সমাজ সংস্কৃতি ইতিহাস

প্ৰসেনজিৎ চৌধুৰী

অসম প্ৰকাশন পৰিষদ
গুৱাহাটী - ৭৮১ ০২১

SAMAJ SANSKRITI ETIHASH : An anthology of articles by Prosenjit Chowdhury and publish by Dr. Rafiquz Zaman, IAS, Secretary, Publication Board Assam, Guwahati 781021, Assam, India.
First edition : November 2007

অসম প্ৰকাশন পৰিষদ

অসম প্ৰকাশন পৰিষদৰ আগতীয়া লিখিত অনুমতি অবিহনে এই গ্ৰন্থ বা ইয়াৰ কোনো অংশ ফটোকপি, ৰেকৰ্ডিং আদিৰ দৰে কোনো ইলেক্ট্ৰনিক বা যান্ত্ৰিক উপায়েৰে অথবা কোনো তথ্যৰ সংগ্ৰহ-পুনৰ ব্যৱহাৰ প্ৰণালীৰে পুনৰ প্ৰকাশ কৰিব নোৱাৰিব বা আন কোনো ৰূপত ব্যৱহাৰ কৰিব নোৱাৰিব।

No part or whole of this publication may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without the prior permission in writing from Publication Board Assam.

প্ৰকাশক

ড° ৰফিকুজ জামান, আই এ এছ

সচিব

অসম প্ৰকাশন পৰিষদ

গুৱাহাটী ৭৮১০২১

প্ৰথম সংস্কৰণ : নৱেম্বৰ ২০০৭

মুদ্ৰণ

অৰোৰা ফাইন আৰ্টচ

উদ্যোগ পাম, বামুণীমৈদাম

গুৱাহাটী - ৭৮১ ০২১

সচিবৰ একাষাৰ

১৯৫৮ চনত প্ৰতিষ্ঠাপিত অসম প্ৰকাশন পৰিষদৰ প্ৰথম প্ৰকাশিত গ্ৰন্থখন হ'ল 'কথা-মহাভাৰত'। পোনতে তামিল ভাষাত চমু গদ্য-ৰূপ দিয়া চক্ৰৱৰ্তী ৰাজাগোপালাচাৰীৰ মহাভাৰতখন মহাদেৱ শৰ্মাই অসমীয়ালৈ অনুবাদ কৰে। কথা-মহাভাৰতৰ যোগেদি প্ৰকাশনৰ জয়জগতত বাট বুলা অসম প্ৰকাশন পৰিষদে বিগত পাঁচটা দশক জুৰি অসমৰ ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিলৈ অনেক মূল্যবান গ্ৰন্থ আগবঢ়াইছে।

২০০৭ বৰ্ষৰ ডিচেম্বৰত অনুষ্ঠিতব্য দ্বাবিংশ গুৱাহাটী গ্ৰন্থমেলাত পৰিষদ প্ৰতিষ্ঠাৰ সোণালী জয়ন্তী বৰ্ষৰ শুভাৰম্ভ কৰা হৈছে। পৰিষদৰ পঞ্চাছ বৰ্ষ পূৰ্তিৰ প্ৰাক্‌ক্ষণত এইবাৰ বৈভৱপূৰ্ণ বিষয়-বস্তুৰে পঞ্চাছখনতকৈও অধিক নতুন গ্ৰন্থ প্ৰকাশ কৰি উলিওৱা হৈছে।

পৰিষদে প্ৰকাশ কৰা গ্ৰন্থসমূহৰ ভিতৰত ৰচনাৱলী, বুৰঞ্জী, সমাজ-সংস্কৃতি, সাহিত্য সমালোচনা, বিজ্ঞান, জীৱনী, শিশু-উপযোগী আদি বিভিন্ন বিষয় অন্তৰ্ভুক্ত হৈছে।

শ্ৰীপ্ৰসেনজিৎ চৌধুৰীৰ 'সমাজ সংস্কৃতি ইতিহাস' যুক্তি-নিৰ্ভৰ, বস্তুনিষ্ঠ আলোচনা-সমৃদ্ধ গ্ৰন্থ। ঊনবিংশ শতিকাৰ সমাজ-ইতিহাসৰ শিক্ষা-ব্যৱস্থা, অৰ্থনৈতিক অৱস্থা, শাসন-ব্যৱস্থা আদিৰ মনোজ্ঞ বৰ্ণনা গ্ৰন্থখনত দিয়া হৈছে।

গ্ৰন্থখনৰ বাবে চৌধুৰীদেৱক ধন্যবাদ আৰু কৃতজ্ঞতা জনাইছো।

নৱেম্বৰ ২০০৭ — ড° ৰফিকুজ জামান, আই এ এছ
গুৱাহাটী — সচিব
অসম প্ৰকাশন পৰিষদ

অনুজ-প্ৰতিম সুবল ফুকন (ভাইটি)
যাৰ চেষ্টাত দেহাৰ ভিতৰে-বাহিৰে চলা
বিবিধ ব্যাধিৰ চক্ৰান্ত
এতিয়ালৈকে নিয়ন্ত্ৰণাধীন হৈ আছে

আৰু

উমাল হাস্য আৰু ভিন ভিন ভাষ্যৰ
অকৃপণ যোগানিয়াৰ
শকুন্তলা (শৰ্মা) ফুকনলৈ

অৱতৰণিকা

প্ৰবন্ধৰ এটা আভিধানিক অৰ্থ 'যত্ন, প্ৰচেষ্টা'। আমাৰ এই সংকলনত সন্নিৱিষ্ট প্ৰবন্ধবোৰ উক্ত আভিধানিক অৰ্থতো প্ৰবন্ধ। অৰ্থাৎ সংকলিত প্ৰতিটো লেখা একোটা প্ৰচেষ্টাহে। বিদ্যা-বুদ্ধিৰ ব্যক্তিগত সীমাবদ্ধতাৰ কাৰণে এই প্ৰচেষ্টাবোৰত নিশ্চয় আসোঁৱাহ আৰু দুৰ্বলতা থাকি গৈছে। বিয়াগোম বিয়াগোম পণ্ডিতেই উজুটি খায়। তেনে ক্ষেত্ৰত আমাৰ দৰে মজলীয়া মেধাৰ লেখকৰ প্ৰবন্ধ বা প্ৰচেষ্টাত দোষ-ত্ৰুটি থকাটোৱেই জানো স্বাভাৱিক নহয়? অৱশ্যে এটা কথা আমি বোধ হয় ডাঠি কোৱা উচিত হ'ব ঃ তথ্য আৰু যুক্তিৰ ওপৰত ভৰ দি যথাসম্ভৱ বস্তুনিষ্ঠভাৱে অসমৰ সমাজ-সংস্কৃতি-ইতিহাসৰ বিভিন্ন দিশৰ ওপৰত কিঞ্চিৎ আলোকপাত কৰিবলৈ যত্ন কৰিছোঁ। এই প্ৰচেষ্টাত কিমান দূৰ সফল হৈছো তাৰ বিচাৰ কৰিব পঢ়ুৱৈ-সমাজে।

সহৃদয় বন্ধু-বান্ধৱৰ মুখত কেতিয়াবা এটা মৃদুসুৰীয়া অভিযোগ শুনো ঃ আমাৰ সমাজেতিহাস বিষয়ক লেখাবোৰ উনৈশ শতিকাতেই আবদ্ধ। কথাটো মিছা নহয়। বৰ্তমান সংকলনতো সেই অভিযোগৰ সপক্ষে সাক্ষ্য পোৱা যাব। এইখিনিতে অভিযোগকাৰী শুভাকাঙ্ক্ষীসকলক জনাওঁ যে এই সংকলনৰ কেইবাটাও প্ৰবন্ধত আমি স্বভূমি এৰি কুৰি শতিকাত অনুপ্ৰৱেশ কৰিছোঁ সন্তৰ্পণে। বিহু বিষয়ক প্ৰবন্ধটোত আনকি একৈশ শতিকাতো ভৰি দিছো সভয়ে।

এই কিতাপখনত ঠাই পোৱা প্ৰবন্ধবোৰ বিভিন্ন সংকলন/আলোচনীত ইতিমধ্যে প্ৰকাশ পাইছে। অৱশ্যে দুই-এটা প্ৰবন্ধৰ নাম আগৰ দৰে নাই। (জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী'ৰ বিষয়ে লিখা পৰ্যালোচনাৰ পৰা ভুল তথ্য থকা এটা পাদটীকা বাদ দিয়া হৈছে।)

'প্ৰাক-জোনাকী যুগৰ কাকত-আলোচনী ঃ এক ঐতিহাসিক অৱলোকন' শীৰ্ষক নিবন্ধটো ১৯৯১ চনতেই লিখা। নিবন্ধটোত নতুন কোনো কথা যোগ দিয়া হোৱা নাই। প্ৰসংগক্ৰমে খোলোচাকৈ কৈ থোৱা উচিত হ'ব যে মিশ্যনেৰী-পৰিচালিত 'অৰুণোদই'ৰ ভূমিকাৰ কথা কওঁতে আমি যিবোৰ সমালোচনামূলক মন্তব্য দিছো তাৰ লগত পৰধৰ্ম-বিদ্বেষী উগ্ৰ হিন্দু জাতীয়তাবাদৰ কোনো সম্পৰ্ক নাই। আমি নিৰ্ভেজাল ধৰ্মমুক্ত (Secular) দৃষ্টিকোণৰ পৰা 'অৰুণোদই'ৰ ধৰ্মীয় আৰু ৰাজনৈতিক সীমাবদ্ধতাৰ আভাস দিবলৈ যত্ন কৰিছোঁ।

'ব্ৰহ্ম ধৰ্ম আৰু বড়ো সমাজ' নামৰ প্ৰবন্ধটো ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ বুৰঞ্জী বিভাগত শ্ৰীশ্ৰীঅনিৰুদ্ধদেৱ আসনৰ দ্বাৰা আয়োজিত আলোচনা-চক্ৰৰ কাৰণে লিখা হৈছিল। অনুজ-প্ৰতিম বুৰঞ্জীকাৰ ডম্বৰুধৰ নাথ আৰু অধ্যয়নপুষ্ট চন্দন কুমাৰ শৰ্মাই হেঁচা আৰু উদগনি নিদিয়া হ'লে প্ৰবন্ধটো বোধ হয় লিখা নহ'লহেঁতেন। এই লেখাটো প্ৰস্তুত কৰাৰ সময়ত বন্ধুবৰ ইন্দিবৰ দেউৰীৰ পৰা পোৱা সাহায্যৰ কথা পাহৰিব নোৱাৰোঁ।

বিবিধ কাৰণে লেখক বহুজনৰ ওচৰত কৃতজ্ঞ। প্ৰথমেই নাম ল'ব লাগিব সন্ধ্যা দেৱীৰ। কাৰণ পাৰিবাৰিক পৰিবেশ চিন্তা-চৰ্চাৰ অনুকূল নহ'লে সকলো প্ৰয়াস ক্ষতিগ্ৰস্ত হোৱাটো প্ৰায় খাটাং। এই পৰিবেশ ৰচনাত আমাৰ পুত্ৰ সত্যজিতৰো পৰোক্ষ অৱদান আছে। কেইজনমান শুভাকাঙ্ক্ষী বন্ধুৰ নাম এই ছেগতে কৃতজ্ঞচিত্তে স্মৰণ কৰিব বিচাৰিছোঁ। এওঁলোক হ'ল— ইন্দিবৰ দেউৰী, পৰমানন্দ মজুমদাৰ, শিৱনাথ বৰ্মন, মুনীন শৰ্মা আৰু ৰজনী শৰ্মা। লেখা-মেলা পঢ়ি মাজে-সময়ে উৎসাহ/পৰামৰ্শ দিয়াৰ বাবে আমি শ্ৰদ্ধেয় অমলেন্দু গুহ আৰু শ্ৰদ্ধেয় হীৰেণ গোহাঁইৰ ওচৰত কৃতজ্ঞ। পুত্ৰ-প্ৰতিম শৈলেন গোহাঁইলৈ ধন্যবাদ জনোৱা উচিত হ'ব, কাৰণ সৰু-বৰ সকলো কথাতে তেওঁক আমনি কৰি থকাটো এতিয়া এক অভ্যাসত পৰিণত হৈছে। দাদা ৰণজিৎ চৌধুৰী আৰু বৌ বিজয়লক্ষ্মী (গগৈ) চৌধুৰীক এই সুযোগতে শলাগ জনাইছোঁ। এই সংকলনৰ কেইবাটাও প্ৰবন্ধৰ নকল প্ৰস্তুত কৰি দিয়াৰ কাৰণে বৰ্ণালী টামাং আৰু জুৰি সোনোৱালক ধন্যবাদ যাচিছোঁ।

পৰিচিত প্ৰকাশক কেইজনমানৰ লগত কথা পাতি এটা অপ্ৰিয় সত্য উপলব্ধি কৰিব পাৰিছোঁ : মহাবিদ্যালয়/বিশ্ববিদ্যালয়ৰ পাঠ্যক্ৰমৰ লগত পোনপটীয়া সম্পৰ্ক নথকা ছিৰিয়াছ প্ৰবন্ধ দৰাচলতে বজাৰ-ব্যৰ্থ সাহিত্য-কৃতি। স্বাভাৱিকতে প্ৰকাশকে বুজন পৰিমাণৰ টকা খৰচ কৰি প্ৰবন্ধৰ গ্ৰন্থ উলিয়াব নিবিচাৰে। এনে অৱস্থাত এই সংকলনখন ছপোৱাৰ দায়িত্ব নিৰ্বিধায় গ্ৰহণ কৰাৰ বাবে অসম প্ৰকাশন পৰিষদৰ সচিব ৰফিকুজ জামানক আন্তৰিক কৃতজ্ঞতা যাচিছোঁ। ভুবনচন্দ্ৰ কলিতালৈও আমাৰ সহৃদয় শলাগ থাকিল। কনিষ্ঠ ভাতৃতুল্য পৰমানন্দ মজুমদাৰক পুনৰ ধন্যবাদ দিয়া উচিত হ'ব, কাৰণ তেওঁ আগভাগ নোলোৱা হ'লে সংকলনখনে ইমান সোনকালে পোহৰৰ মুখ নেদেখিলেহেঁতেন।

প্ৰসেনজিৎ চৌধুৰী

প্ৰবন্ধ-সূচী

ক. সমাজ

১। জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী' ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক বিলোকন ১

২। নবনাথ শৰ্মাৰ 'স্বাধীন অসমীয়া' ঃ এটি পৰ্যালোচনা ২২

৩। ব্ৰহ্ম ধৰ্ম আৰু বড়ো সমাজ ৪১

খ. সংস্কৃতি

৪। ঐতিহ্য আৰু অসমীয়া নাৰী ৬৩

৫। বিহু-পৰিক্ৰমা ঃ উনৈশ শতিকাৰ পৰা বৰ্তমানলৈকে ৭৮

গ. ইতিহাস

৬। বীৰ-বন্দনা আৰু 'বৌদ্ধিক ব্যাধি' ঃ উনৈশ শতিকাৰ অসম আৰু বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ এটি দিশ ৯৬

৭। এখন চহৰৰ সমাজেতিহাস ঃ অব্যবহৃত উৎসৰ সন্ধান ১১৯

৮। প্ৰাক-জোনাকী যুগৰ কাকত-আলোচনী ঃ এটি ঐতিহাসিক অৱলোকন ১৩৮

উপবন্ধি ঃ

১। পৰিশ্ৰম-প্ৰশস্তি ঃ হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ 'পাঠমালা'ত এভুমুকি ১৭৬

২। এখন পুৰণি অসমীয়া পুথি ঃ 'আসাম কোম্পানিৰ বিৱৰণ' ১৮১

৩। 'মহাসতী জয়মতী' ঃ এটি চমু পৰ্যালোচনা ১৯১

৪। বিৰোধ-বিদ্বেষৰ সমাজতত্ত্ব ঃ ভবানন্দ দত্তৰ ইতিহাস-চৰ্চাৰ এটি দিশ ১৯৪

জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী' ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক বিলোকন

।। প্ৰাক্-কথন।।

আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন নিঃসন্দেহে অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ প্ৰথম আৰু প্ৰধান পুৰোধা। উনৈশ শতিকাৰ মাজভাগত ক্ৰমে গা কৰি উঠা অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ জন্মেতিহাস ফঁহিয়াই চালে দেখা যায় যে বৃটিছ প্ৰশাসনৰ অন্যায় ভাষা-নীতিৰ কাৰণেই পোন প্ৰথমে জাতীয় চেতনা অংকুৰিত হয় শিক্ষিত অসমীয়াৰ মানসত। এই চেতনাৰ বীজ ৰোপণ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত আনন্দৰামৰ ঐতিহাসিক ভূমিকাৰ কথা আজি সকলোৱে একমুখে স্বীকাৰ কৰিছে। উনৈশ শতিকাৰ সত্তৰৰ দশকত পঢ়াশালি আৰু আদালতৰ পৰা বঙলা ভাষাই বিদায় লোৱাৰ লগে লগে জাতীয় চেতনাৰ দ্বাৰা উদ্বুদ্ধ শিক্ষিত অসমীয়াৰ প্ৰথম প্ৰতিৰোধ-অভিযান সফল হৈছিল। এই সাফল্যই অসমীয়া জাতীয়তাবাদ দৃঢ় তথা ব্যাপক—আৰু কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত উগ্ৰ-হোৱাত নিশ্চয় ইন্ধন যোগাইছিল।

ভাষিক সমস্যাটোৰ মীমাংসা সম্মানজনকভাৱে হোৱাৰ পাছত শিক্ষিত সম্প্ৰদায়ৰ অগ্ৰণী অংশটোৱে থলুৱা লোকৰ অৰ্থনৈতিক স্বাৰ্থৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব আৰোপ কৰা দেখা যায়। এই ক্ষেত্ৰত অৱশ্যে ঔপনিৱেশিক শোষণ আৰু প্ৰশাসনিক নিৰ্লিপ্ততাতকৈ বহিৰাগতৰ প্ৰশ্নটোৱে সাধাৰণতে বেছি প্ৰাধান্য লাভ কৰিছিল। আমি জানো, বৃটিছৰ অধিকাৰভুক্ত হোৱাৰ পাছত অসমলৈ ভাৰতৰ বিভিন্ন প্ৰদেশৰ পৰা বহুতো লোক আহিছিল বা তেওঁলোকক অনা হৈছিল। প্ৰায় আছুতীয়াকৈ থকা অসমৰ বুকুত কম সময়ৰ ভিতৰতে বহিৰাগতৰ সংখ্যা-বৃদ্ধি ঘটিছিল। এই সংখ্যা-বৃদ্ধিৰ কাৰণ একাধিক ঃ বৃটিছ চৰকাৰে নিজৰ প্ৰশাসনৰ কাম-কাজ নিয়াৰিকৈ চলাবলৈ বেছ কিছু বাঙালী কৰ্মচাৰী আনিছিল, শিক্ষাৰ মাধ্যম বঙলা হোৱাৰ কাৰণে পঢ়াশালিতো বাঙালী শিক্ষকৰ সংখ্যা বাঢ়িছিল, চাহ খেতিয়কসকলেও নানা কৌশলেৰে আমদানি কৰিছিল বনুৱাৰ দল, পশ্চাদপদ অসমত বেহা-বেপাৰ কৰিবলৈ বাহিৰৰ পৰা ব্যৱসায়ীও আহিছিল যথেষ্ট আৰু চৰকাৰী ধনৰ ভঁড়াল টনকিয়াল কৰাৰ উদ্দেশ্যে ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনে নানা প্ৰকাৰে কষ্টসহিষ্ণু খেতিয়কৰ প্ৰব্ৰজনক উৎসাহ দিছিল। বৃটিছ-শাসিত অসমত বহিৰাগতৰ এই আগমনৰ ফলত অসমীয়া

মানুহে যাইকৈ তিনিটা ক্ষেত্ৰত নিজৰ অৰ্থনৈতিক স্বাৰ্থ ক্ৰমে ক্ষতিগ্ৰস্ত হোৱা প্ৰত্যক্ষ কৰিছিল বা ক্ষতিগ্ৰস্ত হ'ব বুলি আতংকিত হৈছিল। এই ক্ষেত্ৰ তিনিটা হ'ল—চাকৰি, ব্যৱসায় আৰু খেতি। মন কৰিবলগীয়া যে চাকৰি-কেন্দ্ৰিক স্বাৰ্থ-সংঘাতৰ বেলিকা বৃটিছ প্ৰশাসনৰ ভুল ভাষা-নীতিৰ ভূমিকা নথকা নহয়।[১] কিয়নো, প্ৰশাসন আৰু পঢ়াশালিত বঙলা ভাষাৰ প্ৰাধান্যৰ নিমিত্তে স্বাভাৱিকতে বাঙালী মানুহে বহুক্ষেত্ৰত চাকৰি-বাকৰিত বেছি সুযোগ-সুবিধা পাইছিল। ইয়াৰ পৰা সহজেই অনুমান কৰিব পাৰি যে ভাষিক চেতনাৰ ভিত্তিত যি জাতীয়তা গঢ় লৈ উঠিছিল তাৰ সতে অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ চাকৰি-নিৰ্ভৰ অৰ্থনৈতিক স্বাৰ্থৰ সম্পৰ্ক নথকা নহয়। অৱশ্যে আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ চিন্তা-চৰ্চাত বহিৰাগতৰ প্ৰতি কোনো অপ্ৰীতি বা বিদ্বেষৰ ভাব নাছিল।[২] গুণাভিৰাম বৰুৱা আৰু হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ভাবধাৰাৰ ক্ষেত্ৰতো একেৰাৰ কথাই প্ৰযোজ্য।

কালক্ৰমত অৱশ্যে অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ উদাৰনৈতিক চৰিত্ৰ কিছু দুৰ্বল হৈ পৰিল আৰু বহিৰাগতৰ প্ৰতি প্ৰচ্ছন্ন বা প্ৰকাশ্য বিৰাগ তথা বিদ্বেষে ক্ষেত্ৰ-বিশেষে ভালকৈ গা কৰি উঠিল। এই নতুন প্ৰৱণতাই পৰিপক্কতা লাভ কৰা দেখা গ'ল কুৰি শতিকাৰ তৃতীয় আৰু চতুৰ্থ দশকত। সেই কালত সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধী সংগ্ৰামে সন্ত্ৰস্ত কৰি তোলা ঔপনিবেশিক প্ৰশাসনে অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ এই ধাৰাটোক নিশ্চয় বেয়া চকুৰে চোৱা নাছিল, হয়তো ক্ষেত্ৰবিশেষে প্ৰশ্ৰয় বা উদগনিও দিছিল। কিয়নো অনা-অসমীয়া ভাৰতীয় বা বহিৰাগতৰ সমস্যাটোৰ ওপৰত মাত্ৰাধিক বা সৰ্বাধিক গুৰুত্ব দিয়া আন্দোলনে সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধী সংগ্ৰাম অসমত গা কৰি উঠাত কিছু বাধা দিব বুলি সুচতুৰ আৰু দূৰদৰ্শী প্ৰশাসকসকলে যুক্তিসংগতভাৱেই বিবেচনা কৰিছিল। পৰাধীন ভাৰতৰ পূব প্ৰান্তৰ অসমীয়া জাতিৰ প্ৰথম আৰু প্ৰধান শত্ৰুৰ চিনাক্তকৰণৰ বেলিকাও এই প্ৰৱণতাই বিভ্ৰম খেলিমেলিৰ সৃষ্টি কৰিব বুলি তেওঁলোকে নিশ্চয় ভাবিছিল। অৱশ্যে আমাৰ নিকট অতীতৰ বুৰঞ্জীয়ে প্ৰমাণ

১. ইয়াৰ স্পষ্ট ইংগিত হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীদেৱৰ 'অসমীয়া ভাষা' শীৰ্ষক আলোচনাত আছে। বঙলাৰ প্ৰচলনৰ ফলত অসমৰ কিমান হানি হ'ল এই প্ৰশ্নটোৰ উত্তৰত গোস্বামীদেৱে প্ৰথমেই অৰ্থনৈতিক স্বাৰ্থ ক্ষতিগ্ৰস্ত হোৱাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে : 'দেশী মানুহৰ মুখৰ ভাত কাঢ়ি নি বিদেশীক দিয়া হ'ল।" (কেনুৰাম শৰ্মা সম্পাদিত, পণ্ডিত হেমচন্দ্ৰ গোস্বামী ৰচনাৱলী, যোৰহাট, ১৯৭২ পৃ. : ১২৭) 'বিদেশী' শব্দটোৰ ব্যৱহাৰ মন কৰিবলগীয়া।

২. মিলচ্‌ৰ ওচৰত দাখিল কৰা প্ৰতিবেদনমূলক স্মাৰক-পত্ৰত আনন্দৰামে ইউৰোপ আৰু উত্তৰ ভাৰতৰ পৰা উন্নত কৃষি কাৰ্যত পাৰ্গত লোক আনিবলৈ চৰকাৰক অনুৰোধ কৰিছিল। (M. Neog, Anundoram Dhekiyal Phukan : Plea for Assam and Assamese, Jorhat, 1977, P. 75)

কৰিলে যে সাধাৰণ অসমীয়া ৰাইজে সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধী সংগ্ৰামৰ পৰা নিজকে নিলগত ৰখা নাছিল। নিঃসন্দেহে ই আমাৰ ৰাজনৈতিক ইতিহাসৰ এক গৌৰৱময় অধ্যায়। অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ প্ৰবক্তাসকলৰ একাংশকো আমি এই গৌৰৱময় ঐতিহ্যৰ আংশিক অংশীদাৰ হিচাপে পাওঁ।

।। অসমৰ সমস্যা কি?।।

কুৰি শতিকাৰ তৃতীয় আৰু চতুৰ্থ দশকত অসমীয়া জাতীয়তাবাদীৰ দৃষ্টিত বহিৰাগতৰ সমস্যাটোৱেই আছিল আটাইতকৈ জৰুৰী আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ সমস্যা। জ্ঞাননাথ বৰাৰ জাতীয়তাবাদী চিন্তা-চৰ্চাৰ প্ৰকাশ আৰু বিকাশ দেখা যায় এই সময়ছোৱাতেই। অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰীৰ 'চেতনা'ত ছপা হোৱা বৰা ডাঙৰীয়াৰ প্ৰবন্ধ কেইটামান ১৯২৫ চনত পুথি আকাৰে প্ৰকাশ পাইছিল। কলিকতাৰ 'ভাৰত মিহিৰ যন্ত্ৰ'ত ছপা কৰি গুৱাহাটীৰ 'বৰুৱা এজেন্সী'য়ে প্ৰকাশ কৰা এই পুথিখনৰ নাম 'আসামত বিদেশী'। জ্ঞাননাথ বৰাৰ জাতীয়তাবাদী ভাবধাৰাৰ নিৰ্ভেজাল প্ৰতিফলন এই পুথিখনত বিদ্যমান। মুনীন বৰকটকীদেৱে এঠাইত লিখিছে : "অসম সাহিত্য সভাৰ সভাপতি হওকেই বা নহওক, মোৰ বোধেৰে স্বৰ্গীয় জ্ঞাননাথ বৰাৰ সুখ্যাতিৰ স্বত্ব—'টাইটেল টু ফেম'—তেওঁৰ সাহিত্যকীৰ্তিসমূহ নহয়, তেওঁৰ অসম প্ৰেম আৰু অসমীয়া জাতীয়তাবাদহে।" (মুনীন বৰকটকী, *বিস্মৃত ব্যতিক্ৰম*, গুৱাহাটী, ১৯৮১, পৃ. ১২) এই মন্তব্যটোক উচ্ছ্বাস-উদ্বুদ্ধ প্ৰশস্তি বুলি ভাবিলে ভুল হ'ব। বৰা ডাঙৰীয়াৰ 'আসামত বিদেশী' শীৰ্ষক পুথিখন পঢ়িলে অনায়াসে বুজিব পাৰি যে অসমৰ বিশেষ কেতবোৰ সমস্যাৰ বিষয়ে, জাতীয়তাবাদী দৃষ্টিকোণৰ পৰা, তেখেতে দকৈ চিন্তা কৰিছিল আৰু আটাইতকৈ জৰুৰী বুলি বিবেচনা কৰা সমস্যাৰ সমাধানৰ কাৰণে কাৰ্যসূচী দাঙি ধৰিছিল।

কুৰি শতিকাৰ তৃতীয় আৰু চতুৰ্থ দশকত অসমীয়াৰ অৰ্থনৈতিক জীৱনত বহুতো সমস্যা আছিল। চাকৰিৰ অভাৱ, কৃষিযোগ্য মাটিৰ ওপৰত ক্ৰমবৰ্ধমান হেঁচা আৰু বাণিজ্য-ক্ষেত্ৰত অসমীয়া মানুহৰ ক্ষীণ উপস্থিতি—এই সমস্যাবোৰৰ ওপৰত অসমৰ তৎকালীন জাতীয়তাবাদী নেতৃত্বই বিশেষ গুৰুত্ব আৰোপ কৰা দেখা যায়। জ্ঞাননাথ বৰাই অৱশ্যে তেখেতৰ 'আসামত বিদেশী'ত এই সকলো সমস্যাৰ ওপৰত সমানে গুৰুত্ব দিয়া নাই। পুথিখন পঢ়িলে এটা কথা জলজল পটপটকৈ ওলাই পৰে : বৰা ডাঙৰীয়াৰ চিন্তা আৰু দুশ্চিন্তাৰ মূল বিষয় চাকৰি বা খেতিৰ মাটি নহয়, বেপাৰ-বাণিজ্যহে। খেতিৰ মাটিৰ ওপৰত ক্ৰমবৰ্ধমান হেঁচা আৰু চাকৰিৰ সমস্যাৰ উল্লেখ

দুই-এঠাইত থাকিলেও অসমৰ বাণিজ্য ক্ষেত্ৰত বহিৰাগত ব্যৱসায়ীৰ আধিপত্যৰ ওপৰতেই তেখেতে দিছে সৰ্বাধিক গুৰুত্ব। বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ বিশেষ এটা ধাৰাক প্ৰতিনিধিত্ব কৰিছে এই পুথিখনে। অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বাণিজ্য-নিৰ্ভৰ আৰু বাণিজ্যমুখী অংশটোৰ সৈতে এই ধাৰাটোৰ ওতঃপ্ৰোত সম্পৰ্ক খুবেই স্পষ্ট আৰু প্ৰত্যক্ষ।

জ্ঞাননাথ বৰা আছিল আইনজীৱী। স্বাভাৱিকতে তেখেতৰ যুক্তি-তৰ্কত আৱেগ-উচ্ছ্বাসৰ প্ৰাধান্য আছিল কম। নিজৰ ক'বলগীয়া কথাখিনি সুস্পষ্ট আৰু সুসংহত যুক্তি-বিন্যাসৰ সহায়ত দাঙি ধৰি পঢ়ুৱৈক পতিয়ন নিওৱাৰ সচেতন প্ৰচেষ্টা তেওঁৰ ৰচনাৰ অন্যতম বৈশিষ্ট্য। অসমীয়াৰ বাণিজ্যিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ সতে অসমৰ উন্নতি কিয় আৰু কেনেকৈ জড়িত সেই প্ৰশ্নটোৰ মীমাংসা কৰোঁতে তেখেতে যুক্তি-বিন্যাসৰ পৰিচয় দিছে সুন্দৰভাৱে। 'আসামত বিদেশী'ৰ পৰা বাক্যকেইটামান উদ্ধৃত কৰি আমি এই যুক্তি-বিন্যাসৰ আভাস দিব পাৰোঁ ঃ

যুক্তি এক ঃ "ধন-বল অদ্ভুত বল। এই বল নহ'লে জাতীয় উন্নতি, দেশৰ উন্নতি সকলো মিছা।"

যুক্তি দুই ঃ "ধন আৰ্জনৰ ঘাই উপায় বেপাৰ আৰু ব্যৱসায়।"

সিদ্ধান্ত ঃ " 'অসমৰ উন্নতি কৰা' ইয়াৰ অৰ্থ কেৱল ইয়াৰ বাণিজ্য আৰু ব্যৱসায় অসমীয়াৰ হাতলৈ অনা।'

[জ্ঞাননাথ বৰা, **আসামত বিদেশী**, গুৱাহাটী, ১৯২৫, পৃ. ৭ আৰু ১১ (আলোচনাৰ পৰৱৰ্তী অংশত **আসামত বিদেশীৰ** কেৱল পৃষ্ঠা-সংখ্যাৰ উল্লেখ থাকিব।)]

'আসামত বিদেশী' পুথিখনৰ প্ৰতিপাদ্য বিষয়টো শেষোক্ত বাক্যত অতি স্পষ্টকৈ ওলাই পৰিছে। কিন্তু ব্যৱসায় 'অসমীয়াৰ হাতলৈ অনা'টো জানো সহজ কথা? জ্ঞাননাথ বৰাই সম্ভাব্য সমস্যা আৰু প্ৰতিবন্ধকতাৰ বিষয়ে যে দকৈ চিন্তা কৰিছিল তাৰ সাক্ষ্য 'আসামত বিদেশী'ৰ পাতত আছে।

।। উদ্ধাৰৰ উপায়।।

বৃটিছে অসম দখল কৰাৰ সময়ত এই অঞ্চলত বেহা-বেপাৰৰ অৱস্থা আছিল অবিশ্বাস্যভাৱে পশ্চাদপদ। সেই সময়ছোৱাতেই বুজন সংখ্যক বহিৰাগত বেপাৰীয়ে অসমত ব্যৱসায় আৰম্ভ কৰে। এইচাম বেপাৰীৰ ভিতৰত মাৰোৱাৰীসকলেই আছিল প্ৰধান। পেম্বাৰটনে প্ৰস্তুত কৰা প্ৰতিবেদনৰ পৰা জানিব পাৰি যে ১৮৩১ চনতেই

শদিয়াত চাৰিজন মাৰোৱাৰী ব্যৱসায়ী আছিল। (R.B. Pembeton, **Report on the Eastern Front of British India.** Gauhati. 1966. P. 74) মেʼকোচে ১৮৩৭ চনত লিখিছিল যে অসমীয়া মানুহে বেহা-বেপাৰৰ বিষয়ে একো নজনাৰ কাৰণে মাৰোৱাৰীসকলেই বাণিজ্য ক্ষেত্ৰত আধিপত্য বিস্তাৰ কৰিছে। (J. M. Cosh, **Topography of Assam,** New Delhi, 1986, P. 63)[৩] ১৮৩৯ চনত শিৱসাগৰ জিলাত মাৰোৱাৰী ব্যৱসায়ীৰ দোকান আছিল ২০ খন। ১৮৫৩ চনত মাৰোৱাৰী দোকানৰ সংখ্যা ৮৪ লৈ বাঢ়ে। এই সময়ত বাঙালী ব্যৱসায়ীৰো ৬২ খন দোকান আছিল শিৱসাগৰ জিলাত। (A.J.M. Mill, **Report on the Province of Assam,** Gauhati, 1984, PP. 503-504) মিলচৰ প্ৰতিবেদনত থকা এই তথ্যৰ পৰা অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি যে বহিৰাগত ব্যৱসায়ীসকলৰ—এওঁলোকৰ ভিতৰত কিছু বাঙালী ব্যৱসায়ীও আছিল—কাৰ্য-ক্ষেত্ৰ ঊনৈশ শতিকাৰ মাজভাগত বেছ প্ৰসাৰিত হৈছিল। বেহা-বেপাৰৰ এই সম্প্ৰসাৰণৰ ফলত এচাম অসমীয়াৰ অভিজ্ঞতা তথা আকাঙ্ক্ষাৰ পৰিসৰ কিছু বাঢ়িছিল আৰু সীমিত অৰ্থত সমাজত হয়তো অলপ গতিশীলতাও সঞ্চাৰিত হৈছিল। কিন্তু আশানুৰূপভাৱে ইয়াৰ পৰা অসম লাভবান হৈছিল বুলি ডাঠি ক'ব নোৱাৰি। শতাধিক বছৰ পূৰ্বে অসম ভ্ৰমণ কৰা ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই লিখি গৈছে : ইহাদের [অসমীয়াৰ] মধ্যে বাণিজ্য ব্যবসা নাই বলিলেও অত্যুক্তি হয় না। বিদেশীয় লোকেরাই এস্থানে আসিয়া যে কিছু বাণিজ্য করে, এবং সেই বাণিজ্যজাত অর্থ দ্বারা তাহারাই ধনী হয়। ইহাতে আসামবাসীদিগের বিশেষ কোনো উপকার হয় কি না, তাহাতে আমার যথেষ্ট সন্দেহ আছে।" (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, **আসামে চা কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমার বিদ্যারত্ন,** কলিকাতা, ১৯৮৯, পৃ. ৭৬)[৪] বিদ্যাৰত্নই শেষত দিয়া ইংগিতটো অৰ্থবহ।

৩. মাৰোৱাৰী ব্যৱসায়ীৰ লগত ইউৰোপীয় বণিকৰ প্ৰতিদ্বন্দ্বিতাৰ আভাসো মেʼকোচে দিছে : The Marwaris must be serious rivals to any European engaging in trade' (Ibid., P.63) এই প্ৰসংগত এই কথাও স্মৰ্তব্য যে সাম্ৰাজ্যবাদী পুঁজিৰ তুলনাত অসমত বেপাৰ কৰা মাৰোৱাৰী ব্যৱসায়ীৰ পুঁজি আছিল নগণ্য। (হীৰেন গোহাঁই, **বাস্তৱৰ স্বপ্ন,** গুৱাহাটী, ১৯৭২, পৃ : ৪৫)।

৪. বিদ্যাৰত্নই লিখিছে : "ইংরেজ আর বাঙ্গালীরাই আসামে প্রধান বণিক।" কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, **আসাম চা কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যারত্ন,** পৃ. ৭৭) এই উক্তি তথ্য-সমৰ্থিত নহয়। ভাৰতীয়সকলৰ ভিতৰত মাৰোৱাৰীসকলেই আছিল অসমৰ প্ৰধান ব্যৱসায়ী। উল্লেখ্য, মানিকচন্দ্ৰ বৰুৱা আৰু অন্নদাচৰণ ফুকনৰ বাণিজ্য-প্ৰচেষ্টাক আদৰণি জনাই এই পৰাকী উদাৰমনা ব্ৰাহ্মই লিখিছিল : "যদি আসামের অপরাপর ভদ্রলোক ইহাদের অনুকরণ করিয়া চলেন, তবে আসামের দরিদ্রতা শীঘ্রই দূরীকৃত হইবে।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮০)

জ্ঞাননাথ বৰাই ভালদৰে জানিছিল যে প্ৰায় এশ বছৰ পূৰ্বে সমগ্ৰ অসমতে বেহা-বেপাৰৰ জাল বিস্তাৰ কৰা এই অভিজ্ঞ আৰু সুচতুৰ শক্তিটোক প্ৰতিহত বা পৰাস্ত কৰাটো সহজ নহয়। প্ৰতিযোগিতাৰ মনোভাৱ লৈ বহিৰাগত ব্যৱসায়ী গোষ্ঠীৰ মুখামুখি হৈ তিষ্ঠি থকাটো কোনো পথ্যেই সম্ভৱ নহয় বুলি বৰা ডাঙৰীয়াই ভাবিছিল। অন্যহাতেদি, সহিংস আন্দোলনৰ দ্বাৰা বহিৰাগত ব্যৱসায়ীসকলক খেদি পঠিওৱাৰ কৌশলৰ প্ৰতিও তেখেতৰ সমৰ্থন নাছিল বুলি সহজেই ধাৰণা কৰিব পাৰি। তেনেহ'লে বেহা-বেপাৰ অসমীয়াই হস্তগত কৰিব কেনেকৈ? বৰা ডাঙৰীয়াৰ মতে অসমীয়াই নিজকে উদ্ধাৰ কৰাৰ উপায় আছে। উপায়টো হ'ল "অসমীয়াই অসমীয়াক সহায় কৰা। আমি পৰস্পৰক সহায় কৰিলে বেহা-বেপাৰ বিদেশীৰ হাতৰ পৰা ল'ব পাৰোঁ।" (পৃ. ১৪) অৱশ্যে কামটো সিমান উজু নহয়। দুই-এজন অসমীয়াই বিচ্ছিন্নভাৱে চেষ্টা কৰিলেও কোনো সুফল পোৱাৰ আশা নাই। বৰা ডাঙৰীয়াৰ মতে "অসহযোগী আন্দোলনৰ নিচিনা এটা ডাঙৰ আন্দোলন লগাই দেশ খলক লগাব" পাৰিলেহে বহিৰাগতৰ বাণিজ্যিক আধিপত্যত কুঠাৰাঘাত কৰা সম্ভৱ হ'ব। (পৃ. ১৫) এই অসহযোগ আন্দোলন কেনে ধৰণৰ হ'ব তাৰ সুস্পষ্ট আভাস তেখেতে দিছে ঃ "প্ৰত্যেক অসমীয়াই এই কামত যোগ দিব লাগিব। এদলে দোকান দিও আৰু বেপাৰ কৰোঁ বুলি আগুৱাই আহিব লাগিব আৰু বাকীবোৰে তেওঁলোকৰ দোকানৰ পৰাহে বস্তু-বাহানি নিব লাগিব আৰু তেওঁলোককহে মাথোন বেপাৰ কৰিবলৈ বস্তু দিব লাগিব। (পৃ. ১৬)

কামটো যে সহজসাধ্য নহয় সেই সত্যটো বৰা ডাঙৰীয়াৰ অজ্ঞাত নাছিল। আনকি অসমীয়া ব্যৱসায়ীয়েও এই 'অসহযোগ আন্দোলন'ৰ সুযোগ গ্ৰহণ কৰি ন্যায়-নীতি বিসৰ্জন দিব পাৰে বুলি তেওঁ ইংগিত দিছে। (পৃ. ১৮)[৫] ই অৱশ্যে আভ্যন্তৰীণ অন্তৰায়। বাহিৰা অন্তৰায়ৰ ইংগিতো 'আসামত বিদেশী'ত আছে। যেনে, বহিৰাগত ব্যৱসায়ীয়ে অসমীয়া মানুহক অৰ্থনৈতিক সা-সুবিধা দি 'হাত কৰিবলৈ' চেষ্টা কৰিব পাৰে। (পৃ. ১৭) অৰ্থনীতিৰ নিজস্ব নিয়মানুযায়ী এই অন্তৰায়বোৰ বেছ

৫. বজাৰ আৰু মুনাফাৰ দ্ৰুত বৃদ্ধি বিচৰাৰ কাৰণে ব্যৱসায়ীৰ নীতিবোধ সুকীয়া ধৰণৰ হয়। আনকি অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰীৰ দৰে শীৰ্ষস্থানীয় জাতীয়তাবাদী নেতাৰ জীৱনতো ইয়াৰ সাক্ষ্য পোৱা যায়। শিক্ষিত নিবনুৱাক বাট দেখুৱাবলৈ ৰায়চৌধুৰীয়ে 'মায়াবিনী কেমিকেল ওৱাৰ্কচ' প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। এবাৰ তেখেতে মায়াবিনী তেলৰ বিজ্ঞাপনত লিখিলে যে এহেজাৰ বছৰীয়া পুৰণি সাঁচিপতীয়া পুথিৰ পৰা উদ্ধাৰ কৰা এই তেলৰ গুণ বহুবিধ। প্ৰসন্নলাল চৌধুৰীয়ে পুৰণি পুথিৰ ভুৱা কথাটোত আপত্তি কৰিছিল। ৰায়চৌধুৰীয়ে ক'লে ঃ "ব্যৱসায়িক জ্ঞানৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰচাৰৰ বাবে লোকে কিমান যে বুদ্ধি খটায় তুমি নাজানানে?" (যোগেশ দাস আৰু অন্যান্য সম্পাদিত, অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰী, গুৱাহাটী, ১৯৮৬, পৃ. ৩৩)

শক্তিশালী। কেনেকৈ এই অন্তৰায়বোৰ অতিক্ৰম কৰি লোকচান ভৰিও স্বজাতীয় ব্যৱসায়ীক সহায় কৰাৰ মানসিকতা গঢ় দিব পাৰি সেই বিষয়ে অৱশ্যে বৰা ডাঙৰীয়াই বিশেষ আলচ কৰা নাই। উল্লেখযোগ্য যে ধনাঢ্য চাহ-খেতিয়ক শিৱপ্ৰসাদ বৰুৱাই প্ৰতিষ্ঠা কৰা 'দৈনিক বাতৰি'ৰ পাতত জাতীয়তাবাদৰ মুখপাত্ৰ নীলমণি ফুকনে ১৯৩৫ চনত 'অৰ্থনৈতিক অসমীয়া স্বৰাজ'ৰ প্ৰসংগ উত্থাপন কৰি লিখিছিল : "দেশৰ বেহা-বেপাৰ আজি সকলোখিনি বিদেশীৰ হাতলৈ গ'ল। প্ৰতিযোগিতাত সম্প্ৰতি বিদেশীক আমি সতকাই পিছ পেলোৱা টান হ'ব। বৰ্জন কথাটো শুনিবলৈ যিমান সহজ কামত সিমান সহয় নহয়। আৰু তাৰ পৰা যে স্থায়ী ফল পোৱা যায় সিও নহয়। তেন্তে আচল কথা হৈছে স্বদেশী গ্ৰহণ।' (নীলমণি ফুকন, বাতৰিৰ বিভূতি, যোৰহাট, ১৯৭৭, পৃ. ৮৭-৮৮) জ্ঞাননাথ বৰাই 'আসামত বিদেশী'ত 'বিদেশী'-বৰ্জনৰ যি কাৰ্যসূচী দাঙি ধৰিছিল তাৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখিয়েই নীলমণি ফুকনে বৰ্জন বিষয়ক মন্তব্যটি দিছিলনেকি? ফুকন ডাঙৰীয়াই অৱশ্যে 'দৈনিক বাতৰি'ত যি 'স্বদেশী গ্ৰহণ'ৰ কথা লিখিছিল তাৰ মাজত বৰ্জনৰ উপাদান নোহোৱা নহয়। কাৰণ অসমীয়া দোকানৰ পৰা বস্তু কিনাৰ অৰ্থই হ'ল অনা-অসমীয়াৰ দোকান বৰ্জন কৰা। পিছে ফুকন ডাঙৰীয়াই লিখাৰ দৰে জ্ঞাননাথ বৰাই কোৱা নাই যে "নিত্য প্ৰয়োজনীয় বস্তু যিমান দূৰ সম্ভৱ অসমীয়াৰ যি আছে সম্প্ৰতি তাকে ব্যৱহাৰ কৰা" উচিত। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮৮) 'আসামত বিদেশী'ত বহিৰাগত ব্যৱসায়ী বৰ্জনৰ কথাহে আছে, বহিৰাগত বস্তু বৰ্জনৰ কথা নাই।

বাণিজ্যিক হস্তান্তৰৰ উদ্দেশ্যে বৰা ডাঙৰীয়াই যি আন্দোলন ব্যাপক ভিত্তিত সংগঠিত কৰাৰ কথা কৈছে তাৰ লক্ষ্য কিন্তু সমগ্ৰ বহিৰাগত ব্যৱসায়ী গোষ্ঠী নহয়। তেওঁ পৰিষ্কাৰকৈ কৈছে যে অসমত বেহা-বেপাৰ কৰা বহিৰাগত ব্যৱসায়ীসকলৰ ভিতৰত "কিছুমান ধনী আৰু কিছুমান শিক্ষিত। তেওঁলোকৰ পৰাহে বেপাৰ আৰু ব্যৱসায় আমাৰ হাতলৈ অনাটো এই আন্দোলনৰ বৰ্তমান মুখ্য উদ্দেশ্য। বাকী বিদেশীবিলাকক আমাৰ ফলীয়া কৰিব লাগিব।" (পৃ. ২৪) আন্দোলনৰ কৌশলগত দিশ সম্পৰ্কে বৰা ডাঙৰীয়া যে বেছ সচেতন আছিল তাৰ সাক্ষ্য উদ্ধৃত কথাখিনিত আছে। আন্দোলনৰ 'বৰ্তমান' পৰ্যায়ত তেখেতে বহিৰাগত ব্যৱসায়ী গোষ্ঠীৰ বিশেষ এটা অংশকহে শলঠেকত পেলোৱাৰ কথা কৈছে। অৱশ্যে বৰা ডাঙৰীয়াই ব্যৱহাৰ কৰা 'ধনী' আৰু 'শিক্ষিত' শব্দ দুটাৰ সংজ্ঞা আপেক্ষিক : যিজন মানুহ চহৰাঞ্চলত কিছু দুখীয়া আৰু প্ৰায় অশিক্ষিত বুলি বিবেচিত তেঁৱেই গ্ৰামাঞ্চলত ধনী আৰু শিক্ষিত বুলি গণ্য হ'ব পাৰে। এনে অৱস্থাত বৰা-কথিত আন্দোলনে যে যথেষ্ট

খেলি-মেলিৰ সৃষ্টি কৰিলেহেঁতেন সেই বিষয়ে সন্দেহৰ বিশেষ থল নাই।

।। বিদেশী-প্ৰসংগ ।।

তাহানি কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যই লিখিছিল :

কতেক বিদেশী ধনৰ লালসী
আহি দিন দিন কৰিছে বেপাৰ;
সৰিয়হ, চাহ এৰি, মুগা, মাহ
ৰবৰ কপাহ বেপাৰৰ সাৰ,
ভৰাই দিনে দিনে দেখো ভাটি পিনে
নিছে বিদেশীয়ে সোণৰ ভৰাল।
হেজৰো বিদেশী অসমত আসি
নিয়াইছে পৰম সুখেৰে কাল।

(প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী সম্পাদিত, **কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী, ১৯৮২, পৃ. ২৮৭-৮৮)[৬]

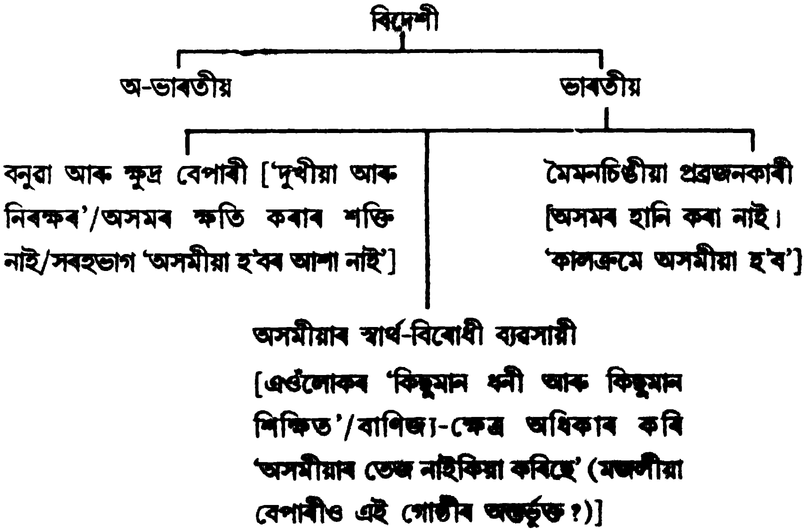
কমলাকান্তই কেৱল ইংৰাজ চাহ-খেতিয়কসকলকেই বিদেশী বোলা নাই, বেহা-বেপাৰ কৰিবলৈ অসমৰ বাহিৰৰ পৰা অহা বেপাৰীসকলকো বিদেশী বুলিছে। 'বিদেশী'ৰ সংজ্ঞাৰ ভিতৰত বহিৰাগতসকলকো সাঙুৰি লোৱাৰ এই প্ৰৱণতা পৰৱৰ্তী কালতো দেখা গৈছে। ১৯৪৭ চনত—ক্ষমতা-হস্তান্তৰৰ ঠিক পূৰ্বে—বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ দৰে পণ্ডিতে তেখেতৰ এটা ভাষণত কৈছিল : "Culturally, racially and linguistically, every non–Assamese is a foreigner in Assam". (Quoted by B. P. Misra in P. S. Datta (Ed), **Ethnic Movements in Poly-Cultural Assam,** New Delhi, 1990, P. 253) এই প্ৰকাৰ মন্তব্যই দৰাচলতে জাতীয়তাবাদী নেতৃত্বৰ একাংশৰ দৃষ্টিভংগীৰ—অজ্ঞাতে হ'লেও—প্ৰতিফলিত কৰিছে। কোৱা বাহুল্য যে কি ধৰণৰ ঐতিহাসিক, ৰাজনৈতিক, সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু মনস্তাত্ত্বিক কাৰণে এচাম আত্ম-পৰিচয়-সচেতন অসমীয়াই অনা-অসমীয়াক বিদেশী জ্ঞান কৰিছিল বা এতিয়াও কেতিয়াবা কৰে সি নিঃসন্দেহে এক

৬. এই প্ৰসংগত উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে পশ্চিম পিনৰ পৰা অসমত প্ৰৱেশ কৰা ভাৰতীয়/অ-ভাৰতীয় লোকক অসমীয়া মানুহে তাহানি 'বিদেশী বঙাল' বুলিছিল। অসমত বেহা-বেপাৰ কৰা অনা-অসমীয়া লোকক বাঙালী লেখকেও 'বিদেশীয় লোক' বোলাৰ দৃষ্টান্ত আছে। (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, আসামে চা-কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন, পৃ. ৭৬)

গুৰুত্বপূৰ্ণ অনুসন্ধেয় বিষয়।

জ্ঞাননাথ বৰাই 'আসামত বিদেশী'ত বেছ চিত্তাকৰ্ষক আৰু তাৎপৰ্যপূৰ্ণ দুটা শব্দ ব্যৱহাৰ কৰিছে। এই শব্দদ্বয় হ'ল—'ভাৰতীয় বিদেশী'। (পৃ. ২৩, ২৮) এই শব্দদ্বয়ে বাৰু কি সূচায়? দ্বিখণ্ডিত দায়বদ্ধতা? বৰা ডাঙৰীয়াই নিজেই লিখিছে : "আসাম ভাৰতবৰ্ষত এখন দুখীয়া আৰু দুৰ্বল প্ৰদেশ।" (পৃ. ৪) 'প্ৰদেশ'ৰ আভিধানিক অৰ্থ হ'ল "এক দেশৰ কোনো এভাগ"। (হেম-কোষ, শিৱসাগৰ, ১৯৬৫) কথা হ'ল যদি অসম ভাৰতৰ এখন প্ৰদেশেই হয় তেনেহ'লে আন প্ৰদেশৰ পৰা অহা লোকক কি যুক্তিত বিদেশী বোলা যাব?[৭] এই অস্বস্তিকৰ অথচ যুক্তিসম্মত প্ৰশ্নটোক জ্ঞাননাথ বৰাই বিশেষ প্ৰশ্ৰয় দিছিল বুলি মনে নধৰে।

জ্ঞাননাথ বৰাই 'আসামত বিদেশী' শীৰ্ষক পুথিখনত অসমত থকা সকলো 'বিদেশী'ক একাকাৰ কৰি পেলোৱা নাই। তেখেতে ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়ক, মাৰোৱাৰী, হিন্দুস্থানী, বাঙালী, নেপালী আৰু মৈমনচিঙীয়া মানুহক বিদেশী বুলিছে যদিও, এই কথাও বৰা ডাঙৰীয়াই কৈছে যে "এটাইবিলাক বিদেশীয়ে আমাৰ হানি কৰা নাই।" (পৃ. ২২) পুথিখনত 'বিদেশী'ৰ প্ৰকাৰভেদৰ বিষয়ে তেখেতে লিখা কথাখিনিৰ ওপৰত ভৰ দি আমি নিম্নোক্ত ধৰণে 'বিদেশী'সকলক ভাগ কৰিব পাৰোঁ। (পৃ. ২২-২৪) :



৭. লক্ষণীয়, ওচৰচুবুৰীয়া প্ৰদেশক বৰা ডাঙৰীয়াই কেতিয়াবা 'দেশ'ও বুলিছে। (পৃ. ৪)

'বিদেশী'ৰ প্ৰসংগ উত্থাপন কৰি জ্ঞাননাথ বৰাই ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়কৰ ভূমিকা সম্পৰ্কে দিয়া মন্তব্যসমূহ বিশেষভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। এই মন্তব্যসমূহে তেখেতৰ জাতীয়তাবাদী চিন্তা-চৰ্চাৰ সীমাবদ্ধতাৰ উল্লেখযোগ্য দিশ এটা সুন্দৰভাৱে উদঙাই দেখুৱাইছে। ইউৰোপীয় বিদেশী আৰু ভাৰতীয় 'বিদেশী'ৰ মাজত থকা প্ৰভেদ-পাৰ্থক্য দেখুৱাবলৈ গৈ তেখেতে লিখিছে যে অসমৰ পৰা 'ভাৰতীয় বিদেশী'তকৈ বস্তুত বেছি ধন নিলেও 'তেওঁলোকে [ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়কসকলে] ধন আৰ্জিছে আসামৰ মাটিৰ পৰা, অসমীয়া মানুহৰ পৰা নহয়; অসমীয়াৰ অন্য বেপাৰ আৰু ব্যৱসায়ত কোনো বাধা-বিঘিনি দিয়া নাই।' (পৃ. ২৩) এইবাবে অসমীয়াৰ বাণিজ্যিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ আন্দোলন "তেওঁলোকৰ [ইউৰোপীয় চাহ খেতিয়কৰ] বিৰুদ্ধে হ'ব নালাগে।" (পৃ. ২৩)[৮] বৰা ডাঙৰীয়াৰ এই মনোভাৱে জাতীয়তাবাদী দৃষ্টিকোণৰ সতে মানৱীয়তাৰ যি গুৰুতৰ বিৰোধ তাৰ প্ৰকৃত চৰিত্ৰ বঢ়িয়াকৈ উদঘাটন কৰি দেখুৱাইছে। তেখেতে নানা যুক্তিজাল বিস্তাৰ কৰি ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়কসকলক ক্ষমাৰ দৃষ্টিৰে চোৱাৰ এটা ঘাই কাৰণ হ'ল এই যে "দূৰ দেশৰ পৰা বিদেশী মানুহ অনাই" অসমত এই ধনাঢ্য চাহ-খেতিয়কসকলে বাগিচাৰ কাম চলাইছে। (পৃ. ২৩) অৰ্থাৎ, 'অসমীয়া'ৰ মধ্যশ্ৰেণী-নিৰ্দ্ধাৰিত সংজ্ঞাৰ বাহিৰত থকা 'বিদেশী'সকলক ছলে-বলে-কৌশলে আনি শোষণ কৰিলে আপত্তি-অভিযোগৰ বিশেষ যুক্তি নাই। নিস্ব আৰু নিপীড়িত চাহ বনুৱাৰ ন্যূনতম অধিকাৰক আওকাণ কৰা একাংশ শিক্ষিত অসমীয়াৰ এই মনোভাৱ জানো নিৰ্দয় নিৰ্লিপ্ততাৰ পৰিচায়ক নহয়?[৯] উল্লেখযোগ্য যে জ্ঞাননাথ বৰাই বিদেশী চাহ-খেতিয়কসকলক আন্দোলনৰ আক্ৰমণৰ পৰা ৰেহাই দিয়াৰ সময়ত অসমৰ বহুতো বাগিচাত বনুৱাসকল পীড়ন আৰু প্ৰবঞ্চনাৰ বিৰুদ্ধে সোচ্চাৰ তথা সংগঠিত হ'বলৈ আৰম্ভ কৰিছিল। (A. Guha, **Planter-Raj to Swaraj Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam, 1826-1947,** New Delhi, 1977, P. 133-134)

---

৮. বৰা ডাঙৰীয়াই অৱশ্যে কৈছে যে "চাহ খেতি এদিন অসমীয়াৰ হাতলৈ অনাটো যে জাতীয় কৰ্তব্য তাক কোনোৱে নুই বুলিব নোৱাৰে"; কিন্তু বৰ্তমান তেনে কাম কৰা 'উচিত নহয়'। (পৃ. ২৪) এনে উক্তিয়ে প্ৰশাসন আৰু ইউৰোপীয় চাহ খেতিয়কসকলক নিশ্চয় সকাহ দিছিল।

৯. জ্ঞাননাথ বৰাই মৈমনচিঙীয়া খেতিয়কসকল "কালক্ৰমত অসমীয়া হ'ব" বুলি কৈছে যদিও অসমৰ চাহ-বনুৱাসকলৰ বেলিকা তেনে সম্ভাৱনাৰ উল্লেখ কৰা নাই। ইয়াৰ এটা কাৰণ সম্ভৱতঃ এই যে বৃহৎ সংখ্যক চাহ-বনুৱা অসমীয়া সমাজৰ পৰা আঁতৰত আৰু প্ৰায় অৱৰুদ্ধ অৱস্থাত আছিল। লক্ষণীয়, মৈমনচিঙীয়াসকলৰ প্ৰতি সমজাতীয় মনোভাৱ অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰীৰ ৰচনাতো পোৱা যায়। (সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত, **অম্বিকাগিৰি ৰায়চৌধুৰী ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী, ১৯৮৬, পৃ. ৯৬৬-৯৬৭)

জ্ঞাননাথ বৰাৰ বিচাৰ-বিশ্লেষণৰ পৰা ধাৰণা কৰিব পাৰি যে অসমত যিসকল বহিৰাগত ব্যৱসায়ী আছে তেওঁলোকৰ শক্তিশালী আৰু প্ৰভাৱশালী অংশটোহে প্ৰস্তাৱিত আত্ম-প্ৰতিষ্ঠা আন্দোলনৰ ঘাই লক্ষ্য হোৱা উচিত বুলি তেখেতে বিবেচনা কৰিছিল। অসমৰ বেহা-বেপাৰৰ নাড়ী-নক্ষত্ৰ যিসকলে ভালদৰে জানে তেওঁলোকৰ বুজাত কোনো অসুবিধা নহয় যে বাস্তৱ ক্ষেত্ৰত এই আন্দোলনৰ ঘাই লক্ষ্য আছিল মাৰোৱাৰী ব্যৱসায়ী গোষ্ঠী। কিয়নো, বাঙালী আৰু হিন্দুস্থানী সম্প্ৰদায়ৰ কিছু অৱস্থাপন্ন ব্যৱসায়ী থাকিলেও অসমৰ বাণিজ্য-ক্ষেত্ৰ প্ৰকৃততে মাৰোৱাৰী বণিক-গোষ্ঠীৰ অধিকাৰাধীন। বৰা ডাঙৰীয়াৰ লিখনিতো এইচাম বেপাৰীয়ে 'গোটেই আসাম ছাটি' পেলোৱাৰ কথা পোৱা যায়। (পৃ. ৪৯) এইখিনিতে অৱশ্যে উল্লেখ কৰা প্ৰাসংগিক হ'ব যে পৰবৰ্তী কালত 'দৈনিক বাতৰি'ত জাতীয়তাবাদী নীলমণি ফুকনে মাৰোৱাৰীসকলৰ বিষয়ে যি বক্তব্য দাঙি ধৰিছিল তাৰ সতে জ্ঞাননাথ বৰাৰ মতামতৰ বিৰোধ সুস্পষ্ট। ফুকন ডাঙৰীয়াই লিখিছিল ঃ 'অসমীয়া মানুহৰ মাৰোৱাৰীসকলৰ লগত সংঘৰ্ষ হ'বলগীয়া একো নাই। আমাক ইতিকিং কৰা শিক্ষিত বাঙালী ভাইসকলৰ বাহিৰে অন্য কোনো বিদেশীৰ লগত আমাৰ মনান্তৰ ঘটিবৰ একো কাৰণ নাই।' (নীলমনি ফুকন, বাতৰিৰ বিভূতি, পৃ. ১০০-১)[১০] ১৯৩৫ চনৰ নবেম্বৰত ফুকন ডাঙৰীয়াই এই কথাখিনি লিখে। এই সময়ত বঙলা ভাষাৰ স্কুলক কেন্দ্ৰ কৰি ভাষিক সংঘাতে কিছু প্ৰকট ৰূপ ধাৰণ কৰিছিল। 'দৈনিক বাতৰি'এ কেৱল এটা বিশেষ সম্প্ৰদায়ৰ শিক্ষিত লোকৰ সতে অসমীয়াৰ 'মনান্তৰ ঘটিবৰ' কাৰণ আছে বুলি ইংগিত দিয়াৰ নেপথ্যত এই ভাষিক সংঘাতৰ বৰঙণি নিশ্চয় আছিল। ব্যৱসায়িক স্বাৰ্থ-সংঘাতে এই সময়ছোৱাত বোধ হয় সৰ্বাধিক বা বিশেষ গুৰুত্ব পোৱা নাছিল। পোৱা হ'লে মাৰোৱাৰীসকলৰ প্ৰতি মনোভাৱ বেলেগ হ'লহেঁতেন।

।। চাকৰি নহয়, ব্যৱসায়হে উন্নতিৰ মূল।।

অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ বিষয়ে আলোচনাৰ সূত্ৰপাত কৰিব গ'লেই আপোনা-আপুনি অসমীয়া-বাঙালী সমস্যাৰ কথা আহি পৰে। ইয়াৰ এটা ঘাই কাৰণ হ'ল, অসমৰ স্কুল-আদালতত দীৰ্ঘদিন ধৰি বঙলা ভাষা চলিছিল আৰু অসমীয়া ভাষাৰ পুনঃপ্ৰতিষ্ঠাৰ আগে-পাছে এই দুই সম্প্ৰদায়ৰ শিক্ষিত লোকৰ সম্পৰ্কত কিছু তিক্ততা আহি পৰিছিল। আমি ইতিমধ্যে উনুকিয়াই আহিছোঁ যে এই বিবাদ-বিৰোধৰ

১০. মাৰোৱাৰী আৰু বাঙালীৰ প্ৰতি প্ৰায় সমগোত্ৰীয় মনোভাৱ অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰীৰ 'সংবেদনী দৰ্শন'তো আছে। (সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত, অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰী ৰচনাৱলী, পৃ ঃ ৮১৮

আঁৰত চাকৰি-কেন্দ্ৰিক স্বাৰ্থ-সংঘাতৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা নথকা নহয়। অসমীয়া শিক্ষিত মধ্যশ্ৰেণীৰ শক্তি, সংখ্যা আৰু আত্ম-চেতনা বাঢ়ি অহাৰ লগে লগে এই অৰ্থনৈতিক স্বাৰ্থ-সংঘাতে স্পষ্টৰূপ ধাৰণ কৰা দেখা যায়। সৰ্বভাৰতীয় স্বাধীনতা আন্দোলনৰ উত্তেজনা আৰু আলোড়ন কিছু শাম কটাৰ পাছত এই ধৰণৰ সাম্প্ৰদায়িক সমস্যাই সাধাৰণতে উক দিছিল। (ভবানন্দ দত্ত, **অসমৰ জাতীয় সমস্যাৰ বিবৰ্তন**, গুৱাহাটী, ১৯৮৭, পৃ. ১০-১১; প্ৰফুল্ল মহন্ত, **অসমীয়া মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ ইতিহাস**, গুৱাহাটী, ১৯৯১, পৃ. ২২২)।

অসমত চাকৰিৰ ক্ষেত্ৰত স্বাধিকাৰ সাব্যস্ত কৰাৰ যি জাতীয়তাবাদী আন্দোলন—যাৰ একমাত্ৰ লক্ষ্য আছিল চাকৰিজীৱী আৰু চাকৰি-প্ৰাৰ্থী শিক্ষিত বঙালী—সেই আন্দোলনৰ প্ৰতি জাতীয়তাবাদী জ্ঞাননাথ বৰাৰ মনোভাব বেছ অগতানুগতিক। তেখেতে অৱশ্যে কৈছে যে উনৈশ শতিকাত "অসমীয়া জাতি বঙ্গালীৰ গৰ্ভত সোমাব খুজিছিল।" (পৃ. ৮) এই বিপদৰ পৰা উদ্ধাৰ পাবলৈ শিক্ষিত অসমীয়াই স্কুল আৰু অফিচবোৰ অধিকাৰ কৰি "বঙ্গ ভাষা আৰু বঙ্গালী প্ৰতিপত্তি বহু পৰিমাণে নাইকিয়া কৰিলে।" (পৃ. ৯) বৰা ডাঙৰীয়াৰ মতে অসমৰ স্বাতন্ত্ৰ্য-ৰক্ষাৰ কাৰণে এই পুৰণি পদ্ধতিৰে যুঁজ দি সাফল্য লাভৰ সম্ভাৱনা নাই। অৰ্থাৎ, স্কুল আৰু অফিচৰ চাকৰিবোৰ অধিকাৰ কৰি স্বতন্ত্ৰ্য-ৰক্ষাৰ প্ৰচেষ্টাৰ কোনো যুক্তি নাই বৰ্তমান কালত। "এই কাৰণে এই কামলৈ আৰু মন নেমেলি আন কাৰ্যত অসমীয়াই হাত দিব লাগে।" (পৃ. ১০)

এই 'আন কাৰ্য' নো কি? সি হ'ল, বাণিজ্যিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ আন্দোলন, অৰ্থাৎ অসমৰ বেহা-বেপাৰ অসমীয়াৰ হাতলৈ অনা। জ্ঞাননাথ বৰাই কৈছে যে এই বাণিজ্যিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰচেষ্টাক বাধা দিয়ে চাকৰি-কেন্দ্ৰিক আন্দোলনে ঃ "যিমানে আমাৰ শিক্ষিত সমাজে চাকৰি লৈ খোৱা-কামোৰা কৰে, সিমানে বিদেশীয়ে আহি বেপাৰ কৰি আমাৰ পৰা ধন নিবলৈ ধৰিছে।" (পৃ. ৬২) বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে ভাষিক জাতীয়তাবাদৰ পৰিবৰ্তে অৰ্থনৈতিক জাতীয়তাবাদৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব আৰোপ কৰি জ্ঞাননাথ বৰাই লিখা 'আসামত বিদেশী'এ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ চাকৰিজীৱী/চাকৰিমুখী অংশৰ আশা আৰু আশংকাক প্ৰতিফলিত কৰা নাই, প্ৰতিফলিত কৰিছে বাণিজ্য-নিৰ্ভৰ/বাণিজ্যমুখী অংশৰ স্বাৰ্থ আৰু আকাঙ্ক্ষাকহে। এই ক্ষেত্ৰত বৰা ডাঙৰীয়াৰ বক্তব্য বোধ হয় তেখেতৰ সমসাময়িক নেতৃস্থানীয় জাতীয়তাবাদীৰ মতৰ সৈতে সম্পূৰ্ণ একে নাছিল।

মননশীল লেখক হীৰেন গোহাঁইদেৱে অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰীৰ 'আঞ্চলিক বা প্ৰাদেশিক জাতীয়তাবাদ'ৰ দুৰ্বলতাৰ বিষয়ে আলচ কৰিবলৈ গৈ লিখিছে ঃ "চাকৰি

আৰু ব্যৱসায়ত আগ্ৰহ থকা মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ দৃষ্টিভংগীয়ে তেওঁৰ [অম্বিকাগিৰীৰ] জাতীয়তাবাদী কাৰ্যসূচীত প্ৰবল আছিল।" (হীৰেন গোহাঁই, **সাম্প্ৰতিক অসমত জাতীয় সংকট আৰু অম্বিকাগিৰীৰ চিন্তাৰ প্ৰাসংগিকতা**, গুৱাহাটী, ১৯৯১, পৃ. ২১) '**আসামত বিদেশী**'ত প্ৰতিফলিত হোৱা জাতীয়তাবাদী ভাবধাৰা আৰু কাৰ্যসূচীৰ বিষয়েও আমি গোহাঁইদেৱৰ কথাখিনিকেই দোহাৰিব পাৰোঁ—অৱশ্যে চাকৰিৰ প্ৰসংগ বাদ দি। এইখিনিতে আমি উল্লেখ কৰা প্ৰাসংগিক হ'ব যে জাতীয়তাবাদী নেতৃত্বই সাধাৰণতে মধ্যশ্ৰেণীৰ স্বাৰ্থক সমগ্ৰ জাতিৰ স্বাৰ্থ হিছাপে প্ৰচাৰ কৰে। এই প্ৰৱণতা আমি জ্ঞাননাথ বৰাৰ '**আসামত বিদেশী**'তো পাওঁ। তেখেতৰ মতে অসমৰ উন্নতিৰ অৰ্থ হ'ল "কেৱল ইয়াৰ [অসমৰ] বাণিজ্য আৰু ব্যৱসায় অসমীয়াৰ হাতলৈ অনা।" (পৃ. ১১) শ্ৰেণী-স্বাৰ্থই দেশোন্নতিৰ সংজ্ঞাক কিমান সংকীৰ্ণ গণ্ডীৰ ভিতৰত আবদ্ধ ৰাখিব পাৰে তাৰ এক উৎকৃষ্ট নমুনা বৰা ডাঙৰীয়াৰ এই উক্তি। পুথিখনৰ ক'তো তেখেতে অসমৰ খেতিয়কৰ পশ্চাদপদতা আৰু প্ৰয়োজনৰ কথা আলচ কৰা নাই। অথচ [illegible] জাতিৰ ৰাজহাড়স্বৰূপ এই লোক সমষ্টিৰ স্বাৰ্থক আওকাণ কৰি প্ৰকৃত আৰু স্থায়ী জাতীয় উন্নতি সম্ভৱ নহয়। আনকি বৰা ডাঙৰীয়াই বেপাৰ-বাণিজ্যৰ যি প্ৰতিষ্ঠা আৰু প্ৰসাৰৰ কথা কৈছে সিও আচলতে থলুৱা খেতিয়ক সমাজৰ ক্ৰয়-ক্ষমতা বৃদ্ধি নোহোৱালৈকে সম্ভৱ নহয়।

অসমীয়া ব্যৱসায়ীৰ পৰিপূৰ্ণ প্ৰতিষ্ঠা বিচাৰিলেও জ্ঞাননাথ বৰাই কিন্তু দেশীয় ব্যৱসায়ৰ স্থবিৰতা তথা পশ্চাদপদ অৱস্থাৰ প্ৰকৃত ঐতিহাসিক আৰু সামাজিক কাৰণবোৰ বস্তুনিষ্ঠভাৱে ফঁহিয়াই দেখুৱা নাই। '**আসামত বিদেশী**'ত তেখেতে লিখিছে যে মানৰ আক্ৰমণত ছেদেলি-ভেদেলি হোৱা অসমীয়া মানুহখিনি "থিতাপি নহওঁতেই কেএগ্ৰাসকলে ডাঙৰ ডাঙৰ দোকান দি, মানুহক টকা ধাৰে দি, বেহা-বেপাৰ হাত কৰি গোটেই অসম ছাটি পেলালে।" (পৃ. ৪৯)[১১] কেৱল এই নিমিত্তেই অসমৰ বেহা-বেপাৰ 'বিদেশী'ৰ হাতলৈ গ'ল বুলি ভাবিলে পিছে ভুল হ'ব। বিভিন্ন লেখকৰ বিশ্লেষণমূলক আলোচনাৰ পৰা আমি জানিব পাৰিছোঁ যে প্ৰাক্-বৃটিছ যুগত ব্যৱসায়-বাণিজ্যই অনুকূল পৰিবেশ বা উৎসাহ-উদগনি পোৱা নাছিল। সেই কালছোৱাত আহোম ৰাজতন্ত্ৰৰ যথেষ্ট নিয়ন্ত্ৰণ আছিল বেপাৰ বাণিজ্যৰ ওপৰত; মৌদ্ৰিক বিনিময়ৰো কোনো লেখত ল'বলগীয়া প্ৰাধান্য নাছিল। (যতীন বৰগোহাঞি, **অসমৰ অৰ্থনৈতিক ইতিহাস**, যোৰহাট, ১৯৮৫, পৃ. ৬৭) মুদ্ৰা-অৰ্থনীতি প্ৰায় নথকাৰ কাৰণে কেৱল বেহা-বেপাৰেই বাধাগ্ৰস্ত

১১. ঐতিহাসিক হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰীৰ বিপৰীত মনোভাৱ এই প্ৰসংগত স্মৰ্তব্য "...মাৰোৱাৰীসকলে ধন বিত দি আমাৰ মানুহক একো সময়ত উচ্ছন্ন হোৱাৰ পৰা উদ্ধাৰ কৰিছিল।" (হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰী, **অসমৰ নৱ-জাগৰণ ঃ অনা অসমীয়াৰ ভূমিকা**, যোৰহাট, ১৯৮৭, পৃ. ৩০)

হোৱা নাছিল, মূলধন সঞ্চয়ৰ প্ৰক্ৰিয়াও ব্যাহত হৈছিল। (B. Datta Ray (Ed.) **The Emergence and Role of Middle Class in North East India**, New Delhi, 1983, P. 97; ধ্ৰুবজ্যোতি বৰা, **অন্বেষণ**, কলিকতা, ১৯৯০, পৃ. ৩)

বৃটিছৰ অধীনলৈ যোৱাৰ পাছতো অসমীয়া মানুহে বেহা-বেপাৰৰ প্ৰতি বিশেষ আগ্ৰহ দেখুৱা নাছিল। তাহানি আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে অসমীয়া মানুহক উদ্দেশ্যি কৈছিল ঃ "তোমালোকৰ ভিতৰত বাণিজ্যৰ অনুশীলন নিচইকৈ নাই; সকলে ধন মাটিত পুতি থৈ ভাল পাই, কিন্তু যিহৰ পৰা সেই ধনেৰেই ধন হই, তাক নিচিন্তে।" (নন্দ তালুকদাৰ সম্পাদিত, **আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ ৰচনা-সংগ্ৰহ**, গুৱাহাটী, ১৯৭৭, পৃ. ১২৯) অনুমান কৰিব পাৰি যে সৰহক্ষেত্ৰত ধনাঢ্য অসমীয়াই আভিজাত্য ক্ষুন্ন হোৱাৰ আশংকাত বেহা-বেপাৰৰ প্ৰতি আগ্ৰহ-আসক্তি প্ৰকাশ নকৰিছিল। অন্যহাতেদি, ঔপনিবেশিক অৰ্থনীতিৰ হেঁচাত পিছ পৰা অসমত নতুনকৈ শক্তিশালী ব্যৱসায়ী শ্ৰেণী এটাই গা কৰি উঠিব পৰা নাছিল। (হীৰেন গোহাঁই, **সাহিত্য আৰু চেতনা**, গুৱাহাটী, ১৯৭৬, পৃ. ১১)

আমি থোৰতে আৰু অসম্পূৰ্ণকৈ আভাস দিয়া এই ঐতিহাসিক পটভূমিৰ উল্লেখ জ্ঞাননাথ বৰাৰ পুথিখনত নাই। ইয়াৰ ঘাই কাৰণ হ'ল অসমৰ বাণিজ্যিক পশ্চাদপদতাৰ উৎস সন্ধানৰ বেলিকা তেখেতে বহিঃশক্তিৰ প্ৰভাৱৰ ওপৰতেই সৰ্বাধিক গুৰুত্ব দিছে, ঐতিহাসিক পটভূমিত আভ্যন্তৰীণ দুৰ্বলতাসমূহ চালি-জাৰি চাবলৈ যত্ন কৰা নাই। অৱশ্যে কোৱা বাহুল্য যে তেখেতে যি অহিতকৰ বহিঃশক্তিৰ সন্ভেদ আমাক দিছে তাৰ ভিতৰত কেৱল 'ভাৰতীয় বিদেশী'সকলহে আছে, অ-ভাৰতীয় বিদেশীসকলৰ ভূমিকা সম্পৰ্কে বৰা ডাঙৰীয়াৰ 'উদাৰ' দৃষ্টিভংগী বেছ চকুত পৰা বিধৰ।

।। 'অ-ৰাজনৈতিক' জাতীয়তাবাদৰ ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰ।।

'আসামত বিদেশী' শীৰ্ষক পুথিখন প্ৰকাশ পোৱাৰ সময়ত ভাৰতবৰ্ষ আছিল বৃটিছ সাম্ৰাজ্যবাদৰ কটকটীয়া শাসনৰ অধীনত। সেই কালছোৱাত সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধী চেতনাই ক্ৰমে সংগঠিত আৰু তীব্ৰ ৰূপ ধাৰণ কৰা আৰম্ভ কৰিছিল—নানা উত্থান-পতনৰ মাজেদি। অসহযোগ আন্দোলনে অসমৰ দৰে পিছ পৰা প্ৰদেশতো এক অভূতপূৰ্ব আলোড়নৰ সৃষ্টি কৰিছিল ঃ কেৱল ছাত্ৰ-শক্তিয়েই নহয়, গৃহ-আবদ্ধা মহিলাও জঁপিয়াই পৰিছিল এই আন্দোলনত (K. N. Dutta, **Landmarks of the Freedom Struggle in Assam**, Gauhati, 1969, PP. 56-57) অসমৰ ৰাজনৈতিক বুৰঞ্জীৰ পৰা জনা যায় যে 'আসামত বিদেশী'ৰ ৰচক জ্ঞাননাথ বৰাও এই আন্দোলনৰ

সতে জড়িত হয় আৰু মেল-মিটিং কৰি তেখেতে ছাত্ৰসকলক স্বেচ্ছাসেৱক হ'বলৈ আহ্বান জনায়। (A. C. Bhuyan and S. De (Ed.) **Political History of Assam.** Vol-II, Gauhati, 1978, P. 56) প্ৰসিদ্ধ চিন্তাশীল লেখক ভবানন্দ দত্তই এঠাইত লিখিছে যে অসহযোগ আন্দোলনৰ সময়ত কাৰাৰুদ্ধ হোৱাৰ পিছত জ্ঞাননাথ বৰাৰ চিন্তাধাৰা সলনি হয় আৰু তেখেতে "দেখুৱাবলৈ চেষ্টা কৰে যেন অসমীয়াৰ স্বৰাজ আৰু ভাৰতীয় স্বৰাজ দুটা বেলেগ বস্তু।" (ভবানন্দ দত্ত, **অসমৰ জাতীয় সমস্যাৰ বিৱৰ্তন**, পৃ. ১০)

প্ৰাদেশিক স্বৰাজৰ সপক্ষে জ্ঞাননাথ বৰাই নানা তৰহৰ যুক্তি দাঙি ধৰিছে তেখেতৰ **'আসামত বিদেশী'**ত। ভালদৰে গমি-পিতি চালে দেখা যায় যে তেখেতৰ এই স্বৰাজ-চিন্তাত মৃদুসুৰীয়া সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধিতাও নাই। অসমৰ স্বাৰ্থক অগ্ৰাধিকাৰ দিও যে ঔপনিবেশিক শাসনৰ উচ্ছেদ বিচৰাটো সম্ভৱ তাৰ ন্যূনতম আভাসো বৰা ডাঙৰীয়াৰ স্বৰাজ-চিন্তাত নাই। তেখেতে কৈছে : "নিজ প্ৰদেশৰ মাজেদি গ'লেহে স্বৰাজ্যৰ বাট পাই। এই বাটেৰে নগৈ জঁপ মাৰি স্বৰাজ্যত পৰিব নোৱাৰি। অসমীয়াই আসামক বিদেশীৰ হাতৰ পৰা মুক্ত নকৰাকৈ স্বৰাজ পাব নোৱাৰে। এয়ে অসমীয়াৰ স্বৰাজ ল'বৰ পথ।" (পৃ. ৩৪) অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰীৰ চিন্তাধাৰাতো সমজাতীয় প্ৰৱণতা লক্ষ্য কৰা যায়। হীৰেন গোহাঁইদেৱে ৰায়চৌধুৰীৰ এই প্ৰকাৰ ধাৰণাক "দেখ্‌দেখকৈ এক অবাস্তৱ আৰু বিপদজনক অৱস্থান" বুলিছে। (হীৰেন গোহাঁই, **সাম্প্ৰতিক অসমত জাতীয় সংকট আৰু অম্বিকাগিৰীৰ চিন্তাৰ প্ৰাসংগিকতা**, পৃ. ১১-১২) বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে 'সাম্ৰাজ্যবাদে ভেদনীতি প্ৰয়োগ কৰিবলৈ সুযোগ পাব' বুলিয়েই গোহাঁইদেৱে প্ৰাদেশিক স্বৰাজৰ ধাৰণাক 'বিপদজনক' বুলিছে। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১২) এইখিনিতে অৱশ্যে উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে তৎকালীন সৰ্বভাৰতীয় নেতৃত্বই অসমৰ বিশেষ সমস্যাবোৰৰ প্ৰতি আন্তৰিকতাৰে যথাযথ মনোযোগ দিয়া হ'লে এচাম শিক্ষিত অসমীয়াৰ মাজত প্ৰাদেশিক স্বৰাজৰ 'অবাস্তৱ আৰু বিপদজনক' ধাৰণাটো ইমান জনপ্ৰিয় নহ'লহেঁতেন।

ঔপনিবেশিক প্ৰশাসনৰ নীতি আৰু নিৰ্লিপ্ততাক কৌশলেৰে সমালোচনাৰ পৰা ৰেহাই দিয়াৰ দুই-এটা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ দৃষ্টান্ত 'আসামত বিদেশী'ৰ পাতত পোৱা যায়। জ্ঞাননাথ বৰাই এঠাইত লিখিছে যে দেশীয় উদ্যোগ আৰু বাণিজ্যক "মহাবলী বিদেশীৰ গ্ৰাসৰ পৰা ৰক্ষা কৰিবলৈ জগতৰ অনেক জাতিয়ে আইন কৰিছে।" (পৃ. ১৪) অসমতো এনে আইন প্ৰণয়ন কৰিব পৰা হ'লে ভাল আছিল। কিন্তু 'বৰ্তমান ৰাজনৈতিক অৱস্থা চাই তেনে আইন আসামে কৰিব নোৱাৰে আৰু ভৱিষ্যতে যে কৰিব পাৰিব এনে আশাও দেখা নাযায়।' (পৃ. ১৪) এই 'ৰাজনৈতিক অৱস্থা' অৰ্থাৎ পৰাধীনতাৰ বিৰুদ্ধে বৰা

ডাঙৰীয়াই টু শব্দটোও উচ্চাৰণ কৰা নাই। বিনা প্ৰতিবাদে তেখেতে মানি লৈছে বৃটিছাধীন ৰাজনৈতিক স্থিতাবস্থা। কেৱল সেয়ে নহয়, ভৱিষ্যতে যে এই স্থিতাবস্থা লৰ-চৰ হ'ব পাৰে তাৰ আশাও তেখেতে দেখা নাই। নিজৰ স্বাৰ্থতেই ঔপনিবেশিক প্ৰশাসনে অসম/ভাৰতৰ উদ্যোগ তথা বাণিজ্যৰ সংৰক্ষণ আৰু সমৃদ্ধিৰ বাবে যে চেষ্টা নকৰে সেই সত্যৰ সামান্যতম আভাসো তেখেতৰ স্বৰাজ-চিন্তাত অনুপস্থিত।[১২] ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়কসকলৰ অৰ্থনৈতিক ভূমিকাৰ প্ৰসংগতো বৰা ডাঙৰীয়াই প্ৰায় সমজাতীয় সীমাবদ্ধতাৰ পৰিচয় দিছে। অসমৰ বৃটিছ প্ৰশাসনে—যাৰ ওপৰত ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়কসকলৰ প্ৰভাৱ আছিল বিপুল আৰু বিতৰ্কাতীত—সেই প্ৰশাসনে 'আসামত বিদেশী'ৰ পাতত নিশ্চয় কোনো আপত্তিজনক বা বিপদজনক কথা বিচাৰি পোৱা নাছিল। এয়ে আছিল প্ৰাদেশিক স্বৰাজ-চিন্তাৰ প্ৰধান ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰ।

প্ৰাদেশিক স্বাৰ্থত আঘাত লাগিলে আত্ম-সচেতন জাতি যে জাগুৰ খাই উঠাটো স্বাভাৱিক তাৰ নমুনা হিছাপে 'আসামত বিদেশী'ৰ পাতত বংগভংগ-বিৰোধী আন্দোলনৰ সপ্ৰশংস উল্লেখ আছে। বৰা ডাঙৰীয়াই লিখিছে যে বাঙালীসকলে "সেই আন্দোলন নিজৰ প্ৰদেশৰ চাৰিসীমাৰ ভিতৰত ৰখা নাছিল, গোটেই ভাৰতত বিয়পাই দিছিল।" (পৃ. ৫৩) কিয় বাঙালীসকলে সেই আন্দোলনটো বিয়পাই দিব পাৰিছিল—এই প্ৰশ্নটো গুৰুত্ব সহকাৰে আৰু বস্তুনিষ্ঠভাৱে বিচাৰ কৰি চোৱা হ'লে বৰা ডাঙৰীয়াই তেখেতৰ জাতীয়তাবাদী চিন্তা-চৰ্চাৰ ৰাজনৈতিক সীমাবদ্ধতাৰ স্বৰূপ উপলব্ধি কৰিব পাৰিলেহেঁতেন। আমি জানো, গুৰুতৰ দুৰ্বলতা থাকিলেও, বংগভংগ-বিৰোধী আন্দোলনৰ ৰাজনৈতিক সাৰমৰ্ম আছিল সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধিতা আৰু এই ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰৰ বাবেই মূলতঃ বাঙালীসকলে আৰম্ভ কৰা আন্দোলনে অন্যান্য অঞ্চলৰ মানুহক কিছু উদ্বুদ্ধ কৰিছিল। জ্ঞাননাথ বৰাৰ স্বৰাজ-চিন্তা পিছে এই প্ৰকাৰ ৰাজনীতিৰ পৰা মুক্ত। আৰু এইবাবে তেখেতে স্পষ্টভাৱে কৈছে যে "ভিন ভিন [ৰাজনৈতিক] দল সমূলি নিপাত হ'ব লাগে।" (পৃ. ৫৩) তেখেতৰ মতে সকলো দলেই—ধীৰপন্থীয়েই হওক বা উগ্ৰপন্থীয়েই হওক—মিলিতভাৱে অসমৰ বেহা-বেপাৰ অসমীয়াৰ হাতলৈ আনিব লাগে। (পৃ. ৫৩-৫৪)

১২. ঔপনিবেশিক প্ৰশাসনৰ পৃষ্ঠপোষকতাত বিদেশী পণ্যৰ বজাৰ প্ৰসাৰিত হৈছিল। অসমৰ হস্ত-শিল্পত ইয়াৰ অনিবাৰ্য নেতিবাচক প্ৰভাৱ পৰিছিল। বৰা ডাঙৰীয়া এই দিশটোৰ বিষয়ে নিমাত। তাহানি ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক ৰাম কুমাৰ বিদ্যাৰত্নই লিখিছিল : "এখন অল্প মূল্যে ও বিনা পৰিশ্ৰমে বিদেশ জাত বস্ত্ৰ পাইয়া পৰিশ্ৰম-সাধ্য বস্ত্ৰ বয়ন কাৰ্য পৰিমানানুসাৰে নুন্য হইয়া আসিতেছে। দেখিয়া বোধ হয় যে অল্প দিনেৰ মধ্যেই বস্ত্ৰেৰ জন্য আসামকে সম্পূৰ্ণৰূপে পৰমুখাপেক্ষী হইতে হইবে।" (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, আসামে চা-কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন, পৃ. ৭৭)

অনায়াসে আমি এই সিদ্ধান্তত উপনীত হ'ব পাৰো যে 'আসামত বিদেশী'ত যি বাণিজ্যিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ আন্দোলনৰ কথা কোৱা হৈছে তাত ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনক বিৰক্ত, অসন্তুষ্ট বা বিক্ষুব্ধ কৰাৰ কোনো উপাদান নাই। জ্ঞাননাথ বৰাই নিজেও যে এই কথাটো জানিছিল তাৰ আভ্যন্তৰীণ সাক্ষ্য পুথিখনত আছে। প্ৰস্তাৱিত আন্দোলনটো জনপ্ৰিয় কৰাৰ উদ্দেশ্যে বৰা ডাঙৰীয়াই লিখিছে : "এই আন্দোলন আন আন্দোলনৰ নিচিনা নহয়। .... সকলোৱে ইয়াত যোগ দিব পাৰে; বিপদত পৰিবৰ কোনো আশংকা নাই।" [পৃঃ ১৮][১৩] জেল-জৰিমনাৰ 'বিপদ'ৰ পৰা মুক্ত এনে নিৰাপদ জাতীয়তাবাদে অসমীয়া মধ্য শ্ৰেণীৰ একাংশক যে আকৰ্ষিত আৰু প্ৰভাৱিত কৰিছিল তাত জানো আচৰিত হ'বলগীয়া কিবা আছে?

।। কেতবোৰ উল্লেখযোগ্য দিশ।।

মুনীন বৰকটকীদেৱে লিখিছে : 'অম্বিকাগিৰীইঁতৰ অসম জাতীয় মহাসভালৈ জ্ঞান বৰাই ৰায়চৌধুৰীৰ উগ্ৰতা আৰু agressiveness অৰ বিপৰীতে আনিছিল প্ৰাজ্ঞ, দূৰদৰ্শী, ধীৰ, সুচিন্তিত, objective চিন্তাৰ ধাৰা।' (মুনীন বৰকটকী, **বিস্মৃত ব্যতিক্ৰম**, পৃ. ১৩)[১৪] বৰকটকীদেৱৰ এই সপ্ৰশংস মন্তব্যৰ আঁত ধৰি আমি ক'ব পাৰো যে অসম জাতীয় মহাসভা প্ৰতিষ্ঠিত হোৱাৰ আগতেও—'আসামত বিদেশী' লিখাৰ সময়ত—জ্ঞাননাথ বৰাই উলংগ উগ্ৰতাৰ পৰা নিজকে আঁতৰাই ৰাখিছিল।

আজিকালি অসমৰ দুৰ্গতি-দুৰ্দশাৰ কথা লিখোঁতে অসম-বিৰোধী চক্ৰান্তৰ কথা প্ৰায়ে উচ্চাৰিত হয়। কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত এই অভিযোগ ইমানেই অন্ধ আৰু উগ্ৰভাৱে উত্থাপিত হয় যে তাৰ নেপথ্যত অসুস্থ সন্দেহ-প্ৰৱণতা—এক ধৰণৰ Persecution complex—সক্ৰিয় থকা যেন লাগে। জাতীয়তাবাদী দৃষ্টিকোণৰ পৰা অসমৰ বাণিজ্যক স্বাৰ্থৰ হকে মাত মাতিলেও জ্ঞাননাথ বৰাৰ ব্যাখ্যা আৰু সিদ্ধান্তত কিন্তু অধুনা-জনপ্ৰিয় এই চক্ৰান্ত-তত্ত্ব অনুপস্থিত। 'আসামত বিদেশী'ৰ কতো তেখেতে কোৱা নাই যে বহিৰাগত বেপাৰীৰ পৰিকল্পিত চক্ৰান্তৰ ফলত অসমীয়া ব্যৱসায়ী উধাৰ

১৩. কেৱল ৰাজনৈতিক নিৰাপত্তাই নহয়, 'ধন লাভ হ'ব' বুলিও বৰা ডাঙৰীয়াই প্ৰস্তাৱিত আন্দোলনৰ প্ৰতি মানুহক আকৰ্ষিত কৰিবলৈ যত্ন কৰা দেখা যায় (পৃ.১৮)।

১৪. গৱেষক অমলেন্দু গুহই অসম প্ৰদেশ কংগ্ৰেছৰ নথি-পত্ৰৰ মাজত মুনীন বৰকটকীদেৱৰ এখন চিঠি পোৱাৰ কথা জনা যায়। এই চিঠিখনত 'দৈনিক বাতৰি'ত ছপা হোৱা জ্ঞাননাথ বৰাৰ এটা প্ৰবন্ধৰ ওপৰত ভৰ দি কংগ্ৰেছে নিজৰ অৱস্থান সলনি কৰা উচিত বুলি বৰকটকীদেৱে পৰামৰ্শ আগবঢ়াইছিল। (A. Guha, **Planter–Raj to Swaraj**. P. 213n) উল্লেখযোগ্য ১৯৩৭ চনত বৰা ডাঙৰীয়াই অসমীয়া জাতিৰ অস্তিত্ব ৰক্ষাৰ কাৰণে প্ৰব্ৰজনকাৰী অহাটো বন্ধ কৰিব লাগে বুলি লিখিছিল (Ibid. P. 213)।

পৰা নাই। তেখেতে স্পষ্টভাৱে কৈছে যে অসমৰ বাণিজ্য ক্ষেত্ৰ দখল কৰাৰ কাৰণে 'বিদেশী' সকলক দোষী সাব্যস্ত কৰা অনুচিত। কিয়নো, 'কেওঁ্রা আৰু বঙ্গালীৰ নিচিনা বল' হোৱা হ'লে অসমীয়ায়ো দুৰ্বল প্ৰদেশলৈ গৈ তাৰ বাণিজ্য-ব্যৱসায় নিয়ন্ত্ৰণ কৰিবলৈ আপ্ৰাণ চেষ্টা কৰিলেহেঁতেন। এই নিমিত্তে বিদেশীক ঘিণ কৰা বা শত্ৰুভাৱে আচৰণ কৰা কেৱল যে অযুগুত এনে নহয়, বলিয়ালি বা মূৰ্খালি হ'ব। তেওঁলোক আমাৰ কোনো কালে শত্ৰু নহয়।' (পৃ. ১৯)[১৫] এই প্ৰকাৰ মন্তব্যৰ দ্বাৰা বাৰু বৰা ডাঙৰীয়াই প্ৰস্তাৱিত আন্দোলনৰ সম্ভাব্য সাম্প্ৰদায়িক উগ্ৰতা কিছু কমাব বিচাৰিছিলনেকি? এই প্ৰসংগত তেখেতৰ এটি অৰ্থবহ মন্তব্য উল্লেখ্য: "সাৱধানে আন্দোলন চলালে ... মনোমালিন্য বা কাজিয়া হ'বৰ আশংকা নাই।" (পৃ. ২০)[১৬] অৱশ্যে এই সাৱধানতা কি ধৰণৰ হ'ব সেই বিষয়ে তেখেতে সামান্য আভাসো দিয়া নাই।

• 'ভাৰতীয় বিদেশী'ৰ আধিপত্যৰ বিৰুদ্ধে অহিংস জেহাদ ঘোষণা কৰিলেও 'আসামত বিদেশী'ত জ্ঞাননাথ বৰাই ভাৰতৰ পৰা আঁতৰি অহাৰ কথা লিখা নাই। ভাৰতৰ ভিতৰতে থাকি অসমৰ সুকীয়া অস্তিত্ব অটুট ৰখাৰ প্ৰস্তাৱহে তেখেতে দাঙি ধৰিছে। ভাৰতৰ ভিন ভিন প্ৰদেশৰ মাজত থকা সাদৃশ্য-সংহতিৰ কথা তেখেতে স্পষ্টভাৱে উল্লেখ কৰিছে: "ভাৰতৰ প্ৰদেশবোৰ বিভিন্ন হ'লেও পৰস্পৰ ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধৰ ডোলত বান্ধ খাই আছে। সেই সমন্ধ ভাষাত, সমাজত, ধৰ্মত সদায় ফুটি ওলাইছে। ... ভাৰতবাসীৰ স্বভাৱতে একপ্ৰাণ একমন।' (পৃ. ২) এইখিনিতে অৱশ্যে উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব যে ১৯৩৭ চনত জ্ঞাননাথ বৰাই 'দৈনিক বাতৰি'ত লিখা এটা প্ৰবন্ধত স্বাধীন অসমৰ প্ৰসঙ্গ উত্থাপন কৰিছিল— 'obviously to blackmail the Congress movement.' (A. Guha, 'Little Nationalism Turned Chauvinist : Assam Anti-Foreigner Upsurge, 1979-80'; **Economic and Political Weekly**, Special Number, 1980) খুব সম্ভৱ এই প্ৰবন্ধটোৰ নাম আছিল 'অসম ভাৰতৰ ভিতৰত থাকিব কিয়?' (মুনীন বৰকটকী, **বিস্মৃত ব্যতিক্ৰম**, পৃ. ১২)[১৭]

---

১৫. বৰা ডাঙৰীয়াই অসমৰ পৰা সকলো 'বিদেশী'ক আঁতৰাই পঠোৱাৰ কথা কোৱা নাই: 'প্ৰত্যেক প্ৰদেশতে বিদেশী থাকিব' কিন্তু এই প্ৰদেশৰ ঘাই বেহা-বেপাৰ থাকিব 'সেই প্ৰদেশৰ লোকৰ হাতত'। (পৃ. ২০)

১৬. কিছু ভিন্ন সুৰৰ মন্তব্যও 'আসামত বিদেশী'ত আছে: 'যদিও মনোমালিন্য হ'বৰ আশংকা থাকে তত্ৰাচ এই আন্দোলন কৰিব লাগিব।' (পৃ. ২০)

১৭. অসমৰ ইতিহাস যে সুকীয়া তাৰ স্পষ্ট ইংগিত 'আসামত বিদেশী'ত আছে: "ব্ৰহ্মদেশ বা শ্যাম দেশ যেনেকৈ ভাৰতৰ আঁতৰত থকাত ইয়াৰ ইতিহাস ভিন হৈছে, আসামৰো তেনেকৈ সমূলি বেলেগ হৈছে।" (পৃ. ৫৬) অন্যহাতেদি, ভাৰতৰ বিভিন্ন প্ৰদেশৰ সতে যে অসমৰ 'ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ' আছে তাৰ উল্লেখও পুথিখনত আছে। (পৃ. ২)

ধৰ্মীয় সহিষ্ণুতা

অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ আটাইতকৈ প্ৰবল আৰু প্ৰভাৱশালী ধাৰাটোত ধৰ্মীয় অসহিষ্ণুতা তথা বিদ্বেষৰ বিশেষ গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা নাই বুলি ক'লে বোধ হয় অত্যুক্তি কৰা নহ'ব। এই ধাৰাটোৰ সমালোচনা, তিৰস্কাৰ আৰু আক্ৰমণৰ ঘাই লক্ষ্য সচৰাচৰ বিশেষ এটা ভাষিক গোষ্ঠীহে। মৈমনচিঙীয়া খেতিয়কৰ প্ৰব্ৰজনে একাংশ অসমীয়াৰ মনত সৃষ্টি কৰা আশংকা আৰু আতংকৰ সময়ত অৱশ্যে কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত এই ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ বৈশিষ্ট্যটো কিছু দুৰ্বল হৈ পৰিছিল। কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ দৰে লেখকৰ ৰচনাতো এক অনুদাৰ প্ৰৱণতাৰ আভাস পোৱা যায়। তেখেতে এবাৰ লিখিছিল যে অসমীয়াৰ উত্তৰ পুৰুষৰ বাবে যিখিনি কৃষিযোগ্য মাটি অসমত আছিল 'তাকো মৈমনচিঙ্গীয়া ডকাইত প্ৰকৃতিৰ মুছলমান মানুহবিলাকে আহি টেঁপাটেপকৈ ভগাই ল'লেহি।" (প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী সম্পাদিত, **কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী, ১৯৮২, পৃ. ১১৭) সচেতন নহ'লেও এনে মন্তব্যত কিছু ধৰ্মীয় অসহিষ্ণুতা আছে বুলি মনে ধৰে। এই ধৰণৰ অসহিষ্ণুতাই পিছে এতিয়ালৈকে অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ ওপৰত গভীৰ আৰু ব্যাপকভাৱে স্থায়ী প্ৰভাৱ পেলাব পৰা নাই অথবা ক্ষেত্ৰবিশেষে কিছু প্ৰভাৱ পেলালেও তাৰ প্ৰকাশ্য অভিব্যক্তি ক্ষীণ বা সাময়িক।

অৱশ্যে ধৰ্মাশ্ৰয়ী ৰাজনীতিৰ প্ৰবক্তা আৰু অনুচৰসকলে সম্প্ৰতি সাম্প্ৰদায়িক অবিশ্বাস-অসহিষ্ণুতাৰ বীজ ৰোপণ কৰি সংকীৰ্ণ আত্ম-চেতনা আৰু ভ্ৰাতৃঘাতী সংঘাত-সংঘৰ্ষৰ সম্ভাৱনা বঢ়াই তুলিবলৈ অহোপুৰুষাৰ্থ কৰিছে। এই পৰিপ্ৰেক্ষিতত '**আসামত বিদেশী**'ৰ পাতত জ্ঞাননাথ বৰাই পৰিচয় দিয়া ধৰ্মীয় উদাৰতা আৰু বিদ্বেষ-মুক্ত মনোভাৱৰ কথা আমি গুৰুত্বসহকাৰে সদৰী কৰা উচিত বুলি মনে ধৰে।

জ্ঞাননাথ বৰাই কৈছে যে 'ভাৰতীয় বিদেশী' সকলে অসমৰ হিন্দু-মুছলমান উভয় সম্প্ৰদায়ৰ প্ৰভূত হানি কৰিছে। (পৃ. ৫৫) গতিকে ধৰ্মৰ ভিত্তিত আন্তঃপ্ৰাদেশিক আনুগত্য আৰু নিৰ্ভৰতাৰ কাৰণে বৃথা চেষ্টা নকৰি অসমৰ হিন্দু-মুছলমানে পৰস্পৰে পৰস্পৰক সহায়-সমৰ্থন কৰিব লাগিব, কিয়নো, "এই ক্ষেত্ৰত স্বধৰ্মই কাম নিদিয়ে, জাতীয়তাইহে সৰ্বেসৰ্বা।" (পৃ. ৫৫) এই উক্তি নিঃসন্দেহে ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ দৃষ্টিকোণৰ অকাট্য প্ৰমাণ।[১৮] বুৰঞ্জীৰ ওপৰত ভৰ দি বৰা ডাঙৰীয়াই কৈছে যে অতীজৰে পৰা

*১৮. অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰী জাতীয়তাবাদী চিন্তা-চৰ্চাতো ধৰ্মীয় বিদ্বেষৰ প্ৰকাশ নাছিল। (হীৰেন গোহাঁই, **সাম্প্ৰতিক অসমত জাতীয় সংকট আৰু অম্বিকাগিৰীৰ চিন্তাৰ প্ৰাসংগিকতা**, পৃ. ২১; সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত, **অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰী ৰচনাৱলী**, পৃ. ৮১৩)। এটা আলোচনাত তেখেতে 'Assamese Hindu–Mosleme league' গঠন কৰাৰ পৰামৰ্শ আগবঢ়াইছিল (শেষোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯৬৭)।*

অসমীয়া সমাজত হিন্দু-মুছলমানৰ মাজত সুদৃঢ় সম্প্ৰীতিৰ সম্পৰ্ক বিদ্যমান—কেৱল 'মুছলমানে মচজিদত নামাজ কৰে, হিন্দুৱে নাম ঘৰত হৰিৰ নাম লয়। (পৃ. ৫৮)

অসমত হিন্দু-মুছলমানৰ মাজত সহিষ্ণুতা-বৰ্জিত ভেদভাব অহাটো নতুন কথা। জ্ঞাননাথ বৰাই অৱশ্যে এই অমঙ্গলীয়া প্ৰৱণতাৰ কাৰণে আংশিকভাৱেও আনকি বৃটিছৰ প্ৰশাসনৰ নীতি বা কূটনীতিক জাগৰীয়া কৰা নাই। তেখেতৰ মতে "এনে ভাব [সাম্প্ৰদায়িক ভেদভাব] আন প্ৰদেশৰ অনুকৰণৰ ফল মাথোন।" (পৃ. ৬০) তেখেতৰ এই ব্যাখ্যা একেবাৰে ভিত্তিহীন বুলি উলাই কৰাটো বোধ হয় সমীচীন নহ'ব। সাম্প্ৰতিক কালতো দেখা গৈছে যে ধৰ্মীয় সাম্প্ৰদায়িকতাৰ বিষ বাষ্প বহু ক্ষেত্ৰত আন প্ৰদেশৰ পৰাহে অসমত সোমাই সামাজিক প্ৰদূষণৰ ভয়াবহতা বঢ়াইছে। অৱশ্যে এই বহিঃপ্ৰভাৱকেই সাম্প্ৰদায়িক সদ্‌ভাব ক্ষতিগ্ৰস্ত হোৱাৰ একমাত্ৰ কাৰণ বুলি ক'লে বোধ হয় সত্যৰ অপলাপ কৰা হ'ব।

ভাৰতত হিন্দু-মুছলমানৰ সংঘৰ্ষৰ ইতিহাস ফঁহিয়াই চালে দেখা যায় যে গো-হত্যাক কেন্দ্ৰ কৰি বহুতো ভ্ৰাতৃঘাতী বিৰোধৰ সূত্ৰপাত হৈছিল। এতিয়াও কেতিয়াবা উগ্ৰ গো-ভক্তিয়ে এচাম হিন্দুক মনুষ্যত্বহীন কৰি পেলোৱাৰ লজ্জাজনক খবৰ শুনা যায়। জ্ঞাননাথ বৰাই তেখেতৰ 'আসামত বিদেশী'ত এই গো-হত্যাৰ সন্দৰ্ভত নিৰপেক্ষ মত প্ৰকাশ কৰিছে নিৰ্ভীক আৰু সুস্পষ্টভাৱে ঃ "মিছাতে গৰু মৰাৰ কাৰণে উভয়ে কাজিয়া কৰে। অসমীয়া মুছলমানে কেইটা গৰু মাৰে? ... ইয়াকে লৈ কাজিয়া কৰি দেশৰ উদগতিত ব্যাঘাত মিলোৱাৰ সকাম কি? গৰু ডাঙৰ নে দেশ ডাঙৰ? ... আসামত কেৱল মুছলমানে গৰু নামাৰে, অনেক পৰ্বতীয়া জাতিয়ে অতীজৰে পৰা আজিলৈকে গৰু মাৰি মাৰি খাই আছে। তেন্তে তেওঁলোকৰ [মুছলমানৰ] গৰু মৰাতহে ধৰ্মৰ কথা উলিয়াই কিয়?" (পৃ. ৫৯) । এনে অভাৱনীয় বিৰল বলিষ্ঠতাৰে নিজৰ অসাম্প্ৰদায়িক ধ্যান-ধাৰণা ব্যক্ত কৰিবলৈ আজিও বহুতো মুক্তমনা লেখকে দ্বিধাবোধ কৰিব ঃ 'আসামত বিদেশী'ৰ পাতত কিন্তু জ্ঞাননাথ বৰাই ধৰ্মীয় সাম্প্ৰদায়িকতা-বিৰোধী বক্তব্য দাঙি ধৰাৰ বেলিকা ভয়, দ্বিধা বা সংশয়ৰ পৰিচয় দিয়া নাই।

আলোচনা প্ৰসংগত আমি দেখিছোঁ যে জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী' গুৰুতৰ সীমাবদ্ধতা আৰু দুৰ্বলতাৰ পৰা মুক্ত নহয়। পুথিখনে মূলতঃ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বাণিজ্য-নিৰ্ভৰ আৰু বাণিজ্যমুখী অংশটোৰ স্বাৰ্থ তথা আকাঙ্ক্ষাক প্ৰতিফলিত কৰিছে বিশ্বাসযোগ্যভাৱে। এই শ্ৰেণী-চৰিত্ৰৰ নিমিত্তে বৰা ডাঙৰীয়াৰ ভাবধাৰাত কিছু সংকীৰ্ণতাও দেখা যায়। অন্যহাতেদি, তেখেতে তৎকালীন পৰাধীন অসমত কোনো

ধৰণৰ ৰাজনৈতিক পৰিবৰ্তনৰ সূচনা নকৰাকৈ—ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনক আঘাত বা আক্ৰমণ নকৰাকৈ—অৰ্থনৈতিক পৰিবৰ্তন অনা সম্ভৱ বুলি ভাবিছিল। এই প্ৰকাৰ সীমাবদ্ধতা আৰু দুৰ্বলতা থকা সত্ত্বেও আমি এটা কথা নিৰ্ভয়ে-নিশ্চিন্তে ক'ব পাৰো ঃ জ্ঞাননাথ বৰাৰ জাতীয়তাবাদী চিন্তা-চৰ্চা ধৰ্মীয় গোড়ামি, সংকীৰ্ণতা আৰু বিদ্বেষৰ পৰা মুক্ত আছিল আৰু, আজিৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত, এইটোৱেই পুথিখনৰ আটাইতকৈ উজ্জ্বল, কল্যাণকামী আৰু প্ৰাসংগিক দিশ। (ৰচনা ঃ ১৯৯৬)

নৰনাথ শৰ্মাৰ 'স্বাধীন অসমীয়া' ঃ এটি পৰ্যালোচনা

১

নিজৰ ভুলৰ স্বীকাৰোক্তিৰেই এই নাতিদীৰ্ঘ পৰ্যালোচনা আৰম্ভ কৰা যাওক। জ্যোতিপ্ৰসাদৰ জন্ম শতবাৰ্ষিকীৰ সময়ত আমাৰ এখন আধা-গৱেষণাধৰ্মী কিতাপ ওলাইছিল। নাম—**'কাৰ্পেটৰ পৰা ঘাঁহনিলৈ ঃ জ্যোতিপ্ৰসাদৰ সংস্কৃতি-চিন্তাত এভুমুকি'**। কিতাপখনৰ এটা অধ্যায়ত জ্যোতিপ্ৰসাদীয় জাতীয়তাবাদৰ স্বৰূপ বুজিবলৈ যত্ন কৰোঁতে আলোচনা প্ৰসংগত অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ বিচ্ছিন্নতাবাদী প্ৰৱণতাটোৰ কথা উল্লেখ কৰিছোঁ। এই প্ৰৱণতাৰ দৃষ্টান্ত হিচাপে আমি দাঙি ধৰা তথ্যবোৰৰ ভিতৰত ১৯২৯ চনত প্ৰকাশিত জাঁজিৰ নৰনাথ শৰ্মাৰ **'স্বাধীন অসমীয়া'** নামৰ দুষ্প্ৰাপ্য পুথিখনো আছে। কিছুদিন পূৰ্বে উক্ত পুথিৰ দ্বিতীয় সংস্কৰণ আমাৰ হাতত পৰে। পুথিখন খৰচি মাৰি পঢ়ি বুজিব পাৰিলো যে অসমীয়া জাতীয়তাবাদৰ বিচ্ছিন্নতাপন্থী প্ৰৱণতাৰ নমুনা হিচাপে নৰনাথ শৰ্মাৰ **'স্বাধীন অসমীয়া'**ৰ নাম উল্লেখ কৰি আমি অজ্ঞাতেই তথ্যৰ বিকৃতি ঘটাইছিলো।[১] কিয়নো **'স্বাধীন অসমীয়া'**ত অসমীয়া জাতিৰ অৱনতিৰ কাৰণ আৰু উন্নতিৰ পথ সম্পৰ্কে বহুতো কথা আছে যদিও ভাৰতৰ পৰা আঁতৰি আহি স্বাধীন অসম গঢ়াৰ কোনো প্ৰস্তাৱ তাত নাই। আচলতে পুথিখনৰ নামটোতেই মানুহৰ অনুমান বিভ্ৰান্ত হোৱাৰ সম্ভাৱনা লুকাই আছে। প্ৰাজ্ঞ ইতিহাসবিদো এনে বিভ্ৰান্তিৰ কবলত পৰিছে।[১ক]

---

১. জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী'ৰ দ্বিতীয় সংস্কৰণৰ পাতনিতো আমি একে ভুল কৰিছোঁ (জ্ঞাননাথ বৰা, আসামত বিদেশী, গুৱাহাটী, ১৯৯৬, পৃ. ২১ৰ ১৭ নং পাদটীকা) এই সংকলনত সন্নিবিষ্ট 'আসামত বিদেশী' বিষয়ক নিবন্ধটোত আমি উক্ত পাদটীকাটো বাদ দিছোঁ। উল্লেখযোগ্য যে জ্যোতিপ্ৰসাদ বিষয়ক গ্ৰন্থ আৰু 'আসামত বিদেশী'ৰ পাতনিত আমি নৰনাথ শৰ্মাৰ পুথিখনৰ নাম 'স্বাধীন অসম' বুলি লিখিছোঁ। প্ৰকৃততে পুথিখনৰ নাম 'স্বাধীন অসমীয়া'হে, 'স্বাধীন অসম' নহয়।

১.ক স্বনামধন্য বুৰঞ্জীকাৰ অমলেন্দু গুহই এটা সাক্ষাৎকাৰত কৈছে যে নৰনাথ শৰ্মাৰ 'স্বাধীন অসম' [সঠিক নাম 'স্বাধীন অসমীয়া'হে] ত বিচ্ছিন্নতাবাদী দাবী উত্থাপন কৰা হৈছে। (হেমন্ত বৰ্মন সম্পাদিত, জীৱন দৃষ্টি আৰু ভাৱনা, গুৱাহাটী, ১৯৯৫ পৃ. ৩৬) কথাটো শুদ্ধ নহয় বুলি জানিব পাৰি তেখেতলৈ ফোন কৰিলো অলপতে। প্ৰাজ্ঞ ইতিহাসবিদগৰাকীয়ে কোনো দ্বিধা নোহোৱাকৈ সহজভাৱে ক'লে ঃ "মই জানো ভুল কৰিব নোৱাৰোঁ? ভুলটো দেখুৱাই দিয়া। জ্ঞানৰ ভাণ্ডাৰ তেনেকৈয়ে বাঢ়ি যায়।" এই কথাষিনি গুহদেৱৰ নিৰহংকাৰ ব্যক্তিত্বৰ উপৰি জ্ঞান-অন্বেষণৰ ব্যক্তি-নিৰপেক্ষ বৈজ্ঞানিক পদ্ধতিৰ প্ৰতি তেখেতৰ ঐকান্তিক আনুগত্যৰ নিৰ্ভেজাল নিদৰ্শন।

স্বাধীন অসমৰ ধাৰণাৰ লগত যে 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ সম্পৰ্ক নাই তাৰ একাধিক তৰ্কাতীত সাক্ষ্য পুথিখনত সিঁচৰতি হৈ আছে। 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ একেবাৰে শেষত যি দুটা জয়ধ্বনি উচ্চাৰিত হৈছে তাৰ তাৎপৰ্য এই প্ৰসংগত বিশেষভাৱে অৰ্থবহ ঃ

জয় জননী জন্মভূমি জয়।

জয় ভাৰত মাতাৰ জয়।।

[নৱনাথ শৰ্মা, 'স্বাধীন অসমীয়া', ছিলং. ২০০৩, পৃ. ৬০ (আলোচনাৰ পৰৱৰ্তী অংশত উক্ত পুথিৰ কেৱল পৃষ্ঠা-সংখ্যাৰ উল্লেখ থাকিব।)]

পুথিখনৰ প্ৰথম পৰিচ্ছেদতেই নৱনাথে কৈছে ঃ "বৰ্তমান আমাৰ ভাৰতবৰ্ষৰ অধিবাসীসকল বিশেষতঃ আমাৰ অসমীয়া জাতি জগতৰ সকলো জাতিতকৈ পিছ পৰা।' (পৃ. ৩১)[২] এই 'আমাৰ ভাৰতবৰ্ষ'ৰ ধাৰণাৰ পৰা—ভাৰতীয় সত্তাৰ লগত ঐকান্তিক একাত্মতা বোধ কৰাৰ পৰা—নৱনাথ ক'তো আঁতৰি অহা নাই। ভাৰতৰ স্বাধীনতা-সংগ্ৰামৰ শক্তি আৰু সাফল্যৰ পূৰ্বচৰ্ত হিছাপে জাতীয় সংহতিৰ প্ৰশ্নটোৰ ওপৰত সেইকালৰ সকলো দূৰদৃষ্টিসম্পন্ন দেশ-প্ৰেমিকে গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছিল। নৱনাথৰ চিন্তাতো আমি জাতীয় সংহতিৰ ধাৰণাটো পাওঁ। কোনো অস্পষ্টতা তথা আড়ষ্টতা নোহোৱাকৈ তেওঁ কৈছে যে দেশৰ মুক্তিৰ কাৰ্যত সকলো 'কেৱল মাত্ৰ' ভাৰতবাসী তথা অসমবাসী। (পৃ. ৪৩)[৩] অসমীয়াৰ চাকৰি-প্ৰীতিৰ প্ৰতি কটাক্ষ কৰি নৱনাথে একাধিক মন্তব্য দিছে। এই জাতীয় সমালোচনামূলক মন্তব্যৰ প্ৰধান লক্ষ্য নিঃসন্দেহে অসমীয়া মধ্যবিত্ত। পিছে মজাৰ কথা হ'ল, 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ এনে সমলোচনাতো নৱনাথে এঠাইত 'চাকৰিপ্ৰাণ ভাৰতবাসী' বুলি সম্বোধন কৰিছে। অসমীয়াক উদ্দেশ্য কৰি লিখা পুথিত 'ভাৰতবাসী' শব্দটো খুব সম্ভৱ অসাৱধানবশতঃ আহি পৰিল। নৱনাথৰ চেতনাৰ গহনত সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাবাদৰ যি সোঁত সদা প্ৰবহমান, 'ভাৰতবাসী' শব্দটো হয়তো তাৰেই স্বতঃস্ফূৰ্ত অভিব্যক্তি।

ভাৰতৰ স্বাধীনতা-সংগ্ৰামৰ প্ৰেৰণা আৰু অভিজ্ঞতাই নৱনাথ শৰ্মাৰ ৰাজনৈতিক চিন্তাধাৰাক গঢ় দিছিল। শিৱসাগৰ জিলাৰ কংগ্ৰেছী নেতাসকলৰ ভিতৰত তেওঁ আছিল আগৰণুৱা। ১৯৩০ চনত বৃটিছ চৰকাৰে গান্ধীক গ্ৰেপ্তাৰ কৰাৰ পিছত নৱনাথে কেনেকৈ

২. সমজাতীয় মন্তব্য জ্ঞাননাথৰ পুথিতো পোৱা যায় ঃ "আসাম ভাৰতবৰ্ষত এখন দুখীয়া আৰু দুৰ্বল দেশ।" (জ্ঞাননাথ বৰা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩)

৩. উগ্ৰ প্ৰাদেশিকতাৰ পৰা জ্যোতিপ্ৰসাদৰ চিন্তাও মুক্ত ঃ "আজি আমি অসমীয়া বা বঙালী যদিও—আকৌ একে উশাহতে ভাৰতীয়ও।" (সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত **জ্যোতিপ্ৰসাদ ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী, ১৯৯৬, পৃ. ৫৫১)

ওজস্বিনী বক্তৃতাৰে ৰাইজক উদ্বুদ্ধ কৰে তাৰ উল্লেখ আমি অসমৰ ৰাজনৈতিক বুৰঞ্জীত পাওঁ। (A. C. Bhuyan/S. De. ed., **Political History of Assam :1920-1939**, Vol. II, Guwahati, 1978, P. 150) প্ৰকৃততে গান্ধীৰ প্ৰতি নৰনাথৰ আছিল অসীম অকৃত্ৰিম শ্ৰদ্ধা। এবাৰ এখন সভাত মহকুমাধিপতি গানিঙে গান্ধীক বলিয়া বুলি কোৱাত নিৰ্ভীক আৰু স্পষ্টবাদী নৰনাথে দৃঢ়কণ্ঠে ক'লে ঃ "হজুৰ তেওঁক দেখোন তেনেহ'লে পগলা ফাটেকত সুমুৱাই থ'লেই সকলো লেঠা মৰে।" গানিঙে পানীদিহিঙৰ মৌজাদাৰ নৰনাথক নানা প্ৰকাৰে জুলুম দিবলৈ ধৰিলে। মৌজাদাৰসকল সাধাৰণতে বৃটিছ-ভক্ত যদিও নৰনাথ আছিল বেলেগ ধাতুৰে গঢ়া। তেওঁ সেও নামানিলে। চৰকাৰৰ চকুত ধূলি দি তেওঁ পলাই ফুৰিলে আৰু গানিং শিৱসাগৰৰ পৰা বদলি হৈ যোৱাৰ পিছতহে প্ৰশাসনৰ ওচৰত ধৰা দিলে। বিচাৰক ৰাধানাথ ফুকনে মাত্ৰ দহ টকা জৰিমনাৰে তেওঁক মুক্তি দিলে। উল্লেখ্য, এই ৰাধানাথ ফুকনৰ এটা গীতক তেওঁ পৰম শ্ৰদ্ধাৰে '**স্বাধীন অসমীয়া**'ৰ পাতত ঠাই দিছে। এই সম্পৰ্কে যথাস্থানত আমি দুআষাৰ ক'ম।

'**স্বাধীন অসমীয়া**'ৰ দ্বিতীয় সংস্কৰণৰ ইংৰাজী পাতনিৰ পৰা নৰনাথ শৰ্মাৰ জীৱন সম্পৰ্কে কিছু কথা জানিব পাৰি। ১৯৩০ চনত তেওঁ গান্ধীৰ সৱৰমতী আশ্ৰমলৈ গৈছিল। তাৰ পৰা আহি জাঁজিত 'স্বৰাজ আশ্ৰম' প্ৰতিষ্ঠা কৰে। পিছে এই আশ্ৰমখন বৃটিছ প্ৰশাসনৰ কোপদৃষ্টিত পৰিল। নৰনাথে গান্ধীৰ লোণ সত্যাগ্ৰহতো যোগ দিয়ে। গান্ধীৰ অসহযোগ আন্দোলনৰ প্ৰতি আন্তৰিক সহাঁৰি জনাই নৰনাথে হেলাৰঙে মৌজাদাৰৰ বাব এৰি দেশৰ কামত আত্ম-নিয়োগ কৰিছিল পৰম নিষ্ঠাৰে। এনে এগৰাকী আদৰ্শপুষ্ট আত্ম-ত্যাগী দেশপ্ৰেমিকৰ ৰচনাত সৰ্বভাৰতীয় নেতা গান্ধীৰ নাম শ্ৰদ্ধা সহকাৰে উচ্চাৰিত হোৱাটো তেনেই স্বাভাৱিক কথা। '**স্বাধীন অসমীয়া**'ত সিঁচৰতি হৈ থকা একাধিক উদাহৰণৰ পৰা আমি ইয়াত মাত্ৰ এটা উদাহৰণ দাঙি ধৰিব বিচাৰিছোঁ ঃ ".......ৰাজনৈতিক গগনৰ ভোটা তৰা মহাত্মা গান্ধীয়ে যি পথ প্ৰদৰ্শন কৰিছে, সেই পথত আগুৱাব পাৰিলেই জাতিৰ মুক্তি অনিবাৰ্য।" (পৃ. ৪১) কোৱা বাহুল্য যে গান্ধীৰ আত্ম-প্ৰত্যয়ৰ আদৰ্শেৰে প্ৰণোদিত হোৱা হেতুকে নৰনাথে দৃঢ় চিত্তে ক'ব পাৰিছিল যে কেৱল ইংৰাজ জাতিয়েই যে সুশাসন কৰিব পাৰে এনে নহয়। (পৃ. ৩৫) অৱশ্যে তেওঁৰ ৰচনাত ৰাজনৈতিক অপৰিপক্কতাৰ নমুনা নথকা নহয়। এঠাইত নৰনাথে কৈছে ঃ "..... ইংৰাজ ৰজাক সকলোৱে সম্মানহে কৰিব লাগে।" (পৃ. ৪৯) গান্ধীয়ে যি বিদ্বেষ-বৰ্জিত ৰাজনীতিৰ প্ৰচাৰ কৰিছিল তাৰ প্ৰভাৱ এনে আপোচকামী উক্তিৰ আঁৰত থাকিব পাৰে।[8] অন্যহাতেদি সমাজ-সংস্কাৰৰ ক্ষেত্ৰত নৰনাথৰ যি ৰক্ষণশীল স্থিতি '**স্বাধীন অসমীয়া**'ত

৪. নৰনাথে আত্ম-ৰক্ষামূলক হিংসাক দুই-এঠাইত সমৰ্থন কৰিছে। (পৃ. ৪৩, ৫৭)

প্ৰকাশ পাইছে তাৰ লগত গান্ধীবাদৰ ৰক্ষণশীল দিশটোৰ পৰোক্ষ সম্পৰ্ক থকাটো আচৰিত নহয়।

২

ভাৰতৰ মাটিত জাতীয়তাৰ চেতনা অংকুৰিত আৰু প্ৰস্ফুটিত হয় ঔপনিৰেশিক যুগত। বৃটিছ শাসনৰ কালছোৱাত সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাৰ ভাব ক্ৰমে বিকশিত হ'ব ধৰে সাংস্কৃতিক সমৰূপতা আৰু ভৌগোলিক ঐক্যৰ ভিত্তিত। পিছে এই বৃহৎ জাতীয়তাৰ সমান্তৰালভাবে ভাষা আৰু অঞ্চলৰ ভিত্তিত অন্য এবিধ জাতীয় চেতনাও ঠন ধৰি উঠিব ধৰিলে। (A. Guha, 'Nationalism : Pan-Indian and Regional in a Historical Perspective', in A. Bhuyan ed., **Nationalist Upsurge in Assam**, Guwahati, 2000, P. 78) জাতীয়তাৰ এই দ্বৈত ৰূপৰ উৎস আৰু উদ্দেশ্য আছিল সুকীয়া। এই দুবিধ জাতীয়তাৰ নিৰ্মাণ চলিছিল দুটা পৃথক আত্ম-পৰিচয় (identity) ক কেন্দ্ৰ কৰি। বৃটিছ সাম্ৰাজ্যবাদৰ বিৰুদ্ধে থিয় দিওঁতে সৰ্বভাৰতীয় আত্ম-পৰিচয় আছিল মুখ্য আত্ম-পৰিচয়। এই পৰিচিতিৰ এটা ৰাজনৈতিক উৎস হ'ল সাম্ৰাজ্যবাদৰূপী উমৈহতীয়া শত্ৰুৰ সৰ্বভাৰতীয় উপস্থিতি। সৰ্বভাৰতীয় আত্ম-পৰিচয়ে জনসাধাৰণৰ আত্ম-প্ৰত্যয় বঢ়াইছিল, ঐক্যবদ্ধ হোৱাত সহায় কৰিছিল। পিছে ভাৰতৰ বিভিন্ন আঞ্চলিক-ভাষিক সম্প্ৰদায়ৰ অগ্ৰগতি আৰু আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰচেষ্টাত এই সৰ্বভাৰতীয় আত্ম-পৰিচয়ে বিশেষ উল্লেখযোগ্য বা প্ৰত্যক্ষ ভূমিকা পালন কৰা বুলি ক'ব নোৱাৰি। এনে ক্ষেত্ৰত ভাষিক-আঞ্চলিক পৰিচিতিয়েই হৈ পৰিছিল প্ৰধান চালিকা শক্তি, প্ৰেৰণাৰ উৎস। অৱশ্যে এই কথা প্ৰসংগক্ৰমে কৈ থোৱা উচিত হ'ব যে দুয়োটা পৰিচিতৰ সম্পৰ্ক সৰহ ক্ষেত্ৰত বৈৰীমূলক নাছিল ঃ সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাৰ বিকল্প হিছাপে ভাষিক-আঞ্চলিক চেতনাৰ উদ্ভৱ হোৱা নাছিল, সচৰাচৰ ই আছিল বৃহৎ জাতীয়তাবাদৰ পৰিপূৰকহে। অন্যহাতেদি এই কথাও সঁচা যে বহুক্ষেত্ৰত সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাবাদৰ ৰাজনীতিৰ পৰা দূৰত থাকিব বিচৰাসকলৰ বাবে ভাষিক-আঞ্চলিক জাতীয় চেতনা আছিল নিৰাপদ অ-ৰাজনৈতিক আশ্ৰয়স্থল। ভাৰতৰ জাতীয় চেতনাৰ বিকাশৰ এই বৈচিত্ৰ্যময় বৈশিষ্ট্যৰ প্ৰতি চকু দিলে নবনাথ শৰ্মাৰ আলোচ্য পুথিখনৰ কেতবোৰ দিশ অনুধাৱন কৰাটো আমাৰ পক্ষে কিছু সহজ হ'ব যেন লাগে।

পৰ্যালোচনাৰ প্ৰথম পৰ্যায়ত আমি দেখিছোঁ যে নবনাথ শৰ্মাৰ ৰাজনৈতিক ভাবধাৰা তথা কৰ্মকাণ্ডৰ সতে সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাবাদৰ কোনো বিৰোধ নাই। তেওঁ কংগ্ৰেছৰ একনিষ্ঠ কৰ্মী, গান্ধীৰ নেতৃত্বৰ ওপৰত যাৰ অটল আস্থা সুপৰিজ্ঞাত। পিছে

এই সৰ্বভাৰতীয় মাত্ৰাৰ লগতে নৱনাথৰ চিন্তা-চৰ্চাত এটা ভাষিক-আঞ্চলিক মাত্ৰাও দেখা যায়। '**স্বাধীন অসমীয়া**'ৰ প্ৰথম পৰিচ্ছেদতেই ইয়াৰ আভাস পাওঁ ঃ 'আজি ভাৰতৰ প্ৰায় সকলো প্ৰদেশেই স্বাধীনতাৰ পথত অতি বেগেৰে অগ্ৰসৰ হ'ব লাগিছে; কিন্তু আসামৰ অৱস্থা অন্য ৰকম।' (পৃ. ৩১) এই আক্ষেপোক্তিৰ আঁৰত আছে তেওঁৰ আন্তৰিক অসম-প্ৰেম। তেওঁৰ মতে অসমীয়া জাতিটো ইমানেই 'পৰাধীন' যে তেওঁলোকে "আমোলা-মহৰী হৈ আৰামজনক সুখেৰে জীৱন যাত্ৰা নিৰ্বাহ কৰাকে জীৱন উদ্দেশ্য" বুলি ঠাৱৰ কৰিছে। (পৃ. ৩১) এই জাতীয় মন্তব্যৰ পৰা বুজিব পাৰি যে নৱনাথৰ '**স্বাধীন অসমীয়া**'ৰ সংজ্ঞাৰ লগত মানসিক দাসত্বৰ পৰা মুক্তি লাভ কৰাৰ ধাৰণাটোও সাঙুৰ খাই আছে। অসমীয়াৰ অৱনতি-অধঃপতনৰ আভাস দিবলৈ গৈ তেওঁ কৈছে ঃ "আমি অকল ৰাজনৈতিক পৰাধীনেই হৈ এৰা নাই; ৰাজনীতিত বিদেশী শাসনকৰ্তাৰ অধীন, অৰ্থনীতিত আন ৰাজ্যৰ মহাজনৰ অধীন, সমাজ নীতিত তুমুল বিবাদ আৰু কোঢ়ালৰ অধীন, ধৰ্ম নীতিত আন ৰাজ্যৰ পণ্ডিত আৰু পঞ্জিকাৰ অধীন।"(পৃ. ৩২) সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাৰ লগতে ভাষিক-আঞ্চলিক চেতনাও যে তেওঁৰ প্ৰখৰ আছিল তাৰ প্ৰমাণ সদ্য-উদ্ধৃত কথাখিনি। লক্ষণীয় যে অৰ্থনৈতিক পৰাধীনতাৰ কথা কওঁতে তেওঁ কেৱল 'আন ৰাজ্যৰ মহাজন'ৰ কথাহে কৈছে, অ-ভাৰতীয় সাম্ৰাজ্যবাদী শোষণৰ কথা কোৱা নাই। এই নীৰৱতাৰ কাৰণ কি? খুব সম্ভৱ, ভাষিক-আঞ্চলিক চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ হৈ মধ্যবিত্ত স্বাৰ্থৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত প্ৰাদেশিক সমস্যাবোৰ ফঁহিয়াই চাবলৈ গ'লে সৰহক্ষেত্ৰত আক্ৰমণ/সমালোচনাৰ বৰ্শামুখ আন ৰাজ্যৰ ভাৰতীয়সকলৰ প্ৰতিহে ধাবিত হয়।[৫] এই এক দেশদৰ্শী প্ৰৱণতাৰ পৰা নৱনাথ মুক্ত নহয়।

ভাৰতৰ অংগৰাজ্য হিছাপে অসমৰ কথা নৱনাথে বিশেষ গুৰুত্ব সহকাৰে চিন্তা কৰিছিল। সেই গতিকে তেওঁৰ ৰচনাত আমি 'আসাম-মাতৃৰ্ক বন্ধন মুক্ত' কৰাৰ কথা পঢ়িবলৈ পাওঁ। (পৃ. ৪১) স্থানান্তৰত 'প্ৰদেশক স্বাধীন কৰাৰ' প্ৰসংগও উল্লেখিত হৈছে। (পৃ. ৫৫) এইবোৰ কথাৰ পৰা অনুমান কৰিব পাৰি যে অসম আৰু অসমীয়াৰ অগ্ৰগতিৰ

৫. জ্ঞাননাথ বৰায়ো ইউৰোপীয় চাহ-খেতিয়কসকলক সমালোচনাৰ পৰা ৰেহাই দিছে, কাৰণ তেওঁলোকে "ধন আৰ্জিছে আসামৰ মাটিৰ পৰা, অসমীয়া মানুহৰ পৰা নহয়"; অসমীয়াৰ বেহা-বেপাৰতো চাহ-খেতিয়কসকলে বাধা-বিঘিনি দিয়া নাই।" (জ্ঞাননাথ বৰা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ পৃ. ১৯) জ্ঞাননাথ-প্ৰচাৰিত অৰ্থনৈতিক জাতীয়তাবাদৰ এই সীমাবদ্ধতা মন কৰিবলগীয়া। সাম্প্ৰতিক কালৰ গৱেষকে কিন্তু অসমৰ থলুৱা উদ্যোগৰ ওপৰত ঔপনিবেশিক শাসনৰ ক্ষতিকৰ প্ৰভাৱ পৰা বুলি কৈছে। *(Sudeshna Purkayastha*, **Indigenous Industries of Assam : 1870-1925**, Calcutta, 2005, P. 126)

বিষয়টোক চিন্তা-চৰ্চাৰ কেন্দ্ৰবিন্দুত ঠাই দিবলৈ তেওঁ কুণ্ঠাবোধ কৰা নাছিল। এই অগ্ৰগতি কেৱল ৰাজনৈতিকেই নহয়, ইয়াৰ এটা অৰ্থনৈতিক মাত্ৰাও আছে। আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছোঁ যে অসমীয়া মানুহৰ চাকৰিৰ প্ৰতি থকা মোহান্ধ মনোভাৱক তেওঁ অকণো প্ৰশ্ৰয় দিয়া নাই। বেহা-বেপাৰৰ ক্ষেত্ৰত অসমীয়া মানুহ পিছ পৰি থকা বিষয়টোও আলোচিত হৈছে আলোচ্য পুথিখনত। (পৃ. ৩৮-৩৯) কোৱা বাহুল্য, 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ এই দিশবোৰে লেখকৰ স্বদেশ-চিন্তাৰ ভাষিক-আঞ্চলিক চৰিত্ৰৰ ওপৰত আলোকপাত কৰে।

'স্বাধীন অসমীয়া'ত কোনো দ্বিধা বা সংকোচ নোহোৱাকৈ নৱনাথে কৈছে ঃ "কংগ্ৰেছ মহাসভাক সদৌ অসমীয়াই সৰ্বপ্ৰকাৰ সাহায্য কৰি কংগ্ৰেছৰ নিৰ্দেশবিলাক পালন কৰিবলৈ দৃঢ় সংকল্প হ'ব লাগিব। (পৃ. ৪৮) তাৎপৰ্যপূৰ্ণ কথা হ'ল, এই 'দৃঢ় সংকল্প'ৰ কথা সদৰী কৰিয়েই তেওঁ দ্ব্যৰ্থহীন ভাষাৰে কৈছে যে "এটা প্ৰবল দল গঠন কৰি, সেই দলৰ নাম 'স্বাধীন অসমীয়া' ৰাখি স্বদেশ উদ্ধাৰ কাৰ্যত আগবাঢ়িব লাগিব। যেনেকৈ ভাৰতৰ স্বৰাজ পাৰ্টি, চীনৰ জাতীয় দল, ইংৰাজৰ কমিউনিষ্ট দল, ৰুছিয়াৰ বলছেভিক দল ইত্যাদি।" (পৃ. ৪৮) 'স্বাধীন অসমীয়া' দলৰ লগত কমিউনিষ্ট/বলছেভিক দলক একে শাৰীতে থোৱা কথাটোৱে নৱনাথৰ ৰাজনৈতিক চিন্তাৰ সীমাবদ্ধতা প্ৰমাণ কৰে। খুব সম্ভৱ, প্ৰস্তাৱিত 'স্বাধীন অসমীয়া' দলটোত ভাষিক-আঞ্চলিক চেতনাই সাংগঠনিক ৰূপ পোৱাটো তেওঁ বিচাৰিছিল। পিছে প্ৰস্তাৱিত দলটোৰ কাৰ্যসূচী কি হ'ব আৰু সৰ্বভাৰতীয় কংগ্ৰেছ মহাসভাৰ লগত তাৰ সম্পৰ্কই কেনে ৰূপ ল'ব সেই সম্পৰ্কে 'স্বাধীন অসমীয়া'ত নৱনাথে সামান্যতমো ইংগিত দিয়া নাই।

গোটেই পুথিখনত 'স্বাধীন অসমীয়া' দলটোৰ কথা তেওঁ মাত্ৰ এবাৰহে উনুকিয়াইছে। এই প্ৰসংগত উল্লেখ্য যে 'স্বাধীন অসমীয়া' পুথিখন প্ৰকাশ পোৱাৰ তিনি বছৰ পূৰ্বে অম্বিকাগিৰীৰ নেতৃত্বত 'অসমীয়া সংৰক্ষণী সভা' নামৰ আঞ্চলিক অনুষ্ঠানটোৰ জন্ম হয়। এগৰাকী গৱেষকৰ মতে অম্বিকাগিৰীৰ ৰাজনৈতিক চিন্তা-চৰ্চাৰ এই পৰ্বত 'ভাৰতীয় জাতীয়তাবাদী চেতনা আৰু অসমীয়া জাতীয়তাবাদী চেতনাৰ সমন্বয়ৰ প্ৰচেষ্টা' অব্যাহত থাকে। (তিলক দাস, অম্বিকাগিৰী ৰায় চৌধুৰীৰ জীৱন আৰু সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন, গুৱাহাটী, ২০০১, পৃ. ৭৬) নৱনাথ শৰ্মাই কিন্তু আঞ্চলিক দলৰ প্ৰস্তাৱ দিওতে অম্বিকাগিৰী বা তেওঁৰ 'অসমীয়া সংৰক্ষণী সভা'ৰ কথা এবাৰো কোৱা নাই। এই নীৰৱতা অৰ্থপূৰ্ণ যেন লাগে।

অসমীয়াৰ আত্ম-চৈতন্যক জগাই তোলাৰ উদ্দেশ্যে ৰচিত 'স্বাধীন অসমীয়া'ত লেখকে ভাৰতীয় দৰ্শনৰ ভাষ্যকাৰ ৰাধানাথ ফুকনৰ 'কিয়নো পাহৰা অসমীয়া হেৰা'

গীতটোক 'জাতীয় গান'ৰ বিৰল মৰ্যাদা দিছে। কেৱল সেয়ে নহয়, গানটো 'মুখস্থ কৰি লৈ প্ৰতিদিন এবাৰ অন্ততঃ অকলেই বা লগৰে গাব লাগে' বুলিও তেওঁ কৈছে। (পৃ. ৫৬)[৬] মন কৰিবলগীয়া যে নৰনাথে ৰাধানাথ ফুকনৰ যি গীত উদ্ধৃত কৰিছে তাত মূল গীতৰ চাৰিটা শাৰী নাই—য'ত ভগদত্ত, বান আদি ৰজাই 'মেদিনী কঁপালে' বুলি সগৰ্বে ব্যক্ত কৰা হৈছে। কিয় এই চাৰি শাৰী নৰনাথে বাদ দিলে তাৰ যুক্তিসংগত ব্যাখ্যা আমি এতিয়ালৈকে বিচাৰি পোৱা নাই। হয়তো মুখস্থ কৰিবলৈ সুবিধা হ'ব বুলিয়েই তেওঁ গানটো চুটি হোৱাটো বিচাৰিছিল। সি যি কি নহওক, ঊনৈশ শতিকাৰ শেষ দশকত কলকাতালৈ উচ্চ শিক্ষাৰ বাবে যোৱা ৰাধানাথে যি হীনমন্যতাৰ পৰিবেশৰ মুখামুখি হৈছিল তাৰ প্ৰেৰণাতেই অসমৰ অতীত সম্পৰ্কে এই প্ৰশস্তিমূলক গীতটো ৰচা বুলি জনা যায়।[৭] নৰনাথে এই গীতটোতেই বিচাৰি পালে তন্দ্ৰামগ্ন অসমীয়াক আত্ম-উপলব্ধিৰে জগাই তোলাৰ সঞ্জীৱনী মন্ত্ৰ।

এই প্ৰসংগত উল্লেখ কৰা যুগুত হ'ব যে ৰাজনৈতিক স্বাধীনতাৰ যি আদৰ্শেৰে নৰনাথ উদ্বুদ্ধ হৈছিল তাৰ সতে ৰাধানাথৰ বিশেষ সম্পৰ্ক নাছিল। ৰায়বাহাদুৰ, ৰায় চাহাব, খাঁ চাহাব আদি খিতাপধাৰী অভিজাত লোকৰ ওপৰত নৰনাথৰ তিলমানো আস্থা নাছিল। তেওঁৰ মনোভাৱ বেছ কঠোৰ আৰু স্পষ্ট—"তেনে [খিতাপধাৰী] লোকৰ পৰা স্বদেশৰ কোনো উপকাৰ হোৱা সম্ভৱ নহয়।" (পৃ. ৫৩) পিছে মজাৰ কথা এই যে যি ৰাধানাথ ফুকনৰ গীতক তেওঁ নিৰ্বিধায় 'জাতীয় গান'ৰ সন্মান যাচিছিল সেই ফুকনদেৱ ১৯১৪ চনতেই বৃটিছ চৰকাৰৰ আশীৰ্বাদস্বৰূপ 'ৰায় বাহাদুৰ' উপাধিৰে বিভূষিত হৈছিল। এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি ৰাধানাথ ফুকনে বৃটিছ-প্ৰদত্ত উপাধি গ্ৰহণ কৰাৰ সময়ত ভাৰতৰ ৰাজনৈতিকভাৱে সচেতন মহলত এই ধৰণৰ উপাধিৰ প্ৰতি কিছু বিৰূপ মনোভাৱৰ সৃষ্টি হৈছিল। সেইকালৰ ইতিহাসত আমি পাওঁ, গান্ধী আৰু তেওঁৰ অনুগামীসকলে খিতাপ-বৰ্জনৰ আহ্বান জনাইছিল। অৱশ্যে এই আহ্বানে খিতাপ-লোভী/ভোগীৰ পৰা বিশেষ সহাৰি নাপালে। (লাডলী মোহন ৰায়চৌধুৰী,

---

৬. ত্ৰিশৰ দশকৰ আৰম্ভণিতে ৰাধানাথ ফুকনে জাঁজিৰ 'লাচিত উৎসৱ'ত সভাপতিত্ব কৰে। এই উৎসৱলৈ ৰাধানাথ ফুকনক আমন্ত্ৰণ কৰাত জাঁজিৰ নৰনাথে আগভাগ লৈছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। 'স্বাধীন অসমীয়া'ত নৰনাথে লাচিতৰ নাম উল্লেখ কৰিছে। (পৃ. ৪২)

৭. "নিজৰ হীনমন্যতাৰ পৰিবেশে বিজ্ঞানৰ ছাত্ৰ [ৰাধানাথ] ফুকনদেৱক উক্ত গীত [অৰ্থাৎ, "কিয়নো পাহৰা অসমীয়া হেৰা....."] ৰচনাৰ প্ৰেৰণা যোগাইছিল। সেই প্ৰেৰণাৰ বহিঃপ্ৰকাশ পিছলৈ কমি গৈছিল যদিও, অন্তৰৰ পৰা প্ৰেৰণা লুপ্ত হোৱা নাছিল।" (বসন্তকুমাৰ গোস্বামী সম্পাদিত, স্মৃতিগ্ৰন্থ ঃ ৰাধানাথ ফুকন বেদান্ত বাচস্পতি, যোৰহাট, ১৯৭৫, পৃ. ৪০)

ইতিহাস ঃ নানাবিধ, কলকাতা, ১৯৯৩, পৃ. ১০৩) এটা হিছাপ অনুযায়ী ১৯২১ চনৰ ফেব্ৰুৱাৰী মাহলৈকে ভাৰতত মুঠ ৫০০০ জন খিতাপধাৰীৰ ভিতৰত মাত্ৰ ২১ জনে খিতাপ বৰ্জন কৰিছিল। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০৬) কোৱা বাহুল্য যে এই ২১ জনৰ ভিতৰত 'কিয়নো পাহৰা অসমীয়া হেৰা'ৰ ৰচক ৰাধানাথ ফুকন নাছিল।

ৰাধানাথ ফুকনৰ গীতটোৰ বিষয়ে আমি আৰু দু আষাৰ প্ৰাসাংগিক কথা উনুকিয়াই থোৱা উচিত হ'ব। কিয়নো **'স্বাধীন অসমীয়া'**ৰ ৰচকে কেৱল গীতটোক 'জাতীয় গান'ৰ মৰ্যাদা দিয়াই নহয়, হয়তো পুথিখনৰ নামৰ বাবেও তেওঁ গীতটোৰ ওচৰত ঋণী। অলপ দকৈ ফঁহিয়াই চালে দেখা যায় ৰাধানাথৰ গানৰ প্ৰথম চাৰিটা শাৰী বেছ অৰ্থবহ ঃ

কিয়নো পাহৰা অসমীয়া হেৰা,
চিৰকাল তুমি আছিলা স্বাধীন।
ভাৰতৰ মাজে তোমাৰ জননী
বীৰ প্ৰসৱিনী আছিলে এদিন।

অসমীয়া সদায়ে স্বাধীন আছিল বুলি ঘোষণা কৰিলেও ৰাধানাথে কিন্তু অসমৰ শ্ৰেষ্ঠতাৰ কথা কৈছে ভাৰতৰ পটভূমিতহে—'ভাৰতৰ মাজে' শব্দ দুটাতেই ইয়াৰ সাক্ষ্য নিহিত আছে। একেষাৰে ইয়াক স্ববিৰোধিতা বোলাতকৈ দুটা পৰিচিতি (Identity)ৰ সহঅৱস্থান বুলি ক'লে বোধ হয় অধিক শুদ্ধ হ'ব। উনৈশ শতিকাৰ শেষ পাদত অসম-কেন্দ্ৰিক ভাষিক-আঞ্চলিক আত্ম-পৰিচয়ৰ লগতে সৰ্বভাৰতীয় আত্ম-পৰিচয়ো অসমত প্ৰভাৱশালী আৰু সোচ্চাৰ হৈ উঠিছিল। ৰাধানাথ ফুকনৰ গীতৰ প্ৰথম চাৰিটা শাৰীত এই দুয়োটা পৰিচিতিয়েই বিদ্যমান—যদিও গীতটোত তেওঁ অসম-প্ৰেমৰ প্ৰকাশ বেছ পৰিষ্কাৰ আৰু প্ৰত্যক্ষ। আচলতে মানুহৰ একাধিক পৰিচিতিৰ ভিতৰত বিশেষ এটা পৰিচিতিৰ গুৰুত্ব নিৰ্ভৰ কৰে 'Social Context' ৰ ওপৰত। (A. Sen, **Identity and Violence : The Illusion of Destiny**, London, 2006, P. 25) কলকাতা মহানগৰীৰ কেনে পৰিবেশত পশ্চাদপদ অসমৰ পৰা যোৱা মেধাৱী ৰাধানাথে আলোচ্য গীতটো ৰচিছিল তাৰ চমু আভাস আমি ইতিমধ্যে দিছোঁ। এনে অৱস্থাত সামাজিক-সাংস্কৃতিক শ্ৰেষ্ঠতা প্ৰতিপন্ন কৰাৰ উদ্দেশ্যে প্ৰাদেশিক পৰিচিতিক অগ্ৰাধিকাৰ দিয়াটো অস্বাভাৱিক নহয়। এইপিনৰ পৰা চাবলৈ গ'লে, 'কিয়নো পাহৰা অসমীয়া হেৰা' গানটোৱে সৰ্বভাৰতীয় ৰাজনৈতিক জাতয়ীতাবাদক প্ৰতিনিধিত্ব নকৰে।[৮] নৱনাথ শৰ্মাৰ দৰে গান্ধীবাদী জাতীয়তাবাদীয়ে এনে এটা গীতক 'জাতীয় গান' বোলাৰ পৰা বুজা

---

৮. *অৱশ্যে সৰ্বভাৰতীয় ঐতিহ্যৰ লগত গীতটো সম্পৰ্কশূন্য নহয়। কাৰণ অসমীয়া কবিয়ে 'বেদ গান' গোৱাৰ কথা গীতটোত আছে।*

যায় যে 'স্বাধীন অসমীয়া' শীৰ্ষক পুথিখনৰ এটা ঘাই উদ্দেশ্য আছিল আত্ম-বিস্মৃতিৰ অন্ধকাৰৰ পৰা অসমীয়াক উদ্ধাৰ কৰি অগ্ৰগতিৰ বাটেৰে আগুৱাই নিয়া। পিছে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ কথা হ'ল, এই লক্ষ্যত উপনীত হ'বলৈ তেওঁ পুথিখনৰ ক'তো সংকীৰ্ণ আৰু সহিষ্ণুতাহীন ভাষিক জাতীয়তাবাদৰ শৰণাপন্ন হোৱা নাই।

৩

অসমৰ জাতীয় উন্নয়নৰ উপায় কি? বিভিন্নজনে প্ৰশ্নটোৰ উত্তৰ ভিন ভিন ধৰণে দি গৈছে। বেহা-বেপাৰত প্ৰতিপত্তি প্ৰতিষ্ঠা কৰা, চাকৰি-বাকৰি নিজৰ দখললৈ অনা, দেশৰ পৰাধীনতা দূৰীকৰণ, ভাষা-সাহিত্যৰ সেৱাত নিজকে উছৰ্গা কৰা—এই ধৰণৰ বিবিধ বাটৰ কথা কৈ গৈছে নানাজনে। এইবোৰৰ ভিতৰত নৰনাথ শৰ্মাই আলোচ্য পুথিখনত আক্ৰমণৰ লক্ষ্য হিছাপে বাছি লৈছে উন্নয়নৰ চাকৰিমুখী উপায়টোক। এই সন্দৰ্ভত আমি ইতিমধ্যে কিঞ্চিৎ আভাস দিছোঁৱেই। তেওঁ কৈছে যে বনৰ পখীক 'উৎকৃষ্ট খাদ্য আৰু উত্তম বাসস্থান' দিলেও সিহঁতে স্বাধীনতা-প্ৰীতিৰ বাবে তেনে সুখ অগ্ৰাহ্য কৰে। গতিকে 'চাকৰিপ্ৰাণ ভাৰতবাসী'-এ চৰাই-চিৰিকতিৰ পৰাও এই 'মহৎ সদগুণ' শিকিব পাৰে। তেওঁৰ মতে, "প্ৰকৃত স্বাধীন জাতিয়ে স্বাধীনতাশূন্য স্বৰ্গ সুখকো মহা দুখ বুলিহে ভাবে।" (পৃ. ৫০) অন্যত্ৰ তেওঁ কৈছে, 'আসামৰ মেৰুদণ্ডস্বৰূপ' খেতিয়কসকলে সামৰ্থ্য থাকিলে নিজৰ ল'ৰাক অলপ ইংৰাজী শিক্ষা দি 'আধাপেটীয়া গোলামী'ত লগাই দিছে। (পৃ. ৩৩) অন্যহাতেদি, ঔপনিবেশিক ব্যৱস্থাত চাকৰিৰ যি নাটনি তাৰ উল্লেখ কৰিবলৈও নৰনাথে পাহৰা নাই। (পৃ. ৩৭) কোৱা বাহুল্য যে নৰনাথৰ পুথিত যি প্ৰবল চাকৰি-বিৰাগ দেখা যায় তাৰ অন্যতম উদ্দেশ্য চাকৰিজীৱী মধ্যবিত্তক অপমানজনক আনুগত্যৰ পৰা মুক্ত কৰা। চাকৰি আৰু স্বাধীনতাৰ মাজত তেওঁ এক ধৰণৰ বিৰোধ দেখা পাইছে—অন্ততঃ পৰাধীন দেশত। তদুপৰি, তেওঁৰ মতে যি সমাজত চাকৰিৰ চাহিদা তথা সমাদৰ বেছি "তেনে সমাজত খেতি-বাতি এৰি গোলামীলৈ নমাটো স্বাভাৱিক।" (পৃ. ৩৪) অৰ্থাৎ, চাকৰিৰ প্ৰতি অত্যধিক আসক্তিয়ে চেতনাৰ দাসত্বৰ লগতে অৰ্থনীতিকো পংগু কৰে।

চাকৰিয়ে যে জাতীয় অগ্ৰগতিৰ পথ সুগম আৰু সুনিশ্চিত নকৰে তাৰ উল্লেখ আমি ১৯২৫ চনতেই গুৱাহাটীৰ পৰা প্ৰকাশিত জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী' শীৰ্ষক পুথিত পাওঁ। তেওঁৰ মতে আজিৰ দিনত কেৱল স্কুল আৰু অফিছৰ চাকৰিবোৰ নিজৰ দখললৈ আনিলেই অসমীয়াৰ জাতীয় স্বাৰ্থ সুৰক্ষিত নহ'ব। (জ্ঞাননাথ বৰা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮) তেওঁ সৰ্বাধিক জোৰ দিছে বাণিজ্যৰ ওপৰত : "যদি অসমীয়াই নিজৰ

অস্তিত্ব ৰাখিবলৈ মন কৰে, তেন্তে আসামৰ বেপাৰ আৰু ব্যৱসায় হাতলৈ আনিব লাগিব।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯) 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ লেখকে জ্ঞাননাথৰ দৰে বাণিজ্যৰ বাটেৰেই জাতীয় উন্নয়ন সম্ভৱ বুলি কোৱা নাই। পিছে তেনেকৈ নক'লেও বাণিজ্যৰ ক্ষেত্ৰত যে অসমীয়া পৰাধীন আৰু পশ্চাদপদ সেই কথা তেওঁ গুৰুত্ব সহকাৰে উল্লেখ কৰিছে। (পৃ. ৩২, ৩৮) অসমীয়া মানুহ বেহা-বেপাৰৰ বাবে অনুপযুক্ত—এনে অপযশ প্ৰায়ে শুনা যায়। নৱনাথৰ বিশ্লেষণ অনুযায়ী এই জাতীয় অপযশৰ চাৰিটা প্ৰধান কাৰণ হ'ল ঃ

১। 'অসমীয়া ধনী মহাজনৰ অভাৱ।'

২। 'অসমীয়া ছাত্ৰৰ গোলামী শিক্ষাৰ বাজে অন্য কৃষি, বাণিজ্য, ব্যৱসায়ৰ শিক্ষাৰ অভাৱ।'

৩। 'শাৰীৰিক পৰিশ্ৰম বিমুখতা।'

৪। 'কোনো কাৰবাৰৰ গোমোষ্টা [গোমস্তা] নকৰা।' (পৃ. ৩৯)

ৰাজনৈতিক সীমাবদ্ধতা থাকিলেও 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ পাতত আমি বৃটিছ-বিৰোধিতাৰ সুৰ এটা শুনিবলৈ পাওঁ। গান্ধীৰ অসহযোগ আন্দোলনৰ প্ৰতি নৱনাথৰ আছিল অকুণ্ঠ সমৰ্থন। এঠাইত ইংৰাজক তেওঁ 'সাম্ৰাজ্যবাদী' বুলিও স্পষ্টভাৱে কৈছে। (পৃ. ৩৫) এনে ৰাজনৈতিক অৱস্থানৰ বাবেই নিশ্চয় ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনে পুথিখনক নিষিদ্ধ ঘোষণা কৰে। জ্ঞাননাথ বৰাৰ 'আসামত বিদেশী'ত কিন্তু চৰকাৰৰ ক্ৰোধ-উদ্ৰেককাৰী কথা নাই। বেহা-বেপাৰ অসমীয়াৰ দখললৈ আনি জাতীয় সত্তাক সংৰক্ষিত কৰাৰ যি আন্দোলন সি যে ৰাজনৈতিকভাৱে নিৰাপদ সেই কথা জ্ঞাননাথে নিজেও জানিছিল। এইখিনিতে উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব যে 'আসামত বিদেশী' প্ৰকাশ পোৱাৰ কিছু বছৰ পিছত জ্ঞাননাথ বৰাই ভাৰতৰ পৰা আঁতৰি আহি 'স্বাধীন অসম' গঠন কৰাৰ কথা কয়। (U. Misra, **The Transformation of Assam Identity : A Historical Survey**, Shillong, 2001, PP. 33-34) এই ধৰণৰ প্ৰস্তাৱৰ প্ৰতি নৱনাথৰ দৰে অসমপ্ৰাণ দেশ-হিতৈষীৰ সহানুভূতি আছিল বুলি মনে নধৰে।

আমি এই পৰ্যন্ত পোৱা তথ্য অনুযায়ী নৱনাথ শৰ্মা বিচ্ছিন্নতাবাদী বক্তব্যৰ সমৰ্থক নাছিল। তেওঁৰ 'স্বাধীন অসমীয়া' শীৰ্ষক পুথিত 'স্বাধীন অসম'ৰ কথা নাই। তেওঁ আনকি 'নিজৰ ৰাজ্যত উপযুক্ত নেতা নেপালে বা নেথাকিলে ভাৰতৰ অন্যান্য প্ৰদেশৰ পৰা নেতা' অনাটোও দোষণীয় কাম বুলি ভবা নাছিল। (পৃ. ৪৪) নৱনাথে 'প্ৰদেশ' হিছাপেহে অসমৰ অগ্ৰগতি বিচাৰিছিল, পিছ পৰি থকা ক্ষেত্ৰবোৰত অসমীয়া আত্ম-প্ৰতিষ্ঠিত হৈ আগবাঢ়ি যোৱাটো কামনা কৰিছিল পৰম আন্তৰিকতাৰে। কোৱা বাহুল্য

যে নৰনাথ-কাঙ্ক্ষিত অগ্ৰগতিয়ে কেতবোৰ নৈতিক দিশো সাঙুৰি লোৱা দেখা যায়। যেনে, চাকৰিজীৱী মানুহৰ আপোনপেটীয়া আৰু আত্ম-সন্মানবোধহীন জীৱন-দৰ্শন যে বৰ্জনীয় তাৰ সুস্পষ্ট ইংগিত তেওঁৰ ৰচনাত আছে। এইবাবে তেওঁ কেৱল স্বদেশক স্বাধীন কৰাৰ কথা কৈয়ে ক্ষান্ত থকা নাই, নিজকো স্বাধীন কৰাৰ প্ৰস্তাৱ আগবঢ়াইছে (পৃ. ৫৮, ৬০)

গাইগুটীয়া পথেৰে প্ৰগতি সম্ভৱ নহয়। দেশৰ স্বাধীনতাই হওক বা সমাজৰ অগ্ৰগতিয়েই হওক, মানুহৰ উমৈহতীয়া প্ৰচেষ্টা অবিহনে সকলো মিছা। আৰু এই উমৈহতীয়া প্ৰচেষ্টাক শক্তিশালী কৰাৰ অন্যতম পূৰ্ব চৰ্ত হ'ল সামাজিক সংহতি। স্বাধীনতা আন্দোলনত হাতে-কামে লগা নৰনাথ শৰ্মাই এই সত্য উপলব্ধি কৰিব পাৰিছিল গভীৰভাৱে। সেইবাবে তেওঁ সাম্প্ৰদায়িক বিদ্বেষ আৰু বিবাদক উদগনি দিয়াৰ বিৰুদ্ধে নিজৰ মনোভাৱ স্পষ্টভাৱে ব্যক্ত কৰা দেখা যায়। (পৃ. ৫৭) **'স্বাধীন অসমীয়া'**ত তেওঁ নিজৰ মনৰ কথাখিনি সুন্দৰকৈ প্ৰকাশ কৰিছে ঃ "জাতিৰ উদ্ধাৰ বা কল্যাণৰ অৰ্থে বামুণ, গোহাঞি, কলিতা, কোঁচ, কেওঁট, আহোম, কায়স্থ, কৈৱৰ্ত, স্বৰ্ণকাৰ, মিৰি, মিচিমি, নগা, আবৰাদি সকলো জাতিৰ ও ধৰ্মৰ মানুহ, হিন্দু, মুছলমান, খৃষ্টান সকলো সম্প্ৰদায় ও ধৰ্মৰ আসামবাসীয়ে একমত, একপ্ৰাণ হৈ অগ্ৰসৰ হ'ব লাগিব?" (পৃ. ৪৫) মন কৰিবলগীয়া যে সংহতিৰ কথা কওঁতে নৰনাথে ইয়াত 'অসমীয়া'ৰ পৰিৱৰ্তে 'আসামবাসী' শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰিছে। পুথিখনৰ আৰু এঠাইত তেওঁ 'আসামবাসী' শব্দটো প্ৰয়োগ কৰাৰ সাক্ষ্য আছে। (পৃ. ৪৩) খুব সম্ভৱ, সংহতিৰ স্পৰ্শকাতৰ প্ৰশ্নটোত 'অসমীয়া'তকৈ 'আসামবাসী' শব্দটো কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত অধিক ফলপ্ৰদ হ'ব বুলি নৰনাথে অনুভৱ কৰিছিল। 'আসামবাসী' শব্দৰ ব্যৱহাৰ তেওঁৰ দূৰদৃষ্টিৰ পৰিচায়ক।

আৰু এটা কথা এই প্ৰসংগত লক্ষণীয়। ওপৰৰ উদ্ধৃতিটোত অসমৰ প্ৰায় সকলো ধৰ্মীয় আৰু অন্যান্য সম্প্ৰদায়ৰ কথা ক'লেও নৰনাথে অসমত বাস কৰা অনা-অসমীয়াসকলৰ কথা উল্লেখ কৰা নাই। অথচ বিষয়টো সেই কালত মুঠেও গুৰুত্বহীন নাছিল। জ্ঞাননাথ বৰাৰ **'আসামত বিদেশী'** পঢ়িলে কথাটো বুজিব পাৰি। যুক্তিসংগতভাৱে অনুমান কৰিব পাৰি যে অনা-অসমীয়াৰ প্ৰসংগটো অসাৱধানবশতঃ বাদ পৰি গ'ল। আমাৰ এই অনুমানৰ সপক্ষে এটা প্ৰধান যুক্তি হ'ল—অসমীয়া-বাঙালীৰ সম্প্ৰীতি আৰু ঐক্যৰ প্ৰয়োজন নৰনাথে বাৰুকৈ অনুভৱ কৰিছিল। এটা বিজ্ঞাপনৰ পৰা **'বাঙ্গালা আসাম প্ৰীতি সম্বাদ'** নামৰ এখন পুথি নৰনাথ শৰ্মাই লিখা বুলি জনা যায়। অধুনা-দুষ্প্ৰাপ্য এই পুথিখনৰ নামৰ পৰাই ৰচকৰ উদ্দেশ্য বুজিব পাৰি। নৰনাথে বঙলা ভাষাত **'মহামতী জয়মতী কাহিনী'** লিখি ১৯৩৭ চনত গোলাঘাটৰ পৰা প্ৰকাশ

কৰে। অসমীয়া ভাষাত তেওঁ ৰামকৃষ্ণ পৰমহংসৰ বিষয়েও এখন কিতাপ লিখাৰ কথা জনা যায়। এই ধৰণৰ তথ্য আৰু তেওঁৰ গান্ধী-প্ৰভাৱিত ভাবধাৰাৰ কথা মনত ৰাখিয়ে আমি অনুমান কৰিছোঁ যে অসমৰ সংহতি বিষয়ক বক্তব্যত তেওঁ ইচ্ছাকৃতভাৱে অনা-অসমীয়াৰ প্ৰসংগ বাদ দিয়া নাছিল।

৪

নৰনাথ শৰ্মাৰ দেশানুৰাগৰ প্ৰসংগত আমি কৈ আহিছোঁ যে অসমৰ অগ্ৰগতিৰ বাবে তেওঁ ঐকান্তিকভাৱে চিন্তা কৰিছিল। এই মূল্যায়ন এটা অৰ্থত সঠিক যদিও ইয়াত বস্তুনিষ্ঠতাৰ কিছু অভাৱ থকা বুলি ক'ব পাৰি। কিয়নো, এনে মূল্যায়নত দেশানুৰাগৰ যি শ্ৰেণী-চৰিত্ৰ তাৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয়ৰ প্ৰয়াস নাই। অথচ যথাসম্ভৱ নিৰপেক্ষ অৱস্থানৰ পৰা বিচাৰ কৰিলে নৰনাথৰ স্বদেশ-চিন্তাৰ সীমাবদ্ধতা বঢ়িয়াকৈ ওলাই পৰে। অসমৰ খেতিয়কক তেওঁ 'মেৰুদণ্ড স্বৰূপ' বুলিছে। (পৃ. ৩৩) কিন্তু এই 'মেৰুদণ্ড' যাতে স্বাস্থ্যৱান, স্বাধীন আৰু স্বাৱলম্বী হ'ব পাৰে তাৰ কোনো ব্যৱস্থাৰ ইংগিত তেওঁ দিয়া নাই। এই নীৰৱতাক জানো শ্ৰেণী সীমাবদ্ধতাৰ পৰোক্ষ সাক্ষ্য বুলিব নোৱাৰি? এই প্ৰসংগত আমি নৰনাথৰ এটা 'টোকা'ৰ পৰা কিয়দংশ উদ্ধৃত কৰিব পাৰোঁ। 'টোকা'টোত তেওঁ অসমীয়া জাতিৰ দুৰ্বলতাৰ কাৰণে তিনিটা মূল কাৰণক জগৰীয়া কৰিছে। আমাৰ আলোচ্য প্ৰসংগত তেওঁ উল্লেখ কৰা দ্বিতীয় কাৰণটো গুৰুত্বপূৰ্ণ ঃ "অন্য দেশৰ দৰে অসমত প্ৰবল গৱৰ্ণমেণ্ট আৰু দুখীয়া ৰাইজৰ মাজত এবিধ ধনী সম্প্ৰদায়ৰ অস্তিত্ব নাই অৰ্থাৎ জমিদাৰী প্ৰথাৰ অভাৱ। এইবাবে আমাৰ ধনবান মানুহৰ অভাৱত জাতীয় শক্তি আৰ্থিক হিছাপে অতি দুৰ্বল।" (পৃ. ১) পৰিষ্কাৰ বক্তব্য, কোনো ব্যাখ্যাৰ প্ৰয়োজন নাই। নৰনাথ শৰ্মাৰ স্বদেশ-চিন্তাৰ শ্ৰেণী-সীমাবদ্ধতা ইয়াতকৈ প্ৰাঞ্জলভাৱে আৰু ক'তোৱেই বোধ হয় প্ৰকাশ পোৱা নাই।[১]

নৰনাথ শৰ্মাই মাজে-সময়ে ব্যৱহাৰ কৰা 'সভাপণ্ডিত' উপাধিটোৰ পৰা আহোম

---

১. নৰনাথ আছিল গান্ধী-পথৰ একান্ত অনুগামী। এই পথৰ কোনো পৰ্যায়তেই কিন্তু সামন্তীয় ব্যৱস্থা তথা নিপীড়নৰ বিৰুদ্ধে বৈপ্লৱিক ধ্বনি শুনা নাযায়। (সু প্ৰকাশ ৰায়, গান্ধীবাদেৰ স্বৰূপ, কলিকাতা, ১৯৯০, পৃ. ৭৮, ৯৩) এইখিনিতে কংগ্ৰেছৰ লগত জমিদাৰ শ্ৰেণীৰ বন্ধুত্বমূলক সম্পৰ্কৰ বিষয়ে জনুকিয়াব পাৰি। ১৯২৬ চন গুৱাহাটীত বহা কংগ্ৰেছৰ অধিবেশনত কমিউনিষ্টসকলে এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ প্ৰস্তাৱ দাঙি ধৰে। প্ৰস্তাৱটোত পূৰ্ণ স্বাধীনতাৰ দাবীৰ লগতে জমিদাৰী প্ৰথাৰ উচ্ছেদৰ চৰ্ত যোগ দিয়া হয়। কংগ্ৰেছত বিস্ময় তথা চাঞ্চল্য সৃষ্টি কৰা এই প্ৰস্তাৱৰ সন্দৰ্ভত প্ৰসিদ্ধ কংগ্ৰেছী নেতা যতীন্দ্ৰ মোহন সে কয় ঃ "জমিদাৰসকলে কংগ্ৰেছক টকা-পইচা দি সহায় কৰে, আৰু উচ্ছেদ হ'ব তেওঁলোকেই।" (অমলেন্দু দে, চিৰস্থায়ী বন্দোবস্ত ও বাঙালী বুদ্ধিজীবী, কলিকাতা ১৯৮১, পৃ. ৩০) মন্তব্য নিষ্প্ৰয়োজন।

ৰাজসভাৰ সতে পূৰ্বপুৰুষৰ সু-সম্পৰ্ক থকা বুলি অনুমান কৰিব পাৰি।[১০] স্বাভাৱিকতে সামন্তীয় ভাবধাৰা আৰু ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি তেওঁৰ কিছু দুৰ্বলতা থকাটো আচৰিত নহয়। পানীদিহিং মৌজাৰ মৌজাদাৰৰ বাবটোৱে তেওঁৰ এই দুৰ্বলতাক নিশ্চয় গভীৰতৰ কৰিলে। অৱশ্যে এই বাবটোৰ সকলো কথাই তেওঁক নিশ্চয় সন্তুষ্ট কৰিব পৰা নাছিল— যাৰ বাবে তেওঁ জমিদাৰী প্ৰথাৰ প্ৰবৰ্তনত বিচাৰি পালে জাতীয় উন্নয়নৰ অন্যতম পূৰ্বচৰ্ত। সমাজ-ইতিহাসৰ পৰা জনা যায় যে উনৈশ শতিকাৰ অন্তিম পৰ্বত মৌজাদাৰসকলে পূৰ্বৰ সামাজিক মৰ্যাদাৰ পৰা বঞ্চিত হৈছিল। সেই সময়ত তেওঁলোকৰ অৱস্থান ক্ৰমে চৰকাৰৰ কৰ্মচাৰীলৈ পৰ্যৱসিত হোৱা দেখা গ'ল। (Manoroma Sharma, **Social and Economic Change in Assam : Middle Class Hegemony,** Delhi, 1990, P. 121) এই সামাজিক নিম্নগমনে নিশ্চয় নৱনাথৰ দৰে আত্ম-সচেতন ব্যক্তিক ক্ষুব্ধ কৰিলে। তেওঁ বৃটিছ-শাসনক সমালোচনা কৰাৰ এটা প্ৰচ্ছন্ন কাৰণ এই অসন্তুষ্টি বুলি ধাৰণা হয়। অন্যহাতেদি, উদাৰনৈতিক ভাবধাৰাই কিছু পৰিমাণে এচাম মৌজাদাৰৰ চিন্তা-চেতনাত প্ৰভাৱ পেলালে আৰু তাৰ ফলত কিছু মৌজাদাৰে নিজৰ বাব এৰি অসহযোগ আন্দোলনত যোগ দিয়ে। (Ibid, P. 121) কোনো সন্দেহ নাই যে পৰম্পৰাগত অন্ধ আনুগত্যৰ পৰা ফালৰি কাটি আহি গান্ধী-পৰিচালিত আন্দোলনত যোগ দিয়া মুষ্টিমেয় মৌজাদাৰসকলৰ ভিতৰত 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ ৰচক নৱনাথ শৰ্মাও আছিল।

পুৰণিদিনীয়া সংস্কৃতিৰ কেতবোৰ দিশৰ প্ৰতি আগ্ৰহ-আকৰ্ষণ থকা হেতুকে নৱনাথ শৰ্মাৰ সমাজ-চিন্তাত ৰক্ষণশীলতা বিদ্যমান। গান্ধীৰ প্ৰভাৱে কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত এই ৰক্ষণশীলতাত সাৰ-পানী দিছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। সংস্কাৰ-বিমুখতাক অৱশ্যে নৱনাথৰ ব্যক্তিগত চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্য বুলি ক'লে ভুল কোৱা হ'ব। উনৈশ শতিকাৰ শেষ পৰ্বৰ পৰা ভাৰতীয় বিদ্বৎ সমাজত এটা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ প্ৰশ্নই তুমুল তৰ্ক-বিতৰ্কৰ সৃষ্টি কৰা দেখা যায়। এই গুৰুত্বপূৰ্ণ প্ৰশ্নটো হ'ল : সমাজ-সংস্কাৰ আৰু ৰাজনৈতিক মুক্তি—এই দুটাৰ ভিতৰত কোনটোক অগ্ৰাধিকাৰ দিয়া উচিত? জংগী জাতীয়তাবাদী তিলকৰ বক্তব্য এই প্ৰসংগত স্মৰ্তব্য। তেওঁৰ মতে সমাজধনক সংস্কাৰৰ দ্বাৰা পুনৰ্নিৰ্মাণ কৰাৰ পূৰ্বে ৰাজনৈতিক স্বাধীনতা অৰ্জন কৰা উচিত। (S.R. Singh, **Nationalism and Social Reform in India,** Delhi, 1968, P. 101) এই ধৰণৰ বক্তব্যৰ আঁৰত জাতীয়তাবাদৰ প্ৰেৰণা থাকিলেও ই যে ৰক্ষণশীলতাক প্ৰশ্ৰয় তথা নিৰাপত্তা দিছিল সেই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই।

---

১০. 'মহাসতী জয়মতী' নামৰ বাংলা পুথিখনত নৱনাথৰ উপাধি 'শৰ্মা সভাপণ্ডিত'।

জাতীয়তাবাদী শিবিৰত যে সংস্কাৰমনস্ক মানুহ নাছিল এনে নহয়। গান্ধীৰ কেতবোৰ কথা আৰু কাৰ্যসূচী নিঃসন্দেহে সংস্কাৰকামী। অসমৰ চন্দ্ৰনাথ শৰ্মা বা লক্ষ্মীধৰ শৰ্মাৰ জীৱনত এই প্ৰৱণতাৰ অধিক বলিষ্ঠ প্ৰকাশ দেখা যায়। পিছে এই কথা সাধাৰণভাৱে ক'ব পাৰি যে জাতীয়তাবাদৰ জোৱাৰে জন্ম দিয়া ঐতিহ্য-প্ৰীতিৰ ফলত লক্ষ্যনিষ্ঠ নিৰ্ভীক সংস্কাৰেচ্ছাই ক্ৰমে তাৰ পূৰ্বৰ শক্তি আৰু জনপ্ৰিয়তা হেৰুৱালে। স্বাধীনতা-আন্দোলনৰ আবেগত আপ্লুত হৈ বহুতেই ভাবিব ধৰিলে যে দেশীয় সমাজৰ অবিচাৰ-আসোঁৱাহবোৰ দূৰ কৰাৰ কামটো বৃটিছ শাসনৰ পৰা মুক্ত হ'লে সহজে কৰা যাব। কাঙ্খিক্ষত ৰাজনৈতিক স্বাধীনতাৰ ৰঙীন সপোনে বহুতকে ৰক্ষণশীলতাৰ সুগভীৰ প্ৰভাৱ তথা স্বাৰ্থজনিত মহলৰ গোপন পৃষ্ঠপোষকতা সম্পৰ্কে সতৰ্ক হোৱাৰ প্ৰয়োজন অনুভৱ কৰিব নিদিলে। নৱনাথ শৰ্মাৰ পুথিখনত এই জাতীয় আৱেগ-শাসিত চিন্তাৰ সাক্ষ্য আমি পাওঁ। তেওঁ কৈছে ঃ "ৰাজনৈতিক স্বাধীনতা আহিলেই তাৰ লগে লগে অৰ্থনৈতিক আৰু সমাজনৈতিক স্বাধীনতা আহিবই আহিব। এইখিনি পূৰ্ণ হ'লেই ধৰ্ম বিষয়েও উন্নতি অনিবাৰ্য। বৰ্তমান ধৰ্ম বিষয়ে উন্নতি নোহোৱাৰ মূল কাৰণ হৈছে পৰাধীনতা।" (পৃ. ৪১) ৰাজনৈতিক স্বাধীনতা আৰু সমাজ সংস্কাৰৰ ভিতৰত কোনটোৰ গুৰুত্ব সৰ্বাধিক সেই বিষয়ে নৱনাথৰ বক্তব্য ইয়াত স্পষ্ট। স্বাধীনতাৰ প্ৰতি নৱনাথৰ যি ধাউতি সি নিশ্চয় প্ৰশংসনীয়। পিছে সমাজৰ আভ্যন্তৰীণ অন্যায়-অৱক্ষয়ৰ কাৰণে পৰাধীনতাক প্ৰধানকৈ জগৰীয়া কৰি দেশীয় সংস্কৃতিক সমালোচনাৰ পৰা ৰেহাই দিয়াটো কিমান দূৰ যুক্তিসম্মত আৰু ফলদায়ক সেই কথাটো ভাবি চাবলগীয়া। এনে ৰক্ষণশীল অৱস্থানে ঐতিহ্যৰ মৰ্যাদা হয়তো ৰক্ষা কৰে, কিন্তু সামাজিক প্ৰগতিৰ পথ সি অকণো সুচল নকৰে।

'স্বাধীন অসমীয়া'ত নৱনাথ শৰ্মাই বিভিন্ন অৰ্থহীন অযুক্তিকৰ নীতি-নিয়মৰ পৰা নিজকে স্বাধীন কৰিব লাগে বুলি নোকোৱা নহয় ঃ ".... আমাৰ সমাজৰ ভিতৰত যিবিলাক 'নাপায়' কথাৰ কোনো যুক্তি নাই আৰু শাস্ত্ৰৰ সম্মতো নহয়, তেনেবিলাকক প্ৰত্যেক মানুহেই পৰিত্যাগ কৰি নিজক প্ৰকৃত স্বাধীন কৰিব লাগে।" (পৃ. ৫২) প্ৰয়োজনানুযায়ী শাস্ত্ৰৰ অনুশাসনো সলনি কৰিব লাগে বুলি ক'লেও নৱনাথৰ শাস্ত্ৰানুগত্যৰ শিপাডাল যে চেতনাৰ গভীৰলৈকে ব্যাপ্ত সেই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই। সমাজৰ অজস্ৰ 'নাপায়'বোৰৰ যি চমু তালিকা তেওঁ দিছে তাৰ ভিতৰৰ এটা হ'ল—"একে জাতৰ মানুহে পৰস্পৰৰ পাক কৰা অন্ন পৰস্পৰে খাব নাপায়।" (পৃ. ৫২) এই বাক্যাংশৰ প্ৰচ্ছন্ন পাঠ (Subtext) বিশেষভাৱে অনুধাৱনযোগ্য ঃ বিভিন্ন জাতৰ মাজত খোৱা-বোৱাৰ বেলিকা যিবোৰ বাধা-নিষেধ আছে সেইবোৰ বৰ্জনীয় নহয়,

'একে জাত'ৰ মাজতহে এনে নিষেধ থকাটো অনুচিত। এই জাতীয় কথাই প্ৰমাণ কৰে যে যুক্তি আৰু শাস্ত্ৰক একে শাৰীতে ঠাই দিলেও নৰনাথৰ মন আৰু মনন আছিল শাস্ত্ৰমুখী। এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে গান্ধীয়ে জীৱনৰ এটা পৰ্যায়ত বিভিন্ন জাতৰ মাজত খোৱা-বোৱা তথা বিয়া-বাৰুক সমৰ্থন কৰা নাছিল। তেওঁ মতে, জাতীয় বিকাশৰ স্বাৰ্থত এনে মিলা-মিছাৰ দৰকাৰ বুলি প্ৰচাৰিত ধাৰণাটো পাশ্চাত্যৰ পৰা ধাৰ কৰা কুসংস্কাৰহে। (K. Damodaran, **Indian Thought : A Critical Survey**, Bombay, 1967, P. 437)[১১] গান্ধীৰ এনে ঐতিহ্যান্ধ চিন্তাই নিশ্চয় নৰনাথৰ দৰে গান্ধী-শিষ্যৰ চেতনাৰ দাসত্ব দৃঢ়তৰ কৰিছিল। এই অনুমানৰ আভ্যন্তৰীণ সাক্ষ্য নৰনাথৰ এটা মন্তব্যত পাওঁ ঃ "সকলো জাতি ভেদ উঠাই দিলেহে জাতিৰ উন্নতি হ'ব পাৰে এনে কুসংস্কাৰো যেন কেওঁৰে নাৰাখে।" (পৃ. ৪৫) ই নৰনাথ শৰ্মাৰ সামাজিক ৰক্ষণশীলতাৰ অকপট অভিব্যক্তি। গান্ধী-চিন্তাৰ ৰক্ষণশীল দিশটোৰ অনুৰণন ইয়াত স্পষ্ট।

ব্ৰাহ্মণ্যবাদী ঐতিহ্যৰ আধাৰত নৰনাথে আঘাত হানিব বিচৰা নাছিল। জাতভেদৰ নিৰ্মূলীকৰণ আৰু জাতীয় প্ৰগতিৰ মাজত সেয়ে তেওঁ কোনো সম্পৰ্ক বিচাৰি নোপোৱাটো আচৰিত নহয়। অথচ নৰনাথৰ সমসাময়িক দেশপ্ৰেমিক চন্দ্ৰনাথে দেশীয় সমাজৰ আভ্যন্তৰীণ কেৰোণ আৰু কলুষৰ এটা প্ৰধান উৎসক ঠিকেই চিনাক্ত কৰিব পাৰিছিল।

---

১১. প্ৰাচীন ভাৰতৰ বৰ্ণ ব্যৱস্থাৰ ওপৰত গান্ধীৰ অগাধ আস্থা আছিল। তেওঁৰ মতে জাতব্যৱস্থা (Caste system) ৰ বৈজ্ঞানিক ভিত্তি আছে আৰু এই ব্যৱস্থাক উচ্ছেদ কৰাৰ অৰ্থ হ'ব হিন্দু ধৰ্মক ধ্বংস কৰা। (B. R. Mani, **Debrahmanising History : Dominance and Resistance in Indian Society**, New Delhi, 2006, P. 379) অৱশ্যে মানৱীয়তাৰ প্ৰেৰণা, হিন্দু সমাজক কিছু সংস্কাৰ কৰি যুগোপযোগী কৰি তোলাৰ প্ৰয়োজন আৰু ৰাজনৈতিক বাস্তৱ বুদ্ধিৰ তাগিদাত গান্ধীয়ে অস্পৃশ্যতা দূৰীকৰণৰ ওপৰত ক্ৰমে গুৰুত্ব দিব ধৰিলে। ১৯৩২ চনত স্থাপিত 'হৰিজন সেৱক সংঘ'ই আৰম্ভ কৰিলে সামাজিক আন্দোলন। অসমতো এই আন্দোলনৰ অংশ হিচাপে সভা-সমিতি পাতি সহভোজনৰ আয়োজন কৰা হ'ল—"য'ত তথাকথিত নীচ কুলৰ লোকৰ হাতৰ পৰা উচ্চ সম্প্ৰদায়ৰ লোকে আহাৰ গ্ৰহণ কৰিছিল।" (সাগৰ বৰুৱা, **ভাৰতৰ স্বাধীনতা আন্দোলনত অসম, দ্বিতীয় খণ্ড**, বোকাখাট, ২০০০, পৃ. ১১০) এনে সহভোজনৰ অনুষ্ঠানত নৰনাথ শৰ্মাই কি ধৰণৰ ভূমিকা লৈছিল সেই সন্দৰ্ভত আমি এতিয়ালৈকে কোনো তথ্য পোৱা নাই। অৱশ্যে অস্পৃশ্যতা বৰ্জন, বিদেশী বস্ত্ৰ বৰ্জন আদি কাৰ্যসূচীৰ সতে কংগ্ৰেছৰ নেতা হিচাপে তেওঁ জড়িত থকাৰ কথা জনা যায়। (A. C. Bhuyan ed., Op. cit., P. 148) '**স্বাধীন অসমীয়া**'তো 'সামাজিক মতে হীন কুলীয়া বুলি ঘৃণাৰ পাত্ৰ বা অৱজ্ঞাৰ পাত্ৰ, এনে লোকসকলৰ লগত দলবদ্ধ হৈ আনন্দেৰে স্বদেশৰ হিতৰ অৰ্থে' কাম কৰিবলৈ সংকল্পবদ্ধ হোৱাৰ কথা তেওঁ কৈছে। (পৃ. ৫৯) আপেক্ষিকভাৱে উদাৰ এনে মনোভাৱৰ উৎস ৰাজনৈতিক প্ৰয়োজন নে সামাজিক সাম্যৰ আদৰ্শ? প্ৰশ্নটো জটিল আৰু একেবাৰে ইয়াৰ উত্তৰ দিয়াটো সম্ভৱ নহয়।

জামুগুৰিৰ এখন সভাত চন্দ্ৰনাথে উদাত্ত কণ্ঠে ঘোষণা কৰিছিল ঃ "ইংৰাজ আমাৰ দেশৰ শত্ৰু নহয়—আমাৰ দেশৰ শত্ৰু আমি কিছুমান বামুণ-গোসাঁই-মহন্ত।" (বীৰেন্দ্ৰকুমাৰ ভট্টাচাৰ্য, **কৰ্মবীৰ চন্দ্ৰনাথ শৰ্মা**, গুৱাহাটী, ১৯৮৩, পৃ. ৬)[১২] এই গৰাকী সংস্কাৰমনস্ক দেশপ্ৰেমিকে কংগ্ৰেছৰ সেৱাদলৰ শিবিৰবোৰত 'ব্ৰাহ্মণকুলৰ ৰান্ধনি ল'ৰা পোৱা সত্ত্বেও অ-ব্ৰাহ্মণ ল'ৰাকহে ৰন্ধা-বঢ়াৰ সেৱা কামত নিয়োজিত কৰিছিল।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩৫)[১৩] লক্ষ্মীধৰ শৰ্মায়ো খোৱা-বোৱাৰ ক্ষেত্ৰত জাত-পাতৰ বাধা ভাঙিছিল আৰু "পুৰণি ব্ৰাহ্মণ পৰিয়ালৰ সন্তান এজনৰ এই মুক্তবিদ্ৰোহে উচ্চ বৰ্ণৰ গোড়া সম্প্ৰদায়ৰ আসন সেই দিনা কঁপাই তুলিলে।" (জীৱন বৰুৱা, **দেশপ্ৰাণ লক্ষ্মীধৰ শৰ্মা**, গুৱাহাটী, ১৯৯০, পৃ. ৮৪). সমাজৰ কিছুমান বাধা-নিষেধৰ পৰা স্বাধীন হোৱাৰ কথা ক'লেও নৱনাথ শৰ্মাই এইজাতীয় 'মুক্ত বিদ্ৰোহ'ৰ চিন্তাক নিশ্চয় সপোনতো প্ৰশ্ৰয় দিয়া নাছিল।

নৱনাথ ধৰ্মপ্ৰাণ ব্যক্তি। দেশৰ মুক্তিৰ প্ৰসংগত তেওঁ গভীৰ নিষ্ঠাৰে 'ঈশ্বৰত বিশ্বাস ও ভক্তি'ৰ কথাও কৈছে। (পৃ. ৪৩) তেওঁৰ মতে, "প্ৰত্যেক স্বাধীনচেতা মানুহেই যুক্তিযুক্ত নিয়মানুগত হ'ব লাগে আৰু শাস্ত্ৰবিশ্বাস ও ঈশ্বৰ বিশ্বাসো দৃঢ়ভাৱে থাকিব লাগে। স্বেচ্ছাচাৰী আৰু নাস্তিক লোকৰ স্বাধীনতাক প্ৰকৃত স্বাধীনতা বুলিব নোৱাৰি।" (পৃ. ৫২) একে উশাহতে স্বেচ্ছাচাৰী আৰু নাস্তিকক গৰিহণা দিয়া নৱনাথে প্ৰকৃত যুক্তিবাদী মননৰ প্ৰতি সশ্ৰদ্ধ মনোভাৱ দেখুওৱা বুলি মনে নধৰে। 'স্বাধীন অসমীয়া'শীৰ্ষক পুথিৰ প্ৰথম বাক্যটো হ'ল ঃ "স্বাধীন চিন্তাই স্বাধীনতাৰ ঘাই খুঁটি।" (পৃ. ৩১) নাস্তিকতা আৰু স্বেচ্ছাচাৰৰ মাজৰ সীমা ৰেখাডালক অস্পষ্ট কৰি দি নৱনাথে কিন্তু উক্ত 'ঘাই খুঁটি'তেই কুঠাৰ মাৰিছে। কাৰণ স্বাধীন চিন্তাৰ বিবিধ অভিব্যক্তিৰ ভিতৰত আদৰ্শনিষ্ঠ নাস্তিকতা অন্যতম। এইখিনিতে উল্লেখ কৰা প্ৰাসংগিক হ'ব যে নৱনাথৰ দুই-এজন সতীৰ্থই কিন্তু ধৰ্ম আৰু ঈশ্বৰ সম্পৰ্কে অবিশ্বাস্যভাৱে নিৰ্মোহ

১২. দেৱব্ৰত শৰ্মাই তেওঁ তথ্য-সমৃদ্ধ গৱেষণা-গ্ৰন্থত আমি ব্যৱহাৰ কৰা উৎসৰ পৰাই চন্দ্ৰনাথৰ জাত্যভিমান-বিৰোধী বক্তব্য উদ্ধৃত কৰিছে। (দেৱব্ৰত শৰ্মা, **অসমীয়া জাতি গঠন প্ৰক্ৰিয়া আৰু জাতীয়-জনগোষ্ঠীগত অনুষ্ঠানসমূহ**, যোৰহাট, ২০০৬, পৃ. ২১৭) পিছে মন কৰিবলগীয়া কথাটো হ'ল—শৰ্মাই উদ্ধৃত কৰা বক্তব্যৰ লগত মূল উৎস থকা কথাখিনিৰ অমিল চকুত পৰা বিধৰ।

১৩. চন্দ্ৰনাথ শৰ্মাই জীৱনৰ আগছোৱাত সমাজ-সংস্কাৰৰ ক্ষেত্ৰত বিশেষ উদ্যোগ লোৱা নাছিল ঃ "ৰাজনীতিৰ ক্ষেত্ৰত যেনেকৈ নিৰ্ভীকতাৰ উদাহৰণ দেখুৱাইছিল, সামাজিক কাৰ্যত তেনেকৈ দুৰ্বলতাও প্ৰকাশ কৰিছিল। জীৱনৰ শেহছোৱাত অৱশ্যে এই ভুল সংশোধন কৰি লৈছিল।" (দণ্ডিনাথ কলিতা, **কৰ্মবীৰ চন্দ্ৰনাথ**, গুৱাহাটী, ১৯৮৯, পৃ. ৬৯) নৱনাথ শৰ্মাৰ পুথিত এই 'ভুল'ৰ একাধিক নমুনা পাওঁ। কেৱল ৰাজনৈতিক স্বাতন্ত্ৰ্যৰ ওপৰত সৰ্বাধিক বা একমাত্ৰ গুৰুত্ব দি জাতীয়তাবাদৰ ভাবাদৰ্শ নিৰ্মাণ কৰিব গ'লে এনে 'ভুল'ৰ কবলত পৰাটো অস্বাভাৱিক নহয়।

মনোভাব ব্যক্ত কৰাৰ প্ৰমাণ আমি পাওঁ। ত্যাগবীৰ হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাই বাহ্যিকতা-সৰ্বস্ব ধৰ্মৰ প্ৰতি বীতশ্ৰদ্ধ হৈ ১৯২৮ চনত প্ৰকাশিত এটা প্ৰবন্ধত কৈছে ঃ "মই কওঁ— ইংৰাজতকৈও এই 'ধৰ্ম'ইহে আমাৰ ডাঙৰ শত্ৰু। কাৰণ ই আমাৰ মনক এইদৰে গ্ৰাস কৰি দাসত্বৰ শিকলিত বান্ধি থৈছে যে তাৰ পৰা উদ্ধাৰ নহ'লে কেতিয়াও আমাৰ মুক্তি হোৱা অসম্ভৱ।' (অমিয়কুমাৰ দাস আৰু অন্যান্য সম্পাদিত, **ত্যাগবীৰ হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা স্মৃতি-গ্ৰন্থ**, গুৱাহাটী, ১৯৭১, পৃ. ২৭৯) উদাৰমনা লক্ষ্মীধৰৰ নীতিনিষ্ঠ আৰু নিৰ্ভীক সংস্কাৰ-চিন্তাৰ আভাস আমি ইতিমধ্যে দিছোঁ। যি নাস্তিকতা নৰনাথৰ বিচাৰত স্বেচ্ছাচাৰৰ সমতুল্য তাক সম্ভাষণ জনাবলৈকে যেন লক্ষ্মীধৰে 'ঈশ্বৰ' নামৰ কবিতাটো লিখিছে ঃ

> এফালে প্ৰকাশ কৰি মানৱ মহিমা
> আনফালে জগতক ক্ষুদ্ৰতা শিকায়।।
> মানুহৰ স্বাধীনতা পূৰ্ণ হ'ব পাৰে
> নিৰ্বাসন লয় যদি কল্পিত ঈশ্বৰ।।

(পৰমানন্দ মজুমদাৰ সম্পাদিত, **দেশপ্ৰাণ লক্ষ্মীধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী**, দ্বিতীয় খণ্ড, গুৱাহাটী, ১৯৯৬, পৃ. ২১)

ৰাজনৈতিকভাৱে পৰাধীন জাতিয়ে গ্লানিময় বৰ্তমানৰ ক্ষতিপূৰণ হিছাপে অতীতৰ গৌৰৱ-গাথা নিৰ্মাণ কৰাটো আচৰিত নহয়। ঊনৈশ শতিকাৰ শেষৰ পিনে ঘাইকৈ এনে ক্ষতিপূৰণমূলক প্ৰয়াস হিছাপেই ভাৰতত সাংস্কৃতিক জাতীয়তাবাদৰ জন্ম হয়। প্ৰাচীন ভাৰতৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতিৰ অতুলনীয় শ্ৰেষ্ঠতা প্ৰতিপন্ন কৰাটোৱেই এইবিধ জাতীয়তাবাদৰ প্ৰথম আৰু প্ৰধান লক্ষ্য। মন কৰিবলগীয়া যে নৰনাথ শৰ্মাৰ **'স্বাধীন অসমীয়া'** মূলতঃ অসম-কেন্দ্ৰিক হ'লেও এই সৰ্বভাৰতীয় সাংস্কৃতিক জাতীয়তাবাদৰ প্ৰাঞ্জল প্ৰকাশ পুথিখনৰ ঠায়ে ঠায়ে দেখা যায়। প্ৰাচীন ভাৰতৰ প্ৰশস্তি গাওঁতে আৱেগজাত অন্ধতাৰ ফলত নৰনাথে বস্তুনিষ্ঠতাক একেবাৰে একাষৰীয়াকৈ থৈ কৈছে ঃ "অতি দুখৰ বিষয় যে আমাৰ দেশ অনন্তকালৰ পৰাই স্বাধীন ঋষি-মুনিসকলৰ স্বাধীন সজোপদেশৰ দ্বাৰা শাসিত হৈয়ো যে সকলো মিছা হ'ব লগাত পৰিছে। শাস্ত্ৰ শাসন, মুনি শাসন সৰ্বদা স্বাধীনতাৰ পৰিপোষক, তথাপিও যে আমাৰ স্বাধীনতাৰ বাবে প্ৰবল আগ্ৰহ নাই।" (পৃ. ৩৮-৩৭) কোনো সন্দেহ নাই যে এই উক্তি অবিশ্বাস্য অতিৰঞ্জনৰ দোষত দুষ্ট। 'স্বাধীন ঋষি-মুনি' সকলৰ শাস্ত্ৰই নাৰী আৰু শূদ্ৰ-অতিশূদ্ৰৰ স্বাধীনতা কেনেকৈ হৰণ কৰিছিল তাৰ সম্ভেদ পোৱা সকলে নৰনাথৰ ঐতিহ্য-প্ৰীতিক পুৰুষতন্ত্ৰ আৰু ব্ৰাহ্মণ্যবাদৰ

বীজাণুৰে প্ৰদূষিত বুলি নাকচ কৰাৰ সম্ভাৱনা প্ৰচুৰ।

আমি দেখিছোঁ, ঐতিহ্যৰ অপকাৰী আৰু অমানৱীয় দিশ কেতবোৰৰ প্ৰতি নৱনাথ আছিল নিৰ্লিপ্ত। এই নিৰ্লিপ্ততাৰ একাধিক নমুনা আমি 'স্বাধীন অসমীয়া'ৰ পৰা তুলি দিছোঁ। আমাৰ এই পৰ্যালোচনা সামৰাৰ আগতে আমি আৰু এটা অৰ্থবহ উদাহৰণ দিব বিচাৰিছোঁ। আলোচ্য পুথিখনৰ এঠাইত নৱনাথ শৰ্মাই পুৰুষতান্ত্ৰিক প্ৰমূল্যৰ বশৱৰ্তী হৈ কৰা এটা উক্তি এই ধৰণৰ ঃ "স্ত্ৰী-লোকৰ সতীত্ব পুৰুষৰ স্বাধীনতা আৰু চিন্তা এই দুই তিনি বস্তু স্বৰ্গীয় সুধাৰ লগত তুলনা কৰা যায়। পুৰুষৰ পৰাধীনতাক আৰু স্ত্ৰী-লোকৰ বেশ্যাত্বক মহা নৰকৰ লগত তুলনা কৰা যায়।" (পৃ. ৩৬) এই উক্তিৰ প্ৰচ্ছন্ন পাঠ (Subtext) বিচাৰিব গ'লে তিনিটা কথা প্ৰধানকৈ চকুত পৰে—এক, সতীত্বৰ আদৰ্শ কেৱল নাৰীৰ বাবে; দুই, স্বাধীনতা পুৰুষোচিত আদৰ্শ, ই নাৰীৰ কাম্য লক্ষ্য হ'ব নোৱাৰে; তিনি, চিন্তা-চৰ্চা পুৰুষাধীন স্বতন্ত্ৰ ক্ষেত্ৰ। উল্লেখযোগ্য, সতীত্বৰ অকৃপণ প্ৰশস্তি নৱনাথে বঙলা ভাষাত লিখা 'মহাসতী জয়মতী কাহিনী'তো আছে। পতিপৰায়ণতাক অকুণ্ঠ কণ্ঠে প্ৰশংসা কৰি জয়মতীৰ বিষয়ে তেওঁ কৈছে—"পতিগত প্ৰাণ/পতি পদ ধ্যান/পতি ভিন্ন নাহি জানে।" (নৱনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিত, **মহাসতী জয়মতী কাহিনী**, গোলাঘাট, ১৯৩৭, পৃ.)[১৪]

বৈষম্যমূলক যৌন নৈতিকতাই সতীত্ব-সংৰক্ষণৰ সমস্ত দায়িত্ব নাৰীৰ ওপৰত জাপি দিয়ে। নৱনাথৰ সতীত্ব-প্ৰশস্তিয়ে, অজ্ঞাতে হ'লেও, এনে নৈতিকতাকেই সমৰ্থন কৰা বুলি ক'লে নিশ্চয় বঢ়াই কোৱা নহ'ব। পিছে গৌৰৱৰ কথা এয়ে যে নৱনাথৰ দিনতো সতীত্বৰ আদৰ্শৰ বৈষম্যমূলক চৰিত্ৰ অনুধাৱন কৰা উদাৰমনা লোক অসমত আছিল। ১৯২৫ চনত 'আসাম হিতৈষী'ত লক্ষ্মীধৰ শৰ্মাই কোনো দ্বিধা নোহোৱাকৈ ঘোষণা কৰে ঃ ".... সতীত্ব যে কেৱল তিৰোতাৰে আৱশ্যক পুৰুষৰ নহয় এনে কথা হ'ব নোৱাৰে।' (পৰমানন্দ মজুমদাৰ সম্পাদিত, **পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ**, পৃ. ২৭৯) ঋষি-মুনিৰ 'স্বাধীন সজ্জোপদেশ'ৰ লগত খাপ নোখোৱা এই জাতীয় গণতান্ত্ৰিক সংস্কাৰমুখীতাক নৱনাথে নিশ্চয় পছন্দ কৰা নাছিল। 'স্বাধীন অসমীয়া'ত তেওঁ লিখিছে ঃ ".... স্বৰাজ প্ৰতিষ্ঠা নহয় মানে যেন সমাজ সংস্কাৰকামীসকলে কিছুদিন অপেক্ষা কৰি তেখেতসকলৰ সমস্ত শক্তি স্বৰাজ প্ৰতিষ্ঠাৰ বিষয়ে নিয়োগ কৰে।" (পৃ. ৪৭) খুব সম্ভৱ, চন্দ্ৰনাথ-লক্ষ্মীধৰ-হেমচন্দ্ৰৰ দৰে সংস্কাৰ পৰায়ণ দেশপ্ৰেমিকসকলৰ উদ্দেশ্যেই

১৪. নৱনাথৰ জয়মতী বিষয়ক বাংলা পুথি সম্পৰ্কে আমি চমুকৈ অন্যত্ৰ আলচ কৰিছোঁ। (অসমীয়া *সা ৰে গা মা, মে, ২০০৭, পৃ. ২৩) এই সংকলনৰ 'পৰিশিষ্ট' চাওক।*

নৰনাথে সংযমৰ আহ্বান জনাইছিল।[১৫] সংস্কাৰৰ প্ৰতি অনীহা অৱশ্যে নৰনাথৰ ব্যক্তিগত ত্ৰুটি নহয়। ই দৰাচলতে বৃটিছ-শাসিত ভাৰতৰ ৰাজনৈতিক জাতীয়তাবাদৰ এটা দুৰ্বল দিশ। **'স্বাধীন অসমীয়া'**ত পুথি-প্ৰণেতাৰ সমাজ-চিন্তাত সি ৰক্ষণশীল প্ৰৱণতা দেখা যায় তাক উচ্চবৰ্ণ-নিয়ন্ত্ৰিত ৰাজনৈতিক জাতীয়তাবাদৰ আভ্যন্তৰীণ সীমাবদ্ধতা বুলি ক'লে সত্যৰ কাষ চপা যাব বুলি মনে ধৰে।

(ৰচনা : জুন-জুলাই,২০০৭)

---

১৫. দেবব্ৰত শৰ্মাই লিখিছে যে চন্দ্ৰনাথ, লক্ষ্মীধৰ আৰু তেওঁলোকৰ সতীৰ্থসকলে 'সাম্ৰাজ্যবাদ আৰু ব্ৰাহ্মন্যবাদ দুয়োটাৰ বিৰুদ্ধে যুঁজ কৰিছিল।' (দেবব্ৰত শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৫৭০) নৰনাথে নিশ্চয় দ্বিতীয় বিধ সামাজিক যুঁজৰ প্ৰয়োজন অনুভৱ কৰা নাছিল।.

ব্ৰহ্ম ধৰ্ম আৰু বড়ো সমাজ

[মাতৃ-সমা কমলাৱতী দেউৰীৰ সোঁৱৰণত—পৰম শ্ৰদ্ধাৰে]

।। ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ উৎস ঃ বিশ্বাস আৰু বৈশিষ্ট্য ।।

ইতিহাসৰ সন্ধিক্ষণত কেতিয়াবা নতুন ধৰ্মই বা পুৰণি ধৰ্মৰ সংস্কৃত (reformed) ৰূপে উদীয়মান আৰু প্ৰভাৱশালী শ্ৰেণীৰ আশা-আকাংক্ষাক প্ৰতিফলিত কৰা দেখা যায়। তেতিয়া সেই নতুন/সংস্কৃত ধৰ্ম হৈ পৰে এক সামাজিক শক্তি (Social force) যাৰ প্ৰভাৱ আৰু প্ৰেৰণাত সমাজৰ জীৱন তথা মননত কেতবোৰ উল্লেখযোগ্য পৰিৱৰ্তনৰ সূচনা হয়। নানা তৰহৰ সীমাবদ্ধতা থাকিলেও ঊনৈশ শতিকাৰ বংগদেশত— সঠিকভাৱে ক'বলৈ গ'লে বংগৰ বাহিৰতো— ৰামমোহন-প্ৰৱৰ্তিত ব্ৰাহ্ম ধৰ্মই এই ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন কৰিছিল। পণ্ডিতসকলে সেইবাবে ভাৰতত আধুনিকতাৰ অগ্ৰদূত হিছাপে ব্ৰাহ্মসকলৰ কথা উল্লেখ কৰে সপ্ৰশংস ভংগীৰে।[1] সীমিত অৰ্থত আৰু সংকীৰ্ণ ক্ষেত্ৰত বড়োসকলৰ মাজত কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই প্ৰচাৰ কৰা ব্ৰহ্ম ধৰ্মই প্ৰায় একে ভূমিকাই লৈছিল কুৰি শতিকাৰ প্ৰথমৰ পিনে। ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ বহুমুখী আৰু সুদূৰপ্ৰসাৰী ভূমিকাক বাদ দি দৰাচলতে আধুনিক বড়ো সমাজৰ ইতিহাস ৰচনা কৰাটো সম্ভৱেই নহয়।

কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই বিপুল উৎসাহেৰে প্ৰচাৰ কৰা ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰৱৰ্তকজনৰ নাম শিৱনাৰায়ণ পৰমহংস। এওঁ উত্তৰ প্ৰদেশৰ ব্ৰাহ্মণ পৰিয়াল এটাত জন্ম গ্ৰহণ কৰে। শিক্ষা-দীক্ষা বিশেষ নাথাকিলেও সৰুৰে পৰা শিৱনাৰায়ণৰ ধৰ্ম-জিজ্ঞাসা আছিল প্ৰখৰ। সাধাৰণ পোছাক-পৰিচ্ছদ পিন্ধা শিৱনাৰায়ণে সন্ন্যাসীৰ জীৱন কটাইছিল। জীৱনৰ শেষৰ পিনে বহু বছৰ এওঁ কলকাতাত আছিল। শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসই কেতিয়া আৰু কেনেকৈ আধ্যাত্মিক যাত্ৰাৰ শেষত নিজস্ব ধৰ্মমতক গঢ় দিলে সেই বিষয়ে বিশেষ একো জনা নাযায়।[2] আধ্যাত্মিক ক্ষুধাৰ তাড়নাত এওঁ ভাৰতৰ বিভিন্ন ঠাইলৈ গৈছিল কম বয়সতে। সেই সময়ছোৱাত শিৱনাৰায়ণে নিশ্চয় ধৰ্মীয় দৰ্শন তথা আচাৰ-অনুষ্ঠান সম্পৰ্কীয় বিচিত্ৰ অভিজ্ঞতা লাভ কৰে। কলকাতাত থাকোতে তাৰ ধৰ্মকেন্দ্ৰিক আলোচনা-বিলোচনা তথা বিবোধ-বিবাদৰ পৰা শিৱনাৰায়ণৰ ধৰ্মীয় চিন্তাই পৰ্যাপ্ত পুষ্টি আহৰণ

---

১. D Kopf, **The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind**, Princeton, 1979m P xiii.

২. J. N. Farquhar, **Modern Religious Movements in India**, New Delhi 1999 (reprinted) PP. 129-30

কৰে বুলি অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি। জনা যায়, ১৮৮৪ বা ১৮৮৫ চনত এওঁ দক্ষিণেশ্বৰলৈ গৈ ৰামকৃষ্ণক দেখা কৰে। পিছে কিবা কাৰণত ধৰ্ম-গুৰু দুজন পৰস্পৰৰ প্ৰতি আকৃষ্ট নহ'ল।[৩] শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ ধৰ্মমত প্ৰচাৰ কৰাত কলকাতাৰ মোহিনীমোহন চেটাৰ্জী নামৰ এজন ধৰ্মজিজ্ঞাসু ব্যক্তিয়ে আগভাগ লয়।[৪] ১৯০২ চনত তেওঁৰ সম্পাদনাত 'অমৃত সাগৰ' নামৰ এখন কিতাপ ওলায়। এই কিতাপখনত শিৱনাৰায়ণৰ ধৰ্মমতৰ মূল কথাখিনি প্ৰণালীবদ্ধভাৱে সন্নিৱিষ্ট কৰা হৈছে। চেটাৰ্জীয়ে ১৯০৭ চনত শিৱনাৰায়ণৰ বিষয়ে আৰু এখন কিতাপ প্ৰকাশ কৰে। এই ইংৰাজী কিতাপখনত শিৱনাৰায়ণৰ মুখৰ পৰা শুনা ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতাৰ কথাও লিপিবদ্ধ কৰা হৈছে। শিৱনাৰায়ণৰ এখন প্ৰসিদ্ধ কিতাপৰ নাম 'সাৰ 'নিত্যক্ৰিয়া'। এই কিতাপখনেই কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ প্ৰেৰণাৰ মূল উৎস। ১৯০৯ চনত কলকাতাত 'সাৰ নিত্যক্ৰিয়া'ৰ ব্ৰহ্মপ্ৰাণ লেখকগৰাকীৰ মৃত্যু হয়।

শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ ধৰ্ম-চিন্তাত মাত্ৰ এজন ঈশ্বৰৰ বন্দনা আছে। এই ক্ষেত্ৰত বংগৰ ব্ৰাহ্ম মতবাদ আৰু স্বামী দয়ানন্দৰ সতে তেওঁৰ ঈশ্বৰ-কল্পনাৰ সাদৃশ্য মন কৰিবলগীয়া। একে ধৰণৰ সাদৃশ্য মূৰ্তি পূজাৰ বিৰোধিতাৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা যায়। শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ মতানুযায়ী 'The worship of idols degrades man and works ruin to the nation as a whole'।[৫] শিৱনাৰায়ণ-প্ৰৱৰ্তিত ধৰ্মত পৰম ব্ৰহ্ম হ'ল অদ্বিতীয় পৰম সত্তা। জ্যোতিস্বৰূপ এই পৰম ব্ৰহ্মই একমাত্ৰ উপাস্য দেৱতা, মানুহৰ মুক্তিদাতা। শিৱনাৰায়ণে কেইবাটাও বৃহৎ ধৰ্মক সাঙুৰি লৈ পৰমাত্মাৰ স্বৰূপ বুজাবলৈ এইদৰে লিখিছে ঃ

---

৩. **Ibid**, p. 130

৪. অসমৰ হৰিবিলাস আগৰৱালায়ো শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ 'সাৰ নিত্য ক্ৰিয়া' নামৰ কিতাপখনৰ অসমীয়া অনুবাদ প্ৰচাৰ কৰিছিল। (হৰিবিলাস আগৰৱালা, আত্মজীৱনী, গুৱাহাটী, ১৯৬৯, পৃ. ৪৮, ৫০) কলকাতাত হৰিবিলাসৰ লগত শিৱনাৰায়ণৰ দেখা হয় ১৮৯১ চনত। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৪) দুবছৰ পিছত অসমৰ তেজপুৰ, ডিব্ৰুগড় আদি চহৰলৈ শিৱনাৰায়ণ অহাৰ উল্লেখ হৰিবিলাসৰ আত্মজীৱনীত আছে। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৬) কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ জীৱনীকাৰ দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাৰ মতে হৰিবিলাস আগৰৱালা আছিল শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ 'শিষ্য আৰু ব্ৰহ্ম ধৰ্মাৱলম্বী') (দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, গুৰুদেৱ কালীচৰণ ব্ৰহ্ম, যোৰহাট, ১৯৮৩, 'লেখকৰ একাষাৰ ঃ আদি প্ৰসংগ' দ্ৰষ্টব্য) সমজাতীয় তথ্য অন্য এখন গ্ৰন্থতো আছে। (B. Narzary & Malabika Mitra, **Journey Towards Enlightenment : Gurudev and the Bodo Society**, Kolkata/Guwahat, 2004, p. 33) তেজপুৰত ব্ৰহ্মধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰোঁতে কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ লগত হৰিবিলাস আগৰৱালাৰ দেখা হৈছিল। (Ibid)

৫. J. N. Farquhar, Op. cit. p. 131

> ...... পৰমাত্মাকে হিন্দুগণ জ্যোতিঃস্বৰূপ, মুসলমানগণ নুৰ, ইংৰেজগণ লাইট আদি নাম শব্দে উল্লেখ কৰেন। যাহাৰ অৰ্থ প্ৰকাশ বা আলোক। আলোক কখন হয়? যখন চন্দ্ৰমা সূৰ্যনাৰায়ণ প্ৰকাশ থাকেন বা বিদ্যুৎ তাৰাগণ বা অগ্নিব্ৰহ্ম প্ৰকাশ হন। এই প্ৰকাশই আলোক, নুৰ, লাইট, জ্যোতিঃস্বৰূপ।[৬]

শিৱনাৰায়ণৰ ধৰ্মমতানুযায়ী পৰমব্ৰহ্ম জ্যোতিস্বৰূপ হোৱা হেতুকে সূৰ্য আৰু অগ্নি ব্ৰহ্ম ধৰ্মত পূজ্য। অগ্নিকেই এই ধৰ্মত ব্ৰহ্ম বোলা হয়। আৰু এইবাবে যজ্ঞৰ আলোকময় অগ্নিত আহুতি দিয়াটো ব্ৰহ্ম ধৰ্মাৱলম্বীসকলৰ ঘাই কৰ্তব্য।[৭] শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসই কৈছিল যে যজ্ঞৰ ধোঁৱাই বায়ুমণ্ডলৰ বিশুদ্ধকৰণত সহায় কৰে। সমজাতীয় চিন্তা দয়ানন্দৰ চিন্তাতো বিদ্যমান।[৮]

কেৱল যজ্ঞাহুতিৰ দ্বাৰা পৰম ব্ৰহ্মক আৰাধনা কৰা সম্ভৱ বুলি ভবা শিৱনাৰায়ণৰ ভাবধাৰাত এনে কেতবোৰ উপাদান পোৱা যায় যিবোৰৰ অৱস্থান পৰম্পৰাৰ বৃত্তৰ বাহিৰত। তেওঁৰ ধৰ্ম-সমাজ-চিন্তাৰ বৈশিষ্ট্য অনুধাৱন কৰাৰ উদ্দেশ্যে আমি ইয়াত থোৰতে তেওঁৰ দুটামান মত উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ :

> এক ।। ৰুচি অনুসৰি মানুহ যিয়েই ভক্ষণ নকৰক, খাদ্যাভ্যাসৰ কাৰণে মানুহক উচ্চ-নীচ ভাবি নিন্দা বা প্ৰশংসা কৰা অনুচিত।[৯]
>
> দুই ।। সকলো ধৰ্মৰ শাস্ত্ৰসমূহ 'একত্ৰিত কৰিয়া প্ৰীতিপূৰ্বক অগ্নিতে পুড়াইয়া ঐ ছাই মাটিতে পুঁতিয়া ফেল।' কেৱল এখন 'সত্য শাস্ত্ৰ' ছপা কৰি প্ৰচাৰ কৰিব লাগে 'যাহাতে সৰ্বসাধাৰণে সত্য ভাব শীঘ্ৰ অবগত হইয়া সত্য নিয়মে চলিতে পাৰে।[১০]
>
> তিনি ।। স্ত্ৰী-পুৰুষৰ অধিকাৰ সমান হোৱা উচিত। যদি পুৰুষসকলে একাধিকবাৰ বা বহুবিবাহ কৰে 'তাহা হইলে স্ত্ৰীগণও একাধিকবাৰ কিম্বা স্বামী সত্ত্বেও বহুবিবাহ কৰিবে।'[১১]

---

৬. শ্ৰীমৎ পৰমহংস শিৱনাৰায়ণ স্বামী, পূৰ্ণ সাধনা, (চতুৰ্থ সংস্কৰণ) হাওড়া, (প্ৰকাশ কালৰ উল্লেখ নাই), পৃ. ২০।

৭. B. Narzary & M Mitra, Op. cit., p. 17

৮. J.N. Farquhar, Op. cit., p. 131., শ্ৰীমৎ পৰমহংস শিৱনাৰায়ণ স্বামী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩

৯. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮-৯ খাদ্যাখাদ্যৰ বাচ-বিচাৰৰ ক্ষেত্ৰত দয়ানন্দৰ মনোভাৱো আছিল বেছ উদাৰ। (J.T.F. Jordens, Dayananda Sarasvati : His life and Times, Delhi, 1997, p. 121)

১০. শ্ৰীমৎ পৰমহংস শিৱনাৰায়ণ স্বামী, পূৰ্বোক্ত, পৃ. ৯-১০

১১. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১২

চাৰি ।। পৃথিৱীৰ পৰিবেশ যাতে 'উত্তম ৰূপে পৰিষ্কাৰ থাকে' তাৰ প্ৰতি ৰজা-প্ৰজাই চকু দিব লাগিব।[১২]

পাঁচ ।। উচ্চ-নীচ বংশ বা কাৰ্যৰ কাৰণে মেতৰ, ধোবা আদি লোকক ঘিণ কৰা অনুচিত। ঘিণ নকৰি যিসকলে নিজৰ আৰু আনৰ ময়লা পৰিষ্কাৰ কৰে তেওঁলোক 'মনুষ্য কুলে শ্ৰেষ্ঠ পবিত্ৰ, তাহাদিগকে পৰমাত্মা আৰ জন্ম দেন না, তাহাৰা চিৰমুক্ত হয়।'[১৩]

শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ ধৰ্মমতৰ সতে ক্ষেত্ৰবিশেষে স্বামী দয়ানন্দৰ চিন্তাধাৰাৰ সামঞ্জস্য নথকা নহয়। এই বিষয়ে আমি ওপৰত ইংগিত দিছোঁ। পিছে এই সামঞ্জস্যৰ ভিত্তি শিৱনাৰায়ণ বা কালীচৰণ ব্ৰহ্মাক আৰ্য-সমাজী বা দয়ানন্দপন্থী বোলা নাযায়।। অথচ গৱেষক ভবেন নাৰ্জীয়ে এই ভুলটোকে কৰা যেন লাগে ঃ তেওঁ শিৱনাৰায়ণৰ শিষ্য কালীচৰণক 'আৰ্য-সমাজী' বুলিছে।[১৪] বংগৰ ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ লগতো শিৱনাৰায়ণৰ ধৰ্ম-ধাৰণাৰ মিল আছে কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত। দীপংকৰ বেনাৰ্জীয়ে তেওঁৰ তথ্য-সমৃদ্ধ গৱেষণা-গ্ৰন্থত এই দিশটোৰ কথা উল্লেখ কৰিছে।[১৫] দুয়োটা ধৰ্মীয় মতবাদত থকা একেশ্বৰবাদ আৰু মূৰ্তি পূজা-বিৰোধিতাত এই মিল বেছ স্পষ্ট। জাতভেদ-প্ৰথা আৰু নাৰী-পুৰুষৰ সমঅধিকাৰৰ ক্ষেত্ৰত সমজাতীয় মিল লক্ষ্য কৰা যায়। অৱশ্যে এই দুটা বিষয়ত ব্ৰাহ্মসকলতকৈ শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ মত বেছি ৰ্যাডিক্যাল আছিল বুলি মনে ধৰে। এই প্ৰসংগত আমি বৈসাদৃশ্যৰ প্ৰতিও চকু দিব লাগিব। উদাহৰণ হিছাপে ক'ব পাৰি, শিৱনাৰায়ণ-প্ৰৱৰ্তিত ধৰ্মাচৰণত যজ্ঞাহুতিৰ প্ৰাধান্য তৰ্কাতীত। ব্ৰাহ্মৰ ধৰ্ম-জীৱনত আমি যজ্ঞাহুতিৰ ঠাইত উপাসনাৰহে প্ৰাধান্য দেখো।

ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰা হৈছে যে জীৱনৰ শেষ কালছোৱা শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসই কলকাতাতেই কটাইছিল। সেই সময়ত কলকাতাৰ ভাব-জগতত ধৰ্ম আৰু সমাজ-সংস্কাৰক কেন্দ্ৰ কৰি তুমুল আলোড়নৰ সৃষ্টি হোৱাৰ কথা আমি ইতিহাসত পঢ়িবলৈ পাওঁ। এই আলোড়ন-আন্দোলনে উদাৰমনা শিৱনাৰায়ণৰ মনত যে খলকনি তুলিছিল সেই বিষয়ে সন্দেহৰ অৱকাশ নাই। তেওঁৰ উপদেশাৱলীত আমি 'দয়ালু' বিদ্যাসাগৰৰ

১২. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৬

১৩. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৭, মন কৰিবলগীয়া 'পূৰ্ণ সাধনা'ৰ এঠাইত তেওঁ কৈছে যে পূৰ্ণ আধ্যাত্মিক উপলব্ধি অবিহনে 'জীৱ অনাৰ্য অপবিত্ৰ শূদ্ৰ।' (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ.৫) এই উক্তি ব্ৰাহ্মণ্যবাদী, তেওঁৰ মূল ধৰ্ম শিক্ষাৰ লগত সামঞ্জস্যহীন।

১৪. ভবেন নাৰ্জী, বড়ো কছাৰীৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি, গুৱাহাটী, ১৯৮৫, পৃ. ১৭।

১৫. D. Banerjee. **Brahmo Samaj and North-East India**, New Delhi. 2006. p. 56

সংস্কাৰ-প্ৰয়াসৰ উল্লেখ পাওঁ।[১৬] শিৱনাৰায়ণৰ যি উদাৰ আৰু সংস্কাৰমুখী ধ্যান-ধাৰণা তাৰ নেপথ্যত ব্ৰাহ্ম আন্দোলনৰ প্ৰভাৱ আৰু উদগনি থকাটো নিতান্তই স্বাভাৱিক। এই প্ৰসংগত উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব যে শিৱনাৰায়ণে ৰামমোহনক 'জগৎহিতৈষী দয়ালু পবিত্ৰ' বুলিছে কোনো দ্বিধা নোহোৱাকৈ।[১৭] এই সপ্ৰশংস উল্লেখৰ পৰা ব্ৰাহ্ম সংস্কাৰান্দোলনৰ প্ৰতি তেওঁৰ সহানুভূতিসূচক মনোভংগীৰ উমান পাব পাৰি।[১৮] কোৱা বাহুল্য যে কলকাতাৰ প্ৰভাৱ আৰু অন্যান্য কাৰকৰ বাবে শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ ভাব-জগতত যি সুস্পষ্ট সংস্কাৰেচ্ছাৰ প্ৰাধান্য দেখা যায় সিয়েই আছিল কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ আকৰ্ষণ আৰু আনুগত্যৰ মূল কাৰণ। অৱহেলিত আৰু পশ্চাদপদ সমাজ এখনক নকৈ গঢ়াৰ উদ্দেশ্যে যি আৰ্হি কালীচৰণে বিচাৰিছিল তাৰ সন্ধান তেওঁ শিৱনাৰায়ণৰ ধৰ্মমত আৰু সংস্কাৰ-চিন্তাত পোৱা বুলি ক'লে বোধ হয় বঢ়াই কোৱা নহ'ব।

।। কালীচৰণ ব্ৰহ্ম আৰু ব্ৰহ্ম ধৰ্ম।।

বড়ো সমাজত ব্ৰহ্ম ধৰ্ম প্ৰবৰ্তন কৰি এক ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন কৰা কালীচৰণ মেচ (পিছলৈ ব্ৰহ্ম)ৰ নাম বুৰঞ্জীৰ পাতত আজিও জিলিকি আছে। ১৮৬০ চনত জন্ম লাভ কৰা কালীচৰণ আছিল অৱস্থাপন্ন পৰিয়ালৰ সন্তান। ধনী খেতিয়ক হোৱাৰ উপৰি তেওঁৰ দেউতাক আছিল কাঠৰ ব্যৱসায়ী। সেই সময়ত নতুনকৈ নিৰ্মাণ হ'বলৈ ধৰা ৰে'লপথৰ 'শ্লিপাৰ' আৰু অন্যান্য কামৰ কাৰণে প্ৰয়োজনীয় কাঠৰ যোগান দিবলৈ হাতত কিছু পুঁজি থকা বড়ো পৰিয়ালবোৰে কাঠৰ কাৰবাৰত হাত দিয়ে। কালীচৰণৰ দেউতাক আছিল তেনে এজন ব্যৱসায়ী। কালীচৰণে নিজেও এই ব্যৱসায় বহুদিনলৈকে চলায়। চতুৰ্থ শ্ৰেণীলৈকে পঢ়ি শিক্ষা সাং কৰা কালীচৰণৰ চিন্তা-ভাৱনা আছিল সমাজ-কেন্দ্ৰিক। অনুমান কৰিব পাৰি যে ধনাঢ্য পৰিয়ালৰ সংবেদনশীল সন্তান হোৱা হেতুকে তেওঁৰ আত্ম-সন্মানবোধো আছিল প্ৰখৰ। লগতে যুক্তিসংগতভাৱে এই অনুমানো কৰা যায় যে ব্যৱসায়ৰ কাৰণে বিভিন্ন ঠাইলৈ অহা-যোৱা কৰোঁতে 'ম্লেছ'

১৬. শ্ৰীমৎ পৰমহংস শিৱনাৰায়ণ স্বামী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৮।

১৭. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৫ ব্ৰাহ্মনেতা দেবেন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰৰ ঘৰলৈ শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ অহা-যোৱা আছিল বুলি জনা যায়। দেবেন্দ্ৰনাথৰ এগৰাকী বোৱাৰীয়েকে লিখিছে যে শিৱনাৰায়ণৰ পৰা 'অনেক সৎ উপদেশ পাইয়া' তেওঁ মনত শান্তি লাভ কৰে। যজ্ঞাহুতিয়েও তেওঁৰ মনলৈ স্বস্তি আনে। (সোমেন্দ্ৰনাথ বসু সম্পাদিত, স্মৃতিকথা, কলকাতা, ১৩৯৩, পৃ. ৩৬-৩৭)

১৮. ফাৰকূহাৰে শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ ওপৰত খ্ৰীষ্টান প্ৰভাৱৰ কথা বিশেষভাৱে উল্লেখ কৰিলেও ব্ৰাহ্ম প্ৰভাৱ সম্পৰ্কে তেওঁ একেবাৰে নীৰৱ। (J.N. Farquhar, Op. cit., p. 134) এই নীৰৱতা অপ্ৰত্যাশিত নহয়, কাৰণ তেওঁৰ মতে ভাৰতৰ নৱজাগৰণ বৃটিছ প্ৰশাসন আৰু প্ৰটেষ্টাণ্ট মিছনৰ যুটীয়া সৃষ্টি। (Ibid, p. 8)

হিচাপে তেওঁ তিক্ত অভিজ্ঞতাৰো সন্মুখীন হয়। অন্যহাতেদি, বেপাৰ-বাণিজ্যৰ কাৰণে ঘূৰা-ঘূৰি কৰোঁতে আৰু বিবিধ মানুহক লগ পোৱাৰ ফলত তেওঁৰ মনৰ দিগন্তও বহল হয়। নিজৰ শ্ৰেণী-অৱস্থানে জন্ম দিয়া এনে আত্ম-সচেতন সংবেদনশীলতা আৰু উদাৰ মানসিক প্ৰস্তুতিয়ে ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰতি আকৃষ্ট হোৱাত কালীচৰণ ব্ৰহ্মক প্ৰভূতভাৱে সহায় কৰে।

আলোচনাৰ প্ৰথমাংশত আমি শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ ধৰ্মমতৰ চমু পৰিচয় দিওঁতে এটা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ কথা লক্ষ্য কৰিছোঁ ঃ কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ গুৰুগৰাকীৰ সমাজ-ভাৱনাত বৈষম্যমূলক জাত-প্ৰথাৰ কোনো প্ৰভাৱ নাই। কেৱল সেয়ে নহয়, শিৱনাৰায়ণৰ মতে হিন্দু সমাজত যিসকলক অস্পৃশ্য বুলি গণ্য কৰা হয়, সেই মেতৰ, ধোবা আদিয়ে পুনৰ্জন্মৰ পৰাও ৰেহাই পায়। উল্লিখিত ধৰ্মমতৰ এই দুৰ্লভ উদাৰতাই নিশ্চয় কালীচৰণক আটাইতকৈ বেছি আকৰ্ষিত কৰে। কিয়নো বৰ্ণ হিন্দু সমাজৰ অনাদৰ-অবিচাৰ-অৱজ্ঞাৰ তিতা-কেঁহা লগা অভিজ্ঞতাৰ লগত বড়ো সমাজৰ পৰিচয় আছিল দীৰ্ঘদিনীয়া। হিন্দু সমাজত সহিষ্ণুতাৰ বিশেষ আদৰ আছে বুলি বহুতেই আত্ম-সন্তুষ্টি আৰু গৌৰৱ-বোধ কৰে। এই ধৰণৰ আত্ম-প্ৰশস্তিত সাধাৰণতে সহিষ্ণুতাৰ নেতিবাচক দিশটোৰ কথা বাদ পৰি যায়। প্ৰখ্যাত সমাজ-বিজ্ঞানী আঁদ্ৰে বেতেৰ সাৰগৰ্ভ পৰ্যবেক্ষণ আমি এই সন্দৰ্ভত উদ্ধৃত কৰিব পাৰোঁ ঃ

> It is true that, on a certain plane, Hinduism has a remarkable tradition of tolerance. It is no less true that it has a remarkable tradition of heirarchy. The tradition of tolerance included the tolerance of untouchability and the perpetual tutelage of women. It is easy enough, while taking about Hinduism, to move on to the lofty plane of pluralistic values and to ignore the social consequences of the heirarchail structure of those values.[১৯]

বেতে-কথিত 'Social consequence'ৰ সোৱাদ বড়োসকলে ভালকৈ পাইছিল। উচ্চ বৰ্ণই বড়োসকলক অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰিছিল ঃ তেওঁলোকৰ লগত উঠা-বহা-খোৱা-বোৱা কৰাটো বৰ্ণ হিন্দুৰ কাৰণে বৰ্জনীয়। বড়োসকল ইমানেই ঘৃণাৰ পাত্ৰ আছিল যে ধুবুৰীৰ হিন্দু মানুহৰ হোটেলত তেওঁলোকে খোৱা-বোৱা কৰাৰ সুবিধাও নাপাইছিল।[২০] ধুবুৰীৰ চৰকাৰী হাইস্কুলৰ ছাত্ৰাবাসত বড়ো ছাত্ৰসকলক থাকিবলৈ দিয়া

---

২০. ইন্দিৰা দেউৰী, জনগোষ্ঠীয় সমস্যা ঃ অতীত বৰ্তমান ভবিষ্যত, নলবাৰী, ২০০১, পৃ. ৯১।

১৯. A. Beteille, Ideology and Social Science, New Delhi, 2006, p. 42.

নহৈছিল।[২১] এই ধৰণৰ অপমানজনক বঞ্চনাৰ পৰা শিক্ষিত আৰু অৱস্থাপন্ন বড়োসকলো বাচি যোৱা নাছিল। এনে অভিজ্ঞতাই বড়ো সমাজৰ অগ্ৰণীসকলক উদ্ধাৰৰ উপায় বিচাৰিবলৈ বাধ্য কৰালে। কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই শিৱনাৰায়ণ ব্ৰহ্মৰ বিদ্বেষ-বিবৰ্জিত উদাৰ ধৰ্মমতত উদ্ধাৰৰ কাংক্ষিত উপায় বিচাৰি পালে।

বড়োসকলৰ পৰম্পৰাগত ধৰ্মৰ বহুতো কথা কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই পছন্দ কৰা নাছিল। এণ্ডেলে লিখিছে যে বড়ো-কছাৰীসকলৰ ধৰ্ম সৰ্বপ্ৰাণবাদী (animistic) আৰু তাৰ গুৰিত আছে ভীতি।[২২] এই মূল্যায়নক সৰ্বাংশে শুদ্ধ বুলিব নোৱাৰি। কিয়নো এজন সৃষ্টিকৰ্তা ঈশ্বৰৰ বন্দনাও বাথৌ ধৰ্মত পোৱা যায়। বাথৌক কাকুতি কৰি কোৱা হয় ঃ

হে গুৰু, পিতা পৰমেশ্বৰ!
তুমি তোমাৰ অজ্ঞান বড়ো সন্তাবিলাকক মৰম কৰা।
তুমিয়েই সৃষ্টিকৰ্তা,
তুমিয়েই জীয়াই ৰাখিছা,
তুমিয়েই লয় কৰিছা।
তোমাতকৈ কোনো ডাঙৰ দীঘল্ নাই।[২৩]

অৱশ্যে ইয়াৰ পৰা এই সিদ্ধান্তলৈ আহিব নোৱাৰি যে বাথৌ ধৰ্ম একেশ্বৰবাদী। বড়োসকলৰ বাথৌ ধৰ্মত বহুতো দেৱ-দেৱীৰ পূজাৰ ব্যৱস্থা আছে। এইসকল দেৱ-দেৱীৰ মাজত আনকি 'নবাব বাদচা' নামৰ মুছলমান দেৱতাও আছে, যাৰ পূজাত 'বিচমিল্লা' বুলি কুকুৰা জবাই কৰা হয়।[২৪] বাথৌৰ পূজাত গাহৰি বলি দিয়া হয় আৰু বলিৰ তেজ দেওধনিয়ে পি খায়।[২৫] বড়োসকলৰ পৰম্পৰাগত আচাৰ-অনুষ্ঠানত মদৰ প্ৰচলনো যথেষ্ট দেখা যায়। কালীচৰণ ব্ৰহ্ম বাথৌ ধৰ্মৰ বহু দেৱ-দেৱীৰ পূজা-সেৱা, ধৰ্মানুষ্ঠানত বলিদান, মদৰ ব্যৱহাৰ আদিৰ প্ৰতি বীতশ্ৰদ্ধ আছিল। শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ একেশ্বৰবাদী যজ্ঞ-নিৰ্ভৰ ধৰ্মাচাৰে সেয়ে তেওঁক বৰকৈ মুগ্ধ কৰিলে।

তেওঁ এই আশাও কৰিছিল যে বলিদান, মদ আদি পৰিহাৰ কৰি সামাজিক জীৱনক কিছু পৰিমাৰ্জিত কৰিব পাৰিলে বৰ্ণ হিন্দুৰ অনাদৰ-অৱজ্ঞাও হ্ৰাস পাব।

---

২১. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 35

২২. S. Endle, The Kacharis, Delhi, 1990 (reprinted) p. 33.

২৩. M. M. Brahma, Folk Song of the Bodos, Guwahati, 1960, P. 123.

২৪. ভবেন নাৰ্জী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৮৯।

২৫. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৮৬।

কালীচৰণৰ ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ এই উদ্দেশ্যৰ প্ৰতি আঙুলিয়াই ফাৰকুহাৰে কৈছে ঃ '....he [Kalicharan] taught the new doctrines as a means of changing the status of his tribe' ।[২৬] কালীচৰণৰ এই চেষ্টাক সংস্কৃতায়ন (Sanskritisation) বোলা যাব নে নাযায় সি অৱশ্যে এক বিশ্লেষ্য বিষয় হ'ব পাৰে। কিয়নো, এটা অৰ্থত, হিন্দুকৰণৰ পিছতহে জাত-বৰ্ণৰ জখলাত ওপৰলৈ উঠাৰ—অৰ্থাৎ সংস্কৃতায়নৰ—প্ৰতি ধাউতি জগাটো সম্ভৱ। পিছে সংস্কৃতায়ন বিষয়ক তাত্ত্বিক আলোচনাত যিগৰাকী সমাজ-বিজ্ঞানী অগ্ৰণী সেই শ্ৰীনিবাসৰ সংজ্ঞাৰ মতে 'tribal and semitribal groups'ৰ মাজতো সংস্কৃতায়ন প্ৰক্ৰিয়া সক্ৰিয় হ'ব পাৰে।[২৭] এই সংজ্ঞানুযায়ী কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ ধৰ্মান্দোলন সংস্কৃতায়নৰেই অভিব্যক্তি।

কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই নতুন ধৰ্মৰ বাণী প্ৰচাৰ কৰাৰ আগতেই বড়ো সমাজৰ একাংশই বাথৌ ধৰ্ম ত্যাগ কৰি অন্যান্য ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰে। এই ধৰ্মান্তৰকৰণৰ আঁৰত, অন্যান্য কাৰণৰ উপৰিও, বৰ্ণ-হিন্দু সমাজৰ উপেক্ষা-অপমানৰ পৰা হাত সৰাৰ উদ্দেশ্য সক্ৰিয় থকা বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। উনৈশ শতিকাৰ মাজভাগৰ পৰাই বড়োসকলৰ মাজত খ্ৰীষ্ট ধৰ্মলৈ ধৰ্মান্তৰিত হোৱাৰ প্ৰৱণতা এটা লক্ষ্য কৰা যায়। মিছনেৰী চিড্‌নী এণ্ডেলৰ কৰ্মতৎপৰতাৰ ফলত অবিভক্ত দৰং জিলাত বহু লোক খ্ৰীষ্টান হৈছিল। এওঁলোকৰ সৰহভাগেই দুখীয়া খেতিয়ক।[২৮] এই প্ৰৱণতা অন্যান্য অঞ্চলতো দেখা গ'ল। ওদালগুৰিত পৰৱৰ্তী কালত মিছনেৰীসকলৰ ধৰ্মান্তৰকৰণক ব্ৰহ্মধৰ্মৰ প্ৰচাৰেৰে বাধা দিবলৈ কালীচৰণ ব্ৰহ্ম নিজে গৈ তাত হাজিৰ হোৱাৰ কথা পোৱা যায়। ধৰ্মান্তৰিত খ্ৰীষ্টান বড়োসকলে তেতিয়া কালীচৰণক আনকি দেখা কৰিবলৈও মান্তি নহ'ল।[২৯]

একশৰণ ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাৰ প্ৰক্ৰিয়াটো বড়ো সমাজত নতুন নহয়। পিছে আমি যি সময়ৰ কথা আলচ কৰিব বিচাৰিছোঁ সেই সময়ছোৱাত বড়ো সমাজৰ অজস্ৰ লোকে

২৬. J N. Farquhar, op. cit, p. 134.

২৭. M. N. Srinivas, **Social Change in Modern India**, New Delhi, 1984, p. 7.

২৮. ইন্দিৰৰ দেউৰী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৯৯ মঙ্গলদৈৰ বড়োসকলৰ বিষয়ে ব্যাপ্টিষ্ট মিছনৰ বুৰঞ্জীত কোৱা হৈছে ঃ 'The Cacharis [of Mongoldai] were free from the shackles of Hinduism and were in many respects superior to the Assamese [V. H. Sword, **Baptists in Assam : A Century of Missionry Service : 1836-1936**, Guwahati, 1992, (reprinted), p 81]

২৯. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., pp. 30-31 ধৰ্মান্তৰকৰণে বড়োসকলৰ আত্ম-পৰিচয়ৰ বিলুপ্তি ঘটাব বুলি কালীচৰণ ব্ৰহ্মই আশংকা কৰিছিল। খ্ৰীষ্টান মিছনৰ মতে যুক্ত বুৰঞ্জীকাৰৰ বক্তব্য বিপৰীত ঃ খ্ৰীষ্টান ধৰ্মই এনে এক আদৰ্শ দিলে 'that helped the tribal people to maintain their identity.' (F. S. Downs. **Christianity in North-East India**, Delhi, 1983, p. 185)

মহাপুৰুষীয়া ধৰ্মত শৰণ লৈ পৰম্পৰাগত ধৰ্মৰ পৰা আঁতৰি আহিল। ধুবুৰী মহকুমাৰ কিছুমান বড়ো লোকে ইছলাম ধৰ্মও গ্ৰহণ কৰিলে।[৩০] কালীচৰণ ব্ৰহ্মই ধৰ্মান্তৰকৰণৰ এই প্ৰক্ৰিয়াবোৰ মুঠেও পছন্দ কৰা নাছিল। তেওঁ ইয়াৰ মাজত দেখা পাইছিল বড়ো জনগোষ্ঠীৰ সংহতি আৰু আত্ম-পৰিচয় (identity) ৰ অৱক্ষয়। কালীচৰণে বিশ্বাস কৰিছিল যে ব্ৰহ্মধৰ্মলৈ দীক্ষান্তৰিত কৰিব পাৰিলে বড়ো সমাজৰ আত্ম-পৰিচয়ৰ আসন্ন সংকট দূৰ হ'ব। ব্ৰহ্মধৰ্মৰ কাণ্ডাৰীগৰাকীৰ আধ্যাত্মিক যাত্ৰা আৰু কৰ্ম-কাণ্ডৰ বিষয়ে ৰচিত গ্ৰন্থত আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ ঃ

> It was Gurudev's timely intervention in the religious arena that significantly saved the day for the Bodo community. For that was the period .... when his society witnessed massive religious conversions, from their traditional Bathou into Christianity, Islam and even Ek Saran Dharma of Srimanta Sankardeva, in order to avoid the discrimination that was meted out to them by others. Brahma religion came just on time and substantially checked this trend by providing an alternative option, whereby they can avoid the hatred and social taboos associated with Bathou, without having to forgo their identity.[৩১]

কালীচৰণ প্ৰস্তাৱিত 'alternative option' এ বড়ো সমাজৰ আত্ম-পৰিচয় সংৰক্ষণত কেনেকৈ আৰু কিমানদূৰ সহায় কৰিলে সেয়া নিশ্চয় অধ্যয়নৰ এক চিত্তাকৰ্ষক বিষয়। পিছে এই কথা বোধ হয় নিঃসংশয়ে ক'ব পাৰি যে উদাৰ ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰৰ ফলত শিক্ষিত চামৰ মাজত ব্যাপক ধৰ্মান্তৰকৰণৰ সম্ভাৱনা হ্ৰাস পালে।

---

৩০. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬, গোৱালপাৰাৰ ৰাভা, গাৰো আৰু বড়ো-কছাৰীৰ মাজত বংগৰ ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰকে প্ৰচাৰ চলাইছিল। ১৯২৬ চনত দ্বাৰিকানাথ নামৰ এজন ৰাভা লোকে তেওঁলোকৰ মাজত ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ কাম কৰিবলৈ চিঠিৰে কলকাতাৰ সাধাৰণ ব্ৰাহ্ম সমাজক অনুৰোধ কৰে। পিছৰ বছৰৰ পৰা অবিনাশ চন্দ্ৰ লাহিড়ী নামৰ এজন ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰকে গোৱালপাৰাৰ কেইবাটাও জনগোষ্ঠীৰ মাজত ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰ আৰম্ভ কৰে। তেওঁৰ প্ৰচাৰ আৰু পৰিশ্ৰমৰ ফলত ১৯৩৩ চনলৈকে ৩৯ জন লোক ব্ৰাহ্ম হয়। এইসকলৰ ভিতৰত এজন বড়ো-কছাৰী থকাৰ কথা জনা যায়। (S. C. Chakravarti & S. N. Roy, **Brahma Samaj, the Depressed Classes and Untouchability**, Calcutta, 1933, p. 65-65)

৩১. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., pP. 25-26

এইখিনিতে আমি উনুকিয়াই থোৱা অপ্ৰাসংগিক নহ'ব যে বংগৰ ব্ৰাহ্ম সমাজেও দেবেন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰৰ নেতৃত্বৰ কালছোৱাত ধৰ্মান্তৰকৰণ প্ৰক্ৰিয়াৰ বিৰোধিতা কৰিছিল।[৩২] অৱশ্যে ব্ৰাহ্ম সমাজৰ এই বিৰোধিতাৰ একমাত্ৰ লক্ষ্য আছিল খ্ৰীষ্টান মিছনেৰীসকল। অসমৰ ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ ক্ষেত্ৰত কিন্তু খ্ৰীষ্টান ধৰ্মৰ লগতে মহাপুৰুষীয়া ধৰ্মকো প্ৰতিপক্ষ শিবিৰত দেখা যায়।

বড়ো সমাজৰ অজস্ৰ লোকে একশৰণ ধৰ্মৰ শৰণ লৈ 'শৰণীয়া' হোৱা বুলি আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছোঁ। গোৱালপাৰাত এই 'শৰণীয়া' শিবিৰক নেতৃত্ব দিছিল মৌজাদাৰ জগৎচন্দ্ৰ মুছাহাৰীয়ে। এওঁ স্বাভাৱিকতে কালীচৰণ-প্ৰচাৰিত ধৰ্মৰ প্ৰয়োজনীয়তা স্বীকাৰ কৰা নাছিল। কেইজনমান উচ্চ বৰ্ণৰ লোকৰ দ্বাৰা প্ৰৰোচিত হৈ এওঁ কালীচৰণৰ কাম-কাজত বাধা দিয়াৰ কথা পোৱা যায়।[৩৩] উল্লেখ্য, শংকৰদেৱৰ একশৰণ ধৰ্মৰ আশ্ৰয়-প্ৰাৰ্থী হিছাপে এই মৌজাদাৰগৰাকীয়ে বৈতামাৰীৰ বৈষ্ণৱ গুৰুক ৬,০০০ টকা দিহে 'শৰণীয়া' হ'ব পাৰিছিল।[৩৪] বৈষ্ণৱ গুৰুসকলৰ এনে বৈষয়িক আসক্তি দেখি সহজ-সৰল বড়ো সমাজ বিৰক্ত হোৱাটো নিতান্তই স্বাভাৱিক। এগৰাকী বড়ো লেখকে কোনো দ্ব্যৰ্থতা নোহোৱাকৈ কৈছে ঃ 'অজস্ৰ ধন-বিত লৈ সিহঁতে [ব্ৰাহ্মণ-গোসাঁইসকলে] গংগাজল বুলি সিহঁতৰ ভৰি ধোৱা পানী খুৱাই বড়ো জাতিৰ বহুত লোকক শৰণীয়া কৰাৰ পৰিকল্পনা কৰিছিল।[৩৫] মন কৰিবলগীয়া, লেখকজনে বৈষ্ণৱ গুৰুৰ বৈষয়িক লোভ-লালসাৰ লগতে উচ্চাত্মিকাবোধকো কটাক্ষ কৰিছে। এইখিনিতে উল্লেখ কৰি থোৱা উচিত হ'ব যে হিন্দুকৰণ প্ৰক্ৰিয়াত আগভাগ ল'লেও উচ্চাত্মিকাবোধ-প্ৰণোদিত 'ম্লেছ'-বিদ্বেষৰ পৰা উচ্চ বৰ্ণৰ ধৰ্মগুৰুসকল সাধাৰণতে মুক্ত হ'ব পৰা নাছিল। দীক্ষান্তৰিত জনগোষ্ঠীয় লোকসকলক হিন্দু সমাজৰ একেবাৰে তল খাপত ঠাই দিয়াটোৱেই এই মানসিকতাৰ অন্যতম নিদৰ্শন।[৩৬] এই অভিজ্ঞতাৰ সোৱাদ বড়োসকলেও নোপোৱা নহয়।

---

৩২. K. Chattopadhyay, **Brahmo Reform Movement : Some Social and Economic Aspects**, Kolkata, 1983, p. 163

৩৩. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 27 **পৰৱৰ্তী কালত মুছাহাৰীয়ে একশৰণ ধৰ্ম ত্যাগ কৰি ব্ৰহ্ম ধৰ্মত দীক্ষিত হয়।** (Ibid, p. 28)

৩৪. M. C. Saikia, 'The Brahma Movement Among the Bodo-Kacharis of Goalpara Districts' in K.S. Sing (Ed.), **Tribal Movements in India**, Vol–I, New Delhi, 1982, p. 242

৩৫. উদ্ধৃত, ইন্দিবৰ দেউৰী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০০।

৩৬. শিৱনাথ বৰ্মন, **অসমৰ জনজাতি সমস্যা ঃ ঐতিহাসিক উৎস সন্ধান**, গুৱাহাটী, ১৯৯৫ পৃ. ৪৬

বড়ো সমাজৰ একাংশই একশৰণ ধৰ্মৰ প্ৰতি অনীহা দেখুৱাৰ আঁৰত আত্ম-পৰিচয় সংৰক্ষণৰ চেষ্টা থকা বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। অজস্ৰ লোকে একশৰণ ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাৰ পিছত নিজৰ ভাষা, উপাধি, সাজ-পোছাক আদি ত্যাগ কৰিছিল।[৩৭] ভবেন নাৰ্জীৰ ৰচনাৰ পৰা জানিব পাৰি যে ধৰ্মান্তৰিত খ্ৰীষ্টানসকলে বড়ো ভাষা ব্যৱহাৰ কৰিলেও শৰণীয়াসকলে 'নিজৰ মাত-কথা এৰি দি অসমীয়াত মাত-কথা কয়।[৩৮] শৰণীয়াকৰণ প্ৰক্ৰিয়াৰ এই দিশটোৱে বড়ো সমাজৰ একাংশত ভাষিক-সাংস্কৃতিক অৱক্ষয়ৰ সূচনা কৰে। এই সমস্যাটোৱে কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ দৃষ্টি আকৰ্ষণ নকৰাকৈ থকা নাছিল। জনা যায়, ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰাৰ্থে উজনি অসমলৈ আহোঁতে তেওঁ বড়োসকলৰ 'dying nationalism'ক পুনৰ সঞ্জীৱিত কৰাত কিছু দূৰ সফল হয়।[৩৯] অৱশ্যে নগাঁৱত তেওঁৰ ধৰ্মপ্ৰচাৰে বিশেষ সফলতাৰ মুখ নেদেখিলে। ইয়াৰ কাৰণ স্পষ্ট : নগাঁও হ'ল বৈষ্ণৱ ধৰ্ম-সংস্কৃতিৰ পীঠস্থান, স্বাভাৱিকতে তেওঁ দুৰ্লঙ্ঘ্য প্ৰতিৰোধৰ সন্মুখীন হ'ল।[৪০] উল্লেখ্য, বৈষ্ণৱ ধৰ্মাৱলম্বীৰ উপৰি খ্ৰীষ্টধৰ্মীসকলেও ব্ৰহ্মধৰ্মৰ প্ৰসাৰত বাধা দিয়াৰ কথা পোৱা যায়।[৪১] বাথৌধৰ্মী কিছু লোকেও কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই নেতৃত্ব দিয়া সংস্কাৰমূলক কাম-কাজৰ বিৰোধিতা কৰিছিল।[৪২]

বাধা পালেও কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই প্ৰচাৰ কৰা নতুন ধৰ্মৰ প্ৰসাৰ থমকি ৰোৱা নাছিল। বড়ো সমাজৰ শিক্ষিত আৰু সম্পদশালী মানুহখিনিৰ অন্তৰ স্পৰ্শ কৰিব পাৰিছিল ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ উদাৰ একেশ্বৰবাদী বাণীয়ে। এই নতুন ধৰ্মলৈ বড়ো মধ্যশ্ৰেণীৰ এটা বৃহৎ অংশ দীক্ষান্তৰিত হ'ল। ১৯০৬ চনত কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই ৰাজহুৱাভাৱে যজ্ঞাহুতিৰ আয়োজন কৰিলে বন্যাগুৰি গাঁৱত। এই যজ্ঞানুষ্ঠানলৈ ফণিভূষণ বন্দোপাধ্যায় নামৰ এজন পণ্ডিতক কলকাতাৰ পৰা অনা হ'ল প্ৰধান হোতা হিচাপে।[৪৩] ইয়াৰ পাছৰে পৰা সুসংগঠক কালীচৰণৰ উদ্যোগত বড়ো সমাজত ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰসাৰ আৰম্ভ হয়। পিছলৈ ধৰ্মগুৰুগৰাকীয়ে গোৱালপাৰাৰ বাহিৰতো নতুন ধৰ্মমতৰ প্ৰচাৰ আৰম্ভ কৰে।

কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ এগৰাকী চৰিতকাৰে লিখিছে : "বড়ো-কছাৰী সম্প্ৰদায়ৰ

---

৩৭. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 2.

৩৮. ভবেন নাৰ্জী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭

৩৯. B. Narzary & M. Mitra, op cit., p. 32-33

৪০. Ibid, p. 33

৪১. ইন্দিৰা দেউৰী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০০

৪২. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০২

৪৩. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১২

সৰহভাগেই ব্ৰহ্মমত গ্ৰহণ কৰি ভাৰতবৰ্ষৰ বিৰাট হিন্দু সম্প্ৰদায়ৰ ভুক্ত হৈ ৰ'ল।"[৪৪] কোৱা বাহুল্য যে বৈষ্ণৱী প্ৰৱেশ-দ্বাৰৰ সলনি ব্ৰহ্ম প্ৰৱেশ-পথেৰে হিন্দু সমাজত সোমোৱাৰ সুযোগ বহুতে গ্ৰহণ কৰিছিল যদিও বড়ো সমাজৰ 'সৰহভাগেই' ব্ৰহ্মমত গ্ৰহণ কৰা বুলি ক'ব নোৱাৰি। কিয়নো হিন্দু ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰি বৰ্মন, ব্ৰহ্ম, শৰণীয়া হ'লেও 'বাথৌ পূজক বড়ো-কছাৰীৰ ধৰ্মৰ লোক সংখ্যাই বেছি।[৪৫] কৌতূহলোদ্দীপ্ত কথা এই যে কিছু লোকে ব্ৰহ্মধৰ্ম আৰু বাথৌ ধৰ্ম সমানে মানি চলিছিল।[৪৬] নতুনক আদৰি পুৰণিক বিদায় নিদিয়া এইচাম লোকক বোধ হয় দ্বিধৰ্মীয় (bi-religious) বোলা যায়। ইতিহাস খুচৰিলে বংগৰ ব্ৰাহ্ম সমাজতো এনে লোকৰ সন্ধান পোৱা যাব যাক শিথিলাৰ্থত দ্বিধৰ্মীয় বোলা যায়।

• কলকাতাত থকা শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ পৰা ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ সাৰমৰ্ম আৰু সাধন-প্ৰণালী শিকি আহি কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই নিজৰ ঘৰতেই বাথৌ ধৰ্মৰ ওপৰত প্ৰথম আঘাত হানে। দেৱেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাৰ মতে ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ শিক্ষা লোৱাৰ পিছত কালীচৰণে ঘৰত থকা পূৰ্বৰ দেৱ-দেৱীসকলক "সাত দিনলৈ পূজা-অৰ্চনা কৰি বিদায় দিলে।"[৪৭] অন্য এখন কিতাপত পাওঁ যে কলকাতাৰ পৰা ঘৰলৈ আহি বাথৌ পূজাৰ থান উৎখাত কৰি তেওঁ সিজু গছজোপাও উভালি পেলায়।[৪৮] সি যি কি নহওক, নতুন ধৰ্মৰ আশ্ৰয় লোৱাৰ পিছত তেওঁ মানুহক ব্ৰহ্মধৰ্মীয় সদাচাৰৰ শিক্ষা দি সমাজ-সংস্কাৰৰ কামত লাগিল। তেওঁ কুকুৰা-গাহৰি পোহা আৰু মদ খোৱা নিষেধ কৰিলে। উপাৰ্জনৰ কিছু ৰাহি কৰি সৎকাম আৰু যজ্ঞাহুতিৰ বাবে খৰচ কৰিবলৈ ক'লে। অৱশ্যে কুকুৰা-গাহৰিৰ মঙহ খোৱা তেওঁ একেবাৰে বন্ধ কৰিব নোৱাৰিলে। পিছে বিয়া-বাৰুত ব্ৰহ্মসকলে নিৰামিষ

---

৪৪. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৯ লক্ষণীয়, দেৱেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাই উচ্ছ্বসিত হৈ ঘোষণা কৰিছে যে 'ভাৰতীয় হিন্দুসকল গুৰুদেৱৰ [কালীচৰণ] ওচৰত কৃতজ্ঞ' কিয়নো যজ্ঞনিৰ্ভৰ ধৰ্মাচৰণৰ জৰিয়তে তেওঁ 'আৰ্যসংস্কৃতি' প্ৰকাশ কৰিলে। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৮)

৪৫. ভবেন নাৰ্জী, 'বড়ো কছাৰী', প্ৰমোদচন্দ্ৰ ভট্টাচাৰ্য সম্পাদিত, **অসমৰ জনজাতি**, গুৱাহাটী, ১৯৯১, পৃ. ৬৭।

৪৬. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 22 & 32.

৪৭. দেৱেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১১

৪৮. B. Barzary & M. Mitra, op. cit., p. 19 এগৰাকী গৱেষকৰ মতে কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই প্ৰথম যজ্ঞানুষ্ঠানৰ সময়তহে পৰম্পৰাগত ছাব্বিশগৰাকী দেৱ-দেৱীক বিদায় দিয়ে। (R. N. Mosahari, 'Brahmo Religion and Social Change among the Boros', **Proceedings of the North-East India History Association**, Shillong, 1985, pp. 348-49)

খোৱাটো নিয়ম হ'ল।[৪৯] ব্ৰহ্মা ধৰ্মৰ এই সংস্কাৰমূলক কাম-কাজৰ প্ৰভাৱ আজিও ব্ৰহ্মাসকলৰ মাজত দেখা যায় ঃ পৰম্পৰাগত বহুতো নীতি-নিয়ম মানি চলিলেও ব্ৰহ্মাসকলৰ বিয়া-বাৰুত গাহৰিৰ মঙহ আৰু মদ্যপানক প্ৰশ্ৰয় দিয়া নহয়।[৫০] অপায়-অমংগলৰ পৰা ৰক্ষা পাবলৈ তেওঁলোকে বাথৌধৰ্মী বড়োৰ দৰে দেৱ-দেৱীক পূজা দি তুষ্ট কৰিবও নিবিচাৰে। বিয়া, জন্ম-মৃত্যু সংক্ৰান্ত অনুষ্ঠানত হোম-যজ্ঞই ব্ৰহ্মাসকলৰ প্ৰধান ধৰ্মাচাৰ।[৫১]

ব্ৰহ্মা ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাৰ পূৰ্বে কালীচৰণৰ উপাধি আছিল 'মেচ'। এই 'মেচ' শব্দটো নিন্দাসূচক 'ম্লেচ'ৰ সতে সম্পৰ্কিত বুলি বহুতে ধাৰণা কৰে।[৫২] গোৱালপাৰাৰ বড়োসকলৰ মাজত 'মেচ' উপাধিটোৰ প্ৰচলন আছিল খুব বেছি। দীক্ষান্তৰিত হোৱাৰ পিছত কালীচৰণে দেখিলে যে পুৰণি উপাধি ব্যৱহাৰ কৰা হেতুকে তেওঁলোক উচ্চবৰ্ণৰ অৱজ্ঞা আৰু ঘৃণাৰ লক্ষ্য হিছাপে সহজে চিহ্নিত হৈছে। এই অপমানজনক অৱস্থাৰ ওৰ পেলাবলৈ তেওঁ 'ব্ৰহ্মা' উপাধি ব্যৱহাৰ কৰাৰ কথা শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ আগত উত্থাপন কৰে আৰু শিৱনাৰায়ণে এই প্ৰস্তাৱত অনুমোদন জনায়।[৫৩] কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ এখন জীৱন-চৰিতত ঘটনাটোৰ বিৱৰণ কিঞ্চিৎ বেলেগ ধৰণে পাওঁ। চৰিতকাৰৰ মতে নতুন ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাৰ পিছত 'আমি কি উপাধি লিখিম' বুলি প্ৰশ্ন কৰাত শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসই 'ব্ৰহ্মা' উপাধি লিখিবলৈ কয়।[৫৪] আমাৰ ধাৰণা, দ্বিতীয় বিৱৰণটো শুদ্ধ হোৱাৰ সম্ভাৱনা বেছি—অৰ্থাৎ, 'ব্ৰহ্মা' উপাধি লিখাৰ পৰামৰ্শ খুব সম্ভৱ শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসই দিছিল। কিয়নো নামৰ সতে 'ব্ৰহ্মা' শব্দটো যোগ দিয়াৰ কথা আমি শিৱনাৰায়ণৰ ৰচনাত পাওঁ ঃ

"স্ত্ৰী-পুৰুষ জীৱসমূহ ব্ৰহ্ম হইতে হইয়াছেন, ব্ৰহ্মস্বৰূপই সৰ্বকালে

---

৪৯. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৫, ভাৰতৰ তথাকথিত নিম্নজাত তথা জনগোষ্ঠীয় সমাজত কুকুৰা আৰু গাহৰি পোহা/খোৱা কাৰ্যক নিষিদ্ধ ঘোষণা কৰাটো দুৰ্লভ ঘটনা নহয়। (J. H. Hutton, **Caste In India**, Bombay, 1977, p. 114)

৫০. K. Brahma, **Aspects of Social Customs of the Bodos**, Gossaigaon, 1995, p. 35

৫১. ভবেন নাৰ্জী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭

৫২. এটা ব্যাখ্যা মতে নেপালৰ মেচি নদীৰ পাৰত বাস কৰা বাবে বড়োসকল 'মেচ' বুলি জনাজাত। (দেউৰী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯৭)

৫৩. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 21

৫৪. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৬ কিছুমান বড়ো লোকে ব্ৰহ্ম ধৰ্ম লৈও পুৰণি উপাধি এৰি নিদিলে। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৬)

আছে। অতএব ব্যবহারিক কার্যের জন্য পরস্পর নাম ধরিয়া ডাকিতে হইলে এই রূপ পদ দিয়া ডাকিবে। ... যে কার্য যে করে ও করিবার উপযুক্ত তাহাকে সেই রূপ ব্রহ্মপদ দিয়া ডাকিবে।"[৫৫]

কালীচৰণ ব্ৰহ্মই ১৯১২ চনত উপায়ুক্ত আৰু লোক-গণনাৰ উৰ্ধতন বিষয়ালৈ আবেদন কৰি 'ব্ৰহ্ম' উপাধি লিখাৰ অনুমতি বিচাৰিলে। মন কৰিবলগীয়া যে এই ক্ষেত্ৰত চৰকাৰে আপত্তি নকৰিলেও বৰ্ণ-হিন্দু সমাজৰ বহুতেই পুৰণি 'মেচ' উপাধিটোৱেই ব্যৱহাৰ কৰি থাকিল। উপাধিৰ পৰিৱৰ্তনৰ মাজত তেওঁলোকে বড়োসকলৰ সামাজিক মৰ্যাদাকাঙ্ক্ষী উচ্চাভিলাষ দেখা পালে।[৫৬] 'ব্ৰহ্ম' উপাধি ব্যৱহাৰৰ অধিকাৰ সাব্যস্ত কৰাৰ উদ্দেশ্যে ১৯২৫ চনত শিক্ষিত বড়োসকলে জমাদাৰ ব্ৰহ্মৰ নেতৃত্বত ধুবুৰীত প্ৰতিবাদ সভা পতাৰ কথাও পোৱা যায়।[৫৭] এই তথ্যবোৰৰ পৰা স্পষ্ট হৈ পৰে যে বড়ো মধ্যশ্ৰেণীৰ আশা-আকাঙ্ক্ষা তথা অধিকাৰবোধক সন্মান জনোৱাৰ উদাৰ মানসিকতা কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম পাদলৈকে বহুতো বৰ্ণ হিন্দুৱে আয়ত্ত কৰিব পৰা নাছিল।[৫৮]

।। আধুনিক বড়ো সমাজ আৰু ব্ৰহ্ম ধৰ্ম।।

বড়ো সমাজৰ ধৰ্ম-জীৱনত কালীচৰণ ব্ৰহ্মই যি ধৰ্মান্দোলনৰ সূত্ৰপাত কৰিলে তাক জানো প্ৰকৃত অৰ্থত ধৰ্ম-সংস্কাৰ আন্দোলন বুলিব পাৰি? সাধাৰণতে ধৰ্ম-সংস্কাৰকসকলে, বাহিৰৰ প্ৰভাৱ/উদগনিৰ লগতে, নিজৰ ধৰ্মৰ ঐতিহ্যৰ পৰাও পুষ্টি আহৰণ কৰি সংস্কাৰৰ চেষ্টাত ব্ৰতী হয়। কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ ক্ষেত্ৰত আমি এনে প্ৰচেষ্টা দেখা নাপাওঁ। তেওঁ বড়োসকলৰ পৰম্পৰাগত বাথৌ ধৰ্মক সংস্কাৰ কৰি যুগোপযোগী

---

৫৫. শ্ৰীমৎ পৰমহংস শিৱনাৰায়ণ স্বামী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ., ৩৩ সংখ্যাত তাকৰ হ'লেও বংগদেশতো শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ শিষ্য আছিল। এওঁলোকেও 'ব্ৰহ্ম' উপাধি লিখিছিল। (তথ্যৰ উৎস ঃ ইন্দিবৰ দেউৰী)

৫৬. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৬ B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 36 চৰকাৰে 'ব্ৰহ্ম' উপাধি ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ দিয়া অনুমতিৰ বিৰোধিতা কৰে 'শৰণীয়া' হোৱা জগতচন্দ্ৰ মুছাহাৰীয়ে। (M. C. Saikia, **'The Brahma Movement among the Bodo-Kacharis of Goalpara District'**, op. cit., p. 244)

৫৭. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 36

৫৮. এই প্ৰসঙ্গত উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব যে দ্বিতীয় বড়ো মহাসন্মিলনৰ সভাপতি হয় তেজপুৰৰ মহানন্দ শৰ্মা। তৃতীয় মহাসন্মিলনত অম্বিকাগিৰী ৰায়চৌধুৰী, নীলমণি ফুকন আদি ব্যক্তি উপস্থিত থাকে। (দেবেন্দ্ৰ নাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩-২৪) অন্যহাতেদি গোৱালপাৰাত অসমীয়া ভাষা প্ৰচলনৰ ক্ষেত্ৰত কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ ভূমিকা আছিল ইতিবাচক। (B. Narzary & M. Mitra, op. cit., pp. 68-69)

ৰূপ দিবলৈ বিচৰা নাছিল। এই পিনৰ পৰা চাবলৈ গ'লে তেওঁৰ ধৰ্মান্দোলনক সংস্কাৰমূলক বোলা নাযায়।[৫৯] এটা অৰ্থত ই আছিল ধৰ্মান্তৰকৰণৰ আন্দোলনহে। কাৰণ নিজ ধৰ্মৰ সংস্কাৰ সাধন কৰাৰ পৰিৱৰ্তে তেওঁ বাহিৰৰ পৰা ধৰ্মমত/ধৰ্মাচাৰ আমদানি কৰি সেই নতুন ধৰ্মত বড়োসকলক দীক্ষিত কৰাত মন দিলে। এই ক্ষেত্ৰত বংগদেশৰ ব্ৰাহ্ম আন্দোলনৰ লগত কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ আন্দোলনৰ বৈসাদৃশ্য চকুত পৰা বিধৰ। ঐতিহ্যৰ লগত বহুলাংশে যোগসূত্ৰ অক্ষুণ্ণ ৰাখি ৰামমোহন ৰায় বা দেবেন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰে হিন্দু সমাজক সংস্কাৰ কৰিব বিচাৰিছিল।[৬০] কালীচৰণৰ ধৰ্মান্দোলনত স্বীয় ধৰ্মীয় ঐতিহ্যৰ ধাৰাবাহিকতা অনুপস্থিত।

ইয়াৰ কাৰণ নথকা নহয়। ধৰ্ম সংক্ৰান্তীয় সমাজ-বিজ্ঞানমূলক ৰচনাত আমি কেতিয়াবা উলম্ব ধৰ্মান্তৰকৰণ (vertical conversion) ৰ কথা পাওঁ—অৰ্থাৎ, নিম্ন স্তৰৰ ধৰ্মীয় ধাৰণাৰ পৰা উচ্চ স্তৰৰ ধৰ্মীয় ধাৰণালৈ দীক্ষান্তৰিত হোৱা।[৬১] কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই নিশ্চয় বহু দেৱ-দেৱীক বলিদানেৰে সন্তুষ্ট কৰিব বিচৰা বাথৌ ধৰ্মৰ তুলনাত শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসই প্ৰচাৰ কৰা যজ্ঞ-নিৰ্ভৰ একেশ্বৰবাদী ধৰ্মমতক উচ্চতৰ বুলি ভাবিছিল। তাৰমানে, কালীচৰণৰ দৰে ধৰ্ম-জিজ্ঞাসু ব্যক্তিৰ দৃষ্টিত ব্ৰহ্ম আন্দোলন আছিল উলম্ব ধৰ্মান্তৰকৰণৰ কাম্য আন্দোলন। এইখিনিতে অৱশ্যে উল্লেখ কৰা অপ্ৰাসংগিক নহ'ব যে আমদানি কৰা ধৰ্ম হোৱা হেতুকে ব্ৰহ্ম ধৰ্মই বড়ো সমাজৰ তৃণ-মূল পৰ্যায়ত বিশেষ জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিব নোৱাৰিলে। অনুন্নত সমাজত লালিত-পালিত হোৱা হেতুকে শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ জটিল বৈদিক তত্ত্বকথা আৰু যজ্ঞাহুতিৰ আচহুৱা ধৰ্মাচাৰৰ প্ৰতি সাধাৰণ বড়ো ৰাইজ আকৃষ্ট নহল।[৬২] তদুপৰি বহুতৰ মনত এই

---

৫৯. এটা অৰ্থত কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ পৰা আঁতৰি আহি প্ৰতি-আন্দোলন সংগঠিত কৰা জয়নাৰায়ণ ব্ৰহ্মৰ আন্দোলনকেই সংস্কাৰমূলক বুলিব পাৰি। এওঁৰ অনুগামীসকলে পশু-পক্ষী বলি নিদিয়াকৈ পৰম্পৰাগত বাথৌ পূজা অনুষ্ঠিত কৰিছিল। (M. C Saikia. **'The Brahma Movement among the Bodo-Kacharis of Goalpara,** op. cit. P. 248) জয়নাৰায়ণৰ এই আন্দোলনত ধৰ্মান্তৰকৰণৰ কথা নাই, পৰম্পৰাক সংস্কাৰ (reform) কৰাৰ প্ৰস্তাৱহে আছে।

৬০. 'কেশৱচন্দ্ৰ সেনৰ দিনত অৱশ্যে 'ভাৰতবৰ্ষীয় ব্ৰাহ্মসমাজ' হিন্দু সমাজৰ পৰা কিছু আঁতৰি আহে। (B. Debroy, Social Reform and Social Reform movement in Bengal in the 19th Century', V.D. Divekar (ed.), **Social Reform Movements in India : A Historical Perspective**, London, 1991, p. 23)

৬১. A Sharma, **Hinduism for Our Times**, Delhi, 1997, p. 3

৬২ ফাৰকুহাৰে লিখিছে যে বড়ো ব্ৰহ্মসকলে শিৱনাৰায়ণ পৰমহংসৰ উপদেশসমূহ মানি চলিবলৈ নিষ্ঠাৰে চেষ্টা কৰে, 'but they do not understand it well.' (J N Farquhar. Op. cit., p. 134)

আশংকাও সোমাল যে ব্ৰহ্ম ধৰ্মৰ বৃত্তত সোমাই পৰিলে তেওঁলোকে নিজৰ কৃষ্টি আৰু আত্ম-পৰিচয়ো হেৰুৱাব।[৬৩]

কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই গুৰি ধৰা আন্দোলনটো কেৱল ধৰ্মৰ ক্ষেত্ৰতেই আবদ্ধ বুলি ভাবিলে ভুল হ'ব। বড়োসকলৰ সমাজ-সংস্কৃতিৰ বহুতো দিশত—তাৰ আচাৰ-বিচাৰ নীতি-নিয়মৰ ওপৰত—এই নতুন ধৰ্মৰ উৎসাহী আৰু সমাজমনস্ক অনুগামীসকলে নানা ধৰণে প্ৰভাৱ পেলাইছিল। এইবোৰৰ ভিতৰত বড়ো সমাজৰ সংস্কাৰৰ দিশটো অৱশ্যেই প্ৰধান। ধৰ্মান্দোলনটোৰ এই ধৰ্মমুক্ত (secular) ভূমিকাৰ গভীৰ আৰু সুদূৰপ্ৰসাৰী তাৎপৰ্যৰ কথা প্ৰাঞ্জলভাৱে ওলাই পৰিছে এই কথাখিনিত ঃ

> In its form and content the Brahma movement was more than a religious upheaval. It was a movement for total change of outlook in all fields–social, religious, political, economic and educational."[৬৪]

কালীচৰণ ব্ৰহ্মাক বোধ হয় বড়ো সমাজত অংকুৰিত হ'বলৈ ধৰা শিক্ষিত, ব্যৱসায়-নিৰ্ভৰ মধ্যশ্ৰেণীৰ মুখপাত্ৰ বুলি কোৱা হয়। ব্যৱসায়ী-জীৱনৰ যি গতিময়তা আৰু বৈচিত্ৰ্য তাৰ প্ৰভাৱত তেওঁৰ অভিজ্ঞতাৰ পৰিসৰ বঢ়াৰ লগতে মনৰ দিগন্ত হৈছিল প্ৰসাৰিত। ধনাঢ্য পৰিয়ালৰ সংবেদনশীল সন্তান হোৱা হেতুকে তেওঁ অপমান-অৱহেলাৰ প্ৰতিও আছিল সতৰ্ক। তদুপৰি উন্নত ভাবধাৰাৰে নিজৰ মানুহখিনিক সংহত, সংস্কৃত আৰু সমৃদ্ধ কৰাৰ কথাও তেওঁ পৰম নিষ্ঠাৰে চিন্তা কৰিছিল। তেওঁৰ উদগনিতেই ব্ৰহ্মসকলৰ চেতনা, দাবী আৰু কাম-কাজত স্বাধিকাৰ-চিন্তাৰ অংকুৰণ আৰম্ভ হয়। দৰাচলতে বড়ো সমাজৰ প্ৰাথমিক আধুনিকীকৰণৰ প্ৰক্ৰিয়াটো মূলতঃ তেওঁৰ চেষ্টাতেই আৰম্ভ হয়। আনকি উচ্চ বৰ্ণৰ অনাদৰ-অবিচাৰৰ পৰা হাত সাৰিবলৈ তেওঁ যি ধৰ্মান্তৰকৰণৰ আশ্ৰয় লয় তাতো এক ধৰণৰ আধুনিকতাৰ বীজ নিহিত থকা বুলি ক'ব পাৰি। এচাম সমাজবিজ্ঞানীৰ মতে '....Sanskritization may often disguise the seedbeds of effective modernization.'[৬৫] কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ আত্মোন্নতিৰ চেষ্টা আছিল স্তৰভিত্তিক হিন্দু সমাজত থকা উচ্চ-নীচ ধাৰণাৰ প্ৰতি এক সচেতন প্ৰত্যাহ্বান। এই পিনৰ পৰা চাবলৈ গৈ তেওঁৰ ব্ৰহ্ম আন্দোলনত—যাক সংস্কৃতায়নও বুলিব পাৰি—সেই আন্দোলনত ভ্ৰূণাৱস্থাত আধুনিকতা থকা বুলি বোধ

৬৩. M.C. Saikia, **'The Brahma movement among the Bodo-kacharis of Goalpara'**. Op. cit. p. 247

৬৪. B. N. Bordoloi etal (ed), **Tribes of Assam,** (Part–I), Guwahati, 1987, P. 18

৬৫. Y. Singh, Modernization of Indian Traditon, Jaipur, 1988, P. 196

হয় কোৱা যায়। অৱশ্যে ধৰ্মৰ গণ্ডীৰ ভিতৰত থকালৈকে এনে আধুনিকতাত সীমাবদ্ধতাৰ লক্ষণ প্ৰকট হোৱাটো আচৰিত নহয়।

সংস্কাৰকসকলে সাধাৰণতে নতুন জীৱন-প্ৰবাহৰ লগত খাপ খোৱাকৈ সমাজত কেতবোৰ পৰিৱৰ্তন আনিব বিচাৰে। এই পৰিৱৰ্তনবোৰৰ পৰা ধৰ্মও ৰেহাই নাপায়। কালীচৰণ ব্ৰহ্মই আধুনিক জীৱন-ধাৰাৰ লগত তাল মিলাই বড়োসকলৰ ধৰ্ম-জীৱনলৈ আমূল ৰূপান্তৰ আনিব বিচাৰিছিল। ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰা হৈছে যে অসংখ্য দেৱ-দেৱীক পূজা-পাতলেৰে সন্তুষ্ট কৰিব বিচৰাটো বাথৌ ধৰ্মৰ অন্যতম বৈশিষ্ট্য। কালীচৰণৰ দেউতাকে হেনো বড়ো সম্প্ৰদায়ৰ চল্লিছজনা দেৱ-দেৱীক পূজা সেৱা কৰিহে দিনৰ আহাৰ মুখত দিছিল।[৬৬] আধুনিক মনেৰে বিচাৰ কৰিলে এনে পূজা-পাতল সময়ৰ অপব্যৱহাৰৰ বাহিৰে আন একো নহয়। কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই তেওঁৰ একেশ্বৰবাদী ধৰ্মান্দোলনৰ সহায়ত সময়ৰ এই প্ৰকাৰ অপব্যৱহাৰ বন্ধ কৰিব বিচাৰিলে। কাৰণ পৰম ঈশ্বৰ যদি এগৰাকী হয় তেনেহ'লে পূজাৰ সংখ্যা কমাৰ লগতে সময়ো বাচিব। উল্লেখযোগ্য যে সমাজ-বিজ্ঞানীৰ মতে পৰম্পৰাগত আৰু আধুনিক জীৱন-ধাৰাৰ সহ-অৱস্থানৰ ফলত যি বিৰোধৰ জন্ম হয় তাৰ সমাধানৰ এটা উপায় হ'ল— 'by abbreviating the time given to ritual observances'।[৬৭] জ্ঞাতে বা অজ্ঞাতে যেনেকৈয়ে নহওক, কালীচৰণে ব্ৰহ্মাসকলৰ মাজত এই কামটো কৰিছিল। অন্যহাতেদি তেওঁ ধৰ্মীয়-সামাজিক আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ খৰচো কমাইছিল।[৬৮] ধনৰ অপব্যয় বন্ধ কৰাৰ এই চেষ্টাও আধুনিকতাৰ সতে সামঞ্জস্যপূৰ্ণ। সময় আৰু ধনৰ অপব্যৱহাৰৰ বিৰুদ্ধে কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ এই অৱস্থানে ব্যৱসায়-নিৰ্ভৰ মধ্যশ্ৰেণীৰ প্ৰমূল্য আৰু প্ৰয়োজনক প্ৰতিফলিত কৰা বুলি মনে ধৰে।

কালীচৰণ-পৰিচালিত ব্ৰহ্ম আন্দোলনে বড়ো সমাজক যুগোপযোগী কৰাৰ উদ্দেশ্যে কেতবোৰ উন্নয়নমূলক/সংস্কাৰধৰ্মী কাম-কাজত বিশেষ আগভাগ লোৱা দেখা যায়। কাঠৰ ব্যৱসায়ৰ সতে জড়িত কালীচৰণে বিশ্বাস কৰিছিল যে মানুহৰ বৈষয়িক স্বচ্ছলতা বেপাৰ-বাণিজ্যৰ ওপৰতহে নিৰ্ভৰ কৰে।[৬৯] তেওঁ ১৯১২ চনত বড়ো লোকক

৬৬. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১

৬৭. M. Singer, 'The Modernization of Religious Beliefs' in M. Weiner (ed.), **Modernzation : The Dynamics of Growth**, n. d. p. 70

৬৮. M. C. Saikia, 'The Brahma Movement among the Bodo-Kacharis of Goalpara', op. cit., p. 245

৬৯. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৯

ব্যৱসায়ত সাহায্য আৰু উদগনি দিবলৈ 'ব্ৰহ্মা কোম্পানী' গঠন কৰিলে। এই কোম্পানীৰ এটা উদ্দেশ্য আছিল কাঠৰ ব্যৱসায় কৰা বড়োসকলক অৰ্থনৈতিকভাৱে সহায় কৰা।[৭০] তেওঁৰ এই প্ৰচেষ্টাই অৱশ্যে সাফল্যৰ মুখ নেদেখিলে। ইয়াৰ পিছত তেওঁ খেতিয়কক সহায় কৰিবলৈ গঠন কৰিলে 'গ্ৰাম হিতৈষী সমিতি'।[৭১] বড়ো মহিলাসকলৰ উন্নয়নৰ কাৰণেও কালীচৰণৰ উদ্যোগত গঠিত হ'ল 'মহিলা সমিতি'। এই মহিলা সমিতিবোৰে কন্যা সন্তানৰ শিক্ষাৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব দিবলৈ ধৰিলে।[৭২]

মন কৰিবলগীয়া যে ব্ৰহ্মা-পৰিচালিত উন্নয়নাকাঙ্ক্ষী আন্দোলনৰ এটা প্ৰধান লক্ষ্য আছিল শিক্ষাৰ বিস্তাৰ। উদাহৰণ হিছাপে ক'ব পাৰি, কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ ঐকান্তিক চেষ্টাত বড়ো অধ্যুষিত এলেকাত ১৯১২ চনত স্থাপন কৰা হ'ল তিনিখন স্কুল—এখন ইংৰাজী স্কুল, আনখন কাৰ্পেণ্ট্ৰি স্কুল আৰু তৃতীয়খন উইভিং স্কুল। উইভিং আৰু কাৰ্পেণ্ট্ৰি স্কুলৰ কাৰিকৰী শিক্ষাৰ জৰিয়তে তেওঁ ছাত্ৰ-ছাত্ৰীক স্বাৱলম্বী কৰিবলৈ চেষ্টা চলালে। মাক-দেউতাকে সন্তানক স্কুললৈ নপঠিয়ালে জৰিমনা দিব লগা হৈছিল।[৭৩] এইখিনিতে কৈ থোৱা প্ৰাসংগিক হ'ব যে বড়ো ছাত্ৰসকলক ঐক্যবদ্ধ আৰু সংগঠিত কৰাৰ প্ৰাথমিক প্ৰচেষ্টাত কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ উদ্যোগ-উদগনিৰ ভূমিকা আছিল গুৰুত্বপূৰ্ণ। ১৯১৯ চনত কোকৰাঝাৰত প্ৰথম বড়ো ছাত্ৰ সন্মিলন অনুষ্ঠিত হয়। এই সন্মিলনত উপস্থিত থাকি কালীচৰণে সমাজৰ কাম নিষ্ঠাসহকাৰে কৰি যাবলৈ উপদেশ দিয়ে। ইয়াৰ পিছত সদৌ অসম বড়ো ছাত্ৰ সন্মিলন গঠিত হয়।[৭৪] কোৱা বাহুল্য যে কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই লক্ষ্যনিষ্ঠ আৰু সুপৰিচালিত সংগঠনৰ গঠনমূলক ভূমিকাৰ গুৰুত্ব বাৰুকৈ উপলব্ধি কৰিব পাৰিছিল। এই উপলব্ধি, এটা অৰ্থত, আধুনিকতাৰেই লক্ষণ।

ওপৰৰ তথ্যবোৰৰ পৰা নিঃসংশয়ে আমি এই সিদ্ধান্তত উপনীত হ'ব পাৰো যে ব্ৰহ্মা আন্দোলনৰ প্ৰৱৰ্তক কালীচৰণ ব্ৰহ্মাৰ বহুমুখী কৰ্ম-কাণ্ড কেৱল ধৰ্মৰ গণ্ডীৰ ভিতৰতেই আবদ্ধ নাছিল। অনগ্ৰসৰ সমাজ এখনক নতুন বাৰ্তাৰে উদ্বুদ্ধ কৰাৰ কাৰণে ধৰ্মনিৰপেক্ষ (secular) মঞ্চ অপৰিহাৰ্য। কালীচৰণে যে কথাটো ভালদৰে বুজিছিল তাৰ দুই-এটা নমুনা আমি ইতিমধ্যে দিছোঁৱেই। এই ক্ষেত্ৰত তেওঁৰ আটাইতকৈ উল্লেখযোগ্য কীৰ্তি হ'ল বড়ো মহাসন্মিলন। কেইজনমান উন্নতমনা সহযোগীৰ লগ

৭০. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ ২৯, B Narzary & M. Mitra, op. cit, p. 55

৭১ Ibid, p 56

৭২. Ibid, p 58

৭৩. দেবেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২০-২১

৭৪ উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ ২২

লাগি কালীচৰণে কেইবাখনো মহাসন্মিলন পাতে। ইয়াৰে প্ৰথমখন ১৯২১ চনত ভাওৰাগুৰিত অনুষ্ঠিত কৰে শিক্ষাৰ পোহৰ পোৱা বড়ো ডেকা-গাভৰুৰ সক্ৰিয় সহযোগত।[৭৫] এই সন্মিলনবোৰৰ প্ৰস্তাৱসমূহত ধৰ্ম নিৰপেক্ষ সংস্কাৰেচ্ছাৰ স্পষ্ট প্ৰকাশ দেখা যায়। অৱশ্যে ধৰ্মৰ লগত জড়িত প্ৰস্তাৱ একেবাৰে লোৱা হোৱা নাছিল বুলি ক'লে ভুল হ'ব। দ্বিতীয় মহাসন্মিলনৰ এটা প্ৰস্তাৱত ঘোষণা কৰা হ'ল যে ব্ৰহ্মধৰ্মই হ'ব বড়োসকলৰ একমাত্ৰ ধৰ্ম।[৭৬] কোৱা বাহুল্য যে ৰাজহুৱাভাৱে ব্ৰহ্মধৰ্মৰ পক্ষ লোৱা এনে অত্যুৎসাহী প্ৰস্তাৱে নিশ্চয় বড়ো মহাসন্মিলনৰ আবেদনৰ ক্ষেত্ৰ কিছু হ'লেও সংকুচিত কৰিছিল। কাৰণ ইতিমধ্যে বহুধৰ্মীয় হৈ পৰা বৃহৎ বড়ো সমাজত ব্ৰহ্মাৰ বাহিৰেও অন্যান্য ধৰ্মাৱলম্বীও আছিল।

বড়ো মহাসন্মিলনৰ সংস্কাৰ-প্ৰয়াসৰ স্বৰূপ বুজিবলৈ আমি ইয়াত মহিলা সংক্ৰান্তীয় দুটামান প্ৰস্তাৱৰ কথা উনুকিয়াব পাৰোঁ। মহাসন্মিলনত ধাৰ্য কৰা হৈছিল যে ছোৱালীৰ বিয়াৰ ক্ষেত্ৰত কন্যাপণ একাৱন টকাৰ বেছি হ'ব নালাগে। ইয়াতকৈ বেছি টকা ল'লে মাক-দেউতাকে জৰিমনা ভৰিব লাগিব। তাৎপৰ্যপূৰ্ণভাৱে বড়ো মহিলা সমিতিয়ে পৰৱৰ্তীকালত বিধবাৰ ক্ষেত্ৰত পণৰ পৰিমাণ কমাই পঁচিশ কৰিলে।[৭৭] এই সৰু ঘটনাটোৱে প্ৰমাণ কৰে যে কেতবোৰ ক্ষেত্ৰত বড়ো মহিলা সমিতিয়ে স্বতন্ত্ৰভাৱে সিদ্ধান্ত ল'ব পাৰিছিল। অৱশ্যে এইখিনিতে আমি বড়ো মহাসন্মিলনৰ অন্য এটা প্ৰস্তাৱ উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব। এই প্ৰস্তাৱটোত মহিলাৰ স্বাধীনতাক সংকুচিত কৰাৰ প্ৰৱণতা স্পষ্ট। দেৱেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাৰ কালীচৰণ-চৰিতত আমি পাওঁ যে ১৯২৯ চনত বহা তৃতীয় বড়ো মহাসন্মিলনত মহিলাৰ চলন-ফুৰণ সম্পৰ্কে যিটো প্ৰস্তাৱ লোৱা হৈছিল তাৰ সাৰমৰ্ম হ'ল ঃ বড়ো মহিলাই নিজৰ সন্মান নিজে ৰক্ষা কৰিব নোৱাৰালৈকে পূজা-পাৰ্বণ আৰু হাট-বজাৰলৈ তেওঁলোক যোৱাটো নিষিদ্ধ।[৭৮] এই প্ৰস্তাৱটো কিছু ভিন্ন ৰূপত বেলেগ এখন কিতাপত পোৱা যায় ঃ অপৰিষ্কাৰ পোছাক পিন্ধি ৰাজহুৱা ঠাইলৈ বড়ো মহিলাক যাব দিব নালাগে।[৭৯] কোৱা বাহুল্য যে এই ধৰণৰ প্ৰস্তাৱে মৰ্যাদাকাঙ্ক্ষী

---

৭৫. B. Barzary & M. Mitra, op. cit., p. 37-38 ট্ৰাইবেল লীগৰ জন্মৰ আঁৰতো কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ চিন্তা আৰু উদগনি থকাৰ কথা পোৱা যায়। (Ibid., pp. 95-96)

৭৬. Ibid, p. 40

৭৭. **M. C. Saikia, 'The Brahma Movement among the Bodo-Kacharis of Goalpara'** op. cit., p. 246

৭৮. **দেৱেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৪-২৫**

৭৯. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 41

মধ্যশ্ৰেণীৰ পৰা ইতিবাচক সঁহাৰি পোৱাটো আচৰিত নহয়।

আমি যথাস্থানত কৈছোঁ যে প্ৰসিদ্ধ সমাজ-বিজ্ঞানী শ্ৰীনিবাসৰ সংজ্ঞা অনুসৰি কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ ধৰ্মান্দোলনক সংস্কৃতায়ন প্ৰক্ৰিয়া বুলি অভিহিত কৰা যায়। শ্ৰীনিবাসে এঠাইত সংস্কৃতায়নৰ সতে নাৰী-নিপীড়নক যুক্ত কৰি এষাৰ বৰ সাৰুৱা মন্তব্য দিছে: "Sanskritization results in harshness towards women"।[৮০] এই অৰ্থবহ মন্তব্যৰ পোহৰত বিচাৰ কৰিলে তৃতীয় বড়ো মহাসন্মিলনত গৃহীত নাৰী-নিয়ন্ত্ৰণকামী প্ৰস্তাৱটোৰ মৰ্ম বুজাটো সহজ হ'ব। কালীচৰণ ব্ৰহ্মৰ প্ৰচাৰৰ এটা লক্ষ্য আছিল জনগোষ্ঠীয় ৰীতি-নীতিৰ সংস্কাৰ সাধন কৰি বৰ্ণ হিন্দুৰ দৃষ্টিত সন্মানৰ পাত্ৰ হোৱা। স্বাভাৱিকতে জনগোষ্ঠীয় নাৰীৰ যি স্বাধীনতা তাক ব্ৰহ্ম-নেতৃত্বই নিয়ন্ত্ৰণলৈ আনিব বিচাৰিলে। এই নিয়ন্ত্ৰণ প্ৰচেষ্টাৰেই এটা অভিব্যক্তি বড়ো মহাসন্মিলনৰ উল্লিখিত প্ৰস্তাৱটো। অৱশ্যে নাৰীৰ স্বাধীনতা-সংকোচনৰ প্ৰচেষ্টা প্ৰস্তাৱ ৰূপে মহাসন্মিলনত গৃহীত হোৱালৈ চাই আমি ইয়াক ওপৰৰ পৰা জাপি দিয়া সংস্কৃতায়ন (Sanskritization from above) বুলি আখ্যা দিব পাৰোঁ।

উচ্চ বৰ্ণৰ হিন্দু নাৰীৰ আচৰণবিধিক আৰ্হি হিছাপে লৈ তৃতীয় বড়ো মহাসন্মিলনত যিটো প্ৰস্তাৱ গ্ৰহণ কৰা হৈছিল সি কি ধৰণৰ প্ৰতিক্ৰিয়াৰ সৃষ্টি কৰিলে সেই বিষয়ে আমি এতিয়ালৈকে কোনো সম্ভেদ পোৱা নাই। পিছে একেখন সন্মিলনত অন্য এটা কথাই উত্তপ্ত বাক-বিতণ্ডাৰ সৃষ্টি কৰা বুলি জনা যায়। কালীচৰণ ব্ৰহ্মই সমাজ-সংস্কাৰৰ অংগ হিছাপে খাম, চিফুং আৰু জথা এই তিনিটা পৰম্পৰাগত বাদ্যযন্ত্ৰক বড়ো সমাজৰ পৰা একেবাৰে বাদ দিব লাগে বুলি মত পোষণ কৰিছিল। তেওঁৰ মতে আচাৰ-অনুষ্ঠানত এনে বাদ্যযন্ত্ৰৰ ব্যৱহাৰে মানুহৰ মনটোক ঈশ্বৰ-চিন্তাৰ পৰা আঁতৰাই নিয়ে।[৮১] মহাসন্মিলনত প্ৰভাৱশালী নেতা কালীচৰণৰ এই মতৰ তীব্ৰ বিৰোধিতা কৰিলে ফাৰ্লাং বাবাই। ৰৌমাৰি আশ্ৰমৰ এইগৰাকী ব্ৰহ্মধৰ্মী সাধকৰ নেতৃত্বত বিৰোধী গোটটোৱে প্ৰতি-যুক্তি দিলে এই বুলি যে এই ধৰ্মনিৰপেক্ষ বাদ্য যন্ত্ৰবোৰ বড়ো কৃষ্টিৰ শ্ৰেষ্ঠ নিদৰ্শন, এইবোৰক বাদ দিলে বড়োৰ আত্ম-পৰিচয়েই লুপ্ত হ'ব।[৮২] এই ঘটনাটোৰ উৎস বিচাৰি মননশীল নিবন্ধকাৰ ইন্দিবৰ দেউৰীয়ে কৈছে যে ফাৰ্লাং বাবা আৰু

৮০. M.N. Srinivas, **Caste in Modern India and other Essays**, Bombay 1986, p. 46

৮১. B. Narzary & M. Mitra, op. cit., p. 42

৮২. Ibid, p. 42 ভবেন নাৰ্জীৰ পৰা জানিব পৰা যায় যে খ্ৰীষ্টান ধৰ্মাৱলম্বী বড়োসকলে খাম-মাদলৰ বাহিৰে বাকীবোৰ পৰম্পৰাগত বাদ্য ব্যৱহাৰ কৰে। (ভবেন নাৰ্জী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭)

কালীচৰণৰ মতবিৰোধৰ কাৰণ নিহিত আছে তেওঁলোকৰ শ্ৰেণী-অৱস্থানত। ফাৰ্লাং বাবা হ'ল সাধাৰণ অৱস্থাৰ কৃষক। পাৰিবাৰিক বিপৰ্যয়ৰ পিছত তেওঁ নিজৰ খেতিৰ মাটিতেই ৰৌমাৰি আশ্ৰমখন পাতে। অন্যহাতেদি, কালীচৰণৰ শ্ৰেণী-চৰিত্ৰ ভিন্ন ধৰণৰ—তেওঁ স্বচ্ছল কাঠৰ বেপাৰী আৰু 'উঠি অহা বড়ো মধ্য শ্ৰেণীৰ প্ৰতিভূ'। স্বাভাৱিকতে নিম্ন শ্ৰেণীৰ বড়োৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতিৰ পৰা তেওঁ আছিল কিছু পৰিমাণে বিচ্ছিন্ন। এই বেলেগ বেলেগ শ্ৰেণী-অৱস্থানৰ বাবেই দুয়োৰে মতৰ মাজত বিৰোধ দেখা গৈছিল। উল্লেখ্য, বাদ্যযন্ত্ৰক কেন্দ্ৰ কৰি হোৱা তুমুল বিতৰ্কৰ অৱশেষত ফাৰ্লাং বাবাৰেই জয় হ'ল।[৮৩]

একধৰ্মী সমাজ এখনৰ এটা অংশত নতুন ধৰ্ম এটাৰ প্ৰবেশ ঘটিলে আভ্যন্তৰীণ বিভাজন অনিবাৰ্য। বড়োসকলৰ এচামে খ্ৰীষ্টান বা বৈষ্ণৱ ধৰ্মত শৰণ লওঁতে বড়োসকলৰ সমাজত ধৰ্মভিত্তিক বিভাজন আৰম্ভ হয়। প্ৰচাৰকসুলভ উৎসাহেৰে কালীচৰণ ব্ৰহ্মাই প্ৰৱৰ্তন কৰা ব্ৰহ্মা ধৰ্মই বিদ্যমান বিভাজং : এটা নতুন মাত্ৰা দিলে। কোৱা বাহুল্য, উক্ত বিভাজনে বড়ো সমাজত বিভিন্ন ধৰ্মীয় গোষ্ঠীৰ মাজত থকা সামাজিক সম্পৰ্কৰ ক্ষেত্ৰত কিছু নেতিবাচক প্ৰভাৱ পেলালে। ফাৰকুহাৰৰ পৰা জানিব পাৰি যে নব্য দীক্ষিত ব্ৰহ্মাসকল এটা জাত-সদৃশ (Caste-like) গোটৰ ৰূপ ল'লে : 'They [ব্ৰাহ্মসকল] are setting themselves up as a caste, at least thus far that they will not eat with others.'[৮৪] বড়ো সমাজখনক ভিতৰৰ পৰা জনাৰ সুযোগ পোৱা ইন্দিবৰ দেউৰীয়ে লিখিছে যে ব্ৰহ্মা ধৰ্মী আৰু বাথৌ ধৰ্মী বড়োসকলৰ মাজত 'সামাজিক আদান-প্ৰদান অতি কম আৰু বিয়া-বাৰু কাচিৎহে হয়।'[৮৫] বড়ো সমাজত ধৰ্মজনিত বিচ্ছিন্নতা এসময়ত এনে এটা অৱস্থা পাইছিলগৈ যে ধুবুৰীত থাকি পঢ়া ব্ৰহ্মা ছাত্ৰৰ কাৰণে পৃথক ব্ৰহ্মা ছাত্ৰাবাস (Brahma Boarding House) আৰু বাথৌ ধৰ্মী ছাত্ৰৰ কাৰণে পৃথক 'মেচ' ছাত্ৰাবাস (Mech Boarding House) স্থাপন

৮৩. ইন্দিবৰ দেউৰী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০৩

৮৪. J. N. Farquhar, op. cit., p 134 হিন্দু ধৰ্মৰ প্ৰভাৱত জনগোষ্ঠীয় সমাজত কেনেকৈ শুচি-অশুচিৰ ধাৰণাৰ অনুপ্ৰৱেশ ঘটে তাৰ আৰু নমুনা উল্লেখ কৰা যায়। বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ সংস্পৰ্শলৈ অহাৰ পিছত মিচিং সমাজত 'ভকত-সাতোলাসকলে অভকতীয়া লোকৰ ৰন্ধন প্ৰকৰণ গ্ৰহণ নকৰা হ'ল।' (নাহেন্দ্ৰ পাদুন, অসমীয়া সংস্কৃতিলৈ জনজাতীয় বৰঙণি, শিৱসাগৰ, ১৯৮৮, পৃ. ৭২) বড়ো সমাজৰ শৰণীয়াসকলে দীক্ষান্তৰিত হোৱা দিনৰ পৰা 'পৱিত্ৰ হ'ল বুলি নিজকে ধাৰণা কৰি লয়।' (ভবেন নাৰ্জী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭)

৮৫. ইন্দিবৰ দেউৰী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০১

কৰা হৈছিল।[৮৬] বড়ো সমাজৰ আভ্যন্তৰীণ দ্বন্দ্বৰ ই আছিল এক উৎকট ৰাজহুৱা অভিব্যক্তি।

এই অন্তৰ্দ্বন্দ্ববোৰৰ তীব্ৰতা বৰ বেছি দিনলৈ নাথাকিল। কুৰি শতিকাৰ মাজভাগৰ পৰা বড়ো মধ্যশ্ৰেণীয়ে নিজৰ কৃষ্টি আৰু সাহিত্যৰ বিকাশৰ উদ্দেশ্যে এক অভূতপূৰ্ব জাগৰণৰ জন্ম দিলে। তাৰ লগতে স্বাধিকাৰ/স্বাতন্ত্ৰ্য চেতনাৰেও প্ৰবুদ্ধ হ'ল বৃহৎ বড়ো সমাজ। এই নতুন পৰিস্থিতিত উল্লিখিত ধৰ্মভিত্তিক অন্তৰ্দ্বন্দ্বসমূহ—নিশ্চিহ্ন নহ'লেও—তল পৰিল। ধৰ্মীয় পৰিচয়তকৈ গোষ্ঠীগত পৰিচয়কেই বহুতেই অগ্ৰাধিকাৰ দিবলৈ আৰম্ভ কৰিলে। অৱশ্যে সম্প্ৰতি সংগঠিতভাৱে প্ৰাচীন বাথৌ ধৰ্মক বৃহৎ বড়ো সমাজত পুনঃপ্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ এটা প্ৰক্ৰিয়া আৰম্ভ হৈছে। ব্ৰহ্মধৰ্মী আৰু শৰণীয়াসকলৰ মাজত আগতে যি সংস্কৃতায়ন প্ৰক্ৰিয়াৰ আদৰ দেখা গৈছিল তাৰ পৰা আঁতৰি অহাৰ আত্ম-সচেতন প্ৰৱণতা এটা এতিয়া কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত দেখা গৈছে। এই প্ৰক্ৰিয়াক নিঃসংস্কৃতায়ন (De-Sanskritization) বোলা যায়। পিছে তাৎপৰ্যপূৰ্ণভাৱে 'De-Sanskritization may be an expression of high politicalization'.[৮৭] বড়ো সমাজত সম্প্ৰতি অংকুৰিত হ'বলৈ ধৰা নিঃসংস্কৃতায়নমুখী প্ৰৱণতাৰ লগত আত্ম-পৰিচয়কেন্দ্ৰিক ৰাজনীতি (identity politics) ৰ সম্পৰ্ক নথকা নহয়। মন কৰিবলগীয়া যে বাথৌ পুনৰুত্থানবাদ আৰু হিন্দু পুনৰুত্থানবাদৰ মাজত এক ধৰণৰ সাদৃশ্য আছে : দুয়োটাৰে কাৰ্যসূচীৰ কেন্দ্ৰীয় লক্ষ্য ধৰ্মীয় আত্ম-পৰিচয়ৰ আত্ম-সচেতন পুনৰ্নিৰ্মাণ। পিছে এই সাদৃশ্য উপৰুৱাহে। পুনৰুত্থান দুবিধৰ মাজত থকা আটাইতকৈ গুৰুত্বপূৰ্ণ বৈসাদৃশ্যটো হ'ল : বাথৌ পুনৰুত্থানবাদ নিঃসংস্কৃতায়নৰ পক্ষে, হিন্দু পুনৰুত্থানবাদ, সংস্কৃতায়ন/পুনঃ সংস্কৃতায়ন (Re-Sanskrization) ৰ পক্ষে। অৱশ্যে এই ধৰণৰ পুনৰুত্থানৰ ৰাজনৈতিক স্বপ্ন যুগোপযোগী হয় নে নহয় সেই জৰুৰী আৰু যুক্তিপূৰ্ণ প্ৰশ্নটো প্ৰাজ্ঞজনৰ মনলৈ অহাটো নিতান্তই স্বাভাৱিক।

(ৰচনা : নৱেম্বৰ,২০০৬)

---

৮৬. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০০-০১ বড়ো সমাজ-ইতিহাসৰ এই তথ্যবোৰৰ পৰা বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে ধৰ্মই—আৰু উপধৰ্ময়ো—বহু ক্ষেত্ৰত সমাজ দেহত বিভাজনৰ সৃষ্টি কৰি বিচ্ছিন্নতা বঢ়ায়। এই বিচ্ছিন্নতাৰ গৰ্ভতেই জন্ম লয় বিদ্বেষৰ বিষাক্ত বীজাণু। বহুধৰ্মীয় বড়ো সমাজত এনে বীজাণুৰ সংক্ৰমণ ইতিমধ্যে আৰম্ভ হৈছে। ক্ষেত্ৰবিশেষে এনে সংক্ৰমণক হিন্দুত্ববাদীসকলে দ্ৰুততৰ কৰাৰ সম্ভাৱনা নথকা নহয়।

৮৭. Y. Singh, op. cit. p.57

ঐতিহ্য আৰু অসমীয়া নাৰী

(১)

ঐতিহ্য অতীতাশ্ৰয়ী। সম্ভৱতঃ এইবাবে মানুহে ঐতিহ্যৰ সতে অনুভৱ কৰে এক ধৰণৰ আৱেগিক বন্ধন। এই আৱেগৰ লগত জাতীয় গৌৰৱবোধ জড়িত হ'লে ঐতিহ্যৰ প্ৰতি টান অধিক টন্‌টনীয়া হয়। অন্যহাতে, যিসকল ৰক্ষণশীল, সমাজৰ পৰিৱৰ্তন-প্ৰক্ৰিয়াক বাধা দিবলৈ যিচাম মানুহ সংকল্পবদ্ধ, তেওঁলোকে সাধাৰণতে ঐতিহ্যৰ দোহাই দি নতুন ভাবধাৰা তথা নীতি-নৈতিকতাক প্ৰতিৰোধ বা আক্ৰমণ কৰিবলৈ যত্ন কৰে। পিছে প্ৰশ্ন হ'ল ঃ বাপতি সাহোন বুলি পুৰণি নীতি-নিয়মবোৰ অন্ধভাৱে খামুচি ধৰি থাকিলে সমাজখন জানো স্থবিৰতাৰ বোকাত ডুব নাযাব? অৱশ্যে এই কথা স্বীকাৰ্য যে কোনো বাছ-বিচাৰ নকৰাকৈ, সমাজৰ মংগল-অমংগলৰ কথা নভবাকৈ, সকলো পৰিবৰ্তনক আদৰি ল'লে ছিন্নমূল সংস্কৃতিৰ ৰঘুমলাই সমাজৰ নিজস্ব প্ৰাণ-ৰস নিঃশেষ কৰাৰ সম্ভাৱনা থাকে। সেই নিমিত্তে যুক্তি-নিৰ্ভৰ আৰু গণতান্ত্ৰিক দৃষ্টিভংগীৰে বিচাৰ কৰি ঐতিহ্যৰ উদাৰ আৰু উপকাৰী দিশবোৰ চিনাক্ত কৰাৰ প্ৰয়োজন অনস্বীকাৰ্য।

এই কথা আমি নিঃসংশয়ে ক'ব পাৰো যে ঐতিহ্যৰ স্বৰূপ চালি-জাৰি চাই তাৰ বৰ্জনীয়/বৰণীয় উপাদানবোৰ চিনাক্ত কৰাটো সহজ কাম নহয়। ঐতিহ্যৰ বস্তুনিষ্ঠ বিচাৰৰ বেলিকা বাধা বহুতো। ইয়াৰে এটা বাধা হ'ল, ঐতিহ্য-সংৰক্ষণৰ সতে ন্যস্ত স্বাৰ্থৰ সম্পৰ্ক। এই সম্পৰ্ক কেতিয়াবা ইমানেই সূক্ষ্ম আৰু সুগভীৰ যে ইয়াৰ শিপাডাল মানুহৰ অৱচেতনলৈকে প্ৰসাৰিত হয়। দৃষ্টান্ত হিচাপে আমি পুৰুষ-প্ৰাধান্যৰ উল্লেখ কৰিব পাৰো। নাৰীৰ ওপৰত সাধাৰণতে এনে কেতবোৰ মূল্যবোধ আৰু আচৰণ-বিধি জাপি দিয়া হয় যিবোৰৰ সতে প্ৰভুত্বকামী পুৰুষৰ স্বাৰ্থ অংগাংগীভাৱে যুক্ত। নবাধীনতাৰ এই ঐতিহ্যত পৰিবৰ্তনৰ স্পন্দন অনুভূত হ'লে প্ৰাচীনপন্থী পুৰুষে (আৰু নাৰীয়েও) চিঞৰি উঠে ঃ ঐতিহ্য ৰসাতলে গ'ল! এওঁলোকৰ লগত সুৰ মিলাই কেতিয়াবা অপ্ৰত্যাশিতভাৱে আধুনিক মনোভাবাপন্ন মানুহেও ঐতিহ্য-ৰক্ষাৰ ভাৰ কেৱল নাৰীৰ ওপৰত দিবলৈ ব্যগ্ৰ হৈ পৰে। এই প্ৰসংগত আৰু এটা উল্লেখনীয় কথা হ'ল, জাতীয় আত্ম-সচেতনতাৰ সতেও ঐতিহ্য-সংৰক্ষণ কেতিয়াবা জড়িত হৈ পৰে। এনে ক্ষেত্ৰত পোছাক-পৰিচ্ছদৰ ঐতিহ্যক সকলো বহিঃপ্ৰভাৱৰ পৰা মুক্ত ৰখাৰ চেষ্টা পৰিলক্ষিত

হয়। জাতিৰ সাংস্কৃতিক মান ৰক্ষাৰ এই দায়িত্বও নাৰীৰ ওপৰতেই সাধাৰণতে দিয়া হয়। জাতীয় চেতনাই জংগী ৰূপ ল'লেহে কেতিয়াবা পুৰুষেও এই দায়িত্ব কান্ধ পাতি লয়—অন্ততঃ সাময়িক আৰু সীমিতভাৱে।

অসমীয়া নাৰী আৰু ঐতিহ্য সম্পৰ্কে আলোচনা কৰাৰ পূৰ্বে আমি ওপৰৰ কথাখিনি থোৰতে উল্লেখ কৰা যুগুত হ'ব বুলি বিবেচনা কৰিলো। কিয়নো ঐতিহ্যৰ গ্ৰহণ/বৰ্জনৰ প্ৰশ্নটো বেছ জটিল আৰু স্পৰ্শকাতৰ বিষয়। এই ক্ষেত্ৰত যি কোনো ধৰণৰ চৰম অৱস্থানেই সমাজৰ বাবে ক্ষতিকৰ হ'ব পাৰে। অৱশ্যে অতি সম্প্ৰতি ঐতিহ্যানুগত্যই এক উগ্ৰ ৰূপ লোৱা দেখা গৈছে। এই ঐতিহ্যান্ধতাৰ নিমিত্তে আনকি সতী-দাহকো এচাম মানুহে ঘৃণ্য বুলি ভাবিবলৈ এৰিছে। এই প্ৰসংগত আৰু এটি কথা উনুকিয়াই থোৱা সমীচীন হ'ব। কথাটো হ'ল, শ্ৰেণী, বৰ্ণ, ধৰ্ম, অঞ্চল ভেদে ঐতিহ্যৰ ৰূপো ভিন ভিন ধৰণৰ হয়। যেনে, 'উচ্চ' বৰ্ণৰ সমাজত পাতিব্ৰাত্যৰ যি আদৰ্শ বহুল প্ৰচলিত, তাৰ সমাদৰ 'নিম্ন' বৰ্ণৰ নিস্ব মানুহৰ মাজত কম। অৱশ্যে সংস্কৃতায়ন (sanskritisation) প্ৰক্ৰিয়াৰ ফলত—'নিম্ন' বৰ্ণই 'উচ্চ' বৰ্ণক অনুকৰণ কৰাৰ নিমিত্তে—শাস্ত্ৰ-শাসিত সম্প্ৰদায়ৰ আচাৰ-আচৰণ আৰু বিশ্বাসৰ দ্বাৰা 'নিম্ন' বৰ্ণও গভীৰভাৱে প্ৰভাৱিত হোৱাৰ সম্ভাৱনা থাকে। এনেকৈ নৰাধীনতাৰ শাস্ত্ৰানুমোদিত আদৰ্শ সমাজৰ 'নিম্ন' স্তৰত দৃঢ়তৰ হয়। আমি অৱশ্যে বৰ্তমান আলোচনাত এই সমস্ত কথা সাঙুৰি লোৱা নাই। কেৱল প্ৰয়োজনানুযায়ী দুই-এঠাইত তাৰ ইংগিতহে দিছো। তদুপৰি বিশেষভাৱে উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব যে অসমীয়া নাৰী আৰু ঐতিহ্যৰ বিষয়ে আলচ কৰোতে আমি মাত্ৰ কেইটামান দিশহে এই নাতিদীৰ্ঘ প্ৰবন্ধত ঠাই দিছো।

(২)

আক্ষৰিক অৰ্থত সমাজ এখন বৈ থাকিব নোৱাৰে। যিমানেই মন্থৰ, দুৰ্বল আৰু সীমিত নহওক, পৰিবৰ্তনৰ প্ৰক্ৰিয়া এটা সমাজ-জীৱনত সক্ৰিয় হৈ থাকেই। এই দিশটোৰ প্ৰতি ভালকৈ চকু নিদিয়াৰ কাৰণে আমি ধৰি লওঁ যে ব্ৰিটিছ শক্তিয়ে খোপনি পোতাৰ পিছতহে অসমীয়াৰ জীৱনলৈ পৰিবৰ্তন আহিল। অৱশ্যে প্ৰাক-ব্ৰিটিছ যুগৰ সকলো পৰিবৰ্তন প্ৰগতিমুখী আছিল বুলি ক'ব নোৱাৰি। আলোচ্য বিষয়ৰ সতে সংগতি ৰাখি আমি এটা দৃষ্টান্ত দিলে কথাটো বোধ হয় পৰিষ্কাৰ হ'ব। 'উচ্চ' হিন্দু অসমীয়া সমাজত কেইদশকমান আগলৈকেও মহিলাই মুকলিমূৰীয়াকৈ ফুৰা-চকা কৰাৰ নিয়ম নাছিল। নলিনীবালা দেৱীৰ স্মৃতিচাৰণত আমি এই কালৰ ছবি এখন পাওঁ ঃ "আজিৰ দিনৰ দৰে মাইকী মানুহবোৰ মুকলিমূৰীয়া হৈ ফুৰা আছিল অতি লাজৰ কথা। ...

বোৱাৰী-জীয়ৰীৰ পৰা সকলো ভদ্ৰমহিলা ভয়ানক পৰ্দা-প্ৰথাৰ আঁৰত ঘৰৰ চুকত দিন কটাবলগীয়া হৈছিল।[১] নাৰী-স্বাৰ্থৰ বিপৰীতে যোৱা এই ঐতিহ্য বাৰু কিমান দিনৰ? প্ৰাক-আধুনিক অসমৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰা গৱেষকৰ পৰা আমি জানিব পাৰোঁ যে এই পৰ্দা-প্ৰথাৰ প্ৰচলনৰ সৈতে মধ্যযুগীয় অসমীয়া মানসত নতুনকৈ প্ৰৱেশ কৰা কেতবোৰ প্ৰমূল্যৰ সম্পৰ্ক আছে: "...... the Vaisnavite movement laid stress on the Purda system in Assam and the habitation of the Mahammedans increased its popularity"[২] কিন্তু ইয়াৰ পূৰ্বে জানো কোনো ঐতিহ্য নাছিল? নিশ্চয় আছিল। সেই ঐতিহ্যই নাৰীৰ আব্ৰু আৰু অৱৰোধৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব নিদিছিল বুলি অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি। হিন্দু সমাজৰ সাংস্কৃতিক গণ্ডীৰ মাজত সম্পূৰ্ণকৈ সোমাই নপৰা জনজাতীয় সমাজত এই পৰ্দাহীন ঐতিহ্যৰ ধাৰাবাহিকতা আজিও দেখা যায়।[৩]

এই কথা অৱশ্যে অনস্বীকাৰ্য যে ব্ৰিটিছ-শাসিত অসমত পৰিবৰ্তনৰ গতি দ্ৰুততৰ আৰু প্ৰভাৱ ব্যাপকতৰ হ'ল। এই পৰিবৰ্তনবোৰৰ সুফল/কুফল আমি এতিয়াও ভোগ কৰি আছো। এম. এন. শ্ৰীনিবাসৰ দৰে সমাজবিজ্ঞানীয়ে পশ্চিমীয়া প্ৰশাসন-সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱত/উদ্যোগত ভাৰতীয় সমাজলৈ অহা ৰূপান্তৰক পাশ্চাত্যায়ন (Westernisation) বুলিছে। এই শব্দটোৰ ব্যঞ্জনা অৱশ্যে বেছ ব্যাপক—"the term subsumes changes occuring at different levels–technology, institution, ideology, values".[৪] কোৱা বাহুল্য, পাশ্চাত্যায়ন আবদ্ধ হৈ থাকিল সমাজৰ এটা ক্ষুদ্ৰ অংশৰ মাজত আৰু পাশ্চাত্য-নিৰ্ভৰ/পাশ্চাত্যমুখী হোৱা হেতুকে ৰাজনৈতিক দৃষ্টিকোণৰ পৰা এই প্ৰক্ৰিয়াৰ মাজত নানা অবাঞ্ছিত প্ৰৱণতাও দেখা গ'ল। পিছে এই কথাও সত্য যে ভাৰতৰ অন্যান্য অঞ্চলৰ দৰে অসমতো ঘাইকৈ পাশ্চাত্যায়নৰ প্ৰত্যক্ষ/পৰোক্ষ প্ৰভাৱত ঐতিহ্যৰ অনিষ্টকৰ তথা অপ্ৰয়োজনীয় উপাদানবোৰক সংশোধন বা বৰ্জন কৰাৰ আগ্ৰহ এচাম শিক্ষিত অসমীয়াৰ মাজত দেখা গ'ল। ইয়াৰ

১। নলিনীবালা দেৱী, **এৰি অহা দিনবোৰ**, গুৱাহাটী, ১৯৯৪, পৃ. ১২

২। S. Rajguru, **Medieval Assamese Society : 1228-1826**, Nagaon, 1988, P. 208
বৈষ্ণৱ ধৰ্ম গুৰুসকলৰ ৰচনা, উক্তি আৰু আচৰণত পিতৃতান্ত্ৰিক প্ৰমূল্যৰ প্ৰাধান্য লেখত ল'বলগীয়া। (শিৱনাথ বৰ্মন, **শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱ : কৃতি আৰু কৃতিত্ব**, গুৱাহাটী, ১৯৮৬, পৃ. ১০১-১০৫; Jahnabi Gogoi Nath, 'Social Attitude Toward Women in Medieval Assam.' in S. L. Baruah Ed., **Status of Women in Assam**, New Delhi, 1992, PP. 10-11)

৩। S. Rajguru, op. cit., P 207

৪। M.N Srinivas, **Social Change in Modern India**, New Delhi, 1984, P 47

বিৰুদ্ধে মাত মতা মানুহৰ অৱশ্যে অভাৱ নহ'ল। পৰিৱৰ্তন-প্ৰবাহক প্ৰতিহত কৰিব বিচৰা এইচাম মানুহে সৰহ ক্ষেত্ৰত ঐতিহ্যৰ দোহাই দি তেওঁলোকৰ আক্ৰমণাত্মক যুক্তি দাঙি ধৰিছিল। এওঁলোকে পৰম্পৰাগত নৰাধীনতাৰ দীৰ্ঘায়ু কামনা কৰিছিল— কেতিয়াবা নিজৰ অজ্ঞাতেই।

উদাৰ চিন্তা-চৰ্চাৰে উদ্বুদ্ধ আলোকপ্ৰাপ্ত অসমীয়া মধ্যবিত্তৰ ঐতিহ্যানুগত্য কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত কিছু শিথিল হৈ পৰিছিল। স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ প্ৰতি তেওঁলোকে আগবঢ়োৱা সমৰ্থনেই ইয়াৰ এক তৰ্কাতীত সাক্ষ্য। প্ৰাচীনপন্থীসকলৰ কাৰণে ই আছিল এক নাভূত-নাশ্ৰুত কথা। অসূৰ্যস্পৰ্শা মহিলাই গৈ বিদ্যালয়ত পঢ়া-শুনা কৰিব—ই জানো সম্ভৱ? কেনেবাকৈ ই সম্ভৱ হ'লেও এই স্ত্ৰী-শিক্ষাই অসমীয়া নাৰীৰ বিনন্দীয়া ঐতিহ্যক জানো থান-বান নকৰিব? ঐতিহ্যৰ অন্ধ স্তাৱকসকলৰ এই প্ৰকাৰ আশংকাৰ প্ৰতিধ্বনি আমি শুনিবলৈ পাওঁ লম্বোদৰ বৰাৰ 'সদানন্দৰ সমাচাৰ'ত। তেওঁৰ মতে স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ ফলত অন্ততঃ দুটা বিদ্যা ছোৱালীবিলাকে ভালদৰে আয়ত্ত কৰিছে: "এটা দৰা নিন্দোৱা, আনটো সমনীয়া লৰাবিলাকলৈ চিঠি লিখা।"[৫] চিঠিৰ আকাৰত ব্যংগাত্মক ভংগীৰে লিখা ৰচনা এখনৰ শেহত তেওঁ কৈছে: "অসমীয়া জাতিৰ এটি মাথোন ভাল বস্তু আছে, সি তিৰুতা। এনেকুৱা শিক্ষা দি সেই বস্তুটো যেন ভ্ৰষ্ট কৰা নহয়, তাৰ নিমিত্তেহে আপোনালৈ এই চিঠি।"[৬] নিঃসন্দেহে ক'ব পাৰি, আধুনিক শিক্ষা-সভ্যতাৰ পোহৰৰ পৰা আঁতৰাই ৰাখি অসমীয়া নাৰীক ঐতিহ্যৰ এন্ধাৰ কোঠাত বন্দিনী কৰি ৰখাটোৱেই বৰা ডাঙৰীয়াৰ উদ্দেশ্য আছিল। পুৰুষ-প্ৰধান প্ৰমূল্যসমূহ তেওঁৰ চেতনাৰ দলৈকে শিপাই আছিল বুলি অনুমান কৰাত বিশেষ সুবিধা নাই।

কেৱল লম্বোদৰ বৰাক জগৰীয়া কৰিলে অৱশ্যে ঘোৰ অন্যায় হ'ব। পুৰুষাধিপত্যৰ ঐতিহ্য বহন কৰা একাধিক লেখা আমি সেইকালৰ আলোচনীৰ পাতত পঢ়িবলৈ পাওঁ। উদাৰচিতীয়া গুণাভিৰাম আছিল স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ অগ্ৰণী সমৰ্থক। পিছে তেওঁৰ 'আসাম-বন্ধু'ত 'প.শ'ই লিখা 'স্ত্ৰী-শিক্ষা' শীৰ্ষক ৰচনাত পৰিৱৰ্তন-বিৰোধী ঐতিহ্যানুগত্যৰ অভিব্যক্তি সুস্পষ্ট। নানা যুক্তি-তৰ্কৰ অৱতাৰণা কৰি তেওঁ প্ৰমাণ কৰিবলৈ বিচাৰিছে যে ছোৱালীয়ে পুথি পঢ়াৰ বা বিদ্যালয়লৈ যোৱাৰ কোনো দৰকাৰ নাই, 'স্ত্ৰীসকলৰ মৌখিক শিক্ষাই ভাল।"[৭] ১৮৮৬ চনত ওলোৱা বিলাত-ফেৰৎ

৫। নন্দ তালুকদাৰ সম্পাদিত, লম্বোদৰ বৰা ৰচনাৱলী, গুৱাহাটী, ১৯৮৩, পৃ. ৫৬। আচৰিত কথা যে স্ত্ৰীশিক্ষা-বিৰোধী লম্বোদৰ বৰাই বিদ্যাসাগৰৰ জীৱন-চৰিত লিখা আৰম্ভ কৰিছিল। (উক্তগ্ৰন্থ, পৃ. ৮)

৬। উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৫৮

৭। নগেন শইকীয়া সম্পাদিত, আসাম-বন্ধু, গুৱাহাটী, ১৯৮৪, পৃ. ৪৭৮।

ইঞ্জিনিয়াৰ বলিনাৰায়ণ বৰাৰ 'মৌ'ত আমি সমধৰ্মী বক্তব্যৰ মুখামুখি হওঁ। পাশ্চাত্যায়নক আদৰণি জনালেও স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ প্ৰতি বৰা আছিল খড়গহস্ত : "আসামৰ মানুহ-দুনুহক মানে লণ্ড-ভণ্ড কৰিছিল, কিন্তু ভাটি সভ্যতাৰ লণ্ড-ভণ্ড তাতকৈও ভয়ানক হ'ব, যদিহে অসমীয়া তিৰোতা পণ্ডিত হ'বলৈ খোজে।"[৮] আলোচনা প্ৰসংগত বলিনাৰায়ণ বৰাই নাৰীৰ ব্যক্তিত্ব-গঠনত তাঁত-শালৰ ভূমিকাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে : "তাঁত-শালেই অসমীয়া তিৰোতাৰ ধৈৰ্য, সহিষ্ণুতা আৰু গৃহস্থালি গুণৰ মূল।"[৯] তেওঁৰ মতে বেমাৰীৰ যত্ন লোৱা, আলহী আপ্যায়ন কৰা, ল'ৰা-ছোৱালীৰ আলপৈচান ধৰা, কাপোৰ বোৱা আদি ঘৰুৱা কাম-বন বাদ দি যি তিৰোতাই 'বি.এ., এম.এ. আদি মুনিহৰ বন কৰিবলৈ আগবাঢ়ে, তেনেকুৱা মতা-তিৰুতাক দেখিলেই ভয় লাগে।"[১০] ভালদৰে ফঁহিয়াই চালে দেখা যাব যে 'তিৰোতাৰ বন কি?' নামৰ ৰচনাত বলিনাৰায়ণ বৰাই দাঙি ধৰা বিবিধ যুক্তিৰ মূল বক্তব্য এটাই : পুৰণি ঐতিহ্যক খামুচি ধৰি থাকি গৃহাবদ্ধা নৰাধীন অসমীয়া নাৰীয়ে 'মুনিহৰ বন' কৰিবলৈ আগবাঢ়ি যোৱা অনুচিত।

স্ত্ৰী-শিক্ষা-বিৰোধী ৰক্ষণশীল অসমীয়াৰ আশংকাৰ যে কোনো ভিত্তি নাছিল তাৰ প্ৰমাণ সময়ে দিলে। স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ সুবিধা আৰু সমাদৰ বাঢ়ি যোৱাৰ লগে লগে 'মুনিহৰ বন' কৰা নাৰীৰ সংখ্যা বাঢ়ি গ'ল, আনকি এচাম 'মতা-তিৰোতা'ই স্বোপাৰ্জনৰ বাটতো ভৰি দিলে আত্ম-প্ৰত্যয়েৰে। পিছে এই প্ৰকাৰ ঐতিহ্য-অননুমোদিত কাৰ্যৰ ফলত দেশখন 'লণ্ড-ভণ্ড' নহ'ল। বৰঞ্চ দেখা গ'ল যে মধ্যবিত্তৰ অগ্ৰণী চামৰ চিন্তা-চৰ্চা মন্থৰ গতিৰে সমাজৰ অন্যান্য স্তৰলৈও বিয়পি পৰিল। অৱশ্যে পুৰণি ঐতিহ্যৰ অৱশেষ একাংশ মানুহৰ চেতনাৰ এচুকত এতিয়াও বোধ হয় গোপনে ঠাই দখল কৰি আছে।

৮। সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত, মৌ, গুৱাহাটী, ১৯৮০, পৃ ৭

৯। উক্তগ্ৰন্থ, পৃ ৪ অসমীয়া তিৰোতাৰ তাত বোৱা ঐতিহ্যক হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে ভাল চকুৰে চোৱা নাছিল : "...ব্ৰাহ্মণ শূদ্ৰাদি ভদ্ৰলোক সকলেৰ স্ত্ৰীলোকে ঘৰে ঘৰে বস্ত্ৰ প্ৰস্তুত কৰে এই এক মুখ্য দোষ পৰম্পৰা ৰূপে চলিত হইয়া আসিতেছে।" (যতীন্দ্ৰমোহন ভট্টাচাৰ্য সম্পাদিত, আসাম বুৰঞ্জি, গৌহাটি, ১৯৬২, পৃ. ৯০) এই নেতিবাচক মনোভাৱৰ আঁৰত, আভিজাত্যবোধৰ উপৰিও, বংগীয় সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱ সক্ৰিয় আছিল বুলি মনে ধৰে। বংগদেশত শ্ৰেণী/জাত নিৰ্বিশেষে সকলো মহিলাই তাঁত বোৱা কামত নালাগে। প্ৰায় এশবছৰ পূৰ্বে হেমন্তবালা চৌধুৰী নামৰ এগৰাকী বাঙালী মহিলাই বংগীয় সমাজৰ এই দিশটোক নিন্দা কৰি লিখিছিল : "আসাম বাসিনী ও মণিপুৰী মহিলাগণ স্বীয় পৰিবাৰস্থ সকলেৰ পৰিধানোপযোগী বস্ত্ৰ স্বহস্তে প্ৰস্তুত কৰেন। ... বাঙালি যেমন পৰমুখাপেক্ষী ভাৰতেৰ আন কোনো জাতি এত নহে। বঙ্গ মহিলাৰ আপাদমস্তক বিলাতী বস্ত্ৰে আবৃত।" (সুতপা ভট্টাচাৰ্য সম্পাদিত, বাঙালি মেয়েৰ ভাবনামূলক গদ্য, নতুন দিল্লী, ১৯৯৯, পৃ. ১৩৮)

১০। সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ ৩

উত্তেজিত অৱস্থা আৰু অসতৰ্ক মুহূৰ্তত স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ বিষয়ে দিয়া নিন্দাপূৰ্ণ বা অনাস্থাসূচক মন্তব্যত ইয়াৰ প্ৰমাণ পোৱা যায়। ভালকৈ বিচাৰ-খোঁচাৰ কৰিলে এই প্ৰৱণতাৰ কিছু মুদ্ৰিত প্ৰমাণো ওলাব যেন লাগে। দৃষ্টান্ত হিছাপে আমি অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাদেৱৰ স্মৃতিচাৰণৰ পৰা এটি বাক্য উদ্ধৃত কৰিব পাৰোঁ ঃ "ছোৱালী যিমানেই উচ্চ শিক্ষিতা হয়, সিমানে দৰা পোৱাও টান হয় আৰু ছোৱালীৰ নিজৰ পছন্দৰ আগত মাক-বাপেকৰ পছন্দ বহুত সময়ত হাৰ মানিবলগীয়া হয়।"[১১] শেহৰ কথাষাৰে লম্বোদৰ বৰাৰ এটা অভিযোগলৈ মনত পেলাই দিয়ে ঃ স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ এটা কুফল হ'ল 'দৰা নিন্দোৱা'।

(৩)

গুণাভিৰাম বৰুৱাই অসমীয়া সমাজৰ নীতি-নিয়ম আৰু আচাৰ-ব্যৱহাৰৰ বিষয়ে বহুতো সমল তেওঁৰ 'আসাম বুৰঞ্জী'ত সন্নিৱিষ্ট কৰি গৈছে। সমাজ-ইতিহাসৰ প্ৰণেতাসকলৰ বাবে এই সমলবোৰ বেছ গুৰুত্বপূৰ্ণ। 'আসাম বুৰঞ্জী'ৰ অষ্টাদশ অধ্যায়ত আমি অসমীয়া নাৰীৰ বিষয়ে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ দুআষাৰ কথা পঢ়িবলৈ পাওঁ। তেওঁ লিখিছে ঃ

> "এই দেশৰ স্ত্ৰীসকল বড় উদ্‌যোগী আৰু পৰিশ্ৰমী। পুৰুষে সইতে প্ৰায় সমভাগে আৰ্জে আৰু গৃহ কাৰ্যত লিপ্ত থাকে। এই হেতুকে অনান্য দেশতকৈ এই দেশীয় স্ত্ৰীসকল অপেক্ষাকৃত স্বাধীন।"[১২]

গুণাভিৰাম বৰুৱাই এই কথাখিনি লিখিছিল অসমীয়া সমাজৰ এজন হিছাপে, তেওঁৰ সিদ্ধান্তৰ ভিত্তি আছিল আভ্যন্তৰীণ পৰ্যবেক্ষণ। পিছে বাহিৰৰ পৰা অহা মুক্তমনা পৰিভ্ৰমণকাৰীৰ লেখাতো আমি সমধৰ্মী উক্তি পঢ়িবলৈ পাওঁ। ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নৰ 'উদাসীন সত্যশ্ৰবাৰ আসাম ভ্ৰমণ' নামৰ পুথিখন ছপা হৈছিল ১৮৮১ চনত। এই পুথিখনত তেওঁ লিখিছে ঃ "এই [আসাম] দেশীয় স্ত্ৰী-জাতি অপেক্ষাকৃত স্বাধীন ...... এই দেশের স্ত্ৰীজাতি সবলা, পুরুষ অপেক্ষা বুদ্ধিমতী ও সাহসী। ইহাঁরা কৰ্মঠ ও শিল্পী।"[১৩] অনুমান কৰিব পাৰি, বংগদেশৰ 'উচ্চ' হিন্দু সমাজত বিচৰণ কৰা ৰামকুমাৰে সাধাৰণ অসমীয়া তিৰোতাৰ কথা-বতৰা, চলন-ফুৰণ, আচাৰ-ব্যৱহাৰ দেখি নিশ্চয় আচৰিত হৈছিল।

১১। অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকা, **স্মৃতিলেখা**, গুৱাহাটী, ১৯৮১, পৃ. ১১১

১২। গুণাভিৰাম বৰুৱা, **আসাম বুৰঞ্জী**, গুৱাহাটী, ১৯৭২, পৃ. ২০৪। অসমৰ সাধাৰণ মুছলমান নাৰীয়েও কিছু স্বাধীনতা পাইছিল ঃ "মুসলমানৰ স্ত্ৰীসকলেই প্ৰকাশ্যভাৱে ঘৰতে দোকান দিছিল।" (উক্তগ্ৰন্থ, পৃ. ১৮৯)

১৩। কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, **আসামে চা-কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন**, কলিকতা, ১৯৮৯, পৃ. ৯৯

প্ৰশ্ন হ'ল ঃ অসমীয়া নাৰীৰ এই ঐতিহ্যৰ উৎস কি? এই কথা সৰ্বজনবিদিত যে অসমীয়া সংস্কৃতিৰ নিৰ্মাণ প্ৰক্ৰিয়াত জনজাতীয় সমাজৰ উল্লেখযোগ্য বৰঙণি আছে। গুণাভিৰাম আৰু ৰামকুমাৰে অসমীয়া নাৰীৰ যি আপেক্ষিক স্বাধীনতাৰ কথা কৈছে, তাৰ গুৰিত এই জনজাতীয় প্ৰভাৱ আছে বুলি ধাৰণা হয়। বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাই লিখি গৈছে ঃ "অসমীয়া সমাজত তিৰোতাৰ যি মৰ্যাদা, তাৰ সৰহভাগ তিব্বত-বৰ্মী ভাষীৰ প্ৰভাৱত সম্ভৱপৰ হৈছে।"[১৪] কোনো সন্দেহ নাই, মৰ্যাদাৰ ভিতৰত বৰুৱাদেৱে স্বাধীনতাকো সাঙুৰি লৈছিল, কাৰণ স্বাধীনতা অবিহনে মৰ্যাদা অৰ্থহীন। নৃতত্ত্ববিদসকলৰ পৰা জানিব পাৰি যে এই সামাজিক স্বাধীনতা জনজাতীয় নাৰীৰ এক লেখত ল'বলগীয়া প্ৰাপ্তি।[১৫]

আমি ওপৰত 'আসাম বুৰঞ্জী'ৰ পৰা উদ্ধৃত কথাখিনি ভালকৈ ফঁহিয়াই চালে দেখা যায় যে গভীৰ সামাজিক অন্তৰ্দৃষ্টিৰে গুণাভিৰামে অসমীয়া নাৰীৰ আপেক্ষিক স্বাধীনতাৰ আৰ্থ-সামাজিক উৎসৰ ওপৰত আলোকপাত কৰিছে। আধুনিক সমাজ-বিজ্ঞানীসকলৰ বহুতেই এই মত পোষণ কৰে যে অৰ্থনৈতিক আত্ম-নিৰ্ভৰতাৰ ওপৰত নাৰী-স্বাধীনতাৰ প্ৰশ্নটো বহু পৰিমাণে নিৰ্ভৰ কৰে। গুণাভিৰামৰ মন্তব্যৰ পৰা বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে—সীমিতভাৱে হ'লেও—জীৱিকাজনিত স্বাধীনতা অসমীয়া নাৰীৰ আছিল। 'উচ্চ' হিন্দু সমাজৰ নাৰীয়ে এই স্বাধীনতাৰ মুক্ত বায়ু উপভোগ কৰিবলৈ পাইছিল নে নাই সি অৱশ্যে এক বিতৰ্ক-সাপেক্ষ বিষয়। ৰত্নেশ্বৰ মহন্তই 'গাঁৱলীয়া বোৱাৰী' নামৰ কবিতাটোত লিখিছে ঃ

মহৰ্ষি মনুৰ সংহিতাৰ সুবচন
(গৃহিণীৰ কাৰ্য) গাঁৱে কৰিছে পালন
যত গ্ৰাম্য বধূচয়,
অন্তৰত ঘোৰ ভয়,
শাস্ত্ৰ-উপদেশ পালা হিন্দুৰ ধৰম,
নেপালিলে পাপ হয় ঘোৰ কুকৰম।[১৬]

১৪। বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা, অসমীয়া ভাষা আৰু সংস্কৃতি, গুৱাহাটী, ১৯৭৮, পৃ. ৮৩

১৫। '.....generally speaking, the tribal women enjoys a high and honourable place in society and goes proudly free about the countryside.' (V. Elwin, 'Tribal Women', in D. Jain ed., **Indian Women**, New Delhi, 1975, P. 207)

১৬। যোগেন্দ্ৰ নাৰায়ণ ভূঞা সম্পাদিত, ৰত্নেশ্বৰ মহন্ত ৰচনাৱলী, গুৱাহাটী, ১৯৭৭, পৃ ১৪৫

মহন্তদেৱে গুণ-কীর্তন কৰা এই ঐতিহ্যৰ বাহক সমাজৰ কোন চাম মানুহ? পথাৰৰ বোকা-পানী খচকি পুৰুষৰ স'তে সমানে কাম কৰা গ্ৰাম্য তিৰোতাই 'মহৰ্ষি মনু'ৰ অনুশাসনবোৰলৈ জানো কেৰেপ কৰে? ৰত্নেশ্বৰ মহন্তৰ 'গাঁৱলীয়া বোৱাৰী'ত আচলতে আমি 'উচ্চ' বৰ্ণৰ নৰাধীন নাৰী-জীৱনৰ প্ৰতিচ্ছবি দেখা পাওঁ। অৱশ্যে সামাজিক গাঁথনিৰ নিম্ন স্তৰত থকা যিসকলে ঊৰ্ধ্বমুখী সামাজিক চলমানতাৰ (upward social mobility) নিমিত্তে 'উচ্চ' বৰ্ণক অনুকৰণ কৰিবলৈ যত্ন কৰে, তেওঁলোকৰ জীৱনত 'মহৰ্ষি মনু'ৰ প্ৰভাৱ পৰাটো আচৰিত নহয়। নিম্ন বৰ্ণৰ এই প্ৰকাৰ অনুকৰণক সমাজবিজ্ঞানীসকলে সংস্কৃতায়ন (Sanstrisation) বোলে। এই সংস্কৃতায়ন প্ৰক্ৰিয়াৰ ফলত অসমীয়া নাৰীৰ স্বাধীনতাৰ উজ্জ্বল ঐতিহ্য কিছু পৰিমাণে ম্লান পৰিছিল বুলি ভবাৰ থল একেবাৰে নথকা নহয়। ধাৰণা হয়, এই সন্দৰ্ভত অধ্যয়ন-অনুসন্ধান চলালে বহুতো চিত্তাকৰ্ষক তথ্য জনা যাব। এটা দৃষ্টান্ত লোৱা যাওক। ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই ১৮৮১ চনত প্ৰকাশিত তেওঁৰ তথ্য-সমৃদ্ধ ভ্ৰমণ-গ্ৰন্থত লিখিছে যে পূৰ্বে অসমৰ কায়স্থসকলৰ মাজত বাল্যবিবাহৰ প্ৰচলন একেবাৰেই নাছিল, কিন্তু এতিয়া বাঙালীসকলক অনুকৰণ কৰাৰ ফলত "কেহ কেহ দশম বৰ্ষীয় কন্যাৰ বিবাহ দিয়া স্বৰ্গাধিকাৰী হইতে আৰম্ভ কৰিয়াছেন।"[১৭] অন্যত্ৰ আমি বাঙালীক অনুকৰণ কৰাৰ প্ৰক্ৰিয়াটোক বংগায়ন (Bengalisation) বুলিছো।[১৮] এই প্ৰক্ৰিয়াটোৰ এটা উপধাৰাই সংস্কৃতায়নক প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই লক্ষ্য কৰা পৰিৱৰ্তন প্ৰক্ৰিয়াটো খুব সম্ভৱ এই উপধাৰাটোৰেই অভিব্যক্তি।

সংস্কৃতায়নৰ দৰে পাশ্চাত্যায়ন (Westernisation) প্ৰক্ৰিয়ায়ো ঐতিহ্যলৈ নানা পৰিৱৰ্তন আনে। অৱশ্যে সচৰাচৰ ই স্ত্ৰী-স্বাধীনতাৰ ঐতিহ্যক দুৰ্বল নকৰে, যদিও পাশ্চাত্যৰ অন্ধ অনুকৰণে দেশীয় সংস্কৃতিৰ স্বাস্থ্য আৰু স্বকীয়তা নষ্ট কৰে। আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছোঁ, সংস্কৃতায়নৰ সতে স্ত্ৰী-স্বাতন্ত্ৰ্যৰ সম্পৰ্ক বৈৰীমূলক। সমাজ-বিজ্ঞানীৰ ৰচনাত এই মন্তব্যৰ সপক্ষে সাক্ষ্য পোৱা যায়। মহীশূৰত স্কাৰলেট নামৰ এগৰাকী সমাজবিজ্ঞানীয়ে অনুসন্ধান চলাই এই সিদ্ধান্তলৈ আহিছে যে নতুনকৈ আৰ্থিক স্বাচ্ছন্দ্য লাভ কৰা এচাম খেতিয়কে সামাজিক প্ৰতিষ্ঠা অৰ্জনৰ উদ্দেশ্যে সংস্কৃতায়নৰ আশ্ৰয় লৈছে। তেওঁলোকে, 'উচ্চ' বৰ্ণক আৰ্হি হিচাপে গ্ৰহণ কৰি, পৰিয়ালৰ তিৰোতাক খেতিৰ কাম-কাজৰ পৰা আঁতৰাই আনিছে। ইয়াৰ ফলত তেওঁলোকৰ সমাজত কন্যাপণ

১৭। কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮৩

১৮। P Chowdhury, **Socio-Cultural Aspects & Assam in the 19th Century**, New Delhi, 1994, Pp 68-84

ৰৰপণলৈ ৰূপান্তৰিত হৈছে, কিয়নো নতুন পৰিস্থিতিত মহিলা অৰ্থনৈতিক সম্পদ হিছাপে বিবেচিত হোৱা নাই।[19] কোনো সন্দেহ নাই, এই নব্য ধনী প্ৰতিষ্ঠাকামী ফুলনসকলৰ 'উচ্চ' ঐতিহ্যৰ প্ৰতি যি আসক্তি, সি পূৰ্বৰ স্ত্ৰী-স্বাধীনতাৰ ঐতিহ্যক বহু পৰিমাণে সংকুচিত কৰিলে। এই ধৰণৰ প্ৰক্ৰিয়া এতিয়াও আমাৰ সমাজত অব্যাহত আছে। ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই অসমৰ কায়স্থসকলৰ মাজত লক্ষ্য কৰা বাল্য-বিবাহৰ আঁৰতো নিশ্চয় সামাজিক প্ৰতিষ্ঠা লাভৰ স্পৃহা সক্ৰিয় আছিল। সম্প্ৰতি কেউপিনে মূৰ দাঙি উঠা হিন্দু পুনৰুত্থানবাদে সংস্কৃতায়নৰ জনপ্ৰিয়তাক ব্যাপকতৰ কৰিব বুলি মনে ধৰে। সমাজ বিজ্ঞানীসকলে যাক re-Sanskritisation বোলে, সেই প্ৰক্ৰিয়াৰ দ্বাৰা আনকি এচাম মানুহে আধুনিক চিন্তা, প্ৰমূল্য, আচৰণ আদিক বিসৰ্জনো দিব পাৰে।[20] এনে পৰিস্থিতিত নৰাধীনতা ব্যাপকতৰ আৰু গভীৰতৰ হোৱাৰ আশংকা অমূলক নহয়। কোৱা বাহুল্য যে অসমীয়া নাৰীৰ আলোচ্য ঐতিহ্যৰ ওপৰত এই ধৰণৰ পৰিবৰ্তনে নেতিবাচক প্ৰভাৱ পেলোৱাৰ সম্ভাৱনা নথকা নহয়।

(৪)

ঐতিহ্যৰ এটা বাহ্যিক দিশ থাকে। কি খাইছোঁ, কেনেকুৱা ঘৰত আছোঁ, কি পিন্ধিছোঁ, কেনেকৈ সমাজখনক সংগঠিত কৰিছোঁ—এই ধৰণৰ সকলো কথাই ঐতিহ্যৰ অংগ। এইবোৰৰ ভিতৰত পোছাক-পৰিচ্ছদৰ বাহ্যিক দিশটো ইমানেই গুৰুত্বপূৰ্ণ যে ইয়াক সাংস্কৃতিক প্ৰতীক (cultural symbol) বুলিলে বোধ হয় অত্যুক্তি কৰা নহ'ব। ভাৰতীয় পোছাকৰ ইতিহাসৰ পাত মেলি চালে দেখা যায় যে বিভিন্ন সময়ত এই সাংস্কৃতিক প্ৰতীকৰ ভাৰতীয়ত্ব অক্ষুণ্ণ ৰাখি আহিছে নাৰীয়ে। অৱশ্যে ভাৰতীয় নাৰীৰ পোছাকৰ ওপৰত কোনো অ-ভাৰতীয় প্ৰভাৱ পৰা নাই বুলি ক'ব নোৱাৰি, কিন্তু পুৰুষৰ দৰে এই প্ৰভাৱে নাৰীক ঐতিহ্যৰ পৰা বিচ্ছিন্ন কৰিব পৰা নাই। যেনে, পেটিকোট আৰু ব্লাউজ নিঃসন্দেহে বিদেশী উপাদান, পিছে এই দুবিধ পোছাকৰ সতে চোলি আৰু ঘাগ্ৰাৰ সাদৃশ্য মন কৰিবলগীয়া। পৰিচ্ছদৰ ক্ষেত্ৰত নাৰীৰ এই ঐতিহ্যানুগত্যৰ অন্যতম কাৰণ হ'ল, ৰাজহুৱা জীৱনৰ পৰা আঁতৰি ঘাইকৈ ঘৰুৱা কাম-কাজত ব্যস্ত থকা নাৰীৰ ওপৰত নতুন শাসককুলৰ প্ৰভাৱ কমকৈ পৰিছিল। ঐতিহ্য-সংৰক্ষণৰ

১৯। সুব্ৰতা সেন, পণপ্ৰথা : শাস্ত্ৰে ও সমাজে, কলিকাতা, ১৯৯৮, পৃ. ৮৯

২০। পুনঃ সংস্কৃতায়ন (Re-Sanskritisation) হ'ল 'a case where a formerly westernised or modernised group discards many of the cultural symbols of modernisation, such as dress, spoken language, food habits and style of living and political idologies and reverts to traditional Sanskritic symbols and beliefs (Y Singh, **Modernisation of Indian Tradition**, Jaipur, 1986, P. 56)

ক্ষেত্ৰত নাৰীৰ এই ভূমিকাৰ প্ৰসংগত জনৈক গৱেষকে কৈছে ঃ

> "It is a tribute to Indian women that in no time in history were they ever tempted to sacrifice their own rich sartorial heritage. Perhaps the menfolk, who had no alternative but to copy their masters, did not encourage their women to rush in to this change over."[২১]

পুৰুষে নিজৰ পোছাকৰ পৰিচয় (identity) হেৰুৱাই নাৰীৰ পৰিচ্ছদৰ নিজস্বতা সম্পৰ্কে হয়তো বেছি সচেতন হৈ পৰিছিল। এনেকৈ সম্ভৱতঃ তেওঁলোকে সম্ভাব্য সাংস্কৃতিক আত্ম-বিস্মৃতিৰ বিপৰীতে নাৰী-নিৰ্ভৰ ক্ষতিপূৰণৰ ব্যৱস্থা কৰিছিল। নৱাধীনতা যি সমাজৰ অন্যতম সাংস্কৃতিক বৈশিষ্ট্য, তাত এই ধৰণৰ প্ৰতিক্ৰিয়াই স্বাভাৱিক।

সমগোত্ৰীয় প্ৰৱণতা এটা উনৈশ শতিকাৰ অসমতো দেখা যায়। পাশ্চাত্য সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ সান্নিধ্যলৈ অহাৰ পিছত অসমীয়া নাৰীৰ সাজ-পাৰক কেন্দ্ৰ কৰি কিছু আলোচনা-বিলোচনা হৈছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। ১৮৮৫ চনত ছপা হোৱা গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ 'আসাম বন্ধু'ৰ প্ৰথম সংখ্যাতেই 'দেশীয় পৰিচ্ছদ' শীৰ্ষক এটি নিবন্ধ ওলাইছিল। এই নিবন্ধৰ এঠাইত লেখকে কৈছে যে যিসকলৰ সামৰ্থ্য আছে, তেওঁলোকে ইউৰোপীয় মহিলাৰ পোছাক অনুকৰণ কৰাত দোষ নাই, কিন্তু "মেখেলা ৰিহাৰ পৰিবৰ্তে নিতান্ত কুৎসিৎ শাড়ীৰ ব্যৱহাৰ কৰা সুৰুচি বুলিব নোৱাৰি।"[২২] এই নিবন্ধৰ আঁত ধৰি 'আসাম-বন্ধু'ৰ পৰৱৰ্তী এটা সংখ্যাত ৰত্নেশ্বৰ মহন্তই লিখা আলোচনাত আমি নাৰীৰ সাজ-পাৰ সম্পৰ্কে ভিন্নসুৰীয়া কথা পঢ়িবলৈ পাওঁ। ইউৰোপীয় মহিলাৰ পোছাকৰ অসুবিধাৰ কথা আলচ কৰি আলোচনাৰ শেষত তেওঁ কৈছে ঃ ".....অৱশেষত আমি সমস্বৰে পুৰুষৰ সাজৰ দোষ আৰু তিৰোতাৰ সাজৰ উৎকৰ্ষতা স্বীকাৰ কৰি উঠি অহা শিক্ষিত ডেকাসকলক তিৰোতাৰ সাজৰ ভিতৰত শাৰীক নুসুমাবলৈ আৰু সমাজৰ অধিনায়কসকলক পুৰুষৰ এটা নতুন সাজৰ সৃষ্টি কৰিবলৈ প্ৰাৰ্থনা কৰি প্ৰবন্ধৰ সমাপন কৰিব খুজিলোঁ।"[২৩] এই কথাখিনিত ভাৰতৰ

২১। A Biswas, **Indian Costumes**, New Delhi, 1985, P. 121.

২২। নগেন শইকীয়া সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২০ সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাৰ প্ৰেৰণা থাকিলেও কেৱল সেই কাৰণে 'আসাম বন্ধু'ৰ লেখকে শাৰীক 'কুৎসিৎ' বোলা নাই বুলি ভাবিবৰ থল আছে। উনৈশ শতিকাৰ সত্তৰ দশকত এগৰাকী বাঙালী লিখিকাই লেখিছিল ঃ "বংগীয় অনেক মহিলা কুৎসিৎ লজ্জার বশবর্তী। তাহাঁরা অতি সূক্ষ্ম বস্ত্র পরিধান করিয়া থাকেন....।" (সুতপা ভট্টাচাৰ্য সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২২৮) ২৪ নম্বৰ পাদটীকাত এই বিষয়ে আৰু দুটামান কথা লিখিছোঁ।

২৩। নগেন শইকীয়া সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৮৮

অন্যান্য অঞ্চলৰ পৰিচ্ছদ-ইতিহাসৰ পুনৰাবৃত্তিৰ আভাস বিদ্যমান ঃ পুৰুষৰ কথা সুকীয়া, নতুন সাজ-পোছাক পুৰুষে পিন্ধিলে আপত্তিৰ বিশেষ থল নাই, কিন্তু নাৰীয়ে পোছাকৰ পুৰণি ঐতিহ্য ত্যাগ কৰাটো অনুচিত।

এই মনোভাৱৰ ধাৰাবাহিকতা আজিও লক্ষ্য কৰা যায়। অসমীয়াত্বৰ চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ আন্দোলন হ'লেই মেখেলা-চাদৰ পিন্ধাৰ ধুম উঠে। ইয়াত আচৰিত হ'বলগীয়া একো নাই, কিয়নো এই প্ৰকাৰৰ আন্দোলনৰ সময়ত জাতীয় পৰিচয় ঘোষণাৰ উদ্দেশ্যে একোটা বা একাধিক সাংস্কৃতিক প্ৰতীকৰ প্ৰয়োজন হয়। পিছে এনে আন্দোলনৰ যুৱ নেতৃত্বই বা ডেকা অংশগ্ৰহণকাৰীয়ে চুৰিয়া-চেলেং পিন্ধি জাতীয়ত্ব জাহিৰ কৰাৰ চেষ্টা সাধাৰণতে দেখা নাযায়। অৱশ্যে কেতিয়াবা তেওঁলোকে ফুলাম গামোচা একোখন লয়। এই দেশীয় গামোচাৰ প্ৰতীকী তাৎপৰ্য নথকা নহয়। কিন্তু প্ৰশ্ন হ'ল, শাৰী-চুৰিদাৰ-জিনচ্ পৰিহিতা অসমীয়া যুৱতীয়ে যদি ডিঙি বা কঁকালত ফুলাম গামোচা ওলোমাই লয় তেতিয়া জানো ঐতিহ্য-সচেতন পুৰুষে তাক জাতীয়ত্বৰ প্ৰতীক হিছাপে মানি ল'ব? প্ৰশ্নটো অপ্ৰিয় আৰু অস্বস্তিকৰ। পিছে নিৰ্মোহ আত্ম-সমীক্ষাৰ উদ্দেশ্যে এই প্ৰকাৰ প্ৰশ্নক মাজে-সময়ে প্ৰশ্ৰয় দিয়াটো ক্ষতিকৰ বুলি মনে নধৰে।

এই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই যে নিৰপেক্ষ মনোভাৱ আৰু নান্দনিক চেতনাৰ অধিকাৰী যি কোনো মানুহে অসমীয়া নাৰীৰ পৰম্পৰাগত সাজ-পাৰক প্ৰশংসা নকৰি নোৱাৰে। তাহানি ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই মন্তব্য কৰিছিল ঃ "আসামের স্ত্রী জাতির পরিচ্ছদ বাঙ্গালীর স্ত্রী জাতির পরিচ্ছদ অপেক্ষা অনেক উন্নত।"[২৪] ঊনৈশ শতিকাৰ নব্য শিক্ষিত একাংশ শিক্ষিতৰ মাজত পিছে এই 'উন্নত' সাজৰ জনপ্ৰিয়তা কমি আহিছিল। সেইকালত কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত বাঙালীক অনুকৰণ কৰাৰ প্ৰৱণতা

২৪। কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯৯। ব্ৰাহ্ম বিদ্যাৰত্নই বাঙালী মহিলাৰ পৰম্পৰাগত পৰিচ্ছদ পছন্দ নকৰাৰ কাৰণ আছে। সেই কালত অৱস্থাপন্ন বাঙালী নাৰীয়ে বৰ ব্যয়বহুল আৰু অতি পাতল শাৰী পিন্ধিছিল। এগৰাকী ইংৰাজ মহিলাই ঊনৈশ শতিকাৰ তৃতীয় দশকত কেইগৰাকীমান উচ্চবৰ্গৰ দেশীয় তিৰোতাক লগ পোৱাৰ পিছত তেওঁলোকৰ সাজপাৰ সম্পৰ্কে কৈছিল ঃ 'The dress was rather transparent, almost useless as a veil'. (A. Biswas, op. cit. P. 30) পৰিচ্ছদৰ এই পৰম্পৰা সলনি কৰাৰ ক্ষেত্ৰত নীতিনিষ্ঠ ব্ৰাহ্মসকলৰ বৰঙনি আছিল লেখত ল'বলগীয়া। (Ibid, 31) এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে Chicago Exhibition লৈ যোৱাৰ পূৰ্বে কাদম্বিনী গাঙ্গুলীয়ে ব্ৰাহ্ম গুণাভিৰামক দেখা কৰিছিল আৰু তেতিয়া গুণাভিৰামে কাদম্বিনীৰ হাতত পাটৰ ৰিহা-মেখেলা দি কৈছিল, "এই আমাৰ অসমীয়া তিৰুতাৰ কাপোৰ এসাজ দিলোঁ আই, তাত পিন্ধি আমাৰ অসমীয়া তিৰুতাই কেনে কাপোৰ পিন্ধে দেখুৱাবা সেই।" (যোগেন্দ্ৰ নাৰায়ণ ভূঞা সম্পাদিত, গুণাভিৰাম বৰুৱা ৰচনাৱলী, যোৰহাট, ১৯৮১, পৃ. ১৮৪)

এটাই শিক্ষাৰ পোহৰ পোৱা অসমীয়াৰ মাজত গা কৰি উঠিছিল। এইবাবেই মেখেলা-চাদৰৰ পৰিবৰ্তে শাৰীৰ সমাদৰ বাঢ়িছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি।

সি যি কি নহওক, নানা ঐতিহাসিক-সামাজিক কাৰণে অসমীয়াৰ জাতীয় চেতনা ক্ৰমে গভীৰতৰ আৰু দৃঢ়তৰ হ'ল আৰু শিক্ষিত চামৰ মাজত আত্ম-পৰিচয় সাব্যস্ত কৰাৰ জৰুৰী প্ৰয়োজনে দেখা দিলে। এই সময়ছোৱাত, সমাজবিজ্ঞানৰ ভাষাত, বাঙালী মধ্যবিত্ত ক্ৰমে negative reference group লৈ ৰূপান্তৰিত হ'ল—অৰ্থাৎ বাঙালীতকৈ অসমীয়া যে ভিন্ন সেই কথাটো প্ৰতিপন্ন কৰাটোৱেই জাতীয় চেতনাসম্পন্ন অসমীয়াৰ এটা ঘাই লক্ষ্য হৈ পৰিল। কোৱা বাহুল্য যে এনে পৰিস্থিতিত—য'ত সামাজিক সংঘাতে সাংস্কৃতিক ৰূপ লয়—পৰিচ্ছদৰ জাতীয় স্বাতন্ত্ৰ্য তথা স্বকীয়তাই প্ৰভুত গুৰুত্ব লাভ কৰে : "Competitive and hostile enthnic groups are apt to evolve distinctive national costumes."[২৫] অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ পৰা জনা যায় যে এটা সময়ত শিক্ষিত অসমীয়ায়ো 'distinctive national costumes'ৰ ওপৰত চকু দিয়া আৰম্ভ কৰিলে।[২৬] অৱশ্যে সাংস্কৃতিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ নেতৃত্ব পুৰুষৰ হাতত থকা কাৰণে সম্ভৱতঃ পৰিচ্ছদৰ ঐতিহ্য ৰক্ষা কৰাৰ দায়িত্ব ঘাইকৈ নাৰীৰ ওপৰতেই পৰিল।

এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে কেৱল অসমীয়া নাৰীয়েই নহয়, হিন্দু দেৱীয়েও জাতীয় ঐতিহ্য সংৰক্ষণৰ ভাৰ বহন কৰিবলগীয়া হ'ল। অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাই

২৫। K. Lorenz, **Civilized Men's Eight Deadly Sins**, London, 1974, P. 50 সাংস্কৃতিক প্ৰতীক হিছাপে সাজপাৰৰ ওপৰত মাত্ৰাধিক গুৰুত্ব দিলে কেতিয়াবা অপ্ৰীতিকৰ পৰিস্থিতিৰ উদ্ভৱ হয়। ১৯৮৬ চনত দুগৰাকী বড়ো ছাত্ৰী কোকোৰাঝাৰ মহাবিদ্যালয়ত অপমানিত হৈছিল। বড়োসকলৰ জাতীয় সাজ নিপিন্ধাটোৱেই আছিল তেওঁলোকৰ অপৰাধ। (**The Sentinal**, 27th Sept. 1986) ১৯৬০ চনৰ ভাষা আন্দোলনৰ সময়ত বহুতো অসমীয়া তিৰোতাই শাৰীবোৰ বাকচত ভৰাই মেখেলা-চাদৰ পিন্ধা আৰম্ভ কৰিছিল। এই তথ্য আমাৰ মাইতৰ পৰা পোৱা। অলপতে ডিব্ৰুগড়ৰ শ্ৰদ্ধেয় পূণ্য বৰুৱা বাইদেউৰ পৰা জানিব পাৰিলো যে ১৯৬০ চনৰ আন্দোলনৰ সময়ত কিছু অসমীয়া মহিলাই শাৰী কাটি মেখেলা-চাদৰ তৈয়াৰ কৰি লৈছিল। (উৎস : ব্যক্তিগত সাক্ষাৎকাৰ : ১০/৪/২০০০)

২৬। আহোম যুগতো 'distinctive national costumes' ৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব প্ৰদানৰ তথ্য পোৱা যায়। ১৬ শতিকাত নৰনাৰায়ণে, অন্যান্য উপহাৰৰ লগতে, কেইখনমান শাৰীও আহোম ৰজালৈ পঠাইছিল। আহোম মন্ত্ৰীসকলে এই উপহাৰ ওভতাই দিবলৈ কুণ্ঠাবোধ কৰা নাছিল। (S. Rajguru, op. cit., P. 171) ৰুদ্ৰসিংহই পুৰুষৰ ক্ষেত্ৰত মোগল আৰ্হিৰ পোছাক প্ৰচলন কৰিব বিচাৰোতে যথেষ্ট বাধা পাইছিল। তেওঁৰ ৰাজত্বৰ পিছৰ পৰা উচ্চ ৰাজ বিষয়াৰ মাজত অৱশ্যে মোগল আৰ্হিৰ সাজৰ প্ৰচলন হয়। আনকি ৰজায়ো 'ফটো' এৰি মোগলাই পাগুৰী মাৰিবলৈ ধৰে। (Ibid, PP. 172-173; অমিয়া দেৱী, **স্বৰ্গদেৱ ৰুদ্ৰসিংহ**, গুৱাহাটী, ১৯৯৫, পৃ. ১২১)

লিখিছে যে গুৱাহাটীৰ একতা সভাৰ "আটাইতকৈ চমকপ্ৰদ কীৰ্ত্তি আছিল সৰস্বতী পূজাৰ অসমীয়া ঠাঁচত জাতীয়কৰণ।" এই সভাই সৰস্বতীৰ "বওলুৱা শাৰী আৰু আ-অলংকাৰৰ সলনি কৰি অসমীয়া মুগাৰ ৰিহা-মেখেলা পিন্ধাই, মুঠিখাৰু, দুগদুগী আদি অসমীয়া আ-অলংকাৰ পিন্ধাই 'সৰস্বতী মা'ক 'সৰস্বতী আই'লৈ ৰূপান্তৰিত কৰি পূজামণ্ডপত আলোড়নৰ সৃষ্টি কৰিছিল।"[২৭] দেৱীৰ পৰিচ্ছদ-পৰিবৰ্তনৰ আৰু দৃষ্টান্ত আমি পাওঁ। গুৱাহাটীৰ হৰিসভাৰ ৰাজহুৱা দুৰ্গাপূজাত 'বঙালী প্ৰভুত্ব' কমি অহাৰ লগে লগে মহিষমৰ্দিনী গোসাঁনীক শাৰীৰ সলনি মেখেলা-চাদৰ পিন্ধোৱা হ'ল।[২৮] নক'লেও হ'ব যে পূজাৰ উদ্যোক্তাসকলৰ ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ ভাব-জগতলৈ অহা পৰিবৰ্তনৰ নিমিত্তেহে সৰস্বতী আৰু দুৰ্গাৰ পুৰণি পোছাক সলাই অসমীয়াৰ সাংস্কৃতিক স্বাতন্ত্ৰ্যৰ প্ৰতীক হিছাপে মেখেলা-চাদৰ পিন্ধোৱাৰ নতুন পৰম্পৰাৰ সৃষ্টি হ'ল।

পৰিচ্ছদৰ ঐতিহ্য-সংৰক্ষণৰ এই প্ৰচেষ্টাবোৰ ব্ৰিটিছ যুগৰ কথা। সম্প্ৰতি পৰিস্থিতি কিছু সলনি হৈছে। অৱশ্যে 'কিছু'ৰ পৰিবৰ্তে আমি 'যথেষ্ট' শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰিব পাৰোঁ পাশ্চাত্য-প্ৰভাৱিত উচ্চ শ্ৰেণীৰ ক্ষেত্ৰত। এই সম্পৰ্কে দুআষাৰ লিখাৰ পূৰ্বে আমি ভাৰতীয় পটভূমিত দেখা দিয়া পৰিচ্ছদৰ সাম্প্ৰতিক পৰিবৰ্তনৰ বিষয়ে প্ৰসিদ্ধ গৱেষক চাৰ্লচ ফ্যাব্ৰিয়ে দিয়া এটি মন্তব্য উল্লেখ কৰিব বিচাৰিছোঁ। ফ্যাব্ৰিয়ে তেওঁৰ তথ্য-সমৃদ্ধ গ্ৰন্থৰ সুদীৰ্ঘ ভূমিকাৰ শেষত কৈছে যে পশ্চিমীয়া পোছাকৰ প্ৰভাৱ ভাৰতীয় মহিলাৰ ওপৰত প্ৰায় পৰাই নাছিল যদিও সম্প্ৰতি সমাজৰ উচ্চ বৰ্গৰ মহিলাৰ মাজত জিন্‌চ, ড্ৰেইন পাইপ, ট্ৰাউজাৰচ্ আদিৰ জনপ্ৰিয়তা পৰিলক্ষিত হৈছে। ঐতিহ্য-বিমুখ এই পৰিবৰ্তনৰ বিৱৰণৰ পিছতেই ফ্যাব্ৰিয়ে দিয়া মন্তব্যটো বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ : "History, perhaps, is not repeating itself this time"[২৯] অৰ্থাৎ, পোছাকৰ ক্ষেত্ৰত ইমান

২৭। অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৯০, লোক-সংস্কৃতিৰ বিশিষ্ট গৱেষক বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্তৰ পৰা আমি জানিব পাৰোঁ যে অসমৰ নামনি খণ্ডত "কিছু দিন আগলৈকে উৎসৱ-অনুষ্ঠানত শাৰীৰ ব্যৱহাৰ হৈছিল।" কামৰূপৰ এটা লোকগীতত আমি শুনিবলৈ পাওঁ—"কাখাই পিন্ধা শাৰী খনত দশাৱতাৰ লেখা।" শংকৰদেৱৰ ৰচনাতো শাৰীৰ উল্লেখ আছে। (বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত, গোৱালপাৰা লোক-সংস্কৃতি আৰু অসমীয়া সংস্কৃতিলৈ ইয়াৰ অৱদান, ধুবুৰী, ১৯৮২, পৃ. ৩৫)। এই সম্বন্ধে গৱেষণাৰ অৱকাশ আছে।

২৮। অতুল হাজৰিকা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৫৭ সম্প্ৰদায় বিশেষৰ সামাজিক/ৰাজনৈতিক প্ৰতিপত্তি বঢ়াৰ ফলত দেৱমূৰ্তিৰ পৰিচ্ছদ সলনি হোৱাৰ আৰু তথ্য পোৱা যায়। মোগল যুগৰ কিছুমান চিত্ৰত ৰাম, কৃষ্ণ আদি মহাকাব্যৰ চৰিত্ৰই মোগল আৰ্হিৰ পোছাক পিন্ধা দেখা যায়। (A. Biswas, op. *cit.*, *P. 26*)

২৯। C. Fabri, **Indian Dress : A Brief History**, New Delhi, 1994, P. 26

দিনে যি ঐতিহ্যানুগত্য নাৰীয়ে দেখুৱাই আহিছে, তাৰ পুনৰাবৃত্তি এইবাৰ হয়তো দেখা নাযাব। উল্লেখ্য, চল্লিশ বছৰ আগতে ফ্যাব্রিয়ে এই মন্তব্যটি দিছিল। এতিয়া নতুন প্ৰজন্মৰ মহিলাৰ পোছাকৰ পৃথিৱীলৈ বহু বিচিত্ৰ পৰিৱৰ্তন আহিল। পাশ্চাত্য প্ৰভাৱৰ উপৰি অনেক ক্ষেত্ৰত আঞ্চলিক সাজ-পাৰৰ জনপ্ৰিয়তাও নিম্নগামী হৈছে।

এই পৰিৱৰ্তনবোৰৰ কাৰণ কি? আমি ইয়াত থোৰতে কেইটামান কাৰণ উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ। প্ৰথমেই ক'ব লাগিব নাৰীৰ নবলব্ধ স্বাধিকাৰ-চেতনাৰ কথা। এই চেতনাই ঐতিহ্য-আৰোপিত পোছাকৰ বিপৰীতে নিজৰ পছন্দক গুৰুত্ব দিবলৈ—আৰু কেতিয়াবা প্ৰতিবাদী ভংগীৰে স্বতন্ত্ৰ্যবোধ প্ৰকাশ কৰিবলৈ—উদ্বুদ্ধ কৰে। প্ৰাপ্ত বা সম্ভাব্য অৰ্থনৈতিক স্বাধীনতাই এই চেতনা তীব্ৰতৰ হোৱাত ইন্ধন যোগায়। ইয়াৰ উপৰি বৈদ্যুতিক আৰু মুদ্ৰণ মাধ্যমৰ বাৰ্ত্তাবহনীয়া প্ৰচাৰে নাৰীৰ পোছাক সমন্ধীয় ৰুচিবোধ নকৈ গঢ় দিয়াত এক গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰে। (বহুক্ষেত্ৰত এনেবোৰ প্ৰচাৰৰ নেপথ্যত থাকে বাণিজ্যিক স্বাৰ্থৰ সুচতুৰ আঁচনি।) অন্যহাতেদি, ব্যৱহাৰিক সা-সুবিধাৰ কাৰণে—খৰখেদাকৈ কাম কৰা বা বাছ, ৰিক্সা, অটো আদিত উঠাৰ সুবিধাৰ নিমিত্তে—চুৰিদাৰ-কুৰ্তাৰ দৰে পোছাক বহুতেই আদৰি লৈছে। এইবোৰ পোছাকৰ খৰচ কম অথচ বৈচিত্ৰ্য বেছি। এইখিনিতে উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে সমাজত পুৰণি সাজ-পাৰৰ জনপ্ৰিয়তা হ্ৰাস পোৱাৰ আঁৰত জাতীয় চেতনাৰ অৱক্ষয়ৰো কিছু ভূমিকা আছে। ঐতিহ্যৰ নিৰ্বিচাৰ বৰ্জনকেই আধুনিকতা বুলি ভবা এচাম নাৰীৰ উগ্ৰ নতুনত্ব-প্ৰীতি (neophilia)ৰ ভূমিকাও এই ক্ষেত্ৰত উপেক্ষণীয় নহয়। এতিয়ালৈকে চহৰাঞ্চলত সীমিত থকা এই নতুনত্ব-প্ৰীতিয়ে কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত সুৰুচিৰ পৰিচয় দিবলৈ অসমৰ্থ হোৱা দেখা যায়।

এই কাৰকবোৰ সাম্প্ৰতিক অসমত দেখা দিয়া পৰিচ্ছদ-পৰিৱৰ্তনৰ বেলিকাও কম-বেছি পৰিমাণে সক্ৰিয়। কিছু বছৰৰ পৰা ঘাইকৈ অ-বিবাহিতা অসমীয়া নাৰীৰ মাজত চুৰিদাৰ-কুৰ্তা/চালোৱাৰ-কামিজৰ জনপ্ৰিয়তা অভাৱনীয়ভাৱে বাঢ়ি গৈছে। কেৱল নগৰতেই নহয়, নগৰীয়া বা-বতাহ লগা গাঁওবোৰতো ইয়াৰ প্ৰচলন দেখা যায়। চুৰিদাৰ-কুৰ্তা/চালোৱাৰ-কামিজে এতিয়া প্ৰায় সৰ্বভাৰতীয় পোছাকৰ স্বীকৃতি পাইছে।[৩০] গতিকে পৰিৱৰ্তনৰ উক্ত ধাৰাটোক আমি বোধ হয় ভাৰতীয়কৰণ (Indianisation) বুলিব পাৰোঁ। অন্যহাতেদি, নগৰৰ একাংশ মহিলাৰ মাজত জিনচ্ যুগৰ প্ৰভাৱ ক্ৰমে

৩০। চুৰিদাৰ-কুৰ্তাকো কট্টৰ প্ৰাচীন-পন্থীয়ে অগ্ৰাহ্য কৰিব পাৰে। এবাৰ থিৰুভানান্থাপুৰমৰ শ্ৰীপদ্মনাভা স্বামী মন্দিৰ দৰ্শন কৰিবলৈ যাওঁতে এগৰাকী অধ্যাপিকাক মন্দিৰ ৰখীয়াই সোমাবলৈ নিদিলে। অধ্যাপিকাৰ অপৰাধ : শাৰীৰ সলনি তেওঁ চালোৱাৰ-কামিজ পিন্ধিছিল। (আজিৰ বাতৰি, ২২ জানুৱাৰী, ১৯৯৩)

সম্প্ৰসাৰিত হৈছে। ৰুচিৰ এই শেহতীয়া ৰূপান্তৰক নব্য পাশ্চাত্যায়ন (neo-westernisation) বোলা যায়। সাংস্কৃতিক বিশ্বায়নৰ ফলত এই প্ৰৱণতা ব্যাপকতৰ হোৱাৰ সম্ভাৱনা প্ৰচুৰ। এই দুই ধাৰাৰ উপৰিও শাৰীৰ জনপ্ৰিয়তা প্ৰায় আগৰ দৰেই আছে বুলি মনে ধৰে—অন্ততঃ বিবাহিতা তিৰোতাৰ মাজত।

আমি ওপৰত উল্লেখ কৰা পৰিবৰ্তনবোৰক বহুতেই অসমীয়া নাৰীৰ পৰিচ্ছদ-পৰম্পৰাৰ সংকট বুলি বিবেচনা কৰে। কেইবছৰমান আগতে এই বিষয়ে অগ্ৰণী চিন্তাবিদ হীৰেন গোহাঁইদেৱে বাতৰি কাকতৰ পাতত দুআষাৰ লিখিছিল। অসমীয়া নাৰীৰ পৰম্পৰাগত পোছাক-সংৰক্ষণৰ সপক্ষে পৰোক্ষভাৱে কেতবোৰ যুক্তি দাঙি ধৰিলেও তেখেতে এটি স্বল্পালোচিত দিশৰ প্ৰতি আমাৰ দৃষ্টি আকৰ্ষণ কৰি লিখা কথাখিনি এই প্ৰসংগত স্মৰ্তব্য ঃ "এটা যুক্তিয়েই মই মেখেলা-চাদৰৰ বিপক্ষে শক্তিশালী বুলি ভাবোঁ। সেইটো হৈছে সমাজৰ সকলো শ্ৰেণীৰ পুৰুষৰ মাজত পশ্চিমীয়া সাজ-পাৰৰ প্ৰতি আকৰ্ষণ। এই ক্ষেত্ৰত পুৰুষে স্পষ্ট, বলিষ্ঠ, ভণ্ডামিহীন সিদ্ধান্ত ল'ব নোৱাৰিলে তিৰোতাক জোৰকৈ মেখেলা-চাদৰ পিন্ধাই ৰখাৰ অভিযান চলোৱা সহজ নহ'ব।"[৩১] অৱশ্যে পুৰুষে কি ধৰণৰ 'স্পষ্ট, বলিষ্ঠ, ভণ্ডামিহীন' সিদ্ধান্ত ল'ব পাৰে বা লোৱা উচিত, তাৰ কোনো ইংগিতো তেখেতে দিয়া নাই। এই ক্ষেত্ৰত নিজৰ স্পষ্ট মতামতো তেখেতে সদৰি কৰা নাই। গোহাঁইদেৱৰ দৰে স্পষ্টভাষী আৰু নিৰ্ভীক বুদ্ধিজীৱীৰ এই অৱস্থানে প্ৰমাণ কৰে যে সমস্যাটো সহজে সমাধান কৰিব পৰা বিধৰ নহয়। অসমীয়া পুৰুষে কোট-পেণ্ট-চাৰ্ট-জেকেট পিন্ধিব আৰু অসমীয়া নাৰীয়ে মেখেলা-চাদৰ পিন্ধি ঐতিহ্য ৰক্ষা কৰিব—এই ধাৰণাৰ মাজত জাতীয় চেতনা আৰু পুৰুষ-প্ৰাধান্যৰ অস্বস্তিকৰ সহ-অৱস্থান বিদ্যমান।[৩২] এই নিমিত্তে পৰিচ্ছদ-ঐতিহ্যৰ সংৰক্ষণৰ দায়িত্ব নিঃচৰ্তভাৱে অসমীয়া নাৰীৰ ওপৰত জাপি দিয়াৰ সপক্ষে মাত মাতিবলৈ গণতান্ত্ৰিক বুদ্ধিজীৱীয়ে দ্বিধাবোধ কৰাটো অস্বাভাৱিক নহয়।

৩১। আজিৰ অসম, ৩০ চেপ্টেম্বৰ, ১৯৯৩

৩২। সম্প্ৰতি সোচ্চাৰ হোৱা ভাৰতীয় সংস্কৃতিৰ স্বঘোষিত ত্ৰাণকৰ্তাসকলৰ মাজতো এই প্ৰৱণতা দেখা যায়। কিছুদিন পূৰ্বে কানপুৰত অখিল ভাৰতীয় বিদ্যাৰ্থী পৰিষদে কলেজৰ ছাত্ৰীয়ে কি পিন্ধা উচিত সেই বিষয়ে নিৰ্দেশ জাৰি কৰিছিল। (**The Telegraph**, 16th February, 2000) পুৰুষৰ পোছাক কি হোৱা উচিত সেই বিষয়ে তেওঁলোক নিমাত কিয়? এই প্ৰৱণতা ঐস্লামিক মৌলবাদতো দুৰ্লভ নহয়। ১৯৯০ চনত মৌলবাদী সংগঠনে কাশ্মিৰী মহিলাক বোৰ্খা পিন্ধিবলৈ আৰু মুখৰ পৰা ভৰিলৈকে আবৃত কৰি ৰাখিবলৈ নিৰ্দেশ দিছিল। (Kamala Bhasin and others, Ed., **Against All odds : Essays on Women, Religion and Development from India and Pakistan**, New Delhi, 1997, PP. 124-125)

বিহু-পৰিক্ৰমা ঃ উনৈশ শতিকাৰ পৰা বৰ্তমানলৈকে

।। জাতীয় উৎসৱৰ জন্মেতিহাস।।

অসমীয়াৰ আত্ম-চৈতন্যৰ ইতিহাসৰ কথা ওলালে অৱশ্যম্ভাৱীভাৱে এটা নাম প্ৰথমেই আমাৰ মনলৈ আহে—আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন। অসমীয়া ভাষাৰ স্বাধিকাৰৰ হকে মাত মতাৰ উপৰি তেওঁ আধুনিকতাৰ আলোকেৰে উদ্ভাসিত ভৱিষ্যৎ এটাৰ সপোন দেখিছিল অকৃত্ৰিম আন্তৰিকতাৰে। পিছে ইতিহাসৰ কেতবোৰ ঘটনা সঁচাকৈ বৰ পৰিহাসপূৰ্ণ। অসমৰ প্ৰধান লোক উৎসৱ বিহুৰ প্ৰতি ভাষাভিত্তিক জাতীয় চেতনাৰ এই স্বনামধন্য উদ্গাতাজনৰ মনোভাৱ আছিল নেতিবাচক। গুণাভিৰামৰ ৰচনাত আমি পাওঁ যে নগাঁৱত থাকোঁতে আনন্দৰাম ঠায়ে ঠায়ে বিহু উপলক্ষে অনুষ্ঠিত "অশ্লীল নৃত্য-গীত" বন্ধ কৰালে আৰু "সেই ৰূপ কাৰ্য যে অনিষ্টজনক" সেই কথা সকলোকে বুজাই দিলে। (গুণাভিৰাম বৰুৱা, **আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্ৰ**, গুৱাহাটী, ১৯৭১, পৃঃ ১৬৮) উল্লেখ্য যে আনন্দৰামৰ দেউতাক হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনেও বিহুক ভাল চকুৰে চোৱা নাছিল। বাংলা ভাষাত লিখা বুৰঞ্জীখনত তেওঁ কৈছে যে এই 'কুৰীতি' অৰ্থাৎ বিহু হ'ল "সাধাৰণ লোকের স্ত্ৰীলোক ও লম্পট পুৰুষসকল" একত্ৰিত হৈ কৰা নাচ-গান (হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, **আসাম বুৰঞ্জী**, সম্পাদক ঃ যতীন্দ্ৰমোহন ভট্টাচাৰ্য, গৌহাটি, ১৯৬২, পৃঃ ১০৩-১০৪) আনন্দৰামৰ পিছৰ প্ৰজন্মৰ বহুতেই বিহুৰ প্ৰতি বিৰূপ প্ৰতিক্ৰিয়া প্ৰকাশ কৰা দেখা যায়। দৃষ্টান্তৰ সংখ্যা নবঢ়াই আমি ইয়াত কেৱল কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ নিবন্ধৰ পৰা এটা বাক্য উদ্ধৃত কৰিব বিচাৰিছোঁ ঃ "সঁচাকৈ বিহুত যেনে নিলাজ কথাবোৰ বকে, শুনিলেই কাণত হাত দি শ্ৰীবিষ্ণু সুঁৱৰি পলাব লাগে। এইবিলাক অসভ্য কাণ্ড আমাৰ বৰ লাজ-অপমানৰ কথা।.... শিক্ষিত ভাইসকল, বিহুৰ সলনি উপকাৰী ধেমালি এটা সুমুৱাই, বিহুক সোনকালে আঁতৰাবৰ চেষ্টা কৰা।" (Hemchandra Goswami ed. **Asamiya Sahityar Chaneki**, (Vol. III, Modern Period, Part-I), Calcutta, 1923, পৃঃ ৩২৬)[১]

১। এই বিষয়ে আমি "ঊনবিংশ শতিকাৰ বিহু, সমাজ আৰু বিহু" শীৰ্ষক নিবন্ধত অলপ বহলাই আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰিছোঁ। (প্ৰসেনজিৎ চৌধুৰী, ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ একুমুকি, গুৱাহাটী, ১৯৮৪, পৃঃ ১-১৭)

বিহু কৃষি উৎসৱ। গাঁৱৰ সাধাৰণ খাটি খোৱা মানুহৰ মাজতেই ইয়াৰ আদৰ বেছি। নগৰৰ অভিজাত/মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ— যাৰ সৰহভাগেই উচ্চবৰ্ণভুক্ত— তেওঁলোকৰ মনত গ্ৰাম্য লোক উৎসৱ বিহুৰ নাচ-গানৰ প্ৰতি অনাদৰ-অৱজ্ঞাৰ ভাব থকাটো স্বাভাৱিক। এই পিনৰ পৰা চাবলৈ গ'লে কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম পাদলৈকে অসমীয়া বিদ্বৎ সমাজে বিহুৰ প্ৰতি যি বিৰাগ-বিতৃষ্ণা দেখুৱাইছিল তাক 'শ্ৰেণী-বিদ্বেষৰেই পৰোক্ষ সাংস্কৃতিক প্ৰতিবিম্বন বুলিব পাৰি। হলিৰামৰ তিৰস্কাৰত এই বিদ্বেষৰ আৱৰণহীন অভিব্যক্তি স্পষ্ট। অৱশ্যে বিহু বিষয়ক নেতিবাচক মনোভাৱৰ আঁৰত অন্য কেতবোৰ কাৰণ থকা বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। শিক্ষিত সমাজৰ— বিশেষকৈ ব্ৰাহ্মসকলৰ—ওপৰত ভিক্টোৰীয়া সমাজৰ কঠোৰ নীতিপৰায়ণতাৰ আওপকীয়া প্ৰভাৱে বহুতকে বিহুৰ মুকলিমূৰীয়া নাচ-গানবোৰক সহজভাৱে ল'বলৈ দিয়া নাছিল। এই প্ৰসংগত হিন্দু ধৰ্মৰ জীৱন-যৌনতা-বিমুখ ধাৰাটোৰ প্ৰভাৱৰ বিষয়টোও বিবেচ্য। লোককৃষ্টিবিদ প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে বিহু-বিৰোধিতাৰ ধৰ্মীয় উৎসৰ আভাস দি এষাৰ সাৰগৰ্ভ কথা কৈছেঃ "বৰ্তমান কালত হিন্দু ধৰ্মৰ প্ৰভাৱত আমি আগৰ পৰা চলি অহা নৃত্য আৰু গীতবিলাক অমাৰ্জিত বুলি সিদ্ধান্ত কৰিব খুজিছো.....।" (প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী সম্পাদিত, ৰ'ঙালিৰ বিহুৰ বাৰেৰহণীয়া ছবি, গুৱাহাটী, ১৯৯৬, পৃঃ ২) গোস্বামীয়ে হিন্দু ধৰ্মৰ কথা কওঁতে "বংগদেশীয় গোৰা ব্ৰাহ্মণ্য ধ্যান-ধাৰণা"ৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিয়া দেখা যায় (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৩)। এই গুৰুত্ব প্ৰদানত যুক্তি নিশ্চয় আছে। পিছে এই কথাও আমি মনত ৰখা উচিত হ'ব যে ৰত্নেশ্বৰ মহন্তৰ দৰে সত্ৰীয়া মূলৰ পৰা অহা লেখকেও বিহুগীতক 'নিলাজ' বুলিছে। (যোগেন্দ্ৰ নাৰায়ণ ভূঞা সম্পাদিত, ৰত্নেশ্বৰ মহন্ত ৰচনাৱলী, গুৱাহাটী, ১৯৭৭ পৃঃ ১০৫) অৱশ্যে কমলাকান্তৰ দৰে ৰত্নেশ্বৰে বিহুক উচ্ছেদ কৰাৰ কথা কোৱা নাই। তেওঁ পৰিশোধন প্ৰক্ৰিয়াৰে বিহুক গ্ৰহণযোগ্য কৰাৰ কথাহে কৈছে। প্ৰায় সমজাতীয় মনোভাৱ লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ লেখাতো পাওঁ।[২]

২। হেমাংগ বিশ্বাসে তেওঁৰ এটা বাংলা নিবন্ধত কৈছে যে জোনাকী যুগৰ মানস-চেতনা 'গনচেতনায় উন্নীত হয়েছিল' আৰু তাৰ ফলত সেই কালৰ সাহিত্যিকসকল অসমীয়া লোক-সাহিত্যৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত হয়। (হেমাংগ বিশ্বাস, 'অসমীয়া সাহিত্যেৰ 'জোনাকী যুগ' ও সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুয়া', স্মৃতিগ্ৰন্থ ঃ লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুয়া শতবাৰ্ষিকী উৎসব', কলিকাতা, ১৯৬৮, পৃঃ ৩৩-৩৪) মনকৰিলেও হ'ব যে এই লোক-সাহিত্যই বিহুনামকো সামৰি লয়। হেমাংগ বিশ্বাসৰ মতে লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই 'ভদ্ৰ' সমাজত নিষিদ্ধ 'বিহু গীতের কিছু কলি তাঁর 'কদমা ও ৰতনী'তে ও অন্যান্য লেখায় ব্যবহাৰ কৰেছেন। এবং সে উইলো ব্যবহাৰ কৰেছেন।' (উক্ত স্মৃতিগ্ৰন্থ, পৃঃ৩৫)

জোনাকী যুগৰ পৰা ধীৰে ধীৰে ঠন ধৰি উঠা জাতীয় চেতনাৰ প্ৰেৰণা আৰু প্ৰয়োজনত অসমৰ বিদ্বৎ সমাজত সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ৰ প্ৰশ্নটোৱে বিশেষ গুৰুত্ব লাভ কৰিব ধৰিলে। আত্ম-পৰিচয়ৰ সচেতন নিৰ্মাণ আৰু সুপৰিকল্পিত সংৰক্ষণৰ প্ৰক্ৰিয়াটো আজি এক বহুলচৰ্চিত বিষয়। কিন্তু আমি যি সময়ৰ কথা আলোচনা কৰিছোঁ সেই সময়ছোৱাত অসমীয়া মানসে আত্ম-পৰিচয়ক জৰুৰী প্ৰয়োজন হিচাপে অনুভৱ কৰাৰ প্ৰক্ৰিয়াটো আৰম্ভহে হৈছিল। এই প্ৰসংগত স্বাভাৱিকতে আমাৰ মনলৈ কেইটামান প্ৰশ্ন আহিব পাৰে ঃ আত্ম-পৰিচয়নো কি? কিয় আৰু কেনেকৈ এটা জাতিয়ে নিজকে ঐক্যবদ্ধ কৰি স্বকীয়তাবোধক আগ ঠাই দিয়ে? আত্ম-পৰিচয়-নিৰ্মাণৰ সৈতে সাংস্কৃতিক প্ৰতীকসমূহৰ সম্পৰ্ক অচ্ছেদ্য নহয় জানো? প্ৰশ্নকেইটাৰ আংশিক উত্তৰ আমি লোককৃষ্টিৰ বিশিষ্ট গৱেষক বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্তৰ ভাষণ এটাত পাওঁ ঃ "একোটা জনসমষ্টিয়ে কিছুমান উমৈহতীয়া বৈশিষ্ট্যক লৈ নিজৰ ভিতৰত আত্মীয়তাৰ বন্ধন অনুভৱ কৰে আৰু লগতে আন জনসমষ্টিৰ পৰা নিজৰ স্বকীয়তাক সাব্যস্ত কৰে। পৰস্পৰ আত্মীয়বোধ আৰু স্বকীয়ভাৱে চিহ্নিতকৰণ— সত্তা-পৰিচিতিৰ এয়ে মূল কথা।" (বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত, **নিৰ্বাচিত বক্তৃতা**, গুৱাহাটী, ২০০৩, পৃঃ ৮৬) কোৱা বাহুল্য যে "স্বকীয়তাক সাব্যস্ত" কৰাৰ উদ্দেশ্যে বিশেষ কেতবোৰ প্ৰতীকৰ আৱিষ্কাৰ বা নিৰ্মাণ দৰকাৰ হৈ পৰে। ঊনৈশ শতিকাৰ শেষৰ পিনে এচাম অসমীয়াই সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ৰ কাংক্ষিত প্ৰতীক বিচাৰি পালে লোক উৎসৱ বিহুৰ মাজত। ফলস্বৰূপে বিহুৰ প্ৰতি উদগ্ৰ বিদ্বেষ কমি আহিল, বহুতে বিহুৰ সংশোধিত শিষ্ট সংস্কৰণ এটাক সমাদৰ জনালে।

এই প্ৰক্ৰিয়াটোৱে প্ৰায় সৰ্বজনগ্ৰাহ্য চৰিত্ৰ লাভ কৰিলে কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম পাদতহে। অৱশ্যে এই সময়তো বিহুদৰদী লেখকে নানা বাধা-বিঘিনিৰ মাজত কাম কৰিবলগীয়া হৈছিল। ১৯২৪ চনত প্ৰকাশিত ব'হাগী নামৰ বিহুগীতৰ সংকলনৰ প্ৰণেতা নকুলচন্দ্ৰ ভূঞাই প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীক এবাৰ এনেদৰে কৈছিল— "আপুনি এতিয়া বুজিবলৈ টান পাব—আমি যেতিয়া বিহুগীত গোটাইছিলো, ভয়ত আৰু লাজত কোনেও নজনাকৈ গোটাইছিলো।" (প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী সম্পাদিত, **ব'হাগ বিহুৰ বাৰেবৰণীয়া ছবি**, পৃঃ ৪) এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে অসমীয়াৰ আত্ম-চেতনাৰ উপৰি সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাবাদী জাগৰণেও নকুলচন্দ্ৰ ভূঞাৰ দৰে লেখকক পৰোক্ষভাৱে উদ্বুদ্ধ কৰাৰ সম্ভাৱনাক নুই কৰিব নোৱাৰি। কাৰণ "a new kind of consciousness about the primacy of the folklore heritage *had been generated by the rise of the nationalistic* (and sub-nationalistic) spirit" (B.N.Dutta, **Folklore and Historiography,**

Chennai, 2002, p.19) ভাৰতৰ/অসমৰ আত্ম-পৰিচয়ৰ সজীৱ শিপা বিচাৰি আত্ম-সচেতন মনীষীয়ে লোককৃষ্টিৰ পিনে দৰদী দৃষ্টি দিয়াত আচৰিত হ'বলগীয়া একো নাই।

এই প্ৰসংগত এটা কৌতূহলোদ্দীপক তথ্য উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব বুলি ভাবিছো। ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন নামৰ এজন উদাৰমনা ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক একাধিকবাৰ অসমলৈ আহিছিল। অসমৰ চাহ-বনুৱাৰ দুখ-দুৰ্দশাৰ প্ৰতি তেওঁৰ আন্তৰিক দৰদ আজি বহুজনবিদিত। এইগৰাকী অসমপ্ৰেমী ব্ৰাহ্মৰ **উদাসীন সত্যশ্ৰবাৰ আসাম ভ্ৰমণ** নামৰ পুথিখন ওলায় ১৮৮১ চনত। পুথিখনত অসমৰ সমাজেতিহাসৰ বহু তথ্য পোৱা যায়। অসমীয়া নাৰীৰ প্ৰতি ৰামকুমাৰৰ সশ্ৰদ্ধ মনোভাৱ পুথিখনৰ এক উজ্জ্বল বৈশিষ্ট্য। অসমৰ বহু অঞ্চল ভ্ৰমণ কৰা ৰামকুমাৰে বিহুৰ বিষয়েও কিছু কথা লিখি গৈছে। তেওঁৰ পৰ্যবেক্ষণৰ পৰা জানিব পাৰি যে হুঁচৰিৰ দলে সেইকালত মানৰ অত্যাচাৰ আৰু মণিৰাম দেৱানৰ মৃত্যুৰ বিষয়ে গীত গাইছিল। বিহুৰ নাচ-গানত অশ্লীলতা থকা বুলি শুনিবলৈ পোৱাৰ কথাও তেওঁ পুথিখনত লিখিছে। (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, **আসামে চা-কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন**, কলিকতা, ১৯৮৯ পৃঃ ৯৮) পিছে বিহু সম্পৰ্কে এই ধৰণৰ নেতিবাচক মন্তব্য শুনা সত্ত্বেও ৰামকুমাৰে কোনো জড়তা নোহোৱাকৈ ঘোষণা কৰিছে— "বিহু এ প্ৰদেশীয় জনসাধাৰণেৰ একটি হৃদয়োৎসব।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৯৭-৯৮) অসমত তিনিটা বিহু উদ্‌যাপিত হোৱাৰ কথা উল্লেখ কৰি তেওঁ কৈছে ঃ "ইহাৰ মধ্যে চৈত্ৰ বিহুকেই জাতীয় পৰ্ব বলা যাইতে পাৰে।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৯৮) এই চুটি বাক্যটোৰ ঐতিহাসিক তাৎপৰ্য গভীৰ। খুব সম্ভৱ বহাগ বিহুক প্ৰকৃত অৰ্থত জাতীয় উৎসৱৰ মৰ্যাদা দিয়া প্ৰথম মানুহজন বংগদেশীয় ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন। কিয়নো ১৮৮১ চনৰ পূৰ্বে কোনোবাই নিঃসংকোচে বহাগ বিহুক জাতীয় উৎসৱ বুলি অভিহিত কৰাৰ তথ্য আমি এতিয়ালৈকে পোৱা নাই। তেনে তথ্য পালে অৱশ্যে আমাৰ আনুমানিক সিদ্ধান্তটো সলনি কৰিব লাগিব। পিছে সিদ্ধান্ত সলনি হ'লেও অসমৰ বিহুৰ প্ৰতি বংগদেশীয় ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নৰ সহৃদয় মনোভাৱৰ গুৰুত্ব অকণো হ্ৰাস নাপায়। উন্নতমনা ৰামকুমাৰৰ উদাৰতাৰ পৰা সংশ্লিষ্ট সম্প্ৰদায় দুটাৰ অনুদাৰ-অহংকাৰী অংশই আজিও বহু সাৰুৱা কথা শিকাৰ অৱকাশ আছে।

।। বিহু, দুৰ্গাপূজা আৰু ধৰ্ম-নিৰপেক্ষতা।।

কুৰি শতিকাৰ পঞ্চাশৰ দশকৰ কথা। সম্ভ্ৰান্ত উচ্চবৰ্ণ পৰিয়াল এটাৰ ছোৱালী জনীয়ে পৰীক্ষাৰ বহীত "বিহু জাতীয় উৎসৱ" বুলি লিখি আহিলে। পৰীক্ষাত

জীয়েকে লিখা উত্তৰ শুনি দেউতাকৰ উঠিল খং। দেউতাকৰ মতে, বিহু নহয়, দুৰ্গা পূজাহে আমাৰ জাতীয় উৎসৱ। আজিৰ দিনত এই ধৰণৰ স্থিতি প্ৰায় কল্পনাতীত, পঞ্চাশাধিক বছৰৰ পূৰ্বে কিন্তু পৰিস্থিতি এতিয়াৰ দৰে বিহু-অনুকূল নাছিল। কাৰণ বিহুৱে জাতীয় উৎসৱৰ মৰ্যাদা লাভ কৰাৰ প্ৰক্ৰিয়াটো তেতিয়াও সম্পূৰ্ণ হোৱা নাই। স্বাভাৱিকতে দুৰ্গাপূজাক জাতীয় জীৱনৰ আপুৰুগীয়া সম্পদ বুলি জ্ঞান কৰাৰ প্ৰৱণতা অসমীয়া সমাজৰ এটা অংশৰ মাজত সক্ৰিয় আছিল। এই প্ৰৱণতাৰ লগত কিছু পৰিমাণে বংগায়ণ (Bengalisation) প্ৰক্ৰিয়াৰ সম্পৰ্ক নথকা নহয়। আনহাতে গ্ৰাম্য লোক উৎসৱ বিহুৰ আমোদ-প্ৰমোদক দুৰ্জনৰ দুৰ্গুণীয়া অপকৰ্ম বুলি তিৰস্কাৰ কৰাৰ আঁৰত উচ্চ শ্ৰেণীসুলভ সাংস্কৃতিক দম্ভৰ অৱদান থকা বুলি অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি।

জাতীয় মৰ্যাদাৰ কাৰণে দুৰ্গাপূজাই বিহুৰ সতে প্ৰতিদ্বন্দ্বিতা কৰাৰ কৌতূহলোদ্দীপক তথ্য অসমৰ সমাজ ইতিহাসত পাওঁ। কুৰি শতিকাৰ দ্বিতীয় দশকত দুৰ্গাপূজাক কেন্দ্ৰ কৰি অসমৰ শিক্ষিত মহলত কিছু বিতৰ্কৰ সৃষ্টি হয়। এই বিতৰ্কত 'আসাম বান্ধৱ' নামৰ আলোচনীখনে প্ৰকাশ্যে দুৰ্গাপূজাৰ পক্ষ ল'লে। ঘাইকৈ নামনি অসমৰ মধ্যবিত্তৰ আকাঙ্ক্ষা-অভিমানক প্ৰতিফলিত কৰা 'আসাম বান্ধৱ'-এ লিখিলে যে বিহুতকৈ দুৰ্গাপূজা পুৰণি। এই বক্তব্যক খণ্ডন কৰি 'আলোচনী'ৰ সম্পাদকীয়ত এইকেইটা কথাৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব আৰোপ কৰা হ'ল ঃ (১) বিহু দুৰ্গাপূজাতকৈ বহু পুৰণি; (২) মুছলমানসকলে দুৰ্গাপূজা নকৰে; (৩) দুৰ্গাপূজাৰ লগত মহাপুৰুষীয়াসকলৰ সম্পৰ্ক নাই, (৪) দুৰ্গাপূজাৰ তুলনাত বিহুৰ প্ৰতি মুছলমানসকলৰ ধাউতি বেছি। (দেৱব্ৰত শৰ্মা, **অসমীয়া জাতি গঠন প্ৰক্ৰিয়া আৰু জাতীয় জনগোষ্ঠীগত অনুষ্ঠানসমূহ**, যোৰহাট ২০০৬, পৃঃ ৩৩২) মন কৰিবলগীয়া যে প্ৰায় এশ বছৰ আগতেই অসমৰ বিদ্বৎ সমাজৰ এটা বুজন অংশই উপলব্ধি কৰিছিল যে অসমীয়া জাতিৰ সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ৰ প্ৰতীক ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ (Secular) হোৱাটো বাঞ্ছনীয়। দুৰ্গাপূজাক এনে প্ৰতীকৰ মৰ্যাদা দিবলৈ গ'লে দুৰদৃষ্টিহীনতাৰ পৰিচয় দিয়া হ'ব।

বংগদেশত অৱশ্যে দুৰ্গাপূজাকেই সাধাৰণতে জাতীয় উৎসৱ বুলি স্বীকৃতি দিয়া হয়। এই প্ৰক্ৰিয়া আৰম্ভ হয় ঊনৈশ শতিকাতেই—অবিভক্ত বংগত। পিছে নিৰ্মোহ-নিৰপেক্ষ দৃষ্টিকোণৰ পৰা বিচাৰ কৰিলে এটা সত্য ওলাই পৰে ঃ দুৰ্গাপূজা বাঙালীত্বৰ সৰ্বজনগ্ৰাহ্য প্ৰতীক হ'ব নোৱাৰে। কিয়নো বংগদেশৰ মুছলমান, খৃষ্টান, বৌদ্ধ আৰু গোড়া বৈষ্ণৱীসকলে দুৰ্গাপূজাক জাতীয় উৎসৱ বুলি অন্তৰেৰে মানি লোৱাটো সম্ভৱ নহয়। অথচ ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নৰ দৰে একেশ্বৰবাদী আৰু পৌত্তলিকতা-বিৰোধী ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰকেও তেওঁৰ "উদাসীন সত্যশ্ৰৱাৰ আসাম ভ্ৰমণ"ত লিখিছে ঃ "বংগদেশের জাতীয় প্রধান পর্ব দুর্গোৎসব।" (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায়, আসামে ব্রা-

কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন, পৃঃ ৯৭)[৩]

তাৎপৰ্যপূৰ্ণভাৱে ৰামকুমাৰৰ পুথিখন যি বছৰ ওলাইছিল সেই ১৮৮১ চনৰ গণনা অনুযায়ী বংগদেশত মুছলমানৰ সংখ্যা হিন্দুতকৈ বেছি। (অমলেন্দু দে, **বাঙালী বুদ্ধিজীবী ও বিচ্ছিন্নতাবাদ**, কলিকাতা, ১৯৭৪, পৃঃ ১৭৪) জনগাঁথনিৰ এই বৈশিষ্ট্যক আওকাণ কৰি বৰ্ণহিন্দু-প্ৰধান বাঙালী বিদ্বৎ সমাজে বাঙালীত্বৰ সাংস্কৃতিক (= ধৰ্মীয়?) প্ৰতীক হিছাপে কিন্তু দুৰ্গাপূজাকেই অকুণ্ঠ স্বীকৃতি দিলে। বাঙালী জাতীয়তাবাদৰ এই ধৰণৰ হিন্দুত্ব-নিৰ্ভৰতা বংগদেশ দ্বিখণ্ডিত হোৱাৰ কাৰণে, পৰোক্ষভাৱে হ'লেও, কিমান দূৰ জগৰীয়া সি নিশ্চয় এক অনুসন্ধেয় বিষয়।

'আসাম বান্ধৱ'-এ কিয় 'বিহুক এৰি বাঙালী-বন্দিতা দুৰ্গাদেৱীক অসমত পূজা কৰিব' বিচাৰিছিল তাৰ উৎস বিচাৰি গৱেষক দেবব্ৰত শৰ্মাই দুটা সম্ভাব্য কাৰণৰ প্ৰতি আমাৰ দৃষ্টি আকৰ্ষণ কৰিছে : (১) সেই সময়ত নামনি অসমত বিহুৰ জনপ্ৰিয়তা নাছিল; (২) উজনি অসমৰ উপভাষিক গোষ্ঠীৰ বিৰোধিতা কৰাৰ উদ্দেশ্যে 'আসাম বান্ধৱ'এ বিহুৰ বিৰুদ্ধে গৈছিল। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১৬১)[৪]

শৰ্মাই অনুমান কৰা কাৰণ দুটা নিঃসন্দেহে যুক্তিসংগত। পিছে দুৰ্গাদেৱীক

৩। উল্লেখ কৰা অপ্ৰাসংগিক নহ'ব যে এটা সময়ত এচাম শিক্ষিত বাঙালীয়ে দুৰ্গোৎসবক ভাল চকুৰে চোৱা নাছিল। ঊনৈশ শতিকাৰ চল্লিশৰ দশকত 'ইয়ং বেংগল'ৰ মুখপত্ৰত দুৰ্গাপূজাক ধিক্কাৰ দিয়া হৈছিল। (P.Singh, **Nineteenth century Bengal : Aspects of Social History**, Calcutta, 1965, p.109n) ব্ৰাহ্ম নেতা দেবেন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰে ব্ৰাহ্ম ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাৰ পিছত দুৰ্গা পূজাৰ পিনে পিঠি দিছিল। ঘৰৰ পূজাৰ পৰা আঁতৰি থকাৰ উদ্দেশ্যে ১৮৪৯ চনত তেওঁ অসমলৈও আহিছিল। (অৰবিন্দ মিত্ৰ/অসীম আমেদ সম্পাদিত, **মহৰ্ষি দেবেন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰেৰ আত্মজীৱনী**, কলিকাতা, ১৯৬২, পৃঃ ৯৯) মন কৰিবলগীয়া, আজিকালি বাঙালী-অবাঙালী হিন্দু সমাজত যি সাৰ্বজনীন দুৰ্গা পূজা দেখা যায় তাৰ আৰম্ভণি বৃটিছ যুগতহে। প্ৰথমখন 'বাৰোৱাৰী' দুৰ্গা পূজা পতা হয় অষ্টাদশ শতিকাৰ শেষৰ ফালে—কলকাতাৰ পৰা প্ৰায় ৮০ কিলোমিটাৰ দূৰত। (Sudeshna Banerjee, **Durga Puja : Yesterday, Today and Tomorrow**, New Delhi, 2004, p.44) বিধৰণৰ দুৰ্গাপূজাক সাৰ্বজনীন বোলা হয় তেনে পূজাৰ কলকাতাত আগমন ঘটে কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম পিনে। (Ibid, pp. 48-49) এইবোৰ তথ্যৰ পৰা অনুমান কৰিব পাৰি যে সংকীৰ্ণ অৰ্থতো জাতীয় উৎসৱ হিছাপে স্বীকৃতি পাবলৈ দুৰ্গোৎসৱে যথেষ্ট অপেক্ষা কৰিবলগীয়া হৈছিল।

৪। জাতীয় উৎসৱ হিছাপে স্বীকৃত আৰু প্ৰচাৰিত হোৱাৰ ফলত বিহুৰ ভৌগোলিক বন্ধন শিথিল হ'ল। বিহুৰ নৃত্য-গীত দৰাচলতে উজনি অসমৰহে সাংস্কৃতিক সম্পদ। পিছে 'hallmark of Assamese culture' হিছাপে স্বীকৃতি পোৱাৰ পিছত ইয়াৰ গ্ৰহণযোগ্যতা তথা জনপ্ৰিয়তা নামনি অসমতো দেখা গ'ল। (B.N. Datta, **Folkloric Foragings in India's North-East**, Guwahati, 1999, pp 17-18) অসমীয়াৰ ভাষিক আৰু সাংস্কৃতিক এই দুয়োটা পৰিচয় (identity)ৰ নিৰ্মাণত উজনি অসমৰ প্ৰাধান্য মন কৰিবলগীয়া।

'বাঙালী-বন্দিত' বোলা কথাষাৰে এনে ধাৰণা দিব পাৰে যে বাঙালীসকলক অনুকৰণ কৰি কিছুদিনৰ পৰাহে যেন একাংশ অসমীয়াই দুৰ্গাদেৱীক পূজা কৰা আৰম্ভ কৰিছে। দৰাচলতে আহোম ৰাজত্বৰ এটা পৰ্যায়ত ৰাজপৃষ্ঠপোষকতাধন্য দুৰ্গাপূজাৰ সীমিত প্ৰচলন আৰম্ভ হয়। (S. Rajguru, **Medieval Assamese Society : 1228-1826,** Nagaon, 1988, PP. 446-47) দুৰ্গাপূজাৰ পৰম্পৰা পৰৱৰ্তী কালতো এচাম অসমীয়া হিন্দুৰ মাজত চলি থাকিল। কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ আত্মজৈৱনিক ৰচনাত তেওঁৰ পৰিয়ালত দুৰ্গাপূজাৰ আড়ম্বৰপূৰ্ণ আয়োজনৰ উল্লেখ আছে। সেই পূজাত "কেবা ঠাইৰ কেবা খেলৰ মানুহে আহি গোসাঁনীৰ আগত ভাওনা" পতাৰ কথা তেওঁ শৈশৱৰ স্মৃতিচাৰণা কৰোঁতে লিখিছে। এই প্ৰসংগত কমলাকান্তই এটা কৌতূহলোদ্দীপক তথ্যৰ সন্ধেদ আমাক দিছেঃ "দুৰ্গাপূজাৰ সময়ত বিহু পতাও মই দেখিছো। গোসাঁনীৰ আগত যিমান অবাইছ মাত মতা হয় তিমান বোলে গোসাঁনী সন্তুষ্ট হয় এই বিশ্বাস আছিল।" (প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী সম্পাদিত, **কমলাকান্ত ভট্টাচাৰ্যৰ ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী, ১৯৮২, পৃঃ ২০৮)

মন কৰিবলগীয়া যে এই প্ৰসংগত 'বিহু' শব্দটো কমলাকান্তই বেলেগ এটা অৰ্থহে ব্যৱহাৰ কৰিছে। শব্দটোৰ এই অৰ্থান্তৰকৰণে বিহুৰ প্ৰতি তেওঁৰ নেতিবাচক মনোভাৱৰ স্পষ্ট ইংগিত দিয়ে ঃ "অবাইচ মাত মতা"কেই কমলাকান্তই 'বিহু' বুলিছে। এইখিনিতে কালিকা পুৰাণৰ নিৰ্দেশ অনুযায়ী দুৰ্গাপূজাত অনুষ্ঠিতব্য 'শাবৰোৎসৱ'ৰ বিষয়ে থোৰতে এষাৰ কৈ থ'ব পাৰি। কালিকা পুৰাণৰ মতে অন্যান্য আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ লগতে 'ভগলিঙ্গাদিবাচক গ্ৰাম্য শব্দ উচ্চাৰণ (অৰ্থাৎ কমলাকান্ত-কথিত 'অবাইচ মাত') ও তাদৃশ শব্দবহুল গান এবং তাদৃশ অশ্লীল বাক্যালাপ করিয়া বিসর্জন সময়ে ক্রীড়া করিবে।' (নৰেন্দ্ৰনাথ ভট্টাচাৰ্য, **ভাৰতীয় ধৰ্মৰ ইতিহাস**, কলিকাতা, ১৯৭৭, পৃঃ ৩০৪) যুক্তিসঙ্গতভাৱে অনুমান কৰিব পাৰি যে দুৰ্গাপূজাত 'বিহু' পতাৰ কথা কওঁতে কমলাকান্তই নিশ্চয় 'শাবৰোৎসৱ'ৰ কথাকেই কৈছে। বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে বিহুৰ যি 'অশ্লীলতা' তাৰ পৰা কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত সেই সময়ৰ দুৰ্গাপূজাও ৰেহাই পোৱা নাছিল। এই কথাত অৱশ্যে আচৰিত হ'বলগীয়া একো নাই। কৃষিৰ স'তে জড়িত উৰ্ব্বৰতা-কেন্দ্ৰিক আচাৰ-অনুষ্ঠানত সচৰাচৰ 'অশ্লীলতা'ৰ উপাদান থাকে। সুদূৰ অতীতৰ কৃষিজীৱীয়ে 'অশ্লীলতা' (=যৌনতা)ৰ লগত পৃথিৱীৰ উৰ্ব্বৰতাৰ সম্বন্ধ থকা বুলি বিশ্বাস কৰিছিল। বিহুৰ *'অশ্লীলতা' কৃষিজীৱী লোক-সমাজৰ শস্যবৃদ্ধিৰ কামনাৰ* সতে যুক্ত বুলি বস্তুনিষ্ঠ পণ্ডিতসকলে মত প্ৰকাশ কৰিছে (S. Biswas, **Harvest Festival and the**

Bihu Songs of Assam, Gauhati, 1964, PP.9-10; P.D. Goswami, **Bohag Bihu of Assam and Bihu Songs,** Guwahati, 1988, P. 38)।

এই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই যে দুৰ্গাপূজাৰ তুলনাত বিহু উৎসৱ ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ। প্ৰায় এশ বছৰ পূৰ্বে 'আসাম বান্ধৱ'ৰ দেৱী-সৰদী বক্তব্য খণ্ডন কৰোঁতে 'আলোচনী'ৰ বিহুপন্থী সম্পাদকীয়ত এই দিশটোৰ ওপৰত পৰোক্ষভাৱে আলোকপাত কৰাৰ কথা আমি ইতিমধ্যে উনুকিয়াইছোঁ। এই আপেক্ষিক ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ চৰিত্ৰৰ কাৰণেই উনৈশ শতিকাৰ শেষ প্ৰান্তত মাছখোৱাৰ গম্বুজৱালা মচজিদটোৰ প্ৰতিষ্ঠাতা খান বাহাদুৰ হাজী কেফায়েৎউল্লাই ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ পাৰত বিহু উৎসৱ আয়োজন কৰিবলৈ আগবাঢ়ি আহিছিল। এই সাতদিনীয়া উৎসৱৰ খৰচ তেওঁ নিজেই বহন কৰে। (নিভা ৰাণী ৰায়, 'বিহু মঞ্চমুখী পৰিক্ৰমা', **অসমীয়া সা ৰে গা মা**, এপ্ৰিল, ২০০৬) উল্লেখযোগ্য যে সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ৰ সাব্যস্তকৰণতকৈ হিন্দু-মুছলমানৰ একতা দৃঢ়তৰ কৰাটোৰেই আছিল খান বাহাদুৰৰ উদ্দেশ্য।[৫] পিছে উদ্দেশ্য যিয়েই নহওক, ইছলামধৰ্মী বিশিষ্ট ব্যক্তি এগৰাকীয়ে নিজ চেষ্টাত বিহু আয়োজন কৰা ঘটনাটোৱে উৎসৱটোত থকা ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ উপাদানৰ আধিক্যৰ কথাকেই সূচায়। এইখিনিতে কৈ থোৱা উচিত হ'ব যে অসতৰ্ক হ'লে আমাৰ এনে ব্যাখ্যাই অপব্যাখ্যাৰ বাট মুকলি কৰিব পাৰে। বিৰল ক্ষেত্ৰত মুছলমানে দুৰ্গাপূজাত বা হিন্দুৱে ঈদত ভাগ ল'ব পাৰে। এনে ব্যতিক্ৰমী আন্তঃধৰ্মীয় সম্পৰ্কই কিন্তু প্ৰমাণ নকৰে যে দুৰ্গাপূজা বা ঈদৰ মূল বৈশিষ্ট্য ধৰ্ম-নিৰপেক্ষতা।

উৰ্বৰতা-কেন্দ্ৰিক ঐন্দ্ৰজালিক অনুষ্ঠানৰ আদিম ৰূপটোৰ পৰা বিবৰ্তিত হৈ কালক্ৰমত বিহুৱে যিটো ৰূপ ল'লে তাত ধৰ্মৰ কোনো প্ৰভাৱ পৰা নাই বুলি ক'লে একদেশদৰ্শিতাৰ দোষে চুব। বিহু-বিশেষজ্ঞসকলে উৎসৱটোৰ মাজত আৰ্য সংস্কৃতিৰ উপাদানৰ সন্ধেদ পাইছে, আনকি "বিহুৰ আনুষঙ্গিক অংশ হিছাপে নাম-কীৰ্তনো অপৰিহাৰ্য" হৈ পৰাৰ কথা কৈছে। (লীলা গগৈ, **বিহু : এটি সমীক্ষা**, ডিব্ৰুগড়, ২০০২, পৃঃ ৩৯) লোককৃষ্টিবিদ প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ মন্তব্য এই প্ৰসংগত স্মৰ্তব্য : "হুঁচৰি আৰু বিহু নামত অৱশ্যে অলপ হিন্দু প্ৰভাৱ নপৰাকৈ নাথাকিল, কিন্তু নৃত্যত

৫। নব বৰ্ষৰ বিহু উৎসৱক সমাজৰ সংহতি-সমন্বয়ৰ স্বাৰ্থত ব্যৱহাৰ কৰাৰ কথা জ্যোতিপ্ৰসাদেও চিন্তা কৰিছিল। 'নতুনৰ পূজা' শীৰ্ষক অভিভাষণত তেওঁ কৈছে : 'আজি অসমত বি বি সুকীয়া সংস্কৃতি আহি উপস্থিত হৈছেহি সেই সকলোৱে এটা সমন্বয় কৰি এটা নতুন পূৰ্ব ভাৰতীয় সংস্কৃতি গঢ়ি তুলিবলৈ আমাৰ নব বৰষৰ উৎসৱৰ মাজেদি চেষ্টা হ'ব লাগে।' (সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা সম্পাদিত, *জ্যোতিপ্ৰসাদ ৰচনাৱলী*, গুৱাহাটী, ১৯৮১, পৃঃ ৪৫১)

এই প্ৰভাৱ নপৰিল, আৰু সেই কাৰণে এই নৃত্য এতিয়া লুপ্ত প্ৰায়।" (প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী সম্পাদিত, **বহাগ বিহুৰ বাৰেবৰণীয়া ছবি**, পৃঃ ২) নৃত্য সম্পৰ্কে গোস্বামীৰ মতৰ সতে বহুতেই হয়তো একমত হ'ব নোৱাৰিব। পিছে আলোচ্য প্ৰসংগত আমাৰ বাবে গুৰুত্বপূৰ্ণ কথাটো হ'ল ধৰ্মৰ প্ৰভাৱৰ পৰা বিহু সম্পূৰ্ণভাৱে মুক্ত থাকিব নোৱাৰিলে। দৰাচলতে লোকসমাজত ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ বাঢ়ি যোৱাৰ লগে লগে লোক-কৃষ্টিৰ ধৰ্মমুক্ত চৰিত্ৰৰ ক্ৰমাৰক্ষয় আৰম্ভ হয়। বিহুৰ ক্ষেত্ৰত সেয়ে ঘটিল। কিন্তু ধৰ্মৰ যি প্ৰভাৱ বিহুৰ ওপৰত পৰিল সি সৰ্বগ্ৰাসী ৰূপ ল'ব নোৱাৰিলে। বিহুৰ যি মৰ্ম আৰু মেজাজ সি নিঃসন্দেহে ইহজাগতিক, ধৰ্ম-অনীহ। এইবাবে জীৱনমুখিতাৰ উদ্দাম-উচ্ছল অভিব্যক্তি আমি প্ৰত্যক্ষ কৰো বিহুৰ নাচ-গানত। বিহুৰ এই ইহলোকমুখী চৰিত্ৰৰ গূঢ় তাৎপৰ্য অনুধাবন কৰিবলৈ আমি গণ-শিল্পী হেমাংগ বিশ্বাসৰ অৰ্থবহ মন্তব্য উদ্ধৃত কৰিব পাৰোঃ "ধৰ্মপ্ৰভাৱমুক্ত ইহজাগতিকতা আৰু শ্ৰমশীল জীৱনৰ প্ৰতি অসীম মমতা—এয়াই হ'ল বিহুৰ দৰ্শন। ..... শাৰদীয় উৎসৱ, দীপান্বিতা, ফাকুৱা—এই সকলোবোৰ ৰূপান্তৰিত হৈছে হিন্দুসকলৰ উৎসৱত, জাতীয় উৎসৱৰ মৰ্যাদা ইবোৰে হেৰুৱাইছে। .... ধৰ্মীয় আচাৰ-বিচাৰ, দেৱ-দেৱী, উপদেৱতা বা অপদেৱতাৰ প্ৰভাৱৰ পৰা বিহু মুক্ত। বৰ্ণ হিন্দু সমাজৰ বিধি-নিষেধ আৰু বৈষম্যৰ বিৰুদ্ধে প্ৰতিবাদেই হ'ল বিহুৰ প্ৰধান উপজীব্য।" (হেমাংগ বিশ্বাস, **অসম আৰু বংগৰ লোক সংগীত সমীক্ষা**, নলবাৰী, ১৯৯০, পৃঃ ১) বিহুৰ মূল্যায়ণৰ মাজেৰে হেমাংগ বিশ্বাসে যি জীৱনাদৰ্শ আৰু সমাজ-দৰ্শনৰ ইংগিত দিছে তাৰ গুৰুত্ব আজি মানুহৰ মংগলাকাঙ্ক্ষীসকলে অহৰহ অনুভৱ কৰিব লাগিছে।

।। বিহু ঃ নগৰায়ণ আৰু আনুষংগিক সমস্যা।।

শিক্ষিত নাগৰিক সমাজৰ গৰ্ভতেই পোন প্ৰথমে অংকুৰিত হয় জাতীয় সংস্কৃতিৰ চেতনা। এই চেতনাৰ আৱেগিক উদ্‌গনিত সাংস্কৃতিক প্ৰতীকৰ নিৰ্মাণ তথা প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰক্ৰিয়া দ্ৰুততৰ হ'বলৈ ধৰে। প্ৰক্ৰিয়াটোত আগভাগ লয় শিক্ষিত শ্ৰেণীটোৰ অগ্ৰণী আৰু আত্ম-সচেতন অংশটোৱে আৰু সেই কাৰণে ইয়াৰ প্ৰকাশ চকুত পৰে নগৰাঞ্চলত। জাতীয় সাংস্কৃতিক চেতনাৰ এই সামাজিক-ভৌগোলিক পটভূমিৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখিলে বিহুৰ আধুনিক অভিব্যক্তিৰ সমাজতত্ত্ব বুজাত সহায় হ'ব। কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম পিনে সাংস্কৃতিক প্ৰতীক হিছাপে পৰ্যাপ্ত স্বীকৃতি পোৱাৰ পিছত শিক্ষিত নাগৰিক সমাজে বিহুৰ প্ৰতি কিছু আকৰ্ষণ অনুভৱ কৰিবলৈ ধৰিলে। কিন্তু কেৱল আকৰ্ষণেই যথেষ্ট নহয়, প্ৰতীকায়ন প্ৰক্ৰিয়াক পূৰ্ণ ৰূপ দিবলৈ হ'লে—

প্ৰতীকক মৰ্যাদা সহকাৰে প্ৰতিষ্ঠিত কৰাৰ উদ্দেশ্য—বিহুৰ পৰিশোধিত ৰূপটোৰ প্ৰদৰ্শনৰো প্ৰয়োজন। এই প্ৰয়োজনৰ পৰাই বিহুৰ নগৰাভিমুখী গমন আৰম্ভ হ'ল। লাহে লাহে পথাৰৰ বিহু সুসজ্জিত মঞ্চত উঠিল। ফলস্বৰূপে বিহুৰ মুকলিমূৰীয়া নৃত্য-গীতৰ উপস্থাপনাত পৰিৱৰ্তন-পৰিমাৰ্জন দেখা গ'ল। মানুহে নৃত্য-গীতত অংশ লৈ স্বতঃস্ফূৰ্তভাৱে আনন্দোচ্ছ্বাস প্ৰকাশ কৰাৰ সলনি নিষ্ক্ৰিয়ভাৱে উপভোগ কৰাটোৱেই নতুন নাগৰিক পৰিবেশত বিহু উৎসৱৰ বৈশিষ্ট্য হৈ পৰিল।

মঞ্চাগমনৰ ফলত গ্ৰাম্য সমাজৰ সমূহীয়া বিহু উৎসৱত নাগৰিক মূল্যবোধৰ অনুপ্ৰৱেশ ঘটিল। এই প্ৰসংগত বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্যৰ সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণ স্মৰণযোগ্য ঃ "বিহু নৃত্য আৰু গীতৰ ৰূপৰ যি পৰিৱৰ্তন ঘটিছে, তাক চালেও এই সামাজিক সংগীত কিদৰে মঞ্চত গৈ ব্যক্তিগত শিল্পীৰ আত্ম-প্ৰকাশৰ মাধ্যম হৈ পৰিছে তাক ধৰিব পাৰি।" (বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য, **ডেৰশ বছৰৰ অসমীয়া সংস্কৃতিত এভুমুকি**, গুৱাহাটী, ১৯৭৮, পৃঃ ১১৭) আলোচ্য প্ৰসংগত এই কথাও উল্লেখ কৰিব পাৰি যে নগৰৰ বিহু সন্মিলনবোৰত অনুষ্ঠিত 'কুঁৱৰী', 'ৰাণী', 'সম্ৰাজ্ঞী'সকলৰ চকু চাট মৰা প্ৰতিযোগিতাৰ মাজত ব্যক্তি-কেন্দ্ৰিক নগৰীয়া প্ৰমূল্যৰেই প্ৰতিফলন স্পষ্ট। নগৰায়ণ জাত এই পৰিৱৰ্তনসমূহৰ উপৰি নানা ধৰণৰ বিকৃতিয়েও বিহুৰ প্ৰকৃতিৰ অনিষ্ট সাধন কৰিছে। তদুপৰি বিহু সন্মিলনবোৰৰ বহু তৰপীয়া সমিতি, ৰাজনীতিকীকৰণ, চান্দা সংগ্ৰহৰ আপত্তিজনক অভিযান, বাণিজ্যিক বুদ্ধিৰ আধিপত্য, ব'হাগী বিদায়ৰ দৰে অশ্ৰুতপূৰ্ব অনুষ্ঠানৰ উদ্ভাৱন— এই সকলোবোৰ নাগৰিক সমাজৰেই বিহু-কেন্দ্ৰিক বৰঙণি। অৱশ্যে এই প্ৰসংগত এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ কথা উনুকিয়াই থোৱা উচিত হ'ব। প্ৰথম অৱস্থাত বাণিজ্যিক বুদ্ধিৰ সতে নগৰীয়া বিহুৰ সম্পৰ্ক নাছিল। কিয়নো সেই সময়ত জাতীয় চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ হৈ শিক্ষিত নাগৰিক সমাজে আন্তৰিকতাৰে বিহুক সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ৰ নিৰ্ভৰযোগ্য প্ৰতীক হিছাপে প্ৰতিষ্ঠা আৰু প্ৰচাৰ কৰিবলৈ বিচাৰিছিল।

নগৰীয়া পৰিবেশত বিহু যেনেদৰে পৰিৱৰ্তিত হ'ল— আৰু এতিয়াও হ'বলৈ ধৰিছে—তাৰ প্ৰতি বিহু-দৰদী চিন্তাশীল লেখক-পণ্ডিতে দৃষ্টি নিদিয়া নহয়। দৰাচলতে লোক-সংস্কৃতিৰ বিৱৰ্তনৰ বুৰঞ্জীত ৰক্ষণশীলতা আৰু পৰিৱৰ্তন-পৰায়ণতাৰ যি দ্বন্দ্ব তাৰ স্বৰূপ সম্যকভাৱে বুজাটো বৰ সহজ নহয়। যিসকল ৰক্ষণশীল তেওঁলোকে যি কোনো পৰিৱৰ্তনকেই বিকৃতি বুলি উচ্চস্বৰে উষ্মা ব্যক্ত কৰে। আনহাতে ঐতিহ্যৰ প্ৰতি ৰুচিহীন অশ্ৰদ্ধা দেখুওৱা লোকে বা ব্যৱসায়িক কাৰণত তেনে মনোভাৱক প্ৰশ্ৰয় দিয়া মানুহে সচেতন বিকৃতিকো যুগোপযোগী সংযোজন/বৰ্জন বুলি আত্মপক্ষ সমৰ্থন কৰি আত্ম-সন্তুষ্টি লাভ কৰে। কোৱা বাহুল্য যে বাহিৰৰ প্ৰভাৱ তথা বাস্তৱ

প্ৰয়োজনত অথবা আভ্যন্তৰীণ কাৰণত লোক-সংস্কৃতিৰ চেহেৰা-চৰিত্ৰ কিছু সলনি হ'ব পাৰে। পিছে এনে পৰিৱৰ্তন কৃত্ৰিম, যান্ত্ৰিক আৰু উদ্দেশ্যপ্ৰণোদিত হ'লে লোক-সংস্কৃতি হয় স্বধৰ্মচ্যুত। বিহুৰ পৰিৱৰ্তনৰ পৰ্যালোচনা কৰোঁতে আমি লোক-সংস্কৃতিৰ এই স্ব-ধৰ্মক আওকাণ কৰা উচিত নহ'ব।

যশস্বী নৃবিজ্ঞানী ভুবনমোহন দাসে বিহু বিষয়ক নিবন্ধ এটাত কৈছে যে "স্বাভাৱিক ক্ৰমবিকাশৰ ফলত, কৃষ্টি-সংযোগৰ ফলত বা অইন কাৰণত" সংস্কৃতিৰ উপাদানবোৰৰ ৰূপত পৰিৱৰ্তন হ'ব পাৰে। গতিকে "অনৰ্থক ভয় খোৱাৰ কোনো কাৰণ নাই।" তেওঁৰ মতে "সময়ৰ নিৰ্দেশতে বিহুৰ ৰূপৰ পৰিৱৰ্তন হ'লেও সেই পৰিৱৰ্তনে বিহুক মৰণমুখী কৰিব নোৱাৰে।" (ভুবনমোহন দাস, **অসমীয়া সংস্কৃতি সংৰক্ষণ আৰু অন্যান্য**, গুৱাহাটী ২০০০, পৃঃ ১১০) কোৱা বাহুল্য যে বিহুৰ নাগৰিক ৰূপটোৱে চিন্তাশীল আৰু বিহু-দৰদী লেখকক উদ্বিগ্ন নকৰাকৈ থকা নাই। এই পৰ্যবেক্ষণ-প্ৰসূত উদ্বিগ্নতাৰ উমান পোৱা যায় হেম বৰুৱাৰ ৰচনাত। তেওঁ কৈছে যে চহৰৰ ৰংগমঞ্চত নাচনীৰ কৃত্ৰিম ভংগী বা মাইক্ৰোফোনে বিহুৰ বাবে উপযুক্ত পৰিবেশ সৃষ্টি কৰিব নোৱাৰে। অন্যহাতেদি খেতিৰ লগত সম্পৰ্কহীন নাগৰিক সমাজত খেতিয়কৰ স্বাভাৱিক উৎসাহ-উচ্ছ্বাস আশা কৰাটোও যুক্তিযুক্ত নহয়। তেনেহ'লে ভৱিষ্যতে বিহু তিষ্ঠি থাকিবনে? হেম বৰুৱাৰ উত্তৰ স্পষ্ট ঃ "কৃষি সমাজত ই জীয়াই থাকিব এক প্ৰাণৱন্ত সত্বা স্বৰূপে—চহৰত থাকিব বাৰ্ষিক এক আনুষ্ঠানিক উৎসৱ হিছাপে।" (বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা সংকলিত, **নিৰ্বাচিত প্ৰবন্ধ**, নতুন দিল্লী, ১৯৭৯, পৃঃ ১৭৬) বাক্যটোৰ শেষাংশত বিহুৰ নগৰায়ণৰ প্ৰতি বৰুৱাৰ প্ৰচ্ছন্ন সমালোচনাৰ সুৰটো বেছ স্পষ্ট।

এই কথা ভাবিলে ভুল হ'ব যে নতুন নাগৰিক পৰিবেশত ন-ৰূপ লৈ আত্ম-প্ৰকাশ কৰাৰ আগতে বিহুৰ গীত-মাত বা অন্যান্য ৰীতিলৈ কোনো পৰিৱৰ্তন অহা নাছিল। সমাজ স্থিতিশীল নহয় আৰু সেই কাৰণে লোক-সংস্কৃতিও স্থবিৰ নহয়। সমাজলৈ অহা পৰিৱৰ্তনৰ ফলত বিহুৰ গীত-মাতত কেনেকৈ নতুন অভিজ্ঞতা আৰু মূল্যবোধ সোমাই পৰিলে তাৰ দৃষ্টান্ত দুৰ্লভ নহয়। যেনে—

বাগিচাৰ চাকৰি নেলাগে লাহৰি
নেলাগে তলপৰ ধন
তয়ে ধানে দাবি ময়ে হালে বাম
সেয়ে হ'ব জীৱনৰ ধন।

এয়া ব্ৰিটিছ্-শাসিত অসমৰ গ্ৰাম্য মানসিকতাৰ এটা দিশ, নতুন বাস্তৱতাৰ প্ৰতি পৰম্পৰাৰ প্ৰতিক্ৰিয়া। এই প্ৰতিক্ৰিয়াৰ বিপৰীত ছবিও বিহু গীতত পাওঁ, য'ত শুনো নতুন মূল্যবোধৰ অনুৰণন ঃ

কেৰাণী নহ'লো মহৰী নহ'লো
ধনক কেনেকৈ পাম?

প্ৰাক্-ব্ৰিটিছ্ অসমতো বিহুৱে পৰিৱৰ্তনক আঁকোৱালি লোৱাৰ সাক্ষ্য আছে। লীলা গগৈয়ে লিখিছে ঃ "কৃষিজীৱী অষ্ট্ৰিক আৰু মংগোলীয়সকলেহে বিহু উৎসৱৰ স্বাভাৱিক আনন্দখিনিৰ জন্মদাতা, বাকী ধৰ্মনৈতিক আচাৰ-ব্যৱহাৰবোৰ পিছতহে আহিছে।" (লীলা গগৈ, **বিহু ঃ এটি সমীক্ষা**, পৃঃ ৩৭) একেবাৰে আদিম অৱস্থাত বিহু কেৱল আনন্দৰেই অভিব্যক্তি নাছিল, তাৰ সৈতে যৌনতা-নিৰ্ভৰ উৰ্বৰতামূলক ইন্দ্ৰজালো জড়িত আছিল। এই পিনৰ পৰা চাবলৈ গ'লে অসমৰ কৃষি সংস্কৃতিলৈ উৰ্বৰতাকামী উৎসৱো অষ্ট্ৰিক আৰু মংগোলীয়সকলৰেই অবদান। সি যি কি নহওক, ধৰ্ম নৈতিক আচাৰ-ব্যৱহাৰৰ বিষয়ে গগৈৰ মন্তব্য বেছ অৰ্থবহ—সেইবোৰ 'পিছতহে আহিছে'। অৰ্থাৎ বিহুৰ প্ৰাক্-ধৰ্মীয় ৰূপ ৰূপান্তৰিত হৈছিল ধৰ্মৰ প্ৰভাৱত। আহোম যুগতো আমি বিহু উৎসৱলৈ ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ পৰিৱৰ্তন অহাৰ সম্ভেদ পাওঁ। এই সময়ত ৰাজকাৰেং আৰু ডা-ডাঙৰীয়া বা-বিষয়াৰ ঘৰলৈ গৈ হুঁচৰি গোৱাৰ নিয়ম ওলাল। কালক্ৰমত ই "চোতালে চোতালে হুঁচৰি গোৱাৰ ৰীতিত পৰিণত হয়।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৩৯) হেম বৰুৱাই ৰাজ হাউলি আৰু অভিজাত শ্ৰেণীৰ চোতালত হুঁচৰি গোৱাৰ ৰীতিটোক যুক্তিসংগতভাৱে 'সামন্তবাদী সমাজৰ সৃষ্টি' বুলিছে। (বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা সংকলিত, **নিৰ্বাচিত প্ৰবন্ধ**, পৃঃ ১৭৫) এই সময়ছোৱাৰ গীতত অভিজাততন্ত্ৰৰ প্ৰতিবিম্ব স্পষ্ট ঃ "দেউতা ওলালে বৰচ'ৰাৰ মুখলৈ, দুলীয়াই পাতিলে দোলা।" উল্লেখ্য যে সামন্তবাদৰ দৰে পুঁজিবাদেও বিহু উৎসৱলৈ বহুমাত্ৰিক পৰিৱৰ্তন আনিলে। নগৰায়ণ আৰু নতুন মূল্যবোধৰ কথা কওঁতে এই বিষয়ে আমি আভাস দিছোঁ। লোককৃষ্টিৰ বিকৃতিকৰণৰ আলোচনা প্ৰসংগত অতিৰিক্ত দুআষাৰ কোৱাৰ সুযোগ পাম।

বিহুৰ নগৰাভিমুখী গতি আৰম্ভ হয় উনৈশ শতিকাৰ শেষৰ পিনে। মাছখোৱাৰ বালি চাপৰিত সদৰামিন হাজী কেফায়েৎউল্লাই সাতদিনীয়া বিহু উৎসৱ পতাৰ তথ্য আমি পাওঁ। অৱশ্যে এই বিহু পতাৰ উদ্দেশ্য আছিল হিন্দু-মুছলমানৰ ঐক্যৰ বন্ধন দৃঢ়তৰ কৰা। (নিভাৰাণী ৰায়, "বিহুৰ মঞ্চমুখী পৰিক্ৰমা" অসমীয়া সা বে গা মা,

এপ্ৰিল, ২০০৬ পৃঃ ১১) বিহুক সমন্বয়ৰ উৎসৱ হিছাপে গঢ় দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত বাটকটীয়াৰ সম্মান যাৰ প্ৰাপ্য সেই কেফায়েৎউল্লা হিন্দু-মুছলমান উভয় সম্প্ৰদায়ৰ জনপ্ৰিয় নেতা আছিল। ১৮৭০ চনত তেওঁ নিজা খৰচত স্থাপন কৰা স্কুলখনৰ নামটো মন কৰিবলগীয়া— "হাজী কেফায়েৎউল্লা পাচী-সংস্কৃত বিদ্যালয়"। এই বিদ্যালয়খনেই এতিয়াৰ মাছখোৱা মজলীয়া স্কুল। (কুমুদেশ্বৰ হাজৰিকা, **ইতিহাসৰ ছাঁ-পোহৰত পুৰণি গুৱাহাটী**, গুৱাহাটী, ২০০২, পৃঃ ২১১) প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ ৰচনাত আমি কেফায়েৎউল্লাৰ নাম নাপাওঁ। তেওঁৰ মতে, ১৯৩১ চনতহে গুৱাহাটীত প্ৰথম বিহু উৎসৱ আয়োজনৰ চেষ্টা চলে। এই উৎসৱত খেল-ধেমালি আৰু খোৱা-বোৱাৰ উপৰি বিহু নাচ আৰু গীতো পৰিৱেশন কৰা হয়। (P.D. Goswami, **Bohag Bihu of Assam and Bihu Songs,** p.71) অন্য এটা সূত্ৰ অনুযায়ী গুৱাহাটীত বিহুক মেলামুখী ৰূপ দিবলৈ যত্ন কৰা প্ৰথম মানুহজন হ'ল উজান বজাৰৰ কমলাকান্ত দাস। ১৯৩০ চনত দাসে নিজা খৰচত ৰজাবাৰী ঘাটৰ বালি-চাপৰিত বিহু উৎসৱৰ আয়োজন কৰে। এই উৎসৱ উপলক্ষে মঞ্চত বা বালি-চাপৰিত বিহুৰ নৃত্য-গীতৰ ব্যৱস্থা কৰা গৈছিল নে নাই সেই বিষয়ে আমি ব্যৱহাৰ কৰা সূত্ৰটোত কোনো উল্লেখ নাই। অৱশ্যে একেটা সূত্ৰত পৰৱৰ্তী বছৰত উজান বজাৰৰ গুৱাহাটী একতা সভাই পতা বিহু উপলক্ষে কুমাৰ ভাস্কৰ নাট্য মন্দিৰত নাটক মঞ্চস্থ কৰাৰ কথা আছে। (নিভাৰাণী ৰায়, **'বিহুৰ মঞ্চমুখী পৰিক্ৰমা' অসমীয়া সা ৰে গা মা**, এপ্ৰিল, ২০০৬, পৃঃ ১১) এই অনুষ্ঠানৰ লগত বিহুৰ নৃত্য-গীতো প্ৰদৰ্শিত হৈছিলনেকি? প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে ১৯৩১ চনত গুৱাহাটীত আয়োজিত বিহু উৎসৱত বিহুৰ নাচ-গান পৰিৱেশিত হোৱাৰ কথা কৈছে।

বিহুৰ মঞ্চাগমন ক'ত কেতিয়া কেনেকৈ আৰম্ভ হ'ল সেই সম্বন্ধে এতিয়াও একনিষ্ঠ গৱেষণা আৰম্ভ হোৱা নাই (আৰু যদি কোনোবাই তেনে অনুসন্ধান আৰম্ভ কৰিছে তেনেহ'লে অধ্যয়নৰ ব্যক্তিগত সীমাবদ্ধতাৰ বাবে সেই গৱেষণা আমাৰ চকুত পৰা নাই।) দেৱব্ৰত শৰ্মাৰ তথ্য-সমৃদ্ধ গৱেষণা-গ্ৰন্থৰ পৰা আমি বিহুৰ মঞ্চাগমন সম্পৰ্কে দুই-এটা নতুন তথ্য জানিব পাৰিছোঁ ঃ ১৯২১ চনত নগাঁও, যোৰহাট আৰু জামুগুৰিত "মঞ্চত সৰ্বপ্ৰথমবাৰৰ বাবে বিহু পালন কৰা হয়" (দেৱব্ৰত শৰ্মা, **অসমীয়া জাতি গঠন প্ৰক্ৰিয়া আৰু জাতীয়-জনগোষ্ঠীগত অনুষ্ঠানসমূহ**, পৃঃ ৩৩৪)। উল্লেখযোগ্য যে এই সময়তেই নকুলচন্দ্ৰ ভূঞাই তেওঁৰ বহাগী নামৰ সংকলনৰ কাৰণে বিহুগীত সংগ্ৰহ কৰিছিল। অৱশ্যে ১৯২০ চনতেই যুগুতাই

উলিওৱা পুথিখন চাৰি বছৰ পিছতহে প্ৰকাশ পাইছিল। বহাগী চাৰি বছৰ পলমকৈ ওলোৱাৰ "অন্যতম কাৰণ আছিল একাংশ অসমীয়া মধ্যবিত্তৰ বিহু বিৰোধী স্থিতিৰ পৰা ওপজা বাধা", (উক্ত গ্ৰন্থ পৃঃ ৩৩১)। এইখিনিতে উনুকিয়াই থোৱা অপ্ৰাসংগিক নহ'ব যে আজি আমি নগৰবোৰত যি ধৰণৰ বিহু সম্মিলন দেখো তাৰ সূত্ৰপাত স্বৰাজোত্তৰ কালত ১৯৫২ চনত। এই বছৰটোৰ ১৩ এপ্ৰিলৰ দিনা কেন্দ্ৰীয়ভাৱে প্ৰথমবাৰৰ বাবে ৰাজহুৱাকৈ মঞ্চত উলহ-মালহেৰে বিহু উদ্‌যাপন কৰা হয় গুৱাহাটীৰ লতাশিল খেলপথাৰত। ইয়াৰ আগতে নগৰীয়া বিহু উৎসৱবোৰ সৰহক্ষেত্ৰত খেলা-ধূলা, ভোজ-ভাত আৰু শিষ্ট-সংস্কৃতিৰ পৰিৱেশনাতেই সীমিত আছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। কাৰণ বিহুৰ গ্ৰাম্য নৃত্য-গীতক তেতিয়াও নগৰীয়া মধ্যবিত্তৰ বৃহত্তৰ অংশই অকুণ্ঠচিত্তে ৰাজহুৱা স্বীকৃতি দিয়াৰ মানসিকতা আয়ত্ত কৰিব পৰা নাছিল।

বিহুৰ নগৰমুখী পৰিক্ৰমণ মঞ্চতেই শেষ হৈ যোৱা নাই। নগৰৰ মঞ্চত থিতাপি লোৱাৰ পিছত ভিন ভিন আধুনিক মাধ্যমৰ যোগেদি বিহুৰ আত্ম-প্ৰকাশৰ প্ৰক্ৰিয়া আৰম্ভ হয়। ৰেডিঅ', চিনেমা, টেলিভিশ্যন, শ্ৰব্য কেছেট, ভিডিঅ' কেছেট, চিডি আৰু শেহতীয়াকৈ ভিচিডি সকলোতে বিহুৱে ভুমুকি মাৰিবলৈ আৰম্ভ কৰে। অৱশ্যে ভিচিডিৰ ক্ষেত্ৰত "ভুমুকি মৰা" বুলি ক'লে ভুল হ'ব, কিয়নো ভিচিডিৰ পৃথিৱীত এতিয়া বিহুৰ প্ৰায় একাধিপত্য বিৰাজমান। কোৱা বাহুল্য যে সৰহ ক্ষেত্ৰত বজাৰৰ স্বাৰ্থত বিহুৰ নৃত্য-গীত স্থূলীকৰণ আৰু বিকৃতিকৰণৰ কবলত পৰিছে। অপ্ৰিয় হ'লেও এই কথা সঁচা যে বজাৰ-অৰ্থনীতিৰ সৰ্বগ্ৰাসী প্ৰভাৱৰ পৰিণতিত জাতীয় উৎসৱৰ নাচ-গান এতিয়া পণ্যলৈ ৰূপান্তৰিত। পণ্যায়নৰ এই বজাৰমুখী প্ৰক্ৰিয়াই বিহুৰ গীত-মাতৰ মানৰ ওপৰত কেনেকৈ মাধমাৰ শোধাইছে তাৰ উমান ল'বলৈ এইখিনিতে আমি এগৰাকী প্ৰযোজকৰ বক্তব্য উল্লেখ কৰিব পাৰো ঃ "প্ৰতিবাৰেই প্ৰায় ১৬০০ গীতৰ প্ৰয়োজন হয়। প্ৰতি বছৰে ইমান গীত ক'ৰ পৰা ওলাব? গতিকে সুৰ একে ৰাখি গীত লিখাৰ পৰম্পৰা সৃষ্টি হ'ল।.... আমি যিমান দূৰ পাৰি পৰম্পৰাক সন্মান জনাবলৈ চেষ্টা কৰো।.... লগে লগে বিপণন আৰু প্ৰতিযোগিতালৈ মনত ৰাখিব লগা হয়।" (অৰূপ শাণ্ডিল্য, "গছৰ তলৰ পৰা ষ্টুডিঅ'লৈ", অসমীয়া সা বে গা মা, এপ্ৰিল, ২০০৬, পৃ ঃ ২০) শেষৰ বাক্যটোতেই আচল ৰহস্য নিহিত আছে। বিহুৰ মঞ্চাগমনৰ আদ্য পৰ্বত সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ক সংহত আৰু সোচ্চাৰ কৰাৰ আকাঙ্ক্ষা প্ৰবল আছিল। পিছে সম্প্ৰতি বিহুৰ নৃত্য-গীতৰ যি বজাৰমুখী যাত্ৰা আৰম্ভ হৈছে তাত জাতীয় চেতনা, সুস্থ ৰুচি বা অকপট কৃষ্টি-প্ৰীতিৰ কোনো লক্ষণ পৰিলক্ষিত হোৱা নাই। লোক-জীৱনৰ বাস্তৱতাৰ লগত কোনো ধৰণৰ আন্তৰিক

সম্পর্ক নৰখাকৈ সাংস্কৃতিক পণ্যৰ উৎপাদকসকলে বিহুৰ প্রতি থকা মানুহৰ দুর্বলতাক ব্যৱহাৰ কৰিছে মুনাফাৰ স্বাৰ্থত। ব্যতিক্রমবোৰৰ প্রতি শ্রদ্ধা অটুট ৰাখি আমি এই ৰূঢ় কথাখিনি লিখিবলৈ বাধ্য হৈছোঁ।

গৱেষকসকলৰ মতে স্বতঃস্ফূর্ত পৰিৱৰ্তনে লোক-সংস্কৃতিৰ মূল চৰিত্ৰক বিনষ্ট নকৰে। কিন্তু পৰিৱৰ্তন যদি কৃত্রিম হয়, যদি পৰিৱৰ্তনৰ আঁৰত বিশেষ কিবা উদ্দেশ্য থাকে, তেনেহ'লে লোক-সংস্কৃতি হয় চৰিত্ৰভ্ৰষ্ট অর্থাৎ বিকৃত। এই ভ্রষ্ট লোক-সংস্কৃতিক বুজাবলৈ ৰিচার্ড এম ডৰচন নামৰ পণ্ডিতজনে 'ফোকলোৰ'ৰ সলনি 'ফেইকলোৰ' (fakelore) শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰিছে। উদ্দেশ্য-প্রণোদিত 'ফেইকলোৰ'ৰ প্রকৃতি সম্পর্কে ডৰচনে কৈছে ঃ "Fakelore falsifies the raw data of folklore by invention, selection, fabrication and similar refining processes, but for capitalistic gain rather then for totalitarian conquest." (উদ্ধৃত, তুষাৰ চট্টোপাধ্যায়, **লোক সংস্কৃতিৰ তত্ত্বৰূপ**, কলকাতা, ১৯৮৫, পৃঃ ৩০৬) তাৰ মানে, লোক-সংস্কৃতিৰ অবিকৃত অকৃত্রিম সুষমাৰে মানুহৰ মনোজগত সম্পূর্ণভাৱে জয় কৰাৰ পৰিবর্তে 'ফেইকলোৰ' এ ব্যক্তিগত লাভৰ— 'Capitalistic gain'ৰ —ওপৰত দিয়ে সৰ্বাধিক গুৰুত্ব আৰু ফলস্বৰূপে লোক-সংস্কৃতিক নানা উপায়েৰে বিকৃত কৰিবলৈ অকণো কুণ্ঠাবোধ নকৰে।[৬]

সম্প্রতি নগৰীয়া পৰিবেশত বজাৰ-অর্থনীতিৰ কবলত পৰি স্বধৰ্মচ্যুত হোৱা বিহুৰ নৃত্য-গীতৰ কৃত্রিম পৰিৱেশনক জানো আমি 'ফেইকলোৰ' বুলি অভিহিত কৰিব নোৱাৰো? প্রসংগক্রমে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে এচাম লোক-সংস্কৃতি বিশেষজ্ঞই 'ফেইকলোৰ'ৰ প্রতি কঠোৰ মনোভাৱ ত্যাগ কৰাৰ সপক্ষে যুক্তি দাঙি ধৰে। এওঁলোকৰ বিচাৰত বিহুৰ গীত-মাতৰ বাণিজ্যিকীকৰণ গুৰুতৰ বিচ্যুতি নহ'ব পাৰে। বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্তৰ দৰে গৱেষকে কিন্তু 'ফেইকলোৰ'—যাক তেওঁ 'নকল লোক-সংস্কৃতি' বুলিছে— তাৰ প্রতি উদাৰ মনোভাৱ ল'বলৈ সম্মত নহয়—"বিশেষকৈ যেতিয়া বিকৃতিকৰণ স্পষ্টতঃ ব্যৱসায়িক উদ্দেশ্যত সাধিত হয়।" (বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত,

৬। পুঁজিবাদৰ লগত শিল্প-কলাৰ সম্পর্ক বেছ জটিল আৰু বহুমাত্রিক। মাৰ্ক্সবাদী পণ্ডিত ফিছাৰে লিখিছে ঃ 'King Midas had turned everything he touched into gold; capitalism turned everything into a commodity' (E. Fischer, **The Necessity of Art : A Marxist Approach,** Harmondsworth, 1964, p.49) পুঁজিবাদৰ ধৰ্মই হ'ল অবাধ ব্যক্তিগত মুনাফা। এই ধৰ্মৰ প্ৰভাৱতেই পুঁজিবাদী সমাজত সংস্কৃতিৰ ব্যাপক পন্যায়ন (Commodification) আৰম্ভ হয়। এই অশুভ প্ৰৱণতাৰ পৰা লোক-সংস্কৃতিও সাৰি নাযায়।

ব্যক্তি, সংস্কৃতি ইত্যাদি, গুৱাহাটী, ১৯৮৫, পৃঃ ১৩৯) বিহুৰ বজাৰাকাঙ্ক্ষী স্থূলীকৰণৰ প্ৰতি দত্তৰ দৰে গৱেষকৰ মনোভাৱ সহজেই অনুমান কৰিব পাৰি।

কেছেট-চিডি-ভিচিডিত এভুমুকি মাৰিলেই এটা কথা স্পষ্টকৈ ওলাই পৰে ঃ সাংস্কৃতিক পণ্য হিছাপে বিহু-কেন্দ্ৰিক নাচ-গানৰ বজাৰ এতিয়া বেছ ৰমৰমীয়া। এই জনপ্ৰিয়তাৰ সমাজতাত্ত্বিক কাৰণ নোহোৱা নহয়। আগতকৈ শিক্ষাৰ বিস্তাৰ বেছি হোৱা হেতুকে আজিকালি গ্ৰাম্য সমাজত শিক্ষিত মধ্যশ্ৰেণী এটাৰ উল্লেখযোগ্য উপস্থিতি লক্ষ্য কৰা যায়। এই শ্ৰেণীটোৰ আকাঙ্ক্ষা আৰু অভিৰুচিত পৰম্পৰাৰ লগতে আধুনিকতাৰ উপকৰণ উপাদান কেতবোৰ মিহলি হৈ থাকে। ভিচিডি নিৰ্মাতাসকলে গ্ৰাম্য মধ্যবিত্তৰ এই ৰুচিবোধক তৃপ্ত কৰাৰ কৌশল ভালদৰে আয়ত্ত কৰি লৈছে। অন্যহাতেদি নগৰত নতুনকৈ থিতাপি লোৱা গ্ৰাম্য মূলৰ লোকৰ সংখ্যা দিনে দিনে বাঢ়ি গৈছে। এইচাম মানুহে বিহুকেন্দ্ৰিক গীত-মাত আৰু নাচ শুনি/চাই এক ধৰণৰ নষ্টালজিক আনন্দ লাভ কৰে। তদুপৰি এৰি থৈ অহা সমূহীয়া সাংস্কৃতিক পৰম্পৰা উপভোগ কৰি ন-নাগৰিকসকলে আচহুৱা পৰিবেশে জন্ম দিয়া বিচ্ছিন্নতাবোধৰ পৰাও সাময়িকভাৱে ৰেহাই পায়। হয়তো নগৰৰ বাৰেবৰণীয়া মিশ্ৰ সংস্কৃতিৰ বিপৰীতে নিজস্ব সাংস্কৃতিক পৰিচয় সাব্যস্ত কৰি এইচাম মানুহে ক'ব নোৱাৰাকৈ গৰ্ব অনুভৱ কৰে। এইবিলাক কাৰণৰ উপৰি অসমীয়া মধ্যবিত্তৰ এটা বুজন অংশৰ বাবে সাংস্কৃতিক আত্ম-পৰিচয়ৰ প্ৰশ্নটো আজিও প্ৰাসংগিক হৈ থকা হেতুকে বিহু-কেন্দ্ৰিক সাংস্কৃতিক পণ্যই লেখত ল'বলগীয়া জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিছে। অৱশ্যে আভ্যন্তৰীণ কাৰণে—যেনে একঘেয়ামি—আৰু দেশী-বিদেশী ভিন্ন সংস্কৃতিৰ বহিঃপ্ৰভাৱে এই জনপ্ৰিয়তাৰ গৰাখহনীয়া আৰম্ভ কৰিব পাৰে অদূৰ ভৱিষ্যতে।

নগৰত নৱৰূপ লোৱা বিহুৰ গাঁওমুখী ওভতনি যাত্ৰাৰ বিষয়ে সংক্ষেপে দুআষাৰ উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব। আজিকালি যোগাযোগ ব্যৱস্থা সহজ আৰু দ্ৰুত হ'ল, নগৰলৈ গাঁৱৰ মানুহৰ যাতায়াত বাঢ়িল। ফলত নগৰীয়া সাংস্কৃতিক পৰিমণ্ডলৰ লগত গাঁৱৰ মানুহৰ সংযোগ ঘনিষ্ঠ হ'ল। তদুপৰি গ্ৰাম্য মূলৰ ন-নাগৰিকসকলে সঘনে গাঁৱৰ ঘৰলৈ অহা-যোৱা কৰাৰ কাৰণে গাঁৱৰ মধ্যবিত্ত মানসে নগৰীয়া সংস্কৃতিৰ কেতবোৰ উপাদান আগ্ৰহেৰে আত্মস্থ কৰি লৈছে। এনে ধৰণৰ সাংস্কৃতিক আত্মীকৰণৰ প্ৰক্ৰিয়াত ইলেকট্ৰনিক মাধ্যমৰ ভূমিকাও উপেক্ষণীয় নহয়। এইবোৰ কাৰণে নগৰীয়া বিহুৰ বাতাবৰণে গাঁৱৰ বিহুকো প্ৰভাৱিত নকৰাকৈ থকা নাই। গ্ৰাম্য সমাজৰ বিহুৰ এনে পৰিবৰ্তনবোৰৰ প্ৰতি লোক-সংস্কৃতিবিদসকলে চকু দিছে। প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে কৈছে যে গ্ৰামাঞ্চলৰ কিছুমান বিহুত 'older merriment'

নাই, 'there is now show business in place of the activities participated in by most individuals as part of the community." (P.D. Goswami, **Bohag Bihu of Assam and Bihu Songs.** p.71) এই ধৰণৰ পৰিবৰ্তনৰ আঁৰত নগৰীয়া বিহুৰ প্ৰভাৱৰ উপৰি গ্ৰাম্য সমাজৰ আভ্যন্তৰীণ ৰূপান্তৰৰ ভূমিকা নথকা নহয়। গ্ৰাম্য সমাজত শিক্ষিত মধ্যবিত্তৰ সংখ্যা বৃদ্ধি আৰু পূৰ্বৰ সমাজ-বন্ধনৰ শিথিলকৰণৰ ফলত গাঁৱৰ বিহুত সাংগঠনিক আৰু সাংস্কৃতিক দিশত নানা পৰিবৰ্তনৰ সূত্ৰপাত হৈছে। এতিয়া বিহুৰ জন্ম-ক্ষেত্ৰ গাঁৱতেই মঞ্চবিহুৰ আদৰ বাঢ়িছে। প্ৰযুক্তিৰ কৃপাত বিহু-কেন্দ্ৰিক চিডি-ভিচিডি মধ্যবিত্তৰ চ'ৰাঘৰত সোমাইছে। অন্যহাতেদি বিশ্বায়নৰ সাংস্কৃতিক প্ৰতিফলন হিছাপে যি Mono-cultureৰ সৃষ্টি হৈছে তাৰ আধিপত্য কেৱল মহানগৰীকেইখনৰ চাৰিসীমাৰ ভিতৰতেই আবদ্ধ থকা নাই। ইলেকট্ৰনিক মিডিয়াৰ যোগেদি উন্নত গাঁৱবোৰতো এনে একৰূপী বহুবিজ্ঞাপিত সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱ ক্ষীণকৈ হ'লেও পৰিছে। এই কাৰকবোৰৰ ক্ৰমবৰ্ধমান প্ৰভাৱৰ কাৰণে গ্ৰাম্য সমাজৰ বিহু উৎসৱৰ বাহ্যিক ৰূপ আৰু ভিতৰৰ মৰ্মবস্তু ভৱিষ্যতে আৰু পৰিবৰ্তিত হ'ব বুলি ধাৰণা হয়।

গাঁৱৰ বিহু নগৰলৈ গৈ নতুন চেহেৰা-চৰিত্ৰ আহৰণ কৰি পুনৰ গাঁৱলৈ আহি গ্ৰাম্য বিহুক প্ৰভাৱিত কৰাৰ যি প্ৰক্ৰিয়া তাৰ সামগ্ৰিক ৰূপটোক 'pizza effect' বুলিব পাৰি। সমাজ-বিজ্ঞানত এই 'pizza effect'ৰ ধাৰণাটো আহিছে 'পিজা'ৰ ইতিহাসৰ পৰা। আদিতে 'পিজা' আছিল সাধাৰণ ইটালীয় খাদ্য। উনৈশ শতিকাত প্ৰব্ৰজনকাৰী ইটালিয়ানসকলৰ লগতে খাদ্যবিধ আমেৰিকা পালেগৈ। তাত পিজাই নতুন ৰূপ ল'লে : আগৰ সাধাৰণ ৰুটিৰ লগত এতিয়া বিলাহী, চীজ আদি সুস্বাদু বস্তু লগ লাগিল। তাৰ পিছত আমেৰিকাৰ পৰা ঘৰলৈ অহা সফল ইটালিয়ানসকলে নতুন ৰূপ লোৱা 'পিজা'ও স্বদেশলৈ লৈ আহিল। এই নতুন 'পিজা'ই তেতিয়া ইটালীত প্ৰচুৰ সমাদৰ পালে। 'পিজা'ৰ ৰূপান্তৰৰ ইতিহাসৰ ওপৰত ভৰ দি সমাজ বিজ্ঞানত 'pizza effect'ৰ ধাৰণাটোক গঢ় দিয়া হৈছে। কোনো এবিধ বস্তু, ধাৰণা বা প্ৰতীকৰ ৰপ্তানিৰ পিছত যদি নতুন ৰূপত পুনৰ তাক আমদানি কৰি আদৰি লোৱা হয় তেন্তে এই গোটেই প্ৰক্ৰিয়াটোক 'pizza effect' বোলা হয়। (Kim Knott, **Hinduism : A Very Short History,** Oxford, 2000, p.78) এটা দৃষ্টান্ত দিলে কথাটো পৰিষ্কাৰ হ'ব। কৃষ্ণ-ভক্তি ভাৰতৰ পৰা আমেৰিকালৈ গৈছিল। তাত নানা পৰিবৰ্তন-পৰিমাৰ্জনাৰ মাজেৰে ৰূপান্তৰিত হৈ ই ISKONৰ ৰূপ লৈ পুনৰ ভাৰতলৈ ঘূৰি আহি প্ৰভাৱশালী আধ্যাত্মিক শক্তি হিছাপে আত্ম-প্ৰকাশ কৰিছে। এয়া

'pizza effect'। বিহুৰ নগৰগমন আৰু পৰৱৰ্তীকালত ন-ৰূপ লৈ তাৰ গাঁওমুখী পুনৰযাত্ৰাক জানো 'pizza effect' বোলা নাযায়? গ্ৰাম্য সমাজত বিহু উৎসৱত পৰিলক্ষিত হোৱা পৰিৱৰ্তনবোৰ বহু পৰিমাণে এই 'pizza effect'ৰেই পৰিণতি নহয় জানো?

আমি যথাস্থানত উল্লেখ কৰিছোঁ যে কৃষিসমাজৰ 'প্ৰাণৱন্ত সত্বা' হিচাপে বিহু জীয়াই থাকিব বুলি তাহানি হেম বৰুৱাই কৈছিল। এই আশাব্যঞ্জক কথাষাৰ উচ্চাৰণ কৰাৰ সময়ত নগৰীয়া সংস্কৃতিৰ গাঁওমুখী গতি আছিল সীমিত, বিহুৰ ব্যাপক বাণিজ্যিকীকৰণো তেতিয়া হোৱা নাছিল। আজি বজাৰ অৰ্থনীতিৰ সৰ্বগ্ৰাসী নিয়ন্ত্ৰণে মূল্যবোধৰ আধাৰতেই আঘাত কৰিছে। এই সাংস্কৃতিক অৱক্ষয়ৰ ফলস্বৰূপে বিহুৰ নৃত্য-গীত ৰূপান্তৰিত হৈছে বজাৰৰ বিক্ৰয়যোগ্য পণ্যলৈ। এই কামত হাত উজান দিছে লোক-কৃষ্টিৰ মৰ্ম আৰু মেজাজৰ প্ৰতি পৰ্যাপ্ত শ্ৰদ্ধা নথকা এচাম শিল্পী-ব্যৱসায়ীয়ে। বিহুৰ নৃত্য-গীতৰ এই দ্বিধাহীন বাণিজ্যিকীকৰণে যে চিন্তাশীল মহলত যথেষ্ট উদ্বিগ্নতাৰ সৃষ্টি কৰিছে তাৰ সাক্ষ্য কাকত-আলোচনীৰ পাতত দেখা গৈছে। (চন্দন কুমাৰ শৰ্মা, 'কেছেটৰ বিহু' **দৈনিক জনমভূমি**, ১৪ এপ্ৰিল, ২০০৭; **গৰীয়সী**, এপ্ৰিল, ২০০৭ সম্পাদকীয় দ্ৰষ্টব্য; জয়কান্ত গন্ধীয়া, 'ৰঙালী বিহুৰ ব্যৱহাৰিক দিশ', **দৈনিক জনমভূমি**, ২১ এপ্ৰিল, ২০০৭) কোৱা বাহুল্য যে এই প্ৰায় হতাশাজনক অৱস্থাৰ পৰা বিহুৰ উত্তৰাধিকাৰ উদ্ধাৰ কৰিব পাৰিব লোক-জীৱনৰ স'তে সশ্ৰদ্ধ সম্পৰ্ক ৰক্ষা কৰা আদৰ্শনিষ্ঠ শিল্পীৰ দলে। এই বিহু-দৰদী শিল্পীৰ দলে বিহুৰ স্বকীয়তা বিনষ্ট নকৰাকৈ তেওঁলোকৰ নৃত্য-গীতলৈ নিশ্চয় কিছু পৰিৱৰ্তন আনিব। পিছে এই পৰিৱৰ্তনবোৰৰ নেপথ্যত বণিকসুলভ বিত্তীয় স্বাৰ্থ নাথাকে, থাকিব সময় আৰু সমাজৰ অকৃত্ৰিম দাবী।

(ৰচনা ঃ মাৰ্চ, ২০০৭)

বীৰ-বন্দনা আৰু 'বৌদ্ধিক ব্যাধি'

উনৈশ শতিকাৰ অসম আৰু বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ এটি দিশ

অতিকথা-নিৰ্মাণ ঐতিহাসিকৰ কাম নহয়। পিছে ইতিহাস-পুথিৰ পাত লুটিয়ালে আমি কেতবোৰ বিচিত্ৰ অতিকথা পঢ়িবলৈ পাওঁ। তথ্য আৰু যুক্তিৰ ওপৰত ভেজা দি সত্যোদ্‌ঘাটনৰ আন্তৰিক প্ৰয়াস এই অতিকথাবোৰত অনুপস্থিত। এইবোৰত সচৰাচৰ অতীতৰ খণ্ডিত আৰু অতিৰঞ্জিত বিৱৰণ পোৱা যায়। কেতিয়াবা তথ্যই সমৰ্থন নকৰা কাহিনীকো ইতিহাসৰ পাতত সসন্মানে ঠাই দিয়া হয়। ঐতিহাসিক অতিকথা-নিৰ্মাণৰ এই প্ৰক্ৰিয়াত তথ্যৰ অবদমন আৰু বিকৃতিকৰণে বিশেষ ভূমিকা লোৱা দেখা যায়। অৱশ্যে সকলো ক্ষেত্ৰত ঐতিহাসিকে সচেতন আৰু সুপৰিকল্পিতভাৱে এনে অতিকথা ৰচনা কৰে বুলি ক'লে ভুল কোৱা হ'ব। পূৰ্বধাৰণা, আৱেগোচ্ছ্বাস, জাতীয়তাবাদী/সাম্প্ৰদায়িক প্ৰেৰণা ইত্যাদিয়ে কেতিয়াবা অতিৰঞ্জনাশ্ৰয়ী অতিকথা ৰচনা কৰিবলৈ, ঐতিহাসিকৰ অজ্ঞাতেই, তেওঁক অনুপ্ৰাণিত কৰিব পাৰে।

অতীতৰ বস্তুনিষ্ঠ ব্যাখ্যা বৰ সহজ নহয়। নানা ধৰণৰ বিষয়ীগত উপাদানৰ প্ৰাধান্যই এনে ব্যাখ্যাত আউল লগাব পাৰে। আমাৰ আলোচনাৰ লগত সংগতি ৰাখি এই প্ৰসংগত আমি প্ৰখ্যাত ঐতিহাসিক নীলকান্ত শাস্ত্ৰীদেৱৰ বক্তব্য উল্লেখ কৰিব পাৰো। ইতিহাস-ৰচনাক বিপথে নিব পৰা ভ্ৰান্তিবোৰৰ ভিতৰত শাস্ত্ৰীদেৱে উল্লেখ কৰা প্ৰাসংগিক ভ্ৰান্তিকেইটা হ'ল—শিক্ষামূলক ভ্ৰান্তি (Didactic error), দেশপ্ৰেমমূলক ভ্ৰান্তি (Patriotic error) আৰু পক্ষপাতমূলক ভ্ৰান্তি (Partisan error) (Mukhopadhyay : 1981 : 113)। ঐতিহাসিকে সযত্নে বা অজ্ঞাতেই সৃষ্টি কৰা অতিকথাবোৰৰ আঁতিগুৰি বিচাৰিলে ওলাই পৰে যে শাস্ত্ৰী-কথিত ভ্ৰান্তি তিনি বিধৰ অৰিহণা অতিকথাবোৰৰ জন্ম-প্ৰক্ৰিয়াৰ আঁৰত বেছ সক্ৰিয়। সম্ভৱ এই কথা ক'লেও ভুল কোৱা নহ'ব যে নিকট অতীতৰ ব্যাখ্যা-বিৱৰণৰ ক্ষেত্ৰত উল্লিখিত তিনি বিধ ভ্ৰান্তিৰ ভিতৰত Patriotic errorৰ ভূমিকাই আটাইতকৈ বেছি—বিশেষকৈ বীৰ-বন্দনাৰ বেলিকা। কোৱা বাহুল্য যে অতীতৰ পুনৰ্বিচাৰ-পুনৰসন্ধানৰ প্ৰেৰণা হিছাপে জাতীয়তাবাদ নিঃসন্দেহে এটা উল্লেখযোগ্য ভাবাদৰ্শ। পিছে এই ভাবাদৰ্শই ঐতিহাসিকৰ চেতনাক আচ্ছন্ন কৰি পেলালে ইতিহাস-চৰ্চাই তাৰ বস্তুনিষ্ঠ চৰিত্ৰ হেৰুওৱাটো খাটাং। নিখুঁত আৰু নিষ্কলংক অতীতৰ ছবি আঁকি তাক ইতিহাসৰ

মৰ্যাদা প্ৰদান কৰাটোৱেই এনে ঐতিহাসিকৰ উদ্দেশ্য হৈ পৰে।

ঐতিহ্যৰ গৌৰৱে প্ৰেৰণা দিয়ে সঁচা, কিন্তু গৌৰৱময় অতীতৰ অস্তিত্ব প্ৰমাণ কৰাৰ উদ্দেশ্যে ৰচিত ইতিহাস জানো নিৰ্মোহ হ'ব পাৰে? বীৰ-বন্দনা আচলতে ব্যক্তিক কেন্দ্ৰ কৰি প্ৰেৰণাদায়ক ঐতিহ্য-নিৰ্মাণৰ এটা সহজ আৰু জনপ্ৰিয় উপায়। অন্যভাৱে ক'বলৈ গ'লে, অন্ধাশক্তি আৰু অতিৰঞ্জনৰ ওপৰত ভেজা দি গঢ় লৈ উঠা ব্যক্তিকেন্দ্ৰিক প্ৰশস্তিমূলক অতিকথাই বীৰ-বন্দনা। এই বিষয়ে অৱশ্যে কোনো সন্দেহ নাই যে যিসকল ব্যক্তিৰ বন্দনা কৰা হয় তেওঁলোকৰ ঐতিহাসিক অৱদান নিশ্চয় আছে। এই অৱদানক অকুণ্ঠভাৱে যথাযোগ্য স্বীকৃতি দিয়াটো প্ৰতিজন বস্তুনিষ্ঠ ঐতিহাসিকৰ কৰ্তব্য। পিছে অতিৰঞ্জন আৰু আৱেগোচ্ছ্বাসে কেতিয়াবা এনে ঐতিহাসিক ব্যক্তিৰ ভূমিকাৰ বিৱৰণক অতিকথাধৰ্মী কৰি তোলে। এই প্ৰকাৰ বীৰ-কেন্দ্ৰিক অতিকথাত সাধাৰণতে বন্দিত ব্যক্তিগৰাকীৰ দুৰ্বলতা আৰু সীমাবদ্ধতাৰ ওপৰত আলোকপাত কৰা নহয়। বীৰ-নিৰ্মাণৰ প্ৰক্ৰিয়াত বিধি-পথালি দিব পৰা তথ্যবোৰকো বীৰ-পূজাৰীসকলে আওকাণ বা অবদমন কৰা দেখা যায়। কোনো সন্দেহ নাই যে ৰচনা-পদ্ধতিৰ এই সীমাবদ্ধতাৰ কাৰণে ইতিহাস-চৰ্চাৰ বস্তুনিষ্ঠতা ব্যাহত হয় বাৰুকৈয়ে।

ঊনৈশ শতিকাৰ বংগীয় সমাজৰ প্ৰতিভূস্থানীয় ব্যক্তিসকলৰ ভিতৰত বোধ হয় ৰামমোহন ৰায়ে আটাইতকৈ বেছি বন্দনাকাৰীৰ অৰ্ঘ্য লাভ কৰিছে। তাহানি ৰবীন্দ্ৰনাথে উচ্ছ্বসিত কণ্ঠে ঘোষণা কৰিছিল : "বর্তমান বংগ সমাজের ভিত্তি স্থাপন করিয়াছে রামমোহন রায়। আমরা সমস্ত বংগবাসী তাহার সম্পত্তির উত্তরাধিকারী তাঁহার নির্মিত ভবনে বসবাস করিতেছি।" (মুখোপাধ্যায় : ২০০০ : ১৭)। ঢাক-ঢোল বজাই মহানন্দে মহিষমৰ্দিনীৰ পূজা কৰা হিন্দু বাঙালীৰ ধৰ্মীয় জীৱনলৈ চালে তেওঁলোকক একেশ্বৰবাদী আৰু পৌত্তলিকতা-বিৰোধী ৰামমোহনৰ নিভাঁজ উত্তৰাধিকাৰী যেন নালাগে। ব্ৰাহ্ম সমাজৰ জনক ৰামমোহনৰ প্ৰশস্তি গাওঁতে ব্ৰাহ্ম ৰবীন্দ্ৰনাথে বোধ হয় আৱেগাধিক্যবশতঃ এই দিশটোৰ প্ৰতি লক্ষ্য কৰা নাছিল। তদুপৰি এনে প্ৰশস্তিমূলক মূল্যায়নত ৰামমোহনৰ চিন্তা তথা কৰ্মৰাজিৰ ৰাজনৈতিক আৰু সামাজিক সীমাবদ্ধতাসমূহ যে ঢাক খাই যায় সেই কথাও বিশেষভাৱে মন কৰিবলগীয়া। কুৰি শতিকাৰ সত্তৰৰ দশকৰ পৰা বংগৰ এচাম বাওঁপন্থী বুদ্ধিজীৱীয়ে এই প্ৰকাৰ নিঃচৰ্ত প্ৰশংসাসূচক মূল্যায়নৰ সম্মুখত থিয় কৰাই দিলে একাধিক প্ৰশ্নবোধক চিন। এওঁলোকে মধ্যশ্ৰেণীৰ মোহাচ্ছন্ন মনোভাৱৰ গণ্ডী চেৰাই গৈ ৰামমোহনৰ ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক আৰু সামাজিক ভাৱধাৰাৰ সীমাবদ্ধতা উদঙাই

দেখুৱালে তথ্য আৰু যুক্তিৰ আধাৰত (দ্রঃ চক্রবর্তী ঃ ১৯৯০; Sarkar : 1985 : 1-17)[১]। কোনো কোনো ক্ষেত্রত অতিসৰলীকৰণ আৰু যান্ত্রিক যুক্তিৰ পৰিচয় দিলেও এই প্রকাৰ 'ঐতিহ্য'-বিদ্বেষী বাওঁপন্থী ইতিহাস-চর্চাই বীৰ-পূজাৰ অবাধ ধাৰাবাহিকতাত এক বিৰাট আঘাত হানিলে।

উনৈশ শতিকাৰ প্রসিদ্ধ পুৰুষসকলক কেন্দ্র কৰি প্রশস্তি-গান গোৱাত অসমো পিছ পৰি থকা নাই। এই কালছোৱাৰ এগৰাকী বহুজনবন্দিত ব্যক্তি হ'ল আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন। অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত আনন্দৰামৰ নাম যে চিৰস্মৰণীয় হৈ ৰ'ব সেই বিষয়ে সন্দেহৰ কোনো অৱকাশ নাই। সংস্কাৰমূলক চিন্তা-চর্চাৰ বেলিকাও তেওঁ আছিল যথেষ্ট আগবঢ়া। পিছে এইগৰাকী বন্দিত পুৰুষৰ বিষয়ে আমি কেতিয়াবা তথ্যই সমর্থন নকৰা অতিৰঞ্জিত ধাৰণা পঢ়িবলৈ পাওঁ। দুটামান দৃষ্টান্ত দিলে কথাটো পৰিষ্কাৰ হ'ব। ইংৰাজী শিক্ষাৰে শিক্ষিত প্রথম অসমীয়া আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন—এই তথ্যটো আমি কেইবাঠাইতো পাওঁ। পিছে প্রকৃত অর্থত ইংৰাজী শিক্ষাৰে শিক্ষিত প্রথম অসমীয়া আনন্দৰাম নহয়, তেওঁৰ দদায়েক যজ্ঞৰাম খাৰঘৰীয়া ফুকনহে। এই বিষয়ে অন্যত্র আমি কিছু বহলাই আলচ কৰিবলৈ যত্ন কৰিছোঁ (চৌধুৰী ঃ ১৯৮৪ ঃ ৩৪)। গৱেষক নন্দ তালুকদাৰে আনন্দৰামৰ 'ইংলণ্ডৰ বিবৰন'ক 'অসমীয়া সাহিত্যৰ প্রথম প্রবন্ধ' বুলিছে (দাস ঃ ১৯৯১ ঃ ৩৪)। এই উক্তিতো অতিৰঞ্জন নথকা নহয়। কিয়নো আনন্দৰামৰ 'ইংলণ্ডৰ বিবৰন' ছপা হোৱাৰ পূর্বে 'অৰুনোদই'ত এনে কেইবাটাও লেখা প্রকাশ পাইছে যিকেইটাক সাধাৰণভাৱে প্রবন্ধ বুলিব পাৰি। তেনেহ'লে গৱেষক তালুকদাৰে আনন্দৰামৰ লেখাটোক 'অসমীয়া সাহিত্যৰ প্রথম প্রবন্ধ' বুলিলে কিয়? ইয়াৰ উত্তৰত এষাৰ কথাই ক'ব পাৰি—যি কোনো প্রকাৰে বাটকটীয়াৰ সন্মান যঁচাটো বীৰ-বন্দনাৰেই অংশবিশেষ।

বন্দিত ব্যক্তিৰ ভাবমূর্তি অটুট ৰখাৰ স্বার্থত কেতিয়াবা ইতিহাসৰ পাতৰ পৰা কেতবোৰ অস্বস্তিকৰ আৰু অপ্রিয় তথ্যক নির্বাসন দিয়া হয়। 'আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ ৰচনা সংগ্রহ'ৰ সম্পাদক নন্দ তালুকদাৰদেৱে তেওঁৰ 'সম্পাদকৰ নিবেদন'ৰ এঠাইত লিখিছে ঃ "ফুকন নগাঁৱত জুনিয়ৰ এচিষ্টেন্ট আৰু সদৰ আমিন থকা কালছোৱাতে ১৮৫৭ খৃঃৰ চিপাহী বিদ্রোহ আৰম্ভ হয়। সেই সময়তে মণিৰাম দেৱান আৰু পিয়লি বৰুৱাৰ ফাঁচী হয়" (তালুকদাৰ ঃ ১৯৭৭ ঃ ১২)। এই বাক্য দুটাত

১। ৰামমোহনৰ ভাবধাৰা আৰু ভূমিকাৰ সীমাবদ্ধতাৰ উল্লেখ আমি অ-বাওঁপন্থী বুৰঞ্জীকাৰৰ ৰচনাতো পাওঁ। (মজুমদাৰ ঃ ১৯৭৬ ঃ ৫২, ৬১)

তথ্যক এধানমানো বিকৃত কৰা হোৱা নাই। কিন্তু তথ্য অবিকৃত থাকিলেও সত্যৰ খণ্ডিত ৰূপহে ইয়াত প্ৰতিফলিত হৈছে। কাৰণ যিটো তথ্যৰ ওপৰত ভেজা দি 'চিপাহী বিদ্ৰোহ'ৰ পটভূমিত আনন্দৰামৰ ৰাজনৈতিক ভাবধাৰা বুজাত সহায় হ'ব সেই তথ্যটোকেই ইয়াত ঠাই দিয়া হোৱা নাই। এই নিৰ্বাসিত তথ্যটোনো বাৰু কি? গুণাভিৰাম বৰুৱাই লিখা আনন্দৰাম-চৰিতৰ পৰা জনা যায় যে ১৮৫৭ চনৰ মহাবিদ্ৰোহৰ সময়ত আনন্দৰামে 'চাহাবসকললৈ লিখিলে যে অসমীয়া মানুহৰ পৰা গৱৰ্ণমেণ্টৰ প্ৰতি কোনো প্ৰকাৰ বিৰোধিতা হ'ব নোৱাৰে' (বৰুৱা ঃ ১৯৭১ ঃ ১৩৬)। খুব সম্ভৱ বীৰ-নিৰ্মাণৰ প্ৰক্ৰিয়াত ব্যাঘাত জন্মাব বুলিয়েই তালুকদাৰদেৱে এই তথ্যটো পৰিবেশন কৰা নাই। অথচ সেইকালৰ ভাৰতীয় মধ্যশ্ৰেণীৰ বাবে এনে ব্ৰিটিছানুগত্য আছিল অত্যন্ত স্বাভাৱিক।

এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে আজিকালি কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ ব্ৰিটিছানুগত্যক একেবাৰে আওকাণ কৰা নহয়। ই সম্ভৱতঃ বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ সন্ধিৎসা আৰু সমালোচনাৰ পৰোক্ষ পৰিণাম। যোগেন্দ্ৰ নাৰায়ণ ভূঞাদেৱে তেখেতৰ গৱেষণামূলক জীৱনী-গ্ৰন্থ '**গুণাভিৰাম বৰুৱা**'ৰ একাধিক ঠাইত ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনৰ প্ৰতি গুণাভিৰামৰ নিঃচৰ্ত আনুগত্যৰ কথা উল্লেখ কৰিছে। (ভূঞা ঃ ২০০১ ঃ ১২২-২৭)। এই উল্লেখ কেৱল প্ৰশংসনীয়েই নহয়, তাৎপৰ্যপূৰ্ণও। পিছে গ্ৰন্থৰ 'উপসংহাৰ'ত ভূঞাদেৱে লিখা কথাখিনিও সমানেই তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। তেখেতৰ মতে "কেৱল এটা কথাত গুণাভিৰাম নীৰব আৰু নিশ্চেষ্ট হৈ ৰ'ল। ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ ঔপনিৱেশিক শাসনৰ মূলমন্ত্ৰ যে অৰ্থনৈতিক শোষণ, সেই বিষয়ে তেওঁ ক'তো এষাৰ কথাও নক'লে" (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ ১৯৪)। কিন্তু ইয়াৰ কাৰণ কি? মধ্যশ্ৰেণীৰ—বিশেষকৈ মধ্যশ্ৰেণীৰ চাকৰিজীৱী অংশৰ—স্বাৰ্থৰ সতে ইয়াৰ কিবা সম্পৰ্ক আছিলনেকি? গ্ৰন্থৰ এঠাইত চাকৰিজীৱী অসমীয়াৰ 'সামাজিক মৰ্যাদা আৰু প্ৰতিপত্তি'ৰ সতে ব্ৰিটিছ ৰাজত্বৰ সম্পৰ্ক থকা বুলি ভূঞাদেৱে বস্তুনিষ্ঠভাৱে আভাস দিছে (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ ১২৩)। পিছে এই ব্যাখ্যাক তেখেতে তাৰ যৌক্তিক পৰিণতিৰ পিনে নিব নোৱাৰিলে—বহুলাংশে বীৰ-নিৰ্মাণ প্ৰক্ৰিয়াৰ স্বাৰ্থতেই। 'উপসংহাৰ'ত তেখেতে লিখিছে যে গুণাভিৰামে ঔপনিৱেশিক শোষণৰ সমালোচনা নকৰাৰ কাৰণ হ'ল, "ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনৰ শোষণকাৰী দিশটোৰ প্ৰতি গুণাভিৰাম বৰুৱা কিঞ্চিৎমানো অৱহিত নাছিল বাবেই তেওঁৰ তেনে নীৰৱতা আৰু নিশ্চেষ্টতা।" (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ ১৯৪)। এই অতি সৰলীকৃত ব্যাখ্যাই—ভূঞাদেৱৰ অজ্ঞাতেই—গুণাভিৰামৰ

বৌদ্ধিক ক্ষমতাক অৱমাননা কৰিছে বুলি ক'লে নিশ্চয় বঢ়াই কোৱা নহ'ব। 'উপসংহাৰ'ৰ অন্তিমাংশত ভূঞাদেৱে কৈছে যে "অসমীয়াই ব্রিটিছ-শাসনৰ পৰা 'জাতিটোৰ বাবে চিৰকলীয়া বাঞ্চিত সম্পদ' লাভ কৰিছিল আৰু তাৰ বিনিময়ত ব্রিটিছে অসমৰ পৰা যিখিনি নিছিল সেয়া ব্রিটিছৰ প্রাপ্য আৰু অসমীয়াৰ দেয় বুলিয়েই হয়তোবা বিবেচনা কৰিছিল গুণাভিৰাম বৰুৱাই" (উক্ত গ্রন্থ ঃ ১৯৫)। এই সিদ্ধান্তৰ সীমাবদ্ধতা যিমানেই নাথাকক, বীৰ-বন্দনাৰ সতে ইয়াৰ এধানমানো বিৰোধ নাই।

বাওঁপন্থী ইতিহাস-ৰচনাত উনৈশ শতিকাৰ অসমীয়া মধ্যশ্রেণীৰ ৰাজভক্তিৰ যথাযথ প্রতিফলন দেখা যায়। এই মার্গৰ ঐতিহাসিকসকলে আটাইতকৈ বেছি গুৰুত্ব আৰোপ কৰে অতীতৰ নির্মোহ বিচাৰ-বিশ্লেষণত। হীৰেন গোহাঁইদেৱৰ ভাষাত ক'বলৈ গ'লে এই প্রকাৰ বিচাৰ-বিশ্লেষণৰ "প্রথম চর্ত হৈছে এইটো যে ঔপনিৱেশিক পৰিৱেশ আৰু ব্যৱস্থাই অসমীয়া মধ্যশ্রেণীক গঢ় দিছিল বুলি আমি স্বীকাৰ কৰিব লাগিব" (গোহাঁই ঃ ২০০১ ঃ ১১৫)। এই চর্তটো মানি ল'লে আনন্দৰামৰ ৰাজভক্তিৰ ব্যাখ্যা জানো বহুলাংশে সহজ হৈ নপৰে? 'অসমৰ মধ্যবিত্ত সমাজৰ ইতিহাস' শীর্ষক মূল্যবান প্রবন্ধত গোহাঁইদেৱে কৈছে যে মিলচৰ দৰে অভিজ্ঞ প্রশাসকে বুজিছিল "স্বদেশৰ উন্নতি বিচাৰিলেও আনন্দৰামে স্বাধীনতা নিবিচাৰে, ব্রিটিছৰ প্রতিযোগী হ'বলৈ নিবিচাৰে" (গোহাঁই ঃ ১৯৭৬ ঃ ৩১)।[২] ব্রিটিছৰ প্রতিযোগী হ'বলৈ গৈ মণিৰাম দেৱানে কেনেকৈ ফাঁচীকাঠত উঠিব লগা হ'ল সেই কথা আমি সকলোৱে জানো। উনৈশ শতিকাৰ অসমীয়া মধ্যশ্রেণীয়ে মণিৰামৰ ব্রিটিছ-বিৰোধিতাৰ বিপদজনক বাটেৰে যোৱাৰ কথা সমূলি ভবা নাছিল। এই সম্পর্কত গোহাঁইদেৱৰ মধ্যশ্রেণী বিষয়ক মূল্যবান প্রবন্ধটোত বেছ সাৰুৱা কিছু মন্তব্য আছে। মণিৰামৰ সাম্রাজ্যবাদ-বিৰোধিতা আৰু আনন্দৰামৰ ব্রিটিছ-নির্ভৰ স্বদেশানুৰাগৰ ঐতিহাসিক মূল্যৰ ওপৰত যথাযথ গুৰুত্ব দি তেখেতে কৈছে ঃ

> ঢেকিয়াল ফুকনৰ পৰা মানিকচন্দ্র বৰুৱালৈকে এদল বৃহৎ সংখ্যক অসমীয়া মধ্যবিত্তই মণিৰাম দেৱানৰ সংঘর্ষ আৰু বিদ্রোহৰ পথ বর্জন কৰি সাম্রাজ্যবাদী শাসনৰ ছাত্রছায়াত স্বদেশৰ উন্নতি সাধনৰ পথ লৈছিল। অসমীয়া সমাজত তেওঁলোকৰ ভালেখিনি মহৎ অৱদান আছে। কিন্তু

২। এই প্রবন্ধটো 'নতুন পৃথিৱী'ত ১৯৭২ৰ আগষ্টৰ পৰা ১৯৭৩ৰ ফেব্রুৱাৰীৰ ভিতৰত ছপা হয়। অলপতে প্রকাশিত আমাৰ এখন পুথিত আমি প্রবন্ধটো ১৯৭৩ত প্রকাশ হোৱা বুলি ইংগিত দিছো (চৌধুৰী ঃ ২০০১ ঃ ৭৫)। ধাৰাবাহিকভাৱে ছপা হোৱা প্রবন্ধটোৰ প্রকাশ ১৯৭৩ চনত শেষহে হৈছিল।

> আজি আৰু পাহৰিব নোৱাৰি যে বিনিময়ত স্বাধীনতাৰ দাবী তেওঁলোকে ত্যাগ কৰিছিল। এই ত্যাগৰ ফল সম্পূৰ্ণ মংগলময় নাছিল। সাম্ৰাজ্যবাদৰ লগত আপোচ আৰু পচি যোৱা সামন্তবাদৰ নানানটা সংস্কাৰৰ প্ৰতি মোহান্ধ আনুগত্য আছিল তাৰ পৰিণাম। (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ ২৩)।

বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ এনে বন্দনাবিহীন নিৰ্মোহ বিশ্লেষণক এচাম বুদ্ধিজীৱীয়ে হজম আৰু সহ্য কৰিব নোৱৰাটো নিতান্তই স্বাভাৱিক। তেওঁলোকৰ প্ৰতিক্ৰিয়া ইতিমধ্যে কাকত আৰু কিতাপৰ পাতত ভুমুকি মৰা দেখা গৈছে। নিবন্ধৰ পৰৱৰ্তী অংশত আমি বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ বিৰুদ্ধে দুই-এগৰাকী বুদ্ধিজীৱীয়ে ব্যক্ত কৰা বিৰাগ আৰু বিষোদ্গাৰৰ বিষয়ে কিছু আলচ কৰিবলৈ যত্ন কৰিম।

'আজিৰ বাতৰি'ত কেইবছৰমান পূৰ্বে নগেন শইকীয়াদেৱে 'মানসিক আৰু বৌদ্ধিক অসুস্থতাৰ জোঁকাৰণি' নামৰ এটা নিবন্ধ লিখিছিল। বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ সমালোচনাত্মক-বিশ্লেষণাত্মক বিচাৰ পদ্ধতিৰ প্ৰতি শইকীয়াদেৱ যে খড়্গহস্ত সেই কথা তেখেতৰ লেখাটো পঢ়িলেই বুজা যায়। তেখেতৰ বক্তব্য স্পষ্ট "ঊনৈশ শতিকাৰ যিকেইজন স্বদেশানুৰাগীয়ে 'ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চৈতন্য' জগাই তুলিছিল তেওঁলোকক আধুনিক কালৰ মাৰ্ক্সিষ্ট তাত্ত্বিকে ..... মধ্যবিত্ত বুৰ্জোৱা আৰু ব্ৰিটিছৰ দালাল" বুলি গৰিহণা দিয়ে। (**আজিৰ বাতৰি**, ২২ এপ্ৰিল, ১৯৯৮)।[৩] এইখিনিতেই শইকীয়াদেৱ বা তেখেতৰ দৰে অন্যান্য বুদ্ধিজীৱীৰ সতে বাওঁপন্থীসকলৰ মৌলিক মতভেদ। শইকীয়াদেৱৰ দৰে বুদ্ধিজীৱীয়ে সাধাৰণতে 'ভাষিক-সাংস্কৃতিক চৈতন্য'ৰ ওপৰত একমাত্ৰ/সৰ্বাধিক গুৰুত্ব দিয়ে; বাওঁপন্থীসকলে এই চৈতন্যৰ ঐতিহাসিক ভূমিকাক যথাযথ স্বীকৃতি দি অন্যান্য দিশৰ প্ৰতিও চকু দিয়ে। ঊনৈশ শতিকাৰ মনীষীসকলৰ শ্ৰেণীগত চৰিত্ৰ কেনে আছিল আৰু সেই চৰিত্ৰই তেওঁলোকৰ ধ্যান-ধাৰণা তথা কৰ্মৰাজিক কেনেদৰে প্ৰভাৱিত কৰিছিল, তেওঁলোকৰ সংস্কাৰমূলক চিন্তা-চৰ্চাৰ মূল্য আৰু সীমাবদ্ধতা কি ধৰণৰ, বৰ্ণবাদী ৰক্ষণশীলতাৰ পৰা তেওঁলোক কিমানদূৰ মুক্ত আছিল, ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনৰ প্ৰতি

৩। 'মধ্যবিত্ত', 'বুৰ্জোৱা' আদি শব্দ সমাজ-বিজ্ঞানত ব্যৱহৃত হয়। এইবোৰক গালি বুলিব নোৱাৰি। পশ্চাদপদ সমাজত খাটি 'বুৰ্জোৱা' হ'ব পৰাটো কেতিয়াবা, সীমিত অৰ্থত, প্ৰশংসনীয় কামহে। 'দালাল' শব্দটোৰ আভিধানিক অৰ্থ হ'ল ঃ "কমিচন বা লাভ লৈ বস্তু কিনা-বেচা কৰোতা।" (বৰুৱা ঃ ১৯৬৫ ঃ ৫০১)। এই ধৰণৰ মানুহ অসমীয়া মধ্যবিত্তৰ মাজত নিশ্চয় আছিল। হীৰেন গোহাঁইদেৱে এই শ্ৰেণীটোক 'ইংৰাজ একচেটিয়া পুঁজিৰ স্থানীয় দালাল' থকাৰহে কথা কৈছে (গোহাঁই ঃ ১৯৭৬ ঃ ১২)। অপৰিপক্ক আৰু অত্যুৎসাহী বাওঁপন্থী লেখকে যদি ঊনৈশ শতিকাৰ মধ্যশ্ৰেণীৰ প্ৰতিভূসকলক ক'ৰবাত ব্ৰিটিছৰ দালাল বুলি কৈছে তেন্তে সি অত্যন্ত পৰিতাপৰ কথা।

তেওঁলোকৰ যি আনুগত্য তাৰ আঁৰত পৰিস্থিতিৰ হেঁচা তথা আৰ্থ-সামাজিক স্বাৰ্থৰ ভূমিকা কিমান— এই সকলোবোৰ জটিল আৰু জৰুৰী প্ৰশ্নই বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাত ঠাই পায়। বীৰ-বন্দনাৰ পৰম্পৰাত কিন্তু এই ধৰণৰ অস্বস্তিকৰ প্ৰশ্নৰ কোনো ঠাই নাই।

অতীতৰ সমস্ত দিশ নিশ্চয় শ্লাঘ্য নহয়। কথাষাৰ সকলো অতীতৰ ক্ষেত্ৰতে প্ৰযোজ্য। ঊনৈশ শতিকাৰ অসমো ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম হ'ব নোৱাৰে। পিছে গুৰুত্বপূৰ্ণ প্ৰশ্নটো হ'ল ঃ যিবোৰ কথা প্ৰশংসাযোগ্য নহয় সেইবোৰৰ সতে 'ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চৈতন্য' জগাই তোলা মনীষীসকল জড়িত থাকিলে আমাৰ দৃষ্টিভংগী কেনে হোৱা উচিত? ১৮৬৮ চনত ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনে ভূমি ৰাজস্ব দুগুণ কৰি দিয়াৰ বিৰুদ্ধে জুৰুলা ৰাইজ জাঙুৰ খাই উঠিছিল। কেইবছৰমান পিছত ঔপনিৱেশিক বুদ্ধিজীৱী গুণাভিৰাম বৰুৱাই তেওঁৰ 'আসাম বুৰঞ্জী'ত লিখিলে "এনে ৰাজহ বৃদ্ধিৰ ফলত দেশৰ উপকাৰ" হোৱাৰহে সম্ভাৱনা (বৰুৱা ১৯৭২ ঃ ১৭১; গুহ ঃ ১৯৭৯ ঃ ৮-৯)। গুণাভিৰামক অবিসম্বাদী জাতীয় বীৰ হিছাপে প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ হ'লে এই তথ্যটোক কৌশলেৰে গোপন কৰিব লাগিব অথবা তথ্যটোৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব নিদি গুণাভিৰামৰ গণস্বাৰ্থবিৰোধী বক্তব্যৰ সপক্ষে বিস্তাৰ কৰিব লাগিব বিচিত্ৰ যুক্তিৰ জাল। বাওঁপন্থী ঐতিহাসিকসকলে ইয়াৰ কোনোটোকেই নকৰে। ভাষা-সাহিত্য আৰু সংস্কাৰ-চিন্তাৰ ক্ষেত্ৰত গুণাভিৰামৰ অৱদানৰ ঐতিহাসিক গুৰুত্বক যথাযথ স্বীকৃতি দি তেওঁৰ ধ্যান-ধাৰণাৰ সীমাবদ্ধতাৰ স্বৰূপ উদঙাই দেখুৱাটোকেই তেওঁলোকে ঐতিহাসিকৰ বস্তুনিষ্ঠতা বুলি বিবেচনা কৰে।

পিছে এনে বস্তুনিষ্ঠতাক—য'ত অতীতৰ প্ৰশংসাৰ অযোগ্য দিশবোৰক সমালোচনা কৰাৰ প্ৰৱণতা বিদ্যমান—তাক নিন্দাযোগ্য ঐতিহ্যদ্ৰোহিতা বুলি ভবা মানুহৰ অভাৱ নাই। আমি ওপৰত উল্লেখ কৰা নগেন শইকীয়াদেৱৰ প্ৰবন্ধটোত ইয়াৰ সাক্ষ্য আছে। শইকীয়াদেৱে উষ্মাৰে উপলুঙা কৰি লিখিছে, "অসমত ঐতিহ্য-বিদ্বেষ গঢ়ি তুলিলে বিলাতফেৰৎ বা দিল্লীফেৰৎ তাত্ত্বিক মধ্যবিত্ত মাৰ্ক্সবাদীয়ে।..... এওঁবিলাকেই সত্তৰৰ দশকৰ পৰা যোৱা তিনিটা দশক অসমৰ সমাজ জীৱন তেওঁবিলাকৰ তৰ্কেৰে ধোঁৱা-কোৱা কৰিছে।" (আজিৰ বাতৰি, পূৰ্ববৎ)। বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে এই তিৰ্যক তিৰস্কাৰৰ ঘাই লক্ষ্য অসমৰ বিশিষ্ট বুদ্ধিজীৱী হীৰেন গোহাঁইদেৱ। গোহাঁইদেৱৰ কেতবোৰ মত আৰু মন্তব্য বিতৰ্কমূলক হ'ব পাৰে, তেখেতৰ সংশয় আৰু সমালোচনাৰ ভংগীও কেতিয়াবা সমৰ্থনযোগ্য নহ'ব পাৰে, কিন্তু ঊনৈশ শতিকাৰ অসমৰ সাহিত্য আৰু সমাজ সম্পৰ্কে তেখেতে বিভিন্ন নিবন্ধত যিবোৰ গভীৰ ব্যাখ্যা-বক্তব্য দাঙি ধৰিছে তাৰ গুৰুত্বক জানো নাকচ কৰা

যায়? আমি ইতিমধ্যে গোহাঁইদেৱৰ 'অসমৰ মধ্যবিত্ত সমাজৰ ইতিহাস' শীৰ্ষক আপুৰুগীয়া আলোচনাটিৰ কথা উল্লেখ কৰিছোঁ। প্ৰচুৰ পৰিশ্ৰমৰ ফচল এই গৱেষণামূলক প্ৰবন্ধটিত তেখেতে অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ উৎস, বিকাশ আৰু চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্যৰ সন্দৰ্ভত কেতবোৰ নতুন দিশ উন্মোচন কৰি ভৱিষ্যতৰ অনুসন্ধিৎসু গৱেষকসকলৰ কাৰণে নতুন চিন্তাৰ বাট মুকলি কৰি থৈ গৈছে।[৪] কোনো সন্দেহ নাই যে 'ঐতিহ্য বিদ্বেষ'ৰ লেবেল মাৰি এই ধৰণৰ গৱেষণাক কবৰস্থ কৰাৰ যি চেষ্টা শইকীয়াদেৱে আওপকীয়াকৈ চলাইছে সি সফলকাম হোৱাৰ আশা নাই।

নগেন শইকীয়াদেৱৰ মতে সত্তৰৰ দশকৰ পৰা অসমত মাৰ্ক্সীয় মাৰ্গৰ 'ঐতিহ্য-বিদ্বেষ' গঢ় লৈ উঠে। এই কথাষাৰত সত্যতা একেবাৰে নথকা নহয়। আমি এই আলোচনাৰ আৰম্ভণিতেই উনুকিয়াইছো যে সত্তৰৰ দশকত বংগদেশৰ এচাম বাওঁপন্থী বুদ্ধিজীৱীয়ে বীৰ-বন্দনাৰ পৰম্পৰাত সজোৰে আঘাত হানিছিল। ইয়াৰ কিছু প্ৰভাৱ নিশ্চয় অসমৰ এচাম লেখক-ঐতিহাসিকৰ ওপৰত পৰিছিল আৰু তাৰ ফলস্বৰূপে উনৈশ শতিকাৰ সমাজ আৰু সমাজপতিসকলক ন আৰু নিৰ্মোহ দৃষ্টিৰে চোৱাৰ প্ৰৱণতা এটাই গা কৰি উঠিছিল। শইকীয়াদেৱে তেখেতৰ নিবন্ধত কেইবাগৰাকীও পুৰণি বাওঁপন্থী বুদ্ধিজীৱীৰ নাম উল্লেখ কৰি কৈছে যে 'সাম্যবাদী আদৰ্শৰ প্ৰথমৰ নেতৃস্থানীয়সকলে' আনন্দৰাম, গুণাভিৰাম, হেমচন্দ্ৰ আদিক সমালোচনা কৰি যোৱা নাই।[৫] লক্ষণীয় যে প্ৰথম পিনৰ নেতৃস্থানীয়সকলৰ নাম উল্লেখ কৰোতে শইকীয়াদেৱে তীক্ষ্ণধী বুদ্ধিজীৱী ভৱানন্দ দত্তৰ নাম উচ্চাৰণ কৰা নাই। এই অনুল্লেখৰ কাৰণ কি আমি নাজানো। পিছে এই প্ৰসংগত কৈ থোৱা উচিত হ'ব যে দত্তদেৱৰ নামটো বাওঁপন্থী বুদ্ধিজীৱীৰ নামৰ তালিকাৰ পৰা বাদ দিব পাৰিলে সত্তৰ দশকৰ 'ঐতিহ্য বিদ্বেষ বিলাতফেৰৎ বা

৪। ব্যক্তিক চেৰাই গৈ বীৰ-বন্দনাৰ লক্ষ্য কেতিয়াবা গোষ্ঠীও হ'ব পাৰে। অসমত আমেৰিকান ব্যাপটিষ্ট মিশ্যনাৰীসকলক কেন্দ্ৰ কৰি এইধৰণৰ বন্দনা ৰচিত হৈছে। এই বন্দনাৰ অংগ হিচাপে 'অৰুনোদই'এও লাভ কৰিছে অন্ধ প্ৰশংসা। হীৰেন গোহাঁইদেৱে বহুবছৰ পূৰ্বে 'অৰুনোদই'ৰ সীমাবদ্ধতাৰ ইংগিত দি লিখিছিল : 'অৰুনোদই'ৰ পাতত খৃষ্টধৰ্মই নহয়, ইংৰাজ শাসনকো গজগজীয়া কৰাৰ এটা গোপন চেষ্টা চলিছিল (গোহাঁই : ১৯৭০ : ১৮৯)। কোৱা বাহুল্য যে এই চেষ্টা সদায়ে গোপন নাছিল। এই বিষয়ে আমি অন্যত্ৰ আলচ কৰিবলৈ যত্ন কৰিছোঁ (চৌধুৰী : ১৯৯৫ : ১৯-৫২)।

৫। নেতৃস্থানীয়সকলৰ ভিতৰত শইকীয়াদেৱে দখি মহন্তদেৱৰ নামো উল্লেখ কৰিছে। মহন্তদেৱে এঠাইত লিখিছে যে আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে "যি সময়ত এই ব্ৰিটিছ প্ৰশস্তিৰে অসমীয়া জাতিৰ মাজত নতুন চেতনা অনাৰ চেষ্টা কৰিছিল সেই সময়ত ব্ৰিটিছৰ বিৰুদ্ধে প্ৰথম সংগঠিত সশস্ত্ৰ বিদ্ৰোহ ভাৰতত জুৰি বিয়পি পৰিছিল।" (মহন্ত : ১৯৮৯ : ৪৫)। মৃদু আৰু সংযত ভংগীৰে ইয়াত মহন্তদেৱে আনন্দৰামৰ ৰাজনৈতিক ভাবধাৰাৰ সীমাবদ্ধতা দেখুৱাই দিছে।

দিল্লীফেৰৎ' মাৰ্ক্সবাদীয়ে আৰম্ভ কৰিছিল বুলি প্ৰমাণ কৰাটো সহজ হৈ পৰে।

এতিয়ালৈকে পোৱা তথ্যৰ ভিত্তিত কোৱা যায় যে মাৰ্ক্সীয় সমাজতত্ত্বৰ পোহৰত অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বিষয়ে সমালোচনাত্মক আলোচনাৰ সূত্ৰপাত পোন প্ৰথমে ভবানন্দ দত্তই কৰে। সম্প্ৰতি নানা উৎসৰ পৰা সংগৃহিত তথ্য আৰু সেইবোৰৰ ন ন ব্যাখ্যাৰ পটভূমিত তেওঁৰ কেতবোৰ সিদ্ধান্তৰ পৰিমাৰ্জনাৰ প্ৰয়োজন নিশ্চয় আছে। কিন্তু আমি পাহৰি গ'লে নচলিব যে যি সময়ত তেওঁ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বিষয়ে বিশ্লেষণাত্মক পৰ্যালোচনা দাঙি ধৰিছিল সেই সময়ত অসমীয়া ভাষাত বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ চিন-মোকামেই নাছিল বুলিব পাৰি।[৫] ১৯৫৩ চনত 'জয়ন্তী'ৰ ১০ম সংখ্যাত দত্তদেৱে 'অসমৰ জাতীয় সমস্যাৰ বিৱৰ্তন' শীৰ্ষক এটি চিন্তা-উদ্ৰেককাৰী প্ৰবন্ধ লিখে।[৬] অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ আঁতিগুৰি বিচাৰিবলৈ গৈ ভবানন্দ দত্তদেৱে লিখা কথাখিনি বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ ঃ "ইংৰাজৰ শোষণৰ কাৰবাৰত দালালি কৰি আৰু শাসন কাৰ্যৰ চাকৰি আদিৰ জৰিয়তে এচাম শিক্ষিত মধ্যবিত্ত শ্ৰেণী ভাৰতৰ অন্য প্ৰদেশৰ দৰে অসমতো গঢ়ি উঠে।" (দত্ত ঃ ১৯৮৭ ঃ ৪)। অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণী যে জন্মসূত্ৰে ব্ৰিটিছ ৰাজৰ সতে কম বেছি পৰিমাণে জড়িত আছিল তাৰ আভাস এই উক্তিত স্পষ্ট। পৰৱৰ্তী কালত হীৰেন গোহাঁই আৰু অন্যান্য লেখকে এই বিষয়ে আৰু বিশদভাৱে আলচ কৰিছে (গোহাঁই ১৯৭৬ ঃ ১২)। উল্লেখ্য, মধ্যশ্ৰেণীৰ এই ঔপনিবেশিক উৎসৰ ৰাজনৈতিক-সাংস্কৃতিক পৰিণামৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিয়াটো বীৰ-বন্দনাকাৰীসকলে মুঠেও পছন্দ নকৰে।

ঐতিহ্যক প্ৰাপ্য সন্মান জনাবলৈ ভবানন্দ দত্তদেৱে কুণ্ঠাবোধ কৰা নাই। 'অসমীয়াৰ দাৰ্শনিকতা' নামৰ এটা প্ৰবন্ধত তেওঁ জোনাকী যুগৰ কৰ্ণধাৰসকলক 'জাতীয় বীৰ' বুলিছে। পিছে একে উশাহতে তেওঁ এই কথাও কৈছে যে এই 'জাতীয় বীৰ'সকল সাম্ৰাজ্যবাদ-বিৰোধী নাছিল (দত্ত ঃ ১৯৮৭ ঃ ৩৪)। এই প্ৰসংগত তেওঁ লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ কথা উল্লেখ কৰি কৈছে যে ইংৰাজী সভ্যতাৰ উদাৰনৈতিক ফালটোৰ ওপৰত বেজবৰুৱাৰ আস্থা আছিল আৰু সেই কাৰণে পৰৱৰ্তী কালত স্বাধীনতা

৫। (ক) এইখিনিতে উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে ঐতিহাসিক অমলেন্দু গুহই অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ প্ৰাথমিক বিকাশক প্ৰতিনিধিত্ব কৰা তিনিগৰাকী স্বনামধন্য পুৰুষৰ বিষয়ে চল্লিশৰ দশকৰ শেষৰ ফালে দুটা ইংৰাজী প্ৰবন্ধ লিখিছিল। 'A Peep into 19th Century Assam : Haliram and Jagnaram' নামৰ প্ৰবন্ধটো ওলাইছিল The Assam Tribuneৰ ১৯৪৮ চনৰ ১৫ আগষ্ট সংখ্যাত। একেখন কাকতৰ ১৯৪৯ চনৰ ১৫ আগষ্টৰ সংখ্যাত গুহৰ আন এটা লেখা ছপা হৈছিল— 'A Peep into 19th Century Assam : Maniram Dewan'।

৬। 'জয়ন্তী'ৰ চন আৰু সংখ্যাৰ সন্ধান পাইছোঁ পৰমানন্দ মজুমদাৰৰ পৰা।

আন্দোলনৰ পৰা তেওঁ আঁতৰি থাকিল। দত্তদেৱে পৰোক্ষভাৱে এই মত পোষণ কৰিছে যে স্বাধীনতা আন্দোলনৰ পৰা দূৰৈত থকাৰ বাবে বেজবৰুৱাৰ চিন্তা-চৰ্চা ঠেক গণ্ডীত আবদ্ধ হৈ পৰিল ঃ "এই মূল জাতীয় প্ৰেৰণাৰ পৰা আঁতৰত থাকি তেখেতে মহাপুৰুষীয়া দামোদৰীয়া, উজনিৰ ভাষা, নামনিৰ ভাষা আদি সৰু-সুৰা কথাত লাগি গ'ল।" (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ ৩৪)। এই উক্তিত প্ৰচ্ছন্ন সমালোচনাৰ সুৰ বিদ্যমান। নগেন শইকীয়াদেৱে যি 'ঐতিহ্য-বিদ্বেষ'ৰ কথা কৈছে তাৰ সূত্ৰপাত এনেকৈয়ে হয়—পঞ্চাশৰ দশকত। অৱশ্যে সত্তৰৰ দশকৰ পৰা এই 'ঐতিহ্য বিদ্বেষ'এ লাভ কৰে এক সুকীয়া মাত্ৰা।

ভবানন্দ দত্তই নিৰ্মোহ বিশ্লেষণৰ যি পৰম্পৰাৰ সৃষ্টি কৰিছিল তাৰ ধাৰাবাহিকতা পৰৱৰ্তী কালৰ বহুতো বাওঁপন্থী ঐতিহাসিক/লেখকৰ ৰচনাত পোৱা যায়। এই বিষয়ে অধিক অনুসন্ধানৰ অৱকাশ আৰু প্ৰয়োজন নিশ্চয় আছে। ভৱিষ্যতে কোনোবা সন্ধিৎসু আৰু পৰিশ্ৰমী গৱেষকে অধুনা-লুপ্ত কাকত-আলোচনীৰ পাতৰ পৰা এই ৰচনাবোৰ উদ্ধাৰ কৰিব বুলি আশা কৰিছোঁ। বৰ্তমান নিবন্ধত আমি হাতৰ ওচৰতে পোৱা দৃষ্টান্ত দাঙি ধৰিব বিচাৰিছোঁ। ১৯৫৬ বা ৫৭ চনত ডিব্ৰুগড়ৰ পৰা প্ৰকাশিত বঙলা আলোচনী 'সীমান্তেৰ বাঁশী' (২য় বৰ্ষ, প্ৰথম সংখ্যা)ত অমলেন্দু গুহদেৱে 'উনিশ শতকে আসামে নব জাগৃতিৰ প্ৰথম অধ্যায়' নামৰ এটা তথ্য-সমৃদ্ধ প্ৰবন্ধ লিখে। এই লেখাটোত গুহদেৱে হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, যজ্ঞৰাম খাৰঘৰীয়া ফুকন, মণিৰাম দেৱান আৰু আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ ব্যক্তিত্ব আৰু কৰ্মৰাজিৰ কেতবোৰ দিশক প্ৰভূতভাৱে প্ৰশংসা কৰিছে। পিছে ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনৰ নীতিৰ ফলত অসমীয়া ভাষা চৰম বিলাই আৰু বিপদত পৰাৰ সময়ত আনন্দৰামৰ আগৰ প্ৰজন্মৰ মুখ্যফুটা মুৰব্বী তিনিজনে যে কোনো মাত মতা নাছিল সেই 'আশ্চৰ্যৰ বিষয়'টো উল্লেখ কৰিবলৈ গুহদেৱে পাহৰা নাই (গুহ ঃ ১৩৬৩ ঃ ৯)।

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ শতবাৰ্ষিকী উপলক্ষে কলিকতাৰ পৰা বঙলা ভাষাত প্ৰকাশ পোৱা স্মৃতিগ্ৰন্থত হেমাংগ বিশ্বাসদেৱৰ 'অসমীয়া সাহিত্যৰ জোনাকী যুগ ও সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা' শীৰ্ষক মূল্যবান প্ৰবন্ধটো ছপা হৈছিল। এই প্ৰবন্ধত উনৈশ শতিকাৰ বিশেষ এটা পৰ্বৰ সাহিত্য আৰু সাহিত্যিকৰ বিষয়ে বিশ্বাসদেৱৰ মতামত ব্যক্ত হৈছে। জোনাকী যুগৰ সাহিত্যৰ মাজত বিশ্বাসদেৱে বিচাৰি পাইছে 'ভাগ্যের দাসত্ব মুক্ত স্বাধীন মানুষের বন্দনা'; তেওঁৰ বিচাৰত জোনাকী যুগ 'অসমীয়া জাতির স্বাতন্ত্র্য ও স্বাধিকাৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ যুগ"। (বিশ্বাস ঃ ১৯৬৮ ঃ ২৫, ৩০)। জোনাকী যুগৰ অন্যতম কাণ্ডাৰী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিৰ মাজতো হেমাংগ বিশ্বাসদেৱে বিচাৰি পাইছে একাধিক প্ৰশংসনীয় দিশ। পিছে ইয়াতেই বিশ্বাসদেৱৰ মূল্যায়ন বৈ যোৱা নাই। বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাত সাধাৰণতে

অতীতৰ প্ৰশংসনীয় দিশবোৰক স্বীকৃতি দিয়াৰ লগতে তাৰ সীমাবদ্ধতাবোৰৰো উল্লেখ থাকে। জোনাকী যুগ আৰু বেজবৰুৱাৰ বিষয়ে লিখা হেমাংগ বিশ্বাসদেৱৰ লেখাটোত আমি এই বৈশিষ্ট্যটো দেখা পাওঁ। উল্লেখ্য যে বেজবৰুৱাৰ ৰাজনৈতিক সীমাবদ্ধতাৰ বিষয়ে তেওঁৰ যি বক্তব্য তাৰ সতে ওপৰত উল্লেখ কৰা ভবানন্দ দত্তৰ মন্তব্যৰ কিছু সাদৃশ্য দেখা যায়। বিশ্বাসদেৱে লিখিছে ঃ

"তাঁর [বেজবরুয়ার] সাহিত্যের স্বদেশপ্রীতি ও জাতীয়তার ভাবে সাম্রাজ্যবাদ বিরোধিতা অনুপস্থিত। আসামে তখন ব্রিটিশ শাসনের বিরুদ্ধে কামরূপ-দরং জেলায় সশস্ত্র কৃষক বিদ্রোহ ঘটে গেছে—কিন্তু জোনাকী সাহিত্যে তার কোনো প্রতিধ্বনি নেই। সেই জন্যই লক্ষ্মীনাথের অনেক লেখায় জাতীয় সংকীর্ণতার স্পর্শ পাই। আমাদের দেশের উদীয়মান বুর্জোয়া শ্রেণী ব্রিটিশের 'উদারতার' প্রতি ছিল আস্থাশীল।.... লক্ষ্মীনাথের সেই দুর্বলতা ছিল। কিন্তু লক্ষ্যণীয় যে পরবর্তী সময়ে ভারতে বিপ্লবী আন্দোলন এমন কি অসহযোগ আন্দোলনের কোনো প্রভাব তার সাহিত্যে পাইনা। বরঞ্চ কৃপাবর বরুয়া তাকে বিদ্রূপ করেছেন।" (উক্ত নিবন্ধ ঃ ৩৭)

আমি ইতিমধ্যে হীৰেন গোহাঁইদেৱৰ সত্তৰৰ দশকৰ মধ্যশ্ৰেণী বিষয়ক সাৰগৰ্ভ নিবন্ধৰ কথা উল্লেখ কৰিছোঁ। অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ চৰিত্ৰ আৰু ভূমিকাক নিৰ্মোহ সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগীৰে চালি-জাৰি চোৱাৰ এক উৎকৃষ্ট নিদৰ্শন এই নিবন্ধটি। ৰাজানুগত মধ্যশ্ৰেণীৰ ৰাজনৈতিক অৱস্থানৰ বিষয়ে গোহাঁইদেৱে নিবন্ধটোত কিছু গুৰুত্বপূৰ্ণ কথা লিখিছে। অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ ব্ৰিটিছ্-ভক্তিৰ সপক্ষে বন্দনাধৰ্মী পৰম্পৰাৰ বাহকসকলে নানান যুক্তি আগবঢ়ায়। এই যুক্তিবোৰৰ অন্যতম এটা যুক্তি হ'ল—মানৰ উৎপাত-উপদ্ৰৱৰ পৰা ৰক্ষা কৰাৰ কাৰণে পৰম পৰোপকাৰী ব্ৰিটিছ শক্তিৰ প্ৰতি মধ্যশ্ৰেণী আকৃষ্ট আৰু অনুগত হৈ পৰিছিল। এই যুক্তিক পোনচাটেই ৰাজানুগত্যৰ একমাত্ৰ কাৰণ বুলি ক'লে মধ্যশ্ৰেণীৰ ৰাজনৈতিক স্থিতিৰ আৰ্থ-সামাজিক উৎসক জানো আওকাণ কৰা নহয়? কেৱল শ্ৰেণীস্বাৰ্থৰ আধাৰত সকলো কথাৰ পূৰ্ণাংগ ব্যাখ্যা-বিশ্লেষণ নিশ্চয় সম্ভৱ নহয়, কিন্তু বস্তুনিষ্ঠ দৃষ্টিভংগীৰে এই দিশটোৰ ওপৰত যথোচিত গুৰুত্ব দিব নোৱাৰিলে বহুত কথাই অস্পষ্ট বা অনাৱিষ্কৃত থাকি যায়। বিশেষ ঐতিহাসিক পৰিস্থিতিৰ হেঁচা আৰু তাৰপৰা সৃষ্ট মানসিকতাৰ উপৰিও মধ্যশ্ৰেণীৰ ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰৰ সতে শ্ৰেণী-স্বাৰ্থৰো সম্পৰ্ক থাকে। হীৰেন গোহাঁইদেৱে আলোচ্য নিবন্ধটোত এই দিশটোৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব আৰোপ কৰি কৈছে যে "সাম্ৰাজ্যবাদী ইংৰাজ শক্তিৰ সৃষ্ট আৰু আশ্ৰিত অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীটো ৰাজভক্ত নহৈ উপায়ো নাছিল।" (গোহাঁই ঃ ১৯৭৬ ঃ ১২)। এই ধৰণৰ বস্তুনিষ্ঠ

আৰ্থ-সামাজিক বিশ্লেষণ—যাক বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ আটাইতকৈ উল্লেখযোগ্য আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ বৈশিষ্ট্য বুলিব পাৰি—তাৰ কোনো চিন-মোকাম পাবলৈ নাই বীৰ-বন্দনাকাৰীৰ মধ্যশ্ৰেণীৰ মূল্যাংকনত। কেৱল সেয়ে নহয়, কোনোবাই নিৰ্মোহ বিশ্লেষণেৰে মধ্যশ্ৰেণীৰ প্ৰতিভূসকলৰ সীমাবদ্ধতাসমূহ আঙুলিয়াই দেখুৱালে তাৰ মাজত এইসকল বন্দনাকাৰীয়ে দেখা পায় বুদ্ধিৰ ব্যাধি আৰু বিকৃতি।

আমাৰ এই প্ৰবন্ধৰ শিৰোনামাত দুটা শব্দক উৰ্দ্ধ ক'মাৰ ভিতৰত বন্দী কৰি থৈছোঁ—'বৌদ্ধিক ব্যাধি'। এই শব্দ দুটি আমি উদ্ধাৰ কৰিছোঁ পৰিশ্ৰমী গৱেষক যোগেন্দ্ৰ নাৰায়ণ ভূঞাদেৱৰ ৰচনাৰ পৰা। ধৈৰ্য, নিষ্ঠা আৰু কষ্টেৰে প্ৰাথমিক উৎসৰ পৰা বহুমূলীয়া সমল সংগ্ৰহৰ ক্ষেত্ৰত ভূঞাদেৱৰ বৰঙণি নিঃসন্দেহে স্মৰণীয়। পিছে উনৈশ শতিকাৰ প্ৰথিতযশা মনীষীসকলৰ বিষয়ে অপ্ৰিয় ঐতিহাসিক সত্যক বুৰঞ্জীৰ বুকুত ঠাই দিবলৈ তেখেত অনিচ্ছুক যেন লাগে। বীৰ-নিৰ্মাণকাৰী লেখক-ঐতিহাসিকৰ ৰচনাত এনে প্ৰৱণতা থকাটো আচৰিত নহয়। এই প্ৰৱণতাৰ ফলত ভূঞাৰ দৰে গৱেষকেও কেনে সৰলীকৃত ব্যাখ্যা আগবঢ়াইছে তাৰ এটা দৃষ্টান্ত আমি এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ। আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ 'অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ'ৰ দ্বিতীয় কাণ্ডত 'অসম দেশৰ সংক্ষেপ বুৰঞ্জী' নামৰ এটা পাঠ আছে। এই পাঠৰ শেষত আনন্দৰামে লিখিছে :

> অসম দেশ মানৰ অধিকাৰত মহা দুৰ্গতিত পৰি আৰণ্যক প্ৰায় হ'ল কিন্তু এতিয়া ইংগ্ৰণ্ডীয়াধিকাৰ হোৱাত ক্ৰমে উন্নতি হ'ব লাগিচে আৰু কিচু কালৰ মূৰত আকৌ পূৰ্ব্বৰ দৰে হব আৰু লোক সকলো সভ্য আৰু সুখী হব এতেকে ঈশ্বৰে আমাৰ দেশৰ ভাললৈহে ইংৰাজক অধিপতি কৰিচে। (ভূঞা : ১৯৯২ : ১১৫)[৭]

উদ্ধৃত কথাখিনিৰ শেষাংশত ঔপনিবেশিক বুদ্ধিজীৱীৰ সকৃতজ্ঞ ৰাজানুগত্য বেছ প্ৰকট। আনন্দৰামে আন বহুতৰ দৰে ইংৰাজৰ অসম-অধিকাৰৰ নেপথ্যত ঈশ্বৰেচ্ছা আৱিষ্কাৰ কৰাৰ গুৰিত যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱে দেউতাকৰ প্ৰভাৱ বিচাৰি পাইছে :

৭। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱৰ মতে 'অসম দেশৰ সংক্ষেপ বুৰঞ্জী'ৰ ৰাজানুগত্যসূচক কথাখিনিক 'ঈশ্বৰ ইংৰাজ ইতিবৃত্ত' শীৰ্ষক পুথিত আমি ওপাতিবামৰ সংযোজন বুলি কৈছোঁ (ভূঞা : ১৯৯২ : XVI)। কিয় আৰু কেনেকৈ আমাৰ বক্তব্য বিকৃত হ'ল আমি বুজিব পৰা নাই। উক্ত পুথিত আমি ভূঞাদেৱে আমাৰ ওপৰত জাপি দিয়া মতটো ব্যক্ত কৰা নাই। ১৯৮৬ চনত প্ৰকাশিত এই পুথিখনত আমি লিখিছোঁ যে যিহেতু 'অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ'ৰ প্ৰথম সংস্কৰণ বৰ্তমান দুষ্প্ৰাপ্য সেইকাৰণে "দ্বিতীয় সংস্কৰণৰ সম্পাদক ওপাতিবামে সঁচাকৈ উদ্ধৃত [ৰাজানুগত্যসূচক] অংশটো যোগ দিছিল নে নাই সেই কথা জাতি কোৱা সম্ভৱ নহয়।" (চৌধুৰী : ১৯৮৬ : ২১)। পুৰণি পুথি-পত্ৰৰ প্ৰতি বিশেষভাৱে আগ্ৰহী গৱেষক ভূঞাদেৱে 'অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ'ৰ প্ৰথম সংস্কৰণ উদ্ধাৰ কৰাৰ পিছত এতিয়া আমি জাতি ক'ব পৰা হৈছোঁ যে 'অসম দেশৰ সংক্ষেপ বুৰঞ্জী'ৰ শেষৰ কথাখিনি আনন্দৰামৰেই লিখা।

"আনন্দৰামে তেনেকৈ কোৱাৰ কাৰণ তেওঁৰ পিতৃ আৰু মানৰ অত্যাচাৰৰ প্ৰত্যক্ষদৰ্শী হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে তেনেকৈ কোৱাটো; তেনেকৈ ক'বলৈ বাধ্য হৈছিল স্বয়ং মণিৰাম বড়ভাণ্ডাৰ বৰুৱাও।" (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ XVI)। এই অতিকৈ সৰলীকৃত ব্যাখ্যাৰ আধাৰত অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ ৰাজভক্তিৰ এনে এক সৰল ব্যাখ্যাও কোনোবাই দাঙি ধৰিব পাৰে ঃ নব্য শিক্ষিতৰ পিতৃ-প্ৰজন্ম 'মানৰ অত্যাচাৰৰ প্ৰত্যক্ষদৰ্শী' আছিল আৰু ত্ৰাণকৰ্তা ব্ৰিটিছ শক্তিৰ প্ৰতি সেইসকলৰ অটল আনুগত্যই পৰৱৰ্তী প্ৰজন্মক গভীৰভাৱে প্ৰভাৱিত কৰি ৰাজভক্তিক দৃঢ়তৰ আৰু ব্যাপকতৰ কৰিলে।

আনন্দৰাম আছিল ব্ৰিটিছ-নিৰ্ভৰ প্ৰগতিবাদৰ প্ৰবক্তা। সমসাময়িক বহুতো ইংৰাজী শিক্ষিতৰ দৰে স্বদেশানুৰাগী আনন্দৰামেও বিশ্বাস কৰিছিল যে ইংৰাজৰ অধীনত থাকিলেহে ভাৰতৰ আধুনিকীকৰণ আৰু উন্নতি সম্ভৱ। এই বিশ্বাসে তেওঁৰ ব্ৰিটিছ বন্দনাক কিছু পৰিমাণে উদগনি দিছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। ভূঞাদেৱৰ ব্যাখ্যাত এই দিশটো উপেক্ষিত হৈছে। 'অসম দেশৰ সংক্ষেপ বুৰঞ্জী'ত প্ৰকাশ পোৱা আনন্দৰামৰ ৰাজভক্তিৰ উৎসৰ সন্ধান কৰোতে কেৱল মানৰ আক্ৰমণে সৃষ্টি কৰা নৈৰাজ্য আৰু নৃশংসতাৰ ওপৰতেই সমস্ত গুৰুত্ব দি ভূঞাদেৱে দৰাচলতে অতিসৰলীকৰণ আৰু একদেশদৰ্শিতাৰ পৰিচয় দিছে। হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ লগতে ভূঞাদেৱে মণিৰাম দেৱানৰ ৰাজভক্তিৰ কথাও উল্লেখ কৰিছে। প্ৰথম জীৱনত মণিৰামে ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনৰ প্ৰতি সহযোগিতামূলক সমৰ্থন জনোৱাটো সঁচা, পিছে পৰৱৰ্তী কালত তেওঁ কিয় ঈশ্বৰ-প্ৰেৰিত ত্ৰাণকৰ্তা বুলি বন্দিত ব্ৰিটিছ-ৰাজৰ বিৰুদ্ধে যাবলৈ বাধ্য হ'ল—এই জটিল প্ৰশ্নটোৰ বস্তুনিষ্ঠ উত্তৰ বিচাৰিলে ভূঞাদেৱে দেখিব যে আৰ্থ-সামাজিক স্বাৰ্থৰ সংঘাত/সহযোগিতাক বাদ দি বিদ্ৰোহ/আনুগত্যৰ পূৰ্ণাংগ আৰু সন্তোষজনক ব্যাখ্যা দাঙি ধৰাটো সম্ভৱ নহয়।

যিসকলে বিশ্লেষণবিমুখ ৰচনা-পদ্ধতিৰে বীৰ-নিৰ্ম্মাণৰ প্ৰক্ৰিয়া দ্ৰুততৰ কৰাত অংশ লয় তেওঁলোকে সাধাৰণতে উনৈশ শতিকাৰ মুখাফুটা মনীষীসকলৰ ৰাজ-ভক্তিক আওকাণ কৰে আৰু কেতিয়াবা সেই ৰাজভক্তিৰ উল্লেখ কৰিলেও তাৰ সপক্ষে যৌক্তিক সমৰ্থন দাঙি ধৰিবলৈ বিশেষভাৱে যত্নপৰ হয়। এওঁলোকৰ এটা ঘাই ভয়—এই মনীষীসকলৰ ৰাজভক্তিক যুক্তিসংগত আৰু অনিবাৰ্য বুলি দেখুৱাব নোৱাৰিলে বীৰবৃন্দৰ ভাবমূৰ্তি ম্লান পৰিব। এই ভয় আচলতে অমূলক, কিয়নো আনন্দৰাম-গুণাভিৰাম-হেমচন্দ্ৰৰ দৰে মনীষীৰ ৰাজানুগত্যজনিত সীমাবদ্ধতাৰ কাৰণে ভাষা-সাহিত্য, সংস্কাৰমূলক চিন্তা, যুক্তিবাদৰ চৰ্চা, জাতীয় চৈতন্যৰ উন্মেষণ ইত্যাদি ক্ষেত্ৰত তেওঁলোকৰ অৰিহণাক অৱজ্ঞা বা অস্বীকাৰ কৰাৰ প্ৰশ্নই নুঠে। কোনো বাহুল্য

যে এই অ-ৰাজনৈতিক দিশতো তেওঁলোকৰ ধ্যান-ধাৰণা নানা তৰহৰ সীমাবদ্ধতাৰ পৰা মুক্ত নাছিল। পিছে সীমাবদ্ধতাৰ চিনাক্তকৰণ আৰু প্ৰয়োজনবশতঃ তাক সমালোচনা কৰাৰ অৰ্থ এই নহয় যে এই মনীষীসকল নস্যাৎধৰ্মী নিন্দাৰ লক্ষ্য হ'ব লাগিব। মোহান্ধ বীৰ-বন্দনা আৰু মতান্ধ নস্যাৎপ্ৰৱণতা দুয়োটাই পৰিহাৰ্য।

বস্তুনিষ্ঠ ইতিহাস-চৰ্চাৰ এটা লেখত ল'বলগীয়া বৈশিষ্ট্য হ'ল—অপ্ৰিয় হ'লেও আৰু প্ৰচলিত ধাৰণাৰ বিপৰীতে গ'লেও ঐতিহাসিক সত্যই ইতিহাসৰ পাতত প্ৰাপ্য ঠাই পাবই লাগিব। বাওঁপন্থী ঐতিহাসিকসকলে যথাসম্ভৱ এই বৈশিষ্ট্যটি অটুট ৰাখিবলৈ যত্ন কৰে। পিছে এনে নিৰ্মোহ সত্যনিষ্ঠাক এচাম বুদ্ধিজীৱীয়ে বুদ্ধিৰ বিকৃতি বুলি গৰিহণা দিয়া দেখা যায়। এওঁলোকৰ ধাৰণা অনুযায়ী জাতীয় চৈতন্যক গঢ় দিয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ প্ৰতিভূসকলৰ সীমাবদ্ধতাৰ স্বৰূপ উদঙাই দেখুওৱাটো এক ধৰণৰ নিন্দনীয় অসুস্থতা। নগেন শইকীয়াদেৱে তেখেতৰ 'অসম বাতৰি'ৰ আলোচনাত এই 'অসুস্থতা'ক কেনেকৈ সমালোচনা কৰিছে তাৰ পৰিচয় আমি পাইছোঁ। প্ৰায় একে সুৰত নিৰ্মোহ ইতিহাস-চৰ্চাৰ 'দুৰাৰোগ্য' অসুস্থতাক যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱে আক্ৰমণ কৰিছে। আনন্দৰামৰ 'অসম দেশৰ সংক্ষেপ বুৰঞ্জি' পঢ়িলে বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে ছলে-বলে কৌশলে ব্ৰিটিছ শক্তিয়ে অসম দখল কৰা ঘটনাটো তেওঁৰ দৃষ্টিত আছিল ঈশ্বৰ-নিৰ্দেশিত। যিসকলে এই ঈশ্বৰ-নিৰ্ভৰ ৰাজানুগত্যৰ প্ৰতি সমৰ্থন আৰু সহানুভূতি দেখুওৱা নাই তেওঁলোকক সমালোচনা কৰি ভূঞাদেৱে লিখিছে :

> আৰ্তজনে ঈশ্বৰৰ ওচৰত আত্ম-সমৰ্পণ কৰাটো সাম্প্ৰতিক কালৰ 'নিৰ্মোহ' ইতিহাস-চৰ্চাকাৰীসকলৰ বাবে দৃষ্টিকটু হ'ব পাৰে। কিন্তু স্বাধীন ভাৰতৰ দেশীয় আৰু গণতান্ত্ৰিক চৰকাৰৰ আমোলত সকলো ধৰণৰ আৰ্থিক তথা সাম্পতিক নিৰাপত্তা ভোগ কৰি থকা বুদ্ধিজীৱীয়ে ব্ৰিটিছাধীন ভাৰতত অসংখ্য সীমাবদ্ধতাৰ মাজত থাকি অসমৰ হকে যৎপৰোনাস্তি চিন্তা-চেষ্টা কৰোঁতাসকলৰ কাৰ্য-কলাপৰ প্ৰতি সদায়েই উন্নাসিকতা প্ৰদৰ্শন কৰি অহাটো বা সকলো কথাৰে ঋণাত্মক দিশটোহে দেখাটো যে এটা দুৰাৰোগ্য বৌদ্ধিক ব্যাধিহে, সেইটোও অত্যন্ত উদ্বেগৰ বিষয়। (উক্ত গ্ৰন্থ : XVI)।

উষ্মাজনিত উত্তেজনাৰ বশৱৰ্তী হৈ ভূঞাদেৱে অজ্ঞাতেই তেওঁৰ উক্তিত অতিৰঞ্জনক প্ৰশ্ৰয় দিছে। এই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই যে পৰাধীন অসমত 'অসংখ্য সীমাবদ্ধতাৰ মাজত থাকি' ঊনৈশ শতিকাৰ স্বনামধন্য স্বদেশানুৰাগীসকলে 'অসমৰ হকে যৎপৰোনাস্তি চিন্তা-চেষ্টা' কৰিছিল। এওঁলোকৰ চিন্তা আৰু কৰ্মৰাজিৰ

এই দিশটো নিঃসন্দেহে প্ৰশংসনীয়। পিছে সকলো ক্ষেত্ৰতে এই স্বদেশানুৰাগীসকলে সাধাৰণ স্বদেশবাসীৰ হকে মাত মাতিছিল বুলি ক'ব নোৱাৰি।

হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰীৰ দৰে অ-বাওঁপন্থী ঐতিহাসিকেও কৈ গৈছে যে অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীয়ে জনসাধাৰণৰ স্বাৰ্থতকৈ নিজৰ বৈষয়িক স্বাৰ্থৰ ওপৰত বেছি গুৰুত্ব দিয়া দেখা যায় (Datta-Ray : 1983 : 274)। বাওঁপন্থী দৃষ্টিকোণৰ পৰা অতীত-চৰ্চা কৰোঁতাসকলে প্ৰজা বিক্ষোভৰ ক্ষেত্ৰত অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীয়ে দেখুওৱা উন্নাসিকতাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে (তামুলী ঃ ১৯৮৮ ঃ ৬৩; ৰায়চৌধুৰী ঃ ১৯৯৮ ঃ ৫১-৫২)[৮]। ব্ৰিটিছ চৰকাৰে সাধাৰণ প্ৰজাৰ ওপৰত কৰ-কাটল বঢ়োৱা কাৰ্যটোক গুণাভিৰাম বৰুৱাই কেনেকৈ তেওঁৰ 'আসাম বুৰঞ্জী'ত সমৰ্থন কৰিছে সেই কথা আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছোঁ। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱে লিখা প্ৰায় দুশ পৃষ্ঠাৰ গুণাভিৰাম-জীৱনীৰ ক'তো এই তথ্যটোৰ উল্লেখ দেখা নাপাওঁ।

পূৰ্বধাৰণা আৰু আৱেগাধিক্যজনিত অতিৰঞ্জনে সমালোচনাক একপক্ষীয় কৰি তোলে। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাৰ ৰচনাৰ পৰা বুটলি অনা সমালোচনাত্মক উক্তিতেই ইয়াৰ প্ৰমাণ আছে। আমি যুক্তিসংগতভাৱেই প্ৰশ্ন কৰিব পাৰো ঃ তেখেতে উত্থাপন কৰা অভিযোগসমূহ মূলতঃ সঁচানে? যিসকল নিৰ্মোহ ইতিহাস-চৰ্চাকাৰীৰ বস্তুনিষ্ঠ ৰচনাই ভূঞাদেৱক অতিকৈ অসন্তুষ্ট কৰিছে তেওঁলোকৰ সৰহভাগৰ প্ৰাসংগিক ৰচনাবোৰ পক্ষপাতশূন্য মনেৰে পঢ়িলে তেখেতে উপলব্ধি কৰিব যে ইংৰাজ-শাসিত অসমৰ প্ৰথিতযশা মনীষীসকলৰ প্ৰতি তেওঁলোকে 'সদায়ে' উন্নাসিকতা প্ৰদৰ্শন কৰা নাই অথবা 'সকলো কথাৰে ঋণাত্মক দিশটোহে' কেৱল দাঙি ধৰা নাই। অৰ্থাৎ ভূঞাদেৱে যি 'বৌদ্ধিক ব্যাধি' আৱিষ্কাৰ কৰিছে সি একপ্ৰকাৰ ভ্ৰমহে। এই ভ্ৰমৰ গুৰিত আছে তেখেতৰ ৰোগ-নিৰ্ণয় পদ্ধতিৰ আসোঁৱাহ ঃ পূৰ্বধাৰণাৰ প্ৰভাৱ আৰু ক্ষোভজনিত আৱেগৰ তাড়নাত ভূঞাদেৱ হৈ পৰিছে একদেশদৰ্শী। এই একদেশদৰ্শিতাক 'বৌদ্ধিক ব্যাধি' বোলাৰ ধৃষ্টতা আমাৰ নাই, 'দুৰাৰোগ্য' বোলাৰতো প্ৰশ্নই নুঠে।

আমি ওপৰত উল্লেখ কৰিছোঁ যে ভূঞাদেৱে ভবাৰ দৰে নিৰ্মোহ ইতিহাস-চৰ্চাকাৰীসকলে 'সদায়ে' উনৈশ শতিকাৰ মনীষীসকলৰ প্ৰতি উন্নাসিকতা দেখুওৱা নাই। ইয়াৰ প্ৰমাণ হিচাপে আমি ভবানন্দ দত্ত, অমলেন্দু গুহ, হেমাংগ বিশ্বাস আৰু হীৰেন গোহাঁইদেৱৰ লিখনিৰ পৰা দৃষ্টান্ত সংগ্ৰহ কৰি পৰিৱেশন কৰিছোঁ।[৯] আনন্দৰাম

৮। উনৈশ শতিকাৰ নব্বৈৰ দশকত কৃষক-প্ৰতিবাদত মধ্যশ্ৰেণী জড়িত হ'লেও শ্ৰেণী-স্বাৰ্থৰ ভূমিকা তেতিয়াও প্ৰকট আছিল (Sarma : 1990 : 140)।

৯। নিকট অতীতৰ মনীষীসকলৰ ধ্যান-ধাৰণা তথা কাম-কাজৰ ইতিবাচক দিশটোক স্বীকৃতি দিয়াৰ আৰু দৃষ্টান্ত বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাত পোৱা যায় (চৌধুৰী ঃ ১৯৯৩ ঃ ৬৮; মহন্ত ঃ ১৯৯১ ঃ ৬১)।

ঢেকিয়াল ফুকনৰ দৰে জাতীয় চৈতন্যৰ নিৰ্মাণকাৰীক বস্তুনিষ্ঠ বাওঁপন্থী ঐতিহাসিকে কি দৃষ্টিৰে চায় তাৰ সাক্ষ্য আছে অসমৰ ওপৰত বংগীয় নৱজাগৰণৰ প্ৰভাৱৰ বিষয়ে লিখা অমলেন্দু গুহদেৱৰ তথ্য-সমৃদ্ধ প্ৰবন্ধটোত। তেখেতে আনন্দৰামৰ নানা ইতিবাচক বৰগুণিৰ কথা উল্লেখ কৰি কৈছে : 'Anandaram truly represented the spirit of the Bengal Renaissance ..... His premature death at the age of thirty was a great loss to the cause. (Guha : 1991 : 211)। হীৰেন গোহাঁইদেৱেও আনন্দৰামৰ 'অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ'ত প্ৰতিফলিত হোৱা 'প্ৰগতিশীল স্বদেশানুৰাগ'ক প্ৰশংসা কৰি লিখিছে : "ইংৰাজ সভ্যতাৰ ওচৰত ঋণী হ'লেও অন্ধ ভক্তি বা তোষামোদ তেওঁৰ [আনন্দৰামৰ] মনঃপুত নাছিল।" (গোহাঁই : ১৯৯৩ : ১৩১)। এই ধৰণৰ মূল্যায়নত ভূঞাদেৱে 'উন্নাসিকতা' বিচাৰি উলিয়াব পাৰিবনে? আনন্দৰাম বিষয়ক আমাৰ লেখাতো সজ্ঞানে আমি কোনো ধৰণৰ উন্নাসিকতা দেখুওৱা নাই (চৌধুৰী : ২০০১ : ২৬-৫১)। অৱশ্যে বীৰ-বন্দনাত বুৰ নোযোৱাকেই যদি 'উন্নাসিকতা' বোলা হয় তেন্তে অৱশ্যে ভূঞাদেৱৰ অভিযোগ যথাৰ্থ।

গৱেষক যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱৰ এটা ঘাই অভিযোগ হ'ল : নিৰ্মোহ ইতিহাস-চৰ্চাকাৰীসকলৰ চকুত পৰে কেৱল 'ঋণাত্মক দিশটোহে।' এই অভিযোগত যে সত্যতা নাই তাৰ একাধিক প্ৰমাণ আমি ইতিমধ্যে পৰিৱেশন কৰিছোঁ। এই বিষয়ে ইয়াত আলচ নকৰি আমি অন্য এটি দিশৰ প্ৰতিহে চকু দিব বিচাৰিছোঁ। আমাৰ ধাৰণা, ভূঞাদেৱে উত্থাপন কৰা অভিযোগৰ মাজতেই এটা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ সত্য হয়তো তেখেতৰ অজ্ঞাতেই লুকাই আছে। সংগোপনে থকা এই সুপ্ত সত্যটো হ'ল, ব্ৰিটিছ-শাসিত অসমত স্বদেশানুৰাগৰ দ্বাৰা উদ্বুদ্ধ হৈ যিসকলে জাতীয় উন্নয়নৰ হকে চিন্তা-চেষ্টা কৰিছিল তেওঁলোকৰ কাম আৰু ধ্যান-ধাৰণাৰ এটা ঋণাত্মক দিশো আছিল। এতিয়া প্ৰশ্ন হ'ল : এই নেতিবাচক দিশটোৰ প্ৰতি ঐতিহাসিকৰ দৃষ্টিভংগী কেনে হোৱা উচিত? এই দিশটোক অস্বীকাৰ, আওকাণ বা গোপন কৰি 'অসমৰ হকে যৎপৰোনাস্তি চিন্তা-চেষ্টা কৰোঁতাসকল'ৰ পূৰ্ণাংগ বস্তুনিষ্ঠ মূল্যায়ন জনো সম্ভৱ? কোৱা বাহুল্য যে নিখুঁত-নিষ্কলংক জাতীয় ঐতিহ্য গঢ়াৰ স্বাৰ্থত বীৰ-বন্দনাত ব্ৰতী হোৱা ঐতিহাসিক/লেখকসকলৰ পৰা এনে প্ৰশ্নৰ সদুত্তৰ আশা কৰিব নোৱাৰি।

যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱৰ 'গুণাভিৰাম বৰুৱা' শীৰ্ষক পুথিখনৰ কথা আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছোঁ। উগ্ৰকৰ্মা ভূঞাদেৱৰ আন পুথিৰ দৰে এইখনতো পৰিশ্ৰমৰ সাক্ষ্য বিদ্যমান। গুণাভিৰামে সম্পাদনা কৰা 'আসাম বন্ধু'ৰ বিষয়ে ইয়াত তেওঁ

অলপ বহলাই আলচ কৰিছে (ভূঞা ঃ ২০০১ ঃ ১৩৪-৪০)। পিছে মন কৰিবলগীয়া যে 'আসাম বন্ধু'ৰ বিশেষ এটি ঋণাত্মক দিশ সম্পৰ্কে ভূঞাদেৱ একেবাৰে নিমাত। অথচ সাম্প্ৰতিক অসমৰ পটভূমিত এই দিশটোৰ পৰ্যালোচনা অথবা তাৰ উল্লেখ আছিল বিশেষভাৱে বাঞ্ছনীয়। এই উপেক্ষিত নেতিবাচক দিশটোনো কি? মননশীল লেখক ইন্দিবৰ দেউৰীয়ে তেখেতৰ এটা প্ৰবন্ধত দেখুৱাইছে, কেনেকৈ স্পৃশ্য-অস্পৃশ্যৰ বাছ-বিচাৰক বিশেষ গুৰুত্ব দি বৰ্ণবাদক আগ ঠাই দিয়া ৰিপুঞ্জয় ৰচিত 'পূৰ্ণচন্দ্ৰ নামক প্ৰায়শ্চিত্ত নিৰূপণ' নামৰ সংস্কৃত গ্ৰন্থখনে উদাৰমনা গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ 'আসাম বন্ধু'ত সপ্ৰশংস আলোচনাৰে সমাদৃত হৈছিল। দেউৰীয়ে অনুমান কৰিছে যে এই আলোচনাৰ লিখক স্বয়ং গুণাভিৰাম। তেখেতৰ অনুমান সম্ভৱতঃ শুদ্ধ। 'আসাম বন্ধু'ত প্ৰকাশ পোৱা উক্ত আলোচনাত এই কথাও কোৱা হৈছে যে এই সংস্কৃত শাস্ত্ৰখনৰ অসমীয়া অনুবাদ উলিয়ালে অধিক উপকাৰৰ আশা আছে। উল্লেখযোগ্য যে সঁচাকৈ পঞ্চাশ বছৰৰ পিছত যেতিয়া অসমৰ অ-বৰ্ণহিন্দু জনগোষ্ঠীসমূহক হীন আৰু হেয় জ্ঞান কৰি উচ্চ বৰ্ণৰ দাম্ভিকতাপূৰ্ণ প্ৰাধান্য প্ৰতিষ্ঠা কৰিব বিচৰা এই সংস্কৃত গ্ৰন্থখনৰ অসমীয়া অনুবাদ ওলাল তেতিয়া ইয়াৰ প্ৰচাৰ বন্ধ কৰিবলৈ কেইবাবছৰো তীব্ৰ আন্দোলন চলিল (তামুলী/ফুকন ঃ ২০০০ ঃ ৩০-৩১)। নক'লেও হ'ব যে আজি অসমীয়া জাতি-গঠনৰ প্ৰক্ৰিয়া বাধাপ্ৰাপ্ত বা ভাঙোনমুখী হোৱাৰ নেপথ্যত যিবোৰ কাৰক সক্ৰিয় তাৰ আঁৰত ৰিপুঞ্জয়-কথিত শাস্ত্ৰাচাৰ/ধৰ্মাচাৰবোৰো আছে। গুণাভিৰামে তেওঁৰ 'আসাম-বন্ধু'ৰ পাতত এই ধৰণৰ বৰ্ণবাদী গ্ৰন্থ উপকাৰী বুলি প্ৰচাৰ কৰি প্ৰকৃততে অসমীয়া জাতিৰ কিমান উপকাৰ সাধিছিল সি নিশ্চয় বিশ্লেষণযোগ্য বিষয়।[১ক]

৯। (ক) গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ 'আসাম-বন্ধু'ত ৰত্নেশ্বৰ মহন্তই গাৰোসকলৰ বিষয়ে লিখা এটা প্ৰবন্ধত অনেক বিদ্বেষপূৰ্ণ মত ব্যক্ত কৰা দেখা যায়। 'আসাম-বন্ধু'ৰ একত্ৰ সংকলনৰ সম্পাদক নগেন শইকীয়াদেৱে লিখিছে যে ৰত্নেশ্বৰ মহন্তই 'গাৰো বৃত্তান্ত'ত দিয়া অনেক মত 'এতিয়া অগ্ৰহণীয়, অবাঞ্ছনীয় আৰু অপৰাধমূলক' (শইকীয়া ঃ ১৯৮৪ ঃ ৩৪)। আপাতদৃষ্টিত উদাৰ যেন লগা শইকীয়াৰ এই উক্তিত—হয়তো তেখেতৰ অজ্ঞাতেই—সংকীৰ্ণ মনোভাৱ বিদ্যমান। কিয়নো, শইকীয়াৰ 'উদাৰ' মন্তব্যৰ এটা গোপন অৰ্থ হ'ল—ৰত্নেশ্বৰ মহন্তৰ দিনত গাৰোসকলৰ বিষয়ে লিখা বিদ্বেষপূৰ্ণ কথাবোৰ গ্ৰহণীয়, বাঞ্ছনীয় আৰু নিৰ্দোষ আছিল। প্ৰসংগক্ৰমে উল্লেখযোগ্য, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱে সম্পাদনা কৰা 'ৰত্নেশ্বৰ মহন্ত ৰচনাৱলী'ৰ পৰা মহন্তই গাৰোসকলৰ বিষয়ে দিয়া বহুতো কুমন্তব্য বাদ দিয়া হৈছে। আনকি মহন্তৰ 'গাৰোইত' ভূঞা সম্পাদিত ৰচনাৱলীত 'গাৰোসকল' লৈ ৰূপান্তৰিত হৈছে (ভূঞা ঃ ১৯৭৭ ঃ দ্ৰ 'গাৰো বৃত্তান্ত')। এই বিষয়ে পোন প্ৰথমে পৰমানন্দ মজুমদাৰে 'সাদিন'ৰ পাতত প্ৰশ্ন উত্থাপন কৰে (সাদিন, ১২ ফেব্ৰুৱাৰী, ২০০১)। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই অৱশ্যে মহন্তদেৱৰ

অসমীয়া জাতি-গঠন প্ৰক্ৰিয়াক কেন্দ্ৰ কৰি যিবোৰ সমস্যা-সংকটৰ সৃষ্টি হৈছে তাৰ সতে উচ্চবৰ্ণৰ উন্নাসিকতাৰ সম্পৰ্ক নথকা নহয়। এই সমস্যাবোৰৰ আঁতি-গুৰি বিচাৰি বস্তুনিষ্ঠ সমাজবিজ্ঞানীসকলে অতীতলৈ চকু দিছে। কিয়নো 'We can fully understand the present only in the light of the past. (Carr : 1982 : 55)। সম্ভৱতঃ এইবাবেই বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাত সম্প্ৰতি ঊনৈশ শতিকাৰ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বৰ্ণগত সীমাবদ্ধতাৰ বিষয়টোৱে বিশেষ গুৰুত্ব লাভ কৰিছে (মহন্ত : ১৯৯১ : ৬৯; গগৈ : ১৯৯২ : ৫৮; গোহাঁই : ২০০১ : ১১৫)।[১০] এই সীমাবদ্ধতাৰ প্ৰচ্ছন্ন প্ৰকাশ আমি দেখা পাওঁ ওপৰত উল্লেখ কৰা দৃষ্টান্তটোত। আধুনিকতাৰ অগ্ৰদূত বুলি বন্দিত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাও যে এনে অনুদাৰ আৰু অনাধুনিক মনোভাবৰ পৰা মুক্ত নাছিল তাৰ সম্ভেদ ইন্দিৰৰ দেউৰীয়ে আমাক দিছে তেখেতৰ এটি গৱেষণাধৰ্মী নিবন্ধত (বৰ্মন : ১৯৯৬ : ১০৭-১১৪)। হীৰেন গোহাঁইদেৱেও হেমচন্দ্ৰৰ মনোভাৱত প্ৰত্যক্ষ কৰিছে 'নিম্ন বৰ্ণৰ গোষ্ঠীবোৰৰ প্ৰতি উন্নাসিক অৱজ্ঞা।' ((গোহাঁই : ২০০১ : ১১৫)।[১১] উল্লেখ্য যে দেউৰী বা গোহাঁই কোনেও হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ইতিবাচক ঐতিহাসিক

ৰচনাৰ ওপৰত উদাৰতাৰ প্ৰলেপ সনাৰ দায়িত্ব কান্ধ পাতি লোৱা নাই (আমাৰ অসম, ৩০ জানুৱাৰী, ২০০১)। পিছে ভূঞাৰ এটা পুৰণি নিবন্ধতেই তেখেতে আত্মপক্ষ সমৰ্থনৰ উদ্দেশ্যে আগবঢ়োৱা যুক্তিক খণ্ডন কৰিব পৰা তথ্য আছে। 'মই পোৱা বেণুধৰ শৰ্মা' নামৰ এটা নিবন্ধত ভূঞাই বুৰঞ্জীকাৰ বেণুধৰ শৰ্মাদেৱৰ কেইবাখনো চিঠি ছপাইছে। তাৰে এখন চিঠিত ভূঞালৈ বেণুধৰ শৰ্মাই লিখিছে : " 'গাৰো' প্ৰবন্ধটো যেনে আছে সেইদৰে উলিয়ালেহে বৌৰঞ্জিক মূল্য থাকিব। অৱশ্যে তুমি তাত Comment বা Opinion বা কৈফিয়ৎ দিব লাগিব।" (বৰকটকী : ১৯৮৩ : ৭৪)। কোৱা বাহুল্য, বুৰঞ্জীকাৰ বেণুধৰ শৰ্মাৰ পৰামৰ্শমতে সম্পাদনা নকৰি যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই ৰত্নেশ্বৰ মহন্তৰ গাৰো বিষয়ক প্ৰবন্ধটো 'যেনে আছে সেইদৰে' প্ৰকাশ নকৰিলে।

১০। উল্লেখ্য, অ-বাওঁপন্থী লেখকেও কেতিয়াবা এই দিশটোৰ ওপৰত আলোকপাত কৰা দেখা যায়। দিলীপ দত্তদেৱে তেখেতৰ এটা নিবন্ধত ফঁহিয়াই দেখুৱাইছে যে লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ মনোভাব 'মঙ্গোলীয় গোষ্ঠীৰ প্ৰতি বিদ্বেষ'ৰ পৰা মুক্ত নাছিল (দত্ত : ১৯৮৩ : ১১২)। উল্লেখ্য যে লক্ষ্মীনাথৰ মনোভাৱত কেতিয়াবা অৰ্থনৈতিকভাৱে নিম্নশ্ৰেণীৰ ব্ৰাহ্মণৰ প্ৰতিও অসন্মান দেখা যায়। লক্ষ্মীনাথৰ ককায়েক দুজন কলিকতালৈ পঢ়িবলৈ যাওঁতে জাতৰ বিশুদ্ধতা ৰক্ষাৰ্থে এজন ব্ৰাহ্মণ ৰান্ধনি লগত পঠোৱা হৈছিল। এই প্ৰসংগত লক্ষ্মীনাথে লিখিছে যে জাত-দূষণৰ সমস্যাটোৰ সমাধান হিছাপে "শশধৰ নামৰ অসমীয়া বামুণ এটাক তেওঁলোকৰ ভাত ৰান্ধনি কৰি পঠিয়াই দিয়া হয়।" (হাজৰিকা : ১৯৮৮ : ১১)। শশধৰ অৱস্থাসম্পন্ন ব্ৰাহ্মণ হোৱা হ'লে লক্ষ্মীনাথে নিশ্চয় 'বামুণ এটাক' বুলি নিলিখিলেহেঁতেন।

১১। 'হেমকোষ'ত প্ৰতিফলিত হোৱা হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ বৰ্ণ আৰু শ্ৰেণী চেতনাৰ বিষয়ে দেৱব্ৰত শৰ্মাই এটা চিন্তাকৰ্ষক প্ৰবন্ধ লিখিছে (শৰ্মা : ২০০১ : ৬২-৭০)।

ভূমিকাক সশ্ৰদ্ধ স্বীকৃতি দিবলৈ পাহৰা নাই।[১২]

সমাজ-সংস্কাৰক হিছাপে অসমৰ সমাজ ইতিহাসত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা এটা স্মৰণীয় নাম। এই কথা সকলোৱে জানে যে 'কানীয়াৰ কীৰ্ত্তন' লিখি তেওঁ কানি ৰবিহৰ গ্ৰাসৰ পৰা অসমীয়া সমাজক উদ্ধাৰ কৰিব বিচাৰিছিল। পিছে সম্প্ৰতি নিৰ্মোহ দৃষ্টিভংগীৰে ফঁহিয়াই চাই কোৱা হৈছে যে তথাকথিত নিম্নস্তৰৰ লোকসকলৰ মাজত প্ৰচলিত কানি সেৱনৰ বদঅভ্যাসক লৈ হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা চিন্তিত নাছিল (বৰ্মন : ১৯৯৬ : ১১০)। পিছে ইয়াতকৈও তাৎপৰ্যপূৰ্ণ কথা হ'ল, Indian Opium Commission লৈ প্ৰেৰণ কৰা তেওঁৰ টোকাটোত হেমচন্দ্ৰই কোনো লুকঢাক নোহোৱাকৈ কৈছে যে অনৌষধিক (non-medical) কাৰণত কানি সেৱন অসমৰ মানুহৰ এটা স্বাভাৱিক প্ৰবৃত্তি। তেওঁৰ পৰামৰ্শ স্পষ্ট : 'Sale of opium by the Government should not, I think, be prohibited for non-medical purposes.'(গোস্বামী : ১৯৯৯ : ৪৮১)। এই মত ব্যক্ত কৰোতে হেমচন্দ্ৰ যে তেওঁৰ পূৰ্বৰ স্থিতিৰ পৰা পিছুৱাই গৈছিল সেই বিষয়ে কোনো সংশয় নাই।[১৩]

পিছে মন কৰিবলগীয়া কথা যে হেমচন্দ্ৰ বিষয়ক ৰচনাত সচৰাচৰ এই তথ্য গুৰুত্ব সহকাৰে পৰিৱেশন কৰা নহয় বা তাৰ তাৎপৰ্য ব্যাখ্যা কৰা দেখা নাযায়। এই প্ৰসংগত আমি ৰাজেন শইকীয়াদেৱে অসমৰ নিকট অতীতৰ বিষয়ে লিখা গুৰুত্বপূৰ্ণ আৰু তথ্য-সমৃদ্ধ গৱেষণা গ্ৰন্থখনৰ কথা উল্লেখ কৰিব পাৰো। শইকীয়াদেৱৰ মতে কানি ৰবিহৰ বিৰুদ্ধে হেমচন্দ্ৰই আছিল এই অঞ্চলৰ 'lone crusader'। হেমচন্দ্ৰক Indian Opium Commission এ মাতি পঠাইছিল, স্বাস্থ্যজনিত কাৰণত তেওঁ কলিকতালৈ যাব নোৱাৰিলে, 'কানীয়া কীৰ্ত্তন'ৰ ইংৰাজী অনুবাদ কমিছনৰ এজন সদস্যলৈ পঠোৱা হৈছিল—এই সকলোবোৰ তথ্য শইকীয়াদেৱে তেখেতৰ গ্ৰন্থত ঠাই দিছে (Saikia : 2000 : 218)। পিছে কলিকতালৈ যাব নোৱাৰিলেও এটা টোকা যে হেমচন্দ্ৰই কমিছনলৈ পঠিয়াইছিল আৰু সেই টোকাত ব্যক্ত কৰা মতটোত

১২। একাধিক জনগোষ্ঠীৰ প্ৰতি প্ৰকাশ পোৱা লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ অনুদাৰ আৰু অৱজ্ঞাসূচক মনোভাৱৰ বিষয়ে ইন্দিবৰ দেউৰীয়ে এটি প্ৰবন্ধত তথ্যাশ্ৰিত পৰ্যালোচনা দাঙি ধৰিছে (দেউৰী : ২০০১ : ২৬-৩৩)।

১৩। এই পঞ্চাদশসৰণৰ সতে মধ্যশ্ৰেণীৰ বৈষয়িক স্বাৰ্থৰ সম্পৰ্ক থকা বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। এই সময়ছোৱাত 'যোৰহাট সাৰ্বজনিক সভা'য়ো কানিৰ ব্যৱসায় বন্ধ কৰিবলৈ দাবী জনোৱা নাছিল, কাৰণ এই সভাৰ নেতৃবৃন্দই ভাবিছিল যে কানিৰ ব্যৱসায় নিষিদ্ধ হ'লে চৰকাৰ বৃহৎ পৰিমাণৰ ৰাজহৰ পৰা বঞ্চিত হ'ব আৰু এই অৰ্থনৈতিক ক্ষতি পূৰণ কৰিবলৈ চৰকাৰে তেওঁলোকৰ ওপৰত বেছিকৈ কৰ বহুৱাব (Guha : 1977 : 61-62)।

যে সংস্কাৰক হেমচন্দ্ৰৰ পশ্চাদপসৰণৰ স্পষ্ট সাক্ষ্য আছে—এই গুৰুত্বপূৰ্ণ কথাটো শইকীয়াদেৱৰ গৱেষণা গ্ৰন্থত নাই। খুব সম্ভৱ বীৰ-নিৰ্মাণৰ প্ৰক্ৰিয়াক নিৰ্বিঘ্ন কৰাৰ স্বাৰ্থতেই শইকীয়াদেৱে এই তথ্যটোক তেওঁৰ ইতিহাসত ঠাই নিদিলে। প্ৰসংগতঃ উল্লেখ্য, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাদেৱৰ গুণাভিৰাম-জীৱনীতো এই তথ্যৰ উল্লেখ নাই, যদিও হেমচন্দ্ৰৰ 'কানীয়াৰ কীৰ্ত্তন'ৰ পৰা কিছু অংশৰ অনুবাদ উপেন্দ্ৰ নাথ বৰুৱাই তেওঁৰ সাক্ষ্যৰ লগত পঠাই দিয়াৰ কথা আছে (বৰুৱা ঃ ২০০১ ঃ ১৮৮)।

এই নাতিদীৰ্ঘ নিবন্ধত আমি বন্দনা-মুক্ত বাওঁপন্থী ইতিহাস-চৰ্চাৰ বহুতো দৃষ্টান্ত দাঙি ধৰিছো। এইবোৰ দৃষ্টান্তত 'ঐতিহ্য-বিদ্বেষ' আৰু 'বৌদ্ধিক ব্যাধি' যে অনুপস্থিত সেই কথা প্ৰতিপন্ন কৰাটোৱেই আমাৰ এটা ঘাই উদ্দেশ্য। আমাৰ অন্য এটা উদ্দেশ্য এই কথা দেখুৱাটো যে বস্তুনিষ্ঠতাৰ মানদণ্ডৰে বিচাৰ কৰিলে অনায়াসে বুজা যায়, ইতিহাস-চৰ্চাৰ এই বাওঁ মাৰ্গীয় দৃষ্টান্তবোৰ বন্দনাধৰ্মী বিৱৰণতকৈ শ্ৰেষ্ঠতৰ। ইয়াৰ অৰ্থ অৱশ্যে এই নহয় যে এই দৃষ্টান্তবোৰত ঐতিহাসিক ব্যক্তিৰ যি ব্যাখ্যা দিয়া হৈছে তাৰ কোনো সংশোধিত বা পৰিমাৰ্জিত ব্যাখ্যা থাকিব নোৱাৰে। অলপ দকৈ ফহিয়াই চালে দেখা যায় যে বাওঁপন্থী ঐতিহাসিক/লেখকৰ মাজতো কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত মতভেদ নথকা নহয়। অৱশ্যে কেৱল মতভেদ থকা বুলিলে ভুল হ'ব। এইচাম ঐতিহাসিক/লেখকৰ মাজত ভংগীভেদো বিদ্যমান। এওঁলোকৰ দুই-এজনৰ উগ্ৰভংগী আৰু যান্ত্ৰিক যুক্তিয়ে বীৰ-বন্দনাকাৰীসকলৰ প্ৰতিক্ৰিয়াক কেতিয়াবা অধিক আক্ৰমণাত্মক তথা আৱেগিক কৰি তোলে বুলি ভাবিবৰ থল আছে।[১৪]

১৪। বাওঁপন্থীৰ ৰচনাত কেতিয়াবা যি দুৰ্বল সিদ্ধান্ত বা যান্ত্ৰিক চিন্তা তথা স্ববিৰোধিতা দেখা যায় তাৰ দৃষ্টান্ত আমি ইয়াত উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ। আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ ভায়েকৰ বিয়াৰ সময়ত, গুণাভিৰামৰ মতে, গুৱাহাটীৰ 'কাছাৰী দুদিন বন্ধ হৈছিল' (বৰুৱা ঃ ১৯৭১ ঃ ৫৯)। শশী শৰ্মাদেৱে এটা প্ৰবন্ধত লিখিছে যে আনন্দৰামৰ ভায়েকৰ বিবাহ উপলক্ষে কাছাৰী তিনিদিন [দুদিনহে] বন্ধ ৰখাইছিল। (গুণাভিৰামে 'বন্ধ হৈছিল' হে লিখিছে)। এই সংবাদ পৰিৱেশন কৰি শৰ্মাদেৱে ঘপ্ কৰে এই সিদ্ধান্তত উপনীত হৈছে: "সেইজন আনন্দৰাম সামন্ত প্ৰভু ভিন্ন আন কি আছিল।" (শৰ্মা ঃ ২০০১ ঃ ৯১) আৰু এটা দৃষ্টান্ত আমি অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বিষয়ে ৰচিত প্ৰথম গ্ৰন্থখনৰ পৰা ল'ব পাৰো। এই গ্ৰন্থৰ এঠাইত প্ৰফুল্ল মহন্তদেৱে লিখিছে যে আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে প্ৰচলিত সামন্তীয় ধ্যান-ধাৰণা তথা বিধি-ব্যৱস্থাক অস্বীকাৰ কৰিছিল যদিও "কোনো নিৰ্দিষ্ট আদৰ্শৰ দ্বাৰা পৰিচালিত হৈ তেওঁ কাম কৰা নাছিল।" (মহন্ত ঃ ১৯৯১ ঃ ৬১)। সিদ্ধান্তটো যে আঁসোৱাহপূৰ্ণ তাত কোনো সন্দেহ নাই। আমাৰ এই মন্তব্যৰ সমৰ্থন মহন্তদেৱৰ গ্ৰন্থতেই আছে। তেখেতে লিখিছে : "আমাৰ ধাৰণা আনন্দৰামেও পুঁজিবাদী ব্যৱস্থাৰ অভ্যুত্থানেই কামনা কৰিছিল।" (উক্ত গ্ৰন্থ ঃ ৬৫)। অৰ্থাৎ আনন্দৰাম পৰিচালিত হৈছিল এটা নিৰ্দিষ্ট আদৰ্শৰ দ্বাৰা। আনন্দৰামৰ শক্তি আৰু সীমাবদ্ধতাৰ উৎস বহু পৰিমাণে এই আদৰ্শতেই নিহিত আছিল।

আলোচনাৰ বাট-চ'ৰাতেই আমি উনুকিয়াইছো যে আলোচ্য বীৰ-বন্দনাৰ নেপথ্যত 'Patriotic error'ৰ ভূমিকা আছে। এই 'Patriotic error'ৰ কবলত পৰিলে ঐতিহাসিকৰ দৃষ্টি হৈ পৰে অস্বচ্ছ আৰু আৱেগিক। ব্যক্তি-নিৰপেক্ষ বস্তুনিষ্ঠ বিচাৰ পদ্ধতিৰে—সকলো তথ্য-পাতি চালি-জাৰি চাই ইতিবাচক আৰু নেতিবাচক দুয়োটা দিশৰ ওপৰত যথোচিত গুৰুত্ব দি—অতীতৰ বিচাৰ কৰাটো এনে অৱস্থাত প্ৰায় অসম্ভৱ হৈ পৰে। এইবাবেই উনৈশ শতিকাৰ জাতীয় জীৱনত জাগৰণ-সঞ্চাৰকাৰীৰ ভূমিকা লোৱা মূধাফুটা মনীষীসকলৰ সীমাবদ্ধতা তথা ঋণাত্মক দিশৰ বিষয়ে এচাম ঐতিহাসিক/লেখক নীৰৱ বা অনীহা থকা দেখা যায়। এই নীৰৱতা বা অনীহাক আমি অৱশ্যে ব্যাধিৰ পৰ্যায়ত পেলাব নোৱাৰো। ইয়াক, সঠিকভাৱে ক'বলৈ গ'লে, মধ্যবিত্তৰ মোহজনিত দুৰ্বলতা বোলা যায়। এই দুৰ্বলতাৰ ফলত ইতিহাস-চৰ্চা কেনেকৈ ক্ষেত্ৰবিশেষে লক্ষ্যভ্ৰষ্ট হৈ অতিকথাৰ জন্ম দিছে সি নিঃসন্দেহে এক চিত্তাকৰ্ষক অনুসন্ধেয় বিষয়। দুৰাৰোগ্য ব্যাধিগ্ৰস্ততা আৰু অক্ষমনীয় ঐতিহ্য-বিদ্বেষৰ অপবাদ মূৰ পাতি লৈও এই সম্পৰ্কে অনুসন্ধান চলাই যোৱাৰ প্ৰয়োজন আছে। কিয়নো অতিকথাৰ ধ্বংসস্তূপৰ মাজেৰে গ'লেহে ঐতিহাসিক সত্যৰ কাষ চাপিব পাৰি।

গ্ৰন্থ তালিকা ঃ

গোঁহাই, হীৰেন (১৯৭০), **সাহিত্যৰ সত্য**, গুৱাহাটী

গোঁহাই, হীৰেন (১৯৭৬), **সাহিত্য আৰু চেতনা**, গুৱাহাটী

গোঁহাই, হীৰেন (১৯৯৩), **ঐতিহ্যৰ ৰূপান্তৰ আৰু অন্যান্য প্ৰবন্ধ**, গুৱাহাটী

গোঁহাই হীৰেন (২০০১), **মানৱতাৰ সন্ধানত**, গুৱাহাটী

গগৈ, হীৰেন (১৯৯২), **অসমৰ জাতীয় জীৱনৰ সংহতি আৰু সংঘাত**, বৰপেটা

গুহ, অমলেন্দু (১৩৬৩), **'উনিশ শতকেৰ আসামে নৱজাগৃতিৰ প্ৰথম অধ্যায়,' সীমান্তেৰ বাঁশী**, ১ম সংখ্যা, ডিব্ৰুগড়

গুহ, অমলেন্দু (১৯৭৯) **অসমৰ ইতিহাস ঃ অধ্যয়ন আৰু ৰচনা**, গুৱাহাটী

গোস্বামী, যতীন্দ্ৰনাথ, (সম্পা) (১৯৯৯), **হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী

চক্ৰৱৰ্তী, দীপংকৰ (১৯৯০) **বাংলাৰ ৰেনেসাঁস এবং ৰামমোহন**, কলিকতা

চৌধুৰী, প্ৰসেনজিৎ (১৯৮৪), **উনবিংশ শতিকাৰ অসমত এভুমুকি**, গুৱাহাটী

চৌধুৰী, প্ৰসেনজিৎ (১৯৮৬), **ঈশ্বৰ ইংৰাজ ইতিহাস**, নলবাৰী

চৌধুৰী, প্ৰসেনজিৎ (১৯৯৫), **অৰুনোদই**, গুৱাহাটী

চৌধুৰী, প্ৰসেনজিৎ (২০০১), **ঊনৈশ শতিকা : সমাজ আৰু সাহিত্য**, গুৱাহাটী

চৌধুৰী, বিজনলাল (১৯৯০), **জোনাকীৰ আলোড়ন**, গুৱাহাটী

তামুলী, গীতাশ্ৰী/ফুকন, হেম (সম্পা) (২০০০), **বিংশ শতাব্দী আৰু অসম**, গোলাঘাট

তামুলী, লক্ষ্মীনাথ (১৯৮৮), **ভাৰতৰ স্বাধীনতা আন্দোলনত অসমৰ অৱদান**, গুৱাহাটী

দেউৰী, ইন্দিবৰ (২০০১) 'অসম কোন দিশে', **নতুন পৃথিৱী**, অক্টোবৰ

দত্ত, দিলীপ (১৯৮৩), **নীলাৰ সুৰভি ভাণ্ডি**, গুৱাহাটী

দত্ত, ভবানন্দ (১৯৭৮), **অসমৰ জাতীয় সমস্যাৰ বিৱৰ্তন**, গুৱাহাটী

বৰুৱা, হেমচন্দ্ৰ (১৯৬৫), **হেমকোষ অভিধান**, শিৱসাগৰ

বৰ্মন, শিৱনাথ (সম্পা) (১৯৯৬), **আধুনিকতাৰ অগ্ৰদূত পণ্ডিত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা**, গুৱাহাটী

বৰুৱা, গুণাভিৰাম (১৯৭১), **আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্ৰ**, গুৱাহাটী

বৰুৱা, গুণাভিৰাম (১৯৭২), **আসাম বুৰঞ্জী**, গুৱাহাটী

বিশ্বাস, হেমাংগ (১৯৬৮), অসমীয়া সাহিত্যেৰ 'জোনাকী যুগ' ও সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুয়া, **সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুয়া জন্মশতবাৰ্ষিকী উৎসৱ : স্মৃতিগ্ৰন্থ**, কলিকতা

বৰকটকী, উপেন্দ্ৰনাথ (সম্পা) (১৯৮৩), **আমাৰ বেণুধৰ**, গুৱাহাটী

ভূঞা, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ (সম্পা) (১৯৯২), **অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ** (২য় আৰু ৩য় কাণ্ড), গুৱাহাটী

ভূঞা, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ (সম্পা) (১৯৭৭), **ৰত্নেশ্বৰ মহন্তৰ ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী

ভূঞা, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ (২০০১), **গুণাভিৰাম বৰুৱা**, গুৱাহাটী

ভূঞা, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ (২০০১), **ৰত্নেশ্বৰ মহন্তৰ ৰচনাৱলী**, (সম্পাদকলৈ চিঠি), **আমাৰ অসম**, ৩০ জানুৱাৰী

মজুমদাৰ, পৰমানন্দ (২০০১), বিদ্বেষ আৰু অস্ত্ৰোপচাৰ : প্ৰসঙ্গ ৰত্নেশ্বৰ

মহন্তৰ ৰচনাৱলী, **সাদিন**, ১২ জানুৱাৰী

মজুমদাৰ, ৰমেশচন্দ্ৰ (১৯৭৬), **ৰাজা ৰামমোহন**, কলিকতা

মুখোপাধ্যায়, শক্তিসাধন (২০০০), **ইটালীয় ৰেনেসাঁসেৰ আলোকে বাংলাৰ ৰেনেসাঁস**, কলিকতা

মহন্ত, প্ৰফুল্ল (১৯৯১), **অসমীয়া মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ ইতিহাস**, গুৱাহাটী

শইকীয়া, নগেন (সম্পা) (১৯৮৪), **আসাম-বন্ধু**, গুৱাহাটী

শৰ্মা, দেবব্ৰত (২০০১) হেমকোষত নিহিত শ্ৰেণী-জাতি-বৰ্ণ চেতনা আৰু অসমীয়া জাতীয় অভিধান প্ৰসংগ, **নতুন পদাতিক**, অক্টোবৰ-নবেম্বৰ, গুৱাহাটী

শৰ্মা, শশী (২০০০), সমাজ সচেতন বিপ্লৱী সাহিত্যিক লক্ষ্মীধৰ শৰ্মা, **নতুন পৃথিৱী**, এপ্ৰিল-জুন, গুৱাহাটী

হাজৰিকা, অতুলচন্দ্ৰ (সম্পা) (১৯৮৮), **বেজবৰুৱা গ্ৰন্থাৱলী**, গুৱাহাটী

Car. E.H. (1982), **What is History**? Harmondsworth

Datta-Ray, B. (1983), **The Emergence and Role of Middle Class in North-East India**, New Delhi.

Guha, A. (1977), **Planter-Raj to Swaraj : Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam. 1826-1947**, New Delhi.

Guha, A. (1991), **Medieval and Early Colonial Assam : Society Polity Economy**, Calcutta.

Mukhopadhyay, S.K. (1981), **Evolution of Historiography in Modern India : 1900-1960**, Calcutta.

Sarkar, S. (1985), **A Critique of Colonial India**, Calcutta.

Sarma, Monoroma (1990), **Social and Economic Change in Assam : Middle Class Hegemony**, Delhi.

বাতৰি কাকত :

আজিৰ বাতৰি, সাদিন, আমাৰ অসম, The Assam Tribune.

(ৰচনা : জানুৱাৰী, ২০০২)

এখন চহৰৰ সমাজেতিহাস ঃ অব্যৱহৃত উৎসৰ সন্ধান

নগৰায়নৰ প্ৰভাৱ বহুমুখী আৰু সুদূৰপ্ৰসাৰী। আজিৰ বিদ্যালয়ৰ পৰা বেশ্যালয়লৈ সকলোকে নগৰায়নৰ পৰিণাম বোলা হয়। আধুনিক অসমত এই নগৰায়নৰ ভূমিকা কেনে সেই বিষয়ে সমাজ-বিজ্ঞানৰ পোহৰত এতিয়ালৈকে বোধ হয় কোনেও বিতং আলোচনা কৰা নাই। সামগ্ৰিকভাৱে অসমৰ কথা বাদেই দিছোঁ, আনকি গুৱাহাটীৰো এখন প্ৰামাণ্য বুৰঞ্জী আজিকোপতি নোলাল। অথচ অতীত-চৰ্চাৰ পিনৰ পৰা এই কামটো কিমান প্ৰয়োজনীয় আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ সেই কথা নিশ্চয় বহলাই কোৱাৰ সকাম নাই। চাহ-নগৰী নহ'লেও অসমৰ নগৰায়নৰ অধ্যয়নে গুৱাহাটীক কোনো পধ্যেই উপেক্ষা কৰিব নোৱাৰে।

ব্ৰিটিছ-পূৰ্ব অসমত নগৰ নাছিল বুলি ক'ব নোৱাৰি। পিছে নানা কাৰণে এই নগৰবোৰে তাৰ গুৰুত্ব হেৰুৱালে। প্ৰকৃত অৰ্থত আধুনিক নগৰায়ন প্ৰক্ৰিয়া আৰম্ভ হয় ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনে অসমৰ মাটিত খোপনি পোতাৰ পিছতহে। অৱশ্যে কথাষাৰ গোটেই ভাৰতৰ ক্ষেত্ৰতো কম-বেছি পৰিমাণে প্ৰযোজ্য। কিয়নো ব্ৰিটিছ শক্তিয়ে প্ৰশাসন, বাণিজ্য, প্ৰতিৰক্ষা আদিৰ স্বাৰ্থত বিভিন্ন অঞ্চলত সৰু-বৰ নগৰ গঢ়ি তুলিছিল। জনৈক সমাজ বিজ্ঞানীৰ অৰ্থবহ মন্তব্য এই প্ৰসঙ্গত স্মৰ্তব্য ঃ "In modern India the process of urbanisation is bound up with the expansion of colonial administration and markert society" ... (S.N. Mukherjee, **Calcutta : Myths and History,** Calcutta, 19977, P. 87)। এই উক্তিয়ে অসমত নগৰায়নৰ উৎপত্তি আৰু বিকাশৰ স্বৰূপ বুজাত আমাক কিছু পৰিমাণে নিশ্চয় সহায় কৰিব। উদাহৰণস্বৰূপে ক'ব পাৰি যে ডিব্ৰুগড় চহৰৰ পত্তনৰ সৈতে 'Expansion of the colonial administration and market society'ৰ সম্পৰ্ক আছিল ঘনিষ্ঠ।

বেণুধৰ ৰাজখোৱাৰ আত্ম-চৰিতত আমি ঊনৈশ শতিকাৰ ডিব্ৰুগড়ৰ বিষয়ে নানা তথ্য পাওঁ। নগৰখনৰ জন্মবৃত্তান্ত দিবলৈ গৈ ৰাজখোৱাদেৱে লিখিছে ঃ ডিব্ৰুগড় নগৰ সম্পূৰ্ণ ইংৰাজৰ হাতৰ কাম। (বেণুধৰ ৰাজখোৱা, মোৰ জীৱন দাপোণ, গুৱাহাটী ১৯৬৯, পৃ. ৭৬) এই চুটি বাক্যটিত লুকাই আছে এক ঐতিহাসিক সত্য ঃ ঔপনিৱেশিক প্ৰশাসনৰ প্ৰত্যক্ষ সৃষ্টি এই ডিব্ৰুগড় নগৰ। পিছে কোনো কাৰণ নোহোৱাকৈ জানো

দূৰদৰ্শী আৰু বাস্তৱ বুদ্ধিসম্পন্ন ব্ৰিটিছ প্ৰশাসকসকলে ডিব্ৰু নদীৰ পাৰত এই নগৰখন গঢ়ি তুলিছিল ?[১] বুৰঞ্জীৰ পাত লুটিয়ালে দেখা যায় যে মটক ৰাজ্য দখল কৰাৰ পিছতহে ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনে ১৮৪০ চনত ডিব্ৰুমুখক মটক অঞ্চলক সাঙুৰি লক্ষীমপুৰ জিলাৰ সদৰ ঠাই কৰিছিল (H.K. Borpujari, **Assam in the Days of the Company, 1826-1858**, Guwahati, 1963, P. 137)[২]। এই সিদ্ধান্তৰ আঁৰত নিশ্চয় প্ৰশাসনিক সুবিধাৰ চিন্তাটোৱে কাম কৰিছিল। লক্ষীমপুৰ (উত্তৰ)ৰ লগতে সদ্য অধিকৃত মটক ৰাজ্য শাসন কৰিবলৈ ডিব্ৰুমুখেই আটাইতকৈ সুবিধাজনক ঠাই হ'ব বুলি প্ৰশাসকসকলে বিবেচনা কৰিছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। তদুপৰি এই ঠাইৰ পৰা পাহাৰীয়া জনগোষ্ঠীসমূহৰ গতিবিধিৰ ওপৰতো চকু দিয়া সম্ভৱ আছিল।

প্ৰশাসনিক সুবিধাৰ উপৰি নানা সামৰিক প্ৰশ্নও জড়িত আছিল এই নগৰখনৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ সতে। প্ৰখ্যাত বুৰঞ্জীকাৰ হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰীৰ পৰা জানিব পাৰি যে ১৮৪১ চনত ডিব্ৰুমুখত ব্ৰিটিছে সজোৱা গড়টোৰ উদ্দেশ্য আছিল অধিকৃত অঞ্চলটোৰ প্ৰতিৰক্ষা— "Protective measure against the re-fractory Muttocks. (H. K. Borpujari (ed). The Comprehensive of Assam Vol. IV, P. 332)[৩]। কোৱা বাহুল্য যে ডিব্ৰু নদীৰ পাৰত অৱস্থিত এই গড়টোৰ পৰাই ঠাইডোখৰৰ নাম ডিব্ৰুগড় হয়। এই প্ৰসংগত উল্লেখ কৰি থোৱা ভাল হ'ব যে আহোম ৰজায়ো চুতিয়াসকলৰ লগত ৰণ কৰিবৰ সময়ত ডিব্ৰু নদীৰ পাৰত এটা গড় নিৰ্মাণ কৰিছিল। ব্ৰিটিছ-অসমত সামৰিক ঘাটি হিছাপে ডিব্ৰুগড়ে যে বেছ গুৰুত্ব লাভ কৰিছিল তাৰ সাক্ষ্য আছে হৰিবিলাস আগৰৱালাৰ আত্ম-জীৱনীত ঃ "দশম দিনে ডিবৰুগৰ পালোগৈ। মেলেটাৰী পল্টন এক ৰেজিমেণ্ট পূৰা আছিল সেয়ে জিলাক জিলিকাই ৰাখিছিল। আন আন বিষয়ত নতুনকৈ বহা সৰু জিলা মাত্ৰ; বৰ্তমান কবৰ খানাৰে পৰা দক্ষিণলৈ

১। 'ডিব্ৰু'ৰ কেইবাটাও অৰ্থ পোৱা যায় ঃ (ক) ডি = পানী, ব্ৰু = ঢৌ খেলোৱা; (খ) ডি = পানী; ব্ৰু = সৰু, (গ) ডিব্ৰা = নদীৰ মোহনা (ফটিক চন্দ্ৰ গোহাঁই, ঠাই নামৰ বুৰঞ্জী, ডিব্ৰুগড়, ১৯৯৭, পৃ. ৫) এণ্ডেলৰ মতে 'Dui-bru-dirty water' ৰ পৰা ডিব্ৰু শব্দৰ সৃষ্টি। (S. Endle, **The Kacharis**, Delhi 1990, p 99n)।

২। অন্যত্ৰ হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰীয়ে লিখিছে যে ১৮৩৯ চনতহে ডিব্ৰুমুখক সদৰ ঠাই বুলি ঘোষণা কৰা হৈছিল। (H.K. Barpujari, **The Comprehensive History of Assam,** Vol.-IV, Guwahati 1992, p. 332)

৩। ডিব্ৰুগড়ীয়া কবি মফিজুদ্দিন আহমদ্ হাজৰিকাৰ পৰা জনা যায় যে এই গড়টো ১৯২৪ চনত মাৰোৱাৰী মহাজনে নীলামত চৰকাৰৰ পৰা কিনি লৈ নিজৰ গোলাঘৰ আদি তৈয়াৰ কৰিলে। (অতুল হাজৰিকা, স্মৃতিলেখা, গুৱাহাটী, ১৯৮১, পৃ. ১৪৪)

অগাধ জাৰণি।" (হৰিবিলাস আগৰৱালা, আত্ম-জীৱনী, গুৱাহাটী, ১৯৬৭, পৃ. ১৫)।[৪]

১৮৭২ চনৰ লোকগণনা অনুসৰি ডিব্ৰুগড়ৰ লোকসংখ্যা আছিল ৩,৮৭০ : 'native town' ত মানুহ আছিল ২৭৭৪ জন আৰু কেণ্টনমেণ্টত আছিল ১০৯৬ জন (W.W. Hunter, **A Statistical Account of Assam**, Vol. 1, Delhi, 1990, p. 365)। কোৱা বাহুল্য যে এই জনসমাগম চহৰখনত হঠাতে ঘটা ঘটনা নাছিল। আমি জানো যে সামৰিক ঘাটি আৰু প্ৰশাসনিক কেন্দ্ৰ হিছাপে ডিব্ৰুগড়ৰ প্ৰাথমিক বিকাশ আৰম্ভ হয়। সদৰ ঠাইৰ স্বীকৃতি পোৱাৰ লগে লগে নানা ঠাইৰ পৰা চৰকাৰী চাকৰিয়াল ইয়ালৈ বদলি হৈ আহিবলৈ ধৰে। এওঁলোকৰ উপৰি 'মুছলমান আৰু হিন্দু উচ্চ সম্প্ৰদায়'ৰ মানুহো এই নতুনকৈ প্ৰতিষ্ঠিত চহৰখনলৈ আহিল (বেণুধৰ ৰাজখোৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৭৬)। সৈন্য, চাকৰিয়াল আৰু বৃত্তিজীৱী মধ্যশ্ৰেণীৰ সংখ্যা বাঢ়ি যোৱাৰ ফলত ডিব্ৰুগড়ৰ বাণিজ্যিক গুৰুত্বও বৃদ্ধি পালে। ঊনৈশ শতিকাৰ মাজভাগত ডিব্ৰুগড়ৰ কেঞ্চাপট্টীত ১৭ ঘৰ মাৰোৱাৰী বেপাৰী আছিল (হৰিবিলাস আগৰৱালা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৫)। এই সময়ত ডিব্ৰুগড়ৰ জেলত নিতৌ প্ৰায় এক মোন চাউল লাগিছিল। এইবোৰ ৰচদৰ যোগান ধৰিছিল হৰিবিলাস আগৰৱালাৰ পৰিয়ালে (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৬)[৫]। সৈনিকসকলৰ সুবিধাৰ্থে নতুনকৈ বজাৰো পতা হৈছিল। এই বজাৰখন আজিও পল্টন বজাৰ নামে জনাজাত।

কোনো সন্দেহ নাই যে চাহ উদ্যোগৰ বিকাশৰ ফলত ডিব্ৰু নদীৰ পাৰৰ এই বিকাশশীল ঠাইডোখৰত নগৰায়নে এক বেলেগ মাত্ৰা লাভ কৰিলে। অসমত নগৰায়ন প্ৰক্ৰিয়াৰ আলোচনা প্ৰসংগত আমি অৰ্থনৈতিক পটভূমিক উপেক্ষা কৰিব নোৱাৰোঁ।

৪। হৰিবিলাস আগৰৱালাই ১৮৫১ চনৰ ডিব্ৰুগড়ৰ কথা লিখিছে। ইয়াৰ পিছত নিশ্চয় কবৰস্থানৰ দক্ষিণে মানুহে চাহ বাগিচা পাতিছিল। বেণুধৰ ৰাজখোৱাৰ আত্ম-জীৱনীত পাওঁ : "আজিকালি শান্তিপাড়াত মানুহ ঠাহ খোৱা। কিন্তু মই স্কুলত পঢ়োতে সেইখন চাহবাৰী আছিল (বেণুধৰ ৰাজখোৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৭৭)। মাৰোৱাৰী পট্টিৰ যি ঠাইত এতিয়া বিৰাজ আশ্ৰম আছে তাতো মি. ৰোজ নামৰ এজন চাহাবৰ চাহ বাগিচা আছিল বুলি জনা যায়। (Swami Bangovinda Parampanthi, **Viraj Grantha Kaksha স্মৃতিগ্ৰন্থ**, (বিৰাজ গ্ৰন্থকক্ষ), ডিব্ৰুগড়, ২০০০ পৃ. ১)। আৰু এটা নিবন্ধত আমি পাওঁ যে এতিয়াৰ ডিব্ৰুগড় চহৰৰ সৰহভাগ মাটি 'ব্ৰিটিছ ইণ্ডিয়া টি কোম্পানীয়ে এৰি দিয়া মাটি'। (শৈলবালা বৰুৱা, "জে. এন. বৰুৱা এণ্ড চন্স', চাৰ্ভে অফিচৰ শত বছৰৰ বিপিকি বিপিকি পোহৰ, জে. এন. বৰুৱা এণ্ড চন্সৰ শতবাৰ্ষিকী উপলক্ষে প্ৰকাশিত স্মৃতিগ্ৰন্থ, ডিব্ৰুগড়, ১৯৮৬)।

৫। ১৮৫৩ চনত ডিব্ৰুগড়ৰ কাৰাগাৰত ৫০ জন বন্দী আছিল। মলং সজা, ৰাস্তা-ঘাটৰ কাম আদিত এওঁলোকক খটোৱা হৈছিল। (A.J.M. Mills, **Report on the Province of Assam**, Guwahati, 1984, p. 663)। এই বন্দীসকলে মিলচক তেওঁলোকৰ অভিযোগৰ কথা জনাইছিল : 'The Prisoners complained to me of not getting enough to eat, but I do not see any ground for the complain. (Ibid, P. 664)

ঔপনিৱেশিক অসমত চাহ উদ্যোগৰ প্ৰতিষ্ঠা আৰু বিকাশে কেতবোৰ সমস্যাৰ সৃষ্টি কৰিলেও নগৰায়ন প্ৰক্ৰিয়াক ক্ষেত্ৰবিশেষে দ্ৰুততৰ কৰাত ইয়াৰ অৰিহণা আছিল উল্লেখযোগ্য : 'The tea industry was the main economic force behind urbanisation in Upper Assam. In absence of such a force the urbanisation process in the lower Assam districts was slow', (R. Saikia, **Social and Economic History of Assam, 1853-1921**, New Delhi, 2000, P. 185)। এই উদ্যোগ-প্ৰণোদিত নগৰায়নৰ অন্যতম নিৰ্দশন চাহ-নগৰী বুলি জনাজাত ডিব্ৰুগড় চহৰ। আশে-পাশে চাহ বাগিচাবোৰ থকাৰ নিমিত্তে ব্যৱসায়ী আৰু অন্যান্য মানুহৰ বাবে ডিব্ৰুগড় হৈ পৰিছিল এক আকৰ্ষণীয় ঠাই। প্ৰব্ৰজনৰ ক্ষেত্ৰত যি Pull-factor বা আকৰ্ষণী শক্তিৰ কথা সমাজ-বিজ্ঞানীসকলে কয় তাৰ পৰিমাণ ডিব্ৰুগড়ত তাকৰ নাছিল। ডিব্ৰুগড়ৰ জনগাঁথনিৰ বৈচিত্ৰ্যৰ বাবে Pull-factor ৰ এই আধিক্য বহু পৰিমাণে দায়ী বুলি অনুমান কৰিব পাৰি।

ডিব্ৰুগড়ৰ অতীত সম্পৰ্কে নানা উৎসৰ পৰা সমল সংগ্ৰহ কৰা যায়। এই উৎসবোৰৰ ভিতৰত চৰকাৰী নথি-পত্ৰ অন্যতম। এইবোৰ নথি-পত্ৰত কেতিয়াবা এনে কেতবোৰ তথ্য পোৱা যায় যিবোৰে ডিব্ৰুগড়ৰ সমাজ-জীৱনৰ স্বল্পোন্মোচিত দিশ কেতবোৰৰ ওপৰত আলোকপাত কৰে। দৃষ্টান্ত হিচাপে আমি ইয়াত মোফাট মিলছৰ প্ৰতিবেদনৰ পৰা এটি তথ্য পৰিৱেশন কৰিব পাৰোঁ। ১৮৫৩ চনত মিল্‌ছৰ ওচৰত বেপাৰীকে ধৰি ডিব্ৰুগড়ৰ আন বাসিন্দাসকলে কেইবাখনো আৱেদন-পত্ৰ দাখিল কৰিছিল। এইবোৰৰ ভিতৰত ডিব্ৰু নৈৰ পাঁতিত থকা কৈৱৰ্ত নাৱৰীয়াসকলৰ আৱেদন-পত্ৰখন বিশেষভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। সেই সময়ত এই কৈৱৰ্তসকলে নাৱেৰে ডাক অনা-নিয়া কৰিছিল আৰু তাৰ বাবে তেওঁলোকে দিনৌ দুই অনা পাইছিল। আৱেদন-পত্ৰত এই নাৱৰীয়াসকলে তেওঁলোকক ডাক অনা-নিয়া কৰা কামৰ পৰা ৰেহাই দিব লাগে বুলি প্ৰাৰ্থনা কৰিছিল, কাৰণ কামৰ বিনিময়ত তেওঁলোকে পোৱা মজুৰি বৰ কম আছিল। এই প্ৰসংগত মিলছৰ মন্তব্য মন কৰিবলগীয়া : It is a strike for higher wages ...... If they should positively refuse to do work, the remuneration must be raised, or boatman be procured from Bengal at greatly increased rates (A. J. M. Mils, **Report on the Province of Assam**, P. 659)। বনুৱা আন্দোলনৰ ইতিহাসত এই ঘটনাটোৱে বিশেষ ঠাই পোৱা উচিত। কিয়নো ডিব্ৰুগড়ত ইয়েই আছিল সম্ভৱতঃ খাটি খোৱা মানুহৰ প্ৰথম প্ৰকাশ্য উমৈহতীয়া প্ৰতিবাদ।

চৰকাৰী নথি-পত্ৰৰ উপৰি আমি ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীসকলৰ লেখা-মেলাতো ডিব্ৰুগড়ৰ উল্লেখ পাওঁ। ১৮৪১ চনত মিশ্যনেৰী ব্ৰাউন ডিব্ৰুগড়লৈ আহে আৰু ধৰ্ম

প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে এশ কপি পুস্তিকা বিলায় (H. K. Borpujari, **The American Missionaries and North-East India 1836-1900 A.D**. Guwahati 1986, P. 77)[৬]। ব্ৰাউনৰ এই প্ৰচাৰ-কাৰ্য নিশ্চয় একেবাৰে ৰথলে যোৱা নাছিল। ১৮৪১ চনত ডিব্ৰুগড়ৰ মনটান নামৰ এজন লোকে খ্ৰীষ্ট ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰে (F.S. Downs, **The Mighty Works of God,** Guwahati, 1971, P. 32)। ব্ৰাউনে তেওঁৰ ব্যক্তিগত জাৰ্নালত ডিব্ৰুগড়ক বেছ প্ৰশংসা কৰি লিখিছিল যে নতুনকৈ প্ৰতিষ্ঠিত হ'লেও ডিব্ৰুগড়ৰ জনসংখ্যা বুজন পৰিমাণৰ। তদুপৰি মটকসকলৰ মাজত ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ কাৰণে এই নগৰখন বেছ ভাল হ'ব বুলি তেওঁ ভাবিছিল (H. K. Borpujari, **The American Missionaries and North East India,** P. 77)। হোৱাইটিং নামৰ অন্য এগৰাকী মিশ্যনেৰীয়ে ডিব্ৰুগড়ৰ জন-গাঁথনিৰ সংমিশ্ৰিত ৰূপ দেখি তাহানি লিখিছিল ঃ "I was struck with the variety of people met at Dibrugarh. .... In the regiment are Bengalis, Nepalese, Manipuries–in the bazaar Keigas (Keyas), Kamti, Nora, Abor, Mishimi, Miri, Naga, Cosari and others. Each of the tribes has a language of its own, while the Assamese is the common medium of trade." (Ibid, P. 77 fn)। অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি যে বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ লোক ডিব্ৰুগড়ৰ বজাৰত গোট খাইছিল বেহা-বেপাৰৰ উদ্দেশ্যে আৰু তাতেই তেওঁলোকে পাৰস্পৰিক আদান-প্ৰদানৰ উমৈহতীয়া মাধ্যম হিছাপে অসমীয়া ভাষাৰ কাৰ্যকাৰিতা আৱিষ্কাৰ কৰিছিল।

চৰকাৰী আৰু বেচৰকাৰী নথি-পত্ৰৰ উপৰি আত্ম-চৰিত, ভ্ৰমণ কাহিনী আদিতো ডিব্ৰুগড়ৰ অতীতৰ সম্ভেদ পোৱা যায়। আমি ইতিমধ্যে বেণুধৰ ৰাজখোৱা আৰু হৰবিলাস আগৰৱালাৰ আত্ম-জীৱনীৰ পৰা দুই-এটা তথ্য উদ্ধৃত কৰিছোঁৱেই। পিছে মন কৰিবলগীয়া যে কেৱল অসমীয়া ভাষাতেই নহয়, বঙলা ভাষাতো ৰচিত দুই-এখন পুৰণি পুথিত ডিব্ৰুগড়ৰ ভৌগোলিক অৱস্থা আৰু সমাজ-জীৱনৰ বিষয়ে কেতবোৰ লাগতিয়াল তথ্য পোৱা যায়। তথ্যৰ এই অব্যৱহৃত আৰু অল্পজনবিদিত উৎসে সম্পৰ্কে আমি বৰ্তমান নিবন্ধত কিঞ্চিৎ পৰ্যালোচনা কৰিব বিচাৰিছোঁ। কোৱা বাহুল্য যে ডিব্ৰুগড়বাসী বা কিছুদিনৰ

৬। উল্লেখযোগ্য যে ডিব্ৰুগড়ৰ হিগচ্ নামৰ এগৰাকী যাজকে ধৰ্মপ্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে এতিয়াৰ ৱ প্ৰদেশৰ জনগোষ্ঠীৰ লগত যোগাযোগ স্থাপন কৰিছিল। (F. S. Downs, **Christianity in North East India,** Delhi/Guwahati, 1983, P. 113)। হৰবিলাস আগৰৱালাৰ পৰা জানিব পাৰি যে ডিব্ৰুগড়ৰ হিগচ্ নামৰ পাদুৰী চাহাবে নিজৰ বঙলাৰ সৰু এটা কোঠাত ওপৰাম শৰ্মাক মাষ্টৰ ৰাখি কেইজনমান ছাত্ৰক পঢ়াবলৈ চেষ্টা কৰিছিল (হৰবিলাস আগৰৱালা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৯)। এই হিগচেই নিশ্চয় পাহাৰীয়া জনগোষ্ঠীৰ লগত সম্পৰ্ক স্থাপন কৰিছিল উদ্দেশ্য পশ্চিমৰ পৰয় দলকত। সম্ভৱ হিগচৰ দুয়োটা চেষ্টাই সফল নহ'ল।

কাৰণে ইয়াত থকা অসমীয়া আৰু অনা-অসমীয়া লোকৰ ব্যক্তিগত চিঠি, টোকা-বহী, দিনলেখা আৰু পুথি-প্ৰবন্ধত নিশ্চয় চহৰখনৰ বিষয়ে যথেষ্ট তথ্য লুকাই আছে। পৰিশ্ৰমী আৰু অনুসন্ধিৎসু গৱেষকে ইয়াৰ একাংশ হয়তো ভৱিষ্যতে উদ্ধাৰ কৰিব পাৰিব।

ডিব্ৰুগড়ৰ অতীত কাহিনীৰ সমল থকা তিনিখন বঙলা পুথিৰ সন্ধেদ আমি এতিয়ালৈকে পাইছোঁ। প্ৰথমখন পুথি হ'ল বিখ্যাত ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক আৰু **'কুলি কাহিনী'**ৰ ৰচক ৰাম কুমাৰ বিদ্যাৰত্নৰ **'উদাসীন সত্যশ্ৰবাৰ আসাম ভ্ৰমণ'**। ১৮৮১ চনত ছপা হোৱা এই ভ্ৰমণ কাহিনী আমি পঢ়াৰ সুযোগ পাইছিলো কলিকতাৰ বংগীয় সাহিত্য পৰিষদৰ পুথি-ভঁৰালত। পিছত এই ভ্ৰমণ-বৃত্তান্ত সংকলিত হয় কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত **'আসামে চা-কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন'** শীৰ্ষক কিতাপখনত। চট্টোপাধ্যায়ৰ কিতাপখনৰ নামটোৰ সতে বিষয়-বস্তুৰ বৰ বেছি সংগতি নাই যদিও বিদ্যাৰত্নৰ দুষ্প্ৰাপ্য পুথিখন আজিৰ সন্ধিৎসু পঢ়ুৱৈক পঢ়িবলৈ সুযোগ দিয়াৰ বাবে তেওঁ নিশ্চয় ধন্যবাদৰ পাত্ৰ। **'আসামে চা-কুলি আন্দোলন ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন'**ত দুৰ্গানাথ ঘোষে লিখা বিদ্যাৰত্ন চৰিতৰ কিছু অংশও পুনৰ্মুদ্ৰিত হৈছে। এই জীৱনীত অসমত ব্ৰাহ্ম সমাজৰ প্ৰচাৰ আৰু প্ৰসাৰ সম্বন্ধীয় কিছু তথ্য আছে। উদাহৰণ হিছাপে দুটা প্ৰাসংগিক তথ্য আমি ইয়াত উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ ঃ (১) ১৮৮০ চনত ৰাম কুমাৰ বিদ্যাৰত্নই ডিব্ৰুগড়ত বক্তৃতা দিয়ে আৰু ব্ৰাহ্ম সমাজ প্ৰতিষ্ঠা কৰে (কানাই লাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, **আসামে চা-কুলি আন্দোলনৰ ও ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন**, কলিকতা, ১৯৮৯, পৃ. ১৬৪)। (২) ১৮৮৭ চনৰ পহিলা মে'ৰ দিনা ডিব্ৰুগড়ত ব্ৰাহ্ম সমাজৰ মন্দিৰ প্ৰতিষ্ঠা আৰু ছাত্ৰ সমাজ স্থাপিত হয় (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭২)। সম্ভৱতঃ ব্ৰাহ্ম-অনুপ্ৰাণিত এই ছাত্ৰ সমাজেই আছিল ডিব্ৰুগড়ৰ প্ৰথম ছাত্ৰ সংগঠন।

উনৈশ শতিকাৰ ডিব্ৰুগড়ৰ বিষয়ে কিছু সংবাদ আমি ১৮৮৯ চনত প্ৰকাশিত আসাম ভ্ৰমণ শীৰ্ষক পুথিখনতো পাওঁ। এই দুষ্প্ৰাপ্য পুথিখন কলিকতাৰ বংগীয় সাহিত্য পৰিষদৰ পুথি-ভঁৰালত আছে। লেখকৰ নাম আৰু পৰিচয় নাই যদিও 'আসাম ভ্ৰমণ'ৰ ৰচক যে কলিকতাৰ পৰা অহা উৎসাহী ব্ৰাহ্ম প্ৰচাৰক সেই বিষয়ে সন্দেহৰ তিলমানো থল নাই। এই অজ্ঞাতনামা ভ্ৰাম্যমান প্ৰচাৰক আৰু অসমলৈ কেইবাবাৰো অহা ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নৰ ভ্ৰমণভিত্তিক পুথি দুখনৰ উপৰি ৰামেশ্বৰ সেনৰ আত্ম-কাহিনীতো পুৰণি ডিব্ৰুগড় সম্বন্ধে কিছু কৌতূহল-উদ্দীপক উপকৰণ পোৱা যায়। এওঁ ১৮৭৮ চনত 'মাদ্ৰাজ' নামৰ ষ্টিমাৰত উঠি ডিব্ৰুগড় পায়হি। বংগদেশত শিক্ষিত লোকৰ কাৰণে উপযুক্ত চাকৰিৰ নাটনি হোৱাত সেন ডিব্ৰুগড়লৈ আহিবলৈ বাধ্য হৈছিল জীৱিকাৰ প্ৰয়োজনত। অৰ্থাৎ সমাজ-বিজ্ঞানীসকলে প্ৰব্ৰজনৰ অন্যতম কাৰণ হিছাপে যি Push factor ৰ কথা কয় তাৰ তাড়নাত ৰামেশ্বৰ সেন ডিব্ৰুগড়লৈ আহি চৰকাৰী স্কুলৰ

দ্বিতীয় শিক্ষক হিছাপে যোগ দিয়ে। তেতিয়াৰ স্থানীয় বাঙালী সমাজখনক ওচৰৰ পৰা পৰ্যবেক্ষণ কৰাৰ সুযোগ পাইছিল এই নৱাগত শিক্ষকগৰাকীয়ে। অসমীয়া সমাজৰ লগতো তেওঁৰ কিছু সম্পৰ্ক আছিল (অৱশ্যে সকলো ক্ষেত্ৰত তেওঁ মুকলি মনেৰে অসমীয়া সমাজ তথা ভাষাৰ বিষয়ে চিন্তা কৰিছিল বুলি মনে নধৰে।))।

নগৰ বিকাশৰ প্ৰাথমিক পৰ্বত সম্প্ৰসাৰণৰ সম্ভাৱনাৰে পূৰ্ণ সৰু এটি কেন্দ্ৰ বিন্দুৰ সৃষ্টি হয়। এই কেন্দ্ৰবিন্দু বাণিজ্যিক, প্ৰশাসনিক, সামৰিক বা অন্য ধৰণৰ হ'ব পাৰে। কালক্ৰমত এই কেন্দ্ৰৰ পৰাই কেউফালে নগৰৰ সম্প্ৰসাৰণ আৰম্ভ হয় : দোকান-পোহাৰ, ঘৰ-দুৱাৰ, স্কুল-কাৰ্যালয় আদিৰ সংখ্যা/আকৃতি বাঢ়ি যায়। এই স্বাভাবিক প্ৰক্ৰিয়াৰ ফলতেই ক্ষুদ্ৰ নগৰ একোখন ক্ৰমে আধুনিক নগৰলৈ ৰূপান্তৰিত হয়। ডিব্ৰুগড়ৰ ভৌগোলিক বিকাশ সম্পৰ্কে কোনোবাই গৱেষণা কৰিলে নগৰৰ প্ৰাথমিক বিকাশৰ এই চৰিত্ৰ নিশ্চয় ধৰা পৰিব। আমি উল্লেখ কৰা 'উদাসীন সত্যশ্ৰৱাৰ আসাম ভ্ৰমণ'ত ভৌগোলিক বিকাশৰ এই ছবিখনৰ আভাস পোৱা যায়। ভ্ৰমণ-বৃত্তান্তত ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই ডিব্ৰুগড়ৰ সৌন্দৰ্যৰ প্ৰশংসা কৰি লিখিছে : "ডিব্ৰুগড় স্থানটি মন্দ নহে। আসামের মধ্যে গৌহাটি ভিন্ন বাহ্যিক চাক্‌চিক্যে আর কোনো স্থান নগর বলিয়া প্রতীয়মান হয় না। কিন্তু ডিব্রুগড় সেরূপ নহে। ইহার ইংরেজপল্লী ও রাজকীয় কার্যালয়াদি পরিদর্শন করিলেই বোধ হইবে ইহা একটি সুন্দর নগর। এই নগরের দক্ষিণ দিকে স্থানীয় অধিবাসী এবং অধিকাংশ বাঙ্গালিরা বাস করেন। —ইহারা যে স্থানে বাস করেন সে স্থানটি পল্লীগ্রামের অনুরূপ (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৪-৬৫)। প্ৰায় একেধৰণৰ কথা ১৮৮৯ চনত প্ৰকাশিত অজ্ঞাতনামা লেখকৰ পুথিতো পাওঁ : "ডেব্রুগড়ের বাঙালী ও আসামী [অসমীয়া] পল্লীর রাস্তাগুলি দেখিয়া ডেব্রু সহরের ওপর প্রথমটা বড়াই বিতৃষ্ণা জন্মে, কিন্তু সাহেব পল্লীর রাস্তাগুলি দেখিলে আর সে ভাব থাকে না। সে রাস্তাগুলি পরিষ্কার পরিচ্ছন্ন-ডেব্রুগড়ের চৌরঙ্গী।" (**আসাম ভ্ৰমণ**, কলিকাতা ১৮৮৯, পৃ. ৬১)। বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে এই চৌৰঙ্গী অঞ্চলেই আছিল ডিব্ৰুগড় চহৰৰ প্ৰাথমিক কেন্দ্ৰবিন্দু য'ত ঔপনিবেশিক শক্তিৰ প্ৰতিভূসকলৰ আধিপত্য আছিল অপ্ৰতিদ্বন্দ্বী। এই অঞ্চলৰ তুলনাত দেশীয় মানুহ থকা ঠাইবোৰ যে অৱহেলিত আৰু অসুন্দৰ আছিল তাৰ আভাস **আসাম ভ্ৰমণ**ৰ লেখকে দিছে (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬২)। কোৱা বাহুল্য যে নগৰোন্নয়নৰ এই ভাৰসাম্যহীন চৰিত্ৰ ব্ৰিটিছ ৰাজ্যৰ প্ৰাণকেন্দ্ৰ কলিকাতাৰ ক্ষেত্ৰতো দেখা যায়। কলিকাতাৰ ইতিহাসত এই ব্ৰিটিছ-সৃষ্ট মহানগৰখন ঘাইকৈ দুটা ভাগত বিভক্ত হোৱাৰ কথা আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ—এফালে White town আনফালে Black town (N. R. Ray, **Calcutta : Profile of a City**, Calcutta, 1989,

p.44)। এই Black townৰ ঘৰ-দুৱাৰবোৰ সাধাৰণতে আকৰ্ষণীয় নাছিল বুলি উইলিয়াম জোনচে লিখি থৈ গৈছে (Ibid, P. 31)।

'আসাম ভ্ৰমণ'ৰ লেখক ডিব্ৰুগড়লৈ অহাৰ এটা ঘাই উদ্দেশ্য আছিল ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰ। পিছে ডিব্ৰুগড়ত তেওঁ ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ কাম বিশেষ কৰিব নোৱাৰিলে (আসাম ভ্ৰমণ, পূৰ্ব্ববৎ পৃ. ৬৩)। ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ এই ঘাই উদ্দেশ্যটো পূৰণ কৰিব নোৱাৰিলেও এই উৎসাহী ধৰ্মপ্ৰচাৰকজনে সন্ধিৎসু ভ্ৰমণকাৰীৰ চকুৰে ডিব্ৰুগড়ৰ ৰেহ-ৰূপ পৰ্যবেক্ষণ কৰিবলৈ হেলা কৰা নাছিল। তেওঁ লিখিছে যে বাঙালীৰ তুলনাত ডিব্ৰুগড়ৰ অসমীয়া ঘৰবোৰ ভাল, কোনো কোনো অসমীয়াৰ আনকি চাহাবৰ দৰে বাংলা থকাৰ সম্ভেদো তেওঁ দিছে (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৬২)। ডিব্ৰুগড়ৰ বজাৰখন খুব ডাঙৰ আৰু তাত ৰবৰৰ কাৰবাৰ বেছ চলিছিল বুলি আসাম ভ্ৰমণৰ পৰা জনা যায়। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৬২)। লেখকে শতাধিক বছৰ আগৰ ডিব্ৰুগড়ৰ ঘৰ-দুৱাৰ, বজাৰ-হাট, ৰাস্তা-পদূলি আদিৰ বিৱৰণ দিয়াৰ পিছত কোনো দ্বিধা নোহোৱাকৈ লিখিছে, "ডেব্ৰুগড় দেখিতে শুনিতে লোকেজনে বাড়ী-ঘরে আসামের মধ্যে সৰ্বপ্ৰধান সহর ডেব্ৰুগড়কে এক কথায় আসামের কলিকাতা বলা যায় (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬২)।"[৬ক]

ডিব্ৰুগড়ৰ চাহাব-অধ্যুষিত এলেকাই নিশ্চয় আসাম ভ্ৰমণৰ লেখকক কলিকাতাৰ কথা মনত পেলাই দিছিল।[৭] এই এলেকাত থকা 'প্লানটাৰ্স ষ্টোৰ্স' নামৰ চাহাবসকলৰ দোকানখন 'বেশ সাজানো' গোজান বুলি তেওঁ সপ্ৰশংস মন্তব্য দিছে। জেমচ্ ৱাৰেণ আৰু অন্যান্য চাহাবসকলে মিলি খোলা এই বিৰাট দোকানখনৰ নামৰ পৰাই বুজিব পাৰি যে ডিব্ৰুগড়ত আটাইতকৈ বেছি ক্ৰয়-ক্ষমতা আছিল চাহ বাগিচাৰ চাহাব

---

৬. (ক) ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই 'ডিব্ৰুগড়' লিখিলেও 'আসাম ভ্ৰমণ'ৰ অজ্ঞাতনামা লেখকে কিন্তু ইংৰাজৰ উচ্চাৰণ অনুকৰণ কৰি ডিব্ৰুপাৰৰ এই চহৰখনক ডেব্ৰুগড় বুলিছে। মিল্‌চ চাহাবৰ প্ৰতিবেদনত ডিব্ৰুগড়ৰ বানানে আৰু বেলেগ ৰূপ লৈছে—'Debroghur'। এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে ডিব্ৰুগড়ৰ পুৰণি খ্ৰীষ্টান কবৰস্থানৰ স্মৃতিফলকবোৰত 'ডিব্ৰুগড়'ৰ একাধিক বানান চকুত পৰে : Debroogurh (1857), Dibrooghur (1871), Debrogarh (1879), Dibrughur (1911)' (এই তথ্য সংগ্ৰহ কৰি দিয়াৰ বাবে লেখক শ্ৰীপংকজ কুমাৰ দত্তৰ ওচৰত কৃতজ্ঞ)।

৭। দুটা বিষয়ত কলিকতাৰ লগত ডিব্ৰুগড়ৰ কিছু সাদৃশ্য লক্ষ্য কৰা যায়। প্ৰথমতঃ আদি কলিকতা গড় লৈ উঠিছিল পুৰণা কিল্লা (Old fort)ক কেন্দ্ৰ কৰি (বিনয় ঘোষ, কলকাতা শহরের ইতিবৃত্ত, ২য় খণ্ড, কলিকতা, ১৯৮৩, পৃ. ৩২)। ডিব্ৰুগড় নগৰৰ বিকাশৰ আদ্য পৰ্বতো ব্ৰিটিছ-নিৰ্মিত গড়টোৱে গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰিছিল (S.K. Borthakur, 'Dibrugarh Through the Ages' আলোচনিকা, ডিব্ৰুগড়, ১৯৯৬, পৃ. ১৪)। দ্বিতীয়তঃ তুলনামূলকভাৱে কলিকতা এখন নতুন নগৰ। এই ব্ৰিটিছসৃষ্ট নগৰখনৰ আগ্ৰা, দিল্লী আদিৰ দৰে ঐতিহ্য নাই (N.R.Ray, Calcutta : The Profile of a City, p. 1))। একেষাৰ কথা ডিব্ৰুগড়ৰ ক্ষেত্ৰতো প্ৰযোজ্য। গুৱাহাটী বা শিৱসাগৰৰ যি ঐতিহ্য তাৰ পৰা ডিব্ৰুগড় বঞ্চিত।

মালিকসকলৰ। নগৰখনৰ এই চৌৰঙ্গী-সদৃশ এলেকাতেই আছিল আৰু এটা চকুত লগা স্থাপত্য-কীৰ্তি। এই কীৰ্তিটো হ'ল পুৰণি ডিব্ৰুগড়ৰ সুউচ্চ আৰু সুদৃশ্য গিৰ্জাটো। ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই গিৰ্জা-গৃহৰ সৌন্দৰ্য বখানি লিখিছে ঃ "এখানকার খৃষ্টীয় ভজনালয়টি অতি মনোহর। এ প্রদেশে এমন সুন্দর ভজনালয়ই নাই, কলিকতা ভিন্ন বাঙ্গলার অন্য কোনো স্থান আছে কিনা সন্দেহ" (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৫)। লক্ষ্মীকান্ত দত্তদেৱৰ পৰা জনা যায় যে এই সুদৃশ্য গীৰ্জাগৃহৰ সতে খামতিসকলৰ হাতত মৃত্যু বৰণ কৰা কৰ্ণেল আডাম হোৱাইটৰ স্মৃতি জড়িত আছে। ডিব্ৰুগড়ৰ যি ঠাইত হোৱাইটৰ অৱশেষ আনি কবৰ দিয়া হৈছিল তাতেই নিৰ্মাণ কৰা হয় ভ্ৰমণকাৰীয়ে দেখি মুগ্ধ হোৱা গীৰ্জাটো (লক্ষ্মীকান্ত দত্ত 'শতাব্দীৰ মাজেদি ডিব্ৰুগড়' **জেউতি মৰল**, এপ্ৰিল, ১৯৫২, পৃ. ২৯)। কৰ্ণেল হোৱাইটৰ মৃত্যু হৈছিল ১৮৩৯ চনৰ জানুৱাৰী মাহত। যদি মৃত্যুৰ পিছতেই তেওঁক গীৰ্জা নিৰ্মাণ কৰা ঠাইত কবৰ দিয়া হৈছিল তেনেহ'লে বুজিব লাগিব যে ১৮৩৯ চনৰ পূৰ্বেই সামৰিক ঘাটি হিছাপে ডিব্ৰুমুখে গুৰুত্ব লাভ কৰে। এই বিষয়ে অধিক অধ্যয়ন-অনুসন্ধানৰ অৱকাশ আছে।

পুৰণি ডিব্ৰুগড়ৰ বতৰৰ খা-খবৰো আমি উল্লিখিত বঙলা পুথিকেইখনত পাওঁ। ১৮৭৮ চনত শিক্ষকৰ চাকৰিত যোগ দিবলৈ আহি ৰামেশ্বৰ সেনে ডিব্ৰুগড়ৰ জাহাজ ঘাট পাওঁতে মুষলধাৰে বৰষুণ দিবলৈ ধৰিলে। বতৰৰ অৱস্থা দেখি ষ্টীমাৰৰ চিফ ইঞ্জিনীয়াৰে নৱাগত সেনক ক'লে, Babu I have been to Dibrugarh these twelve years. I have never seen the sunshine here. (ৰামেশ্বৰ সেন, **আত্ম-কাহিনী বা স্বৰচিত জীৱন কথা**, সুতৰাগড়, শান্তিপুৰ, ১৩৩৯, পৃ. ১৬৯)। বাইকে এই বতৰৰ বাবেই নগৰখনৰ প্ৰায়বোৰ বাট-পথ বোকা-পানীৰে ভৰি পৰিছিল। ৰামেশ্বৰ সেনে ডিব্ৰুগড়ৰ বাটত ভৰি দিয়েই জোতা খুলি হাতত ল'বলৈ বাধ্য হৈছিল। 'আসাম ভ্ৰমণ'ৰ লেখক ডিব্ৰুগড় আহি পাওঁতেও ভীষণ বৰষুণেৰে ইয়াৰ বাট-পথবোৰ বোকা-পানীৰে ভৰি পৰিছিল (**আসাম ভ্ৰমণ**, পূৰ্ববৎ, পৃ. ৬১)।[৮] এইগৰাকী লেখকে জাহাজঘাটৰ পৰা 'কাদায় কাদাময়' বাটেৰে নগৰলৈ আহোঁতে এটা বৰ করুণ দৃশ্য দেখা পোৱাৰ কথা লিখিছে ঃ এজন মানুহে অমানুবিকভাৱে মাৰপিট কৰি এজন কয়দীৰ হতুৱাই ৰাস্তাৰ কাম কৰাব ধৰিছে। এই মৰ্মান্তিক দৃশ্যৰ চমু বিৱৰণ দি কনুৱা-দৰদী

৮। ডিব্ৰুগড়ৰ বাট-পথৰ চৰম দুৰৱস্থাৰ বিৱৰণ আমি বেণুধৰ ৰাজখোৱাৰ আত্ম-চৰিতত পাওঁ ঃ "বাৰিষা ইমান বোকা হয় যে জোতা পিন্ধি কেও খোজ কাঢ়িব নোৱাৰিছিল। কেইমাহমান জোতাহীনে খোজ নেকাঢ়িলে উপায় নাছিল। (বেণুধৰ ৰাজখোৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৭৫)।

লেখকে 'আসামী [অসমীয়া] পাঠক ও বন্ধুগণ'ক এনে 'অমানুষী অত্যাচাৰীক শাসন কৰিবলৈ কাতৰভাৱে আহ্বান জনাইছে (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৫৯)। সৰহভাগ বাট-পথৰ অৱস্থা বেয়া হ'লেও ইটাৰে সজা ঘৰ ডিব্ৰুগড়ত যথেষ্ট থকাৰ কথা ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নই লিখি গৈছে (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৫)। এই ঘৰবোৰে নিশ্চয় নগৰখনৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰাচুৰ্যৰ ইংগিত দিয়ে। বিদ্যাৰত্নৰ ভ্ৰমণ-কাহিনীৰ পৰা এই চহৰখনত ডাকঘৰ, ডাকবাংলো, দাতব্য চিকিৎসালয়, সৈন্যৰ কাৰণে চিকিৎসালয়, প্ৰকাণ্ড পন্যালয় আদি থকাৰ কথা জনা যায় (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৫)।

বৰ্ধিষ্ণু চহৰৰ এই দিশবোৰে দৰিদ্ৰ মানুহচামৰ জীৱনত কি ধৰণৰ প্ৰভাৱ পেলাইছিল সেই বিষয়ে সবিশেষ জনা নাযায়। 'আসাম ভ্ৰমণ'ৰ লেখকে দেখা অত্যাচাৰিত কয়দী কৰ্মীজনৰ দৰে এই দৰিদ্ৰ লোকসকলো বোধ হয় নগৰায়নৰ পৰা বিশেষ উপকৃত হোৱা নাছিল। বি. চি. এলেনৰ বিৱৰণৰ পৰা জনা যায় যে নগৰৰ একেবাৰে পশ্চিম প্ৰান্তত নৈৰ দাঁতিৰ জুপুৰি ঘৰত কৈৱৰ্ত আৰু অন্যান্য তথাকথিত নিম্ন জাতৰ মানুহ বাস কৰিছিল। (H.K. Borpujari, (ed.), **Comprehensive History of Assam, Vol-IV**, P. 333)। ডিব্ৰুগড় চহৰ গঢ় লৈ উঠাৰ পূৰ্বৰে পৰা এওঁলোক এই অঞ্চলত আছিলনেকি সি নিশ্চয় এক অনুসন্ধেয় বিষয়। সম্ভৱতঃ এওঁলোকৰ মাজৰ ডাক কঢ়িওৱা নাৱৰীয়া কেইজনে মিলছ চাহাবৰ ওচৰত আবেদন-পত্ৰ দাখিল কৰিছিল। দাৰিদ্ৰৰ তাড়নাই প্ৰতিবাদ কৰিবলৈ বাধ্য কৰাইছিল এই কৈৱৰ্ত নাৱৰীয়া কেইজনক।

ডিব্ৰুগড়ত বস্তু-বাহানিৰ দাম চৰা হোৱা হেতুকে সাধাৰণ মানুহৰ বেছ অসুবিধা হৈছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। আনকি চাকৰিজীৱী মধ্যবিত্ত লোকো ইয়াৰ পৰা সাৰি যাব পৰা নাছিল। শিক্ষক ৰামেশ্বৰ সেনৰ আত্ম-চৰিতত আমি এই বৈষয়িক সংকটৰ আভাস পাওঁ ঃ "ডিব্ৰুগড়ে খাদ্যদ্ৰব্য মাত্ৰেরই মূল্য অতিশয় অধিক থাকায় ৫০ টাকা বেতনে আমার চলিতেছিল না।" (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২১৪)। সমজাতীয় অভিযোগ আমি বিদ্যাৰত্নৰ পুথিতো পঢ়িবলৈ পাওঁ ঃ "ডিব্ৰুগড়ে অল্প বেতন ভোগীর পক্ষে বাস করা নিতান্ত কষ্টকর। এই স্থানে আহারীয় প্ৰায় সকল দ্ৰব্যই দুৰ্মূল্য......' (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৫)। বোধ হয় সেই সময়ত ডিব্ৰুগড়ৰ দৰে শিৱসাগৰতো খাদ্যদ্ৰব্যৰ মূল্য বেছি আছিল। নগাঁৱৰ বিষয়ে লিখোঁতে বিদ্যাৰত্নই কৈছে যে '[ইয়াত] আহাৰীয় দ্ৰব্যাদি শিৱসাগৰ ও ডিব্ৰুগড় ইইতে সুলভ' (উক্ত গ্ৰন্থ পৃ. ৫৩)। উদাসীন সত্যশ্ৰবাৰ আসাম ভ্ৰমণত তেতিয়াৰ ডিব্ৰুগড়ত খাদ্যদ্ৰব্যৰ দাম কেনে আছিল তাৰ সম্ভেদ আমি পাওঁ। এই তথ্যবোৰ তালিকাৰ আকাৰত সজালে এনে হ'ব ঃ

দ্ৰব্যৰ নাম	পৰিমাণ	মূল্য
চাউল	একমোণ	১ টকাৰ পৰা ৫টকাৰ ভিতৰত
ঘিউ	এক সেৰ	১টকা ২অনা
গাখীৰ	পাঁচ সেৰ	১ টকা
পঠা	এটা	৫/৬ টকা
পাণ	৪ খন (কেতিয়াবা দুখন)	১ পইছা

(উৎস ঃ উক্ত গ্ৰন্থ পৃ. ৬৫)

ডিব্ৰুগড়ৰ বজাৰত কেতিয়াবা এক পইছাত মাত্ৰ দুখন পাণ পোৱা যায় বুলি আসাম ভ্ৰমণৰ অজ্ঞাতনামা লেখকেও উল্লেখ কৰিছে (আসাম ভ্ৰমণ, পূৰ্ব্বৎ, পৃ. ১৪৩)। বাগিচা-অৰ্থনীতিৰ বহুমুখী প্ৰভাৱ পৰাৰ বাবে সম্ভৱতঃ ডিব্ৰুগড়ৰ দৰে নগৰত বস্তু-বাহানিৰ দাম তুলনামূলকভাৱে বেছি আছিল। তদুপৰি কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম দশকতেই ব্ৰিটিছ প্ৰশাসকসকলে লিখি থৈ গৈছে যে "The town [Dibrugarh] is the commercial centre of a district which does not produce enough food to feed its foreign population" (B. C. Allen et. al., **Gazetteer of Bengal and North East,** India, Delhi, 1979)। এই foreign populationৰ ভিতৰত চাহ বনুৱাসকলো আছিল। চাহিদা পূৰাব পৰাকৈ উৎপাদন কৰিব নোৱৰাৰ বাবে ডিব্ৰুগড়ত কেতবোৰ বস্তু-বাহানিৰ দাম বেছি আছিল বুলি ধাৰণা হয়।

১৮৮১ চনত ছপা হোৱা ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্নৰ ভ্ৰমণ-বৃত্তান্তত আমি ডিব্ৰুগড়ৰ ৰেল ষ্টেচন বা সেই সম্বন্ধীয় কোনো কথা নাপাওঁ। ইয়াৰ একমাত্ৰ কাৰণ হ'ল, এই ভ্ৰমণকাৰীগৰাকী ডিব্ৰুগড়লৈ আহোঁতে ইয়াৰ পৰা ৰেলগাড়ী চলাচল কৰা নাছিল। ১৮৮২ চনৰ পৰাহে ডিব্ৰুগড়ৰ পৰা ৰেল চলিবলৈ ধৰে।[১] পিছৰ বছৰত ডিব্ৰুগড়ৰ জাহাজ ঘাটৰ লগত মহকুমাৰ ৰেল সংযোগ স্থাপিত হয়। উল্লেখযোগ্য যে মানুহৰ মংগলাৰ্থে বা সমাজৰ স্থবিৰতা দূৰ কৰিবলৈকে ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনে প্ৰচুৰ ধন ভাঙি ৰেল আলি বহুওৱা নাছিল। বাস্তৱ প্ৰয়োজনৰ তাগিদাতহে চাহ বাগিচা, তৈলক্ষেত্ৰ, কয়লাৰ খনি আদিৰ পৰা জাহাজ ঘাটলৈ ৰেল পথ খোলাটো বৰ জৰুৰী হৈ পৰিছিল। পিছে

১। উল্লেখযোগ্য যে ১৮৮৪ চনত ডিব্ৰুগড়ৰ পৰা লিডুলৈ বাওনা হোৱা প্ৰথম যাত্ৰীবাহী ৰেলখন কুৰি মিনিট পলমকৈ বিহাবাৰী ষ্টেচন এৰিছিল। প্ৰায় ৪০০ ভাৰতীয় আৰু ইউৰোপীয় যাত্ৰীৰে ভৰা ৰেলখনৰ পৰিৱেশ সিদিনা বেছ আনন্দমুখৰ আছিল। সৈন্য বাহিনীৰ বেণ্ডপাটিকো গাড়ীত তুলি লোৱা হৈছিল (লক্ষ্মীকান্ত দত্ত, শতাব্দীৰ মাজেদি ডিব্ৰুগড়, পূৰ্ব্বৎ পৃ. ১৮-১৯)।

মূলতঃ ঔপনিৱেশিক-বাণিজ্যিক স্বাৰ্থৰ দ্বাৰা পৰিচালিত হ'লেও ডিব্ৰু-শদিয়া ৰেলপথে স্থানীয় সমাজৰ ওপৰত কিছু প্ৰভাৱ অৱশ্যেই পেলাইছিল। ৰিহা গছেৰে ভৰা ঠাইত স্থাপিত ডিব্ৰুগড়ৰ ৰিহাবাৰী ৰেল ষ্টেচনটো সেইকালত বেছ গুৰুত্বপূৰ্ণ আছিল। অৱশ্যে ইয়াত সকলো ধৰণৰ সুব্যৱস্থা আছিল বুলিব নোৱাৰি। আসাম ভ্ৰমণৰ পৰা আমি জানিব পাৰোঁ যে ইয়াত কেৱল মহিলাসকলৰ বাবেহে এটা অপেক্ষা-কোঠা (Waiting room) আছিল, পুৰুষসকলৰ বাবে তেনে কোনো ব্যৱস্থা নাছিল (**আসাম ভ্ৰমণ**, পৃ. ৯৩)।

ৰেল আধুনিক যন্ত্ৰযুগৰ প্ৰতীক। গ্ৰাম্য সমাজৰ অচলতা আৰু বিচ্ছিন্নতা ৰেলগাড়ীয়ে বহু পৰিমাণে দূৰ কৰে। পিছে ডিব্ৰুগড়ৰ বুকুৰে সশব্দে ৰেল অহা-যোৱা কৰাৰ সময়তো এই নগৰখনত পাল্কীৰ প্ৰচলন আছিল। 'আসাম ভ্ৰমণ'ত আমি পাওঁ যে লেখক অলপ অসুস্থ হৈ পৰোঁতে ষ্টেচন মাষ্টৰে পাল্কী যোগাৰ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯৫)। ডিব্ৰুগড়ত স্কন্ধযান পাল্কীৰ ব্যৱহাৰ দেখি ভ্ৰমণকাৰী লেখক আচৰিত হৈছিল বুলি মনে নধৰে। কিয়নো বংগীয় নৱজাগৰণে আলোড়িত-আন্দোলিত কৰাৰ সময়তো কলিকতাৰ প্ৰশস্ত ৰাজআলিৰে পাল্কীত উঠি ইফালে-সিফালে যোৱা মানুহৰ সংখ্যা কম নাছিল (বিনয় ঘোষ, **কলকাতা শহৰেৰ ইতিবৃত্ত**, ২য় খণ্ড, পৃ. ৮৮)।

ইতিমধ্যে আমি উল্লেখ কৰিছোঁৱেই, ডিব্ৰু-শদিয়া ৰেলপথ খোলাৰ আঁৰত চাহবাগিচাৰ মালিকসকলৰ স্বাৰ্থ জড়িত আছিল। ডিব্ৰুগড়ৰ পূবফালে শদিয়া পথৰ দুয়ো কাষে পঞ্চাশখনতকৈ বেছি চাহ-বাগিচা থকাৰ কথা জনা যায় (H.K. Borpujari, (ed.) **Comprehensive History of Assam**, Vol- IV, P. 310)। নতুনকৈ স্থাপিত ৰেলপথে এই বাগিচাবোৰৰ প্ৰভূত উপকাৰ কৰিলে। বনুৱা, বনুৱাৰ খাদ্যসামগ্ৰী, চাহৰ বাকচ আদি কঢ়িওৱাৰ উপৰিও চাহ বাগিচাৰ চাহাবসকলক ৰেলগাড়ীয়ে যাতায়াতৰ ক্ষেত্ৰত যথেষ্ট সুবিধা কৰি দিছিল। 'আসাম ভ্ৰমণ'ৰ লেখকে এই সন্দৰ্ভত এটি বেছ কৌতূহলোদ্দীপক তথ্য পৰিবেশন কৰিছে: 'এই লাইনে ষ্টেচন ছাড়াও মাঝে মাঝে গাড়ি থামে। প্ৰথম ও দ্বিতীয় শ্ৰেণীর কোনো আরোহী লাল নিশান দেখাইলেই গাড়ি থামাইয়া তুলিয়া লইবে। চা-বাগানের সাহেবেরা এই উপায়ে ষ্টেসনে না গিয়া আপন আপন বাড়ীর কাছে গাড়িতে উঠিয়া থাকে। (**আসাম ভ্ৰমণ**, পূৰ্ব্ববৎ, পৃ. ৬৮)। কোনো সন্দেহ নাই যে ৰঙা কাপোৰ এখন জোকাৰি ৰেলগাড়ী ৰখাব পৰা এই ব্যৱস্থাই বাগিচাৰ চাহাবসকলক বৰ সুবিধা কৰি দিছিল।

'আসাম ভ্ৰমণ'ত আমি নগাসকলৰ সুবিধাৰ্থে ডিব্ৰুগড়ত এটা ঘৰ সাজি দিয়াৰ কথা পাওঁ। ইয়াৰ কাৰণ হ'ল 'গভৰ্ণমেণ্ট নাগাদের সহিত সৰ্বদা মিত্ৰতা করিয়া চলেন'

(উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯০)। কোৱা বাহুল্য যে ৰাজনৈতিক সুবিধাৰ উপৰি বাণিজ্যিক লেনদেনৰ কাৰণে ব্ৰিটিছ চৰকাৰে নগাসকলক চহৰত থকা-মেলাৰ ব্যৱস্থা কৰি দিছিল। এই নিবন্ধৰ প্ৰথম পিনে মিশ্যনেৰী হোৱাইটিঙৰ পৰা দিয়া উদ্ধৃতিত আমি দেখিছোঁ যে ডিব্ৰুগড়ৰ কৰ্মব্যস্ত বজাৰত মাৰোৱাৰী বেপাৰীৰ উপৰি নগা, খামতি আদি জনজাতীয় লোকৰো সাক্ষাৎ পোৱা গৈছিল। সহজেই অনুমেয় যে নগা আৰু অন্যান্য জনগোষ্ঠীৰ মানুহে ডিব্ৰুগড়ৰ বজাৰত ৰবৰকে আদি কৰি বিভিন্ন বস্তু বিক্ৰী কৰি নিজৰ প্ৰয়োজনীয় বস্তু-বাহানি কিনি নিছিল। কিন্তু এই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই যে এই ধৰণৰ বাণিজ্যিক লেনদেনত চতুৰ অৰ্থলিপ্সু বহুতো বেপাৰীয়ে নগদ টকা আৰু জোখ-মাখৰ আও-ভাও নোপোৱা সৰলমনা জনজাতীয় লোকক ঠগিছিল। বাণিজ্যৰ ক্ষেত্ৰত নীতিহীন লাভৰ আকাঙ্ক্ষা বোধ হয় নগৰায়নৰই অন্যতম পাৰ্শ্ব-পৰিণতি। আসাম ভ্ৰমণৰ লেখকৰ প্ৰখৰ পৰ্যবেক্ষণ এই সন্দৰ্ভত প্ৰণিধানযোগ্য : "কেঞ্ৰে দোকানদারের নাগা দিগকে বড়ই ঠকাইয়া থাকে। কলকাতার বাজারে যে সকল কাঁচের গেলাস তিন পয়সা চার পয়সায় বিক্রি হয়, নাগাদের কাছে তারা তাই বারো আনা, চোদ্দ আনা করিয়া বিক্রি করে ...... নাগারা বন জঙ্গল হইতে রবার কাটিয়া আনে, কেঞ্ৰেরা ওজনের সময় হয়ত বিশ সের জিনিসকে ওজন করিয়া দশ সের বলে এবং অতি অল্প দামে জিনিস কিনিয়া লয় (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯১)।

এইখিনিতে উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব যে ১৮৮৫ চনত হৰিবিলাস আগৰৱালাই ডিব্ৰুগড় জিলাৰ ৰবৰৰ মহল এবছৰৰ কাৰণে দুই হাজাৰ টকাত কিনি লৈছিল। পিছে আগৰৱালাৰ কৰ্মচাৰীয়ে যথাসময়ত খাজনা নিদিয়াৰ কাৰণে ৰবৰৰ মহল হাতৰ পৰা গ'ল। "পুনৰ নিলামত ৫ বছৰৰ কাৰণে ৩২ হাজাৰ টকাত [ৰবৰৰ মহল] মোৰ নামে কিনি কোম্পানি ফাৰম কৰি মাৰওয়াৰি সকলোকে লগ লগাই লোৱা হ'ল।" (হৰিবিলাস আগৰৱালা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪০-৪১)। 'আসাম ভ্ৰমণৰ' লেখকে উল্লেখ কৰা ডিব্ৰুগড়ৰ অসৎ ৰবৰৰ বেপাৰীসকল এওঁলোকেই আছিলনেকি যি নিঃসন্দেহে এক অনুসন্ধানযোগ্য বিষয়।

ভাৰতত আধুনিক নগৰায়ন প্ৰক্ৰিয়া গ্ৰাম্য সমাজৰ প্ৰভাৱৰ পৰা সম্পূৰ্ণভাৱে মুক্ত হ'ব পৰা নাছিল। সমাজবিজ্ঞানীসকলে অনুসন্ধান চলাই দেখিছে যে কেতবোৰ মহানগৰৰ 'neighbourhood pattern' জাত-নিৰ্ভৰ আৰু আত্মীয়তা ভিত্তিক (Y. Singh, **Modernisation of Indian Tradition**, Jaipur, 1988, P.108)। আনকি কলিকতাৰ দৰে মহানগৰতো এই গ্ৰাম্য বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য কৰা যায়। ঐতিহাসিক হেৰম্বকান্ত বৰপূজাৰীৰ মতে অসমত এই ধৰণৰ 'caste division of townships' নাই (H. K. Borpujari' (ed.) **The Comprehensive History of Assam**, Vol-14, P. -108)। অসমত জাত-প্ৰথাৰ শিথিলতা সম্ভৱতঃ ইয়াৰ এটা প্ৰধান কাৰণ।

পিছে এই বিষয়ে অধিক অধ্যয়ন-অনুসন্ধানৰ প্ৰয়োজন আছে বুলি মনে ধৰে। কাৰণ জ্ঞাতিৰ ওচৰে-পাজৰে থকাৰ আগ্ৰহ জাতভিত্তিক বসতিস্থান গঢ় লৈ উঠাৰ এটা ঘাই হেতু। সি যি কি নহওক, কটকটীয়া caste division of townships নাথাকিলেও ডিব্ৰুগড়ত বিভিন্ন সম্প্ৰদায়ৰ মানুহ যে পৃথক পৃথক ঠাইত বাস কৰিছিল তাৰ পৰিষ্কাৰ ইংগিত 'আসাম ভ্ৰমণ'ত আছে। লেখকে ইয়াত 'বাঙালী পল্লী' আৰু 'আসামী পল্লী'ৰ কথা সুকীয়াকৈ উল্লেখ কৰিছে (আসাম ভ্ৰমণ, পূৰ্ব্বৎ পৃ. ৬১)। এইখিনিতে আমি লক্ষ্মীকান্ত দত্তদেৱে লিখা ডিব্ৰুগড় বিষয়ক তথ্যপূৰ্ণ নিবন্ধৰ পৰা দুআষাৰ উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ। তেওঁ লিখিছে যে বৰ্ধিষ্ণু নগৰখনৰ জনসংখ্যা বাঢ়ি যোৱাত অসমীয়া, বঙালী, মাৰোৱাৰী সকলোৱে নিজ নিজ দেশ-জাত-কুল অনুসৰি ভাগ ভাগ হৈ মাটিবাৰী লৈ খেলে মেলে গাঁও পাতিছিল (লক্ষ্মীকান্ত দত্ত, 'শতাব্দীৰ মজেদি ডিব্ৰুগড়', পূৰ্ব্বৎ ১২৭)। অৱশ্যে সংমিশ্ৰিত বসতি একেবাৰে নাছিল বুলিব নোৱাৰি। ৰামেশ্বৰ সেনৰ আত্ম-চৰিতত ইয়াৰ সাক্ষ্য আছে, "আমরা যে পাড়ায় ছিলাম, সে পাড়াতে কয়েকজন আসামীয়া [অসমীয়া] ভদ্রলোকের বাস ছিল" (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭২)।

বুৰঞ্জীৰ পাত লুটিয়ালে আমি দেখোঁ যে ব্ৰিটিছৰ দখললৈ যোৱাৰ পিছত পিছপৰা অসমলৈ ঔপনিবেশিক প্ৰশাসনৰ আও-ভাও পোৱা কিছু বাঙালী লোক আহিল। ইয়াৰ পিছত বংগ দেশৰ পৰা শিক্ষক, উকিল, ডাক্তৰ, ব্যৱসায়ী আদিৰো আগমন ঘটিল। চাকৰি-বাকৰি আৰু ভাষা-বিবাদক কেন্দ্ৰ কৰি এই বাঙালী মধ্যবিত্তৰ সতে শিক্ষিত অসমীয়াৰ বিৰোধ আৰম্ভ হ'ল উনৈশ শতিকাৰ দ্বিতীয়াৰ্ধত। পিছে এই ধৰণৰ বিবাদ-বিৰোধ চলি থাকিলেও দুয়োটা সম্প্ৰদায়ৰ মাজত কম-বেছি পৰিমাণে আদান-প্ৰদান চলি থাকিল। ৰামেশ্বৰ সেনে ডিব্ৰুগড়ীয়া সামাজিক জীৱনৰ এই দিশটোৰ বিষয়ে লিখিছে ঃ "ডিব্রুগড়ে এই সময়ে বাঙালী ও অসমীয়া ভদ্রলোকদিগের মধ্যে বেশ সদ্ভাব ছিল। সামাজিক কার্যেও পরস্পরে যোগদান করিতেন। আসামীয়া ভদ্র লোকদিগের বাড়ীতে আমরা নিমন্ত্রণ পাইয়া খাইয়া আসতাম। উহাঁরাও আমাদের বাসায় খাইতেন। কিন্তু একেবারে যাহাঁরা প্রাচীন, সে কালের লোক, তাহাঁরা আমাদের বাসায় খাইতেন না" (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত, গ্ৰন্থ. পৃ. ১৮৭)[১০]। আধুনিক ভাবধাৰাৰ প্ৰভাৱৰ

১০। বঙ্গদেশৰ পৰা জীৱিকাৰ প্ৰয়োজনত অসমলৈ অহা ৰামেশ্বৰ সেনে ডিব্ৰুগড়ত আপেক্ষিকভাৱে উদাৰ সামাজিক পৰিৱেশ দেখি নিশ্চয় কিছু আচৰিত হৈছিল। ডিব্ৰুগড়ৰ চৰকাৰী স্কুললৈ বদলি হোৱা এজন বাঙালী শিক্ষকে নিজৰ জাত লুকুৱাবলৈ চেষ্টা কৰোঁতে ৰামেশ্বৰ সেনে তেওঁক কোৱা কথাষাৰ এই প্ৰসঙ্গত স্মৰ্তব্য ঃ "আমি স্পষ্টই বলিলাম যে মহাশয় জাতি গোপন করিতেছেন কেন? ডিব্রুগড়ে গিয়া দেখিবেন জাতিভেদ নাই—সব একাকার (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২২৯)। অতিৰঞ্জন থাকিলেও এই উক্তি বেছ অৰ্থবহ আৰু তাৎপৰ্যপূৰ্ণ।

ফলত ডিব্ৰুগড়ীয়া সমাজতো যে নবীন আৰু প্ৰবীণ প্ৰজন্মৰ মাজত ব্যৱধানৰ সৃষ্টি হৈছিল তাৰ আভাস শেষৰ বাক্যটোত স্পষ্ট। এইখিনিতে উল্লেখ কৰিব পাৰি যে ৰামেশ্বৰ সেনে ডিব্ৰুগড় এৰি যোৱাৰ পিছতো অসমীয়া-বাঙালীৰ মাজত সান্নিধ্য আৰু সম্ভাৱৰ ধাৰাবাহিকতা অক্ষুণ্ণ আছিল। শৈলধৰ ৰাজখোৱাৰ আত্ম-জীৱনীত ইয়াৰ সাক্ষ্য আছে (শৈলধৰ ৰাজখোৱা, **অতীতৰ সোঁৱৰণী**, ডিব্ৰুগড়, ১৯৬৯, পৃ. ২৫-২৬)।

ৰামেশ্বৰ সেনে ১৮৭৮ চনত শিক্ষক হিছাপে কামত যোগ দিয়াৰ সময়ত ডিব্ৰুগড়ত বুজন পৰিমাণৰ বাঙালী আছিল। এওঁলোকৰ জীৱন সম্পৰ্কে সেনৰ কিতাপত কিছু তথ্য পোৱা যায়। বাঙালী সমাজৰ আভ্যন্তৰীণ অনৈক্যৰ কথা উল্লেখ কৰি তেওঁ কৈছে যে ডিব্ৰুগড়ত থকা পূৰ্ববংগীয় আৰু পশ্চিম বংগীয় বাঙালীৰ মাজত কোনো আন্তৰিক সম্ভাৱ নাছিল (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২২৬)। তদুপৰি ডিব্ৰুগড়ীয়া বাঙালী সমাজৰ বহুতৰেই মদ্যপানৰ অভ্যাস আছিল (উক্ত গ্ৰন্থ পৃ. ২২৬)। এই প্ৰসংগত উল্লেখ কৰিব পাৰি যে দুজনমান অতি ধৰ্মনিষ্ঠ 'পৰম বৈষ্ণৱ' বাঙালীৰ বিলাতী মদৰ ব্যৱসায় আছিল (উক্ত গ্ৰন্থ পৃ. ১৭৪)। আন এগৰাকী বাঙালী ব্যৱসায়ী কালীনাথ বন্দোপাধ্যায়ৰ ঘৰ আছিল কেণ্টনমেণ্টৰ সীমাৰ ভিতৰত। এওঁৰ এখন "ঔষধ আর নানাবিধ সাহেবদিগের ব্যবহার্য ও খাদ্যদ্রব্যের দোকান ছিল।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭৮)। এইসকল ব্যৱসায়ীৰ ক্ৰেতা-সমাজ চাহাব, সৈন্য আৰু শিক্ষিত মধ্যবিত্তৰ মাজতেই সীমিত আছিল নিশ্চয়।

ৰামেশ্বৰ সেনে আত্ম-জীৱনীত ডিব্ৰুগড়ৰ প্ৰথম ইংৰাজী শিক্ষিত উকিল হৰিশচন্দ্ৰ বাগচীৰ বিষয়েও কিছু কথা লিখি থৈ গৈছে। বাগ্‌চী শিক্ষক হিছাপে ডিব্ৰুগড়লৈ আহিলেও পিছত উপায়ুক্তৰ অনুৰোধ ক্ৰমে তেওঁ ওকালতি আৰম্ভ কৰে, "কারণ তখন ডিব্রুগড়ে একটিও ইংরাজী জানা উকিল ছিল না"। (উক্ত গ্ৰন্থ পৃ. ১৭৭)। এই হৰিশচন্দ্ৰ বাগচীৰ ঘৰতেই পূৰ্ণানন্দ বৰুৱাই জীয়েকৰ বিবাহোপলক্ষে বাঙালী ভদ্ৰলোকসকলক নিমন্ত্ৰণ কৰি "পলান্ন, মাংস ও মিষ্টান্ন ভোজন করাইয়া পরিতুষ্ট করিয়াছিলেন" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৯০)। এই ধৰণৰ পাৰস্পৰিক বন্ধুত্বপূৰ্ণ সম্পৰ্কৰ নিমিত্তে বোধ হয় ডিব্ৰুগড়ত বাঙালী-অসমীয়াৰ মাজত সাধাৰণতে সম্ভাৱৰ অভাৱ দেখা নগৈছিল।[11]

১১। সামাজিক জীৱন আৰু সংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰত সম্প্ৰদায়গত সম্ভাৱৰ প্ৰতিফলন দেখা গৈছিল। দুটামান উদাহৰণ লোৱা যাওক। ১৮৭২ চনত ডিব্ৰুগড়ত মঞ্চস্থ হোৱা 'প্ৰহ্লাদ চৰিত্ৰ' নামৰ নাটকখনত অসমীয়া আৰু বাঙালী সমাজৰ নাট্যোৎসাহী লোকসকলে মিলিতভাৱে অংশ লৈছিল। ডিব্ৰুগড়ৰ ডাক্তৰ উমেশ মুখাৰ্জীৰ পৰিয়ালটো উনৈশ শতিকাতেই ডিব্ৰুগড়লৈ আহিছিল। মুখাৰ্জী ভাতৃসকলে দুখীয়ালোকৰ ভৰণ-পোষণ আৰু চিকিৎসাৰ কাৰণে টপাপুলত 'দৰিদ্ৰ আশ্ৰম' খুলিছিল। তেওঁৰ এই

সংখ্যাত কম হ'লেও কিছু সংখ্যক ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰক কলিকতাৰ পৰা ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰাৰ্থে ডিব্ৰুগড়লৈ আহিছিল। ১৮৮৬ চনত বিশ্ৰুত ব্ৰাহ্ম নেতা শিৱনাথ শাস্ত্ৰী ধৰ্ম প্ৰচাৰাৰ্থে অসমলৈ আহে। এই ভ্ৰমণৰ সময়ত তেওঁ ডিব্ৰুগড়লৈ আহিছিল। তেওঁৰ আত্ম-জীৱনীত ইয়াৰ উল্লেখ আছে যদিও ডিব্ৰুগড় সম্পৰ্কে কোনো তথ্য তাত নাই (শিবনাথ শাস্ত্ৰী, **আত্ম-চৰিত**, কলকাতা ১৩৪৯ পৃ. ২০২)। শাস্ত্ৰীৰ আগতেই ডিব্ৰুগড়লৈ ৰামকুমাৰ বিদ্যাৰত্ন আহি ব্ৰাহ্ম সমাজ প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল। এই তথ্য আমি পাওঁ ৰামেশ্বৰ সেনৰ আত্ম-চৰিতত। ৰামেশ্বৰ সেন থকা ঘৰটোতেই প্ৰথম দিনৰ অধিবেশন বহাৰ কথা আছিল, পিছে প্ৰস্তাৱিত ডিব্ৰুগড়ীয়া ব্ৰাহ্ম সমাজৰ উপাচাৰ্য হ'বলৈ কাৰ যোগ্যতা আছে সেই প্ৰশ্নটোক কেন্দ্ৰ কৰি উপস্থিত বাঙালী লোককেইজনৰ মাজত মত বিৰোধ হোৱাত 'সেদিন আর আমাদের বাসায় (ব্রাহ্ম) সমাজের অধিবেশন হইল না।" (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩১)।

এই চেষ্টা সফল নহ'লেও ডিব্ৰুগড়ত বিদ্যাৰত্নই ১৮৮০ চনত ব্ৰাহ্ম সমাজ প্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ কথা বিদ্যাৰত্নৰ জীৱনীত পোৱা যায় (কানাইলাল চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৬৪)। ৰামেশ্বৰ সেনে বিৱৰণ দিয়া ব্যৰ্থ চেষ্টাৰ ঘটনাটো কোন চনৰ কথা সেইটো অৱশ্যে তেওঁৰ আত্ম-জীৱনীত বৰ স্পষ্ট নহয়। হয়তো এবাৰ বিফল হোৱাত বিদ্যাৰত্নই পুনৰ চেষ্টা কৰি ব্ৰাহ্ম সমাজ গঠন কৰে। পিছে মন কৰিবলগীয়া যে ৰামেশ্বৰ সেন থকা ঘৰটোত ব্ৰাহ্ম সমাজ প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ গোট খোৱা মানুহখিনিৰ মাজত এজনো অসমীয়া নাছিল। তদুপৰি এই মানুহখিনিয়ে আন্তৰিকতাৰে ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰসাৰ বিচাৰিছিল বুলিও মনে নধৰে। তেওঁলোকে আনকি ব্ৰাহ্ম ধৰ্ম প্ৰচাৰক বিদ্যাৰত্নৰ সতে একেলগে খোৱা-বোৱাও কৰা নাছিল (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩০)। নিৰাকাৰ একেশ্বৰবাদী ব্ৰাহ্মসকলক প্ৰাচীনপন্থী হিন্দুৱে অ-হিন্দু বুলিহে বিবেচনা কৰিছিল। হয়তো এই নিমিত্তেই বিদ্যাৰত্নক পৃথক কোঠাত খাবলৈ দিয়া হৈছিল।

১৮৭৮ চনৰ পৰা ১৮৮২ চনলৈ ডিব্ৰুগড়ৰ চৰকাৰী স্কুলত শিক্ষকতা কৰা ৰামেশ্বৰ সেনৰ আত্ম-কথাত আমি স্কুলখনৰ বিষয়ে দুই-এটা লাগতিয়াল তথ্য পাওঁ।

জন-হিতকৰ কামত প্ৰভূত সহায় কৰিছিল বিশিষ্ট অসমীয়া ব্যৱসায়ী কেশৱৰাম শৰ্মা বৰদলৈদেৱে (লক্ষীকান্ত দত্ত, শতাব্দীৰ মাজেদি ডিব্ৰুগড়, পূৰ্ববৎ পৃষ্ঠা ১৪০)। এই উমেশ মুখাৰ্জীয়েই পোন প্ৰথমে অসমীয়া গীত ৰেকৰ্ড কৰে (ভীমকান্ত কৌৰব, ডেৰশ বছৰীয়া ডিব্ৰুগড়, আগলিকা, পৃ. ৫৪)। এইখিনিতে সোণাৰাম পাঞ্জা কটকীৰ 'মিৰি জাতিৰ বুৰঞ্জী' (ডিব্ৰুগড়, ১৯৩৫) নামৰ পুথিখনৰ কথা উল্লেখ কৰিব পাৰি। পাঞ্জা কটকীক এই পুথিখন লিখিবলৈ উদগনি দিয়াৰ উপৰিও টকা-পইছাৰে সহায় কৰিছিল বিমলচন্দ্ৰ বাগ্‌চিয়ে। এওঁ হৰিশচন্দ্ৰ বাগ্‌চিৰ বংশৰ লোক। (পাঞ্জা কটকীৰ পুথিখনৰ সম্ভেদ দিয়াৰ বাবে বন্ধুবৰ ইন্দিবৰ দেউৰীক ধন্যবাদ জনাইছোঁ।)

সেই সময়ত স্কুল বহিছিল প্ৰকাণ্ড এটা চাৰিচলীয়া ঘৰত। পিছে প্ৰথম শ্ৰেণীৰ ক্লাছ ঘৰটোৰ ভিতৰত বহা নাছিল, বহিছিল তাৰ বাৰাণ্ডাতহে (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৯৬)। এই স্কুলৰ প্ৰথম শ্ৰেণীত অৰ্থাৎ একেবাৰে ওপৰৰ শ্ৰেণীত অৱশ্যে ছাত্ৰৰ সংখ্যা বেছি নাছিল। ইয়াৰ কাৰণ হিছাপে সেনে লিখা কথাখিনি তাৎপৰ্য ঃ "ডিব্ৰুগড় জেলা স্কুলে তখন প্ৰথম শ্ৰেণীতে প্ৰায়েই ভাল ছাত্ৰ থাকিত না। যেহেতু একটু ইংরাজী লিখিলেই এবং ইংরাজীতে কোনোস্বরূপে কথাবার্তা বলিতে পারিলেই চা-বাগান বেশ মোটা বেতনে এবং এমন কি ডেপুটী কমিসনারের অফিসেও ৪০/৫০ টাকা বেতনে লোক চাকরী পাইত। এই কারণে প্রথম শ্রেণীতে প্রায়ই ছাত্রাভাব ঘটিত" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৯১)। সেনৰ কথাখিনি পঢ়ি স্বাভাৱিকতে মনত এটা প্ৰশ্নই ভুমুকি মাৰে ঃ চাহ বাগিচাৰ তুলনামূলকভাৱে সহজলভ্য আৰু লোভনীয় চাকৰিয়ে উচ্চ শিক্ষাৰ প্ৰতি উজনি অসমৰ এচাম ছাত্ৰক বিমুখ কৰিছিলনেকি? শিক্ষক সেনে তেওঁৰ সময়ত ডিব্ৰুগড় চৰকাৰী স্কুলত পঢ়া কেইজনমান উল্লেখযোগ্য ছাত্ৰৰ এখন তালিকা আত্ম-জীৱনীত সন্নিবিষ্ট কৰিছে। এই তালিকাত আমি গোপীনাথ বৰদলৈ আৰু দেৱীচৰণ বৰুৱাৰ নাম পাওঁ (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২১০)।

ইয়াণ্ডাবু সন্ধিৰ পিছত ঘাইকৈ চাকৰি আৰু ব্যৱসায়ৰ সন্ধানত অসমলৈ বাহিৰৰ পৰা বহুত মানুহ আহিছিল। বিভিন্ন প্ৰশাসনিক/বাণিজ্যিক কেন্দ্ৰত অসমীয়া মানুহৰ সতে একে ঠাইতে বা ওচৰা-উচৰিকৈ থকাৰ অৰ্থাৎ স্থানিক নৈকট্য (Spatial proximity) ৰ নিমিত্তে তথা অন্যান্য কাৰণে এই বহিৰাগত মানুহখিনিৰ সংস্পৰ্শলৈ আহিছিল অসমীয়া সমাজ। এই সংস্পৰ্শ কেতিয়াবা ঘনিষ্ঠতৰ হৈ জৈৱিক সান্নিধ্য (biological contact) ৰ পৰ্যায় পাইছিলগৈ—অৰ্থাৎ অসমীয়া আৰু অনা-অসমীয়াৰ মাজত বৈবাহিক সম্পৰ্কও স্থাপন হৈছিল। ঊনৈশ শতিকাৰ অসমৰ সমাজ-ইতিহাস অধ্যয়ন কৰিলে এনে আন্তঃসাম্প্ৰদায়িক বিবাহৰ উদাহৰণ যথেষ্ট ওলাব। এই ধৰণৰ সম্পৰ্কবোৰে কিছু ক্ষেত্ৰত আন্তঃসাম্প্ৰদায়িক সাংস্কৃতিক আদান-প্ৰদানৰ বাট মুকলি কৰিছিল বুলি ভবাৰ থল আছে।

অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ এই দিশটো সম্পৰ্কে ওৱাকিবহাল আছিল ৰামেশ্বৰ সেন। মিশ্ৰ বিবাহৰ বিষয়ে তেওঁ লিখা কথাখিনি এই প্ৰসংগত বিশেষভাৱে উল্লেখ্য ঃ ইংরাজী, হিন্দুস্থানী, বাঙালী ও মারোয়াড়ী পিতার ঔরসে ও আসামী মাতার গর্ভে জাত নরনারী তখন আসামের প্রায় সর্বত্রই দেখিতে পাওয়া যাইত; এবং ইহাদের মধ্যে তখন অনেক গণ্য মান্য ব্যক্তিও ছিলেন (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭২)। শতাধিক বছৰ পূৰ্বে এই ধৰণৰ মিশ্ৰ পৰিয়াল ডিব্ৰুগড়তো যে আছিল তাৰ সম্ভেদ আমি ৰামেশ্বৰ সেনৰ

আত্ম-জীৱনীত পাওঁ। আত্ম-জীৱনীৰ ডিব্ৰুগড়-পৰ্বত সেনে জয় সিংহ নামৰ এজন অসমীয়া ব্যৱসায়ীৰ কথা উল্লেখ কৰিছে। সেনৰ মতে এওঁ 'খাটি আসামীয়া' নহয়। কাৰণ এওঁৰ দেউতাক হিন্দুস্থানী আৰু মাক অসমীয়া (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭২)। ৰামেশ্বৰ সেনে ডিব্ৰুগড়ৰ গোপালচন্দ্ৰ পুৰী ভূএগ্ৰাৰ মিশ্ৰ বংশ-পৰিচয়ৰ কথাও লিখিছে তেওঁৰ জীৱন-কাহিনীত। গোপাল পুৰী ভূএগ্ৰাই প্ৰথমে চৰকাৰী কাম কৰিছিল। পিছত সেই কাম এৰি দি জলপাইগুৰিৰ জমিদাৰৰ দেৱান হৈছিল (ৰাজবালা দাস, **তিনিকুৰি দহ বছৰৰ স্মৃতি**, গুৱাহাটী, ১৯৭১ পৃ. ২৪)। এই গোপাল পুৰী ভূএগ্ৰাৰ ককাদেউতাক আছিল এগৰাকী হিন্দুস্থানী সন্ন্যাসী; পিছে এওঁ "একজন আসামীয়া রমনীর প্রেমে বদ্ধ হইয়া সন্ন্যাসাশ্রম ত্যাগ করিয়া গৃহী হইয়া পড়িলেন।" (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৮৫)। মিশ্ৰ পৰিয়ালৰ আৰু দুটামান দৃষ্টান্ত আমি ৰামেশ্বৰ সেনৰ কিতাপখনৰ পৰা ল'ব পাৰো। ডিব্ৰুগড়ৰ সদৰ মৌজাদাৰ কেশৱৰাম দত্তক তেওঁৰ দত্ত উপাধি সম্পৰ্কে প্ৰশ্ন কৰোঁতে মৌজাদাৰ ডাঙৰীয়াই সেনক জনাইছিল যে তেওঁৰ পূৰ্বপুৰুষ দত্ত উপাধিধাৰী বাঙালী (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭৩)[১২]। ৰামচৰণ ঘোষ নামৰ আৰু এজন মানুহৰ কথা সেনে উল্লেখ কৰিছে—যাৰ দেউতাক বাঙালী আৰু মাক অসমীয়া (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৮৬)[১৩]। এই ধৰণৰ তথ্যবোৰ গুৰুত্বহীন বুলি মনে নধৰে। ডিব্ৰুগড়ৰ ইতিহাস-চৰ্চা কৰোঁতাসকলে এনেবোৰ

১২। বাঙালী পূৰ্বপুৰুষৰ পৰিচয় দিওঁতে সেনক বৃদ্ধ কেশৱৰাম দত্তই কোৱা কথাকেইষাৰ এই প্ৰসংগত মন কৰিবলগীয়া, "বাবু, আমি যদি বাঙ্গালী বলিয়া পরিচয় দিতে লজ্জা বোধ করি, তবে কি আহম, বা মটক হইব" (ৰামেশ্বৰ সেন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭৩)। এই উক্তিত উচ্চবৰ্ণসুলভ অভিমান স্পষ্ট। প্ৰসংগতঃ উল্লেখ্য যে পৰিৱৰ্তিত ঐতিহাসিক-সামাজিক পৰিস্থিতিত আজি কিছু লোকে নিজৰ অনা-অসমীয়া বংশ-উৎসৰ পৰিচয় নিৰ্ভয়ে বা নিঃসংকোচে দিবলৈ টান পায়। অৱশ্যে বহুতেই এই পূৰ্ব পৰিচয় কথা নাজানে বা জনাৰ আগ্ৰহ বা প্ৰয়োজনবোধ নকৰে। এই অনাগ্ৰহ আৰু বিস্মৃতি আত্মীয়কৰণ প্ৰক্ৰিয়াৰ অন্তিম পৰ্যায়ৰ স্বাভাৱিক বৈশিষ্ট্য।

১৩। মিশ্ৰ বংশেতিহাস থকা দুগৰাকী বিশিষ্ট ডিব্ৰুগড়ীয়া সাহিত্যিকৰ কথা এই প্ৰসঙ্গত আমি উল্লেখ কৰা সমীচীন হ'ব। লক্ষ্মীকান্ত দত্তই নিজেই লিখি থৈ গৈছে যে তেওঁৰ পূৰ্বপুৰুষৰ ঘৰ আছিল পাটনাৰ ওচৰত। পাঞ্জাব ৰেজিমেণ্টৰ অফিচৰ কামত নিযুক্ত হৈ নগাঁৱলৈ আহি এগৰাকী অসমীয়া তিৰোতাৰ পাণি গ্ৰহণ কৰা এই পূৰ্বপুৰুষজনৰ উপাধি আছিল চৌধুৰী। ডিব্ৰুগড়লৈ অহাৰ পিছত তেওঁৰ উত্তৰ পুৰুষে এই অঞ্চলত বেছি প্ৰচলিত নথকা চৌধুৰীৰ পৰিৱৰ্তে দত্ত উপাধি লিখিবলৈ ধৰিলে, কাৰণ "সেই সময়ত কায়স্থ পৰিয়ালসকলে বঙালী ধৰণেৰে 'দত্ত' উপাধি লৈছিল" (লক্ষ্মীকান্ত দত্ত, **শতাব্দীৰ মাজেদি ডিব্ৰুগড়**, পূৰ্ববৎ পৃ. ১২৪)। লক্ষ্মীকান্ত দত্তৰ পূৰ্বপুৰুষৰ দৰে জ্ঞানানন্দ জগতী ছদ্মনামেৰে সাহিত্যৰ জগতত প্ৰৱেশ কৰা তুলসীপ্ৰসাদ দত্তৰ দেউতাকো বিহাৰৰ ছাপ্ৰা জিলাৰ পৰা ডিব্ৰুগড়লৈ আহিছিল (শিৱনাথ বৰ্মন, **অসমীয়া জীৱনী অভিধান**, গুৱাহাটী ১৯৯২, পৃ. ১০৮)। ডিব্ৰুগড়ত এই ধৰণৰ অসংখ্য পৰিয়াল নিঃসন্দেহে আছে মিশ্ৰ আৰম্ভণিৰে এতিয়া যিসকল অবিমিশ্ৰ অসমীয়া হৈ পৰিছে।

তথ্যৰ সমাজতাত্ত্বিক তাৎপৰ্য উপলব্ধি কৰিলে এই অৰ্বাচীন নগৰখনৰ সামাজিক চৰিত্ৰ অনুধাৱন কৰাত যথেষ্ট সহায় হ'ব বুলিয়েই আমাৰ ধাৰণা।

আমাৰ এই আলোচনাৰ আৰম্ভণিতেই আমি কৈছোঁ যে ডিব্ৰুগড়ৰ বুৰঞ্জীৰ সমল সংগ্ৰহ কৰিব পাৰি কেইবাটাও উৎসৰ পৰা। দৃষ্টান্ত হিছাপে চৰকাৰী-বেচৰকাৰী নথি-পত্ৰ আৰু আত্মজৈৱনিক অসমীয়া কিতাপৰ পৰা দুই-এটা তথ্যৰো উল্লেখ কৰিছোঁ। পিছে আমাৰ এই আলোচনাৰ মূল বিষয় হ'ল—আমি জনাত এতিয়ালৈকে কোনেও ব্যৱহাৰ নকৰা তথ্যৰ এটা উৎস। এই উৎসটো হ'ল, কেইখনমান বঙলা কিতাপ। ঊনৈশ শতিকাৰ শেষ ভাগত ডিব্ৰুগড়লৈ অহা কেইজনমান বাঙালীয়ে এই নগৰখনৰ ভৌগোলিক অৱস্থা আৰু সামাজিক জীৱনৰ কিছু বিৱৰণ তেওঁলোকৰ ভ্ৰমণ কাহিনী-আত্ম-জীৱনীত লিখি থৈ গৈছে। এইবোৰৰ পৰা ডিব্ৰুগড়ৰ বুৰঞ্জী-প্ৰণেতাই কেতবোৰ লাগতিয়াল তথ্য পাব বুলি বিশ্বাস হয়। বৰ্তমান আলোচনাত আমি সন্ধেদ পোৱা তিনিখন বঙলা কিতাপৰ প্ৰাসংগিক তথ্যবোৰৰ পৰ্যালোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে। এনেবোৰ অনাবিষ্কৃত তথ্য উদঘাটন কৰি ভৱিষ্যতৰ গৱেষকে অধিক তথ্যসমৃদ্ধ আৰু বিশ্লেষণযুক্ত পৰ্যালোচনা আগবঢ়াব বুলি পৰম আন্তৰিকতাৰে কামনা কৰিলোঁ।

(ৰচনা : চেপ্টেম্বৰ, ২০০০)

প্ৰাক-জোনাকী যুগৰ কাকত-আলোচনী ঃ এক ঐতিহাসিক অৱলোকন

।। আগকথা ।।

ভাৰতৰ মাটিত ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীয়ে খোপনি পুতি বহাৰ আগলৈকে বাতৰি কাকত আৰু আলোচনীৰ লগত আমাৰ মানুহৰ পৰিচয় নাছিল। মোগলৰ দিনত 'ৱাকেয়া-নবিচ' বা সংবাদ-লিখোঁতাসকলে নানা ঠাইৰ পৰা প্ৰয়োজনীয় খা-খবৰ সংগ্ৰহ কৰি ৰজাৰ জ্ঞাতাৰ্থে লিখি পঠাইছিল। এই সংবাদ-লিপিবোৰক বোলা হৈছিল 'আখ্‌বাৰ'। 'আখ্‌বাৰ'বোৰত অৱশ্যে বিশেষ কেতবোৰ ঘটনাৰ বিৱৰণহে আছিল, ঘটনাৰ বিষয়ে মন্তব্য বা ব্যাখ্যা দিয়াৰ স্বাধীনতা 'ৱাকেয়া-নবিচ'সকলৰ নাছিল। সেইকালৰ প্ৰতিপত্তিশালী বণিক আৰু মহাজনসকলৰো নিজস্ব সংবাদ-লিখোঁতা আছিল। ৰজা-মহাৰজাৰ প্ৰশাসনিক প্ৰয়োজন পূৰণ কৰাৰ দৰে এই 'আখ্‌বাৰ'বোৰে বণিক মহাজনৰ বাণিজ্যিক স্বাৰ্থ কিছু পৰিমাণে পূৰণ কৰিছিল বুলি সহজেই অনুমান কৰিব পাৰি।

ভাৰতৰ ৰাজনৈতিক মঞ্চত বৃটিছ-শক্তিয়ে প্ৰৱেশ কৰাৰ লগে লগেই পুৰণি দিনৰ 'ৱাকেয়া-নবিচ'সকলে বিদায় লোৱা নাছিল। ইতিহাসৰ পৰা আমি জানিব পাৰোঁ যে বৃটিছ আমোলৰ প্ৰথম পৰ্বত এই প্ৰাক্-আধুনিক সংবাদ-ব্যৱস্থা প্ৰায় অটুট আছিল। খবৰ-যোগানকাৰীসকলে সেই যুগত হাতেৰে লিখি ঘৰে ঘৰে প্ৰয়োজনীয় সংবাদ দিছিল। কোম্পানী আৰু অন্যান্য ব্যৱসায় বিষয়ক খবৰবোৰও এনেকৈয়ে প্ৰচাৰিত হৈছিল।[১] পিছে নতুন অৰ্থনীতিৰ প্ৰয়োজন এই পুৰণিকলীয়া ব্যৱস্থাটোৱে সৰহদিন পূৰণ কৰিব নোৱাৰিলে। পৰিৱৰ্তিত আৰ্থ-সামাজিক পৰিস্থিতিত অনুভূত হ'ব ধৰিলে অধিক উপযোগী মাধ্যমৰ অনিবাৰ্য তাগিদ। ইতিহাসৰ অমোঘ নিয়ম অনুযায়ী এই আকাঙ্ক্ষিত মাধ্যমৰ পোন প্ৰথম প্ৰকাশ দেখা গ'ল বৰ্ধিষ্ণু বাণিজ্য-কেন্দ্ৰিক চহৰ কলিকতাত।

১৭৮০ চনত জন অগষ্টস হিকিয়ে কলিকতাৰ পৰা উলিয়ালে **'বেংগল গেজেট'**। এইখনেই ভাৰতৰ প্ৰথম বাতৰি কাকত। হিকিয়ে তেওঁৰ কাকতৰ আঁচনি প্ৰথমে এটি প্ৰস্তাৱাকাৰে ছপা কৰি প্ৰচাৰ কৰে। এই নিবেদনৰ পৰা বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে তৎকালীন অৰ্থনৈতিক স্বাৰ্থৰ প্ৰয়োজনতেই ঘাইকৈ ভাৰতৰ প্ৰথম বাতৰি কাকতখনৰ

১. বিনয় ঘোষ, **জনসভাৰ সাহিত্য**, কলিকাতা, ১৯৭৮, পৃ. ১৭১; M.C. Rau, **The Press**, New Delhi, 1982, p. 9

জন্ম।[২] জনৈক গৱেষকে এই প্ৰসংগত লিখিছে, "কলিকতাৰ এই বাণিজ্যিক গুৰুত্বৰ ফলতেই এই চহৰত প্ৰথম সংবাদ-পত্ৰৰ জন্ম হয়, যেনেকৈ বাণিজ্যিক দিশৰ পৰা গুৰুত্বপূৰ্ণ আছিল বুলিয়েই আমেৰিকাৰ বোষ্টনত ঔপনিৱেশিকসকলে সৰ্বপ্ৰথম মাৰ্কিন সংবাদ-পত্ৰ প্ৰকাশ কৰে।"[৩] অলপ দকৈ গমি চালে দেখা যাব যে অষ্টাদশ শতিকাৰ শেষ ভাগত বাণিজ্য নগৰ কলিকতাৰ বুকুত এখন ইংৰাজী বাতৰি কাকতৰ কাৰণে প্ৰয়োজনীয় পৰিকাঠামো (infrastructure) তৈয়াৰ হ'ব ধৰিছিল। আমি জানো যে বাতৰি কাকত আৰু আলোচনী প্ৰকাশৰ কাৰণে পৰিকাঠামোৰ দৰকাৰ—যেনে, ছপাশাল, বিজ্ঞাপন-দাতা, যোগাযোগৰ ব্যৱস্থা ইত্যাদি। হিকিয়ে 'বেংগল গেজেট' প্ৰকাশ কৰাৰ সময়ত—দুৰ্বল আৰু অসম্পূৰ্ণ হ'লেও—এই পৰিকাঠামোৰ কিঞ্চিৎ বিকাশ ঘটিছিল। আটাইতকৈ ডাঙৰ কথা হ'ল, বৃটিছ ভাৰতৰ ৰাজনৈতিক আৰু বাণিজ্যিক কৰ্মকাণ্ডৰ স্নায়ুকেন্দ্ৰ কলিকতাত দেশী-বিদেশী সংবাদ-লোলুপ মানুহৰ সংখ্যা আছিল ক্ৰমবৰ্ধিষ্ণু।

হিকিৰ 'বেংগল গেজেট'ৰ ভাষা আছিল ইংৰাজী। এই ইংৰাজী বাতৰি কাকতখন প্ৰকাশ পোৱাৰ প্ৰায় চল্লিশ বছৰ পাছত বঙলা কাকত আৰু আলোচনীয়ে পোহৰৰ মুখ দেখে। ১৮১৮ চনত শ্ৰীৰামপুৰৰ পৰা ব্যাপ্তিষ্ট মিশ্যনেৰীসকলে মাহেকীয়া আলোচনী 'দিগ দৰ্শন' আৰু সাপ্তাহিক কাকত 'সমাচাৰ দৰ্পণ' ছপাই উলিয়ায়। প্ৰায় একে সময়তে গংগাকিশোৰ ভট্টাচাৰ্য নামৰ এগৰাকী উদ্যোগী লোকে 'বাংগাল গেজেটি' নামৰ এখন সাপ্তাহিক বঙলা কাকত প্ৰকাশ কৰে। 'সমাচাৰ দৰ্পণ' আৰু 'বাংগাল গেজেটি'ৰ মাজত কোনখন প্ৰথমে ওলাইছিল সেই বিষয়ে এতিয়াও বোধ হয় পণ্ডিতসকলে সৰ্বজনসন্মত সিদ্ধান্তলৈ আহিব পৰা নাই।[৪] সি যি কি নহওক, গংগাকিশোৰ ভট্টাচাৰ্যৰ কাকতখনৰ ঐতিহাসিক গুৰুত্ব নিঃসন্দেহে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ, কিয়নো এই কাকতখন আভ্যন্তৰীণ প্ৰয়োজনোদ্ভূত। এইখিনিতেই মিশ্যনেৰীসকলৰ প্ৰকাশন-প্ৰয়াসৰ লগত ইয়াৰ গুণগত পাৰ্থক্য। সাংবাদিকতাৰ ইতিহাসত স্মৰণীয় স্থান পোৱা মিশ্যনেৰী প্ৰচেষ্টাসমূহ মূলতঃ একোটা আৰোপিত প্ৰক্ৰিয়াহে—দেশীয় লোকৰ নেতৃত্ব তাত অনুপস্থিত অথবা দেশীয় সমাজৰ প্ৰয়োজনে তাত নিঃস্বাৰ্থ অগ্ৰাধিকাৰ পোৱাৰ

২. বিনয় ঘোষ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৭১

৩. পাৰ্থ চট্টোপাধ্যায়, বাংলা সংবাদপত্ৰ ও বাঙালীৰ নবজাগৰণ, কলিকাতা, ১৯৮৮, পৃ. ৭

৪. M. Moitra, **A History of Indian Journalism**, Calcutta, 1969, P. 45; S.K. Das, 'Periodicals', in A. Gupta (ed.), **Studies in Bengal Renaissance**, Calcutta, 1977, p 441

দৃষ্টান্ত নিচেই তাকৰ। কোৱা বাহুল্য যে 'বাংগাল গেজেটি'ৰ জন্ম-লগ্নত কলিকতাৰ বাঙালী সমাজৰ অগ্রণী অংশৰ মাজত বিদ্যানুৰাগ তথা সংস্কাৰমূলক চিন্তা-চৰ্চাৰ যথেষ্ট প্রসাৰ ঘটিছিল। ৰামমোহন ৰায়ৰ সতীদাহ-বিৰোধী পুস্তিকাখন এই কাকততেই প্রকাশ পাইছিল।[৫] বঙলা কাকত-আলোচনীৰ বাবে এটা নিৰ্দিষ্ট পাঠক গোষ্ঠী তৈয়াৰ হ'ব ধৰিছিল—মন্থৰ গতিৰে অথচ নিশ্চিতভাৱে।

আমি যি পৰিকাঠামোৰ কথা কৈছোঁ তাৰ উপযুক্ত বিকাশ বৃটিছ-শাসিত অসমত বহুদিনলৈকে হোৱা নাছিল। একাধিক ঐতিহাসিক কাৰণে অসম পিছ পৰি আছিল। ১৮৩৬ চনত আমেৰিকান ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীসকলে অসমলৈ প্রথম ছপা-যন্ত্র আনে। ইয়াৰ ৩৫ বছৰ পাছত আউনীআটিৰ সত্ৰাধিকাৰে অসমৰ দ্বিতীয়টো ছপাযন্ত্র স্থাপন কৰে।[৬] এইটোৱে আছিল দেশীয় লোকৰ দ্বাৰা স্থাপিত অসমৰ প্রথম ছপাযন্ত্র। অন্যহাতেদি, বাণিজ্য, বিজ্ঞাপন, নগৰায়ন, যোগাযোগ—এইবোৰ ক্ষেত্ৰতো অসমৰ অৱস্থা উৎসাহজনক নাছিল। আটাইতকৈ গুৰুত্বপূৰ্ণ কথা হ'ল, শিক্ষাৰ লেহেমীয়া প্রসাৰে অসমত এটা উৎসাহী আৰু অনুসন্ধিৎসু পাঠক-গোষ্ঠী সৃষ্টি কৰিব পৰা নাছিল। ইংৰাজ চৰকাৰে অসমৰ পঢ়াশালিৰ ওপৰত অন্যায়ভাৱে বঙলা ভাষা জাপি দিয়াটো নিঃসন্দেহে এই শৈক্ষিক পশ্চাদপদতাৰ এটা ঘাই কাৰণ। এইবোৰৰ উপৰি দুৰ্বল অসমীয়া মধ্যশ্রেণীৰ বঙলা-প্রীতিও আছিল প্রবল। অৰ্থনৈতিক অনগ্রসৰতা, সামাজিক স্থবিৰতা আৰু সাংস্কৃতিক আত্ম-বিস্মৃতিয়ে প্রাধান্য বিস্তাৰ কৰা এই ঐতিহাসিক যুগ-সন্ধিক্ষণ অসমীয়া কাকত-আলোচনীৰ জন্মৰ বাবে অনুকূল নাছিল বুলি সহজেই অনুমান

---

৫. M. Moitra, op cit , p. 45

৬. নন্দ তালুকদাৰ, 'অসমীয়া ছপা কিতাপ আৰু ছপা যন্ত্র', অসম বাণী, (ৰূপালী জয়ন্তী আৰু বিহু সংখ্যা), ১৯৮০, পৃ. ৫৬। ১৮৮৫-৮৬ চনৰ এটি চৰকাৰী হিছাপ অনুযায়ী অসমত মাত্র চাৰিটা ছপাযন্ত্র আছিল; বংগদেশত আছিল ২২৯টা। (শ্রীপান্থ, যখন ছাপাখানা এলো, কলিকাতা, ১৯৭৭, পৃ. ৩১) ১৮৮৫ চনলৈকে অসমত কমেও পাঁচটা মুদ্রণ যন্ত্র স্থাপিত হোৱাৰ নিৰ্ভৰযোগ্য তথ্য পোৱা যায় ঃ আমেৰিকান ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যন প্রেছ (শিৱসাগৰ), ধৰ্মপ্ৰকাশ যন্ত্র (মাজুলী), চিদানন্দ প্রেছ (গুৱাহাটী), আসাম নিউজ প্রেছ [আসাম প্রিটিং কৰ্পোৰেচন] (গুৱাহাটী) আৰু হিত সাধিনী যন্ত্র (গুৱাহাটী)। ১৮৮১ চনত ৰাধানাথ চাংকাকতিয়ে কলিকতাৰ পৰা কাঠৰ ছপাশাল আনি ডিব্রুগড়ত পাতিছিল বুলিও জনা যায়। (লক্ষ্মীনাথ ফুকন, মহাত্মাৰ পৰা ৰূপকোঁৱৰলৈ, গুৱাহাটী, ১৯৯১, পৃ. ৯৪-৯৫) উল্লেখযোগ্য যে ছপাশালৰ প্রথম অসমীয়া প্রতিষ্ঠাতা আউনীআটিৰ সত্ৰাধিকাৰ নহয়, আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনহে। ১৮৫২ চনত তেওঁ 'কলিকতা নিউ প্রেছ' নাম দি এটি ছপাযন্ত্র কলিকতাত স্থাপন কৰে। (গুণাভিৰাম বৰুৱা, আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্র, গুৱাহাটী, ১৯৭১, পৃ. ১০৭)

কৰিব পাৰি। প্ৰকৃতপক্ষে দেশীয় লোকৰ চেষ্টাত প্ৰথম অসমীয়া আলোচনী ওলায় ১৮৭২ চনতহে। ১৮৪৬ চনত মিশ্যনেৰী-নিয়ন্ত্ৰিত 'অৰুণোদই'ৰ অবিস্মৰণীয় ঐতিহাসিক আৱিৰ্ভাৱ আছিল মূলতঃ এটা আৰোপিত ঘটনা। অৱশ্যে এই আৰোপিত ঘটনাৰ তাৎক্ষণিক আৰু সুদূৰ প্ৰসাৰী ফলাফলৰ তাৎপৰ্যক কোনেও নুই কৰিব নোৱাৰে।

বাতৰি কাকত আৰু আলোচনী নাই বুলি বৃটিছ-শাসনৰ আদিছোৱাত শিক্ষিত অসমীয়াই হাত সাবটি বহি থকা নাছিল। বংগ দেশৰ 'সমাচাৰ দৰ্পন', 'সমাচাৰ চন্দ্ৰিকা' আদি কাকত-আলোচনীৰ লগত এওঁলোকৰ সম্পৰ্ক আছিল ঘনিষ্ঠ আৰু নিয়মীয়া। ১৮৩১ চনত 'সমাচাৰ দৰ্পণ' এ লিখিছিল যে অসমত 'এতদ্দেশীয় সম্বাদপত্ৰ'ৰ গ্ৰাহক যিমান আছে বংগ দেশৰ কোনো জিলাতেই সিমান গ্ৰাহক নাই।[৭] কাকতখনৰ মতে অসমত হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকনেই আছিল বঙলা কাকতৰ প্ৰথম গ্ৰাহক।[৮] ঢেকিয়াল ফুকনে অৱশ্যে কেৱল বঙলা কাকত পঢ়িয়েই ক্ষান্ত নাছিল, 'সমাচাৰ দৰ্পণ' আৰু 'সমাচাৰ চন্দ্ৰিকা'ত তেওঁৰ পত্ৰ আৰু প্ৰবন্ধও প্ৰকাশিত হৈছিল।[৯] মণিৰাম দেৱানেও মাজে-সময়ে বঙলা কাকতত লিখিছিল।[১০] হলিৰামৰ ভায়েক যজ্ঞৰাম খাৰঘৰীয়া ফুকনেও 'সমাচাৰ দৰ্পণ'ত লিখিছিল। এই কাকতখনত তেওঁ ইংৰাজী পদ্য বঙলালৈ অনুবাদ কৰি প্ৰকাশ কৰে।[১১] ১৮৩১ চনৰ ৯ জুলাইৰ 'সমাচাৰ দৰ্পণ'ত যজ্ঞৰামে সতীদাহ প্ৰথা নিষিদ্ধ ঘোষণা কৰাৰ নিমিত্তে বৃটিছ চৰকাৰক অভিনন্দন জনাই এখন চিঠি দিয়ে। এই চিঠিত তেওঁ ৰক্ষণশীল ব্ৰাহ্মণসকলক ঠাট্টা কৰি ৰামমোহন ৰায়ৰ কথা শ্ৰদ্ধা সহকাৰে উল্লেখ কৰে।[১২] যাদুৰাম ডেকা বৰুৱায়ো 'সমাচাৰ দৰ্পণ' আৰু 'সমাচাৰ চন্দ্ৰিকা' লৈ পত্ৰ আৰু প্ৰবন্ধ পঠাইছিল। সেইকালৰ শিক্ষিত অসমীয়াই কেনে সাৱলীল আৰু সংযত ভংগীৰে বঙলা লিখিছিল তাৰ এটি নমুনা আমি বঙলা কাকতত

৭ হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, আসাম বুৰঞ্জী, (সম্পাদক : যতীন্দ্ৰমোহন ভট্টাচাৰ্য্য) গৌহাটি, ১৯৬২, পৰিশিষ্ট-৩ ১৮৪১ চনলৈকে 'সমাচাৰ দৰ্পণ' প্ৰকাশ হৈছিল শ্ৰীৰামপুৰৰ পৰা। (পাৰ্থ চট্টোপাধ্যায়, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৯) ১৮৩১ চনৰ 'সমাচাৰ দৰ্পণ'ৰ কথা উল্লেখ কৰোঁতে হীৰেন গোহাঁয়ে অসাৱধানতাবশতঃ কাকতখন 'কলিকতীয়া' বুলিছে। (হীৰেন গোহাঁই, সাহিত্য আৰু চেতনা, গুৱাহাটী, ১৯৭৬, পৃ. ১৮)

৮. হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৰিষিষ্ট-৮

৯. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১/০

১০. ব্ৰজেন্দ্ৰনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পাদক), সংবাদপত্ৰে সেকালেৰ কথা, দ্বিতীয় খণ্ড, কলিকাতা, ১৯৭৭, পৃ. ৬৫৫

১১. মহেশ্বৰ নেওগ, অসমীয়া সাহিত্যৰ ৰূপৰেখা, গুৱাহাটী, ১৯৭৪, পৃ. ২৩৩

১২. A. Guha, **Medieval and Early Colonial Assam : Society Polity Economy**, Calcutta, 1991, P. 208

প্ৰকাশিত যাদুৰামৰ লিখনিৰ পৰা ল'ব পাৰো। সতীপ্ৰথা বিষয়ক আলোচনা প্ৰসংগত তেওঁ লিখিছিল, "যাহারা স্ত্ৰী হত্যা করণে উদ্যোগী তাহারা ধাৰ্মিক, যাহারা প্ৰাণরক্ষণে যত্নবান তাহারা দোষী—এমত জঘন্য ভাব যাহারা পোষণ করিয়া থাকেন তাহারা আপন কোন অঙ্গকে অগ্নিসঙ্গ করিয়া দেখুন দেখি কি সুখ হয়...।"[১৩]

বৃটিছ শাসনৰ আদিছোৱাত শিক্ষিত অসমীয়াৰ এই বৌদ্ধিক তৎপৰতাৰ ঐতিহাসিক গুৰুত্ব উপেক্ষণীয় নহয়। এওঁলোকে বঙলা কাকত-আলোচনীলৈ যিবোৰ পত্ৰ আৰু প্ৰবন্ধ পঠাইছিল তাৰ ভাব তথা ভংগীৰ পৰা এই সিদ্ধান্তলৈ আমি সহজেই আহিব পাৰোঁ যে নিজৰ মত প্ৰকাশ কৰিবলৈ উপযুক্ত মাধ্যমৰ আভ্যন্তৰীণ বৌদ্ধিক প্ৰয়োজন সেইকালৰ মুষ্টিমেয় শিক্ষিত অসমীয়াই বাৰুকৈয়ে অনুভৱ কৰিছিল। নানা কাৰণে—বিশেষকৈ আলোচনী আৰু কাকত প্ৰকাশ কৰিবলৈ যি পৰিকাঠামোৰ প্ৰয়োজন তাৰ অভাৱ বা দুৰ্বলতাৰ নিমিত্তে—অসমীয়া কাকত-আলোচনী প্ৰকাশ কৰাৰ কথা তেতিয়া কোনেও ভবা নাছিল। এই পৰিস্থিতিৰ কাৰণে—আৰু আংশিকভাৱে অন্ততঃ বঙলা-প্ৰীতিৰ বাবে—শিক্ষিত অসমীয়াই চুবুৰীয়া বংগীয় সমাজৰ পত্ৰ-পত্ৰিকাত বিচাৰি পাইছিল আত্ম-প্ৰকাশৰ নিৰ্ভৰযোগ্য আৰু লোভনীয় মাধ্যম। অৱশ্যে অসমীয়া ভাষাত নিয়মীয়া মুদ্ৰিত মাধ্যমৰ এটা অভাৱ অচিৰেই দূৰ হ'ল—যেতিয়া আমেৰিকান ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীসকলে ১৮৪৬ চনত শিৱসাগৰৰ পৰা ছপা কৰি উলিয়ালে অসমৰ প্ৰথম বাৰ্তালোচনী 'অৰুণোদই'। বাহিৰৰ পৰা অহা মিশ্যনেৰীসকলে মূলতঃ ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ দীৰ্ঘম্যাদী উদ্দেশ্য আগত ৰাখি প্ৰকাশ কৰা 'অৰুণোদই' এ মিশ্যনেৰীসকলৰ প্ৰচাৰাকাঙ্ক্ষাৰ লগতে শিক্ষিত অসমীয়াৰ বৌদ্ধিক প্ৰয়োজনও বহু পৰিমাণে পূৰ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল।

।। আমেৰিকান ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীৰ 'অৰুণোদই'।।

'জোনাকী'ৰ 'আত্মকথা'ত আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ, 'সাহিত্য, বিজ্ঞান, সমাজ ইত্যাদি আমাৰ আলোচনাৰ বিষয়।.... ভাষালৈ আমাৰ বিশেষ চকু থাকিব।"[১৪] এই ঘোষিত উদ্দেশ্যৰ পৰা অনায়াসে বুজিব পাৰি যে অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত 'জোনাকী'য়ে নিগাজীকৈ আসন পোৱাটো খুবেই স্বাভাৱিক। 'অৰুণোদই'ৰ কথা কিন্তু সুকীয়া। প্ৰথম সংখ্যাতেই পৰিষ্কাৰ আৰু পোনপটীয়াকৈ ঘোষণা কৰা হৈছিল, 'A Monthly paper,

---

১৩. বেণুধৰ শৰ্মা, অৰ্ঘ্যাৱলী, গুৱাহাটী, ১৯৭০, পৃ. ১১০ বেণুধৰ শৰ্মাৰ প্ৰবন্ধত স্পষ্ট উল্লেখ নাথাকিলেও যাদুৰাম ডেকাবৰুৱাই এই কথাখিনি 'সমাচাৰ দৰ্পণ'ত লিখিছিল বুলি মনে ধৰে।

১৪. নন্দ তালুকদাৰ, সমাজতত্ত্বৰ বাট কাঁচলিত অসমীয়া সাহিত্য, গুৱাহাটী, ১৯৭৫, পৃ. ১১৯

deveoted to Religion, Science and General Intelligence'।[১৫] এই স্বঘোষিত উদ্দেশ্যত কিন্তু ভাষা-সাহিত্যৰ কোনো উল্লেখ নাই। অথচ অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ আধুনিক-পৰ্বৰ বুৰঞ্জী ৰচনা কৰোঁতে কোনেও '**অৰুণোদই**'ৰ স্মৰণীয় ভূমিকা তথা গুৰুত্বক উপেক্ষা বা অস্বীকাৰ কৰিব পৰা নাই। অৱশ্যে এই কথাও স্বীকাৰ্য যে অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত সৰহ ক্ষেত্ৰতে '**অৰুণোদই**'ৰ উদ্দেশ্য তথা ভূমিকাৰ বস্তুনিষ্ঠ মূল্যায়ন অনুপস্থিত। প্ৰায়ে দেখা যায় বস্তুনিষ্ঠ মূল্যায়নৰ ঠাই দখল কৰিছে অন্ধ প্ৰশস্তি বা আৱেগাধিক্যজনিত অতিৰঞ্জনে। কেতিয়াবা আকৌ মিশ্যনেৰীসকলৰ বাবে যিটো উদ্দেশ্য প্ৰকৃততে প্ৰধান নাছিল সেই উদ্দেশ্যটোকেই একমাত্ৰ বা সৰ্বপ্ৰধান উদ্দেশ্য হিছাপে দেখুওৱা হৈছে। '**অৰুণোদই**' সম্পৰ্কে এই প্ৰশস্তিমূলক মন্তব্যসমূহ পঢ়ি মনত হ'ব যেন বৈষয়িক লোকচান ভৰিও মিশ্যনেৰীসকলে '**অৰুণোদই**'খন উলিয়াই আছিল অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ প্ৰতি থকা প্ৰীতিৰ বাবে[১৬] অথবা 'অসমীয়া ৰাইজৰ মাজত জ্ঞান বিলাবৰ" উদ্দেশ্যে।[১৭] এই ধৰণৰ মন্তব্যত সাধাৰণতে '**অৰুণোদই**'ৰ ঘোষিত উদ্দেশ্যৰ এটা প্ৰধান দিশ অথবা মিশ্যনেৰীসকলৰ প্ৰকৃত অঘোষিত উদ্দেশ্যৰ সৰ্বপ্ৰধান দিশটো উপেক্ষিত। অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ প্ৰসাৰ আৰু প্ৰতিষ্ঠা বিচাৰি বা অসমীয়াৰ চিন্তা-চৈতন্যক উদাৰ তথা উন্নত কৰাৰ উদ্দেশ্যে যি অবিৰত আৰু আন্তৰিক চেষ্টা মিশ্যনেৰীসকলে চলাইছিল তাৰ প্ৰকৃত প্ৰধান লক্ষ্য আছিল খৃষ্টানধৰ্মৰ প্ৰৱেশ পথ প্ৰশস্ত কৰা—বহুতৰ বাবে অপ্ৰিয় বা অস্বস্তিকৰ হ'লেও তথ্যনিষ্ঠ নিৰ্মোহ বুৰঞ্জীকাৰৰ

---

১৫. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত) **অৰুণোদই**, গুৱাহাটী, ১৯৮৩, পৃ. ৮ '**অৰুণোদই**' নামটো বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। এগৰাকী গৱেষকৰ মতে উৰিয়া ভাষাত সেইকালত একে নামৰ এখন কাকত ওলাইছিল। (বাণীকান্ত শৰ্মা, **অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যলৈ মিছনেৰীসকলৰ অৱদান**, যোৰহাট, ১৯৮১, পৃ. ৬৯) বেণুধৰ শৰ্মাৰ মতে শ্ৰীৰামপুৰৰ '**অৰুণোদই**'ৰ আৰ্হিৰে অসমীয়া '**অৰুণোদই**' ছপোৱা হৈছিল। (বেণুধৰ শৰ্মা, **দূৰবীন**, গুৱাহাটী, ১৯৭৪, পৃ. ১২৭) নগেন শইকীয়াই দেখুৱাইছে যে শ্ৰীৰামপুৰৰ পৰা '**অৰুণোদই**' ওলাইছিল ১৮৫৬ চনতহে; গতিকে অসমীয়া '**অৰুণোদই**' হ'ল 'the first of its name'. (N. Saikia, **Background of Modern Assamese Literature**, New Delhi, 1988, P. 169) প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ 'বাইবেলৰ পৰা অৰুণোদই' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধত আমি আকৌ অন্য এটি তথ্য পাওঁ ঃ ১৮৩৯ চনতেই '**অৰুণোদই**' নামৰ এখন বঙলা আলোচনী ওলাইছিল জগতনাৰায়ণ মুখাৰ্জীৰ সম্পাদনাত। (প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী, **বুৰঞ্জী আৰু ইতিহাস**, গুৱাহাটী, ১৯৮৫, পৃ. ৭০)

১৬. নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৭৬।

১৭. মহেশ্বৰ নেওগ, 'ভূমিকা' বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা (সংকলক), **অৰুণোদইৰ ধলফাট**, যোৰহাট, ১৯৬৫, পৃ. ৭৮।

দৃষ্টিত এই সত্য ধৰা নপৰাকৈ নাথাকে।[১৮] মিশ্যনেৰীসকলৰ নথি-পত্ৰতো এই সিদ্ধান্তৰ সপক্ষে প্ৰমাণ পোৱা যায়। ১৮৫০ চনৰ জুলাই মাহত ব্ৰাউনে ডেনফোৰ্থলৈ লিখা এখন চিঠিৰ পৰা প্ৰাসংগিক কিছু অংশ আমি তুলি দিব পাৰোঁ। ব্ৰাউনে প্ৰকৃত মিশ্যনেৰীৰ নিষ্ঠা, আগ্ৰহ আৰু উৎসাহেৰে লিখিছে : 'The Orunodoi has been considered by the mission as one of the most powerful instrumentalities for gaining access to the mind of the Assamese, ... No other instrument that we could use would exert half the influence in enlighting the native mind and undermining their shaster as a paper of this kind ... we found it to succeed beyond our expectation.'[১৯] 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰশস্তিমূলক মূল্যায়নত এইবিধ তথ্যৰ গুৰুত্ব হয় অৱহেলিত নহয় অস্বীকৃত। প্ৰকৃত পটভূমিৰ পৰা বিচ্ছিন্ন কৰি 'অৰুণোদই'ৰ ভূমিকাক সাধাৰণতে বিচাৰ কৰা হয়।

• 'অৰুণোদই'ৰ স্বঘোষিত উদ্দেশ্যত অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ সংৰক্ষণ, প্ৰতিষ্ঠা তথা বিকাশৰ কোনো উল্লেখ নথকা সত্ত্বেও আধুনিক ভাষা-সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত বাৰ্তালোচনীখনে এখন স্বকীয় আৰু চিৰস্মৰণীয় আসন দখল কৰাৰ কাৰণ কি? শিৱসাগৰৰ পৰা যেতিয়া মিশ্যনেৰীসকলে 'অৰুণোদই' উলিয়াইছিল তেতিয়া বৃটিছ-শাসিত অসমৰ স্কুল-আদালতত বঙলা ভাষাৰ পূৰ্ণ পয়োভৰ। উদ্দেশ্য যিয়েই নহওক, অসমীয়াৰ জাতীয় সাংস্কৃতিক জীৱনৰ এই সন্ধিক্ষণত 'অৰুণোদই'ৰ আৱিৰ্ভাৱে অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰতিষ্ঠা আৰু বিকাশৰ বাটত থকা হেঙাৰ যে বহুলাংশে দূৰ কৰিছিল সেই বিষয়ে সংশয়ৰ কোনো অৱকাশ নাই। অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ বাবে অৰুণোদইৰ

১৮. এগৰাকী গৱেষকৰ মূল্যায়ন এই প্ৰসংগত স্মৰ্তব্য : 'It [Orunodoi] fulfilled its role of serving as the mouthpiece both of the evangelists and the imperialists by weaving together lessons on christian morality and loyality to the British crown into its proclaimed design of spreading 'useful' knowledge. Yet, despite its ulterior motives, the Orunodoi's role as a usherer of new thoguht currents into the Assamese Society cannot be denied ' (Tilottoma Misra, **Literature and Society in Assam : A Study of Assamese Society 1826-1926,** Guwahati/New Delhi, 1987, P. 91) ধৰ্মীয় চৰিত্ৰৰ উপৰি 'অৰুণোদই'ৰ ৰাজনৈতিক ভূমিকাৰ ওপৰতো লেখিকাই যথাযথ গুৰুত্ব দিছে। এই বিষয়ে স্থানান্তৰত আমি কিছু আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰিছোঁ। (প্ৰসেনজিৎ চৌধুৰী, **উনবিংশ শতিকাৰ অসমত এভুমুকি**, গুৱাহাটী, ১৯৮৪, পৃ. ৪১-৬৮)

১৯. H.K. Borpujari, **The American, Missionaries and the North-East India**, Guwahati/Delhi, 1986, P 156 ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ জ্ঞান-চৰ্চা 'অৰুণোদই'ৰ উপায়হে আছিল, লক্ষ্য নহয়। ডেনফোৰ্থৰ চিঠিত আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ : 'They [অসমীয়া সমাজৰ প্ৰভাৱশালী অংশ] have too great contempt for our scriptures and religious books to read them until we dissipate their prejudices and engender a sense of enlightment'. (Ibid, P. 157)

এই ভূমিকা নিঃসন্দেহে স্মৰণীয়। বেণুধৰ শৰ্মাই **'অৰুণোদই'**ৰ এই বৰগুণিৰ কথা সুঁৱৰি লিখিছে, **'অৰুণোদই'**য়ে আটাইতকৈ ডাঙৰ কাম কৰিলে—অসমীয়া ভাষাটো একেবাৰে স্বতন্ত্ৰীয় বুলি প্ৰতিপন্ন কৰিলে।'[২০] সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মায়ো **'অৰুণোদই'**ৰ অৱদানৰ আলোচনা প্ৰসংগত লিখিছে যে বাৰ্তালোচনীখনে 'বঙালী ভাষাৰ প্ৰচলনৰ বিৰোধিতা কৰি [অসমীয়া] ভাষাক নাম্য স্থান পোৱাত সহায় কৰে।'[২১] মুঠতে অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰতিষ্ঠা আৰু বিকাশৰ ক্ষেত্ৰত যে **'অৰুণোদই'** এ এক ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন কৰিছিল সেই কথা নিঃসন্দেহে স্বীকাৰ্য।

অৱশ্যে এই ভূমিকাৰ মূল্যায়নৰ ক্ষেত্ৰত আমি কিছু সতৰ্ক হোৱা উচিত। প্ৰথমতঃ, পৰোপকাৰৰ বিশুদ্ধ আদৰ্শৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈ **'অৰুণোদই'** এ অসমীয়া ভাষা সাহিত্যৰ সেৱা কৰিবলৈ আত্মোৎসৰ্গ কৰিছিল বুলি মনে নধৰে। দূৰদৰ্শী মিশ্যনেৰীসকলে উপলব্ধি কৰিছিল যে মাতৃভাষাৰ পুনঃপ্ৰতিষ্ঠা তথা প্ৰসাৰ অবিহনে অসমত ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ সাফল্যৰ সম্ভাৱনা ক্ষীণ বা শূন্য। দ্বিতীয়তঃ, আমাৰ বহুতেই ভবাৰ দৰে আৰম্ভণিৰে পৰা **'অৰুণোদই'**এ অসমীয়া ভাষাৰ হৃত অধিকাৰ পুনৰুদ্ধাৰৰ চেষ্টা কৰা নাছিল। ১৮৪৬ চনৰ জানুৱাৰীৰ পৰা ১৮৫৩ চনৰ জুলাইলৈকে **'অৰুণোদই'**ৰ পাতত আমি অসমীয়া ভাষাৰ পুনঃপ্ৰতিষ্ঠাৰ কাৰণে কোনো যুক্তি বা আবেদন পঢ়িবলৈ নাপাওঁ। ১৮৫৩ চনৰ আগষ্ট মাহতে প্ৰথমবাৰৰ কাৰণে **'অৰুণোদই'**ৰ পাতত অসমীয়া কিতাপ-পত্ৰ চলোৱাৰ সপক্ষে মৃদু সুৰীয়া পৰোক্ষ আহ্বান পঢ়িবলৈ পাওঁ ঃ "এতেকে সকলো কুৰিতি গুচাই অচমিয়া ভাসাৰ পুথি চলাবলৈ দেশাধিকাৰত গোচৰ কৰা।"[২২] এই কথাখিনিও কোনো মিশ্যনেৰীয়ে লিখা নাই, লিখিছে "কলিকতা নগৰত থকা তোমালোকৰ বন্ধু এজন অচমিয়া লোক" এ। দৰাচলতে ১৮৫৪ চনৰ আগলৈকে ভাষা-নীতিক কেন্দ্ৰ কৰি চৰকাৰ আৰু মিশ্যনেৰীৰ মাজত প্ৰকাশ্য বাক-বিতণ্ডাৰ সৃষ্টি হোৱা নাছিল।[২৩] অৱশ্যে **'অৰুণোদই'**ৰ পাতত এই বাক-বিতণ্ডাই পৰৱৰ্তী কালতো প্ৰাধান্য পোৱা নাছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। মহেশ্বৰ নেওগে লিখিছে, "এই বিষয়ে

২০. অজিত কুমাৰ শৰ্মা সম্পাদিত, **বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী**, দ্বিতীয় খণ্ড, গুৱাহাটী, ১৯৮৭, পৃ. ৪৪০

২১. সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, **অসমীয়া সাহিত্যৰ ইতিবৃত্ত**, গুৱাহাটী, ১৯৬৭, পৃ. ২২১ উল্লেখ্য যে **'অৰুণোদই'**ৰ মূল্যায়নৰ বেলিকা সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাই নিঃচৰ্ত প্ৰশংসা পৰিহাৰ কৰা দেখা যায়। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩৩)

২২. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯৯৭

২৩. F S. Downs, 'Missionaries and the Language Controversy in Assam', in **Journal of the University of Guwahati**, Vol . XXVIII -XXIX, 1977-1978, P 128

[পঢ়াশালিত বঙলাৰ প্ৰচলনৰ বিষয়ে] 'অৰুণোদয়ে' ক'তো বহল আলোচনা নকৰিছিল।"[২৪] অসমীয়া ভাষাৰ আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ যুঁজত 'অৰুণোদই'ৰ ভূমিকা আলোচনা কৰোঁতে আমি এই উপেক্ষিত তথ্যবোৰৰ ওপৰত যথাযথ গুৰুত্ব দিয়া উচিত হ'ব।

মিশ্যনেৰীসকলৰ সাহিত্যিক বৰঙণিৰ কথা উল্লেখ কৰি তাহানি হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে কৈছিল, "তেওঁবিলাকে আমাৰ ভাষাক এটা নতুন সুৰ শিকাই গ'ল। এই সুৰটি আগেয়ে অসমীয়া ভাষাই নেজানিছিল; ভাৰতবৰ্ষৰ কোনো ভাষাই নেজানিছিল— সি ইংৰাজী সাহিত্যৰ নিজা সম্পত্তি।"[২৫] 'অৰুণোদই'ৰ পাতত আমি যি গদ্য পঢ়িবলৈ পাওঁ তাত এই 'নতুন সুৰ'ৰ সুস্পষ্ট প্ৰতিধ্বনি বিদ্যমান। কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত 'অৰুণোদই'ৰ গদ্য আচহুৱা যেন লাগিলেও অসমীয়া গদ্য-ৰীতিলৈ বাৰ্তালোচনীখনে এক অভূতপূৰ্ব পৰিৱৰ্তন আনিছিল। নতুন ধাৰণা তথা জটিল ভাব-প্ৰকাশৰ উপায় বা যুক্তি-তৰ্কৰ উপযুক্ত মাধ্যম হিছাপে আধুনিক অসমীয়া গদ্যক 'অৰুণোদই' এ গঢ় দিছিল বুলি ক'লে বোধ হয় অত্যুক্তি কৰা নহ'ব। 'অৰুণোদই'ত নানা তৰহৰ বিষয়-বস্তুৱে ঠাই পাইছিল—যিবোৰৰ সতে পূৰ্বে অসমীয়া সমাজৰ কোনো পৰিচয় নাছিল। এই নতুন বিষয়-বস্তুৰ প্ৰয়োজনত অসমীয়া ভাষাই নতুন ৰূপ লৈছিল।[২৬] 'অৰুণোদই'এ আৰু এটা কাম কৰিলে। পুৰণি গদ্যত দাড়ি বা পূৰ্ণচ্ছেদৰ বাহিৰে অন্য কোনো যতি চিনৰ ব্যৱহাৰ নাছিল। কমা, ছেমিক'লন, প্ৰশ্নসূচক বা বিস্ময়সূচক চিহ্ন, ঊৰ্দ্ধ কমা আদিৰ ব্যৱহাৰ মিশ্যনেৰীসকলে 'অৰুণোদই'ত আৰম্ভ কৰে। ইয়াৰ ফলত আগতে একাধিক বাক্যই প্ৰকাশ কৰা ভাব একেটা বাক্যতে সামৰি লোৱাটো সম্ভৱ হ'ল।[২৭] নতুন যতি চিনৰ এই ব্যৱহাৰে অসমীয়া গদ্যক আধুনিক যুগৰ জটিল আৰু যুক্তিবাদী চিন্তা-ভাবনা প্ৰকাশ কৰিবলৈ সক্ষম হোৱাত যথেষ্ট সহায় কৰিলে।

অবিশ্বাস্য নিষ্ঠাৰে কম সময়ৰ ভিতৰত নতুনকৈ অসমীয়া ভাষা আয়ত্ত কৰা আৰু প্ৰচাৰ-কাৰ্যক যথাসম্ভৱ সহজ-সাধ্য কৰিব বিচৰা মিশ্যনেৰীসকলে 'অৰুণোদই'ৰ পাতত এক সৰলীকৃত বৰ্ণ-বিন্যাসৰ ৰীতি মানি চলিবলৈ যত্ন কৰিছিল। এই পৰীক্ষামূলক ব্যৱস্থা কিন্তু স্থায়ী নহ'ল। বাৰ্তালোচনীখনে অৱশেষত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা-নিৰ্দিষ্ট বৰ্ণ-বিন্যাস গ্ৰহণ কৰিলে—আনকি ১৮৬১ চনত 'অৰুণোদই' নামটোও 'অৰুণোদয়' হ'ল।[২৮] এই

২৪. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০৩

২৫. বেনুধৰ শৰ্মা (সম্পাদক), পণ্ডিত হেমচন্দ্ৰ গোস্বামী ৰচনাৱলী, যোৰহাট, ১৯৭২, পৃ. ১৩৪

২৬. N. Saikia, op. cit., p. 149

২৭. সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, 'হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ গদ্যৰীতি', সত্যেন্দ্ৰনাৰায়ণ গোস্বামী (সম্পাদক), হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা : সাহিত্য-প্ৰতিভা, গুৱাহাটী, ১৯৮৬, পৃ. ৮৩।

২৮. মহেশ্বৰ নেওগ, 'ভূমিকা, বিবিধিকুমাৰ বৰুৱা (সংকলক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮৩

ক্ষেত্ৰত ব্যৰ্থ হ'লেও অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীকাৰে মুক্তকণ্ঠে স্বীকাৰ কৰিছে যে "আধুনিক অসমীয়া গদ্য আৰু পদ্য-ৰচনাৰ বাহনৰ বাবে আধুনিক অসমীয়া ভাষাৰ অভ্যুদয়ত 'অৰুণোদয়'ৰ লেখকসকলে যেন এটা স্থায়ী সিদ্ধান্ত দি গ'ল।"[২৯] ইয়াৰ উপৰি গল্প, উপন্যাস, আধুনিক জীৱনী, প্ৰবন্ধ আদিৰ দৰে নতুন ধৰণৰ সাহিত্য বীজ 'অৰুণোদই'ৰ পাততেই অংকুৰিত হয়। এই নব্য-সাহিত্যৰ সুদূৰ প্ৰসাৰী ফলাফল তথা ভূমিকাৰ কথা বোধ হয় বহলাই নক'লেও হ'ব।[৩০] সাধাৰণ হত্যাকাণ্ডৰ পৰা অসাধাৰণ আৱিষ্কাৰ-কাহিনী—নানা তৰহৰ বা-বাতৰি দিছিল 'অৰুণোদই'এ। দৰাচলতে এইখন বাৰ্তালোচনীৰ বুকুতেই অসমীয়া ভাষাত সাংবাদিকতাৰ জন্ম। সৰহভাগ বাতৰি পৰিবেশন কৰোঁতে বাতৰি-লেখকসকলে সাংবাদিকসুলভ নৈৰ্ব্যক্তিক দৃষ্টিভংগীৰে পৰিচয় দিব পাৰিছিল। উল্লেখযোগ্য যে মাজে-মধ্যে 'অৰুণোদই'ত পুথি-পৰিচয়ও প্ৰকাশ পাইছিল। মুঠ কথাত, একাধিক ক্ষেত্ৰত 'অৰুণোদই' আছিল বাটকটীয়া। অন্যহাতেদি, অসমীয়া সমাজৰ বিকাশৰ বুৰঞ্জীৰ বহুমূলীয়া খবৰ কেতবোৰ সিঁচৰিত হৈ আছে 'অৰুণোদই'ৰ পাতত। পুৰণি সমাজখনৰ খবৰ বাৰ্তালোচনীখনে যেনেকৈ ছপাইছিল, তেনেকৈ নতুন পৰিৱৰ্তনৰ স্পন্দনো 'অৰুণোদই'ৰ পাতত ধ্বনিত হৈছিল। সামাজিক বুৰঞ্জীৰ সমলৰ এক আপুৰুগীয়া উৎস 'অৰুণোদই'।

'অৰুণোদই'ৰ স্বঘোষিত উদ্দেশ্যত কেৱল 'Religion' য়েই নাছিল, আছিল 'Science and General Intelligence' ও। মিশ্যনেৰীসকলে বুজিছিল যে অসমীয়া সমাজৰ মানসিক দিগন্ত প্ৰসাৰিত কৰিব নোৱাৰিলে তেওঁলোকৰ সকলো প্ৰচাৰ-প্ৰচেষ্টা অথলে যাব। তদুপৰি, বাৰ্তালোচনীখন চিত্তাকৰ্ষক আৰু জনপ্ৰিয় কৰি তোলাৰ ওপৰতো তেওঁলোকে নিশ্চয় গুৰুত্ব দিছিল। প্ৰচাৰ-কাৰ্যৰ ভৱিষ্যৎ সাফল্য সতে সম্পৰ্কিত এইবোৰ কাৰণে ঘাইকৈ 'অৰুণোদ'ৰ পাতত মিশ্যনেৰীসকলে দেশ-বিদেশৰ বা-বাতৰি আৰু জ্ঞান-বিজ্ঞানৰ বিচিত্ৰ তথা বহুমুখী খবৰ ছপাইছিল। ('অৰুণোদই'ৰ এই দিশটোৱে উদীয়মান অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ আভ্যন্তৰীণ বৌদ্ধিক প্ৰয়োজন বহু পৰিমাণে পূৰণ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল।) ইয়াৰ ফলত অসমীয়া সাহিত্যৰ বিষয়-বৈচিত্ৰ্য বাঢ়িছিল অভাৱনীয়ভাৱে, সাহিত্যৰ মৰ্মবস্তুৰ আধুনিকতামুখী গতি হৈছিল তীব্ৰতৰ। পুৰণি অসমীয়া সাহিত্যত আমি জানো কলিকতা চহৰ বা ছপাশালৰ বিষয়ে পদ্যৰ কল্পনা কৰিব পাৰো? 'অৰুণোদই'এ কিন্তু এই নতুন বিষয়-বস্তুবোৰক সাহিত্যৰ চাৰিসীমাৰ

২৯. মহেশ্বৰ নেওগ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৪৩

৩০. N. Saikia, op. cit., Pp. 179-81; মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৩১-১৩২

ভিতৰত ঠাই দিলে। ১৮৫৩ চনৰ ফেব্ৰুৱাৰী মাহৰ 'অৰুণোদই'ত দয়াৰাম চেতিয়াই 'ছপাখানাৰ বিবৰণ' শীৰ্ষক এটি পদ্য লিখিছিল। 'অৰুণোদই'ত কি ধৰণৰ আধুনিক বিষয় আৰু ভাবধাৰাই ঠাই পাইছিল তাৰ আভাস দিবলৈ আমি পদ্যটিৰ অংশ বিশেষ উদ্ধৃত কৰিব পাৰো ঃ

ধন্য ধন্য ইংৰাজিহে বুধিমান হই;
দেৱৰ নিৰ্মাণ কৰ্ম মানুহে কৰই।
আগে ৰজাগনে কৰে বহু প্ৰজা পাই,
জত কৰ্ম ইংৰাজি এ কলেৰে চলাই;
জিতো কাম বহুলোকে কৰিতে নোআৰে,
কল হেতু দুই তিনি জনে তাক কৰে।

... ...

ধন্য, ধন্য ইংৰাজ কিনো বুধিমন্ত,
কোনো কালে এই মত ৰজা নহবন্ত।[৩১]

এনে অশ্ৰুতপূৰ্ব বিষয়-বস্তুৱে নিশ্চয় অসমীয়া সমাজক এখন নতুন পৃথিৱীৰ সম্ভেদ দিছিল। পাশ্চাত্যৰ যন্ত্ৰ-সভ্যতাৰ মহিমাৰ লগতে জ্ঞান-বিজ্ঞানৰ অন্যান্য বা-বাতৰি তথা আধুনিক ধ্যান-ধাৰণা প্ৰচাৰ কৰি 'অৰুণোদই'এ দৰাচলতে, অসচেতনভাৱে হ'লেও, ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ আধুনিক সাহিত্যৰ ভিত্তি স্থাপন কৰিছিল। অন্যহাতেদি, দয়াৰাম চেতিয়াৰ উদ্ধৃত পদ্যাংশত প্ৰকাশ পোৱা বৃটিছ-বন্দনাৰ গুৰুত্বকো উপেক্ষণীয় বুলিব নোৱাৰি। এই ধৰণৰ ৰাজানুগত্যসূচক মন্তব্যৰ সংখ্যা 'অৰুণোদই'ৰ পাতত বৰ তাকৰ নহয়। বৃটিছ প্ৰশাসকৰ দ্বাৰা আমন্ত্ৰিত হৈ অসমলৈ অহা আৰু তেওঁলোকৰ পৰা সাহায্য-সমৰ্থন পাই থকা মিশ্যনেৰীসকলে বৃটিছ চৰকাৰৰ প্ৰতি অটুট আনুগত্য দেখুওৱাটো মুঠেও আশ্চাৰ্যজনক নহয়।[৩২] কোৱা বাহুল্য যে 'অৰুণোদই'ৰ এই স্বল্পালোচিত ৰাজনৈতিক ভূমিকাৰ তাৎপৰ্য গভীৰ আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ। 'অৰুণোদই' উদ্ভৱ অসমীয়া

৩১. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯০২-৯০৩ ইংৰাজসকল কেনেকৈ 'প্ৰধান, ধনবান, কলবান আৰু দয়াবান' হৈছে তাৰ ঘাই কাৰণ হিছাপে 'অৰুণোদই'ত লিখা হৈছে ঃ 'ইংৰাজ লোকে সত্য গিয়ান বিচাৰি পালে, আৰু ধৰম সাস্ত্ৰত জেনেকৈ ইশ্বৰৰ আগ্যা প্ৰকাস হৈছে তেনেকৈ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিলে।' (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৮) এয়া সমাজ-প্ৰগতিৰ নিৰ্ভেজাল মিশ্যনেৰীসুলভ ব্যাখ্যা।

৩২. আমেৰিকান ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীৰ আৰ্থ-ৰাজনৈতিক ভূমিকাৰ বিষয়ে আমি অন্যত্ৰ অলপ বিতংকৈ ব্যাখ্যা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছোঁ। (প্ৰসেনজিৎ চৌধুৰী, **অতীত অনুসন্ধান**, নলবাৰী, ১৯৯০, পৃ. ১৭-২৯)

সাহিত্যৰ ৰাজনৈতিক সুৰৰ ওপৰত ই কি ধৰণৰ প্ৰভাৱ পেলাইছিল সিও এক বিচাৰ্য বিষয়।

'অৰুণোদই'ৰ বিষয়-বৈচিত্ৰ্য আৰু আধুনিক চৰিত্ৰ কেৱল সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীৰ বাবেই তাৎপৰ্যপূৰ্ণ নহয়, অসমৰ সামাজিক বুৰঞ্জীৰ ক্ষেত্ৰতো ইয়াৰ তাৎপৰ্য অনস্বীকাৰ্য। শিক্ষিত অসমীয়াৰ চিন্তা-চেতনাক উদাৰ আৰু উন্নত কৰাত 'অৰুণোদই'এ যে এক ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন কৰিছিল সেই বিষয়ে সংশয়ৰ অকণো অৱকাশ নাই। বাৰ্তালোচনীখনে সমাজ-সংস্কাৰৰ প্ৰয়োজনৰ প্ৰতি শিক্ষিত লোকক আকৃষ্ট আৰু সচেতন কৰিছিল। বিধবা বিবাহৰ সমৰ্থনত গুণাভিৰাম বৰুৱাই লিখা 'ৰাম নৱমী নাটক' এই 'অৰুণোদই'তেই ওলাইছিল। ব্যাপক অসমীয়া সমাজক স্পৰ্শ কৰা সংস্কাৰমূলক লেখাও এইখন বাৰ্তালোচনীত প্ৰকাশ পাইছিল। যেনে,

অতি মন্দ বস্তু কানি,
জি খাই বৰ অগিয়ানি,
সঞ্চিত বস্তু হই তাৰ হানি,
মুখে কই কটু বানি।[৩৩]

পৰবৰ্তী কালৰ সংস্কাৰমূলক সাহিত্যৰ ওপৰত 'অৰুণোদই'ৰ এই পৰিবৰ্তনকামী ধাৰাটোৰ কিছু প্ৰভাৱ পৰিছিল বুলি অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি। তদুপৰি, আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা, গুণাভিৰাম বৰুৱা আদি সংস্কাৰপন্থী লেখকক 'অৰুণোদই' গোষ্ঠীৰ অন্তৰ্ভুক্ত কৰি বাৰ্তালোচনীখনে অসমীয়া সাহিত্যৰ ভেটি দৃঢ় আৰু লক্ষ্য সমাজমুখী হোৱাত সহায় কৰিছিল। (অৱশ্যে সংস্কাৰৰ উদ্দেশ্য আৰু পদ্ধতিৰ ক্ষেত্ৰত যে সংস্কাৰপন্থী খৃষ্টান আৰু অনা-খৃষ্টান লেখকৰ মাজত গুৰুত্বপূৰ্ণ পাৰ্থক্য আছিল সেই কথা প্ৰসংগক্ৰমে উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব।) 'অৰুণোদই'ৰ পাতত যুক্তিবাদৰ প্ৰকাশও কেতিয়াবা দেখা যায়। দেশীয় সমাজৰ অন্ধবিশ্বাস আৰু যুক্তিহীন আচৰণৰ স্বৰূপ উদঙাই দেখুওৱাত বাৰ্তালোচনীখনে বিশেষ আগভাগ লৈছিল। অৱশ্যে মিশ্যনেৰী পৰিচালিত 'অৰুণোদই'ৰ যুক্তিবাদৰ সীমাবদ্ধতাও আছিল। ১৮৪৭ চনৰ মে মাহৰ 'অৰুণোদই'ত আমি কলেৰাৰ পৰা ৰক্ষা পাবলৈ অসমীয়া মানুহে বুঢ়া ডাঙৰীয়াৰ পূজা কৰাৰ কথা পঢ়িবলৈ পাওঁ। সংগত কাৰণতেই মিশ্যনেৰীসকলে ইয়াক অৰ্থহীন বুলিছে। কিন্তু এই যুক্তিবাদী প্ৰতিবেদনৰ প্ৰায় শেষত লিখা কথাকেইযাৰ বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ : .... আন ৰোগ যেনেকৈ আছে, ইয়ো [কলেৰাও] ঈশ্বৰৰ আজ্ঞাতে আছে।

৩৩. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬

... আৰু ইয়াকে পাপৰ ফল বুলি নিশ্চয় জানিবা।”[৩৪] এই উক্তিক কোনোপধ্যেই যুক্তিবাদী দৃষ্টিভংগীৰ পৰিচায়ক বুলিব নোৱাৰি।

মিশ্যনেৰীসকলৰ **'অৰুণোদই'** আচলতে “বঙলা ভাষাৰ আক্ৰমণৰ প্ৰতিক্ৰিয়া মাত্ৰ”[৩৫]—অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত কেতিয়াবা এনে ইংগিতও পঢ়িবলৈ পোৱা যায়। আমি আগতেই উনুকিয়াই আহিছোঁ যে **'অৰুণোদই'**ৰ অবিস্মৰণীয় ঐতিহাসিক আবিৰ্ভাব মূলতঃ এটা আৰোপিত প্ৰক্ৰিয়াহে; ই কোনো ধৰণৰ প্ৰতিক্ৰিয়া নহয়। 'বঙলা ভাষাৰ আক্ৰমণ'ৰ প্ৰতিক্ৰিয়া হোৱাহেঁতেন আৰম্ভণিৰে পৰা **'অৰুণোদই'**-এ স্কুল-আদালতত অসমীয়া ভাষা চলোৱাৰ সপক্ষে যুক্তি তথা দাবী উত্থাপন কৰিলহেঁতেন। অথচ আৰম্ভণিৰে পৰা ১৮৫৩ চনৰ জুলাই মাহলৈকে **'অৰুণোদই'**ত আনকি পঢ়াশালিত অসমীয়া কিতাপ চলোৱাৰ পক্ষেও কোনো কথা লিখা হোৱা নাছিল। দৰাচলতে **'অৰুণোদই'**ৰ প্ৰথম আৰু প্ৰধান লক্ষ্য আছিল খৃষ্টধৰ্মৰ প্ৰচাৰ। স্বঘোষিত উদ্দেশ্যতো প্ৰথমেই 'Religion'ৰ উল্লেখ দেখা পাওঁ, তাৰ পাছতহে 'Science and General Intelligence' ৰ কথা আহিছে। এই 'Religion' সৰ্বধৰ্মৰ সংশ্লেষণজনিত কোনো নতুন ধৰ্মমত নহয়, খৃষ্টধৰ্মহে। আকৌ, বহুলাংশে প্ৰচাৰ-কাৰ্যৰ ভৱিষ্যৎ সাফল্যৰ স্বাৰ্থতেই তেওঁলোকে 'Science and General Intelligence' ৰ প্ৰসাৰ বিচাৰিছিল। অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰতিষ্ঠা তথা সাহিত্যৰ বহুমুখী বিকাশৰ বাবে তেওঁলোকৰ যি আন্তৰিক প্ৰয়াস তাৰ নেপথ্যতো এই স্বাৰ্থ বহু পৰিমাণে সক্ৰিয় আছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। বিজ্ঞান বিষয়ক আলোচনাত **'অৰুণোদই'**এ কেনেকৈ আওপকীয়াভাৱে ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ পথ সুগম কৰিব বিচাৰিছিল তাৰ দুটামান উদাহৰণ উল্লেখ কৰা যায়। 'হিন্দুস্থানৰ বিৱৰণ' (আগষ্ট, ১৮৫২) নামৰ ৰচনা এখনত ভাৰতৰ ভৌগোলিক পৰিচয় দিয়াৰ আপাহতে লিখা হৈছে, “হিমালই উত্তৰে মেৰু নামে স্বৰগলৈকে উঠি জোৱা এটা পৰ্বত আচে বুলি হিন্দু লোকে কই; কিন্তু সেই কথা স্বৰূপ ন হই; আকাসত লাগি থকা পৰ্বত কতো নাই।”[৩৬] আকৌ জ্ঞান-বিজ্ঞানৰ বিবিধ বা-বাতৰি দিওঁতে **'অৰুণোদই'**-এ কেতিয়াবা পৰোক্ষ ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ আগ্ৰহক সম্পূৰ্ণভাৱে সংযত কৰিব নোৱাৰিছিল। পানীত থকা জীৱাণুৰ তথ্য সদৰী কৰি বাৰ্তালোচনীখনে ১৮৪৭ চনৰ জুন মাহৰ সংখ্যাত লিখিছে, “ইয়াৰ আমি জানিছোঁ, ব্ৰাহ্মণ মহন্ত আদি কৰি প্ৰিথিবিৰ সকলো মানুহে পানীৰ লগতে এনে জন্তু লাখ লাখ খাই আছে।”[৩৭] **'অৰুণোদই'**ৰ পাতৰ পৰা এই ধৰণৰ দেখাৰ

৩৪. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৩৭
৩৫. ডিম্বেশ্বৰ নেওগ, নতুন পোহৰত অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী, গুৱাহাটী, ১৯৬৪, পৃ. ২৭৯
৩৬. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮০৪
৩৭. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৪২

দৃষ্টান্ত দিব পাৰি। প্ৰকাশ্য আৰু প্ৰচ্ছন্ন ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ এই দিশটোৰ ওপৰত যথাযথ গুৰুত্ব দিলে মুদ্ৰণযন্ত্ৰৰ সহায়ত অসমত নিয়মিতভাৱে ধৰ্ম প্ৰচাৰ কৰাৰ স্ৰোতো 'অৰুণোদই'ক বাটকটীয়া বুলিব পাৰি। কেৱল সেয়ে নহয়, ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ জ্ঞান-বিজ্ঞান বিষয়ক আলোচনাক পৰোক্ষ ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ কামত সুযম আৰু সুচতুৰভাৱে ব্যৱহাৰ কৰাৰ বাবেও 'অৰুণোদই'ৰ ভূমিকা স্মৰণযোগ্য।

'অৰুণোদই' বিষয়ক আলোচনা-বিলোচনাত সাধাৰণতে বাৰ্তালোচনীখনৰ এই প্ৰচাৰধৰ্মী চৰিত্ৰৰ তাৎপৰ্য তথা পৰিণতিৰ দিশটোক আওকাণ কৰা হয়। সম্ভৱতঃ এই নিমিত্তেই বহুতো লেখকে কৃতজ্ঞচিত্তে মিশ্যনেৰীসকলৰ ওপৰত কাল্পনিক কিছু সু-উদ্দেশ্য আৰোপ কৰে বা অ-প্ৰধান উদ্দেশ্যৰ ওপৰত মাত্ৰাধিক গুৰুত্ব দিয়ে। আমি পাহৰি যাওঁ যে নিষ্ঠাৱান মিশ্যনেৰীৰ সাহিত্যৰ নেপথ্যত ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্য কিবা নহয় কিবা প্ৰকাৰে সক্ৰিয় থকাটো অত্যন্ত স্বাভাৱিক। অন্যহাতেদি, 'অৰুণোদই'ৰ ৰাজনৈতিক ভূমিকাৰ স্বৰূপ ফঁহিয়াই চোৱাৰ নিৰ্মোহ আগ্ৰহ বহুতৰেই নাই। এই ধৰণৰ মোহান্ধ বা বিশ্লেষণ-বিমুখ মনোভাৱ অৱশ্যেই 'অৰুণোদই'ৰ বস্তুনিষ্ঠ মূল্যাংকনৰ অন্তৰায় স্বৰূপ। বিশেষ কেতবোৰ নেতিবাচক অথবা বন্ধ্যা দিশ 'অৰুণোদই'ত আৱিষ্কাৰ কৰিলেই বাৰ্তালোচনীখনৰ ঐতিহাসিক গুৰুত্ব কমি যাব বুলি মনে নধৰে। কিয়নো, অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ আত্ম-প্ৰতিষ্ঠা তথা আধুনিকতামুখী বিকাশ আৰু শিক্ষিত অসমীয়া চিন্তা-চৈতন্যৰ ক্ৰম পৰিৱৰ্তনৰ ক্ষেত্ৰত 'অৰুণোদই'ৰ কালজয়ী ভূমিকাৰ কথা অসমৰ জাতীয়. ইতিহাসত লিখা ৰ'ব অক্ষয় আখৰেৰে।

সাধাৰণতে 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰথম সম্পাদক হিচাপে টমাচ কাটাৰৰ নাম পোৱা যায়। পিছে মহেশ্বৰ নেওগে 'অৰুণোদই'ৰ একত্ৰ সংকলনৰ ভূমিকাত লিখিছে যে "প্ৰথম নটা বছৰৰ 'অৰুণোদয়ই'ৰ সম্পাদক অন্ততঃ আনুষ্ঠানিকভাৱে (officially) ডক্টৰ নাথান ব্ৰাউন।"[৩৮] ইয়াৰ পাছত ডেনফোৰ্থ হোৱাইটিং, বাৰ্ড, ক্লাৰ্ক, গাৰ্নি আদি বহুকেইজন মিশ্যনেৰীয়ে 'অৰুণোদই'ৰ সম্পাদকৰ বাব গ্ৰহণ কৰিছিল। পণ্ডিতসকলে অৱশ্যে এতিয়ালৈকে নিশ্চিতভাৱে 'অৰুণোদই'ৰ সকলো সম্পাদকৰ চূড়ান্ত তালিকা

৩৮. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৪১ বহুতে অলিভাৰ টি. কাটাৰক 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰথম সম্পাদক বুলি উল্লেখ কৰিছে। (সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২২১; বেণুধৰ শৰ্মা, দুৰবীণ, পূৰ্ববৎ, পৃ. ১২৮; নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, (পৃ. ৭৫) মহেশ্বৰ নেওগেও তেওঁৰ অসমীয়া সাহিত্য বিষয়ক বুৰঞ্জীৰ ১৯৭৪ চনৰ চতুৰ্থ তাঙৰণতো 'অৰুণোদই' প্ৰথম সম্পাদক কাটাৰ বুলিছে। (মহেশ্বৰ নেওগ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৪২) সম্পাদক হিচাপে ব্ৰাউনৰ নাম ১৮৫০ চনৰ আগষ্ট মাহৰ পৰা ওলোৱাৰ কাৰণে বহুতো পণ্ডিতে মুদ্ৰক আৰু প্ৰকাশক কাটাৰকেই সম্পাদক বুলি ভাবে।

এখন প্ৰস্তুত কৰিব পৰা নাই। 'অৰুণোদই' কেতিয়া বন্ধ হয় এই বিষয়েও কিছু মতভেদ আছে। খুব সম্ভৱ, ১৮৮০ চনৰ পাছৰ পৰা 'অৰুণোদই' আৰু ওলোৱা নাছিল।[৩৯] এই কথা সৰ্বজনবিদিত যে বাৰ্তালোচনীখনে অৰ্থনৈতিকভাৱে স্বাৱলম্বী হ'ব পৰা নাছিল। সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাৰ মতে ১৮৫৭ চনৰ পাছৰ পৰা 'অৰুণোদই' নিয়মিতভাৱে প্ৰকাশ হোৱা নাছিল। তেওঁ ব্যাখ্যা অনুযায়ী 'অৰুণোদই'ৰ জনপ্ৰিয়তা হ্ৰাসৰ এটা কাৰণ ইতিমধ্যে আত্ম-প্ৰকাশ কৰা দুই-এখন অসমীয়া আলোচনী।[৪০] এই ব্যাখ্যা সঠিক বুলি মনে নধৰে। কিয়নো ১৮৮০ চনলৈকে এখনো আপেক্ষিকভাৱে বহুলপ্ৰচাৰিত কাকত-আলোচনীৰ জন্ম হোৱা নাছিল। সহজেই অনুমেয় যে অৰ্থনৈতিক লোকচান 'অৰুণোদই' বন্ধ হোৱাৰ এটা ঘাই কাৰণ। তদুপৰি, ঊনৈশ শতিকাৰ পঞ্চাশৰ দশকৰ পৰা মিশ্যনেৰীসকলে উপলব্ধি কৰিছিল যে 'The future of the christian movement would lie not with them [i.e. the Assamese] but with the tribal people.'[৪১] পাছৰ দশকক এই উপলব্ধিয়ে তেওঁলোকৰ নীতি সলনি কৰিলে— তেওঁলোকৰ মনোযোগ ভৈয়ামৰ পৰা পৰ্বতলৈ স্থানান্তৰিত হ'ল।[৪২] প্ৰচাৰৰ এই লক্ষ্য আৰু ক্ষেত্ৰ পৰিবৰ্তনৰ সতে 'অৰুণোদই' অনিয়মিত বা বন্ধ হোৱাৰ কিবা সম্পৰ্ক আছেনেকি সিও এক বিচাৰ্য বিষয়। প্ৰসংগতঃ উল্লেখ্য যে ক্ৰমবৰ্ধিষ্ণু শিক্ষিত অসমীয়া সমাজৰ একাংশই হয়তো আত্ম-প্ৰকাশৰ স্ব-পৰিচালিত মাধ্যমৰ প্ৰয়োজনৰ প্ৰতি বেছি আকৃষ্ট তথা সচেতন হ'ব ধৰিলে। সগৰ্বে ৯০০ গ্ৰাহকৰ চাহিদা পূৰণ কৰা হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা 'আসাম নিউচ'ৰ জনপ্ৰিয়তাৰ ইয়ো এটা কাৰণ আছিল বুলি মনে ধৰে।

।। 'অৰুণোদই'-উত্তৰ কেইখনমান কাকত-আলোচনী।।

বঙলা কাকত-আলোচনীৰ জন্ম-বৃত্তান্তৰ সামাজিক পটভূমিৰ আলোচনা প্ৰসংগত জনৈক লেখকে এই সিদ্ধান্তত উপনীত হৈছে যে 'they were born out of the controversies of the day'।[৪৩] এই বাক-বিতণ্ডাৰ অন্যতম প্ৰধান উৎস আছিল শ্ৰীৰামপুৰীয়া মিশ্যনেৰীৰ প্ৰচাৰ-কাৰ্য। মিশ্যনেৰীসকলৰ 'সমাচাৰ দৰ্পণ' এই শেষ পৰ্যন্ত ৰামমোহন ৰায়ক বঙলা সংবাদ-পত্ৰ উলিয়াবলৈ উদ্বুদ্ধ কৰে। মিশ্যনেৰীৰ প্ৰচাৰৰ

---

৩৯. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৪১; N. Saikia, op. cit., pp. 171-172

৪০. সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩২

৪১. F.S. Downs, **Christianity in North-East India**, Guwahati, 1983, p. 107

৪২. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮৫

৪৩. S.K. Das, 'Periodicals', in A. Gupta (ed.,) Op cit., p. 443

প্ৰত্যুত্তৰ দিবলৈ ৰামমোহনে প্ৰথমে উলিয়ায় 'ব্ৰাহ্মণ সেবধি', তাৰ কিছুকাল পাছত তেওঁ প্ৰকাশ কৰে 'সম্বাদ কৌমুদী' (১৮২১)।[৪৪] অৰ্থাৎ, প্ৰতিটো ক্ৰিয়াৰ প্ৰতিক্ৰিয়া থকাৰ দৰে মিশ্যনেৰীসকলৰ আক্ৰমণাত্মক প্ৰচাৰেও প্ৰতিক্ৰিয়া হিচাপে কিছু কাকত-আলোচনীৰ জন্ম দিছিল। পিছে এয়া বংগদেশৰহে কথা। অসমৰ ক্ষেত্ৰতো একেষাৰ কথাই প্ৰযোজ্যনে? আমেৰিকান ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীসকলৰ কাৰ্য-কলাপৰ ফলত—বিশেষকৈ 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰকাশৰ পাছত—এই ধৰণৰ কিবা প্ৰতিক্ৰিয়াৰ সম্ভেদ পোৱা যায়নেকি?

জনৈক গৱেষকে কৈছে যে 'অৰুণোদই'ৰ পাতত শংকৰদেৱ-প্ৰবৰ্তিত বৈষ্ণৱ ধৰ্মক কতো প্ৰকাশ্যে আক্ৰমণ কৰা হোৱা নাছিল।[৪৫] হয়তো কৌশলগত কাৰণে মিশ্যনেৰীসকলে এই ক্ষেত্ৰত কিছু সংযমৰ পৰিচয় দিবলৈ সক্ষম হৈছিল। পিছে 'অৰুণোদই' এ বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ ধাৰক-বাহক গোসাঁই-মহন্তসকলক সম্পূৰ্ণ ৰেহাই দিছিল বুলি ভাবিলে ভুল হ'ব। 'তিনিজন ভাই মিশ্যনেৰি জাত্ৰা' শীৰ্ষক ভ্ৰমণমূলক প্ৰতিবেদনত মিছিংসকলৰ বিষয়ে লিখা হৈছে, "সিহঁতৰ [মিচিংসকলৰ] আগৰ কোনো ধৰম বা সাস্ত্ৰ নাই, এতিয়াহে অচমিয়া গোসাঁইবিলাকে সিহঁতক ভকত কৰাই মিচা আস্ৰই দেখাইছে।[৪৬] এই 'মিচা আস্ৰই' দেখুওৱা গোসাঁই-মহন্তৰ ধৰ্মৰ সন্দৰ্ভতো পৰোক্ষ আক্ৰমণাত্মক প্ৰচাৰ আমি 'অৰুণোদই'ৰ পাতত পঢ়িবলৈ পাওঁ— ".....স্বৰূপ ধৰমে মানুহৰ কুমন গুচাই সত্য মন কৰাই। ... কিন্তু আমি দেখিছোঁ গোঁসাইত সৰণ ললে জেনে মন, গোঁসাই সৰণ নললেও তেনে মন।[৪৭] মিশ্যনেৰীসকলৰ নথি-পত্ৰৰ পৰাও জনা যায় যে গোঁসাই-মহন্তৰ প্ৰভাৱ প্ৰতিপত্তিক তেওঁলোকে ভাল চকুৰে চোৱা নাছিল। ১৮৫২ চনত ব্ৰনচনে তেওঁৰ জাৰ্নালত লিখা কথাৰ পৰা বুজিব পাৰি যে মিশ্যনেৰী-সকলৰ দৃষ্টিত বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ নেতৃস্থানীয় ধাৰক-বাহক সকল আছিল 'great impediment to the spread of the gospel'।[৪৮] ব্ৰাউনে তেওঁৰ জাৰ্ণালত স্পষ্টভাৱে লিখিছে, '....the gosains, or spiritual rulers of people, are bitterly

---

৪৪. পাৰ্থ চট্টোপাধ্যায়, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩

৪৫. Tilottoma Misra, op cit., p 185

৪৬. মহেশ্বৰ নেওগ (পুনঃ সম্পাদিত), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৭১২

৪৭. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩২

৪৮. H. K. Borpujari, op. cit, P. 209 আউনীআটিৰ সত্ৰাধিকাৰ ১৮৪২ চনত শিৱসাগৰলৈ *আহোঁতে মিশ্যনেৰী ব্ৰাউন আৰু বাৰ্কাৰে তেওঁক দেখা কৰিবলৈ যত্ন কৰিছিল। পিছে ব্ৰাউনৰ ভাষাত* '[the Auniati gosain] seemed altogether averse to seeing us' *(Ibid, p 188)*

opposed to us ....' ।[৪৯] নৱাগত ধৰ্মৰ উৎসাহী প্ৰচাৰকৰ সতে পুৰণি প্ৰতিষ্ঠিত ধৰ্মৰ সুবিধাভোগী নেতৃত্বৰ এই বিৰোধ খুবেই স্বাভাৱিক। এই বিৰোধ তীব্ৰতৰ হোৱাত 'অৰুণোদই'ৰ কোনো ভূমিকা নাছিল বুলি ক'লে বোধ কৰোঁ ভুল কোৱা হ'ব।

স্বধৰ্ম-প্ৰসাৰাকাঙ্ক্ষী মিশ্যনেৰী-মনোভাৱে জানো কোনো প্ৰতিক্ৰিয়াৰ সৃষ্টি কৰা নাছিল? আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত আমি 'আসাম-বিলাসিনী' নামৰ এখন মাহেকীয়া কাকতৰ সংক্ষিপ্ত উল্লেখ পাওঁ। এইখনেই আছিল মিশ্যনেৰী-প্ৰচাৰৰ বিৰুদ্ধে হিন্দু—বিশেষকৈ বৈষ্ণৱী—প্ৰতিক্ৰিয়াৰ প্ৰথম মুদ্ৰিত অভিব্যক্তি। মাজুলীৰ আউনীআটি সত্ৰৰ পৰা প্ৰকাশিত এই কাকতখন দৰাচলতে অসমীয়াৰ দ্বাৰা পৰিচালিত প্ৰথম কাকত। আউনীআটি সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ দত্তদেৱ গোস্বামীয়ে শিৱসাগৰৰ মিশ্যন প্ৰেছটো চাই আধুনিক ছপাশালৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনীয়তা অনুভৱ কৰে। ১৮৭১ চনত তেওঁ মাজুলীৰ দৰে ভিতৰুৱা ঠাইত ছপাশাল এটা স্থাপন কৰি নাম দিলে 'ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰ'।[৫০] ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ উদ্দেশ্যে যে ছপাশালটো পতা হোৱা নাছিল সেই কথা ছপাশালৰ নামৰ পৰাই বুজিব পাৰি। এই ছপাশালৰ পৰাই ১৮৭১ চনত 'আসাম বিলাসিনী' ওলায়।

আজি আমি 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰচাৰমূলক উদ্দেশ্য তথা ভূমিকাক যিমানেই লঘু, উপেক্ষা বা অস্বীকাৰ কৰিবলৈ যত্ন নকৰোঁ লাগে, অসমীয়াৰ প্ৰথম কাকতখনেই যে 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰচাৰাকাঙ্ক্ষী প্ৰচেষ্টাৰ প্ৰতিক্ৰিয়া হিছাপে জন্ম লাভ কৰিছিল সেই কথা কিন্তু ইতিহাসত লিপিবদ্ধ হৈ আছে। এই পটভূমি সম্পৰ্কে সম্যক ধাৰণা দিয়াটোৱেই আমি 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰচাৰমূলক উদ্দেশ্যৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব দিয়াৰ এটা ঘাই কাৰণ। 'আসাম বিলাসিনী' আছিল 'a silent counter chanllenge against the propagation of christianity by the Missionaries through their organ the Orunodoi''[৫১] অৱশ্যে ৰামমোহন ৰায়ৰ দৰে সংস্কাৰমুখী আদৰ্শৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈ আউনীআটিৰ সত্ৰাধিকাৰে কাকতখন পৰিচালনা কৰা নাছিল। খৃষ্টান ধৰ্মৰ প্ৰচাৰ আৰু প্ৰসাৰৰ ফলত হিন্দু সমাজত দুই ধৰণৰ প্ৰতিক্ৰিয়া দেখা গৈছিল—সংস্কাৰমূলক আৰু ৰক্ষণশীল। ৰামমোহনে প্ৰতিনিধিত্ব কৰিছিল প্ৰথম বিধ প্ৰতিক্ৰিয়াক, আউনীআটিৰ সত্ৰাধিকাৰে প্ৰতিনিধিত্ব কৰিছিল দ্বিতীয় বিধ প্ৰতিক্ৰিয়াক। সেইকালৰ মাজুলীৰ পৰা দ্বিতীয় প্ৰকাৰ প্ৰতিক্ৰিয়াই ঐতিহাসিকভাৱে স্বাভাৱিক আছিল।

---

৪৯. Ibid., p. 193

৫০. নন্দ তালুকদাৰ 'অসমীয়া ছপা কিতাপ আৰু ছপা যন্ত্ৰ', অসম বাণী, পূৰ্ববৎ, পৃ. ৫৬

৫১. N. Saikia, op. cit., p. 235 প্ৰসংগক্ৰমে উল্লেখ্য যে নগেন শইকীয়াই 'আসাম-বিলাসিনী' সাপ্তাহিক বুলি উল্লেখ কৰিছে। 'আসাম-বিলাসিনী' সাপ্তাহিক নাছিল, মাহেকীয়াহে।

সাহিত্য আৰু সমাজৰ ওপৰত 'আসাম-বিলাসিনী' এ গভীৰ বা ব্যাপক প্ৰভাৱ পেলাব নোৱাৰিলে। কাকতখন আছিল মূলতঃ ধৰ্ম বিষয়ক আৰু হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ মতে, 'Contained only a few items of general information'[৫২]। 'অৰুণোদই'ৰ দৰে 'আসাম-বিলাসী'এও 'সম্বাদাবলী' শিতানত স্থানীয় খা-খবৰ প্ৰকাশ কৰিছিল। এই ধৰণৰ খবৰ এটাৰ অংশ বিশেষ তুলি দিছোঁ ঃ "এই মাজুলিৰ অন্তৰ্গত কৰতিগ্ৰাম নিবাসী বাদুৰাম নামেৰে লোক এটাই ২৪ চৈত্ৰ প্ৰাতঃ কালে আহুধান বৰৰ নিমিত্তে আগত গৰুহাল এবং মূড়ত ধানৰ খৰাহিটো লৈ ইকৰানি হাবি এখন পাওতেই অকস্মাৎ বাঘ এটা ওলাই মানুহটো কামোৰ মাৰি ধৰি লৈ লৰ মাৰিলে। তাৰ পাছত আন এটা মানুহ গৈ সিটো মানুহৰ গামোচাখন আৰু তেজ পড়ি থকা দেখি গাঁৱত বাৰ্ত্তা ক'লেহি।"[৫৩] 'আসাম বিলাসিনী'ত ছপা হোৱা এই খবৰটোৰ গদ্য-ৰচনাৰ সাৱলীল স্বাভাৱিকতা মন কৰিবলগীয়া।

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ আত্ম-চৰিতত এই কাকতখনৰ বিষয়ে কিছু কথা আছে। তেওঁ লিখিছে "কিন্তু 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ বাক্য-বিন্যাস প্ৰণালী, বিষয়-নিৰ্বাচন আদি কাৰ্যই উঠি অহা শিক্ষিত ডেকা ভৰপৰ মন হৰণ কৰিব পাৰিছিল বুলি ক'ব নোৱাৰোঁ।"[৫৪] অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি যে সেইকালৰ অসমত যিসকল শিক্ষিত লোকে অসমীয়া কাকত-আলোচনীৰ প্ৰতি কিছু আদৰ-আগ্ৰহ দেখুৱাইছিল তেওঁলোকক সত্ৰাধিকাৰ-প্ৰকাশতি এই ধৰ্ম বিষয়ক কাকতখনে আকৰ্ষণ বা সন্তুষ্ট কৰিব নোৱাৰিলে। নানা প্ৰকাৰৰ সীমাবদ্ধতা থাকিলেও সেই যুগৰ নব্য শিক্ষিত অসমীয়াৰ মনত সামাজিক উন্নতি আৰু জ্ঞানৰ প্ৰতি ধাউতি আছিল। শিক্ষিত মধ্য শ্ৰেণীৰ এই স্বকীয় প্ৰয়োজন কাকতখন পূৰাব নোৱাৰিলে। স্বাভাৱিকতে 'আসাম বিলাসিনী'ৰ গ্ৰাহক 'অৰুণোদই'ৰ সমান নাছিল, তাৰ প্ৰচাৰো আছিল সীমিত; কাকতখনৰ ছপাৰ কামো 'মনমোহাকৈ নহৈছিল।"[৫৫] অন্যহাতেদি, কাকতখনত 'বৰ্ণাশুদ্ধিৰ ফালে বৰকৈ মন কৰা নহৈছিল।'[৫৬]

প্ৰসংগতঃ উল্লেখনীয় যে 'আসাম বিলাসিনী'লৈ দুই-এজন উদাৰমনা লেখকেও সহায় আগবঢ়াইছিল। ১৮৭৬ চনৰ মাৰ্চৰ সংখ্যাত পদ্মহাস গোস্বামীৰ 'আসাম দেশ'

৫২. H. K. Borpujari (ed.,) **Political History of Assam** Vol-I, Guwahati, 1977, p. 249

৫৩. অতুলচন্দ্ৰ বৰুৱা, **ছবিশিল্পী ভোলানাথ দাস**, গুৱাহাটী, ১৯৭৮, পৃ. ২০

৫৪. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, **মোৰ জীৱন-সোঁৱৰণ**, গুৱাহাটী, ১৯৭২, পৃ. ৬২ 'আসাম-বিলাসিনী'ত 'ব্যক্তিগত আক্ৰমণে ঠাই পোৱাত প্ৰাচীন সকলৰ মনতো যে সি যথোচিত সন্মানৰ ঠাই অধিকাৰ কৰিব পাৰিছিল এনে নহয়।' (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬২)

৫৫. বেণুধৰ শৰ্মা, **দুৰ্বৰীণ**, পূৰ্বৰং, পৃ. ১৩৪

৫৬. অজিতকুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪৪৫

নামৰ কবিতাটো ওলাইছিল। কবিতাটোত অসমৰ দুখ-দুৰ্দশাৰ বিবৰণ দি শেষ দুটা স্তৱকত কোৱা হৈছে ঃ

(৭)

হে আসাম! শুনা কওঁ সুউপায়
ধৰা ব্ৰহ্মপদ দৃঢ় কৰি মন
চঞ্চল জগতে লভিবা আশ্ৰয়
সদানন্দ ভোগী সুখী হ'ব মন।

(৮)

সভ্যতা সোপানে তেন্তে পাৰিবা উঠিব,
জ্ঞানালোকে দীপ্ত হ'ব তয়ু পুত্ৰগণ,
চতুৰ্দ্দিশ ভৰি তব যশস্যা বাঢ়িব,
ধন্য ধন্য বুলি সদা হ'ব সুনিস্বন।[৫৭]

ব্ৰাহ্ম পদ্মহাস গোস্বামীৰ 'আসাম-দেশ'ৰ আহ্বান বিশেষভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণঃ 'অৰুণোদই'ৰ 'য়িচু খ্ৰিষ্ট' নহয়, 'ব্ৰহ্মপদ'য়েই সৰ্ববিধ উন্নতিৰ উপায়। এই কবিতাটো ছপা হোৱাৰ সময়ত পদ্মহাস গোস্বামী ব্ৰাহ্ম হিছাপে শিক্ষিত সমাজত জনাজাত আছিল ঃ ইতিমধ্যে ব্ৰাহ্মধৰ্মৰ বিষয়ে তেওঁ দুখন পুস্তিকাও উলিয়াইছিল।[৫৮] খুব সম্ভৱ স্বধৰ্ম-ৰক্ষাৰ্থে আউনীআটি সত্ৰৰ পৰা ছপা হোৱা কাকতে একেশ্বৰবাদী ব্ৰাহ্ম লেখকক অলপ ঠাই এৰি দিবলৈ কুণ্ঠাবোধ কৰা নাছিল।

'আসাম-বিলাসিনী'ত লম্বোদৰ বৰাৰ ভালেমান ৰচনা ওলায়।[৫৯] বেণুধৰ শৰ্মাৰ 'অসমীয়া বাতৰি কাকতৰ ইতিহাস' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধৰ পৰা আমি জানিব পাৰোঁ যে 'আসাম-বিলাসিনী'এ ৰজা-মহাৰজাৰ বা-বাতৰি প্ৰকাশ কৰি 'সম্ভ্ৰান্ত কুলীয়া পদমৰ্যাদাৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধা জনাইছিল'; আকৌ 'স্থানীয় অভাৱ-অভিযোগবিলাকো চৰকাৰৰ দৃষ্টিলৈ অনা হৈছিল।'[৬০] অসমৰ প্ৰথম জনা চীফ কমিছনাৰৰ আউনীআটি সত্ৰ-দৰ্শনৰ বিবৰণ মহম্মদ

---

৫৭ অতুল চন্দ্ৰ বৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৩

৫৮. নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৮৩ এইখিনিতে উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে মিশ্যনেৰীসকলে প্ৰতিদ্বন্দ্বী সংস্কাৰপন্থী ব্ৰাহ্ম ধৰ্মক ভাল চকুৰে চোৱা নাছিল—'a new and dangerous foe to christian is springing out of the darkness of heathenism. (H. K. Borpujari, op. cit., p. 211)

৫৯. নন্দ তালুকদাৰ (সংকলক/সম্পাদক), লম্বোদৰ বৰা ৰচনাৱলী, গুৱাহাটী, ১৯৮৩, পৃ. ৯

৬০. অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪৪৫

আলি নামৰ এগৰাকী বিষয়াই সুন্দৰভাৱে লিখি 'আসাম বিলাসিনী'ত প্ৰকাশ কৰিছিল।[৬১] ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰৰ পিনৰ পৰা 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ লগত 'অৰুণোদই'ৰ মৌলিক পাৰ্থক্য আছিল বুলি মনে নধৰে।

অমিত্ৰাক্ষৰ ছন্দত লিখা ভোলানাথ দাসৰ 'সীতাহৰণ কাব্য'ই অসমীয়া কাব্য-সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত বিশেষ স্থান দখল কৰিছে। ৰমাকান্ত চৌধুৰীৰ লগতে ভোলানাথ দাসকো অসমীয়া কাব্যত অমিত্ৰাক্ষৰ ছন্দৰ প্ৰৱৰ্তক বুলি কোৱা হয়। এই প্ৰসিদ্ধ 'সীতা হৰণ কাব্য' প্ৰকাশ পাইছিল আউনীআটি সত্ৰৰ পৰা ওলোৱা 'আসাম-বিলাসিনী'ত। পুৰণি সামাজিক পৰম্পৰা-সমৰ্থনকাৰী এই কাকতখনে অৱশ্যে কাব্য-ক্ষেত্ৰত এই অগতানুগতিক ছন্দক সহজভাৱে ল'ব নোৱাৰিলে। "অমিল ছন্দৰ ৰচনা কিম্ভূত কিমাকাৰ যেন ভাবি" কাকতখনে ভোলানাথক ইতিকিং কৰিলে।[৬২] 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ ব্যংগ-বিদ্ৰূপ আৰু তাৰ প্ৰতিক্ৰিয়াৰ প্ৰতিফলন ভোলানাথৰ কবিতাত পাওঁ ঃ

দুৰাশা উচিত শাস্তি পালোঁ হাতে হাতে,
দেখি মোৰ চপলতা,
ক্ৰোধে 'বিলাসিনী' মাতা,
কৰিলা গঞ্জনা, আমি বহিলোঁ অমাতে,[৬৩]....

'আসাম বিলাসিনী' কাকতখন সুদীৰ্ঘ বাৰ বছৰ কাল চলিছিল। উদীয়মান শিক্ষিত চামৰ 'মন হৰণ' কৰিব নোৱৰা কাকত এখন ইমান দিন চলাটো কম কথা নহয়। 'অৰুণোদই'ৰ পাছতেই, আমাৰ আলোচ্য কালছোৱাত, এইখন কাকতৰ আয়ুস আছিল আটাইতকৈ বেছি। খুব সম্ভৱ 'ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰ'ৰ স্বধৰ্ম-প্ৰকাশৰ মিশ্যনেৰী সুলভ উদ্যম আৰু একাগ্ৰতা আছিল কাকতখনৰ দীৰ্ঘায়ুৰ অন্যতম প্ৰধান কাৰণ। সত্ৰ স্থানান্তৰ হোৱা বাবে ১৮৮৩ চনত কাকতখন বন্ধ হয়।

অসম উপত্যকাত সাংবাদিকতাৰ জন্ম আৰু বিকাশৰ সংক্ষিপ্ত আভাস দিবলৈ হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে তাহানি বিভিন্ন কাকত-আলোচনীৰ পৰিচয়মূলক তালিকা এখন যুগুত কৰিছিল। এই প্ৰণালীবদ্ধ তালিকাখন যথেষ্ট নিৰ্ভৰযোগ্য। অৱশ্যে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ পুত্ৰ কৰুণাভিৰাম বৰুৱাই সম্পাদনা কৰা 'ল'ৰা বন্ধু'ৰ উল্লেখ তালিকাখনত

৬১. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪৪৫ উল্লেখ্য যে ইংৰাজ চৰকাৰে আউনীআটিৰ সত্ৰাধিকাৰক ২২০০০ একৰ নিষ্কৰ মাটি দান কৰিছিল। (হীৰেন গোহাঁই, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৮) এনে অৱস্থাত চীফ কমিছনাৰৰ প্ৰতি 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ সপ্ৰশংস আনুগত্য বেছ স্পষ্ট আছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি।

৬২. অতুলচন্দ্ৰ বৰুৱা (সম্পাদক), ভোলানাথ দাস ৰচনাৱলী, গুৱাহাটী, ১৯৭৭, পৃ. ৪৪৩

৬৩. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১২৫

নাই। **'ল'ৰা বন্ধু'** ওলাইছিল ১৮৮৮ চনত। এইখনেই প্ৰথম অসমীয়া শিশু আলোচনী।[৬৪] ব্ৰাহ্ম ধৰ্মাবলম্বী গুণাভিৰামৰ পুতেকে নিশ্চয় এই আলোচনীখন উলিয়াইছিল শিশুৰ চৰিত্ৰ-গঠনৰ প্ৰয়োজন তথা জ্ঞান-স্পৃহা চৰিতাৰ্থ কৰিবলৈ। **'ল'ৰা বন্ধু'** অৱশ্যে বেছি দিন নচলিল। সম্ভৱতঃ শিশু আলোচনী বাবেই হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে তেওঁৰ তালিকাত **'ল'ৰা বন্ধু'**ৰ নাম অন্তৰ্ভুক্ত নকৰিলে।

মিশ্যনেৰীৰ কাৰ্য-কলাপ—বিশেষকৈ উদ্দেশ্যৰ পিনৰ পৰা ধৰ্ম-প্ৰচাৰক অগ্ৰাধিকাৰ দিয়া **'অৰুণোদই'** এ—দেশীয় সমাজৰ একাংশৰ মাজত যি প্ৰতিক্ৰিয়াৰ সৃষ্টি কৰিছিল তাৰ অভিব্যক্তি **'আসাম-বিলাসিনী'**তেই শেষ হৈ যোৱা নাছিল। হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে যুগুত কৰা তালিকাখনৰ পৰা জানিব পাৰি যে ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰৰ পৰা ১৮৭৬ চনত **'আসাম দীপক'** নামৰ এখন মাহেকীয়া আলোচনী ওলাইছিল।[৬৫] এই আলোচনীখন মাত্ৰ এবছৰহে থাকিল। ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰৰ পৰা আৰু এখন আলোচনী প্ৰকাশ হৈছিল ১৮৮৮ চনত। **'আসাম তৰা'** নামৰ এই আলোচনীখন ১৮৯০ চনৰ চেপ্টেম্বৰ মাহত বন্ধ হয়। এইখন আলোচনীত ধৰ্ম সম্পৰ্কীয় আলোচনাৰ উপৰি বুৰঞ্জী আৰু সাহিত্য বিষয়ক কথাও প্ৰকাশ কৰা হৈছিল।[৬৬] হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে ৰচনা কৰা 'পেট' নামৰ কবিতা আৰু 'অসমীয়া ভাষা উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ উদ্দেশ্যৰ কথা এই **'আসাম তৰা'**তেই ওলায়।[৬৭] শ্ৰীধৰ বৰুৱাই সম্পাদনা কৰা এই আলোচনীখনত লম্বোদৰ বৰাৰ 'বিয়াৰ খৰচ' আৰু 'অলঙ্কাৰ পিন্ধাৰ দৰ্কাৰ' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধ দুটিও ওলায়।[৬৮] খুব সম্ভৱ এই আলোচনীখনে ধৰ্ম বিষয়ক আলোচনাৰ ওপৰত সৰ্বাধিক গুৰুত্ব দিয়া নাছিল। হয়তো শিক্ষিত অসমীয়াৰ বৌদ্ধিক প্ৰয়োজনৰ প্ৰতি **'আসাম তৰা'** ই চকু দিছিল। অৱশ্যে ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰৰ পৰা প্ৰকাশিত এইখন আলোচনীত ধৰ্মৰ কথাও আলোচনা

---

৬৪. নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৯

৬৫. H. K. Borpujari (ed.), op. cit., P. 250 নন্দ তালুকদাৰে লিখিছে যে 'আসাম দীপক' গুৱাহাটীৰ পৰা 'পোন প্ৰথম প্ৰকাশ হোৱা আলোচনী। (নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৭) তথ্যটো শুদ্ধ নহয়। 'আসাম দীপক' ওলাইছিল মাজুলীৰ ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰৰ পৰা। বোধ হয় 'চন্দ্ৰোদয়'-খনেই গুৱাহাটীৰ পৰা প্ৰকাশিত প্ৰথম অসমীয়া আলোচনী।

৬৬. H.K. Borpujari (ed.), op. cit., p. 251

৬৭. নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৭০

৬৮. নন্দ তালুকদাৰ (সংকলন-সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৯ মহেশ্বৰ নেওগে 'আসাম-তৰা' গুৱাহাটীৰ পৰা প্ৰকাশিত বুলি লিখিছে। (মহেশ্বৰ নেওগ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২৫১) ধৰ্মপ্ৰকাশ যন্ত্ৰ গুৱাহাটী স্থাপিত হৈছিল বুলি জনা নাযায়। কৃষ্ণকান্ত ভট্টাচাৰ্যই আউনীআটি সত্ৰৰ পৰা ছপাযন্ত্ৰটো আনি যোৰহাটৰ তৰাজানত বহুৱাইছিল ১৯২২ চনত। (বেণুধৰ শৰ্মা, বাৰ্তাৱলী, পূৰ্ববৎ, পৃ. ১১)

হোৱাটো আমাৰ বাবে গুৰুত্বপূৰ্ণ। কিয়নো, মিশ্যনেৰী প্ৰচাৰৰ প্ৰতিক্ৰিয়া হিচাপে আউনীআটি সত্ৰৰ 'আসাম বিলাসিনী' এ যি পৰম্পৰাৰ সৃষ্টি কৰিছিল তাৰ কিছু অৱশিষ্ট 'আসাম তৰা'ৰ পাততো বৈ যোৱাটো বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ কথা।

'আসাম-বিলাসিনী'ৰ এই পৰম্পৰা সেইকালৰ অন্য দুই-এখন কাকত-আলোচনীতো প্ৰতিধ্বনিত হৈছিল। হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ প্ৰতিবেদনৰ পৰা জনা যায় যে নগাঁৱৰ দিহিঙীয়া গোঁসায়ে ১৮৭৬ চনত ধৰ্ম-বিষয়ক আলোচনা থকা এখন মাহেকীয়া আলোচনী প্ৰকাশ কৰে। আলোচনীখন গুৱাহাটীত ছপোৱা হৈছিল। গোসাঁইৰ শিষ্যবৰ্গৰ মাজতেই আলোচনীখনৰ প্ৰচাৰ সীমিত থকাৰ পৰা বুজা যায় যে দিহিংগীয়া সত্ৰৰ এই প্ৰচেষ্টা ধৰ্মীয় গণ্ডীৰ ভিতৰতেই আবদ্ধ আছিল।[৬৯] একেখন প্ৰতিবেদনত গুৱাহাটীৰ চিদানন্দ প্ৰেছৰ পৰা ১৮৭৬ চনত ওলোৱা 'চন্দ্ৰোদয়'ৰ কথাও পোৱা যায়।[৭০] ডিম্বেশ্বৰ নেওগৰ মতে এইখন আছিল নগাঁওৰ দিহিঙীয়া গোঁসাইৰ ধৰ্ম বিষয়ক আলোচনী।[৭১] 'চন্দ্ৰোদয়'ৰ আয়ুসও আছিল নিচেই চুটি। হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ তালিকাত আৰু এখন ধৰ্ম বিষয়ক কাকতৰ উল্লেখ পোৱা যায়। ১৮৭৫-৭৬ চনৰ ভিতৰত প্ৰকাশিত কাকতখন ছপোৱা হৈছিল কলিকতাত। কাকতখন বেছি দিন জীয়াই নাথাকিল।[৭২] নগাঁৱৰ দেশীয় লোকৰ দ্বাৰা সম্পাদিত এই কাকতখন যদি ব্ৰাহ্ম-পৰিচালিত নাছিল তেনেহ'লে আমি অনুমান কৰিব পাৰোঁ যে এই কাকতখনো 'আসাম-বিলাসিনী' সৃষ্ট পৰম্পৰাৰ পৰা মুক্ত নাছিল।

আমি 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ পৰম্পৰাৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব দিয়াৰ কাৰণ আছে। আগতেই উনুকিয়াই আহিছোঁ যে 'অৰুণোদই' আছিল উৎসাহী মিশ্যনেৰীসকলৰ দ্বাৰা আৰোপিত এটি প্ৰক্ৰিয়া। পিছে প্ৰাথমিক প্ৰক্ৰিয়াটো আৰোপিত হ'লেও অসমীয়া সমাজৰ একাংশৰ মাজত সি সৃষ্টি কৰিছিল তাৰ স্বাভাৱিক প্ৰতিক্ৰিয়া। 'আসাম-বিলাসিনী' এই প্ৰতিক্ৰিয়াৰেই এক দীৰ্ঘস্থায়ী অভিব্যক্তি। এই অভিব্যক্তিয়ে অন্যান্য

---

৬৯. H.K Borpujari (ed.) op. cit., P. 250

৭০. Ibid, P. 250, 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ সম্পাদকলৈ লিখা চিঠিত 'চন্দ্ৰোদয়'ৰ উল্লেখ পোৱা যায়। (অতুলচন্দ্ৰ বৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ২০)

৭১. ডিম্বেশ্বৰ নেওগ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩৫৩

৭২. H.K. Borpujari (ed.,) op. cit.. P. 250 ভোলনাথ দাসৰ 'আসাম-বন্ধু' শীৰ্ষক কবিতাত ছখন কাকত-আলোচনীৰ নাম পোৱা যায়। [অতুল চন্দ্ৰ বৰুৱা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১১৭] এই ছখনৰ ভিতৰত কেৱল 'জ্ঞানমনি'ৰ সন্ধান বোধ হয় পণ্ডিতসকলে এতিয়াও পোৱা নাই। হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ প্ৰতিবেদনত নগাঁৱৰ দেশীয় লোকৰ দ্বাৰা সম্পাদিত বুলি উল্লেখিত নামহীন কাকতখনৰ নাম 'জ্ঞানমনি' বুলি কোনো গৱেষকে কেতিয়াবা প্ৰমাণ কৰিলে আচৰিত হ'বলগীয়া একো নাই।

সমধৰ্মী প্ৰয়াসকো প্ৰভাৱিত বা উদ্বুদ্ধ কৰিছিল। 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰশস্তিমূলক মূল্যায়নত ঐতিহাসিক পটভূমিৰ এই দ্বন্দ্ব-সংঘাতবোৰৰ স্বৰূপ তথা ভূমিকা অনুধাবন কৰাৰ চেষ্টা দেখা নাযায়। অথচ এই দ্বন্দ্ব-সংঘাতবোৰক উপেক্ষা কৰি বা তাৰ ওপৰত যথাযথ গুৰুত্ব নিদি অসমীয়া কাকত-আলোচনীৰ আদি-পৰ্বৰ বস্তুনিষ্ঠ বিচাৰ-ব্যাখ্যা যে সম্ভৱ নহয় সেই কথা বোধ হয় বহলাই কোৱাৰ প্ৰয়োজন নাই।

আলোচনাৰ বৰ্তমান পৰ্যায়ত আমি আৰু দুখন অসমীয়া আলোচনীৰ কথা উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব—যি দুখনৰ সতে 'আসাম বিলাসিনী'ৰ পৰম্পৰাৰ বিশেষ সম্পৰ্ক আছিল বুলি মনে নধৰে। প্ৰথমখনৰ নাম 'আসাম দৰ্পণ'। হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ প্ৰতিবেদন অনুযায়ী ১৮৭৪-৭৫ চনৰ ভিতৰত 'আসাম দৰ্পণ' ওলায় দৰং জিলাৰ পৰা। কলিকতাত ছপা হোৱা এই আলোচনীখন অৱশ্যে বেছি দিন নিটিকিল।[৭৩] 'আসাম-দৰ্পণ'ৰ সম্পাদক আছিল ব্ৰাহ্মধৰ্মাৱলম্বী লক্ষ্মীকান্ত বৰকাকতি। এওঁ নানা ধৰণৰ ৰাজহুৱা কাম-কাজৰ লগত যুক্ত আছিল। ১৮৮৫ চনত ভাৰতীয় কংগ্ৰেছৰ প্ৰথম অধিবেশনত লক্ষ্মীকান্ত বৰকাকতিয়ে তেজপুৰ ৰায়ত সভাৰ প্ৰতিনিধি হিছাপে যোগ দিছিল। ককাদেউতাক লক্ষ্মীকান্ত বৰকাকতিৰ জীৱন সম্পৰ্কে আভাস দিবলৈ গৈ অমিয় কুমাৰ দাসে লিখিছে, 'তেওঁ [বৰকাকতিয়ে] বিশ্বনাথৰ পৰা এখন কাকত উলিয়াইও ৰাইজৰ অভাৱ-অভিযোগ প্ৰকাশ কৰাত লাগিছিল।'[৭৪] এই কাকতখন যে 'আসাম-দৰ্পণ' সেই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই। ৰাজহুৱা অভাৱ-অভিযোগে বোধ হয় আলোচনীখনত কিছু প্ৰাধান্য পাইছিল।

হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীৰ পূৰ্বোল্লিখিত তালিকাত ১৮৭৫-৭৬ চনত নগাঁৱৰ পৰা দুখন আলোচনী ওলোৱাৰ কথা আছে—এখন ধৰ্ম বিষয়ক, আনখন বিজ্ঞান আৰু সাহিত্য বিষয়ক। এই শেষোক্তখনেই নিশ্চয় 'জ্ঞানোদয়'। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই নথি-পত্ৰৰ ভিত্তিত তেওঁৰ এটি প্ৰবন্ধত দেখুৱাইছে যে নগাঁৱৰ ডেপুটি কমিছনাৰ মিচেলৰ প্ৰতিবেদনত 'জ্ঞানোদয়'ৰ প্ৰথম উল্লেখ পোৱা যায়।[৭৫] কলিকতাৰ পৰা প্ৰকাশ পোৱা এই আলোচনীখনৰ সম্পাদক আছিল পদ্মহাস গোস্বামী। এওঁ আছিল এগৰাকী নিষ্ঠাবান

---

৭৩. H.K Borpujari (ed.,) P. 250 ব্ৰাহ্মসকলৰ লগত কলিকতাৰ যোগাযোগ আছিল নিয়মিত, সমধৰ্মী কিছু বাঙালী বন্ধুও আছিল তেওঁলোকৰ। ব্ৰাহ্ম লক্ষ্মীকান্ত বৰকাকতিয়ে কলিকতাত 'আসাম-দৰ্পণ' ছপোৱাৰ এটা কাৰণ আছিল সম্ভৱতঃ কলিকতাৰ লগত এই ঘনিষ্ঠ যোগাযোগ। আংশিকভাৱে একেটা কাৰণে বোধ হয় ব্ৰাহ্ম পদ্মহাস গোস্বামীয়ে 'জ্ঞানোদয়' ছপাইছিল কলিকতাত।

৭৪. অমিয়কুমাৰ দাস, জীৱন-স্মৃতি, গুৱাহাটী, ১৯৮৩, পৃ. ৭

৭৫. যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞা, উৰলি যোৱা নথিৰ পৰা, নগাঁও, ১৯৯১, পৃ. ৮৫

ব্ৰাহ্ম। ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে পমহাস গোস্বামীয়ে 'ব্ৰাহ্মধৰ্মৰ লক্ষণ' আৰু 'ব্ৰাহ্ম ধৰ্ম কাকনো বোলে' নামৰ দুখন পুস্তিকা লিখিছিল। অনুমান কৰিব পাৰি যে 'জ্ঞানোদয়'ৰ সহায়ত গোস্বামীয়ে হয়তো ব্ৰাহ্ম ধৰ্মৰ নতুন বাণী প্ৰচাৰ কৰিব বিচাৰিছিল। নগাঁৱৰ সেইকালৰ প্ৰশাসকৰ ভাষাত '.... the paper is very harmless one and devoted exclusively to scientific and literary subjects ....'।[৭৬] খুব সম্ভব 'অৰুণোদই'ৰ দৰে 'জ্ঞানোদয়'এও অসমীয়াৰ মানসিক দিগন্ত প্ৰসাৰিত কৰিব বিচাৰিছিল। আপেক্ষিকভাৱে উদাৰ নৱাগত ধৰ্মৰ প্ৰচাৰ-প্ৰচেষ্টাত এনে বৈশিষ্ট্য থকাটো তেনেই স্বাভাৱিক। 'আসাম বিলাসিনী'ত এই বৈশিষ্ট্যই প্ৰাধান্য লাভ নকৰাৰ ঘাই কাৰণ হ'ল ই প্ৰতিষ্ঠিত পুৰণি ধৰ্মৰ সংৰক্ষণ বিচাৰিছিল।

আমি এই প্ৰসংগতে প্ৰাক-জোনাকী যুগত প্ৰকাশিত দুখন বঙলা কাকতৰ উল্লেখ কৰি থ'ব পাৰোঁ। ১৮৭২ চনত গুৱাহাটীৰ চিদানন্দ প্ৰেছৰ পৰা অসমৰ প্ৰথম সাদিনীয়া কাকত 'আসাম মিহিৰ' লায়। সম্ভৱতঃ এইখনেই গুৱাহাটীৰ পৰা প্ৰকাশিত প্ৰথম কাকত। প্ৰথমে কাকতখনৰ ভাষা আছিল বঙলা, পাছলৈ ইংৰাজী ভাষাতো লেখা প্ৰকাশ হোৱাত কাকতখন দ্বিভাষী হয়। ১৮৭৩ চনত, সহায়-সমৰ্থনৰ অভাৱত, কাকতখন বন্ধ হয়।[৭৭] ৰাজনাৰায়ণ বসুৰ আত্ম-চৰিতৰ পৰা জানিব পাৰি যে যদুনাথ চক্ৰৱৰ্তী নামৰ এগৰাকী ব্ৰাহ্ম এই কাকতখনৰ সম্পাদক আছিল।[৭৮] বুৰঞ্জীকাৰ বেণুধৰ শৰ্মাৰ মতে অৱশ্যে গুৱাহাটীৰ চুণছালি বাগিচাৰ মালিক চিদানন্দ চৌধাৰী আছিল 'আসাম-মিহিৰ'ৰ সম্পাদক। এওঁ অসমীয়া আছিল যদিও, অসমত বঙলা ভাষা চলোৱা দলৰ সমৰ্থক আছিল।[৭৯] আৰু এখন বঙলা কাকত ওলাইছিল ১৮৭৬ চনত গোৱালপাৰাৰ পৰা। ১৮৭৮ চনলৈকে চলি থকা এই কাকতখনৰ নাম 'গোৱালপাৰা হিতসাধিনী'।[৮০]

৭৬. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৮৬

৭৭. H.K. Borpujari (ed.), op. cit., p. 250 এই কাকতখনক কেতিয়াবা অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰথম সাপ্তাহিক বোলা হয়। (বীৰেন্দ্ৰকুমাৰ ভট্টাচাৰ্য, ভেকশ বছৰৰ অসমীয়া সংস্কৃতিত একুমুকি, গুৱাহাটী, ১৯৭৮, পৃ. ১০০; নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৬) 'আসাম-মিহিৰ' অসমীয়া ভাষাৰ নহয়, অসমৰহে প্ৰথম সাদিনীয়া কাকত।

৭৮. ৰাজনাৰায়ণ বসু, আত্মচৰিত, কলিকাতা, ১৯৮২, পৃ. ৫৭

৭৯. অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪৪৫ ডিম্বেশ্বৰ নেওগৰ কৃতকীত 'আসাম-মিহিৰ'ৰ সম্পাদকৰ নাম চিদানন্দ দাস বুলি উল্লেখ কৰা হৈছে। (ডিম্বেশ্বৰ নেওগ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩৫৩)

৮০. H K. Borpujari (ed). op cit . P 250

আমি দেখিছোঁ যে প্রাক-জোনাকী যুগত প্ৰকাশিত কাকত-আলোচনীৰ ভিতৰত কমেও সাতখনৰ নামৰ সৈতে 'আসাম' শব্দটো যুক্ত। নামকৰণত এই 'আসাম' প্ৰাধান্য যেনেকৈ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ তেনেকৈ ১৮৭৬ চনতেই প্ৰকাশিত কাকতৰ উদ্দেশ্য বিশেষ এটা অঞ্চলৰ হিত-সাধন হোৱাটোও কম গুৰুত্বপূৰ্ণ নহয়।

।। হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ "আসাম-নিউচ"।।

আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ পুতেক অন্নদাৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ সৈতে লগ লাগি মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাই 'বৰুৱা-ফুকন ব্ৰাডাৰ্চ' নামৰ এটা ব্যৱসায় প্ৰতিষ্ঠান খুলিছিল। এই প্ৰতিষ্ঠানটোৰ পৃষ্ঠপোষকতাত ১৮৮২ চনত গুৱাহাটীৰ পৰা হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ সম্পাদনাত প্ৰকাশ হয় সাপ্তাহিক 'আসাম নিউচ'। 'আসাম নিউচ'ত ইংৰাজী-অসমীয়া দুয়োটা ভাষা চলিছিল।[৮১] অভয়শংকৰ গুহ নামৰ এজন 'কৃতবিদ্য বঙালী'য়ে ইংৰাজীছোৱা লিখাত সহায় কৰিছিল।[৮২] এই কাকতখনৰ গ্ৰাহক সংখ্যা আছিল ৯০০ মান।

আজিকালি সকলোৱে সংবাদপত্ৰ বুজাবলৈ ব্যৱহাৰ কৰা 'বাতৰি কাকত' শব্দটোৰ প্ৰচলন প্ৰকৃততে 'আসাম নিউচ' ওলোৱাৰ পাছৰ পৰাহে।[৮৩] 'আসাম নিউচ'ৰ ওপৰত 'সাতদিনীয়া বাতৰি কাকত' লিখা দেখি সেই কালত বহুতেই ব্যংগ-বিদ্ৰূপ কৰিছিল, "কিন্তু আসাম-নিউজে যি ভাষা শিকাই গ'ল, আজিকালিৰ অসমীয়া গদ্য-ভাষাই তাকেহে আওৰাইছে।"[৮৪] কেনেকৈ অসমীয় ভাষাই নিজস্ব বৈশিষ্ট্য নেহেৰুৱাকৈ 'আসাম নিউচ'ৰ পাতত থিয় দণ্ডা দিলে থোৰতে তাৰ আভাস দিবলৈ লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই তেওঁৰ আত্ম-চৰিতত লিখিছে ঃ "আসাম-নিউচে নিশ্চয় অসমীয়া ভাষাৰ যুগান্তৰ উপস্থিত কৰিলে।"[৮৫] অসমীয়া ভাষা ব্যৱহাৰৰ ক্ষেত্ৰত 'আসাম নিউচ'ৰ নীতি আছিল

৮১. Ibid., P. 250 অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী, চতুৰ্থ খণ্ড, গুৱাহাটী, ১৯৮৭, পৃ. ১৮২ এই সাপ্তাহিকখনক নন্দ তালুকদাৰে 'মাহেকীয়া আলোচনী' বুলিছে। (নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৮)

৮২. অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী, দ্বিতীয় খণ্ড, পূৰ্ববৎ, পৃ. ৪৪৬ মানিকচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ পুৰণি জীৱনী এখনৰ পৰা জনা যায় যে 'ৰায় বাহাদুৰ ৺অভয় শংকৰ গুহক ['আসাম নিউচ'ৰ] সহকাৰী সম্পাদকৰ বাব' দিয়া হৈছিল। (কুমুদেশ্বৰ বৰঠাকুৰ, সোনাপতি দেৱশৰ্মা, মহীচন্দ্ৰ বৰা, মানিক, কলিকতা, ১৯১৭, পৃ. ১৭)

৮৩. অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী, দ্বিতীয় খণ্ড, পূৰ্ববৎ, পৃ. ৪৪৬

৮৪. বেণুধৰ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ., ১৪১

৮৫. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬২

বৰ কটকটীয়া। অশুদ্ধ ভাষাৰে প্ৰবন্ধ লিখি পঠালে লেখোতাসকলে কেতিয়াবা নিৰ্মম মন্তব্যৰো সন্মুখীন হ'বলগীয়া হৈছিল।[৮৬]

লম্বোদৰ বৰাই বেগাৰ ধৰা প্ৰথা সম্পৰ্কে লিখা প্ৰবন্ধ **'আসাম-নিউচ'**ত ওলাইছিল।[৮৭] ৰাজনৈতিক আলোচনাৰ বাহিৰেও **'আসাম নিউচ'**ত সমাজ আৰু সাহিত্যৰ বিষয়েও সাৰুৱা প্ৰবন্ধ ওলাইছিল।[৮৮] এইখন কাকতৰ পুথি-সমালোচনাৰ মান আছিল উন্নত আৰু ক্ষেত্ৰবিশেষে চোকাও।[৮৯] হৰিবিলাস আগৰৱালাই ছপা কৰি প্ৰকাশ কৰা **'কীৰ্তন'**ৰ সমালোচনা **'আসাম-নিউচ'** ত ওলাইছিল। গুৱাহাটী নৰ্মাল স্কুলৰ হেড মাষ্টৰ ব্ৰজপতি বন্দোপাধ্যায়ে লিখা **'ল'ৰাৰ নিজা পুথি'** নামৰ কিতাপখনৰ আলোচনা প্ৰসংগত **'আসাম নিউচে'** লিখিছিল, '...ব্ৰজপতি বাবু বঙ্গালী। .... তথাপিও যে তেওঁ .... এনে এখন পুথি লিখিছে, তাৰ বাবে তেওঁ ধন্যবাদৰ পাত্ৰ আৰু সি আমাৰ গাঁৱলীয়া পঢ়াশালিবিলাকৰ যোগ্য হৈছে।'[৯০] যোগ্য লেখকক **'আসাম নিউচ'**এ যে স্বীকৃতি আৰু উৎসাহ দিছিল তাৰ এটা নমুনা এই সপ্ৰশংস মন্তব্য। হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ অৱস্থান যে সাম্প্ৰদায়িক সংকীৰ্ণতাৰ উৰ্দ্ধত তাৰো সাক্ষ্য বহন কৰিছে এই মন্তব্যই। ব্যৱসায়িক প্ৰতিষ্ঠান 'বৰুৱা-ফুকন ব্ৰাডাৰ্চ'-এ পৃষ্ঠপোষকতা কৰা **'আসাম নিউচ'**ত বিজ্ঞাপনো ওলাইছিল। ১৮৮২ চনত প্ৰকাশিত এটি বিজ্ঞাপনত দেখা যায় আসাম কোম্পানীয়ে চাহ বাগিচাত কাম কৰিবলৈ গাৱো লোক বিচাৰিছে।[৯১] অন্য এটি চিত্তাকৰ্ষক বিজ্ঞাপন এই ধৰণৰ ঃ 'কালিৰাম চৌধুৰী বি-এল, ফাৰ্ষ্ট গ্ৰেড প্লীডাৰে সকলো প্ৰকাৰৰ আইনৰ কৰ্ম সৰবৰাহ কৰে।'[৯২] এই প্ৰকাৰ বিজ্ঞাপনৰ মাজত অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ বহু অনাবিষ্কৃত সমল লুকাই আছে।

অসমত সাংবাদিকতাৰ জন্ম **'অৰুণোদই'** পাতত হ'লেও সম্ভৱতঃ **'আসাম নিউচ'** তেই সি পূৰঠ ৰূপ ধাৰণ কৰে। কাকতখনে শিক্ষিত সমাজত জনমত সৃষ্টি কৰাৰ উদ্দেশ্যে ৰাজহুৱা সমস্যা তথা অভাৱ-অভিযোগৰ কথা মুকলিকৈ আলোচনা

---

৮৬. নন্দ তালুকদাৰ (সংকলক/সম্পাদক), **কনকলাল বৰুৱা ৰচনাৱলী**, গুৱাহাটী, ১৯৭৩, পৃ. ৫৯

৮৭. নন্দ তালকুদাৰ (সংকলন—সম্পাদক), **লম্বোদৰ বৰা ৰচনাৱলী**, পূৰ্ববৎ, পৃ. ৭

৮৮. যতীন্দ্ৰ নাথ গোস্বামী, **অসমীয়া ভাষাৰ গুৰু হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা**, গুৱাহাটী, ১৯৮৫, পৃ. ৭৬

৮৯. **উক্ত গ্ৰন্থ**, পৃ. ৭৮

৯০. অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), **বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী**, চতুৰ্থ খণ্ড, পূৰ্ববৎ, পৃ. ১৮৫

৯১. **উক্ত গ্ৰন্থ**, পৃ. ১৮৫

৯২. **উক্ত গ্ৰন্থ**, পৃ. ১৮৫-১৮৬

কৰিছিল।[৯৩] ফৰেষ্ট ডিপাৰ্টমেণ্টৰ খাজনাৰ নিৰিখ অন্যায়ভাৱে বঢ়োৱাত 'আসাম নিউচ'এ তাৰ সমালোচনা কৰিছিল।[৯৪] সেই কালত দাম্ভিক বৃটিছ বিষয়াৰ হাতত পৰাধীন ভাৰতীয় পদে পদে অপমানিত হৈছিল। 'আসাম নিউচ'ত সেই জাতীয় বাতৰি হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাই কি ধৰণে পৰিৱেশন কৰিছিল তাৰ এটি চিত্তাকৰ্ষক নমুনা লোৱা যাওঁক—"কলিকতাত লেম্ব নামেৰে এজন ৰাজবংশী ডিষ্ট্ৰীকট চুপাৰিণ্টেণ্ডেণ্ট আছে, তেওঁৰ আগত জোতা পিন্ধিলে তেওঁৰ চকু ফুটে। অলপতে ৰমেশচন্দ্ৰ বন্দোপাধ্যায় নামেৰে সেই আপিচৰ কেৰাণী এজনে দৰ্মহা আনিবলৈ তেওঁৰ ওচৰলৈ যায়। কেৰাণীজনৰ দুৰ্ভাগ্যক্ৰমে তেওঁৰ ভৰিত জোতা আছিল, চাহাব মহাপুৰুষৰ চকুত পৰিল, ৰমেশ বাবুক জোতা খহাবলৈ আদেশ দিলে, কিন্তু তেওঁ প্ৰকৃত ব্ৰাহ্মণৰ দৰে চাহাবৰ আদেশ পালিবলৈ অসম্মত হʼল। ... ৰমেশ বাবুৰ আৰ্যোচিত আত্মগৌৰৱ দেখি আমি সন্তোষ পাইছোঁ।[৯৫] 'প্ৰকৃত ব্ৰাহ্মণ'ৰ প্ৰসংগ বাদ দিলে এই বাতৰিটোৰ মৰ্ম আৰু পৰিবেশনাৰ ভংগী সঁচাকৈয়ে ৰাজনৈতিকভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ আৰু নব্য-চেতনাৰ বাৰ্তা-বহনকাৰী। ঊনৈশ শতিকাৰ শেষৰ পিনে একাংশ শিক্ষিত ভাৰতীয়ৰ চেতনাত বৃটিছ-ৰাজৰ প্ৰতি যি অসন্তুষ্টিজনিত ক্ষোভৰ জন্ম হৈছিল তাৰ অন্ততঃ আংশিক প্ৰতিফলন ঘটিছে 'আসাম নিউচ'ৰ এই বাতৰিটোত। কাকতখনৰ এই ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰটো খুবেই গুৰুত্বপূৰ্ণ। 'আসাম নিউচ' বা হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা বৃটিছ শাসনৰ বিৰুদ্ধে নাছিল ঠিকেই, 'ৰজা-প্ৰজা দুয়োৰে এই কাকতৰ

৯৩. 'আসাম নিউচ'ৰ এই ভূমিকাৰ স'তে 'অৰুণোদই'ৰ ভূমিকা তুলনীয় : 'For fear of incurring displeasure of the government the Arunodai hardly published anything offensive to the government even on matters affecting the interests of the ryots.' (H. K Borpujari (ed), op cit , P 150) 'অৰুণোদই'ৰ এই ভূমিকাৰ নেপথ্যত অৱশ্যে 'fear'-তকৈ স্বতঃস্ফূৰ্ত আৰু আন্তৰিক আনুগত্যৰ মনোভাব বেছি সক্ৰিয় আছিল। অসমীয়া ৰায়তৰ স্বাৰ্থৰ কথা মিশ্যনেৰী পৰিচালিত বাৰ্তালোচনীখনে কিমান চিন্তা কৰিছিল তাৰ প্ৰমাণ পোৱা যায় ১৮৬১ চনৰ নবেম্বৰ মাহৰ 'অৰুণোদই'ত প্ৰকাশিত গণ-বিৰোধী লেখা 'নগএৰ দ্ৰোহী লোকৰ চৰিত্ৰ বৰ্ণন' পঢ়িলে। (বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা (সংকলক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১৪০-১৪২)

৯৪. সৰ্বেশ্বৰ কটকী, **হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ জীৱন চৰিত**, যোৰহাট, ১৯৮২, পৃ. ৬৬-৬৭ 'আসাম-নিউচ'ৰ বিষয়ে ১৮৮৩-৮৪ চনৰ প্ৰশাসনিক প্ৰতিবেদনত অসমৰ কমিছনাৰে বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ মন্তব্য এটি দিছিল : 'With the exception of some recent criminal cases in the Sibsagar district in which the European were concerned, I find nothing in this newspaper calculated to foster ill-feeling between the natives and the European.' (H. K. Borpujari (ed.), op. cit., pp. 151-152) অন্যভাৱে কোৱা যায়, শিৱসাগৰ জিলাৰ ফৌজদাৰী মোকৰ্দমা কিছুমানৰ খবৰ প্ৰকাশ কৰোঁতে কাকতখনে চাহাবসকলৰ বিৰুদ্ধে লিখিছিল।

৯৫. অজিত কুমাৰ শৰ্মা (সম্পাদক), **বেণুধৰ শৰ্মা ৰচনাৱলী**, দ্বিতীয় খণ্ড, পূৰ্ববৎ, পৃ. ৪৪৭

[আসাম নিউচ] ওপৰত বৰ আস্থা আছিল।'[৯৬] অন্যহাতেদি, 'অৰুণোদই'ৰ দৰে বৃটিছ-ৰাজৰ অন্ধ প্ৰশস্তিৰ গৰাহত যে কাকতখন আকণ্ঠ নিমজ্জিত হোৱা নাছিল সিও এক উল্লেখনীয়—আৰু ৰাজনৈতিকভাৱে অৰ্থবহ—বৈশিষ্ট্য। বংগ দেশৰ সুৰেন্দ্ৰনাথ ব্যানাৰ্জীয়ে 'বেংগলী' কাকতত 'আসাম নিউচ' বন্ধ হোৱাত অসন্তোষ প্ৰকাশ কৰিছিল।[৯৭] 'আসাম নিউচ'ৰ প্ৰতিবাদী ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰই যে অসমত বাহিৰৰ শিক্ষিত লোককো আকৰ্ষিত কৰিছিল ই তাৰেই প্ৰমাণ।

'আসাম নিউচ' বন্ধ হয় ১৮৮৫ চনত। আত্ম-জীৱনীত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাই কাকতখন বন্ধ হোৱাৰ কাৰণ সম্পৰ্কে একো লিখা নাই।[৯৮] লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই লিখিছে, "ঘাইকৈ হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ শাৰীৰিক অসুস্থতাৰ নিমিত্তে [কাকতখন] দীৰ্ঘকাল স্থায়ী নহ'ল।"[৯৯] কেতিয়াবা আকৌ আৰ্থিক অৱস্থা অনুকূল নোহোৱাটোৱেই কাকতখন স্থায়ী নোহোৱাৰ কাৰণ বুলি কোৱা হয়।[১০০] এইবোৰ কাৰণ নিশ্চয় কাকতখন বন্ধ হোৱাৰ বাবে দায়ী। পিছে এইবোৰতকৈ ঐতিহাসিকভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ কাৰণ এটিৰ ইংগিত আমি পাওঁ হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে প্ৰস্তুত কৰা সাংবাদিকতা বিষয়ক প্ৰতিবেদনত। তেওঁ থোৰতে লিখিছে, '....owing to difficulties in the matter of editors, etc., it [আসাম নিউচ] gradually fell off'.[১০১] অনুমান কৰিব পাৰি যে 'আসাম নিউচ'ৰ সম্পাদকীয় নীতিক কেন্দ্ৰ কৰি কিছু মতভেদৰ সৃষ্টি হৈছিল আৰু এই মতভেদেই কাকতখন বন্ধ হোৱাৰ এটা ঘাই কাৰণ। কনকলাল বৰুৱাৰ সোঁৱৰণৰ পৰা এই মতভেদৰ ৰাজনৈতিক চৰিত্ৰ সম্পৰ্কে কিছু কথা অনুমান কৰিব পাৰি। 'আসাম নিউচ'ৰ পৃষ্ঠপোষক মাণিকচন্দ্ৰ বৰুৱা আৰু সম্পাদক হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ বিষয়ে কনকলাল বৰুৱাই লিখিছে, 'ৰাজনীতি সম্পৰ্কে উভয়ৰে মত অনেক সময়ত নিমিলিছিল। হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা বয়সীয়া হৈয়ো ৰাজনীতি বিষয়ে অত্যন্ত radical আছিল। মাণিকচন্দ্ৰ আৰু তেওঁৰ বন্ধু জগন্নাথ বৰুৱা উভয়ে সৰুৰে পৰা moderate। আসাম নিউজত হেম বৰুৱাৰ মতেই প্ৰবল আছিল।'[১০২] হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে উল্লেখ কৰা 'difficulties in the matter of editors' ৰ প্ৰকৃত ৰাজনৈতিক স্বৰূপ বুজাত আমাক নিশ্চয় কনকলাল বৰুৱাৰ কথাখিনিয়ে সহায় কৰিব।

৯৬. সৰ্বেশ্বৰ কটকী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৬
৯৭. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬৯
৯৮. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩১
৯৯. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৬২
১০০. যতীন্দ্ৰনাথ গোস্বামী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৭৪
১০১. H.K. Borpujari (ed), op. it., p-250
১০২. *প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী, মানিকচন্দ্ৰ বৰুৱা, গুৱাহাটী*, ১৯৭৭, পৃঃ ২৫

কোৱা বাহুল্য যে এই ৰাজনৈতিক স্বৰূপ উদ্‌ঘাটন কৰাৰ উদ্দেশ্যেই আমি 'আসাম নিউচ' বন্ধ হোৱাৰ কাৰণ সম্পৰ্কে অলপ বিতংকৈ আলচ কৰিলোঁ।

।। গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ 'আসাম-বন্ধু'।।

'আসাম-বন্ধু'ৰ জন্ম ১৮৮৫ চনত। সেই সময়ত গুণাভিৰাম বৰুৱা নগাঁৱত আছিল চৰকাৰী চাকৰিয়াল হিচাপে। 'আসাম-বন্ধু' ছপা হৈছিল কলিকতাত—'কলিকতাবাসী ছাত্ৰসকলৰ সহায়ত'।[১০৩] আলোচনীখনক গুণাভিৰামে নিজে 'মাসিক-পত্ৰ' বুলিছে। দৰাচলতে এইখনেই অসমৰ প্ৰথম মাহেকীয়া সাহিত্য-আলোচনী। ইয়াৰ আগতে যিবোৰ কাকত-আলোচনী ওলাইছিল তাত সংবাদ বা অন্যান্য সাহিত্য-বহিৰ্ভূত আলোচনাই প্ৰাধান্য পাইছিল। সম্ভৱতঃ **'আসাম-বন্ধু'**ৰ এই বৈশিষ্ট্যটোৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখিয়েই তাহানি হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে কৈছিল, "**আসাম-বন্ধু**'ৰ আগেয়ে অসমত যিবোৰ মাহেকীয়া কাকত ওলাইছিল, সেই আটাইবোৰ নামতহে মাথোন মাহেকীয়া কাকত আছিল।"[১০৪] মাত্ৰ এবছৰ চাৰি মাহ আয়ুস হ'লেও সাহিত্য-আলোচনী হিছাপে নিজৰ ভূমিকা পালন কৰি **'আসাম-বন্ধু'**এ অক্ষয় কীৰ্তিৰ সাক্ষ্য ৰাখি থৈ গৈছে অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত।

'আসাম-বন্ধু'ৰ উদ্দেশ্যৰ বিষয়ে পৰিষ্কাৰ আৰু পোনপটীয়াকৈ প্ৰথম সংখ্যাতেই আভাস দিয়া হৈছে। চৰকাৰী চাকৰিয়াল গুণাভিৰামৰ স্পষ্ট ঘোষণা ঃ "আমি শাসন, বিচাৰ আদি ৰাজনৈতিক বিষয়বিলাকত হস্তক্ষেপ কৰিব নোখোজোঁ। ৰাজনীতিত আমি অনভিজ্ঞ। সাম্প্ৰদায়িক ধৰ্ম সম্বন্ধে আমি মতামত প্ৰকাশ নকৰোঁ।"[১০৫] ব্ৰাহ্ম গুণাভিৰামে সাম্প্ৰদায়িক ধৰ্মৰ বিষয়ে নীৰৱতা অৱলম্বন কৰাৰ যি আশ্বাস দিছে তাৰ তাৎপৰ্য নোহোৱা নহয়। আপেক্ষিকভাৱে অন্ততঃ ই আছিল পঢুৱৈ সমাজক আকৃষ্ট কৰাৰ আৰু নানা মতালম্বী লেখকক একত্ৰিত কৰাৰ সুচিন্তিত কৌশল। **'আসাম-বন্ধু'**ৰ ঘোষিত উদ্দেশ্য আছিল—'সাধাৰণৰ মনোৰঞ্জন আৰু জ্ঞান-চৰ্চা।'[১০৬] সম্ভৱতঃ **'আসাম-বন্ধু'**ৰ পাততেই অসমত প্ৰথম বাৰৰ বাবে 'সাধাৰণৰ মনোৰঞ্জন' কাকত-আলোচনীৰ এটা ঘাই উদ্দেশ্য হিছাপে ঘোষিত হয়। অৱশ্যে এই কথা বোধ হয় নক'লেও হ'ব যে

১০৩. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৬৩

১০৪. বেণুধৰ শৰ্মা, (সম্পাদক) পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১৪০

১০৫. নগেন শইকীয়া (সম্পাদক), **আসাম-বন্ধু**, গুৱাহাটী, ১৯৮৪, পৃঃ ২ **'আসাম-বন্ধু'**-এ ঘোষণা কৰিছিল ঃ 'বতৰা কোৱাও আমাৰ বাব নহয়।' (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ২) 'শাসন, বিচাৰ আদি ৰাজনৈতিক' বিষয়বিলাকৰ ভিতৰত থকাৰ আগ্ৰহ এই ঘোষণাৰ নেপথ্যত কিছু পৰিমাণে সক্ৰিয় আছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি।

১০৬. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ২

'মনোৰঞ্জন' বোলোতে গুণাভিৰামে তৰল আৰু তুলুঙা মনোৰঞ্জনৰ কথা বুজোৱা নাছিল। তেওঁ প্ৰতিশ্ৰুতি দিছিল যে "'সাহিত্য, বিজ্ঞান আৰু শিল্প' সম্বন্ধে আলোচনা কৰা হ'ব— যাতে তাৰ দ্বাৰা জ্ঞানৰ উন্নতি হয়।"[১০৭] গুণাভিৰামে বোধ হয় উপলব্ধি কৰিছিল যে 'জ্ঞানৰ উন্নতি' বিতৰ্কৰ মাজেৰেহে সম্ভৱ আৰু এই নিমিত্তে তেওঁ ঘোষণা কৰিছিল যে 'অনুকূল প্ৰতিকূল সকলো প্ৰকাৰৰ মতে' তেওঁৰ আলোচনীত ঠাই পাব।[১০৮] বাস্তৱিকতে 'আসাম-বন্ধু'ত নানা তৰহৰ মতামতৰ সমাৱেশ দেখা যায়। অৱশ্যে সকলোৰে মতামত প্ৰকাশৰ স্বাধীনতাক শ্ৰদ্ধা জনাবলৈ গৈ গুণাভিৰামে নিজৰ সুনিৰ্দিষ্ট উদাৰনৈতিক লক্ষ্যক জলাঞ্জলি দিয়া নাই। 'আসাম বন্ধু'ৰ সম্পাদকীয় আৰু সম্পাদকীয় টোকাবোৰত ইয়াৰ সাক্ষ্য আছে। দৃষ্টান্ত হিছাপে 'স্ত্ৰী-শিক্ষা' শীৰ্ষক নিবন্ধৰ শেষত দিয়া সম্পাদকীয় মন্তব্যটি উল্লেখ্য। 'স্ত্ৰী-শিক্ষা'ৰ ৰক্ষণশীল লেখকৰ মতক সংযত ভাষাৰে খণ্ডন কৰি গুণাভিৰামে লিখিছে, "সময়ৰ সোঁতে ভাঙি দিয়া ভেটা বান্ধিবলৈ মত দিছে। কিন্তু যত্ন বিফল। যুক্তি আৰু ন্যায় বিৰুদ্ধ মত দুৰ্বল সুতৰাং চিৰস্থায়ী নহয়।"[১০৯] 'আসাম-বন্ধু'ৰ পাতত আমি যি মত-বৈচিত্ৰ্য দেখো সি বহুলাংশে শিক্ষিত অসমীয়াৰ দ্বিধা তথা স্ববিৰোধৰ প্ৰতিফলন।

'আসাম-বন্ধু'ত নব্যশিক্ষিত অসমীয়াৰ স্বদেশ-অনুৰাগৰ সুৰটোৱে বিশেষভাৱে প্ৰাধান্য পোৱা দেখা যায়। কেতিয়াবা এই সুৰে ৰূপ লৈছে তীব্ৰ আত্ম-ভৰ্ৎসনাৰ, কেতিয়াবা আকৌ ই পৰ্যবসিত হৈছে সাংস্কৃতিক অসহিষ্ণুতালৈ। আকৌ, যি সময়ত জাহাজত উঠি বিদেশলৈ যোৱাটো ৰক্ষণশীল সমাজত পাপ বুলি ধৰা হৈছিল সেই সময়ত 'উঠা জাহাজতে বিদেশ যাওঁ' বুলি আহবান জনাই 'আসাম-বন্ধু'ত উদাৰ স্বদেশানুৰাগী কবিয়ে লিখিছে :

জাতি জাতি কৰি মুঠি মাৰি ধৰি
থাকিবা কিমান শালৰ গৰু,
নাই নে মনত, কলিৰ শেষত
"হ'ব সকলোৰে একেটা চৰু"?[১১০]

ঘাইকৈ স্বদেশানুৰাগৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈ বুৰঞ্জী-চৰ্চা আৰু বিজ্ঞান-চৰ্চাবো পাতনি মেলা হৈছিল 'আসাম-বন্ধু'ৰ পাতত। ব্যংগ বা অন্যান্য ৰচনাতো এই স্বদেশানুৰাগৰ

১০৭. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৩
১০৮. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৩
১০৯. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৮১
১১০ উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৩৪২

প্ৰেৰণা অনুভৱ কৰিব পাৰি। অৱশ্যে সকলো ক্ষেত্ৰতে লেখকসকলৰ মতামত যে উদাৰ আছিল তেনে নহয়।

ৰাজনীতিৰ পৰা আঁতৰত থাকিবলৈ সংকল্পবদ্ধ হ'লেও 'আসাম-বন্ধু'ৰ পাতত কেতিয়াবা আমি পৰাধীন জাতিৰ ক্ষোভৰ সুপ্ত সুৰ এটা শুনিবলৈ পাওঁ। যেনে, প্ৰথম খণ্ডৰ দ্বাদশ সংখ্যাত প্ৰকাশিত 'ইডেন গাৰ্ডেন' শীৰ্ষক কবিতাটোত শাসক সম্প্ৰদায়ৰ বৈষম্য-নীতিৰ পৰোক্ষ সমালোচনাৰ আভাস বিদ্যমান। উনৈশ শতিকাৰ শেষৰ পিনে পৰাধীন ভাৰতৰ এচাম শিক্ষিত লোকৰ মনত যি সাংস্কৃতিক আত্ম-সচেতনতা অংকুৰিত হৈছিল তাৰ প্ৰভাৱ আৰু প্ৰেৰণাও 'আসাম-বন্ধু'ৰ কেইটামান লেখাত প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায় ঃ

আৰ্যৰ নিয়ম	আৰ্যৰ ধৰম
শিকা যতনেৰে	আৰ্যৰ ভাষা।
অনাৰ্য সভ্যতা,	শিকা হানি নাই,
নলবা আচাৰ	ধৰম নাশা।[১১১]

স্বদেশানুৰাগ প্ৰশংসনীয়, কিন্তু উগ্ৰ আৰু অন্ধ ৰূপ ধাৰণ কৰিলে এই স্বদেশানুৰাগৰ মাজত যে অনিষ্টকৰ প্ৰৱণতা কেতবোৰে প্ৰাধান্য লাভ কৰে সেই বিষয়ে সম্ভৱতঃ 'আসাম-বন্ধু'ৰ সম্পাদক গুণাভিৰাম বৰুৱা সচেতন আছিল। তেওঁ স্পষ্টভাৱে লিখিছিল, 'স্বদেশানুৰাগৰ লগত বিদেশানুৰাগ নাথাকিলে স্বদেশানুৰাগ উজ্জ্বল আৰু কাৰ্যকৰী নহয়।[১১২] সংকীৰ্ণতাৰ উৰ্দ্ধত থাকি গুণাভিৰামে অসমৰ বন্ধু হৈ থাকিব বিচাৰিছিল।

অসমীয়া ভাষা সাহিত্যলৈ 'আসাম-বন্ধু'ৰ বৰঙণি স্মৰণীয়। লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ ভাষাত আলোচনীখন 'অসম আৰু অসমীয়াৰ ভাষাৰ প্ৰকৃত বন্ধু ৰূপে দেখা দিছিল।'[১১৩] ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত গুণাভিৰামে হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ দৰে কটকটীয়া নিয়ম নামানিছিল যদিও 'আসাম-বন্ধু' উলিয়াই 'তেওঁ [গুণাভিৰামে] অসমীয়া সাহিত্যৰ বহুত উপকাৰ কৰিলে।'[১১৪] 'আসাম-বন্ধু'এ সৃষ্টিধৰ্মী সাহিত্য-ৰচনাৰ অনুকূল পৰিৱেশ গঢ়ি তুলিবলৈ যত্ন কৰিছিল আৰু কিছু পৰিমাণে সফলো হৈছিল। পৰিৱৰ্তীকালৰ ৰোমাণ্টিক কবিতাৰ পূৰ্বাভাস আমি 'আসাম-বন্ধু'ৰ পাততেই দেখিবলৈ পাওঁ। অসমীয়া গদ্যই এইখন

১১১. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১২৮

১১২. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৩৪

১১৩. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৬৩

১১৪. বেণুধৰ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১৪০

আলোচনীত বলিষ্ঠ আৰু স্পষ্ট ৰূপ লয়। নতুন ভাবধাৰা কঢ়িয়াই অনাৰ লগতে 'আসাম-বন্ধু'য়ে প্ৰকাশ-মাধ্যমকো যুগোপযোগী কৰি তুলিবলৈ যত্ন কৰিছিল।

।। বলিনাৰায়ণ বৰাৰ 'মৌ'।।

১৮৮৬ চনত প্ৰকাশ পোৱা 'মৌ' নামৰ প্ৰবন্ধ-প্ৰধান মাহেকীয়া আলোচনীখনৰ প্ৰকৃত সম্পাদক আছিল বিলাত-ফেৰত ইঞ্জিনীয়াৰ বলিনাৰায়ণ বৰা। চৰকাৰী চাকৰি কৰাৰ নিমিত্তে বলিনাৰায়ণ বৰাই নিজৰ নাম অৱশ্যে প্ৰকাশ কৰা নাছিল, ভায়েক হৰনাৰায়ণ বৰাৰ নামহে দিছিল সম্পাদক হিচাপে।[১১৫] কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত বৃটিছ প্ৰশাসনৰ দুই-এটা দোষ-ত্ৰুটি আঙুলিয়াই দেখুৱালেও ৰাজানুগত্যই আছিল 'মৌ'ৰ ৰাজনৈতিক বৈশিষ্ট্য। বলিনাৰায়ণ বৰাই বিশ্বাস কৰিছিল যে বৃটিছৰ ছত্ৰ-ছায়াত অসমৰ শৈক্ষিক, প্ৰশাসনিক তথা সাম্পদিক উন্নতি সম্ভৱ। 'মৌ'ত তেওঁ লিখিছিল যে বৃটিছ শাসন 'যেন চিৰ কলীয়া হয় এয়েহে আমাৰ অন্তৰৰ ও অন্তৰৰ বাঞ্ছা।'[১১৬]

'মৌ'ক দৰাচলতে সাহিত্য-আলোচনী বুলিব নোৱাৰি। ৰাজনৈতিক আৰু আৰ্থ-সামাজিক বিষয়বোৰেই আলোচনীখনত প্ৰাধান্য লাভ কৰা দেখা যায়। ব্যংগ কবিতা, ৰন্ধন বিষয়ক ৰচনা, বিজ্ঞান সম্পৰ্কীয় আলোচনা আদি কেতিয়াবা প্ৰকাশ পালেও 'আসাম-বন্ধু'ৰ সাহিত্যিক ৰৰঙণিৰ লগত 'মৌ'ৰ তুলনা নহয়। সম্ভৱতঃ 'মৌজাদাৰ' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধটোৰ বাহিৰে 'মৌ'ত প্ৰকাশিত সকলোবোৰ লেখা বলিনাৰায়ণ বৰাৰ। প্ৰতিভাৰ প্ৰকাশ আৰু বিকাশৰ কাৰণে 'মৌ'এ বিশেষ যত্ন লৈছিল বুলি মনে নধৰে। অৱশ্যে বলিনাৰায়ণ বৰাৰ ৰচনাত সেইকালৰ এচাম শিক্ষিত অসমীয়াৰ চিন্তা-ভাবনা প্ৰতিফলিত হৈছিল বুলি ভবাৰ থল আছে। বলিনাৰায়ণ বৰাৰ বিষয়ে 'মৌ'ৰ পুনঃমুদ্ৰিত সংকলনৰ সম্পাদক সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মাই লিখিছে, 'সাহিত্যলৈ তেওঁৰ অৱদান নগণ্য, কিন্তু ঊনবিংশ শতাব্দীৰ এজন বুদ্ধিদীপ্ত অসম-হিতৈষী ব্যক্তি ৰূপত আমি তেওঁক পাহৰি গ'লে অশলাগী দোষত দোষী হ'ম।'[১১৭] কোৱা বাহুল্য যে সৃষ্টিশীল সাহিত্যলৈ বৰাৰ বৰঙণি 'নগণ্য' হ'লেও চিন্তা-চালিত প্ৰবন্ধ-সাহিত্যলৈ তেওঁৰ বৰঙণিক নিশ্চয় নগণ্য বুলিব নোৱাৰি।

গভীৰতা আৰু গুৰুত্বৰ পিনৰ পৰা 'মৌ'ৰ বিষয়-বস্তুৰ তাৎপৰ্য অনস্বীকাৰ্য। কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত আমি 'মৌ'ৰ পাতত নতুন ভাবধাৰাৰ আগমণি-বাৰ্তা শুনিবলৈ

১১৫. I.N.Bora, **Bolinarayan Bora : His life, Work and Musings**, Calcutta, 1967, p.44

১১৬. সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা (সম্পাদক), **মৌ**, গুৱাহাটী, ১৯৮০, পৃঃ ৯৬

১১৭. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১৫

পাওঁ স্পষ্টকৈ। 'অসমীয়া আৰু বঙালি' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধত যি উদাৰ আহবান প্ৰতিধ্বনিত হৈছে তাৰ আংশিক প্ৰাসংগিক তাৎপৰ্য বোধ হয় আজিও হেৰাই যোৱা নাই—"হে অসমীয়া হৃদয় বহল কৰা আৰু সেই বহল হৃদয়ত গোটেই ভাৰতবৰ্ষৰ সকলো জাতিক ভাতৃস্থান দিয়া।"[১১৮] প্ৰবন্ধটোৰ শেষত বলিনাৰায়ণ বৰাই এচাম শিক্ষিত বাঙালীৰ সংকীৰ্ণতাকো মুক্তকণ্ঠে গৰিহণা দিছে। 'মৌ'ত প্ৰকাশিত ব্যংগ কবিতা দুটাত দেখা যায় ফোপোলা আভিজাত্য আৰু নব্য শিক্ষিতৰ ভণ্ডামীৰ প্ৰতি তীব্ৰ ব্যঙ্গাত্মক ভৰ্ৎসনা। 'অসমীয়া কুলি' নামৰ ৰচনাৰ শেষ বাক্য দুটাত বলিনাৰায়ণ বৰাৰ উদাৰনৈতিক মনটোৱে পোনপটীয়াকৈ ভুমুকি মৰা দেখা পাওঁ : 'বাণিজ্যৰ স্বাধীনতা ব্ৰিটিশ গৱৰ্ণমেণ্টৰ এক মহামন্ত্ৰ। কুলি খটোৱাত নো এই মহামন্ত্ৰৰ বিপৰীতাচৰণ হয় কি?"[১১৯] বৰাই এই কথাখিনি লিখিছিল চৰকাৰী বিষয়াৰ কাম-কাজৰ কাৰণে মৌজাদাৰে জোৰ-জুলুমকৈ মানুহ সংগ্ৰহ কৰা কু-প্ৰথাৰ সমালোচনা প্ৰসংগত। উল্লেখযোগ্য যে চাহ-বনুৱাৰ অভাব-অভিযোগৰ কথা আলোচনা কৰোঁতে বলিনাৰায়ণ বৰাই সমজাতীয় উদাৰনৈতিক চিন্তাৰ পৰিচয় দিব পৰা নাই।[১২০] 'মৌ'ৰ প্ৰথম সংখ্যাত প্ৰকাশিত 'তিকতাৰ বন কি?' শীৰ্ষক নিবন্ধতো বলিনাৰায়ণ বৰাই উদাৰনৈতিক চিন্তা বিসৰ্জন দিয়া দেখা যায় : 'আসামৰ মানুহ-দুনুহক মানে লণ্ড-ভণ্ড কৰিছিল; কিন্তু ভাটি সভ্যতাৰ লণ্ড-ভণ্ড তাতকৈও ভয়ানক হ'ব যদিহে অসমীয়া তিৰোতা পণ্ডিত হ'বলৈ খোজে।"[১২১]

ঊনৈশি শতিকাৰ শেষৰ পিনে বংগদেশত প্ৰতিবাদী ৰাজনীতিৰ ধাৰাটো ক্ৰমে স্পষ্টতৰ আৰু তীব্ৰতৰ হ'ব ধৰিছিল। 'মৌ' এই ৰাজনৈতিক ধাৰাটোৰ কেৱল সমালোচকেই নাছিল, বিৰোধীও আছিল। 'ৰায়ত সভা' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধত আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ : "এটা শিয়ালে হোৱা দিলে এটাইবোৰে দিয়ে। বঙ্গদেশত ৰায়ত সভা কেটামান হোৱাৰ পিছত, আসামত ও ঠাইয়ে ঠাইয়ে ৰায়তে গোট খাই সভা পাতিবলৈ ধৰিলে।"[১২২] অসমৰ চাহ-বনুৱাৰ প্ৰতি সহানুভূতিশীল বনুৱা-দৰদী শিক্ষিত বাঙালীকো 'মৌ'ৰ পাতত বলিনাৰায়ণ বৰাই কঠোৰ ভাষাৰে তিৰস্কাৰ কৰিছিল। অৱশ্যে এইখিনিতে আমি উল্লেখ কৰা উচিত হ'ব যে 'মৌ'ৰ এই গৰিহণাৰ নেপথ্যত দৰাচলতে কোনো

১১৮. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৩

১১৯. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১৩২

১২০ বিতং আলোচনাৰ বাবে দ্ৰষ্টব্য, প্ৰসেনজিৎ চৌধুৰী, অসমৰ চাহ-বনুৱা আৰু ঊনৈশ শতিকাৰ বিদ্বৎ সমাজ, গুৱাহাটী, ১৯৮৯

১২১ সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৭

১২২ উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৫

ৰণৰ বাঙালী-বিদ্বেষ সক্ৰিয় নাছিল। বাঙালীৰ প্ৰতি 'মৌ'ৰ মনোভাব আছিল অভাবনীয়ভাৱে উদাৰ। ইয়াৰ একাধিক তৰ্কাতীত দৃষ্টান্ত 'মৌ'ৰ পাততেই আছে। যেনে, 'অসমীয়া আৰু বাঙালী' নামৰ চিত্তাকৰ্ষক ৰচনাখনত লিখা হৈছে ঃ "বঙালিয়ে যে আসামলৈ আহি ইয়াৰ কাম-কাজবোৰ লয় হি, ই সিহঁতৰ বিদ্যা বুদ্ধিৰ বলত। ইয়াৰ বাবে সিহঁতক আমি হিংসা নকৰি বৰঞ্চ সিহঁতৰ নিচিনা পাৰ্গত হ'বলৈ হে পুৰুষাৰ্থ কৰিব লাগে। ... বাঙালিয়ে সইতে যিমান ঘনিষ্ঠতা বাঢ়ে, তিমান আসামৰ মঙ্গল।"[১২৩] বলিনাৰায়ণ বৰাৰ এই বাঙালী-প্ৰীতি কেতিয়াবা ইমানেই অন্ধ হৈ পৰিছিল যে তেওঁ আনকি অসমীয়া ভাষাৰ স্বাতন্ত্ৰ্যকো অসমীয়াৰ বাবে 'বৰ গৌৰৱৰ কথা নহয়' বুলি বিবেচনা কৰিছিল।[১২৪] এই মনোভাব আচলতে এচাম শিক্ষিত অসমীয়াৰ বঙলা-প্ৰীতিৰ চৰম অভিব্যক্তি।

চাৰিটা সংখ্যা প্ৰকাশ হোৱাৰ পাছত 'মৌ' বন্ধ হ'ল। লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ আত্ম-জীৱনীত 'মৌ'ৰ বিষয়ে লিখা কথাখিনি পঢ়ি ধাৰণা হয় যে জাতীয়তাবাদী চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ কলিকতাবাসী ছাত্ৰৰ বিৰোধিতাৰ বাবেই 'মৌ' মৰিল—'আমাৰ misdirected energy অৰ্থাৎ কুপথেদি নিয়োজিত শক্তিৰ বলত মৌৰে বাহ লোৱা গছ পৰিল হলি। মৰিল 'মৌ'।'[১২৫] এই কথা ঠিক যে 'মৌ'ৰ বৃটিছ আনুগত্য আৰু তৎজনিত ৰাজনৈতিক ৰক্ষণশীলতাক সেইকালৰ কলিকতাবাসী ডেকাচামে নিশ্চয় ভাল পোৱা নাছিল। পিছে বেজবৰুৱাই উল্লেখ নকৰিলেও আমি এই কথা মনত ৰখা ভাল হ'ব যে ঊনৈশ শতিকাৰ আশীৰ দশকত শিক্ষিত অসমীয়াৰ চেতনাত ক্ৰমে ঠন ধৰি উঠা ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয়-চেতনাক 'মৌ'ৰ চিন্তা-চৰ্চাই বিশেষ উদ্বুদ্ধ কৰিব পৰা নাছিল। সম্ভৱ ইয়ো আছিল 'মৌ'ৰ মৃত্যুৰ অন্য এটি মাই কাৰণ।

।। সামৰণি ।।

'অৰুণোদই'ৰ পৰা 'জোনাকী'ৰ জন্মৰ আগলৈকে ১৩ খন অসমীয়া কাকত-আলোচনী ওলোৱাৰ কথা জনা যায়। এইকেইখনৰ ভিতৰত কেৱল চাৰিখনৰ বৰঙণিহে ঐতিহাসিকভাৱে গুৰুত্বপূৰ্ণ। এই চাৰিখন হ'ল—'অৰুণোদই', 'আসাম-মিহিৰ', 'আসাম-বন্ধু' আৰু 'মৌ'।[১২৬] বিচাৰ-বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা যাব যে এই চাৰিখন কাকত-

---

১২৩. উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৩ প্ৰায় সমজাতীয় মনোভাব 'আসাম-বন্ধু'ৰ পাততো দেখা যায়। (নগেন শইকীয়া (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১১০, ১৩৫) এই প্ৰকাৰ উদাৰতাই ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাৰ দ্বাৰা উদ্বুদ্ধ ডেকাচামক সন্তুষ্ট কৰিব পাৰিছিল বুলি মনে নধৰে।

১২৪. সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৩

১২৫. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৭৪

১২৬. N. Saikia, op.cit., p.237

আলোচনীৰ চৰিত্ৰ সমজাতীয় নহয়। অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰতিষ্ঠা, সাহিত্যৰ বহুমুখী বিকাশ তথা শিক্ষিত অসমীয়াৰ মানসিক দিগন্ত প্ৰসাৰিত কৰাৰ ক্ষেত্ৰত **'অৰুণোদই'**এ এক স্মৰণীয় ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন কৰিলেও এই বিষয়ে কোনো সন্দেহ-সংশয় থাকিব নোবাৰে যে বাৰ্তালোচনীখনৰ প্ৰকৃত প্ৰধান উদ্দেশ্য আছিল খৃষ্টান ধৰ্মৰ প্ৰচাৰ বা সেই জাতীয় প্ৰচাৰৰ বাট সুগম তথা সহজ কৰা। **'আসাম নিউচ'**ৰ বিষয়ে যিখিনি কথা এতিয়ালৈকে জানিব পৰা গৈছে তাৰ পৰা অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰি যে এই কাকতখনত ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ খা-খবৰ তথা মতামতে প্ৰাধান্য পাইছিল আৰু প্ৰতিবাদী ৰাজনীতিৰ সতে কাকতখনৰ সুৰৰ কিছু সামঞ্জস্য আছিল। গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ **'আসাম-বন্ধু'** এ বিচাৰিছিল জ্ঞানৰ উন্নতি তথা বিস্তাৰ; সম্প্ৰদায়গত অৰ্থত এই আলোচনীখনও আছিল ধৰ্ম-নিৰপেক্ষ। এইখনেই আছিল প্ৰকৃতাৰ্থত অসমৰ প্ৰথম সাহিত্য-আলোচনী। **'মৌ'**ৰ লগত অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ প্ৰতিষ্ঠা তথা চৰ্চাৰ বিশেষ সম্পৰ্ক নাছিল। ধৰ্ম নিৰপেক্ষ 'মৌ'ত ৰাজনৈতিক আৰু আৰ্থ-সামাজিক বিষয়বোৰেহে প্ৰাধান্য পাইছিল।

এগৰাকী গৱেষকে **'অৰুণোদই'**ৰ অৱদানৰ কথা ক'বলৈ গৈ লিখিছে, 'In fact, it [**অৰুণোদই**] set th tone for all future Assamese magazines'।[১২৭] এই উক্তি সঠিক বা সমৰ্থনযোগ্য নহয়, যদিহে আমি মানি লওঁ যে কাকত-আলোচনীৰ 'tone'ৰ লগত তাৰ উদ্দেশ্যৰ এক অবিচ্ছেদ্য সম্পৰ্ক থাকে। ওপৰত আমি প্ৰাক-জোনাকী যুগৰ চাৰিখন প্ৰধান কাকত-আলোচনীৰ চাৰিত্ৰিক ভিন্নতাৰ বিষয়ে যি চমু আভাস দিলো তাৰ পৰাই বুজা যাব আমাৰ এই মন্তব্যৰ আঁৰত কি ধৰণৰ যুক্তিয়ে কাম কৰিছে। অৱশ্যে এটা ক্ষেত্ৰত **'অৰুণোদই'**ৰ সুৰে আলোচ্য কালছোৱাৰ কাকত-আলোচনীক বহুলাংশে প্ৰভাৱিত কৰিছিল বুলি ক'লে আপত্তিৰ বিশেষ থল নাথাকে। এই সুৰটো হ'ল **'অৰুণোদই'**ৰ আনুগত্যসূচক ৰাজনৈতিক সুৰ। পিছে এই ক্ষেত্ৰতো বোধ হয় হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ **'আসাম নিউচ'** আছিল, সীমিত অৰ্থত, এক শ্ৰদ্ধেয় ব্যতিক্ৰম। **'আসাম নিউচ'**ৰ এই প্ৰতিবাদী ৰাজনৈতিক ধাৰাটো তীব্ৰতৰ আৰু উন্নতৰ কৰাৰ প্ৰয়াস ঊনৈশ শতিকাত আৰু দেখা নগ'ল। ইয়াৰ এটা ঘাই কাৰণ সেই যুগৰ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ চিন্তা-চৰ্চাক নিয়ন্ত্ৰণ কৰিছিল নতুনকৈ ঠন ধৰি উঠা ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাই। এনে পৰিস্থিতিত ৰাজনৈতিক জাতীয়তাবাদে শিক্ষিতৰ চিন্তা আৰু চৰিত্ৰত পৰ্যাপ্ত প্ৰসাৰ লাভ নকৰাটোৱে স্বাভাৱিক। **'জোনাকী'**ৰ ৰাজনীতি-বিমুখতাত আমি ইয়াৰ প্ৰতিফলন দেখো।

নব্যশিক্ষিত অসমীয়াৰ আভ্যন্তৰীণ প্ৰয়োজনৰ তাগিদাত **'অৰুণোদই'**ৰ জন্ম হোৱা

---

১২৭. Ibid., pp.234-235

নাছিল, যদিও এই প্ৰয়োজন বহুলাংশে পূৰণ কৰিবলৈ সমৰ্থ হৈছিল বাৰ্তা-আলোচনীখন। আদৰ্শনিষ্ঠা আৰু ত্যাগৰ প্ৰতীক ব্যাপ্টিষ্ট মিশ্যনেৰীসকলে প্ৰকাশ কৰা 'অৰুণোদই' যে এটি আৰোপিত প্ৰক্ৰিয়া সেই কথা আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছো। এই আৰোপিত প্ৰক্ৰিয়াই কিন্তু অসমীয়া সমাজৰ একাংশৰ মাজত জন্ম দিলে এক আভ্যন্তৰীণ ধৰ্মাশ্ৰিত আত্ম-ৰক্ষামূলক প্ৰয়োজনৰ। ইয়াৰেই অভিব্যক্তি আউনীআটি সত্ৰৰ পৰা প্ৰকাশিত 'আসাম-বিলাসিনী'। অৱশ্যে প্ৰতিষ্ঠিত পুৰণি ধৰ্মৰ সপক্ষে ওলোৱা 'আসাম-বিলাসিনী'য়ে বিশেষ কোনো স্মৰণীয় বৰঙণি থৈ যাব নোৱাৰিলে। নব্যশিক্ষিত সংস্কাৰমুখী গোষ্ঠীক এইখন আলোচনীয়ে তুষ্ট বা আকৰ্ষিত কৰিব পৰা নাছিল। জ্ঞান-আহৰণ তথা ভাষিক আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ সংগ্ৰামৰ মিশ্যনেৰী-নিৰ্ভৰ চৰিত্ৰৰ নিমিত্তেও স্বদেশানুৰাগী শিক্ষিত অসমীয়া 'অৰুণোদই'ৰ প্ৰতিহে বিশেষভাৱে আসক্ত আছিল। মিশ্যনেৰীসকলৰ ধৰ্মান্তৰকৰণ প্ৰক্ৰিয়াই অসমীয়া সমাজৰ বৰ্ণ-হিন্দু অংশটোক স্পৰ্শ কৰাহেঁতেন অৱশ্যে 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ পৰম্পৰাই বেলেগ ধৰণৰ জনপ্ৰিয়তা তথা তীব্ৰতা লাভ কৰিলেহেঁতেন বুলি অনুমান কৰিব পাৰি।

ঊনৈশ শতিকাৰ আশীৰ দশকত ক্ৰমবৰ্ধিষ্ণু অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাই ক্ৰমে মূৰ্ত, স্পষ্ট আৰু বলিষ্ঠ ৰূপ ধাৰণ কৰিব ধৰিলে। ভাষা-সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰত চলা আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰয়াসৰ উপৰিও বাঙালী মধ্যশ্ৰেণীৰ সতে হোৱা জীৱিকা-কেন্দ্ৰিক সংঘাতেও নব্যশিক্ষিত অসমীয়াৰ এই নবোদ্ভূত চেতনাৰ গঢ়-গতি নিৰ্দ্ধাৰণ কৰিছিল। ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাৰ দ্বাৰা উদ্বুদ্ধ অসমীয়াই স্বাভাৱিকতে 'সমকালীন ৰাজনৈতিক আৰু অৰ্থনৈতিক ঘটনা-প্ৰবাহতকৈ অধিক গুৰুত্ব দিছিল অসমীয়া ভাষা, সাহিত্য আৰু জাতীয়তাৰ আত্ম-পৰিচয় প্ৰতিষ্ঠাৰ ওপৰত।'[১২৮] এইখিনিতে উল্লেখ্য যে বৃটিছ প্ৰশাসনৰ ভাষা-নীতিৰ ফলত অসমীয়া আৰু বঙলা ভাষাৰ মাজত যি প্ৰতিদ্বন্দ্বিতা উপস্থিত হৈছিল সি "অসমীয়া জাতীয়তাবাদী চেতনাক এটা নেতিবাচক ৰূপ দিলে।"[১২৯] সহজেই অনুমান কৰিব পাৰি এনে এক বৌদ্ধিক বাতাৱৰণত 'আসাম-বিলাসিনী'ৰ দৰে 'ধৰ্মালোচনী'[১৩০] সমাদৃত হোৱাৰ আশা কম। অন্যহাতেদি, 'মৌ'ৰ দৰে বিদেশানুৰাগ-প্ৰধান আলোচনীয়েও নব্যশিক্ষিতৰ জাতীয় চেতনাক সৰ্বাত্মক উদগনি দিব নোৱৰাটো মুঠেও আশ্চৰ্যজনক নহয়। কিয়নো, 'মৌ'ৰ ভাষাত, "কেজনমান অসমীয়াৰ মনত জাতিৰ স্বতন্ত্ৰতা প্ৰকাশৰ নিমিত্তে উদ্বেগ"ৰ জন্ম হ'লেও সি আচলতে

১২৮. নগেন শইকীয়া (সম্পাদক) পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১২

১২৯. বীৰেন্দ্ৰকুমাৰ ভট্টাচাৰ্য, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৫২

১৩০ বীৰেন্দ্ৰকুমাৰ ভট্টাচাৰ্যই 'আসাম-বিলাসিনী'ক 'ধৰ্মালোচনী' বুলিছে। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১০৩)

সংকীৰ্ণ জাতি-বিদ্বেষৰেই নামান্তৰ।[১৩১] গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ 'আসাম-বন্ধু'ও কেতিয়াবা 'জাতিৰ স্বতন্ত্ৰতা প্ৰকাশৰ নিমিত্তে' উদগ্ৰীৱ হৈ পৰা শিক্ষিত অসমীয়াৰ দ্বাৰা তিৰস্কৃত হৈছিল বুলি অনুমান কৰিব পাৰি। 'আসাম-বন্ধু'ত আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ, "অনেকে আমাক বঙালীৰ গাত আউজা বুলি ইতিকিং কৰে। আৰু আশ্ৰয় দিবলৈ কৃপণালি কৰে। ... বঙালীৰ গাত আঁউজাত আমি দোষ নেদেখোঁ।"[১৩২] কথাকেইষাৰৰ নেপথ্যত থকা সুপ্ত আৰু সংযত ক্ষোভৰ সুৰটো মন কৰিবলগীয়া। বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাৰে অনুপ্ৰাণিত নব্যশিক্ষিত অসমীয়াৰ সকলোবোৰ প্ৰধান চাহিদা 'আসাম-বন্ধু' এও পূৰণ কৰিব পৰা নাছিল।

১৮৮৮ চনত কলিকতাত প্ৰতিষ্ঠিত হয় 'অসমীয়া ভাষা উন্নতি সাধিনী সভা।' এই সভাখনেই আছিল প্ৰকৃতাৰ্থত অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাৰ সফল সাংগঠনিক অভিব্যক্তি; কিয়নো "[it] was inspired by the zeal of national self-assertion rather than by purely intellectual objective।"[১৩৩] আমাৰ আলোচ্য কালছোৱাত প্ৰকাশিত অসমীয়া কাকত-আলোচনীত এই 'self-assertion'ৰ সুৰটো দুৰ্বল অথবা অনুপস্থিত। কলিকতাবাসী অসমীয়া ছাত্ৰৰ আলচ আৰু আগ্ৰহৰ পৰা জন্ম লাভ কৰা এই সভাখনৰ নামৰ পৰাই বুজিব পাৰি যে "সভাৰ উদ্দেশ্য হৈছে অসমীয়া ভাষাৰ উন্নতি সাধন কৰা।"[১৩৪] এইখন সভাৰ মুখপত্ৰ হিচাপে ১৮৮৯ চনত 'জোনাকী'ৰ জন্ম। 'অৰুণোদই'ৰ স্বঘোষিত উদ্দেশ্যত অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ কোনো উল্লেখ নাছিল। অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত বিশেষ স্থান অধিকাৰ কৰা 'আসাম-বন্ধু' এও ভাষাৰ প্ৰতিষ্ঠা আৰু বিকাশৰ ওপৰত বিশেষ প্ৰাধান্য দিছিল বুলি মনে নধৰে। এই পিনৰ পৰা 'জোনাকী'ৰ উদ্দেশ্য আৰু ভূমিকা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। সাহিত্যৰ বহুমুখী বিকাশ আৰু নতুন ভাৱধাৰাৰ সম্প্ৰসাৰণত বিশেষভাৱে সহায় কৰিলেও 'জোনাকী'ৰ অন্যতম প্ৰধান প্ৰেৰণা আছিল ভাষাভিত্তিক জাতীয় চেতনা। 'জোনাকী'ৰ 'আত্মকথা'ত লিখা হৈছিল, 'ভাষালৈ আমাৰ বিশেষ চকু থাকিব।'[১৩৫] প্ৰাক-'জোনাকী' যুগৰ প্ৰধান কাকত-আলোচনীকেইখনৰ লগত কিছু গুৰুত্বপূৰ্ণ সামঞ্জস্য থাকিলেও ভাষিক প্ৰতিষ্ঠা তথা বিকাশ সম্পৰ্কে এই স্বঘোষিত একনিষ্ঠ আৰু স্পষ্ট

১৩১. সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১১০
১৩২. নগেন শইকীয়া (সম্পাদক), পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৪৩৪
১৩৩. Tilottoma Misra, op.cit., p.172
১৩৪. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৭৮
১৩৫. নন্দ তালুকদাৰ, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ১১৯

সচেতনতা 'জোনাকী'ৰ এক লেখত ল'বলগীয়া বৈশিষ্ট্য। 'জোনাকী'ৰ বিষয়ে সবিশেষ বা বিশ্লেষণাত্মক পৰ্যালোচনা আমাৰ বৰ্তমান আলোচনাৰ গণ্ডীৰ বাহিৰত যদিও আমি এই কথা নিশ্চয় কৈ থোৱা উচিত হ'ব যে উনৈশ শতিকাৰ শেষৰ পিনে ক্ৰমে পুৰঠ, সক্ৰিয় আৰু সবল হ'ব ধৰা ভাষিক-সাংস্কৃতিক জাতীয় চেতনাৰ বিশস্ত মুখপত্ৰ হিছাপে 'জোনাকী' এ অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত নিঃসন্দেহে এক স্মৰণীয় স্থান অধিকাৰ কৰিছে। ঐতিহাসিক কাৰণে প্ৰাক্-'জোনাকী' যুগৰ কোনো কাকত-আলোচনীৰ ক্ষেত্ৰত এইষাৰ কথা সঠিকভাৱে প্ৰযোজ্য নহয়। ইয়াৰ অৰ্থ অৱশ্যে এই নহয় যে সেইকালৰ প্ৰধান কাকত-আলোচনীকেইখনৰ ঐতিহাসিক তাৎপৰ্য তথা অৱদান গৌণ অথবা গুৰুত্বহীন। (ৰচনা ঃ জুন-জুলাই, ১৯৯১)

পৰিশ্ৰম-প্ৰশস্তি ঃ হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ 'পাঠমালা'ত এভুমুকি

উনৈশ শতিকাৰ অগ্ৰণী অসমীয়াকেইজনৰ ভিতৰত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাই বোধ হয় আধুনিকতাৰ নিৰ্যাস আটাইতকৈ গভীৰভাৱে আত্মস্থ কৰিছিল। পিছ পৰা সমাজত এনে এক অগতানুগতিক ব্যক্তিত্বই নানা তৰহৰ সামাজিক পীড়নৰ সম্মুখীন হোৱাটো আচৰিত নহয়। আজিৰ সৰ্বজনবন্দিত হেমচন্দ্ৰই তেওঁৰ জীৱন-কালত সমাজৰ কটাক্ষ আৰু ককৰ্থনা সহিবলগীয়া হৈছিল বুলি আমি অনায়াসে অনুমান কৰিব পাৰোঁ। জীৱনীকাৰ সৰ্বেশ্বৰ কটকীৰ পৰা আমি জানিব পাৰোঁ যে আনকি মৃত্যুৰ পিছতো হেমচন্দ্ৰৰ মৃতদেহ স্পৰ্শ কৰিবলৈ মানুহৰ অভাৱ হৈছিল। (সৰ্বেশ্বৰ কটকী, **হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰ জীৱন-চৰিত**, যোৰহাট, ১৯৮২, পৃঃ ৩৩) এই অৱজ্ঞা-অনাদৰৰ কাৰণ আছিল হেমচন্দ্ৰৰ প্ৰথাদ্ৰোহী ধ্যান-ধাৰণা আৰু আচৰণ। ৰক্ষণশীল মতামতৰ প্ৰতি কেৰেপ নকৰি তেওঁ বিধৱা বিবাহৰ সপক্ষে মাত মাতিছিল। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৯০-৯২) খোৱা-বোৱাৰ ক্ষেত্ৰতো তেওঁৰ মন আৰু আচৰণ আছিল সংস্কাৰমুক্ত ঃ ব্ৰাহ্মণ হৈও তেওঁ অব্ৰাহ্মণ ৰান্ধনি ৰাখিবলৈ অকণো কুণ্ঠাবোধ কৰা নাছিল। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৩২) আটাইতকৈ ডাঙৰ কথা হ'ল, প্ৰচলিত অৰ্থত তেওঁ ধৰ্মানুৰাগী নাছিল। কোনো শংকা বা দ্বিধা নোহোৱাকৈ তেওঁ প্ৰকাশ্যে মানুহৰ আগত নিজকে নাস্তিক বুলিছিল ঃ "মই নাস্তিক। হিন্দুৰ সংখ্যা দৰ্শনতেই ঈশ্বৰ মনা নাই।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৮৬) পিছে যিটো কথা বিশেষভাৱে লক্ষণীয় সেইটো হ'ল, নাস্তিক্য/সংশয়বাদৰ সমৰ্থনত হেমচন্দ্ৰই যুক্তি বিচাৰি পাইছিল দেশীয় ঐতিহ্যত। আধুনিকতাৰ অজুহাতত তেওঁ যে সমস্ত ভাৰতীয় ঐতিহ্যক জলাঞ্জলি দিবলৈ ৰাজি নাছিল তাৰ অন্য প্ৰমাণো তেওঁৰ ৰচনাত আছে।

হেমচন্দ্ৰ কেৱল আধুনিক মনোভাৱাপন্ন সংস্কাৰকেই নাছিল। অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যলৈও তেওঁ অক্ষয় অৰিহণা আগবঢ়াই থৈ গৈছে। তেওঁৰ কালজয়ী কৃতি হ'ল **'হেমকোষ'**। সমাজৰ কেৰোণ আৰু কলঙ্কৰ স্বৰূপ উদ্‌ঘাটন কৰি লিখা **"কানীয়াৰ কীৰ্ত্তন"** আৰু **"বাহিৰে ৰং চং ভিতৰে কোৱাভাতুৰী"** অসমীয়া সাহিত্যৰ দুটি উজ্জ্বল সৃষ্টি। এইবোৰৰ উপৰি হেমচন্দ্ৰই ব্যাকৰণ আৰু পাঠ্যপুথিও লিখিছিল। **'পাঠমালা'** তেওঁ ৰচনা কৰা এখন লেখত ল'বলগীয়া পাঠ্যপুথি। ভালকৈ পঢ়ি চালে দেখা যায় যে **'পাঠমালা'**ৰ কোনো কোনো ঠাইত হেমচন্দ্ৰৰ আধুনিক মনটোৰ

প্ৰতিফলন বেছ স্বচ্ছ। বিভিন্ন পাঠৰ সহায়ত তেওঁ বিদ্যাৰ্থীসকলৰ চেতনাত যে নতুন ভাবধাৰাৰ বীজ ৰোপণ কৰিব বিচাৰিছিল, সেই কথা বুজাত অসুবিধা নহয়। এটা দৃষ্টান্ত দিলে কথাটো পৰিষ্কাৰ হ'ব। আমাৰ সমাজত আজিও অদৃষ্টবাদী মানুহৰ সংখ্যা বৰ তাকৰ নহয়। একশ-ডেৰশ বছৰ পূৰ্বে এই অদৃষ্টবাদৰ প্ৰভাৱ নিশ্চয় আৰু ব্যাপক তথা গভীৰ আছিল। হেমচন্দ্ৰই বুজিছিল, মানুহৰ আত্ম-নিৰ্ভৰশীলতা আৰু সমাজৰ অগ্ৰগতিৰ কাৰণে এনে দৈববাদী চিন্তা অন্তৰায় স্বৰূপ। 'পাঠমালা'ৰ প্ৰথম অধ্যায়তে সেয়েহে তেওঁ লিখিছে : "মন্দ বুদ্ধিৰ মানুহে মাথোন দৈৱৰ ওপৰত ভৰসা কৰে, এতেকে আপোনাৰ শক্তিৰে দৈৱক ঠেলি পুৰুষালি কৰা; যত্ন কৰিলে যদি সিদ্ধি নহয় তাত দোষ কি?" (হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা, **পাঠমালা**, গুৱাহাটী, ১৯৮৬, পৃঃ ৩)। আধুনিক মানসিকতাক প্ৰতিনিধিত্ব কৰা এই ধৰণৰ আৰু কিছু উক্তি/ব্যাখ্যা 'পাঠমালা'ত আছে। আমি পিছে সেই বিষয়ে আলচ নকৰি 'পাঠমালা'ত থকা পৰিশ্ৰম বিষয়ক কথাখিনি ভালকৈ ফঁহিয়াই চাবলৈ বিচাৰিছোঁ।

পৰিশ্ৰম অবিহনে খাদ্য-সংগ্ৰহ আৰু খাদ্য-উৎপাদন সম্ভব নহয়। সমাজ-বিকাশৰ প্ৰাথমিক স্তৰত উৎপাদন পদ্ধতি অনুন্নত হোৱা হেতুকে সকলো মানুহে জীৱন ধাৰণৰ উদ্দেশ্যে কায়িক পৰিশ্ৰম কৰিছিল। এই সময়ত কায়িক পৰিশ্ৰমৰ প্ৰতি মানুহৰ কোনো ঘৃণা বা অৱজ্ঞাৰ ভাব নাছিল বুলি যুক্তিসংগতভাৱে অনুমান কৰিব পাৰি। কালক্ৰমত সমাজত শ্ৰেণীবিভাজন সূত্ৰপাত হ'ল আৰু তেতিয়া এমুঠি মানুহে আনৰ কায়িক শ্ৰমৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰাটো নিয়ম হৈ পৰিল। এই সময়ৰ পৰাই লাহে লাহে শাৰীৰিক শ্ৰমৰ প্ৰতি ঘৃণা, অৱজ্ঞা আৰু অনীহা দেখা গ'ল। পৃথিৱীৰ সৰ্বত্ৰ এই মনোভাব দেখা যায়।

নানা ধৰ্মীয়-সাংস্কৃতিক কাৰণে ভাৰতত এই শ্ৰমবিমুখ মনোভাৱ তীব্ৰতৰ হ'ল। জনৈক লেখকে ইয়াৰ এটা কাৰণ বিচাৰি পাইছে কৰ্মফল তত্ত্বত : যদি ভবা হয় যে পূৰ্বজন্মৰ পাপৰ ফলতহে মানুহে পৰিশ্ৰম কৰিবলৈ বাধ্য হয়, তেন্তে শ্ৰমৰ প্ৰতি আকৰ্ষণ তথা সম্ভ্ৰমৰ উদ্ৰেক হ'ব কেনেকৈ? (A. Jha. **Modernisation and the Hindu Socio-Culture**, Delhi, 1978, p. 102)। অন্যহাতেদি, পৰম্পৰাপুষ্ট হিন্দু সমাজত 'those [occupations] involving manual work are rated lower than those which do not.' (M.N Srinivias, **Social Change in Modern India**, New Delhi, 1984, p. 120) এই সামাজিক মূল্যবোধৰ সতে জাত-ব্যৱস্থা (caste system)ৰ সম্পৰ্ক নথকা নহয়। এচাম সমাজ-বিজ্ঞানীৰ মতে জাত-ব্যৱস্থাৰ বাবেহে বহুতো ভাৰতীয়ই শাৰীৰিক শ্ৰমক উপযুক্ত মৰ্যাদা নিদিয়ে।

অৱশ্যে কিছু সমাজবিজ্ঞানীয়ে এই ব্যাখ্যা সন্তোষজনক বুলি নাভাবে। আঁদ্রে বেতেৰ মতে উচ্চ বৰ্গীয় হিন্দুৰ দৰে মুছলমান অভিজাতসকলৰ মাজতো শাৰীৰিক শ্ৰমৰ প্ৰতি অনীহা সুলভ। (A. Beteille, **Inequality and Social Change,** New Delhi, 1978, p.21) সি যি কি নহওক, এই কথা সঁচা যে সকলো পৰম্পৰাগত সমাজত কায়িক শ্ৰম ইমানেই সম্মান-হানিকৰ বুলি বিবেচিত যে 'there are few of the better class who are not possessed of an instinctive repugnance for the vulgar forms of labour' (T. Veblen, **The Theory of Leisure Class,** London, 1957, p.37)। আধুনিক ভাবাদৰ্শই শ্ৰমৰ জয়গান গালেও বহুতো মানুহৰ মনৰ পৰা কায়িক শ্ৰমৰ প্ৰতি সামন্তীয় দৃষ্টিভঙ্গী সম্পূৰ্ণভাৱে আঁতৰ হোৱা নাই।

এই পটভূমিত বিচাৰ কৰিলেহে হেমচন্দ্ৰৰ 'পাঠমালা'ত অন্তৰ্ভুক্ত 'পৰিশ্ৰমৰ সুগুণ' শীৰ্ষক পাঠটিৰ গভীৰ আদৰ্শগত তাৎপৰ্য আমি উপলব্ধি কৰিব পাৰিম। কোনো সন্দেহ নাই, মধ্যশ্ৰেণীৰ দৃষ্টিকোণৰ পৰা মূলতঃ এই শ্ৰেণীৰ ছাত্ৰসকলৰ কাৰণে হেমচন্দ্ৰই পাঠটি যুগুত কৰিছিল। এই সীমাবদ্ধতাই কিন্তু তেওঁৰ ৰচনাখনৰ গুৰুত্ব হ্ৰাস কৰা নাই। বিদ্যাসাগৰৰ প্ৰসিদ্ধ পাঠ্যপুস্তক 'বোধোদয়'ত আমি পৰিশ্ৰমৰ বিষয়ে এটি পাঠ পঢ়িবলৈ পাওঁ। (**বিদ্যাসাগৰ ৰচনাসমগ্ৰ,** কলিকতা, ১৯৮৭, পৃঃ ২০৮-২১০) এই পাঠটিৰ লগত হেমচন্দ্ৰৰ 'পৰিশ্ৰমৰ সুগুণ'ৰ তুলনা কৰিলে বুজিব পাৰি, কায়িক শ্ৰমৰ প্ৰতি পৰম্পৰাগত নেতিবাচক ধাৰণাবোৰ অশুদ্ধ আৰু অনিষ্টকৰ বুলি ছাত্ৰসকলক বুজাবলৈ বিদ্যাসাগৰতকৈ হেমচন্দ্ৰ কিমান বেছি আগ্ৰহী আৰু উৎসাহী আছিল। হেমচন্দ্ৰই লিখিছে যে ৰজা আৰু গ্ৰন্থকাৰেও পৰিশ্ৰম কৰে, কিন্তু যি শ্ৰমৰ দ্বাৰা মানুহৰ খাদ্য আৰু কাপোৰ-কানি উৎপন্ন হয় "সি সকলোতকৈ শ্ৰেষ্ঠ আৰু আৱশ্যকীয় [শ্ৰম]"। '**পাঠমালা,** পৃঃ ২৮-২৯) হেমচন্দ্ৰই আচলতে সকলো শ্ৰম সমগোত্ৰীয় বুলি ভবা নাই আৰু সেই নিমিত্তে প্ৰজ্ঞাদীপ্ত আত্ম-প্ৰত্যয়েৰে তেওঁ কৈছে "... নাঙলৰ খুটিত ধৰি যি খেতি কৰে, তেওঁ লাখপতি ধনলোকতকৈ অধিক আদৰৰ যোগ্য আৰু সকলোৰে কৃতজ্ঞতাৰ পাত্ৰ।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ২৯) লক্ষণীয়, কৰ্মিষ্ঠ খেতিয়কৰ সমস্যা-সংকটৰ উল্লেখ নাথাকিলেও এনে উক্তিত আছে খাটিখোৱা মানুহৰ প্ৰতি নিভাঁজ শ্ৰদ্ধা। কেৱল শ্ৰমৰ প্ৰতিয়েই নহয়, শ্ৰমজীৱীসকলৰ প্ৰতিও হেমচন্দ্ৰই বিদ্যাৰ্থীসকলৰ মনত সশ্ৰদ্ধ সহানুভূতি সঞ্চাৰ কৰিবলৈ বিচাৰিছিল যেন লাগে। আলোচ্য পাঠটিৰ শেষৰ বাক্যটি বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। তেওঁ কৈছে যে অন্ন-বস্ত্ৰৰ কাৰণে পথাৰত খেতি কৰাটো কেতিয়াও লাজৰ বা নিন্দাৰ বিষয় নহয়। "বৰং স্বাধীনতাক জলাঞ্জলি দি লোকৰ চাকৰ হৈ জীৱিকা কৰাতকৈ এশগুণে উত্তম আৰু

প্ৰশংসনীয়।" (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ২৯) বৃটিছ প্ৰশাসনৰ চাকৰিয়াল হেমচন্দ্ৰৰ এই উক্তি অৱচেতনৰ ক্ষোভৰ পৰোক্ষ প্ৰকাশনেকি? ঔপনিবেশিক অৰ্থনীতিৰ সৰ্বগ্ৰাসী স্বৰূপ উপলব্ধি কৰিব নোৱাৰি হেমচন্দ্ৰই হয়তো ভাবিছিল, কায়িক শ্ৰমে বৃটিছ-শাসিত অসমৰ মানুহক স্বাধীনতা বিসৰ্জন নিদিয়াকৈ জীয়াই থকাৰ সুযোগ দিব।

আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ "**অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ**"ত পৰিশ্ৰমৰ বিষয়ে এটি পাঠ আছে। (যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞা সম্পাদিত, **অসমীয়া ল'ৰাৰ মিত্ৰ**, দ্বিতীয় কাণ্ড, গুৱাহাটী, ১৯৯২, পৃঃ ৬৬-৬৯) এই পাঠটিত আনন্দৰামে পৰিশ্ৰমৰ দ্বাৰা কেনেকৈ আত্মোন্নতি সম্ভৱ, তাৰ কথাহে লিখিছে; কায়িক শ্ৰমৰ সামাজিক ভূমিকা আৰু গুৰুত্ব সম্পৰ্কে তেওঁ বিশেষ একো লিখা নাই। এইপিনৰ পৰা চাবলৈ গ'লে হেমচন্দ্ৰৰ ৰচনাখন নিঃসন্দেহে ব্যতিক্ৰমধৰ্মী। কায়িক শ্ৰমক অশ্ৰদ্ধা কৰাৰ যে কোনো যুক্তি নাই, এই কথাটোক হেমচন্দ্ৰই তেওঁৰ চুটি ৰচনাখনৰ জৰিয়তে ব্যক্ত কৰিছে। কিন্তু ইয়াতেই তেওঁ বৈ যোৱা নাই। মানুহৰ বিকাশৰ বুৰঞ্জীত শ্ৰমৰ ঐতিহাসিক ভূমিকাৰ বিষয়েও তেওঁ কিছু সাৰুৱা কথা পাঠটিৰ প্ৰথম পৰিচ্ছেদতেই উল্লেখ কৰিছে।

মানুহ আৰু সমাজৰ বিকাশত শ্ৰমৰ ঐতিহাসিক অৱিহণাৰ কথা বস্তুনিষ্ঠ সমাজবিজ্ঞানীসকলে একমুখে স্বীকাৰ কৰিছে। সভ্যতাৰ আৰম্ভণিৰ লগত শ্ৰমৰ সম্পৰ্ক পোনপটীয়া। কিয়নো, প্ৰকৃতিৰ বুকুত পোৱা বস্তুবোৰক মানুহে যেতিয়া হাতিয়াৰ আৰু অস্ত্ৰ হিছাপে ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ ল'লে, তেতিয়াৰ পৰাই সভ্যতাৰ সূত্ৰপাত হয়। (R.J. Forbes, **The Conquest of Nature : Technology and Its Consequences,** Harmondsworth, 1971, p.19) সমাজ-বিৱৰ্তনৰ আদিম স্তৰত আত্ম-সংৰক্ষণৰ স্বাৰ্থত মানুহে প্ৰকৃতিক নিজৰ বশলৈ আনিবলৈ প্ৰাণপণে যি চেষ্টা চলাইছিল, তাৰপৰাই ক্ৰমে উদ্ভৱ হয় মানুহৰ বুদ্ধি-বৃত্তি। অৰ্থাৎ যি মানবোচিত বুদ্ধিমত্তাই মানুহক আন জন্তুৰ তুলনাত ওখ আসনত বহুৱাইছে, তাৰ উন্মেষ-লগ্নত শ্ৰমৰ ভূমিকা আছিল আটাইতকৈ গুৰুত্বপূৰ্ণ।

বস্তুনিষ্ঠ সমাজবিজ্ঞানে কোৱা এই কথাখিনিকে "পৰিশ্ৰমৰ সুগুণ" শীৰ্ষক পাঠটিৰ প্ৰথম পৰিচ্ছেদত হেমচন্দ্ৰই বৰ প্ৰাঞ্জলভাৱে কৈছে। যি বুদ্ধি-বৃত্তি মানুহৰ আত্ম-গৌৰৱৰ ভিত্তি তাৰ উৎস যে অপাৰ্থিৱ নহয়, লৌকিক শ্ৰমহে, সেই কথা তেওঁৰ চুটি ৰচনাখনত স্পষ্ট। এটি মাত্ৰ বাক্য উদ্ধৃত কৰিলেই কথাটো বুজা যাব : *"মানুহৰ লাগতিয়াল বস্তুবিলাক পৰিশ্ৰমৰ দ্বাৰা উৎপন্ন কৰিবলগীয়া নহৈ অন্যান্য জন্তুৰ দৰে অনায়াসে পাব পৰা হোৱা হ'লে তেওঁৰ বুদ্ধি ইমান চোকা নহ'লহেঁতেন, এতেকে পৰিশ্ৰমে মানুহক ইতৰ জন্তুতকৈ শ্ৰেষ্ঠ কৰিছে।" (পাঠমালা, পৃঃ ২৭-২৮)*

হেমচন্দ্রৰ শেষ বাক্যাংশই আমাক এঙ্গেলচৰ এষাৰ কথালৈ মনত পেলাই দিয়ে। মানুহৰ বিৱৰ্তনত কায়িক শ্ৰমৰ ঐতিহাসিক ভূমিকাৰ কথা উল্লেখ কৰি এঙ্গেলচে কৈছে ঃ 'And what do we find .... as the characteristic difference between the troupe of monkeys and human society? **Labour** (F. Engels, **The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man,** Moscow, 1968, pp.7-8) এই বক্তব্যৰ সতে হেমচন্দ্ৰৰ উল্লিখিত বাক্যাংশৰ সাদৃশ্য মন কৰিবলগীয়া।

হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা আছিল স্বাস্থ্য-সচেতন লোক। স্বাস্থ্যৰ সকলো দায়-দায়িত্ব পূৰ্বজন্মৰ কৰ্ম বা অদৃষ্টৰ হাতত এৰি দিয়া বিধৰ মানুহ তেওঁ নাছিল। নিজৰ শৰীৰৰ যত্ন তেওঁ নিজেই লৈছিল আৰু আনকো সেই শিক্ষা দিবলৈ যত্ন কৰিছিল। এই উদ্দেশ্যেই তেওঁ নিশ্চয় **Way to Health** নামৰ ইংৰাজী কিতাপখন অসমীয়ালৈ অনুবাদ কৰিছিল। ব্যক্তিগত জীৱনতো তেওঁ, বাত-বেমাৰে আক্ৰমণ নকৰালৈকে, সদায় ব্যায়াম কৰিছিল আৰু ফুলনি বা শাক-পাচলিৰ বাৰীত নিজে কোৰ মাৰিছিল। (সৰ্বেশ্বৰ কটকী, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ৮৮-৮৯) আচৰিত নহয় যে 'পাঠমালা'ত সন্নিবিষ্ট পৰিশ্ৰম-বিষয়ক ৰচনাখনত স্বাস্থ্য-সচেতন হেমচন্দ্ৰই শৰীৰৰ ওপৰত পৰিশ্ৰমৰ সুপ্ৰভাৱৰ কথাও উল্লেখ কৰিছে ঃ "পৰিশ্ৰমৰ পৰা আমাক লগা বস্তুবিলাক উৎপন্ন হয়, অকল সেয়ে নহয়, তাৰ দ্বাৰা শৰীৰ সঞ্চালিত হৈ দৃঢ় আৰু বলিষ্ঠ হয়, মনো প্ৰফুল্ল থাকে।" (পাঠমালা, পৃঃ ২৯) এই প্ৰসংগত তেওঁ ঘৰৰ ভিতৰত বৰ গাৰুত আঁউজি বহি থকা অলস আৰু আৰামপ্ৰিয় 'বৰ লোক'ৰ প্ৰতি ভৰ্ৎসনামিশ্ৰিত তিৰ্যক মন্তব্য দিছে। (উক্ত গ্ৰন্থ, পৃঃ ২৯) সন্দেহ নাই, সামন্তীয় জীৱনধাৰাৰ প্ৰতি হেমচন্দ্ৰৰ কোনো আকৰ্ষণ নাছিল। পুৰণি প্ৰমূল্যক প্ৰশ্ৰয় দিয়া শিক্ষিত চাকৰিজীৱীসকলৰ শ্ৰম-বিৰাগকো তেওঁ চোকা ভাষাৰে সমালোচনা কৰিবলৈ কুণ্ঠাবোধ কৰা নাছিল।

আমি আলোচনা কৰা হেমচন্দ্ৰৰ ৰচনাখনৰ এটি লেখত ল'বলগীয়া বৈশিষ্ট্য হ'ল—শ্ৰমৰ সামাজিক গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনৰ কথা লিখোঁতে তেওঁ ক'তো শাস্ত্ৰীয় বিধান আৰু ব্যাখ্যাৰ উল্লেখ কৰা নাই। এইক্ষেত্ৰত তেওঁৰ দৃষ্টিকোণ সম্পূৰ্ণভাৱে ধৰ্মমুক্ত (secular)। হেমচন্দ্ৰই আচলতে বিদ্যাৰ্থীসকলৰ মনত সুমুৱাই দিবলৈ বিচাৰিছিল জীৱনমুখী আৰু যুগোপযোগী আধুনিক ভাবধাৰা। সেই নিমিত্তে আলোচ্য পাঠটিত আমি তেওঁৰ নিজস্ব মতামতবোৰে বিশেষ প্ৰাধান্য লাভ কৰা দেখিবলৈ পাওঁ। নিঃসংশয়ে ক'ব পাৰি যে চিন্তা-চেতনাৰ আধুনিকীকৰণেই আছিল 'পাঠমালা'ৰ পৰিশ্ৰম-প্ৰশস্তিৰ অন্যতম লক্ষ্য। (ৰচনা ঃ ফেব্ৰুৱাৰী, ২০০০)

এখন পুৰণি অসমীয়া পুথি ঃ 'আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণ'

(প্ৰয়াত প্ৰভাত শৰ্মাৰ স্মৃতিত, সকৃতজ্ঞ শ্ৰদ্ধাৰে)

(১)

অসম ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানীৰ অধীনলৈ যোৱাৰ পিছত অসমীয়া সমাজৰ একাংশৰ অভিজ্ঞতাৰ পৰিধি বহল হ'ল। ইয়াৰ অনিবাৰ্য প্ৰভাৱ দেখা গ'ল অন্তৰ্জগতত ঃ তেওঁলোকৰ চেতনাত অংকুৰিত হ'বলৈ ধৰিলে নতুন মূল্যবোধ, ধ্যান-ধাৰণা আৰু আকাঙ্ক্ষা। চেতনাৰ স্থবিৰতাত ফাট মেলাৰ লগে লগে সমাজ-জিজ্ঞাসাত সংযোজিত হ'ল এক অভিনৱ মাত্ৰা, অনুভূত হ'বলৈ ধৰিলে আত্ম-সমীক্ষাৰ তাৎক্ষণিক প্ৰয়োজন। সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত চেতনাৰ এই উল্লেখ্য উত্তৰণৰ গুৰুত্ব অপৰিসীম। কিয়নো এই পটভূমিত বিচাৰ কৰি চালেহে উনৈশ শতিকাৰ অসমীয়া সাহিত্যৰ ধৰ্মমুক্ত (secular) ধাৰাটোৰ উৎস আৰু গূঢ়াৰ্থ বুজাত যথেষ্ট সহায় হ'ব বুলি আমাৰ মনে ধৰে।

ঈষৎ আচৰিত যেন লাগিলেও এই কথা সঁচা যে ধৰ্ম-প্ৰচাৰৰ উদ্দেশ্যে অসমলৈ অহা মিশ্যনেৰীসকলৰ অৰুণোদইতেই আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ ধৰ্মমুক্ত ধাৰাটোৰ সূত্ৰপাত হয়। অৰুণোদইৰ পাতত আমি ধৰ্মমুক্ত বিষয়-বস্তুৰ ভিত্তিত সাহিত্য-ৰচনাৰ বহুতো চিত্তাকৰ্ষক নমুনা পঢ়িবলৈ পাওঁ। কেৱল গদ্যই নহয়, এইবোৰৰ ভিতৰত কবিতাও আছে। প্ৰাক-অৰুণোদই যুগত গুৱাহাটী, কলিকতা, ছপাশাল ইত্যাদিৰ বিষয়ে কবিতা লিখাটো জানো সম্ভৱ আছিল? অৰুণোদইৰ পাতত কিন্তু এই ইহলৌকিক বিষয়বোৰে আত্ম-প্ৰকাশ কৰিলে কবিতাৰ বিষয়-বস্তু হিচাপে। ইয়াৰ প্ৰভাৱ আছিল সুদূৰপ্ৰসাৰী। বুৰঞ্জীকাৰ বেণুধৰ শৰ্মাই কৈ গৈছে, অৰুণোদই ওলোৱাৰ পৰা "পাৰলৌকিক জগতৰ বিষয়ে চিন্তা কৰাটো পাতলি আহিল" আৰু বাস্তৱ পৃথিৱীখনৰ পিনে মানুহৰ চিন্তা-চৰ্চা ঢাল খালে। কথাষাৰ বহুলাংশে সঁচা—অন্ততঃ সমাজ-চিন্তা আৰু সাহিত্য-কৰ্মৰ পিনৰ পৰা। অৱশ্যে অৰুণোদইৰ বাহিৰেও অন্যান্য কাৰকো এই ক্ষেত্ৰত সক্ৰিয় আছিল।

(২)

যাইকে অৰুণোদইৰ পাতত সৃষ্টি হোৱা সাহিত্যৰ ধৰ্মমুক্ত ধাৰাটোৰ ধাৰাবাহিকতা

লক্ষ্য কৰা যায় আমি আলোচনা কৰিব বিচৰা কবিতা পুথিখনত। ১৮৭৫ চনত শিৱসাগৰৰ পৰা প্ৰকাশিত সোমেশ্বৰ শৰ্মা বড়ুয়া (বৰুৱা)ৰ এই পুথিখনৰ নাম **আসাম কোম্পানিৰ বিৱৰণ**। "ধৰ্ম প্ৰকাশ যন্ত্ৰে মুদ্ৰিত" এই ১৬ পৃষ্ঠাৰ পুথিখনৰ ৩০০ কপি ছপা কৰা হৈছিল। সাহিত্যিক মূল্যৰ পিনৰ পৰা এই পুথিখনত স্মৰণীয় বা উল্লেখযোগ্য কিবা বৈশিষ্ট্য আছে বুলি মনে নধৰে। সম্ভৱতঃ এইবাবেই শৰ্মা বৰুৱাৰ এই ৰচনাই সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত ঠাই দখল কৰিব নোৱাৰিলে।

আসাম কোম্পানীৰ কাম আছিল চাহপাতৰ উৎপাদন আৰু বিক্ৰয়। এনে এটা ব্যৱসায়িক কোম্পানীক কেন্দ্ৰ কৰি কবিতা পুথি লিখাটো নিশ্চয় এক উল্লেখযোগ্য কীৰ্তি। অভিজ্ঞতাৰ পৰিধি বাঢ়ি যোৱাৰ লগে লগে কবিতাৰ বিষয়-বস্তুৰ পৃথিবীলৈ কেনেকৈ পৰিবৰ্তন আহিছিল ই তাৰ এক উৎকৃষ্ট উদাহৰণ। কেৱল বিষয়-বস্তুৰ বেলিকাই নহয়, শব্দ-চয়নৰ ক্ষেত্ৰতো কবিসকলে কেতিয়াবা অভিনৱ উদাৰতাৰ পৰিচয় দিছিল। **অৰুণোদই**ত দয়াৰাম চৌতিয়াই লিখা 'চাপাখানাৰ বিবৰণ'ত আমি 'কেইচ', 'কৰেক্ত' আদিৰ দৰে ইংৰাজী শব্দৰ ব্যৱহাৰ পাওঁ। সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ **আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণ**ত ইংৰাজী শব্দৰ আৰু বহুল প্ৰয়োগ দেখা পাওঁ। কেইটামান নমুনা হ'ল—ডিপাৰ্টমেণ্ট, পেকিং, এসিষ্টাণ্ট, মেডিকেল, আফিস, একাউণ্টেণ্ট, একজামিনাৰ ইত্যাদি। শব্দৰ সহায়ত নতুন অভিজ্ঞতা ব্যক্ত কৰিবলৈ গ'লে যিকোনো ভাষাই—অন্ততঃ প্ৰথম অৱস্থাত—উদাৰ হ'বলৈ বাধ্য হয়। সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ পুথিখনত এই উদাৰতাৰ বহুতো সাক্ষ্য সিঁচৰতি হৈ আছে।

(৩)

পাশ্চাত্য জ্ঞান-বিজ্ঞান, ইংৰাজৰ বাণিজ্যিক দক্ষতা, প্ৰণালীবদ্ধ ঔপনিবেশিক প্ৰশাসন ইত্যাদিৰ সান্নিধ্যলৈ অহাৰ বা সম্ভেদ পোৱাৰ পিছত শিক্ষিত ভাৰতীয়ৰ মন স্বাভাবিকতে বিস্ময়াভিভূত হৈ পৰিছিল। এই বিস্ময়ৰ ভাবক আমি দুটা পৃথক যুগ মুখামুখি হোৱাৰ ফলত সৃষ্টি হোৱা আনুভূতিক প্ৰতিক্ৰিয়া বুলি ক'ব পাৰোঁ। কোৱা বাহুল্য, এই আনুভূতিক প্ৰতিক্ৰিয়াই নৱাগত ঔপনিবেশিক শক্তিৰ প্ৰতি আনুগত্য আৰু আকৰ্ষণ বঢ়াইছিল আৰু পাশ্চাত্যৰ শোষণমূলক/অনিষ্টকৰ দিশটোক আঁৰ কৰি ধৰিছিল। অৰুণোদইৰ পাতত কিনাৰাম সত্ৰীয়াৰ "কলিকতাৰ সুখিয়াতি" নামৰ এটা বিবৰণধৰ্মী কবিতা পঢ়িবলৈ পাওঁ। বৃটিছ প্ৰশাসন আৰু বাণিজ্যৰ কেন্দ্ৰবিন্দু কলিকতাৰ ৰূপ দেখি সত্ৰীয়াৰ মানসত যি বিপুল বিস্ময়ৰ উদ্ৰেক হৈছিল তাৰ প্ৰমাণ কবিতাটোত সুলভ। **অৰুণোদই**ত ছপা হোৱা "চাপাখানাৰ বিবৰণ"তো এই বিস্ময়ৰ ভাব উপস্থিতঃ

কোন বিধি কৰি দিলে জন্ত্র নিরুপন,
কোনে কহি অন্ত পাব তাহাৰ কথন;
ধন্য ধন্য ইঙ্গৰাজ কিনো বুধিমন্ত,
কোনো কালে এই মত ৰজা নহবন্ত।

সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণতো বিস্ময়াবিষ্ট মনৰ অভিব্যক্তি দেখা যায়। পুথিখনৰ আৰম্ভণিতে তেওঁ কোম্পানীৰ আধুনিক কার্যপদ্ধতি দেখি আশ্চর্য প্রকাশ কৰিছে, কাৰণ কোম্পানীৰ মূল কার্যালয় সুদূৰ বিলাতত অথচ তাৰ কাম চলে অসম মুলুকত—"বিলাতত হেড আফিস ইয়াত কাম।" (পৃঃ ৩) পুঁজি সংগ্রহৰ বেলিকা আসাম কোম্পানীয়ে যি প্রণালী অবলম্বন কৰিছিল সিও শৰ্মা বৰুৱাৰ বিচাৰত আছিল আশ্চর্যজনক। কোম্পানীৰ অংশ (share) বিক্রী কৰি আনৰ টকাৰে বেহা-বেপাৰ চলোৱাৰ যি পদ্ধতি তাৰ আঁৰত আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণৰ ৰচকে সন্ধেদ পাইছে এক উন্নত নীতিবোধৰ। তেওঁ কৈছে ঃ

লোকৰ ৰূপ আনি লোকে কাম কৰিছে।
কিমান বিশ্বাস আৰু বিশ্বাসী হইছে।।
ভাবি চোয়া বন্ধু মোৰ স্থিৰ কৰি মন।
বাণিজ্যৰ বাহিৰে নাই ধন উপাৰ্জ্জন।।
কেনে বিশ্বাসী হৈ লোকৰ কাম কৰিছে।
কিমান বিশ্বাস কৰি ধন এৰি দিছে।।
ধন্য ধন্য বিশ্বাস ধইন তাৰ কৰ্ম্ম।
বিশ্বাসীতকৈ নাই আৰু পৃথিবীত ধৰ্ম্ম।। (পৃঃ ৪-৫)

ভাৰতৰ অন্যান্য অঞ্চলৰ দৰে অসমৰ ঔপনিবেশিক বুদ্ধিজীৱীৰ কাৰণেও পাশ্চাত্য সভ্যতাৰ আটাইতকৈ বিস্ময়-উদ্রেককাৰী দিশটো আছিল বিজ্ঞানৰ চমৎকপ্রদ কীৰ্ত্তি। সম্ভৱতঃ যন্ত্ৰ সভ্যতাৰ অশ্রুতপূর্ব দক্ষতাই অসমীয়া বুদ্ধিজীৱীক খুবকৈ মোহাচ্ছন্ন কৰিছিল। কিয়নো, বৃটিছৰ অধীনলৈ যোৱাৰ সময়ত, প্রযুক্তিৰ ক্ষেত্রত অসম ভাৰতৰ অন্যান্য ঠাইৰ তুলনাত বেছি পিছপৰি আছিল। নথি-পত্রৰ পৰা জনা যায় যে ডেভিদ স্কটৰ দিনত অসমত আনকি চকাযুক্ত গাড়ীও নাছিল। প্রাযুক্তিক পশ্চাদপদতাত ভোগা এনে এখন সমাজৰ কাৰণে পাশ্চাত্য বিজ্ঞানৰ কীৰ্ত্তি-কাহিনী সাধুকথাৰ দৰে সম্মোহনকাৰী হোৱাটো আচৰিত কথা নহয়। এই মুগ্ধ মনোভাৱে গোপনে জন্ম দিছিল

হীনমন্যতাৰ—যাৰ সতে ৰাজনৈতিক আত্মসমৰ্পণৰ সম্পৰ্ক উপেক্ষণীয় নহয়।

আসাম কোম্পানিৰ বিৱৰণত পাশ্চাত্য বিজ্ঞানৰ সপ্ৰশংস উল্লেখ পোৱা যায়। কবিতা পুথিখনত 'বাগিচাৰ শোভা' বৰ্ণনা কৰাৰ পিছত শৰ্মা বৰুৱাই প্ৰাযুক্তিক প্ৰগতিৰ কথা কৈছে আৰু লগে লগেই ইংৰাজৰ জয়গান গাইছে অকুণ্ঠচিত্তে। এই জয়গানৰ লগত অৰুণোদইত প্ৰকাশিত 'চাপাখানাৰ বিৱৰণ'ৰ ইংৰাজ প্ৰশস্তিৰ সাদৃশ্য মন কৰিবলগীয়া। আলোচ্য কবিতা পুথিখনৰ কিয়দংশ তুলি দিলে শৰ্মা বৰুৱাৰ বক্তব্য বুজাত সহায় হ'ব ঃ

"দেখিছা কত কথা আৰু কত শুনিছা।
ঘৰি আদি কত বস্তু নিজেই দেখিছা।।
মানুহে কোৱাৰ দৰে বেলি নিৰূপণ।
আপুনি শুনাই দেখা যন্ত্ৰৰ গঠন।।
ৰেল গাড়ী, কল নাও দেখিছা অনেকে।
সাহাবেই কাম কৰে বড় ঝাক ঝাকে।।
বেলুন তৈয়াৰ কৰি স্বৰগে উঠিছে।
বায়ু ভৰে গতায়াত কেনেকৈ কৰিছে।।

... ...

ধন্য ধন্য ইংৰাজ আৰু তোমাৰ জ্ঞান।
মনুষ্য মাঝেতে নাই তাৰ সম আন।।
ধিক্ ধিক্! ধিক অসমীয়া! ধিক ধিক ধিক!
কি গুণে বাখানিব, কি গুণে অধিক?" (পৃঃ ১৫)

এইখিনিতে কৈ থোৱা অপ্ৰাসংগিক নহ'ব যে আসাম কোম্পানীৰ বুৰঞ্জীত আমি আধুনিক যন্ত্ৰপাতিৰ ব্যৱহাৰৰ উল্লেখ পাওঁ। প্ৰথম অৱস্থাত কোম্পানীৰ যন্ত্ৰবোৰ জন্তুৰ দ্বাৰা চলোৱা হৈছিল, পিছলৈ বাষ্পচালিত যন্ত্ৰৰ ব্যৱহাৰ আৰম্ভ হয়। শৰ্মা বৰুৱাই তেওঁৰ পুথিত অধীক্ষক এ. বি. ব্ৰুচাৰৰ কথা বৰ ভালকৈ লিখিছে ঃ

"কি ক'ম মই তেওঁৰ গুণৰ মহিমা।
সুস্থিৰ গভীৰ ভাব নাই তাৰ সীমা।।
অচল পৰ্বত যদি লৰ-চৰ কৰে।
তেওঁ তেওঁৰ কথা এবেৰি নলৰে।।" (পৃঃ ৭)

এই ফিচাৰ চাহাবৰ দিনতেই কোম্পানিৰ লিগিৰী পুখুৰী বাগিচাত এবিধ উন্নত ৰোলিং মেচিন ব্যৱহাৰ কৰা হৈছিল। এই মেচিনটো তৈয়াৰ কৰিছিল আসাম কোম্পানিৰ নিজা অভিযন্তা কিনমণ্ডে। নিৰ্দ্বিধায় অনুমান কৰিব পাৰোঁ যে এই ধৰণৰ উন্নত যন্ত্ৰৰ অবিশ্বাস্য কাৰ্যক্ষমতা আৰু নিৰ্ভৰযোগ্যতা শৰ্মা বৰুৱাই নিজ চকুৰে প্ৰত্যক্ষ কৰিছিল। আমি পুথিখনৰ ১৫ পৃষ্ঠাৰ পৰা ওপৰত দিয়া উদ্ধৃতিটোৰ প্ৰথম বাক্যটো এই প্ৰসংগত বিশেষভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ—"দেখিছা কত কথা আৰু কত শুনিছা।" অৰ্থাৎ বিজ্ঞানৰ বাৰ্তা অসমীয়া মানুহৰ চেতনাত দুটা বাটেৰে প্ৰৱেশ কৰিছিল—এটা প্ৰত্যক্ষ, আনটো পৰোক্ষ। আসাম কোম্পানীৰ যন্ত্ৰপাতি বা মিশ্যনেৰীৰ ছপাশালে দাঁতি-কাষৰীয়া মানুহক প্ৰত্যক্ষ অভিজ্ঞতাৰ সুযোগ দিছিল। ভাপ নাৱে—আৰু পৰৱৰ্তী কালত ৰেলগাড়ীয়ে—এই সুযোগক আৰু সম্প্ৰসাৰিত কৰিছিল। অন্যহাতেদি অৰুণোদইৰ দৰে বাৰ্তালোচনীয়ে প্ৰাযুক্তিক অগ্ৰগতিৰ বা-বাতৰি ছপা কৰি শিক্ষিত মানুহৰ চেতনাত পৰোক্ষভাৱে পাশ্চাত্য বিজ্ঞানৰ প্ৰতি আগ্ৰহ-অনুসন্ধিৎসাৰ জন্ম দিছিল। এই আগ্ৰহৰ বিস্ময়-মিশ্ৰিত অভিব্যক্তি আমি সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ কবিতা পুথিত পঢ়িবলৈ পাওঁ।

শিক্ষিত অসমীয়াৰ মনোজগতত ভুমুকি মৰা আৰু এটা প্ৰৱণতাৰ প্ৰতিফলন আমি আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণত দেখিবলৈ পাওঁ। আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে তেওঁৰ ইংলেণ্ডৰ বিবৰণত বেহা-বেপাৰৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব দিয়া দেখা যায়। এই বাণিজ্যমুখী প্ৰৱণতা আলোচ্য পুথিখনতো বিদ্যমান : ১৬ পৃষ্ঠাৰ কবিতাত শৰ্মা বৰুৱাই তিনিবাৰ বাণিজ্যৰ প্ৰয়োজন তথা শ্ৰেষ্ঠতাৰ কথা স্পষ্টভাৱে দোহাৰিছে। পৰম্পৰাগত ভংগীৰেই তেওঁ পৰম্পৰাৰ পৰা আঁতৰি অহাৰ কথা কৈছে :

শুনা শুনা অহে বন্ধু বচন আমাৰ।
বাণিজ্য প্ৰধান কাম পৃথিৱী ভিতৰ।। (পৃঃ ১৪-১৫)

বাণিজ্যত পুঁজিৰ বিনিয়োগ অপৰিহাৰ্য। পুৰণি সামন্তীয় সমাজত ধনবন্ত মানুহে সাধাৰণতে যি ধৰণে ধন সঞ্চয় কৰিছিল তাৰ দ্বাৰা বাণিজ্যিক পুঁজিৰ সৃষ্টি অসম্ভৱ। এইবাবে আনন্দৰামে ইংলেণ্ডৰ বিবৰণত অসমীয়া মানুহক মাটিৰ তলত ধন পুতি থোৱাৰ কাৰণে সমালোচনা কৰা দেখা যায়। ভৰ্ৎসনা-মিহলি সমালোচনাৰ একে সুৰ আমি আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণত প্ৰতিধ্বনিত হোৱা শুনো :

ভাই তোৰ যদি থাকে ধন কিছুমান!
মনে মনে দিবা তাক বসুন্ধৰীত স্থান।।

... ...

কৃষ্ণ বৰ্ণ কাপৰ লবা, ধন পুতি থবা।
তেহে লোকে জানিব আৰু বিশ্বাসী হবা।।
মাটিত গুটি পুতি, গছ হ'লৈই গুটী।
গছ কৰি ল'বা ভাই ৰূপ পুতি পুতি।।
মৰিলেও ধনৰ আশা নেৰিবা দেই।
ওপৰত পৰি থাকিবা পাত বেঙ্গ হৈ।। (পৃঃ ৪)

ইয়াত কাব্যিক সৌন্দৰ্য নাই, ৰচনা-শৈলীত সাবলীলতা অনুপস্থিত, আনকি ভাষাৰঁ ব্যবহাৰো আসোঁৱাহমুক্ত নহয়। কিন্তু উনৈশ শতিকাৰ মূল্যবোধৰ পৃথিৱীখনে যে লাহে লাহে বৰণ সলাব ধৰিছিল তাৰ প্ৰাঞ্জল প্ৰমাণ ইয়াত বিদ্যমান। কোৱা বাহুল্য যে এই উত্তৰণ আছিল সীমিত আৰু সীমাবদ্ধতাৰ পৰাও ই মুক্ত নাছিল। তথাপি এটা কথা নিশ্চয় নিৰ্ভয়ে কোৱা যায় ঃ এই প্ৰকাৰ সাহিত্য-কৰ্মৰ পৰা সমাজ-বুৰঞ্জীকাৰে যথেষ্ট সমল সংগ্ৰহ কৰাৰ অৱকাশ আছে।

(৪)

চাহ উদ্যোগৰ পত্তন আৰু সম্প্ৰসাৰণক জানো অবিমিশ্ৰ আশীৰ্বাদ হিছাপে গণ্য কৰিব পাৰি? বুৰঞ্জীৰ পাত লুটিয়াই চালে দেখা যায় যে এই উদ্যোগ আছিল—শেষ বিচাৰত—ঔপনিবেশিক শোষণৰেই অংগ। থলুৱা বাইজ আৰু চুক্তিবদ্ধ বনুৱাৰ জীৱনত ই যথেষ্ট যন্ত্ৰণা-জটিলতাৰ সৃষ্টি কৰিছিল। সেই নিমিত্তে এই উদ্যোগক অবিমিশ্ৰ আশীৰ্বাদ বুলিলে সত্যক বিকৃত কৰাহে হ'ব। কিন্তু উনৈশ শতিকাৰ এচাম বুদ্ধিজীৱীয়ে চাহ উদ্যোগৰ এই নেতিবাচক দিশবোৰৰ প্ৰতি বিশেষ চকু দিয়া নাছিল। ইয়াৰ বাবে ঘাইকৈ জগৰীয়া আছিল ঔপনিবেশিক আধুনিকতাৰ ওপৰত অটল আস্থা আৰু জন-জীৱনৰ প্ৰতি মধ্যবিত্তসুলভ নিৰ্লিপ্ততা।

এই প্ৰকাৰ সীমাবদ্ধতাৰ পৰা সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ আসাম কোম্পানীৰ বিৱৰণ মুক্ত নহয়। তেওঁৰ সুদীৰ্ঘ কবিতাটো পঢ়ি ধাৰণা হ'ব আসাম কোম্পানী নামৰ বৃহৎ ব্যৱসায়িক প্ৰতিষ্ঠানটোৰ কোনো সমস্যাই নাই—সকলো কথাই তাত মসৃণ, মানবিক, মংগলময়। কোম্পানীৰ অধীক্ষক ফিচাৰক শৰ্মা বৰুৱাই কেনেকৈ প্ৰশংসা কৰিছে তাৰ উল্লেখ আমি কৰিছোঁৱেই। আসাম কোম্পানীৰ বুৰঞ্জীৰ পৰা জনা যায় যে জে. এম. ফষ্টাৰ নামৰ চিকিৎসকগৰাকীয়ে ১৮৬৭ চনৰ পৰা ১৮৭৮ চনলৈকে কোম্পানীৰ মেডিকেল অফিচাৰ হিছাপে কাম কৰিছিল। শৰ্মা বৰুৱাই এই

চিকিৎসকগৰাকীক প্ৰশস্তি গাইছে অকৃপণভাৱে :

কুলি যদি বেমাৰী হৈ ঘৰে পৰি থাকে।
শুনা মাত্ৰে যায় লই লগ পাই যাকে।।
মহৰি কেৰাণীৰ অলপ বেমাৰ হ'লে।
তুষ্ট হয় দিনে দুই তিনিবাৰ চালে।। (পৃঃ ১০)

তুলনামূলকভাৱে এই চিকিৎসকজন নিশ্চয় আন চাহাবৰ তুলনাত উদাৰ আৰু সহানুভূতিশীল আছিল। পুঁজিবাদী প্ৰতিষ্ঠান এটাত কাম কৰিলেই মানুহ নিৰ্মম বা পীড়নকাৰী হ'ব বুলি যান্ত্ৰিকভাৱে ধৰি ল'ব নোৱাৰি। বিবেকৰ দৃঢ়তা, মূল্যবোধৰ গভীৰতা আৰু দৃষ্টিভংগীৰ উদাৰতাই সীমাবদ্ধতাৰ মাজতো গতানুগতিক মনোভাব তথা আচৰণৰ কিছু উৰ্ধলৈ যাবলৈ মানুহক সহায় কৰে। স্ৰষ্টাৰ বোধ হয় এই ক্ষেত্ৰত কিঞ্চিৎ সফল হৈছিল, যদিও শৰ্মা বৰুৱাৰ বিবৰণত অতিৰঞ্জনৰ ৰহণ লাগিছে বুলি আমি যুক্তিসংগতভাৱেই অনুমান কৰিব পাৰো।

বনুৱাৰ জীৱনত চাহ উদ্যোগে যি বিলাই-বিপত্তিৰ সৃষ্টি কৰিছিল সেই সম্পৰ্কে শৰ্মা বৰুৱা একেবাৰে নিমাত। ঐতিহাসিক দৃষ্টিকোণৰ পৰা আমাৰ বোধেৰে ইয়েই পুথিখনৰ আটাইতকৈ উল্লেখনীয় দুৰ্বলতা। বৃহৎ বাণিজ্যিক প্ৰতিষ্ঠান আসাম কোম্পানী যে বনুৱাৰ কাৰণে নিভাঁজ আশীৰ্বাদস্বৰূপ নাছিল তাৰ সাক্ষ্য বুৰঞ্জীৰ পাতত দুৰ্লভ নহয়। এই নাতিদীৰ্ঘ আলোচনাত আমি মাত্ৰ তিনিটা ঘটনাৰ উল্লেখ কৰিয়েই ক্ষান্ত থাকিম :

এক।। প্ৰথম অৱস্থাত আসাম কোম্পানীত বহুতো কছাৰী বনুৱাই কাম কৰিছিল। ১৮৪৮ চনত এই বনুৱাসকলে কোম্পানীৰ অধীক্ষকৰ অফিচ ঘেৰাও কৰিছিল বাকী থকা তিনি মাহৰ দৰমহাৰ দাবীত। এইটোৱেই সম্ভৱতঃ নথিত লিপিবদ্ধ হোৱা চাহ-বনুৱাৰ প্ৰথম ধৰ্মঘট।

দুই।। ১৮৫৯ চনত আসাম কোম্পানীৰ কছাৰী বনুৱাসকলে তিনিদিনীয়া ধৰ্মঘট কৰিছিল—মজুৰি বৃদ্ধিৰ দাবীত। কেইবাশ বনুৱাই নাজিৰাত উপস্থিত হৈ অধীক্ষকক আগুৰি ধৰিছিল। প্ৰশাসনৰ সহায়তহে কোম্পানীয়ে এই ঐতিহাসিক ধৰ্মঘট দমন কৰিছিল। আটক কৰা ২৭ জন বনুৱাৰ ভিতৰত দোষী সাব্যস্ত কৰি ২২ জনক শাস্তি দিয়া হৈছিল।

তিনি।। ১৮৫৯ চনৰ ১৫ ডিচেম্বৰৰ পৰা ১৮৬১ চনৰ ২১ নৱেম্বৰৰ ভিতৰত আসাম কোম্পানীয়ে অসমৰ বাহিৰৰ পৰা ২,২৭২ জন বনুৱা আনিছিল। অসমলৈ অহাৰ পথত এই দুৰ্দশাগ্ৰস্ত অসহায় বনুৱাসকলৰ ২৫০ জনৰ মৃত্যু হয়। (উল্লেখ্য,

১৮৫৯ চনৰ পিছৰ পৰা কোম্পানীয়ে ছলে-বলে-কৌশলে বাহিৰৰ পৰা গিৰমিটীয়া বনুৱা অনাৰ সতে সেই বছৰত থলুৱা কছাৰী চাহ-শ্ৰমিকসকলে কৰা ধৰ্মঘটৰ সম্পৰ্ক নথকা নহয়।)

শৰ্মা বৰুৱাৰ বিৱৰণত এই ধৰণৰ ঘটনাৰ সামান্য ইংগিতো নাই। আসাম কোম্পানীৰ যিখন ছবি তেওঁ আঁকিছে তাত সংঘাতৰ কোনো ঠাই নাই, সমস্যা তাত অনুপস্থিত, শোষণ-বঞ্চনাৰ স'তে তাৰ সম্পৰ্ক অকল্পনীয়। অথচ চহা কবিৰ সৃষ্টিত ইয়াৰ বিপৰীত ছবি এখন আমি পাওঁ ঃ

ভটিয়াই গ'লগৈ কোম্পানিৰ জাহাজখন
ভিতৰে চাহৰে বাকচ,
দেশৰ ধন-সোণ নিয়ে দ'মে দ'মে
ৰখীয়া পৰীয়া কাষত।

(৫)

বৃটিছ ৰাজশক্তিৰ প্ৰতি ঊনৈশ শতিকাৰ বিদ্বৎ সমাজৰ আকৰ্ষণ আৰু আনুগত্যৰ বিষয়ে কিছু আলোচনা-বিলোচনা ইতিমধ্যে হৈছে। এনে আলোচনা-বিলোচনাৰ প্ৰয়োজন অনস্বীকাৰ্য, কাৰণ এইচাম শিক্ষিত অসমীয়াৰ চিন্তা-চৰ্চাৰ ৰাজনৈতিক সীমাবদ্ধতা উদঙাই দেখুৱাবলৈ বহুতেই দ্বিধাবোধ কৰে। পিছে এই সন্দৰ্ভত এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ কথা আমি সচৰাচৰ লক্ষ্য নকৰো। কথাটো হ'ল, বিদেশী ৰাজশক্তিৰ ঔদ্ধত্য আৰু উৎপীড়নৰ হেঁচাত অনুগত বিদ্বৎসমাজৰ দেশপ্ৰেমিক আৰু আত্ম-মৰ্যাদাসম্পন্ন অংশটোৰ অৱচেতনত অভিমান, বিৰক্তি, ক্ষোভ আৰু বিদ্বেষৰ সঞ্চাৰ হোৱাটো আচৰিত নহয়। মোহান্ধতা, আনুগত্য বা স্বাৰ্থ-ৰক্ষাৰ খাতিৰত এইবোৰ সাধাৰণতে প্ৰচ্ছন্ন অৱস্থাতেই থাকে— চেতনাৰ নিভৃত অংশত বা তাৰ সীমাৰ বাহিৰত। কিন্তু কেতিয়াবা এইবোৰ ওলাই পৰিব পাৰে—প্ৰায় অজ্ঞাতেই, পৰোক্ষভাৱে। সাহিত্য-কৰ্মৰ ক্ষেত্ৰত, এনে সম্ভাৱনা বেছি, কাৰণ মনৰ গোপন আৰু অৱহেলিত অংশত থকা আৱেগ-অনুভূতিয়ে কেতিয়াবা সাহিত্যৰ মাজেৰে আত্ম-প্ৰকাশ কৰে।

স্বাভাৱিকতে, আলোচ্য প্ৰসংগত, এটা প্ৰশ্ন মনলৈ আহে ঃ সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ অৱচেতন মনৰ ক্ষোভ-অভিমানে আসাম কোম্পানিৰ বিৱৰণৰ পাতত ভুমুকি মৰা দেখা যায়নেকি? আমাৰ বোধেৰে ইয়াৰ প্ৰকাশ দুই-এঠাইত ঘটিছে— ক্ষেত্ৰ-বিশেষে লিখকৰ অজ্ঞাতেই। ইতিহাসৰ ছাত্ৰ হিচাপে আমি জানো যে বাগিচাৰ চাহাব মালিকে কেৱল বনুৱা আৰু কৰ্মচাৰীৰ পৰাই নহয়, বাগিচাত কাম নকৰা

দেশীয় মানুহৰ পৰাও দাবী কৰিছিল প্ৰায় ৰাজকীয় সম্মান আৰু আনুগত্য। বাগিচাৰ মাজেৰে অসমীয়া মানুহ গ'লেও ছাতি জপাই নিজৰ বাহনৰ পৰা নামি যাব লাগিছিল। আত্ম-সম্মানবোধ থকা মানুহে জানো এই প্ৰকাৰ দম্ভ আৰু দমন সহ্য কৰাটো সম্ভৱ? আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণ পঢ়ি ধাৰণা হয় যে সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাৰ মনতো এই অন্যায়ৰ বিৰুদ্ধে ক্ষোভ সঞ্চাৰিত হৈছিল। আমি ইতিমধ্যে দেখিছোঁ ডাক্তৰ ফষ্টাৰৰ প্ৰশংসাত শৰ্মা বৰুৱা পঞ্চমুখ। শিষ্টাচাৰৰ মূৰ্তিমান ৰূপ ডাক্তৰ ফষ্টাৰৰ বিষয়ে তেওঁ লিখিছে ঃ

সৰু বৰ নাই ভাব তেওঁৰ মনত।
সমভাবে সকলোকে কৰে বিচাৰত।।
চাতী ভাঙ্গ বুলি তেওঁ কদাচ নকয়।
সেলাম খুজি তেওঁ কেতিয়াও নলয়।।

....

মোৰ আগত ঘোঁড়াত কিয় উঠ তয়।
এই কথা কোনো লোকক কদাচ নকয়।।
যেই যেনেকৈ যায়, যেই যেনেকৈ ফুৰে।
কালৈকো নেচাই তেওঁ খঙৰ চকুৰে।। (পৃঃ ১০-১১)

শৰ্মা বৰুৱাই ডাক্তৰ ফষ্টাৰৰ গুণানুকীৰ্তন কৰাৰ ঘাই কাৰণ হ'ল— ঔপনিবেশিক ঔদ্ধত্যৰ পৰা চিকিৎসকগৰাকী মুক্ত আছিল। আমি অনুমান কৰিব পাৰো, ডাক্তৰ ফষ্টাৰক নিঃচৰ্ত আৰু অকৃপণভাৱে প্ৰশংসা কৰি শৰ্মা বৰুৱাই আচলতে দাম্ভিক চাহাবসকলৰ বিৰুদ্ধে অবচেতনত অংকুৰিত ক্ষোভ প্ৰকাশ কৰিছে—পৰোক্ষ আৰু সংযতভাৱে। শিথিলাৰ্থত ক'বলৈ গ'লে, ইয়াত প্ৰশংসা এক ধৰণৰ form, প্ৰকৃত প্ৰচ্ছন্ন content সমালোচনাহে।

অবচেতন মনৰ আত্ম-প্ৰকাশৰ পটভূমিত আসাম কোম্পানিৰ বিবৰণৰ শেষৰ শাৰীকেইটাৰ অন্তৰ্নিহিত তাৎপৰ্য বেছ অৰ্থপূৰ্ণ যেন লাগে। ইংৰাজৰ গুণ-গৰিমাৰ উচ্ছ্বসিত প্ৰশংসা কৰাৰ লগতে শৰ্মা বৰুৱাই পৰাভূত পৰাধীন জাতিৰ মৰ্মবেদনাৰো কিঞ্চিৎ আভাস দিছে। তেওঁ লিখিছে ঃ

আসামে তৈয়াৰী পাত জাহাজে ভৰাই।
বিলাতে বিক্ৰী কৰে অতি মহদাই।।
এইদৰে দূৰৰ পৰা ইংৰাজ আহি।

দুখীয়া আসাম একেবাৰে জিনিলেহি।।
চোয়াছোন ভাই, মোক হেলা নকৰিবা।
বাণিজ্যৰ শ্ৰেষ্ঠ বস্তু কেতিয়া জানিবা।।
ধন্য ধন্য, ইংৰাজ আৰু তাৰ জ্ঞান।
কেনেকৈ হ'বা তুমি ইংৰাজ সমান?
মুখৰ পৰা কটি কাঢ়ি নিয়ে কুকুট।
চকু মেলি চাই থাকে ই কোন অদ্ভুত।। (পৃঃ ১৬)

'কাঢ়ি' শব্দটোৰ ব্যঞ্জনা ইয়াত বিশেষভাৱে মন কৰিবলগীয়া। এই শব্দটোৱে জানো বঞ্চনা আৰু বলপ্ৰয়োগৰ স্পষ্ট ইংগিত নিদিয়ে? অৱচেতনলৈ ঠেলি পঠিওৱা বঞ্চনাজনিত ক্ষোভক জানো এই অৰ্থপূৰ্ণ শব্দটোৱে ব্যক্ত কৰা নাই? মৃদুসুৰীয়া ধিক্কাৰ ধ্বনিৰে শৰ্মা বৰুৱাই কবিতাটো শেষ কৰিছে : মুখৰ আহাৰ আনে কাঢ়ি নিছে, অথচ অসমীয়াই সকলো দেখিও হাত সাবটি বহি আছে। এই ধিক্কাৰ-ধ্বনিত অৱশ্যে ইংৰাজ ৰাজশক্তিৰ বিৰুদ্ধে জাগি উঠাৰ কোনো আচ্ছাদিত আহ্বান নিহিত আছে বুলি মনে নধৰে। সোমেশ্বৰ শৰ্মা বৰুৱাই আচলতে ব্যৱসায়-বাণিজ্যৰ ক্ষেত্ৰত উৎসাহী আৰু উদ্যোগী হৈ আত্ম-প্ৰতিষ্ঠাৰ কঠিন বাটেৰে আগবাঢ়ি যাবলৈ অসমীয়াক—সঠিকভাৱে ক'বলৈ গ'লে অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীক—আন্তৰিকতাৰে আহ্বান জনাইছে। এশ পঁচিশ বছৰৰ আগৰ এই আহ্বানক একেবাৰে গুৰুত্বহীন বুলিলে সত্যৰ অপলাপহে কৰা হ'ব।

(ৰচনা : আগষ্ট, ১৯৯৯)

গ্ৰন্থপঞ্জী :

(ক) নতুন সাহিত্য পৰিষদ সম্পাদিত, **অসমৰ শ্ৰমিক আন্দোলন : ইতিহাস আৰু ধাৰা**, ১ম খণ্ড, গুৱাহাটী, ১৯৯৩;

বেণুধৰ শৰ্মা, **কুল চন্দন**, গুৱাহাটী, ১৯৬৯; নীলু গোহাঞি, **লোকগীতত মণিৰাম দেৱান**, ডিব্ৰুগড়, ১৯৮৮;

মহেশ্বৰ নেওগ, পুনঃসম্পাদিত **অৰুনোদই**, গুৱাহাটী, ১৯৮৩

(খ) H.A. Antrobus, **A History of Assam Company : 1839-1953**. Edinburgh 1957.

A. Guha. **Planter Raj to Swaraj : Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam 1826-1947**, New Delhi, 1977.

N.K. Barooah, **David Scott in North-East India : A Study in British Paternalism**, Delhi, 1970.

'মহাসতী জয়মতী কাহিনী' ঃ এটি পৰ্যালোচনা

বৃটিছ সাম্রাজ্যবাদৰ বিৰুদ্ধে চলা সংগ্রামে ভাৰতৰ বিভিন্ন ভাষিক/ধৰ্মীয় সম্প্ৰদায়ৰ মাজত এক অভাৱনীয় আৰু অশ্ৰুতপূৰ্ব সংহতিৰ জন্ম দিছিল। পিছ পৰা ভাষিক/ধৰ্মীয় সম্প্ৰদায়বোৰৰ নিজস্ব সমস্যা নিশ্চয় আছিল আৰু সেই সমস্যাবোৰক কেন্দ্ৰ কৰি তেওঁলোকে চিন্তা-চৰ্চাও কৰিছিল। পিছে সম্প্ৰদায়-কেন্দ্ৰিক এনে চিন্তা-চৰ্চাই সংহতিৰ মূল আধাৰত আঘাত আনিব নোৱাৰিলে। সংগ্ৰামজাত এনে সংহতিয়ে ক্ষেত্ৰবিশেষে এক ধৰণৰ ভাষিক উদাৰতাৰো জন্ম দিলে। এই উদাৰতাৰ প্ৰকাশ দেখা গ'ল সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ প্ৰাংগণত। অসমত এই ধাৰাৰ অন্যতম নিদৰ্শন নৰনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিতৰ "মহাসতী জয়মতী কাহিনী"।

বঙলা ভাষাত জয়মতীৰ কাহিনীৰ অৱলম্বনত লিখা এই পুথিখন গোলাঘাটৰ পৰা ১৯৩৭ চনত ওলায়। (পুথিখনৰ দ্বিতীয় সংস্কৰণ ক'ৰবাত দেখা যেন লাগে। পিছে স্মৃতিশক্তিৰ শোচনীয় অৱস্থাৰ কাৰণে কথাষাৰ ডাঠি ক'ব পৰা নাই।) ১৯৩৭ চনত প্ৰকাশিত পুথিখনৰ শেষ পিঠিত ছপা হোৱা বিজ্ঞাপনৰ পৰা জনা যায় যে "বাঙ্গালা আসাম প্ৰীতি সম্বাদ" নামৰ আৰু এখন বঙলা পুথি নৰনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিতে লিখিছিল। এতিয়ালৈকে এই কিতাপখনৰ কোনো শুং-সূত্ৰ আমি পোৱা নাই।

নৰনাথ আছিল গান্ধীবাদী স্বাধীনতা যুঁজাৰু। ১৯৩০ চনত সৰৰমতী আশ্ৰমলৈ যোৱাৰ পিছত তেওঁ গান্ধীৰ কট্টৰ অনুগামী হৈ পৰে। লোণ সত্যাগ্ৰহ আন্দোলনত অংশ ল'বলৈ যোৱা নৰনাথ গান্ধী, নেহৰু, ৰাজেন্দ্ৰ প্ৰসাদ আদি সৰ্বভাৰতীয় নেতাৰ সংস্পৰ্শলৈ অহা বুলি জনা যায়। এইগৰাকী গান্ধীবাদী দেশপ্ৰেমিক জয়মতীৰ কাহিনীৰ মাজেদি প্ৰকাশ পোৱা অহিংস আত্ম-ত্যাগৰ আদৰ্শৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত হোৱাত আচৰিত হ'বলগীয়া একো নাই। নিষ্ক্ৰিয় প্ৰতিৰোধ সত্যাগ্ৰহ দৰ্শনৰ অবিচ্ছেদ্য অংগ। এই হিংসাবৰ্জিত প্ৰতিৰোধৰ বাৰ্তা জ্যোতিপ্ৰসাদে তেওঁৰ 'জয়মতী'ৰ জৰিয়তে পৰোক্ষভাৱে প্ৰচাৰ কৰিব বিচাৰিছিল যেন লাগে। উল্লেখ্য যে জ্যোতিপ্ৰসাদে জয়মতী কাহিনীৰ চিত্ৰনাট্য 'Satyagrahi' বা 'Princess Jaymati' বুলি ইংৰাজীতো লিখিবলৈ আৰম্ভ কৰিছিল। চিত্ৰনাট্যৰ 'Satyagrahi' নামটোৰ পৰা যুক্তিযুক্তভাৱে অনুমান কৰিব পাৰি যে জয়মতীৰ আত্ম-ত্যাগৰ আদৰ্শৰ লগত জ্যোতিপ্ৰসাদে গান্ধীৰ অহিংস প্ৰতিৰোধৰ সাদৃশ্য বিচাৰি পাইছিল।

জ্যোতিপ্ৰসাদৰ জয়মতী বোলছবি প্ৰেক্ষাগৃহৰ পৰ্দাত জিলিকি উঠে ১৯৩৫ চনত। ইয়াৰ দুবছৰ পিছতেই নৰনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিতে বঙলা ভাষাত ৰচনা কৰে **মহাসতী জয়মতী কাহিনী**। নৰনাথেও জয়মতীৰ ব্যক্তিত্বত আবিষ্কাৰ কৰিলে সত্যাগ্ৰহ-দৰ্শনৰ সাৰ। অৱশ্যে এই ক্ষেত্ৰত তেওঁ জ্যোতিপ্ৰসাদৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হৈছিল নে নাই সেই বিষয়ে এতিয়ালৈকে আমি কোনো তথ্য পোৱা নাই। পিছে এটা কথাত কোনো সন্দেহ নাই যে গান্ধী-অনুৰাগী নৰনাথে নিৰ্যাতিতা জয়মতীৰ অদমনীয় আত্ম-ত্যাগৰ মাজত বিচাৰি পাইছিল সত্যাগ্ৰহ-দৰ্শনৰ উপাদান ঃ

দেখ জয়া সতী সত্যাগ্ৰহে ব্ৰতী
সত্য হেতু দিল প্ৰাণ।
জয়া মহাসতী আসাম দোহিত্ৰী
সতীলোকে যার স্থান।।

কোৱা বাহুল্য যে "আসাম দোহিত্ৰী"ৰ গৌৰৱ-গাথা প্ৰতিবেশীৰ ভাষাত প্ৰকাশ কৰি নৰনাথে নিশ্চয় বাঙালী সমাজত অসমীয়াৰ নৈতিক ঐতিহ্যৰ মহত্ত্ব সুস্থ আৰু সভ্য উপায়েৰে প্ৰচাৰ কৰিব বিচাৰিছিল। পুথিখনৰ চতুৰ্থ অধ্যায়ত তেওঁ কৈছে যে "সতী শিৰোমণি" আৰু "আসাম গৌৰব" জয়মতীৰ দৰে জীৱন "জগতে দুৰ্লভ"। এই ধৰণৰ উক্তিত অসমীয়াৰ জাতীয় চেতনাৰ অনুৰণন শুনিবলৈ পোৱা যায়। অৱশ্যে জাতীয় চেতনাৰ এনে বিদ্বেষবৰ্জিত সংযত প্ৰকাশৰ সতে সৰ্বভাৰতীয় জাতীয়তাবাদ সংঘাতলৈ অহাৰ সম্ভাৱনা থকা বুলি নৰনাথে নিশ্চয় ভবা নাছিল।

জয়মতীৰ জীৱন-গাথাৰ অন্তৰালত নৰনাথে নাৰীত্বৰ ঐতিহ্যবাহী আদৰ্শৰ প্ৰতিফলন আবিষ্কাৰ কৰা দেখা যায়। আমি জানো, ভাৰতীয় জাতীয়তাবাদৰ প্ৰভাৱশালী ধাৰাটোত প্ৰাচীন ভাৰতৰ গুণানু-কীৰ্তন বেছ সুলভ। এই জনপ্ৰিয় ধাৰাটোৰ এটা বৈশিষ্ট্যই হ'ল নাৰীত্বৰ ভাৰতীয়—সঠিকভাৱে ক'বলৈ গ'লে হিন্দু—আদৰ্শক মহিমামণ্ডিত কৰা। দেশীয় ঐতিহ্যৰ নৈতিক-সাংস্কৃতিক শ্ৰেষ্ঠতা সাব্যস্ত কৰাৰ এই প্ৰচেষ্টাত সতীত্বৰ ধাৰণাটো বহুলভাৱে চৰ্চিত। জাতীয়তাবাদী নৰনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিতৰ জয়মতী কাহিনীতো আমি সতীত্ব-বন্দনাৰ নমুনা পাওঁ ঃ

সতী জয়মতী সতীত্ব কীরিতি
জগতে ঘোষিল যাহা।
সতী জয়মতী পতি হিতে মতি
জগত দেখিল তাহা।।

পতিগত প্ৰাণ   পতি পদ ধ্যান
পতি ভিন্ন নাহি জানে।
পতিরে রাখিতে   স্বদেশের হিতে
তিয়াগিল নিজ প্ৰাণে।।

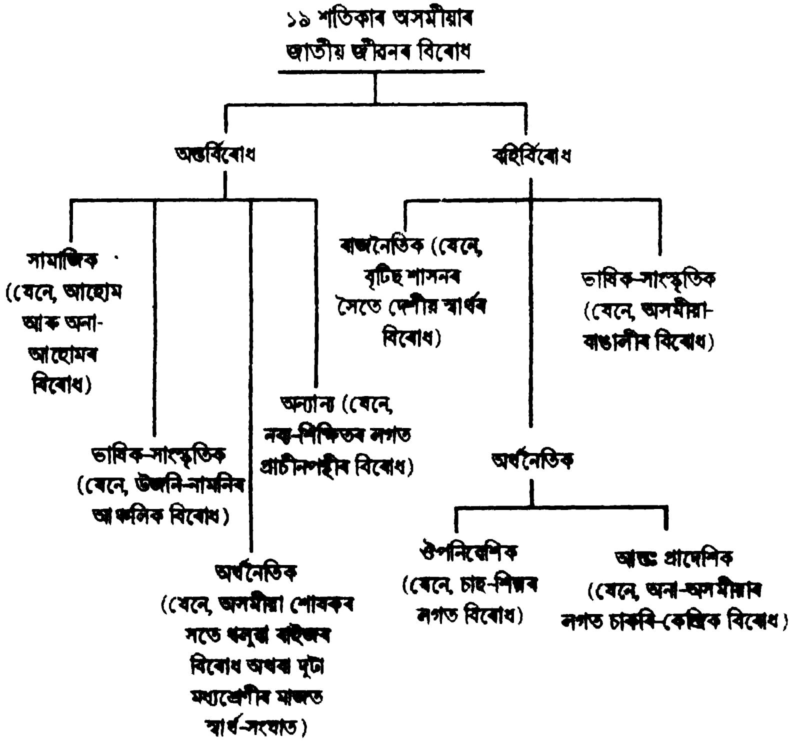
পতিপ্ৰাণা জয়মতীৰ এই অকৃপণ প্ৰশস্তিৰ আঁৰত পুৰুষতান্ত্ৰিক প্ৰমূল্যৰ প্ৰেৰণা অনস্বীকাৰ্য। যি কাৰণেই নহওক, প্ৰথা-পৰম্পৰাৰ প্ৰতি নৰনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিতৰ মনোভাব আছিল আপোচমূলক—প্ৰায়নিঃচৰ্তভাবে আপোচমূলক। তেওঁৰ "স্বাধীন অসমীয়া" শীৰ্ষক পুথিখনতো আমি এনে আপোচ-আনুগত্যৰ নিদৰ্শন পাওঁ। স্বাধীন অসমীয়াত তেওঁ কৈছে ঃ "স্ত্ৰীলোকৰ সতীত্ব পুৰুষৰ স্বাধীনতা আৰু চিন্তা এই দুই তিনি বস্তু স্বৰ্গীয় সুধাৰ লগত তুলনা কৰা যায়।" উক্তিটোৰ পুৰুষতান্ত্ৰিক চৰিত্ৰ মন কৰিবলগীয়া ঃ সতীত্ব সংৰক্ষণ কেৱল নাৰীৰহে কৰ্তব্য, পুৰুষৰ বিচৰণ স্বাধীনতা আৰু চিন্তাৰ 'পুৰুষোচিত' প্ৰাংগণত। আচৰিত নহয় যে ঐতিহ্যপ্ৰেমী নৰনাথে সতীত্বৰ মহান আৰ্হি হিছাপে সহিষ্ণু আৰু সৰ্বত্যাগী জয়মতীৰ জীৱন-কাহিনীক কাব্যৰ বিষয় হিছাপে বাছি ল'লে পৰম উৎসাহেৰে। আমি ওপৰত উদ্ধৃত কৰা সতী-প্ৰশস্তিত স্বদেশ আৰু স্বামী একাকাৰ হৈ পৰাটো বিশেষভাবে মন কৰিবলগীয়া।

এটা অৰ্থত মহাসতী জয়মতী কাহিনীৰ প্ৰণেতা নৰনাথ শৰ্মা সভাপণ্ডিতে জয়মতীক প্ৰতীক হিছাপে ব্যৱহাৰ কৰিছে। অৱশ্যে এই কাব্যাশ্ৰিত প্ৰতীকায়নৰ অন্তৰ্নিহিত বক্তব্য বহু তৰপীয়া। তেওঁ যেতিয়া "সতী শিৰোমণি"ক "জগতে দুৰ্লভ" বুলিছে তেতিয়া নৰনাথৰ জয়মতী-বন্দনাৰ আঁৰত সক্ৰিয় অসমীয়াৰ জাতীয় চেতনা। আকৌ "সত্যাগ্ৰহে ব্ৰতী" জয়মতীৰ কথা কওঁতে নৰনাথৰ মাজত থকা গান্ধীবাদীজনে তেওঁৰ বক্তব্যক নিয়ন্ত্ৰণ কৰিছে—জয়মতী হৈ পৰিছে সত্যাগ্ৰহীসুলভ চৰিত্ৰ-বলৰ চানেকি। ঠিক সেইদৰে পুৰুষতান্ত্ৰিক প্ৰমূল্যৰ প্ৰতি থকা নৰনাথৰ অচল আনুগত্য ব্যক্ত হোৱা দেখো জয়মতীৰ সতীত্ব তথা পতিপৰায়ণতাৰ অকুণ্ঠ প্ৰশস্তিত।

(বকুলা ঃ মাৰ্চ, ২০০৭)

বিৰোধ-বিদ্বেষৰ সমাজতত্ত্ব ঃ ভবানন্দ দত্তৰ ইতিহাস-চৰ্চাৰ এটি দিশ

১.১ সচেতন সমাজ-জিজ্ঞাসা লৈ অনুসন্ধান চলালে আমাৰ নিকট অতীতত কেতবোৰ গভীৰ আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ বিৰোধৰ সম্ভেদ পোৱা যায়। অসমীয়াৰ জাতীয় জীৱনত এই বিৰোধসমূহৰ ভূমিকা তথা প্ৰভাৱ অনস্বীকাৰ্য। লক্ষণীয় যে এই বিৰোধসমূহৰ চৰিত্ৰ সকলো ক্ষেত্ৰতে সমগোত্ৰীয় নহয়। কেতবোৰ বিৰোধ আছিল বৃহৎ অসমীয়া সমাজৰ ভিতৰুৱা বিৰোধ। এইবোৰক আমি অন্তৰ্বিৰোধ বুলিব পাৰো। অন্য কেতবোৰ বিৰোধ আছিল বাহিৰা শক্তিৰ সৈতে। এইবোৰক বহিৰ্বিৰোধ বোলা যায়। সূক্ষ্মভাৱে বিচাৰ কৰিলে এই বিৰোধসমূহৰ যি চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্য ওলাই পৰে, তাৰ বিৱৰণ সাধাৰণীকৰণৰ ভিত্তিত থুলমূলকৈ এনে ধৰণে বোধ হয় দিব পাৰি ঃ



১.২ আমাৰ সৰহভাগ ইতিহাসকাৰে অসমীয়াৰ জাতীয় জীৱনৰ কথা আলোচনা কৰোঁতে অন্তৰ্বিৰোধসমূহক আওকাণ কৰে। আপাতদৃষ্টিত ৰহস্যময় যেন লাগিলেও এই আওকণীয়া মনোভাবৰ নেপথ্যত সক্ৰিয় হৈ থাকে কিশয কেতবোৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ কাৰণ। এইবোৰৰ ভিতৰত অন্যতম প্ৰধান কাৰণটি হ'ল অসমীয়াৰ জাতীয়তাবাদী ইতিহাস-চৰ্চাৰ প্ৰভাৱ আৰু প্ৰেৰণা। জাতীয়তাবাদী ইতিহাস-চৰ্চাই ঐক্যবদ্ধ জাতিৰ সপোনটোক প্ৰক্ষেপ কৰে অতীতলৈ আৰু এই ইচ্ছাপূৰণমূলক প্ৰক্ষেপণৰ স্বাৰ্থতেই— অজ্ঞাতে হ'লেও—জাতীয় জীৱনৰ অন্তৰ্বিৰোধসমূহ হয় উপেক্ষিত বা নিৰ্বাসিত। এনে ইতিহাসত বহিৰ্বিৰোধবোৰে পায় সৰ্বাধিক প্ৰাধান্য। অসমৰ ক্ষেত্ৰত, বিশেষ কেতবোৰ সামাজিক-ঐতিহাসিক কাৰণত, সাধাৰণতে ৰাজনৈতিক বহিৰ্বিৰোধতকৈ ভাষিক-সাংস্কৃতিক বহিৰ্বিৰোধে মুখ্য বিৰোধ হিচাপে স্বীকৃতি লাভ কৰা দেখা যায়। (লক্ষণীয় যে সৰ্বভাৰতীয় পৰিপ্ৰেক্ষিতত এই ভাষিক-সাংস্কৃতিক বিৰোধ বহিৰ্বিৰোধ নহয়, অন্তৰ্বিৰোধহে।) বস্তুনিষ্ঠ ইতিহাসকাৰে কিন্তু জাতীয় জীৱনৰ উল্লিখিত অন্তৰ্বিৰোধসমূহৰ ওপৰত যথাযথ গুৰুত্ব দি তাৰ ঐতিহাসিক তাৎপৰ্য, সমাজতাত্ত্বিক উৎস তথা সামাজিক পৰিণতিৰ বিষয়ে আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰে। সংখ্যাত দুখ লগাকৈ তাকৰ হ'লেও এই প্ৰকাৰ নিৰ্মোহ দৃষ্টিভংগীসম্পন্ন বস্তুনিষ্ঠ ইতিহাসকাৰ বা চিন্তাশীল লেখক আমাৰ মাজত নাছিল বা নাই বুলি ক'ব নোৱাৰি। দৃষ্টান্ত হিচাপে আমি ভবানন্দ দত্তৰ নাম নিৰ্দ্বিধায় উল্লেখ কৰিব পাৰো।

২.১ ভবানন্দ দত্তৰ "অসমৰ জাতীয় সমস্যাৰ বিবৰ্তন" শীৰ্ষক সংকলনত কেইটিমান সুলিখিত বুৰঞ্জীমূলক প্ৰবন্ধ সন্নিৱিষ্ট কৰা হৈছে। দত্ত ডাঙৰীয়াৰ কিছু মত আৰু মন্তব্য বিতৰ্কাতীত নহয় যদিও সংকলিত প্ৰবন্ধকেইটিত তেওঁ যি নিৰ্মোহ বস্তুনিষ্ঠা আৰু সমাজতাত্ত্বিক অন্তৰ্দৃষ্টিৰ পৰিচয় দিছে, সি নিঃসন্দেহে স্মৰণীয় আৰু প্ৰশংসনীয়। বিগত শতিকাত অসমীয়াৰ—বিশেষকৈ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ—জীৱনত দেখা দিয়া বিভিন্ন বিৰোধ-বিদ্বেষৰ নিৰপেক্ষ সমাজতাত্ত্বিক ব্যাখ্যা আমি পঢ়িবলৈ পাওঁ তেওঁৰ এই সংকলনত। কেৱল বহিৰ্বিৰোধবোৰেই নহয়, অন্তৰ্বিৰোধবো সামাজিক স্বৰূপ তেওঁ সমাজতাত্ত্বিক দৃষ্টিভংগীৰে উদঙাই দেখুৱাবলৈ চেষ্টা কৰিছে। মধ্যশ্ৰেণীৰ স্বাৰ্থ-সংঘাত তথা সেই শ্ৰেণীৰ বিকাশৰ ঐতিহাসিক বৈশিষ্ট্যৰ ভিত্তিত তেওঁ দাঙি ধৰা ব্যাখ্যা-বিশ্লেষণবোৰ বেছ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ আৰু চিন্তা-উদ্ৰেককাৰী। সচৰাচৰ আমাৰ ইতিহাসকাৰসকলে বিৰোধ-বিদ্বেষৰ সামাজিক উৎসৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব নিদিয়ে— পক্ষপাতমূলক ব্যাখ্যা বা বিশ্লেষণবিমুখ বিবৰণতেই তেওঁলোক ক্ষান্ত থাকে। এই ইতিহাসকাৰসকলৰ গতানুগতিক অতীত-চৰ্চাৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত ভবানন্দ দত্তৰ প্ৰবন্ধকেইটি

বিচাৰ কৰিলে বুজিব পাৰি দত্ত ডাঙৰীয়াৰ সমাজতাত্ত্বিক অন্তৰ্দৃষ্টি কিমান নিৰ্ভীক আৰু নিৰ্মোহ আছিল।

২.২ আলোচনাৰ সুবিধাৰ্থে বৰ্তমান নিবন্ধত আমি কেৱল উজনি আৰু নামনি অসমৰ বিৰোধৰ বিষয়ে ভবানন্দ দত্তই আগবঢ়োৱা ব্যাখ্যা বিশ্লেষণৰ কথা উল্লেখ কৰিব বিচাৰিছোঁ। সাধাৰণভাৱে চাবলৈ গ'লে, এই বিৰোধ জাতীয় জীৱনৰ ভাষিক-সাংস্কৃতিক অন্তৰ্বিৰোধৰ এটি দৃষ্টান্ত। পিছে ভবানন্দ দত্তই দেখুৱাইছে যে এই বিৰোধৰ নেপথ্যত অৰ্থনৈতিক অন্তৰ্বিৰোধৰ বৰঙণিও কম নহয়। কোৱা বাহুল্য যে মধ্যবিত্তৰ সামাজিক উত্থান, প্ৰসাৰ, সমস্যা আদিৰ পটভূমিত বিচাৰ কৰাৰ বাবেহে দত্ত ডাঙৰীয়াই উল্লিখিত বিৰোধ-বিদ্বেষৰ আৰ্থ-সামাজিক উৎস অনুধাৱন কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। সমাজতাত্ত্বিক বিশ্লেষণৰ কথা বাদেই দিছো, আমাৰ বহুতো বিদ্বান আৰু বিখ্যাত ইতিহাসকাৰে এই ধৰণৰ অন্তৰ্বিৰোধক সাধাৰণতে চৰ্চাৰ যোগ্য আৰু প্ৰয়োজনীয় বিষয় বুলিও নেভাবে। তেওঁলোকৰ বাবে হয়তো এনে অন্তৰ্বিৰোধৰ উল্লেখ অস্বস্তিকৰ। হয়তো ইয়াৰ পৰা জাতীয় ঐক্য আৰু ঐতিহ্য বিনষ্ট হোৱাৰ আশংকাও কৰে তেওঁলোকে। এনে মনোভাৱ যে যুক্তিসিদ্ধ, নিৰাপদ আৰু ফলদায়ক নহয়, সেই নিৰ্মম সত্য সাম্প্ৰতিক কেতবোৰ ঘটনাৱলীয়ে প্ৰমাণ কৰি দেখুৱাইছে। ভবানন্দ দত্তই সম্ভৱতঃ এই নিৰ্মম সত্যৰ আভাস তাহানিতে পাইছিল। সময়ৰ সকীয়নিৰ প্ৰতি কাণসাৰ নকৰি যিসকল শিক্ষিতে জাতীয় জীৱনৰ বিবিধ অন্তৰ্বিৰোধক আজিও আওকাণ বা অস্বীকাৰ কৰিব বিচাৰে, তেওঁলোকে ভবানন্দ দত্তৰ নিৰ্মোহ দূৰদৰ্শিতাৰ পৰা কিছু শিক্ষা নিশ্চয় ল'ব পাৰে।

৩.১ "অসমীয়াৰ দাৰ্শনিকতা" শীৰ্ষক নিবন্ধত ভবানন্দ দত্তই উজনি আৰু নামনি অসমৰ বিৰোধ সম্পৰ্কে কিছু সাৰুৱা আৰু চিন্তা-উদ্ৰেককাৰী কথা লিখিছে। তেওঁ কৈছে যে বৃটিছ যুগত নামনি অসমত নব্যশিক্ষিত মধ্যশ্ৰেণী জন্ম হৈছিল কিছু পলমকৈ। ইয়াৰ ফলত স্বাভাৱিকতে একাধিক সমস্যাৰ সৃষ্টি হৈছিল। ভবানন্দ দত্তৰ ভাষাত "নামনি অসমৰ ন-শিক্ষিতসকলে দেখিলে যে তেওঁলোকৰ চাকৰি আদি জীৱিকাৰ পথ উজনিৰ মানুহে আগুৰি আছে। তেতিয়া স্বাভাৱিকতে নামনিৰ মধ্যবিত্তৰ মনত ক্ষোভ হয়।" অৰ্থাৎ, জীৱিকাৰ সীমিত সুযোগ-সুবিধা থকা ঔপনিবেশিক সমাজত মধ্যশ্ৰেণীৰ বিলম্বিত বিকাশৰ ফলত অনিবাৰ্যভাৱে যিবোৰ আৰ্থ-সামাজিক সমস্যাৰ সৃষ্টি হয়, তাৰ অভিব্যক্তি দেখা গ'ল অসমীয়াৰ জাতীয় জীৱনত। অন্যহাতেদি, সাংস্কৃতিক ব্যৱধানেও বিৰোধ-বিদ্বেষত ইন্ধন যোগালে। কিয়নো, "*উজনিৰ মধ্যবিত্তই ইতিমধ্যে দুই-তিনি পুৰুষ ধৰি* চাকৰি কৰি আধুনিক

চলন ফুৰণ বহুখিনি আয়ত্ত কৰিছিল" আৰু এই নবাৰ্জিত আধুনিকতাৰ ভেমত তেওঁলোকে নামনিৰ শিক্ষিতক "গাঁৱলীয়া পৰগণীয়া" বুলি ইতিকিং কৰিছিল। এইবোৰৰ উপৰি কামৰূপৰ কথিত ভাষাও অনাদৰ-অপমানৰ বলি হ'ব লগা হৈছিল। (উল্লেখ্য যে কামৰূপী ভাষাক তৎকালীন অসমীয়া বিদ্বৎসমাজে স্বীকৃতি নিদিয়াৰ এটা প্ৰধান কাৰণ হ'ল বঙলা ভাষাৰ সতে থকা তাৰ সাদৃশ্য।) মধ্য শ্ৰেণীৰ বিলম্বিত বিকাশৰ সতে যুক্ত এই আৰ্থ-সামাজিক সমস্যাবোৰ উল্লেখ কৰাৰ পাছত ভবানন্দ দত্তই তেওঁৰ নিবন্ধত উজনি-নামনিৰ বিৰোধৰ অন্য এটি দিশৰ কথা উনুকিয়াইছে। তেওঁ কৈছে, "আনফালে নামনি অসমৰ মানুহে নিজৰ হিন্দু সংস্কৃতিৰ গৌৰৱ কৰি উজনিৰ মানুহক নানা প্ৰকাৰ অসঙ্গত আখ্যা দিছিল।" বুজিবলৈ অসুবিধা নহয় যে বস্তুনিষ্ঠ লেখক ভবানন্দ দত্তই সকলো ধৰণৰ আঞ্চলিক বিৰোধ-বিদ্বেষৰ উৰ্দ্ধত থাকি অসমীয়াৰ জাতীয় জীৱনৰ এই স্বল্পালোচিত অন্তৰ্বিৰোধৰ অৰ্থনৈতিক আৰু সাংস্কৃতিক উৎস বুজিবলৈ যত্ন কৰিছে নিৰ্মোহ দৃষ্টিভংগীৰে।

৩.২ অনুসন্ধিৎসু মনত স্বাভাৱিকতে এটা প্ৰশ্নই উকি মাৰিব ঃ কিয় নামনি অসমত নব্য-শিক্ষিত মধ্যশ্ৰেণীৰ জন্ম হ'ল পলমকৈ? ভবানন্দ দত্তই এই প্ৰশ্নটোৰ উত্তৰ দিবলৈ যত্ন কৰিছে। তেওঁ কৈছে যে বৃটিছ-শাসিত অসমত চহৰবাসী মধ্যশ্ৰেণীৰ উদাৰনৈতিক চিন্তা-চেতনাৰ প্ৰসাৰ ঘটিলেও "ব্ৰাহ্মণ্য ধৰ্ম" পৰাভূত হোৱা নাছিল। কিয়নো, দত্তৰ ভাষাত, "ইয়াৰ [ব্ৰাহ্মণ্য ধৰ্মৰ] কেন্দ্ৰ আছিল গাঁৱত বাস কৰা ব্ৰাহ্মণ সমাজ, ইয়াৰ শক্তি আছিল গাঁৱৰ কুসংস্কাৰাছন্ন খেতিয়ক শ্ৰেণীৰ মানুহসকল।" উজনি অসমত কিন্তু এই ব্ৰাহ্মণ্য ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ আছিল কম। সেই নিমিত্তে ইংৰাজৰ আগমনৰ পাছত আগৰ বিষয়াসকলে নতুন প্ৰশাসনৰ বিষয়-বাব সহজভাৱেই গ্ৰহণ কৰিলে। অৰ্থাৎ, আহোম-শাসিত উজনি অঞ্চলৰ উদাৰ সামাজিক-সাংস্কৃতিক পৰিস্থিতি আছিল ভিন্ন ধৰণৰ। এই সম্পৰ্কে ভবানন্দ দত্তই লিখিছে ঃ "আনফালে কামৰূপত আহোম শাসন বহু পৰিমাণে পৰোক্ষ থকাত ইয়াত ব্ৰাহ্মণ শ্ৰেণীৰ শক্তি আৰু জনসাধাৰণৰ ওপৰত প্ৰভাৱ প্ৰায় অক্ষুণ্ণ থাকি গ'ল আৰু দেশৰ শাসন সলনি হোৱাত ব্ৰাহ্মণসকলে আৰু তেওঁলোকৰ প্ৰভাৱান্বিত জনসাধাৰণে ইংৰাজী শিক্ষা সংস্কৃতি আদি সকলোবোৰৰ তীব্ৰ বিৰোধিতা কৰিছিল আৰু প্ৰচলিত সামাজিক আচাৰ পদ্ধতিকে আঁকোৱালি ধৰি আছিল আৰু বিশেষকৈ ইংৰাজ শাসনৰ বিষয়বাব গ্ৰহণ কৰা নাছিল।" দত্ত ডাঙৰীয়াৰ মতে এইবোৰ কাৰণতে "নামনি অসমত নব্যশিক্ষিত মধ্যবিত্ত শ্ৰেণী গঢ়ি উঠাত বহুত পলম হৈছিল।" এই বিলম্বিত বিকাশৰ সামাজিক পৰিণতি হিচাপে যিবোৰ আৰ্থ-সামাজিক সমস্যাৰ সৃষ্টি হৈছিল,

সেই বিষয়ে দত্ত ডাণ্ডৰীয়াৰ ব্যাখ্যা-বক্তব্যৰ কথা আমি ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰিছোঁৱেই। (লক্ষণীয় যে অসমীয়া বাঙালীৰ যি বিৰোধ, তাৰ এটা প্ৰধান কাৰণ অসমীয়া মধ্যশ্ৰেণীৰ বিলম্বিত জন্ম আৰু মন্থৰ বিকাশ। উজনি-নামনি বিৰোধৰ উৎস সন্ধানৰ প্ৰসংগত "অসমীয়া মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ চাকৰিৰ খোৱা-কামোৰাৰ" উল্লেখ কৰি ভবানন্দ দত্তই এটি তাৎপৰ্যপূৰ্ণ মন্তব্য দিছে; "ঠিক এনে ধৰণৰ কাৰণতে অসমত অসমীয়া বঙালী কাজিয়া হৈছিল।" ভাষিক বিৰোধৰ কথা উল্লেখ কৰিলেও দত্তই সাম্প্ৰদায়িকতাৰ নেপথ্যত সক্ৰিয় থকা মধ্যশ্ৰেণীৰ স্বাৰ্থ-সংঘাতৰ কথা পাহৰা নাই।)

৪.১ উজনি-নামনি বিৰোধৰ যি ব্যাখ্যা ভবানন্দ দত্তই দাঙি ধৰিছে, সেই ব্যাখ্যা হয়তো অসম্পূৰ্ণ অথবা ক্ষেত্ৰবিশেষে কিছু অতিসৰলীকৃতও হ'ব পাৰে। পিছে এই প্ৰকাৰ সীমাবদ্ধতাই তেওঁ সমাজতাত্ত্বিক অন্তৰ্দৃষ্টিৰ তাৎপৰ্যক অকণো ম্লান কৰিব নোৱাৰে। কিয়নো, পক্ষপাতমূলক কল্পনাশ্ৰয়ী ব্যাখ্যাৰ সহায়ত তেওঁ বিৰোধ-বিদ্বেষৰ ব্যাখ্যা কৰা নাই। এগৰাকী বস্তুনিষ্ঠ, নিৰ্মোহ আৰু সত্যানুসন্ধানী ইতিহাসকাৰৰ দৰে তেওঁ জাতীয় জীৱনৰ অন্তৰ্বিৰোধৰ উৎস বিচাৰিছে সমাজৰ আভ্যন্তৰীণ দ্বন্দ্বৰ মাজত—বিৰোধ-বিদ্বেষৰ প্ৰধান সামাজিক উৎসৰ সন্ধেদ পাইছে তেওঁ নবোদ্ভূত মধ্যশ্ৰেণীৰ বিকাশৰ ঐতিহাসিক বৈশিষ্ট্য আৰু তৎজনিত সমস্যা-সংঘাতৰ মাজত। এই সমাজতাত্ত্বিক দৃষ্টিভংগীৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনক কোনো সৎ আৰু সচেতন লোকে নুই কৰিব নোৱাৰে। স্বকালত ভবানন্দ দত্ত নিঃসন্দেহে আছিল এজন বিৰল আৰু বলিষ্ঠ পথিকৃৎ।

(ৰচনা : ১৯৯০)