* (London, Ta-Ha Publishers Ltd., 1989), p. 7; also see, Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (London & New York: Macmillan Press Ltd. & St. Martin's Press, Inc., 1998), p. 13.

-
- ¹⁷ See, Al-Qua'an, 4: 34.
- ¹⁸ See, Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, *op. cit.*, p. 333.
- ¹⁹ Vide, *loc. cit.*
- ²⁰ See, Suzanne Haneef, *What Everyone Should Know About Islam and Muslims* (New Delhi:Taj Company, 1986), p. 143.
- ²¹ Vide, *loc. cit.*
- ²² <http://islamicinsights.com/religion/clergy-corner/the-purpose-of-marriage-in-islam.html>, Retrieved on- 23, February 2018.
- ²³ See, Al-Qur'an, 4:19.
- ²⁴ See, *ibid.*, 42: 38.
- ²⁵ *Ibid.*, 6: 151; also see, 17: 31 & 33; 4: 29.
- ²⁶ According to Peter Singer, euthanasia means a gentle and easy death, but it is now used to refer to the killing of those who are incurably ill and in great pain or distress, for the sake of those killed and in order to spare them further suffering or distress (Vide, Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.175.
- ²⁷ See, Al-Qur'an, 16: 61; also see, 3: 145.
- ²⁸ For details please see, *Jame at-Tirmizi*, Translated and edited by Muhammad Musa (Dhaka: Bangladesh Islamic Centre, 1996), Vol. 2, P. 131; Hadith no. 1458.
- ²⁹ See, Ahmad H. Sakr, *Family Values in Islam*, *op. cit.*, pp. 51-52.
- ³⁰ Quoted in, Mohammad Mazheruddin Siddiqi, *Women in Islam* (New Delhi: Saeed International (Regd), 1993), p. 15; also quoted in, Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, *op. cit.*, p. 12.
- ³¹ See, Al-Qur'an, 4: 36.
- ³² Vide, *Sahih Al-Bukhari*, translated into English by Dr. Muhammad Muhsin Khan, Sahih Al Bukhari, (Arabic-English), (Beirut, Lebanon: Dar Al Rabia, Publishing, Printing and distribution), Vol. 8, p. 2, Hadith no. 2; also see, *Sahih Muslim*, rendered into English by Abdul Hamid Siddiqi (New Delhi: Kitab Bhavan, 1978), Vol. 2, p. 78, Hadith no. 2181.
- ³³ Al-Qur'an, 31: 15; also see, 6: 151; also vide, 4: 35.
- ³⁴ *Ibid.*, 17: 23-24.
- ³⁵ See, Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of Al Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Selangor, Malaysia: published by the Author: 1976), p. 218; also see, Suzanne Haneef, *What Everyone Should Know About Islam and Muslims*, *op. cit.*, pp. 152-153.

Role of Art and Culture in Economic Development: The Bangladesh Perspective

Dr. Sonjoy Chakraborty*

Abstract: Generally, art and culture is considered only as elements of recreation. But in most of the developed countries, this is seriously considered as an important element of socio-economic development. On the other hand, as art and culture is mostly public in nature, private investors would not get any interest in investing in this area but according to the constitution of Bangladesh, it is the state obligation to develop art and culture and spread it. For this reason, central government as well as local government should pay special attention to the development of art and culture and use these elements as a vehicle for the economic development. By investing in the art and incorporating art and culture into their economic development plans, government can harvest numerous benefits—economic, social, civic, and cultural—that help generate a more stable and creative workforce for economic development.

1. Introduction:

Culture & economic development are complementary issues. Arts and culture are important to any economy because it can play a major role in community development and redevelopment by creating new jobs as well as fostering an environment and facilities that attract talented young workers. Tourism industry is centered on the development level of arts and culture and it also can contribute to state and local economic growth by providing a diversified and sustainable means for creating jobs and attracting revenue. Arts and culture-related industries, also known as “creative industries,” provide direct economic benefits to states and communities: They create jobs, attract investments, generate tax revenues, and stimulate local economies through tourism and consumer purchases. These industries also provide an arrangement of other benefits, such as imparting other industries with creative insight for their products and services and preparing workers to participate in the contemporary workforce. Most of the developed countries employed their proper attention to the art and culture but the country like Bangladesh did not pay proper attention to it.

2. Objective of the Study:

The study will provide governments with tips to understand and measure creative industry, develop plans to capitalize on the benefits of those industries, and provide support that helps sustain the contributions of the arts and culture sector. It will also explore the arts and culture in the context of their contributions to local community development and tourism, providing information on how a country can incorporate these aspects into their overall economic development strategies.

3. Economic Contribution and Importance of Art and Culture:

Culture and creative industries have been increasingly integrated into the policy agenda

* Deputy Secretary, RPATC, Ministry of Public Administration, Bangladesh.

of both developed and developing countries. In 2005, the United Kingdom's Commission for Africa reported that there was a 'real danger that a lack of attention to culture in policy making will overwhelm many of the collective mechanisms of survival which are part of Africa's cultures'. In early May 2007, the European Commission announced its decision to adopt a strategy on the contribution of culture to economic growth and intercultural dialogue (European Commission, 2007).¹

According to United Nations Creative Economy Report 2013 (Special Edition) -- co-published by UNESCO and UNDP, creative economy is one of the most rapidly growing sectors of the world economy and a highly transformative one in terms of income generation, job creation and export earnings. "Cultural and creative industry fuel the economy" is the slogan of the *Cultural Times – The First Global Map of Cultural and Creative Industries*. Cultural capital is defined as the sum total of a country's wealth or stock of art, heritage and other kind of cultural expression. Like other kinds of capital it needs to be invested in – otherwise it will depreciate and be devalued over time. This capital can fuel all the other capital in an economy which synergizes all other capital to the creation of wealth.

This survey of *Cultural Times* quantifies the global economic and social contribution of the sector. The study analyses 11 cultural and creative industry sectors. They are: advertising, architecture, books and newspapers/magazines, gaming and movies, and music, performing arts, radio, television and visual arts. *Cultural Times* assesses the contribution of cultural and creative industries to economic growth. It estimates that they generate US\$250 billion in revenue a year, creating 29.5 million jobs worldwide². The top three employers are visual arts (6.73m), books (3.67m) and music (3.98m). This contribution is equal to the 3% of global GDP and 1% of global job.

Table 1: Worldwide Contribution of Art and Culture in 2012

| Sl. No. | Region | Amount of GDP Contribution | Amount of GDP Contribution |
|---------|-----------------------------|--|---|
| 01. | Asia and Pacific | US\$743b of revenues (33% of global CCI revenues) | 12.7 million jobs (43% of total CCI jobs) |
| 02. | Europe | US\$709bn of revenues (32% of the global CCI revenues) | 7.7 million jobs (26% of total CCI jobs) |
| 03. | Africa and Middle East | US\$58bn in revenues (3% of global CCI revenues) | 2.4 million jobs (8% of total CCI jobs) |
| 04. | Latin America and Caribbean | US\$124bn in revenues (6% of global CCI revenues) | 1.9 million jobs (7% of total CCI jobs) |
| 05. | North America | US\$620bn (28% of global CCI revenues) | 4.7 million jobs (16% of total CCI jobs) |

Source: Survey of World Creative, *Cultural Times*, World Economic Forum

The report helps demonstrate the value of arts and culture. It provides a good rationale for government support of arts and culture, especially in developing countries where there are so many other demands on the public purse.

South Africa did its first cultural and creative industries mapping study in 2014. Though not yet publicly available, it showed that the industries had created between 162,809 and 192,410 jobs, about 1.08% to 1.28% of employment in the country, and that they contribute 2.9% to GDP.³

In 2013 in England, it is estimated that the arts and culture industry had a total FTE employment impact, including direct, indirect and induced impacts, of 259,000 FTE jobs and when direct, indirect and induced impacts are taken into account, the arts and culture industry is responsible for an aggregate GVA impact of £15.8 billion.⁴

Bureau of Economic Analysis found that the arts-and-culture sector accounted for 4.32% of the U.S. gross domestic product in 2012 and the analysts determined that 4.7 million workers were employed in arts-and-culture production and that for every 100 jobs created from new demand for the arts, 62 additional jobs are also created in other sectors.⁵

Table 2: Contribution in GDP of Creative Industry

| | Per capital GDP in CCI | Per capital Total GDP (WB, 2018) |
|-----------------------------|------------------------|----------------------------------|
| Asia and Pacific | 161.74 | 11132 |
| Europe | 944.69 | 38500 |
| Africa and Middle East | 33.51 | 7422 |
| Latin America and Caribbean | 188.36 | 9023 |
| North America | 1070.81 | 56082 |

Source: CCI is collected from World Creative, Cultural Times, World Economic Forum, World Population is collected from WB open sources and Per capital GDP in CCI is Authors Calculation.

Table 3. Creative goods: Top 20 exporters worldwide, 2003 and 2012

| | | Value (in millions of \$) | | Rank | Market Share | Growth rate % |
|---------|----------------|---------------------------|--------|------|--------------|---------------|
| | | 2012 | 2003 | 2003 | (%) | 2003-2012 |
| Ranking | Exporter | 2012 | 2003 | 2003 | 2012 | |
| 1 | China | 151'182 | 38'180 | 1 | 31.91 | 15 |
| 2 | United States | 37'844 | 17'887 | 3 | 7.99 | 8 |
| 3 | Hong Kong | 34'197 | 23'637 | 2 | 7.22 | 4 |
| 4 | Germany | 28'719 | 16'519 | 4 | 6.06 | 7 |
| 5 | India | 25'846 | 4'349 | 12 | 5.46 | 20 |
| 6 | United Kingdom | 23'083 | 14'520 | 5 | 4.87 | 4 |
| 7 | France | 19'774 | 10'137 | 6 | 4.17 | 7 |
| 8 | Switzerland | 13'073 | 5'135 | 9 | 2.76 | 11 |
| 9 | Singapore | 11'344 | 1'866 | 18 | 2.39 | 26 |
| 10 | Netherlands | 9'395 | 4'750 | 10 | 1.98 | 9 |
| 11 | Taiwan, China | 9'380 | NA | | 1.98 | 18 |
| 12 | Japan | 7'721 | 3'823 | 14 | 1.63 | 10 |
| 13 | Belgium | 7'611 | 6'469 | 8 | 1.61 | 2 |
| 14 | Turkey | 7'361 | 2'303 | 16 | 1.55 | 12 |
| 15 | Thailand | 6'460 | 2'928 | 15 | 1.36 | 10 |
| 16 | Canada | 6'254 | 9'515 | 7 | 1.32 | -6 |
| 17 | Spain | 5'922 | 4'616 | 11 | 1.25 | 2 |
| 18 | Malaysia | 5'810 | 1'951 | 17 | 1.23 | 14 |

The correlation between 'Creative Industry GDP Contribution' and 'Contribution and Total GDP Contribution' is 0.98 which is significantly high. It clearly reflects that the economic development plays the very important role in economic development. Table 3 clearly shows that mostly developed countries are the exporter and producer of the product of art and culture.

4. Development of Ministry of Cultural in Bangladesh and Recent Activities:

After understanding the importance of the art and culture, new born country Bangladesh feels to establish a separate body. Hence, since after independence a separate division was created within the Ministry of Education called Cultural Affairs and Sports Division on 26 May 1972. From then the new Division devoted itself to

promote the cultural sector of the country.⁶ Later in 1975, the Division was adjoined with Labor and Welfare Ministry. However, in the same year it was returned to the Ministry of Education.

In 1978 it was renamed as Ministry of Cultural Affairs & Sports. In 1979 again it was named as Ministry of Religious Affairs, Culture and Sports. Afterwards it was named as Ministry of Sports, Culture and Religious Affairs. In 1980 these three sectors were divided into two different ministries named as Ministry of Religious Affairs and Ministry of Sports & Cultural Affairs. In 1982 by the then government's policy of administrative rearrangement, this ministry was converted to Sports & Culture Division under the secretariat of Chief Martial Law Administrator. Next in 1983, it was transferred to President's secretariat.

Afterwards in 1984 the Sport & Culture Division was transferred from President's secretariat to the Ministry of Education. In the same year sports related works were separated from Sports & Culture Division and separately made a ministry and named as Ministry of Youth & Sports. And under the Ministry of Education a separate division was made named as Cultural Affairs Division. At present, there are 17 department and agencies in Bangladesh under the ministry of cultural affairs⁷. Now it is working as a full-fledged ministry under the name of Ministry of Cultural Affairs.

There is lot of development scope in the functions of the ministry of cultural affairs. Among the 22 function of the ministries, there few function or activity which is directly related for the enhancement of economic development. As the function is not seriously related to the economic development, the ministry did not get the importance appropriately. Ministry of cultural affairs utilize only 246.68 corer taka for the implementation of 13 projects from 2009 to 2013, which is very much insignificant considering any other ministries project development expenditure.⁸ For example, the amount of Dhaka Mass Rapid Transit Development Project under the Roads and Highway division is around 21985 corer taka⁹ but total budget of the ministry of cultural affairs is only 510 corer taka in 2018-19. On the other hand, only observance of birth anniversaries of Rabindranath and Nazrul is mentioned. Many other renowned personalities are not mentioned who has enormous contribution in Bengali literature and the creation and development of Bangladesh. In Bangladesh, Budget Size for 2019-20 is Tk 5,23,190 crore. The total allocation for operating and other expenditures is Tk 3,20,469 crore, and allocation for the annual development program is Tk. 2,02,721 crore.

Table 4: Comparative Budget allocation for the Cultural Ministry

| | Budget Allocation For Cultural Ministry 2019-20 (Crore) | Total Budget for Bangladesh 2019-20 (Crore) | Cultural Ministry's Share (Percentage) |
|--------------------|---|---|--|
| Total Budget | 575.17 | 523190 | 0.110 |
| Development Budget | 260.78 | 202721 | 0.128 |

Table 5: Budget for Ministry of Cultural Affairs:

Taka in Thousand

| Description | Budget 2018-19 | Projection | |
|-----------------|----------------|------------|-----------|
| | | 2019-20 | 2020-21 |
| Non-Development | 290,00,00 | 3189800 | 348,21,00 |
| Development | 220,00,00 | 231,82,00 | 246,65,00 |
| Total | 510,00,00 | 550,80,00 | 594,86,00 |
| Revenue | 315,65,99 | 326,47,74 | 434,93,73 |
| Capital | 193,99,01 | 223,90,26 | 159,37,27 |
| Resource | 35,00 | 42,00 | 55,00 |
| Total | 510,00,00 | 550,80,00 | 594,86,00 |

Source: Ministry of Cultural Affairs, Bangladesh

Table 6: Expenditure for Art and Culture and comparison with Bangladesh

| Country | % of Annual Budget for Art and Culture | Compared to Bangladesh (In percentage) |
|------------|--|--|
| Bangladesh | 0.11 | 100 |
| Ireland | 0.43 | 390.91 |
| UK | 0.65 | 590.91 |
| Australia | 0.82 | 745.45 |
| Canada | 0.93 | 845.45 |
| Sweden | 1.02 | 927.27 |
| France | 1.31 | 1190.91 |
| Natherland | 1.47 | 1336.36 |
| Germany | 1.89 | 1718.18 |
| Finland | 2.1 | 1909.09 |

Source: Art Council of England, Policy Research and Planning Development, Research Report No. 13, International Data on Public Expenditure on the Art, March, 1998

Constitutional Obligation and Policy Regarding Culture and Economic Development of Bangladesh:

Article 23 of the constitution of Bangladesh presents that “The State shall adopt measures to conserve the cultural traditions and heritage of the people, and so to foster and improve the national language, literature and the arts that all sections of the people are afforded the opportunity to contribute towards and to participate in the enrichment of the national culture.” And article 24 of the constitution also presents that “The State shall adopt measures for the protection against disfigurement, damage or removal of all monuments, objects or places of special artistic or historic importance or interest.”

Considering the constitutional obligation of Bangladesh under section 23 and 24 and maintaining the consistency of the UNESCO Preliminary Draft of a convention on the Protection of the Diversity of Cultural Contents and Artistic Expression-2004, Copy Right Act, Rome Convention (2004), TRIPS agreement of WTO, Copy Right Act, Barne Convention, the Government of Bangladesh has prepared a Cultural Policy-2006.¹⁰

As per the section 7 of the Cultural Policy- 2006, we got the culture as a part of economic development. This section presents that the culture will develop for the economic emancipation of the country. It includes: a. Marketing the cultural elements like music, dance, drama, movie in domestic and abroad by reproducing them through CD and VCD. b. Marketing hand made crafts in domestic and abroad. c. To develop the tourism industry for attracting the highest number of tourist for the economic development. d. Providing scholarship for the cultural area. e. Providing assistance in the research area; f. Providing scholarship for the sports and education; g. Adaption of rich culture from the foreign and develop own culture; h. Providing training assistance for the education, sports and cultural activities; i. Exchange of cultural activities; j. Exchange of teacher, scientist and researchers among the educational institutions; k. Providing scholarship for the research activities of archaeological measuam; L. Signing cultural agreement among the developed and developing countries in the world when it is necessary; m. Signing cultural agreement among the various international organization for the exchange and development of cultural activities.

Though, a lot of economic activities is narrated in this section, but, there pragmatic or action oriented cultural activities should have importance which will develop economic activities whrer cultural activities will play the vital role.

5. Essential Government Initiatives for Developing Arts and Culture for Economic Development in Bangladesh:

There is few economic activity related function among the 22 functions narrated in the ministry of cultural affairs activity.¹¹ To measure the contributions to and potential impact of arts and culture of an economy, it is important to first measure its creative economy. Like the Art Commission of the USA should be established in

Bangladesh which can provide funds and expert assistance for any communities to survey local events, artists, traditions, and tradition-bearers as well as cultural organizations that promote or support the performing, visual, craft, or literary arts. Following measures are essential for the art and cultural sector for the development of economic activity which will also synergize all other economic activities and to generate more wealth for the nation.

- A. **Mapping Art and Cultural Assets:** It is important for each country to measure its creative economy. Each territory has unique enterprises in many of these creative industries, and understanding where these enterprises are and what they contribute to the economy is a critical first step toward using creative industries as an economic development tool. It is not done in most of under-developed and developing country, including Bangladesh, which is very much essential to stimulate the rapid economic development.
- B. **Development of Office of Cultural Economic Development:** Cultural activities is not only for providing recreation of the people. It has many other importance in the society like values of the society, importance in economic development, maintaining law and order, attaining psychological peace of the people and many more. To take the proper work plane for the economic development through the art and culture, an independent office like Office of Cultural Economic Development is essential.
- C. **Collecting Data Regarding the Art and Culture as a part of Business Decision:** In addition to industry mapping, it is important for the country to establish and maintain a repository of useful data on the arts and culture industries that can be used to inform state economic development strategies.
- D. **Promote Distinctive Cultural Products:** Each district of Bangladesh may offers distinctive cultural products. Government can promote these products to help reinforce the brand identity of the state and can stimulate the expansion of markets for those products across state lines.
- E. **Promote Distinctive Cultural Events:** Like the cultural products, each district of Bangladesh may offers distinctive cultural elements. Some district are known special types of music like Gomvira, Alkaf and other like Podaboli Kirton. Another elements like Bolikhala, Boat racing.
- F. **Promote Unique Destinations for the Cultural Activities:** To attract cultural tourists government can provide special attractive area for the cultural activities like music, dance and many other. For example, to attract cultural tourists to the Blue Ridge Mountain region, North Carolina and Virginia partnered to create the Blue Ridge Music Trails, a program that promotes areas of those states in which folk music and dance thrive.¹² In Coxes bazaar sea beach area, Bangladesh Porjoton Corporation can arrange a seasonal (six times in six season) cultural activities for attracting tourist and promote culture. In Komolgonj, Mowlovibazaar, same organization can

arrange Monipuri Dance program for the same reason. This types of cultural activities calendar can be made yearly by the government.

G. Marketing and Partnership to Promote Culturism: Bangladesh has the largest beach and Sundarban mangrove forest and many other unique turistelement in the world. But we have no promoting agency which can play significantl role. For example, campaigning ‘The Cultural Florida’resulted 79,000 visitors to Florida, which generated \$46 million in tourist revenues, according to the Florida Division of Cultural Affairs.¹³

H. Coordinate and Support Cultural Tourism Efforts at the District/ Upazila Level:

In every administrative area, we may have special cultural, archeological, natural or agricultural special elements which can attract turist. A number of economy seek to encourage economic activity in communities by designating them as “arts districts” or “creative communities.” For example, North Carolina has focused on linking the arts and agriculture to stimulate sustainable tourism, particularly in rural areas.¹⁴

j. Encourage Public and Private Investment in Art and Culture:

No investment no, development. At the very begaining, private investment would not come in art and culture because most of the elements of art and culture are public goods. With state leadership, private investments can be turned into economic as well as philanthropic investments. For example, the Oregon Cultural Trust provides state leadership for stimulating private andpublic investment in Oregon’s arts, humanities, and heritage sectors.¹⁵

6. Conclusion:

Arts and Culture can play the very important role to stimulate a country’seconomic development and this concept is widely used in UK and USA and alsomajor development country in the world. The arts and culture have the potential to offer numerous benefits to a national economy. Bangladesh has an opportunity to create jobs, attract investments, generate tax revenues, andstimulate local economies through tourism and consumer purchasesby developing the creative industries. Bangladesh can use the arts to boost its economy in a variety of ways, from incorporating arts into economicdevelopment and community development plans to supporting arts education and promoting arts assetsas boosts to cultural tourism.

It is also observed that the correlation between contribution between CCI and Total GDP is very strong. But, the government budget for the art and culture is 0.1 percent which is not also the lowest but also significantly lower than the second lowest ministry. So the government of Bangladesh shoul give more attention for the art and culture for boosting economic more rapidly.

References:

- ¹ *European Commission, Communication for a European agenda for culture in a globalizing world, 2007.*
- ² <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/how-much-does-art-and-culture-contribute-to-economic-growth> (WEF)
- ³ [3https://www.weforum.org/agenda/2016/01/how-much-does-art-and-culture-contribute-to-economic-growth](https://www.weforum.org/agenda/2016/01/how-much-does-art-and-culture-contribute-to-economic-growth)
- ⁴ *Contribution of the arts and culture industry to the national economy, Report for Arts Council England July 2015, Arts Council, Inland*
- ⁵ *Javier Panzar's Reporter for the Los Angeles Times on 12 Jan 2015*
- ⁶ *Ministry of Cultural Affairs, Bangladesh*
- ⁷ <https://moca.gov.bd/site/page/d73e5c89-b6ca-45d1-aca4-c9f55dca39ba/Departments/Agencies>
- ⁸ *Ministry of Cultural Affairs Website, Bangladesh*
- ⁹ *Ministry of Roads and Highway Website, Bangladesh*
- ¹⁰ *Cultural Policy- 2006*
- ¹¹ *Ministry of cultural affairs: [https:// moca. gov. bd/ site/page/f9332d67-3ddf-4d66-9e82-33d34db78b3d/Functions](https://moca.gov.bd/site/page/f9332d67-3ddf-4d66-9e82-33d34db78b3d/Functions)*
- ¹² *North Carolina Arts Council, Virginia Commission for the Arts, and Blue Ridge Institute & Museum of Ferrum College, "Blue Ridge Music Trails," <http://www.blueridgemusic.org/>.*
- ¹³ *Florida Division of Cultural Affairs, Culturally Florida Campaign a Tremendous Success, <http://www.florida-arts.org/news/spotlights/culflorida.htm>.*
- ¹⁴ *Homegrown Handmade, "About Us," <http://www.homegrownhandmade.com/AboutHgHm.htm>.*
- ¹⁵ *Oregon Cultural Trust, "What we do," http://www.culturaltrust.org/about/what_we_do.php.*

The Spread of Arab Spring and Its Aftermath

Tamanna Siddiquee *

Abstract: In the recent history of the Middle East and the Arab World on the whole 'Arab Spring' has become a key concept of power, politics, protest and diplomacy. By the beginning of the current decade a mass outburst occurred in Tunisia, following the suicide of an educated but unemployed poor young man by setting fire on his own body publicly on a city street. This tragic event at once ignited public resentment and thousands of outrageous people came down to street in protest of his death. Consequently the entire Tunisia turned into a fire field that ultimately compelled Ben Ali, the tyrant, to leave his long occupied throne and escape to Saudi Arabia. This unprecedented example of ousting an autocrat inspired millions of the subdued people of the neighboring countries of the Middle-East and North Africa (MENA) as a whole. Mass eruption against dictatorial ruler spread like wild fire across the continents and it was termed as 'Arab spring'. The oppressed people of Egypt, Algeria, Morocco, Libya, Syria, Iraq, Saudi Arabia, Yemen, Ethiopia Mauritania Bahrain and some other countries of the MENA came up and found it an opportunity to overthrow the tyrants and thus usher the much desired democratic system. No sooner had the idea of 'Arab Spring' spread among the common people than the dictatorial rulers of these countries stood up with their total might to suppress the popular uprising resulting in mass killing, indiscriminate arrests and forced disappearance of innumerable political activists. In such mayhem Mubarak of Egypt and Hadi of Yemen were dethroned and Gaddafi was killed in the upsurge of the people cherishing democracy. Now it appears that the warmth of the 'Arab Spring' has been withering away and a long 'Arab Winter' is approaching.

Introduction

In the recent history of Middle East and the Arab World on the whole 'Arab Spring' has become a key concept of power, protest, politics and diplomacy. By the beginning of the current decade a mass outburst occurred in Tunisia, following the suicide of an educated but unemployed poor young man by setting fire in his own body publicly on the city street. This tragic event at once ignited public sentiment and thousands of outrageous people came down on street to protest of the death of this young venter. Forth with entire Tunisia turned in to a fire field that ultimately compelled Ben Ali, the tyrant, to leave his long occupied throne and escaped to Saudi Arabia. It was perceived as a great victory of people of Tunisia- who got relief from the exploitation, oppression and long dictatorial rule.¹

This unprecedented example of ousting an autocrat inspired millions of subdued people of the neighboring countries of the Middle-East and North Africa (MENA) as a whole. Mass eruption against dictatorial ruler spread like wild fire across the continents and it was termed as 'Arab spring'. The oppressed people of Egypt, Algeria, Morocco, Libya, Syria, Iraq, Saudi Arabia, Yemen, Ethiopia Mauritania Bahrain and some other countries of the MENA come up and found it an opportunity to overthrow the tyrants and thus usher much desired democratic rule. No sooner the

* Lecturer, Dept. of Islamic History and Culture, North Bengal International University, Bangladesh.

idea of 'Arab Spring' spared among the common people than the dictatorial rulers of these countries stood up with their total might to suppress the popular uprising resulting in mass killing indiscriminate arrest and disappearance of innumerable political activists. In such mayhem Mubarak of Egypt, Hadi of Yemen were dethroned and Gaddafi was killed in the upsurge by the people of long cherished democracy.²

Now it appears that warmth of the 'Arab Spring' has been withering away and a long 'Arab Winter' is approaching.³

Flash Back

A short flash back on the society and the politics of Arab world may be the help to understand the causes of emergence of Arab spring and its decline-the 'Arab winter'. Through the closing years of 20th century to the beginning of the 21st century the ground work of the 'Arab Spring' was completed which was ultimately waiting for a triggering moment. Subtle societal changes were under going in the Arab world (MENA) which culminated through the so called war on terror in Afghanistan and Iraq. During those days a clear divide of entire Arab region was noticed among the Arab common people and the intelligentsia. Internally Arab society from Morocco to Bahraini (and Iran too) was divided in various lines and fissure viz political Islam and traditional Islam. Despite that the socio-political divide but they activities fought together against their common enemy.⁴

While the ideological Islamists were mostly loyalist and traditional in thought and belief and considered that solution of social injustice, sectarian distance, poverty and discrimination can be solved through the way of the system of Islamic state. So they emphasized Islamic means and values, and the Socio-cultural elements. The Arab Spring is a milestone in the history of middle east and north Africa (MENA).⁵

Phases of Arab Spring

The Arab Spring means a series of demonstration and protest of the Arab People through out the middle east and north Africa which was commenced in December 2010 in Tunisia Ultimately it had been spread out and led to armed conflict and civil war. Actually Arab spring is a violent uprising of the oppressed people of Arab world that began in December 2010 and continuing to date. A group of analysts considered that the revolt is an 'illusion' that swept over the entire middle east and north Africa. Another political analyst Josep Massad noted that Arab spring is part of US strategy for controlling the movement and directing it toward western style liberal democracy.⁶

The history of the Arab spring may be divided in four main phases as following

- a. The Inception
- b. The spread of Arab spring
- c. The resistance of the rulers
- d. The Arab Winter (or decline)

The Inception

Arab spring is an all out revolt or mass uprising of people against the government/autocratic rulers of the Arab world, that commenced in the last half months of the first decade (Dec 2010) of the current century. It began as a violent protest against the dictatorial/autocratic rule of the Muslim countries of the (MENA). People of this region were under immense suppression, violation of human rights, poverty and low standard of living for generations. But people had little to do being at the gun point of the rulers. However under such circumstance Arab spring was sparked suddenly in Tunisia in 2010. And educated, unemployed young fruit Vander, Bouazizi, was harassed by government official in the broad day light in on the street on 'Sidi' in Tunisia. Out of frustration and helplessness he felt insulted, and he smeared Gasoline in his body and set fire on the spot as a matter of protests against government Later on his tragic death led to create a vigorous sense of anger, violation of laws. Common people considered Bouazizi's death as a signal for total unrest in the country. Bouazizi became an icon of protests against the autocratic rule of Ben Ali and protestor remain on the street and expressed their utter, anger, abhorrence people against the current ruler.⁷

Various social media and other means of electronic media heralded this message through out the country and across the continents. Finally, Ben-Ali the autocrate of Tunisia was compelled to leave his position within 4 weeks which he occupied for long 23 years. Ben Ali fled to Saudi Arabia for asylum; thus oppressive rule of Ben Ali came to an end (Hunter and Sheerin, Aug 2013 Iran review), Malek and Hunters 2011 Thus popular uprising became successful and a new political concept "The Arab Spring" came in to being.

The name of 'Arab Spring' has been borrowed from the Idea of Freeh Revolution 1848 and prague Revolution in 1966.

American political scientist Marc Lynch termed the uprising of the Arab World as 'Arab Spring' in January 2011 in the journal of 'Foreign Policy'. The inherent intention of terming it as Arab Spring was to divert the movement to western type of liberal democracy.⁸

But it took gradually an Islamic shape e.g. in Tunisia Libya Egypt. The American scholars ridiculously termed it as 'Islamic Spring' which was recognized of the peoples and the researchers scholars and politicians recognized the concept spontaneously (Massad). The second wave of the revolution started demonstration and such other/public violence riots noticed in the streets of Algeria, Kazakhstan, Jordan, Kazakhstan, Kuwait, Morocco Bahrain Lebanon, Oman etc. Angry people came down to street and shown huge anti-government showdown became visible. The 3rd and nominal public reaction occurred in *Kingdom of Saudi Arabia* (KSA), Bahrain Djibouti, palestine and Mauritania etc. This last wave of revolt and anger was very unorganized and momentary in nature. It was a minor phase of the public revolt and conflict. The protesters chanted a very popular slogan and that is '*Ash-Shab-Yurid*,

Ishket Annizam' that is public demands the step down of the rulers. Hence, we may remember that the revolutionary procession on the street of Tehran at the time of Islamic revolution. They use to shout a slogan "La Sharika la Garbia, Ash-Shauria Islamiah". That means Neither the East nor the west Islam is the best.

Factor behind Upsurge

For about one hundred years after the fall of Ottoman Empire the Arab People was thrown in a whirl pool of disasters one after another human crisis, homelessness, war and conspiracy became everyday companion of the peoples. As a result the social life, culture pattern, economic condition of the Arabs in general, except a few families, was degraded. People suffered more brutality and poverty, hunger and absence of human rights. So, many reasons were piled up years after year. A few of this causes of such inhumane condition and the emergence of 'Arab Spring' are as following.

- a) Dictatorial Rule
- b) Violation of Human Rights.
- c) Poverty.
- d) Unemployment
- e) Imposed war/conflict
- f) Corruption of the elites/Rulers
- g) Religious sectarianism (Shia, Sunni, Kurdi, Yazdi etc)

Objectives of the Revolution

- i. Desire for democracy (free and fair election).
- ii. Guarantee of Employment (for capable persons).
- iii. Protection of Human rights.
- iv. Ousting of the dictators/monarchs.
- v. Economic prosperity.
- vi. Restoration of Islamic tradition.

People in a vast territory like *Middle East and North Africa* (MENA) which is geographically, Topographically, ethnically, socially divided. Above all it is divided by the various faiths. It is difficult to organize large number of people for a single objective-revolution and political change for a welfare state. It has been happened in case of Arab world in the name of Arab Spring. Somewhere it has become successful and in some other places partially achieved the goal. In some other cases revolution failed because of lack of resources (arms, weapon, foods, medicine etc.) The revolution was easily dismantled.⁹

Popular uprising was suppressed again in some cases the people has taken a path of compromise and in three cases, Syria, Iraq, Libya faced violent encounter by the divided army forces who opt for a full scale war. In the mean time the air attack stopped Gaddafi forces and he went underground. Gaddafi was brutally killed by a violent mob. The hidden element of this kind of uprising as well as support from NATO is indeed mysterious. There is strong evidence that it is not for 'Arab Spring' but for something else. Gaddafi wanted to introduce a new currency for Africa and gradual withdrawal from dollar dependence. It is learnt that there was about 134tons of gold in his treasure and similar quantity of silver.⁽⁹⁾ So Gaddafi become a target of the West, the *North Atlantic Treaty Organization* (NATO) broader sense. Finally he was brutally killed not because of Arab Spring but due to his desire to his own currency instead of dollar and pound.¹⁰

The After math

It is to be noted that Arab Spring is a "Series of protests and demonstrations through out the middle East and North Africa that in 2010 owing to the tragic death of an unemployed young man Bou azizi of Tunisia and peoples of all walks of lives e.g. labours trade unionist human right activists lawyers professors and such other dissatisfied groups joined hand in hand to drag down the tyrant Bin Ali, Mubarak Hadi and thus revolution come to be true. The Arab spring is the biggest transformation of the Middle East since decolonization.¹⁰ After long ten years it is time to look back and to estimate the consequences and conditions of mass uprising through out the MENA. The after math of the popular revolt shows some clear effects which is interesting/surprising for the historians and social scientists as well.¹¹ Political analysts have noticed two phases of the after math of the Arab Spring viz-

Short range after effect

We can categorize the short range effect in the following sub heads-

- i) Social and demographic effect
- ii) Cultural and historical disorganization
- iii) Economic and financial decline
- iv) Political diversion

Social and demographic effect

Being the ever greatest public up rising in the MENA Arab Spring showed strongest integrity among the people after the decolonization. It expresses the popular desire for the emancipation from the monarchial/autocratic rulers people choose the democratic system in the middle east. Excepting a few countries (Algeria, Tunisia and Egypt) this demand for democracy met a fag end.¹²

- i) Mass killing (genocide)
- ii) Mass migration (to the west)

Thousands of civilians, man women children have been killed by the rival forces and air bombing in the cities/towns already captured by the pro-democratic or Islamic forces. They were either killed or died out of hunger. This tragic action compelled the traumatized people to leave their homes for an unknown destination- some in the neighboring countries, others fled to the West. Due to these factors many families have broken or displaced many children were separated from their family or died on the way. Of course, many people drowned in the sea while crossing by small and over loaded boats. It looked like human disaster that destroyed social life, community bond and above all created a demographic vacuum. In such doldrums at least 68 thousands people have been killed and injured enumerable people irrespective of age and sex.¹³

Cultural loss

Culture is an important phenomenon for human being. It keeps individuals or clans or ethnic groups attached together. Those who have been displaced and migrated to other countries specially the West, very soon they would encounter an backward situation where food drink dress occupation and day to day interaction pattern would be different and difficult to cope with it. This may be considered as a severe 'Culture Shock'. Besides that many ancient cities and famous monuments many mosques and madrasahs and hospitals have been destroyed to dust particularly the destruction of the Palmira.¹⁴

Political impact

The political impact the Arab Spring is so vast and multidimensional that it is very difficult to narrate and estimate. This a historical discourse that will never see an end of it. A new equation come to the surface due to this 'spring'. The political players in the MENA has been either ousted or assassinated and some other cases thrown in utter discomfort from within or outside. In the mean time death of Dr. Mohammad Mursi has given a new momentum to politics and society that also helped coming of the Arab winter. Dr. Mursi was the ever first democratically elected first president of Egypt.¹⁵ This is a new turn in politics of north Africa may be seen in near future. The diplomatic the relationship between Iran and Syria, Saudi Arabia and Iran, Turkey and Russia Bahrain and Saudi Arabia etc. have been reshuffled their relation that may led to a new historical situation of the middle eastern politics and conflict.¹⁶

Long Term Effect

As already mentioned above some western analysts have divided Islam into two separate groups the a) Political Islam b) Traditional Islam

- 1) Political Islam: Rise and fall of the socio-political distance between the Sunni and Shia has been widened and reached at an long gap. Of late, the diplomatic relation between these two countries has become so bitter preparedness of war is under going secretly from both the sides.¹⁸
- 2) Traditional Islam/Islamism: Due to the Arab spring political Islam has been severely damaged. Opponents of Islam has under cut the Islam as a force.

There for Islam as a great religion/faith has lost its influence in global politics. A new equation has come up due to the spring. A new level of animosity has grown out of Arab spring e.g. between Saudi Arabia and Syria etc.

- 3) The most popular dream/demand of the activists and supporter of Arab spring were founding a democratic state system. Thousands of people came down to street and laid down their soul for democracy. In the mean time many states failed and tyrants have reorganized their position. This has been proved the gathering of thousands of people in the Tahrir Square Egypt and the Pearl Square of Bahrain demanded a change of ruler.¹⁷

Infine, the Arab spring has almost failed to bloom the cherished flower with a fragrance of democracy with full fragrance and there by to ensure justice, human rights equality in state and society. Obviously, in the countries of MENA the Arab spring has nipped in the bud. Indeed the negative aftermath is still continuing as 'Arab Winter' at the cost of innumerable lives. Still some optimistic people love to chant the popular revolutionary slogan; *As-Shab Yurid Iskat AnNizam*.

References

- ¹ Shireen T. Hunter: Ideas and movements behind the Arab Spring, Iran review, 2013
- ² Skinner Julia: Social media and revolution: Arab Spring and The occupy movement, Association for information system, December 2011
- ³ Atlantic Muslim protest: Has Obama helped...
The journal of foreign policy 2014
- ⁴ Learning to live with the Islamists winter
The journal of foreign policy November 2012
- ⁵ Marc Lynch: The Arab Spring: Unfinished revolution
- ⁶ Massad, Joseph, The spring and other American seasons, Aljazeera August 2012
- ⁷ Middle East historians and the Arab Spring, MDC April 2019
- ⁸ Friedman, Thomas, The other Arab Springs New York November 2016
- ⁹ The Arab Spring- One year later. The Cen SEI report February 2012
- ¹⁰ Arab Spring who lost Egypt. March 2012
- ¹¹ Arab Spring who lost Egypt. March 2012
- ¹² Arab Spring who lost Egypt. March 2012
- ¹³ Marxism, January 2012
- ¹⁴ A men square rival, the days of rage protest, Arab news February 2012
- ¹⁵ Fahmy, Nabil, Managing compromise in Middle East, The Daily Star beirut 2016
- ¹⁶ Macham, Queen, The evolutions of Islamism since the Arab Spring. Washington post 2014

