

ISSN 2229-5399
THE HERITAGE



অতিথ্য

The Heritage

**Multi-lingual Research Journal
on
Indology**

Volume-VI, Issue-2, 2015

**Aitihya Samstha
Kahilipara Colony, P.O. Binova Nagar
Guwahati- 781018, Assam
India**



ঐতিহ্য The Heritage Vol-VI, Issue-2, 2015

Janmastami Issue

(September–October)

Published by Dr. Pannalal Goswami
on behalf of Aitihya Samstha, Kahilipara Colony, Guwahati-18

DISCLAIMER

The opinions expressed in the articles published in this journal are the opinions of the authors. The members of the Editorial Board or Publisher of **ঐতিহ্য-The Heritage** are in no way responsible for the opinions expressed by the authors or the conclusions deduced by them.

ঐতিহ্য The Heritage

Vol-VI, Issue-2, 2015



CONTENTS

ENGLISH SECTION

- *A Poet's Universe and A Philosopher*
Sukhamoy Ghosh 7-15
- *A Grand Assimilation :
The Assamese Sikhs – (Part-I)*
Bimal Phukan 16-30
- *Muslim Mystics and sufi Silsilahs
in the Indian Subcontinent*
Amit Dey 31-47
- *Reflections on Peasant Consciousness of Colonial Assam*
Rabin Deka 48-58

বাংলা বিভাগ

- *নৌকাপূজা : মনসা উপাসনার একটি সমৃদ্ধ ধারা*
অমলেন্দু ভট্টাচার্য 61-77
- *ধ্রুপদী নৃত্যের আঙিনায় — বাংলার 'গৌড়ীয় নৃত্য'*
মহুয়া মুখোপাধ্যায় 78-87
- *উনিশ শতকের অসমে অবাঙালিদের বাংলাচর্চা : দ্বিতীয় পর্ব*
প্রসূন বর্মন 88-100

অসমীয়া বিভাগ

- *ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ প্ৰেক্ষাপট আৰু
অসমত 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ তাৎপৰ্য বিচাৰ*
গকুল কুমাৰ দাস 103-120
- *অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমূলৰ প্ৰকৃতি বিচাৰ : প্ৰাকৃতি বিজ্ঞানৰ আধাৰত*
উপেন ৰাভা হাকাচাম 121-133



ঐতিহ্য
The Heritage

ENGLISH SECTION

Vol-VI, Issue-2, 2015



A POET'S UNIVERSE AND A PHILOSOPHER

SUKHAMOY GHOSH

Formerly, Dept. of Philosophy, Tripura University, Agartala, Tripura

- *A Poet's Universe and A Philosopher*
Sukhamoy Ghosh 7-15
- *A Grand Assimilation :
The Assamese Sikhs – (Part-I)*
Bimal Phukan 16-30
- *Muslim Mystics and sufi Silsilahs
in the Indian Subcontinent*
Amit Dey 31-47
- *Reflections on Peasant Consciousness of Colonial Assam*
Rabin Deka 48-58

ABSTRACT : Tagore's poetic vision about Man and his Universe appearing in many of his poems and other writings may be seen as reverberating the message of the Upanishads that man is One with the One Spirit and is united with the entire Universe. The sublimity of his thought in these poems and some other passages is so apparent that critics could easily see him as basically a mystic in nature delivering ideas accessible neither by reason nor by commonsense. Whether spiritualism, or for that matter, mysticism is totally averse to any kind of reason or it only transcends the latter necessitated by its own limitations, is a matter of another debate. But what prompts the following dissertation about Tagore's poetic vision is a comment of British philosopher Bertrand Russell who, once, after listening to the poet, went far ahead of others to characterize his poems as 'vague and nonsense' adding further that such things are appreciated only by Indians. It appears that while commenting so, he did not keep in mind, firstly, the history of the progress of philosophical thoughts in the world, and secondly, the fact that in Tagore's thoughts many of such philosophical thinking only naturally found their way, though in his own poetic expression. What will be more interesting to notice is that about sixty years after the date of these comments, Russell himself pleaded for some amount of 'vagueness' in a philosopher's search for the ultimate truth of the universe with the possibility of being practised later. We have not heard him change, on any later occasion, his views about Tagore with or without reference to the elaborate explanations given by the poet in his later writings to make his vision 'precise'.

INTRODUCTION

A few years back, 'The Telegraph' of Calcutta in its Sunday issue of Feb 20, 2011, published a feature on Nimai Chatterji, a resident of London, on his mysterious death at his residence discovered almost after four weeks by the neighbors, seated on an arm chair with

hundreds of letters scattered around him. These were all written to him by the poets, authors, artists, and philosophers of his time.

Two of such letters were from the famous British philosopher Bertrand Russell with some remarks on Rabindranath Tagore. In a letter



dated Feb 16, 1963, he wrote : " *I confess that his mystic air did not attract me ... He had a soft, rather elusive, manner which led me to feel that straightforward exchange or communication from which he would shy away. His intensity was impaired by his self-absorption. Naturally, his mystic views were by way of dicta and it was not possible to reason about them.*"

A second letter perhaps spoke more of British intolerance of that time (we shall see that it was 1912) to an Indian than of a philosopher of his stature. He wrote : "*His (Tagore's) talk about the infinite is vague nonsense. The sort of language that is admired by every Indians unfortunately does not mean anything at all.*" (April 26, 1967).

Evidently, Russell's remarks raise a few questions. Firstly, what is a mystic vision about which no reason is possible ; and secondly, whether Tagore's poetic vision was so vague as to be admired by Indians only and not by a western mind, the least by a philosopher like him. The following dissertation is an attempt to have a look into Tagore's vision of the Universe as depicted in his poems and other writings vis-a-vis some of the same of the western philosophers in order to ascertain how far Russell, a philosopher of outstanding reasoning, was 'reasonable' to characterize Tagore's as '*vague nonsense*'.

SECTION I

It is almost universally believed that poets need not be philosophers in the official sense. In fact many of them are famous for their poetic vision of life and nature searching for beauty and truth in such a manner as only to create emotions to be recollected in tranquility. Those unforgettable lines of Mathew Arnold, the English poet, in the poem 'Shakespeare' go as follows : Others abide our questions, thou art

free./ We ask and ask - thou smilest and art still./ Out-topping knowledge.

It may appear that a poet enjoys more freedom in his effort . In the language of Tagore himself, the poet has his "... *freedom from the dominance of any creed ...or in the teaching of some organized body.*"¹ He has no obligation to 'justify with reason' what he says. He discovers the Truth of beauty and good, of pain and pleasure in whatever he sees by heart. One fine morning he may have a deep sense of union with the Boundless over all his limitations without any logical justification for '*what or who is the Boundless*', or 'what it means to say union', etc. and sing , to quote from Tagore again from his poem '*Jivan Devata*' - "...*I give to thee my cup/ filled with all the pain and delight/ that the crushed grapes of my heart had/ surrendered,*..."² As an explanation of this state of the mind of his, he does not give any reason. On the contrary, he writes : "*You will understand from this how unconsciously I had been travelling towards the realization which I stumbled upon in an idle moment on a day in July.*"³

And what does a philosopher do in a similar situation when he wants to know about the Universe ? He takes the path of reason to understand it . He begins his search saying : "*Is there any knowledge in the world which is so certain that no reasonable man could doubt it ? This question, which at first sight might not seem difficult , is really one of the most difficult that can be asked.*"⁴ So, speaking generally, a philosopher's approach towards the universe fundamentally differs from that of a poet.

But there are poets who seem to pursue their life long search for a Summum Bonum which is more than mere doing poetic justice to their thoughts and feelings , a search for the inner truth of life beyond just attaining an

ecstatic state of emotions fulfilled. Tagore is one of them.

If we go through the pages of his 'The Religion of Man' referred to above, where he gives elaborate interpretation of his realizations, we find that in spirit his search hardly differed from that of a philosopher.

It is true that Tagore never shied of his leanings for the mystic messages of the Upanishads. At times he supersedes worldly visions that might be read as speaking of something unreachable by reason .

In his poem '*Jivan devata*' he writes- "Thou who art the innermost Spirit of my being./ art thou pleased, Lord of my Life ?"⁵

Here he transcends the experience of the individual worldly self to touch the chord of the Spirit of the Upanishads as a devotee. We shall see many more occasions where Tagore is highly vocal in reverberating the messages of the Upanishads. For example, the Upanishad says :

"*He from whom proceeds all works ,all desires , all odors, all tastes; who pervades all , who is beyond the senses, and in whom there is fullness of joy forever...*"⁶ And in a poem Tagore writes: "*seemaar maajhe asim tumi baajaa aapan sur, aamaar madhye tomaar prokash....*"⁷ [In this poem, mention of 'asim'(the Infinite) 'tommar prakaash'(thy revelation) or later, 'kata barne kata gandhe'(in so many colors and odors) etc , only speak of the Spirit Who pervades all varieties of life]. His 'tomaar' or 'thy' is as indeterminate as 'He' of the Upanishads.

But while eulogizing the Upanishads, he also reminds us that "... *our universe is the sum total of what Man feels, knows, imagines, reasons to be , and whatever is knowable to him now or in another time.*"⁸ And also that



Their (man's) civilization is a continual discovery of the transcendental humanity."⁹

This is where Tagore takes a very different position in respect of the truth of man's universe. The phrase 'transcendental humanity' takes us, on the one hand, to the realization of the Eternal Self in every man above individual limitedness, and on the other, to the reality of mankind who progresses 'with the intimacy of a pervasive companionship'¹⁰ with the entire Universe. That means, unlike an ordinary mystic waiting for a revelation of the otherwise unknowable, for Tagore man and his universe are the most 'living aspects' of that One Supreme Reality to reckon with.

We shall see more about it as we progress which will show that Russell's assessment about Tagore, namely, 'his mystic views were by way of dicta and it was not possible to reason about them' was inappropriate . We shall also see that western philosophers too, including Russell himself, talk of such realizations which admit that not everything is 'possible to reason about'.

SECTION II

As for the first question : 'What is a mystic vision that defies reason', one simple answer is this : - a person is called a mystic if he seeks to know God or some Spiritual Truth thereof through contemplation and prayer. The messages of the Upanishads are mystic in character because they say that it is not by intellect or senses but only by realizing one's own Self that man reaches the highest Truth of life. When he longs deeply, he becomes One with the Infinite Spirit, as in prayer, uniting the entire Universe into One. This One is Brahman. The MUNDAKA says : The Self is not to be known through study of the scriptures, nor through subtlety of the intellect, nor through much learning. But by him who longs for him is he known. Verily unto him does the Self reveal his true being."¹¹



Obviously such realization falls outside normal human understanding, for, firstly, neither longing nor prayer form any part of knowledge. And secondly, what it is that 'is not to be known' and yet 'is he known'? This is sheer self-contradiction. So, unless some other justifications are given, we must bear with Hume who, from his viewing the importance of man above every passion, said that such claims "arise either from the fruitless efforts of human vanity, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understanding, or from the craft of popular superstitions..."¹²

But, then, what is the real nature of man's universe? G.E. Moore in his 'Some Main Problems of Philosophy' said, a general description of the Universe must include three most important kinds of things, namely, "which we know to be in it, considering how far it is likely that there are in it important kinds of things which we do not absolutely know to be in it, and also considering the most important ways in which these various kinds of things are related to one another".¹³ He proceeds with a common sense view, that is, the view of a common man, on this ground that "There are... certain views about the nature of the Universe, which are held, now-a-days, by almost everybody. They are so universally held that may, I think, fairly be called the view of Common Sense."¹⁴ Down a few more lines he again says "...The most important views of common sense: things which we all commonly assume to be true about the Universe and which we are sure that we know to be true about it."¹⁵ ensure that things we know cannot be doubted.

But Berkeley (1685-1753) did. In fact Berkeley unseated all previous theories about the reality of man's universe, beginning with the views of Plato of 5th Century B.C. [that, only ideas as created by God really exist in the

universe, and things of the world that we see (have opinion about) are their appearances]¹⁶ coming down to that of 17th century John Locke (that those things of our knowledge that come to us through simple ideas do really exist out there).¹⁷

Berkeley rejected all these and said that, things exist only as they are perceived. In his 'Three Dialogues' between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists, Philonous gives to Hylas the example of two hands, hot and cold, simultaneously put in water, finding 'in reality' the same water cold and hot respectively, which is contradiction and paradoxical in term and denies existence of anything other than what mind perceives.¹⁸

But Moore rejects this view for the simple reason that it contradicts Common Sense. According to him, in a sensation of blue, to say that 'blue' and the 'sensation of blue' are the same is self-contradictory.¹⁹ (Evidently the use of 'of' shows that 'sensation' and 'blue' are different).

Berkeley's view is, however, rejected on many other grounds of which the most formidable one is that, if every body's world is as they perceive, then how does one communicate with another about anything, say, a table, when one in his library, reading a book on it, may see it as 'a study-room article' and another, a carpenter, who sells it, as 'a product of timber'? Moreover, when the reader uses the table in the day, leaves it in the locked library room for the night and finds the table in place the next morning, is it the same table there or they are two different tables as are perceived? The latter is ridiculous for any understanding. But if it is the same, how did it continue to exist unperceived by any one in that locked room? Berkeley had a queer answer. He said, the table exists in God's perception and that God's consciousness provides necessary commu-

nication about the table between men. Naturally he invited the next chain of insurmountable questions, namely, in whose perception did(does) God exist? etc. We shall see, talking apparently from a similar point of view, Tagore had an answer to this problem without Berkeley's infinite regress.

Meanwhile, faced with these problems, philosophers started to talk about transcending human understanding to reach the Reality which is Thought per excellence, i.e is complete in itself without being of this or that. Hegel is one of them who, being a non-Indian, tells us in a very 'Indian way(!)' that Absolute Idea or Spirit is the only reality of the universe and that things and beings we see are, as Russell presents, "our partial and erroneous ways of apprehending Reality."²⁰

In fact, down the entire history of the western philosophy, this problem of mind and matter with respect to man's universe persisted until philosophers started to look at the phenomenon from an entirely different point of view. We shall come to that later (in Section III).

But before that, let us reiterate that to speak of 'Absolute Idea as wholly spiritual' is not as 'unreasonable' as Russell's earlier comments might have suggested. In fact, Russell himself commented on Hegel's believing in an 'eternal perfect unchanging spiritual unity' as "In this conception, there is undeniably something sublime, something to which we could wish to yield assent".²¹ He, however, cautioned that Hegel's arguments involve 'much confusion and many unwarrantable assumptions'. But, most significantly, this shows that the so called vague thinking of some Ultimate Truth of man's life and his universe as 'sublime spiritual' was not the monopoly of the Indians and for that matter, of Tagore. And secondly, Russell himself, sixty years after he wrote all these about Hegel and



also about Tagore [the year was 1912 when in his book mentioned above he wrote about Hegel and also the year when he met Tagore]²², started to work on his 'logical atomism' theory to show, like Wittgenstein, that the world consists not of things or objects as we know but of propositions which at their roots again have their atomic forms only. His theory of logical atomism says, those atoms are arrived at as the 'last residue' in the analysis of propositions. He was, however, afraid that such 'atomic facts' might appear 'vague and ambiguous'.²³ So he wrote: "I think vagueness is very much more important in the theory of knowledge... Everything is vague to a degree you do not realize till you have tried to make it precise."²⁴

What an irony! Russell was pleading for vagueness not to be discarded at its very sight but to wait till it was made precise. In the next section we shall see how Tagore made his vision of Unity of Self, the selves and their Universe 'precise' in Russell's sense.

SECTION III

Here we shall try to answer the second of our initial questions. Anyone can see that Tagore was highly inspired by the Upanishads in respect of Man's life and his Universe in many of his writings, particularly the poems of 'Geetaanjali', of 'Naivedya' and many others, along with an exhaustive interpretation of those visions given in his 'The Religion of Man'. But at the same time we also see that, in contrast to the spirit of the Upanishads, he had a lot of deliberations in support of his vision in the last named book.

Firstly, about the influence as told above in those poems and writings, we find that he speaks directly of the truth of some Eternal Spirit finding expression in his mind in sublimation of all kinds of reason or active apprehension. In the poem 'antara mama



bikasita karo /antaratarā he/juktā karo he sabaar sange....²⁵ or in this piece of writing "...on the surface of our being we have the ever-changing phases of the individual self, but in the depth there dwells the Eternal Spirit of human unity beyond our direct knowledge."²⁶ We can find many more of this kind of writings which show that he was by belief a mystic.

But there are many other passages in the same book and elsewhere which show that in spite of this mystic leaning for a 'Super Self' superseding 'individual' in man, he believed that ultimately all these are means to the realization of the truth of the Universe which, after all, to use Wittgenstein's phrase 'that is the case' (or the most natural truth of life). Here let us, once again, recall his words above "...our universe is the sum total of what Man feels, etc."²⁷ These words mean, for him, neither man nor his mental activities are surrendered for anything, be it the Indeterminate Brahman or else.

But while saying 'what Man feels etc.', did he invite again the impasse of Berkeley's 'isolation' of individual worlds? That it was far from that, becomes evident in the very next paragraph. He writes, and this is very significant, – "I do not imply that the final nature of the world depends upon the comprehension of the individual persons. Its reality is associated with the universal human mind which comprehends all time and all possibilities of realization. And that is why for the accurate knowledge of things we depend upon Science that represents the rational mind of the universal Man..."²⁸ Perhaps these lines explain more than required his unique 'vision of man's universe' eulogizing the message of the Upanishads in the light of rationality and science. In fact, all truths of life must appeal to this 'universal human mind' who unites in

thought every individual man. But this universal Man is neither God (of Berkeley) nor the 'Indeterminate Brahman' (of the Upanishads). On the contrary, it is the all pervading rationality. In fact this explains the impersonal truths of sciences which depend on ultimately appealing to humanity in the sense of organizing 'into rational concepts those facts which man can know and understand...'²⁹

Thus, we may say, in all his deliberations and through his vast world of creation he never lost sight of the fact that Truth shines only to a rational as well as a scientific mind, only with this rejoinder that it has to be organized by a universal mind.

Of the many stalwarts of the world who were path-breakers in the history of mankind in their respective field, Tagore had the privilege of direct interactions with Albert Einstein. Explaining the existence of the 'table' when nobody sees it, Einstein disagreed with Tagore's point that it exists for and through a universal humanity. He, on the contrary said: "...we attribute to truth a superhuman objectivity. It is indispensable for us— this reality which is independent of our existence and our experience and our mind – though we cannot say what it means."³⁰ He also said "...it is a belief which nobody can lack."³¹ [It would be interesting to cite a few lines from their conversation that took place between them in this respect :

Tagore : The world is a human world— the scientific view of it is also that of the scientific man....

Einstein : Truth, then, or beauty, is not independent of man !

Tagore : No.....

Einstein : I agree with regard to this

conception of beauty, but not with regard to truth.

Tagore : Why not ? Truth is realized through man.

Einstein : I cannot prove my conception is right, but that is my religion.]

We notice that, Einstein's uses of the words 'though we cannot say what it means', 'a belief which nobody can lack', 'I cannot prove' etc. come very near to saying that there are some truths which are 'believed but not proved'. Moreover, to say 'nobody can lack' ultimately comes to saying 'man universally does it'.

So when Tagore said that truth absolutely unrelated to humanity is non-existent, Einstein replied : "Then I am more religious than you are."³² That means, at times man needs a religious sort of postulations (though not religious dogma of some creed) to break some barrier.

In fact, the way Einstein was explaining his ground for the belief in the truth of an independent world outside man's domain going ahead of logic and scientific reasoning compares very closely to Tagore's vision of it in the sense, there is always the scope for a creative imagination to overtake mechanical reasoning. With reference to the creative spirit of man, Tagore writes : "It is the consciousness in Man of his own creative personality which has ushered in this new regime in Life's kingdom".³³

So, whether a poet or a philosopher or in this particular sense a scientist, all are in search of the ultimate truth of the Universe as it is. We do not know as yet if the last word is said in this respect. But Tagore seems to have kept himself alive to it all along even when some philosophers started to say that the traditional approach to this problem is inadequate. They came up with completely a new version of the



world which, according to them, would provide the required passage from the knower to the world there. So when Tagore's Hibbert Lectures of 1930 was published as 'The Religion of Man', L. Wittgenstein, a stalwart of Vienna Circle, was already at the centre stage of the new movement with his Tractatus Logico-philosophicus (1920). And it is most unlikely that Tagore had no idea of it. So it attracts our question if his vision had anything in common with the new movement too.

Leaving the question of independent objects of the world behind, Wittgenstein voiced his new thoughts from the very first assertion in the Tractatus, the long introduction of which was written by his teacher and friend Russell himself. Some of them could be restated here to see if any of them could be interesting from Tagore's point of view.

The first assertion is : "The World is that is the case." (T.1). This is followed by "The world is the totality of facts, not of things". (T 1.1), and then, a few assertions later : "The facts in logical space are the world." (T 1.13). [Let us note that all his assertions are within a frame of inclusive number series, indicating that the truth of each lies in some relation to the totality structure of it, which we shall see was purposefully done to show the truth of his view that the world can be stated only in a framework of propositions.]

As we proceed, we know what the phrase 'that is the case' means. He says : "What is the case—fact—is the existence of states of affairs" (T 2). That means, 'facts' are not 'things' (like tables, brown, books, etc., of the world as they are), but the 'states of affairs', which are of the simplest relational form of propositions, such as, 'table-colored-brown' 'books-on-the-table' and so on. (Note : 'colored' or 'on the' stand for a 'relations' making table, brown, and book



the 'states of affairs'). And there are no table or brown or book as such. They exist only so far they are part of a state of affairs.

But what asserts the existence of the states of affairs? He says: (T 4.21) - "The simplest kind of proposition, an elementary proposition, asserts the existence of a state of affairs".

Now, as to the most relevant question, what from outside the proposition makes it true, Wittgenstein says: "A proposition is a truth-function of elementary propositions. (An elementary proposition is a truth-function of itself)" [T 5]. That means, a proposition (i.e. man's sole means of knowledge) is true if its constituent elementary propositions are true, whereas truth of an elementary proposition depends on itself only, not anything outside it. There is thus no question of infinite regress. According to Wittgenstein, the world is not materially produced by things or objects as they are, but is constructed by propositions "with the help of a logical scaffolding..." (T 4.023).

Now, what we find in Tagore's vision of the Universe is not very different from this contention that so called reality is nothing but some universally accepted (like, 'that is the case') form of consciousness. We come across a striking similarity of this in these words of Tagore: "...reality is not based in the substance of things but in the principle of relationship. ...Reality is human; it is what we are conscious of, by which we are affected, that which we express."⁶⁴ For the poet, the world is the totality of these 'relationships occurring in consciousness' (a proposition for Wittgenstein?) of the universal man.

Incidentally Wittgenstein realized that these hundreds of assertions did not take him to where he wanted to reach and confessed in

the last two of them that- "He (his follower) must transcend these propositions, and then he will see the world aright" (T 6.54) and "What we cannot speak about we must pass over in silence" (T 7). Does Tagore face a similar problem? Perhaps not, for, the poet in him can easily say "...reality is the definition of the infinite which relates truth to the person."⁶⁵ The question of transcendence comes when we think of knowing efforts of finite individuals. On the other hand, Man who represents the universal man, lives with the Universe without effort. ["viswa saathe joge jethay vihaara/ sei khane jog tomaar saathe aamaro...";⁶⁶ which says, the universe where the Universal Man treads is where the person of the poet too steps with.]

Concluding Remarks

In course of our deliberation above, we have tried to drive at a few points. Firstly, whatever does not fit into the frame of formal logic and reason, may not be discarded as vague and nonsense for such hasty effort falls short of exhausting all possible means of knowledge.

Secondly, in spite of his strong bond with the mysticism of the Upanishads highlighting the abode of a Supreme Spirit in Man, Tagore had his own vision sufficiently distanced from the former's indeterminate character through reason and extremely comprehensive poetic vision.

Thirdly, as for our knowledge about the Universe, scientific as well as philosophical enquiry take us a long way, but not to such length as to provide a full proof answer for all related questions. We have seen Einstein's view too. And also of Wittgenstein. In the Tractatus, the most important event of 20th century (as termed by Russell in his introduction), he had to accede a possible transcendence in man's knowing effort in this respect. In fact, Russell himself expressed

realizations about the limits of philosophical knowledge (Ch. 14 of The Problems...) at the same time when he expressed a different opinion about Tagore.

And, fourthly, attempts to reach the truth of man and his universe beyond the laid-down paths of knowledge has always been with the philosophers through ages. So, if Tagore spoke about one of such means, he cannot be blamed by anyone, and the least by a philosopher.

But all said, he was above all a poet, and his vision poetic. His Universe is so comprehensive in nature that his thoughts have something for all, including philosophers. Only an adequate preparedness is required to appreciate it.

References :

1. Rabindranath Tagore : *The Religion of Man*. 2008, Rupa & Co. New Delhi. p.78
2. *ibid*, p.83
3. *ibid*, p.84
4. Bertrand Russell : *The Problem of Philosophy*, 1959, Oxford University Press, London. p.1
5. Tagore, op. cit p.88
6. *CHANDOGYA : The Upanishads*. 1948. New American Library, N.Y., p.65
7. *GEETANJALI*, Poem No. 120
8. Tagore : op. cit, p.10
9. *ibid*, p.121
10. *ibid*, p.78
11. *MUNDAKA : The Upanishads*, op.cit, p.48
12. David Hume : *Enquiries Concerning the Human Understanding*, 2nd Ed, 1902, Oxford, pp. 9-11
13. G.E. Moore : *Some Main Problems of Philosophy*, 1953, George Allen and Unwin, London. p.1
14. *ibid*, p.2
15. *ibid*, p.2
16. B. Russell : *The History of Western Philosophy*. 1972, Touchstone Book, N.Y. pp.121-22
17. *ibid*, p.612
18. George Berkeley : *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 1713, William & John Inny. London. First Dialogue.
19. G.E. Moore : *The Refutation of Idealism*, 1903, Mind 12.
20. Russell : *The History etc.* op.cit, p.734
21. Russell : *The Problem etc.* op.cit, p.83
22. Ray Monk : *Bertrand Russell : The Spirit of Solitude; 1872-1921*, [Ch.10. The Shattered Wave]. 1996. Free Press N.Y. p.273 [Note : There is a reference-Dickinson, a Tagore admirer, who took Tagore to meet Russell in the Summer of 1912].
23. B. Russell : *The Philosophy of Logical Atomism*, 2010, Routledge, London. pp. 3-4
24. *ibid*, p.4
25. Tagore : *GEETANJALI*, Poem No.5
26. Russell : *The Problem etc.* op.cit . p.5
27. *ibid*, p.10
28. *ibid*, p.11
29. *ibid*, p.7
30. Einstein & Tagore : *Journal of Consciousness Studies* (Controversies in Science and the humanities.) Vol.2, No.2, 1995, Thorverton. U.K.
31. *ibid*.
32. *ibid*
33. Tagore : *The Religion etc.* op.cit, p.29
34. *ibid*, p.120
35. *ibid*, p.120
36. Tagore : *GEETANJALI*, Poem No. 94





A GRAND ASSIMILATION : THE ASSAMESE SIKHS – (PART-I)

BIMAL PHUKAN

Orion Tower, Cristian Basti, Guwahati - 781 005

ABSTRACT : A diverse range of people with various religious affiliations inhabit the state of Assam, be they Hindus, Muslims, Christians, Sikhs, Buddhists and the like. Among the Sikhs, however, there is a group who stand out as a breed apart. While remaining devout followers of the Sikh religion, these Sikhs are steeped deep in Assamese culture, and most important, unlike other Sikhs in Assam, have adopted the Assamese language as their own, to the total exclusion of Punjabi. Mainly inhabitants of Nagaon District of Central Assam, they claim to have arrived in Assam nearly two hundred years ago, long before the Sikhs of Punjab started migrating in search of better opportunities in British Assam. Known as Assamese Sikhs, their presence has always been a colourful feature in Assam's landscape. However, the community had always lived in the twilight zone due to lack of a written history of their own. Divided into two parts, this article is an attempt to chronicle their history in Assam spanning nearly two centuries.

Part I begins with the arrival of Sikhism in the 16th century when Nanak started preaching at the age of thirty. It briefly describes the visits to Assam by Guru Nanak, followed by the ninth Guru Tegh Bahadur in 1669 when the first Gurdwara in Assam was established at Dhubri. It describes the events leading to the fall of the Ahom monarchy culminating in the battle at Hadirachaki where Sikh soldiers fought bravely on behalf of the king before sacrificing their lives. These tales found mention in contemporary folk-literature of some great Assamese writers and helped form the early 'history' of Assamese Sikhs.

INTRODUCTION

Nestled amidst lush green plains drenched by the monsoon rain, there is a roadside *dhaba* near Raha, a small town about one hundred kilometres east of Guwahati, capital city of Assam. It sits right next to the National Highway

37 that cuts through Assam from west to east on the southern bank of the Brahmaputra. Appropriately named 'Dhaba Highway', the eatery is run by two Sikh brothers. Years of hard work and honest service had brought them

good dividends; they now have a loyal clientele. Their home is in a village just across the street, which is not surprising in itself. It might, however, raise a few eyebrows to learn that the village, Chaparmukh Sikh Gaon, had been a Sikh settlement for nearly two hundred years. Sikhs were no strangers in Assam especially after the British began its rule in the territory in 1826. What set this group of Sikhs apart was that unlike their Punjabi brethren, they were more the mild-mannered Assamese rather than the robust Sikhs known the world over.

These Sikhs had been residents of a place as far to the east of Punjab as one could travel within India. They are small in number, not more than ten thousand at the most. Their primary habitat is in two neighbouring villages few miles west of Nagaon in central Assam. They maintain that their warrior ancestors had come to Assam in early 19th century to fight battles on behalf of the local Ahom Kingdom. That was long before migrant Sikhs arrived in British Assam looking for employment and business opportunities.

These early arrivals naturally faced some degree of discrimination as strangers usually did in an alien land. When it came to marriage, extraneous circumstances made it impossible for them to travel to Punjab and look for brides in the traditional way. Assam was in turmoil at the time and the rampant Burmese were everywhere. The Sikhs, perforce, had to seek partners from among the local Assamese Hindu population. They thus began a new life in Assam which was a unique blend of two heterogeneous cultures. The wives had carried over Assamese traditions, customs and food habits into the new household. Guests were welcomed in the traditional Assamese way with offerings of *tamul-paan*, *saraais* adorned their living room, *gamochas* found use as towels at home. The food cooked in the kitchen of these Sikhs was no different from an Assamese home.

Unlike the Punjabi Sikhs who generally preferred *rotis* made from wheat, rice became the staple diet of these Sikhs like most people in Assam. As children came, their assimilation into Assamese way of life progressed rapidly.

Most important, these Sikhs adopted the language of their new home. Assamese became their mother tongue. They spoke it at home and outside to the total exclusion of Punjabi, a rare occurrence for Sikhs living anywhere in India. Their children went to schools where Assamese was the medium of instruction. They spoke fluent Assamese with all its nuances. These Sikhs truly absorbed the Assamese language into their hearts. Over the years, their contribution to mainstream Assamese literature had been immense considering that they numbered less than ten thousand. Displaced from their place of origin centuries ago, this community of Sikhs did not feel nostalgic about being away from Punjab or of its culture, language and people. After having lived in Assam for generations, their adoption of this land, its culture and language was complete. Their names carry an Assamese refrain as Arjan became Arjun, Rajinder became Rajen. Their children responded to nicknames like *Kon* and *Bapu*, common in an Assamese family. Local people addressed them as '*Asomiya*' or Assamese Sikhs, a term of endearment and tacit acceptance of their presence in their midst.

Religion was important for these people. While being truly wedded to the culture and language of their adopted land, they proudly maintained their Sikh identity. On the very spot where they set up their new 'home' on the banks of a stream in Nagaon district, the Sikhs hoisted the Nisan Sahib of their faith and built a prayer hall. Now nearly two centuries old, it is the second *Gurdwara* in Assam after the one at Dhubri raised by the Ninth Guru Tegh Bahadur in 1669 during his visit to Assam. These Sikhs faithfully maintain their religious customs and



rituals including going to *Gurdwara* regularly and performing marriage rituals according to Sikh traditions. They observe the birth and the death anniversaries of Sikh *gurus* and other festivals as in any Sikh community elsewhere. They would rather describe themselves as Assamese who are followers of the Sikh religion. They take pride in pointing out that many years ago their forefathers had come to Assam to rescue its people from foreign hands.

Where religion is concerned, the role of the Hindu wives was a determining factor. They extended the fullest co-operation to the Sikhs they married; most Hindu wives of these Sikhs embraced their husbands' religion. Along with their Sikh husbands, they saw to it that the children were raised in the faith. Mothers urged their sons to wear a turban and be a Sikh. The entire families of Assamese Sikhs had been following Sikhism with the utmost devotion.

Around twenty seven million Sikhs live today in almost every corner of the globe. Unlike any Sikh living outside Punjab, this 'miniscule' community of Sikhs in central Assam is indeed unique. While other Sikhs generally communicate in Punjabi, these Sikhs interact among themselves in Assamese to the total exclusion of Punjabi. Unlike the Punjabi Sikhs again, they have adopted Assam as their own, feel decidedly 'at home' ensconced in Assamese culture and traditions while remaining devoted followers of Sikhism. It is surprising that the community had missed the attention of mainstream Sikh scholars until the end of the 20th century.¹ For nearly two centuries, they had lived in a twilight zone lacking a credible history to explain their presence in Assam. Despite an uninterrupted presence in Assam lasting nearly two hundred years, they inhabit a world of folklore intermingled with untested history. Without a written chronicle of their own, they are caught between two worlds as far apart as they could possibly be. While trying to recreate

their past, one must be careful to remember that these Sikhs had been 'sons of the soil' of Assam in the truest sense of the term. *The Assamese Sikhs* is an attempt to find a balance between folklore and truth, and to give these unique Sikhs their rightful place in history.

SIKHISM TRAVELS TO ASSAM

Nanak Visits Assam

Of the ten Sikh Gurus, two visited Assam during their travels in the eastern part of the country. The first to arrive was the very first Sikh Guru Nanak (1469-1539) when he set out on his first journey around 1500. Details of Nanak's visit to Assam are sketchy. One has to rely on the accounts written by Max Arthur Macauliffe (1837-1913), the bureaucrat-turned-historian. As an Indian Civil Service (I.C.S.) officer of the British government, he served in the state of Punjab and is said to have had access to all ancient Sikh chronicles and manuscripts. The first foreigner to have made an exhaustive study of the religion, Macauliffe wrote one of the earliest histories of the Sikh Religion in English; his *"The Sikh Religion"*² in six volumes was published in 1909. Macauliffe wrote in the Preface to Vol. I: *"I bring from the East what is practically an unknown religion. The Sikhs are distinguished throughout the world as a great military people, but there is little known even to professional scholars regarding their religion. I have often been asked by educated persons in countries which I have visited, and even in India itself, what the Sikh religion was, and whether the Sikhs were Hindus, idolaters or Muhammadans."*

The Religious Map³ based on the Sikh Religion Historical Books depicting the Guru's first journey showed Nanak visiting Dhubri during his travels in Assam. However, no historical shrine, if there was any, commemorating the occasion had survived.



Many years later, after more than 150 years of Nanak's visit, one was raised at the spot by the ninth Guru Tegh Bahadur when he visited Assam in 1669. It is said that Tegh Bahadur's visit came about under rather unusual circumstances. There were also reasons to believe that Nanak's perception of Assam as a land of witchcraft, especially those practised by its women, played a big part in bringing Guru Tegh Bahadur to Assam.

Around 1667, Mughal Emperor Aurangzeb had ordered Raja Ram Singh of Amber in Rajputana, to lead a military expedition to Kamrup. The anxious Raja travelled to Patna, where the Sikh Guru Tegh Bahadur was presently residing, to seek his blessings so that he may succeed in his endeavour. Ram Singh explained to the Guru that in the year 1662, the Emperor had sent Mir Jumla to conquer Assam but he had failed miserably. Despite initial successes, his cavalry was finally cut off, a pestilence destroyed his infantry, and he himself died of exposure and fatigue before he reached Dhaka on his return journey. Now Aurangzeb's advisers had suggested that Raja Ram Singh be sent on the mission. The Raja had come to Patna to seek Guru Tegh Bahadur's protection and support.

The Guru blessed the Raja and assured him that Guru Nanak would protect him and he would conquer Kamrup. Raja Ram Singh was overjoyed. On the following day, he made a further request to the Guru. Should the Guru accompany him in his expedition, he said, victory would surely be his. The Guru agreed. He was aware that accompanying Ram Singh would offer an excellent opportunity to preach to his followers and propagate the Sikh religion in the areas traversed. On the other hand, Ram Singh had hoped that the Guru's presence would not only bring a sobering influence upon his soldiers but also thwart the effects of black arts

sure to be practiced against them.⁴

Guru Tegh Bahadur visits Assam

Battle of Saraighat

In August 1669, the Mughal army accompanied by Guru Tegh Bahadur reached Rangamati near Goalpara, the Mughal outpost at the frontier of Assam on the bank of the river Brahmaputra. The following inscription appears in the Religious Map⁵ depicting the probable travel routes of Guru Tegh Bahadur: *"Guru Tegh Bahadur Sahib crossed the river Brahmaputra and near bank set up his camp on 16-8-1669 at place called Dhubri (Assam)."* While Raja Ram Singh and his army set up camp at Rangamati, Guru Tegh Bahadur stayed at Dhubri where Guru Nanak had rested during his visit to Assam in around 1505. The Ahom King's forces gathered on the other side of the Brahmaputra, and the two opposing forces eyed each other from across the river. The Imperial army was confident but unsure whether the holy man with them would be able to negate the evil effects of magic and witchcraft of the Assamese. Across the river, the Assamese were unnerved by the superior numbers of the Imperial army, but were quietly confident that the supernatural powers of their magicians would keep the attackers at bay.

The Assamese women tried their best but all their efforts were of no avail. The magicians realised that superior powers had completely deprived them of their magical strength. They crossed the river to the Guru's camp and begged forgiveness for having offended him. They told him that they were fighting only to repel the foreigners who had come to enslave them.

Guru Tegh Bahadur assured the magicians that he would work to bring peace between Raja Ram Singh and the Ahom King. He then advised Raja Ram Singh to achieve his ruler's objectives



through peaceful negotiations and not to fight unless he was attacked first. He reportedly succeeded in his mission. A second inscription on the Tegn Bahdur's Sikh Religious Map says: "At Dhubri mother of Chakra Dhayaj of Assam requested Guru Ji for help. Guru Tegn Bahadur Sahib arranged meeting for compromisation (?) between King Chakra Dhayaj Singha of Assam and King Ram Singh." Macauliffe had written: The Ahom king came to meet the Guru in his tent with an escort bearing many presents. Terms were discussed and agreed. When told of these negotiations, a delighted Raja Ram Singh said that for him, the news was like *manna* from heaven. The Guru drove a dagger into the earth and told the two kings: Let all the land on this side of the dagger belong to the Emperor, and all on the other side to the king of Kamrup, and let both monarchs forget their enmity. This they both agreed to, and thus was the serious quarrel ended and bloodshed avoided.⁶

Assam's First Gurdwara

According to Macauliffe, the Guru then informed Raja Ram Singh's officers that Guru Nanak had visited this place and his footsteps had rendered it holy. He requested each soldier to bring five shieldfuls of earth to raise a mound in memory of the founder of the Sikh religion that could be seen at a great distance. The whole of Raja Ram Singh's army joined in, and the work was accomplished in a few hours. The Guru then had a pavilion erected at the top of the mound. Some of his companions stayed back to guard the temple and preach the true religion.⁷

This narrative by Macauliffe, based on Sikh religious chronicles, however, was at great variance with historical accounts of the battle. Historians writing of the battle had made no mention of this initial truce at the behest of Guru Tegn Bahadur, nor of the Guru's presence

at the scene of the battle. Moreover, the war continued and the Mughal army pushed further into Assam territory. As a tactical ploy, the Assamese put up a token resistance near the frontier which was easily overcome. The Mughals were lured to Guwahati where a ring of fortifications awaited them. Once within these confines, the Mughal army was helplessly caught in the waters of the Brahmaputra and routed. The issue was finally decided in March 1671 in the Ahom king's favour.⁸ Known as the Battle of Saraighat, it had gone down in the annals of history as the biggest tactical war fought and won by the Ahoms. Defeat in this battle put an end to the Mughals' dream of extending their empire into Assam territory.

Whatever might be the true details, there was little doubt that the first *Gurdwara* in Assam came into being at Dhubri in the wake of Guru Tegn Bahadur's visit. Known as *Gurdwara* Thara Sahib or Damdama Sahib, it sits atop the mound, raised by Ram Singh's soldiers, on the bank of the Brahmaputra. The present structure with a sloping roof was constructed in 1966. A photograph inside showed the old mound with the pavilion on top, exactly as described by Guru Tegn Bahadur.

Close to *Gurdwara* Damdama Sahib, is Guru Tegn Bahadur *Gurdwara*, built on the spot where the Sikh Guru had stayed and reportedly negotiated peace. Visiting priests, mostly from Bihar, looked after the temple.

Tegn Bahadur and Assam

Soon after his return from the east, an urgent message from Punjab reached Guru Tegn Bahadur. The people of Punjab and the Brahmins of Kashmir were facing persecution from the Mughals and had requested his presence and assistance. The Guru responded immediately. His wife and mother pleaded with him not to go and leave them and his young son behind. A devoted family man, Tegn



Bahadur composed the following hymn on that occasion.

"I have seen that love of the world is
false;
Everybody, whether wife or friend, is
intent on his own happiness;
Everybody speaketh of his relations, and
attacheth his heart to them with love;
At the last moment nobody will accompany
him; this is a strange custom.
Stupid man as yet understandeth nothing,
though I have grown weary of
continually instructing him.
Nanak, if man sing the praises of God, he
shall cross over the terrible ocean."⁹

(tr. Bimal Phukan)

It makes interesting comparison with the hymn composed by Sankaradeva, the Vaishnava Saint from Assam, upon receipt of the news of his first son's birth.

"I fall at thy feet, O Hari, and offer Thee
humble prayers to save my soul.
I languish with the poison of the serpent of
the world,
My life is threatened every moment.
Unstable are men and wealth, youth and
life

Unstable are wife and son;
Whom should I turn to as eternal and
lasting?
My heart is fickle like water on the lotus
leaf

It does not settle for a moment
Knows no fear in enjoyment of the world of
senses.

Thou art my destiny.
Thou art my spiritual guide.
Saith Sankara, steer me across the vale of
sorrows."¹⁰

(tr. Bimal Phukan)

Guru Tegn Bahadur occupies a special place in the hearts of the Sikhs of Assam. His death anniversary is observed at the Dhubri

Gurdwara with great ceremony; and Mataji *Gurdwara* at Chaparmukh celebrates his birth anniversary. While Guru Nanak's visit to Assam in 1505 sowed the seeds, Guru Tegn Bahadur's visit in 1669 marked the entry of Sikhism into Assam.

The Sikh faith, however, took root in Assam only when the Assamese Sikhs arrived at Chaparmukh in 1820-22 and established the first operating *Gurdwara* in Assam.

FROM BATTLEFIELD TO HOMESTEAD

Assam in Turmoil

In early 19th century, the northeastern state of Assam is in turmoil. For the Ahom dynasty that had ruled Assam for nearly six centuries, the glory days are coming to an end. A Shan-Tai tribe originating in the Yunnan province of northern China, the Ahoms entered Assam in 1228 through its northeastern border and had set up a kingdom. They were strong rulers powerful enough to repulse several attempts by the mighty Mughals to conquer them. With the capital in the present Sivasagar district of eastern Assam, the Ahom empire at one time extended westwards beyond Guwahati up to Hadirachaki in present Goalpara district.

Claiming that their ancestors had descended from heaven, the Ahoms declared themselves to be invincible. Their victories over the Mughals added to their image of invincibility in the eyes of their subjects. Autocratic rule over many years had made them arrogant, too sure of their own divine power. The king's word was law and the subjects were dealt with an iron-hand. The first real test of their invincibility came in the latter half of eighteenth century, not from external enemies but from forces arising out of unrest within.

By late sixteenth century, the neo-Vaishnava religion founded by Guru Sankaradeva (1449-1568) had struck deep roots. There was



enormous increase in the number of its followers, and it became a force to be reckoned with. This alarmed the ruling fraternity and they tried every means at their disposal to suppress them. What the somnambulant rulers failed to realise was that the common people too had become disenchanted with the oppressive regime, and sided with the Vaishnavites' clamour for a more democratic system of governance. The anger of the people came to a boil during the reign of King Lakshmi Singha (1769-80). A revolt took place led by the *Moamarias*, followers of Mayamara *satra*, a religious centre of the Vaishnav followers. They succeeded to the extent of dethroning the king who fled from the capital. The Ahoms did finally manage to regain the throne, but the myth of their invincibility was shattered forever. This uprising went down in history as *Moamaria Bidroh* and heralded the beginning of the end of the Ahom regime.¹¹

While concentrating all their efforts in defending its western frontier, the Ahoms had not been able to pay much attention towards protection of its eastern flank. It lay open to incursions by the powerful neighbours like the Burmese who lived across the border. To add to the Ahom's woes, mismanagement had denuded their coffers and they were no longer able to raise and sustain a regular army of adequate strength. The *Moamaria* rebellion had taken its toll by exposing the weak underbelly of the once mighty Ahoms. By early nineteenth century, the Ahom kingdom had become extremely vulnerable in military terms and they often had to seek help from neighbouring rajas and chieftains in order to defend themselves. In times of dire exigency, they had to turn to the services of hired mercenaries known as *barkandazes* available in neighbouring Bengal.

The watchful Burmese lost no time in taking advantage of the situation. Since long, they had

been eyeing the possibility of capturing Assam and opening a flank to attack the British. Beginning in 1817, the Burmese mounted several major attacks on Assam and they came out victorious every time. Burmese soldiers killed men, women and children at will and created terror among the general populace who fled from their homes to take refuge in jungles and other remote areas. These dark days of random and inhuman atrocities committed by the Burmese are etched in Assam's history as *Manar Din* (Days of the Burmese) and are still remembered with dread and horror. The victors returned home with plenty of bounty and riches, not forgetting the young maidens for their king. They also took away large number of prisoners-of-war as slaves to work in their fields. The climactic battle of the third attack by the Burmese on Assam took place at Hadirachaki in 1822.¹²

Battle at Hadirachaki (Assam Chaki)

The first Burmese invasion of Assam took place in 1817, followed by another in 1819. Both resulted in victory for the Burmese who established a strong presence in the kingdom, and the Ahom monarchy was reduced to the status of vassalage. The deposed King Chandrakanta Singha fled to the safety of British territory beyond Hadirachaki, and made repeated efforts to regain his kingdom. By March 1822, he had been successful in reclaiming parts of his territory and set up his camp at Mahgarh near Jorhat, not too far from the Ahom capital of Garhgaon. The news soon reached the Burmese king Bagyidaw who sent his most veteran general with a large force to effect reprisal. In June of the year, a battle took place at Mahgarh. Chandrakanta Singha fought with unusual vigour and courage but his mercenary soldiers could not sustain the battle for long; the Ahoms suffered a heavy defeat with loss of around fifteen hundred men.



Chandrakanta once again fled to Guwahati. Still being pursued by the Burmese, he went further west to the safety of British territory.

Vanquished and humiliated, and driven out of his kingdom, the only wish the deposed king now had was to regain his empire and restore the sovereignty of his kingdom. Chandrakanta finally took refuge in Hadirachaki which at the time was the last western frontier post of Assam and set about regrouping his forces. He deployed all his meager resources in putting together an army strong enough to drive the Burmese out of Assam.¹³

The rest of the story is better seen through the eyes of Assamese Sikhs.

Assamese Sikhs' 'Story'

Several Assamese Sikh writers had at various times narrated the community's version of events that unfolded at Hadirachaki in that fateful battle. These had been published in the Commemorative Volumes brought out by them during the last thirty years or so. Except for a few minor details, the core of the story had remained consistent and had been passed down through generations by village elders as folklore.^{14,15}

"The Ahom King Chandrakanta Singha had been camping at Hadirachaki busy in gathering a force to fight the Burmese. He had begun with local recruits but felt emboldened enough to send emissaries to Maharaja Ranjit Singh of Punjab with a request for help. The generous Maharaja responded favourably and dispatched a contingent of about 300-500 Sikh soldiers to assist the king's forces. The Sikh soldiers, under the command of one Chaitanya Singh, travelled from Punjab to Hadira, situated on the northern bank of the river Brahmaputra across from Goalpara. Upon arrival, they announced their total allegiance to the king and vowed to fight till death to protect Assam's

sovereignty from the marauding invaders. The Sikhs joined the other forces King Chandrakanta had put together and waited for the Burmese to arrive.

The pursuing Burmese army soon reached Hadirachaki and a bitter fight ensued between the two opposing forces. The motley army of Chandrakanta Singha put up a heroic fight. The Sikh soldiers led by their commander Chaitanya Singh fought valiantly. But all to no avail. The numerically superior Burmese army overwhelmed the king's forces and destroyed them. The Sikh commander and most of the Sikh soldiers lost their lives. At the end of the battle, the vanquished king Chandrakanta made his way back westwards into the safety of British territory.

But the widow of late Chaitanya Singh, the only female member of the group and addressed with reverence as Mataji by everyone, decided to do otherwise. Instead of returning to Punjab, she decided to stay back in Assam. She set sail upstream on the river Brahmaputra taking with her the few surviving soldiers. They rowed up the Brahmaputra until they reached the point in Nagaon district where the river Kalang flows into the Brahmaputra. Here they changed course, rowed up the river Kalang, then via Kopili and a stream known as Titaimora Suti, finally arriving at Chaparmukh. The local villagers made them more than welcome, and the new arrivals decided to set down permanent roots in a place where they felt completely at home. The resident communities provided the Sikhs with all assistance required to settle down properly.

Once a decision was made to settle down at Chaparmukh permanently, Mataji set about finding brides for her companions. A completely chaotic situation prevailed in Assam at the time. The rampant Burmese were carrying out random acts of atrocity. Therefore, the question of



getting brides from their own community in Punjab did not arise. Instead, they chose to marry Assamese women from the neighbouring villages. The brides came from all castes resident in the area – Koch, Kalita, Brahman and Sudra. Ram Singh Subedar, one of the soldiers who had accompanied Mataji, was more enterprising than the others. He chose to set out alone in search of greener pastures. He, however, didn't get too far. He had travelled as far as Sensoa near Nagaon before turning back and finally settled down at Barkola, a few miles from Chaparmukh. The descendants of these valiant Sikhs are primarily residents of Chaparmukh and Barkola. In course of time, they spread out first to nearby town Lanka, and then to places all over Assam. Known as Assamese or 'Asomiya' Sikhs they have totally embraced Assamese culture and their mother tongue is Assamese. They, however, remained devout Sikhs and were proud to be so.

One of the first things the newcomers had done was to raise the Nisan Sahib, the flag of the Sikh faith, under a *tamarind* tree. In course of time, a small *Gurdwara* came up at the very place. Assamese Sikhs' first place of worship, it was also the first *operating* Sikh *Gurdwara* in Assam. The Guru Tegh Bahadur *Gurdwara* at Dhubri in Goalpara district had been in existence since 1669 but is maintained by visiting priests as Dhubri has even today only a handful of Sikh residents. The *Gurdwara* at Chaparmukh was a modest affair to begin with, housed in a small hut but was later shifted to a better accommodation. It was completely renovated in 1980-82 and a fine permanent structure now stands at its place. It was renamed Mataji *Gurdwara* as a mark of respect to their late commander's widow. It also houses the items that Mataji and her companions brought along with them – two small cannons, two *kirpans*, two handwritten books, one hand-driven *jat* (grinder), and some other items. A sign proclaimed the year of establishment of

the original *Gurdwara* as 1820 which also marked the year of the first Sikh settlement on Assam's soil. The Sikhs had been there ever since.¹⁴

That in a nutshell is the story Assamese Sikhs had been nurturing for generations to explain their presence in a land far away from Punjab. The events described had taken place nearly a hundred years before men from Punjab began migrating to other places, even overseas, in search of better opportunities. Till date, the Assamese Sikhs do not have a written down account of their life in Assam barring the few articles that had appeared in scattered journals.

Need for a 'Story'

These narratives, mostly written by Assamese Sikhs, were oftentimes at variance with one another and suffered from a lack of historical scrutiny. This was despite the fact that Assamese Sikhs had produced eminent men of letters of their own, and historical data was easily accessible.

The obsession for perpetuating the Hadirachaki story appeared most urgent among the Sikhs of Chaparmukh and Barkola villages. They were the earliest to arrive and must have had many traumatic experiences while going through the process of assimilation. Barkola Sikhs maintained that their ancestor Ram Singh Subedar, one of Mataji's companions, was the first to settle in the area when it was a dense forest, infested with snakes and wild animals. They also claimed that emboldened by Ram Singh's presence, four Koch families and two-three Lalung (Tiwa) families came to Barkola and settled there. This was hotly disputed by the Hindu families of the village, and the issue had long been a bone of contention between the two communities. In a continuing war of attrition, the old *Namghar*, in the Hindu part of the village, had a signage proclaiming its year of establishment as 1825, exactly the same year



as that of the Central *Gurdwara* in the Sikh part of the village.

In every Souvenir published by the Assamese Sikhs to commemorate an important event such as Guru Tegh Bahadur's birth anniversary, there were articles that highlighted their descent from the brave Sikh soldiers of the battle at Hadirachaki. The same 'story' got repeated time and again as if to ensure that it was not forgotten. Over the years, the storyline had become almost sacrosanct and to say otherwise would be considered a sacrilege.

It was likely that at some point in their early years, it had become necessary for these Sikhs to have a story that would explain their presence in Assam. Being an oddity, Sikh outside and Assamese inside, they invited curious glances from everyone, and their occupation as marginal farmers did not accord them a strong enough identity. Warriors they had definitely been but to be described as soldiers deputed by the great Maharaja Ranjit Singh, that too to fight to save Assam's sovereignty, added respectability to a group of mostly underprivileged, small landholders trying to build a life for themselves in an alien land. This story of a 'glorious past' was designed to gain them acceptance in the larger Assamese society they wished to live in and be a part of.¹⁶

There was another emotional and more compelling reason. With the advent of the British rule in Assam in 1826, there had been a great influx of Punjabi Sikhs into Assam. They were all persons with skills, be it in carpentry, automobiles, engines and machinery of all kinds. Many were railway engine drivers, some got employment in tea garden factories while many others were businessmen. Enterprising people all, they soon became successful in their sphere of work. More important, they became financially solvent beyond the level ever achieved by local Assamese Sikhs. By sheer

strength of their wealth, they soon became prominent members of society and built many flourishing *Gurdwaras* all over Assam. There was little interaction between the two groups. Assamese Sikhs began to feel that the Punjabi Sikhs did not treat them on equal terms, and called them 'duplicate' or 'impure' Sikhs. A 'story' with a glorious past, Assamese Sikhs had hoped, would help raise them in the esteem of their Punjabi-speaking co-religionists.

Birth of 'Story'

How had this story developed? For the answer, we have to turn to folklore and tales circulating at the time in different parts of Assam through word-of-mouth. Some of these had been put together by eminent historian-cum-storytellers including Dr. Surya Kumar Bhuyan (1894-1964) and Benudhar Sharma (1894-1981). Folklore had often provided the backdrop for many historical novels, poems and dramas. For Assamese Sikhs' story, we look at four great literary works by three giants of Assamese literature – Rajani Kanta Bardoloi, Lakshminath Bezbaroa and Sailadhar Rajkhowa.

Folklore or Folk Literature

Folk tradition and oral lore are cultural material and tradition passed on orally from one generation to another. The messages or testimony are transmitted verbally in speech or song and may take the form, for example, of folktales, sayings, ballads, songs, or chants. In this way, it is possible for a society to transmit oral history, oral literature, oral law and other historical and cultural traditions across generations without a writing system. In the days before near-universal literacy, bards would sing or chant their people's stories. This oral tradition was a way to keep the history or culture of the people alive and since it was a form of story-telling, it was a popular entertainment.

India's two great epics, *Ramayana* and



Mahabharata, and Homer's *Illiad* and *Odyssey* are examples of an oral tradition. Now that these epics had been written down, it should be emphasised that they came out of the earlier oral period. The epics we know today are the result of generations of storytellers passing on the material until finally, someone wrote it down. *Aesop's* Fables that had thrilled generations of children are tales carried for centuries through word-of-mouth before they appeared in the written form.

In the case of Assamese Sikhs, several historical novels and an epic poem helped create a cognizable folklore.

Sikhs in Assamese Literature

(1) *Rajani Kanta Bardoloi's 'Manomati' (1900)*¹⁷

Bardoloi's *forte* was in writing novels with a historical background, and he was acclaimed as the Walter Scott of Assam. He wrote nine novels, the first *'Miri Jiyori'* ('Miri Girl', 1894) was based upon the Mising community of Assam. Bardoloi's second novel *'Manomati'*, published in 1900, was described by the author as a 'historical novel' set in the backdrop of the third attack by the Burmese on the Ahom kingdom. The events took place during a period when the Ahoms were in total disarray and their once glorious kingdom was in decay. After his retreat from Jorhat, King Chandrakanta Singha was at Hadirachaki, the last frontier outpost of the Ahom kingdom. The king was busy raising an army, large and strong enough to drive the Burmese out of Assam. Bardoloi wrote: "Chandrakanta Singha was raising a force at Hadira (to fight the Burmese). Finding no alternative, Chandrakanta had himself gone to Hadira and persuaded the local populace to join his army. ... Two emissaries had been sent to Punjab to get Sikh soldiers. In a short while, 500 Sikh soldiers arrived from Punjab under the command of Chaitanya Singh. The Sikh

commander told the king – 'Maharaj! I and my soldiers shall sacrifice our lives for you. The Sikhs never give up till a drop of blood remains in their veins.' The king was now happy with the reinforcements. The battle at Hadirachaki was described: "Chandrakanta Singha's force was divided into four divisions: A party of Sikhs under the command of Chaitanya Singh, another of Ahoms under Charu, the Mussalmans under Mirdoula and Krishnaram as the commander of the Assamese soldiers. After a fierce fight, the Ahom king Chandrakanta was defeated. Chaitanya Singh and his soldiers put up a valiant fight but finally their commander fell with Guru Nanak's name on his lips."

This, in 1900, appeared to be the first specific mention of a Sikh contingent arriving in Assam to fight on behalf of the Ahom king, albeit in a historical novel. These brave Sikhs led by Chaitanya Singh did come from Punjab but there was no mention of them being sent by Maharaja Ranjit Singh.

The next writer to mention Sikh soldiers coming from Punjab to fight in Assam was the doyen of Assamese literature, Lakshminath Bezbaroa.

(2) *Lakshminath Bezbaroa's 'Padum Kunwori' (1905)*¹⁸

In 1905, this literary giant wrote a small historical novel named *'Padum Kunwori'* ('The Lotus Princess'). It is a tender love story set against the backdrop of events during a rebellion, known in Assam's history as *Danduwa Droha*. This uprising against the oppressive rule of the Ahoms was led by two brothers from Kamrup, Haradatta and Birdatta. Writing his novel more than a hundred years after the event, Bezbaroa placed his story at around 1794-95. He wrote: "*Haradatta is quietly raising a large force comprising Hindustani, Fakir, Sanyasis, Bangals and dao-and-lathi-*



wielding Kacharis to fight against the Ahom Barphukan." While discussing with his advisers about raising an army strong enough to fight the Ahoms, suggestions were made about sending emissaries to Punjab to meet Maharaja Ranjit Singh and request for his support. Birdatta vehemently opposed the idea of seeking outside help, and espoused the cause of fraternity among the local rulers. "We would rather give in to the Ahoms than serve under some foreign forces," he asserted. This perhaps was the first instance in Assamese literature when the name of Ranjit Singh was mentioned in connection with Sikh soldiers coming to Assam from Punjab.

(3) *Bardoloi's 'Danduwa Droha' (1909)*¹⁹

The refrain was picked up by Bardoloi in his next historical novel *'Danduwa Droha'* ('The Danduwa Rebellion'). Written four years after *'Padum Kunwori'*, Bardoloi's novel also had as its backdrop the same set of events as in Bezbaroa's book.

In his book, Bardoloi wrote the following lines about Sikh soldiers. "It is difficult to fight against the big guns of the Ahoms with only bows and arrows. It is, therefore, advised to get soldiers from Darrang, Koch Behar and even from Punjab. Haradatta sent a couple of emissaries to Punjab to get five hundred Sikh soldiers. The emissaries returned with two hundred Sikh soldiers armed with swords and another hundred carrying guns."

Thus far, there had been three mentions of Sikh soldiers coming all the way from Punjab to fight in Assam. They all appeared in historical novels written in the first decade of the twentieth century. In Bezbaroa's *'Padum Kunwori'*, Haradatta and Birdatta merely talked about sending emissaries to Punjab to seek Ranjit Singh's help. In Bardoloi's *'Manomati'* and *'Danduwa Droha'*, however, Sikh soldiers

physically arrived from Punjab to take part in the battle. Nowhere was there any mention of the Sikh soldiers from Punjab having been sent by Ranjit Singh.

Meanwhile, Bardoloi's graphic description of the events of the Hadirachaki battle in his novel *'Manomati'*, stirred the patriotic nerve in a young poet named Sailadhar Rajkhowa.

(4) *Sailadhar Rajkhowa's 'Pashan Pratima' (1935)*²⁰

The Hadirachaki episode vividly described in *'Manomati'* (1900) appeared to be the inspiration of a later poet, Sailadhar Rajkhowa (1892-1968). His epic poem *'Pashan Pratima'*, 'Stone Idol' or 'Images in Stone', immortalised in brilliant verse the encounter at Hadirachaki and the ultimate sacrifice of Sikh commander Chaitanya Singh. In the poet's eyes, the two solitary mounds amidst the vast expanse of Hadirachaki appeared like two young maidens, sleeping face up in peaceful slumber. He named the two hillocks *Phulara* and *Chatala*, calling them *devabala*, maiden from heaven. In poet's imagination the two fairies had descended from heaven and been silent witnesses to the Hadirachaki battle where their idols lost their lives and Assam its freedom. Unable to bear the shock and the pain, they had turned to stone, as if struck by lightning.

Writing more than a hundred years after the event, the poet first exhorted the maidens to wake up from their deep slumber.

*"Arise Phulara, Chatala arise
Wake up Ye maidens from heaven
And be thy selves own.
A hundred years had passed by
How much longer would you lie?"*
(tr. Bimal Phukan)

The poet described the day of the battle.
*"At yonder Hadirachaki
Last seat of Assam free*



Bimal Phukan

*Chandrakanta Singha has set the stage
To defend Assam's last
Bastion of Independence.
Let's go
The maidens from heaven say
And watch the war dance
Of the heroes of Assam today.*

*The next morning
The sun rose in the east
Tear-stained and red.
Drawn swords all
Sikh, Asomiya, Pathan, Mughal.
(tr. Bimal Phukan)*

Hundreds upon hundreds of monsters
Maan

*A handful of Sikh, a few Pathan,
A bunch of Mughal,
A few Kamrupi heroes
Remnants of the Assam force;
Stand firm in a last-ditch stand
As the Burmans come, face to face.*

*Inspired are the braves of Kamrup today
Excited are the Sikh, Mughal, Pathan.
With death on their lips
Lunge into the open fight
Cut the Burmans to pieces.
The mighty sword of Chaitanya hero
Clots of blood on his palms
The kirpan flashes, a head rolls
Phulara watches standing by;
Kills the demons with both hands
But the flow of Burmans never ends.*

*Death-defying heroes all
Mughal, Sikh, Pathan, Kamrupi, Ahom
Give up their lives one by one;
Phulara and Chatala watch
Helplessly by." (tr. Bimal Phukan)*

This stirring poem was included in the poet's collection of poems, 'Nijara' (Stream), published in 1935. It gained wide-spread recognition in

1940 when the poem was selected for inclusion in the school textbooks. Its brilliant verses must have roused sympathetic vibrations in the hearts of many Assamese Sikhs, already nourished by the novels of Bardoloi and Bezbaroa published three decades earlier. Described by critics as 'mytho-poetic treatment of natural objects', this poem was a game-changer for Assamese Sikhs.

The poem 'Pashan Pratima' provided the fitting *finale* to the 'story' of Assamese Sikhs. Soon after it went into the textbooks in 1940, its eminently hummable verses were on the lips of every school-going child in Assam, and Assamese Sikhs surely weren't exceptions. By that time, Assamese Sikhs had been travelling far and wide to places such as Kolkata, Madras and Punjab, and the first Assamese Sikh lawyer had started practising in Nagaon. It gave these Sikhs dignity, respectability and an honourable identity they were thirsting for.

Assamese Sikhs' sense of history as being inheritors of a 'glorious past' was further fuelled by the poem 'Samurai'²¹ by Dr. Mahendra Bora, a distinguished scholar and noted litterateur of Assam. He described Assamese Sikhs as 'sons of kings' and compared them with the *Samurai*, a military nobility of medieval and early-modern Japan. A long poem, here are few lines from it.

*"You don't know me perhaps
Samurai I am, I live by the sword.
On the banks of the Kopili our village
Sons of king we are, people say.
We lived in a far-away land by the river
Beas*

*Don't know how and when
Came to be in the soil of Assam.*

*Upstream rode our forefathers
With the soldiers of the British
Drove the rebel Morans out
Installed the king again on his throne*

A Grand Assimilation : The Assamese Sikhs – (Part-I)



*That's how the story began.
With hair three hands long, kirpan
unsheathed
Turban touching the ground
Paid obeisance to the Ahom Swargodeo.*

*Grey hills all around, fields that grew stalks
of gold
We shall live here, they said, forever on call
With the blood in our heart shall pay
Our dues to the king and the people.*

*Sitting by the family hearth
Grandma told me another story.
How at Hadirachaki
Grandfather of my grandfather
Had sacrificed his life."
(tr. Bimal Phukan)*

Coming from a man of Dr. Borah's stature, it provided the final seal of literary approval to Assamese Sikhs' story and their place in Assam's social history was assured.

Two hundred years down the line, it is difficult to say when the 'story' was first mooted. It is quite possible that one or more of the four survivors of Hadirachaki battle who rowed upstream to Chaparmukh did indeed belong to that place. While that might explain the Hadirachaki connection, it does not fully account for the rest of the story.

Association of Ideas

In defining 'association of ideas' it is said that some ideas are, by frequency and strength of association, so closely combined that they cannot be separated. If one existed, the other exists along with it in spite of whatever effort we make to disjoin them. Furthermore, that one idea may suggest another to the mind. It will suffice that they have been observed to go together, without any demonstration of the necessity of their co-existence, or so much as knowing what is it that makes them coexist.

Why Hadirachaki?

Mercenary Sikhs had fought many battles for the Ahom kings, in many places around Assam. Without doubt, they had fought valiantly every time, and many surely had laid down their lives for the cause. Why then Hadirachaki? The Hadirachaki battle was special. It immediately conjured up visions of honour, bravery, heroism, patriotism and sacrifice, tinged with a sense of the occasion. It was the last battle by a forlorn king, at the last frontier of his crumbling kingdom, trying to defend his own honour and his country's freedom. To fight for such a cause, at such a time and in such a setting, was indeed an honour. Added to it were the vivid narratives of 'Manomati' and the brilliant versification of 'Pashan Pratima' glorifying the heroic deeds of Chaitanya Singh and his Sikh soldiers, and one had the perfect ingredients for a soul-stirring story.

Why Maharaja Ranjit Singh?

Ranjit Singh (1780 -1839) was the founder of the Sikh Empire, which came to power in the Indian sub-continent in the early part of the 19th century. Ranjit Singh was crowned as the Maharaja of Punjab on 12 April 1801 when he was only 20 years old. By the time he died in 1839, Ranjit Singh had acquired a larger-than-life image. Ranjit Singh was the embodiment of everything a Sikh stood for – pride, vigour, integrity and valour.

Little wonder then that Ranjit Singh's legendary exploits had reached even the remotest corners of rural Assam. Every Sikh exploit came to be associated with Ranjit Singh, and anything associated with Ranjit Singh bore the hallmark of honour and valour. When Lakshminath Bezbaroa and Rajani Kanta Bardoloi sat down with the village elders to listen to their narration of Hadirachaki battle, more



than half a century had passed by. The tales of heroism displayed by Chaitanya Singh and his wife at the scene of battle had gone through several generations with a little more imagination added at every stage. The number of Burmese Chaitanya was supposed to have killed reached one thousand and those by his wife touched two thousand.

In the excitement of the moment, however, nobody noticed or cared enough to notice that Ranjit Singh was crowned King only in 1801 and was not even on the throne of Punjab at the time of Danduwa Droha (1794-95), which provided the backdrop of the two historical novels.

Notes and References :

1. Himadri Banerjee : *The Other Sikhs - A View from Eastern India*, Vol. I, Manohar Publishers & Distributors, New Delhi, 2003
2. Max Arthur Macauliffe : *THE SIKH RELIGION, The Gurus, Sacred Writings and Authors*, Vol.I-VI, Clarendon Press, 1909
3. *Travel Routes of Guru Nanak : Religious Maps of India*, Copyright 2005, Nanak Sahi Samat 535
4. Max Arthur Macauliffe : Vol. IV, pp. 348-52
5. *Travel Routes of Guru Tegh Bahadur : Religious Maps of India*, Copyright 2005, Nanak Sahi Samat 535
6. S.K. Bhuyan : *Lachit Barphukan & His Times*, pp. 111-12, 4th Edition, 1954
7. Max Arthur Macauliffe : Vol. IV, p. 360
8. S.K. Bhuyan : *Lachit Barphukan & His Times*, p. 116
9. Max Arthur Macauliffe : Vol. IV, p. 361
10. M. N. Narimattam : *The Valley in Blossom*, Spectrum Publications, 1988, pp. 16-17



11. S.L. Baruah : *A Comprehensive History of Assam*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2009, pp. 301-13
12. E. A. Gait : *A History of Assam*, 1905, LBS Publications, 2005, pp. 266-74
13. S.L. Baruah : *A Comprehensive History of Assam*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2009, pp. 272-6, 366
14. Manjit Singh : *Asomat Sikh*, (Sikhs in Assam), Kalang-Haria, Commemorative Volume of Dakshinpat Session of Asom Sahitya Sabha, 2008, pp. 301-28
15. Dr. Jiten Das : *Asomiya Sikh-adhyayanar Keitaman Paridrishya*, (Few Scenarios in Studies of Assamese Sikh), Hadirachakir Para Barkolaloi, (From Hadirachaki to Barkola), Guru Tegh Bahadur Jatiya Nyas (Assam), 2013, pp. 63-119
16. Himadri Banerjee : *The Other Sikhs: Asomiya Sikhs of Brahmaputra Valley*, Indian Historical Review, 2010 37: 235, pp. 235-58
17. Rajani Kanta Bardoloi : *Manomati*, Sahitya Prakash, Tribune Building, 1900, Reprinted 2011
18. Lakshminath Bezbaroa : *Padum Kunwori*, (1905), Bezbaroa Granthavali, Part I, p. 552, Sahitya Prakash, 2nd Ed., 1988
19. Rajani Kanta Bardoloi : *Danduwa Droha*, (1909), 2nd Ed., 1954, Bani Mandir, Dibrugarh
20. Sailadhar Rajkhowa : *Pashan Pratima* (Stone Idol), (1935), Nijara, 3rd Ed., Baruah Agency, pp. 87-91
21. Mahendra Bora : *Samurai*, reproduced in Hadirachakir Para Barkolaloi, Guru Tegh Bahadur Nyas (Assam), 2013, pp. 1-3



MUSLIM MYSTICS AND SUFI SILSILAHS IN THE INDIAN SUBCONTINENT

Amit Dey

Department of History, Calcutta University, Kolkata - 700 073

Abstract : *In the context of inter-community tension at the regional and trans-regional levels, the study of Islamic mysticism is becoming more and more relevant particularly due to the tolerant, spiritual and humane outlook of the Muslim mystics and the appropriating and accommodating nature of various sufi orders which created ripples in the socio-spiritual world of the subcontinent. Ironically, the sufis are virtually eliminated from the world of their origin, i.e., Central Asia and the Middle East. However, in South Asia where the Muslim mystics once took spiritual refuge, Sufism is still vibrant as a spiritual and cultural force.*

Like the wandering Yogis, the wandering Islamic mystics, popularly known as Qalandars had to encounter various religio-cultural groups in course of their travelling, and became liberal and unorthodox. However, they were denounced as be-shara(those who do not act in conformity with the sharia) Sufis by the orthodox elements. Many present-day qawwali singers show their respect to these qalandars and thus reflect their appreciation for India's multiculturalism. There are also Sufis who function in tune with the sharia(canon law of Islam) and are known as ba-shara. This is one of the reasons why sufi movement should be studied as a heterogeneous movement. While studying the complex nature of Sufism with reference to different orders and various geo-cultural regions, the present article aims at emancipating the research on Sufism from a Mughal-centric or North India-centric approach.

Introduction :

While writing this article during the beginning of the new year, 2015, the world and the Indian subcontinent are going through certain uneasy experiences ranging from the violent reaction in the aftermath of the publication of cartoons in

some western newspapers allegedly hurting the sentiment of millions of Muslims all over the world, when quite a few innocent school children perished in a brutal attack in Peshawar, when the Indian state of West Bengal is trying to recover from the infamous Khagragarh



(in Burdwan district) explosion, when certain south asian regions are being exposed for the alarming imbalance in sex ratio confirming the prevalence of female foeticide even during the second decade of the twenty first century, the stereotyping of Islam as an intolerant, homogeneous and violent religion gathered momentum in the oriental and occidental worlds.¹ In the context of these developments at the regional and trans-regional levels, the study of Islamic mysticism is becoming more and more relevant particularly due to the tolerant, spiritual and humane outlook of the Muslim mystics and the appropriating and accommodating nature of various Sufi orders which created ripples in the socio-spiritual world of the subcontinent. Ironically, the Sufis are virtually eliminated from the world of their origin, i.e., Central Asia and the Middle East. However, in South Asia where the Muslim mystics once took spiritual refuge, Sufism is still vibrant as a spiritual and cultural force. Existence of Sufism proves that like any other religion, Islam is also characterized by heterogeneity. At the same time we are aware that many Muslims do not consider Sufism as an integral part of Islam.

The Sixty-Sixth Republic Day Parade is unique for India not only because of the presence of the U.S. President Obama as the first U.S. president to do so, but also because of the inclusion of the female brigade on such occasion for the first time in Indian history. We have already indicated the magnitude of prejudice in this part of the world against the girl child in particular and women in general. But how is the discussion on Muslim mystics

relevant on this issue? This pertinent question has a pertinent answer. It has normally been observed that wherever the Muslim mystics have some impact on society, women folk came to enjoy a relatively greater amount of freedom and dignity. Having offering this introductory note or something like that let us now delve deep into the world of the Muslim mystics.

The tenth century is very significant in the history of Islam. This period witnessed the rise of Turks on the ruins of the Abbasid Caliphate, as well as striking changes in the realm of ideas and beliefs. The domination of the *Mutazila* or rationalist school of Islam was terminated by the emergence of orthodox schools that put emphasis on the *Quran* and *Hadith*. The period was also marked by the rise to prominence of the Sufi mystics and *silsilahs* (orders).²

The *Mutazilites* or rationalists received the patronage of the Abbasid Caliphs and used their power to persecute their rivals. They also tried to systematize theology by applying reason (*aql*). The orthodox elements however, condemned them as religious skeptics and persecuted them. It is not surprising that famous Sufi saint Mansur Hallaj was also executed in the tenth century A.D. for his unorthodox views. The collapse of rationalist school strengthened the hands of the 'traditionalists' which culminated in the advent of four schools of Islamic law. Of these, the Hanafi school was the most liberal. The eastern Turks who later migrated to India were the followers of this school, this partly explains why the Muslims in the subcontinent, unlike their

counterparts elsewhere, were often comparatively flexible in matters of faith. The decline of the *Mutazilites* also contributed to the ascendancy of the Sufi mystics.³

The Sufis emerged in Islam at a very early stage. Most of them were highly spiritual persons who were disgusted by the vulgar demonstration of wealth and degeneration of morals in the aftermath of Islam's politico-military triumph. Some of the Sufi pioneers such as Hasan Basri and his disciple, the woman Sufi Rabi'a(d. 8th century A.D.) reiterated the importance of prayer, continual fasting and unconditional love of God.⁴ The term Sufi originated from the Persian word *suf* meaning coarse wool. The Islamic mystics of Central and West Asia used to wear a long garment (*khirqā*) manufactured by *suf* which caused constant pinching. Such discomfort kept them awake throughout the night and reminded them about their spiritual duties such as *zikr* (reciting the name of God) and *fiqr* (remembering God).⁵ Wearing of a patched garment of wool (*suf*) also indicated that the Sufis tried to follow the legacy of the prophets, and Christian apostles and ascetics who believed in simple living and high thinking. Simple and austere lifestyle made the Sufis very much acceptable to the poor Indian masses. At the same time their sophistication in terms of cultivating literature or theology enhanced their status among the aristocracy in general and Muslim aristocracy in particular. The Sufi concept of *fana* or spiritual merger of the devoted with Allah antagonized the orthodox *ulama*. Mansur Hallaj's proclamation of the doctrine *Anal-Haq* (I



am Truth/God) was actually a reflection of the Sufi belief that unification with Allah was the highest stage of enlightenment. Sufi movement got its martyr when Mansur sacrificed his life for his beliefs. The tragic death of Mansur earned the Sufis the reputation of being men who were pure hearted, sincere and indifferent to worldly gains.

This was how an essentially quietist movement based on love, devotion and contemplation gradually became inclined towards ecstatic love with the potentiality to challenge existing social norms, religious beliefs and practices.⁶ Between the tenth and twelve centuries various Sufi orders or *silsilah's* emerged. During the same period *khanqahs* (Sufi hospices) were also being established by the renowned Sufis. Apparently, the practices and organization of the *khanqahs* resembled the Buddhist and Christian monastic systems. The ambulatory *Nath Panthi Yogis*, with their *markaz* (headquarters) at Peshawar, familiarized the Sufis with the practices of *hatha-yoga*. The translation of *Amritkund*, the Sanskrit book on *hatha-yoga*, into both Arabic and Persian confirms the interaction between the *yogis* and Sufis which strengthened the composite nature of Indian culture in the medieval period.⁷ Like the wandering Yogis, the wandering Islamic mystics, popularly known as *Qalandars* had to encounter various religio-cultural groups in course of their travelling, and became liberal and unorthodox. However, they were denounced as *be-shara* (those who do not act in conformity with the *sharia*) Sufis by the orthodox elements. Many present-day *qawwali* singers show their



respect to these *qalandars* and thus reflect their appreciation for India's multiculturalism. There are also Sufis who function in tune with the *sharia* (canon law of Islam) and are known as *ba-shara*. This is one of the reasons why Sufi movement should be studied as a heterogeneous movement.

Sanai (d.1131), Rumi (d.1273) and many other Persian poets spread the Sufi message of mystic union and love far and wide. Imbued with the spirit of humanity and tolerance, their verses created ripples in the Indian subcontinent. It is not surprising that the eclectic Mughal Emperor Akbar was a great admirer of Rumi.⁸

Some of the Sufis were fond of musical gatherings (*sama*) in which a state of ecstasy was created. This created consternation among the orthodox *ulama* who argued that music is not permitted in Islam.⁹ The Chishti Sufis were amongst earliest Islamic mystic migrants to south asia. This Sufi *silsilah* tried to appropriate various aspects of Indian cultural traditions, such as music, and became extremely popular in the subcontinent. They supported *sama*.

In the thirteenth century, Delhi emerged as one of the major centres (*markaz*) of the Chishtis. This was possible largely due to the activities of the illustrious Chishti saint Khwaja Qutbuddin Bakhtiyar Kaki, who left his birthplace in Transoxiana and arrived in Delhi in the early 1220s. He was warmly welcomed by Sultan Iltutmish.¹⁰ It is useful to note that following the Mongol devastations of Central and West Asia, Delhi emerged as

an inviting place before many eminent scholars, religious divines and fugitive princes. After coming to Delhi, Kaki met the challenge both of the *ulama* and the Suhrawardis. The former wanted to oust him from Delhi and condemned Kaki as a heretic on the ground that the mystic was fond of *Sama*. This criticism had no impact upon Sultan Iltutmish who wanted to use Sufi influence to counter the *ulama*. Once Kaki was about to leave Delhi for Ajmer, which is also an important centre of the Chishtis. But a huge crowd accompanied him outside the city for miles and he had to settle in Delhi. The magnitude of popularity the Chishti saints enjoyed in South Asia is amazing. However, the *Suhrawardi silsilah*, because of their orthodox approach, could not enjoy such popularity among the *Delhiites*.¹¹ Why some of the Sultans of Delhi, such as Iltutmish, favoured charismatic Sufis like Kaki, should be studied in its broader historical perspective. The Turko-Afghan Sultans were trying to build up their empires in the Indian subcontinent where Muslim population was overwhelmed by the non-Muslim population. Particularly during the embryonic stage of empire building, strict observance of the *sharia* (canon law of Islam) would have antagonized the majority population. Establishment of the *sharia* rule in tune with the advice provided by the *ulama*, was not possible in the Indian environment. Many Sultans who excelled in statecraft realized that an empire derives its strength from heterogeneity. Now many Sufi saints epitomized India's composite culture in the sense that they had Hindu, Sikh and Muslim followers. Many *Chisti* and *Qadiri*

Sufis believed in the policy of *sulh-i-kul* or 'peace with all'. Later on, Mughal Emperor Akbar could emerge as a great empire builder largely because of his capacity to translate this concept into practice. So offering patronage to some Sufis implied strengthening of the symbols of multiculturalism. Thus many Sultans were able to win the confidence and loyalty of the subject population who represented diverse linguistic and cultural backgrounds.

The two most prominent Sufi orders in south asia during the Sultanate period were the Chishti and the Suhrawardi. The Chishtis flourished in Delhi and in the surrounding area, including Rajasthan, parts of Punjab and modern UP. Bengal, Bihar, Malwa, Gujarat and later on the Deccan also experienced the waves of Sufi movement. The Suhrawardis were influential mainly in Punjab and Sindh. Territories were divided between different *pirs* (leading Sufis of different orders in such a way that Sufis of various orders could maintain a cordial relationship amongst themselves).¹² Indeed! the modern religious sects have much to learn from these predecessors.

Muinuddin Chishti, the doyen of the Chishti movement in South Asia moved to Ajmer around 1206 A.D. when Turkish hegemony was firmly established there and a sizeable Muslim population of Turkish *ghazis* and prisoners of war who had to embrace Islam under duress, came into being. The saint selected Ajmer as his centre because like Chisht (in Central Asia), it was a small town and away from the epicentre of political activity, Delhi. The saint believed that the environment in



a small town was favourable for spiritual experimentation.¹³ Similarly, great saint Hamiduddin settled down at Nagaur—another small town in Rajasthan. Khwaja Muinuddin was married, but led the life of an ascetic. His principal object was to enable the Muslim piety to lead a life of devotion to Allah. He was not interested in conversions, since he believed faith was an individual concern.¹⁴ Interestingly, this same spirit was reflected in the activities of rulers such as Sultan Muhammad bin Tughluq and Emperor Akbar who used to venerate this saint.

It should be mentioned that many Sufi saints actually became famous after their demise. Muinuddin was no exception. His image as a saintly man became larger after his death in 1235 A.D. Muhammad bin Tughluq visited his grave. Canonization of a Sufi is marked by the erection of structures like dome or mosque on the tomb of the deceased Sufi. For example a mosque was built near his tomb by Mahmud Khalji of Malwa during the 15th century. However, Muinuddin's stature as a saint reached its apex under Akbar who nurtured deep respect for him. Akbar could grasp the political importance of Ajmer. This far-sighted ruler also identified Muinuddin as the symbol of India's composite culture who was respected by all irrespective of religious beliefs. Akbar knew that in the volatile situation of Rajasthan such positive elements required strengthening.¹⁵ Muinuddin advised his followers to "develop river like generosity, sun like affection and earth like hospitality."¹⁶ River, sun and earth are sacred among the Hindus. In this way the Sufi saints reflected their appropriating



nature while addressing the common people in a language they understood. Such an approach increased the popularity of Chishti saints in medieval South Asia.

It brings us to another great Chishti saint Baba Fariduddin Ganj-I-Shakkar, the most famous disciple of Kaki. Farid lived at Hansi in modern Haryana, then moved to Ajodhan which was on the Sutlej on the main route connecting Multan and Lahore.¹⁷ He put emphasis on poverty emulating the Prophet Muhammad who used to say "I take pride in my poverty." It is useful to note that many Sufi saints used the image of the Prophet as a source of authority. This was a natural legitimizing process as they had to encounter the challenges of Islamic orthodoxy.¹⁸ Farid also put stress on renunciation of worldly goods and attachments, control of the senses by fasting and other austerities, humbleness and service to others.¹⁹ He was a saint of broad outlook and some of the verses, ascribed to him were included in the *Guru Granth Sahib* of Nanak.²⁰

Nizamuddin Auliya (d.1325A.D.), a chief successor of Baba Farid was the most illustrious Chishti saint of Delhi where he worked for fifty years during a period of great political turmoil characterized by the collapse of Balban's dynasty and the ascendancy of Alauddin Khalji, volatility following the demise of Alauddin Khalji and the rise of the Tughluqs. He survived those frequent changes of dynasties and rulers because of the Chishti philosophy of keeping politics at bay and not associating with the rulers and nobles.²¹

The Chishti saints laid emphasis on a life of simplicity, poverty, humility and selfless devotion to God. Many of them were so obsessed with the notion of poverty that they lived in mud covered thatched houses, wore patched clothes and encouraged prolonged fasting. Like the *yogis*, they considered that control of senses was necessary for spiritual uplift. Muinuddin Chishti interpreted the highest form of devotion to Allah in terms of redressing the misery of the miserable, helping the helpless and feeding the unfed. Nizamuddin Auliya regarded altruistic services as more important than obligatory prayers.²²

At a time when the Turks turned a blind eye to the Islamic concept of brotherhood and looked down upon the ordinary people, the Sufi attitude of non-discrimination helped to reduce social tensions. The principal concern of the Sufis was the amelioration of the condition of Muslims. However, their care and concern did not exclude the Hindus. The Chishti saints freely interacted with Hindu and Jain *yogis* and discussed with them various matters, particularly *yogic* exercises. Once being greatly impressed by the devotion of a group of Hindus, Nizamuddin Auliya remarked before his friend poet Amir Khusrau "Every community has its own path and faith, and its own way of worship."²³

Bahauddin Zakariya, the founder of the Suhrawardi *silsilah* in India, did not believe in starvation or self-mortification. Unlike the Chishtis, the Suhrawardis accepted royal grants and believed that money was necessary to help the poor. They also put emphasis on the external forms of religion,

i.e. *namaz* (prayer), *roza* (fasting), *hajj* (pilgrimage to Mecca) or *zakat* (charity). Though Bahauddin prescribed restricted visits to *sama* (Sufi music), the orthodox ulama became hostile towards him on that issue. When the Chistis tried to distance themselves from politics, Bahauddin believed that visits to royal courts enabled the saint to help the poor through royal support. On the other hand such visits enabled the Sultans and their associates to receive the spiritual blessings of saints.²⁴ The Suhrawardi order had the credit to be the first Sufi order that was introduced to Bengal by Shaikh Jalaluddin Tabrizi (d.1225), a saint of India-wide fame. However, the Persian and Urdu works provide no information about his activities in Bengal. Shaikh Abdul Haqq Muhaddis Dihlawi (d.1642 A.D.) had devoted a few pages to Shaikh Jalaluddin in his famous work *Akhbar ul Akhyar* (in Persian), but is silent about the Shaikh's birth place (watane paidaish), and as regards Bengal, he only mentions that Shaikh Jalaluddin has started to move towards Bengal.²⁵ According to *Akhbar ul Akhyar*, Jalaluddin Tabrizi was initially a disciple of Shaikh Abu Said Tabrizi, and then after the latter's death, of Shaikh Shihabuddin Suhrawardi.²⁶ Now the silence of the Persian sources in connection with Shaikh Jalaluddin's activities in Bengal have led some scholars to depend on *Shek Subhodaya*, a later work in pseudo Sanskrit wrongly attributed to Halayudh Misra, a court poet of the last Sena king Lakshmana Sena. According to this book the birth place of Jalaluddin Tabrizi was Etawa (in modern U.P., India), the name of his father was Kafur and he had received education with the help of



Ramadan Khan, a merchant. This book also mentions that Shaikh Jalaluddin arrived in Bengal before Bakhtyar Khalji's conquest of Nadia and foretold the impending Turkish invasion of Lakshmana Sena's kingdom. But according to modern scholars the stories in *Shek Subhodaya* are fictitious. The saint was born at Tabriz in Persia and not at Etawah.²⁷ Secondly, he could not have come to Bengal before Bakhtiyar Khalji's conquest. According to *Fawaid ul Fuad* (in Persian) the saint came to Delhi when Sultan Shamsuddin Iltutmish was reigning.²⁸ Now Sultan Iltutmish ascended the throne in 1210 A.D. So the saint could not have come to Delhi before A.D. 1210, not to speak of his arrival in Bengal before that date (Lakshmana Sena died in A.D. 1206).²⁹ There is a set of buildings in Pandua (Malda) which go by the name of *Bari Dargah* or the shrine of Jalaluddin Tabrizi.³⁰ These buildings are (a) one *Jami Mosque*, (b) two *Chillakhanas* or places of worship, (c) one *Tanur Khanah* (kitchen), (d) one *bhandar khanah* (store house), (e) *Haji Ibrahim's tomb* and (f) *Salami Darwazah* (entrance gate). The original shrine was built by Sultan Alauddin Ali Shah (A.H. 742-43/1341-42 A.D.) at the order of the saint in dream. Probably the original mosque was also built by him, which was repaired in 1075 A.H./1664 A.D. by Shah Nimatullah.³² The *Bhandar Khanah* was erected by one Chand Khan in 1084 A.H./1673 A.D.³³ The inscription attached to the Lakshmana Sena Dalan shows that Muhammad Ali of Burji had repaired the *astanah* (place of meditation) of Shaikh Jalal Tabrizi in the year 1134 A.H./1722 A.D.³⁴ The inscription in *Tanur Khanah* records that it was built by one



Sadullah in 1093 A.H./1682 A.D.³⁵ The endowment to the shrine of the saint is known as Bais Hazari, its income having been twenty two thousand *tankas*.³⁶

From the developments mentioned above we can deduce that building activities around the tomb or shrine of a saint used to commence decades and sometimes more than a couple of centuries after his demise. Similar thing happened with Muinuddin Chishti's shrine. As a result, these saints sometimes became more famous after their deaths. Secondly, the sultans and nobles often contested among each other in showing their respect to the deceased saint through their involvements in building activities. It is useful to note that mainly the important, influential and popular shrines received the patronage of the sultans and nobles in medieval India. It was a common legitimizing process through which the rulers and aristocrats tried to enhance their images among the nobility and the subject population. Thirdly, the existence of mosque at the site was in conformity with the Suhrawardi preference for the external rituals of Islam. The discovery of *Tanur Khanah* (kitchen) at the site confirms the fact that the Suhrawardis were keen to sustain the Sufi ritual called *langar*. The latter became a symbol of Islamic egalitarianism as the nobles and the commoners received the same food served at the Sufi centers. Interestingly this practice is also common among the Sikhs.³⁷ Another great Suhrawardi Sufi of Bengal was Shah Jalal Mujarrad-i-Yamani (d.1346A.D.). This reputed saint was also a great warrior, and was largely responsible for the

propagation of Islam in the whole of Eastern Bengal and Western part of Assam.³⁸

The Chishtis also consolidated their position in Bengal. Shaikh Akhi Siraj (d.1357) was one of the most famous saints of this order who flourished in Bengal. Because of his sound knowledge, his spiritual guide Nizamuddin Awliya used to call him *Aina-i-Hindustan* (Mirror of India). Another illustrious Chisti saint of Bengal was Nur Qutb Alam (d.1415 A.D.). His tomb is in the town of Pandua (Malda). The *Naqshbandi* and the *Qadiri Sufis* flourished in Bengal after the collapse of the Delhi Sultanate. The Naqshbandis were orthodox and expressed their hostility to the mystical folk songs of Bengal.³⁹

Bijapur in the Deccan flourished as an important centre of the Chishtis from 1300A.D. to 1700A.D. Apart from the Chishtis, the Qadiris and the Shattaris exercised their control in Bijapur. Another important Sufi centre in the Deccan was Gulbarga which was graced by the presence of Bandanawaz Gisudaraz (d.1422 A.D.), the famous Chishti saint, who migrated there from Delhi. Bidar also emerged as an important *markaz* (centre) of the Qadiri *silsilah*, many of whom were Arab migrants. In course of time many successors of Gisudaraz became landed gentry or *inamdar* Sufis who received land as *inam* (grant) from the kingdom of Bijapur. In return for this patronage the Sufis had to pray for the perpetuity of the Kingdom. However, after Aurangzeb's campaign in that region, many of these Sufis switched over their allegiance to the Mughal Emperor who did

not terminate the practice of offering *inam* to secure the loyalty of local Sufis. The mutually beneficial relationship between the Kingdom of Bijapur and the Sufi saints confirmed the fact that the latter did not always function in conformity with the Chishti concept of keeping politics at bay.⁴⁰

Apart from the Chishtis, the Naqshbandis also had their base in the Deccan. However, they were not as popular as the Chishtis. Awrangabad became an important centre of the Naqshbandis. The most illustrious Naqshbandi Sufis of Awrangabad were Baba Palangposh (d.1699) and Baba Musafir (d.1715A.D.). Baba Palangposh was born in a place near Bukhara. He permanently came to Deccan in 1683 and is lying buried in Awrangabad. Baba Shah Musafir was also of Central Asian origin. His father hailed from the Kubrawiyya Sufi order and his mother belonged to a family of Sayyids (descendants of the Prophet).⁴¹ Particularly the Naqshbandi Sufis used genealogy as a source of authority.⁴² Thus, in the Weberian sense, Baba Musafir could successfully combine hereditary charisma with acquired charisma.

If the focus is shifted towards western India it would be interesting to note that the commercial city of Ahmadabad can also be described as the city of *dargahs* because more than a dozen major dargahs are located here. Among the important dargahs of the city are those of Piranpir, Shah Abu Turab Shirazi, Shah Abdul Wahhab, the Senior and Junior Airdrus and Pir Muhammad Shah.⁴³ We shall discuss the *dargah* of Pir Muhammad



Shah for its representative value. He came to Ahmadabad from Bijapur in the eighteenth century. This renowned Sufi hailed from a Qadiri background and was known for his profound scholarship and literary bent of mind. He was groomed under the paternal care of his uncle Sayyid Abdurrahman who not only exposed him to formal education in traditional religious lore but also initiated him into the basic tenets of the Qadiri *silsilah* from quite a young age. He visited Mecca and Medina and engrossed himself in the study of various religious sciences such as Quranic exegesis, *hadith* (tradition), and *tasawwuf* (Sufism) under the guidance of illustrious teachers.⁴⁴ It can be deduced from the above description that in those days many erudite Muslims regarded scriptural and mystical knowledge as complimentary to each other. This to a large extent buttressed their endeavours to accommodate diverse cultures and different interpretations. Logically this broadened the mental horizons of many medieval saints and contributed to the sustenance of India's composite culture. Pir Muhammad Shah died in May, 1750 A.D. and was buried within the walled city, near the haveli of Salahuddin Khan, where his disciples from the town of Kadi (District Mehsana) constructed his tomb, a mosque and a garden close by. The saint's mausoleum is a large domed building resembling a degenerate Mughal style.⁴⁵ The glory of the Mughal Empire was waning fast during that period particularly after the Persian and Afghan invasions spearheaded by Nadir Shah and Ahmad Shah Abdali respectively. Signs of decay could be visible in the external, material and masculine world. The internal spiritual



world was still untouched by the ravages of wars and political intrigues that characterized the declining phase of the empire.⁴⁶ Apparently the vacuum in the external world was being compensated by the developments in the spiritual world. But still the Mughal Empire and the symbols which represented it were regarded as legitimizers. Hence the Mughal architectural pattern could be emulated while building a mausoleum for a deceased Sufi saint such as Pir Muhammad Shah. This process and the magnitude of its success determined the spiritual position of a particular shrine or tomb or mausoleum in the hierarchy of similar buildings.

Gujarat was also famous in the Mughal era as a revenue rich province largely due to its long tradition of maritime trade. Seen from that angle it would be relevant to study the material implications of Sufi establishments of Ahmadabad. Pir Muhammad Shah has a considerable followers among the affluent trading community of Sunni Bohra Muslims domiciled in Ahmadabad and other important towns such as Surat, Patan and Baroda. Through the munificent offerings of these wealthy businessmen *murids* (disciples), the Sufi establishment has, over the years, amassed huge landed property in and around the dargah (shrine). The value of these lands has risen considerably and the entire estate is maintained by a registered Board of Trustees known as the Dargah Pir Muhammad Shah Committee. Its members and those of its sub-committees are elected from among the members of the community.⁴⁷

The saint's *Urs* (death anniversary) is

celebrated on a grand scale when hundreds of devotees from the city and distant places throng the mausoleum. In its spacious premises board and lodging facilities is offered to the pilgrims. On the first day the usual sandalwood ceremony is held. On the second day, the Quran is recited by a group of thirty trained people.⁴⁸ This event challenges the stereotyped notion that Sufis do not function in conformity with the *sharia* (canon law of Islam). Indeed! At times the Sufis can play a significant role in popularizing the basic tenets of Islam among the common people. During *Urs* a special dish of *pulao* called in popular parlance Pir Muhammad Shahi *pulao* is served among the participants. It is useful to note that in a *dargah* complex more than one Sufi saint can be venerated. For example, the death anniversaries of Pir Muhammad Shah's uncle and first preceptor Sayyid Abdurrahman, of Shah Wajihuddin Alawi, and of the founder of the Qadiri order Sayyid Abdulqadir Jilani of Baghdad (d. 1166 A.D.), are also celebrated with the *fatiha* ceremonies and the distribution of sweets and eatables. In the month of Ramadan a special dish, *halim*, is prepared and served to fasting pilgrims who come to stay for *tarawih* (additional night prayers during Ramadan) prayers in the mosque.⁴⁹

The Dargah Trust is also involved in welfare and social service activities such as organizing training classes for girls and women, promoting education by offering scholarships, books and similar facilities. There is a spacious building attached to the *dargah*. In one wing of that building is a large library open to the public. There

are some 3000 printed books in that library available in different languages such as Arabic, Persian, Urdu, Gujarati and English. Availability of books in so many languages is significant. It implies that many Sufi centres by reflecting their broad and liberal outlook contribute to the nourishing of India's cultural pluralism. By making knowledge available in both oriental and occidental languages this particular Sufi centre serves as a bridge between the east and the west. When the peace of our planet is being threatened by religious fundamentalism, sectarianism and cultural chauvinism, the UNESCO would do a great job by giving publicity to such Sufi establishments in a meaningful manner. Besides, the library has a fine collection of about 2000 valuable Persian, Arabic and Urdu manuscripts covering different branches of Islamic learning and literature.⁵⁰

Pir Muhammad Shah was a poet by his own right who composed verses with 'Aqdas' and 'Shahid' as his poetic names. He has to his credit a number of tracts in Persian and Gujarati or Dakani verse. These priceless manuscripts are also preserved in the library. A number of his *murids* (disciples), both male and female, have composed verses in Persian and Urdu in his praise, as also mourning his death. Collections of these poems are also available in the library. These are extremely useful materials to assess Gujarat's contribution to Urdu language and literature.⁵¹

The Piranpir's *dargah* in the Jamalpur quarter of the city was built in the seventeenth century over the grave of Shah Abdulkhalik whose origin was traced



from the illustrious saint of Baghdad, Shaikh Abdulqadir Jilani (d.1166). Linking genealogy to the famous saints of Middle East is regarded as a form of legitimizer by the Sufi *silsilahs* (orders) of South Asia. So far as its architectural pattern is concerned, the usual tomb style of perforated stone-screen walls has been adopted. Many visitors throng the *dargah* on certain weekdays. It attracts a larger number on the *Urs* anniversary of the buried saint, as well as of the founder of the *silsilah* (the *Qadiri* order), which falls on 11 Jumada I.⁵² It is useful to remember that veneration of illustrious Sufi saints who never visited India is not unique among the pious Muslims of Gujarat. It is common in Bengali Muslim piety as well. Availability of their *tazkiras* (biographies), particularly the *tazkira* of Abdulqadir Jilani in the Bengali language confirms this fact. Majority of such biographies appeared during a period when the external, masculine and material world was being dominated by colonial presence. In the era of socio-economic and political challenges, Indian Muslim piety often used the world of the Sufis as the bastion of Islam from which they could derive peace, solace and inspiration. Like the Prophet Muhammad, the Sufi *pirs* also emerged as their friends and their role models. However, it is useful to remember that all the *pirs* (Sufi saints having many disciples) did not enjoy similar respect in the spiritual hierarchy. Some particular saints, such as Abdulqadir Jilani, were regarded as the universal symbols of Islam who can be surpassed only by the Prophet Muhammad. These universal symbols of Islam got priority over the local symbols of Islam (such as local *pirs*) in the



nineteenth and twentieth centuries when resurgent and reformist Islam was moving from strength to strength. This was to facilitate the process of community solidarity among the Indian Muslims.⁵³

The *rauza* (tomb, mausoleum, shrine)⁵⁴ of Shaikh-al-Aidrus is situated in the Jhaveriwada locality and is a fine mausoleum of stone of the domed and perforated stone-screen-walls variety. Shaikh-al-Aidrus hailed from a renowned saintly family of Hadramout in southern Arabia. The saint migrated to Gujarat in the fifteenth century. The tomb attributed to his son Shaikh Abdulqadir al-Aidrus is not very far from his own tomb. Junior Aidrus is better known for his prolificity as a writer and poet of Arabic. He authored many books including *Al-Nur al-Safir li Ahl al-Qarn al-Ashir* which is regarded as an important source for the cultural and literary history of sixteenth century Ahmadabad.⁵⁵ Junior Aidrus's case is unique from the linguistic point of view. Generally, the Sufi writers and poets in South Asia manifested their creative faculties in the Persian language. There were also occasions when many Sufi poets and writers expressed themselves in the vernacular languages which contributed to the growth of those local languages.⁵⁶ But Junior Aidrus used Arabic as his medium of expression. Unlike Persian, Arabic was not the official language in medieval India. Nor was it a spoken language in India. But original Quran and hadith are available in Arabic. Considering this religious dimension of the language, the saint perhaps tried to legitimize his place in the spiritual hierarchy by cultivating this language.

When a section of the orthodox *ulama* made it their habit to scrutinize different aspects of Sufism, such legitimizing drive was a natural response from *Sufi* quarters.

The *dargah* of Shah Abu Turab, a scion of the Salami Sayyid family of Shiraz, rose to prominence at the time of Emperor Akbar's conquest of Gujarat in 1573.⁵⁷ It has been indicated elsewhere that like any other pragmatic ruler, Akbar understood the importance of maintaining a cordial relationship with the leading Sufi establishments which were popular among both the Muslims and Hindus in order to enhance the stature of the Mughal Empire. Such legitimization was particularly necessary in a province like Gujarat which was being exposed to Mughal military and administrative mechanisms. Akbar trusted Shah Abu Turab who carried out negotiations with the nobility in Gujarat on behalf of the Mughal Emperor. In 1578, he was appointed as the *amir-i-hajj* (one who leads the hajj pilgrims) by Akbar. After performing *hajj*, Shah Abu Turab returned to Fatehpur Sikri with the *qadam-i-rasul* (the foot print of the Prophet), which was reverently received by Akbar.⁵⁸ The eclectic Emperor Akbar knew how to resolve the underlying tension between the veneration of a local *pir* (who at times may be interested in international networking as manifested in the case of Shah Turab who led the hajj pilgrims.) and the emphasis on the universal symbols of Islam such as the *qadam-i-rasul* or the *hajj*. Thus, *qadam-i-rasul* and *hajj* could be used as source of authority both by the Sufis and the sultans in medieval

South Asia. This hypothesis is confirmed by the fact that Shah Turab's *dargah*, which is situated in the old Asawal locality, to the south of the Calico Mills, seems to have been venerated mainly on account of the *qadam-i-rasul*, which was there until the middle of the eighteenth century. It is stated that during the Maratha insurrection, it was removed to the walled city. It has been argued, that later the descendants of Shah Abu Turab, shifted it to Cambey, to which place they belonged.⁵⁹

Majority of the Sufi saints in South Asia accepted the concept of *wahadat al-wujud* or 'Unity of Being'. They believe that "The world is so closely related to Him that every thing is He."⁶⁰ (*Hama Ust* or 'Every thing is He'). In other words God is reflected in every thing. It implies that God is also reflected in a Hindu, so a Hindu should not be denounced as a *kafir* (infidel). Such an inclusive approach contributed to the strengthening of India's composite culture and further enhanced the popularity of many Sufi saints. It should be mentioned that there were also Sufis who did not share this liberal approach and embarked on a policy of exclusion. They believed in the exclusion of Hindus from important administrative and military positions and expected the Muslim rulers to administer the state in strict conformity with the *sharia* (canon law of Islam). That is why it is often difficult to draw a demarcating line between a section of Sufis and the orthodox *ulama*.

The Sufis played a significant role in the growth and efflorescence of vernacular literature such as Urdu, Hindi, Bengali,



Deccani and other regional languages. The classical language Persian continued to receive patronage from the court as the language of power and administration. The Sufis massively contributed to the spread of poetry and music. The Chishtis used song and dance techniques of concentration and for creating spiritual ecstasy.⁶¹

Some of the early Bengali poets had been Sufi-poets such as Sayid Sultan, Shah Barid Khan and Alaol. Bengali folk music, such as the *baul* and *jari* songs also owed much to Sufism.⁶² Sufis also appropriated ritual dynamics prevalent in a region or locality.⁶³ For example mention can be made about votive offerings at *dargah* (burial place of a Muslim saint), burning incense and tying bricks at holy places with the expectation of securing fertility among women.⁶⁴ In this way Sufism significantly contributed to the formation of regional identities in different parts of South Asia.

If Sufis learnt from non-Muslim traditions, the local, Indic traditions (local, foreign, Indic are sensitive categories which must be handled with care), were also influenced by the principles of Islam as represented by the Sufis. The dynamics of Sufi Islam was resonated in the teachings of Kabir and Nanak as they criticized idolatry, and meaningless rituals and laid emphasis on monotheism and egalitarianism. In the case of Sikhism, important sections of the *Guru Granth Saheb* are borrowed from Sufi poetry.⁶⁵

The proximity of the Sufis to non-Muslim traditions helped the former to play an important role in conversion and



Islamization, even if many of them may not be working with a concrete agenda of this sort. Yet the presence of charismatic Sufis was the principal factor in the conversion of large sections of South Asian population to Islam. Sufi institutions, *khanqahs* (Sufi dwelling) and *dargahs*, emerged as centres where Muslims and non-Muslims assembled for worship and sought blessings and benediction. The process of conversion commenced with devotion towards a particular Sufi, leading to the emergence of syncretic sects, symbolizing only half conversion. Eventually, there emerged communities of Muslims who professed Islam formally, but continued with their practice of local customs and traditions, which invited the criticism of puritanical, reformist Islam. Reformist movements gathered momentum from 18th-19th centuries onwards.⁶⁶

NOTES AND REFERENCES :

1. For details relating to the movement for saving the girl child, concern for the massacre in a Peshawar school, and the cartoon issue, see the Kolkata based English daily The Telegraph, dated 13th and 23rd January, 2015 respectively. For the Khagragarh explosion issue see the Kolkata based Bengali daily *Ei Samay*, 12 January, 2015.
2. Satish Chandra : *Medieval India; From Sultanate to the Mughals*, vol-I, P.235.
3. *ibid.*, p.236.
4. *ibid.*
5. Carl W. Ernst : *Shambhala Guide to*

Sufism, New Delhi, 1997. Amit Dey, 'Sufism in India' in *Abakshay* (a bilingual journal), 2004.

6. Chandra : *Medieval India*, p. 237.
7. • *ibid.*
• Amalendu De : *Theological Discourses in Indian History*, Presidential Address, 2003-04, The Asiatic Society, Kolkata.
8. S Nurul Hasan : *Religion, State and Society in Medieval India*, New Delhi, 2005, p.72.
9. Chandra : *Medieval India*, p.237.
10. *ibid.*, p.239. For details about *Kaki*, *Chishtis* and *Sama*, see Saiyid Athar Abbas Rizvi : *A History of Sufism in India*, vol-I, New Delhi, 1986 (Reprint).
11. Chandra : *Medieval India*, pp.239-40.
12. *ibid.*, p.238.
13. *ibid.*, p.239.
14. *ibid.*
15. *ibid.*
16. Amalendu De : *Theological Discourses*, p.9.
17. Chandra : *Medieval India*, pp.239-40. For information about individual Sufi saints of south asia see N. Hanif : *Biographical Encyclopaedia of Sufis*; South Asia, New Delhi, 2000.
18. • Arthur Buehler : *Sufi Heirs of the Prophet : The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, South Carolina, 1998.
• Amit Dey : *The Image of the*

Prophet in Bengali Muslim Piety- 1850-1947, Kolkata, 2005.

19. Chandra : *Medieval India*, p.240.
20. *ibid.*
21. *ibid.*
22. *ibid.*, p.241.
23. *ibid.*, pp.241-42.
24. *ibid.*, pp.243-44.
25. Abdul Haqq Dihlawi : *Akhbarul Akhyar*, (in Persian), p.47.
26. *ibid.*, p.47. Another Persian text entitled *Fawaid ul Fuad* (p.180) confirms that Shaikh Jalaluddin was the disciple of Shaikh Shihabuddin. Noted medievalist Khaliq Ahmad Nizami, in his *Tarikh Mashaikh i Chisht* (in Urdu, Vol-I, Delhi, 1980, p.179) has provided a genealogy of the Suhrawardi order.
27. • Abdul Karim : *Social History of the Muslims in Bengal*, Dacca, 1959, p.95,
• Abdul Karim : *Corpus of Arabic and Persian Inscriptions of Bengal*, Chittagong, 1992, p.348,
• Muhammad Enamul Haq : *A History of Sufism in Bengal*, Dhaka, 1975, pp.146, 160-168,
• Sukumar Sen (ed.) : *Shek Subhodaya*, Calcutta, 1927, cited by Enamul Haq, in his *History of Sufism*, p.160 ff.
28. Amir Hasan Sijzi : *Fawaid ul Fuad*, Lucknow, 1885, p.236.
29. Abdul Karim : *Social History*, p.94.
30. H.E.Stapleton (ed.) : *Memoirs of Gaur And Pandua*, by Abid Ali Khan, Calcutta, 1931, pp.97-106.
31. Ghulam Hussain Salim : *Riyaz us Salatin*, Bibliotheca Indica, 1898 A.D., pp.94-95, cited by A Karim, *Social History of the Muslims*, p.94.
32. Khan : *Memoirs*, p.100.
33. For inscription see *Memoirs*, p.102
34. *ibid.*, p.103.
35. *ibid.*, p.104.
36. A Karim : *Corpus*, p.348.
37. Sunita Puri : *Advent of Sikh Religion; A Socio-Political Perspective*, New Delhi, 1993, Chapter 4.
38. Amit Dey : *Sufism in India*, Kolkata, 1996, pp.22-25.
39. *ibid.*, pp.26-28.
40. Richard M. Eaton : *Sufis of Bijapur, 1300-1700; Social Roles of Sufis in Medieval India*, (First published in 1978), New Delhi, 1996.
41. Simon Digby : *Sufis And Soldiers In Awrangzeb's Deccan*, New Delhi, 2001.
42. Buehler : *Heirs of the Prophet*, pp.82-97.
43. Z.A.Desai : "The Major Dargahs of Ahmadabad" in Christian W. Troll edited, *Muslim Shrines in India*, New Delhi, 2004 (Second edition), pp. 76-97.
44. *ibid.*
45. *ibid.*
46. A comprehensive picture of factionalism and intrigues that accentuated the decline of the Mughal Empire during the eighteenth century has been provided in Satish Chandra's book entitled *Parties And*



Politics at the Mughal Court.

47. Desai's article "Dargahs of Ahmadabad" in Troll edited *Muslim Shrines*, p.92.
 48. *ibid.*
 49. *ibid.*, p.93.

Fatiha recitations after death : Some Muslims hold gatherings on the third, seventh, tenth, fifteenth or fortieth days after the death of a person, in which passages of the Quran are recited and meals served. However, these practices are not compulsory (*farz*) and were not done by the Prophet. They are simply expressions of respect towards the memory of the dead person, and condolence towards the bereaved left behind, and are really matters of culture and not of Islam. It is quite incorrect to imagine that the soul of the departed one will benefit from these gatherings and practices, or that the soul would suffer in some way or be punished if these things were not done. We can always cherish the memory of our deceased, and pray for them—but the intensity or number of our prayers are not the basis on which Allah will judge the soul. If a person believes he or she is *more* compassionate or just than Allah and therefore can beg, bribe or influence Him to change His will towards any particular soul, this is really a form of *shirk* (polytheism). It is certainly misguided. There is nothing special that happens to the soul of the deceased on these days. Vide, *Ruqaiyyah Waris Maqsood, A Basic*

- Dictionary of Islam*, New Delhi, 1998, rpt. 2000, p.71. Muslim ambivalence towards some ritual dynamics associated with Sufism is reflected in the above paragraph.
 50. Muhammad Zuber Qureshi : "The Library of Hazrat Pir Muhammad Shah at Ahmadabad," in C.W.Troll edited, *Islam in India: Studies and Commentaries*, vol. 2, New Delhi, 1985, pp.282-300. Cited in Z.A.Desai's article mentioned above.
 51. Desai : "*Dargahs of Ahmadabad*," p.93.
 52. *ibid.*
 53. Amit Dey : *Image of the Prophet*, chapters 2 and 3. How the advent of print in Muslim society posed a serious threat to the institution of Sufism has been dealt with in chapter 2.
 54. Makhdoom Sabri : *Concise Twentieth Century Dictionary*; Urdu Into English, Delhi, 2001, p.409.
 55. Desai : *Dargahs of Ahmadabad* p.94.
 56. Amit Dey : *Image of the Prophet*, chapter 1. For a list of Persian texts on Sufism see Amit Dey : *Sufism*, chapters 1 and 2.
 57. Desai : *Dargahs of Ahmadabad*, p.94.
 58. *ibid.*
 The veneration of *qadam-i-rasul* was not unique in Gujarat. This happened in medieval Bengal as well in the *Gaur-Pandua* (Malda district) region. I carried out fieldwork in Bangladesh in the year 1996. I was escorted by two Dhaka based poets, Asim Saha

and Kajalendu De along the river Sitalakshma until we reached a place where *qadam-i-rasul* was being venerated. The place was in the vicinity of Narayangunj, near Dhaka. Initially the caretaker of that shrine was skeptical about the purpose of our visit. We understood that under the spell of aggressive Islamization, practices such as the veneration of *qadam-i-rasul* were being condemned as *shirk* (polytheism) and *bida* (innovation). But when the caretaker was convinced that we were not journalists sponsored by Islamic orthodoxy, he even allowed us to take photographs of the shrine and the ritual dynamics related to the veneration of *qadam-i-rasul*.

59. *ibid.*
 Late maritime historian, Ashin Dasgupta has shown that trade and commercial activities flourished during hajj which led to the growth of *Hajj* Market in the Arab world. Like Emperor Akbar, Sufi Abu Turab, who led the hajj pilgrims, must have been aware of this market. It would be interesting to study Sufism in this broader context of trade and commercial activities. In



this context we can mention that in the ancient period, the Buddhist monasteries often flourished along the established trade routes. Professor Ashin Dasgupta discussed hajj market in his Bengali book entitled *Upakule Juganta: Sholo Satak, Portuguese Abhigat O Asiar Banijyer Punarbinyas*, Kolkata, 1999, pp.18-21.

60. Neeru Misra edited, *Sufis And Sufism; Some Reflections*, New Delhi, 2004, See Iqbal Sabir's article 'Impact of Ibn Arabi's Mystical thought...'
 61. Dr. Raziuddin Aquil's lecture. Delivered at the Department of History, University of Calcutta, on 27 March, 2006.
 62. Dey : *Image of the Prophet*, Chapter 4.
 63. Dey : *Sufism*, Chapter 1.
 64. *ibid.* Chapters 1 and 2.
 65. Dr. Aquil's lecture mentioned above.
 66. • *Ibid.*
 • Raziuddin Aquil, *Sufism, Culture and Politics; Afghans and Islam in Medieval North India*. New Delhi, 2007.



REFLECTIONS ON PEASANT CONSCIOUSNESS OF COLONIAL ASSAM

Rabin Deka

Department of Sociology, Tezpur University, Tezpur, Assam.

Abstract : *The revolt of Patharughat of 1894 is one of the most significant episodes of the history of Indian nationalism. This revolt was the result of peasants' protest against the enhancement of land tax. The uniqueness of the revolt lies in the fact that the peasants were the makers of their rebellion. The village harmony facilitated the growth of class consciousness among the peasants that made the peasants a potential threat to British government.*

Introduction :

A telegram sent more than a century ago, carrying the message of death of some Assamese peasants, became a marker of a golden epoch in the history of Indian nationalism.

"Crowd of over 2,000 'ryots' refused to disperse when ordered, and attacked me and police escort under Mr. Berington. Was compelled to order firing. Casualties, so far as known, twelve killed and wounded. Police casualties nil. Been in Patharughat rest-house, waiting for reinforcements ordered from Ghagrapara yesterday. Can hold our own at present. Suggest strong reserve at Mangaldai in

case of further trouble."

This message was sent from Mangaldai by the Deputy Commissioner, Darrang, to Secretary to Chief Commissioner of Assam on 28 January 1894 immediately after the British police force opened fire on peasants at Patharughat. The peasants were protesting against the exploitative measures of the British government, and many paid for it with their lives.

What made the poor, armless peasants bold enough to face the bullets while expressing their grievances? Who were the makers of the revolt? What is its

historicity?

II. COLONISATION AND PEASANT ECONOMY OF ASSAM

Immediately after the annexation of Assam in 1826, the British government realised that it is tea, produced in the fertile soil of Assam, which would bring them fortune. Therefore, the development of a British-owned tea industry in Assam became the primary objective of the Raj. Accordingly, the government started building an infrastructure necessary to attract the British capitalists to invest in tea. The first step to this effect was the introduction of ryotwari system. The status of a peasant changed from pyke (tenant of the state during the Ahom rule) to ryot (small peasant connected to a market economy). Wasteland Rules were framed to grant large swathes of land to British planters and to systematically marginalise the natives from the plantation industry.

By the end of the 19th century, the British Government succeeded in establishing a plantation economy in Assam to a great extent. But it realised that local public resources were inadequate for building an infrastructure for the planters. A tax policy was framed with a dual strategy - to increase the public revenue resources on one hand and on the other to squeeze the peasantry so much that they would be forced to give up their traditional occupation and join the labour market. Between 1826 and 1893, the land revenue rates were enhanced several times crippling the peasant economy. Similarly, introduction of abkari (excise) opium through a policy in 1851-52 and ban on cultivation of poppy (not



its trade) in 1860 hit the economy of the peasants but benefited the planters. Thus socio-economic changes brought about during the colonial rule led to the pauperization of the peasants of Assam. Pauperization took place primarily because of two reasons: overburden of taxes and indebtedness.

III. THE REVOLT OF PATHARUGHAT

The peasants began expressing their anger. In 1861, a police officer died after a violent protest by the people of Phulaguri in Nagaon district. During 1893-94, thousands participated in demonstrations and rallies for several days, particularly in Kamrup and Darrang districts. At the same time, the peasants of Patharughat and neighbouring areas under Sipajhar tahsil of Darrang district united under the banner of Raijmel (peoples' assembly) to challenge the enhancement of tax.

The experience of Phulaguri insurgency of 1861 and ongoing disturbances in various parts of Kamrup and Darrang districts made the colonial administrators uneasy. The news about holding of regular 'mels' at Patharughat invited the attention of JD Anderson, the Deputy Commissioner of Darrang district. To prevent such 'meetings', Anderson took district Superintendent of Police JR Berington and his force to Patharughat on 27 January 1894. On the way, Anderson saw a notice for a Raijmel, pasted on a tree which invited everyone to a meeting at Patharughat with the objective of asking the Deputy Commissioner to lower the reassessment rate during his visit.

Anderson tore off a portion of the



notice that read: "...ki jani khazana briddhi nakare (Maybe the tax will not be hiked)". The next morning, he sent Berington and his men with the tahsilder for attaching the property of a ryot who had been served a notice to pay tax. Berington returned in an hour and reported that he was accosted by a mob of some aggrieved peasants while doing his job, and that he fired his revolver into the ground to keep them from coming close.

Shortly afterwards, a large number of ryots approached the rest-house where Anderson was camping. As they were unarmed, he met them in an open space within the rest-house complex and read out the orders of the government. He also told them holding mels was illegal and punishable. But the ryots refused to move unless their demands were met. Thereupon, Berington had them pushed to an open field nearby where a huge crowd was waiting. The crowd started hurling sticks, bamboos and clods of earth at the sepoys. Under orders of the DC, Berington and his men fired continuously on the assembled ryots.

The official report said 15 persons died and 37 were wounded, but the actual figures were much higher. As narrated in the Dolipuram, a ballad composed on the basis of folk memory to commemorate the Patharughat uprising, "*Sat kuri raj mori thakil dat chelei pori*" (140 peasants died in the revolt).

IV. DISTINCTIVE CHARACTERISTICS OF PATHARUGHAT UPRISING

How did a peasant develop consciousness within him that made him a rebel? Or, to use the Marxist terminology, how did a 'class-in-itself' become a 'class-

for-itself? Any social movement has to be analysed in terms of its goal, ideology, organisation and leadership. In this context, we have to make use of proper theoretical and methodological tools to unearth the goals, objectives, organisation and leadership – the distinguishing characteristics of a movement. While doing so, we have to take both time and space into considerations.

The nature of the peasant and tribal movements of India, as has been pointed out by Ranajit Guha, during the second half the nineteenth century was different from those that broke up in the first half of the twentieth century. In most of the cases, the movements that occurred during the first half of the twentieth century were led by the elites under the banner of political parties (both right and left wing), while in case of those that occurred during the preceding century, mobilisation took place horizontally independent of leadership of the elites.

As observed by Guha, subaltern historiography or 'history from below' may be used as a useful framework to grasp the unique features of peasant/tribal revolts of colonial India. The most important point here is that 'subaltern historiography' considers the 'subalterns' or the common people (masses) as makers of their own history or rebellion independent of the elites. And to acknowledge the peasant as the maker of his own rebellion is to attribute a consciousness to him. It requires reconstruction or proper analysis of history and other narratives dominated by elitism that considered elites as the makers of history.



The main source of this analysis is the archival data on the official records of the British administrators who were directly involved in using police force, both armed and unarmed, to resist the protest of the peasants. Keeping the view of our objectives of analysis, we have to be aware of the fact that these records manifest the perception of the colonial rulers on the peasants of Assam and form a discourse of colonial historiography. It follows that an analysis of these records or narratives within the framework of colonial historiography will help us to go into the depth of the problem. Apart from the archival data, narratives from oral history have served as a useful source of analysis in this study.

A critical examination suggests the following distinguishing characteristics of Patharughat revolt :

Rajmel : The Organisation of the Assamese Peasants

The common economic conditions of the peasants of Patharughat made them a distinct social category which can be termed, by using the Marxist model, a class. The change in the pattern of land use and land control brought about by the British government through establishment of the ryotwari settlement made the peasants a group of similar social existence. In the Patharughat uprising most of the participants were ryots with small holdings who had to bear excessive burden of tax.

The aggrieved peasants mobilized under the banner of Rajmel or People's assembly. People discussed the issues in the Rajmel at a regular intervals which

gave them clarity of their goal and ideology. Notice was served about the date and venue of the sitting of the Rajmel. Collective mobilization under the aegis of rajmel was so strong that the peasants not only said 'no-tax' to the government but were also determined to resist those who would be paying tax.

It is interesting to note that in spite of the presence of a repressive and powerful colonial state, the peasant surrendered before the Raj, not to the Raj.

"Whereas the *Sarkar* told the *ryot* (i.e. the peasant): 'If you don't pay, your property will be attached.' the Mel told him: 'If you do pay, you will be cursed and ex-communicated.' The peasants could not disobey the Rajer Hukum (that is, the order of the people) as disobedience was threatened with social boycott and excommunication, as well as imposition of fines. Thus the peasants, who were caught in the antithetical relationship between the Mel and sarkar, finally surrendered to the Mel."

As stated above, it was very difficult for a peasant to disobey the *Rajer Hukum* as social boycott could ruin him economically as well as socially. Thus the Mel succeeded in generating mechanical solidarity among the peasants and emerged as a more influential authority than the sarkar. The individual (the peasant) became subordinate to the collectivity (Rajmel). Thus Rajmel symbolized both an expression and an instrument of communal authority.

The following instances of Rajmel would illustrate this :

- (a) At a Mel held at Naogaon, Patidarrang, on the 28th December



1893, the Raji intimidated one Bejay Choudhury, who had paid Rs. 25 as land revenue and fined him a similar sum.

- (b) At another Mel held at Tengabari, Patidarrang, on the 4th January 1894, the resolutions not to pay revenue and to avenge themselves on whomsoever attempted to attach their property.
- (c) At the Mel held at Naogaon, Patidarrang, on the 9th January 1894, the assembled ryots made a vow that any one giving evidence in favour of Bejay Choudhury would be cursed and excommunicated. It was also resolved, first, not to resist any order of attachment, second, to pay revenue at the enhanced rate, but not until bakijai and attachment orders issued.

Solidarity gave rise to a democratic ideal – *raijei raja* (people are sovereign) and an ethic: To Rebel Is Good, Not to Rebel Is Bad. Thus, *raijmel* became the embodiment of people's power which appeared as potential threat to the colonial power.

Similar situation has been observed by Guha (op. cit.: 190) in some peasant revolts of colonial India of that time. During the Deccan riots the inhabitants of Kallas in Poona district resolved that no villager, male or female, should serve a Gujar, that is, a moneylender in any form whatsoever. To go against this decision could cost a villager his livelihood: if he was a Mahar he was to forfeit his customary share of bread and straw, a priest his traditional right to perform ritual worship for clients served by his

ancestors and even the Makadam Patel all his hereditary privileges. And the ultimate penalty of being put out of caste was held out against all dissidents.

Autonomy

Another important aspect of peasant mobilization of Patharughat was its autonomous character. The large assemblies were brought about on their own initiative independent of the rural elite. The peasants developed negative consciousness not only against the British administrators but also against the native revenue officers appointed by the British government such as the *mauzadars*, *mandals*, *tahsildars* etc. The peasants could understand that the class character of the rural gentry is different from that of theirs as the former acted on behalf of the colonial administration. The physical assault on the *mouzadar* and the *mandal* who went to collect revenue in Lachima of northern Kamrup manifests this. In Patharughat though some of the participants of revolt belonged to the upper castes, they were not big landholders and so they represented the same class character.

The interesting fact is that these 'no-tax' agitations of Darrang and northern Kamrup had no direct linkage with organizations in upper Assam led by the educated elite. A group of educated young men who were attracted towards modern business in the last quarter of the nineteenth century were also closely associated with the literary and political activities. Enlightened by the western ideas these educated young men felt the need for the formation of political associations and organizations to ventilate the



grievances of the people. Anandaram Dhekial Phukan may be regarded as the pioneer in starting political agitation in Assam. In his observations of the Province of Assam, Dhekial Phukan not only pointed out the shortcoming in different aspects of British administration but also made constructive suggestions for their improvement. Although he was aware of the interests of the peasants (he was aware of the fact that enhancement of revenue without any improvement in agriculture and commerce was at the root of the miseries of the people), he took the position of a liberal reformer and emphasized on the interest of the middle class.

A number of political organizations led by the enlightened section sprang up in different parts of Assam some of them pre-dating even the Indian National Congress. The foundation of Sarbajanik Sabha at Jorhat in 1884 by Jagannath Baruah was a landmark in the history of political associations in Assam. Jagannath, son of an Assamese tea-planter, was educated at the Presidency College, Calcutta and was influenced by the Bengal Renaissance Movement. Although initially the Sabha was organised 'for the purpose of representing the wishes and aspirations of the people to the government, explaining to the people the objects and policies of the government and generally ameliorating the condition of the people', gradually it shifted its attention to the issues that might benefit the educated Assamese youths. For example in its lengthy memorandum on 14 December 1892 to the Chief Commissioner, the Sabha expressed its dissatisfaction that the

number of natives of the soil in the executive services was extremely meagre. What it wanted was that the main body of the service should be recruited from the natives of the province and the proportion should not be less than three-fourths of the whole. The Sabha also emphasized on the improvement of the service conditions and emoluments of the natives of the soil. As a member of typical educated elite, Jagannath expressed, on behalf of the people of Assam, deep sense of loyalty to the British government at the time of visit of Lord Curzon, the British Viceroy to Assam in March, 1900.

Tezpur Ryot Sabha was established around 1884, at the initiative of the elites like Haribilas Agarwala, a merchant planter, Lakhshikanta Barkakati, the manager of his saw mills and Lambodar Bora, a lawyer. The Sabha was formed to ventilate the grievances of the people, mainly of the agricultural ryots, against the enhancement in revenue on land. By 1886, the Shillong Association, the Nowgong Ryot Sabha and the Upper Assam Associations came into being.

However, unlike *Raijmels*, these associations failed to mobilize the peasantry against the British Raj and hence there did not develop mass-based peasant revolt in upper Assam. In this connection Amalendu Guha observes:

"The educated middle-class elements had no action-oriented programme of agitation and could not take the popular discontent outside the channel of petition-making. In areas where these modern ryot sabhas and associations were in the field, no militant mass struggles on the lines of



the Raijmels (1893-94) ever took place."

As a matter of fact, the Assamese intellectuals of that time overlooked these historic peasant revolts of Assam and did not focus in their writings. This is evident from the fact that no writings on Patharughat uprising was published in 'Junaki', the journal considered to be the mouthpiece of the Romantic Literary Movement of Assam. It is interesting to note here that even a scholar like Lakshminath Bezbaroa who dedicated himself to promote and protect Assamese language and culture seemed to have overlooked the historical reality of peasants' heroism. This appears before us as a paradox .

On the other hand, the mass-based mobilization of the peasants of Darrang and Kamrup districts resulted in the outbreak of revolt against the colonial power. This suggests that the consciousness of the peasants of Darrang and northern Kamrup, like that of the peasants of Phulaguri, was of their own; it was not dependent on the consciousness of the elite.

Territoriality

Territoriality is another important aspect of Patharughat revolt. Territoriality, as observed by Guha , refers to that aspect of peasant consciousness which is made up of a sense of belonging to a common lineage as well as to a common habitat. This consciousness brought about concreteness of the peasant revolts. The revolts of 1857-58, for example, were strictly local affair: they operated within discrete local vicinages and had their social bases in local units with clearly recognizable boundaries. So far as the

geographical aspect is concerned, the domain of the revolt coincided with the domain of peasants' relationship with their local enemies – official as well as non-official. The villagers would turn on the nearest seat of government as the foremost and immediate object of their hatred. In their eyes a sadar station (the Anglo-Indian term for district headquarters) stood for sarkar itself. The visible symbols of authority – the court, the treasury, the police station, the jail, and so on – aroused fear in the minds of the peasants.

The bhakti movement of Sankardeva (1449-1568) facilitated the conditions that gave rise to 'village harmony' of secular nature irrespective of caste and religion. Village harmony was a common feature of Assamese social life of pre-British Assam that continued to prevail during the British rule too. This could overcome the religious differences of the Muslims and the Hindus on the one hand, and the caste differences among the Hindus on the other at the time of mobilisation of the peasants of Patharughat against the colonial power. The modern institutions—legal, political and economic, particularly the monetization of economy— facilitated the emergence of a territorial consciousness of the people against the British government.

Thus, territoriality was an element of consciousness common to all the rural populations including Hindus and Muslims and deeply ingrained in their view of society, politics and culture, secular as well as religious as evident from the narratives of Dolipuran.

However, the territorial tie operated

among the peasants not merely as a measure of exclusion. It promoted solidarity among the people of neighbouring as well as distant villages against their common enemy. In Patharughat, for example, peasants attended Raijmel not only from neighbouring villages but also from distant places- Mangaldai and Kalaigaon- to discuss the issue of enhancement of taxes. In Rangia peasants came, apart from Rangia mauzas, from Nalbari and Hazo, to attend the meeting of Raijmel. Thus the significance of territoriality in the peasant revolts of Assam lies in the fact that it provided the peasants an anti-colonial feeling, a feeling of hatred towards the British government.

CONCLUSION

From the above analysis we have found that the peasant was not merely an empirical person, a man of flesh and blood, as conceived by the colonial government, but a conscious human being who could realize that the colonial government exploited him by over-taxation. The peasants of Patharughat were the makers of their own rebellion. They proved that they were conscious of the reality and capable of challenging the government. The age-long village harmony of Assam facilitated the rise of a class of peasants that emerged as a potential threat to colonial government. The historicity of the revolt lies in the fact that the peasants of Assam were very much aware of their goals and the course of actions to be adopted to realize that. Like the uprisings of Bhumij, the Kol insurrection, the Santal revolt of 1855, the indigo disturbances of 1859-62, and the Deccan riots of 1875,



the subaltern insurgents of Assam were trying to challenge the existing structure of power relationships. Hence the collective action of the peasants of Assam was no less significant than the liberal reformist struggles of the 'no-rent' or 'no tax' variety under the banner of the Congress or the Left-wing sponsored peasant struggles (e.g. Tebhaga or Telengana struggles) of the twentieth century India.

GLOSSARY

Abkari	—	the excise on drug and liquors
Bigha	—	land measurement unit equivalent to one-third of an acre.
Lathi	—	a stick or club
Mandal	—	a village surveyor in government employ
Mauza	—	an areal unit of a group of villages, for purposes of land revenue collection.
Mauzadar	—	a revenue collector, on a commission basis, in charge of a mauza.
Mel	—	an assembly of people
Raj	—	state (sovereign power)
Rajj	—	public ; a local public
Raijmel	—	peoples' assembly
Rupit	—	transplanted rice land
Ryot	—	a peasant whose main occupation is cultivation
Sabha	—	an association
Sadar	—	a headquarter of a district
Sarbajanik	—	for all ; universal



Sarkar	—	government
Tahsil	—	an areal unit for land revenue collection
Thana	—	a police station
Zamindar	—	a hereditary collector of revenue.

Notes and References :

1. Assam Secretariat Proceedings (H) No. 246
2. Under the *ryotwari* system, as introduced by the British government in Madras, Bombay, Berar regions and subsequently in the Brahmaputra valley, a landholder or occupant of land (called *ryot*) was recognized as its proprietor whose rights, being hereditary and transferable by sale, gift or mortgage, practically implied 'ownership'. The *ryot* was, in theory, a tenant of the state, responsible for paying revenue directly to the state treasury. But he could not be evicted so long as he paid his revenue. The *ryotwari* system was different from the permanent settlement of Bengal, existing zamindars were declared full owners with absolute proprietary rights in land, although they were only tax-collecting intermediaries during the preceding regime. The other variety of land settlement introduced by the British in India was known as the *mahalwari* or *malguzari* system in which the village was defined as a unit of tenure as well as assessment. This system was adopted in the United Provinces

- (excluding Oudh), Punjab, and the Central Provinces (now undivided Madhya Pradesh), excluding the Berar region which was settled under the *ryotwari* system. See D. N. Dhanagare : *Peasant Movement in India 1920-1950*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 30-34.
3. During the Ahom rule, every adult male belonging to the lowest stratum of society was known as a *pyke*. Every *pyke* had to serve the king either as a private or public servant for one third of the year or to supply a certain quantity of his produce in lieu thereof. He was entitled in return to have two *puras* (one *pura* is equal to $3\frac{3}{5}$ Bengal *beegha* or 5877 sq. yards) of *rupit* land known as *gamati* or body-land. The *pykes* were neither serf nor slaves in the true sense of the term. The *pyke* system evolved from the womb of 'tribal' society. With the introduction of this system individual production or service replaced the community effort. Thus a feudal relation of production developed out of the womb of a tribal society. See S.K. Bhuyan : *Anglo-Assamese Relations 1771-1826*, Guwahati (third Lawyer's edition): LBS, pp. 7-14. Amalendu Guha : *Medieval and Early Colonial Assam : Society, Polity and Economy*, Guwahati (Anwasha edidition) : Anwasha Publications. pp. 99-114
4. The Wasteland Rules of 6 March, 1838, waste land was offered to applicants on a forty-five year lease

- on conditions that (i) a quarter of the area must be cleared within five years, failing which the land was liable to resumption; and (ii) no grant for land could be made for less than 100 acres at a time and to one who did not possess capital or stock worth at least Rs 3 per acre. It is obvious that the condition (ii) mentioned above was framed with a motive to exclude the indigenous aspirants from all concessional grants in practice and thereby allowing only Europeans to avail the opportunities. See Amalendu Guha : *Planter Raj to Swaraj : Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam*, Guwahati, Tulika Books (revised edition), 2006, pp. 10-12.
5. Monetization of economy gave rise to a new class of non-indigenous traders in Assam from whom the peasant used to receive cash advances and loans against pledged crops or through mortgage of jewels or their labour leading to their indebtedness. For details see *ibid*, pp. 39-40.
6. Popularly known as phulaguri dhewa, the revolt was the manifestation of frustration and anger of the peasants of Phulaguri of Nagaon. The peasants protested the ban of cultivation of poppy which was the main source of their livelihood.
7. In a media report entitled 'History A Click Away' published in '*The Hindu*' (May 9, 2013) it was stated that the Archives' team of Assam State Archive found a small handwritten poster put up by Assamese peasants of Patharughat



- way back in January 1894 appealing the residents of the village to assemble for a *Raijor Mel* (People's Convention or Assembly) to oppose hike in land revenue imposed by the British government. The scanned copy of the handwritten poster has been uploaded by NEZINE (www.nezine.com), a bilingual web magazine published from Guwahati, as a supportive document of writing entitled '*Remembering the Unknown Makers of History*'. The Archive team also found the original handwritten reports of the Deputy Commissioner and the Superintendent of Police of Darrang on the uprising, which the Archive team believes, will throw more light on this historic uprising.
8. The narration of the revolt is based on the Assam Secretariat Proceedings (H) No. 277.
9. Assam Secretariat Proceedings (H) No. 246.
10. 'Dolipurán', considered as the testament of the revolt of Patharughat, was in the oral form for 64 years from the time of the revolt and subsequently it was composed in a written form. The origin of the "Doli" here refers to the clods of earth. According to the oral narratives, at the time of the revolt, the agitating peasants of Patharughat attempted to safeguard their lives from the bullets by throwing clods of earth. The verses of Dolipurán still appear to be vibrant in the memories of the people of Patharughat.



Rabin Deka

11. M.S.A. Rao : 'Conceptual Problems in the Study of Social Movements', in Social Movements in India, ed., M.S.A. Rao, New Delhi, Manohar, Publishers (First Published in 1979), 2008, pp. 1-16
12. Ranajit Guha : *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, New Delhi (first published in 1983) : 1994. P (see 'Introduction' part)
13. Ranajit Guha : 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India,' in Subaltern Studies I - Writings on South Asian History and Society. Ed Ranajit Guha, New Delhi (seventh impression): Oxford University Press. 2008, pp. 1-8.
14. Ranajit Guha : Op. cit. p. 4.
15. Eric Hobsbawm's observations on the importance and methodology of oral history have proved to be very useful in our study. See Eric Hobsbawm : 'On History From Below', in On History. London: Abacus (first published by Abacus in 1998), 2008 pp. 272-277.
16. Assam Secretariat Proceedings (H) No. 252
17. ibid.
18. Ranajit Guha : op.cit. p.190.
19. H.K. Barpujari (ed.) : Political History of Assam (Vol.I, 1826-1919), Publication Board of Assam, Guwahati (2nd ed.), 1999, pp.161-163
20. Amalendu Guha : op.cit. p.51.
21. Rabin Deka : 'Ideals of Romanticism and its Reflection in the Works of Bezbaroa', in Lakshminath Bezbaroa: The Architect of Modern Assamese Literature-Issues of Nationalism and Beyond. Ed., Madan M. Sarma and Debarshi P. Nath, Guwahati: Perfect Imagers (for Centre for Assamese Studies, Tezpur University), 2014, p. 185.
22. Ranajit Guha : op.cit. p.279.
23. Maheswar Neog defined bhakti as the religion of love. In the similar line Dr. Hiren Gohain projected the bhakti movement of Sankardeva as the antithesis of the ideals of caste and gender inequality. The institution of naamghar (public player hall), an offspring of bhakti movement, gave rise to the 'discourse of inclusion' by giving equal space to all irrespective of caste and creed. Naamghar gave rise to public sphere that germinated the seed of Rajmel (People's Assembly), which became instrumental in peasant mobilization of colonial Assam. See Maheswar Neog: *Early History of Vaisnava Faith and Movement in Assam: Sankardeva And His Times*, Guwahati, LBS Publications (first published 1965), 2008, p.ix. Hiren Gohain : *Asomiya Jatiya Jeevanat Mahapurishia Parampara*. Guwahati: Alibat (first revised edition), 2014. Ramesh Chandra Kalita, 'Rajmel : Embodiment of Peoples' Power', in Journal of Politics (a journal of Department of Political Science, Dibrugarh University), Vol. VII, 2000.



ঐতিহ্য

The Heritage

বাংলা বিভাগ

Vol-VI, Issue-2, 2015



নৌকাপূজা : মনসা উপাসনার একটি সমৃদ্ধ ধারা

অমলেন্দু ভট্টাচার্য

(ভূতপূর্ব) বাংলা বিভাগ, গুরুচরণ কলেজ, শিলচর, আসাম

BOAT WORSHIP : A RICH TRADITION IN RITUALS OF MANASA

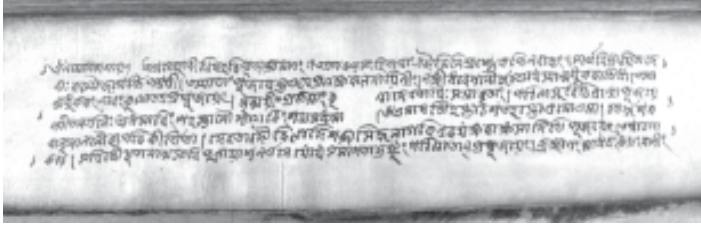
Amalendu Bhattacharya

(Formerly) Department of Bengali, Gurucharan College, Silchar, Assam

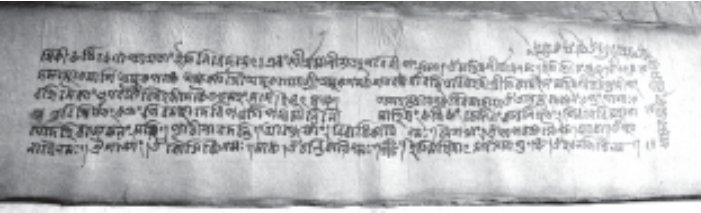
- নৌকাপূজা : মনসা উপাসনার একটি সমৃদ্ধ ধারা
অমলেন্দু ভট্টাচার্য 61-77
- ধ্রুপদী নৃত্যের আঙিনায় — বাংলার 'গৌড়ীয় নৃত্য'
মহুয়া মুখোপাধ্যায় 78-87
- উনিশ শতকের অসমে অবাঙালিদের বাংলাচর্চা : দ্বিতীয় পর্ব
প্রসূন বর্মণ 88-100

ABSTRACT : There is a special form of Manasa worship in Barak Valley of South Assam known as 'Naukapuja' (Boat Worship). Manasa and all the gods and goddesses assembled in the Devasabha at the time of the dance of Behula are placed on a boat and then worshipped. The hugeness of the image makes it essential to build the image in a high shed in the open field. The boat is constructed with materials like wood, bamboo and cloth. The boat is made 5, 7 or 9 storeyed according to the capability of the worshipper. In each shelf are placed in rows the clay images of gods and goddesses. Manasa is placed at the centre of this assembly. Her size is twice or thrice as big as the other images and sometimes even bigger. In course of tracing out the origin of this special worship, the traditional theory that Manasa is a snake-deity has been refuted in the present paper. Because the scriptural rules of the worship (s), belief associated to it, and an analysis of the Manasamangal Kavya do not point to any association of the goddess with snake. Rather in the very worship of Manasa in the backdrop of the puja, we see in the eastern part of India for socio-cultural recognition of a group of the non-Aryan people known as Nagas.

The culture of the Naga people was aquatic and they were experienced in the art of navigation. For this the Naga people were appointed as boatmen by the Aryan maritime traders of ancient India. The mariners were willing to observe their own ritual, but the traders community did not allow it. Ultimately the traders were compelled to recognize the activity of the non-Aryans. Naukapuja is the symbol of this victory.



বরাক উপত্যকার নিম্নবর্ণের সমাজে মাঘী শুল্লা পঞ্চমী বা ফাল্গুনী পঞ্চমী তিথিতে সমারোহপূর্ণ মনসাপূজার আয়োজন এখনও অনুষ্ঠিত হয়। এই পূজা সম্পর্কিত লোকবিশ্বাস অনুযায়ী দেবসভায় বেংলার নৃত্যের সময় যেসব দেব-দেবী উপস্থিত ছিলেন— তাঁদের প্রত্যেককে একটি নৌকায় স্থাপন করে পূজা করা হয়। দেবদেবীর সঙ্গে পূজিত হন মনসামঙ্গল কাব্যের বিভিন্ন চরিত্র— যেমন, চাঁদসওদাগর, সনকা, বেংলা, লখিন্দর, বিঘবৈদ্য ধনুসুরি, ব্রাহ্মণ শ্রীধর, দেবজ্ঞ যশোধর, নৌকার কাণ্ডারি লীলাই, দোলাই ইত্যাদি। মূর্তির সংখ্যা প্রায় একশোর কাছাকাছি হওয়ায় লম্বা বাঁশ মাটিতে পূঁতে তৈরি করা হয় তাক। তাকের ওপর সারিবদ্ধভাবে স্থাপন করা হয় বিভিন্ন মূর্তি। পূজার জৌলস এবং পরিচিতি নির্ভর করে তাকের সংখ্যার ওপর। যেমন পাঁচ তাক, সাত তাক বা নয় তাকের পূজা। প্রতিমার আঁধার হিসেবে কাপড়, বাঁশ ইত্যাদি দিয়ে বৃহৎ আকারের একটি নৌকা নির্মাণ করা হয় এ জন্য এই পূজা সাধারণ্যে নৌকাপূজা নামে পরিচিত। অন্য একটি নামও আছে— গোহারী বিষহরীপূজা। এক সময় ব্যাপকভাবে অনুষ্ঠিত নৌকাপূজার উল্লেখ আছে কাছাড় জেলা গেজেটিয়ারে। ‘A special form of religious ceremony is known as the *noaka* or boat *puja* and is performed by a wealthy man in satisfaction of a vow, who generally spends from Rs. 300 to Rs. 500 on the ceremony. A shed is built, at the end of which is a boat painted and gilt, from



which rise tier upon tier, the images of various Gods, amongst whom Bishahari is generally the most prominent. For several days sacrifices are offered to the deities, and Brahmans, who are well paid and feasted for their services, offer up their prayers. At the end of this time the house and its contents are abandoned and allowed to fall to pieces.”² উদ্ধৃতির শেষ বাক্যটি ব্যাখ্যা করা দরকার। নৌকাপূজা অনুষ্ঠিত হয় কোনো খেলার মাঠে। আগেই বলা হয়েছে, বিশাল আকৃতির জন্য প্রতিমার কাঠামো মাটিতে প্রোথিত থাকে। তাই নৌকাপূজার প্রতিমা জলে বিসর্জিত হয় না। পূজার পর পরিত্যক্ত অবস্থায় পূজাস্থলেই প্রতিমা রেখে দেওয়া হয়। পূজকদের বিশ্বাস, প্রথম কালবেশাখী প্রতিমাকে লণ্ডভণ্ড করবে। নৌকাপূজার বিসর্জনের এটাই রীতি। অচ্যুতচরণ চৌধুরীর ‘শ্রীহট্টের ইতিবৃত্ত’-সহ অন্যত্রও নৌকাপূজা বা গোহারী বিষহরীপূজার প্রসঙ্গ উল্লিখিত হয়েছে— “মনসা সর্পভয়দায়িনী হইলেও তিনি ধনদায়িনীও বটেন। ধন লাভের কামনায় ধনী ব্যক্তি অনেকেই পূর্বে সাড়ম্বরে মনসার পূজা করিতেন। এই সকল পূজার আড়ম্বর দর্শনীয় বস্তু ছিল। এই পূজার কথা প্রাচীন স্মৃতিতে জাগরুক আছে। এইরূপ পূজাকে নৌকা বা গোহারীপূজা বলে।”³ শ্রীহট্টের বিখ্যাত গীতিকার রাধারমণ দত্তের পিতা রাধামাধব দত্ত ‘মনসা পাঁচালি’ নামে একটি মনসামঙ্গল রচনা করেছিলেন। সেই কাব্যে গোহারী



বিষহরীপূজাকে কলিযুগে অশ্বমেধ যজ্ঞের সমতুল্য বলা হয়েছে।

- ১) কলিতে গহারি শেবে পঞ্চযজ্ঞ ফল লাভে
চতুর্ভুগ আদি ধন জন।
জয়মুনি কপিলে বাণী গরুড় পুরাণে শুনি
অল্প কিছু করি বিবরণ।
- ২) কলিকালে অশ্বমেদ আদি যজ্ঞ নয়ে।
শেই ফল পাইব জেই গহারি পূজয়ে।^৪

নৌকাপূজার আবশ্যকীয় অঙ্গ হল নৃত্যগীত। মনসামঙ্গল গায় কাব্য। বরাক উপত্যকায় তিন রীতিতে মনসামঙ্গল গান করা হয়। একটি রীতির নাম ওবার গান। ওঝা অর্থাৎ মূল গায়ন নির্দিষ্ট পোষাক পরে দুই হাতে চামর নিয়ে নৃত্য সহযোগে কাব্যটি উপস্থাপন করেন। সঙ্গে থাকেন দোহার। ওঝাদের মধ্যে প্রচলিত সংস্কার হল— কোথাও নৌকাপূজা হচ্ছে এই সংবাদ অবগত হলে তাদের সেখানে গিয়ে বিনা পারিশ্রমিকে গান গাইতে হয়। তাই নৌকাপূজায় ওঝার অভাব হয় না। বরং অনেক সময় পূজাস্থলে আগত সব দলকে গান গাওয়ার সময় দেওয়া উদ্যোক্তাদের পক্ষে সমস্যা হয়ে দাঁড়ায়।

প্রশ্ন হল, আর্থ পরিমণ্ডলের অজস্র দেবদেবীর মধ্যে মনসাকে সর্বাধিক প্রাধান্য দিয়ে এই জাঁকজমক পূর্ণ পূজার কারণ কী? কী ভেবেই বা পূজাটির উদ্ভব হল? নৌকাপূজা কি মনসা উপাসনার একটি আঞ্চলিক ধারা মাত্র? এই জিজ্ঞাসাগুলি সামনে রেখে দেখা যেতে পারে নৌকাপূজা সম্পর্কে ইতিপূর্বে পণ্ডিতেরা কে কী বলেছেন।

বঙ্গসংস্কৃতির অগ্রগণ্য গবেষকরা প্রায় কেউই এই বিষয়ে কোনো আলোকপাত করেননি। প্রদ্যোৎকুমার মাইতি স্বল্প কথায় নৌকাপূজা প্রসঙ্গে বলেছেন, ‘...in East Bengal, besides annual worship, there is a special type of worship of Manasa, mostly confined to the people who live on fishing. Other castes, including the Brahmans also some times perform it. This involves the making of a boat which contains numerous images, believed to represent the 30 crores of gods of Hindu pantheon. But the principal worship is centred on the Goddess Manasa’^৫ পাদটীকায় স্বামী শঙ্করানন্দ এবং রিজলির বক্তব্য তথ্যসূত্র হিসেবে উদ্ধৃত করে তিনি সিদ্ধান্ত করেছেন, আদিতে মৎস্যজীবী মানুষেরা নৌকার ওপর মনসাকে স্থাপন করে পূজা করতেন। নৌকাপূজা এই প্রথারই ধারাবাহিকতা।

নৌকাপূজার উদ্ভবের প্রেক্ষাপটে কাজ করেছে সামাজিক দ্বন্দ্ব— এই ধারণা ব্যক্ত করে সুজিৎ চৌধুরী লিখেছেন— “নৌকাপূজার বিপুল আড়ম্বরের পেছনে সামাজিক দ্বন্দ্বের একটি পটভূমি অন্তর্লীন আছে বলে মনে হয়। এ অঞ্চলে মনসা প্রচণ্ড জনপ্রিয় দেবী— নিম্নবর্ণের সমাজে তাঁর প্রতিষ্ঠা দুর্গার চাইতেও বেশি। উচ্চবর্ণের সমাজেও তিনি পূজিতা, যদিও স্বাভাবিকভাবেই তাঁরা দেবী দুর্গাকে অধিকতর সম্মান এবং মর্যাদা দিয়ে থাকেন। উচ্চবর্ণের একজন মানুষ অর্থবান হলে প্রথমেই দুর্গাপূজার অনুষ্ঠান করেন। পক্ষান্তরে নিম্নবর্ণের মানুষের সম্পদ প্রাপ্তির পর প্রাথমিক ধর্মীয় কর্তব্য হল মনসাকে নৌকায় অধিষ্ঠিত করানো। দৃষ্টিভঙ্গীর এই ভিন্ন সামাজিক ইতিহাসের একটি অতীত পর্যায়ে নিশ্চিতই দ্বন্দ্ব-বিবাদ এবং রেখারেশির ব্যাপারে পরিণত হয়েছিল। সেই সময়ে দুর্গার চাইতে মনসার শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপন্ন করার মানসেই সম্ভবতঃ নৌকাপূজার সঙ্গে পর্যাপ্ত আড়ম্বর যুক্ত করা হয়েছিল। হিন্দু পুরাণের বড় বড় স্বীকৃত সব দেবদেবীরা চতুর্দিকে ক্ষুদ্রাকারে ছড়িয়ে ছিটিয়ে থাকবেন, মধ্যখানে বিপুল গৌরবে বিশাল আকারের মনসামূর্তি থাকবেন সমাসীন— এ-ধরনের পরিকল্পনার মধ্যে মনসার মর্যাদা বৃদ্ধির মনোভাব যে নিহিত ছিলই, এমন অনুমান বোধহয় অসঙ্গত হবে না।”^৬ মনসার মর্যাদা বৃদ্ধিই নৌকাপূজার লক্ষ্য— এই তত্ত্বের সঙ্গে সহমত পোষণ করলেও নিছক শ্রেণিগত ‘দ্বন্দ্ব-বিবাদ ও রেখারেশির’ যুক্তিটি আমরা মেনে নিতে পারছি না। কারণ, বিশেষ কোনো প্রেক্ষাপট ছাড়া শুধুই নিজস্ব বর্ণের শ্রেষ্ঠতা প্রতিপন্ন করার এ-জাতীয় কৌশলী প্রক্রিয়ার আর কোনো নজির নেই। তাই আমরা অন্য দৃষ্টিকোণ থেকে নৌকাপূজার উদ্ভব অনুসন্ধানের চেষ্টা করছি।

নৌকাপূজা যেহেতু মনসার সমারোহপূর্ণ পূজা তাই সর্বাগ্রে মনসার স্বরূপ সন্ধান করা প্রয়োজন। তবে, মূল প্রসঙ্গে যাবার আগে অন্য একটি প্রাসঙ্গিক বিষয়ের আলোচনা জরুরি। ভারতবর্ষ একটি সুপ্রাচীন সভ্যতার দেশ। কোনো বিতর্কে প্রবেশ না করে নিঃসন্দেহে বলা যায়— ন্যূনতম চার হাজার বছর আগে পশ্চিম থেকে যে সাংস্কৃতিক ধারা ধীরে ধীরে পূর্বদিকে প্রসারিত হয়েছে তা বরাক উপত্যকা পর্যন্ত বিস্তৃত হবার পর ভৌগোলিক কারণে আর অগ্রসর হতে পারেনি। পরবর্তী সময়ে নব্য-ভারতীয় আর্থভাষাগুলির জন্ম হলে সেই সাংস্কৃতিক ধারাকে উপলক্ষ্য করে রচিত রয়েছে আঞ্চলিক সাহিত্য। অর্থাৎ, আমরা বলতে চাইছি, ভাসিক ভিন্নতা থাকলেও ভারতীয় সংস্কৃতি একটি এক্যসূত্রে গ্রথিত। কিন্তু বর্তমান সময়ে রাজনৈতিক ভূগোলীর সীমাবদ্ধ পরিসরে যেভাবে সংস্কৃতি অধ্যয়ন প্রক্রিয়া চলছে এতে



সেই ঐক্যের সূত্রটি ছিল হচ্ছে বলেই আমরা মনে করি। কারণ, রাজনৈতিক ভূগোল শাসনতান্ত্রিক প্রয়োজনে সৃষ্ট কৃত্রিম সীমানা। সংস্কৃতি কোনো কৃত্রিম সীমায় আবদ্ধ থাকতে পারে না।

এই পরিপ্রেক্ষিতে ভারতীয় প্রেক্ষাপটে মনসার উৎস সন্ধান করে আমরা এই অনুমান প্রকল্পে উপনীত হয়েছি— সর্পভূমিতা মনসাকে পণ্ডিত-গবেষকরা সর্বত্রই সর্পদেবী বলে চিহ্নিত করলেও মনসা আদৌ সর্পদেবী নন। তাহলে মনসা কে?— এই প্রশ্নের উত্তর পেতে হলে তিনটি শব্দের অর্থ সন্ধান করা দরকার। বাংলা, অসমিয়া, হিন্দি ও রাজা ভাষায় রচিত কাব্যে মনসাকে তিনভাবে সম্বোধন করা হয়েছে— নাগমাতা, সর্পমাতা, অহিকুলের অধিশ্রী। নাগ— তৎসম শব্দ। শব্দটির বহু অর্থ— হস্তী, সর্প, যারা পর্বতবাসী বা বৃক্ষের কোটরে বাস করে ইত্যাদি। একাধিক নব্য ভারতীয় আর্থ ভাষায় শব্দটি গৃহীত হবার পর অর্থসংকোচজনিত কারণে ‘নাগ’ বলতে অধিকাংশ ক্ষেত্রে এখন সর্পসূপ সর্প বোঝায়। কিন্তু প্রাচীন ভারতের একটি জনগোষ্ঠী নাগ নামে পরিচিত ছিল। তাদের আদি ভূমি ছিল উত্তর ভারত। অন্যদিকে, সর্প শব্দের এক অর্থ বিষাক্ত সর্পসূপ; অন্য অর্থ স্নেহজ্ঞাত বিশেষ। তারা ক্ষত্রিয় ছিলেন। বশিষ্ঠের আদেশে সগররাজ এদের বেদধর্ম বহিষ্কৃত করেন। মার্কণ্ডেয় পুরাণে সর্পজাতি সৃষ্টির ইতিহাস বর্ণিত হয়েছে। প্রজাপতি দিবা, রাত্রি, সন্ধ্যা ও জ্যেৎস্না এই চতুর্বিধ শরীর উৎপন্ন করে রাত্রিকালে ক্ষুধা-তৃষ্ণায় কাতর হয়ে রজসুমোমরী অন্য মূর্তি পরিগ্রহ করে আতাত্ত বিরূপ ও শ্মশ্রুল ক্ষুৎকাম প্রজা সৃষ্টি করলেন। এরাই রাক্ষস ও যক্ষ। এদের দেখে অপ্রীতিজনিত কারণে ব্রহ্মার মাথার চুল খসে পড়ে সর্পণ অর্থাৎ বিচরণ করতে লাগলো। এজন্যই তারা সর্প নামে অভিহিত হল।

তন্ দৃষ্ট্বা হাপ্রিয়োগাস্য কেশাঃ শীর্ষান্ত বেধসঃ।
সমারোহণহীনাশ্চ শিরসো ব্রহ্মণস্ত তে।
সর্পণাৎ তেহভবন সর্পহীনত্বাদহয়ঃ স্মৃতাঃ ॥ (৪৮/২১)

(তাদের দেখে অপ্রীতি উপস্থিত হওয়ায় বিধাতার কেশ পড়তে লাগল। ওই কেশ ব্রহ্মার মস্তক সমারোহণ শূন্য হয়ে সর্পণ করায় তারা সর্প সংজ্ঞা প্রাপ্ত হল। হীনজাতি হেতু তাদের অহিও বলে থাকে।)

পুরাণের সাক্ষ্য অনুযায়ী সর্প ও অহি এই শব্দ দুটি শুধু সর্পসূপ বাচক নয়; নিম্নবর্ণের মানুষের পরিচিতি জ্ঞাপকও বটে। অর্থাৎ নাগ, সর্প ও অহি মানুষ বোঝাতেও ব্যবহৃত হয়েছে। তাই আমাদের বক্তব্য হল, মহাভারতে, পুরাণে, জাতকে যে অজস্র নাগ কাহিনি আছে সেগুলোর কোনোটাই সাপের

গল্প নয়। ওই সব আখ্যান বর্ণিত নাগেরা জলাশয়ের আশেপাশে বসবাসকারী প্রাণী জনগোষ্ঠী। মহাভারতে নাগদের তিনটি বাসভূমির উল্লেখ আছে। উত্তর নাগলোকে প্রবেশ করে নাগদের স্তুতি প্রসঙ্গে বলেছেন— ‘বহুনি নাগবেশ্মানি গঙ্গয়াস্তীর উত্তরে’ (আদি, ৩।১৪৬) এবং ‘যস্যবাসঃ কুরুক্ষেত্রে খাণ্ডবে চা ভবৎপুরা’ (আদি, ৩।১৪৯)। গঙ্গার উত্তর তীর, কুরুক্ষেত্র এবং খাণ্ডবে যীরা বসবাস করতেন তাঁরা সর্পসূপ নন। কারণ মহাভারতে বর্ণিত নাগলোক একটি সমৃদ্ধ নগর।

‘তমুতক্লেহনুবিবেশ তেনৈব বিলেন, প্রবিশ্য চ তং নাগলোকমপর্যন্তমনেকবিধ-প্রাসাদ-হর্ম্য-বলভী-নির্যুহ-শত-সঙ্কলমুচ্চাবচ-ক্রীড়াশচর্য-স্থানাবকীর্ণমপশ্যত।’ (আদি, ৩।১৪২)

(তক্ষকের অনুসন্ধান উত্তর সেই গর্তপথ দিয়ে পাতালে প্রবেশ করে দেখলেন— নাগলোকের সীমা নেই। নানাবিধ দেবালয়, রাজভবন, ধনিগৃহ, চিলেকোঠা, দেয়ালে বড় বড় আঁকশি এবং বিভিন্ন ধরনের আশ্চর্য রকম খেলার স্থানও রয়েছে।)

নাগকন্যা উলুপী অর্জুনকে নাগলোকে নিয়ে যাবার পর অর্জুন নাগলোককে সুন্দর দেশ বলে প্রশংসা করে উলুপীকে জিজ্ঞাসা করেছেন— ‘কশ্যায়ং সুভাগো দেশঃ কা চ ত্বং কস্যাব্যাজা।’ (আদি, ২০৭।১৭) ‘এই সুন্দর দেশটির নাম কী? তুমি কে? কার কন্যা?’

নাগেরা রসাতলবাসী। মহাভারতে উদযোগপর্বে আছে, ইন্দ্রের সারথি মাতলি তার কন্যা গুণকেশীর জন্য উপযুক্ত পাত্রের সন্ধানে নারদের সঙ্গে পাতালে গিয়েছিলেন। রসাতলের ভোগবতী নগর দর্শনের অভিজ্ঞতা ব্যক্ত করতে গিয়ে উচ্ছ্বসিত নারদ বলেছেন,

ইহ নানাবিধাকারা নানাবিধবিভূষণাঃ।
সুরসায়ঃ সূতা নাগা নিবসন্তি গতব্যথাঃ।
মণিস্বস্তিকচক্রাঙ্কাঃ কমণ্ডলুকলক্ষণাঃ।
সহস্রসংখ্যাবলিনঃ সর্বে রৌদ্রাঃ স্বভাবতঃ।।
সহস্রশিরসঃ কেচিৎ কেচিৎ পঞ্চশতাননাঃ।
শতশীর্ষান্তথা কেচিৎ কেচিৎশিরসোহপি চ।।
(উদযোগ, ৯৬।৪-৬)

(নানা ধরনের মূর্তি, নানা ধরনের ভূষণ সম্পন্ন ও পীড়াহীন সুরসানন্দ নাগেরা এখানেই বাস করতেন। তাঁরা সবাই বলবান, উগ্রস্বভাব ও সংখ্যায় প্রচুর। তাঁদের মধ্যে কেউ মণিচিহ্ন, কেউ

স্বস্তিকচিহ্ন, কেউ চক্রচিহ্ন, কেউ কমণ্ডলুচিহ্ন ধারণ করেন। তাঁদের কারোর সহস্র মাথা, কারোর পাঁচশো মাথা, কারোর একশো মাথা এবং কারোর তিন মাথা।)

নাগদের মাথার সংখ্যা প্রসঙ্গে আমাদের বক্তব্য হল— ভারতবর্ষে নানা প্রজাতির সাপ পাওয়া যায়। স্থানীয় মানুষদের পাশাপাশি বৈদিক আর্যরাও এসব বিষধর সর্পসূপের বৈশিষ্ট্য সম্পর্কে অবহিত ছিলেন। আয়ুর্বেদশাস্ত্রে এর প্রমাণ আছে। বহু মাথা সম্পন্ন সাপের যে কোনো বাস্তব অস্তিত্ব নেই একথা তাঁরা জানতেন। তাই এই শ্লোকে সর্পসূপ সাপের কথা বলা হয়নি। বলা হয়েছে নাগ অভিধায় চিহ্নিত মানুষদের কথা— যীরা গোষ্ঠী পরিচিতির চিহ্ন হিসেবে সর্পফণা অলঙ্কৃত শিরোভূষণ ধারণ করতেন। ভারতের নাট্যশাস্ত্রে ‘আহাৰ্য্যভিনয়’ অধ্যায়ে নাগদের ফণা সজ্জিত শিরোভূষণের উল্লেখ আছে।

দিব্যবৎ সংপ্রকর্তব্যং নাগীনাং তু বিভূষণম্।
মুক্তামণিলতাপ্রায়ং ফণস্তাসাং তু কেবলম্ ॥ (২৩।৫৪)

(দিব্যানারীদের মতো নাগিনীদের মুক্তামণিলতাদিভূষণ করতে হবে; শুধু নাগিনীদের থাকবে ফণা।)

অজস্র গুহাচিহ্নে জাতক কাহিনিকে চিত্রায়িত করা হয়েছে। ওই সব চিত্রে অক্ষিত নাগরাজা, রাজপুরুষ নাগরমণী— প্রত্যেকেই মানুষ এবং তাঁদের শিরোভূষণে সর্পফণা বিদ্যমান। সামাজিক মর্যাদা অনুযায়ী নাগ পুরুষদের শিরোভূষণের ফণার সংখ্যা নির্দিষ্ট হত। বিদূরপণ্ডিত জাতকের চিত্র আলোচনায় বলা হয়েছে, ‘In front of the king are two Naga chiefs, one of whom has a double hood over his head. The number of hoods apparently shows social and political rank, for king Varuna has been shown with five hoods. It may be interesting to note that the ladies in this fresco as well as in other places have invariably been painted with one hood only. The Naga chief with the double hood in this group is seated on a cushion, while the one to his left who has a single hood is squatting on the ground, the difference being apparently due to the consideration of rank.’^{২০} মহাভারতে নাগরাজাদের সহস্রশীর্ষ, শতশীর্ষ বলে তাদের মর্যাদা প্রতিপন্ন করা হয়েছে। বর্ণনার এই শৈলীটি পরবর্তী রচনাসমূহেও অনুসৃত হয়েছে। নাগনারীদের শিরোভূষণে থাকত একটি সর্পফণা। এক্ষেত্রে কোনো পার্থক্য ছিল না।



মহাভারতের কথাবস্ত অনুযায়ী নাগদের জীবনে চরম বিপর্যয়ের সৃষ্টি করেছিল সর্পসত্র ও খাণ্ডব দাহন। নাগদের বিনিষ্টির স্তম্ভর অভিশাপ অনুমোদন করার পক্ষে ব্রহ্মার যুক্তি ছিল—

বহবঃ পন্নগাস্তীক্ষ্ণা ঘোররূপা বিঘোনুগাঃ।
প্রজানাং হিতোকামোহং ন চ বারিতবাস্তদা ॥
(আদি ৩৩।১২)

(বহু সাপের বিষ অত্যন্ত তীক্ষ্ণ এবং সেই বিষে তারা সবসময়ই উন্মত্ত থাকে। তাই লোকের মঙ্গলের জন্যই ক্রন্দকে বারণ করিনি।)

প্রশ্ন উঠতেই পারে— উল্লিখিত সর্পরা যদি মানুষ হন তাহলে তীক্ষ্ণ বিষের কথা আসে কেন? এই প্রশ্নের উত্তর সন্ধান প্রবৃত্ত হবার আগে ভারতীয় বিজ্ঞানে বিষ প্রসঙ্গ কীভাবে আলোচিত হয়েছে দেখা দরকার। আয়ুর্বেদশাস্ত্রে বিষ দ্বিবিধ— স্থাবর ও জঙ্গম। স্থাবর বিষ উদ্ভিজ্জ বিষ আর জঙ্গম বিষ প্রাণীজ বিষ। এই বিভাজন অনুযায়ী সাপের বিষ জঙ্গম শ্রেণিভুক্ত। মনসামঙ্গল কাব্যে প্রায় সর্বত্রই ব্যবহৃত বিষের নাম কালকূট। চাঁদ সওদাগরের ছয়পুত্র পাত্তভাত খেতে চাইলে সনকা রামাধরে ভাতের হাঁড়িতে জল ঢেলে রেখেছিলেন। রাতে সবার অলক্ষে এসে নাগ সেই পাত্রে কালকূট বিষ ঢেলে দিয়েছিল।

সন্ধান পাই নাগ করিলেক তাড়া।
নিঃসন্দে ঘুচাইল হাঁড়ির মুখের শরা ॥
আড় আঁধি হাঙ্গে নাগ মনেতে হরিষ
দস্ত উপাড়ি ঢালে কালকূট বিষ।
সাধিয়ে মায়ের কার্য আকাশ পায় হাতে।
লাড়িয়া চাড়িয়া বিষ মিশাইল ভাতে ॥^{২১}

এই আচরণ যে মানবিক এতে কোনো সন্দেহ থাকার কথা নয়। এক্ষেত্রে গুরুত্বপূর্ণ কথাটি হল— কালকূট জঙ্গম বিষ নয়, স্থাবর বিষ। এই বিষের আধার অশ্বখ জাতীয় এক ধরনের গাছ।

দেবাসুররণে দেবৈহঁতস্য পৃথুমালিনঃ।
দৈত্যস্য রুধিরাজ্জাতস্তরুশ্বখসম্মিতঃ।।
নির্যাসঃ কালকূটোহস্য মুনিভিঃ পরিকীৰ্তিতঃ।
সোহহিচ্ছ্রে শৃঙ্গবেরে কোকণে মলয়ে ভবেৎ ॥

(শব্দকল্পদ্রুম)
(দেবাসুরের রণে দেবতাদের দ্বারা হত পৃথুমালি নামক দৈত্যের রুধির থেকে অশ্বখ সদৃশ এক তরুর জন্ম হয়। সেই



তরুর নির্যাসই কালকুট বিষ বলে কথিত। এই বৃক্ষ অহিচ্ছত্র, শৃঙ্গবের, কোকণ ও মলয় পর্বতে জন্মে।)

যে চারটি স্থানের নাম এই শ্লোকে বলা হয়েছে সেগুলি নাগদের বসতি স্থল বলে চিহ্নিত।

অসমীয়া সাহিত্যের শ্রেষ্ঠ মনসাকাব্য ‘সুকনানী : পদ্মাবতী’-তে নাগিনী লখিন্দরের দেহে হলাহল প্রয়োগ করেছে।

পদ্মাকে আরাধি কালী মনে করি সার।
লখাইর কি না আঙুলিত মারিলা কামোর।
কামোর মারিয়া তিনি পাক বাগরিলা।
ওঠর তোলা হলাহল বিষ শরীরে ঢালিলা।
হলাহলও স্থাবর বিষ।^১

মনসামঙ্গলে মনসার বিষপ্রাপ্তির কাহিনি আছে। কোনো কোনো কাব্যে স্পষ্ট বলা হয়েছে, মনসা স্থাবর বিষের অধিকারিণী।

সঙ্করের অংশ পদ্যা উপস্থিত হৈলা।
জাতকর্ম্ম আদি কস্যপ কদ্রুএ করিলা।
বাসুকিতে স্থাব্য বিশ দিলা পদ্যা স্থানে।
সম্বুরিলা বিস দেবি আপনার গুনে।^২

নাগেরা যে স্থাবর বিষ সম্পর্কে অভিজ্ঞ ছিলেন সূত্রত সংহিতায় এর ইঙ্গিত পাওয়া যায়। আয়ুর্বেদে সর্পকেও দুভাগে ভাগ করা হয়েছে— দিব্যসর্প ও ভৌম সর্প। দিব্যসর্পের বিষ থাকে দৃষ্টি ও নিঃশ্বাসে আর ভৌমসর্পের বিষ থাকে দংশন। দিব্যসর্পের বিষ চিকিৎসার অতীত। সূত্রত তাই দিব্যসর্পকে নমস্কার জানিয়ে ভৌমসর্পের বিষ চিকিৎসা প্রক্রিয়া বর্ণনা করেছেন।

অসংখ্যা বাসুকিমুখা বিখ্যাতাস্তম্ভকাদয়ঃ।
মহীধরাশচ নাগেন্দ্রা ছত্ৰাণিসমতেজসঃ।।
যে চাপ্যজসং গজ্জস্তি বর্ষস্তি চ তপস্তি চ।
সসাগরা গিরিধীপা যৈরিয়ং ধার্যতে মহী।
ক্রুদ্রা নিশ্বাসদৃষ্টিভ্যাং যে হনুরাখিলং জগৎ
নমস্তেভ্যোহস্তি নো তেযাং কার্যং কিঞ্চিকিৎসয়া।।
(সূত্রত সংহিতা, কল্পস্থান ৪)

(বাসুকি তম্ভকাদি প্রমুখ সর্প অসংখ্য। মহীধর নাগেন্দ্ররা ছত্রাণি সমান তেজস্বী। তাঁরা অজস্র গর্জন, বর্ষণ ও তাপ প্রদান করেন এবং সসাগরা, সপর্বতা ও সর্দীপা মহী ধারণ করে থাকেন। তাঁরা ক্রুদ্ধ হলে নিঃশ্বাস ও দৃষ্টিযোগে সমস্ত জগৎ ধ্বংস করতে

পারেন। ঐদের নমস্কার। ঐদের চিকিৎসায় আর কাজ নেই।)

বাসুকি, তম্ভক প্রমুখ নামের উল্লেখ থেকে বোঝা যায়, নাগেরাই আয়ুর্বেদশাস্ত্রে দিব্যসর্প পরিচয়ে চিহ্নিত হয়েছেন। প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্যে নানা জায়গায় নাগদের দংশন অর্থাৎ বিষ প্রয়োগ এবং বিষ চিকিৎসার বিবরণ আছে। ভীমের বলবীর্যে ঈর্ষান্বিত হয়ে দুর্যোধন তাকে হত্যার উদ্দেশ্যে কালকুট মিশ্রিত খাদ্য পরিবেশন করেন। বির্ষক্রিয়ায় ভীম অজ্ঞান হয়ে পড়লে দুর্যোধন তাকে লতা দিয়ে বেঁধে জলে ফেলে দেন। ভীমের দেহ ভাসতে ভাসতে নাগলোকে উপনীত হলে বাসুকি সাতদিন চিকিৎসা করে তাকে সুস্থ করে তোলেন (আদি। ১২৬।২৬,২৭)। মার্কণ্ডেয় পুরাণে মরুভূত রাজার উপাখ্যানে আছে তপস্যায় বাধা সৃষ্টির জন্য নাগেরা সাতজন মুনি কুমারকে দংশন করে। এতে ক্রুদ্ধ হয়ে রাজা মরুভূত নাগদের বিনাশ করতে সংবর্তক অস্ত্র প্রয়োগ করেন। তখন ভীত নাগেরা সেই মুনি কুমারদের পুনর্জীবিত করে নিজেদের রক্ষা করেন।

ততঃ সঞ্জীবয়ামাসুস্তানু বিপ্রাংস্তে ভুজঙ্গমাঃ।
দিবোরোযধিজাতৈশ্চ বিষসংহরণেন চ।।(১৩১।৩৯)

(এরপর ভুজঙ্গেরা দিব্য ঔষধসমূহের দ্বারা বিষ সংহরণ করে সেই বিপ্রদের জীবিত করল।)

ভাগবতের কালীয়া দমন কাহিনিতে দেখা যায়, কালীয়া নাগ বিষ প্রয়োগে যমুনার জল দূষিত করতেন বলেই কৃষ্ণ তাকে রামণীয়ক দ্বীপে নির্বাসিত করেন। বিষ প্রয়োগ এবং বিষ চিকিৎসায় দক্ষতার সুবাদেই সম্ভবত নাগেরা সর্পফণা ধারণ করতেন। বিষের পরিচিতি রূপে যে সর্পচিহ্ন ব্যবহৃত হত এর একটি নিদর্শন আসাম রাজ্যিক সংগ্রহালয়ে রক্ষিত Snake Pillar। সর্পমূর্তি অলংকৃত এই স্তম্ভে একটি চুক্তিপত্র খোদিত আছে। চুক্তিপত্রটির বয়ান হল— অরণ্যবাসী মানুষদের কাছ থেকে আহোম রাজ বিনিময় প্রথার মাধ্যমে বিষ সংগ্রহ করবেন। স্তম্ভের সর্পমূর্তিটি বিষের প্রতীক। তবে অনেকের মতে নাগেরা ছিলেন সর্পপূজক। শিরোভূষণ পরিধানের এটাও একটা কারণ হতে পারে।

অরণ্যবাসী নাগেরা বিবাক্ত উদ্ভিদ এবং এসব উদ্ভিজ্জ বিষের প্রতিক্রিয়া সম্পর্কে অবহিত ছিলেন। এক্ষেত্রে বহিরাগত আর্ঘ্যা নাগদের সঙ্গে এঁটে উঠতে না পারায় তাদের উচ্ছেদ সাধনে প্রবৃত্ত হয়েছিলেন। সর্পসত্র, খাণ্ডবদাহন, কালীয়াদমন— এসবই স্বভূমি থেকে নাগদের বিতাড়নের ইতিহাস। সর্পসত্রের অন্য ব্যাখ্যাও হতে পারে। জন্মেজয় তম্ভক নাগের রাজ্য তক্ষশীলা



this is confirmed among the Austrics who were probably the world's first great seafaring peoples.”^৪

মনসাপূজা প্রচলনের সূত্রও নাগ ঐতিহ্যেই নিহিত। সর্পসত্রের বিনষ্টির হাত থেকে নাগদের রক্ষা করেছিলেন নাগকন্যা জরৎকারুর (টীকা দ্রষ্টব্য) পুত্র আস্তিক। আস্তিকের জন্মবৃত্তান্ত বর্ণিত হয়েছে মহাভারতের আদিপর্বে। সর্পসত্রের সংবাদে বিষগ্ন বাসুকি এই বিপর্যয় থেকে রক্ষা পাবার উপায় জানতে চাইলে ব্রহ্মা বলেছিলেন, আর্ঘ্য ঋষির ঔরসে নাগকন্যার গর্ভজাত পুত্রই নাগদের রক্ষা করতে সমর্থ। তখন বাসুকি-কোপন স্বভাব, স্ত্রীর ভরণ-পোষণ দিতে অক্ষম, বৃদ্ধ ঋষি জরৎকারুর সমস্ত শর্ত মেনে তার সঙ্গে সহোদরা জরৎকারুর (ওই টীকা) বিয়ে দিয়েছিলেন। উদ্দেশ্য ছিল পুত্রলাভ। অল্পদিনের মধ্যেই ঋষি জরৎকারুর পত্নীকে পরিত্যাগ করে চলে যান। এই সংবাদ শুনে ‘অসঙ্গত’ সত্ত্বেও সর্পকুলের হিতার্থে বাসুকি বোনের কাছে জানতে চেয়েছিলেন স্বামী সহবাসে তার গর্ভসঞ্চারণ হয়েছে কি না? বোনের কাছে থেকে সদর্থক উত্তর পেয়ে বাসুকি তাকে সংবর্ধিত করেছিলেন।

সান্ত্বমানার্থদানৈশ্চ পূজয়া চারুর্কপয়া
সৌদর্য্যাং পূজয়ামাস স্বসারং পন্নগোত্তমঃ।।
(আদি।৪৩।১৫)

(তারপর বাসুকি মধুর বাক্য, সম্মান প্রদর্শন ও ধন দান দ্বারা সুন্দরভাবে সেই সহোদরা ভগ্নীকে সন্তুষ্ট করলেন।)

বাসুকিভগ্নী গোষ্ঠীস্বার্থে আত্মসুখ বিসর্জন দিয়েছিলেন বলেই ভাইয়ের দ্বারা সম্মানিত হয়েছিলেন। এই সূত্রেই তিনি নাগকুলের শ্রদ্ধা আদায় করে কালক্রমে সেই সমাজে দেবীর মর্যাদায় অধিষ্ঠিত হন। বাসুকিভগ্নীই যে মনসা এ নিয়ে কোনো সংশয় নেই। পূজাবিধিতে মনসার এই মহাভারতীয় পরিচিতিই উল্লিখিত হয়েছে।

আস্তিকস্য মুনেন্মর্গাতা ভগিনী বাসুকেন্তথা।
জরৎকারুন্মুনেঃ পত্নী মনসা দেবী নমোহস্ততে।।

উত্তর ভারতে অতীতে নাগ বসতি ছিল বলেই ওই সব অঞ্চলের নানা জায়গা— হরিদ্বার, চণ্ডীগড়, এলাহাবাদে সুপ্রাচীনকালে গড়ে উঠেছিল মনসা মন্দির, যা আজও স্বমহিমায় বিরাজমান। আশুতোষ ভট্টাচার্য হরিদ্বারের মনসা মন্দির বঙ্গের মনসা উপাসনার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত নয় বলে সিদ্ধান্ত করেছেন।^৫ কিন্তু সর্বত্রই যেহেতু একই মন্ত্রে পূজা সম্পন্ন হয় তাই এই মত



গ্রহণযোগ্য নয়। তবে এক্ষেত্রে একটি প্রশ্ন উঠতে পারে— উত্তর ভারতের ‘মনসা’ (মনসা) তো মনস্কামনা পূর্ণ করা দেবী, তাহলে পূর্ব ভারতের সর্পদেবী বলে কথিত মনসার সঙ্গে তাঁর অভিন্নতা কোথায়? ইতিপূর্বে দেখেছি, গোষ্ঠীস্বার্থ রক্ষা করায় নাগ সমাজে আস্তিক-জননী অভিভাবিকা দেবীর (Gurdian deity) মর্যাদা লাভ করেছিলেন। পশ্চিম অসমে ব্যাপকভাবে মনসা পূজা বা মারেপূজা অনুষ্ঠিত হয়। এই অঞ্চলে মনসার অন্য নাম বরমাণী (ব্রহ্মাণী)। বিবাহ ইত্যাদি শুভানুষ্ঠানের সূচনায় বরমাণীর পূজা করে আশীর্বাদ প্রার্থনা করা হয়। এতে মনসার অভিভাবিকা দেবীর স্বরূপই স্পষ্ট। অভিভাবিকা দেবী ভক্তের মনস্কামনা পূর্ণ করবেন— এই কল্পনায় কোনো অসঙ্গতি নেই। পূর্বাঞ্চলেও মনসার মনোবাঞ্ছা পূর্ণ করার দেবী পরিচিতি দুর্লভ নয়। ‘পূর্ববঙ্গ গীতিকার’ অস্তর্গত ‘সদাগর কন্যা বগুলা’ পালায় দুই রাজকুমারের কুদৃষ্টি থেকে আত্মরক্ষার জন্য স্বামীর প্রত্যাবর্তন কামনা করে বগুলা পঞ্চনাগের আলপনা ঐকে মনসাপূজা করেছে।

শাওন বাওনা মাস আখাল পাখাল পানি।
মনসা পূজিতে কন্যা হইল উতযোগিনী।।
কাইন্দ্যা কাইন্দ্যা বসাইল ঘট আপন মন্দিরে।
পরাণ পতি ঘরে আইব মনসার বরে।।
চাঁচর চিক্রণ কেশে গিরখানি মাঞ্জিল।
নূতন পিটালি দিয়া আলিপনা দিল।
মনসা দেবীরে আঁকে অতি ভক্তি ভরে।
পঞ্চনাগ আঁকে কন্যা শিরের উপরে।
শির নোয়াইয়া করে শতক পন্নতি।
“বর দেও মা মনসা ঘরে আউক পতি।।”
এক বছর হইল মাও গো খবর নাই ত পাই।
দুশমন রাজার পুত্রের আর কেমনে ভাড়াই।।
তিন মাস কাটাইবাম মাও গো ধরিয়া পরাণ।
না আইলে পতি মাও গো আমার নিচ্ছয় মরণ।।
শতক পন্নতি মাও গো ধরি তোমার পাও।
পতি ঘরে আইনা দিয়া আমার পরাণে বাচাও।।^{১০}
মনসামঙ্গল কাব্যেও মনসার এই বৈশিষ্ট্যের কথা আছে।
ক। অপুত্রার পুত্র হয় দরিদ্রের ধন।
রোগীর রোগ দূরে যায়ে বন্দিত মোচন।।
নারী যার ঘরে নাই নারী হয়ে ঘরে।
মনের অভীষ্ট সিদ্ধি হয়ে মোর বরে।।^{১১}

খ. শুন মন দিয়া আমি তথা গিয়া

ঘটে হেব অধিষ্ঠান।

মনের বাঞ্ছিত করিব পূর্ণিত
ধন পুত্র আদি মান।।^{১২}

গ। জয় জয় বিষহরী মনসা কুমারী।
রাখহ সেবকের মান মনোবাঞ্ছা পুরি।।^{১৩}

তবে মনসা-চাঁদ সওদাগর ঘনেশ্বর কোনো প্রসঙ্গ উত্তর ভারতের মনসা সম্পর্কিত জনশ্রুতিতে পাওয়া যায় না। এর কারণ আর্থ-সামাজিক প্রেক্ষাপটের ভিন্নতা। প্রাচীন যুগে পূর্বভারত ছিল নৌ-বাণিজ্যের কেন্দ্র। চম্পা ও তাম্রলিপ্ত ছিল দুটি বিখ্যাত নৌবন্দর। এ সম্পর্কে রমেশচন্দ্র মজুমদারের মন্তব্যটি প্রশিধানযোগ্য। ‘Curiously enough, we have more positive evidence of foreign trade of Bengal. This is mainly due to the fact that the oversea trade of a large part of North India passed through Bengal and its well-known ports at the mouth of the Ganges. Strabo, the great Greek geographer and historian, who wrote his famous ‘Geography’ between AD 17 and 23, refers to the “ascent of vessels from the sea by the Ganges to Palibothra”, and his information is probably derived from Megasthenes (fourth century BC). We learnt from a number of Jataka stories that merchant and businessmen took ships at Banaras, or lower down at Champa (modern Bhagalpur), and then either made coasting voyage to Ceylon or crossed the Bay of Bengal to Suvarnabumi being “for many days without sight of land.”^{১৪} নৌ-বাণিজ্যে দরকার হত প্রচুর সংখ্যক অভিজ্ঞ মাঝি-মাঝার। নৌ-চালনার কাজ যারা করতেন তাঁরা ছিলেন শূত্র শ্রেণিভুক্ত। ‘The merchants and adventurers required company of a large number of people to take with them for assistance and manning various jobs. Majority of the people thus recruited consisted of the poor of lower castes or Shudras’^{১৫} উত্তর ভারত থেকে বিতাড়িত বহু সংখ্যক নাগ স্বভূমি থেকে ‘সূর্যভিমুখে’ যাত্রা করে নূতন বসতি গড়ে তুলেছিলেন। অনুমান করতে বাধা নেই পূর্বভারতে এসে তাঁদের অধিকাংশই পূর্ব অভিজ্ঞতার পরিপ্রেক্ষিতে নৌ-চালনা বৃত্তি গ্রহণ করেছিলেন। হীন জাতিভুক্ত হেতু যাদের অহি বলা হয়েছে বৈদিক সামাজিক পরিমণ্ডলে তাঁরা যে শূত্র বর্ণের অন্তর্ভুক্ত হবেন এটাই স্বাভাবিক। সেই সময়ে সমুদ্রযাত্রা ছিল চরম বিপদ



সঙ্কল। ‘In those days sailing on sea was neither so easy, nor was it smooth going. To hear of shipwreck was not an uncommon news. Those, who boarded the ship, used to say good-bye to their near and dear. There was always an apprehension lurking in mind of not being able to come back. No one was cent percent sure that the ship would reach its destination safely. Shipwreck in midway could not be ruled out altogether. There was always an apprehension of chance-landing on the shores of an unknown and uninhabited island. The return from such an island, if the ship could not be repaired, was impossible unless a miracle happened.’^{১৬}

এই অনিশ্চিত, উৎকণ্ঠাপূর্ণ যাত্রায় মাঝিরা যে তাদের অভিভাবিকা দেবীর পূজা করতে চাইবেন— এটাই স্বাভাবিক। প্রভাবশালী আর্থ বণিক নিম্নবর্ণের এই সাংস্কৃতিক অধিকার প্রদানে সম্মত না হওয়ার জন্যই সংঘাতের সৃষ্টি হয়েছিল। অনেকেই মনসামঙ্গল কাব্যে শৈব-সংস্কৃতির সঙ্গে অনার্য সংস্কৃতির দ্বন্দ্ব প্রত্যক্ষ করেছেন। কিন্তু পৌরাণিক পরিচিতি অনুযায়ী মনসা শিবের কন্যা নন। ব্রহ্মবৈবর্ত পুরাণ ও দেবী ভাগবত ছাড়া আর কোনো পুরাণে মনসার কথা নেই। এই দুই পুরাণেই মনসা কাশ্যপের মনজাতা কন্যা।

কন্যা সা চ ভগবতী কশাপসা চ মানসী।

তেনেয়ং মনসাদেবী মনসা যা চ দীব্যতি।।

(ব্রহ্মবৈবর্ত, প্রকৃতি খণ্ড, ৪৫।২)

(এই ভগবতী মনসাদেবী মহর্ষি কশ্যপের মন থেকে উৎপন্ন। এ জন্যই তিনি মনসা নামে খ্যাত। যেহেতু তিনি মানুষের মনে ক্রীড়া করেন, তাই তিনি দেবী নামেও প্রসিদ্ধ।)

উচ্চবর্ণের সমাজে গৃহীত হওয়ার পর মহিমাম্বিত করার জন্যই প্রাদেশিক কাব্যে মনসাকে শিব-কন্যার পরিচিতি প্রদান করা হয়েছে। অনার্য সংস্কৃতি থেকে গৃহীত দেবতাদের আর্থকূলভুক্ত করার এ ধরনের প্রক্রিয়া অন্যত্রও পরিলক্ষিত হয়। এই ধারার আর একটি উদাহরণ কার্তিক। লক্ষণীয় যে এই দেবদেবীরা কোনো আর্থদেবীর গভজাত নন। শিব বীর্যে এদের কারোর জন্ম হয়েছে পদ্মবনে, কারোর শরবনে।

এরপরও প্রশ্ন উঠতে পারে কাব্য বর্ণিত এতগুলি সর্পদংশনের ব্যাখ্যা কী? আমাদের বিচারে মনসামঙ্গল কাব্যে সর্পাঘাতের কোনো ঘটনাই ঘটেনি। মনসার কোপে প্রথমে

চলে পড়েছিল বহুই। শিব-ভবনে যাবার সময় যুবতী মনসার রূপে মুগ্ধ হয়ে বহুই তাকে বিয়ে করার প্রস্তাব দিলে ক্রুদ্ধ মনসার বিষ-দৃষ্টিতে সে চলে পড়ে।

দেবী বোলে না পাইলা আর কোন ঠাণ্ডি।

আমারে করিবা বিহা হালুয়া বহুই।।

বিষদিল্পে পদ্মাবতী চাহে কোপ মনে।

বহুই হালুয়া ঢলি পড়ে সেই ক্ষণে।।^{১৭}

উল্লেখ্য যে, আয়ুর্বেদশাস্ত্র অনুযায়ী দিব্যসর্পের দৃষ্টিতেই বিষ থাকে।

চাঁদ সওদাগরের হিতৈষী বিষবৈদ্যকে মনসা প্রথম বিষ দৈ খাইয়ে সশিষ্য দমন করতে চেয়েছিলেন। কিন্তু এই প্রচেষ্টা ব্যর্থ হলে মনসা বিযাক্ত ফুলের সাহায্য নেন।

মালিনীর বেশ ধরি চলিলেন বিষহরি

বধিতে সঙ্কু গাড়রি।

দাড়াইয়া ওবার পাশে মুখে কাপড় দিয়া হাসে

পুষ্প লও বলেন মালিনী।।

পুষ্প সুঞ্জিয়া চাহে বিষের গন্ধ পায় তাতে

পুষ্প নহে সর্পের গরল।

পুষ্প ফালাইয়া জলে চলে ওবা নিজ ঘরে

যায় ওবা আপোনার ঘর।।^{১৮}

শেষ পর্যন্ত ধনুস্তরির স্ত্রীর নিকট থেকে মৃত্যু রহস্য জেনে তক্ষক তাকে দংশন করেন। তক্ষকের এ-ধরনের ছলনার নিদর্শন অন্যত্রও আছে। সতর্ক প্রহরী বেষ্টিত রাজা পরীক্ষিতকে হত্যার কোনো উপায় না পেয়ে শেষ পর্যন্ত তক্ষক কয়েকজন নাগ বালককে তপস্বীর ছদ্মবেশে রাজার কাছে পাঠিয়েছিলেন। তাদের দেওয়া বিষ-মিশ্রিত ফল ভক্ষণ করে পরীক্ষিত মৃত্যু বরণ করেন।

স চিন্তয়ামাস তদা মায়াযোগেন পার্থিবঃ।

ময়া বঞ্চয়িতব্যোহসৌ ক উপায়ো ভবেদতি।।

ততস্তাপসরূপেণ প্রহিণোং স ভুজঙ্গমান্।

ফলদর্ভোদকং গৃহ্য রাজ্ঞে নাগোহথ তক্ষকঃ।।

(আদি।৩৮।২২,২৩)

(তখন তক্ষক চিন্তা করলেন— ছলনা করেই রাজা পরীক্ষিতকে বঞ্চিত করতে হবে। সুতরাং কী উপায় অবলম্বন করা যায়। এরপর তক্ষক নাগ কয়েকজন নাগকে ফুল, কুশ ও জল দিয়ে তপস্বী সাজিয়ে তাদের রাজা পরীক্ষিতের কাছে পাঠিয়ে দিলেন।)

দংশন শব্দটি ব্যবহৃত হয়েছে সাপের সাদৃশ্যে।



চাঁদ সওদাগরের ছয় পুত্রের তথাকথিত মৃত্যুর কথা পূর্বেই উল্লিখিত হয়েছে। লখিমদরকে দংশন করার জন্য মনসা তিন প্রহরে তিনজন নাগকে পাঠিয়েছিলেন। কিন্তু তারা বিষ প্রয়োগে ব্যর্থ হলে নেতার পরামর্শে পাঠানো হল নাগিনীকে। কারণটি সহজেই অনুমেয়। গুপ্তচরের কাজে সচরাচর নারীকে সন্দেহ করা হয় না। নাগিনী যে সরীসৃপ নয় এর প্রমাণ নিখরাত যুবক লখিমদরকে দেখে নাগিনীর প্রতিক্রিয়া।

মুখ জেন চন্দ্রমা খঞ্জন দুই চক্র।
বাহু জেন মুগাল নাসিকা শুক পক্ষ।।
গন্ধর্ব্ব সমান রূপ দেখি নাগে দয়া।
কেমত দংশিব বালক নিদারুণ হয়।।^{১৫}

অতএব এগুলি সাপের কামড় নয়— স্থাবর বিষ প্রয়োগের ঘটনা। এ জন্যই এদের পুনর্জীবিত করা সম্ভব হয়েছিল।

মনসা নাগ ঐতিহ্যের দেবী— এই সিদ্ধান্তের আর একটি কারণ, মনসাপূজার নির্দিষ্ট তিথি পঞ্চমী। নাগ সংস্কৃতিতে পঞ্চমী একটি স্মরণীয় তিথি। বরাহ পুরাণে বর্ণিত এ সম্পর্কিত কাহিনি থেকে জানা যায়— মাতৃশাপ থেকে রক্ষা করার জন্য ব্রহ্মা অতল, বিতল ও সুতল— এই তিনটি প্রদেশ নাগদের বাসস্থান রূপে নির্ধারণ করে দেন। বাসস্থান স্থিরীকরণ প্রক্রিয়াটি সম্পন্ন হয়েছিল পঞ্চমী তিথিতে।

এতৎ সর্ব্বঞ্চ পঞ্চম্যাং তেবাং জাতং মহাত্মনাম্।
ততঙ্কিয়ং তিথির্ধন্যা সর্ব্বপাপহরা শুভা।।
এতস্য্যাং সংযতো যস্ত্ব অল্পস্ত্ব পরিবর্জ্জয়েৎ।
ক্ষীরেণ স্নাপয়েন্নাগাংস্তস্য যাস্যস্তি মিত্রতাম্।

(২৪/৩২-৩৩)

(এসব ব্যাপার পঞ্চমী তিথিতে ঘটেছিল বলে পঞ্চমী পাপনাশিনী ও তিথির মধ্যে শ্রেষ্ঠ বলে গণ্য। যে ব্যক্তি সংযত চিন্তে অল্প পরিভ্যাগ করে এই তিথিতে দুধ দিয়ে নাগদের তর্পণ করে, নাগেরা তার মিত্র হয়ে ওঠে।)

বলা যেতে পারে— ব্রহ্মা বাসস্থান নির্দেশ করে প্রকারান্তরে উদ্বাস্ত নাগদের আত্মপরিচিতিতেই স্বীকৃতি দিয়েছিলেন। এমন তিথিই তো অভিভাবিকা দেবী অর্চনার প্রশস্ত দিন।

মনসামঙ্গল গেয় কাব্য। অধিকাংশ পদের শীর্ষে রাগের নাম আছে। যেমন— কামোদ, শ্রী, পটমঞ্জরী, সুহাই, সিদ্ধ, মালসি, গান্ধার, মঙ্গল, ভৈরবী, বরাড়ি, বসন্ত ইত্যাদি। এসব সঙ্গীতশাস্ত্র অনুমোদিত ধ্রুপদী রাগ। নাগদের মধ্যে গীতবাদ্যের

চর্চা ছিল। এই সিদ্ধান্তের সমর্থন আছে মার্কণ্ডেয় পুরাণে। নাগরাজ অশ্বতরের তপস্যায় তুষ্ট হয়ে সরস্বতী অশ্বতর ও তার অনুজ কশ্বল নাগকে সঙ্গীতশাস্ত্রে ব্যুৎপত্তি লাভের বর দিয়েছিলেন।

সপ্তস্বরী গ্রামরাগাঃ সপ্ত পল্লগসত্তম।
গীতকানি চ সপ্তৈব তাবতীশচাপি মুর্ছনাঃ।।
তালশ্চৈকোনপঞ্চাশৎ তথা গ্রামত্রয়ঞ্চ যৎ।
এতৎ সর্ব্বং ভবান্গাতা কশ্বলশ্চ তথানঘ।।(২৩/৫১-৫২)

(হে পল্লগসত্তমতু তুমি ও কশ্বল দুজনেই আমার প্রসাদে উত্তম গায়ক হবে এবং সপ্ত স্র-গ্রামের সপ্তরাগ, সপ্তগীত, সমস্ত মুর্ছনা, একোনপঞ্চাশৎ প্রকার তাল ও তিন প্রকার গ্রাম— এ সমস্তই গান করতে পারবে।)

সঙ্গীতশাস্ত্রে নাগদের ব্যুৎপত্তির সূত্রেই মনসামঙ্গল কাব্যে যুক্ত হয়েছে ধ্রুপদী রাগ ও নৃত্য। কাব্যটিকে তাই লৌকিক ঘরানার অন্তর্ভুক্ত করা যায় কি না তা পুনর্বিবেচনা করা দরকার।

বর্ণিত এই প্রেক্ষাপটে আমাদের বক্তব্য হল— বাণিজ্যিক স্বার্থে এবং কিছুটা হলেও মানবিক কারণে চাঁদ সওদাগর শেষ পর্যন্ত নিম্নবর্ণের মানুষদের সাংস্কৃতিক অধিকারকে স্বীকৃতি দিতে বাধ্য হয়েছিলেন। অবশ্য না দিয়ে উপায়ও ছিল না। কারণ, ইতিমধ্যে বণিকদের অনেকেই মনসাকে দেবী হিসেবে মান্যতা প্রদান করেছিলেন। কালিদহে চৌদ্দডিঙ্গা হারানোর পর বিপর্যস্ত চাঁদ সওদাগর তার এক মিতার বাড়িতে গিয়ে উঠেছিলেন। সেই বণিকের গৃহে মনসার বারা পূজিত হতে দেখে চাঁদ সওদাগর উন্মত্তের মতো আচরণ করায় তাকে তাড়িয়ে দেওয়া হয়েছিল।

ভাঙ্গিতে মনসা-বারি কোপে চাঁদ অধিকারী
লৈয়া যায় হেঁতালের বাড়ি।
বুদ্ধি তার বিপরীত বুঝিয়া তাহার মিত
মিতারে ধরিল দড়বড়ি।।
“ভাল, মিতা, হতবুদ্ধি আর তোর নাহি সিদ্ধি
দেবতা সহিতে বিসম্বাদ।
যদি নাহি দড়বড়ি লাত্যাম হেঁতাল বাড়ি
নিমিষেকে পড়িত প্রমাদ।।”
পাগল দেখিয়া তারে কেহ চৈকা চৌকা মারে
কেহ মারে মাথায় টাকর।
“ভাঙ্গিতে মনসা-বারি আস্যাছে আমার বাড়ী
চৌকা মার্যা বাড়ীর বাহির কর।।”^{১৬}



বহিঃ লইয়া পৃষ্ঠে বসাইয়া
চাঁদের বাটীতে বহি।।
চাঁদ ভাগ্যবান ডিঙ্গা চৌদ্দখান
নাগেতে বহিয়া দিল।
উল্লসিত হইয়া পুত্রবধু লৈয়া
নিজ ঘরে বসাইল।।
জ্বালি ধূপধুনা বিয়াল্লিশ বাজনা
বহিঃ অর্চনা করেন্তু
মঙ্গল শঙ্খধ্বনি ঘন ঘন শুনি
দেবী সুপ্রসন্ন তারে।।^{১৭}

বন্দাবন দাস ‘চৈতন্যভাগবত’ কাব্যে ওই সময়ে অনুষ্ঠিত বিষহরী পূজা প্রসঙ্গে লিখেছেন—

দত্ত করি বিষহরি পূজে কোন জন।
পুত্তলী করয়ে কেহ দিয়া বহ ধন।
(আদিখণ্ড / ২য় অধ্যায়)

বিষহরীর ‘পুত্তলী’ নির্মাণের জন্য বহু ধন ব্যয় করা এবং এই পূজার মাধ্যমে নিজের দত্ত প্রকাশ করা— নৌকাপূজা বলেই মনে হয়।

পাল রাজবংশের প্রতিষ্ঠার সময় থেকে নানা কারণে তাম্রলিপ্তির গুরুত্ব হ্রাস পেতে থাকে। ‘However, the bright carrier of the great city-port and emporium of trade of ancient India where merchants from both the Eastern and Western seas met together, probably "began to decline in the early Pala period (C. 9th century A.D.) due to the growing shallowness of the river Rupnarayan, on which it stood, as well as due to other political and social causes." In a word, since the early Pala period the sea on which the international city-port stood, receded far away from the place and the city-port lost its importance’^{১৮} নৌ-বাণিজ্য বন্ধ হয়ে যাওয়ায় বণিকদের প্রতিপত্তি ও মর্যাদা বহুলাংশেই ক্ষুণ্ণ হয়। সেন রাজাদের সময় বণিকদের সামাজিক অবস্থান কোন পর্যায়ে পৌঁছেছিল তা আন্দাজ করা যায় রাজা লক্ষণ সেনের সভাকবি গোবর্ধন আচার্যের লেখা ‘আর্য্য সপ্তশতী’ গ্রন্থের নিম্নোক্ত শ্লোক থেকে—

তে শ্রোষ্ঠিনঃ ক সস্প্রতি শত্রুশ্বজ য়েঃ কৃতস্তবোচ্ছ্রায়ঃ।
ঈযাং বা মেঢ়িং বাধুনাস্তনা স্তাং বিধিৎসন্তি।।
(ত-কার ব্রজ্যা, ২৬৯)^{১৯}

আমাদের অনুমান, বণিক নেতার স্বৈরাচারী আচরণের বিরুদ্ধে নিম্নবর্ণের সাংস্কৃতিক অধিকার অর্জনের লড়াইয়ে নিম্নবর্ণের মানুষের জয়ী হওয়ার স্মারক হল নৌকাপূজা বা গোহারী বিষহরী পূজা। নৌ-বাণিজ্যের সঙ্গে প্রত্যক্ষভাবে যুক্ত বলেই দেব-দেবীদের স্থাপন করা হয় নৌকায়। নৌ-চালকদের লড়াইয়ের সূত্রেই প্রতিমায় নৌকার কাণ্ডারিদের মূর্তিও সম্মানজনকভাবে স্থান পায়। কেন্দ্রে মনসাকে রেখে চারপাশে আর্যশাস্ত্র অনুমোদিত দেবতাদের মূর্তি স্থাপন করার পরিকল্পনার নেপথ্যে মনসার শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপাদনের ভাবনাই ক্রিয়াশীল। দীর্ঘ সময় ধরে চলা আন্দোলনে জয়ী হবার ঘটনা বর্ণিত হয়েছে বলেই বিপ্রদাস পিপিলাই তাঁর কাব্যের নামকরণ করেছেন ‘মনসা বিজয়’। ‘বিজয়’ অর্থে কেউ কেউ মৃত্যু বা যাত্রা বুঝিয়ে থাকেন। কিন্তু ঋগ্বেদে ‘বিজয়’ শব্দের অর্থ জয়লাভ (১০।৮৪।৪)। মধ্যযুগের অনেকগুলি কাব্যের নামকরণে এই অর্থে শব্দটি গৃহীত হয়েছে। যেমন— শ্রীকৃষ্ণ বিজয়, গোরক্ষ বিজয়, রসুল বিজয় ইত্যাদি। পূজার আড়ম্বরের কারণ বণিকদের প্রত্যক্ষ পৃষ্ঠপোষকতা।

এরপরও একটি প্রশ্ন থেকে যায়— পূর্ব ভারতের বৃহত্তর প্রেক্ষিতে এই পূজার উদ্ভব হলে কেন শুধু বরাক-সুরমা উপত্যকাতেই এই পূজা অনুষ্ঠিত হয়? এখন শুধু বরাক উপত্যকায় এই পূজা অনুষ্ঠিত হবার কারণ অঞ্চলটির ভৌগোলিক অবস্থান। পশ্চিম থেকে পূর্বে ক্রম প্রসারিত সাংস্কৃতিক ধারাটি বরাক উপত্যকায় এসে অবরুদ্ধ হয়ে গেছে। উত্তর, পূর্ব, দক্ষিণের দুর্লভ্যতা পাহাড় ডিঙিয়ে আর্য-সংস্কৃতি আর এগোতে পারেনি। অন্য ধারার সঙ্গে আদান-প্রদানও ঘটেনি। ফলে সাংস্কৃতিক ও সামাজিক ইতিহাসের অনেক প্রাচীন উপাদান এখনও এখানে লভ্য। প্রাচীন রীতিনীতির খুব একটা পরিবর্তন না হওয়ার জন্যই বরাক উপত্যকায় এখনও নিম্নবর্ণের মানুষের উদ্যোগে গ্রামাঞ্চলে নৌকাপূজা অনুষ্ঠিত হয়। উচ্চবর্ণের মানুষ অধ্যুষিত শহরাঞ্চলে এই পূজা অনুষ্ঠিত হয়েছে এমন কোনো তথ্য পাওয়া যায়নি। এক সময় অন্যত্রও যে নৌকাপূজা হত এর ইঙ্গিত আছে কেতকাদাস ক্ষেমানন্দের কাব্যে। ধন-জন সহ বেঙ্লা ফিরে আসার পর আত্মীয় বন্ধুরা চাঁদ সওদাগরকে মনসার পূজা করার কথা বললে সওদাগর বলেছিলেন—

চাঁদবনে বলে আমি তবে পূজি তায়
শুঙ্ক ডাঙ্গায় চৌদ্দ ডিঙ্গা ঘরে যদি যায়।^{১৯}
মনসা এই ইচ্ছা পূর্ণ করলে চাঁদ সওদাগর ‘বহিঃ অর্চনা’ করেছিলেন।

যদি সে জগাতী দিলেন আরতি
চলে চারিশত অহি।



[হেশ্বরধ্বজ হিন্দুপূজার জন্য প্রোথিত দণ্ড, সেই বৈশ্যদল কোথায়, যারা মর্যাদা দেবার জন্য তোমার পূজা-অর্চনা করত। এ-সময়ের লোকেরা তোমাকে লাঙ্গলদণ্ড বা গোবন্ধন স্তম্ভ রূপে ব্যবহার করবে।]

শ্লোকের মর্মার্থ— বণিকদের উৎসব লুপ্ত হয়ে যাওয়ায় সেই উৎসবের উপকরণ এখন অন্য কাজে ব্যবহৃত হচ্ছে।

জীবনচর্যার পরিবর্তন এবং পৃষ্ঠপোষকতার অভাবে ধীরে ধীরে অন্য অঞ্চল থেকে নৌকাপূজা লুপ্ত হয়ে যায়। কিন্তু প্রথার পরিবর্তন না হওয়ায় বরাক উপত্যকায় এখনও পূজাটি টিকে আছে।

বরাক উপত্যকায় যে বিধি অনুযায়ী নৌকাপূজা অনুষ্ঠিত হয় সেই বিধির নাম ‘গোহারী বিষহরী পূজাবিধি’। এজন্যই নৌকাপূজার অন্য নাম গোহারী বিষহরী পূজা। বিধির পুঁপিকায় রচয়িতার নাম নেই। বিধিটির সূচনা অংশ নিম্নরূপ—

নামো গণেশায়। অথ গোহারী বিষহরী পূজাবিধিঃ।
তৎ প্রমাণং। তত্র গরুড় সংহিতায়াং জৈমিনি প্রশ্নে কপিল বাক্যং।
সর্বো নিদ্রাঘ্রিত দেবাঃ কলৌজাগর্তি পন্নগী।
তস্মাত্ত্রাং পূজয়েত্তুক্ত্যা প্রত্যক্ষ ফলদায়িনীং।
লক্ষ্মীধরেণ নৌকান্তা যস্মান্মধুকরাভিধা।
তস্মান্মধুকরং নাবং কৃত্বা তত্র প্রপূজয়েৎ।
মুগায়ীপ্রতিমাং কৃত্বা দেবতাদৈঃ সমাবৃত্যং।
গতিত্বা সুবিচিত্রাঞ্চ পূজয়েত্তুক্তিনর্ভনেঃ।
অধমা বিংশ হস্তা নৌশচত্বারিংশচ মধ্যমা।
উত্তমা যন্তি হস্তা চ শতহস্তোত্তমোত্তমা।
চতুর্দশকরানুমান্ নৌকা পরিকীর্তিতা।...
সমিধৌভূতনাথস্য বিপুলায়াশ্চ নর্ভনে।
যে যে সমাগতা দ্রষ্টুং গতিত্বা তান্ প্রপূজয়েৎ।
ব্রহ্মাণং মাধবং রুদ্রং বাণীং লক্ষ্মীঞ্চ পার্বতীং।
কার্তিকেয়ং গণেশঞ্চ নাগানষ্টৌ চ কালিয়ং।
জরৎকারমুনিধেব মর্ত্যে চন্দ্রধরাত্তথা।
স্বর্গরেখাঞ্চ তৎপত্নীং পুত্রং লক্ষ্মীধরস্তথা।
তৎপত্নীং বিপুলায়ৈব শ্রীধরাখ্যং দ্বিজস্তথা।
যাশোধরঞ্চ দেবগ্যং কর্ণধারঞ্চ দুর্ভাভং।
অগ্রো কুলেশং নৌকায়াঃ পত্নীনষ্টৌ তথৈবচ।
ভাণ্ডারিণং সম্ভরং মধোহগ্রমূলকে তথা।
নেতাঞ্চ রাজকীং দেব্যাং সুগন্ধাঞ্চ তথাপরং।
সোমেশ্বরীং তথা দুর্গাং দেব্যাং পার্শ্বে বিনির্মিতাং।
সবাহনান্ সায়ুধাংশ্চ সর্বনিদেবান্ প্রপূজয়েৎ।

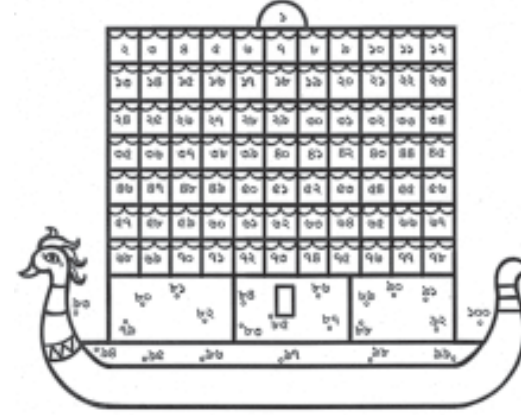
ইন্দ্রাদয়োহষ্টোলোকেশাঃ পূজতিব্যাংঃ সবাহনাঃ ১২

(ভগবান গণেশকে প্রণাম। এখন গোহারী বিষহরীর পূজাবিধি কথিত হচ্ছে। তার প্রমাণ— গরুড় সংহিতায় জৈমিনির প্রশ্নে কপিলের বাক্য। কলিকালে যখন দেবতার নিদ্রিত থাকেন পন্নগী তখন জাগরিত হন। সুতরাং তাঁকে ভক্তিপূর্বক পূজা কর্তব্য। তিনি প্রত্যক্ষ ফলদায়িনী। যেহেতু লক্ষ্মীধর মধুকর নামক নৌকা ধারণ করে থাকেন সেজন্য মধুকর নৌকা তৈরি করে পূজা কর্তব্য। দেবতাদের দ্বারা সমাবৃত সুন্দর মুগায়ী প্রতিমা গঠন করে নৃত্য-গীত সহকারে ভক্তিপূর্বক পূজা কর্তব্য। ২০ হাত নৌকা অধম, ৪০ হাত মধ্যম, ৬০ হাত নৌকা উত্তম, ১০০ হাত নৌকা অতি উত্তম, আর ১৪ হাত নৌকা ন্যূন বলে কথিত হয়।... বিপুলার নৃত্য দেখার জন্য যাঁরা ভূতনাথের সন্নিকটে সমাগত হয়েছিলেন তাঁদের মূর্তি গঠন করে পূজা কর্তব্য। যেমন— ব্রহ্মা, বিষ্ণু, সরস্বতী, লক্ষ্মী, পার্বতী, কার্তিক, গণেশ, অষ্টনাগ, কালীয়, জরৎকার মুনি এবং মর্ত্যের চন্দ্রধর, তাঁর পত্নী স্বর্গরেখা, পুত্র লক্ষ্মীধর, তার পত্নী বিপুলা, শ্রীধর নামক ব্রাহ্মণ, দেবজ্ঞ যশোধর, কর্ণধার দুর্ভাভ, নৌকার অগ্রভাগে কুলেশ, আটজন পদাতিক, মধ্যভাগে ভাণ্ডারি সম্ভর, অগ্রমূলে দেবীর রজকিনী নেতা, তারপর সুগন্ধা, দেবীর পার্শ্বে সোমেশ্বরী ও দুর্গাকে নির্মাণ করে বাহন ও সায়ুধসহ সব দেবতাদের এবং ইন্দ্রাদি অষ্টলোকপালকে সবাহন পূজা করবে।)

উল্লেখ্য যে বিদ্যাপতির ভণিতায়ুক্ত অনুরূপ একটি পুঁথি ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ে সংরক্ষিত আছে। ‘ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী’ নামক পুঁথিটির সূচক সংখ্যা K-531.1, প্রায় দেড়শো বছরের পুরনো অসমাপ্ত পুঁথিটির পত্র সংখ্যা পনেরো। পুঁথিটির দুটি অংশ— প্রমাণ তরঙ্গ ও প্রয়োগ তরঙ্গ। স্মৃতি, আগম, পুরাণ এবং লোকপ্রবাদ অনুসরণ করে প্রমাণ অংশ লিখিত হয়েছে। প্রয়োগ অংশে ঘটশোভন পর্যন্ত লেখা রয়েছে। পুঁপিকা অংশের বক্তব্য হল— সমরবিজয়ী বীর শ্রীদর্পনারায়ণ দেবের দ্বারা আদিষ্ট হয়ে বিদ্যাপতি ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী রচনা করেছেন। বিধিটির নাম সম্পর্কে পণ্ডিতদের সিদ্ধান্ত হল— সংস্কৃত ‘ব্যাড়’ পুংলিঙ্গ বাচক শব্দ। অর্থ— সর্প। ‘ব্যাড়’ এর স্ত্রীলিঙ্গ ‘ব্যাড়ী’। বিধিতে মনসাকে ‘ব্যাড়ী’ বলা হয়েছে।^{১২}

আহমদ শরীফ পুঁথিটিকে ‘দুর্ভাভ সম্পদ’ বলে চিহ্নিত করে সিদ্ধান্ত করেছেন ‘মৈথিল কবির মনসাপূজা বিষয়ক’ পুঁথি মিথিলায় বিলুপ্ত হলেও পূর্ববঙ্গে রক্ষিত থাকা সম্ভব। কারণ মনসা পূজা পূর্ববঙ্গে জাতীয় পার্শ্বের মর্যাদা পেয়েছে।^{১৩}

সুকুমার সেন বলেছেন, “বিদ্যাপতি মনসাপূজার যে ব্যবস্থা



সাত ভাকের নৌকা পূজার প্রতিমা

নৌকাপূজার দেব-দেবী পরিচিতি

১. যুগলকৃষ্ণ ২. ব্রহ্মা ৩. বিষ্ণু ৪. মহাকাল ভৈরব ৫. দক্ষরাজ ৬. নন্দী ৭. মহাদেব ৮. ভৃঙ্গী ৯. উমানন্দ ভৈরব ১০. হরিহর ১১. হরগৌরী ১২. অর্ধনারীশ্বর ১৩. পঞ্চানন ১৪. ইন্দ্র ১৫. ধর্মরাজ ১৬. চিত্রগুপ্ত ১৭. জরৎকার মুনি ১৮. আস্তিক মুনি ১৯. নারদ মুনি ২০. দুর্বাসা মুনি ২১. মৎস্য ২২. কূর্ম ২৩. বরাহ ২৪. নরসিংহ ২৫. বামন ২৬. পরশুরাম ২৭. শ্রীরাম ২৮. বলরাম ২৯. লক্ষ্মীনারায়ণ ৩০. বৃদ্ধ ৩১. কঙ্কি ৩২. ঈশান ৩৩. অগ্নি ৩৪. নৈষাত ৩৫. বায়ু ৩৬. চন্দ্র ৩৭. সূর্য ৩৮ মঙ্গল ৩৯ বুধ ৪০. বৃহস্পতি ৪১. শুক্র ৪২. শনি ৪৩. রাহু ৪৪. কেতু ৪৫. মেঘ ৪৬. বৃষ ৪৭. মিথুন ৪৮. কর্কট ৪৯. সিংহ ৫০. কন্যা ৫১. তুলা ৫২. বৃশ্চিক ৫৩. ধনু ৫৪. মকর ৫৫. কুম্ভ ৫৬. মীন ৫৭. কমলা ৫৮. ভৈরবী ৫৯. বোড়শী ৬০. বগলা ৬১. তারা ৬২. মাতঙ্গী ৬৩. লক্ষ্মণ ৬৪. সীতা ৬৫. কুবের ৬৬. বরুণ ৬৭. অনন্ত ৬৮. বাসুকি ৬৯ তক্ষক ৭০. কুলীক ৭১. কর্কটিক ৭২. শঙ্খপাল ৭৩. কঞ্চল ৭৪. পদ্ম ৭৫. কালীয় ৭৬. ক্ষেত্রপাল ৭৭. যষ্টী ৭৮. রূপসী ৭৯. কাত্যায়নী ৮০. জয়া ৮১. গঙ্গা ৮২. বিজয়া ৮৩. সোমেশ্বরী ৮৪. নেতা ৮৫. বিষহরি ৮৬. সুগন্ধা ৮৭. ভুবনেশ্বরী ৮৮. গণেশ ৮৯. লক্ষ্মী ৯০. দুর্গা ৯১. সরস্বতী ৯২. কার্তিক ৯৩. লীলাই মাঝি ৯৪. শ্রীধর ৯৫. গদাধর ৯৬. জটাধর ৯৭. যষ্টীধর ৯৮. বিদ্যাধর ৯৯. শ্রীধর পণ্ডিত ১০০. দোলাই মাঝি ১০১. সনকা ১০২. চাঁদ সওদাগর ১০৩. ধ্বস্তুরি ওঝা ১০৪. বেথলা ১০৫. লখিন্দর

দিয়াছেন তা দুর্গোৎসবের মতোই বিরাট ব্যাপার।... এইসব মূর্তি মাটির গড়াও হইত, ‘বিচিত্রা’য় আঁকাও হইত। মাটির পুতুলের উল্লেখ করিয়াছেন বৃন্দাবনদাস, ‘পুস্তলী করয়ে কেহ

দিয়া নানানধন’। ‘বিচিত্রা’ বিচিত্র ব্যজনী, অর্থাৎ ব্যজনীর আকারের বৃহৎ পট। এমনি পটে আঁকা মনসার পূজা এখনো উত্তরবঙ্গে, বিশেষ করিয়া আসামের গোয়ালপাড়া জেলায়



প্রচলিত আছে।”^{১৪}

‘ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী’ মৈথিল কবি বিদ্যাপতির রচনা কি না এ-সম্পর্কে আশুতোষ ভট্টাচার্য সন্দেহ প্রকাশ করে লিখেছেন— “ইহা সংস্কৃত ভাষায় লিখিত এবং বিদ্যাপতির নামে আরোপিত হইলেও একমাত্র পূর্ববঙ্গে মৈমনসিংহ জেলা হইতে ইহার একমাত্র পুঁথি আবিষ্কৃত হইয়াছে। সুতরাং ইহা প্রকৃতই আদি মধ্যযুগের বৈষ্ণব কবি বিদ্যাপতি রচিত কি না সে বিষয়েও নিঃসন্দেহ হইতে পারে যায় না।”^{১৫} পুঁথিটির প্রতিলিপি না হবার কারণ সম্পর্কে তাঁর সিদ্ধান্ত হল, “মিথিলা হইতে পুঁথিটি কোনও উপায়ে পূর্ববাংলায় স্থানান্তরিত হয়। ইহার কারণ, মিথিলায় পরবর্তীকালে উচ্চ শ্রেণীর সমাজে মনসা পূজা ব্যাপক প্রচার লাভ করিতে পারে নাই; সেই জন্য পুঁথিখানি সেখানে আর পুনর্লিখিত হয় নাই, তারপর ইহা সংস্কৃত ভাষায় লিখিত হইয়াছিল বলিয়া পূর্ব বাংলায় নীত হইবার পরও আর পুনর্লিখিত হয় নাই।”^{১৬}

পশুভেদে ‘ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী’ পুঁথিকে বিশেষ মনসা পূজা পদ্ধতির একমাত্র রচনা বলে গণ্য করেছেন। এজন্যই বিধিটি মিথিলায় রচিত এবং বিধিবর্ণিত পূজাকে মিথিলা অঞ্চলের মনসাপূজা বলে অভিহিত করেছেন। কিন্তু বরাক উপত্যকায় এই বিষয়ক একাধিক পুঁথির সন্ধান পাওয়া গেছে। তবে প্রাপ্ত পুঁথিগুলির নাম ‘গোহারী বিষহরী পূজাবিধি’ এবং পুঁথিগুলিতে রচয়িতার নাম নেই। এই পরিস্থিতিতে আমাদের বক্তব্য হল— (ক) ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ে রক্ষিত পুঁথিটি এই বিষয়ক একমাত্র পুঁথি নয়। (খ) বিধিটি মৈথিল কবি বিদ্যাপতির রচনা নয়। ‘দুর্গাভক্তি তরঙ্গিনী’র আদলে স্থানীয় কোনো পশুভেদে নৌকাপূজাকে শাস্ত্র সম্মত করার লক্ষ্যে বিধিটি রচনায় উদ্যোগী হয়েছিলেন। এই উদ্দেশ্যেই নানাবিধ তথ্য সংকলন করে প্রমাণ অংশকে সমৃদ্ধ করেছেন। (গ) ‘ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী’ বর্ণিত পূজা একক এভাবে মিথিলার নয়।

এই বিশেষ মনসা/বিষহরীপূজাকে গোহারী বিষহরী নামে চিহ্নিত করা হয়েছে। মনসা বিষ হরণ করেন তাই এই দেবীর আরেক নাম বিষহরী। এবার দেখা যেতে পারে গোহারী শব্দের তাৎপর্য কী? সংস্কৃত অভিধানে শব্দটি নেই। হরিচরণ বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘বঙ্গীয় শব্দকোষ’এ ‘গোহারি’ শব্দের উৎস সম্পর্কে বলা হয়েছে— “পূর্বকালে কেহ গোহরণ করিলে, গো রক্ষার্থে যে চীৎকার করিত, তাহাই ইহার মূল।” শব্দটির অর্থ— রক্ষার্থ বা সাহায্যার্থ চীৎকার। দোহাই। অভিযোগ। নালিশ। জ্ঞানেন্দ্রমোহন দাসের ‘বাঙ্গলা ভাষার অভিধান’ অনুযায়ী হিন্দি শব্দভাণ্ডারের অন্তর্গত ‘গোহারি’ অনার্য শব্দ, অর্থ— কান্না-

কাটি। আবেদন। বাংলায় ‘গোহারি’ শব্দের নানা অর্থ— দুঃখ জানান ও তার প্রতিকার প্রার্থনা। দোহাই দেওয়া। সুবিচার প্রার্থনা। সাক্ষাৎ নিবেদন। ডাকাডাকি। এটা নিশ্চিত যে, পূজাবিধিতে উপযুক্ত কোনো অর্থের শব্দটি ব্যবহৃত হয়নি। ‘ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী’তে ‘গোহারী’ শব্দটি আছে এভাবে—

দর্শনাচ্চ বিচিত্রায় বাগদুষ্টিহরণং ভবেৎ।
নাগনাম্মাচ গোহারী বিখ্যাতা সা মহীতলে।

আহমদ শরীফের প্রবন্ধে এই অংশের বঙ্গানুবাদ হল— ‘সেই বিচিত্রাকে (?) দর্শন করলে বাকদুষ্টি হত হয়। সেই গোহারী পুঁথিবীতে নাগ নামে বিখ্যাত।’^{১৭} আশুতোষ ভট্টাচার্য কৃত এই দুই পংক্তির অনুবাদ — “সেই গোহারী পুঁথিবীতে নাগ নামে বিখ্যাত।”^{১৮} প্রদ্যোৎকুমার মাইতির বক্তব্য হল ‘গোহারী’ একটি নৌকার নাম। “...that after the return of Lakhindar to life the worship of Manasa was arranged on a boat named Gauhari, and not on land, as said in all the Bengali versions”^{১৯} আমাদের সংগৃহীত পুঁথিতে এই অংশের পাঠ নিম্নরূপ।

দুষ্টি চিত্রমপূর্বধ্বং বাগদুষ্টি স্তম্ভিতো যতঃ।
অতো নাম্মাচ গোহারী খ্যাতা নৌকা মহীতলে।
যতো নুগং কৃত্য দেব্যা বজ্রতুল্যা মহাপদং।
অতো বিষহরী দেবী গোহারীতি প্রকীর্তিতা।
গোহারীং মনসাং কৃত্বা যোহচ্ছয়তি মহীতলে।
স ইষ্টকামানাপ্রাপ্তি ব্রহ্মলোকং তথা মুনে।

(যেহেতু এই অপূর্ব চিত্রদর্শন বাক্য ও দৃষ্টি স্তম্ভিত হয় সেজন্য এই নৌকা পুঁথিবীতে গোহারী নামে খ্যাত। যেহেতু দেবী বজ্রতুল্য মহাপাদকে বিনাশ করেন, সেহেতু বিষহরী দেবী গোহারী বলে কীর্তিত হন। গোহারী মনসাকে নির্মাণ করে যিনি মহীতলে অর্চনা করেন তিনি অতীক্ষিত কামনা লাভ করেন এবং ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত হন।)

অর্থাৎ নির্মিত প্রতিমার (নৌকার) নাম গোহারী। প্রতিমাকে ‘গোহারী’ বলার কারণ, এই অপূর্ব চিত্র (মূর্তি) দর্শনে দর্শক স্তম্ভিত হয়ে পড়েন; বিস্ময়ে তার বাক্যস্মৃতি ঘটে না।

এই পরিস্থিতিতে আমাদের ধারণা— গো এবং হারী— এই দু’টি শব্দের সম্মিলন ঘটিয়ে বিধি রচয়িতা শব্দটি সৃষ্টি করেছেন। অমরকোষ অভিধানে ‘গো’ শব্দের একটি অর্থ ‘বাক্’। কালিদাসের ‘রঘুবংশ’ ও মাঘের ‘শিশুপাল বধ’-এ ‘গো’ শব্দটি এই অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। যেমন—

‘ইতর্ঘ্যাপাত্রানুমিতব্যয়সা রথোরদারামপি গাং নিশম্য।’
স্বার্থোপপত্তিং প্রতি দুর্বলাশাস্তমিতাবোচদ্ বরতস্ত শিষ্যঃ ॥
(রঘুবংশ— ৫/১২)

(রঘুর এরকম উদার বাক্য শুনে ও অর্ঘ্যপাত্রটি দেখে তাঁর নির্ধনতা অনুমান করে এবং নিজের উদ্দেশ্য সিদ্ধির আশা খুবই ক্ষীণ তা বুঝে বরতস্ত-শিষ্য তাঁকে বললেন—)

‘গাং’ (গো শব্দের দ্বিতীয়ার একবচন)। মল্লিনাথ কৃত অর্থ ‘বাক্’।
(শিশুপাল বধ) ‘বিহ গাঃ কদম্বসুরভাবিহ গাঃ কলয়ন্তানুক্ষণমনেকলয়ম্।’ (৪/৩৬)
(পাখীরা এই রৈবতকে কদম্বফুলের সুবাসের মধ্যে সারাঞ্চণ বিচিত্র লয়ে শব্দ করে থাকে।)
গাং (গো শব্দের দ্বিতীয়ার বহুবচন)। মল্লিনাথ কৃত অর্থ— বাচঃ। শব্দান ইত্যর্থঃ।

এসব তথ্যের সূত্রে আমাদের সিদ্ধান্ত হল— বিষহরীর যে প্রতিমা বিস্মিত দর্শকের ‘গো’ অর্থাৎ বাক্য হরণ করে (হারী) সেই প্রতিমার নামই গোহারী বিষহরী।

[টীকা :

১. জরৎকারুঃ : যাযাবর নামক ঋষিবংশীয়দের পুত্র। কঠোর তপস্যায় মগ্ন থাকায় তিনি গাঈশ্ব্য ধর্ম অবলম্বন করেননি। একদিন ভ্রমণরত অবস্থায় জরৎকারু কয়েকজন লোককে তৃণ অবলম্বনে এক গভীর কুপে ঝুলন্ত অবস্থায় দেখতে পান। জরৎকারুর জিজ্ঞাসার উত্তরে তাঁরা বলেন— তাদের উত্তরসূরী জরৎকারু বিবাহ ও সন্তান উৎপাদন না করায় বংশলোপের আশঙ্কায় তাঁরা এরকম ঝুলন্ত অবস্থায় রয়েছেন। জরৎকারু তাঁদের আশ্ব্য পরিচয় দিয়ে বলেন পিতৃপুরুষদের মুক্তির জন্য দুটি শর্তে তিনি বিবাহ করতে সম্মত আছেন।

সনাম্নী যা ভবিষ্যী মে দিৎসিতা চৈব বন্ধুভিঃ।
ভৈক্ষ্যবত্তামহং কন্যামুপযংস্যো বিধানতঃ ॥
(আদি ১০।২৮)

(যে কন্যার নাম আমারই নামের অনুরূপ হবে এবং বন্ধুরা যাকে নিঃস্বার্থভাবে দান করবে; সেই কন্যাকেই আমি ভিক্ষার মতো গ্রহণ করব)

পুঁথিবীর সর্বত্র বিচরণ করে কাঙ্ক্ষিত কন্যা না পেয়ে জরৎকারু একদিন বনে গিয়ে উচ্চস্বরে কন্যা প্রার্থনা করলেন। বাসুকি তখন তাঁর ভগ্নীকে নিয়ে সেখানে উপস্থিত হলে ঋষি



জরৎকারু কন্যার নাম কী জিজ্ঞাসা করলেন। বাসুকি উত্তরে বললেন—

জরৎকারো! জরৎকারুঃ স্বসেয়মনুজা মম।
প্রতিগৃহীশ্ব ভার্য্যার্থে ময়া দত্তাং সুমধামাম্ ॥
ত্বদর্থং রক্ষিতা পূর্বং প্রতীচ্ছমাং দ্বিজোত্তম।
(আদি ১১।৬)

(যে জরৎকারু! কন্যাটি আমার কনিষ্ঠা ভগ্নী; এর নামও জরৎকারু। আমি তাকে দান করলাম। আপনি ভার্য্যা রূপে একে গ্রহণ করুন। হে ব্রাহ্মণ শ্রেষ্ঠ! আপনার জন্যই আমি তাকে রক্ষা করছি।)

অতএব মহাভারতের বিবরণ অনুযায়ী ঋষি জরৎকারুর পত্নীর নামও জরৎকারু। উল্লেখ্য যে, বাসুকি ভগ্নী জরৎকারু নবীনচন্দ্র সেনের ‘রৈবতক’ কাব্যের একটি গুরুত্বপূর্ণ চরিত্র।]

সূত্রনির্দেশ :

১. B. C. Allen : Cachar District Gazetteer, Shillong, 1905, p. 56.
২. তারাপদ ভট্টাচার্য : মনসামঙ্গল, ‘হারানো ভাবনার পুনরুদ্ধার’ (সম্পাঃ তম্রয় ভট্টাচার্য), প্রথম সং, শিলচর, ১৪০৭, পৃ. ৬।
৩. অমলেন্দু ভট্টাচার্য (সম্পাঃ) : রাখামাধব দত্তের মনসা পাঁচালি, প্রথম সং, শিলং, ২০০৪, পৃ. ৭ এবং ১৭৬।
৪. Pradyot Kumar Maity : Historical Studies in the Cult of the Goddess Manasa, Reprint, Puthi Pustak, Kolkata, 2001, p. 310.
৫. সুজিৎ চৌধুরী : বিদ্যাপতির ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী, সাহিত্য পরিষৎ পত্রিকা, ৮৭ বর্ষ, দ্বিতীয় সংখ্যা, শ্রাবণ-আশ্বিন, বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষৎ, কলকাতা, ১৩৮৭, পৃ. ২৪।
৬. Narayan Sanyal : Immortal Ajanta, First Ed. Bharati Book Stall, Kolkata, 1984, p. 54.
৭. আশুতোষ ভট্টাচার্য (সম্পাঃ) : বাইশ কবির মনসামঙ্গল বা বাইশা, দ্বিতীয় সং, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, কলকাতা, ১৯৬২, পৃ. ১২০।
৮. দৈবচন্দ্র তালুকদার (সম্পাঃ) : সুকনানী : পদ্মাবতী, প্রথম



- সং. লয়ার্ছ বুক স্টল, গুয়াহাটী, ১৩৭২, পৃ. ৬১৯।
৯. কবিরাজ ব্রজেন্দ্র চন্দ্র নাগ (সম্পা.) : *চরক সংহিতা* (৫ম খণ্ড), নবপত্র সং, দ্বিতীয় মুদ্রণ, নবপত্র প্রকাশন, কলকাতা, ১৯৯৬, পৃ. ১২।
১০. অমলেন্দু ভট্টাচার্য (সম্পা.) : *রাধামাধব দত্তের মনসাপাঁচালি*, পৃ. ৯২।
১১. Dr. Ved Kumari : *The Nilamata Purana* (Vol-I), Second Ed., J & K Academy of Art, Culture & Languages, Srinagar, 1988, p. 58.
১২. *ibid*, p. 55.
১৩. Paul Manansala : *The Naga Race*, First Ed., Firma K L M, Kolkata, 1994, p. 3.
১৪. *ibid*, p. 5.
১৫. আশুতোষ ভট্টাচার্য : *বাংলা মঙ্গলকাব্যের ইতিহাস*, ষষ্ঠ সং, এ. মুখার্জী এণ্ড কং, কলকাতা, ১৯৭৫, পৃ. ২৬৯।
১৬. ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক : *প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা* (২য় খণ্ড), প্রথম সং, ফার্মা কে. এল. এম, কলকাতা, ১৯৭১, পৃ. ২৩৫।
১৭. জয়ন্তকুমার দাশগুপ্ত (সম্পা.) : *কবি বিজয় গুপ্তের পদ্মাপুরাণ*, প্রথম সং, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, কলকাতা, পৃ. ৮।
১৮. Sukumar Sen (Ed.) : *Vipradasa's Manasa Vijay*, First Ed., Asiatic Society, Kolkata, undated, p. 62.
১৯. বিষ্ণুপদ পাণ্ডা (সম্পা.) : *উড়িষ্যার সাধক কবি দ্বারিকা দাসের মনসামঙ্গল*, প্রথম সং, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, কলকাতা, ১৯৭৯, পৃ. ১৬৫।
২০. R. C. Majumdar : *History of Ancient Bengal*, First Ed., G. Bharadwaj & Co., Kolkata, 1971, p. 344.
২১. R. K. Kanchan : *Hindu Kingdoms of South East Asia*, First Ed., Cosmo Publication, New Delhi, 1990, p. 128.
২২. *ibid*
২৩. মুহম্মদ শাহজাহান মিয়া (সম্পা.) : *শ্রীরায় বিনোদ প্রণীত পদ্মাপুরাণ*, প্রথম সং, ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়, ঢাকা, ১৯৯৩, পৃ. ৫৯-৬০।
২৪. জয়ন্ত কুমার দাশগুপ্ত (সম্পা.) : *কবি বিজয় গুপ্তের পদ্মাপুরাণ*, পৃ. ১৭২।
২৫. আশুতোষ দাস (সম্পা.) : *তন্ত্রবিভূতি বিরচিত মনসাপুরাণ*, প্রথম সং, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, কলকাতা, ১৯৮০, পৃ. ৩৪২।
২৬. আশুতোষ ভট্টাচার্য (সম্পা.) : *বাইশ কবির মনসামঙ্গল বা বাইশা*, পৃ. ১৬৬।
২৭. বিজনবিহারী ভট্টাচার্য (সম্পা.) : *কেতকাদাস ক্ষেমানন্দ মনসামঙ্গল*, দ্বিতীয় মুদ্রণ, সাহিত্য অকাদেমি, নতুন দিল্লি, ১৯৭৭, পৃ. ১০৯।
২৮. তদেব, পৃ. ১১০।
২৯. Manoranjan Bhaumick : *History, Culture and Antiquities of Tamralipta*, First Ed., Puthi Pustak, Kolkata, 2001, p. 76.
৩০. জাহ্নবীকুমার চক্রবর্তী : *আর্য্য সপ্তশতী ও গৌড়বঙ্গ*, প্রথম সং, সান্যাল এণ্ড কোম্পানী, কলকাতা ১৩৭৮, পৃ. ২০৭।
৩১. আমাদের সংগৃহীত হাতে লেখা পুঁথি।
গোহরী বিষহরী পূজাবিধি। তুলট কাগজ। সম্পূর্ণ। ভাষা-সংস্কৃত। প্রাচীন বঙ্গলিপি। লিপিকরের নাম নেই। ৩৬×৭ সে.মি। পত্র সংখ্যা-২২। উভয় পৃষ্ঠায় লিখিত। প্রতি পৃষ্ঠায় ৬ লাইন। পুঁপিপকা নেই।
৩২. আহমেদ শরীফ : *ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী : মৈথিল কবি বিদ্যাপতি বিরচিত, ইতিহাস*, ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়, ঢাকা ১৩৭৫, পৃ. ১৫৪।
৩৩. তদেব, পৃ. ১৫৫।
৩৪. সুকুমার সেন : *বাঙ্গালা সাহিত্যের ইতিহাস* (১ম খণ্ড), প্রথম আনন্দ সং, আনন্দ পাবলিশার্স, কলকাতা, ১৯৯১, পৃ. ১৯২-১৯৩।



৩৫. আশুতোষ ভট্টাচার্য : *বাংলা মঙ্গলকাব্যের ইতিহাস*, পৃ. ২৯৭।
৩৬. তদেব, পৃ. ২৯৮।
৩৭. আহমেদ শরীফ : *ব্যাড়ীভক্তি তরঙ্গিনী : মৈথিল কবি বিদ্যাপতি বিরচিত*, পৃ. ১৮৮।
৩৮. আশুতোষ ভট্টাচার্য : *বাংলা মঙ্গলকাব্যের ইতিহাস*, পৃ. ২৯৯।
৩৯. Pradyot Kumar Maity : *Historical Studies in the Cult of the Goddess Manasa*, p. 309-310.
- ঋণ স্বীকার
ড. আনন্দমোহন মোহন্ত, প্রাক্তন বিভাগীয় প্রধান, সংস্কৃত বিভাগ, গুরুচরণ কলেজ, শিলাচর।





ধ্রুপদী নৃত্যের আঙিনায় — বাংলার ‘গৌড়ীয় নৃত্য’

মহুয়া মুখোপাধ্যায়

নৃত্য বিভাগ, রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয়, কলিকাতা-৭০০ ০৫০

'GAUDIYA DANCE' OF BENGAL : IN THE COURTYARD OF CLASSICAL DANCE

Mahua Mukherjee

Department of Dances, Rabindra Bharati University, Kolkata-700 050

ABSTRACT : The name of ancient Bengal is Gaud, and as such the classical dance form of Ancient Bengal is known as Gaudiya Nritya or Bengal School of Classical Dance. The ancient Indian text on dance and drama – Natya Shastra – mentions Gaudiya Nritya. Temple dance or Devadasi dance that existed in ancient Bengal has prevailed under different names. The Pala and Sena periods (8th-12th centuries A.D.) were the "Golden Period" of Bengal for dance, music, Sanskrit literature, sculpture and painting. Jaideva was the chief court poet of the Sena King, Lakshmansena (12th century A.D.). Jaideva's creation 'Geetagoavinda' and Jaideva's wife, Padmavati, the legendary dancer, are well known in Indian culture. The Mangal Kavya whose composition stretched from the 11th century to 18th centuries A.D., were authored by various poets, and they contain detailed analysis of dance. After the appearance of Sri Chaitanya Deva (1486 - 1534 A.D.), Bengal experienced a great revival of music and dance which inspired growth in music and dance throughout India. Temple sculpture, miniature painting and guruhishya parampara dance tradition vindicate the glorious heritage of dance of this land. Chief texts on Bengal dance include 'Sangita Damodara' and 'Shri Hasta Muktavali'. (c. 13th – 14th century CE).

বাঙালি জাতি চিরকালই নৃত্যগীত প্রিয়। অতীতকাল থেকেই বাংলার নৃত্যকলার অনুরণন শোনা যায় তার সমাজজীবনে। গতিময় ছন্দোময় তার এই পথচলা, সাময়িক কোনো বাধা হয়তো বা তাকে দিয়েছিল খমকে, কিন্তু রুদ্ধ করতে পারেনি তার গতি পথ। সাধারণভাবে একটা ধারণা ছিল বৈদেশিক

শাসনের সময় থেকে বিশেষ করে ব্রিটিশ শাসনের সময় থেকে বদ্ধমূল হয়ে গেছিল যে বাঙালি জাতির কোনো শাস্ত্রীয় নৃত্যশৈলী নেই। কিন্তু বিস্তারিত গবেষণার দ্বারা সেই ধারণার আজ নিরসন ঘটেছে— গৌড়ীয় নৃত্য আবার আত্মপ্রকাশ করে পুনঃপ্রতিষ্ঠিত হয়েছে। গৌড়ীয় নৃত্য প্রাচীন বাংলার শাস্ত্রীয়

নৃত্য, বিবর্তনের পথ ধরে আধুনিক ভারতের পাদপ্রদীপে এসে দাঁড়িয়েছে তার বিগত দিনের বহু ঐশ্বর্যসম্ভারে পুনর্গঠিত রূপ নিয়ে। শাস্ত্রত তার এই পথ পরিক্রমা। এর সুদীর্ঘ ধারাবাহিকতা ছড়িয়ে আছে বাংলার সংগীত শাস্ত্রগ্রন্থ সমূহে— সাহিত্য তথা বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে, ভাস্কর্য-চিত্রকলা-লেখা-মালায়, বাংলার গ্রামীণ গুরুমুখী সজীব নৃত্য ধারায়। সারা ভারতে প্রতিষ্ঠিত শাস্ত্রীয় নৃত্যগুলির পেছনে তিনজন বাঙালির বিরাট অবদান। তাঁদের একজন হলেন কবি জয়দেব (আনুঃ দ্বাদশ শতক), দ্বিতীয় শ্রীচৈতন্যদেব (আনুঃ পঞ্চদশ-ষোড়শ শতক) এবং তৃতীয় রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর (উনবিংশ-বিংশ শতক)। কবি জয়দেবের নিজেই নৃত্যগীতের দল ছিল, সেই দলে পদ্মাবতী নাচতেন এবং তাঁর রচিত গীতগোবিন্দ, সেখানে নৃত্যাভিনয়-রাগ-তাল সমেত সমস্ত কিছু বর্ণিত আছে। এটি তৎকালীন বাংলার শাস্ত্রীয় নৃত্যের জলন্ত প্রমাণ। চৈতন্যদেব নিজে স্বয়ং নৃত্য তথা নাট্যাভিনয়ে পটু ছিলেন এবং গীতগোবিন্দ সর্বভারতীয় হওয়ার পিছনেও চৈতন্যদেবের ভূমিকা যথেষ্ট গুরুত্বপূর্ণ। আধুনিক ভারতবর্ষে রবীন্দ্রনাথ নিজে শাস্ত্রীয় নৃত্যশিল্পী নন, তৎসঙ্গেও যে শাস্ত্রীয় নৃত্যধারাগুলি তাঁর সময়ে পুনর্গঠিত হয়ে প্রতিষ্ঠিত হচ্ছিল তিনি সেগুলি তুলে ধরে প্রচারে প্রসারে তুলনামূলক ভাবে সাহায্য করেছিলেন। তিনিই ভারতবর্ষে প্রথম গ্রামীণ মণিপুরি নৃত্যশৈলীকে তাঁর প্রতিষ্ঠিত ‘বিশ্বভারতী’-তে ১৯২৬ সালে সিলেবাসের তথা পাঠ্যসূচীর অন্তর্ভুক্ত করেন। এই শাস্ত্রীয় মণিপুরি নৃত্যের অন্তর্নিহিত বীজটি সুপ্ত হয়ে আছে গৌড় বঙ্গেরই জঠরে। গৌড়ীয় বৈষ্ণব সাহিত্য-সংগীত এবং শাস্ত্রগ্রন্থের ওপর ভিত্তি করেই মণিপুরি লোকায়ত আঙ্গিকের পথ ধরে তৈরি হয়েছে মণিপুরী শাস্ত্রীয় নৃত্যের ইমারত। অর্থাৎ মণিপুরী শাস্ত্রীয় নৃত্য সম্পূর্ণভাবেই গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্ম, সংগীত, শাস্ত্র-সাহিত্যের সাথে মেলবন্ধনে আবদ্ধ। সেখানে বাংলার শাস্ত্রীয় নৃত্য নেই কথাটি অমূলক। আসলে— ‘নয়ন তোমারে পায় না দেখিতে রয়েছে নয়নে নয়নে।’ এ-সম্পর্কে প্রয়াত অধ্যাপক মোহন খোকরের অবিস্মরণীয় উক্তিটি প্রনিধানযোগ্য— “Four major forms of traditional dance speedily came to the fore during the revival and each built up its own following. So rapidly did these dances emerge and so firmly did they establish themselves that for a long time people believe that Bharata Natyam, Kathakali, Kathak and Manipuri were the only forms of classical dance in the Indian tradition. For years, almost all writings on Indian dance referred pointedly to ‘the four clas-

ধ্রুপদী নৃত্যের আঙিনায় — বাংলার ‘গৌড়ীয় নৃত্য’

sical forms.’ Only later did it become increasingly evident a number of other modes rooted in the classical tradition existed.”

বাংলার শাস্ত্রীয় নৃত্যের ঐতিহ্য যে অতি প্রাচীন তা আজ আবার পুনঃপ্রকাশিত হয়েছে। গৌড়ীয় নৃত্যকে বিশ্লেষণ করতে গেলে মূল চারটে ভাগে দেখতে হবে—

- 1) সাহিত্য ও ইতিহাস।
- 2) নৃত্য তথা সংগীত শাস্ত্র।
- 3) স্থাপত্য, ভাস্কর্য, লেখমালা ও চিত্রশিল্প
- 4) গুরুমুখী লোকায়ত নৃত্যধারা।

ভারতবর্ষের পুনর্গঠিত শাস্ত্রীয় নৃত্যগুলি এইভাবেই বিশ্লেষিত হয়েছে।

1) সাহিত্য ও ইতিহাস

খ্রিস্টীয় পঞ্চম শতকে বাৎস্যায়নের ‘কামসূত্র’-এ গৌড়দেশবাসী মেয়েদের বর্ণনা আছে— ‘মুদুভাষিন্যোহনুরাগ বত্যো মুদদশ্চ গৌড়্যঃ।’ — গৌড়দেশবাসী মেয়েরা মুদুভাষী, কোমল, অনুরাগ প্রিয়। স্বামী প্রজ্ঞানন্দের মতে খ্রিস্টীয় ষষ্ঠ-দশম শতকে বাংলার মন্দিরে নৃত্যানুষ্ঠান প্রচলিত ছিল এবং তা ছিল নাট্য শাস্ত্রানুসারী। এর উল্লেখ আমরা পাই কাশ্মীরের কবি কলহন রচিত ‘রাজতরঙ্গিনী’-তে। এর থেকে আমরা যে তথ্য পাই তা হল, কাশ্মীরের রাজা জয়াপীড় যখন ছদ্মবেশে গৌড়বঙ্গের পৌন্ড্রবর্ধন শহরে প্রবেশ করেন, তখন দেখতে পান শাস্ত্রীয় গীত ও বাদ্যের সঙ্গে নৃত্য হচ্ছে এবং তা ভারত নাট্যশাস্ত্রানুসারী লাস্যঙ্গ নৃত্য। তিনি দেখেছিলেন কার্তিকের মন্দিরে কমলা নামে দেবদাসীর লাস্যঙ্গ নৃত্য—

‘মন্ডলেয়ু নরেন্দ্রানাং পয়োদানামিবার্যমা।
গৌড়রাজাশ্রয়ং গুপ্তং জয়াস্তাখোন ভূভূজা।।
প্রবিবেশ ক্রমেনাথ নগরং পৌন্ড্রবর্ধনম।
তস্মিন সৌরাজ্য-রম্যাভি প্রীতঃ পৌরবিভূতিভিঃ।।
লাস্যং স দ্রষ্টুমবিশং কার্তিকৈয়নিকৈতনম।
ভরতানুগমালক্ষ্য নৃত্যগীতাদিশাস্ত্রবিং।।
ততো দেবগৃহদ্বারশিলামধ্যাস্ত স ক্ষণম।
তেজোবিশেষ চকিতৈর্জনেঃ পরিহতাস্তিকম।।
নর্তকী কমলা নাম কাশ্মিনস্তং দর্শতম।।’

চন্দ্রব্যাকরণ প্রণেতা চন্দ্রগোমিনী খ্রিস্টীয় পঞ্চম অথবা ষষ্ঠ শতকে জীবিত ছিলেন। তিনি ‘তারা ও মঞ্জুশ্রী স্তোত্র’ এবং ‘লোকানন্দনাটক’ রচনা করেন বলে প্রসিদ্ধি আছে।^১ চর্যাপদ,



নাথ সাহিত্য ও বৌদ্ধ সাধকদের সাধন সংগীত সম্পর্কিত গ্রন্থে তৎকালীন বাঙালির নাট্যাভিনয়ের সংস্কৃত পাওয়া যায়। বজ্রাচার্য ও দেবী দুজনে মিলিত হয়ে বুদ্ধদেবের জীবন কাহিনি নৃত্য ও গীতের মাধ্যমে অভিনয় করছেন—

‘নাচস্তি বাজিল গাস্তি দেবী
বুদ্ধ নাটক বিসমা হোই ॥১৭।।’

সে যুগের সিদ্ধাচার্যদেব সাধন সঙ্গিনী ডোম রমণীরা নৃত্য ও গীতে পটীয়সী ছিলেন।

চর্যাপদে আছে ডোমরমণী একটি চৌবাট্ট দলযুক্ত পদ্মের ওপর অতি লঘু পদক্ষেপে নৃত্য করছেন—

‘একসো পদুমা চৌবাট্টী পাখুড়ী।
তঁহি চড়ি নাচ ও ডোম্বী বাপুড়ী।

চর্যাপদ সং ॥১০।।^{১৬}

নাথগীতিকাতে পাই গোরক্ষনাথ তাঁর গুরু মীন নাথকে উদ্ধার করতে এসে নেচেছিলেন। সেখানে নৃত্যের ধরন, রূপসজ্জা-বেশভূষা অর্থাৎ আহার্য অভিনয়ের বর্ণনা আছে—

অলঙ্কার পাইয়া নাথ করিল ভূষণ,
একে একে পরিলেক যথ আভরণ।
গলাতে দিলেন নাথ সাতছড়ি হার,
করেতে কঙ্কন দিল অতি শোভাকর।
কপালে তিলক দিল নয়ানে কাজল,
করণেতে দিল নাথ সুবর্ণ কুণ্ডল।
পায়েতে নুপুর দিল কণক উবাটি,
গায়েতে কাঞ্চলি দিল কোমর কাছটি।
এমত করিল সাজ ভুবনমোহন,
অছৌক আনের সাজ টলে মূনির মন।
সুবর্ণের সাজ করি পরিধান খোপ,
অছৌক মনুষ্যে মন দিবে করি লোপ।।”

এই বর্ণনার দ্বারা পুরুষ নৃত্যশিল্পী নৃত্য করছেন মোহনরূপে সবাইকে মাতিয়ে তোলার জন্য শৃঙ্গার রসে সিক্ত এমনই চিত্র ফুটে উঠেছে। এখানে নৃত্য গীতের বর্ণনা পাই—

‘নাচস্তি যে গোর্থনাথ মাদলে করি ভর
মাটিতে না লাগে পদ আলগ উপর।
নাচস্তি যে গোর্থনাথ ঘাঘরের রোলে,
কায়া সাধ কায়া সাধ মাদলেতে বোলে।।’^{১৭}

সাহিত্যের ইতিহাস থেকে জানা যায় যে যুগ যুগ ধরে ভারতের সংস্কৃতির ভাণ্ডারকে সমৃদ্ধতর করে তুলতে সাহায্য

করেছে বাংলার গীত-বাদ্য-নৃত্য তথা সংগীত শাস্ত্রজ্ঞরা। বাংলার সাহিত্য ও শিল্পের ইতিহাসে ধারাবাহিকতার সূত্রপাত পাল রাজাদের সময় থেকে। সাহিত্যে তার সাক্ষ্য রয়েছে বহু প্রাচীন প্রকীর্তি শ্লোকে এবং ‘রাধা’, ‘সত্যভামা’, ‘উৎকণ্ঠিত মাধব’ প্রভৃতি অধুনালুপ্ত নাট্য রচনার নামাবলিতে।^{১৮} চর্যাপদ, নাথগীতিকা সবই পালযুগের ফসল।

পালযুগের পর সেনযুগ। সেনযুগ সংস্কৃত কাব্য সাহিত্যের সুবর্ণযুগ। সেই কবি-পণ্ডিতরা নৃত্যগীত চর্চা করতেন। গোবর্ধন আচার্যের ‘আর্যাসপ্তশতী’-ই তার প্রকৃষ্ট উদাহরণ। প্রসিদ্ধ সেনরাজা লক্ষ্মণ সেনের দরবারে প্রসিদ্ধ পাঁচজন কবি ছিলেন—শরণ, ধোয়ী, উমাপতিধর, গোবর্ধন আচার্য এবং কবি জয়দেব। পঞ্চরত্নের শ্রেষ্ঠরত্ন কবি জয়দেব। গোবর্ধন আচার্য রচিত ‘আর্যাসপ্তশতী’—তে বাংলার সংগীত তথা গীত-বাদ্য ও নৃত্যের বিস্তারিত আলোচনা পাওয়া যায়। আর্যাসপ্তশতী-তে অনেক বাদ্য যন্ত্রের নাম পাওয়া যায়, যেমন—চাক, শঙ্খ, বাঁশী, বীণা ইত্যাদি। যাঁরা ‘নট’ বৃত্তি অবলম্বন করতেন সমাজে তাঁদের সম্মানীয় আসন ছিল। বাংলায় ‘নট’ উপাধিতে তাঁরা ভূষিত হতেন। ‘নট গঙ্গোক’ রচিত কয়েকটি শ্লোক শ্রীধর দাসের ‘সদুক্তিকর্ণামৃত’-এ রক্ষিত আছে।^{১৯} বাংলায় যেমন নৃত্যগুরুকে ‘নট’ বলা হত, দক্ষিণ ভারতে তেমনি বলা হয় নাটবান, ‘নাট্ট’ শব্দের মতোই ‘নট’ শব্দটি প্রচলিত আছে। পঞ্চকবির শ্রেষ্ঠ কবি জয়দেব সংগীত বিশারদ ছিলেন। ‘গীতগোবিন্দ’ গাইবার ও নাচবার জন্য জয়দেবের দল ছিল। শোনা যায় পদ্মাবতী সেই দলে নাচতেন এবং জয়দেব মুদঙ্গ বাজাতেন। গীতগোবিন্দের পদগুলিতে সেকালের নৃত্য-গীত বা নাটয়াত্রাপালার নিদর্শন পাওয়া যায়।^{২০} গীতগোবিন্দের প্রথম সর্গের একটি শ্লোকে রাসনৃত্যের উল্লেখ পাই—

‘করতল তাল তরল বলয়া বলি কলিত কলস্বন বংশে।

রাস রসে সহ নৃত্যপরা হরিণা যুবতিঃ প্রশংসে ॥ ৪৫

—কোনো যুবতী মুরলীধ্বনির সঙ্গে করতালি দিয়া তালরক্ষা করিতেছেন, তাহাতে তাঁহার বলয়গুলি মুদুভাবে শিঞ্জিত হইতেছে। শ্রীহরি রাসরসে নৃত্যপরা সেই সহচরীদের প্রশংসা করিতেছেন।^{২১}

সেন যুগের পর অর্থাৎ খ্রিস্টীয় ১২০০ অব্দ শেষ হতে না হতেই বাংলায় তুর্কি আক্রমণের বাড় বয়ে গেছিল। লক্ষ্মণ সেন অতর্কিতে আক্রান্ত হয়ে রাজধানী নবদ্বীপ ত্যাগ করেন। তুর্কি বিজয়ের প্রথম দিকটা ছিল ধ্বংসের পর্ব। মোটামুটি খ্রিঃ ১২০০-১৩৫০ এই দেড়শো বছরের বাংলার কোনো সাংস্কৃতিক বা সামাজিক চিত্র আমরা পাই না। সার্থ শতাব্দী জোড়া এই নিস্তর্রতাই তুর্কি বিজয়ের ভয়াবহতার প্রমাণ।^{২২} দেড়শো শতাব্দী



তাল টংকারিয়া কৈল মুদঙ্গে আঘাত।
ধ্যান ভাঙ্গি ফিরিয়া বসিলা ভোলানাথ ॥
আলাপেয়ে পঞ্চমেতে বসন্তবাহার।
তার শেষে নৃত্য করে তালে করি ভর।^{২৩}

মুদঙ্গের তালে বসন্তবাহার রাগের গানের সঙ্গে বেহলা নৃত্যোপযোগী বেশভূষা পরে নৃত্য করছেন, সঙ্গে দুই বাহিন রাজ বিশ্বাবসু ও চিত্রসেন মুদঙ্গ বাজাচ্ছেন। ‘চণ্ডীমঙ্গল’ কাব্যেও নর্তকীর বেশভূষা ও প্রসাধনের বর্ণনা পাই—

সুরঙ্গ পাটের ছাদে বিচিত্র কবরী বাঁধে
মালতী মল্লিকা চাঁপা গাভা।

কপালে সিঁদুর ফোঁটা প্রভাতে ভানুর ছটা
চৌদিকে চন্দন বিন্দু শোভা ॥

পরি দিব্য পাট শাড়ী কনক রচিত চূড়ি
দুই করে কুলুপিয়া শংখ।

হীরা নীলা মোতি পলা কলধৌত কণ্ঠমালা
কলেবর মলয়জ পঙ্ক ॥

পীত তড়িৎ বর্ণে হেম মুকুলিকা কর্ণে
কেশ-মেঘ পড়িছে বিজুলী।

রতন পাসলি ছটি পরি দিব্য তুলা কোটি
বাহু বিভূষণ বলমলি।।^{২৪}

(কবরী—খোঁপা, ভানু—সূর্য, পাটশাড়ী—সিক্কের শাড়ী, শঙ্খ—শাঁখা, হেমমুকুলিকা কর্ণে—কানে সোনার ফুল, তুলোকোটী—পায়ের মল।)

নৃত্য গীত এদেশে সাধনার বস্তু ছিল। নৃত্যকালীন তালভঙ্গ সে যুগের সমাজের কাছে এক কঠিন অপরাধ বলে গণ্য করা হত। যার উদাহরণ সে সময়কার সাহিত্যে পাই। মনসামঙ্গল কাব্যে উষা-অনিরুদ্ধের তাল-ভঙ্গের বর্ণনা আছে। চণ্ডীমঙ্গল কাব্যে স্বর্গ নর্তকী রত্নমালার তালভঙ্গের কাহিনি পাওয়া যায় এবং উভয় ক্ষেত্রেই অভিশপ্ত হওয়ার বর্ণনা আছে—

“তালভঙ্গ হইল রামা লাজে হেটমুখী।
যতক দেবতা সভে হইলা বিমুখী ॥
তালভঙ্গ দেখি তারে বলেন ভবানী।
যৌবন গরবে নাচ হয়ে অভিমানী ॥
সুধর্ম সভায় নাচ হয়ে খলমতি।
মানব হইয়া বাট চল বসুমতী ॥”^{২৫}

দেবসভায় বেহলার নৃত্য বর্ণনায় খ্রিস্টীয় সপ্তদশ শতাব্দীর কবি কেতকাদাস ক্ষেমানন্দের রচনাটি সার্থক। এতে সম্পূর্ণরূপে শাস্ত্রানুসারী নৃত্যের বিশদ বর্ণনা পাওয়া যায়—

কাল যাবৎ ধীরে ধীরে তাঁরা ইরান, তুরান যেখান থেকেই আসুন না কেন, এদেশে এসে সম্পূর্ণরূপে বাঙালি হয়ে পড়লেন। মহরম, ঈদ, সবেরাৎ প্রভৃতির পাশাপাশি দুর্গোৎসব, রাস, দোল ইত্যাদি চলতে লাগল। গৌড় সম্রাটদের প্রেরণায় হিন্দু শাস্ত্র-মহাকাব্য অনুবাদ শুরু হল। এইসময় বাংলা সাহিত্যকে কয়েকটি ভাগে ভাগ করা যায়। তার মধ্যে অনুবাদ শাখা, লৌকিক শাখা এবং পদাবলি শাখা প্রধান।^{২৬} বৃন্দাবন দাসের ‘চৈতন্য ভাগবত’ থেকে জানা যায় যে সেই যুগে রাত জেগে লোকে মনসার গান শুনত, যোগীপাল-ভোগীপালের গীত শুনত, চণ্ডীবাণুলী গাইত, শিবের গান গাইত, কৃষ্ণলীলা খুবই জনপ্রিয় ছিল। এগুলির প্রধান রূপ ছিল গীত ও পাঁচালী। পাঁচালী ছিল একধরনের গান—মুদঙ্গ, মন্দিরা, চামর হাতে নৃত্য সহযোগে পরিবেশিত হত। মূল গায়োন গাইত এবং নাচত, অন্যরা দোহার হিসেবে হত তার সহযোগী। উত্তর-প্রত্যন্তরে কৃষ্ণলীলা অভিনীত হত—তাকে বলা হত নাট্যগীত বা নাটগীত। অভিজাত সমাজে নাটগীত এবং অনভিজাত সমাজে লোকনাট্য প্রচলিত ছিল।^{২৭} বড়ু চণ্ডীদাসের ‘কৃষ্ণকীর্তন’ অভিনীত হত, নৃত্য এবং অভিনয়ের দ্বারাই কাব্যের রসকে ব্যঞ্জনা দেওয়া হত।^{২৮} মালধার বসুর ‘শ্রীকৃষ্ণ বিজয়’ (১৪৭৩ খ্রিঃ) কৃষ্ণলীলার প্রথম কাব্য। এখানেও বাদ্যযন্ত্র, গান এবং নৃত্যের কথা পাই। প্রখ্যাত ঐতিহাসিক ড. রমেশচন্দ্র মজুমদারের মতে এই যুগে নৃত্যগীতের ব্যাপক প্রচলন ছিল। সেই সময়কার নর্তকীর বেশভূষা, অঙ্গরাগ, অলঙ্কারের বর্ণনা পাই।^{২৯}

বাংলা সাহিত্যের আরেকটি শাখা মঙ্গলকাব্য নৃত্যগীতের বর্ণনায় ভরপুর। মনসামঙ্গল কাব্যের নায়িকা বেহলা নৃত্যগীতে পারঙ্গম। আমরা প্রাচীন বাংলার সাহিত্যে তিনজন বধুর নাম পাই যাঁরা নৃত্যগীতে পারদর্শী ছিলেন এবং লোক সমক্ষে সম্মানের সঙ্গে নৃত্যগীত প্রদর্শন করতেন—

- ১) দ্বাদশ শতকের কবি জয়দেবের পত্নী ‘পদ্মাবতী’।
- ২) দ্বাদশ শতকের গঙ্গেনটের পুত্রবধু, জয়নটের বধু ‘বিদ্যুৎপ্রভা’।
- ৩) মনসামঙ্গল কাব্যের নায়িকা চাঁদসদাগরের পুত্রবধু ‘বেহলা’।

‘মনসামঙ্গল’ কাব্যে শিবের নৃত্যের বর্ণনা আছে—
‘পদ্মারে লইয়া কাঁখে নাচে শিব ঘনপাকে।’ ‘মনসামঙ্গল’ কাব্যে নৃত্যগীত ও বাদ্যযন্ত্রের বর্ণনা আছে—

‘সেই সজ্জ দিয়া বেউলা করিলেক সাজ।
বিশ্বাবসু চিত্রসেন দুই বাহিন রাজ ॥



“দেবতা সভায় গিয়া খোল করতাল লয়া
নাচে কন্যা বেছলা নাচনী।
যতেক দেবতা দেখি ফিরে যেন নৃত্যশিখী
গায়ে যেন কুকিলের ধ্বনি।।
ঘন ঘন তাল রাখে অঞ্চলে বয়ান ঢাকে
হাসি হাসি দর্শন দেখায়।
মুখে গায় মিষ্টবোল খয়ের কাষ্ঠের খোল
তাইথে তাইথে দ্রিমিক বায়।।
আণ্ড পাছুয়ান গিয়া নাচে কন্যা পাক দিয়া
পায়ে বাজে রতন নুপুর।
নবীন কুকিল যেন রহি রহি ঘনঘন
মুখে গায় বচন মধুর।।
নাচে কন্যা বেছলা নাচনী।
মুখে মন্দ মন্দ হাসি ক্ষণে রহি উঠি বসি
যেন নাচে ইন্দ্রের নটিনী।।
করে কাংস্য করতাল বলে ধনি ভাল ভাল
কটিতে কিঙ্কিনী ঘন বাজে।
আসিয়া হরের কাছে বেছলা সন্ধান নাচে
প্রাণপতি জীয়াবার কাজে।।
রহি রহি পাক মেলে মরাল গমনে চলে
মুখ যেন পূর্ণিমার শশী।।
খদির কাষ্ঠের খোল বেছলার মিষ্টবোল
মোহে গেল যত স্বর্গবাসী।।
বেছলা নাচিছে সুরপুরে।
নাহি হয় তালভঙ্গ মনে বড় বায়ে রঙ্গ
মত্ত ময়ূর যেন ফিরে।।
রনে ভঙ্গ হস্ত নাড়ে ত্রিভঙ্গ হইয়া পড়ে
এই রীতে গায় মিষ্ট বাণী।
নৃত্যগীতে মন মোহে যতেক দেবতা কহে
ভাল নাচে বেছলা নাচনী।।”^১

‘পাক’ অর্থাৎ নৃত্যের শাস্ত্রীয় পরিভাষায় ‘ভ্রমরী’। যেমন, ‘পদ্মারে লইয়া কাঁখে, নাচে শিব ঘনপাকে।’ এই ‘পাক’ বা ‘ভ্রমরী’ সাহিত্যে, শাস্ত্রে এবং বাংলার সর্জক গুরুমুখী গ্রামীণ নৃত্যধারায় আছে। যেমন— ছৌ, বাউল, কুশান, দোতরা, বিষহরা, রায়বেঁশে ইত্যাদিতে বিভিন্ন ধরনের ‘পাক’ বা ‘ভ্রমরী’ দেখা যায়। বহুধরনের আকাশ ভ্রমরী দেখা যায় বাংলার বিভিন্ন ধরনের যুদ্ধ নৃত্যে, মৃদঙ্গ নৃত্যে, ছৌ নৃত্যে এবং বিশেষভাবে গৌড়ীয় নৃত্যে। সাহিত্যের বর্ণনায় পাওয়া যায় বেছলা শাস্ত্রে বর্ণিত শূঙ্গার রসযুক্ত হয়ে ময়ূরী গতি, মরাল গতি, ত্রিভঙ্গিমা সহকারে ঘন-আনন্দ প্রভৃতি বাদ্যযন্ত্রের সঙ্গে নৃত্যরত। মধ্যযুগে

‘মঙ্গল’ নামে তিন শ্রেণির কাব্য পাওয়া যায়— ১) লৌকিক, ২) বৈষ্ণব, ৩) পৌরাণিক। সবগুলিই নৃত্যগীতের বর্ণনায় সমৃদ্ধ। সাহিত্য পর্যালোচনা করলেই স্পষ্ট প্রমাণ হয় যে বাংলা শাস্ত্রীয় সংগীত (গীত-বাদ্য ও নৃত্য)-এর পীঠস্থান ছিল। এর পরবর্তী যুগ চৈতন্যযুগ। চৈতন্যদেবের আবির্ভাব (১৪৮৬-১৫৩৩ খ্রিষ্টাব্দ) আকস্মিক নয়। তুর্কি আক্রমণের পরবর্তী সময়ে প্রাক্চৈতন্য যুগে বাঙালি সমাজ ও সংস্কৃতি পুনর্গঠিত হতে শুরু করেছে। পঞ্চদশ শতকে চৈতন্যদেবের আবির্ভাবের ফলে নৃত্য, গীত ও বাদ্য জগতে বিরাট আলোড়ন হয় এবং তার ফলে চৈতন্য পরবর্তী বৈষ্ণব সাহিত্যসমূহ নৃত্য ও গীতের তথ্যে শাস্ত্রে সমৃদ্ধ।

শ্রীচৈতন্যদেব সংকীর্তনে নৃত্য করতেন। সুরে, তালে, করতাল এবং মৃদঙ্গ সহযোগে ভগবানের নাম অর্থাৎ কীর্তি-গানই কীর্তন, এটি বিশেষভাবে প্রচলিত চর্চিত এবং জনপ্রিয়তা লাভ করে চৈতন্যদেবের সময় থেকে। শ্রীচৈতন্যদেব দু-ধরনের নৃত্য করতেন— ‘উচ্চগু’ অর্থাৎ ‘তাণ্ডব’ এবং ‘মধুর’ অর্থাৎ ‘লাস্য’। তিনি নিজে যে সংকীর্তন ব্যবস্থা করতেন তাকে ‘নৃত্য সংকীর্তন’ বলা যায়। স্বয়ং চৈতন্যদেব ‘রুক্মিণী হরণ’ নামে এমনি এক নাট্যে রুক্মিণীর ভূমিকায় অভিনয় করেছিলেন। পুরীতে আসার দ্বিতীয় বা তৃতীয় বৎসরে চৈতন্যদেব রথযাত্রায় বিরাট কীর্তন সমারোহ করেছিলেন। কীর্তনীয়াদের তিনি সাত সম্প্রদায়ে ভাগ করেছিলেন প্রত্যেক সম্প্রদায়ে একজন করে নর্তক ছিল। এই সাতসম্প্রদায়ের নৃত্যগীতে চৌদ্দটি মৃদঙ্গ এবং ছাপ্পাম জোড়া করতাল বেজেছিল। সাতসম্প্রদায় নিয়ে রথযাত্রা ছাড়াও জগন্নাথ মন্দিরে প্রাভাতী কীর্তন করেছিলেন। সাতসম্প্রদায় মন্দির ঘিরে নৃত্যগীত করেছিল, শেষে চৈতন্যদেবও নিজে নৃত্য করেছিলেন। প্রাচীন যুগ থেকেই গৌড়ীয় নৃত্যে বহু শিল্পী ছিলেন কিন্তু মধ্যযুগে আলো করে আছেন গৌড়ীয় নৃত্যের শ্রেষ্ঠ শিল্পী শ্রীচৈতন্যদেব। মহিলা চরিত্রেও শ্রীচৈতন্যদেব অনবদ্য ছিলেন। এতটাই নিখুঁত ছিলেন যে তাঁর মা স্বয়ং শচীদেবীও একবার তাঁকে চিনতে পারেননি। আবার পাশাপাশি লাঠি নৃত্যেও অত্যন্ত পারদর্শী। কৌতুকরসায়ক হনুমানের ভূমিকাতোও তিনি সকলের মন জয় করেছিলেন।

২) নৃত্যশাস্ত্র তথা সংগীতশাস্ত্র— গৌড়ীয় নৃত্যের আধার তার শাস্ত্রগ্রন্থসমূহ। বাংলার শাস্ত্রীয় নৃত্যের এটি একটি গৌরবজনক তাৎপর্যপূর্ণ দিক যে বাংলার নৃত্য সম্পর্কিত শাস্ত্রগ্রন্থসমূহ সব বাঙালিরাই লিখে গেছেন এবং ভারতবর্ষের অন্য শাস্ত্রীয় নৃত্যধারাতেও সেগুলি অনুসৃত হয়েছে। বাংলায়



এমনই সাহিত্য রচিত হয়েছে যে ভারতবর্ষের বহু শাস্ত্রীয় নৃত্যই সেই সাহিত্য গ্রন্থকে আশ্রয় করে আছে। শাস্ত্রীয় মণিপুরি নৃত্যের শাস্ত্রগ্রন্থসমূহ সবই গৌড়ীয় বৈষ্ণব শাস্ত্রগ্রন্থ।^(১৮)

সর্বভারতীয় শাস্ত্রগ্রন্থ ভরতমুনি রচিত ‘নাট্যশাস্ত্র’-এর চতুর্দশ অধ্যায়ে ‘প্রবৃত্তি’-র উল্লেখ আছে। ‘প্রবৃত্তি’ অর্থাৎ সারা ভারতবর্ষে চার প্রকার নাট্য বা নৃত্যের প্রচলন ছিল, সেগুলি হল— দাক্ষিণাত্য, পাঞ্চালী, আবন্তী এবং উড়ুমাগধী। এই উড়ুমাগধী নৃত্যই গৌড়বঙ্গে প্রচলিত—

“অঙ্গা বঙ্গা উৎকলিঙ্গা বৎসশৈচবৌড়মাগধাঃ।
পৌণ্ড্রা নেপালকশৈচব অন্তগিরিবহিগিরাঃ।
তথা প্রবঙ্গমাহেত্রমাদামঙ্গবর্তকার।
ব্রহ্মোত্তরপ্রভৃতয়ো ভার্গবা মার্গবাস্তথা।।
প্রাগ্জ্যোতিষাঃ পুলিন্দাশ্চ বৈদেহাস্তামিলিপুকাঃ।
প্রাক্প্রভৃত্যশৈচব যুগুতিচৌড়মাগধীম্।।”^{১৯}

নাট্যশাস্ত্রানুসারী উড়ুমাগধী নৃত্যশৈলী ছড়িয়ে ছিল প্রায় সমগ্র বঙ্গ (অবিভক্ত বহুং বঙ্গ) জুড়ে—

গৌড়ীয় নৃত্যে শাস্ত্রগ্রন্থপঞ্জীর সংক্ষিপ্ত তথ্য

শাস্ত্রগ্রন্থ	আনুঃ রচনাকাল	রচয়িতা	অঞ্চল
১) সংগীতদামোদর	ত্রয়োদশ-পঞ্চদশ শতক	পণ্ডিত শুভঙ্কর	বাংলা
২) শ্রীহস্তমুক্তাবলী	”	”	”
৩) নাটকচন্দ্রিকা	পঞ্চদশ শতক	রূপগোস্বামী	”
৪) উজ্জলনীলমণি	”	”	”
৫) ভক্তিরসামৃতসিন্ধু	”	”	”
৬) রাধাকৃষ্ণগোপোদেশদীপিকা	”	”	”
৭) আনন্দবৃন্দাবনচম্পূ	”	কবিকর্ণপুর	”
৮) অলঙ্কারকৌমুদ	”	”	”
৯) গোপালচম্পূ	”	শ্রীজীব গোস্বামী	”
১০) নারদপঞ্চমসারসংহিতা	ষোড়শশতক	নারদকৃত	”
১১) শ্রীগোবিন্দলীলামৃতম	”	শ্রীকৃষ্ণদাস কবিরাজ	”
১২) সংগীতদামোদর	”	দামোদর সেন	”
১৩) নায়িকারত্নমালা	সপ্তদশশতক	চন্দ্রশেখর শশীশেখর	বাংলা
১৪) রসমঞ্জরী	”	পীতাম্বরদাস	”
১৫) রসকল্পবলী	”	রামগোপাল দাস	”
১৬) ক্ষণদাগীত চিন্তা	”	বিশ্বনাথ চক্রবর্তী	”
১৭) কৃষ্ণভাবনামৃতম	”	”	”
১৮) শ্রীভক্তিরত্নাকর	”	নরহরি চক্রবর্তী	”
১৯) সংগীতসারসংগ্রহ	”	”	”
২০) গীতচন্দ্রোদয়	”	”	”
২১) রাগরত্নাকর	”	”	”
২২) পদামৃতসমুদ্র	”	রাধামোহনঠাকুর	”



অঙ্গ	-	ভাগলপুর
বঙ্গ	-	বাংলা
পৌণ্ড্র	-	উত্তরবঙ্গ
অস্তুগিরি	-	ছোটনাগপুর অঞ্চল
বহিগিরি	-	বীরভূম
ব্রহ্মোত্তর	-	মুর্শিদাবাদ
প্রবঙ্গ	-	পূর্ববঙ্গ
মালদা	-	মালদহ
মল্লবর্ত	-	পুরুলিয়া
তাম্রলিপ্ত	-	মেদিনীপুর
প্রাঙ্গ	-	বাঁকুড়া।

অর্থাৎ অঞ্চলগুলি বিশ্লেষণ করলে বোঝা যায় ওড়্র মাগধী নৃত্যশৈলী বেশির ভাগটাই সমগ্র অবিভক্ত বঙ্গ জুড়ে ছিল, দক্ষিণে তাম্রলিপ্ত থেকে উত্তরে সিকিম-নেপাল পর্যন্ত। পশ্চিমে মল্লভূম অর্থাৎ পুরুলিয়া-বাঁকুড়া থেকে পূর্ববঙ্গ পর্যন্ত। এই নৃত্যের বৃত্তি বা Style ছিল ভারতী-কৈশিকী আশ্রিত—

“ভারতীয় কৈশিকীং চৈব বৃত্তিমেষা সমাশ্রিতা।”^{১৯}

“ভারতী” অর্থাৎ কথোপকথন সহযোগে ‘উচ্চস্ব’ এবং ‘কৈশিকী’ অর্থাৎ লাবণ্যমণ্ডিত লাস্যঙ্গ নৃত্য। নাট্যশাস্ত্রের পরবর্তীকাল হল মতঙ্গমুনির যুগ। তাঁর রচিত ‘বৃহদ্দেশী’-তে (আনুঃ ৫ম-৭ম শতক) পাই মাগধীতির অন্তর্ভুক্ত সপ্তগীতির কথা। যথা— শুদ্ধ, ভিন্নকা, গৌড়ী বা গৌড়ীকা, সাধারণী, ভাষা, বিভাষা ও অন্তরভাষিকা। এছাড়াও বৃহদ্দেশীতে আছে গৌড়রাগ, গৌড় কৈশিকী, গৌড়পঞ্চমা ইত্যাদি রাগের সঙ্গে নাট্যাভিনয় তথা নৃত্যাভিনয়ের কথা।^(২০) শার্ঙ্গদেব রচিত সংগীত রত্নাকর (আনুঃ ১২২৭-১২৪০ খ্রি.)-এ সংগীতের স্বরূপভিত্তিক ভারতবর্ষকে পাঁচটি অঞ্চলে বিভক্ত করা হয়েছে— লাট, কর্ণাট, দ্রাবিড় অঙ্গ ও গৌড়।^(২১) এছাড়া অষ্টাদশ শতকে উড়িষ্যার সংগীতশাস্ত্রকার মহেশ্বর মহাপাত্র রচিত ‘অভিনয় চন্দ্রিকা’-তে আছে তৎকালীন ভারতবর্ষে প্রচলিত সাত রকম নৃত্যশৈলীর উল্লেখ এবং তার মধ্যে স্পষ্ট ভাষায় গৌড় নৃত্যশৈলীর উল্লেখ আছে (শ্লোক সংখ্যা ১৯৩-১৯৪)।

গৌড়ীয় নৃত্যে শাস্ত্রগ্রন্থপঞ্জীর সংক্ষিপ্ত তথ্য পূর্ব পৃষ্ঠায় প্রদত্ত হয়েছে। এছাড়াও আরও বহু শাস্ত্রগ্রন্থ আছে, তারমধ্যে কয়েকটি গ্রন্থের নামোল্লেখিত হল মাত্র। এখানে লক্ষণীয় যে এই নৃত্য তথা সংগীত শাস্ত্রগ্রন্থগুলি সমস্ত বাংলার পণ্ডিত নৃত্য-শাস্ত্রজ্ঞরাই লিখে গেছেন। এগুলি ছাড়াও রয়েছে ‘গীতগোবিন্দ’ গ্রন্থটি যেটি একাধারে অমূল্য সাহিত্য, অন্যদিকে নৃত্যের আঙ্গিক অভিনয়ে শাস্ত্রানুসারী সুস্পষ্ট ব্যাখ্যা সম্বলিত অনুবাদ। এই

গীতগোবিন্দের ভূমিকায় বলা আছে এটি দ্বাদশ শতকে বাংলার কবি জয়দেব রচনা করেন এবং পরবর্তীকালে শিষ্য প্রশিষ্য আঙ্গিক অভিনয় সমেত ব্যাখ্যায়িত করে যান। অর্থাৎ আঙ্গিক অভিনয় সমেত রচনাটি দ্বাদশ চতুর্দশ শতকের মধ্যবর্তী সময়কার। গৌড়ীয় নৃত্যের মূল শাস্ত্রগ্রন্থ পণ্ডিত শুভঙ্করের ‘সংগীত দামোদর’ পাঁচটি অধ্যায়ে বিভক্ত। এই পাঁচটি অধ্যায়ের মধ্যে ভাব, হাব, অনুভাব, বিভাব, নায়িকা, নায়কভেদ, সখী, নাদ, গীত, স্বর, গমক, রাগ, তান, মুর্ছনা, শ্রুতি, কলা, বাদ্য, মাত্রা, অঙ্গহার, নৃত্য, নাট্য, মঞ্চ, জর্জরপূজা, পূর্বরঙ্গ, নন্দী, সূত্রধর, প্রস্তাবনা, বিক্ষুভ, প্রবেশক, বৃত্তি, নাট্যালংকার, রূপক, উপরূপক, নবরস, লয় ইত্যাদি বিশদভাবে ব্যাখ্যাত হয়েছে। গৌড়ীয় নৃত্য ভারতবর্ষে প্রচলিত অন্যান্য শাস্ত্রীয় নৃত্যগুলির মতেই রসসম্পৃক্ত। ভারতের নাট্যশাস্ত্রে আটপ্রকার রসের উল্লেখ আছে। পরবর্তীকালে রস নয়টি বলে স্বীকৃত হয়েছে। গৌড়ীয় বৈষ্ণব শাস্ত্রকারেরা এই নয় প্রকার রসকে মেনে নিয়ে আরও বিস্তৃত করেছেন। রূপগোস্বামীর উজ্জলনীলমণি এবং শ্রীভক্তির-সামুতসিন্দু গ্রন্থে রসের বিস্তারিত বিবরণ আছে। গৌড়ীয় বৈষ্ণব শাস্ত্রকারদের মূল রস— ভক্তিরস। ভক্তিরস দুই প্রকার— মুখ্য ভক্তিরস এবং গৌণ ভক্তিরস।

মুখ্য ভক্তিরস (পাঁচ প্রকার)

শান্ত, দাস্য, সখ্য, বাৎসল্য ও মধুর এবং

গৌণ ভক্তিরস (সাত প্রকার)

হাস্য, অদ্ভুত, বীর, করুণ, রৌদ্ৰ, ভয়ানক ও বীভৎস

৩) স্থাপত্য, ভাস্কর্য, চিত্রকলা ও লেখমালা

ভাস্কর্য-চিত্রকলার সঙ্গে সংগীত বিশেষত নৃত্যের যোগ সুনিবিড়। প্রাচীন বাংলার ভাস্কর্যে, চিত্রশিল্পে, লেখমালায় বাংলার নৃত্যের বিবরণ, ভঙ্গিমা, বাদ্যযন্ত্র, বেশভূষা ইত্যাদি জ্ঞাতব্য তথ্য বিদ্যমান। ফাহিয়েন, হিউয়েনসাঙের বিবরণ এবং প্রাচীন শিলালিপি ও তাম্রশাসনগুলি আলোচনা করলে কোনো সন্দেহ থাকে না যে, প্রাচীন বাংলায় তুর্কি আক্রমণের আগে পর্যন্ত বিচিত্র কারুকার্য খচিত বহু হর্ম্য ও দ্বাদশ ভৌম অর্থাৎ বারো তলা মন্দির এবং স্তূপ ও বিহার প্রভৃতি ছিল। কিন্তু এ-সবই ধ্বংস হয়ে গেছে। দ্বাদশ শতাব্দীতেও সন্ধ্যাকর নন্দী বরেন্দ্রভূমিতে যে-সব ‘প্রাঃশুপ্রাসাদ’, মহাবিহার এবং কাঞ্চন খচিত হর্ম্য ও মন্দির দেখেছিলেন, তার সবই কালগর্ভে বিলীন হয়ে গেছে। তৎসঙ্গেও প্রাচীন বাংলার স্থাপত্য-ভাস্কর্য-চিত্রকলার নির্দর্শন যা আছে তা নৃত্য গবেষণার পক্ষে অপ্রতুল নয়। বাংলার ভাস্কর্যগুলি প্রস্তর, ধাতব, কাঠ বা দারু, পোড়ামাটি, হাতির



দাঁত ইত্যাদি দ্বারা নির্মিত। বাংলার গৌরবময় যুগ পাল-সেন যুগে প্রস্তর-ধাতবমূর্তি বহুল পরিমাণে দেখা যায়। এদেশে প্রস্তর সেই পরিমাণে সুলভ নয় তাই অধিকাংশ মূর্তিই পোড়ামাটির। বাংলার পশ্চিমপ্রান্তে মাকড়া পাথর (Laterite) এবং বেলে পাথর (Sand Stone) পাওয়া যায়। তার ফলে এই দুই প্রকারের পাথরের মন্দির দেখা যায়।

ভারতবর্ষে সূক্ষ্মচিত্রকলা (Miniature Painting)-র প্রথম নিদর্শন বাংলায় ‘অষ্টসহস্রপ্রজ্ঞাপারমিতা’-র পুঁথিচিত্রে। পরবর্তীকালে জৈন, মুঘল, কাংড়া, বাসোলী, জায়ুর ইত্যাদির উদ্ভব ঘটে। এই সূক্ষ্মচিত্রকলাগুলিতে প্রচুর নৃত্যের নিদর্শন দেখা যায়। এরই পাশাপাশি পালযুগের চিত্রকলাগুলিও অত্যন্ত সমৃদ্ধ এবং চৈতন্যদেবের পরবর্তীকালে পটচিত্র, পাটচিত্র সবধরনের চিত্রকলাতেই নৃত্যের নিদর্শন দেখা যায়।

অধুনা বাংলাদেশে মহাস্থান-গড় থেকে একটু দূরে ভাসু বিহার যা পালযুগের মঞ্চের সাক্ষ্যবহন করে চলেছে। এছাড়া ছোট নাট্যমন্দিরের কক্ষযুক্ত অনেক মন্দির দেখা যায়। যেমন— দেওলিয়ার (বর্ধমান) মন্দির, বহুলাড়ার (বাঁকুড়া) সিদ্ধেশ্বর মন্দির, গোকুলচাঁদের মন্দির (বাঁকুড়া), বিষ্ণুপুরের শ্যামরায়, মদনমোহন ইত্যাদি মন্দির।

ভাস্কর্য-চিত্রকলার পাশাপাশি লেখমালায় নিদর্শন পাওয়া যায়। যেগুলি থেকে বাংলায় দেবদাসী প্রথার তথ্য পাওয়া যায়। উদাহরণস্বরূপ বলা যায় নয়পালদেবের সময় মূর্তি ‘শিবেরবাণগড় প্রশস্তি’-তে অর্থাৎ লেখমালা থেকে জনতে পারি দ্বাদশ ভৌম অর্থাৎ বারো তলা শিবের মন্দিরে সহস্রদেবদাসীদের কথা—

“হিমগিরিমিব শুভ্রং রম্য-রত্নাংগু-জাল
প্রতিফলিত সকলি প্রৌঢ়-রামা-সহস্রম্।”

—মন্দিরটি হিমগিরির ন্যায় শুভ্র, সেখানে সহস্রদেবদাসী নিযুক্ত।^{২২}

অর্থাৎ, এর দ্বারা বোঝা যায় যে কত বড়ো মন্দির ছিল যেখানে সহস্র দেবদাসীর বসবাস ছিল। বাংলায় ষষ্ঠ-অষ্টম শতকে মন্দিরে দেবদাসী ছিল। কাশ্মীরের কবি কলহন রচিত ‘রাজতরঙ্গিনী’-তে পাই কাটিকের মন্দিরে ‘কমলা’ নামে দেবদাসীর নৃত্যের কথা। তিনি নাট্যশাস্ত্র পদ্ধতি অনুসরণ করে নৃত্য করতেন।

সেকশুভোদয়ায় লক্ষ্মণসেনের দরবারে রাজদাসী নটী

বিদ্যুৎপ্রভা এবং শশীকলার পরিচয় পাই^{২৩} গোবর্ধন আচার্যের ‘আর্যসপ্তশতী’-তে রুচিসম্পন্ন, গণিকা কন্যাদের কল্যানিপুন নৃত্যচার্যের কাছে নৃত্যশিক্ষার উল্লেখ পাই^{২৪} মঙ্গলকব্যগুলিতে রাজদাসী নটীর কথা পাই। বিষ্ণুপুরে দেবদাসী নটী ছিল। তারা বিষ্ণুপুরের রাজদরবারে, মন্দিরে নৃত্যগীত করত। বাংলায় দেবদাসীরা নানা নামে অভিহিত হত— দেববারবণিতা, বাররামা, দেবাসিনী, দেয়াসিনী, নটী ইত্যাদি। বর্তমানে বাংলায় আছে ‘নাচনী’ সম্প্রদায়, আছে সেবাদাসী সম্প্রদায় যারা মন্দিরে কীর্তন-গীত-নৃত্য পরিবেশন করে থাকেন। নাচনীর কথা আমরা মনসামঙ্গলেই পাই^{২৫}

নাট্যশাস্ত্রে নির্দেশ আছে যে বাংলার নৃত্যশিল্পী শ্যামবর্ণের অঙ্গরাগ (make up) করবেন। চুল বাঁধার বিবরণও নাট্যশাস্ত্রে দেওয়া আছে— ‘গৌড়ী নামলকং প্রায় সশিখা পাশবেণিকম।।’^{২৬}

৪) গুরুমুখী লোকায়ত নৃত্যধারা

সংস্কৃতি জগতের পণ্ডিতরা সকলেই একমত যে সমস্ত শিল্পই পরিমার্জনা এবং অনুশীলনের মাধ্যমে লোকশিল্প থেকে ধ্বংসপদী শিল্পে উন্নীত হয়েছে। বাংলাও এর ব্যতিক্রম নয়। উদাহরণস্বরূপ বলা যায়—

ভরতনাট্যম তার শেকড়— ভগবতমেলো নাটক, সাদির কুচিপুড়ী, কুরুভাণ্ডি ইত্যাদি।

ওড়িশি— গোটিপুত, মাহারী, বন্ধা ইত্যাদি।

তেমনি গৌড়ীয় ক্ষেত্রে সজীব লোকায়ত নৃত্যধারাগুলি হল— নাচনী, কীর্তন, ছৌ ইত্যাদি। বাংলায় শৈব, শাক্ত এবং বৈষ্ণব তিনটি ধর্মই অত্যন্ত প্রবল। বৈষ্ণবধর্ম— প্রাচীনকাল থেকেই ছিল, মধ্যযুগে চৈতন্যদেবের বেগবান আন্দোলনের ফলে গৌড়ীয় বৈষ্ণবধর্ম বা বাংলা ছাপিয়ে ভারত তথা পৃথিবীতে ছড়িয়ে পড়েছে— কীর্তন, নাচনী এমনকি ছৌ এর গানের সুরেও এর প্রভাব অপরিসীম। শাক্তধর্ম— সতীর একাঙ্গটি দেখেও মধ্য কোনও কোনও মতে প্রচলিত যে ৩১টি খণ্ডই বৃহৎবঙ্গের কোনও না কোনও জায়গায় পড়েছে এবং শক্তিপীঠ গড়ে উঠেছে। বাংলার গীত-বাদ্য ও নৃত্যে শক্তির প্রভাব অপরিসীম। গ্রামীণ গুরুমুখী নৃত্যে এই শক্তির প্রভাব বিস্তার— চণ্ডীনৃত্যে, কালিকানৃত্যে, কালীকাচ, মনসামঙ্গল ইত্যাদিতে এই শক্তিকেন্দ্রিক নৃত্যেরই স্বরূপ দেখা যায়। শৈব-বাংলার নৃত্যে শিবের প্রভাব সর্বাধিক। যার ফলে বাংলায় বহু নৃত্যপরা শিবের অর্থাৎ ‘নটরাজ’ তথা ‘নর্তেশ্বর’ শিবের ভাস্কর্য পাই।



মহায়া মুখোপাধ্যায়

সারা বাংলায় শৈব প্রধান গাজন উৎসব পালিত হয় যেটি মুখ্যত নৃত্যগীতকেন্দ্রিক। তাই এই গাজন নৃত্যে 'দশাবতার' নৃত্য ছাড়া আর বেশির ভাগটিই শিবকেন্দ্রিক। তাই গৌড়ীয় নৃত্যে এই তিন ধর্মের প্রভাবই বর্তমান।

গৌড়ীয় নৃত্যে প্রাচীনকাল থেকেই চার প্রকার বাদ্যযন্ত্র ব্যবহৃত হয়ে থাকে।

তত অর্থাৎ তারের বাদ্যযন্ত্র হিসেবে প্রাচীনকালে বীণা ব্যবহৃত হত, বর্তমানে সেতার, সরোদ, তানপুরা ইত্যাদি ব্যবহৃত হয়।

সুরির অর্থাৎ বাঁশি, সানাই, শংখ, পাতাবাঁশি, হারমোনিয়াম ব্যবহৃত হয়।

ঘন অর্থাৎ মন্দির, ঘণ্টা, বাঁঝ, করতাল ব্যবহৃত হয়।

আনন্দ হিসেবে ব্যবহার হয় শ্রীখোল বা মুদঙ্গ, ঢাক, ঢোল, পাখোয়াজ, ধামসা ইত্যাদি।

একজন শিক্ষার্থীকে গৌড়ীয় নৃত্য শিখতে গেলে প্রথমে শিখতে হয় 'অঙ্গসাধনা' তারপর 'নৃত্যঙ্গ' বা প্রাথমিক পদসঞ্চারে তালের সঙ্গে নাচ। তারপর ধীরে ধীরে সে শেষে— বন্দনা, মঙ্গলাচরণ, আলাপচারী, মহাজন পদনৃত্য, লীলাকীর্তন নৃত্য, পালা নৃত্য, অষ্টদশা নৃত্য এছাড়াও নামাবলি নৃত্য, স্ততি নৃত্য, স্তোত্র নৃত্য, বিরহ নৃত্য ইত্যাদি আরও উচ্চ শিক্ষার সঙ্গে সঙ্গে পর্যায়ক্রমে আয়ত্ত করতে থাকে। গৌড়ীয় নৃত্যের গানগুলিতে সংস্কৃত, প্রাচীনবাংলা, মৈথিলী, ব্রজবুলি ইত্যাদি ভাষাসমূহের প্রয়োগ হয়। বন্দনা নৃত্যে বিশেষ ভাবে ব্যবহৃত হয় চামর এবং সরা। চামর পঞ্চভূতকে তৃপ্ত করে এবং সরা পৃথিবীর দ্যোতক। প্রয়াত পণ্ডিত শ্রীদীনেশচন্দ্র সেন লিখেছেন— "বেষণ-নর্তনে নৃত্যকলা এদেশে সম্পূর্ণতা লাভ করিয়াছে। এদেশে নাচিবার কৌশল যে অদ্ভুতরূপে আয়ত্ত হইয়াছিল, তাহাতে সন্দেহ নাই। কাঁচা সরার উপরিভাগে অঙ্গুষ্ঠমাত্র স্পর্শ করিয়া নর্তকীরা নাচিতে পারিতেন, মনে হইত তাঁহারা যেন শূন্যের উপর নাচিতেছেন।"^{১২৭}

উল্লেখ্যপঞ্জি :

- ১। Mohan Khokar : *Dance in Transition*— The Pioneer, Marg, Bombay, Vol. XXXXI, No. 2.
- ২। সত্যেন্দ্রনাথ (সম্পা) : *বাংসায়নের কামসূত্র* মূলসংস্কৃত ও বাংলা অনুবাদ ৬/৫/৩৩— ওরিয়েন্টাল এজেন্সী।
- ৩। M. A. Stein : *Kalhana's Rājatarāṅgiṇī*, Vol.

III, 4th Taranga, Motilal Banarsidass, শ্লোক ৪২০-৪২৪

- ৪। ডা. রমেশচন্দ্র মজুমদার : *বাংলাদেশের ইতিহাস*, জেনারেল প্রিন্টার্স এন্ড পাব্লিশার্স প্রা. লি. ১৩৬৪ (বাংলা), পৃঃ ১২২।
- ৫। ড. আশা দাস ও আশুতোষ ভট্টাচার্য : *বাংলা সাহিত্যে বৌদ্ধ ধর্ম ও সংস্কৃতি*, ক্যালকাটা বুক হাউস (কোলকাতা), ১৯৬৯, পৃ. ৫৩১
- ৬। নিত্যানন্দ বিনোদ গোস্বামী : *বাংলা সাহিত্যের কথা*, লোকশিক্ষা গ্রন্থমালা, বিশ্বভারতী প্রকাশন, মাঘ ১৩৫৯ (বাংলা)।
- ৭। সুকুমার সেন : *বৈষ্ণবীয় নিবন্ধ*, রূপা (কোলকাতা), ১৯৭০, পৃ. ১২
- ৮। সুকুমার সেন : *প্রাচীন বাংলা ও বাঙালি*, বিশ্বভারতী ১৩৫৩ (বাং)।
- ৯। হরেকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায় : *শ্রীশ্রীগীতগোবিন্দমু*, গুরুদাস চট্টোপাধ্যায় এন্ড সন্স (কোলকাতা), ১৩৬২ (বাং), পৃঃ ২৯।
- ১০। গোপাল হালদার : *বাংলা সাহিত্যের রূপরেখা*, মুক্তধারা (কোলকাতা), ১৯৮৬, পৃ. ৩১।
- ১১। দীনেশচন্দ্র সেন : *বঙ্গভাষা ও সাহিত্য* ১ম খণ্ড, সম্পাদনা অসিত কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তকপর্ষদ, ১৯৮৬, পৃঃ ১২৮-২৯১।
- ১২। দীনেশচন্দ্র সেন : *বঙ্গভাষা ও সাহিত্য* (১ম খণ্ড), সম্পাদনা-অসিত কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ কোলকাতা, ১৯৮৬, পৃ. ১২৮-২৯১
- ১৩। ডঃ মনমোহন ঘোষ : *বাংলা সাহিত্য*, ইন্ডিয়ান পাব্লিসিটি সোসাইটি, কোলকাতা, পৃঃ ৪৯-৫০।
- ১৪। রমেশচন্দ্র মজুমদার (সম্পা.) : *বাংলাদেশের ইতিহাস*, *মধ্যযুগ*, জেনারেল, ১৩৮০ (বাং), পৃঃ ৩০৮-৩০৯।
- ১৫। রমানাথ চক্রবর্তী ও দ্বারকানাথ চক্রবর্তী (সম্পা) : *বংশীদাস পদ্মাপুরাণ*, ভট্টাচার্য এন্ড সন্স, কোলকাতা, ১৩১৮, পৃঃ ৫৯৭।
- ১৬। মুকুন্দরাম চক্রবর্তী : *কবিকঙ্কণ চণ্ডী*, বসুমতী সাহিত্য মন্দির, কোলকাতা, পৃঃ ৯০-৯১।

বাংলা সাহিত্যের আদিযুগ ও সত্যের অনুসন্ধান



- ১৭। আশুতোষ ভট্টাচার্য : *বাংলার লোকনৃত্য : বিবিধ*, ২য় খণ্ড, এ. মুখার্জী এন্ড কোং প্রাইলিঃ, কোলকাতা, ১৯৮২, পৃঃ ১৫-২৩।
- ১৮। দর্শনা কাবেরী এবং কলাবতী দেবী : *শাস্ত্রীয় মণিপুরী নর্তন*, মণিপুরী নর্তনালয় (কোলকাতা), ১৯৯৩। পৃঃ মুখবন্ধ এবং পৃঃ ১৫১-১৫৬।
- ১৯। ডঃ সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা) : *ভরত নাট্যশাস্ত্র*, নবপত্র প্রকাশন, (কোলকাতা), ১৯৮২, চতুর্দশ অধ্যায়— 'প্রবৃত্তি'।
- ২০। Prem Lata Sharma (ed) : *Bṛhaddeśī of Mātanga Muni*, Asst. by Anil Bihari Beohar, IGNC & MLBD, New Delhi, 1994, pp. 104-107.
- ২১। Dr. Premalata Sharma (Ed & Trans), assisted by R.K. Shringy, : *Sangit Ratnakara of Sarangadeva*, Munshiram Manoharlal P. L. Delhi, Vol-II, 1989, pp. 4/4

- ২২। ডঃ দীনেশচন্দ্র সরকার : *শিলালেখ-তাম্রশাসনাদি প্রসঙ্গ*, পুস্তকবিপণি (কোলকাতা), ১৯৮৫, পৃ. ৪৭-৫৯।
- ২৩। Sukumar Sen (ed) : *Sekhsubhadaya of Halayudh Misra*, Asiatic Society, Calcutta, ১৯৬৩ pp. ৬৫-৬৭।
- ২৪। জাহ্নবী কুমার চক্রবর্তী (বঙ্গনুবাদ) : *আর্যসপ্তশতী ও গৌড় বঙ্গ-গোবর্ধন আচার্য*, সান্যাল এন্ড কোং, কোলাকাতা, ১৩৭৮ (বাং), পৃঃ ৯৫-৯৯।
- ২৫। আশুতোষ ভট্টাচার্য : *বাংলার লোকনৃত্য— বিবিধ*, ২য় খণ্ড, এ. মুখার্জী এন্ড কোং প্রাইলিঃ, ১৯৮২, পৃঃ ১৫-২৩।
- ২৬। ডা. সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও ছন্দা চক্রবর্তী : *নাট্যশাস্ত্র-৩য় খণ্ড*, নবপত্র প্রকাশন, কোলকাতা, ১৯৮২, পৃঃ ৯৫।
- ২৭। দীনেশচন্দ্র সেন : *বৃহৎবঙ্গ (১ম খণ্ড)*, দে'জ পাবলিশিং, ১৯৯৯ (২য় মুদ্রণ), পৃঃ ৪৫৪-৪৫৫।





উনিশ শতকের অসমে অবাঙালিদের বাংলাচর্চা : দ্বিতীয় পর্ব

প্রসূন বর্মান

বাংলা বিভাগ, কটন মহাবিদ্যালয়, গুয়াহাটি-৭৮১০০১, অসম

CULTIVATION OF BENGALI IN NINETEENTH CENTURY ASSAM BY THE NON-BENGALEES — PART-II

Prasun Barman

Dept. of Bengali, Cotton College, Guwahati-781 001, Assam

ABSTRACT : Bengali literature expanded hugely in the nineteenth century. It became popular in the neighbouring areas of Bengal also. In northeast India not only Bengalees, even non-Bengalees had taken interest in Bengali literature and language. Bengal Renaissance had been welcomed by Assam and Northeast India too.

We will discuss about the study of Bengali in the second half of the nineteenth century by the Assamese intelligentsia. Anandaram Dhekiyal Phookan's 'Ain O Byabastha Sangraha' was published in 1855. In this period Bengali write-ups of Moonshi Kifayut Ullah, Haraprasad Nath, Rev. M. Ramkhe, Manicharan Barman and others were published.

It is worth mentioning that our discussion will focus on the historical point of view about the study of Bengali literature in nineteenth century by non-Bengalees in the Northeast India.

উনবিংশ শতাব্দীর অসমে বাংলা লেখালিখির দুটি ধারা। একটি বাঙালিদের ও অন্যটি অবাঙালির রচিত সাহিত্য। দ্বিতীয় ধারায় ইন্দো-ইউরোপীয় ভাষা-গোষ্ঠীর অসমিয়া এবং ভোট-চীনীয় বংশের ডিমাঙ্গা ও গারোভাষী শিক্ষিত ব্যক্তিদের মধ্যে বাংলা লেখালেখির নিদর্শন পাওয়া যায়।

মধ্যযুগে আহোম-কাছাড়-ত্রিপুরা প্রভৃতি দেশীয় রাজাদের মধ্যে যোগাযোগের ভাষা হিসেবে বাংলার ব্যবহার ছিল। উনিশ শতকে, ১৮২৬ খ্রিস্টাব্দের পর হলিরাম ঢেকিয়াল ফুকন (১৮০২-৩২), যজ্ঞরাম খারঘরীয়া ফুকন (১৮০৫-৩৮), মণিরাম

উনিশ শতকের অসমে অবাঙালিদের বাংলাচর্চা : দ্বিতীয় পর্ব

দেওয়ান (১৮০৬-৫৮) প্রমুখের সঙ্গে যোগাযোগ ঘটে আলোকদীপ্ত কলকাতার বঙ্গীয়সমাজের। এই যোগসূত্রের স্বাক্ষর রয়েছে তৎকালীন সংবাদ-সাময়িকপত্রের পাতায়।

কলকাতার সঙ্গে অসমিয়া 'ডাঙরীয়া'দের এই যোগসূত্র দ্বিতীয়ার্ধে আরও ব্যাপকতা লাভ করে। বঙ্গ প্রেসিডেন্সির অন্তর্ভুক্ত হওয়া এবং উচ্চশিক্ষার জন্য অসমিয়া যুবকদের কলকাতা-গমন— এই যোগাযোগকে সুদৃঢ় করতে সাহায্য করেছিল। উনিশ শতকের দ্বিতীয়ার্ধে আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন (১৮২৯-৫৯), মুনসি কেফায়ৎ উল্লাহ (১-১৮৬৮), লক্ষ্মীনাথ বেজবরুয়া (১৮৬৪-১৯৩৯) প্রমুখ অসমিয়া ভাষাচর্চার পাশাপাশি বাংলাতেও লেখালিখি করেছেন। পাশাপাশি বঙ্গো অসম তথা কামরূপ-কামাখ্যা নিয়ে মানুষের মধ্যে আগ্রহ তৈরি হচ্ছিল। অসমিয়া উপাধি 'ঢেকিয়াল ফুকনের' নাম থেকেই নাকি প্যারীচাঁদ মিত্র (১৮১৪-৮৩) তাঁর ছদ্মনামটি (টেকচাঁদ ঠাকুর) গ্রহণ করেছিলেন।

[তাঁহার নাম ছিল টেকচন্দ্র ফুকন। ... তাঁহার নাম হইতেই বোধ হয় টেকচাঁদ ঠাকুরের উৎপত্তি।— হরপ্রসাদ শাস্ত্রী দেবপ্রসাদ ভট্টাচার্য (সম্পা.) : হরপ্রসাদ শাস্ত্রী রচনা সংগ্রহ, ২য় খণ্ড, নাথ ব্রাদার্স (পরি.) কলকাতা, ১৯৮১, পৃ. ১৪৫]

উনিশ শতকের দুটি অর্ধে অসমিয়াদের মধ্যে বাংলা লেখালিখির চরিত্র ও বৈশিষ্ট্য পরিবর্তিত হয়েছে স্বতঃস্ফূর্তভাবে। উনিশ শতকের গোড়ার দিকে আলোকদীপ্ত বঙ্গীয় সমাজের সংস্পর্শে এসে জাদুরাম, হলিরাম, যজ্ঞরাম প্রমুখ বাংলা লেখালিখির প্রতি আগ্রহী হয়ে উঠেছিলেন। ক্রমশ দ্বিতীয়ার্ধে, নানা কারণে এই স্বতঃস্ফূর্ততা কিছুটা ফিকে হয়ে পড়ে। তবুও 'কৃষি দর্পণ' (১৮৫৩), 'আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ' (১৮৫৬), 'কানখোআ পুথি' (১৮৭৬), 'বাঙ্গালা-গারো অভিধান' (১৮৮৭), 'হৈড়িম্ব ভাষা প্রবেশ' (১৮৯২) ইত্যাদি গ্রন্থ বাংলায় প্রকাশিত হয়েছে। প্রান্তবাসীর এই অনালোচিত গ্রন্থগুলি বাংলা সাহিত্যে বৈচিত্র্য এনেছে, এ কথা নিঃসন্দেহে বলা যায়।

আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনের 'আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ' (প্রথম খণ্ড)

ফুকনে যি আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ ছপাইছিল সেই পুস্তকৰ প্রথমভাগ ছপা শেষ হ'ল।... এই পুস্তক সাধাৰণৰ সমীপত প্রচাৰিত হ'লত সকলো সম্বাদপত্ৰ আৰু সাধাৰণে ইয়াক সন্তোষেৰে গ্ৰাহ্য কৰিলে। সদৰ দেওয়ানী আদালতৰ জজ চাহাবসকলৰ অনুৰোধত গবৰ্ণমেণ্টেও ইয়াৰ ২৫০

খণ্ড ১০০০ টকা মূল্যত গ্ৰহণ কৰিলে আৰু সকলো বিচাৰকসকলে লৈ পঠালে। বঙ্গলা বা দেশীয় ভাষাত এই পুস্তকেই ব্যৱহাৰ ঘটিত প্রথম পুস্তক। তাৰ পূৰ্বে বঙ্গলা ভাষাত তেনে ব্যৱহাৰ পুস্তক নাছিল। ইয়াৰ পৰা সাধাৰণৰ বৰ উপকাৰ হ'ল।^১

গুণাভিরাম বরুয়ার (১৮৩৪-১৮৯৪) এই মূল্যায়ন আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনের (১৮২৯-১৮৫৯) 'আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ' গ্রন্থ-সম্পর্কে সাধারণ পাঠকের আগ্রহ বাড়িয়ে তোলে। পরবর্তীসময়ে নন্দ তালুকদার (১৯৩২-১৯৮৩) সংকলিত ও সম্পাদিত গ্রন্থে^২ ভূমিকা-অংশ এবং সূচিপত্র প্রকাশিত হয়েছে।

আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনের 'আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ' গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়েছিল ১৮৫৫ খ্রিস্টাব্দে। কলিকাতার নিউ প্রেস যন্ত্রে 'শ্রীযদুনাথ দাস কর্তৃক' মুদ্রিত এই গ্রন্থের আখ্যাপত্র ছিল নিম্নরূপ :

আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ।

অর্থাৎ

বঙ্গদেশে চলিত শাস্ত্র, শরা, দেশাচার, ইংলণ্ডীয় লা, গবর্নমেণ্টের আইন, কনষ্ট্রাকশন, সর্কুলার অর্ডার ও আদালতের নজির ইত্যাদির সার সংগ্রহ।

শ্রীআনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন প্রণীত।

প্রথম খণ্ড।

কলিকাতা।^৩

এই একই বছর আনন্দরামের কালজয়ী রচনা 'A Few Remarks on the Assamese Language and Vernacular Education in Assam' প্রকাশিত হয়েছিল। 'অসমিয়া ভাষার প্রধান উৎসাহদাতা' আনন্দরাম কেন বাংলা ভাষায় আইনের বই রচনা করলেন? মূলত তিনটি কারণ আমাদের মনে হয়েছে:

ক. আইন-বিষয়ক গ্রন্থ রচনায় আনন্দরামের আগ্রহ এবং উৎসাহ। এক্ষেত্রে তাঁর 'ফুকন দেওয়ানের কায়দাবন্দী' (১৮৪৯-৫০) এবং 'সদর দেওয়ানী নিষ্পত্তি' (১৮৫০) বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য।

খ. বঙ্গীয় নবজাগরণের প্রভাবে অসমিয়া বিদ্বৎসমাজে বাংলা ভাষা-সাহিত্যচর্চার একটি প্রবণতা গড়ে উঠেছিল। জাদুরাম ডেকা বরুয়া (১৮০১-১৮৬৯),



হলিরাম ঢেকিয়াল ফুকন (১৮০২-১৮৩২), যজ্ঞরাম খারঘরীয়া ফুকন (১৮০৫-১৮৩৮), মণিরাম দেওয়ান (১৮০৬-১৮৫৮) প্রমুখের মতো আনন্দরামেরও বাংলা ভাষার প্রতি স্বাভাবিক আকর্ষণ ছিল।

গ. বঙ্গদেশে প্রচলিত আইনের একটি সহজ ও সরল বঙ্গীয় সংস্করণ প্রকাশ।

আনন্দরাম উচ্চশিক্ষা লাভের জন্য ১৮৪১ খ্রিস্টাব্দে কলকাতার হিন্দু কলেজে ‘তৃতীয় ডিপার্টমেন্টে’ ভর্তি হয়েছিলেন। অতীত দুর্গারাম তাঁর সঙ্গী ছিলেন। দ্বাদশবর্ষীয় বালকদ্বয়ের সে-সময়ের কলকাতার বিদ্যৎসমাজের সঙ্গে সাক্ষাৎ করার সংবাদ পাওয়া যায়। ডেভিড হেয়ার (১৭৭৫-১৮৪২), রসময় দত্ত (১৭৭৯-১৮৫৪), রাজা রাধাকান্ত দেব (১৭৮৩-১৮৬৭), রামকমল সেন (১৭৮৩-১৮৪৪), মতিলাল শীল (১৭৯২-১৮৫৪), প্রিন্স দ্বারকানাথ ঠাকুর (১৭৯৪-১৮৪৬), প্রসন্নকুমার ঠাকুর (১৮০১-১৮৬৮), রাজা কালীকৃষ্ণ দেব (১৮০৮-১৮৭৪) — কে নেই এ-তালিকায়।

কিন্তু কিছুদিনের ভেতর দুর্গারাম অসুস্থ হয়ে পড়েন এবং কলকাতাতেই তাঁর মৃত্যু হয়। অচেনা কলকাতায় আনন্দরাম একাকী হয়ে পড়েন। সেকালে হিন্দু কলেজে তিনটি বিভাগ ছিল — জুনিয়র, সিনিয়র এবং কলেজ। আনন্দরাম ১৮৪৪ খ্রিস্টাব্দে সিনিয়র বিভাগের তৃতীয় শ্রেণিতে প্রবেশ করেছিলেন। ক্যাপ্টেন ডেভিড এল রিচার্ডসনের (১৮০১-১৮৬৫) মতো ছাত্রদেরদী শিক্ষকের সান্নিধ্য তিনি পেয়েছিলেন। উল্লেখ্য, এসময় মধুসূদন দত্ত (১৮২৪-১৮৭৩) হিন্দু স্কুলের ছাত্র ছিলেন। খ্রিস্টধর্ম গ্রহণ করার (১৮৪৩) জন্য ‘মাইকেল’ মধুসূদন দত্তকে ১৮৪৪ খ্রিস্টাব্দে হিন্দু স্কুল ছেড়ে বেরিয়ে আসতে হয়েছিল। অগ্রজ মাইকেলের সঙ্গে কি আনন্দরামের কোনো যোগাযোগ ঘটেছিল?

দুর্ভাগ্য যে আনন্দরাম পড়াশোনা অসমাপ্ত রেখে গুয়াহাটিতে ফিরে আসেন ১৮৪৫ খ্রিস্টাব্দে। প্রায় তিনবছর কাল হিন্দু স্কুলে কী কী শিখলেন, তার বিস্তারিত বিবরণ পাওয়া যায় গুণাভিরাম বরুয়ার রচনা থেকে :

আহিবর সময়ত তেওঁ পাটীগণিত, প্রায় সম্পূর্ণ বীজগণিতের সামান্য নিয়ম, জ্যামিতির প্রথম অধ্যায়, ইংলণ্ড, বোম, গ্রিচ আৰু ভারতবর্ষ ইতিহাস, ইংরাজী কাব্য-সংগ্রহ প্রভৃতি গ্রন্থ পাঠ কৰিছিল। ইংরাজী ভাষা কবলৈ আৰু

ইংরাজবিলাকৰ সৈতে ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ যি কেতবিলাক নিয়ম তাকো শিক্ষা কৰিছিল। বঙ্গলা ভাষাতো ভালকৈ শিক্ষা কৰিছিল।^৪

কলকাতা থেকে ফিরে এসে আনন্দরাম বিবাহপাশে আবদ্ধ হলেন। পাত্রী পশুপতি ফুকন ও কমলেশ্বরী ফুকননীর কন্যা মাহিন্দী। এসময় নানা কিসমের আইন অধ্যয়নে তিনি আগ্রহী হয়ে উঠেছিলেন। অবশ্য এ আগ্রহ নিজের কাজের প্রয়োজনে গড়ে উঠেছিল। আনন্দরাম সাময়িকভাবে ব্রিটিশের খাজনা তোলায় সাহায্য করে দিয়েছিলেন। এর পর ১৮৪৯ খ্রিস্টাব্দে তিনি বিজনির রাজা অমৃতনারায়ণের (১৮৩৮-১৮৫৩) দেওয়ান নিযুক্ত হয়েছিলেন। রাজার কাগজপত্র ও নথির কোনো বিশেষ শৃঙ্খলা ছিল না। ছিল না কোনো প্রকৃত নীতি-নিয়ম। ফলে বিভিন্ন পরগণার ‘জমাবন্দী’ ও ওয়াসিল-তহসিলের হিসেবে প্রায়ই গরমিল হত। শুরুতেই তিনি নিজ বিজনি পরগণার রাজস্ব, শাস্ত্রিমা, বিচার, কার্যকারকের কর্তব্যকর্ম, দণ্ডবিধানের এক নিয়মাবলী প্রকাশ করেছিলেন। দুশ্লীল্য এই নিয়মাবলী ‘ফুকন দেওয়ানের কায়দাবন্দী’ নামে খ্যাত।

বলা বাহুল্য, এসময় থেকে আনন্দরাম নিয়ম-কানুন তথা আইনের প্রতি আগ্রহী হয়ে ওঠেন। ১৮৫০ খ্রিস্টাব্দে তিনি লিখেছিলেন আরও একটি আইনের বই ‘সদর দেওয়ানী নিষ্পত্তি’। এরই মধ্যে তিনি দ্বিতীয়বার কলকাতায় যাত্রা করেন। উদ্দেশ্য, বিজনির রাজার হয়ে সরকারের কাছে আবেদনপত্র-পেশ। কলকাতা থেকে ফিরে ১৮৫২ খ্রিস্টাব্দে তিনি বরপেটায় স্থায়ী সাব-অ্যাসিস্টেন্ট পদে নিযুক্ত হয়েছিলেন। কর্নেল মেথি একটি চিঠিতে ফুকনকে জানিয়েছিলেন :

তোমাৰ উন্নতিত সন্তোষ পালোঁ! দেখা! তুমি যদি কৰ্ণেল জেনকিন্‌চ আৰু মোৰ পৰামৰ্শ শুনি কলিকতালে নগলাহেঁতেন তাত ভালকৈ নপঢ়িলাহেঁতেন তুমি সমুদায় জীৱন দৰিদৰি আৰু সঙ্কমহীন হলাহেঁতেন। এতিয়া তুমি অসম দেশত কাম কৰা বঙ্গালী আৰু অসমীয়া সকলোতকৈ ডাঙৰ বিষয় পাইছা আৰু ইমান উচ্চ বেতন পোৱা আৰু ডাঙৰ বিষয় পোৱা তুমিয়েই প্ৰথম।^৫

১৮৪৫ থেকে ১৮৫২ খ্রিস্টাব্দ পর্যন্ত আনন্দরামের বৌদ্ধিক জীবনের দুটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ দিক হল :

ক. ‘অসমিয়া লবার মিত্র’ প্রকাশ এবং



খ. আইন-বিষয়ক নানা চিন্তা-চর্চা।

পরবর্তীসময়ে এই দুই পথেই আনন্দরামের বৌদ্ধিকভাবের প্রকাশ আমরা দেখতে পাই।

আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনের আইন-বিষয়ক রচনার বিশেষ আলোচনা আমাদের চোখে পড়েনি। অবশ্য গুণাভিরাম বরুয়া ও নন্দ তালুকদারের রচনা এক্ষেত্রে ব্যতিক্রম। উল্লেখ্য, যে তিনখানা আইন-বিষয়ক বই আনন্দরাম লিখেছেন, সে তিনটি বই-ই দুশ্লীল্য। একমাত্র ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ (প্রথম খণ্ড)’ গ্রন্থটি কলকাতার ন্যাশনাল লাইব্রেরিতে সংরক্ষিত হয়েছে। সংগৃহীত বইটিও খণ্ডিত। গ্রন্থটির দ্বিতীয় ভাগের ‘সম্পত্তির কথা’, ‘জমিদারী ও তালুকের কথা’, ‘রাইয়তের কথা’, ‘ইজারাদার ও পাটাদারের কথা’ প্রভৃতি বিভিন্ন অংশ (প্রায় একশো পৃষ্ঠা) কোনও অনিসন্ধিৎসু ব্যক্তি সচেতনভাবে ছিঁড়ে নেওয়ার সাক্ষ্য বহন করছে।

আনন্দরাম চেয়েছিলেন আইনের জটিল বিষয়কে সহজ-সরলভাবে প্রকাশ করতে। কেননা তিনি উপলব্ধি করেছিলেন যে ১৭৯৩ খ্রিস্টাব্দে চিরস্থায়ী বন্দোবস্তের পর জমি-জমা সংক্রান্ত জটিলতার সৃষ্টি হচ্ছে। এক্ষেত্রে গোয়ালপাড়ায় বিজনি রাজবংশের জমি-জমাবিষয়ক নানা জটিলতা নিয়ে কাজ করার অভিজ্ঞতার কথা স্মরণ করা যেতে পারে। এসব বিষয় তাঁকে আরও গভীরে ভাবতে সাহায্য করেছিল। তাই তিনি আইনের মতো জটিল একটি বিষয়কে বাংলা ভাষায় সংকলিত করতে উৎসাহী হয়েছিলেন তিনি। উদ্দেশ্য, সাধারণ মানুষের মধ্যে আইনের গ্রহণযোগ্যতা বৃদ্ধি। গ্রন্থের ভূমিকায় তিনি জানিয়েছেন:

বঙ্গদেশ শাসনার্থে গবর্নমেন্ট দ্বারা সংস্থাপিত আইনসকল যদিও দেশীয় ভাষায় অনুবাদিত হইয়াছে, তথাপি তাহার ভাষা এমত কঠিন যে তাহার অর্থ অনেকের সহজে হৃদয়ঙ্গম হয় না; বিশেষতঃ যে হিন্দু শাস্ত্র ও মুসলমানের শরার বিধানানুসারে হিন্দু ও মুসলমান প্রজাদিকের স্বত্বের বিচার হয়, তৎসমুদায় সংস্কৃত ও আরবী ভাষায় রচিত হওয়াতে তাহা অত্যন্ত লোকের বোধগম্য হইয়া থাকে; এবং দেশ ব্যবহার সিদ্ধ যে সকল নীতি ব্যবস্থা আদালতের নজির দ্বারা অবধারিত হইয়াছে তাহাও প্রায় ইঙ্গরাজী ভাষায় প্রকাশ হওয়াতে সর্বসাধারণের পক্ষে গুণদায়ক হয় না।^৬

— হিন্দুর শাস্ত্র, মুসলমানের ‘শরা’ অর্থাৎ শরিয়ত এবং কোম্পানি সরকারের বিভিন্ন আইনের বিধি ‘সকলের বোধগম্য’ হওয়ার উদ্দেশ্যে আনন্দরাম ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ গ্রন্থের প্রথম খণ্ড প্রকাশ করেছিলেন। ইতিপূর্বে বাংলা ভাষায় আইন-বিষয়ক গ্রন্থ থাকলেও এই গ্রন্থগুলির অধিকাংশই ছিল অনূদিত অথবা হিন্দুর শাস্ত্র ও মুসলমানের ‘শরা’ অর্থাৎ শরিয়তের স্বতন্ত্র সংকলন। আইনের এই তিনটি স্তর নিয়েই আনন্দরাম প্রকাশ করেছেন তাঁর বিখ্যাত গ্রন্থটি। এই সংকলনটি যে উনিশ শতকের ভারতীয় সমাজে একেবারে নতুন ছিল, তা বলাই বাহুল্য।

১৭৬৫ খ্রিস্টাব্দে বঙ্গ-বিহার-ওড়িশার দেওয়ানী লাভ করার পর থেকেই ইস্ট ইন্ডিয়া কোম্পানি কিছু আইনের বই তথা পুস্তিকা প্রকাশ করেছিল। ১৭৭২ খ্রিস্টাব্দে ওয়ারেন হেস্টিংস (১৭৩২-১৮১৮) প্রবর্তিত বিচার-ব্যবস্থার ফলে প্রত্যেক জেলায় একেকটি দেওয়ানি ও ফৌজদারি আদালত স্থাপিত হয়েছিল। সে-সময় দেওয়ানি বিচারে হিন্দুর ক্ষেত্রে ‘শাস্ত্র’ এবং মুসলমানের ক্ষেত্রে ‘কোরান’ মেনে চলার নির্দেশ দেওয়া হয়েছিল। ব্রিটিশদের সুবিধার জন্যে হেস্টিংস হিন্দুর শাস্ত্র ও ইসলামের শরিয়তি আইন ব্যাখ্যার জন্য ‘পণ্ডিত’ ও ‘মৌলবী’ নিয়োগ করেছিলেন। শুধু তাই নয়, নিজেদের সুবিধার্থে তিনি ১৭৭৬ খ্রিস্টাব্দে ‘কোড অব জেন্টল লস’ নামক একটি দেশীয় আইন সংকলন প্রকাশের পরামর্শ দিয়েছিলেন।

উলটোদিকে ১৭৮৩ খ্রিস্টাব্দে স্যার উইলিয়াম জেনন্স (১৭৪৬-১৭৯৪) ভারতে আসেন সুপ্রিম কোর্টের জজ হিসেবে। উল্লেখ্য, এই জেনন্সই ১৭৮৪ খ্রিস্টাব্দে ‘এশিয়াটিক সোসাইটি অব বেঙ্গল’ প্রতিষ্ঠা করেছিলেন। এবছরই জেনাথান ডানকানের (১৭৫৬-১৮১১) ‘দেওয়ানী আদালতের নিয়মাবলী’ বাংলা ভাষায় অনূদিত হয়েছিল। এ গ্রন্থটি বাংলা লিপিতে মুদ্রিত প্রথম সম্পূর্ণ গ্রন্থ। কয়েক বছরের মাথায় (১৭৯১) নেইল বেঞ্জামিন অ্যাডমিনিস্ট্রের (১৭৬৫-১৮৪১) ‘ফৌজদারী কার্যবিধি’র অনুবাদ প্রকাশিত হয়। ১৭৯৩ খ্রিস্টাব্দে চার্লস কর্ণওয়ালিশ (১৭৩৮-১৮০৫) ভূমি-সংক্রান্তীয় কিছু নীতি-নিয়ম ঘোষণা করেছিলেন। পরবর্তীসময়ে হেনরি পিটস ফরস্টারের ‘কর্ণওয়ালিশী কোড’-এর অনুবাদ প্রভৃতি প্রকাশিত হয়েছিল। শুধু তাই নয়, আইনের বিভিন্ন ‘নিয়মাবলী’ ও ‘নির্দেশাবলী’র অনুবাদকর্মও এই সময় থেকেই নিয়মিত বেরোচ্ছিল। এ-ভাবেই ভারতীয় আইনের নানা স্তর বাংলা ভাষায় অনূদিত হতে থাকে। এ-সব রচনা নতুন দেশীয় আইনের একপ্রকার গাইড ছিল বলা যেতে পারে। এ-ছাড়া হিন্দুর শাস্ত্র ও ইসলামি শরিয়তের রীতি-



নীতি বিষয়ক স্বতন্ত্র সংকলনগুলির কথাও স্মরণযোগ্য। এমনকী ঊনবিংশ শতাব্দীর প্রথমার্ধে আইন-বিষয়ক যেসব গ্রন্থ বাংলা ভাষায় রচিত হয়েছিল, তার অধিকাংশই ছিল অনুদিত। ব্যতিক্রম শুধু ‘হেডস্ব রাজ্যের দণ্ডবিধি ও আইন’ (১৮১৭) গ্রন্থটি।

ঊনবিংশ শতাব্দীর দ্বিতীয়ার্ধে আনন্দরামের ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ গ্রন্থটি প্রকাশের পর তা বঙ্গদেশে যথেষ্ট গুরুত্ব লাভ করেছিল। কোম্পানি সরকার একহাজার টাকার গ্রন্থ ক্রয় করে সদর দেওয়ানী আদালতের বিচারকদের এ-গ্রন্থ প্রেরণ করেছিল। গণাভিরাম বরুয়া উল্লেখ করেছেন :

বঙ্গলা বা দেশীয় ভাষাত এই পুস্তকেই ব্যৱস্থা ঘটিত প্রথম পুস্তক।^১

আবার এ-বিষয়ে নন্দ তালুকদার বলেছেন:
১৮৫৫ খৃঃত প্রকাশিত বঙলা ভাষাত আইন সম্পর্কে রচনা করা এইখনেই প্রথম কিতাপ।^২

— উপরিউক্ত দুটি মন্তব্যেই আনন্দরামের গ্রন্থটির গুরুত্ব স্পষ্ট। গণাভিরাম সঠিকভাবেই উল্লেখ করেছেন যে ‘এই পুস্তকেই ব্যৱস্থা ঘটিত প্রথম পুস্তক’। কিন্তু নন্দ তালুকদারের বয়ান-অনুযায়ী এ-সংকলন ‘বঙলা ভাষাত আইন সম্পর্কে রচনা করা প্রথম কিতাপ’ নয়। অনুদিত আইন গ্রন্থ ছাড়াও ১৮৫৫ খ্রিস্টাব্দের পূর্বে বাংলা ভাষায় অন্তত আরও দুটি মৌলিক আইন-বিষয়ক গ্রন্থের সন্ধান পাওয়া যায়:

ক. শ্যামান্য চৌধুরীর ‘পুলিশ দর্পণ’, ১৮৫৩ (দ্বিতীয় সংস্করণ) এবং

খ. কালীমোহন দত্তের ‘উকিল জ্ঞানাজ্ঞান’, ১৮৫৪ খ্রিস্টাব্দ।

অবশ্য আনন্দরামের ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ গ্রন্থের পরিসর ‘পুলিশ দর্পণ’ কিংবা ‘উকিল জ্ঞানাজ্ঞান’ থেকে ব্যাপক ও বিস্তৃত। এই গ্রন্থ দুটিতে পুলিশ ও আইনজ্ঞের রীতি-নীতি আলোচিত হয়েছে। অন্যদিকে ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ তৎকালীন বঙ্গদেশের আইন-বিষয়ক সংকলন গ্রন্থ। এর পূর্বে বাংলা ভাষায় আইন-বিষয়ক গ্রন্থ প্রকাশিত হলেও ব্যবস্থা বিষয়ক এ ধরনের সংকলন গ্রন্থ এটিই প্রথম।

আনন্দরাম তাঁর গ্রন্থটি স্যার উইলিয়াম ব্ল্যাকস্টোনের (১৭২৩-১৭৮০) ‘দ্য কমেন্টস অন দ্য লস অব ইংল্যান্ড’-এর আদলে রচনা করেছিলেন। অষ্টাদশ শতাব্দীর ইংল্যান্ডের সাধারণ আইন ব্যবস্থায় এ-গ্রন্থের যথেষ্ট গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা ছিল। মূলত এই গ্রন্থের অনুসরণে আনন্দরাম প্রকাশ করেছিলেন ‘আইন ও

ব্যবস্থা সংগ্রহ’ (প্রথম খণ্ড)। ব্ল্যাকস্টোনের গ্রন্থটি মোট চারটি খণ্ডে বিভাজিত আর আনন্দরামের পরিকল্পনা ছিল পাঁচ খণ্ডে রচনা। কিন্তু দুর্ভাগ্য, এই পরিকল্পনা তাঁর অসম্পূর্ণই থেকে গেল।

ঊনিশ শতকের মাঝামাঝি সময়ে আনন্দরাম ভেবেছিলেন মেকফার্সনের ‘সিভিল প্রসিডিওর’ গ্রন্থের অনুবাদ করবেন। এরই মধ্যে তিনি একটি প্রতিবেদন প্রস্তুত করেছিলেন। বিষয় ছিল : অসমে চৌধুরী বা মৌজাদারদের খাজনা আদায়ের প্রক্রিয়া। এই প্রতিবেদন প্রস্তুত করার সময় তিনি আকর্ষিত হয়েছিলেন ইংল্যান্ডের আইনের প্রতি। স্যার উইলিয়াম ব্ল্যাকস্টোনের ‘দ্য কমেন্টস অন দ্য লস অব ইংল্যান্ড’ গ্রন্থটির দ্বারা তিনি যথেষ্ট প্রভাবিতও হয়েছিলেন। এ-ছাড়া বিউফোর্টসের ‘ডাইজেস্ট’ ও অন্যান্য দুয়েকটি সূত্রের অনুসরণে আনন্দরাম ভারতীয় আইন বিষয়ে একটি গ্রন্থ রচনায় মনোনিবেশ করলেন।

১/৪ ডিমাই মাপের গ্রন্থটির মোট পৃষ্ঠাসংখ্যা ছিল ৩৩০। এছাড়া গ্রন্থটির শুরুতে আখ্যাপত্র, ভূমিকা, সূচি ও শুদ্ধিকরণ সংযোজিত হয়েছে। প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখ করা যেতে পারে যে ভূমিকা অংশটি বাংলা ও ইংরাজি— এই দুই ভাষায় প্রকাশিত হয়েছিল। গ্রন্থের আখ্যাপত্রে স্পষ্ট যে এই দেশে প্রচলিত শাস্ত্র, শরিয়ত, দেশাচার, ইংল্যান্ডের আইন-আদালতের নজির ইত্যাদি বিষয়ের সংকলন ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’। গ্রন্থটির ভূমিকায় আনন্দরাম আরও স্পষ্ট করে বলেছেন:

এ বিষয়ে হিন্দু শাস্ত্র, মুসলমানের শরাদেশ ব্যবহার আদালতের নজির ও গবর্ণমেন্টের আইনে যেসকল বিধি আছে তৎ সমুদয় একত্রে সংগ্রহ পূর্বক তাহার স্থূল মর্ম্ম অতি সহজ ও সকলের বোধগম্য বঙ্গ ভাষায় লিখিয়া ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ নামক এক গ্রন্থ পৃথক ২ পাঁচ খণ্ড পুস্তকাকারে প্রস্তুত ও মুদ্রিত কারণে প্রবৃত্ত হইয়া তাহা প্রথম খণ্ড সর্বসাধারণ সমীপে প্রকাশ করিলাম।^৩

আনন্দরামের এই উদ্যোগ ঊনবিংশ শতাব্দীর বঙ্গদেশে অভিনব ও অননুক্রমণীয় ছিল। কেননা সেসময়ের অধিকাংশ আইন-বিষয়ক গ্রন্থই ছিল অনুদিত অথবা বিশেষ কোনও বিষয়ের (যেমন পুলিশ অথবা উকিল-সংক্রান্ত) ওপর আধারিত। এর বিপরীত মেরুতে আনন্দরাম রচনা করলেন দেশীয় আইন-ব্যবহার সংকলন গ্রন্থ।

আমরা পূর্বেই উল্লেখ করেছি স্যার উইলিয়াম ব্ল্যাকস্টোনের



‘দ্য কমেন্টস অন দ্য লস অব ইংল্যান্ড’ গ্রন্থের দ্বারা প্রভাবান্বিত হয়েছিলেন আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন। গ্রন্থের ভূমিকা-অংশে তিনি এ কথা স্বীকারও করেছেন। সে যাই হোক, ব্ল্যাকস্টোনের চিন্তাসূত্রের সঙ্গে যথেষ্ট মিল পাওয়া যায় আনন্দরামের আইন-বিষয়ক ভাবনার। অধ্যায় বিভাজনে এই মিল সুস্পষ্ট। যেমন:

‘The Commentaries on the Law’s of England’

(ব্ল্যাকস্টোন কৃত)

আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ (আনন্দরাম কৃত)

‘Of Master and Servant’

‘চাকর ও মনিবের কথা’

‘Husband and Wife’

‘ভাষ্যা ও স্বামীর কথা’

‘Parent and Child’

‘পিতা পুত্রের কথা’

‘Of Corporations’

‘কর্পোরেশন অর্থাৎ কম্পানি প্রভৃতি দলবদ্ধ লোকের কথা’

‘Of Property, in general’

‘সম্পত্তির কথা’

‘Of the Feudal system’

‘জমিদারী ও তালুকের কথা’ প্রভৃতি।

অবশ্য আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন ছবছ ব্ল্যাকস্টোনকে অনুকরণ করেননি। বিভিন্ন ক্ষেত্রে তাঁর চিন্তাসূত্রের মৌলিকতা প্রকাশ পেয়েছে। যেমন স্বামী-স্ত্রী কথা-প্রসঙ্গে শুধু হিন্দুশাস্ত্র ও ইসলামের শরিয়তি বিষয়ে তিনি বিস্তারিতভাবে জানাননি, এ বিষয়ে পাশাপাশি আলোচনা করেছেন ইংল্যান্ডে প্রচলিত আইনের কথাও। এছাড়া ‘হিন্দুদিগের মধ্যে উত্তরাধিকারিত্বের ক্রম’, ‘মুসলমানদিগের মধ্যে উত্তরাধিকারিত্বের ক্রম’ প্রভৃতি বিষয় সম্মিলিত করে প্রকৃতার্থেই দেশীয় আইনের এক স্মরণীয় গ্রন্থ রচনা করেছেন আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন। ব্ল্যাকস্টোনের গ্রন্থ-সম্পর্কে ‘Oxford Dictionary of National Biography’ গ্রন্থে বলা হয়েছে:

In some 2000 pages the common law’s tortuous complexities were outlined in a manner at once authoritative, clear, elegant, and even engaging. While far from wholly laudatory or uncritical (of procedural complexities or excessively

harsh criminal punishments, for example), the ‘Commentaries’ depicted England’s constitution and laws as reflecting the natural order of the cosmos, yet also rooted in the nations distinctive historical development, like ‘an old Gothic castle, erected in the days of chivalry, but fitted up for a modern inhabitant’ (Blacksmith, Commentaries; 3.268). Although mounting criticism tempered an initial highly favourable reception, Blacksmith’s ‘Commentaries’ would become the most celebrated widely circulated, and influential law book ever published in the English language.^৪

আনন্দরামের ক্ষেত্রেও কি এ কথাগুলি প্রযোজ্য? কেন আজও আনন্দরামের ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ লোকচক্ষুর অন্তরালে রয়ে গেল? অথচ ভারতীয় দেশীয় ভাষায় আইন-বিষয়ক এই গ্রন্থখানি সমকালে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ বিবেচিত হয়েছিল। বঙ্গভাষার প্রাচীন লেখক আনন্দরামের ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ গ্রন্থখানি ক্রমশ বিস্তৃতির অতল গর্ভে হারিয়ে যাওয়ার ঘটনা অত্যন্ত দুর্ভাগ্যজনক।

আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন বঙ্গীয় তথা ভারতীয় নবজাগরণের দ্বিতীয় প্রজন্মের প্রতিনিধি। দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুর (১৮১৭-১৯০৫), ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগর (১৮২০-১৮৯১), মাইকেল মধুসূদন দত্ত, বঙ্কিমচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় (১৮৩৮-১৮৯৪) প্রমুখের উপস্থিতি এ কালপর্বকে সমৃদ্ধ করেছে। রাজা রামমোহন রায় (১৭৭৪-১৮৩৩), হেনরি লুই ভিভিয়ান ডিরোজিও (১৮০৯-১৮৩১) কিংবা ইয়ং বেঙ্গলের পথকেই প্রশস্ত করেছেন এই সংস্কারক এবং সাহিত্যিকেরা।

অসমে জাদুরাম ডেকা বরুয়া, হলিরাম ঢেকিয়াল ফুকন, যজ্ঞরাম খারঘরীয়া ফুকন প্রমুখের সার্থক উত্তরসূরী আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন। এডওয়ার্ড গেইট (১৮৬৩-১৯৫০) সঠিকভাবেই তাঁকে মূল্যায়ন করেছেন: ‘Anandaram Dhekiyal Phookan, a well-known Assamese scholar’।^৫ অবশ্য ‘অসমীয়া ভাষার গোবর্ধনধারী’ আনন্দরাম বাংলা ভাষাতেও তাঁর প্রতিভার স্বাক্ষর করে গেছেন। কিন্তু দুর্ভাগ্য, তাঁর এই কৃতিত্ব বাংলা ভাষা-সাহিত্যের ইতিহাসে অনালোকিত-অনালোচিতই রয়ে গেল।^৬



আনন্দরাম চেয়েছিলেন আইনের ‘অতি সহজ ও সকলের বোধগম্য’ সংকলন প্রকাশ করতে। যেসময় বাংলা গদ্য-সাহিত্য ‘তত্ত্ববোধিনী পত্রিকা’কে (১৮৪৩) কেন্দ্র করে নতুন এক পথের সন্ধান পেয়েছিল, সেসময় অসমিয়াভাষী আনন্দরাম উক্ত গদ্যধারার সার্থক অনুসরণ করেছিলেন। আনন্দরামের গ্রন্থ শুরু হয়েছে ‘নীতি ও ব্যবস্থার কথা’ দিয়ে:

সুপ্তিকর্তা পরমেশ্বরের সংস্থাপিত বিশেষ ২ নিয়মানুসারে পৃথিবীতে সমস্ত কার্য চলিতেছে, যথা— পশু পক্ষীর জন্মগ্রহণ ও মরণ ও বৃক্ষসকল বীজ হইতে জন্মিয়া পুনরায় লোপ পান্ডন ইত্যাদি তাবৎ কার্যই নিরূপিত নিয়মানুসারে একি প্রণালীতে নির্বাহ হইতেছে, নিয়ম উল্লঙ্ঘন হইয়া কোন কার্যই হয় না। যে সকল নীতি ও ব্যবস্থানুসারে মনুষ্যদিগের আচরণ করা কর্তব্য ও তাহাদের সমস্ত কর্ম নির্বাহ হওয়া উচিত এই পুস্তকে আমরা সেই নীতি ও ব্যবস্থার বিবরণ লিখিব।^{১০}

— এখানে দুটি বাক্য। দুটিই দীর্ঘ। অথচ কোথাও বক্তব্যের পারস্পর্য বিনষ্ট হয়নি। সাধারণের বোধগম্য ভাষাকেই তিনি তুলে ধরেছেন। যেমন:

ক. এ দেশে নির্দিষ্ট কএক গ্রাম ও পরগণার উপর এক ২ খানা অর্থাৎ পুলীস সংস্থাপিত হইয়া ঐ থানায় দারোগা প্রভৃতি কার্যকারক আছে, তাহারা আপন ২ এলাকায় শাস্তিরক্ষা করিয়া কোন ব্যক্তি কুকর্ম করিতে চাহিলে তাহা নিবারণ করে এবং কেহ কোন অপরাধ করিলে তাহাকে গ্রেফতার করিয়া দণ্ড হইবার নিমিত্তে ম্যাজিস্ট্রেট সাহেবের নিকট পাঠায়।^{১১}

খ. কোন ব্যক্তি যদি আপন উত্তরাধিকারিত্ব সমুদায় বা তাহার কোন অংশ পরিত্যাগ করিতে চাহে তবে পরিত্যাগের প্রতি কোন বাধা নাই, কিন্তু মুসলমানীয় ব্যবস্থামতে যাবৎ মৃত ধনাধিকারী মৃত হওয়া প্রযুক্ত কাহারো উত্তরাধিকারিত্ব না হয় তাবৎ সে তাহার উত্তরাধিকারিত্ব পরিত্যাগ কিম্বা ঐ স্বত্ব দান বিক্রয় দ্বারা হস্তান্তর করিতে পারে না।^{১২}

গ. মৃত ব্যক্তি এক কি ততোধিক ব্যক্তিকে তাহার সংসারের ওসী নিযুক্ত করিয়া গেলে তাহারা

আদালত কি অন্য কাহারো অনুমতির অপেক্ষা না করিয়া মৃতকের সকল সম্পত্তি অধীন করিতে পারে, এবং অন্য নিকট সম্পর্কীয় কি উত্তরাধিকারী থাকিলেও তাহারা ওসী হইবার নিমিত্ত কোন আপত্তি করিতে পারে না।^{১৩}

— আনন্দরামের এই ভাষা সহজেই বোধগম্য। তাঁর গদ্যে স্বাভাবিকভাবেই স্ফূরণ ঘটেছে তথ্য ও যুক্তির প্রবাহে। এমনকি পূর্ববর্তী ফোর্ট উইলিয়াম কলেজের গদ্য ভাষায় সংস্কৃতায়ন তথা তৎসম শব্দের যে প্রাচুর্যে লক্ষ করা যায়, আনন্দরামের গদ্যে তা অনুপস্থিত।

আনন্দরামের ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ গ্রন্থ প্রকাশিত হয়েছিল ঊনবিংশ শতাব্দীর মধ্যভাগে, ১৮৫৫ খ্রিস্টাব্দে। এ-সময় বাংলা গদ্য সাহিত্যে ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগরের প্রভাব ছিল ব্যাপক। তাঁর কালজয়ী গদ্য-আখ্যান ‘শুকুন্তলা’ প্রকাশিত হয়েছিল ১৮৫৪ খ্রিস্টাব্দে— আনন্দরামের গ্রন্থ প্রকাশের একবছর পূর্বে। রচনার প্রধান গুণ হওয়া উচিত সরলতা ও স্পষ্টতা, আনন্দরাম এই বিশ্বাসেই বঙ্গসাহিত্যের প্রাণকেন্দ্র কলকাতা থেকে দূরবর্তী অঞ্চলে বাংলা গদ্য সাহিত্যচর্চায় মনোনিবেশ করেছিলেন এবং রচনা করেছিলেন বাংলা গদ্যসাহিত্যের অনন্য সম্পদ ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’।

অক্ষয়কুমার দত্ত (১৮২০-১৮৮৬) ঊনবিংশ শতাব্দীর বাংলা সাহিত্যে বিজ্ঞান ও অর্থনীতি-বিষয়ক চিন্তাচর্চার জন্য বিশিষ্ট। তাঁর ‘ভূগোল’ (১৮৪১), ‘বাহ্যবস্তুর সহিত মানব প্রকৃতির সম্বন্ধ বিচার’ (১ম ভাগ, ১৮৫১, ২য় ভাগ ১৮৫৩), ‘চারুপাঠ’ (১৮৫৩, ‘৫৪, ‘৫৯), ‘পদার্থবিদ্যা’ (১৮৫৬) প্রভৃতি গ্রন্থ এক্ষেত্রে বিশেষভাবে উল্লেখনীয়। আবার সমান্তরালভাবে মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুর ধর্ম-বিষয়ক গদ্য রচনার জন্য বন্দিত— ‘ব্রাহ্মধর্ম’ (১৮৫০), ‘ব্রাহ্মধর্মের ব্যাখ্যান’ (১৮৬১) এবং তাঁর সক্রিয়তাই তাঁকে স্মরণীয় করে তুলেছে। এই দুজন বিশিষ্ট লেখক-বুদ্ধিজীবীর সমসাময়িক আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনও বাংলা গদ্যে আইন-বিষয়ক মৌলিক রচনায় অগ্রণী ভূমিকা গ্রহণ করেছিলেন। কিন্তু দুর্ভাগ্য, তাঁর পরিকল্পনা ও কৃতিত্বের কথা উপেক্ষিতই থেকে গেল।

দুটি বই: ‘কৃষি দর্পণ’ ও ‘বঙ্গভাষার বর্ণবিন্যাস’

আনন্দরামের ‘আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ’ ছাড়াও ঊনবিংশ শতাব্দীর পঞ্চম দশকে আরও দুখানা বই প্রকাশিত হয়েছিল। একটি কৃষিবিষয়ক, অন্যটি বাংলা প্রাইমার। ১৮৫৩ সালে, আনন্দরামের বইটি প্রকাশের দুবছর পূর্বেই বেরিয়েছিল ‘কৃষি



দর্পণ’। আর ‘বঙ্গভাষার বর্ণবিন্যাস’ মুদ্রিত হয়েছিল ১৮৫৮ সালে।

‘A Manual of Agricultural and Farming’-এর বাংলা অনুবাদ ‘কৃষি দর্পণ’। মূল বইটির রচয়িতা হেনরি ফেনউইক। কলকাতার স্যান্ডার্স কনস অ্যান্ড কোম্পানি থেকে মুদ্রিত বইটির বাংলা অনুবাদ করেছিলেন মুনসি কেফায়ৎ উল্লা (১-১৮৬৮)।

কেফায়ৎ উল্লা জন্মেছিলেন উজান অসমের শিবসাগরে। ইয়ান্ডাবু-সন্ধির পরবর্তীকালে অর্থাৎ উনিশ শতকের মধ্যবর্তীসময়ে তাঁর সক্রিয়তা অসমের সামাজিক ও রাষ্ট্রনৈতিক ইতিহাসে বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। হিন্দু ও ইসলাম ধর্মাবলম্বী মানুষের মধ্যে তিনি বিহ্ব উৎসব পালনের মধ্যে দিয়ে যৌথ সংস্কৃতির ভাবনাকে সমৃদ্ধ করেছেন। আবার ব্রিটিশ প্রশাসনের সঙ্গে সক্রিয়ভাবে যুক্ত থাকার ফলে ইউরোপীয় সমাজের সঙ্গেও তাঁর যোগাযোগ ঘটেছিল।

জেমস মিল এবং এডুইন আলেকজান্ডার রাওলাট সাহেবের অত্যন্ত প্রীতিভাজন ছিলেন কেফায়ৎ উল্লা। সেকালে গুয়াহাটিতে নিজের উদ্যোগেই তিনি গড়ে তুলেছিলেন পারসি-সংস্কৃত বিদ্যালয়। এখন এই বিদ্যালয় ‘মাছখোয়া মজলীয়া বিদ্যালয়’ নামে সুপরিচিত। এসব সামাজিক কাজকর্মের ফাঁকেই তিনি নিয়মিত লেখালেখিও করেছেন। বাংলা ও অসমিয়া— দু’ভাষাতেই। প্রথম অসমিয়া কাগজ ‘অরুণোদয়’ সংবাদপত্রে তাঁর নানা কিসমের লেখা প্রকাশিত হয়েছে। অসমিয়া ভাষায় রচিত তাঁর উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ ‘বঙ্গিলী পুথি’। আর বাংলায় ‘কৃষি দর্পণ’।

‘এগ্রিকালচার অ্যান্ড হার্টিকালচারাল সোসাইটি অব ইন্ডিয়া’র (১৮২০) উদ্যোগে উনিশ শতকের মাঝামাঝি বেশ কিছু রচনা প্রকাশিত হয়েছিল। এ সময় প্যারীচাঁদ মিশ্রের (১৮১৪-১৮৮৩) সম্পাদনায় বেরিয়েছিল ‘ভারতবর্ষীয় কৃষিবিষয়ক বিবিধ সংগ্রহ’ (১৮৫৭)। অল্প পরবর্তীসময়ে প্রকাশিত হয়েছে পরাশর-এর ‘কৃষি সংগ্রহ’ (১৯৬২), প্রসন্নচন্দ্র সেনের ‘কৃষিকার্যের মত’ (১৮৬৭) প্রভৃতি গ্রন্থ। কৃষিবিষয়ক এসব গ্রন্থ প্রকাশের পূর্বেই মুনসি কেফায়ৎ উল্লা বইটি প্রকাশিত হয়েছে ১৮৫৩ সালে।

মোট ৪৮ পৃষ্ঠার বইটি ১৪টি ধারা বা অধ্যায়ে বিভাজিত। ‘ভূমি প্রস্তুতের বিবরণ’, ‘বীজের বিবরণ’, ‘ধানের বিবরণ’, ‘গরুর বিবরণ’, ‘পাটের বিবরণ’, ‘কাপাসের বিবরণ’, ‘তামাকের বিবরণ’, ‘পিয়াজের বিবরণ’, ‘কদু অর্থাৎ লাউ আর লালকদু

আর কুমুরার বিবরণ’, ‘লাল মরিচের বিবরণ’ ইত্যাদি নানা বিষয় এ গ্রন্থে সংকলিত হয়েছে।

মুনসি কেফায়ৎ উল্লা ভূমিকায় স্পষ্টত বলেছেন—

বিশেষতঃ আসাম প্রদেশে যে সকল শস্য উৎপত্তি হয় তাহা রোপণের সুযোগ ক্রমে এই ক্ষুদ্র পুস্তকের মধ্যে সঙ্ক্ষেত হইল, ভরসা করি এই পরিশ্রমে কেবল প্রাণীর সুখ দায়ক মাত্র, এমত নহে বরং ধন প্রাপ্তিরও বিশিষ্ট হেতু, ধন হইলেই মান্য হয়; তদ্বারা আর ২ যে মহৎ উপকার তাহার প্রমাণ সর্ব সাধারণেরই বিদিত আছে।^{১৪}

সাধারণের কাছে কৃষিবিষয়ক নানা বিবরণ প্রকাশই এ-অনুবাদের মূল উদ্দেশ্য। তাই স্বাভাবিকভাবেই তিনি ফেনউইকের বইটি সহজ-সরল বাংলা ভাষায় অনুবাদ করেছেন। গ্রন্থের প্রথম ধারা অর্থাৎ ‘ভূমি প্রস্তুত আর পরিষ্কার করণ প্রভৃতির বিবরণ’ শীর্ষক অংশটি শুরু হচ্ছে এভাবে,

মূল ভূমি তিন প্রকারেতে ভেদে হইয়াছে, প্রথম প্রকার যাহাতে বালুকা আর কঙ্কর মিশ্রিত থাকে। দ্বিতীয় প্রকার চিকনি অর্থাৎ আঠালিয়া মাটি। তৃতীয় প্রকার যে মাটিতে চূনের পাথর খড়ি মাটি থাকে। এই তিন বিধ মূল মাটি হয়।^{১৫}

ছোটো ছোটো বাক্যে মূল বিষয়কে প্রকাশ করেছেন অনুবাদক। তবে সেকালের রীতি অনুযায়ী দীর্ঘ বাক্য রচনারও নিদর্শন সুপ্রচুর। ভিন্ন এক প্রসঙ্গে কেফায়ৎ উল্লা লিখেছেন—

এই সংসার স্বরূপ বাগানের মালী যিনি মনুষ্যকে সুজন করিয়া সংসারের অশেষ রঙ্গদৃশ্যমান এবং বিবিধ শস্যাদি বহুবর্ণে ও স্বাদে উৎপন্ন পূর্বক আহার নিরূপণ করিয়া জীব সকলকে প্রতিপালন করিতেছেন, বস্তাদি দাতৃত্বরূপে অনেক উপকার এবং শোভা করিয়াছেন, অতএব নানা বর্ণনা ও স্তব তাঁহার জনোই বিশিষ্ট ও শ্রেষ্ঠ।^{১৬}

শুধু তিনি বিবরণেই সীমাবদ্ধ থাকেননি। অনুবাদের ভাষা প্রাজ্ঞল করার প্রয়াসেও সচেতন ছিলেন মুনসি কেফায়ৎ উল্লা,

বিলাতের দস্তুর মতে কৃষি কর্ম করার বিষয় উপরে যেরূপ বয়ান হইয়াছে তদ্রূপ যদি এদেশের লোকের দ্বারা হয় অতি প্রশংসার বিষয় কিন্তু আমি নির্বোধ লেখকের জ্ঞান গোচরে একেবারে



হওয়া দুঃসাধ্য, কেননা কৃষিকর্মের বিলাতী অস্ত্র হইতে এতদেশীয় অস্ত্র সর্গ পৃথিবীর ন্যায় অন্তর হয়। আর এখানকার লোক দুর্বল গরুর দ্বারা হাল চালায়; দস্তিল ইংলন্ডের কৃষি কর্তারা যেমত পরিশ্রম করে তত্বলা করিতে পারে না। অপরন্তু বিলাতী কৃষকেরা ঘোড়া এবং বল বিশিষ্ট গরুর দ্বারা হাল টানায়; আর তথাকার এক ঘোড়া কিম্বা এক গরুর সদৃশ এখানকার কুড়ি গরু কিম্বা ঘোড়াও হইতে পারে না।^{১০}

কৃষিপ্রধান রাজ্য অসম। তখনও চা বা খনিজ পদার্থের জন্য খ্যাতি লাভ করেনি এ-রাজ্য। উনিশ শতকের মধ্যপর্বে স্বাভাবিকভাবেই প্রচলিত ধারার কৃষিকাজের ওপর ভিত্তি করেই এ-বই ছাপা হয়েছে। ইস্ট ইন্ডিয়া কোম্পানির কর্তব্যাক্তি ক্যাপ্টেন আলেকজান্ডার রাওলাট, এ-পুস্তিকাটি বাংলায় প্রকাশ করেছিলেন অসমের জনসাধারণের উদ্দেশ্যে।

এইসময়ে, উনিশ শতকের মধ্যপর্বে জনৈক যুবকের লেখা ‘বঙ্গভাষার বর্ণবিন্যাস’ প্রকাশের সংবাদ পাওয়া যায়। ৪৬ পৃষ্ঠার বইটিতে বর্ণমালা ও অন্যান্য আনুষঙ্গিক প্রসঙ্গ স্থান পেয়েছে। সেকালে এ-অঞ্চলের স্কুলে ছিল বাংলাভাষার চল। কিন্তু বাংলা পাঠ্যপুস্তকের সংখ্যা ছিল অপ্রতুল। আর সেজন্যই এই পুস্তিকাটি পরম যত্নে জনৈক যুবক শিবসাগরের মিশনারি প্রেস থেকে ছাপিয়েছিলেন। ‘অরুণোদই’ পত্রিকায় ‘নতুন বঙ্গলি কিতাপ চপার ঘোসনা পত্র’ শীর্ষক সংবাদে বলা হয়েছে,

আপোন দেসি লবাবিলাকব উপকাবর নিমিতে এজন ডেকা মানুহে, লবাই সিকিবর উপজুক্ত কিচুমান কিতাপ কবিবর মন কবি, সম্প্রতি ‘বঙ্গভাষার বর্ণবিন্যাস’ নামেবে এখনি সৰু প্রথম কিতাপ রচনা কবাত তাকে আমার চাপাখনাত চপা হেছে। তাত কথকে আদি কবি চলতি সকলো আখব, আক সঞ্জোগি আখবো লেখি, কোন আখব কি রূপে বেরহাব হই, তাবো দ্বিষ্টান্ত দেখাইচে; আক পরাব আক ভাসাবে কিচুমান পাঠো আচে; তাব বাহিবে এসলৈকে অঙ্কো দিচে।^{১১}

এই প্রাইমারটিতে শিশুদের উপযোগী বেশ কিছু ছবিও ছাপা হয়েছিল।

অসমিয়া ভাষার প্রচলন এবং তৎপরবর্তী তিনটি বাংলা বই ‘অরুণোদই’-পরবর্তীকালে অসমিয়া গ্রন্থ ও সাময়িকপত্র

প্রকাশের পরিসর ক্রমশঃ বর্ধিত হয়েছে। ১৮৪৬ থেকে ১৯০০— এই সময়কালে বারোটিরও বেশি পত্র-পত্রিকা প্রকাশ পেয়েছে। গ্রন্থ প্রকাশের ক্ষেত্রেও এই ধারা অব্যাহত ছিল। উনিশ শতকের প্রথমার্ধে যেখানে অসমিয়া গ্রন্থ ছিল গুটিকয়েক, সে তুলনায় দ্বিতীয়ার্ধে একশোটির কাছাকাছি বই প্রকাশিত হয়েছে। এই ব্যাপকতার কারণ হিসেবে বলা যায়,

- ক. শিবসাগর, গুয়াহাটি, আউনিআটি, বরপেটা, গোয়ালপাড়া প্রভৃতি অঞ্চলে মুদ্রণ যন্ত্র স্থাপন,
- খ. বাংলার পরিবর্তে সরকারিস্তরে অসমিয়া ভাষার প্রচলন ও স্কুল পাঠ্য বইয়ের চাহিদা এবং
- গ. মাতৃভাষার প্রসার ও বিকাশে অসমিয়া বিদ্বৎসমাজের সক্রিয় ভূমিকা পালন।

উনিশ শতকের শেষার্ধে অসমিয়া বিশিষ্টজনদের মধ্যে বাংলাচর্চার নিদর্শন যে একেবারেই পাওয়া যায় না, তা নয়। এসময় প্রকাশিত উল্লেখযোগ্য একটি গ্রন্থ হল— ‘কানখোআ পুথি’। শ্রীধর কন্দলি বিরচিত ‘কানখোআ পুথি’র বাংলা গদ্যানুবাদ করেছিলেন হরিপ্রসাদ নাথ। বইটি ছাপা হয়েছিল গোয়ালপাড়ার হিতবিধায়িনী যন্ত্রে। ঊনবিংশ শতাব্দীর শেষার্ধে এই ছাপাখানা থেকে বেশ কিছু বই বেরিয়েছিল। প্রকাশিত হয়েছিল ‘গোয়ালপাড়া হিতসাধিনী’ (১৮৭৪) সাপ্তাহিক পত্রিকাটি। হরিপ্রসাদের অনূদিত গ্রন্থের আখ্যাপত্রে উল্লেখ করা হয়েছে—

কানখোআ পুথিটি শ্রীহরিপ্রসাদ নাথ কর্তৃক বাঙ্গালা ভাষায় অনুবাদিত ও প্রকাশিত এবং গোয়ালপাড়া হিতবিধায়িনী যন্ত্রে শ্রীজগবন্ধু সামন্ত কর্তৃক মুদ্রিত, বৈশাখ ১২৮৩, মূল্য ১০ আড়াই আনা।^{১২}

হরিপ্রসাদ নাথের অনুবাদকর্মটি কেনও অসমিয়া গ্রন্থের প্রথম বঙ্গানুবাদ। লক্ষ্মীনাথ বেজবরুয়া মহাপুরুষ মাধবদেবের ‘শ্রীমন্মাম ঘোষার’ (১৯১১) অনুবাদ-সম্পর্কে বলেছেন যে ‘অসমীয়া কিতাপর বঙ্গানুবাদো এয়ে প্রথম’^{১৩} অসম সাহিত্য সভার প্রাক্তন সভাপতি অমৃতভূষণ দেব অধিকারীর (১৮৫৮-১৯৪২) অনুবাদ গ্রন্থটির প্রায় পঁয়ত্রিশ বছর পূর্বেই প্রকাশিত হয়েছিল ‘কানখোআ পুথি’।

ভূমিকা-অংশে হরিপ্রসাদ নাথ জানিয়েছেন যে লখিমপুরের অন্তর্গত কন্দলীপুর গ্রামের ‘বিপ্র কুলোদ্বব’ শ্রীধর কন্দলীর



‘কানখোআ পুথি’ অনেকদিন থেকেই তিনি প্রকাশ করার কথা ভাবছিলেন। এখন তা প্রকাশিত হল বাংলা-অনুবাদ সহযোগে। তাঁর এই অনুবাদ-কর্মে হিতবিধায়িনী বিদ্যালয়ের প্রধান শিক্ষক (পণ্ডিত) গঙ্গাচরণ সেন তাঁকে যথেষ্ট সাহায্য করেছিলেন। যশোদা ও শিশু কৃষ্ণের কথোপকথনের মধ্যে এই ‘কানখোআ’ প্রসঙ্গ বর্ণিত হয়েছে। হরিপ্রসাদের গদ্যানুবাদে পাই—

যশোদা শ্রীকৃষ্ণকে সম্বোধন করিয়া কহিতেছেন।
বাছা কানাই। ঘুম যাও। ঐ দেখ ‘কানখোআ’
শিশুগণের কন খাইতে তোমার তোমার নিকট
আসিতেছে। ইত্যাদি।^{১৪}

উল্লেখ্য, অনুবাদক হরিপ্রসাদ নাথ ছিলেন আনন্দরাম বরুয়ার (১৮৫০-১৮৯৯) সমসাময়িক। গোয়ালপাড়া হাই স্কুলে আনন্দরামের সহপাঠী ছিলেন হরিপ্রসাদ নাথ। আনন্দরাম প্রথম অসমিয়া আইসিএস। সংস্কৃত ভাষার পণ্ডিত আনন্দরাম সংকলন করেছিলেন ‘A Practical English Sanskrit Dictionary’ (১৮৭৭)। এমনকি তিনি বাংলা-উপভাষার অভিধান রচনার পরিকল্পনাও করেছিলেন। আনন্দরামের প্রয়াণে তা আর সম্ভব হয়ে ওঠেনি।

হরিপ্রসাদ নাথ গোয়ালপাড়ায় দীর্ঘদিন আইন ব্যবসার সঙ্গে যুক্ত ছিলেন। কলকাতায় অনুষ্ঠিত ১৯০১ ও ১৯০৬ সালে জাতীয় কংগ্রেসে প্রতিনিধি হিসেবে তিনি অংশ নিয়েছিলেন। লক্ষ্মীনাথ বেজবরুয়ার মন্তব্য স্মরণে রেখেও বলা যায় যে ‘কানখোআ পুথি’ অসমিয়া থেকে বাংলাভাষায় অনূদিত প্রথম গ্রন্থ হিসেবে স্বীকৃতির দাবি রাখে।

অসমের ব্রহ্মপুত্র উপত্যকায় অসমিয়া ভাষাভাষী মানুষের বাংলাচর্চার পাশাপাশি খাসি-জয়ন্তীয়া ও গারোপাহাড় অঞ্চলেও উনিশ শতকে বাংলা ভাষা ব্যবহারের নিদর্শন পাওয়া যায়। জয়ন্তীয়া রাজদরবারে রচিত হয়েছিল ‘রত্নাবলী’ ও ‘অদ্ভুত ভারত’। জয়ন্তীয়ার শেষ রাজা রাজেন্দ্র সিংহ বেশ কিছু বৈষ্ণব পদ রচনা করেছিলেন।

গারো পাহাড়েও অবাঙালি-দ্বারা রচিত বাংলা বই প্রকাশের নিদর্শন পাওয়া যাচ্ছে। তুরা থেকে প্রকাশিত হয়েছিল ‘বাঙ্গালা-গারো অভিধান’। অভিধানটির প্রণেতা রেভারেন্ড এম রামখে। ১৮৭৭ খ্রিস্টাব্দ থেকে ১৮৮১— প্রায় পাঁচবছর তিনি অভিধান রচনায় ব্যস্ত ছিলেন। আর তা প্রকাশিত হয়েছিল ১৮৮৭ খ্রিস্টাব্দে। উল্লেখ্য, ১৮৬৭ খ্রিস্টাব্দে রামনাথ চক্রবর্তী সংকলন করেছিলেন ইংরেজি-বাংলা-গারো অভিধান। বইটি মুদ্রিত

হয়েছিল কলকাতার বেঙ্গল সেক্রেটারিয়েট অফিস থেকে।

গুয়াহাটীর গুরুেশ্বর ঘাটে ১৮৬৩ খ্রিস্টাব্দের ৮ ফেব্রুয়ারি তারিখে যে পাঁচজন ব্যক্তি খ্রিস্টধর্ম গ্রহণ করেছিলেন, রামখে ছিলেন তাঁদের অন্যতম। প্রথম জীবনে তিনি সেনাবাহিনীর লেখক অর্থাৎ ‘রাইটার’ রূপে কাজ করেছেন এবং ক্রমশ ‘মিশন সহকারী’ হিসেবে কর্মজীবন অতিবাহিত করেছেন। শেষ জীবনে তিনি গোয়ালপাড়া ও তুরার নর্মাল স্কুলের প্রধান শিক্ষক ছিলেন। উইলিয়াম কেরির রচনা থেকে জানতে পারি, বাংলাভাষায় ১৮৬৬ খ্রিস্টাব্দে রামখে একটি আত্মজীবনীমূলক রচনা লিখেছিলেন। (এই রেভারেন্ড উইলিয়াম কেরি ‘A Garo Jungle Book’ গ্রন্থের প্রণেতা।)

রামখের অভিধানটির প্রকাশক ছিল তুরার ‘দ্য গারো মিশন’, আমেরিকান ব্যাপ্টিস্ট মিশনারি ইউনিয়ন। অভিধানটির আখ্যাপত্রে রয়েছে:

বাঙ্গালা-গারো
অভিধান।
বাঙ্গালা খাথারানি অর্থখো আচিক
খুসিকো সেয়া।

BENGALI-GARO
DICTIONARY
BY
REV. M. RAMKHE
TURA, ASSAM

Published by the Garo Mission,
American Baptist Missionary Union.
1887

দূর্ভাগ্য যে, বাংলা অভিধানের বিবর্তনে রেভারেন্ড রামখের উক্ত গ্রন্থটি অনালোচিতই থেকে গেছে। অক্টেভো আটশো চুরাশি পৃষ্ঠার বৃহৎ আকৃতির এই অভিধানটি দ্বিভাষিক অভিধানের পর্যায়ভুক্ত। দ্বিভাষিক অভিধানের মূল কথাই হচ্ছে একটি ভাষা থেকে অন্য আরেক ভাষায় শব্দের রূপান্তর। বাংলা শব্দের গারোভাষায় রূপান্তর করেছেন রামখে। তাঁর অভিধানটি গুরু হচ্ছে এভাবে—

অ; অং— অ, উ; ইয়া অ স্থাং দংওদে জানি ফাল অংআ
মায়খায়



(অপারক) আমজা।^{১৬}

আমরা জানি গারোভাষা Tibeto-Burmese ভাষাবংশের অন্তর্ভুক্ত। আর বাংলা ইন্দো-ইউরোপীয় গোষ্ঠীর। এই দুই ভিন্ন ভাষাবংশের প্রায় পঁয়তাল্লিশ হাজার শব্দ সন্নিবিষ্ট হয়েছে উক্ত অভিধানটিতে। ইতিপূর্বে বাংলাভাষায় এমন প্রকল্প আমাদের নজরে পড়েনি। অবশ্য ইংরাজি-বাংলা দ্বিভাষিক অভিধানের পাশাপাশি ত্রৈভাষিক ইংরেজি-বাংলা-মণিপুরী (১৮৩৭) কিংবা ‘পারস্য ও বঙ্গীয় ভাষাবিধান’ (১৮৩৮) ততদিনে পাঠকসমাজের কাছে পৌঁছে গিয়েছিল।

মিশনারিদের ‘most competent and faithful worker’, ‘right-hand man’ রামখের অভিধানটির ভূমিকা লিখেছেন Dr. M C Mason। তিনি অভিধানটির নেপথ্য-কথা আমাদের শোনাতে গিয়ে বলেছেন,

educated Garos should know Bengali, the language of their educated neighbors, it has been found necessary as well as wise to use Bengali text-books as medium of instruction. To use these, a Bengali-Garo Dictionary seemed to be almost one of the first needs. I therefore instructed Rev. Ramkhe, one of our mission employees, to give a portion of his time to preparing Garo definitions to a Bengali vocabulary. This he began in 1877, and he had the present work completed in 1881.^{১৭}

স্থানীয় ভাষার উন্নয়ন সাধন আমেরিকান মিশনারিদের অন্যতম বৈশিষ্ট্য ছিল। আর সেই সূত্রেই আমেরিকান ব্যাপ্টিস্ট মিশনারিদের উদ্যোগে এই অভিধানটি প্রকাশিত হয়েছিল। অবশ্য ব্যাপক অর্থে এর আড়ালে লুকিয়ে ছিল গারোভাষাভাষী অঞ্চল এবং মানুষের সঙ্গে যোগাযোগের ব্যাপারটিও।

প্রসঙ্গত বলা জরুরি যে অভিধানটি বাংলা লিপিতে প্রকাশিত হয়েছে। গারো ভাষা-সাহিত্যের মুদ্রণের ক্ষেত্রে ১৮৯২ খ্রিস্টাব্দ অবধি অসমিয়া অথবা বাংলা লিপি ব্যবহৃত হত। সে বছরই প্রথম রোমান হরফে গারো গ্রন্থ মুদ্রিত হয়। এবং এর পর ১৯০২ সাল থেকে পুরোপুরি গারো বই-পত্র সমস্তই রোমান লিপিতে

ছাপানোর সিদ্ধান্ত নেওয়া হয়েছিল। পরবর্তীসময়ে মধুনাথ জি মোমিন, ডা. এম সি মেনসন ও ই সি বন্ড-সংকলিত ‘English-Garo Dictionary’ প্রকাশের একদশকের মধ্যেই ‘গারো-বাঙ্গালা অভিধান’টি সাধারণের কাছে প্রায় গুরুত্বহীন হয়ে পড়ে। অবশ্য সরকারের পক্ষ থেকে অভিধানটি একশো কপি কিনে নেওয়ারও তথ্য পাওয়া যায়।^{১৮ (ক)}

কলকাতার ব্যাপ্টিস্ট মিশন যন্ত্রে মুদ্রিত রেভারেন্ড রামখের ‘বাঙ্গালা-গারো অভিধান’টি কালের স্রোতে গুরুত্বহীন হয়ে উঠলেও দুটি দিক থেকে এ সংকলন যথেষ্ট তাৎপর্যপূর্ণ—

এক. বাংলা এবং ভিন্ন কোনও ভারতীয় ভাষায় রচিত প্রথম দ্বিভাষিক অভিধান এবং

দুই. বাঙালি-ভিন্ন কোনও ভারতীয় ব্যক্তি রচিত বাংলা ভাষার প্রথম অভিধান।

কিন্তু তবুও দুর্ভাগ্য, বাংলা অভিধানের ইতিহাসে ‘বাঙ্গালা-গারো অভিধান’টি অনালোচিতই রয়ে গেছে।

‘হৈড়িম্ব ভাষা প্রবেশ’ প্রকাশিত হয়েছিল ১৮৯২ খ্রিস্টাব্দে— ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগরের প্রয়াণের একবছর পর। এ বইটি সম্পর্কে এডওয়ার্ড গেইট বলেছেন,

This is a Kachari Grammar written in Bengali. It contains a list of the Kachari kings, according to the traditions now current amongst the Kacharis of the Cachar district, in which their origin is traced to the Pandava Bhim.^{১৯}

প্রকৃতার্থে এ বইটির দুটি ভাগ। প্রথম ভাগ ‘ভূমিকা’ অংশে কাছাড় রাজবংশের ইতিহাস বিবৃত করেছেন মণিচরণ বর্মণ। উনিশ শতকে প্রকাশিত বাংলা মৌলিক ইতিহাস গ্রন্থ হিসেবেও এই বইটির গুরুত্ব বিশেষ তাৎপর্যপূর্ণ। আর দ্বিতীয় ভাগে রয়েছে হৈড়িম্ব-ভাষা প্রবেশ অর্থাৎ কাছাড় বা ডিমাসা ভাষার ব্যাকরণের নানা সূত্র। এই পর্বে ব্যাকরণ-বিষয়ক আলোচনা ছাড়াও বিভিন্ন বিষয়ের কথোপকথন ও লোককথার অনুবাদ সংকলিত হয়েছে।

মণিচরণ বাংলা ভাষার সঙ্গে কাছাড়ের ভাষা বা ডিমাসা ভাষার বচন, কারক, নাম-সর্বনাম, ধাতু, ক্রিয়াপদ প্রভৃতির তুলনামূলক আলোচনা করেছেন। এ গ্রন্থের অন্যতম বৈশিষ্ট্য হল প্রায় একহাজার শব্দ ও বাক্যের অনুবাদ করা হয়েছে ডিমাসা থেকে বাংলা ভাষায়। এছাড়াও তিনটি কথোপকথন রয়েছে—



‘১ নং গল্প’, ‘২ নং গল্প’ এবং ‘অনুবাদ’ শিরোনামে।

‘হৈড়িম্ব ভাষা প্রবেশ’ রচনার পেছনে লেখকের দুটি উদ্দেশ্য ছিল। তিনি ভূমিকায় জানিয়েছেন—

ভিন্ন দেশীয় লোকদিগের হৈড়িম্বভাষা সহজরূপে এবং বালকদিগেরও জাতীয় ভাষার যোগে বাঙ্গালা ভাষা সহজ উপায়ে শিক্ষাবিধায়ক কোন পুস্তকাদি না থাকায় বিদেশীয় লোকদিগের কাজকর্মের নানা অসুবিধা ঘটয়া থাকে এবং হৈড়িম্ববালকদিগেরও বাঙ্গালা ভাষা শিক্ষা করিতে বহু কষ্ট পাইতে হয়। আমি এই অসুবিধা দূষ্টে এই ক্ষুদ্র হৈড়িম্বভাষা পুস্তকখানি প্রকাশ করিলাম।^{২০}

বলা বাহুল্য, লেখক মণিচরণ বর্মণের এ উদ্দেশ্য সফল হয়েছিল। ‘হৈড়িম্ব ভাষা প্রবেশ’ ডিমাসা ভাষায় রচিত প্রথম প্রাইমার— এ-কথা সর্বজনবিদিত এবং এ-বইটি বাংলা ভাষায় রচিত কোনও ভারতীয় ভাষাশিক্ষার প্রথম গ্রন্থরূপে স্বীকৃত হওয়া উচিত। অথচ বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস-গ্রন্থগুলিতে এ-বইটি অনুল্লিখিতই থেকে গেছে।

মণিচরণ আদর্শ হিসেবে সংস্কৃত ভাষাকে গ্রহণ করেছেন। ‘হৈড়িম্বভাষা’ যে ‘সংস্কৃত’ অর্থাৎ দেবভাষামূলক, সেই প্রত্যয়েই তিনি এ-গ্রন্থ রচনা করেছেন। হৈড়িম্ব বা ডিমাসা ভাষা ভোট-চীনিয় ভাষা বংশের অন্তর্গত। কিন্তু মণিচরণ সংস্কৃত ও বাংলাভাষার সঙ্গে এ-ভাষার মিলের সন্ধান করেছেন। কেন করেছেন?

বৃহত্তর বোড়ো জনগোষ্ঠীর ডিমাসাদের সঙ্গে বাঙালির যোগাযোগ সুদীর্ঘদিনের। সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায় (১৮৯০-১৯৭৭) এ-নিয়ে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। উনিশ শতকে ইংরেজদের আগমনের ফলে প্রশাসন ও নানা কাজে ক্রমশ প্রবাসী বাঙালির আগমন ঘটতে থাকে এ-সব অঞ্চলে। স্থানীয় উপজাতিদের সঙ্গে তাদের যোগাযোগ গড়ে তোলা আবশ্যিক হয়ে ওঠে। এই সম্পর্কের সুত্রায়ণে মণিচরণ বর্মণের গ্রন্থটি বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে।

শেষ কথা : ইতিহাসে উপেক্ষিত প্রান্তবাসীর বুলি

উনিশ শতকে আলোকপ্রাপ্ত কলকাতার বিশিষ্ট সামাজিকদের সঙ্গে জাদুরাম ডেকা বরুয়া, হালিরাম ডেকিয়াল ফুকন, যজ্ঞরাম খারঘরীয়া ফুকন প্রমুখের যোগাযোগ ও সম্পর্ক

গড়ে উঠেছিল। বঙ্গীয় সমাজে এই অসমিয়া ‘ডাঙরীয়া’দের যথেষ্ট কদর ছিল। সেকালের সংবাদ-সাময়িকপত্র তার স্বাক্ষর বহন করছে। ‘সমাচার দর্পণ’, ‘সমাচার চন্দ্রিকা’, ‘বঙ্গদূত’ প্রভৃতি পত্রিকায় তাঁরা নিয়মিত লেখালিখি করেছেন। বাংলাচর্চায় তাঁদের স্বতঃস্ফূর্ততা বিশেষ উল্লেখের দাবি রাখে।

‘অরুনোদই’-পরবর্তীসময়ে অসমিয়া বিদ্বৎসমাজ নিজেদের ভাষা-সংস্কৃতিচর্চায় মনোযোগী হয়ে ওঠেন। মাতৃভাষায় নিজেদের ভাবনা প্রকাশের সুযোগ প্রতিষ্ঠিত হয়। এর পাশাপাশি তাঁরা অনেকে আবার বাংলাতেও লিখেছেন। আনন্দরাম ডেকিয়াল ফুকন, মুনসি কেফায়ৎ উল্লাহ, লক্ষ্মীনাথ বেজবরুয়া— সকলেই অসমিয়া ভাষার পাশাপাশি বাংলাতেও লেখালেখি করেছেন। অবশ্য তাঁদের বাংলা রচনার চরিত্র ও বৈশিষ্ট্য স্বাতন্ত্র্যে ভরা।

ব্রিটিশ ঔপনিবেশিক শক্তির আগমনের মধ্য দিয়েই উনিশ শতকে অসমিয়া ‘ডাঙরীয়া’দের মধ্যে বাংলা লেখালেখির সূচনা। আবার কলোনি বিস্তারের অর্ধশতাব্দীর ভেতর অসমিয়া ভাষা প্রতিষ্ঠার পর তা ক্রমশ ক্ষীণায়মান হয়ে আসে। কিন্তু তবুও এই প্রবণতা একেবারে বন্ধ হয়ে যায়নি। একদিকে অসমিয়া ভাষাচর্চা ও অন্যদিকে বাংলায় লেখালিখি— এই দ্বৈত-প্রকাশ দীর্ঘদিন ক্রিয়া করেছিল অসমিয়া লেখকদের মধ্যে। পাশাপাশি উনবিংশ শতাব্দীর শেষদশকে গারো ও ডিমাসা জনগোষ্ঠীর রেভারেন্ড রামখে ও মণিচরণ বর্মণ বাংলা ভাষার মাধ্যমেই নিজেদের ভাবনার স্ফূরণ ঘটিয়েছেন।

উনিশ শতকেই শুধু নয়, উত্তর-পূর্ব ভারতের বিভিন্ন জনগোষ্ঠীর মধ্যে বিংশ শতাব্দীতেও বাংলা ভাষা-সাহিত্যচর্চার প্রবণতা দেখা যায়। সতীশচন্দ্র বসুমতীর সম্পাদিত বোড়োভাষার প্রথম সাময়িকপত্র ‘বিবার’^{২১}(১৯২৪), হরপ্রসাদ অধিকারীর ‘রাজবংশী কুল-প্রদীপ’ (১৯১০), শশীভূষণ ফৌজদারের ‘বাসি-ফুল’ (১৯১৮), সূর্যকুমার ভূঞার ‘পঞ্চকলি’ (১৯২৭), নরনাথ শর্মা সভাপণ্ডিতের ‘মহাসতী জয়মতী কাহিনী’ (১৯৩৭) উল্লেখযোগ্য।

হাজার বছরের বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস নানা বর্ণে, নানা রঙে সমৃদ্ধ। শুধু বাঙালি নন, অবাঙালি অনেকেই বাংলা সাহিত্যকে সমৃদ্ধ করেছেন। ইউরোপীয় লেখক গেরাসিম লিয়েবেদেভ (১৭৪৯-১৮১৭), উইলিয়াম কেরি (১৭৬১-১৮৩৪), অ্যান্টনি ফিরিঙ্গি (১৭৮৬-১৮৩৬), জন ক্লার্ক



মাশ্ফরাম (১৭৯৪-১৮৭৭) প্রমুখের পাশাপাশি নাম করতে হয় হলিরাম ঢেকিয়াল ফুকন, মণিরাম দেওয়ান, আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন, মুনসি কেফায়ৎ উল্লা, লক্ষ্মীনাথ বেজবরুয়া, রেভারেন্ড রামখে অথবা মণিচরণ বর্মনের। কিন্তু আশ্চর্য-জনকভাবে বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে উত্তর-পূর্বের অবাঙালি ভারতীয় লেখকেরা প্রায় উপেক্ষিতই থেকে গেলেন।

সূত্রনির্দেশ :

- ১। গুণাভিরাম বরুয়া : 'আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনের জীবন-চরিত্র'; গুয়াহাটি, ১৯৯২ (দ্বিতীয় সংস্করণ), পৃ. ১১৬।
- ২। নন্দ তালুকদার (সংক.-সম্পা.) : 'আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকনের রচনা সংগ্রহ', গুয়াহাটি, ১৯৯৯ (নবম প্রকাশ)।
- ৩। আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন : 'আইন ও ব্যবস্থা সংগ্রহ' (প্রথম খণ্ড), কলিকতা, ১৮৫৫, আখ্যাপত্র।
- ৪। গুণাভিরাম বরুয়া : পূর্বোক্ত, পৃ. ৩৮।
- ৫। তদেব, পৃ. ৯৮।
- ৬। আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন : পূর্বোক্ত, ভূমিকা, পৃ. ১।
- ৭। গুণাভিরাম বরুয়া : পূর্বোক্ত, পৃ. ৩৮।
- ৮। পদ্মনাথ শর্মা (সম্পা.) : 'আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন', নগাঁও, ২০০৯, পৃ. ১৩৬।
- ৯। আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন : পূর্বোক্ত, ভূমিকা, পৃ. ১।
- ১০। 'Oxford Dictionary of National Biography' On line edn., January 2008.
- ১১। E.A. Gait : 'Report on the Progress of Historical Research in Assam', Guwahati, 1999 (1st Post Independence edn.), p.57.
- ১২। ক. সুকুমার সেন : 'বঙ্গালা সাহিত্যের ইতিহাস', 'বঙ্গালা সাহিত্যে গদ্য'।
 - খ. অসিতকুমার বন্দ্যোপাধ্যায় : 'বাংলা সাহিত্যের ইতিবৃত্ত'।
 - গ. সজনীকান্ত দাস : 'বাংলা গদ্য সাহিত্যের ইতিহাস'।
 - ঘ. সিরাজুল ইসলাম চৌধুরী : 'উনিশ শতকের বাংলা

গদ্যের সামাজিক ব্যাকরণ' ইত্যাদি।

- ১৩। আনন্দরাম ঢেকিয়াল ফুকন : পূর্বোক্ত, পৃ. ১।
- ১৪। তদেব, পৃ. ৩৬।
- ১৫। তদেব, পৃ. ৩১১।
- ১৬। তদেব, পৃ. ৩১৯-২০।
- ১৭। মুনসি কেফায়ৎ উল্লা : 'কৃষি দর্পণ', কলকাতা, ১৮৫৩, পৃ. ভূমিকা ১।
- ১৮। তদেব, পৃ. ১।
- ১৯। তদেব, পৃ. ১০।
- ২০। তদেব, পৃ. ১৪।
- ২১। অরুণজ্যোতি শইকিয়া (সম্পা.) : 'অরুণোদই', ক্রান্তিকাল প্রকাশন, নগাঁও, ২০০২, পৃ. ৪৫০।
- ২২। হরিপ্রসাদ নাথ (অনু.) : 'কানখোআ পুথি', গোয়ালপাড়া, ১২৮৩ (১৮৭৫)।
- ২৩। অভুলচন্দ্র হাজরিকা (সম্পা.) : 'বেজবরুয়া গ্রন্থাবলী', দ্বিতীয় খণ্ড, সাহিত্য প্রকাশ, গুয়াহাটি, ১৯৮৮, পৃ. ১৭৮১।
- ২৪। তদেব, পৃ. ১১।
- ২৫। Rev. M Ramkhe : 'Garó-Bengali Dictionary', Tura, 1887, p.1.
- ২৬। তদেব, preface।
- ২৬ (ক)। 'Some years ago the Government aided by purchasing One Hundred Copies of a Bengali-Garó Dictionary of Eight Hundred and Eighty Four Octavo pages.
Rev. William Carey : A Garó Jungle Book, The Judson Press, Philadelphia
- ২৭। E. A. Gait : op.cit., p. 59.
- ২৮। মণিচরণ বর্মন : 'হৈড়িঙ্গ-ভাষা প্রবেশ', শিলাচর, ১৩২০ (১৯১৩), দ্বিতীয় সংস্করণ, ভূমিকা, পৃ. ৩।
- ২৯। 'বিবার' পত্রিকাটি ছিল ত্রৈভাষিক।



ঐতিহ্য The Heritage

অসমীয়া বিভাগ



ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ প্ৰেক্ষাপট আৰু অসমত 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ তাৎপৰ্য বিচাৰ

গকুল কুমাৰ দাস

অসমীয়া বিভাগ, দৰং মহাবিদ্যালয়, তেজপুৰ

THE BACKGROUND OF INDIAN NEWSPAPERS AND THE SIGNIFICANCE OF THE EDITORIALS OF 'USHA' : AN ANALYSIS

Gakul Kumar Das

Dept. of Assamese, Darrang College, Tezpur

- ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ প্ৰেক্ষাপট আৰু
অসমত 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ তাৎপৰ্য বিচাৰ
গকুল কুমাৰ দাস 103-120
- অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমূলৰ প্ৰকৃতি বিচাৰ : প্ৰাকৃতি বিজ্ঞানৰ আধাৰত
উপেন ৰাভা হাকাচাম 121-133

ABSTRACT : Indian newspaper has a long background and it is very much significant in the context of Indian society. The first newspaper in India was published in the eighteenth century under the British government. 'Hicky's Bengal Gazette' or 'The original Calcutta General Advertiser', the first newspaper was published on 29th January, 1780. Since then the progress of the Indian newspaper was growing up and in Assam, the first newspaper was published in January, 1846 named 'The Orunodoi'. After that lots of newspapers and magazines were published till date and 'Usha'(1907) is also one of those. Padmanath Gohaiborooh (1871-1946), one of the leading icons of Assamese literature, was the editor of 'Usha'. He worked hard not only for the development of the field of Assamese literature but also for the development of the then society and in the last part of nineteenth century he started work in Assamese literature. During this time he formed a social organization named 'Asamiya Jatiya Unnati Sadhini Sabha'. Beside this Gohaiborooh wrote dramas (Gaoburha, Joymati, Gadadhar, Teton Tamuli etc.), novels (Bhanumati, Lahari), poetry (Leela, Fular Chaneki etc.) and also biographies. He concentrated his mind in the field of newspaper-magazine got and associated with the monthly magazine named Asam Banti (January, 1901) and Usha (April, 1907). His sincere thoughts and most advanced ideas were highlighted by these magazines especially through the editorials of those magazines. In the editorials of 'Usha' he highlighted the socio-economic, cultural, literary, nationalist issues and had tried to visualize a new destination for the readers as well as for the society.



অসমৰ সামাজিক আৰু ৰাজনৈতিক ইতিহাসৰ এক প্ৰাচীন পৰম্পৰা আছে। এই পৰম্পৰাই সময়ৰ অগ্ৰগতিত নিত্য নতুন ৰূপ লাভ কৰি আহিছে। ছশ-বছৰীয়া আহোম ৰাজত্বৰ অন্তত আৰু অত্যাচাৰী মানৰ উপদ্ৰৱৰ শেষত অসমত বৃটিছ শাসকগোষ্ঠীৰ প্ৰবেশ ঘটিছিল। বৃটিছৰ প্ৰবেশৰ ফলস্বৰূপে অসমৰ সমাজ জীৱনত ব্যাপক পৰিবৰ্তন সাধিত হ'ল। বৃটিছ শাসকগোষ্ঠীৰ প্ৰায় সমসাময়িকভাৱে অসমলৈ আগমন ঘটাইছিল আমেৰিকান বেপ্টিষ্ট মিছনেৰীসকলৰ। আমেৰিকান বেপ্টিষ্ট মিছনেৰীসকলৰ অসম আগমনৰ লগে লগে অসমীয়া সাহিত্যতো আধুনিকতাৰ বাট মুকলি হ'ল। আমেৰিকান বেপ্টিষ্ট মিছনেৰীসকলৰ প্ৰচেষ্টাত প্ৰকাশিত 'অৰ্কাণোদই' কাকতখনেই প্ৰথম অসমীয়া সংবাদপত্ৰ। সেই হিচাপে অসমীয়া সংবাদপত্ৰৰ ইতিহাস বৰ বেছি পুৰণি নহয়। ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা যায় ইংৰাজসকল অহাৰ পিছতহে কলিকতাত প্ৰথম 'বেংগল গেজেট' নামেৰে এখন সাপ্তাহিক পত্ৰিকা প্ৰকাশিত হয়।^১ ১৭৮০ খ্ৰীষ্টাব্দৰ ২৯ জানুৱাৰীত প্ৰকাশিত এই পত্ৰিকাখনেই ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ ইতিহাসত প্ৰথম। ইংৰাজী ভাষাত প্ৰকাশিত এই পত্ৰিকাৰ স্বত্বাধিকাৰী, সম্পাদক আৰু প্ৰকাশক আছিল এগৰাকী ইংৰাজ। তেওঁৰ নাম আছিল জেমছ অগষ্টাছ হিকি। হিকি চাহাবে প্ৰকাশ কৰা এই পত্ৰিকাৰ পৰাই আৰম্ভ হয় ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ ইতিহাসৰ যাত্ৰা। ইয়াৰ পিছত 'বেংগল গেজেট'ৰ প্ৰতিদ্বন্দ্বী হিচাপে ১৭৮০ খ্ৰীষ্টাব্দৰ নবেম্বৰ মাহত প্ৰকাশিত হয় 'ইণ্ডিয়া গেজেট' নামৰ পত্ৰিকাখন। এই পত্ৰিকা 'বেংগল গেজেট'ৰ তুলনাত আছিল অধিক মনোৰম আৰু দৃষ্টিনন্দন। পত্ৰিকাখনৰ পৃষ্ঠপোষক আছিল ইংৰাজ চৰকাৰৰ প্ৰথম গৱৰ্ণৰ জেনেৰেল ওৱাৰেন হেষ্টিংছ।^২ স্বাভাৱিকতে এই পত্ৰিকাই চৰকাৰী আনুকূল্য লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। ইয়াৰ পিছত ১৭৮৪ খ্ৰীষ্টাব্দৰ ফেব্ৰুৱাৰী মাহত প্ৰকাশিত হয় 'ক্যালকাটা গেজেট' নামৰ প্ৰথম চৰকাৰী পত্ৰিকা। অৱশ্যে এই পত্ৰিকাত চৰকাৰী বিজ্ঞপ্তিসমূহ (Notifications)-ৰ বাহিৰে আন একোৱেই প্ৰকাশিত হোৱা নাছিল। তাৰ পিছত কলিকতাৰ পৰাই প্ৰকাশিত হয় 'বেঙ্গল জাৰ্নাল' (ফেব্ৰুৱাৰী, ১৭৮৫), 'ওৰিয়েণ্টাল ম্যাগাজিন' অৰ 'ক্যালকাটা অ্যামিউজমেন্ট'ল (এপ্ৰিল, ১৭৮৫) আৰু 'ক্যালকাটা ক্ৰনিকল' (ফেব্ৰুৱাৰী, ১৭৮৬)। ইয়াৰ ভিতৰত 'ওৰিয়েণ্টাল ম্যাগাজিন' আছিল মাহেকীয়া পত্ৰিকা, আনবোৰ আছিল সাপ্তাহিক। এই আটাইবোৰৰে ভাষা আছিল ইংৰাজী। প্ৰথম ছবছৰত (১৭৮০-৮৬) কলিকতাৰ পৰা মুঠ ছখন পত্ৰিকা প্ৰকাশিত হৈছিল।

১৭৮৫ খ্ৰীষ্টাব্দত মাদ্ৰাজৰ পৰা প্ৰকাশিত হয় 'মাদ্ৰাজ কুৰিয়ৰ'; ইয়েই মাদ্ৰাজৰ পৰা প্ৰকাশিত প্ৰথম সংবাদপত্ৰ আৰু

সাপ্তাহিক পত্ৰিকা। আঠ বছৰৰ পিছত 'মাদ্ৰাজ কুৰিয়ৰ'ৰ সম্পাদক পদৰ পৰা অপসাৰিত হৈ সম্পাদক বয়েড(Boyd)-য়ে প্ৰকাশ কৰে 'হৰকৰা' পত্ৰিকা। এবছৰ পিছত 'হৰকৰা'ৰ মৃত্যু ঘটে। ১৭৯৫ খ্ৰীষ্টাব্দত প্ৰকাশিত হয় 'মাদ্ৰাজ গেজেট' আৰু 'ইণ্ডিয়া হেৰল্ড'।

বোম্বাইৰ পৰা ১৭৮৯ খ্ৰীষ্টাব্দত প্ৰথম সংবাদপত্ৰ প্ৰকাশিত হয় 'বোম্বাই হেৰল্ড' নামেৰে। ১৭৯০ চনত প্ৰকাশিত হয় 'কুৰিয়ৰ' পত্ৰিকা। ১৭৯১ চনত 'হেৰল্ড' আৰু 'কুৰিয়ৰ' একত্ৰিত হৈ 'বোম্বাই গেজেট' নাম লৈ চৰকাৰী প্ৰকাশনত ৰূপান্তৰিত হয়। 'কুৰিয়ৰেই হ'ল প্ৰথম পত্ৰিকা য'ত প্ৰথম দেশীয় ভাষাত (গুজৰাটী) বিজ্ঞাপন প্ৰকাশিত হৈছিল।^৩ 'বোম্বাই গেজেট' আৰু 'মাদ্ৰাজ কুৰিয়ৰ' এই দুই পত্ৰিকাই আছিল মুখ্যতঃ চৰকাৰী মুখপত্ৰ আৰু চৰকাৰী বিজ্ঞপ্তি প্ৰচাৰৰ মাধ্যম। ইয়াৰ পিছৰ পৰা ভাৰতীয় বিভিন্ন ভাষাত বিভিন্ন পত্ৰিকা প্ৰকাশৰ ধাৰাবাহিকতাও আৰম্ভ হয়।

ভাৰতীয় সংবাদপত্ৰৰ আৰম্ভণিৰ সংক্ষিপ্ত আলোচনাৰ পৰা দেখা গ'ল যে ভাৰতবৰ্ষত আধুনিক অৰ্থত যি সংবাদপত্ৰ তাৰ আৰম্ভণি হয় ইংৰাজসকল ভাৰতলৈ অহাৰ পিছত আৰু প্ৰত্যক্ষভাৱে ইংৰাজসকলৰ পৃষ্ঠপোষকতাত। এই ক্ষেত্ৰত বৃটিছ চৰকাৰৰ বিভিন্ন কাম-কাজ আৰু চৰকাৰী বিজ্ঞাপন প্ৰচাৰকে ধৰি অন্যান্য কাম-কাজৰ বাবে মুখ্যতঃ এইবোৰ কাকত প্ৰকাশ কৰা হৈছিল।

'বেঙ্গল গেজেট' প্ৰকাশৰ প্ৰায় ৬৬ বছৰ পিছত অসমত প্ৰকাশ পায় প্ৰথমখন সংবাদপত্ৰ 'অৰ্কাণোদই'। এইখন পত্ৰিকাৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা যায় যে ইয়াৰ সম্পাদক, প্ৰকাশক আৰু পৃষ্ঠপোষক কোনোৱেই অসমীয়া বা ভাৰতীয় নাছিল। ইয়াৰ পৃষ্ঠপোষক আছিল অসমত খ্ৰীষ্টধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰিবলৈ অহা আমেৰিকান বেপ্টিষ্ট মিছনেৰীসকলেহে। কোন পৰিস্থিতিত বা প্ৰেক্ষাপটত 'অৰ্কাণোদই' পত্ৰিকাখন তেওঁলোকে প্ৰকাশ কৰিবলীয়া হৈছিল সেই কথা অসমৰ সামাজিক বুৰঞ্জীত লিপিবদ্ধ আছে।

ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক আৰু ৰাজনৈতিক পৃষ্ঠভূমি আছিল অতিশয় অস্থিৰ। ছশ বছৰীয়া আহোম ৰাজত্বৰ শেষৰ ফালে আহোম স্বৰ্গদেউসকলৰ লগতে বিষয়াসকলৰ মাজত ঘটা আভ্যন্তৰীণ কন্দলে বিদেশী শত্ৰুক অসম আক্ৰমণ কৰিবলৈ সুযোগ আৰু সুবিধা প্ৰদান কৰিছিল। এই সুযোগ গ্ৰহণ কৰি ১৮১৭ চনৰ এপ্ৰিল মাহত আক্ৰমণৰ উদ্দেশ্যে ব্ৰহ্মদেশীয় মানসকলে অসমত প্ৰবেশ কৰে।^৪ ১৮১৭ চনৰ পৰা



১৮২১ চনলৈ উপৰ্যুপৰি আক্ৰমণেৰে মানসকলে অসমক মৰিশালিত পৰিণত কৰি থৈ যায়। ১৮২২ চনৰ জুন মাহৰ শেষৰ ফালে মানদেশীয় প্ৰতিনিধি মিস্টিমাহা তিলোৱা অসমৰ শাসনকৰ্ত্তাৰূপে অধিষ্ঠিত হয়।^৫ ১৮২২ চনৰ পৰা ১৮২৬ চনলৈ মিস্টিমাহা তিলোৱাৰ নেতৃত্বত অসমৰ শাসনযন্ত্ৰ পৰিচালিত হৈছিল।

ঊনবিংশ শতিকাৰ প্ৰথমভাগত সংঘটিত মানৰ নৃশংস আক্ৰমণৰ পৰা ৰক্ষা পোৱাৰ উদ্দেশ্যে সেইসময়ৰ এচাম দেশহিতৈষীয়ে ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীক অসমলৈ আমন্ত্ৰণ জনায়। সেইসময়ত ভাৰতৰ উত্তৰ-পূব প্ৰান্তক বাদ দি অইন প্ৰায়বোৰ ঠাইতে ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীয়ে আধিপত্য বিস্তাৰ কৰিছিল। স্বাভাৱিকতে মানৰ আক্ৰমণৰ পৰা ৰক্ষা পোৱাৰ বাবে ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীৰ ওচৰত শৰণাগম হোৱাৰ বাহিৰে অসমবাসীৰ গত্যন্তৰ নাছিল। অসমীয়া জনসাধাৰণৰ মনত ধাৰণা আছিল যে ইংৰাজসকলে অত্যাচাৰী মানক খেদি অসমত শান্তি স্থাপন কৰিব আৰু তাৰ পিছত অসমৰ পৰা উভতি যাব। কিন্তু অসমীয়া মানুহৰ এই ধাৰণা অসত্য বুলি প্ৰতিপন্ন হ'ল। ১৮২৬ চনৰ ২৪ ফেব্ৰুৱাৰী তাৰিখে মানদেশীয় প্ৰতিনিধি আৰু ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীৰ মাজত ইয়াণ্ডাবু সন্ধি স্থাপন হ'ল।^৬ এই সন্ধি অনুযায়ী মানসকলৰ হাতৰ পৰা অসম পোনপটীয়াকৈ ইংৰাজৰ অধীনলৈ গ'ল। অসমীয়া মানুহে কৰা ধাৰণাৰ বিপৰীতে ইংৰাজসকলে অসমৰ শাসনভাৰ হাত পাতি ল'লে।

ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীয়ে অসম অধিকাৰ কৰি শাসনৰ সুবিধাৰ্থে বংগৰ পৰা মানুহ আমদানি কৰিলে। এই বাঙালী কৰ্মচাৰীসকলৰ লগতে অসমলৈ বাংলা ভাষাৰ অনানুষ্ঠানিক প্ৰবেশ ঘটিল। এই অনানুষ্ঠানিক প্ৰবেশে ১৮৩৭ খ্ৰীষ্টাব্দত লাভ কৰিলে আইনগত আনুষ্ঠানিক অধিকাৰ।^৭

বৃটিছ শাসনৰ পৰৱৰ্তীকালত অসমৰ সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু ৰাজনৈতিক জীৱনত ব্যাপক পৰিবৰ্তন ঘটিল। অসমৰ সামাজিক আৰু সাংস্কৃতিক জীৱনলৈ ইংৰাজসকলে আধুনিকতাৰ আগমন ঘটালে। অন্যহাতে ৰাজনৈতিক ব্যৱস্থাতো মধ্যযুগীয় শাসন ব্যৱস্থাৰ ওৰ পৰিল আৰু আধুনিকতাৰ আগমন ঘটিল।

১৭৯৩ চনত প্ৰথমজন বৃটিছ মিছনেৰী উইলিয়াম কেৰী কলিকতাত উপস্থিত হয়। কেৰীৰ আগমনৰ পিছৰে পৰাই বংগদেশত মিছনেৰী সকলৰ কাম-কাজ আৰম্ভ হয়। ১৮০০ চনৰ জানুৱাৰী মাহত উইলিয়াম ৱাৰ্ড আৰু জচুৱা মৰ্শ্বমেনৰ সহায়ত শ্ৰীৰামপুৰত ইংলণ্ডৰ বেপ্টিষ্ট মিছনেৰী এটি

শাখা স্থাপন কৰা হয়।^৮ ১৮২৯ চনত সেই সময়ৰ গৱৰ্ণৰ জেনেৰেলৰ এজেণ্ট ডেভিড স্কটৰ পৃষ্ঠপোষকতাত জেমছ ৰে' নামৰ মিছনেৰী এজনক গুৱাহাটীত মিছনেৰী শাখা স্থাপনৰ বাবে পঠিওৱা হয়। অসমত থকা সময়চোৱাত তেওঁ তেওঁৰ কাৰ্যপন্থাৰ বাবে এজন সহযোগীৰ প্ৰয়োজন অনুভৱ কৰে আৰু এই প্ৰয়োজনৰ বিষয়ে শ্ৰীৰামপুৰ মিছনেলৈ লিখে। জেমছ ৰে'ৰ অনুৰোধৰ প্ৰতি সঁহাৰি জনাই ১৯৩৬ চনত উইলিয়াম ৰবিপনক গুৱাহাটীলৈ পঠিওৱা হ'ল। শ্ৰীৰামপুৰৰ পৰা অহা এই দুজন মিছনেৰীয়ে তাকৰীয়া সময়ৰ ভিতৰতে ১৮৩৬ চনৰ জুন মাহত প্ৰথমতে শদিয়াত,^৯ আৰু পিছলৈ অন্য ভালেমান ঠাইত বিদ্যালয় স্থাপন কৰে। তদুপৰি তেওঁলোকে গুৱাহাটীত এটা গীৰ্জাও স্থাপন কৰিছিল। গুৱাহাটীত মিছনেৰী কাৰ্যপন্থাৰ উন্নতি সম্পৰ্কে উইলিয়াম ৰবিপন সন্দিহান আছিল। ১৮৩৭ চনত মাইলচ ব্ৰদন আৰু জেকব টমাছে শদিয়ালৈ যোৱাৰ পথত গুৱাহাটীত দেখা পাইছিল যে অসমত শ্ৰীৰামপুৰ মিছনেৰী কাম-কাজ ভালদৰে চলা নাই। পৰৱৰ্তী পৰ্যায়ত ১৮৩৮ চনত এই মিছনেৰী ভংগ কৰি দিয়া হয়।^{১০}

ইয়াৰ পিছৰ সময়চোৱাত অসমৰ মাজেদি চীনলৈ গৈ তাত খ্ৰীষ্টান ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ বাবে মিছনেৰী সকলে প্ৰয়াস কৰে। এই প্ৰয়াসৰ নেতৃত্ব লয় নাথান ব্ৰাউনে। ইতিমধ্যে আমেৰিকান বোৰ্ডে সেই সময়ত ব্ৰহ্মদেশৰ মৌনমেলত থকা নাথান ব্ৰাউন আৰু অলিভাৰ টি. কাটাৰক শদিয়াত মিছনেৰী পাতিবলৈ পৰামৰ্শ প্ৰদান কৰে। এই পৰামৰ্শ অনুযায়ী ১৮৩৫ চনৰ ২৫ চেপ্টেম্বৰ তাৰিখে দুয়ো কলিকতাত উপস্থিত হয়। তাৰ পৰা নাৱেৰে তেওঁলোকে অসম অভিমুখে যাত্ৰা কৰে আৰু ১৮৩৬ চনৰ ২৩ মাৰ্চত শদিয়াত ভৰি দিয়ে।^{১১} ১৮৩৭ চনৰ ১৭ জানুৱাৰীত মাইলচ ব্ৰদন আৰু শদিয়াত উপস্থিত হয়।^{১২} সেই সময়ত শদিয়া আৰু তাৰ উপকণ্ঠ অঞ্চলত খামটিসকলে বিদ্ৰোহ আচৰণ কৰিছিল। ১৮৩৯ চনৰ ২৮ জানুৱাৰীৰ কাহিলীপুৰাত খামটিসকলে শদিয়াত থকা সৈন্যবাহিনীৰ চাউনী আক্ৰমণ কৰিছিল। এই আক্ৰমণত মেজৰ আদাম হোৱাইটকে ধৰি ভালেকেইজন বৃটিছ বিষয়া-কৰ্মচাৰী মৃত্যুমুখত পৰে।^{১৩} খামটিসকলৰ এই বিদ্ৰোহে মিছনেৰীসকলৰ চীনমুখী যাত্ৰাৰ দুৱাৰ বন্ধ কৰি দিলে।^{১৪}

এই ঘটনাৰ পৰিণতিত মিছনেৰীসকলে তেওঁলোকৰ কেন্দ্ৰ প্ৰথমতে শদিয়াৰ পৰা আনি নাহৰকটীয়াৰ নিকটৱৰ্তী জয়পুৰত আৰু তাৰ পিছত শিৱসাগৰত স্থাপন কৰিলে। ইতিমধ্যে জয়পুৰত স্থাপন কৰা মিছনেৰী প্ৰেছটোও ১৮৪৩ চনত উঠাই আনি শিৱসাগৰত স্থাপন কৰা হ'ল। শিৱসাগৰত স্থাপন কৰা এই মিছনেৰী প্ৰেছৰ পৰাই ১৮৪৪ চনত পোনতে ছপা কৰা হ'ল কাশীনাথ তামুলী



ফুকনৰ 'আসাম বৃঞ্জী'।^{১৭} ১৮৪৬ চনৰ জানুৱাৰী মাহত শিৱসাগৰ মিছন প্ৰেছৰ পৰাই প্ৰকাশ হৈ ওলাল অসমৰ প্ৰথমখন সংবাদপত্ৰ 'অৰুনোদই'। উনবিংশ শতিকাত অসমত সংঘটিত অনেক ঘটনাৰ ভিতৰত স্বাধীন মিছনেৰীসকলৰ উদ্যোগত 'অৰুনোদই' পত্ৰিকাৰ প্ৰকাশ অসমীয়া সামাজিক সাংস্কৃতিক জীৱনৰ এক উল্লেখযোগ্য ঘটনা আৰু এই 'অৰুনোদই'ৰ জৰিয়তেই অসমীয়া আলোচনীৰ ভেটি প্ৰতিষ্ঠিত হ'ল। সংগ্ৰাম আৰু বিভিন্ন ঘাত-প্ৰতিঘাতৰ মাজেৰে অসমীয়া আলোচনীয়ে ডেৰশ বছৰৰো অধিককালৰ পথ-পৰিক্ৰমা অতিক্ৰম কৰিছে আৰু অসমীয়া আলোচনী সাহিত্যৰ ইতিহাসক পল্লিত, সমৃদ্ধ আৰু ব্যাপ্ত কৰি তুলিছে।

উনবিংশ শতিকাত বৃটিছ আমোলত অসমত বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তনৰ পৰিণতিস্বৰূপে অসমীয়া মানুহৰ মনত ইতিমধ্যেই এক ভাষিক হীনমন্যতাই ক্ৰিয়া কৰি উঠা দেখা গৈছিল। ছবছৰীয়া আহোম ৰাজত্বকালীন অসমীয়া ভাষাৰ স্বকীয়তা ইতিমধ্যেই নাইকিয়া হৈ পৰিছিল। ৰাজহ কামকাজৰ সুবিধাৰ্থে ১৮৩৬ চনৰ পৰা বৃটিছ কোম্পানীয়ে অসমত অসমীয়া ভাষাৰ সলনি বাংলা ভাষাৰ প্ৰৱৰ্তন কৰিলে। ফলস্বৰূপে অসমীয়া ভাষা অসমতে এলাগী হৈ পৰিল। অসমীয়া ভাষাই জাতীয় ভাষাৰ মৰ্যাদা হেৰুৱাই পেলালে আৰু তাৰ ঠাই ল'লে বাংলা ভাষাই। 'অৰুনোদই' কাকতৰ প্ৰকাশে অসমীয়া মানুহৰ ভাষিক হীনমন্যতা দুৰীকৰণৰ দিশত অৰিহণা যোগালে যদিও উঠি অহা এদল অসমীয়া ডেকা এই হীনতাৰ প্ৰচ্ছায়াৰ পৰা সম্পূৰ্ণৰূপে আঁতৰি আহিবলৈ সমৰ্থ নহ'ল। সেই হেতুকেই তেওঁলোকৰ হৃদয়, মগজু আৰু আত্মাত অহৰহ ক্ৰিয়া কৰি থাকিল স্বদেশ, স্বজাতি আৰু স্বভাষাৰ চিন্তাই। এইদল ডেকাৰ প্ৰথম চাম আছিল হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা, গুণাভিৰাম বৰুৱা আদি আৰু পিছৰটো চামত আছিল লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, চন্দ্ৰকুমাৰ আগৰৱালা, পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা ইত্যাদি। বৃটিছৰাজত কেৱল ভাষিক ক্ষেত্ৰখনতেই নহয় সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰতো অসম সংকটৰ সন্মুখীন হ'ল। এনে সময়ত অসমত দিব্ৰদৰ্শনৰ প্ৰয়াস কৰিলে চন্দ্ৰকুমাৰ, লক্ষ্মীনাথ, পদ্মনাথহঁতে। অন্ধকাৰাচ্ছন্ন এই সময়ছোৱাত অসমক ৰাজনৈতিক, সামাজিক, অৰ্থনৈতিক, সাংস্কৃতিক, ভাষিক, সাহিত্যিক আদি অনেক ক্ষেত্ৰত দিক্ নিৰ্দেশ কৰি অসমীয়া মানুহৰ প্ৰাণত সঞ্জীৱনী প্ৰদান কৰাৰ ক্ষেত্ৰত গোহাঞিবৰুৱাৰ সম্পাদিত 'উষা'ৰ বিশেষ অৰিহণা আছে। 'উষা'ত প্ৰকাশিত বিভিন্ন ৰচনাৰাজিৰ লগতে তাৰ বিবিধ শিতানে পৰাধীন অসমীয়া মানুহৰ মনত এক আত্মচেতনা জগাই তুলিবলৈ সক্ষম

হৈছিল। এইক্ষেত্ৰত আলোচনীখনৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহৰ গুৰুত্বও কোনো গুণে কম নহয়। ঔপনিবেশিক অসমক উদ্বুদ্ধ কৰিব পৰা প্ৰায় আটাইবোৰ দিশেই 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায়। বিংশ শতিকাৰ আদিভাগত উত্থাপিত গোহাঞিবৰুৱাৰ চিন্তা-চেতনাই পৰৱৰ্তী সময়ত যুগান্তকাৰী ৰূপ লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। সেইহেতুকেই একবিংশ শতিকাতো 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰাসঙ্গিকতা বৰ্তমান। সাম্প্ৰতিক প্ৰেক্ষাপটত আলোচনী-সংবাদপত্ৰৰ সমাজ বিৱৰ্তনত যি অৰিহণা সেয়া বিশ্বজুৰি স্বীকাৰ কৰা হৈছে। এতেকে সাম্প্ৰতিক পটভূমিত 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত প্ৰকাশিত গোহাঞিবৰুৱাৰ চিন্তাৰ ধাৰণাটো পুনৰ অধ্যয়ন আৰু পুনঃবিশ্লেষণৰ জৰিয়তে নৱমূল্যায়নৰ প্ৰয়োজনীয়তা অস্বীকাৰ কৰিব নোৱাৰি। এই নৱমূল্যায়নৰ প্ৰচেষ্টায়েই প্ৰস্তাৱিত গৱেষণা পত্ৰৰ উদ্দেশ্য।

১৯০৭ চনত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ সম্পাদনাত প্ৰকাশিত 'উষা' আছিল অসমীয়া আলোচনী জগতৰ এখন আগশাৰীৰ আলোচনী। ই আছিল মূলতঃ সমাজ, সাহিত্য, বিজ্ঞান, কৃষি, শিল্প, বাণিজ্য ইত্যাদি বিষয়ক। এই আলোচনীখন প্ৰকাশ কৰাৰ আঁৰত আছিল গোহাঞিবৰুৱাৰ একান্ত সাহিত্যভাবনা। নিজৰ সাহিত্য চৰ্চাৰ লগতে সেইসময়ৰ অসমীয়া মানুহৰ মাজত সাহিত্যবিষয়ক চিন্তা দাঙি ধৰাৰ উদ্দেশ্যে তেওঁ এখন আলোচনী প্ৰকাশৰ পৰিকল্পনা কৰিছিল আৰু এই পৰিকল্পনাকে বাস্তৱত ৰূপায়িত কৰি সম্পাদনা কৰিছিল 'উষা'। এই ক্ষেত্ৰত তেওঁক উদ্বিগ্ন যোগাইছিল পূৰ্বৱৰ্তী অসমীয়া আলোচনীৰ ক্ষীণকায় অৱস্থাটোৱে।^{১৮}

'উষা' প্ৰকাশ হৈছিল তেজপুৰৰ পৰা। 'তেজপুৰ আসাম চেণ্ট্ৰেল প্ৰেছ'ত ভদৰাম দাসৰ দ্বাৰা আলোচনীখন মুদ্ৰিত হৈছিল।^{১৯} ১৮২৮-শকৰ বহাগ মাহত 'উষা'ৰ প্ৰথমটো সংখ্যা প্ৰকাশ পাইছিল। অৱশ্যে প্ৰকাশকালৰে পৰা আলোচনীখন নিয়মীয়া নাছিল। অনুসন্ধানৰ পৰা জানিব পৰা যায় যে আলোচনীখনৰ প্ৰথম বছৰত ৯টা, দ্বিতীয় বছৰত ৮টা, তৃতীয় বছৰত ১২টা আৰু চতুৰ্থ বছৰত ৯টা সংখ্যা প্ৰকাশিত হৈছিল। বৃটিছ আমোলত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই ইংৰাজ শাসকৰ প্ৰতি এক নৱম দৃষ্টিভংগী আৰোপ কৰাৰ বিপৰীতে 'উষা'ৰ শুভাকাংক্ষী আৰু নিয়মীয়া লিখক লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা আছিল অসমত বৃটিছ শাসনৰ যোৰ বিৰোধী। 'উষা'ৰ তৃতীয় ভাগক তৃতীয় সংখ্যাত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই 'কৃপাবৰ বৰবৰুৱাৰ প্ৰত্যৱৰ্তন ঃ এংলো ইণ্ডিয়ান' শিৰোনামৰ এটা প্ৰবন্ধৰে বৃটিছবিৰোধী ভাব জাগ্ৰত কৰি তুলিছিল। ইয়াৰ পৰিণতিত



বৃটিছ চৰকাৰে 'উষা'ৰ বিৰুদ্ধে আদালতৰ শৰণাপন্ন হৈছিল। ফলস্বৰূপে আলোচনীখন অস্তিত্বৰ সংকটত ভুগিছিল আৰু গোচৰৰ মীমাংসা নোহোৱা পৰ্যন্ত ইয়াক প্ৰায় ন-মাহ বন্ধ কৰি ৰাখিবলগীয়া হৈছিল।^{২০} পৰৱৰ্তী সময়ত 'উষা'ক মুক্তাৰ গৰাহৰ পৰা ৰক্ষা কৰাৰ উদ্দেশ্যে তৃতীয় ভাগ, অষ্টম সংখ্যাত সম্পাদকে এক স্পষ্টীকৰণ প্ৰদান কৰি জনাই দিবলগীয়া হৈছিল যে বেজবৰুৱাৰ উক্ত বিতৰ্কিত প্ৰবন্ধটো বাদ দিয়া হৈছে।^{২১} পিছলৈ অৱশ্যে পঞ্চম ভাগ সম্পূৰ্ণ কৰি আলোচনীখন মৃত্যুমুখত পৰে। 'উষা'ৰ ষষ্ঠ ভাগ এটাও প্ৰকাশিত হৈছিল যদিও সেয়া আছিল দ্বিতীয়ছোৱা 'বাঁহী'ৰ সম্পাদকৰ দায়িত্ব গ্ৰহণ কৰি মাধৱচন্দ্ৰ বেজবৰুৱাৰ প্ৰচেষ্টাত চলা এক সদিচ্ছাৰ পৰিণতি। ১৯৪০ চনত 'বাঁহী'ৰ সম্পাদক মাধৱচন্দ্ৰ বেজবৰুৱাই 'বাঁহী'ৰ বুকুতে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাক প্ৰতিষ্ঠাতা হিচাপে ৰাখি এক আলোচনী পৰিপূৰিকা ৰূপত 'উষা' প্ৰকাশ কৰিছিল।^{২২} মাধৱচন্দ্ৰৰ এই আন্তৰিক প্ৰচেষ্টাত গোহাঞিবৰুৱা আহলাদিত হৈছিল আৰু মাধৱচন্দ্ৰ বেজবৰুৱালৈ প্ৰেৰণ কৰা এক পত্ৰত শুভেচ্ছা জ্ঞাপন কৰিছিল।^{২৩} নিজস্ব সাহিত্য সত্তাৰে 'উষা'ৰ পৃষ্ঠা শুৱনি কৰা লেখকসকল আছিল হেমচন্দ্ৰ গোস্বামী, আনন্দচন্দ্ৰ আগৰৱালা, দেৱানন্দ ভঁৰালী, লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, ৰজনীকান্ত বৰদলৈ, সত্যনাথ বৰা, শৰৎচন্দ্ৰ গোস্বামী, নীলমণি ফুকন, ৰাধানাথ ফুকন ইত্যাদি।

'উষা'ৰ প্ৰকাশন আৰু সম্পাদনাৰ সৈতে জড়িত হৈ পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই সমাজৰ প্ৰতি থকা দায়বদ্ধতা প্ৰকাশ কৰিছিল। সেইহেতুকে 'উষা'ৰ বিভিন্ন শিতানত প্ৰকাশিত হৈছিল অনেক সমাজসচেতক প্ৰবন্ধ। গোহাঞিবৰুৱাই উপলব্ধি কৰিছিল যে পৰাধীন অসমৰ সমাজ জীৱনৰ বৰ্তমান আৰু ভৱিষ্যত অন্ধকাৰ। সেয়েহে তেওঁ 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে অসমীয়া মানুহক পৰাধীন অৱস্থাতো স্বদেশী মনোভংগী প্ৰদৰ্শন কৰিবলৈ আহ্বান জনাইছিল। নিজস্ব বেশ-ভূষা, ৰীতি-নীতি পৰিহাৰ কৰি অইনৰ আৰ্হি লোৱাটো তেওঁৰ মতে লজ্জাজনক। সেয়েহে তেওঁ পোষকতা কৰিছিল স্বকীয় অসমীয়া মানসিকতাৰ আৰু লিখিছিল –

সকলোৱেই পাৰ্থমাণে বিদেশীক বাজ কৰি স্বদেশীক চপাই ধৰিবলৈ আগবাঢ়িছে। এনে সময়োপযোগী জাতীয় ভাবে আসামকো উদগাইছে। কিন্তু আসাম দৰাচলতে আগৰে পৰা স্বদেশী। বিদেশীয়ে ইয়াত এতিয়াও বৰকৈ বল কৰিব পৰা নাই। চুবুৰীয়া বঙ্গবন্ধুৰ লগ পাই, নগৰীয়া ডেকাসকলে বিদেশীত বিলাসী হৈ উঠাটো সচা, কিন্তু গাঁৱত আৰু তিবোতো সমাজত আজিও অসমীয়া 'স্বদেশী' বলৱত হৈছে।..... আগৰ অসমীয়াৰ মুগাৰ তিয়নী আৰু এতিয়াৰ মাকীন ঠানৰ চুৰিয়াৰ ভিতৰত

কিমান পাৰ্থক্য — এখন মুগাৰ তিয়নীয়ে পাঁচখন মাকীন বা বিলাসী ঠানৰ চুৰিয়া ফালিৰ পাৰে; আৰু পুৰণি হলেও মুগাৰখনৰ শোভাৰ লগত ঠানৰ ফটা চুৰিয়াই জোৰ দিব নোৱাৰে। ভাৰতবৰ্ষৰ ভিতৰত অসমীয়া তিবোতাৰ সাজৰ নিচিনা শোভনীয় তিবোতা-সাজ কতো নাই। মুগা, পাট বা মেজাঙ্কৰিৰ বিহা, মেখেলা আৰু কপাহী চেলেং বা খনীয়াৰে সৈতে তিনিখনীয়া সুন্দৰ সাজ এৰি, নিলগৰ পৰা গা দেখা পিৰ্পিৰীয়া বিলাসী সাৰীৰ এখনীয়া সাজেৰে অসমীয়া তিবোতাক বঙ্গালনী সজা দেখিলে বাস্তৱতে লাজ আৰু বেজাৰ লাগে।^{২৪}

স্বদেশী ধ্যান-ধাৰণা বা ৰীতি-নীতিয়েই যে দেশ আৰু সমাজৰ উন্নয়নৰ একমাত্ৰ ব্যৱস্থা নহয় পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই সেই কথা বৰকৈয়ে উপলব্ধি কৰিছিল। বৰঞ্চ বৃটিছ চৰকাৰৰ অধীনতহে অসমৰ উন্নতি সম্ভৱ বুলি তেওঁ আওপকীয়াকৈ মন্তব্য প্ৰদান কৰিছিল।^{২৫} অৰ্থাৎ একেলগে তেওঁ যিদৰে অসমীয়াৰ স্বকীয় সাংস্কৃতিক বৈশিষ্ট্যৰ প্ৰতি অসমীয়ক আগ্ৰহী কৰি তুলিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল সেইদৰে আকৌ বৃটিছৰাজৰ প্ৰতিও তেওঁৰ গভীৰ আনুগত্য প্ৰকাশ কৰিছিল। এই দ্বৈতভাবনা তেওঁৰ অন্যতম চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্য আছিল। পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই প্ৰদৰ্শন কৰা বৃটিছ আনুগত্যশীলতাৰ বিপৰীতে তেওঁৰ পৰৱৰ্তী সময়ৰ অসমীয়া আলোচনীৰ অনেক সম্পাদকেই বৃটিছ চৰকাৰৰ বিৰুদ্ধে মুকলি বিৰোধগৰ প্ৰকাশ কৰিছিল। এনে সম্পাদকৰ ভিতৰত অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰী (চেতনা, ডেকা অসম), চক্ৰেশ্বৰ ভট্টাচাৰ্য, কমল নাৰায়ণ দেৱ (জয়ন্তী) ইত্যাদি প্ৰধান। এইসকল দিব্ৰদৰ্শনকাৰী অসমীয়া সম্পাদকে বৃটিছ শাসন ব্যৱস্থা ওফৰাই পোলাবৰ পৰিকল্পনা প্ৰস্তুত কৰিছিল আৰু এই পৰিকল্পনাৰে পাঠককো উদ্বুদ্ধ কৰি তুলিছিল। গোহাঞিবৰুৱাই অসমৰ উন্নতি বৃটিছৰ অধীনতহে সম্ভৱ বুলি মন্তব্য কৰাৰ বিপৰীতে অম্বিকাগিৰী, চক্ৰেশ্বৰ ভট্টাচাৰ্য আদিৰ দৰে সম্পাদকসকলে ঔপনিবেশিক শাসনব্যৱস্থাৰ অধীনত কেৱল তমসা আৰু কেৱলমাত্ৰ তমসাহে সম্ভৱ বুলি এক স্পষ্ট ধাৰণা অসমৰ মানুহৰ মাজত প্ৰগাঢ় কৰি তুলিবলৈ সক্ষম হৈছিল। সেইহেতুকে সেইসকল সম্পাদকৰ উদ্দেশ্যই হৈ পৰিছিল বৃটিছৰ স্বৈৰাচাৰী শাসনতন্ত্ৰ ওফৰাই পেলোৱা আৰু অসমত নতুন সুৰষৰ প্ৰবেশ ঘটোৱা। 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত গোহাঞিবৰুৱাই অসমীয়া সমাজ আৰু মানুহৰ উন্নতিৰ গতি-বিধি বিচাৰ কৰাও দেখা গৈছে। প্ৰসঙ্গতঃ অসমীয়া সমাজৰ উন্নতিৰ মাপ-কাঠী নিৰূপন কৰিবলৈ তেওঁ চুবুৰীয়া বঙ্গীয় সমাজখনৰ লগত এক তুলনাত্মক বিচাৰো কৰিছে। একেসময়তে অসমীয়া সমাজৰ উন্নয়নৰ গতি তীব্ৰতৰ



কৰিবলৈ যথোপযুক্ত পৰামৰ্শ তেওঁ প্ৰদান কৰিছে –

আগ-ৰণুৰা বা বাট-কটীয়াৰ গাত বেছি দুখ কষ্ট যায়। সেই অনুক্ৰমে আৰম্ভণত বাট লগোৱা কামত আৰ্শোঁৱাহ বেচি। পাচত যাওঁতাৰ বাট উজু আৰু চমু আৰু, সেই অনুপাতে পাচে কৰা কামৰ গতিও সৰল আৰু বেগী হোৱাটো স্বাভাৱিক। আগত যোৱাবিলাকে যত উজট খাই দুখ-কষ্ট পাইছিল, পাচত যোৱাবিলাকে সেই ঠাইত সাৱধানে গতি কৰাটোও স্বাভাৱিক। আগৰ দলে ভুল বুজি যিবিলক আৰ্শোঁৱাহ লগা কাম কৰে, পাচৰ দলে কৰা কামত সেই ভুল-ভ্ৰম আৰু আৰ্শোঁৱাহ নেথাকিবৰ কথা। এইবিলাক উন্নতিশীল জাতিৰ লক্ষণ।বৰ্তমান উন্নতিৰ গতিত অসমীয়া জাতিয়ে এইবিলাক কথা দকৈ গমি চলিব লগা হৈছে। আগত যোৱা চুবুৰীয়াক কেনেকৈ চৰ পেলাব পাৰি, তাৰ অৰ্থে উন্নতিৰ সকলো পাচত যোৱা অসমীয়াৰ যত্ন হোৱাটো বাঞ্ছনীয়। তেনেহে অসমীয়া এটা জাতিৰূপে চিনাকি দিবৰ যোগ্য হব; নহলে মুখৰ ফিতাহিয়ে সিবিলাকক মানুহ কৰিব নোৱাৰে।^{১৬}

একেটা প্ৰসঙ্গক অন্য এটা সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত উপস্থাপনৰ জৰিয়তে গোহাঞিবৰুৱাই অসমীয়া জাতিৰ উন্নয়নৰ পথ সন্ধান কৰিছে। জাতিৰ আৰ্হি সমাজ আৰু সমাজৰ আৰ্হি পৰিয়াল। পৰিয়ালৰ উন্নতিৰ জৰিয়তেহে জাতিৰ উন্নতিৰ উমান পাব পাৰি। অসমীয়া জাতিৰ উন্নয়নৰ ক্ষেত্ৰতো এই ব্যৱস্থাকে যথোপযুক্ত বুলি তেওঁৰ অনুভৱ। তদুপৰি অন্য উন্নত দেশৰ উদাহৰণেৰে গোহাঞিবৰুৱাই এই কথা প্ৰতীয়মান কৰাবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে যে অসমীয়া জাতিয়েও অন্য উন্নত জাতিৰ দৰে আত্মোৎসৰ্গৰ জৰিয়তে উন্নতি সাধন কৰা উচিত। এই সন্দৰ্ভত তেওঁ লিখিছিল :

এতেকে আমাৰ শিক্ষিত সমাজে এতিয়া ঘাইকৈ সুআৰ্হি আৰু সজ বাট বিচাৰি ধৰিবলৈ অভ্যাস কৰিবৰ সময় হৈছে। শিক্ষিতৰ আৰ্হিৰে যাতে অশিক্ষিত আগবাঢ়িবলৈ শিকে তাৰ নিমিত্তে যত্ন কৰিব লগা হৈছে। জাপানৰ অশিক্ষিত মানুহ যেনেকৈ জাতীয় উন্নতিৰ অৰ্থে আত্মোৎসৰ্গ কৰাটো সিবিলাকৰ জীৱনৰ সৰ্বপ্ৰধান কৰ্তব্য বুলি মানে, সেইদৰে যাতে অসমীয়া অশিক্ষিত মানুহে জাতীয় উন্নতিৰ অৰ্থ বুজি তাৰ উন্নতি কল্পে হাতে-কামে লগা হ'ব পাৰে আমাৰ শিক্ষিত সমাজে সততে কাৰ্যতঃ তাৰ আৰ্হি হোৱাৰ সময় পৰিছে।^{১৭}

পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই সততে উন্নত সমাজ ব্যৱস্থাৰ সপোন দেখিছিল।^{১৮} সেইহেতুকেই তেওঁ সমাজৰ উন্নয়নৰ লগত সম্পৰ্কিত অনেক বিষয়কে 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত

উপস্থাপন কৰিছিল। 'উষা'ৰ এটা সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত তেওঁ দেশ আৰু সমাজৰ উন্নতিৰ কাৰণে কেতবোৰ সভা-সমিতিৰ প্ৰস্তাৱ আগবঢ়াইছিল।^{১৯} আলাপ-আলোচনাৰ মাধ্যমেৰে বিভিন্ন অভাৱ-অভিযোগ নিমূল সন্তৰ আৰু সেয়া সন্তৰ হ'লৈহে উন্নয়নৰ গতি তীব্ৰতৰ হ'ব। এনেধৰণৰ কেতবোৰ সভাৰ পোষকতা কৰাৰ কাৰণে আছিল সেয়াই। ডেৰ শতাব্দিক বৰ্ষ অতিক্ৰম কৰা অসমীয়া আলোচনীৰ পথ-পৰিক্ৰমাত সৌপস্থী, বামপস্থী আদি অনেক শ্ৰেণীৰ ব্যক্তিয়ে সম্পাদকৰ গুৰুদায়িত্ব বহন কৰিছে যদিও পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ পৰৱৰ্তী সময়ত বিশেষতঃ স্বাধীনোত্তৰকালত অসমীয়া আলোচনীৰ মান কিছু পৰিমাণে বিপ্লিত হোৱাও দেখা গ'ল। অসমীয়া আলোচনী; সংবাদপত্ৰৰ সুস্থ ধাৰাটোৰ বিপৰীতে কিছুসংখ্যকে আনকি কেৱল মাত্ৰ উপদেশমূলক সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে শ্ৰদ্ধেয়-বৰণীয়া হোৱাৰ পৰম আকাংক্ষাও মনত পুহি ৰাখিছিল। এনেধৰণৰ সম্পাদকসকলে গোহাঞিবৰুৱাৰ দৰে অনেক সভা-সমিতি বা কাৰ্যাবলীৰ প্ৰস্তাৱ দাঙি ধৰিছিল যদিও সেইসকল সম্পাদকৰে অনেকৰে ব্যক্তিগত জীৱনধাৰণ প্ৰণালী বা ব্যক্তিগত জীৱনপৰিক্ৰমা চূড়ান্ত মিথ্যাচাৰেৰে পৰিপূৰ্ণ আছিল। স্বভাৱিকতে তেওঁলোকৰ জীৱনদৰ্শন উক্ত প্ৰবন্ধসমূহৰ মাধ্যমত প্ৰতিফলিত হোৱাৰ সলনি তাত মাত্ৰ এক ক্ষেত্ৰকীয়া চমকহে পৰিস্ফুট হৈ পৰিল। এইক্ষেত্ৰত এনে সম্পাদকৰ জীৱন আৰু সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত প্ৰতিফলিত চিন্তা-চেতনাৰ মাজত পৰিলক্ষিত হ'ল বিৰাট তফাৎ। এই পাৰ্থক্যই স্বাভাৱিকতে সচেতন পাঠকক বিভ্ৰান্ত কৰাও দেখা গ'ল।

সমাজ এখনৰ উন্নয়ন আৰু তাৰ লগত জড়িত আনুযংগিক বিষয়সমূহ নিৰ্ভৰ কৰে সমাজত বাস কৰা মানুহৰ জীৱনধাৰণ প্ৰণালীৰ ওপৰত। অসমীয়া সমাজৰ অধিকাংশ মানুহেই গাওঁত বাস কৰে আৰু এই গ্ৰাম্য জীৱনধাৰণ প্ৰণালী বিভিন্ন ক্ষেত্ৰত স্বাস্থ্যসন্মত নহয়। বিংশ শতিকাৰ প্ৰথমছোৱাত দুখিত বায়ু সেৱন, অপৰিষ্কাৰ পানীৰ ব্যৱহাৰ ইত্যাদি গাঁৱলীয়া মানুহৰ স্বাস্থ্য আৰু জীৱন-প্ৰণালীৰ বাবে ভাবুকিস্বৰূপ হৈ পৰিছিল। পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই এই কথা বাৰুকৈয়ে উপলব্ধি কৰিছিল। এই উপলব্ধিৰ উমান পোৱা যায় 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত। গাঁওত বাস কৰা অসমীয়া মানুহৰ স্বাস্থ্যৰ দুৰৱস্থাৰ কাৰণ তেওঁ উদ্ঘাটন কৰিছিল আৰু ইয়াৰ বাবে খেদ প্ৰকাশ কৰিছিল। এই কথা জানিব পৰা যায় 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধতে –

প্ৰথমতে চাবলৈ গলে, অসমীয়া গাঁৱলীয়া মানুহৰ থকা ঘৰবিলাকেই আৰ্শোঁৱাহযুক্ত। প্ৰায় মানুহৰে বৰঘৰ আৰু মাৰলঘৰ দুটা জপুৰি মাথোন। চহকী মানুহৰ সেই ঘৰ দীঘলত বেচি হব



পাৰে, কিন্তু ওখই একে সমান; — বেঙ্গা মেলি মুখ চুব পাৰি। ঘৰৰ বেৰবিলাক গোবৰ-মাটিৰে লিপা, কেনিও এখন খিৰিকি-দুৱাৰ নাই। ঘাই দুৱাৰো একেখন মাথোন, তাক জপালে দিনতে বস্ত্ৰি জ্বলাই কোনো বস্ত্ৰ বিচাৰিব লগাত পৰে। আৰু একেটা তেনে জুপৰি-ঘৰতে একুবিমানে বাস কৰিলেও সিবিলাকে অসুচল বোধ নকৰে। এনেদৰে বাস কৰাত ঘৰৰ ভিতৰৰ বায়ু যি পৰিমাণে দুখিত হয়, সি ৰাতি বা দিনত কেনিও বাজ হ'বলৈ নেপায়, বাহিৰৰ নতুন বতাহ তাত সোমাবলৈ সক্ষম নাই। গাঁৱলীয়া অশিক্ষিত মানুহে চকুৰে নেদেখিলে একোৰে অপকাৰিতা বুজিব নোৱাৰে; দুখিত বায়ু যে স্বাস্থ্যৰ এটা ডাঙ্গৰ বিধিনি, আৰু ই লাহে লাহে প্ৰাণ নাশ কৰা বিধৰ এটা বৰবিহ সেইটো সিবিলাকৰ ধাৰণাতে নাহে।^{২০}

অসমীয়া সমাজব্যৱস্থাৰ অৱনতিৰ কাৰণে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা আছিল অতিশয় চিন্তিত। বিভিন্ন সময়ত অসমৰ সমাজখনক অনেক অন্ধবিশ্বাস আৰু কু-সংস্কাৰে আঙুৰি ৰাখিছিল। এই কু-আচাৰসমূহকো সমাজৰ উন্নতিৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰাচীৰ বুলি চিহ্নিত কৰিব পাৰি। 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই সেই কুসংস্কাৰসমূহকে সমাজ একোখনৰ অৱনতিৰ কাৰক বুলি মন্তব্য কৰিছিল। তদুপৰি এই অৱনতিৰ পৰা উদ্ধাৰ পাবৰ অৰ্থে যথোপযুক্ত দিক্‌দৰ্শনো তেওঁ কৰিছিল। এই দিক্‌দৰ্শন অনুযায়ী অসমীয়া সমাজৰ উন্নতিৰ উচিত উপায় হৈছে পশ্চিমীয়া সভ্যতাৰ আদৰ্শগ্ৰহণ আৰু বিজ্ঞানচৰ্চা। অন্যথা উন্নত সমাজো অধোন্নতিৰ গৰাহত পৰিব পাৰে –

কুসংস্কাৰ বা বিচাৰবৰ্জিত আচাৰ সামাজিক অৱনতিৰ এটা প্ৰধান কাৰণ। এই কাৰণৰ দোষতে উন্নতিশীল সমাজও অধোগতি কৰে। সমাজৰ গাত এই কুসংস্কাৰৰ মলি বন্ধ গলে তাৰ ভিতৰৰ লাগতিয়াল গুণবিলাকে ফুটি ওলাবলৈ বাট নোপোৱা হয়।... গতিকে, একে আন্ধাৰৰ ফাললৈকে এনে গতি আৰু সহকাৰী গতি হোৱাৰ কাৰণেই বিচাৰহীন আচাৰত প্ৰৱৰ্ত্তা সমাজবিলাকৰ অচিৰে অৱনতি ঘটে। আৰু ক্ৰমাৎ নৈতিক বলহীন হৈ শেহত সেই সমাজৰ ইহ-পৰকাল নষ্ট পায়।^{২১}

এইদৰে 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই অসমীয়া সমাজ-জীৱনৰ লগত সম্পৰ্কিত বিভিন্ন বিষয় সন্দৰ্ভত আলোচনা আগবঢ়াইছিল। ইয়াতেই তেওঁ অসমীয়া সমাজৰ দুৰৱস্থাৰ কাৰণসমূহ উদ্ঘাটন কৰাৰো প্ৰয়াস কৰিছিল। তদুপৰি তেওঁ 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহতে তাৰ যথাযথ সমাধানৰ উপায় প্ৰদান কৰি নিজৰ সমাজ সম্পৰ্কীয়

চিন্তা-চেতনাক জাগ্ৰত কৰি তুলিছিল। অসমত বৃটিছ আমোলৰ মধ্যৱৰ্তী সময়ত প্ৰকাশিত 'উষা' আলোচনীয়ে অসমীয়া সাহিত্যধাৰাক প্ৰগাঢ় কৰি তুলিছিল আৰু আলোচনীখনৰ জৰিয়তে সমাজ, বিজ্ঞান, কৃষি, শিল্প, বাণিজ্য আদি দিশসমূহৰো উন্নতি সাধনৰ প্ৰচেষ্টা চলোৱা হৈছিল। 'উষা'ৰ জৰিয়তে সংস্কৃতি আৰু সংস্কৃতিৰ লগত সম্পৰ্কিত বিবিধ দিশকো উপস্থাপনৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছিল যদিও সেয়া আছিল তুলনামূলকভাৱে কম। আলোচনীখনৰ সম্পাদক পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে সংস্কৃতিৰ যিসমূহ দিশ মুকলি কৰাৰ প্ৰয়াস কৰিছিল, সাহিত্য বা সমাজ সম্পৰ্কীয় চিন্তা-চেতনাৰ তুলনাত সেয়াও আছিল তেনেই নগণ্য।

'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত আলোচিত সংস্কৃতিৰ এটা দিশ হ'ল সাধুকথা। ইয়াত গোহাঞিবৰুৱাই সাধুকথাৰ ঐতিহ্য অনুধাৰনৰ প্ৰচেষ্টা চলোৱা দেখা গৈছে। পৃথিৱীৰ বিভিন্ন দেশত প্ৰচলিত সাধুকথাৰ উল্লিখনেৰে তেওঁ অসমৰ সাধুকথাৰ পৰ্যালোচনা কৰিছে। অসমত সাধুকথাৰ পৰিমাণ ইমানেই বেছি যে সেইসমূহ লিখি উলিয়ালে 'আৰব্য উপন্যাস'তকৈ ডাঙৰ পুথি এখনহে সৃষ্টি হ'ব বুলি তেওঁ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত ব্যক্ত কৰিছে।^{২২} একেসময়তে তেওঁ সাধুকথাৰ পৰা প্ৰাপ্ত নীতিশিক্ষা আৰু বিবিধ ৰসৰো সন্বেদ দিছে।

সাধুকথাৰ দৰেই সংস্কৃতিৰ ভঁৰাল টনকিয়াল কৰা অন্য এটা বিষয় হ'ল নাটক। নাট্য পৰম্পৰাত অসম প্ৰাচীনকালৰে পৰাই চহকী। পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই প্ৰাচীন অসমীয়া নাটক আৰু তেওঁৰ সমসাময়িক নাটকৰ পৰ্যালোচনা কৰি এই সিদ্ধান্তত উপনীত হৈছে যে প্ৰাচীন নাটকৰ বিপৰীতে তেওঁৰ কালৰ নাটক তুলনামূলকভাৱে দুৰ্বল। ইয়াৰ কাৰণে তেওঁ অনুসন্ধান কৰিছে আৰু যি সত্য উদ্ঘাটন কৰিছে সেয়া লিপিবদ্ধ কৰিছে 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত। বিজাতীয় ৰং-ৰুচি আৰু অন্ধ অনুকৰণক সমকালীন নাটকৰ নিম্নগামী মানৰ বাবে দোষী সাব্যস্ত কৰি তেওঁ লিখিছে –

ইয়াৰ কাৰণ এই যে, আগৰ নাটকবিলাক সেইকালৰ সমাজৰ গাত লগাই আঁকা হৈছিল, তাত বিজাতীয় ৰুচিৰ ৰং-চং লগোৱা নহৈছিল। ইয়াৰ আৰু এটা ডাঙ্গৰ কাৰণ এই যে, সেইকালৰ নাটকৰ নায়ক আৰু নায়িকা, ধৰ্মশাস্ত্ৰমূলক হলেও, সততে জাতীয় সাঁচত মৰা হৈছিল। গীত-বাদ্য বাগ-বাগিনী সমুদায় জাতীয় সুৰত বন্ধা হৈছিল। সেই কাৰণেই আমাৰ পুৰণি নাটবিলাক আজিও অটলভাৱে টিকিব পাৰিছে। আজিৰ অসমীয়া নাটক নকলী বেহানিৰ নিচিনা। ইয়াৰ প্ৰণালী, ভাও-ভঙ্গী গীত-বাদ্য সকলো নকলী। আন কি, নায়ক আৰু নায়িকাকো



আনৰ পৰা ধাৰ কৰা। সেইকাৰণে দুই-এখন বাজে আজিকালিৰ নাটকৰ সুকীয়াত্ব নাই।^{১২}

এই সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত সমকালীন অসমীয়া নাটকৰ ভৱিষ্যত সন্দৰ্ভত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ শংকাগ্ৰস্ততা পৰিস্ফুট হৈছে। প্ৰথম ভাগ, সপ্তম সংখ্যা 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই অসমৰ প্ৰাচীনতম শিল্পকলা স্বৰ্ণশিল্প সন্দৰ্ভতো আলোকপাত কৰিছে। অসমৰ সোণ-ৰূপ আৰু তাৰেই গঢ়া বিচিত্ৰ অলংকাৰৰ শোভা সন্দৰ্ভত ইয়াত আলোচনা আগবঢ়াই গোহাঞিবৰুৱাই তেওঁৰ মনত থকা সংস্কৃতি প্ৰেমৰ পৰিচয় দাঙি ধৰিছে। 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত সংস্কৃতি বিচাৰ কৰিলে এই কথা স্পষ্ট হৈ পৰে। তাকৰীয়া সংখ্যক সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধতহে গোহাঞিবৰুৱাই সাংস্কৃতিক বিষয় হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছে আৰু তাতেই তেওঁৰ সংস্কৃতি ভাবনা সুন্দৰ ৰূপত প্ৰস্ফুটিত হৈছে।

উনবিংশ শতিকাৰ শেষভাগ আৰু বিংশ শতিকাৰ আদিভাগত প্ৰকাশিত আলোচনীসমূহৰ ভিতৰত সাহিত্য-চেতনাৰ দিশটো উদ্ভাসিত কৰি তোলা এখন অগ্ৰণী আলোচনীৰূপে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা সম্পাদিত 'উষা'ই পৰিচিত লাভ কৰিছিল। অসমীয়া নবান্যাসৰ যিটো ধাৰা গোহাঞিবৰুৱাৰ সাহিত্যৰ মাজত প্ৰকাশ পাইছিল সেইটোকে পৰিপুষ্ট কৰি তুলিছিল তেওঁ সম্পাদনা কৰা 'উষা' আৰু 'অসমবন্ধু'য়ে।^{১৩} 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধবোৰত গোহাঞিবৰুৱাৰ সাহিত্যচেতনাৰ স্বাক্ষৰ পোৱা যায়। আলোচনীখনৰ প্ৰথমটো সংখ্যাত গোহাঞিবৰুৱাই তেওঁৰ সাহিত্য সম্পৰ্কীয় চিন্তা-চেতনাৰ আভাস দাঙি ধৰিছে আৰু জাতীয় সাহিত্যৰ উন্নতি সাধনেই যে 'উষা' প্ৰকাশৰ উদ্দেশ্য সেয়াও ব্যক্ত কৰিছে।^{১৪} একেসময়তে তেওঁ ৰাজনৈতিক আৰু ধৰ্মীয় বিষয়ক 'উষা'ৰ গপ্তীৰ বাহিৰত ৰাখিছে। প্ৰসঙ্গতঃ একেটা সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধতে গোহাঞিবৰুৱাই ৰাজনীতি আৰু ধৰ্মৰ প্ৰভাৱৰ ফলত সাহিত্যসেৱাত বিধিনি ঘটাৰ কথাও উল্লেখ কৰিছে – 'সাহিত্য-সেৱা এক প্ৰকাৰ উদাসীন ধৰ্ম, ইয়াত ৰাজকীয় আৰু ধৰ্ম-সম্বন্ধীয় জঞ্জলীয়া বিষয়ৰ যোগ থকাটো বাঞ্ছনীয়ও নহয়।'^{১৫}

সাহিত্য-অনুৰাগী গোহাঞিবৰুৱাই লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা আৰু অন্যান্যসকলৰ একান্ত প্ৰচেষ্টাত গঢ় লৈ উঠা 'অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ অধিবেশনবোৰত সততে উপস্থিত আছিল আৰু এই সভাৰ বিভিন্ন কাৰ্যক্ৰমাদিকাৰ প্ৰতি তেওঁ সহযোগিতা প্ৰদৰ্শন কৰিছিল।^{১৬} তদুপৰি সাহিত্যিক উৎকৃষ্টতা প্ৰদান আৰু যথাযোগ্য গতিদান কৰাৰ ক্ষেত্ৰত এই

অনুষ্ঠানটিৰ কৰণীয়াও যথেষ্ট বুলি তেওঁ অনুভৱ কৰিছিল। গোহাঞিবৰুৱাই এই অনুভৱ-উপলব্ধিকে ব্যক্ত কৰিছিল 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত। 'অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ দিক্-দৰ্শন কৰাৰ উদ্দেশ্যে তেওঁ লিখিছিল –

অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা' বিলাকৰ এতিয়া যৌৱন অৱস্থা। এতেকে, এতিয়া বেছে। স্বৰূপাৰ্থত সভাই আদি ভাগত আমাৰ সাহিত্যসেৱক আৰু মাতৃভাষাৰ হিতাশীসকলৰ মনত আলোচনাৰ ৰুচি মাথোন বহুৱালে। এতিয়া তাক কাৰ্যত লগাবৰ সময়।'^{১৭}

পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ জীৱন-পৰিক্ৰমাত 'অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ প্ৰভাৱ আছিল ব্যাপক। এই সভাৰ এক বাৰ্ষিক অধিবেশনত হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ দ্বাৰা পঠিত 'অসমীয়া ভাষা' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধই গোহাঞিবৰুৱাৰ মনত আহোমৰ পূৰ্বগৌৰৱ, অসমীয়া জাতিৰ ভাব, আহোম ভাষাৰ পুনৰুদ্ধাৰ, অসমীয়া সাহিত্যৰ শ্ৰীবৃদ্ধি সাধন, অসমৰ পুৰণি তথ্য-সংগ্ৰহ ইত্যাদি সম্পৰ্কীয় চিন্তা-চেতনাক সমৃদ্ধ কৰিছিল।^{১৮} অসমৰ উন্নয়নৰ ধাৰা আৰু জাতীয় সাহিত্যিক প্ৰগতিৰ পথত অগ্ৰসৰ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত 'অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ বৰঙণি সন্দৰ্ভত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত নিজস্ব ধ্যান-ধাৰণা ব্যক্ত কৰিছে। তেওঁ সাহিত্য আৰু জাতিৰ উন্নতিৰ ক্ষেত্ৰত এনেধৰণৰ অনুষ্ঠানৰ সম্পৰ্কটো অনুধাৱন কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে আৰু সেয়েহে 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত লিখিছে –

কোনো দেশৰ সভ্যতাৰ উন্নতি গঠন কৰিবলৈ হ'লে সেই দেশৰ সাহিত্যিক তাৰ ঘাইমাৰলি পাতি ল'ব লাগে। কোন জাতি কিমান সভ্য তাৰ প্ৰমাণ বুজিবলৈ হ'লে, সেই জাতিৰ সাহিত্য কিমান উন্নত, তাক জুখি চাবৰ দৰ্কাৰ হয়। ই সমাজৰ বা জাতি বিশেষৰ অভাৱ পৰীক্ষাৰ পৰা লাভ কৰা সিদ্ধান্ত। আৰু, এয়ে সভ্যতাৰ নিদৰ্শন বুলি স্থিৰ হোৱাত পৃথিৱীৰ সভ্য জাতিবিলাকে নিজ নিজ জাতীয় সাহিত্যৰ উন্নতিত আজিকালি মন পাৰি লাগিছে। অসমীয়া ভাষাও যে এটা পুৰণি আৰু স্বাধীন ভাষা তাৰ বহুল প্ৰমাণ পোৱা গৈছে। এতেকে আমাৰ দেশৰ নানা ঠাইত 'অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ লেখ বঢ়াই আমাৰ জাতীয় সাহিত্যৰ উন্নতি সধাটো এই সময়তে আমাৰ প্ৰধান কৰ্তব্য হৈছে।'^{১৯}

অসমীয়া ভাষা আৰু সাহিত্যই ইয়াৰ দীৰ্ঘকালীন পথ পৰিক্ৰমাত বিভিন্ন সংকট আৰু সংশয়ৰ মুহূৰ্ত অতিক্ৰম কৰিবলগীয়া হৈছে। এই সংকটকালীন সময়ত বিভিন্নজন বিজ্ঞ ব্যক্তিয়ে অসমীয়া ভাষা আৰু সাহিত্য সন্দৰ্ভত নিজস্ব মতামত



ব্যক্ত কৰিছে। পণ্ডিতসকলৰ বিভিন্ন বক্তব্য আৰু সেইবোৰৰ বিস্তৃত ব্যাখ্যা অসমীয়া আলোচনীৰ সম্পাদকসকলে দাঙি ধৰিছে। এনে এক উপলক্ষতে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই 'উষা'ত মিস্টাৰ এফ. ডবলিউ চুডমাৰ্চনৰ উদ্ধৃতি দাঙি ধৰিছে আৰু অসমীয়া ভাষাৰ ভৱিষ্যত সন্দৰ্ভত আলোকপাত কৰিছে। চুডমাৰ্চনে অসমীয়া ভাষা আৰু সাহিত্য সন্দৰ্ভত লিখা মনগ্ৰামৰ উল্লিখনো গোহাঞিবৰুৱাৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত আছে। এই মনগ্ৰামত চুডমাৰ্চনে অসমীয়া ভাষাৰ শব্দভাণ্ডাৰত সংস্কৃত ভাষাৰ শব্দ সুমুৱাই জাতীয় ভাষা আৰু সাহিত্যিক বিপদগ্ৰস্ত কৰিবলৈ মানা কৰিছে।^{২০} পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাইও চুডমাৰ্চনৰ মন্তব্যক সমৰ্থন কৰিছে আৰু চুডমাৰ্চনৰ পৰামৰ্শ গ্ৰহণ কৰিলে অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি হ'ব বুলি মন্তব্য প্ৰদান কৰিছে –

আহোম ৰজাৰ প্ৰায় সাতশ বছৰীয়া শাসনৰ তলত থাকিও যে অসমীয়া ভাষা অসমীয়া হৈয়ে থাকিল আৰু মুছলমানৰ নিয়ম খহুকা খায়ে যে সি ঠন ধৰিয়ে ৰ'ল চুডমাৰ্চন চাহাবে তেওঁৰ মনগ্ৰামৰ আগচোৱাত তাকে বুজাই কেছে। এতেকে বৃটিছ শাসনৰ তলতো অসমীয়া ভাষা অসমীয়া হৈয়ে থাকিব, আৰু পূৰ্ববংগৰ হেচাত পৰিও সি ঠন ধৰি ৰ'ব বুলি আমাৰ ধ্ৰুৱবিশ্বাস; মাত্ৰ সময় বুজি অসমীয়া ৰাইজৰ চকু মুকলি হ'ব লাগে।'^{২১}

এই মন্তব্যই গোহাঞিবৰুৱাক অসমীয়া ভাষা সাহিত্যৰ এজন হিত চিন্তাকাৰী ব্যক্তিকৰূপত প্ৰতিষ্ঠাপন কৰি তুলিছে। 'উষা'ৰ সম্পাদক হিচাপে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ চিন্তা-চেতনাত সাহিত্য-মনস্কতাই বিশেষ স্থান লাভ কৰিছিল আৰু তাৰ উৎকৃষ্ট প্ৰমাণ 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহ।

উনবিংশ শতিকাত অন্ধকাৰাচ্ছন্ন হৈ পৰা অসম তথা ভাৰতবৰ্ষৰ সমাজব্যৱস্থাক বিংশ শতিকাৰ প্ৰথমটো দশকতে উদ্ভৱণৰ পথ প্ৰদৰ্শন কৰা আলোচনী আছিল পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা সম্পাদিত 'উষা'। সাহিত্য সাধনা 'উষা'ই গ্ৰহণ কৰা প্ৰথম অগ্ৰাধিকাৰ আছিল যদিও আলোচনীখনৰ বিভিন্ন প্ৰসঙ্গত ইয়াত প্ৰকাশ পাইছে প্ৰদেশ আৰু ৰাষ্ট্ৰ সম্পৰ্কীয় চিন্তা-চেতনা। আলোচনীখনৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহতো প্ৰাদেশিক আৰু ৰাষ্ট্ৰীয় চেতনাই ক্ৰিয়া কৰা দেখা যায়।

একেটা জাতিৰ জাতীয় জীৱন বিভিন্ন সময়ত আৰু বিভিন্ন কাৰণত বিপদাপন্ন হৈ পৰিব পাৰে। এনে সময়ত জাতিটোৰ সামগ্ৰিক বিকাশ বাধাগ্ৰস্ত হৈ পৰে। ইয়াৰ প্ৰভাৱ সুদূৰপ্ৰসাৰী আৰু ই জাতিৰ ভাষা, সাহিত্য, সমাজ, সংস্কৃতি, অৰ্থনীতি আদি সকলো দিশকে প্ৰভাৱান্বিত কৰে। মানব অসম আক্ৰমণ

আৰু তাৰ পৰৱৰ্তী সময়ত ইংৰাজৰ অপশাসনে অসমত এক অস্থিৰতাৰ সৃষ্টি কৰিছিল। ফলস্বৰূপে অসমীয়া জাতি প্ৰবল সংকটৰ গৰাহত পৰিছিল। প্ৰদেশ আৰু ৰাষ্ট্ৰত উদ্ভৱ হোৱা বিভিন্ন সংকট নিৰসনৰ ক্ষেত্ৰত শিল্পী-সাহিত্যিকৰ কৰণীয় অনেক। অতীতৰে পৰাই শিল্পী-সাহিত্যিকে ইয়াৰ বাবে বিভিন্ন উপায়ে নিজৰ অৰিহণা আগবঢ়াই আহিছে।^{২২} পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাইও অসম আৰু অসমীয়া সমাজব্যৱস্থাত প্ৰত্যক্ষ কৰা বিবিধ কেৰোণক 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে উদঙাই দিছিল। তদুপৰি সেইসমূহৰ পৰা পৰিগ্ৰাণৰ বাবে যথাযোগ্য পথ প্ৰদৰ্শন কৰি নিজৰ অসমপ্ৰেমৰ চানেকি দাঙি ধৰিছিল। উনবিংশ শতিকাত অসমত এলাগী হ'বলৈ ধৰা অসমীয়া ভাষা আৰু অসমৰ প্ৰাচীন কীৰ্তিসমূহৰ দুৰবস্থা প্ৰত্যক্ষ কৰি পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা চিন্তিত হৈ পৰিছিল। সেইসমূহক উদ্ধাৰৰ বাবে তেওঁ প্ৰাণপণে প্ৰচেষ্টা চলাইছিল আৰু 'উষা'ৰ এটা সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত ৰাইজক ৰজাঘৰৰ সহায় বিচাৰিবলৈ আহ্বান জনাইছিল। প্ৰসঙ্গক্ৰমে গেইট চাহাবে 'অসম বুৰঞ্জী'ত অসম সন্দৰ্ভত কৰা আক্ষেপসূচক মন্তব্যক তেওঁ সমৰ্থনো জনাইছে। এই সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত অনুভূত হয় যে গেইটৰ যি আক্ষেপ সেয়া যেন গোহাঞিবৰুৱাৰো আক্ষেপ। নিজৰ প্ৰাদেশিক চেতনা জাগ্ৰত কৰি এই প্ৰবন্ধত গোহাঞিবৰুৱাই লিখিছিল –

মিঃ গেইট চাহাবৰ আসামৰ বুৰঞ্জীৰ পাতনিত কৈছে যে সম্পূৰ্ণ বুৰঞ্জী ৰখাৰ পাকত আসাম পৃথিৱীৰ ভিতৰত এডোখৰ অগ্ৰণী ঠাই। তেন্তে, আসামক অসভ্য বুলি ধৰাটো মানুহৰ এটা ভুল ধাৰণা, আসাম অনুন্নত বা অশিক্ষিত হ'ব পাৰে, কিন্তু অসভ্য নহয়। অহম ভাষাত লিখা বুৰঞ্জীবিলাকেই আসামত সভ্যতাৰ অভগন চিনাকি। কিন্তু মিস্টাৰ গেইটে আক্ষেপ কৰিছে যে এনে অক্ষয় কীৰ্তি আন্ধাৰতে ডেকুৰিছে, আজিকালি অহম ভাষা জনা লোক নথকাত আসামে তাৰ উপকাৰ ল'ব পৰা নাই। অহম ভাষা অলপ-অপৰপ জনা মানুহৰো সংখ্যা দিনে দিনে টুটি আহিছে; এতেকে সাহিত্যানুৰাগী অসমীয়া দেশ-হিতৈষীৰ ভিতৰত কিছুমানে এই অনাদৃত ভাষাত পোত গৈ থকা বড় উদ্ধাৰিবৰ অৰ্থে পৰা যায়মানে তাক শিকিবলৈ যত্ন কৰা উচিত।'^{২৩}

ৰজাঘৰৰ সহায়-সাহায্য তথা আন্তৰিকতাই প্ৰদেশ এখন আৰু জাতি এটাক প্ৰগতিৰ ধাৰা তীব্ৰতৰ কৰাত সহায় কৰে। অসমতো উন্নয়নৰ গতি নিৰ্ধাৰিত হৈছিল আহোম আৰু কোচ ৰজাসকলৰ শাসনকালীন সময়চোৱাত। ইয়াৰ পৰৱৰ্তী সময়ত অসমত এক ভাঙোনমুখী প্ৰৱণতাই গা কৰি উঠিছিল আৰু এই প্ৰৱণতা আৰম্ভ হৈছিল অষ্টাদশ শতিকাৰ শেষভাগত।



মোৰামৰীয়া গণ অভ্যুত্থান, মানৰ উপদ্ৰৱ ইত্যাদি দুৰ্যোগে অসমৰ উন্নয়নৰ গতি ৰুদ্ধ কৰি তুলিছিল। এনেঅৱস্থাত অসম চৰম দুৰ্যোগৰ সন্মুখীন হ'বলগীয়া হৈছিল আৰু অসমীয়া প্ৰজাই এই চৰম ৰাষ্ট্ৰ-দুৰ্যোগ পাৰ্হৰিব পৰা নাছিল।^{৪৪} এনেসময়তে পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই অসমৰ প্ৰতি গভীৰ আন্তৰিকতা আৰু প্ৰীতি প্ৰদৰ্শন কৰিছিল সাহিত্যসৃষ্টিৰ মাধ্যমেৰে। 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত গোহাঞিবৰুৱাৰ অসম আৰু অসমীয়া জাতিৰ প্ৰতি থকা আন্তৰিকতাৰ প্ৰতিফলন ঘটা দেখা যায়। বিংশ শতিকাৰ প্ৰথমটো দশকত অসমীয়া জাতিৰ দুৰৱস্থা প্ৰত্যক্ষ কৰি পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা চিন্তিত হৈ পৰিছিল। ইয়াত তেওঁৰ অন্তৰত অসমীয়া জাতিৰ প্ৰতি যি সহায়তা তাক তেওঁ প্ৰদৰ্শন কৰিছে আৰু অধঃপতনে যাবলৈ ধৰা জাতিটোক দিক্‌দৰ্শনৰ প্ৰচেষ্টা চলাইছে। এইক্ষেত্ৰত লক্ষ্যভ্ৰষ্ট হৈ পৰা জাতিটোক লক্ষ্য স্থিৰ কৰি ল'বলৈও তেওঁ মন্ত্ৰণা প্ৰদান কৰিছে এইদৰে—

অসমীয়া জাতি এতিয়া উন্নতিৰ জখলাৰ নিচেই আদি খাপত, ক্ৰমাৎ ওপৰলৈ উঠোঁতে কি নিয়ম প্ৰণালীত ধৰি কালত কেনে হৈ উঠে এতিয়াও তাৰ নিশ্চয় হোৱা নাই।..... চমুকৈ ক'বলৈ গ'লে অসমীয়া জাতিৰ বৰ্তমান বিষম সমস্যাৰ অৱস্থা, এই সময়ত লক্ষ্য স্থিৰ ৰাখিব নোৱাৰিলে যে অসমীয়া জাতি একেবাৰে অধঃপাতে যাব সেইটো ধুকপ; কিয়নো দুৰ্বলীৰ পতন মানে মৰণ বুজিব লাগে।^{৪৫}

পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই অসম আৰু অসমীয়া জাতিৰ অৱনতিৰ কাৰণো উদ্ঘাটন কৰিছে। জাতিৰ উন্নতিৰ অৰ্থে কৰা ক্ষেত্ৰকীয়া চিন্তাসমূহক তেওঁ নিৰৰ্থক বুলি কৈছে। তদুপৰি এনেধৰণৰ চিন্তাসম্পন্ন ব্যক্তিক সমাজৰ বাবে অপকাৰী আখ্যাও তেওঁ দিছে। অসম, অসমীয়া সমাজ আৰু অসমীয়া জাতিৰ উন্নয়নৰ মানসিকতাক অনুপ্ৰাণিত কৰি তেওঁ 'উষা'ৰ অন্য এক সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত লিখিছে—

মুখৰ কথা আৰু হাতৰ কাম এই দুইৰ মৌল নুবুজাও জাতীয় অৱনতিৰ এটা ডাঙ্গৰ কাৰণ। কোন ছেগত মুখৰ উৎসাহ আৰু কোন ছেগত হাতৰ কামৰ সহায় দিব লাগে তাক নুবুজাটো আমাৰ দেশৰ মানুহৰ এটা ডাঙ্গৰ দোষ।..... মুখৰ উৎসাহ আৰু কাৰ্যৰ সহায় দিবলৈ উপযুক্ত ছেগ বুজাত পাৰ্গত হ'লে জাতীয় সাধনত সামান্যজনেও যৎকিঞ্চিৎ উপকাৰ কৰিব পাৰে; কিন্তু ছেগ হেৰুৱালে বা ছেগ নুবুজিলে ধনী, মানী বলীৰ অহোপুৰুষাৰ্থেও ভাল গুণ দিব নোৱাৰে। এতেকে, এটা সুকীয়া জাতি হৈ জিলিকিবলৈ মন থাকিলে আমাৰ মানুহে এতিয়াৰ পৰা ছেগ বুজি চলিবলৈ শিকিব লাগে।^{৪৬}

গোহাঞিবৰুৱাই অসম তথা অসমীয়া সমাজব্যৱস্থাৰ অৱনতিসমূহৰ বাবে মাথোঁ আক্ষেপ প্ৰকাশ কৰি জৰিয়তেই নিজৰ চিন্তা-চেতনা জাগ্ৰত কৰা নাই, অসমীয়া মানুহৰ উন্নতিপ্ৰয়াসী নব্য মানসিকতাক উৎসাহ প্ৰদান কৰি জৰিয়তেও নিজৰ প্ৰাদেশিক চেতনা দীপ্যমান কৰি তুলিছে। অসমীয়া জাতি সম্পৰ্কীয় অনেক নিৰুৎসাহজনক পৰিঘটনাৰ পিছতো তেওঁ অসম উদ্ধাৰৰ প্ৰচেষ্টাত অসমীয়া ডেকাৰ উৎসাহৰ জোৰাৰ প্ৰত্যক্ষ কৰি 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত আশাব্যঞ্জক মন্তব্য প্ৰদান কৰিছে। তেওঁ ধাৰণা কৰে যে ডেকাচামৰ এই জাতীয় উন্নতিৰ চিন্তাই অসমক অগ্ৰগতিৰ পথসন্ধান দিব। সেয়েহে তেওঁ লিখিছে—

বিদ্যা আৰু বুদ্ধিৰ বলেৰে আমাৰ শিক্ষিত ডেকাসকলে সোনকালে সুখীয়া হ'বলৈ বিচাৰিছে। সেই সুখ আৰ্জিবৰ উপায়বিলাক সিবিলাকে চিন্তিবলৈ বিচাৰিছে। আৰু, সেই চিন্তাৰ যে অচিৰে মনোময় ফল ধৰিব, তাৰো আগমুখ দেখা গৈছে। আমি আশা কৰিছোঁ, শিক্ষাৰ প্ৰকৃত অৰ্থ আমাৰ মানুহে সোনকালে বুজি উঠিব, সন্তানৰ সু-শিক্ষালৈ দিনে দিনে সিবিলাকৰ উৎসাহ বাঢ়ি আহিব। কিন্তু অকল লিখা পঢ়াই যে শিক্ষাই নহয়, এইটোকে সিবিলাকে পাৰ্হৰিব নোলাগে।^{৪৭}

'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহ বিচাৰ কৰিলে সেইবিলাকত সম্পাদক গোহাঞিবৰুৱাৰ অসমৰ উন্নতিকামী মানসিকতা দেখিবলৈ পোৱা যায়। এই মানসিকতা জাতিটোক বলিষ্ঠ ৰূপদান কৰাৰ ক্ষেত্ৰত সহায়ক আৰু ইয়ে গোহাঞিবৰুৱাৰ জাতীয় তথা প্ৰাদেশিক চেতনাকো সমৃদ্ধ কৰি তোলাত সহায়তা প্ৰদান কৰিছে। গোহাঞিবৰুৱাই নিজৰ জাতীয় আৰু প্ৰাদেশিক চেতনাক সমৃদ্ধশালী ৰূপত 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে দাঙি ধৰাৰ বিপৰীতে কুৰি শতিকাৰ শেষৰ দশকসমূহত ভালেসংখ্যক অসমীয়া আলোচনীৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত স্বদেশ আৰু স্বজাতিৰ প্ৰতি এক উন্মাদিক মনোভংগী প্ৰত্যক্ষ কৰা যায়। এইখিনি সময়তে ভাৰতৰ লগতে অসমতো আলোচনী আৰু সংবাদপত্ৰৰ জগতখনত পৃষ্ঠপোষকতা আৰম্ভ হ'ল বিত্তশালী পুঁজিপতি গোষ্ঠী বা একোটা ৰাজনৈতিক দল অথবা একো একোজন প্ৰভাৱসম্পন্ন ৰাজনৈতিক নেতাৰ। এনেধৰণৰ আলোচনী-সংবাদপত্ৰ প্ৰকাশৰ আঁৰত ক্ৰিয়া কৰিছিল সেই বিশেষ বণিক বা ৰাজনৈতিক শক্তিৰ স্বৰ্ধৰ্ম তথা স্বদৰ্শন প্ৰকাশৰ উদ্দেশ্যই। স্বাভাৱিকতে এনেধৰণৰ আলোচনী-সংবাদপত্ৰৰ সম্পাদকসকলেও সেই আলোচনী বিশেষৰ সম্পাদনাকাৰ্যত নিজস্ব দৃষ্টিভংগীৰ সলনি মালিকপক্ষৰ দ্বাৰা আৰোপিত দৃষ্টি ভংগীয়ে প্ৰকাশ কৰিবলৈ বাধ্য হৈ পৰা দেখা যায়।



সম্পাদনাৰীতিৰ উপৰি সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহো তাৰ ব্যতিক্ৰম নহ'ল। তাতে সম্পাদকৰ চিন্তা-চেতনাৰ সলনি মালিকপক্ষৰ উদ্দেশ্যৰ অবাধ বিচৰণ পৰিলক্ষিত হ'ল। এইদৰে সম্পাদকসকল ক্ৰমশঃ হৈ পৰিল মালিকপক্ষৰ বহুতীয়া। আশীৰ দশক আৰু তাৰ পৰৱৰ্তী পৰ্যায়ত অসমীয়া সংবাদজগতত এনেধৰণৰ ঘটনা তেনেই সাধাৰণ হৈ পৰিল। মালিকপক্ষৰ উদ্দেশ্যৰ বিৰোধিতা কৰাৰ বাবেই হওক কিম্বা মালিকপক্ষৰ শ্ৰুতকাৰ হ'বলৈ বাধ্য নোহোৱা হেতুকেই ভালেসংখ্যক অসমীয়া আলোচনী-সংবাদ পত্ৰৰ প্ৰখ্যাত সম্পাদকে আনকি পদত্যাগ কৰিবলৈকো বাধ্য হৈছিল।^{৪৮} এই প্ৰেক্ষাপটৰ পৰা বিচাৰ কৰিলে এটা কথা সহজেই অনুমেয় হৈ পৰে যে সাম্প্ৰতিক অসমীয়া আলোচনীৰ অনেক সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধই গোহাঞিবৰুৱা বা তেওঁৰ সমকালীন সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ নিচিনা উচ্চ পৰ্যায়লৈ পৰ্যবসিত হ'বলৈ সক্ষম হোৱা নাই। প্ৰসঙ্গতঃ এয়াও উল্লেখ নকৰি নোৱাৰি যে ঊনবিংশ শতাব্দীৰ শেষ বা কুৰি শতিকাৰ আদি ভাগত লক্ষ্মীনাথ, চন্দ্ৰকুমাৰ, পদ্মনাথ গোহাঞি বৰুৱাৰ ক্ষেত্ৰত তেনেধৰণৰ পুঁজিপতি গোষ্ঠী বা ৰাজনৈতিক শক্তিৰ প্ৰত্যক্ষ বা পৰোক্ষ সহযোগ নাছিল। তেওঁলোকে বাতৰি-কাকত, আলোচনী প্ৰকাশ কৰিছিল একাধ্ৰ নিজা উৎসাহত আৰু গাঁঠিৰ ধন ভাঙি। গতিকে আনুগত্যৰ শিকলিডালে তেওঁলোকক আক্ৰান্ত কৰিব পৰা নাছিল। ই সেইসময়ৰ অসমৰ আলোচনী আৰু সংবাদজগতৰ বাবে নিতান্তই এক সুখদায়ক অনুভূতিকপে চিৰদিন চিহ্নিত হৈ থাকিব।

অসমীয়া আলোচনীৰ প্ৰথম সম্পাদকীয় বুলিলে 'জেনাৰী'ৰ প্ৰথম সংখ্যাত প্ৰকাশিত চন্দ্ৰকুমাৰ আগৰৱালাৰ 'আত্মকথা'ৰ কথাকে উল্লেখ কৰিব পাৰি। 'জেনাৰী'ৰ জৰিয়তে আৰম্ভ হোৱা অসমীয়া আলোচনীৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধৰ এই ধাৰা পিছৰ পৰ্যায়ৰ আলোচনী 'বাহী', 'উষা' আদিতো বৰ্তি থাকিল। পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা সম্পাদিত 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত গোহাঞিবৰুৱাই দেশ-বিদেশৰ সমাজ, সংস্কৃতি আৰু ভাষা-সাহিত্যৰ বিষয়ে কৰা চৰ্চাৰ উপৰি সমকালীন প্ৰাদেশিক আৰু ৰাষ্ট্ৰীয় সমস্যাসমূহৰ মূল্যায়ন আৰু সমাধান দিয়াৰ প্ৰয়াস কৰা দেখা যায়। এই সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধসমূহত গোহাঞিবৰুৱাৰ বিচিত্ৰ চিন্তাৰ যথার্থ সমাহাৰ ঘটা দেখিবলৈ পোৱা গৈছে।

তথ্যসূত্ৰ :

- ১। 'বেংগল গেজেট পত্ৰিকাখন 'হিকিৰ গেজেট' নামেৰে প্ৰখ্যাত আছিল। ইয়াৰ সম্পূৰ্ণ নাম আছিল Hicky's Bengal Gazette or The Original Calcutta General Advertiser. পত্ৰিকাখনৰ আদৰ্শ বা motto হিচাপে কোৱা হৈছিল, ই এখন সাপ্তাহিক ৰাজনৈতিক আৰু ব্যৱসায়িক পত্ৰিকা – যাৰ দুৱাৰ সকলোৰে বাবে উন্মুক্ত অথচ ই কাৰো দ্বাৰাই প্ৰভাৱিত নহ'ব – A weekly political and commercial paper, open to all parties, but influenced by none. অৰ্থাৎ ই আছিল এটি স্বাধীন নিৰপেক্ষ পত্ৰিকা, প্ৰকাশিত হৈছিল প্ৰতি শনিবাৰে।
- নন্দলাল ভট্টাচাৰ্য : সংবাদপত্ৰৰ ইতিবৃত্ত, পৃ. ৩০
- ২। নন্দলাল ভট্টাচাৰ্য : সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪১
- ৩। তাৰাপদ পাল : ভাৰতৰ সংবাদপত্ৰ ও সাংবাদিকতাৰ ইতিহাস, পৃ. ৪১
- ৪। S.K. Bhuyan : Anglo Assamese Relations, p.471
- ৫। S.K. Bhuyan : সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, p.492
- ৬। Promatha Nath Dutta : Glimpses into the History of Assam, p. 236
- ৭। অসমত বাংলাভাষাৰ প্ৰচলন আৰু এই ভাষাটোৰ প্ৰতি অসমীয়া মানুহৰ আন্তৰিকতাক অধিক স্পষ্ট কৰাৰ প্ৰয়াসেৰে নগেন শইকীয়াই এইদৰে লিখিছে – 'সমকালীন সম্ভ্ৰান্ত অসমীয়াসকলেও বৃটিছ প্ৰশাসনৰ ভাষাস্বৰূপে স্বীকৃত বাংলা ভাষাৰ প্ৰতি এক সশ্ৰদ্ধ মোহ অনুভৱ নকৰাকৈ নাছিল। হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ বাংলা ভাষাত লিখা 'আসাম ব্ৰজঞ্জি' ইয়াৰে এক নিদৰ্শন বুলিব পাৰি।'
- নগেন শইকীয়া : অসমীয়া কবিতা আৰু অন্যান্য বিষয়, পৃ.৪৭
- ৮। হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰী : আমেৰিকান মিছনেৰীসকল আৰু ঊনবিংশ শতিকাৰ অসম, পৃ.২
- ৯। হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰী : অসমৰ নৱ-জাগৰণ : অনা-অসমীয়াৰ ভূমিকা, পৃ.২
- ১০। হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰী : পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ.৩
- ১১। Promatha Nath Dutta : পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, p.237
- ১২। হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰী : পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ.৮



- ১৩। তদেব, পৃ.১০
- ১৪। তদেব, পৃ. ১১
- ১৫। মহেশ্বৰ নেওগ (সংক. আৰু পুনঃ সম্পা.) : 'অৰুণোদই' (একত্ৰ সংকলন), ভূমিকা, পৃ.৯৬-৯৭
- ১৬। তদেব, প্ৰথম চোআ, জানুৱাৰি, পৃ.৮
- ১৭। 'উষা' প্ৰকাশৰ বাবে লাভ কৰা প্ৰেৰণা সন্দৰ্ভত গোহাঞিবৰুৱাই লিখিছে এইদৰে — 'মোৰ নিজা সাহিত্য চৰ্চাৰ লগে লগে সমনীয়া আৰু উঠি অহা সাহিত্যিকসকলৰো যাতে একে উদ্দেশ্যে ষাউতি ক্ৰমাৎ অঘাচিত্তে আগবঢ়াব পাৰি সেইবিষয়ক চিন্তাই মোৰ মনত ছেগ বুজি খেলিবলৈ ধৰিলে। দেখিলো সেইসময়ত সিবিলাকৰ সেই চৰ্চালৈ কাৰ্যক্ষেত্ৰ নোহোৱা হৈ পৰাত প্ৰবীণ লেখকৰ কাপত মামৰে ধৰিছে আৰু নবীনসকলৰ কাপে ঠমক খাই বৈছে; কিয়নো আগৰ আলোচনী কাকত এখন নোহোৱাত পৰিল, — 'জেনাকী'ৰ দ্বিতীয় খণ্ড গুৱাহাটীৰ পৰা ওলাই আকৌ অকালতেমৰি গ'ল। ভাবি চালো এনে সময়তে এখন অসমীয়া আলোচনী কাকতৰ নিতান্ত প্ৰয়োজন। মোৰ অন্যতম সাহিত্যিক বন্ধুবৰ শ্ৰীযুত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, সত্যনাথ বৰা প্ৰমুখ্যে জনদিয়েক প্ৰবীণ সাহিত্যিকৰ লগত পৰামৰ্শ কৰি সিবিলাকৰ সমৰ্থনৰ বল পাই সংকল্পিত আলোচনীখন অনতিপলমে প্ৰচাৰ কৰাৰ সংকল্প ৰাষ্ট্ৰ কৰি দি নিজকে বান্ধ খুৱাই লৱোঁ। তাৰ পাছত বন্ধুজনৰ উদগনি কৰ্তব্য সুমৰি 'উষা' প্ৰকাশৰ কাৰ্য আৰম্ভ কৰি দিলো। ইতঃপূৰ্বৰ প্ৰতিশ্ৰুতি মতে শ্ৰীযুত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, হেমচন্দ্ৰ গোস্বামী, সত্যনাথ বৰা, শ্ৰীযুত সোণাৰাম চৌধুৰী ইবিলাকৰ প্ৰবন্ধাদি সমলেৰে 'উষা'ই জুইৰ পোহৰ দিবলৈ ধৰিলে।'
- পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা : 'মোৰ সোঁৱৰণী', পৃ.১৮৬, ১৮৭
- ১৮। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'উষা' — একত্ৰ সংকলন, প্ৰফুল্ল চন্দ্ৰ বেজবৰুৱাৰ 'উষাৰ আগকথা', পৃষ্ঠা-০.১১ ভিন্ন প্ৰসঙ্গত 'উষা' সন্দৰ্ভত মন্তব্য প্ৰদান কৰি বেণুধৰ শৰ্মাই কৈছে যে 'অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ তেজপুৰ শাখাই গ্ৰহণ কৰা এক প্ৰস্তাৱ মৰ্মে 'উষা' প্ৰকাশৰ সিদ্ধান্ত লোৱা হৈছিল।
- চন্দ্ৰপ্ৰসাদ শইকীয়া (সম্পা.) : 'পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা, বেণুধৰ শৰ্মাৰ প্ৰবন্ধ 'গোহাঞিবৰুৱাৰ

'বক্তি' আৰু 'উষা', পৃ.১০৬

- ১৯। সতীশ ভট্টাচাৰ্য (প্ৰকা.) : 'দণ্ডিনাথ কলিতা ৰচনাৱলী', পৃ.৬৫৩
- ২০। এই সন্দৰ্ভত গোহাঞিবৰুৱাই লিখিছিল — 'ৰজা আৰু ৰাইজৰ মনত সন্তোষ লগাকৈ সাহিত্যচৰ্চা কৰাইহে 'উষা'ৰ ঘাই কৰ্তব্য; জাতিগত আক্ৰমণ বা আন কোনো প্ৰকাৰে কাৰো মনত অসন্তোষ লগোৱা কেতিয়াও আমাৰ উদ্দেশ্য নহয়। লগতে আমি ইয়াকো জনাৰ্থ যে, ইয়াৰ দ্বাৰাই আমি 'কৃপাবৰ বৰুৱাৰ প্ৰত্যগমন' প্ৰবন্ধ উষাৰ পৰা উঠাই লৈছোঁ; আমাৰ গ্ৰাহক-পাঠকসকলেও যেন সেই প্ৰবন্ধ বাদ দি 'উষা' পঢ়িব আৰু সেই প্ৰবন্ধৰ লগত 'উষা'ৰ সম্বন্ধ নাই বুলি জানিব।'
- লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সং. আৰু সম্পা.) : 'উষা' — একত্ৰ সংকলন (তৃতীয় ভাগ, অষ্টম সংখ্যা), পৃ.৬৩৫
- ২১। প্ৰসন্ন কুমাৰ ফুকন : 'অসমৰ সন্থাদ-পত্ৰৰ সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন', পৃ.১০০
- ২২। মাধৱচন্দ্ৰ বেজবৰুৱালৈ গোহাঞিবৰুৱাই লিখিছিল : 'মৰমৰ শ্ৰীমান মাধৱ মইনা সম্প্ৰতি মেঘৰ আঁবত থকা মোৰ সাদৰী জীয়াৰী 'উষা'ৰ পোহৰ পুনঃ প্ৰচাৰ কৰিবলৈ মনস্থ কৰা শুনি বৰ ৰং পাইছোঁ। তোমাৰ প্ৰস্তাৱ মতে, মোক প্ৰতিস্থাত স্বৰূপে ৰাখি কাকতখন ষষ্ঠভাগৰ পৰা প্ৰচাৰ কৰিবলৈ তোমাক সৰ্বস্বত্ব দান কৰিলোঁ। আশা কৰো, তোমাৰ হাতত 'উষা'ৰ আগৰ আদৰ সুখ্যাতিৰ জেউতি চৰিব। ইতি তোমাৰ মৰমৰ, শ্ৰীপদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা'
- লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, লক্ষ্মীনাথ তামুলীৰ 'উষাৰ কথাখণ্ড', পৃ.০.০৮
- ২৩। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'উষা' — একত্ৰ সংকলন, সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, সপ্তম সংখ্যা), পৃ.১৪৯
- ২৪। গোহাঞি বৰুৱাৰ বৃটিছ চৰকাৰৰ ওপৰত পৰম আস্থা আছিল আৰু বৃটিছৰাজক সমৰ্থন কৰিবলৈ কোনো শংকাবোধ কৰা নাছিল। বৃটিছ শাসকৰ তলত থাকি নিজৰ সন্তোষ ব্যক্ত কৰি তেওঁ লিখিছিল — আমাৰ পূৰ্বাৱস্থাবে সৈতে যদি বৰ্তমান অৱস্থা তুলনা কৰি চোৱা যায়, তেন্তে আমি মুক্তকণ্ঠে স্বীকাৰ কৰিব লগাত পৰো যে সদাশয় ইংৰাজ গৱৰ্ণমেণ্টৰ তলত থাকি আমাৰ একোৰে অভাৱ নাই; আৰু গৱৰ্ণমেণ্টৰ গুৰিত অসন্তোষ প্ৰকাশ

কৰিবলৈকো একো কাৰণ নাই।

পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ.৮৭

- ২৫। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (দ্বিতীয় ভাগ, পঞ্চম সংখ্যা), পৃ.৩৭৬
- ২৬। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (দ্বিতীয় ভাগ, চতুৰ্থ সংখ্যা), পৃ.৩৪৭
- ২৭। ১৯১৭ চনৰ ২৬ ডিচেম্বৰত অসম সাহিত্য সভাৰ শিৱসাগৰ অধিবেশনৰ সভাপতিৰ অভিভাষণত গোহাঞিবৰুৱাই অসমীয়া সমাজজীৱন সন্দৰ্ভত এক তাৎপৰ্যপূৰ্ণ মন্তব্য কৰিছিল — 'আমাৰ জাতীয় জীৱন ক্ষীণাই মৰামুৱা হ'বলৈ ধৰিছে।'
- চন্দ্ৰপ্ৰসাদ শইকীয়া (সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, অসম সাহিত্য সভাৰ প্ৰথম অধিবেশনৰ সভাপতিৰ অভিভাষণ, পৃ.৪১৫
- ২৮। গোহাঞিবৰুৱাৰ দ্বাৰা প্ৰস্তাৱিত সভা-সমিতি সমূহ আছিল এনেধৰণৰ — কৃষি সভা, শিল্প সভা, কাৰবাৰী সভা, সামাজিক সভা আৰু সাহিত্য সভা।
- লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (তৃতীয় ভাগ, চতুৰ্থ সংখ্যা), পৃ.৫৪৩
- ২৯। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, অষ্টম সংখ্যা), পৃ.১৭৩
- ৩০। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (তৃতীয় ভাগ, নৱম সংখ্যা), পৃ.৬৩৬
- ৩১। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, দ্বিতীয় সংখ্যা), পৃ.২৯
- ৩২। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (চতুৰ্থ ভাগ, দ্বিতীয় সংখ্যা), পৃ.৭৫৪
- ৩৩। চন্দ্ৰপ্ৰসাদ শইকীয়া (সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, বীৰেন্দ্ৰকুমাৰ ভট্টাচাৰ্যৰ প্ৰবন্ধ 'গোহাঞিবৰুৱাৰ সাহিত্য সাধনাৰ বৈশিষ্ট্য', পৃ.৩০
- ৩৪। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, প্ৰথম সংখ্যা), পৃ.৩
- ৩৫। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'সদ্যোক্ত গ্ৰন্থ, সদ্যোক্ত সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধ, পৃ.৩
- ৩৬। পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ.২৮



- ৩৭। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, পঞ্চম সংখ্যা), পৃ.১০১
- ৩৮। চন্দ্ৰপ্ৰসাদ শইকীয়া (সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, মহেশ্বৰ নেওগৰ প্ৰবন্ধ 'অসমীয়া সাহিত্যত গোহাঞিবৰুৱাৰ স্থান', পৃ.৩৯১, ৩৯২
- ৩৯। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : 'পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, সম্পাদকৰ শৰাই (তৃতীয় ভাগ, চতুৰ্থ সংখ্যা), পৃ.৫৪৩
- ৪০। অসমীয়া ভাষাৰ ভবিষ্যত সন্দৰ্ভত মিস্টাৰ এফ. ডবলিউ. চুডমাৰ্চনে বিস্তৃতভাবে আলোচনা কৰিছে। এই আলোচনাতে তেওঁ অসমীয়া ভাষা ৰক্ষাৰ বাবে অসমীয়া মানুহক কেতবোৰ পৰামৰ্শও প্ৰদান কৰিছে। পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই 'উষা'ৰ সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধত চুডমাৰ্চনৰ মন্তব্যটোত অত্যন্ত গুৰুত্ব দি তাক হুবহু ৰূপত প্ৰকাশ কৰিছে — "To speak the possible future of Assamese is difficult. Assam, having but lately vindicated its claim to a separate language, has almost immediate afterwards been joined to a large portion of Bengal than before. This must inevitably increase the struggle for existence. A language spoken only in one long narrow valley, and that by less than 1½ millions of people, the large majority of whom are illiterate cannot maintain a distinct literature of its own except by loyal self-sacrifice and co-operation of the part of its capable men, with the spread of knowledge and increase of higher education, Assamese literature may gradually secure a firmer foothold. But it is above all necessary that Assamese writers should avoid the error of their Bengalee brethren and make a larger use of the vigorous material at their own disposal. They should avoid the content incorporation of Sanskrit, which resulted in modern Bengali literature differing so widely from that of the 18th Century. The effect of this in Bengal has been a fatal dissociation of language from literature, so that it can even be said that grammar of colloquial Bengali actually differs from the grammar of its literature. Literature growing thus abenated cannot remain vigorous of



national.”

লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : *সদ্যোক্তে গৃহ, সম্পাদকৰ শৰাই (তৃতীয় ভাগ, ষষ্ঠ সংখ্যা)* — ‘অসমীয়া ভাষা আৰু সাহিত্য সম্বন্ধে চুড্‌মাৰ্চন’, পৃ.৫৮৩, ৫৮৪

৪১। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : *সদ্যোক্তে গৃহ, সদ্যোক্তে সম্পাদকীয় প্ৰবন্ধ*, পৃ.৫৮৪

৪২। ঔকাৰনাথ ত্ৰিপাঠী, (মম্মা.) : *জ্যোতিষ্মাদ অয়বাল জন্ম শতী স্মাৰিকা, भाषा मंगम, ইলাহাবাদ*

নীলমোহন বায়ৰ প্ৰবন্ধ - ‘স্বাধীনতা আন্দোলন আৰু জ্যোতিষ্মাদ’, ২০০৩, পৃষ্ঠা-১। এই প্ৰবন্ধত দেশপ্ৰেমৰ স্পৃহা জগাই তোলাৰ ক্ষেত্ৰত শিল্পী-সাহিত্যিকৰ উপৰি দেশভক্তসকলৰ কৃষ্ণসাধন আৰু আত্মবলিদানৰ কথা নীলমোহন বায়ে উল্লেখ কৰিছে। প্ৰসঙ্গক্ষেত্ৰে তেওঁ বিশ্বৰ বিভিন্ন লিখক-সাহিত্যিকৰ দেশপ্ৰেম আৰু এই স্পৃহা জগোৱাৰ বাবে সৃষ্ট সাহিত্যৰো উদাহৰণ দাঙি ধৰি কৈছে - “ইংৰাজ কবি বায়ৰনে তেওঁৰ বিখ্যাত Child Harold কাব্যৰ আৰম্ভণিতে ‘জাগা, জাগি উঠা স্পেইনৰ পুত্ৰসকল অগ্ৰসৰ হোৱা’ বুলি দেশবাসীক উদাত্ত আহ্বান জনাইছিল। স্বাধীনতাক মুক্ত হৃদয়ৰ সত্য বুলি অভিহিত কৰি তেওঁ On the Castle of Chillon কবিতাত এনেদৰে লিখিছে -

*"Eternal, Spirit of Chainless Mind
Brightest Dungeons, Liberty! Thou Art
For There Thy Habitation is the Heart
The Heart which Love of thee Alone can bind."*

৪৩। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : *পূৰ্বোক্ত গৃহ, সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, চতুৰ্থ সংখ্যা)*, পৃ.৭৬

৪৪। চন্দ্ৰপ্ৰসাদ শইকীয়া (সম্পা.) : *পূৰ্বোক্ত গৃহ, সদানন্দ চলিহাৰ প্ৰবন্ধ* - ‘গোহাঞিবৰুৱাৰ মনস্তত্ত্ব আৰু সমাজতত্ত্ব’, পৃ.৭৪

৪৫। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সং আৰু সম্পা.) : *পূৰ্বোক্ত গৃহ, সম্পাদকৰ শৰাই (দ্বিতীয় ভাগ, চতুৰ্থ সংখ্যা)*, পৃ.৩৪৬, ৩৪৭

৪৬। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : *সদ্যোক্তে গৃহ, সম্পাদকৰ শৰাই (তৃতীয় ভাগ, দশম সংখ্যা)*, পৃ.৬৬০

৪৭। লক্ষ্মীনাথ তামুলী (সংক. আৰু সম্পা.) : *সদ্যোক্তে গৃহ,*

সম্পাদকৰ শৰাই (প্ৰথম ভাগ, দশম সংখ্যা), পৃ.২৩৫

৪৮। হোমেন বৰগোহাঞিয়ে ‘সাপ্তাহিক নীলাচল’ৰ সম্পাদক হৈ থাকোঁতেই ১৯৭৪ চনৰ পৰাই কংগ্ৰেছৰ বিৰোধিতা আৰম্ভ কৰিছিল আৰু ১৯৭৭ চনৰ লোকসভা নিৰ্বাচনৰ সময়ত জনতা পাৰ্টিক সমৰ্থন জনাইছিল। কেন্দ্ৰত জনতা পাৰ্টিৰ চৰকাৰ গঠন হ’ল আৰু সেইখিনি সময়ত আসনত থকা কংগ্ৰেছ চৰকাৰে ‘সাপ্তাহিক নীলাচল’ৰ মালিকপক্ষৰ বিৰুদ্ধে এটা ফৌজদাৰী গোচৰ তৰিলে। তেওঁলোকৰ বিৰুদ্ধে চৰকাৰৰ অভিযোগ আছিল এয়ে যে ‘সাপ্তাহিক নীলাচল’ৰ মালিকপক্ষই অশ্লীল কিতাপৰ ব্যৱসায় কৰে। আলোচনীখনে নিৰ্বাচনৰ সময়ত জনতা পাৰ্টিক সমৰ্থন কৰা বাবেই সেইসময়ৰ অসমৰ কংগ্ৰেছ চৰকাৰখনে এনে প্ৰতিশোধমূলক অন্যান্য আচৰণ কৰা বুলি হোমেন বৰগোহাঞিয়ে অনুভৱ ব্যক্ত কৰিছে।

হোমেন বৰগোহাঞি : *পূৰ্বোক্ত গৃহ*, পৃ.৫৮, ৫৯

ভিন্ন প্ৰসঙ্গত হোমেন বৰগোহাঞিয়ে এই সন্দৰ্ভত মন্তব্য কৰি কৈছে যে ‘সাপ্তাহিক নীলাচল’ৰ সম্পাদক পদত যোগ দিয়াৰ সময়ত বৰগোহাঞি আৰু আলোচনীখনৰ পৰিচালকমণ্ডলীৰ মাজত এক অলিখিত চুক্তি হৈছিল আৰু এই চুক্তি অনুযায়ী কোনোও ৰাজনৈতিক দলত যোগ দিব নোৱাৰিব। কিন্তু এই চুক্তি ভংগ কৰি দত্তবৰুৱা ভ্ৰাতৃবৃন্দৰ অন্যতম ভবেন্দ্ৰ নাৰায়ণ দত্তবৰুৱাই ১৯৭২ চনৰ নিৰ্বাচনত কংগ্ৰেছৰ প্ৰাৰ্থীৰূপে প্ৰতিদ্বন্দিতা কৰিছিল আৰু ‘সাপ্তাহিক নীলাচল’ৰ পৰিচালনাৰ দায়িত্ব গ্ৰহণৰ সময়ত তেওঁ আছিল গুৱাহাটী মহানগৰ যুৱ কংগ্ৰেছৰ সভাপতি। এই চুক্তিভংগই বৰগোহাঞিক মানসিক আঘাত দিছিল আৰু পৰৱৰ্তী সময়ত তেওঁ ‘সাপ্তাহিক নীলাচল’ ত্যাগ কৰিছিল।

হোমেন বৰগোহাঞি : *ধুমুহা আৰু বামধেনু* (দ্বিতীয় খণ্ড), পৃ.২৬

গ্ৰন্থপঞ্জী :

মুখ্য সমল

১। তামুলী, লক্ষ্মীনাথ (সং আৰু সম্পা.) : *উষা* (একত্ৰ সংকলন); অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী - ২১, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০০৮

গৌণসমল

১। অসমীয়া বিভাগ, (সং. আৰু সম্পা.) : *অসম-গৌৰৱ*; অসমীয়া বিভাগ, কটন কলেজৰ হৈ অৰুণোদই প্ৰকাশন, দ্বিতীয় পৰিষ্কাৰিত সংস্কৰণ, নৱেম্বৰ, ২০১১

২। কটকী, প্ৰফুল্ল : *সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*; জ্যোতি প্ৰকাশন, গুৱাহাটী-১, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ছেপ্টেম্বৰ, ২০০৮

৩। কলিতা, ৰমেশ : *ভাৰতৰ স্বাধীনতা আন্দোলনত অসমীয়া ছাত্ৰৰ ভূমিকা*; সমন্বয় গ্ৰন্থালয়, পি.এন.চি. ৰোড, নলবাৰী-৭৮১৩৩৫, প্ৰথম প্ৰকাশ, মে, ১৯৮৬

৪। কৌশাম্বী, ডি. ডি : *ভাৰতৰ ইতিহাস*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ১৯৮১ (অনুবাদ : বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য)

৫। গগৈ, তৰালি আৰু অন্যান্য (সম্পা.) : *অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতি আৰু লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*; পূৰ্বাঞ্চল প্ৰকাশ, দিশপুৰ, গুৱাহাটী-৬, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৩

৬। গোস্বামী, যতীন্দ্ৰনাথ : *সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, ১৯৬৮

৭। — : *জাগৰণ আৰু জেনাক*; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১ জানুৱাৰী, ১৯৮৯

৮। — : *অসম সাহিত্যৰ চমু বুৰঞ্জী*; মণি-মাণিক প্ৰকাশ, গুৱাহাটী-১, পঞ্চম সংস্কৰণ, ১৯৯৪

৯। গোস্বামী, যতীন্দ্ৰনাথ (সং.) : *বাঁহী (প্ৰথম খণ্ড, একত্ৰ সংকলন)*; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, প্ৰথম প্ৰকাশ, জানুৱাৰী, ২০০১

১০। গোহাঞিবৰুৱা, পদ্মনাথ : *পদ্মনাথ গোহাঞি বৰুৱা ৰচনাৱলী*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী, তৃতীয় প্ৰকাশ, ২০০৩

১১। — : *মোৰ সোঁৱৰণী*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, তৃতীয় প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০০৩

১২। চৌধুৰী, প্ৰসেনজিৎ : *উনবিংশ শতিকাৰ অসমত এভূমুকি*; চেতনা প্ৰকাশ, গুৱাহাটী-৭, প্ৰথম প্ৰকাশ,



১৯৮৪

১৩। — : *অৰুণোদই*; ষ্টুডেন্টছ ষ্ট’ৰ্চ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ ডিচেম্বৰ, ১৯৯৫

১৪। ছাত্ৰাৰ, আব্দুছ (সম্পা.) : *সংমিশ্ৰণত অসমীয়া সংস্কৃতি*; গ্ৰন্থপীঠ, যোৰহাট, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৩

১৫। ডেকা, নীলমণি সেন : *অসমৰ উত্তৰণৰ ইতিহাস—মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা আৰু ব্যৱস্থাপনা সভা*; জাৰ্ণাল এম্পৰিয়াম, নলবাৰী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২৯ ডিচেম্বৰ, ২০০৯

১৬। তামুলী, লক্ষ্মীনাথ : *ভাৰতৰ স্বাধীনতা সংগ্ৰামত অসমৰ অৱদান : সংঘাত আৰু সহযোগিতাৰ ইতিহাস*; ৰূপহী প্ৰকাশন, সুগম পথ, গুৱাহাটী-২৪, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ, ১৯৯৭

১৭। তামুলী, লক্ষ্মীনাথ (সং আৰু সম্পা.) : *বাঁহী (তৃতীয় বছৰৰ পৰা ষষ্ঠ বছৰলৈ একত্ৰ সংকলন)*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী - ২১, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ছেপ্টেম্বৰ, ২০০৮

১৮। তালুকদাৰ, নন্দ : *সংবাদপত্ৰৰ ৰ’দ কাচলিত অসমীয়া সাহিত্য*; বৰুৱা এজেণ্ডা, গুৱাহাটী-১, পুনৰ মুদ্ৰণ, মে, ১৯৯১

১৯। দত্ত, কেশৱ নাৰায়ণ : *লোগুমাৰ্কচ অব্‌ দ্য ফ্ৰিডম ষ্ট্ৰাগল ইন আছাম*; (অনুবাদ : গোস্বামী, দীপক কুমাৰ) ভৱানী প্ৰিণ্ট এণ্ড পাব্লিকেশ্যনচ, পানী-খাইতি, গুৱাহাটী-২৬, প্ৰথম প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০১১

২০। নেওগ, মহেশ্বৰ (সম্পা.) : *লক্ষ্মীনাথ*, বীণা লাইব্ৰেৰী, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৭৮

২১। ফুকন, প্ৰসন্ন কুমাৰ : *অসমৰ সন্থাদপত্ৰৰ সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন*; মধু প্ৰকাশ, দেৰগাঁও-৭৮৫৬১৪, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯৬

২২। বৰকটকী, উপেন্দ্ৰ : *আন্দোলন, আলোচনী আৰু ব্যক্তি*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, প্ৰথম প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০০৮

২৩। বৰকটকী, অৰিন্দম ; ভৱালী, অজিত (সম্পা.) : *লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*; আনন্দৰাম টেকিয়াল ফুকন



মহাবিদ্যালয়, নগাঁও, প্রথম প্রকাশ, ২৯ অক্টোবৰ, ২০১২

২৪। বৰপূজাৰী, মহেন্দ্ৰ : *বেজবৰুৱা, গোহাঞিবৰুৱা আৰু সমকালীন অসমৰ সমাজজীৱন*

২৫। বৰপূজাৰী, হেৰম্বকান্ত : *অসমৰ নৱ-জাগৰণ : অনা-অসমীয়াৰ ভূমিকা*; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, প্রথম প্রকাশ, ফেব্ৰুৱাৰী, ১৯৮৭

২৬। — : *আমেৰিকান মিছনেৰীসকল আৰু উনবিংশ শতিকাৰ অসম*; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, দ্বিতীয় প্রকাশ, ১৯৯৪

২৭। বৰ্মন, শিৱনাথ : *চৌধুৰী, প্ৰসেনজিৎ : বাস্তৱ নে বিভ্ৰম*; ষ্টুডেন্টছ এম্পোৰিয়াম; নতুনবজাৰ, ডিব্ৰুগড়-১, প্রথম প্রকাশ, ফেব্ৰুৱাৰী, ১৯৮৬

২৮। বৰা, দিলীপ : *সমাজ সাহিত্য আৰু সংহতি*; ভৱানী অফ্ৰেট এণ্ড ইমেইজিং ছিষ্টেমছ প্ৰা. লি., ৰাজগড় ৰোড, গুৱাহাটী-৭, প্রথম প্রকাশ, ২০০৮

২৯। বৰা, ধ্ৰুৱজ্যোতি : *অ'মোৰ সুবীয়া মাত*; ষ্টুডেন্টছ ষ্ট'ৰ্চ, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ, আগষ্ট, ১৯৯৪

৩০। বেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ : *মোৰ জীৱন সোঁৱৰণ*; নিউ বুক ষ্টল, গুৱাহাটী, চতুৰ্থ তাণ্ডৰণ, ১৯৭৩

৩১। ভট্টাচাৰ্য, হৰিচন্দ্ৰ (সম্পা.) : *গোহাঞিবৰুৱা প্ৰতিভা*; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, প্রথম প্রকাশ, ১৯৭১

৩২। ভাগৱতী, ৰাধিকামোহন : *'অসমীয়া'ৰ পোহৰত অসমীয়াৰ চাৰি দশকৰ ইতিহাস*; জাৰ্ণাল এম্পোৰিয়াম, নলবাৰী, ডিচেম্বৰ, ১৯৯৮

৩৩। ভূঞা, প্ৰফুল্ল চন্দ্ৰ : *লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা আৰু অসমীয়া ঐতিহ্য*; বনলতা, ডিব্ৰুগড়, প্রথম প্রকাশ, এপ্ৰিল, ১৯৯১

৩৪। ভূঞা, যোগেন্দ্ৰ নাৰায়ণ : *মহাফেজখানাৰ খিড়িকীয়েদি*; কৰ্মী-ৰূপক এণ্টাৰপ্ৰাইজ, নগাঁও, প্রথম প্রকাশ, মাৰ্চ, ১৯৮৬

৩৫। — : *উনবিংশ শতিকাৰ অসম-সংবাদ*; অসমীয়া বিভাগ, ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, প্রথম প্রকাশ, ১৯৯০

৩৬। — : *উৰলি যোৱা নথিৰ পৰা*; প্ৰকাশক - গ্ৰন্থকাৰ, নগাঁও, প্রথম প্রকাশ, ১৯৯১

৩৭। মহন্ত, প্ৰফুল্ল : *অসমীয়া মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ ইতিহাস*; লয়াৰ্ছ বুক ষ্টল, গুৱাহাটী-১, দ্বিতীয় প্রকাশ, ২০০৯

৩৮। মহন্ত, প্ৰফুল্লপ্ৰাণ : *অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ উৎস প্ৰসঙ্গ*; জানকী প্ৰকাশন, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ, ১৯৯৪

৩৯। ৰায়, নীলমোহন : *অসমীয়া আৰু বাংলা কবিতাত দেশাত্মবোধ*; ভৱানী প্ৰিণ্ট এণ্ড পাব্লিকেশ্যনচ, গুৱাহাটী-২৬, প্রথম প্রকাশ, ২০১১

৪০। — : *অসমীয়া আৰু বাংলা কবিতাত প্ৰেমৰ স্বৰূপ*; জাগৰণ সাহিত্য প্ৰকাশন, ধিং, নগাঁও-২৩, প্রথম প্রকাশ, ২০১০

৪১। — : *অসমীয়া প্ৰেম কবিতাৰ বিশ্লেষণ*; ভৱানী প্ৰিণ্ট এণ্ড পাব্লিকেশ্যনচ, গুৱাহাটী-২৬, প্রথম প্রকাশ, ২০১১

৪২। — (সম্পা.) : *সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ স্বৰ্ণদ্যুতি*; ভৱানী প্ৰিণ্ট এণ্ড পাব্লিকেশ্যনচ, গুৱাহাটী-২৬, প্রথম প্রকাশ, ২০১১

৪৩। শইকীয়া, চন্দ্ৰপ্ৰসাদ (সম্পা.) : *পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, দ্বিতীয় সংস্কৰণ, ডিচেম্বৰ, ২০০৭

৪৪। — (সম্পা.) : *লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, চতুৰ্থ প্রকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০০৭

৪৫। — (মুখ্য সম্পা.) : *অসমৰ বাতৰিকাকত-আলোচনীৰ ডেবশ বছৰীয়া ইতিহাস*; অসমৰ বাতৰিকাকতৰ ডেবশ বছৰীয়া জয়ন্তী উদ্‌যাপন সমিতি, গুৱাহাটী-৩, প্রথম প্রকাশ, মাৰ্চ, ১৯৯৮

৪৬। শইকীয়া, নগেন (সং আৰু সম্পা.) : *আসাম বন্ধু*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, প্রথম প্রকাশ, ১৯৮৪

৪৭। — (সম্পা.) : *জোনাকী*; অসম সাহিত্য সভা, প্রথম প্রকাশ, ২০০১

৪৮। — : *অসমীয়া কবিতা আৰু অন্যান্য বিষয়*; চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ, ১৯৯৬

৪৯। — : *অৰুণোদইৰ পৰা জোনাকীলৈ*; কৌস্তভ প্ৰকাশন, নিউ মাৰ্কেট, ডিব্ৰুগড়, প্রথম প্রকাশ, ছেপ্টেম্বৰ, ২০১১

৫০। — : *অসমীয়া মানুহৰ ইতিহাস*, কথা পাব্লিকেশ্যন, গুৱাহাটী, প্রথম প্রকাশ, ২০১৩

৫১। শৰ্মা, অনুৰাধা (সম্পা.) : *আধুনিকতাৰ অধিনায়ক সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*; জ্যোতিপ্ৰকাশ, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ, মাৰ্চ, ২০১৪

৫২। শৰ্মা, কনকচন্দ্ৰ : *গৌৰৱ ৰবি আনন্দৰাম বৰুৱা*; স্কলাৰ্চ



পাব্লিকেশ্যন, গুৱাহাটী-৬, প্রথম প্রকাশ, ২০০০

৫৩। শৰ্মা, দেৱব্ৰত : *অসমীয়া জাতি গঠন প্ৰক্ৰিয়া আৰু জাতীয় জনগোষ্ঠীগত অনুষ্ঠানসমূহ*; একলব্য প্ৰকাশন; মালৌ আলি, যোৰহাট-১, প্রথম প্রকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০০৬

৫৪। শৰ্মা, বিনোদ : *অসমত বৃটিছৰাজ, সংঘাত আৰু স্বাধীনতা আন্দোলন*; বৰলুইত প্ৰকাশন, হেম বৰুৱা পথ, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০১৩

৫৫। শৰ্মা, বেণুধৰ : *অধ্যায়লী*; অসম জ্যোতি, গুৱাহাটী-৮, দ্বিতীয় তাণ্ডৰণ, ১৯৬৭

৫৬। — : *কংগ্ৰেছৰ কাচিয়ালি ব'দত*; গুৱাহাটী-৮, দ্বিতীয় সংস্কৰণ, ১৯৭১

৫৭। শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ (সম্পা.) : *মৌ*; অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী-২১, প্রথম প্রকাশ, ১৯৮০

৫৮। — : *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*; প্ৰকাশিকা— প্ৰতিমা দেৱী, বিহাবাৰী, গুৱাহাটী, নৱম সংস্কৰণ, আগষ্ট, ২০০০

৫৯। শৰ্মা, হেমন্তকুমাৰ : *বীৰেন্দ্ৰ ভট্টাচাৰ্যৰ সাহিত্য-কৃতি*; চন্দ্ৰপ্ৰকাশ, টিছ, নলবাৰী, প্রথম প্রকাশ, আগষ্ট, ১৯৮৩

৬০। — : *অসমীয়া সাহিত্যত দৃষ্টিপাত*; বীণা লাইব্ৰেৰী; গুৱাহাটী-১, দশম সংস্কৰণ, আগষ্ট, ২০০৫

৬১। শৰ্মা, শশী : *সাহিত্যৰথী পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱা*; জ্ঞানপীঠ, ১৯৭১

৬২। — : *বসৰাজ বেজবৰুৱা*; দত্তবৰুৱা এণ্ড কোম্পানী, ১৯৬৭

৬৩। শৰ্মা, যজ্ঞেশ্বৰ (মুখ্য সম্পা.) : *বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী (দ্বিতীয় খণ্ড, বুৰঞ্জীৰ সঁফুৰা)*; বেণুধৰ শৰ্মা স্মাৰক ন্যাসৰ হৈ শ্ৰী অজিত কুমাৰ শৰ্মা, মানুহ প্ৰকাশন, সুৰাগপুৰ, গুৱাহাটী-৮, প্রথম সংস্কৰণ, এপ্ৰিল, ১৯৮৯

৬৪। — (মুখ্য সম্পা.) : *বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী (চতুৰ্থ খণ্ড, টোকোৰা বাহৰ কুটা)*; বেণুধৰ শৰ্মা স্মাৰক ন্যাসৰ হৈ শ্ৰী অজিত কুমাৰ শৰ্মা, মানুহ প্ৰকাশন, সুৰাগপুৰ, গুৱাহাটী-৮, প্রথম সংস্কৰণ, ১ নবেম্বৰ, ১৯৮৯

৬৫। শাস্ত্ৰী, বিশ্বনাৰায়ণ : *লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ সাহিত্য প্ৰতিভা*; শৰাইঘাট প্ৰকাশন, বামুনীমৈদাম, গুৱাহাটী-২১, দ্বিতীয় প্রকাশ, অক্টোবৰ, ১৯৯৮

বাংলা

১। চট্টোপাধ্যায়, পাৰ্থ (সম্পা.) : *সংবাদিকৰ ডায়েরি*; পশ্চিমবঙ্গ ৰাজ্য পুস্তক পৰ্যৎ, ৬ এ ৰাজ্য সুবোধ মল্লিক স্কোয়াৰ, কলকাতা -১৩, দ্বিতীয় সংস্কৰণৰ দ্বিতীয় মুদ্ৰণ, মাৰ্চ, ২০১৪

২। দাশ, শিশিৰকুমাৰ (সং. ও সম্পা.) : *সংসদ বাংলা সাহিত্যসঙ্গী*; সাহিত্য সংসদ, ৩২ এ আচাৰ্য প্ৰফুল্লচন্দ্ৰ ৰোড, কলকাতা-৯

৩. ব্যানাজী, সৌৱিণ : *সংবাদ সম্পাদনা*; পশ্চিমবঙ্গ ৰাজ্য পুস্তক পৰ্যৎ, ৬ এ ৰাজ্য সুবোধ মল্লিক স্কোয়াৰ, কলকাতা-১৩, জানুৱাৰী, ২০১১

৪। বসু, স্বপন (সং. ও সম্পা.) : *সংবাদ-সাময়িক পত্ৰে উনিশ শতকৰ বাঙালি সমাজ (প্ৰথম খণ্ড)*; পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি, ১/১ আচাৰ্য জগদীশ বসু ৰোড, কলকাতা -২০, পৰিবৰ্তিত দ্বিতীয় সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ২০১৩

৫। — (সং. ও সম্পা.) : *সংবাদ-সাময়িকপত্ৰে উনিশ শতকৰ বাঙালি সমাজ (দ্বিতীয় খণ্ড)*; পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি, ১/১ আচাৰ্য জগদীশ বসু ৰোড, কলকাতা -২০, প্রথম প্রকাশ, অক্টোবৰ, ২০১৩

৬। ভট্টাচাৰ্য, নন্দলাল : *সংবাদপত্ৰেৰ ইতিবৃত্ত*; লিপিকা, ৩০/১ এ কলেজ ৰোড, কলকাতা -৯, তৃতীয় প্রকাশ, ফাল্গুন, ১৪১৯ বাংলা

৭। মামুন, মুনতাসীৰ : *উনিশ শতকে পূৰ্ববাংলাৰ সংবাদ-সাময়িকপত্ৰ*; দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা -৭৩, প্রথম দে'জ সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ১৯৯৭

৮। সৱ, ৰমেন কুমাৰ (সম্পা.) : *বাংলা সাময়িক পত্ৰ প্ৰাচীন ও মধ্যযুগ*; প্ৰগতিশীল প্ৰকাশক, ৩৭ এ, কলেজ ষ্ট্ৰীট, কলকাতা -৭৩, প্রথম প্রকাশ, এপ্ৰিল, ২০০৯

৯। ৰায়, সুজিত : *সংবাদ সাংবাদিক সাংবাদিকতা*; দে পাবলিকেশ্যনস, ১৩ বন্ধিম চাৰ্চাজী ষ্ট্ৰিট, কলকাতা - ৭৩, পৰিমাৰ্জিত ও পৰিবৰ্তিত চতুৰ্থ সংস্কৰণ, আগষ্ট, ২০১৪

১০। লাহা, প্ৰবীৰ কুমাৰ : *ভাৰতৰ সংবাদপত্ৰ ও গণমাধ্যম ইতিহাসেৰ কালপঞ্জী*; কমলিনী প্ৰকাশন, ১৩ বন্ধিম চাৰ্চাজী ষ্ট্ৰিট, কলকাতা- ৭৩ প্রথম প্রকাশ, অক্টোবৰ, ২০১২



1. Barpujari, H.K. : *Assam in the days of British Company*; North-East University Publications, Shillong, 1st Edn, 1996
2. _____ : *The Comprehensive History of Assam (Vol-III)*; Publication Board, Assam, First Edn, 1994
3. _____ (Ed.) : *Political History of Assam (Vol-I)*; Publication Board, Assam, Guwahati, 3rd Edn, 2008
4. Bhuyan, Arun Chandra (Ed.) : *Political History of Assam (Vol-III)*; Publication Board, Assam, Guwahati, 3rd Edn, 2008
5. Bhuyan, S.K. : *Anglo Assamese Relations*; Department of Historical & Antiquarian Studies in Assam, Guwahati, 1st Edn, 1949
6. Das, S.K. (Ed.) : *Nineteenth Century Studies*; The World Press Pvt. Ltd, College Street, Calcutta-20, 1st Published, 1970
7. Deka, K.M. (Ed.) : *Nationalism and Regionalism in North East India*; Dibrugarh University, Dibrugarh, 1985
8. Dutta, Promatha Nath : *Glimpses into the History of Assam*; Dutta & Sons, Parijat, Lower New Colony, Shillong-3, 1st Publication, Oct, 1962
9. Gohain, Hiren : *Assam, a Burning Question*; Spectrum Publications, Guwahati, 1985
10. Goswami, P.C. : *The Economic Development of Assam*; Asia Publishing House, Bombay, 1963
11. Goswami, Prafulla Dutta : *Bohag Bihu of Assam Bihu Songs*; Publication Board, Assam, Guwahati, 2nd Edn, 2003
12. Goswami, Sandhya : *Language Policies in Assam*, Ajanta Publications, Malka Ganj, Delhi-07, 1st Published, 1997
13. Guha, Amalendu : *Planter Raj to Swaraj*; People's Publication House, Delhi, 1988
14. _____ : *Medieval and Early Colonial Assam*; K.P. Bagchi and Co., Calcutta, 1991
15. Kalita, Ramesh Chandra : *History of Land Rights in Brahmaputra Valley*; Ulopi Publications, Tezpur, 1997
16. _____ : *Assam in the Eighteen Century*; Omsons Publications, New Delhi, 1992
17. Mills, A.J. Moffatt : *Report on the Provienc of Assam, 1854*; Publication Board, Assam, Guwahati, 1984



অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমূলৰ প্ৰকৃতি বিচাৰ : প্ৰাকৃতি বিজ্ঞানৰ আধাৰত

উপেন ৰাভা হাকাচাম

অসমীয়া বিভাগ, গৌহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী-৭৮১ ০১৪

A QUEST INTO THE CHARACTERISTICS OF ASSAMESE MORPHEMES : IN THE LIGHT OF MORPHEMICS

Upen Rabha Hakasam

Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781 014

ABSTRACT : The derivation system of Assamese language is critically analysed in this research article based on Modern linguistics in general and on Morphemics in particular according to its structure, nature and function. Most of the examples, illustrated here are something uncommon and inventory, which are obviously reversive to the analysis of the traditional grammarians followed by historical (comparative linguistics) as well as philological methods. Moreover an attempt has been made to define the linguistic terminologies, which are often confused by the students, researchers and even by the scholars.

১.০। ৰূপতত্ত্ব (morphology) বা প্ৰাকৃতিবিজ্ঞানৰ (morphemics) আলোচনাত ভাষাবিশেষৰ ৰূপ (morph) বা প্ৰাকৃতি (morpheme) মাত্ৰকে প্ৰধান দুটা ভাগত বিভক্ত কৰা হৈছে। মুক্ত ৰূপ (free morph) বা শব্দমূলে (stem)

স্বাধীনভাৱে প্ৰয়োগ হৈ নিজস্ব অৰ্থ প্ৰকাশ কৰিব পাৰে, কিন্তু বদ্ধৰূপ (bound morph) বা সৰ্গহী (affix) অকলে স্বাধীনভাৱে প্ৰয়োগ হ'ব নোৱাৰে; আন এটা মুক্ত ৰূপ বা শব্দমূলৰ আগে-পিছে বা অভ্যন্তৰত সংযোগ হৈছে নিজস্ব অৰ্থ



প্রকাশ কৰিব পাৰে। শব্দমূলৰ আগত বহা এনে ৰূপক পূৰ্বসৰ্গ বা পূৰ্বপ্রত্যয় (prefix), মাজত বহা ৰূপক অন্তঃসৰ্গ বা মধ্য প্রত্যয় (infix) আৰু শেষত বহা এনে ৰূপক অনুসৰ্গ বা পৰপ্রত্যয় (suffix) বোলা হয়। তদুপৰি আন এটা ৰূপ আছে; যি কেতিয়াবা মুক্ত ৰূপৰ দৰে অকলে প্ৰয়োগ হয় আৰু কেতিয়াবা বন্ধৰূপৰ দৰে আন এটা ৰূপৰ লগতহে সংযোগ হয়। এই মধ্যৱৰ্তী গুণধৰ্মী ৰূপকে মূলভাস প্ৰাকৃতি (sub-root morpheme) বোলা হয়।^১

১.১। উপৰি উল্লেখিত শ্ৰেণীকেইটাৰ উপৰিও প্ৰয়োগৰ প্ৰকৃতি অনুসারে ৰূপ বা প্ৰাকৃতিসমূহক আৰু তিনিটা ভাগত ভগোৱা হৈছে। ইয়াৰে— শূন্য প্ৰাকৃতি (zero morpheme) য়ে কোনো প্ৰাকৃতি (প্ৰত্যয় বা বিভক্তি) লগ নলগাকৈয়ো বিভিন্ন শ্ৰেণীৰ শব্দ সাধন কৰিব পাৰে নতুবা বাক্যত পদাৱয় অৰ্থাৎ শব্দ-ৰূপ বা ক্ৰিয়া-ৰূপ কৰিব পাৰে।^২ আপাতঃ দৃষ্টিত চাবলৈ গ'লে ই ইংৰাজী আদি ভাষাত কোনো প্ৰত্যয় বা বিভক্তি যোগ নকৰাকৈ সুৰ বা শ্বাসাশ্বাতৰ স্থান সলনিৰ দ্বাৰা শব্দ-ৰূপ বা শব্দ-সাধন কৰা উপস্থিত প্ৰাকৃতি (superfix/suprafix) ৰ দৰে^৩; যদিও এই দুটাৰ মাজত স্পষ্ট পাৰ্থক্য আছে। আনহাতে মুক্তৰূপ বা শব্দমূলৰ (stem) লগত এক বা একাধিক বন্ধৰূপ বা সৰ্গ (প্ৰত্যয়, বিভক্তি) আগে বা পিছে একেলগে বিচ্ছিন্ন নোহোৱাকৈ প্ৰয়োগ হোৱা প্ৰাকৃতিক অব্যাহত প্ৰাকৃতি (continuous morpheme) আৰু একোটা হ'ত সৰ্গই মাজত সোমাই মূল শব্দ বা ধাতুক বিচ্ছিন্ন কৰি দিলে তেনে প্ৰাকৃতিক ব্যাহত প্ৰাকৃতি (discontinuous morpheme)^৪ বোলা হয়।

১.২। প্ৰাকৃতিসমূহক গাঠনিক সম্পৰ্কৰ ভিত্তিত আৰু তিনিটামান ভাগত ভগাই আলোচনা কৰিব পাৰি। ইংৰাজী ভাষাত sing-sang-sung অৰ্থাৎ 'sing' (গীত গা) ধাতুৰ অতীত কালৰ ৰূপ 'sang' আৰু অতীতকালীন কৃদন্ত (past participle) 'sung' আদি প্ৰাকৃতিৰ ক্ষেত্ৰত যেনেদৰে i-e~A ৰ মাজত বিকল্প (alternate) হৈছে; তেনেদৰে অসমীয়াতো ঢোল : ঢুলীয়া (ঢোল-ঈয়া), জোল : জুলীয়া (জোল-ঈয়া) আদি প্ৰাকৃতিৰ মাজত ও~উ ৰ মাজত বিকল্প হৈছে। এনেদৰে এটা প্ৰাকৃতিৰ পৰিবৰ্তে প্ৰয়োগ হোৱা আনটো প্ৰাকৃতিয়ে ইটো সিটোৰ বৈকল্পিক প্ৰাকৃতি (morphemic alternant) বুলিব পাৰি।^৫ ই দৰাচলতে বৰ্ণগতভাৱে প্ৰয়োগ হোৱা বিকল্প ৰূপৰ প্ৰাকৃতি (phonologically conditioned alternants)^৬

এনে বৈকল্পিক ৰূপ যেতিয়া সাধাৰণীকৰণ নহৈ বিশেষ কিছুমান ৰূপৰ ক্ষেত্ৰতহে সীমাবদ্ধ থাকে তেতিয়া ইহঁতক পৰিপূৰক / ভিন্নপূৰক (suppletive) ৰূপ বোলা হয়। উদাহৰণ স্বৰূপে fox, box, ox আদি উচ্চাৰণৰ সাদৃশ্য থকা এই কেইটা ৰূপ (শব্দ) বহু বচনত যথাক্ৰমে foxes, boxes, oxen হয়। ইয়াৰে শেষৰটো বহুবচনৰ ৰূপ *oxes ৰ ঠাইত oxen হোৱা পৰিঘটনাটো এই ক্ষেত্ৰত পৰিপূৰক প্ৰাকৃতিৰ নিদৰ্শন। সেইদৰে অসমীয়াতো খা, পা, যা আদি আকাৰান্ত ধাতুৰ স্বৰূপ বৰ্তমান কাল আৰু পূৰ্ণ ভূত কালৰ ৰূপ যথাক্ৰমে খাইছে : খালে, পাইছে : পালে, গৈছে : গ'ল হয়। ইয়াৰে শেষৰটো *খাইছে : *খালেৰ ঠাইত গৈছে : গ'ল হোৱা পৰিঘটনাটো পৰিপূৰক প্ৰাকৃতিৰ নিয়মৰ ভিতৰত।^৭ ইয়াকৈ প্ৰাকৃতিগতভাৱে প্ৰয়োগ হোৱা (morphologically conditioned) বিকল্প ৰূপ হিচাপে দেখুৱাব পৰা যায়।^৮

আনহাতে এটা প্ৰাকৃতিৰ লগত আন এটা প্ৰাকৃতি লগ লাগিলে বিশেষ কাৰণত কোনো এটা প্ৰাকৃতিৰ আংশিক পৰিবৰ্তন হয়। উদাহৰণ স্বৰূপে ইংৰাজী child (চাইল্ড) শব্দৰ বহুবচনত children (চাইল্ডৰেনৰ পৰিবৰ্তে চিল্ড-ৰেন) হোৱা পৰিঘটনাটোৰ সৈতে অসমীয়া তই, তুমি, আপুনি আদি সৰ্বনামৰ বহুবচনত যথাক্ৰমে তহঁত, তোমালোক, আপোনালোক (*তইহঁতৰ ঠাইত তহঁত, *তুমিলোকৰ ঠাইত তোমালোক, *আপুনিলোকৰ ঠাইত আপোনালোক) হোৱা পৰিঘটনাটো একেই। এনে পৰিঘটনাটোকে ভিন্ন পূৰক বিকল্প (suppletive alternant) বোলে।^৯

ইয়াৰ উপৰিও কোনো কোনো ভাষাবিজ্ঞানীয়ে সলনিকৃত প্ৰাকৃতি (replacive morpheme) নামৰ আন এটা প্ৰাকৃতিৰ কথাও উল্লেখ কৰিছে। দৰাচলতে ওপৰৰ তিনিওটা শ্ৰেণীৰ দৰে ইয়ো এবিধ প্ৰয়োগৰ বেলিকা দেখা দিয়া সমস্যাবহুল আভ্যন্তৰীণ পৰিবৰ্তন (Problematic Internal Alternations) হে। ইংৰাজীত কিছুমান শব্দৰ বহুবচনৰ বেলিকা আভ্যন্তৰীণ স্বৰ পৰিবৰ্তন হোৱাৰ দৰে কিছুমান ক্ৰিয়াৰো আভ্যন্তৰীণ স্বৰ পৰিবৰ্তনৰ দ্বাৰা কালৰ পৰিবৰ্তন হয়। এইবোৰ ৰূপেই সলনিকৃত প্ৰাকৃতিৰ উত্তম নিদৰ্শন।^{১০} যেনে—

singular	plural
man	men
woman	women
foot	feet
tooth	teeth

সেইদৰে

present	past	past-participle
stand	stood	stood
take	took	took
fight	fought	fought

অসমীয়াত স্বৰ পৰিবৰ্তন যোগে অকৰ্মক ধাতু এটা সৰ্মকক হোৱাৰ উদাহৰণত এনে প্ৰাকৃতিৰ উপস্থিতি সম্বন্ধে উমান পোৱা যায়।^{১১} উদাহৰণ —

সৰ্মক	অকৰ্মক
√ মাৰ	√ মৰ্
√ পাৰ	√ পৰ্
√ তাৰ	√ তৰ্

১.৩। ইতিমধ্যে আলোচিত বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ প্ৰাকৃতিৰ পৰা একে অৰ্থবোধক ৰূপবোৰ শ্ৰেণীবদ্ধ কৰি পুনৰ নিৰীক্ষণ কৰিলে যদিহে একে পৰিবেশত ব্যৱহৃত ৰূপবোৰৰ মাজত বিৰোধ নহয় তেন্তে ইহঁত একোটা প্ৰাকৃতি-গোটৰ অন্তৰ্গত হৈ যায়। একোটা প্ৰাকৃতিৰ অন্তৰ্ভুক্ত হোৱাৰ লগে লগে এনে পৃথক পৃথক ৰূপ বা আকৃতিবোৰ সেই প্ৰাকৃতিটোৰ উপাকৃতি (allomorph) হিচাপে চিহ্নিত হয়।^{১২} এনে ক্ষেত্ৰত এইবোৰ ৰূপ বা উপাকৃতিসমূহৰ হয় অয়ত বিকল্প প্ৰয়োগ (free variation) হয় নহয় পৰিপূৰক প্ৰয়োগ (complimentary distribution) হয়। উদাহৰণ স্বৰূপে অসমীয়াৰ বহুবচনবাচক প্ৰাকৃতি-গোটৰ {-বোৰ ~ -বিলাক ~ -ইত ~ -লোক ~ -সকল} ৰ ভিতৰত {-বোৰ} আৰু {-বিলাক} এই দুটা উপাকৃতিৰ মাজত সদায় অয়ত বিকল্প প্ৰয়োগ হ'ব পাৰে; কিন্তু বাকী বিলাক উপাকৃতিৰ মাজত পৰিপূৰক প্ৰয়োগহে হয়। যেনে —

অয়ত বিকল্প প্ৰয়োগ :

মানুহবোৰ / বিলাক, কিতাপবোৰ/ বিলাক, ঘৰবোৰ / বিলাক, মনবোৰ / বিলাক ইত্যাদি।

পৰিপূৰক প্ৰয়োগ :

তহঁত	আপোনালোক, তোমালোক—
সিহঁত	তেওঁলোক
	সেইসকল, তেখেতসকল
ইহঁত	এওঁলোক
ককাইদেউহঁত	— — দেউতাকসকল

অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমূলৰ প্ৰকৃতি বিচাৰ...



পেহীহঁত — — বায়েকসকল ইত্যাদি।

সেইদৰে √ খা আদি ধাতুৰো ক্ৰিয়া-ৰূপ হ'লে কেবাটাও উপাকৃতি পোৱা যায়। ইহঁতৰ প্ৰত্যেকে বিশেষ বিশেষ পৰিবেশত পৰিপূৰক প্ৰয়োগ হয়। যেনে—

{খা} : খাওঁ, খায়, খালোঁ, খাইছিলি, খাম, খাবি, খাব

{খো} : খোৱা,

{খাৰ} : খাৰ

{খু} : পাঁচনী ৰূপ √খুৱা

১.৪। আনহাতে প্ৰত্যয়ান্ত বা বিভক্তিয়ুক্ত ৰূপ কিছুমানৰ ক্ষেত্ৰত দেখা যায় যে মূল শব্দৰ পৰা প্ৰত্যয় বা বিভক্তি গুচাই দিলে শব্দমূলৰ বিকৃতি ঘটে আৰু সেইবোৰৰ মুক্ত ৰূপত প্ৰয়োগ পোৱা নাযায়। অন্য এক প্ৰকাৰে ক'বলৈ গ'লে বন্ধ ৰূপ (প্ৰত্যয় বা বিভক্তি) কিছুমানো এটাৰ পিছত এটাকৈ আঠা লাগি থকাৰ দৰে সন্মিলিত ৰূপত একোটা অৰ্থ প্ৰকাশ কৰে। উদাহৰণ স্বৰূপে ইংৰাজী ভাষাত প্ৰচলিত alteration শব্দটোৰ পৰা -ion গুচালে *alterate- থাকিব লাগে যদিও এনে ৰূপৰ পৰিবৰ্তে {alter}ৰহে প্ৰয়োগ পোৱা যায়। সেইবাবে alterate এটা ঘাটি শব্দমূল (deficient stem)।

আনহাতে {alter} নামৰ মুক্ত ৰূপৰ পিছত {-ation <-ate+ ion} নামৰ বন্ধ ৰূপ লগ লাগি alteration শব্দ নিৰ্মিত হোৱা দেখুৱালে {-ation} হ'ব এটা সম্পূক্ত সৰ্গ (coalescent affix)।^{১৩}

অসমীয়া ভাষাতো এনে ৰূপৰ অভাৱ নাই। অৱশ্যে পূৰ্বসূৰী বৈয়াকৰণিকসকলে ইয়াৰ ব্যাখ্যা আন ধৰণেহে দিছে।^{১৪}

এই দুটা পৰিঘটনাৰে ব্যাখ্যা কৰিব পৰা অসমীয়াৰ কেতবোৰ ৰূপ বা প্ৰাকৃতি তলত দেখুৱা হ'ল।

ঘাটি শব্দমূল :

i) - ঙ্গ স্ত্ৰীলিঙ্গবাচক প্ৰত্যয় বিযুক্ত কৰি পোৱা লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপবোৰ এই শ্ৰেণীৰ। যেনে—

- *খাঁৰ < খাঁৰী তু. খাঁৰা (পুংলিঙ্গ)
- *কাজল < কাজলী তু. কাজলা (পুংলিঙ্গ)
- *ৰঙ < ৰাঙী তু. ৰঙা < ৰাঙ +আ
- *পেহ < পেহী তু. পেহা < পেহ +আ
- *মাহ < মাহী তু. মহা < মাহ +আ ইত্যাদি

ii) -আই ক্ৰিয়া বিশেষণবাচক প্ৰত্যয় বিযুক্ত কৰি পোৱা



বদ্ধ রূপৰ মূল-ৰূপ :

*দুন < দুনাই তু. দ্বিগুণ

*উল < উলাই তু. উলংঘা

*নু < নুই তু. নোহোৱা

iii) অন্যান্য বিশেষণবাচক প্রত্যয় বিযুক্ত কৰি পোৱা বদ্ধ রূপৰ মূল-ৰূপ :

*বাংঢাল < বাংঢালী

*মুক < মুকলি তু. মুক্ত

*সোন্ধ < সোন্ধা তু. সৌগন্ধ

*উম < উমনি তু. উদ্মা

iv) কিছুমান নামধাতুৰ মূলো এইদৰে ঘটি শব্দমূলত হে পোৱা যায়। যেনে—

√জোঁৱা < জোঁ-আ তু. জন্ম-আ

মন কৰিবলগীয়া যে আধুনিক ভাষাবিজ্ঞান অনুযায়ী ঘাটি শব্দমূল বুলি দেখুৱাব পৰা ৰূপ ৰূপবিলাক আকৌ ঐতিহাসিক ভাষাবিজ্ঞান অনুযায়ী অইন ধৰণে ব্যাখ্যা দাঙি ধৰিব পৰা যায়। উদাহৰণ—

ৰূপ/শব্দ :	ঐতিহাসিক ভাষা বিজ্ঞান	আধুনিক ভাষা বিজ্ঞান
গাভৰু :	গৰ্ভ + ৰূপ তু. গাভিনী < *গাভ - ইনী	*গাভ + আৰু তু. গা- ভৰুণ
গৰখীয়া :	গৰু ৰখীয়া < গো + ৰক্ষ + ঈয়া	< *গৰখ - ঈয়া গোৰক্ষ, গোপাল, ৰক্ষপাল
গুবৰুৱা :	গু + বৰুৱা (লোকব্যুৎপত্তি)	< *গুবৰ + উৱা তু. গোবৰ
নোৱৰা :	না + √ পাব + আ তু. নুৱৰীয়া/নৰিয়া	< √নোৱাৰ + আ
উলাই :	উলঙঘ্ + --	< *উল + আই < -আ - ই

সম্পৃক্ত সৰ্গ :

i) আই (ক্রিয়া বিশেষণবাচক প্রত্যয়) < - আ (নামধাতু বাচক প্রত্যয়) -ই (অসমাপিকা ক্রিয়াবাচক বিভক্তি) :-

বেগাই < বেগ + আই তু. *√বেগা ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই। (উপভাষা বিশেষে প্ৰয়োগ আছে)

পুনৰাই < পুনৰ + আই তু. *√পুনৰা ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

সঘনাই < সঘন + আই তু. *√সঘনা ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

উলাই (কৰ) < উল্ + আই তু. *√উলা

নুই (কৰ) < নুৰা + আই তু. *√নুৰা

ii) অনি /- অনী (ক্রিয়াবাচক বিশেষ্য সাধন কৰা কৃৎপ্রত্যয়) < -অন (কৃৎপ্রত্যয়) -ই/ -ঈ (বিশেষ্য/বিশেষণ সাধন কৰা তদ্ধিত প্রত্যয়) :-

নাটনি < √ নাট + অনি

সামৰণি < √ সামৰ + অনি তু. *সামৰণ ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

জাননী < √ জান + অনী তু. *জানন ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

কাটনী (বোৱা-কটাত সিদ্ধহস্তা নাৰী) < √ কাট + অনী তু. *কাটন ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

দাৱনী < √ দা + অনী তু.

*দাৱন ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

iii) অনিয়াৰ (ক্রিয়াবাচক বিশেষণ সাধন কৰা কৃৎ প্রত্যয়) < -অন (কৃৎ প্রত্যয়) -ই/ -ঈ (বিশেষ্য/বিশেষণ সাধন কৰা তদ্ধিত প্রত্যয়) -আৰ (বিশেষণ সাধন কৰা তদ্ধিত প্রত্যয়) :

দেখনিয়াৰ < √ দেখ + অন + ই + আৰ,

নাচনিয়াৰ < √ নাচ + অন + ই + আৰ,

মগনিয়াৰ < √ মাগ + অন + ই + আৰ ইত্যাদি।

iv) কিছুমান পূৰ্বসৰ্গ আৰু কিছুমান পৰপ্রত্যয়ৰ মাজত বিশেষ ৰূপতহে সম্পৃক্ত হ'ব পাৰে। যেনে—
অঘৰী < অ-ঘৰ-ঈ তু. *অঘৰ বা *ঘৰী ৰূপৰ প্ৰয়োগ নাই।

কেতিয়াবা এনে পূৰ্বসৰ্গ বা পৰপ্রত্যয় বিশ্লেষণত খেলি-মেলি লগালে অৰ্থান্তৰ ঘটাত দেখা যায়। যেনে— অনাটন < অনা - আটন (= অভাৱ) < অ - নাট - অন (=প্রাচুৰ্য) ইত্যাদি।

১.৫। সম উচ্চাৰণাত্মক প্রাকৃতি/সৰ্গ (homeophonous morpheme/ affix) :

ৰূপতত্ত্বৰ আলোচনাত একে উচ্চাৰণ বিশিষ্ট কেবাটাও ৰূপৰ যদিহে অৰ্থ বেলেগ তেন্তে ইহঁত সম উচ্চাৰণাত্মক প্রাকৃতি। আন এক প্ৰকাৰে ক'বলৈ গলে বেলেগ বেলেগ অৰ্থত প্ৰয়োগ হোৱা সম উচ্চাৰণ বিশিষ্ট ৰূপবিলাকেই মুক্ত ৰূপ হ'লে সমনামী শব্দ বা ভিন্নার্থক শব্দ (homonym/ homophonic lexemes) আৰু বদ্ধৰূপ হ'লে সম উচ্চাৰণাত্মক সৰ্গ (homophonous affix)।^{১৫} উদাহৰণ—

ক) সম উচ্চাৰণাত্মক / সমনামী/ ভিন্নার্থক শব্দ :

i) পাত (বি. গছ আদিৰ পাত)

√ পাত্ (ক্রি. স্থাপন কৰ, পালন কৰ)

পাট (বি. পলুৰ পৰা হোৱা সূতা, কাপোৰ আদি)

-পাট (মূলভাস প্রাকৃতি : চেপেটা বস্ত্ৰ বুজোৱা)

ii) চাল (বি. ঘৰৰ চাল)

ছাল (বি. বাকলি)

চাল (বি. ছলনা)

√ চাল (ক্রি. চালনীৰে চাল)

iii) জা (বি. স্বামীৰ ককায়েক বা ভায়েকৰ স্ত্ৰী)

√ যা (ক্রি. আহ ধাতুৰ বিপৰীত, গমন কৰ)

যা- (সৰ্ব. যি- ৰ তিৰ্যক ৰূপ)

iv) শাপ (বি. অভিশাপ)

সাপ (বি. সৰ্প)

খ) সম উচ্চাৰণাত্মক সৰ্গ :

i) এ- (বিপৰীতার্থক বুজোৱা অ-পূৰ্বসৰ্গৰ উপাকৃতি) : এলাগী < এ- লাগী

*এ- (একৰ উপাকৃতি : দৰাচলতে ই সৰ্গ নহয় শব্দমূলহে) :

এমাহ/ মহীয়া < এ- মাহ/মাহ- ঈয়া



এফাল/ ফালে < এ- ফাল/ফাল- এ

-এ (কৰ্তা কাৰকৰ বিভক্তি) :

বামে (বামে-এ) : ভাত খায়।

গৰুৱে (গৰু- এ) ঘাঁহ খায়।

-এ (কৰণ কাৰকৰ বিভক্তি) :

হাতে কটা সূতা

হাতে ঢুকি পোৱা,

গীতে-মাতে (এসম্বা)

-এ (ক্রিয়া বিশেষণত প্ৰয়োগ হোৱা অধিকৰণ কাৰকৰ বিভক্তি) :

মনে মনে হাতে হাতে

ইফালে-সিফালে সাতে-পাঁচে

গাঁৱে-ভূঞা হাটে -বজাৰে

-এ (সকৰ্মক ধাতুত প্ৰয়োগ হোৱা পূৰ্ণভূত কালৰ ক্রিয়া বিভক্তি) :

সি ভাত খালে আৰু গুচি গ'ল।

-এ (স্বার্থক প্রত্যয়) :

“নাচনীৰ চকুলৈ চাবকেই নোৱাৰি

জালুক-জলকীয়াই পোৱে।”

“তোৰে-মোৰে আলোকৰে যাত্ৰা।”

ii) অনি (বিস্তৃত অৰ্থত বিশেষ্য শব্দ গঠন কৰা তদ্ধিত প্রত্যয়) :

ফুলনি, ধাননি, কাঠনি, পিটনি, চুৰাপাতনি ইত্যাদি।

-অনি (ভাৱবাচক বিশেষ্য গঠন কৰা কৃৎ প্রত্যয়) :

শিকনি, বুজনি, খাটনি, ঢাকনি, চালনি, মূৰ ফুৰনি বুৰবুৰনি, গুণগুণনি, পিৰপিৰনি ইত্যাদি।

-অনী (ভাৱবাচক বিশেষ্য গঠন কৰা কৃৎ প্রত্যয়) :

আদৰণী, সামৰণী, শোৱনী (কোঠা), নোৱাই তোলনী (বিয়া) ইত্যাদি।

অনী (স্ত্ৰীলিঙ্গ সাধন কৰা বিভক্তি) :

বোৱনী, দাৱনী, ৰাফনী, সাধনী, চাপনী তু. চপনীয়া, আহোমনী, বৰুৱানী ইত্যাদি।

iii) স- (সহকাৰে অৰ্থত প্ৰয়োগ হোৱা পূৰ্বসৰ্গ) :



সলাজ (চাৰনি), সোদৰ, সতীৰ্থ, সতৃযগ, সবান্ধৰ, সপৰিয়ালে, সকাতৰে, সঞ্জানে, সদলবলে, সৰুৰূপভাৱে সাদৰে, স- (উত্তম অৰ্থত কু- / নি- আদি পূৰ্বসৰ্গৰ বিপৰীতে প্ৰয়োগ হোৱা পূৰ্বসৰ্গ) :

সবল, সবাক তু. নিৰ্বাক, সৰৱ তু. নীৰৱ,

iv) প্ৰতি- (অনুৰূপ অৰ্থত প্ৰয়োগ হোৱা পূৰ্বসৰ্গ) :

প্ৰতিদান, প্ৰতিকৃতি, প্ৰতিমূৰ্তি, প্ৰতিশোধ

প্ৰতি - (প্ৰত্যেক অৰ্থত প্ৰয়োগ হোৱা পূৰ্বসৰ্গীয় ৰূপ) :

প্ৰতিদিন, প্ৰতিবছৰ, প্ৰতিজন, প্ৰতিকথা।

১.৬ সম্প্ৰসাৰিত সৰ্গ (extended affix/affix in extension) :

শব্দসাধনৰ সৰ্গই হওক বা শব্দৰূপৰ সৰ্গই হওক যদিহে এটাতকৈ অধিক সমাৰ্থক (স্বাৰ্থিক) বা ভিন্নাৰ্থক সৰ্গ একেলগে এটাৰ পিছত আনটো সম্প্ৰসাৰিত ৰূপত থাকে তেন্তে এইবোৰক একেলগে সম্প্ৰসাৰিত সৰ্গ বা সৰ্গৰ সম্প্ৰসাৰণ বুলিব পাৰি।^{১৬}

অসমীয়াত সম্প্ৰসাৰিত ৰূপত থকা বহুতো প্ৰত্যয়ৰ প্ৰয়োগ পোৱা যায়। সাধাৰণতে সূক্ষ্মতাবাচক -ই. স্বাৰ্থিক -ই /-আই, স্ত্ৰীলিঙ্গবাচক -ঈ, বিশেষণবাচক -আ /-ঈয়া /-আৰ, পুৰুষবাচক ক্ৰিয়া বিভক্তি -ওঁ, -ই /-ঐ, -এ/-ঐ আদি সম্প্ৰসাৰণ ৰূপতে প্ৰয়োগ হয়। যেনে—

-ই : খন +ই > খনি, টো+ই > টি, টাৰ+ই > টাৰি, জোপা+ই > জুপি।

-ই /-ঈ : আলি < আল -ই, আলী < আল ঈ, আকী < আক-ঈ, আৰী < আৰ-ঈ, ওৱালী < ওৱাল -ঈ।

-ঈ : অৰী, এৰী, উৰী, অতী, ওঁতী, হতী।

-ঈয়া : অনীয়া, অলীয়া, অতীয়া, অৰীয়া।

-আৰ : অনিয়াৰ, অতিয়াৰ

প্ৰথম পুৰুষ ক্ৰিয়াবিভক্তি -ওঁ :

-ইছোঁ, -ইছিলোঁ, -ইলোঁ /-লোঁ, -ইব-ওঁ > -ইম /-ম

দ্বিতীয় পুৰুষ তুচ্ছাৰ্থৰ ক্ৰিয়া বিভক্তি -ঐ/-আ /-ই :

-ইছ, -ইছিলি, -ইলি /-লি, -ইবি, -বি

দ্বিতীয় পুৰুষ মান্যার্থৰ ক্ৰিয়া বিভক্তি -আ :

-ইছা, -ইছিলা, -ইলা /-লা, -ইবা /-বা

তৃতীয় পুৰুষ ক্ৰিয়া বিভক্তি -ঐ/-এ :

-ইছে, -ইছিল, -ইলে /-লে, -ইল /-ল, -ইব /-ব

অন্যান্য সম্প্ৰসাৰিত সৰ্গৰ উদাহৰণ—

i) ~-ৰ ~-অৰ ~-উৰ ~-এৰ ~-ওৰ + আ > ~ৰা ~-অৰা ~-উৰা ~-এৰা ~-ওৰা :

নাওৰা, ওখোৰা, শিঙৰা < শিং, বঘৰা < বাঘ, মুখৰা < মুখ, ভোটোৰা < ভোট, দন্দুৰা, বপুৰা < বোপা ইত্যাদি।

~-ৰ ~-অৰ ~-উৰ ~-এৰ ~-ওৰ + ঈ > ~ৰী ~-অৰী ~-উৰী ~-এৰী ~-ওৰী :

লগৰী, বনৰী, টেঙৰী, ডেকেৰী, পলৰী < √পলা, কান্দুৰী < √কান্দ, মুতুৰী < √মুত ইত্যাদি।

~-ৰ ~-অৰ ~-উৰ ~-এৰ ~-ওৰ + ই > ~ৰি ~-অৰি ~-উৰি ~-এৰি ~-ওৰি :

ঠুটুৰি < ঠোট, ভালৰি < ভাল, কাষৰি, ধূলিঘৰি, ফোঁফাউৰি < ফোঁপা ইত্যাদি।

~-ৰ ~-অৰ ~-উৰ ~-এৰ ~-ওৰ + ঈয়া > ~ৰীয়া ~-অৰীয়া ~-উৰীয়া ~-এৰীয়া ~-ওৰীয়া :

বনৰীয়া, কাষৰীয়া, লগৰীয়া, নাওৰীয়া, ভাৰৰীয়া, বিজতৰীয়া < বিজাতি, খাৰৰীয়া < √খা, পলৰীয়া < √পলা ইত্যাদি।

~-ৰ ~-অৰ ~-উৰ ~-এৰ ~-ওৰ + উৰা(উ+ আ) > ~ৰুৱা ~-অৰুৱা ~-উৰুৱা ~-এৰুৱা ~-ওৰুৱা :

বাটৰুৱা, হাটৰুৱা, আধৰুৱা, ভাগৰুৱা, বেহেৰুৱা < বেহা ইত্যাদি।

ii) -ত ~-অত ~-উত ~-এত ~-ওত + আ > -তা ~-অতা ~-উতা ~-এতা ~-ওতা :

বহতা < √বহ, বুকুতা < বুকু, শোকোতা < √শুকা, √যুগুতা < যোগা, চেপেতা < চেপ, কেহেতা < কেহা ইত্যাদি

-ত ~-অত ~-উত ~-এত ~-ওত + ই > -তি ~-অতি~-উতি ~-এতি ~-ওতি :

চলতি, ভৰতি, মানতি, ঘুমতি, আগলতি, দীঘলতি, বাপতি, শুকতি, নাকতি, খজুৱতি < √খজুৱা, সিটৰতি < √সিটৰ ইত্যাদি।

-ত ~-অত ~-উত ~-এত ~-ওত + ঈ > -তী ~-অতী~-উতী ~-এতী ~-ওতী :

খীৰতী, লাহতী, ৰোৱতী, পাঁচতী/ পাঁচতী ইত্যাদি।

-ত ~-অত ~-উত ~-এত ~-ওত + ঈয়া (ঈ+আ) > -তীয়া ~-অতীয়া~-উতীয়া ~-এতীয়া ~-ওতীয়া :

দিনতীয়া, আলগতীয়া < আলগ, আগতীয়া, শেহতীয়া, বহতীয়া, বপতীয়া, সাঁচতীয়া, তেলেতীয়া, বেলেগতীয়া ইত্যাদি।



-ত ~-অত ~-উত ~-এত ~-ওত + ই / ঈ +আৰ > -তিয়াৰ /তীয়াৰ ~-অতিয়াৰ /অতীয়াৰ ~-উতিয়াৰ /উতীয়াৰ ~-এতিয়াৰ /এতীয়াৰ ~-ওতিয়াৰ ~-ওতীয়াৰ :

মাছতীয়াৰ/মাছতীয়াৰ, সাঁচতীয়াৰ/সাঁচতীয়াৰ, বিলতীয়াৰ/বিলতীয়াৰ, তপতীয়াৰ /তপতীয়াৰ ইত্যাদি।

-ত ~-অত ~-উত ~-এত ~-ওত + ই / ঈ + আল > -তিয়াল /-তীয়াল ~-অতিয়াল /অতীয়াল~ উতিয়াল /উতীয়াল ~-এতিয়াল /এতীয়াল ~-ওতিয়াল ~-ওতীয়াল :

লাগতিয়াল /লাগতীয়াল, সাঁচতিয়াল /সাঁচতীয়াল ইত্যাদি।

iii) -ন ~-অন ~-উন ~-এন ~-ওন + আ > -না ~-অনা ~-উনা ~-এনা ~-ওনা :

ভাওনা, মৰণা, জপনা, খেলনা, বাজনা, দোলনা, ঘটনা, পাওনা ইত্যাদি।

-ন ~-অন ~-উন ~-এন ~-ওন + ই > -নি ~-অনি~ -উনি ~-এনি ~-ওনি :

মেলানি, বেহানি, জিৰণি, বৃজনি, শিকনি, মাননি, সামৰণি, গছকনি, বুৰবুৰণি, গুণগুণনি, জোকাৰণি, টিঘিলঘিলনি ইত্যাদি।

-ন ~-অন ~-উন ~-এন ~-ওন + ঈ > -নী ~-অনী~ -উনী ~-এনী ~-ওনী :

জাননী, চালনী, ৰাফনী, ৰোৱনী, দাৰনী, আদৰণী (গীত), নোৱাই তোলানী (বিয়া) ইত্যাদি।

-ন ~-অন ~-উন ~-এন ~-ওন + ঈয়া (ঈ+আ) > -নীয়া ~-অনীয়া~ -উনীয়া ~-এনীয়া ~-ওনীয়া :

উৰণীয়া, জিৰণীয়া, মগনীয়া, ভগনীয়া, তোলানীয়া ইত্যাদি।

-ন ~-অন ~-উন ~-এন ~-ওন + (ই+আৰ) > -নিয়াৰ ~-অনিয়াৰ~ -উনিয়াৰ ~-এনিয়াৰ ~-ওনিয়াৰ :

লাগনিয়াৰ < √লাগা, মগনিয়াৰ < √মাগ, দেখনিয়াৰ < √দেখ ইত্যাদি।

২.০। সামগ্ৰিকভাৱে ৰূপতত্ত্বৰ আলোচনাৰ সুবিধাৰ্থে তলত দিয়াৰ দৰে শ্ৰেণীবিভাগ কৰিব পাৰি।^{১৭}—

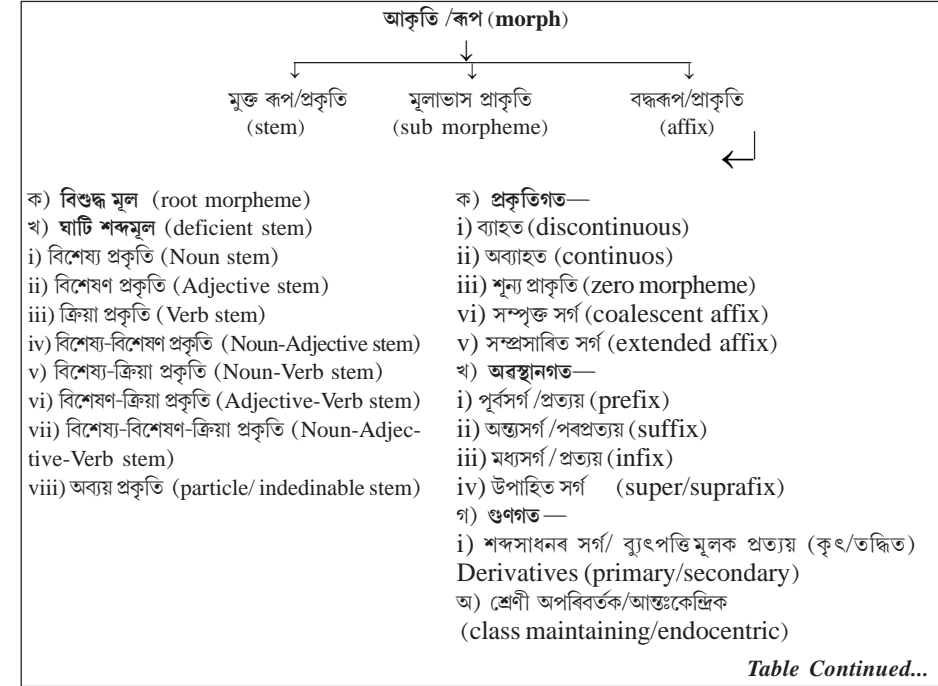
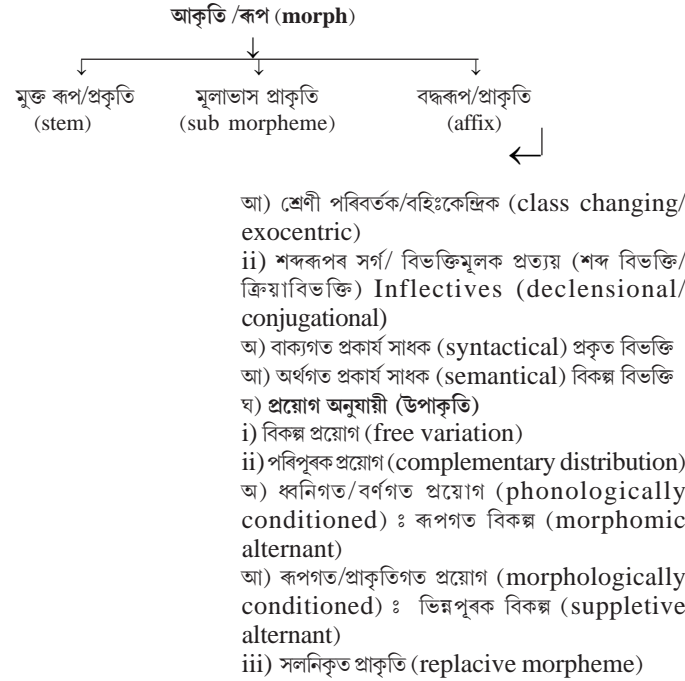


Table Continued...



Table Continued...



২.১। গাঠনিক দিশে ইংৰাজী আদি ভাষাৰ শব্দ-সাধন (Derivation) প্ৰক্ৰিয়াৰ সৈতে অসমীয়াৰ বিশেষ মিল নাই; যদিও অসমীয়াৰো ইংৰাজী আদি ভাষাৰ আৰ্হিত তলত দিয়াৰ দৰে শব্দ সাধন হোৱা দেখা যায়।^{১৬} উদাহৰণ—

i) মৌলিক বা সৰল শব্দমূল (simple stems) : কোনো প্ৰত্যয় বা বিভক্তি লগ নলগাকৈ গঠিত হোৱা শব্দমূল বা প্ৰকৃতি এই শ্ৰেণীৰ। ইবোৰৰ লগত কিন্তু আন কিছুমান প্ৰত্যয় বা বিভক্তি যুক্ত হ'ব পাৰে। যেনে—

girl-, man-, sing-, green-, go-, like-ইত্যাদি।

ল'ৰা-, পুৰুষ-, মাত-, সেউজীয়া-, ভাল-, খা- ইত্যাদি।

ii) সাধিত শব্দমূল/ শব্দ-সাধনৰ সৰ্গ (Derived stems or derivatives) : শব্দমূল এটাৰ সৈতে আন এটা শব্দমূল বা সৰ্গ (প্ৰত্যয়) লগ লাগি হোৱা প্ৰকৃতি এই শ্ৰেণীৰ। ই দুবিধ—

ii ক) গৌণ সাধিত শব্দমূল / শব্দ সাধনৰ সৰ্গ :

ii ক-১) গৌণ শব্দ সাধনৰ সৰ্গ (secondary derivatives) : boys-, girlish-, manly-, singer-, actor-, befriend-;

ল'ৰালি, পুৰুষালি, সেউজীয়া, লগৰীয়া, গায়িকা, খাওঁতা, খাতী ইত্যাদি।

ii ক-২) যৌগিক শব্দমূল/ প্ৰকৃতি (stem compound)



: দুটা স্বতন্ত্ৰ শব্দ (আংশিক ৰূপ) এটা স্বতঃ সংযোগী উপাদান (auto connective element) যোগে যুক্ত হৈ গঠিত হোৱা শব্দমূল বা প্ৰকৃতি। যেনে—

ইংৰাজী ভাষাত -o- স্বতঃসংযোগী উপাদান যোগে নিৰ্মিত শব্দ—

morph -o- logy, typ -o-logy;

লেটিন ভাষাৰ -i- স্বতঃসংযোগী উপাদান যোগে নিৰ্মিত শব্দ—

ager (পথাৰ) > agr-i-col (=খেতিয়ক) <colere (=কৰ্ষণ কৰ)

gemellus (যাঁজা জন্মা) > gemell-i-para (=যাঁজা সন্তান) < parire (=কিহবাৰ পৰা হ)

অসমীয়াত এনে উদাহৰণ বিৰল।

ii খ) মুখ্য সাধিত শব্দমূল (Primary derived stems) :

ii খ-১) মুখ্য শব্দ সাধনৰ সৰ্গ (Primary derivatives) : অবিভাজ্য ৰূপত লাগি থকা দুই বা ততোধিক শব্দ সাধনৰ সৰ্গ মিলি হোৱা শব্দৰ গঠন সম্পৰ্কে আলোচনাৰ গুণ্টীলৈ অহা সৰ্গ। ইয়াত অন্ততঃ এটা শব্দ সাধনৰ সৰ্গ আৰু আনটো মূল শব্দ। উদাহৰণ স্বৰূপে—

detain-, retain-, defer-, refer-, আদি ৰূপত de-, re- আদি শব্দ সাধনৰ সৰ্গ আৰু বাকীবিলোক অবিভাজ্য শব্দ মূল।

অসমীয়াতো দুনাই, উলাই, নুই আদি ক্ৰিয়া বিশেষণত প্ৰয়োগ হোৱা প্ৰকৃতিৰ পৰা -আইপ্ৰত্যয় গুচালে দুন-, উল-, নু- আদি স্বতন্ত্ৰ শব্দ মূল পোৱা নাযায়। সেইদৰে পেহী, মাহী, বগী আদিৰ স্ত্ৰীলিঙ্গবাচক -ঈ প্ৰত্যয় গুচালে একোটাকৈ অবিভাজ্য ৰূপহে পোৱা যায়।

ii খ-২) যৌগিক মূল (root compound) : দুটা স্বতন্ত্ৰ শব্দৰ সহযোগত এই শ্ৰেণীৰ প্ৰকৃতি গঠিত হয়। মন কৰিবলগীয়া যে ওপৰৰ মুখ্য শব্দ সাধনৰ সৰ্গত অন্ততঃ এটা উপাদান শব্দ সাধনৰ সৰ্গ কিন্তু যৌগিক মূল শব্দত কোনোটো শব্দ সাধনৰ সৰ্গই লগ লগা নাই। যেনে—

telegraph, telephone, photograph, photostate; আলোকচিত্ৰ, চিত্ৰপট, চলচিত্ৰ, কথাছবি, লোককথা, লোকগীত ইত্যাদি। এইবোৰক সেয়েহে ঘনিষ্ঠ যৌগিক শব্দ (close compound) বুলিব পাৰি।

আনহাতে, ইংৰাজী blackbird, blackboard আদিৰ দৰে অসমীয়া যমলাখুটি, মৰ আঁউসী, দেওহাঁহ, নাগমাটি আদি ৰূপো যৌগিক মূল শব্দ নহয়; যৌগিক বাক্যাংশ (phrasal compound) হৈ।^{১৭}

২.২। ইংৰাজী আদি ভাষাৰ পদ বা শব্দমূলক ৭/৮ টা মান শ্ৰেণীত^{১০} ভাগ কৰাৰ দৰে অসমীয়াৰো ভাগ কৰিব পাৰি যদিও ড° গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ মতে— অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমূল বা প্ৰাকৃতি (root-morpheme) -ক প্ৰধানতে চাৰিটা ভাগত ভগালেই যথেষ্ট। যেনে— (ক) প্ৰাতিপদিক বা নাম প্ৰকৃতি (substantive root), (খ) ধাতু প্ৰকৃতি (verbal root), (গ) নাম-ধাতু প্ৰকৃতি (nominal-verbal root) আৰু (ঘ) অব্যয় প্ৰকৃতি (absolute or indeclinable root)^{১১}।

২.৩। ড° গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে শ্ৰেণীভুক্ত কৰা নাম প্ৰকৃতিৰ ভিতৰতে হোকেটৰ N (noun) stem আৰু A (adjective) stem ক সামৰিব পাৰি। দৰাচলতে বিশেষ্য (সমন্ধবাচক, সংখ্যাবাচক, ভাৱবাচক), বিশেষণ আৰু সৰ্বনাম এই আটাইবোৰে নাম প্ৰকৃতিৰ ভিতৰতে পৰে আৰু ইহঁতৰ লগত কাৰক বিভক্তি, বহুবচনবাচক লিংগবাচক, নিদিষ্টতাবাচক, অনিদিষ্টতাবাচক আদি শ্ৰেণী অপৰিবৰ্তক প্ৰত্যয়ৰহে প্ৰয়োগ হ'ব পাৰে। যেনে—

গছ, লতা গৰু, মেকুৰী, কইনা, দৰা, হৰেণ, বীণা, পোন্ধৰ, সোতৰ, ককাই, মোমাই, আই, মই, আমি, তই, তুমি, আপুনি, সি, তেওঁ, তেখেত, ভাল, বেয়া, চোঁচা, ডাঙৰ ইত্যাদি শব্দৰ পৰা লগতা শব্দ-সাধনৰ প্ৰত্যয় লগ লাগিলেও অইন শ্ৰেণীৰ শব্দ সততে গঠন নহয় অৰ্থাৎ শ্ৰেণী পৰিবৰ্তক প্ৰত্যয় ইবোৰত লগ নালাগে।

ব্যতিক্ৰম— মানৰ : মানৱীয়, পশু : পাশৰিক, বয়ু : বাঘৰ, বান্দৰ : বান্দৰালি, জয় : জয়ী, পিতৃ : পৈত্ৰিক, বিমাতা : বৈমাত্ৰেয়, বিষ্ণু : বৈষ্ণৱ, যি : যিহকে-তিহকে, যেতিয়া-তেতিয়া, সাধু : সাধুতা, ধূত : ধূতালি ইত্যাদি শব্দ বা প্ৰকৃতিৰ লগত কিছু ক্ষেত্ৰত শ্ৰেণী পৰিবৰ্তক প্ৰত্যয়যোগে বিশেষ্যৰ পৰা বিশেষণ, বিশেষণৰ পৰা বিশেষ্য, সৰ্বনামৰ পৰা বিশেষণ বা ক্ৰিয়া-বিশেষণ পদ গঠন হ'ব পাৰে। হোকেটে এনে ৰূপকে NA Class (বিশেষ্য বিশেষণ প্ৰকৃতি) ৰ অন্তৰ্ভুক্ত বুলি দেখুৱাইছে।^{১২}

অকল এনে ৰূপেই নহয় কিছুমান মৌলিক শব্দমূলো এফালে বিশেষণ আৰু আনফালে বিশেষ্য পদৰ অন্তৰ্গত। যেনে—

মতা : মতাই-মাইকীয়ে মিলিহে সংসাৰ (বিশেষ্য) : মতা মানুহে মাইকী মানুহৰ বেদনা বুজি নাপায় (বিশেষণ)



বঙা : বঙা-নীলা মিলিহে সেউজীয়া হয় (বিশেষ্য) : বঙা ফিটাৰ মেৰপাক (বিশেষণ)

পানী : পানীয়ে প্ৰাণ (বিশেষ্য) : পানী লাউ এটাৰ দাম বঙালাউতকৈ কম (বিশেষণ)।

সেইদৰে আজি, কালি/কাইলৈ, পৰহি/পৰহিতে/পৰহিলৈ আদি শব্দমূল এফালে যেনেকৈ সৰ্বনাম আনফালে তেনেকৈ বিশেষণ বা ক্ৰিয়াবিশেষ্যগো।

আনহাতে ধাতু প্ৰকৃতি বা ক্ৰিয়া শব্দমূল V (verbal) stem-ৰ পৰাও অকল ক্ৰিয়া পদহে গঠন হ'ব পাৰে। সাধাৰণতে ক্ৰিয়াৰ কাল দশা আৰু পুৰুষ বুজোৱা প্ৰত্যয় /বিভক্তি, কৃদন্ত বা তুমুন্ত ৰূপ, অসমাপিকা বাচক ৰূপ/বিভক্তি, কৰ্মবাচ্যৰ ৰূপ/বিভক্তি আদি শ্ৰেণী অপৰিবৰ্তক ৰূপৰহে ইয়াৰ লগত প্ৰয়োগ হয়।

অসমীয়াত সকলোবোৰ ধাতুৰ পৰাই বিভিন্ন কৃৎপ্ৰত্যয় যোগে ভাৱবাচক বিশেষ্য বা বিশেষণ গঠন হ'ব পাৰে। তদুপৰি কৃদন্ত ৰূপবোৰো বিশেষণৰ দৰেই প্ৰয়োগ হয়। এইফালৰ পৰা বিবেচনা কৰিলে অসমীয়াত বিশুদ্ধ ধাতু প্ৰকৃতি বা ক্ৰিয়া শব্দমূল নায়েই।

ব্যতিক্ৰম :

√ব'ল্ : ব'ল, ব'লা, বলক।

√আছ : আছোঁ / আছিলোঁ, আছ / আছিল, আছা / আছিল, আছে / আছিল।

আনহাতে,

মৰ : মৰণ (বিশেষ্য) : মৰা/ মৰোঁতা / মৰতী (বিশেষণ) : মৰনৈ, মৰখঁক, মৰ আউসী (পূৰ্বসৰ্গীয় বিশেষণ) : মৰিকলং, মৰিগাঁও, মৰিশালি (পূৰ্বসৰ্গীয় বিশেষণ)

√উঠ : উঠা / উঠন (বিশেষণ) : উঠি বজা, উঠি অহা (পূৰ্বসৰ্গীয় বিশেষণ)

√বহ : বহকা/ বহতীয়া/ বহা/ বহোঁতা/ বহতী (বিশেষণ) : বহিৰজা, বহিখোৱা (পূৰ্বসৰ্গীয় বিশেষণ) :

উঠ-বহ কৰ/ নকৰ (ক্ৰিয়া বিশেষণ) : উঠা-বহা (বিশেষ্য) ইত্যাদি।

এনে উমৈহতীয়া গুণ সম্পন্ন ৰূপকে হোকেটে NV class (বিশেষ্য-ক্ৰিয়া প্ৰকৃতি), AV class (বিশেষণ-ক্ৰিয়া প্ৰকৃতি) বা NV class (বিশেষ্য-বিশেষণ-ক্ৰিয়া প্ৰকৃতি)-ৰ অন্তৰ্গত কৰিছে।^{১০} অৱশ্যে ড° গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ মতে নাম-ধাতু প্ৰকৃতিৰ অন্তৰ্গত ৰূপবিলাকৰ কিছু সীমাবদ্ধতা আছে।^{১১}

উদাহৰণ —

চিন : কি চিন আছে (বিশেষ্য) : তেওঁ মোক চিনে (ক্ৰিয়া)

ফুল : ফুল খুনীয়া (বিশেষ্য) : ফুল ফুলে (ক্ৰিয়া)

কম : কম দাম (বিশেষণ) : দাম কমিছে (ক্ৰিয়া)

চমু : চমু হ'ল (বিশেষণ) : কথা চমুৱাইছে (ক্ৰিয়া) ইত্যাদি।

ওপৰৰ কোনোটোহঁত শ্ৰেণীতে নপৰা আৰু এবিধ প্ৰকৃতি বা শব্দমূল আছে; যিবোৰত কোনো কাৰক বিভক্তি, ক্ৰিয়াবিভক্তি বা কৃৎ প্ৰত্যয় আৰু তদ্ধিত প্ৰত্যয়ৰ প্ৰয়োগ নহয়। এইবোৰে অব্যয় প্ৰকৃতি বা class of particles।^{১২}

ইংৰাজীকে আদি কৰি প্ৰায়বোৰ ভাষাত বিশুদ্ধ ৰূপৰ মৌলিক অব্যয় প্ৰকৃতি নাই বুলিবই পাৰি। অসমীয়াতো তথাকথিত অব্যয় বিলাক দৰাচলতে অব্যয় মূলক বাক্যাংশ (prepositional phrase) হে। অৱশ্যে ড° গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে যিবোৰ প্ৰকৃতিৰ পৰা অব্যয়বোৰ (absolute words or indeclinables) পোৱা যায় সেইবোৰকে অব্যয় প্ৰকৃতিৰ শ্ৰেণীত ধৰিছে। যেনে— আৰু; বা, যদি, বাৰু, উহ, ছিঃ, খাটাং ইত্যাদি।

অসমীয়াত ইংৰাজীৰ সমতুল্য in/under (ভিতৰত, মাজত), on /over (ওপৰত/ ওপৰে), up (ওপৰত, উজনিত), down (তলত, নামনিত) অব্যয়বিলাক দৰাচলতে বিশেষ্য শব্দৰ অধিকৰণ কাৰকৰ ৰূপ মাথোন। আনকি পৰসৰ্গ হিচাপে প্ৰয়োগ হোৱা ৰূপবিলাকো দৰাচলতে বিশেষ্য V বিশেষণ V সৰ্বনাম বা ক্ৰিয়া শব্দহে; য'ত বিভিন্ন কাৰক বিভক্তি, ক্ৰিয়া বিভক্তি, কৃদন্ত ৰূপে বিভাজ্য বা অবিভাজ্য ৰূপত অষ্য় হৈ আছে। এই বিষয়ে স্থানান্তৰত পৃথকে আলোচনা কৰা হৈছে।

পাদটীকা আৰু প্ৰসংগ সূচী :

১। এই বিষয়ে H.A. Gleason-ৰ An Introduction to Descriptive Linguistics (1968), C.F. Hockett- A Course in Modern Linguistics (1958, §§ 14-15, R.A. Hall, Jr.-ৰ Introductory Linguistics (1969) আদি প্ৰাসঙ্গিক গ্ৰন্থৰ পৰিপূৰকভাৱে অসমীয়াত ড° গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে 'অসমীয়া ব্যাকৰণৰ মৌলিক বিচাৰ' (১৯৮৭, §§ ৪-৫) আৰু ড° ৰমেশ পাঠকে 'ব্যাকৰণ আৰু প্ৰাকৃতি বিজ্ঞান' (১৯৮৮) নামৰ গ্ৰন্থত সবিশেষ আলোচনা কৰিছে। অৱশ্যে আলোচনা দুটিৰ পৰিভাষাকে ধৰি অন্য কেতবোৰ দিশতো অমিল দেখা



২। যায়। অসমীয়াতো শূন্য বিভক্তি/ প্ৰত্যয়ৰ দেখাৰ উদাহৰণ পোৱা যায়। যেনে—

i) ক্ৰিয়াবাচক বিশেষণ শব্দ সাধনৰ প্ৰত্যয় হিচাপে—

√মৰ -φ : মৰ খঁক, মৰ কামোৰ,

√ভৰ -φ : ভৰ বাৰিষা, ভৰ পক

√টান -φ : টান কাম, টান কথা

ii) নামধাতু সাধনৰ প্ৰত্যয় হিচাপে—

ফুল - φ : √ফুল

মূত -φ : √মূত

কামোৰ - φ : √কামোৰ

কম - φ : √কম

iii) কাৰক বিভক্তি হিচাপে—

অ) কৰ্তা কাৰকত — বাম -φ যায় কিন্তু বামে কৰে।

আ) কৰ্ম কাৰকত — সি ভাত -φ খায়, সি ভাতকো নাখায়।

ই) সম্বন্ধ কাৰকত — পকেট -φ খৰচ,

ঘৰ -φ ভাৰা তু, ঘৰৰ ল'ৰা ইত্যাদি।

iv) ক্ৰিয়া বিভক্তি হিচাপে—

অ) বৰ্তমান অনুজ্ঞাত —

২য় পুৰুষ তুচ্ছাৰ্থত— তই যা-φ, তই ল-φ।

আ) পূৰ্ণ ভূত কালৰ — কি হ'ল-φ,

সি মৰিল -φ।

কিন্তু কি দিলে, সি খালে।

৩। স্বাসাঘাত প্ৰধান ভাষা (Stressed language) হিচাপে ইংৰাজীত ইয়াৰ বহু উদাহৰণ আছে। যেনে— préfix (আদ্যক্ষৰত স্বাসাঘাত) = পূৰ্বসৰ্গ (বিশেষ্য হিচাপে প্ৰয়োগ) :

préfix (অন্তক্ষৰত স্বাসাঘাত) = পূৰ্বসৰ্গ (ক্ৰিয়া হিচাপে প্ৰয়োগ)

সেইদৰে présent (উপহাৰ, উপস্থিত) : présent (উপহাৰ দি, উপস্থিত থাক, উপস্থাপন বা পৰিবেশন কৰ) ইত্যাদি।

দৃষ্টব্য :

ক) ৰমেশ পাঠক : সদ্যোক্ত, ছেদ ১.১৩, পৃ. ৩৮-৩৯ আৰু

খ) অপৰ্ণা কোঁৱৰ (সম্পা.) : ভাষাবিজ্ঞান পাৰিভাষিক কোষ, ২০০৮, পৃ. ৩৮-৩৯

গ) D. Crystal : A Dictionary of Linguistics and Phonetics, pp. 296-297

৪. হি ব্ৰ-ৰ দৰে অন্যান্য ছেমীয়-হেমীয় পৰিয়ালৰ ভাষাবোৰত এই বৈশিষ্ট্য পোৱা যায়।

/z-k-r/ = zaakár 'তেওঁৰ মনত পৰিছিল'।

/-zk-r/ = yizkoór 'তেওঁ মনত পেলাইছিল'।

/z-kr- / = zikril 'মোৰ স্মৃতি, সোৱৰণ'।

এই তিনিওটা ব্যঞ্জন একেলগে কেতিয়াও ব্যৱহৃত নহয় আৰু ধাতুৰূপে ই সদায়েই ব্যাহত। ব্যাহত প্ৰাকৃতিৰ সৈতে মধ্য প্ৰত্যয়ৰ সম্পৰ্ক অবিচ্ছেদ্যভাৱে জড়িত।

দৃষ্টব্য :

ক) H.A. Gleason : An Introduction to Descriptive Linguistics, § pp.6.4 - 6.16,

খ) ৰমেশ পাঠক : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ৫৭

গ) অপৰ্ণা কোঁৱৰ (সম্পা.) : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ১৯-২০ অসমীয়াত এনে ৰূপ পাবলৈ নাই যদিও কেতবোৰ অব্যয়বাচক বাক্যাংশ নতুবা বিশেষণ বা ক্ৰিয়া বিশেষণ হিচাপে প্ৰয়োগ হোৱা অব্যয়ৰ গঠনত এনে লক্ষণ আংশিকভাৱে বিদ্যমান। উদাহৰণ-

i) মানুহজন (একবচন : নিৰ্দিষ্টতা) : মানুহ -কেই-জন (বহুবচন : অনিৰ্দিষ্টতা)

কেইজন মানুহ (প্ৰশ্নবাচক) : মানুহ কেই -ও -জন > মানুহকেউজন (বহুবচন : নিৰ্দিষ্টতা) তু. কেউজন মানুহ (একে অৰ্থসূচক)

ii) কোনটো/খন (একবচন : নিৰ্দিষ্টতা : প্ৰশ্নবাচক) : কোন -ও -টো/খন > কোনোটো /খন (একবচন : নিৰ্দিষ্টতা : অপ্ৰশ্নবাচক) : কোন -ও -টো -হঁত > কোনোটোহঁত (বহুবচন : নিৰ্দিষ্টতা : অপ্ৰশ্নবাচক)



- iii) বাৰমাহ (বাৰটা মাহৰ সমষ্টি) : বাৰ -এ -ও -মাহ > বাৰেওমাহ (বাহটা মাহৰ প্ৰতিটোৱেঃ অন্তৰ্ভুক্তিবাচক)
- iv) দুজন (যিকোনো দুজন লোকৰ সমষ্টি : অনিৰ্দিষ্টতা) : দুই -ও -জন) > দুয়ো (জন) (বিশেষ দুজন লোক / উভয়ে : নিৰ্দিষ্টতা)
- ৫। দ্ৰষ্টব্য :
ক) ৰমেশ পাঠক : প্ৰাগুক্ত, ছেদ ১.০৯, পৃ. ৩৫
খ) D. Crystal : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ১৪
- ৬। ইংৰাজীত বহুবচনবাচক প্ৰত্যয় কিছুমান যেনে/-s/, /-z/, /-tɪz/ কোনটো কাৰ লগত বহিব সেইটো নিৰ্ভৰ কৰে ইয়াৰ পূৰ্বৱৰ্তী স্থানত থকা বৰ্ণগত পৰিৱেশৰ ওপৰত। (D. Crystal : সদ্যোক্ত, পৃ. ১৪)
- অসমীয়াত -ইম /-ম, -ইবি /-বি, -ইবা /-বা, -ইব /-ব আদি ক্ৰিয়া বিভক্তি নতুবা -অক/-ক, -অৰ/-ৰ, -অত/-ত আদি কাৰক বিভক্তিৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰতো এনেদৰে ইয়াৰ পূৰ্বৱৰ্তী স্থানত থকা স্বৰ বা ব্যঞ্জনৰ বৰ্ণগত পৰিবেশে বিশেষভাৱে ক্ৰিয়া কৰে।
- ৭। দ্ৰষ্টব্য :
ক) ৰমেশ পাঠক : ছেদ ১.০৪, পৃ. ৩
খ) D. Crystal : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ১৪, ২৯৬
- ৮। এই সম্পৰ্কে ডেভিড ক্ৰাষ্টেল প্ৰভৃতি ভাষা-বিজ্ঞানীসকলে বহুলাই আলোচনা কৰিছে আৰু ইংৰাজীৰ কিছুমান অনিয়মিত ক্ৰিয়া-ৰূপ আৰু বিশেষণৰ তুলনা বুজোৱা ৰূপত এই বৈশিষ্ট্য আছে বুলি দেখুৱাইছে। যেনে—

	go	went (wen-t)	gone
তু.	do	did	done
অথবা	good	better (bet-er)	best (b-est)
	bad	worse (worse-φ)	worst (wor-est)
তু.	big	bigger (big-er)	biggest (big-est)
	high	higher (high-er)	highest (high-est)

- (দ্ৰষ্টব্য : D. Crystal : সদ্যোক্ত, পৃ. ২৯৬)
- ৯। ৰমেশ পাঠক : প্ৰাগুক্ত, ছেদ ১.০৯, পৃ. ৩৬

- ১০। ক) D. Crystal : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ২৬৩
খ) ৰমেশ পাঠক : প্ৰাগুক্ত, ছেদ ১.০৯, পৃ. ৩৬
- ১১। উৎস : G.C. Goswami : *Structure of Assamese*, 1982, পৃ. ২৭
- ১২। ক) ৰমেশ পাঠক : প্ৰাগুক্ত, ছেদ ১.০৭, পৃ. ৩৭-৩৮
খ) D. Crystal : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ১৩
- ১৩। C.F. Hockett : প্ৰাগুক্ত, ছেদ ২৮.৩-২৮.৪, পৃ. ২৪১-২৪১
- ১৪। অসমীয়াত লিংগভেদৰ ক্ষেত্ৰত বদ্ধ ৰূপত প্ৰয়োগ হোৱা মূল ৰূপ (base form) আৰু বিভিন্ন অৰ্থত প্ৰয়োগ হোৱা এক বা একাধিক সৰ্গৰ সম্প্ৰসাৰিত ৰূপকে (extended affix) যথাক্ৰমে ঘাটি শব্দমূল আৰু সম্পৃক্ত সৰ্গৰ নামান্তৰ বুলি দেখুৱাব পৰা যায়; যদিও এই ভাষাতাত্ত্বিক পৰিঘটনা সম্পৰ্কে আমাৰ ভাষা-বিজ্ঞানীসকল মুঠেই আগ্ৰহী নহয়।

দ্ৰষ্টব্য :

- ক) গোলোক চন্দ্ৰ গোস্বামী : অসমীয়া ব্যাকৰণৰ মৌলিক বিচাৰ, ১৯৮৭, ছেদ ১৪২, পৃ. ১৩৫-১৩৭
- খ) G.C. Goswami : *Structure of Assamese*, 1982, §§ 7.40, 8.00, pp. 167-233
- গ) লীলাৱতী শইকীয়া বৰা : প্ৰাগুক্ত, ছেদ ৭.০৫ পৃ. ৭১-৭২
- ১৫। ক) D. Crystal : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ১৪৯
খ) উপেন বাভা হাকাচাম : ব্যৱহাৰিক অসমীয়া ব্যাকৰণ, ২০১৩, পৃ. ৪

১৬। ড° গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে এই ধৰণৰ এটা পৰপ্ৰত্যয়ৰ পিছত আন এটা বা একাধিক পৰপ্ৰত্যয় যোগ হোৱা ৰূপ বুজাবলৈ “may be followed by....in extension” বুলিছে। (G.C. Goswami : op.cit. §§ 8.2228-8.2243, pp. 173-192)



- আনহাতে ড° বাণীকান্ত কাকতিয়ে ড° সুনীতি কুমাৰ চোটাঙ্গীৰ আৰ্হিত এই ধৰণৰ সম্প্ৰসাৰিত প্ৰত্যয় (formative affixes) সমূহক “There is an extension of (-rija to....), This is an extension of (âta> -âru > aro with Assamese -uwa), (-nija) with extension in (-nijar)”, -এই ধৰণে ব্যাখ্যা কৰিছে। (AFD, §§ 498-500, 504, pp. 246-249)
- ২০। op.cit. §§26.4, 28.6, pp 225-227, 243-244
- ২১। গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামী : প্ৰাগুক্ত, ১৯৮৭, § ৯৭, পৃ. ৯৩।
- ২২। C.F. Hockett : ibid , § 26.4, p. 226
- ২৩। op. cit.
- ২৪। “যিবোৰ প্ৰকৃতিৰ পৰা নাম শব্দ, আৰু নাম পদ, নাইবা ধাতু শব্দ, ক্ৰিয়া পদ আৰু কৃদন্ত ৰূপ পাব পাৰি তেনেবোৰ প্ৰকৃতিক এটা বেলেগ শ্ৰেণী বিভাগ কৰি নামধাতু প্ৰকৃতি নামকৰণ কৰা হৈছে।” (গোস্বামী, গোলোকচন্দ্ৰ : প্ৰাগুক্ত, ১৯৮৭, পৃ. ৯৩-৯৪)
- ২৫। (ক) C.F. Hockett : op. cit, §28.5, pp. 240-245
(খ) গোলোক চন্দ্ৰ গোস্বামী : প্ৰাগুক্ত, ১৯৮৭, পৃ. ৯৪
- ১৭। ক) গোলোকচন্দ্ৰ গোস্বামী : অসমীয়া ব্যাকৰণৰ মৌলিক বিচাৰ,
খ) লীলাৱতী শইকীয়া বৰা : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ১১
গ) ৰমেশ পাঠক : প্ৰাগুক্ত, পৃ. ২৮-৫৮
- ১৮। C.F. Hockett : op.cit. §28.5, pp 242-243
- ১৯। C.F. Hockett : ibid, §28, pp.240-245





Articles Published in Last Four Issues

Seventh Issue Vol.IV, Issue-2, 2013

ENGLISH SECTION

- *Negotiating Nations Within a Nation : Reading Rabindranath Tagore and the Ethics of Nationalism* : Indrani Choudhury
- *Changing Tripura : Towards Inclusive Development* : Rakhee Bhattacharya
- *Politics of Food and Poverty in India : The Neoliberal Shibboleth* : Dibyajyoti Dutta, Akhil Ranjan Dutta
- *Fashioning a Folk Legend : Bhupen Hazarika in Indira Goswami's Poetic Language* : Suranjana Barua

বাংলা বিভাগ

- একক জীবনের অন্তর্ভাষ্য : আত্মকথার নির্মাণ ও প্রতিস্পর্ধী নারী : সুলগ্না খান
- ভবানী নাথের 'শ্রীরামচন্দ্রের অভিষেক' : এক অমুদ্রিত পুঁথির সমীক্ষাত্মক বিশ্লেষণ : রাজীব চন্দ্র পাল
- প্রাগাধুনিক বাংলা সাহিত্য : মহাকাব্য ও পুরাণের অনুসৃতি : সঞ্জয়চন্দ্র দাস

অসমীয়া বিভাগ

- অসমীয়া সাহিত্যত বহু উপাদান : প্রস্তাবনা : সীমান্ত দাস
- কবিচন্দ্র দ্বিজব 'কামকুমারহরণ' নাটক : এটি আলোচনা : নবকুমার সন্দিকৈ
- অসমত বাংলা ভাষা প্রবর্তন আৰু ভাষিক সাম্প্রদায়িকতাৰ অংকুৰণ : পৰমানন্দ মজুমদাৰ

Eighth Issue Vol.V, Issue-1, 2014

ENGLISH SECTION

- *From Random Marks to Pictograms— A Study of the Evolution of Narmada Rock Art—Part 2* : Debjyoti Bhattacharyya
- *The Kocha Renovation of the Kāmākyā Temple and its Impact on the Temple Architecture of Late-medieval Assam* : Pradip Sarma
- *Islam and Pluralism : The Indian Experience* : Amit Dey
- *History and Socio-Economic Significance of Areca-nut and Betel-leaf (Tamul-pan) Culture in Assam* : Aparna Mahanta

বাংলা বিভাগ

- পদাঙ্ক পথের রেখা— সাংস্কৃতিক গণ-ইতিহাসের 'গৌড়মল্লার' : অচিন্ত্য বিশ্বাস
- রামেন্দ্রসুন্দর-রবীন্দ্রনাথ : সম্পর্কের খতিয়ান : উষারঞ্জন ভট্টাচার্য
- বরাক উপত্যকার যোগাযোগ ব্যবস্থা : একাল সেকাল : দেবশ্রী দত্ত
- কল্লোল-গল্পে বিধবা জীবন : সমস্যা ও সমাধান : মান্দি গুপ্ত

অসমীয়া বিভাগ

- মধ্যযুগৰ অসমীয়া ভাষাৰ কাৰক : লক্ষী হাজৰিকা
- বংগীয় নরজাগরণ আৰু অসমীয়া : বোমান্টিক কাব্যান্দোলনৰ পটভূমি : নীলমোহন বায়



**Ninth Issue
Vol.V, Issue-2, 2014**

ENGLISH SECTION

- *Suniti Kumar Chatterji and the Problems of Nation Building in India*
: **Abhijit Choudhury**
- *Sita's Voice in the Valmiki and the Assamese Ramayan.* :
Diverse Representations
: **Tilottoma Misra**
- *Traditional Conflict resolution Methods and their Relevance Today*
: **Jyotishman Taye, Sushil Sinha**
- *Glimpses of Economic Principles in Assamese Proverbs*
: **Ajit Kumar Neog**

বাংলা বিভাগ

- *কুরুক্ষেত্র যুদ্ধের কালনির্ণয় : সংশ্লিষ্ট প্রশ্ন ও প্রসঙ্গ* : জন্মজিৎ রায়
- *প্রাগাধুনিক বাংলা সাহিত্যে প্রান্তিক মানুষ* : সনৎকুমার নস্কর

অসমীয়া বিভাগ

- *লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ বচনাত লোকভাষা :
এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন* : উপেন বাভা হাকাচাম
- *দেউৰী ভাষাৰ ব্যঞ্জনধ্বনিৰ এটি পর্যালোচনা* : জিতু বড়া
- *উত্তৰ-পূব ভাৰত : গৱেষণাৰ এক বিচিত্র ভঁৰাল* : প্রদীপজ্যোতি মহন্ত



**Tenth Issue
Vol.VI, Issue-1, 2015**

ENGLISH SECTION

- *Revisiting the Rajbanshi Identity*
: **Baniprasanna Misra**
- *Causative Constructions of Sanskrit Language :
A Note on Linguistic Studies of West*
: **Vishav Bandhu**
- *Revisiting a Lost Relationship : Envisioning Future
Connectivity Between Assam and Bangladesh*
: **Abu Nasar Saied Ahmed**
- *Multilingualism in Indian Literature : A Praxis
Through MT Based Reading Problems and Challenges*
: **Manan Kumar Mandal**

বাংলা বিভাগ

- *সৌর বনাম চান্দ্র সংস্কৃতির সংঘাত : প্রথম পর্ব — বৈদিক যুগ*
: অমলেন্দু চক্রবর্তী
- *বাংলা সাহিত্যের আদিযুগ : সত্যের অনুসন্ধান*
: অলিভা দাস্কী
- *উনিশ শতকের অসমে অবাঙালিদের বাংলাচর্চা : প্রথম পর্ব*
: প্রসূন বর্মণ

অসমীয়া বিভাগ

- *ভাৰতীয় উপন্যাসৰ প্ৰাৰম্ভণ-কথাত অসমীয়া উপন্যাসৰ স্থান*
: সীমান্ত দাস
- *নীলমণি ফুকনৰ কাব্যনিৰ্মিত চিত্ৰশিল্পৰ বিমূৰ্ততা : এক অধ্যয়ন*
: মৃদুল শৰ্মা
- *অৰুণ শৰ্মাৰ 'শ্ৰীনিবাসৰ ভট্টাচাৰ্য' : এটি মনঃসমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন*
: লিপিকা তালুকদাৰ, ডাঃ জয়ন্ত দাস



ঐতিহ্য-The Heritage

Available at

Agartala (Tripura)

Akshar Publications, Sanjib Villa, J. B. Road,
Agartala-799001

Dibrugarh

Biraj Ashram, Dibrugarh, Assam

Guwahati

- *Oriental Book Company*, Panbazar, Guwahati-1
- *Subham Books*, Panbazar, Guwahati-1

Kolkata

• *Dhyanbindu*, College Street East, Block -IV
Stall No. 6, Bankim Chatterjee Street
Kolkata - 700 073,

New Delhi

Shambhu Book Stall, Market No. 1, Stall No. 152
Chittaranjan Park, New Delhi-110 019

Silchar

Abahan, Premtala, Silchar, Cachar