[redacted]

ISSN : 3107-6289

A Bilingual-Biannual Multidisciplinary Peer-reviewed
Research Journal

কামৰূপাঞ্জলি

KAMRUPANJALI

Vol. No. - III **Issue No.** - III Year - May, 2026

সম্পাদক (অবৈতনিক)

ড° দীপামণি বৰুৱা দাস

[redacted]

KAMRUPANJALI, **Vol. No.** III, **Issue No.** - III : A peer-reviewed Bi-lingual (Assamese and English)-Bi-annual Multidisciplinary Research Journal of Social Sciences and Humanities, Published by Bidyutjyoti Bhattacharya, Amani (Hatirpithi), Nalbari- 781306, Assam.

© Publisher

Year of Publication (Third Issue) : May, 2026

Published By : Bidyutjyoti Bhattacharya, Amani (Hatirpithi), Nalbari- 781306, Assam.

Language of the Journal : Assamese and English

Publishing Body : Bidyutjyoti Bhattacharya, Amani (Hatirpithi), Nalbari- 781306, Assam.

ISSN : 3107-6289

Price : 550/- (Five hundred Fifty only)

EDITORIAL BOARD

Dr. Dipamani Baruah Das (Editor-in-Chief)
Associate Professor, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781014; Email: dbd@gauhati.ac.in

Dr. Gajendra Adhikary
Professor & Head, Centre for North East Studies, MSSV, Nagaon-782001; Email: agajendra61@gmail.com

Dr. Upen Rabha Hakacham
Professor & Formerly Head, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781014; Email: urh@gauhati.ac.in

Dr. Kanak Chandra Saharia
Professor & Formerly Head, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781014; Email: kcs@gauhati.ac.in

Dr. Dhruba Pratim Sharma
Professor & Head, Dept. of Political Science, Gauhati University, Guwahati-781014;
Email: dhruba75@gauhati.ac.in

Dr. Baharul Ali
Professor, Dept. of Persian, Gauhati University, Guwahati-781014;
Email: baharulgu@gauhati.ac.in

Dr. Umesh Chandra Deka
Associate Professor (Retd.), Dept. of Assamese, Pub Kamrup College, Baihata Chariali, Guwahati-781381;
Email: umeshdeka@gmail.com

Dr. Rama Das
Assistant Professor, Dept. of Bengali, Gauhati University, Guwahati-781014
Email: ramadas.mtb@gauhati.ac.in

Dr. Udita Bhattacharyya
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit, Gauhati University, Guwahati-781014
Email: udita@gauhati.ac.in

Dr. Anamika Rajbongshi
Assistant Professor, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781014
Email: anamika@gauhati.ac.in

Dr. Padmaja Chetia
Associate Professor, Dept. of Economics, Kamrup College, Chamata, Nalbari-781306
Email: Padmaja.chetia@gmail.com

Bidyutjyoti Bhattacharya (Publisher)
Research Scholar, Centre for North East Studies, Mahapurusha Srimanta Sankaradeva Viswavidyalaya, Nagaon- 782001
Email: bidyutbhattacharya2016@gamil.com

List of Reviewers For Vol : III, Issue : III

Dr. Upen Rabha Hakacham
Professor & Formerly Head, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati- 781014

Dr. Kanak Chandra Saharia
Professor & Formerly Head, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati- 781014

Dr. Anil Boro
Professor & Head, Dept. of Folklore Studies
Gauhati University, Guwahati- 781014

Dr. Dhruba Pratim Sharma
Professor & Head, Dept. of Political Science, Gauhati University, Guwahati- 781014

Dr. Dipamani Baruah Das
Associate Professor, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781014

Dr. Tapan Kalita
Associate Professor, Dept. of History, N.H. College, Bajali, Bajali- 781326

Dr. Anamika Rajbongshi
Assistant Professor, Dept. of Assamese, Gauhati University, Guwahati-781014

Printed at : N. R. Publication
Kailashpur, NH 37, Jalukbari, Guwahati- 781012
Email: nrpublication22@gmail.com; Phone : 9085453076

সম্পাদকীয়

সাম্প্ৰতিক সময়ত প্ৰযুক্তিৰ ব্যৱহাৰ দৈনন্দিন জীৱনৰ প্ৰসংগত এক এৰাব নোৱৰা সত্য। গৱেষকসকলো এইক্ষেত্ৰত ব্যতিক্ৰম নহয়। প্ৰযুক্তিৰ বিকাশ আৰু প্ৰয়োগে আন সকলো ক্ষেত্ৰৰ দৰেই গৱেষণাৰ ক্ষেত্ৰখনকো যথেষ্ট সহজসাধ্য কৰি তুলিছে। গৱেষণাৰ বিষয় বাছনিৰ ক্ষেত্ৰত সংশ্লিষ্ট বিষয়ৰ ওপৰত ইতিমধ্যে হৈ যোৱা গৱেষণা সংক্ৰান্তীয় তথ্য বিচৰাৰ পৰা আৰম্ভ কৰি গৱেষণাৰ অন্তত গৱেষণাগ্ৰন্থ প্ৰকাশলৈ সকলো স্তৰতে প্ৰযুক্তিৰ বিকাশ আৰু প্ৰয়োগে আমাক উপকৃত কৰিছে। ইমানবোৰ ইতিবাচকতা থকাৰ পিছতো কিন্তু অত্যাধিক প্ৰযুক্তি নিৰ্ভৰ হোৱাৰ ফলত আমাৰ গৱেষণা কাৰ্য্য কিছু পৰিমানে বিয়োগাত্মকভাৱেও প্ৰভাৱান্বিত হোৱা নাই বুলি ক'ব নোৱাৰো। কিয়নো প্ৰযুক্তিৰ ওপৰত নিৰ্ভৰতাই গৱেষকসকলক তথ্যৰ সন্ধান দিছে ঠিকেই; কিন্তু কেৱল তথ্যৰ উল্লেখেই গৱেষণা নহয়। ইয়াৰ সঠিক বিশ্লেষণ আৰু যুক্তিসংগত সৃজনীশীল-সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগীও গৱেষণাত অত্যন্ত প্ৰয়োজনীয়; যিটো প্ৰযুক্তিয়ে দিব নোৱাৰে। অত্যাধিক প্ৰযুক্তি নিৰ্ভৰতাই গৱেষকসকলৰ অভিলেখাগাৰ আৰু পুথিভঁৰালত তথ্যানুসন্ধানৰ আগ্ৰহো হ্ৰাস কৰিছে; যাৰ ফলত সমাজবিজ্ঞানৰ কিছু কিছু ক্ষেত্ৰত গৱেষণাৰ মানদণ্ড আৰু মৌলিকতা প্ৰভাৱান্বিত নোহোৱা বুলি ক'ব নোৱাৰি। ইয়াৰোপৰি আন এক সমস্যাও কিছুসংখ্যক গৱেষকৰ গৱেষণাত দেখা গৈছে; সেয়া হৈছে কৃত্ৰিম বুদ্ধিমত্তাৰ প্ৰয়োগ কৰি লাভ কৰা ফলাফল গৱেষণাগ্ৰন্থত ইচ্ছাকৃত বা অনিচ্ছাকৃতভাৱে কৰা হুবহু প্ৰয়োগ। এয়া নীতিবহিৰ্ভূত। গৱেষক এজনৰ পৰা এনে কাৰ্য্য আশা কৰা নাযায়। প্ৰযুক্তিৰ প্ৰয়োগৰ সীমা কি হোৱা উচিত সেয়া উপলব্ধি কৰিব পৰা নৈতিক সক্ষমতা সংশ্লিষ্ট সকলো পক্ষৰ যদি থাকে তেন্তে গৱেষণাকাৰ্য্য প্ৰত্যাহ্বানহীনভাৱে সৃজনীশীল আৰু সহজসাধ্য হ'ব।

এইক্ষেত্ৰত সংশ্লিষ্ট সকলো পক্ষ সজাগ হোৱা উচিত আৰু কামৰূপাঞ্জলিয়ে সচেতনভাৱে মৌলিকতা ৰক্ষাৰ যথাসাধ্য প্ৰচেষ্টা কৰিছে। কুশীলক প্ৰবৃত্তিৰ পৰা মুক্ত আৰু অভিজ্ঞ বিশেষজ্ঞৰ দ্বাৰা পুংখানুপুংখকৈ পৰীক্ষিত গৱেষণাপত্ৰহে আমি প্ৰকাশ কৰিছো। আগলৈ এই প্ৰচেষ্টা অধিক দৃঢ়তাৰে আগবঢ়াই নিবলৈ আমি বদ্ধপৰিকৰ।

এই সংখ্যাটো প্ৰস্তুতৰ ক্ষেত্ৰত আমাক সহায় কৰা সম্পাদনা মণ্ডলীৰ সদস্য তথা পৰীক্ষক আৰু গৱেষণাপত্ৰ আগবঢ়োৱা গৱেষকসকলৰ লগতে এন. আৰ. পাব্লিকেশ্বনৰ কৰ্মকৰ্তালৈ অশেষ ধন্যবাদ আৰু কৃতজ্ঞতা জ্ঞাপন কৰিছোঁ। শেষত আমাৰ সম্পাদনাত অজানিতে ৰৈ যোৱা সকলো দোষ-ত্ৰুটিৰ বাবে মাৰ্জনা বিচাৰিছোঁ। সুহৃদ গৱেষক-পাঠক সমাজৰ পৰা গঠনমূলক পৰামৰ্শ কামনাৰে এই সংখ্যাৰ সম্পাদকীয়ৰ ইমানতে সামৰণি মাৰিলোঁ।

সম্পাদক

[redacted]

প্ৰকাশকৰ টোকা

বিদ্যায়তনিক ক্ষেত্ৰখনত যোগাত্মক অৰিহনা আগঢ়োৱাৰ উদ্দেশ্যে "কামৰূপাঞ্জলি"ৰ প্ৰকাশ ২০২৫ বৰ্ষৰ পৰা আৰম্ভ কৰা হৈছিল। ইয়াৰ যাত্ৰা আগবঢ়াই নিয়াৰ ক্ষেত্ৰত যিসকল গৱেষকে অৰদান আগবঢ়াই আহিছে তেওঁলোকৰ ওচৰত আমি কৃতজ্ঞ। এই কৃতজ্ঞতা স্বীকাৰ কৰিও আমি এটা কথা ক'বলৈ বাধ্য যে বাক্যৰ গাঁথনি বা অশুদ্ধ বানানৰ প্ৰয়োগ অথবা গৱেষণা পত্ৰ লিখাৰ ক্ষেত্ৰত অৱলম্বন কৰিবলগীয়া সাৱধানতা আৰু নিয়মাৱলীৰ প্ৰতি উদাসীনতা কোনো গৱেষকৰ পৰা আশা কৰা নাযায়। এনে কৰিলে গৱেষণাপত্ৰৰ মান উন্নত কৰাৰ ক্ষেত্ৰত সম্পাদনা সমিতি যথেষ্ট জটিলতাৰ সন্মুখীন হয় আৰু সেই জটিলতা অতিক্ৰমি প্ৰকাশৰ বাবে সাজু কৰি তোলাৰ পিছতো কিন্তু গৱেষণাপত্ৰখনৰ উপযুক্ত মানদণ্ড প্ৰাপ্ত নহয়। গতিকে সদাশয় গৱেষকসকললৈ আমাৰ বিনম্ৰ অনুৰোধ এয়াই যে আপোনালোকে যাতে অনাগত সময়ত অধিক সতৰ্কতাৰে শুদ্ধকৈ আৰু সচেতনভাৱে নিয়মাৱলী অনুসৰণ কৰি গৱেষণাপত্ৰসমূহ প্ৰেৰণ কৰি কামৰূপাঞ্জলি প্ৰকাশৰ উদ্দেশ্য প্ৰাপ্তিত আমাক সহায় কৰে।

ধন্যবাদেৰে...

প্ৰকাশক

সূচীপত্ৰ

সম্পাদকীয়

খণ্ড 'ক' (অসমীয়া)

- **কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ কবিতাৰ সামাজিক দৃষ্টিকোণ ঃ 'একুৰা জুই' কবিতাৰ বিশেষ উল্লেখেৰে** /৭
  ডঃ গীতিৰেখা ভূঞা
- **কমাৰসকলৰ ঐতিহাসিক পটভূমি ঃ এটি বিশ্লেষণ** /১২
  ডঃ মুকুট পাঠক
- **বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱনীগ্ৰন্থৰ আধাৰত তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ জীৱনী ৰচনাৰ কৌশল ঃ এক অধ্যয়ন** /১৭
  ডঃ বিজয়কৃষ্ণ দলে
- **যুদ্ধৰত সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন (ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ 'মনোমতী' উপন্যাসৰ আধাৰত)** /২৮
  ডঃ অজিৎ কলিতা
- **তিৱা সমাজত প্ৰচলিত লোকবিশ্বাস** /৩৩
  ডঃ অমৰজ্যোতি কোঁৱৰ
- **ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত বিহুৰ চিত্ৰণ** /৪২
  ডঃ কুকিলা গোস্বামী
- **অভয়াপুৰীয়া স্থানীয় উপভাষাত নিৰ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়** /৫১
  ডঃ স্বপ্না হাজৰিকা
- **ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গৰ গীতত অসমৰ প্ৰকৃতি বৈভৱ ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন** /৫৯
  ডঃ মীৰা বৈশ্য
- **ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় স্তুতিগীত** /৬৭
  বিকাশ দেউৰী
- **ইয়ুঙৰ 'মুখা' আৰু 'ছাঁ' আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ গল্প** /৭৫
  প্ৰীতম তালুকদাৰ, ডঃ প্ৰাঞ্জল শৰ্মা বশিষ্ঠ
- **মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠান আৰু সংহতি** /৮৬
  মিণ্টু চেতিয়া, ডঃ অপৰ্ণা কোঁৱৰ
- **নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটিগল্পত প্ৰতিফলিত লোকসংস্কৃতিৰ সমল** /৯৯
  কৰিস্মা বৈশ্য

- **শংকৰদেৱৰ ‘পাৰিজাতহৰণ’ নাটৰ ৰস বিচাৰ** /১১০
  ডিম্পী দাস
- **পৰিৱেশ সমালোচনাতত্ত্বৰ দৃষ্টিৰে ‘ভাৰগু পক্ষীৰ জাক’ আৰু ‘জেৰেই হাগ্ৰামা য়াগাব’ উপন্যাস দুখনৰ এক অধ্যয়ন** /১১৯
  অনামিকা বড়ো
- **ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰ্বি জনগোষ্ঠীৰ ‘পে’ ঃ এক অধ্যয়ন** /১৩০
  সুপ্ৰভা ৰংহাংপী
- **ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নতত্ত্বৰ দৃষ্টিভংগীৰে ভূপেন হাজৰিকাৰ বহুমাত্ৰিক ব্যক্তিত্ব** /১৩৭
  পুনম ৰজক, জ্যোতিষা গগৈ
- **শংকৰদেৱৰ কালিদমন নাটকৰ কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ দ্বৈতৰূপ ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন** /১৪৯
  কৌশিক কলিতা
- **চিকিৎসা বিজ্ঞানত শংকৰী বাদ্যৰ প্ৰভাৱ ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন** /১৫৬
  ক্ৰন্দসী ভকত, ডঃ নিৰঞ্জন কলিতা
- **লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ ‘সেহি গুণনিধি’ উপন্যাস ঃ এক অধ্যয়ন** /১৬৩
  মানসী ডেকা

খণ্ড ‘খ’ (ইংৰাজী)

Religion, Custom and The Transformation of Tribal Women’s Roles In Family Life : A Study of Assam /১৭৩
Dr. Kushal Taid

An Analytical Study of Women Bureaucrats in Policy Implementation in Assam /১৮২
Seuj Pratim Borah

Delving into the Santal folktale ‘Seven Brothers and One Sister’ : A Structural Analysis /১৯১
Dr. Latika Das

Wanchuwa Festival of Tiwa Community : A Study on Its Traditional Significance and Contemporary Relevance /২০০
Bikash Masrong, Mayuri Roy

Indigenous Traditional Knowledge Systems and Climate Change Adaptation : A Historical Study of Communities in Northeast India /২১০
Alpana Sukai

খণ্ড ‘গ’ গ্ৰন্থ আলোচনা

নিৰ্বাচিত অসমীয়া উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ ঃ এক অৱলোকন /২২৩
দেৱাশিস বৰা

লেখক পৰিচিতি /২৩২-২৩৩

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 7-11

কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ কবিতাৰ সামাজিক দৃষ্টিকোণ ঃ ‘একুৰা জুই’ কবিতাৰ বিশেষ উল্লেখেৰে

ডঃ গীতিৰেখা ভূঞা

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ ভেঁটি প্ৰতিষ্ঠাৰ ক্ষেত্ৰত খ্ৰীষ্টিয়ান মিছনেৰীসকলে ‘অৰুণোদই’ প্ৰকাশৰ জৰিয়তে যি এক নৱজাগৰণৰ ধ্বনি তুলিলে, সেই কাকততে সাহিত্য ৰচনাৰে অনা খ্ৰীষ্টিয়ান অসমীয়া লেখকসকলে অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ এক নতুন সৌধ নিৰ্মাণ কৰিলে। এই সময়ৰ কবি-সাহিত্যিকসকলে পূৰ্বৰ ধ্ৰুপদী ৰীতিৰপৰা আঁতৰি আহি অসমীয়া কবিতাত নতুন পৰম্পৰাৰ আৰম্ভণি ঘটালে। স্বদেশানুৰাগ আৰু জাতীয় চেতনাৰ উন্মেষ এই নতুন ধাৰাৰ সাহিত্যৰাজিত বিশেষভাৱে পৰিলক্ষিত হৈ উঠিল। গুণাভিৰাম বৰুৱা, লম্বোদৰ বৰা, ভোলানাথ দাস আদি লেখকসকলৰ লগতে কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ সাহিত্যৰ মাজত পোৱা গ'ল জাতীয় অধঃপতনৰ বাবে আক্ষেপ, পৰাধীনতাৰ গ্লানি আৰু জাগৰণৰ আহ্বান। অগ্নিকবিৰূপে পৰিচিত কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ৰচনাৰ মাজত স্বদেশপ্ৰেমৰ বহ্নিশিখাডাল জ্বলি উঠিছিল প্ৰচণ্ড ক্ষোভ আৰু ক্ৰোধৰ পৰিস্ফূৰণেৰে। ‘অৰুণোদই’ত আৰম্ভ কৰা তেওঁৰ কাব্যচৰ্চা জোনাকী, ঊষা, বাঁহী আদি বিভিন্ন কাকতলৈ প্ৰসাৰিত হৈ পৰিছিল। এই আলোচনাত কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ‘একুৰা জুই’ শীৰ্ষক কবিতাৰ মাজেৰে প্ৰৱাহিত চেতনাৰ সূক্ষ্ম বিশ্লেষণ আগবঢ়োৱাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ একুৰা জুই, কবিতা, স্বদেশ প্ৰেম, অসমীয়া।

অৱতৰণিকা ঃ

অসমীয়া সাহিত্য জগতত কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্য এটা পৰিচিত নাম। ‘জোনাকী’ৰ বৃত্তৰ মাজত নোসোমোৱাকৈয়ে বেজবৰুৱা আৰু আগৰৱালাৰ সময়তে সাহিত্য চৰ্চা কৰি কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যই তেওঁৰ ৰচনাৰ মাজত স্বদেশৰ মঙ্গলচিন্তাৰ প্ৰতিধ্বনি তুলিলে। তেখেতৰ কবিতাপুথি ‘চিন্তানল’ (প্ৰথমছোৱা) ১৮৯০ চনত আৰু ‘চিন্তাতৰঙ্গ’ (আগছোৱা) ১৯৩৩ চনত প্ৰকাশ হৈছিল। এই দুয়োখন কবিতাপুথিৰ জৰিয়তে ভট্টাচাৰ্যই অসমীয়া

কবিতাৰ প্ৰাণ প্ৰতিষ্ঠাৰ ক্ষেত্ৰত বিশেষ অৰদান আগবঢ়াইছিল। যুক্তিবাদী চেতনাৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত এইগৰাকী কবিৰ চিন্তা-ভাৱনা আৱেগ-সৰ্বস্ব নাছিল। প্ৰকৃতাৰ্থত এজন চিন্তাশীল লেখকৰ বাস্তৱ অভিব্যক্তিৰ প্ৰতিফলনেই কমলাকান্তৰ কবিতাৰ বৈশিষ্ট্য বা স্বকীয়তা।

অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য, পৰিসৰ আৰু পদ্ধতি ঃ

কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ‘একুৰা জুই’ কবিতাৰ মাজেৰে প্ৰৱাহিত কবিৰ জাতীয় চেতনাৰ উপলব্ধিক দাঙি ধৰাটোৱেই হৈছে অধ্যয়নৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ‘একুৰা জুই’ কবিতাটোৰ বিশ্লেষণৰ আধাৰতে অধ্যয়নৰ পৰিসৰ নিৰ্ধাৰণ কৰা হৈছে।

এই আলোচনাত মূলতঃ বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হৈছে।

মূল অংশঃ

‘জোনাকী’ৰ বৃত্তৰ মাজত নোসোমোৱাকৈয়ে বেজবৰুৱা আৰু আগৰৱালাৰ সময়তে সাহিত্য চৰ্চা কৰি কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যই তেওঁৰ ৰচনাৰ মাজত স্বদেশৰ মঙ্গলচিন্তাৰ প্ৰতিধ্বনি তুলিলে। তেখেতৰ কবিতাপুথি ‘চিন্তানল’ (প্ৰথমছোৱা) ১৮৯০ চনত আৰু ‘চিন্তাতৰঙ্গ’ (আগছোৱা) ১৯৩৩ চনত প্ৰকাশ হয়। এই দুয়োখন কবিতাপুথিৰ জৰিয়তে ভট্টাচাৰ্যই অসমীয়া কবিতাৰ প্ৰাণ প্ৰতিষ্ঠাৰ ক্ষেত্ৰত বিশেষভাৱে অৱদান আগবঢ়ালে।

কবি কমলাকান্তই স্বদেশৰ প্ৰতি গভীৰ অনুৰাগক একমাত্ৰ সমল হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছিল। তেওঁ সৃষ্টিকৰ্মৰ মাজেৰে অসমীয়া মানুহৰ মাজত জাতীয় চিন্তাধাৰা জাগ্ৰত কৰিবৰ বাবে হাতত কলম তুলি লৈছিল। তেওঁৰ এই গভীৰ স্বদেশ-প্ৰেমী মনটোৰ সম্পৰ্কত তিলোত্তমা মিশ্ৰই প্ৰকাশ কৰিছে এনেদৰে— Kamala Kanta believed that religion meant nothing but love of the universe that included love for one's own country (মিশ্ৰ, ১২৯)

কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ অসম-প্ৰীতিৰ ভাব ভাৰত-প্ৰীতিৰ বহু উৰ্দ্ধত বিৰাজমান। তেওঁ প্ৰথমতে হ’ল অসমীয়া আৰু তাৰ পিছতহে ভাৰতীয়। এইগৰাকী জাতীয়তাবাদী কবিয়ে সেয়েহে অসমীয়া মানুহৰ ভুলসমূহক তীক্ষ্ণভাৱে কটাক্ষ কৰি কবিতাৰ মাজত গালি-শপনি পাৰিছিল আৰু তাৰ জৰিয়তে অসমীয়া লোকসকলক শুদ্ধ পথ ল’বলৈ আহ্বান জনাইছিল। কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ এটা ধাৰাৰ কবিতাসমূহ আছে অসমৰ অতীত গৌৰৱৰ সোঁৱৰণ বৰ্তমানৰ অধঃপতন, পৰাধীনতাই অনা দুখ-ক্ষোভৰ কথা। আকৌ আন এক ধাৰাৰ কবিতাত আছে দেশবাসীৰ প্ৰতি এলাহ কাটি কৰি থৈ উন্নতিৰ পথত আগুৱাই যাবলৈ কৰা উদাত্ত আহ্বান। কবিৰ এই দ্বিতীয়টো ধাৰাৰ কবিতাৰ ভিতৰত ‘একুৰা জুই’ অন্যতম। কবিতাটিত কবিৰ মাজত গুজৰি গুমৰি থকা জাতীয়তাবাদী ভাৱধাৰাৰ পৰিস্ফূৰণ ঘটাৰ লগতে স্বদেশ-প্ৰেমৰ সজোৰ তথা নিৰ্মল ধ্বনিৰ অনুৰণন হৈছে। কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ কবিতাত আক্ষেপেৰে জৰ্জৰিত যি প্ৰধান সুৰ বিদ্যমান, ‘একুৰা জুই’ৰ মাজত এই আক্ষেপ তেওঁৰ কলমেৰে অগ্নিৰ দৰে বৰষিছে। কবিতাটিৰ আৰম্ভতেই কবিয়ে মনৰ মাজত গোপনে প্ৰৱাহিত হৈ থকা জাতীয়তাবাদৰ অগ্নিশিখাডাল জ্বলাই তুলিছে এনেদৰে—

বিনাব নোৱাৰোঁ খলক লগাই
মনৰ অগনি মনকেই দহে,
নিতাল মৰা উচুপা কান্দোনৰ
কেনেকৈ পৰাণে পোৰণি সহে। (গোস্বামী, ৩৬৮)

পৰাধীনতাৰ গ্লানিয়ে চিন্তন-মননত তীব্ৰভাৱে ক্ৰিয়া কৰা এই জীৱন অতি তুচ্ছৰূপে তেওঁ গণ্য কৰিছিল। আনৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰি জীয়াই থকা কাৰ্য যে অতি অপমানজনক, সেই কথা কবিয়ে দেহৰ ৰন্ধ্ৰে ৰন্ধ্ৰে উপলব্ধি

কৰিছে। প্ৰকৃত মানুহ হিচাপে জীয়াই থাকিবলৈ হ'লে সকলো প্ৰতিকূল পৰিস্থিতিৰ লগত সাহসেৰে মুখামুখি হৈ জীৱন নিৰ্বাহ কৰা উচিত। ইয়াৰ অবিহনে মানুহে কেতিয়াও জীৱনত জয়ী হ'ব নোৱাৰে, জীৱন সম্পৰ্কীয় এনে সুন্দৰ ধাৰণা 'একুৰা জুই'ত স্পষ্টভাৱে তেওঁ সন্নিৱিষ্ট কৰিছে।

কবি কমলাকান্তই প্ৰকৃতিৰ অমোঘ শক্তিৰ ওপৰতো এক গভীৰ বিশ্বাস পোষণ কৰিছিল। যাৰ বাবে মায়াতত্ত্ব, অৱতাৰবাদ আদি ধাৰণাক তেওঁ অন্তঃকৰণেৰে গ্ৰহণ কৰিছিল। "অনন্ত ভুৱন জুৰি পৰমাত্মাৰেই ব্যাপ্তি" বা "প্ৰকৃতি বিশ্ব অদ্যা বিশ্ব জননি" বুলি কোৱা তেওঁৰ কথাই ভাৰতীয় দৰ্শন সম্পৰ্কত থকা নিজস্ব দৃষ্টিভঙ্গীৰ পৰিচয় প্ৰকট কৰি তোলে। পৃথিৱীলৈ মানুহৰ আগমন প্ৰস্থানৰ চিৰন্তন ৰীতিত প্ৰকৃতি শক্তিৰ বাহিৰে আন কোনোৱে হস্তক্ষেপ কৰিব নোৱাৰে। এইকথা তেওঁ কবিতাটিত উল্লেখ কৰিছে এনেদৰে—

অহা যোৱা এই প্ৰকৃতি নিয়ম,
জনম মৰণ বিধিৰ বিধান,
জীয়ে মাত্ৰ সেই যি জনে কৰিছে
সত্যৰ কাৰণে স্বাৰ্থ বলিদান। (গোস্বামী, ৩৬৮)

'একুৰা জুই'ৰ মাজত থকা এনে বৰ্ণনাই কবিৰ জাতীয়তাবাদী স্বদেশপ্ৰেমী মনটোৰ লগতে ইয়াৰ সমভাৱে বিৰাজমান হোৱা আধ্যাত্মিক চেতনাৰো পৰিস্ফুৰণ ঘটাইছে।

নিজৰ সকলো দুখ কবিয়ে মনৰ মাজতে সম্বৰণ কৰি ৰাখিছে কাৰণ এই বেজাৰৰ কথা ক'বলৈ তেওঁ কোনো মানুহ বিচাৰি পোৱা নাই। কবিয়ে ভাৱে, মনৰ মাজত পুঞ্জীভূত কবিৰ ক্ষোভ অথবা দুখৰ কথা শুনি মানুহে তেওঁৰ লগত একতাৰ জয়গান গোৱাৰ পৰিৱৰ্তে অযথা তৰ্কহে কৰিব। কবিৰ মনত আক্ষেপ উপজিছে এইসকল মানুহৰ প্ৰতি, যিসকলে কাৰ্যৰ পৰিৱৰ্তে কথাৰ ফুলজাৰীৰে দেশক উদ্ধাৰ কৰিবলৈ অগ্ৰসৰ হৈছে। এইচাম মানুহৰ এলাহ্ণুকলীয়া মানসিকতাৰ ফলশ্ৰুতিত মানৱীয় একতা ভঙ্গ হৈ সকলো থানবান হৈ পৰিছে। কবিৰ দৃঢ় বিশ্বাস আছিল যে প্ৰকৃত মানুহ হিচাপে জীয়াই থাকিবলৈ হ'লে মানৱীয় গুণৰাজিৰ বিকাশ সাধন কৰিব লাগিব। 'একুৰা জুই' প্ৰকৃততে ভট্টাচাৰ্যৰ মানৱতাবাদী অনুভৱ আৰু চিন্তাৰ উজ্জ্বল নিদৰ্শন।

পুৰুষ প্ৰধান সমাজখনে নাৰীৰ ব্যক্তিসত্বা, ব্যক্তিস্বাতন্ত্ৰ্য আদিক সদায়ে উপেক্ষা কৰি আহিছে। ভাৰতবৰ্ষৰ আন কোনো কোনো স্থানৰ দৰে অসমতো ঊনবিংশ শতিকাৰ পুৰুষ প্ৰধান অসমীয়া সমাজখনে নাৰীৰ সুখ-দুখ, আশা-আকাংক্ষা, ইচ্ছা-অনিচ্ছা আদি বিভিন্ন দিশ সম্পূৰ্ণভাৱে উপেক্ষা কৰিছিল। কবি ভট্টাচাৰ্যই এনে প্ৰথাৰ বিৰুদ্ধে প্ৰতিবাদ সাব্যস্ত কৰিছে তেওঁৰ ৰচনাৰ মাজত। ভট্টাচাৰ্যই অসমত স্ত্ৰীশিক্ষাৰ লগতে নাৰীৰ ব্যক্তি স্বাতন্ত্ৰতা কিদৰে প্ৰত্যাহ্বানৰ সন্মুখীন হ'ব লগা হৈছিল, সেইকথা ভট্টাচাৰ্যই সম্যকভাৱে উপলব্ধি কৰিছিল। বিধৱা নাৰীৰ বাস্তৱ সমস্যাৰ লগতে বাল্য বিবাহৰ কু-প্ৰভাৱত ভীতিগ্ৰস্ত হৈ পৰা নাৰীসকলৰ দুৰ্দশাগ্ৰস্ত অৱস্থা উপলব্ধি কৰি তেওঁ অতিকে বিক্ষুব্ধ হৈছিল। কবিৰ মনৰ এনে ভাৱৰাশি 'একুৰা জুই'ৰ মাজত প্ৰতিধ্বনিত হৈছে এনেদৰে—

বিধৱাৰ বিয়া অল্প বয়সৰ
বামুণ আদি সবে নকৰা দোষে।
এই মহা পাপে সমাজ জীৱন
অতি চমু কৰি দিন দিন শোষে। (গোস্বামী, ৩৬৯)

জাতিভেদ প্ৰথাৰ জ্বলন্ত সমস্যাৰ প্ৰতিও তেওঁৰ মনত আছিল তীব্ৰ ক্ষোভ। সেয়েহে অসমীয়া সমাজখনৰ এনে সংকীৰ্ণ মানসিকতাক তেওঁ কবিতাটোত স্পষ্ট ভাষাৰে উদঙাই দেখুৱাইছে। বাল্য বিবাহৰ দৰে কুসংস্কাৰযুক্ত

আধাৰ-ৰীতি প্ৰচলনৰ ক্ষেত্ৰত সমাজে ধৰ্মৰ অচিলা লৈ নিয়ম বান্ধি দিছে। অথচ অকালতেই বিধৱা হৈ পৰা বা আন বিধৱাৰ পুনৰ বিবাহৰ ক্ষেত্ৰত সমাজ কিন্তু অপ্ৰয়োজনীয়ভাৱে কঠোৰ। সেয়ে কবিৰ কাপৰ পৰা প্ৰচণ্ড ক্ষোভেৰে নিগৰি ওলাইছে এইকেইটা বাক্য—

অপৈতা ছোৱালী বিয়া কৰাটো
পাতয় বুঢ়াই শাস্ত্ৰৰ নিয়ম,
বিধবা ছোৱালী ঘূৰি বিয়া দিলে,
পলায় কাললৈ হিন্দুৰ ধৰম। (গোস্বামী, ৩৬৯)

বিধবা বিবাহক পাপ হিচাপে গণ্য কৰা এলান্ধুকলীয়া নীতিৰ বাবে বিধবা নাৰীয়ে দুৰ্বিসহ জীৱন ভোগ কৰিব লগা হৈছে। কবিৰ মনত আক্ষেপ এইবাবেই যে এনে শ্ৰেণীৰ লোকেই আকৌ সু-সভ্য আৰ্য বংশীয় সন্তান হিচাপে পৰিচয় দি জগতত গৌৰৱৰ ধ্বজা উৰাব বিচাৰে। কুসংস্কাৰাছন্ন মানুহৰ এনে ৰীতিয়ে সমগ্ৰ সমাজখনকে গ্ৰাস কৰি নিম্নৰপৰা নিম্নলৈ লৈ গৈছে। মানুহৰ মানসিকতা সম্পূৰ্ণৰূপে অধোগামী কৰিছে। যাৰ বাবে সমাজখনত সৃষ্টি হৈছে ৰসাতলে যোৱা অৱস্থা।

প্ৰকৃতাৰ্থত আধ্যাত্ম নীতিত বিশ্বাসী হ'লেও কবি কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্য গোড়া ধাৰ্মিক নাছিল। তেওঁৰ ধৰ্মচিন্তা আছিল বৈজ্ঞানিক যুক্তিবাদী তথা মুকলি। ধৰ্মৰ নামত স্বাৰ্থসিদ্ধিৰ সুযোগ গ্ৰহণ কৰা মানুহচামক তেওঁ সহজভাৱে গ্ৰহণ কৰিব পৰা নাছিল। সেয়েহে ভট্টাচাৰ্যই দেশৰ এক মহাক্ষতিকাৰক শক্তি হিচাপে এই মানুহবোৰক গণ্য কৰিছিল। আকৌ অকৰ্মণ্য এচাম মানুহে চলাহী কথাৰ ফুলজাৰী মাৰি ন্যস্ত স্বাৰ্থ পূৰণৰ বাবে ধৰ্মৰ নামত মানুহক খণ্ড-বিখণ্ড কৰি নিজে লাভ অৰ্জন কৰিছে। ধৰ্মৰ নামত হোৱা এনে অন্যায়ৰ প্ৰতি কমলাকান্তৰ আছে তীব্ৰ ঘৃণা। তেওঁৰ মতে ধৰ্ম হ'ল প্ৰকৃততে মনুষ্যত্বৰ গৰিমা প্ৰকাশক মানৱ ধৰ্ম। ধৰ্মৰ ক্ষেত্ৰত গ্ৰহণ কৰা এনে নীতিৰ প্ৰকাশ তেওঁৰ আন ৰচনাৰ লগতে আলোচ্য কবিতাটিতো বিৰাজমান। অসমৰ অন্ধকাৰাছন্ন এচাম মানুহে মানুহৰ পৰিৱৰ্তে কুকুৰ মেকুৰীকেই অধিক পৱিত্ৰ হিচাপে জ্ঞান কৰে। দেশ-বিদেশৰ মানুহে বিজ্ঞান-বাণিজ্যৰ জখলাত উঠি সভ্যতাৰ শিখৰত আৰোহণ কৰিবলৈ সমৰ্থ হোৱাৰ সময়তে অসমীয়া মানুহৰ অন্ধবিশ্বাসী নীচ মনোবৃত্তিয়ে কবিৰ হৃদয়ত তীব্ৰভাৱে প্ৰচণ্ডক্ষোভেৰে আচোঁৰ বহুৱাইছে। সেয়ে তেওঁ কৈছে—

কুকুৰ সোমালে ঘৰত কদাপি
পানী কলহ আদি নাযায় চুৱা
যায় চুৱা আন জাতীয় সোমালে
ক'ত পৃথিৱীত আছে এনেকুৱা। (গোস্বামী, ৩৬৯-৩৭০)

নিজকে আৰ্য জাতি হিচাপে জাহিৰ কৰা অসমীয়া মানুহৰ এনে ঘৃণনীয় কাম-কাজে যে জাতিগত ঐক্য বিঘ্নিত কৰিছে তাক লৈ কবি চিন্তিত আৰু শংকিত। তদুপৰি মানুহৰ বৃত্তি অনুসৰি কিছু শ্ৰেণীৰ লোকৰ প্ৰতি হীন মনোভাব পোষণ কৰা দেখিও তেওঁৰ মনত সৃষ্টি হৈছে তীব্ৰ অসন্তুষ্টি। ভট্টাচাৰ্যৰ দৃষ্টিত যিধৰণৰে বৃত্তিধাৰী লোক নহওক, কোনো কেতিয়াও নিম্ন অথবা হীন ক'ব নোৱাৰে। এই হীন প্ৰবৃত্তি প্ৰকাশিত হয় প্ৰকৃতাৰ্থত নিজৰ কাৰ্যপন্থা বা মানসিকতাৰ মাজত। সেয়েহে কবিয়ে অন্ধ ধৰ্মীয় গোড়ামিৰে আবৃত তথাকথিত উচ্চকুলীয় মানুহৰ মাজতো যে অনেক হীন-নীচ মনোবৃত্তি সোমাই আছে সেই বিষয়ে বক্তব্য আগবঢ়াইছে। বংশত উচ্চ হিচাপে জন্ম গ্ৰহণ কৰিলেও তেওঁলোকৰ সংকীৰ্ণ মানসিকতাই তেওঁলোকক প্ৰকৃতাৰ্থত হীন জাতিত পৰিণত কৰা বুলি কবিতাটিত কবিয়ে নিজৰ অনুভৱ প্ৰকাশ কৰিছে। জাত-পাতৰ নামত অস্পৃশ্যতাৰ আৱৰণ সৃষ্টি কৰি অসমীয়াই নিজৰ মানুহকে

লেই-লেই চেই-চেই কৰিবলগীয়া অৱস্থাৰ সৃষ্টি কৰে। এই ধাৰণা অশিক্ষিত লোকৰ লগতে শিক্ষিত ডেকাসকলৰ মনতো প্ৰৱাহিত। কিন্তু এনে কু-প্ৰথা বা অন্ধসংস্কাৰ একোটা জাতিৰ বাবে কেতিয়াও শুভকামী শক্তি হ'ব নোৱাৰে। সেয়েহে কবিৰ মনত এইবোৰ কু-সংস্কাৰে দুখৰ দাবানল জ্বলাইছে আৰু তেওঁ অনুভৱ কৰিছে যে এনে বোধহীন জাতিৰ ভৱিষ্যৎ সঁচাকৈয়ে অন্ধকাৰ। কবিয়ে মানুহৰ সংকীৰ্ণ মনোবৃত্তিৰ বাবে সৃষ্ট হোৱা জাতিভেদ প্ৰথাক মানৱ জাতিৰ ওপৰত ভগৱানৰ অভিশাপ হিচাপে গ্ৰহণ কৰি 'একুৰা জুই'ত অতি চিন্তিতভাৱে তাক প্ৰকাশ কৰিছে—

> এনে জাতিভেদ যি জাতিত আছে,
> তাৰ্লৈ কি একতা আহিব কদা;
> স্বৰ্গৰ শাও ই জাতিত পৰিছে,
> তললৈ গৈ থাকিব সদা। (গোস্বামী, ৩৭০)

বাস্তৱিকতে জাতিগত ঐক্য-সম্প্ৰীতি দেশৰ উন্নতিৰ বাবে অতি আৱশ্যকীয় বুলি কবি ভট্টাচাৰ্যই অনুভৱ কৰিছিল। তেওঁৰ দৃঢ় বিশ্বাস যে হিংসা বিদ্বেষত নিমগ্ন চূৰ্ণ-বিচূৰ্ণ জাতিৰ প্ৰগতিৰ পথ ৰুদ্ধ। মানৱতাৰ বিকাশত হেঙাৰ হিচাপে থিয় দিয়া এই জাতিভেদ প্ৰথাই মানুহক সকলো ফালৰপৰাই পিষ্ট কৰি আনি মানৱীয় প্ৰমূল্যবোধ প্ৰতিষ্ঠাৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰচণ্ড বাধাৰ কাৰক হিচাপে থিয় দিছে। সেয়েহে কবিৰ মুক্ত যুক্তিবাদী মনে এইকথা সহজভাৱে গ্ৰহণ কৰিব পৰা নাই।

কমলাকান্তৰ আন আন কবিতাৰ দৰে 'একুৰা জুই'ৰ মাজতো প্ৰচলিত সমাজ ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি অনাস্থা, অসমীয়া মানুহৰ প্ৰকৃতি দেখি ক্ষোভ, অন্য দেশ আৰু জাতিৰ তুলনাত অসম আৰু অসমীয়া পিছপৰি থকাৰ বাবে আক্ষেপৰ সুৰ ধ্বনিত হৈছে। মহেশ্বৰ নেওগৰ ভাষাত— ...'জোনাকী'ৰ আঁতৰে আঁতৰেই 'অৰুনোদই' যুগৰে পৰা মৃত্যুৰ সময়লৈকে আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ সমস্ত যুগ ঢাকি লৈ স্বদেশ-প্ৰেমৰ একুৰা চিৰ-অনিৰ্বাপিত অগনি লৈ আৰু ফিৰিঙতিবোৰ নানা গদ্য-পদ্য প্ৰৱন্ধত ছটিয়াই আহিছিল। (নেওগ, ২৪১)

সামৰণি ঃ

ভাৰতীয়ত্ব স্বীকাৰ কৰিও অসমীয়াৰ স্বকীয়তা প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰতি অধিক আগ্ৰহশীল কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যক এইক্ষেত্ৰত অম্বিকাগিৰীৰ পূৰ্বসুৰী হিচাপে অভিহিত কৰিব পাৰি। মনৰ জাতিপ্ৰেম আৰু দেশহিতৈষী চিন্তাক সাহিত্যত প্ৰভাৱশালীভাৱে উন্মোচন কৰিব পৰা এজন উদ্যমী কবি কমলাকান্তৰ আন আন কবিতাৰ দৰে আলোচ্য কবিতাটিৰো আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যত গুৰুত্ব তথা মূল্য যথেষ্ট। ই কেৱল কবিৰ সৰল অনুভৱৰ প্ৰকাশ মাত্ৰ নহয়। 'একুৰা জুই' কবি কমলাকান্তৰ প্ৰগতিবাদী সমাজ চিন্তাৰো এক উজ্জ্বল স্বাক্ষৰ।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

অসমীয়া

গোস্বামী, প্ৰফুল্লদত্ত (সম্পা.)। *কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ৰচনাৱলী*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০০৭।

দাস, শোণিত বিজয় আৰু বায়ন, মুনীন (সম্পা.)। *কথা বৰেণ্য* ১০০, কথা প্ৰকাশন, ২০০৬।

নেওগ, মহেশ্বৰ ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ ৰূপৰেখা*। চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০১৩।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*। প্ৰতিমা দেৱী, ২০০৪।

ইংৰাজী

Mishra, Tilottama. *Literature and Society in Assam*. Omsons Publication, 1987.

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 12-16

কমাৰসকলৰ ঐতিহাসিক পটভূমিঃ এটি বিশ্লেষণ

ডঃ মুকুট পাঠক

সাৰাংশ ঃ

প্ৰাচীন অসমৰ মুখ্য আৰু গৌণ জাতি-উপজাতিসমূহক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই অসমৰ বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায় গঢ়ি উঠিছে। অসমৰ প্ৰধান বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়সমূহে প্ৰাচীন কালৰ পৰাই বৰ্তমান পৰ্যন্ত কেতবোৰ স্বকীয় শিল্পকলা আৰু কাৰুকাৰ্যৰ জৰিয়তে অসমীয়া থলুৱা বৃত্তিয়াল হিচাপে পৰিচয় দি আহিছে। বিশেষকৈ, মধ্যযুগীয় অসমৰ সামাজিক জাতিসমূহৰ প্ৰসঙ্গ এই ক্ষেত্ৰত প্ৰণিধানযোগ্য। জন্মগত জাতি পদ্ধতিৰ বাহিৰেও বৃত্তিগত জাতিৰ প্ৰচলন কম-বেছি পৰিমাণে সকলো সমাজতে দেখা পোৱা যায়। এনে জাতি-উপজাতি আৰু বৃত্তিয়াল শ্ৰেণীৰ ভিতৰত কমাৰসকল অন্যতম। আমাৰ পৰম্পৰাগত যি জাতি-উপজাতিৰ বিষয়ে সম্প্ৰতি পোৱা যায়, সেইবোৰ আদিতে বৃত্তিগত জাতি আৰু উপজাতিহে আছিল বুলি ক'ব পাৰি। একো-একোটা বৃত্তিয়াল শ্ৰেণীৰ শিল্পকলাৰ মাজতে অসমৰ সমাজ জীৱন, সাংস্কৃতিক জীৱন আৰু লোকজীৱনৰ পৰিচয় পোৱা যায়। এই শিল্পকলাসমূহ বৃত্তিয়ালসকলৰ স্বকীয় সম্পত্তি আৰু আৰ্থিক স্বচ্ছলতাৰ সম্পদ। এনে ধৰণৰ শিল্পকলাৰ ভিতৰত কমাৰসকলৰ শিল্পকলা অন্যতম। অসমৰ জনসাধাৰণে এই শিল্পকলাসমূহক লৈ গৌৰৱ কৰি আহিছে। এনে পৰিপ্ৰেক্ষিতত আমাৰ আলোচনাত বৃত্তিয়াল কমাৰসকলৰ ঐতিহাসিক পটভূমিৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হ'ব।

বীজ-শব্দ ঃ কমাৰ, বৃত্তিয়াল, শিল্পকলা, সম্প্ৰদায়।

অৱতৰণিকা ঃ

কমাৰসকলৰ বৃত্তি জাতত ৰজাঘৰীয়া সমাদৃত আছিল, কিয়নো কমাৰসকলে নিৰ্মাণ কৰা অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰৰ মাধ্যমতহে এখন ৰাজ্যৰ বীৰত্বৰ পৰীক্ষা-নিৰীক্ষা চলিছিল। সেয়েহে, আহোম যুগৰপৰাই কমাৰসকল অসমৰ এটি অন্যতম বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায় হিচাপে সমাদৃত আছিল। আহোম ৰজা মহাৰজাসকলে যুদ্ধৰ সময়ত ব্যৱহাৰ কৰা অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰবোৰ নিশ্চয়কৈ কমাৰেই কমাৰশালত তৈয়াৰ কৰিছিল। গতিকে, প্ৰাচীন অসমৰ পৰাই বৰ্তমান পৰ্যন্ত 'কমাৰ' এই বৃত্তিয়াল খেলটো পোৱা যায়। অসমত সমৰকলাৰ ইতিহাসৰ পৰা আৰম্ভ কৰি পৰিয়ালত ব্যৱহৃত লোৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ, সা-সঁজুলিলৈকে এই বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়টোৰ অৱদান অনন্য।

কমাৰ শিল্পৰ বাবে প্ৰয়োজনীয় ধাতু 'লো' সুলভ মূল্যত অসমত পোৱা যায়। কমাৰসকলে কমাৰভাটিৰ জৰিয়তে দৈনিক প্ৰয়োজনীয় লোৰ সামগ্ৰী নিৰ্মাণ কৰে। এনে শিল্পকলাৰ ভিতৰত দা, কটাৰি, কাঁচি, কুঠাৰ, মৈদা, ৰোকনি অন্যতম। আহোম ৰজাসকলৰ দিনত দাঁতিকাষৰীয়া পাহাৰীয়া অঞ্চলৰপৰা লো অনা হৈছিল। সেয়েহে, আহোম যুগৰপৰাই কমাৰসকল অসমৰ এটি অন্যতম বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায় হিচাপে সমাদৃত আছিল।

আহোম যুগত স্বৰ্গদেও পৰ্বতৰ ওচৰত এঙেৰা খাতত ৰজাৰ কমাৰশাল আৰু কুমাৰশাল আছিল। তাত কমাৰ আৰু কুমাৰসকলে ব্যৱসায় কৰিছিল। সেই সময়ত অসমৰ কমাৰেই সকলো আৱশ্যকীয় লোৰ সঁজুলি আৰু অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰৰ যোগান ধৰিছিল। অসমীয়া কমাৰে বৰ্তমান এই ব্যৱসায় এৰি দিবলৈ ধৰিছে। যি দুই চাৰিজনে এই ব্যৱসায় চলাই আছে; তেওঁলোকৰ আৰ্থিক অৱস্থা বিশেষ ভাল নহয় আৰু তেওঁলোকে নতুন ধৰণৰ কোনো বস্তুকে তৈয়াৰ কৰিবলৈ শিকা নাই।

অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু গুৰুত্ব ঃ

স্বাধীনতাৰ বহু বছৰ পিছতো কমাৰসকলৰ সামাজিক, আৰ্থ সামাজিক আৰু শিল্পকলাৰ ক্ষেত্ৰত উন্নতি পৰিলক্ষিত নহ'ল। সেয়েহে, এই বিষয়ত অধ্যয়নৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে। আমাৰ এই অধ্যয়নৰ প্ৰধান গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্যসমূহ হ'ল-

১। বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়ৰ ঐতিহাসিক ভিত্তিত সামাজিক গুৰুত্বৰ মূল্যায়ন।

২। অসমৰ থলুৱা বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায় কমাৰ শিল্পৰ পৰিচয় আৰু গুৰুত্ব দাঙি ধৰা।

৩। অসমৰ থলুৱা বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায় কমাৰসকলৰ ঐতিহাসিক পটভূমি আৰু বিকাশ বিস্তৃতিৰ পৰিচয় দাঙি ধৰা।

তথ্য সংগ্ৰহ আৰু গৱেষণাৰ প্ৰণালী ঃ

মুখ্য (Primary) আৰু গৌণ (Secondary) তথ্যৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি 'কমাৰসকলৰ ঐতিহাসিক পটভূমি' বিষয়ত অধ্যয়ন কৰিবলৈ লোৱা হৈছে। গৌণ তথ্যবোৰ হ'ল— বিভিন্ন অসমীয়া, ইংৰাজী গ্ৰন্থ, বাতৰি কাকত, বিভিন্ন আলোচনী, প্ৰৱন্ধপাতি, গৱেষণামূলক গ্ৰন্থ বা পত্ৰ ইত্যাদি অন্যতম।

ক্ষেত্ৰ অধ্যয়ন পদ্ধতিৰ উপৰিও ঐতিহাসিক আৰু বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতিৰ জৰিয়তে আৱশ্যকীয় প্ৰাসংগিক তথ্যবোৰ সংগ্ৰহ কৰা হৈছে। ঐতিহাসিক পটভূমি বিচাৰ, বিকাশ আৰু বিস্তৃতিৰ ব্যাখ্যা (Interpretation) ইত্যাদিৰ জ্ঞান প্ৰদান কৰাই হৈছে ঐতিহাসিক পদ্ধতিৰ (Historical Method) মূল লক্ষ্য।

পূৰ্বকৃত অধ্যয়নৰ ৰূপৰেখা ঃ

বেদ, পুৰাণ, উপপুৰাণ, উপনিষদৰ ভিতৰত ঋকবেদ, কালিকাপুৰাণ, যোগিনীতন্ত্ৰ, ব্ৰহ্মবৈৱৰ্ত্তপুৰাণ, শিৱপুৰাণ, মনুসংহিতা, আদিযামল, বৃহদ্ধৰ্ম পুৰাণ ইত্যাদিৰ মাজত বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়ৰ উল্লেখ পোৱা যায়। বুৰঞ্জীমূলক সাহিত্যৰ ভিতৰত এডোৱাৰ্ড গেইটৰ, 'অসম বুৰঞ্জী', পদ্মেশ্বৰ নাওবৈছা ফুকনৰ, 'অসম বুৰঞ্জী', হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ, 'আসাম বুৰঞ্জী', মণিৰাম দেৱানৰ, 'বুৰঞ্জী বিবেক ৰত্ন', গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ, 'অসম বুৰঞ্জী', হিতেশ্বৰ বৰবৰুৱাৰ, 'আহোমৰ দিন', সৰ্বানন্দ ৰাজকুমাৰৰ, 'ইতিহাসে সোঁৱৰা ছশটা বছৰ' ইত্যাদি গ্ৰন্থ অন্যতম। এইসমূহ বুৰঞ্জীত কম বেছি পৰিমাণে অসমৰ জাতি-উপজাতি আৰু বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়ৰ পৰিচয়ৰ লগতে কমাৰসকলৰ পৰিচয় পোৱা যায়।

বৈষ্ণৱ যুগৰ সাহিত্যৰাজিৰ ভিতৰত মাধৱকন্দলি, শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱ, অনন্ত কন্দলিৰ ৰচনাৰ উপৰিও পাঁচালি কবিসকলৰ ৰচনাৰ মাজতো সমাজৰ বিভিন্ন জাতি-উপজাতি আৰু বৃত্তিয়ালৰ পৰিচয় সন্দৰ্ভত কমাৰসকলৰ বিৱৰণ পোৱা যায়।

তদুপৰি, বৰ্তমান সময়ত অসমৰ বিভিন্ন জাতি-উপজাতি আৰু বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়ৰ লগতে কমাৰসকলৰ বিষয়ে বিৰৰণ থকা গ্ৰন্থবোৰৰ ভিতৰত — নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ (সম্পা) 'অসমৰ সাংস্কৃতিক ইতিহাস', প্ৰদীপ চলিহাৰ, 'পুৰণি অসমৰ কাৰিকৰী শিল্প', শৰৎ চন্দ্ৰৰ 'সচিত্ৰ কমাৰশিল্প পৰিচয়' ইত্যাদি উল্লেখযোগ্য।

কমাৰসকলৰ ঐতিহাসিক পটভূমি ঃ

খ্ৰীষ্টীয় পঞ্চম শতিকাৰ পৰা ১১শ শতিকালৈকে নিৰ্মিত শিলত খোদিত ভাস্কৰ্যসমূহৰ সূক্ষ্ম কাৰু-কাৰ্যবোৰলৈ চাই সেইবোৰ যে লোৰে নিৰ্মিত বা তেনেকুৱা কিবা কঠিন ধাতুৰ সঁজুলিৰে খোদাই কৰিছিল পণ্ডিতসকলে একপ্ৰকাৰ এই কথা মানি লৈছে। (তালুকদাৰ ৮০) অৱশ্যে, পুৰাতাত্ত্বিক খনন কাৰ্যৰ পৰা আমি কিছু তথ্য ল'ব পাৰো। এনে খনন কাৰ্যৰ সময়ত আমি দেখা পাওঁ যে কোনো এক বিশেষ (ভিন্নতাসূচক) পৰ্যায়ত, এনে কিছুমান স্তৰ ওলায়গৈ, য'ত কোনো প্ৰকাৰৰ ধাতুৰ হাতিয়াৰ ব্যৱহাৰ হোৱা দেখা নাযায়। তথাপি, ধাতুৰ যুগৰ স্তৰলৈ আমি কিছুমান প্ৰাচীন বসতিৰ স্তৰ পাওঁহক, এনেবোৰ স্তৰে মানুহে ব্যৱহাৰ কৰা শিলৰ হাতিয়াৰৰ সন্ধান দিয়ে। এই শিলৰ হাতিয়াৰবোৰ হ'ল-স্কেপ্ৰাৰ, ক্লীভাৰ, হাত কোৰ, ছুৰিৰ ধৰণৰ কটাৰি, কাঁড়ৰ মুখ আৰু মাইক্ৰলিথ; অৱশ্যে এইবোৰ হাতিয়াৰ কামত ব্যৱহৃত হোৱা স্পষ্ট প্ৰমাণ পোৱা সহজ নহয়। মানুহে এইবোৰ নিজে তৈয়াৰ কৰিছিল বুলি নিঃসন্দেহে ক'ব পাৰি। (ভট্টাচাৰ্য ২৪) হায়দৰাবাদৰ জনমপেটৰ আশে-পাশে বিৰাট কবৰ-ক্ষেত্ৰৰ কেইটামান কবৰ খান্দোতে ভালেমান শিলৰ শৰধাৰ আৰু কবৰৰ লগত লোৰ হাতিয়াৰ পোৱা গৈছে। ইয়াৰ পৰাই বুজিব পাৰি যে প্ৰাচীন কালৰ পৰাই মানুহে লোৰ হাতিয়াৰ আৰু সঁজুলি নিৰ্মাণ কৰিবলৈ শিকিছিল।

আহোম যুগত অসমত হিলৈ, বৰহিলৈ, চেঙাহিলৈ আদিৰ উপৰিও তৰোৱাল, হেংদাং, যাঠি, বৰ্ষা আদি ৰণৰ আহিলাপাতিকে ধৰি গৃহাস্থালী সঁজুলি দা-কটাৰী, কোৰ-কুঠাৰ, নাঙলৰ ফাল আদি সকলো বস্তুতে লোৰ ব্যৱহাৰ আছিল। ভাল লোৰ কাৰণে আহোম যুগত অসমৰ বিখ্যাত ঠাই হ'ল শিৱসাগৰ জিলাৰ তিৰুপথাৰ,নগা পৰ্বতৰ নামনি অঞ্চল, নামদৈয়াং, গোলাঘাট জিলা, কামৰূপ জিলাৰ চান্দডুবি, গাৰো পৰ্বতৰ নামনি অঞ্চল আদি অন্যতম। (চলিহা১৩) আনকি অসমত লো প্ৰস্তুতকাৰী তিৰোৱাল নামৰ বৃত্তিয়ালসকলো আছিল।

ৰাজকাৰ্যৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰয়োজনীয় আহিলা আছিল লোৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ, খাৰ-বাৰুদ, যাঠি, জোং আৰু ধনু, ধনুশৰ অন্যতম। এই সমূহ অস্ত্ৰই প্ৰাচীন কালত এখন ৰাজ্যৰ বীৰত্ব প্ৰকাশ কৰিছিল। সেয়েহে, ৰাজ্য বৰ্তি থাকিবলৈ হ'লে এই সমূহ লোৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰৰ প্ৰয়োজন আছিল। সেয়েহে, প্ৰাচীন ৰজাসকলে যুদ্ধজয়ৰ বাবে প্ৰয়োজনীয় এইবোৰ হাথিয়াৰ মজুত কৰি ৰাখিছিল নিজৰ ৰাজ্যত আৰু ইয়াৰ বাবে হাথিয়াৰ প্ৰস্তুত কৰোঁতা ব্যক্তিৰ প্ৰয়োজন হোৱাত কমাৰসকলৰ জনপ্ৰিয়তা অসমত বৃদ্ধি হ'বলৈ ধৰে।

ৰুদ্ৰ সিংহৰ দিনত কমাৰসকল গৌড় দেশৰ পৰা আহে বুলি আহোম বুৰঞ্জীয়ে কিছু তথ্য দিয়ে। স্বৰ্গদেউ প্ৰতাপ সিংহ (১৬১১-১৬৪৯) আৰু স্বৰ্গদেউ জয়ধ্বজ সিংহই (১৬৫৪-১৬৬৩) পশ্চিম ভাৰত বা ভাটীৰ পৰা আনি অসমত থাপিত কৰা ভটীয়া কমাৰসকল অসমৰ কমাৰ খেলত মিলি গৈছিল। (চলিহা ১৭) অৰ্থাৎ আহোম ৰজাসকলে লোৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ আৰু প্ৰয়োজনীয় লোৰ আহিলা নিৰ্মাণ কৰিবলৈ কমাৰসকলক অন্য ঠাইৰ পৰা আনি অসমত ৰাজকীয় মৰ্যাদাৰে বসতি স্থাপন কৰাৰ সুবিধা প্ৰদান কৰি দিছিল।

আহোম যুগৰ যুদ্ধৰ সঁজুলি যোগোৱা মানুহৰ বিভিন্ন খেল আছিল। কমাৰে হিলৈ, বৰতোপ, তৰোৱাল, যাঠি আদি লোৰ অস্ত্ৰ, ধেনুচোঁচাই, ধেনু কাড়, খাৰ ঘৰীয়াই হিলৈৰ খাৰ, যৰখৰীয়া বা যখৰীয়াই যৰখাৰ আদি যোগাব লাগিছিল। এইবিলাক কামত তদাৰক ল'বলৈ চামে চামে বিষয়া নিযুক্ত কৰা হৈছিল। ৰজাঘৰীয়া অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ তৈয়াৰ কৰা কিছুমান নিৰ্দিষ্ট কমাৰশাল আছিল। তাৰ ভিতৰত তিৰুপথাৰ, বনমালী, কছাৰীহাট, মৰঙি, চফ্ৰাই,

বেতিয়নী, কমাৰগাঁও, বচাপথাৰ আদি উল্লেখযোগ্য। (তালুকদাৰ ৮১) আহোম যুগত ব্যৱহৃত অস্ত্ৰ-সস্ত্ৰবোৰৰ মাজত কমাৰসকলৰ শিল্প প্ৰতিভাৰ অপূৰ্ব স্বাক্ষৰ ঘটিছে। হিতেশ্বৰ বৰবৰুৱাই আহোম যুগত যুদ্ধৰ বাবে নিৰ্মাণ কৰা অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰবোৰ বিশেষকৈ বৰটোপ, হিলৈ ইত্যাদি কমাৰশালত নিৰ্মাণ কৰাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে। (বৰবৰুৱা ৫৬৭)

আহোম ৰজাৰ দিনৰ পৰাই প্ৰকৃতাৰ্থত অসমত কমাৰৰ ব্যৱসায়ৰ চলন্তি আৰম্ভ হৈছিল আৰু ই লাহে লাহে বিকাশ হৈ উজনি আৰু নামনি অসমত বিস্তৃতি লাভ কৰিবলৈ ধৰে। দিহিঙীয়া ৰজা স্বৰ্গদেৱে চুটিয়া ৰাজ্য জয় কৰি ভালেখিনি কমাৰ কাম কৰা মানুহ বন্দী কৰি আনি তেওঁবিলাকৰ কিছুমানক বছাৰ পিনে আৰু কিছুমানক উজনিৰ পিনে স্থাপন কৰিছিল আৰু কমাৰশাল পতাই দা, কটাৰি, হিলৈ, বৰটোপ আদি গঢ়িবলৈ যত্ন কৰি দিছিল। দিহিঙীয়া ৰজাৰ দিনত তিনি হেজাৰ কমাৰ থকাৰ তথ্য বুৰঞ্জীত পোৱা যায়।

কমাৰবিলাকে নিজকে কলিতা মানুহ বুলি পৰিচয় দিয়ে; কোনোৱে সৰু কলিতা বুলি কয়; কোনোৱে কমাৰ কলিতা বোলে। মণিৰাম দেৱানৰ ৰচনাত প্ৰাচীন অসমৰ কমাৰসকলৰ জাতি নিৰ্ণয়ৰ লগতে তেওঁলোকৰ সামাজিক বৃত্তিগত ভেদ, বৰ্ণভেদৰ পৰিচয় পোৱা যায়। অন্যান্য বৃত্তিৰ দৰে প্ৰাচীন অসমত কমাৰসকলৰো বৃত্তিগত বিভাজন হৈছিল। (শইকীয়া ১১) অসমত কমাৰে আনকি মাটিৰ পাত্ৰও নিৰ্মাণ কৰিছিল। হিতেশ্বৰ বৰবৰুৱাই কমাৰবিলাকক কলিতা মানুহ বুলি ক'ব বিচাৰে। তেখেতৰ মতে, "কমাৰ ব্যৱসায়টো আজিকালি ভালেমান জাতিৰ ভিতৰত সোমাইছে।" (বৰবৰুৱা ৫৯০)

বাণীকান্ত কাকতিৰ মতে, "অসমৰ কলিতা এটি বৃত্তিমূলক জাতি নহয়। এইটি Clan, ইয়াক সংস্কৃতত 'কুল' আৰু অসমীয়া 'ফৈদ' বুলিব পাৰি। কলিতা পুৰণি উত্তৰ ভাৰতৰ সু-বৃহৎ ক্ষত্ৰিয় জাতিৰ এটি সৰু ফৈদ।" (নেওগ পাতনি ১০৪) কাকতিয়ে উল্লেখ কৰিছে যে "কলিতা জাতিৰ মানুহ অসমৰ চাবেক অধিবাসী নহয়। ব্ৰাহ্মণসকলৰ দৰে তেওঁলোকো পশ্চিমৰ মিথিলা, কনৌজ আদি ঠাইৰ পৰা আহিছিল।" (নেওগ ১০৫)

কলিতা পৰম্পৰাগত হিন্দু সম্প্ৰদায়ৰ কৰ্মৰত এটি বাহিৰা সম্প্ৰদায় আছিল আৰু এই সম্প্ৰদায়টোৰ লাহে লাহে প্ৰাচীন অসমত বৃত্তিগত বিভাজন হৈছিল আৰু সেই বৃত্তিৰ ভিত্তিত কলিতাসকলে নিজকে কুমাৰ কলিতা, কমাৰ কলিতা, সোণাৰী কলিতা, কঁহাৰ কলিতা, নট কলিতা ইত্যাদি ভাগ ভাগ কৰি ল'লে।

উপসংহাৰ ঃ

সমৰ কলাৰ বাবে প্ৰয়োজনীয় অস্ত্ৰ-সস্ত্ৰৰ ব্যৱহাৰ আৰু প্ৰয়োগৰ ফলত আহোম যুগতেই 'কমাৰ' নামৰ বৃত্তিয়াল সম্প্ৰদায়টোৰ জন্ম আৰু বিকাশ অসমত হোৱা বুলি ক'ব পৰা যায়। কমাৰ জাতিৰ ইতিহাস আৰু প্ৰভুত্ব নিশ্চয়কৈ বীৰত্বপূৰ্ণ ভাৱে প্ৰসাৰিত হৈছিল। কমাৰসকলে নিৰ্মাণ কৰা অস্ত্ৰ-সস্ত্ৰৰ মাধ্যমতহে এখন ৰাজ্যৰ বীৰত্বৰ পৰীক্ষা চলিছিল। অৰ্থাৎ যিখন ৰাজ্যৰ বা যিজন ৰজাৰ ৰাজভঁৰালত যুদ্ধৰ সামগ্ৰী সুলভ নাছিল, সেইখন ৰাজ্যৰ বিক্ৰম আৰু পৰাক্ৰম আছিল সামান্য। অন্য ৰাজ্যই সগৌৰৱে সেই ৰাজ্যক পৰাজয় কৰিছিল। গতিকে, ৰাজ্যৰ জয় পৰাজয়ৰ কিছু কথা আংশিক ভাৱে হ'লেও কমাৰ জাতিৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ নিৰ্মাণৰ ওপৰত অটুত আছিল; সেইবাবেই হয়তো আহোম ৰজাৰ দিনৰ পৰা কমাৰ শিল্পই প্ৰাচীন অসমত বিকাশ-বিস্তৃতি লাভ কৰাৰ লগতে মৰ্যাদা লাভ কৰিছিল। অসমৰ কমাৰৰ বৃত্তিগত মৰ্যাদা উন্নত আছিল। কিয়নো, ৰাজকাৰ্যৰ সকলো যুদ্ধৰ আহিলা কমাৰে নিৰ্মাণ কৰি দিব লাগিছিল।

প্রসংগ সূত্রঃ

চলিহা, প্রদীপ। *পুৰণি অসমৰ কাৰিকৰী শিল্প*। গুৱাহাটীঃ অসম বিজ্ঞান সমিতি,১৯৯৮। ১১-১৭। মুদ্রিত।

তালুকদাৰ, ধ্রুৱকুমাৰ। *অসমৰ লোক-শিল্পকলা*। ডিব্রুগড়ঃ বাণী মন্দিৰ, ২০১১। ৮০-৮১। মুদ্রিত।

নেওগ, মহেশ্বৰ। সম্পা। *বাণীকান্ত ৰচনাৱলী*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১০। ১০৪-১০৫। মুদ্রিত।

বৰবৰুৱা, হিতেশ্বৰ। *আহোমৰ দিন*। গুৱাহাটীঃঅসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১৩। ৫৬৭-৫৯০। মুদ্রিত।

ভট্টাচাৰ্য, বীৰেন্দ্রকুমাৰ । অনূদিত। মূল ডি.ডি কৌশাম্বী, *ভাৰতৰ ইতিহাস*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১৪। ২৪-২৬। মুদ্রিত।

শইকীয়া, নগেন। সম্পা। *মণিৰাম দেৱানৰ বুৰঞ্জি বিবেক-ৰত্ন*। ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, অসমীয়া বিভাগ। ১১। মুদ্রিত।

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জীঃ

চলিহা, প্রদীপ। *পুৰণি অসমৰ কাৰিকৰী শিল্প*। গুৱাহাটীঃ অসম বিজ্ঞান সমিতি, ১৯৯৮। মুদ্রিত।

তামুলী, লক্ষ্মীনাথ। সম্পা। *পদ্মেশ্বৰ নাওবৈছা ফুকনৰ অসম বুৰঞ্জী*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০০৫। মুদ্রিত।

তামুলী, লক্ষ্মীনাথ। সম্পা। *হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন ৰচনাৱলী*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০০৫। মুদ্রিত।

তালুকদাৰ, ধ্রুৱকুমাৰ। *অসমৰ লোক-শিল্পকলা*। গুৱাহাটীঃ বাণী মন্দিৰ, ২০১১। মুদ্রিত।

নেওগ, মহেশ্বৰ। সম্পা। *বাণীকান্ত ৰচনাৱলী*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১০। মুদ্রিত।

বৰবৰুৱা, হিতেশ্বৰ। *আহোমৰ দিন*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১৩। মুদ্রিত।

ভট্টাচাৰ্য, বীৰেন্দ্র কুমাৰ। অনুদিত। মূল ড০ ডি.ডি. কৌশাম্বী, *ভাৰতৰ ইতিহাস*। গুৱাহাটীঃ অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১৪। মুদ্রিত।

শৰৎ চন্দ্র। *সচিত্র কমাৰশিল্প পৰিচয়*। গুৱাহাটীঃ অসমৰ প্রকাশন পৰিষদ, ১৯৬২। মুদ্রিত।

ৰাজকুমাৰ, সৰ্বানন্দ। *ইতিহাসে সোঁৱৰা ছশটা বছৰ*। ডিব্রুগড়ঃ বনলতা,২০১৩। মুদ্রিত

শইকীয়া, নগেন। সম্পা। *মণিৰাম দেৱান বুৰঞ্জি বিবেক-ৰত্ন*। অসমীয়া বিভাগ, ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০২। মুদ্রিত।

শৰ্মা, নবীন চন্দ্র। সম্পা।*অসমৰ সাংস্কৃতিক ইতিহাস* (দ্বিতীয় খণ্ড) গুৱাহাটীঃ অসম সাহিত্য সভা, ২০১৩। মুদ্রিত।

গৱেষণা গ্রন্থঃ

পাঠক, মুকুট। অসমৰ থলুৱা বৃত্তিয়াল সম্প্রদায়ৰ লোকজীৱন আৰু শিল্পকলাঃ এটি অধ্যয়ন (কুমাৰ-হীৰা, কমাৰ, কঁহাৰ, মালী, সোণাৰীসকলৰ বিশেষ প্রসঙ্গত)। অপ্রকাশিত গৱেষণাগ্রন্থ। গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়।

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 17-27

বেণুধৰ শৰ্মা জীৱনী-গ্ৰন্থৰ আধাৰত তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল ঃ এক অধ্যয়ন

ডঃ বিজয়কৃষ্ণ দলে

সংক্ষিপ্ত-সাৰ ঃ

তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ এখন লেখত ল'ব লগীয়া জীৱনী-গ্ৰন্থ হ'ল *বেণুধৰ শৰ্মা* (১৯৮৩)। ১৯৮৭ চনত সাহিত্য অকাদেমি বঁটাৰে সন্মানিত গ্ৰন্থখনত জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱন পৰিক্ৰমাৰ আঁচলত ধৰি জীৱনীকাৰে আহোম ৰাজত্ব কালৰেপৰা চাৰিঙৰ ৰজাদিনীয়া প্ৰসিদ্ধিৰে সৈতে তদানীন্তন কালৰ উজনি অসমৰ আৰ্থ-সামাজিক পটভূমি উপস্থাপন কৰিছে। আনহাতে ইয়াৰ সমান্তৰালকৈ জীৱনীখনত পোৱা যায় নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ কাষে কাষে ঘূৰা সেই সময়ৰ বৌদ্ধিক আৰু ৰাজনৈতিক বাতাবৰণৰ এক বিস্তৃত বৰ্ণনা। জীৱনী-গ্ৰন্থখনত ১৮৯৪ চনৰ পৰা ১৯৮১ চনলৈকে অৰ্থাৎ বেণুধৰ শৰ্মাৰ সমগ্ৰ জীৱন পৰিক্ৰমা কলাত্মক ৰূপত তুলি ধৰিছে। জীৱনী-গ্ৰন্থখনত জীৱনীকাৰৰ জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল মন কৰিবলগীয়া। আমাৰ গৱেষণা পত্ৰত *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনী-গ্ৰন্থৰ আধাৰত তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল কিদৰে পৰিস্ফুট হৈছে এই সম্পৰ্কে বিশ্লেষণাত্মক দৃষ্টিভংগীৰে অধ্যয়ন কৰা হ'ব।

বীজ-শব্দ ঃ সাহিত্য, জীৱনী সাহিত্য, জীৱনীকাৰ, কলা-কৌশল।

১.০ অৱতৰণিকা ঃ

অসমীয়া সাহিত্যৰ এগৰাকী চিনাকি নাম তীৰ্থনাথ শৰ্মা (১৯১১-১৯৮৬)। ভাৰতীয় অলংকাৰ শাস্ত্ৰৰ মূল বক্তব্যৰে ৰচিত *সাহিত্য বিদ্যা পৰিক্ৰমা* (১৯৬২)ৰ পৰা আৰম্ভ কৰি কাব্যচৰ্চা *কামসেন্দূৰ* (১৯৭০)লৈকে, ভক্তিতত্ত্ব বিষয়ক অধ্যয়ন *ভক্তিবাদ* (১৯৭৭)ৰ পৰা আদি কৰি ভক্তিবাদৰ প্ৰায়োগিক আলোচনামূলক প্ৰবন্ধমালা *পঞ্চপুষ্প* (১৯৬৬)লৈকে, প্ৰবল ইতিহাস চেতনাৰে ৰচিত *আউনিআটী সত্ৰৰ বুৰঞ্জী* (১৯৭৫)ৰ পৰা *বেণুধৰ শৰ্মা* (১৯৮৩), *ৰত্নসংগম* (১৯৮৮), *ঝাঁন্সীৰ ৰাণী* (১৯৭৩) আদি জীৱনী-গ্ৰন্থৰ উপৰি *প্ৰবেশিকা কথা চানেকি, চানেকি পাঠ, গান্ধী শিক্ষাসাৰ, মহাত্মাৰ বাণী, উপনিষদ অষ্টক* আদি ভিন্ন স্বাদৰ সাহিত্য ৰচনাৰে তীৰ্থনাথ শৰ্মাই

অসমীয়া সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰি গৈছে। ১৯৩৭ চনত কলিকতা বিশ্ববিদ্যালয়ৰপৰা সংস্কৃতৰ বেদ শাখাত স্নাতকোত্তৰ উপাধি লাভ কৰা তীৰ্থনাথ শৰ্মা ভাৰতীয় অলংকাৰ শাস্ত্ৰৰ প্ৰতি গভীৰ অনুৰক্ত আছিল। তেখেতে বৈদিক যুগৰপৰা দ্বাদশ শতিকালৈকে ভাৰতীয় মনীষীসকলে কৰা কাব্যচৰ্চা অধ্যয়ন কৰিছিল। *গীতা, ভাগৱত, বিষ্ণুপুৰাণ, হৰিবংশ* আদি গ্ৰন্থ অধ্যয়ন কৰি ইয়াৰ সাৰ-বস্তু সংগ্ৰহ কৰি অসমীয়া পাঠকৰ মাজত বিলাববৈ প্ৰয়াস কৰিছিল। আজীৱন ভাৰতীয় সংস্কৃতিৰ আধাৰস্বৰূপ সংস্কৃত ধ্ৰুপদী সাহিত্যৰ অৰ্থ-তাৎপৰ্য আৱিষ্কাৰত ব্ৰতী হৈ থকা তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ দাৰ্শনিক ভাবধাৰা বেদান্ত-দৰ্শনত প্ৰতিষ্ঠিত।

তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচিত জীৱনী-গ্ৰন্থ *বেণুধৰ শৰ্মা* (১৯৮৩) অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যৰ এক উল্লেখযোগ্য কৃতি। জীৱনীখনত অসমীয়া সাহিত্যৰ এগৰাকী বৰেণ্য ব্যক্তি বুৰঞ্জীবিদ বেণুধৰ শৰ্মাৰ সমগ্ৰ জীৱন-পৰিক্ৰমাক কালানুক্ৰমিক ৰূপত তুলি ধৰিববৈ প্ৰয়াস কৰিছে। জীৱনী-গ্ৰন্থখনত বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱন-পৰিক্ৰমা অৰ্থাৎ ১৮৯৪ চনৰ পৰা ১৯৮১ চনলৈকে উপস্থাপন কৰিববৈ যাওঁতে জীৱনীকাৰে নায়কৰ জন্মৰ সময়ৰপৰা আৰম্ভ কৰি মৃত্যুলৈকে সামৰিছে। তাকে কৰিববৈ যাওঁতে জীৱনীকাৰ তীৰ্থনাথ শৰ্মাই নায়কজনৰ সৈতে জড়িত গুৰুত্বপূৰ্ণ কথা বা ঘটনাবোৰহে পাঠকৰ মাজলৈ আনিছে। উল্লেখযোগ্য যে, *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনী-গ্ৰন্থখনত আধুনিক জীৱনী সাহিত্যৰ স্বৰূপ-বৈশিষ্ট্য বিদ্যমান। জীৱনীকাৰে নায়কৰ জীৱনী-বৃত্তান্ত উপস্থাপন কৰোঁতে যথেষ্ট সৰ্তকতা অৱলম্বন কৰিছে; যাৰ ফলত জীৱনীৰ কলা-কৌশল তথা বৈশিষ্ট্য ৰক্ষিত হৈছে। গতিকে আলোচিত গ্ৰন্থখনত জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল কিদৰে ৰক্ষিত হৈছে আৰু জীৱনীকাৰে এইক্ষেত্ৰত কিমান দূৰ সফল হৈছে, এই কথা পোহৰলৈ অনাই হ'ল আমাৰ অধ্যয়নৰ ঘাই লক্ষ্য।

১.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যত তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ বিশেষ স্থান আছে। তেখেতৰ *বেণুধৰ শৰ্মা* (১৯৮৩) জীৱনী-গ্ৰন্থৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱন-পৰিক্ৰমা তুলি ধৰাৰ সমান্তৰালকৈ বেণুধৰ শৰ্মাকালীন চাৰিওৰ আৰ্থ-সামাজিক জীৱন, ব্ৰিটিছকালীন অসমৰ ৰাজনৈতিক, সামাজিক, শৈক্ষিক-বৌদ্ধিক আৰু সাংস্কৃতিক আদি বিভিন্ন প্ৰসংগ বৰ্ণনা কৰিছে। এগৰাকী জীৱনীকাৰ হিচাপে তীৰ্থনাথ শৰ্মাই বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱন পৰিক্ৰমা তুলি ধৰোঁতে বিভিন্ন কলা-কৌশল অৱলম্বন কৰিছে। এনে কলা-কৌশলত জীৱনীকাৰৰ ৰচনাৰীতিৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্য পৰিস্ফুট হৈছে। গতিকে *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনী-গ্ৰন্থৰ আলমত তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ জীৱনী-ৰচনাৰ কলা-কৌশল সম্পৰ্কে আলোচনা কৰাটোৱেই হ'ল আমাৰ গৱেষণা পত্ৰৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য।

১.২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি আৰু সমল আহৰণৰ উৎস ঃ

মূলতঃ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰি আমাৰ গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰা হৈছে। সমল সংগ্ৰহৰ উৎস হিচাপে প্ৰধানকৈ মুখ্য আৰু গৌণ উৎসৰ তথ্য-সমলৰ সহায় লোৱা হৈছে। মুখ্য উৎসৰ প্ৰধান সমল হ'ল— *তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচনাৱলী (প্ৰথম খণ্ড)*। গৌণ উৎসৰ সমলত আলোচিত বিষয়ৰ সৈতে সম্পৰ্কিত বিভিন্ন প্ৰবন্ধ, গ্ৰন্থ আদিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

২.০ জীৱনীৰ স্বৰূপ বিচাৰ ঃ

প্ৰাচ্য আৰু পাশ্চাত্য সাহিত্যত জীৱনী ৰচনাৰ প্ৰথা প্ৰাচীন। অৱশ্যে জীৱনীও সাহিত্যৰ এটা বিভাগ বুলি সচেতন আলোচনা প্ৰাচীন কালত হোৱা নাছিল। উল্লেখযোগ্য যে, সংস্কৃত আলংকাৰিক অমৰ সিংহই কথা (গল্প বা উপন্যাস) আৰু বৃত্তৰ (জীৱনী) মাজত পাৰ্থক্য দেখুৱাই কৈ গৈছে যে[১]— "কথা হ'ল কল্পনাপ্ৰসূত কাহিনী আৰু বৃত্ত হ'ল বাস্তৱ কাহিনী।" তথাপি সংস্কৃত সাহিত্যৰ বৃত্ত বা জীৱনীবোৰত কল্পনা আৰু বাস্তৱৰ অবাধ

সহবিচৰণ দেখা যায়। মন কৰিবলগীয়া যে সংস্কৃতত জীৱনীক বৃত্ত বোলাৰ উপৰিও বোলা হৈছিল আখ্যায়িকাও (ক্ষুদ্ৰ ইতিহাস, little history)। গতিকে সংস্কৃতত জীৱনীৰ সংজ্ঞা নিৰ্ণয় হ'লেও আজি আমি জীৱনী বুলিলে যি বুজোঁ, সংস্কৃত জীৱনীকাৰ আৰু আলংকাৰিকসকলে বৃত্ত বা আখ্যায়িকাৰ দ্বাৰা ঠিক তাকে বুজা নাছিল।[২] পাশ্চাত্য তথা ইংৰাজী সাহিত্যত ১৬৮৩ খ্ৰীঃত প্ৰথম biography শব্দটো ব্যৱহৃত হয়। বিশ্বসাহিত্যত প্ৰকৃত অৰ্থৰ প্ৰথম জীৱনী প্লুটাৰ্কৰ 'পেৰেলেল্ লাইভছ্' গ্ৰন্থখন ইংৰাজীলৈ বিভিন্নজনৰ দ্বাৰা অনূদিত কৰি প্ৰকাশ কৰোঁতে তাৰ পাতনিত ড্ৰাইডেনে প্ৰথম এই 'বায়োগ্ৰাফি' শব্দতো 'বায়োগ্ৰাফিয়া' (biographia) ৰূপত ইংৰাজীত ব্যৱহাৰ কৰে। তাৰ আগতে 'লাইফ্ বা জীৱন শব্দটোৰেই 'বায়োগ্ৰাফি'কো বুজাইছিল।[৩] জীৱনীকো গুৰুত্বপূৰ্ণ এবিধ সাহিত্য বুলি গণ্য কৰি তাৰ কলা আৰু মূল্য সম্পৰ্কে প্ৰথম আলোচনা কৰে জনচনে।[৪] গতিকে ইয়াৰপৰা এটা কথা স্পষ্ট, ইংৰাজী সাহিত্যত জীৱনীও যে সাহিত্যৰ এটি বিভাগ এই সম্পৰ্কে স্পষ্ট আলোচনা আৰম্ভ হয় অষ্টাদশ শতিকাৰ দ্বিতীয়াৰ্ধত।

বিভিন্ন সমালোচকে জীৱনীৰ সংজ্ঞা নিৰূপণ কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। এনে সংজ্ঞাবোৰৰ বিস্তৃত আলোচনালৈ নগৈ 'এনচাইক্লোপিডিয়া ব্ৰিটানিকা'ই দিয়া সংজ্ঞাটোকে ইয়াত তুলি ধৰা হ'ল। 'এনচাইক্লোপিডিয়া ব্ৰিটানিকা'ৰ মতে— জীৱনী হ'ল এনে এবিধ বৃত্তান্ত যিয়ে ব্যক্তিবিশেষৰ জীৱনৰ কাৰ্যাৱলীৰ বিৱৰণ দিয়ে আৰু সেই ব্যক্তিৰ ব্যক্তিত্বৰ পুনৰ্বিন্যাস (recreate) কৰে।[৫] গতিকে জীৱনী হ'ল এজন ব্যক্তিৰ জীৱনৰ বিশদ বিৱৰণ। জীৱনীত বৰ্ণিত বা উপস্থাপিত ব্যক্তিজনৰ ব্যক্তিগত জীৱন বা জন্ম, শিক্ষা, কৰ্ম, সম্পৰ্ক, মৃত্যু আদি মৌলিক তথ্যবোৰ গুৰুত্ব পোৱাৰ সমান্তৰালকৈ জীৱনী-নায়কৰ স্থান-কাল আৰু সমাজৰ সৈতে সম্পৰ্ক থকা কথাবোৰো সমানেই গুৰুত্ব পায়। তাকে কৰিবলৈ যাওঁতে জীৱনীকাৰে জীৱনীৰ নায়কজনক কলাত্মক ৰূপত তুলি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰে। বিভিন্ন সংজ্ঞাৰ আধাৰত গোবিন্দ প্ৰসাদ শৰ্মাই *জীৱনী আৰু অসমীয়া জীৱনী*গ্ৰন্থত জীৱনীৰ সংজ্ঞা এনেদৰে নিৰূপণ কৰিছে—"জীৱনী হ'ল কোনো বাস্তৱ ব্যক্তিবিশেষৰ জীৱনৰ বৃত্তান্ত, যুগে তেওঁৰ ওপৰত পেলোৱা আৰু তেওঁ যুগৰ ওপৰত পেলোৱা প্ৰভাৱৰ কলা-কুশল লিখিত বৰ্ণন আৰু লগতে সেই ব্যক্তিৰ চৰিত্ৰ আৰু ব্যক্তিত্বৰ চিত্ৰণ।"[৬] গতিকে আমাৰ জীৱনীৰ স্বৰূপ বিচাৰত গোবিন্দ প্ৰসাদ শৰ্মাৰ এই সংজ্ঞাটোকেই গ্ৰহণযোগ্য সংজ্ঞা ৰূপে বিবেচনা কৰা হ'ল।

২.১ জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল ঃ

জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল সম্পৰ্কে বিংশ শতাব্দীৰ অন্যতম জীৱনীকাৰ আন্দ্ৰে ম'ৰোৱাই কিছু ব্যাখ্যা আগবঢ়াইছে। তেওঁ জীৱনী ৰচনাৰ বিষয়ত ঘটনা আৰু কাৰ্যাৱলীৰ নিৰ্বাচন, নিৰীক্ষণ আৰু উপস্থাপন সম্পৰ্কে এনেদৰে লিখিছে[৭]— "কাৰোবাৰ জীৱনী লিখিবলৈ ল'লে তেওঁৰ জীৱনৰ সমস্ত ঘটনা আৰু কাৰ্যাৱলীৰ সৈতে জীৱনীকাৰ পৰিচিত হ'ব লাগে; আৰু লগতে তেওঁৰ ডায়েৰি আৰু তেওঁৰ সকলো চিঠি-পত্ৰ জীৱনীকাৰে ভালদৰে পঢ়ি ল'ব লাগে। তেওঁৰ বিষয়ে মানুহৰ মুখৰপৰা জানিবপৰা সকলো খবৰো সংগ্ৰহ কৰা উচিত। এনেকৈ মানুহজনৰ বিষয়ে আহৰণ কৰা জ্ঞানখিনিয়েই হ'ল প্ৰস্তাৱিত জীৱনীৰ পণ দ্ৰব্য বা কেঁচা মাল। এইখিনি সংগ্ৰহৰ পিছত তাক ভালকৈ চালি-জাৰি তাৰ মাজৰ জাবৰ-জোঁথৰবোৰ আঁতৰাই পেলাব লাগে। অৰ্থাৎ মানুহজন সম্পৰ্কে যিবোৰ তথ্য বা খবৰ নিৰ্ঘাত সত্য, যিবোৰ তথ্য বা খবৰে মানুহজনৰ স্বৰূপ দাঙি ধৰিব পাৰে, মানুহজনে নিজে লিখি যোৱা যিবোৰ ডায়েৰি, চিঠি-পত্ৰ বা অন্য কথাই তেওঁৰ জীৱন আৰু ব্যক্তিত্ব প্ৰতিফলিত কৰিব পাৰে সেইবোৰহে একমাত্ৰ গ্ৰহণ কৰি, আনবোৰ কথা আঁতৰাই পেলাব লাগে। এনে কৰাৰ পিছত যিখিনি সামগ্ৰী হাতত ৰয়, সেইখিনিও কেতিয়াবা জীৱনী এখন লিখাৰ বাবে প্ৰয়োজনাধিক হ'ব পাৰে। সেয়ে হ'লে, সেই নিৰ্বাচিত তথ্যৰো আকৌ সূক্ষ্ম

নিৰ্বাচনৰ প্ৰয়োজন হয়। এনে সূক্ষ্ম নিৰ্বাচনত কেতবোৰ সত্য আৰু আপাততঃ মূল্যৱান তথ্যও জীৱনীৰপৰা বাদ পৰি যোৱা স্বাভাৱিক।" জীৱনী ৰচনাৰ ক্ষেত্ৰত নিৰ্বাচন আৰু নিৰীক্ষণৰ পিছৰ কামটো হ'ল ঘটনাৰ বা তথ্যৰ উপস্থাপনৰ প্ৰসংগ। কিয়নো জীৱনী কলাসুলভ হ'বই লাগিব। এই সন্দৰ্ভত গোবিন্দ প্ৰসাদ শৰ্মাই কৈছে — "নিৰ্বাচিত আৰু নিৰীক্ষিত ঘটনাবোৰ জীৱনীখনত বিশেষ কৌশলেৰে সজাই পৰাই উপস্থাপিত কৰিবই লাগিব। ঘটনা বা তথ্যবোৰ উপযুক্ত স্থানত সজাই পৰাই পৰিৱেশন কৰাৰ যি কৌশল বা কলা, তাত জীৱনীকাৰৰ সাহিত্যিক কল্পনাশক্তিৰ প্ৰয়োজন। যি জীৱনীকাৰৰ কল্পনাশক্তি প্ৰশস্ত নহয়, সেই জীৱনীকাৰৰ জীৱনীত ঘটনাৰ বা তথ্যৰ কৌশলপূৰ্ণ উপস্থাপন পাবলৈ নাই। সেয়ে হ'লে, তেনে জীৱনীৰ গঠন সুখকৰ নহয় অৰ্থাৎ সেই জীৱনীত কলা-সুলভতাৰ অভাৱ ঘটে। এনে জীৱনীকাৰৰ হাতত জীৱনী হয় গৈ বুৰঞ্জীৰ পণ্য দ্ৰব্য। উপস্থাপন ৰীতিৰ সাৰ্থকতাৰ বাবেই জীৱনী কেনেকৈ উচ্চস্তৰৰ কলাগুণ সম্পন্ন সাহিত্য হৈ উঠে, তাৰ এটা ভাল উদাহৰণ হ'ল আন্দ্ৰে ম'ৰাৱ 'এৰিয়েল' (১৯২৩)।"[৮]

জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশলত জীৱনীকাৰৰ গাত থাকিবলগীয়া গুণবোৰো সন্নিৱিষ্ট হৈ আছে। পোনতে এগৰাকী জীৱনীকাৰৰ গাত থাকিব লাগিব — নিৰপেক্ষতা। এই গুণ আয়ত্ত কৰিলেহে বা থাকিলেহে এই শ্ৰেণী ৰচনা সুখপাঠ্য বা পাঠকৰ মনোগ্ৰাহী হৈ উঠে। কিয়নো জীৱনীত বৰ্ণিত বা উপস্থাপিত নায়কজন হুবহু ৰূপত চিত্ৰিত কৰাটোৱেও জীৱনীকাৰৰ প্ৰধান কৰ্তব্য। তাকে কৰিবলৈ যাওঁতে নায়কজনৰ ব্যক্তিত্ব সম্পৰ্কে পাঠকৰ মনত ভুল ধাৰণা উপজোৱা, নায়কৰ কাৰ্যকলাপত ৰহণ সানি তেওঁ প্ৰকৃততে যেনে তাতকৈ এখন ভিন্ন ছবি তুলি ধৰিবলৈ গ'লে জীৱনীৰ স্বৰূপ-বৈশিষ্ট্য লাঘৱ হোৱাটো স্পষ্ট। আনহাতে জীৱনীকাৰে জীৱনীৰ নায়কজনৰ গুণাৱলীত অন্ধ হৈ গ'লেও বিপদ। আনহাতে জীৱনীকাৰৰ গাত থাকিবলগীয়া আন এটা গুণ হ'ল বিষয়বস্তুৰ নিৰ্বাচন ক্ষমতা। কেনেকুৱা ব্যক্তিৰ আৰু কোনগৰাকী ব্যক্তিৰ জীৱনী ৰচনা কৰা হ'ব, তাক নিৰ্বাচন কৰাটো এগৰাকী জীৱনীকাৰৰ বাবে এটা কঠিন কাম। এনেদৰে ধৈৰ্য আৰু একাগ্ৰতা, অধ্যয়নপুষ্ট আৰু অনুসন্ধিৎসু মন-মানসিকতা, বৰ্ণনাৰ সাৱলীলতা তথা কলাত্মক উপস্থাপন ইত্যাদি গুণাৱলী এগৰাকী জীৱনী লেখকৰ গাত থকাতো বাঞ্ছনীয়।

৩.০ *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনী-গ্ৰন্থৰ আধাৰত তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ জীৱনী ৰচনাৰ কলা-কৌশল

৩.১ জীৱনী হিচাপে *বেণুধৰ শৰ্মা* ঃ

জীৱনী হ'ল এজন ব্যক্তিৰ জীৱনৰ বিশদ বিৱৰণ। জীৱনীত বৰ্ণিত বা উপস্থাপিত ব্যক্তিজনৰ ব্যক্তিগত জীৱন বা জন্ম, শিক্ষা, কৰ্ম, সম্পৰ্ক, মৃত্যু আদি মৌলিক তথ্যবোৰ গুৰুত্ব পোৱাৰ সমান্তৰালকৈ জীৱনী-নায়কৰ স্থান-কাল আৰু সমাজৰ সৈতে সম্পৰ্ক থকা কথাবোৰো সমানেই গুৰুত্ব পায়। তাকে কৰিবলৈ যাওঁতে জীৱনীকাৰে জীৱনীৰ নায়কজনক কলাত্মক ৰূপত তুলি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰে। তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ এই জীৱনী গ্ৰন্থখনো ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম নহয়। জীৱনীকাৰে বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱনী ৰচনাৰ চলেৰে অসম ইতিহাসৰ এছোৱা কালৰ বৰ্ণনা আৰু সেই কালৰ সমাজ-সংস্কৃতি আৰু ৰাজনীতিৰ লগত জড়িত বহুবোৰ কথা সুন্দৰকৈ উপস্থাপন কৰিছে। তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচিত *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনীগ্ৰন্থখনত আধুনিক জীৱনী-সাহিত্যৰ চৰ্ত মানি চলিছে। এই সন্দৰ্ভত *তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচনাৱলী-প্ৰথম খণ্ডৰ* সম্পাদক মালিনী গোস্বামীয়ে ৰচনাৱলীৰ পাতনিত লিখিছে— "........শৰ্মাই সাহিত্যিকজনৰ সাহিত্যকৰ্মৰ, ৰাজনীতিকজনৰ নীতি আৰু আদৰ্শৰ, সমাজসেৱীজনৰ আত্মোৎসৰ্গাৰ, জ্ঞান তপস্বীজনৰ জ্ঞান সাধনাৰ সুকীয়া সুকীয়া মূল্যায়ন কৰি গৈছে আৰু নিজৰ প্ৰত্যক্ষ অভিজ্ঞতাৰে অথবা বিশ্লেষণাত্মক বিচাৰেৰে জীৱনীৰ মূল চৰিত্ৰৰ ব্যক্তিত্বৰ ওপৰতো আলোকপাত কৰিছে। তাৰ লগে লগে আলোচ্য প্ৰতিভাৰ বিকাশৰ পটভূমিও দাঙি ধৰিছে। নায়কজনৰ জীৱনপঞ্জীয়েই জীৱনীগ্ৰন্থৰ আধেয় হ'ব নোৱাৰে। তেনে গ্ৰন্থৰ মূল বিষয় সত্য তথ্যৰ ওপৰত প্ৰতিষ্ঠিত

আৰু সম্পূৰ্ণৰূপে কল্পনাবৰ্জিত হোৱাটোও প্ৰাথমিক চৰ্ত। শৰ্মাৰ আটাইকেইটি জীৱনী-ৰচনাই উক্ত চৰ্ত চৰিতাৰ্থ কৰিছে। তদুপৰি প্ৰতিটো ৰচনাই একোটি ব্যক্তিজীৱনৰ অগ্ৰগতিৰ লগে লগে তদানীন্তন সমাজ-ব্যৱস্থা, শিক্ষা আৰু সংস্কৃতিৰ স্বৰূপ, ৰাজনৈতিক আৰু বৌদ্ধিক পটভূমি আদিৰ প্ৰত্যক্ষ সংবাদ দি গৈছে। জীৱনীগ্ৰন্থৰ নায়ক বা নায়িকাক কেন্দ্ৰ কৰি গঢ়ি উঠা সজ্জনমণ্ডলীৰ প্ৰতিটো তাৰকাৰ গঢ়-গতিৰো উমান তেনে ৰচনাৰপৰা পাব পৰা গৈছে। আধুনিক জীৱনীলেখৰ প্ৰায়ে সকলোবোৰ চৰ্ত শৰ্মাৰ জীৱনী-ৰচনাসমূহে চৰিতাৰ্থ কৰে। সেয়ে তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ জীৱনভিত্তিক ৰচনাসমূহ তথ্যসমৃদ্ধ ইতিহাস বুলিও গৃহীত হোৱাৰ স্থল আছে।”[৯]

জীৱনীকাৰে গ্ৰন্থখনৰ পাতনিতে তেখেতৰ জীৱনী ৰচনাৰ নীতি বা দৃষ্টিভংগীৰ কথা এনেদৰে উল্লেখ কৰিছে—“জীৱনী-নায়কজনৰ কোনো এটা প্ৰাক্-প্ৰকল্পিত ধাৰণা মনত লৈ তাকে ফুটাই তুলিবলৈ এই সাহিত্যকৰ্ম বিস্তাৰ কৰা নাই। কালানুক্ৰমিক জীৱন ঘটনাৰ গতিত ৰূপ লোৱা মানুহজনকহে ৰাইজে পাওক—এই নীতি লৈ চৰিত গ্ৰন্থখন প্ৰণয়ন কৰা হৈছে। সফলতা কিমান হৈছে নাজানো, পঢ়োঁতাইহে জানিব।”[১০] যদিওবা জীৱনীকাৰে ‘জীৱনী-নায়কজনৰ কোনো এটা প্ৰাক্-প্ৰকল্পিত ধাৰণা মনত লৈ তাকে ফুটাই তুলিবলৈ এই সাহিত্যকৰ্ম বিস্তাৰ কৰা নাই’ বুলি ঘোষণা কৰিছে, অথচ জীৱনীকাৰে বেণুধৰ শৰ্মাৰ কালানুক্ৰমিক জীৱন ঘটনাৰ আধাৰত তেওঁৰ সময়ৰ আৰ্থ-সামাজিক, ৰাজনৈতিক আৰু শৈক্ষিক অৱস্থাৰ এক জীৱন্ত ছবি পাঠকৰ আগত তুলি ধৰিছে। জীৱনীখনৰ আৰম্ভণি (গুৰি চাৰিঙত—হেদালিখন গোটেই অসমত ১৮৯৪-১৯০৫) অধ্যায়তে জীৱনীকাৰে জীৱনীৰ নায়কজনক কলাত্মক ৰূপত তুলি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰে। জীৱনীৰ নায়কৰ জন্ম-বৃত্তান্ত দাঙি ধৰোঁতে জীৱনীকাৰে চাৰিঙৰ ঐতিহ্য, পৰম্পৰা অতি সাৱলীল আৰু নিৰপেক্ষ ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। জীৱনীকাৰৰ বৰ্ণনাৰীতি অতি সৰল, আড়ম্বৰহীন অথচ বৰ্ণনা সাৱলীল আৰু প্ৰাঞ্জল। জীৱনীকাৰে আৰম্ভ কৰিছে—“শ্ৰীভূমি চাৰিং। মোমাই তামুলী বৰবৰুৱাই স্থাপন কৰা বহুত গাঁৱৰ সমষ্টি এটা বা এলাকা, এখন বুৰঞ্জী-ৰঞ্জিত ঠাই। অসম ৰাজ্যৰ দুতি ৰাজধানী চাৰিং সঁচাকৈয়ে একালত শুনোতে ভোল যোৱা, কওঁতে ওৰ নপৰা শ্ৰীসম্পন্ন জনপদেই আছিল। দুই মাইলমান ব্যাসাৰ্দ্ধত মেৰ খাই থকা গাঁওবোৰৰ নামবোৰেই সূচায় যে একালত এই ঠাই গড়গাঁৱৰ সোঁ বাহু আৰু ৰাজত্বৰ ঘাই ধৰণী আছিল। সেই দেখিয়েই হ’বলা ৰজাৰ পোৱালি হৈ ৰজা নৌ হোৱা ডেকা ৰজাৰ বিলাতৰূপে এই ঠাই ভাগত পৰিছিল। তেওঁকেই খিতাপ দিয়া হৈছিল চাৰিঙীয়া ৰজা।” জীৱনীখনৰ পিছৰ ফালেও এনে সাৱলীল বৰ্ণনা পাঠকৰ দৃষ্টিগোচৰ হ’ব। গতিকে নিশ্চিতৰূপত বেণুধৰ শৰ্মা গ্ৰন্থখন এখন সাৰ্থক জীৱনী।

৩.২ কলাত্মক আৰু কৌশলপূৰ্ণ উপস্থাপন ঃ

তীৰ্থনাথ শৰ্মাই ১৮৯৪ চনৰ পৰা ১৯৮১ চনলৈকে অৰ্থাৎ বেণুধৰ শৰ্মাৰ সমগ্ৰ জীৱন-পৰিক্ৰমাক কালানুক্ৰমিক ৰূপত তুলি ধৰিছে। জীৱনীখনৰ অধ্যায় বিভাজনলৈ মন কৰিলে আমি দেখোঁ যে, প্ৰথম অধ্যায় তথা আৰম্ভণি অধ্যায়ৰ পৰাই জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ জন্মভূমি চাৰিঙৰ পৰিচয় দিয়াৰ লগতে তেখেতৰ জন্মবৃত্তান্ত অতি সংক্ষেপে পাঠকৰ আগত পৰিচয় কৰাই দিছে। জীৱনীগ্ৰন্থখনৰ প্ৰথম অধ্যায়ৰ নাম ৰখা হৈছে **গুৰি চাৰিঙত—হেদালিখন গোটেই অসমত ১৮৯৪-১৯০৫**। তেনেকৈ জীৱনীগ্ৰন্থখনৰ পৰৱৰ্তী অধ্যায়সমূহত বেণুধৰ শৰ্মাৰ জীৱন-পৰিক্ৰমা কালানুক্ৰমিকভাৱে গতি কৰিছে। তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ এই জীৱনীগ্ৰন্থখনৰ চকুত লগা বৈশিষ্ট্য হ’ল অধ্যায়ৰ নামকৰণ আৰু বিভাজন। প্ৰতিটো অধ্যায়ৰ নামকৰণ খুবেই অৰ্থবহ আৰু ব্যঞ্জনাময়। আনহাতে প্ৰতি অধ্যায়কে সময় বা চনেৰে বান্ধি ৰাখিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে যাতে সেই নিৰ্দিষ্ট সময় বা চনৰ জীৱনীৰ নায়কগৰাকীক সঠিক ৰূপত তুলি ধৰিব পাৰে। অধ্যায়ৰ শিৰোনামবোৰ এনেকৈ ৰখা হৈছে যে, পাঠকে চকু ফুৰালেই লগে লগে লেখাৰ ভিতৰলৈ যাবলৈ ইচ্ছা প্ৰকাশ কৰিব। জীৱনীগ্ৰন্থখনৰ পিছৰ অধ্যায়ৰ শিৰোনামবোৰ

হ'ল—**দুপতীয়া ১৯০৫-১৯১৫; বুৰঞ্জী আৰু ৰাজনীতিৰ সিংহ-দুৱাৰত—কলিকতাত ১৯১৬-১৯২১; ঘৰৰ ল'ৰা ঘৰলৈ—অসহযোগ আন্দোলন ১৯২১-১৯২২ ; হাতী মহলতো বাস বুৰঞ্জীৰো চৰ্চা ১৯২২-১৯২৪; চাৰিং উন্নয়ন ১৯২৪-১৯৩৪; সাংবাদিকতাৰ এজোবোৰা ১৯৩৫-১৯৪১; অপায় অশান্তিৰ এছোৰা ১৯৪২-১৯৫১; এবেসে চিনিলো ১৯৫১-১৯৬৫; শেষ পোন্ধৰ বছৰৰ কথা ১৯৬৬-৮১** ইত্যাদি। ইয়াৰ পিছৰ অধ্যায় যেনে—**মানুহজন ঘৰে-পৰে, ধৰ্মীয় চিন্তাধাৰা, ৰাজনীতিৰ ফল্গুস্ৰোত, বেণু—সাহিত্যৰ 'জ্যোতিষাং জ্যোতি'**; এই অধ্যায়সমূহত জীৱনীকাৰে নায়ক বেণুধৰ শৰ্মা মানুহজনৰ ব্যক্তিত্ব, তেখেতৰ দৃষ্টি আৰু দৰ্শন, পাৰিবাৰিক জীৱন, ধৰ্মীয় চিন্তাধাৰা, তেখেতৰ ৰাজনৈতিক আদৰ্শ, বেণুধৰ শৰ্মাৰ সাহিত্যকৃতিৰ বিষয়ে সংক্ষেপে দাঙি ধৰিছে।

গ্ৰন্থখনৰ প্ৰতিটো অধ্যায়তেই লুকাই আছে লেখকৰ অধ্যয়নপুষ্ট আৰু অনুসন্ধিৎসু মন-মানসিকতা। বেণুধৰ শৰ্মাৰ জন্ম-বৃত্তান্তৰ আঁচলত ধৰি লেখকে গোটেই চাৰিঙৰ আতি-গুৰি বিচাৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। **গুৰি চাৰিঙত—হেদালিখন গোটেই অসমত ১৮৯৪-১৯০৫** শীৰ্ষক প্ৰথম অধ্যায়ৰ আৰম্ভণিৰ কেইটামান বাক্যলৈ মন কৰিলেই লেখকৰ অধ্যয়নপুষ্ট আৰু অনুসন্ধিৎসু মনৰ পৰিচয় লাভ কৰিব পাৰি। লেখকে চাৰিঙৰ ব্ৰাহ্মণ পৰিয়ালৰ আঁতি-গুৰি বিচাৰি চৰিতপুথি, কালিকাপুৰাণ আৰু যোগিনীতন্ত্ৰৰ আঁত ধৰি এনেদৰে লিখিছে—"..........চাৰিঙত যি কেইঘৰ ব্ৰাহ্মণ আছে সেই কেইঘৰ আপেক্ষিকভাৱে পিছত অহা। গজপুৰীয়া গাঁৱৰ মণ্ডলৰ চুকৰ এছাৰিশিঙীয়া অধ্যাপকৰ পৰিয়াল তাৰে এঘৰ। গজপুৰীয়া গাঁৱৰ মণ্ডলৰ চুক চুবুৰীয়াটোৰে এই নামটো পিছত পোৱা। এই চুবুৰিত চাৰিজন মণ্ডল আছিল-ভোগৰাম কাকতী, সঞ্জয় কটকী, মহোদৰ শৰ্মা আৰু পূৰ্ণানন্দ কাকতি। সেই গুণেই চুবুৰিটোৰ নাম হ'ল মণ্ডলৰ চুক বা মণ্ডলৰ গাঁও। এই মণ্ডলৰ চুকতে এছাৰিশিঙীয়া অধ্যাপকৰ ঘৰ। এছাৰিশিঙীয়া ঘৰৰ পূৰ্বপুৰুষ কোনোবা এটা ভগনত শদিয়াৰ ফালৰ পৰা পলাই উৰাই আহি নাৰায়ণপুৰৰ জামুগুৰি অঞ্চলত থিতাপি লৈছিল। শদিয়াৰ ফালৰ পৰা ভগনীয়া হৈ অহা বামুণ পৰিয়ালৰ উল্লেখ আন ঠাইতো পোৱা যায়। তাৰে এঘৰ মিচিমি মুলুকৰ পৰা অহা গুণে মিচিমি বামুণৰ ঘৰ বুলি জনাজাত আছিল। তেনে কোনোবা এঘৰৰ এজন বামুণেই বংশীগোপালদেৱক গাঁৱত সোমাই সাধন কৰি থকা অৱস্থাত আহাৰ যোগোৱাৰ কথা বংশীগোপালদেৱৰ চৰিতত আছে। এইসকল ব্ৰাহ্মণ সম্ভবতঃ পূৰ্বে শদিয়াৰ আগাৰিত দিক্কৰবাসিনী বা আন তেনেকুৱা অধুনালুপ্ত বা ভগ্ন মন্দিৰৰ সেৱা-কাৰ্যত সংশ্লিষ্ট আছিল। পাছত চুটিয়া-আহোমৰ সংঘাতৰ কালত ভাগি আহিবলগীয়া হৈছিল। তেওঁবিলাক আহি নাৰায়ণপুৰ, কলাবাৰী প্ৰভৃতি ব্ৰাহ্মণ প্ৰধান ঠাইত আশ্ৰয় লৈছিল। ব্ৰাহ্মণবিলাকে অতীজতে ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ পাৰে পাৰেহে স্থানে স্থানে পাম পাতিছিল। কালিকাপুৰাণ আৰু যোগিনীতন্ত্ৰত লৌহিত্যৰ উত্তৰ পাৰ পবিত্ৰ আৰু প্ৰশস্ত বোলাৰ ঘাই গুৰি বোধ হয় এইখিনিতে। এছাৰিশিঙীয়া অধ্যাপকৰ ঘৰৰ কোন কেতিয়া শদিয়াৰ পৰা আহিল, কিয় বা কেনেকৈ আহিল, তাৰ উত্তৰ পোৱাৰ এতিয়া কোনো উপায় নাই। উত্তৰ লক্ষীমপুৰৰ এই পৰিয়ালটোৰে এজন টিয়কৰ এৰালতলী নামৰ ঠাইত থাকিবলৈ ল'লে, নাম আছিল হিমধৰ। হিমধৰ পণ্ডিত লোক আছিল। এৰালতলীত তেওঁ এছাৰিশিঙীয়া অধ্যাপক নামেৰে জনাজাত হৈ পৰিল।"[১১] এই উদাহৰণ কিয়দংশহে। এনেকুৱা বিৱৰণ জীৱনীখনৰ প্ৰতিটো অধ্যায়তে বিদ্যমান।

চাৰিঙৰ চহকী ঐতিহ্য আছে। এই চাৰিঙেই অসম সাহিত্য সভাক পাঁচজন সভাপতি দিছে। তেওঁলোক ক্ৰমে— নীলমণি ফুকন, পদ্মধৰ চলিহা, যতীন্দ্ৰনাথ দুৱৰা, নকুল চন্দ্ৰ ভূঞা আৰু জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মা। জীৱনীকাৰে এনেবোৰ ঐতিহ্যৰ কথাও কলাত্মক ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। জীৱনীকাৰে বেণুধৰ শৰ্মাৰ শিক্ষা জীৱনৰ কথা বৰ্ণনা কৰোঁতে সেই সময়ৰ শিৱসাগৰৰ শৈক্ষিক বাতাবৰণ, সাহিত্যচৰ্চাৰ পৰিৱেশ, শিৱসাগৰৰ শিক্ষিত তথা বৌদ্ধিক সমাজৰ ৰূপৰেখাও তুলি ধৰিছে। বেণুধৰ শৰ্মাই শিৱসাগৰ গৱৰ্ণমেন্ট স্কুলৰ পৰা মেট্ৰিকুলেছন

পৰীক্ষাত উত্তীৰ্ণ হৈ নানা বাধা-বিঘিনি নেওচি কলিকতালৈ পঢ়িবলৈ গৈছিল। অৱশ্যে কলিকতালৈ পঢ়িবলৈ যোৱাৰ পূৰ্বে বেণুধৰ শৰ্মাই অলপ দিনৰ কাৰণে শিৱসাগৰ বেজবৰুৱা স্কুলত শিক্ষকতা কৰাৰ সুবিধা লাভ কৰিছিল। কলিকতাত পঢ়ি থকা অৱস্থাতেই ১৯১৬ চনৰ ১২ ডিচেম্বৰত বেণুধৰ শৰ্মা বিবাহপাশত আবদ্ধ হয়। জীৱনীকাৰে বেণুধৰ শৰ্মাৰ বিবাহৰ কথা ক'বলৈ গৈ সেই সময়ৰ বাল্যবিবাহৰ প্ৰসংগ টানি আনিছে। কাৰণ জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাও অতি কম বয়সতে যোৰহাটৰ সোমেশ্বৰ শৰ্মাৰ এঘাৰ বছৰীয়া কন্যা বৰদা দেৱীৰ লগত বিবাহপাশত আবদ্ধ হৈছিল। সেই সময়ৰ বাল্যবিবাহৰ প্ৰসংগত তীৰ্থনাথ শৰ্মাই এনেকৈ লিখিছে— "তেতিয়া আৰু তাৰ বহুদিন পাছলৈকো বামুণৰ ছোৱালীৰ এঘাৰ-বাৰ বছৰ বয়সত বিয়া হৈছিল। কন্যাকাল হোৱাৰ আগতেই কন্যাক পাত্ৰস্থ কৰাৰ কাৰণে মাক-দেউতাকৰ চকুৰ টোপনি হৰিছিল। এই বিষয়ত ধনী-নিৰ্ধনী বুলি যে কিবা কম-বেছি আছিল তেনে নহয়। সময়ত অপুষ্পিতা কন্যাক পাত্ৰস্থ কৰিব নোৱাৰিলে সামাজিক পতন আৰু পৰকালৰ অনিষ্ট দুয়োটা ভয়ত ব্ৰাহ্মণ কন্যাদায়ীজনে দৰা বিচাৰি মূৰত চলুৰে চলুৰে পানী লৈছিল। সেই নিমিত্তে মেট্ৰিকুলেছন পৰীক্ষাত উঠিলে নেকি বুদ্ধিমান ল'ৰা যেন দেখিলে কন্যাগ্ৰস্ত পিতা-মাতাৰ লোলুপ চকু পৰিলেই।"[১২] এইখিনি বৰ্ণনাত জীৱনীকাৰৰ নিৰপেক্ষ দৃষ্টিভংগী পৰিস্ফুট হৈছে।

৩.৩ উদ্ধৃতিৰ সঘন প্ৰয়োগ ঃ

জীৱনীখনৰ আন এক চকুতলগা বৈশিষ্ট্য হ'ল উদ্ধৃতিৰ সঘন প্ৰয়োগ। প্ৰতিটো অধ্যায়তে নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ বিষয়ে বা তেখেতৰ সৈতে জড়িত বিভিন্ন কথা ক'বলৈ বা লিখিবলৈ যাওঁতে বেণুধৰ শৰ্মাৰ ৰচনাৰাজি বা বিভিন্ন লেখনিৰ সহায় লৈছে। বিশেষকৈ জীৱনীৰ নায়কৰ ৰচিত **মজিয়াৰ পৰা মেজলৈ** আৰু **কংগ্ৰেছৰ কাঁচিয়লি ৰ'দত** এই দুখন গ্ৰন্থত থকা বেণুধৰ শৰ্মা মানুহজনক বিচাৰি উলিয়াই তাক কলাত্মক ৰূপত পাঠকৰ আগত তুলি ধৰাৰ প্ৰয়াস **বেণুধৰ শৰ্মা** গ্ৰন্থখনত পোৱা যায়। ইয়ে জীৱনীকাৰক জীৱনী ৰচনাৰ ক্ষেত্ৰত যথেষ্ট সহায় কৰিছে। গ্ৰন্থখন পঢ়িলে গম পোৱা যায় যে, তীৰ্থনাথ শৰ্মাই উপযুক্ত তথ্য-প্ৰমাণ নোহোৱাকৈ বেণুধৰ শৰ্মাৰ বিষয়ে ক'তো একো কথা ক'ব খোজা নাই। যদি কিবা কাৰণত সংগৃহিত বা প্ৰাপ্ত সমলৰ কিছু ইফাল-সিফাল হোৱা যেন দেখিছে তাতেই তেওঁ পাদটীকা দি বিষয়টো মুখনি মাৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। ইন্দীবৰ চিৰস্তাদাৰৰ শহুৰেক চাৰিঙৰ এজন বিশিষ্ট ব্যক্তি পৃথু বৰকাকতীৰ বিষয়ে বেণুধৰ শৰ্মাই **বাঁহী** আলোচনীত এটা প্ৰবন্ধ লিখিছিল। লেখকে এই জীৱনীগ্ৰন্থখন লিখি থকাৰ সময়ত **বাঁহী**খন হাতত নোপোৱাত তাকে পাদটীকাত এনেকৈ উল্লেখ কৰিছে—"বাঁহীখন হাতত নোপোৱাত মনত যি আছে তেনেকৈয়ে লিখিলোঁ। কিন্তু সেই বুলি স্বকপোল কল্পিত নহয়, কেইটামান বাক্য যথাযথ মনত আছে।"

৩.৪ নায়কৰ স্বৰাজ আন্দোলন আৰু বুৰঞ্জী-চৰ্চাত এভুমুকি ঃ

অতিকৈ মেধাৱী ছাত্ৰ বেণুধৰ শৰ্মাই উচ্চশিক্ষাৰ বাবে কলিকতালৈ গৈ এক নতুন পৰিৱেশ লাভ কৰিছিল। ইয়াতেই তেওঁৰ মনত অংকুৰিত হয় স্বৰাজ আন্দোলনৰ বীজ। যি বীজে পৰৱৰ্তী সময়ত তেওঁক অসহযোগ আন্দোলনত জপিয়াই পৰিবলৈ অনুপ্ৰাণিত কৰে। কলিকতাত পঢ়ি থাকোঁতেই স্বৰাজ আন্দোলনৰ সৈতে জড়িত বিখ্যাত বিখ্যাত লোকক লগ পাইছিল। এনি বেচান্ট, সুৰেন্দ্ৰ নাথ বেনাৰ্জী, বিপিন পাল প্ৰভৃতি মুক্তিযোদ্ধাৰ জুই বৰষা ভাষণ শুনি বেণুধৰ শৰ্মা স্বৰাজ আন্দোলনৰ প্ৰতি মন মেলে। তেওঁ ১৯১৭ চনত কলিকতাত বহা ভাৰতৰ জাতীয় মহাসভাৰ (Indian National Congress) অধিৱেশনত স্বেচ্ছাসেৱক হিচাপে অংশগ্ৰহণ কৰিবলৈ সুযোগ পাইছিল। কলিকতাৰ পৰা উভতি আহি বেণুধৰ শৰ্মাই ১৯২১ আৰু ১৯২২ চনত অসহযোগ আন্দোলনত জপিয়াই পৰে। তেওঁ মহাত্মা গান্ধীৰ আদৰ্শত অনুপ্ৰাণিত হৈ জাতীয় কংগ্ৰেছৰ সক্ৰিয় সদস্য হৈ গাঁৱে-ভূঞে স্বৰাজৰ বাণী

বিলাবলৈ গৈ কাৰাবাস খাটিবলগা হৈছিল। এইখিনি সময়তেই বেণুধৰ শৰ্মাই জনসাধাৰণৰ লগত এক সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু মানসিক যোগসূত্ৰ স্থাপন কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। সেয়ে লেখকে বেণুধৰ শৰ্মাৰ এইছোৱা সময়ক তেখেতৰ 'জীৱনৰ অমৃত পৰ্ব' বুলি অভিহিত কৰিছে। জীৱনীকাৰে 'ঘৰৰ ল'ৰা ঘৰলৈ—'অসহযোগ আন্দোলন ১৯২১-১৯২২' শীৰ্ষক অধ্যায়ত বেণুধৰ শৰ্মাই কিদৰে, কি পৰিস্থিতিত অসহযোগ আন্দোলনত জপিয়াই পৰি কাৰবাস খাটিবলগা হৈছিল আৰু সমান্তৰালকৈ অসমৰ প্ৰেক্ষাপটত অসহযোগ আন্দোলনৰ গতি-প্ৰকৃতি সম্পৰ্কে পাঠকক এক সম্যক ধাৰণা দিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। সেই সময়ত জাতীয় কংগ্ৰেছৰ ভূমিকা তথা কাৰ্যকলাপ সম্পৰ্কে এটি আভাস এই অধ্যায়ত তুলি ধৰিছে। জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মা আছিল জাতীয় কংগ্ৰেছৰ একনিষ্ঠ কৰ্মী। সেই সময়ত তেওঁৰ নেতৃত্বতেই চাৰিং তথা অবিভক্ত শিৱসাগৰ জিলাৰ কংগ্ৰেছ প্ৰাণ পাই উঠিছিল। মুঠতে এই অধ্যায়ত জীৱনীকাৰে 'দেশভক্ত বেণুধৰ শৰ্মা'ক সুন্দৰকৈ উপস্থাপন কৰিছে।

আনহাতে ১৯২২ৰ পৰা ১৯২৪ চনৰ ভিতৰত বেণুধৰ শৰ্মাই হাতী মহলত চৰকাৰী চিঠি-পত্ৰ লেখা কামৰ উপৰি বুৰঞ্জীচৰ্চাৰ কামত হাত দিছিল। এক কথাত ক'বলৈ গ'লে এইখিনি সময়তেই বেণুধৰ শৰ্মাৰ বুৰঞ্জীচৰ্চাৰ ভেটি নিৰ্মাণ হৈছিল। তীৰ্থনাথ শৰ্মাই এই অধ্যায়ত বুৰঞ্জীবিদ বেণুধৰ শৰ্মাক সুন্দৰকৈ তুলি ধৰিছে।

৩.৫ নায়কৰ ব্যক্তিত্বত এভুমুকি ঃ

গ্ৰন্থখনত লেখকে বেণুধৰ শৰ্মা কি স্বভাৱৰ লোক বা কি ব্যক্তিত্বৰ অধিকাৰী এই কথা অতি অন্তৰংগভাৱে বৰ্ণনা কৰিছে **মানুহজন ঘৰে-পৰে** শীৰ্ষক অধ্যায়ত। বেণুধৰ শৰ্মাৰ স্বভাৱত ভেম আৰু ভৰক নাছিল। তেখেতৰ ব্যক্তিত্বক আলোকপাত কৰি লেখকে এনেদৰে লিখিছে— "ভেম আৰু ভৰক, এই দুটা পেখনীয়া গুণৰ লগত বেণু শৰ্মাৰ কস্মিনকালেও ৰাহি-যোৱা নাছিল। তেখেত যেতিয়া যশস্যাৰ শিখৰত উঠিছিল তেতিয়াও যেয়ে য'লৈকে ভৰসাৰে মাতিছিল ত'লৈকে গৈছিল। বাহনৰ বাছ-বিচাৰ নাছিল। মটৰ-গাড়ীৰেও ৰাজী বাছেৰেও ৰাজী। গৰুৰ গাড়ীত যদি কোনোবাই নিব খোজে তাতো সানন্দে ৰাজী হৈ আগৰণুৱা হৈ ওলাব। তেখেতক বিশেষ প্ৰাধান্য দিলে নে নাই তালৈ কোনো দিনে ভ্ৰূক্ষেপ নকৰিছিল। তেখেতে নিজে ডিঙি হেলাই, হাতযোৰ কৰি কৃত্ৰিম বিনয়ৰ ভাও নুজুৰিছিল, কিন্তু সেইবুলি বাগ্-ব্যৱহাৰত বা সোধ-পোছত আৰু কথা-বতৰাত ঠৰঙা নাছিল। তেখেতে যেনেকৈ ভেম নুজুৰিছিল আনেও ভেম ধৰা যেন দেখিলে ভাল নাপাইছিল।"[১৪] মনকৰিবলগীয়া যে, বেণুধৰ শৰ্মাৰ স্বভাৱ তথা ব্যক্তিত্ব সম্পৰ্কীয় এই কেইটামান বাক্যত আমি তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ গদ্যৰ সাৱলীলত্ব আৰু স্বকীয় বাকভংগীৰ স্বাক্ষৰ লাভ কৰোঁ। সাধাৰণ আৰু স্বাভাৱিক গতিত গৈ থকা এনে বাকভংগীয়ে আলোচিত জীৱনীখনক এক বিশেষ মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে। এইবুলি তেওঁ অকল ঘৰুৱা কোমল শব্দকেই প্ৰয়োগ কৰা নাছিল; প্ৰচুৰ পৰিমাণে তৎসম শব্দৰো প্ৰয়োগ কৰিছিল।

আনহাতে জীৱনীকাৰ তীৰ্থনাথ শৰ্মাই বেণুধৰ শৰ্মাৰ নিকট সান্নিধ্য লাভ কৰাৰ সমান্তৰালকৈ তেখেতৰ জীৱনচৰ্যা অতি গভীৰলৈ পৰ্যৱেক্ষণ কৰিছিল। সেয়ে বেণুধৰ শৰ্মাৰ ব্যক্তিগত জীৱন আৰু সামাজিক জীৱনৰ বহুবোৰ দিশ জীৱনী গ্ৰন্থখনত বৰ্ণিত হৈছে। এই বৰ্ণনা যদিও আন্তৰিকতাপূৰ্ণ, অথচ ঠায়ে ঠায়ে সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগী এৰাই চলা নাই। **চাৰিং উন্নয়ন ১৯২৪-১৯৩৪** শীৰ্ষক অধ্যায়ৰ এঠাইত তীৰ্থনাথ শৰ্মাই বেণুধৰ শৰ্মা মানুহজনৰ বিষয়ে অতি আন্তৰিকতাপূৰ্ণ অথচ সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগী পোষণ কৰি এনেদৰে লিখিছে—"চাইকেলত উঠি চাহ বাগিচাই বাগিচাই, গাঁৱে গাঁৱে বেণু শৰ্মাৰ নিচিনা প্ৰতিভাৱান লব্ধগৌৰৱ সাহিত্যিক এজনে চাইকেলৰ বেগত ভৰাই লৈ নিজৰ ৰচিত কিতাপ বেচি ফুৰিবলগা দৃশ্যটো অসমীয়া গ্ৰন্থকাৰৰ পক্ষে দুখলগা। শাৰীৰিক পৰিশ্ৰম, মানসিক উদ্বেগ আৰু আৰ্থিক ক্লিষ্টতা—এইকেইটা সাহিত্যিকৰ ত্ৰিকূটৰ পৰিচায়ক হ'লেও অসমীয়া

সাহিত্যিকৰ পক্ষে লোভনীয় উদগনি হ'ব নোৱাৰে। বেণু শৰ্মাই খেতি-পথাৰো কৰিলে, দোকানো পাতিলে, চাইকেল ছৰাৱী বেপাৰী হৈয়ো জুতি চালে, পাছে ধন ঘটাৰ ফালেদি যথা পূৰ্বং তথা পৰম্। খেতি পথাৰত ভোল যোৱা বা বেহা-বেপাৰৰ লাভৰ মোৰ পোৱা মানুহৰ প্ৰকৃতি বেণু শৰ্মাৰ নাছিল। তাতোকৈ হোৰাহোৰে ধন চলোৱাৰ কোনো কামত এদনীয়াকৈ হাতীপূৰ দি লাগি যোৱাৰ ধৈৰ্য আৰু মনৰ লেকেটীয়া স্বভাৱ তেখেতৰ নাছিল। গতিকে এৰা-ধৰা বা চেলেং-পেটেং ভাবেৰেই দোকানো চলাইছিল, খেতিও কৰাইছিল, উৰা বেপাৰতো এখুন্দা মাৰিছিল।"[১৩] এনেদৰে লেখক তীৰ্থনাথ শৰ্মাই বিভিন্ন উৎসৰ পৰা প্ৰামাণিক সমল আহৰণ কৰি আলোচনা কৰিছে।

অসম আৰু অসমীয়া জাতীয় জীৱনৰ এটা প্ৰধান জ্বলন্ত সমস্যা হ'ল বিদেশী তথা অবৈধ অনুপ্ৰৱেশকৰ সমস্যা। এই সমস্যাক ভিত্তি কৰি আৰম্ভ হোৱা অসম আন্দোলনৰ পৰা আজিৰ অসমে কি পালে বা নাপালে এই বিষয়ে যুগ যুগ ধৰি আলোচনা-সমালোচনা চলিয়েই আছে; চলি থাকিব। কিন্তু জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাই অসমৰ বিদেশী বিৰোধী আন্দোলন আৰম্ভ হোৱাৰ বহু পূৰ্বেই এই বিষয়ে গুৰুত্বপূৰ্ণ প্ৰবন্ধ লিখি অনাগত দিনত যে এই সমস্যা অধিক ভয়ানক ৰূপ ল'ব এই কথাৰ ইংগিত দি থৈ গৈছে। অসমৰ আত্মৰক্ষাৰ প্ৰধান অস্ত্ৰ 'অসমৰ বুৰঞ্জীত সাহ-পিত'ৰ কথা কওঁতে **ফুল চন্দন** (১৯৬৮) গ্ৰন্থত লিখিছে—"হাড়ক মাটি তেজক পানীকৈ অৰণ্য কাটি পাতি লোৱা দেশ অসম।" অন্যায় আক্ৰমণকাৰীলৈ ইয়াত ঠাই নাই। সেই গুণে চুহুম্মং স্বৰ্গদেৱৰ দিনৰ আহোম ৰাজত্ব অন্তপৰালৈকে যি বুৰঞ্জী সাহিত্য সৃষ্টি হ'ল তাৰ প্ৰায়বিলাক অধ্যায়েই যেন একো একোটা অগ্নি-পৰ্বত। পাতে পাতে আত্মৰক্ষাৰ প্ৰধান অস্ত্ৰ—সাহ পিতৰ উদাহৰণ ঋ ঋ কৰে জ্বলিয়েই আছে। তেওঁ আকৌ এঠাইত লিখিছে— "এইখন অসম দেশ, ইয়ালৈ সোমোৱা বিদেশী মাত্ৰেৰেই অভিপ্ৰায় মন্দ।" অসমৰ অস্তিত্ব ৰক্ষাৰ বৰ্তমান আন্দোলনৰ প্ৰতি সঁহাৰি জনাই দিয়া বিবৃতিটোও এই অগ্নিগৰ্ভা বাক্যৰে প্ৰতিধ্বনি। ই যেন আহত সিংহৰ শেষ তালফাল লগোৱা গৰ্জন আছিল। তেওঁ গৰ্জি উঠিছিল এনেকৈ— "আমাৰ জাতীয় অস্তিত্বৰ যুদ্ধ লাগো লাগো। এনে আপদীয়া সময়ত কোনো নিশ্চেষ্ট হৈ বহি থাকিব নোৱাৰে। বহিৰাগতক বহিবলৈ দিলেই আমাৰ হাত কামুৰিবই। এই সন্দেহ জল্ জল্ পট্‌পট্‌কৈ জিলিকি আছে। সেই কাৰণে, জোল নৌ যাওঁতেই ভেঁটা দিয়া উচিত।"

৩.৬ নায়কৰ সাহিত্যকৃতিত এভুমুকি ঃ

তীৰ্থনাথ শৰ্মাই জীৱনী গ্ৰন্থখনৰ শেষ অধ্যায়ত জীৱনীৰ নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ সাহিত্যকৃতিৰ এক চমু আভাস দাঙি ধৰিছে। এগৰাকী সাহিত্যিক হিচাপে বেণুধৰ শৰ্মাই চুটিগল্প, কবিতা, প্ৰবন্ধ, ৰম্য ৰচনা, চিন্তামূলক ৰচনা, শিশু সাহিত্য, পূৰ্ণ জীৱনী, খণ্ড জীৱনী বা চৰিত অধ্যয়ন, জীৱন সোঁৱৰণ, বুৰঞ্জী অধ্যয়ন এই আটাইবোৰ সাহিত্য ক্ষেত্ৰত বিচৰণ কৰি অসমীয়া সাহিত্য জগতলৈ যি অৱদান আগবঢ়াই থৈ গৈছে এই অৱদানৰ সঠিক মূল্যায়ন আমাৰ কাম্য। এই দৃষ্টিভংগীৰে জীৱনীকাৰ তীৰ্থনাথ শৰ্মাই **বেণুধৰ শৰ্মা** জীৱনীখনৰ মোখনি মাৰিছে।

৩.৭ জীৱনীকাৰৰ বৰ্ণনাশৈলী ঃ

তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ গদ্যৰীতি সন্দৰ্ভত অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী প্ৰণেতা সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাই এনেদৰে লিখিছে— "তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ বাগভংগী বা Style অসমীয়া গদ্য চানেকিৰ এটা বিশেষ সম্পদ।... তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ লেখাত গদ্যঠাঁচ আৰু প্ৰকাশ্য বস্তুৰ পূৰ্ণ ঐক্য সাধিত হৈছে।" সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাই এই মন্তব্যক সমৰ্থন কৰি মালিনী গোস্বামীয়ে কৈছে—"নিপুন কথকতাই শৰ্মাৰ গদ্যৰীতি প্ৰাণৱন্ত কৰি তুলিছে। ভাষণ-প্ৰণালী শক্তিশালী কৰিছে শৰ্মাৰ শব্দচয়নে। সংস্কৃত আৰু অসমীয়া দুয়ো ভাষাৰে শব্দকোষত সমানে দখল থকা বাবে ভাষাৰে শব্দাৱলীৰ এক সন্তুলিত সমাহাৰ শৰ্মাৰ ৰচনাত পোৱা যায়। ......শৰ্মাৰ গদ্যৰীতিৰ অন্যতম ভূষণ হৈছে বহুলভাৱে

প্ৰয়োগ কৰা অসমীয়া ঘৰুৱা প্ৰকাশভংগী আৰু জতুৱা বাক্য। ঘোঁৰা ডকাই, মাউখ বান্ধি, সঁচাৰ নাই, তাৰৰ মাৰিবলৈ, মূৰত কাউৰীয়ে ভৰ্ছিলে, হাঁহিবৰ কুটি হ'ব, অহাৰ সজ কৰিছে, পাছত আলচা হ'ব এনে কথনভংগীৰ সাহিত্যিক প্ৰয়োগে শৰ্মাৰ ভাষাৰ ৰূপ অতিকে শুৱলা কৰাৰ লগতে অসমীয়া ভাষাৰ লাৱনী ৰূপটোৰো প্ৰতিনিধিত্ব কৰিছে।"[১৫]

৪.০ উপসংহাৰ ঃ

তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচিত *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনী-গ্ৰন্থখনত আধুনিক জীৱনী-সাহিত্যৰ চৰ্ত মানি চলিছে। গতিকে তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচিত বেণুধৰ শৰ্মা গ্ৰন্থখন আধুনিক অসমীয়া জীৱনী-সাহিত্যৰ উৎকৃষ্ট নিদৰ্শন। জীৱনীকাৰে নায়ক বেণুধৰ শৰ্মাৰ কালানুক্ৰমিক জীৱন পৰিক্ৰমা কলাত্মক ৰূপত তুলি ধৰাৰ সমান্তৰালকৈ তেওঁৰ সময়ৰ আৰ্থ-সামাজিক, ৰাজনৈতিক আৰু শৈক্ষিক দিশৰ লগত জড়িত বহুবোৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ কথা পোহৰলৈ আনিছে। জীৱনীকাৰে বিভিন্ন কলা-কৌশল অৱলম্বন কৰি *বেণুধৰ শৰ্মা* জীৱনী-গ্ৰন্থখন সুখপাঠ্য কৰি তুলিছে। জীৱনীখনত লেখকৰ গৱেষণাধৰ্মী দৃষ্টিভংগী দেখিবলৈ পোৱা যায়। মুখ্য আৰু গৌণ উৎসৰ সন্ধান, তথ্য আহৰণ, অনুপুংখ বিশ্লেষণ আদিৰ মাজেৰে জীৱনীকাৰৰ কলম আগবাঢ়িছে। জীৱনীকাৰৰ সাৱলীল আৰু প্ৰাঞ্জল বৰ্ণনাই জীৱনীখনক এক বিশেষ মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে। প্ৰত্যক্ষ আৰু পৰোক্ষভাৱে বুৰঞ্জীবিদ বেণুধৰ শৰ্মা দুবাৰকৈ সাহিত্য অকাদেমিৰ পোহৰত জিলিকি উঠিবলৈ সক্ষম হৈছে। এবাৰ নিজেই অৰ্থাৎ 'কংগ্ৰেছৰ কাঁচিয়লি ৰ'দত' গ্ৰন্থৰ বাবে ১৯৬০ চনত সাহিত্য অকাদেমি বঁটা লাভ কৰে আৰু তেওঁৰ জীৱন আধাৰিত গ্ৰন্থ অৰ্থাৎ তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচিত বেণুধৰ শৰ্মা গ্ৰন্থখনে ১৯৮৬ চনত সাহিত্য অকাদেমি বঁটা লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হয়। জীৱনীগ্ৰন্থ হিচাপে সাহিত্য অকাদেমি বঁটা লাভ কৰা (এতিয়ালৈকে অৰ্থাৎ ২০২৪ চনলৈকে) এইখনেই একমাত্ৰ গ্ৰন্থ। গতিকে এই দিশৰপৰাও জীৱনীখনৰ ঐতিহাসিক গুৰুত্ব আছে।

প্ৰসংগ সূত্ৰ

[১] Warder, A.K. : *Indian Kavya Literature, Vol I*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1972,p.182

[২] শৰ্মা.গোবিন্দ প্ৰসাদ ঃ *জীৱনী আৰু অসমীয়া জীৱনী.* ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্ট'ৰচ্, ১৯৮৬, পৃ. ১

[৩] *উল্লিখিত.* পৃ. ১

[৪] Johnson, Samuel : Rambler, No. 60, Saturday, 13 October 1750, Idler, No. 84. 24 November 1759 'Life of Addison' in Lives of the Poets, Vol I, 1781, all in Biography as an Art, ed. James L.Clifford, Oxford University Press, London, 1962, pp. 40-46.

[৫] Encyclopaedia Britannica, 1962 edn. Voll. III

[৬] পূৰ্বোল্লিখিত ঃ *জীৱনী আৰু অসমীয়া জীৱনী.* ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্ট'ৰচ্, ১৯৮৬ , পৃ. ৫

[৭] Maurois, Andre, 'The Ethics of Biography' (1942) in James L. Clifford, (ed), op. cit., p. 162

[৮] পূৰ্বোল্লিখিত ঃ *জীৱনী আৰু অসমীয়া জীৱনী.* ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্ট'ৰচ্, ১৯৮৬ ,পৃ. ১৬

[৯] গোস্বামী, মালিনী আৰু মজুমদাৰ, পৰমানন্দ (সম্পা) ঃ *তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচনাৱলী- প্ৰথম খণ্ড.* অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১০, পাতনি, পৃ. ০.২০

[১০] *উল্লিখিত* ঃ পৃ. ৫৯৫

[১১] *উল্লিখিত* ঃ পৃ. ৫৯৭

[১২.] *উল্লিখিত* ঃ পৃ. ৬১২-৬১৩
[১৩.] *উল্লিখিত* ঃ পৃ. ৬৪১
[১৪.] *উল্লিখিত* ঃ পৃ. ৭০৪
[১৫.] পূৰ্বোল্লিখিত ঃ *তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচনাৱলী- প্ৰথম খণ্ড*, অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১০, পাতনি, পৃ. ০.২৪

প্ৰাসংগিক গ্ৰন্থপঞ্জী

মুখ্য উৎস ঃ

গোস্বামী, মালিনী আৰু মজুমদাৰ, পৰমানন্দ (সম্পা) ঃ *তীৰ্থনাথ শৰ্মা ৰচনাৱলী- প্ৰথম খণ্ড.* অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১০

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 28-32

যুদ্ধৰত সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন
(ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ *মনোমতী* উপন্যাসৰ আধাৰত)

ডঃ অজিৎ কলিতা

সাৰাংশঃ

যুদ্ধ এটি অতি স্পৰ্শকাতৰ বিষয়। ব্যক্তিৰ লগতে সমাজ জীৱনক যুদ্ধই গভীৰভাৱে প্ৰভাৱিত কৰে। যুদ্ধত প্ৰত্যক্ষ আৰু পৰোক্ষ চাপজনিত বিবিধ অভিজ্ঞতাই সৈনিকৰ মনস্তত্ত্বত গভীৰ প্ৰভাৱ পেলায়। সৃজনীশীল সাহিত্যই যুদ্ধৰত সৈন্য, প্ৰাক্তন সৈনিক আৰু জাতিৰ মানসিক স্বাস্থ্যত যুদ্ধই পেলোৱা প্ৰভাৱৰ ওপৰত আলোকপাত কৰি তেনে দিশবোৰৰ প্ৰতি পাঠকৰ মনত সজাগতা সৃষ্টি কৰে। মনোবিজ্ঞানৰ ছাত্ৰ ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়ে মনোমতী (১৯০০) উপন্যাসত মান-আহোমৰ যুদ্ধত লিপ্ত একাংশ সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব দাঙি ধৰিছে। বৰদলৈৰ উপন্যাসত সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব সম্পৰ্কে অদ্যাৱধি কোনো ধৰণৰ গৱেষণা সম্পন্ন হোৱা দেখা নাযায়। আমাৰ গৱেষণা পত্ৰত সেই দিশটো বিশ্লেষণ কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ মনোমতী, মান, যুদ্ধ, সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব।

০.০০ অৱতৰণিকা ঃ

মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাস যুদ্ধৰ ইতিহাস। মানৱ সভ্যতাৰ বন্য স্তৰৰ পৰা আধুনিক বিজ্ঞানৰ সভ্যতালৈ মানুহ যুদ্ধৰ পৰা হাত সাৰিব পৰা নাই। বৰঞ্চ আধুনিক প্ৰযুক্তি বিদ্যাৰ উন্নতিৰ লগে লগে যুদ্ধত অত্যাধুনিক মাৰণাস্ত্ৰৰ প্ৰয়োগ হোৱাত যুদ্ধৰ ধ্বংসাত্মক শক্তিৰ প্ৰকোপ তীব্ৰতৰ হৈ উঠিছে। দেশ তথা জনতাৰ উমৈহতীয়া স্বাৰ্থৰ বাবে সৈনিকসকল যুদ্ধত প্ৰবৃত্ত হৈ আহিছে। যুদ্ধৰ প্ৰচণ্ড ধ্বংসলীলাই বহু সৈনিকৰ মনস্তত্ত্বত সূক্ষ্ম আৰু গভীৰ প্ৰভাৱ পেলাই তেওঁলোকৰ জীৱন বিষময় কৰি তোলাৰ কথা বিভিন্ন সামৰিক প্ৰতিবেদন তথা সৃজনীশীল সাহিত্যত পোৱা যায়। এই প্ৰসঙ্গত পেট বাৰ্কাৰৰ Regeneration (1991), The Ghost Road (1995) ইত্যাদি উপন্যাসসমূহৰ নাম উল্লেখ কৰিব পাৰি। বাৰ্কাৰে তেওঁৰ উপন্যাসত প্ৰাক্তন সৈনিক আৰু ভুক্তভোগী জনতাৰ মানসিক সমস্যাৰ ছবি ফুটাই তুলিছে। প্ৰথম আৰু দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধত অংশগ্ৰহণ কৰা বহু সৈনিকৰ মনস্তাত্ত্বিক সমস্যাৰ কথা বাৰ্কাৰে উপন্যাসত প্ৰতিফলিত কৰি সেই দিশৰ প্ৰতি সজাগতা বৃদ্ধি কৰিছে।

অসমীয়া সাহিত্যত ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়ে মানৰ তৃতীয় অসম আক্ৰমণৰ (১৮২১) পটভূমিত *মনোমতী* (১৯০০) উপন্যাস ৰচনা কৰে। উপন্যাসখনত মান সেনা আৰু আহোমৰ মাজত হোৱা যুদ্ধৰ পটভূমিত কাহিনী আগবঢ়াই নিয়া হৈছে। অসমীয়া সাহিত্যত ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাসৰ গৱেষণা তথা বিশ্লেষণ যথেষ্ট হ'লেও সৈনিকৰ মনস্তাত্বিক বিষয়ৰ আলোচনা কৰা এতিয়ালৈকে দৃষ্টিগোচৰ হোৱা নাই। অসমীয়া উপন্যাসৰ আদি পৰ্বৰ উপন্যাস এখনত ঔপন্যাসিকে যুদ্ধৰত সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব দাঙি ধৰি অসমীয়া উপন্যাসৰ গৰিমা বৃদ্ধি কৰিছে; অথচ সেই দিশ অদ্যাৱধি পোহৰলৈ অনা হোৱা নাই। সেয়েহে বিষয়টোৰ আলোচনা যথেষ্ট প্ৰাসঙ্গিক বুলি অনুভূত হয়।

০.০১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

আমাৰ গৱেষণাৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য হৈছে —

মনোমতী উপন্যাসত যুদ্ধৰত সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব কিদৰে দাঙি ধৰা হৈছে— সেই দিশটো বিশ্লেষণ কৰা।

০.০২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

গৱেষণা কৰ্মত বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ প্ৰয়োগ কৰা হৈছে। গৱেষণা ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নভিত্তিক নহৈ পুথিগত তথ্যৰ ভিত্তিত সম্পন্ন কৰা হৈছে।

০.০৩ সমল সংগ্ৰহ ঃ

গৱেষণা কাৰ্যত মুখ্য আৰু গৌণ — দুয়ো শ্ৰেণীৰ সমল ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। মুখ্য সমল হিচাপে ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰে *মনোমতী* (গুৱাহাটী ঃ সাহিত্য প্ৰকাশ, ২০০১) উপন্যাস গ্ৰহণ কৰা হৈছে। গৌণ সমল হিচাপে ইংৰাজী আৰু অসমীয়াত প্ৰকাশিত গ্ৰন্থ কিছুমান ব্যৱহৃত হৈছে।

১.০০ মনোমতী উপন্যাসত যুদ্ধৰত সৈনিকৰ মনস্তত্বৰ প্ৰতিফলন ঃ

যুদ্ধৰত সৈনিকৰ মানসিক অৱস্থাৰ চিত্ৰণ উপন্যাসখনত ছেগাচোৰোকাকৈ প্ৰকাশ পাইছে। পৰাজিত অসমীয়া সেনাৰ মানসিক দিশৰ চিত্ৰ উপন্যাসত চিত্ৰিত হোৱা নাই। যুদ্ধত জয়ী হোৱা মান সেনাৰ আচৰণৰ যোগেদি সৈনিকৰ মানসিক অৱস্থাটো ইংগিতেৰে দাঙি ধৰা হৈছে। অসমীয়াৰ সৈতে যুঁজত মান সেনা জয়ী হ'লেও সেই যুঁজবোৰত মান সেনাই বহু সতীৰ্থ সৈনিকৰ মৃত্যু হোৱা দেখিছে। বৰনগৰৰ চণ্ডী বৰুৱাৰ হাউলি আক্ৰমণত বৰটোপৰ জুইত বাৰ-তেৰশ মানৰ মৃত্যু হোৱাৰ বৰ্ণনা পোৱা যায়— "তৎক্ষণাত দক্ষিণ দুৱাৰমুখৰ বৰটোপটো "গুৰুম" কৰি ফুটিল। সেই বৰটোপৰ গুলীত প্ৰায় পাঁচ-ছয়শ মান পৰিল। সিফালে কৰ্ম্ম কুশল শান্তিৰামেও সময় বুজি পূব দুৱাৰমুখত বৰটোপটোত জুই দিলে। সেই বৰটোপৰ কোবতো প্ৰায় পাঁচ-ছয়শ মান পৰিল"[১]। সতীৰ্থৰ মৃত্যুৰ শোক আৰু মৃত্যু-দশাৰ যন্ত্ৰণাৰ দৃশ্যই মান সেনাৰ মনত তীব্ৰ পীড়া আৰু প্ৰচণ্ড খঙৰ জন্ম দিছিল । কিয়নো মান সেনাই সতীৰ্থৰ মৃত্যুত ক্ষোভিত হোৱাৰ বৰ্ণনা উপন্যাসৰ দুই-এঠাইত চিত্ৰিত হৈছে। "আঠাৰটা মান অসমীয়া মানুহে মাৰিলে," এই কথা শুনি সকলোবিলাক মানেই বলিয়া কুকুৰৰ দৰে জকি উঠিল"[২]। "যি যি গাঁৱত গাঁৱলীয়া মানুহবিলাকে সাহ কৰি সিহঁতৰ লগত যুঁজ দি ঘাটিছিল সেই সেই গাঁৱতে সিহঁতৰ উপদ্ৰৱ বৰ্ণনাৰ অতীত হৈছিল"[৩]। মানৰ অত্যাচাৰৰ নিষ্ঠুৰতা আৰু পাশৱিকতাৰ তীব্ৰতা যুদ্ধৰত গাঁৱবোৰত বেছি হোৱাৰ কথাই সৈনিকৰ মানসিক অৱস্থাৰ দিশ ইংগিতেৰে দাঙি ধৰিছে। সতীৰ্থৰ মৃত্যুত বিচ্ছেদৰ দুখ-শোক আৰু মৃত্যু-যন্ত্ৰণাৰ পীড়াদায়ক ছবিয়ে নিশ্চয়কৈ সৈনিকৰ মানসিক জগতত আৱেগৰ তোলপাৰ তুলিছিল। কাৰণ খং আৰু প্ৰতিশোধৰ ভাবনাত অত্যাচাৰৰ তীব্ৰতা বাঢ়ি গৈছিল। "বলিয়া কুকুৰৰ দৰে জকি উঠা" বাক্যাংশই সেই কথাৰ আভাস দিয়ে। তদুপৰি পাঁচ-ছজন মান সেনা হত্যা কৰা লক্ষ্মীকান্তৰ মুক্তিৰ বাবে হলকান্তই মিঙ্গিমাহাক প্ৰাৰ্থনা জনোৱাত লাইপুঙ আৰু টেঙ্গুলা বৰফুকনে মুক্তিৰ কথা নস্যাৎ কৰি খং আৰু প্ৰতিশোধৰ ভাবহে প্ৰকাশ কৰিছে।

"লাইপুঙে ক'লে— "আমাৰ শত্ৰুক কেতিয়াও এৰিব নেলাগে। তাক জীয়াই জীয়াই পুৰিলেহে যদি আমাৰ খং জিমায়"[৪]।

"টেঙ্গুলা— "... সি মোৰ ছয়টা মান মাৰিছে। তাক জীয়াই জীয়াই পুৰি মাৰিম বুলি থৈছো। মই হ'লে তাক কেতিয়াও এৰি নিদিও"[৫]। লাইপুঙ আৰু টেঙ্গুলাৰ বক্তব্যত সতীৰ্থৰ মৃত্যুৰ প্ৰতিশোধ লোৱাৰ ভাবনা স্পষ্টভাৱে ফুটি উঠিছে। সতীৰ্থৰ মৃত্যুৰ শোকে তেওঁলোকৰ মনত সাঁচ বহুৱাৰ কথা বুজিব পাৰি। মান সেনাই অসমৰ জনতাৰ ওপৰত নৃশংস উৎপীড়ন চলায়। তেনে ভয়াৱহ অত্যাচাৰ-উৎপীড়ন কৰাৰ অন্তৰালত এক সুদৃঢ় উদ্দেশ্য নিহিত হৈ থকাৰ কথা হীৰেন গোহাঁইয়ে উল্লেখ কৰিছে— "ধাৰণা কৰাৰ থল আছে যে মান সেনাৰ ভয়াৱহ নৃশংসতা আছিল সন্ত্ৰাস সৃষ্টিৰ পৰিকল্পিত প্ৰয়াস"[৬]। এই প্ৰসংগত সূৰ্য্যকুমাৰ ভূএগ্ৰাৰ মন্তব্যও প্ৰণিধানযোগ্য— "It is believed that these oppressions and barbarities were committed out of deliberate policy to produce terror in the minds of foreigners so that they might abstain from provoking the wrath and vengeance of the Burmese" [7]. যুদ্ধৰ নিষ্ঠুৰতাই ভয় আৰু আতঙ্কৰো জন্ম দিয়ে। অসমীয়াৰ সৈতে যুদ্ধত জয়ী হ'লেও মান সেনাই অনিশ্চিত ভৱিষ্যতৰ ভয় আৰু শংকাত নিশ্চয়কৈ ভুগিছিল। মইনবৰিত মানৰ সেনাপতি মিঙ্গিমাহাই কোঠ মাৰি মানৰ দলবিলাক উভটি অহালৈ বাট চাই থাকি উভতি অহাত পৰম সুখী হোৱাৰ বৰ্ণনা উপন্যাসখনত দাঙি ধৰিছে। টেঙ্গুলা, হলকান্তৰ দলৰ মান সৈন্যসকল নিৰাপদে উভতি অহাত পৰম আনন্দ কৰি বৰভোজৰ আয়োজন কৰি নাচ-গান কৰিছে। "মিঙ্গিমাহাই সি নিৰাপদে উলটি অহাত পৰম সুখী হৈ মানৰ বাহৰবিলাকত আনন্দ কৰিবলৈ দিলে" [৮]।

আনন্দৰ সেই তীব্ৰতাৰ অন্তৰালত যুদ্ধৰ অনিশ্চিত ভৱিষ্যতৰ ভয়-শংকাৰ প্ৰৱাহ বৈ থকা বুলি অনুভূত হয়। সতীৰ্থৰ মৃত্যু-যন্ত্ৰণা আৰু যুদ্ধক্ষেত্ৰৰ অনিশ্চিত জীৱনৰ ভয়-আতঙ্কই সৈনিকৰ মনত তীব্ৰভাৱে সাঁচ বহুৱালে মদ বা আন নিচাজাতীয় দ্ৰব্যৰ প্ৰতি আসক্ত হোৱাৰ কথা বহু মনস্তত্ত্ববিদে দাঙি ধৰিছে। Herman-এ কৈ গৈছে — "observing the behavior of soldiers in wartime, Grinker and Spiegel found that uncontrolled drinking increased proportionately to the combat groups' losses; the soldiers use of alcohol appeared to be an attempt to obliterate their growing sense of helplessness and terror"[9].

যুদ্ধত জয়ী হোৱা বা পৰাজিত হোৱা যি সৈনিকেই নহওক কিয়, সতীৰ্থ সৈনিকৰ মৃত্যু-শোক; যুদ্ধক্ষেত্ৰত জীৱনৰ ক্ষণস্থায়িত্ব, পৰিয়ালৰ পৰা বিচ্ছেদৰ শোক, অনিশ্চিত ভৱিষ্যতৰ ভয়-শংকা আদিয়ে মানসিক চাপ সৃষ্টি কৰে। মান সেনাপতিহঁতে সৈন্যসকল উভটি অহাত যি আনন্দৰ তীব্ৰতা প্ৰকাশ কৰি বৰভোজৰ আয়োজন কৰি নাচ-গান কৰিছে, তাৰ অন্তৰালত অন্তঃসলিলা ফল্গুৰ দৰে বৈ থকা সেই মানসিক চাপৰ অনুভূতি অনুভৱ কৰিব পাৰি। মানৰ সেনাপতি মিঙ্গিমাহাক প্ৰমুখ্য কৰি বহু সৈন্যই অনিয়ন্ত্ৰিতভাৱে মদ খাই অচেতন হৈ পৰাৰ বহু বৰ্ণনা উপন্যাসখনত চিত্ৰিত হৈছে—

(ক) "মইনবৰি পাবৰ পিছ দিনা এই চ'ৰা-ঘৰটোৰ বাহিৰৰ খাট এখনৰ ওপৰত মিঙ্গিমাহাই এহাড়ি মদ আগত লৈ বহি আছিল"[১০]।

(খ) "মানৰ বৰভোজ- "... সেনাপতি, লাইপুঙ আদিয়ে ডেকাহঁতৰ ৰং-ধেমালি চালে আৰু পাৰে মানে মদ খালে"[১১]।

(গ) "প্ৰায় গোটেই বিলাক মানেই সৰহ সৰহ কৰি মদ খাই অচেতন হৈ পৰিল"[১২]।

(ঘ) "গোটেইবিলাক মানেই হাড়িয়ে হাড়িয়ে যাৰ য'ত যি মদ আছিল আনিলে"[১৩]।

(ঙ) "মদ খাওঁতে খাওঁতে দুয়োৰো ইমান ৰাগী বহি গ'ল যে দুয়ো ঢাল খাই খাই পৰিল"[১৪]।

(চ) "মিঙ্গিমাহা— "বুকুৰ জীউ! তই নেজাননে আমাৰ মদ-ফটিকায়ে জীউটো ৰাখি থয় "[১৫]?

উপৰিউক্ত প্ৰায়খিনি বৰ্ণনাতে মান সেনাই অনিয়ন্ত্ৰিত হাৰত মদ খোৱাৰ উল্লেখ পোৱা যায়। মান সেনাপতিয়ে পদুমীৰ আগত মদ-ফটিকাই সৈনিকৰ প্ৰাণ বুলি স্বীকাৰ কৰিছে। যুদ্ধৰত সৈনিকে শোক-পীড়া, উদ্বিগ্নতা, ভয়-আতংক আদি পাহৰি থাকিবৰ বাবে মদ আৰু যৌন কৰ্মত প্ৰবৃত্ত হোৱাৰ কথা ধাৰণা কৰিব পাৰি। মান সেনাই যুৱতী-গাভৰুক ধৰি ৰক্ষিতা কৰা আৰু গাঁৱত ব্যাপক হাৰত ধৰ্ষণ কৰাৰ উল্লেখ পোৱা যায়।

২.০০ সামৰণি ঃ

মনস্তাত্ত্বিক দিশৰ পৰা স্পষ্টভাৱে যদিও ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়ে বন্দী আৰু সৈনিকৰ মনস্তত্ত্ব দাঙি ধৰা নাই, তথাপি তাৰ আভাস চৰিত্ৰৰ কাৰ্যৰ বিৱৰণত ফুটি উঠিছে বুলি ক'ব পাৰি। চৰিত্ৰৰ গভীৰ অন্তৰ্দ্বন্দ্ব বা আত্মবিশ্লেষণ আদি দাঙি নধৰি কেৱল কাৰ্য বা আচৰণৰ যোগেদিহে বৰদলৈয়ে তাৰ আভাস দিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল। অসমীয়া পাঠক সমাজলৈ লক্ষ্য ৰাখি জটিল মনস্তত্ত্বৰ বিশ্লেষণ নকৰি সহজ-সৰলকৈ তেওঁ ফুটাই তুলিছিল। ৰজনীকান্ত বৰদলৈ যদিও এগৰাকী মনস্তত্ত্ববিদ নাছিল, তথাপি মনস্তত্ত্বৰ লগত তেওঁৰ চিনাকি নথকা নহয়। এই প্ৰসঙ্গত সত্যেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মাৰ মন্তব্য প্ৰণিধানযোগ্য— "বৰদলৈ মনোবিজ্ঞানৰ ছাত্ৰ আছিল আৰু মনোবিজ্ঞান সম্পৰ্কে এলানি প্ৰবন্ধ আলোচনীত প্ৰকাশো কৰিছিল"[১৬]। তদুপৰি চৰকাৰী চাকৰি সূত্ৰে বিভিন্ন ঠাইত ঘূৰি ফুৰোঁতে মান-ভগনীয়া বহু বৃদ্ধলোকক লগ পাই কথা- বতৰা পাতিছিল। মনোবিজ্ঞানৰ এগৰাকী ছাত্ৰ হিচাপে মানুহৰ মন আৰু মানসিকতা তেখেতে বুজি পাইছিল। অসমৰ পাঠকৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি তেখেতে উপন্যাসৰ চৰিত্ৰসমূহত জটিল মনস্তত্ত্বৰ প্ৰকাশ কৰিব বিচৰা নাছিল। সেয়ে চৰিত্ৰৰ মনস্তাত্ত্বিক বিশ্লেষণ নকৰি চৰিত্ৰৰ কাৰ্য বা আচৰণত মানসিকতা ফুটাই তুলিছিল। এনে অনুমানৰ সপক্ষে বৰদলৈয়ে 'স্বপ্ন'ৰ ধাৰণাৰে চৰিত্ৰ আৰু কাহিনী কেইবাখনো উপন্যাসত দাঙি ধৰাৰ কথা ক'ব পাৰি। সত্যেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মাই বৰদলৈৰ উপন্যাসত 'স্বপ্ন'ৰ ব্যৱহাৰ প্ৰসঙ্গত কৈছে— "সোৱণশিৰীৰ বুকুত জঙ্কি পানেইৰ মৰাশ দুটা উটি অহা দেখা পোৱাৰ আগদিনা নিৰমায়ে স্বপ্নত সিহঁতক পৰ্ব্বতৰ ওপৰত হাতত ধৰাধৰি কৰি ফুৰা দেখা পাইছে। ৰঙ্গিলীয়ে সৎৰামক এটা ভয়াবহ সপোন দেখি সাবধান কৰি দিছিল। এনেকৈ 'নিৰ্ম্মল ভকত', 'ৰহদৈ লিগিৰী' আৰু 'তাম্ৰেশ্বৰী-মন্দিৰ'ত লেখকে বিভিন্ন উদ্দেশ্যত স্বপ্নৰ সহায় লৈছে। বৰদলৈ মনোবিজ্ঞানৰ ছাত্ৰ আছিল আৰু মনোবিজ্ঞান সম্পৰ্কে এলানি প্ৰবন্ধ আলোচনীত প্ৰকাশো কৰিছিল। তেখেতৰ ধাৰণা আছিল যে সপোনত দেখা কথা বা ঘটনা জীৱনৰ লগত সম্পৰ্কহীন বা অৰ্থহীন ব্যাপাৰ নহয়" [১৭]।

মনোমতী উপন্যাসত পাঁচ বাৰ সপোনৰ প্ৰসঙ্গ উত্থাপন কৰি চৰিত্ৰৰ মানসিক আৰু আগন্তুক পৰিস্থিতিৰ আভাস দিয়া হৈছে। লক্ষ্মীকান্তই সপোনত বন্দী মনোমতীক মানৰ শিবিৰত ভালে আছেনে জানিব খোজা আৰু মানৰ তিৰোতা হোৱা বুলি আক্ষেপ কৰা; কমল আতৈয়ে সপোনত কলীয়া কৃষ্ণই কীৰ্তন ঘৰৰ পৰা ওলাই যোৱাৰ বৰ্ণনা উপন্যাসত আছে। তেনেদৰে পমীলা, শান্তিৰাম আৰু পদুমীৰ সপোনৰ মাজেদি অতীত আৰু অদূৰ ভৱিষ্যতৰ ঘটনাৰ আভাস দিয়া হৈছে।

ইয়াৰ পৰাই ধাৰণা কৰিব পাৰি যে জটিল মনস্তত্ত্বক চৰিত্ৰৰ কাৰ্য বা ঘটনাৰ মাজেদি অসমীয়া পাঠকৰ বোধগম্যভাৱে সৰলৰূপত প্ৰকাশ কৰিছিল। সেইপিনৰ পৰা বন্দী আৰু সৈনিকৰ মনোদশা তেওঁলোকৰ কাৰ্য বা আচৰণৰ যোগেদি সৰলৰূপত লেখকে প্ৰকাশ কৰিছে বুলি ভবাৰ অৱকাশ আছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

[১] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ৮০

[২] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১৪৮

[৩] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ৯৮

[৪] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১৭

[৫] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১৭

[৬] হীৰেন গোহাঁই (প্ৰবন্ধ)। *অসমীয়া উপন্যাসৰ এশ বছৰ*। শৈলেন ভৰালী (সম্পা.)। অসমীয়া উপন্যাসৰ গতি-প্ৰকৃতি। পৃ. ২০

[৭] Surya Kumar Bhuyan. *Anglo-Assamese Relations 1771-1826*. p. 508

[৮] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১৩

[৯] Judith Herman. *Trauma and Recovery : The aftermath of Violence - From Domestic Abuse to Political Terror*. Page 44

[১০] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ৮৯

[১১] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১৮

[১২] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১৮

[১৩] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১৪

[১৪] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ১১২

[১৫] ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। *মনোমতী*। পৃ. ৯০

[১৬] সত্যেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মা (প্ৰবন্ধ)। বৰদলৈৰ উপন্যাসৰ সাধাৰণ বৈশিষ্ট্য। বীৰেন বৰকটকী (সম্পা)। ঔপন্যাসিক ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। পৃ. ১১৮

[১৭] সত্যেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মা (প্ৰবন্ধ)। বৰদলৈৰ উপন্যাসৰ সাধাৰণ বৈশিষ্ট্য। বীৰেন বৰকটকী (সম্পা)। ঔপন্যাসিক ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। পৃ. ১১৮

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

অসমীয়া ঃ

বৰকটকী, বীৰেন, (সম্পা)। *ঔপন্যাসিক ৰজনীকান্ত বৰদলৈ*। অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ১৯৯৬।

বৰদলৈ, ৰজনীকান্ত। *মনোমতী*। সাহিত্য প্ৰকাশ, গুৱাহাটী। ২০০১।

ভৰালী, শৈলেন (সম্পা)। *অসমীয়া উপন্যাসৰ গতি-প্ৰকৃতি*। সাহিত্য অকাডেমী, নতুন দিল্লী। প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০২।

ইংৰাজী ঃ

Bhuyan, Surya Kumar. *Anglo-Assamese Relations 1771-1826*. Lawyer's Book Stall, Gauhati. Third Lawyr's Edition, 1990.

Herman, Judith. *Trauma and Recovery : The Aftermath of Violence - From Domestic Abuse to political Terror*. Basic Books, New York. 2015.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 33-41

তিৰা সমাজত প্ৰচলিত লোকবিশ্বাস ঃ এটি আলোচনা

ডঃ অমৰজ্যোতি কোঁৱৰ

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

অসম তথা উত্তৰ-পূৰ অঞ্চলত বসবাস কৰা ভূমিপুত্ৰসকলৰ ভিতৰত তিৱা (লালুং) জনগোষ্ঠী অন্যতম। প্ৰাক-ঐতিহাসিক যুগৰে পৰা তিৱাসকলে এই অঞ্চলত বসবাস কৰি আহিছে। বৰ্তমান সময়ত অসমৰ নগাঁও, মৰিগাঁও, কাৰ্বি আংলং, কামৰূপ জিলাৰ বিভিন্ন ঠাইত সিঁচৰতি হৈ বাস কৰি থকা দেখা যায়। লগতে ধেমাজি, শদিয়া, তিতাবৰ আদি অঞ্চলতো কিছুসংখ্যক তিৱালোকে বাস কৰি থকা দেখা যায়। ইয়াৰ উপৰি মেঘালয় ৰাজ্যৰ খৈৰাম আৰু মিলিম ষ্টেটৰ কিছু অঞ্চলত এক বুজন সংখ্যক তিৱালোকে বাস কৰি থকা দেখা যায়। প্ৰণিধানযোগ্য যে মংগোলিয়ান গোষ্ঠীৰ অষ্ট্ৰিকসকল খ্ৰীষ্টপূৰ্ব ৪৫০০ত ভাৰতৰ উত্তৰ-পূৰ কোণেদি চীন দেশৰ পৰা তিব্বত হৈ কামৰূপলৈ প্ৰব্ৰজিত হৈছিল। তেওঁলোকৰ দ্বিতীয় দলটি ব্ৰহ্মদেশৰ পৰা আহি 'টিয়াং' নামে প্ৰদেশত বাস কৰিছিল। কালক্ৰমত ই টিনচিয়াং বা জিনটিয়াং > টিনটেন বা জিনটেং> জয়ন্তীয়া নামে জনাজাত হৈছিল। এই জয়ন্তীয়া শব্দৰ শেষৰ ভাগ 'তীয়া' শব্দৰ পৰাই 'তিৱা' হৈছে বুলিও বহুতে মত প্ৰকাশ কৰে। আকৌ তিব্বতৰ ফালৰ পৰা প্ৰব্ৰজিত হোৱাসকলক 'তিব্বতীয়া'ৰ পৰা তিপেৰা > তিৱা > তিৱা হোৱা বুলিও কোৱা হয়। কালক্ৰমত তিৱাসকলে নিজকে 'তিৱা লিবিং' বা 'তিৱা লিবুং' বুলি কৈছিল। তিৱা ভাষাত লিবিং শব্দই 'মানুহ' অৰ্থ বুজায়। পৰৱৰ্তী সময়ত এই লিবিং বা লিবুঙৰ পৰা 'লালুং' শব্দৰ প্ৰচলন হোৱা বুলি বহুতে ক'ব খোজে। বৰ্তমান সময়ত লালুংসকলেই তিৱা বুলি পৰিচিত হৈছে।

উক্ত আলোচনাত তিৱাসকলৰ লোকবিশ্বাসসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হ'ব। লোকবিশ্বাস বা লোকাচাৰ হৈছে এনে এক ধৰণৰ বিশ্বাস বা ৰীতি-নীতি যি পৰম্পৰাগতভাৱে একে সমাজ বা সম্প্ৰদায়ৰ মাজত প্ৰচলিত হৈ আহিছে। লোকবিশ্বাসসমূহ মুখে মুখে প্ৰচলিত হৈ আহিছে। যুক্তি বিহীন, জীৱনৰ বিভিন্ন দিশত প্ৰভাৱ, সাংস্কৃতিক পৰিচয়ৰ অংশ, প্ৰকৃতি আৰু অলৌকিকতাক কেন্দ্ৰীভূত কৰা আদি লোকবিশ্বাসসমূহ তিৱা সমাজত প্ৰচলিত থকা দেখা যায়। লোকাচাৰ বা লোকবিশ্বাসসমূহ হ'ল সামাজিক-সাংস্কৃতিক প্ৰক্ৰিয়া, যিয়ে

সামাজিক সম্প্ৰীতি, নৈতিক শিক্ষা আৰু সাংস্কৃতিক পৰিচয় সংৰক্ষণত গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰিছে। আমাৰ আলোচনাত তিৱা সমাজত লোকবিশ্বাসসমূহ কেনেধৰণে পালন কৰা হয় লগতে আধুনিকতাৰ প্ৰভাৱত পৰি সেই সমূহৰ কেনে পৰিৱৰ্তন হৈছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ তিৱা, লোকবিশ্বাস, অন্ধবিশ্বাস, সম্প্ৰীতি, আধুনিকতা।

অৱতৰণিকা ঃ

উত্তৰ-পূৰ ভাৰতৰ বহুজাতিক, বহুভাষিক আৰু বহু ধৰ্মীয় বৈচিত্ৰ্যৰ অঞ্চল। ইয়াৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ মাজত তিৱা জনগোষ্ঠীও অন্যতম। মানুহৰ জন্মৰ পৰা মৃত্যুলৈ যি কাৰ্য কৰা হয় সেয়া সংস্কৃতিৰ অন্তৰ্গত। সংস্কৃতিয়ে একোটা জাতিৰ সৃষ্টি প্ৰতিভাকেই প্ৰতিফলিত কৰে। আদিম যুগত পৃথিৱী কৰ্ষণ কৰি আৱশ্যকীয় খাদ্য-শস্য আদি উৎপাদনৰ জৰিয়তে হোৱা প্ৰাপ্তিৰ সন্তুষ্টিয়ে আনন্দ উৎসৱৰ স্বতঃস্ফূৰ্ত প্ৰকাশ হোৱাত সহায় কৰিছিল। এনে আনন্দ প্ৰকাশৰ মাধ্যমেদি একোখন সমাজত নানা লৌকিক আচাৰ অনুষ্ঠান আৰম্ভ হৈছিল। লোক-সমাজত প্ৰচলিত এনে অনুষ্ঠানেই কালক্ৰমত লোক-উৎসৱলৈ পৰিৱৰ্তন ঘটিছিল। লোক-উৎসৱসমূহ আনুষ্ঠানিকভাৱে উদ্‌যাপন হোৱাৰ লগে লগে ই জাতীয় সংস্কৃতিৰ ৰূপ লয়। লোক-জীৱনৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ আধাৰতহে সংস্কৃতিৰ উদ্ভৱ হয়। সংস্কৃতি হৈছে কোনো এটা সমাজৰ জীৱন-যাপনৰ সামগ্ৰিক ৰূপ; যিটো তেওঁলোকৰ বিশ্বাস, ৰীতি-নীতি, আচাৰ-ব্যৱহাৰ, কলা-কৃষ্টি, ভাষা-সাহিত্য, ধৰ্ম দৰ্শন, সামাজিক সংগঠন আৰু বস্তুগত উৎপাদনৰ দ্বাৰা গঠিত হয়। এয়া এখন সমাজৰ সদস্যসকলৰ মাজত প্ৰজন্মৰ পৰা প্ৰজন্মলৈ হস্তান্তৰিত হোৱা এক জটিল আৰু গতিশীল প্ৰক্ৰিয়া। সংস্কৃতি হৈছে মানৱ সমাজৰ আত্মা। মানুহৰ জন্মৰ পৰা মৃত্যুলৈ যি কাৰ্য্য কৰা হয় সেইটোৱে সংস্কৃতিৰ অন্তৰ্গত। ই সমাজক একত্ৰিত ৰাখে, ঐতিহাসিক সত্তা প্ৰদান কৰাৰ লগতে ভৱিষ্যতৰ বাবে পথ নিৰ্দেশনা দিয়ে। লোকসংস্কৃতি বুলি ক'লে জীৱন-জীৱিকা, কৃষ্টি-সংস্কৃতি, বিশ্বাস-পৰম্পৰা, লোকাচাৰ, উৎসৱ-পাৰ্বন ইত্যাদিকেই বুজা যায়। ধৰ্মসম্বন্ধীয় লোকবিশ্বাস, জীৱ-জন্তু, কৃষি সম্বন্ধীয় লোকবিশ্বাসসমূহকো লোকসংস্কৃতিয়ে সামৰি লয়। প্ৰকৃততে, মানুহৰ জীৱন আৰু জীৱিকাই কৃষ্টি সংস্কৃতি, লোকাচাৰ আৰু জীৱিকাই কৃষ্টি, সংস্কৃতি, লোকাচাৰ আৰু পৰম্পৰা আদিৰ গঢ় দিয়ে। সংস্কৃতিয়ে একোটা জাতিৰ সৃষ্টিৰ প্ৰতিভাক প্ৰতিফলিত কৰে। আদিম যুগত ভূমিকৰ্ষণ কৰি আৱশ্যকীয় খাদ্য-শস্য উৎপাদনৰ জৰিয়তে হোৱা প্ৰাপ্তিৰ সন্তুষ্টিয়ে আনন্দ উৎসৱৰ স্বতঃস্ফূৰ্ত প্ৰকাশত বিভিন্ন লোকবিশ্বাস প্ৰচলিত হোৱা দেখা যায়। লোক উৎসৱৰ আনন্দ প্ৰকাশৰ মাধ্যমেদি একোখন সমাজত নানা লৌকিক আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ আৰম্ভ হৈছিল। লোকসমাজত প্ৰচলিত এনে অনুষ্ঠানেই কালক্ৰমত লোক উৎসৱলৈ পৰিৱৰ্তন ঘটিছিল। লোক উৎসৱসমূহ আনুষ্ঠানিকভাৱে উদ্‌যাপন হোৱাৰ লগে লগে ভিন্ন লোকবিশ্বাসৰ মাজেৰে প্ৰজন্মৰ পিছত প্ৰজন্মই এইসমূহ মানি অহা দেখা যায়।

অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু লক্ষ্য ঃ

অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য হৈছে কোনো বিষয়ৰ ওপৰত অনুসন্ধান বিচাৰ কৰা। অতীতৰ পৰা তিৱাসকলে সকলো নৃগোষ্ঠীয় ভাষা সম্প্ৰদায়ৰ লগতে একতাৰ দোলেৰে বান্ধ খাই লোক উৎসৱসমূহ পালন কৰি আহিছে। পুৰণি কালৰে পৰা চলি অহা আখ্যান-উপাখ্যানসমূহেও লোক-সাহিত্য বা লোকবিশ্বাস গঢ় দিয়াত অৰিহণা যোগাই আহিছে। মানুহৰ আদিম অৱস্থাৰ পৰা সভ্যতাৰ সুদীৰ্ঘ পৰিক্ৰমাত চলি অহা জনশ্ৰুতিসমূহেই হ'ল লোকসাহিত্য পূজা-পাতল, ধৰ্মীয় বিশ্বাস, আখ্যান-উপাখ্যান, লোকউৎসৱ, চিকাৰ, খাদ্যৰ সন্ধান, প্ৰাকৃতিক দুৰ্যোগ, অভিজ্ঞতা

আদিয়ে লোকসংস্কৃতি বিচাৰত সহায় কৰিছে। আদিম অৱস্থাৰ পৰা আহৰণ কৰা অভিজ্ঞতাই লোকবিশ্বাসক দৃঢ়ভাৱে সমাজত প্ৰতিষ্ঠা কৰিছে। এনে লোকবিশ্বাসসমূহেই মানুহৰ জীৱন-জীৱিকাক প্ৰভাৱিত কৰি আহিছে। লোকবিশ্বাসসমূহৰ প্ৰভাৱে মানুহৰ সামাজিক, অৰ্থনৈতিক আৰু সাংস্কৃতিক জীৱনত গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰে। তিৱাসকলেও অতীতৰ পৰাই বিভিন্ন লোকবিশ্বাস মানি অহা দেখা যায়। তিৱাসকলে বৰ্তমান কেনেধৰণে লোকবিশ্বাসসমূহ পালন কৰি আছে তাৰ আলোচনা কৰাই গৱেষণা পত্ৰখনৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য।

তথ্য আহৰণৰ উৎস ঃ

আমাৰ আলোচ্য অধ্যয়নটিত তিৱাসকলৰ লোকবিশ্বাসৰ লগত সম্পৰ্ক থকা বিভিন্ন লেখকৰ গ্ৰন্থ, প্ৰবন্ধ সমালোচনামূলক লিখনি আৰু প্ৰয়োজন সাপেক্ষে বিভিন্ন আলোচনী, বাতৰি কাকতক তথ্য সংগ্ৰহৰ উৎস ৰূপে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

গৱেষণাৰ বিষয় ঃ

তিৱা সমাজে কেনেকৈ লোকবিশ্বাসসমূহ মানি আহিছে আৰু কি ৰূপত সেইসমূহ ধৰি ৰাখিছে সেয়া আলোচনা কৰাই এই গৱেষণাপত্ৰৰ মুখ্য উদ্দেশ্য। তিৱাসকলৰ লোকবিশ্বাসসমূহ আলোচনাৰ সুবিধাৰ্থে কেইবাটাও ভাগত ভাগ কৰিব পাৰি। সেয়া হৈছে ঃ খাদ্যাভ্যাস, গছ, নদী, পানী, জন্ম, মৃত্যু, বিবাহ, খেতি, ধৰ্ম, চিকিৎসা আদি।

খাদ্যাভ্যাস ঃ

যিদিনাৰ পৰা মানুহে সমাজ পাতি বসবাস কৰিবলৈ ধৰিলে সিদিনাৰ পৰাই সমস্যাৰ সন্মুখীন হ'ব লগা হৈছে। এনে প্ৰেক্ষাপটতে নানা বিশ্বাসৰ পৰিৱেশ গঢ় লৈ উঠিছে।

সামাজিক জীৱনত ব্যক্তিৰ বিভিন্ন বাধ্য-বাধকতা, নীতি-নিয়ম, মৰমৰ বান্ধোনৰ মাজত ক্ৰমানুসাৰে মানুহ সোমাই পৰিছিল। এনেকৈয়ে সামাজিক পৰম্পৰা, লোকাচাৰ তথা লোকবিশ্বাসৰ আৰম্ভণি হোৱা বুলি ক'ব পাৰি। মানুহৰ পৰম্পৰাগত খাদ্যাভ্যাস গঢ়ি উঠাৰ অন্তৰালতো প্ৰকৃতিগত বহু কাৰণ অন্তৰ্নিহিত হৈ আছে। মানৱ সমাজৰ প্ৰাচীন কালৰে পৰা কোনবিধ স্বাস্থ্যৰ বাবে কিমান উপযোগী বা অনুপযোগী সেই সন্দৰ্ভত থকা অভিজ্ঞতাৰ পৰিক্ৰমা দীঘলীয়া। তিৱা সমাজতো খাদ্যাভ্যাসৰ লগত বিভিন্ন লোকবিশ্বাস প্ৰচলিত থকা দেখা যায়। "খাদ্য গ্ৰহণ বা ভোজনৰ ক্ষেত্ৰতো নানা ধাৰণৰ লোক-বিশ্বাস তিৱা সমাজত আছে, 'মৰিগাঁও জিলাৰ লোক-সংস্কৃতি' গ্ৰন্থত গৱেষক মনেশ্বৰ দেউৰীয়ে ভোজনৰ ক্ষেত্ৰত থকা কিছু নিষেধ বা বিশ্বাসৰ কথা উল্লেখ কৰিছে। সেইবোৰৰ ভিতৰত তিৱা সমাজতো প্ৰচলিত কিছু বিশ্বাস আৰু পৰম্পৰাৰ বিষয়ে আমি উল্লেখ কৰিব পাৰো। যেনে— ভগাপাত্ৰত আহাৰ খাব নাপায়, দুৱাৰডলিত বহি আহাৰ গ্ৰহণ কৰা নিষেধ, বাঢ়নি বা ঝাড়ুত বহি আহাৰ খাব নাপায়, কালসন্ধ্যা আহাৰ খোৱা নিষেধ, মিতিৰ-কুটুম্বক প্ৰথম আগমনত টেঙা বা তিতা তৰকাৰীৰে ভাত খুৱাব নাপায়, গালত হাত দি ভাত খাব নাপায়, কাঁহীত এটাও ভাত নৰখাকৈ খাব নাপায়, বঢ়া ভাত এৰি যাব নাপায়, বাকলি নোহোৱা মাছ পুৰি খাব নাপায়, কাঁহৰ পাত্ৰত নাৰিকলৰ পানী খাব নাপায়, টেঙা খাই পানী খাব নাপায় ইত্যাদি। উক্ত গ্ৰন্থত উল্লেখ কৰা এনে বিশ্বাসবোৰৰ উপৰি পিঠা-পনা সিজালে প্ৰথমৰ পিঠাটো দেৱতালৈ আগবঢ়োৱা, কেৰাহীত চাউল দিওঁতে এমুঠি ৰাখি থোৱা, ভোজ-ভাত সিজাওতে দেৱতাক স্মৰণ কৰি তামোল-পাণৰ বঁটা দি পূজা-সেৱা কৰা, ঘৰৰ ৰান্ধনিগৰাকীয়ে সকলোকে আপ্যায়ন কৰোৱাৰ পিছতহে আহাৰ গ্ৰহণ কৰা ইত্যাদি পৰম্পৰাবোৰো মানি চলে। উল্লিখিত বিশ্বাস আৰু পৰম্পৰাবোৰ বহুতো যুক্তিযুক্ত কাৰণৰ ওপৰত প্ৰতিষ্ঠিত বুলি ক'ব পাৰি। যেনে— ভগা পাত্ৰত আহাৰ খালে হাতত আঘাত হ'ব পাৰে, বাঢ়নিত বহি ভাত খালে বাঢ়নিৰ আৱৰ্জনাই খাদ্যত বিষক্ৰিয়া কৰিব পাৰে, গালত হাত দি ভাত খালে খাদ্য গ্ৰহণৰ ৰুচিৰ বিসংগতিয়ে হানি কৰিব পাৰে অৰ্থাৎ

মানসিক অস্থিৰতা বা অশান্তিয়ে খাদ্যগ্ৰহণত ব্যাঘাত জন্মায়, কাঁহীত এটাও ভাত নৰখাকৈ খাব নৰখাকৈ খাব নাপায় অৰ্থাৎ খোৱাপাতত এমুঠি ভাত ৰাখিলে ঘৰৰ বাহিৰত থকা চৰাই-চিৰিকতি, কুকুৰ-মেকুৰী বা পোক-পৰুৱাৰ খাদ্য হ'ব পাৰে, বাকলি নোহোৱা মাছ পুৰিলে ঠৰঙা হয়, খোৱাৰ ৰুচিসন্মত নহয় ইত্যাদি জনবিশ্বাসৰ বহুলাংশে যুক্তিসংগত তথা বৈজ্ঞানিক উপাদানযুক্ত।[১] খাদ্যাভ্যাসৰ ক্ষেত্ৰত মনেশ্বৰ দেউৰীয়ে উল্লেখ কৰিছে— "খাদ্যাভ্যাসৰ ক্ষেত্ৰতো জাতি-জনজাতি সকলো অসমীয়া লোকৰে মাজত প্ৰচলিত দুইপ্ৰকাৰ খাদ্য হ'ল— যেনে প্ৰধান খাদ্য আৰু লঘু খাদ্য। প্ৰধান খাদ্যই ভাত-আঞ্জা, মাছ-মাংস, শাক-খাৰলি সকলো সামৰে। লঘু খাদ্যৰ ভিতৰত সান্দহ, পিঠা, চিৰা, কৰাইগুৰি, আখৈ বিভিন্ন নামৰ পিঠা, বোকা বা কোমল চাউল, বৰা চাউলৰ ভাত অৰ্থাৎ চলিয়া পিঠা সামৰে। তিৱাসকলে উখুৱা চাউলৰ ভাতহে বেছিকৈ ব্যৱহাৰ কৰাটো লক্ষণীয়। লালুঙে পানী নিদিয়া কৰ্কৰা ভাত নেখায়, বৰং গধূলি পানী দি থোৱা পইতাভাত খোৱাটোহে পৰম্পৰা। নতুনকৈ দুঘৰৰ মাজত বিয়া-বাৰুৰে সম্পৰ্ক হ'লে— আঙুলি পিঠা, উৰহী পিঠা ন-জমাই বিবাহৰ জৰিয়তে সম্পৰ্ক স্থাপন হোৱা পৰিয়াল ঘৰলৈ নিয়া পৰম্পৰা বাধ্যতামূলক। জনজাতিসকলৰ খাদ্যাভ্যাসৰ বিশেষত্ব হ'ল পোৱা, উহোৱা, ভাপত দিয়া, পাতত দিয়া, সেকত দিয়া বা খৰিকাত দিয়া, চৰাই-গাহৰি পুৰি-কাটি পিছতহে ৰান্ধি খোৱাটো দস্তুৰ। চেনাফালি, চালনিত শুকুৱাই, জুইৰে জাগ দি মাছ, পিছত নিয়ৰত সেমেকাই আৰৈয়া বা চুঙাত ভৰাই খুন্দি দুবিধ শুকতি মাছ প্ৰস্তুত কৰি সাঁচি খোৱা পৰম্পৰাৰ প্ৰচলন আছে। সেইদৰে অজনজাতি অসমীয়াই নোখোৱা কেঁকোৰা, কুচিয়া, খখলাপ, খৰৈবুৰি, চেংমাছ, চেঙেলী মাছ, শাল-শিঙি সকলো ভক্ষণ কৰে। লালুংসকলে কষ্টকৰ কাম কৰাৰ পিছত গাৰ বিষ মাৰিবলৈ ক'লা কচুৰ ঠাৰিৰ লগত মুৰ্গীৰ মাংস, মুৰ্গীৰ অভাৱত চেনাফলা গৰৈ, শ'ল বা শাল মাছৰে জাল তৈয়াৰ কৰি খোৱাৰ অভ্যাস আছে। গাহৰি মাংসৰ সৈতে শুকুতা তিতা (মৰাপাটৰ পাত) খোৱাটোও লালুঙৰ পৰম্পৰা।

গাহৰিৰ পেটুকা, তেজ আদিৰে শুকুতা পাতৰ লগত 'খাজি' ৰান্ধি খোৱাটোও লালুঙৰ সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য। প্ৰকৃতিৰ বুকুত নিজে নিজে উৎপন্ন হোৱা খুতুৰা, মানিমুনি, মাটিকাদুৰি বিভিন্ন জাতৰ কচুৰ ঠাৰি, খুনজালুক, লালুং তুলসী, বিহলঙনি - অগৰাৰ পুলি, সৰু চৈ, বৰ চৈ, ভেদাইলতা, ভিজাৰী (নৰসিংহ), গেন্ধাই বন (পহু শুকুতা), ভূঁইতিতা, বাহকাতিতাৰ পাত আৰু ফুল, পাৰ্বতী আদি শাকৰূপে ব্যৱহাৰ কৰে। লাউপানী তিৱাসকলৰ সামাজিক সাংস্কৃতিক দিশৰ লগত ওতঃপ্ৰোতভাৱে সম্বন্ধ। ইয়াক বাদ দি লালুঙৰ কোনো ধৰ্মীয় বা সামাজিক অনুষ্ঠান নচলে। আলহী দুলহীক নিমন্ত্ৰণ কৰোঁতে, সামাজিক কাজ সকাম কৰোঁতেও লাউপানী অপৰিহাৰ্য্য। মচুৰ দাইলৰ লগতহে পচলা খোৱা আৰু পচলাৰ লগত মুৰ্গীৰ মাংস ৰান্ধি খোৱাৰ দস্তুৰ তিৱাসকলৰ আছে। সেই একেদৰে, মেলা উৎসৱত গাহৰি মাংসৰ লগত মাটি মাহৰ ডাইল অথবা ৰঙালাউৰ সৈতে গাহৰিৰ মাংস ভাজি আলহীক সোধ-পোছ কৰা বা নিজেও খোৱাটো তিৱাসকলৰ মাজত প্ৰচলিত পৰম্পৰা। কচু শাক লালুঙৰ বৰ প্ৰিয় খাদ্য। ঠাৰিহিচাপে ক'লা কচু, দহি কচু, নল কচু, বৰ কচু, মান কচু, ভক কচু আৰু আলু হিচাপে ওলকচু, মিকিৰ কচু, ভককচু উল্লেখযোগ্য। লালুঙৰ সমাজখনত ফিৰিঙি জলকীয়াৰহে প্ৰচলন বেছি ইয়ো এক সুকীয়া বৈশিষ্ট্য।[২]

ধৰ্ম-সম্বন্ধীয় লোক-বিশ্বাস ঃ

লোকবিশ্বাস সাধাৰণতে ধৰ্মীয় পৰম্পৰাৰ আধাৰতে প্ৰতিষ্ঠিত হয়। জনগোষ্ঠীয় সমাজত প্ৰকৃতপক্ষে ধৰ্মবিশ্বাস গঢ়লৈ উঠে নৈসৰ্গিক পৰিৱেশত। মানুহৰ নিয়ন্ত্ৰণৰ বাহিৰত থকা প্ৰকৃতিৰ সকলো কাৰ্য-কলাপেই জনগোষ্ঠীয় সমাজত পূজ্য। প্ৰকৃতিৰ শক্তিৰ ওপৰত দৈৱত্ব আৰোপ কৰি জনগোষ্ঠীয় লোক সমাজে পূজা কৰাৰ লগতে বলি দিয়ে। যাৰ বাবে তিৱাসকলৰ ধৰ্মবিশ্বাসত দেৱ-দেৱীৰ অস্তিত্বতকৈ অশৰীৰী আত্মা (Spirit)ৰ অস্তিত্ব

অধিক আৰু বিশ্ব-ব্ৰহ্মাণ্ড সৃষ্টি সম্পৰ্কীয় বিশ্বাস আছে। তিৰাসকলৰ ধৰ্মবিশ্বাসো অসমৰ অন্যান্য জনগোষ্ঠীৰ ধৰ্ম বিশ্বাসৰ লগত কিছু মিল থকা দেখা যায়। অসমৰ সংস্কৃতিয়ে হ'লে সমন্বয়ৰ সংস্কৃতি। অসমীয়া জাতিটো বিভিন্ন সংস্কৃতি আৰু বহু জাতি-উপজাতিৰ সংমিশ্ৰণত গঠিত হৈছে। এইক্ষেত্ৰত বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ মন্তব্য প্ৰণিধানযোগ্য ঃ সাধাৰণভাৱে অসমীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ ভাৰতীয় লোক-সংস্কৃতিৰ লগত মিল দেখা যায়। কিন্তু আগতেই কৈ অহা হৈছে যে, অসমীয়া জাতিটো বিভিন্ন সংস্কৃতি আৰু বহু জাতি-উপজাতিৰ সংমিশ্ৰণত গঠিত হৈছে। বৰ্তমান অধিবাসীসকলৰ উপৰিপুৰুষসকলে এৰি থৈ যোৱা উপাদানৰ ইয়াত মধুৰ সমন্বয় ঘটিছে। কিন্তু অসমৰ লোক-সাহিত্য আৰু সংস্কৃতিৰ ওপৰত সকলো প্ৰভাৱৰ প্ৰধান হ'ল চীনীয় বা তিব্বতবৰ্মীয় প্ৰভাৱ। কিয়নো খ্ৰীষ্টীয় বহু শতাব্দীৰ পূৰ্বেই চীনৰ দক্ষিণাঞ্চলৰ দেশ আৰু দেশবাসীৰ লগত অসমৰ সম্বন্ধ ঘটিছিল। চীন, তিব্বত, ভূটান আৰু ব্ৰহ্মদেশৰ লগত অসমৰ এতিয়াও ঘনিষ্ঠ যাতায়াত আছে। অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ প্ৰধান উপাদানসমূহৰ বিশ্লেষণত পোন-প্ৰথমে বিচাৰ কৰিব লাগিব জনসাধাৰণৰ ধৰ্ম সম্বন্ধীয় বিশ্বাস আৰু পূজা-পাতল অনুষ্ঠানসমূহ। এইবোৰৰ মূল হ'ল ভূত-প্ৰেত, যখ-যখিনী, পিশাচ, বুঢ়া-ডাঙৰীয়া, প্ৰেতাত্মা আদিৰ বিশ্বাস। গছ, পাহাৰ-পৰ্বত, নদ-নদীৰ পূজা এতিয়াও বহু সম্প্ৰদায়ৰ মাজত প্ৰচলিত। জনসাধাৰণৰ ধৰ্মৰ লগত পশু-পূজাও জড়িত আৰু পশুক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই বহুতো বিশ্বাস আৰু সামাজিক প্ৰথাৰ উৎপত্তি হৈছে। এইক্ষেত্ৰত গো সেৱা হ'ল প্ৰথম। সমাজত যেতিয়া পশু-পালনৰ প্ৰাধান্য আছিল, গো-সেৱাৰ উদ্ভৱ সেই যুগতেই। অতীত কালত ইজিপ্ত আৰু ভাৰতৰ সকলোতে গৰুক সন্মান জনোৱা হৈছিল। মহেঞ্জোদাৰোত যাঁড়ৰ চিত্ৰ পোৱা গৈছে। শিৱৰ অন্য নাম হ'ল পশুপতি, যাঁড় তেওঁৰ বাহন। জীৱিকাৰ কাৰণে যি দেশত মানুহে গৰুৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰিছে তাতেই গৰু-পশুৰ স্বাস্থ্য আৰু শক্তি বৃদ্ধিৰ অৰ্থে নানা পূজা পদ্ধতিৰ প্ৰচলন আছে। অসমীয়া সমাজত বিশেষকৈ বিহুত নানা সামাজিক আচাৰ-আচৰণো পালন কৰা হয়। অসমৰ জনজাতীয় লোকসকলৰ ধৰ্মমূলক আৰু সামাজিক অনুষ্ঠান উভয় ক্ষেত্ৰত মেথোন বলি দিয়া অতি প্ৰয়োজনীয় প্ৰথা। গৰুৰ গোবৰ আৰু মুত যে ঔষধতেই ব্যৱহাৰ কৰা হয়, এনে নহয়-ইয়াৰ ভূত পিশাচ খেদিব পৰা শক্তি থকা বুলিও ভবা হয়। চোতালত শুকান গোবৰৰ জুই ধৰাৰ উদ্দেশ্যও আচলতে এয়েই। পঞ্চগব্য হিন্দুৰ পবিত্ৰ বস্তু।[৩]

তিৰাসকলৰ বিশ্বাস মতে 'ফা মহাদেউ' হৈছে সৃষ্টিকৰ্তা আৰু "তেৰেই সকলো জীৱজগতৰ গৰাকী, তেৰেই সচ খইদা (সঁচ-কঠিয়া)ৰ গৰাকী। তেৰেই কানঠি-চ্যুৰি আৰু ৰখমৰ পালনৰ ৰীতি-নীতি, কৃষি কৰ্মৰ সঁজুলি, নৃত্য-গীতৰ বাদ্য বাজনা আৰু নাচনীসকলক নাচৰ সাজ-পোছাক প্ৰদান কৰিছিল লগতে গৃহ পালিত জীৱ-জন্তুবিলাকো তেওঁৰেই অৱদান"। আনহাতে "চাৰি ভাই আৰু মহাদেউৱে প্ৰথমে সৃষ্টি কৰিলে পৃথিৱীক। লাহে লাহে গছ-গছনি, কীত-পতঙ্গ, জীৱ-জন্তু, খেতৰ, পিশাচ, দৈত্য-দানৱ আদিৰ সৃষ্টি কৰিলে। একেবাৰে শেষত সৃষ্টি কৰিলে মানুহক" (তুলসী বৰদলৈ, ২০০৪, পৃঃ ৫৭)।[৪]

জীৱ-জন্তু সম্বন্ধীয় লোক-বিশ্বাস ঃ

জীৱ-জন্তুৰ ক্ষেত্ৰতো তিৰাসমাজত কিছু লোকবিশ্বাস প্ৰচলিত হৈ আছে। যেনে ঃ গৰুক লঠিয়াব নাপায়, পঘাৰে গৰুক কোবাব নাপায়, গৰুৰ বিহু দিনাখন গৰুক এচাৰিৰে কোবাব নাপায়, সেইদিনাখন কেৱল গৰুৰ ফুল গছেৰেহে কোবাব পাৰে। গাই গৰুৰে হাল বাব নাপায়। গৰুৱে গোহালিঘৰৰ খুঁটাত নেজ মেৰিয়ালে অমংগলৰ চিন বুলি বিশ্বাস কৰে। গাই গৰুৱে গোহালিত ডাউক চৰাই ভগৱানৰ পূজাৰী বুলি বিশ্বাস কৰে, যাৰ বাবে ডাউক চৰাই মাৰিলে অমংগল হয় বুলি বিশ্বাস কৰে। কুকুৰা চৰাই নতুনকৈ পোৱালি জন্ম হ'লে চটাত উঠাই নচুৱাই নচুৱাই চিলনী আৰু কাউৰীয়ে ধৰিব নোৱৰাকৈ চতুৰ হ'ব বুলি বিশ্বাস কৰে।

হাতৰ পৰা বাচন-বৰ্ত্তন খহি মাটিত পৰিলে ঘৰলৈ আলহী আহে বুলি বিশ্বাস কৰে। কাউৰীয়ে বিনা কাৰণত ইচাটি বিচাটিকৈ ৰমলিয়াই ফুৰিলে কোনোবা সম্বন্ধীয় লোকৰ গুৰুত্ব বিপদ ঘটিছে বুলি বিশ্বাস কৰে। ৰাতি মেকুৰীয়ে ঘৰৰ চৌহদৰ চাৰিওফালে ঘূৰি প্ৰতিদিন চিঞৰি ফুৰিলে কোনোবা দুষ্টলোকে কিবা কু-কৰ্ম কৰিছে বুলি বিশ্বাস কৰে। কুকুৰে চোতালত টিকা চোচৰালে কিবা বিপদৰ আগজাননী বুলি বিশ্বাস কৰে। বালিমাহী আৰু পুঙা চৰাই উৰিলে শৰৎ কালৰ আগমন হয় বুলি, পানী পিয়া আৰু শৰালি হাঁহে আকাশত বনাই ফুৰিলে লগতে মানুহৰ গাৰ খৰ খজুৱালে বৰষুণ হয় বুলি বিশ্বাস প্ৰচলন আছে। গধূলি সময়ত পদূলিমুখত গৃহস্থৰ ঘৰলৈ মুখ কৰি শিয়ালে ৰাউচি জুৰিলে ঘৰৰ মূল মানুহজনৰ মৃত্যুৰ আগজাননী বুলি তিৱাসকলে বিশ্বাস কৰে।

কৃষি সম্বন্ধীয় লোকবিশ্বাস ঃ

শস্য যাতে লহপহকৈ বাঢ়ে তাৰ বাবেও বহুতো আচাৰ-অনুষ্ঠান পালন কৰা হয়। ব'হাগৰ বিহুত বাৰীৰ তামোল-পাণ গছ, বাঁহ গছ আদিৰ গুৰিত মাটি জাপি দিলে উৎপাদন ভাল হয় বুলি বিশ্বাস কৰে। মাঘ বিহুৰ আগদিনা ঘৰৰ যিমানবোৰ ফল দিয়া গছ আছে সকলোতে ধান খেৰে বান্ধি পেলোৱা হয় আৰু তাৰ পিছত ভেলাঘৰ বা মেজিত ব্যৱহাৰ কৰা আধা পোৰা বাঁহৰ টুকুৰাই সেই ফল ধৰাৰ গছত কোবাব লাগে বুলি লোকবিশ্বাস প্ৰচলিত আছে। মানুহৰ মুখ লাগি নষ্ট নহ'বলৈ মানুহৰ প্ৰতীক সাজি শাকনিত থয়, মাকৈ গুটি সিঁচিলে মুখ জপাই কাম কৰিব লাগে নহ'লে মাকৈ গুটি পাতল হয় বুলি লোকবিশ্বাস প্ৰচলন আছে। তামোলৰ পুলি লৰাই ৰুলে উৎপাদন ভাল হয় বুলি বিশ্বাস কৰে। লাউ, জিকাৰ গুটি সিঁচিলে কেঁচুৱাক বোকোচাত লোৱা হয় তেনেহ'লে উৎপাদন ভাল হয় বুলি বিশ্বাস কৰে।

চাউল মানুহৰ কেৱল প্ৰধান খাদ্যই নহয়, ইয়াক মন্ত্ৰতো ব্যৱহাৰ কৰে। মানুহৰ মৃত্যু হ'লে শৰীৰটো শ্মশানত লৈ যাওঁতে আগে-আগে এজন ব্যক্তিয়ে চাউল চটিয়াই যায়। লোকবিশ্বাস আছে যাতে কোনো অসুবিধা নোহোৱাকৈ আত্মাটোৱে শান্তি পায়। ভৱিষ্যতে পুনৰ জন্মগ্ৰহণ কৰিব পাৰে।

তিৱাসমাজত 'নৰা ছিঙা' পৰম্পৰা প্ৰচলিত আছে। এই নৰা ছিঙাৰ যোগেদি প্ৰথম এমুঠি চাউল ৰাইজৰ লগত খালে ঘৰখনৰ মংগল হয় বুলি বিশ্বাস কৰে।

মাঘ বিহুক কৃষি উৎসৱ হিচাবে উদ্‌যাপন কৰা তিৱাসকলে বিহুত কৃষি সঁজুলিবোৰ যেনে— নাঙল, যুঁৱলি, মৈ, বিন্ধা, জবকা, মৈ টকা আদি বৰঘৰৰ চোতালত জমা কৰি ইষ্টদেৱতাক স্তুতি কৰে। সঁজুলিবোৰ ব্যৱহাৰ অৰ্থাৎ কামত লগোৱাৰ অনুমতি বিচাৰি প্ৰাৰ্থনা কৰে। বছৰটোলৈ শস্যে-মৎস্যে নদন-বদন হ'বলৈ কৃষি কৰ্মত কোনো অপায়-অমঙ্গল নহ'বলৈ, পশুধনৰ হানি-বিঘিনি নহ'বলৈ প্ৰাৰ্থনা কৰে।

দেৱতাৰ সন্তুষ্টিৰ বাবে কুঁকুৰা চৰাই এটি বলি দি তাৰ তেজবোৰ কৃষি সঁজুলিবোৰত ছটিয়াই দিয়ে। পিছত কৃষি সঁজুলিবোৰ ঘৰে-ঘৰে লৈ যায় আৰু বতৰৰ সুবিধা অনুসৰি ব্যৱহাৰ কৰে।[৫]

সামাজিক লোকবিশ্বাস ঃ

তিৱা লোকসমাজত জন্ম সম্পৰ্কীয় বহু লোকবিশ্বাস প্ৰচলন আছে। গৰ্ভৱতী তিৰোতাক ঢেঁকী দিয়াৰ কাম নিয়মীয়াকৈ কৰিবলৈ দিলে প্ৰসৱকালীন সময়ত কষ্ট নাপায় বুলি বিশ্বাস কৰে। সন্তান প্ৰসৱ কৰা মাতৃগৰাকীৰ কাষত একুৰা তুঁহ জুই ৰাখি সৰিয়হ গুটি আৰু নহৰু দুফুটামান দি থ'লে ভূত-প্ৰেত দূৰতে থাকে বুলি বিশ্বাস কৰে। সন্তান জন্ম হ'লে বিশেষ ঘৰখনেইহে যে চুৱা মানিব লাগে এনে নহয়, কুল বা বংশটোৰ সকলোৱে চুৱা পালন কৰে। কেঁচুৱাৰ নাড়ী সৰিলেই ঘৰ-দুৱাৰ গোবৰেৰে লিপি মচি তুলসী পানী ছটিয়াই পোৱাতীক বাহিৰলৈ উলিওৱাৰ নিয়ম। বংশৰ জেলাই পোৱাতীক ঘৰৰ দুৱাৰ দলিৰ সিপাৰে ৰাখি আগলি কলপাত এজাপত তুলসী, দুবৰি, আৰৈ

চাউল, তামোল পাণ এযোৰ দি কেঁচুৱাৰ চুলি কেইডালমান কাটি তাত দিয়ে। পিছত দুটা বগা সৰু চৰাই দেৱতাৰ নামত উচৰ্গা কৰি সন্তান আৰু মাকৰ দীৰ্ঘায়ু কামনা কৰে। চৰাইৰ পেটুৰে মঙ্গল চাই সন্তানৰ ভৱিষ্যত শুভ-অশুভ নিৰ্ণয় কৰে। পিছত পেটুবোৰ কলপাতত দি পাতখন চৌহদৰ বাহিৰত এজোপা গছৰ তলত দি আহে। মহিলা-গিয়াতীসকলে ফুলাই লোৱা ধেনু আৰু আঁঠডাল কাঁড় আঠোটা দিশলৈ মন্ত্ৰ উচ্চাৰণ কৰি মাৰি পঠিয়াই মাক আৰু সন্তানৰ দীৰ্ঘায়ু কামনা কৰে। দেৱতালৈ চৰাই উচৰ্গা, লাউপানী খাই লা-লি হিলালী গীতৰ ৰাউচি জুৰি মনৰ আনন্দ প্ৰকাশ কৰে। মনস্থ বা অশৌচ খেদোৱাত গেনা লগা পদ্ধতি আছে। জন্মপত্ৰিকা কৰাৰ নিয়ম নাই। মনশ্ব' কৰোঁতে জেলাসকলে কেঁচুৱাক কোলাত লই গাত মিঠাতেলৰে মালিচ কৰি সিঁহতৰ কল্যাণ কামনা কৰে আৰু বৰ্ণানুক্ৰমিক একোটাকৈ নাম দি লাংলৌ সাংলৌ কৈ জোকাৰে। এইদৰে ইটোৰ পাছত সিটো নাম কৈ নচুৱাই থাকোঁতে, যি নাম কওঁতে নেকান্দে, সেই নামকে থয়। সেইবাবে আজিৰ সমাজৰ হাঁহিৰ খোৰাক যোগোৱা নাম যেনে— গোবৰ, গেৰেলা, মলকা, জেংবৰ, কেপেং, কাতিয়া, ভাদৈ, মাটিমালা, ৰাতি দৈ ইত্যাদি উল্লেখযোগ্য।[৬]

সন্তান জন্ম দিয়াৰ মাতৃগৰাকীক গৰৈ, শ'ল মাছেৰে জ্বলা আঞ্জা খুৱায়, উখোৱা চাউলৰ ভাত খুৱায়, জালুকৰ জ্বলাৰে আঞ্জা খুৱালে পোৱাতীৰ গাৰ বিষ সোনকালে ভাল হয় বুলি বিশ্বাস কৰে। লগতে প্ৰসূতি গৃহত আন মানুহ সোমালে জুইৰ তাপত হাত সেকিহে সোমাব লাগে কেঁচুৱাই আমনি কৰিলে পানীমঙলা চায়, কোন মৃতকে পুনৰ জন্ম হোৱা বুলি মঙলাই কলে সেই মৃতকৰ আত্মীয়ই মান ধৰিব লাগে, জন্মৰ পিছত মৃত্যু হোৱাৰ ঘটনা ঘটাৰ উদাহৰণ থাকিলে পৰৱৰ্তী নৱজাতকক বেৰৰ চুক কাটি বাহিৰলৈ উলিয়ালে দীৰ্ঘজীৱী হয় বুলি বিশ্বাস কৰে।

সন্তান জন্মৰ পাছতেই প্ৰসূতিগৰাকী বা অন্য এগৰাকী মহিলাই বগামাটি আৰু গোবৰ লৈ সূতিকা থকা ঘৰটো পৰিস্কাৰকৈ মচে। নৱজাত সন্তান আৰু মাকক শুবৰ কাৰণে জাৰকালি হ'লে ধান খেৰ তলত দি নল, বাঁহৰ ঢাৰিৰে মাটিত বিছনা কৰি দিয়ে, লগতে মাক আৰু সন্তানৰ ওপৰত অপদেৱতাৰ কু-প্ৰভাৱ নপৰিবৰ বাবে বিছনাৰ তলত গোবৰ অলপ আৰু কাপোৰ বওঁতে ব্যৱহাৰ কৰা বেঁও এচটা সুমুৱাই দিয়ে। সন্তানৰ মূৰ-শিতানত সৰিয়হ ভৰাই তৈয়াৰ কৰা এটি সৰু গাৰু দিয়ে। স্ৰাৱ বন্ধ নোহোৱালৈকে কাঠৰ বা অন্য টান আসনত প্ৰসূতিক শুবলৈ বা বহিবলৈ নিদিয়ে। প্ৰসূতিৰ গা শুকাবলৈ আৰু সন্তানক খোৱাবলৈ গাখীৰ ওলাবৰ বাবে প্ৰসূতিক সন্তান জন্মৰ পিছৰ পৰা কুকুৰা চৰাইৰ মঙহ, কচু, অমিতাৰে ৰন্ধা জালযুক্ত আঞ্জাকেই প্ৰধান পথ্য হিচাপে খাবলৈ দিয়ে। মাছৰ ভিতৰত গৰৈ, শ'ল বা শাল জাতীয় মাছ খৰিকাত দি শুকুৱাই তাকে প্ৰসূতিক খাবলৈ দিয়া হয়। নাড়ী নসৰালৈকে প্ৰসূতিয়ে সন্তানৰ ফালে পিঠি দি নুশুৱে; তেনে কৰিলে সন্তানৰ পয়ালগা ৰোগ হয় বুলি তিৱাসকলে বিশ্বাস কৰে। সন্তান যদি গাখীৰ নেখাই কান্দি থাকে, তেন্তে পৰিয়ালৰ আত্মীয়স্বজনৰ কোনো মৰমৰ লোকে জন্ম হৈছে বুলি ভাৱে আৰু কোনে জন্ম লৈছে, পানী মঙল চাই ঠিৰাং কৰি যাৰ হাতেৰে সন্তানটিক চোলা-পেণ্ট আদি দি মান ধৰে।[৭]

সন্তান জন্মৰ পিছত অশুচি বা অশৌচ দূৰ কৰা সামাজিক প্ৰথাটো তিৱাসকলে 'আউচগাৰা' বা অশৌচ দূৰ কৰা বোলে। ইয়াক মনশ্ব' খেদোৱা বুলিও কোৱা হয়। পূৰ্বতে এনে অশৌচ দূৰ কৰা অনুষ্ঠান কেঁচুৱা জন্মৰ ছমাহ বা এবছৰৰ মূৰত একে কুলৰ গৃহস্থৰ ল'ৰা-ছোৱালীৰ বাবে সমূহীয়াকৈ একেলগে পতাৰ নিয়ম। বৰ্তমান প্ৰতিটো পৰিয়ালেই গাইগুটীয়াই এঘাৰ দিনত বা মাহৰ ভিতৰতে কৰিবলৈ ধৰা দেখা গৈছে। পূৰ্বৰ নিয়ম অনুসৰি মনশ্ব' খেদোৱা সমূহীয়া অনুষ্ঠানবোৰ 'বৰঘৰ'ক কেন্দ্ৰ কৰি অনুষ্ঠিত কৰা হৈছিল।

বিবাহৰ লোকাচাৰ ঃ

এসময়ত তিৱা সমাজত ছয় প্ৰকাৰ বিবাহৰ প্ৰচলন আছিল— (১) পলুৱাই নি পতা বিয়া, (২) জোৰণ বিয়া, (৩) গভীয়া ৰখা বা ঘৰজীয়া ৰখা বিয়া, (৪) বলেৰে বা বলপূৰ্বক ধৰি ৰাখি কৰা বিয়া, (৫) ধুম বিয়া বা

হঠাতে পতা বিয়া, (৬) বৰ বিয়া। অৱশ্যে বৰ্তমান সময়ত পৰিৱৰ্তিত ৰূপত অনুষ্ঠিত হোৱা বিবাহ অনুষ্ঠানৰ দৰে তিৱা সমাজতো অনুষ্ঠিত হ'বলৈ ধৰিছে। পলুৱাই নি বিয়া পতা, জোৰণ বিয়া আৰু বৰ বিয়া- এই তিনি প্ৰকাৰৰ বিবাহ কাৰ্য তিৱা সমাজত বৰ্তমানো প্ৰচলিত আছে। তিৱাসকলে বিবাহ কাৰ্যত হোম-যজ্ঞ আদি অনুষ্ঠিত নকৰে। দৰা-কইনা একে কুলৰ হ'লে বিবাহ নকৰে। অৱশ্যে বিবাহৰ ক্ষেত্ৰত সামাজিক ৰীতি-নীতিৰ প্ৰাচীন উপাদানসমূহ পৰিৱৰ্তিত সময়ৰ স'তে খাপ খুৱাই গ্ৰহণ-বৰ্জন নীতিৰে সম্পাদনা কৰা দেখা যায়।

মৃতকৰ লোকাচাৰ ঃ

মৃতকৰ শেষকৃত্য সম্পাদন কৰাৰ ক্ষেত্ৰত অন্যান্য সমাজত থকাৰ দৰে তিৱা সমাজৰো ৰাজহুৱা মৰিশালি বা মাকৰ বা শ্মশান আছে। তিৱাসকলৰ কুল অনুশৰি শ দাহ কৰাৰ নিৰ্দ্দিষ্ট ঠাই অৰ্থাৎ 'হাথাম' থাকে। শিশুৰ মৃত্যু হ'লে মাটিত পুতি থোৱাৰ ব্যৱস্থা কৰে। দেখা যায় হাথামৰ ঠাই নিৰ্বাচন কৰোতে আৰাধ্য দেৱতা ফা-মহাদেউৰ নামত স্তুতি কৰি মদ তথা লাউপানী অৰ্পণ কৰে। তিৱাসকলে বিশ্বাস কৰে যে, মৃতকৰ আত্মাৰ সদ্গতিৰ বাবে সেই ঠাইডোখৰেই পৱিত্ৰ ঠাই হয়। তিৱাসকলে শেষ নিশ্বাস ত্যাগ নকৰালৈকে কোনো ব্যক্তিক ঘৰৰ বাহিৰলৈ নুলিয়াই। কোনো ব্যক্তিৰ মৃত্যু হোৱাৰ লগে-লগে কোনো আত্মীয়ৰ দ্বাৰাই খেলৰ বা বংশৰ সকলো পৰিয়ালকে খবৰটো দিয়ে। খেলৰ বুঢ়া গিয়াতিসকল আহি মৃতকৰ ঘৰত গোট খায়হি। পদূলিতে বহি আলোচনা কৰে। খেল-সমাজৰ সকলো পৰিয়ালে একোডালকৈ বাঁহ বা কাঠ দি সহায় কৰে। বংশৰ পৰিয়ালৰ লোকে শ' নিবৰ বাবে বাঁহেৰে সাঙী সাজে। সাঙীৰ বাঁহ দুডাল ন হাত দীঘল আৰু পথালিকৈ দিয়া কামি সাতদাল বান্ধে। মৃতকৰ মূৰ শিতানত মহিলা গিয়াতিয়ে এটা খৰাহিত মাটিৰ চৰুত ৰন্ধা ভাত, পানী, মদ, কণী আদি ৰাখে। জনবিশ্বাস আছে যে মৃতকৰ আত্মাৰ যেন খোৱা-বোৱাৰ ক্ষেত্ৰত কোনো আশাই অপূৰ্ণ হৈ নাথাকে। পূৰ্বতে মৃতক গাঁওখনৰ গণ্য-মান্য ব্যক্তি হ'লে শ সৎকাৰলৈ নিয়াৰ পূৰ্বে ঘৰৰ ভিতৰতে মাহ-হালধিৰে শৰীৰটো ধুৱাই দিয়ে আৰু নতুন ব্যৱহাৰ নকৰা খনীয়া কাপোৰেৰে শটো ঢাকি দিয়ে। শটো চোতাললৈ আনি সাঙীত তোলে। সাঙীখন চাৰিজনে তুলি সাতবাৰ অগা-পিছা কৰি কান্ধত লৈ শ্মশানলৈ নিয়ে। শ্মশানত চিতাত শ' তুলি দিয়াৰ পূৰ্বেও সাতবাৰ অগা-পিছা কৰে। চিতাত মুখাগ্নি কৰে আত্মীয়ই, বিশেষকৈ পুত্ৰই। শ' দাহ কাৰ্য শেষ হ'লে ওচৰতে থকা নদী, জান, জুৰি বা পুখুৰীৰ পানীত হাত-ভৰি ধুই বা গাটো তিয়াই শ' দাহত ব্যস্ত হোৱাসকলে ঘৰলৈ আহে। ঘৰত পৰিয়ালৰ মানুহে শান্তি পানী গাত ছটিয়াই দিয়ে। মৃতকৰ ঘৰত আহি চোতাল বা পদূলিত জ্বলি থকা জুইকুৰাৰ চাৰিওফালে বহি পৰৱৰ্তী কাম-কাজৰ আলোচনা কৰে। পূৰ্বতে এনে সময়ত শ' দাহ কাৰ্যৰ পৰা ঘূৰি অহা খেল সমাজৰ লোকসকলক থলাত (মদ খাবলৈ কল গছৰ পৰা বনোৱা পাত্ৰ) মদ খাবলৈ দিয়ে। আজি-কালি অৱশ্যে চাহ খুৱায়।

মৃতকৰ শ্ৰাদ্ধ কৰা কৰ্মক তিৱা সমাজত 'কৰম' বুলি কোৱা হয়। 'কৰম'ৰ ব্যৱস্থাটো বৰঘৰক কেন্দ্ৰ কৰি অনুষ্ঠিত হয়। সাধাৰণতে গাঁওখনৰ খেল-সমাজত দুই-চাৰিজনৰ মৃত্যুৰ পিছত পৰিয়ালসমূহে একেলগে মিলি বৰঘৰত 'কৰম' পাতে। অৰ্থনীতিৰ দিশৰ পৰাও এনে ব্যৱস্থা যথেষ্ট সকাহজনক হয়। কৰমৰ ব্যয়বহুল কামখিনি একোটা পৰিয়ালে বহন কৰিবলৈ যথেষ্ট অসুবিধাও হয়। সেয়ে কেইবাটাও পৰিয়ালে একেলগে কৰিলে কষ্ট লাঘৱ হয়। এনে কৰম মৃতকৰ তিনি মাহ বা ছমাহ বা এবছৰৰ মূৰতো অনুষ্ঠিত হয়। কৰমত গাহৰি মাংসৰে ভোজ-ভাত দিয়াৰ নিয়ম আছে। প্ৰত্যেকটো পৰিয়ালে একোটিকৈ গাহৰি দিয়াৰ পৰিৱৰ্তে আটায়ে এটা গাহৰি খৰচ বহন কৰিলেও হয়, এই ব্যৱস্থা প্ৰচলিত আছে। বংশ বা খেলৰ সকলো পৰিয়ালেই খেলে নিৰ্ধাৰণ কৰা বৰঙণি আৰু চাউল 'কৰম'লৈ আগবঢ়ায়। এয়া পৰস্পৰ সহায়-সহযোগিতা কৰাৰ এক সুন্দৰ পৰম্পৰা।[৮]

উপসংহাৰ ঃ

তিৰা সমাজত প্ৰচলিত লোকবিশ্বাসসমূহ পুৰুষানুক্ৰমে চলি অহা প্ৰথা হ'লেও সকলোখিনিয়েই অযুক্তিকৰ বা অবৈজ্ঞানিক নহয়। যিহেতু ধৰ্মীয় লোকবিশ্বাসসমূহ সামাজিক আচৰণৰ অন্তৰ্ভুক্ত। যাৰ দ্বাৰা তিৰা সমাজত প্ৰচলিত লোকবিশ্বাসৰ আধাৰত প্ৰজন্মৰ পিছত প্ৰজন্মই এইদৰে জীৱন নিৰ্বাহ কৰি অহা দেখা যায়। তিৰাসকলৰ ধৰ্ম-চৰ্চা জীৱনৰ প্ৰায় সকলো দিশ— অৰ্থনীতি, সমাজব্যৱস্থা, স্বাস্থ্য আৰু নৈতিকতা আদি সকলো দিশকে একাকাৰ কৰি ৰাখিছে। সময়ৰ লগে লগে যদিও পৰিৱৰ্তন হৈছে তথাপিও এই বিশ্বাসৰ মৌলিক কাৰকসমূহে তিৰা সমাজক একস্বকীয় সাংস্কৃতিক আৰু আধ্যাত্মিক পৰিচয় প্ৰদান কৰি আজিও বৰ্তি আছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

[১] পাতৰ মিলেশ্বৰ ঃ *তিৰা জাতিৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, পৃ. ২৪০

[২] দেউৰী, মনেশ্বৰ ঃ *অসমীয়া জাতি আৰু সংস্কৃতি গঠনত লালুং (তিৰা)সকলৰ অৱদান*, পৃ. ৯৬-৯৭

[৩] বৰুৱা, বিৰিঞ্চি কুমাৰ ঃ *অসমৰ লোকসংস্কৃতি*, পৃ. ৩-৪

[৪] দাস, অমল চন্দ্ৰ আৰু বৰা, প্ৰশান্ত মাধৱ (সম্পা.) ঃ *জনজাতীয় সংস্কৃতিৰ ৰূপৰেখা*, পৃ. ৫৮

[৫] পাতৰ, মিলেশ্বৰ ঃ *তিৰা জনগোষ্ঠী সামাজিক ৰূপৰেখা*, পৃ. ৯৪

[৬] দেউৰী, মনেশ্বৰ ঃ *অসমীয়া জাতি আৰু সংস্কৃতি গঠনত লালুং (তিৰা)সকলৰ অৱদান*, পৃ. ৯৯-১০০

[৭] কায়স্থ, পুতলী (সম্পাদনা) ঃ *অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ জন্ম-মৃত্যু সম্পৰ্কীয় লোকাচাৰ*, পৃ. ১২৭

[৮] পাতৰ মিলেশ্বৰ ঃ *তিৰা জাতিৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, পৃ. ১০৭-১০৮

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কায়স্থ, পুতলী (সম্পাদনা) ঃ *অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ জন্ম-মৃত্যু সম্পৰ্কীয় লোকাচাৰ*। প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ এপ্ৰিল, ২০১১, প্ৰকাশক ঃ এন.এল পাব্লিকেশ্বন্‌ছ, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১।

দাস, অমল চন্দ্ৰ আৰু বৰা, প্ৰশান্ত মাধৱ (সম্পা.) ঃ *জনজাতীয় সংস্কৃতিৰ ৰূপৰেখা*, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ফেব্ৰুৱাৰী, ২০১১, প্ৰকাশক ঃ এন এল পাব্লিকেশ্বন্‌ছ, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১।

দেউৰী, মনেশ্বৰ ঃ *অসমীয়া জাতি আৰু সংস্কৃতি গঠনত লালুং (তিৰা)সকলৰ অৱদান*, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ২০১১, প্ৰকাশক ঃ *অসম জনজাতি আৰু অনুসূচিত জাতি গৱেষণা প্ৰতিষ্ঠা*, জৱাহৰ নগৰ, গুৱাহাটী-২২।

পাতৰ মিলেশ্বৰ ঃ *তিৰা জাতিৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ডিচেম্বৰ, ২০১৫, প্ৰকাশক ঃ তিৰা বুদ্ধিজীৱী মঞ্চ, অসম, মৰিগাঁও।

পাতৰ, মিলেশ্বৰ ঃ *তিৰা জনগোষ্ঠী সামাজিক ৰূপৰেখা*, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ডিচেম্বৰ, ২০১৮, প্ৰকাশক ঃ শ্ৰীপবন মান্তা, মুখ্য কাৰ্যবাহী সদস্য, তিৰা স্বায়ত্ত পৰিষদ, অসম, মৰিগাঁও।

বৰুৱা, বিৰিঞ্চি কুমাৰ ঃ *অসমৰ লোকসংস্কৃতি*, প্ৰকাশ ঃ অষ্টম প্ৰকাশ, চেপ্তেম্বৰ, ২০০৫, প্ৰকাশক ঃ বীণা লাইব্ৰেৰী, গুৱহাটী, অসম।

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ ঃ *ভাৰতৰ উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ লোকসংস্কৃতি*, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ২০০০, প্ৰকাশক ঃ বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১।

স্মৃতিগ্ৰন্থ ঃ

বৰদলৈ, ৰঞ্জিত ঃ *ছগ্ৰাচাল*, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ২০১৪, প্ৰকাশক ঃ উত্তৰ-পূৰ ভাৰতৰ তিৰা সংস্কৃতিৰ উৎসৱ উদ্‌যাপন সমিতি (NEITCFCC)।

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 42-50

ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত বিহুৰ চিত্ৰণ

ডঃ কুকিলা গোস্বামী

সাৰাংশ ঃ
শিশু কালতেই সংগীতক সাধনাৰ আহিলা হিচাপে নিৰ্বাচন কৰি স্বকীয় প্ৰতিভাৰে শিল্পীৰ জীৱনৰ জয়যাত্ৰা আৰম্ভ কৰা ভূপেন হাজৰিকা এগৰাকী মহান সংগীতজ্ঞ। বিশ্ববিশ্ৰুত শিল্পীগৰাকীৰ সংগীত প্ৰতিভাৰ পৰিধি বহু বিস্তৃত। সুদীৰ্ঘ আঠটা দশক জুৰি অসমৰ সংগীত জগতৰ অপ্ৰতিদ্বন্দ্বী শিল্পীৰূপে পৰিগণিত ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত অসমীয়াৰ জাতীয় জীৱনৰ ভিন্ন অনুষংগ সুন্দৰ ৰূপত প্ৰতিফলিত হৈছে।
সুন্দৰৰ উপাসক ভূপেন হাজৰিকাই কণ্ঠ আৰু কলমেৰে সমাজ তথা দেশৰ সেৱাত আত্মনিয়োগ কৰি আহিছে। অসমৰ জাতীয় জীৱনক বিশ্বৰ দৰবাৰত তুলি ধৰিবলৈ সক্ষম হোৱা শিল্পীগৰাকীৰ গীতত অসমীয়াৰ হিয়াৰ আপোন, অসমীয়া সংস্কৃতিৰ পৰিচায়ক জাতীয় উৎসৱ বিহু বিশেষকৈ ব'হাগ বিহুৰ চিত্ৰ উদ্ভাসিত হৈ উঠিছে। জনতাৰ প্ৰাণৰ শিল্পী ভূপেন হাজৰিকাই গীতৰ জৰিয়তে সামাজিক সেতুবন্ধনৰ প্ৰয়াস কৰিছিল। অসমৰ জাতি-জনগোষ্ঠী সকলোকে সামৰি সমন্বয়ৰ ডোলেৰে বৃহত্তৰ অসমীয়া জাতিৰ বুনিয়াদ গঢ়ি তোলাৰ বাবে সমাজ-সচেতন শিল্পীগৰাকীয়ে গীতত মুখ্য আহিলা হিচাপে উপস্থাপন কৰা বিভিন্ন বিষয়ৰ ভিতৰত বিহুৱে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থান অধিকাৰ কৰি আহিছে। গীতক সমাজ পৰিৱৰ্তনৰ আহিলা হিচাপে লোৱা ভূপেন হাজৰিকাই তেওঁৰ গীতৰ জৰিয়তে অসমৰ সমাজ-জীৱনত বিহুৰ গভীৰ তাৎপৰ্যক বহুমাত্ৰিক দৃষ্টিকোণেৰে প্ৰতিফলন কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। আমাৰ এই গৱেষণা-পত্ৰখনত জাতীয় চেতনাৰ বাহক স্বৰূপে ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰে প্ৰতিফলিত বিহু, বিশেষকৈ ব'হাগৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ জাতীয় চেতনা, বিহু, ব'হাগ, জন জীৱন, সংগীত।

১.০ প্ৰস্তাৱনা ঃ

ভাব, ৰূপ, ৰীতিৰ বৈচিত্ৰ্য আৰু বৈভৱেৰে আধুনিক অসমীয়া গীতি-সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰোঁতাসকলৰ

ভিতৰত বিশেষভাৱে জ্যোতিপ্ৰসাদ, বিষ্ণুপ্ৰসাদ আৰু পাৰ্বতিপ্ৰসাদৰ নাম উল্লেখযোগ্য।[১] এইসকল অগ্ৰজ, কবি-গীতিকাৰৰ সৃষ্টি সম্ভাৰৰ প্ৰাচুৰ্য আৰু প্ৰাপ্তিৰে কৃতজ্ঞ হৈ, তেওঁলোকৰ অনুপ্ৰেৰণা লৈ স্বকীয় সৃজন প্ৰতিভা আৰু শৈলীৰে আধুনিক অসমীয়া গীতি-সাহিত্যক গতিশীলতা প্ৰদান কৰোঁতা বিশ্ববৰেণ্য শিল্পী ভূপেন হাজৰিকা। তেওঁ কণ্ঠ আৰু কলমেৰে সমাজ তথা দেশৰ সেৱাত আত্মনিয়োগ কৰিছিল।

সংগীতক সাধনাৰ অস্ত্ৰ হিচাপে নিৰ্বাচন কৰি লোৱা ভূপেন হাজৰিকাই সভ্যতা, সমাজ-সংস্কৃতি সকলোকে সামৰি লৈ কালজয়ী গীত ৰচিছিল। হাজৰিকাৰ গীতত সূক্ষ্ম বিশ্লেষণ, গভীৰ জীৱনবোধ, প্ৰখৰ সমাজ-চেতনা, বাস্তৱসন্মত দৃষ্টিভংগী, সমন্বয়-সম্প্ৰীতিৰ মনোভাৱ, জাতীয় চেতনা ইত্যাদি বিবিধ বিষয়ৰ সমাহাৰ ঘটিছে। অসমীয়া জাতিৰ সত্তা শিল্পীজনাৰ গীতৰ আঁহে আঁহে প্ৰাণৱন্ত হৈ উঠিছে। সমাজ-চেতনাৰে পৰিপুষ্ট শিল্পীগৰাকীৰ গীতত অসমীয়া জাতিৰ হিয়াৰ আমঠু, জনতাৰ প্ৰাণৰ ৰং সনা জাতীয় উৎসৱ বিহু, বিশেষকৈ ব'হাগৰ চিত্ৰ সুন্দৰভাৱে প্ৰতিফলিত হৈছে। অসমৰ সমাজ জীৱনত বিহু তথা ব'হাগৰ তাৎপৰ্যক হাজৰিকাই ভালেসংখ্যক গীতৰ জৰিয়তে সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণেৰে উন্মোচিত কৰিছে। ব'হাগৰ তথা বিহুৰ প্ৰতিফলন ঘটা হাজৰিকাৰ কেতবোৰ গীতৰ বিশ্লেষণৰ জৰিয়তে শিল্পীগৰাকীৰ দৃষ্টিত বিহুৱে (ব'হাগে) কেনেদৰে স্থান পাইছিল, সেয়া পৰ্যালোচনা কৰাৰ প্ৰয়াসেৰে আমাৰ আলোচনা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰা হৈছে।

১.১ অধ্যয়নৰ বিষয়বস্তু আৰু পৰিসৰ ঃ

নানা জাতি-জনজাতিৰ সমন্বয় আৰু সমাহৰণেৰে বৃহত্তৰ অসমীয়া সংস্কৃতি গঢ় লৈ উঠিছে। অসমৰ জনমানসত হিয়াৰ ৰঙেৰে পৰম্পৰাগতভাৱে পালন কৰা বিহু উৎসৱটি জাতি-ধৰ্ম-বৰ্ণ নিৰ্বিশেষে উদ্‌যাপিত এক সাৰ্বজনীন উৎসৱ। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভালেমান গীতত বিভিন্ন প্ৰসংগেৰে বিহুৰ চিত্ৰ মূৰ্তমান হৈ উঠিছে। আমাৰ গৱেষণাত ভূপেন হাজৰিকাৰ কিছুসংখ্যক গীতক আধাৰ হিচাপে লৈ তাৰ মাজত প্ৰতিফলিত হোৱা বিহুৰ চিত্ৰক পোহৰলৈ অনাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ব।

১.২ অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু পদ্ধতি ঃ

আমাৰ আলোচনাৰ মূল বিষয় হ'ল ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত প্ৰকাশিত হোৱা বিহু সম্পৰ্কে আলোকপাত কৰা। ভূপেন হাজৰিকাই তেওঁৰ গীতৰ জৰিয়তে অসমৰ সমাজ-জীৱনত বিহুৰ গভীৰ তাৎপৰ্য বহুমাত্ৰিক দৃষ্টিৰে অৱলোকন কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। আমাৰ আলোচনাত সেই বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। বিষয়বস্তু অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হ'ব।

১.৩ বিষয়ৰ উৎস নিৰূপণ ঃ

বিষয়ৰ উৎসৰ ক্ষেত্ৰত মুখ্য আৰু গৌণ দুয়োটা উৎসৰে সহায় লোৱা হৈছে। ভূপেন হাজৰিকাৰ বিহু সম্পৰ্কীয় গীতক মুখ্য উৎস আৰু এই বিষয়ে আলোচিত হোৱা গ্ৰন্থ, প্ৰৱন্ধ আদি গৌণ উৎসৰ ভিতৰত ধৰা হৈছে।

২.০ বিষয় প্ৰৱেশ ঃ

২.১ অসমীয়া সংস্কৃতি কৃষিকেন্দ্ৰিক সংস্কৃতি। কৃষিক কেন্দ্ৰ কৰি ঘূৰ্ণীয়মান হোৱা অসমীয়া জাতিৰ বাৰেবৰণীয়া সংস্কৃতিয়ে যুগে যুগে যি স্বকীয় ৰূপ ল'লে, তাৰ স্বৰ্ণিল ইতিহাস অসমীয়া জনজীৱনৰ স্বৰূপ উদ্ভাসিত কৰা বিহুৱে প্ৰতিফলিত কৰি আহিছে। জাতি-উপজাতিৰ বিচিত্ৰ বাৰে-বৰণীয়া পাপৰিৰে বিকশিত হোৱা অসমীয়া সংস্কৃতিৰ বিকশিত ফুলপাহক এক অন্যতম মাত্ৰা প্ৰদান কৰি আহিছে বিহুৱে। বিহু তিনিটাৰ ভিতৰত বিশেষকৈ ব'হাগ বিহুৰ গীত, নৃত্য, আচাৰ-পৰম্পৰা আদিয়ে অসমীয়া মানুহৰ জীৱনযাত্ৰা তথা জীৱনাদৰ্শৰ পৰিচয় বহন কৰি আহিছে।

বিহু অসমৰ স্বাভিমানৰ পৰিচয়, জাতি-জনজাতি, ধৰ্ম-সম্প্ৰদায় নিৰ্বিশেষে পালন কৰা জাতীয় উৎসৱ।

বিহুত বাহিৰে অসমত এনে কোনো লোক উৎসৱ নাই, য'ত সমগ্ৰ লোকসমাজে মুকলি মনেৰে অংশগ্ৰহণ কৰিব পাৰে। লোকসমাজৰ মনত বিহু ইমানে প্ৰিয় যে 'বিহু নাপাতি কেনেকৈ থাকোঁ' বুলি প্ৰকাশিত হৈছে—

"অতিকৈ চেনেহৰ মুগাৰে মহুৰা
অতিকৈ চেনেহৰ মাকোঁ।
তাতোকৈ চেনেহৰ ব'হাগৰ বিহুটি
নাপাতি কেনেকৈ থাকোঁ।"

বিহু অসমীয়া জনসাধাৰণৰ মনৰ প্ৰাচুৰ্যৰ প্ৰতীক। কৃষিজীৱী মানুহৰ মনৰ আশা আৰু আনন্দৰ প্ৰতীক। দেহ আৰু মনৰ জড়তা ভাঙি নতুন উদ্দীপনাৰে মনক সবল কৰা উৎসৱ বিহু। দেহ আৰু মনৰ জিৰণি, অনাবিল আনন্দ, ভৱিষ্যতৰ সোণোৱালী আশাৰে বিহু উৎসৱৰ স্বৰূপ কৃষিযুগত অপৰূপ হৈ উঠিছিল। ইংৰাজ শাসনৰ প্ৰৱৰ্তনে বিহুৰ মৰ্যাদা কিছু পৰিমাণে অৱনমিত কৰিছিল যদিও পৰৱৰ্তী সময়ত বিহুৰ জনপ্ৰিয়তা পুনৰ ঘূৰি আহে।

প্ৰায়ে কোৱা শুনা যায়—"বিহুগীতত নাই যি, অসমত নাই সি"। বিহুগীত বিষয়ক এনে লোকবিশ্বাস বাস্তৱভিত্তিক অভিজ্ঞতাৰে ফচল। কিয়নো প্ৰকৃত অৰ্থত বিহুগীতত নথকা একোৱেই নাই বুলি ক'লে অত্যুক্তি কৰা নহয়। প্ৰকৃতিৰ অপৰূপ লালিমাৰে পৰিপূৰ্ণ জাতি-জনজাতিৰ অপূৰ্ব সমন্বয়েৰে গঠিত অসমৰ আকাশ-বতাহ, পশু-পক্ষী, চিন্তা-অনুভূতিৰে সমগ্ৰ অসমক বিহুগীতৰ মাজেৰে অনুভৱ কৰিবলৈ পোৱা যায়। সমাজৰ অন্তৰংগ আৰু বহিৰঙ্গ দুয়োটা ৰূপকে সমান দক্ষতাৰে চহা কবিয়ে বিহুগীতত চিত্ৰিত কৰিছে। বিহুগীতৰ কেন্দ্ৰীয় বিষয়বস্তু প্ৰেম হ'লেও অসমীয়া সামাজিক আৰু প্ৰাকৃতিক জীৱনৰ প্ৰায় সকলো দিশ বিহুগীতত স্পষ্টভাৱে জিলিকি আছে। বিহুগীতসমূহ সংস্কৃতিবান আৰু ঐতিহ্যপূৰ্ণ অসমীয়া জাতিৰ দলিলস্বৰূপ। ডেকা-গাভৰুৰ উদ্দাম কামনা-বাসনাৰ ৰং সনা প্ৰেমৰ চিত্ৰ এফালে যেনেকৈ বিহুগীতত প্ৰস্ফুটিত হৈছে, আনফালে তেনেকৈ অসমীয়া জাতিৰ আচাৰ-ব্যৱহাৰ, ৰীতি-নীতি, সাজপাৰ, লোকবিশ্বাস, আ-অলংকাৰ, ঘৰ-দুৱাৰ আদিৰ চিত্ৰ সুন্দৰভাৱে প্ৰতিফলিত হৈছে। প্ৰাকৃতিক সৌন্দৰ্যৰে পৰিপূৰ্ণ বিহুগীতত অসমৰ নদ-নদী, নৈৰ চাপৰি, পথাৰ, পৰ্বত-পাহাৰ, গছ-ফুল, পশু-পক্ষী আদিৰে প্ৰাণৱন্ত হৈ প্ৰাকৃতিক চিত্ৰও সুন্দৰভাৱে জিলিকি উঠিছে। সামাজিক চিত্ৰ আৰু প্ৰাকৃতিক চিত্ৰৰে পৰিপূৰ্ণ বিহুগীত অসমীয়া সমাজ-জীৱনৰ দাপোণ স্বৰূপ।

২.২ ভূপেন হাজৰিকা হাড়ে-হিমজুৰে এগৰাকী অসমীয়া শিল্পী। বিশ্বৰ অৰঙে-দৰঙে গীতৰ জৰিয়তে সন্মান বুটলিবলৈ সক্ষম হোৱা শিল্পীজনাই বিশ্বাস কৰিছিল সংস্কৃতিয়েহে মনৰ সেঁতু গঢ়ে। মানুহ আৰু সমাজৰ বিষয়ে গীত ৰচনা কৰা বিশ্ববৰেণ্য শিল্পীগৰাকীৰ সপোন আছিল ভেদাভেদৰ প্ৰাচীৰ ভাঙি সাংস্কৃতিক সমন্বয়ৰ এনাজৰীৰে অসমীয়া সমাজখন সংৰচনা কৰাটো।

অসমীয়া সমাজ-সংস্কৃতিক একত্ৰিত কৰাৰ বাবে ভূপেন হাজৰিকাই বিভিন্ন বিষয় গীতত উপস্থাপন কৰি মানুহৰ মন আৰু সমাজ জগাই তোলাৰ প্ৰয়াস কৰিছিল। গানৰ মাধ্যমেৰে সামাজিক সেতু বন্ধনৰ প্ৰয়াস কৰা সমাজ-সচেতন শিল্পী ভূপেন হাজৰিকাই গীতত সমাজ পৰিৱৰ্তনক মুখ্য আহিলা হিচাপে উপস্থাপন কৰা বিভিন্ন বিষয়ৰ ভিতৰত বিহুৱে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থান অধিকাৰ কৰি আহিছে।

পূৰ্বসুৰী জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা, বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভা, গুৰুজনা শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱৰ অনুপ্ৰেৰণাৰে উদ্বুদ্ধ হাজৰিকাই অসমৰ জাতি-জনগোষ্ঠী সকলোকে সামৰি সমন্বয়ৰে বৃহত্তৰ অসমীয়া জাতিৰ বুনিয়াদ তৈয়াৰ কৰাৰ আদৰ্শত আগভাগ লৈছিল। সেই সমন্বয়ৰ সপোনক সাকাৰ ৰূপ দিয়াৰ বাবে তেওঁৰ পছন্দৰ এক অন্যতম আহিলা আছিল বিহু। ব'হাগে (বিহুৱে) তেওঁক আত্মশ্লাঘা, সবল যুক্তি, উদাৰতা, গণতান্ত্ৰিকতাবোধ, জাতীয়তাবোধ আদি

প্ৰদান কৰাৰ বাবে এই সত্তাটোৰ স'তে তেওঁ সততে একীভূত হোৱাৰ তাড়না অনুভৱ কৰিছিল। বৈচিত্ৰ্যময় জনগাঁথনিৰে পৰিপূৰ্ণ অসমৰ জনতাৰ বাবে বসন্ত কালত উদ্‌যাপন কৰা বিহু উৎসৱটি এক গণতান্ত্ৰিক তথা সাৰ্বজনীন উৎসৱ বুলি ক'ব পাৰি, কিয়নো উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ জনগোষ্ঠীভেদে নাম তথা আচাৰ-বিধি সম্পৰ্কত কিছু তাৰতম্য থাকিলেও বিহু উৎসৱটি জাতীয় উৎসৱ হিচাপে সকলোৱে পালন কৰে। অসমীয়া সাহিত্যৰ প্ৰত্ন বা আদি যুগৰে পৰা (মৌখিক সাহিত্যৰ দিনৰে পৰা) বিহু বা বসন্তোৎসৱ সমূহৰ স'তে অসমৰ জনমানসৰ এক গভীৰ তথা আত্মিক সম্পৰ্ক গঢ়ি উঠা দেখা যায়। প্ৰবল দৃষ্টিসম্পন্ন আৰু সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণেৰে সমাজ-সংস্কৃতিক নিৰীক্ষণ কৰাত সিদ্ধহস্ত ভূপেন হাজৰিকাই তেওঁৰ প্ৰগাঢ় প্ৰতিভাৰ দীপ্তিৰে অসমীয়া সমাজ জীৱনৰ হিয়াই হিয়াই প্ৰৱহমান ব'হাগ বা বিহুৰ গভীৰ তাৎপৰ্যক বহুমাত্ৰিক দৃষ্টিকোণেৰে অৱলোকন কৰি সমন্বয়ৰ সেঁতু গঢ়াৰ সপোন দেখিছিল।

ভূপেন হাজৰিকাই তেওঁৰ প্ৰায় একুৰিমান গীতত ব'হাগক (বিহুক) ভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰে ৰূপায়িত কৰিছে। এই দৃষ্টিভংগীবোৰ অনুভৱ কৰি জাতিটোক জগাই তুলিব পাৰি।

ভূপেন হাজৰিকাৰ কিছুসংখ্যক গীতক তেওঁৰ চিন্তা-দৰ্পনৰ বাৰ্তা বহনকাৰীৰ ৰূপত চিনাক্ত কৰিব পাৰি, য'ত সমাজৰ প্ৰতি থকা দায়িত্ববোধ আৰু ভৱিষ্যৎ প্ৰজন্মক উদ্বুদ্ধ কৰি তোলাৰ বাৰ্তা সন্নিবিষ্ট হৈ আছে। এনে ধৰণৰ গীতত ব'হাগ বা বিহুও হৈ পৰিছে তেওঁৰ বক্তব্যৰ বাহক। পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতি, গীত-নৃত্য আদিৰ পৰা বহু উৰ্ধ্বলৈ তুলি নি গীতিকাৰজনে ব'হাগক গণ চেতনাৰ মাধ্যম তথা বৈপ্লৱিক চিন্তাৰে সমাজ ৰূপান্তৰৰ আহিলা স্বৰূপে গণ্য কৰি লিখিছে 'ব'হাগ মাথোঁ এটি ঋতু নহয়'' শীৰ্ষক কালজয়ী গীতটি—

> ''ব'হাগ মাথোঁ এটি ঋতু নহয়
> নহয় ব'হাগ এটি মাহ
> অসমীয়া জাতিৰ ই আয়ুস ৰেখা
> গণ জীৱনৰ ই সাহ।''

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৭০)

গীতিকাৰৰ বাবে ব'হাগ কেৱল ফল-ফুলৰ সমাহাৰেৰে হিয়া ৰঙাই তোলা বসন্ত ঋতু অথবা অসমীয়া বছৰৰ এটি মাহ নহয়। ই হৈছে অসমীয়া জাতিৰ আয়ুসৰেখা—ব'হাগ জাতীয় জীৱনৰ অংগ হৈ থকালৈকে অসমীয়া জগত জীয়াই থাকিব। ব'হাগে বছৰৰ আৰম্ভণিত নতুন আশাৰে আগবাঢ়ি যাবলৈ গণজীৱনক সাহস প্ৰদান কৰে।

ব'হাগ বিহুত সমাজৰ জাতি-বৰ্ণ নিৰ্বিশেষে সকলোৱে একগোট হয়। জাতি-কুল, সীমাৰ পৰিধি ভাঙি ব'হাগে প্ৰেমৰ সঞ্জীৱনীৰে সমাজখনত সমন্বয়ৰ সূচনা কৰে—''ব'হাগ মাথোঁ বিহুতলী নহয়/নহয় ই নিশা ফুলা ফুল/ব'হাগেই আনি দিয়ে সমদল গতি/ নেওচি জাতি কুল/ই প্ৰভেদক কৰেহি নাশ।'' *(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৭০)*

নৱ চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ গীতিকাৰৰ বাবে শিপিনীয়ে হেঁপাহেৰে বিহুৱান যচা তাঁতশালৰ মাকো, চ'তৰ শেষৰ পৰা বিহুৰ আগজাননী অনা কুলিৰ মাত, উলাহত ইনাই-বিনাই গোৱা বিহুগীতৰ মাজতে ব'হাগ সীমাবদ্ধ নহয়। ই হৈছে আমাৰ জীৱন আকাশ উজ্বলাই তোলা ''এটি নৱ নৱ চিন্তাৰ/সাঁচিপাত পুথিৰে পাত'' আৰু অপসংস্কৃতিৰ সূচনা কৰা এন্ধাৰৰ বাবে ত্ৰাসৰ কাৰক ''এখনি সৃষ্টি দলিল/সূৰ্য্যৰ জ্যোতিত পোৱা।''

সমাজ ৰূপান্তৰকাৰী গীতিকাৰ ভূপেন হাজৰিকাই ব'হাগক কেৱল মনোৰঞ্জনৰ মাধ্যম বা পৰম্পৰাৰ মাজতে

সীমাবদ্ধ কৰি নাৰাখি ইয়াক জাতীয় চেতনাৰ উৎসৰূলৈ উত্তৰণ ঘটোৱাৰ চেষ্টা কৰিছে। সেয়ে ইতিবাচক দৃষ্টিভংগীৰে গীতিকাৰজনে অনুভৱ কৰিছে অসমীয়া বছৰৰ প্ৰথম মাহ তথা জাতীয় উৎসৱ ব'হাগ বিহুত অসমীয়া জাতিয়ে যেন আত্ম বিশ্লেষণেৰে মন-প্ৰাণৰ মলিনতা দূৰ কৰি নতুন উদ্দীপনাৰে আত্মপ্ৰকাশ কৰিবলৈ সক্ষম হয় এটি সুস্থ চিন্তাৰে ভৱিষ্যতৰ সংসাৰী জীৱনৰ মুখামুখি হোৱাৰ বাবে সাহস গোটাবলৈ সক্ষম হয়। ইংৰাজ কবি শ্যেলীয়ে যিদৰে 'west wind' ৰ প্ৰচণ্ড শক্তিৰ কথা লিখিছিল, গীতিকাৰ ভূপেন হাজৰিকায়ো ব'হাগৰ বৰদৈচিলাৰ মাজত সেয়া আৱিষ্কাৰ কৰি বৰদৈচিলাক দুখৰ 'নাগপাশ' উজ্বলাই সংসাৰী জীৱনৰ বাবে প্ৰেৰণা জগোৱা শক্তি হিচাপে উল্লেখ কৰি ব'হাগক নৱ-চেতনাৰ বৈপ্লৱিক সংজ্ঞাৰে উজ্বলাই তুলিছে।

পুৰণি দিনৰ জহি-খহি যোৱা মূল্যবোধক নতুন নতুন চিন্তাৰ প্ৰৱাহেৰে প্ৰতিষ্ঠাপিত কৰিবৰ বাবেও গীতিকাৰ হাজৰিকাই ব'হাগক সাহসৰ প্ৰতীক হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছে। এই ব'হাগ মাহে জ্বলন্ত অৰুণ হৈ, দূৰন্ত তৰুণ হৈ জনতাৰ ওপৰত চলোৱা শোষণ নিপীড়ন ওফৰাই নিষ্ঠুৰ শগুণৰ দৰে শোষকক আঁতৰাই পঠিয়াব। ব'হাগক অনুপ্ৰেৰণাৰ সমল উৎস হিচাপে লোৱা হাজৰিকাৰ গীতত সেই সুৰ প্ৰতিধ্বনিত হৈ উঠিছে—

"এই ব'হাগ জ্বলন্ত অৰুণ/এই ব'হাগ দূৰন্ত তৰুণ/পুৰণি শত শত ব'হাগ মাহৰ/জহি খহি যোৱা মূল্যবোধৰ/মৈদাম খান্দি খান্দি/হাড়বোৰ নিকা কৰি অস্ত্ৰ সাজি সাজি লৈ নিশ্বাস/ কোনে বাৰু হাঁহি হাঁহি/ শোষণ সেনানীৰ কৰিছে বিনাশ? *(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-২২৮)*

অসমীয়া উচ্চ মধ্যবিত্ত আৰু শোষণবাদী মানসিকতাৰ প্ৰত্যুত্তৰ দিবলৈও হাজৰিকাই ৰঙালী বিহুক প্ৰতীক হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছে—"লুইতত ভোটোঙাই ওলাল শিহু/আজি বোলে ৰঙালী বিহু বিহু/ যেন লেতেকুৰে থোপ/এ' দলদোপ হেন্দোলদোপ/ সাহিত্যৰ পথাৰত কোন খেলুৱৈয়ে কাক বা সাজিছে ঢোপ/ৰাইজৰ এইখন লোক" *(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১১৪)* বিহুৰ ৰং-ৰহইচৰ দিনত ৰাইজক কৰা শোষণ আৰু শ্ৰেণী-সংগ্ৰামৰ চিত্ৰ সোঁৱৰাই দিয়াই গীতটোৰ উদ্দেশ্য।

ব'হাগৰ মিঠা মিঠা আৱেগেৰে উন্মনা হৈ কলিকতাত থাকি হাজৰিকাই ১৯৬৫ চনত ব'হাগৰ অনুভূতিৰ চিত্ৰণেৰে অপূৰ্ব গীত এটি ৰচনা কৰিছিল—

"মিঠা মিঠা ব'হাগৰ
গীত এটিকে ৰচোঁ বুলি ভাবিলোঁ
এনেতে চুচুক-চামাককৈ কাষ চাপিলা
মই যেন ভাষা পালোঁ।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৩৬)

গীতটো ৰচনাৰ মুহূৰ্তত স্মৃতি কাতৰতাই আৱেগিকভাৱে উজ্জীৱিত কৰি তোলা গীতিকাৰৰ বাবে ব'হাগ হৈ পৰিছে এগৰাকী অসমীয়া নাৰী, যিয়ে লুইতত মাহ আৰু হালধি সানি গা ধুই চুচুক-চামাককৈ তেওঁৰ কাষত থিয় দিছে—

"লুইতত তিওৱা তোমাৰ দেহা
মাহ আৰু হালধিৰ সুবাস ঘঁহা
নিচেই কাষতে পোৱাৰ পিছত
সুৰ যেন হাততে পালোঁ।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৩৬)

প্ৰবাসত থাকি স্মৃতিৰে ব'হাগক মনৰ মাজত বিচাৰি পাই ব'হাগী আৱেগেৰে গীতিকাৰ অস্থিৰ হৈ পৰিছে। এনে লাগিছে তেওঁ যেন বাধা নামানি এজাক বগলী হৈ, ধুমুহা হৈ বিহুতলীলৈ উৰা মাৰিব—

"মোৰ ব'হাগ যেন
এটি সৰু বিহুগীত
ক'ৰবাত হেৰাই যোৱা
আজি যেন হঠাতে পোৱা
একজাক গাভৰুৱে হঠাতে হঁহা
একজাক বগলী বলিয়া হোৱা
বিহুৱা আৱেগে আজি মোক জোকোৱা
মই যেন ধুমুহা হ'লোঁ।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৩৬)

ব'হাগৰ এক অন্যতম অংগ কপৌফুল। বিহু নাচনীৰ খোপাত থাকি বিহুতলীৰ শোভা বৰ্দ্ধন কৰে কপৌফুলে। বিহুৱা আৱেশেৰে পৰিপূৰ্ণ ভূপেন হাজৰিকাৰ বাবে ব'হাগৰ প্ৰথম পুৱা কপৌফুল এপাহিয়েও যেন এজনী গাভৰু হৈ ধৰা দিছে—"ব'হাগৰে প্ৰথম পুৱা/নকৈ গাভৰু হোৱা/এপাহি কপৌ ফুলে/কাণে কাণে ভোমোৰাকে ক'লে, ক'লে ঃ/'মই ফুলিলোঁ হে/এই ফুলিলোঁ হে/ মোৰ পাত গাভৰুৰ মন/কুমলীয়া মই, একোকে নাজানো/নুশুহিবা মধুকণ।" *(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৫৩)*

ব'হাগ বিহুৰ মূল উপজীব্য হ'ল প্ৰেম। ডেকা-গাভৰুৰ প্ৰেমে যেন ব'হাগৰ ফলে-ফুলে জাতিষ্কাৰ পৰিৱেশত নকৈ প্ৰাণ পাই উঠে। এনে ব'হাগৰ দিনত গীতিকাৰৰ প্ৰেমিক মনে কাষত প্ৰেয়সীকে বিচাৰিছে—"নৱ নৱ ব'হাগ আহে/সৰুফুলে মিচিকি হাঁহে/মনে তোমাক ধিয়ায়"। *(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-২৮৮)* প্ৰেমৰ সুবাসেৰে হাজৰিকাই মাজে মাজে বিহুগীতধৰ্মী গীতো ৰচনা কৰিছে, য'ত বিহুগীতৰ যোৱা নামৰ দৰে ডেকা-গাভৰুৱে ইজনে সিজনে জোকোৱা, পলুৱাই নিয়া আদি চিত্ৰ বিদ্যমান। তেনে এটি জনপ্ৰিয় গীত হ'ল— 'আই সৰস্বতী অ' ৰংফুল বকুলী' শীৰ্ষক গীতটি। গীতটিত সুৰ, কলা, ভাব সকলোতে বিহুগীতৰ প্ৰভাৱ বিদ্যমান—

"ৰাজগড়ৰ হাবিতে মাটি
মই পোৱা নাই
মোৰ নামে ওলাইছে পটা
তোমাকে পলুৱাই নিবই যে লাগিব
নহ'লে জীৱনটো বৃথা—
মিলন দৈ শশীমিলন দৈ
শশীমিলন দৈ বাখৰ কলি দৈ
বাখৰ কলি দৈ আৰু মঙলদৈ
নহ'লে জীৱনটো বৃথা।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-৩১৭)

তেনেদৰে 'এই বিহুৱে উৰুকা নিশা' গীতটিতো বিৰহ-কাতৰা প্ৰেমিকাই চাকৰি বিচাৰি চহৰলৈ গৈ চিঠি দিবলৈ পাহৰা প্ৰেমিকক চিঠি দিবলৈ কাতৰেৰে অনুৰোধ জনাইছে।

বিহুতলীত চিনাকি হৈ প্ৰেমৰ ডোলেৰে সংসাৰৰ মায়াজালত বান্ধ খোৱা ডেকা-গাভৰুৰ প্ৰেম, ইন্দ্ৰিয় আসক্তি, সংগ্ৰাম তথা শোষণকাৰীসকলৰ বিৰুদ্ধে সাহসেৰে বিহুৰ দিনত লোৱা শপত আদিৰ চিত্ৰৰে জ্যোতিষ্মান ভাবনাৰে হাজৰিকাই ৰচনা কৰিছিল 'এ চেনেহীৰ ফটা ৰিহা' শীৰ্ষক গীতটি—

"চেনেহীৰ ফটা ৰিহা
ফুলে জকেমকি
উৰি যায় বতাহৰ আগত—বোলোঁ আগত
নেখাই চাৰি সাজো থাকিব পাৰোঁ মই
ব'হাগৰ বিহুৰে লগত
....
কুঁহিয়াৰ পেৰা দি আমাক যি পেৰিছে
চানকঢ়া ধনৰে বলত —বোলোঁ বলত
বিহুটো যাওক গৈ, সিহঁতক চাই ল'ম
খাই ল'লোঁ আজিয়েই শপতে।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-১৬৩)

বিহুগীতত সমাজ-জীৱনৰ চিত্ৰ প্ৰতিফলিত হয়। সমাজ বাস্তৱতাৰ নিটোল ছবি এখনি বিহুগীতত বিচাৰি পোৱা যায়। বিহুৰ লগত যে অসমীয়া সমাজখন নিবিড়ভাৱে সাঙোৰ খাই আছে সেয়া জনতাৰ শিল্পী ভূপেন হাজৰিকাই মৰ্মে মৰ্মে উপলব্ধি কৰিছিল। সেয়েহে প্ৰেয়সীৰ প্ৰতি প্ৰেমৰ ভাবনা প্ৰকাশ কৰা বিহুকেন্দ্ৰিক গীততো হাজৰিকাই সমাজৰ বাস্তৱ জীৱনৰ প্ৰতিচ্ছবি সুন্দৰভাৱে অংকন কৰিছে—"বিহুৰে বিৰিণা বৃটিছ ৰজা উঠি গ'ল/পাতে সমনীয়া দেশৰ নেতা ৰজা হ'ল/বিহুৰে বিৰিণা পাতে হে/নয়া পইচা ওলাই গ'ল/বিহুৰে বিৰিণা পাতে হে/ যোল অনা লুকাই গ'ল/বিহুৰে বিৰিণা পাতে হে/এশ পইচা এটকা হ'ল।" *(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-৩৫৪)*

বিহু অসমৰ জাতি-জনগোষ্ঠী সকলোৰে হেঁপাহেৰে পালন কৰা এটি সমন্বয়ৰ উৎসৱ। বিভিন্ন সময়ত অসমলৈ আহি অসমকে আপোন কৰি লোৱা জনগোষ্ঠীবোৰৰ বাবেও বিহু প্ৰাণৰ উৎসৱ। অসমৰ বাৰে-ৰহণীয়া সংস্কৃতিক গঢ় দিয়া জনগোষ্ঠীবোৰৰ ভিতৰত এটি অন্যতম জনগোষ্ঠী হ'ল চাহ জনগোষ্ঠী। ভাৰতৰ বিভিন্ন মুলুকৰ পৰা অসমলৈ অহা এই জনগোষ্ঠীটোৱে বিহুক কেনেদৰে হেঁপাহেৰে আদৰি লৈছে, সেয়া সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণেৰে হাজৰিকাই ফুটাই তুলিছে 'অসম দেশৰ বাগিচাৰে ছোৱালী' শীৰ্ষক গীতটিত—

"এ বাপ দাদা আছিলে কোনোবা মুলুকত
পিছে, আমি বিহু গাব জানো—
'এ হাঁহে হৈ চৰিমগৈ
অ' মইনা তোমাৰেনো পুখুৰীত
পাৰ হৈ পৰিমগৈ চালত
এ ঘামে হৈ সোমাম গৈ
অ' মইনা তোমাৰেনো শৰীৰত
মাখি হৈনো চুমা দিম গালত।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-২৯৭-২৯৮)

অসমীয়া ডেকা-গাভৰুৱে য'তেই নাথাকক বিহুক কেতিয়াও পাহৰিব নোৱাৰে। বিশেষকৈ উজনি অসম বিহুৰ প্ৰাণকেন্দ্ৰ স্বৰূপ হোৱা বাবে উজনিৰ ডেকা-গাভৰুৱে কষ্টকৰ কামৰ মাজতো বিহুগীত গাইহে মন জুৰুৱা, বিহু গাই অচিন ঠাইৰ গাভৰুৰ হৃদয় জয় কৰাৰ চিত্ৰ হাজৰিকাই 'গৌৰীপুৰীয়া গাভৰু দেখিলোঁ' শীৰ্ষক গীতটিত সুন্দৰভাৱে ফুটাই তুলিছে।

ভূপেন হাজৰিকাৰ বাবে বিহু কেৱল এটি ঋতু বা উৎসৱেই নহয়, ই অসম তথা অসমীয়া জাতিৰ আয়ুসৰেখা, অসমীয়া জাতিৰ দাপোণ। সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ জাগ্ৰত প্ৰহৰী ভূপেন হাজৰিকাৰ বিহু সম্পৰ্কীয় চিন্তা সঁচা অৰ্থত আধুনিক আছিল। সেয়ে 'বৰদৈচিলা নে সৰুদৈচিলা' শীৰ্ষক গীতৰ মাজেৰে ব'হাগ বিহুৰ বতৰত অসমীয়া জাতিক দূৰদৃষ্টিসম্পন্ন হোৱাৰ, এলাহ-অকৰ্মণ্যতা আঁতৰোৱাৰ, পৰিশ্ৰমী হোৱাৰ, সজাগ হোৱাৰ, একতাৰ ডোলেৰে বান্ধ খোৱাৰ সংকল্প লৈ আগুৱাই যাবলৈ নতুন পুৰুষক তাহানিতে সঁকিয়াই থৈ গৈছে।

অসমীয়াৰ হিয়াৰ আপোন বিহুৰ প্ৰতি ভূপেন হাজৰিকাৰ শিৰাই শিৰাই প্ৰৱাহিত হৈ আছে গভীৰ প্ৰেম তথা আন্তৰিকতা। সেয়ে হাজৰিকাই বিহুটিক প্ৰতি বছৰে অসমলৈ আহি অসমী আইক জগাবলৈ, মাহ-হালধিৰে দেহ-মন ধুৱাবলৈ কৰযোৰে কাতৰে প্ৰাৰ্থনা কৰিছে। তেওঁ বিহুটিক কাবৌ কৰি মাতিছে যাতে সম্প্ৰীতিৰ এনাজৰীৰে আখেজত খহা মন-লুইতৰ সৰু-বৰ গৰাখহনীয়াবোৰ ৰোধ কৰিবলৈ, জাতিটোৰ হিয়াই হিয়াই একতাৰ গামোচা বোৱাবলৈ বিহু যেন সমৰ্থ হয়—

"বিহুটি বছৰি আহিবা
অসমী আইকে জগাবা
বিপদৰ কালতো মাহ হালধিৰে
জাতিটোৰ দেহ মন ধুৱাবা
....
অসমীয়া জাতিটোক শাক ভাত খুৱাবা
এ মৰমৰ দীঘ দি হেঁপাহৰ আঁচুৰে
একতাৰ গামোচা বোৱাবা।"

(ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ, পৃঃ-২৪৭)

৩.০ উপসংহাৰ ঃ

দেশ আৰু জাতিৰ সাংস্কৃতিক পৰিসৰ অতিক্ৰম কৰি অসমীয়া সংগীতক স্বকীয় প্ৰতিভাৰে হেঙুল-হাইতাল বোলাই বিশ্বৰ দৰবাৰত জিলিকাই তোলা জনতাৰ শিল্পী ভূপেন হাজৰিকা এক বিশাল অনুষ্ঠান। প্ৰবল দেশপ্ৰেম তথা জাতীয় চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ চিৰনমস্য শিল্পীগৰাকীৰ গীতৰ মাজতে লুকাই আছে অসমীয়া জাতিৰ সত্তা। অসমীয়া জাতিক গভীৰ অন্তঃকৰণেৰে ভালপোৱা ভূপেন হাজৰিকাৰ বাবে অসমৰ জাতীয় উৎসৱ বিহু আছিল প্ৰাণ-প্ৰাচুৰ্যৰ, শান্তি-সম্প্ৰীতিৰ বাৰ্তাবাহক তথা গতিশীল জীৱন-দৰ্শনৰ সূচক। সেইবাবে সুধাকণ্ঠ হাজৰিকাই বিহুক অকল অসমৰ সাংস্কৃতিক জীৱনবোধৰ মাজতে সীমাবদ্ধ নাৰাখি অসমীয়া মানুহক সমন্বয়ৰে বান্ধ খাই সাহসেৰে আগুৱাই যাবলৈ প্ৰেৰণাৰ প্ৰতীক হিচাপে বহুমাত্ৰিক দৃষ্টিভংগীৰে তেওঁৰ সংগীতৰ মাজেৰে প্ৰকাশ কৰিছে। হাজৰিকাৰ দৃষ্টিত বিহু তথা ব'হাগ অসমীয়া জাতিৰ আত্মশক্তি, জাতিটোৰ সৃজনী মনৰ প্ৰকাশ। তেওঁৰ গীতৰ মাজেৰে বিহুৱে জাতীয় জীৱনক অনুপ্ৰাণিত কৰিব পৰা সাহসৰ, মৰমৰ, শান্তি-সম্প্ৰীতিৰ, নতুন আশাৰ, ঐক্যৰ, বিদ্ৰোহৰ, প্ৰেৰণাৰ দলিল হিচাপে উন্মোচিত হৈ জাতীয় চেতনাৰ বাহক স্বৰূপে প্ৰতিফলিত হৈছে।

বিষয়টোৰ আলোচনাৰ অন্তত আমি কেইটামান সিদ্ধান্তত উপনীত হৈছোঁ—

(ক) ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত অসমীয়াৰ জাতীয় জীৱনৰ ভিন্ন অনুষঙ্গ সুন্দৰ ৰূপত প্ৰতিফলিত হৈছে।

(খ) ভূপেন হাজৰিকাই সমাজ পৰিৱৰ্তনৰ মুখ্য আহিলা হিচাপে উপস্থাপন কৰা বিভিন্ন বিষয়ৰ ভিতৰত বিহুৱে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থান অধিকাৰ কৰি আহিছে।

(গ) ব'হাগ বা বিহুৰ গভীৰ তাৎপৰ্যক বহুমাত্ৰিক দৃষ্টিকোণেৰে অৱলোকন কৰি ভূপেন হাজৰিকাই সমন্বয়ৰ সেঁতু গঢ়াৰ সপোন দেখিছিল।

(ঘ) ব'হাগ তেওঁৰ বাবে গণচেতনাৰ মাধ্যম তথা বৈপ্লৱিক চিন্তাৰে সমাজ ৰূপান্তৰৰ আহিলা স্বৰূপ। ইয়াৰ এক উজ্জ্বল প্ৰকাশক 'ব'হাগ মাথোঁ এটি ঋতু নহয়' শীৰ্ষক গীতটি, য'ত হাজৰিকাই ব'হাগক অসমীয়া জাতিৰ আয়ুসৰেখা আখ্যা দিছে।

(ঙ) ব'হাগক হাজৰিকাই সাহসৰ প্ৰতীক, শোষণৰ প্ৰতিবাদী সত্বা, এলাহ-অকৰ্মণ্যতাৰ নাশক, পৰিশ্ৰমৰ বাহক, একতাৰ সূচক হিচাপে ভালেমান গীতত অংকিত কৰিছে।

(চ) বিহুৰ জৰিয়তে জাতীয় চেতনা জগাই তোলাৰ মানসিকতাও ভালেমান গীতত বিৰাজমান।

(ছ) বিহুৰ অন্যতম মুখ্য উপজীব্য হ'ল প্ৰেম। হাজৰিকাৰ বিহু সম্পৰ্কীয় ভালেমান গীতত প্ৰেমৰ চিত্ৰ ফুটি উঠিছে।

(জ) অসমী আইক জগাবলৈ, বিপদৰ কালত প্ৰেৰণা দিবলৈ গীতিকাৰে বিহুক কাবৌ কৰি কাতৰে প্ৰাৰ্থনা কৰিছে।

(ঝ) হাজৰিকাৰ বিহু সম্পৰ্কীয় গীতসমূহত তেওঁৰ আধুনিক চিন্তা-চেতনা সুন্দৰ ৰূপত উজ্বলি উঠিছে।

প্ৰসংগ-সূত্ৰ ঃ

[১] বিভা দত্ত নেওগ ঃ *ভূপেন হাজৰিকাৰ প্ৰকৃতি বীক্ষণ আৰু গীতে বহন কৰা তাৎপৰ্য*, গৰীয়সী, সম্পাঃ লক্ষ্মীনন্দন বৰা, পৃ. ৫৪।

[২] শংকৰ পাটোৱাৰী ঃ *ব্ৰহ্মপুত্ৰ, ব'হাগ, ভূপেন হাজৰিকা ইত্যাদি, গৰীয়সী*, সম্পাঃ লক্ষ্মীনন্দন বৰা, পৃ. ৪৭।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

দত্ত, দিলীপ। *ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱন ৰথ*। গুৱাহাটী ঃ বনলতা,২০১২। মুদ্ৰিত।

পূজাৰী, অৰ্চনা। *ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতৰ মূল্যায়ন*। গুৱাহাটী ঃ বাণী মন্দিৰ, ২০১২। মুদ্ৰিত।

বৈশ্য, বিনীতা। সম্পাঃ। *অসমীয়া গীতি সাহিত্য সমীক্ষা*। গুৱাহাটী ঃ পূৰ্বায়ণ প্ৰকাশন, ২০২২। মুদ্ৰিত।

বৰা, লক্ষ্মীনন্দন। সম্পাঃ। *গৰীয়সী*। গুৱাহাটী ঃ সাহিত্য-প্ৰকাশ, ঊনবিংশ বছৰ, চতুৰ্থ সংখ্যা, জানুৱাৰী, ২০১২। মুদ্ৰিত।

——— সম্পাঃ। *গৰীয়সী*। গুৱাহাটী ঃ সাহিত্য-প্ৰকাশ, বিংশ বছৰ, দ্বিতীয় সংখ্যা, নৱেম্বৰ, ২০১২। মুদ্ৰিত।

——— সম্পাঃ। *গৰীয়সী*। গুৱাহাটী ঃ সাহিত্য-প্ৰকাশ, ত্ৰয়োবিংশ বছৰ, দ্বিতীয় সংখ্যা, নৱেম্বৰ, ২০১৫। মুদ্ৰিত।

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 51-58

অভয়াপুৰীয়া স্থানীয় উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়

ডঃ স্বপ্না হাজৰিকা

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

অভয়াপুৰী অঞ্চলটো অতীজৰ অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ এক বৃহৎ অঞ্চল। ই এখন ইতিহাস প্ৰসিদ্ধ ঠাই। এই অঞ্চলটো বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰে ভৰপূৰ এক ডাঙৰ এলেকা। বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ এক বৰ্ণাঢ্য লোক-সংস্কৃতিৰ ভৰপূৰ এখন আটকধুনীয়া ঠাই হ'ল অভয়াপুৰী। এই সুন্দৰ ঠাইখনিৰ লগত বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ বিভিন্ন দিশ জড়িত হৈ আছে যদিও আমাৰ আলোচনাত ঘাইকৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত প্ৰচলিত অভয়াপুৰীয়া উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহৰ বিষয়ে বিভিন্ন আলোচনা কৰা হ'ব। ভাষাগত বিভিন্ন দিশত অভয়াপুৰীৰ বিভিন্ন অঞ্চল বিশেষভাৱে চহকী যদিও সময়ৰ লগে-লগে বহু বিকৃত তথা বিনষ্ট হ'ল। কিন্তু গোটেই অঞ্চলটোৰ গাঁৱে-ভূঞে সিঁচৰতি হৈ থকা বহুখিনি সমল ভাষাগত তথা ব্যাকৰণগত সমল হৈ আছে; যিবোৰ অসমৰ অন্যান্য অঞ্চলৰ লগত নিমিলে, অথবা ভিন্ন ৰূপত প্ৰকাশিত। এই দিশৰ প্ৰতি সজাগ হৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত উপভাষাৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ বিভিন্ন সমল পদ্ধতিগতভাৱে সংগ্ৰহ কৰি সেইবোৰৰ বিচাৰ বিশ্লেষণ কৰিবলৈ ইয়াত প্ৰয়াস কৰা হৈছে। বৰ্তমান বিশ্বায়নৰ যুগত ইয়াৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে বুলি আমি বিবেচনা কৰোঁ। এইবোৰে অসমীয়া ভাষা সাহিত্যৰ ভঁৰাল নিশ্চয় চহকী কৰিব। আমাৰ আলোচনাত অভয়াপুৰীয়া উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ বিষয়ে বিশ্লেষণ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰা হ'ব। বিষয়টি আলোচনা কৰোঁতে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হ'ব।

সাম্প্ৰতিক কালতো প্ৰস্তাৱিত আলোচনাৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰাসংগিকতা যথেষ্ট পৰিমাণে আছে। এনেধৰণৰ আলোচনাই পৰৱৰ্তী পাঠক সমাজৰ বাবে অলপ হ'লেও সহায় হ'ব বুলি আশা কৰিব পাৰি।

বীজ শব্দ ঃ উপভাষা, নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক, প্ৰত্যয়, স্থানীয়।

অৱতৰণিকা ঃ

বুৰঞ্জীয়ে ঢুকি নোপোৱাৰ কালৰে পৰা দ্বাদশ শতিকালৈকে পশ্চিমে কৰতোৱা নদীক সীমা কৰি পূৱৰ ব্ৰহ্মপুত্ৰ নদক কেন্দ্ৰ কৰি বিশাল ভূ-খণ্ডত যি সংস্কৃতিৰ সৃষ্টি হৈছে সেয়াই বৰ্তমান অসমীয়া সংস্কৃতিৰ ঘাই শিপা। ঐতিহাসিক পটভূমিত খৃষ্টপূৰ্ব কালৰে পৰা বৃটিছ্ কাললৈকে অভয়াপুৰী অঞ্চল অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ অন্তৰ্ভুক্ত আছিল। কিন্তু ১৯৮৯ চনৰ ২৯ ছেপ্তেম্বৰত বঙাইগাঁও জিলা বিভাজিত হয়। লোক-সংস্কৃতিৰ বিভিন্ন উপাদানকে ধৰি বিভিন্ন সাংস্কৃতিক সম্পদেৰে অসমৰ পশ্চিম প্ৰান্তৰ বঙাইগাঁও জিলা বিশেষভাৱে চহকী। বৃহৎ অসমীয়া সংস্কৃতিৰ অংশীদাৰ যদিও বঙাইগাঁও জিলাৰ অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ উপভাষাত এনে কিছুমান নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচৰ প্ৰত্যয় আছে যিবোৰ অসমৰ অন্যান্য অঞ্চলত দেখিবলৈ পোৱা নাযায়, নতুবা ভিন্ন ৰূপত প্ৰকাশিত। যিবোৰ অসমীয়া ভাষাৰ বুৰঞ্জীৰ ভঁৰাল চহকী কৰিবৰ সম্ভাৱনা যথেষ্ট।

অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু প্ৰয়োজনীয়তা ঃ

বাৰে-বৰণীয়া সংস্কৃতিৰে ভৰপূৰ অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ অভয়াপুৰী অঞ্চলটো অন্যতম। এই ঠাইডোখৰ অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ সাৰুৱা পথাৰ। বিভিন্ন ধৰ্মাৱলম্বী আৰু ভাষা-ভাষীৰ সমন্বয়ত গঢ়ি উঠা বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ ভাষা-সাহিত্য, কলা-কৃষ্টি, সমাজ-সংস্কৃতি আৰু অভয়াপুৰী স্থানীয় উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় আদিৰ বাবে বিশিষ্ট ধাৰক আৰু বাহকসকল ক্ৰমান্বয়ে কালৰ বুকুত জীন যাবলৈ ধৰিছে। যি দুই-চাৰিজন এনে লোক জীয়াই আছে, তেওঁলোকৰ পৰাও বহু সমল সংগ্ৰহ কৰিবলৈ আনুষ্ঠানিক অথবা ব্যক্তিগতভাৱে কোনোৱে যত্ন কৰা দেখা নাযায়। কিন্তু অভয়াপুৰীয়া স্থানীয় উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় কিছুমান দেখা যায়। এই দিশৰ প্ৰতি সজাগ হৈ অভয়াপুৰীৰ বিভিন্ন অঞ্চলৰ কাৰক আৰু বাহকৰ মৃত্যুৰ ফলত ইয়াৰ অস্তিত্ব বিপন্ন হৈ পৰিছে। আধুনিকতা তথা বিশ্বায়নৰ আগ্ৰাসনত অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ স্থানীয় উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ চৰ্চা তথা বিশ্লেষণৰ অভাৱ। গতিকে নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহ আলোচনাৰ জৰিয়তে উদ্ধাৰ কৰি বিদ্বৎ সমাজত প্ৰতিষ্ঠা কৰাটোৱেই প্ৰস্তাৱিত অধ্যয়নৰ ঘাই উদ্দেশ্য।

বিষয়ৰ গুৰুত্ব ঃ

অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ অন্তৰ্গত অভয়াপুৰীয়া স্থানীয় উপভাষাত ব্যৱহৃত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহ অন্যতম ৰূপতাত্ত্বিক সমল। কিন্তু বৰ্তমান একবিংশ শতিকাৰ আৰম্ভণিতে বিশ্বায়নৰ আগ্ৰাসনে যেনেদৰে অসমীয়া ভাষাকে বহু পৰিমাণে ধ্বংসৰ গৰাহলৈ ঠেলি লৈ গৈছে, এনে একে সময়ত প্ৰস্তাৱিত গৱেষণা কৰ্মৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰাসংগিকতা যথেষ্ট পৰিমাণে আছে।

অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ অন্তৰ্গত অভয়াপুৰী অঞ্চলটোত বিভিন্ন ভাষা-ভাষী, জাতি-জনজাতি লোকৰ বাসস্থান। ইয়াত বিভিন্ন ধৰ্মাৱলম্বী লোকে বসবাস কৰি আহিছে। সেয়ে অঞ্চলটোৰ উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। সেয়ে অভয়াপুৰীয়া উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ এটি আভাস দিয়াতেই আমাৰ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ সীমিত থাকিব।

অধ্যয়নৰ পদ্ধতি আৰু সমল সংগ্ৰহ ঃ

আমাৰ এই অধ্যয়নত অভয়াপুৰী উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টবাচক প্ৰত্যয়ৰ বিষয়ে আলোচনাৰ বাবে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে। সমল সংগ্ৰহৰ বাবে উপভাষাটোৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ বিষয়ে গ্ৰন্থ, আলোচনী, প্ৰৱন্ধপাতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

অভয়াপুৰীয়া উপভাষাত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় ঃ

ভাষা এটা বিস্তৃত অঞ্চল বিয়পি পৰাৰ পিছত ভৌগোলিক, ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক আৰু সাংস্কৃতিক কাৰণত এটা অঞ্চলৰ ভাষা সম্প্ৰদায়ৰ লগত আন এটা অঞ্চলৰ সহজ আৰু সঘন মিলামিছা নাথাকিলে একেটা ভাষাৰে কিছুমান ক্ষেত্ৰীয় ৰূপে মূৰ দাঙি উঠে। এনেকুৱা ক্ষেত্ৰ ভাষাকে উপভাষা বোলে।

মাগধীয় ৰূপৰ পৰা ৰূপান্তৰিত হৈ অসমীয়া ভাষাটোৱে পশ্চিম পিনেদি অসমত প্ৰৱেশ কৰি অসমৰ নামনি অঞ্চলত সুকীয়া অসমীয়া ভাষাৰূপে গঢ় লয়, কিন্তু ভাষাটোৱে ক্ৰমে উজনি অঞ্চলত বিয়পি পৰে।

নামনি অসমখন অতি প্ৰাচীন কালৰ পৰা বিভিন্ন সময়ত বিভিন্ন ৰজাৰ অধীনত আছিল। দুয়োটা অঞ্চলৰ মাজত যাতায়াতৰ সুবিধা, কোনো ডাঙৰ মেলা বা কোনো ধাৰ্মিক উৎসৱ পৰ্ব আদিৰ অভাৱ, বিয়া বাৰুৰ প্ৰচলন আদি নথকাৰ হেতুকে নামনি অঞ্চলৰ ভাষাটোৱে এটা সুকীয়া ঠাঁচ ল'লে। এনেকৈ অসমীয়া ভাষাটোৰ দুটা আঞ্চলিক ৰূপ বা উপভাষাৰ গঢ় ল'লে। সেইয়া হ'ল— পূব অঞ্চলৰ উপভাষা বা উজনি উপভাষা আৰু পশ্চিম অঞ্চলৰ উপভাষা বা নামনি উপভাষা। উজনিৰ উপভাষাটোক মান্য ভাষা বুলি কোৱা হয়। নামনি উপভাষাক আকৌ কামৰূপী আৰু গোৱালপৰীয়া এটা দুটা ভাগত ভাগ কৰা হৈছে।

বাণীকান্ত কাকতিয়ে অভিমত প্ৰকাশ কৰা মতে 'গোৱালপাৰা জিলা'ত কথিত ভাষাৰ লগত ৰাজবংশী উপভাষাৰ বহু মিশ্ৰণ ঘটা যেন লাগে। ৰাজবংশী উপভাষাটো কোচবিহাৰৰ কোচ-ৰজাসকলৰ দিনত ক্ৰমবিকাশ হৈছিল।

বীৰেন্দ্ৰ নাথ দত্তই গোৱালপৰীয়া উপভাষাক দুটা প্ৰধান আঞ্চলিক ৰূপত ভাগ কৰিছে। তাৰে এটা হ'ল— পূব অঞ্চলৰ ৰূপ আৰু আনটো পশ্চিম অঞ্চলৰ ৰূপ। গ্ৰিয়াৰ্ছন চাহাবে এই ৰূপটোক ৰাজবংশী ভাষা বুলি কৈছে। দত্তই কিন্তু গোৱালপাৰাৰ লোকসকলে এই ভাষাটোক 'দেশী কথা' নাইবা গোৱালপৰীয়া ভাষা বুলি কোৱাৰ কথাহে দোহাৰিছে।

উপেন্দ্ৰনাথ গোস্বামীয়ে কোৱা মতে গোৱালপৰীয়া উপভাষাটোক প্ৰধানকৈ দুটা ভাগত ভাগ কৰিব পাৰি— পশ্চিমৰ গোৱালপৰীয়া আৰু পূবৰ গোৱালপৰীয়া। এই দুটাৰো আকৌ কেতবোৰ সৰু সৰু আঞ্চলিক ৰূপ আছে।

পূবৰ গোৱালপৰীয়া উপভাষা কামৰূপীৰ পশ্চিম অঞ্চলৰ সৈতে বহুখিনি মিল আছে। পূবৰ গোৱালপৰীয়া উপভাষাৰে এটা আঞ্চলিক ৰূপ হ'ল অভয়াপুৰীয়া উপভাষা।

অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ উপভাষাতো প্ৰায় অসমীয়া ভাষাৰ সমান সংখ্যক নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় প্ৰয়োগ কৰা হয় আৰু সেইবোৰৰ প্ৰয়োগৰ ৰীতিও প্ৰায় একে যদিও বেছিভাগৰে ৰূপ এই অঞ্চলত বেলেগ। কেতিয়াবা মান্যভাষা এটাৰ ঠাইত ইয়াত বেলেগ এটা নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ ব্যৱহাৰ পোৱা যায়। কোনো বস্তুক নিৰ্দ্দিষ্টকৈ দেখুৱাবৰ বাবে শব্দৰ পিছত কেতবোৰ প্ৰত্যয় যোগ কৰা হয়। এইবোৰক নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় বোলা হয়। এই প্ৰত্যয়বোৰ সাধাৰণতে বিশেষ্য, বিশেষণ আৰু সংখ্যাবাচক শব্দৰ উপৰি প্ৰথম আৰু দ্বিতীয় পুৰুষৰ বাহিৰে আন কিছুমান সৰ্বনামৰ পিছত যোগ হয়। এই প্ৰত্যয়ক নিৰ্দেশাত্মক প্ৰত্যয় বুলিও কোৱা হয়।

অসমীয়া ভাষাত প্ৰাণী বা বস্তুৰ সংখ্যাৰ ধাৰণা দিয়াৰ দিশৰ পৰা নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক সৰ্গবোৰক বহলভাৱে চাৰিটা ভাগত ভগাব পাৰি। সেইয়া হ'ল— (ক) একবাচক, (খ) দ্বিবাচক, (গ) চতুৰ্থবাচক আৰু (ঘ) বহুত্ববাচক আদি।

মান্যভাষা অৰ্থাৎ উজনিৰ উপভাষাৰ কেইটামান নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় হৈছে— আখি, কণ, কোছা, খন,

চপৰা, ডাল, জন, জাক, পোলা আদি কৰি মান্য অসমীয়া ভাষাত সত্তৰটাৰো অধিক নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ ব্যৱহাৰ আছে। এইক্ষেত্ৰত অভয়াপুৰী অঞ্চলত এই প্ৰত্যয়বোৰৰ ৰূপবোৰ কেনেকুৱা আৰু সিহঁতৰ প্ৰয়োগ কেনেধৰণৰ হয়, সেই সম্পৰ্কে আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰত উজনিৰ ৰূপবোৰৰ লগত তুলনা দাঙি ধৰা হ'ল—

-আটি ঃ

টান বস্তুৰ গোটা বা লেহুকা, দীঘল বস্তুৰ গোট বুজাবলৈ মান্যভাষাত কোছা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে চুলিকোছা, চাবিকোছা, ঘাঁহকোছা, একোছা আদি। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলত এই প্ৰত্যয়টো সাধাৰণতে- আটি হিচাপেহে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- খৰি আটি, ঘাঁহ আটি, এক আটি আদি। অৱশ্যে কিছুমান বিশেষ্য শব্দৰ ক্ষেত্ৰত- কোছা প্ৰত্যয়টোও ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- চুলিকোছা, চাবিকোছা আদি।

-খৰ ঃ

এই প্ৰত্যয়টো কেৱল নামনি অসমত প্ৰচলিত। গতিকে অভয়াপুৰী অঞ্চলটো এই প্ৰত্যয়টোৰ বহুল ব্যৱহাৰ হয়। যেনে- সাপখৰ, ৰচীখৰ, জৰীখৰ, জুকখৰ, কেঁচুখৰ আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এই প্ৰত্যয়টো ব্যৱহাৰ কৰা নহয়।

-খান ঃ

বহল, দীঘল, পাতল আৰু চেপেটা ধৰণৰ বস্তু বুজোৱা বিশেষ্য, সৰ্বনাম, বিশেষ সময় অৰ্থত আৰু সংখ্যাবাচক শব্দৰ পিছত এই প্ৰত্যয়টো বহে। বিশেষকৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত এই 'খান' প্ৰত্যয়টো ব্যৱহৃত। যেনে- কিতাপখান, বেৰাখান, চালনীখান, কুলা খান, কপাল খান আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এই প্ৰত্যয়টোত -খন/খনি ব্যৱহৃত হয়। যেনে- বহীখন, নৈখনি, কিতাপখন, বেৰখন, সভাখনি আদি।

-খিনি ঃ

অভয়াপুৰী অঞ্চলত বিশেষকৈ নিচেই অকণমান বা ক্ষুদ্ৰত্বৰ ওপৰত জোৰ দি মৰমৰ পৰিমাণ বুজাবলৈ বিশেষ্য শব্দৰ পিছত -খিনি প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- জহাখিনি, পোৱালিখিনি, জলকীয়াখিনি, চুলিখিনি, আপীখিনি, মৰমখিনি আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এই প্ৰত্যয়টো কণ বা কণি হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- দামুৰিকণ, জলকীয়াকণ, ল'ৰাকণ আদি।

-গাণ্ডা ঃ

একেলগে চাৰিটা বস্তু বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত গাণ্ডা প্ৰত্যয়টো ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- তামোল গাণ্ডা, লাৰু গাণ্ডা, মাৰ্বল গাণ্ডা, একগাণ্ডা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এইটো প্ৰত্যয়ক গণ্ডা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে— তামোলগণ্ডা, লাৰুগণ্ডা, আপেলগণ্ডা, এগণ্ডা আদি।

-গুটিক ঃ

গোটা, জুলীয়া আদি বস্তুৰ পৰিমাণ বুজাবলৈ বিশেষ্য, সৰ্বনাম আদি শব্দৰ পাছত মান্যভাষাত- খিনি প্ৰত্যয় যোগ হয়। যেনে- ভাতখিনি, মাছখিনি, চাহখিনি, চাউলখিনি, পানীখিনি আদি। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলত খিনিৰ পৰিৱৰ্তে - গুটিক প্ৰত্যয়টো ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে - মাছগুটিক, চাউলগুটিক আদি।

-চল ঃ

হাতৰ তলুৱাত ধৰা পৰিমাণ বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত - চল প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে— পানীচল আদি। কিন্তু মান্যভাষাত- চলু প্ৰত্যয় হিচাপে ব্যৱহৃত হয়। যেনে- পানীচলু আদি।

-চৰা ঃ

একেডাল ঠাৰিতে থোপা কৰিব লগা বিশেষ্য শব্দৰ ক্ষেত্ৰত অভয়াপুৰী অঞ্চলত- চৰা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- কলচৰা আদি। আকৌ কিছুমান ক্ষেত্ৰত ইয়াৰ সলনি -বাঢ়া প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- তামোলবাঢ়া, নাৰিকলবাঢ়া, তালবাঢ়া আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এই চৰা প্ৰত্যয়ৰ সলনি - থোক বা - থোকা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে— কলথোক, কলথোকা, তামোলথোকা আদি।

-চাকাল ঃ

এই প্ৰত্যয়টো ৰূপ সাপেক্ষ। সাধাৰণতে যিকোনো ফল বা অন্যান্য বস্তুৰ পাতল অংশ বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ লোকে-চাকাল প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে— আমচাকাল, তিয়ঁহচাকাল, লেবুচাকাল, একচাকাল আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এইটো প্ৰত্যয় চকল হিচাপেহে ব্যৱহৃত। যেনে— আমচকল, মাছচকল, নেমুচকল, তিয়ঁহচকল, এচকল আদি।

-চালটা ঃ

দীঘল, বহল, ফলা, চেপেটা অথচ ডাঠ কিছুমান পাতল বস্তু বুজাবলৈ বিশেষ্য শব্দৰ পাছত মান্যভাষাত- চটা বা -চটি প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে— বাঁহচটা, পাটচটা, কাঠচটা, পাটচটি, কামিচটা, খৰিচটা আদি। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ এই প্ৰত্যয়টো- চালটা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে— বাঁহচালটা, কামিচালটা, পাটচালটা, একচালটা আদি। আকৌ কিছুমান চালটাৰ সলনি- ফালটা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে— খৰিফালটা, কাঠফালটা আদি।

-চাপৰা ঃ

কেৰল মাথো টুকুৰা বুজাবলৈ মান্যভাষাত -চপৰা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- মাটিচপৰা। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ লোকে এই প্ৰত্যয়টো -চাপৰা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে— মাটিচাপৰা আদি।

-চেলকা ঃ

জিভাৰে সোৱাদ লোৱাৰ ক্ষেত্ৰত অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ লোকে-চেলকা প্ৰত্যয়টো ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে অমৃতচেলকা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত— চেলেকা হিচাপে ব্যৱহাৰ হয়। যেনে অমৃত চেলেকা আদি।

-ঝাক ঃ

গোট, জুম, জাক আদি বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত- ঝাক প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- পাখিঝাক, ছাগলঝাক আদি। কিন্তু মান্যভাষাত ইয়াৰ সলনি দল আৰু জাক প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ হয়। যেনে - ডেকাদল, ছাত্ৰদল, ছাত্ৰীদল, গৰুজাক আদি।

-টুক্ৰা ঃ

কোনো বিশেষ বস্তুৰ অংশ বা খণ্ড বুজাবলৈ বিশেষ্য শব্দৰ পাছত মান্যভাষাত টুকুৰা প্ৰত্যয়ৰ ব্যৱহাৰ হয়। যেনে- মাছটুকুৰা, মাংসটুকুৰা, একটুকুৰা আদি। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলত এই প্ৰত্যয়টো টুক্ৰা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- মাছটুক্ৰা, মাংসটুক্ৰা, একটুক্ৰা আদি।

-টুপা ঃ

পনীয়া বস্তুৰ কিছু বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত টুপা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে পানীটুপা, চকুলোটুপা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত টোপা বা টুপি প্ৰত্যয়টোহে প্ৰয়োগ কৰা হয়। যেনে— পানীটোপা, চকুলোটুপি আদি।

-ডেল ঃ

গোটা, দীঘল, লেহুকা আৰু টান বস্তু বুজাবলৈ বিশেষকৈ বিশেষ্য শব্দৰ পিছত অভয়াপুৰী অঞ্চলত

ডেল প্ৰত্যয়টো প্ৰয়োগ কৰা হয়। যেনে— বাঁহডেল, পেঞ্চিলডেল, ৰেখাডেল,জখলাডেল, সূতাডেল আদি। কিন্তু -ডেল প্ৰত্যয়টো মান্যভাষাত -ডাল হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- বাঁহডাল, ৰচীডাল, শিকলিডাল, কাঠডাল আদি।

-ধোক ঃ

এই প্ৰত্যয়টো অভয়াপুৰী অঞ্চলত -ধোক হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- পানীধোক, চাহধোক আদি। কিন্তু মান্যভাষাত -ধোক প্ৰত্যয়ৰ সলনি -ঢোকা প্ৰত্যয় হিচাপেহে ব্যৱহৃত। যেনে- পানীঢোকা, চাহঢোকা আদি।

-পাল ঃ

কোনো বিশেষ্য শব্দৰ সমূহ একেলগ বা জুম আদি বুজাবলৈ মান্যভাষাত -জাক প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ হয়। যেনে— মানুহজাক, চৰাইজাক, গৰুজাক, ম'হজাক আদি। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলত এইটো প্ৰত্যয়ক -পাল হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- মানুহপাল, পোখিপাল, গৰুপাল আদি।

-বোঝা ঃ

একগোট কৰি ডাঙৰ মুঠা বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলত -বোঝা প্ৰত্যয়টো প্ৰয়োগ কৰা হয়। যেনে - খৰিবোঝা, কুঁহিয়াৰবোঝা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এই -বোঝা প্ৰত্যয়ৰ সলনি -পোলা প্ৰত্যয়টোহে প্ৰয়োগ কৰা হয়। যেনে— কুঁহিয়াৰপোলা, খৰিপোলা আদি।

-যোৰা ঃ

দুটা বস্তুক একেলগ কৰি বুজাবলৈ অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ লোকে এই -যোৰা প্ৰত্যয়ৰ ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে- পাৰযোৰা, জোতাযোৰা, হাঁহযোৰা, একযোৰা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত -যোৰ বা -যুৰি প্ৰত্যয়হে প্ৰয়োগ কৰা হয়। যেনে- কেৰুযোৰ চকুযুৰি, পাৰযোৰ, চাকৈচকোৱাযোৰ আদি।

-লাদা ঃ

অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ লোকে কেৱল গোবৰৰ ক্ষেত্ৰত এই -লাদা প্ৰত্যয়টো প্ৰয়োগ কৰে। যেনে- গোবৰলাডা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত -লাডা প্ৰত্যয়ৰ সলনি -লদা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে -গোবৰলদা আদি।

-হাতা ঃ

কোনো বস্তু ঠাই ঠাৰিত লাগি থকা থোপাৰ ক্ষেত্ৰত মান্যভাষাত -আখি প্ৰত্যয় কৰা হয়। যেনেঃ কলআখি আদি। কিন্তু অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ মানুহে এই প্ৰত্যয়টো সাধাৰণতে -হাতা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে- কলহাতা আদি। আকৌ কিছুমানে ইয়াৰ সলনি -আখা প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰে। যেনে- কলআখা আদি।

-টা ঃ

মান্য অসমীয়া ভাষাত মানুহ বুজাবলৈ '-জন', স্ত্ৰীলিংগৰ '-জনী' আৰু মান্যাৰ্থত 'জনা' প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। অৱশ্যে চৰাই, জন্তু আদি বুজাবলৈকো স্ত্ৰীলিংগত 'জনী' (পুংলিংগত 'জন' নহয়) প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- হাঁহজনী, গৰুজনী আদি। কিন্তু অভয়াপুৰীয়া উপভাষাত এই প্ৰত্যয়টো সাধাৰণতে -টা হিচাপেহে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- মানুহটা, হাঁহটা, গৰুটা আদি।

-মাখা ঃ

সামূহিকভাৱে হীন অৰ্থত বহুবচনাত্মক নিৰ্দ্দিষ্টবাচক প্ৰত্যয় বুজাবলৈ মান্য অসমীয়া ভাষাত 'মখা প্ৰত্যয়টো ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে ল'ৰামখা, গৰুমখা আদি। কিন্তু- 'মখা' প্ৰত্যয়টো অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ উপভাষা -মাখা প্ৰত্যয় হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে- ল'ৰামাখা, গৰুমাখা আদি।

-পালা ঃ

অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ লোকে কেৱল ঔষধৰ ক্ষেত্ৰত এই 'পালা' প্ৰত্যয়টো প্ৰয়োগ কৰে। যেনে ঔষধপালা আদি। কিন্তু মান্যভাষাত এই -পালা প্ৰত্যয় সলনি -পালি প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে— ঔষধপালি আদি।

এইদৰে অধ্যয়ন কৰিলে দেখা যায় যে অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ স্থানীয় উপভাষাত এনে বহু নিৰ্দ্দিষ্টবাচক প্ৰত্যয় আছে। বৰ্তমান শিক্ষাৰ প্ৰভাৱে এইবোৰৰ প্ৰয়োগ কমাই পেলাইছে যদিও চহালোকে গাঁও অঞ্চলৰ দৈনন্দিন জীৱনত বহু ধৰণৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় এতিয়াও প্ৰয়োগ কৰে। সেইবোৰ গভীৰ অধ্যয়ন কৰিলে এই বিষয়ে আৰু অনেক সমল উদ্ধাৰ হ'ব।মান্য অসমীয়া ভাষা আৰু অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ উপভাষাৰ লগত যথেষ্ট পাৰ্থক্য দেখা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে- উজনিত চোলাটো হ'লে অভয়াপুৰী অঞ্চলত চোলাখন হয়। এনেধৰণৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ প্ৰয়োগেৰে অভয়াপুৰীয়া উপভাষাটো ভৰপূৰ; যাৰ বাবে পূবৰ গোৱালপৰীয়া উপভাষাৰ ই এক সুকীয়া আঞ্চলিক উপভাষা হিচাপে গঢ় লোৱাৰ যথেষ্ট প্ৰয়োজনীয়তা আছে।

সিদ্ধান্ত ঃ

ওপৰৰ আলোচনাৰ পৰা আমি এইটো সিদ্ধান্তত উপনীত হ'ব পাৰো যে—

১। অভয়াপুৰীয়া উপভাষাটো পূবৰ গোৱালপৰীয়া উপভাষা আৰু কামৰূপীৰ পশ্চিম অঞ্চলৰ সৈতে বহুখিনি মিল আছে।

২। গোৱালপৰীয়া উপভাষাৰে এটা আঞ্চলিক ৰূপ হ'ল অভয়াপুৰীয়া উপভাষা।

৩। অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ স্থানীয় উপভাষাতো প্ৰায় অসমীয়া ভাষাৰ সম সংখ্যক নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় প্ৰয়োগ কৰা হয়।

৪। বৰ্তমান শিক্ষাৰ প্ৰভাৱে অভয়াপুৰী অঞ্চলত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ প্ৰয়োগ কিছু কমাই পেলাইছে যদিও চহালোকে গাঁও অঞ্চলত দৈনন্দিন জীৱনত এই ধৰণৰ বহু নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় এতিয়াও প্ৰয়োগ কৰে।

উপসংহাৰ ঃ

উপৰিউক্ত আলোচনাত অভয়াপুৰী স্থানীয় উপভাষাত ব্যৱহৃত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহ যথাসম্ভৱ সামৰিবৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। কিন্তু আৰু বহু নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয় পৰম্পৰাগতভাৱে প্ৰচলিত আছে, যিবোৰ হয়তো উক্ত আলোচনাত ৰৈ গৈছে। উল্লিখিত অভয়াপুৰী অঞ্চলত প্ৰচলিত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহ অকল অভয়াপুৰীতে যে প্ৰচলিত এনে নহয়, এইবোৰৰ কিছুমান অন্যান্য অঞ্চলৰ লগতো মিল আছে। সময়ৰ লগে লগে ভাষা পৰিৱৰ্তনশীল। অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ ক্ষেত্ৰতো ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম নহয়। আধুনিকতাৰ বতাহে অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহৰ পৰিৱৰ্তন আনিছে। সেয়ে উপৰোক্ত নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ ঠাই বিশেষে কিছু পৰিৱৰ্তন হোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়। আধুনিকতাৰ কৰাল গ্ৰাসত লুপ্ত হ'বৰ উপক্ৰম ঘটা অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়সমূহ সংৰক্ষণ আৰু নতুন প্ৰজন্মৰ মাজত প্ৰচলিত কৰাৰ প্ৰয়াসেৰেই উক্ত আলোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে। আশা কৰোঁ উক্ত আলোচনাই অভয়াপুৰী অঞ্চলৰ নিৰ্দ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ বিষয়ে জনাত অলপ হ'লেও সহায় কৰিব।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

ইংৰাজী ঃ

Allen, BC : *Assam District Gazetters, Volums-III*, Goalpara, 1905.
Choudhury, AC : *The Koches around the World*, Ratnapith Publication, Bongaigaon, 1991.

Dutta, Birendra Nath : *Dialects of Goalpara*, Assam Academy Review, No. 1, 1974.
Kataki, B.K. (ed.) : *Aspects of Early Assamese Literature*, Gauhati University, 1959.

স্মৃতিগ্ৰন্থ ঃ

চৰকাৰ, অম্বিকাচৰণ ঃ *স্মৃতিগ্ৰন্থ*, অসম সাহিত্য সভাৰ অভয়াপুৰী অধিৱেশন (৪৪ তম), ১৯৭৭ চন।
নাথ, দ্বিজেন (সম্পা.) ঃ *স্মৃতিগ্ৰন্থ*, অসম সাহিত্য সভা, সোণালী জয়ন্তী, বঙাইগাঁও অধিৱেশন, ৬ আৰু ৭আগষ্ট, ১৮৮৩ চন।

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 59-66

ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গৰ গীতত অসমৰ প্ৰকৃতি বৈভৱ ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন

ডঃ মীৰা বৈশ্য

সাৰাংশ ঃ

মানৱ জীৱন আৰু প্ৰকৃতি - এটা আনটোৰ পৰিপূৰক। প্ৰকৃতি জগতৰ অবিহনে মানৱ জীৱন কল্পনা কৰাটো অসম্ভৱ। সাহিত্যত মানৱ জীৱনৰ বিভিন্ন দিশৰ প্ৰকাশ হয় যদিও, তাৰ ফাঁকে ফাঁকে প্ৰকৃতি জগতখনেও ভূমুকি মাৰি থাকে। বিশেষকৈ সৃষ্টিশীল লোকসকল সাধাৰণতে প্ৰকৃতি আৰু মানুহৰ প্ৰতি সংবেদনশীল। প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি তেওঁলোকৰ দৃষ্টি সজাগ আৰু অনুৰাগ গভীৰ। প্ৰকৃতি আৰু মানুহৰ চিৰন্তন সম্পৰ্ক আৰু কালক্ৰমত ঘটা ইয়াৰ পৰিৱৰ্তনে তেওঁলোকক আশ্বৰ্য, সাহাৰ্য, পাৰস্পৰিক নিৰ্ভৰশীলতা, ঐতিহ্যচেতনা আদি বিবিধ অনুভৱেৰে মহীয়ান কৰি তোলে। অসমীয়া জাতিৰ দুগৰাকী সুসন্তান গীতিকাৰ, সুৰকাৰ, গায়ক, শিল্পী ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গৰ গীতৰ মাজতো অসমৰ প্ৰকৃতি জগতখনৰ চিত্ৰ মূৰ্ত হৈ উঠিছে। অসমীয়া মাটি-পানীৰে জীপাল হোৱা দুয়োগৰাকী শিল্পীৰ সৃষ্টিৰাজিত প্ৰকৃতিপ্ৰেম আৰু মানৱতাবাদৰ নিবিড় সংযোগ ঘটিছে। মাটি, পানী, মেঘ, ধুমুহা, বিজুলী, অৰণ্য, বন্যপ্ৰাণী, নদী আদি প্ৰাকৃতিক উপাদানবোৰৰ অৰ্থ বিচাৰি বন্দনা কৰা প্ৰায়বোৰ গীততে দুয়োজনা শিল্পীৰ প্ৰকৃতি চেতনাৰ উন্মেষ দেখা যায়। আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰখনত ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গৰ নিৰ্বাচিত কিছু গীতৰ মাজত অসমৰ প্ৰকৃতি বৈভৱ আৰু চেতনা কিদৰে মূৰ্ত হৈ উঠিছে, সেই দিশত অধ্যয়ন কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ ভূপেন হাজৰিকা, জুবিন গাৰ্গ, প্ৰকৃতি, চেতনা, মানৱতাবাদ।

০০. অৱতৰণিকা

০.১. বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

অসমীয়া জাতীয় জীৱনৰ দুটি অমূল্য ৰত্ন হৈছে ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গ। দুয়োগৰাকীয়ে

একেধাৰে কলা-সংস্কৃতিৰ সাধক, গীতিকাৰ, সুৰকাৰ, গায়ক, কবি, চলচিত্ৰ নিৰ্মাতা, চলচিত্ৰ পৰিচালক, সমাজ সচেতক। সকলো বিষয়ত নিজস্ব দৃষ্টিভংগীৰে নিজস্ব মতামত প্ৰতিষ্ঠাপন কৰিব পৰা সৃষ্টিশীল লোক। দুয়োগৰাকী শিল্পীৰ সৃষ্টিৰাজিয়ে কেইবাটাও প্ৰজন্মক আলোড়িত কৰি ৰাখিছে। ক্ষুদ্ৰতাৰ পৰিধি ভাঙি ধৰাৰ দিহিঙে-দিপাঙে আশাৰ ৰাগী বিলাই মানুহক জীৱনমুখী কৰি তোলা জীৱনবিলাসী শিল্পী ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গ। দুয়োগৰাকী শিল্পীৰ গীতত সমাজৰ সকলো শ্ৰেণীৰ লোকৰ প্ৰতিচ্ছবি ফুটি উঠিছে। গানেৰে সমাজৰ ৰূপান্তৰৰ প্ৰয়াস কৰি সমাজৰ সৰ্বস্তৰৰ লোকৰ সুখ-দুখৰ সমভাগী হৈ তেওঁলোকৰ কৃষ্টি-সংস্কৃতিৰ মাজত নিজকে বিলীন কৰি সংগীত সাগৰত মুকুতা সিঁচি থৈ গ'ল। অসমী আইৰ কোলাত শৈশৱ, কৈশোৰ আৰু যৌৱন অতিবাহিত কৰা দুয়োজনা শিল্পীয়ে অতি ওচৰৰ পৰাই হাড়ে-হিমজুৰে অসমৰ সমাজ, প্ৰকৃতি, জনজীৱন আৰু লোকসমাজক হৃদয়ঙ্গম কৰিছিল। সেয়ে, অসমৰ মাটি-পানীৰে সিক্ত আজন্ম শিল্পী দুগৰাকীয়ে নিজ জন্মভূমিৰ আকুলতাক ৰন্ধ্ৰে ৰন্ধ্ৰে উপলব্ধি কৰিছিল।

০.২. অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু পদ্ধতি ঃ

প্ৰস্তাৱিত বিষয়টোৰ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্যসমূহ হ'ল -

১. ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতসমূহৰ মাজত গভীৰভাৱে সোমাই তেওঁৰ গীতৰ কথাৰ মাজত অন্তৰ্নিহিত হৈ থকা প্ৰকৃতিৰ বিভিন্ন উপাদানৰ চিত্ৰণৰ মাজেৰে গীতবোৰত সমাহিত হৈ থকা প্ৰকৃতি চেতনাৰ সন্ধান কৰা।

২. জুবিন গাৰ্গৰ গীতত প্ৰকৃতিৰ বিভিন্ন উপাদানৰ সন্ধান আৰু ইয়াৰ মাজত নিহিত হৈ থকা প্ৰকৃতি চেতনাৰ উন্মেষ।

৩. দুয়োগৰাকী শিল্পীৰ নিজস্ব চিন্তা-চেতনাত মূৰ্ত হোৱা প্ৰকৃতি চেতনাক জনসাধাৰণৰ মাজলৈ লৈ গৈ অসমত সেউজ প্ৰকৃতি সংৰক্ষণ চেতনা গঢ় দি বহনক্ষম উন্নয়ণৰ ধাৰণা মজবুত কৰা।

প্ৰস্তাৱিত গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰোঁতে মূলতঃ বিশ্লেষণাত্মক আৰু ব্যাখ্যামূলক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.৩. পৰিসৰ ঃ

ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গে যথেষ্ট সংখ্যক গীত ৰচনা কৰিছে। লগতে আন গীতিকাৰে ৰচনা কৰা গীতো গাইছে। ইমানখিনি গীত এই অধ্যয়নত সামৰি লোৱা সম্ভৱ নহয়। কেৱল অসমৰ প্ৰাকৃতিক উপাদানৰ উল্লেখ থকা প্ৰকৃতি চেতনা বিষয়ক গীত কিছুহে এই অধ্যয়নৰ পৰিসৰত সামৰি লোৱা হৈছে।

১.০. বিষয়বস্তু বিশ্লেষণ ঃ

মানুহৰ সৈতে প্ৰকৃতিৰ সম্পৰ্ক নিৰৱচ্ছিন্ন। প্ৰকৃতিৰ কোলাতেই মানুহৰ জীৱন পৰিব্যাপ্ত। প্ৰকৃতি অবিহনে মানৱ জীৱনৰ কল্পনাই কৰিব নোৱাৰি। সেয়ে, সৃষ্টিশীল লেখকৰ হাতত প্ৰকৃতিয়ে প্ৰাণ পাই উঠে। প্ৰকৃতিৰ বিশালতা, ৰহস্য, বৈচিত্ৰ্য আৰু সৌন্দৰ্যই তেওঁলোকক অনুৰক্ত, আপ্লুত আৰু পৰিগৰ্ভিত কৰি ৰাখে।[১] সৃষ্টিশীল লোকসকল স্বাভাৱিকতে প্ৰকৃতি, মানুহ আৰু সমাজ সম্পৰ্কে সচেতন আৰু সংবেদনশীল। সেয়ে, তেওঁলোকৰ ৰচনাৰ ফাঁকে ফাঁকে প্ৰকৃতিজগতখনে ভুমুকি মাৰে; আৰু পৃথিৱীলৈ বহনক্ষম উন্নয়নৰ ধাৰণা প্ৰেৰণ কৰে।

১.১. ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত অসমৰ প্ৰকৃতি বৈভৱ ঃ

অসমৰ সাৰুৱা মাটিত জন্ম লাভ কৰি পৃথিৱীৰ বায়ু-পানীৰে পৰিপুষ্ট হোৱা ভূপেন হাজৰিকা আছিল এগৰাকী প্ৰকৃতিপ্ৰেমী মানৱতাবাদী বিৰল ব্যক্তি। তেওঁৰ জীৱন আৰু সৃষ্টিৰাজিত প্ৰকৃতি প্ৰেম আৰু মানৱতাবাদৰ নিবিড় সংযোগ ঘটিছে। ভূপেন হাজৰিকাই শৈশৱৰেপৰা প্ৰকৃতিৰ বিভিন্ন দিশৰ প্ৰতি সচেতন আছিল আৰু

এনেধৰণৰ মূল্যৱান জ্ঞান বাস্তৱক্ষেত্ৰৰপৰা আহৰণ কৰিবলৈ তেওঁ সদা সচেষ্ট আছিল। তেওঁৰ বহুতো গীতত তাৰেই চানেকি পোৱা যায়।

ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত, সুৰ আৰু অৰ্থৰ ফালৰপৰা বিশেষভাবে বৈচিত্ৰ্যময়। অসমকে ধৰি উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চল প্ৰাকৃতিক আৰু সামাজিক দিশৰপৰা বৈচিত্ৰ্যময় হোৱাৰ দৰে অঞ্চলটোত জন্মলাভ কৰি বৰ্ণাঢ্য জীৱনৰ পাতনি মেলা তেখেতৰ গীতৰাজিও বৈচিত্ৰ্যপূৰ্ণ। এই প্ৰসংগত সমীৰ তাঁতীৰ মন্তব্য বিশেষভাবে অৰ্থবহ - 'জীৱন-জগতৰ কোনটো দিশ সামৰা নাই তেওঁৰ গীত আৰু কবিতাই, তেওঁৰ সুৰে ? গৰখীয়াৰ বাঁহীৰ সুৰৰপৰা অভাৱগ্ৰস্ত খেতিয়ক, নিবনুৱা যুৱকৰ মৰ্মবেদনা আৰু ক্ষোভৰপৰা অনামী প্ৰেমিকালৈ, প্ৰকৃতিৰ অপৰূপ শোভাৰ পৰা অসমৰ নদ-নদী, পাহাৰ-ভৈয়ামলৈ জাতি-বৰ্ণ-ধৰ্ম নিৰ্বিশেষে বিশাল বিশ্বলৈ তেওঁৰ যাত্ৰা। সকলো শোভা আৰু শোক ৰূপান্তৰিত হৈছে অযুত আশা আৰু সৌন্দৰ্যলৈ আমি য'লৈকে গৈছো তাতেই মানুহৰ মাজত বিচাৰি পাইছো আত্মাক উজ্জীৱিত কৰা সেই সুৰ' (সোণালী সাঁকোৰ ৰূপকাৰ, পৃষ্ঠা ১৮৮)। অসমৰ প্ৰাকৃতিক পৰিৱেশ - নদী, পাহাৰ, বনাঞ্চল, বৰষুণ, মাটি, পানী, মেঘ, ধুমুহা, বিজুলী, অৰণ্য, বন্যপ্ৰাণী, আকাশ, সূৰ্য এই সকলোবোৰ তেওঁৰ কাব্য ভাষাৰ প্ৰাণ। তেওঁৰ গীতসমূহত প্ৰকৃতি কেৱল অলংকাৰ নহয়; ই মানৱ জীৱনৰ অন্তৰঙ্গ সহচৰ, সামাজিক বোধৰ প্ৰেৰণা আৰু সাংস্কৃতিক পৰিচয়ৰ আধাৰ। শৈশৱৰেপৰা তেওঁ অসমৰ প্ৰাকৃতিক পৰিবেশৰ সৈতে গভীৰ সম্পৰ্ক স্থাপন কৰিছিল। তেওঁৰ গৱেষণা চেতনা আৰু সাংস্কৃতিক অন্বেষণত প্ৰকৃতিৰ ভূমিকা অতি গুৰুত্বপূৰ্ণ। ভূপেন হাজৰিকাই সংগীতক 'মানুহ আৰু প্ৰকৃতিৰ সংলাপ' বুলি বিবেচনা কৰিছিল। এনে দৃষ্টিভঙ্গীৰ ফলতেই তেওঁৰ গীতত প্ৰকৃতি জীৱন্ত সত্তা ৰূপে প্ৰতিভাত হৈছে।

ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতসমূহত ব্ৰহ্মপুত্ৰ নদীৰ সৈতে তেওঁৰ মানসিক আৰু কাব্যিক সম্পৰ্ক অতিশয় নিবিড় ৰূপত দেখা যায়। তেওঁৰ গীতসমূহত ব্ৰহ্মপুত্ৰ কেৱল নদী নহয়; ই অসমৰ আত্মা, ইতিহাস আৰু সংস্কৃতিৰ প্ৰতীক। উদাহৰণস্বৰূপে তেওঁৰ বিখ্যাত গীত—

বিস্তীৰ্ণ পাৰৰে
অসংখ্য জনৰে
হাহাকাৰ শুনিও
নিঃশব্দে নীৰৱে
বুঢ়া লুইত তুমি
বুঢ়া লুইত বোঁৱা কিয় ?

এই গীতত ব্ৰহ্মপুত্ৰক উদ্দেশ্য কৰি তেওঁ প্ৰশ্ন উত্থাপন কৰিছে - মানুহৰ দুখ-কষ্টৰ প্ৰতি কিয় ই নিৰ্লিপ্ত ? ইয়াত নদী প্ৰকৃতিৰ এক বিশাল শক্তি, যি সমাজৰ বৈষম্য আৰু শোষণৰ সাক্ষী। ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ বেগ, প্লাৱন, সোঁত, তীৰভঙ্গ - এই সকলোবোৰ জীৱনৰ অনিশ্চয়তা আৰু সংগ্ৰামৰ ৰূপক। নদীৰ বিশালতাই মানৱ জীৱনৰ ক্ষুদ্ৰতাক প্ৰতিফলিত কৰিছে। ভূপেন হাজৰিকাই প্ৰাকৃতিক উপাদানবোৰৰ অৰ্থ বিচাৰি সেইবোৰৰ বন্দনা কৰাৰ লগতে আংগিক বা ৰূপক হিচাবে বহু ঠাইত ব্যৱহাৰ কৰিছে। এনে আংগিকৰ চমৎকাৰিত্বই তেওঁৰ গীতবোৰক অৰ্থৱহ কৰাই নহয়, আকৰ্ষণীয়ও কৰি তুলিছে।

'এৰাবাটৰ সুৰ' কথাছবিৰ লতা মংগেশকাৰে গোৱা গীতটোকে এইক্ষেত্ৰত উদাহৰণ হিচাপে দাঙি ধৰিব পাৰি—

জোনাকৰে ৰাতি অসমীৰে মাটি
জিলিকি জিলিকি পৰে।

মলয়াৰে ছাটি দুহাতে সাৰটি
ধুনীয়া মালতি সৰে।

এই গীতটিত অসমৰ মন-পৰশা প্ৰাকৃতিক সৌন্দৰ্য, গ্ৰাম্য জীৱনৰ চিত্ৰ, দেশপ্ৰেম আৰু ভৱিষ্যতৰ অদম্য সপোনৰ সমাহাৰ অতি সৰল কিন্তু সবল ৰূপত প্ৰতিফলিত হৈছে। ভূপেন হাজৰিকাৰ সকলোকে সহজতে আকৰ্ষণ কৰা অন্য এটা গীত হৈছে—

অসম আমাৰ ৰূপহী, গুণৰো নাই শেষ
ভাৰতৰে পূৰ্ব দিশৰ সূৰ্য উঠা দেশ।

এই গীতটিত তেওঁৰ জন্মভূমি অসমৰ ভৌগোলিক অৱস্থান, প্ৰাকৃতিক পৰিৱেশ, ঋতু পৰিৱৰ্তন, পাহাৰ-ভৈয়ামৰ সম্প্ৰীতি আদি অতি সূক্ষ্ম ৰূপত প্ৰকাশিত হৈছে।

ভূপেন হাজৰিকাৰ অনুভৱ, কণ্ঠ আৰু সুৰৰ চমৎকাৰৰ সমাহাৰ ঘটিছে অন্য এটা বিশেষভাৱে জনপ্ৰিয় গীতত—

গংগা মোৰ মা, পদ্মা মোৰ মা
মোৰ চকুলোৰে দুটি ধাৰা মেঘনা যমুনা।

নদীক প্ৰতীক হিচাপে লৈ ৰচনা কৰা ইতিহাস-চেতনাৰে সমৃদ্ধ এইটো এটা অপূৰ্ব গীত। গীতটোৰ জনপ্ৰিয়তা অসম, পশ্চিম বংগ আৰু বাংলাদেশত অতুলনীয়।

ভূপেন হাজৰিকাৰ বিৰল ব্যক্তিপ্ৰেম আৰু প্ৰকৃতি প্ৰেমৰ অনন্য সমন্বয় ঘটিছে অন্য এটি বিখ্যাত গীতত
-

কাৰ আকাশৰ ৰামধেনুখনি
ক'তে বা লুকায়
কাৰ সপোনৰ ফুলনিখনি
মৰহি শুকায়।
জীৱনৰে লুইতত নাও মেলি দে
আশাৰে তুলি লৈ পাল ...।

ব্যক্তিগত বিৰহ বেদনাৰ কাব্যিক প্ৰকাশ ঘটা এই গীতটিত প্ৰতীকসমূহ তেওঁ অতি সাৱধানতাৰে সফলভাৱে বুটলিছে চিনাকি প্ৰকৃতিৰপৰা। আকাশৰ ৰামধেনু, সপোনৰ ফুলনি, জীৱনৰ লুইত, চাকৈ-চোকোৱা, জোনৰ হাঁহিটি, নিমাতী গধূলি, কুঁৱলি আদি চিৰ চিনাকি প্ৰাকৃতিক উপাদানসমূহক প্ৰতীক হিচাপে লৈ তেওঁ অতি নিখুঁটভাৱে বিৰহৰ বেদনা প্ৰকাশ কৰিছে।

ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতকে ধৰি প্ৰায়বোৰ লেখাতে উদ্ভাসিত হৈছেব্ৰহ্মপুত্ৰৰ তুলনাবিহীন প্ৰাকৃতিক বৈশিষ্ট্য আৰু দুয়োপাৰৰ মানুহৰ জীৱন-জীৱিকাৰ ওপৰত পৰা ইয়াৰ সুদূৰপ্ৰসাৰী প্ৰভাৱ। ব্ৰহ্মপুত্ৰক তেওঁ লৌহিত্য, লুইত, বৰলুইত, বুঢ়া লুইত আদি নামেৰে সম্বোধিছে, হিয়া উজাৰি প্ৰণিপাত জনাইছে আৰু কেতিয়াবা ক্ষোভ উজাৰিছে। সমগ্ৰ উত্তৰ পূৰ্বাঞ্চলৰ পৰিৱেশ-পৰিস্থিতি, ইতিহাস-ঐতিহ্য, সমাজ-সংস্কৃতিক তেওঁ কথাৰে, সুৰেৰে লুইতৰ লগত সংযোগ কৰিছে। তেওঁৰ গীতত নানা ৰূপ, ৰস আৰু শব্দ শক্তিৰে বন্দিত হৈছেব্ৰহ্মপুত্ৰ। ইয়াৰ উপৰিও, কলং, কপিলী, শিংৰা, সোৱণশিৰী নদী, বিভিন্ন চৰাই (কুলি, মইনা, বগ) বিভিন্ন মাছ (ৰৌ, কুঢ়ি, চেনী পুঠি, চিতল) বিভিন্ন শাক-পাচলি (লাই, লফা, কবি, মূলা) বিভিন্ন ফুল (চম্পা, মদাৰ, কপৌ, তগৰ, শেৱালি, যুতি, পদুম), ব'হাগ, বৰদৈচিলা আদিৰ উল্লেখে

অসমীয়া প্ৰকৃতি জগতখনক ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত মূৰ্তমান ৰূপ প্ৰদান কৰিছে। উদাহৰণস্বৰূপে, কালৰ বুকুত হেৰাই যাবলৈ ধৰা অসমীয়াৰ চেনেহৰ পাচলিৰ বাগিচাখন ভূপেন হাজৰিকাই তেওঁৰ গীতত সংৰক্ষণ কৰিছে এনেদৰে—

পাচলিৰ বাগিচা
সৰু বাগিচা
মোৰ সৰু বাগিচা
জানো দেখিছাঁ ?
....
কবি, মূলা, উৰহী, শাক, লফা, লাই
পুৰাতেই চিঙো মই খৰাহি ভৰাই।

ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত বৰষুণ আৰু মাটি উৰ্বৰতা আৰু আশাৰ চেতনা বাহক। অসমৰ কৃষিভিত্তিক সমাজত বৰষুণ এক আৰ্শীবাদ। তেওঁৰ গীতত বৰষুণৰ চিত্ৰণ জীৱনৰ পুনৰ্জন্মৰ প্ৰতীক। বৰষুণে মাটিক উৰ্বৰ কৰে, তেনেদৰে মানুহৰ হৃদয়কো আশাৰে পূৰ্ণ কৰে। তেওঁৰ গীতত মাটি মাতৃৰূপে প্ৰতিভাত হৈছে। 'মোৰ মাটি, মোৰ দেশ' - এইধৰণৰ কাব্য ভাষাই প্ৰকৃতি আৰু মাতৃভূমিৰ একাত্মতাকে প্ৰকাশ কৰে।

তেনেদৰে, পাহাৰ, বনাঞ্চল আৰু আকাশৰ প্ৰতীকী ব্যৱহাৰো তেওঁৰ গীতত লক্ষ্য কৰা যায়। তেওঁৰ গীতত পাহাৰ স্থিৰতা, সহিষ্ণুতা আৰু ঐতিহ্যৰ প্ৰতীক। বনাঞ্চল হৈছে জীৱবৈচিত্ৰ্য আৰু প্ৰাকৃতিক ঐশ্বৰ্যৰ প্ৰতিনিধি। তেওঁ গীতত প্ৰায়েই বনাঞ্চলৰ ধ্বংস আৰু প্ৰকৃতিৰ ক্ষয়ৰ বিষয়ে সৰ্তকবাণী আগবঢ়াইছে। আকাশ তেওঁৰ গীতত স্বাধীনতাৰ প্ৰতীক। 'মানুহে আকাশ চুব বিচাৰে' - এই ভাবনাই মানৰ স্বপ্ন আৰু মুক্তিৰ আকাংক্ষা প্ৰকাশ কৰিছে।

গতিকে দেখা যায় যে, ভূপেন হাজৰিকাৰ স্ব-ৰচিত গীতসমূহত প্ৰকৃতি এক কেন্দ্ৰীয় কাব্যিক শক্তি। ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ মহিমা, বৰষুণৰ সজীৱতা, মাটিৰ মাতৃত্ব, পাহাৰৰ দৃঢ়তা - এই সকলোবোৰ মিলি তেওঁৰ সংগীতক এক বিশ্বজনীন উচ্চতাত প্ৰতিষ্ঠিত কৰিছে। প্ৰকৃতি তেওঁৰ গীতত কেৱল পটভূমি নহয়; ই সমাজ-সচেতনতা, দায়ৱদ্ধতা, মানৱতা আৰু আধ্যাত্মিকতাৰ উচ্চ প্ৰেৰণা সৌধ। তেওঁৰ সংগীতত প্ৰকৃতি মানৱ জীৱনৰ অবিচ্ছেদ্য অংশ ৰূপে প্ৰতিফলিত হৈ অসমীয়া সাহিত্য-সংগীতৰ ইতিহাসত এক অনন্য অধ্যায় সৃষ্টি কৰিছে।

১.২. **জুবিন গাৰ্গৰ গীতত অসমৰ প্ৰকৃতি বৈভৱ ঃ**

অসমীয়া সংগীত জগতত জুবিন গাৰ্গ এক বহুমুখী প্ৰতিভাৰ আঁকৰ ৰূপে পৰিচিত। তেওঁ গীতিকাৰ, সুৰকাৰ, কণ্ঠশিল্পী আৰু অভিনয় শিল্পী হিচাপে অসমীয়া সাংস্কৃতিক পৰিসৰত গভীৰ প্ৰভাৱ পেলাইছে। তেওঁৰ স্ব-ৰচিত গীতসমূহত সমকালীন সমাজ-বাস্তৱতা, মানৱিক অনুভূতি, ৰাজনৈতিক চেতনাৰ লগতে প্ৰকৃতিৰ এক সজীৱ, বহুমাত্ৰিক আৰু গভীৰ ৰূপ স্পষ্টভাৱে প্ৰতিফলিত হৈছে। তেওঁৰ গীতত প্ৰকৃতি কেৱল শোভাময় পটভূমি নহয়; ই কেতিয়াবা প্ৰেমৰ ভাষা, কেতিয়াবা বিৰহৰ প্ৰতীক, কেতিয়াবা সামাজিক বেদনাৰ বাহক আৰু কেতিয়াবা আধ্যাত্মিক অনুসন্ধানৰ পথ প্ৰদৰ্শক।

জুবিন গাৰ্গ বহু কালজয়ী গীতৰ স্ৰষ্টা। তেওঁৰ বহু গীতৰ মূল আবেদন সুৰ আৰু আবেগ সঞ্চাৰী ভাব। আকাশ বিহাৰী চৰাইৰ দৰে গীতৰ শব্দ ভাব গভীৰ সংবেদনশীল।[২] জুবিন গাৰ্গৰ গীতত স্বৰ আৰু সুৰ, তাল আৰু লয়, ৰাগ আৰু ৰূপৰ অপূৰ্ব সমাৱেশ ঘটিছে, যিয়ে সকলোৰে মনক অভিভূত কৰি তোলে।

জুবিন গাৰ্গ আছিল এগৰাকী প্ৰকৃতি প্ৰেমী। প্ৰকৃতিৰ মাজত তেওঁ নিজকে বিচাৰি পাইছিল। তেওঁ নীৰৱে প্ৰকৃতিৰ সৈতে কথা পাতিছিল, সৃষ্টিৰ নতুন নতুন পৰিকল্পনা কৰিছিল। প্ৰকৃতিৰ মাজতে তেওঁ সময় অতিবাহিত কৰিব

বিচাৰিছিল। সেয়ে, ঘৰত নানা ধৰণৰ জীৱ-জন্তু তেওঁ ৰাখিছিল - কুকুৰ, বান্দৰ, বগলী, চৰাই আদি। তেনেদৰে গছ-বিৰিখৰ প্ৰতিও জুবিন গাৰ্গৰ আছিল অফুৰন্ত প্ৰেম। প্ৰকৃতি জগতৰ নানান উপাদান - শৰৎ, শাওন, নাহৰ, বকুল, চৰাই-চিৰিকতি, নদী আদি সকলোৱে তেওঁৰ গীতৰ ভাষা আৰু ৰূপ-ৰস সৃষ্টিত অৰিহণা যোগাইছে। প্ৰকৃতিৰ মাজতে শিল্পীগৰাকীয়ে প্ৰেমৰ প্ৰকৃত সন্ধান পাইছে -

জীৱন সুৰভি তোমাৰ মাজতে
আছিলে অকলে নীৰৱে
সঁচা প্ৰেমতো উশাহ আছিলে
অকলশৰীয়া বুকুতে ....।

কেতিয়াবা কেতিয়াবা সেউজীয়া মন আৰু জীৱন ৰসে জুবিন গাৰ্গৰ হৃদয় জুৰ পেলায়। তেতিয়া তেওঁ গাইছে -

সেউজীয়া মন সেউজীয়া প্ৰাণ
সেউজীয়া যৌৱন সেউজীয়া গান
সেউজীয়া দিন মোৰ সেউজীয়া নিশা
প্ৰতিটো প্ৰহৰ আজি ফুল।

প্ৰকৃতিৰ সৌন্দৰ্যৰ মনোমোহা ৰূপ বৰ্ণনাৰ মাজতে দুই-এটি গীতত মানৱতাৰ কথা ক'বলৈ পাহৰা নাই শিল্পী জুবিন গাৰ্গে। তেওঁ গাইছে -

ধন জন মিছা মায়া
সপোনৰে মিছা ছায়া
নাথাকিব একোকে শেষত।

প্ৰকৃতিৰ সৌন্দৰ্যৰ মাজত মনক জড়িত কৰি জুবিন গাৰ্গে অসম আৰু অসমীয়াক কৈছে -

শান্তি দিয়া, মুক্তি দিয়া
সোণৰ অসম ৰচিবলৈ
সেউজ দিয়া, শস্য দিয়া
চিৰকাল ফুলিবলৈ ...।

তেওঁৰ আজীৱন প্ৰিয় 'মায়াবিনী ৰাতিৰ বুকুত' গীতটোতো প্ৰকৃতিৰ ৰূপ-ৰস মনকৰিবলগীয়া -

মায়াবিনী ৰাতিৰ বুকুত
দেখা পালো তোমাৰ ছবি
ধৰা দিলা গোপনে আহি হিয়াৰ কোণত
তুমি যে মোৰ শুকান মনত
নিয়ঁৰৰে চেচাঁ টোপাল
নামি অহা ৰ'দৰে নৈ
মোৰ দেহত প্ৰতি পুৱা ...।

মনকৰিবলগীয়া যে, প্ৰকৃতিৰ সৌন্দৰ্যৰে সনা জুবিন গাৰ্গৰ গীতসমূহ চিত্ৰকল্পৰ গৰিমাৰে মহিমামণ্ডিত। তেওঁৰ গীতে কথা কয়, ছবি আঁকে মানুহৰ প্ৰাণত। সেইবাবেই গীতসমূহ চিৰসেউজ, চিৰদীপ্তমান। জুবিন গাৰ্গৰ বুকুত আছে জোনাক গলা নিশা জোনাকী পৰুৱা হোৱাৰ সপোন, ডাৱৰৰ ছবি আঁকাৰ আশা। তেওঁৰ সৰহখিনি গীততে প্ৰকৃতি জগতখন যেন মূৰ্ত হৈ পৰিছে। 'এতিয়া কাষত হেঁপাহৰ ফুলনি' গীতটোত পাওঁ—

সেউজীয়া হৈ মই, নদীও হৈ মই
সাগৰো হৈ মই তোমাতেযে মই।
এতিয়া জোনাকো আহে নতুন হৈ।।
ন জোনৰে ছবি লৈ।

গতিকে দেখা যায়, শৰৎ, মেঘালী নিশা, ধুমুহা, ফুল, আকাশ, সাগৰ, নৈ, জোনাক, মেঘ, পখী, পাখি, বকুল, নাহৰ, ৰ'দ, ফাগুন, লুইত আদি প্ৰকৃতি জগতখনৰ বহু বৰ্ণময় উপাদানে জুবিন গাৰ্গৰ গীতৰ কথাক মোহনীয় আচ্ছাদন প্ৰদান কৰিছে। প্ৰকৃতিৰ সৈতে জুবিন গাৰ্গৰ আত্মাৰ সম্পৰ্ক স্থাপন হৈছে -

আকাশে গাতে ল'বৰে মন
সাগৰ তলিত শুবৰে মন
মনৰ চিলা উৰুৱাই জীৱনে ...।

অসমীয়া জীৱনৰ অবিচ্ছেদ্য অংশ নদী। জুবিন গাৰ্গৰ বহু গীতত নদী এক গভীৰ প্ৰতীক হিচাপে ব্যৱহৃত হৈছে। নদীক কেতিয়াবা স্মৃতিৰ ধাৰা, কেতিয়াবা সময়ৰ প্ৰবাহ আৰু কেতিয়াবা বিৰহৰ ব্যথা ৰূপে চিত্ৰিত কৰিছে। সেইদৰে, তেওঁৰ প্ৰেমধৰ্মী গীতসমূহত বৰষুণ এক বিশেষ উপাদান ৰূপে চিহ্নিত হৈছে। বৰষুণৰ টোপাল কেতিয়াবা মিলনৰ আনন্দ, কেতিয়াবা বিচ্ছেদৰ কান্দোন। বৰষুণে যেন অন্তৰৰ গোপন ব্যথাক প্ৰকাশ কৰিছে। একেদৰে, আকাশ অসীম সম্ভাৱনা আৰু স্বপ্নৰ প্ৰতীক। চন্দ্ৰ কেতিয়াবা প্ৰেমৰ স্নিগ্ধতা আৰু কেতিয়াবা নিঃসংগতাৰ সাক্ষী। আকৌ ৰাতি কেতিয়াবা আত্ম-অনুসন্ধানৰ সময়, কেতিয়াবা স্মৃতিৰ জাগৰণ। আকাশৰ নীলিমা আৰু ৰাতিৰ নীৰৱতা মানৱ মনৰ গভীৰতাৰ সৈতে সংলগ্ন। প্ৰকৃতিৰ এনেবোৰ গতিশীল ৰূপে তেওঁৰ সংগীতত আৱেগিক গভীৰতা বৃদ্ধি কৰি তুলিছে।

জুবিন গাৰ্গৰ বহু গীতত অসমৰ গাঁও আৰু মাটিৰ প্ৰতি এক গভীৰ টান দেখা যায়। অসমৰ গাঁওৰ প্ৰাকৃতিক সৌন্দৰ্য, সেউজীয়া পথাৰ, গছ-গছনি - এইবোৰে তেওঁৰ গীতত এক নষ্টালজিক চেতনাৰ সৃষ্টি কৰিছে।

ধাননি পথাৰৰ সোণোৱালী শইচত
জিলিকে আমাৰে আশা
ঘৰে ঘৰে বন্তি জ্বলিলেই গধূলি
শেৱালি সৰিলেই পুৱা। ...

জুবিন গাৰ্গে প্ৰকৃতিক মানৱ-মনৰ অনুভৱৰ ভাষা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিছে। প্ৰকৃতি তেওঁৰ গীতত এক জীৱন্ত সত্তা - যি একে সময়তে সৌন্দৰ্য, বেদনা, আশা আৰু প্ৰতিবাদৰ কণ্ঠস্বৰ বহন কৰে। তেওঁ গীতৰ মাজেৰে পৰিবেশ সজাগতা আৰু সংৰক্ষণৰ দায়ৱদ্ধতাও প্ৰকাশ কৰিছে। অৰণ্য বিনাশৰ বিৰুদ্ধে তেওঁ সমসাময়িক বহু গীতত পাহাৰ খন্দা বা গছ কটাৰ ফলত হোৱা পৰিবেশৰ ক্ষতিৰ বিষয়ে ক্ষোভ প্ৰকাশ কৰিছে; প্ৰকৃতি ধ্বংসৰ বেদনা প্ৰকাশ কৰিছে। সেয়েহে ক'ব পাৰি জুবিন গাৰ্গৰ গীতত প্ৰকৃতি অসমৰ আধুনিক চেতনাৰ এক সু-স্পষ্ট প্ৰতিফলন। তেওঁৰ গীতত প্ৰকৃতি হ'ল মানৱীয় আৱেগৰ এক বিশাল প্ৰতিধ্বনি। প্ৰকৃততে, তেওঁ প্ৰকৃতিক দেৱত্ব আৰোপ কৰাতকৈ অধিক মানৱীয় ৰূপত সজাই তুলিছে। নদী, আকাশ, মেঘ, বৰষুণ, ঋতু, চৰাই আৰু মাটিৰ মাজেৰে তেওঁ যি দৰ্শন আগবঢ়াইছে, সেয়া আধুনিক অসমীয়া সংগীতৰ বাবে এক অমূল্য সম্পদ ৰূপে চিহ্নিত হ'ব। প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি থকা তেওঁৰ এই দায়বদ্ধতা আৰু ভালপোৱাই শ্ৰোতাক, তেওঁৰ অনুৰাগীক কেৱল সংগীতৰ আমোদেই নিদিয়ে, বৰঞ্চ নিজৰ চাৰিওফালৰ পৃথিৱীখনক নতুনকৈ চাবলৈ শিকায়, উত্তৰ পুৰুষক অসমৰ প্ৰকৃতি সুৰক্ষাৰ দায়ৱদ্ধতাৰ ইংগিতো বহন কৰে।

২.০. **সিদ্ধান্ত ঃ**

(১) সাহিত্য, প্ৰকৃতি আৰু মানৱ জীৱন - এটা আনটোৰ পৰিপূৰক।

(২) ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত অসমৰ ৰূপহী প্ৰকৃতি ব্ৰহ্মপুত্ৰ নৈৰ গতিধাৰাৰ দৰে অহৰহ স্বচ্ছন্দ ৰূপত বৈ গৈছে। বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীক সামৰি অসমৰ বিচিত্ৰ প্ৰাকৃতিক জগতখনে তেওঁৰ গীতত ভূমুকি মাৰিছে।

(৩) জুবিন গাৰ্গ এজন প্ৰকৃতি প্ৰেমী। তেওঁৰ ব্যক্তিগত জীৱনৰপৰা গীতৰ কথালৈ প্ৰকৃতিৰ যি যুগমীয়া যাত্ৰা সেয়া প্ৰচ্ছন্নৰূপত জলজল পটপট। প্ৰতিটো গীতত যেন প্ৰকৃতিৰ মায়াময় লয়লাস নাচোন বিদ্যমান।

(৪) দুয়োগৰাকী সৃষ্টিশীল লেখকৰ গীতৰ কথাৰ মাজত নিহিত থকা প্ৰকৃতি চেতনাই ভৱিষ্যত প্ৰজন্মলৈ প্ৰকৃতি প্ৰেমৰ বাৰ্তা কঢ়িয়াই নিয়াৰ লগতে বহনক্ষম উন্নয়নৰ ধাৰণাটো বৰ্তাই ৰাখিবলৈ সক্ষম হ'ব।

৩.০. **উপসংহাৰ ঃ**

অসমীয়া তথা ভাৰতীয়ৰ বুকুত, লগতে বিশ্বৰ মানুহৰ বুকুতো সমানে ঠাই ল'বলৈ সক্ষম হোৱা অসমীয়া জাতিৰ দুই প্ৰতিভাবান আৰু স্বমহিমাৰে ভাস্কৰিত বিশাল ব্যক্তিত্বৰ গৰাকী ভূপেন হাজৰিকা আৰু জুবিন গাৰ্গৰ যি সৃষ্টিৰাজি, সেয়া চিৰশাশ্বত আৰু চিৰ নমস্য। তেওঁলোকৰ গীতৰ মাজত নিহিত থকা অসমৰ প্ৰকৃতি বৈভৱৰ চিত্ৰই প্ৰকৃতি সংৰক্ষণৰ চেতনা বহন কৰাৰ লগতে তেওঁলোকৰ সমাজ তথা বিশ্বৰ প্ৰতি থকা দায়বদ্ধতাকে স্বীকাৰ কৰিছে আৰু উত্তৰ পুৰুষলৈ এই প্ৰকৃতি চেতনাক বহনক্ষম উন্নয়নৰ মাজেৰে লৈ গৈ বিশ্বৰ একো একোজন মূল্যৱান মানৱ সম্পদলৈ উন্নীত কৰাৰ বাট দেখুৱাব বুলি আশা কৰিব পাৰি।

প্ৰসঙ্গ সূত্ৰ ঃ

[১] ভাগৱতী, অৰনী কুমাৰ (প্ৰবন্ধ) ঃ *ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত প্ৰকৃতি*। কলিতা, মণিৰাম (সম্পা)। ভূপেন্দ্ৰ জ্যোতি। পৃ. ৪৯

[২] নাথ, প্ৰাণেশ্বৰ ঃ *জুবিন গাৰ্গৰ সৃষ্টি আৰু দৃষ্টি*। পৃ. ৫১

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কুমাৰ, থানেশ্বৰ। ড° *ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু কিছু প্ৰাসংগিক কথা*। অশোক বুকষ্টল, গুৱাহাটী। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০১১।

কলিতা, মণিৰাম (সম্পা)। *ভূপেন্দ্ৰ জ্যোতি*। ভূপেন হাজৰিকা সাংস্কৃতিক ন্যাস, গুৱাহাটী। তৃতীয় বছৰ, তৃতীয় সংখ্যা, ২০১৪ ।

দাস, পিনাকী (সম্পা)। *গীতিকাৰ জুবিন গাৰ্গ*। পূৰ্বায়ণ প্ৰকাশন, গুৱাহাটী। প্ৰথম প্ৰকাশ ২০২৫।

নাথ, প্ৰাণেশ্বৰ। *জুবিন গাৰ্গৰ সৃষ্টি আৰু দৃষ্টি*। এম. এল. পাব্লিকেছন, গুৱাহাটী। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০২৫।

পূজাৰী, অৰ্চনা। ড° *ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতৰ মূল্যায়ন*। বাণী মন্দিৰ, গুৱাহাটী।প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০২।

মিশ্ৰ, নৰকুমাৰ (সম্পা.)। *গানৰ জুবিন প্ৰাণৰ জুবিন*। সঞ্জীৱন প্ৰকাশন, গুৱাহাটী।প্ৰথম সংকলন, ২০২৫।

লহকৰ, ধীৰাজ কুমাৰ। *জুবিন গাৰ্গৰ গীত*। পাঞ্চজন্য বুকছ, গুৱাহাটী। সপ্তম সংস্কৰণ, ২০২৫।

হাজৰিকা, সূৰ্য্য (সম্পা.)। ড° *ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত সমগ্ৰ*। এছ. এইছ শৈক্ষিক ন্যাস, গুৱাহাটী। প্ৰথম প্ৰকাশ ২০১৫।

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 67-74

ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় স্তুতি গীত ঃ এক বৰ্ণনাত্মক অধ্যয়ন

বিকাশ দেউৰী

সংক্ষিপ্ত সাৰ ঃ

অসমৰ জনজাতীয় সংস্কৃতিৰ ভিতৰত তিৱা জনগোষ্ঠীৰ পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় স্তুতি গীতসমূহ লোকসাহিত্যৰ এক অমূল্য সম্পদ। বিশাল প্ৰকৃতিৰ অফুৰন্ত শক্তি বৈচিত্ৰ্যৰ প্ৰতি থকা জনসাধাৰণৰ বিস্ময় আৰু শ্ৰদ্ধামিশ্ৰিত আকৰ্ষণৰ ফলস্বৰূপেই নানান দেৱ-দেৱীৰ ধাৰণাৰ উদ্ভৱ হৈছে। এনেদৰে উদ্ভাসিত দেৱ-দেৱীক সন্তুষ্ট কৰি জীৱন যাত্ৰা সুখময় কৰিবৰ নিমিত্তে অতীজৰে পৰা অসমীয়া লোকসমাজত নানান পূজা-উপাসনা চলি আহিছে।[1] তিৱাসকলো এই ক্ষেত্ৰত ব্যতিক্ৰম নহয়। তেওঁলোকৰ সমাজতো বছৰৰ বিভিন্ন সময়ত ঘৰুৱা বা ৰাজহুৱাভাৱে দেৱ-দেৱীৰ পূজা-অৰ্চনা কৰা পৰম্পৰা চলি আহিছে। এই পূজা-পাতলসমূহৰ লগত গীত-নৃত্য আৰু বাদ্যও এক অপৰিহাৰ্য উপাদানৰূপে জড়িত হৈ থাকে। পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় এই স্তুতি গীতসমূহৰ জৰিয়তে জনগোষ্ঠীটোৰ আদিম বিশ্বাস, প্ৰকৃতিপূজা, দেৱ-দেৱীৰ কল্পনা, সামাজিক আচাৰ-অনুষ্ঠান আৰু সামূহিক জীৱনবোধৰ এখন সুস্পষ্ট ছবি প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায়। তিৱা ভাষা আৰু তিৱা-অসমীয়া সংমিশ্ৰিত (তিৱামিজ) আৰু নিভাঁজ অসমীয়া ভাষাত উপলব্ধ এই গীত-মাতবোৰে জনসাধাৰণক সততে আপ্লুত আৰু মোহাচ্ছন্ন কৰে। সেয়ে আমাৰ এই অধ্যয়নত ভৈয়ামৰ তিৱাসকলে পৰম্পৰাগতভাৱে পালন কৰি অহা পূজা-পাতলসমূহৰ লগত জড়িত গীতৰ সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ তিৱা জনগোষ্ঠী, কুল, ধৰ্মবিশ্বাস, পূজা-পাতল, স্তুতি গীত।

অৱতৰণিকা ঃ

নৃতাত্ত্বিকসকলৰ দৃষ্টিত তিৱাসকল মংগোলীয় প্ৰজাতিৰ লোক আৰু ভাষাতাত্ত্বিক দৃষ্টিত তিৱাসকল চীন-

তিব্বতীয় ভাষাগোষ্ঠীৰ তিব্বত-বৰ্মী শাখাৰ বড়ো ঠালৰ অন্তৰ্গত। ভৌগোলিক অৱস্থান অনুসৰি তিৱাসকলক প্ৰধানকৈ দুটা ভাগত ভাগ কৰা হয়। পাহাৰত বাস কৰা তিৱাসকলক 'হাজোৱালী' বা 'পাহাৰীয়া' তিৱা আৰু ভৈয়ামত বাস কৰা সকলক 'থলুৱালী', 'দাঁতিয়ালী' বা 'ভৈয়ামৰ' তিৱা বুলি অভিহিত কৰা হয়। কাৰ্বি আংলং আৰু মেঘালয়ৰ ৰিভই জিলাৰ পূৰ অংশৰ তিৱাসকলক পাহাৰৰ তিৱা বুলি চিহ্নিত কৰা হয়। আনহাতে ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ অধিক সংখ্যক লোক অসমৰ নগাঁও আৰু মৰিগাঁও জিলাত বসবাস কৰে। ইয়াৰ উপৰিও কামৰূপ, শিৱসাগৰ, দৰং, ধেমাজি, উত্তৰ লক্ষীমপুৰ, যোৰহাট আদি জিলাৰ কিছু অঞ্চলতো তেওঁলোকে বসবাস কৰি আছে। তিৱাসকলৰ মাজত প্ৰধানভাৱে বাৰটা কুল পোৱা যায়। সেই কুলকেইটা হ'ল- মছৰং/মাছৰং, মাদুৰ, মালৈ/মাপলৈ, দাফাৰ, শুকাই/হুকাই, আমফ্লি /আম্‌ফি , লাচা/লচ', চালাং/চলং, আমচং/আনংচং, কাৰ্‌খ, দাৰ্‌নং/দাৰ্‌ফং, লৰম্।[২] ইয়াৰে কেইবাটাও উপ বা শাখা কুল পোৱা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে মাদুৰ কুলৰ লাদুৰ, পুৰু, ছাগাৰ আৰু দাফাৰ কুলৰ মিথি, লুম্‌ফৈ আদি উপকূল পোৱা যায়।

তিৱাসকল হিন্দু ধৰ্মাৱলম্বী লোক। তেওঁলোক শৈৱ আৰু শাক্ত পৰম্পৰাত বিশ্বাসী। তেওঁলোকৰ কোনো লিখিত ধৰ্মশাস্ত্ৰ নাই যদিও অতীতৰেপৰা মৌখিকভাৱে চলি অহা স্তুতি-প্ৰাৰ্থনাৰ ওপৰত প্ৰতিষ্ঠিত ধৰ্মক 'বেদাং' বুলি কোৱা হয়। তেওঁলোকৰ প্ৰধান উপাস্য দেৱতা 'ফা-মহাদেউ' বা মহাদেৱ আৰু উপাস্য দেৱী 'পাৰ্বতী'। ইয়াৰ উপৰিও তেওঁলোকে চাৰিভাই-চাৰিকৰা, কেঁচাইখাতী, বদলমাজী, কালিকা গোসাঁই, কামাখ্যা, ভগৱতী আদি দেৱ-দেৱীকো পূজা-উপাসনা কৰে। সম্প্ৰতি ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ বহুসংখ্যক লোক নৱবৈৱষ্ণৱ ধৰ্ম, সনাতন ধৰ্ম আৰু অতি কম সংখ্যক লোকে খ্ৰীষ্টান ধৰ্মত দীক্ষিত হৈ বিষ্ণু, কৃষ্ণ, যীশু আদিক উপাসনা কৰিবলৈ লৈছে যদিও নিজস্ব কৃষ্টি-সংস্কৃতিক জীয়াই ৰাখিবলৈ সদা অহোপুৰুযাৰ্থ কৰা এচাম উদ্যোগী তিৱালোকৰ প্ৰচেষ্টাত আজিও তিৱা জনসমাজত সীমিত ৰূপত হ'লেও দেৱ-দেৱী পূজা-পাতল কৰা পৰম্পৰা অটুত আছে।

অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

আমাৰ এই অধ্যয়নটিৰ বাবে বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক দুয়োটা পদ্ধতিকে অৱলম্বন কৰা হৈছে।

অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু উদ্দেশ্য ঃ

লোক সাহিত্যৰ এটি অন্যতম উপাদান হ'ল লোকগীতসমূহ। তিৱাসকল লোকগীত পদত অতি চহকী আৰু সমৃদ্ধিশালী। বিষয়বস্তু আৰু প্ৰকৃতি অনুযায়ী তিৱা লোকগীতসমূহক পূজা-পাতলৰ গীত, উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ গীত, শ্ৰমৰ গীত, নিচুকনি গীত আদি বিভিন্ন শ্ৰেণীত শ্ৰেণী বিভাজন কৰিব পাৰি। সেয়ে বিষয়ৰ বিস্তৃতিৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি আমাৰ এই অধ্যয়নত ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় গীতৰ বিষয়টিকহে সামৰি লোৱা হৈছে। ইয়াৰ জৰিয়তে এই শ্ৰেণীৰ গীতসমূহৰ বিষয়ে সূক্ষ্ম অধ্যয়ন কৰি নৱ প্ৰজন্মক এইবোৰৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত কৰাই অধ্যয়নটিৰ মূল উদ্দেশ্য।

অধ্যয়নৰ তথ্য আহৰণৰ উৎস ঃ

আমাৰ এই অধ্যয়নত তথ্য আহৰণৰ বাবে মুখ্য আৰু গৌণ দুয়োটা উৎসৰ পৰাই সমল সংগ্ৰহ কৰা হৈছে। মুখ্য উৎস হিচাপে মৰিগাঁও জিলাত কিছু ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়ন কৰি অভিজ্ঞ লোকৰ পৰা সমল সংগ্ৰহ কৰা হৈছে আৰু গৌণ উৎস হিচাপে বিষয়ৰ সৈতে সম্পৰ্কিত প্ৰকাশিত গ্ৰন্থ, প্ৰবন্ধ আদিৰ পৰা সমল সংগ্ৰহ কৰা হৈছে।

বিষয়বস্তুৰ আলোচনা ঃ

ভৈয়ামৰ তিৱাসকলে পৰম্পৰাগতভাৱে পালন কৰি অহা পূজা-পাতলসমূহৰ ভিতৰত আই সকাম, ৰাতিসেৱা,

বৰত-পূজা, শিঙাল পূজা, ছংখং বা জংকং পূজাসমূহেই বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। তলত এই পূজা-পাতলসমূহৰ লগত জড়িত গীতসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা আগবঢ়োৱা হ'ল—

আই সকামৰ গীত ঃ

অসমৰ অন্যান্য জাতি-জনগোষ্ঠীৰ দৰে ভৈয়ামৰ তিৱাসকলেও ঘৰত কোনো লোকৰ অসুখ-অশান্তি, জ্বৰ-নৰিয়া বা বসন্ত ৰোগ আদি হ'লে আইৰ দোষ লগা বুলি গণ্য কৰি আইসকাম পাতে। এই আই সকাম পাতি উঠাৰ পাছতহে তেওঁলোকে চিকিৎসাৰ বাবে ডাক্তৰ-কবিৰাজৰ পৰামৰ্শ গ্ৰহণ কৰে। তিৱাসকলে এই আইগৰাকীৰ সাতগৰাকী ভনী থকা বুলি বিশ্বাস কৰে। আকৌ দুৰ্গা, পাৰ্বতী, চামুণ্ডা, সতী, নাৰায়ণী আদি দেৱীসকলো আইগৰাকীৰে ভিন ভিন শক্তি প্ৰকাশক ৰূপ বুলি তেওঁলোকৰ মাজত লোকবিশ্বাস প্ৰচলিত আছে। এই আই সকামত আইগৰাকীৰ বাবে নিৰ্দিষ্ট আসন পাতি চাকি-বন্তি, ধূপ-ধূনা জ্বলাই জল-পুষ্প, তুলসী, নৈবেদ্য আদি আগবঢ়োৱা হয়। এই কৰ্মখিনি কৰাৰ অন্তত আইসকলে বাৰ অধ্যায় আই নাম গাই আইগৰাকীক ভক্তিভাৱে স্তুতি কৰে যাতে ৰোগীগৰাকী নৰিয়াৰ পৰা উদ্ধাৰ পায়। পিছত পূজাৰ নৈবেদ্যসমূহ আইসকলে আইনাম গান গাই বোৰঁতী নদীত উটুৱাই দি আহে। ভৈয়ামৰ তিৱা বসতিপূৰ্ণ কোনো কোনো অঞ্চলত এযোৰ বগা পাৰ চৰাই সেন্দূৰ সানি উৰুৱাই দিয়া ব্যৱস্থাও আছে। জেঠমাহত বেমাৰ-আজাৰৰ প্ৰাৰ্দুভাৱৰ সময়ত গঞা ৰাইজে বেমাৰ আজাৰৰ পৰা পৰিত্ৰাণ পাবলৈ সমূহীয়াভাৱে মিলিও আই সকাম পতাৰ পৰম্পৰা প্ৰচলিত আছে। ভৈয়ামত বসবাস কৰা তিৱা আইসকলে আইনামবোৰ অসমীয়া ভাষাতে পৰিৱেশন কৰে মাত্ৰ দুই এটা শব্দৰ ক্ষেত্ৰতহে তাৰতম্য দেখা যায়। এই আইনামত কেতিয়াবা ৰাসৰ গীতৰ সুৰো সংযোগ কৰি তিৱা আইসকলে সুন্দৰভাৱে আইনাম গায়। এই আইনামবোৰৰ জৰিয়তে তিৱা জনগোষ্ঠীয় লোকৰ আইৰ প্ৰতি থকা গভীৰ বিশ্বাস আৰু ভক্তিৰ উমান পোৱা যায়। তলত ভৈয়ামৰ তিৱা লোকসমাজত প্ৰচলিত থকা অসমীয়া ভাষাত গোৱা এটি আইনামৰ নিদৰ্শন তুলি দিয়া হ'ল—

আই ঠাইখনি মচিয়া
আই নিবত বঢ়ায়া
ৰূপে বিনন্দীয়া অ আই কৰফুল গুৱা পাণ দিয়া।
আই গংগাত জলে মাগি
আই দিছো ঠাইয়ে মচি
ৰূপে বিনন্দীয়া অ' আই আই নধৰিবা দাই।।
আই বাৰীৰ পত্ৰ কাটি
আই দিছো আসন পাতি
ৰূপে বিনন্দীয়া অ আই ভকতৰ জুৰাইলা ফুল।
আই গোকুলৰ গোপিনী
আই বহিছো গেপিনী
আই বহিছো আপুনি
ৰূপে বিনন্দীয়া অ আই মুখে হৰি নামে লোৱা।।[৩]

ৰাতি সেৱা গীত ঃ

ভৈয়ামৰ তিৱা সমাজত 'ৰাতি সেৱা' বা 'ভিতৰ সেৱা' বুলি এটি সেৱাভাগৰ প্ৰচলন আছে। জাতি-বৰ্ণ-ধৰ্ম নিৰ্বিশেষে সকলো শ্ৰেণীৰ লোকে ইয়াত অংশগ্ৰহণ কৰিব পাৰে আৰু সকলোকে একে শ্ৰেণীৰ ভকত বান্ধৱ বুলি

ভবা হয়। 'ৰাতি সেৱা' নামটোৱেই প্ৰকাশ কৰে ই ৰাতিটোৰ ভিতৰতে গোপনে পতা পূজা-সেৱা অনুষ্ঠান। গৃহস্থ বা ৰাইজৰ মঙ্গলৰ অৰ্থে এই পূজাভাগ অনুষ্ঠিত কৰা হয়। তেওঁলোকে সচং ঘৰত ৰাতি সেৱা পূজা ভাগ পাতে। সচংঘৰত দুটা কোঠা থাকে। এটা ভকত বহাৰ বাবে আৰু আনটো কোঠা ৰন্ধা-বঢ়া কৰাৰ বাবে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। ভকত বহা কোঠাটোত 'ফা-মহাদেউ'ক উদ্দেশ্যি এগছি বন্তি আৰু ৰন্ধা-বঢ়া কৰা কোঠাটোত 'পাৰ্বতী'ক উদ্দেশ্য কৰি আন এগছি বন্তি প্ৰজ্বলন কৰা হয়। দুয়োগছি বন্তিৰ প্ৰতীকী অৰ্থ হৈছে সম্ভোগ আৰু বংশবৃদ্ধি। এই সেৱাভাগত মদ, গাহৰি আৰু কুকুৰা চৰাই পূৰ্ণ স্বামী শংকৰলৈ (মহাদেউ) অৰ্পণ কৰা হয়। উপাস্য দেৱতালৈ অৰ্পণ কৰা দ্ৰব্যবোৰ ৰন্ধন প্ৰকৰণ কৰি সকলো ভকতে একেলগে ভোজন কৰে আৰু একেটা পাত্ৰৰ পৰাই সকলোৱে মদপাণ কৰাটোও এই পূজা ভাগৰ এটা উল্লেখযোগ্য পৰম্পৰা। ইয়াৰ দ্বাৰা এইটোৱেই প্ৰতীয়মান হয় যে এই সেৱাভাগত কোনো জাত-পাত বা উচ্চ-নীচৰ ভেদাভেদ নাই। ইয়াৰ সমান্তৰালভাৱে ভকতসকলে ওৰেটো ৰাতি টোকাৰীৰ সংযোগত বা কোনো সময়ত টোকাৰী নোলোৱাকৈয়ো বিভিন্ন দেহ বিচাৰৰ গীত পৰিৱেশন কৰে। এই ৰাতি সেৱা অনুষ্ঠানত গোৱা গীতবোৰৰ জৰিয়তে তিৱা জনগোষ্ঠীয় লোকৰ প্ৰাচীন ধৰ্মীয় বিশ্বাস, দেহতত্ত্ব, সৃষ্টিতত্ত্বৰ প্ৰতি থকা ধাৰণা সম্পৰ্কে উমান পোৱা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে তলত এটি গীতৰ নমুনা তুলি দিয়া হ'ল—

নামকো এ ধৰো ভয়কো এ কৰো
কিবা বস্তু হৈব হানি।
কৰবাতে মৰিম নিপানী এ জীৱ
যেনে কচুপাতৰ পানী।।
কচুপাতৰ পানী কৰে টলেবলে
বাগৰি পৰিলে হেৰায়।
পাটিকী নাদতে টেকেলি ডুবিছে
হেনসে জীৱৰ বিলাই।।
কণুৱাৰ বাঁহতে ৰণুৱা ৰহিছে
ৰহিছে দুটি চৰাই।
ভেলক কাটি কৰি জীৱক লৈয়ে গৈছে
আলহী পঁজাতে পায়।।[৪]

গতিকে দেখা যায় যে উক্ত গীতটিৰ জৰিয়তে মানৱ দেহৰ ক্ষণস্থায়ীত্ব আৰু আত্মাৰ অবিনশ্বৰতাৰ কথাকেই প্ৰতিপন্ন কৰা হৈছে। ইয়াৰোপৰি 'ৰাতি সেৱা' অনুষ্ঠানত গোৱা আন কিছুমান গীতৰ জৰিয়তে পূৰ্বতে যে এই ৰাতি সেৱা পূজাত মুছলমান ভকত, জনজাতীয় ভকত নগা, মিৰি, দেউৰী আৰু বৈষ্ণৱ সত্ৰ সমূহো জড়িত হৈ আছিল সেই সম্পৰ্কে জানিব পৰা যায়।

বৰত পূজাৰ গীত ঃ

মধ্য অসমৰ ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ অন্যতম এক উৎসৱ হ'ল বৰত পূজা উৎসৱ। মৰিগাঁও জিলাৰ তেতেলীয়া, কাৰৈবাৰী, জেৰেঙা আৰু আজাৰা এই চাৰিখন গাঁৱৰ তিৱা লোকসমাজে লগ লাগি তেতেলীয়া পাহাৰৰ দাঁতিত অতীতৰে পৰা বৰত পূজা অনুষ্ঠিত কৰি আহিছে। বৰত পূজাৰ আৰম্ভণি কাতি মাহৰ সংক্ৰান্তিতে হয় যদিও ইয়াৰ মূল পূজাভাগ পুহৰ পূৰ্ণিমা দিনাহে অনুষ্ঠিত কৰা হয়। এই পূজাভাগ কৰিলে গাঁৱৰ পৰা অপায়-অমঙ্গল আঁতৰি লোক সমাজৰ কল্যাণ হয় বুলি তিৱাসকলে বিশ্বাস কৰি আহিছে। এই পূজাৰ বাবে মুখ্য চৰিত্ৰ ৰূপত এগৰাকী

কুঁৱৰী (সুংগৰী), এগৰাকী বৰতানী আৰু চাৰিগৰাকী আয়তীৰ প্ৰয়োজন হয়। আকৌ বৰত পূজাৰ থাপনা আৰু আসন পাতিবৰ বাবে প্ৰায় ৩ ফুট দীঘল আৰু ৪ ফুট বহলৰ এটি সৰণ খেৰৰ সৰু ঘৰ সাজি উলিওৱা হয়। যিটোক সুংগৰী বা কুঁৱৰী ঘৰ বুলি কোৱা হয়। এই সুংগৰী ঘৰতে বৰত পূজাৰ আৰম্ভণিৰ দিনা সৰস্বতী দেৱীৰ এখনি থাপনা পাতি লয়। সৰস্বতী পূজাৰ উপকৰণ হিচাপে দুথোক পুৰাকল, চাউল, টেঙা আৰু তামোল-পাণৰ প্ৰয়োজন হয়। ইয়াৰোপৰি মূল বৰতৰ দিনা কলিয়া গোসাঁই থান, বংশী গোপাল থান আৰু বুঢ়া ডাঙৰীয়া থানতো একোভাগি পূজা আগবঢ়োৱা হয়। সৰস্বতী পূজা আৰম্ভ কৰা প্ৰথম সপ্তাহৰ পৰা প্ৰতি সাতদিনৰ মূৰে মূৰে আয়তী আৰু বৰতানীয়ে সাতঘাটৰ পৰা পানী তুলি আনি সুংগৰী ঘৰত জমা কৰি ৰাখে। মূল বৰত পূজাৰ দিনলৈ সেই পানীৰে কুঁৱৰীগৰাকীক প্ৰতি সাত দিনৰ মূৰে মূৰে নোৱন-ধোৱন কৰোৱা হয়। এই দীৰ্ঘকালীন পূজাৰ সময়ছোৱাত বৰতানী আৰু বৰতৰ কুঁৱৰীগৰাকীয়ে ব্ৰতত থকাৰ নিয়ম। অৰ্থাৎ এই সময়খিনিত তেওঁলোকে নিৰামিষ আহাৰহে গ্ৰহণ কৰিব পাৰে আৰু বিভিন্ন নীতি নিয়মৰ মাজত চলিব লগা হয়। সেয়ে এই পূজাক বৰত পূজা বুলি কোৱাও ভাবিবৰ থল আছে। এই বৰত পূজা উৎসৱত গীত নৃত্য আৰু বাদ্যৰ অপূৰ্ব সমাহাৰ ঘটা দেখা যায়। বৰত পূজাক কেন্দ্ৰ কৰি গোৱা এই গীতসমূহ দুটা শ্ৰেণীত উপলব্ধ হয়। এক শ্ৰেণীৰ গীত বৰতৰ মূলগীত আৰু আনবিধ বৰতৰ গদালবৰীয়া গীত। বৰতৰ গদালবৰীয়া গীতসমূহ দূৰ-দূৰণিৰপৰা বৰত চাবলৈ অহা লোকসকলে আনন্দত উত্ৰাৱল হৈ মনৰ আবেগ-অনুভূতি প্ৰকাশ কৰিবলৈ গায়। বৰতৰ মূল গীত ১২০ আধ্যা। ২০ আধ্যাগীত সৰস্বতী পূজা কৰা দিনৰে পৰা কুঁৱৰীগৰাকীক নোৱাওঁতে গায়। বাকী ১০০ আধ্যা গীত মূল বৰতৰ দিনা গোৱা হয়।[৫] ইয়াৰোপৰি মূল বৰতৰ দিনা অংকীয়া ভাওনাৰ আৰ্হিত বিভিন্ন জীৱ-জন্তু, দেৱ-দেৱীৰ মুখা পিন্ধি নৃত্য কৰোঁতেও পাতিঢোল, মাদল, কালি, পেঁপাৰ তালে তালে আয়তী-নামতীসকলে কেতবোৰ গীত-মাত পৰিৱেশন কৰে। যেনে - গুৰুন্দৰ পক্ষী-ময়ূৰ পক্ষীৰ নৃত্য, বাঘ-ভালুক-গাহৰি যুঁজৰ নৃত্য, মলুৱা বান্দৰৰ নৃত্য, সদশিৱৰ নৃত্য ইত্যাদি। প্ৰতিটো নৃত্যৰ বাবে পাতিঢোল, মাদলৰ বাদকসকলে বেলেগ বেলেগ চেৱ বজাই আৰু নৃত্যৰ লগত সংগতি ৰাখিয়েই বিবিধ বিষয়ৰ গীত-মাতবোৰ গায়। বৰতৰ মূল গীতসমূহত বিভিন্ন কথাৰ অৱতাৰণা কৰা হয়। অসমীয়া বিয়ানামত যিদৰে ৰাম-সীতা উপমাৰে ৰাম স্বৰূপ নায়কে সীতা দেৱীক বস্ত্ৰ-অলংকাৰ আৰু সা-সামগ্ৰীৰ যোগান ধৰাৰ বৰ্ণনা পোৱা যায়, তদ্ৰুপ বৰত পূজাত গোৱা গীতটো কোনোবা চাজ' (জীয়ৰী) যৌৱন কাল প্ৰাপ্ত হোৱাৰ লগে লগে তেওঁৰ বাবে ৰাম স্বৰূপ নায়কে বৰতৰ বিভিন্ন সামগ্ৰী-ঘট, ছত্ৰ, চাকি, ঠগী ইত্যাদি যোগান ধৰাৰ কথা বৰ্ণনা পোৱা যায়। উদাহৰণ স্বৰূপে বৰত পূজাত গোৱা তেনেধৰণৰ বৰ্ণনা থকা এটি গীত তলত উল্লেখ কৰা হ'ল—

"যি বেলা চাজ' টুপতি হ'ল এ.... আই
টুপতি হ'ল,
সীতা গোসাঁনী বৰতে হ'ল এ..... আই
বৰতে হ'ল;
সীতা গোসাঁনী কাম এ..... আই
কামে,
কুমলী সৰজিলে ৰাম এ..... আই
ৰামে,
যি বেলা চাজ' টুপতি হ'ল এ.... আই
টুপতি হ'ল,

সীতা গোসাঁনী কাম এ..... আই
কামে,
ঘট সৰজিলে ৰাম এ.... আই
ৰামে।[৬]

আকৌ সদাশিৱৰ নৃত্য কৰোঁতে গোৱা এটি গীতৰ জৰিয়তে পৌৰাণিক চৰিত্ৰ শিৱৰ সম্বন্ধে এখন ছবি জনসমাজৰ আগত দাঙি ধৰিছে। গীতটিৰ কিয়দংশ উল্লেখ কৰা হ'ল—

ঘূৰি ঘূৰি চতুৰ পাশে
এ হৰিয়ে নাচে সদাশিৱ ভালৰে
থমকি থমকি নাচে হৰি এ
এ হৰি দুৱাৰে দেদুৱা ঐ গুৰু ঘৰীয়া
এ হৰি এ নাচে সদাশিৱ ভালদৰে;
ককালত বাঘৰ ছাল এ হৰি এ
দুৱাৰ দেদুৱা ঐ গুৰু ঘৰীয়া
এ হৰি এ নাচে সদাশিৱ ভালৰে।[৭]

শিঙাল পূজাৰ গীত ঃ

মৰিগাঁও জিলাৰ মণিপুৰ, বঘৰা আদি অঞ্চলৰ তিৱা লোকসমাজে শিঙাল পূজা পতা পৰিলক্ষিত হয়। শিং থকা দেৱতাক পূজা কৰাৰ বাবে ইয়াৰ নাম শিঙাল হোৱা বুলি কোৱা হয়। তিৱা লোক বিশ্বাসমতে 'পশুপতি শিৱ' বা 'ফা-মহাদেউ'ৰ আন এটি শক্তি প্ৰকাশক ৰূপেই হৈছে শিঙাল দেৱতা। প্ৰকৃততে কৃষিকৰ্মক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই এই পূজাভাগ পতা হয়। তিৱাসকলে 'ফা-মহাদেউ'কে সৃষ্টি-স্থিতি-অন্ত কৰ্তা আৰু আৰু ধন সম্পদৰ অধিষ্ঠাতা বুলি জ্ঞান কৰে। সেয়ে এই দেৱতা তুষ্ট হ'লেই সকলো দেৱতা তুষ্ট হয় আৰু জীৱনলৈ সুখ সমৃদ্ধি নামি আহে বুলি বিশ্বাস কৰি আহিছে। এই পূজাত আৰাধ্য দেৱতাৰ অৰ্থে বলি দিবৰ বাবে কাছ আৰু কুকুৰা চৰাইৰ প্ৰয়োজন হয়। প্ৰত্যেক কুলৰ পৰাই একোটাকৈ কুকুৰা চৰাই বাঁহৰ খাঙত ভৰাই অনা হয়। শিঙাল দেৱতাৰ প্ৰতীক ৰূপে বাঁহৰ খাঙটোৰ দুয়োটা মূৰ জোঙা কৰি অনা হয়। ইয়াৰোপৰি অন্যান্য উপকৰণ যেনে শাক-পাচলি, পাতেৰে সৈতে বাঁহৰ লেকেচি, ফুল, আৰৈ চাউল, মদ আৰু মদ খোৱা পাত্ৰৰ বাবে বাঁহৰ চুঙা আৰু থোলাৰ প্ৰয়োজন হয়। লৰ' বা পুৰোহিতে দেৱতাৰ ওচৰত কাছ আৰু চৰাইবোৰ উছৰ্গা কৰি বিভিন্ন স্তুতি গীত গাই ৰাইজৰ বাবে আশীৰ্বাদ বিচাৰে। তলত এই পূজাত গোৱা গীতৰ এটি অংশ তুলি দিয়া হ'ল—

চেঁৰা ৰিদং, চেঁৰা ৰিদং, চিঙে মিন্দাই
চেঁৰা ৰিদং দেই,
জুলাৱা টুলাৱা চিঙে মিন্দাই
আছাছী আছাউ দেই।
মাথি চৰ জেগা মনুছ চৰজেগা
আৰ' চৰজেগা জীউ
খেল বহাগং ছং বহাগং
ছিংগ আছাছী ৰীউ। চেঁৰা ৰিদং দেই...।[৮]

(**ভাবাৰ্থ ঃ** হে পৰমেশ্বৰ, তোমাক আমি সেৱা জনাইছোঁ, পূজা কৰিছোঁ, লাওপানী দিছোঁ, পক্ষী দিছোঁ, আশীৰ্বাদ দিয়া। তুমি বিশ্ব সৃষ্টিকাৰী; মানুহ-দুনুহ, জীৱ-জন্তু সৃষ্টি কৰিছা। তোমাৰ আদেশ মতে আমি খেল-চোং পাতি একেলগে বাস কৰিছোঁ আমাক আশীৰ্বাদ দিয়া।)

উপাস্য দেৱতাক স্তুতি কৰাৰ অন্তত পূজাস্থলীত উপস্থিত ৰাইজে ভোজ-ভাত আৰু মদ আদি গ্ৰহণ কৰি খ্ৰাম, পাংচিৰ তালে তালে নৃত্য-গীত গাবলৈ আৰম্ভ কৰে। এই পূজাত মহিলাৰ উপস্থিতি নিষিদ্ধ। পূজাৰ পিছৰ দিনা সকলো ৰাইজে মিলি লৰ'ৰ ঘৰৰ এডোখৰ মাটি চহায় আৰু সন্ধিয়া চামাদিৰ 'মিন্দাই থুনা'ত পূজা এভাগ দি শিঙাল পূজাৰ সামৰণি মাৰে।

ছুংখং বা জংকং পূজাৰ গীত ঃ 'ছুংখং' বা 'জংকং' পূজা পাহাৰ আৰু ভৈয়াম উভয় অঞ্চলৰ তিৱাসকলে পালন কৰে। মৰিগাঁও জিলাৰ মানিপুৰ, শিলচাং আদি অঞ্চলতো এই পূজাভাগ পতাৰ পৰম্পৰা আছে। কৃষিকাৰ্য আৰম্ভ কৰাৰ আগতে চ'ত মাহত এই পূজাভাগ অনুষ্ঠিত কৰা হয়। 'ছুংখং' বা 'জংকং' শব্দই গছ-বন, 'হাবি-জংঘল' কাটি খেতি কৰ্ম কৰা অৰ্থকে বুজায়। এই পূজাভাগ অনুষ্ঠিত নকৰালৈকে কোনো তিৱা লোকে পথাৰত হাল-কোৰ বাব নোৱাৰে। এই নীতি উলংঘা কৰিলে সামাজিকভাৱে দায়-দণ্ড আৰু জৰিমনা বিহা হয়। 'ছুংখং' পূজাৰ বাবে লৰ', চাংদলৈ আদি বিষয়ববীয়া সকলে পথাৰৰ মাজত এডোখৰ ঠাই নিৰ্বাচন কৰি চাৰিগৰাকী দেৱতাৰ বাবে অৰ্থাৎ মহাদেৱ, বাঘৰাজ, থলদেৱতা আৰু চাৰিভাই-চাৰিকৰাৰ নামত চাৰিখন বেদী স্থাপন কৰি লয়। এই পূজা পালন কৰাৰ মুখ্য উদ্দেশ্যই হৈছে পথাৰত শস্য বৃদ্ধিৰ লগতে নদ-নদী, খাল-বিলত যাতে পৰ্যাপ্ত পৰিমাণে থাকি কৃষক সমাজৰ কৃষিকৰ্ম কৰিবলৈ সুবিধাজনক পৰিস্থিতিৰ সৃষ্টি হয়। সেয়ে লৰ' বা পুৰোহিতে প্ৰতিগৰাকী দেৱতাক সন্তুষ্ট কৰিবলৈ কুকুৰা চৰাই, কাছ, ছাগলী আদি বলি দি বিভিন্ন স্তুতি গীত গাই। এই গীতসমূহৰ জৰিয়তে লৰ'ই উপাস্য দেৱতাৰ ওচৰত খেতিৰ সজুঁলি, কঠিয়া, বিধান আদি বিচৰা উপৰিও আগন্তুক কৃষিকৰ্ম কৰাৰ বাবে ভক্তিসহকাৰে অনুমতি লোৱা দেখা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে তলত এটি স্তুতি গীতৰ নিদৰ্শন তুলি দিয়া হ'ল—

ঐ হৈ-চাৰিভাই চাৰিকৰা
মাথি চ্যাচোন, ছং চ্যাচোন
পিৰুথ চ্যাচোন, টাৰখ চ্যাচোন
মাথি চৰজেনা নাঙ্ পিৰুখ চৰ্জেনা নাঙ্
টাৰখ' চৰজেনা ছুংগ চৰজেনা নাঙ্
টাৰখ' চৰ্জেনা ছুংগ চৰ্জেনা
ঐ দেও চাৰিভাই চাৰিকৰা।[৯]

(**ভাবাৰ্থ ঃ** হে চাৰিভাই-চাৰিকৰা-কঠিয়া নাই, বিধান নাই। কঠিয়া হওঁক, বিধান হওঁক, সেউজবুলীয়া হওঁক গোটেই পৃথিৱীখন)

এনেধৰণৰ এই স্তুতিগীতসমূহৰ জৰিয়তে তিৱাসকলৰ আৰাধ্য দেৱতাৰ প্ৰতি কৰা কাতৰ প্ৰাৰ্থনাৰ প্ৰতিফলন ঘটা দেখা যায়।

উপসংহাৰ ঃ

ভৈয়ামৰ তিৱাসকলৰ পৰম্পৰাগত পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় স্তুতি গীতসমূহ কেৱল ধৰ্মীয় আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ অংশ নহয়, বৰং ই তিৱা জনগোষ্ঠীৰ সামূহিক চেতনা, আধ্যাত্মিক আৰু সামাজিক সংহতি বজাই ৰখাৰ এক শক্তিশালী মাধ্যম। এই স্তুতি গীতসমূহত দেৱ-দেৱীৰ আৰাধনা, কৃষিজীৱনৰ কামনা-প্ৰাৰ্থনা, প্ৰকৃতিৰ সৈতে

মানৱৰ সম্পৰ্ক আৰু সামাজিক ঐক্যৰ বাণীৰ প্ৰতিধ্বনি শুনা যায়। কাৰণ এইবোৰ কেৱল মাত্ৰ লোকগীত নহয়; ইয়াৰ মাজতে লুকাই আছে তিৱা জনগোষ্ঠীটোৰ ইতিহাস আৰু সামাজিক-সাংস্কৃতিক অস্তিত্বৰ পৰিচয়। বৰ্তমান বিশ্বায়নৰ যুগত তিৱাসকলৰ পূজা-পাতল সম্পৰ্কীয় স্তুতি গীতসমূহ হেৰাই যোৱাৰ আশংকাই দেখা দিছে। সেয়ে অগ্ৰজসকলে নৱপ্ৰজন্মক আকৰ্ষিত কৰিব পৰাকৈ এই গীত-মাতবোৰ সংৰক্ষণ আৰু সম্প্ৰচাৰৰ ব্যৱস্থা কৰিলে ই তিৱা জনগোষ্ঠীয় সাহিত্যৰ লগতে অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ ভঁৰালো যে সমৃদ্ধিশালী কৰিব তাত সন্দেহ নাই।

পাদটীকা ঃ

১. ভট্টাচাৰ্য, বসন্ত কুমাৰ ঃ *অসমীয়া লোকগীত সমীক্ষা*, পৃ. ১০।
২. পাতৰ, মিলেশ্বৰ ঃ *তিৱা জাতিৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, পৃ. ৬০।
৩. সেনাপতি, ৰূপান্তৰ (সম্পা) ঃ *বলাইৰাম সেনাপতি ৰচনা সমগ্ৰ*, পৃ. ১৮২।
৪. সদ্যোক্ত- পৃঃ ২৮৬।
৫. দেউৰী, মনেশ্বৰ ঃ *তিৱা (লালুং) সাংস্কৃতিক শব্দকোষ*, পৃ. ১৫০।
৬. বৰদলৈ, জ্যোতিৰ্ময় (সম্পা) ঃ *সুংগৰী*, পৃ. ২৬।
৭. সেনাপতি, বিদ্যুৎ বিকাশ (সম্পা) ঃ *তিৱা সমাজত এভুমুকি*, পৃ. ১২৭।
৮. সেনাপতি, গণেশ (সম্পা) ঃ *নিবন্ধ কৰণি*, পৃ. ২০৬।
৯. সংবাদদাতা ঃ মনেশ্বৰী দেউৰী (৭০ বছৰ), মৰিবুঢ়াগাঁও, জিলা- মৰিগাঁও।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

সেনাপতি, ৰূপান্তৰ (সম্পা) ঃ *বলাইৰাম সেনাপতি ৰচনা সমগ্ৰ*, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৭।
পাতৰ, মিলেশ্বৰ ঃ *তিৱা জাতিৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০১২।
দাস, অংশুমান ঃ *তিৱা জনজাতিৰ লোকগীত সমীক্ষা*, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০২৩।
সেনাপতি, গণেশ (সম্পা) ঃ *নিবন্ধ কৰণি*, স্মৃতিগ্ৰন্থ, ২০০০।
বৰদলৈ, জ্যোতিৰ্ময় (সম্পা) ঃ *সুংগৰী*, ২০০৮, তিৱা-মাথন্‌লাই তখ্ৰা।
সেনাপতি, বিদ্যুৎ বিকাশ (সম্পা) ঃ *তিৱা সমাজত এভুমুকি*, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৭।
ভট্টাচাৰ্য, বসন্ত কুমাৰ ঃ *অসমীয়া লোকগীত সমীক্ষা*, ১৯৯৭।

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 75-85

ইয়ুঙৰ ‘মুখা’ আৰু ‘ছাঁ’ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ গল্প

প্ৰীতম তালুকদাৰ
ডঃ প্ৰাঞ্জল শৰ্মা বশিষ্ঠ

সংক্ষিপ্ত সাৰ

মনোবিজ্ঞানী কাৰ্ল গুস্তাভ্ ইয়ুং (১৮৭৫-১৯৬১)ৰ বিশ্লেষণাত্মক মনোবিজ্ঞানত মানসিক গঠনৰ এটা অন্যতম ভাগ হৈছে সামূহিক অচেতন (Collective Unconscious) অংশটো। ইয়ুঙে ইয়াৰ অন্তৰ্গত কিছুমান আদিৰূপ বা মূলৰূপ (Archetype)ৰ ধাৰণা আগবঢ়ায়। এইবোৰৰ অন্তৰ্গত দুটা অন্যতম আদিৰূপ হৈছে ‘মুখা’ (Persona) আৰু ‘ছাঁ’ (Shadow)। মুখা আদিৰূপে ইয়াৰ নামৰ অনুৰূপে ব্যক্তিৰ সামগ্ৰিক সত্তাৰ এক বাহ্যিক পৰিচয় হিচাপে ক্ৰিয়া কৰে। গতিকে ই ব্যক্তিৰ সমাজস্বীকৃত বাহ্যিক ৰূপটো প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। ই সমাজৰ দ্বাৰা আৰোপিত, এখন আৱৰণৰ নিচিনা। মুখাই এফালে ব্যক্তিৰ প্ৰকৃত স্বৰূপৰ অন্ধকাৰময়, নেতিবাচক দিশবোৰ ঢাকি ৰাখে, আৰু আনফালে ব্যক্তিক সমাজৰ দ্বাৰা নিৰ্দেশিত দায়িত্বসমূহ পালন কৰাত সহায় কৰে। মুখাৰ ভূমিকা আৰু সম্পৰ্ক প্ৰধানতঃ বাহ্যিক জগতখনৰ লগত দেখা যায়। মনোবিজ্ঞানী ইয়ুঙে মুখাক ব্যক্তিৰ এক গৌণ বাস্তৱ বুলি অভিহিত কৰিছে, অৱশ্যে সামাজিক জীৱনত নিজকে খাপ খুৱাই চলাৰ ক্ষেত্ৰত মুখাৰ এক বিশেষ গুৰুত্ব আছে। ইয়ুঙৰ মনোবৈজ্ঞানিক তত্ত্বৰ দ্বিতীয়টো গুৰুত্বপূৰ্ণ আদিৰূপ হৈছে ছাঁ। ই ব্যক্তিৰ পশুত্বমূলক আদিম দিশটোৰ পৰিচায়ক। গতিকে ছাঁ প্ৰধানকৈ প্ৰবৃত্তিৰ দ্বাৰা পৰিচালিত। ইয়ুঙৰ মতে ইয়াৰ অনিষ্টকাৰী দিশটো উপলব্ধি কৰিবলৈ যথেষ্ট পৰিমাণৰ নৈতিক প্ৰচেষ্টাৰ প্ৰয়োজন হয়। ছাঁ সম্পৰ্কে সঠিক উপলব্ধিয়ে ব্যক্তিৰ সমগ্ৰ জীৱন তথা মনোসত্তালৈ ভাৰসাম্যতা আনিব পাৰে। ইয়ুঙৰ মতে ছাঁৰ অধ্যয়নৰ যোগেদি ব্যক্তিৰ আন্তৰিক জগতখনৰ প্ৰকৃত ব্যক্তিজনক লগ পাব পাৰি। এজন ব্যক্তিয়ে বাহিৰত নিজকে কেনেকৈ প্ৰকাশ কৰে তাৰ তুলনাত আদিম প্ৰবৃত্তিগত দিশবোৰে তেওঁৰ সম্পৰ্কে সঠিক চিত্ৰ এখন তুলি ধৰিব পাৰে। ইয়ুঙৰ মতে ছাঁৰ ধাৰণাৰ অধ্যয়নৰ যোগেদি ব্যক্তিৰ আঁৰৰ প্ৰকৃত ব্যক্তিজনক লগ পাব পাৰি।

জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা (১৯০৩-১৯৫১) আৱাহন যুগৰ এগৰাকী গল্পকাৰ। তেওঁ প্ৰধানকৈ নাট্য জগত তথা সমাজ জীৱনত আলোড়ন সৃষ্টিকাৰী ব্যক্তিৰূপে পৰিচিত। অৱশ্যে আগৰৱালাৰ সৃষ্টিৰাজি অধ্যয়ন কৰিলে গল্প-সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখনতো তেওঁ বিচৰণ কৰা দেখা যায়। তেওঁৰ বিভিন্ন গল্পত ব্যক্তিৰ আৱেগ-অনুভূতি তথা সামাজিক-ৰাজনৈতিক পৰিস্থিতিৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত ব্যক্তিৰ অন্তৰ্জগতৰ চিত্ৰ প্ৰকাশ পাইছে। তেওঁৰ গল্পৰ চৰিত্ৰসমূহ ইয়ুঙৰ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত আলোচনা কৰিব পৰা যায়। আমাৰ গৱেষণা পত্ৰখনত আগৰৱালাৰ নিৰ্বাচিত গল্প ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ কাৰ্ল গুস্তাভ্ ইয়ুং, সামূহিক অচেতন, আদিৰূপ, মুখা, ছাঁ, জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা।

১.০ বিষয় পৰিচয় ঃ

মনোবিজ্ঞানৰ জগতখনলৈ সামূহিক অচেতন (Collective Unconscious) অংশ, আদিৰূপ বা মূলৰূপ (Archetype) আৰু অন্তৰ্মুখী-বহিৰ্মুখী (Introverted-Extroverted) ব্যক্তিত্বৰ ধাৰণা আগবঢ়োৱা মনোবিজ্ঞানীগৰাকী হৈছে কাৰ্ল গুস্তাভ্ ইয়ুং (১৮৭৫-১৯৬১)। তেওঁৰ ধাৰণাক মনোবিজ্ঞানত বিশ্লেষণাত্মক মনোবিজ্ঞান (Analytical Psychology) নামেৰে জনা যায়। উল্লেখযোগ্য যে তেওঁৰ ধাৰণাত বৈজ্ঞানিক দিশৰ লগতে কিছুমান আধ্যাত্মিক, ৰাহস্যিক উপাদানো লক্ষ্য কৰা যায়। অৱশ্যে ব্যক্তিৰ মনোসত্তাৰ সামগ্ৰিক অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত ইয়ুঙৰ ধাৰণাৰ যথেষ্ট অৱদান আছে। এই সম্পৰ্কে তলত আলোচনা কৰা হ'ল।

বিশ্লেষণাত্মক মনোবিজ্ঞান ইয়ুঙৰ দ্বাৰা প্ৰতিষ্ঠিত এক মনোবৈজ্ঞানিক তত্ত্ব। এই মনোবিজ্ঞানৰ মূল লক্ষ্য হৈছে ব্যক্তীকৰণ (Individuation) প্ৰক্ৰিয়া। ই মানসিক জগতৰ এনে এক প্ৰক্ৰিয়া যাৰ দ্বাৰা ব্যক্তিয়ে মনোসত্তাৰ অচেতন জগতখনৰ বিভিন্ন দিশ তথা উপাদানবোৰক একলগ কৰি সচেতন স্থিতিলৈ আনিব পাৰে। ইয়াৰ দ্বাৰা ব্যক্তিয়ে মানসিক জগতত সম্পূৰ্ণতা আৰু ভাৰসাম্যতা লাভ কৰে। ইয়ুঙে তেওঁৰ বিশ্লেষণাত্মক মনোবিজ্ঞানৰ যোগেদি সামূহিক অচেতন, আদিৰূপ, মনস্তাত্ত্বিক প্ৰকাৰ (Psychological Types), তথা প্ৰতীকবাদ আৰু স্বপ্ন-বিশ্লেষণ (Symbolism and Dream Analysis) আদিৰ নিচিনা যুগান্তকাৰী ধাৰণা আগবঢ়ায়।

তেওঁ এসময়ত মনোবিজ্ঞানী ফ্ৰয়েড(১৮৫৬-১৯৩৯)ৰ বৌদ্ধিক জগতখনৰ এগৰাকী ঘনিষ্ঠ সংগী তথা অনুসৰণকাৰী আছিল। কিন্তু পৰৱৰ্তীকালত তাত্ত্বিক মতানৈক্যৰ বাবে তেওঁ ফ্ৰয়েডৰ পৰা আঁতৰি নিজৰ এক সুকীয়া মনোবৈজ্ঞানিক অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰ নিৰ্মাণ কৰে। ইয়ুঙৰ উল্লেখযোগ্য গ্ৰন্থসমূহ হৈছে — *Aion*, *Two Essays in Analytical Psychology*, *The Archetypes and The Collective Unconscious*, *Modern Man in Search of a Soul*, আৰু *The Undiscovered Self* আদি। ইয়ুঙৰ বিভিন্ন মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণাবোৰৰ যোগেদি প্ৰধানকৈ মনৰ অচেতন স্থিতিৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰা হৈছে। ইয়ুঙে পূৰ্বসূৰী ফ্ৰয়েডৰ অৱদমিত যৌন তত্ত্বৰ ধাৰণাত আবদ্ধ নাথাকি মানসিক জগতখনৰ এক বহল তথা গভীৰ সম্ভাৱনাসমূহ আৱিষ্কাৰ কৰিছে। তেওঁৰ মনোবৈজ্ঞানিক তত্ত্বত মনৰ সচেতন আৰু অচেতন স্থিতিক একত্ৰিত কৰা ব্যক্তিকৰণ প্ৰক্ৰিয়াৰ যোগেদি মনোসত্তাৰ সামগ্ৰিক বিকাশৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিয়া হৈছে। ইয়াৰ ফলস্বৰূপে আধুনিক মনোবিজ্ঞানৰ ক্ষেত্ৰখনত ইয়ুঙে এক সুকীয়া আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থান লাভ কৰিছে।

ইয়ুঙে ব্যক্তিৰ মানসিক গঠনক তিনিটা ভাগত বিভক্ত কৰিছে। সেইকেইটা হৈছে— 'Ego' বা অহং (আত্মচেতনা) আধাৰিত চেতন মন (Ego-conscious or Conscious Mind), ব্যক্তিগত অচেতন (Personal Unconscious) আৰু সামূহিক অচেতন (Collective Unconscious)। সামূহিক অচেতন মনোসত্তাৰ ধাৰণা ইয়ুঙৰ মনোবৈজ্ঞানিক আৱিষ্কাৰৰ এটা অন্যতম দিশ। ই তেওঁৰ ধাৰণাক পূৰ্বপ্ৰচলিত ফ্ৰয়েডীয় ধাৰণাৰ পৰা পৃথক কৰি এক সুকীয়া পৰিচয় প্ৰদান কৰে। ইয়ুঙৰ ধাৰণাৰ অন্য এক যুগান্তকাৰী আৱিষ্কাৰ হৈছে আদিৰূপৰ ধাৰণা। ব্যক্তিৰ আচৰণক প্ৰভাৱিত কৰা এই আদিৰূপবোৰ সামূহিক অচেতন মনোসত্তাৰে অন্তৰ্গত। আদিৰূপবোৰে পৰিস্থিতি সাপেক্ষে প্ৰকাশ পোৱা আচৰণৰ কিছুমান আৰ্হিক প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। এইবোৰ ব্যক্তিয়ে পূৰ্বপুৰুষৰ পৰা আহৰণ কৰে। আদিৰূপবোৰ আচৰণৰ কিছুমান বিশ্বজনীন বিন্যাস (Pattern) বা চিহ্ন। সেয়ে সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু ভৌগোলিক ভিন্নতাই ব্যক্তিৰ জীৱনৰ অভিজ্ঞতাক পৃথক পৃথক ৰূপ প্ৰদান কৰিলেও ব্যক্তিৰ মনোসত্তাত আদিৰূপৰ স্বৰূপ আৰু প্ৰভাৱ সলনি নহয়।

আদিৰূপৰ অধ্যয়নে ব্যক্তিৰ আৱেগ-অনুভূতি, চিন্তাধাৰা তথা আচৰণ আদিকে ধৰি সমগ্ৰ মানসিক জগত তথা মানসিক গঠন সম্পৰ্কে এক সম্যক ধাৰণা প্ৰদান কৰে। ইয়াৰ অধ্যয়নৰ যোগেদি ব্যক্তিয়ে নিজৰ অন্তৰ্জগতৰ লগত সংযোগ স্থাপন কৰিব পাৰে। আদিৰূপৰ অধ্যয়নে ব্যক্তিক আত্মোপলব্ধি সম্পৰ্কে সচেতন কৰি তোলাৰ লগতে নিজৰ জীৱনৰ অৰ্থোদ্ধাৰ আৰু উদ্দেশ্য প্ৰাপ্তিতো সহায় কৰিব পাৰে। লগতে দৈনন্দিন জীৱনত সন্মুখীন হোৱা ভাল-বেয়া বিভিন্ন অৱস্থাৰ সৈতে মোকাবিলা কৰিব পৰাকৈ মানসিক দিশত সবল কৰি তুলিব পাৰে। মন কৰিবলগীয়া যে এই আদিৰূপবোৰৰ প্ৰকাশ মানৱ আচৰণ, সপোন, পৌৰাণিক আখ্যান বা 'মিথ' আৰু সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰত ঘটে।

জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা(১৯০৩-১৯৫১) আৱাহন যুগৰ এগৰাকী গল্পকাৰ। তেওঁ প্ৰধানকৈ নাটকৰ বাবে জনাজাত যদিও আগৰৱালাই কবিতা, গল্প আৰু উপন্যাস সাহিত্যও ৰচনা কৰি গৈছে। অসমীয়া গল্প-সাহিত্যৰ ইতিহাসত আগৰৱালাৰ গল্প সম্পৰ্কে বিশেষ আলোচনা চকুত নপৰে। সামাজিক-সাংস্কৃতিক তথা ৰাজনৈতিক পৰিপ্ৰেক্ষিতত তেওঁৰ গল্পৰ আলোচনা কৰিব পৰা যায়। লগতে তেওঁৰ গল্পসমূহক মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণাৰ আলোকতো বিচাৰ কৰাৰ থল আছে। অসমীয়া গল্প-সাহিত্যৰ জগতখনত আগৰৱালা অনালোচিত যদিও এগৰাকী গুৰুত্বপূৰ্ণ লেখক। তেওঁ গল্পৰ যোগেদি প্ৰধানকৈ নৰ-নাৰীৰ প্ৰেমজনিত ঘটনা; সামাজিক জীৱন তথা ৰাজনৈতিক অৱস্থা আদি তুলি ধৰিছে। এইবোৰৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত তেওঁৰ গল্পৰ চৰিত্ৰৰ ক্ৰিয়া-প্ৰতিক্ৰিয়াৰ মাজেৰে ব্যক্তিৰ অন্তৰ্জগতৰ বিভিন্ন অৱস্থাৰ চিত্ৰ গল্পত প্ৰকাশ পোৱা দেখা যায়। ই তেওঁৰ গল্পসমূহক ইয়ুঙৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰাৰ বাবে উপযুক্ত কৰি তোলে। তেওঁলোকৰ মনোসত্তাক বিভিন্ন পৰিস্থিতিত মনোবৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভংগীৰে চাব পৰা যায়। এইক্ষেত্ৰত আমাৰ আলোচনাৰ যোগেদি এক সীমিত পৰিসৰত ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত আগৰৱালাৰ নিৰ্বাচিত কেইটামান গল্পৰ আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

এইখিনিতে উল্লেখযোগ্য যে আগৰৱালাৰ ৰচনাৱলীত মুঠ নটা গল্প পোৱা যায়। অৱশ্যে ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত তেওঁৰ ছটা গল্প আলোচনা কৰিব পৰা যায়। তাৰ ভিতৰত এটা গল্প মুখা আৰু পাঁচটা গল্প ছাঁ আদিৰূপৰ আলোকত চাব পৰা যায়।

১.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

এই আলোচনাৰ অন্যতম উদ্দেশ্য হৈছে —

১) ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণা, তথা এইবোৰৰ গুৰুত্ব সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা।

২) জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ নিৰ্বাচিত গল্পসমূহক ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰা। লগতে গল্পৰ চৰিত্ৰবোৰৰ কাৰ্যাৱলীৰ যোগেদি প্ৰকাশ পোৱা মনোসত্তা সম্পৰ্কে অধ্যয়নৰ বিচিত্ৰ সম্ভাৱনীয়তাসমূহ উন্মোচিত কৰা।

১.২ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব ঃ

এই আলোচনাৰ গুৰুত্ব এনে ধৰণৰ —

১) আগৰৱালাৰ গল্পত মানুহৰ অন্তৰ্জগতৰ প্ৰকাশ ঘটিছে। গতিকে তেওঁৰ গল্পৰ চৰিত্ৰৰ মানসিক জগতক ইয়ুঙৰ ধাৰণাৰে আলোচনা কৰাৰ গুৰুত্ব আছে।

২) পূৰ্বপ্ৰচলিত মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণা, প্ৰধানকৈ ফ্ৰয়েডীয় দৃষ্টিভংগীৰ পৰা আঁতৰি গল্পকাৰগৰাকীৰ গল্পক এক পৃথক মনোবৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভংগীৰে চোৱাৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে।

৩) অসমীয়া গল্প-সাহিত্যৰ মনোবৈজ্ঞানিক অধ্যয়নত ইয়ুঙৰ ধাৰণাসমূহে এক সুকীয়া মাত্ৰা প্ৰদান কৰিব পাৰে।

১.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

বিষয়বস্তুৰ সীমাবদ্ধতাৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি ইয়ুঙৰ বিভিন্ন মনোবৈজ্ঞানিক দিশৰ মাজৰ পৰা আদিৰূপৰ ধাৰণা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হৈছে। এই আদিৰূপৰো অন্যতম ভাগ, যথাক্ৰমে মুখা আৰু ছাঁৰ ধাৰণাক বাছি লোৱা হৈছে। এই দুই ধাৰণাৰ আলোকত অসমীয়া গল্পকাৰ জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ নিৰ্বাচিত গল্পৰ আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

১.৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

বিষয়টো আলোচনা কৰাৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰধানতঃ বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে। অৱশ্যে ঠায়ে ঠায়ে বিষয়বস্তুৰ গভীৰতালৈ প্ৰৱেশ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত তুলনামূলক দৃষ্টিভংগীৰো সহায় লোৱা হৈছে। গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰাৰ ক্ষেত্ৰত এম. এল. এ. হাতপুথি (MLA Handbook)ৰ শেহতীয়া নৱম সংস্কৰণৰ নীতি-নিয়ম মানি চলা হৈছে।

১.৫ অধ্যয়নৰ সমল ঃ

বিষয়বস্তুৰ আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰত মুখ্য উৎস হিচাপে ইয়ুঙৰ মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণা, প্ৰধানকৈ আদিৰূপ সম্বন্ধীয় মূল গ্ৰন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে। লগতে জ্যোতিপ্ৰসাদ ৰচনাৱলী কিতাপখনৰ পৰা গল্পসমূহ নিৰ্বাচন কৰা হৈছে। আনহাতে গৌণ উৎসৰ বাবে অন্যান্য অসমীয়া গল্পকাৰৰ ৰচনাৱলী তথা ইয়ুঙৰ ধাৰণা সম্বন্ধীয় প্ৰবন্ধাদিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

২.০ মূল আলোচনা ঃ

২.১ ইয়ুঙৰ মনোবৈজ্ঞানিক মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপ ঃ

ছুইচ্ মনোবিজ্ঞানী কাৰ্ল গুস্তাভ্ ইয়ুঙে মনোবিজ্ঞানৰ ধাৰাটোক এক নতুন মাত্ৰা প্ৰদান কৰিলে। তেওঁ মানৱ মনৰ চিন্তাধাৰা আৰু আচৰণত ক্ৰিয়া কৰা মূল শিপাৰ অধ্যয়নৰ বাটটো মুকলি কৰে। এইক্ষেত্ৰত তেওঁ কিছুমান 'আৰ্কিটাইপ'ৰ ধাৰণা আগবঢ়ায়। এইবোৰক অসমীয়াত 'মূলৰূপ' বা 'আদিৰূপ' বুলিব পাৰি। এই আদিৰূপবোৰৰ স্বৰূপ বিশ্বজনীন। এই আদিৰূপবোৰ ব্যক্তিয়ে সমগ্ৰ মানৱ জাতিৰ অংগীভূত সদস্য বা মানৱ সম্প্ৰদায়ৰ সদস্য হিচাপে আহৰণ কৰে। সেয়ে সমাজ, সংস্কৃতি নিৰ্বিশেষে এইবোৰে ব্যক্তিৰ মানসিক জগতক প্ৰভাৱিত কৰা দেখা যায়।

ইয়ুঙে মনোবিজ্ঞানৰ ক্ষেত্ৰখনলৈ মনোসত্তাৰ সামূহিক অচেতন অংশ, আদিৰূপ তথা অন্তৰ্মুখী-বহিৰ্মুখী ব্যক্তিত্ব আদি বিভিন্ন ধাৰণা আগবঢ়ায়। তাৰ মাজৰ পৰা সামূহিক অচেতন অংশৰ অন্তৰ্গত আদিৰূপবোৰৰ ধাৰণাটো বিশেষভাৱে গুৰুত্বপূৰ্ণ। ইয়ুঙে উল্লেখ কৰা বিভিন্ন আদিৰূপৰ মাজত এটা অন্যতম আদিৰূপ হৈছে মুখা (Persona) আদিৰূপ। ই সাধাৰণতে ব্যক্তিৰ এখন পৰিচয়মূলক প্ৰতিচ্ছবি সমাজৰ আগত গঢ়ি তোলে। এইক্ষেত্ৰত মনৰ চেতন আৰু অচেতন অংশৰ লগতে অহং (Ego) বা আত্মচেতনাৰ এক গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা থাকে। ইয়াৰ লগতে সামাজিক ৰীতি-নীতি, চাৰিওফালৰ পৰিৱেশ তথা ব্যক্তিগত মূল্যবোধ আদিয়েও মুখাৰ নিৰ্মাণত অৰিহণা যোগায়।

মুখাই ব্যক্তিৰ সমাজস্বীকৃত বাহ্যিক ৰূপটোক প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। ইয়ুঙৰ ধাৰণা অনুসৰি মুখাই সামাজিক ক্ষেত্ৰত ব্যক্তিক বিভিন্ন পৰিচয় প্ৰদান কৰে। ই এফালে ব্যক্তিৰ প্ৰকৃত স্বৰূপৰ অন্ধকাৰময়, নেতিবাচক তথা অসামাজিক বুলি বিবেচিত দিশবোৰ ঢাকি ৰাখে, আৰু আনফালে ব্যক্তিক সমাজৰ দ্বাৰা নিৰ্দেশিত দায়িত্বসমূহ পালনত সহায় কৰে। অৱশ্যে ইয়ুঙে মুখাক ব্যক্তিৰ এক গৌণ বাস্তৱ বুলিহে অভিহিত কৰিছে। আৰু তেওঁৰ মতে ইয়াৰ নিৰ্মাণত ব্যক্তিতকৈ অন্য লোক তথা সমাজৰ অংশীদাৰিত্ব অধিক থাকে (Jung, *Two Essays* par. 246)। তথাপি সামাজিক প্ৰাণী হিচাপে নিজৰ দৈনন্দিন কাম-কাজ পৰিচালনা কৰাত তথা নিজৰ অন্তৰ্জগতৰ আদিম প্ৰবৃত্তিগত দিশবোৰ ঢাকি ৰখাৰ ক্ষেত্ৰত মুখাৰ এক বিশেষ গুৰুত্ব আছে।

মুখাই মনোসত্তাৰ অন্যান্য দিশ যেনে ছাঁ, আত্মা (Self) আদিৰ বিষয়ত জনাৰ ক্ষেত্ৰতো সহায় কৰে। কিয়নো মুখাই ব্যক্তিত্বৰ অসামাজিক, অনিষ্টকাৰী বুলি বিবেচিত ছাঁ-জনিত দিশবোৰক ঢাকি ৰাখে। সেয়ে মুখা সম্পৰ্কে জনাটো যথেষ্ট প্ৰয়োজনীয়। অৱশ্যে ব্যক্তিৰ দৈনন্দিন জীৱনত মুখাৰ গুৰুত্ব আছে যদিও নিজৰ চেতনাক অতিমাত্ৰা মুখাৰ দ্বাৰা পৰিচালিত হ'বলৈ এৰি দিলে ই ব্যক্তিৰ নিজৰ তথা তেওঁৰ সংস্পৰ্শলৈ অহা লোকৰ কাৰণেও ক্ষতিকাৰক হৈ উঠে।

ইয়ুঙৰ মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণাৰ অন্তৰ্গত দ্বিতীয়টো গুৰুত্বপূৰ্ণ আদিৰূপ হৈছে ছাঁ। ই ব্যক্তিৰ অচেতন মনৰ অন্তৰ্গত। ইয়াৰ লগত সাধাৰণতে ব্যক্তিৰ অৱদমিত আৱেগ-অনুভূতি, ইচ্ছা-আকাংক্ষাবোৰ জড়িত হৈ থাকে। ব্যক্তিৰ মানসিক জগত তথা আচৰণক ই বহু পৰিমাণে প্ৰভাৱিত কৰে। ব্যক্তিৰ জীৱনত মুখাৰ যিদৰে গুৰুত্ব আছে, সেইদৰে ছাঁৰ ভূমিকাও মন কৰিবলগীয়া। ইয়ুঙৰ মতে ছাঁৰ অধ্যয়নৰ যোগেদি ব্যক্তিৰ আন্তৰিক জগতখনৰ প্ৰকৃত ব্যক্তিজনক লগ পাব পাৰি। এজন ব্যক্তিয়ে বাহিৰত নিজকে কেনেকৈ প্ৰকাশ কৰে তাৰ তুলনাত আদিম প্ৰবৃত্তিগত দিশবোৰে তেওঁৰ ব্যক্তিত্ব সম্পৰ্কে সঠিক চিত্ৰ এখন তুলি ধৰিব পাৰে।

ছাঁ হৈছে মানৰ মনৰ পশুত্বমূলক দিশ। গতিকে ই বহু পৰিমাণে ব্যক্তিৰ প্ৰবৃত্তিৰ দ্বাৰা পৰিচালিত। ইয়ুঙে ইয়াক এক নৈতিক সমস্যা বুলি কৈছে; যিয়ে ব্যক্তিৰ সমগ্ৰ সত্তালৈ প্ৰত্যাহ্বান জনাবলৈ সক্ষম। ইয়ুঙে ব্যক্তিত্বৰ এই অন্ধকাৰময় দিশক জানিবলৈ যথেষ্ট পৰিমাণৰ নৈতিক প্ৰচেষ্টাৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিছে (Jung, *Aion* 8)।

মন কৰিবলগীয়া যে, ব্যক্তিয়ে সমাজস্বীকৃত আচৰণ প্ৰদৰ্শন কৰিবলৈ মুখাৰ আশ্ৰয় লয়। আনহাতে ব্যক্তি তথা সমাজৰ কাৰণে অনিষ্টকাৰী, অসামাজিকবুলি বিবেচিত দিশবোৰ ছাঁ আদিৰূপৰ অন্তৰ্গত। এই ছাঁ হৈছে এজন ব্যক্তিয়ে নিজৰ সম্পৰ্কে মানি ল'ব নিবিচৰা, ব্যক্তিত্বৰ এক অজ্ঞাত অংশ। সেয়ে ইয়ুঙে ইয়াক যথেষ্ট গুৰুত্ব দিছে। তেওঁৰ মতে কোনো ব্যক্তিয়ে নিজক ভালদৰে বুজি পাবলৈ হ'লে তেওঁ নিজৰ ছাঁৰ সৈতে একাত্ম হোৱাটো প্ৰয়োজন। কিয়নো ছাঁৰ অন্তৰালতে ব্যক্তিৰ আদিম সত্তাটো লুকাই থাকে (Jung, *Archetypes* 21)।

গতিকে ব্যক্তিয়ে নিজৰ মানসিক জগতখনত ভাৰসাম্যতা লাভ কৰিবলৈ হ'লে মনৰ এই অন্ধকাৰময় দিশ অৰ্থাৎ ছাঁৰ অন্তৰ্গত দিশবোৰৰ অস্তিত্বক অস্বীকাৰ অথবা সেইবোৰৰ ওচৰত আত্মসমৰ্পণ কৰাটো অনুচিত। তাৰ বিপৰীতে এই দিশবোৰ চিনাক্ত কৰি মনোসত্তাৰ সচেতন অৱস্থালৈ আনি একত্ৰিত কৰাৰ যোগেদি মানসিক জগতত এক ভাৰসাম্য অৱস্থাত উপনীত হ'ব পৰা যায়।

২.২ ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ গল্প ঃ

জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা (১৯০৩-১৯৫১)ক প্ৰধানকৈ তেওঁৰ নাটকবোৰৰ বাবে জনা যায় যদিও তেওঁ কবিতা আৰু গল্প আদিও ৰচনা কৰি গৈছে। তেওঁৰ গল্পসমূহৰ যোগেদি প্ৰধানকৈ নৰ-নাৰীৰ প্ৰেমজনিত ঘটনা; সামাজিক জীৱন তথা ৰাজনৈতিক অৱস্থা আদিৰ আধাৰত ব্যক্তিমনৰ বিভিন্ন দিশ প্ৰকাশ পোৱা দেখা যায়। বিভিন্ন পৰিপ্ৰেক্ষিতত ব্যক্তিৰ মানসিক জগতৰ বিচিত্ৰ চিত্ৰ প্ৰকাশ পোৱা বাবে তেওঁৰ ভালেমান গল্পক ইয়ুঙৰ মূলৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰি চাব পৰা যায়। আগৰৱালাৰ 'সন্ধ্যা' নামৰ গল্পটোৰ অনামী গাভৰুজনীৰ ব্যক্তিত্বক মুখাৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰিব পাৰি। তাই মানৰ ইচ্ছানুসাৰে আচৰণ কৰিছে, সিহঁতে বিচৰা ধৰণে সকলো কৰি গৈছে। এইক্ষেত্ৰত তাই নিজৰ ইচ্ছা-অনুভূতি অথবা আত্মসন্মানকো উপেক্ষা কৰি বাহ্যিক কাৰক (সমাজ), অৰ্থাৎ মানে বিচৰা ধৰণে আচৰণ প্ৰদৰ্শন কৰিছে। লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা (১৮৬৪-১৯৩৮)ৰ 'মলক গুইন্-গুইন্', 'ভোকেন্দ্ৰ বৰুৱা' আদি গল্পৰ চৰিত্ৰৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা যায় যে তেওঁলোকে সমাজ অথবা সমাজৰ একোটা নিৰ্দিষ্ট সমূহক সন্তুষ্ট কৰাৰ বাবে স্বকীয় সত্তা ত্যাগ কৰিছে। তেওঁলোকে সমাজে বিচৰা ধৰণে আচৰণ প্ৰদৰ্শন কৰা দেখা গৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে, 'মলক গুইন্-গুইন্' গল্পটোত বাপেক তোলন সাজতোলাই পুতেক মলখুক লগ কৰিবলৈ আহোঁতে সি গাঁৱলীয়া বাপেকৰ কাৰণে চাপ্ৰাচীৰ ওচৰত অপমানিত হ'ব বুলি তেওঁক চিনি নোপোৱাৰ অভিনয় কৰিছে— "তুমি ক'ৰ পৰা আহিছে? কোন আছে? মই তোমাক চিনি নাপাওঁ। ইয়াৰ পৰা এতিয়াই তুমি গুচি যাব লাগে" (বেজবৰুৱা, ৩৪)। আমাৰ আলোচ্য গল্পতো অনামী গাভৰুজনীয়ে নিজৰ স্বাভাৱিক মানৱীয় সত্তাক বিসৰ্জন দি এখন কৃত্ৰিম মুখা পিন্ধিছে। ইয়াৰ ফলত তাই আনকি নিজৰ সমুখতে অইন এজনী ছোৱালী, সোণপাহিৰ ওপৰত চলি থকা নিৰ্মম অন্যায়-অত্যাচাৰকো উপেক্ষা কৰা দেখা গৈছে। এক হিচাপে ক'বলৈ গ'লে নিষ্ঠুৰ মানবোৰৰ সংস্পৰ্শলৈ আহি এই অনামী গাভৰুজনীও হৃদয়হীনা হৈ পৰিছে। তাই সোণপাহিৰ ওপৰত চলা নিৰ্যাতনৰ কোনো প্ৰকাৰে বিৰোধ কৰা নাই।

মন কৰিবলগীয়া যে মানে তাইৰ ওপৰত অত্যাচাৰ চলোৱা নাই কাৰণে সেইবোৰৰ ভয়াৱহতা আৰু মানৱতাবিৰোধী লক্ষণকো গাভৰুজনীয়ে পোনে পোনে অস্বীকাৰ কৰা দেখা গৈছে। এয়া প্ৰকৃততে তাই নিজৰ চেতনাক অত্যধিক পৰিমাণে মুখাৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হ'বলৈ এৰি দিয়া বাবেই হোৱা বুলি ক'ব পাৰি। কিয়নো ৰুদ্ৰকান্তই যেতিয়া গাভৰুজনীক সোণপাহিৰ ওপৰত চলা অত্যাচাৰ কেনেকৈ চাই থাকিল বুলি সুধিছে এই ক্ষেত্ৰত তাইৰ প্ৰতিক্ৰিয়া মন কৰিবলগীয়া। "অত্যাচাৰ? ক'তা— একোতো অত্যাচাৰ কৰা নাই। তাই যদি মোৰ দৰে মানহঁতৰ কথা শুনিলেহেঁতেন, মানহঁতে যি কৈছিল কৰিলেহেঁতেন, তেতিয়াতো তাইক তেনে নকৰে" (আগৰৱালা, ৩০৭)। মানৰ কথা শুনি সিহঁতে বিচৰা ধৰণে আচৰণ কৰা বাবে তাই সিহঁতৰ অত্যাচাৰৰ পৰা ৰক্ষা পৰিছে। লগতে সিহঁতে তাইক পুৰস্কাৰ হিচাপে গহনাও দিছে। অনামী গাভৰুজনীৰ এনে আচৰণ মুখাৰ সৈতে নিজৰ ব্যক্তিত্বক অত্যধিক পৰিমাণে সংযোগ ঘটোৱাৰ পৰিণাম বুলি ভাবিবৰ থল আছে।

ইয়ুঙৰ মতে মুখাৰ স্বৰূপ প্ৰকৃততে সঁচা নহয়। ই ব্যক্তি আৰু সমাজৰ বুজাবুজিৰ আধাৰত নিৰ্মিত এক উপৰুৱা পৰিচয়হে (Jung, *Two Essays* par. 246)। মুখাক ব্যক্তিয়ে দৈনন্দিন সামাজিক সম্পৰ্ক স্থাপন, ভাব

বিনিময় আদি কৰ্ম সম্পন্ন কৰিবলৈ গঢ়ি তোলে। কিন্তু ইয়াৰ ওপৰত অতিমাত্ৰা নিৰ্ভৰশীলতা ব্যক্তিত্বৰ বিকাশৰ পৰিপন্থী। ইয়ুঙৰ ধাৰণা অনুসৰি ব্যক্তিৰ মানসিক জগত তথা ব্যক্তিত্বত মুখাৰ প্ৰভাৱ বাঢ়ি গ'লে ই ব্যক্তিৰ ব্যক্তিগত জীৱন, চিন্তাধাৰা সকলোকে প্ৰভাৱিত কৰিব পাৰে (Toyoda, 2)। চৈয়দ আব্দুল মালিক (১৯১৯-২০০০)ৰ ‘গহনা’ গল্পটোৰ পল্লৱ কাকতি নামৰ চৰিত্ৰটোৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা গৈছে যে সি নিজৰ ব্যক্তিত্বক মুখাৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হ'বলৈ এৰি দিয়াৰ বাবে নিজৰ সৈতে একাত্ম হ'ব পৰা নাই। সি আনৰ ইচ্ছা-আকাংক্ষাক পূৰণ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰোঁতে ক্ৰমাৎ নিজৰ অস্তিত্ব হেৰুৱাই পেলাইছে। আমাৰ আলোচ্য গল্পতো পৰিলক্ষিত হৈছে যে নিজৰ জীৱনৰ মায়াতে হওক অথবা গহনাদিৰ প্ৰতি লালসাৰ বাবেই হওক, গাভৰুজনীয়ে মানৰ অনুগত হৈ চলিছে। কিন্তু শেষত দেখা গৈছে, মুখাই তাইৰ ব্যক্তিত্বৰ প্ৰকৃত মানৱীয় আৱেগ-অনুভূতিবোৰো নাইকিয়া কৰি পেলাইছে। অৰ্থাৎ তাইও ক্ৰমাৎ অস্তিত্বহীন হৈ পৰিছে।

জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ পাঁচটা গল্পক ছাঁ আদিৰূপৰ আলোকত বিচাৰ কৰিব পৰা যায়। ‘সোণটিৰ অভিমান’ গল্পটোৰ মাহীমাকগৰাকীৰ মানসিকতাক ইয়ুঙৰ ছাঁৰ ধাৰণাৰ আলোকত চাব পৰা যায়। তেওঁ সুযোগ-সুবিধা বুজি সতীয়া পুতেকৰ ওপৰত শাৰীৰিক-মানসিক নিৰ্যাতন চলায়। “...কেতিয়াবা সুবিধা পালে সোণটিক বাঘে খোৱা কটা, হতছিৰী হোৱা” বুলি দুই-এষাৰ গালিৰে সৈতে ঢকাটো, চৰটো মাৰিবলৈ নেপাহৰে” (আগৰৱালা, ২৯৪)। বাপেকে সোণটিক তেওঁৰ ল'ৰাতকৈ বেছিকৈ মৰম কৰা বাবে মাহীমাকৰ মনত তাৰ প্ৰতি ঈৰ্ষাৰ ভাবৰ উদ্ৰেক ঘটে। তেওঁ খোৱা-বোৱাত সোণটিক কষ্ট দিয়ে। লঘু ভুলতে গুৰু শাস্তি প্ৰদান কৰে; অনাহাৰে ৰাখে। তেওঁ এগৰাকী নাৰী হোৱাৰ পিছতো তেওঁৰ অন্তৰত মানৱীয় আৱেগ-অনুভূতিৰ অভাৱ দেখা যায়। মাহীমাকগৰাকীৰ মানসিকতা ছাঁ-জনিত ঈৰ্ষা-অসূয়া, ক্ৰোধ আদিৰে জৰ্জৰিত। লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ ‘পণ্ডিত মহাশয়’ গল্পত দেখা গৈছে যে পণ্ডিতজন সমাজৰ এগৰাকী শিক্ষিত ব্যক্তি হোৱাৰ পিছতো তেওঁ নিজৰ প্ৰবৃত্তিৰ তাড়নাত উচিত-অনুচিতৰ মাজৰ সকলো পাৰ্থক্য পাহৰি পেলাইছে। শিক্ষক হিচাপে তেওঁ নিজৰ ছাত্ৰজনৰ সামান্যতম ভুলখিনিকো ভালদৰে বুজাই দিয়াৰ বিপৰীতে জ্ঞানশূন্য হৈ শীতল মস্তিষ্কৰে পৰিকল্পনা কৰি ছাত্ৰজনক হত্যা কৰিছে। সেইদৰে, ‘সেউতী’ গল্পতো শাহুৱেক আৰু ঘৰতে বাঁৰী হৈ থকা বায়েকগৰাকীয়ে ক্ৰোধ, ঈৰ্ষা আদি ছাঁ-জনিত কলুষ ভাবনাৰ বশৱৰ্তী হৈ নিৰপৰাধ সেউতীক বিহ খুৱাই হত্যা কৰিছে। ইয়ুঙৰ মতে ছাঁৰ উপলব্ধিৰ ক্ষেত্ৰত ব্যক্তিৰ মনোসত্তাত নিজস্ব নৈতিক জ্ঞান তথা প্ৰয়াস অত্যন্ত দৰকাৰী। ইয়াৰ অবিহনে ব্যক্তি এগৰাকী নিজৰ অন্তৰাত্মাৰ কলুষতা সম্পৰ্কে কেতিয়াও সচেতন হৈ উঠিব নোৱাৰে (Jung, *Aion* 8)। আমাৰ আলোচ্য গল্পৰ মাহীমাকগৰাকীৰ ক্ষেত্ৰতো তেওঁৰ আচৰণৰ অনৈতিকতা সম্পৰ্কে কোনো বোধ নাই। সেয়ে সেইবোৰ কাৰ্য নিৰন্তৰ চলি গৈছে। তেওঁৰ চেতনাত আহি ধৰা দিয়া তেনেধৰণৰ নেতিবাচক ভাবনাবোৰে চৰিত্ৰটোৰ নাৰীসত্তাৰ লগে লগে মানৱীয় স্বৰূপকো কলুষিত কৰা বুলি ক'ব পাৰি।

আগৰৱালাৰ ‘সতীৰ সোঁৱৰণী’ গল্পটো বুৰঞ্জীমূলক ঘটনাৰ পটভূমিত ৰচিত। গল্পটোৰ অন্যতম চৰিত্ৰ হৰি হাজৰিকাৰ মানসিকতা স্বাৰ্থপৰ ভাবনাৰে ভৰপূৰ। কোনো কাৰণবশতঃ ৰজাৰ মনত তাৰ প্ৰতি অসন্তুষ্টিৰ সৃষ্টি হৈছে। হাজৰিকাই ৰজাৰ মনৰ পৰা সেই ভাবনা আঁতৰাবলৈ তথা নিজৰ হেৰুৱা পদমৰ্যাদা ঘূৰাই পাবলৈ আনৰ জীৱন ধ্বংস কৰিবলৈকো কুণ্ঠাবোধ কৰা নাই। আনহাতে গল্পটোত উল্লেখ কৰা ৰজাজনৰ মানসিকতাও নীচ ভাবনাৰে জৰ্জৰিত। নিজৰ ক্ষমতাৰ অপপ্ৰয়োগ কৰি তেওঁ নিৰ্দোষী মালতীক দুমহলীয়া অট্টালিকাত বন্দী কৰি ৰাখিছে। ৰজা আৰু হৰি হাজৰিকা দুয়োটা চৰিত্ৰৰ মানসিকতাত ছাঁ-জনিত স্বাৰ্থপৰতা, সহানুভূতিহীনতা, দম্ভ তথা অত্যাচাৰী শাসকৰ স্বৰূপ প্ৰকাশ পাইছে।

ৰাজকীয় পৰিবেশত ডাঙৰ-দীঘল হোৱা বাবেই তেওঁলোকৰ সাধাৰণ জনতাৰ ইচ্ছা, অনুভূতি উপলব্ধি কৰাৰ ক্ষমতা নাই। নিজৰ ব্যক্তিত্বৰ অন্তৰালত থকা ছাঁ-জনিত কলুষ ভাবনা সম্পৰ্কে আত্মবিশ্লেষণ অৰ্থাৎ 'Shadow-work' নকৰা বাবেই তেওঁলোক তেনে অত্যাচাৰী হৈ উঠা বুলি ক'ব পাৰি (Lonngi)।

আগৰৱালাৰ 'সন্ধ্যা' নামৰ গল্পটোৰ অনামী গাভৰুজনীৰ মানসিকতাক ইয়ুঙৰ ছাঁৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰিব পৰা যায়। তাই অত্যাচাৰী মানৰ সকলো কথা মানিছে। বিনিময়ত তাই মানৰ পৰা বহুত গহনাও লাভ কৰিছে। তাই সিহঁতৰ অত্যাচাৰৰ সন্মুখীন হোৱা নাই। কিন্তু তাইৰ চকুৰ ওচৰতে অত্যাচাৰী মানৰ বিৰোধিতা কৰি শাস্তি ভোগ কৰা অইন এজনী নাৰী, সোণপাহিৰ প্ৰতি তাই কোনো সমবেদনা প্ৰকাশ কৰা নাই। খুব সম্ভৱ গাভৰুজনীৰ এক স্বাচ্ছন্দ্যময় জীৱনশৈলীৰ প্ৰতি তীব্ৰ হাবিয়াস আছিল। সেয়ে তাই মানৰ পৰা গহনাদি লাভ কৰি সিহঁতৰ সকলোবোৰ অন্যায়-অত্যাচাৰকো উপেক্ষা কৰিব পাৰিছে। লগতে নিজৰ আত্মসন্মানো বেচিবলৈ পাৰিছে। ইয়াৰ লগে লগে তাই নিজৰ মানৱীয় সহানুভূতিশীল মনটোও হেৰুৱাই পেলোৱা বুলি ক'ব পৰা যায়। সেয়ে ৰুদ্ৰকান্তই সোণপাহিৰ ওপৰত চলা অত্যাচাৰ কেনেকৈ চাই আছিল সোধাত তাই পোনে পোনে ক'ব পাৰিছে— "অত্যাচাৰ? ক'তা— একোতো অত্যাচাৰ কৰা নাই। তাই যদি মোৰ দৰে মানহঁতৰ কথা শুনিলেহেঁতেন, তেতিয়াতো তাইক তেনে নকৰে" (আগৰৱালা, ৩০৭)। এইক্ষেত্ৰত অত্যাচাৰী মানৰ কাৰ্যকলাপ আৰু অনামী গাভৰুজনীৰ চিন্তাধাৰা উভয়ে নিষ্ঠুৰ আৰু মানৱতাবিৰোধী বুলি ক'ব পৰা যায়।

দণ্ডিনাথ কলিতা (১৮৯০-১৯৫৫)ৰ 'ভুল' গল্পটোৰ ৰমানাথৰ লগত এই অনামী গাভৰুজনীৰ সাদৃশ্য দেখা যায়। ৰমানাথে নিজৰ ৰুগীয়া পত্নী জয়ন্তীক অৱহেলা কৰি ধন-সম্পত্তিৰ লোভত শিক্ষিতা যুৱতী স্বৰ্ণলতাক বিয়া কৰাবলৈ বিচাৰিছে। কিন্তু স্বৰ্ণলতাই তাৰ আচল উদ্দেশ্য বুজি ৰমানাথৰ প্ৰস্তাৱ নাকচ কৰাত সি তাইক সমাজত দুশ্চৰিত্ৰা বুলি প্ৰচাৰ কৰিবলৈ সিদ্ধান্ত লৈছে। লোভ, স্বাৰ্থপৰতা তথা অকৃতজ্ঞতাৰ ভাবনাই তাৰ চিন্তাধাৰাক ক্ৰমাৎ কলুষিত কৰি তোলা দেখা গৈছে। ফলত সি নিজৰ লগতে তাৰ সংস্পৰ্শলৈ অহা সকলো ব্যক্তিৰে জীৱন দুৰ্বিষহ কৰি তোলাৰ উপক্ৰম হৈছে। আমাৰ আলোচ্য গল্পতো দেখা গৈছে যে শাৰীৰিক-মানসিক সকলো দিশকে ধ্বংস কৰি দিব পৰা শোষণ, অত্যাচাৰ চকুৰ আগত চলি থকাৰ পিছতো গাভৰুজনীয়ে তাৰ ভয়াৱহতা আৰু নিষ্ঠুৰতাক উপেক্ষা কৰিছে। মানৰ সান্নিধ্যত তাইৰ মানসিকতাতো অনুৰূপ নিষ্ঠুৰতা, স্বাৰ্থপৰতা তথা বৈষয়িক সামগ্ৰীৰ প্ৰতি আকৰ্ষণৰ সৃষ্টি হৈছে। অথচ হৃদয়ৰ আৱেগ-অনুভূতি বুজিব পৰা স্বাভাৱিক মানৱীয় সত্তাৰ ক্ৰমাৎ মৃত্যু ঘটিছে।

আগৰৱালাৰ 'প্ৰত্নতাত্ত্বিকৰ কলাঘুমটি' গল্পটোৰ অন্যতম চৰিত্ৰ কথকগৰাকী এজন প্ৰত্নতাত্ত্বিক। সমাজত তেওঁৰ জনপ্ৰিয়তা, নাম-যশ আছে। তথাপি তেওঁৰ এই কামৰ প্ৰতি খুব আগ্ৰহ তথা প্ৰেম নাই। তেওঁ কামৰ ভিতৰত কেৱল পুৰণি বস্তু দেখি তাৰ সবিশেষ বৰ্ণনা দিয়াতে সীমিত। কামৰ গভীৰলৈ যোৱাৰ বিশেষ আগ্ৰহ তেওঁৰ নাই। গতিকে তেওঁ কেৱল মাত্ৰ বৰ্ণনা আগবঢ়াই লাভ কৰা প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰতি সচেতন হোৱা দেখা যায়। অৱশ্যে তেওঁ জানে যে ইচ্ছা আৰু প্ৰয়াস কৰিলে বৰ্তমান লাভ কৰা প্ৰতিষ্ঠাৰ উপযোগীকৈ আৰু উন্নত কাম কৰিব পাৰে।

তেওঁ সপোনত দেখা শিলাকুটীজন তেওঁৰে সম্ভাব্য ৰূপ বুলি ক'ব পাৰি। নিজৰ সামৰ্থৰ উপযুক্ত প্ৰয়োগ কৰি, দীৰ্ঘদিনীয়া সাধনা কৰা শিলাকুটী যুৱকজন আত্মবিশ্বাস আৰু প্ৰতিভাৰে ভৰপূৰ। আনহাতে সপোনতো কথক নানা অনিশ্চয়তাৰে জৰ্জৰিত। শিলাকুটী যুৱকজনৰ নিজৰ ওপৰত বিশ্বাস থকাৰ পিছতো কথকে পোনতে তাৰ কষ্ট আৰু প্ৰতিভাৰ ওপৰত বিশ্বাস কৰা নাই। ওলোটাই তেওঁ তাক নিৰুৎসাহিত কৰিছে। "...নহয় বান্ধ! তুমি

সেইটো ভাব এৰা। তুমি নোৱাৰিবা" (আগৰৱালা, ৩১১)। এয়া আচলতে কথকৰ নিজৰ ওপৰতে আত্মবিশ্বাসৰ অভাৱ বুলি ক'ব পৰা যায়।

অৱশেষত ৰজাৰ পাটমাদৈৰ মূৰ্তি নিৰ্মাণ হোৱাৰ পিছত কথকে মূৰ্তিৰ সৌন্দৰ্য পান কৰি থাকোঁতে মূৰ্তিৰ ওপৰতে লুটি খাই পৰিছে। এয়া প্ৰকৃততে কথকে নিজৰ সম্ভাৱনীয়তাসমূহক অন্বেষণ নকৰা তথা নিজৰ কৌশলৰ বিকাশ নঘটাই সমগ্ৰ সত্তালৈ জড়তা অনা মানসিকতাৰে পৰিচায়ক। অৱশ্যে এনে মানসিকতাক তেওঁ সমাজৰ আগত স্বীকাৰ কৰা নাই। ই তেওঁৰ মনৰ গোপন কোণত নিহিত হৈ আছে। তেওঁ কোনো বিশেষ দায়িত্ব পালন নকৰাকৈ সমাজত প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰি তাক উপভোগ কৰিছে। কিন্তু নিজৰ কামত বিকাশ ঘটোৱাৰ কোনো চেষ্টা কৰা নাই। কথকৰ দায়িত্বহীন মনোভংগীক ছাঁৰ ধাৰণাৰ আওতালৈ আনিব পৰা যায়। ই তেওঁৰ সুপ্ত, অৱদমিত শংকা, নিৰাপত্তাহীনতা আৰু অসম্পূৰ্ণ ইচ্ছা-আকাংক্ষাক নিৰ্দেশ কৰিছে। লগতে ই তেওঁৰ ব্যক্তিত্বৰ বিকাশত প্ৰধান অন্তৰায় হিচাপেও থিয় দিছে।

আগৰৱালাৰ 'সোণতৰা' নামৰ গল্পটোৰ এটা চৰিত্ৰ চিৰস্তাদাৰৰ পুতেক চন্দ্ৰনাথ এজন ধূৰ্ত প্ৰকৃতিৰ যুৱক। স্কুলীয়া দিনতে সি পৰীক্ষাত উত্তীৰ্ণ হ'বলৈ নোৱাৰি হেড্‌মাষ্টৰক বেয়াকৈ কৈছিল। পিছত দেউতাকৰ আগত হেড্‌মাষ্টৰে তেওঁক হিংসা কৰে বুলি মিছাকৈ লগাই পঢ়াশুনাৰ পৰা হাত সাৰিলে। অৱশ্যে পঢ়াশুনাৰ ফালে পিঠি দিলেও সি কামিলা আছিল কাৰণে মানুহে তাক ভাল পাইছিল। বিশ্বাসো কৰিছিল। কিন্তু সি আজলী সোণতৰাক তাইৰ সৰলতাৰ সুযোগ লৈ হাত কৰিলে। আৰু পৰৱৰ্তী সময়ত তাইৰ সৰ্বনাশ ঘটাই আঁতৰি গ'ল। চৰিত্ৰটোৰ মানসিকতাত প্ৰতাৰণা, ঠগ-প্ৰৱঞ্চনা, মিথ্যাচাৰিতা তথা মানুহৰ জীৱন ধ্বংস কৰিব পৰা অনিষ্টকাৰী প্ৰবৃত্তিৰ ছাঁ-জনিত লক্ষণ প্ৰকাশ পাইছে। লক্ষ্মীধৰ শৰ্মা (১৮৯৭-১৯৩৪)ৰ 'প্ৰিয়লতা' গল্পটোৰ মাণিক চৰিত্ৰটোৰ লগত চন্দ্ৰনাথৰ সাদৃশ্য মন কৰিবলগীয়া। মাণিকে প্ৰিয়লতাৰ দেউতাকৰ ধন-সম্পত্তিৰ লোভত তাইৰ জীৱনলৈ আহিছে। সি তাইক মিছাকৈ ভালপোৱাৰ অভিনয় কৰিছে। বিয়াৰ পিছতো সি শহুৰেকৰ ধন-সম্পত্তি হাত কৰি প্ৰিয়লতাৰ অজ্ঞাতে বিবাহ বহিৰ্ভূত অবৈধ সম্পৰ্ক কৰাৰ ইংগিত দিছে। "... মই বিলাতলৈ গৈ বা ঘৰৰ বাহিৰত কি কৰো [কৰোঁ] তাক প্ৰকাশ নকৰিলেই হ'ল। ঘৰত এজনী তিৰোতা থাকিল বুলিয়ে ধনীয়ে সৌন্দৰ্য আৰু প্ৰেমৰপৰা [প্ৰেমৰ পৰা] নিজক কেতিয়াও বঞ্চিত নকৰে" (শৰ্মা, ১৮৫)। আমাৰ আলোচ্য গল্পৰ চন্দ্ৰনাথ চৰিত্ৰটোৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা যায় যে সৰু কালৰে পৰা তাৰ মানসিকতাত মিথ্যাচাৰিতা, ঠগ-প্ৰৱঞ্চনাৰ ভাব আছিল। লগতে দেউতাকেও তাৰ সকলো কথাতো বিশ্বাস কৰি কাৰ্য-কাৰণ উদ্ধাৰৰ চেষ্টা নকৰাত তাৰ নেতিবাচক দিশবোৰে সময়ত ইমান প্ৰবল ৰূপত আত্মপ্ৰকাশ কৰাৰ ক্ষেত্ৰ এখন লাভ কৰিছে। ফলত সি মানৱীয় স্তৰত তললৈ গৈছে। লগতে তাৰ ওপৰত বিশ্বাস কৰা নিৰপৰাধী ছোৱালী এজনীৰ জীৱন ধ্বংস কৰি আঁতৰি যাবলৈকো সি কুণ্ঠাবোধ কৰা নাই।

৩.০ সামৰণি আৰু সিদ্ধান্ত ঃ

এই আলোচনাৰ মূল উদ্দেশ্য আছিল ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ নিৰ্বাচিত গল্পৰ আলোচনা কৰা। আগৰৱালাৰ গল্পত নৰ-নাৰীৰ প্ৰেমজনিত ঘটনা; সামাজিক-ৰাজনৈতিক পৰিস্থিতিৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত চৰিত্ৰৰ মানসিক ক্ৰিয়া-প্ৰতিক্ৰিয়া প্ৰকাশ পাইছে। গতিকে তেওঁৰ গল্পত ব্যক্তিমনৰ বিচিত্ৰ ৰূপ উন্মোচিত হৈছে। তেওঁৰ গল্পত বিভিন্ন স্তৰৰ চৰিত্ৰবোৰৰ মনোসত্তাৰ বৈচিত্ৰ্যতা আৰু সাদৃশ্য লক্ষ্য কৰা যায়। এই চৰিত্ৰবোৰৰ চেতনাক ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰিলে নিম্নলিখিত সিদ্ধান্তত উপনীত হ'ব পৰা যায় —

১) আগৰৱালাৰ কমসংখ্যক গল্পৰ যোগেদি বৈচিত্ৰ্যপূৰ্ণ মনোবৈজ্ঞানিক ক্ষেত্ৰ এখন লক্ষ্য কৰা যায়।

২) তেওঁৰ কিছুমান চৰিত্ৰ ৰজাদিনীয়া সময়ৰ অথবা গাঁৱলীয়া পৰিৱেশৰ অন্তৰ্গত হ'লেও আধুনিক জীৱনৰ বিভিন্ন বাস্তৱ ব্যক্তিৰ মনোসত্তাৰ সৈতে সেইবোৰৰ মনোসত্তাৰ সাদৃশ্য দেখা যায়।
৩) ইয়ুঙৰ মুখা আৰু ছাঁ আদিৰূপৰ ধাৰণাৰ আলোকত আগৰৱালাৰ গল্পৰ অধ্যয়নে সাহিত্যিক ক্ষেত্ৰখনক সমৃদ্ধ কৰাৰ লগতে দৈনন্দিন জীৱনতো পাঠকক নিজৰ মনোসত্তাৰ কলুষ, অন্ধকাৰময় দিশবোৰৰ সন্মুখীন হোৱাত সহায় কৰিব।

অৱশ্যে এই অধ্যয়নৰ কিছুমান সীমাবদ্ধতা আছে। ইয়ুঙৰ বহুতো মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণাৰ মাজৰ পৰা কেৱল দুটা আদিৰূপক ইয়াত বাছি লোৱা হৈছে। অৱশ্যে আগৰৱালাৰ ৰচনাৱলীৰ গোটেইকেইটা গল্প অধ্যয়নৰ অন্তত পাঁচটা গল্প উপযুক্ত বুলি বিবেচিত হৈছে। গতিকে ভৱিষ্যৎ অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত আগৰৱালাৰ গল্পক ইয়ুঙৰ অন্যান্য মনোবৈজ্ঞানিক ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰিব পৰা যাব। লগতে অন্যান্য মনোবিজ্ঞানী যেনে এড্‌লাৰ, এৰিক্‌চন তথা দাৰ্শনিক নীৎসে আদিৰ ধাৰণাৰ আলোকত বিচাৰ কৰাৰো থল আছে। সেইদৰে ইয়ুং অথবা অন্য মনোবিজ্ঞানী, দাৰ্শনিকৰ ধাৰণাৰ আলোকত আগৰৱালাৰ গল্পৰ অন্যান্য গল্পকাৰৰ গল্পৰ সৈতে তুলনামূলক অধ্যয়ন কৰাৰ থল আছে।

এই আলোচনাৰ অন্তত দেখা যায় যে আগৰৱালাৰ গল্পই সামাজিক, সাহিত্যিক দিশৰ প্ৰতিফলন ঘটোৱাৰ লগতে মানৱ মনৰ বৈচিত্ৰ্য তথা জটিল মনোসত্তাকো তুলি ধৰিছে। ইয়ুঙৰ ধাৰণাৰ আলোকত কৰা অধ্যয়নে এই আলোচনাক এটা সুকীয়া আৰু পৃথক বিশ্লেষণাত্মক মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

অসমীয়া ঃ

মুখ্য উৎস

আগৰৱালা, জ্যোতিপ্ৰসাদ। *জ্যোতিপ্ৰসাদ ৰচনাৱলী*। সম্পা. সুমন্ত, চলিহা। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০২০।

গৌণ উৎস

কলিতা, দণ্ডিনাথ। *দণ্ডিনাথ কলিতা ৰচনাৱলী*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০০৮।
বেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ। *লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ গল্প সমগ্ৰ*। সম্পা. হৃদয়ানন্দ, গগৈ। জ্যোতি প্ৰকাশন, ২০১৮।
মালিক, চৈয়দ আব্দুল। *হাঁহি আৰু চকুলো*। ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্টʼৰচ্, ২০২৩।
শৰ্মা, লক্ষ্মীধৰ। *লক্ষ্মীধৰ শৰ্মা ৰচনা সমগ্ৰ*। সম্পা. পৰমানন্দ, মজুমদাৰ। ভৱানী বুক্‌ছ, ২০১৩।

ইংৰাজী ঃ

মুখ্য উৎস

Jung, C.G. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self.* Translated by R.F.C. Hull, Princeton University Press. 1970. PDF.
—— *Two Essays in Analytical Psychology.* translated by R.F.C. Hull, Princeton University Press. 1972. PDF.
—— *The Archetypes and the Collective Unconscious.* Translated by R. F. C. Hull, Princeton University Press. 1980. www.pdfdrive.com/the-archetypes-of-the-collective-unconscious-e100315202.html. PDF.

গৌণ উৎস

Cherry, Kendra. “What Are the Jungian Archetypes?” Verywell Mind, Dotdash Meredith, 11 Mar. 2023, www.verywellmind.com/what-are-jungs-4-major-archetypes-2795439. Accessed 10 May 2024.

Lonngi, Gail. “The Jungian Shadow and Self-Acceptance.” The Nautilus-Student Newspaper, Texas A&M University Galveston, 2024, www.tamug.edu/nautilus/ContactUs.html. Accessed 15 May 2024.

Serebrennika, Natalia. “The Shadow.” International Association for Analytical Psychology, iaap.org, iaap.org/jung-analytical-psychology/short-articles-on-analytical-psychology/the-shadow/. Accessed 10 Feb. 2024. PDF.

Toyoda, Sonoko. “Persona.” International Association for Analytical Psychology, iaap.org, iaap.org/jung-analytical-psychology/short-articles-on-analytical-psychology/persona-2/. Accessed 15 Dec. 2023. PDF.

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 86-98

মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠান ঃ এক অধ্যয়ন

মিণ্টু চেতিয়া
ড° অৰ্পণা কোঁৱৰ

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

'মাজুলী' অসমৰ সত্ৰীয়া সংস্কৃতিৰ কেন্দ্ৰ। অসমৰ সত্ৰীয়া সমাজ বুলিলে আমি মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ কথা কওঁ। সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ পৰা অহা খোল, তাল, নৃত্যৰ ধ্বনিয়ে সকলো মানুহকে মাজুলীলৈ আকৰ্ষণ কৰে। মাজুলী বিভিন্ন জাতি-জনজাতি, জনগোষ্ঠীৰ মিলনৰ ভূমি। বিশেষকৈ মাজুলী বৈষ্ণৱ পৰম্পৰাৰ বাহক সত্ৰসমূহে মহাপুৰুষীয়া পৰম্পৰাৰে দৈনন্দিন নাম-প্ৰসঙ্গ, কীৰ্তন, ভাগৱত, ভাওনা, পালনাম, ৰাস আদি অনুষ্ঠানবোৰ অনুষ্ঠিত কৰে। আলোচনা-পত্ৰখনত মাজুলীৰ চাৰিখন সত্ৰ লোৱা হৈছে। সত্ৰসমূহৰ গঠন প্ৰণালী, সত্ৰানুষ্ঠানৰ বিষয়ববীয়া, সত্ৰৰ চমু ইতিহাস, সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱ জীৱন ধাৰা আলোচনা কৰা হৈছে। শংকৰদেৱ, মাধৱদেৱৰ মৃত্যুৰ পাছত বৈষ্ণৱ সত্ৰানুষ্ঠানসমূহত চাৰিটা সংহতি দেখা যায়। মূল ধৰ্মীয় কথা যদিও সংহতিৰ মাজত বেছি পাৰ্থক্য নাই। ৰীতি-নীতি আৰু বাহ্যিক কিছুমান আচাৰ-অনুষ্ঠানত কিছুমান পাৰ্থক্য আছে। সত্ৰানুষ্ঠানসমূহ এই চাৰি সংহতিৰ অন্তৰ্গত।

সংহতি অনুসৰি প্ৰতিখন সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱে নিজৰ ৰীতি-নীতিৰে দায়িত্ব গ্ৰহণ কৰে। তেওঁলোকৰ দিহা-পৰামৰ্শমৰ্মে অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজে পূৰ্ণতা লাভ কৰিছে।

মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱৰ সামাজিক-সাংস্কৃতিক জীৱন ধাৰা বিষয়টোৰ আলোচনাৰ পৰা ক'ব পাৰি যে মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানৰ সমাজ আন মানৱ সমাজতকৈ পৃথক। তেওঁলোকৰ জীৱন চৰ্যা, খাদ্যাভ্যাস, ৰীতি-নীতি, অৰ্থনৈতিক সকলো দিশতে স্বকীতা পৰিলক্ষিত হয়। সত্ৰসমূহৰ ভকত-বৈষ্ণৱ জীৱন ধাৰাত আধ্যাত্মিকতা বিস্তৃত্বভাৱে দেখা যায়। কাৰণ অসমৰ বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ থলী এই সত্ৰসমূহেই। ভকতসকলে উদাসীনভাৱে জীৱন পাৰ কৰায়। সত্ৰ সমাজত বৰ্তি থকা সকলো বালক, বিষয়ববীয়াই তেওঁলোকৰ নিজৰ দায়িত্ব সুচাৰুৰূপে পালন কৰে। আমাৰ অধ্যয়নে সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱসকল সামাজিক-সাংস্কৃতিকভাৱে কিমান দৃঢ় আৰু দায়িত্বশীল সেই কথা পোহৰলৈ আনিছে। বৰ্তমান সমাজৰ

লগত খাপ খাব পৰাকৈ তেওঁলোকে উদাসীন পৰম্পৰাৰে নিজকে প্ৰস্তুত কৰিছে। অৱশ্যে কিছুমান দিশত প্ৰত্যাহ্বান নথকা নহয়।

বীজ-শব্দ ঃ অনুষ্ঠান, সত্ৰানুষ্ঠান, প্ৰণালী, পাৰ্থক্য, ইতিহাস আদি।

০.০০ অৱতৰণিকা

০.১ বিষয়ৰ পৰিচয়

সত্ৰীয়া সংস্কৃতিৰ কেন্দ্ৰ মাজুলী। মাজুলীয়ে অসমক বিশেষ পৰিচয় বহন কৰে। সত্ৰীয়া কৃষ্টি-সংস্কৃতিৰ প্ৰাণ বুলি পৰিচিত মাজুলীৰ নিজা পৰিচয় আছে। ঠিক তেনেদৰে মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্য আৰু সুদীৰ্ঘ ইতিহাস আছে। সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ জন্মৰ পাছৰ পৰাই অসমত বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ শিপাডাল অধিক সক্ৰিয় হ'ল। এই সত্ৰসমূহক কেন্দ্ৰ কৰিয়ে অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজ, ধৰ্মীয়, আধ্যাত্মিক সমাজ পৰিশীলিত ৰূপত গতি কৰিছে। সেয়েহে অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ অংগ হিচাপে সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ স্থান আছে। সত্ৰসমূহৰ জন্মৰ আগতে অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজত গুৰু দুজনাৰ ৰীতি-নীতি-পৰম্পৰা, আদৰ্শৰে প্ৰসাৰতা লাভ কৰিছিল। সেই মহাপুৰুষীয়া গুৰুৰ আদৰ্শ বৰ্তমান সত্ৰসমূহত বিৰাজমান। তেখেতসকলৰ প্ৰয়াণৰ পাছত বৈষ্ণৱ সমাজত সম্প্ৰদায়, কাষ্ঠা আৰু আচাৰভেদে সংহতিৰ বিভাজনৰ সূত্ৰপাত হয়। বিশেষকৈ আই কনকলতা সময়ৰ পৰাই সংহতি বিভাজন প্ৰক্ৰিয়া বৃহৎ পৰিমাণে স্পষ্ট হৈ পৰে।

সত্ৰ শব্দৰ অৰ্থ হ'ল সন্তসকলক ত্ৰান কৰা। সৰলভাৱে ক'লে যি স্থান বা ঠাইত নিত্য ধৰ্ম আলোচনা-বিলোচনা আৰু বৈষ্ণৱ সন্তসকলে বাস কৰি জীৱৰ মুক্তিৰ সন্ধান দিয়ে সেয়ে সত্ৰ। ইয়াৰ অৰ্থ দীৰ্ঘকালীন যজ্ঞ, বৈদিক সাহিত্যৰ যিবোৰ যজ্ঞ একেদিনতে সম্পন্ন হয় তাক 'একাহযজ্ঞ', যিবোৰ এদিনতকৈ বেছি কিন্তু বাৰ দিনতকৈ কম তাক 'অহীন যজ্ঞ' আনহাতে, যিবোৰ বাৰ দিনতকৈ অধিক সময় ব্যাপি হয় তাক সত্ৰ যজ্ঞ বোলে। *(কাকতি, ইতিহাস পৰিক্ৰমাত শ্ৰী শ্ৰী আউনীআটী সত্ৰ, পৃ.-১)* নৈমিষাৰণ্যত শৌনকাদি মুনিসকলে সহস্ৰ বৰ্ষ ব্যাপি সত্ৰানুষ্ঠান কৰোঁতে সুত উগ্ৰশ্ৰবাও তাত উপস্থিত হোৱাৰ ঋষিসকলে তেওঁক কৃষ্ণলীলা প্ৰকাশক ভাগৱত ক'বলৈ অনুৰোধ জনাইছিল। এই অনুৰোধ ৰক্ষা কৰি সুতে সমস্ত যজ্ঞানুষ্ঠানৰ অৱসৰ ব্যাখ্যা কৰে। সত্ৰৰ উপলক্ষ কৰি ভাগৱত চৰ্চা কৰাৰ কাৰণে অসমীয়া বৈষ্ণৱসকলে নৈমিষাৰণ্যৰ লাক্ষণিক অৰ্থকেই গ্ৰহণ কৰি বৈষ্ণৱ ভক্তিৰ কেন্দ্ৰ আৰু ভক্তসকলৰ সংযোগ স্থল অৰ্থত 'সত্ৰ' শব্দ প্ৰয়োগ কৰিছিল। ভট্টদেৱৰ '*শৰণ মালিতা*' গ্ৰন্থত পোনপ্ৰথম সত্ৰৰ সংজ্ঞা দিছে এনেদৰে—

'যত্ৰাচৰন্তি সদ্ধৰ্ম্মান্ কেৱলা ভগৱৎ প্ৰিয়াঃ
নৱধা ভগৱদ্ভক্তিঃ প্ৰত্যাহাং যত্ৰ বিদ্যতে।।
তৎ সত্ৰং উত্তমং ক্ষেত্ৰং বৈষ্ণৱং সুৰবন্দিতম্
তত্ৰস্থাঃ বৈষ্ণৱাঃ সৰ্বে হৰিনামপৰায়ণাঃ ।।' *(১)*

অৰ্থাৎ যি স্থান দেৱতা আৰু বৈষ্ণৱৰ দ্বাৰা বন্দিত, যি স্থানত একান্ত ভক্তসকলে ঈশ্বৰৰ প্ৰিয়কাৰ্য সাধন কৰে আৰু যি স্থানত দৈনন্দিন নৱবিধ ভক্তিয়ে বিৰাজ কৰে, সেই স্থানকে সত্ৰ বুলি কোৱা হয় তাত বাস কৰা সকলো বৈষ্ণৱ হৰিনাম-পৰায়ণ। সত্ৰৰ অভিধানিক অৰ্থ সংসৎ ধাৰ্মিক লোক + ত্ৰৈ উদ্ধাৰ কৰা (উদ্ধাৰ কৰা) অসমৰ বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ কেন্দ্ৰস্থল, গোসাঁই ভকতৰ নিবাসৰ ঠাই, মহন্তসকলৰ ঘৰ। 'সত্ৰ' মানে সৎ + ত্ৰ = পুণ্য ধৰ্মলৈ গতি কৰা অৰ্থত বা 'সৎ' ধাৰ্মিক লোকক 'সৎ' লোকক ত্ৰাণ কৰে। *(বৰুৱা, হেমকোষ, ত্ৰয়োদশ প্ৰকাশ*

২০০৭, ১০১৭) সত্র বুলিলে ধৰ্মস্থান, যজ্ঞ, দাতব্য-ভোজনালয়, নিৰ্ধাৰিত কাল, যোগ, কাৰ্যবিধি, গৃহ, অৰণ্য, আচ্ছাদন, সদাদান, সদাব্রত, কৈৱৰ্ত, ধন, সৰোবৰ আদি উল্লেখ কৰিছে। *(গোস্বামী, সত্ৰীয়া সংস্কৃতিৰ স্বৰ্ণৰেখা, ২৮)*

ভাগৱতৰ প্ৰথম স্কন্ধত সত্ৰ শব্দ প্ৰয়োগ এনেদৰে কৰিছে—

'নৈমিশেহনিমিষে ক্ষেত্রে ঋষয়ঃ শৌনকাদয়ঃ।
সত্ৰং স্বৰ্গায় লোকায় সহস্ৰ সমমাসত।।' *ভাগৱত, প্ৰথম স্কন্ধ ১/৪*

শংকৰদেৱে *ভাগৱতৰ প্ৰথম* স্কন্ধত সত্ৰৰ সম্পৰ্কে এনেদৰে কৈছে—

'আঠাইশ সহস্ৰ ঋষি বেদত প্ৰধান।
বিষ্ণুৰ নৈমিষ ক্ষেত্ৰ মহাপুণ্য স্থান।।
মান্য কৰি সুতক পাতিলা সত্ৰ তথা।
শৌনক প্ৰমুখ্যে শুনে ভাগৱত কথা।।' *ভাগৱত/শংকৰদেৱ*

ভাগৱতৰ দ্বাদশ স্কন্ধত—

'অথৰ্ববেদীয় বিপ্ৰসমস্তক আনি।
পাতিলন্ত সৰ্পসত্ৰ মহাকুণ্ড খানি।। *দ্বাদশ স্কন্ধ/শংকৰদেৱ*

সত্ৰৰ সম্পৰ্কে *মহাভাৰতৰ* আদি পৰ্বত উল্লেখ আছে এনেদৰে—

জন্মেজয়স্য যাং ৰাঞ্জো বৈশম্পায়ন উক্তবান্।
যথাবৎস ঋষস্তুষ্ট্যা সত্ৰে দ্বৈপায়নাজ্ঞয়া।। *মহাভাৰত আদি পৰ্ব ১/২০*

য'ত দান কৰা হয়, য'ত বহু প্ৰাণীয়ে তৃপ্তি লাভ কৰে, য'ত বহু বৰ্তা ব্যক্তি থাকে, তাকেই সত্ৰ বুলি কয়। ঈশ্বৰমুখী ভাৱাদৰ্শনেৰে শৰীৰৰ আৰু আত্মাৰ উৎকৰ্ষ সাধন কৰি দেহক ৰিপুসমূহৰ আগ্ৰহৰ পৰা মুক্ত কৰি জীৱক আধ্যাত্মিক আৰু মানৱীয় মহানুভৱতাৰ শিক্ষা প্ৰদানৰ অনুষ্ঠানেই হ'ল সত্ৰ। সত্ৰৰ অভিধানিক অৰ্থ হ'ল— 'অধিৱেশন'। বিষ্ণুক্ষেত্ৰ নৈমিষাৰণ্যত শৌনকাদি ঋষিসকলে স্বৰ্গগামীৰ বাবে সহস্ৰ বছৰ ধৰি যি অনুষ্ঠান পাতিছিল সেয়ে সত্ৰ। অসমত সত্ৰ শব্দটো বৈষ্ণৱ ধৰ্ম পালনাৰ্থে আৰু প্ৰচাৰৰ্থে গুৰু-শিষ্য সমন্বিতে থকা ক্ষেত্ৰত ব্যৱহাৰ হৈছিল। সত্ৰসমূহে নৱবৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ বীজ ৰোপণ কৰিছিল। *(দেৱগোস্বামী, সত্ৰীয়া উৎসৱৰ পৰিচয় আৰু তাৎপৰ্য, ২৭)*

সংহতিৰ অৰ্থ সংযোগ। সত্ৰসমূহত শংকৰদেৱৰ পৰৱৰ্তী কালত চাৰি সংহতিৰ উদ্ভৱ হৈছিল। এই সংহতি নিজৰ পৃথকতাৰ ভিত্তিত হোৱা গোট। অসমত সম্হতি শব্দ লৌকিক ৰূপত 'সংযতি' স্বৰূপেও ব্যৱহৃত হৈছে। *(দেৱগোস্বামী, সত্ৰীয়া উৎসৱৰ পৰিচয় আৰু তাৎপৰ্য, ৪৪)* বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ চাৰিবস্তু গুৰু, দেৱ, নাম, ভকত আধাৰত সংহতি ভেদে বিভাজিত হ'ল। কিন্তু ঘাই বস্তুৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ নকৰি নীতি-নিয়ম প্ৰচলন কৰাৰ বাবে ব্ৰহ্ম, পুৰুষ, কাল আৰু নিকা সংহতি নামেৰে নামকৰণ হ'ল। নিজৰ সংহতি, সম্প্ৰদায়ৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিয়াৰ বাবে ৰীতি-নীতি, নিয়ম-প্ৰণালীত পাৰ্থক্য দেখা গ'ল। সান্নিধ্য তথা সম্পৰ্ক নথকাৰ বাবেও পৰম্পৰা, ৰীতি-নীতিত সাদৃশ্য দেখা যায়। সংহতি অনুসৰি সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা হ'লেও সত্ৰৰ মূল উদ্দেশ্য, লক্ষ্যৰ পৰা ফালৰি কাটি অহা নাই। সেই কথা বৰ্তমান সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ কৰ্মৰ পৰাই অনুমান কৰিব পাৰি।

০.২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য

মাজুলী সত্ৰানুষ্ঠান আৰু সংহতি শীৰ্ষক আলোচনা পত্ৰখনি অধ্যয়ন কৰিবলৈ যাওঁতে নিম্নলিখিত দিশসমূহ উন্মোচিত কৰাৰ উদ্দেশ্য আগত ৰখা হৈছে—

- মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ বিষয়ে ভিন্ন দিশ অধ্যয়ন কৰা।
- সত্ৰানুষ্ঠানৰ গঠনপ্ৰণালী, বিষয়ববীয়াসকলৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰা।
- সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱৰ জীৱন-ধাৰা সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা।

০.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ

'মাজুলী সত্ৰানুষ্ঠান ঃ এক অধ্যয়ন' শীৰ্ষক আলোচনা পত্ৰখনত আলোচনাৰ সুবিধাৰ্থে সংহতি অনুসৰি একোখনকৈ সত্ৰ নিৰ্বাচন কৰা হৈছে। আলোচনাত সেই সত্ৰসমূহৰ বিষয়ে সীমাবদ্ধ থাকিব। প্ৰয়োজন অনুসৰি আন সত্ৰৰ আলোচনালৈ অনা হ'ব।

০.৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি

গৱেষণা পত্ৰখন আলোচনা কৰিবলৈ যাওঁতে ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়নৰ লগতে বিশ্লেষণাত্মক আৰু বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.৫ বিষয়ৰ আলোচনা

সত্ৰীয়া সংস্কৃতিৰ প্ৰাণ মাজুলী। অসমীয়া বৈষ্ণৱ সমাজৰ সামাজিক বৈশিষ্ট্যৰে অন্তৰ্গত হোৱা সত্ৰানুষ্ঠানসমূহে মাজুলীক স্বকীয়ভাৱে গঢ়ি তুলিছে। প্ৰতিখন সত্ৰৰ পৰা অহা খোল-তাল, সত্ৰীয়া নৃত্যৰ ঝংকাৰ আদিয়ে মাজুলীক আকৰ্ষণৰ কেন্দ্ৰবিন্দু কৰি তুলিছে। সেয়েহে মাজুলীক 'সংস্কৃতিৰ বৰঘৰ' বুলি আখ্যা দিছে। মাজুলীৰ পূৰ্বৰ সত্ৰৰ সংখ্যা ৬৫। প্ৰাকৃতিক দুৰ্যোগৰ অভাৱনীয় পৰিস্থিতিৰ ফলত বহু সত্ৰ স্থানান্তৰিত হৈছে। মাজুলীৰ আকৰ্ষণৰ কেন্দ্ৰসমূহ হ'ল সত্ৰানুষ্ঠানসমূহ। এই সত্ৰানুষ্ঠানসমূহ বৈষ্ণৱ আদৰ্শৰে প্ৰতিষ্ঠিত। পৃথিৱীত ধৰ্মৰ বিৰোধ কাৰ্য ক্ৰমে গা-কৰি উঠোতেই শংকৰদেৱে একশৰণ নাম ধৰ্মৰ দৰ্শনেৰে অসমত নতুন যুগৰ সূচনা কৰিছিল। তেখেতে অসমৰ ইমূৰৰ পৰা সিমূৰলৈ যাওঁতে বিশ্ৰামৰ ঠাইসমূহত একোখনকৈ সত্ৰ বা থান প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। সত্ৰসমূহক প্ৰথমতে থান বুলি কোৱা হৈছিল। মাজুলী কেৱল নদীদ্বীপ হিচাপে পৰিচিত নহয় অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজৰ কেন্দ্ৰস্থল বুলিও আখ্যা দিব পাৰি।

০.৫.১ মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠান (ব্ৰহ্ম সংহতি)

০.৫.১.১ আউনীআটী সত্ৰ

মাজুলী সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ ভিতৰত আউনীআটী সত্ৰৰ সুদীৰ্ঘ ইতিহাস আছে। অসমৰ প্ৰথম ৰাজ সত্ৰ আউনীআটী। আহোম ৰজা জয়ধ্বজ সিংহই ১৫৭৫ শক (ইং ১৬৫৩ খ্ৰীঃ) সত্ৰখন প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। জয়ধ্বজ সিংহই কুৰোৱাহীৰ পৰা নিৰঞ্জন পাঠকক আনিছিল। তেওঁৰ লগতে ভূমিসহ দেউৰী, যোগনীয়া আদি আনি আউনীআটী সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰায়। ১৬ শ শতিকাত আহোমৰ শাসনত হিন্দু ধৰ্মতকৈ নৱবৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ বাঢ়িছিল। জয়ধ্বজ সিংহৰ প্ৰথম নাম (চুটামলা) সত্ৰখন প্ৰতিষ্ঠা কৰোৱাৰ পাছতেই প্ৰথম সত্ৰাধিকাৰ নিৰঞ্জন দেৱৰ দ্বাৰা বৈষ্ণৱ ধৰ্মত দিক্ষিত হয়। তেতিয়াৰ পৰা (চুটামলাৰ) আন নাম জয়ধ্বজ সিংহ হয়। জয়ধ্বজ সিংহই মহাপুৰুষীয়া ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰা প্ৰথম ৰজা। প্ৰচলিত অনুসৰি আউনীপাণৰ এটি আঁটি কাটি স্থাপন কৰাৰ বাবে সত্ৰখনৰ নাম আউনীআটী সত্ৰ হ'ল। ৰজাই মুঠ ৮১,৬৫০ বিঘা মাটি 'দেৱত্ৰ' আৰু 'ব্ৰাহ্মণ' নামৰে দুটা ভাগত ভগাই সত্ৰখন চোৱা-চিতা কৰিবলৈ প্ৰদান কৰিছিল। আউনীআটী নামৰ উৎপত্তি সম্পৰ্কত কবিন্দ্ৰ দ্বীজৰ কেশৰ চৰিত পদত এনেদৰে উল্লেখ কৰিছে—

'আউনীপাণ এক বৃক্ষত আছিল।
তাৰ সমীপত জতো সত্ৰ সাজিছিল।।

এতেকেসে আউনী-আটী নাম সত্র কৰে।
দক্ষিণে দিহিঙ্গ নদী মহাবেগে বহে।।’

(কাকতি, ইতিহাস পৰিক্ৰমাত আউনীআটী সত্ৰ, ৪)

ইয়াৰ দ্বাৰা ক'ব পাৰি যে ‘আউনী’ শব্দই আউনীপাণক বুজাইছে আৰু ‘আটী’ শব্দই আউনীপাণৰ গছ থকা ওখ ঠাইৰ কথা বুজাইছে। আউনীপাণৰ গছ থকা ওখ ঠাই পৰিষ্কাৰ কৰি প্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ বাবেই সত্ৰৰ নাম আউনীআটী সত্ৰ হ'ল। *(উল্লিখিত গ্ৰন্থ, ৪)* এই সত্ৰৰ উপাস্য দেৱতা গোবিন্দপ্ৰভু। অতীতে এই মূৰ্তি উৰিষ্যা জগন্নাথ ক্ষেত্ৰৰ পৰা অনা হৈছিল। গোবিন্দ প্ৰভুৰ উপৰি আন চাৰিগৰাকী বিগ্ৰহৰ সেৱা আগবঢ়োৱা হয়। যোৰহাটৰ টীয়ক কলিয়াপানীত আউনীআটী সত্ৰৰ শাখা সত্ৰৰূপে প্ৰতিষ্ঠিত ‘নামঘৰ’ উত্তৰ-পূব ভাৰতৰবৃহৎ নামঘৰ হিচাপে পৰিচিত। উত্তৰ গুৱাহাটীতো আউনীআটী সত্ৰৰ শাখা সত্ৰ আছে। সত্ৰখন ব্ৰহ্ম সংহতিৰ অন্তৰ্গত। ভকতসকল উদাসীন।

সত্ৰখন প্ৰতিষ্ঠা সময়ৰ পৰাই সত্ৰাধিকাৰে সত্ৰ পৰিচালনা কৰে। ১৯৩৬ চনত হেমচন্দ্ৰ দেৱগোস্বামীয়ে সত্ৰৰ ধৰ্ম আধ্যাত্মিকতা ধৰ্মভাৱ বহলভাৱে বিস্তাৰিত হ'বলৈ ‘সত্ৰ সংৰক্ষণী সমিতি’ গঠন কৰে। *(কাকতি, কলিতা, মাজুলী মুখ্য সত্ৰসমূহৰ ইতিবৃত্ত, ১১)* ইয়াৰ পাছতেই সমিতিৰ সহযোগত সত্ৰাধিকাৰে সত্ৰৰ ভিন্ন দিশ আলোচনা কৰিছিল।

০.৫.১.২ চামগুৰি সত্ৰ (পুৰুষ সংহতি)

০.৫.১.২.১ মূল চামগুৰি সত্ৰ

শংকৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱে ধৰ্মপ্ৰচাৰৰ কাৰণে বেলগুৰি থানৰ পৰা নাওৱে উজাই যাওঁতে য'তে নিশা হয়, তাতে জিৰণি লৈছিল, সেই ঠাইতে এগছি বন্তিপ্ৰজ্বলন কৰিছিল। এনেদৰে গৈ থাকোঁতে কমলা মুদৈ ঘাট, দীনাপুৰতো প্ৰকাণ্ড চাম গছৰ তলত বন্তি জ্বলাইছিল। শংকৰদেৱে মাধৱদেৱক বন্তি জ্বলাবৰ বাবে কৈছিল। গুৰু বাক্য মানি মাধৱে বন্তি জ্বলাইছিল। উক্ত সেই চামগছৰ তলত ১৫৮৫ শকত এখন সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা হয়। চাম গছৰ তলত সত্ৰখন প্ৰতিষ্ঠা হোৱাৰ বাবে সত্ৰখনৰ নাম চামগুৰি হ'ল। সত্ৰখনি প্ৰতিষ্ঠাপক সত্ৰাধিকাৰ চক্ৰপাণি আতা। ১৬৬৩ শকত চক্ৰপাণি আতাক চক্ৰধ্বজ সিংহই মাজুলীৰ জহাখাটত চামগুৰি সত্ৰ পাতি দিয়ে। সত্ৰখনি গোসাঁই ঘৰকেন্দ্ৰিক। সত্ৰখনৰ পূবে কামজান, পশ্চিমে পতিয়াবিল, উত্তৰে মতিয়াবড়ি, চপগড় আৰু দক্ষিণে ধোঁৱাজান। চামগুৰি সত্ৰত দৌলগোবিন্দ, লাৰুৱা গোপাল, শিলৰ বাসুদেৱ মূৰ্তি, বংশীবাদন মূৰ্তি, মাটিৰ চতুৰ্ভূজ নাৰায়ণৰ মূৰ্তি আছে। সত্ৰখনত প্ৰাচীন সম্পদৰ সংৰক্ষণ হৈ আছে।

০.৫.১.২.২ নতুন চামগুৰি সত্ৰ

মূল চামগুৰি সত্ৰৰ পৰা ১৮১৩ শকৰ আহাৰ মাহৰ ১৪ তাৰিখে পৃথক সত্ৰ এখন প্ৰতিষ্ঠা হয় সেই সত্ৰখনেই নতুন চামগুৰি সত্ৰ। সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ ৰত্নেশ্বৰ দেৱ আৰু তেওঁৰ ছয় পুত্ৰ টংকেশ্বৰ, মুক্তেশ্বৰ, সোণেশ্বৰ, ৰোযেশ্বৰ, চৈতন্য চন্দ্ৰ আৰু কেশৱানন্দই নতুন চামগুৰি সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। *(দেৱী, মাজুলী অতীত-বৰ্তমান-ভৱিষ্যৎ, ৭৮)* ৰীতি-নীতি পৰম্পৰাৰ ক্ষেত্ৰত পুৰণি চামগুৰি সত্ৰৰ লগত নতুন চামগুৰি সত্ৰ সাদৃশ্য আছে। এই সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ ৰুদ্ৰকান্ত গোস্বামীৰ শিল্পকৃতি অসমৰ লগতে ভাৰতৰ বিভিন্ন ঠাইত সমাদৰ পাইছিল। সেইবাবে ১৯৮৮ চনত অসম চৰকাৰে শিল্পী পেঞ্চনাৰ সন্মান প্ৰদান কৰিছিল। সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ কমল চন্দ্ৰ দেৱ, ডেকা সত্ৰাধিকাৰ ভীমকান্ত দেৱ, বংশীধৰ দেৱগোস্বামী আদিও মুখ্য শিল্পত সুখ্যাতি লাভ কৰিছিল। সত্ৰাধিকাৰ উমাকান্ত গোস্বামীৰ ৰাৱণৰ মুখা ৰাজ্যিক সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত হৈ আছে। চামগুৰি সত্ৰই মুখা শিল্পত তিনিশ সাতাইটা

বছৰীয়া ঐতিহ্য পাৰ কৰিছে। প্ৰতিমূৰ্তি নিৰ্মাণ, কাঠ চিমেণ্টৰ আসন, ঠগা নিৰ্মাণত চামগুৰি সত্ৰৰ অন্যতম বিশেষত্ব। মুখা শিল্পৰ পৰম্পৰা অক্ষুণ্ণ ৰাখিবলৈ ৰুদ্ৰকান্ত দেৱগোস্বামীৰ পুত্ৰ হেমকান্ত গোস্বামীয়ে ১৯৮০ চনত সত্ৰতে '*সুকুমাৰ কলাপীঠ*' নামৰ এটি প্ৰশিক্ষণ কেন্দ্ৰ স্থাপন কৰি বৰ্তমানো এই কৰ্ম অব্যাহত ৰাখিছে।

০.৫.১.২.৩ দলনি চামগুৰি সত্ৰ

পুৰণি চামগুৰিৰ পৰা নতুনকৈ আন এখন সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা হৈছিল সেই সত্ৰখনৰ নাম দলনি চামগুৰি সত্ৰ। ৰত্নেশ্বৰ দেৱৰ পুত্ৰ ভৈৰৱচন্দ্ৰই এই সত্ৰখন ১৮২২ শকৰ আঘোন মাহৰ ১৪ তাৰিখে প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। মূল সত্ৰৰ পৰা অলপ আঁতৰত দলনিত সত্ৰখন প্ৰতিষ্ঠিত। দলনিত প্ৰতিষ্ঠা হোৱাৰ বাবে সত্ৰখনৰ নাম দলনি চামগুৰি সত্ৰ হ'ল। সত্ৰখনত চাৰি প্ৰসঙ্গ, গুৰুৰ তিথি, জন্মাষ্টমী, ভাদ মাহৰ পালনাম অন্যতম। সত্ৰখনত শিলৰ চতুৰ্ভূজ নাৰায়ণ মূৰ্তি, সিংহাসন, সোণৰ বাল গোপালৰ মূৰ্তি, শংকৰদেৱৰ পদশিলা সংৰক্ষণ অৱস্থাত আছে। সত্ৰখনৰ পৰিচালনা সমিতিৰ দ্বাৰা কৰ্মসমূহ সম্পন্ন হয়। বৰ্তমান গিৰীন্দ্ৰদেৱ মহন্তই দলনি চামগুৰি সত্ৰৰ অধিকাৰ।

০.৫.১.৩ আঁহতগুৰি বৰ সত্ৰ (কাল সংহতি)

০.৫.১.৩.১ আঁহতগুৰি বৰ সত্ৰ

আঁহতগুৰি বৰ সত্ৰ ৰাম আতাদেৱ (১৬৪৩ চনত) প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। সত্ৰখন আতন বাঁহগৰীয়া বুঢ়াগোহাঁইৰ জৰিয়তে আহোম ৰাজ আজ্ঞা অনুসৰি প্ৰতিষ্ঠা হৈছিল। এজোপা ডাঙৰ আঁহত গছে আৱৰি ৰখা বাবে সত্ৰখনিৰ নাম আঁহতগুৰি হ'ল। প্ৰতিষ্ঠা কালৰ পৰা সত্ৰাধিকাৰৰ বৰপুত্ৰই উত্তৰাধিকাৰীসূত্ৰে অধিকাৰৰ দায়িত্ব লৈ অহা পৰম্পৰা থকাৰ বাবেই সত্ৰখনিক আঁহতগুৰি বৰ সত্ৰ বুলি কয়। *(দত্ত, মাজুলী আৰু মাজুলীৰ সত্ৰৰ পৰিচয়, ৮৭)* ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ খহনীয়া প্ৰকোপৰ পৰা ৰক্ষা পাবৰ বাবে মূল আঁহতগুৰি সত্ৰখন দক্ষিণ মাজুলীৰ ফাঁকুৱা (চেঁচুগুৰি চাপৰিত) প্ৰতিষ্ঠা হৈ আছে। সত্ৰখনৰ উপাস্য দেৱতা বাসুদেৱ। বাসুদেৱৰ বিগ্ৰহ নিত্য-নৈমিত্তিক পূজা-অৰ্চনা কৰাৰ লগতে দুপৰীয়া, সন্ধ্যা নাম-প্ৰসঙ্গ কৰা হয়। গুৰু দুজনাৰ তিথি পালনৰ পৰম্পৰা সত্ৰখনিয়ে অক্ষুণ্ণ ৰাখিছে। লগতে আন তিথিসমূহ যথা ৰীতিয়ে পালন কৰে।

ভৱানীপুৰীয়া গোপাল আতাৰ ব্ৰাহ্মণ আচাৰ্য শ্ৰীৰাম আতা। তেওঁ কালঝাৰত সত্ৰত অধিষ্ঠান কৰিছিল। গোত্ৰ পৰাশৰ, প্ৰৱৰ বশিষ্ঠ, শক্তি, পৰাশৰ শ্ৰীৰাম আতাৰ প্ৰথমা ভাৰ্যা গঙ্গা আইৰ পুত্ৰ ৰামানন্দই মাজুলীত আঁহতগুৰি সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰে। ৰামানন্দই হাটী-বাটি নামঘৰ, মণিকূট, মূৰ্তি, পুখুৰী আদিয়ে আটকধুনীয়াকৈ ৰাজ অনুগ্ৰহত সত্ৰখন পাতিছিল। তেওঁ তেলী-মালী আৰু অন্যান্য পাইক লাভ কৰিছিল। এওঁৰে পুত্ৰ ৰামগোপালদেৱ শৰাইঘাটৰ যুদ্ধত মোগলৰ পৰাজয় হোৱাৰ দিনাই জন্ম হৈছিল। *(দত্ত , মাজুলী আৰু মাজুলীৰ সত্ৰ পৰিচয়, ৮৭)*

০.৫.১.৪ কমলাবাৰী সত্ৰ (নিকা সংহতি)

০.৫.১.৪.১ কমলাবাৰী সত্ৰ

মাধৱদেৱৰ শিষ্য বদুলা আতাই ১৬৭৩ (১৯৯৫ শকত) আঘোন মাহৰ শুক্ল একাদশী তিথিত কমলাবাৰী সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। এওঁৰ প্ৰকৃত নাম কমলাকান্ত আতা। উজনি অসমৰ মহাপুৰুষীয়া সত্ৰৰ নিদৰ্শন কমলাবাৰী সত্ৰ। সত্ৰৰ উৎপত্তি সন্দৰ্ভত কেইবাটাও মত পোৱা যায়। বদুলা আতাৰ দহটা নামৰ ভিতৰত এটা নাম কমলাকান্ত। সেই অনুসৰি কমলাবাৰী হয়। আন এক প্ৰচলিত কথাৰ মতে দ্বাৰকাৰ শ্ৰীকৃষ্ণই কুণ্ডিলৰ পৰা ৰুক্মিণীক হৰণ কৰি আনোতে ৰুক্মিণীৰ মূৰৰ কমল ফুল এপাহ এই ঠাইত পৰি গৈছিল। সেই বাবে এই সত্ৰৰ নাম কমলাবাৰী হ'ল। সময়ত কমলাবাৰী সত্ৰ মূলতঃ চাৰিভাগ হয়। মহাপুৰুষীয়া সত্ৰ বাবে নামঘৰৰ মণিকূটত ভাগৰত স্থাপন কৰি

মহাপুৰুষীয়া পদ্ধতিৰে চৈধ্য প্ৰসঙ্গ কৰা হয়। *(দত্ত, মাজুলী আৰু মাজুলীৰ সত্ৰৰ পৰিচয়, ৬৪)* কমলাবাৰী সত্ৰৰ থূলসমূহ—

- কমলাবাৰী
- উত্তৰ কমলাবাৰী
- নতুন কমলাবাৰী
- মধ্য কমলাবাৰী

কলমাবাৰী সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ আঁত বিচাৰিলে দীননাথ বেজবৰুৱাৰ 'বৰচৰিত' পুথিৰ সহায় ল'ব পাৰোঁ। বৰচৰিতৰ মতে, মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ উপৰিপুৰুষ মাজুলীৰ ৰতনপুৰত বাস কৰিছিল। গুৰুজনাই নিজৰ বংশ-পৰিয়াল বিচাৰি মাধৱদেৱ আৰু ৰাম আতাক লগত লৈ নৌকা যাত্ৰা কৰিলে। ব্ৰহ্মপুত্ৰই উজাই টুনী নৈৰে ৰতনপুৰলৈ আহোঁতে বাটত হঠাতে ধুমুহা আৰু বৰষুণে সমস্যা সৃষ্টি কৰিলে। ধুমুহাত উঘালি পৰা গছে যাত্ৰা স্থগিত কৰিলে। ফলত গুৰুজনাই টুনী নৈৰ পাৰতে থকা কমলা মুদৈৰ ঘৰতে ভকতসহ থাকিবলৈ ল'লে। সেই ঠাইত গুৰুজনাই (শংকৰ আৰু মাধৱে) সাত দিন সাত ৰাতি নাম-কীৰ্তন কৰি সময় পাৰ কৰালে। বতৰ প্ৰতিকূল অৱস্থালৈ অহাত পুনৰ যাত্ৰা আৰম্ভ কৰিলে। পৰৱৰ্তী সময়ত শংকৰে মাধৱক উজনিলৈ গৈ পূৰ্বৰ টুনী নৈৰ পাৰত সত্ৰ পাতিবলৈ নিৰ্দেশ দিছিল যদিও মাধৱে পদ্ম আতাক সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ বাবে পঠিয়ালে। গুৰুজনাৰ ব্যৱহৃত তাল, মালা, শাস্ত্ৰ লৈ কমলা মুদৈৰ বাৰীত সত্ৰ এখন প্ৰতিষ্ঠা কৰিলে। কমলা মুদৈৰ বাৰীত প্ৰতিষ্ঠা হোৱাৰ বাবে কমলাবাৰী সত্ৰ নামেৰে প্ৰসিদ্ধ হৈ উঠিল। 'বৰচৰিত'ৰ মতে বদলা আতাৰ নাম পদ্ম আতা বা কমলাকান্ত আতা। *(হাজৰিকা, নদীদ্বীপ মাজুলী, ৬১)*

০.৫.১.৪.২ উত্তৰ কমলাবাৰী সত্ৰ

মাজুলীৰ কমলাবাৰী চাৰিআলিৰ পৰা প্ৰায় এক-ডেৰ কিঃমিঃ দূৰত উত্তৰ কমলাবাৰী সত্ৰ। উত্তৰফালে প্ৰতিষ্ঠিত হোৱাৰ বাবে উত্তৰ কমলাবাৰী সত্ৰ। ১৮৩৭ চনত মূল কমলাবাৰী সত্ৰৰ পৰা আঁতৰি উত্তৰ কমলাবাৰী সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা হয়। সত্ৰখন নিকা সংহতিৰ অন্তৰ্গত। বৰ্তমান সত্ৰাধিকাৰ জনাৰ্দ্দন দেৱগোস্বামী। সত্ৰৰ ভকতসকল উদাসীন। মূল কমলাবাৰী সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ কৃষ্ণকান্ত মহন্ত অধিকাৰৰ পাছত বহু সংখ্যক ভকতৰ মাজত মতৰ বিৰোধ হোৱাত পৰৱৰ্তী সময়ত বিষ্ণুদেৱ অধিকাৰৰ পৰমাৰ্শমতে কিছুমান ভকতে টুনী নৈ পাৰত পৃথকে সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰে। উত্তৰ ফালে প্ৰতিষ্ঠা হোৱাৰ বাবে উত্তৰ কমলাবাৰী নামেৰে নামকৰণ হয়। ভকতৰ অনুসৰি সত্ৰৰ মাটি কম হোৱাৰ বাবে ১৮৮১ চনত ৰায়বাহাদুৰ দীননাথ বেজবৰুৱাৰ পৃষ্ঠপোষকতাত অধিকাৰ মুহিকান্ত দিনৰ সত্ৰখন দ্বিতীয়বাৰ স্থানান্তৰিত হয়। অধিকাৰ কমলাকান্তৰ দিনত ১৯৫৬ চনত। গৌৰীকান্তৰ দিনত ১৯২৩ চনত খহনীয়াৰ বাবে সত্ৰখন বৰ্তমানৰ স্থানলৈ স্থানান্তৰিত হয়।

০.৫.১.৪.৩ নতুন কমলাবাৰী সত্ৰ

টুনী নদীৰ পাৰত ১৯৩৬ চনত মূল কমলাবাৰী সত্ৰৰ পৰা আঁতৰি নতুন কমলাবাৰী সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা হয়। ভকতৰ মতৰ বিৰোধ আৰু প্ৰাকৃতিক দুৰ্যোগৰ বাবে কমলাবাৰী সত্ৰ বিভাজিত হৈ আহিছে। *(হাজৰিকা, মাজুলী নদীদ্বীপ, ৬২)* চন্দ্ৰহাস গোস্বামী অধিকাৰ হৈ থাকোঁতে সত্ৰাধিকাৰ আৰু ভকতৰ মনৰ অমিল হোৱাত প্ৰায় ছয়কুৰি ভকতে মূল সত্ৰৰ পৰা আঁতৰি *(উল্লিখিত গ্ৰন্থ, ৬২)* নতুন কমলাবাৰী সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰে। বৰ্তমানে সত্যজিৎ মহন্তই সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ। সত্ৰই চৰকাৰৰ পৰা ৪৪০ বিঘা মাটি লাভ কৰিছে। নতুন কমলাবাৰীৰ প্ৰথম সত্ৰাধিকাৰ ঘনকান্ত গোস্বামী। তেওঁৰ পাছতে নাৰায়ণ চন্দ্ৰ গোস্বামী। তেওঁৰ অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যলৈ আগবঢ়োৱা অৱদান উল্লেখযোগ্য সম্পদ হিচাপে পৰিচিত।

০.৫.১.৪.৪ মধ্য কমলাবাৰী সত্ৰ

সত্ৰাধিকাৰ ভৰকান্ত গোস্বামীৰ দিনত মূল কমলাবাৰী সত্ৰ পুনৰ ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ খহনীয়াত পৰে। খহনীয়াৰ পৰা পৰিত্ৰাণ পাবৰ বাবে আৰু মাজুলীত উপযুক্ত সুবিধা নথকাত সত্ৰখনি দক্ষিণপাৰৰ তিতাবৰলৈ অনাৰ সিদ্ধান্ত গ্ৰহণ কৰে। বহু ভকতে এনে সিদ্ধান্ত বিৰোধিতা কৰিছিল যদিও ভৰকান্ত গোস্বামীয়ে মূল সত্ৰখনি তিতাবৰ মহিমালৈ স্থানান্তৰিত কৰে। বিৰোধী ভকতে মাজুলীতে থাকি মধ্য মাজুলীৰ হাজৰিকা গাঁৱত ১৯৭৭ চনত মধ্য কমলাবাৰী নামেৰে এখন সত্ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰে। উক্ত সত্ৰখনেই মধ্য কমলাবাৰী সত্ৰ। বৰ্তমান সত্ৰাধিকাৰ পদত ভূপেন মহন্ত অধিষ্ঠিত হৈ আছে।

০.৫.২ সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ গঠন প্ৰণালী

সত্ৰানুষ্ঠান গঠন প্ৰণালী বিশেষ মন কৰিবলগীয়া। সত্ৰসমূহৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ লক্ষ্য আছিল সামাজিক, সাংস্কৃতিক, নৈতিক আৰু আধ্যাত্মিকভাৱে সুশৃংখলিত জীৱন-যাপন কৰাত বিশেষ পথদৰ্শক হিচাপে ভূমিকা লোৱা। লগতে গুৰুদুজনাৰ নৱবৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰা। সত্ৰৰ গঠন সম্পৰ্কে তীৰ্থনাথ শৰ্মাই তেওঁৰ *আউনীআটী সত্ৰৰ বুৰঞ্জীত* এনেদৰে উল্লেখ কৰিছে—

- পৰমাত্ম— মণিকূটৰ গৃহত থকা নিৰ্দিষ্ট মূৰ্তি বা উপাসনা মাধ্যমৰ তেৰাৰ গুণানুকীৰ্তন সন্নিৱিষ্ট পুথি।
- জীৱাত্ম— গুৰুসত্ৰ মুখ্য পৰিচালক সত্ৰাধিকাৰ
- হৃদয়— সত্ৰৰ নামঘৰ
- উদয়— সত্ৰৰ ভঁৰাল
- মনসহ পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্ৰিয়— ভকত
- পঞ্চকৰ্ম্মেন্দ্ৰিয়— বৈষ্ণৱ (সত্ৰৰ চাৰি থকাসকল)
- প্ৰাণবায়ু— সত্ৰৰ লগত জড়িত থকা শিষ্যসকল।

এই আভ্যন্তৰীণ দিশসমূহৰ উপৰি সত্ৰৰ বাহ্যিক গঠন কিছুমান দিশ আছে। যিবিলাকৰ যোগেদি সত্ৰখন বৰ্তি থাকে। তলত সেইবিলাকৰ চমু আভাস দাঙি ধৰা হ'ল—

- সত্ৰৰ প্ৰৱেশদ্বাৰ— তোৰণ/কৰাপাট/বাটচ'ৰা
- ধৰ্মীয় উপাসনা থলী— নামঘৰ/কীৰ্তনঘৰ/মণিকূট/গুৰু আসন/সিংহাসন
- আলোচনা কক্ষ আৰু আখৰা থলী— ৰাওলীচ'ৰা/টুপ/বুলনিচ'ৰা/বৰচ'ৰা/নাটশালা/আখৰাগৃহ
- সত্ৰাধিকাৰ/ভকত-বৈষ্ণৱ গৃহ আৰু অতিথি গৃহ— বৈষ্ণৱ গৃহ/চাৰিহাটী/গুৰু গৃহ/সত্ৰাধিকাৰ গৃহ/অধিকাৰ গৃহ/ভকতৰ বহা/বুৰুজ/অতিথিশালা/আলহী ঘৰ/জিৰণি ঘৰ
- সংগ্ৰহালয় আৰু সংগ্ৰহ কক্ষ— ভাঁজঘৰ/যাদুঘৰ/গ্ৰন্থাগাৰ/ধনভঁৰাল/ভঁৰাল ঘৰ/আতাগৃহ/ থানঘৰ/পদশিলা ঘৰ/বৰভঁৰাল/মিঠৈভঁৰাল/চাউল ভঁৰাল
- অন্যান্য গৃহ পানী সংৰক্ষণ ব্যৱস্থা— পুখুৰী/অত্যাধুনিক পানী সংৰক্ষণ/চাকি-বন্তি জ্বলোৱা গৃহ/কাঠৰ ডাকবঙলা/নামাঞ্জনীয়া চাৰিখন বহা
- শিক্ষা গৃহ— সংস্কৃত টোল
- ৰন্ধন কক্ষ— ভোগঘৰ

সত্ৰসমূহৰ বাহ্যিক গঠন প্ৰণালী এনেধৰণৰ গৃহসমূহে বিশেষভাৱে ভূমিকা লয়। কাৰণ সত্ৰ এখন গঠন হ'লে উপযুক্ত ভূমিৰ লগতে গৃহসমূহৰ আৱশ্যক। সত্ৰভেদে এই গঠন প্ৰণালী কক্ষৰ নাম সুকীয়া। কিছুমান সত্ৰত সকলো গৃহৰ সুবিধা নাথাকিব পাৰে। কিন্তু মুখ্য আহিলা, সম্পদ প্ৰতিখন সত্ৰতে বিৰাজমান।

০.৫.৩ সত্ৰানুষ্ঠানৰ বিষয়ববীয়া

সত্ৰানুষ্ঠানৰ বিষয়ববীয়াসকলৰ অবিহনে সত্ৰ বৰ্তি থাকিব নোৱাৰে। সত্ৰৰ সামাজিক, সাংস্কৃতিক দিশসমূহৰ পৰিপূৰকভাৱে বিষয়ববীয়াসকলে কৰ্ম কৰে। অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজত সত্ৰানুষ্ঠানৰ বিশেষ তাৎপৰ্য আছে। সত্ৰৰ প্ৰতিজন বিষয়ববীয়াক সত্ৰৰ কৰ্মসমূহ পালন কৰিবলৈ নিৰ্দিষ্ট বিষয়বাপ দিয়া হয়। সেই অনুসৰি তেওঁলোকে কৰ্ম সম্পন্ন কৰে। সত্ৰ এখন গঠন হ'বলৈ আভ্যন্তৰীণ বাহ্যিক সম্পদৰ উপৰি উপযুক্ত বৈষ্ণৱ ভকতৰ প্ৰয়োজন। যিয়েই আধ্যাত্মিক শৈলীয়ে জীৱন চৰম পৰ্যায়লৈকে গতি কৰিব পাৰে। সত্ৰানুষ্ঠানসমূহত উদাহীন, গৃহস্থী দুই বিধৰে ভকত আছে। বিশেষকৈ আউনীআটী মূল কমলাবাৰী, উত্তৰ কমলাবাৰী সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱ উদাসীন। সত্ৰসমূহৰ উৎসৱ-অনুষ্ঠান, তিথি আদি সাংস্কৃতিক কৰ্মসমূহ সু-সম্পন্নভাৱে গতি কৰিবলৈ প্ৰতিটো দিশত এজন-দুজনকৈ নিপুণ ভকত-বৈষ্ণৱক সত্ৰাধিকাৰে দায়িত্ব প্ৰদান কৰে। তলত সত্ৰানুষ্ঠানসমূহ বিষয়ববীয়াসকলৰ পদবীসমূহ উল্লেখ কৰা হ'ল—

• মুখ্য বিষয়ববীয়া— সত্ৰাধিকাৰ/ ডেকাধিকাৰ/ গোবিন্দপুৰীয়া
• মণিকূটৰ বিষয়ববীয়া— বৰপূজাৰী/পালিপূজাৰী/আঠপৰীয়া/ধূপীয়া/মলীয়া বৰা/ দুৱলীয়া বৰা/দুৱলীয়া ভাগৱতী/ভাৰীভাগৱতী/ফুলতুলীয়া পুৰোহিত/ দেউৰী/আশীৰ্বদীয়া
• নাম-প্ৰসঙ্গ, কীৰ্তন, ভাগৱত পাঠ কৰা বিষয়ববীয়া আৰু সহায়ক— বৰনাম লগোৱা/সৰুনাম লগোৱা/ বৈৰাগী নাম লগোৱা/ নামাচাৰ্য/পাঠক/নামঘৰীয়া/বৰপাঠক/সৰুপাঠক বৰশ্ৰৱণী/ বৰভাগৱতী/ভাগৱতী/বুঢ়া ভকত/বাগীশ
• সাংস্কৃতিক কৰ্মৰ বিষয়ববীয়া— গায়ন-বায়ন/কালিয়া/নাগেৰীয়া/ঢুলীয়া/নটুৱা/ওজাপালি/ সূত্ৰধাৰ/ডবাদাৰী/খনিকৰ/বৰদুহৰীয়া/সৰু দুহৰীয়া
• সত্ৰাধিকাৰৰ সহায়ক বিষয়ববীয়া— মলীয়া/আলধৰা/বৰগুৱাকটা/সৰু গুৱাকটা/গুৱাভঁৰালী
• লেখক, টকা-পইচা হিচাপে ৰক্ষকৰ বিষয়ববীয়া— বৰ কাকতি/সৰু কাকতি/বৰ খাটনিয়াৰ/সৰু খাটনীয়াৰ/ আমোক্তাৰ/লিখক/বৰা
• তদাৰকী বিষয়ববীয়া— হাটীমতা/দুৱৰী/পাঁচনি/পালধৰীয়া
• সংগ্ৰহক বিষয়ববীয়া— বৰ ভঁৰালী/সৰু ভঁৰালী/ ভেঁটি ধৰা/সৰু ভেঁটি ধৰা/চাউল ভঁৰালী/ মেধি
• বিভিন্ন বিষয়ত শিক্ষা দিয়া বিষয়ববীয়া— পণ্ডিত
• জ্যোতিষ সম্পৰ্কীয় বিষয়ববীয়া— বৰদলৈ
• খাদ্য দ্ৰব্য সংগ্ৰাহক বিষয়ববীয়া— মিঠৈ ভঁৰালী/গাখীৰ ভঁৰালী/ঘিঁউ ভঁৰালী
• পৰিষ্কাৰ কৰা বিষয়ববীয়া— ঠাই মচা

সত্ৰানুষ্ঠানৰ এই বিষয়ববীয়াসকলে সত্ৰৰ দৈনন্দিন প্ৰসঙ্গ প্ৰণালীৰ পৰা আৰম্ভ কৰি গধূলিলৈকে নিজৰ আধ্যাত্মিক কৰ্ম সম্পন্ন কৰে। বিশেষকৈ উৎসৱ, সবাহ, পালনাম, ভাওনা, ৰাস, জন্মাষ্টমী, তিথি এই সকলো অনুষ্ঠান বিষয়ববীয়াসকলৰ দ্বাৰা সম্পন্ন হয়। সত্ৰত বালক ভকতৰ পৰা বয়োজ্যেষ্ঠ ভকত নিজৰ (বহা) চাৰিহাটীত বাস কৰে। একোখন গৃহ সদৃশ পৰিৱেশ।

০.৫.৪ সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱৰ জীৱন ধাৰা

মাজুলী সত্ৰানুষ্ঠানৰ সামাজিক গাঁথনি আৰু ধৰ্মীয় জীৱন অসমৰ আন সাধাৰণ সমাজৰ তুলনাত পৃথক। সত্ৰানুষ্ঠানৰ পৰিৱেশত ঈশ্বৰ ভক্তি উপাসনা, সংযমী, উদাৰ সম্পন্ন জীৱন, আধ্যাত্মিকতা আদি দিশ প্ৰকট হোৱা দেখা

যায়। সত্ৰানুষ্ঠানৰ জীৱন, আধ্যাত্মিকতা আদি দিশ প্ৰকট হোৱা দেখা যায়। সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱে অৰ্থাৎ উদাসীন পৰম্পৰা ভকতসকলে ছয় ৰিপুৰ পৰা আঁতৰি ঈশ্বৰ আৰাধনাতে সীমাবদ্ধ থাকো। তেওঁলোকৰ চাল-চলন, বাৰ্তা প্ৰেৰণ, খাদ্যাভ্যাস, সাজপাৰ সকলোতে আধ্যাত্মিকতাৰ প্ৰকাশ পায়। যিহেতু সত্ৰানুষ্ঠানসমূহ বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ পৰিপূৰক। সংহতি অনুসৰি ৰীতি-নীতি বিশেষ পাৰ্থক্য দেখা যায়। সত্ৰৰ পৰিৱেশত আধ্যাত্মিকতাই বিৰাজমান কৰে। বালক ভকতৰ পৰা একেবাৰে বৃদ্ধ পৰ্যায়ৰ ভকতলৈকে ঈশ্বৰ ভক্তি, আধ্যাত্মিক ৰুচিয়ে পৰিপূৰ্ণ সমাজখনত কোনো আড়ম্বৰপূৰ্ণ পৰিৱেশ দেখা নাযায়। তেওঁলোকে কৰা আনন্দ আধ্যাত্মিক জীৱনৰ লগত জড়িত নাম, গীত, নৃত্যৰ অভিনয়ৰ আনন্দ। সত্ৰানুষ্ঠানৰ মূলব্যক্তি সত্ৰাধিকাৰ। ইয়াৰ পাছতে ডেকা সত্ৰাধিকাৰ। কিছুমান সত্ৰত গোবিন্দপুৰীয়া বুলি আন এটি পদবী থাকে। গোবিন্দপুৰীয়াই সত্ৰাধিকাৰ আৰু ডেকাধিকাৰৰ অনুপস্থিতিত সত্ৰৰ কৰ্ম সম্পন্ন কৰে। সত্ৰাধিকাৰে শৰণ ব্যৱস্থা সম্পন্ন কৰে কিছুমান সত্ৰত ডেকাধিকাৰ বা উচ্চ পদবী বিষয়ববীয়াই শৰণ কাৰ্য সম্পন্ন কৰে। ৰাজ মেধিয়ে ভজন ব্যৱস্থা সম্পন্ন কৰে। শৰণ আৰু ভজন সত্ৰৰ আটাইতকৈ প্ৰয়োজনীয় আধ্যাত্মিক আহিলা। কাৰণ শৰণৰ যোগেদি প্ৰকৃত ভক্তিৰ গৰাকী হয়। মানুহে জীৱনটোক সততাৰে বান্ধিবলৈ ঈশ্বৰৰ চৰণত শৰণ লয়। শৰণ অৰ্থাৎ এনে কাৰ্য য'ত কায়-বাক্য আৰু মন এই তিনিওটাক একেলগ কৰি ঈশ্বৰৰ ওচৰত সমৰ্পিত কৰা হয়। এয়ে শৰণ। শৰণ সম্পৰ্কে মাধৱদেৱে তেওঁৰ নামঘোষাত উল্লেখ কৰিছে এনেদৰে—

'হৰি-পদ সেৱা নকৰে নিমিত্তে
মায়াৰে বান্ধি ফুৰাৰে।
তাৰত মায়াক নকৰে হৰিত
শৰণ নলৱে যাৰে।।' *মাধৱদেৱ নামঘোষা ১৮২*

'হে কৃষ্ণ তযু পাৰে পশিলো শৰণ।
মই অনাথৰ নাথ তুমি নাৰায়ণ।।' *মাধৱদেৱ নামঘোষা, ৪০৬*

শংকৰদেৱৰ কীৰ্তন ঘোষাতো শৰণৰ কিছুমান ঘোষা আছে।

ঘোষা— 'গোপাল গোবিন্দ যদু নন্দন।
কৃষ্ণৰ চৰণে লৈলো শৰণ।। *শংকৰদেৱ, কীৰ্তন স্যমন্তক শৰণ*

ঘোষা— 'হৰি চৰণে লাগো শৰণ মাগো
গোপাল গোবিন্দ।
ভৱ সিন্দু মাজে মজিলো মাধৱ
মুখৰি নাসয় নিন্দা।।' *কীৰ্তন, দ্বাদশ/কীৰ্তন/প্ৰহ্লাদ চৰিত*

সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভজন কাৰ্য দ্বিতীয় স্তৰৰ। ভজন কাৰ্য সত্ৰাধিকাৰে মুখ্য ভূমিকা লয়। কেতিয়াবা ডেকাধিকাৰ, বৰপূজাৰী, ভাগৱতী সত্ৰৰ মুখ্য বিষয়ববীয়াসকলেও ভজন কাৰ্য সম্পন্ন কৰে। সত্ৰ অনুসৰি কৰ্ম কৰা বিষয়ববীয়া পৃথক হয়। ভজন কাৰ্য এনে এক ব্যৱস্থা যি ব্যৱস্থাৰ জৰিয়তে ভক্তসকলক ঈশ্বৰপ্ৰাপ্তিৰ বাট শুদ্ধৰূপে পোৱাত সহায় কৰে। মানৱ জীৱনৰ পুৱাৰ পৰা গধূলি বিছনা (পালেং) লৈ যোৱালৈকে কৰা কৰ্মসমূহত ভজন কাৰ্যই সহায় কৰে। কাৰণ ভজন ব্যৱস্থাত কৰ্মৰ ফলপ্ৰাপ্তিৰ দিশসমূহ প্ৰকট হৈ আছে। ৰাতিপুৱা এজন ব্যক্তি মাটিত খোজ কঢ়াৰ পৰা প্ৰাৰ্থনা গৃহ, গোহাঁই ঘৰ, খাদ্য খোৱা, প্ৰসাধন, পিন্ধন, খোজকঢ়া, ৰন্ধন-প্ৰকৰণ, গা-ধোৱা, মলমূত্ৰ ত্যাগ, তেল ঘঁহা, পূজাবিধি, কৃষিবিধি, অন্ন পৰিচয়, গুৰু সেৱা কৰা, আসনত বহা আদি কৰ্মসমূহৰ বিধি ভোজন

ব্যৱস্থাত লিপিৱদ্ধ আছে। সত্ৰানুষ্ঠানৰ প্ৰতিজন ভকত-বৈষ্ণৱে এনে কৰ্মসমূহৰ যোগেদি নিজৰ জীৱন চৰ্যা পাৰ কৰায়। শৰণ, ভজন, মালামন্ত্ৰ এই তিনিবিধ দীক্ষা দিয়া ব্যৱস্থা।

সত্ৰানুষ্ঠানৰ আন এক পাৰমাৰ্থিক দিশ হ'ল চাৰিবস্তু। অৰ্থাৎ গুৰু, দেৱ, নাম, ভকত। এই চাৰিবস্তু বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ অপৰিহাৰ্য অংগ। অনুধাৱন কৰিলে চাৰিবস্তুৰ তাৎপৰ্যৰ অবিহনে বৈষ্ণৱ ধৰ্ম আধৰুৱা হয়। মহাপুৰুষীয়া ধৰ্মত ইয়াক চাৰিবস্তু বুলি উল্লেখ আছে। সত্ৰ আৰু সংহতি অনুসৰি গুৰু, দেৱ, নাম, ভকতৰ আগ-পিছ হয়। কিছুমানে গুৰুক শ্ৰেষ্ঠ বুলি প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। আন কিছুমানে ভকতক শ্ৰেষ্ঠ বুলি ভাবে। কিন্তু কৰ্ম সম্পন্ন হয় ভকতৰ মুখেৰে। গুৰুৰ বাক্য, দেৱ অৰ্থাৎ দেৱতা, চকুৰে দেখা নাযায়। নাম ভকতৰ মুখেৰে বাণী হিচাপে প্ৰচাৰ হয়। সেইবাবে ভকতক শ্ৰেষ্ঠ বুলি মনা হয়। সত্ৰ অনুসৰি চাৰিবস্তুৰ তাৰতম্য ঘটে।

সত্ৰানুষ্ঠানসমূহত ভকত-বৈষ্ণৱসকলে গুৰু তিথি, সত্ৰাধিকাৰৰ তিথি, সাংস্কৃতিক অনুষ্ঠান বিহু (তিনি বিহু), জন্মাষ্টমী, ৰাস, ফল্গু উৎসৱ, পালনাম, ভাওনা, সবাহ আদিয়ে উদ্‌যাপন বা পালন কৰে। অৱশ্যে আৰ্থিক দিশলৈ গতি মতি ৰাখি অনুষ্ঠানসমূহ আয়োজন কৰা হয়। আউনীআটী, কমলাবাৰী সত্ৰসমূহত এনে অনুষ্ঠান গভীৰভাৱে উদ্‌যাপন কৰা দেখা যায়। মাজুলীৰ প্ৰতিখন সত্ৰৰ মাজত এনে আধ্যাত্মিকতাৰ অনুষ্ঠান কম-বেছি পৰিমাণে অনুষ্ঠিত হয়। মাজুলীৰ চামগুৰি সত্ৰসমূহত মুখা শিল্প হস্ত শিল্পৰ বাবে বিখ্যাত। সেই সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱে ৰাসৰ বাবে উপযোগীকৈ বিভিন্ন মুখা প্ৰস্তুত কৰে। মাজুলীৰ চামগুৰি মুখ্য শিল্প বিশ্বৰ ভিতৰতে চিনাকি হৈ পৰিছে। কমলাবাৰী সত্ৰৰ শিল্পীসকলে কৰা সত্ৰীয়া নৃত্য, ভাওনা আদি বিশ্বমুখী হৈছে। আউনীআটী ভকত-বৈষ্ণৱে প্ৰস্তুত কৰা বেতৰ বিচনী সৰ্বজনবিদিত। সত্ৰৰ বালকসকলে সত্ৰীয়া শিক্ষাত বিশেষ আগবঢ়া। তেওঁলোকে সত্ৰীয়া শিক্ষাৰ লগতে সমকালীন বৃত্তিমুখী, বিদ্যালয় শিক্ষা গ্ৰহণ কৰে। সত্ৰানুষ্ঠানসমূহত চৈধ্য প্ৰসঙ্গ কৰাৰ ব্যৱস্থা আছে। পুৱাৰ পৰা গধূলিলৈকে চৈধ্য প্ৰসঙ্গ কৰ্ম শেষ হয়। উৎসৱ-অনুষ্ঠানবোৰ আয়োজন কৰাৰ দিনা নিৰ্দিষ্ট বিষয়ৰ লগত সংযোগ কৰি সাংস্কৃতিক অনুষ্ঠানবোৰ আয়োজন কৰা হয়। খাদ্য, সাজপাৰৰ ক্ষেত্ৰত সাৰলীলতা ৰক্ষা কৰা, গুৰু গম্ভীৰ সাজে ঠাই পায়। ৰন্ধন, প্ৰকৰন, আলহী শুশ্ৰূষা কৰা কৰ্মসমূহো সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱে পালন কৰে। সংক্ষিপ্ততে চাবলৈ গ'লে অসমীয়া মানুহৰ সমাজখনৰ জীৱন-চৰ্যাৰ দিশ প্ৰায়বোৰ দিশ সত্ৰসমূহত পালিত হয়। সত্ৰানুষ্ঠান উদ্‌যা পিত বিহু বিশেষকৈ ব'হাগ, কাতি, মাঘ বিহু বহলভাৱে আয়োজিত হয়। কিন্তু সত্ৰত হুঁচৰি মৰা নহয়। লোকাচাৰৰ প্ৰায়বোৰ দিশ সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱে পালন কৰে। খোৱা-লোৱাৰ ক্ষেত্ৰত সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকতসকলে কিছুমান ৰীতি-নীতি পালন কৰে। সকলো খাদ্য তেওঁলোকে ভক্ষণ নকৰে। দিন-বাৰ, তিথি, পূৰ্ণিমা, অমাৱস্যা, আঁউসী আদি ক্ষণবোৰ সত্ৰসমূহত চোৱা হয়। গৰু গাখীৰ, দৈ, ঘিঁউ, চিৰা, পিঠা, অন্ন, পকামিঠৈ, পৰমানু, গুৰ, চেনি সত্ৰৰ অন্যতম। ভকত-বৈষ্ণৱে নিৰামিষ আহাৰ গ্ৰহণ কৰে। কৃষিকৰ্মসমূহ সাধাৰণতে সত্ৰৰ ভকতে নকৰে। ৰাইজৰ প্ৰচেষ্টাত শস্যসমূহ সত্ৰসমূহলৈ অনা হয়। গৰু পোহনীয়া প্ৰাণী হিচাপে সত্ৰত ৰখা হয়। সাধাৰণতে সত্ৰত উদাসীন পৰম্পৰাৰ ভকত-বৈষ্ণৱে ঘৰুৱা গৃহিনী হয়। এগৰাকী গৃহস্থী ঘৰত মহিলাই যিমান কৰ্ম কৰিবলগা হয়। সেই সকলো কৰ্ম উদাসীন সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱে কৰে। গৃহস্থী সত্ৰবোৰ সেই ক্ষেত্ৰত পাৰ্থক্য আছে। অসমৰ মাজুলী সত্ৰানুষ্ঠানসমূহত ইতিহাস বহু প্ৰাচীন। ইতিহাসত লিখিত দিনৰ পৰা তেওঁলোকৰ প্ৰয়াত সত্ৰাধিকাৰসকলে দি যোৱা কৰ্মৰাজি বৰ্তমান ভকত-বৈষ্ণৱে অক্ষুণ্ণ ৰাখিছে। অসমৰ বৈষ্ণৱ জীৱনত মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱৰ ত্যাগ স্বীকাৰ কথা আমি নুই কৰিব নোৱাৰোঁ। সমাজখন আধ্যাত্মিক পূৰ্ণতা ৰক্ষা কৰি সকলোৰে মঙ্গল কামনা কৰা মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱৰ জীৱন বিশেষভাৱে সমাদৰ পোৱাৰ থল

আছে। কাৰণ অসমৰ ধৰ্মীয় বৈষ্ণৱ জীৱনৰ কথা আলোচনা কৰিবলৈ হ'লে মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানসমূহক একাষৰীয়াকৈ ৰাখি আলোচনালৈ অনা কঠিন।

০.৬ উপসংহাৰ

সত্ৰানুষ্ঠানসমূহৰ আলোচনাৰ পৰা এটি সিদ্ধান্তলৈ আহিব পাৰি যে অসমৰ বৈষ্ণৱ সমাজত সত্ৰানুষ্ঠানসমূহে বিশেষ ভূমিকা বহন কৰিছে। অসমৰ ধৰ্মীয় জীৱনচৰ্যাত আধ্যাত্মিক শিক্ষা, সামাজিক বান্ধোনত সাংস্কৃতিক দিশসমূহ সবল কৰাত গুৰুত্ব প্ৰদান কৰিছে। গঠন প্ৰণালীয়ে সত্ৰসমূহক স্বকীয় দিশে পৰিচয় কৰাইছে। সত্ৰভেদে গঠন প্ৰণালী নামকৰণত কিছুমান পাৰ্থক্য দেখা যায় যদিও সকলো সত্ৰানুষ্ঠানৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য ধৰ্মীয় আদৰ্শৰে সমাজ পৰিশীলিত কৰা। সত্ৰৰ সমাজখন নিয়াৰিকৈ গতি কৰাত সত্ৰৰ বিষয়ববীয়াসকলে গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা বহন কৰিছে। সময়, বিজ্ঞানৰ চিন্তাচৰ্চাৰ যুগতো এনে এখন সমাজত আধ্যাত্মিক শৈলীৰে জীৱন-যাপন কৰাতো উদাসীন ভকতসকলৰ অসীম ত্যাগৰ কথা আহি পৰে। কিছুমান বিষয়ববীয়া পদ বৰ্তমান বিলুপ্তি হৈছে। মাজুলীৰ সত্ৰানুষ্ঠানৰ ভকত-বৈষ্ণৱ আধ্যাত্মিক আৰু দৰ্শন চিন্তা সাধনাৰে পাৰ কৰা জীৱন চৰ্যাক। আন সমাজৰ পৰা পৃথকে থকা সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ, ডেকাধিকাৰ, ভকত-বৈষ্ণৱৰ জীৱন পদ্ধতি, ঈশ্বৰ উপাসনা কৰা, হিতৰ সাধন কৰা, সংযমী, সহশীল মানৱ সমাজ গঢ়ি তোলাই মূল উদ্দেশ্য। গুৰুসকলে দিয়া পৰম্পৰা সত্ৰসমূহে অক্ষুণ্ণ ৰাখিছে। গীত, নাট, ভটিমা, ভাওনা আদিয়ে জনসাধাৰণক সুস্থিৰ বাৰ্তা প্ৰেৰণ কৰিছে। সত্ৰৰ ভকত-বৈষ্ণৱ, বা সত্ৰ সমাজৰ খাদ্যাভ্যাস, সাজপাৰ, থকা-ধৰণ, আন সমাজত তুলনাত পৃথক। ৰীতি-নীতিত সাদৃশ্য আছে। সত্ৰসমূহত লোকাচাৰ, লোকবিশ্বাসৰ ছবি এখনো নথকা নহয়। কিন্তু সেই লোকবিশ্বাসসমূহ বৈজ্ঞানিক যুক্তিয়ে প্ৰতিপন্ন কৰিছে।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কাকতি, কেশৱ। *ইতিহাস পৰিক্ৰমাত শ্ৰী শ্ৰী আউনীআটী সত্ৰ*। মাজুলী ঃ গোবিন্দ গ্ৰন্থ সম্ভাৰ, আউনীআটী সত্ৰ। প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১০

কাকতি, কেশৱ, কলিতা, অনন্ত। *মাজুলীৰ মুখ্য সত্ৰসমূহৰ ইতিবৃত্ত*। মাজুলী ঃ এ. কে. প্ৰকাশন। চতুৰ্থ প্ৰকাশ, ২০১০

কোঁৱৰ, ভীমকান্ত। *সত্ৰ সৌৰভ*। ডিব্ৰুগড় ঃ অসম সত্ৰাধিকাৰ সন্মিলন। প্ৰথম প্ৰকাশ, ফেব্ৰুৱাৰী ২০১০

গোহাঁই, হীৰেন। *মাজুলীৰ জিলিঙণি*। গুৱাহাটী ঃ বনলতা। প্ৰথম সংস্কৰণ, ২০০৫

গোস্বামী, নাৰায়ণ চন্দ্ৰ। *সত্ৰীয়া সংস্কৃতিৰ স্বৰ্ণৰেখা*। যোৰহাট ঃ বিদ্যাভৱন, তৃতীয় সংস্কৰণ- ২০১৫

গোস্বামী, নাৰায়ণ চন্দ্ৰ। *সম্পূৰ্ণ অসমীয়া মহাভাৰত*। গুৱাহাটী ঃ বনলতা, চতুৰ্থ সংস্কৰণ, মে, ২০২৩

চেতিয়া, উমেশ । *অসমৰ লোকসংস্কৃতি ৰূপৰেখা*। প্ৰথম প্ৰকাশ, জুন, ২০০৮

ডেকা বুজবৰুৱা, পল্লৱী । *গৱেষণা পদ্ধতিবিজ্ঞান*। বনলতা প্ৰকাশন, জুন, ২০১৭

ডেকা হাজৰিকা, কৰবী।*কীৰ্তন-ঘোষা* (সম্পাঃ)। ডিব্ৰুগড় ঃ বনলতা

নেওগ, মহেশ্বৰ।*অসমৰ সংস্কৃতি ঐতিহ্য নৃত্য-গীত-অভিনয়*। কৌস্তুভ প্ৰকাশন, প্ৰথম প্ৰকাশ, ছেপ্তেম্বৰ, ২০০৩

বৰা, চিত্তৰঞ্জন। *পুৰণি গুডামৰ বুৰঞ্জী*। নগাঁও, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৬

বৰুৱা, বিৰিঞ্চি কুমাৰ। *অসমৰ লোকসংস্কৃতি*। বীণা লাইব্ৰেৰী। অষ্টম সংস্কৰণ, ছেপ্তেম্বৰ, ২০০৫

বৰা, দিলীপ। *গৱেষণা পদ্ধতি বিতৰ্ক আৰু সিদ্ধান্ত*। ৰেখা প্ৰকাশন, জুলাই, ২০১৭

বৰা, মহেন্দ্ৰ। *গৱেষণা প্ৰণালী তত্ত্ব*। বনলতা প্ৰকাশন, আগষ্ট, ২০১৯

বৰুৱা, হেমচন্দ্ৰ । *হেমকোষ*, এয়োদশ প্ৰকাশ, ২০০৭। গুৱাহাটী ঃ হেমকোষ প্ৰকাশন

ভৰালী, শৈলেন।*অসমীয়া লোকনাট্য পৰম্পৰা*।বাণী মন্দিৰ প্ৰকাশক, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০০

দেৱগোস্বামী, কেশৱানন্দ। *সত্ৰ সংস্কৃতিৰ ৰূপৰেখা*। ডিব্ৰুগড় ঃ বনলতা, প্ৰথম সংস্কৰণ

দেৱগোস্বামী, কেশৱানন্দ। *শ্ৰীমদ্ভাগৱত*, বনলতা, ডিব্ৰুগড়, জুলাই, ২০০১

দেৱগোস্বামী, পীতাম্বৰ। *সত্ৰীয়া উৎসৱৰ পৰিচয় আৰু তাৎপৰ্য,* ।এ.কে. প্ৰকাশন, চতুৰ্থ প্ৰকাশ, নৱেম্বৰ, ২০২৩

দত্ত, কমল। *মাজুলী আৰু মাজুলীৰ সত্ৰৰ পৰিচয়* । যোৰহাট ঃ চতুৰ্থ সংস্কৰণ, গ্ৰন্থ সংস্কৃতি প্ৰকাশক, নৱেম্বৰ, ২০২৩

দেৱী, নম্ৰতা। *মাজুলী, অতীত-বৰ্তমান-ভৱিষ্যত*। কুঞ্জলতা প্ৰকাশক, গুৱাহাটী-২২। দ্বিতীয় সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ২০২৪

মাধৱদেৱ। *নামঘোষা*। ডিব্ৰুগড় ঃ বনলতা, আগষ্ট ২০১৮

মহন্ত, প্ৰফুল্ল প্ৰাণ। *অসমীয়া সংস্কৃতি প্ৰবন্ধ সম্ভাৰ,* বিকি প্ৰকাশন। গুৱাহাটী ঃ প্ৰথম সংস্কৰণ, এপ্ৰিল ২০২২

মহন্ত, নিৰুপমা।*সত্ৰ সংস্কৃতিৰ ৰূপ ছায়া আচাৰ ৰীতি আৰু উৎসৱ অনুষ্ঠান*। প্ৰথম প্ৰকাশ, মাৰ্চ, ২০০১

মহন্ত, বাপচন্দ্ৰ।*শংকৰদেৱৰ ব্যক্তিত্ব আৰু সত্ৰৰ ব্যৱস্থা (ব্ৰহ্মপুত্ৰ উপত্যকাৰ সমাজ ইতিহাসৰ আধাৰত)*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, প্ৰথম প্ৰকাশ, মাৰ্চ, ২০০৪

মহন্ত, কুমাৰ প্ৰশান্ত (সম্পা.)।*মাজুলী* । যোৰহাট ঃ নিউ এ'ৰা মেডিয়া চাৰ্ভিছ, তৰাজান, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১১

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 99-109

নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটি গল্পত প্ৰতিফলিত লোকসংস্কৃতিৰ সমল

কৰিস্মা বৈশ্য

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

গঞা লোকজীৱনত প্ৰচলিত বিভিন্ন ধ্যান-ধাৰণাৰ ফলশ্ৰুতিত লোকসংস্কৃতি গঢ় লৈ উঠিছে। মানৱ জীৱনৰ লোকবিশ্বাস, আচৰণ, মনৰ ৰুচি-অভিৰুচি, অনুষ্ঠানত পালনীয় ৰীতি-নীতি, আনন্দ-বিনোদনৰ বাবে প্ৰকাশিত গীত-মাত-সাহিত্য আদিৰ ভিত্তিতেই লোকসংস্কৃতিৰ বিশাল পথাৰখন সমৃদ্ধ হৈছে। এটা জাতিৰ জাতীয় পৰিচয় তথা জীৱন শৈলীৰ আভাস একমাত্ৰ লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নৰ জৰিয়তেহে সম্ভৱ।

লোকসংস্কৃতি বা লোকবিদ্যা যাক ইংৰাজীত 'Folklore' বুলি অভিহিত; মানৱজাতিৰ সমানেই প্ৰাচীন। মানৱ জাতিৰ জন্মৰ লগে লগে লোকসংস্কৃতিৰো জন্ম; কিন্তু ইয়াৰ পদ্ধতিগত চিন্তা-চৰ্চা আৰু বিচাৰ-বিশ্লেষণ প্ৰকৃতাৰ্থত খ্ৰীঃ ঊনবিংশ শতিকাৰ প্ৰথমাৰ্ধৰ পৰাহে আৰম্ভ হয়।

লোকসংস্কৃতিৰ চিন্তা-চৰ্চাৰ সন্দৰ্ভত বিভিন্ন পণ্ডিত-গৱেষকে অধ্যয়ন কৰি আহিছে। সাম্প্ৰতিক সময়লৈ অসমৰ গৱেষক, পণ্ডিত, বিশ্লেষক, সমীক্ষক, আলোচকসকলৰ ভিতৰত নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা অন্যতম । শৰ্মাৰ গল্পসমূহৰ ভিতৰত আমাৰ আলোচনাৰ সীমাবদ্ধতাৰ বাবে শৰ্মাৰ ‘ভৰদক, প্ৰতিফলন, ফাফৰে ধৰা সুৰ, গণেশ দেউৰ ডাইলেমা আৰু মাজিৰ গাঁৱৰ মাজি’ গল্পত প্ৰকাশিত লোকসংস্কৃতিৰ দিশসমূহ আমাৰ উক্ত গৱেষণা বিষয়ত আলোচনা কৰা হ’ব।

লোকসংস্কৃতিবিদ্ এম, ডৰছনে আগবঢ়োৱা লোকসংস্কৃতিৰ ভাগসমূহৰ প্ৰসংগেৰে বিশেষভাৱে মৌখিক সাহিত্য বা মৌখিক লোকবিদ্যা, ভৌতিক লোকসংস্কৃতি বা বস্তুগত লোকসংস্কৃতি, সামাজিক লোক আচাৰ-অনুষ্ঠান বা লোকাচাৰ আৰু লোক পৰিৱেশ্য কলা আদি দিশবোৰ শৰ্মাৰ উল্লিখিত গল্পত কেনেদৰে প্ৰকাশ পাইছে সেইসমূহ আমাৰ গৱেষণা পত্ৰত বিচাৰ কৰা হ’ব। লগতে বৰ্তমান বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱৰ ফলত লোকসংস্কৃতিৰ

স্বৰূপ, পৰিৱৰ্তন, প্ৰচলন, অনুষ্ঠানত পালনীয় আচাৰ-ব্যৱহাৰ আদি দিশ কেনেদৰে প্ৰচলিত হৈ আছে বা নৱপ্ৰজন্মৰ মাজত ইয়াৰ প্ৰয়োভৱ আদি দিশৰ সামগ্ৰিক পৰ্যবেক্ষণ তথা প্ৰয়োজন সম্পৰ্কে আমাৰ উক্ত গৱেষণীয় বিষয়ত আলোচনা কৰা হ'ব।

বীজ-শব্দ ঃ নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা, লোকজীৱন, লোকসংস্কৃতি, লোকাচাৰ, চুটিগল্প।

০.০০ প্ৰস্তাৱনা ঃ

অসমৰ লোকসংস্কৃতি চিন্তা-চৰ্চা আৰু বিশ্লেষণৰ তাত্বিক ক্ষেত্ৰখনত অনন্য তেওঁলোকৰ ভিতৰত নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা অন্যতম। শৰ্মা ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ পথাৰত আছিল নিষ্ঠাৱান কৰ্মী। লোক-সংস্কৃতিৰ প্ৰতিটো দিশতে শৰ্মাৰ দৃষ্টিগোচৰ নোহোৱাকৈ থকা নাই। সংস্কৃতিৰ প্ৰতিটো দিশৰ সমল ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নৰ জৰিয়তে সংগ্ৰহ কৰি বিদ্যায়তনিক দিশৰ উপযোগী তথা সংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰখনতো উৰ্বৰা কৰি তুলিছে। লোকসংস্কৃতিৰ লগতে শৰ্মাই পুৰণি অসমীয়া পুথি অধ্যয়ন আৰু সম্পাদনাৰ কামতো বিশেষ স্থান দখল কৰিছে। সম্পাদনাৰ কামৰ লগতে শৰ্মাই উপন্যাস, গল্প আৰু জীৱনীও ৰচনা কৰিছে। উপন্যাস, চাৰিখন গল্পপুথি আৰু তিনিখন জীৱনী সাহিত্যৰ অন্তৰ্গত ৰচনা আছে। যিবোৰে সৃষ্টিশীল সাহিত্যৰ পৰিচয় বহন কৰে।

নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ জন্ম বৰ্তমানৰ দৰং জিলাৰ মংগলদৈ মহকুমাৰ অন্তৰ্গত হাজৰিকাপাৰা গাঁৱৰ বামুণ চুবাত ১৯৩৮ চনৰ ২১ জুন তাৰিখে। শৰ্মাৰ পিতৃৰ নাম ইন্দ্ৰনাথ শৰ্মা আৰু মাতৃ যমুনা দেৱী। শৰ্মাৰ পিতৃ আছিল এজন অত্যন্ত চোকা বুদ্ধিৰ ছাত্ৰ। মাতৃ আছিল সৰল মনৰ অধিকাৰী। পিতৃ-মাতৃৰ মানসিকতা শৰ্মাৰ দেহৰ প্ৰতিটো তেজৰ টোপালত বিয়পি আছে। যাৰ বাবে সাহিত্যৰ প্ৰায়বোৰ দিশতে শৰ্মাৰ পাণ্ডিত্য আছিল প্ৰগাঢ়। শৰ্মাই নিজেই কৈছে - "মোৰ দৃষ্টিত পিতা আছিল আদৰ্শস্থানীয় ব্যক্তি। কৰ্মস্পৃহা, সমনিষ্ঠতা, সাধুতা, আধ্যাত্মিকা, সময়ৰ সদ্ব্যৱহাৰ আদিৰ আদৰ্শ আৰু প্ৰেৰণা মই লাভ কৰিছিলোঁ পিতাৰ পৰা ...।[১]

শিক্ষকতা বৃত্তিয়ে তেওঁৰ জীৱনৰ পণ আছিল। নিজৰ জন্মস্থান মঙ্গলদৈ টাউন হাইস্কুলত শিক্ষকতাৰে কৰ্ম জীৱন আৰম্ভ কৰি গুৱাহাটীৰ বিভিন্ন স্কুল-মহাবিদ্যালয়ৰ উপৰি গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ৰ লোকসংস্কৃতি গৱেষণা বিভাগত প্ৰবক্তা হিচাপে যোগদান কৰিছিল। তেনেকৈ কৰ্মজীৱন আৰম্ভ কৰি সমান্তৰালভাৱে শৈক্ষিক তথা সামাজিক ক্ষেত্ৰখনৰ উপযোগী হোৱাকৈ বিভিন্ন অনুষ্ঠান-প্ৰতিষ্ঠানৰ লগত জড়িত হৈ কৰ্মশালা, আলোচনা, সত্ৰ আদিত যোগ দি জ্ঞান-অভিজ্ঞতা আহৰণ কৰিছিল। ইয়াৰোপৰি ৰাজহুৱা ক্ষেত্ৰখনতো তেওঁৰ অৱদান বিৰল। 'অসম কলাক্ষেত্ৰ সমাজ', 'অখিল ভাৰতীয় সাহিত্য পৰিষদ'ৰ অসম শাখাৰ আছিল কাৰ্যনিৰ্বাহ সভাপতি। তেওঁৰ প্ৰগাঢ় ব্যক্তিত্বৰ বাবে বিভিন্ন অনুষ্ঠানৰ পৰা বিভিন্ন বঁটা লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। ১৯৯৬ চনৰ পৰা তেওঁৰ জন্ম দিনটো 'লোক-সংস্কৃতিৰ দিন' হিচাপে উদ্‌যাপন কৰি অহা হৈছে। অসমত 'জনকৃষ্টি সমাজ' ৰ উদ্যোগত প্ৰতি বছৰে তেওঁৰ জন্মদিন পালন কৰে।

নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাই অসমীয়া সাহিত্যৰ ভঁৰাললৈ আগবঢ়োৱা অৱদান আছিল বিভিন্ন বিষয়ৰ পদ্ধতিগত অধ্যয়ন। শৰ্মাই লোকসংস্কৃতিৰ স্বৰূপ, লোকসংস্কৃতিৰ শ্ৰেণী, মৌখিক সাহিত্য, ভৌতিক সংস্কৃতি, সামাজিক লোক-ৰীতি-নীতি আৰু লোক পৰিৱেশ্য কলা সম্পৰ্কে পশ্চিমীয়া পণ্ডিতসকলে দিয়া উদ্ধৃতিসমূহ আলোচনাৰ জৰিয়তে আগবঢ়াইছে। সংস্কৃতি বিষয়ক প্ৰতিখন গ্ৰন্থতে তেওঁৰ অধ্যয়ন আছিল গৱেষণামূলক। সুকীয়া দৃষ্টিৰে প্ৰতিটো জাতি-জনজাতিৰে নিজৰ স্বকীয়তা প্ৰকাশক উৎসৱ-পাৰ্বন-অনুষ্ঠানৰ পালনীয় আচাৰ-ৰীতি-নীতি সূক্ষ্মভাৱে বিশ্লেষণ কৰি দেখুৱাইছে। ইয়াৰোপৰি উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ লোক-নৃত্যসমূহৰ বিষয়েও গ্ৰন্থ প্ৰণয়ন কৰি নৃত্যৰ বিশদ ব্যাখ্যা-

আলোচনা কৰিছে। লোক সমাজত প্ৰচলিত দেৱী তত্ত্ব সম্পৰ্কীয় ভিত্তিৰ দেৱী-মহাদেৱী নামৰ গ্ৰন্থ ৰচনা কৰিছে। সাধুকথা সম্পৰ্কীয় পুথি ৰচনাৰ ক্ষেত্ৰতো তেওঁৰ পাণ্ডিত্য আছিল বিশাল।

নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ সাহিত্য চৰ্চাৰ পৰিসৰ অতি ব্যাপক। শৰ্মাৰ দ্বাৰা ৰচিত চুটি গল্পপুথি চাৰিখন - মাউত-মৈষাল-মাজি ইত্যাদি (২০০৭), ওভতি চাবলৈ যে মন (২০০৮), তোমাক কেতিয়াবা লগ পাম জানো (২০০৯) আৰু ভুল নুবুজিবা (২০১২)।

উল্লেখিত প্ৰথম গল্পপুথি 'মাউত-মৈষাল-মাজি ইত্যাদি (২০০৭) গল্পপুথিখনৰ অন্তৰ্ভুক্ত 'ভৰদক, প্ৰতিফলন, ফাফৰে ধৰা সুৰ, গনেশ দেউৰ ডাই লেমা আৰু মাজিৰ গাঁৱৰ মাজি' চুটিগল্পত প্ৰতিফলিত লোকসংস্কৃতিৰ বিষয়বস্তু আলোচনাৰ গৱেষণীয় পত্ৰখনত বিচাৰ কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

০.১ বিষয়ৰ গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য ঃ

এখন সমাজ আৰু জাতিৰ পৰিচয়ৰ থল হৈছে লোক-সংস্কৃতি। নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাই সংস্কৃতি সম্পৰ্কীয় গ্ৰন্থসমূহ ৰচনা কৰি সাহিত্যৰ ভাণ্ডাৰ আৰু সংস্কৃতিৰ ভেটি নিৰ্মাণৰ ক্ষেত্ৰতো যথেষ্ট চেষ্টা কৰিছিল। যাৰ ফলশ্ৰুতিত তেখেত গৱেষক, পণ্ডিত আৰু লোকসংস্কৃতিবিদলৈ ৰূপান্তৰিত হৈছিল। আমাৰ আলোচনাত শৰ্মাৰ বিষয়ে জ্ঞাত হোৱাৰ উপৰি লোকসংস্কৃতি কি, অতীতৰ লগত বৰ্তমানৰ ক্ষেত্ৰত বিস্তাৰ-বিকাশ আদি কেনেকুৱা লগতে শৰ্মাৰ গল্পত লোকসংস্কৃতিৰ বিভিন্ন দিশ কিদৰে প্ৰকাশিত সেইবোৰ আলোচনা কৰাই বিষয়ৰ গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য আছে বুলি ভৱাৰ অৱকাশ কৰা হৈছে। তাৰোপৰি গৱেষণাৰ নানা দিশ মুকলি হোৱাৰ মানসেৰে আমাৰ এই পত্ৰখনৰ বিষয়বস্তু বাচনি কৰাৰ ক্ষেত্ৰত গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য আৰোপ কৰা হৈছে।

০.২ বিষয়ৰ পৰিসৰ ঃ

গৱেষণা পত্ৰৰ সীমাবদ্ধতালৈ চাই নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটিগল্প সংকলনৰ পৰা উদ্ধৃত 'ভৰদক, প্ৰতিফলন, ফাফৰে ধৰা সুৰ, গনেশ দেউৰ ডাইলেমা, মাজিৰ গাঁৱৰ মাজি গল্পত লোকসংস্কৃতিৰ সমল বিচাৰ কৰাত বিষয়ৰ পৰিসৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰা হৈছে।

০.৩ বিষয়ৰ পদ্ধতি ঃ

'নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ গল্পত প্ৰতিফলিত লোকসংস্কৃতিৰ সমল' শীৰ্ষক গৱেষণা পত্ৰখনত নিহিত থকা বিষয়বস্তু উপস্থাপনত বিশ্লেষণাত্মক আৰু বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

০.৪ বিষয়ৰ সমল ঃ

গৱেষণা পত্ৰখনিৰ সমল সংগ্ৰহৰ ক্ষেত্ৰত মুখ্য আৰু গৌণ দুয়োটা সমল ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। মুখ্য সমলৰ ক্ষেত্ৰত নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ 'মাউত-মৈষাল-মাজি ইত্যাদি' নামৰ গ্ৰন্থখনক অন্তৰ্ভুক্ত কৰা হৈছে আৰু গৌণ সমলৰ ক্ষেত্ৰত লোকসংস্কৃতি সম্পৰ্কীয় গ্ৰন্থ, গৱেষণা গ্ৰন্থ, আলোচনী আদিত প্ৰকাশিত আলোচনাক বিষয়ৰ ভিতৰুৱা কৰা হৈছে।

০.৫ বিষয়বস্তুৰ পৰ্যালোচনা ঃ

লোক জীৱনৰ লগত লোকসংস্কৃতিৰ এক এৰাব নোৱৰা সম্পৰ্ক আছে। লোকজীৱনেই লোকসংস্কৃতিৰ মুখ্য আধাৰ। সংস্কৃতিৰ গুণ-লক্ষণ-বৈশিষ্ট্য আদিলৈ লক্ষ্য কৰি ইয়াক সাধাৰণভাৱে তিনিটা ভাগত ভগাব পাৰি - অভিজাত সংস্কৃতি, লোকসংস্কৃতি আৰু জনজাতীয় সংস্কৃতি। প্ৰথম দুটাক সংস্কৃতিৰ উপ-সংযুতি (Sub-Structure) আখ্যা দিয়াহে উচিত। অভিজাত সংস্কৃতি আৰু লোকসংস্কৃতি পৰস্পৰে পৰস্পৰৰ পৰিপূৰক।[২]

ৰোমান্টিক আন্দোলনৰ সুদূৰ প্ৰসাৰী প্ৰভাৱৰ পৰিণতিত খ্ৰীঃ ঊনবিংশ শতিকাৰ আৰম্ভণিত ইংলেণ্ডৰ

পুৰাতত্ত্ববিদ আৰু জাৰ্মান দেশীয় ভাষাতত্ত্ববিদসকলে জনসাধাৰণৰ ৰীতি-নীতি, আচাৰ-ব্যৱহাৰাদিত সন্ধানী দৃষ্টি সম্পাত কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰাৰ লগে লগে লোকবিদ্যা বা লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নৰ পথ প্ৰশস্ত হৈ উঠে আৰু ইয়াৰ ফলস্বৰূপে অধ্যয়নৰ নতুন ক্ষেত্ৰত অৰ্থাৎ New Field of Learning ৰূপে লোকসংস্কৃতি বা লোকবিদ্যাই আত্মপ্ৰকাশ কৰিবলৈ আৰম্ভ কৰে। [৩]

১.১ লোকসংস্কৃতি ঃ

অসমীয়া সংস্কৃতি প্ৰকৃতাৰ্থত সমন্বয়ৰ ভেটিত গঢ় লোৱা সংস্কৃতি। অসমীয়া সংস্কৃতিৰ দৰে অসমীয়া লোকসংস্কৃতিও সমন্বয়ৰ আধাৰতে সৃষ্টি হৈছে। বিভিন্ন নৈ-উপনৈৰ জলৰাশিৰে বৰলুইত সৃষ্টি হোৱাৰ নিচিনাকৈ বিভিন্ন নৃগোষ্ঠীৰ সাংস্কৃতিক সমলৰ সমন্বয়তে বৰলুইত স্বৰূপ অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ জন্ম।[৪]

লোকসংস্কৃতিবিদে নানা ব্যাখ্যা আগবঢ়াইছে। অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ গৱেষক নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাই ৰিছাৰ্ড.এম.ডৰছনৰ আৰ্হিতেই অসমৰ লোকসংস্কৃতিক শ্ৰেণী বিভাজন কৰিছে। ৰিছাৰ্ড.এম.ডৰছনে লোকসংস্কৃতিক চাৰিটা ভাগত ভাগ কৰিছে।[৫]

ভাগসমূহ এনেধৰণৰ —

১। মৌখিক সাহিত্য বা মৌখিক লোকবিদ্যা (Oral Literature or Folk Literature or Verbel Art)

২। সামাজিক লোকাচাৰ বা ৰীতি-নীতি (Social Folk Custom and Belief)

৩। ভৌতিক সংস্কৃতি (Material Folk Culture)

৪। লোক পৰিৱেশ্য কলা (Performing Folk Art)

১.২ নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটিগল্পত মৌখিক সাহিত্য বা মৌখিক লোকবিদ্যাৰ প্ৰসংগ ঃ

মৌখিক সাহিত্য বা মৌখিক লোকবিদ্যা যুগ পৰম্পৰাৰে চলি অহা মৌখিক (Oral Creations) । এইবিধ সাহিত্যক অলিখিত সাহিত্য, জনপ্ৰিয় সাহিত্য, জন সাহিত্য, পৰম্পৰাগত সাহিত্য ইত্যাদি পৰিভাষাৰে সূচায়। ইয়াৰ নিৰ্দ্দিষ্ট লিখকৰ নামোল্লেখ নাথাকে। সেয়েহে ইয়াক অখ্যাত কবিৰ বিখ্যাত ৰচনা বুলিও কয়। সাধাৰণতে লোকজীৱনত কোনো কোনো মুহূৰ্তৰ ঘটনাক বিস্তৃত বৰ্ণনা নিদিয়াকৈ সংক্ষেপে বা লোকজীৱনৰ শ্ৰম দূৰ বা লাঘৱ কৰাৰ উদ্দেশ্যে জনসমাজত প্ৰচলন হৈ আছে। লোকগীত, ফকৰা-যোজনা, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, সাধুকথা আদি মৌখিক সাহিত্যৰ ভিতৰুৱা।

নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ কেতবোৰ গল্পতে মৌখিক সাহিত্যৰ সমল বিৰাজমান। শৰ্মাৰ 'ভৰদক' গল্পত মৌখিক সাহিত্যৰ সমল প্ৰবচন-লোকোক্তি লক্ষ্য কৰা গৈছে। গল্পটোৰ মূল নাৰী চৰিত্ৰ ৰূপেইৰ বিয়া কলীয়াৰ লগত ঠিক হোৱাৰ পিছতো যেতিয়া ৰূপেইৰ হাতখন চাই কৈছে -

> 'ৰূপেইৰ বিয়া হ'ব নোৱাৰে' বুলি কোৱাৰ লগে লগে ৰূপেইৰ মূৰত
> যেন 'বিনা মেঘে বজ্ৰপাত' হ'ল। ভৰদক, পৃষ্ঠা. ২৮

ঠিক একেদৰে ৰূপেইৰ নিজৰ জীৱনত হোৱা বাধা-বিঘিনিৰ বাবে বিধাতাই সুখ নিলিখাৰ কথাৰে ৰূপেই নিজে নিজকে কৈ উঠিল-

> 'কপালৰ লেখন নাযায় খণ্ডন।' ভৰদক, পৃষ্ঠা. ২৮

ঠিক তেনেদৰে 'গনেশ দেউৰ ডাইলেমা' গল্পটোত আমি মৌখিক সাহিত্যৰ সমল লোকোক্তি দেখা পোৱা গৈছে। গনেশ দেউই যেতিয়া ধীৰেশ্বৰ দাদাৰ মুখৰ পৰা ভূতৰ কথা শুনিলে তেতিয়া দেউ ভয়তে -

> 'বেঙে মুটা গৰু'ৰ দৰে ভয়ত কপিবলৈ ধৰিলে।
> গনেশ দেউৰ ডাইলেমা পৃষ্ঠা .৬০

আকৌ দেউ বজাৰত আঠিয়া কল কিনিবলৈ গৈ বেপাৰীক টকাত কেইটা কল পায় বুলি সোধাত উত্তৰত তিনিটা পায় বুলি কোৱাৰ লগে লগে দেউ কৈছে যে আঠিয়া কল বজাৰত বেচা দিন আহিল আৰু ইমান দাম যাক গৰু-ম'হেও নাখায় টকাত পাঁচটা কল দিয়া তাৰ পিছত বেপাৰীজনে কৈছে - আজিকালি বজাৰত নেবেচে কি, কলাকচুৰ ঠাৰি, চোৰাতৰ ফুল, কলমৌ আদি হাট-বজাৰত বিক্ৰি কৰিবলৈ লৈছে। সমাজ পৰিৱৰ্তনৰ ৰূপক কৈছে—

'যেনে যুগ তেনে ভোগ।' গ. দে. ডা. পৃষ্ঠা . ৬১

বহু পৰ কথা-বতৰা পতাৰ পিছত বেপাৰীৰ পৰা কল কিনি ঘৰলৈ গ'ল আৰু দেউই এটকাত ৫ টা কল দিয়া বুলি ভাবি হাঁহি মুখে দেউ ঘৰলৈ উভতিল। দেউৰ ঘৰ পাবলৈ মাজতে আছে নদীতো। নদী পাৰ হৈ যাব লাগে। তেনেকৈয়ে পাৰ হৈ গ'ল। পিছত কলকেইটা হিচাপ কৰি চোৱাত বাৰে বাৰে চালে। কল মাথো চাৰিটাহে আছে। নদীত পৰা বুলি ভাবিলে। তেতিয়াহৈ বেলি ডুবো ডুবো অৱস্থা। তথাপি মনৰ ক্ষোভ আঁতৰ কৰাৰ উদ্দেশ্যে দেউ নদীটোত কল বিচাৰিবৰ কাপোৰ সলাই ল'বলৈ মনতে ঠিৰাং কৰি মুখেৰে ক'বলৈ লৈছে—

'দুখ নকৰিলে মুখ নভৰে।' গ. দে. ডা. পৃষ্ঠা . ৬৩

উপৰোক্ত আলোচনাত শৰ্মাৰ গল্পত মৌখিক সাহিত্যৰ বা মৌখিক লোকবিদ্যাৰ সমল প্ৰবচন-লোকোক্তি, দৃষ্টান্ত আদি প্ৰকাশ পোৱা গৈছে।

১.৩ নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটিগল্পত সামাজিক লোকাচাৰ বা লোক-ৰীতিৰ প্ৰসংগ ঃ

মৌখিক সাহিত্য আৰু ভৌতিক সংস্কৃতিৰ মাজতে পৰম্পৰাগত জীৱন ব্ৰতী থাকে। পৰম্পৰাগত জীৱন, মৌখিক-সাহিত্য আৰু ভৌতিক সংস্কৃতিৰ মাজৰ সংযোগ সেঁতু। পৰম্পৰাগত জীৱনক একপ্ৰকাৰে আমি সামাজিক লোক আচাৰ-ব্যৱহাৰ (Social Folk Custom) বুলিবও পাৰোঁ। এই ক্ষেত্ৰত ব্যক্তিগত অন্যান্য ক্ৰিয়াতকৈ সমাজগত অন্যান্য ক্ৰিয়াৰ ওপৰত অধিক গুৰুত্ব আৰোপ কৰা দেখা যায়। সমাজ আৰু পৰিয়ালৰ মাজত উদ্‌যাপিত কৃষি, জন্ম, বিবাহ, মৃত্যু আদি বিষয়ক ৰীতি-নীতি আদি পৰম্পৰাগত জীৱনৰ ভিতৰত পৰে। উৎসৱ-অনুষ্ঠান, লোকবিশ্বাস, অৱসৰ-বিনোদন, খেল-ধেমালি, লোক-ঔষধ, লোকধৰ্ম আদি সামাজিক লোকাচাৰ বা ৰীতি-নীতিৰ অন্তৰ্গত।[৬]

শৰ্মাৰ প্ৰায়বোৰ গল্পত সামাজিক লোকাচাৰ বিদ্যমান। 'ভৰদক' গল্পটোত আৰম্ভণিৰ পৰা শেষলৈ সামাজিক লোকাচাৰৰ দিশসমূহ পৰিলক্ষিত হৈছে। পৰম্পৰাগতভাৱে চলি অহা লোক জীৱনত কোনো এক আনুষ্ঠানিক পৰ্বৰ প্ৰাক্‌মুহূৰ্তত লোকবিশ্বাসৰ ফলত গণক দেউ বা জ্যোতিষীৰ ওচৰত যায়। বৰ্তমান স্থিতিৰ পৰা ভৱিষ্যতলৈকে ভাগ্য কেনে হ'ব, ভাল-বেয়াৰ বিধি-বিধান ইত্যাদি সকলো দিশ চালি-জাৰি চাই নতুনৰ বাট মুকলি কৰে। 'ভৰদক' গল্পৰ ৰূপেই বিবাহৰ ক্ষেত্ৰতো ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম হোৱা নাই। ৰূপেইৰ মাক দৰ কিনাই বাপেক বৈহগুক ৰূপেইৰ বাবে উপযুক্ত পাত্ৰ হিচাপে গাঁৱৰ ল'ৰা কলীয়াক নিৰ্বাচন কৰি এনেদৰে কৈছিল —

> 'এৰাতো বেয়া নহয়। তেওঁ বুলি আগতে গণক দেহিক মাতি আনি ভাইগখন চোৱাব লাগিল। আইৰ ঘৰত থাকোঁতে মোৰো ভাইগ সবদ দেউৰে চাই দিছিল। আমাৰ ঘৰৰ এক ৰিঙৰ বাটতে দৰা থকা বুলি কৈছিল। সেই কথা জানো আখৰে আখৰে ফলা নাই ?'
> ভৰদক, পৃষ্ঠা . ২১

অঘটনৰ পৰা হাত সাৰিবলৈ অৰ্থাৎ কোনো শুভমুহূৰ্তৰ আৰম্ভণিত কোনো বাধা নহ'বৰ বাবে আগতীয়াকৈ নানা দিশ চাই আনুষ্ঠানিকতাৰ পৰ্ব আৰম্ভ কৰে। উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ লগত লোকবিশ্বাস আৰু লোকপৰম্পৰাৰ এক এৰাব নোৱৰা সম্পৰ্ক আছে। বিহুৰ লগত জড়িত লোকবিশ্বাস 'ভৰদক' গল্পত প্ৰকাশিত হৈছে। বিশেষকৈ

ব'হাগ বিহুত পৰিয়ালৰ লগতে নিজৰ আপোনজনক হেঁপাহৰ আচুৰে মৰমৰ দীঘ আৰু বাণীৰে একোখনকৈ নিজ হাতে বোৱা কাপোৰ উপহাৰ দিয়াটো পৰম্পৰাৰ লগতে ই যেন বাধ্যতামূলক। তাৰ প্ৰমাণ হিচাপে ৰূপেই মানুহ বিহুৰ দিনাখন কলীয়াহঁতৰ ঘৰলৈ গামোচা এখন লৈ বিহান হিচাপে কলীয়াক দি সেৱা কৰি বিহুৰ ওলগ জনাইছে।

সমাজ এখনত ছোৱালী পুষ্পিতা হ'লে নতুন কাপোৰ চাৰিদিনৰ দিনা গা-মূৰ ধুই সূচি হৈ পৰিধান কৰিব লাগে বুলি লোকপ্ৰবাদ আছে। সেয়ে ৰূপেই পাট গাভৰু হোৱাৰ পিছত মাকে সচৰ পাঠী ছাগলীটো বেছি সূতা আনি দুদিনত মেখেলা আৰু মূৰত লোৱা এখন বুই উলিয়াইছিল। এইবোৰেই সুন্দৰকৈ লোকজীৱনৰ সামাজিক লোকাচাৰৰ সুন্দৰ নিদৰ্শন দাঙি ধৰিছে। 'প্ৰতিফলন' গল্পটোত সমাজ এখনৰ প্ৰচলিত ৰীতি-নীতি স্পষ্টকৈ ফুটি উঠিছে। গল্পটোৰ মূল নাৰী চৰিত্ৰ ৰুমীয়ে ছবি এখনত অভিনয় কৰিব বুলি শুনি মাকে ঘোৰ বিৰোধীতা কৰিছে। কাৰণ ৰুমী শৈশৱৰ কালতেই বিয়া হৈ বিধৱা হৈছে। মাকৰ মতে বিধৱা নাৰীয়ে অবিবাহিত পুৰুষৰ লগত অভিনয় বা কোনো সম্পৰ্ক ৰাখিব নোৱাৰে। কিন্তু বাপেক অমৰেন্দ্ৰই কয় -

> 'তুমি মিছাকৈ এইবোৰ কথা কৈ নাথাকিবা। সমাজৰ লক্ষ্য মানৱৰ কল্যাণ সাধন, অপকাৰ সাধন সমাজৰ লক্ষ্য হ'ব নোৱাৰে। নাৰী বিধৱা হ'লে তেওঁলোকৰ ইহকাল আৰু পৰকালৰ সকলো শেষ হৈ যায়, আৰু পুৰুষ বৰলা হ'লে তেওঁলোকে একোৰেই ত্যাগ কৰিব নালাগে, দ্বিতীয়বাৰ বিয়া হ'ব পাৰে, মাছ-মঙহ খাব পাৰে। নাৰীৰ ক্ষেত্ৰত এনে অন্যায় কিয়? এয়া পুৰুষ প্ৰধান সমাজৰ নিষ্ঠুৰ বিধান জানো? মই এইবোৰ নামানো। আমাৰ মা ৰুমীয়ে চিনেমাত অভিনয় কৰিব, সন্মতি থাকিলে প্ৰকাশে ৰুমীক বিয়া কৰাব পাৰিব। মোৰ কথাই শেষ আন কাৰোৰে কোনো কথা মই নুশুনো।' প্ৰতিফলন, পৃষ্ঠা . ৩৭

সমাজ এখনৰ কঠোৰ পুৰণিকলীয়া কিছুমান অবাঞ্চক ৰীতি-নীতিয়ে যে ব্যক্তি-বিশেষৰ ইচ্ছা বা প্ৰতিভাক দমন কৰিব লাগে তাৰেই উৎকৃষ্ট নিদৰ্শন শৰ্মাৰ উক্ত গল্পত প্ৰকাশ পাইছে।

'গনেশ দেউৰ ডাইলেমা' গল্পত সামাজিক লোকাচাৰ বা ৰীতি-নীতিৰ অন্তৰ্গত লোক-ঔষধৰ প্ৰসংগ দেখা গৈছে। গনেশ দেউৱে বজাৰত আঠিয়া কল কিনিবলৈ গৈ কলৰ দৰ-দাম কৰি থাকোঁতে অন্য লোক এজন গ্ৰাহক আহি আঠিয়া কল তিনি টকাত নটা কল কিনা দেখি দেউৱে গ্ৰাহকজনক কৌতুহলী হৈ প্ৰশ্ন কৰিছিল—

> 'কি কাৰিকহে ইমান কেইটা কলেৰে?'
>
> উত্তৰত ঃ পেটৰ কামোৰ, মানুহৰো, গৰুৰ পোৱালীৰো।
>
> ঃ পেটৰ কামোৰৰো ঔষধ নেকি? উৎকণ্ঠিত চিত্তেৰে দেউৱে সুধিলে।
>
> ঃ অ' আমি তেজ-হাগনী, পেটৰ কামোৰ আদি হ'লে দাৰু হিচাপে আঠিয়া কল খাওঁ, বা গৰু -ম'হৰ পোৱালীকো খুৱাও। - গ্ৰাহকজনে ক'লে । গ. দে. ডা. পৃষ্ঠা . ৬২

গএগ্ৰা সমাজৰ লোক পৰম্পৰাত ঘৰুৱা চিকিৎসাৰে ৰোগ নিৰাময় কৰিছিল। কিছু ক্ষেত্ৰত সেই লোক ঔষধ সঞ্জীৱনীৰ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰে। যিয়ে ডাক্তৰৰ চিকিৎসাকো ওফৰাই পেলাব পাৰে। সেয়ে ঘৰুৱা চিকিৎসাই আছিল ৰোগমুক্তিৰ উৎকৃষ্ট মাধ্যম।

'মাজিৰ গাঁৱৰ মাজি' গল্পটোত সামাজিক লোকাচাৰৰ কিছু দিশ পাইছে। কোনো এক যাত্ৰাকালত বিপদ-বিঘিনিৰ পৰা হাত সাৰিবলৈ ভগৱানৰ শ্ৰী চৰণত পইচা নৈবেদ্য বা তামোল-পাণ এযোৰেৰে সেৱা যচা হয়। শৰ্মাৰ উক্ত গল্পত এনেধৰণৰ লোকাচাৰেই প্ৰকাশ পাইছে -

'নাৱত উঠাৰ আগত - 'বাবা ব্ৰহ্মপুত্ৰক চাৰি অনা পইচা আৰু তামোল-পাণ এযোৰ দি
সেৱা কৰি- প্ৰাৰ্থনা জনালোঁ
ঃ বাবা ৰক্ষা কৰি যোৱা। নাৱত তামোল-পাণ এযোৰ দি
উবুৰি হৈ সেৱা কৰি মিনতি কৰিলোঁ ঃ হে বাবা ধৰ্মদেৱতা,
তোমাতে সকলো সপিলোঁ, দায়-দোষ মৰিষণ কৰি খেমি ৰইখা
কৰি যাবা মোৰ দেহৰূপী নৌকাদেৱতা।' মা.গা.মাজি পৃষ্ঠা . ১৩৫

আকৌ গধূলি হোৱাৰ লগে লগে নাৰৰীয়াসকলে কামবিলাক শেষ কৰি নাৱৰ ভিতৰতে গোসাঁই চাকি দি প্ৰতিখন নাওতে প্ৰাৰ্থনা কৰে। লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্যে মাথো এটাই সেইটো হ'ল কুশলতাৰ কামনাৰে প্ৰাৰ্থনা। ইয়াৰোপৰি কুকুৰাই ডাক দিয়াৰ লগে লগে শোৱাৰ পৰা উঠা , পুৱাৰ কাম কৰি গোসাঁইৰ উদ্দেশ্যে বন্তি জ্বলাই প্ৰাৰ্থনা কৰা ইত্যাদি মনোভাৱত ধৰ্মীয় লোকাচাৰ মাজিৰ গাঁৱৰ ইত্যাদি গল্পত পৰিলক্ষিত হৈছে।

১.৪ নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটিগল্পত ভৌতিক সংস্কৃতিৰ প্ৰসংগ ঃ

প্ৰকৃতিৰ দ্বাৰা সৃষ্ট লোকজীৱনক সাধাৰণতে ভৌতিক সংস্কৃতি বুলি কোৱা হয়। পৰম্পৰাৰে চলি অহা ৰক্ষণশীল ঐতিহ্যৰ অংগীভূত বাচিক কলা-কৌশল, পদ্ধতি, পাৰদৰ্শিতা আদিক ভৌতিক সংস্কৃতি বোলে। সমাজত নাৰী-পুৰুষ উভয়ে বাস কৰাৰ ফলত ঘৰ-নিৰ্মাণ, কাপোৰ-বোৱা, ৰন্ধন-প্ৰকৰণ, খেতি-বাতি, যন্ত্ৰ-পাতি নিৰ্মাণ, বাচন-বৰ্তন আদি প্ৰস্তুত কৰে সেইবোৰেই ভৌতিক প্ৰধান অংগ। লোকশিল্প, লোকস্থপতি বিদ্যা, লোককথা, লোক আভৰণ, ৰন্ধন প্ৰণালী আদি ইয়াৰ অন্তৰ্গত।

'ভৰদক' গল্পত বিহুৰ প্ৰসংগত লোক আভৰণ বা কাপোৰ বোৱা কথাৰে ভৌতিক সংস্কৃতি প্ৰকাশ পাইছে। এখন কাপোৰ তাঁতশালত বই উলিয়াব হ'লে আৰম্ভণিৰ পৰা শেষলৈ বিভিন্ন পদ্ধতিৰে কাপোৰ এখন সম্পূৰ্ণ কৰি তোলা হয়। 'ভৰদক' গল্পত বহাগ বিহুত ৰূপেই গামোচা লগোৱা উদ্দেশ্যেৰে বাপেকে বজাৰৰ পৰা সূতা আনি দিছে। গল্পটোত উল্লেখ আছে —

'...মনৰ উছাহতে অকলসৰে তাই সূতাত মাৰ দি শুকাই, একেদিনৰ ভিতৰতে উঘাত সূতা
লৈ, বাটি কাঢ়ি, কনা বাছি পিছপিনা ব - তুলি শালত তুলিলে। 'ভৰদক', পৃষ্ঠা . ২৫

আনহাতে 'প্ৰতিফলন' গল্পত ৰুমীক মাকে অভিনয়ৰ জগতৰ লগতে ব্যস্ত নাথাকি ছোৱালী হোৱা বাবে ঘৰৰ অন্যান্য কাম-কাজৰ লগতে তাঁতশালৰ লগতো সম্পৰ্ক ৰাখিবলৈ মনত কৰিছে -

'ৰুমী মা, 'তুমি কেৱল গান-বাজনা, নাচ- থিয়েটাৰ কৰি থাকিলেই হ'ব নে ? ঘৰুৱা
কাম-বনবোৰো কৰিবলৈ শিকা উচিত। জীয়ৰী - ছোৱালী ৰন্ধা-বঢ়া কৰিবলৈও শিকিব
লাগিব। তাঁতশালৰ সৈতেও তোমালোকে সম্পৰ্ক ৰখা উচিত।' প্ৰতিফলন, পৃষ্ঠা - ৩৩

'ফাফৰে ধৰা সুৰ' গল্পত ভৌতিক সংস্কৃতিৰ নানা দিশ প্ৰতিফলিত হৈছে। গল্পটোত বৈহাগু আৰু মনভাল নামৰ চৰিত্ৰৰ মুখত ভৌতিক সংস্কৃতিৰ ভিতৰুৱা গৃহ-নিৰ্মাণৰ কথা প্ৰকাশ পাইছে। বৈহাগুহঁতে যেতিয়া গাৰো বস্তিত বাস কৰিছিল তেতিয়া বাসগৃহ কেনেকৈ সাজিছিল সেই কথা বৈহাগুৱে মনভালক কৈছিল—

'পাহাৰৰ কাখোত শাৰী শাৰী কৰি আমাৰ ঘৰগিলান আছিল। শাল-কাঠ, কৰেই, বাঁহ-খেৰ
আৰু নাৰাৰে আমি ঘৰ সাজিছিলো।' ফা. ধ. সু. পৃষ্ঠা . ৫২

'খেতি-বাতিৰ প্ৰসংগই ফাফৰে ধৰা সুৰ' গল্পত ভৌতিক সংস্কৃতিৰ পৰিচয় বহন কৰে। তাহানিৰ সমাজ

আছিল সম্পূৰ্ণ কৃষি নিৰ্ভৰশীল। কৃষিয়েই আছিল জীৱন জীয়াই ৰখাৰ সম্বল। গল্পটোত ধান আৰু শাক-পাচলিৰ খেতি কৰা উল্লেখ আছে -

> 'বৰধান, ৰতাশালি, সুৱাগমনি, মাগুৰি, বোকা, বনি, ইকৰা, আইজোং ধানৰ খেতি কৰিছিলো। পাহাৰৰ কাখোত মিঠা আলু, আলু, মূলা, শাক, মাহ, কুম্ৰা, কচু, ৰঙালাউ, আদা, হালধি, কাপহু, কুইহাৰ আৰু বেহাৰৰ খেতি কৰিছিলো।' - ফা.ধ. সু. পৃষ্ঠা. ৫৩

আকৌ ধান চপোৱাৰ পিছত ন-ধানৰ চাউলেৰে বনোৱা বিভিন্ন খাদ্য দ্ৰব্যৰ সম্ভাৰে ভৌতিক সংস্কৃতিৰ ৰন্ধন-প্ৰকৰণৰ কথাকে দেখুৱাই দিছে। গল্পটোত উল্লেখ থকা ধৰণে -

> 'ন-ধানৰ ভেটুৱাৰ মুখত দিয়া পিঠা, খোলা-চাপৰি পিঠা, কল-পিঠা, চুঙা পিঠা, চিৰা, গুড়াৰ কথা কলি, তোৰ জিভাৰ পানী পৰ্বো। 'বনি' চাউলৰ 'জু' সুৱাদ তই পাৱা নাই না? 'বনি' চাউল সিজেই মাটিৰ হাড়িয়াত ভৰেই তাত পানী দি 'দাৰু' দি তিন-চাৰিদিন থাক্‌বা দিলি বৰ সোৱাদ 'জু' হয়। ন-চাউলৰ জু দেৱতাক নেদাকে খাব নাপায়। গাহেৰি কুক্ৰা মাৰি দেৱতাক 'জু' আগ কৰিহে ধৰ্ছিলো। ফা. ধ. সু. পৃষ্ঠা. ৫৩

উক্ত গল্পত মাছ ধৰা কথাৰ প্ৰসংগত মাছ ধৰা সঁজুলিৰ উল্লেখ আছে—

> 'মাছ ধৰ্বালে আমি জাখে, খালে, পালা, জুল্‌কী, চেপা, চোৰহা, বহা সাজিছিলো। জাল-খেৱলী, আচ্‌ৰা বুইছিলো।' ফা. ধ. সু পৃষ্ঠা . ৫৪

ভৌতিক সংস্কৃতিৰ উপাদান প্ৰকাশিত হোৱা গল্প 'মাজিৰ গাঁৰৰ মাজি' অন্যতম। গল্পটোত পলাশবাৰী অঞ্চলৰ লোকৰ মুখত মাজি নামটো শুনি মাজিসকলৰ জীৱন যাত্ৰা গল্পটোত প্ৰকাশ কৰিছে। বিশেষকৈ 'মাজি' অৰ্থাৎ নাৱৰীয়াসকলে নাওৰে মাছ ধৰি বিক্ৰী কৰি বা নাওৰে বেপাৰ বাণিজ্য কৰাই হ'ল তেওঁলোকৰ পেচাগত বৃত্তি। গল্পটোত নাও নিৰ্মাণৰ দৃশ্যই ভৌতিক সংস্কৃতিক প্ৰত্যক্ষ দৰ্শাইছে। গল্পটোত উল্লেখ আছে—

> 'মই আগতেই কৈছোঁ তেওঁলোকৰ প্ৰধান বৃত্তি মাছ ধৰি বিক্ৰী কৰা। তেওঁলোকৰ আছিল বৰনাও চাৰিখন-পাঁচখন। বৰনাওবিলাক বঙালী নাও ৰূপেও জনাজাত। দীঘল ৫০/৬০ হাত আৰু বহলে ১৫/২০ হাত। এক ইঞ্চি ডাঠ শাল কাঠৰ তক্তাৰে নিৰ্মিত। ওখ-ওখ টিং, ভিতৰ ভাগত চাৰি-পাঁচটা কোঠা, ৰন্ধাৰ ঠাই, শোৱাৰ ঠাই, বেপাৰলৈ নিয়া বস্তু থোৱা ঠাই, বেপাৰৰ পৰা অনা বস্তু থোৱা ঠাই, কানি কাপোৰ থোৱা ঠাইৰ সুবিধা থাকে।' মা. গাঁ. মাজি. পৃষ্ঠা . ১৩৩

উক্ত বৰ্ণনাই নাও এখন নিৰ্মাণৰ কৌশল সুন্দৰ প্ৰকাশ বহন কৰে। গল্পটোত বেহা-বেপাৰৰ দৃশ্যাংশই ভৌতিক সংস্কৃতিকে প্ৰকাশ কৰিছে। যেতিয়া মাজিসকলে বেপাৰৰ যোগেদি সামগ্ৰী কিনা-বেচা বা বিনিময় কৰে তাৰ ছবি এখনো গল্পটোত প্ৰকাশ পাইছে -

> 'বঙলা শাৰী, ৰঙা গামোচা, ধপাত, চেনি, শংখৰ বালা, মণি-মালা, পোৱাল, তামৰ বাচন-বৰ্তন, কড়ি, বিবিধ মণিহাৰী মাল, খামাল দিয়া, মলা ধপাত, লালী, কেৰাচিন, নিমখ আদি। তাৰ উপৰিয়ো শুৱালকুছিয়া পাট, মুগা, এড়ীৰ কাপোৰ বাঁহৰ জাপি, বিচনি, গুড়ি চালনি, তৰহে তৰহে খোৱা বস্তু নাও আগবাঢ়িছে।' মা. গাঁ. মাজি, পৃষ্ঠা . ১৩৪, ১৩৫

এনেদৰে আমাৰ আলোচনাৰ আলোচিত বিষয়ৰ গল্পসমূহত ভৌতিক সংস্কৃতিৰ উপাদানসমূহ প্ৰকাশ পাইছে।

১.৬ নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ চুটিগল্পত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ ঃ

লোকসংস্কৃতিৰ অন্যতম আধাৰ হৈছে লোক পৰিৱেশ্য কলা। গীত-বাদ্য-নৃত্য-নাট্য আদি সমাজত পৰিৱেশ্য কলাৰ জন্ম। জনসমাজত লোকবিশ্বাস বা লোককথাৰ ভেটিত পৰিৱেশ্য কলাই থিতাপি লয়।

'লোকবিদ্যা বা লোকসংস্কৃতিৰ চতুৰ্থ ক্ষেত্ৰ হৈছে লোক পৰিৱেশ্য কলা। পৰিৱেশ্য কলাৰ জৰিয়তে গীত-পদ, প্ৰবচন-লোকোক্তি, পুৰাণকথা, জনশ্ৰুতি, মালিতা বা কাহিনী গীত আদিয়ে নৃত্য-গীত, বাদ্য-বাজনা-অভিনয় আদিৰ মাধ্যমেৰে দৃশ্য-শ্ৰব্য ৰূপ পৰিগ্ৰহ কৰে।' [৬]

'লোকগীত, লোকনৃত্য আৰু লোকনাটক লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ অন্যতম অংগ হিচাপে বিবেচনা কৰা হয়।

শৰ্মাৰ 'ভৰদক' গল্পত প্ৰকাশ পোৱা নাঙেলী গীত আৰু দেওধনী নৃত্যৰ পয়োভৰ লক্ষ্যণীয়। যিয়ে লোক পৰিৱেশ্য কলাক নিৰ্দেশ কৰিছে। গল্পটোৰ নায়ক কলীয়া পেচাত গৰখীয়া। গৰু চৰাবলৈ যাওতে যেতিয়া অন্য গাভৰুহঁতে মাছ মাৰিবলৈ, ভূঁই ৰুবলৈ, মাহ-তুলিবলৈ যায় তেতিয়া কলীয়াই গাভৰুহঁতক উদ্দেশ্যি নাঙেলী গীত লগাই -

'বৃন্দাবনতে কৃষ্ণ গোহাই গৰু চাৰে
লগতে শিশুকে লই।
গোকুলৰ গোৱালী দেখি বনমালী
মোহন বংশীকে বাই।।
সকলো শিশুকে একত্ৰিত কৰি
নাঙেলী গীতকে শিকায়।
সিদিনাৰে পৰা গৰখীয়া সবে
নাঙেলী গীতকে গায়।।' 'ভৰদক', পৃষ্ঠা . ২২

'ফাফৰে ধৰা সুৰ' গল্পত বৈহাগু আৰু মন ভালৰ বিভিন্ন কথা বতৰাত ফুটি উঠিছিল পৰিৱেশ্য কলাৰ সমল—

'খেতি তোলাৰ সময়ত 'বাঙ্গালা' উছব পাতিছিলো।
মতা-মাইকী সকলোৰে মিলি 'উম', 'ক্ৰম',
'আদিল', 'শিঙ্গ', 'ওটেক্ৰ', 'ইলোঙ্গমা' ৰ সুৰে সুৰে
আপোন পাহৰা হৈ নাচিছিলো।' ফা. ধৰা. সুৰ. পৃষ্ঠা. ৫৩

'মাজিৰ গাঁৱৰ মাজি' গল্পত মাজিসকলে বেপাৰ-বণিজৰ আৰম্ভণিত বিশেষকৈ নাওৰে যাত্ৰা কৰাৰ আগত নৌকা দেৱতাক স্মৰণ কৰি গান গায়। গল্পটিত উল্লেখ থকা ধৰণে - 'সকলোৱে সেৱা-সৎকাৰ কৰি গাই দোৱাৰ সময়ত নাৱত খেও মাৰিলোঁ। অতৰ্কিতে মুখেৰে ওলাই আহিল গান -

'ঐ আমি জানলে
তোৰ ভাঙা নৌকা চোৰ তমনা।
তোৰ ছোৰ তামনা
অ শশুৰ বাৰী যাই তামনা।।
নইয়া গাছেৰ
বেগুণ ভোৰা
পুৰিয়া খাইলাম বিষহাৰা। মা. গাঁ. মা, পৃষ্ঠা. ১৩৫

নাওত ফুৰা মানুহৰ প্ৰথম বিপদ হৈছে বতাহ-বৰষুণ-ধুমুহা, প্ৰচণ্ড ঢৌ আৰু বানপানী। কেতিয়াবা বতৰ বেয়া হৈ সো-সোৱাই ধুমুহা-বতাহৰ উমান আহিলেই বা নৌকা ডুবো ডুবো হোৱাৰ আগজাননী পালে ত্ৰাণকৰ্তাৰ বাহিৰে আন কোনোৱে সেই বিপদৰ পৰা ৰক্ষা কৰিব নোৱাৰে বুলি ভাবি মাজিসকলে নৌকা ঘূৰণীয়াকৈ লৈ প্ৰভুক প্ৰাৰ্থনা কৰি আটায়ে মিলি গায় -

'হে গৌৰাংগ ভৱ তৰংগ,
নদী কেমুনে হব ৰে পাৰ। .....
প্ৰাণ কপে মোৰ দেখিয়া নদীৰে ঢৌ
নৌকাই কৰে মোৰ তলৌ ভলৌ। ....মা. গাঁ. মাজি. পৃষ্ঠা . ১৩৭

এনেদৰে 'মাজিৰ গাঁৱৰ মাজি' গল্পটোত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ সমল পোৱা যায়। বিশেষকৈ মাজিসকলে গোৱা নৌকাযাত্ৰাৰ যথেষ্ট গীত গল্পটোত পৰিলক্ষিত হৈছে।

১.৬ সামগ্ৰিক পৰ্যবেক্ষণ ঃ

শৰ্মাৰ প্ৰায়বোৰ গল্পতে লোকসংস্কৃতিৰ বিভিন্ন সমল বিৰাজমান। অতীজৰে পৰা বৰ্তমানলৈ নীতি-নিয়মৰ মাজত কিদৰে লোকসংস্কৃতি জড়িত থাকে সেইবোৰ তেওঁৰ গল্পত উল্লেখনীয়। বিশেষকৈ জন্মস্থানৰ প্ৰতি প্ৰেম আৰু টান গল্পত ফুটি উঠিছে। তেওঁ বিশেষভাৱে লোকসংস্কৃতিৰ সাধক। পৰিৱৰ্তনৰ মাজেৰেও সেইবোৰ লোকসমাজত প্ৰচলিত হৈ আছে। কিছুমান লোকসংস্কৃতি কালৰ বুকুত গ্ৰাস নোহোৱাকৈ থকা নাই। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত কিছু সংস্কৃতি পুৰণিৰ পৰায়ে আহি নতুনৰ ৰহণ সানি লোকজীৱনত আজি সমাদৰ লাভ কৰিছে। কিছুমান সমাজ কিছু কিছু সংস্কৃতি কালৰ বুকুত হেৰাই যোৱাৰ উপক্ৰম হৈছে। শৰ্মাই নিজে 'ফাফৰে ধৰা সুৰ' গল্পত পুৰণি হেৰাই যোৱা গান, পুৰণি গৃহ নিৰ্মাণৰ কাৰু-কাৰ্য, সাজ-পোছাক, মাছ মৰা পৰম্পৰা লগতে মাছ ধৰা সঁজুলি নিৰ্মাণৰ কলা-কৌশল ইত্যাদি আজিৰ সমাজৰ পৰা প্ৰায়ে লুপ্ত হোৱাৰ পথত। ব্যক্তি মুখৰ ভাষা, কোৱাৰ ধৰণ-কৌশল, পুৰণি শব্দ আদি বিশ্বায়নৰ কবলত হেৰাই গৈছে। খাদ্যাভ্যাস, ৰুচি, অনুষ্ঠানৰ পালনীয় আচাৰ, ৰীতি-নীতি, উপবাস আদিৰ নিয়মবোৰকো বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱৰ ফলত উফৰাই দিয়া হৈছে।

সময় পৰিৱৰ্তনশীল। সেই পৰিৱৰ্তনে মানৱ জাতিৰ জীৱনশৈলী অভূতপূৰ্ব পৰিৱৰ্তন আনিছে যদিও নিজস্ব স্বকীয়তা আৰু যিবোৰ পালনীয় আচাৰ-অনুষ্ঠান য'ত সংস্কাৰী মনোভাৱ সংযুক্ত তেনেবোৰ সংস্কৃতিৰ সমলক জীয়াই ৰখা, সংৰক্ষণ কৰা দায়িত্ব গ্ৰহণ নকৰিলে কালৰ বুকুত নিচিহ্ন হৈ যাব। ইয়াক হেৰাই যাব নিদিয়াকৈ মহীয়ান আৰু উজ্জীৱিত কৰি ৰাখি অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ ভেটি মজবুদ কৰি ৰখা আমাৰ সকলোৰে কাম্য।

২.০ উপসংহাৰ ঃ

সৃজনীশীল সাহিত্য সম্ভাৰেৰে সংস্কৃতিৰ ভেটি নিৰ্মাণৰ উপৰি গল্প- উপন্যাস ৰচনাত সিদ্ধহস্ত সাহিত্যিকসকলৰ ভিতৰত শৰ্মা অন্যতম। সমাজত শ্ৰম কৰি এমুঠি অন্ন যোগাৰ কৰা দৰিদ্ৰ পীড়িত মানুহৰ জীৱনৰ বাস্তৱ চিত্ৰ প্ৰকাশ কৰাত শৰ্মা সফল গল্পকাৰ। সমাজ এখনত প্ৰচলিত বিভিন্ন কাৰু-কাৰ্য, কৌশল তেওঁৰ গল্পত স্পষ্ট। শৰ্মাৰ প্ৰতিখন গ্ৰন্থই লোকসংস্কৃতিৰ ভেটি টনকিয়াল কৰাৰ লগতে ব্যক্তি বিশেষৰ পাণ্ডিত্যকো পৰিচয় দি সাহিত্যৰ অমূল্য সম্পদৰ ভিতৰত চিৰসঞ্চিত হৈ থাকিব।

প্ৰসংগসূত্ৰ ঃ

[১] ডক্টৰ নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা ঃ *জীৱন আৰু সাধনাৰ আলোকৰেখা*, গুৱাহাটী ঃ অসম জনকৃষ্টি সমাজ। পৃষ্ঠা. ৩৭২

[২] নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা ঃ *অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আভাস*, পৃষ্ঠা. ৪০

[৩] নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা ঃ *লোকজীৱন আৰু লোকসংস্কৃতি*, পৃষ্ঠা. ৫

[৪] প্ৰাগুক্ত গ্ৰন্থ, পৃষ্ঠা. ৪৫

[৫] R.M. Dorson : Folklore and Folklife, An Introduction, পৃষ্ঠা . ৫

[৬] প্ৰাগুক্ত গ্ৰন্থ, পৃষ্ঠা. ৮৭

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

মুখ্য গ্ৰন্থ ঃ

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ ঃ *মাউত মৈষাল-মাজি ইত্যাদি*। বাণী প্ৰকাশ। গুৱাহাটী, ২০০৭।

গৌণ গ্ৰন্থ ঃ

দাস, দীপামণি বৰুৱা। *'নিৰ্বাচিত অসমীয়া উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ।'* এন.আৰ.পাব্লিকেশ্বন, গাড়ীগাঁও, জালুকবাৰী সাতমাইল পথ, গুৱাহাটী ঃ ৭৮১০২২, ২০২৪, মে'।

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *'মাউত মৈষাল-মাজি' ইত্যাদি।*

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *'লোকজীৱন আৰু লোকসংস্কৃতি।'* বাণী প্ৰকাশ মন্দিৰ গুৱাহাটী। ২০২৩ ইং

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *'অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আভাস',* বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড। গুৱাহাটী, ৭৮১০০১, ১৯৮৯ ইং

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *'ভাৰতৰ উত্তৰ পূৰ্বাঞ্চলৰ পৰিৱেশ্য কলা।'* বনলতা। গুৱাহাটী- ১, ২০০৯ ইং

গৱেষণা গ্ৰন্থ ঃ

বেগম, মণিকা। *'নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ সাহিত্যকৃতি ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন '*, (২০১৫ চনৰ ৩১ মাৰ্চ পৰ্যন্ত) অপ্ৰকাশিত।

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 110-118

শংকৰদেৱৰ ‘পাৰিজাত হৰণ’ নাটৰ ৰস বিচাৰ ঃ এক আলোচনা

ডিম্পী দাস

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

অসমীয়া নাট্য সাহিত্যৰ জনক শংকৰদেৱ। বহুমুখী প্ৰতিভাৰ কাণ্ডাৰী শংকৰদেৱৰ অৱদান অসমীয়া সাহিত্য জগতলৈ অতুলনীয়। তেওঁ একেধাৰে, নাট্যকাৰ, কবি, সমাজ-সংস্কাৰক, সংগীতজ্ঞ আৰু ধৰ্ম প্ৰৱৰ্তক। অসমত নৱ বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ পথ প্ৰদৰ্শক শংকৰদেৱৰ হাততে পোন প্ৰথমে অংকীয়া নাটৰ জন্ম হয়। প্ৰথমবাৰৰ বাবে অংকীয়া নাটৰ নিদৰ্শন তেওঁৰ ‘চিহ্নযাত্ৰা’ নাটখনত দেখিবলৈ পোৱা যায়। পৰৱৰ্তী সময়ত শংকৰদেৱে অসমীয়া সাহিত্যৰ জগতত ছয়খন নাট ৰচনা কৰি অংকীয়া নাটৰ প্ৰচলন কৰে। এই ছয়খন নাটৰ ভিতৰত কাব্যধৰ্মিতাত শ্ৰেষ্ঠ ‘কেলিগোপাল’ আৰু নাট্যধৰ্মিতাত ‘পাৰিজাত হৰণ’ শ্ৰেষ্ঠ। শংকৰদেৱৰ আন নাটৰ দৰে পাৰিজাত হৰণ নাটৰো মূল ৰস ভক্তিৰস যদিও পৰিস্থিতি আৰু ঘটনাক্ৰমে নাটকখনত শৃংগাৰ, বীৰ, কৰুণ, হাস্য, শান্ত, ৰৌদ্ৰ, ভয়ানক আদি ৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। এই আলোচনাত শংকৰদেৱৰ দ্বাৰা বিৰচিত পাৰিজাত হৰণ নাটত ওপৰত উল্লেখ কৰা ৰসৰ প্ৰতিফলন কেনেদৰে ঘটিছে সেই বিষয়ে আলোচিত হ’ব।

বীজ-শব্দ ঃ শংকৰদেৱ, পাৰিজাত হৰণ নাট, ভক্তি, ৰস।

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

০.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

বিৰল প্ৰতিভাৰ আকৰস্বৰূপ শংকৰদেৱ অসমৰ এগৰাকী যুগান্তকাৰী মহাপুৰুষ। কেৱল ধৰ্মৰ ক্ষেত্ৰতে নহয়; সাহিত্য-সংস্কৃতি, সুকুমাৰ কলা, সমাজ, ৰাজহুৱা জীৱন আদি সকলো দিশ তেওঁ সম্পদশালী কৰি গৈছে। সংস্কৃত নাটক আৰু প্ৰাচীন ওজাপালি অনুষ্ঠানৰ আৰ্হিৰে শংকৰদেৱে জনসাধাৰণৰ মাজত বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে ছয়খন অংকীয়া নাট ৰচনা কৰে। নাটককেইখন ক্ৰমে- ‘পত্নীপ্ৰসাদ’, ‘কালিয়দমন’, ‘কেলিগোপাল’, ‘ৰুক্মিণীহৰণ’, ‘পাৰিজাত হৰণ’ আৰু ‘ৰামবিজয়’। তাৰে পঞ্চম নাটকখন হৈছে — ‘পাৰিজাত হৰণ’। ‘পাৰিজাত হৰণ’ শংকৰদেৱৰ নাটসমূহৰ ভিতৰত নাট্যগুণেৰে সমৃদ্ধ এখন সৰ্বশ্ৰেষ্ঠ নাটক বুলিব পাৰি। শংকৰদেৱে নাটকখনৰ

সাৰ ভাগৱত পুৰাণ, বিষ্ণুপুৰাণ আৰু হৰিবংশ পৰা গ্ৰহণ কৰিছে। নাটকখনত শংকৰদেৱৰ মৌলিকতা দেখিবলৈ পোৱা যায়। মৌলিকতাৰ উপৰিও নাট্যকাৰে নাটকখনত ৰস, অলংকাৰ প্ৰয়োগ কৰি নাটকখন আকৰ্ষণীয় কৰি তুলিছে। পৰিস্থিতি আৰু ঘটনাক্ৰমে নাটকখনত বিভিন্ন ৰস কম-বেছি পৰিমাণে প্ৰতিফলিত হয়। সেয়েহে নাটকখনত কোনবোৰ ৰস ক'ত প্ৰকাশ পাইছে সেই বিষয়ে অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্যে 'শংকৰদেৱৰ পাৰিজাত হৰণ নাটৰ ৰস বিচাৰঃ এক আলোচনা' বিষয়টো নিৰ্বাচন কৰা হৈছে।

০.২ অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য ঃ

'শংকৰদেৱৰ পাৰিজাত হৰণ নাটৰ ৰস বিচাৰঃ এক আলোচনা' বিষয়টো অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য হৈছে— ভক্তি ৰসৰ উপৰি অন্যান্য ৰসৰ প্ৰতিফলন কেনেদৰে ঘটিছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰা।

০.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

শংকৰদেৱৰ এখন উল্লেখযোগ্য অংকীয়া নাট হৈছে — 'পাৰিজাত হৰণ'। অংকীয়া নাট হিচাপে পাৰিজাত হৰণ নাটৰ বিশ্লেষণৰ পৰিসৰ অতি ব্যাপক। কিন্তু, গৱেষণা পত্ৰৰ সীমাবদ্ধতাৰ বাবে চাই 'পাৰিজাত হৰণ' নাটখনত ৰসৰ প্ৰতিফলন ক'ত, কেনেদৰে হৈছে, সেই সম্পৰ্কেহে আলোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে।

০.৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

'পাৰিজাত হৰণ নাটৰ ৰস বিচাৰ ঃ এটি আলোচনা' বিষয়টো অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত দুটা পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে —

(ক) বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি আৰু (খ) বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি

০.৫ অধ্যয়নৰ সমল ঃ

নিৰ্বাচিত বিষয়টি আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰত মুখ্য আৰু গৌণ দুয়োটা উৎসৰে পৰা সহায় লোৱা হৈছে। মুখ্য সমল স্বৰূপে সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাৰ দ্বাৰা সম্পাদিত 'পাৰিজাত হৰণ নাট', 'অসমীয়া নাট্য সাহিত্য', সেনাপতি দেৱশৰ্মাৰ 'অসমীয়া সাহিত্যৰ সাজ', মুকুন্দ মাধৱ শৰ্মাৰ 'ধ্বনি আৰু ৰসতত্ত্ব', শ্ৰীকুসুম চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ 'বৈষ্ণৱ ভক্তিবাদ শংকৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱৰ সাহিত্য আলোচনা' শীৰ্ষক গ্ৰন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে।

গৌণ সমল হিচাপে ভৱজিৎ বায়নৰ 'অংকীয়া নাটঃ এটি আলোচনা', তীৰ্থনাথ শৰ্মাৰ 'সাহিত্য বিদ্যা পৰিক্ৰমা', ত্ৰৈলোক্য নাথ গোস্বামীৰ 'নন্দনতত্ত্ব ঃ প্ৰাচ্য আৰু পাশ্চাত্য' আৰু অন্যান্য গ্ৰন্থ, প্ৰবন্ধ আলোচনা পত্ৰ আদিৰ পৰা সহায় লোৱা হৈছে।

১.০ ৰসৰ সংজ্ঞা আৰু প্ৰকাৰ ঃ

ভৰত মুনি ৰসতত্ত্বৰ প্ৰথম প্ৰৱৰ্তক। ৰসৰ অবিহনে কোনো অৰ্থই বৰ্তি থাকিব নাৱাৰে বুলি 'নাট্যশাস্ত্ৰ'ত ভৰতমুনিয়ে দিয়া ৰসৰ সংজ্ঞাটো হৈছে — 'ৰিভাৱানুভাৱব্যভিচাৰসংযোগাদ্ ৰসনিষ্পত্তিঃ' অৰ্থাৎ বিভাব, অনুভাব আৰু ব্যভিচাৰিৰ সংযোগত ৰস নিষ্পত্তি হয়।[১] বুৎপত্তিগত অৰ্থ বিচাৰিলে ৰস শব্দই ৰসিক বা আস্বাদিত বুজায়। ৰস সম্বন্ধে আলংকাৰিক বিশ্বনাথ কবিৰাজে তেওঁৰ 'সাহিত্য দৰ্পন' গ্ৰন্থত এনেদৰে কৈছে - ৰস্যতে ইতি ৰসঃ।[২] লৌকিক অৰ্থত জিভাৰে আস্বাদিত মিঠা, তিতা, লুনীয়া আদি উপলব্ধিটোৱেই হ'ল ৰস।

সংস্কৃত আলংকাৰিকসকলৰ ভিতৰত অধিক সংখ্যক আলংকাৰিকে ৰসক কাব্যৰ আত্মা বুলি কৈছে। কিন্তু এইক্ষেত্ৰত ভৰতমুনি অনন্য। ভৰত মুনিয়ে তেওঁৰ 'নাট্যশাস্ত্ৰ'ত আঠোটা স্থায়ীভাৱৰ পৰা আঠোটা ৰসৰ উৎপত্তি হোৱা বুলি উল্লেখ কৰিছে। সেই স্থায়ীভাৱৰ পৰা উৎপন্ন হোৱা ৰসবোৰ ক্ৰমে—ৰতিৰ পৰা শৃংগাৰ, হাসৰ পৰা হাস্য, শোকৰ পৰা কৰুণ, উৎসাহৰ পৰা বীৰ, ক্ৰোধৰ পৰা ৰৌদ্ৰ, ভয়ৰ পৰা ভয়ানক, বিষ্ময়ৰ পৰা অদ্ভুত

আৰু জুগুপ্সাৰ পৰা বীভৎস। তেওঁ আঠোটা ৰসৰ ভিতৰত শৃংগাৰ, বীৰ ৰৌদ্ৰ আৰু বীভৎস এই চাৰিটা ৰসকহে মুখ্য স্থান প্ৰদান কৰিছে। পৰৱৰ্তী সময়ত আলংকাৰিক ৰুদ্ৰট (কাব্যালংকাৰৰ ৰচক) ভট্টোদ্ভট (কাব্যালংকাৰ সাৰসংগ্ৰহৰ ৰচক), আনন্দৱৰ্ধন আৰু অভিনৱগুপ্ত আদিয়ে শান্ত নামৰ আৰু এটা ৰস স্বীকাৰ কৰিছে। শান্ত ৰসৰ স্থায়ীভাৱ শম বা নিৰ্বেদ বা বৈৰাগ্য।[৩]

মম্মটেও শান্তক ৰস হিচাপে স্বীকাৰ কৰিছে। এনেদৰে তেওঁলোকে কাব্যত ন প্ৰকাৰৰ ৰসৰ কথা মানি লৈছে। ভোজৰাজকে আদি কৰি কিছু আলংকাৰিকে কাব্যত আৰু বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ ৰস উৎপন্ন হোৱাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে যদিও কাব্যত প্ৰধানকৈ এই নৱৰসৰ প্ৰচলনে সৰ্বাধিক।

২.০ পাৰিজাত হৰণ নাটৰ পৰিচয় ঃ

'পাৰিজাত হৰণ' শংকৰদেৱৰ দ্বাৰা ৰচিত অংকীয়া নাটৰ ভিতৰত এখন সৰ্বশ্ৰেষ্ঠ নাট। এইখন নাট্যগুণেৰে সমৃদ্ধ এখন উৎকৃষ্ট নাটক। নাটকখন শংকৰদেৱে, ৰামচৰণ ঠাকুৰৰ শঙ্কৰ-চৰিতত উল্লেখ থকা মতে, দ্বিতীয়বাৰ তীৰ্থভ্ৰমণৰ পৰা ঘূৰি আহি পাটবাউসীত ৰচনা কৰিছিল।সেয়ে ক'ব পাৰি 'পাৰিজাত হৰণ' শংকৰদেৱৰ শেষ ৰচনা 'ৰামবিজয়' নাটৰ আগতে ৰচিত হৈছিল। সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাৰ মতে, 'পাৰিজাত হৰণ'ৰ মূল কাহিনী 'ভাগৱত-পুৰাণ', 'হৰিবংশ' আৰু 'বিষ্ণুপুৰাণ'ত পোৱা যায়। মহাপুৰুষে নাট্যবস্তু আকৰ্ষণীয় কৰিবৰ নিমিত্তে ভাগৱত আৰু হৰিবংশৰ কথাবস্তু লগ লগাইছে।[৪]

২.০.১ পাৰিজাত হৰণ নাটৰ কাহিনী ঃ

শ্ৰীকৃষ্ণই স্বৰ্গৰ ইন্দ্ৰৰ নন্দন কাননত ফুলা দুৰ্লভ পাৰিজাত ফুল হৰণ কৰি অনা ঘটনাটোৱে নাটৰ কাহিনীৰ মূল যদিও শংকৰদেৱে নাটকখনত ভগৱান শ্ৰীকৃষ্ণৰ মহিমা প্ৰকাশ কৰিবলৈ নৰক বধৰ কাহিনীটো সংযোগ কৰিছে। নাটকখনৰ আৰম্ভণিতে এদিনাখন ইন্দ্ৰই নাৰদৰ সৈতে কৃষ্ণৰ ওচৰলৈ আহিল। নাৰদে স্বৰ্গৰ পৰা অনা পাৰিজাত পুষ্প কৃষ্ণক আশীৰ্বাদ স্বৰূপে দি ফুলপাহৰ নানা গুণ মহিমা কলে। ফুলপাহৰ এনে মহিমা শুনি ৰুক্মিণীয়ে ফুলপাহ পাবলৈ কৃষ্ণৰ ওচৰত অনুৰোধ কৰিলে। এনে কাতৰ অনুৰোধ শুনি কৃষ্ণই পাৰিজাত পুষ্প নিজ হাতে ৰুক্মিণীৰ খোপাত পিন্ধাই দিলে। তাৰ পাছতে ইন্দ্ৰ আৰু নাৰদে নৰকে স্বৰ্গৰাজ্যত কৰা অত্যাচাৰৰ কথা কৃষ্ণৰ আগত জনায়। ইন্দ্ৰ আৰু নাৰদৰ কথা শুনি কৃষ্ণই তেওঁলোকক নৰকক বধকৰাৰ আশ্বাস দিয়ে। এনেতে নাৰদে সত্যভামাৰ ওচৰলৈ গৈ কৃষ্ণই ৰুক্মিণীক দুৰ্লভ পাৰিজাত ফুল দিয়াৰ কথা কয়। নাৰদে কথাযাৰ কন্দল লগাবলৈ সত্যভামাৰ আগত অতিৰঞ্জিত কৰি কয়। নাৰদৰ কথা শুনি দুখত ভাগি পৰা সত্যভামাক কৃষ্ণই স্বৰ্গৰ পাৰিজাত পুষ্প আনি দিয়াৰ প্ৰতিশ্ৰুতি দিয়ে। প্ৰতিশ্ৰুতি পূৰণৰ অৰ্থে স্বৰ্গলৈ যোৱা যাত্ৰাপথত কৃষ্ণই নৰকক বধ কৰে। নৰক বধ কৰি ভগদত্তক কামৰূপৰ ৰজা পাতি, অদিতিৰ কুণ্ডল, বৰুণৰ ছত্ৰ আদি উদ্ধাৰ কৰি পুনৰ স্বৰ্গলৈ যাত্ৰা কৰে। স্বৰ্গপোৱাত পাৰিজাত ফুল আনিবলৈ লওঁতে ইন্দ্ৰৰ পত্নী শচীয়ে বাধা প্ৰদান কৰে। তাৰ বাবে ইন্দ্ৰ আৰু কৃষ্ণৰ যুদ্ধ হয়। যুদ্ধত ইন্দ্ৰ পৰাজিত হয় কৃষ্ণৰ ওচৰত শৰণ লয়। নাটৰ শেষত দুৰ্লভ পাৰিজাত ফুলজোপা দ্বাৰকালৈ আনি কৃষ্ণই নিজ হাতে সত্যভামাৰ পদূলিত ৰোপন কৰে। ইয়াতে নাটৰ সমাপ্তি ঘটে।

৩.০ পাৰিজাত হৰণ নাটৰ ৰস বিচাৰ ঃ

ভগৱান কৃষ্ণৰ গুণ বৰ্ণনা কৰি সৰ্বসাধাৰণ ৰাইজৰ মাজত বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে শংকৰদেৱে অংকীয়া নাট ৰচনা কৰে। পাৰিজাত হৰণক গুৰুজনাৰ সৰ্বশ্ৰেষ্ঠ অংকীয়া নাট বুলিব পাৰি। নাটকখনত বিভিন্ন ৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটা দেখা যায়। তলত নাটকখনত প্ৰতিফলিত ৰসসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হ'ল —

৩.১ শৃংগাৰ বা আদি ৰস ঃ

নায়ক-নায়িকাৰ মনত ভালপোৱা ভাৱ দৃঢ় হৈ যি প্ৰেম ওপজে তাক আদি ৰস বোলে।[৫] মিচিকিয়া হাঁহি, হাত-ভৰি কপা, বুকু ধপধপোৱা আদি কাৰ্যৰ মাজেৰে শৃংগাৰ ৰসৰ উপলব্ধি হয়। এই ৰসৰ স্থায়ীভাৱ হ'ল — ৰতি। শৃংগাৰ ৰস সাধাৰণতে দুই প্ৰকাৰৰ— সম্ভোগ আৰু বিপ্ৰলম্ভ।

৩.১.১ সম্ভোগ ঃ

নায়ক-নায়িকাৰ একান্ত অনুৰাগৰ নিমিত্তে সুখ মিলনক সম্ভোগ বোলে।[৬] যেনে — পৰস্পৰ মিলন, চুম্বন, আলিংগন আদি।

নাটকখনত নাৰদে দেৱ দুৰ্লভ পাৰিজাত পুষ্প কৃষ্ণক দিয়াত সেই পুষ্প পাবলৈ ৰুক্মিণীয়ে অনুৰোধ কৰে। অনুৰোধ মৰ্মে কৃষ্ণই ৰুক্মিণীক ফুলপাহ পিন্ধাই দিয়া বৰ্ণনাত সম্ভোগ শৃংগাৰ ৰস ফুটি উঠা দেখা যায়। যেনে — "শ্ৰীকৃষ্ণ হাসি হাসি হাতে তোলি পৃয়াক গৌৰৱ কোলে বৈথাই কৌতুকে জগতক নাথে মাথে পাৰিজাত পিন্ধাৱল।" (পৃ.২১)

সত্যভামাই পাৰিজাত পুষ্প নোপোৱাৰ দুখত কান্দি থকা অৱস্থাত কৃষ্ণই ৰোহ ভাঙিবলৈ আলিংগন কৰা বৰ্ণনাত সম্ভোগ ৰস প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায়। যেনে —

"তাহে দেখি শ্ৰীকৃষ্ণ হা হা বোলি বাহু মেলি ধৰল পৃয়াক দুখ দেখিবে মৰম চড়ল। কমল নয়নক নীৰ ঝুৰাৰে প্ৰেমে প্ৰোবধ বোলল।" (পৃ. ৩১)

"শ্ৰীকৃষ্ণ তাহে দেখি আলিঙ্গি তোলি বৈঠাৱল। পীত বস্ত্ৰে শৰীৰক ধূলি ঝাড়ল, কেশ বান্ধল, নিজ হস্তে কৰ্পূৰ তাম্বুল ভুঞ্জাৱল।" (পৃ. ৩২)

নাটকখনৰ শেষত কৃষ্ণই ভাৰ্যাৰ সৈতে কৰা কেলি-কৌতুকৰ বৰ্ণনাত সম্ভোগ ৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। যেনে —

"কুঞ্চিত চাৰু চিকুৰ চিবুক ধৰু
কৰ চুম্বন বনমালী।
কাঞ্চৰি ফোৰে ভোৰে ৰসিক গুৰু
কুচ নখ ঘন ঘালি।।
ৰময়া ৰমণী মিলিতে মাণিক
মকৰি কুণ্ডল দোলে।
হীৰ ৰচিত মণি মোতিম মোলে
হেমহাৰ উৰে লুলে।।" (পৃ. ৫৮)

৩.১.২ বিপ্ৰলম্ভ ঃ

মিলন নোহোৱা অৱস্থাক বিপ্ৰলম্ভ বোলে। পূৰ্বৰাগ, মান, প্ৰবাস আৰু কৰুণ নামে বিপ্ৰলম্ভৰ চাৰিটা বিভাগ আছে।[৭]

সত্যভামাই দেৱ দুৰ্লভ পাৰিজাত পুষ্প সতিনীয়ে পোৱা শুনি ঈৰ্ষাত কৰা অভিমানত বিপ্ৰলম্ভ শৃংগাৰ ৰস প্ৰকাশ পাইছে। যেনে—

"সতিনী উদয়ে হৃদয়ে দহে আগি
অধিক মিলয়ে মনতাপে।

ধিক আজীৱন যৌৱন মোহে অভাগি
ৰাগিনী কৰত বিলাপে।
হৰি হৰি পিউ মেৰি বৈৰী অধিক ভেলি
অতৱে কয়লি অপমান।।" (পৃ. ২৮)

কৃষ্ণৰ প্ৰবোধ বাণী শুনি সত্যভামাই পুনৰ অভিমান কৰা বৰ্ণনাত বিপ্ৰলম্ভ শৃংগাৰ ৰস ফুটি উঠিছে। যেনে—

"হে স্বামী, হামি দুৰ্ভগাক কপট কত কদৰ্থনা কৰহ? যে তোহাৰ পৃয়ত্তমা তাহেক সমীপ চলহ। হামাত কোন প্ৰয়োজন থিক?" (পৃ.৩০)

৩.২ বীৰ ৰস ঃ

যুদ্ধাদি কামত উৎসাহ আৰু পৰাক্ৰম বৰ্ণোৱা কথাক বীৰৰস যুক্ত কথা বোলে।[৮] এই ৰসৰ স্থায়ীভাৱ হৈছে— উৎসাহ।

'পাৰিজাত হৰণ' নাটখনত বীৰ ৰসৰ প্ৰাধান্য দেখা যায়। নাটকখনত কৃষ্ণৰ দ্বাৰা নৰকাৰসুৰ বধ কাৰ্যত বীৰ ৰসৰ প্ৰকাশ ঘটিছে। গৰুড়ৰ কান্ধত উঠি শ্ৰীকৃষ্ণই কামৰূপত প্ৰৱেশ কৰি শংখ ধ্বনি বজাই। ধ্বনি শুনি নৰকে কৃষ্ণক মাৰিবলৈ খেদি অহা বৰ্ণনাত বীৰ ৰস ফুটি উঠিছে। যেনে—

"ধাৱে মুৰ নৰকাসুৰ ৰাগি।
থাণ্ডা ফিঙ্কাৰয় কৃষ্ণক লাগি।।
হৰি টঙ্কাৰল সাৰঙ্গ ভিড়ি।
কৰিবিশ বাণ দৈত্য, কহোঁ পীড়ি।।
কাটল বাহু বন্ধ কৰ শিৰ।
মাৰল হৰি সব দানৱ বীৰ।।
পেখি পলাৱত দানৱ অসুৰ।
বাণ প্ৰহাৰিৰে মোৰল মূৰ।।
কোপে চক্ৰে খোপি জগন্নাথ।
কাটল দাৰুণ নৰক মাথে।। (পৃ.৩৭)

পাৰিজাত পুষ্পৰ বাবে কৃষ্ণ আৰু ইন্দ্ৰ মাজত হোৱা যুদ্ধ বৰ্ণনাতো বীৰ ৰসৰ প্ৰকাশ পাইছে—

"গৰজি বাসৱ বাণ প্ৰহাৰে
আজি জীৱ লেহু তোহাৰি ৰে।
পেখি তাহে হৰি কৰে সাৰঙ্গ ধৰি
কৰু শৰ সত্বৰ মূৰাৰি।
চেদি বানগণ হৰিল চেতন
ইন্দ্ৰক হৃদৰে বিদাৰিৰে।।" (পৃ.৫০)

৩.৩ কৰুণ ৰস ঃ

শোক স্থায়ীভাৱৰ পৰা উৎপন্ন হোৱা ৰসে কৰুণ ৰস। প্ৰিয়বস্তু বা মানুহৰ বিনাশ নাইবা অনিষ্ট হোৱাত মানুহৰ যি দুখ বা শোকাভাৱ ওপজে, তাক কৰুণ ৰস বোলে।[৯]

নাটখখনত সতিনী ৰুক্মিণীক কৃষ্ণই নিজহাতে পাৰিজাত পিন্ধোৱা গম পাই সত্যভামাই দুখত বিলাপ কৰা বৰ্ণনাত কৰুণ ৰসৰ প্ৰকাশ দেখা যায়। যেনে —

"কোপে অপমানে আন্ধাৰি দেখিবে দেৱী সত্যভামাঃ মূৰ্চ্ছিত হয়া পড়ল। জৈচে লয়ঙ্গলতাক বাতে উপৰাল, তদ্বত। কেশ মুক্ত ভেল, মুখে বচন হৰল, নাসত প্ৰাণ-বায়ু নাহি খেলে। পেখি সখি ইন্দুমতী হা হা প্ৰাণ সখি মৰল বুলি বাহুমেলি ধৰি কহুঁ শিৰে জল সিঞ্চল। আঞ্চোলে বিঞ্চি কান্দি কান্দি প্ৰবোধ বোলল।" (পৃ.২৭)

নৰক বধ কৰাৰ বাৰ্তা শুনি বসুমতীয়ে নাতিয়েকৰ প্ৰাণ ৰক্ষাৰ বাবে কৃষ্ণৰ ওচৰত কৰা কাতৰ অনুৰোধত কৰুণ ৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে — "ওহি শিশু ভগদত্ত নাতিক তোহাৰ পাৰে সমৰ্পল। আহেক ৰক্ষা কৰহ; হামাৰ সন্ততি ৰহোক।" (পৃ.৩৮)

৩.৪ **হাস্য ৰস ঃ**

হাস স্থায়ীভাৱৰ পৰা উৎপন্ন হোৱা ৰসে হাস্য ৰস। বিকৃত আকাৰ, চলন, ফুৰণ আদি দেখি যি ভাবোদয় হয়, সি স্থায়ী হ'লে তাক হাস্য ৰস বোলে।[১০]

শংকৰদেৱৰ আটাইকেইখন নাটতে হাস্যৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটা দেখা যায়। 'পাৰিজাত-হৰণ' নাটত শচী আৰু সত্যভামাৰ বাক্‌যুদ্ধৰ মাজেৰে হাস্য ৰস ফুটি উঠিছে। দুয়োগৰাকী নাৰীয়ে নিজৰ গাম্ভীৰ্য হেৰুৱাই সাধাৰণ স্ত্ৰীৰ দৰে কৰা তৰ্ক-বিতৰ্কৰ বৰ্ণনাত হাস্য ৰসৰ উদয় হৈছে —

"আহে সত্যভামা, তোহাৰি স্বামী মাধৱক কথা হামু সব জানি। ওহি গোপী-বিটাল গোপাল। উনিকৰ আগু গোকুলক স্ত্ৰী নাহি ৰহল। দেখু কংসক দাসী কুবুজি তাহেক হাত এড়াবল নাহি। তাহেক আব কি কহব? ঐছন অনাচাৰী কৃষ্ণক গৰয় কয়ে কহোঁ হামাক পাৰিজাত নিয়া যায়? অঃ বজ্ৰপাতে সবংশে নাশে ভেলি, জানিব।" (পৃ. ৪৭)

"আহে ইন্দ্ৰাণী, জগতক পৰম গুৰু হামাৰ স্বামী যাহেৰ নাম সুমৰিতে মহা মহা পাপীসব সংসাৰ নিস্তৰে, তাহেক অতৰে নিন্দা কৰহ? ...। গৌতম ঋষিক ভাৰ্যা অহল্যা, তাহেক মায়া কৰিকহুঁ জাতিভ্ৰষ্ট কয়ল। তন্নিমিতে সব শৰীৰ ঢাকি যোনিডাক ভেল। অৰে পামৰি ঐছন ইন্দ্ৰক হামাক আগু বাখানহ।" (পৃ. ৪৭-৪৮)

পাৰিজাত পুষ্পৰ বাবে হোৱা যুদ্ধৰ সময়ত ইন্দ্ৰই ভয়ত পলাই যোৱা কাৰ্য দেখি কৃষ্ণই হাঁহিছে —

"প্ৰাণৰে কাতৰে ইন্দ্ৰ পলাই।
পাচু পাচু হাসি মাধৱে ধাই।।" (পৃ. ৫১)

আকৌ, ইন্দ্ৰক পলোৱা দেখি সত্যভামাইয়ো ইতিকিং কৰি হাঁহিছে। নাৰদ চৰিত্ৰটোৰ দ্বাৰা নাটকখনত হাস্য ৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। জগতৰ স্বামী পৰম ব্ৰহ্ম কৃষ্ণৰ সাধাৰণ মানৱৰ দৰে তিৰোতা সেৰুৱা স্বভাৱে নাটকখনত হাস্য ৰসৰ সৃষ্টি কৰিছে।

৩.৫ **ৰৌদ্ৰ ৰস ঃ**

ক্ৰোধ হৈছে ৰৌদ্ৰ ৰসৰ স্থায়ীভাৱ। তৰ্জন, গৰ্জন, গৰ্ব, অহিষ্ণুতা আদিৰ দ্বাৰা সঞ্চাৰিত হোৱা ৰসক ৰৌদ্ৰ ৰস বোলে।

নাটকখনত কৃষ্ণৰ আদেশত নাৰদে সত্যভামাৰ বাবে পাৰিজাত ফুল আনিবলৈ স্বৰ্গলৈ যায়। তেতিয়া শচীয়ে সাধাৰণ নাৰী হৈয়ো সত্যভামাই পাৰিজাত বিচৰাৰ বাবে পৰম ক্ৰোধেৰে নাৰদৰ আগত কৈছে —

"ক্ৰোধ হুয়া শচী উত্তৰ দেল। অঃ অভাগ্য কপাল। ইন্দ্ৰানী শচীক পাৰিজাত কথাক, মানুষী সত্যভামা পিন্ধিতে সাধ গেল? ঋষিৰাজ বোল গিয়া, যবে অনেকপুণ্য কয় কহুঁ অম্ৰাৱতী অধিকাৰিণী হয় তেৰে পাৰিজাত পৰিধান কৰিতে পাৰে; হামাৰ পাৰিজাত ইন্দ্ৰে দিতে পাৰৱে নাহি।" (পৃ.৪৪)

সত্যভামাই শচীয়ে কৰা অপমানৰ কথা শুনি কৃষ্ণৰ আগত ক্রোধেৰে পাৰিজাত আনিবলৈ কোৱা বৰ্ণনাত ৰৌদ্র ৰস ফুটি উঠিছে। পাৰিজাত ফুল চুৰি হোৱা শুনি শচীয়ে ইন্দ্রক ধিকাৰ দিয়া আৰু ফলত খংত কৃষ্ণৰ সৈতে যুদ্ধ কৰিবলৈ যোৱা বৰ্ণনাত ৰৌদ্র ৰসৰ প্রকাশ পাইছে—

"তদন্তৰ ঃ পুৰন্দৰ বাক্য -শৰে পীড়িত হুয়া শচীক গৰিহা শুনিকহো পৰম ক্রোধে ধনু ধৰি যুদ্ধ কৰিতে কৃষ্ণক সমুখ ভেলহ।" (পৃ. ৪৯)

৩.৬ ভয়ানক ৰস ঃ

ভয় ভাব স্থায়ীৰূপে জন্মিলে তাক ভয়ানক ৰস বোলে।[১১] নাটকখনত ইন্দ্রই কৃষ্ণৰ প্রহাৰৰ সন্মুখীন হ'ব নোৱাৰি ভয় খাই পলোৱা বৰ্ণনাত ভয়ানক ৰসৰ প্রকাশ দেখা যায়। যেনে —

"ওহি বুলি পৰম প্রান্তৰে ইন্দ্রক লাগি চক্রতোলি ধৰল। তাহেক দেখি ইন্দ্রক হৃদয় কম্পে লাগল। হাত পাৱ থিৰ নোহে, মহা ভয়ে হস্তী চাড়ি লৰড়ি পলাৱল।" (পৃ. ৫১)

৩.৭ শান্ত ৰস ঃ

মৰম, ভক্তি নাইবা বৈৰাগ্য বুজোৱা ভাৱ থাকিলে তাক শান্ত ৰস বোলে। শম হৈছে ইয়াৰ স্থায়ী ভাৱ।[১২]

নাটকখনত স্বৰ্গৰ অধিপতি ইন্দ্রই যুদ্ধত পৰাজিত হয় নিজৰ গৰ্ব-অহংকাৰ পাহৰি কৃষ্ণৰ ওচৰত শৰণাপন্ন হোৱা বৰ্ণনাত শান্ত ৰসৰ সমাবেশ দেখা যায়। যেনে —

"জয় জয় যাদৱ দেৱ মুৰাৰি।
জয় জয় কংস কেশী অন্তকাৰী।
জয় জয় গিৰি গোৱৰ্দ্ধনধাৰী।
জয় জয় ভকচত ভীতি ভয়হাৰী।।
....
....
মাগবো ক্ষিভা পৰিধান কয় কন্থা।
ধৰবো তোহাৰি ভকতিক পন্থা।।" (পৃ. ৫৩-৫৪)

কৃষ্ণই সত্যভামাক পাৰিজাত পুষ্পৰ নিমিত্তে দুখ নকৰিবলৈ কোৱা সান্ত্বনাবাণীত শান্ত ৰস প্রকাশ পাইছে। নাটকখনত পাৰিজাত দ্বাৰকালৈ অনাৰ পাছত সত্যভামাই কৰা অহংকাৰৰ উত্তৰত ৰুক্মিণীয়ে কোৱা উক্তিৰ মাজেৰে শান্ত ৰসৰ প্রতিফলন ঘটিছে—

"অয়ে ভগিনী সত্যভামা। কি কহৈছে? জগতক পৰম গুৰু শ্রীকৃষ্ণ উনিকৰ চৰণ-সেৱা কৰিতে ব্রহ্মাণ্ড ভিতৰে কোন দুৰ্লভ থিক? ধৰ্ম্ম অৰ্থ কাম মোক্ষ চাৰি পদাৰথ হাতে মিলায়ে তোহাৰি পাৰিজাত কোন কথা।" (পৃ. ৫৬)

৩.৮ বীভৎস ৰস ঃ

জুগুপ্সা (ঘৃণা) স্থায়ী ভাৱৰ পৰা যি ৰস জন্মে, তাক বীভৎস ৰস বোলে।[১৩]

নাটকখনত সত্যভামা আৰু শচীৰ বাক্‌যুদ্ধৰ বৰ্ণনাত বীভৎস ৰসৰ প্রকাশ দেখা যায় —

"অয়ে নিলাজিনি মৰিতে নজান? তোহাৰি স্বামী ইন্দ্রক কথা কহিতে ঘৃণাসে উপজে। দেখোঁ অপ্সৰাৰতীক যত বেশ্যা তোহাক স্বামীক সে নাহি আণ্টল। তোহাৰি স্বামী কয়লি কি। গৌতম ঋষিক বাৰ্যা অহল্যা, তাহেক মায়া কৰিকহুঁ জাতিভ্রষ্ট কয়ল। তন্নিমিতে সব শৰীৰ ঢাকি যোনিডাক ভেল।" (পৃ. ৪৭-৪৮)

উপসংহাৰ ঃ

ভক্তিৰ ফল্গুধাৰা বোৱাবলৈ মহাপুৰুষ শংকৰদেৱে এলানি অংকীয়া নাট ৰচনা কৰে। ভাৰতীয় অলংকাৰ শাস্ত্ৰত উল্লেখিত নৱ-ৰস কম-বেছি পৰিমাণে অংকীয়া নাটত প্ৰতিফলন হ'লেও শেষত সকলোবোৰ ভক্তিৰসত বিলীন হৈ গৈছে। 'পাৰিজাত হৰণ' নাটকখনৰ বিভিন্ন বৰ্ণনাত শৃংগাৰ, বীৰ, কৰুণ, ৰৌদ্ৰ, ভয়ানক, হাস্য, শান্ত আৰু বীভৎস ৰসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। সাধাৰণ দৃষ্টিৰে চালে নাটকখনৰ ঘটনাসমূহ মানৱজীৱনৰ স্বাভাৱিক অভিজ্ঞতাৰ লগত জড়িত যেন লাগিলেও, গভীৰ পৰ্যবেক্ষণ কৰিলে আধ্যাত্মিক অনুভূতি আৰু ভক্তিমূলক ভাৱধাৰাহে স্পষ্ট ৰূপে প্ৰকাশ পোৱা দেখা যায়। অৰ্থাৎ নাটকখনত কৃষ্ণৰ কাৰ্যাৱলী সাধাৰণ মানৱৰ দৰে লাগিলেও তেওঁ পৰমব্ৰহ্ম, ভূমিৰ ভাৰ হৰণ নিমিত্তে অৱতাৰ লোৱা ভগৱান। সেয়েহে নাটকখনত বিভিন্ন ৰসৰ প্ৰয়োভৰ হোৱা দেখা যায়।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. শৰ্মা, মুকুন্দ মাধৱ (সম্পা.) ঃ *ভৰতৰ নাট্যশাস্ত্ৰ (প্ৰথম খণ্ড)*, পৃ. ১১৩
২. শাস্ত্ৰী, বিশ্বনাৰায়ণ (সম্পা.) ঃ *সাহিত্য দৰ্পণ*, পৃ. ১১
৩. শৰ্মা, মুকুন্দ মাধৱ ঃ *ধ্বনি আৰু ৰসতত্ত্ব*, পৃ. ৪৬
৪. শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ ঃ *অসমীয়া নাট্য সাহিত্য*, পৃ. ৫১
৫. দেৱশৰ্মা, সেনাপতি ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ সাজ*, পৃ. ৮
৬. উল্লিখিত, পৃ. ১০
৭. উল্লিখিত, পৃ. ৯
৮. উল্লিখিত, পৃ. ১০
৯. উল্লিখিত, পৃ. ১২
১০. উল্লিখিত, পৃ. ১৩
১১. উল্লিখিত, পৃ. ১১
১২. উল্লিখিত, পৃ. ১৩
১৩. উল্লিখিত, পৃ. ১২

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

গোস্বামী, ত্ৰৈলোক্যনাথ। *নন্দনতত্ত্বঃ প্ৰাচ্য আৰু পাশ্চাত্য*। গুৱাহাটী, বাণী প্ৰকাশ মন্দিৰ, তৃতীয় সংস্কৰণ, ২০০৬।
দেৱশৰ্মা, সেনাপতি। *অসমীয়া সাহিত্যৰ সাজ*। গুৱাহাটী, বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড, ষষ্ঠ প্ৰকাশ, ২০১৬।
নাথ, ধ্ৰুৱজ্যোতি (সম্পা.)। *শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱ সাহিত্য, কলা আৰু দৰ্শন*। গুৱাহাটী, পূৰ্বাঞ্চল প্ৰকাশ, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০২২।
বায়ন, ভৱজিৎ। *অংকীয়া নাটঃ এটি আলোচনা*। গুৱাহাটী, পাহী প্ৰকাশ, প্ৰথম সংস্কৰণ, ২০১৬।
বেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ। *শ্ৰীশ্ৰী শঙ্কৰদেৱ আৰু শ্ৰীশ্ৰী মাধৱদেৱ*। ডিব্ৰুগড়, বনলতা, ২০১৭।

শৰ্মা, কুসুম চন্দ্ৰ। *বৈষ্ণৱ ভক্তিবাদ শঙ্কৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱৰ সাহিত্য আলোচনা*। গুৱাহাটী, বান্ধৱ, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৪।
শৰ্মা, তীৰ্থনাথ। *সাহিত্য বিদ্যা পৰিক্ৰমা*। গুৱাহাটী, বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড।
শৰ্মা, মুকুন্দ মাধৱ। *ধ্বনি আৰু ৰসতত্ত্ব*। গুৱাহাটী, বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড, তৃতীয় তাঙৰণ, ২০০৬।
শৰ্মা, মুকুন্দ মাধৱ (সম্পা.)। *ভৰতৰ নাট্যশাস্ত্ৰ* (প্ৰথম খণ্ড)। অসম নাট্য সন্মিলন, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯১।
শাস্ত্ৰী, বিশ্বনাৰায়ণ (সম্পা.)। বিশ্বনাথ কবিৰাজৰ *সাহিত্য দৰ্পণ*। অসম সাহিত্য সভা, ১৯৬৪।
শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰ নাথ (সম্পা.)। *পাৰিজাত হৰণ নাট*। গুৱাহাটী, গ্ৰন্থম, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০১৬।
শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰ নাথ। *অসমীয়া নাট্য সাহিত্য*। গুৱাহাটী, সৌমাৰ প্ৰকাশ, অষ্টম সংস্কৰণ, ২০০০।

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 119-129

পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ দৃষ্টিৰে *ভাৰগু পক্ষীৰ জাক* আৰু *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাস দুখনৰ এক অধ্যয়ন

অনামিকা বড়ো

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

প্ৰাচীন কালৰপৰা অৰ্থাৎ বৈদিক যুগৰ পৰা ভাৰতীয় সাহিত্যত প্ৰকৃতিৰ বৰ্ণনা বিৰাজমান। সাহিত্য আৰু প্ৰকৃতিৰ সম্পৰ্কও মানৱ জীৱন সাহিত্যৰ সৈতে নিহিত হৈ থকা ধৰণৰ। পাশ্চাত্য সাহিত্যত এই বিষয়টোৰ ওপৰত ইতিমধ্যে যথেষ্ট পৰিমাণে অধ্যয়নৰ পথ মুকলি কৰা হৈছে। বিংশ শতিকাৰ শেষৰফালে পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ দৃষ্টিৰে বিশ্বসাহিত্যৰ নৱ-মূল্যায়ন হোৱা দেখা যায়। আমেৰিকাত জন্ম লাভ কৰা সাহিত্য সমালোচনাৰ এই নতুন তত্ত্বটোক নামকৰণ কৰিছে ইক'ক্ৰিটিচিজম (ড্ৰন্তুপ্সন্তুজনন্ধনন্তুনন্দপ্প) বুলি। ইয়াৰ অসমীয়া পৰিভাষা হিচাপে 'পাৰিপাৰ্শ্বিক সমালোচনা' শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰি আহিছে। সাহিত্য সমালোচনাৰ এই তত্ত্বটোৰ জৰিয়তে সাহিত্যত প্ৰতিফলিত মানুহ আৰু পৰিৱেশৰ পাৰস্পৰিক সম্পৰ্কৰ সমালোচনা কৰা হয়। অসমীয়া সাহিত্যতো লোকসাহিত্য, চৰ্যাপদ আদি যুগৰ পৰা আধুনিক সাহিত্যৰ প্ৰায়বোৰ উপাদানৰ মাজতে প্ৰকৃতিৰ চিত্ৰণ মনকৰিবলগীয়া। সাহিত্যৰ ধাৰাসমূহৰ মাজত এই তত্ত্বক অন্তৰ্ভুক্ত কৰি বৰ্তমান অসমীয়া সাহিত্যৰ আওতাত পৰিৱেশ সমালোচনা অথবা ইক'ফিকশ্যনধৰ্মী সাহিত্যৰাজিক সাহিত্যৰ এক স্বতন্ত্ৰীয় শাখা হিচাপে গঢ়ি তোলা হৈছে। কেইবাটাও গৱেষণা কৰ্মও সম্পন্ন কৰা হৈছে। অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্য বিভিন্ন পটভূমিত ৰচিত হোৱাৰ উপৰি মানুহ আৰু পাৰিপাৰ্শ্বিক সমস্যাৰ আৰু অন্যান্য দিশৰ আন্তঃসম্পৰ্ক স্থাপন কৰা দেখা যায়। অসমীয়া সাহিত্যিকসকলৰ ক্ষেত্ৰত আন ঔপন্যাসিকসকলৰ দৰে উমাকান্ত শৰ্মা, ৰত্না ভৰালী তালুকদাৰৰ সাহিত্যত পৰিৱেশ সমালোচনাও মনকৰিবলগীয়া। **"পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ দৃষ্টিৰে *ভাৰগু পক্ষীৰ জাক* আৰু *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাস দুখনৰ এক অধ্যয়ন"** শীৰ্ষক এই গৱেষণা

পত্ৰখনত গৱেষণাৰ ক্ষেত্ৰখনত পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ উপযোগিতা আৰু ইয়াৰ প্ৰাসংগিকতা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা লগতে উপন্যাস দুখনত মানুহৰ সৈতে ভিন্ন প্ৰাকৃতিক জগতৰ সম্পৰ্কক পৰিৱেশ সম্পৰ্কীয় তত্ত্বৰ দৃষ্টিভংগীৰে বিচাৰ-বিশ্লেষণ কৰা হ'ব।

বীজ-শব্দ ঃ পৰিৱেশ, উপন্যাস, প্ৰকৃতি, ঔপন্যাসিক, মানৱ।

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

সমালোচনাৰ পৃথিৱীখনৰ শেহতীয়া তত্ত্ববোৰৰ ভিতৰত পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্ব(Ecocriticism) অন্যতম। বিংশ শতিকাৰ মাজভাগত আমেৰিকাত জন্ম লাভ কৰা Ecocriticism ৰ অসমীয়া পৰিভাষা হিচাপে সমালোচকসকলে পাৰিপাৰ্শ্বিক সমালোচনা পদটো ব্যৱহাৰ কৰি আহিছে। পাশ্চাত্যত জনপ্ৰিয়তা অৰ্জন কৰা 'ইক'ক্ৰিটিচিজি'ম শব্দটো ১৯৭৮ চনত প্ৰকাশিত Rueckert ৰ Literature and Ecology: An experiment in Eco-criticism ৰচনাত প্ৰথম প্ৰয়োগ কৰিছিল। পৰৱৰ্তী সময়ত ১৯৯০ চনত Cheryll Glotfelty য়ে এই তত্ত্বক প্ৰতিষ্ঠা কৰে। 'ইক'ক্ৰিটিচিজি'মে সাহিত্য আৰু ভৌতিক পৰিৱেশৰ মাজৰ সম্পৰ্কক অধ্যয়ন কৰে। অসমীয়া সাহিত্যত এই মতবাদৰ চৰ্চা খুব কম বুলিব পাৰি। তৎসত্ত্বেও অসমীয়া সাহিত্যত কিন্তু আৰম্ভণিৰ পৰা প্ৰকৃতি ওতপ্ৰোতভাৱে জড়িত। এইফালৰ পৰা গৈও সাহিত্যৰাজিক আমি সমালোচনাৰ তত্ত্ব হিচাপে চোৱাৰ থল আছে। ঊনবিংশ শতিকাৰ পৰা সাহিত্য চৰ্চাত মনোনিৱেশ কৰা সাহিত্যিকসকলৰ ভিতৰত উমাকান্ত শৰ্মা এগৰাকী অন্যতম। শিক্ষা বিভাগৰ কৰ্মসূত্ৰে অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠী অধ্যুষিত ঠাইসমূহৰ সৈতে পৰিচয় হৈ বাস্তৱ অভিজ্ঞতাসমূহৰে শৰ্মাই সাহিত্য চৰ্চাত মনোনিৱেশ কৰে। হাইস্কুলীয়া জীৱনতে সাহিত্য চৰ্চাত হাত দি অসমীয়া সাহিত্যৰ ভঁৰাল চহকী কৰা উমাকান্ত শৰ্মা ঔপন্যাসিক হিচাপেও সমৃদ্ধ। তেখেতৰ উপন্যাসৰাজি—

উৰন্ত মেঘৰ ছাঁ(১৯৬০), *ছিমছাঙৰ দুটা পাৰ*(১৯৬৫), *ৰঙা ৰঙা তেজ*(১৯৬৮), *এজাক মানুহ এখন অৰণ্য*(১৯৮৬), *ভাৰগু পক্ষীৰ জাক*(১৯৯২),*কাজলীৰ ৰোগ*(২০০১)।

১৯৬০ চনৰ পৰা ক্ৰমে উপন্যাস ৰচনা কৰি সমৃদ্ধি লাভ কৰা শৰ্মাই প্ৰথম তিনিখন উপন্যাস 'পশুপতি ভৰদ্বাজ' ছদ্মনামেৰে ৰচনা কৰিছিল। শৰ্মাৰ উপন্যাসৰ প্ৰায়খিনি বিষয়বস্তুৰে হৈছে বাস্তৱতাৰ আধাৰত ৰচিত সামাজিক পটভূমি। সাধাৰণ মানুহৰ দুখ-দুৰ্দশা, অসহায় অৱস্থাৰ বৰ্ণনাৰ মাজেৰে ঔপন্যাসিকে তেওঁলোকৰ প্ৰতি গভীৰ সহানুভূতি আৰু মানৱতাবোধ প্ৰকাশ কৰা দেখিবলৈ পোৱা যায়। সৃষ্টিশীল সাহিত্যৰ সাধক উমাকান্ত শৰ্মাই সাহিত্যিক জীৱনৰ স্বীকৃতি হিচাপে ক্ৰমে অসম প্ৰকাশন পৰিষদ বঁটা, অসম সাহিত্য সভাৰ কলাগুৰু বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভা বঁটা, অসম সাহিত্য সভা বঁটা, ভাৰতীয় ভাষা পৰিষদৰ ৰাষ্ট্ৰপতিৰ বঁটা লাভ কৰিছিল।

আনফালে একবিংশ শতিকাৰ সাহিত্যিকসকলৰ ভিতৰত অন্যতম এগৰাকী ৰত্না ভৰালী তালুকদাৰ। তেখেত অসমৰ এগৰাকী সৃষ্টিশীল লেখক হোৱাৰ উপৰি এগৰাকী সাংবাদিকো। এই পেছাৰ মাজেৰেই তেখেতে অসমীয়া সাহিত্য চৰ্চাৰ আৰম্ভণি কৰে। সাহিত্য চৰ্চাৰ লগতে *দ্বিভাষিক* আলোচনীখনৰ কাৰ্যবাহী সম্পাদকো। অসমৰ যি সামাজিক ৰাজনৈতিক ইতিহাস তাৰ প্ৰতি আকৃষ্ট ৰত্না ভৰালী তালুকদাৰে বড়োসকলৰ স্বাধিকাৰ প্ৰতিষ্ঠা সংগ্ৰামৰ ভিত্তিত ২০১২ চনত *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* বুলি প্ৰথমখন উপন্যাস ৰচনা কৰে। বহুসময়ত শোষিত আৰু অৱদমিত জনগোষ্ঠীটোৱে স্বাধিকাৰ প্ৰাপ্তিৰ বাবে গঢ়ি তোলা আন্দোলনৰ মাজতে নানান সৰু-বৰ ঘটনাৰ সূত্ৰপাত ঘটাইছিল। উপন্যাসখনত ভৰালীয়ে সুদীৰ্ঘ সময় বড়োভূমিৰ মানুহখিনিয়ে কৰা সংগ্ৰামখনক

গুৰুত্ব প্ৰদান কৰা দেখা যায়। অসমৰ সন্ত্ৰাস অধ্যুষিত সমাজ-ৰাজনীতিও তেখেতৰ উপন্যাসৰ বিষয়বস্তু। *জোনফুল*(২০২২) তেনে এখন উপন্যাস। সামাজিক-ৰাজনৈতিক দিশৰ উপৰি দুয়োখন উপন্যাসতে প্ৰকৃতি চিত্ৰণৰ দিশটোও অধিক মনোমোহা। শিশুৰ মনস্তাত্বিক দিশৰ প্ৰতি এটি আকৰ্ষণীয় মনোভাৱেৰে তেখেতে *অকণমানি বাগিছাৰ যাদু* (অপ্ৰকাশিত) উপন্যাসখন ৰচনা কৰে। সাহিত্যিক বঁটা হিচাপে তেখেতে ২০০৯-১০ চনত মুনীন বৰকটকী বঁটা লাভ কৰে।

দুয়োখন উপন্যাসৰ পটভূমি নানান বিষয়বস্তুৰ দ্বাৰা ৰচিত হ'লেও সেইবোৰৰ মাজত প্ৰকৃতিৰ চিত্ৰণ এটা মনকৰিবলগীয়া দিশ। তাত মানুহ আৰু প্ৰকৃতিৰ সম্পৰ্কৰ ছবিখন স্পষ্টভাৱে অংকন কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। ইয়াৰ উপৰি অসমৰ সামাজিক-ৰাজনৈতিক ব্যৱস্থাটোক পৰিৱেশৰ মাজেৰে ৰূপকধৰ্মিতাৰে বৰ্ণনা কৰা কৌশল এটা বাৰুকৈয়ে পৰিলক্ষিত হয়।

০.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

ভাৰণ্ড পক্ষীৰ জাক আৰু *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* দুয়োখন উপন্যাসতে পৰিৱেশ সমালোচনাৰ বিষয়টোক কিছুমান তাত্বিক দিশৰ আধাৰত বিচাৰ-বিশ্লেষণ কৰি চোৱা হৈছে।

০.২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতিঃ

গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰিবলৈ ঘাইকৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে সহায় লোৱা হৈছে আৰু প্ৰয়োজন সাপেক্ষে তুলনামূলক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হৈছে। পাৰিপাৰ্শ্বিক সমালোচনাৰ তাত্বিকতাৰ পদ্ধতিটো গুৰুত্বপূৰ্ণ অন্তদৃষ্টি সমল হ'ব।

০.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ উক্ত বিষয়টোৰ বিশ্লেষণৰ বাবে *ভাৰণ্ড পক্ষীৰ জাক* আৰু *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* দুয়োখন উপন্যাসক মূল বিষয় হিচাপে সামৰি লোৱাৰ উপৰি তাত্বিক দিশ কিছুমানৰো অৱতাৰণা কৰা হৈছে।

০.৪ অধ্যয়নৰ সমল সংগ্ৰহ ঃ উক্ত অধ্যয়নটিৰ বাবে মুখ্য সমলৰ লগতে গৌণ সমলো সংগ্ৰহ কৰা হৈছে।

১.০০ মূল বিষয়ৰ আলোচনা ঃ

বিংশ শতিকাত পাশ্চাত্যত জন্ম লাভ কৰা আৰু সমালোচকৰ দৃষ্টিগোচৰ হোৱা সাম্প্ৰতিক তত্ত্ববোৰৰ ভিতৰত 'ইক'ক্ৰিটিচিজিম' অন্যতম। আন্তঃগাঁথনিক দিশৰ পৰা চালে ই এক বহু বিভাগীয় তাত্বিক ধাৰণা। ইয়াত পৰিৱেশ বিজ্ঞান, ৰাজনৈতিক তত্ত্ব, সমাজতত্ত্ব, মনোবিজ্ঞান আদি কেইবাটাও পৰিপূৰক অৱদান নিহিত হৈ থাকে। ইয়াক এক তাত্বিক গণ্ডীৰ ভিতৰত আৱদ্ধ কৰি এক সুসংগঠিত সংজ্ঞা নিৰ্ধাৰণ কৰি দিয়াতকৈ সমাজবিজ্ঞানৰ সকলো শাখাৰ অৱদান সন্মিলিত এক তাত্বিক ধাৰণা বুলি অভিহিত কৰিলে অধিক পুষ্ট যেন দেখি। সাম্প্ৰতিক জগতখনে সন্মুখীন হোৱা পৰিৱেশ সম্পৰ্কীয় নানান সমস্যাৰাজি আৰু সিবোৰৰ ফলত মানৱ জাতিৰ সামাজিক, ৰাজনৈতিক আৰু নিজস্ব অস্তিত্বৰ চিন্তাৰ আলোড়নতে 'ইক'ক্ৰিটিচিজিম' ধাৰণাৰ উৎপত্তি বুলি ক'ব পাৰি। উইলিয়াম ৰুকাৰ্টে ১৯৭৮ চনত Literature and Ecology: An experiment in Ecocriticism নামৰ প্ৰবন্ধটো ৰচনা কৰোঁতে পোনপ্ৰথমে Ecocriticism শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰে (xx)। Ecocriticism শব্দটোৰ লগতে Ecology(পৰিৱেশ তন্ত্ৰ) আৰু Criticism(সমালোচনা) শব্দ দুটাৰ প্ৰসংগ আহি পৰে। এই বিষয়ে গ্ৰন্থখনত বিশদ আলোচনা কৰিছে।পাশ্চাত্য সাহিত্যত পাৰিপাৰ্শ্বিক বিষয় সম্পৰ্কীয় এনে ৰচনাসমূহৰ পটভূমিতে পৰৱৰ্তী সময়ত পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনাই এক বিদ্যায়তনিক বিষয়ৰূপে প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰে আৰু বিকাশৰ দিশে অগ্ৰসৰ হয়।

পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনা সম্পৰ্কে বিভিন্নজন সমালোচকে বিভিন্ন ধৰণেৰে সংজ্ঞা আগবঢ়াইছে।

পাশ্চাত্যৰ সমালোচক Cheryll Glotfelty য়ে *The Ecocriticism Reader* শীৰ্ষক গ্ৰন্থত আগবঢ়োৱা মন্তব্যটো এনেধৰণৰ—

সাধাৰণ অৰ্থত ক'বলৈ গ'লে পাৰিপাৰ্শ্বিক অধ্যয়ন হৈছে সাহিত্য আৰু ভৌতিক পৰিৱেশৰ মাজৰ সম্পৰ্ক। নাৰীবাদী সমালোচনাই যিদৰে ভাষা আৰু সাহিত্যক লিংগভিত্তিক সচেতন দৃষ্টিকোণৰ পৰা পৰীক্ষা কৰে আৰু মাৰ্ক্সবাদী সমালোচনাই যিদৰে উৎপাদনৰ ধৰণ আৰু অৰ্থনৈতিক শ্ৰেণীৰ প্ৰতি পাঠকক সচেতনতা প্ৰদান কৰে ঠিক তেনেদৰে পৰিৱেশ সমালোচনা সাহিত্য অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত পৃথিৱীকেন্দ্ৰিক দৃষ্টিভংগীক সূচায় (Xviii)। সাহিত্য সমালোচনা সম্পৰ্কীয় চিন্তা-চৰ্চাৰ বিকাশৰ ক্ষেত্ৰত গ্ল'টফেল্টি অন্যতম। তেখেতে হাৰল্ড ফ্ৰ'ম'ৰ সৈতে মুঠ ২৫ টা প্ৰবন্ধ সন্নিৱিষ্ট কৰি সম্পাদনা কৰা *The Ecocriticism Reader* গ্ৰন্থখনো পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ সৈতে জড়িত এখন উল্লেখযোগ্য গ্ৰন্থ। ইয়াত পৰিৱেশ সমালোচনাৰ ভালেমান দিশ উদ্ভাসি উঠা দেখা গৈছে। বিশেষকৈ গ্ৰন্থখনত প্ৰকৃতি আৰু সংস্কৃতিৰ মাজৰ সম্পৰ্ক আৰু ইয়াক সাহিত্যিক ৰচনাৰ পৰৱৰ্তী চৰ্চাৰ বাবে এক তাত্ত্বিক ভেটি প্ৰদান কৰা আলোচনামূলক প্ৰবন্ধ, কল্পকাহিনী আৰু নাটকত প্ৰকৃতিৰ উপস্থাপন আৰু আমেৰিকাৰ পৰিৱেশ সাহিত্যৰ বিশ্লেষণক সামৰা হৈছে। এই তাত্ত্বিকতাৰ আধাৰতে গৱেষণা পত্ৰখনৰ বিষয়টো বিশ্লেষণ কৰাৰ চেষ্টা কৰা হৈছে। এই বিষয়ৰ অধ্যয়নে কিছুমান বিশেষ অৱধাৰণা সামৰি লয়— গভীৰ পৰিৱেশ বিজ্ঞান (Deep Ecology), পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ (Ecofeminism), স্থান ভিত্তিক পাৰিপাৰ্শ্বিক বিষয় (Place-based Ecocriticism), পাৰিপাৰ্শ্বিক মাৰ্ক্সবাদ (Eco-Marxism), মানুহ আৰু প্ৰকৃতিৰ সম্পৰ্ক (The relation between Man and Nature) উল্লেখযোগ্য। পৰিৱেশ অৱক্ষয়ৰ মূল কাৰণসমূহ বুজিবলৈ আৰু সমালোচনা কৰিবলৈ আৰু অস্তিত্বৰ এক বিকল্প দৃষ্টিভংগী প্ৰণয়ন কৰিবলৈ এইসমূহে সমগ্ৰতাৰ সৈতে সঠিক সম্পৰ্কৰ বাবে এক নৈতিক আৰু ধাৰণাগত ভেটি প্ৰদান কৰিব বুলি গ্ল'টফেল্টিয়েও মত প্ৰকাশ কৰে (xxi)।

পৰিৱেশ আৰু সাহিত্যৰ মাজৰ সম্পৰ্ক স্থাপনৰ উদ্দেশ্যৰে সাহিত্যিকসকলে সচেতন বা অসচেতনভাৱেই হওক গুৰুত্ব দিয়া পৰিলক্ষিত হয়। ঔপন্যাসিকসকলে এক বহল গণ্ডীৰ পৰিসৰৰ মাজৰে ইয়াক আলোচনা কৰিবলৈ সুযোগ পায়। বহু সমালোচকে অপ্ৰয়োজনতো পৰিৱেশ সচেতনতাৰ সমালোচনা কৰে। ইয়াৰ এটা সঠিক নামকৰণৰো প্ৰয়োজনবোধ কৰে। প্ৰাৰম্ভিক অধ্যয়নসমূহত এটা সঠিক শিৰোনাম নাছিল বাবে পাৰস্পৰিকভাৱে বিষয়টো চাৰিওফালে বিয়পি পৰিছিল। একাণপতীয়াভাৱে নিজস্বতাক ধৰি ৰাখিব পৰা নাছিল। মানৱ সংস্কৃতি আৰু ভৌতিক জগতখনৰ অধ্যয়নক সামৰা এই বিষয়টোৱে এচাম সমালোচকক বাৰুকৈয়ে মুগ্ধ কৰিছিল। ফলশ্ৰুতিত পাশ্চাত্যত যিদৰে এটা নিৰ্দিষ্ট নামেৰে পৰিচয় লাভ কৰিলে ঠিক সেইদৰে অসমীয়া সাহিত্যত তাৰ পৰিভাষা হিচাপে 'পাৰিপাৰ্শ্বিক সমালোচনা' পদটো গ্ৰহণযোগ্য হৈছে। যদিওবা অসমীয়া সাহিত্যত প্ৰকৃতি সম্পৰ্কীয় উপাদান আৰম্ভণিৰ পৰা জড়িত, তত্ত্ব হিচাপে কিন্তু সাম্প্ৰতিক অসমীয়া উপন্যাসত জ্ঞাতে বা অজ্ঞাতে প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায়। অসমীয়া উপন্যাস, চুটিগল্প আৰু কবিতাক এই সমালোচনা তাত্ত্বিকতাৰে বিচাৰ কৰাৰ চেষ্টা দেখিবলৈ পোৱা যায়। অৰবিন্দ ৰাজখোৱাই *অসমীয়া প্ৰকৃতি-সাহিত্য আৰু সৌম্যদীপ দত্ত* শীৰ্ষক গ্ৰন্থখনৰ পাতনিত পাৰিপাৰ্শ্বিক সমালোচনাৰ তাত্ত্বিকতাৰ আলোচনা কৰিব পৰা কেইখনমান অসমীয়া উপন্যাসৰ নাম উল্লেখ কৰিছে— অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ *ইয়াত এখন অৰণ্য আছিল*, দিলীপ চন্দনৰ *কাজিৰঙাৰ বেলাড*, প্ৰভাত গোস্বামীৰ *শুকুলা হাতীৰ খোজ*, পংকজ গোবিন্দ মেধিৰ *চৰাই চুবুৰী*, ববিতা ফুকনৰ *মুক্ত বিহঙ্গ*, যতীন্দ্ৰ কুমাৰ বৰগোহাঞিৰ *পৃথিৱীৰ মৰম*, ভৰত ৰাজখোৱাৰ *হাবেল*

আদি (২১) । অসমীয়া সাহিত্যত এনে অনেক উপন্যাস আছে যাক এই তত্ত্বটোৰ প্ৰকট অধ্যয়নৰে আলোচনাৰ আওতালৈ আনিব পাৰি।

উক্ত গৱেষণা পত্ৰখনৰ বাবে নিৰ্বাচিত দুয়োখন উপন্যাসে ইয়াৰ আধাৰতে বিশ্লেষণ কৰা হ'ব। প্ৰকৃততে ঔপন্যাসিক দুগৰাকীয়ে কোনো তত্ত্বৰ ভিত্তিত উপন্যাস দুখন ৰচনা কৰা নাছিল। কিন্তু তাত্ত্বিকভাৱে উপন্যাস দুখনৰ বিশ্লেষণ কৰিব পৰা যায়। *ভাৰগু পক্ষীৰ জাক* উপন্যাসখনৰ বিস্তৃত পটভূমিত ঔপন্যাসিকে বড়োভূমিৰ সমাজ আৰু সংগ্ৰামৰ যি প্ৰতিফলন ঘটাইছে তাৰ সামন্তৰালভাৱে প্ৰাকৃতিক ঘটনা আৰু পৰিৱেশকো ঘটনাৰ প্ৰয়োজনত খাপ খুৱাই সজাই তুলিছে। প্ৰাকৃতিক পৰিৱেশক ঔপন্যাসিকে প্ৰতীকী অৰ্থত সামৰিছে। কোনো ঠাইত যদি মানুহৰ মানসিক জগতৰ সৈতে প্ৰকৃতিক ৰিজাইছে কোনো ঠাইত সংস্কৃতিক খাপ খুৱাইছে। কোনো এখন ঠাইৰ ঘটনাক্ৰম বৰ্ণনা কৰিবলৈ যোৱাৰ মুহূৰ্তত ঠাইখনৰ পাৰিপাৰ্শ্বিকতাৰ প্ৰসংগ আহি পৰে। পৰিৱেশ সাহিত্যত স্থান (Place)ক এনেদৰে উপস্থাপিত কৰা হয়, যাতে তাত কেৱল উপাদানসমূহৰ উল্লিখনতেই ভাৱ আৰু বিষয়ৰ প্ৰকাশ নাথাকি, সেই প্ৰক্ৰিয়াটোত মানৱ সমাজত 'স্থান'ৰ কিমান গুৰুত্ব তাকো বিচাৰ কৰা হয়। এই কথাষাৰ লৰেন্স বোৱেলে তেখেতৰ *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination* গ্ৰন্থখনতো উল্লেখ কৰিছে। *ভাৰগু পক্ষীৰ জাক* উপন্যাসখনৰ প্ৰথমভাগতে ঔপন্যাসিকে বড়ো মানুহখিনিৰ অস্থিৰতাখিনিক ইংগিত কৰি প্ৰাকৃতিক পৰিৱেশৰ এটা সুন্দৰ বৰ্ণনা দিছে—

> "মানুহখিনি গমকে নাপালে পশ্চিম আকাশত সূৰ্যটো ৰঙা পৰি নিস্তেজ হৈ আহিল, পূৱ আকাশৰ বিৰাট জোনটোৰ থবল কিৰণে ক্ৰমে আকাশ পৃথিৱী পোহৰাই তুলিলে,.... মাটিৰ উদৰত লুকাই থকা কিবা আচহুৱা জীৱনৰ অস্থিৰতাই যেন তেওঁলোকক স্পৰ্শ কৰিলে। অজস্ৰ কাহিনী, অজস্ৰ কাহিনী কণ্ঠলৈ আহি বন্ধ হৈ গ'ল।"(পৃ.৬৩৭)

উপন্যাসখনত বিশেষকৈ ছেছাখুলি আৰু ছোনাফালি অঞ্চলৰ কথা সামৰা হৈছে। সেই ঠাইৰ মানুহখিনিয়ে উম নোপোৱাকৈ তেওঁলোকৰ জীৱনলৈ আন্দোলন নামি আহিল। সন্ত্ৰাসৰ নামত ডেকাচাম হাবিলৈ বুলি বাট ল'লে। আন্দোলনৰ মাজেৰেই বড়োভূমি পোৱাৰ আশাত থকা মানুহখিনিয়ে পালে এক অস্থিৰ জীৱন। এনে অস্থিৰ পৰিৱেশৰ বৰ্ণনা দিবলৈ গৈ ঔপন্যাসিকে প্ৰকৃতিৰ ৰূপৰ বৰ্ণনাক আকোৱালি লৈছে।

আনহাতে *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাসখনতো ঔপন্যাসিকে নিজস্ব অভিজ্ঞতা, গোষ্ঠী সংঘৰ্ষই নমাই অনা অস্থিৰতা আৰু আন্দোলনৰ ফলত ধ্বংসৰ মুখলৈ ঠেলি দিয়া প্ৰকৃতিৰ ধ্বংসৰ ৰূপটিকো প্ৰত্যক্ষভাৱে বৰ্ণনা কৰিছে। উপন্যাসখনৰ শিৰোনাম বড়ো ভাষাৰ শব্দৰে ৰাখিছে— *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'*। যাৰ অসমীয়া প্ৰতিশব্দ যিদৰে অৰণ্যই কান্দে। ইয়াৰ মাজতে উপন্যাসখনৰ প্ৰতীকাত্মক কথা নিহিত হৈ আছে। প্ৰকৃতিৰ বৰ্ণনাৰ সমান্তৰালকৈ ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক, সামাজিক আৰু সাংস্কৃতিক দিশৰো অৱতাৰণা কৰিছে। জনজাতীয় জীৱনৰ পটভূমিৰ আধাৰত ৰচিত তালুকদাৰৰ এই উপন্যাসখন প্ৰকৃততে সমালোচনা তত্ত্বৰ আধাৰত বিশ্লেষণ কৰি চাব পৰা এখন উপন্যাস। ইয়াতো 'স্থান' হিচাপে কোকৰাঝাৰক কেন্দ্ৰবিন্দু কৰি উপস্থাপন কৰিছে। গৌৰাং নদীৰ নিকটৱৰ্তী অঞ্চলক কেন্দ্ৰ কৰি উপন্যাসখনৰ আৰম্ভণি ঘটাইছে—

> "নব্বৈৰ দশকৰ নামনি অসমৰ গোষ্ঠীগত সংঘৰ্ষত আক্ৰান্ত এছোৱা ভূমিখণ্ডৰ মানৱিক বিপৰ্যয় এই উপন্যাসৰ বিষয়বস্তু।.....হৃদয়ৰ কঠিন শিলালিপিত টুকুৰিয়াই নিজৰ কাহিনী আগবঢ়াই দিয়া কিছু নিৰন্ন আত্মাৰ জীৱনৰ আৰ্তি চেতনত থাপনা কৰি জে'ৰেই হাগ্ৰামায়া

গাব', অৰ্থাৎ 'যিদৰে অৰণ্যই কান্দে' শীৰ্ষক এই উপন্যাসৰ কাহিনী আগুৱাবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।" (পৃ.১)

এইখিনি কথাৰে ঔপন্যাসিকে বিষয়বস্তুৰ ইংগিত এটা দিছে। গোষ্ঠীগত সংঘৰ্ষত আক্ৰান্ত এছোৱা ভূমি অৰ্থাৎ কোকৰাঝাৰকে আদি কৰি সংপৃক্ত হৈ থকা বড়ো জিলাকেইখনকো বুজাইছে। কোকৰাঝাৰত সংঘটিত গোষ্ঠীগত সংঘৰ্ষ আৰু সেই অঞ্চলত প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি নামি অহা সংকটক কঠোৰ কৰুণ বাস্তৱতাৰ মাজেৰে দেখুৱাবলৈ চেষ্টা কৰিছে। তৃপ্তি চৰিত্ৰটোৰ দ্বাৰা সেই ভূমিখণ্ডৰ অনেক দিশ সামৰিছে। অসমখন যিহেতু বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ বসতিস্থল, এই জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত থকা আকাংক্ষাৰ দ্বন্দ্ব, অৱদমিত জাতি-জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত গা কৰি উঠা আত্মপ্ৰতিষ্ঠাৰ সংগ্ৰাম, কিছু পৰিমাণে বিচ্ছিন্নতাবাদী চেতনা আদিয়ে দীৰ্ঘদিন ধৰি চৰ্চাৰ মাজেৰে আলোচিত হৈ আহিছে। সঞ্জীৱ বৰুৱাই *India Against Itself* শীৰ্ষক গ্ৰন্থখনত ১৯৯১ চনৰ জানুৱাৰী মাহত গুৱাহাটীৰ ইংৰাজী ভাষাৰ দৈনিক কাকত *চেণ্টিনেল* (Sentinel)ত লখী কছাৰীয়ে আলফা(ULFA)ক প্ৰশ্ন কৰি প্ৰেৰণ কৰা এখন পত্ৰৰ প্ৰসংগ আনি আলোচনা কৰে যে জনজাতীয়সকলে— ঐতিহাসিকভাৱে নিজকে অসমৰ সংমিশ্ৰিত 'খিলঞ্জীয়া' জনসংখ্যাৰ অংশ হিচাপে অন্তৰ্ভুক্ত কৰে কিন্তু এতিয়া তেওঁলোকে অসমীয়া উপ-ৰাষ্ট্ৰীয় গঠনৰ পৰা আঁতৰি আহিবলৈ বিচাৰে আৰু বড়োসকলৰ ক্ষেত্ৰত ভূখণ্ডৰ বিচ্ছিন্নতাও বিচাৰিছে (১৭৩)। আচলতে বিচ্ছিন্নতা শব্দটোক বহলভাৱে ভাগ কৰিব নোৱাৰি। স্বাধীনতাৰ ৰোমাঞ্চেৰে কৰা মাত্ৰ এটা কণ্ঠস্বৰযুক্ত জটিল ৰাজনৈতিক আকাংক্ষা বুলিব পাৰি। এনে দিশবোৰক পটভূমি হিচাপে লৈ মানৱ জীৱনৰ যি প্ৰতিফলন ঘটাইছে তাৰ সমান্তৰালভাৱে প্ৰাকৃতিক ঘটনা আৰু পৰিৱেশকো ঘটনাৰ অন্তৰালত খাপ খুৱাই সজাই তুলিছে।

পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ এটা মূল বিষয় হৈছে প্ৰকৃতি আৰু মানুহৰ সম্পৰ্ক বিচাৰ। *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাসখনতো সংঘৰ্ষৰ মাজেৰে প্ৰকৃতি আৰু মানুহৰ এক নিবিড় সম্পৰ্ক উপস্থাপন কৰিছে। উপন্যাসখনত গৌৰাংগ নদীৰ সমীপৱৰ্তী মানুহখিনিৰ প্ৰকৃতিৰ সৈতে সহাৱস্থানৰ বিষয়টোক খুব সুন্দৰভাৱে দেখুৱাইছে। নদীৰ বুকুতে বিলীন হৈ মানুহখিনিয়ে আপোনমনে জীৱিকাৰ সন্ধান কৰিছে। নদীখনে যে তেওঁলোকৰ বাবে জীৱনৰ প্ৰথম চিনাকী। হাজাৰ কষ্টকো নেওচি প্ৰকৃতিৰ বুকুত একাত্ম হৈ পৰিছে—

"নদীৰ বুকুত শিল-বালি তুলি কাম কৰিবলৈ অহা ইহঁতৰ বেছিভাগেই তিৰোতাৰ দল।"(পৃ.৬)

কোনো স্বাৰ্থ নথকাকৈ প্ৰকৃতিৰ সৈতে সহাৱস্থান কৰা ছবিখন ঔপন্যাসিকে উপস্থাপন কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। মাকবোৰৰ সৈতে ল'ৰা-ছোৱালীবোৰৰো নৈখনতে প্ৰতিদিনে ধেমালি। এইখিনিতে গভীৰ পৰিৱেশতন্ত্ৰ (Deep Ecology)ৰ কথাটো সোঁৱৰায়। এই উপন্যাসখনত বিশেষকৈ জনজাতীয় মানুহখিনিক পৰিৱেশৰ প্ৰতি স্বাৰ্থলোভী মনে গঢ়া একেবাৰে দেখা নাযায়। প্ৰকৃতি ধ্বংস কৰা বা নদীক হত্যা কৰাৰ কোনোকালে পৰিকল্পনা কৰা নাই। গভীৰ পৰিৱেশতন্ত্ৰৰ ধাৰণাইও এইটো সূচায় যে কোনো স্বাৰ্থ নথকাকৈ প্ৰকৃতিৰ সৈতে সহাৱস্থান কৰা। ইয়াত সহমৰ্মিতা নিহিত থাকে। প্ৰকৃতিৰ ওপৰত মানুহৰ ধ্বংসযজ্ঞ আৰু মানুহে কৰি অহা অন্যায় অবিচাৰৰ পৰিৱৰ্তে গভীৰ পৰিৱেশ তন্ত্ৰই প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি মানুহৰ থাকিবলগীয়া দায়িত্বৰ কথাহে সোঁৱৰাই দি কেইটিমান কথাৰ অৱগত কৰে— ক) জনসংখ্যা বিস্ফোৰণৰ প্ৰতি সজাগতা খ) সাধাৰণভাৱেই জীৱন-যাপন কৰাৰ পদ্ধতি গ) জৈৱ বৈচিত্ৰ্যৰ সংৰক্ষণ (১৭)। *ভাৰণ্ড পক্ষীৰ জাক* উপন্যাসখনত ইয়াৰ আটাইকেইটা দিশৰ অৱতাৰণা পোৱা যায়। জনজাতিৰ বাবে সংৰক্ষিত এলেকাত শৰণাৰ্থীৰ বসতিত বিৰোধ, মানুহখিনিৰ সাধাৰণ জীৱন-যাপন, প্ৰকৃতিৰ সৈতে সহমৰ্মিতা আদি দিশ উপন্যাসখনত বিৰল।

নিৰ্দিষ্ট ঠাই এখনৰ উন্নতিৰ লগে লগে মানুহৰ প্ৰকৃতি ধ্বংস কৰি ব্যৱসায় গঢ়ি তোলাৰ এটা নীচাত্মিকা ভাৱ জাগ্ৰত হয়। তাত ৰাজনৈতিক দিশ কিছুমানো জড়িত থাকে। প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি বিপৰীতমুখী মনোভাৱক পৰিৱেশবিদসকলে মানুহৰ আত্মধ্বংসী প্ৰৱণতাৰ উদ্ৰেক ঘটা বুলি কয় (১০৭)। উন্নয়নে হওক অথবা স্বাৰ্থ সিদ্ধিৰ বাবেই হওক নিজকে শ্ৰেষ্ঠ মানি প্ৰকৃতিক কৰা আঘাতে সমগ্ৰ জীৱকূললৈ বিপদৰ সংকেত মাতি অনা বুজায়। *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাসখনত প্ৰকৃতিৰ প্ৰয়োগ, প্ৰকৃতি সম্পৰ্কীয় পৰিৱৰ্তিত ৰূপৰ উপস্থাপন, প্ৰকৃতিক লৈ ব্যৱসায়ভিত্তিক মনোভাৱ সংস্থাপনৰ গইনা লৈ বনাঞ্চল ধ্বংস কৰা, জীৱন-জীৱিকাৰ স্বাৰ্থত প্ৰকৃতি ধ্বংসৰ ছবিখন খুব স্পষ্টভাৱে ঔপন্যাসিকে তুলি ধৰিছে। ঔপন্যাসিকে প্ৰকৃতিৰ সহায় লৈ আন্দোলনৰ ছবিখনো আৰু অধিক গাঢ় ৰূপত অংকন কৰিছে। সাহিত্যত পৰিৱেশ চিত্ৰণৰ বৰ্ণনাই কেৱল পৰিৱেশ সংৰক্ষণৰ দিশটোৱে ফুটাই নোতোলে। ইয়াৰ মাজেৰে সামাজিক-ৰাজনৈতিক দিশটোকো ফুটাই তোলে—

> "এক নম্বৰ লিক্, দুই নম্বৰ লিক্... মাটিৰ হুতাহত ভোগা মানুহজাকৰ অত্যাচাৰত চাৰি নম্বৰ লিক্পৰ্যন্ত মুকলি হৈ পৰিছিল সংৰক্ষিত বনাঞ্চলৰ হাবি।... শাল কাঠেৰে বন বিভাগৰ মানুহক সন্তুষ্ট কৰি দিয়াৰ পিছত সেই মাটিত বহি থিতাপি ল'বলৈ একো অসুবিধাই হোৱা নাছিল।" (পৃ.১৬)

পাৰিপাৰ্শ্বিক সচেতনতাৰ প্ৰাসংগিকতাই পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনাক কেৱল সাহিত্যৰ পৰিসৰতে আৱদ্ধ ৰখা নাই। বৰ্তমান সময়ত এই সমালোচনা তত্ত্ব অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰখনে সাহিত্যৰ উপৰি বিজ্ঞান, দৰ্শন, ইতিহাস, অৰ্থনীতি, ৰাজনীতি আদি বহুতো দিশকে সামৰি লৈছে। সমস্যা সমাধানৰ বাবে বনাঞ্চল ধ্বংস কৰি পৰিৱেশৰ গভীৰ পৰিৱৰ্তন ঘটাইছে। একেবাৰে অনিচ্ছাকৃতভাৱে মানুহৰ জীৱন-যাপন পদ্ধতিৰ পৰিৱৰ্তনে প্ৰায় অমানৱীয় প্ৰকৃতিক প্ৰভাৱিত কৰে। পাৰিপাৰ্শ্বিক সচেতনতাৰ প্ৰাসংগিকতাই পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনাক কেৱল সাহিত্যৰ পৰিসৰতে আৱদ্ধ ৰখা নাই। বৰ্তমান সময়ত এই সমালোচনা তত্ত্ব অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰখনে সাহিত্যৰ উপৰি বিজ্ঞান, দৰ্শন, ইতিহাস, অৰ্থনীতি, ৰাজনীতি আদি বহুতো দিশকে সামৰি লৈছে।

আনহাতে *ভাৰগু পক্ষীৰ জাক* উপন্যাসখনত প্ৰকৃতি আৰু সংস্কৃতিৰ সম্পৰ্কৰ বহল প্ৰতিফলন ঘটাইছে। প্ৰকৃতিৰ মাজেৰে সংস্কৃতিক ধৰি ৰখাৰ প্ৰয়াস কৰিছে। উপন্যাসখন বিশেষকৈ বড়ো জনগোষ্ঠীক কেন্দ্ৰ কৰি ৰচনা কৰিছে। প্ৰকৃতিৰ সৈতে জনগোষ্ঠীটোৱে কিদৰে সহবাস কৰি আহিছে, তেওঁলোকৰ প্ৰকৃতিগত বৈশিষ্ট্যক ঔপন্যাসিকে সমালোচনা কৰিছে—

> "হালধীয়া ৰঙৰ প্ৰাচুৰ্য— ৰঙেই ৰং, আঁজলি আঁজলি ৰং। সেয়া কছাৰী মানুহৰ ঘৰ। পাত-বাহাৰৰ হালধীয়া, সেউজীয়া, বগা বৈ অহা ৰংবোৰৰ মাজত, ৰঙা-নীলা ফুলবোৰৰ মাজত, ওপঙি থকা সৰু-বৰ ঘৰবোৰ বড়ো-কছাৰীৰ ঘৰ। আৰু মাজে মাজে দুই-এঘৰত এজোপা এজোপা সিজু গছ। তথাপি ঘৰৰ আঁতৰত থকা মদাৰৰ টিকটিকীয়া ৰঙা ফুলবোৰে কেতিয়াবা কেতিয়াবা মন উদাস কৰি তোলে,— আবেলাৰ মানদাৰ বিবাৰ।" (পৃ.৬৪০)

পৰিৱেশ সংৰক্ষণৰ ছবিখন খুব সুন্দৰভাৱে ফুটাই তুলিছে। গভীৰ পৰিৱেশতন্ত্ৰই সূচাই দিয়া এটা দিশ জৈৱ বৈচিত্ৰ্যৰ সংৰক্ষণ। উপন্যাসখনত দেখিবলৈ পোৱা গৈছে যে মানুহখিনিয়ে জানে প্ৰকৃতিৰ সৈতে কেনেদৰে সহবাস কৰিব লাগে। সংৰক্ষণৰ মন এটা বাৰুকৈয়ে পুহি ৰাখিছে। আকৌ এঠাইত দেখুৱাইছে—

> "সিহঁতে দেখিলে যে বাটটোৰ দুয়োকাষে দুশাৰী মদাৰ গছ। এনেকুৱা লাগে যেন কোনোবাই এমাইলৰ আঁতৰে আঁতৰে ৰুই দিছে মদাৰ গছবোৰ। গছবোৰত পাত এটাও নাই। কেৱল

ফুল, ফুলেই ফুল, গছৰ ডাল ভৰি পৰা ফুল,— জাথি ৰঙৰ পৰ্যাপ্ত ফুল। আলিটোৰ দুয়োফালে বিস্তীৰ্ণ পথাৰ। ঘাঁহ নাই, শস্য নাই, মাত্র উকা পথাৰ। আৰু এই উকা শ্রান্ত পথাৰৰ সীমাত স্তব্ধ নিস্পন্দ ৰং। ভাগৰুৱা পৃথিৱীৰ নিৰাভৰণ দেহত বিয়পি পৰা কুণ্ঠিত ৰক্তিমা।" (পৃ.৬৬৪)

সকলো জৈৱ-অজৈৱ উপাদানেৰে জীয়াই থকাৰ অধিকাৰ আছে। একেটা মণ্ডলতে যিহেতু প্ৰকৃতি আৰু মানুহৰ বাসস্থান গতিকে মানুহ জ্ঞানশীল ব্যক্তিস্বৰূপে প্ৰকৃতিৰ সংৰক্ষণ কৰাটো এক দায়িত্ব। ঔপন্যাসিকেও সেই দায়িত্বৰ প্ৰতি দায়বদ্ধ হোৱা দেখা গৈছে। *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাসখনতো সাংস্কৃতিক পৰম্পৰাৰ যোগেদি প্ৰকৃতি সংৰক্ষিত মনোভাৱ এটি দেখিবলৈ পোৱা যায়। অসমৰ পৰিৱেশৰ লগতে ওচৰ-চুবুৰীয়া দেশৰ প্ৰকৃতিৰ বাতাবৰণৰ আভাস দিছে—

"এইছোৱাৰ পৰা চকু তুলিলে পাহাৰবোৰত হেলনীয়াকৈ কপাহৰ নীলা তোচক এখন পাৰি থোৱা যেনহে লাগে। এইছোৱাত পথাৰে যেতিয়া হালধীয়া দখনাৰ বৰণ ল'ব, তেতিয়া ভূটানৰ পাহাৰ হৈ উঠিব সুমথিৰা বৰণীয়া।"(পৃ.১৫)

আকৌ, *ভাৰণ্ড পক্ষীৰ জাক* উপন্যাসখনত এঠাইত স্পষ্ট উদ্যমী যুৱচাম উৰ্মিলা, ৰণজিলা, ৰণেনহঁতক বুজাবৰ বাবেও ঔপন্যাসিকে সংস্কৃতি আৰু প্ৰকৃতিৰ সৌন্দৰ্যৰ প্ৰয়োগ কৰা দেখা গৈছে—

"চুলিয়ে পিঠিখন সম্পূৰ্ণ ঢাকি ৰাখে, কেৱল হালধীয়া ৰং চুলিৰ মাজেদি জিলিকি থাকে, যেন চুলিৰ মাজে মাজে হালধীয়া ফুল।"(পৃ.৭১৬)

জনগোষ্ঠীটোৰ প্ৰিয় ৰং হিচাপে সচৰাচৰ দেখা যায় সেউজীয়া, হালধীয়া ৰং। এই গাঢ় ৰঙৰ উল্লেখৰ দ্বাৰা স্পষ্টবাদীতাক তুলি ধৰিছে। নাৰীভাৱনাৰ কথা কিছু পৰিমাণে দেখুৱাবলৈ চেষ্টা কৰিছে। উৰ্মিলা, ৰণজিলাহঁত নিজৰ জাতিটোৰ বাবে কৰণীয় পদক্ষেপত যি স্পষ্টবাদী সেয়া ঔপন্যাসিকে ব্যক্ত কৰিছে। এইখিনিতে বিষয়টোৱে কিছু পৰিমাণে পৰিৱেশ সমালোচনাৰ পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদৰ দিশটোক চুই গৈছে। *পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনাৰ আলোকত ৰামধেনু যুগৰ অসমীয়া চুটিগল্প ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন* শীৰ্ষক গৱেষণা গ্ৰন্থখনত মেৰী মেলে পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ সম্পৰ্কে দিয়া মন্তব্য এটি উল্লেখ কৰিছে— পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ হ'ল এনে এক আন্দোলন য'ত প্ৰকৃতি জগতত চলোৱা শোষণ আৰু অপকৰ্ম আৰু নাৰীক পৰাধীন কৰি ৰাখিবলৈ কৰা উৎপীড়নৰ মাজত যোগসূত্ৰ বিচাৰ কৰা হয় (পৃ. ২২)। এই উপন্যাসখনত বিস্তৃতভাৱে ইয়াৰ প্ৰভাৱ নাই। ইয়াত উপস্থাপিত সামাজিক প্ৰেক্ষাপট আৰু সেই সময়ৰ বাস্তৱ প্ৰেক্ষাপটৰ মাজেৰে বড়োসকলৰ সাংস্কৃতিক, ৰাজনৈতিক দিশটো উজ্বলাই তোলে। তালুকদাৰে প্ৰকৃতি আৰু নাৰীৰ যি সামঞ্জস্য সেই দিশটো তেখেতৰ উপন্যাসখনত কিছু পৰিমাণে উপস্থাপন কৰা দেখা যায়। প্ৰকৃতি ধৰ্ষিতা হোৱাৰ দৰে নাৰীৰ ধৰ্ষণৰ কথা ইয়াত স্পষ্ট। বিলাইশ্ৰী গৰাকী বড়ো মহিলা। পিতৃ পৰিচয় অবিহনে অমানিশা এটিৰ দৰে বাঢ়ি আহিছিল তাইৰ পেট —

'...হেঙেৰাবাৰীৰ নিজৰ জাতি গোষ্ঠীৰ সেই দম্পতী চাকৰিলৈ ওলাই যোৱাৰ পিছত মানুহঘৰে ওপৰ মহলাত ভাৰা দিয়া বয়জ হোষ্টেলটোৰ কোনোবা এটা দানৱে সংঘটিত কৰিছিল নে সেই দুষ্কাৰ্য?

নে গৃহকৰ্তাই কৰিছিল?

নে আন কোনোবাই?' (পৃ.৫)

যিদৰে প্ৰকৃতিৰ ৰক্ষণাৱেক্ষণৰ দায়িত্বত থকা লোকেই প্ৰকৃতি ধ্বংস কৰে ঠিক সেইদৰে ৰক্ষকেই কেতিয়াবা ভক্ষক হোৱা দেখা পোৱা যায়।

বড়ো সমাজলৈ নামি অহা দুৰ্যোগৰ বৰ্ণনা দিবলৈ গৈ উপন্যাসখনত প্ৰকৃতিৰ যোগেদি চাৰিওফালৰ পৰা বিপদ, শোষণ আদিৰে ভৰপূৰ এক পৰিৱেশৰ সৃষ্টি কৰি সুন্দৰভাৱে উপস্থাপন কৰিছে—

> "সিদিনা মাত্ৰ দৈমাবিলৰ ধোঁৱা দেখি আমি অবাক হৈ ৰৈছিলোঁ। এতিয়া দেখিবলৈ পাইছোঁ উত্তৰ ফালৰ পৰা উৰি অহা ধোঁৱা আৰু ছাঁই। আমি এতিয়া বিলৰ মাছ। বিলৰ পানী কমি আহিছে, জালৰ সংখ্যা বাঢ়ি গৈ আছে।" (পৃ.৭২০)

ইংগিতধৰ্মিতাৰে প্ৰকৃতিৰ বৰ্ণনা দি আন্দোলনৰ ভয়াৱহতাৰ তাণ্ডৱ আৰু মানসিক জগতৰ প্ৰতিফলন ঘটাইছে।

তুলনামূলকভাৱে যদি চাওঁ ১৯৯২ চনতে উমাকান্ত শৰ্মাই ৰচনা কৰা *ভাৰণ্ড পক্ষীৰ জাক* উপন্যাসখনত আমি প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি মানুহৰ সৰল মনোভাৱ এটি দেখিবলৈ পাওঁ। সংৰক্ষিত ভাৱটো ইয়াত স্পষ্ট। প্ৰকৃতিৰ সৈতে মানুহৰ যিটো সংযোগ সেয়া বহু পৰিমাণে ধনাত্মক। এখন নিৰ্দিষ্ট ঠাইৰ অৱস্থান যেতিয়া উন্নত হ'বলৈ ধৰে মানুহৰ স্বভাৱগত বৈশিষ্ট্যবোৰৰো পৰিবৰ্তন দেখিবলৈ পোৱা যায়। নগৰীকৰণ, ব্যৱসায়ভিত্তিক প্ৰতিষ্ঠান আদিৰ বৃদ্ধিয়ে প্ৰকৃতিৰ বিনষ্টৰ প্ৰধান কাৰণ। এনে এখন স্পষ্ট ছবি ৰত্না ভৰালী তালুকদাৰৰ *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'* উপন্যাসখনত প্ৰতিফলিত হৈছে। তেখেতে সচেতনভাৱে মানুহ আৰু পৰিৱেশৰ মাজত এক আন্তঃসম্পৰ্ক দেখুৱাবলৈ যত্ন কৰিছে। ৰেৱত মহন্তইয়ো তেখেতৰ *পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্ব(Ecocriticism)ৰ আধাৰত সাম্প্ৰতিক অসমীয়া উপন্যাসৰ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন* শীৰ্ষক গৱেষণা গ্ৰন্থখনতো এই কথাষাৰৰ অৱতাৰণা কৰিছে। প্ৰকৃতিৰ সৈতে মানুহৰ সম্পৰ্ক সৰলতাৰ পৰা ধ্বংসমুখিতালৈ পৰিবৰ্তন হোৱা ছবিখন বিংশ শতিকা আৰু একবিংশ শতিকাৰ সময়খিনিত ৰচিত এই দুখন উপন্যাসৰ মাজেৰে স্পষ্টভাৱে প্ৰকাশি উঠিছে। সামগ্ৰিকভাৱে চাবলৈ গ'লেও অসমীয়া সাহিত্যৰ প্ৰথম পৰ্যায়ৰ সাহিত্যিকৰ ৰচনাখিনিত মানুহ আৰু প্ৰকৃতিৰ সম্পৰ্ক খুব গভীৰ আছিল। সাহিত্যিকসকলেও সামাজিক প্ৰেক্ষাপটৰ আধাৰতে ইয়াৰ নিৰূপণ কৰিছিল। সাম্প্ৰতিককালৰ ৰচনাখিনিত কিন্তু প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি অধিক স্বাৰ্থলোভী মনৰ উৎপন্ন হোৱা দৃশ্যটোক অধিক সমালোচনা কৰা পৰিলক্ষিত হ'ব ধৰিছে।

সামৰণি ঃ

প্ৰাকৃতিক জগতখনক নেওচা দি মানুহ সম্পূৰ্ণকৈ স্বাধীনভাৱে জীয়াই থাকিব নোৱাৰে। মানুহে নিজকে সমগ্ৰ পৰিৱেশ ব্যৱস্থাৰ অংশৰূপে নিজকে প্ৰতিষ্ঠা কৰিব লাগিব। বিশ্বই সন্মুখীন হোৱা পৰিৱেশ সংকটৰ সমাধানৰ বাবে সংস্কাৰৰ নৈতিক ব্যৱস্থাক বুজি উঠিব লাগিব। পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্ব বৰ্তমান সময়ত সাহিত্যিক মূল্যায়নৰ এক স্বতন্ত্ৰ ধাৰাত পৰিণত হৈছে। বিশ্ব সাহিত্যৰ প্ৰেক্ষাপটত উজ্বলি উঠিছে। অসমীয়া সাহিত্যতো অসচেতনতাৰে ইয়াৰ প্ৰয়োগ ঘটি বৰ্তমান সচেতনতাৰ ফালে ধাৱিত হোৱা পৰিলক্ষিত হৈছে। প্ৰকৃতিৰ দৃশ্যমান উপাদানসমূহক যেতিয়া সাহিত্যিকে সাহিত্যৰ পাতত উপস্থাপন কৰে সেয়া নিশ্চয়কৈ সমালোচনাৰ বিষয় হৈ পৰে। ইয়াকো প্ৰতিপন্ন কৰিবলৈ আচলতে বিংশ শতিকাৰ নৱৈ দশকৰ এখন উপন্যাস আৰু একবিংশ শতিকাৰ দ্বিতীয় দশকৰ এখন উপন্যাসক এই গৱেষণা পত্ৰৰ বিশ্লেষণৰ বাবে মূল সমল হিচাপে লোৱা হৈছে। আচলতে গৱেষণা পত্ৰখনৰ শিৰোনাম "পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ আধাৰত ৰচিত অসমীয়া উপন্যাস" বুলি নিদি পৰিৱেশ সমালোচনা দৃষ্টিৰে ইয়াৰ বিশ্লেষণ বুলি উল্লেখ কৰিলে অধিক গ্ৰহণযোগ্য হ'লহেঁতেন। ওপৰত উল্লেখ কৰা হৈছে যে ঔপন্যাসিকদ্বয়ে আচলতে উপন্যাস দুখন তত্ত্বৰ আধাৰত ৰচনা কৰা নাছিল। পৰিৱেশ সমালোচনা তত্ত্বৰ আধাৰত দুয়োখন উপন্যাসকে বিচাৰ

কৰি চোৱাৰ সুকীয়া স্থান আছে। দুয়োখন উপন্যাসতে কিছু পৰিমাণে হ'লেও প্ৰকৃতি আৰু মানুহৰ সম্পৰ্ক, প্ৰকৃতি আৰু সংস্কৃতি, গভীৰ পৰিৱেশতন্ত্ৰ, পাৰিপাৰ্শ্বিক মাৰ্ক্সবাদ, পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ আদি দিশৰ সংযোগ ঘটিছে। এই বিষয়কেইটিকে পোহৰলৈ আনি গৱেষণা পত্ৰখনৰ বিষয়টি বিশ্লেষণ কৰা হৈছে।

প্ৰসংগটোকাঃ

Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm. Ed. *The Ecocriticism Reader.* The University of Georgia Press, P.xx : The term Ecocriticism was possibly first coined in 1978 by William Rueckert in his Essay "Literature and Ecology: An experiment in Ecocriticism."

Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm. Ed. *The Ecocriticism Reader.* The University of Georgia Press, P.Xviii : Ecocriticism is the study of the relation between literature and the physical environment. Just as faminist criticism examines language and literature from a gender-conscious perspective, and Marxist criticism brings and awareness of modes of production and Economic class to it's reading of text, Ecocriticism takes and earth-centered approach to literary studies.

Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm.ed.*The Ecocriticism Reader.* The University of Georgia Press,1996, P.xxi :In philosphy, various subfield like environment ethics, deep ecology, ecofeminism, and social ecology have emerged in an effort to understand and critique the root causes of environmental degradation and to formulate an alternative view of existence that will provide an ethical and conceptual foundation for right relations with the earth.

অৰবিন্দ ৰাজখোৱা। সম্পা.। *অসমীয়া প্ৰকৃতি-সাহিত্য আৰু সৌম্যদ্বীপ দত্ত*। বান্ধৱ,২০২১,পৃ.২১।

Baruah, Sanjib. *INDIA against itself*. Oxford India Paperbacks, 2022. P. 173 : Historically they have seen themselves as a part of the composite “indigenous” population of Assam, but they now seek to withdraw from the Assamese subnational formation and, in the case of the Bodos, even seek teritorial Separation.(P. 173)

মহন্ত, ৰেৱত। *পৰিৱেশ-সমালোচনা তত্ত্ব(Ecocriticism)ৰ আধাৰত সাম্প্ৰতিক অসমীয়া উপন্যাসৰ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন*। অপ্ৰকাশিত গৱেষণা গ্ৰন্থ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২৫, পৃ.১৭।

Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm. Ed. *The Ecocriticism Reader.* The University of Georgia Press, P.107 : This is what ecologists like to call the self-destructive or suicidal motive that is inherent in our prevailing and paradoxical attitude toward nature.

বি. ডি. নিশা। *পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনাৰ আলোকত ৰামধেনু যুগৰ অসমীয়া চুটিগল্প ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন* । অপ্ৰকাশিত গৱেষণা গ্ৰন্থ, কটন বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১, পৃ.২২।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

অসমীয়া ঃ

তালুকদাৰ, ৰত্না ভৰালী। *জেৰেই হাগ্ৰামায়া গাব'*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১২।

বশিষ্ঠ, প্ৰাঞ্জল শৰ্মা। সম্পা.। *উমাকান্ত শৰ্মা ৰচনাৱলী* (প্ৰথম খণ্ড)। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১৮।

বি. ডি, নিশা। *পাৰিপাৰ্শ্বিক সাহিত্য সমালোচনাৰ আলোকত ৰামধেনু যুগৰ অসমীয়া চুটিগল্প ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন*। অপ্ৰকাশিত গৱেষণা গ্ৰন্থ, কটন বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১।

মহন্ত, ৰেৱত। *পৰিৱেশ-সমালোচনা তত্ত্ব(Ecocriticism)ৰ আধাৰত সাম্প্ৰতিক অসমীয়া উপন্যাসৰ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন*। অপ্ৰকাশিত গৱেষণা গ্ৰন্থ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২৫।
ৰাজখোৱা, অৰবিন্দ। সম্পা.। *অসমীয়া প্ৰকৃতি-সাহিত্য আৰু সৌম্যদ্বীপ দত্ত*। বান্ধৱ, ২০২১।

ইংৰাজী ঃ

Barry, Peter. *Beginning Theory*. Manchester University Press, 2018.
Baruah, Sanjib. *India against itself*. Oxford University Press, 2008.
Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell Publishing, 2005
Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm. *Ed. The Ecocriticism Reader*. The University of Georgia Press,1996.

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 130-136

ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ দ'মাহী পে ঃ এক অধ্যয়ন

সুপ্ৰভা ৰংহাংপী

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

উৎসৱ-পাৰ্বন, আচাৰ-অনুষ্ঠান আদি প্ৰত্যেক জাতি জনজাতিৰ ঐতিহ্য পৰম্পৰা। অসমৰ প্ৰতিটো জাতি-জনজাতিয়ে নিজস্ব উৎসৱ-পাৰ্বন যিদৰে পালন কৰে ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ লোকসকলেও নিজা উৎসৱ-পাৰ্বন পালন কৰে। ডিমৰীয়া অঞ্চলত বসবাস কৰা কাৰবিসকলক ডুমুৰালী কাৰবি বুলিও কোৱা হয়। ক্ষেত্ৰী ডিমৰীয়া অঞ্চলৰ উপৰিও কামৰূপ জিলাৰ ধূপগুৰী, টোপাতলী, সোণাপুৰ, ডিগাৰু, তেতেলীয়া আদি অঞ্চলত ডুমুৰালী কাৰবিসকলে বসবাস কৰি আছে। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে পালন কৰা এটি উল্লেখযোগ্য উৎসৱ হল দ'মাহী পে। অসমৰ জাতীয় উৎসৱ ব'হাগ বিহুক ডুমুৰালী কাৰবি জনজাতি লোকসকলে নিজস্ব ৰীতি-নীতিৰে পালন কৰে। এই উৎসৱত কৃষিৰ লগত জড়িত ৰীতি-নীতি মানি চলা হয়। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে চৰং দ'মাহী (গৰু বিহু), আৰলেং দ'মাহী (মানুহ বিহু), দ'মাহী কিকান (বিহু হুঁচৰি দলৰ নৃত্য) আৰু সাত দ'মাহী (সাত বিহু) পালন কৰে। চ'তৰ সংক্ৰান্তি দিনা চৰং দমাহী পালন কৰে। চৰং দ'মাহী দিনা গৰখীয়াসকলে, ঘৰৰ পুৰুষসকলে লাও, বেঙেনা, থেকেৰা, হালধী ইত্যাদি যতনাই ৰাখে। চৰং দ'মাহীৰ পিছতে আৰলেং দ'মাহী পালন কৰে। আৰলেং দ'মাহী দিনা জা-জলপান, পিঠা-খোৱা, পূজা-পাতল কৰা হয়। ইয়াৰ পিছত দ'মাহী কিকানত বিহু হুঁচৰি দলে নৃত্য কৰে আৰু সাত দ'মাহী দিনা বিহু সামৰণি অনুষ্ঠান পালন কৰে। সেয়েহে ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি জনজাতিৰ দ'মাহী পে বিষয়ে এটি আলোচনা দাঙি ধৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হ'ব।

বীজ-শব্দ ঃ দ'মাহী পে, চৰং দ'মাহী, আৰলেং দ'মাহী, দ'মাহী কিকান, সাত দ'মাহী

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

০.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

অসম ভূমিত অতীজৰে পৰা মংগোলীয় গোষ্ঠীৰ কাৰবি জনজাতি লোকসকলে নিজা ভাষা-সাহিত্য, সংস্কৃতিৰ মাজেৰে বসবাস কৰি আহিছে। এই জনজাতি লোকসকলৰ প্ৰধান বসতি স্থান হ'ল কাৰ্বি আংলং জিলা। ইয়াৰ উপৰি

মৰিগাঁও, কামৰূপ, নগাঁও, গোলাঘাট, শোণিতপুৰ, ডিমাহাচাও জিলা আৰু মেঘালয়, নাগালেও অৰুণাচল প্ৰদেশত বসবাস কৰি আছে। ডিমৰীয়া অঞ্চলৰ ডুমুৰালী কাৰবিসকলে ব্যৱহাৰ কৰা কথিত ভাষাক ডুমুৰালী ভাষা বুলি কোৱা হয়। এই কাৰবিসকলৰ এক সুকীয়া ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতি আছে। ডুমুৰালী কাৰবি প্ৰসঙ্গত অজিত কাথাৰে মন্তব্য কৰিছে এনেদৰে— "অতীজত কাৰবিসকলৰ চাৰিখন লংৰি বা ৰাজ্য আছিল। ৰংখাং, চিৰ্ঠুং, আমৰি আৰু ডুমুৰা। প্ৰথম তিনিখন পাহাৰত অৱস্থিত হোৱাৰ বিপৰীতে ডুমুৰা লংৰি ভৈয়ামত অৱস্থিত আছিল। সেয়েহে বাকীসকল কাৰবিয়ে ডুমুৰালীসকলক থয় আছ (ভৈয়ামৰ সন্তান) বা থলুৱা বুলি কৈছিল আৰু আজিও কয়। অন্যহাতে ডুমুৰালী কাৰবিসকলে পাহাৰৰ কাবিসকলক ইংলং আছ (পাহাৰৰ সন্তান) বুলি কয়। ডিমৰীয়া ৰাজ্যত কাৰবি ৰজাৰ পৃষ্ঠপোষকতাতে ডিমৰীয়া কাৰবিসকলৰ এক অনন্য লোকসংস্কৃতিৰ সৃষ্টি হৈছিল। সিয়ে পাহাৰৰ কাৰবিসকলৰ পৰা ডিমৰীয়া কাৰবি বা ডুমুৰালী কাৰবিসকলক এক সুকীয়া মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছিল।"[১]

ডুমুৰালী কাৰবিসকল প্ৰধানত কৃষিজীৱী। কৃষিৰ লগত প্ৰতিটো উৎসৱ-পাৰ্বন জড়িত হৈ থাকে। ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি সকলে কৃষিৰ লগত জড়িত ঋতুকালীন উৎসৱ দ'মাহী পে পালন কৰে। তেওঁলোকে দ'মাহী পে (ব'হাগ বিহু) অতি উলহ মালহৰে পালন কৰে। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে নিজা ৰীতি-নীতিৰে গৰু বিহু, মানুহ বিহু, হুঁচৰি অনুষ্ঠান, সাত বিহু উদ্‌যাপন কৰে। ঠাই বিশেষে ব'হাগ বিহুক বৰ দ'মাহী বুলি কোৱা হয়। বিহু অহাৰ বাতৰি পাই মহিলাসকলে তাঁত শালত কাপোৰ বোৱা, হুৰলাং, পিঠা পনা, জা-জলপান প্ৰস্তুত কৰা, ঘৰদুৱাৰ নিকা কৰা আদি কাম কৰে। পুৰুষসকলে গৰুৰ পঘা তৈয়াৰ কৰা, ডেকা চাং ঘৰত বিহুৰ প্ৰস্তুতি আদি কাম কৰিবলৈ আৰম্ভ কৰে। এই উৎসৱত কৃষিৰ প্ৰাচুৰ্যতা বৃদ্ধিৰ বাবে গৰু আৰু খেতিৰ সঁজুলিবোৰ আদৰ সন্মান জনাই পূজা সেৱা কৰে। ঘৰখনৰ মংগল কামনা কৰি হেমফু দেৱতাক পূজা কৰা হয়। এই বিহুত পূৰ্ব পুৰুষসকলক পূজা সেৱাৰ মাজেৰে তেঁওলোকক স্মৰণ কৰা হয়। পূজা সেৱা কৰিলে প্ৰাৰ্থনামূলক লোকগীত গায়। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে নৃত্য-হুঁচৰি গীতৰ মাজেৰে আনন্দ কৰি দ'মাহী পেক বিদায় দিয়ে।

০.২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

"ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ দ'মাহী পে ঃ এক অধ্যয়ন" শীৰ্ষক গৱেষণা পত্ৰখনৰ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্যসমূহ হ'ল—

ডিমৰীয়া অঞ্চলৰ ডুমুৰালী কাৰবিসকল দ'মাহী পেৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰি তেওঁলোকৰ উৎসৱ-পাৰ্বন সম্পৰ্কে এক ধাৰণা যুগুত কৰা।

ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকল নিজস্ব ৰীতি-নীতি সম্পৰ্কে জ্ঞাত হোৱা এই অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য।

০.৩ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব ঃ

"ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ দ'মাহী পে ঃ এক অধ্যয়ন" শীৰ্ষক গবেষণা পত্ৰখনৰ অধ্যয়নৰ গুৰুত্বসমূহ এনেধৰণৰ—

পাহাৰীয়া কাৰবিসকলে অসমৰ বিহু উৎসৱ বিশেষভাৱে পালন নকৰে। তেওঁলোকৰ নিজা উৎসৱ-পাৰ্বনহে পালন কৰে। কিন্তু ভৈয়ামৰ ডিমৰীয়া অঞ্চলৰ ডুমুৰালী কাৰবিসকলে অসমীয়া বিহুক আদৰি লৈছে। এই উৎসৱৰ জৰিয়তে ডিমৰীয়াৰ ডুমুৰালী কাৰবি সমাজ জীৱনৰ চিত্ৰ প্ৰতিফলিত হয়। এনে দিশসমূহৰ পৰা ডিমৰীয়া অঞ্চলত বসবাস কৰা ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ দ'মাহী পে বিষয়ে অধ্যয়ন কৰা গুৰুত্ব আছে।

বৰ্তমান ভৈয়ামৰ কিছু অঞ্চলত কাৰবি ভাষা নজনা কাৰবি লোক আছে। এই অধ্যয়নে তেওঁলোকক দ'মাহী পে'ৰ লোকগীত সম্পৰ্কে অৱগত হোৱাত সহায় কৰিব।

অনা কাৰবি লোক আৰু পাহাৰীয়া কাৰবি লোকসকলে ডিমৰীয়া অঞ্চলৰ ডুমুৰালী কাৰবিসকলৰ দ'মাহী পে' বিষয়ে জ্ঞাত হ'ব পাৰিব।

০.৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

"ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ দ'মাহী পে ঃ এক অধ্যয়ন" শীৰ্ষক গৱেষণা বিষয়টি আলোচনা কৰিবলৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি আৰু বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি প্ৰয়োগ কৰা হৈছে। অধ্যয়নৰ প্ৰয়োজনীয় তথ্যসমূহ বিষয় সম্পৰ্কীয় বিভিন্ন গ্ৰন্থ, গৱেষণা গ্ৰন্থ আদিৰ পৰা সংগ্ৰহ কৰা হৈছে।

১.০ ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ দ'মাহী পে ঃ

ব'হাগ মাহ আগমনৰ লগে লগে কৃষিজীৱী ডুমুৰালী কাৰবিসকলে পুৰণি বছৰক বিদায় দি নতুন বছৰক আদৰি লয়। তেওঁ লোকৰ মনত অযুত স্বপ্ন জাগ্ৰত হয়। সেয়েহে খেতিৰ লগত জড়িত ৰীতি-নীতিৰে ব'হাগ বিহু অতি আনন্দৰে উদ্‌যাপন কৰে। বিহু আগমনৰ বাতৰি পালেই ডুমুৰালী কাৰবি নাৰীসকলে তাঁত শালত নানা ধৰণৰ কাপোৰ বয়। তেওঁলোকে খৰিপাত গোটাই, চিৰা, পিঠা হৰলাং আদি প্ৰস্তুত কৰে। ঘৰৰ পুৰুষসকলে মৰাপাট পকাই পঘা প্ৰস্তুত কৰে। বিহু কেইদিনমান আগৰে পৰা ডুমুৰালী কাৰবি কলাকৃষ্টি হুচৰি দলবোৰে ঢোল-পেঁপা মেৰামতি কৰি আখৰা কৰে। এনেদৰে কলাকৃষ্টি হুঁচৰি দলবোৰে নিজৰ গাঁওখনত বিহু আগমনৰ বতৰা দিয়েহি। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে ব'হাগ বিহুক তেওঁলোকৰ সমাজৰ ৰীতি-নীতিৰে চৰং দ'মাহী, আৰলেং দ'মাহী, দ'মাহী কিকান আৰু সাত দ'মাহী পালন কৰে।

১.১ চৰং দ'মাহী (গৰু বিহু) ঃ

ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলৰ দ'মাহী পে বিহুৰ প্ৰথম দিনটো হ'ল গৰু বিহু। চ'তৰ সংক্ৰান্তি দিনা চৰং দ'মাহী (গৰু বিহু) উলহ মালহৰে শুভাৰম্ভণি কৰে। এই উৎসৱত গৃহিনীসকলে ঘৰ-দুৱাৰ, পদূলি, গোহালি আদি পৰিষ্কাৰ পৰিচ্ছন্নকৈ ৰাখে। ঘৰৰ পুৰুষে লাও, থেকেৰা বেঙেনা, হালধি আদি কাটি বাঁহৰ কাঠীত চিলাই লয়। গৰু খেদি নিবলৈ মাখিয়তী আৰু দীঘলতী পাত ব্যৱহাৰ কৰে। নতুন বৰ্ষ বুলি গৰুৰ গাত মাহ হালধি সানে, আৰু গাঁৱৰ ওচৰৰ নৈ-বিলত গৰু গা ধোৱায়। গৰু গা ধুৱাই থেকেৰা, লাউ, বেঙেনা, হালধি আদি বাঁহৰ কাঠীৰ পৰা ওলাই গৰুৰ গালৈ দলিয়াই দিয়ে। এই সময়ত সকলোৱে আনন্দৰে গায়—

বংচনত, হাপেই চনত
আনেংকান নেংকান নাং থেবমত
নাংৰাইতা, তুংকেং নাং আপতা তুংকেং
নাং চিপ্লাঙত, কিথে পাক্লেং।[২]

ভাৱাৰ্থ ঃ লাও খা, বেঙেনা খা, বছৰে বছৰে বাঢ়ি যা, মাৰে সৰু বাপেৰে সৰু, তই হবি বৰ গৰু।

গৰু গা ধুওৱা পিছত গৰুৰ পুৰণি পঘাবোৰ নৈ, বিলত পেলাই দি গৰখীয়াসকলে পঘাবোৰ সলনি কৰি ঘৰলৈ উভতি আহে। ঘৰলৈ উভতি আহি থেকেৰা, লাউ, বেঙেনা, হালধি আদি কিছু টুকুৰা গোহালিত আৰু নঙলামুখৰ এটা স্থানত গুজি থয়। পদূলিমুখত ৰাখি থোৱা চংহন (বাৰগমাৰী) গছৰ ঠানি চেৰাই ইয়াৰ ওপৰেদি মানুহ, গৰু অহা যোৱা কৰে।

গৰু বিহুৰ দিনা কৃষিৰ সঁজুলি নাঙল-যুঁৱলী, কোৰ, মৈ, তাঁত শালৰ সজুলি উঘা-চেৰেকী, মাকো, মহুৰা, মাছ মাৰা সঁজুলি জাল-পলৰ লগতে চকী-পিৰা, বিচনী, অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ আদি ধুই চোতালৰ পূব দিশৰ এটা কোণত যতনাই পূজা সেৰা কৰে। পূজা কৰা সময়ত গৃহস্থৰ এজন পুৰুষলোকে হেমফু দেৱতাৰ ওচৰত ঘৰখনৰ মঙ্গল কামনা কৰি

চোতালত পূজা কৰিবলৈ গোটাই থোৱা সৰঞ্জামখিনিত আৰু ঘৰৰ চাৰিওফালে তুলসী, দুবৰিপানী, পিঠাগুৰি পানীৰে গুলিলৈ চটিয়াই দিয়ে। হেমফু দেৱতাৰ চৰণত হৰলাং অৰ্পণ কৰা হয়।

গো-পূজাৰ বাবে গোহালিৰ পূবফালে পূজাৰ বেদী নিৰ্মাণ কৰা হয়। পূজাৰ বেদীত মাটি-চাকি জ্বলোৱা হয়। পূজাৰ বাবে আগলি কলপাতত তামোল পাণ, চাউল, শুকুতা পাত, পিঠাগুৰি, মেচতা টেঙা পাত আদি নিবেদন কৰে। ইয়াৰ সন্মুখত হৰলং (মদৰ লাও) এটি উৎসৰ্গা কৰে। গো-লক্ষ্মীপূজাত মুৰ্গী, কুকুৰা বলি দিয়া তেজ জ্যেষ্ঠ হালোৱা গৰুটোৰ কপালত ফোট দিয়া হয়। নৱবৰ্ষৰ কৃষিৰ উন্নতি হ'ব নে নহয় সেই বিষয়ে উমান ল'বলৈ বলি দিয়া মুৰ্গীৰ নাড়ী পৰীক্ষা কৰা হয়। গো পূজাত ভগৱানক স্মৰণ কৰি মন্ত্ৰ গায়—

নাং গৰ লখিমী আছিই,
নাং নেংকান আছেক, নেংকান আজাং
হানথৰ পাদ, হাৰমালপাদছি
নাংবাকপিদ, নাংলিপিদ
নেংকান আছেল মনন বাদিক,
নংপেহামেনে নংপেহামেনে
চুংকৰেংৰাং মাৰঅৎ ৰাং, খৰ ৰাং বতুৰাৰাং
লাতা, নিহাংকলনে, নিয়াংদলনে,
মননবাদিক চাঞ্জিলনে, চাজ্ঞালনে
আগগোহালি দনে, পিচগোহালিদনে,
মনন বাদিক কমউনএ, ৰিমউন এনে,
ছৰি লাংছাম ছ্যকক লাংছামে
লাকে আমুকা আনুমপে, অমুকা আনংলপুনে,
নামচিথাংহং লাগে, গাম চিথাংহং লাগে
নাম চিথাং, গাম চিথাং তিনে,
নাং গৰলখিমী আছিই, নেকাম আছেক
নেংকান আজাং, লা আবৰ, লা আএ ।[৩]

ভাৱাৰ্থ ঃ হে গো লক্ষ্মী আই, আজি নৱবৰ্ষ উপলক্ষে তোমাৰ চৰণত নানা উপাচাৰ অৰ্পণ কৰি পূজা সেৱা কৰিছো। তুমি ঘৰখন আৰু গৰু-গাইৰ বেমাৰ-আজাৰ দূৰ কৰি ৰক্ষা কৰিবা। গোহালিৰ আগফালে পিছফালে গৰু-গাই থাকিলে আমি গো লক্ষ্মীৰ আৰ্শীবাদ লাভ কৰিছো বুলি কৃতাৰ্থ হ'ম।

পূৰ্বৰ ডিমৰীয়া কাৰবি ৰজাৰ অনুপ্ৰেৰণাত গাঁওবোৰত গৰখীয়াক পৰিচালনা কৰিবলৈ বৰগৰখীয়া আৰু পালিগৰখীয়াক নিযুক্ত কৰা হয়। সেই মতে ডিমৰীয়া কোনো কোনো অঞ্চলত গৰখীয়াসকলে দলপতি বৰগৰখীয়াক গৰুৰ নতুন পঘা উপহাৰ হিচাপে দি সম্বৰ্ধনা জনোৱা এক গাম্ভীৰ্যপূৰ্ণ অনুষ্ঠান পতা হয়।

ৰাতি পালিগৰখীয়াৰ ঘৰত গৰখীয়াসকলে নতুন গৰু পঘা লৈ তেওঁক সন্মান প্ৰদৰ্শন কৰে। ঘৰৰ মুৰব্বী, গাঁৱৰ মুৰব্বী লোকসকল যেনে ঃ বাংঠে, দিৰি বিচাৰ আদি এই অনুষ্ঠানত অংশগ্ৰহণ কৰি গৰখীয়া আৰু কৃষকসকলক দিহা-পৰাৰ্মশ দিয়া নিয়ম প্ৰচলিত। ৰাতি পালিগৰখীয়াৰ ঘৰত ঢোল পেঁপা লৈ নৃত্য গীত কৰে। অনুষ্ঠানত উপস্থিত থকা সকলোকে পালিগৰখীয়াই মদ-পানী, তামোল, পাণ আদি দি আপ্যায়িত কৰে।

চৰং দ'মাহীৰ দিনা সাত শাক বা শাক তোলা অনুষ্ঠান হয়। গাঁৱৰ গাভৰুসকলে বননিত শাক বিচাৰি যায়। গাঁৱৰ প্ৰত্যেক ঘৰৰ গাভৰুৱে শাক তোলা অনুষ্ঠানত অংশগ্ৰহণ কৰাটো বাধ্যতামূলক। ব'হাগ বিহুৰ সাত বিহুৰ দিনা শাক তোলা পৰম্পৰা অনুষ্ঠিত কৰে যদিও ডুমুৰালী কাৰবিসকলে চৰং দ'মাহীৰ দিনা এই পৰম্পৰা পালন কৰে।

১.২ আৰলেং দ'মাহী (মানুহ বিহু) ঃ

ব'হাগ বিহুৰ প্ৰথম দিনা আৰলেং দ'মাহী। ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলে তাৎপৰ্যপূৰ্ণভাৱে এই বিহু পালন কৰে। এই বিহুৰ দিনৰ ভাগত জা-জলপান, পিঠা খোৱাৰ পৰ্ব চলে। আবেলি ভাগত ছাৰ কিদুং অনুষ্ঠানৰ বাবে যা-যোগাৰ কৰে। এই দিনা ঘৰৰ মূল লোকজনে হেমফু দেৱতাৰ বেদীত এগচি চাকি জ্বলাই নৈবেদ্য অৰ্পণ কৰে। নৈবেদ্যৰ লগতে বাঁহৰ চুঙাত হৰলাং দিয়া হয়। পূজাৰ নৈবেদ্য বিহুৰ চিৰা, পিঠা, তামোল-পাণ নিবেদন কৰা হয়। মৃতকক স্মৰণ কৰি খাদ্য আৰু হৰলাং অৰ্পণ কৰে। পূজাৰ শেষত পূজাত উপস্থিত থকা লোকসকলক দেৱতালে অৰ্পণ কৰা হৰলাং খাবলৈ দিয়া হয়। এই অনুষ্ঠান সম্পন্ন হোৱাৰ পিছত ঘৰৰ বোৱাৰী মাকৰ ঘৰলৈ যাব পাৰে আৰু ঘৰলৈ আলহী অতিথিৰ আগমন হয়।

১.৩ দ'মাহী কিকান (বিহু হুঁচৰি দলৰ নৃত্য) ঃ

ব'হাগ মাহৰ প্ৰথম দিনা গাঁওবুঢ়াৰ ঘৰতে হুঁচৰি অনুষ্ঠান আৰম্ভ কৰে। ডেকা-বুঢ়াসকলে ঢোল-পেঁপা, ঢাল-তৰোৱাল আদি লৈ হুঁচৰি অনুষ্ঠান আৰম্ভ কৰে। গাভৰুসকলেও দ'মাহী গীত গায় দ'মাহী নৃত্য কৰে। এই অনুষ্ঠানক দ'মাহী কিকান বুলি কোৱা হয়। গাঁওবুঢ়াৰ ঘৰত দ'মাহী কিকান আৰম্ভ কৰি পাঁচদিন মানলৈকে ঘৰে ঘৰে প্ৰাৰ্থনাসূচক ধেমেলীয়া আদি বিভিন্ন ধৰণৰ দ'মাহী গীত গাই হুঁচৰি অনুষ্ঠান কৰাটো তেওঁলোকৰ পৰম্পৰা। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে কাৰবি ভাষাৰ উপৰিও কথিত অসমীয়া ভাষাত দ'মাহী গীত গায় এনেদৰে—

আমঠানি কেকোৰা পোনাই আহংগৈ
যমৰজা কেনেকুৱা চাই আহংগৈ
অ হৰি তে অহৈ তাং
অহৈ অহৈ তাং
অ হৰি তে অহৈ তাং
অহৈ অহৈ তাং ।[৪]

হুঁচৰি অনুষ্ঠানত দৰ্শকক আমোদ দিবলৈ গাভৰু বা তিৰোতাসকলক জোকোৱাৰ ছলেৰে গীত গায়। যেনেঃ

বগৰী গছৰ জেং
বগৰী গছৰ জেং
সৌজনী ছোৱালীয়ে চাই আছে
দাঁত জেং জেং।[৫]

মানৱীয় সুখ-দুখ, মানুহৰ প্ৰেম, মাটি ৰসেৰে ডুমুৰালী কাৰবি বিহু হুঁচৰি গীতক জীপাল কৰিছে এনেদৰে—

কিদুনকে কিদুনে পামছালি ক্ৰনজাংছ
ফেৰেমান ফেৰেমান ইংনাৰ ফেৰেমান
কিদুনকে কিদুনে ইংজালপাম লুংলে
ইংজালপাম আথেৰে বিড়ি আংনিমহুল।[৬]

ভাৱাৰ্থ ঃ ভৈয়ামৰ, পামছালি ক্ৰনজাং গাভৰুজনীয়ে পাহাৰীয়া ইংজালপাম নামৰ ঠাইলৈ বিয়া যাবলৈ ইচ্ছা

কৰে। কিন্তু পাহাৰত বসবাস কৰা হাটীলৈ ভয় কৰে। ডেকাসকলৰ মুখত বিড়ি-ধপাতৰ দুৰ্গন্ধ পোৱা যায়। সেই দুৰ্গন্ধই ডেকাসকলক কানীয়া স্বভাৱৰ পৰিচয় দিয়ে। গতিকে গাঁৱৰ প্ৰেমিকজনক এৰি এনে স্বভাৱৰ পাহাৰীয়া ডেকাৰে গাভৰুজনীয়ে বিয়া হোৱাৰ বাসনা নাই।

হুঁচৰি গীতবোৰ পৰিমাৰ্জিত ভাষাৰে গোৱা হয়। হুঁচৰি গীতৰ সুৰ পেঁপাতে সংযোগ কৰি হুঁচৰি অনুষ্ঠান কৰে।

হুঁচৰি অনুষ্ঠানৰ শেষত হুঁচৰিৰ দলটোৱে আৰ্শীবাদ দিয়ে। হুঁচৰি দলটোৱে গৃহস্থৰ ঘৰত হৰলাং আৰু পিঠা-পনা খায়। এনেদৰে ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলে হুঁচৰি অনুষ্ঠানত ৰং ৰহইচ কৰে।

১.৪ সাত দ'মাহী (সাত বিহু) ঃ

ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলে সাত দ'মাহী দিনা সামৰণি অনুষ্ঠান পালন কৰে। সাত দ'মাহী দিনা গাঁৱৰ কলাকৃষ্টি সমলবোৰ সংৰক্ষিত কৰি ৰাখিবলৈ ঢোল, পেঁপা, বাঁহী, তৰোৱাল আদি বাংথে ঘৰত জমা দিয়া হয়। ইয়াক 'চেং মুৰি কিথন' বুলি কোৱা হয়। এই দিনা হুঁচৰি দলে বাংথে ঘৰত নৃত্য-গীত কৰে। এই অনুষ্ঠান গাঁৱৰ পুৰুষসকলেও অংশগ্ৰহণ কৰি সাত দ'মাহী অনুষ্ঠানত সকলোৱে নৃত্য-গীতত ভাগ লয় আৰু বছৰৰ ব'হাগ বিহুক বিদায় দিয়ে। ডুমুৰালী কাৰবিসকলে এই বিহুৰ পিছতে কৃষি কৰ্মত ব্ৰতী হয়। ব'হাগ বিহুৰ অনুষ্ঠানৰ মাজতে ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলৰ গাঁৱত ৰাইজৰ ঐক্য সংহতি আৰু ভাতৃত্ববোধে তেওঁলোকক বছৰটোৰ বাবে কৰ্মত আগবাঢ়ি যোৱাত সহায় কৰে।

২.০ উপসংহাৰ ঃ

উৎসৱ-পাৰ্বনৰ জৰিয়তে এখন সমাজৰ লোক-সংস্কৃতিৰ জীৱন চিত্ৰ প্ৰতিফলিত হয়। ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলৰ নিজা উৎসৱ-পাৰ্বনৰ জৰিয়তে তেওঁলোকৰ লোকজীৱন আৰু লোক সংস্কৃতিৰ দিশসমূহ প্ৰতিফলিত হয়। এই কাৰবিসকলে দ'মাহী পেত, পূজা-পাতল আদি ৰীতি-নীতি মাজেৰে কৃষিৰ প্ৰাচুৰ্যতা কামনা কৰে। পূজা কৰা সময়ত আৰু হুঁচৰি অনুষ্ঠানত লোকগীত গোৱা হয়। ডুমুৰালী কাৰবি সকলে ঢোল, পেঁপা বজাই হুঁচৰি গায় নৃত্য কৰি ব'হাগ বিহু অতি আনন্দৰ মাজেৰে পালন কৰে। দ'মাহী পে উৎসৱৰ জৰিয়তে ডিমৰীয়া ডুমুৰালী কাৰবিসকলে নিজস্ব লোকগীত, ৰীতি-নীতি, কলা-কৃষ্টি আদি তেঁওলোকৰ মাজত ধৰি ৰাখিবলৈ সক্ষম হৈছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. কাথাৰ, অজিত ঃ *ডুমুৰালী কাৰবি লোকসংস্কৃতি*, ২০১৪, পৃ. পাতনি
২. হাঞ্চেপী, গীতা ঃ *কাৰবি সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ আভাস*, ২০১৯ পৃ. ২১৪
৩. বৰদলৈ কাঠাৰ ঃ *সৰলা ডিমৰীয়া কাৰবি লোক-সংস্কৃতি*, ২০২১, পৃ. ৩৯৭
৪. হাঞ্চপী, গীতা ঃ প্ৰাগুক্ত, পৃ. ২১৬
৫. প্ৰাগুক্ত, পৃ. ২১৬
৬. বৰদলৈ কাঠাৰ, সৰলা প্ৰাগুক্ত, পৃ. ৩৯৪

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কাঠাৰ, দয়াৰাম ঃ *ডুমুৰালী কাৰবি লোকসংস্কৃতি*; গুৱাহাটী ব'ৰাম প্ৰকাশন, ২০১৮
কাঠাৰ বৰদলৈ, সৰলা ঃ *ডিমৰীয়া কাৰবি লোকসংস্কৃতি*, অসম ভৈয়াম কাৰবি আদৰবাৰ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ডিচেম্বৰ, ২০২১

ক্র, বিদৰছিং ঃ *কাৰবি সংস্কৃতিৰ এখিলা*, ডিফু ঃ কাৰবি লামমেত আমেই, ২০০৮
হাঞ্চেপী, গীতা ঃ *কাৰবি সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ আভাস*, সম্প্ৰীতি, জালুকবাৰী, গুৱাহাটী- ১৪, প্ৰথম প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০১৯

গৱেষণা গ্ৰন্থ (অপ্ৰকাশিত) ঃ

দলৈ, ৰুমি ঃ *ডিমৰীয়া অঞ্চলৰ কাৰবি জনগোষ্ঠীৰ লোকসংস্কৃতি ঃ এটি অধ্যয়ন*, পি. এইচ. ডি. কৃষ্ণকান্ত সন্দিকৈ ৰাজ্যিক মুক্ত বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী, ২০২৩

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 137-148

ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ দৃষ্টিভংগীৰে ভূপেন হাজৰিকাৰ বহুমাত্ৰিক ব্যক্তিত্ব

(নিৰ্বাচিত ভাষণাৱলীৰ আধাৰত)

পুনম ৰজক
জ্যোতিষা গগৈ

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

সমাজত বসবাস কৰা প্ৰতিজন ব্যক্তিৰে ব্যক্তিত্ব গঠনৰ স্বৰূপ সুকীয়া। ব্যতিক্ৰমী চিন্তা, কৰ্ম, আচৰণ, মূল্যবোধ, আদৰ্শ, দৰ্শন ইত্যাদিয়ে এজন ব্যক্তিক বিশেষ কৰি তোলে। এজন ব্যক্তিক অনন্য কৰি তোলা এই দিশসমূহৰ গঠনত বংশগত তথা পাৰিবাৰিক কাৰকে গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰাৰ লগতে সমসাময়িক সামাজিক-সাংস্কৃতিক কাৰকেও বিশেষভাৱে সহায় কৰে। মানুহৰ ব্যক্তিত্বক বিজ্ঞানসন্মতভাৱে অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰচেষ্টাৰ ফলতে মনোবিজ্ঞানত ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ (Personality Study Theory) জন্ম হৈছিল। এই তত্ত্বই মানৱ ব্যক্তিত্বক সূক্ষ্মভাৱে অধ্যয়ন কৰাৰ লগতে ব্যক্তিত্ব গঠনৰ আঁৰত নিহিত হৈ থকা কাৰক অন্বেষণত গুৰুত্ব প্ৰদান কৰে। অসম তথা সৰ্বভাৰতীয় প্ৰেক্ষাপটত স্বকীয় চিন্তা, কৰ্ম, দৰ্শন, মূল্যবোধেৰে পৰিচিত ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্ব বহুধা বিভক্ত। ভূপেন হাজৰিকাৰ গঠনমূলক চিন্তাৰ বাস্তৱসন্মত প্ৰকাশ ঘটিছে তেওঁৰ ভাষণসমূহত। সৰ্বহাৰা কণ্ঠস্বৰূপে জনতাৰ হৃদয়ত গভীৰ প্ৰভাৱ পেলোৱা ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহত সমাজনীতি, ৰাজনীতি, সংস্কৃতি, মানৱীয় মূল্যবোধৰ যথাসন্মত প্ৰকাশ দেখিবলৈ পোৱা যায়। সমান্তৰালকৈ এই ভাষণসমূহত অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতি তথা সৰ্বতোপ্ৰকাৰে অসমীয়া জাতিৰ মংগলময়ৰ বিকাশৰ বীজ নিহিত হৈ আছে। গতিকে ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহৰ জৰিয়তে প্ৰকাশিত তেওঁৰ ব্যক্তিত্ব স্বৰূপ অধ্যয়ন কৰিবলৈ মনোবিজ্ঞানৰ ভিতৰুৱা ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ সহায় লোৱা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ ব্যক্তিত্ব, আচৰণ, চিন্তা, ভূপেন হাজৰিকা, ভাষণ।

০.০০ **অৱতৰণিকা ঃ**

০.০১ **বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ**

অসমৰ সামাজিক-সাংস্কৃতিক প্ৰেক্ষাপটত ব্যতিক্ৰমী চিন্তা, দৰ্শনেৰে জনমানসত গভীৰভাৱে প্ৰভাৱ পেলোৱা তথা অসমীয়া সমাজৰ দ্ৰষ্টাস্বৰূপ ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্ব স্বকীয় গুণসম্পন্ন। এনে ব্যক্তিৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নে বহু পৰিমাণে সমকালীন সমাজখনৰ স্বৰূপো স্পষ্ট কৰে। ইতিহাসৰ এনে দূৰদৰ্শী ব্যক্তিসকলৰ জীৱন তথা ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নে ব্যক্তি বিশেষৰ চিন্তা আৰু কৰ্মৰ জৰিয়তে মানৱ সমাজক শৃংখলিত, সংগঠিত কৰাৰ প্ৰয়াস কৰে। ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বই অসমৰ সমাজ জীৱনৰ ভেটি সুদৃঢ় কৰি ৰাষ্ট্ৰীয় তথা আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় পৰ্যায়ত অসমক সুকীয়া আসনৰ অধিকাৰী কৰিলে। ভূপেন হাজৰিকাই সভাপতি, আমন্ত্ৰিত অতিথি, প্ৰতিনিধিস্বৰূপে বিভিন্ন আঞ্চলিক, ৰাষ্ট্ৰীয় তথা আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় পৰ্যায়ত প্ৰদান কৰা ভাষণসমূহত তেওঁৰ চিন্তা, আদৰ্শ, মূল্যবোধ নানান দিশত উন্মোচিত হৈছে। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰকাশিত এই দিশসমূহে তেওঁৰ ব্যক্তিত্বক কেনেদৰে প্ৰতিফলিত কৰিছে, সেয়া মনোবিজ্ঞানৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰে (Trait Theory) অধ্যয়ন কৰা হৈছে। ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্ব সম্বন্ধীয় বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰে মানৱ ব্যক্তিত্বৰ অধ্যয়ন কৰিব পাৰি যদিও ক'ষ্টা (কোষ্টা) আৰু মোকক্ৰেই দ্বাৰা বিকশিত ব্যক্তিত্বৰ পাঁচটা কাৰক আৰ্হি বা বৈশিষ্ট্য নিৰ্ণায়ক তত্ত্ব (Trait Theory)ৰ দৃষ্টিৰে ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰতিফলিত ব্যক্তিত্বৰ অধ্যয়ন কৰা হৈছে।

০.০২ **অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ**

- ব্যক্তিত্বৰ ধাৰণা স্পষ্ট কৰি ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰ এটি পৰিচয় দিয়া।
- ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা বৈশিষ্ট্য নিৰ্ণায়ক তত্ত্বৰ দ্বাৰা ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰকাশিত ব্যক্তিত্বৰ মূল্যায়ন কৰা।

০.০৩ **অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব ঃ**

- ব্যক্তিত্ব সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰিবলৈ হ'লে ব্যক্তিজনে সমাজৰ বাবে কৰা কৰ্মৰ জৰিয়তে ইয়াৰ অন্বেষণ কৰিব পাৰি। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰকাশিত চিন্তা, দৰ্শন, মূল্যবোধ, দৃষ্টিভংগীৰে তেওঁৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন কৰিবলৈ লোৱাটো এটা নতুন দিশ উন্মোচিত কৰিব। সমান্তৰালকৈ এই বিষয়টোৱে সাহিত্য আৰু মনোবিজ্ঞানৰ আন্তঃসম্পৰ্ক সুদৃঢ় কৰি অধ্যয়নৰ নতুন ক্ষেত্ৰ মুকলি কৰিব।
- ভাষণসমূহ হৈছে কোনো এজন ব্যক্তিৰ জনসাধাৰণৰ সৈতে স্বকীয় চিন্তা, ধ্যান-ধাৰণা, দৃষ্টিভংগী প্ৰকাশৰ এটা প্ৰত্যক্ষ মাধ্যম। সাহিত্য পাঠ হিচাপে ভাষণসমূহৰ অধ্যয়ন তুলনামূলকভাৱে কম হোৱা দেখা যায়। এই ক্ষেত্ৰত ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহৰ অধ্যয়ন কৰি ইয়াৰ জৰিয়তে প্ৰকাশিত ভূপেন হাজৰিকাৰ বহুমাত্ৰিক ব্যক্তিত্বৰ অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰাসংগিকতা আছে।

০.০৪ **অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ**

ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বক তাত্ত্বিক তথা পদ্ধতিগতভাৱে অধ্যয়ন কৰিবলৈ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰ ভিতৰত বৈশিষ্ট্য নিৰ্ণায়ক তত্ত্বক (Trait Theory) গ্ৰহণ কৰা হৈছে। এই তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা পাঁচটা দিশ— অভিজ্ঞতাৰ প্ৰতি মুক্তচিন্তা (Openness to Experience), বিবেকবান (Conscientiousness), বৰ্হিমুখীতা (Extroversion), সন্মতিশীলতা (Agreeableness) আৰু সংবেদনশীল (Neuroticism)ক বিশেষভাৱে অধ্যয়ন কৰি ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বৰ মূল্যায়ন কৰা হৈছে। সমান্তৰালকৈ ভূপেন হাজৰিকাৰ

ব্যক্তিত্বৰ মূল্যায়ন কৰোঁতে সাহিত্যপাঠ হিচাপে ৰাজ্যিক, ৰাষ্ট্ৰীয় তথা আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় পৰ্যায়ত অসমীয়া ভাষাত প্ৰদান কৰা নিৰ্বাচিত ভাষণসমূহ গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

০.০৫ **অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ**

০.০৫.০১ **তথ্য আহৰণৰ পদ্ধতি ঃ**

বিষয়ৰ অধ্যয়নৰ বাবে মুখ্য আৰু গৌণ উৎসৰ পৰা তথ্য আহৰণ কৰা হৈছে। মুখ্য উৎস হিচাপে সূৰ্য হাজৰিকাৰ মুখ্য সম্পাদনাত প্ৰকাশিত *ড° ভূপেন হাজৰিকাৰ ৰচনাৱলী*ৰ দ্বিতীয় খণ্ডত প্ৰকাশিত নিৰ্বাচিত অসমীয়া ভাষাত প্ৰদান কৰা ভাষণসমূহক গ্ৰহণ কৰা হৈছে। গৌণ উৎস হিচাপে বিভিন্ন প্ৰাসংগিক গ্ৰন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.০৫.০১ **তথ্য বিশ্লেষণৰ পদ্ধতি ঃ**

অধ্যয়নীয় প্ৰাপ্ত তথ্য বিশ্লেষণৰ বাবে বৰ্ণনাত্মক, ঐতিহাসিক, বিষয় বিশ্লেষণ, **তুলনামূলক পদ্ধতিৰ ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।**

১.০০ **ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্ব ঃ এক পৰিচয়**

১.০১ **ব্যক্তিত্বৰ ধাৰণা ঃ**

এজন ব্যক্তিৰ ব্যক্তিত্ব তেওঁ বিভিন্ন সময়ত কৰা কামৰ মাজেৰে প্ৰকাশিত হয়। বহুক্ষেত্ৰত এজন ব্যক্তি এজনে ব্যক্তিত্বৰ জৰিয়তে সমাজৰ বিভিন্ন দিশক প্ৰভাৱান্বিত কৰিব পাৰে। এই ব্যক্তিত্বৰ সংজ্ঞা চিন্তাবিদসকলে বিভিন্ন ধৰণে আগবঢ়াইছে। আলপৰ্ট নামৰ চিন্তাবিদজনে ব্যক্তিত্ব সম্পৰ্কে কৈছে—"এজন ব্যক্তিয়ে তেওঁ সন্মুখীন হোৱা পৰিস্থিতি নিজা ধৰণেৰে নিয়ন্ত্ৰণ কৰা মনোদৈহিক প্ৰক্ৰিয়াসমূহৰ গতিশীল সংহত ৰূপটোৱেই হ'ল ব্যক্তিজনৰ ব্যক্তিত্ব" (শৰ্মা, পৃ. ৪৬৫-৪৬৬)। মনোবৈজ্ঞানিক তথা কলম্বিয়া বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অধ্যাপক উডৱৰ্থ (নিউৰ্কৰ্ক) আৰু মিচিগান বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অধ্যাপক মাৰ্কিছ (আমেৰিকা)-এ ১৯২২ চনত *মনোবিজ্ঞান* শীৰ্ষক এখন গ্ৰন্থত ব্যক্তিত্বৰ সংজ্ঞা দিবলৈ যত্ন কৰিছে এনেদৰে—"এজন ব্যক্তিৰ আচৰণৰ সকলোবোৰ গুণ বা বিশেষত্ব তেওঁ চিন্তা, প্ৰকাশভংগী, মনোভাৱ, আগ্ৰহ, আচৰণ তথা ব্যক্তিগত জীৱন দৰ্শনত প্ৰকাশিত হয়" (উডৱৰ্থ আৰু মাৰ্কিছ, পৃ. ৮৮)। গতিকে বিভিন্ন চিন্তাবিদে আগবঢ়োৱা সংজ্ঞাৰ দ্বাৰা প্ৰতীয়মান হ'ব পাৰি যে এজন মানুহৰ ব্যক্তিত্বই নিজা ধৰণেৰে যিকোনো পৰিৱেশ-পৰিস্থিতিৰ লগত সহাৱস্থান কৰি জীৱন নিৰ্বাহ কৰাকে স্পষ্ট কৰে; অৰ্থাৎ পৰিৱেশৰ সৈতে সহাৱস্থান কৰোঁতে ব্যক্তিজনে এনে কিছুমান কৰে, যিয়ে তেওঁৰ ব্যক্তিত্ব প্ৰকাশ হোৱাত সহায় কৰে।

১.০২ **ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ বিভিন্ন দৃষ্টিভংগী**

ব্যক্তিত্ব শব্দটো ব্যক্তিৰ বাহ্যিক বিশেষত্বসমূহকে সামৰি লয় যদিও মনোবিজ্ঞানীসকলে ইয়াক চিন্তা, অনুভূতি আৰু আচৰণক বুজিবলৈ ব্যৱহাৰ কৰে। ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন কৰাটো এক জটিল কাম বুলি মনোবিজ্ঞানত প্ৰমাণিত হৈছে। সেয়েহে কোনো এটা বিশেষ তত্ত্বই ব্যক্তিত্বক অধ্যয়নৰ সকলোবোৰ দিশ সামৰি ল'বলৈ সক্ষম হোৱা নাই। গতিকে মনোবিজ্ঞানত জন্ম হোৱা ব্যক্তিত্ব সম্পৰ্কীয় বিভিন্ন তত্ত্বই মানৱ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নৰ বিভিন্ন দিশক আলোকিত কৰে। তলত ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নৰ বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰ এক চমু আভাস প্ৰদান কৰা হ'ল—

ব্যক্তিত্ব তত্ত্বসমূহে ব্যক্তিত্বই কেনেকৈ আচৰণ গঠিত, পৰিৱৰ্তিত আৰু প্ৰভাৱিত কৰে, সেই বিষয়ে ব্যাখ্যা কৰিব বিচাৰে। পাঁচটা মূল ব্যক্তিত্ব তত্ত্বই জৈৱিক, আচৰণগত, মনোগতিশীল, মানৱতাবাদী আৰু বৈশিষ্ট্যৰ দৃষ্টিভংগীৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰে। এই তত্ত্বসমূহে ব্যক্তিত্বৰ কিছুমান গুৰুত্বপূৰ্ণ অন্তৰ্দৃষ্টি আগবঢ়াইছে, যিয়ে মানৱ ব্যক্তিত্বৰ সকলোবোৰ দিশ সূক্ষ্মভাৱে অধ্যয়ন কৰাত সহায় কৰে।

ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা **জৈৱিক ব্যক্তিত্ব তত্ত্বই** (Biological Personality Theory) ব্যক্তি এজনে জিনৰ পৰা বহন কৰা বিশেষত্বসমূহৰ অধ্যয়ন কৰে; অৰ্থাৎ এই তত্ত্বৰ দ্বাৰা ব্যক্তি এজনৰ ব্যক্তিত্ব গঠনত বংশগত কাৰকসমূহৰ প্ৰভাৱ লক্ষ্য কৰা হয় (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 191)। **আচৰণগত ব্যক্তিত্ব তত্ত্বৰ** (Behavioural Personality Theory) মতে ব্যক্তিৰ পৰিৱেশৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি ব্যক্তিত্ব গঢ় লৈ উঠে। এজন ব্যক্তিয়ে নিজৰ পাৰিপাৰ্শ্বিক অৱস্থাৰ পৰা যিখিনি দেখিছে, অনুভৱ কৰিছে, সেইখিনিয়েই তেওঁৰ ব্যক্তিত্ব গঢ় দিয়াত সহায় কৰে বুলি এই তত্ত্বই বিশ্বাস কৰে (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 310)। **মনোগতিশীল ব্যক্তিত্ব তত্ত্ব** (Psychodynamic Personality Theory) সমূহৰ ভিতৰত চিগমাণ্ড ফ্ৰয়েডৰ মনোযোগ তত্ত্ব আৰু এৰিক এৰিক্সনৰ মনো-সামাজিক বিকাশৰ পৰ্যায়সমূহ অৰ্ন্তভুক্ত। এই তত্ত্বত ব্যক্তিৰ ওপৰত অচেতন মন আৰু শৈশৱৰ অভিজ্ঞতাৰ প্ৰভাৱৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰে (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 45)। **মানৱতাবাদী ব্যক্তিত্ব তত্ত্ব** (Humanist Personality Theory)সমূহে ব্যক্তিত্ব বিকাশত মুক্ত চিন্তা আৰু ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতাৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰে (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 196)।

ব্যক্তিৰ বিশেষত্ব তথা গুণসমূহ Trait বুলি জনা যায়। ব্যক্তিত্ব কেইবাটাও বিশেষত্ব গঠিত আৰু এই বিশেষত্বসমূহ বাহ্যিক আৰু আভ্যন্তৰীণ দুয়োটা দিশতে প্ৰকাশিত হয়। মনোবিজ্ঞানৰ ভিতৰুৱা **বৈশিষ্ট্য ব্যক্তিত্ব তত্ত্বই** ব্যক্তি এজনৰ আচৰণগত দিশত যিবোৰ বিশেষত্ব প্ৰকাশিত হয়, সেইসমূহৰ অধ্যয়ন কৰি ব্যক্তিত্বৰ বৈশিষ্ট্য নিৰূপণ নিৰ্ণয় কৰে। এই বৈশিষ্ট্যসমূহ সামঞ্জস্যপূৰ্ণ, সুস্থিৰ আৰু ব্যক্তিভেদে ভিন্ন ভিন্ন হয়। মানৱ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ তত্ত্ব হিচাপে স্বীকৃতি বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ পদ্ধতিগত কাঠামোত (Framework) ব্যক্তিত্বক আচৰণ, চিন্তা আৰু আৱেগৰ অভ্যাসগত আৰ্হি হিচাপে সংজ্ঞায়িত কৰা হয়, যিবোৰ বিভিন্ন পৰিৱেশ-পৰিস্থিতিত প্ৰকাশ পায়। এই তত্ত্বৰ আটাইতকৈ গুৰুত্বপূৰ্ণ বৈশিষ্ট্যসমূহ হ'ল—সময়ৰ লগে লগে আপেক্ষিক স্থিৰতা, বিভিন্ন ব্যক্তিৰ প্ৰকাশৰ বিভিন্ন মাত্ৰা আৰু আচৰণৰ ওপৰত প্ৰভাৱ (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 204)।

ব্যক্তিত্বৰ চাৰিটা বৈশিষ্ট্য তত্ত্ব আছে। এই চাৰিটা বৈশিষ্ট্য তত্ত্ব বিশেষ চিন্তাবিদ বা মনোবৈজ্ঞানিকৰ দ্বাৰা সুকীয়া ধৰণেৰে বিকশিত হৈছিল। চাৰিটা বৈশিষ্ট্য তত্ত্ব হ'ল—আলপৰ্টৰ বৈশিষ্ট্য তত্ত্ব, কেটেলৰ ১৬ টা কাৰক ব্যক্তিত্ব আৰ্হি, আইজেংকৰ ত্ৰিমাত্ৰিক আৰ্হি আৰু ব্যক্তিত্বৰ পাঁচটা কাৰক আৰ্হিৰ বৈশিষ্ট্য তত্ত্ব।

আলপৰ্টৰ বৈশিষ্ট্য তত্ত্ব (Allport's Trait Theory) ঃ

মনোবিজ্ঞান শাখাত মানৱ ব্যক্তিত্বৰ বৈশিষ্ট্য (Trait) সম্পৰ্কে প্ৰথম অধ্যয়ন কৰা গৱেষকজন আছিল আলপৰ্ট। আলপৰ্টৰ ব্যক্তিৰ বিশেষত্বসমূহক দুটা ভাগত ভাগ কৰিছে- সামান্য বৈশিষ্ট্য আৰু ব্যক্তিগত বৈশিষ্ট্য (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 205)। কোনো এখন সমাজ তথা সম্প্ৰদায়ৰ অধিকাংশ লোকৰ মাজত দেখা পোৱা বিশেষত্বসমূহক সামান্য বিশেষত্ব আৰু এজন ব্যক্তিৰ মাজত নিৰ্দিষ্টকৈ দেখা পোৱা বিশেষত্বসমূহক ব্যক্তিগত বিশেষত্ব বুলি কোৱা হয়। আলপৰ্টে পুনৰ ব্যক্তিগত বিশেষত্বসমূহক তিনিটা শ্ৰেণীত বিভাজন কৰিছে—কাৰ্ডিনেল বৈশিষ্ট্য, কেন্দ্ৰীয় বৈশিষ্ট্য, গৌণ বৈশিষ্ট্য। কাৰ্ডিনেল তথা প্ৰধান বিশেষত্বসমূহ হৈছে এনে কিছুমান বিশেষত্ব, যিবোৰ ব্যক্তিৰ গোটেই জীৱন সংগঠিত কৰে। অৰ্থাৎ এনে বৈশিষ্ট্যৰ দ্বাৰা ব্যক্তিজনৰ পৰৱৰ্তী বিভিন্নজনে চিনি পায়। উদাহৰণ—ৰজা হৰিচন্দ্ৰৰ গোটেই জীৱনকে সত্যৰ প্ৰতি উচ্ছৰ্গা কৰিছিল। গতিকে ৰজা হৰিচন্দ্ৰক সত্যবাদী বুলিয়ে আমাৰ পৰিচিত। সত্যৰ সম্পৰ্কীয় যিকোনো প্ৰসংগ উত্থাপন হ'ল ৰজা হৰিচন্দ্ৰৰ

নামটো মানুহৰ মনলৈ আহিব। কেন্দ্ৰীয় বৈশিষ্ট্যসমূহৰ দ্বাৰা কোনো ব্যক্তিৰ জীৱনৰ বিশেষত্বসমূহক বুজা যায়। যেনে—লাজুকীয়া, বুদ্ধিবান, প্ৰতাৰক, অদয়ালু-দয়ালু আদি। আনহাতে গৌণ বৈশিষ্ট্যসমূহ কেৱল নিৰ্দিষ্ট পৰিস্থিতিতহে ঘটা আচৰণৰ আৰ্হিক বুজায়। যেনে—আত্মবিশ্বাসী। ব্যক্তি এজন কেতিয়াবা ৰাজহুৱা স্থানত কথা পাতিবলৈ নাৰ্ভাচ (ভয়) অনুভৱ কৰা। মানৱ ব্যক্তিত্বক বুজিবলৈ এই বিশেষত্বসমূহে সহায় কৰে।

কেটেলৰ ১৬ টা ব্যক্তিত্বৰ কাৰক ঃ

মানৱ ব্যক্তিত্বৰ বৈশিষ্ট্য অধ্যয়ন কৰাৰ দিশত কেটেল বিশ্বাস কৰিছিল যে এজন ব্যক্তিৰ ব্যক্তিত্বৰ বৈশিষ্ট্যসমূহৰ আধাৰত আমি অনুমান কৰিব পাৰোঁ যে যিকোনো পৰিস্থিতিত ব্যক্তিজনে কেনেকুৱা ধৰণৰ আচৰণ কৰিব। আলপৰ্টে মানৱ ব্যক্তিত্বৰ বৈশিষ্ট্য অধ্যয়নৰ দিশত ১৭৯৫৩ টা ব্যক্তিত্ব বিশেষত্ব আছে বুলি উল্লেখ কৰিছিল। পৰৱৰ্তী সময়ত ১৭৯৫৩ টা শব্দৰ সমধৰ্মীতা বৈশিষ্ট্যলৈ লক্ষ্য কৰি ৪০০০ মানৱ ব্যক্তিত্বৰ বিশেষত্ব পোৱা গৈছিল। আলপৰ্টৰ প্ৰাৰম্ভিক ৪০০০-ৰো অধিক গুণ বা বৈশিষ্ট্যৰ পৰা কেটেলে ১৭১ টালৈ হ্ৰাস কৰিছিল আৰু পৰৱৰ্তী সময়তো বিভিন্ন পৰীক্ষা নিৰীক্ষাৰ মাজেৰে কেটেলে ১৬ টা মূল ব্যক্তিত্ব বিশেষত্ব কাৰক প্ৰস্তুত কৰিলে—বিমূৰ্ততা, আশংকা, আধিপত্য, আৱেগিক স্থিৰতা, সজীৱতা, পৰিৱৰ্তনৰ প্ৰতি মুকলি মন, নিখুঁত (Perfect), ব্যক্তিগত (Privatenss), বৃত্তি, নিয়মানুৱৰ্তিতা, আত্মনিৰ্ভৰ্শীলতা, সংবেদনশীলতা, সামাজিক সাহস, চিন্তা, মূৰ্তকতা, উত্তাৱল (warmth) আদি। এই ১৬ টা ব্যক্তিত্ব নিৰ্ণায়ক কাৰক আৰ্হি সদৰ্থক আৰু নএগ্ৰাৰ্থক দুয়োটা দৃষ্টিভংগী অধ্যয়ন কৰা হৈছে (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 217)।

আইজেংকৰ ব্যক্তিত্ব তত্ত্ব (Eysenck's Trait Theory of Personality)

আইজেংকে ব্যক্তিত্ব মনোবিজ্ঞানৰ দিশত গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। মানৱ ব্যক্তিত্বৰ বিকাশৰ দিশত আইজেংকে সাৰ্বজনীন বৈশিষ্ট্যৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি ব্যক্তিত্বৰ আৰ্হি কৰিছিল। আৰ্হিকেইটা আছিল— অন্তৰ্মুখী আৰু বৰ্হিমুখী, সংবেদনশীল বা আৱেগিক স্থিৰতা আৰু মনোৰোগ (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 225)।

ব্যক্তিত্বৰ পাঁচটা কাৰক আৰ্হি ঃ

কেটেল আৰু আইজেংকে দুয়োটো তত্ত্বৰ ওপৰত বিভিন্ন ধৰণৰ গৱেষণা কৰাৰ পাছত কিছুমান তত্ত্ববিদে অনুমান কৰিছিল যে কেটেলে অত্যধিক বৈশিষ্ট্যৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছিল, আনহাতে আইজেংকে কম বৈশিষ্ট্যৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিছিল। এই সম্পৰ্কে মনোবিজ্ঞানৰ বিভিন্ন চিন্তা-চৰ্চা হোৱাৰ পাছত ব্যক্তিত্বৰ পাঁচটা কাৰক আৰ্হি নামৰ ব্যক্তিত্বৰ বৈশিষ্ট্য অধ্যয়ন তত্ত্বৰ জন্ম হ'ল। ক'ষ্টা আৰু মেকক্ৰেই মেৰিলেণ্ডৰ বাল্টিমোৰৰ নেচনেল ইনষ্টিটিউট অৱ হেল্‌থৰ জেৰ'ণ্ট'লজী ৰিৰ্চাচ চেণ্টাৰত বিস্তৃত গৱেষণা কাৰ্যত নামি পৰে আৰু এই গৱেষণাৰ দ্বাৰা তেওঁলোকে ব্যক্তিত্ব কাৰকৰ আৰ্হি নিৰ্মাণ হৈছিল। সমসাময়িক মনোবিজ্ঞান ক্ষেত্ৰখনত তথা ব্যক্তিত্ব মনোবিজ্ঞানীসকলৰ মাজত এই তত্ত্বই জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিছিল (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 228)।

পাঁচটা কাৰকৰ ব্যক্তিত্বৰ আৰ্হিৰ অনুসন্ধান ১৯৪৯ চনত আৰম্ভ হৈছিল ১৬ টা ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন কাৰকে বিদ্যায়তনিক চিন্তা-চৰ্চা সমৰ্থন লাভ নকৰাৰ পাঁচটা ব্যক্তিত্ব কাৰক আৰ্হিয়ে চিন্তাবিদসকলৰ সমৰ্থন লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। সাম্প্ৰতিক সময়ত বৈশিষ্ট্য তত্ত্ববিদ (Trait Theorist) আৰু ব্যক্তিত্ব মনোবিজ্ঞানৰ মাজত আটাইতকৈ বেছি গ্ৰহণযোগ্য তত্ত্বটোৱে হ'ল পাঁচ কাৰকৰ ব্যক্তিত্ব আৰ্হি তত্ত্ব। এই পাঁচটা কাৰক আৰ্হি তত্ত্বক একেলগে OCEAN সংক্ষিপ্ত ৰূপৰে জনা যায় (Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz, p- 229)। এই

পাঁচটা কাৰক হ'ল—অভিজ্ঞতাৰ প্ৰতি মুক্তচিন্তা (Openness to Experience), বিবেকবান (Conscientiousness), বৰ্হিমুখী (Extroversion), সন্মতি প্ৰকাশ (Agreeableness) আৰু সংবেদনশীল (Neuroticism)। এই পাঁচটা কাৰকৰ আৰ্হিয়ে ব্যক্তিত্ব সূক্ষ্মভাৱে অধ্যয়ন কৰাক সহায় কৰে।

উল্লেখযোগ্য যে পাঁচটা কাৰকৰ প্ৰতিটোৱেই সম্ভাব্য ব্যক্তিত্ব প্ৰকাৰৰ এক পৰিসৰক প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। উদাহৰণস্বৰূপে কোনো এজন ব্যক্তি সাধাৰণতে বৰ্হিমুখী আৰু অন্তৰ্মুখী দুটা পৰ্যায়ত মাজত থাকিব পাৰে আৰু ইয়াক সম্পূৰ্ণৰূপে এটা বা আনটো বুলি সংজ্ঞায়িত কৰা বাধ্যতামূলক নহয়। ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নৰ ভিত্তি হিচাপে পাঁচ কাৰক আৰ্হিটোৱে যথেষ্ট ব্যাপক বুলি প্ৰমাণিত হৈছে। পাঁচটা কাৰকে আন বিভিন্ন পৰীক্ষাৰ সৈতে আৰু অন্যান্য তাত্বিক দৃষ্টিভংগীৰ ভিতৰত পৰিমাপ কৰিলে এই তত্বই স্থিতি মজবুত ৰাখিবলৈ সক্ষম হৈছে।

২.০০ বৈশিষ্ট্য অধ্যয়ন তত্বৰে ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণাৱলীত প্ৰকাশিত বহুমাত্ৰিক ব্যক্তিত্ব ঃ এক অধ্যয়ন

ভাষণ হৈছে কোনো এজন বিশিষ্ট ব্যক্তিয়ে নিৰ্দিষ্ট বিষয়ত শ্ৰোতা বা জনসাধাৰণৰ সন্মুখত নিজৰ চিন্তা, মতামত, অনুভৱ, অভিজ্ঞতা সংগঠিতভাৱে উপস্থাপন কৰাৰ বলিষ্ঠ মাধ্যম। এই বলিষ্ঠ মাধ্যমেৰে জনসাধাৰণৰ লগত সংযোগ স্থাপন কৰা ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বৰ বিভিন্ন দিশ ভাষণসমূহৰ জৰিয়তে প্ৰকাশিত হৈছে; অৰ্থাৎ ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহ হৈছে তেওঁৰ ব্যক্তিত্ব, মূল্যবোধ আৰু যুগচেতনাৰ প্ৰামাণ্য দলিল। গতিকে ভাষণসমূহৰ জৰিয়তে প্ৰকাশিত ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন কৰিবলৈ মনোবিজ্ঞানৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্বৰ ভিতৰুৱা বৈশিষ্ট্য তত্ব (Trait Theory)ৰ পাঁচটা কাৰকৰ সহায় লোৱা হৈছে। তলত বৈশিষ্ট্য তত্বৰ পাঁচটা কাৰকৰ সহায়ত ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নৰ যত্ন কৰা হৈছে।

২.০১ অভিজ্ঞতাৰ প্ৰতি মুক্তচিন্তা (Openness to Experience)

এই দৃষ্টিভংগীৰে দুই ধৰণৰ ব্যক্তিত্বক অধ্যয়ন কৰা হয়। তথাকথিত সমাজ জীৱনৰ অন্ধবিশ্বাস, গোড়ামীৰ নিয়ম ভাঙি সমাজৰ সকলো শ্ৰেণীৰ মানুহকে সমপৰ্যায়ৰ বুলি ভাবিব পৰা মানসিকতাই ব্যক্তি এজনৰ মুক্তচিন্তাক প্ৰকাশিত কৰে। আনহাতে যিসকল ব্যক্তিয়ে ইতিবাচক পৰিৱৰ্তন বা নতুনত্ব গ্ৰহণ নকৰি ঠেক মানসিকতাৰ মাজেৰে জীৱন যাপন কৰি আহিছে, তেন্তে ব্যক্তিসকলৰ ব্যক্তিত্বকো এই দৃষ্টিভংগীৰ জৰিয়তে অধ্যয়ন কৰিব পাৰি।

ব্যক্তি এজনৰ চিন্তা তথা আচৰণৰ মাজেৰে প্ৰকাশিত ন-পুৰণিৰ সমন্বয়ৰ চেতনাই মুক্তচিন্তাক প্ৰকাশ কৰে। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহত পৰম্পৰা আৰু আধুনিকতাৰ মাজত সংঘাত নহয়; বৰঞ্চ এক সমন্বয় সাধন হোৱাহে দেখা যায়। ১৯৬৩ চনত অসম সাহিত্য সভাৰ নাজিৰা অধিৱেশনত সাংস্কৃতিক সন্মিলনীৰ সভাপতিৰূপে প্ৰদান কৰা ভাষণতো পৰম্পৰা আৰু আধুনিকতাৰ মাজেৰে অসম আৰু অসমীয়াৰ স্বাভিমানক সৰ্বভাৰতীয় প্ৰেক্ষাপট তুলি ধৰাৰ প্ৰয়াস স্পষ্ট হৈছে এনেদৰে—

> *কোনো কোনো সঙ্গীত ব্যাকৰণশাস্ত্ৰীৰ ধাৰণা যে আধুনিক সুৰকাৰসকলৰ পুৰণি শাস্ত্ৰীয় সঙ্গীতৰ প্ৰতি বিৰাগ আছে। ই সম্পূৰ্ণ অযুক্তিকৰ কথা। পুৰণি সিংখাপো ৰাখিম, আজিৰ মেখেলা-চাদৰত পুৰণিৰ ফুলৰ আকাৰত কম ফুল দি জনসাধাৰণে কিনিব পৰা অসমীয়া মেখেলাও বৈ ল'ম আমাৰ গীতৰ তাঁতশালত। মুঠতে, শাস্ত্ৰীয়-সঙ্গীত, লোক-সঙ্গীত আৰু আৱশ্যক হ'লে সৃজনীমূলক স্বৰসংযোজনাৰে গীতৰ বিষয়বস্তুৰ মতে সুৰ সমন্বয় কৰাহে আমাৰ কৰ্ত্তব্য যেন লাগে; আৰু সুৰ-সংযোজনাইহে অসমৰ আৰু অসমৰ বাহিৰৰ শ্ৰোতা-জনতাক অসমীয়া স্বকীয়তা প্ৰদান কৰিব পাৰে। (পৃ. ১২১৭)*

গতিকে অসমৰ লোকগীত, শাস্ত্ৰীয় সংগীতৰ প্ৰকৃত মূল্য স্বীকাৰ কৰাৰ সমান্তৰালকৈ আধুনিক বিশ্বৰ চিন্তাধাৰাৰ সৈতে এই সংগীতক সংযোগ কৰাৰ মানসিকতা ভাষণৰ জৰিয়তে ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বত স্পষ্ট হৈছে।

কেৱল সংগীতৰ দিশত নহয়; ভূপেন হাজৰিকাৰ চিন্তাত বিয়পি থকা ন-পুৰণি সমন্বয়ৰ চেতনা চিত্ৰকলাৰ দিশতো প্ৰতিভাত হৈ উঠিছে—

> *অসমক এটি কলাঘৰ বা Art Gallery লাগে— য'ত চিত্ৰভাগৰত, দিলবৰ-দোছাইৰ হস্তীবিদ্যাৰ্ণৱৰেপৰা আদি কৰি পুৰণি চিত্ৰকলাৰ আৰ্হি থাকিব; য'ত একাংশত আধুনিক অসমৰ সক্ষম চিত্ৰকৰসকলৰ তুলিকাৰ প্ৰচেষ্টাও থাকিব। এনে এটি কলাঘৰে অসমৰ জনসাধাৰণক চিত্ৰকলাৰ প্ৰতি সজাগ কৰিব পাৰিব।*
> (পৃ. ১২১৭-১২১৮)

সদৌ অসম জনসাংস্কৃতিক পৰিষদৰ দ্বাৰা আয়োজিত বিষ্ণু ৰাভাৰ দিৱসৰ সাংস্কৃতিক সন্ধিয়াত পৰিষদৰ সভাপতিৰূপে দিয়া উদ্বোধনী ভাষণতো ভূপেন হাজৰিকাৰ সকলো জাতি-জনগোষ্ঠীৰ প্ৰতি পোষণ কৰা সমমৰ্যাদা, সহসন্মান আৰু উদাৰনৈতিক মনোভাৱ প্ৰকাশ পাইছে এনেদৰে—

...আমি তেওঁলোকৰ অভিমানক সন্মান নকৰোঁ, মাথো ২৬ জানুৱাৰীত এটা বড়ো নাচ চালোঁ, বৈশাখী চালোঁ, বাঃ চাদৰখন বৰ ভাল, তাৰ পাছত শেষ। এইটো কৰিলে নহ'ব। বিশাল অসমীয়া সংস্কৃতিৰ যি বুৰঞ্জী আছে, তাত কিবা যদি নিকা কৰিব লাগে, কোনোবাই কলঙ্ক সানিব খুজিছে যদি, সেইখিনি ধুই দিয়াঁ। সেইখিনি কৰিবলৈ যাওঁতে মই বৰ ভাবেৰে নহয়, অহঙ্কাৰ কৰি নহয়, We must respect the others. (পৃ. ১২৩১)

ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত অসমীয়া মানুহৰ অস্তিত্ব, মানৱীয় মূল্যবোধ আৰু আত্মচেতনা, আত্মবিশ্লেষণক লৈ উত্থাপিত প্ৰশ্নসমূহে তেওঁৰ শক্তিশালী ব্যক্তিত্বৰ পৰিচয় তুলি ধৰে। ভূপেন হাজৰিকাৰ এই সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগীয়ে বহু সময়ত সমাজক নতুনকৈ ভাবিবলৈ বাধ্য কৰায়।

আত্মবিশ্লেষণাত্মক দৃষ্টিভংগীৰে ভূপেন হাজৰিকাই বহু সময়ত নিজক আৰু সমাজখনক পুনৰ্মূল্যায়ন কৰাও পৰিলক্ষিত হৈছে। বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ এই দৃষ্টিভংগী অনুসৰি এনে বৌদ্ধিক আৰু মানসিক সাহসে ব্যক্তিৰ নৱচিন্তাকো প্ৰতিফলিত কৰে। 'মই আমাৰ অলপ দোষৰ কথা কওঁ' বুলি নিজৰে সমাজখনৰ দোষ উদঙাই দিব পৰা সাহসী আৰু মানসিক স্বাধীনতাৰ গৰাকী ভূপেন হাজৰিকাই ভাষণত উল্লেখ কৰিছে— *"মাজুলী সত্ৰৰপৰা নিমাতী ঘাটলৈকো গৈছিলোঁ। তাত দেখিলোঁ, এজন বৃদ্ধ ভকতে আন এজনৰ লগত কথা পাতিছে। দুয়োজনেই ধুতী পিন্ধা। ইজনক সুধিছে— "আপুনিনো ক'লৈ যায়?" ইজনে বোলে— "দেৰগাঁৱলৈ যাওঁ।" 'বোলোঁ, আপোনাৰ নাম কি?" "মোৰ নাম ওচ্মান গণি।" তেতিয়া ভকতজনে কৈছে— "আপোনাৰ নাম ওচ্মানহে। মই আক' আপোনাক অসমীয়া বুলিহে ভাবিছিলোঁ।* (পৃ. ১২৩৪)

গতিকে এনে মানসিকতাৰ ব্যক্তি বা সমাজৰ প্ৰতি ভূপেন হাজৰিকাই সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগীৰে কটাক্ষ কৰি ভাষণত কৈছে—

> *এইখন আজান ফকীৰৰ দেশ, বিষ্ণু ৰাভাৰ দেশ, জ্যোতিপ্ৰসাদৰ দেশ— এইখন শঙ্কৰদেৱৰ দেশ। আমি যদি সকলো ধৰ্ম্মৰ মানুহক, সকলো ভাষা-ভাষী মানুহক সন্মান কৰি একেলগে থাকোঁ, তেন্তে আমি সকলোৱে আস্থা পাম।*(পৃ. ১২৩৬)

ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰকাশিত অন্য সংস্কৃতিৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধাশীল মনোভাৱক মুক্ত চিন্তা অৰ্থাৎ

বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ জৰিয়তে অধ্যয়ন কৰিব পাৰি। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ সমাজ-সংস্কৃতি-ভাষাৰ প্ৰতি সন্মান প্ৰদৰ্শন কৰা পৰিলক্ষিত হৈছে। সংকীৰ্ণ পৰম্পৰাৰ ভিতৰত আৱদ্ধ নাথাকি বহুসাংস্কৃতিক চেতনাক গুৰুত্ব দিয়া ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ লগতে বিশ্বৰ অন্যান্য সংস্কৃতিকো মানৱ সভ্যতাৰ অমূল্য সম্পদ হিচাপে স্বীকাৰ কৰিছে—

> *মই আপোনালোকক এজন অসমীয়া হিচাপে কৈছোঁ আপোনালোকে ভুল নুবুজিব— আপোনালোকৰ চাহ-বাগিচাৰ সংস্কৃতি অতি মহান আৰু অতি সুন্দৰ— যি অসমীয়া মহান সংস্কৃতিক মহৎ কৰি তুলিছে।* (পৃ.১২৩৭)

গতিকে ভাষণত প্ৰকাশিত এনে দৃষ্টিভংগীয়ে তেওঁৰ উদাৰ মানসিকতা আৰু সাংস্কৃতিক চেতনাক প্ৰতিফলিত কৰিছে।

সমান্তৰালকৈ নগাসকলৰ প্ৰতি অসমৰ মানুহে পোষণ কৰা মনোভাৱক সমালোচনাত্মক দৃষ্টিৰে ভূপেন হাজৰিকাই কৈছে—

> *নগাসকলে যেতিয়া শিৱসাগৰত জলকীয়া বেছিবলৈ আহে, তেতিয়া আমাৰ অসমীয়া মানুহে চাৰি অনাৰ জলকীয়া দুই পইচাৰে কিনে। যেতিয়া সিহঁত গুচি যায়, তেতিয়া সিহঁত বহা ঠাইখিনি গোবৰ পানীৰে মছি পেলাই— যেন চোৰা হ'ল ঠাইডোখৰ।* (পৃ. ১২৪০)

ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰকাশিত এই দিশটোৱে অসমীয়া সমাজত পৰম্পৰাগতভাৱে প্ৰচলিত জাতিভেদ প্ৰথা, অস্পৃশ্যতা তথা শুচি-অশুচিৰ ভ্ৰান্ত ধাৰণাকে উদঙাই দিছে; কিন্তু মুক্ত চিন্তাৰ অধিকাৰী হোৱাৰ বাবেই ভূপেন হাজৰিকা জাতি-সংস্কৃতি আৰু ধৰ্মীয় ভেদাভেদৰ মাজত আৱদ্ধ নাথাকি বহল মানৱীয় মূল্যবোধেৰে সকলোৰে প্ৰতি সমআচৰণ প্ৰকাশ কৰিছে।

ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত প্ৰকাশিত শংকৰদেৱৰ প্ৰসংগই তেওঁৰ উদাৰনৈতিক ব্যক্তিত্বৰ স্বৰূপ স্পষ্ট কৰিছে। যিসময়ত ভাৰতীয় সমাজ ব্যৱস্থাত বলি বিধান, জাতিভেদ প্ৰথাই আধিপত্য বিস্তাৰ কৰিছিল, তেনে এক বিশৃংখল প্ৰেক্ষাপটত ভক্তি চেতনা তথা ধৰ্মৰ মাজেৰে শংকৰদেৱে মানৱ সমাজক শৃংখলিত কৰাৰ প্ৰয়াস কৰিছিল। ভূপেন হাজৰিকায়ো তেওঁৰ ভাষণত শংকৰদেৱৰ এই দৃষ্টিভংগীৰ প্ৰতি সন্মান প্ৰদৰ্শন কৰাৰ লগতে মানৱ সমাজকো পুনৰ সেই চেতনাৰে জগাই তোলাৰ প্ৰয়াস কৰিছে।

অসম সাহিত্য সভাৰ ৫৯তম অধিৱেশনত সভাপতি ৰূপে প্ৰদান কৰা ভাষণতো ভূপেন হাজৰিকাৰ আত্মবিশ্লেষণাত্মক দৃষ্টিভংগীৰ প্ৰকাশ ঘটিছে—

> *আমাৰ বন্ধুসকলক, আমাৰ বসুমতাৰীসকলক, ৰংপিসকলক, পেগুসকলক আমি কিবা কাৰণত হেৰুৱাইছোঁ নেকি? ... আমি কৰবাত কেতিয়াবা ভুল কৰিছোঁ নেকি? (পৃ. ১২৬৫)*

গতিকে বৌদ্ধিক তথা মানসিকভাৱে মুক্তচিন্তাৰ অধিকাৰী নহ'লে মানুহে নিজৰ তথা সমাজত চিন্তা, আচৰণ, ব্যৱহাৰক লৈ প্ৰশ্ন কৰিব নোৱাৰে। এনেবোৰ কাৰ্যত ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বত মুক্তচিন্তাৰ প্ৰকাশ ঘটিছে।

২.০২ বিবেকবান (Conscientiousness)

বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা বিবেকবান দৃষ্টিভংগীয়ে মানুহৰ আচৰণত প্ৰকাশিত হোৱা চিন্তাশীল আৰু

দায়বদ্ধ মনোভাৱক প্ৰকাশ কৰাৰ লগতে ইয়াৰ বিপৰীতমুখী আচৰণসমূহো এই দৃষ্টিভংগীয়ে অধ্যয়ন কৰে। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহ বিশ্লেষণ কৰিলে তেওঁ সমাজৰ প্ৰতি গভীৰ দায়িত্বশীল, সচেতন, নৈতিকভাৱে দায়বদ্ধ তথা লক্ষ্যনিষ্ঠ ব্যক্তিত্বৰ উমান পাব পাৰি। বিশেষকৈ লোকসাংস্কৃতিক সমলৰ প্ৰতি সচেতন ভূপেন হাজৰিকাৰ দৃষ্টিত এই উপাদানসমূহ অসম আৰু অসমীয়া স্বাভিমানৰ অস্তিত্ব আৰু স্বকীয়তাৰ প্ৰতীক। দায়িত্বশীল ব্যক্তি হিচাপে ভূপেন হাজৰিকাই নিজৰ গীত-মাত-সংস্কৃতিক সংৰক্ষণৰ প্ৰয়াস কৰা ব্যক্তিসকলক সন্মান কৰাটো নৈতিক কৰ্তব্য বুলি উপলব্ধি কৰিছে—

> *ব্ৰিটিছে সাম্ৰাজ্যবাদৰ প্ৰতিনিধিসৰক আঁকোৱালি লৈ অহা বঙলুৱা গীত আৰু সুৰে আমাৰ অসমৰ আকাশ ছানি পেলোৱা দেখি যিকেইগৰাকী শিল্পীয়ে চিঞৰি উঠিছিল যে অসমৰ গীত-মাতৰ দশা কি হ'ব; অসমীয়া গীত-মাতৰ স্বকীয়তা আছে, এতিয়াই উদ্ধাৰ নকৰিলে ইসৰ এন্ধাৰৰ গুহালৈ যাব, তেওঁলোক আমাৰ নমস্য*। (পৃ. ১২১৪)

কাৰণ এই ব্যক্তিসকলৰ প্ৰচেষ্টাতে ভৱিষ্যত প্ৰজন্মক এনে গীত-মাতৰ সৈতে পৰিচয় কৰাব পৰা যাব।

ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত বিভিন্ন সময়ত বিষ্ণু ৰাভাৰ প্ৰসংগ পোৱা যায়। এই ভাষণসমূহত বিষ্ণু ৰাভাৰ প্ৰসংগ বিশ্লেষণ কৰি ক'ব পাৰি যে ভূপেন হাজৰিকাই বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাক কেৱল এজন শিল্পী হিচাপে নহয়; বৰঞ্চ এক নৈতিক আৰু সাংস্কৃতিক আদৰ্শ হিচাপে মানৰ সমাজত প্ৰতিষ্ঠিত কৰাব বিচাৰিছিল। বিবেকবান ব্যক্তিত্বৰ অধিকাৰীসকলে পূৰ্বসূৰীসকলৰ অৱদানক সন্মান জনোৱাটো নিজৰ সামাজিক দায়িত্ব বুলি অনুভৱ কৰে। বিষ্ণু ৰাভাৰ প্ৰতি থকা এই সন্মানবোধে তেওঁক দায়িত্বশীল মানসিকতাৰ পৰিচয় বহন কৰিছে এনেদৰে—

> *মুকুতিৰ দুৰ্বাৰ আশা লৈ, জনজীৱনৰ প্ৰতি প্ৰীতি ৰাখি, ৰঙামাটিৰ, কেঁচামাটিৰ সুগন্ধ ঢালি কলা সৃষ্টি কৰা বিষ্ণুপ্ৰসাদ আমাৰ নমস্য। ভাৰতীয় ঐতিহ্য, অসমীয়া ঐতিহ্য, জনজাতীয় প্ৰকাশৰ সমন্বয় কৰি এইজনা শিল্পীয়ে কৰা আধুনিক গীত সৃষ্টিক অসমীয়াই পাহৰিলে ইতিহাসে হাঁহি ব।* (পৃ. ১২১৫)।

সমান্তৰালকৈ বিষ্ণু প্ৰসাদৰ সৃষ্টিৰ প্ৰতিও শ্ৰদ্ধাশীল ভূপেন হাজৰিকাই বৰ্তমান প্ৰজন্মকো দায়বদ্ধ হ'বলৈ উপদেশ দিছে। বিষ্ণুৰাভাৰ সৃষ্টিক পাহৰিলে 'ইতিহাসে হাঁহিব' বুলি উল্লেখ কৰা দৃষ্টিভংগীয়ে সমাজক নৈতিকভাৱে দায়বদ্ধ হ'বলৈ আহ্বান জনাইছে।

অসমৰ শাস্ত্ৰীয় সত্ৰীয়া সংগীতৰ বিদ্যায়তনিক চৰ্চা তথা প্ৰচাৰ-প্ৰসাৰৰ দিশতো সচেতন মানসিকতাৰে গুৰুত্ব প্ৰদান কৰাৰ প্ৰসংগ ভাষণত প্ৰকাশিত হৈছে এনেদৰে—

> *অসমীয়া শাস্ত্ৰীয় সত্ৰীয়া সঙ্গীতৰ ব্যাকৰণ সৰল নহয় বাবেই তাৰ শিক্ষাৰ আৰু সাধনাৰ বাবে বৈজ্ঞানিক শিক্ষা-পদ্ধতিত ভেটি কৰা শিক্ষালয় এতিয়াই লাগে। পলম কৰিলে বিপদ আছে। বৰঘৰৰ জপাৰ কাঠী এবাৰ হেৰালে বিচাৰি পোৱা টান হ'ব।* (পৃ. ১২১৪)

শাস্ত্ৰীয় সংগীতৰ বিদ্যায়তনিক চৰ্চাৰ জৰিয়তে ভূপেন হাজৰিকাই সংগীত-ঐতিহ্য সংৰক্ষণ আৰু ভৱিষ্যতৰ প্ৰতি থকা দায়িত্ববোধ প্ৰতিভাত হৈছে।

গণৰুচিক নিম্নমানবিশিষ্ট বুলি কোৱা দলৰ ভিতৰত মই নহওঁ (পৃ. ১২২১) কথাষাৰ ভাষণত দৃঢ়ভাৱে ক'ব পৰাটোৱে ভূপেন হাজৰিকাৰ নৈতিক দায়বদ্ধতা তথা শক্তিশালী ব্যক্তিত্বৰ প্ৰকাশ।

সাংস্কৃতিক বৈচিত্ৰ্য আৰু বৈবিধ্যৰে পৰিপূৰ্ণ অসমৰ অস্তিত্বলৈ সংকট নমাই আনিব বিচৰা দুষ্কৃতিকাৰীসকলৰ প্ৰতি তীব্ৰ ক্ষোভ প্ৰকাশ কৰি ভূপেন হাজৰিকাই কৈছে—

ভাৰতৰ আৰু অসমৰ সকলো জনগোষ্ঠীৰ কৃষ্টিৰ চিন্তাবিদসকলে জনসংস্কৃতিৰ শতৰুসমূহক চিহ্নিত কৰি তোলক। সিহঁতৰ দুষ্কৃতিৰ স্বৰূপ বিশ্লেষণ কৰক। অসমৰ ৰাইজৰ আগত দাঙি ধৰক সমসাময়িক সাংস্কৃতিক সমস্যাসমূহক কেনেকৈ সমাধান কৰিব পাৰি। (পৃ. ১২৩৮)

সংস্কৃতিৰ সমস্যাৰ চিনাক্তকৰণ আৰু ইয়াৰ সমাধানসূত্ৰ বিচৰাৰ মানসিকতাই ভূপেন হাজৰিকাৰ বিবেকবান দৃষ্টিভংগীকে প্ৰকাশ কৰিছে।

ভূপেন হাজৰিকাই দৃঢ়ভাৱে বিশ্বাস কৰিছিল যে জাতিসত্তাসমূহৰ সংস্কৃতিৰ প্ৰতি পাৰস্পৰিক সন্মান প্ৰদৰ্শনৰ ভেটিতহে অসমৰ জনসংস্কৃতিৰ বিকাশ সম্ভৱ হ'ব। সাংস্কৃতিক উন্নয়ন বা বিকাশৰ এনে প্ৰসংগ ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণত বিভিন্ন সময়ত প্ৰতিফলিত হৈছে। সমান্তৰালকৈ উত্তৰ-পূব ভাৰতৰ উন্নয়নাৰ্থে কাম কৰা ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণতো উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ প্ৰতি গভীৰ দায়িত্ববোধ প্ৰতিফলিত হৈছে এইদৰে—

মই North-East -অৰ কাৰণে জন্মিছিলোঁ। মই নৰ্থ-ইষ্টতে মৰিম বুলি ভাবিছোঁ। (পৃ. ১২৯৫)

এনেদৰেই ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণৰ জৰিয়তে সামাজিক তথা নৈতিক দায়বদ্ধতা প্ৰতিফলিত হৈছে।

২.০৩ **বহিৰ্মুখীতা (Extroversion) ঃ**

বৈশিষ্ট্য অধ্যয়ন তত্ত্ব অনুসৰি বহিৰ্মুখীতা (Extroversion) মানে হৈছে এজন ব্যক্তিৰ সামাজিক সক্ৰিয়তা, উন্মুক্ততা, আত্মবিশ্বাস, নেতৃত্ব গুণ, শক্তিশালী প্ৰকাশভংগী আৰু মানুহৰ সৈতে সংযোগ স্থাপন কৰাৰ প্ৰৱণতা। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহ বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা যায় যে বহিৰ্মুখীতা ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বৰ এক গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশ।

আত্মবিশ্বাস আৰু দৃঢ় মনোবলেৰে জনতাৰ সন্মুখত প্ৰদান কৰা প্ৰত্যেকটো ভাষণে তেওঁৰ ব্যক্তিত্বৰ স্বকীয়তা ফুটাই তুলিবলৈ সক্ষম হৈছে। গীতৰ মাধ্যমেৰে সমাজক নেতৃত্ব প্ৰদান কৰা ভূপেন হাজৰিকাই ভাষণত গীতৰ মাজেৰে সমাজক শৃংখলিত কৰাৰ প্ৰয়াস জড়িত হৈ আছে— *অগ্নিযুগৰ ফিৰিঙতি মই নতুন অসম গঢ়িম, নতুন ভাৰত গঢ়িম* গীতটিৰ অৱতাৰণাৰে সমাজক দৃঢ়ভাৱে নেতৃত্ব প্ৰদান কৰিব বিচাৰিছে। গতিকে এনে ব্যক্তিৰ পৰা নেতৃত্ব লাভ কৰাটো সমাজৰ বাবে এটা ইতিবাচক প্ৰসংগ।

২.০৪ **সন্মতিশীলতা** (Agreeableness) ঃ

সমাজত বসবাস কৰা বিভিন্ন শ্ৰেণীৰ লোকসকলৰ মাজত সন্মতিশীলতা প্ৰকাশক গুণসমূহ সাধাৰণতে লক্ষ্য কৰিব পাৰি। এই গুণৰ ভিতৰত বিশ্বাস, দয়া, মৰম, সমন্বয়ৰ তথা সম্প্ৰীতিৰ মনোভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। ভূপেন হাজৰিকাৰ চিন্তা, চেতনা, ধ্যান-ধাৰণাতো বৈশিষ্ট্য অধ্যয়ন তত্ত্বৰ সন্মতিশীলতা গুণটো দেখিবলৈ পোৱা যায়।

সংস্কৃতিৰ মাজেৰে মানৱ সমাজক একগোট কৰিব পৰা চিন্তাক দৃঢ়ভাৱে বিশ্বাস কৰা ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণতো সংস্কৃতিৰ মাজেৰে সংহতি, সম্প্ৰীতি, বুজাবুজি ভাব প্ৰকাশিত হৈছে। সন্মতিশীলতা গুণৰ অধিকাৰী ব্যক্তিসকলেহে সমাজৰ অসূয়া-অপ্ৰীতিবোৰ নাইকিয়া কৰি সকলো জাতি-জনগোষ্ঠীৰ লোকৰ সৈতে সম্প্ৰীতি আৰু সমমৰ্যাদাৰে জীয়াই থকাৰ চিন্তা কৰে। ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণতো এই দিশ স্পষ্ট হৈছে এনেদৰে—

বড়ো সংস্কৃতিক সন্মান দিব লাগিব, ফাকিয়াল সংস্কৃতি বাচি থাকিব লাগিব, চাহ মজদুৰৰ সুন্দৰ মাদল বাজি থাকিব লাগিব, ঝুমুৰটো আপোনালোকে গাই থাকিব

লাগিব; কিন্তু অসমবাসী, আমি মহাভাৰতীয় বুলি প্ৰমাণ কৰিবলৈ হ'লে, আমি নিজৰ মাজত সাম্য আৰু মৈত্ৰী ৰাখিলেহে আমি আগুৱাই যাব পাৰিম। (পৃ. ১২৩৮)

লক্ষ্য কৰিবলগীয়া যে উক্ত ভাষণত ভূপেন হাজৰিকাই বড়ো-ফাকিয়াল তথা চাহ সংস্কৃতিৰ প্ৰতি সন্মান প্ৰদৰ্শন কৰি সকলোকে একত্ৰিত কৰাৰ চেষ্টা কৰিছে। সন্মতিশীলতা ব্যক্তিত্বৰ অধিকাৰী ব্যক্তিসকলে অনৈক্যৰ মাজত ঐক্য স্থাপনৰ চেষ্টা কৰে আৰু এই ভাষণত ভূপেন হাজৰিকাৰ এই মানসিকতা অতি স্পষ্ট।

জনজাতীয় আৰু অজনজাতীয় মানুহৰ মাজত সমন্বয়ৰ আহ্বান, ভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ সংস্কৃতিৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধা আৰু সাংস্কৃতিক একাত্মকতাৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিয়া দৃষ্টিভংগীয়ে ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বৰ সহানুভূতিশীল, সহযোগিতামূলক মনোভাবে সামাজিক সম্প্ৰীতিৰ লক্ষণ প্ৰতিফলিত কৰে; কিন্তু সমন্বয়ৰ তথা সম্প্ৰীতি গঢ়াৰ দিশত জাতি-জনগোষ্ঠীৰ লোকসকলৰ স্বকীয় ধ্যান-ধাৰণা, কলা-সংস্কৃতিৰ প্ৰতিও যেন সজাগমূলক মনোভাব পোষণ কৰে। এই দিশটো তেওঁৰ ভাষণৰ জৰিয়তে প্ৰকাশ হৈছে এনেদৰে—

...আমাৰ অসমৰ ভাই-ভনী অসমবাসী যিমান আছে, তেওঁ অসমীয়া কথা কোৱা মানুহক কিম্বা ফাকিয়াল মানুহ— এইসকলে নিজৰ নিজৰ কৃষ্টি ৰাখিব লাগিব, অথচ বিশাল লুইতৰ লগত মিলিও যাব লাগিব। (পৃ. ১২৩৬)

ভূপেন হাজৰিকাই 'লোকগীত আৰু গণসংযোগ' শীৰ্ষক বিষয়ত ৰিগাৰাছিয়াৰ লাটভিয়াত অনুষ্ঠিত গণসংযোগ বিষয়ক আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় সন্মিলনত ভাৰতীয় প্ৰতিনিধি হিচাপে প্ৰদান কৰা ভাষণত *ফিল'ছ'ফি অব নেফা* নামৰ পুথিখনৰ বাণীৰ উল্লেখ কৰি উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ মানুহৰ সৈতে সঘনাই হৈ দুৰ্ব্যৱহাৰ তথা তেওঁলোকক বিভিন্ন ক্ষেত্ৰৰ পৰা নিলগাই ৰখাৰ মানসিকতাৰ প্ৰতি ক্ষোভ প্ৰকাশ কৰিছে।

২.০৫ **সংবেদনশীলতা** (Neuroticism)

বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা ব্যক্তিত্ব পাঁচটা কাৰক আৰ্হিৰ এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশ হ'ল সংবেদনশীল মনোভাৱ। এই কাৰকৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত ব্যক্তিসকলে বহু পৰিমাণে শান্ত, ধীৰ, স্থিৰ, ধৈৰ্যশীল তথা মানসিকভাৱে শক্তিশালী হয়। আনহাতে ইয়াৰ বিপৰীতমুখী আচৰণ বা ব্যক্তিসকল চঞ্চল, অস্থিৰ, অধৈৰ্য, সহজতে আৱেগিক হৈ পৰা তথা মানসিকভাৱে দুৰ্বল প্ৰকৃতিৰ হয়। পৰিৱেশ-পৰিস্থিতি অনুসৰি এজন ব্যক্তিৰ ব্যক্তিত্বত সংবেদনশীল মনোভাৱৰ দুয়োটা স্বৰূপে প্ৰতিফলিত হ'ব পাৰে।

ভূপেন হাজৰিকাৰ ভাষণসমূহত বিভিন্ন সময়ত তেওঁক সংবেদনশীল মানসিকতাৰ উমান পাব পাৰি। বোলছবি আৰু আৱেগিক ঐক্য বিষয় এটা ভাষণত ভূপেন হাজৰিকাই চলচ্চিত্ৰ নিৰ্মাণ কৰাৰ দিশত চিত্ৰ নিৰ্মাতাসকলক আৱেগ নিয়ন্ত্ৰণৰ দিশত সচেতন হোৱা কথা ব্যক্ত কৰিছে এনেদৰে—

শঙ্কা আৰু ভয়ৰ সকলোবোৰ ভাব-অনুভূতিৰ পৰা আমি মুক্ত হ'ব লাগিব। (পৃ. ১২২১)

গতিকে শংকা আৰু ভয়ৰ পৰা মুক্ত হোৱাৰ প্ৰসংগ ভূপেন হাজৰিকা আৱেগিক স্থিৰতা, আত্মনিয়ন্ত্ৰণ দিশটো স্পষ্ট কৰিছে।

৩.০০ **উপসংহাৰ**

৩.০১ **সিদ্ধান্ত ঃ**

- অসমৰ সামাজিক, ৰাজনৈতিক, সাংস্কৃতিক প্ৰেক্ষাপটত স্বকীয় ধ্যান-ধাৰণাৰে পৰিপুষ্ট ভূপেন হাজৰিকাৰ

ব্যক্তিত্বক অধ্যয়ন কৰাটো এক প্ৰকাৰৰ ধৃষ্টতা যদিও বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ জৰিয়তে ভাষণত প্ৰকাশিত ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বক অধ্যয়ন কৰাটো বিজ্ঞানসন্মতভাৱে ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বৰ আদৰ্শ প্ৰতিষ্ঠিত হৈছে।

● ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ ভিতৰুৱা বৈশিষ্ট্য তত্ত্বই মানুহৰ চিন্তা, অনুভূতি, কৰ্ম তথা আচৰণৰ জৰিয়তে মানৱ ব্যক্তিত্বত নিহিত হৈ থকা বিশেষত্বসমূহৰ অধ্যয়ন কৰে। এই দৃষ্টিভংগীৰেই ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বক অধ্যয়ন কৰাত বিভিন্ন সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম দিশ পোহৰলৈ আহিছে।

● শোষিত, অৱহেলিত, দৰিদ্ৰ লোকৰ প্ৰতি সহানুভূতিশীল ভূপেন হাজৰিকাৰ কৰ্মই সদা উত্তৰ প্ৰজন্মক প্ৰভাৱিত কৰি আহিছে। মনোবিজ্ঞানৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়ন তত্ত্বৰ জৰিয়তে বিজ্ঞানসন্মতভাৱে ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্ব অধ্যয়নে উত্তৰ প্ৰজন্মক নৱচিন্তা, প্ৰেৰণা তথা মূল্যবোধেৰে উদ্বুদ্ধ কৰিব।

● বৈশিষ্ট্য তত্ত্বৰ অন্তৰ্গত ব্যক্তিত্বৰ পাঁচটা আৰ্হি কাৰকৰ ভিতৰত ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বত অভিজ্ঞতাৰ প্ৰতি মুক্তচিন্তা, বিবেকবান আৰু সন্মতিশীলতা দিশটো স্পষ্টকৈ প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা গৈছে যদিও ইয়াৰ বিপৰীতে বৰ্হিমুখীতা আৰু সংবেদনশীল মনোভাৱ ভূপেন হাজৰিকাৰ ব্যক্তিত্বত স্পষ্টকৈ প্ৰতিফলিত হোৱা দেখিবলৈ পোৱা নগ'ল।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

আধাৰ গ্ৰন্থ

হাজৰিকা, সূৰ্য (মুখ্য সম্পা.) ঃ *ড° ভূপেন হাজৰিকা ৰচনাৱলী* ২য় খণ্ড, প্ৰকাশক ঃ এছ. এইছ. শৈক্ষিক ন্যাস, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৮

সহায়ক গ্ৰন্থ

অসমীয়া গ্ৰন্থ ঃ

ভূঞা, ৰবীন (সম্পা.) ঃ *ড° ভূপেন হাজৰিকা সৃষ্টি আৰু দৃষ্টি.* বনলতা, গুৱাহাটী, ১ম প্ৰকাশ, ২০১১

ৰাজখোৱা, অজন্তা ঃ *ড° ভূপেন হাজৰিকা ঃ জীৱন আৰু শিল্প.* পূৰ্বাঞ্চল প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, ১ম প্ৰকাশ, ২০১২

ৰাজবংশী, পৰমানন্দ (মুখ্য সম্পা.) ঃ *ড° ভূপেন হাজৰিকা জীৱন আৰু সংগ্ৰাম.* অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, ১ম প্ৰকাশ, ২০১২

ৰায়চৌধুৰী, ভূপেন্দ্ৰ ঃ *বিশ্বৰত্ন ভূপেন হাজৰিকা.* ৰেখা প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ১ম প্ৰকাশ, ২০১১

ইংৰাজী গ্ৰন্থ ঃ

Sarma, Mukul Kumar. *Educational Psychology*. Tushar Publishing House, Dibrugarh, 2008.

Schultz, Duane P., and Sydney Ellen Schultz. *Theories of Personality.* Cengage Learning, 2017.

Woodworth and Marquis, *Psychology*. Henry Holt and Company. New York, 1947.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 149-155

শংকৰদেৱৰ *কালি দমন* নাটকৰ কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ দ্বৈত ৰূপ ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন

কৌশিক কলিতা

সংক্ষিপ্ত সাৰ ঃ

শংকৰদেৱ হৈছে অসমীয়া নাট্য সাহিত্যৰ জন্মদাতা। শংকৰদেৱে *পত্নীপ্ৰসাদ, কালি দমন, কেলিগোপাল, ৰুক্মিণী হৰণ, পাৰিজাত হৰণ, ৰামবিজয়*— এই ছয়খন নাট ৰচনাৰে অসমীয়া নাট্য সাহিত্যৰ ভঁৰাল চহকী কৰি থৈ যোৱাৰ সমান্তৰালকৈ তেওঁৰ প্ৰিয় শিষ্য মাধৱদেৱেও *অৰ্জুন ভঞ্জন, চোৰধৰা, পিম্পৰা-গুচোৱা, ভোজন বিহাৰ* আৰু *ভূমি লুটিয়া* নামেৰে পাঁচখন 'ব্যতিক্ৰমী' নাট ৰচনাৰে এক সুকীয়া নাট্য শৈলীৰ প্ৰৱৰ্তন কৰি থৈ গৈছে। এই দুয়োগৰাকী নাট্যকাৰৰ নাটৰ শৈলী বেলেগ বেলেগ (মাধৱদেৱৰ *অৰ্জুন ভঞ্জন* নাটকৰ বাহিৰে) যদিও নাট ৰচনাৰ উদ্দেশ্য আছিল এক। সেই মহৎ উদ্দেশ্য আছিল জনমানসত কৃষ্ণ ভক্তি বিয়পাই ধৰ্মৰ জয়েৰে অধৰ্মক সমাজৰ পৰা নিঃশেষ কৰা। এই দুয়োগৰাকী নাট্যকাৰে কৃষ্ণ চৰিত্ৰক মূল চৰিত্ৰ হিচাপে লৈ নাটসমূহ ৰচনা কৰিছিল। শংকৰদেৱ-মাধৱদেৱ দুয়োগৰাকী নাট্যকাৰৰ নাট ৰচনাৰ এক উল্লেখযোগ্য বিশেষত্ব আছিল এই যে— শংকৰদেৱে যুৱ কৃষ্ণ চৰিত্ৰ ৰূপায়ণত গুৰুত্ব দিছে। অৰ্থাৎ, শংকৰদেৱে কৃষ্ণৰ শিশু লীলা আৰু যৌৱন লীলা উভয়কে তেওঁৰ নাটকৰ পৰিসৰত সামৰি লৈছে তাৰ পৰিৱৰ্তে মাধৱদেৱৰ ঝুমুৰা কেইখনত যুৱ কৃষ্ণ অনুপস্থিত। মাধৱদেৱৰ আটাইকেইখন নাটতে কৃষ্ণৰ শিশু সুলভ ক্ৰিয়া-কলাপ বিধৃত হোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়। আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰত শংকৰদেৱৰ উল্লেখযোগ্য সৃষ্টি *কালি দমন* নাটৰ কৃষ্ণ চৰিত্ৰক নাট্যকাৰে কেনেদৰে আৰু কিয় দ্বৈত ৰূপত অংকন কৰিছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ব।

বীজ-শব্দ ঃ অংকীয়া নাট, কৃষ্ণ চৰিত্ৰ, মাহাত্ম্য, দ্বৈত ৰূপ।

১.০০ অৱতৰণিকা ঃ

অংকীয়া নাট হৈছে শংকৰদেৱৰ দ্বাৰা ৰচিত এক শ্ৰেণীৰ নাট। শংকৰদেৱে অসমত নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্ম

প্ৰচাৰৰ মাধ্যম হিচাপে বিভিন্ন পন্থা হাতত লৈছিল; তাৰ ভিতৰত অংকীয়া নাট আছিল অন্যতম। শংকৰদেৱৰ দৰ্শন আছিল— কেৱল মাত্ৰ নাম ধৰ্মৰ দ্বাৰাই পৰম পুৰুষ ভগৱন্ত কৃষ্ণক (বিষ্ণু) লাভ কৰি এই সংসাৰৰ পৰা মুক্তি লাভ কৰিব পাৰি। তেখেতৰ ভাষাত—"এক দেৱ, এক সেৱ, এক বিনে নাই কেৱ।" শংকৰদেৱে সেই সময়ত অসমত চলি থকা বলি-বিধান আৰু দেৱ-দেৱীৰ পূজাৰ পৰা মানুহৰ মন আঁতৰাই জগতৰ একমাত্ৰ ঈশ্বৰ সৃষ্টিকৰ্তা শ্ৰীকৃষ্ণক সেৱা কৰাৰ বাবে নৱবৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰত মনোনিৱেশ কৰিছিল। মানুহক ভগৱান শ্ৰীকৃষ্ণৰ গুণ আৰু মাহাত্ম্যৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত কৰিবলৈ তেওঁ নানান উপায় উদ্ভাৱন কৰিছিল। সেই উদ্দেশ্যে আগত ৰাখি তেওঁ বিভিন্ন সাহিত্যৰাজি ৰচনা কৰাৰ লগতে লোক সমাজত সকলোৱে অতি সহজভাৱে বুজিব পৰাকৈ দৃশ্য-শ্ৰব্য মাধ্যমেৰে জনগণৰ মাজত কৃষ্ণ ভক্তি প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে ছয়খন নাট ৰচনা কৰিছিল। যাক পৰৱৰ্তী সময়ত পণ্ডিতসকলে 'অংকীয়া নাট' নামেৰে নামাংকিত কৰে। শংকৰদেৱে আটাইকেইখন নাটতে কৃষ্ণৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব প্ৰতিপন্ন কৰি 'দুষ্টক দমন শান্তক পালন' নীতিৰে শ্ৰীকৃষ্ণৰ চৰিত্ৰটি অৱলোকন কৰিছে লগতে চৰিত্ৰটিৰ মাজেৰে মানৱীয় অনুভূতিৰো অভিব্যক্তি ঘটাইছে। আমাৰ উক্ত আলোচনা পত্ৰত কৃষ্ণ চৰিত্ৰক দ্বৈত ৰূপত শংকৰদেৱে কিদৰে অৱলোকন কৰিছে সেই সন্দৰ্ভত আমাৰ দৃষ্টিভংগীৰে সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্মভাৱে বিশ্লেষণ কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

১.০১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

'শংকৰদেৱৰ কালি দমন নাটকৰ কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ দ্বৈত ৰূপ ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন' শীৰ্ষক বিষয়টি বাচি লোৱাৰ মূল উদ্দেশ্য হৈছে—

(ক) অংকীয়া নাটত কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ গুৰুত্ব আৰু ভূমিকা কি দৰে ফুটি উঠিছে তাক আলোকপাত কৰা।

(খ) কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ মানৱীয় আবেদন কেনেদৰে ফুটি উঠিছে তাক প্ৰকাশ কৰা।

(গ) কৃষ্ণ চৰিত্ৰটিক দ্বৈত ৰূপত কেনেদৰে উপস্থাপন কৰা হৈছে তাৰ এক তুলনা দাঙি ধৰা।

১.০২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

শংকৰদেৱৰ অংকীয়া নাট ছয়খনৰ মূল কৃষ্ণ চৰিত্ৰটি এখন আলোচনা পত্ৰত সামৰি লোৱাতো সম্ভৱ নহয়। সেয়েহে আলোচনাৰ সুবিধাৰ্থে মাত্ৰ *কালিদমন নাট*ৰ প্ৰসংগেৰে আমাৰ পত্ৰখনৰ পৰিসৰ সামৰি লোৱা হৈছে।

১.০৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

প্ৰস্তাৱিত বিষয়টো অধ্যয়নৰ বাবে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে। বিষয়বস্তু বিশ্লেষণৰ বাবে তথা তথ্য আহৰণৰ বাবে পুথিভঁৰালৰ সহায় লোৱা হৈছে।

২.০০ বিষয়বস্তু ঃ

শংকৰদেৱে অসমত নৱ বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যেৰে ভক্তি আন্দোলনৰ সূচনা কৰি কৃষ্ণ ভক্তি ৰস সমগ্ৰ ৰাজ্যতে বিলাই দিয়ে। আগতেই উল্লেখ কৰি অহা হৈছে যে শংকৰদেৱৰ ভাষাত—" এক দেৱ, এক সেৱ, এক বিনে নাই কেৱ।" অৰ্থাৎ, নাম ধৰ্মৰ জৰিয়তেই পৰম পুৰুষ কৃষ্ণক লাভ কৰি ইহ সংসাৰৰ পৰা মুক্তি লাভ কৰাৰ উপায় তেওঁ ৰচনা কৰিছিল। শংকৰদেৱে সেই সময়ত অসমত চলি থকা বলি-বিধান আৰু দেৱ-দেৱীৰ পূজাৰ পৰা মানুহৰ মন আঁতৰাই আনি জগতৰ একমাত্ৰ ঈশ্বৰ সৃষ্টিকৰ্তা শ্ৰীকৃষ্ণক সেৱা কৰাৰ বাবে নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰত মনোনিৱেশ কৰিছিল। মানুহক ভগৱান শ্ৰীকৃষ্ণৰ গুণ আৰু মাহাত্ম্যৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত কৰিবলৈ তেওঁ নানান উপায় উদ্ভাৱন কৰিছিল আৰু সেই উদ্দেশ্যেই হাতত কলম তুলি লৈছিল। তেখেতৰ অৱদান এটা বা দুটা বিষয়তে সীমাবদ্ধ হৈ থকা নাই, শংকৰদেৱে অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ সকলো দিশতে হাত ফুৰাই অসমীয়া

সাহিত্যৰ ভঁৰাল টনকিয়াল কৰি থৈ যোৱাৰ লগতে আমাৰ মানৱজাতিটোকো এক সবল পৰিচয় দি থৈ যাবলৈ সক্ষম হৈছে।

শংকৰদেৱৰ সাহিত্যৰাজিলৈ মন কৰিলে আমি দেখিম যে তেওঁ সকলো ৰচনাতে কৃষ্ণৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব প্ৰতিপন্ন কৰি জগতত ধৰ্ম (ন্যায়)ৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ পোষকতা কৰিছে। ইয়েই হৈছে বৈষ্ণৱ ধৰ্ম তথা সাহিত্যৰ মূল উদ্দেশ্যে। কথাষাৰ এনেকৈও ক'ব পৰা যায় যে শংকৰদেৱে শ্ৰীকৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক চৰিত্ৰক কেন্দ্ৰ কৰি ৰচনা কৰা সাহিত্যৰাজিৰ মূল উদ্দেশ্য আছিল জনসমাজত বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰা। এই সন্দৰ্ভত বাণীকান্ত কাকতিয়ে মহিম বৰাই সম্পাদনা কৰা *কালি দমন* যাত্ৰাৰ প্ৰাৰম্ভতে কৈছে—

> *বৈষ্ণৱ সাহিত্যবোৰ চকুৰ আগত একেলগে ৰাখি পৰ্যবেক্ষণ কৰি চালে এনেহে লাগে*
> *যে মহানুভৱ অসমীয়া ভক্তি-কবিসকলে সেই আটাইবোৰৰ ভিতৰেদি এটি অতীব*
> *মনোমোহা বস্তু প্ৰচাৰ কৰিছিল শ্ৰীকৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক চৰিত আৰু পুৰুষত্ব।*(বৰা ৩৫)

শংকৰদেৱৰ অন্যান্য সাহিত্যৰাজিৰ লগতে তেখেতৰ ছয়খন অংকীয়া নাটতো শ্ৰীকৃষ্ণৰ চৰিত্ৰত মানৱীয় গুণ আৰু ঐশ্বৰিক পুৰুষৰ লক্ষণ এই দুয়োটা গুণ ফুটি উঠিছে।

শংকৰদেৱে প্ৰৱৰ্তন কৰা নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ আৰু প্ৰসাৰৰ ক্ষেত্ৰত তেওঁৰ সকলো শ্ৰেণীৰ সাহিত্যৰ ভিতৰত শ্ৰীকৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক চৰিত্ৰক লৈ ৰচনা কৰা অংকীয়া নাট কেইখনে বিশেষভাৱে বৰঙণি যোগাইছে। কোৱা নিষ্প্ৰয়োজন যে, শংকৰদেৱে যি উদ্দেশ্য আগত ৰাখি অংকীয়া নাট ৰচনাত ব্ৰতী হৈছিল, তাত তেখেতে আশা কৰা ধৰণেৰে ফল লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। তেখেতে ভগৱান শ্ৰীকৃষ্ণৰ লীলা আৰু মাহাত্ম্য জনসাধাৰণৰ মাজত প্ৰচাৰ কৰিবৰ কাৰণে আৰু জনসমাজক নৃত্য-গীত আৰু অভিনয়ৰ মাধ্যমেৰে আকৰ্ষিত কৰিবৰ কাৰণে তথা তেওঁলোকক বিমল আৰু পবিত্ৰ বিনোদনৰ এটা উপকৰণ দিবৰ বাবে এই শ্ৰেণীৰ নাট উদ্ভাৱন কৰে। সত্যেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মাৰ ভাষাত ক'বলৈ গ'লে —

> *তেখেতে নাট গীত অভিনয় কলাৰ যোগেদি কলা সংস্কৃতিৰ এক নতুন জাগৰণ*
> *আনে আৰু জনসাধাৰণৰ মনত সৌন্দৰ্যবোধ জগাই সংস্কৃতি সচেতন কৰি তোলে।*
> (শৰ্মা ১১৮-১১৯)

অংকীয়া নাটসমূহ শংকৰদেৱৰ কলাত্মক সৃজনী প্ৰতিভাৰ এক অপূৰ্ব নিদৰ্শন। শংকৰদেৱে মধ্যযুগৰ অসমীয়া নাট্যানুষ্ঠান ওজাপালি, পুতলা নাচ, ঢুলীয়া নাচ আৰু লগতে অন্যান্য ভাৰতীয় লৌকিক ৰঙ্গানুষ্ঠানৰ বিভিন্ন নাটকীয় কলা-কৌশলৰ সৈতে সেইবোৰক সংস্কৃত নাট্য শাস্ত্ৰৰ নীতি-নিয়মৰ সাঁচত ঢালি দি 'অংকীয়া নাটক'ৰ জন্ম দিয়ে। এক কথাত ক'বলৈ গ'লে শংকৰদেৱে পোনপটীয়াভাৱে অকল সংস্কৃত নাটক বা কোনো নিৰ্দিষ্ট থলুৱা লোকনাট্য অনুষ্ঠান বা অনা-অসমীয়া নাট্যানুষ্ঠানৰপৰা আৰ্হি লৈ অংকীয়া নাট ৰচনা কৰা নাছিল। অংকীয়া নাট হৈছে একাধিক নাট্যানুষ্ঠানৰ সমন্বয়ৰ ফলশ্ৰুতিত সৃষ্টি হোৱা এক শ্ৰেণীৰ নাট্য সাহিত্য।

চৰিত পুথিত উল্লেখ থকা মতে শংকৰদেৱে অভিনয় কৰোৱা প্ৰথমখন নাট হৈছে *চিহ্নযাত্ৰা*। শংকৰদেৱে *চিহ্নযাত্ৰা*ৰ অভিনয়ত সাত বৈকুণ্ঠৰ পট আঁকি দেখুৱাইছিল। বৰ্তমান কিন্তু এই নাটখনিৰ লিখিত ৰূপৰ নিদৰ্শন পাবলৈ নাই। চিহ্নযাত্ৰাৰ পিছত শংকৰদেৱৰ যি কেইখন নাটে চাৰিশ পঞ্চাশ বছৰতকৈও অধিক কাল অতিক্ৰম কৰি বিশেষভাৱে বিকৃত নহৈ বৰ্তমান উদ্ধাৰ কৰা হৈছে সেই নাটকেইখন হ'ল ক্ৰমে— *পত্নী প্ৰসাদ, কালি দমন, কেলিগোপাল, ৰুক্মিণী-হৰণ, পাৰিজাত-হৰণ আৰু শ্ৰী ৰাম বিজয়*। ইয়াৰে *ৰামবিজয়* নাটৰ বাহিৰে বাকী কেইখন নাটৰ বিষয়বস্তু হৰিবংশ, বিষ্ণুপুৰাণ আৰু বিশেষকৈ 'ভাগৱত'ৰ পৰা লোৱা হৈছে। *শ্ৰী ৰামবিজয়*

নাটৰ কাহিনী ৰামায়ণ আৰু অগ্নিপুৰাণৰপৰা লোৱা হৈছে। অৱশ্যে দুই এঠাইত 'হনুমান্নটক'ৰ প্ৰভাৱো দেখিবলৈ পোৱা যায়।

শংকৰদেৱৰ অন্যান্য সাহিত্য ৰচনাৰ দৰে অংকীয়া নাট ৰচনা কৰাৰো প্ৰধান উদ্দেশ্যে আছিল বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ দ্বাৰা ভগৱান কৃষ্ণৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব প্ৰতিপন্ন কৰি জগতত শান্তি প্ৰতিষ্ঠা কৰা, লগতে দুষ্টক দমন আৰু শান্তক পালন কৰা। অৱশ্যে শংকৰদেৱে নাট কেইখনত কৃষ্ণৰ মানৱীয় ৰূপটোও ফুটাই তুলিবলৈ পাহৰা নাই। তেওঁৰ আটাইকেইখন নাটতে এই বৈশিষ্ট্য বিদ্যমান। শংকৰদেৱৰ *পত্নীপ্ৰসাদ*নাটত শ্ৰীকৃষ্ণৰ মানৱীয় অনুভূতিৰে ব্ৰাহ্মণৰ দৰ্পচূৰ্ণ; *কেলিগোপাল* নাটত গোপীসকলৰ সৈতে ৰাস-ক্ৰীড়া, শংখচূড় বধ আদি; *ৰুক্মিণী-হৰণ*নাটত ৰুক্মিণী-কৃষ্ণৰ মানৱীয় অনুভূতিৰে সিক্ত প্ৰেম, কৃষ্ণৰ বীৰত্ব, কৃষ্ণৰ হাতত ৰুক্ম, শিশুপালকে আদি কৰি আন আন ৰজাসকলৰ পৰাজয়; *পাৰিজাত-হৰণ* নাটত কৃষ্ণৰ হাতত নৰকাসুৰৰ মৃত্যু, ইন্দ্ৰৰ পৰাজয় আৰু পাৰিজাত-হৰণ কাৰ্য আদিৰ বৰ্ণনাৰ যোগেদি কৃষ্ণৰ বীৰত্বৰ বিৱৰণ; *শ্ৰী ৰামবিজয়* নাটত ৰামৰ হাতত মাৰীচ আৰু সুবাহু ৰাক্ষসৰ পৰাজয়, ৰামৰ হৰধনু ভংগ, সীতাৰ সয়ম্বৰ, ৰামৰ হাতত পৰশুৰামৰ দৰ্পচূৰ্ণ আদি বিবিধ ঘটনাৱলীৰ যোগেদি ৰামৰ বীৰত্ব দেখুওৱা হৈছে।

অসমীয়া নাট্য সাহিত্যৰ ইতিহাসত অংকীয়া নাট সৃষ্টিৰ জয়যাত্ৰা সূচনা কৰি শংকৰদেৱে ৰচনা কৰা অংকীয়া নাটসমূহে শ শ বছৰ অতিক্ৰম কৰি সন্ত- মহন্তৰ আলফুল স্পৰ্শ লাভ কৰি আজিও অবিকৃত ৰূপত আছে সেই কেইখন অংকীয়া নাটৰ ভিতৰত *কালি দমন* হৈছে অন্যতম। ভাগৱতৰ দশম স্কন্ধৰ ষোড়শ-সপ্তদশ অধ্যায়ৰ বিৱৰণৰ ভিত্তিত নাটখনি ৰচনা কৰিছিল।

কালি দমন নাটখনি অধ্যয়ন কৰিলে গম পোৱা যায় যে নাটখনত দুটা স্বতন্ত্ৰ কাহিনী শংকৰদেৱে একলগ কৰি নাটকখন ৰচনা কৰিছে। সেয়া হৈছে—

প্ৰথম, কালি দমন।
দ্বিতীয়তে, কৃষ্ণৰ বনাগ্নি পান।

শংকৰদেৱৰ আলোচ্য এই নাটখনৰ শিৰোনাম আৰু কাহিনীভাগে বনাগ্নি পান অংশটো নিৰ্দেশ নকৰে। দুয়োটাই স্বতন্ত্ৰ ঘটনা। নাট্যকাৰে দুয়োটা ঘটনাক একলগ কৰিবলৈ যোৱাত নাটখনিৰ পৰিসৰ বহল হোৱাৰ লগতে নাটকীয় গাঁঠনিও কিছু দুৰ্বল হৈছে। কিন্তু, এইখিনিতে এটা কথা মনত ৰখা আৱশ্যক যে শংকৰদেৱে নাট্যৰস সৃষ্টিৰ উদ্দেশ্য আগত ৰাখি নাট ৰচনা কৰা নাছিল, কৰিছিল একমাত্ৰ কৃষ্ণ মহিমা আৰু কৃষ্ণ ভক্তিৰ মাহাত্ম্য প্ৰকাশৰ বাবেহে। বনাগ্নি পানৰ জৰিয়তে কৃষ্ণৰ পৌৰুষত্ব আৰু শক্তি দীপ্যমান হোৱাৰ লগতে শ্ৰীকৃষ্ণৰ ভক্তিৰ শ্ৰেষ্ঠতা প্ৰকাশি উঠিছে। আনহাতে নাট্যকাৰে কালি দমনৰ অংশ বিশেষৰ গৰুড়ৰ অত্যাচাৰত ৰমণক দ্বীপৰ পৰা কালি নাগ পলাই আহি কালিন্দ্ৰী হ্ৰদত আশ্ৰয় লোৱা ঘটনাটোৰ আভাস মাত্ৰ দিয়ে পৰিহাৰ কৰিছে। মূলতঃ এই ঘটনাটোৰ দীঘলীয়া বৰ্ণনা আছে। এইখিনি ঘটনাৰ আঁৰত শ্ৰীকৃষ্ণৰ মাহাত্ম্য প্ৰকাশৰ পৰ্যাপ্ত সুবিধা নাই কাৰণেই হয়তো শংকৰদেৱে ইয়াৰ যথাৰ্থ বৰ্ণনা দিয়াৰ পৰা আঁতৰি থাকি শ্ৰীকৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক মাহাত্ম্য অধিক শক্তিশালী কৰি তুলিবলৈও বনাগ্নি পান অংশটি যোগ দিয়ে বুলি অনুমান কৰি ল'ব পাৰি। এই সন্দৰ্ভত তপন বৈশ্যৰ এযাৰি কথা প্ৰণিধানযোগ্য —

> *কালিয় দমনৰ ঘটনা প্ৰবাহৰ লগত বনাগ্নি পানৰ বিশেষ যোগসূত্ৰ নাথাকিলেও, এই নাট্য কাহিনীৰ লগত সন্নিবিষ্ট কৰাৰ উদ্দেশ্য নোহোৱা নহয়। কালিৰ দৰ্পচূৰ্ণ আৰু বনাগ্নিপান এই দুয়োটা ঘটনাতে মহাপুৰুষৰ প্ৰৱৰ্তিত বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ শ্ৰেষ্ঠ*

দেৱতা বিষ্ণু বা শ্ৰীকৃষ্ণৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব প্ৰকাশ পাইছে। স্বৰূপাৰ্থত বিষ্ণুৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব প্ৰকাশ আৰু জগতৰ সকলো শক্তিয়েই তেওঁত পৰাভূত হয়— এনেবোৰ আদৰ্শ দাঙি ধৰাই মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ সাহিত্য সৃষ্টিৰ উদ্দেশ্য। (বৈশ্য ১২৫)

গতিকে কালি দমন আৰু বনাগ্নি পান এই দুয়োটা স্বয়ং সম্পূৰ্ণ ঘটনা আনটো কাহিনী দাবী নকৰে যদিও বিষ্ণুৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব প্ৰকাশত সুবিধা থকাৰ কাৰণেই নাটখনত দুয়োটা ঘটনাকে সংযোজিত কৰিছে। তদুপৰি দুয়োটা কাহিনী মূল আধাৰ গ্ৰন্থ ভাগৱতত থকাৰ কাৰণে শংকৰদেৱে এটা কাহিনী ৰাখি আনটো কাহিনী পৰিত্যাগ কৰিবলৈ হয়তো নিবিচাৰিলে।

আমাৰ আলোচ্য পত্ৰৰ বিষয় 'শংকৰদেৱৰ *কালি দমন* নাটকৰ কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ দ্বৈত ৰূপ ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন' এই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰাৰ পূৰ্বে এটা কথা উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে শংকৰদেৱে ৰস সৃষ্টিৰ কাৰণে যি দৰে অংকীয়া নাটকসমূহ ৰচনা কৰা নাছিল ঠিক সেইদৰে সাৰ্থক চৰিত্ৰ সৃষ্টি কৰাও তেওঁৰ মুখ্য উদ্দেশ্য নাছিল। নাট্যগতিক এটি সঠিক পথেৰে আগবঢ়াই লৈ যোৱাহে তেওঁৰ প্ৰধান লক্ষ্য আছিল। নাটকীয় বিষয়বস্তু আৰু বিষয়বস্তুৰ মাজেদি কৃষ্ণ ভক্তি মাহাত্ম্য প্ৰকাশ কৰিবলৈ যাওঁতে অৱশ্যে দুই এক চৰিত্ৰই প্ৰাধান্য লাভ কৰিছে। অপ্ৰয়োজনীয় বুলি ভবা চৰিত্ৰ তেওঁ বৰ্জন কৰিছে। চৰিত্ৰৰ আধিক্যৰে নাটৰ কলেবৰ তেওঁ বৃদ্ধি কৰিবলৈ চেষ্টা কৰা দেখা নাযায়। বিশেষকৈ *কালি দমন* নাটত শংকৰদেৱে সাৰ্থক চৰিত্ৰ অংকন কৰা দেখা নাযায়। সংঘাত সৃষ্টি কৰি সাৰ্থক চৰিত্ৰ সৃষ্টিত তেওঁৰ উদ্দেশ্যৰ বাহিৰত থকা হেতু *কালি দমন* নাটত চৰিত্ৰসমূহৰ অন্তৰ্দ্বন্দ্বৰ অভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। নাটখনত শ্ৰীকৃষ্ণ আৰু যশোদাৰ বাহিৰে আন কোনো এটা চৰিত্ৰই স্পষ্ট ৰূপত প্ৰকট হোৱা নাই।

শংকৰদেৱৰ প্ৰত্যেকখন নাটকৰে মূল চৰিত্ৰ হৈছে বিষ্ণুৰ অৱতাৰ ভগৱান শ্ৰীকৃষ্ণ। একমাত্ৰ *ৰামবিজয়* নাটকৰ মূল চৰিত্ৰ হিচাপে বিষ্ণুৰ এক অন্য অৱতাৰ ৰামৰ অৱতাৰণা কৰিছে। *কালি দমন* নাটৰো মূল চৰিত্ৰ হৈছে কৃষ্ণ। আন আন নাটৰ দৰে *কালি দমন* নাটকতো শংকৰদেৱে নাটৰ নায়ক শ্ৰীকৃষ্ণৰ লীলা-মাহাত্ম্যৰ বৰ্ণনাৰে আৰম্ভ কৰিছে। এই বৰ্ণনা অৱশ্যে মূলত পোৱা নাযায়। নাটকখনত শ্ৰীকৃষ্ণ চৰিত্ৰটো গৰখীয়া কৃষ্ণ হিচাপে অংকন কৰিলেও তেওঁ দেৱাদিদেৱ ভগৱান নাৰায়ণহে। শ্ৰীকৃষ্ণৰ চৰিত্ৰটো যশোদাৰ চৰিত্ৰৰ দৰে মানৱীয় স্পৰ্শৰে সমুজ্জ্বল হৈ উঠা নাই, বেছিভাগতেই শ্ৰীকৃষ্ণৰ কাৰ্যৰ দ্বাৰা তেওঁৰ ঐশ্বৰিক লীলাৰ চিত্ৰহে মূৰ্ত হৈ উঠিছে। অৱশ্যে এয়া শংকৰদেৱৰ নিজা চিন্তাধাৰাৰেই ফল; যিহেতু তেওঁৰ উদ্দেশ্যই আছিল জগতত শ্ৰীকৃষ্ণৰ মাহাত্ম্য প্ৰকাশ কৰা। সূত্ৰধাৰে চৰিত্ৰ সম্পৰ্কে দৰ্শকক অৱগত কৰাবলৈ গৈ নাটকৰ প্ৰাৰম্ভতে কৈছে—

আহে সভাসদলোক ঃ যে পৰমপুৰুষ পুৰুষোত্তম ঃ সনাতন নাৰায়ণ ঃ শ্ৰীশ্ৰীকৃষ্ণ ওহি সভামধ্যে ঃ কালিদমন নাম লীলা যাত্ৰা ঃ পৰম কৌতুকে কৰব ঃ তাহে সাৱধানে দেখহ শুনহ ঃ নিৰন্তৰে হৰি বোল হৰি ।। (বৰা ১)

ভটিমাতো শ্ৰীকৃষ্ণৰ পৰম পুৰুষত্বৰ কথাকেই বিৱৰি কোৱা হৈছে—

জয় জয় যদুকুল কমল প্ৰকাশক
নাশক কংসক প্ৰাণ।
জয় জয় জগতক ভকতক ভীতি
নিতি কৰু নিৰযান।। (বৰা ২)

গতিকে মানৱীয় স্পৰ্শাতীত শ্ৰীকৃষ্ণই মনুষ্য চেষ্টাৰে দুৰাচাৰীসকলৰ দৰ্প চূৰ্ণ কৰি পৰম বৈষ্ণৱ ভক্তসকলক ৰক্ষা কৰি তেওঁ নিজৰ লীলাহে প্ৰকাশ কৰিছে।

আমি জানো যে চৰিত্ৰ চিত্ৰণ নাটকৰ এটি গুৰুত্বপূৰ্ণ উপাদান। অংকীয়া নাটত নাট্যকাৰে চৰিত্ৰ চিত্ৰণত বিশেষ গুৰুত্ব দিয়া পৰিলক্ষিত নহয় যদিও সূত্ৰধাৰৰ গীত-নৃত্য আৰু ব্যাখ্যাৰ মাজেৰে চৰিত্ৰৰ অৱস্থা তথা গুৰুত্ব অনুমান কৰিব পাৰি। উদাহৰণস্বৰূপে—

> *ঐচন লীলা কৌতুক নৃত্য কৰিতে ঃ গোপাল শিশুসৱ সহিতে কালিন্দি হ্ৰদক সমীপ পাৱলঃ সে বিষময় পানী তাহেক নাজানি পৰম পিপাসে পীড়িত হৈয়াঃ সবহি ঃ হ্ৰদক জল; উদৰ ভৰি পান কৰল। ততকালে দুৰ্ঘোৰ বিষৰ জ্বালা লাগিয়ে চেতন হৰল। শৰীৰ কম্পি কম্পি বৎস বৎসপাল কালিন্দি তীৰে পৰল।* (বৰা ৫)

আগতেই উল্লেখ কৰি অহা হৈছে যে শংকৰদেৱৰ নাটক ৰচনাৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য আছিল কৃষ্ণ ভক্তি ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ জৰিয়তে অধৰ্মক পৰাজয় কৰি ধৰ্ম স্থাপন কৰা। ইয়াৰ মাজেৰেই প্ৰকাশ পাইছে ভগৱান শ্ৰীকৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক মাহাত্ম্য। *কালি দমন* নাটতো নাট্যকাৰে বিভিন্ন কাৰ্য্যাৱলীৰ মাজেৰে কৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক মহিমা উপস্থাপন কৰাৰ লগতে কৃষ্ণৰ মানৱীয় ৰূপটো ফুটাই তুলিবলৈ পাহৰা নাই। কৃষ্ণই গোপবালকসকলৰ সৈতে একেলগে ধেনু চাৰি ফুৰা, মনুষ্য চেষ্টা দেখুৱাই সৰ্প দংশনত কৃষ্ণ ম্ৰিয়মান হোৱা আদি সৰু সৰু ঘটনাৰ অৱতাৰণা কৰি শিশু কৃষ্ণৰ মানৱীয় ৰূপটোও নাট্যকাৰে ফুটাই তুলিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। ইয়াৰ বিপৰীতে অচেতন হৈ পৰি থকা গোপবালকসকলক অমৃত দৃষ্টিৰেপুনৰ জীৱন দান, কালিনাগৰ সহস্ৰ ফণাৰ ওপৰত উঠি কৰা নৃত্য, বনাগ্নি পান আদি কাৰ্যৰ মাজেৰে কৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক মহিমা প্ৰকাশি উঠিছে। নাট্যকাৰে কৃষ্ণ চৰিত্ৰৰ জৰিয়তে দুষ্টক দমন কৰি শান্তক পালন কৰি ভক্তৰ অধীন ভগৱান ৰূপত অংকন কৰিছে। *কালি দমন* নাটত নাট্যকাৰে কৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিকত্ব আৰু শৰণ মাহাত্ম্যৰ ওপৰত অধিক গুৰুত্ব প্ৰদান কৰিছে। *কালি দমন* নাটৰ কৃষ্ণৰ চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্য সন্দৰ্ভত হৰিনাথ শৰ্মা দলৈয়ে কৈছে—

> *কালি-দমন প্ৰসঙ্গত মূলৰ শ্ৰীকৃষ্ণ ভকতবৎসল আৰু তমোগুণীৰ দমনকৰ্তা ভগৱান। এই দুটা গুণৰ প্ৰথমটো নাটত প্ৰকাশ হৈছে অমৃত দৃষ্টিৰে গোপশিশুসকলক জীয়োৱা, নাগপত্নীসকলৰ স্তুতি-মিনতি আৰু কালিনাগৰ আত্মনিবেদনত সন্তুষ্ট হোৱা আৰু গোপ-গোপীসকলক বনাগ্নিৰপৰা ৰক্ষা কৰা কাৰ্য্যৰ মাজেদি। মহাশক্তিশালী দুৰ্ঘোৰ কালিক শাৰীৰিক , মানসিক উভয় দিশেদি দুৰ্ব্বল কৰি দি যে শেষত নিজৰ শৰনাগত কৰিছে, ইয়েই শ্ৰীকৃষ্ণৰ দ্বিতীয় ঐশ্বৰিক গুণ প্ৰকাশ কৰিছে।* (দলৈ ১৪৯)

শ্ৰীকৃষ্ণ ভক্তবৎসল। ভক্তৰ দুখ কষ্ট তেওঁ সহিব নোৱাৰে। কালিন্দী হ্ৰদৰ পানী খাই অচেতন হৈ পৰা গোপসকলৰ প্ৰতি তেওঁ দুখত কাতৰ হৈ পৰিছে। অমৃত দৃষ্টি নিক্ষেপ কৰি তৎক্ষণাত তেওঁলোকক জীয়াই তুলিছে। স্বামীৰ কাতৰ অৱস্থা দেখি নাগপত্নীসকলে পুত্ৰবোৰক আগত লৈ স্বামীৰ প্ৰাণ ৰক্ষাৰ কাৰণে অতি কাতৰ আৰু বিনীতভাৱে কৃষ্ণৰ চৰণত দীঘলীয়া স্তুতি কৰিছে। নাগপত্নীসকলৰ কাতৰ স্তুতি-মিনতিত সন্তুষ্ট হৈ কৃষ্ণই নাগ ফণাৰ পৰা অৱতৰণ কৰিছে। কালি নাগে তেতিয়া কৃষ্ণক স্তুতি কৰি তেওঁৰ একান্ত শৰণাগত হৈছে। ভক্তিত পৰিতুষ্ট শ্ৰীকৃষ্ণৰ নাগৰ প্ৰতি অনুগ্ৰহ প্ৰদৰ্শন আৰু কৃষ্ণৰ আদেশমতে কালিনাগ সপৰিয়ালে ৰমণক দ্বীপলৈ গমন কৰিছে।

এক কথাত ক'বলৈ গ'লে *কালি দমন*নাটকখনত শ্ৰীকৃষ্ণৰ চৰিত্ৰত ভিন ভিন অভিব্যক্তি ফুটি উঠিছে। এফালে তেওঁ গৰখীয়া; য'ত মানৱীয় অনুভূতি পূৰামাত্ৰাই সিক্ত লগতে ভকত বৎসল; আনফালে তেওঁ পৰম-পুৰুষ; পুৰুষোত্তম সনাতন নাৰায়ণ স্বয়ং পৰম ব্ৰহ্ম শ্ৰীকৃষ্ণ।

৩.০০ সামৰণি ঃ

উপৰিউক্ত আলোচনাৰ অন্তত গম পোৱা গ'ল যে শংকৰদেৱে কৃষ্ণৰ ঐশ্বৰিক চৰিত্ৰক কেন্দ্ৰ কৰি ৰচনা কৰা সাহিত্যৰাজিৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য আছিল জনসমাজত বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰা। এই ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ ক্ষেত্ৰত শংকৰদেৱৰ অংকীয়া নাটে বিশেষ বৰঙণি যোগাইছিল। *কালি দমন* নাটতো কৃষ্ণৰ ভিন ভিন অভিব্যক্তিৰ মাজেৰে ঐশ্বৰিক চৰিত্ৰ ক্ৰিয়াকলাপ অভিনয়ৰ মাজেৰে দেখুওৱা হৈছে। এক কথাত কবলৈ গ'লে নাটখনত কৃষ্ণ চৰিত্ৰক মানৱীয় অনুভূতি গৌণ কৰি বিষ্ণুৰ অন্যতম ৰূপ শ্ৰীকৃষ্ণ যে সকলোতকৈ শক্তিশালী আৰু শ্ৰেষ্ঠ তাকেই কৃষ্ণৰ কাৰ্যাৱলীৰ মাজেৰে প্ৰতিপন্ন কৰিব খুজিছে। ইয়াকে কৰিবলৈ যাওঁতে নাট্যকাৰে কালিন্দ্ৰী হ্ৰদত বাস কৰা কালিনাগক বশ কৰি ৰমনক দ্বীপলৈ প্ৰেৰণ আৰু বনাগ্নি পান ভাগৱতৰ এই দুটা কাহিনীৰ আশ্ৰয় লৈ মৌলিক প্ৰতিভাৰ পৰিচয় দিবলৈ সক্ষম হৈছে। এইফালৰ পৰা তেওঁ সফলতা লাভ কৰিছে বুলি আমি একেমুখে স্বাকীৰ কৰিব পাৰোঁ।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কাকতি, ডালিমা। *নিৰ্বাচিত ন-পুৰণি অসমীয়া প্ৰবন্ধৰ আলোচনা*। প্ৰকাশক ঃ খনীন মেধি। ২০১৪। মুদ্ৰিত।

নাথ, প্ৰফুল্ল কুমাৰ। *নাটক প্ৰাচীন আৰু আধুনিক*। চন্দ্ৰ প্ৰকাশ। দ্বিতীয় পৰিবৰ্দ্ধিত সংস্কৰণ। ২০১০। মুদ্ৰিত।

— — —। সম্পা.। *শংকৰদেৱ অধ্যয়নৰ ঐতিহ্য*। কে. কে. পাব্লিকেশ্বন। ২০১৮। মুদ্ৰিত।

নেওগ, মহেশ্বৰ। *অসমীয়া সাহিত্যৰ ৰূপৰেখা*। চন্দ্ৰ প্ৰকাশ। ত্ৰয়োদশ তাঙৰণ, ২০১৩। মুদ্ৰিত।

বৰা, মহিম। সম্পা.। *কালি দমন যাত্ৰা*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০০৩। মুদ্ৰিত।

বৈশ্য, তপন। *অংকীয়া নাট ঃ বিচাৰ আৰু বিশ্লেষণ*। পাঞ্চজন্য। ২০১৭। মুদ্ৰিত।

মহন্ত, পোনা। *নাটকৰ কথা*। কৌস্তভ প্ৰকাশন। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০১৪। মুদ্ৰিত।

ৰাজবংশী, পৰমানন্দ, নচিফা ইছলাম ৰাজবংশী আৰু কৰবী খেৰকটাৰী বড়ো। সম্পা। *অসমীয়া নাট্য সাহিত্য ঃ পৰম্পৰা আৰু পৰিৱৰ্তন*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী, ২০০৭। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, কুসুম চন্দ্ৰ। *বৈষ্ণৱ ভক্তিবাদ ঃ শঙ্কৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱৰ সাহিত্য আলোচনা*। প্ৰকাশিকা ঃ শ্ৰীমতী কামেশ্বৰী দেৱী। ২০০৪। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া নাট্যসাহিত্য*। সৌমাৰ প্ৰকাশ। পুনৰ মুদ্ৰণ, ২০১৫। মুদ্ৰিত।

— — —। *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*। সৌমাৰ প্ৰকাশ। দশম সংস্কৰণ, ২০১১। মুদ্ৰিত।

শৰ্মাদলৈ, হৰিনাথ। *শংকৰদেৱৰ সাহিত্য প্ৰতিভা*। প্ৰকাশিকা ঃ পদ্মপ্ৰিয়া লাইব্ৰেৰীৰ হকে শ্ৰীশশী বালা দেৱী। চতুৰ্থ প্ৰকাশ, ১৯৯৮। মুদ্ৰিত।

[redacted]

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 156-162

চিকিৎসা বিজ্ঞানত শংকৰী বাদ্যৰ প্ৰভাৱ ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন

ক্ৰন্দসী ভকত
অধ্যাপক নিৰঞ্জন কলিতা

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ

মধ্যযুগত অসমত নৱ বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰিবলৈ শঙ্কৰদেৱে নৃত্য গীত বাদ্য নাট চিত্ৰৰ অৱতাৰণা কৰে যাৰ সহায়ত সেই সময়ৰ সাধাৰণ মানুহবিলাকে কৃষ্ণ ভক্তিত আকৰ্ষিত হয়। শঙ্কৰদেৱে মনোৰঞ্জনকে মাধ্যম হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰি এক শৰণ ভাগৱতী ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰিবলৈ লয়। এই সকলোবোৰক চৰ্চা কৰিবলৈ ঠাই হিচাপে নামঘৰ, সত্ৰক প্ৰতিষ্ঠা কৰা হয়। শঙ্কৰদেৱে নিজৰ প্ৰতিভা আৰু নানান অভিজ্ঞতাৰে এটি সুন্দৰ কলাৰ জন্ম দিলে, যি কলা সুন্দৰ আৰু স্বৰ্গীয়। এই কলা চৰ্চা কৰিবলৈ ইষ্ট দেৱতাৰ সন্মুখত নৱধা ভক্তিৰে উপাসনা কৰাৰ প্ৰথাৰ আৰম্ভণি কৰা হল। ইয়াৰ ভিতৰতে দেৱতাৰ অতিকৈ প্ৰিয় আঙ্গিক আৰাধনাৰ ভিতৰত সত্ৰীয়া ভাওনা, নৃত্য-গীত উল্লেখনীয় দিশ। ভাৰতীয় শাস্ত্ৰীয় নৃত্যৰ লগত সংগতি ৰাখি মহাপুৰুষ জনাই নতুন নতুন উপাদান সংযোগ কৰি সত্ৰীয়া বা শঙ্কৰী নৃত্যৰ অৱতাৰণা কৰে। এই শঙ্কৰী নৃত্যত ভাৰতীয় বিভিন্ন সঙ্গীত জগতৰ প্ৰভাৱ পৰিছে। শঙ্কৰদেৱে ৰচনা কৰা নাট নৃত্য গীতসমূহৰ প্ৰদৰ্শনৰ বাবেই তেৰাই বাদ্যৰ অভাৱ অনুভৱ কৰিলে। অভাৱেই যিহেতু আৱিষ্কাৰৰ মূল সেয়েহে শংকৰদেৱে বাদ্যসমূহৰ আৱিষ্কাৰ কৰিলে আৰু জনসাধাৰণক ঈশ্বৰ সেৱাৰ ফাললৈ মন আকৰ্ষণ কৰালে। বৰ্তমান সময় হৈছে বিজ্ঞানৰ সময়, গতিকে শঙ্কৰদেৱৰ এই বাদ্যসমূহক বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভংগীৰে বিচাৰ বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা যায় যে ই সম্পূৰ্ণ ৰূপে বিজ্ঞানসন্মত। উক্ত গৱেষণা পত্ৰখনত বাদ্যৰ বিজ্ঞানসন্মত দিশসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ- শংকৰদেৱ, নৱ বৈষ্ণৱ ধৰ্ম, বাদ্যযন্ত্ৰ, বিজ্ঞান, চিকিৎসা।

অৱতৰণিকা ঃ

বাদ্য হৈছে এক যন্ত্ৰ য'ৰ পৰা শব্দৰ সঞ্চাৰ হয়। নীতিগতভাৱে শব্দ উৎপন্ন কৰিব পৰা প্ৰতিটো বস্তুকে বাদ্যযন্ত্ৰ বুলি ক'ব পাৰি। এই বাদ্যযন্ত্ৰৰ ইতিহাস মানৱ সংস্কৃতিৰ আৰম্ভণিৰ পৰাই আৰম্ভ হয়। প্ৰাচীন বাদ্য যন্ত্ৰবোৰ বিভিন্ন সংকেত প্ৰদানৰ বাবে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছিল। সময়ৰ গতিত সেই বোৰেই মনোৰঞ্জনৰ বাহক হিচাপে ঠাই দখল কৰিলে। ভাৰতীয় উপমহাদেশৰ শাস্ত্ৰীয় সংগীত সাধাৰণতে দুটা প্ৰধান পৰম্পৰাত বিভক্ত - উত্তৰ ভাৰতৰ হিন্দুস্থানী সংগীত আৰু দক্ষিণ ভাৰতৰ কৰ্ণাটক সংগীত, যদিও ভাৰতৰ বহু অঞ্চলৰ নিজস্ব সংগীত পৰম্পৰাও আছে যিবোৰ এইবোৰৰ পৰা স্বাধীন। হিন্দুস্থানী আৰু কৰ্ণাটকী দুয়োটা সংগীতেই ৰাগ ব্যৱহাৰ কৰে। হিন্দুস্থানী শাস্ত্ৰীয় সংগীত বাদ্যযন্ত্ৰ বাদকৰ বাবে আনহাতে কৰ্ণাটক শাস্ত্ৰীয় সংগীত গায়নৰ বাবেই বিখ্যাত। হিন্দুস্থানী শাস্ত্ৰীয় সংগীতত সৰ্বাধিক ব্যৱহৃত বাদ্যসমূহ হল - সীতাৰ, সৰোদ, তাম্বুৰা, সেহনাই, সাৰেংগী আৰু তবলা, আনহাতে কৰ্ণাটক শাস্ত্ৰীয় সংগীতত ব্যৱহৃত বাদ্যযন্ত্ৰসমূহ হ'ল - বীণা, সংগম, মঞ্জিৰা আদি। মুৰুলী বা বাঁহেৰে নিৰ্মিত বাদ্যৰ ব্যৱহাৰ দুয়োটা পৰম্পৰাতে পোৱা যায়। দৰাচলতে উত্তৰ আৰু দক্ষিণ ভাৰতৰ উভয়তে এই বাদ্যযন্ত্ৰসমূহৰ ব্যৱহাৰ প্ৰায়ে দেখা যায়। ৰূপগত বৈশিষ্ট্যৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি ভাৰতৰ জনগোষ্ঠীসমূহে বাদ্যযন্ত্ৰসমূহক বিভিন্ন ভাগত শ্ৰেণী বিভাগ কৰিছে। প্ৰাচীন হিন্দু ব্যৱস্থাইও বাদ্যযন্ত্ৰক চাৰিটা ভাগত ভাগ কৰিছিল এনেদৰে - তত বা তাঁৰৰ বাদ্য, সুষিৰ বাদ্য, আনদ্ধ বাদ্য আৰু ঘন বাদ্য (দুৱৰা, পৃ-১৪)। তত বাদ্য হৈছে তাঁৰৰ সহায়েৰে কম্পন সৃষ্টি কৰি শব্দ তৰংগ গঠন কৰা বাদ্যসমূহ। এই তত বাদ্যৰ ভিতৰত বীণাই প্ৰাচীন। এই বীণা তাঁৰ কম্পনৰ যোগেদি বজোৱা হয়। ঠিক তেনেদৰে অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ মাজতো তত বাদ্যৰ প্ৰচলন অতীজৰে পৰা দেখিবলৈ পোৱা যায়, যেনে - বড়োসকলৰ মাজত প্ৰচলিত সাৰেন্দা, গোৱালপাৰা অঞ্চলত প্ৰচলিত দোতোৰা, টোকাৰী, লাওটোকাৰী, একতাৰা ইত্যাদি। অসমত এই তত বাদ্যসমূহৰ ভিতৰত খমক, বিপিঞ্চি, ৰুদ্ৰবীণা, ৰামবীণা ইত্যাদিকো দেখিবলৈ পোৱা যায়। সুষিৰ বাদ্য অৰ্থাৎ মুখেৰে ফুঁ দি বজোৱা বাদ্যসমূহ। এই সুষিৰ বাদ্যৰ ভিতৰত অসমত বাঁহী, পেঁপা, শিঙা আটাইতকৈ পুৰণি। পেঁপাসমূহ সাধাৰণতে খাগৰি বা নলেৰে মূল যন্ত্ৰটো সাজি লৈ তাত ম'হৰ শিং সুমুৱাই নিৰ্মাণ কৰা হয়। এই শিঙা অসমৰ জাতীয় উৎসৱ বিহুৰ এক প্ৰধান বাদ্যযন্ত্ৰ। শিঙা পেঁপাৰ দৰেই সজোৱা আৰু বজোৱা হয়। শিঙা বিভিন্ন ধৰণৰ দেখা পোৱা যায়, যেনে - ৰণ শিঙা, খং শিঙা, ৰাম শিঙা আদি। প্ৰাচীন অসমত সুষিৰ বাদ্যৰ ভিতৰত কালি আৰু সানাই অন্যতম বা প্ৰচলিত থকা দেখা যায়। ই সাধাৰণতে ধাতুৰে নিৰ্মিত। বিভিন্ন ধৰণৰ উৎসৱ পাৰ্বন, পূজাৰ লগতে ঘৰত হোৱা মাংগলিক কামত ইয়াৰ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। পুৰণি পুথিসমূহত এই বাদ্য দুটিৰ কথা উল্লেখ পোৱা যায়। সুষিৰ বাদ্যৰ ভিতৰত অন্যতম হ'ল বাঁহী। বাঁহেৰে নিৰ্মিত এই বাঁহী ফোপলা হয় আৰু বিভিন্ন ছিদ্ৰৰে গঠন কৰা হয়। অসমত বাঁহীৰ এক অন্যতম স্থান আৰু গুৰুত্ব আছে। বাঁহীৰ দৰেই বেণু বা মুৰুলী আৰু লগতে ভেৰি আন এক প্ৰকাৰৰ সুষিৰ বাদ্য। মাটিৰে নিৰ্মিত সুতুলীও এক প্ৰকাৰৰ ফুঁ দি বজোৱা বাদ্যযন্ত্ৰ। অসমত মাংগলিক কাৰ্যত ব্যৱহাৰ কৰা শঙ্খ অতীতৰে পৰা চলি অহা এক অন্যতম সুষিৰ বাদ্য। আনদ্ধ বাদ্য হৈছে মাটি, কাঠ, বাঁহ, ধাতু, চামৰা, ইত্যাদিৰে একবন্ধ কৰি সজোৱা বাদ্যযন্ত্ৰ। এই আনদ্ধ বাদ্যৰ ভিতৰত ঢোল, খোল ইত্যাদি বোৰেই প্ৰাচীন আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ। অসমত বাকী বাদ্য যন্ত্ৰতকৈ আনদ্ধ বাদ্যৰ পৰিমাণেই অধিক। অসমত এই আনদ্ধ বাদ্যসমূহ বহু প্ৰকাৰৰ আৰু জাতি জনজাতি ভেদে এই বাদ্যযন্ত্ৰসমূহৰ নামো বেলেগ বেলেগ দেখা যায়। এই আনদ্ধ বাদ্যসমূহৰ খোলাটো আম, জাম, কঁঠাল আদি গছেৰেই সজা হয় আৰু দুই মূৰত চামৰা ব্যৱহাৰ কৰা হয়। অসমত ডগৰ, ঢাক, কুৰকুৰি, পাখোৱাজ, তবলা, দামা বা দামানা, গোমুখ, কহলা বা কহালি, পটহ, ডংকা, ভিত্তিম, দুন্দুভি, জয়ঢাক, ঢোলক, খামুচি, ডম্বৰু আদি আনদ্ধ

বাদ্যৰ প্ৰচলন আছে। ঘন বাদ্যসমূহ সাধাৰণতে ধাতুৰে নিৰ্মাণ কৰা হয়। এই ঘন বাদ্যৰ ভিতৰত কাঁহেৰে নিৰ্মাণ তাল অসমত ব্যৱহৃত এক গুৰুত্বপূৰ্ণ ঘন বাদ্য। শব্দৰ মাধুৰ্য্য আৰু গাম্ভীৰ্য অনুযায়ী বিভিন্ন প্ৰসংগত বিভিন্ন তাল ব্যবহাৰ কৰা হয়। ঘন বাদ্যৰ ভিতৰত কাঁহ অন্যতম ইয়াৰ উপৰিও মঞ্জুৰী, ঝাঞ্জৰ বা ঝঞ্জি-ৰিকা নামৰ কাঁহৰ বাদ্যও ঘন বাদ্য হিচাপে প্ৰচলিত। মন্দিৰসমূহত পুজা-অৰ্চনাত ব্যৱহৃত ঘন্টাও এটি ঘন বাদ্য। ঘণ্টাক টিলিঙা বুলিও কোৱা হয়। ইয়াৰ উপৰিও অসমত গগনা, টকা, ৰেপনি আদি বিভিন্ন ধৰণৰ বাদ্য যন্ত্ৰ আছে যাক বিশেষ কোনো ধৰণৰ শ্ৰেণীত অন্তৰ্ভুক্ত কৰা হোৱা নাই (বৰুৱা, পৃ-১৮২-১৮৪)।

মানুহে জীৱনৰ নূন্যতম প্ৰয়োজনীয় থকা, খোৱা আৰু পিন্ধাৰ যোগাৰ কৰিব পৰা হোৱাৰ পৰা সুখ দুখৰ বাবে বিভিন্ন মাধ্যমক ব্যবহাৰ কৰিবলৈ লয়। সেই সকলো মাধ্যমৰ ভিতৰত নৃত্য, গীত আৰু বাদ্য অন্যতম। সময়ৰ লগে লগে এই সংগীতেও ৰূপ সলালে আৰু এক অধ্যয়নৰ বিষয়ে হিচাপে পৰিগণিত হ'ল। আৰু এই সংগীত বুলিলে গীত আৰু বাদ্য যন্ত্ৰকে একেলগে বুজায়। এই সংগীতক বাদ্যই এক বেলেগ মাত্ৰা প্ৰদান কৰে। বাদ্য কেৱল মনোৰঞ্জনৰ বাহক হিচাপে নহয় মানুহৰ আৱেগ-অনুভূতিক সাঙুৰিও ইয়াৰ ব্যবহাৰ হোৱা দেখা যায়। লোকসংস্কৃতিত অসমখন চহকী ৰাজ্য। কোনো এটা জাতিৰ সংস্কৃতিয়ে সেই জাতিৰ লোকসংস্কৃতি আৰু মাৰ্গীয় সংস্কৃতি এই দুয়োটাকে সামৰি লয়। এই দুয়োটাকে একে যেন লাগিলেও ই একে নহয়। কাৰণ লোকসংস্কৃতিৰ ওপৰত ভিত্তি কৰিয়েই মাৰ্গীয় সংস্কৃতিৰ উদ্ভাৱন হয়। লোকসংস্কৃতিত চহকী অসম লোকবাদ্যতো চহকী। অসমত পুৰণিকালৰ পৰা বাস কৰা নানান জাতি উপজাতি আৰু জনজাতিৰ নিজা নিজা কলা সংস্কৃতি আছে আৰু বাদ্যযন্ত্ৰও আছে। এই সকলোবোৰ জাতি জনজাতিৰ লোকসংস্কৃতিয়ে অসমীয়া কলা সংস্কৃতিৰ ভঁৰাল চহকী কৰি ৰাখিছে।

শঙ্কৰদেৱ প্ৰৱৰ্তিত সঙ্গীত নৃত্যৰ ধাৰাৰ মুখ্য উদ্দেশ্যই হ'ল যাতে সৰ্ব সাধাৰণ মানুহে সংগীতক ভক্তি সাধনৰ এটি পথৰূপে বাচি ল'ব পাৰে। ইয়াৰ লক্ষ্যক আৰু উদ্দেশ্যক বিচাৰ বিশ্লেষণ কৰি নাচালে সত্ৰীয়া সংগীতক ৰূপকল্পৰ গৰিমা বুজি পোৱাটো সহজ নহয়। থলুৱা আংগিকেৰে সমৃদ্ধ এই গীত, নৃত্য বাদ্য এটি জীৱন্ত পৰম্পৰা । যি একক আৰু অনান্য বিশিষ্টতা বহন কৰিছে। ই শাস্ত্ৰীয় সাদৃশ্যৰে সমৰূপতা নিৰ্ণয় কৰে। সত্ৰীয়া বা শঙ্কৰী বাদ্যৰ ক্ষেত্ৰত সত্ৰীয়াৰ যি 'তাল' সেই তালৰ যিদৰে শাস্ত্ৰীয় ভেঁটি আছে, তেনেদৰে তাৰ লৌকিক বা পৰম্পৰাগত ৰূপো আছে। শঙ্কৰদেৱে তালৰ যি ধ্বনি তাৰ জৰিয়তেও ভক্তিধৰ্মৰ উদ্দেশ্য আৰু লক্ষ্যক পূৰণ কৰিছিল। শঙ্কৰদেৱে নৃত্য, নাট, গীত বাদ্য ইত্যাদিক পৰিচালনা আদৰ্শৰ মূল হিচাপে নাট্যশাস্ত্ৰ আৰু ভৌতিক ৰীতিশাস্ত্ৰৰ বিধানসমূহকে লৈছে। শঙ্কৰদেৱে বাৰ বছৰ তীৰ্থ ভ্ৰমণ কৰি আহি বৰদোৱাত সত্ৰ স্থাপন কৰি নৱ বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ কামত আগভাগ লৈছিল। সেই সময়তে জনসাধাৰণক কৃষ্ণ ভক্তিৰ প্ৰতি আকৃষ্ট কৰিবলৈ 'চিহ্নযাত্ৰা' নাটৰ আয়োজন কৰে। এই নাট অসমীয়া নৃত্য গীতৰ প্ৰথম মাইলৰ খুঁটি। এই চিহ্নযাত্ৰা নাট ৰচনা কৰোঁতে শঙ্কৰদেৱে বাদ্যযন্ত্ৰসমূহৰো উদ্ভাৱন কৰে। আহোম ৰজা ৰুদ্ৰসিংহৰ দিনত অসমৰ সংস্কৃতিক জগতখনত নতুনত্বৰ পলস পৰিছিল। ৰুদ্ৰসিংহই অসমৰ সংগীত শিল্পীৰ লগতে গায়ন বায়নসকলক সৰ্বভাৰতীয় সঙ্গীত কলাৰ লগত পৰিচয় কৰাই দিছিল। সৰ্বভাৰতীয় সঙ্গীতৰ লগত যোগসূত্ৰ স্থাপন কৰিবৰ বাবে খাউণ্ড আৰু বৈৰাগী নামৰ দুই ধৰণৰ শ্ৰেণীৰ বিষয়াক নিৰ্বাচন কৰি সংগীতক জ্ঞান আহৰণৰ বাবে বিভিন্ন ৰাজ্যত পঠাইছিল। অসমতো বাহিৰা ৰাজ্যৰ সাংগীতিক স্পৰ্শ পাই ইয়াৰ সঙ্গীত জগতৰ লগতে বাদ্যযন্ত্ৰৰ ক্ষেত্ৰতো নতুনত্বৰ সংযোগ ঘটিছিল। নতুন নতুন তাল - মান শিকিবলৈ লৈছিল, নতুন বাদ্য বজাবলৈ শিকিছিল, বাদ্য বজোৱাৰ লগতে তাৰ নিৰ্মাণ কাৰ্য্যৰ প্ৰশিক্ষণ লৈছিল। শঙ্কৰী সংস্কৃতিৰ কথা ক'লে ভাওনাৰ কথা এৰি ক'ব পৰা নাযায় কাৰণ এই ভাওনাৰ মাজেৰেই শঙ্কৰী গীত বাদ্য নৃত্যৰ অৱতাৰণা হৈ শঙ্কৰী সংস্কৃতিৰ ভেঁটি দৃঢ় হৈছে। শঙ্কৰদেৱে ৰচনা কৰা

নাট সমূহৰ প্ৰদৰ্শনৰ বাবেই তেৰাই বাদ্যৰ অভাৱ অনুভৱ কৰিলে। অভাৱেই যিহেতু আৱিষ্কাৰৰ মূল সেয়েহে শংকৰদেৱে গীত বাদ্যসমূহৰ আৱিষ্কাৰ কৰিলে আৰু জনসাধাৰণক ঈশ্বৰ সেৱাৰ ফাললৈ মন আকৰ্ষণ কৰালে । কথা গুৰু চৰিত মতে শংকৰদেৱে চিহ্নযাত্ৰা প্ৰদৰ্শনৰ আগত মিতিৰ, বায়ুমণ্ডলী আৰু মেঘমল্লাৰ ৰাগৰ সৃষ্টি কৰে। সেই সময়ত বায়ন হিচাপে শূলধৰা, লক্ষাণ, ভোবোলা, দামোদৰ, উদাৰ, বযগোবিন্দ, বলাই, নিত্যানন্দক তাল মানৰ শিক্ষা দিছিল আৰু বলৰাম আতৈৰ সৈতে লগ লাগি বাদ্য প্ৰস্তুত কৰিছিল (গগৈ, পৃ-৮৬-১১)।

শঙ্কৰী বাদ্যত বিজ্ঞান ঃ- অসমৰ সত্ৰীয়া সংগীত জগতত খোল হৈছে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ বাদ্যযন্ত্ৰ। খোলক সত্ৰীয়া সংস্কৃতিৰ প্ৰাণ বুলি ক'লেও ভুল কোৱা নহ'ব। এই খোলক বাদ দি শঙ্কৰী নৃত্য গীত বাদ্যৰ কথা ভাবিব নোৱাৰি। শঙ্কৰী সংস্কৃতিত ঈশ্বৰ উপাসনাৰ মাধ্যম হিচাপে খোলক ব্যৱহাৰ কৰা হয়। মধ্যযুগত শঙ্কৰদেৱে নৱ বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰতি সাধাৰণ জনগণক আকৰ্ষিত কৰিবলৈ গীত নৃত্যৰ লগতে বাদ্যৰ অৱতাৰণা কৰে। সেই সময়তে চিহ্নযাত্ৰা নামৰ নাটখন প্ৰদৰ্শন কৰিবৰ বাবে শংকৰদেৱে খোল নামৰ বাদ্যযন্ত্ৰৰ আৱিষ্কাৰ কৰাৰ কথা গুৰু চৰিত কথাত এনেদৰে উল্লেখ পোৱা যায় -

> *"গুৰু কমিনীমুখৰ কলসকাখৰ কুমাৰত খোল গৰালে জোথ দি ডাইনা সাত আঙ্গুল বেএগ্ৰা তেৰ অঙ্গুল" হ'ল চালে ঃ ঘুন দিবৰ মু নেপাই মাত নোলাই কষ্ট পাই অসন্তোসে আছে ঘুমাই ভাত খাই পাতৰ কাকে ঠোট মহালে মাত ওলালে তেহে বৰা ভাতৰে খোলগুৰি বটি দিছে ঃ "(গুৰু চৰিত কথা পৃষ্ঠা - ১৮২)*

আনদ্ধ বাদ্যৰ ভিতৰত নাগাৰা এক অন্যতম বাদ্য। সাধাৰণতে নাগাৰা নাম- প্ৰসংগত ব্যৱহাৰ কৰা দেখা যায়। এই নাগাৰা মাটি, কাঠ, বাঁহ অথবা ধাতুৰ খোলা সাজি সেই খোলাটোৰ মুখত গৰুৰ চামৰাৰে আবৃত কৰি মাৰিৰে বজোৱা হয়। সাধাৰণতে নাগাৰাৰ খোলাটো মাটিৰেই নিৰ্মাণ কৰা হয়। ডবা যেনেদৰে দুপাত মাৰিৰে বজোৱা হয়, ঠিক তেনেদৰে নাগাৰাও দুডাল মাৰিৰে কোবাই বজোৱা হয় । নাগাৰা এটাৰ খোলাটো ৬০ ছেণ্টিমিটাৰ হয়। নাগাৰা আকাৰ আকৃতি ঠাই ভেদে সৰু ডাঙৰ হোৱা পৰিলক্ষিত হয়।

> *"নামনি অসমৰ নাগাৰা নামৰ নাগাৰাটো ডাঙৰ আকৃতিৰ আৰু উজনিত প্ৰচলিত নাগাৰাৰ আকৃতি সৰু কাৰণে সম্ভৱত "বৰ নাগাৰা" আৰু " সৰু নাগাৰা" বুলি দুই বিধ নাগাৰাৰ উল্লেখ কৰা হয় । উজনি অসমৰ ঢুলীয়া ওজা অনুষ্ঠানৰ মালিতাত " নাচ - নাগাৰা" বুলিও এবিধ নাগাৰাৰ কথা পোৱা যায় । " (অসমৰ বাদ্যযন্ত্ৰ, পৃষ্ঠা - ৪৩)*

শঙ্কৰী সংস্কৃতিত নাগাৰাৰ প্ৰচলন যথেষ্টে বেছি ।নাম-প্ৰসংগ, বৰগীত, হোলী গীত, ইত্যাদি সমূহ নাগাৰা অবিহনে গোৱা নহয়।নামঘৰ-সত্ৰসমূহত নাগাৰা শিক্ষাৰ প্ৰশিক্ষণ বহু দিনৰ আগৰ পৰাই চলি আহিছে।

সাগৰীয় শামুকৰ খোলাৰ পৰা তৈয়াৰ কৰা শঙ্খ হৈছে এক ফুঁ দি বজোৱা বাদ্যযন্ত্ৰ। বৈদিক যুগৰে পৰা বিভিন্ন মাংগলিক অনুষ্ঠানত পৰম্পৰাগতভাৱে শঙ্খ বজোৱা হয় । অসমীয়া সংস্কৃতিত শঙ্খ এৰাব নোৱৰা এক সুষিৰ বাদ্য। নামঘৰ সত্ৰসমুহত ডবা, খোল বজালে লগতে শঙ্খ ধ্বনি কৰাটো এক নিয়ম। অসমীয়া প্ৰতিটো মাংগলিক কাৰ্য্যত শঙ্খ বাদ্য বা শঙ্খ ধ্বনি অপৰিহাৰ্য্য, যিয়ে শুভ বাৰ্তা কঢ়িয়াই আনে বুলি বিশ্বাস আছে। শঙ্খ এবিধ সাগৰীয় জীৱৰ খোলাৰ পৰা প্ৰস্তুত কৰা হয়। বৈজ্ঞানিক দৃটিভংগীৰে শঙ্খক চালি জাৰি চালে দেখা যায় যে- শঙ্খ ফুঁ দি বজোৱা হয়, যাৰ ফলত এক কম্পনাংকৰ সৃষ্টি হয়, সেই কম্পনাংকবোৰে প্ৰবল কম্পনৰ সৃষ্টি কৰে যি বায়ু মানুহৰ শৰীৰৰ মাজেৰে যাত্ৰা কৰে । ইয়াৰ কম আৰু স্থিৰ কম্পনাংকসমূহে স্নায়ুতন্ত্ৰক শান্ত কৰে লগতে মানসিক দণ্ড হ্ৰাস কৰি শিথিলতা প্ৰক্ৰিয়াক মগজুত প্ৰসাৰিত কৰে। শঙ্খ ধ্বনিয়ে ঋণাত্মক শক্তি নাইকিয়া

কৰে, মনোযোগ উন্নত কৰে, লগতে আৱেগক নিয়ন্ত্ৰণ কৰে। শঙ্খ ফুঁকুৱা বা বজোৱাটো বৰ্তমান সময়ত এক সক্ৰিয় শব্দ চিকিৎসা ।

কাঁহ হৈছে অসমীয়া সংস্কৃতিৰ এক কাঁহেৰে নিৰ্মিত এক ঘনবাদ্য। এই কাঁহ দুই ধৰণৰ থাকে এটা হৈছে বৰ কাঁহ আৰু আনটো হৈছে সৰু কাঁহ। এই বৰ কাঁহ আৰু সৰু কাঁহ দুবিধ দেখাত কাঁহৰ কাঁহীৰ দৰে আকৃতিৰ হয়। দুয়োটাৰে আকাৰ আকৃতি পৃথক পৃথক হয়। কাঁহীৰ দৰে কাঁহখনৰ ওপৰফালে ছিদ্ৰ এটা থাকে য'ত সূতা বা ৰচী ওলোমাই ধৰিবৰ বাবে সুবিধা কৰি লোৱা হয় । কাঠেৰে মাৰি এডাল বনাই সেইটোৰে কাঁহত কোবাই কোবাই ইয়াক বজোৱা হয়। এই কাঁহক সাধাৰণতে সংগীত গাবলৈ ব্যৱহাৰ কৰা নহয় ইয়াক পূজা অৰ্চনাৰ লগতে নামঘৰ সত্ৰসমূহত ডবা কোবোৱাৰ সময়ত ইয়াক বজোৱা হয়। অসমৰ বহু জাতি জনজাতিয়ে পূজাৰ লগে লগে তেওঁলোকৰ পৰম্পৰাগত নৃত্য গীতৰ লগত এই কাঁহ বজায়। লগতে জনজাতি বেলেগ বেলেগ হোৱা বাবে কাঁহক বেলেগ বেলেগ নামেৰে তেওঁলোকৰ মাজত প্ৰচলিত হোৱা দেখা যায় (দাস আৰু ৰাজবংশী, পৃ-১৪১)। বিজ্ঞানসন্মত ভাৱে ইয়াক বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা যায় যে কাঁহ ধাতুৰে নিৰ্মিত এক বাদ্য। বিভিন্ন গৱেষণাই কয় যে শাৰীৰিক ক্ৰিয়াকলাপৰ বাবে ধাতু অত্যন্ত গুৰুত্বপূৰ্ণ। এই ধাতুবোৰেই মানুহৰ হাড় আৰু দাত মজবুত কৰে, তেজ উৎপাদন কৰে, ৰোগ প্ৰতিৰোধৰ ক্ষমতা বঢ়ায় লগতে স্নায়ুতন্ত্ৰৰ সঠিক কাৰ্যক্ষমতা বজাই ৰখাটো সহায় কৰে। কাঁহ মানৱ শৰীৰৰ বাবে খুবেই উপকাৰী। পৰম্পৰাগত বিশ্বাস আৰু জনশ্ৰুতি অনুসৰি কাঁহ ব্যৱহাৰে শৰীৰ ৰোগমুক্ত কৰি ৰাখে আৰু ই পাকস্থলীৰ বাবেও মহাঔষধ।

আনদ্ধ বাদ্যৰ ভিতৰত ডবা এক অন্যতম শঙ্কৰী বাদ্যযন্ত্ৰ। প্ৰত্যেক নামঘৰ আৰু সত্ৰতে এক সুকীয়া আসন দখল কৰি থকা ডবা মাটিৰ খোলাৰে প্ৰথমতে তৈয়াৰ কৰা হৈছিল । ইয়াক পিছলৈ কাঠ আৰু বিভিন্ন ধাতুৰ নিৰ্মাণ কৰিব ধৰিলে। এই ডবা আকাৰত যথেষ্টখিনি ডাঙৰ হয় আৰু ইয়াক দুডাল মাৰিৰে বজোৱা হয় । অসমৰ নামঘৰ সত্ৰসমূহত পুৱা গধূলি ডবা বজোৱা নিয়ম।

> *"নামঘৰত নিতৌ পুৱা গধূলি আৰু নাম প্ৰসংগৰ সামৰণি অনুষ্ঠানত একেলগে ডবা, কাঁহ, শঙ্খ, ঘণ্টা বজাই ভক্তি ৰ পৰিৱেশ সৃষ্টি কৰা হয়। তদুপৰি নামঘৰত ডবা কোবাই সমজুৱা কামৰ সংকেত দিয়ে। প্ৰাকৃতিক দুৰ্যোগৰ জাননী আৰু ভূত প্ৰেত আদি অমংগলবোৰ দূৰ কৰিবলৈও ডবা কোবোৱা হয়।" (অসমৰ বাদ্যযন্ত্ৰ, পৃষ্ঠা - ৮৮)*

মঞ্জিৰা হৈছে এক ঘনবাদ্য। তাল বাদ্যৰ দৰে মঞ্জিৰা একে হ'লেও ই তালতকৈ সৰু আকৃতিৰ হয়। মঞ্জিৰা সাধাৰণতে ব্ৰঞ্জ, কাঁহ, পিতল ইত্যাদি ধাতুৰে তৈয়াৰ কৰা হয় । ভজন, কীৰ্তন, লোকসঙ্গীত ইত্যাদিত মঞ্জিৰা বজোৱা হয়। মধ্যযুগত শংকৰদেৱে বৰগীত ৰচনা কৰি অনুশীলন কৰিবলৈ মঞ্জিৰাৰ ব্যৱহাৰ কৰিছিল। বৰগীত বা লোকগীতত তাল মান নিয়ন্ত্ৰিত কৰিবৰ বাবে এই মঞ্জিৰাৰ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। এই মঞ্জিৰা মূলতঃ দুটা সৰু বাটিৰ দৰে আকৃতিৰ হয় যাৰ মাজভাগত ছিদ্ৰ এটা থাকে যাৰ সোঁমাজেৰে সূতা সোমোৱা হয়, যাৰ ফলত দুয়োখন হাতেৰে ধৰিবৰ বাবে সুবিধা হয়। বিজ্ঞানসন্মত ভাৱে ইয়াক অধ্যায়ন কৰিলে ইয়াৰ পৰা পোৱা শাৰীৰিক আৰু মানসিক লাভালাভৰ কথা গম পাব পাৰি । কম্পনৰ বা ঘৰ্ষণৰ ফলতেই মঞ্জিৰাৰ পৰা শব্দৰ সৃষ্টি হয় । কম্পনৰ ফলত সৃষ্টি হোৱা শব্দই মানুহৰ মগজুত বিভিন্ন ধৰণে ক্ৰিয়া কৰে।

বাঁহী অসমীয়া সংস্কৃতিৰ এক গুৰুত্বপূৰ্ণ সুষিৰ বাদ্য। ভগৱান শ্ৰী কৃষ্ণৰ হাতত থকা মূৰুলী, বেণু বা বাঁহীক ধৰ্মীয় দৃষ্টিকোণৰ পৰাও বাকী বাদ্য যন্ত্ৰৰ তুলনাত এক সুকীয়া স্থান গ্ৰহণ কৰি আছে। বাঁহীৰ উৎপত্তি চীন দেশত হোৱা বুলি বিভিন্ন গ্ৰন্থ আদিৰ পৰা জনা যায়। ভাৰতীয় তথা অসমীয়া সংস্কৃতিত এই বাঁহী বহু যুগৰ পৰাই ব্যৱহাৰ হৈ আহিছে

। অসমীয়া লোকসংস্কৃতি বিশেষকৈ বিহু আৰু বৈষ্ণৱ গীত নৃত্যত বাঁহীৰ ব্যৱহাৰ অপৰিহাৰ্য। বৈদিক যুগৰ পৰাই ভাৰতবৰ্ষত এই বাঁহীৰ ব্যৱহাৰ আছে বুলি প্ৰাক বৈষ্ণৱ তথা বৈষ্ণৱ কবিসকলৰ ৰচনাৰ মাজেৰেই জনা যায়। অসমীয়া সংস্কৃতিত বাঁহীক প্ৰেম আৰু প্ৰকৃতিৰ প্ৰতীক বুলি মানি চলা হয়। বাঁহী সাধাৰণতে দীঘল সুষম ব্যাসৰ বাঁহৰ পৰা নিৰ্মাণ কৰা হয়। বাঁহী বনাওতে এটা মূৰ সোপা মাৰি বন্ধ কৰি তাৰ কাষতে এটা বৃত্তাকাৰ ফুটা তৈয়াৰ কৰা হয় আৰু এই ফুটাত ফুঁ মাৰি বাঁহীৰ শুৱলা মাত উলিওৱা হয়। আকৌ ইয়াৰ অন্যফালে ঠিক মাজভাগৰ পৰা একে সমানে জোখত আৰু দুটা ফুটা কৰা হয় য'ত বাঁহী বাদকে হাতৰ আঙুলি বোলাই বোলাই বাঁহীৰ সুৰ নিয়ন্ত্ৰণ কৰিব পাৰে। এই ছয়টা বিন্ধাই বাঁহীৰ মাত্ৰা বা স্কেল নিৰ্ধাৰণ কৰাত সহায় কৰে (দুৱৰা, পৃ-৩৬) । বাঁহী বাদ্যক বিজ্ঞানসম্মত দৃষ্টিভংগীৰে চালি জাৰি চালে দেখা যায় যে বাঁহী নিৰ্মাণ প্ৰণালী বা কৌশলটি সম্পূৰ্ণ বৈজ্ঞানিক ভিত্তিত কৰা হয় । বাঁহীৰ শব্দ বায়ু স্তম্ভত থকা ঢৌৰ পৰা ঠেকা খাইহে ওলাই আছে। বাঁহীৰ প্ৰতিটো ছিদ্ৰ বা বিন্ধায়ে কম্পনশীল বায়ুৰ স্তৰটো চুটি কৰি তোলে। গাণিতিক ভাৱে বাঁহী নিৰ্মাণ কৰোঁতে হিচাপ খেলিমেলি হ'লে সুৰ ফুটি নুঠে। বাঁহী নিৰ্মাণ কৰোঁতে সদায় বায়ু প্ৰবাহৰ লগত ছিদ্ৰৰ ব্যৱধান, জ্যামিতি, মাপন, ভগ্নাংশ আৰু অনুপাত সঠিক হ'ব লাগে।

সামৰণি ঃ- বৰ্তমান সময়ত বিভিন্ন দেশত বাদ্য চিকিৎসা পদ্ধতি ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে যাৰ ফলত বহু ৰোগীয়ে আৰোগ্য লাভ কৰিবলৈও সক্ষম হৈছে। এই বাদ্য চিকিৎসা কম খৰচত আৰু খুব সহজ ভাৱে হোৱা বাবে ইয়াৰ ব্যৱহাৰো দিনে দিনে বাঢ়িছে। বহু গৱেষকে বৰ্তমান এই বাদ্যযন্ত্ৰ চিকিৎসা পদ্ধতিৰ ওপৰত পৰীক্ষা নিৰীক্ষা চলাই আছে। বাদ্যযন্ত্ৰ চিকিৎসাই ৰোগীসকলৰ টোপনি সমস্যা হ্ৰাস কৰিছে, অপ্ৰীতিকৰ অনুভৱ নাইকীয়া কৰিছে, স্নায়ুতন্ত্ৰৰ সহাঁৰি বৃদ্ধি পাইছে যিয়ে হৃদস্পন্দন, উশাহ নিশাহ, অক্সিজেনৰ চলাচল ইত্যাদি সবল কৰি তুলিছে যাৰ পৰিণতিতেই ৰোগীসকলৰ অতি সোনকালে উচ্চ ৰক্তচাপ হ্ৰাস পাবলৈ আৰম্ভ কৰিছে। বিশ্বজুৰি প্ৰতি বছৰে দুশ নিযুত ডাঙৰ অস্ত্ৰোপচাৰ হয় আৰু একচল্লিছ শতাংশ ৰোগীয়ে অস্ত্ৰোপ্ৰচাৰৰ পিছত বিষ অনুভৱ কৰে। এই বিষ নিয়ন্ত্ৰণত বা কম কৰাত বহু জটিলতাৰ সন্মুখীন হোৱা দেখা যায়। গতিকে সেই সমস্যাৰ সহজ উপায় বিচাৰি গৱেষকসকলে বাদ্যযন্ত্ৰ চিকিৎসাৰ ব্যৱস্থা গ্ৰহণ কৰিলে । বাদ্যযন্ত্ৰ চিকিৎসা হৈছে এনে এক চিকিৎসা যিয়ে এটা শিথিল প্ৰভাৱ পেলাই এনডৰ্ফিন (Endorphin) মুক্তি কৰি মেৰুদণ্ডৰ পৰা মগজুলৈ বিষৰ সংক্ৰমণত স্নায়ুসংবহনকাৰীক বাধা প্ৰদান কৰে (Tan & Koerniawan, p 184-186)। প্ৰতিগৰাকী মহিলাই অনুভৱ কৰা এক প্ৰাকৃতিক পৰ্যায়ক ৰজঃস্ৰাৱ বুলি কোৱা হয়। ৰজঃস্ৰাৱৰ আগতে মহিলাসকলৰ প্ৰজনন হৰমনৰ শাৰীৰিক আৰু মানসিক পৰিৱৰ্তনে দেখা দিয়ে। যাৰ ফলত মহিলাই বিভিন্ন ধৰণৰ অসুবিধা বা সমস্যা যেনে ঃ- ভাগৰুৱা অনুভৱ, উদ্বেগ, টোপনিৰ অভাৱ, বিষ ইত্যাদিত ভুগি থকা দেখা যায়। ইয়াৰ পৰা পৰিত্ৰাণ পাবলৈ বৰ্তমান সময়ত বিভিন্ন ধৰণৰ ঔষধ উপলব্ধ কিন্তু সকলো সময়তে এই ঔষধ সেৱনৰ ফলত বহুতো মহিলাই আন বিভিন্ন বেমাৰত ভোগা দেখা যায়। গৱেষণাই কয় যে এই দৰৱৰ সেৱন মহিলাৰ সু-স্বাস্থ্যৰ বাবে গ্ৰহণযোগ্য বা নিৰাপদ নহয়। গতিকে চিকিৎসা বিজ্ঞানে দৰৱৰ বিকল্প হিচাপে বৰ্তমান সময়ত বিভিন্ন থেৰাপীৰ ব্যৱস্থা কৰিছে । তাৰ ভিতৰত বাদ্যযন্ত্ৰ থেৰাপী অন্যতম। বৰ্তমান সময়ত কৰ্কট ৰোগত ভুক্তভোগী ৰোগীসকলে বিষ আৰু উদ্বেগ কম কৰিবলৈ ঔষধৰ লগতে বাদ্য চিকিৎসাৰ প্ৰয়োগ কৰা দেখা যায়। আমেৰিকান ছ'চাইটি অব ক্লিনিকেল অংক'লজী (American society of Clinical Oncology) ৰ মতে কৰ্কট ৰোগীৰ ৩০% পৰ্যন্তই উদ্বেগ অনুভৱ কৰে । কৰ্কট ৰোগৰ বিষ, চিকিৎসা গ্ৰহণ কৰা দীঘলীয়া সময়, প্ৰণালীবদ্ধ শাৰীৰিক আৰু মানসিক পৰিৱৰ্তন আৰু মৃত্যুৰ সন্মুখীন হোৱাৰ সম্ভাৱনাই ব্যক্তিসকলৰ মাজত এক অনিবাৰ্য উদ্বেগজনক প্ৰতিক্ৰিয়াৰ সৃষ্টি কৰে। সেইবাবে বৰ্তমান সময়ত ৰোগীসকলৰ এই পীড়া কম কৰিবলৈ বাদ্যযন্ত্ৰৰ ধ্বনিৰ সহায় লোৱা হৈছে । এই ধ্বনিক আত্ম পৰিচালনাৰ কৌশল হিচাপে ব্যৱহাৰ

কৰি দুখ কমাব পাৰি বা নিয়ন্ত্ৰণ কৰিব পাৰি। এই বাদ্যযন্ত্ৰৰ ধ্বনিয়ে উদ্বেগ হ্ৰাস, বিষ হ্ৰাস আৰু ৰোগীৰ সন্তুষ্টি বৃদ্ধি কৰাৰ সম্ভাৱনাই আজিৰ স্বাস্থ্যসেৱাৰ পৰিৱেশত প্ৰভাৱ পেলাইছে(Joseph & saji p 26-27)। শঙ্কৰদেৱে মধ্যযুগতেই এই বাদ্যযন্ত্ৰসমূহ একত্ৰিত কৰি শঙ্কৰী সংস্কৃতিৰ এক গুৰুত্বপূৰ্ণ অংশ ৰূপে প্ৰতিষ্ঠা কৰি থৈ যায়। সেই সময়ত শঙ্কৰদেৱে ভক্তি ধৰ্মক মনোৰঞ্জনৰ মাধ্যমেৰেই সাধাৰণ জনতাৰ মাজত প্ৰতিষ্ঠা কৰিব বিচাৰিছিল বাবেই এই বাদ্যযন্ত্ৰসমূহৰ অৱতাৰণা কৰিছিল। কিন্তু সময়ৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগে লগে বাদ্যযন্ত্ৰৰ আঁৰৰ উপকাৰিতা সম্পৰ্কে জানিবলৈ পোৱা যায়। দূৰদৰ্শী শঙ্কৰদেৱে সেই উপকাৰিতাখিনি সাধাৰণ জনতাৰ বাবে সহজলভ্য কৰি থৈ গৈছে। বৰ্তমান সময়ত বিভিন্ন দেশত অধিক মূল্য খৰচ কৰি এই বাদ্যযন্ত্ৰৰ চিকিৎসা কৰোৱা দেখা যায়, কিন্তু তাৰ বিপৰীতে অসমীয়াৰ ঘৰে ঘৰে উৎসৱ পাৰ্বণ আদিত এই বাদ্যসমূহ বজোৱা হয়। গতিকে শঙ্কৰদেৱৰ সেই বিজ্ঞানসন্মত মানসিকতাৰ বাবেই বৰ্তমান সময়ত এই বাদ্য চিকিৎসা প্ৰতি অসমীয়াৰ বাবে সহজলভ্য ।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কাকতি, নীৰেন ঃ *সত্ৰীয়া নৃত্যকলা,* ৰেখা প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০২৩

গগৈ, লীলা ঃ *অসমৰ সংস্কৃতি,* বনলতা, গুৱাহাটী, ২০১৫

চুতীয়া, ধৰ্মেশ্বৰ ঃ *বাদ্য বিশাৰদ শ্ৰী যোগেশ্বৰ বৰদলৈ ৰচনা সম্ভাৰ (প্ৰথম খণ্ড),* শ্ৰীমন্ত শঙ্কৰদেৱ সংঘ, গুৱাহাটী, ২০০২

চলিহা, ভৱপ্ৰসাদ ঃ *শঙ্কৰী সংস্কৃতিৰ অধ্যয়ন,* শ্ৰীমন্ত শঙ্কৰদেৱ সংঘ, গুৱাহাটী, ২০১১

দুৱৰা, ধৰ্মেশ্বৰ ঃ *অসমৰ বাদ্যযন্ত্ৰ,* লাৱণ্য প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০০৫

নেওগ, মহেশ্বৰ (সম্পা.) ঃ *পুৰণি অসমীয়া সমাজ আৰু সংস্কৃতি,* চন্দ্ৰ প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০১৮

নেওগ, মহেশ্বৰ (সম্পা.) ঃ *গুৰু চৰিত কথা,* চন্দ্ৰ প্ৰকাশন,গুৱাহাটী, ২০২১

দাস, নাৰায়ণ আৰু ৰাজবংশী, পৰমানন্দ (সম্পা). *অসমৰ সংস্কৃতি কোষ,* জ্যোতি প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০১৪

বৰুৱা, বিৰিঞ্চি কুমাৰ ঃ *অসমৰ লোক সংস্কৃতি,* বীণা লাইব্ৰেৰী, গুৱাহাটী, ২০১১

বৰুৱা, সুদৰ্শনা ঃ *কলা শিক্ষা,* অসম বুক ট্ৰাষ্ট, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, ২০২৩

বৰুৱা, মৃণাল কুমাৰ আৰু বৰা, থুলন চন্দ্ৰ (সম্পা). *শঙ্কৰী সংস্কৃতি বীক্ষা (প্ৰথম খণ্ড),* শ্ৰীমন্ত শঙ্কৰদেৱ সংঘ, গুৱাহাটী ২০২২

বৰঠাকুৰ, দিলীপ ৰঞ্জন. *খোল বিজ্ঞান,* চন্দ্ৰ প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০২২

গৱেষণা পত্ৰ ঃ

Joseph, Shibin, and Shiny Saji. "Instrumental Music on Anxiety Among Patients Receiving Radiation Therapy." *Indian Journal of Cancer Education and Reseach*, vol. 11, no. 1, 2023, pp. 25–28, https://doi.org/10.21088/ijcer.2321.9815.11123.3.

Sumakul, Vione Deisi Oktavina, et al. "Instrumental Music Therapy Reduced Depression Levels in Stroke Patients." *Journal of Public Health Research*, vol. 9, no. 2, 2020, pp. 215–18. *DOI.org (Crossref)*, https://doi.org/10.4081/jphr.2020.1847.

Tan, Julianus Yudhsitira, and Dheni Koerniawan. "Effect of Instrumental Music Therapy on Pain Scale of Patient Post Major Surgery." [Palembang, Indonesia], vol. 521, 2021, pp. 184–88. *DOI.org (Crossref)*, https://doi.org/10.2991/assehr.k.210415.040.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 163-172

লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ *সেহি গুণনিধি* উপন্যাস ঃ এক অধ্যয়ন

মানসী ডেকা

সংক্ষিপ্ত সাৰ ঃ

বিংশ শতিকাৰ সপ্তম দশকত আৰম্ভ হোৱা জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসৰ ধাৰাটোৱে পৰৱৰ্তী সময়ত অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যত এক শক্তিশালী আৰু সমৃদ্ধিশালী ৰূপ লাভ কৰে। 'চৰিত পুথি'ৰ পৰম্পৰাৰ পৰা পৃথক হৈ উনৈছ শতিকাত জীৱনীকাৰসকলে আধুনিক পদ্ধতিৰে জীৱনী লিখাত প্ৰবৃত্ত হয়। স্পষ্ট আৰু অবিকৃত তথ্যৰে জীৱনী সাহিত্যত জীৱনক চিত্ৰিত কৰাৰ পৰিৱৰ্তে জীৱনীমূলক উপন্যাসত বাস্তৱ আৰু কল্পনাৰ সহায়ত চৰিত্ৰক সজীৱ কৰি তোলা হয়। বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকত অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যত মহাপুৰুষৰ জীৱনক আধাৰ হিচাপে লৈ ৰচনা কৰা উপন্যাসৰ জৰিয়তে আধুনিক আৰু বাস্তৱ দৃষ্টিভঙ্গীৰে ধৰ্মীয় ব্যক্তিৰ পুনৰ মূল্যায়নৰ প্ৰচেষ্টা কৰা হয়। এনে প্ৰচেষ্টাৰ ফলস্বৰূপেই শংকৰদেৱ, মাধৱদেৱ আৰু আন আন ধৰ্মীয় গুৰুসকলৰ জীৱনভিত্তিক কেতবোৰ উপন্যাস ৰচনা হয়। লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ *সেহি গুণনিধি* মাধৱদেৱৰ জীৱনভিত্তিক উপন্যাস। উপন্যাসখনত মুঠ তিনিটা খণ্ডত শংকৰদেৱে প্ৰথমবাৰ তীৰ্থ ভ্ৰমণ কৰিবলৈ যাওঁতে বদৰিকাশ্ৰমত থকা সময়ৰ পৰা কোচবেহাৰৰ ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণৰ ৰাজ্যত মাধৱদেৱৰ মৃত্যু হোৱালৈকে কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে।

বীজ-শব্দ ঃ জীৱনীমূলক উপন্যাস, মাধৱদেৱ, উপন্যাসৰ বিষয়-বস্তু, সমসাময়িক সমাজ।

০.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

জীৱনীমূলক বা জীৱন চৰিত লিখা প্ৰক্ৰিয়াটোৱে পৰৱৰ্তী সময়ত উপন্যাসৰ ৰূপ ল'লে চৈয়দ আব্দুল মালিক (১৯১৯-২০০০) ৰ ৰচনাত। ১৯৬৩-৬৫ চনত প্ৰকাশিত চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ *ৰূপতীৰ্থৰ যাত্ৰী* প্ৰথম অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস। উপন্যাসখনৰ মূল বিষয়-বস্তু জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ জীৱন।

বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকত অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যত মহাপুৰুষৰ জীৱনক আধাৰ স্বৰূপে লৈ জীৱনীমূলক উপন্যাস লিখা প্ৰক্ৰিয়া আৰম্ভ হয়। এনে প্ৰচেষ্টাৰ ফলস্বৰূপেই শংকৰদেৱ, মাধৱদেৱ আৰু আন আন ধৰ্মীয় গুৰুসকলৰ জীৱনভিত্তিক কেতবোৰ উপন্যাস ৰচনা হয়। নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰধান হোতাসকলৰ জীৱনক আধাৰ স্বৰূপে লৈ বিংশ শতিকাত ৰচিত এনে কেইখনমান উপন্যাস হ'ল— মেদিনী চৌধুৰীৰ মাধৱদেৱৰ

জীৱনীভিত্তিক *বণ্ডুকা বেহাৰ* (১৯৭৬), চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ শংকৰদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *ধন্য নৰ তনু ভাল* (১৯৮৭) আৰু মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *প্ৰেম অমৃতৰ নদী* (১৯৯৯), লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ চাৰিখন উপন্যাস ক্ৰমে শংকৰদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *যাকেৰি নাহিকে উপাম* (১৯৯৩), মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *সেহি গুণনিধি* (১৯৯৭), গোপাল আতাৰ জীৱনীভিত্তিক *গতি মতি ভকতি* (২০০৪) আৰু গোপালদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *যৈচন গগণ বিয়পি* (২০১০), হেম বৰাৰ গোপাল আতাৰ জীৱনীভিত্তিক *সুদিন হামাৰি* (২০০৪), নিৰুপমা মহন্তৰ তিনিখন উপন্যাস ক্ৰমে শংকৰদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *সৰ্বগুণাকৰ* (২০০৭), মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *ৰসিক সুজান* (২০০৯) আৰু গোপাল আতাৰ জীৱনীভিত্তিক *গগনে গৰজে ঘন* (২০১৮), ৰুদ্ৰাণী শৰ্মাৰ শংকৰদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *লৌহিত্য তীৰৰ অমৃত গাঁথা* (২০১৫)। আমাৰ এই আলোচনাত মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসৰ এক সামগ্ৰিক আলোচনা আগবঢ়োৱাৰ লগতে লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক *সেহি গুণনিধি* (১৯৯৭) উপন্যাসৰ বিষয়-বস্তু তথা সমাজ-ব্যৱস্থা সম্পৰ্কীয় বিভিন্ন দিশৰ আলোচনা আগবঢ়োৱা হ'ব।

০.২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

আমাৰ এই অধ্যয়নত মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসমূহৰ এটি সমাগ্ৰিক আলোচনা আগবঢ়াই লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস *সেহি গুণ নিধিত* প্ৰতিফলিত বিভিন্ন দিশসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হ'ব।

০.৩ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

আলোচিত বিষয়টোৰ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্যসমূহ এনেধৰণৰ—

ক) ঔপন্যাসিকে বিভিন্ন তথ্য বা সমলৰ লগত নিজস্ব কল্পনা সংযোগৰ দ্বাৰা মাধৱদেৱৰ চৰিত্ৰটি কিদৰে পুনৰনিৰ্মাণ কৰি উলিয়াইছে এই সম্পৰ্কত আলোচনা কৰা।

খ) উপন্যাসত বৰ্ণিত সময়ছোৱাক প্ৰতিনিধিত্ব কৰা সমাজ-ব্যৱস্থাৰ লগতে ৰাজনৈতিক পৰিস্থিতিৰ বৰ্ণনা কৰা।

০.৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

গৱেষণা পত্ৰখনৰ আলোচনাৰ বাবে প্ৰধানকৈ বৰ্ণনাত্মক, বিশ্লেষণাত্মক আৰু তুলনামূলক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

১.০ মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস ঃ

জীৱনীমূলক উপন্যাসত ঔপন্যাসিকে সমাজত বিশেষভাৱে প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰা ব্যক্তিৰ জীৱনক আধাৰস্বৰূপে লৈ উপন্যাসৰ কাহিনী নিৰ্মাণ কৰে। এনে উপন্যাসৰ প্ৰধান চৰিত্ৰ হিচাপে লোৱা ব্যক্তি গৰাকী ঔপন্যাসিকে ব্যক্তিগতভাৱে লগ পোৱা বা কাহানিও লগ নোপোৱা ইতিহাসৰ চৰিত্ৰও হ'ব পাৰে। জীৱনীমূলক উপন্যাসৰ মূল বিষয় হৈছে ব্যক্তি বিশেষৰ জীৱন বা জীৱনী।

জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসত চৰিত্ৰৰ পুনৰনিৰ্মাণ কৰা হয় বুলিও ক'ব পাৰি। অৱশ্যে এনে উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ ইতিমধ্যে সমাজত প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰা ব্যক্তি হোৱা বাবে ঔপন্যাসিক কল্পনাৰ ক্ষেত্ৰত কিছু সীমাবদ্ধতাৰ মাজত থাকিবলগীয়া হয়। ইয়াৰ লগতে নিৰ্দিষ্ট চৰিত্ৰটিয়ে প্ৰতিনিধিত্ব কৰা সমাজখনৰ চিত্ৰও উপন্যাসখনত স্পষ্টভাৱে প্ৰকাশ কৰিব লগা হয়। জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস সম্পৰ্কত শৈলেন ভৰালীৰ মন্তব্য— "জীৱনীমূলক উপন্যাসত লেখকে মানুহ এজনৰ জীৱনৰ সত্যক বিকৃত নকৰাকৈ কল্পনাৰ সহায়ত ৰসোত্তীৰ্ণ ৰচনা পৰিৱেশন কৰে।" (ভৰালী ১১)

মেদিনী চৌধুৰীৰ *বণ্ডুকাবেহাৰ* মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক প্ৰথমখন উপন্যাস। উপন্যাসখনত মাধৱদেৱৰ সমগ্ৰ জীৱন চিত্ৰিত কৰাৰ পৰিৱৰ্তে ঔপন্যাসিকে মাধৱদেৱ সুন্দৰীদিয়াত থকা কালৰ পৰা আৰম্ভ কৰি ৰাজৰোষত পৰি সেই স্থান ত্যাগ কৰিবলগীয়া হোৱালৈ মুঠ দহটা অধ্যায়ত কাহিনী বৰ্ণনা কৰিছে। উপন্যাসখনৰ প্ৰথম অধ্যায়ত মাধৱদেৱৰ অতীত ৰোমন্থনৰ সহায়ত ঔপন্যাসিকে তেওঁৰ পিতৃভূমি বণ্ডুকা, জন্মভূমি হৰিশিঙা বৰাৰ ঘৰ, ৰাজেন্দ্ৰ অধ্যাপকৰ টোল, গোবিন্দগিৰিৰ মৃত্যু আদি ঘটনা কৌশলপূৰ্ণভাৱে বৰ্ণনা কৰিছে। উপন্যাসখনৰ দ্বিতীয় অধ্যায়ৰ পৰা অষ্টম অধ্যায়লৈ মাধৱদেৱৰ অতীত ৰোমন্থন, গুৰুজনাৰ পৰিয়াললৈ অহা বিভিন্ন অসুবিধা, তাঁতীকুছিত নিৰ্মাণ হৈ থকা ৰঙিয়াল ঘৰৰ বৰ্ণনা আৰু সময়ে সময়ে বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ মাজত নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰাৰ কথা বৰ্ণিত হৈছে। নৱম অধ্যায়ত যুৱৰাজ ধীৰনাৰায়ণে নতুনকৈ নিৰ্মাণ হৈ থকা কীৰ্তন ঘৰ চাবলৈ আহি মথুৰাদাস বুঢ়াআতাক বাঢ়নী লৈ কাম কৰি থকা দেখি আচৰিত হৈ সেই কামৰ বাবে মানুহ যোগান ধৰা কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। উপন্যাসখনৰ শেষৰ অধ্যায়ত ৰঙিয়াল ঘৰত নটুৱা নাচ পতাৰ বাবে ৰজাৰ সুনন্দ নামৰ চৰ্দ্দাৰ এজন আহি কীৰ্তন ঘৰ লণ্ড-ভণ্ড কৰাৰ লগতে মাধৱদেৱক ধৰি লৈ যায়। ইয়াৰ পাছত ৰজাই মাধৱদেৱক হাজোলৈ নিৰ্বাসন দিয়ে। মাধৱদেৱৰ নিৰ্বাসনৰ কথা শুনি নটুৱা নাচত ছোৱালী নচুৱা বুলি মিছা অপবাদ দিয়া বনগএগাগিৰী অনুশোচনাত দগ্ধ হয় আৰু তেওঁ কৰা অন্যায় স্বীকাৰ কৰে। মাধৱদেৱৰ নিৰ্বাসনৰ নিচিনা চৰম মূল্যৰ বিনিময়ত বনগএগাগিৰীৰ আত্মসংশোধন হোৱা বুলি গোবিন্দ আতাই মন্তব্য কৰে। মাধৱদেৱৰ এটি নতুন যাত্ৰাৰ বৰ্ণনাৰে উপন্যাসখনৰ সামৰণি মৰা হৈছে।

বণ্ডুকাবেহাৰ উপন্যাসত ঔপন্যাসিকে মূলতঃ বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতিৰে তৃতীয় পুৰুষত কাহিনী বৰ্ণনা কৰিছে। অৱশ্যে বৰ্ণনাৰ মাজে মাজে কথোপকথন পদ্ধতিও ব্যৱহাৰ কৰিছে। আত্মবিশ্লেষণ আৰু অতীত ৰোমন্থনৰ সহায়ত কাহিনী আগবঢ়াই নিয়াৰ লগতে শংকৰদেৱৰ সান্নিধ্যত কটোৱা মাধৱদেৱৰ জীৱনৰ ঘটনালানি প্ৰকাশ কৰিছে।

লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ *সেহি গুণনিধি* উপন্যাসত শংকৰদেৱে প্ৰথমবাৰ তীৰ্থ ভ্ৰমণ কৰিবলৈ যোৱাৰ সময়ত মাধৱদেৱৰ জন্ম ১৪১১ শক, জেঠ মাহ, ৰবিবাৰ, কৃষ্ণ প্ৰতিপদ তিথিৰ পৰা কোচবেহাৰত ১৫১৮ শক, ভাদ মাহ, কৃষ্ণ পঞ্চমী তিথিত মাধৱদেৱৰ মৃত্যু হোৱালৈকে কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে।

চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ (১৯১৯-২০০০) *প্ৰেম অমৃতৰ নদী* (১৯৮৭) উপন্যাসৰ বিষয়বস্তু হৈছে শংকৰদেৱৰ মহাপ্ৰয়াণৰ পাছত মাধৱদেৱৰ বাকী কালছোৱাৰ কাহিনী। উপন্যাসখন আৰম্ভ হৈছে গোবিন্দ ভূএগাৰ পৰিচয়েৰে। গোবিন্দগিৰী ভূএগাই ৰজাৰ কাকতি বাব পুতেক দামোদৰক গতাই দি বণ্ডুকা এৰি টেম্বুৱানি নামৰ ঠাইলৈ গুচি আহে যদিও ভূটিয়াৰ আক্ৰমণৰ বাবে তাত থাকিব নোৱাৰি বৰদোৱাৰ ওচৰৰ আলিপুখুৰী পায়হি। আলিপুখুৰীলৈ আহি শংকৰদেৱৰ বংশৰ মনোৰমা (মনোহাৰী) নামৰ কন্যা এগৰাকীক বিয়া পাতে। মনোৰমাক বিয়া পতাৰ পাছত আলিপুখুৰীত থাকিবলৈ লয় যদিও ভূটিয়াৰ আক্ৰমণৰ বাবে সেই ঠাই এৰিবলগীয়া হয়। কুসুম্বৰ ভূএগাৰ পৰামৰ্শমতে ৰৌতালৈ গৈ থাকোতে পথত দোলাভাৰীয়ে আটাইবোৰ বস্তু নি সৰ্বস্বান্ত কৰে। এনে অৱস্থাত অন্তঃসত্বা মনোৰমাক লগত লৈ সৰ্বস্ব হেৰুৱাই হাবিৰ মাজত থকা গোবিন্দগিৰী হৰিশিঙা বৰাৰ মুখামুখি হয়। আহোম ৰাজবিষয়া হৰিশিঙা বৰাই গোবিন্দগিৰী আৰু মনোৰমাক আশ্ৰয় দিয়ে আৰু তেওঁৰ ঘৰতে মাধৱৰ জন্ম হয়।

মাধৱদেৱৰ জন্মৰ পাছত তেওঁৰ শৈশৱ, শিক্ষা গ্ৰহণ, ডেকা বয়সত কৃষি কাৰ্যত মনোনিৱেশ আৰু হৰিশিঙা বৰাৰ ঘৰৰ পৰা আহি নাৰায়ণপুৰৰ লেতেকুপুখুৰীত স্থায়ী বাসস্থান নিৰ্মাণ কৰা কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। লেতেকুপুখুৰীত কিছু দিন থকাৰ পাছত তাত আকাল হোৱাৰ বাবে তেওঁলোক নাৰায়ণপুৰৰ ঘাঘৰী মাজীৰ ঘৰত

আশ্রয় লয় আৰু তাতেই মাধৱদেৱৰ ভনী উৰ্বশীৰ জন্ম হয়। এই সময়ছোৱাতে মাধৱদেৱ আধ্যাত্মিক চিন্তাৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত হয় আৰু সিদ্ধানন্দ সন্ন্যাসীৰ সান্নিধ্যলৈ আহি শাক্ত ধৰ্মৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত হয়। কিছু বছৰ পাছত উৰ্বশীৰ বিয়াৰ বাবে উপযুক্ত পাত্ৰ বিচাৰি মাধৱৰ পৰিয়াল ভাণ্ডাৰীডুবিলৈ আহে আৰু তাতেই গয়াপাণি (ৰামদাস)ৰ লগত উৰ্বশীৰ বিয়া হয়। ভাণ্ডাৰীডুবিত ৰামদাসৰ ঘৰত কিছু দিন থকাৰ পাছত মাধৱদেৱ আৰু গোবিন্দগিৰী বণ্ডুকালৈ যায়। তাতেই ৰাজেন্দ্ৰ অধ্যাপকৰ টোলত মাধৱদেৱে ব্যাকৰণ, ৰামায়ণ আদি শাস্ত্ৰ অধ্যয়ন কৰে আৰু বণ্ডুকাতে গোবিন্দগিৰীৰ মৃত্যু হয়। এই সময়ছোৱাতে গয়াপাণিয়ে ধুৱাঁহাটলৈ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰিবলৈ অহা শংকৰদেৱৰ ওচৰত শৰণ লয়। মাক মনোৰমা আৰু গয়াপাণিয়ে মাধৱদেৱৰ বিয়াৰ বাবে নেঘেৰিটিং অঞ্চলৰ বাৰাবাশী নামৰ ছোৱালী এজনী খোজা-বঢ়া কৰাৰ কথা ককায়েকক জনাবলৈ গৈ উভতি আহোতে মাক অসুস্থ বুলি শুনি মাধৱদেৱে মাকৰ আৰোগ্য কামনা কৰি দেৱী দুৰ্গালৈ দুটা পঠা ছাগলী আগবঢ়ায়। শংকৰদেৱৰ ওচৰত শৰণ লোৱা ৰামদাসে (গয়াপাণি) বলিৰ ছাগলী বিচাৰিবলৈ সন্মত নোহোৱাত তেওঁলোকৰ মাজত মনোমালিন্য হয় আৰু পাছদিনা ৰামদাসে মাধৱদেৱক শংকৰদেৱৰ ওচৰলৈ লৈ যায়। শংকৰদেৱক লগ পোৱাৰ পাছত মাধৱৰ মনৰ শংকা দূৰ হয় আৰু তেওঁৰ ওচৰত শৰণ লয়। ইয়াৰ পাছত কোচ ৰজাই শংকৰদেৱক ভূএগ্ৰা বিষয়বাব দিয়া, বৃন্দাবনী বস্ত্ৰ প্ৰস্তুত কৰা, ধুৱাঁহাটত কোচ-কছাৰীৰ আক্ৰমণ, আহোম ৰজা চুহুংমুঙৰ অত্যাচাৰ আৰু শংকৰদেৱ-মাধৱদেৱে মিলি বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ মাজত নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰা কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। পাটবাউসীত কিছুকাল থকাৰ পাছত কোচবেহাৰত শংকৰদেৱৰ মৃত্যু হয় আৰু মাধৱদেৱে নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ দায়িত্ব গ্ৰহণ কৰে। এই সময়তে শংকৰদেৱৰ পুত্ৰ ৰামানন্দ ঠাকুৰৰ মৃত্যু হোৱাত মাধৱদেৱ পাটবাউসীত থাকিবলৈ লয় যদিও কিছুমান নীচ মানুহৰ অপযশৰ বাবে তাৰ পৰা আহি সুন্দৰীদিয়াত থাকিবলৈ লয়। এই সময়তে মাধৱদেৱৰ প্ৰতিভাই পূৰ্ণ বিকশিত ৰূপ লাভ কৰে; ইয়াতেই তেওঁ বিভিন্ন তত্বমূলক গ্ৰন্থ আৰু *নামঘোষা* ৰচনা কৰে। সুন্দৰীদিয়াত কিছুদিন থকাৰ পাছত কোচবেহাৰৰ ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণে মাধৱদেৱক নিজ ৰাজ্যলৈ মতাই নি যথাযোগ্য স্থান দিয়ে আৰু তাতে কিছুদিন ধৰ্ম চৰ্চা কৰাৰ পাছত মাধৱদেৱৰ দেহাৱসান হয়।

উপন্যাসখনৰ তৃতীয় পুৰুষত বৰ্ণনাত্মক ৰীতিৰে কাহিনী উপস্থাপন কৰা হৈছে। কাহিনী বৰ্ণনাৰ বাবে প্ৰধানতঃ চৰিত পুথিৰ সহায় লোৱা হৈছে আৰু ঠায়ে ঠায়ে চৰিত পুথিৰ অলৌকিকতাৰো প্ৰকাশ ঘটিছে। পৰিৱেশ সৃষ্টিৰ ক্ষেত্ৰত মধ্য যুগৰ পটভূমিত কাহিনী নিৰ্মাণ কৰা হৈছে যদিও মাজে মাজে তাৰ পৰা আঁতৰি আহি বৰ্তমান সময়ত প্ৰৱেশ ঘটাও দেখা যায়।

মাধৱদেৱৰ জীৱনভিত্তিক আন এখন উপন্যাস হৈছে নিৰুপমা মহন্তৰ ৰসিক সুজান (২০০৯)। উপন্যাসখনৰ প্ৰথম খণ্ডত মাধৱদেৱৰ শৈশৱ কালৰ পৰা শংকৰদেৱক লগ পোৱা লৈ কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। দ্বিতীয় খণ্ডত শংকৰদেৱক লগ পোৱাৰ পাছত মাধৱদেৱৰ ব্যক্তিত্বলৈ অহা নতুন ৰূপ প্ৰকাশ পাইছে। তৃতীয় খণ্ডত শংকৰদেৱৰ মৃত্যুৰ পাছত মাধৱদেৱে নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ গুৰি ভাৰ গ্ৰহণ কৰা কথা বৰ্ণিত হৈছে। চতুৰ্থ অধ্যায়ত নানান দুৰ্যোগপূৰ্ণ অৱস্থাৰ মাজেৰে মাধৱদেৱে শংকৰদেৱৰ আদৰ্শ ৰক্ষা কৰি কোচ বেহাৰত ইহলীলা সম্বৰণ কৰালৈ কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। এনেদৰে মুঠ চাৰিটা খণ্ডত মাধৱদেৱৰ জন্মৰ শৈশৱ কালৰ পৰা মৃত্যুলৈ প্ৰায় গোটেই জীৱনছোৱাৰ কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে।

২.০ লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ সেহি গুণনিধি উপন্যাস ঃ

ৰামধেনু যুগতে সাহিত্যিক হিচাপে প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰা লক্ষ্মীনন্দন বৰাই (১৯৩২-২০২১) গল্প, উপন্যাস, ভ্ৰমণ সাহিত্য আদি বিভিন্ন ৰচনাৰ জৰিয়তে অসমীয়া সাহিত্যলৈ অৱদান আগবঢ়ায়। তেওঁৰ প্ৰথম উপন্যাস

নিশাৰ পূৰৱী প্ৰকাশ হয় ১৯৬২ চনত। *নিশাৰ পূৰৱী*ৰ পৰা আৰম্ভ কৰি ২০১৮ চনত প্ৰকাশিত শেষ উপন্যাস ৰাগ-অনুৰাগ লৈকে তেওঁ প্ৰায় ৩৫ খন উপন্যাস ৰচনা কৰে। বৰাই *পাতাল ভৈৰবী* (১৯৮৬) উপন্যাসৰ বাবে ১৯৮৮ চনত সাহিত্য অকাডেমি বঁটা আৰু *কায়কল্প* (২০০২) উপন্যাসৰ বাবে ২০০৮ চনত সৰ্বভাৰতীয় সাহিত্য সন্মান 'সৰস্বতী বঁটা' লাভ কৰে।

২.১ উপন্যাসৰ বিষয়বস্তু ঃ

লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ *সেহি গুণনিধি* (১৯৯৭) উপন্যাসত মুঠ তিনিটা খণ্ডত শংকৰদেৱে প্ৰথমবাৰ তীৰ্থ ভ্ৰমণ কৰিবলৈ যাওঁতে বদৰিকাশ্ৰমত থকা সময়ৰ পৰা কোচবেহাৰৰ ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণৰ ৰাজ্যত মাধৱদেৱৰ মৃত্যু হোৱালৈকে কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। আৰম্ভণিতে তীৰ্থভ্ৰমণৰ বাবে বদৰিকাশ্ৰমত থকা এই সময়ছোৱাতে শংকৰদেৱে তেওঁৰ প্ৰথম বৰগীত 'মন মেৰি ৰাম চৰণহি লাগু' ৰচনা কৰাৰ কথা উল্লেখ আছে। এই ঐশ্বৰিক গীতটি ৰচনা কৰা সময়ত শংকৰদেৱৰ সোঁ বাহুটো সঘনে লৰাত শুভক্ষণৰ সম্ভেদ পাই ৰামৰায়ক কৈছে "এয়া আমাৰ একশৰণীয়া নাম ধৰ্মৰহে শুভ লক্ষণ। হয়তো কৰবাত এজন পুৰুষৰ আবিৰ্ভাৱ হৈছে। তেওঁ হয়তো আমাৰ ধৰ্মৰ পৰম উপকাৰ সাধিব, জগত তাৰিব, বহু আতুৰৰ ত্ৰাণকৰ্তা হ'ব।" (বৰা ২) সৰ্বজয় আতৈয়ে এঙাৰেৰে গামোচাত লিখি থোৱা এই শুভ ক্ষণটো হৈছে ১৪১১ শক, জেঠ মাহ, ৰবিবাৰ, কৃষ্ণ প্ৰতিপদ তিথি, মধ্য নিশা।" (বৰা ৩) এই সময়খিনিতে হৰিশিঙা বৰাৰ ঘৰত বৰকণাগিৰী আৰু মনোৰমাৰ সন্তান মাধৱৰ জন্ম। লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ *মহাপুৰুষ শ্ৰীশংকৰদেৱ আৰু শ্ৰীমাধৱদেৱ* গ্ৰন্থত মাধৱদেৱৰ জন্মৰ একে চন, তাৰিখ পোৱা যায়— "১৪১১ শকৰ জেঠ মাহ, কৃষ্ণপক্ষ প্ৰতিপদ তিথি, ৰবিবাৰ, ৰাতি দুপৰত মাধৱদেৱৰ জন্ম হয়।" (শইকীয়া ১০৪) ঐশ্বৰিক গীত ৰচনাৰ এই বিশেষ দিনটোতে উজীৰ হৰশিঙা বৰাৰ ঘৰত বৰকণাগিৰী আৰু মনোৰমাৰ প্ৰথম সন্তান মাধৱৰ জন্ম হয়। জন্ম সোঁৱৰণী প্ৰস্তুত কৰি জ্যোতিষ গৰলা দলৈয়ে কয় "ভাৰস্তৰ দুখভাৰ কমাবলৈকে এই জনম।" (বৰা ৩) এনেদৰে উপন্যাসখনৰ আৰম্ভণিতে ঔপন্যাসিকে মাধৱদেৱ আৰু শংকৰদেৱৰ মাজত পাছলৈ হ'বলগীয়া সংযোগৰ আভাস মাধৱৰ জন্মৰ বৰ্ণনাতে পাঠকক দিছে।

গৰলা দলৈৰ ঘৰৰ পৰা সোঁৱৰণী লৈ আহি থাকোতে বৰকণাগিৰীৰ মন অতীতলৈ উৰা মাৰে। তেওঁৰ প্ৰথমা পত্নী অনুচিতাৰ মৃত্যু, দেশান্তৰী হৈ বৰদোৱাত থাকোতে মনোৰমাৰ লগত বিবাহ, কছাৰীৰ আক্ৰমণৰ বাবে ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ সিপাৰলৈ যাত্ৰা কৰোঁতে বাটত সকলো সা-সম্পদ হেৰুৱা আৰু আহোম ৰাজবিষয়া হৰশিঙা বৰাৰ সহায় লাভ কৰাৰ কাহিনী ঔপন্যাসিকে কৌশলপূৰ্ণভাৱে অতীত ৰোমন্থনৰ সহায়ত প্ৰকাশ কৰিছে। হৰশিঙা বৰাৰ ঘৰত থকা সময়তে কামাখ্যাৰ পৰা অহা পণ্ডিতৰ ছাত্ৰশালাত মাধৱৰ বিদ্যাৰম্ভ হয়। শিক্ষাগ্ৰহণ সমাপ্ত হোৱাৰ পাছত মাধৱদেৱ কৃষি কাৰ্যৰ প্ৰতি আগ্ৰহী হয়। হৰিশিঙা বৰাৰ মৃত্যুৰ পাছত বৰকণাগিৰীৰ (গোবিন্দগিৰী) জিকিৰি ৰোগ হোৱাত মাধৱৰ ঘৰখন অভাৱ-অনাটনত জুৰুলা হয়। এনে অৱস্থাত তেওঁলোকে আত্মীয়-কুটুম্বৰ ঘৰলৈ যায় যদিও তেওঁলোকৰ পৰা কোনো সহায় নাপাই শেষত ঘাঘৰী মাজীৰ ঘৰত আশ্ৰয় লয়। মাজীৰ ঘৰতে মাধৱৰ ভনী উৰ্বশীৰ জন্ম হয়। এই সময়তে সিদ্ধানন্দ নামৰ বামাচাৰী সন্যাসী এগৰাকীৰ লগত মাধৱে বিভিন্ন শক্তিপীঠ দৰ্শন কৰে। উৰ্বশীৰ বিয়াৰ বাবে উপযুক্ত দৰা বিচাৰি মাধৱৰ সপৰিয়াল আহি ভাণ্ডাৰিডুবিত উপস্থিত হয় আৰু তাতেই ৰামদাস নামৰ ডেকা এজনৰ লগত উৰ্বশীৰ বিয়া হয়। এই গৰাকী ৰামদাসে (গয়পাণি) মাধৱদেৱক শংকৰদেৱৰ ওচৰলৈ লৈ যায়। মাধৱদেৱে মাতৃৰ আৰোগ্য কামনা কৰি মহাঅষ্টমীত বলি দিবৰ বাবে আগবঢ়োৱা ছাগলী বিচাৰিবলৈ ৰামদাসক দায়িত্ব দিয়াত বৈষ্ণৱ ৰামদাসে এই কাৰ্য কৰিবলৈ অৱহেলা কৰে আৰু তাৰ বাবে তেওঁলোকৰ মাজত মনোমালিন্য হয়। মাধৱক যুক্তিৰে পতিয়ন নিয়াব নোৱাৰি ৰামদাসে তেওঁক শংকৰদেৱৰ ওচৰলৈ লৈ যায়।

শংকৰদেৱে শ্ৰীমদ্ভাগৱতৰ শ্লোকেৰে মাধৱৰ মনৰ প্ৰশ্ন প্ৰশমিত কৰে। শংকৰদেৱৰ ব্যক্তিত্ব আৰু পাণ্ডিত্যৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত হৈ মাধৱে তেওঁৰ শিষ্যত্ব গ্ৰহণ কৰে। মাধৱদেৱে শংকৰদেৱক লগ পোৱাৰ সময়ত শংকৰদেৱৰ বয়স আছিল তিনিকুৰি তেৰ বছৰ আৰু মাধৱদেৱৰ বয়স আছিল একুৰি তেৰ বছৰ।

উপন্যাসখনৰ দ্বিতীয় খণ্ডত মাধৱদেৱে শংকৰদেৱৰ সান্নিধ্যত পাৰ কৰা সময়ৰ কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। এই খণ্ডটিত মাধৱদেৱৰ ব্যক্তিত্ব গঠনৰ পৰা শংকৰদেৱৰ মৃত্যুলৈকে কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। এই সময়ছোৱাত মাধৱদেৱে শাস্ত্ৰ অধ্যয়নৰ দ্বাৰা মনৰ সকলো শংকা দূৰ কৰি, শংকৰদেৱৰ লগত এক সুস্থিৰ পৰিবেশত থাকি মানসিক উৎকৰ্য সাধন কৰিবলৈ সক্ষম হয়। শংকৰদেৱে এদিন প্ৰসংগৰ শেষত মাধৱদেৱক কয়— “মাধৱ আজিৰ পৰা তোমাক মই বড়াৰ পো বুলি মাতিম।” (বৰা ১৪৭) তেতিয়াৰ পৰা শংকৰদেৱৰ প্ৰাণৰবান্ধৱ মাধৱ বৰাৰ পো (পিতৃ গোবিন্দগিৰীক ৰৌতাৰ বৰা পতা হৈছিল বাবে) আৰু বড়াৰ পো (চৰ্চাৰ যোগেদি মনৰ পৰিধি দিনে দিনে বঢ়াই নিয়া বাবে) দুয়োটা অৰ্থতে বড়াৰ পো হৈ পৰে। এই সময়ছোৱাতে শংকৰদেৱে ৰুক্মিণীহৰণ কাব্য, ভক্তি প্ৰদীপ গ্ৰন্থ ৰচনা কৰাৰ লগতে চিহ্নযাত্ৰা নাট অভিনয় কৰে। নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ বিকাশৰ এই সময়ছোৱাতে কছাৰীৰ উৎপীড়নৰ বাবে শংকৰদেৱে বৰদোৱা এৰি ধূৱাহাটাত আশ্ৰয় লয়। ধূৱাহাটত থকা এই সময়ছোৱাত মাধৱদেৱে নিচেই পুৱাতে প্ৰাতঃকৃতাদি সমাপন কৰি ভাণ্ডাৰীডুবিৰ পৰা খোজ কাঢ়ি আহি গুৰুজনা শুই উঠাৰ আগতে ধূৱাহাট পায়হি। তেওঁ গুৰুৰ বাবে দাঁতোন, তেল আদি যতনাই দি কীৰ্তন ঘৰত নাম-প্ৰসংগ কৰে। দুপৰীয়া ভোজনৰ সময়ত শংকৰদেৱক কাঁহী-পীৰা পাৰি দি ভোজনৰ অন্তত মুখুদিও যোগান ধৰে। গুৰুজনাই বিশ্ৰাম ল'লেহে তেওঁ নিজে ভোজনৰ বাবে ঘৰলৈ যায় আৰু গুৰুজনা শয্যাত থকোতেই তেওঁ ঘৰৰ পৰা ঘূৰি আহি পায়। ৰাতি শোৱাৰ সময়তো গুৰুজনাৰ ভৰিত তেল-টেঙা ঘঁহি থৈহে মাধৱদেৱ ঘৰলৈ যায়। এয়া মাধৱদেৱৰ গুৰু ভক্তিৰ একান্ত নিদৰ্শন।

শংকৰদেৱে মাধৱদেৱকে আদি কৰি আন আন শিষ্যসকলৰ লগত ধৰ্ম চৰ্চা কৰি থকা সময়তে হাথীয়া দলৈ, বৰ্তীকান্ত আদি ভূঞাসকলে শংকৰদেৱৰ বিৰুদ্ধে দিহিঙীয়া ৰজা চুহুংমুঙৰ ওচৰত কথা লগাই। প্ৰথম অৱস্থাত ৰজাই ব্ৰাহ্মণসকলৰ কথাত গুৰুত্ব দিয়া নাছিল যদিও পাছত তেওঁলোকৰ কথা মতেই শংকৰদেৱ আৰু ভক্তসকলক হাতী ধৰিবলৈ আদেশ দিয়ে। গড় ভাঙি হাতী পলাই যোৱাত ৰজাৰ চাউডাঙে মাধৱ আৰু হৰি জোঁৱাই (শংকৰদেৱৰ কন্যা ৰুক্মিণীৰ স্বামী)ক ধৰি নিয়ে। ৰজাই ঘৰ-সংসাৰ নথকা বৈৰাগী মানুহ বাবে মাধৱক মুক্তি দিয়ে যদিও হৰি জোঁৱাইক প্ৰাণদণ্ড দিয়ে। আহোম-কছাৰীৰ ৰণ (১৪৯০ খ্ৰীষ্টাব্দ), গৌড়ৰ বাদশাহ হোছেন শ্বাহৰ কমতা ৰাজ্য ধ্বংস (১৪৯৮ খ্ৰীষ্টাব্দ), চুটীয়া ৰজা ধীনাৰায়ণৰ আহোম ৰাজ্য আক্ৰমণ (১৫১৩ খ্ৰীষ্টাব্দ), কোচ ৰজা বিশ্বসিংহৰ ভূঞা দমন (১৫১৫-১৫৪০ খ্ৰীষ্টাব্দ) এনেবোৰ কাৰণত এই সময়ছোৱাত অসম-কামৰূপত শান্তি নোহোৱা হয়। ৰাজনীতিৰ এনে অস্থিৰতাৰ বাবেই শংকৰদেৱে ধূৱাহাট এৰি কামৰূপলৈ গুচি আহে। এই সময়ছোৱাতে মাধৱদেৱে তেওঁৰ একান্ত বান্ধৱ ভৱানন্দ সাউদ বৰ সদাগৰ (নাৰায়ণ দাস)ক লগ পায়। শংকৰদেৱে মাধৱদেৱক ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ দায়িত্ব অৰ্পণ কৰি জীৱনৰ শেষ বয়সত কোচ ৰজা নৰনাৰায়ণৰ ৰাজ্যত উপস্থিত হয়। কোচ ৰজাৰ ৰাজ্যলৈ যাত্ৰা কৰাৰ সময়ত শংকৰদেৱে মাধৱদেৱ গণককুছিত থকা বাহাত ৰাত্ৰি যাপন কৰি মাধৱৰ আগত কয়— “চোৱা, বড়াৰ পো, ইতিমধ্যে তোমাক মই সকলো অৰ্পণ কৰিলোঁ শক্তি, ভক্তি, বল, বীৰ্য; সকলো। আমাৰ ধৰ্ম সদৰী ভাৰ দিলো।” (বৰা ২৩৩) শংকৰদেৱ বেহাৰত থকা সময়ত মাধৱদেৱে তেওঁৰ ওচৰলৈ আহি *নামঘোষা*ৰ দুকুৰি ঘোষা তেওঁৰ হাতত তুলি দিয়ে। এয়ে মাধৱদেৱৰ শংকৰদেৱক শেষ দেখা। ১৪৯০ শকৰ শুক্লা দ্বিতীয়া তিথিত ৰজা নৰনাৰায়ণক শৰণ দিবলৈ গৈ শংকৰদেৱে ইচ্ছা মৃত্যু গ্ৰহণ কৰে। শংকৰদেৱৰ শ্ৰাদ্ধত অনুপস্থিত থাকি দামোদৰদেৱে গুৰুৰ প্ৰতি অনাস্থা প্ৰকাশ কৰাৰ বৰ্ণনাৰে

উপন্যাসখনৰ দ্বিতীয় খণ্ড সামৰা হৈছে। এই ঘটনাৰ উল্লেখৰ দ্বাৰা ঔপন্যাসিকে শংকৰদেৱৰ মৃত্যুৰ পাছত মাধৱদেৱৰ জীৱনলৈ অহা সংঘাটৰ ইংগিত দিছে।

উপন্যাসখনৰ তৃতীয় খণ্ডৰ কাহিনীৰ মাজেৰে শংকৰদেৱৰ অৱৰ্তমানত তেওঁৰ পৰিয়াললৈ অহা দুৰ্যোগপূৰ্ণ অৱস্থাত মাধৱদেৱৰ কৰ্তব্য আৰু তাৰ লগে লগে ধৰ্মৰ পূৰ্বৰ অৱস্থা ঘূৰাই আনিবলৈ কৰা প্ৰচেষ্টাৰ বৰ্ণনা আছে।

শংকৰদেৱৰ বছৰেকীয়া শ্ৰাদ্ধ যোৱাৰ পাছতে তেওঁৰ পুত্ৰ ৰামানন্দ ঠাকুৰৰ বসন্ত ৰোগত মৃত্যু হয় আৰু নুমলীয়া পুত্ৰ হৰিচৰণৰো উন্মাদ ৰোগ হয়। এনে সময়ত মাধৱদেৱে গুৰুৰ পৰিয়ালৰ সকলো দায়িত্ব অতি দক্ষতাৰে চম্ভালি লয়। কিন্তু তাৰ বাবে তেওঁ পৰচৰ্চাৰ সন্মুখীন হ'ব লগা হয়। শংকৰদেৱৰ খুৰাকৰ পুতেক ৰতিকান্ত, সতানন্দ আৰু হাথীয়া দলৈয়ে "এতিয়া তিনি বাঁৰীৰ ওপৰত বৰলা মতা" (বৰা ২৭৩) বুলি মাধৱৰ বিৰুদ্ধে নিন্দাবাদ প্ৰচাৰ কৰে। এনে বিভিন্ন কাৰণৰ বাবে মাধৱদেৱে পাটবাউসী এৰি বৰপেটাত কীৰ্তন ঘৰ নিৰ্মাণ কৰে। এই সময়তে কোচ ৰাজ্য বিভাজন হোৱাত কোচ হাজোৰ ৰজা হয় ৰঘুদেৱ নাৰায়ণ। ৰঙিয়াল ঘৰত নটুৱা নচাত ছোৱালী নচুৱা বুলি মিছা অপবাদ দি ৰঘুদেৱ নাৰায়ণ ৰজাৰ কটোৱাল সুৱানন্দই মাধৱক বন্দী কৰে। পৰৱৰ্তী সময়ত ৰজাৰ বৰকুঁৱৰী মাধুৰী দেৱীৰ অনুৰোধত ৰজাই মাধৱদেৱক সসম্মানে বৰপেটালৈ পঠাই দিয়ে। এনে কাণ্ড-জ্ঞান হীন ৰজাৰ ৰাজ্যত নথকাৰ সিদ্ধান্ত লৈ মাধৱদেৱ হাজোলৈ গুচি যায়।

মাধৱদেৱৰ হাজোত থকা সময়ছোৱাতে কোচ বেহাৰৰ ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণৰ আইধায়ে মাধৱক তেওঁলোকৰ ৰাজ্যলৈ মাতি পঠায়। শংকৰদেৱৰ কীৰ্ত্তন ঘোষা একত্ৰ সংকলনৰ দায়িত্ব ভাগিনীয়েক ৰামচৰণৰ হাতত দি মাধৱদেৱ কোচ বেহাৰলৈ যাত্ৰা কৰে। কোচ বেহাৰৰ ভেলাদুৱাৰ নামৰ ঠাইত ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণে সত্ৰ সজাই দিয়ে। মাধৱদেৱ ভেলাদুৱাৰত থকা সময়ছোৱাত ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণ কৃষ্ণ প্ৰেমত আপ্লুত হৈ বৈষ্ণৱ ধৰ্মত শৰণ ল'বলৈ বিচাৰে। ৰজাক শৰণ দিবলৈ অনিচ্ছা প্ৰকাশ কৰা স্বত্বেও ৰজাই আশা ত্যাগ নকৰিলে। শেষত ৰজাক শৰণ দিবলৈ ধাৰ্য কৰা নিৰ্দ্দিষ্ট দিনটোতে ১৫৯৬ খ্ৰীষ্টাব্দৰ ভাদ মাহৰ কৃষ্ণ পঞ্চমী তিথিত মাধৱদেৱে বৈকুণ্ঠ প্ৰয়াণ কৰে। এনেদৰে মাধৱদেৱৰ সুদীৰ্ঘ জীৱন পৰিক্ৰমাৰ বৰ্ণনাৰে উপন্যাসখনৰ সামৰণি হৈছে।

২.২ উপন্যাসত চিত্ৰিত সমকালীন সমাজ ঃ

লক্ষ্মীনন্দন বৰাৰ *সেহি গুণনিধিন* উপন্যাসত মাধৱদেৱৰ জীৱন চিত্ৰিত কৰোঁতে ঔপন্যাসিকে সমকালীন সমাজ ব্যৱস্থাৰ চিত্ৰও অংকন কৰিছে। সমসাময়িক সমাজখনত প্ৰচলিত জাতি-ভেদ প্ৰথা, শাক্ত ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ, বিভিন্ন উৎসৱ-অনুস্থানৰ বৰ্ণনাৰ লগতে কৃষি কৰ্ম আৰু বাণিজ্য ব্যৱস্থাৰো উল্লেখ আছে। মাধৱদেৱৰ জন্মস্থান নাৰায়ণপুৰ অঞ্চলৰ জনগাঁথনিৰ বৰ্ণনা উপন্যাসখনত এনেদৰে পোৱা যায়— "ইয়াত ভাল নাৱৰীয়া আছে; উত্তম খেতিয়ক আছে, বেহা-বেপাৰ কৰা মানুহ আছে, শিপিনী আছে, কুমাৰ আৰু বাঢ়ৈৰ সংখ্যাও কম নহয়; পিছে ইয়াত শাস্ত্ৰ অধ্যয়ন কৰিব পৰা মানুহ নাই বুলিয়েই ক'ব পাৰি।" (বৰা ২৪) এনে বৰ্ণনাৰ দ্বাৰা সমসাময়িক সমাজখনত জীৱন নিৰ্বাহৰ বাবে মানুহে সকলো ধৰণৰ কাম কৰিছিল যদিও বিদ্যা-শিক্ষা আহৰণত পিছ পৰি থকাৰ ইঙ্গিত পোৱা যায়।

উপন্যাসখনত সমসাময়িক সমাজত প্ৰচলিত বিভিন্ন জাতি-ভেদ প্ৰথাৰ প্ৰকাশ ঘটাও দেখা যায়। শংকৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱে বিভিন্ন জাতি-উপজাতিৰ মাজত নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰাৰ প্ৰসঙ্গত ই অধিক স্পষ্ট ৰূপত প্ৰকাশ পাইছে— "তুমি বুদ্ধি খটোৱাতহে গাৰো জাতিৰ হালোৱাটো শংকৰ গুৰুত শৰণ লৈ গোবিন্দ আতৈ হ'ল।" (বৰা ১৯৭) ইয়াৰ উপৰি সুন্দৰীদিয়াত থকা সময়তো ভিন ভিন লোকে শংকৰদেৱৰ ওচৰত শৰণ লৈছিল— "সুন্দৰীদিয়াত তেওঁৰ ব্ৰাহ্মণ ভক্ত আছিল কৰ্ণপুৰ ভাগৱতী, হাবুঙৰ সনাতন আতৈ, দখিণৰ ভূষণ সৰু গুৰু, ৰসাই গুৰু আদি;

দৈৱজ্ঞৰ বলোভদ্ৰ আতৈ আৰু হীলা দলৈ; ৰাজবংশীৰ মুৰাৰি বৰকোচ; ভোটৰ জয়ানন্দ আৰু যৱনৰ জয়হৰি।” (বৰা ৩১০) শংকৰদেৱে কুমাৰকুছিত থকা সময়ৰ বৰ্ণনাত তাত থকা মাছমৰীয়া সম্প্ৰদায়ৰ লোকৰ কথা উল্লেখ কৰা হৈছে— “নৈৰ পানীও ঘোলা। ইয়াৰ মাছমৰীয়া মানুহবোৰো বহু হুলস্থূলীয়া। নৈৰ পাৰত সিহঁতে বৰ হুলস্থূল কৰে। সিহঁতৰ অবাইচ মাতবোৰ সত্ৰলৈকে শুনা যায়। সিহঁতে কেনেকৈ চাফ-চিকুণকৈ থাকিব লাগে নাজানে।” (বৰা ১৮৯) মাছমৰীয়া লোকসকলৰ এনে বৰ্ণনাৰ পৰা সমাজত প্ৰচলিত কৰ্মৰ জৰিয়তে জাত বিচাৰৰ ধাৰণাৰ প্ৰকাশ ঘটাৰ লগতে সমসাময়িক সমাজখনত পিছপৰা লোকসকলৰ মাজত থকা খোৱা পানীৰ অভাৱ, অস্বাস্থ্যকৰ পৰিৱেশ আদি দিশৰ প্ৰকাশ ঘটিছে। খোৱা পানীৰ এই অসুবিধা দূৰ কৰিবৰ বাবে শংকৰদেৱৰ ঘৰত তাঁতী আৰু কুমাৰসকলৰ মহাজন ভবানীপুৰৰ গোপালদেৱে পাট কুঁৱা খন্দাই দিয়ে। পাটকুঁৱা খন্দাৰ এই বৰ্ণনাৰ পৰা মাধৱদেৱৰ সমসাময়িক সমাজখনত সাধাৰণ শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ লোক থকাৰ দৰে গোপালদেৱৰ দৰে মহাজন শ্ৰেণীৰ লোকও আছিল বুলি জনা যায়।

শংকৰ-মাধৱৰ সমসাময়িক সমাজখনত প্ৰচলিত শাক্ত ধৰ্মৰ প্ৰভাৱৰ কথাও উপন্যাসখনত বৰ্ণিত হৈছে। মাধৱদেৱে শিক্ষা গ্ৰহণ কৰা ছাত্ৰশালাখনত পাঠ দান কৰা শিক্ষাগুৰুসকল কামাখ্যা মন্দিৰৰ শাক্ত উপাসক আছিল। শিক্ষাগুৰু কিন্নৰাচাৰ্যৰ কালী পূজাৰ বৰ্ণনা উপন্যাসখনত এনেদৰে দিয়া হৈছে — “কালীপূজাৰ এপষ আগৰে পৰা কিন্নৰাচাৰ্য আছিল ফুলনি থানত। তাত তেওঁ যোনি পূজা কৰিছিল। এই পূজাৰ বাবে সুন্দৰী কুমাৰী তেওঁ সহজে যোগাৰ কৰিছিল। কুমাৰীয়েও নিজৰ প্ৰতি কৃপা কৰা হৈছে বুলিহে ভাবিছিল।” (বৰা ২৮) মাধৱদেৱে নিজেও শাক্ত ধৰ্মৰ প্ৰতি আগ্ৰহী হৈ মহাষ্টমীত বলিৰ বাবে ছাগলী আগবঢ়াইছিল। আনকি শংকৰদেৱৰ ঘৰতে কালিন্দী আয়ে পাকঘৰৰ এচুকত কৰা ঘট পূজাৰ বৰ্ণনাও উপন্যাসখনত পোৱা যায়— “এচুকত ঢিপৰ ওপৰত ৰখা এটা ঘটত আমডালি। ঘটত এৰাঁ সূতা বান্ধি থোৱা আছে। ওচৰত গণেশৰ মূৰ্তি, পূজাৰ আসন, ধূপ-বন্তি, পাতপাতিলা আদি উপকৰণ।” (বৰা ১৫১)

সমসাময়িক সমাজ জীৱনত পালন কৰা উৎসৱ অনুষ্ঠানৰ বৰ্ণনাও উপন্যাসখনত পোৱা যায়। মাধৱদেৱৰ জন্মৰ সময়ত জাতকৰ্মৰ বাবে অহা লোকক মাছ আৰু বস্ত্ৰ প্ৰদান কৰা, অন্নপ্ৰাসন্নৰ দিনা ঘাঘৰী মাজিৰ হাতেৰে মাধৱৰ মুখত ভাত দিয়া এনে বিভিন্ন জন্ম সম্পৰ্কীয় লোকাচাৰৰ বৰ্ণনা উপন্যাসখনত পোৱা যায়। তেনেদৰে মৃতকৰ দহ দিনৰ পৰা বছৰেকীয়া শ্ৰাদ্ধৰ আয়োজন কৰা বৰ্ণনাও উপন্যাসখনত পোৱা যায়। শংকৰদেৱৰ দেহাৱসানৰ পাছত দহা কাৰ্যৰ বৰ্ণনা এনেদৰে পোৱা যায়—“পুৰাই নাৰায়ণ ঠাকুৰে বেছ আহল-বহলকৈ ৰভা দিয়ালে। যথাসময়ত বহু লোক গোট খালেহি। ৰামৰাম গুৰুৱে দহাৰ সকলো বিধিগত কাৰ্য সমাপন কৰাত লাগি গ'ল। (বৰা ২৬৩)

উপন্যাসখনত নামতত্বৰ আধাৰত মানুহ আৰু ঠাইৰ নামৰ তাৎপৰ্য ব্যাখ্যাও আগঢ়োৱা হৈছে।
বৈৰাগী ডুবি নামৰ ঠাইখনৰ নাম কেনেদৰে হ'ল তাৰ ব্যাখ্যা উপন্যাসখনত এনেদৰে দিয়া হৈছে— “এবাৰ ডিঙিত ৰুদ্ৰাক্ষৰ মালা আৰু হাতত ত্ৰিশূল লোৱা, ৰঙা কৌপিন পিন্ধা সন্ন্যাসী এজন গা ধুবলৈ আহি ইয়াত ডুব দি নোহোৱা হৈছিল। তেতিয়াৰ পৰাই ইয়াৰ নাম বৈৰাগী ডুবি।” (বৰা ২৩)

শংকৰদেৱ-মাধৱদেৱে বসবাস কৰা সমাজখন আছিল ৰজাৰ শাসনাধীন সমাজ। সমাজ ব্যৱস্থাৰ প্ৰসংগত ৰাজনৈতিক পৰিৱেশ-পৰিস্থিতিয়েও বিশেষভাৱে ক্ৰিয়া কৰে। বিভিন্ন ৰাজনৈতিক শক্তিৰ অস্থিৰতাৰ বাবেই শংকৰদেৱ-মাধৱদেৱে বহুসময়ত বাসস্থান পৰিৱৰ্তন কৰিবলগীয়া হৈছিল। উপন্যাসখনৰ মূল চৰিত্ৰ মাধৱদেৱৰ জন্ম হয় ৰাজবিষয়া হৰিশিঙা বৰাৰ ঘৰত আৰু মৃত্যু হয় কোচ বিহাৰৰ ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণৰ সাহাৰ্যত ভেলাদুৱাৰত থকা সময়ত। বিভিন্ন সময়ত শংকৰদেৱ-মাধৱদেৱ ৰাজনৈতিক অস্থিৰতাৰ সন্মুখিন হৈছে যদিও ৰজা নৰনাৰায়ণ

আৰু চিলাৰায়ৰ পৰা ৰাজ সাহাৰ্যও পাইছে। ৰজা নৰনাৰায়ণৰ সাহাৰ্যতে শংকৰদেৱে বৃন্দাবনী বস্ত্ৰ প্ৰস্তুত কৰাৰ লগতে ৰজাই তেওঁক বৰভূঞা পাতে।

সামৰণিঃ

লক্ষ্মীনন্দন বৰাই *সেহি গুণনিধি* উপন্যাসখনত মাধৱদেৱৰ জন্মৰ পৰা কোচ বিহাৰত ৰজা লক্ষ্মীনাৰায়ণৰ সাহাৰ্যত থাকি দেহাৱসান কৰালৈকে কাহিনী বৰ্ণনা কৰিছে। মাধৱদেৱৰ সমগ্ৰ জীৱন কালৰ তথ্য ভিত্তিক বিশ্লেষণ উপন্যাসখনৰ মুখ্য উদ্দেশ্য। উপন্যাসখনত চৰিত পুথিত বৰ্ণিত মাধৱদেৱৰ চৰিত্ৰৰ পুনৰ্নিৰ্মাণ কৰা হৈছে যদিও ঔপন্যাসিকে মাধৱদেৱৰ জীৱনভিত্তিক আন আন গ্ৰন্থ আৰু বুৰঞ্জীৰ সাহায়ত চৰিত্ৰটি অধিক বাস্তৱ সন্মত কৰি তুলিছে। শংকৰদেৱ-মাধৱদেৱ আৰু আন আন চৰিত্ৰসমূহক অধিক বাস্তৱ সন্মত কৰিবৰ বাবে ঔপন্যাসিকে মধ্য যুগৰ সমাজখনো উপন্যাসত চিত্ৰিত কৰিছে। উপন্যাসখনত শংকৰদেৱক লগ পোৱাৰ আগতে মাধৱদেৱৰ শাক্ত ধৰ্মৰ প্ৰতি থকা গভীৰ আস্থাৰ বাস্তৱ প্ৰকাশৰ বাবে ঔপন্যাসিকে সমসাময়িক সমাজখনৰ ধৰ্ম সম্পৰ্কীয় দিশসমূহ গৱেষণামূলক দৃষ্টিৰে উপস্থাপন কৰিছে। তেনেদৰে শংকৰদেৱৰ অৱৰ্তমানত গুৰুৱে দিয়া দায়িত্ব পালনৰ ক্ষেত্ৰত মাধৱদেৱৰ সন্মুখলৈ অহা অসুবিধাসমূহ ঔপন্যাসিকে বিস্তৃতভাৱে বৰ্ণনা কৰিছে। এই দুৰ্যোগপূৰ্ণ অৱস্থাত মাধৱদেৱ বিচলিত নহৈ শংকৰদেৱৰ পৰিয়ালৰ সকলো দায়িত্ব লোৱাৰ লগতে নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ উত্তৰণৰ বাবে কৰা কাৰ্যসমূহ উপন্যাসখনত স্পষ্ট কৈ আলোচিত হৈছে। এই আলোচনাৰ পৰা পোৱা সিদ্ধান্তসমূহ —

ক) জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসত ইতিহাসতকৈ কলাৰ গুৰুত্ব বেছি যদিও কল্পনাৰ জৰিয়তে বাস্তৱ চৰিত্ৰক বিকৃত কৰা নহয়। এই ধৰণৰ উপন্যাসত কল্পনা আৰু তথ্যৰ সহায়ত ঐতিহাসিক চৰিত্ৰ এটি অধিক উজ্জ্বল ৰূপত প্ৰকাশ পায়।

খ) সেহি গুণনিধি উপন্যাসখন মাধৱদেৱৰ জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস যদিও উপন্যাসখনৰ অধিকাংশ শংকৰদেৱৰ জীৱন আৰু কৃতিৰে ভৰি আছে, বিশেষকৈ শংকৰ-মাধৱৰ মিলন হোৱাৰ পাছৰ কাহিনী বৰ্ণনাত। গুৰু শংকৰদেৱকে জীৱনৰ সৰ্বস্ব বুলি মানি লোৱা মাধৱদেৱৰ জীৱনত শংকৰদেৱৰ যি অপৰিসীম প্ৰভাৱ তাৰ ফলতে এনে হোৱা বুলি ক'ব পাৰি।

গ) চৰিত্ৰ সৃষ্টিৰ ক্ষেত্ৰত ঔপন্যাসিকে চৰিত পুথিৰ পৰা প্ৰায় ভাগ চৰিত্ৰ (শংকৰদেৱ, মাধৱদেৱ, কালিন্দী, মনোৰমা, উৰ্বশী, ৰুক্মিণী, গোবিন্দগিৰী) গ্ৰহণ কৰিছে। অৱশ্যে উপন্যাসখনত কাল্পনিক চৰিত্ৰ (তৰ্কশাস্ত্ৰী, চিন্ময় ব্যায়াকৰণতীৰ্থ) সৃষ্টিৰ সহায়টো কাহিনীক বাস্তৱ ৰূপ দিছে।

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কলিতা, নিৰঞ্জন। *অসমীয়া জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস*। গুৱাহাটী, বীণা মন্দিৰ, প্ৰথম প্ৰকাশঃ ২০০৯।
চৌধুৰী, মেদিনী। *বণ্ডুকা বেহাৰ*। গুৱাহাটী, বাণী মন্দিৰ, তৃতীয় প্ৰকাশঃ ২০০৪।
ঠাকুৰ, নগেন (সম্পা.)। *এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস*। পাণবজাৰ, জ্যোতি প্ৰকাশ, দ্বিতীয় প্ৰকাশঃ ২০১২।
দত্ত, জয়ন্ত; গীতাশ্ৰী শইকীয়া (সম্পা.)। *একবিংশ শতিকাৰ অসমীয়া উপন্যাস*। পাণবজাৰ, অসম বুক ট্ৰাষ্ট, প্ৰথম প্ৰকাশঃ ২০২০।
দেৱী, জাহ্নৱী। *অসমীয়া জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস*। পাণবজাৰ, চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, প্ৰথম প্ৰকাশঃ ২০০৫।
বৰা, লক্ষ্মীনন্দন। *সেহি গুণনিধি*। পাণবজাৰ, জ্যোতি প্ৰকাশন, পঞ্চম সংস্কৰণঃ ২০১৫।
ভৰালী, শৈলেন। *উপন্যাস বিচাৰ আৰু বিশ্লেষণ*। পাণবজাৰ, চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, পঞ্চম সংস্কৰণঃ ২০১৫।

মালিক, চৈয়দ আব্দুল। *প্ৰেম অমৃতৰ নদী*। গুৱাহাটী, বুক হাইভ, প্ৰথম প্ৰকাশঃ ১৯৯৯।
শইকীয়া, নগেন (সম্পা.)। *বেজবৰুৱা ৰচনাৱলী* (দ্বিতীয় খণ্ড)। পাণবজাৰ, বনলতা, পৰিবৰ্দ্ধিত সংস্কৰণঃ ২০১০।
শৰ্মা, গোবিন্দ প্ৰসাদ। *অসমীয়া উপন্যাসৰ ইতিহাস*। পাণবজাৰ, জ্যোতি প্ৰকাশ, প্ৰথম প্ৰকাশঃ ২০১৮।

আলোচনীঃ

দেউৰী, মিহিৰ (সম্পা.)। *প্ৰকাশ*। গুৱাহাটী, অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, জুলাই, ২০২১।
বৰা, ধ্ৰুৱজ্যোতি (সম্পা.)। *গৰীয়সী*। গুৱাহাটী, ট্ৰিবিউন ভৱন, ডিচেম্বৰ, ২০২১।
বৰুৱা, প্ৰদীপ (সম্পা.)। *প্ৰান্তিক*। গুৱাহাটী, শৰাইঘাট অফছেট প্ৰেছ, ১৬-৩০ জুন, ২০২১।

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 173-181

Religion, Custom and the Transformation of Tribal Women's Roles in Family Life : A Study of Assam

Dr. Kushal Taid

Abstract :

This study explores the complex relationship between religion, custom and the transformation of tribal women's roles in family life, focusing on various tribes of Assam such as the Bodo, Mising, Karbi, Dimasa, Tiwa, Rabha and Deori. Each of these tribal communities possesses distinct social and cultural systems, yet all share a deep connection between tradition, belief and gender relations. Historically, women in Assam's tribal societies enjoyed considerable respect and freedom, actively contributing to household management, agriculture, weaving and cultural rituals. However, with the gradual influence of modern education, organized religions, market economies and urban exposure, the traditional balance between men and women has undergone significant changes. Customary practices such as marriage, inheritance and property rights continue to shape women's position within the family. In many tribes, women remain central to economic activities and cultural transmission, yet their decision-making authority in traditional councils and religious rituals is still limited. The study observes that in the Bodo and Rabha communities, modernization and education have encouraged women's participation in public life and local governance. Similarly, among the Misings and Deoris, women's engagement in education and cultural organizations reflects an ongoing transformation in their self-perception and societal roles. Generational differences are also evident. Younger tribal women, exposed to higher education, media and employment opportunities, increasingly question customary gender restrictions. They seek a balance between preserving their ethnic identity and pursuing individual empowerment. The research finds that religion and custom, rather than being rigid systems, are continuously negotiated and

redefined within tribal families to accommodate changing aspirations and social realities.

Key Words: Religion, Customs, Tribal Women, Family Life, Cultural Transmission.

Introduction :

Tribal societies have always held a distinctive place in India's cultural and social landscape. Assam, located in the northeastern region of the country, is home to a large number of tribal communities such as the Bodo, Mising, Karbi, Dimasa, Tiwa, Rabha and Deori, each with unique traditions, religious practices and kinship systems. Within these societies, women occupy an important position both in domestic and community life. However, the forces of modernization, education, urbanization and religious transformation have brought considerable changes in the social fabric, affecting women's roles, rights and status. Traditionally, tribal women in Assam have enjoyed relatively better social recognition compared to women in many caste-based Hindu societies. They participated actively in agriculture, weaving, rituals and decision-making processes. Family systems in tribal societies were often egalitarian, where the division of labour was based more on functionality than hierarchy. However, with the advent of modernity, the introduction of formal religion and contact with mainstream social systems, these traditional structures have undergone gradual transformation. Customary laws and traditional institutions such as the village councils among Karbis or the Kebang among Misings, continue to regulate family and marriage relations. Yet, these customs are increasingly being reinterpreted to adapt to the modern context. Women's participation in education, self-help groups and local governance has empowered them economically and socially, challenging old gender norms. Thus, the transformation of tribal women's roles in Assam is a complex process shaped by the interaction of religion, custom and modern socio-economic forces.

Theoritical Framework :

The study draws its theoretical grounding from multiple disciplines to understand how religion and custom influence the transformation of tribal women's roles in family life. The complex interrelationship between gender, culture and religion demands a multifaceted theoretical lens that can explain both continuity and change in tribal societies. Feminist theory provides the primary foundation for this research. Feminism argues that gender relations are socially constructed and maintained through cultural norms, religious ideologies and institutional structures. In tribal societies, gender roles are shaped by both indigenous customs and external religious influences. Indian feminist scholars such as Nivedita Menon, Sharmila Rege and Uma Chakravarti emphasize the need to contextualize gender relations within caste, class and community structures. Their insights highlight how patriarchal power is not uniform but mediated by local customs and religious practices. Max Weber's theory of religion as a driver of social organization offers key insights into how belief systems influence family life. Weber observed that religious ethics shape moral values and gender norms. Émile Durkheim's perspective on religion as a collective force binding society together also applies here. Religion defines community boundaries and regulates acceptable gender behavior. In

many Assamese tribal groups, rituals surrounding fertility, agriculture and marriage assign both sacred and domestic roles to women. Indigenous feminist thought, emerging from tribal intellectuals such as Bina Agarwal and Sumi Krishna, insists that gender relations must be analyzed within indigenous knowledge systems and environmental contexts. In Assam, where women play vital roles in weaving, agriculture and rituals, their empowerment is intertwined with ecological and cultural survival. This framework guides the study in respecting indigenous epistemologies and ensuring that tribal women's narratives remain central.

Statement of the Problem :

The transformation of tribal women's roles in Assam is both a social and cultural phenomenon that reflects broader processes of change. While tribal societies were traditionally characterized by more egalitarian gender relations, the introduction of mainstream religions, modern education and capitalist economic systems has significantly altered these dynamics. The central problem lies in understanding how religion and custom interact in reshaping the social position of tribal women. The persistence of customary practices often clashes with new religious values and state laws concerning gender equality and women's rights. For instance, issues related to inheritance, marriage and divorce among tribal women often create a dual legal framework- customary versus modern, which can both empower and constrain women. Another problem is the limited representation of tribal women's voices in mainstream academic discourse. Much of the existing literature either generalizes "tribal women" as a homogeneous group or overlooks the internal diversities shaped by religion and locality. There is also inadequate documentation of how new social forces such as migration, market exposure and religious conversion impact domestic life and gender relations within tribal families. Hence, this present study attempts to fill this gap by focusing on a multi-tribe, multi-religious analysis, highlighting both the continuities and changes in the everyday lives of tribal women in Assam.

Research Objectives :

- ❑ To study the traditional family structures and gender roles of women among different tribes of Assam such as the Bodo, Mising, Karbi, Dimasa, Tiwa, Rabha and Deori.
- ❑ To analyze the influence of religion on women's familial responsibilities, decision-making and social status.
- ❑ To investigate how customary laws and traditional practices regulate women's rights in areas such as marriage, inheritance and kinship relations.
- ❑ To assess the impact of modernization, education and economic participation on the changing roles of tribal women within their families and communities.
- ❑ To compare intergenerational variations in attitudes and practices concerning women's family roles across different tribal groups.
- ❑ To identify the challenges faced by tribal women in balancing traditional customs with modern expectations of gender equality.

Research Methodology :

The proposed study adopts a qualitative and quantitative mixed- method approach, combining ethnographic depth with empirical data collection. Since the topic deals with

sensitive and layered issues like religion, custom and women's transformation within tribal societies, a single methodological framework would be insufficient to capture its complexity. A multi-method design including interviews, focus group discussions, case studies and survey questionnaires will enable triangulation of data, ensuring both accuracy and depth. The study aims to analyze how religious beliefs and customary practices shape and transform tribal women's roles in family life, with a focus on different tribes of Assam such as the Bodo, Mising, Karbi, Tiwa, Rabha, Dimasa and Deori communities. The research methodology will be based on ethnographic fieldwork supported by sociological and anthropological tools. The ethnographic component will help document cultural practices, rituals and gender relations through observation and participation, while sociological techniques will help analyze the changes within the structure of family and community life. Both primary and secondary sources will be used to develop a holistic understanding of the subject. Primary data will be collected through in-depth interviews, participant observation and focus group discussions with tribal women, men, elders and community leaders. These methods will bring forward authentic voices from within the communities, allowing for an insider's perspective on transformation processes. The interviews will explore topics such as family decision-making, marriage customs, division of labor, inheritance patterns, religious participation and social mobility. Focus groups will enable comparative discussions between generations and genders, providing a collective insight into cultural transition. Secondary data will include published books, research articles, ethnographies, census data and government reports related to tribal societies in Assam and Northeast India. Sources like the Census of India, National Family Health Survey (NFHS), Tribal Research Institute reports will be used for contextual grounding. These secondary materials will help frame the historical and policy context of religion and gender among tribal groups.

Literature Review :

There have been some works done which have attempted to study about tribal women in Assam and it shows how their roles in family, community, religion and economy are shaped by custom and are undergoing transformation through modern forces. R. Shanmuga Sundari's "Changing Dynamics of Women Role in Family Structure" explores how modernization, education and gender equality have reshaped women's positions in Indian families. It highlights the transition from traditional homemaker roles to those of co- decision makers, professionals and financial contributors. The paper effectively traces social, legal and cultural shifts influencing this change. However, it lacks empirical data, relies mainly on descriptive analysis and generalizes urban experiences without addressing rural disparities or intersectional challenges. Shreyasi Bhattacharya & Suresh Chandra Murmu in their article "Women in Tribal Society: Balancing Multiple Roles in a Family" highlights the socio- economic position of tribal women in Odisha's Santal, Munda and Ho communities. It reveals women's vital roles in agriculture, household care and income generation despite systemic inequalities and lack of property rights. The study highlights their agency through self-help groups and community participation but also exposes persisting patriarchal barriers and gender-based discrimination. While the empirical depth enriches understanding of women's lived experiences, the paper could strengthen its critical edge by linking these micro-level findings to broader policy implications and feminist theoretical frameworks. Again, Archana Pole in

her article “Role of Women in Tribal Area” examines the socio-economic, educational and cultural conditions of tribal women in India, highlighting their vital yet marginalized status. It discusses their extensive participation in agriculture, family management and social life but emphasizes persistent gender disparities in education, property rights, health and political representation. The study effectively outlines how patriarchal traditions and illiteracy constrain tribal women despite their central role in sustaining households and communities. However, the paper is largely descriptive and lacks empirical data or critical engagement with feminist theories. It overlooks intersectional aspects like caste, class and regional variation, which influence tribal women’s experiences. The paper “Empowerment at the Crossroads: Tribal Women and Religious Minority Rights in India” by Dr. Sheeja Kuriyakose & Jishnu Suresh explores the intersectional challenges faced by tribal women belonging to religious minorities. It highlights how historical injustices, patriarchal norms and weak policy implementation combine to marginalize these women in education, healthcare, employment and political representation. Using a qualitative approach, the study critically assesses legal frameworks such as the Forest Rights Act and Prevention of Atrocities Act, revealing their limited impact due to bureaucratic inefficiency and corruption. Overall, it presents a strong critique of systemic neglect and advocates holistic empowerment through inclusive policies, economic self-reliance and social awareness for ensuring gender and minority justice in India. In “Tribal Women and Social Change in India”, Abha Chauhan examines the shifting socio-economic and cultural roles of tribal women amid modernization and development policies. The book explores how education, industrialization and political awareness have brought partial transformation in tribal societies, influencing women’s participation in economic and social life. Chauhan highlights the dual reality while modernization offers new opportunities, it simultaneously weakens traditional tribal solidarity and exposes women to new forms of exploitation and marginalization. The author insightfully critiques government schemes for their top-down, gender-blind approach that often fails to address local realities. Despite these gaps, Chauhan’s study remains a significant early contribution to understanding tribal women’s evolving status in India and the contradictions of social change within a patriarchal and development-driven context. In “The Status of Women Among Scheduled Tribes in India”, A. Mitra analyzes the socio-economic and educational conditions of tribal women using national-level data to assess gender disparities within tribal communities. The study finds that despite relatively greater gender equality among Scheduled Tribes compared to other groups, tribal women remain disadvantaged in literacy, health, employment and income. Mitra effectively highlights the paradox of tribal women’s visible economic participation alongside their persistent social subordination and limited political representation. The paper’s strength lies in its use of quantitative data and comparative analysis across regions. However, it lacks qualitative depth and fails to capture the intra-tribal variations influencing women’s status. The book “Tribal Women and Development: Understanding Intersectionality and Agency”, by P. Rao offers an insightful analysis of how gender, ethnicity, class and geography intersect to shape the lived experiences of tribal women in India. The book critiques mainstream development paradigms for overlooking indigenous perspectives and women’s agency, emphasizing how tribal women actively negotiate power and identity within restrictive

socio-political structures. The strength of the work lies in its theoretical sophistication and ethnographic grounding. Leela Dube in her book "Women and Kinship: Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia", critically explores how kinship systems shape women's social status, identity and power relations across cultures. She argues that patriarchy is deeply embedded in kinship structures, influencing inheritance, marriage and gender roles. Dube reveals how kinship not only regulates women's access to resources but also determines their autonomy and social value. The book's strength lies in its interdisciplinary and comparative approach, linking anthropology, sociology and gender studies to expose cultural variations in gender hierarchies. However, while theoretically rich, it tends to generalize complex regional dynamics and gives limited attention to contemporary transformations brought by globalization and education.

Traditional Roles of Tribal Women :

In many tribal societies of Assam, women have traditionally played a central and indispensable role in both family and community life. Their contributions extend across domestic, economic and cultural spheres, making them vital to the functioning and continuity of tribal social systems. Within the household, women are primarily responsible for managing domestic affairs, which includes cooking, caring for children, maintaining cleanliness and ensuring the overall welfare of family members. They play a key role in nurturing and socializing children, teaching them values, customs and everyday skills necessary for community life. Through these responsibilities, women help maintain harmony and stability within the family structure. Another important traditional role of tribal women is their involvement in weaving and handicraft production. Weaving is a culturally significant activity in many tribal communities of Assam, where women produce traditional garments and textiles using indigenous techniques. These handmade products are not only used within the household but are sometimes sold in local markets, providing an additional source of income for the family. Through weaving and handicraft skills passed down from generation to generation, women contribute both economically and culturally to their communities. Tribal women also serve as important custodians of cultural traditions and heritage. They play a major role in preserving and transmitting indigenous knowledge, language, customs and rituals to younger generations. During festivals, ceremonies and community gatherings, women participate in preparing traditional foods, performing cultural practices and maintaining ritual traditions that strengthen social bonds within the community. In this way, they help sustain the cultural identity of their tribes.

Influence of Religion and Custom :

Religion and customary laws play a significant role in shaping gender roles and family structures in tribal communities of Assam. These traditions form the foundation of social organization and strongly influence the responsibilities, status and expectations of women within the family and the wider community. Tribal societies have long followed their own indigenous belief systems and customary practices, which guide everyday life, social relationships and important life-cycle events such as marriage, inheritance and religious ceremonies. Through these traditions, the roles of men and women are defined and maintained across generations. Traditional tribal religious beliefs are often closely connected to nature and the environment. Many tribes in Assam practice forms of nature worship, ancestor worship and community-

based rituals that honour spirits believed to protect the land, forests and the well-being of the community. Women actively participate in many of these religious practices and rituals. They assist in preparing offerings, organizing ceremonial activities and maintaining ritual purity within the household. Their participation reflects their important role in preserving religious traditions and maintaining spiritual harmony within the family. However, despite their involvement, leadership positions in religious rituals and ceremonies are often held by male priests or elders. Men generally perform the main ritualistic roles and act as spiritual leaders, which reflects the gender hierarchy embedded within certain customary traditions.

Marriage customs in tribal societies also play a crucial role in shaping the roles and responsibilities of women. In many tribes of Assam, marriage is not only a union between two individuals but also an important social institution that strengthens relationships between families and clans. Customs such as bride-price, clan exogamy and community-based marriage ceremonies are common features of tribal marriage systems. The practice of bride-price, where the groom's family offers gifts or wealth to the bride's family, symbolizes recognition of the woman's value and her contribution to the new household. Clan exogamy, which requires individuals to marry outside their own clan, helps maintain social harmony and kinship networks within the community. Through marriage, women are traditionally expected to take on roles as wives, mothers and caretakers of the household, contributing to both domestic responsibilities and agricultural work.

Inheritance practices within many tribal communities' further influence women's status and rights within the family. In numerous tribes of Assam, property inheritance follows patriarchal patterns, where land and major family assets are typically passed down through male members of the family. Sons often inherit family property and carry forward the family lineage, while daughters may receive fewer formal inheritance rights. However, this does not necessarily mean that women lack influence within the household. In many cases, women exercise informal authority in managing household resources, agricultural activities and family welfare. Their contributions to economic and domestic life often give them a respected position within the family, even if formal property rights remain limited.

Transformation of Women's Roles :

The roles of tribal women in Assam have undergone significant transformation over time due to various social, economic and cultural changes. While traditional tribal societies assigned women important responsibilities within the household and community, modern influences have gradually reshaped their roles and expanded their opportunities. Factors such as education, economic participation, religious change and political involvement have contributed to this transformation, enabling tribal women to play a more active role in both family and public life.

One of the most important factors contributing to this change is the growing access to education. In earlier times, educational opportunities for tribal women were limited due to geographical isolation, traditional beliefs and economic constraints. However, the expansion of educational institutions, government initiatives and awareness programs has increased the participation of tribal girls in schools and higher education. Education has helped women gain knowledge, develop skills and become more aware of their rights and opportunities. As

a result, educated tribal women are increasingly able to question restrictive customs, participate in decision-making processes and pursue careers outside the traditional domestic sphere.

Economic participation has also played a crucial role in transforming the status and roles of tribal women. Traditionally, women contributed to family income through agriculture, weaving and other household-based economic activities. In recent decades, however, many tribal women have begun to engage in wage labor, small businesses and community-based economic initiatives. Self-help groups and microfinance programs have further encouraged women to participate in income-generating activities and entrepreneurship. Through these opportunities, women are able to contribute financially to their families, gain economic independence and improve their social standing within the household and community.

Religious change has also influenced the transformation of women's roles in tribal societies. In many parts of Assam, exposure to organized religions and missionary activities has led to the adoption of new religious beliefs and practices. Such changes have sometimes modified traditional customs, rituals and social norms that previously defined gender roles. While some religious influences have encouraged education and social welfare, they have also altered certain aspects of family life, marriage practices and community organization. As a result, tribal women often experience a shift in their roles as they navigate between traditional cultural values and new religious teachings.

Overall, these developments have gradually transformed the roles of tribal women in Assam. While traditional responsibilities within the household remain important, women are now increasingly visible in educational, economic, religious and political spheres. This transformation reflects a broader process of social change in which tribal women are negotiating new identities while continuing to maintain elements of their cultural traditions.

Challenges :

One of the major challenges faced by tribal women is the persistence of patriarchal customs within many tribal societies. Although women contribute significantly to household management, agriculture and economic activities, decision-making power in matters such as property ownership, marriage arrangements and community leadership often remains in the hands of male members. Traditional beliefs and social norms may restrict women's authority in public and institutional spaces, reinforcing gender hierarchies that limit their ability to influence important family and community decisions. As a result, women's contributions are sometimes undervalued despite their essential role in sustaining family and community life.

Another important challenge is the limited access to higher education. While primary and secondary education among tribal girls has improved in recent years, many still face barriers when pursuing higher studies. Factors such as poverty, lack of educational infrastructure in remote areas, early marriage and family responsibilities often discourage or prevent women from continuing their education. Without access to higher education and professional training, many tribal women find it difficult to obtain stable employment or leadership positions, which affects their ability to achieve economic independence and social mobility.

Economic inequalities also remain a significant issue for tribal women. Although many women participate in agricultural work, weaving, handicrafts and other income-generating activities, their work is often informal and poorly paid. Limited access to financial resources,

markets, land ownership and credit facilities further restricts their economic opportunities. In many cases, women's labor is considered part of their domestic responsibilities rather than recognized as formal economic contribution. This economic marginalization can lead to financial dependency on male family members and reduce women's bargaining power within the household.

Conclusion :

The study of tribal women in Assam highlights the complex relationship between religion, customary practices and the evolving roles of women within family life. Traditionally, tribal societies in the region have maintained distinct cultural systems in which women played vital roles in maintaining the household, supporting agricultural production, preserving cultural traditions and contributing to the economic stability of their families. Although women have always been active participants in family and community life, their roles were often shaped and limited by religious beliefs, customary laws and patriarchal social structures that placed formal decision-making authority largely in the hands of men. Religion and traditional customs have historically played an important role in defining the responsibilities and social expectations of women. Indigenous belief systems, rituals, marriage practices and inheritance patterns have structured family relationships and gender roles across generations. While women actively participate in religious ceremonies, cultural traditions and household management, leadership roles in religious and community institutions have often remained male-dominated. Similarly, customary practices related to marriage and property inheritance have sometimes limited women's formal authority within family structures. In conclusion, the transformation of tribal women's roles in Assam represents a dynamic process shaped by the interaction of tradition and change. While religion and customary practices continue to influence gender roles, modern developments are gradually creating new spaces for women's participation and empowerment. Strengthening educational opportunities, promoting economic independence and encouraging gender-sensitive social reforms can further enhance the position of tribal women while preserving the cultural identity of tribal communities.

References :

Bhattacharya, Shreyasi, and Suresh Chandra Murmu. "Women in Tribal Society: Balancing Multiple Roles in a Family." Journal of Cultural and Social Anthropology, vol. 1, no. 4, 2019, pp. 1–12.

Chauhan, Abha. Tribal Women and Social Change in India. A.C. Brothers, 1990.

Dube, Leela. Women and Kinship: Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia. United Nations University Press, 1997.

Kuriyakose, Sheeja, and Jishnu Suresh. "Empowerment at the Crossroads: Tribal Women and Religious Minority Rights in India." 2021.

Mitra, A. "The Status of Women Among Scheduled Tribes in India." Journal of Socio-Economics, vol. 37, no. 3, 2008, pp. 1202–1217.

Pole, Archana. "Role of Women in Tribal Area." 2015.

Rao, P. Tribal Women and Development: Understanding Intersectionality and Agency. 2017.

Sundari, R. Shanmuga. "Changing Dynamics of Women Role in Family Structure." 2018.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 182-190

An Analytical Study of Women Bureaucrats in Policy Implementation in Assam

Seujpratim Borah

Abstract :

The participation of women in public administration has increased significantly in recent decades, yet their role in policy implementation remains an area requiring deeper academic inquiry, particularly in regional contexts such as Assam. This study analytically examines the role of women bureaucrats in the process of policy implementation in Assam, highlighting their contributions, challenges and overall impact on governance outcomes. While policy formulation often receives scholarly attention, the success of public policies largely depends on effective implementation at the administrative level, where bureaucrats play a crucial role. The study explores how women bureaucrats, serving in various capacities within the state civil services, central services and district administration, influence the delivery of government schemes and development programmes. It evaluates their involvement in sectors such as education, health, rural development, social welfare, women and child development and disaster management, particularly significant in Assam due to recurring floods, socio-economic disparities and diverse demographic composition. The research concludes that while women bureaucrats in Assam have made meaningful contributions to strengthening policy implementation, institutional support mechanisms, gender-sensitive administrative reforms and enhanced capacity-building initiatives are essential to maximize their potential. Greater representation of women in higher administrative echelons and decision-making bodies can further improve policy responsiveness and governance effectiveness. The study underscores the importance of integrating gender perspectives within the broader framework of public administration to achieve sustainable and equitable development in Assam.

Keywords : Gender, Policy, Implementation, Bureaucrat, Administration.

Introduction :

In the contemporary era of democratic governance, effective policy implementation is as crucial as policy formulation. Bureaucrats serve as the link between government intentions and public outcomes, translating policies into tangible programs and services. Within this administrative framework, women bureaucrats have emerged as vital actors contributing not only to efficient governance but also to gender-sensitive and inclusive policy execution. Over the decades, the increasing appointment of women in various administrative services in India reflects the state's commitment to gender equality, empowerment and participatory governance. In Assam, a state marked by socio-cultural diversity, economic challenges and developmental disparities, the participation of women in bureaucracy assumes special significance. Since 1985, Assam has undergone major political and administrative transformations, including decentralization, welfare expansion and gender-focused reforms. In this evolving context, women bureaucrats serving in various fields have played important roles in implementing government schemes, ensuring service delivery and promoting developmental justice. Yet, their contributions often remain under-researched and under-recognized, particularly at the district level, where most policy outcomes are realized. This study, therefore, seeks to examine the roles, challenges and contributions of women bureaucrats in policy implementation in Assam. It aims to understand how their leadership, decision-making capacity and professional experiences have shaped the outcomes of public policies across different sectors. By analysing their participation over nearly four decades, the research will contribute to the broader understanding of gender and governance, highlighting both achievements and structural barriers that influence women's roles in public administration.

Objectives of the Study :

1. To examine the involvement of women bureaucrats in the implementation of government policies in Assam.
2. To investigate participation of women bureaucrats in developing or implementing activities.
3. To explore the leadership styles, strategies and innovations adopted by women bureaucrats to ensure effective policy execution.
4. To assess the barriers faced by women bureaucrats in the policy implementation process.

Research Methodology :

The methodology that will be applied by the study has been chosen in order to acquire information and deduce conclusions about the role of women bureaucrats in policy implementation in Assam. The study has been based on descriptive method to understand the actual scenario of women bureaucrats from a gender perspective. In regards to analyze in comparative manner both quantitative and qualitative data have been collected. It will be conducting field-based activities and interviews and secondary source of data mainly collected from books, journals, research articles, newspapers, government reports, election commission reports, internet. Apart from this survey method will be conducting to get appropriate information. Firstly, a questionnaire survey will be conducted. Secondly, interview survey

will also be carried out. For this research study a questionnaire survey will be conducted. Both close-ended and open-ended questions were designed in order to call for responses, which will help to gather information and views regarding the subject of study. This can be employed among women bureaucrats in Assam to get the real picture. In questionnaire survey mailed questionnaire can also be used to gather information. The technique of personal interviewing is undertaken in order to reach the objectives. For this purpose of the study, semi-structured face to face interview will be conducted involving the women bureaucrats who are already in the administrative field. Focus group interview can also be taken. Direct personal investigation will be beneficial to gather appropriate information.

Statement of the Problem :

Despite growing attention to women's representation in public administration, the specific contributions and challenges of women bureaucrats in translating policy into practice remain inadequately understood in many Indian states. In Assam, where ethnic diversity, gender norms and developmental disparities shape governance, the presence of women in the bureaucracy may influence how policies are implemented at the local level. Yet empirical evidence about their role, effectiveness and the constraints they face is sparse. This study focuses specially in Assam and examines the role of women bureaucrats in policy implementation since 1985, a period that spans major political, administrative and socio-economic shifts in the state. The core problem is that there is limited systematic knowledge about how and to what extent women bureaucrats influence the implementation of development and welfare policies at district and sub-district levels in Assam. This research will therefore investigate: How have women bureaucrats in Assam contributed to policy implementation since 1985? What institutional roles, decision-making spaces and informal practices have enabled or constrained their effectiveness? How have historical developments like political changes, administrative reforms, gender policy shifts, affected their role? By addressing these questions, the study aims to fill an empirical gap, illuminate mechanisms through which bureaucratic presence affects governance and provide actionable insights for policy-makers aiming to strengthen implementation in Assam.

Literature Review :

The role of women bureaucrats in the process of policy implementation in Assam has been a subject of limited but growing scholarly attention. Literature on this topic draws from broader studies on women in public administration, gender and governance. It also touches upon specific political and social contexts of Assam, a state characterized by diverse ethnic communities, regional disparities and socio-political complexities. The article *"A Critical Analysis of Gender Inequality in the Bureaucracy"* by Urvi Chaturvedi highlights the persistent gender disparity in India's administrative services despite constitutional guarantees of equality. Women constitute only about 13% of IAS officers, facing deep-rooted barriers such as patriarchy, limited education, social expectations, workplace discrimination and lack of role models. Although reforms like the Vishaka judgment and the removal of discriminatory service rules have improved conditions, women remain underrepresented, especially in higher and "hard" sectors like law enforcement and urban development. Cultural norms, distant postings and family responsibilities further restrict their participation. The article recommends

awareness programs, affordable coaching, supportive workplace policies, reservations and attitudinal change within society and families. It emphasizes the need for equal opportunities, shared domestic responsibilities and institutional support to ensure women can effectively balance professional and personal roles, thereby promoting genuine gender equality in Indian bureaucracy. In the article *"Role of Education in Empowering Women: An Analysis in Assam"* Priyanka Hazarika, argues that education is a crucial means of women's empowerment in Assam, enabling improvements across economic, social and political domains. It shows how increasing educational attainment among women boosts their awareness of rights, self-confidence and the ability to participate in decision-making both within households and in the public sphere. The study highlights gaps between urban and rural, higher and lower socio-economic groups in access to education, which translate into differences in empowerment. Barriers include poverty, cultural norms restricting female education, infrastructural deficiencies and limited awareness. The article *"Women Empowerment in Assam"* by Purusottam Nayak and Bidisha Mahanta (2009), examines the socio-economic and political status of women in Assam using indicators such as education, employment, financial autonomy, decision-making power and exposure to media. The study reveals that Assamese women lag behind the national average in employment, political representation and economic independence, though they show relatively better participation in household decision-making. The authors conclude that development in Assam remains gender-biased and emphasize the need for targeted policies promoting higher education, economic participation, financial independence and gender-sensitive awareness to achieve true empowerment across districts. The *article "Bridging the Gender Gap in Bureaucracy: A Call for Equitable Representation"* by Dr. Charu Mathur highlights the persistent underrepresentation of women in bureaucratic leadership despite legal equality and growing participation. It argues that patriarchal mindsets, cultural stereotypes, institutional biases and lack of supportive structures create barriers for women's advancement in public administration. The author emphasizes that gender equality in bureaucracy is essential for fairness, inclusivity and effective governance. It concludes that bridging the gender gap is not only a matter of justice but also crucial for achieving good governance, social equity and Sustainable Development Goals. *"Women in Indian Public Administration: Prospects and Challenges"* by V. S. Beniwal & Bulbul Dhar James examines the low and uneven representation of women in India's civil services especially the All-India Services like IAS and IPS, despite formal legal changes over time and argues that women remain clustered in roles deemed "suitable" under traditional gender norms. While women only held about 12% of IAS and 6.4% of IPS in 2015, their presence in executive and managerial positions is even scarcer. The authors identify three broad categories of obstacles: personal factors (e.g. mobility constraints, family responsibilities), organizational factors (e.g. promotion bias, hostile work culture, lack of mentoring) and institutional & cultural factors (e.g. patriarchal norms, gender stereotyping, structural exclusion). They contend that meaningful gender equity in public administration requires structural reforms to decision-making, institutional practices and social attitudes to open access and enhance representation of women across all levels of governance.

Significance of the Study :

The study holds significant academic, administrative and social importance. Firstly, it contributes to the understanding of gender and governance by examining how women in bureaucratic positions influence the implementation of government policies at the district level. In a state like Assam, where socio-cultural diversity and developmental challenges intersect, understanding the role of women bureaucrats provides valuable insights into inclusive and participatory administration. Secondly, the study highlights the contributions, leadership styles and decision-making capacities of women officers, which are often overlooked in policy research dominated by male-centric narratives. By documenting their achievements and experiences, the study helps recognize women's agency in strengthening policy execution, service delivery and public welfare. Moreover, the research is significant for policy-makers and administrative institutions, as it identifies the institutional and socio-cultural barriers that hinder women's effectiveness in governance. The findings can guide reforms aimed at improving gender-sensitive policies, providing equal opportunities and enhancing the working environment for women in bureaucracy. The study also offers a historical perspective, covering developments from 1985 onwards, which enables an understanding of how administrative reforms and women's representation have evolved over time in Assam. Academically, the study adds to the literature on public administration, gender studies and policy implementation, serving as a reference for future researchers focusing on women's leadership in governance. Socially, it underscores the importance of women's empowerment in public institutions and its impact on effective governance and equitable development. Overall, the study is significant because it not only fills a research gap in understanding the role of women bureaucrats at the district level but also contributes to shaping a more inclusive, efficient and responsive administrative system in Assam.

Role of Women Bureaucrats in Policy Implementation in Assam :

Women bureaucrats play a significant role in the effective implementation of public policies in Assam, a state characterized by geographical diversity, ethnic plurality and recurring developmental challenges such as floods, rural poverty and infrastructural gaps. Policy implementation is the stage where government decisions are translated into practical action and bureaucrats act as the key agents in this process. In Assam, women officers serving in the Assam Civil Service (ACS), Indian Administrative Service (IAS), Assam Police Service (APS) and other administrative cadres contribute actively at both the secretariat and field levels. They are involved in executing policies related to health, education, rural development, social welfare, agriculture and disaster management. Their presence in district administrations as Deputy Commissioners, Sub-Divisional Officers, Block Development Officers and departmental heads ensures that government schemes reach the grassroots population. In sectors like maternal health, child welfare, nutrition programmes and women empowerment schemes, women bureaucrats often demonstrate heightened sensitivity and commitment, which improves service delivery and citizen engagement. In a state like Assam, where a large section of the population resides in rural and flood-prone areas, administrative coordination, empathy and communication skills are crucial qualities frequently associated with women leadership in governance contexts.

The contribution of women bureaucrats extends beyond routine administration to strengthening inclusive governance and participatory development. Their leadership style often emphasizes transparency, accountability and community involvement, which are essential for effective policy outcomes. For instance, in implementing rural employment programmes, self-help group initiatives and livelihood missions, women officers frequently encourage the participation of local women, thereby linking economic development with gender empowerment. In the education sector, they supervise enrolment drives, mid-day meal schemes and initiatives aimed at reducing dropout rates among girls. Similarly, in health administration, women bureaucrats play a vital role in monitoring primary health centres, vaccination drives and nutrition campaigns. During natural disasters especially the annual floods in Assam, women officers have been instrumental in coordinating relief distribution, managing shelters and overseeing rehabilitation measures with compassion and efficiency. Their administrative engagement often builds trust between the government and marginalized communities. Furthermore, women bureaucrats serve as role models, inspiring young women to pursue careers in public service, thus gradually transforming the gender composition of governance structures in the state. Their increasing representation signifies a shift toward more balanced and equitable administrative systems.

However, despite their valuable contributions, women bureaucrats in Assam face several structural and socio-cultural challenges that affect their role in policy implementation. Gender bias and stereotypes sometimes limit their authority or influence within male-dominated administrative hierarchies. Balancing professional responsibilities with family obligations can create additional pressures, particularly in field postings that require mobility in remote or flood-affected regions. Security concerns, limited infrastructural facilities in rural areas and occasional resistance from traditional community structures further complicate their work environment. Moreover, while the number of women entering civil services has increased, their representation in higher decision-making positions remains comparatively limited. These constraints highlight the need for institutional reforms such as gender-sensitive workplace policies, leadership training, mentoring systems and supportive administrative frameworks. Strengthening these mechanisms would not only empower women officers but also enhance overall governance effectiveness in Assam. In conclusion, women bureaucrats play a transformative role in policy implementation by promoting inclusive development, improving service delivery and fostering citizen-centric governance. Their continued participation and advancement within the administrative system are essential for achieving sustainable and equitable development in Assam.

Challenges Faced by Women Bureaucrats in Policy Implementation in Assam :

Women bureaucrats in Assam play an important role in ensuring that government policies and development programmes are effectively implemented at the grassroots level. However, despite their increasing participation in the civil services, they encounter several structural, institutional and socio-cultural challenges in the course of their administrative responsibilities. One of the primary challenges is gender bias and stereotypes within the bureaucratic system and society. The administrative structure in India has historically been male-dominated and women officers sometimes face doubts regarding their leadership abilities,

decision-making capacity and administrative authority. In certain situations, they have to constantly prove their competence to gain acceptance from colleagues, subordinates and local communities. In rural areas of Assam, traditional social attitudes may create resistance toward women in positions of authority, making it more difficult for them to enforce government regulations or supervise development activities. Moreover, subtle discrimination in terms of postings, promotions and access to influential administrative roles may limit their opportunities to contribute fully to policy implementation. Such gender-based challenges can affect both their confidence and the effectiveness of administrative work.

Another major challenge arises from the geographical and infrastructural conditions of Assam, which often complicate policy implementation at the field level. The state frequently experiences natural disasters, especially floods and river erosion, which require extensive administrative coordination and rapid response. Women bureaucrats working as district or sub-divisional officers are often required to visit remote villages, char areas and flood-affected regions where transportation and communication facilities are limited. Travelling under such conditions can pose safety concerns and physical strain. Furthermore, implementing government schemes in these areas requires continuous monitoring, coordination with local bodies and direct interaction with the population. Administrative officers also handle multiple programmes simultaneously in sectors such as health, education, rural development and disaster management. Limited manpower, bureaucratic delays and insufficient infrastructure can create additional pressure. These operational challenges make the work of women bureaucrats particularly demanding, as they must maintain efficiency while managing complex administrative tasks in difficult environments. In addition to institutional and geographical challenges, work-life balance and social expectations present another significant difficulty for women bureaucrats in Assam. Women officers often have to balance their demanding professional responsibilities with family obligations, which can be especially challenging due to frequent transfers, long working hours and emergency duties during disasters or elections. Social expectations sometimes place greater responsibility on women for household and caregiving roles, which can increase stress and limit their ability to accept challenging field postings. The absence of adequate institutional support systems, such as childcare facilities, flexible work arrangements and professional mentoring can further complicate their careers. Although the number of women entering civil services in Assam has gradually increased, their representation in higher administrative and decision-making positions remains comparatively limited. This restricts their influence in shaping policy priorities and administrative reforms. Addressing these challenges requires gender-sensitive policies, supportive institutional frameworks and greater recognition of the contributions of women in governance. Strengthening these measures will not only empower women bureaucrats but also improve the overall effectiveness of policy implementation and public administration in Assam.

Suggestions to Improve the Role of Women Bureaucrats in Policy Implementation in Assam :

Strengthening the role of women bureaucrats in policy implementation requires supportive institutional policies and a more gender-sensitive administrative environment. One important suggestion is to promote gender equality within the bureaucratic structure by ensuring

fair opportunities in recruitment, postings, promotions and leadership roles. Government institutions should adopt transparent and merit-based systems that allow women officers to participate equally in decision-making positions. Providing leadership training, administrative skill development programmes and mentoring systems can help women bureaucrats enhance their professional capabilities and confidence. Senior administrators and government departments should also encourage a work culture that respects the authority and competence of women officers. Awareness programmes within administrative departments can reduce gender stereotypes and promote a more inclusive and supportive work environment.

Another important step is to improve infrastructural and operational support for women bureaucrats, especially those posted in rural and flood-prone areas of Assam. Safe transportation facilities, proper accommodation and improved communication systems are necessary to help them perform their duties effectively. The government should also strengthen administrative infrastructure by providing adequate staff support, digital governance tools and efficient monitoring mechanisms to reduce excessive workloads. During disaster management operations such as floods, special logistical arrangements and safety measures should be ensured for officers working in difficult field conditions. The use of technology, such as digital monitoring of government schemes and online grievance systems, can also reduce administrative pressure and help officers focus more on effective policy delivery.

Finally, work-life balance and professional support systems should be strengthened to encourage the long-term participation of women in bureaucracy. Policies such as flexible working arrangements, childcare facilities, maternity support and family-friendly transfer policies can help women officers manage both professional and personal responsibilities. Establishing networks or forums for women bureaucrats can create opportunities for experience sharing, collaboration and mutual support. Additionally, increasing the representation of women in higher administrative and policy-making positions will ensure that gender perspectives are better reflected in governance. When women are empowered within the administrative system, they can contribute more effectively to inclusive development, social welfare and citizen-centered governance. Therefore, implementing these suggestions will not only improve the working conditions of women bureaucrats but will also strengthen policy implementation and promote more responsive governance in Assam.

References :

Beniwal, V. S., & Dhar James, B. (2019). Women in Indian public administration: Prospects and challenges. Journal of Public Administration and Governance, 9(3), 210–224. https://doi.org/10.5296/jpag.v9i3.15183

Mathur, C. (2023). Bridging the gender gap in Bureaucracy: A call for equitable representation. International Journal of Political Science and Governance, 5(1), 397–399. https://doi.org/10.33545/26646021.2023.v5.i1e.555

Chaturvedi, U. (2021). A Critical Analysis of Gender Inequality in the Bureaucracy. CMR University Student Law Review, 1(1)

Hazarika, P. (2016). Role of education in empowering women: An analysis in Assam. International Journal of Research in Social Sciences, 6(10), 1–10. ISSN: 2249-3496.

Ghosh J. Never done and poorly paid: Women's work in globalising India. New Delhi: Women Unlimited; 2009.
Masad R. The struggle for women in politics continues. United Nations Development Program; 2020 Mar 13.
Nayar J. Equal representation? The debate over gender quotas. Harv Int. Rev. 2021 Nov 29.
Clayton A. How do electoral gender quotas affect Policy. Annu Rev Polit Sci. 2021.
Weber M. Economy and society. Berkeley: University of California Press; 1978.
Bhasin K. Understanding gender. New Delhi: Kali for Women; 2004.
Sharma R. Women in Indian bureaucracy. Econ Polit Wkly. 2018;53(5):10-12.
UNDP India. Gender equality strategy in public sector. 2017.
World Economic Forum. Global gender gap report 2023. 2023 Jun.
Government of India Reports
National Commission for Women
Ministry of Women and Child Development, Government of India
UNDP Gender Equality Strategy, 2022-25.
https://www.undp.org/blog/struggle-women-politics continues
https://hir.harvard.edu/equal-representation-the-debate over-gender-quotas-part-1/
https://panchayat.gov.in/state-ut-wise-details-of elected-representatives-ewrs/;
https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2023.pd f.
https://www.annualreviews.org
https://www.journals.sagepub.com /home, Gender and Society (SAGE)
Bureau of Police Research and Development. (2015). Annual Report 2015-16.
Cabinet Office, UK (2008). Senior Civil Servants Survey 2006. http://www.civilservice.gov.uk/about/facts/statistics
CSDS-KAS Report. (2017). Attitudes, Anxieties and Aspirations of India s Youth: Changing patterns. https://www.lokniti.org/pol-pdf/KeyfindingsfromtheYouthStudy.pdf
Dwivedi, P. O., Jain, D. B., & Dua, D. B. (1989). Imperial legacy, bureaucracy and administrative changes: India 1947 1987. Public Administration and Development, 9, 253-69
Garrett, S. (1992). Gender. London: Routledge.
Govt. of India. (1997). A Report of the Fifth Central Pay Commission (Vol. II).
Maheshwari, S. R. (2005). Public Administration in India: The Higher Civil Service. New Delhi: OUP.
Ministry of Education and Social Welfare (1974). Towards Equality: The Report of the Committee on the Status of Women in India. New Delhi. Government of India
Mishra, R. K. (2001). The national civil service system of India: A critical view. In J. P.
Public Service Human Resources Management Agency of Canada. (2008).
Public Service Employee Survey. https://www.tbs-sct.gc.ca/pses-saff/2008/report-rapport-eng.asp
Sen, A. (1999). Development as freedom. New York: Knopf.
Swarup, H. L., & Sinha, N. (1991). Women in public administration in India. In J. H. Bayes (ed.), Women and public administration: International perspectives. NY: The Haworth Press.
UGC (2012). Annual Report 2011-12. New Delhi
UNDP (2010), Human Development Report 2010. New York: Oxford University Press.
Union Public Service Commission (2002). Annual Report from 2002 to 2015. New Delhi.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 191-199

Delving into the Santal folktale 'Seven Brothers and One Sister': A Structural Analysis

Dr. Latika Das

Abstract :

Folktales can be studied through various theoretical lenses, with structuralism standing out as one of the most influential. Today, structural analysis is rarely used in isolation; instead, it is frequently integrated with feminist, psychoanalytic, postcolonial, and eco-critical frameworks to produce richer and more comprehensive readings of narrative meaning. With interdisciplinary perspectives, folktales transcend their role as mere narratives and emerge as structured cultural texts that encode social norms, collective wisdom, and gender hierarchies passed down across generations. Drawing on Levi-Strauss's structuralist framework, this study explores the diverse worldviews embedded within the storytelling tradition of the Santal community of the Baksa district of Assam. The main objective of this study is, firstly, to identify the binary oppositions and mythemes of the tale. Secondly, it elucidates how these structures reflect in-depth cultural meanings, including gender roles, power structures, and ethical values within the socio-cultural context of the Santal community.

Keywords: Santal, folktale, structural analysis, binary opposition, mythemes, social norms etc.

Introduction:

Since time immemorial, civilizations have passed down their wisdom and knowledge with narratives that were specifically tailored to appeal to the cultural desires and worldview of the very folk they attempt to educate. Folktales of a community are preserved as part of a folk tradition that mirrors the humour, romance, and wisdom of the people. The purpose of storytelling is to preserve the culture of a civilization, to explain natural phenomena, to transmit historical and important social information, or to teach important moral and ethical issues. Different scholars have studied folktales to examine their structure, purpose, and content.

The classification of tales is generally based on the narrative motif or content of the stories, such as Animal tales, Fairy tales, Trickster tales, Cumulative tales, Wonder tales, etc. These folktales are endowed with traditions of human life.

There are many theories of studying folktales, and structuralism is one of the prominent approaches. In contemporary discourse, structural analysis is usually combined with feminist, psychoanalytic, postcolonial, and eco-critical approaches to offer broader interpretations of narrative meaning. Through these interdisciplinary lenses, folktales become not only stories but also structured cultural texts that carry social norms and wisdom, and reinforce gender hierarchies within a community that has been transmitted over generations.

The structuralist theory of Levi-Strauss has been used as a framework for discussing the multiple worldviews of the tribe. The main objective of this study is as follows: firstly, this paper seeks to identify the binary oppositions and mythemes of the tale. Secondly, it elucidates how these structures reflect in-depth cultural meanings, including gender roles, power structures, and ethical values within the socio-cultural context of the Santal community.

The Santals:

Santals are one of the largest tribes of India, concentrated in the Indian states of Jharkhand, Odisha, West Bengal, Bihar, Assam, Tripura, and Meghalaya. Various research specifies that the origin of this nomadic tribe is the Champa Kingdom of northern Cambodia, before migrating to India. This community worshipped nature and presently follows Sarna, Sari dharam, Christianity, and Hinduism(Pandey and Singh, 27159). They have their own language called Santhali, a part of the Austroasiatic language group, and its script is called 'OI Chiki'This tribe has a rich cultural heritage, which represents collective memories of the tribe. Santal folk narratives are a crucial component of a rich repository for transmitting tradition, knowledge, cultural values, and history from one generation to the next. They reflect the Santals' intimate relationship with nature, their social structure, and their spiritual beliefs. These tales provide valuable insights and perspectives on their way of life, which provide their worldview, connectedness with nature, and traditional principles, and also express the social organization, kinship rules, gender relations, and cultural beliefs. "Santhal folk tales are divided into two classes based on their origins, one is purely from Santhal culture in origin, and the other is absorbed from external sources. Those of the first class are the most numerous, and they throw a flood of light upon their social customs and traditions, besides showing the superstitious awe. The second class consists of a large number of the more popular tales prevalent among the Hindus and semi-Hinduised Santhals." (Soren and Jamir, 72). They encode the tribe's social organization, kinship rules, gender relations, and cosmological understanding. Structural analysis helps reveal the cultural grammar embedded in narrative patterns. This paper analyses one tale of the Santal tribe, 'Seven Brothers and One Sister'.

Tale: *Seven Brothers and One Sister*

This folk tale portrays a cautionary tale about maltreatment within families. The story follows- Seven married brothers, traders, leave their younger sister in the custody of their wives. During their absences, the wives harassed the young sister into constant labour.

She attempts suicide by hanging herself in a sandalwood tree, but rather than dying, she transforms into a fruit on the tree. On the return way of the brothers, they discovered the fruit and rescued their sister. After knowing of the ill treatment of their wives, they made a plan to punish them. The brothers hide their sister in a sack, covertly bring her home, then dig a well to pretend to celebrate. While the wives started dancing around the well, the brothers pushed them one by one into the well and sealed it shut. The wives are forced to consume waste before being released from the well, and they promise never to mistreat the sister again.

Structural analysis of folktales is an approach that reflects the underlying meaning, patterns, narrative architecture, and deep cultural meanings submerged within traditional stories. Structuralism looks into the connections between narrative elements, plot functions, binary oppositions, transformations, and symbolic meaning to reveal how folktales convey meaning. The main purpose of this paper is to disclose the deep structures, binary oppositions, and intermittent narrative logics deeply rooted in the selected folk tale of the Santal tribe of Baksa district of Assam, India

Binary Opposition:

The binary oppositions in 'Seven Brothers and One Sister' cohere an in-depth cultural contradiction in Santal society, between blood kinship and affinal kinship, voice and silence, nature and home, male and female, malice and justice. By sorting out these contradictions through symbolic actions (transformation, punishment, voice, concealment), the tale acts as a mythic therapy for the community. It not only entertains the listener but also teaches how Santal culture thinks through the conflicts that shape social behaviour in daily life.

Identification of Mythemes:

The mythemes are the smallest meaningful units of myth that gain significance through their relationship with other units(Strauss, 211). Divide the story into its smallest meaningful actions or situations. Identifying mythemes in a tale provides insight into deep structural meaning and reveals how gender hierarchy is naturalized through narrative repetition (Ortner, 1974). In this folktale, the 'Seven Brothers and One Sister' mythemes reveal how the Santal society navigates gender relations, ecological consciousness, kinship structures, moral order, etc.

Binary Oppositions	**Illustration in the Tale**
Kinship relationship (Sister) vs. Affinal relationship.	The sister, being the biological sibling of the seven brothers, represents familial loyalty and emotional attachment. In contrast, the sisters-in-law are married into the family, representing outside affiliations.

Sibling loyalty vs. Spousal Loyalty:	The tale put down the brothers in a moral conflicts- they are absent during the sister's harassments and later their choices between defending sister or maintaining harmonywith their wives. Their decision to punish the wives validates that blood loyalty is sociallyand culturally prioritized.
Oppression in Domestic sphere vs. Natural space of transformation:	The sister endures struggle within the home, though that space should be secure. She hides to a sandalwood tree by transforming herself into a fruit.
Death vs. Symbolic Rebirth:	The sister's suicide attempt is physical death; again it becomes a symbolic rebirth through transformation into a fruit.
Suppression vs. Disclosure:	The sister suffers in silence, the wives too remain silent to hide their guilt, but exposed by their husband.
Cruelty vs. Justice:	The cruelty imposed by the wives get unchecked until the brothers return. Their punishment is trapping them in a well act for reassertion of moral authority given by male.

1. The brothers, who are married and leave their sister at home with their wives. Establishes the setting in which the absence of male guardians exposes the sister to affinal power.
2. The wives abuse the sister during the brothers' leave. Reflects anxiety of affinal rivalry; non-blood relations are often viewed as threats to lineage unity.
3. The sister's suicide on a sandalwood tree. Suicide reflects physical death; sandalwood (valuable and sacred) signifies purity and reborn.
4. Her transformations into a fruit and remains on the tree. Symbolic metamorphosis from suppressed girl to sacred object prompts rebirth and unresolved injustice.
5. Brother's homecoming and camp beneath the tree. Addresses male protectors; suggests imminent shift of disorder.
6. A teardrop falls; the fruit is cut, and the sister comes out. Acts as a revelation; symbolic of rebirth, truth appearing from concealment.

7. The brothers hide their sister in a sack and return home. Protection from her abusers while the truth is prepared to surface.
8. Brothers punished their wives, who remained silent. Here, silence reinforces guilt; justice begins to take order.
9. Brothers dig a well, invite their wives into the well and drive them into the well. Symbolic punishment; contrary to celebration to a death trap.
10. The sister was asked to ease herself at the well. The sister, who was innocent before, presently has power, and those who were mean to her are giving a lesson in a very humiliating way.
11. Wives beg for forgiveness and are eventually freed. Social order is reestablished with a moral lesson.

Each mytheme builds on the previous one, moving from oppression to exposure, punishment, and symbolic justice, thereby conveying key Santal tensions about affinal mistrust, gendered power, and moral reordering**.**

Analysis of Deep Narrative Structure:

At the heart of this tale lies a cultural contradiction that assesses the perceived instability of affinal relations and reaffirms the moral centrality of blood ties. The main theme of the tale is how familial unity can be balanced when marriage relationships disrupt the kinship harmony. The sister-in-law figures present an affinal relationship that disrupts harmony and harasses the younger sister, and is an extension of the bloodline. The character of the sister stands in for lineal purity and emotional core. The tale assesses the perceived instability of affinal relations and reaffirms the moral centrality of as follows-

Core Conflict of Kinship : The tale is constructed on the deep contradiction between natal kinship and affinal kinship. The structure focuses on how these two clashing loyalties create moral tension within the household. It aligns with what A. R. Radcliffe-Brown describes as the structural differentiation between consanguineal and affinal relations within a family, where marriage simultaneously integrates and threatens lineage stability (Radcliffe-Brown, 45).

Transformation as Moral Preservation : The sister's transformation into a fruit is a symbolic move; instead of death, she goes through moral preservation. This pattern is also similar to Mircea Eliade's understanding of mythic thought, wherein symbolic death frequently precedes rebirth, reinforcing cosmic and social regeneration (Eliade, 18). The tale thus resolves pain not through loss but through rebirth and continuity, a common quality in mythic logic.

Justice through Ritual and Nature : Justice is achieved through symbolic actions such as being trapped in a well, not being given food and water, and being exposed to bodily functions. These acts ritually restore balance and show society's moral code. Moreover, the use of bodily humiliation as a form of justice signifies that societies express moral boundaries through the symbolic control of purity and pollution (Douglas, 44).

Power Reversal : Earlier, the sister was powerless and tortured by her sisters-in-law. Now, she is brought out publicly holding power, and the same sisters-in-law are trapped and humiliated. The act of easing herself near the well is symbolic; it alters that once ill-treated

girl into an agent of moral justice. The acts resonate with Mikhail Bakhtin's notion of the carnivalesque, where hierarchies are symbolically turned around, enabling suppressed voices to claim agency and visibility (Bakhtin, 15).

Spatial and Bodily Mediation : The tale presents space (tree, sack, well) and body (tears, ease) to mediate moral meaning. In tribal thought, the natural world and body are moral tools, and the story uses them to dramatise justice, shame, and cleansing, and nature is perceived as sacred and morally structured.

Narrative Voice:

"Ever since the birth of spoken language, people have used stories to convey messages to one another. Such messages include teaching morals or explaining the world, providing an education for others, and even telling stories as a form of entertainment" (Rauer). This tale is narrated with pity towards the lone sister and clear dislike of the sisters-in-law. The sister's feminine voice is suffering and silent, as reflected in her emotional subjugation. The wives, on the other hand, conveyed a collective voice through their cruel actions - mainly, the tale "speaks" for them by describing their abusive actions. When the seven brothers return from work and ask about their sister, the wives' only reaction is silence, which indicates their crime; gloomy silence is their voice of betrayal. Thus, the narrative voice presents two kinds of feminine voice: the sister's silent suffering (eliciting the audience's compassion) and the co-wives' malicious intrigue (eliciting the audience's anger). The masculine voice comes to the foreground after the brothers discover the truth. When the sister describes her sufferings to her brothers, morality prevails in the tale. In Santal oral tradition, truth is linked to speech, and the act of truth becomes a path to justice. This perspective shows brothers as agents of justice. The brothers severely question their wives and even threaten them - if they are unable to find their sister, *"it will not bode well"* for the wives. Here, the male voice is authoritative and aggressive, breaking the earlier feminine silences. When the sister is found alive (who transformed into a fruit and was rescued by her brothers), the brothers made a conspiracy for punishment- they dug a well and trapped the wives in the well. At this point, the sister's voice finally rises; she confronts her sisters-in-law about why they treated her so brutally. At this moment, her voice has power for the first time; she questions them, and in answer, the wives' voices convert into a plea for mercy and words never to mistreat her again. This is a pivotal reversal. Thus, the feminine voice of the sister is triumphant and morally justified, while the co-wives' voices are transformed into pitiful echoes from a well. However, it's notable that the narrative voice and agency are primarily attached to the brothers, the male authority who bring out the justice as validated heroic measures. In contrast, the wives' representation remains antagonistic. This is like a pattern in folklore where women as women's enemies are condemned without nuance, reflecting the patriarchal notion that defames female cruelty while honouring male intervention. A common literary tradition which constructs women as divided figures—angelic or monstrous—often in opposition to one another (Gilbert and Gubar,36). In conclusion, the narrative voice in 'Seven Brothers and One Sister' initiated by marginalizing the victim's voice and criticising the antagonists', and ends by bringing back a rightful female voice (sister's voice) only under the protection of male power,

which feminist narratology identifies as the structural suppression of female subjectivity within patriarchal storytelling traditions (Lanser, 16). This structure shows that women's voices in Santal tales are only heard and given due consideration when they align with men's sanctioned authority.

The negative stereotype is a part of a larger folkloric trend in which women are depicted as intrinsically untrustworthy, such as jealous sisters, stepmothers, and rival wives(Warner, 210). Like other narratives, in this tale, women's characterization is quite problematic; the distorted representation of women has huge ramifications on society's attitudes towards women, and it provides a statement for their marginalization. This kind of story reinforces prejudices and discrimination in society. The portrayal of women in Santal folklore is a representative of patriarchal society that aims to subjugate women's autonomy and shape the cultural perception of women as suspicious and mistrustful. This kind of story minimizes the diverse roles that woman plays in society and overemphasizes their representation in false presumptions and biases. This social norm becomes a carrier of gender inequality and presumes that women have the inclination to malicious intent, rather than innate human qualities. In this identity formation, feminists questioned the traditional norms/values imposed on women and encouraged the transformative narrative practice for rereading the folktale from a gender perspective. From the feminist point of view, gender is seen as the result of socio-cultural construction that exists in a society. The gendered roles of men and women in human life are the consequences of human construction, which is not innate. Therefore, gender identity is a political matter. The identity formation process does not occur in a single process at the subject's will.

The folktale revolves around the exercise of power and the meting out of punishment within a family setting. It is a common dynamic in extended families where a husband's unmarried sister is tortured by the sister-in-law, and sometimes, sisters-in-law are tortured by the unmarried sister of the husband. In fact, the story is aligned with a patriarchal worldview where any woman who jeopardises lineage solidarity (here, by torturing a sister) becomes an evil figure. This tale reveals patriarchal control; through it, violence is considered acceptable while dealing with deviant female behaviour. Another norm reinforced in this tale is that the ideal behaviour of a woman, as depicted by the sister, should be patient, self-sacrificing, and forgiving. This saintly depiction of the sister reinforces the cultural ideal of female virtue in the face of suffering. Unlike many other tales where male characters' conflicts dominate, here women's conflicts are central. However, this subversion is only within the female sphere and is eventually resolved by men.

Cultural Implications :

Culturally, this folktale strongly presents Santal values regarding family loyalty, justice, and morality. The tale underscores the major importance given to maintaining a positive, life-long brother-sister bond of reciprocity in traditional culture . In Santal society (as in many Indian societies), an ideal brother is expected to protect and support his sister; conversely, a sister is expected to be devoted to her brother's family. This reveals a cultural belief that sisters/women have a certain *shakti*, a form of auspicious feminine power that must be respected and ritually honored (Kinsley,5). The folktale also highlights the realities and fears of joint

family living. It serves as a kind of social warning to the community that jealousy and selfishness can destroy a family. For example, if a folktale confers prominence to a certain character, let us say an evil grandmother, it will be claimed that in such a society, grandmothers are actually evil and that mythology reflects the social structure and the social relations(Strauss,429).

The symbolic representation of this tale is significant because wells in Indian folklore are often symbolized as fate or moral judgment. Such symbolic use aligns with what Dundes calls the "ritualized dramatization of taboo and transgression," in which places like wells serve to restore moral order and gender hierarchy (Dundes, 15). Importantly, every action of the tale carried cultural meaning- for example, digging a well (a community act) turned into a punishment place, and a marriage ceremony motif was subverted to convey justice. Anthropologically, such tales validate the priority of consanguineal ties. There is a mild subversive element: the supernatural Crow, who is indicating to the brothers that their sister plays a significant role, as the brothers alone would not have known of the crime without feminine aid. This suggests a minor acknowledgment of feminine help(a teardrop falling from the sister). The supernatural elements (Crow, magic fruit) give the story a mythic surface that subverts everyday logic but reinforces cultural mythos. In conclusion, 'Seven Brothers and One Sister' predominantly reinforces key social norms: the sanctity of sibling bonds, the expectation of women's kindness and obedience within the family, and the authority of elders(male) to judge and punish.

Conclusion:

From this tale, we find the traditional view of daughters-in-law in the Santal society as outsiders with malevolent intentions, and it demonstrates how folk narratives sometimes justify extreme punishment as a form of justice. It serves as a cautionary tale about family dynamics and the existential crisis of women within patriarchal structures. The study of the folktale of 'Seven Brothers and One Sister' provides insight into the Santal community's culture, revealing a narrative tradition deeply embedded in its identity. The rich symbolism in this type of oral narratives reflects the collective consciousness of the society and acts as a bridge between past traditions and contemporary self-expression. This paper has analysed the folktale from Claude Levi Strauss's structural approach. In this analysis, the researcher explores the components of the tale via interpretation and analysis of the relationships of elements, and reveals the connection between those elements, showing how these elements interconnect to make a story complete in itself.

Work Cited:

Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Translated by Hélène Iswolsky, Indiana UP, 1984.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, 1966.

Dundes, Alan. *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*. Rowman & Littlefield, 1999.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Harper & Row, 1963.

Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. Yale UP, 1979.

Karve, Irawati. *Kinship Organization in India*. Asia Publishing House, 1953.

Kinsley, David. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. U of California P, 1986.

Lanser, Susan Sniader. *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*. Cornell UP, 1992.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Basic Books, 1963.

—. "The Structural Study of Myth." *The Journal of American Folklore*, vol. 68, no. 270, 1955, pp. 428–444.

Pandey, Suravi, and Vipin Kumar Singh. "Reading Tribal Minds on Female Sexuality through Santhal Folktales." *Library Progress International*, vol. 44, no. 3, 2024, pp. 27159–27163.

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. Free Press, 1952.

Rauer, M. "Tell Me a Story: How the Patriarchy Influences Fairytales." *Medium*, 2021, maisonrauer003.medium.com/tell-me-a-story-how-the-patriarchy-influences-fairytales-12093d36e82c.

Soren, P., and W. Jamir. "The Santhals: Their Culture and Traditions." *Trends in Sociology, Psychology and Anthropology*, vol. 2, AkiNik Publications, 2021, pp. 79–97. ResearchGate, www.researchgate. net/publication/ 354858400 The Santhals Their Culture and Traditions.

Warner, Marina. *From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers*. Farrar, Straus and Giroux, 1994.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 200-209

Wanchuwa Festival of Tiwa Community: A Study on Its Traditional Significance and Contemporary Relevance

Bikash Masrong
Mayuri Roy

Abstract

The Wanchuwa Festival of Tiwa community constitutes a most significant ritual and cultural institution of Tiwa community of Northeast India specially Assam and Meghalaya. This harvest festival signifies to the tribe's rich cultural heritage and their deep connection to the nature. It is the showcase of Tiwa community's profound respect and dedication to the nature and their environment. This festival marks a prolific harvest with ritual expressing gratitude to deities for the abundance. Wanchuwa is not merely a seasonal celebration but a complex cultural institution that integrate agrarian rhythms clan, solidarity religious faith, youth socialization. But in recent decades the Wanchuwa festival has acquired new display for the impact of modernization, negotiation religious conversion and political and economic realities. Despite significant transformation, wanchuwa continues as symbol of integration, sustain indigenous identity, collaboration and cohesion. This research article tries to examine the wanchuwa festival from historical, traditional and contemporary relevance. This study tries to explore the origin and evolution of wanchuwa festival, ritual structure symbolic meaning and social function. This study also tries to analyze how wanchuwa functions as a cultural institution and assertion, identity of preservation and integration.

Keywords: Wanchuwa festival, Tiwa community, Agrarian, Cultural identity, Indigenous.

1.Introduction

India always has been the inhabitant of many ethnic group for thousands of years where they belong to their own identity, culture, ritual, tradition, custom and living style which make them special from different group of people. Tiwa tribe one of the most prestigious community among all the tribal group where they have rich culture and heritage, ritual and festival they observed. Among various festivals of this particular tribe, the Wanchuwa Festival is celebrated most enthusiastically have a profound cultural, spiritual and socio-economic significance. The festivals of indigenous communities are not just the iconic moment of their life to be celebrated but they are deeply embedded within social structure, belief system and ecological contexts. This festivals of tiwa community represents and showcase of collective memory, moral values and social norms are articulated and transferred from generation to generation.The Wanchuwa festival is such a platform of social institution observed with great enthusiasm and follow some ritual discipline particularly among the hill Tiwas inhabiting Karbi-Anglong district of Assam and some part of Meghalaya.

The Tiwas also known as Lalungs are indigenous community inhabiting a thousand of years parts of Assam and Meghalaya. They have been categorized as hill Tiwa(2000) and plains Tiwa(1950)(wikipedia), each with specific socio-cultural characteristic but united by shared common ancestry ritual and heritage. Traditionally they are dependent on agriculture, specially hillypeople in Jhum cultivation and plains are in paddy fields. Also they developed a calendar closely align with seasonal cycles and agrarian activities. Within this ritual calendar, Wanchuwa represents a major communal ritual associated with thanks giving, social renewal and spiritual connection towards nature.

Wanchuwa is celebrated primarily among the hill tiwas which reflect the intimate relation among community life, agriculture and indigenous cosmology with the nature. It is not merely confined to the domains of faiths alone, rather it represents a broad socio-cultural institution that regulates, socio-cultural relation affirms of leadership strengthen the collective solidarity. Through the ritual offering, collective participation, symbolic performanceand through the traditional dance and music, the festival articulates the tiwa understanding of harmony human and nature and spiritual world as well.

In contemporary time, however the indigenous festival such as wanchuwa exists in a rapid changing social environment which is mainly influence by modernization, globalization, formal education, migration, religious transformation and exposure of global cultural influence. No doubt this process have inevitably influence the traditional practices leading to both the adaptation and reinterpretation with wider socio-political negotiation. While some elements of ritual have undergone some modification, the core value and symbolic meanings of wanchuwa continues to resonate within the tiwa society.

Despite its importance, scholarly research on Wanchuwa remains a comparatively limited. The available literature on the tiwa community focuses on broader ethnographic description rather than in-depth analysis of specific ritual institution. Therefore, a systematic study of Wanchuwa is necessary to understand the its traditional significance as well as contemporary relevance. Such inquiry not only enriches the documentation of tiwa cultural heritage but also contribute to broader academic discussion in such indigenous festival, cultural preservation and conserve.

This article therefore tries to seek to examine the Wanchuwa festival from both the historical and future perspective. It also try to explore its origin , ritual structure, symbolic meaning, social function and the role of tiwa community by emphasizing of rigorous study aims to demonstrate that Wanchuwa is not merely a festival but a dynamic cultural institution that continues to shape and reflective the daily life of tiwa community.

2. Review of related literature

Gargi Doloi, Bijoy Timung, Kongkon Bordoloi (2024) had done a study on **"**The Tiwa community of Assam: A Historical and cultural Study", where they present a discussion on Tiwa Community. Tiwas are migrated from present day Meghalaya to the plains and settle there in search of fertile and food for their permanent security. They are predominantly agrarian rice is the staple crop also supplemented by fishing, hunting and crafting. They have rich culture, customs and traditions, but sometimes these elements can prevent them to get their amenities and development. Additionally lack of education and awareness can hinder them from the development of whole community.

Another study conducted by**Pubalee Kakati and Humayun Bokth(2025),** on Festivals of The Tiwas where they have highlighted the significance of festivals for connecting people in a society. They further explained in their study that the festivals are not only to express feelings but also way to preserve tradition, social unity, cultural significance.

Dr.Himashree Hazarika(2021)in her study on "Wanchuwa Festival of Tiwa Tribe of Assam,India" had expressed that the Wanchuwa festival is one of the most enthusiastically celebrated festival of Tiwa community which is related to good harvest. It has a not merely a cultural significance but also religious importace of willingness for the bountiful harvest. These people are deeply rooted their colorful tradition and custom. But recent from the last 4-5 decades religious conversion becomes a main problem for them and also their religion shares many elements with Assamese Hinduism specially the impact of Neo-vaishnavism.

Dr.Lakhinandan KhakarBordoloi, in his study says that the Wanchuwa is religious festival of Tiwa community which is mainly a rice grinding festival**.** It is a series of four days festivals and wanchuwa falls on third day celebrated by hill tiwas of Northeast. It is a symbol of strength of unity of community, exchange the idea, beliefs with other people which can increase the feeling of brotherhood and preserve the old culture and traditions of the tiwa society.

3. Objectives of the study

- To discuss the historical origin and traditional practices of Wanchuwa festival among Tiwa community.
- To analyze the cultural, social, and religious significance of the Wanchuwa festival in Tiwa society.
- To explore the role of Wanchuwa in preserving the identity, values and unity of Tiwa community.
- Toanalyze the present-day relevance of the Wanchuwa festival in promoting cultural heritage and community development.

4. Significance of the Study

The Wanchuwa festival of Tiwa community is not only a festival but it is the reflection

of community's belief system, custom, social structure and traditional practices. It reflects the cultural richness of that community. The researcher has felt that there is less studies on Wanchuwa festival which is an important part of Tiwa culture as most of the studies focuses on Tiwa community as a whole. While considering the gap, the researcher has selected the present topic.This study will help to preserve and documented an important part of Tiwa cultural heritage.

Again, in the contemporary context, many indigenous festivals are undergoing to change due to modernization, impact of globalization, and urbanization. Therefore, this research has become more significantas it tries to explore how the Wanchuwa festival adapts to these changes while maintaining its own core identity. The present study will also provide an insight on the role of festival in strengthening community unity, cultural identity and knowledge transmission. Moreover, the study will contribute to the broader field of tribal studies and cultural anthropology by undergoing scholarly studies. It may also support cultural preservation initiative and policy planning related to indigenous heritage in Northeast India.

5. Methodology

The research has been adopted the descriptive analytical method to explore the topic. The data are collected from the both primary and secondary sources. The primary data are collected through Personal interview on village elder, community leader, festival organizer and participants. The secondary data are collected from books, magazine, research journal, article etc.

6. The Tiwa Community: Historical and Cultural Background

The Tiwa community is one of the most prestigious communities among other ethnic groups of India which have own customs and cultural privilege. They are mainly inhabiting in the Northeastern states of Assam, Meghalaya and parts of Arunachal Pradesh. The derivative meaning of the word 'Tiwa' has come from the word 'ti' which means water and the word 'wa' which means the superior(Baruah,434). The famous Assamese artist and scholar Kalaguru Bishnu Prasad Rabha, in his article on 'Assamese Culture', wrote about that the Tiwa or Lalung community that in ancient time three clans of Deori'scrossed the river 'Luit' and migrated to settle different place but one clan lost their track and consequently they are known as Lalungs(Dewri,110)

The Tiwas are one of the indigenous communities of Assam. They belong from the Man-Tibetan branch of Sino-Tibetan language family. According to description found in 'History of Assam' the areas extending up to the Brahmaputra in the North, the Demoria region in the west and the district of Nagaon, Morigaon and Karbi-Anglong, and in south to Bor-Amli tiwas were inhabited. That means they are primarily inhabited in Morigaon and Nagaon district of Assam. Moreover,they are also found in some part of Kamrup(M), Dhemaji, Jorhat Titabor and some part of Sadiya. Earlier they are known as Lalung, but now they love themselves to identify as Tiwa.

They belong to the 'Scheduled Tribes' category which gives them the opportunity to enjoy certain benefits by the constitution. The Tiwa people are divided into various clans such as: Masrang, Masereng, Pamchang, Magar, Madurr, Puru, Chagara, Maslai, saara, Famchang, Chalang, Amchi, Muni, Melang, Laram etc. Among these, the Masrang and Masreng clans are considered to be as superior.

Every clan in the Tiwa society is exogamous. This means that a particular clan can only enter into and maintain marriage relations with another particular clan. They believe that relationships between people of the same clan are like brothers and sisters. Therefore, inter-clan marriage is prohibited. The titles they use are Bordooli, Deuri, Hukai,, Manta, Lalung, Konwar, Patar, Senapati, Deoraja, Dolai, etc.

The Tiwa people have been rich in their culture since ancient times. There are many different types of festivals celebrated by different ethnic groups in Assam. The Tiwa people also celebrate different festivals with different folk customs and religious traditions at different times. The majority of the Tiwa people are agriculturalists. Their economic life is mainly agricultural. Therefore, the festivals they celebrate and the dances and songs associated with them are also related to agriculture. The festivals celebrated among the Tiwa people include Barat festival, Chhagra Kham, Fuja, Mishawa, wanchuwa, Yangli, Jungkong Puja etc.Most of these festivals are celebrated in different seasons and are agricultural.

7. Historical origin and Traditional Practices of Wanchuwa

The Tiwa tribe is one of the oldest tribes of Northeast India, and the all the various festival has been celebrating since the Tiwa tribe exist along with their ritual, customs and tradition. They have been strictly following all the rituals and other principle because they believe that if they donot follow the ritual properly, they ensure the harm themselves. The historical origination of Wanchuwa festival is quite uncertain. But an elderly man of a village said that the Wanchuwa festival mainly related to good harvesting, a harvest that is done by both human being and Goddess itself. Since childhood their ancestor used to say that every season Goddess came down to earth to celebrate the festival, but they could not have good production so they decided to include human resulted a bountiful harvest (Baruah,2002). And from that point of time Tiwa people have been celebrating this festival so enthusiastically in every five years ending.

The wanchuwa festival is celebrated by hills Tiwa. The Marjowali and Amkhawali tiwas are two branches of hills Tiwa among twelve phoid of hills Tiwa. The tweleve branches are 1.Amsai 2.Rongkhoi. 3.Marjong. 4.Amni. 5 Makro. 6.Malang. 7.Sogra. 8.Lumphui. 9.Amjong 10. Amri.11. Amkha. 12.Ligra(L.N Kholar2025). The Amkhawali and Marjongwali tiwa celebrate the Wanchuwa festival by the way where other donot.

Preparation for the festival:

The preparation of the Wanchuwa among the Tiwas is systematic and collective process which reflect the social cooperation, ritual discipline and most importantly cultural responsibility. The panthai of Tiwa start to prepare from the one month before the main festival. They used to collect essential items like rice, rice beer(chu magra) bamboo, straw, chicken and pig and make a new Shamadi for the purpose of this festival by all the panthai of the village. They invite the people of neighboring area by offering betel nut and leaves which is a symbol of respect. After this they also prepare a new lomphor and sham for the festival which is partly buried for their distinctive look.

Celebration and practices:

The origin of the Wanchuwa festival was from a village called Bormarjong which is

currently located in West karbi-anglong district of Assam near to Meghalaya border. Later on, it is spread into other hills Tiwa villages. But now a day, plains Tiwa also celebrate this festival among Amkhawali and Marjongwali phoid. Some of the Tiwa villages of West Karbi-Anglong like Aamdoba, Kengabat, Mugaguri, Makhaguri, MeshaKungri,Silangkhinchi, Sobleng Nadralbar, Hadawgaon etc. organized and celebrate the Wanchuwa. Moreover, some of the villages of plains Tiwa are like Marjong gaon (Amsoi), Daborghat also observing this festival.

The Wanchuwa festival is celebrated within the three months of April, May, June,(jeth,ahar,khaon)and celebrated once in a four or five year. It continues from four consecutive day starts from Monday and conclude on Thursday, but the main ritual is performed on Tuesday and Wanchuwa is observed on wednesday day because Tiwas consider wednesdayday as sacred day for their community in the residence of Shangdoloi. One of the main characters of this festival is Shangdoloi, the head of the bachelor dormitory (samadi) where the Shams(rice grinding instrument or wooden mortars) are located. The panthai rawa (bachelor) all the members of shamadi start dance in the rhythm of khram pangshi and thurang (musical instrument) grind the wet rice with a "lomphor"(wooden pestle) till the rice is into be a powder. After the dance the rice powder is mixed with a light water and sprinkle on people present in the festival, and reminding mixture is distributed among villagers to prepare Wanrusa a type of steam cake and the very next morning, they all bring the Wanrusa to Shangdoloi's house and offer with purity to the deities Sodonga Raja, Lampha Raja Maldewa Raja. By the Thursday the Wanchuwa comes to an end.

The very first day of Wanchuwa dedicated to ritual perform and purification. They generally perform animal sacrifice (four pig) near shamadi in the name of God and seeking blessings from God so that they can run the festival without any fault. After this, new officials like Shandoloi, Shangmaji, Huruma, Khuramul, Khurasa are appointed where the festival is looked by the old officials. The traditional chu lau is offer to new one as a symbol of respect. The newly appointed officers have tenure of five years and they run the Samadi affairs. While assigning the new officials, the old officials sing'

"He tawyedi fana hingya, o' cha phandonda
He xona nedi fana hingya, o' cha sidonda
Hebe chare nem hongaido' kuru lampha rajane nem
Hebe sare sem hongaido' kuru sadonga rajane lem"

Meaning : "Hey youth this ritual and principles are not yesterday's or today's. It's from the days of lord king Lampha raja and Sadanga raja. Even if you go far from your village, don't forget this rule."

Second day of the festival, thousands of people gather to enjoy the festival both from hill and plains. The local people of the village make temporary arrangement to stay in the night. Among them the officials select some Tiwa panthai to do dance and perform traditional ceremonies. On the second day the panthai rawa stay all the night in Samadi and usually sings the tiwa songs and perform tiwa traditional dances by biting khram, pangshi, thurang. They usually singto identify themselves as

"*Chinga padone thukrasa hongaidgo*
Wathi phang karaine saang

Padone thukrasa hongaido
Chinga koi phang karai ne thukrasa"(sung by a villager)

Meaning : Where does we from, we are from the land of where a lot of betel nut tree is found. Where does we from we are from we are from a place where there are a lot of bamboo tree.

They actually donot mention or reveal their identity directly.

On third day of the festival, the Tiwa panthai include the other village go to wear traditional dress in the Shangmaji house. They wear Tagla, Faga, thanas, lok and paint themselves with mixture of rice powder. At the time of performing the Wanchuwa they used to sing

"Oi kosai shari-kora shari-bhai
Lampha rajane nem kara chang
Tawe phara hya dosh hajar
Phirine phara hewe nem shinge thaidong..."

The above line says that we are offering our deep faith and worship to fa mahadew (Lord shiva) and God sari bhai sari kora(tiwa God) and they are performing their old traditional duties according to their society.

The girls have only role to help in making the mixture and various type of cake from the mixture. Before the dance of Wanchuwa 21 mortars are placed on the ground of shandoloi house who play a great important role during Wanchuwa. During the rituals, the Shangdoloi, Shangmaji, Khurama along with Munship(a person like priest) and some village people sung chant the mantras and sacrifice the pigs in the name of God. During the course of wanchuwa dance one or more particular person throw the wan (grinded rice) and ti (water) to the people assembled in wanchuwa believed it's a blessing from God. And in between the dance, the girls' group who assist the boys performing wanchuwa , the boys sing for their loved one which is known as khorla rojawa kit in tiwa language as

" Haa paga kharai ne khunguri chyolom son
Mungo maniamang
Haa paga tilunge mahadi chyolom son,
Nago maniamang
Mungo' mangaidom
Salokowane sajo'go
Cholog tigamang
Cholo nangane sajo'go
Sadar tigamang......."

Meaning : "which riverside princess are you? I don't know your name. if I had your name, I would have sung it, I would have put it to may poem, my life said by a village panthai."

At ending of the festival, all the panthai placed their Lomphor at the centre of the people who surrounded the yard of Shandoloi and in evening they perform phuja in the name of Maldeo and Sodonga Raja. The Munsip distributed grinded rice to the villagers to make wan(cake) and collect it in the evening and offer it to Maa Lukhumi (goddess laxmi) and distribute all the people. And this ceremony is known as Wan tunga chawa.

8. Cultural and religious significance

The analysis of Wanchuwa demonstratesthat it is multidimensional cultural institution which encompasses a social solidarity, religious devotion and purity and collective symbolism of identity. Culturally the festival is the showcase of traditional songs, dance folklore and ceremonial performance. This artistic element is a symbol of pride, dignity and values of tiwa people. Wanchuwa strengthens communal unity through collective participation. Preparation of the festival – such collecting, items food, cultural performances - require a collective effort and cooperation, which reinforcing social bonds.

Religiously, Wanchuwa signifies indigenous belief system which have intimate bonding with nature, ancestral spirit, deities of their tradition, and natural forces, the religious code affirms the moral order of the society, respect, discipline and ethical code of conduct.

The findings include that cultural social and religious aspect of Wanchuwa are inseparable part of tiwa society and collectively sustain the moral values of Tiwa community. Therefore,this aspect operates as a holistic institution preserving the ethical framework of Tiwa society.

9. Role of Wanchuwa in preserving identity, values and unity

The present study shows that Wanchuwa plays a significant role in preserving the ethnicity of tiwa community**.** In the context of rapid transformation of socio-economic condition this festival functions as an institution of collective reaffirmation. Through traditional rituals, song, dance, dress, food the community reconnect with their main root and follow the practices of their ancestors.

- ➢ Wanchuwa helps to maintain the tiwa community's distinctive culture through their traditional practices, ritual, dress, music, food, dance, language and hospitality.
- ➢ This festival works as a transmission of knowledge of history, custom, tradition from elders to younger generation.
- ➢ Wanchuwa as a platform unity of different clans and families, which strengthen the social bond and mutual understanding.
- ➢ Wanchuwa develop the moral values among young generation such as gratitude, honesty, discipline, and respect for the nature.
- ➢ Collective preparation for Wanchuwa encourages team work and unity among new generation. Participation of youth and elders create strong connection between two generation.
- ➢ The festival also as a symbol of love and forgiveness towards nature, peace and harmony among the tiwa community.
- ➢ It also maintains spiritual and ecological values and motivate the people to protect their tradition.

10. Relevance of Wanchuwa festival in present context

The finding of the present study reveals the relevance of Wanchuwa in contemporary period. In the era of globalization and modernization, without a doubt, more or less there is impact on traditional society. But the festival serves as a safeguard of cultural heritage. It reinforces the cultural confidence among tiwa community. Today wanchuwa plays a prominent role in strengthening ethnic and cultural consciousness among the new generation.

As education and urban lifestyle influence our daily life, Wanchuwa provide us as opportunity of reconnecting the root and culture with their own language, ritual, custom music and language. It promotes the unity among all the people belong from different clan and village and also the other people of other social background.

Furthermore, Wanchuwa has an ecological relevance, because as we already discuss earlier that Wanchuwa is agrarian festival which have an intimate relation with nature. Moreover, it also promotes cultural preservation and conservation in regional diversity of Assam. It attracts academic interest among student and increases awareness about tiwa heritage.

Thus, Wanchuwa festival is not merely a festival of celebration but also a living style of Tiwas that remain socially, culturally and environmentally significant even in the present day.

Conclusion

The Tiwa tribe of Assam and Meghalaya observed various festival and all this festival in mainly agrarian centric during, pre or post harvest period. The Wanchuwa of tiwa tribe show a profound connection towards nature.The study shows that Wanchuwa is not only a ceremonial celebration but a comprehensive socio-cultural institution. In the face of modernization, it plays as a role of transmission of cultural knowledge, strengthening the bond among different community, preserving the distinctive identity of Tiwa people.

In the contemporary context also, Wanchuwa occupies a prominent place as a symbol of cultural continuity and pride and indigenous wisdom. Therefore,Wanchuwa should not recognize not only as a festival of celebration but as living legacy that continues to shape and sustain the cultural life of Tiwa community.

Works Cited:

Primary source:

- Pabitra Madar(Wanchuwa organizer), Daborghat, Morigaon.
- Tapan Bordoloi (Artist, socialist) Kalbari, Morigaon.
- Subhen Bordoloi (Community expert), Silchang, Morigaon.
- Rohit Puma. Umsuwai, West karbi-Anglong.

Secondary Sources:

Books

Nath,Ramesh, Kholar,L.*Jungalbalahu*,Tiwa Autonomous Council, Morigaon2025.

Baruah, Santananu Kaushik. *Assam Year Book,* Jyoti prakasan, Guwahati2022.

Kholar, Lakhinandan.*Sograsal,*Tiwa Kanthichurisal, Jagiroad,2017.

Amsi,Rimal.*Tiwa Shonge Thalar*, Tiwa Autonomous Council,Morigaon 2013.

Deuri, Maneswar, Janajati Somaj Sanskriti, Tiwa Sampradayar Atit Porichoi.

Deuri, Maneswar, Tiwa Samaj, Pakashak Nagen Saikia, Jurhat, 1983.

Journals and article

Hararika, Himashree. "*Wanchua - A Festival of Tiwa Tribe of Assam, India"*IJARESM vol.09,2021,p.no(2127-2128).https://www.ijaresm.com/wanchua-a-festival-of-tiwa-tribe-of-assam-india

Doloi,Gargi, Timung Bijoy,Bordoloi,Kongkon."*The Tiwa Community of Assam: A Historical and Cultural Study."* A Review of Contemporary Scientific and Academic Study.vol-04,no-08,2024,p.no(1-5).https://www.researchgate.net/publication/383323147_The_Tiwa_Community_of_Assam_A_Historical_and_Cultural_Study

Kakati,Pubalee,Bokth,Humayun. "*Festivals of Tiwas of Assam: A Sociological Study"* International Research Journal of Modernization in Engineering Technology and Science.vol-07,2025,p.no(2275-2279) .https://www.irjmets.com/upload_newfiles/irjmets70900052952/paper_file/irjmets70900052952.pdf

Roy,Mayuri. Masrong Bikash. *"Tiwa Khokolor Lankhon Nritya: Ek Somu Abolukon"* Panchoi,vol-13,2025,p.no(230-234). https://sarupatharcollege.ac.in/media/home/journals/Pancoi_2025-compressed.pdf

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 210-222

Indigenous Traditional Knowledge Systems and Climate Change Adaptation: A Historical Study of Communities in Northeast India

Alpana Sukai

Abstract

Northeast Indian indigenous peoples have deep and diverse traditions of health, in which physical healing, spiritual belief systems, and ecological knowledge are united. Such practices have developed over time through engagement with various landscapes and social-cultural environments, providing holistic responses to health that address the body, psychology, social, and spiritual aspects. The review is a critical analysis of peer-reviewed literature on the health/spiritual practices of indigenous communities in Northeast India, focusing on ethnomedicine, ritual healing, community care, and the cosmological models that structure local health-seeking behaviour. Based on research in anthropology, ethnobotany, public health, and medical sociology, this paper summarises the literature on how traditional healers, sacred rituals, herbal pharmacopoeia, and spiritual cosmologies function as parallel or complementary systems to biomedicine. The review shows the resilience and flexibility of indigenous systems of healing, while questioning issues of marginalisation, exclusion by epistemic violence, and the pressure of modernisation and medical dominance. The results of the study indicate that indigenous health practices play a role in primary healthcare access in remote areas, cultural identity, and prevention and psychosocial health. Their continuity, however, is threatened by the loss of transnational knowledge transmission and the inability to be recognised as an institution. The review supports the integration of indigenous health knowledge into public health structures, grounded in ethics, and emphasises cultural autonomy and intellectual sovereignty. This paper critically synthesises existing scholarship as a

contribution to a broader discussion on pluralistic healthcare, decolonising health systems, and the use of indigenous knowledge in the realisation of culturally responsive and sustainable health outcomes in Northeast India.
Keywords : Indigenous health systems; Spiritual healing; Ethnomedicine; Northeast India; Traditional knowledge

Introduction

One of the most vulnerable regions in the country where the effects of climate change will be felt is northeast India. The area, which is mountainous and rain-fed, is constantly subject to hazards due to climatic variability, including flash floods, landslides, variable rainfall, and even weather-related events such as thunderstorms. The Northeast Indians, comprising over 200 ethnicities dispersed across Arunachal Pradesh, Assam, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Nagaland, Sikkim, and Tripura, have, over an extended period, relied on traditional ecological knowledge (TEK) to survive amid environmental changes. Such communities have developed proven methods in agriculture, water management, forestry, and disaster preparedness that make them more resilient to climate stress. This appreciation of the value of these practices is becoming widely recognised, as scientific reports promote various ways to integrate indigenous practices into modern climate adaptation. This paper offers a general synthesis of how Northeast Indian indigenous peoples use traditional knowledge and practices to adapt to climate change, providing important examples and their advantages. We also explain how difficult it can be to maintain such practices and how they should be incorporated into modern climate resilience practices.

Methodology

The study employs a qualitative research methodology based on secondary sources. It reviews relevant peer-reviewed articles, books and institutional reports concerning indigenous communities of northeast India. Using thematic analysis, the research explores traditional ecological knowledge -such as farming practices, water management,forest conservation and disaster-resilient strategies to assess how indigenous knowledge systems support climate change adaptation.

Climate Change Challenges in Northeast India

The climate trends in the Northeast are already disturbing. There have been increasing temperatures (meaning 0.1 °C/confirming, in certain places, at 10 to 10) and changing rainfall patterns (including increasing variability). Indicatively, Mizoram has seen a drop in annual rainfall (~5.2 mm per year over 1986-2017), and the number of dry days has increased. Meanwhile, extreme events such as floods and landslides are becoming more frequent. Assam is the most climate-affected state in India due to frequent flooding and river erosion across its extensive Brahmaputra floodplains. The greatest populations of tribes tend to occupy the most ecologically sensitive regions - riverbanks, slopes of hills, and forest interiors- and are therefore disproportionately prone to these risks to climate hazards. The effects are not only on the environment but also on culture. As houses come down along with harvests due to unpredictable

weather patterns, the native population finds itself without its means of livelihood and without traditional ways of life and earth-related practices. These issues highlight the immediate need for a set of adaptive measures tailored to the region's ecological and cultural situation.

However, local wisdom has helped the tribes of Northeast India to live with climate variability for ages. Traditionally, societies forecasted the weather based on natural indications, timed agricultural activities to the monsoon cycles and constructed houses that matched a flood-prone environment. The magnitude and rate of climate change are evident today, making these conventional approaches a strain. Sporadic downpours and rising temperatures are causing greater uncertainty in relying on historical patterns; e.g., ancient planting calendars based on anticipated rains are frequently disrupted by abnormal droughts or unexpected rains. Despite such strains, indigenous knowledge remains an important resource. It provides localised, cost-efficient and environmentally friendly ways of adaptation that have evolved on the ground. We discuss key types of traditional adaptive coping in the Northeast of India and their effects on communities' ability to deal with climate risk below.

Traditional Adaptation Practices of Indigenous Communities

Sustainable Farming Systems and Food Security

Northeast India's agriculture is long accustomed to both challenging topography and unpredictable weather conditions. One foundation is the transition to cultivation, locally known as jhum, which is practised by most tribes (in Mizoram, Nagaland, Meghalaya, etc.) as a system of rotational agriculture. When under jhum, families cut an area of forest, plant a variety of crops over several years, and then leave the area to grow on its own. Although this practice has been criticised, it has traditionally ensured that the soil remained fertile and that any pests introduced were minimised through rotation and diversity. It allowed the communities to live in the rugged areas without deforestation. Nevertheless, the recent shorter phases of fallow cycles (due to population pressure and policies) have put the sustainability of jhum in question. Under climate stress, many communities are now establishing food security through innovative methods within or next to jhum.

An example of an impressive indigenous system is the wet-rice farming practised by the Apatani tribe in the Ziro Valley of Arunachal Pradesh. The Apatanis have developed a complex system of irrigation that directs streams of the adjacent hills into terraced paddy fields. On these terraces, they use paddy-cum-fish farming: common carp fingerlings are put into flooded rice fields and allowed to coexist with the rice seedlings. The fish also assist in pest and weed management, in circulating oxygen in the water through their movements, and in enriching the paddies with naturally occurring fertiliser from their droppings, increasing rice yields. However, the steep terraced bunds and channels interfere with the villages positioned uphill, which catch the nutrient-laden runoff and manure, recycle nutrients, and keep the soil fertile. An example of sustainable farming is this integrated rice-fish system, which is low-input, climate-resilient (protein, fish), and grain in a single landscape. It illustrates the customisation of sustainable agriculture to high-rainfall conditions on hillsides.

Terrace agriculture by other tribes is simply a method of soil and water conservation

that is used on steep slopes. Indicatively, in the highlands (e.g. Chandel district) of Manipur, communities have constructed bench terraces - flat step-like fields cut into hillsides - that have a catastrophic effect on the reduction of soil erosion and runoff in torrential downpours. Such terraces make the cultivation of rice and vegetables possible on other slopes prone to erosion, thereby preserving productivity even during heavy, fierce monsoons. The fact that traditional terrace farming does not cause land degradation, and that it increases water retention in the soil as a buffer against drought spells, which at times occur after irregular rainfall.

Agrobiodiversity can also be considered an insurance against climate variability for indigenous farmers. This was the case in Meghalaya, where the Khasi people practice diversified jhum and home gardening, growing a wide variety of tubers, grains, and vegetables. Such a variety of crops and wild foods ensures that, if the weather turns unpredictable or pests ravage a crop, there are other crops that will feed the community. An example of how cultural values can support agrobiodiversity is presented in Nongtraw village, Meghalaya: there, Khasi villagers harvest wild honey only after performing a ritual to inform the bees, and only as much as they need, as they have a profound respect for nature's boundaries. These practices have helped them endure food stress, including shocks from climate, as the ecosystem has sustained them during lean periods.

Societies are also trying new foods and organic ways of changing. In Nagaland, a section of farmers is moving to cultivating coffee on hill slopes instead of the traditional jhum. The rationale for this paradigm shift is to manage stable soil erosion caused by jhum and to provide a cash crop that is resilient to climate change. Farmers grow coffee on sloping hillsides, thus stabilising the soil (coffee is a perennial that forms roots that cling to the soil) and diversifying their income. The preliminary outcomes in Nagaland have demonstrated that they have helped conserve soil and boosted the economy through coffee harvests, indicating adaptive innovation in agriculture. Organic farming methods and practices are also being reborn across the region (through the use of farmyard manure, compost, green manure, and traditional pest control) to improve soil health amid fertility depletion driven by climate change. Instances include farmers in Tripura who collect cow dung, leaves, and biomass to make compost, which is then applied to fields so that yields of potatoes and other crops can still be realised without using synthetics. These organic modifications can improve the soil's ability to hold moisture and nutrients, thereby increasing its resistance to droughts and floods.

Water Conservation and Rainwater Harvesting

Water management is a critical adaptation requirement for the climate of Northeast India, which alternates between deluge and scarcity. The indigenous communities have developed ingenious systems of water harvesting to maximise the heavy downpours that accompany the monsoons and ensure water throughout the dry seasons. One notable one is the Zabo system (also known as Ruza), which is employed in Nagaland and Mizoram. The villagers under the Zabo tradition build small reservoirs and trenches up the hillsides to collect

and retain rainwater during the wet season. Zabo refers to the local Chakhesang Naga language, which means 'impounding water'. At the top of the hills, rainwater collected in earthen tanks is discharged through a series of ponds, usually through cattle yards where it gathers manure, thence into terraced paddy fields. Using this system, drinking water is supplied to livestock at the same time as irrigation water laden with nutrients is applied to crops, and groundwater is recharged. Zabo has been a sustainable experience in an area with high rainfall, but ironically, a water shortage during dry months (due to rampant runoff during rainy seasons), affecting agriculture and household water throughout the year. It demonstrates the use of indigenous techniques that use surplus rain to cushion against future droughts, a major climate adaptation.

Bamboo drip irrigation is another ancient technology and is also adopted by the famous Khasi and Jaintia tribes of Meghalaya (and a similar system of bamboo canals in Mizoram called Tui Zau). Over hundreds of years, peasants have built irrigation systems of bamboo pipes to direct the flow of perennial springs in hills to distant terrace farms. Bamboo pieces are hollowed and interlaced in such a way that the water is transported over very long distances by gravity, whereby only one channel measures several meters long. When the water finally reaches the crops (usually betel leaf, black pepper, or areca nut plantations on terraced slopes), the flow has become a dripline, and erosion is avoided from the time the water enters the terrace. It is very effective in irrigating the growing plants. And it is amazing how efficient this 200-year-old drip irrigation system is - it can pump 15-20 litres of water per minute at the source to several lower fields with little or no loss. It is made entirely from locally produced bamboo and cane, requires no fuel or electricity, and the materials are biodegradable. Faced with changing rainfall patterns, this community-run irrigation provides some assurance that, even during dry periods when it might not be raining, crops will not be wiped out because the water stored in springs will sustain the community. It is a result of a graceful climate change: implementing local engineering to capture water in the rough landscape.

Social norms also conserve and regulate communities' natural water sources. Commonly used in most villages of Taboo against pollution or overuse of the sacred pond or spring. In Mizoram, for example, customary laws in some villages limit the overexploitation of community springs and require the protection of jungles around water sources. Such conventional custodianship has ensured local water security despite the larger rivers being pushed by climate variability. These community-run water reservoirs in Mizoram have supported agriculture during recent dry periods, when a modern piped water supply is not in place. These activities demonstrate why local governance can provide water resilience: regulations imposed on elders guarantee equal distribution and preservation, which is essential given the increasing number of unpredictable rains and longer dry seasons related to climate change.

Forest Conservation and Biodiversity Preservation

There has been an entrenched cultural and spiritual association between forests and

biodiversity among the native people of Northeast India, which has led to traditional conservation methods and approaches to strengthening climate resilience. A common type of institution is the sacred grove - an area of forest guarded by religious beliefs. Most tribes will reserve groves where no one can cut trees, hunt, or even collect fallen wood because of the terrain's holiness. These groves in Mizoram are called ngawhumhalh, or the Safety Forests, and serve as carbon sinks and biodiversity hotspots in the landscape. For example, the sacred forest regions around these villages, including Lunglei and Aizawl, host rare plant and animal species; by conserving them, communities retain local ecosystem service networks such as clean water, pollinators, and seed banks of crop wild relatives. To curb climate change, these community-conserved forests serve as buffers against extreme events - they create stability against landslides, they create a microclimate of shade and moisture, and they store carbon to be released. The cultural value of sacred groves gives them long-term viability, an example of the role of indigenous spirituality in pragmatic climate management and adaptation (by preserving essential ecosystem services).

In addition to sacred groves, common forest management practices are widespread across many communities. An example of this is the custom law in the Naga, Mizo, and Garo tribes, where fallow and rotational harvesting in the community forest is enforced. In contrast to exploitation via the open-access system, these customs reserve some hills for use (e.g., for firewood or timber), while other areas are left to regenerate. They avoid excessive harvesting and, as a result, maintain a large amount of forest cover of significance in the region, with forests still covering up to 70-80 per cent of most states. Intact forests also enhance the region's resilience by covering the watershed and reducing the impacts of heavy rainfall. The forests of North East India also harbour abundant bamboo, a resource of both cultural and economic significance. Indigenous knowledge encompasses bamboo ecology; several tribes fear mass bamboo flowering (Mautam in the Mizo language). Cyclically, these flowering events trigger rodent outbreaks that devastate crop production and cause famine. In Manipur, villagers observe that when bamboo groves flower en masse, there are imminent rat plagues and consequent food deficits, so the communities hoard grains and intensify efforts to manage rodents. It is this traditional ecological understanding or knowledge that has enabled communities to remain ready and to endure otherwise catastrophic rodent outbreaks during periods after the bamboo flourishes.

Indigenous traditions also safeguard biodiversity through taboos and totems. Some species are even sacred or part of clan identities and, therefore, cannot be killed - e.g., certain Naga tribes do not allow hunting certain birds or monkeys that were thought to be the spirits of their ancestors. Cultural taboos in Mizoram protect animals, such as the hoolock gibbon (Saza), and some medicinal plants. The resilience process has also been supported by a knowledge-rich ethnobotany: communities hold a repository of extensive knowledge on medicine and crop pathologies, or diseases of livestock, based on their own medicinal resources of analgesic plants. This is crucial in cases of health stress caused by the climate, including new disease outbreaks or even malnutrition; the natural herbal

medicine and diets complement the scarce modern health services in rural communities. Comprehensively, conserving different species and ecosystems, therefore, makes indigenous people maintain a healthier and more resilient environment to climate extremes - culturally based adaptation that uses ecosystems.

Traditional Weather Forecasting and Early Warning Systems

Much earlier than modern meteorological services, the inhabitants of Northeast India had keen observational skills for predicting weather and climatic events. This is a significant native prediction that remains very useful today and is particularly applicable to rural areas where official early warnings might not reach. Many biomarkers, such as plant flowering, animal behaviour, insect activity, and even celestial signals, are used by communities to forecast seasonal events or impending disasters. For example, the presence of certain insects or unusual ant activity throughout the region is considered a sign of rain. According to the Mishing tribe of Assam, when the armies of ants begin to head towards higher platforms carrying their eggs, it is an indication that heavy rains or floods are about to occur, and the people of the villages should build stronger houses and remain on alert. This is consistent with empirically known facts in science that the ants are sensitive to changes in atmospheric moisture - the traditional wisdom interprets the same as an effective early warning of floods.

Similarly, indigenous farmers monitor climate indicators in flora. In Manipur, people observe that when the agave plant's stalk is in flower (which occurs only at long intervals), the year is expected to have storms or strong winds, and they prepare for them. Another interpretation made using bird nesting patterns is that when crows construct their nest at a high level in the trees, the next season is expected to experience floods and maximum wind, yet little rainfall, but when their nest is constructed at a low level, the season is predicted to experience a lot of wind storms but with minimal rainfall. Mizoram also practices early flowering of the wild bauhinia (also known as Vaube) as an early sign of the monsoon. The cumulative memory of these associations, which has been tested over generations, has been condensed into folklore and proverbs that serve as a weather almanack for a community. These techniques are hyper-local - they capture microclimatic variations, species behaviour locally to each valley or hill - and so can be highly useful in village-scale planning (e.g. when to plant, when to strengthen roofs, or to move cattle to pastures).

Early warning traditional knowledge has sustained lives and livelihoods by providing communities with a warning against abnormal occurrences. For example, Mizoram and Manipur (described in the previous paragraphs) had knowledge of the bamboo flowering/rat famine cycle, which enabled them to plan ahead and store food before the impact of the 2006-08 Mautam famine became extreme, thanks to community collaboration. On the same note, ocean and animal signals have been used to evacuate beach communities on the Indian Ocean (not within the Northeast), where indigenous communities have learned to read ocean and animal philosophies before tidal waves. In the interior parts of northeast India, where

formal climate information services are lacking, the use of bioindicators and elder forecasting may serve as an integrated support to modern systems. According to experts, combining these native early warning systems with scientific projections would enhance the overall effectiveness of climate adaptation measures. As a matter of fact, even government agencies are currently researching some bioindicators to add more detail to official climate models. Respect for traditional wisdom is also enhanced by the fact that traditional forecasting is often maintained by community cohesion, as these are typically the elders or holders of special knowledge (such as village shamans or expert farmers) who interpret the meaning of signs and information to guide the community, which creates a respect for the wisdom of the past.

Disaster-Resilient Housing and Infrastructure

Traditional stilt houses (changghar) built by the Mising tribe in Assam (as shown above in a typical riverside village) are a key adaptation to annual flooding. These homes are raised about 8–10 feet off the ground on bamboo stilts, keeping living areas safely above floodwater levels. After each major flood, families incrementally raise the stilts to the high-water mark, thereby building back higher for the next season. The use of local materials like bamboo and cane – without any mud or cement – allows the structures to withstand inundation with minimal damage and makes repairs or even relocation relatively easy. This indigenous architectural innovation minimises flood-related losses and exemplifies how cultural knowledge is applied to shelter design for climate resilience.

In the flood-prone Assam and Tripura, there are numerous settlements with communities living in elevated houses, just like the Misingchangghar. These stilt houses are unique in that people and food stores remain above the water, and the stilt houses commonly have thatch or bamboo slat floors, which can be taken out and dried when wet. Notably, when an extreme flood necessitates evacuating the family, they can pull down sections of the house and reuse the recovered materials later. Such flexibility is vital in riverine regions where the embankments are subject to breaches at any time. The space below stilt houses is also used to shelter animals during the rains and serves as an overflow so that floodwater may flow without destroying the building. It can be seen that the dynamics of the Brahmaputra and Barak rivers are deeply understood in this vernacular architecture, which has developed over centuries of flooding.

Besides houses, indigenous settlements have also designed domestic infrastructure to protect them. In the low plains of Assam, the people of villages have earthen piles called kasapithiya in Assamese, shaped like turtle backs, on which they construct houses or grain stores. These artificial treasured grounds rise above water during the monsoon floods as little islands, protecting the main assets and sheltering people and livestock. The semicircular mounds can redirect the force of running water, and the idea of the mounds is based on ancient experience with flood hydraulics. Complete hamlets are even laid off in groups of such erections on bamboo-bridged networks of platforms raised, a local form of flood-proof settlement.

In the same way, in mountain regions prone to landslides due to heavy rain (e.g., parts of Arunachal or Sikkim), some tribal villages do not settle on steep, unstable slopes but locate their settlements along ridges or on natural terraces, usually under the guidance of adults at distant sites. The decision to use lightweight building materials of bamboo, wood, and thatch is also not made in vain: in case of a landslide or quake, the lightweight buildings do not cause as much harm, and they can be restored sooner than concrete. This demonstrates a risk-conscious attitude towards infrastructure in conventional planning.

Adaptations of transport and storage are also traditional knowledge. There is also a case for using bamboo or cane to reinforce the embankment by planting it around fields and houses, in case rainfall becomes more intense. Granaries are constructed on stilts or lofts to keep seeds dry and food reserves out of dampness and pests during rainy seasons, which are usually humid. Some Naga and Mizo villages may have their community halls serve as flood evacuation centres or cyclone shelters, both of which tend to be stronger and built on elevated ground. All these examples point to a unified approach to nature and to extremes: indigenous populations are creative in architecture and infrastructure to minimise exposure to disasters and, as such, reflect the practice of locally-led architecture.

Summary of Indigenous Adaptation Practices (Table)

Table 1 below summarises selected traditional practices employed by Northeast India's indigenous communities and their climate adaptation benefits :

Table 1: Examples of Indigenous Climate Adaptation Practices in Northeast India

Community / Region	Traditional Practice & Knowledge	Climate Adaptation Benefit
Apatani (Arunachal Pradesh)	Integrated rice–fish terracing – channeling hill streams into terraced paddy fields with fish culture.	Dual crop system boosts food security; terraces conserve soil and water, and fish naturally fertilize and control pests, enhancing rice yields sustainably.
Chakhesang (Nagaland)	Zabo rainwater harvesting – constructing catchment ponds and integrated farming (forest-livestock-crop) using stored rainwater.	Ensures year-round water supply in high-rainfall hills; improves soil moisture and tripled crop yields by combining water conservation with organic farming.
Khasi & Jaintia (Meghalaya)	Bamboo drip irrigation – 200-year-old system of bamboo pipe networks delivering spring water to plantations by drip.	Provides efficient, gravity-driven irrigation in rugged terrain; minimizes water loss and soil erosion, enabling cultivation during dry spells with zero energy use.
Mishing (Assam)	Chang ghar stilt houses – traditional homes on raised bamboo stilts above flood high-water marks.	Protects dwellings and assets from seasonal floods; houses can be adjusted in height and easily repaired with local materials after floods, enhancing community safety.
Assam Plains Villagers	Kasapithiya mounds – semicircular raised earth platforms constructed as flood refuges.	Keep people, livestock, and grain safe during flash floods; act as elevated ground to prevent waterlogging of homes, thereby reducing flood damage.
Manipur Hill Farmers	Bench terracing – carved flat terraces on steep slopes for cultivation.	Prevents soil erosion and landslides in high-rain zones; retains moisture in hillside farms, sustaining crop yields even with intense rain events.
Mizo Communities (Mizoram)	Sacred groves and forests – culturally protected forest patches (*ngawhumhalh*) and community-managed reserves.	Conserve biodiversity and stabilize ecosystems; provide climate regulation (carbon sink, soil stability) and resources (wild foods, medicinal plants) that buffer climate impacts.
Multi-ethnic (Region-wide)	Bioindicator weather forecasts – observing plants (bamboo flowering, mango/tree blooms) and animals (ants moving, birds nesting) to predict weather.	Early warning of abnormal events (e.g. heavy rain, storms, crop pest outbreaks) allows communities to prepare (harvest early, fortify homes, store food), reducing disaster losses.
Naga and Mizo Farmers	Shifting cultivation (jhum) with fallow rotation and diverse cropping.	Traditionally maintained soil fertility and food diversity in variable climates; provides a rotational land-use that can be climate-resilient if managed with sufficient fallow periods.
Nagaland (various tribes)	Crop diversification (e.g. coffee planting) replacing or supplementing jhum.	Reduces dependence on one crop and curbs erosion; new climate-resilient crops like coffee offer alternative income and adapt to changing rainfall patterns, enhancing livelihood security.

Challenges and Integration of Indigenous Knowledge

These native adaptation practices face several challenges in the contemporary setting, despite their established advantages. A key issue is that the speed of climate change itself is increasing - some elders note that the weather has become considerably more erratic. At certain times, traditional timing and cues have become less trustworthy. For example, sky readings or animal behaviour could be successful when seasonal patterns were relatively stable, whereas in the present, unpredictable events occur beyond historical context. In these instances, the communities are taken by surprise. Changing cultivation periods in the past, which were synchronised with the monsoons, cannot now be synchronised with erratic rains, and the conventional method of harvesting rain may not be adequate in the face of extended dry periods or, conversely, the downpour. This implies that although TEK should remain invaluable, it is frequently necessary to supplement or modify it to adapt it to the evolving climate.

Socio-economic and cultural change is another problem. In most tribes, there is a mass migration of young people to cities or the adoption of civilised ways of life, leading to a slow loss of traditional knowledge. The transmission of these practices has historically been through observation and oral teaching, but this mode has weakened. Formal education that is concerned with scientific knowledge often overlooks indigenous practices as being backwards, thus the youth will not appreciate their heritage wisdom. Also, communities are under economic pressure to adopt intensive farming or logging in favour of short-term benefits at the expense of sustainable systems such as long-fallow jhum or the preservation of sacred groves. Government policies have attempted to replace jhum with settled, monocrop agriculture in some regions without offering viable substitutes that are equally sustainable, thereby distorting traditional systems of food security. Agricultural projects (dams, mining, oil exploration) also pose threats to indigenous lands, which, in most cases, do not incorporate local knowledge into the development process, thereby exposing them to ecological vulnerability. For example, clearing and road development on sloping terrain have sometimes exacerbated landslide and flood hazards, which had been reduced to a minimum by zoning native lands.

It is important that there is a policy disjunction in indigenous knowledge. Although the National and State Action Plans on Climate Change in India do not undermine the relevance of traditional knowledge, there are no defined mechanisms for communities to participate in the planning process. Local adaptation programs are usually top-down, with insufficient regard for people with centuries of experience in managing these landscapes. This may result in mal-adaptation - e.g., the introduction of high-yield crop varieties that look promising in a test environment but fail in local conditions. In contrast, hardy native crop varieties are more appropriate. On the other side, it has resulted in positive stories in which incorporating indigenous practices has been fruitful. The government assisted in the growth of the Zabo system and agroforestry in Nagaland as these activities appeared profitable in terms of water retention and agricultural revenues. There is encouragement for village councils in Meghalaya to record their traditional water-sharing and forest protection regulations to ensure they guide resource management at the district level. These initiatives should be stepped up.

Combining both offers promising synergies for climate adaptation by integrating traditional knowledge with science. Scientists observe that indigenous recordings (such as rainfall bioindicators) can be used to augment meteorological observations, thereby enhancing the accuracy of early warnings. Agricultural scientists are learning from and adopting practices such as rice-fish farming, and they are attempting to apply similar integrated systems elsewhere to ensure the economy is sustainable. Decent cooperation plays a central role, with indigenous communities discussed as equal partners in climate programs, and solutions are better suited and more likely to be adopted. Fortunately, the world is beginning to acknowledge the importance of Locally-Led Adaptation (LLA), which puts communities at the centre of the climate process and draws on their leadership and knowledge. The Northeast Indian (with its high community institutions, village councils, and clan networks) and its rich traditional wisdom are an ideal model for LLA to emulate. All these communities should be empowered by providing resources, legal rights to their land and avenues to share their knowledge to enhance adaptation success. According to one such analysis of 2025, the solution to real climate resilience was local-led adaptation based on indigenous knowledge.

Conclusion

Northeast Indian indigenous communities have developed a set of adaptive behaviours perfectly suited to the environment. Working along the rice-fishing terrace of the valleys of Arunachal, and the bamboo irrigation of the hills of Meghalaya, as well as the bioindicator-based predictions and the stilt houses of the floodplains, all these add resiliency in response to the variability of climate. They are described as low-cost, environmentally friendly, and closely aligned with cultural values, making them sustainable in the long term. These ancient systems, due to climate change, offer extremely important lessons for the modern world: to live peacefully with the cycles of nature rather than trying to own and tame them. Nonetheless, this type of knowledge is difficult to preserve and multiply due to climate change, cultural shifts, and insufficient official recognition. To address the climate crisis in Northeast India (or other areas), they must use a combination of the old and the new. It implies recording and certifying knowledge of the past, eliminating stigma around it, and reconciling it with scientific invention, as in the application of modern methods to predict monsoons alongside traditional warnings and folk land management regulations.

Basically, the road to resilience in Northeast India goes through the empowerment of the indigenous communities. They are not victims of climate change; they are carriers of solutions that have emerged from past environmental changes and have endured them all. These communities should be addressed by policymakers and researchers as knowledge partners. Climate adaptation at the grassroots can be more effectively reinforced by supporting their adaptive practices: legally (through land rights and the community forest rights system), financially (through climate funds and local initiatives), and through educational projects such as intergenerational knowledge transfer programs. In addition, certain customary approaches could support larger climate plans, including ecosystem-based adaptation and nature-based solutions that have become global priorities. The experience of Northeast India

confirms a major lesson: cultural diversity and biological diversity tend to work together, and the importance of product synergy in addressing climate change. The Northeast of India could increase its adaptive capacity by taking critical thinking into account, encouraging traditional wisdom that, at the same time, can be combined with modern science, and by doing so, maintaining the rich heritage of the numerous indigenous peoples of the region, effectively and fairly, climate resilience can be achieved.

References

Bhasin, V. (2007). Medical anthropology: A review of indigenous healing practices among tribal communities of Northeast India. *Studies of Tribes and Tribals, 5*(1), 1–13.

Choudhury, P., & Sahu, J. K. (2015). Traditional health care practices among the tribal communities of Northeast India. *Indian Journal of Traditional Knowledge, 14*(3), 458–464.

Deuri, M., Das, M., &Saikia, S. (2014). Ethnomedicinal plants used by the tribes of Assam, Northeast India. *Journal of Ethnopharmacology, 152*(1), 123–135.

Dutta, U., & Pant, K. (2003). Indigenous health beliefs and practices among the Mishing tribe of Assam. *Anthropologist, 5*(3), 179–184

Hazarika, R., & Barman, R. (2017). Traditional healing systems and health-seeking behavior among tribal communities of Northeast India. *Journal of Health Management, 19*(4), 567–582.

Jamir, T. T., & Lal, P. (2005). Ethnomedicinal plants used by the Naga tribes in the state of Nagaland (India). *Indian Journal of Traditional Knowledge, 4*(4), 336–341.

Kala, C. P. (2005). Ethnomedicinal botany of the Apatani in the Eastern Himalayan region of India. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 1*, Article 11.

Mahapatra, R., & Rath, S. (2019). Spiritual healing and indigenous health traditions in tribal India: Continuity and change. *Asian Ethnicity, 20*(3), 394–411.

Nongbri, T. (2016). Indigenous belief systems, spirituality, and health practices among the Khasi of Meghalaya. *Social Change, 46*(2), 223–238.

Patel, M., & Tiwari, R. (2020). Traditional medicine and primary healthcare among tribal populations in India. *WHO South-East Asia Journal of Public Health, 9*(2), 89–95.

Rath, S., & Sahu, G. (2018). Ethnographic perspectives on traditional healing and ritual practices in Northeast India. *Journal of Human Ecology, 61*(1–3), 25–33.

Saikia, A., &Borthakur, S. K. (2010). Use of medicinal plants in traditional health care systems of Assam, Northeast India. *Ethnobotany Research and Applications, 8*, 237–246.

Singh, R. K., &Sureja, A. K. (2006). Community knowledge and sustainable natural resource management: Learning from the Monpa tribe of Arunachal Pradesh. *Journal of Transdisciplinary Environmental Studies, 5*(2), 1–12

Subba, J. R., & Ghosh, S. S. (2003). Indigenous knowledge systems in health care among tribal communities of Northeast India. *Man in India, 83*(1–2), 61–75.

WHO. (2013). *Traditional medicine strategy 2014–2023.* World Health Organization.

KAMRUPANJALI
Vol. No. III, Issue No. III
ISSN : 3107-6289
Year : May, 2026
Pp. : 223-231

'নিৰ্বাচিত অসমীয়া উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ' ঃ এক অৱলোকন

আলোচক ঃ দেৱাশিস বৰা

সাহিত্যই সমাজ জীৱনৰ সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম দিশ একোটাকো প্ৰতিফলিত কৰিব পাৰে। সেইবাবেই সৃষ্টিশীল সাহিত্যৰ বিচাৰ-বিশ্লেষণৰ ক্ষেত্ৰত বিশ্লেষকে পৃথক পৃথক দৃষ্টিভংগী অৱলম্বন কৰিব পাৰে। উপন্যাসো এই ক্ষেত্ৰত ব্যতিক্ৰম নহয়। আৰম্ভণি কালৰ পৰা বৰ্তমানলৈকে ৰচিত অসমীয়া উপন্যাসসমূহক আলোচকসকলে উপন্যাসসমূহৰ বিষয়বস্তুৰ আবেদন, নিৰ্মাণৰ কলা-কৌশল, বিভিন্ন সাহিত্যিক তত্বৰ আধাৰত আলোচনা কৰিছে যদিও উপন্যাসসমূহৰ যোগেদি প্ৰকাশিত লোকসংস্কৃতিৰ উপাদান সম্পৰ্কীয় আলোচনা সুলভ নহয়। গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগৰ সহযোগী অধ্যাপিকা **ড° দীপামণি বৰুৱা দাসৰ** দ্বাৰা ৰচিত **"নিৰ্বাচিত অসমীয়া উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ"** শীৰ্ষক গ্ৰন্থখনি অসমীয়া উপন্যাসৰ আলোচনাৰ দিশত এক গুৰুত্বপূৰ্ণ সংযোজন।

গুণ আৰু বৈশিষ্ট্যৰ আধাৰত সংস্কৃতিক যি তিনিটা ভাগত বিভক্ত কৰা হৈছে তাৰ অন্যতম হৈছে লোকসংস্কৃতি। পণ্ডিত **ৰিচাৰ্ড এম ডৰচনে** লোকসংস্কৃতিক চাৰিটা ভাগত ভাগ কৰিছে। ইয়াৰে চতুৰ্থটো ভাগ হৈছে **'লোক পৰিৱেশ্য কলা'**। তেখেতৰ মতে— "A fourth sector of folklore and folklife may be designated the performing folk arts. Here we think primarily of traditional music, dance, and drama. While the renditions of a folktale or a folksong are now usually referred to as performances, they are more casual in nature than the conscious presentation of these arts by individuals or groups with folk instruments, dance costumes, and scenario props. The performing arts intersect each with the other and often appear in conjunction."

সাংস্কৃতিক মূল্যবোধ, নীতি-পৰম্পৰাক প্ৰজন্মৰ পৰা প্ৰজন্মলৈ প্ৰবাহিত কৰি তোলাৰ ক্ষেত্ৰত লোকসংস্কৃতিৰ মূল উপাদানসমূহৰ ভিতৰত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ বিশেষ ভূমিকা আছে। প্ৰধানতঃ পৰিৱেশনৰ লগত জড়িত বাবে লোক পৰিৱেশ্য কলাই সহজেই দৃষ্টি আকৰ্ষণ কৰাৰ লগতে ইয়াত অন্তৰ্নিহিত চেতনাৰ লগত জনসমাজক

সহজে সংপৃক্ত কৰি তোলে। গ্ৰন্থখনৰ নিবেদন শীৰ্ষক অংশত গ্ৰন্থকাৰে উল্লেখ কৰাৰ দৰে যিহেতু লোকসংস্কৃতি মূলতঃ গ্ৰামীণ মানুহৰ ধ্যান-ধাৰণা, আচাৰ-আচৰণ, বিশ্বাস, আৰু ৰাশিৰ লগত জড়িত এক সুবিশাল ক্ষেত্ৰ গতিকে ই জাতি বিশেষৰ জীৱনশৈলীৰ উমান দিয়ে। অসমীয়া জনজীৱনৰ পটভূমিত ৰচিত উপন্যাসসমূহতো লোকজীৱনৰ পৰিচয়সূচক উপাদান নিহিত হৈ আছে।

সম্প্ৰতি লোকসংস্কৃতি সম্পৰ্কীয় চিন্তাৰ আলোচক আৰু গৱেষকসকলে সাহিত্য চৰ্চাৰ জগতখনক অভিনৱত্ব প্ৰদান কৰিছে যদিও অসমীয়া সাহিত্যত বিশেষকৈ উপন্যাস সাহিত্যত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ সমলৰ প্ৰয়োগ সম্পৰ্কীয় আলোচনাৰ দুৰ্লভতাই গ্ৰন্থখন প্ৰকাশৰ মূল উদ্দেশ্য বুলি নিবেদন শীৰ্ষক অংশত গ্ৰন্থকাৰ দীপামণি বৰুৱা দাসে উল্লেখ কৰিছে। গ্ৰন্থখনত অসমীয়া উপন্যাসৰ প্ৰথম স্তৰৰ ঔপন্যাসিক **'ৰজনীকান্ত বৰদলৈ'**ৰ পৰা জ্ঞানপীঠ বঁটা বিজয়ী **'মামণি ৰয়ছম গোস্বামী'**লৈকে সাতগৰাকী বিশিষ্ট ঔপন্যাসিকৰ এক বা একাধিক উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰতিফলন সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হৈছে। ঊনবিংশ শতিকাৰ পৰা সাম্প্ৰতিক সময়লৈকে ব্যাপ্ত অসমীয়া উপন্যাসৰ এই সুদীৰ্ঘ পৰিক্ৰমাৰ মাজৰ পৰা প্ৰতিনিধিৰ ৰূপত কেইগৰাকীমান ঔপন্যাসিকৰ উপন্যাসক গ্ৰন্থখনত বিষয়বস্তু ৰূপে অন্তৰ্ভুক্ত কৰাৰ ক্ষেত্ৰতো গ্ৰন্থকাৰগৰাকীয়ে অধ্যয়নৰ গভীৰতা আৰু সূক্ষ্ম দৃষ্টিৰ পৰিচয় দাঙি ধৰিছে। গ্ৰন্থখনত সন্নিবিষ্ট সাতটা প্ৰবন্ধ এনেধৰণৰ—

(ক) ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ'

(খ) বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত' আৰু 'সেউজী পাতৰ কাহিনী' উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ

(গ) বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ 'মিছিং কনেঙ' উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ

(ঘ) উমাকান্ত শৰ্মাৰ উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ

(ঙ) বীৰেন্দ্ৰকুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ

(চ) লীলা গগৈৰ 'নৈ বৈ যায়' উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ

(ছ) মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ 'দঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা' উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ

গ্ৰন্থখনৰ প্ৰথম অংশত অৰ্থাৎ, ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ শীৰ্ষক লেখাত আলোচক দীপামণি বৰুৱা দাসে উপন্যাস সম্ৰাট ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ **'মিৰিজীয়ৰী'**, **'মনোমতী'**, **'দন্দুৱা দ্ৰোহ'**, **'ৰঙ্গিলী'** আৰু **'নিৰ্মল ভকত'** উপন্যাসত প্ৰতিফলিত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগক অৱতাৰণা কৰিছে। এই প্ৰবন্ধত আলোচকগৰাকী কেৱল উক্ত বিষয়বস্তুৰ আলোচনাতেই আবদ্ধ নাথাকি ঔপন্যাসিক ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়ে উপন্যাস কেইখন ৰচনা কৰা পটভূমি সম্পৰ্কেও এক সম্যক ধাৰণা প্ৰদান কৰিছে। সেইবাবে মূল বিষয়ৰ আলোচনাৰ পূৰ্বে আলোচকগৰাকীয়ে উপন্যাস সম্ৰাট ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ সাহিত্যিক প্ৰতিভা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিছে। ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ জন্ম, শিক্ষাজীৱন আৰু কৰ্মজীৱন সম্পৰ্কীয় এই তথ্যসমূহৰ অন্তৰ্ভুক্তিয়ে ঔপন্যাসিকগৰাকী জীৱনালেখ্যক জনমানসত অধিক উজ্জ্বল কৰি তুলিছে।

একেদৰে উপন্যাস কেইখনৰ আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা গৈছে যে মূল আলোচ্য বিষয়লৈ যোৱাৰ পূৰ্বে উপন্যাসখনৰ মূল কাহিনী সম্পৰ্কীয় কিছু আভাস প্ৰদান কৰা হৈছে। অতি সংক্ষিপ্ত ৰূপত তেখেতে আলোচ্য বিষয়ৰ লগতে কিছু প্ৰাসংগিক তথ্য যেনে উপন্যাস কেইখনৰ প্ৰথম প্ৰকাশৰ সময় আৰু প্ৰকাশৰ পটভূমি সম্পৰ্কে উল্লেখ কৰিছে। সাধাৰণতে উপন্যাসৰ কাহিনী আৰু অন্যান্য বিষয়ে মূল আলোচ্য বিষয়ৰ পৰা আলোচকক দিক্‌ভ্ৰষ্ট কৰাৰ অৱকাশ থাকে যদিও এই গ্ৰন্থখনৰ সম্পৰ্কত এনেধৰণৰ কোনো সন্দেহ বা সম্ভাৱনা অনুভূত হোৱা

নাই। আলোচকে মূল বিষয়বস্তুক অতি সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণৰ যোগেদি তুলি ধৰিছে। ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাস সম্পৰ্কে কৰা আলোচনাত তেখেতে প্ৰথমে স্বাভাৱিকভাৱেই বৰদলৈৰ প্ৰথমখন উপন্যাস **'মিৰি জীয়ৰী'** সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিছে। ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ নখন উপন্যাসৰ ভিতৰত প্ৰথম আৰু একমাত্ৰ সামাজিক উপন্যাস মিৰি জীয়ৰীত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ সম্পৰ্কে কৰা আলোচনাতো আলোচক বৰুৱা দাসৰ পৰ্যবেক্ষণ আৰু বৰ্ণনাশক্তিৰ দক্ষতা সম্পৰ্কেও উমান পোৱা গৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে, আলোচনাৰ মূল বিষয়বস্তু লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ হোৱা সত্বেও মিচিং জনজীৱনক আধাৰ ৰূপে লৈ ৰচিত **'মিৰি জীয়ৰী'** উপন্যাসখনৰ নামকৰণৰ ক্ষেত্ৰত **'মিচিং'** শব্দৰ পৰিৱৰ্তে **'মিৰি'** শব্দটোৰ কিয় প্ৰয়োগ কৰা হ'ল সেই সম্পৰ্কেও উল্লেখ কৰিছে। তেখেতে লিখিছে—"উল্লেখ্য যে মিচিংসকলক পোনতে 'মিৰি' নামে জনা গৈছিল। বৰদলৈয়ে উপন্যাসখনত মিচিংসকলক 'মিৰি' বুলিয়ে উল্লেখ কৰিছে।"

সোৱণশিৰী নৈৰ পাৰৰ জংকী আৰু পানেই নামৰ ডেকা গাভৰুৰ প্ৰণয়মূলক কাহিনীক লৈ ৰচিত 'মিৰি জীয়ৰী উপন্যাসখনত গীতৰ এক গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা আছে। উপন্যাসখনৰ বিভিন্ন অংশত ঐনিতমৰ উল্লেখ কৰা হৈছে। অসমীয়া বিহুগীতৰ দৰে প্ৰণয়, মিলন আৰু বিষাদৰ গীত মিচিং ঐনিতমসমূহক আলোচকগৰাকীয়ে আলোচনাত উদ্ধৃত কৰাৰ বাবে পাঠকে বিষয়বস্তুক গভীৰভাৱে আয়ত্ত কৰাত সক্ষম হৈছে। ঐনিতমৰ লগতে উপন্যাসত বৰ্ণিত বৈষ্ণৱ আদৰ্শত প্ৰচলিত ৰাতিসেৱাৰ দৰে অনুষ্ঠানত পৰিৱেশিত ভকতীয়া 'চিয়া' গীতকো আলোচকে আলোচ্য বিষয়ৰ মাজত স্থান প্ৰদান কৰিছে। গ্ৰন্থকাৰগৰাকীয়ে উপন্যাসখনৰ কোন অংশত কেনেদৰে এই বিষয়ে বৰ্ণিত হৈছে সেই সম্পৰ্কে কৰা উল্লেখে বৰ্ণিত বিষয়ক উপন্যাসখনত পাঠকৰ দৃষ্টিগোচৰ হোৱাত সহায়ক হৈছে। ইয়াৰোপৰি মিচিং জনগোষ্ঠীৰ কৃষিভিত্তিক উৎসৱ পঃৰাগ বা নৰাছিগা বিহু, মিচিং সম্প্ৰদায়ৰ প্ৰাণকেন্দ্ৰস্বৰূপ মুৰং ঘৰ আদিৰ লগতে বিহু সম্পৰ্কেও উল্লেখ আছে। উপন্যাসত উল্লেখিত বিহুগীতৰ ভাষাও লক্ষণীয় বিষয়। আলোচক বৰুৱা দাসে আলোচনাৰ মাজত উদ্ধৃত কৰা বিহুগীতৰ নিদৰ্শন হ'ল—

"চ'তে যাই যাই বয়াগে পালেয়ি
পুলিলে বেবেলি লতা।
কইনো তাকে মানে ওৰকৈ নপৰে
সৰুটি লেদেঙৰ কতা।"

লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ লগতে উপন্যাসখনত উল্লেখিত লোকবাদ্য বিষয়ক প্ৰসংগকো ঔপন্যাসিকে আলোচনাত স্থান দিছে। লোকবাদ্যবোৰৰ বিষয়ে উল্লিখিত উপন্যাসৰ অংশবিশেষকো তেখেতে আলোচনাৰ মাজত উদ্ধৃত কৰিছে। এই সম্পৰ্কে তেখেতে লিখিছে— "লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ আলোচনাৰ প্ৰসংগত লোক বাদ্যৰ প্ৰসংগৰ কথা অপৰিহাৰ্য। লোক নাট, লোক নৃত্য আৰু লোক সংগীতে বাদ্য-যন্ত্ৰৰ সহযোগতহে পূৰ্ণতা পায়। তাল-মান-লয় ৰক্ষাৰ ক্ষেত্ৰত বাদ্য-যন্ত্ৰই বিশেষভাৱে সহায় কৰে।"

মিৰি জীয়ৰী উপন্যাসখনত পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ সম্পৰ্কে আলোচনা কৰাৰ অন্তত আলোচকগৰাকীয়ে আলোচনাটোতউদ্ধৃত কৰা গীতবোৰত থকা মিৰি ভাষাৰ শব্দবোৰৰ অৰ্থ উল্লেখ কৰিছে। ইয়াৰ যোগেদি তেখেতৰ অধ্যয়ন স্পৃহা আৰু গ্ৰন্থকাৰ হিচাপে থকা দায়িত্বশীলতাৰ কথাও প্ৰকাশিত হৈছে। মিৰি জীয়ৰী উপন্যাসখন সম্পৰ্কে কৰা আলোচনাৰ অন্তত আলোচকগৰাকীয়ে **'মনোমতী'**, **'দন্দুৱাদ্ৰোহ'**, **'ৰঙ্গিলী'** আৰু **'নিৰ্মল ভকত'**ত প্ৰকাশিত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ সম্পৰ্কে আলোচনা আগবঢ়াইছে।

মনোমতী উপন্যাসখন সম্পৰ্কীয় আলোচনাত আলোচকগৰাকীয়ে পূৰ্বৰ পদ্ধতিৰ অনুকৰণ কৰিয়েই প্ৰথমে

উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগৰ আভাস প্ৰদান কৰিছে। উপন্যাসখনত বৰপেটাৰ কীৰ্ত্তন ঘৰত অনুষ্ঠিত হোৱা সুৰেৰি উৎসৱৰ বিশেষ উল্লেখ পোৱা যায়। সুৰেৰি উৎসৱৰ প্ৰসংগত উপন্যাসখনত প্ৰকাশিত হোলী গীতৰ সম্পৰ্কে আলোচকগৰাকীয়ে আলোচনা আগবঢ়াইছে। কেৱল বৰ্ণনাতে আবদ্ধ নাথাকি আলোচনাৰ এই অংশটো আলোচকগৰাকীয়ে আলোচ্য বিষয়ৰ লগত সংগতি থকা গীতক উদ্ধৃত কৰিছে। মনোমতী উপন্যাসখনৰ ক্ষেত্ৰত দেখা গৈছে যে, ইয়াত উপন্যাসৰ কাহিনীৰ মাজত নাম-কীৰ্ত্তনৰ নাম-ঘোষা, পদ, খঞ্জুৰি নাম আদিৰ অৱতাৰণাই সমসাময়িক বৈষ্ণৱ পৰম্পৰা সম্পৰ্কে আভাস দিয়ে। এই উপন্যাসখনৰ আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰতো উপন্যাসিকগৰাকীৰ সূক্ষ্ম দৃষ্টি আৰু বিশ্লেষণ ক্ষমতা সম্পৰ্কে প্ৰমাণ পোৱা গৈছে। খঞ্জুৰী নামৰ পৰিৱেশন লেচাৰী পৰিৱেশনৰ যোগেদিহে শেষ কৰাৰ নিয়ম প্ৰচলিত আছে। সেই বাবে এই বিষয়ে আলোচনা কৰোঁতেও এই গুৰুত্বপূৰ্ণ তথ্যৰ বিষয়ে উল্লেখ কৰিছে। ইয়াৰোপৰি, উপন্যাসখনত প্ৰসংগ অনুসৰি উল্লিখিত অসমীয়া মালিতা বা কাহিনীগীত (Ballad) সম্পৰ্কেও আলোচনা কৰিছে। ঔপন্যাসিক বৰদলৈয়ে উপন্যাসখনৰ টীকা শিতানত উল্লেখ কৰা বৰপেটীয়া তিনিটা যোৰা নামকো আলোচ্য বিষয়ৰ মাজত স্থান প্ৰদানে আলোচকগৰাকীৰ উপন্যাসখনৰ সম্পৰ্কে থকা সুগভীৰ জ্ঞান আৰু আলোচ্য বিষয় সম্পৰ্কে থকা শ্ৰদ্ধাপূৰ্বক মনোভাৱক নিৰ্দেশ কৰে।

'দন্দুৱা দ্ৰোহ' উপন্যাসখনত পৰিৱেশ্য কলা সম্পৰ্কে কৰা আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা গৈছে যে আলোচকগৰাকীয়ে প্ৰথমে আলোচ্য উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগ সম্পৰ্কে অৱতাৰণা কৰিছে। এই উপন্যাসখনতো পৰিৱেশ্য কলাৰ বিশেষ উল্লেখ দেখা যায়। উপন্যাসখনত প্ৰধানতঃ অসমৰ জাতীয় উৎসৱ বিহুৰ উল্লেখ উল্লেখযোগ্য। বিহুৰ লগতে ওজাপালি, কামৰূপীয়া ঢুলীয়া কৃষ্টি আদি বিষয়ে স্থান লাভ কৰা উপন্যাসখনত লোককৃষ্টি সম্পৰ্কে থকা এক অংশক আলোচকগৰাকীয়ে আলোচনাৰ মাজত অৱতাৰণা কৰিছে—''আমোদ-প্ৰমোদৰ ভিতৰত বিহুনাচ, শেন মেলি ৰং চোৱা, ম'হ যুঁজ, মুৰ্গীৰ যুঁজ, ঘোঁৰা দৌৰ, হাতী দৌৰ ইত্যাদি। কামৰূপীয়াৰো ঢেৰ অপৰ বিধৰ আমোদ-প্ৰমোদ আছিল যেনে ঢুলীয়াৰ নাচ, ওজাপালিৰ পদ গোৱা, কছাৰীহঁতৰ মাদোল নাচ ইত্যাদি।''

উপন্যাসখনত বৰ্ণিত হোৱা ওজাপালি, কছাৰী মতা-মাইকীয়ে কৰা নৃত্য গীত, কামৰূপী ঢুলীয়া আদিৰো আলোচকগৰাকীয়ে উদ্ধৃতিসহ সুন্দৰভাৱে আলোচনা আগবঢ়াইছে। বুৰঞ্জীমূলক চৰিত্ৰ হৰদত্তক নেতিবাচক ৰূপত উপস্থাপনৰ বাবে উপন্যাসখনত ব্যৱহৃত বুৰঞ্জীমূলক মালিতা সম্পৰ্কেও গ্ৰন্থকাৰ দীপামণি বৰুৱা দাসে আলোচনা আগবঢ়াইছে।

ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ তৃতীয়খন উপন্যাস **'ৰঙ্গিলী'**ত প্ৰকাশিত লোক পৰিৱেশ্য কলা সম্পৰ্কেও সুন্দৰ ৰূপত আলোচনা আগবঢ়াইছে। উপন্যাসখনত ''অসমীয়া বিহু কি?'', ''চ'ত মাহৰ নিশা বিহু'', ''ৰংপুৰত ব'হাগৰ সাতবিহুৰ উৎসৱ'' নামৰ তিনিটা অধ্যায়ত থকা বিহু সম্পৰ্কীয় বিশদ বিৱৰণক আলোচকগৰাকীয়ে সুন্দৰভাৱে বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে। বিহু সম্পৰ্কীয় থকা বৰ্ণনাৰ বাবে স্বাভাৱিকতে উপন্যাসখনত বিহু গীতৰ উল্লেখ যথেষ্ট। সেইবাবে আলোচনাৰ মাজতো উপন্যাসত ব্যৱহৃত বিহুগীতবোৰৰ প্ৰচুৰ উল্লেখ পৰিলক্ষিত হৈছে। বিহুগীত আৰু বিহুত ব্যৱহৃত লোকবাদ্যৰ লগতে উপন্যাসখনৰ **'ৰুক্মিণী হৰণ'** ভাওনা শীৰ্ষক অধ্যায়ত বৰ্ণিত ভাওনাৰ সম্পৰ্কেও আলোচনা কৰিছে।

ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাসত লোকপৰিৱেশ্য কলাৰ সম্পৰ্কে কৰা আলোচনাত অন্তৰ্ভুক্ত কৰা শেষৰখন উপন্যাস হৈছে **'নিৰ্মল ভকত'**। পূৰ্বতে আলোচিত উপন্যাস কেইখনৰ দৰে এই উপন্যাসখনৰ ক্ষেত্ৰতো মূল আলোচ্য বিষয়লৈ যোৱাৰ পূৰ্বে উপন্যাসখনৰ কাহিনীৰ পূৰ্বাভাস প্ৰদান কৰিছে। মানৰ অসম আক্ৰমণৰ পটভূমিত ৰচিত উপন্যাসখনত কাহিনীৰ লগত সংগতি ৰাখি অৱতাৰণা কৰা বৈষ্ণৱ ধৰ্মীয় পৰম্পৰাৰ বাবে স্বাভাৱিকতে

উপন্যাসখনত বৈষ্ণৱ ধৰ্মীয় পৰম্পৰাত প্ৰচলিত লোক পৰিৱেশ্য কলা সম্পৰ্কে বৰ্ণিত হৈছে। প্ৰধানতঃ শংকৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱে ৰচনা কৰি থৈ যোৱা পদসমূহে উপন্যাসখনত বিশেষ গুৰুত্ব লাভ কৰিছে। তদুপৰি উপন্যাসখনত উপস্থাপিত অসমৰ অন্যতম পৰিৱেশ্য কলা খঞ্জুৰী নাম, বৰগীত, কামৰূপী লোকগীত, দেহবিচাৰ গীত আদি সম্পৰ্কেও আলোচনা আগবঢ়াইছে।

"ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ" শীৰ্ষক এই আলোচনাত আলোচকগৰাকীয়ে 'তাম্ৰেশ্বৰী মন্দিৰ', 'ৰাধা-ৰুক্মিণীৰ ৰণ', 'ৰহদৈ লিগিৰী', 'খাম্বা থোইবিৰ সাধু' উপন্যাস কেইখনত অন্তৰ্ভুক্ত কৰা নাই যদিও আলোচ্য উপন্যাসকেইখনৰ যোগেদি লোক পৰিৱেশ্য কলা সম্পৰ্কীয় গুৰুত্বপূৰ্ণ তথ্য পোৱা গৈছে। বিষয়বস্তুগত সাদৃশ্য আৰু পৰ্যাপ্ত তথ্যৰ অভাৱত উপন্যাস আদি বিভিন্ন কাৰণত হয়তো আলোচকে উক্ত উপন্যাসকেইখনক আলোচনাৰ আওতালৈ নানিলে। তথাপি উপন্যাস কেইখনৰ বৰ্ণনাই আলোচনাটোক পূৰ্ণতা প্ৰদান কৰিলেহেঁতেন।

গ্ৰন্থখনৰ দ্বিতীয়টো প্ৰবন্ধত অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখনলৈ অভিনৱত্ব অনা বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ দুখন উপন্যাসৰ বিষয়ে আলোচনা কৰিছে। ঔপন্যাসিক বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাই 'বীণা বৰুৱা' ছদ্মনামেৰে 'জীৱনৰ বাটত' আৰু 'ৰাস্না বৰুৱা' ছদ্মনামেৰে 'সেউজী পাতৰ কাহিনী' ৰচনা কৰে। কাহিনীৰ নিৰ্মাণ কৌশল, আবেদন আৰু সমসাময়িক সামাজিক পটভূমিক যথাৰ্থ ৰূপত উপস্থাপনৰ ক্ষেত্ৰত দুয়োখনেই সাৰ্থক উপন্যাস। পূৰ্বৰ আলোচনাৰ দৰে গ্ৰন্থকাৰে এই প্ৰবন্ধটো বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ সাহিত্যজীৱন আৰু কৰ্মজীৱনৰ চমু পৰিচয় দাঙি ধৰাৰ লগতে আলোচনাৰ কেন্দ্ৰীয় বিষয়বস্তুলৈ যোৱাৰ পূৰ্বে উপন্যাস দুখনৰ কাহিনীৰ কিছু আভাস প্ৰদান কৰিছে। জীৱনৰ বাটত উপন্যাসখনত লোকসংস্কৃতিৰ সমল সম্পৰ্কে আলোচনা কৰোঁতে আলোচকগৰাকীয়ে এইদৰে উল্লেখ কৰিছে— "বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসখনত অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ প্ৰভাৱ স্পষ্ট। অসমীয়া সমাজত প্ৰচলিত এই লোকসাহিত্য কেতিয়াবা গীতৰ ৰূপত, কেতিয়াবা ফকৰা-যোজনাৰ ৰূপত, কেতিয়াবা নিচুকনি গীত, বিহু গীত, বিয়া নাম আদি বিভিন্ন ৰূপত প্ৰকাশিত হয়। জনজীৱনৰ সংবেদনশীল মনৰ অভিজ্ঞতাপুষ্ট এই লোকসাহিত্য অসমীয়া সমাজ জীৱনৰ আঁহে-আঁহে, কোঁহে-কোঁহে প্ৰবাহিত। জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসত লোক সাহিত্যৰ অমূল্য ৰত্নস্বৰূপ লোকগীতৰ প্ৰয়োগ উল্লেখনীয়।"

জীৱনৰ বাটত উপন্যাসখনৰ আৰম্ভণি এটি লোকগীতেৰে হৈছে গীতটি হৈছে—

"কাম চৰাইৰ ৰঙা ঠোঁট
তাতে দিলে দীঘল ফোঁট
পিতাদেউ পিতাদেউ
দূৰলৈ নিদিবি মোক।

আলোচকগৰাকীয়ে আৰম্ভণি গীতটিৰ উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগৰ সৈতে থকা সম্পৰ্কক সুন্দৰ ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। তেখেতে এইদৰে আলোচনা আগবঢ়াইছে— "এয়া আছিল এক নিতান্তই স্বাভাৱিক আৰম্ভণি। লোকজীৱনৰ কাহিনী ক'বলৈ যাওঁতে লোকগীতৰ প্ৰতীকী ব্যঞ্জনাৰ জৰিয়তে বৰ্ণনীয় বিষয়ক স্পষ্ট ৰূপত প্ৰকাশ কৰিছে। উপৰোক্ত গীতাংশত 'ৰঙা ঠোঁট' আৰু 'দীঘল ফোঁটে' সেন্দূৰৰ ফোঁটৰ কথাকে সূচাইছে। "দূৰৈকৈ নিদিবি মোক"ৰ উল্লেখে নাৰী হৃদয়ৰ আকূতিৰ লগতে আগন্তুক বিপদ-বিঘিনিকে যেন নিৰ্দেশ কৰিছে।"

উপন্যাসখনৰ প্ৰতিটো অধ্যায়ৰ আৰম্ভণিতে বিষয়বস্তুৰ লগত সংগতি ৰাখি উল্লেখ কৰা লোকগীতৰ কলি সম্পৰ্কেও সূক্ষ্ম দৃষ্টিসম্পন্ন আলোচকগৰাকীয়ে উল্লেখ কৰিছে। জীৱনৰ বাটত উপন্যাসখনত প্ৰসংগ অনুসৰি

উপস্থাপন কৰা নিচুকনি গীত, বিহু নাম, ভাওনা আদিৰ বিষয়ে প্ৰবন্ধটোত আলোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে। লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ বিভিন্ন বিষয়ৰ সমান্তৰালকৈ অসমীয়া লোকজীৱনৰ বিশাল ক্ষেত্ৰখনৰ বিভিন্ন উপাদানকো আলোচ্য কাহিনীৰ প্ৰসংগত সঠিক ৰূপত উপস্থাপন কৰা হৈছে। এই সম্পৰ্কে আলোচকগৰাকীৰ মত এনেধৰণৰ— ''এনেদৰে লোকগীত, বিহুগীত, নিচুকনি গীত আদিৰ উপৰিও অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আন আন বাচকবনীয়া সম্পদবোৰো 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসৰ পাতে পাতে জিলিকি আছে। সেইবোৰৰ ভিতৰত মন্ত্ৰ, লোকোক্তি, জন্ম, মৃত্যু সম্পৰ্কীয় লোকাচাৰ, ভৌতিক সংস্কৃতিৰ অন্তৰ্গত লোককলা, লোকশিল্প, লোক বন্ধন প্ৰণালী, লোক চিকিৎসা, খেল-ধেমালি, সংস্কাৰ, বিশ্বাস, লোকভাষা আদি অসমীয়া লোকসাংস্কৃতিক উপাদানৰ সমাহাৰ ঘটিছে।

ৰাস্না বৰুৱা ছদ্মনামেৰে বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাই ৰচনা কৰা এখন গ্ৰন্থ হ'ল 'সেউজী পাতৰ কাহিনী'। সেউজী পাতৰ কাহিনী উপন্যাসখনত চাহ বাগিছাৰ বনুৱাৰ মাজত প্ৰচলিত বিভিন্ন নৃত্য গীত সম্পৰ্কে আলোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে। চাহ জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত ঝুমুৰ গীত, কৰম পূজাৰ গীত, চিকাৰৰ গীত আদি কৰি প্ৰচলিত সৰ্বমুঠ এঘাৰটি গীতৰ উল্লেখ থকা 'সেউজী পাতৰ কাহিনী' উপন্যাসখন সম্পৰ্কে কৰা বিশ্লেষণ সু-গভীৰ। উপন্যাসখনত ব্যৱহৃত ঝুমুৰ গীত, কৰম নৃত্যৰ গীত আদিৰ বিষয়ে আলোচনা আগবঢ়োৱাৰ লগতে উপন্যাসখনত এই গীতবোৰৰ সম্পৰ্কে যি ব্যাখ্যা বা প্ৰাসংগিক তথ্য আগবঢ়োৱা হৈছে সেই তথ্য সম্পৰ্কেও গ্ৰন্থখনত উল্লেখ কৰা হৈছে। নৃত্য আৰু গীতৰ প্ৰসংগৰ লগতে উপন্যাসখনত নৃত্য-গীত পৰিৱেশনত ব্যৱহৃত বিভিন্ন বাদ্যযন্ত্ৰ সম্পৰ্কেও গ্ৰন্থকাৰে উল্লেখ কৰিছে।

বিষয়বস্তু নিৰ্বাচনৰ দৃষ্টিকোণেৰে গ্ৰন্থখনৰ তৃতীয় প্ৰবন্ধটো অতি গুৰুত্বপূৰ্ণ। এই প্ৰবন্ধত ঔপন্যাসিক বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ 'মিছিং কনেঙ' উপন্যাসত প্ৰকাশিত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ আলোচনা কৰা হৈছে। প্ৰথমে বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ কৰ্মজীৱন আৰু সাহিত্য জীৱন সম্পৰ্কে সংক্ষিপ্ত ৰূপত অথচ তথ্য সমৃদ্ধ এক আলোচনা আগবঢ়াইছে। মিচিং জনজীৱনৰ কাহিনীক কেন্দ্ৰ কৰি ৰচিত 'মিছিং কনেঙ' উপন্যাসত মিছিং জনজীৱনৰ উৎসৱ, লোক নৃত্য, গীত আদি বিভিন্ন দিশ উন্মোচিত হৈছে। উপন্যাসখনত কাহিনীৰ প্ৰসংগত উল্লেখ কৰা মিচিংসকলৰ মাজত প্ৰচলিত নিচুকনি গীত সম্পৰ্কে আলোচ্য গ্ৰন্থখনত এইদৰে আলোচনা কৰা হৈছে—''অসমত বসতি কৰা মিচিং জনগোষ্ঠীৰ লোকসকলৰ মাজতো নিচুকনি গীতৰ প্ৰচলন আছে। বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাই 'মিছিং কনেঙ' উপন্যাসত নায়িকা পাৰছলীয়ে ককায়েকৰ কেঁচুৱাটোক 'ৰিবি' চাদৰখনেৰে মেৰিয়াই বান্ধি বোকোচাত লয় আৰু ঘৰৰ আগফালৰ বাৰাহেন 'টুংগং' চাঙত মৌসনা মাতেৰে গুণগুণাই কেঁচুৱাটোক জোকাৰি জোকাৰি গায়—

''ওমেওৱা কাকা
পেক-কউ-আবে বাম্মাদা
বাদয়েমিল কাপলাঙ্কা দেই।''

উপন্যাসত উপস্থাপিত ঐনিতম, গুমৰাগ নৃত্যত পৰিৱেশিত গীত আদিৰ লগত সংগতি ৰাখি ঔপন্যাসিকে আগবঢ়োৱা প্ৰাসংগিক বৰ্ণনা,ভাবাৰ্থ আদিকো আলোচনাৰ মাজত স্থান দিছে। এইক্ষেত্ৰত গুমৰাগ আৰু ঐনিতম সম্পৰ্কীয় বৰ্ণনা উল্লেখযোগ্য। আলোচকগৰাকীয়ে উপন্যাসৰ পৰা উদ্ধৃত কৰা কথাবোৰ হ'ল—''গুমৰাগ গুমৰাগ'' কৈ গিৰ গিৰাই ''দুমদুম'' ঢোল বাজি উঠে। তালৰ তালে তালে ছাবে ছাবে কান্ধৰ সমানে দুয়োফালে কিলাকুটি মেলি হাত দুখন উপৰমুৱাকৈ ৰাখি হাতৰ মুঠি মেলি, মাজে মাজে নমাই দুয়োপাশে ইফাল-সিফালকৈ ওলোমাই নচুৱাই লাৱনি দেহাত লহৰ তুলি, বিধ বিধ ৰকম তৰহ তৰহ লাচ, ঠাঁচৰ সাঁচ কাটি ভঙী তুলি নাচে সেই ৰংদৈ বং বাউলী মিছিং গাভৰুসকলে; কঠীয়া তোলা, ভূঁই ৰোৱা, ধান দোৱা, সূতা কটা, তাঁত বটা, কাপোৰ বোৱা কিমান ধৰণৰ যে নাচ।''

মিছিং সমাজত উদযাপন কৰা পৰাগ উৎসৱ, বিভিন্ন নৃত্য-গীত পৰিৱেশনত ব্যৱহৃত লোক বাদ্য, ভৌতিক সংস্কৃতি, পৰম্পৰাগত সাজ-পাৰ আদি সম্পৰ্কেও তেওঁ উদ্ধৃতিসহ আলোচনা কৰিছে। গ্ৰন্থখনৰ চতুৰ্থটো প্ৰবন্ধত গ্ৰন্থকাৰগৰাকীয়ে উমাকান্ত শৰ্মাৰ উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ প্ৰসংগ সম্পৰ্কে আলোচনা আগবঢ়াইছে। 'উৰন্ত মেঘৰ ছাঁ', 'ছিমছাঙৰ দুটি পাৰ', 'এজাক মানুহ এখন অৰণ্য', 'ভাৰগু পক্ষীৰ জাক', 'কাজলীৰ ৰোগ', 'ৰঙা ৰঙা তেজ' আদি উপন্যাসেৰে অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰা উমাকান্ত শৰ্মাৰ উপন্যাসতো লোক-পৰিৱেশ্য কলাৰ বিভিন্ন প্ৰসংগ আলোচিত হৈছে। তেখেতে দেখুৱাইছে যে শৰ্মাই তেওঁৰ উপন্যাসত কেৱল কাহিনীৰ উপস্থাপনেই নহয়, বৰঞ্চ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ লোকগীতৰ জৰিয়তে সেই সমাজখনক জীৱন্ত কৰি তুলিছে। উদাহৰণস্বৰূপে, 'এজাক মানুহ এখন অৰণ্য' উপন্যাসখনৰ প্ৰথম অধ্যায়ত নাৱৰীয়া আৰু মাছমৰীয়াসকলৰ নাওখেলৰ গীত (যেনে: 'হায় আল্লা হায়') ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে, সি শ্ৰমজীৱী মানুহৰ উৎসাহ আৰু জীৱন দৰ্শনক প্ৰতিফলিত কৰিছে। উপন্যাসখনত প্ৰকাশিত নাওখেলৰ গীত সম্পৰ্কে সুন্দৰ বৰ্ণনা দাঙি ধৰিছে। আধ্যাত্মিকতা আৰু জীৱনৰ ক্ষণভংগুৰতা বুজাবলৈ ঔপন্যাসিকে কেনেকৈ দেহবিচাৰৰ গীতৰ আশ্ৰয় লৈছে, সেই সম্পৰ্কেও সুন্দৰ বিশ্লেষণ দাঙি ধৰিছে। তেখেতে সঠিকভাৱেই আঙুলিয়াই দিছে যে উপন্যাসখনত ঝুমুৰ কেৱল নৃত্য নহয়, ই চাহ শ্ৰমিকৰ এক স্বকীয় পৰিচয়। 'এজাক মানুহ এখন অৰণ্য'ত বৰ্ণিত বিভিন্ন ঝুমুৰ গীত সম্পৰ্কে (যেনে: "প্ৰথমে বন্দনা কৰি গণেশে চৰণেৰে বাবু হো") আলোচনা আগবঢ়াবলৈ গৈ আলোচকগৰাকীয়ে এইদৰে কৈছে যে শ্ৰমিকসকলে দিনটোৰ হাড়ভঙা খাটনিৰ পিছত সন্ধিয়া মাদল, বাঁহী আৰু মঞ্জৰীৰ ব্যৱহাৰে তেওঁলোকৰ একঘেয়েমী জীৱনলৈ যি সাময়িক আনন্দ কঢ়িয়াই আনে, তাক দাসে 'প্ৰাণস্বৰূপ' হিচাপে অভিহিত কৰিছে।

উমাকান্ত শৰ্মাৰ উপন্যাসত বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ লোকগীতক সমাজখনৰ দাপোন হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। 'ভাৰগু পক্ষীৰ জাক' উপন্যাসত উল্লেখ কৰা গীত— "আজলং বিজলং জোংনি ন'য়া গবলং শচআমাৰ ঘৰৰ ছাল ফুটা, অ' বৰষুণ নপৰিবি) ইয়াৰ জৰিয়তে বড়ো সমাজৰ চৰম দৰিদ্ৰতা আৰু প্ৰকৃতিৰ ওপৰত নিৰ্ভৰশীলতা প্ৰকাশ পাইছে। একেদৰে 'কাজলীৰ ৰোগ' উপন্যাসত ব্যৱহৃত পমুৱা মুছলমানৰ গীত (খেৰেৰে চাল খৰিৰ বেৰা, আইটাই হইল চৰ-পাৰা) ইয়াৰ জৰিয়তে তেওঁলোকৰ অস্থায়ী বাসস্থান আৰু আৰ্থিক দুৰৱস্থাৰ এক কৰুণ চিত্ৰ ফুটি উঠিছে। দাসে আলোচ্য গ্ৰন্থখনত 'কৰুণ গাঁথা'ক আন্তৰিকতাৰে উপস্থাপন কৰা বুলি প্ৰশংসা কৰিছে। 'এজাক মানুহ এখন অৰণ্য'ত দেওধনী নাচৰ বৰ্ণনাই সমাজত প্ৰচলিত লোক-বিশ্বাস আৰু দেৱ-স্তুতিৰ এক নিটোল ছবি দাঙি ধৰিছে। আলোচক দাসে ইয়াক 'ৰহস্যময়ী ৰূপ' বুলি অভিহিত কৰি উপন্যাসখনৰ শিল্পমান উন্নত হোৱা বুলি মত পোষণ কৰিছে।

আলোচকগৰাকীয়ে পঞ্চম প্ৰবন্ধটোৰ আৰম্ভণিতে লোক-পৰিৱেশ্য কলাক লোকসংগীত, লোকনৃত্য আৰু লোকনাটৰ এক ত্ৰি-ধাৰাৰ সমাহাৰ বুলি অভিহিত কৰি বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্যই কেনেদৰে নিজৰ সৃষ্টিত লোকজীৱনৰ সুখ-দুখ, হাঁহি-কান্দোন আৰু আচাৰ-বিচাৰ প্ৰকাশ কৰিবলৈ এই সমলসমূহক আধাৰ হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছে সেই সম্বন্ধে আলোচনা কৰিছে। ভট্টাচাৰ্যৰ উপন্যাসত (যেনে ঃ 'প্ৰতিপদ' আৰু 'আই') বিহুনাম আৰু হুঁচৰিৰ প্ৰয়োগ উল্লেখযোগ্য। তেখেতে আঙুলিয়াই দিছে যে ঔপন্যাসিকে বিহুগীতক কেৱল উৎসৱৰ গীত হিচাপেই নহয়, বৰঞ্চ সেই সময়ৰ কোম্পানীত কৰ্মৰত শ্ৰমিক-বনুৱাসকলৰ আৰ্থ-সামাজিক যন্ত্ৰণা প্ৰকাশৰ মাধ্যম হিচাপেও ব্যৱহাৰ কৰিছে। উদাহৰণস্বৰূপে, 'প্ৰতিপদ'ত বৰ্ণিত গীতবোৰত শ্ৰমিকৰ ভোক আৰু অভাৱৰ ছবিখন ফুটি উঠিছে। ভট্টাচাৰ্যৰ উপন্যাসত চাহ বাগিচাৰ শ্ৰমিক সমাজৰ প্ৰাণস্বৰূপ ঝুমুৰ আৰু টুচু গীতৰ বিশ্লেষণ আলোচনাৰ এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশ। 'মৃত্যুঞ্জয়', 'প্ৰতিপদ' আৰু 'কালৰ হুমুনিয়া' উপন্যাসৰ প্ৰসংগ টানি তেওঁ দেখুৱাইছে যে কেনেকৈ ঝুমুৰ

গীতৰ মাজেৰে বনুৱাসকলৰ অতীতৰ কৰুণ গাঁথা (যেনে ঃ "ফাঁকি দিয়ে আনালি আসাম") আৰু বৰ্তমানৰ প্ৰেম-প্ৰীতিৰ আদান-প্ৰদান ঘটে। লগতে টুচু পূজাৰ জাগৰণ আৰু বন্দনা গীতৰ জৰিয়তে তেওঁলোকৰ পৰম্পৰাগত বিশ্বাসসমূহক ঔপন্যাসিকে সজীৱ কৰি তুলিছে।

অসমীয়া বিবাহ পৰম্পৰাৰ এক অবিচ্ছেদ্য অংগ বিয়ানামৰ সফল প্ৰয়োগ ভট্টাচাৰ্যৰ 'মৃত্যুঞ্জয়' আৰু 'শৰতকোঁৱৰ' উপন্যাসত লক্ষ্য কৰা গৈছে। আলোচকৰ মতে, এই বিয়ানামসমূহে কাহিনীৰ প্ৰয়োজনত কেৱল বিয়াৰ পৰিৱেশ সৃষ্টি কৰাই নহয়, বৰঞ্চ নাৰী মনৰ আবেগ, হাঁহি-অশ্ৰু আৰু সামাজিক বিশ্বাসকো যথাযথভাৱে প্ৰতিফলিত কৰিছে। আনকি পুৰুষৰ (দৰাৰ) মুখত বিয়ানাম দিয়াৰ দৰে ব্যতিক্ৰমী পৰীক্ষা-নিৰীক্ষাৰ কথাও দাসে উল্লেখ কৰিছে। আলোচকগৰাকীয়ে গীতৰ সমান্তৰালভাৱে লোকনৃত্য আৰু বাদ্যযন্ত্ৰৰ গুৰুত্বকো আলোকপাত কৰিছে। 'প্ৰতিপদ'ত লচমীৰ ঝুমুৰ নৃত্যৰ বৰ্ণনাই কেনেকৈ দৰ্শকৰ অন্তৰ স্পৰ্শ কৰে আৰু 'মৃত্যুঞ্জয়' বা 'আই'ত ব্যৱহৃত ঢোল, পেঁপা, মাদল, টকা আদি বাদ্যই কেনেকৈ উপন্যাসৰ পৰিৱেশটোক অধিক লোকায়ত কৰি তোলে, তাক তেওঁ সূক্ষ্মভাৱে নিৰীক্ষণ কৰিছে। আলোচ্য গ্ৰন্থখনৰ ষষ্ঠ প্ৰবন্ধত এইদৰে মন্তব্য আগবঢ়াইছে যে— "লীলা গগৈ নিজেই এজন লোক-সংস্কৃতিবিদ হোৱাৰ বাবে 'নৈ বৈ যায়' উপন্যাসখনত লোক-পৰিৱেশ্য কলাৰ উপাদানসমূহ (গীত, নৃত্য, বাদ্য) কেৱল নাটকীয়তাৰ বাবে নহয়, বৰঞ্চ অসমীয়া জাতিৰ সাংস্কৃতিক পৰিচয় দাঙি ধৰিবলৈ অতি নিপুণভাৱে ব্যৱহাৰ কৰিছে। উপন্যাসখনত দিখৌ নৈৰ পটভূমিত বিহুগীতৰ সফল প্ৰয়োগ ঘটিছে। ভগীৰথ আৰু সুৱাগীৰ প্ৰেমৰ আদান-প্ৰদানৰ পৰা আৰম্ভ কৰি দৈহিক সৌন্দৰ্যৰ বৰ্ণনালৈকে কেনেকৈ বিবিধ বিহুনামে উপন্যাসখনক প্ৰাণৱন্ত কৰি তুলিছে, সেইটো দাসে বিশ্লেষণ কৰিছে। ইয়াত তামোল-পাণক প্ৰেমৰ প্ৰতীক আৰু 'আহুদি' বা লোক-বিশ্বাসৰ উপাদান হিচাপেও গীতৰ মাজেৰে দেখুওৱা হৈছে।

উপন্যাসখনত বৰ্ণিত ৰজাদিনীয়া ঐতিহ্যবাহী পৰিয়ালৰ চোতালত গোৱা হুঁচৰি, লহৰী খেলা আৰু নাহৰৰ গীতৰ প্ৰসংগ দাসে বিশেষভাৱে উল্লেখ কৰিছে। হুঁচৰিৰ অন্তত গৃহস্থক দিয়া আশীৰ্বাদসূচক গীতবোৰে কেনেকৈ অসমীয়া সমাজৰ ঐক্য আৰু পৰম্পৰাক ধৰি ৰাখিছে, সেইটো আলোচনাৰ এক উল্লেখযোগ্য দিশ। কেঁচুৱা নিচুকুৱাবলৈ আইতাকে গোৱা নিচুকনি গীতৰ (যেনে ঃ "জোনবাই এ এটি তৰা দিয়া") জৰিয়তে অসমীয়া গ্ৰাম্য জীৱনৰ এক নিটোল ছবি উপন্যাসখনত কেনেকৈ ফুটি উঠিছে, তাক দাসে নিৰীক্ষণ কৰিছে। প্ৰকৃতিৰ সৈতে মানুহৰ আন্তৰিক সম্পৰ্ক দেখুৱাবলৈ ঔপন্যাসিকে ব্যৱহাৰ কৰা ভেকুলী বিয়াৰ নাম আৰু কমলাকুঁৱৰীৰ আত্মবলিদানৰ মালিতা বা গীতসমূহৰ গুৰুত্ব সম্পৰ্কেও আলোচকগৰাকীয়ে দোহাৰিছে।

শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱৰ সৃষ্টি অংকীয়া ভাওনাৰ বৰ্ণনা (খোলৰ বোল, সূত্ৰধাৰীৰ নাচ, বায়নৰ গায়ন শিক্ষা আদি) কেনেকৈ উপন্যাসখনৰ এক অবিচ্ছেদ্য অংগ হৈ পৰিছে, সেইটো দাসে কাৰিকৰী শব্দ সহকাৰে যেনে ঃ (খোলৰ বোল-ধিনা খিতা ঘিত তাক) আলোচনা কৰিছে। ইয়াৰ লগতে সৰু ধেমালি, বৰ ধেমালি, ঘোষা ধেমালি, ৰাম ধেমালি আদি বিষয়েও আলোচনাত স্থান পাইছে। গোৱালপৰীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ উপাদান মাহুত গীতৰ জৰিয়তে হাতী চিকাৰী মাহুতসকলৰ দুখ-বেদনা আৰু অৰণ্যৰ জীৱনক কেনেকৈ উপন্যাসখনত স্থান দিয়া হৈছে, তাকো দাসে স্পষ্ট কৰিছে। তদুপৰি বিয়াৰ বিভিন্ন পৰ্ব যেনে— পানী তোলা, নোওৱা-ধুওৱা, জোৰোণ আৰু যোৰানামৰ বিশদ বৰ্ণনা আগবঢ়াইছে। লগতে বিয়াৰ ৰভাতলীত বুদাই ওজাৰ ঢুলীয়া অনুষ্ঠানে কেনেকৈ বিহুৰ ছেও আৰু মালিতাৰে পৰিৱেশটো ৰজনজনাই তুলিছিল, সেইটো আলোচনাৰ এক শৈল্পিক দিশ।

গ্ৰন্থখনৰ অন্তিম প্ৰবন্ধত আলোচক দাসে মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ 'দঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা' উপন্যাসত প্ৰকাশিত লোক-পৰিৱেশ্য কলা সম্পৰ্কে আলোচনা আগবঢ়াইছে। আলোচক দাসৰ মতে দক্ষিণ কামৰূপৰ

আমৰঙা সত্ৰৰ সংৰক্ষণশীল পৰিৱেশটো নিৰ্মাণ কৰিবলৈ লেখিকাই লোক-উপাদানসমূহক নিখুঁতভাৱে ব্যৱহাৰ কৰিছে। এই আলোচনাত তেখেতে দেখুৱাইছে যে উপন্যাসখনত কাহিনীৰ প্ৰয়োজন অনুসৰি বিভিন্ন ধৰণৰ লোকগীত ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। উপন্যাসখনত বনৰীয়া হাতী ধৰা আৰু পোহ মনোৱাৰ যি কষ্টসাধ্য প্ৰক্ৰিয়া, তাক মাউতৰ মুখেৰে নিগৰিত গীতৰ জৰিয়তে যেনে ঃ "ধাত বেটা একে বোলে ধাত") অতি বাস্তৱসন্মত কৰি তোলা হৈছে। আলোচকৰ মতে উপন্যাসখনত সন্নিৱিষ্ট সমাজৰ বিভিন্ন ঘটনা বা চৰিত্ৰক লৈ গোৱা বিদ্ৰূপাত্মক গীত (যেনে ঃ "গিলমিল কানা" বা "আতাৰ দিনৰ ভুইকঁপ") আদিৰ জৰিয়তে লোক-মানসিকতাৰ প্ৰকাশ ঘটিছে।

উপন্যাসখনত সেই সময়ৰ জনপ্ৰিয় পৰিৱেশ্য কলাসমূহৰ উপস্থিতি দাসে সূক্ষ্মভাৱে নিৰীক্ষণ কৰিছে। কোল্লাপাৰা, শদিলাপুৰ বা খৰাপৰা যাত্ৰাদলৰ উল্লেখৰ জৰিয়তে সেই সময়ৰ গ্ৰাম্য বিনোদন আৰু শিল্পীসকলৰ সামাজিক স্থিতিৰ উমান পোৱা যায়। 'বিষ্ণু ওজা'ৰ ওজাপালি প্ৰদৰ্শনৰ বৰ্ণনাটোত (যেনে ঃ "মুখে গীত হাতে মুদ্ৰা") ওজাপালিৰ শাস্ত্ৰীয় আৰু লোকায়ত দিশটো অতি সুন্দৰকৈ ফুটি উঠিছে। ইয়াৰ জৰিয়তে সত্ৰীয়া পৰিৱেশৰ গাম্ভীৰ্য্য ধৰি ৰখা হৈছে। আলোচকৰ মতে, দক্ষিণ কামৰূপীয়া ঠাঁচৰ ভাষা আৰু স্থানীয় লোক-উপাদানৰ প্ৰয়োগে উপন্যাসখনৰ চৰিত্ৰসমূহক যেনে: ইন্দ্ৰনাথ, গিৰিবালা, শম্ভু মহৰী আদিক জীৱন্ত কৰি তুলিছে। সত্ৰীয়া জীৱনৰ নীতি-নিয়ম আৰু বিধবাসকলৰ কৰুণ অৱস্থাৰ মাজতো লোক-সংস্কৃতিৰ এই সমলবোৰে এক বিশেষ মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে।

উপন্যাস সাহিত্যৰ বিশ্লেষণ আৰু লোক সংস্কৃতিৰ অধ্যয়ন উভয় দিশতেই **ড° দীপামণি বৰুৱা দাস**ৰ **'নিৰ্বাচিত অসমীয়া উপন্যাসত লোক পৰিৱেশ্যকলাৰ প্ৰসংগ'** এখন অতি গুৰুত্বপূৰ্ণ গ্ৰন্থ। গ্ৰন্থখনত সন্নিৱিষ্ট সাতটা প্ৰবন্ধৰ মাজেদি গভীৰ অধ্যয়ন, সূক্ষ্ম দৃষ্টিৰ পৰিচয় পোৱা গৈছে। মাথোঁ ১২৮ পৃষ্ঠাৰ গ্ৰন্থখনত গ্ৰন্থকাৰে সংক্ষিপ্ত ৰূপত অথচ বিষয়বস্তুৰ লগত সংগতি থকা আটাইবোৰ প্ৰাসংগিক দিশকেই স্পৰ্শ কৰিছে।

[redacted]

লেখক পৰিচিতি

ডঃ গীতিৰেখা ভূঞা
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, খাগৰিজান কলেজ
ডঃ মুকুট পাঠক
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, বিনন্দি চন্দ্ৰ মেধি মহাবিদ্যালয়, ৰামদিয়া
ডঃ বিজয়কৃষ্ণ দলে
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, এছ. বি. এম. এছ. কলেজ, শুৱালকুছি
ডঃ অজিৎ কলিতা
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, পূব কামৰূপ মহাবিদ্যালয়, বাইহাটা চাৰিআলি
ডঃ অমৰজ্যোতি কোঁৱৰ
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, বৰপেটা বঙাইগাঁও মহাবিদ্যালয়, লাংলা, বৰপেটা
ডঃ কুকিলা গোস্বামী
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, পশ্চিম গুৱাহাটী মহাবিদ্যালয়, ধাৰাপুৰ
ডঃ স্বপ্না হাজৰিকা
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, ইন্দিৰা গান্ধী মহাবিদ্যালয়, বইটামাৰী
ডঃ মীৰা বৈশ্য
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, জাগীৰোড মহাবিদ্যালয় (স্বতন্ত্ৰ), জাগীৰোড
বিকাশ দেউৰী
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
প্ৰীতম তালুকদাৰ
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
ডঃ প্ৰাঞ্জল শৰ্মা বশিষ্ঠ
সহযোগী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
মিণ্টু চেতিয়া
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, কৃষ্ণগুৰু আধ্যাত্মিক বিশ্ববিদ্যালয়, নসত্ৰ
ডঃ অৰ্পণা কোঁৱৰ
প্ৰাধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, কৃষ্ণগুৰু আধ্যাত্মিক বিশ্ববিদ্যালয়, নসত্ৰ
কৰিস্মা বৈশ্য
গৱেষক ছাত্ৰী, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
ডিম্পী দাস
গৱেষক ছাত্ৰী, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী

অনামিকা বড়ো
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
সুপ্ৰভা ৰংহাংপী
প্ৰাক্তন ছাত্ৰী, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
পুনম ৰজক
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, অসম মহিলা বিশ্ববিদ্যালয়, কলিয়াপানী, টীয়ক
জ্যোতিষা গগৈ
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, অসম মহিলা বিশ্ববিদ্যালয়, কলিয়াপানী, টীয়ক
কৌশিক কলিতা
প্ৰাক্তন ছাত্ৰ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী
ক্ৰন্দসী ভকত
গৱেষক, শঙ্কৰদেৱ অধ্যয়ন বিভাগ, মহাপুৰুষ শ্ৰীমন্ত শঙ্কৰদেৱ বিশ্ববিদ্যালয়, নগাঁও
ডঃ নিৰঞ্জন কলিতা
মুৰব্বী অধ্যাপক, শঙ্কৰদেৱ অধ্যয়ন বিভাগ , মহাপুৰুষ শ্ৰীমন্ত শঙ্কৰদেৱ বিশ্ববিদ্যালয়, নগাঁও
মানসী ডেকা
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যাল, গুৱাহাটী

Dr. Kushal Taid
Assistant Professor, Department of Assamese, Kampur College, Nagaon
Seujpratim Borah
Assistant Professor, Department of Political Science, Kampur College, Kampur, Nagaon
Dr. Latika Das
Teaching Associate, Folklore Studies, Gauhati University
Bikash Morong
Research Scholar, Gauhati University, Guwahati
Mayuri Roy
Research Scholar, Gauhati University, Guwahati
Alpana Sukai
Research Scholar, Department of History , Gauhati University, Guwahati

দেৱাশিস বৰা
স্নাতকোত্তৰ ছাত্ৰ, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী