কাল ও সত্তাবিষয়ক দার্শনিক সমস্যাবলি: একটি পর্যালোচনা

দর্শনশাস্ত্রে পিএইচ. ডি উপাধি প্রাপ্তির জন্য আবশ্যিকরূপে প্রদত্ত গবেষণাসন্দর্ভ

গবেষক

সাদিয়া আফরিন

রেজিস্ট্রেশন নাম্বার- ১৯১/১৩/আর্টস, তারিখ- জুলাই, ২০১৩

তত্ত্বাবধায়িকা

ড: মৈত্রেয়ী দত্ত

দর্শন বিভাগ

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

কলকাতা- ৭০০০৩২, পশ্চিমবঙ্গ

সেপ্টেম্বর, ২০২১

Certified that the Thesis entitled

'কাল ও সত্তাবিষয়ক দার্শনিক সমস্যাবলি: একটি পর্যালোচনা' submitted by me for the award of the Degree of Doctor of Philosophy in Arts at Jadavpur University is based upon my work carried out under the supervision of Dr. Maitreyee Datta, Professor, Department of Philosophy, Jadavpur University And that neither this thesis nor any part of it has been submitted before for any degree or diploma anywhere/elsewhere.

Counter signed by the Supervisor:

Dated:

Candidate:

Sadiya Afrin

Dated:

কাল ও সত্তাবিষয়ক দার্শনিক সমস্যাবলি:

একটি পর্যালোচনা

সকৃতজ্ঞ –স্বীকৃতি

জগৎ গতিময় এবং ক্রমশঃ পরিবর্তনশীল। এই জগতের বসবাসকারী প্রাণী হিসাবে আমরাও গতিশীল। এই গতিকে আমরা সময় দিয়েই বুঝে এসেছি। তবে সময় জিনিসটা যে কি বা সময়কে কিভাবে ব্যবহার করতে হয় বা সময় কিভাবে আমরা নষ্ট করি তা আমরা কেউই নিশ্চিত ভাবে বলতে পারি না। প্রাচীন তথা আধুনিক দর্শনে সময় বা কাল নিয়ে বহু আলোচনা আছে। তবে কালের সাথে কোন না কোন বিষয়কে সম্বন্ধযুক্ত করেই সেই সব আলোচনা করা হয়েছে। কালের সত্তা বিষয়ে পৃথকভাবে আলোচনা বিশেষ একটা লক্ষ্য করা যায় না।

ইংরাজী ভাষায় কাল বিষয়ক বহু প্রবন্ধ ও বই থাকলেও বাংলা ভাষায় তার সংখ্যা কম। আর সব ভাষারই দুটি স্তর থাকে-একটি সরল, অন্যটি কঠিন। কঠিন ভাষার তুলনায় সরল ভাষার পরিসর অনেক বিস্তৃত । পারিভাষিক শব্দবহুল দর্শনের ভাষা আবার বিভিন্ন রকমের। এই ভাষার আছে স্বকীয় বৈশিষ্ট্য ও সুগভীর তাৎপর্য। একে সরল ভাবে প্রকাশ করাই আমাদের দায়িত্ব। কিন্তু বক্তব্য বিষয় সরল করতে গিয়ে যাতে তরল না হয়ে যায় সেদিকেও খেয়াল রাখতে হবে। তরল হলে শাস্ত্রের অর্থ অন্যরকম বোঝা হয়। তাই সেকথা মাথায় রেখেই ভাষা নির্বাচন করেছি।

২০১০ সালে যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় থেকে মাষ্টার ডিগ্রি লাভ করার পর, আমার পরম শ্রদ্ধেয় অধ্যাপিকা ড.মৈত্রেয়ী দত্তের কাছে এম.ফিল করার সুযোগ পাই। এম.ফিল এ কাজ করার সময় মৈত্রেয়ীদির কাছে কাল নিয়ে নানা ধরনের আলোচনা হতো। সেখান থেকেই ‘কাল’

নিয়ে গবেষণার আগ্রহের উদ্রেক। ২০১৩ সালে যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ে মৈত্রেয়ীদির কাছে ‘কাল’ নিয়ে পিএইচ.ডি করার সুযোগ পাই। এরপর ২০১৬ সালে সহকারী অধ্যাপিকা রূপে বিদ্যাসাগর বিশ্ববিদ্যালয়ের অধীনস্থ বিবেকানন্দ শতবার্ষিকী মহাবিদ্যালয়ে যোগদান করি। ফলে কলেজের কাজের চাপের মধ্যে গবেষণার কাজ চালিয়ে যাওয়া বেশ কঠিন হয়ে ওঠে। সুদূর ঝাড়গ্রাম থেকে কোলকাতা যাওয়া-আসাও দুরূহ হয়ে পড়ে। তবে তার মাঝেই গবেষণার কাজ ধীর গতিতে চলতে থাকে। এই সময় মৈত্রেয়ীদি যেভাবে মনোবল যুগিয়েছেন ও পাশে থেকেছেন তার জন্য আমি সত্যিই ঋণী।

এছাড়াও, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক ও অধ্যাপিকাদের কাছে আমি আন্তরিক কৃতজ্ঞ। গবেষণার কাজ চলাকালীন যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ের গ্রন্থাগারের এবং শিক্ষকতার সূত্রে বিবেকানন্দ শতবার্ষিকী মহাবিদ্যালয়ের গ্রন্থাগারের প্রচুর বইপত্র পাঠ ও ব্যবহারের সুযোগ পেয়েছি। এক্ষেত্রে উভয় গ্রন্থগারিক ও গ্রন্থগার কর্মীদের কাছে আমি ঋণী। আমি বিশেষভাবে কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করতে চাই যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ের পিএইচ.ডি আর্টস বিভাগে কর্মরত লিপি মহাশয়া ও অন্যান্য কর্মীবৃন্দের প্রতি। তাদের কাছ থেকে যে সাহায্য পেয়েছি তা চিরস্মরণীয়।

আমার মা এবং স্বর্গীয় বাবার প্রতি রইল প্রণতি। আমার এই গবেষণা কর্ম তাদেরকেই উৎসর্গ করলাম। আমার স্বামী কুতুবের নিরলস সহযোগিতা ও অনুপ্রেরণা ছাড়া এই গবেষণার কাজ শেষ হত না। তার প্রতি আমার আন্তরিক কৃতজ্ঞতা রইল।

সাদিয়া আফরিন

সূচীপত্র

ভূমিকা **১-১১**

প্রথম অধ্যায়:

কাল বিষয়ক কয়েকটি দার্শনিক তত্ত্ব **১২-৫৮**

- বিভিন্ন ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ের কালের ধারণা।
- দ্রব্য রূপে কাল: ন্যায়-বৈশেষিক দৃষ্টিতে ।
- অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের বিচারে অবভাস রূপে কাল।
- কারণতার পটভূমিতে কাল।
- কালের অস্তিত্ব নির্নয়ের গ্রাহক প্রমাণ।

দ্বিতীয় অধ্যায়:

বর্তমান কালের অস্তিত্ব কি আদ্যৌ স্বীকার্য ? দার্শনিক দৃষ্টিকোণে বিচারমূলক মূল্যায়ন **৫৯-৯৩**

- বস্তুবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে বর্তমান কালের ধারণা।
- বৈদান্তিক দৃষ্টিতে বর্তমান কালের অস্তিত্ব।
- ভতৃহরি কর্তৃক বর্তমান কালের অস্তিত্ব বর্ণন।

তৃতীয় অধ্যায়:

কালের অসত্তা প্রতিপাদনে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য যুক্তিসমূহ **৯৪-১৪৮**

- কালের অস্তিত্ব খন্ডনে নাগার্জুন ও শ্রীহর্ষের যুক্তি সমূহের তুলনামূলক বিচার।
- কালের অনস্তিত্ব প্রমাণে জেনো এবং ম্যাক টেগার্টের যুক্তি সমূহের বিশ্লেষণ।

চতুর্থ অধ্যায়:

সত্তা: কালিক অথবা অ-কালিক ? **১৪৯-১৭০**

- বৌদ্ধমতে সত্তার ক্ষণিকত্ব প্রমাণ।
- আভিধার্মিক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে কারিত্রের ধারণা ও কালিক পার্থক্যের বিবরণ।
- অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের দৃষ্টিকোণ থেকে সত্তার ধারণার মূল্যায়ন।

উপসংহার **১৭১-১৭৯**

গ্রন্থ ও পত্র-পত্রিকাপঞ্জী **১৮০-১৮৯**

ভূমিকা

ভূমিকা

কাল বা সময় আমাদের দৈনন্দিন অভিজ্ঞতার এমন একটি বিষয় যাকে ছাড়া জগতের পরিবর্তনশীল ঘটনা সমূহকে ব্যাখ্যা করা যায় না। কাল হল সমস্ত ঘটনার ধারক। দেশ-কাল বিষয়ে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য উভয় দর্শনেই বহু আলোচনা হয়েছে। তার মধ্যে ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন সম্প্রদায়গুলির কাল বিষয়ক পৃথক পৃথক তত্ত্ব আছে এবং এই তত্ত্ব প্রতিটি সম্প্রদায়ের আধিবিদ্যক পরিকাঠামোর সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ। ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন আধিবিদ্যক সমস্যার মধ্যে একটি প্রধান সমস্যা হল কার্যকারণ তত্ত্বের সমস্যা। কালের স্বরূপ অনুসন্ধানের ক্ষেত্রে এই কার্যকারণ তত্ত্বের আলোচনা অপরিহার্য। ভারতীয় দর্শনে কারণতা, কাল, সত্তা এই শব্দগুলি একে অপরের সাথে এমন ভাবে সম্পৃক্ত যে একটির আলোচনা ব্যতিরেকে অপরটিকে ব্যাখ্যা করা যায় না। আমার এই গবেষণামূলক সন্দর্ভে আমি 'কালের সত্তা' এবং 'কাল ও সত্তার সম্বন্ধ'কে বিশেষ ভাবে জানার চেষ্টা করেছি।

বাংলা ভাষায় 'কাল' পদটি বিভিন্ন অর্থে ব্যবহৃত হয়ে থাকে। সংস্কৃত $\sqrt{\text{কল্}}$ ধাতুর উত্তর ণিচ+অ প্রত্যয় যোগে 'কাল' পদটি নিষ্পন্ন হয়েছে। ব্যাকরণগতভাবে, কোন ক্রিয়ার কার্য করার সময়কে কাল বলা হয়। অর্থাৎ কাল বলতে কোন ক্রিয়ার অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালকে বোঝানো হয়। আবার কাল বলতে যখন গণনা করা বোঝান হয় তখন তার দ্বারা সময়, দিন, ঋতু, যুগ এগুলি বোঝানো হয়। আর এক অর্থে কাল বলতে মানবজীবনের বিভিন্ন অবস্থা অর্থাৎ শৈশব, কৈশোর, যৌবন, বার্ধক্য ইত্যাদিকেও বোঝানো হয়। আবার কখনো কাল বলতে আয়ুষ্কাল অর্থাৎ পরমায়ু, বয়স, প্রাচীনতা, অস্তিত্বকাল বা স্থায়িত্বকালও বোঝানো হয়ে থাকে। বাংলা সাহিত্যে কালকে কখনও কখনও স্রোতের সাথেও তুলনা করা হয়েছে। কালের অর্থ সেখানে পরিবর্তন বা অগ্রগতি। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর তাই বলেছেন, 'কালস্রোতে ভেসে যায় জীবন

যৌবন ধনমান।' কোথাও বা কাল বলতে সর্বশক্তিমান বা পরমেশ্বরকে বোঝানো হয়েছে। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার* দশম অধ্যায়ে তাই বলা হয়েছে, 'অহমেব অক্ষয়ঃ কালোধাতাহং বিশ্বতোমুখঃ।'[১] অর্থাৎ আমি অক্ষয় কাল। আমিই অক্ষীণ অর্থাৎ ক্ষণাদিরূপে প্রসিদ্ধ কাল। আমি কালের কাল পরমেশ্বর এবং আমি সর্বজগতের ধাতা এবং কর্মফলের বিধাতা। এছাড়াও লোকব্যবহারে আমরা কখনও কখনও বলে থাকি যে, 'সময় সমস্ত ক্ষত সারিয়ে তোলে।' এক্ষেত্রে আমরা কালকে এমন এক শক্তি হিসাবে বর্ণনা করি যা সমস্ত কিছুকে হরণ করে। সেই অর্থে কাল একপ্রকার বিধ্বংসী শক্তি।

তবে কালের বিভিন্ন অর্থ থাকলেও কালকে সাধারণভাবে আমরা সময় বলেই বুঝে থাকি। কিন্তু, কালকে সময় বলে বুঝলেও কাল বিষয়ক কতকগুলি স্বভাবিক প্রশ্ন আমাদের মনে আসে। অতীত কাল বলে কী কিছু আছে ? ভবিষ্যৎ কাল কী অনন্ত ? কাল কি কোন কিছুকে আশ্রয় করে থাকে ? বা কালের ত্রৈকালিক ব্যবহারের স্বরূপ কী ? কাল বিষয়ক এই সকল আধিবিদ্যক সমস্যার মধ্যে যেটি প্রধান সমস্যা সেটি হল কাল সৎ না অসৎ ? কাল বিষয়ক কিছু প্রশ্নের উত্তর পাওয়া গেলেও কালের সত্তা বিষয়ে আজও কোন ঐক্যমত স্থাপিত হয়নি। তার অন্যতম প্রধান কারণ হল, জাগতিক অভিজ্ঞতার কোন বিষয়টিকে আমরা সময় বলে চিহ্নিত করব সেই বিষয়ে আমরা একমত নই। আমি আমার গবেষণায় কালের সত্তা আছে কি নেই সেটি জানার চেষ্টা করেছি। এবং তা করতে গিয়ে আমি কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদনের পাশাপাশি কালের অসত্তা প্রতিপাদনের যুক্তিসমূহও বিশ্লেষণ করেছি। আমার গবেষণার মূল বিষয়টিকে আমি দুটি দিক থেকে বোঝার চেষ্টা করেছি - ১। কাল সৎ অথবা অসৎ ? ২। সত্তা কালিক অথবা কালাতীত ?

আমরা সকলেই জানি যে, আমাদের বাহ্যজগৎ ক্রমাগত পরিবর্তনশীল। পরিবর্তনশীলতাই জীবনের একমাত্র নিশ্চিত ও স্থায়ী সত্য। আমরা প্রায়ই দেশ কালের গণ্ডির ফাঁদে আটকে পড়ি। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে বাস্তবে অতীত আমাদের কাছে উপস্থিত নয় এবং ভবিষ্যৎ ও এখনো হাজির হয়নি। কেবলমাত্র বর্তমানকেই সত্য বলে মনে হয়। কিন্তু বর্তমানকালও খুব দ্রুত চলে যায়। যখনই তাকে আমরা ধরার চেষ্টা করি সেটি আমাদের হাত থেকে পিছলে যায়। আমরা শুধুমাত্র পরিবর্তনকেই উপলব্ধি করি। পরিবর্তনের ধারণা ব্যতিরেকে কালের ধারণাকে ব্যাখ্যা করা যায় না। কাল এবং পরিবর্তনের মধ্যে আসল পার্থক্য হল, আমাদের অভিজ্ঞতায় যে সকল ঘটনা ঘটে তার নিরিখে আমরা পরিবর্তনকে বুঝতে পারলেও কালকে তার দ্বারা বোঝা যায় না। আসলে কালকে সর্বদা বস্তু বা ঘটনার পরিপ্রেক্ষিতেই জানা যায়। কালের অস্তিত্ব বস্তুর অস্তিত্বের উপর নির্ভরশীল। আমরা কালের প্রত্যয়কে পরিবর্তনের ধারণা থেকে নিষ্কাশিত করি। কালের ধারণাকে তাই কখনই বিচ্ছিন্নভাবে জানা যায় না। তাকে সবসময় সত্তা, পরিবর্তন বা কারণতার নিরিখেই জানতে হয়। আর সেই কারণেই বেদ, উপনিষদ, পুরাণ ও অন্যান্য সকল ভারতীয় দর্শনে কালের বর্ণনা ভিন্ন, ভিন্ন। কালকে তাই বিভিন্ন দর্শনে কখনো সৎ অথবা অসৎ, কখনো বিষয়গত অথবা বিষয়ীগত, আবার কখনো স্রস্টা অথবা সৃষ্ট রূপে দেখা হয়েছে। এখন প্রশ্ন হল, তাহলে কাল কী শুধুমাত্র আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় ? নাকি আমাদের চিন্তার অতিরিক্ত বিষয় হিসেবে কালের কোন আধিবিদ্যক অস্তিত্ব আছে ? কালের অভিজ্ঞতা সঞ্চয়ের জন্য যদি কোন জীবকূল উপস্থিত না থাকে তাহলে কালের অস্তিত্ব কি স্বীকার্য ? বা প্রশ্নটিকে যদি এইভাবে উপস্থাপন করা হয় যে, সকল অস্থায়ী বিষয় সমূহের যে কালিক অভিজ্ঞতা আমাদের হয় তা কী আসলে ভ্রমমাত্র ? নাকি এটির বাস্তব অস্তিত্ব আছে ? এইসকল প্রশ্নের উত্তর খুঁজতে গিয়ে যদি আমরা আমাদের

মানসিক অবস্থার দিকে তাকাই তাহলে দেখবো, যা কিছু আমাদের স্মৃতিতে আছে তাকে আমরা অতীত বলি, যা আমাদের প্রত্যক্ষের বিষয় হচ্ছে তাকে বর্তমান বলি, আর যা ঘটবে বলে ভাবছি তাকে ভবিষ্যৎ বলি। তাই অনেকেই বলতে পারেন, এই কালিক বিভাজন মনের ধারণা ছাড়া আর কিছুই নয়। সেক্ষেত্রে কাল ও কালিক বিভাজনগুলি বিষয়ীগত হয়ে পড়ে।

একথা ঠিক যে, ভারতীয় দর্শনে কেউ কেউ কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন তবে অনেকেই কালের অস্তিত্ব অস্বীকার করেছেন। কালের সত্তা বা অসত্তা প্রতিপাদন করতে গিয়ে দেখা যায় যে, 'সত্তা' বা 'অস্তিত্ব'-এর স্বরূপ নির্ণয়ের ক্ষেত্রেও কালের ভূমিকা আছে। সত্তার আলোচনা করতে গিয়ে দেখা যায়, কাল ও সত্তার ধারণাকে পরস্পর বিচ্ছিন্নরূপে ব্যাখ্যা করা যাচ্ছে না। কোন কোন দর্শনে কালকেই পরমসত্তা হিসেবে স্বীকার করা হয়েছে। ভারতীয় চিন্তাধারায় পৌরাণিক কাহিনীর প্রভাব ছিল যথেষ্ট। কালের আলোচনাও সেই প্রভাব মুক্ত নয়। অথর্ববেদে আমরা প্রথম কালের সমস্যাকে সচেতনভাবে প্রতিফলিত হতে দেখি। কালকে সেখানে পরম সত্তা হিসাবে স্বীকার করা হয়েছে। বৈদিক সাহিত্যে কেবল অথর্ববেদ সংহিতাই এমন এক গ্রন্থ যেখানে কালকে অখণ্ড, অবিভক্ত তথা অবিচ্ছিন্ন রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। সেখানে কাল হল স্রষ্টার স্রষ্টা। স্রষ্টা প্রজাপতিও সেখানে অধস্তন। অথর্ববেদের ঊনবিংশতিতম কাণ্ডের ষষ্ঠ অনুবাকের অষ্টম সূক্তের অষ্টম মন্ত্রে বলা হয়েছে-

'কালে তপঃ কালে জ্যেষ্ঠং কালে ব্রহ্ম সমাহিতম।

কালো হ সর্বস্যেশ্বরো যঃ পিতাসীৎ প্রজাপতে।।'[২]

অর্থাৎ, কালরূপ পরমাত্মাই জগতের স্রষ্টা। তিনিই সৃষ্টির আদিতে প্রজাপতি ব্রহ্মাকে উৎপন্ন করেছেন। কালেই এই জগৎ সমাহিত। এছাড়াও বলা হয়েছে, 'অতীত, বর্তমান,

ভবিষ্যৎ কালের দ্বারা অবচ্ছিন্ন এই জগৎ সেই পরম কালকেই আশ্রয় করে আছে। কালরূপ পরমাত্মা ঐ দ্যুল্যোক সৃষ্টি করেছেন এবং তিনিই এই পরিদৃশ্যমান পৃথিবী সৃষ্টি করেছেন।'[৩]- এইরূপে কালের বর্ণনা আমরা অষ্টম সূক্তের পঞ্চম মন্ত্রে পাই। এছাড়াও, মান্ডূক্য উপনিষদ, মৈত্রেয়ানি উপনিষদ এবং গীতাতে অখণ্ড কালের বর্ণনা পাওয়া যায়। এই বর্ণনার মধ্যেই কাল ও সত্তার প্রত্যয় দুটি পরস্পর নির্ভরশীল রূপে ধরা দেয়। কালই সেখানে পরম সত্তা। তবে পূর্ববর্তী বৈদিক চিন্তাধারার সাথে বৈদিক পরবর্তী চিন্তাধারা বা উপনিষদীয় চিন্তাধারার মধ্যে কিছু পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। আমার গবেষণামূলক সন্দর্ভে পরবর্তীতে এই বিষয়ে বিস্তারিত আলোচনা করেছি।

এছাড়াও বিভিন্ন ভারতীয় দর্শনে কালের ভিন্ন ভিন্ন ব্যাখ্যা আমরা পাই। যেমন, ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনে কালকে এক, নিত্য, বিভু ও অতীন্দ্রিয় দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করা হয়েছে। আবার ন্যায় দর্শনের ঠিক বিপরীত মত সাংখ্য দর্শনে পাওয়া যায়। সেখানে বলা হয়, কাল যদি এক ও বিভু হয় তবে অতীতাদি ব্যবহার সম্ভব নয়। কাল নামক অতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকার করার কোন প্রয়োজন নেই। অপরদিকে, কাল সম্বন্ধে অদ্বৈত বেদান্তিগণের ভিন্ন মত লক্ষ্য করা যায়। শঙ্করাচার্য তার ব্রহ্মসূত্র ভাষ্যে কালকে অবিদ্যা বা মায়ার কার্য বলে বর্ণনা করেছেন। যা কিছু মায়ার কার্য তা ব্যবহারিক বা প্রাতিভাসিক সত্য এবং তা বাধিত। সেজন্যই কালকে অবভাস ছাড়া অন্য কিছু বলা যায় না। অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব সেখানে স্বীকার্য নয়। তবে অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব স্বীকার বিষয়ে মতভেদ থাকলেও একথা অনস্বীকার্য যে, বর্তমান কালের অভিজ্ঞতা আমাদের সকলের হয়। তাই এক্ষেত্রে বিভিন্ন দর্শনে কালকে কিভাবে বর্ণনা করা হয়েছে সেই আলোচনার পর বর্তমান কালকে তারা কিভাবে বুঝেছেন বা বর্তমান

কালের অস্তিত্ব স্বীকার বিষয়ে যেসকল যুক্তি দিয়েছেন সেগুলিও দেখা হয়েছে। আর সেকারণেই বর্তমান কাল বিষয়ে একটি পৃথক অধ্যায় গবেষণা সন্দর্ভে অন্তর্ভূক্ত করা হয়েছে।

কাল বিষয়ে ভারতীয় দর্শনে বিভিন্ন তত্ত্ব আছে। এবং কালিক বিভাজন বিষয়েও বিভিন্ন মত আছে। কালকে কেউ দ্রব্য (substance) হিসেবে বর্ণনা করেছেন আবার কেউ কালকে অবভাসরূপে (appearance) বর্ণনা করেছেন। তবে যে রূপেই বর্ণনা করা হোক না কেন, একটি প্রশ্ন স্বভাবিক ভাবেই মনে উদয় হয় তা হল কালের অস্তিত্ব যে আছে তা আমরা কিভাবে জানতে পারি ? আর এই প্রশ্নের উত্তর দেওয়ার জন্যই কালের গ্রাহক প্রমাণ বিষয়ে আলোচনা এই গবেষণায় স্থান পেয়েছে।

অতি প্রাচীনকালে ভারতীয় দর্শনে জড়বাদ প্রাধান্য পেয়েছিল। যেমন-আকস্মিকতাবাদ (হঠাত্ ঘটা), যদৃচ্ছাবাদ (শৃঙ্খলাহীন ভাবে ঘটা), স্বভাববাদ (স্বভাব অনুসারে ঘটা) ইত্যাদি। যদিও এই মতবাদগুলির মধ্যে পার্থক্য আছে তবু এই মতবাদগুলির মূল প্রতিপাদ্য হল কোন কার্য কোন নির্দিষ্টকারণ ব্যতিরেকেই ঘটছে। এই স্বতঃস্ফূর্ত ও অনির্দিষ্ট উৎপত্তি ক্রিয়ার তত্ত্বটি তাই নিশ্চিতভাবে সেইসব তত্ত্বের বিরোধীতা করছে যেগুলি কারণতার নিরিখে জাগতিক বিষয়সমূহকে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করছে। জড়বাদিগণের বক্তব্য হল কোন কার্য কোন বিশেষ কারণে ঘটে না, সেটি তার স্বভাব অনুসারেই ঘটে থাকে। আস্তিক দর্শন সম্প্রদায় এই মতের বিরোধীতা করে বলেন কারনতার ধারণা অবশ্যই স্বীকার্য। নৈয়ায়িক উদয়নাচার্য, কার্যকারণ সম্বন্ধ যে অবশ্য স্বীকার্য সে বিষয়ে *ন্যায়কুসুমঞ্জলি* গ্রন্থে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। তিনি বলেন, আকস্মিকভাবে কোন কিছু উৎপন্ন হতে পারে না।[৪] এবং তার কারণ হল- কার্যের অবধি নিয়ত।[৫] অর্থাৎ সকল কার্যেরই একটি পূর্ব অবধি আছে। কার্যটি যে সময় উৎপন্ন হয় সেটি তার পূর্ব অবধি বা সীমা। প্রত্যেক কার্যেরই একটা নির্দিষ্ট সীমা আছে। কোন কার্যের কোনটি

সীমা সেটি তার কারণ দ্বারাই নির্ধারিত হয়। তাই কার্যের ক্ষেত্রে কারণ অবশ্যই স্বীকার করতে হয়। এবং একথা অবশ্যই স্বীকার করতে হবে যে প্রত্যেক কার্য নির্দিষ্ট কারণ দ্বারা নির্দিষ্ট সময়েই উৎপন্ন হয়। বস্তুত একথা বলার উদ্দেশ্য হল কোন একটি ঘটনা কোন বিশেষ সময়েই ঘটে থাকে। অর্থাৎ কার্যকারণ নিরূপনে কালের গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা রয়েছে। ফলে, কালের স্বরূপ অনুসন্ধান করতে গিয়ে আমরা দেখি কারণতার পটভূমি ছাড়া কালকে বোঝা যায় না। বেদান্তিগণ এই কার্যকারণ বিষয়ক সমস্যার সমাধানে অবভাস ও সত্তার মধ্যে পার্থক্য করেন। সেখানে কারণতা, পরিবর্তণ, কাল এগুলি পুরোপুরিই বিষয়ীগত এবং সত্তা সেখানে বিষয়গত। এমনকি সেখানে করণতা ও পরিবর্তণকে ব্যবহারিক সত্য বলে স্বীকার করা হলেও কালকে অসৎ-ই বলা হচ্ছে। তাই কারণতার পটভূমিতে কালকে বোঝা অত্যন্ত প্রয়োজনীয় বলে সেই আলোচনা এই সন্দর্ভে অন্তর্ভূক্ত করা হয়েছে।

কারণতা ছাড়া যেমন কালকে বোঝা যায় না তেমনিই পরিবর্তণের ধারণা ব্যতিরেকে কালকে বোঝা যায় না। ভারতীয় দর্শনে নৈয়ায়িকগণ কালকে পরিবর্তনের আধার রূপে স্বীকার করলেও অন্যান্য ভারতীয় দর্শনে কালকে দ্রব্য বা আধার কোনরূপেই স্বীকার করা হয়নি। অন্যদিকে বেদান্ত দর্শনে কালকে পরিবর্তণের মধ্য দিয়েই বুঝতে হয় বলে কালের সত্তাকে অস্বীকার করা হয়েছে। বৌদ্ধ দার্শনিক নাগার্জুন এবং বৈদান্তিক শ্রীহর্ষ তাদের নিজস্ব যুক্তির দ্বারা কালের অস্তিত্ব খণ্ডনের চেষ্টা করেছেন। নাগার্জুনের মতে কর্মফলের ধারণার সাথে কালের ধারণা ওতপ্রোতভাবে জড়িত। কালকে বাদ দিয়ে কর্মফলকে ব্যাখ্যা করা যায় না। নাগার্জুন কর্মফল স্বীকার করেন না। এবং কর্মফল যেহেতু শুধুমাত্র কালের নিরিখেই বোঝা সম্ভব তাই তিনি কালের অস্তিত্ব পরীক্ষাপূর্বক অস্বীকার করেছেন। তিনি তাঁর *মূলমধ্যমকারিকা* গ্রন্থের ঊনবিংশতিতম অধ্যায় 'কাল পরীক্ষা'য় ছয়টি কারিকার সাহায্যে কালের অস্তিত্ব খণ্ডন করেছেন।

বৌদ্ধদার্শনিক নাগর্জুন তাঁর দর্শনে 'প্রসঙ্গ পদ্ধতি' প্রয়োগ করে কালের অস্তিত্ব খণ্ডন করেছেন। এখানে কালকে অস্তিত্বশীল বলে স্বীকার করার ক্ষেত্রে যতগুলি বিকল্প হতে পারে তিনি তার সব গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করেন। অপরদিকে অদ্বৈত বেদান্তি শ্রীহর্ষ তাঁর *খন্ডনখন্ডখাদ্য* গ্রন্থে নৈয়ায়িক স্বীকৃত কার্যকারণের ধারণাকে খণ্ডন করার মধ্য দিয়ে কালের সত্তাকে অস্বীকার করেছেন।

শুধুমাত্র ভারতীয় দর্শনে নয়, পাশ্চাত্য দর্শনেও অনেকেই কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন। কালের সত্তা নির্ধারণের ক্ষেত্রে প্রাচীন তথা আধুনিক উভয় কালেই বিভিন্ন বিতর্ক লক্ষ্য করা যায়। প্রাচীন কালে যেমন নাগার্জুন, ভর্তৃহরি, সেন্ট অগাস্টিন, আধুনিক কালে তেমন আইনস্টাইন, ম্যাকটেগার্ট, মাইকেল ডামেট প্রমূখ পাশ্চাত্য দার্শনিকগণ 'কাল' বিষয়ক অনেক জটিল, যৌক্তিক, উন্নত, মজাদার, কৌতূহলোদ্দীপক চিন্তা ভাবনার সাথে আমাদের পরিচয় করিয়েছেন। এবং কাল বিষয়ে ভবিষ্যৎ চিন্তার রসদ রেখে গেছেন। পাশ্চাত্য দার্শনিক জেনোর মতে পরিবর্তণ সম্ভব নয়, অন্যদিকে ম্যাকটেগার্ট ও কালিক বা সাময়িক বিন্যাস (অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ) যা পরিবর্তনের ধারণার জনক, তাকে অস্বীকার করেছেন। উভয় দার্শনিকই পরিবর্তণ ও কালিক বিন্যাসের সম্বন্ধকে বিশ্লেষণ করেছেন। সেক্ষেত্রে কাল এবং পরিবর্তণকে অস্বীকার করা সমানধর্মী। আমি আমার গবেষণায় সমসাময়িক দার্শনিক ম্যাক টেগার্টের কালের অসত্ত্বা প্রতিপাদক যুক্তিসমূহের সাথে জেনো, যিনি 'গতি' ও 'পরিবর্তণ' কে অস্বীকার করেছিলেন তার যুক্তি সমূহের তুলনা করেছি। যা পরোক্ষভাবে কালের অসত্ত্বাই প্রমাণ করে বলে আমার মনে হয়। আমার গবেষণার উদ্দেশ্য হল পরিবর্তনকে অস্বীকার করার মধ্যমে কালের অস্তিত্ব খণ্ডনের যুক্তি সমূহের মধ্যে যে সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য আছে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শনের দৃষ্টিকোণ থেকে তার বিচার করা।

এখন প্রশ্ন হল, এই পরিবর্তণ কী আদ্যেও বস্তুর সত্তায় কোন প্রভাব ফেলে ? আমরা জানি ভারতীয় দর্শন তথা পাশ্চাত্য দর্শনে বস্তুর প্রকৃতসত্তা (Reality) এবং ক্রমাগত পরিবর্তনশীলসত্তার (Appearance) মধ্যে পার্থক্য করা হয়েছে। তাই বস্তুর প্রকৃতসত্তা (Reality) এবং ক্রমাগত পরিবর্তনশীলসত্তার (Appearance) সাথে কালের সম্বন্ধ কী সেই প্রশ্নের উত্তর খোঁজার চেষ্টা করেছি। ভারতীয় দর্শনে সত্তার ধারণাকে বিভিন্ন সম্প্রদায়ে বিভিন্ন ভাবে বর্ণনা করা হয়েছে। ন্যায়মতে, আমাদের অভিজ্ঞতার জগৎ ভাব ও অভাব- এই দুই পদার্থের দ্বারা গঠিত। জন্য ভাবপদার্থে কালিক ও সমবায় এই উভয় সম্বন্ধে সত্তা থাকে। এবং নিত্য পদার্থে সমবায় সম্বন্ধে সত্তা থাকে। অভাব পদার্থ সৎ নয়। অভাব পদার্থে সমবায় বা সমানাধিকরণ্য কোনও সম্বন্ধেই সত্তা থাকে না। অনেকে বলেন, অভাবের সত্তা স্বীকার না করলে অভাবের প্রত্যক্ষ্যকে ব্যখ্যা করা যায় না। তাই কালাসম্বন্ধিত্ব-এর দ্বারা অভাবের সত্তা স্বীকার করতে হয়। অন্যদিকে, সৎ বলতে অদ্বৈত বেদান্তী পারমার্থিক সৎকেই বোঝেন। সেই অর্থে ব্রহ্মই একমাত্র সৎ। ত্রৈকালিক অবাধিততত্বই পারমার্থিক সতের লক্ষণ। অদ্বৈত বেদান্তে বাধিত পদার্থের লক্ষণ দিতে গিয়ে বলা হয়েছে- 'স্বপ্রকারক প্রতীতিবিশেষ্যনিষ্ঠ ত্রৈয়কালিক নিষেধ প্রতিযোগিত্বং বাধিতত্বম্।'[৬] অদ্বৈত বেদান্তী বলেন, জ্ঞানাংশে বা চৈতন্য অংশে কখনো বাধ হয় না। এই অবাধিত চৈতন্যই ব্রহ্ম।

কালের অস্তিত্ব এবং কাল ও সত্তার সম্বন্ধ বিষয়ক আমার গবেষণা সন্দর্ভটিকে নিম্নলিখিত অধ্যায়ে ভাগ করে আলোচনা করার চেষ্টা করেছি-

১. প্রথম অধ্যায়: কাল বিষয়ক কয়েকটি দার্শনিক তত্ত্ব।

২. দ্বিতীয় অধ্যায়: বর্তমান কালের অস্তিত্ব কি আদ্যৌ স্বীকার্য ? দার্শনিক দৃষ্টিকোণে বিচারমূলক মূল্যায়ন।

৩. তৃতীয় অধ্যায়: কালের অসত্তা প্রতিপাদনে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য যুক্তিসমূহ।

৪. চতুর্থ অধ্যায়: সত্তা : কালিক অথবা অ-কালিক ?

উল্লেখসূত্র:

১। ৩৩ সংখ্যক শ্লোক, দশম অধ্যায়, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা।

২। বন্দোপাধ্যায়, উদয়চন্দ্র, বেদ সংকলন, সংস্কৃত বুক ডিপো ,কলকাতা।

৩। ঐ।

৪। 'অকস্মাদেব ভবতি ইতি ন চেৎ'(১/৪)। ন্যায়কুসুমাঞ্জলি, উদয়নাচার্য, শ্রীমোহন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত,পৃষ্ঠা-১৫

৫। ' অবধের্নিয়তত্ত্বতঃ',(১/৪)। ন্যায়কুসুমাঞ্জলি, উদয়নাচার্য, শ্রীমোহন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত। পৃষ্ঠা-১৫,

৬। ধর্মরাজধ্বরীন্দ্র , বেদান্তপরিভাষা , শ্রীমদ পঞ্চানন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত।

প্রথম অধ্যায়

কাল বিষয়ক কয়েকটি দার্শনিক তত্ত্ব

বিভিন্ন ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ে কালের ধারণা

সাধারণভাবে কালকে আমরা সময় বলেই বুঝি। মানুষের কাছে এক আশ্চর্য উপহার হল এই সময়। সে অতিবাহিত হয় নিজের খেয়ালে কোন কিছুর অপেক্ষা না করেই। যদিও তা বিচার সাপেক্ষ। এই জগতের সমস্ত কিছুই সময়েই সৃষ্টি হয়, সময়েই বৃদ্ধি প্রাপ্ত হয় ও সময়েই ধ্বংসপ্রাপ্ত হয়। এই সময়ের মূল্য আমরা রোজই অনুভব করি। যে সময় একবার হাত ছাড়া হয়ে যায় সে আর ফিরে আসে না। সময়কে পরিমাপ করার জন্য আমরা ঘড়ি আবিষ্কার করেছি। আমাদের নিজেদের সুবিধার্থে পৃথিবীর গতিবিধি অনুযায়ী সময়ের একক হিসাবে দিন, মাস বছর ইত্যাদির ধারণাও গঠন করেছি। যখন কেউ আমাদের প্রশ্ন করে– 'এখন সময় কত হল ?' তখন প্রচলিত অর্থে সময় বলতে যা বোঝায় আমরা সেটিকেই বুঝি। কিন্তু এই বাহ্যিক ব্যবহারের অন্তরালে কালের একটি মনোগত ব্যবহার আছে। যেমন আমরা অনেক সময় বলে থাকি যে, 'সময় চলে যাচ্ছে' বা 'এটি চিরকালের জন্য' ইত্যাদি। এই ধরনের ব্যবহারে আমরা দেখি সময় কখনো অতি দ্রুত চলে যায় আবার কখনো অতি ধীরে। ঘড়ির কাঁটার সাথে তার মিল থাকে না। আসলে সময়ের এই যে ব্যবহার তা সবই মানুষের তৈরি। প্রকৃতপক্ষে সময় অদৃশ্য এবং এমন এক বিষয় যাকে পরিমাপ করা যায় না। প্রকৃতির নিয়ম হল পরিবর্তন। এই পরিবর্তন সময়ের অবলম্বনে ঘটে থাকে। কেউই এই পরিবর্তিত সময়ের থেকে বিচ্ছিন্নভাবে নিজ সত্তায় অস্তিত্বশীল হতে পারে না।

আমরা যদি একটু খেয়াল করি তাহলে দেখবো সময়কে আমরা কোন ক্রিয়া বা ঘটনার সাপেক্ষেই বুঝে থাকি। আমরা দৈনন্দিন জীবনে দেখি একটির পর একটি ঘটনা ঘটে চলেছে। কোন ঘটনা আগে ঘটছে বা কোন ঘটনা পরে ঘটছে । আর এ সমস্ত বিচার কালের নিরিখেই করে থাকি। কাল ব্যতিরেকে এগুলি বর্ণনা করা সম্ভব নয়। শুধু তাই নয়, এই সকল

বিচারের মধ্য দিয়েই কাল সম্বন্ধে কতকগুলি গুরুত্বপূর্ণ আধিবিদ্যক প্রশ্ন আমাদের মনে উঁকি দেয়। যেমন – কাল বলতে প্রকৃত কী বোঝায় ? যখন কোন পরিবর্তন ঘটে না তখন কী কালের অস্তিত্ব থাকে ? বর্তমান কালের মত অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের ও কী অস্তিত্ব আছে ? কাল কী অখণ্ড ? কাল যদি অখণ্ড হয় তবে কালের যে প্রচলিত ত্রৈকালিক ব্যবহার তার ব্যাখ্যা কী ?-এই সকল প্রশ্নের উত্তর বিজ্ঞান ও দর্শন উভয় শাস্ত্রেই দেওয়ার চেষ্টা করা হয়েছে। কিন্তু কালের স্বরূপ বিষয়ে দর্শন ও বিজ্ঞানে আজও ঐক্যমত স্থাপিত হয়নি। প্রকৃতপক্ষে কাল অদৃশ্য হওয়ায়, কোন বিষয়টিকে আমরা সময় বা প্রকৃত কাল বলে চিহ্নিত করব সেই বিষয়ে নিশ্চিত করে কিছু বলা যায় না। যেমন- আধুনিক বিজ্ঞানীরা বলেন যে, দেশ, গতি ইত্যাদি ধারণার সাথে যুক্ত করেই সময়ের ধারণা গঠন করতে হবে। অন্যদিকে অনেক দার্শনিক এটি মনে করেন যে, কালকে এসব ধারণার সাথে সম্বন্ধযুক্ত করে নয়, স্বতন্ত্র সত্তা রূপেই বিচার করতে হবে। আবার যখন অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের ব্যবহার বিষয়ে প্রশ্ন ওঠে তখন দার্শনিকদের মধ্যেই মতভেদ দেখা যায়। ভারতীয় দার্শনিকদের মধ্যে কেউ বলেন এই তিনটিকালের মধ্যে কেবলমাত্র বর্তমান কালই সৎ অন্য দুটি কাল সৎ নয়, আবার কেউ বলেন, এই তিন কালের মধ্যে সত্তাগত কোনও পার্থক্য নেই। যে পার্থক্য আছে বলে বোধহয়, তা কেবল বিষয়ীগত।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে কাল বিষয়ক বিভিন্ন সমস্যার সমাধান নিয়ে দার্শনিকদের মধ্যে মত পার্থক্য বর্তমান। আমার এই গবেষণার ক্ষুদ্র পরিসরে কাল বিষয়ক সকল প্রশ্ন নিয়ে আলোচনা দুরূহ ব্যাপার। তাই এখানে আমি কেবল কালের সত্তা বিষয়ক আলোচনায় নিজেকে সীমাবদ্ধ রাখবো। কালের সত্তা বিষয়ক আলোচনা শুরু করার পূর্বে ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন সম্প্রদায়গুলির কাল বিষয়ক মত সংক্ষেপে জেনে নেওয়া প্রয়োজন। কারণ ভারতীয় দর্শন

সম্প্রদায়গুলি পরস্পরেরে সাথে এমন ভাবে সম্বন্ধযুক্ত যে, একটিকে বাদ দিয়ে অন্যটির ভাবধারাকে যথাযথ অনুধাবন করা যায় না। তাই এখানে আমরা আমাদের আলোচনায় প্রয়োজনীয় গুরুত্বপূর্ণ বিশেষ কয়েকটি ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ের কাল বিষয়ক মত খুব সংক্ষেপে উল্লেখ করব।

বৌদ্ধমতে কাল : বৌদ্ধ দার্শনিকগণ কালকে স্বতন্ত্র দ্রব্য হিসাবে স্বীকার করেন নি। তাঁরা মানসিক ধারণার অতিরিক্ত কালের স্বাধীন সত্তাকে অস্বীকার করেছেন। যদিও কাল ও কালিক বিভাজন বিষয়ে বৌদ্ধদের বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে মতপার্থক্য বিদ্যমান। বৌদ্ধদার্শনিকগণ আপাতদৃষ্টিতে ক্ষণিকত্ববাদী হলেও তাঁদের মধ্যে কোনও কোনও সম্প্রদায় বস্তুর স্থায়ী সত্তায় বিশ্বাসী। সর্বাস্তিবাদী বৈভাষিকগণ কালকে সৎ বলে স্বীকার করেছেন। কিন্তু মাধ্যমিক সম্প্রদায় যেহেতু বাহ্য কোন বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেন না তাই তাদের মতে কালের কোন সত্তা নেই। এখানে শূন্যবাদী নাগার্জুনের মত বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। নাগার্জুনের মতে কাল নিঃস্বভাব এবং চরম শূন্য। তাঁর মতে কেবলমাত্র আমাদের জাগতিক ব্যবহার এবং প্রত্যক্ষলব্ধ জ্ঞানের বৈধতা ব্যাখ্যা করার জন্যই আমরা কালের কল্পনা করি। কালের বস্তুগত অস্তিত্ব কোন ভাবেই স্বীকার করা যায় না। তিনি তাঁর *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থে এবং *বিগ্রহব্যাবর্তনী* ও *বৈদল্যপ্রকরণ* গ্রন্থে কালের সত্তা স্বীকার্য কিনা এবং অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ ইত্যাদি কালিক বিভাজন আদ্যৌ স্বীকার করা যায় কিনা সেই বিষয়ে আলোচনা করেছেন। কাল বিষয়ক নাগর্জুনের মত আমরা পরবর্তীতে বিস্তারিত আলোচনা করব।

ন্যায়-বৈশেষিক মতে কাল : ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়গুলির মধ্যে একমাত্র ন্যায়-বৈশেষিকগণই কালকে স্বতন্ত্র দ্রব্য হিসাবে স্বীকার করেছেন। তাদের মতে কাল সৎ, নিত্য, বিভু ও মহৎ পরিমাণবিশিষ্ট দ্রব্য। কালের কোন বিশেষ গুণ নেই। মহর্ষি কণাদের *বৈশেষিক সূত্রে* দ্রব্য

হিসাবে কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদন করা হয়েছে। *বৈশেষিক সূত্রে*-র উপর প্রশস্তপাদ রচিত *প্রশস্তপাদভাষ্য* - এ কালের স্বরূপের বিস্তারিত ব্যাখ্যা আমরা পাই। এই ভাষ্য-এর উপর উদয়নাচার্যের *কিরণাবলী* নামক ব্যাখ্যা গ্রন্থেও কাল সংক্রান্ত আলোচনা করা হয়েছে। ন্যায়মতে কালকে সকল কিছুর আধার এবং সকল কার্যবস্তুর উৎপত্তিতে কালকে নিমিত্তকারণ বলে স্বীকার করা হয়েছে।[১] ন্যায়মতে কাল এক এবং কাল নিজ স্বরূপে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ রূপে প্রতীয়মান হয় না, উপধিবশতঃ হয়। কালে আশ্রিত পদার্থের ক্রিয়ার দ্বারা অতীতাদি কালিক বিভাজন করা হয়। আমাদের দৈনন্দিন ক্ষণ, মুহূর্তের ব্যবহার উপাধি বশতঃ হয়ে থাকে। নিত্য ও বিভু হওয়ায় কালের প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়। এই কালকে অনুমান প্রমাণের দ্বারা জানা যায়। ন্যায় –বৈশেষিক দর্শনে পরত্ব-অপরত্ব নামক যে দুটি গুণ স্বীকার করা হয়েছে সেই গুণই হল কালের অনুমাপক হেতু। ন্যায় –বৈশেষিক সম্মত কালের আলোচনা এই গবেষণাসন্দর্ভের বিভিন্ন অধ্যায়ে বিস্তারিত ভাবে করা হয়েছে।

সাংখ্য দর্শনে কাল: সাংখ্যদর্শনের প্রাচীন গ্রন্থ গুলির মধ্যে অক্ষত অবস্থায় প্রাপ্ত গ্রন্থটি হল পণ্ডিত ঈশ্বরকৃষ্ণ রচিত *সাংখ্যকারিকা* । *সাংখ্যকারিকাতে* বলা হয়েছে –'অন্তঃকরণ' তিন প্রকার এবং 'বাহ্যকরণ' দশ প্রকার। তিন প্রকার 'অন্তঃকরণ' হল- বুদ্ধি বা মহৎ,অহংকার ও মন। পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয় ও পঞ্চকর্মেন্দ্রিয়কে বলা হয় 'বাহ্যকরণ' । এই দশটি 'বাহ্যকরণ' ও 'অন্তঃকরণ'- মন , অহংকার ও মহৎ-এর মধ্যে বিশেষ পার্থক্য আছে। ঈশ্বরকৃষ্ণ *সাংখ্যকারিকায়* বলেছেন-

অন্তঃকরণং ত্রিবিধং দশধা বাহ্যং ত্রয়স্য বিষয়াখ্যম্।

সাম্প্রতকালং বাহ্যং ত্রিকালমাভ্যন্তরং করণম্॥ ৩৩॥[২]

এখানে মহৎ, অহংকার ও মন- এই ত্রিবিধ অন্তঃকরণই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ -এই তিনকালের বস্তুবিষয়ক হয়। উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি বোঝা যেতে পারে। নদীর জল বেড়ে যাওয়া, কর্দমাক্ত হওয়া, বেগবান হওয়া ইত্যাদি দেখে আমরা অনুমান করি অতীতে বৃষ্টি হয়েছে। অথবা পর্বতে ধূম দেখে আমরা অনুমান করি পর্বতে অগ্নি আছে। এখানে যে অনুমান করা হয় সেই অনুমানে বর্তমান কালীন অগ্নিই অনুমানের বিষয় হয়। আবার যখন মাটির ভিতরের উষ্ণতার দ্বারা কষ্ট পেয়ে পিপড়েগুলি সারিবদ্ধ হয়ে নিজেদের ডিম মুখে নিয়ে যাত্রা করে তখন তা দেখে অনুমান করা হয় খুব শীঘ্রই বৃষ্টি হবে। এখানে অনুমানটিতে ভবিষ্যৎকালীন বৃষ্টি বিষয় হয়।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে, অনুমান ত্রিকাল বিষয়ক। এখন প্রশ্ন হল অনুমান ত্রিকালবিষয়ক –একথা বোধগম্য হলেও অন্তঃকরণ সমূহ কিভাবে ত্রিকালবিষয়ক হয় তা বোঝা যায় না। এর উত্তরে বাচস্পতি মিশ্র *সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে* বলেছেন- ‘তদনুরূপাশ্চ সংকল্পাভিমানাধ্যবসয়া ভবন্তি।’ অর্থাৎ, অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকালীন বস্তু অনুমানের বিষয় হলেও ওই বস্তুকে কেন্দ্র করে সংকল্প, চেষ্টা, কার্য ইত্যাদি হয়ে থাকে। আর তার দ্বারাই প্রমানিত হয় যে, অন্তঃকরণ সমূহ ত্রিকালীন বস্তুবিষয়ে ক্রিয়াশীল হয়।

সাংখ্য সিদ্ধান্ত অনুসারে, এই জড় জগৎ চব্বিশটি তত্ত্বের সমাহার। কিন্তু এই চব্বিশটি তত্ত্বের (প্রকৃতি, মহৎ, অহংকার , মন, দশেন্দ্রিয়, পঞ্চতন্মাত্র, পঞ্চমহাভূত) মধ্যে কোথাও কাল নামক তত্ত্ব যেহেতু স্বীকার করা হয়নি তাই ‘সাম্প্রতকালং বাহ্যং ত্রিকালম্’–একথা বলা যায় না। এর উত্তরে বাচস্পতি মিশ্র বলেন, বৈশেষিক দর্শনে কালকে নিত্য, বিভু, এবং স্বতন্ত্র দ্রব্য বলে স্বীকার করা হয়েছে। এবং কালে উপাধি ভেদ বশতঃ ক্ষণ, মুহূর্ত, দিন মাস ইত্যাদির মত অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের ব্যবহার হয় বলে মনে করেন। কিন্তু ন্যায়-বৈশেষিকগণের

এই মতের বিরোধীতা করে সাংখ্যগণ বলেন, কাল যদি এক হয় তবে ওই কালে অতীতাদি নানা রকম ব্যবহার সম্ভব হয় না, কারণ তা পরস্পর বিরুদ্ধ। আর উপাধিই যদি সমস্ত ব্যবহারের প্রবর্তক হয় তবে অতিরিক্ত কাল নামক দ্রব্য স্বীকারের কোন যুক্তি নেই। বাচস্পতি বলেন, উপাধি ভেদের দ্বারা বা ভিন্ন ভিন্ন উপাধিকে কাল বলে স্বীকার করে ব্যবহার সম্পন্ন করা যেতে পারে সেক্ষেত্রে আর অতিরিক্ত কাল নামক পদার্থ স্বীকারের কোন দরকার নেই। [৩]

যদিও বাচস্পতি মিশ্র একথা স্বীকার করলেও সকল সাংখ্য দার্শনিকগণ একথা স্বীকার করেন না। কেউ,কেউ কালকে প্রকৃতির পরিণাম বলেছেন। ঈশ্বরকৃষ্ণের *সাংখ্যকারিকা*- র উপর উল্লেখযোগ্য টীকা *যুক্তিদীপিকা*-তে কালকে ক্রিয়াস্বরূপ বলা হয়েছে। *সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য*-এ বিজ্ঞানভিক্ষু কালকে নিত্য ও অনিত্য ভেদে দুই প্রকার বলেছেন। নিত্য কালকে প্রকৃতির গুণ বিশেষ আকাশের অন্তর্গত বলেছেন এবং অনিত্য কালকে উপাধি রূপে স্বীকৃত ক্রিয়াদি পদার্থ বিশিষ্ট আকাশের অন্তর্গত বলেছেন। একথা স্পষ্ট যে সাংখ্যগণ কালকে অতিরিক্ত পদার্থ হিসাবে স্বীকার করেন না। কিন্তু কালকে কোন পদার্থের অন্তর্গত হিসাবে গ্রহণ করা হবে সে বিষয়ে তাদের মধ্যে কোন ঐক্যমত পাওয়া যায় না। সুতরাং দেখা যাচ্ছে, সাংখ্য দর্শনে কালকে স্বতন্ত্র দ্রব্য হিসাবে স্বীকার করা হচ্ছে না। তারা পরিবর্তনের ধারণার অতিরিক্ত কাল বলে কিছু মানেন নি। সাংখ্যগণ কালকে প্রকৃতির বিকার ছাড়া অতিরিক্ত কিছু বলে স্বীকার করেন নি।

যোগ দর্শনে কাল :- সাংখ্য ও যোগ দর্শনকে সম্পূর্ণ দুটি স্বতন্ত্র মতাদর্শ বলা যায় না, তাদেরকে একটি দর্শনেরই দুইটি দিক বলা যায়। সাংখ্য দর্শন মূলতঃ তাত্ত্বিক দিকটির উপর আলোকপাত করে ও অন্যদিকে যোগ দর্শন প্রায়োগিক দিকটির প্রতি গুরুত্ব আরোপ করে। যোগ দর্শন অনুযায়ী মুহূর্ত, দিন, রাত্রি, মাস, বছর ইত্যাদি বিষয়গুলি সম্পূর্ণ কল্পিত ভাষা মাত্র।

লোকব্যবহারেই এর অস্তিত্ব আছে। কাল বলে স্বতন্ত্র কোন দ্রব্য বিদ্যমান নেই। অর্থাৎ কালের কোন বিষয়গত অস্তিত্বও নেই। আমাদের অভিজ্ঞতাকে ব্যাখ্যা করার জন্য আমার কালের ভাষাগত ব্যবহার করে থাকি। কালের মন নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র অস্তিত্ব নেই।

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে কাল:- অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে ব্রহ্মকেই একমাত্র সৎ রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। এই ব্রহ্ম কালাতীত সত্তা। এই সত্তার সাথে সামঞ্জস্য রেখেই অদ্বৈত বেদান্তে কালের স্বতন্ত্র সত্তা স্বীকার করা হয়নি। অদ্বৈত বেদান্তে জগতের ব্যবহারিক সত্তা–ই কেবল স্বীকার করা হয়েছে। জগৎ হল ব্রহ্মের বিবর্ত। এই জগৎ সৎ নয়। যা সৎ তা অপরিবর্তনীয় এবং কালাতীত। ব্রহ্মের কোন বিকার বা দ্বিত্বতা নেই। ব্রহ্মই একমাত্র পারমার্থিক সৎ। কালের কোনও অস্তিত্ব নেই। অভিজ্ঞতার জগতেই কেবল কালের অস্তিত্ব আছে । অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এইসব কালিক বিভাজনের কোন প্রকৃত সত্তা নেই, এগুলি সবই অবভাসমাত্র (Appearance) । অদ্বৈত বেদান্ত মতে কালের ধারণা আমরা প্রথম , দ্বিতীয় ও তৃতীয় অধ্যায়ে বিশদে আলোচনা করব।

বৈয়াকরণ মতে কাল :- ভাষা দার্শনিক ভর্তৃহরি *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের *কালসমুদ্দেশে* কালের স্বরূপ বিশ্লেষণ করেছেন। তাঁর মতে কাল সৃষ্টি, স্থিতি ও বিনাশের নিয়ন্তা। সমস্ত কার্য বস্তুর উৎপাদন ক্রিয়ায় কাল সহকারী কারণ। ভর্তৃহরির মতে কাল শব্দ ব্রহ্মের শক্তি বিশেষ। ভর্তৃহরি *কালসমুদ্দেশে-* এর কারিকাবলীর ব্যাখ্যায় বলেছেন, কাল এক, অবিভাজ্য ও নিত্য হয়েও ক্রিয়ার ক্রম ধর্ম উপহিত হয়ে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এই তিনটি কল্পিত ভাগে বিভক্ত।

কাল অখণ্ড হলেও লোকব্যবহারে অখণ্ড কালের কোনও বিশেষ উপযোগিতা বা কার্যকারিতা নেই। আমরা কালের যে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ প্রভৃতি বিভাজন করি তা

আসলে অখণ্ড কালে আরোপিত। কাল অতীতও নয়, ভবিষ্যৎ ও নয়। অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ হল ক্রিয়ার ভেদ। সেক্ষেত্রে 'ঘটে যাওয়া ঘটনা' অতীত, 'ঘটমান ঘটনা' বর্তমান, ও 'সম্ভাব্য ঘটনা' ভবিষ্যৎ। ক্রিয়া কালের ধর্ম নয়, উপাধিমাত্র। সর্বব্যাপী কালের দুটি শক্তি বিদ্যমান- প্রতিবন্ধ ও অভ্যনুজ্ঞা। এই দুই শক্তির দ্বারা বস্তুর অভিব্যক্তি ও তিরোধান ঘটে। কালের প্রতিবন্ধ শক্তির বলে বস্তুর অদর্শন হয়। এই শক্তির জন্য অতীত ও অনাগত বস্তুকে আমরা দেখতে পাইনা। কালের দ্বিতীয় শক্তি হল অভ্যনুজ্ঞা। এটি বর্তমান কালের সমান। বর্তমান যেমন বস্তুর প্রকাশক, অভ্যনুজ্ঞা ও তেমন বস্তুর প্রকাশক। অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ -এই তিন শক্তি বস্তু সত্তা থেকে পৃথক কিছু নয়। এই তিন শক্তিই বস্তুর দর্শন, অস্তিত্ব ও অদর্শন ঘটায়। অবিনশ্বর কাল নিয়ত বর্তমান থাকলেও তার সহচর ক্রিয়াসমূহ উৎপত্তির পর বিনাশ প্রাপ্ত হয়। কার্যবস্তুর তিনটি ভিন্ন স্তর কালে আরোপ করেই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের কল্পনা করা হয়। ভর্তৃহরির দর্শনে কালের বিস্তারিত বর্ণনা দ্বিতীয় অধ্যায়ে বর্তমান কালের আলোচনা প্রসঙ্গে করা হয়েছে।

দ্রব্য রূপে কাল: ন্যায়-বৈশেষিক দৃষ্টিতে

ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনে কালকে বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। উভয় দর্শনেই কালের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়েছে। ন্যায়-বৈশেষিকগণ কালের সমস্যাকে যেভাবে উপস্থাপিত করেছেন অন্যান্য ভারতীয় দর্শন থেকে তা সম্পূর্ণ ভিন্ন। তাই ন্যায়- বৈশেষিকসম্মত কালের আলোচনা বৌদ্ধ দর্শন ও বেদান্ত দর্শনেও বিশেষ গুরুত্ব পেয়েছে। এই দর্শনগুলিতে ন্যায়মত

আলোচনাপূর্বক স্বমত স্থাপনের চেষ্টা করা হয়েছে। ন্যায় -বৈশেষিক সম্মত কালের আলোচনা ব্যতিরেকে তাই কাল বিষয়ক বিতর্ক অসম্পূর্ণ।

ন্যায়-বৈশেষিকসম্মত কালের আলোচনায় যে বিষয়টি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ সেটি হল কাল কী সৎ ? না অসৎ ? আমরা জানি, ভারতীয় দর্শনে কোন বস্তুর সত্তা আছে কী নেই সেই সম্পর্কে সকলে একমত নন। কারণ বস্তুর 'সৎ' হওয়ার মানদন্ড এক এক দর্শনে এক এক রকম। যেমন- বেদান্তিগণ 'ত্রিকালঅবাধিতত্ব'-কে সৎ বললেও ন্যায় বৈশেষিক মতে যার সত্তা জাতি আছে ও যা আমাদের অভিজ্ঞতায় প্রাপ্ত তাই সৎ। এখানে একটি কথা বলে নেওয়া প্রয়োজন যে, ন্যায় ও বৈশেষিক দর্শনের মধ্যে একটি মূলগত পার্থক্য আছে, সেটি হল- বৈশেষিকগণ আধিবিদ্যক দিকটির উপর বেশি গুরুত্ব দিয়েছেন। অপরদিকে নৈয়ায়িকগণ যুক্তিবিদ্যা ও জ্ঞানতত্ত্বের আলোচনার উপর বেশি জোর দিয়েছেন। ন্যায়-বৈশেষিক দর্শন যদি আমরা গভীরভাবে পর্যালোচনা করি তবে দেখবো তাঁরা কালের সমস্যাকে বিভিন্ন দিক দিয়ে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। যেমন – তাঁরা দেখানোর চেষ্টা করেছেন যে, কালের কোনও স্বতন্ত্র অস্তিত্ব আছে কিনা ? বা কালকে জানা যায় কিভাবে ? কিংবা কার্যকারণ, গতির ও দিকের সমস্যার সাথে কালের সম্পর্ক কী ? এবং এই বিষয়গুলিকে তাঁরা তাদের ধারণাগত পরিকাঠামোর সাথে সামঞ্জস্য রেখে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। ন্যায়-বৈশেষিকসম্মত কালের আলোচনায় অগ্রসর হওয়ার আগে নিত্য পদার্থ ও অনিত্য পদার্থ সম্পর্কে সংক্ষিপ্ত আলোচনা আবশ্যক। কারণ এই অনিত্য বা উৎপন্ন পদার্থের পটভূমিতেই কালের প্রসঙ্গ আসে।

ন্যায় বৈশেষিক দর্শনে 'সৎ' পদার্থকে দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে। কৃতক (অনিত্য) পদার্থ ও অকৃতক (অনিত্য) পদার্থ । মহর্ষি বাৎসায়ন তাঁর *ন্যায়সূত্র* –এর ভাষ্যে দুটি মত খন্ডন করেছেন। একটি হল- 'সকল কিছুই অনিত্য, যেহেতু সব কিছু উৎপত্তি ধর্মক ও

বিনাশধর্মক।'[৫] অপরমতটি হল – 'সকল বস্তু অর্থাৎ দৃশ্যমান ঘট পটাদি সমস্ত বস্তুই নিত্য, যেহেতু পঞ্চভূত নিত্য।'[৬] প্রথম মতটি অর্থাৎ 'সকল কিছুই অনিত্য'- এই মতটি খন্ডনের জন্য বাৎসায়ন বলেন, এমন কোনও প্রমাণ নেই যা প্রতিষ্ঠা করতে পারে যে, যা কিছু সৎ তাই উৎপত্তি ও বিনাশধর্মক। বাৎসায়নের মতে পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ুর পরমাণুসমূহের এবং আকাশ, কাল, দিক, আত্মা ও মনের উৎপত্তি ও বিনাশ কোনও প্রমাণের দ্বারাই জানা যায় না। এই সকল কিছু নিত্য। তাই নিত্য পদার্থ নেই- একথা বলা যায় না । কারণ যে পদার্থের উৎপত্তি বিনাশ উপলব্ধ হয় না সেই পদার্থ নিত্য বলেই বিবেচিত হয়। অপরদিকে বাৎসায়ন পুনরায় বলেন, যা কিছু অনিত্য অর্থাৎ উৎপত্তিশীল তার অবশ্যই একটি উপাদান কারণ থাকবে। উদাহরণ স্বরূপ বলা যায় যে, একটি ঘটের বিভিন্ন অংশ ওই ঘটের উপাদান কারণ। যেহেতু ওই ঘটটি মাটির (উপাদানের) দ্বারা তৈরি সেহেতু তার বিনাশ আছে । অতএব ঘটটি অনিত্য। এই আলোচনার দ্বারা বাৎসায়ন আসলে যেটি বোঝাতে চেয়েছেন সেটি হল, সৎ বস্তু কেবলমাত্র অনিত্য বা কেবলমাত্র নিত্য নয়। মহর্ষি গৌতম তাঁর *ন্যায়সূত্রে*-এ বলেছেন, কোনরূপেই সকল পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধ হয় না। কারণ ওই মতে, ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না।[৭] অর্থাৎ, 'এটির উৎপত্তি,' 'এটির নিবৃত্তি'–এই ব্যবস্থা উৎপন্ন হয় না। কারণ উৎপন্নের ও বিনষ্টের বিদ্যমানতা আছে। এই ধর্ম উৎপন্ন, এই ধর্ম বিনষ্ট এবং ধর্মীকে সর্বদা বিদ্যমান বললে, সত্তার বিশেষ না থাকায় ব্যবস্থার উৎপত্তি হয় না, বরং ইদানিং উৎপত্তি ও বিনাশ, বা ইদানিং উৎপত্তি ও বিনাশ নয়- এই কাল ব্যবস্থাও উৎপন্ন হয় না। কারণ ধর্মী সেক্ষেত্রে সর্বদাই বিদ্যমান।

এখানে কালব্যবস্থার উৎপত্তি হয় না বলতে অতীত এবং ভবিষ্যৎ কাল ব্যবস্থার উৎপত্তি হয় না বোঝানো হয়েছে। কারণ বর্তমান যে সদ্ভাব অর্থাৎ সত্তাই (অস্তিত্বশীল হওয়া) যে

বর্তমানের লক্ষণ একথা আমরা সকলেই জানি। এখন সকল পদার্থকে নিত্য বললে সকল পদার্থকে সর্বদা সত্তাবান বলতে হয়। এবং সর্বদা সত্তা থাকায় সকল পদার্থকে সর্বদা বর্তমান বলতে হবে। সুতরাং কোন পদার্থেই আর অতীতত্ব ও ভবিষ্যত্ব স্বীকার করা যাবে না। অর্থাৎ, 'এটি অতীত', 'এটি ভবিষ্যৎ' -এই কালিক বর্ণনা আর করা যাবে না। আমরা জানি নৈয়ায়িকগণ অসৎকার্যবাদী। অসৎকার্যবাদের মূল কথা হল-উৎপত্তির পূর্বে কার্য কারণে নিহিত থাকে না। কার্য উৎপত্তির অর্থ হল, যা পূর্বে ছিল না তার স্বরূপ লাভ। এই স্বরূপ লাভ হল উৎপত্তি এবং বিদ্যমান পদার্থের স্বরূপ ত্যাগ হল বিনাশ। অসৎকার্যবাদ যদি স্বীকার করা হয় তাহলে কাল ব্যবস্থার উপপত্তিতে আর কোনও সমস্যা হয় না। এখন এই যে কার্যের উৎপত্তি তাকে কিন্তু কারণতার ধারণা ব্যতিরেকে ব্যাখ্যা করা অসম্ভব। উদয়নাচার্য তাঁর *ন্যায়কুসুমঞ্জলি* গ্রন্থে স্বভাববাদ ও যদৃচ্ছাবাদের খন্ডন করে বলেছেন, শূন্য থেকে কোনও কিছু উৎপন্ন হয় না। যদি শূন্য থেকে কোনও কিছুর উৎপত্তি হত তবে যেকোনো ঘটনা যেকোনো সময় ঘটত বা সকল ঘটনা সর্বদা ঘটে একথা স্বীকার করতে হত। উদয়নাচার্য বলেন কার্য, কারণ থেকেই উৎপন্ন হয়, নিজে নিজে উৎপন্ন হয়না।

ন্যায়-বৈশেষিকগণের এই কার্যকারণের তত্ত্বকে কালের ধারণা ব্যতীত ব্যাখ্যা করা অসম্ভব। কার্যকারণতত্ত্ব প্রতিষ্ঠার দার্শনিক যুক্তিসমূহ পর্যালোচনা করলে আমরা দেখতে পাব যে, কারণতার পরীক্ষায় কালের ধারণা একটি অবশ্যিক পূর্বস্বীকৃত শর্ত। এখানে নিত্য ও অনিত্য বা উৎপন্ন পদার্থের পার্থক্যটি ভালোভাবে বোঝা দরকার। যে সকল পদার্থ সর্বদা অস্তিত্ববান (নিত্য) অথবা যা কখনোই অস্তিত্বশীল নয় (অলীক) তাদের ক্ষেত্রে উৎপন্ন ও ধ্বংসের প্রসঙ্গই উত্থাপিত হয় না। অপরদিকে অনিত্য পদার্থ হল তাই যা উৎপত্তির পূর্বেও ছিল না আবার ধ্বংসের পরেও থাকবে না। উদাহরণ স্বরূপ বলা যায়, আকাশ হল এমন দ্রব্য যা

সর্বদা অস্তিত্ববান বা নিত্য। আকাশের অনস্তিত্ব কল্পনা করা যায় না। আবার শশশৃঙ্গ হল অলীক । যা অলীক তা কখনোই অস্তিত্বশীল নয়। কিন্তু কারণের ধারণা সেখানেই একমাত্র প্রযোজ্য যা অনিত্য বা যার অস্তিত্ব প্রাগভাবের দ্বারা বিশেষিত। উৎপত্তি র পূর্বে যার অভাব থাকে তাকেই প্রাগভাব বলে। এই প্রাগভাবের ধারণার সাথে কালিক প্রত্যয় জড়িত। কার্য যেহেতু উৎপন্ন হয় সেহেতু কার্য কালেই ঘটে বলতে হবে। কাল ব্যতিরেকে কোনও ঘটনা ঘটতে পারে না। কাল সমস্ত উৎপন্ন বস্তুর কারণ।

নৈয়ায়িকগণ কার্যকারণের ব্যাখ্যায় কারণের যে সংজ্ঞা দিয়েছেন তা কালের ধারণা ব্যতিরেকে এবং কালকে সৎ বলে স্বীকার না করে ব্যাখ্যা করা সম্ভব হবে না। নৈয়ায়িকগণ কারণকে কার্যের নিয়ত পূর্ববর্তী ও কার্যকে কারণের অব্যবহিত পরবর্তী ঘটনা বলে ব্যাখ্যা করেছেন। এবং এই পর্যায় ক্রম কালের ধারণা ব্যতিরেকে সম্ভব নয়।

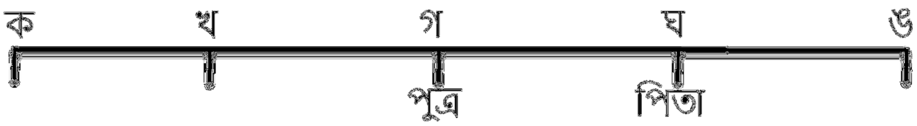
সুতরাং দেখা যাচ্ছে, কারণতার পরীক্ষায় কালের অস্তিত্ব অনস্বীকার্য। ন্যায়-বৈশেষিক মতে, কোন ঘটনার আরম্ভ বা ধ্বংস কালের নিরিখেই ব্যাখ্যা করা যায়। কাল নিত্য,সৎ, অনাদি ও অনন্ত। কালের একত্ব , বিভুত্ব প্রভৃতি গুণ আছে। যেহেতু গুণ দ্রব্যকে আশ্রয় করেই থাকে তাই কাল দ্রব্য। ন্যায়-বৈশেষিক মতে কাল, দিক প্রভৃতি দ্রব্য নিরংশ ও তারা নিজের অস্তিত্বের জন্য অন্য কোনও কিছুকে অপেক্ষা করে না। অর্থাৎ অনাশ্রিত এবং তাই তারা নিত্য। কাল যেহেতু বিভু, তাই যা কিছু সসীম, যা মূর্ত তার সাথে কালেরই সংযোগ সম্ভব হয়। কালের ধর্মই হল- 'সর্বমূর্ত সংযোগানুযোগিত্ব'। তাই উৎপন্ন বস্তুর আধার রূপে কালকে স্বীকার করা হয়েছে। কাল অমূর্ত ও নিরবয়ব। যদি কালকে নিষ্ক্রিয় ও অস্তিত্বশীল রূপে স্বীকার না করা হয় তবে পরিবর্তণ ও গতিকেও ব্যাখ্যা করা যাবে না। কারণ, গতি বা পরিবর্তনের অপরিহার্য শর্ত হল কাল। সেইহেতু কালকে অবশ্যই অপরিবর্তনীয় সত্তা হতে হবে । কাল এক এবং

অবিভাজ্য এবং কাল অবিভাজ্য হওয়া সত্ত্বেও অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের যে প্রচলিত ব্যবহার তা কালের নিজস্ব ধর্ম নয় বরং উপাধি স্বরূপ।

এখানে স্বভাবিক ভাবেই প্রশ্ন ওঠে এই কালকে কীভাবে জানা যায় ? এর উত্তরে ন্যায় বৈশেষিকগণ বলেন, কালকে অনুমান প্রমাণের দ্বারা জানা যায়। যদিও কালকে কীভাবে জানা যায় এই প্রসঙ্গে ভারতীয় দার্শনিকদের মধ্যে যথেষ্ট মতভেদ আছে। মীমাংসকগণ বলেন কালকে ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের দ্বারাই জানা যায় । কালকে কীভাবে জানা যায় সেই বিষয়ে 'কালের গ্রাহক প্রমাণ' অংশে পরবর্তীতে আমরা বিস্তারিত আলোচনা করব। কাল বিষয়ে ন্যায়-বৈশেষিকমত বিস্তারিত জানতে আমরা এখানে *প্রশস্তপাদভাষ্য* অনুসরণ করব। *প্রশস্তপাদভাষ্য*-এ আমরা দেখি ভাষ্যকার উদ্দেশ্য প্রকরণে দ্রব্যের উদ্দেশ ও বিভাগ আলোচনা করে লক্ষণ ও পরীক্ষা প্রকরণে কাল নিরূপণ করেছেন। এক্ষেত্রে কালের নিরূপণ বলতে কালেরলক্ষণ ,স্বরূপ,প্রমাণ ইত্যাদি বিষয়ক আলোচনাকে বোঝানো হয়েছে। বৈশেষিক সূত্রে কালের বর্ণনা দিতে গিয়ে কণাদ বলেছেন- 'অপরস্মিন্ পরং যুগপদ্ অযুগপদ্ চিরং ক্ষিপ্রম্ ইতি কাললিঙ্গানি দ্রব্যত্বনিত্যত্বে বায়ুনা ব্যাখ্যাতে তত্ত্বং ভাবেন, কার্যবিশেষণ নানাত্বম্, নিত্যেষ্বাভাবাদ্ অনিত্যেষু ভাবাৎ কারণে কালখ্যা।'[৮] ভাষ্যকার প্রশস্তপাদ কাল বিষয়ে বলেছেন- 'কালঃ পরাপরব্যতিকর যৌগপদ্যাযৌগপদ্যচিরক্ষিপ্র প্রত্যয় লিঙ্গম্।'[৯] অর্থাৎ, প্রশস্তপাদের মতে পরত্ব ,অপরত্ব , যুগপৎ, অযুগপৎ, বিলম্ব, শীঘ্র ইত্যাদির জ্ঞান হল কালের অনুমাপক হেতু। বৈশেষিক মতে পরত্ব ও অপরত্ব যেমন দেশ বিষয়ে হতে পারে তেমনি কাল বিষয়েও হতে পারে। একটি বস্তু অপর বস্তুর থেকে যেমন দূরে থাকতে পারে তেমন অন্য বস্তুর নিরিখে কাছে থাকতে পারে। এই 'দূর' ও 'কাছে' শব্দের দ্বারা দৈশিক পরত্ব ও অপরত্বকে বোঝানো হয়। অপরদিকে দৈশিক পরত্ব ও অপরত্ব হতে পৃথক কালিক পরত্ব ও অপরত্বের জ্ঞানও আমাদের হয়। যেমন, কোন

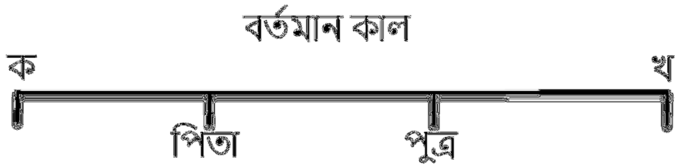
ব্যক্তির পিতা তার পুত্রের তুলনায় কাছাকাছি আছে আর পুত্র দূরে আছে। সেক্ষেত্রে পিতাতে দৈশিক অপরত্ব ও পুত্রে দৈশিক পরত্বের জ্ঞান হলেও পিতা কিন্তু পুত্রের থেকে বয়সে বড় ফলে লোকে পিতাকে পুত্রের তুলনায় বয়স্ক ও পুত্রকে কনিষ্ঠ বলে মনে করে। এখানে ‘বয়স্ক’ ও ‘কনিষ্ঠ ‘ শব্দ দুটি কালিক পরত্ব ও অপরত্বের বোধক। তাই এই পরত্ব ও অপরত্বের জ্ঞানকে কালের অনুমাপক হেতু বলা হয়। দুটি রেখাচিত্রের সাহায্যে দৈশিক অ কালিক পরত্ব অ অপরত্বের বিষয়টিকে বোঝানো যেতে পারে।

দৈশিক পরত্ব ও অপরত্ব



উপরিউক্ত চিত্রটিতে ধরাযাক, ক ও ঙ দ্বারা একটি স্থান সীমিত। ওই স্থানে ঘ বিন্দুতে পিতা অবস্থান করছে, এবং গ বিন্দুতে পুত্র অবস্থান করছে। এক্ষেত্রে ঘ বিন্দুতে অবস্থিত পিতার কাছে ঙ নামক স্থানটি নিকটে এবং গ বিন্দুতে অবস্থিত পুত্রের কাছে ঙ নামক স্থানটি দূরে হবে, কারণ পিতা ও পুত্র দুটি ভিন্ন ভিন্ন দৈশিক অবস্থানে রয়েছে। এই পরত্ব ও অপরত্বের ভাবটি দৈশিক। পিতা ও পুত্রের মধ্যে দৈশিক দূরত্ব তাদের দুটি ভিন্ন দেশে অবস্থানের দ্বারা পরিমিত হবে। তবে এই দৈশিক পরত্ব ও অপরত্বের ধারণা পরিবর্তনশীল। পিতা পুত্রের অবস্থানের পরিবর্তণ ঘটলে এই পরত্ব ও অপরত্বের ধারণার ও পরিবর্তণ ঘটবে।

কালিক পরত্ব ও অপরত্ব



উপরিউক্ত চিত্রটিতে,ধরাযাক ক থেকে খ বিন্দু অব্দি সময়টি হল বর্তমান কাল। এই বর্তমান কালে পিতা এবং পুত্র উভয়েই অবস্থান করে। এবং এখানে পিতা বয়স্ক ও পুত্র কনিষ্ঠ। এখানে পিতা সবসময়েই বয়স্ক অর্থাত্ পুত্র অপেক্ষা কালিক দূরত্ব পিতাতে সবসময় বর্তমান। এবং পুত্র সবসময় পিতার তুলনায় কনিষ্ঠ ,তাতে পিতার অপেক্ষা কালিক নৈকট্য বর্তমান। এই দূরত্ব ও নৈকট্যই কালিক পরত্ব ও অপরত্বের অনুমাপক হেতু।

একই ভাবে যুগপৎ, অযুগপৎ ইত্যাদি জ্ঞানগুলিও কালের অনুমাপক হেতু হয়। এই যৌগপদ্যাদির জ্ঞান দ্রব্যে উৎপন্ন হয়। ফলে এই জ্ঞান গুলির উৎপত্তিতে কোনও না কোনও নিমিত্তকারণ স্বীকার করতেই হয়। কালকে তাই এই যৌগাপদ্যাদির জ্ঞানের নিমিত্তকারণ বলা হয়। প্রকৃতপক্ষে কাল সকল কার্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ হয়। কারণ, যখন আমরা কোন বস্তুর উৎপত্তি ও বিনাশের কথা বলি তখন আমরা 'এটি বস্তুর উৎপত্তি কাল','এটি বস্তুর বিনাশকাল' এই ভাবে নির্দেশ করে থাকি। যুগপৎ, অযুগপৎ ইত্যাদি জ্ঞানগুলি যে কালের অনুমাপক হেতু হয় তার উদাহরণ স্বরূপ বলা যায় , আমরা বলি -'বন্ধুরা সকলে সভাতে যুগপৎ উপস্থিত হয়েছে' বা ' সভাতে বন্ধুরা ক্রমে ক্রমে উপস্থিত হয়েছে'। আবার 'এই মিস্ত্রী বড় দেরিতে প্রতিমা তৈরি করে',বা 'ওই মিস্ত্রী শীঘ্র প্রতিমা তৈরি করে'– এই প্রকার চির-ক্ষিপ্রত্বের জ্ঞানও কালকে অনুমান করার ক্ষেত্রে হেতু হয়।

ন্যায়দর্শনে সকল কার্যেরই তিন প্রকার কারণ স্বীকার করা হয়েছে- সমবায়ী কারণ, অসমবায়ী কারণ ও নিমিত্ত কারণ। এই যে আমাদের পরত্ব ও অপরত্বের জ্ঞান হয় সেগুলিও কার্য। আমাদের কালিক বুদ্ধির বিষয় হল এই পরত্ব ও অপরত্ব গুণ। তাই এই গুণগুলিরও তিন প্রকার কারণ থাকবে। এই পরত্ব গুণ ও অপরত্ব গুণ যে দ্রব্যে উৎপন্ন হয় সেই দ্রব্যই হল ঐ গুণের প্রতি সমবায়িকারণ। এখানে কোন ব্যাক্তি হল ঐ দ্রব্য যাতে পরত্ব ও অপরত্ব গুণ

উৎপন্ন হয়। বৃদ্ধ ব্যাক্তি পরত্ব গুণের প্রতি সমবায়িকারণ এবং যুবক হল অপরত্ব গুণের প্রতি সমবায়িকারণ। যদিও *প্রশস্তপাদভাষ্য*-এ এই পরত্ব ও অপরত্ব গুণের সমবায়ী ও অসমবায়ীকারণ বিষয়ে কোনও আলোচনা নেই। তবে উদয়নাচার্যের *কিরণাবলী*- গ্রন্থে এ বিষয়ে বিস্তারিত আলোচনা আমরা পাই। যা আমরা এক্ষণে আলোচনা করব।

ব্যক্তিকে পরত্ব ও অপরত্ব গুণের ক্ষেত্রে সমবায়িকারণ বললে স্বাভাবিক ভাবেই প্রশ্ন ওঠে এই গুণের ক্ষেত্রে অসমবায়িকারণ কী হবে ? তার উত্তরে বলা হয় , পরত্ব–অপরত্ব গুণ কিভাবে যুবকে বা বৃদ্ধে উৎপন্ন হয় তা জানলেই এই অসমবায়িকারণকে জানা যায়। নৈয়ায়িকগণ বলেন, একজন ব্যক্তির সাথে সূর্যপরিস্পন্দনের যে সম্বন্ধ সেই সম্বন্ধের উপর নির্ভর করে ঐ ব্যক্তিতে পরত্ব ও অপরত্ব গুণ উৎপন্ন হয়। আর এই সম্বন্ধই হল অসমবায়িকরণ। উদয়নচার্য *কিরণাবলী* গ্রন্থে বলেছেন,‘অন্যের অপেক্ষায় যিনি বেশি পরিমাণ সূর্যের পরিক্রমণ দেখেছেন সেই বৃদ্ধে যুবককে অপেক্ষা করে পরত্ব উৎপন্ন হচ্ছে। এই পরত্ব উৎপত্তির ক্ষেত্রে একটি অসমবায়িকারণ থাকবে। যেহেতু পরত্ব হল কার্য।’[১০]উদয়নাচার্য পুনরায় বলেন,‘রূপাদি এবং সূর্যপরিস্পন্দন পরত্বের প্রতি অসমবায়িকরণ হতে পারে না। যেহেতু রূপ ইত্যাদি গুণ ছাড়াও পরত্ব উৎপন্ন হয় এবং সূর্যপরিস্পন্দনও ঐ অসমবায়িকারণ হতে পারে না। কারণ কার্য ও কারণকে সমানাধিকরণ হতে হয়। কিন্তু পরিস্পন্দন-এর অধিকরণ সূর্য আর পরত্বের অধিকরণ হল যুবক বা বৃদ্ধ। তাই অধিকরণ এক না হওয়ায় তা অসমবায়িকারণ হতে পারে না।’[১১] এই অসমবায়িকরণের বিস্তারিত ব্যাখ্যা আমরা পাই বর্ধমান উপাধ্যায়ের *কিরণাবলীপ্রকাশ*–এ। বর্ধমান উপাধ্যায় অসমবায়িকরণের আলোচনা করতে গিয়ে উদয়নাচার্যের বক্তব্যকে ব্যাখ্যা করেছেন। বর্ধমান উপাধ্যায়ের মতে অসমবায়িকারণ হল- যে দ্রব্য একদিকে পিণ্ডের সাথে যুক্ত ও অপরদিকে সূর্য সংযুক্ত সেই দ্রব্যের গুণই হল অসমবায়িকারণ।[১২]এখানে

সংযোগ নামক গুণটি হল অসমবায়িকারণ। আর গুণ যেহেতু দ্রব্য ছাড়া থাকতে পারে না তাই সংযোগ নামক অসমবায়িকারণটির আশ্রয় হল দ্রব্য কাল। বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করে বলা যায়, এই যে সূর্য পরিস্পন্দ বিশিষ্ট বৃদ্ধ ব্যক্তির জ্ঞান আমাদের হয় সেই জ্ঞান আসলে পরম্পরা সম্বন্ধ বিষয়ক। কারণ সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়ার সাথে বৃদ্ধ ব্যক্তির সরাসরি বা দৃষ্টিগোচর কোনও সম্বন্ধ হতে পারে না। কারণ, সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়া সূর্যেই সমবায় সম্বন্ধে থাকে। বৃদ্ধ ব্যক্তিতে সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়া সমবায় সম্বন্ধে থাকেনা। আবার সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়া সংযোগ সম্বন্ধেও বৃদ্ধ ব্যক্তিতে থাকে না। কারণ সংযোগ সম্বন্ধ দুটি দ্রব্যের মধ্যে থাকে, গুণ বা ক্রিয়ার মধ্যে থাকে না। অর্থাত্ , সূর্যের পরিস্পন্দন একটি ক্রিয়া হওয়ায় এবং বৃদ্ধ ব্যক্তি দ্রব্য হওয়ায় তাদের মধ্যে (ক্রিয়া-দ্রব্য) সংযোগ সম্বন্ধ স্থাপিত হতে পারে না। সুতরাং সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়ার সাথে বৃদ্ধ ব্যক্তির সম্বন্ধকে 'স্বাশ্রয় সূর্য সংযোগিসংযোগ ' বলতে হবে। 'স্ব'– এর অর্থ হল সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়া। এই 'স্ব' এর আশ্রয় হল সূর্য। এই সূর্যের সংযোগী হল দ্রব্য কাল। কারণ সংযোগ ক্রিয়া দ্রব্যকে আশ্রয় করে থাকে। আর দ্রব্য কালের সাথে বৃদ্ধ ব্যক্তির সংযোগ সম্বন্ধ আছে। এই যে সূর্যের সাথে কাল এবং কালের সাথে বৃদ্ধ ব্যক্তির সম্বন্ধ তা পরম্পরা সম্বন্ধ । এবং এই পরম্পরা সম্বন্ধ কালের দ্বারাই সম্ভব হয়।

কেউ আপত্তি করতে পারেন, এই স্বাশ্রয় সংযোগী দ্রব্য রূপে আকাশ বা দিককেও স্বীকার করা যেতে পারে। তার উত্তরে বলা হয় , স্বাশ্রয় সংযোগী দ্রব্য রূপে আকাশ বা দিককে স্বীকার করার পক্ষে কোনও উপযুক্ত কারণ নেই। কিন্তু কালকে স্বীকার করার ক্ষেত্রে সেই কারণ বর্তমান। তা হল সকল কার্য বস্তুর আশ্রয় হল কাল। তাছাড়া এই সংযোগরূপ অসমবায়িকারণের আশ্রয়রূপে কালকে স্বীকার করার অন্যতম কারণ হল কোনও অবিভু দ্রব্য এই সংযোগের আশ্রয় হতে পারে না, বিভু দ্রব্যই হতে পারে। দিক,আত্মা, আকাশ- এই বিভু

দ্রব্য হতে পারে না। কারণ পৃথিবীর মত এই সকল বিভু দ্রব্যের বিশেষ গুণ আছে। আত্মার বিশেষ গুণ ইচ্ছা, আকাশের বিশেষ গুণ শব্দ। কিন্তু কালের কোনও বিশেষ গুণ নেই। কালে সংখ্যা,পরিমাণ, পৃথকত্ব, সংযোগ-বিভাগ এই পাঁচটি গুণ থাকলেও সেগুলি কালের বিশেষ গুণ নয়। বিষয়টিকে আরও স্পষ্ট করে বলা যেতে পারে। ধরাযাক, কেউ আপত্তি করতে পারেন, যুবক ও বৃদ্ধের সঙ্গে দিক প্রভৃতির সংযোগকে অসমবায়িকারণ হিসাবে এবং সূর্য ক্রিয়ার সাথে শরীরের পরম্পরা সম্বন্ধের জ্ঞানকে নিমিত্তকারণ হিসাবে স্বীকার করলেই হয়। এরূপ স্বীকার করলে দিগবিপরীতগত পরত্ব-অপরত্ব অর্থাৎ কালিক পরত্ব–অপরত্বের উপপত্তির জন্য আর স্বতন্ত্র দ্রব্য রূপে কালকে স্বীকার করার প্রয়োজন হয় না। এইরূপ আপত্তির উত্তরে বলা হয়,যদি স্বাশ্রয়সংযোগি রূপে আকাশ বা আত্মাকে স্বীকার করে অসমবায়িকারণতা ও নিমিত্ত কারণতাকে ব্যাখ্যা করা হয় তবে দিগগত পরত্ব–অপরত্বের অসমবায়িকারণতা এবং নিমিত্তকারণতাও আকাশ বা আত্মার দ্বারা উৎপন্ন হতে পারে । তার জন্য দিগগত পরত্ব অপরত্ব স্বীকারের প্রয়োজন হয় না। এবং দিগগত পরত্বাপরত্ব এবং দিগবিপরীতগত পরত্বাপরত্বের মধ্যে পার্থক্যেরও প্রশ্ন ওঠে না। অথচ দিগবিপরীতগত পরত্বাপরত্ব সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। তাই কালিক পরত্ব-অপরত্বের উপপত্তির জন্য কালকে স্বতন্ত্র দ্রব্য রূপে স্বীকার করা আবশ্যক।

নৈয়ায়িকগণ কালকে এক, নিত্য ও বিভু দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করেছেন। কালের কোনও বিভাগ তাঁরা স্বীকার করেন নি। কিন্তু মহাকাল এক হলেও অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যত্‍ বা ক্ষণ, লবাদির লৌকিক ব্যবহার হয়ে থাকে। নৈয়ায়িকগণ বলেন, এই খন্ড কালের ব্যবহার উপাধি বশতঃ হয়ে থাকে। উৎপত্তি ক্রিয়া, ক্রিয়ার সমাপ্তি ,স্থিতি –বিনাশ এই সমস্ত উপাধির ভেদ

বশতঃ আমাদের এই খন্ড কালের বোধ হয় । কিন্তু প্রকৃত পক্ষে কাল বহু নয়, এক। কালিক বিভাজন বিষয়ে ন্যায়মত আমার পরবর্তী অধ্যায়ে করব।

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের বিচারে অবভাস মাত্র রূপে কাল

অদ্বৈত বেদান্তে সবথেকে গুরুত্বপূর্ণ ও তাৎপর্যময় ধারণা হল কালাতীত সত্তার ধারণা। এই সত্তার ধারণার সাথে সম্বন্ধযুক্ত কালের যে ধারণা আমরা পাই তা কেবল অবভাসমাত্র। শঙ্করাচার্য , শঙ্করাচার্যের পূর্ববর্তী গৌড়পাদ এবং শঙ্করাচার্যের পরবর্তী সকল অদ্বৈত বেদান্তী দার্শনিকগণ কালাতীত সত্তার ধারণা প্রতিষ্ঠিত করার জন্য তাঁদের বিরোধী পক্ষ খন্ডনে প্রয়াসী হয়েছেন। অদ্বৈত বেদন্তিগণ 'একমেব অদ্বিতীয়ম্'- উপনিষদের এই ধারণাকে ভিত্তি করেই তাদের জ্ঞানতত্ত্বের আলোচনা করেছেন। এই দর্শনের ধারণাগত পরিকাঠামোর একটি অসাধারণ বৈশিষ্ট্য হল – এই দর্শনের জ্ঞানতত্ত্ব, অধিবিদ্যা, যুক্তিবিদ্যা সমস্ত কিছুই মূল যে সত্তার ধারণা তার সাথে সঙ্গতিপূর্ণ। অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে ব্রহ্মের যে অদ্বৈত সত্তার ধারণা তার সাথে কোন রকম আপোষ না করতে চেয়ে বেদান্তিগণ কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন। কারণ কালের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকারের অর্থই হল বহুত্ববাদকে সমর্থন করা। অদ্বৈত বেদান্তিগণ জগতের পরিবর্তণ ও বহুত্বকে অবভাস রূপে ব্যাখ্যা করেছেন। ন্যায়-বৈশেষিকগণের অসৎকার্যবাদ নামক যে কার্য কারণ তত্ত্ব তাতে কার্যকে সৎ ও নতুন আরম্ভ বলে স্বীকার করা হয়েছে তা আমরা পূর্বেই বলেছি। অদ্বৈত বেদন্তিগণ ন্যায়দর্শন স্বীকৃত অসৎকার্যবাদ এবং বহুত্ববাদকে অস্বীকার করেছেন এবং বিবর্তবাদ স্থাপন করেছেন। এবং এই বিবর্তবাদ (কার্য কারণের রুপান্তর নয়, বিবর্ত মাত্র) স্থাপন করতে গিয়ে বেদান্তী ন্যায়-বৈশেষিকগণের

অসৎকার্যবাদকে খন্ডন করেছেন। এবং এই কার্যকারণতত্ত্বের পটভূমিতে বেদান্তী কালের অস্তিত্ব খন্ডন করেছেন। ন্যায়-বৈশেষিকগণ কালের অস্তিত্ব প্রমাণের জন্য যে পরত্ব-অপরত্ব হেতুর সাহায্য নিয়েছেন সেগুলিকেও খন্ডন করেছেন। পূর্ববর্তী অংশে আমরা যেহেতু ন্যায় বৈশেষিক সম্মত কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদক যুক্তি সমূহ আলোচনা করেছি তাই এই অধ্যায়ে আমরা বেদান্তী কী উপায়ে পূর্বপক্ষীর ওই যুক্তি সমূহ খন্ডন করেন তা আলোচনা পূর্বক কালকে কীভাবে অদ্বৈত বেদান্তে অবভাসমাত্র (Appearance) রূপে বর্ণনা করা হয়েছে তা আলোচনা করব। এবং কারণতার পটভূমিতে অদ্বৈত বেদান্তী কিভাবে কালের অস্তিত্ব খণ্ডন করেছেন তা আমরা তৃতীয় অধ্যায়ে আলোচনা করব।

ন্যায়-বৈশেষিক সম্মত কালের অস্তিত্ব খন্ডনের জন্য আমরা অদ্বৈত বেদান্তী চিৎসুখাচার্য তাঁর *তত্ত্বপ্রদীপিকা* গ্রন্থে যে সকল যুক্তি দিয়েছেন সেগুলি আলোচনা করব। চিৎসুখাচার্য দেখিয়েছেন যে, প্রত্যক্ষ বা অনুমান কোনও প্রমাণই কালের অস্তিত্ব প্রমাণ করতে পারে না। ন্যায়-বৈশেষিক মতে কোনও দ্রব্যের অস্তিত্ব প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা প্রতিষ্ঠা করা যায়। চিৎসুখাচার্য বলেন, কালের যেহেতু কোন আকার নেই এবং তা স্পর্শ দ্বারা অনুভব করাও যায় না তাই ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের দ্বারা এর জ্ঞান হতে পারে না। এবং তার আধিবিদ্যক সত্তা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারাও জানা যায় না। এর উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলতে পারেন, কালকে বাহ্য প্রত্যক্ষের দ্বারা নয়, আন্তর প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায়। তবে তার বিরুদ্ধে চিৎসুখাচার্য বলেন, একথা বলা যায় না। কারণ ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের দ্বারা যে বিষয়গত সত্তার অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠিত হয়নি তাকে আন্তর প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় না। যদিও একথা ঠিক যে, সুখ-দুঃখ প্রভৃতি মানসিক অবস্থার অস্তিত্বকে আমরা অন্তরদর্শনের মধ্যমে জানতে পারি এবং সেক্ষেত্রে প্রথমে ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের প্রয়োজনও হয় না। তাই, কেউ বলতে পারেন কালকে আন্তর প্রত্যক্ষের দ্বারা

জানা যেতে পারে। কিন্তু চিৎসুখাচার্য বলেনকালকে আন্তর প্রত্যক্ষের দ্বারা প্রমাণ করা যায় না। কারণ, অন্তরদর্শন কেবল অন্তর প্রত্যক্ষের দ্বারাই সম্ভব। কাল যেহেতু বাহ্যবস্তু এবং কালের বিষয়গত সত্তা যেহেতু স্বীকার করা হয়েছে,তাই কালের অস্তিত্ব আন্তর প্রত্যক্ষের দ্বারা প্রমাণ করা যায় না।

তবে বলা যেতে পারে কালের অস্তিত্ব প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় কি জানা যায় না সেই আপত্তিই ওঠেনা, কারণ ন্যায় -বৈশেষিকগণ অনুমানের সাহায্যে কালের অস্তিত্ব প্রমাণ করেছেন প্রত্যক্ষের দ্বারা নয়। ন্যায়-বৈশেষিকগণ অনুমানকেও যথার্থ জ্ঞান লাভের উপায় বলে মনে করেন।সুতরাং এখন আমরা দেখবো অনুমান প্রমাণের দ্বারাও যে কালের অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠা করা যায় না চিত্সুখাচার্য কিভাবে তা প্রমাণ করেন।

পূর্বেই আমরা দেখেছি ন্যায়-বৈশেষিকগণ পরত্ব অপরত্বকে কালের অনুমাপক হেতু হিসেবে স্বীকার করেছেন। এখানে চিৎসুখাচার্য বলেন, ন্যায়মতে, যেখানে যেখানে হেতু সেখানে সেখানে সাধ্য –এই নিয়তঃ সাহচর্য নিয়ম বা ব্যাপ্তি থাকলে তবেই অনুমান করা সম্ভব হয়। তাই প্রশ্ন হয়, এক্ষেত্রে ন্যায়-বৈশেষিকগণ কিভাবে হেতু ও সাধ্যের মধ্যে ব্যাপ্তি সম্বন্ধ প্রতিষ্ঠা করবেন ? এখানে ব্যাপ্তি সম্বন্ধটির আকার হবে- ‘যেখানে যেখানে পরত্ব ও অপরত্ব আছে সেখানে সেখানে কাল উপস্থিত’। কিন্তু এই ব্যাপ্তি সম্বন্ধ কিভাবে প্রতিষ্ঠা করা যাবে ? কারণ এই সম্বন্ধ পূর্বে কোথাও প্রত্যক্ষ করা হয়নি। সুতরাং ব্যাপ্তি প্রতিষ্ঠা করা না যাওয়ায় অনুমানের দ্বারা কালকে প্রমাণ করা যায় না। তবে এখানে এটি অবশ্যই বলা প্রয়োজন যে, বেদান্তিগণ কেবলমাত্র অন্বয় ব্যতিরেকী অনুমান স্বীকার করেন। তাই তার পূর্ব শর্ত হিসাবে তারা হেতু পদের সাথে সাধ্যপদের ব্যাপ্তি সম্বন্ধ প্রতিষ্ঠার ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষকে অবশ্যিক বলে মনে করেন। কিন্তু ন্যায়-বৈশেষিকগণ কালের অনুমানের জন্য পরিশেষ অনুমানের সাহায্য নিয়েছেন। ফলে

সেখানে পূর্ব শর্ত হিসাবে হেতু পদের সাথে সাধ্যপদের ব্যাপ্তি সম্বন্ধ প্রতিষ্ঠার প্রয়োজন হয় না। ফলে, এই আপত্তি নৈয়ায়িকদের প্রতি প্রযোজ্য হয় না।

চিৎসুখাচার্য পুনরায় আপত্তি করে বলেন যে, এই পরত্ব–অপরত্বকে কীভাবে গ্রহণ করা হয় ? কালের উপাধি হিসাবে না কালের কার্য হিসাবে ? চিৎসুখাচার্যের মতে, ন্যায়-বৈশেষিকগণ যদি পরত্ব অপরত্বকে কার্য হিসেবে বর্ণনা করেন তবে, কালকে সহকারী কারণ হিসাবে ব্যাখ্যা করতে হবে। আর কালকে যদি সহকারী কারণ হিসাবে ব্যাখ্যা করা হয় তবে কালকে আর নিষ্ক্রিয় বলা যাবে না। আবার এই পরত্ব অপরত্বকে যদি সূর্যপরিস্পন্দনের মত উপাধির সাথে সংযুক্ত করেই বোঝা হয় তবে ওই সূর্য পরিস্পন্দনই আমাদের কালিক ব্যাবহারের হেতু হতে পারে। সেখানে কালকে অতিরিক্ত দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করার কোনও প্রয়োজন নেই।[১৩] ন্যায়-বৈশেষিকগণ পরত্ব-অপরত্বকে গুণ বলে স্বীকার করেছেন এবং এই গুণ যুবকের দেহ বা বৃদ্ধের দেহকে আশ্রয় করে থাকে। এই গুণগুলি যে দেহের সাথে যুক্ত হচ্ছে তা একমাত্র বিভু ও সর্বব্যাপী কোনও দ্রব্য হতে পারে এবং এই দ্রব্য হল কাল। কালের পরিবর্তে এই বিভু দ্রব্য যে দিক ,বা আত্মা হতে পারে না , তা আমরা আগেই আলোচনা করেছি। আবার ক্ষিতি, অপ, তেজ, মরুৎ কোনটিই সর্বব্যাপী নয় তাই এরা কালের পরিপূরক হতে পারে না।

চিৎসুখাচার্য এখানে আপত্তি করতে পারেন যে কাল যদি এক ও সর্বব্যাপী হয় তবে আমাদের যে দিন, মাস, বছরের জ্ঞান হয় তাদের মধ্যে পার্থক্য করা সম্ভব হবে কীভাবে ? এর উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলেন, কালের এই বিভাগ সূর্যপরিস্পন্দন রূপ উপাধি বশতঃ। কালের বিভাগ যে উপাধি বশতঃ তা ন্যায় এবং বেদান্ত উভয় দর্শনেই স্বীকার করা হলেও নৈয়ায়িক যেখানে কালকে পৃথক দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করেছেন সেখানে চিৎসুখাচার্য একে সম্পূর্ণভাবে অনাবশ্যক ও অপ্রয়োজনীয় বলে বর্ণনা করেছেন। তাঁরমতে কেবলমাত্র একাধিক অস্তিত্বশীল

পদার্থ স্বীকারে গৌরব দোষ দেখা দেবে, যা লাঘব নীতিকে লঙ্ঘন করে। সুতরাং দেখা যাচ্ছে অদ্বৈত বেদান্তির কাছে কালের পৃথক কোন অস্তিত্ব নেই এবং জ্ঞান লাভের কোনও বৈধ উপায়ের দ্বারা কালকে প্রতিষ্ঠাও করা যায় না।

এখন আমরা দেখবো অদ্বৈত বেদান্তী কালকে কীভাবে বর্ণনা করেছেন ? কালের কী প্রকৃত কোনও সত্তা আছে নাকি কাল অবভাসমাত্র? ভারতীয় চিন্তাধারায় পৌরাণিক কাহিনীর প্রভাব ছিল যথেষ্ট। কালের আলোচনাও সেই প্রভাবমুক্ত নয়। অথর্ববেদে আমরা দেখি কালকে সেখানে পরমসত্তা হিসাবে স্বীকার করা হয়েছে। বৈদিক সাহিত্যে কেবল অথর্ববেদ সংহিতাই এমন একগ্রন্থ্ যেখানে কালকে অখণ্ড, অবিভক্ত তথা অবিচ্ছিন্ন রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। সেখানে কাল হল স্রষ্টার স্রষ্টা। স্রষ্টা প্রজাপতিও সেখানে অধস্তন। এছাড়াও, মাণ্ডূক্য উপনিষদ, মৈত্রেয়ানি উপনিষদ, গীতাতে অখণ্ড কালের বর্ণনা পাওয়া যায়। এই বর্ণনার মধ্যেই কাল ও সত্তার প্রত্যয় দুটি পরস্পর নির্ভরশীল রূপে ধরা দেয়। কালই সেখানে পরম সত্তা। তবে পূর্ববর্তী বৈদিক চিন্তা ধারার সাথে উপনিষদের চিন্তা ধারার মধ্যে কিছু পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। বৈদিক চিন্তাধারায় যেখানে কালকে অখণ্ড সত্তা হিসাবে বর্ণনা করা হচ্ছে অদ্বৈত বেদান্তে সেখানে সত্তাকে কালাতীত রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। সেখানে কালের প্রকৃত সত্তা নেই। কাল অবভাস মাত্র।

মহর্ষি বাদরায়ণ তাঁর *বেদান্তদর্শনম্* গ্রন্থে বলেছেন, ‘যে সকল কার্যবস্তু পরিদৃষ্ট হচ্ছে যথা- ঘট, জালা, খড়্গ ইত্যাদি, লোকমধ্যে ততগুলি বিভাগও লক্ষিত হচ্ছে’।[১৪] অর্থাৎ, আকাশ, পৃথিবী ইত্যাদির মধ্যে বিভাগ লক্ষিত হয় কারণ এই সকলই ব্রহ্মের কার্য। কিন্তু ব্রহ্ম কোন কার্য নয়, ব্রহ্মে কোন বিভাগ লক্ষ্য করা যায় না। ব্রহ্ম অবিকৃত। এখানে অন্বয় ও ব্যতিরেক ব্যাপ্তির সাহায্য নেওয়া হয়েছে। অর্থাৎ, ‘যা বিভক্ত তা কার্য বস্তু। আর ‘যা কার্য নয় তা বিভক্ত

নয়', যেমন আত্মা। পৃথিবী থেকে আকাশ যে ভিন্ন সেটি আমরা জানি। ফলে আকাশ হল কার্য। এবং আকাশের কার্যত্ব থেকে দিক, কাল, মন ইত্যাদির কার্যত্ব বা উৎপত্তি শীলতাও প্রমানিত হয়। সুতরাং কাল কার্য হওয়ায় কাল নিত্য ও বিভু হতে পারে না। শঙ্করাচার্য এই সূত্রের ভাষ্য-এ কালকে আকাশের মত অবিদ্যা বা মায়ার কার্য বলে বর্ণনা করেছেন। সুতরাং দেখা যাচ্ছে কাল বা কালিক সম্বন্ধ সমূহের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার্য নয়। এছাড়াও আমরা মাণ্ডূক্য উপনিষদের আগম প্রকরণে দেখি, সেখানে বলা হয়েছে, 'ওম ইতি এতদ অক্ষরম ইদম্ সর্বং তস্য উপব্যাখ্যানং ভূতং ভবেৎ ভবিষ্যৎ ইতি সর্বম্ ওঁকারঃ এব'। [১৫] অর্থাত্ 'ওম' শব্দই সব। এটি অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ তিনকালকেই বোঝায়। এই তিনকাল ওঁকার ব্যতীত আর কিছু নয়। যদি ওঁকার ব্যতীত আর কিছু থাকে তবুও তা ওঁকারই হবে। এখানে ওম শব্দের অর্থ হল ব্রহ্ম। ব্রহ্মকে এখানে কারণ ও কার্য উভয়রূপেই বর্ণনা করা হয়েছে। ব্রহ্মই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ। 'ওম' শব্দটি সকল শব্দকেই অন্তর্ভূক্ত করে। আর শব্দ কেবল তাকেই বোঝায় যা অস্তিত্বশীল। 'ওম' সকল শব্দকেই বোঝায়। সুতরাং এই ব্রহ্ম হল এই জাগতিক বিশ্ব।

'ইদম' শব্দের দ্বারা এই অভিজ্ঞতার জগতকে বোঝানো হয়েছে। যে জগৎ অনুভব ও প্রত্যক্ষের জগত্ । আর 'ওম' শব্দ এই অভিজ্ঞতার জগৎকেই বোঝায়। 'অক্ষর' পদের দ্বারা যা ক্ষয়হীন তাকেই বোঝানো হয়েছে। যা কিছু উৎপন্ন হয় তার ক্ষয় আছে, ধ্বংস ও আছে। আর যার উৎপত্তি নেই তার ধ্বংস ও নেই। ব্রহ্মই একমাত্র উৎপত্তি হীন। ব্রহ্মই সকলকে বোঝায়। ব্রহ্মই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যত্। যদি এই তিন কালের অতিরিক্ত ও কিছু থাকে তবে সেটিও ব্রহ্মের অন্তর্গত। তিন কালের অতিরিক্ত যা তা 'ত্রিকালাতীত'। আসলে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যত্ আপেক্ষিক শব্দ। যখন আমরা কোনও ব্যক্তির কথা বলি তখন তাকে দেশ-কালের

সাপেক্ষে বলি কিন্তু ব্রহ্ম কোনও দেশ-কালের অধীন নন। এটি কালাতীত । সুতরাং ব্রহ্ম কালিক সম্বন্ধ বিহীন।

এই অংশে আমরা প্রথমে বৈদিক চিন্তাধারায় কালকে কীভাবে বর্ণনা করা হয়েছে সেই আলোচনা পূর্বক বেদান্ত দর্শনে কালকে কীভাবে বর্ণনা করা হয়েছে সেই আলোচনা করব। অথর্ববেদের ঊনবিংশ কাণ্ডের ষষ্ঠ অনুবাকের অষ্টম ও নবম সূক্ত দুটি কালসূক্ত। এই সূক্ত দুটিতে আমরা কাল সম্বন্ধীয় দার্শনিক চিন্তার বিকাশ লক্ষ্য করি। অষ্টম সূক্তের অষ্টম মন্ত্রে বলা হয়েছে–'কালরূপ পরমাত্মাই জগতের স্রষ্টা। তিনিই সৃষ্টির আদিতে প্রজাপতি ব্রহ্মাকে উৎপন্ন করেছেন। কালেই এই জগৎ সমাহিত'।[১৬] কালের এই বর্ণনায় কালকে সর্বেশ্বর তথা ব্রহ্ম রূপে স্বীকার করে কালের মহত্ব সিদ্ধ হয়েছে। অথর্ব বেদেই সর্ব প্রথম কালকে সংহারক, স্রস্টা, সর্বব্যাপী ও অনন্ত স্বরূপ বলে বর্ণনা করা হয়েছে।[১৭] 'অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ কালের দ্বারা অবচ্ছিন্ন এই জগৎ সেই পরম কালকেই আশ্রয় করে আছে। কালরূপ পরমাত্মা এই দ্যুল্যোক সৃষ্টি করেছেন এবং তিনিই এই পরিদৃশ্যমান পৃথিবী সৃষ্টি করেছেন'-এইরূপে কালের বর্ণনা আমরা অষ্টম সূক্তের পঞ্চম মন্ত্রে পাই।[১৮] এইকালসূক্তের প্রথম মন্ত্রে ঋষি কালকে অশ্বের সাথে তুলনা করে দ্ব্যর্থক ভাষায় বর্ণনা করেছেন। সেখানে বলা হয়েছে, সপ্ত রশ্মিরূপ রজ্জুযুক্ত, সহস্রলোচন, জরাহীন, প্রভূতবীর্য্য কালরূপ অশ্ব আরোহীদের যথাযথ গন্তব্যস্থলে পৌছে দিচ্ছে।[১৯] এই আরোহীদের গন্তব্যস্থল হল সমগ্র বিশ্ব। এখানে অশ্ব শব্দের দ্বারা ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান ব্যাপ্ত করে আছে যে সর্ব নিয়ামক কাল তাকেই বোঝানো হয়েছে। এখানে সপ্তরশ্মি শব্দের দ্বারা ছয়টি ঋতু এবং একটি অধিকমাস বা মল মাস বোঝানো হয়েছে। অশ্বের এক হাজার চক্ষুর দ্বারা এক হাজার অহোরাত্রি বোঝানো হয়েছে। দিন, রাত, মাস, ঋতু, বৎসর ইত্যাদি অবচ্ছিন্ন কালরূপ পরমাত্মা শুধু পার্থিব লোকেরই স্রষ্টা নন, সমগ্র বিশ্বেরও স্রষ্টা।

কালের আশ্রয়ে সকল বিশ্ব অবস্থান করে। এবং পঞ্চম মন্ত্রে দিনের প্রসঙ্গে স্পষ্ট রূপেই বলা হয়েছে যে, 'কালোঽযূং দিবম জনয়ৎ' অর্থাত্ দিনের উৎপত্তি কাল থেকে হয়েছে।

অথর্ববেদের নবম সূক্তেও আমরা কালের আলোচনা পাই। সেখানে বলা হয়েছে, 'সমস্ত লোকই (পৃথিবী লোক ও অন্তরীক্ষ লোক) অর্থাৎ সর্ব জগৎ ও তার অধিবাসী প্রাণিগণ কালে বর্ধিত হয়েছে'।[২০] এবং ভূল্যোক, স্বর্গলোক, পুণ্যলোক ও দুঃখ রহিত অন্য সকল লোক দেশ-কালাদির দ্বারা অপরিচ্ছন্ন সত্য জ্ঞানান্তাদিরূপ পরমাত্মার দ্বারা ব্যাপ্ত। পরম কালদেব সকল স্থাবর-জঙ্গমাত্মক জগৎ ব্যপে অবস্থান করছেন।[২১] অষ্টম ও নবম সূক্তে কালের এই বর্ণনার দ্বারা বোঝা যায় এখানে কালকে সর্বেশ্বর রূপেই বর্ণনা করা হয়েছে। এখানে কালকে যেভাবে বর্ণনা করা হয়েছে তাতে কালের বিভাগীয় ও গণনামূলক স্বরূপের তুলনায় অখণ্ড স্বরূপই প্রকটিত হয়েছে। এবং এই বর্ণনা কালকারণবাদই প্রতিষ্ঠা করে।

মৈত্রেয়ানি উপনিষদেও আমরা কালের যে বর্ণনা পাই, তাতে উপরিউক্ত তত্ত্বই সমর্থিত হয়। এই উপনিষদে ব্রহ্মের দুটি রূপের কথা বলা হয়েছে। একটি কালিক অপরটি কালাতীত। যেটি সূর্যের পূর্বে সেটি কালাতীত এবং অংশহীন। কিন্তু যেটি সূর্যের সাথে আরম্ভ হয় সেটি কালিক, অংশযুক্ত। যেমন –বছর, মাস ইত্যাদি। অর্থাৎ একটি ব্যবহারিক ও অন্যটি পারমার্থিক। কালের স্বরূপ বর্ণনা করতে গিয়ে আরও বলা হয়েছে – কালেই সমস্ত জগতের উৎপত্তি ও বিনাশ হয়। এবং যারা কালের এই সর্বাধার রূপকে জানেন তারা বেদবিৎ বা জ্ঞানী নামে অভিহিত হন।[২২]

গীতাতে আমরা কালের যে বর্ণনা পাই, তাতে আমরা দেখি, সেখানে বলা হয়েছে,'আমিই অক্ষয় কাল। আমি কালেরও কাল, পরমেশ্বর এবং সর্বজগতের আমি ধাতা

অর্থাৎ কর্মফলের বিধাতা'।[২৩] গীতাতে আরও বলা হয়েছে, আত্মা অব্যক্ত, অচিন্ত্য, অবিকারী বলে কথিত। আত্মা অব্যক্ত। যা ব্যক্ত তা বিভক্ত। যা বিভক্ত, তা দেশকাল অবচ্ছিন্ন। যা দেশ-কাল অবচ্ছিন্ন তা দৃশ্য। যা দৃশ্য, তা কারণ বিষয়। যা কারণ বিষয়, তা সাবয়ব। যা সাবয়ব তা অনিত্য। আত্মা নিরবয়ব । অতএব আত্মা নিত্য। একথার অর্থ হল, যা দেশকাল অবচ্ছিন্ন তা অনিত্য। আত্মাই একমাত্র দেশ-কালের উর্দ্ধে এবং নিত্য স্বরূপ।[২৪] তবে, 'The Doctrine of Reality' নামক প্রবন্ধে A.B.Keith অবশ্য বলেছেন যে, অথর্ববেদ ও মহাভারতে আমরা যে কালের বর্ণনা পাই, তা স্রষ্টা রূপে কালের বর্ণনা। তাকে কালের দার্শনিক ব্যাখ্যা বলতে তিনি রাজি নন।[২৫]

অদ্বৈত বেদান্তদর্শনে কালকে জগতের বহুত্ব দিয়েই ব্যাখ্যা করা হয়েছে। আমাদের জগতের বহুত্বের যে অভিজ্ঞতা হয় সেক্ষেত্রে কাল অন্যতম কারণ। এবং তাই কালকে অদ্বৈত বেদান্তে মায়ার মত অসৎ বলা হয়েছে। শঙ্করাচার্য *বেদান্তসূত্রের ভাষ্য*-এ বলেছেন- 'এতেন দিককাল মনঃ পরমান্বাদীনাং কার্যত্বং ব্যাখ্যাতম্'।[২৬] অর্থাৎ তিনি কালকে অবিদ্যা বা মায়ার কার্য বলেছেন। শঙ্করাচার্যের *দশশ্লোকীর* উপর মধুসূদন সরস্বতীর টীকা হল *সিদ্ধান্তবিন্দু* । *দশশ্লোকীর* অষ্টম শ্লোকের ব্যাখ্যায় *সিদ্ধান্তবিন্দু* তে মধুসূদন সরস্বতী বলেছেন, 'কালস্যবিদ্যৈব, তস্যা এব সর্বাধারত্বদিতি'। অর্থাৎ কাল সমস্ত জগতের অধিকরণ হওয়ায় তা মিথ্যা। কাল অবিদ্যামাত্র। সিদ্ধান্তবিন্দুতে কালকে অবিদ্যার সাথে অভিন্ন বলা হয়েছে। অবিদ্যাই সমস্ত জাগতিক ঘটনার উৎস। জাগতিক বিষয়সমূহ যেমন মিথ্যা, কাল ও এই জাগতিক বিষয়ের অধিকরণ হওয়ায় কাল ও মিথ্যা। আমরা এখানে আক্ষরিক অর্থ গ্রহণ না করেও অন্য দৃষ্টিকোণ থেকে কাল ও অবিদ্যার সম্বন্ধকে বুঝতে পারি। অবিদ্যা ও ব্রহ্ম ততক্ষণই সম্বন্ধযুক্ত যতক্ষণ না

অব্দি আমাদের ব্রহ্ম বা সত্য জ্ঞান উপলব্ধি হয়, তেমনিই কাল ও অবিদ্যা ততক্ষণই ভিন্ন যতক্ষণ না অব্দি আমরা ব্রহ্মের স্বরূপকে জানি।

দশশ্লোকীর অষ্টম শ্লোকে শঙ্করাচার্য বলেছেন আমাদের জাগ্রত, স্বপ্ন বা সুষুপ্তির মধ্যে কোনও ভেদই স্বীকার্য নয়, এই ত্রিবিধ অবস্থাই অবিদ্যা কল্পিত। এই ভেদকে ভ্রমাত্মক ও বলা যায় না। কারণ সেক্ষেত্রে সকল কিছুকে স্বপ্নাবস্থা বলতে হবে। তাই বলা হয় এই তিন অবস্থাই অবিদ্যার কার্য।[২৭] অবিদ্যা বশতঃ এখানে আপাত বিভাগ স্বীকার করা হয়। এগুলি সৎ ও নয় আবার অসৎ ও নয়। প্রকৃতপক্ষে কোনও ভেদ ই স্বীকার্য নয়। অদ্বৈত বেদান্তে জাগ্রত, স্বপ্ন, সুষুপ্তি এই তিন অবস্থার দ্বারাই কালকে বোঝা হয়েছে। জাগ্রত, স্বপ্ন এই দুটি অবস্থাই অভিজ্ঞতায় প্রাপ্ত কালের দ্বারাই চালিত হয়। জাগ্রত ও স্বপ্ন অবস্থার মধ্যে পার্থক্য হল জাগ্রত অবস্থায় যে অভিজ্ঞতা হয় তার বিষয় বাহ্য জগৎ। আর স্বপ্নাবস্থায় যে অভিজ্ঞতা হয় তার বিষয় অন্তর্জগৎ। বাহ্য জগতের বিষয়সমূহ ভৌতিক ও মানসিক (চিত্ত) কালের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। গৌড়পাদ *মাণ্ডূক্য উপনিষদের* বৈতথ্য প্রকরণে একে দ্বয়কাল ও চিত্তকাল বলেছেন। তিনি বলেন, যতক্ষণ আমরা কল্পনা করি যে, মনোজগতের বস্তুগুলি আছে,ততক্ষণই তারা অস্তিত্বশীল। একে চিত্তকাল বলে। এবং বাহ্যজগতের বিষয়গুলি সম্পর্কে যতক্ষণ আমরা সচেতন ততক্ষণই তারা অস্তিত্বশীল। একে বাহ্য় কাল বলে। এই উভয় জগতের বিষয়ই মিথ্যা। এই দুই অভিজ্ঞতার মধ্যে প্রকৃত কোনও পার্থক্য নেই। [২৮]

কিন্তু গৌড়পাদের এই ব্যাখ্যার বিরুদ্ধে আপত্তি ওঠে, যদিও বা মানা যায় যে, স্বপ্নাবস্থায় মনোজগতের বিষয়গুলি আমাদের মন যতক্ষণ কল্পনা করে ততক্ষণ থাকে এবং তারা ক্ষণিক ও মিথ্যা বা ভ্রম মাত্র। কিন্তু বাহ্যজগতের বিষয়গুলিকে কীভাবে মিথ্যা বলে মেনে নেওয়া যাবে ? কারণ তাদের অভিজ্ঞতা ক্ষণিক নয় যেহেতু তারা অতীতে ছিল ও বর্তমানেও আছে। যখন

আমরা তাদের দেখছি না,ভাবছি না তখনও সেগুলি আছে। তাহলে তাদেরকে কীভাবে স্বপ্নাবস্থার মত ভ্রম বলে আখ্যায়িত করা যাবে ?

গৌড়পাদ এর উত্তরে বলেছেন, বাহ্যজগতের বিষয় সমূহ অতীত ও বর্তমানে থাকলেও তারা সৎ নয়। কারণ তারা শর্তাধীন। তারা একটি অপরটির উপর নির্ভরশীল। আর শর্তধীন অস্তিত্ব কখনোই সৎ হতে পারে না। তারা কোনও এক মূহুর্তে সৎ হলেও সর্বদা সৎ নয়। তাই এগুলি মিথ্যা। এগুলি কেবল অভিজ্ঞতার জগতেই সত্য ও কালিক। অদ্বৈত সত্তা এসবের উর্দ্ধে। এখানে একটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি বোঝা যেতে পারে। যখন গরুর দুধ দহন করা হয় তখন গরু ও গোয়ালা পরস্পরের উপর ওই বিশেষ কালে নির্ভরশীল। সুতরাং তাদের পরস্পরের সত্তা পরস্পরের দ্বারা সীমিত । আর যা কিছু শর্তধীন তা যেহেতু সৎ হতে পারে না, তাই বলতে হয় তারা ওই বিশেষ মূহুর্তে সৎ হলেও সর্বদা সৎ নয়। তাই তারা মিথ্যা। তবে মনের কল্পিত বিষয়গুলির অনুরূপ কোনও বস্তু আমরা বাহ্য জগতে পাই না। যেমন বাহ্যজগতে রজ্জুতে সর্পের ভ্রম স্থলে রজ্জু বর্তমান থাকে কিন্তু মনোজগতে এমন কোনও বস্তু বর্তমান থাকে না। আমাদের মনোজগতের বিষয়গুলি কেবল কল্পিত, তাকে কেবল চিত্তকালের দ্বারাই বোঝা যেতে পারে। অনেকে বলতে পারেন, ধারণার ব্যক্তি মননিরপেক্ষ অস্তিত্ব আছে। আমার জন্মানোর পূর্বে জগতের অস্তিত্ব ছিল , বর্তমানে আছে, ভবিষ্যতেও থাকবে। বর্তমানে এমন অনেক বস্তু আছে যার সম্বন্ধে কোনও চেতনা আমার নেই, সেগুলি বর্তমানে সবই ধারণা। তেমনিই অতীত,বর্তমান, ভবিষ্যৎ এই তিনকাল মনের ধারণা ছাড়া আর কিছুই নয়।একটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি ব্যাখ্যা করা যেতে পারে। ধরাযাক, কেউ পাঁচ মিনিটের জন্য স্বপ্ন দেখল এবং সেই স্বপ্নে সে এমন অনেক কিছুই দেখল যা বহু বছর ধরে অস্তিত্বশীল। এবং সে স্বপ্নে বিভিন্ন কালে বিভিন্ন বিষয়কে দেখল। অথচ সে কেবলমাত্র পাঁচ

মিনিটের জন্য স্বপ্ন দেখেছে। ঠিক একইভাবে জাগ্রত অবস্থাতেও ব্যাক্তি যে সমস্ত বিষয়কে বহুদিন ধরে অস্তিত্বশীল বলে ভাবছে তা কেবল তার কল্পনাশক্তি দ্বারা দৃষ্ট বিভিন্ন কালিক ঘটনা। জাগ্রত অবস্থার নিরীখে যেমন স্বপ্নকে ভ্রম বলে মনে হয় ঠিক তেমনই পরম সতের নিরিখে জাগ্রত অবস্থার বিষয় সমূহও ভ্রমমাত্র। জাগ্রত ও স্বপ্নাবস্থার বিষয়সমূহের মধ্যে যে মিল আছে তা হল তাদের উভয়েরই দৃশ্যযোগ্যতা আছে।

কিন্তু জাগ্রত ও স্বপ্নাবস্থার থেকে সুষুপ্তির অবস্থা ভিন্ন। সুষুপ্তি কালাতীত। এখানে কোনও চিত্তকাল ও বাহ্যকাল নেই। এই অবস্থায় কোনও অভিজ্ঞতা হয় না। সুষুপ্তির অবস্থায় কোনও কাল নেই । অথচ যখনই ঘুম ভাঙে তখনই আবার কালের আবির্ভাব হয়। সুষুপ্তির অবস্থা কালাতীত হলেও একে আমরা শুদ্ধ চৈতন্যের মত কালাতীত বলতে পারি না। কারণ সুষুপ্তির অবস্থাতেও অবিদ্যা বর্তমান থাকে। কারণ আমরা বলি, 'এত ভাল ঘুমালাম, যে কিছুই জ্ঞান ছিল না'। এই যে ভাষাগত দ্বিত্বতা অর্থাৎ ঘুমের সময় আমাদের জ্ঞান থাকা সত্বেও আমরা বলি আমাদের জ্ঞান ছিল না –এটি কেবলমাত্র অবিদ্যারই ফল।

গৌড়পাদ তাঁর কারিকাতে একথাই বোঝাতে চেয়েছেন যে, যা কিছু কালিক তা ক্ষণিক। আর ক্ষণিক বস্তু সৎ হতে পারে না। যা নিত্য তাই সৎ, যা সৎ তা কালাতীত। তাই তিনি বলেছেন-

আদাবন্তে চ যন্নস্তি বর্তমানোঽপি তত্তথা।/

বিতথৈঃ সদৃশাঃ সন্তোঽবিতথা ইব লক্ষিতাঃ॥[২৯]

অর্থাৎ, যদি কোন কিছু কেবলমাত্র বর্তমানেই উপস্থিত থাকে বা যদি তা অতীত বা ভবিষ্যতে না থাকে তবে তা হবে মিথ্যা। কারণ যা কিছু সৎ তা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যত্ তিনকালেই

উপস্থিত থাকবে। অনুরূপভাবে যার উৎপত্তি ও বিনাশ (অতীত ও ভবিষ্যৎ) আছে সেটিও মিথ্যা। কারণ, তা নিত্য নয়। ধরাযাক, আমরা স্বপ্নে ভূত দেখে চিৎকার করে উঠলাম কারণ স্বপ্নে ভূতটি বর্তমান ছিল কিন্তু ঘুম ভেঙে বুঝলাম আমার ভয় পাওয়াটি মিথ্যা ছিল। একইভাবে জাগ্রত অবস্থাতে যা কিছু দেখি তাকে সত্য বলেই মনে হয় কিন্তু সেগুলি সত্য নয়। গৌড়পাদ তাই বলেছেন, যা তিনকালে অস্তিত্বশীল হয় না তা সৎনয়। সুতরাং দেখা যাচ্ছে, জাগতিক দৃষ্টিভঙ্গী থেকে কালিক বিভাজন ও কালের অস্তিত্ব স্বীকার করা হলেও পারমার্থিক দৃষ্টিকোণ থেকে যা ত্রিকালাতীত তাই সৎ।

উপরিউক্ত আলোচনা থেকে আমরা দেখতে পাচ্ছি অভিজ্ঞতার সাথে সম্পৃক্ত যে কাল তাকে কার্য বস্তু বলে বর্ণনা করা হচ্ছে এবং কাল কার্য বস্তু হওয়ায় তার অবশ্যই উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। কিন্তু কালের উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করা খুবই কঠিন। এগুলি আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় হলেও এগুলির যথাযথ বর্ণনা দেওয়া সম্ভব নয়। তবে এই অসুবিধা সৃষ্টি হতো না যদি কালকে জাগতিক বা অভিজ্ঞতার বিষয় হিসাবে গ্রহণ করা না হতো।

বৈদিক গ্রন্থে একদিকে কালকে মহাকাল হিসাবে বর্ণনা করে সমস্ত কিছুর কারণ হিসাবে গ্রহণ করা হচ্ছে আবার অপরদিকে উপনিষদে জাগতিক ঘটনার সাথে সম্বন্ধ যুক্ত করে তাকে মিথ্যা বা অবিদ্যা বলে বর্ণনা করা হচ্ছে।

বিভিন্ন দর্শনে কাল বিষয়ক মতবাদ আলোচনার পর এখানে আরেকটি বিষয় অবশ্যই উল্লেখ করতে হয় যে, একমাত্র ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনেই কালকে সকল বস্তুর উৎপত্তিতে কারণ বলে স্বীকার করা হয়েছে। কারণতার পটভূমিতে তাই কালের স্বরূপ ব্যাখ্যা না করলে কালের আলোচনা অসম্পূর্ণ থেকে যাবে।

কারণতার পটভূমিতে কাল

এখানে কারণতা বিষয়ে আলোচনার উদ্দেশ্য হল এই জগতের প্রতি কালের নিমিত্তকারণতার প্রতিপাদন। ন্যায়দর্শনে কালকে নিমিত্তকারণ বলে স্বীকার করা হয়েছে। কিন্তু আলোচনায় অগ্রসর হওয়ার পূর্বে আমদেরকে 'কার্য কারণ সম্বন্ধ' বা কারণতা সম্বন্ধের অন্তর্ভূক্ত 'কার্য' ও 'কারণ' এই দুটিকেই পৃথক ভাবে জানতে হবে। কার্য কথাটি এমনি যে, কারণ কথাটি স্বতঃস্ফূর্ত ভাবেই চলে আসে। অকারণে বা হঠাৎ করে যে কোন কিছু ঘটে না তা আমরা সকলেই জানি। কার্য হল কারণের অব্যবহিত পরবর্তী ঘটনা।এবং কারণ হল কার্যের নিয়ত পূর্ববর্তী ঘটনা। আমরা সকলেই জানি সমস্ত কার্যের উপাদান কারণ বা সমবায়িকারণ প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায়। ঠিক তেমনিই কার্যের প্রতি নিমিত্তকারণ ও স্বীকার করতে হয়। কারণ, ঘট, পট প্রভৃতির ক্ষেত্রে কুম্ভকার, তন্তুবায় প্রভৃতি নিমিত্তকারণকে আমরা প্রত্যক্ষ করতে পারি। তবে সকল উৎপন্ন পদার্থেরই যে নিমিত্তকারণ থাকবে একথা বলা যায় না। যেমন-কাঁটার তীক্ষ্ণতা। সুতরাং, অকারণে কিছু না ঘটলেও নিমিত্তকারণ ব্যতিরেকে যে অনেক কিছু ঘটতে পারে একথা স্বীকার করতেই হয়। তবে নৈয়ায়িকগণ এইমত স্বীকার করেন না।

নৈয়ায়িকগণের মত আলোচনার পূর্বে কারণের বিভাগ সংক্ষেপে আলোচনা করে নেওয়া যাক। সাধারণভাবে কারণ তিনপ্রকার-সমবায়ী কারণ, অসমবায়ী কারণ ও নিমিত্ত কারণ। যদিও ন্যায়মতে কারণ তিনপ্রকার নয়, কারণতা তিনপ্রকার। কারণ এই ত্রিবিধতার গৌণ ব্যবহার হয় মাত্র। এখন দেখাযাক এই তিনপ্রকার কারণ কাকে বলে। যাতে সমবায় সম্বন্ধে থেকে অর্থাৎ সমবেত হয়ে কার্য উৎপন্ন হয় তাকে সমবায়ী কারণ বলে। যেমন- তন্তু হল বস্ত্রের সমবায়ী কারণ। অসমবায়িকারণ হল- যে কারণ কার্যের সমবায়িকারণে বিদ্যমান এবং যাতে কার্যোৎপাদন সামর্থ্য নিশ্চিত। যেমন-তন্তু সংযোগ হল বস্ত্রের অসমবায়িকারণ। আর যে কারণ

সমবায়িকারণ নয়, অসমবায়িকারণ নয় অথচ কারণ তাই হল নিমিত্তকারণ।[৩০] নিমিত্ত কারণ আবার দুই প্রকার- সাধারণ ও অসাধারণ। সাধারণ নিমিত্ত কারণ আটটি- ঈশ্বর, ঈশ্বরেরজ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, দিক, কাল, অদৃষ্ট ও প্রাগভাব। সাধারণ নিমিত্ত কারণগুলি সকল কার্যের প্রতি কারণ হয়। আর অসাধারণ নিমিত্তকারণগুলি বিশেষ বিশেষ কার্যের প্রতি ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় অনেক প্রকার হয়। সুতরাং দেখা যাচ্ছে নৈয়ায়িকগণ নিমিত্তকারণকে সকল কার্যবস্তুর উৎপত্তির ক্ষেত্রে অবশ্যিক বলে স্বীকার করেছেন।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে, ন্যায়দর্শনে কালকে কার্যমাত্রের প্রতি সাধারণ নিমিত্তকারণ রূপে স্বীকার করা হয়েছে। এখানে আমাদের বক্তব্যটিকে আমরা দুই দিক থেকে উপস্থাপন করতে পারি। প্রথমতঃ এই জগৎ যে কার্যবস্তু তা প্রমাণ করা এবং এই জগৎ যদি কার্যবস্তু হয় তবে তার প্রতি কালের নিমিত্তকারণতা স্বীকার করা যায় কিনা তা বিচার করা। এবং তা যদি প্রতিপাদন করা যায় তবে জগতের প্রতি কালের নিমিত্তকারণতা প্রতিপাদিত হবে। এখন প্রশ্ন হল-এই দৃশ্যমান জগৎ কার্য কিনা ? আমরা জানি কার্য দ্রব্য মাত্রই অবয়ব যুক্ত। যেমন – ঘট। এখন জগৎ বলতে ঘট, পট, বৃক্ষ যাই বোঝানো হোক না কেন এগুলি সবই অবয়বযুক্ত। আর এই জগৎ সাবয়ব (অবয়বযুক্ত) বলে এই জগৎ যে একটি কার্য তা স্বীকার করতে হয়। নৈয়ায়িকগণের বক্তব্য হল,সাবয়ব দ্রব্য বলতে সমবায় সম্বন্ধে আশ্রিত দ্রব্যকেই বোঝায়। ঘট মাটিতে সমবায় সম্বন্ধে থেকে উৎপন্ন হয়ে থাকে, তাই তা কার্য দ্রব্য। এবং সেজন্য জগতকেও কার্য দ্রব্য বলতে হয়।

সুতরাং, দেখা যাচ্ছে, জগৎ যে কার্য পদার্থ তা ন্যায়সম্মত। এখন তারা কেন কার্য বস্তুর প্রতি কালের নিমিত্তকারণতা স্বীকার করেন তা দেখা যাক। প্রশস্তপাদ বলেছেন- ‘সর্বোৎপত্তিমতাং নিমিত্তকারণত্বঞ্চ’।[৩১] এই অংশের ব্যাখ্যা করতে গিয়ে উদয়নাচার্য

কিরণাবলীতে বলেছেন, 'সর্বোৎপত্তিমৎ'- পদের দ্বারা দিক ও কালে সমবেত দ্বিত্ব প্রভৃতি সংখ্যা, পৃথকত্ব প্রভৃতি গুণ ও সংযোগ ও বিভাগ ব্যতীত যাবতীয় জন্য পদার্থ গৃহীত হবে। দিক ও কালের উপর নির্ভর করেই সকল বস্তু উৎপন্ন হয়। কারণ আমাদের ব্যাবহারের ক্ষেত্রে আমরা বলি, এই বস্তু এই দেশে ও এই কালে উৎপন্ন হয়েছে। বিশ্বনাথ তাঁর ভাষা পরিচ্ছেদে বলেছেন, জন্য বস্তুর প্রতি কাল কারণএবং এবিষয়ে প্রমাণ হল- জগৎ আশ্রয়ত্ব।[৩২] এখানে আপত্তি হতে পারে যে, কাল জন্যবস্তুর উৎপত্তিতে কারণ হয়- এই বিষয়ে 'জগৎআশ্রয়ত্ব' ব্যতীত অপর কোনও হেতু প্রদর্শন করা হয়নি। এই প্রমাণাভাবের আপত্তি দূর করতে বলা হয়েছে- 'ইদানীং ইতি'। অর্থাৎ কালই একমাত্র সকল বস্তুর অধিকরণ হয় এবং বর্তমান ইত্যাদি ব্যাবহারের জনক হয়। যদি কাল 'ইদানীং' বা 'বর্তমান' ইত্যাদি প্রতীতির বিষয় না হত তবে 'এই বস্ত্রটি বর্তমান', 'এই ঘটটি এখন উৎপন্ন হল'- এই রূপ বাক্যের প্রয়োগ সম্ভব হত না।

এখানে কেউ আপত্তি করতে পারেন, কাল ব্যতীত স্থান বিশেষে সম্প্রদানত্ব, অদৃষ্ট, আবার কোথাও অধিষ্ঠাতৃত্ব–নিবন্ধন আত্মাও সকল জন্যবস্তুর নিমিত্ত কারণ হয়ে থাকে, অতএব, একথা বলা যায় না যে, কালেরই একমাত্র নিমিত্তকারণত্ব আছে।

এর উত্তরে বলা হয় যে, আত্মার নিমিত্তকারণত্ব থাকলেও প্রকৃত স্থলে অধিকরণ প্রযুক্ত যে সকল উৎপত্তিমান বস্তুর নিমিত্তকারণতা তাই এখানে কাম্য। যেভাবে কালরূপ উপাধিকে অধিকরণ করে সকল বস্তুর উৎপত্তি হয় সেভাবে আত্মারূপ উপাধিকে অধিকরণ করে সকল বস্তুর উৎপত্তি হয় না। অতএব আত্মাতে অতিব্যপ্তির আশঙ্কা নেই।

একথা সর্বজনসিদ্ধ যে, যখন কোনও বস্তু উৎপন্ন হয়, তখন তা কোনও বিশেষ দেশে ও বিশেষ কালেই উৎপন্ন হয়। সুতরাং কালকে কার্যমাত্রের প্রতি সাধারণ কারণ বলতেই হয়।

এখন বক্তব্য হল, কাল কার্যমাত্রের প্রতি কারণ হলেও তা সমবায়িকারণ বা অসমবায়িকারণ হতে পারে না। আমরা যদি ঘট বা পট নামক কার্যবস্তুর কারণসমূহ বিচার করি তাহলে দেখব ঘটের কপালদ্বয় এবং তন্তু হল সমবায়িকারণ এবং তন্তু সংযোগ হল অসমবায়িকারণ। সুতরাং সকল কার্যের প্রতি কালের কারনতা (সমবায়িকারণ ও অসমবায়িকারণ ব্যতীত) অবশিষ্ট নিমিত্তকারণে পর্যবসিত হবে। আমরা আগেই দেখেছি যে সমবায়িকারণ ও অসমবায়িকারণ ভিন্ন যে কারণ তাই নিমিত্তকারণ। জন্যবস্তুর মধ্যে কালে আশ্রিত সংখ্যা, পৃথকত্ব, সংযোগ ও বিভাগ এই গুলির প্রতি কালের সমবায়িকরণতা গৃহীত হয়। *কিরণাবলীতে* উদয়নাচার্য এগুলি ব্যতীত অন্যসকল জন্যবস্তুর প্রতি কালের নিমিত্ত কারণতা স্বীকার করেছেন। কেউ আপত্তি করতে পারেন, ঈশ্বরেও এই রূপ নিমিত্তকারণত্ব থাকে। ফলে ঈশ্বরকেও নিমিত্তকারণ বলতে হয়। এবং কালের নিমিত্তকারণতা ঈশ্বরে অতিব্যাপ্ত হয়ে যায়। তার উত্তরে বলা হয়, এই স্থানে আশ্রয়রূপে কালকে নিমিত্তকারণ বলা হয়, ফলে ঈশ্বরে অতিব্যাপ্ত হয় না। কারণ, ঈশ্বর ঘট, পট ইত্যাদি জন্যবস্তুর আশ্রয় রূপে নিমিত্তকারণ হন না। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে,'ঈশ্বরেঃ ঘটঃ'- এইরূপ বাক্য ব্যবহার হয় না। বরং, 'এটি ঘট', 'এই ঘটটি এখন বর্তমান'-এইরূপ বাক্যই আমরা ব্যবহার করে থাকি। সুতরাং বলা যেতে পারে, দিক ও কালই কেবলমাত্র জন্যবস্তুর প্রতি নিমিত্তকারণ হতে পারে।

পুনরায় কেউ আপত্তি করতে পারেন যে, একথা সত্য যে, 'এই ঘটটি বর্তমান কালে উৎপন্ন হয়েছে'-এই বাক্য থেকে কালকে আধার এবং জন্যবস্তু ঘটকে আধেয় রূপে জানতে পারি। কিন্তু তা থেকে জন্যবস্তুর প্রতি কালের নিমিত্তকারণতা প্রমাণিত হয় না। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে, 'এটি গোত্ব বিশিষ্ট গরু'- এইরূপে আমাদের যে জ্ঞান হয় সেখানে আমরা যেমন গোত্বের কারণ রূপে গরুকে গ্রহণ করিনা, (গোত্ব নিত্য রূপে স্বীকৃত) তেমনিই

কালকেও কারণ রূপে গ্রহণ করা যায় না। এই আপত্তির উত্তরে বলা যেতে পারে, 'এটি গোত্ব বিশিষ্ট গরু' এবং 'এই ঘটটি বর্তমান কালে উৎপন্ন'-এই দুই বাক্যের মধ্যে পার্থক্য আছে। প্রথম বাক্যটিতে উৎপত্তির কথা না বলা হলেও দ্বিতীয় বাক্যটিতে উৎপত্তির কথা বলা হয়েছে। আর এই উৎপত্তির নিমিত্তকারণ রূপে কাল স্বীকার করতে হয়।

বিশ্বনাথ তাঁর *ভাষাপরিচ্ছেদে* বলেন, এই যুক্তির বিরুদ্ধে কেউ আপত্তি করতে পারেন যে, যখন আমরা বলি 'এটি গৃহে উৎপন্ন' বা 'এটি পাকশালায় উৎপন্ন'-এই বাক্যগুলিতেও 'উৎপন্নের' জ্ঞান আমাদের হয়। কিন্তু তা সত্ত্বেও আমরা গৃহ বা পাকশালাকে আধার বলেই মনে করি, নিমিত্তকারণ বলে মনে করি না। সুতরাং, বলতে হয় যে, 'এই ঘটটি বর্তমান কালে উৎপন্ন'- এই বাক্যের দ্বারা উৎপন্ন বস্তুর আধার রূপে কালকে স্বীকার করা গেলেও নিমিত্তকারণ রূপে স্বীকার করা যায় না। [৩৩]

এর উত্তরে উদয়নাচার্য তাঁর *কিরণাবলী* গ্রন্থে, বলেছেন, 'এই কপালে ঘট উৎপন্ন'- এই স্থানে যেমন কপালদ্বয়ে ঘটের আধারতা প্রতীতির দ্বারা কারণতাও সিদ্ধ হয় ঠিক তেমনিই' এটি গৃহে উৎপন্ন' বা 'এটি পাকশালায় উৎপন্ন'-এই সকল ক্ষেত্রেও আধারতা প্রতীতির দ্বারা ওই ওই স্থানে উৎপন্ন বস্তুর নিমিত্তকারণতা প্রমাণিত হবে। অর্থাৎ, বাধা না থাকলে আধারতা প্রতীতির দ্বারা নিমিত্তকরণতা সিদ্ধ হয়। 'এটি গোত্ব বিশিষ্ট গরু'- এইরূপে আমাদের যে জ্ঞান হয় সেখানে বাধা থাকায় গরুই গোত্বের আধার হবে, নিমিত্তকারণ হবে না। সুতরাং উৎপন্ন বস্তুর প্রতি কালকে নিমিত্তকারণ বলেই স্বীকার করতে হয়।

এই প্রসঙ্গে, কালকেই যে একমাত্র নিমিত্তকারণ বলে স্বীকার করতে হয় সেই যুক্তি আরও দৃঢ় করার জন্য *প্রশস্তপাদভাষ্য* এ উল্লিখিত প্রশস্তপাদের যুক্তিসমূহের উপর

শ্রীধরাচার্যের *ন্যায়কন্দলী* টীকার উল্লেখ করা যেতে পারে। ‘তেষাং বিষয়েষু পূর্ব প্রত্যয় বিলক্ষণামুৎপত্তাবন্যনিমিত্তাভাবাৎ যোদত্র নিমিত্তং স কালঃ’।[৩৪] অর্থাৎ, পরত্ব জ্ঞান, অপরত্ব জ্ঞান, যুগপৎ জ্ঞান ও অযুগপৎ জ্ঞান, চিরজ্ঞান ও ক্ষিপ্রজ্ঞান –এই জ্ঞানগুলি কোনও না কোনও দ্রব্যে উৎপন্ন হয়। অর্থাত্, এই ব্যাক্তি যুবক, এই ব্যাক্তি বয়স্ক, এই দুটি যুগপৎ উৎপন্ন হয়েছে- এই সকল জ্ঞান দ্রব্যেই উৎপন্ন হয়। কিন্তু এই জ্ঞানগুলি ‘এটি ঘট’, ‘এটি পট’ ইত্যাদি জ্ঞান থেকে ভিন্ন। এবং এই সকল জ্ঞানের উৎপত্তি কোনও নিমিত্তকারণ ব্যতীত হতে পারে না। এবং কাল ছাড়া অপর কোনও নিমিত্তকারণও এখানে প্রযুক্ত হয় না। সুতরাং ওই সকল জ্ঞানের উৎপত্তির প্রতি কালকেই নিমিত্তকারণ বলে স্বীকার করতে হয়।

তাছাড়া প্রশস্তপাদ কালকে সকল কার্যবস্তুর উৎপত্তি, স্থিতি ও বিনাশের কারণ বলে ব্যাখ্যা করেছেন।[৩৫] কিন্তু এখানে প্রশ্ন ওঠে যে, কাল কিরূপে সকল কার্যবস্তুর উৎপত্তি, স্থিতি ও বিনাশের কারণ হয় ?

এর উত্তরে প্রশস্তপাদ বলেন- ‘বিনাশহেতুস্তদব্যাপ্যদেশাৎ’। অর্থাৎ এখানে তিনি হেতু প্রয়োগ করেছেন-‘তদব্যাপ্যদেশাৎ’। অর্থাৎ, সকল কার্যবস্তুর উৎপত্তি, স্থিতি ও বিনাশ কালের দ্বারা বর্ণনা করা হয়। যেমন ঘটের উৎপত্তিকালের ক্ষেত্রে আমরা বলি ‘এখন ঘটটি উৎপন্ন হল’। বা কখনো বলি, এটি ঘটের স্থিতি কাল বা এটি ঘটের বিনাশকাল। এই যে বস্তুর সাথে কালের সম্বন্ধ তা কালিক সম্বন্ধ। এই কালিক সম্বন্ধের জন্য কাল সকল উৎপন্ন বস্তুর ক্ষেত্রে নিমিত্তকারণ হয়। সুতরাং সকল কার্যের প্রতি কালকেনিমিত্তকারণ বলে স্বীকার করতেই হয়। তাছাড়াও প্রশস্তপাদ অন্য যুক্তির সাহায্যেও কালের নিমিত্তকারণতা প্রতিপাদন করার চেষ্টা করেছেন। তিনি বলেন- ‘ক্ষণ-লব-নিমেষ–কাষ্ঠা-কলা-মুহূর্ত–যামাহোরাত্রার্ধমাসর্ত্বয়নসংবৎসরযুগকল্পমন্বন্তর-প্রলয়-মহাপ্রলয়-ব্যবহার হেতুঃ’।[৩৬] অর্থাৎ, ক্ষণ,

লব, নিমেষ, কাষ্ঠা, কলা, মুহূর্ত ,যাম, অহোরাত্র, মাস, অয়ন, বৎসর, যুগ, কল্প, মন্বন্তর, প্রলয়, মহাপ্রলয় ইত্যাদি ব্যবহার এবং ‘এই সময় এই বস্তু উৎপন্ন হয়েছে’, ‘এই মূহুর্তে এটি উৎপন্ন, স্থিত বা বিনষ্ট হয়েছে’ ইত্যাদি ব্যবহারের ক্ষেত্রে নিমিত্তকারণ রূপে কাল অনুমান করা হয়।

সুতরাং, দেখা যাচ্ছে, নৈয়ায়িকগণ জন্যবস্তুর প্রতি কালের নিমিত্তকারণতা উপরিউক্ত যুক্তির সাহায্যে প্রমাণ করার চেষ্টা করেছেন। আর জগৎ কার্য হওয়ায় জগতের প্রতি কাল ও নিমিত্তকারণ হয় তা স্বীকার করতে হয়।

কালের অস্তিত্ব নির্নয়ের গ্রাহক প্রমাণ

কালের অস্তিত্ব আছে কী নেই তার প্রমাণ বিষয়ে আলোচনা করতে গিয়ে দেখা যায়, জয়ন্ত ভট্ট তাঁর ন্যায়মঞ্জরীতে কালের চাক্ষুস প্রত্যক্ষের বিষয়ে আলোচনা করেছেন। এখানে যে প্রশ্নটি ওঠে সেটি হল কালের চাক্ষুস প্রত্যক্ষ কী সম্ভব? ন্যায়-বৈশেষিক মতে কোনও বস্তুর চাক্ষুস প্রত্যক্ষ তখনই হতে পারে যখন মহত্ব বা উদ্ভূত রূপত্ব থাকবে। কিন্তু কাল নিরূপ হওয়ায় আপত্তি হয় যে কালের চাক্ষুস প্রত্যক্ষ কিভাবে সম্ভব ? নৈয়ায়িক বলেন, একটি বস্তুর রূপ তার সাথে সহজাত রূপেই থাকে। কিন্তু রূপের কোনও নিজস্ব রূপ থাকে না। রূপের নিজস্ব রূপ না থাকলেও রূপের যেমন প্রত্যক্ষ হয় তেমনি কালের রূপ না থাকলেও তা আমাদের চাক্ষুস প্রত্যক্ষের বিষয় হতে পারে। জয়ন্ত ভট্ট বলেন, কালকে চক্ষু ইন্দ্রিয়ের দ্বারাই জানা যায়, যেহেতু তা আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় হয়। আর অভিজ্ঞতার বিষয়কে কোনও

ভাবেই অস্বীকার করা যায় না। তাই কালের রূপত্ব না থাকলেও তার যে চাক্ষুস প্রত্যক্ষ হয় তা কোনও ভাবেই অস্বীকার করা যায় না।

যদি আমরা কালের প্রত্যক্ষকে অস্বীকার করি,যেহেতু তার রূপ নেই, তাহলে আমরা কোনও বস্তু যা বর্তমান কালে অবস্থান করছে তার চাক্ষুস প্রত্যক্ষকে ব্যাখ্যা করতে পারব না। যেমন- 'এই ঘটটি এখন অস্তিত্বশীল'। এই প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে যদি বর্তমান কাল বিষয় না হয় তাহলে ওই ঘটটি কখন অস্তিত্বশীল ছিল তা নির্দিষ্ট করে বলা যাবে না। বরং সেখানে সন্দেহের অবকাশ থেকে যাবে যে, ঘটটি বর্তমানে অস্তিত্বশীল নাকি অস্তিত্বশীল নয়। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে ঘটটিকে আমরা বর্তমানকালীন বলেই জানি। ঠিক এমন ভাবেই কোন বস্তুর বর্তমান কালীন প্রত্যক্ষ স্পষ্ট ভাবেই প্রমাণ করে যে বস্তুটির পাশাপাশি বর্তমান কাল নামক বিষয়টিও আমদের প্রত্যক্ষের বিষয় হয়।

তবে এখানে কেউ আপত্তি করে বলতে পারেন যে, কাল নিরপিত হওয়া সত্ত্বেও যদি বর্তমান কালে অস্তিত্বশীল বস্তু রূপে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের গ্রাহ্যবিষয় হিসাবে গন্য হয় তবে রূপহীন আকাশেরও প্রত্যক্ষ হয় বলে স্বীকার করতে হবে।অর্থাৎ, যখন আমরা আকাশে এক ঝাঁক বলাকাকে উড়ে যেতে দেখি তখন আকাশেরও প্রত্যক্ষ হয় বলে স্বীকার করতে হবে। কিন্তু আমরা আকাশকে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় বলে গ্রহণ করি না। আমরা জানি আকাশের অস্তিত্ব অনুমানলব্ধ। শব্দ প্রত্যক্ষের দ্বারা আকাশের অস্তিত্ব অনুমান করা হয়। শব্দ আকাশের গুণ।কর্ণের দ্বারা শব্দের প্রত্যক্ষ হয় এবং এই শব্দের আধার রূপে আকাশকে স্বীকার করা হয়। এখন যদি আকাশে উড়ন্ত বলাকার সারি প্রত্যক্ষ করেও আকাশকে যদি চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের গ্রাহ্যবিষয় হিসাবে গণ্য না করা হয় তবে শুধুমাত্র বর্তমানকালীন বস্তুর প্রত্যক্ষ্যের কারণ হিসাবে কালকে কেন চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ্যের গ্রাহ্যবিষয় হিসাবে গণ্য করা হবে ?

এর উত্তরে পুনরায় যুক্তি দেওয়া যেতে পারে যে, আকাশে যে বলাকার সারির প্রত্যক্ষ হয়, তা চক্ষুর দ্বারা চন্দন কাঠের সুগন্ধী প্রত্যক্ষের মত। আমরা চন্দনকাঠের সুগন্ধী প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে যে প্রত্যক্ষের কথা বলি তা আসলে জ্ঞান লক্ষণ প্রত্যক্ষ। এখানে চন্দনকাঠের গন্ধ পূর্বে ঘ্রাণজ প্রত্যক্ষ্যের দ্বারা আমার জ্ঞানের বিষয় হয়েছে। এখন ওই ঘ্রাণের জ্ঞান পূর্বঅনুভব জন্য। এবং বর্তমানে চন্দনকাঠের সুগন্ধ প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে এই অতীত জ্ঞানের স্মৃতি চক্ষু ইন্দ্রিয় ও সুগন্ধের মধ্যে অলৌকিক বা পরোক্ষ সন্নিকর্ষ উৎপন্ন করে। ঠিক তেমনি আকাশে যখন বলাকার সারির চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় তখন সেখানে আকাশের ধারণা অন্য জ্ঞানের মধ্যমে আমাদের চেতনায় উদয় হয়। সুতরাং আকাশ আসলে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় নয়। কিন্তু সমস্যা হল, আকাশের প্রত্যক্ষের বিষয়ে যদি এই যুক্তি যথাযথ হয় তবে এই যুক্তি কালের ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য হবে। প্রতিটিই বস্তুর প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে কাল যেভাবে বিষয় হয় সেক্ষেত্রে কালকে আর প্রত্যক্ষের গ্রাহ্যবিষয় বলা যাবে না। বরং তা অন্যকোনও জ্ঞানের দ্বারা জ্ঞাত হয় বলতে হবে। এবং তার ফলে কালের সরাসরি প্রত্যক্ষ হয় একথা আর বলা যাবে না। এবং সকল প্রত্যক্ষ বর্তমানকালীন হয় একথা আর বলা যাবে না।

কিন্তু এই আপত্তির উত্তরে বলা হয়, বর্তমান কালে অস্তিত্বশীল কোনও বস্তুর প্রত্যক্ষ চন্দনকাঠের সুগন্ধী প্রত্যক্ষের মত পরোক্ষ প্রত্যক্ষ নয়। কারণ, এই প্রত্যক্ষে কাল (বর্তমান) সরাসরি প্রত্যক্ষের বিষয় হিসাবেই উপস্থিত হয়। আকাশে বলাকাসারি প্রত্যক্ষের মত পরোক্ষরূপে উপস্থিত হয় না। কারণ বলাকাসারি প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে আকাশ প্রত্যক্ষের বিষয়ের বিশেষণ হয় না। কিন্তু বর্তমান কাল সকল বস্তুর প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে ওই বস্তুর বিশেষণরূপে প্রত্যক্ষিত হয়। যখনই কোনও বস্তু,ঘটনা বা ক্রিয়ার প্রত্যক্ষ হয় সেটি কালহীন হিসাবে প্রত্যক্ষিত হয়না, সেটিকে কালেই ঘটতে দেখা যায় বা বর্তমান কালের দ্বারা বিশেষিত রূপে

জানা যায়। এবং কাল শুধুমাত্র চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় নয় বরং সকল প্রত্যক্ষের বিষয় হয়। এটি বাহ্য ও আন্তর সকল প্রত্যক্ষের বিষয় হয় তাদের বিষয়ের বিশেষণ রূপে।

এখন প্রশ্ন হল আমার যতই বলি কালের প্রত্যক্ষ হয় কিন্তু সেখানে একথা বলা যায় না যে, স্বতন্ত্র সত্তা হিসাবে কালের প্রত্যক্ষ হয়। কালের অন্যতম বৈশিষ্ট্য হল ধারাবাহিকতা বা ক্রম। আর এই ধারাবাহিকতা ও ক্রমকে পরিবর্তণ ছাড়া বোঝা যায় না। সুতরাং কালকে পরিবর্তণ বা ক্রিয়ার ক্রম ছাড়া প্রত্যক্ষ করা যায় না। এবং কালকে যদি স্বাধীনভাবে প্রত্যক্ষ করা না যায় তাহলে একথা স্বভাবিকভাবেই নিঃসৃত হবে যে, পরিবর্তণ ছাড়া কালের কোনও প্রত্যক্ষই আমাদের হয় না। তাহলে প্রশ্ন হবে কাল কি ক্রিয়া বা পরিবর্তণ ছাড়া আর কিছুই নয় ? অনেকে অবশ্য কালকে পরিবর্তনের অতিরিক্ত কিছু বলে স্বীকার করেননি। তাদের কাছে কাল মনের কল্পনামাত্র। সেক্ষেত্রে কাল আর ক্রিয়াকে সমার্থক বলতে হবে। এবং কালের প্রত্যক্ষ হয় না বলেই মানতে হবে।

নৈয়ায়িকগণ মনে করেন যে, ক্রিয়া বিচ্ছিন্নভাবে কালের স্বতন্ত্র প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু তা থেকে একথা প্রমাণ হয় না যে, কালের প্রত্যক্ষই হয় না। কোনও ক্রিয়ার প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে কাল সর্বদা গঠনমূলক উপাদান হিসাবে উপস্থিত থাকে। কোনও ক্রিয়া কালের দ্বারা বিশেষিত না হয়ে প্রত্যক্ষিত হয় না। যে ক্রিয়া কালের দ্বারা বিশেষিত নয় তার কখন প্রত্যক্ষ হয় না। কালের প্রত্যক্ষ, ক্রিয়ার প্রত্যক্ষের সাথে অবিচ্ছেদ্য। কিন্তু কাল ও ক্রিয়া অভিন্ন নয়। সুতরাং এখানে দেখা যাচ্ছে যে, কালকে কোনও ভাবেই স্বতন্ত্র সত্তা রূপে প্রত্যক্ষ করা যায় না। কোনও ক্রিয়া বা ঘটনার বিশেষণ হিসাবেই কালের প্রত্যক্ষ হয়। ঠিক তেমনি কালের দ্বারা বিশেষিত রূপেই ক্রিয়ার প্রত্যক্ষ হয়। যখন আমরা ধারাবাহিকতা, সমসাময়িকতা, দ্রুত বা আস্তে, আগে বা পরে এগুলির কথা বলি তখন আমরা শুধুমাত্র ক্রিয়াকে প্রত্যক্ষ করিনা, ক্রিয়ার অতিরিক্ত

কোনও কিছুকে প্রত্যক্ষ করি,আর সেটাই হল কাল। সুতরাং বস্তুর বা ক্রিয়ার বিশেষণ রূপে কালের যে প্রত্যক্ষ হয় একথা অস্বীকার করা যায় না। এখানে কেউ প্রশ্ন করতে পারেন যে, যদি কাল প্রত্যক্ষেরবিষয়ই হয় তবে সেটি কেন স্বতন্ত্র সত্তা হিসাবে প্রত্যক্ষিত হয় না ? কেন শুধুমাত্র বিশেষণ হিসাবে প্রত্যক্ষিত হয়। তার উত্তরে জয়ন্ত ভট্ট বলেন, এটি কালের বস্তু স্বভাব। এবং বস্তুস্বভাব বশতঃই কাল প্রত্যক্ষযোগ্য বস্তুর বিশেষণ রূপে প্রত্যক্ষিত হয়।

ভাট্ট মীমাংসকগণ ও একথা স্বীকার করেন যে, ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের দ্বারা কালকে স্বাধীন সত্তা রূপে জানা যায় না, কিন্তু সকল ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তুর বিশেষণ হিসাবে কালের প্রত্যক্ষ হয়।

অপরদিকে অদ্বৈত বেদান্তীর মতে কালকে প্রত্যক্ষের দ্বারাই জানা যায়। ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্র তাঁর *বেদান্ত পরিভাষা* গ্রন্থে মিথ্যাত্বের লক্ষণ দিতে গিয়ে কালকে যে প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায়, সেকথা উল্লেখ করেছেন।[৩৭] তিনি বলেন, সত্ত্ব মিথ্যাত্বের বিরোধী। 'ঘটটি সৎ'– ইত্যাদি প্রত্যক্ষের দ্বারা যদি ঘটের ত্রিকালঅবাধিতত্বরূপ সত্ত্ব নিশ্চয় হত তবে প্রত্যক্ষের সাথে মিথ্যাত্ব অনুমানের বিরোধ হতো। কিন্তু এই প্রত্যক্ষের দ্বারা ঘটের ত্রিকালঅবাধিতত্বরূপ সত্তা গৃহীত হয় না। কারণ ঘটের ত্রিকালঅবধিতত্বরূপ সত্তা নেই। অর্থাৎএকটি ঘট সত্তা ও মিথ্যাত্বের অধিষ্ঠান না হওয়ায় প্রত্যক্ষের সাথে অনুমানের বিরোধ হয় না। এক অধিকরণে দুটি বিরুদ্ধ ধর্মের সমাবেশ হলে এবং প্রমাণের দ্বারা তার নিশ্চয় হলে তবেই বিরোধ হয়। কিন্তু ভিন্ন অধিকরণে দুটি বস্তু থাকলে বিরোধ হয় না।[৩৮]

যার রূপ আছে তার প্রত্যক্ষ হলেও যার রূপ নেই তার প্রত্যক্ষ হয় না। সত্ত্বের আশ্রয় যে সদ ব্রহ্ম তার রূপ না থাকায় তা চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না। আর ধর্মী বা আশ্রয় সদ ব্রহ্মের প্রত্যক্ষ না হলে তার ধর্ম সত্ত্বেরও প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়। সুতরাং 'ঘটটি সৎ'–ইত্যাদি

প্রত্যক্ষ সদ ব্রহ্মের সত্ত্বকে বিষয় করে না। ওই প্রত্যক্ষ শুধু ঘটের সত্তাকেই বিষয় করে। ফলে অনুমানের দ্বারা যে ঘটাদির মিথ্যাত্ব নিশ্চয় করা হয়েছিল তা আর সম্ভব হয়না। কেউ আপত্তি করতে পারেন-ব্রহ্ম কালের ন্যায় নিরূপ দ্রব্য তার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। যার রূপ নেই তার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। উত্তরে বলা হয়, 'নীরূপস্য অপি রূপাদেঃ প্রত্যক্ষ বিষয়ত্বাৎ'।[৩৯] বেদান্তীর মতে, নিরূপ ব্রহ্মের চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষের ন্যায় নিরূপ কালেরও চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষ হয়। নিরূপ কাল সর্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য। সর্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য দ্রব্যের প্রত্যক্ষে রূপ হেতু নয়। নৈয়ায়িকগণআপত্তি করেন যে, কাল রূপ দ্রব্যে উদ্ভূত রূপ না থাকায় কালের প্রত্যক্ষ হয় না। এর উত্তরে বেদান্তী বলেন,'এখন ঘট দেখছি', 'এখন শব্দ শুনছি'-এই ধরনের প্রত্যক্ষ আমাদের হয় এবং এই সব প্রত্যক্ষে ক্ষণরূপ কালও বিষয় হয়। যদি কালের প্রত্যক্ষ না হত তবে 'বর্তমান কালীন ঘটবিষয়ক প্রত্যক্ষবান আমি'-এইরূপ অনুব্যবসায়ে কাল বিশেষণ হত না। অর্থাৎ' আমি এখন ঘট দেখছি'-এই অনুব্যবসায়ে কাল বিশেষণ রূপে স্বীকৃত তা সকলেই স্বীকার করবেন। 'এখন' বলায় বিশেষণটি যে বর্তমান সে নিয়ে কোনো সন্দেহ হয় না। সুতরাং কাল সর্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে মীমাংসা, অদ্বৈত বেদান্ত এবং নব্য নৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট কালকে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বলেই স্বীকার করেন। এবং সেখানে তারা কালকে বস্তুর বিশেষণ হিসাবেই স্বীকার করেছেন।

উল্লেখসূত্র:-

১।   সর্বাধারঃকালঃসর্বকার্য্যেনিমিত্তকারণংচ।তর্কসংগ্রহ,অন্নমভট্ট।

২।   সাংখ্যকারিকা,ঈশ্বরকৃষ্ণ

৩। ''Time, according to vaiseshikas, being one, cannot allow such division as past, present and future.Hence we must have for the various units, the various conditions or specifications to which we give the names, past, and future. So, the Sankhyas do not admit of a distinct principle in the shape of time. '' (33 sankhyakarika) Tatta-Kaumudi (sankhya) of VachaspatiMisra, translated by Ganganath Jha.

৪। 'অকস্মাদেব ভবতি ইতি ন চেত্' (১/৪) ন্যায়কুসুমাঞ্জলি।

৫। 'সর্ব্বমনিত্যমুৎপত্তিবিনাশধর্ম্মকত্বাৎ'॥(৪/১/২৫) ন্যায়সূত্র।

৬। ''সর্ববম্ নিত্যংপঞ্চভূতনিত্যত্বাৎ॥' (৪/১/২৯) ন্যায়সূত্র।

৭। 'নব্যবস্থানুপপত্তেঃ'॥ (৪/১/৩৩)ন্যায়সূত্র।

৮। বৈশেষিকসূত্র,২.২.৬।

৯। কালনিরূপণ, প্রশস্তপাদভাষ্য।

১০। 'বহুতরতপনপরিস্পন্দান্তরিতজন্মানিহিস্থবিরেযুবনম্অবধিন্কৃত্বাপরত্বম্উৎপদ্যপামানম্ অসমবায়িকারণবৎকার্যত্বাৎ'। কিরণবলী ।

১১।'রূপদিণাংচব্যভিচারেতপনপরিস্পন্দানাংচবৈয়াধিকরণ্যেতদ্অবচ্ছিন্নদ্রব্যসংযোগঃঅসমবায়িকরণম্ইতি'।কিরণাবলী।

১২। 'পিন্ডসংযুক্তসতিসূর্যসংযুক্তম্যদদ্রব্যংতদগুণঅসমবায়িকারণম্'। কিরণাবলীপ্রকাশ।

১৩। তত্ত্বপ্রদীপিকা।

১৪। 'যবদ্বিকারংতুবিভাগোলোকবত্'। (২/৩/৭) বেদান্তদর্শনম্।

১৫। ‘ওম ইতি এতদ অক্ষরম ইদম সর্বং তস্য উপব্যাখ্যানং ভূতং ভবেৎ ভবিষ্যৎ ইতি সর্বম্ ওঁকারঃ এব।যৎ চ অন্যতত্রিকালঅতীতংতদপি ওঁকারঃএব’। মাণ্ডূক্য উপনিষদের আগমপ্রকরণ।

১৬। ‘কালেতপঃকালেজ্যেষ্ঠং কালে ব্রহ্মসমাহিতম্।/ কলেহসর্বস্যেশ্বরোযঃপ্রজাপতে’।

১৭। ‘তেনসিতং তেন জাতং তদুতস্মিন্ প্রতিষ্ঠিতম্। / কালোঽ ব্রহ্ম ভূত্বা বিভর্তি পরমেষ্ঠিনম্ ‘। অথর্ববেদ।

১৮। ‘কালোঽযূংদিবমজনয়ৎ কাল ইমাঃপৃথিবীরুত।/ কালোঽভূতং ভব্যং চেষীতংঽবিতিষ্ঠতে’। ৫ম মন্ত্র,অথর্ববেদ।

১৯। ‘কালো অশ্ব বহতি সপ্ত রশ্মিঃ সহস্রাক্ষো অজরো ভূরিরেতাঃ’। অষ্টম সূক্ত, ১ম মন্ত্র অথর্ববেদ।

২০। ‘কালেলোকাঃপ্রতিষ্ঠাতাঃ’। নবমসূক্ত,৪র্থমন্ত্র।

২১। ‘ ....সর্বাংল্লোকানভিজিত্যব্রহ্মণাকালঃসঙ্ঈয়তেপরমোনুদেবঃ’।নবমসূক্ত, ৫ম মন্ত্র।

২২। ‘দ্বেবাবব্রহ্মণোরূপে ....../ কালঃপচতি...’ ৬/১৫মৈত্রেয়ানি উপনিষদ।

২৩। অহমেব অক্ষয়ঃ কালোঽধাতং বিশ্বতোমুখঃ।৩৩ সংখ্যক শ্লোক ,দশম অধ্যায়,গীতা

২৪। অব্যক্তোঽয়মচিন্ত্যোঽয়মবিকার্যোমুচ্যতে। ২/২৫ গীতা।

২৫। ‘..the indivisible non-time of the Maitrayani Upanishad is merely a time before the actual normal time, and in the Atharvaveda and Mahabharata, where time appears in the light of a creator, we have nothing seriously philosophical. (The nature of time) The Doctrine of Reality, A.B.Keith, Essayson Time in Buddhism, edited by H.S.Prasad.

২৬। যাবদ্বিকারং তু বিভাগো লোকবৎ। ২.৩.৭। ব্রহ্মসূত্র।

২৭। ন জাগ্রন্ন মে স্বপ্নকো বা সুষুপ্তির্ন বিশ্বো ন বা তৈজসঃ প্রাজ্ঞকো বা। /

অবিদ্যাত্মকত্বাত্রায়াণাং তুরীয়স্তদেকোঽবশিষ্টশিবঃ কেবলোঽহম্॥৮॥ দশশ্লোকী, শঙ্করাচর্য।

২৮। চিত্তকালাহিয়েঅন্তঃটুদ্বয়কালশ্চয়েবহিঃ।   /   কল্পিতাএবতেসর্বেবিশেষোনান্যহেতুকঃ॥১৪॥

মা।উ।

২৯। ৬কারিকা,বৈতথ্যপ্রকরণ।মান্ডূক্যউপনিষদ।

৩০। 'সমবায়ি-কারণাসমবায়ি –কারণাভ্যাংপরংভিন্নংকারণংতৃতীয়ংনিমিত্তকারণমিত্যর্থঃ।

ভাষাপরিচ্ছেদ।

৩১। কিরণবলী,গৌরিনাথশাস্ত্রীঅনুবাদিত।

৩২। 'জন্যানাংজনকঃকালোজগতামাশ্রয়োমতঃ'।ভাষাপরিচ্ছেদ।

৩৩। ভাষাপরিচ্ছেদ।

৩৪। প্রশস্তপাদভাষ্য,ভাষ্যানুবাদ,বিবৃতি-ন্যায়কন্দলীঅনুবাদসহ।

৩৫। 'সর্বকার্যানাংচোৎপত্তিস্থিতিবিনাশহেতুস্তদব্যাপ্যদেশাৎ।' প্রশস্তপাদভাষ্য।

৩৬। প্রশস্তপাদভাষ্য।

৩৭। 'তথাপি নীরূপস্য কালস্যেব চাক্ষুষাদি-জ্ঞান-বিষয়ত্বে ন বিরোধঃ'। মিথ্যাত্ব লক্ষণ, বেদান্ত

পরিভাষা।

৩৮। মিথ্যাত্ব লক্ষণ,বেদান্ত পরিভাষা।

৩৯। ঐ।

দ্বিতীয় অধ্যায়

বর্তমান কালের অস্তিত্ব কি আদ্যৌ স্বীকার্য? দার্শনিক দৃষ্টিকোণে বিচারমূলক মূল্যায়ন

বর্তমান কালের অস্তিত্ব কি আদ্যৌ স্বীকার্য ? দার্শনিক দৃষ্টিকোণে বিচারমূলক মূল্যায়ন

ভারতীয় দর্শনে কালের আলোচনায় বর্তমান কালের আলোচনা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। তার কারণ হল, অতীত কাল হল এমন যা গত হয়েছে এবং ভবিষ্যৎ কাল হল এমন যা সম্ভাব্য। অর্থাৎ এই দুটি কালের কোনটিই আমাদের সামনে উপস্থিত নয়। এই দুটি কালকে তাই অস্বীকার করা গেলেও বর্তমান কাল যেহেতু আমাদের সামনে উপস্থিত, তাই তাকে খুব সহজে অস্বীকার করা যায় না। বৈশেষিক দর্শনে কাল নিয়ে স্বতন্ত্র আলোচনা থাকলেও ন্যায় দর্শনে স্বতন্ত্রভাবে কালের আলোচনা নেই। বরং সেখানে 'অনুমান ত্রিকাল বিষয়ক'- এই আলোচনার পটভূমিতে বর্তমান কালের আলোচনা করা হয়েছে। আর সেই আলোচনাতেই আমরা দেখতে পাই অপর দুটি কাল অর্থাৎ অতীত ও ভবিষৎ কাল বর্তমান কালের সাপেক্ষে অস্তিত্বশীল হওয়ায় বর্তমান কালের আলোচনা অধিক গুরুত্বপূর্ণ। তাছাড়া পরবর্তীকালে আমরা দেখি, যারা কালের বিভাগকে অস্বীকার করছেন তারাও বর্তমান কালের অস্তিত্ব খন্ডনের মধ্য দিয়েই অপর দুটি কালের অস্তিত্বকে খন্ডন করছেন। তাই অতীত ও ভবিষ্যৎকে বোঝার জন্যও বর্তমান কালের আলোচনা অত্যন্ত প্রয়োজনীয়। এখন আমরা প্রথমে ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনে বর্তমান কালকে কিভাবে বোঝা হয়েছে তা দেখবো।

বস্তুবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে বর্তমান কালের ধারণা

অনুমান কে জ্ঞানলাভের যথার্থ উপায় বলা যায় কিনা এই আলোচনা প্রসঙ্গে ন্যায়দর্শনে কালের ত্রৈকালিক বিভাগ পরীক্ষিত হয়েছে। বাৎসায়ন তাঁর ন্যায়সূত্রের ভাষ্য-এ বলেছেন, অনুমান প্রমাণের দ্বারা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ -এই তিনকালের পদার্থেরই জ্ঞান হয়। তাই বলা

হয়, অনুমান ত্রিকালীন পদার্থ বিষয়ক।[১] মহর্ষি গৌতম *ন্যায়সূত্রে* অনুমানের লক্ষণ পরীক্ষার দ্বারা অনুমান পরীক্ষার পর, অনুমানের বিষয় পরীক্ষার দ্বারাও অনুমান পরীক্ষা করেছেন। এই পরীক্ষার পটভূমিতে এখানে মহর্ষি প্রথমে পূর্বপক্ষীর বক্তব্য কল্পনা করেছেন এবং সেই মত খন্ডনপূর্বক বর্তমান কাল কেন অবশ্য স্বীকার্য তা বর্ণনা করেছেন।

ভাষ্যকার বাৎসায়ন বলেছেন, অনুমান ত্রিকাল বিষয়ক অর্থাৎ ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান- এই তিনকালের অন্তর্গত পদার্থই অনুমানের বিষয় হয়। এখানে মহর্ষি *ন্যায়সূত্রের* দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের উনচল্লিশ সংখ্যক সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ স্থাপন করে বলেছেন যে, কালের এই ত্রৈকালিক বিভাগের বিরুদ্ধে আপত্তি হতে পারে-'বর্তমান কাল নেই। যেহেতু, যেকালে কোন কিছু পতিত হচ্ছে সেই কালাদির সম্বন্ধে পতিত কাল ও পতিতব্য কালের জ্ঞান হয়, বর্তমান কালের জ্ঞান হয় না'।[২] অর্থাৎ আপত্তি হতে পারে বৃক্ষ থেকে যখন ফল পড়ে, সেই সময় 'পড়া' ক্রিয়ার সাপেক্ষে অতীত ও ভবিষ্যৎ কালেরই জ্ঞান হয়, বর্তমান কালের জ্ঞান হয় না। তাই, বলতে হবে বর্তমান কাল নেই। সুতরাং, অনুমান যে ত্রিকালীন পদার্থকেই বিষয় করে একথা বলা যায় না।

এখানে ভাষ্যকার বাৎসায়ন সূত্রের বক্তব্যটিকে একটি উদাহরণের সাহায্যে বোঝানোর চেষ্টা করেছেন। তিনি বলেন, কোনও একটি ফল যখন তার বৃন্ত থেকে খসে পড়ে ক্রমশ ভূমির নিকটবর্তী হচ্ছে তখন ওই ফল থেকে উপরের বৃন্ত পর্যন্ত স্থানকে (যেখান থেকে ফলটি খসে পড়েছে) 'পতিত অধ্বা' বলে। আর ওই ফল থেকে নীচের ভূমি পর্যন্ত স্থানকে 'পতিতব্য অধ্বা' বলে। এখন ঐ 'পতিত অধ্বা'-র সাথে সংযুক্ত যে কাল অর্থাৎ যে কালে ঐ উপরস্থ দেশে ফলটির পতন হয়েছে, ঐ কালকে সূত্রে 'পতিত কাল' বলা হয়েছে। এবং 'পতিত অধ্বা'-র সাথে সংযুক্ত যে কাল অর্থাৎ যে কালে ঐ নীচের ভূমিতে ফলটির পতন হবে সেই কালকে

সুত্রে বলা হয়েছে ‘পতিতব্য কাল’। আর এই ‘পতিত অধ্বা’ ও ‘পতিতব্য অধ্বা’ র অতিরিক্ত অন্য কোনও তৃতীয় অধ্বা না থাকায় পতিত কাল ও পতিতব্য কাল দুটি ছাড়া ‘বর্তমান’ নামক কোন কালের জ্ঞান আমাদের হয় না। ফলে বর্তমান কালের কোনও গ্রাহক প্রমাণ না থাকায় তাকে স্বীকার করা যায় না। সুতরাং বলতে হবে বর্তমান কাল নেই।

মহর্ষি গৌতমের মতে, পূর্বপক্ষী এখানে বলতে পারেন, বৃন্ত হতে ‘ফলটি পড়ছে’ এই কথাটি বলার মধ্য দিয়ে ‘পড়া’ ক্রিয়াটির বর্তমান কাল বোঝা যায় তা নয়। কারণ, ঐ ফলটি বৃন্ত থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে পড়লে যে স্থান পর্যন্ত সেটি পড়েছে সেই উপরের স্থানে তার পড়া ক্রিয়াটি অতীত এবং ভূমি পর্যন্ত নিম্নস্থান অব্দি তার পড়া ক্রিয়াটি ভবিষ্যৎ, সেখানে ‘বর্তমান পড়া’ বলে কিছু নেই। সুতরাং এই যে পড়া ক্রিয়া বা অনুরূপ গমন বা অন্যান্য ক্রিয়ার দ্বারা একথা প্রমাণ হয় না ‘বর্তমান কাল আছে’। আর যেহেতু বর্তমান কাল নেই তাই তার অভাব আছে একথাও বলা যায় না। তাই, যখন আমরা বলছি বর্তমান কাল নেই অর্থাৎ বর্তমান কালের অভাব আছে তখন তার দ্বারা ‘অতীত ও ভবিষ্যৎ ভিন্নকাল নেই’ -একথা বুঝতে হবে। আর যদি অতীত ও ভবিষ্যৎ ভিন্ন অন্য কোন কাল না থাকে তখন ‘অনুমান যে তিন কালের পদার্থকেই বিষয় করে’– এরূপ কথা আর বলা যাবে না।

পূর্বপক্ষের এইরূপ আপত্তির নিরাকরণ করতে মহর্ষি দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের চল্লিশ সংখ্যক সূত্রের অবতারণা করেছেন- ‘যদি বর্তমান কাল না থাকে তবে, পূর্বপক্ষবাদীর স্বীকৃত অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল ও থাকতে পারে না। কারণ, অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল বর্তমান কাল সাপেক্ষ’।[৩] মহর্ষি গৌতমের এই সূত্রের তাৎপর্য হল, যার ধ্বংস বর্তমানে উপস্থিত তা অতীত, যার আরম্ভ হয়নি অর্থাৎ যার বর্তমানে প্রাগভাব (উৎপত্তির পূর্বে যে অভাব) আছে

তাকে ভবিষ্যৎ বলে। সুতরাং এখানে একথা পরিষ্কার যে, এই অতীত ও ভবিষ্যৎকে বুঝতে বর্তমানকে বুঝতেই হবে।

মহর্ষির সূত্রের তাৎপর্য বাৎসায়ন তার ভাষ্যে পরিষ্কার করে বুঝিয়েছেন। তিনি বলেন, কালকে অধ্বা বা দেশের দ্বারা বোঝা যায় না, কালকে কোন ঘটনার নিরিখেই বুঝতে হয়। যেমন 'ফলটি পড়ছে'-এই ক্রিয়াটির দ্বারাই কালকে বুঝতে হবে। যে কালে কোন দ্রব্যে বর্তমান ক্রিয়ার জ্ঞান হয় তাকেই বর্তমান কাল বলে। 'পড়েছে' বা 'পড়া রূপ ক্রিয়াটি ঘটে গেছে'-একথা বললে যে কালকে বোঝা যায় তা হল অতীত কাল, আর 'পড়বে' বা 'পড়া' রূপ ক্রিয়াটি ঘটবে একথা বললে পতিতব্য কাল বা ভবিষ্যৎ কাল বোঝা যায়। এবং এই উভয় কালেই সেই দ্রব্যে পড়া ক্রিয়াটি বর্তমান নেই। কিন্তু 'পড়ছে' এই কথা বললে যে কালকে বোঝায় তা হল, ঐ কালে ঐ দ্রব্যটি পড়া ক্রিয়াটির সাথে সম্বন্ধযুক্ত। আর এই পড়া ক্রিয়ার সাথে সম্বন্ধযুক্ত কালকেই বর্তমান কাল বলে। যদি পূর্বপক্ষী দ্রব্যে, বর্তমান পড়া ক্রিয়া স্বীকার না করেন তবে তারা প্রাগভাব বা ধ্বংসাভাব ব্যাখ্যা করতে পারবেন না। কারণ, 'পড়ছে'-এইরূপ জ্ঞান হলেই তার উৎপত্তি ও ধ্বংস বোঝা যায়। অর্থাৎ তার অতীতত্ব ও ভবিষ্যত্ব বোঝা যায়। আর তাছাড়া পড়া ক্রিয়াটির বর্তমানত্ব স্বীকার না করলে পড়া ক্রিয়াটির যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান আমাদের হয় তাকে ব্যাখ্যা করা যায় না।

এই প্রসঙ্গে উদ্দ্যোতকর[৪] তাঁর *ন্যায়বার্তিক*-এ বাৎসায়নের এই যুক্তিকে সমর্থন করে বলেন, পূর্বপক্ষী বর্তমান কালকে অস্বীকার করতে পারেন না। কাল সর্বদা উপস্থিত। ফলটি 'পড়বে', 'পড়ছে', 'পড়েছে'- এইরূপে ফলটি আমাদের বিভিন্ন জ্ঞানের বিষয় হয়। তাই, ফল বা কাল কোনটির দ্বারাই অতীত কালকে জানা যায় না। অতীতাদি কালকেকেবল 'ক্রিয়ার সাথে সম্বন্ধ যুক্ত' করেই বুঝতে হবে। ক্রিয়ার পরিবর্তনের দ্বারাই কালের ভিন্নতার বোধ হয়। 'দেশ'

বা ‘অধ্বা’ কোনও ভাবেই কালের বোধের কারণ হতে পারে না। কেননা, পড়া ক্রিয়াটি যখন ছিল না তখনও দেশ যেমন থাকে, পড়া ক্রিয়াটি ঘটে গেলেওদেশ তেমনিই থাকে। তাই অভিন্ন দেশের দ্বারা কালিক পরিবর্তনকে কোনও ভাবেই বোঝা যায় না। সুতরাং দেশ নয়, ক্রিয়ার দ্বারাই কালিক বিভাজনকে বুঝতে হবে বলে উদ্দ্যোতকর মনে করেন।

বাচস্পতি মিশ্র তাঁর *তাৎপর্যটীকা* গ্রন্থে[৫] বার্তিককারের উক্ত মত সমর্থন করে বলেন, কালের অতীতত্ব বা ভবিষত্বকে ক্রিয়ার দ্বারাই বুঝতে হয়, কালের বিভিন্ন কারকের দ্বারা নয়। যখন কোনও ব্যাক্তি পড়া ক্রিয়ার সাথে সম্বন্ধ যুক্ত রূপে ফলটির অস্তিত্ব বর্ণনা করে তখন সে বলে, ‘ফলটি পড়ছে’। আর এই বাক্যটির উপর নির্ভর করেই ‘ফলটি পড়েছে’, ‘ফলটি পড়বে’- এই বাক্যগুলি বোঝা যায়। যদি বর্তমান কাল স্বীকার না করা হয় তবে পড়া ক্রিয়াটিকে অস্বীকার করতে হয়। এবং ফলস্বরূপ, ক্রিয়ার অভাবে কালকে আর ব্যাখ্যা করা যাবে না। পূর্ববর্তী, পরবর্তী ইত্যাদির ধারণা, যেমন ‘নিকটবর্তী হওয়া’ বা ‘দূরবর্তী হওয়া’ ইত্যাদির ধারণার উপর নির্ভরশীল ঠিক তেমন ই অতীত ও ভবিষ্যতের ধারণাও বর্তমানের ধারণার উপর নির্ভরশীল।

এরপর মহর্ষি গৌতম পরবর্তী সূত্রে বর্তমান কাল স্বীকার করার সপক্ষে অপর একটি যুক্তি দিয়েছেন। তিনি, পুনরায় আশঙ্কা করেছেন যে, পূর্বপক্ষী আপত্তি করতে পারেন, অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের জ্ঞান পরস্পরের উপর নির্ভরশীল। সেখানে বর্তমান কাল স্বীকারের কোন প্রয়োজন নেই। তার উত্তরে এই সূত্রে তিনি বলেন, ‘অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব পরস্পরের উপর নির্ভরশীল রূপে প্রমাণিত হয় না’।[৬]

মহর্ষির এই বক্তব্যকে ভাষ্যকার বাৎসায়ন ব্যাখ্যা করে বলেন যে, বর্তমান কাল যদি না থাকে তাহলে কিভাবে অতীত ও ভবিষ্যতের জ্ঞান হবে ? অতীত ও ভবিষ্যত্ যদি পরস্পরের সাপেক্ষে অস্তিত্বশীল হতো তবে বর্তমানকে অস্বীকার করা যেত, কিন্তু বর্তমান কাল স্বীকার না করলে কোনভাবেই অতীত ও ভবিষ্যত্ কালের জ্ঞান হয় না। কারণ অতীত কালের উপর নির্ভর করে ভবিষ্যত্ কালকে জানা যায় না। আবার ভবিষ্যতের উপর নির্ভর করে অতীতকে জানা যায় না।[৭]

এখানে কেউ যুক্তি দিতে পারেন, ছোটর বিপরীত যেমন বড়, তেমন বড়র বিপরীত ছোট। কিংবা জলভাগের বিপরীত যেমন স্থলভাগ তেমন স্থলভাগের বিপরীত জলভাগ ঠিক একইভাবে অতীত কালের বিপরীত ভবিষৎ আর ভবিষ্যৎকালের বিপরীত অতীত কাল। এইভাবে পরস্পর নির্ভরশীল রূপেই অতীত ও ভবিষ্যৎ-এর জ্ঞান হয়। এই যুক্তির খণ্ডন করতে ভাষ্যকার বলেছেন, শুধুমাত্র দৃষ্টান্ত দিয়ে একথা প্রমাণ করা যায় না, সেখানে যথার্থ প্রমাণ না থাকায় অতীত ও ভবিষ্যতের পরস্পর নির্ভরশীল হয়ে অস্তিত্বশীল হওয়া প্রমাণ করা যায় না। এছাড়াও এইসকল দৃষ্টান্তের ও বিরুদ্ধ দৃষ্টান্ত আছে। রূপ-স্পর্শ বা গন্ধ-রস যেমন পরস্পরের উপর নির্ভরশীল হয়ে অস্তিত্বশীল হয় না, অতীত ও ভবিষ্যৎ ও তেমনিই পরস্পরের উপর নির্ভর করে অস্তিত্বশীল হতে পারে না।[৮]

বাৎসায়ন এই যুক্তিকে আরও দৃঢ় করার জন্য বলেন, আসলে কোন পদার্থের জ্ঞান পরস্পরিক নির্ভরশীলতার উপর নির্ভর করে সম্ভব হয় না। কারণ,যদি দুটি পদার্থ পরস্পরের সাপেক্ষেই অস্তিত্বশীল হয় তবে সেখানে উভয়েরই অভাব দেখা দেবে। যদি দুটি পদার্থের মধ্যে প্রথমটির জ্ঞান দ্বিতীয়টিকে অপেক্ষা করে আবার দ্বিতীয়টির জ্ঞান প্রথমটিকে অপেক্ষা করে তাহলে কোনটিরই জ্ঞান হয় না। সেক্ষেত্রে, যখন দ্বিতীয়টির জ্ঞান প্রথমটিকে অপেক্ষা করে

তখন প্রথমটির জ্ঞান যেহেতু উৎপন্ন হয় নি, তাই প্রথম পদার্থটির অভাব হয়ে পড়ে। আর প্রথম পদার্থের অভাব থাকায় দ্বিতীয়টিরও অভাব দেখা দেয়। সুতরাং উভয়েরই অভাব হয়ে পড়ে। যদি ছোটকে না বুঝলে বড়কে বোঝা না যায় তবে সেখানে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ দেখা দেবে। ফলে উভয়েরই জ্ঞান হবে না। তাই যদি অতীত ও ভবিষ্যৎকে পরস্পরের উপর নির্ভরশীল বলা হয় তবে সেখানেও উপরিউক্ত অন্যোন্যাশ্রয় দোষ দেখা দেয়। ফলে কোনও কালেরই জ্ঞান না হওয়ায় উভয়কালেরই অভাব দেখা দেয়। তাই ভাষ্যকার বলেন, বর্তমান কালকে অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। বর্তমান কাল না থাকলে অতীত ও ভবিষ্যৎ কালও থাকবে না।

ভাষ্যকার বাৎসায়ন বর্তমান কাল স্বীকারের পক্ষে অপর একটি যুক্তির অবতারণা করে বলেন, পদার্থের 'অস্তিত্ব ক্রিয়া' দ্বারাও বর্তমান কালকে জানা যায়। তিনি বলেন, বর্তমান কাল 'অর্থসদ্ভাবব্যঙ্গ'।[৯] তিনি উদাহরণ স্বরূপ বলেন, 'দ্রব্য বিদ্যমান আছে', 'গুণ বিদ্যমান আছে','কর্ম বিদ্যমান আছে'-এইরূপ বাক্যব্যবহার হয়ে থাকে। এই সকল ক্ষেত্রে দ্রব্য, গুণ, কর্মের অস্তিত্বক্রিয়ার (অস্তিত্বশীল হওয়া) দ্বারাও দ্রব্যাদিতে বর্তমান কালের জ্ঞান হয়।

বাচস্পতি মিশ্র তাঁর *তাৎপর্যটীকায়* এই যুক্তিটিকে ব্যাখ্যা করে বলেন, কেবলমাত্র পতন ক্রিয়ার দ্বারাই যে বর্তমান কালকে জানা যায় তা নয় পদার্থের অস্তিত্ব ক্রিয়ার দ্বারাও বর্তমান কালকে জানা যায়।[১০] অস্তিত্ব ক্রিয়া সর্ব্ববর্তমানব্যাপিনী। তাই, এইরূপ অস্তিত্ব ক্রিয়া বিশিষ্ট পদার্থের যদি বর্তমানত্ব স্বীকার না করা হয় তবে প্রত্যক্ষকে অস্বীকার করতে হবে। এবং কেন তা করতে হবে সেটি এখনি আমরা আলোচনা প্রসঙ্গে বুঝব।

মহর্ষি গৌতম পুনরায় আশঙ্কা করে বলেন, পূর্বপক্ষী বলতে পারেন,অস্তিত্ব ক্রিয়াবিশিষ্ট বর্তমান কাল নেই। এবং এই আশঙ্কার নিরসন করতে গিয়ে তিনি বলেন, 'বর্তমান কালের অভাব হলে প্রত্যক্ষের অনুপপত্তি বশতঃ সর্ব বস্তুর অগ্রহণ হয়।'[১১]

ভাষ্যকার এই সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলেছেন, আমরা যদি বর্তমান কাল স্বীকার না করি তবে প্রত্যক্ষ প্রমাণকে অস্বীকার করতে হবে। আর প্রত্যক্ষ প্রমাণ স্বীকার না করলে অন্যকোন প্রমাণও স্বীকার করা যায় না। আর তার ফলে আমাদের কোন বস্তুরই জ্ঞান হবে না। কেননা, কেবলমাত্র যে পদার্থ বর্তমান কালে উপস্থিত থেকে ইন্দ্রিয়ের সাথে সংযুক্ত হয় তাইই প্রত্যক্ষের বিষয় হতে পারে। অতীত বা ভবিষ্যৎকালীন পদার্থ প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না। বক্তব্যটিকে বিশদভাবে বোঝার জন্য আমরা এখানে *ন্যায়সূত্রে* প্রদত্ত প্রত্যক্ষের লক্ষণটি আলোচনা করতে পারি। মহর্ষি গৌতম *ন্যায়সূত্রে* প্রত্যক্ষের লক্ষণ দিতে গিয়ে বলেছেন, 'ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষোৎপন্নং জ্ঞানমব্যপদেশ্যমব্যভিচারি ব্যবসায়াত্মকং প্রত্যক্ষম্'।[১২] অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ের সাথে বিষয়ের সন্নিকর্ষের ফলে যে অব্যপদেশ্য, অব্যভিচারী,ব্যবসায়াত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয় তাকে প্রত্যক্ষ বলে'। এই লক্ষণে বলা হয়েছে, ইন্দ্রিয় ও বিদ্যমান বিষয়ের সাথে সন্নিকর্ষের ফলেই প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হয়। যা অবিদ্যমান পদার্থ তার সাথে ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ সম্ভব নয়। তাই যদি কেবলমাত্র অতীত ও ভবিষ্যৎকালীন পদার্থই স্বীকার করা হয় আর বর্তমানকালীন কোন পদার্থ বা বিদ্যমান কোন পদার্থ স্বীকার করা না হয়, তবে ইন্দ্রিয়ের সাথে বিষয়ের সন্নিকর্ষই উৎপন্ন হবে না। তার ফলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান উৎপন্ন হবে না। আর যদি প্রত্যক্ষ প্রমাণ বিলুপ্ত হয়

তবে, অন্যান্য সকল প্রমাণ যথা –অনুমান, উপমান, শব্দ প্রভৃতি প্রমাণ, যেগুলি প্রত্যক্ষ নির্ভর, সেগুলিও বিলুপ্ত হবে। আর সকল প্রমাণের অভাবে কোনও বিষয়েরই জ্ঞান সম্ভব হবে না। বর্তমান কাল স্বীকার না করলে কেন প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রতিষ্ঠা করা যাবে না তার সপক্ষে

উদ্দ্যোতকর এখানে অন্য একটি যুক্তি প্রদান করেছেন। তিনি বলেন, সকল কার্যের আধার হল বর্তমান কাল। প্রত্যক্ষ কার্য হওয়ায় প্রত্যক্ষের আধার বর্তমান কালই হবে। অনাধার হয়ে যেহেতুকোনো কার্য থাকতে পারে না সেহেতু যদি বর্তমান কাল স্বীকার না করা হয় তাহলে প্রত্যক্ষ অনাধার হয়ে পড়বে । আর প্রত্যক্ষের অভাবে সকল প্রমাণ লুপ্ত হবে।

বাচস্পতিমিশ্র তাঁর *তৎপর্যটীকা* গ্রন্থে উদ্দ্যোতকরের এই বক্তব্যকে ব্যাখ্যা করে বলেছেন, প্রত্যক্ষ মাত্রই যে বর্তমান বিষয়ক একথা বলা যায় না, কারণ নৈয়ায়িকগণ যোগজ প্রত্যক্ষ স্বীকার করেন। সেখানে যোগিগণের যোগজ সন্নিকর্ষের ফলে অতীত ও ভবিষ্যতের বিষয়েও প্রত্যক্ষ হয়ে থাকে। তাই, বর্তমান না থাকলেই প্রত্যক্ষের উচ্ছেদ হবে একথা বলা যায় না। প্রকৃতপক্ষে,এখানে উদ্দ্যোতকরের বক্তব্যের তৎপর্য হল, অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থ কোনো কার্যের আধার হতে পারে না। প্রত্যক্ষ নামক কার্যটি যখন উৎপন্ন হয় তখন তার আধার হয় বর্তমান কাল। আমাদের যখন কোনো বই-এর প্রত্যক্ষ হয় তখন ঐ বই-এর আধার বর্তমান কাল এবং উৎপন্ন প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরও আধার হয় বর্তমান কাল । যদিও টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র উদ্দ্যোতকরের এই বর্ণনাকেই ভাষ্যকারেরও বিবক্ষিত বলে মনে করেছেন। তবে পণ্ডিত ফণীভূষণ তর্কবাগীশ মনে করেন, মহর্ষি গৌতম এবং ভাষ্যকার ঐরূপ কথা বলেন নি, তাঁরা কেবলমাত্র বর্তমান কাল অস্বীকার করলে লৌকিক প্রত্যক্ষের উচ্ছেদ হয়- একথাই এখানে বোঝাতে চেয়েছেন। তাঁরা বর্তমান কালকে সকল প্রকার প্রত্যক্ষের আধাররূপে বর্ণনা করেন নি। ফণীভূষণ তর্কবাগীশ বলেন, এক্ষেত্রে আমরা উদ্দ্যোতকরের এই ব্যাখ্যাকে বর্তমান কাল স্বীকারের ক্ষেত্রে একটি ভিন্ন যুক্তি বলে বিবেচনা করতে পারি।[১৩]

মহর্ষি গৌতমের উক্ত সূত্র ব্যাখ্যা করার পর ভাষ্যকার পুনরায় অপর এক পদ্ধতির দ্বারা বর্তমান কালের জ্ঞান হয় বলে মনে করেন। ভাষ্যকার বলেন, আমরা দুই ভাবে বর্তমান

কালকে জানতে পারি- প্রথমত, 'অর্থসদ্ভাব' বা পদার্থের অস্তিত্ব ক্রিয়ার দ্বারা আর দ্বিতীয়ত, ক্রিয়াসন্তান বা ক্রমিক ক্রিয়ার দ্বারা। প্রথম পদ্ধতির কথা অর্থাৎ অস্তিত্বক্রিয়া কীভাবে বর্তমান কালের জ্ঞাপক হয় তা আমরা আগেই ব্যাখ্যা করেছি। এখন দ্বিতীয় পদ্ধতির অর্থাৎ ক্রমিক ক্রিয়ার বর্ণনায় ভাষ্যকার বলেন, 'রান্না করছে' বা 'কাঠ কাটছে'- এগুলি হল ধারাবাহিক ভাবে ঘটে যাওয়া ক্রিয়া বা ক্রিয়াসন্তানের উদাহরণ। এই 'ক্রিয়াসন্তান' দুই প্রকার- (১) ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া যা কোন একটি মাত্র উদ্দেশ্যে সম্পাদিত হয়, (২) কোন বিশেষ উদ্দেশ্যে সম্পাদিত একই ক্রিয়ার বারবার অনুষ্ঠান। যেমন, কাঠ কাটার ক্ষেত্রে আমরা বলি 'কাঠ কাটছে'। এখানে একই ক্রিয়ার বারবার অনুষ্ঠান হয়। অর্থাৎ বারবার কুঠার উত্তোলন করে কাঠে আঘাত করা হয়। এটি দ্বিতীয় প্রকার ক্রিয়াসন্তান। অন্যদিকে, 'রান্না করছে'- এরূপ বললে সেটি হয় প্রথম প্রকার ক্রিয়াসন্তান। কারণ, এখানে 'উনুনে রান্নার পাত্র স্থাপন', 'আগুনের জন্য উনুনে কাঠ নিক্ষেপ', 'জল বসানো' -এই সমস্তই ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া। এখন এই ক্রিয়াগুলির মধ্যে কোনটি অতীত আবার কোনটি ভবিষ্যৎ। কিন্তু ঐসকল ক্রিয়াসন্তানগুলির কোন একটি ক্রিয়ার বর্তমানতা বশতঃ বর্তমান কালও স্বীকার করতে হয়।[১৪]

সুতরাং, আমরা দেখতে পাচ্ছি, উপরিউক্ত তিনটি সূত্রে মহর্ষি বর্তমান কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদন করতে গিয়ে পূর্বপক্ষবাদী অর্থাৎ যারা 'বর্তমান কাল নেই' - একথা বলেন তাদের মত খণ্ডন করেছেন এবং 'বর্তমান কাল আছে'–একথা প্রমাণের সপক্ষে যুক্তি দিয়েছেন।

কিন্তু এরপর আমাদের মনে যে প্রশ্নের উদয় হয়, তাহল- যদি বর্তমান কাল অস্তিত্বশীল হয়, তবে বর্তমান কালকে কিভাবে জানা যাবে ?- এই প্রশ্নের উত্তরে মহর্ষি পরবর্তী সূত্রের সূচনা করেছেন। মহর্ষি বলেন, 'বিদ্যমান ক্রিয়াবিশিষ্ট পদার্থে কৃততা ও কর্তব্যতার

অর্থাৎ অতীত ক্রিয়া ও চিকীর্ষিত ভবিষ্যৎ ক্রিয়ার উপপত্তিবশত উভয়প্রকারে বর্তমানের গ্রহণ হয়।'[১৫]

ভাষ্যকার বাৎসায়ন এই সূত্রের ব্যখ্যা করে বলেন, মহর্ষি প্রকৃতপক্ষে কালকে এক ও অখণ্ড বলে মনে করেন। আমরা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ রূপে কালের যে বিভাজন করি তা আসলে কালে উপস্থিত নেই। আমরা ক্রিয়ার ভেদ বশত কালে এই বিভাজন করে থাকি। কোনও ঘটনা বা ক্রিয়ার দ্বারা (যেমন-পড়া ক্রিয়া)আমরা যখন কোনও কালকে জানি তখন ওই ক্রিয়ার বর্তমানত্ব বশতঃ আমরা কালকে বর্তমান বলে থাকি। তাই ক্রিয়াকে কালের উপাধি বলা হয়েছে। সেইজন্য ভাষ্যকার বর্তমান ক্রিয়াকে বর্তমান কাল, অতীত ক্রিয়াকে অতীত কাল ও ভবিষ্যৎ ক্রিয়াকে ভবিষ্যত্ কাল বলেছেন। উপরিউক্ত (৪১,৪২,৪৩) তিনটি সূত্রের আলোচনা থেকে একথা পরিষ্কার যে ভাষ্যকারের মতে কালকে দুভাবে জানা যায়-(১) স্থিতিক্রিয়া বা অস্তিত্বের দ্বারা (২) ক্রিয়া সন্তানের দ্বারা। যখন আমরা বলি 'ফলটি বিদ্যমান আছে'- তখন সেখানে অস্তিত্ব ক্রিয়ার দ্বারা বর্তমান কালকে জানা যায়। আর যখন বলি, 'রান্না করছে'- সেখানে বর্তমান কালকে রান্না সংক্রান্ত ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়াসন্তানের দ্বারা জানা যায়। তবে যেভাবেই জানা যাক না কেন, উভয়ক্ষেত্রেই বর্তমান ক্রিয়ার দ্বারাই বর্তমান কালকে জানা যায়। এখন প্রশ্ন হল, এই যে উভয় প্রকারেই বর্তমান কালকে জানা যায় তার কারণ কী ? এই প্রশ্নেরই উত্তর মহর্ষি ৪৩ সংখ্যক সূত্রে দিয়েছেন।

ভাষ্যকার বাৎসায়ন বিষয়টিকে ব্যখ্যা করতে গিয়ে বলেন, কোনও ক্রিয়া যখন অতীত হয় তাকে 'কৃত' ক্রিয়া বলে, যখন কোনও ক্রিয়া আরম্ভ হয়নি বা চিকীর্ষিত তখন সেই ক্রিয়াকে 'কর্তব্য' বলে এবং কোনও ক্রিয়া যখন বর্তমান তখন তাকে 'ক্রিয়মান' ক্রিয়া বলে।

বর্তমান কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদন করার জন্য ভাষ্যকার উপরিউক্ত চারটি সূত্র ব্যাখ্যা করার পর বর্তমান কাল যে অবশ্যই স্বীকার্য-তার সপক্ষে নিজেই অন্য আরেকটি যুক্তি দিয়েছেন। তিনি বলেন,লোকব্যবহারে অনেক সময় আমরা অতীত কালের ক্ষেত্রে বর্তমানের প্রয়োগ করি, আবার ভবিষ্যৎ কালের ক্ষেত্রে বর্তমান কালের প্রয়োগ করে থাকি।[১৬] উদাহরণ স্বরূপ বলা যায়, কেউ হয়ত আমার বাড়িতে কিছুক্ষণ আগেই এসেছেন,বর্তমানে তার 'আসা' ক্রিয়াটি অতীত। কিন্তু তাকে জিজ্ঞাসা করলে তিনি বলে, 'আমি এই আসলাম'। আবার অনেক সময় এমন হয়, হয়ত তিনি বাড়ি থেকে রওনা হননি তবুও তিনি বলেন, 'আমি এখনি আসছি'। অর্থাৎ এখানে আসা ক্রিয়াটি ভবিষ্যৎ হলেও তিনি বর্তমান কালের প্রয়োগ করেন। সুতরাং দেখা যাচ্ছে, উপরিউক্ত দুটি ক্ষেত্রেই 'আসা' ক্রিয়াটি অতীত ও ভবিষ্যৎ হলেও বক্তা খুব শীঘ্রই পৌছবেন- এই মর্মে অর্থাৎ 'আসা' ক্রিয়াটি 'নিকটেই উপস্থিত' একথা বোঝাতে তিনি বর্তমান কালের প্রয়োগ করেছেন। কাজেই বর্তমানের এই যে গৌণ প্রয়োগ আমরা দেখতে পাচ্ছি তা সর্বজনসিদ্ধ ও ব্যকরণ সম্মতও । এখানে ভাষ্যকারের মূল অভিপ্রায় হল, বর্তমানের এই গৌণ প্রয়োগ স্বীকার করলে তার মুখ্য প্রয়োগ ও স্বীকার করতে হবে। কারণ যার মুখ্য প্রয়োগ নেই, তার গৌণ প্রয়োগ থাকতে পারে না। তাই, যখন গৌণ বর্তমান কালের ব্যবহার আছে তাহলে মূখ্য বর্তমান কালও অবশ্যই আছে। আর মূখ্য বর্তমান থাকলে তার উপর নির্ভরশীল অতীত ও ভবিষ্যৎ কালও অবশ্যই আছে। সুতরাং বর্তমান কাল অবশ্যই স্বীকার্য।

সুতরাং উপরিউক্ত বর্তমান কালের আলোচনা থেকে আমরা দেখলাম, নৈয়ায়িকগণ যখন বর্তমান কালকে ব্যাখ্যা করছেন তখন দেখা যাচ্ছে, তারা কালকে কোন দেশ- এর সাহায্যে বুঝছেন না। সেখানে তারা কালকে কোন ঘটনা বা ক্রিয়ার দ্বারা বুঝেছেন। তবে ক্রিয়াকে তারা

এই কালিক বিভাজনের ক্ষেত্রে উপাধি হিসাবে স্বীকার করেছেন। উপাধির ভেদ বশতই নিত্য কালে অতীত,বর্তমানাদির ভেদ হয়ে থাকে। উৎপত্তি ক্রিয়া, ক্রিয়ার সমাপ্তি, স্থিতি, বিনাশ-এই সমস্ত উপাধির ভেদবশত এক কালে নানাত্বের অনুভব হয়। (যদিও এই অধ্যায়ে ক্রিয়াকে উপাধি রূপে বর্ণনা করা হয়নি, কিন্তু পূর্ববর্তী অধ্যায়ে ন্যায়-বৈশেষিকমতে কালের আলোচনায় আমরা দেখেছি সেখানে ক্রিয়াকে কালের উপাধি হিসেবে দেখা হয়েছে। তাছাড়াও কালের গ্রাহক প্রমাণ কী ? সেই আলোচনা প্রসঙ্গেও উপাধির উল্লেখ করা হয়েছে। সেখানে আমরা দেখেছি যারা কালকে প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় বলে মনে করেন তাদের মতে, উপাধি বশতই দিন, রাত প্রভৃতি যে কালিক বিভাগ সেগুলিকেও আমরা প্রত্যক্ষ দ্বারা জানতে পারি।

পরবর্তী আলোচনার সময় আমার দেখবো ভর্তৃহরিও ক্রিয়ার দ্বারাই কালকে বুঝেছেন, এবং তিনিও ক্রিয়াকে কালিক বিভাজনের ক্ষেত্রে উপাধি হিসেবেই স্বীকার করেছেন। এমনকি বিংশশতকের পাশ্চাত্য দার্শনিক ম্যাকটেগার্টও নৈয়ায়িকগণের মত কালকে ঘটনার নিরীখেই বুঝেছেন।

ন্যায়সম্মত বর্তমান কাল আলোচনা করতে গিয়ে আমারা দেখি *ন্যায়সূত্রের* ৪২ সংখ্যক সূত্রে মহর্ষি গৌতম ও ভাষ্যকার বাৎসায়ন বর্তমান কালকে সকল লৌকিক প্রত্যক্ষের আধার বলে বর্ণনা করেছেন। তবে একথা বললে অলৌকিক প্রত্যক্ষ অনাধার হয়ে পড়ে। এবং এই সমস্যার সমাধানে উদ্দ্যোতকর যেভাবে সকল প্রত্যক্ষের আধার হিসেবে বর্তমান কাল স্বীকারের যুক্তি দেন সেটিও প্রাঞ্জল নয়। কারণ উদ্দ্যোতকর যেভাবে সকল প্রত্যক্ষের আধার হিসেবে বর্তমান কাল স্বীকারের কথা বলেন, সেক্ষেত্রে যোগজ প্রত্যক্ষকে ব্যাখ্যা করা যায় না। অথচ নৈয়ায়িকগণ যোগজ প্রত্যক্ষ স্বীকার করেন। এতক্ষণ আমরা ন্যায়সম্মত বর্তমান কালের

আলোচনা করলাম। এরপর আমরা অদ্বৈতবেদান্ত দর্শন অনুসারে বর্তমান কালের আলোচনা করব।

বৈদান্তিক দৃষ্টিতে বর্তমান কালের অস্তিত্ব

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে যদিও সুস্পষ্টভাবে কোথাও বর্তমানকালের আলোচনা করা হয়নি তবুও আমরা এখানে বেদান্ত দর্শনের বিভিন্ন গ্রন্থকে অনুসরণ করে সেখানে বিভিন্ন প্রসঙ্গে কালিক বিভাজন তথা বর্তমান কাল বিষয়ক অদ্বৈতমতকে বোঝার চেষ্টা করব।

অদ্বৈত বেদন্তিগণ বস্তুর ক্ষণিক সত্তায় বিশ্বাসী নন, তাদের মতে যা সৎ তা ক্ষণিক হতে পারে না। তাই যারা বস্তুর ক্ষণিক সত্তায় বিশ্বাস করেন বেদান্তী তাদের মত খণ্ডন করেছেন। বৌদ্ধমতে সকল বস্তু ক্ষণিক। তাই বেদান্তী বৌদ্ধ ক্ষণিকত্ববাদ খণ্ডন করেছেন। মহর্ষি বাদরায়ণের *বেদান্তদর্শনম্* গ্রন্থের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয়পাদের সমুদায়াধিকরণ–এ আমরা দেখি শঙ্করাচার্য তাঁর ভাষ্যে বাহ্যঅস্তিত্ববাদি বৌদ্ধমত খণ্ডন করেছেন।সেই প্রসঙ্গে ব্যাখ্যাকারগণ বৌদ্ধদর্শনে সকলবস্তুর ক্ষণিকত্ব সিদ্ধিতে যে সকল যুক্তি দেওয়া হয়েছে তা খণ্ডন করেন এবং তা করতে গিয়ে বৌদ্ধমতে উল্লিখিত কালের অতীতাদির বিভাগকে অস্বীকার করেন।

অদ্বৈত বেদান্তিগণ বৌদ্ধমত উপস্থাপন করতে গিয়ে বলেন, বৌদ্ধগণ বস্তুর ক্ষণিকত্ব প্রমাণ করতে যুক্তি দেন যে, বস্তু যে ক্ষণিক তা প্রত্যক্ষ ও অনুমানের দ্বারাই জানা যায়। যেমন, যদি আমরা বলি, ‘এটি ঘট’ তখন কেবলমাত্র ঘটেরই জ্ঞান হয় তা নয় তার সাথে এটি যে বস্ত্র, পুস্তক ইত্যাদি দ্রব্য নয় অর্থাৎ ঘট ভিন্ন অন্য কিছু নয় সেটিরও জ্ঞান হয়। ঠিক তেমনই যখন আমরা বলি, ‘এটি ঘট’ তখন ঐ ঘটের যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান আমাদের হয় তাতে ওই ঘটটি যে

বর্তমান কালে উপস্থিত সেই জ্ঞানের সাথে সাথে ঘটটি যে অতীতে ছিল না ও ভবিষ্যতে থাকবে না ('অবর্তমানভিন্নতা') এই জ্ঞানও আমাদের হয়। আর এইভাবেই প্রত্যক্ষের দ্বারা ঘটটি যে অন্যকাল দুটিতে অস্তিত্বশীল নয় বা অস্থায়ী সেই জ্ঞানও হয় এবং সেইকালেই ঘটটি বর্তমান বলে ঘটটির ক্ষণিকত্ব প্রমাণিত হয়।

অদ্বৈত বেদান্তিগণ এখানে অভিযোগ করে বলেন, কোন বস্তুর জ্ঞান যখন হয় তখন তার বর্তমানতা অর্থাৎ সেটি যে বর্তমানকালীন পদার্থ সেটিই জানা যায়, বস্তুটি যে অতীতে ছিল বা ভবিষ্যতে থাকবে না-এরূপ কোন জ্ঞান আমাদের হয় না। বৌদ্ধগণ বলতে পারেন, অতীত ও ভবিষ্যতের অভাবই বর্তমান। তার উত্তরে শঙ্করাচার্য আপত্তি করে বলেন, অতীত ও ভবিষ্যতের অভাব যদি বর্তমান হয় তবে বর্তমান ও ভবিষ্যতের অভাবকে অতীত বলতে হবে। এবং এই তিনটিকাল পরস্পর সাপেক্ষ হয়ে অস্তিত্বশীল হওয়ায় সেখানে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হবে।[১৭] তার ফলে বর্তমান কালের অস্তিত্ব স্বীকার করা যাবে না এবং বর্তমান কালের অভাব হয়ে পড়বে। অথচ বর্তমান কাল যে ভাবস্বরূপ, অভাবস্বরূপ নয়- একথা সকলেই স্বীকার করেন ।

এই প্রসঙ্গে একটি বিষয় দ্রষ্টব্য যে, নৈয়ায়িকগণ 'বর্তমান কাল আছে'-একথা প্রমাণ করতে গিয়ে পূর্বপক্ষীর মত খণ্ডন করলেও সেখানে নির্দিষ্ট করে কোনও বিশেষ পূর্বপক্ষীর উল্লেখ নেই। কিন্তু বেদান্তী এখানে যে সকল যুক্তি দিয়েছেন তা বর্তমান কাল সম্বন্ধীয় বৌদ্ধমত খণ্ডনপূর্বক ক্ষণিকত্ববাদ খণ্ডনের উদ্দেশ্যেই-সেকথা স্পষ্টভাবে উল্লেখ করা হয়েছে। নৈয়ায়িক ও বেদান্তী উভয়েই যেভাবে অনোন্যাশ্রয় দোষ প্রদর্শন পূর্বক কালিক বিভাজনগুলির পরস্পর সাপেক্ষ হয়ে অস্তিত্বশীল হওয়াকে অস্বীকার করেছেন তাতে একথা পরিষ্কার যে পারস্পরিক সাপেক্ষতার যুক্তি কোন দর্শনেই স্বীকৃত নয়।

অদ্বৈত বেদান্তিগণ বলবেন, বর্তমান যদি অতীত বা ভবিষ্যতের অভাব হয়ে থাকে সেক্ষেত্রে আপত্তি হবে-অভাবকে আমরা যেভাবে প্রকাশ করি বর্তমানকে সেভাবে প্রকাশ করিনা। অভাবকে আমরা ‘না’, ‘নেই’ ইত্যাদি শব্দের দ্বারা প্রকাশ করি কিন্তু বর্তমানকে আমরা কখনোই এই ভাবে প্রকাশ করি না। যে ঘটটি বর্তমানে উপস্থিত আছে তার ঐ সময়ে অভাব আছে একথা বলা যায় না। কারণ ভাব ও অভাব পরস্পর বিরুদ্ধ হওয়ায় তারা একই আধারে থাকতে পারে না। সুতরাং অতীতত্ব ও ভবিষ্যত্ব, বর্তমানতা থেকে ভিন্ন ও বিরুদ্ধ হওয়ায় যে বস্তুকে বর্তমান বলে জানছি তাতে অতীত ও ভবিষ্যতের জ্ঞান হয় না। অর্থাৎ প্রত্যক্ষের দ্বারা বস্তুর ক্ষণিকত্ব প্রমাণ হয় না। এর উত্তরে বৌদ্ধগণ বলতে পারেন, ‘ঘট বর্তমান আছে’ একথা যখন বলি তখন ঘটটি পূর্ববর্তী ও পরবর্তীক্ষণের সাথে সম্বন্ধযুক্ত নয় এবং মধ্যবর্তী ক্ষণ অর্থাৎ বর্তমান কালের সাথে সম্বন্ধযুক্ত একথাই বোঝান হয় এবং তাতে ক্ষণিকত্বের কোন হানি হয় না।

অদ্বৈত বেদান্তিগণ আপত্তি করে বলেন, অতীতত্ব, বর্তমানত্ব, ভবিষ্যত্ব- এই তিনটি ধর্মই পরস্পরের ভেদক ধর্ম। একটি ধর্ম যেখানে থাকে অন্য ধর্মটি সেখানে থাকেনা। অর্থাৎ দুটি একই সাথে সহাবস্থান করে না।[১৮] কিন্তু ধর্মগুলি পরস্পর পরস্পরের ভেদক হলেও তারা যে ধর্মীতে থাকে সেই আশ্রয় ধর্মীকে তো পৃথক করতে পারে না। ঐ ধর্মগুলির বিভিন্নতার দ্বারা ধর্মীর বিভিন্নতা সিদ্ধ হয় না। একটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি ব্যখ্যা করা যেতে পারে। একটি বস্ত্রে নীল, হলুদ প্রভৃতি বিভিন্ন রং থাকে। কিন্তু তার দ্বারা ঐ, ঐ রং বস্ত্রটির যে যে অংশে থাকে সেই সেই অংশকে কি আলাদা করে ফেলে ? নিশ্চয়ই নয়। সমগ্র বস্ত্রটি একই রকম থাকে। বস্ত্রটির যে অংশে নীল রঙ থাকে সেই অংশে হলুদ রঙ থাকে না এবং এটি স্বভাবিক ভাবেই ঘটে। ঠিক একইভাবে যখন কোন বস্তুতে বর্তমান ধর্মের জ্ঞান হয় তখন সেই

বর্তমান ধর্মটি অতীত বা ভবিষ্যৎ ধর্মের দ্বারা বস্তুটিকে বিশেষিত করে না। এই তিনটি ধর্ম বস্তুটিতে থাকে ঠিকই কিন্তু তার ফলে বস্তুটি ভিন্ন ভিন্ন হয়ে যায় না। আর তা হয় না বলেই, আমাদের প্রত্যভিজ্ঞা ও ব্যবহার সম্ভব হয়। শঙ্করাচার্য বিষয়টি বোঝানোর জন্য বলেন, আমরা বলি, 'এটিই সেই সোনার পাত্র যেটি অতীতে আমার পিতামহ ব্যবহার করেছিলেন, বর্তমানে আমি ব্যবহার করছি এবং ভবিষ্যতে আমার পুত্র ব্যবহার করবে।'- এই যে স্মরনাত্মক জ্ঞান বা প্রত্যভিজ্ঞা ও লোকব্যবহার সম্ভব হয় তার কারণ সেখানে ধর্মী অভিন্ন থাকে। সুতরাং বৌদ্ধগণের ক্ষণিকত্ব প্রতিষ্ঠিত হয় না। এইভাবে অদ্বৈত বেদান্তী বস্তুর ক্ষণিকত্ব অস্বীকার করেন। তাদের মতে ক্ষণিক বস্তু সৎ নয়।

গৌড়পাদ *মান্ডূক্য উপনিষদের* বৈতথ্য প্রকরণের ব্যাখ্যায় বলেছেন-

আদাবন্তে চ যন্নস্তি বর্তমানোঽপি তত্তথা।

বিতথৈঃ সদৃশাঃ সন্তোঽবিতথা ইব লক্ষিতাঃ॥[১৯]

যদি কোনও কিছু কেবলমাত্র বর্তমানেই উপস্থিত থাকে অর্থাৎ যদি তা অতীত বা ভবিষ্যতে না থাকে তা হবে মিথ্যা। কারণ যা কিছু সৎ তা অতীত,বর্তমান ও ভবিষ্যত্ তিনকালেই উপস্থিত থাকবে। অনুরূপভাবে যার উৎপত্তি ও বিনাশ (অতীত ও ভবিষ্যৎ) আছে সেটিও মিথ্যা। কারণ, তা নিত্য নয়। কিন্তু আমাদের অভিজ্ঞতায় বস্তুসকল কিছুক্ষণমাত্র অবস্থান করে, তারপর তা ধ্বংস হয়ে যায় তাই তাদেরকে সৎ বলা চলে না। ধরাযাক, স্বপ্নে আমরা একটা বাঘ দেখে প্রচণ্ড ভয় পেলাম। কারণ, স্বপ্নাবস্থায় বাঘটি বর্তমান। কিন্তু ঘুম যখন ভাঙে তখন বুঝতে পারি, আমার ভয় পাওয়াটি মিথ্যা ছিল। একইভাবে,জাগ্রত অবস্থাতে যা কিছু দেখি তাকে সত্য বলেই মনে হয়। কিন্তু সেগুলিও ক্ষণিক। আর ক্ষণিক বস্তু সৎ হতে পারে না,

কারণ সত্যোপলব্ধি হলে ঐ জ্ঞানের নাশ হয়। তাই আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় সৎ নয়, মিথ্যা। সুতরাং অদ্বৈত বেদান্তীর মতে, বর্তমান কাল বলে কিছু নেই। কাল ভ্রম হওয়ায় কালের অতীত, বর্তমান ভবিষ্যৎরূপী সকল বিভাগও ভ্রমমাত্র। আমাদের অভিজ্ঞতায় যে কালকে আমরা পাই সেটিকে বিশ্লেষণ করলেই সেটি বোঝা যায়। এখন আমরা ভতৃহরি বর্তমান কালের যে বর্ণনা দিয়েছেন সেটি আলোচনা করব।

ভর্তৃহরি কর্তৃক বর্তমান কালের অস্তিত্ব বর্ণন

পাণিনিসূত্র-এর ব্যাখ্যাকার হলেন মহাবৈয়াকরণ পতঞ্জলি। তিনিই ভাষাদর্শনের সূত্রপাত করেন। তাঁরই উত্তরসূরি হলেন ভর্তৃহরি। মহর্ষি বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রের ব্যাখ্যাকার শঙ্করাচার্য। শঙ্করাচার্য অদ্বৈত ব্রহ্মবাদের প্রবক্তা এবং ভর্তৃহরি শব্দাদ্বৈতবাদের প্রবক্তা। ভারতীয় দর্শনে বিভিন্ন ভাবে অদ্বৈত তত্ত্বের প্রকাশ হয়েছে। যেমন- বেদান্তিগণের অদ্বৈত ব্রহ্মবাদ, ভর্তৃহরির শব্দাদ্বৈতবাদ এবং বৌদ্ধগণের অদ্বৈত বিজ্ঞানবাদ। অদ্বৈত বেদান্ত মতে ব্রহ্ম যেমন এক, অদ্বিতীয় ও পরমার্থিক সৎ শব্দব্রহ্মও তেমনি এক, অদ্বিতীয়। ভর্তৃহরির সময়কাল নিয়ে বিভিন্ন মতভেদ থাকলেও পণ্ডিত ভাগীরথপ্রসাদের মতে হরি ও ভর্তৃহেম নামক মহাবৈয়াকরণ কবিই হলেন ভর্তৃহরি।[২০] এই ভর্তৃহরির গুরু বসুরাত। বসুরাত বৌদ্ধদার্শনিক বসুবন্ধুর সমকালীন বলে জানা যায়। ফলে যুক্তিসঙ্গত ভাবেই ভর্তৃহরি বসুবন্ধুর পরবর্তী। বসুবন্ধুর সময়কাল হল খৃষ্টীয় চতুর্থ শতক। তাই ভর্তৃহরির সময়কাল খৃষ্টীয় চতুর্থ শতকের পরবর্তী একথা অনুমান করা যেতে পারে।

ভর্তৃহরি কাল বিষয়ে অদ্বৈতবাদী। তাঁর মতে, কাল অখণ্ড। কালের যে অতীত বর্তমান, ভবিষ্যৎ ইত্যাদি বিভাগ সেগুলি উপাধিমাত্র। ক্রিয়ার ক্রমধর্মের দ্বারা উপহিত কালই অতীত, বর্তমান বা ভবিষ্যৎকাল রূপে প্রতীত হয়। লোকব্যবহারে অতীত ,বর্তমান, ভবিষ্যতের বিভাগ স্বীকৃত। অখণ্ড নিত্যকাল ক্রিয়া উপাধিযুক্ত হয়ে অলীক অথচ কার্যকরী কল্পিত বিভাগে বিভক্ত হয়। কারণ তা যদি না হত তাহলে আমাদের লোকব্যবহার সম্ভব হত না।

আমরা আমাদের দৈনন্দিন ভাষাব্যবহারে 'বর্তমান কাল' ব্যবহার করে থাকি এই নিয়ে কোনও সন্দেহের অবকাশ নেই। তবে এই কালিক বিভাজনকে যথাযথভাবে ভাষায় প্রয়োগ করতে গেলে কালের পটভূমিতে বর্তমান, অতীত ও ভবিষ্যৎ বলতে কী বোঝায় তা জানা প্রয়োজন। এই বিষয়টি বোঝার জন্য আমরা ভর্তৃহরির *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের তৃতীয়কান্ড –প্রকীর্ণ কাণ্ডের অন্তর্গত ক্রিয়াসমুদ্দেশ, কালসমুদ্দেশ ও এই প্রকীর্ণ কাণ্ডের উপর হেলারাজের টীকাকে অনুসরণ করব। ভর্তৃহরি তাঁর কালসমুদ্দেশে নৈয়ায়িকের মত ক্রিয়ার দ্বারাই কালকে বুঝেছেন। উপরন্তু তিনি ক্রিয়াকেই কাল বলেন। সুতরাং দেখা যাচ্ছে ভতৃহরির কালের আলোচনায় ক্রিয়ার গুরুত্ব অপরিসীম। ভর্তৃহরি তাঁর ক্রিয়াসমুদ্দেশের প্রথম কারিকায়ক্রিয়ার স্বরূপ প্রকাশ করতে গিয়ে, ক্রিয়ার তিনটি অবস্থার কথা বলেন- সিদ্ধ, অসিদ্ধ ও সাধ্য।[২১] কালের বিভাগের আলোচনায় সিদ্ধও অসিদ্ধ-এইদুটি বিষয় খুবই গুরুত্বপূর্ণ। তাই সংক্ষেপে বিষয়টি বর্ণনা করা যেতে পারে। যে ক্রিয়া কোন ফললাভের উদ্দেশ্যে আরম্ভ হয়ে ফললাভের পরই বন্ধ হয়ে যায় তাকে ক্রিয়ার সিদ্ধ অবস্থা বলে। যেমন-ঘট উৎপত্তির ক্রিয়া শুরু হয়ে ঘটটি উৎপন্ন হয়ে গেলেই ক্রিয়াটি শেষ হয়ে যায়। এটি ক্রিয়ার সিদ্ধ অবস্থা ও এটি অতীত ক্রিয়া। আবার কোনও ক্রিয়া আরম্ভ হয়েছে, কিন্তু তখনও তার ফললাভ হয়নি, এই ফললাভের পূর্ব অব্দি অবস্থাকে অসিদ্ধ অবস্থা বলে। যেমন- 'রান্না করছে'-এখানে রান্না ক্রিয়া শুরু হলেও এখনো

শেষ হয়নি। ক্রিয়ার এই বর্তমান ও ভবিষ্যৎ রূপই অসিদ্ধ অবস্থা। যে ক্রিয়া ঘটমান,কিন্তু ফললাভ হয়নি তাই সাধ্যাবস্থা। যেমন রান্না ক্রিয়াটি এখনো চলছে। ক্রিয়াসমুদ্দেশের প্রথম কারিকাতে বলা হয়েছে- 'আশ্রিতক্রমরূপত্বাৎ তত্ ক্রিয়ত্যভিধীয়তে'। ভর্তৃহরি এই কারিকাতে 'ক্রম' শব্দ ব্যবহার করেছেন। তাঁর মতে 'ক্রম' বা 'পরম্পরা' হল ক্রিয়ার নিয়ন্তা। যখন কোনও ফল উৎপাদনের উদ্দেশ্যে কোনও ক্রিয়া আরম্ভ হয় তখন সেই ক্রিয়ার অনেকগুলি ক্ষণ থাকে। এই ক্ষণগুলি ক্রমান্বয়ে উপস্থিত হয়। ধরাযাক, 'রান্না করছে' এক্ষেত্রে উননে হাঁড়ি চাপানো, কাঠ নিক্ষেপ, জল দেওয়া প্রভৃতি বিভিন্ন ক্রম। ভর্তৃহরি এই যে ক্রমিক ক্ষণের কথা বলেছেন তা বৌদ্ধদের 'ক্ষণপ্রবাহের' সাথে অভিন্ন। এবং পূর্বে নৈয়ায়িকগণ বর্তমান কালের আলোচনা প্রসঙ্গে যে 'ক্রিয়াসন্তান'-এর কথা বলেন তার সাথেও এই ক্রমিক ক্ষণ অভিন্ন বলে আমার বোধ হয়।

ভর্তৃহরির মতানুসারে ক্রিয়া কালের উপাধি।ক্রিয়া উপহিত হয়েই অখণ্ড কাল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ ইত্যাদি একাদশ বিভাগে বিভক্ত হয় বলে ভর্তৃহরি বর্ণনা করেছেন।[২২] সুতরাংকালের বর্তমান, অতীত বলে কিছু নেই, ক্রিয়া ভেদেই এসব বিভাগ হয়। ক্রিয়া ও কালের সম্বন্ধ বুঝতে ধূম-বহ্নির সম্বন্ধের সাথে এটি তুলনা করা যেতে পারে। ধূম থাকলে বহ্নি থাকে আমরা সকলেই জানি, কিন্তু বহ্নি থাকলেই ধূম থাকবে তা নয়। কিন্তু বহ্নি যদি আদ্রইন্ধনযুক্ত হয় তবে সেখানে ধূম উৎপন্ন হয়। তাই এখানে আর্দ্র ইন্ধনসংযুক্ত বহ্নি ধূমের হেতু। এই আর্দ্র ইন্ধন বহ্নির উপাধি। আর্দ্র ইন্ধন রূপ উপাধিযুক্ত হয়েই যেমন বহ্নি থেকে ধূম উৎপন্ন হয়, ঠিক তেমনি ক্রিয়া নামক উপাধিযুক্ত হয়েই কাল অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ-এই তিনভাগে কল্পিত হয়।[২৩]

ভর্তৃহরির বর্তমান কালকে ব্যাখ্যা করতে গিয়ে টীকাকার হেলারাজ বর্তমান কালের লক্ষণ দিয়েছেন-'প্রারব্ধাপরিসমাপ্তক্রিয়োপাধিস্তু বর্তমানসংজ্ঞঃ'।[২৪] অর্থাৎ যে ক্রিয়া আরম্ভ হয়ে এখনো শেষ হয়নি এমন ক্রিয়া কালে উপহিত হলে তাকে বর্তমান কাল বলে। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে, কুমোর যখন মাটির তাল দিয়ে ঘটি তৈরি করছে তখন সেটি বর্তমান কাল। বর্তমানের সংজ্ঞাটি আরও পরিষ্কারভাবে বোঝা যাবে যদি ভবিষ্যৎ কালকে জানা যায়। হেলারাজ বলেন, কোনও বস্তুর সম্ভাব্য অবস্থার উৎপাদক ক্রিয়া যখন কালের উপাধি তখন সেই উপাধিযুক্ত কাল হল ভবিষ্যৎ। যেমন-ঘট উৎপন্ন হবার আগে যখন সমস্ত উপাদান উপস্থিত, কুমোরও প্রস্তুত, অথচ ঘটটি তখনও তৈরি শুরু হয়নি। এই অবস্থায় ঘটটি সম্ভাব্য অবস্থায় আছে। এই সময়কেই বলা হয় ভবিষ্যৎ কাল।

হেলারাজ ভর্তৃহরির কালসমুদ্দেশের ৪৮ সংখ্যক কারিকার[২৫] ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বর্তমান কালের অন্য এক লক্ষণ দিয়েছেন- 'ক্ষণপ্রবাহরূপেণ প্রবর্তমানয়াং তস্যাং বর্তমানঃ মুখ্য এবায়ম্'। অর্থাৎ এখানে বর্তমান কে ক্ষণপ্রবাহ রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। এখানে ক্রিয়ার ক্রম ও ক্ষণ সমধর্মী।

এই প্রসঙ্গে *পাণিনি সূত্র*-এর *মহাভাষ্য*-এ 'বর্তমানে লট' সূত্রের আক্ষেপবার্তিক–এ পতঞ্জলি বর্তমানকালের যে বর্ণনা দিয়েছেন তা সংক্ষেপে উল্লেখ করা যেতে পারে। পতঞ্জলির মতে, 'আরব্ধ ক্রিয়া অবিরাম চলে বলে, বর্তমানের সংজ্ঞা দেওয়া প্রয়োজন।[২৬] যা আরম্ভ হয়ে অবিরাম চলে তাই আরব্ধ ক্রিয়া। যেমন আমরা পড়ছি, আমরা এখানে বাস করছি বা এখানে আমরা পুষ্যমিত্রের যজ্ঞানুষ্ঠান করছি।[২৭] এই প্রকার অবিরাম ক্রিয়া আছে বলেই বর্তমান কাল স্বীকার করতে হয়। 'আমরা পড়ছি' - একথা যখন বলা হয় তার অর্থ হল, পড়া ক্রিয়াটি আরম্ভ হয়েছে কিন্তু শেষ হয়নি। যখন কেউ অবিরাম পড়ে তখনই আমরা বলি 'পড়ছি'। সুতরাং

এইরূপ আরব্ধ ক্রিয়া অবিরত চলতে থাকলে তার নিবৃত্তির জন্য বর্তমান কাল স্বীকারের প্রয়োজন।

পতঞ্জলি পুনরায় তাঁর ভাষ্য-এ বলেন, 'বর্তমানের অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠিত না হওয়ার অন্যতম কারণ হল,-'নিত্যপ্রবৃত্তে চ কালাবিভাগাৎ'।[২৮] অর্থাৎ, কালের বিভাগ না থাকার জন্য আরব্ধ ক্রিয়ার নিবৃত্তি হচ্ছে না। কালিক বিভাগ স্বীকার করলে বর্তমান কালও স্বীকৃত হবে। তরফলে, আরব্ধ ক্রিয়ারও নিবৃত্তি সম্ভব হবে। পতঞ্জলির মতে, অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল ছাড়া বর্তমান কালকে বোঝা যায় না। কারণ অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের সাপেক্ষেই বর্তমান কালকে জানতে পারি। ভাষ্যে তিনি দুটি বাক্যের উল্লেখ করেছেন- 'তিষ্ঠন্তি পর্বতাঃ' এবং 'স্রবন্তি নদ্যঃ'। অর্থাত্ 'পর্বত দাড়িয়ে আছে' ও 'নদী বয়ে চলেছে'– এই দুটি বাক্যে কোনও কাল বিভাগ নেই। পর্বত সেই অনাদি কাল থেকে দাড়িয়ে আছে আর নদী বয়েই চলেছে-এই দুটি বাক্যের ক্রিয়াপদগুলিতে অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল ব্যবহার করা যায় না। কিন্তু প্রশ্ন হল, কেন করা যায় না ? এর উত্তরে বলা হয়, এই ক্রিয়া গুলির পরস্পর সদৃশ অংশ গুলির মধ্যে কালিক বিভাগ নির্ণয় করা যায় না। বিষয়টি একটু ব্যাখ্যা করা যাক। 'তিষ্ঠন্তি' বা 'স্রবন্তি' ক্রিয়াপদ দুটি এমনই যে, এই ক্রিয়ার বিভিন্ন অংশ বা ক্রিয়ার ক্রমগুলির সমস্ত অংশই পরস্পর পরস্পরের অনুরূপ। তরফলে এই একইরকম অংশ গুলির মধ্যে কালিক পার্থক্য করা সম্ভব হয় না। অর্থাৎ কোন অংশটি অতীত কোনটি বর্তমান ও কোনটি ভবিষ্যৎ তা বোঝা যায় না। কিন্তু একটি অন্য ক্রিয়াপদ ধরাযাক, 'রান্না করছে'- এটি যদি আমরা বিশ্লেষণ করি তবে দেখবো সেখানে ক্রিয়ার বিভিন্ন অংশগুলি সদৃশ ও বিসদৃশ অংশের সমাহার। যেমন, উনুনে পাত্র বসানো, জল দেওয়া, কাঠ নিক্ষেপ করা, চাল দেওয়া প্রভৃতি অংশগুলি একে অপরের থেকে আলাদা। আবার যখন হাড়িতে চাল ফুটছে সেখানে চাল ফুটেই যাচ্ছে অনেকক্ষণ ধরে। এখানে রান্না ক্রিয়ার অংশগুলি

পরস্পর সদৃশ। পতঞ্জলির মতে, যেখানে ক্রিয়ার বিসদৃশ অংশ থাকে সেখানেই কালিক ভেদের অনুভব হয়। রান্না ক্রিয়ায় বিসদৃশ অংশ আছে বলে আগে বা পরের বোধ হয়। কিন্তু দাড়িয়ে আছে, বয়ে চলেছে এই ক্রিয়াগুলিতে কোনও বিসদৃশ অংশ নেই বলে এখানে কালিক ভেদের অনুভব হয় না। সুতরাং একথা মানতে হবে যে, কালিক ভেদ থাকলেই ক্রিয়ার অতীত বর্তমানদির জ্ঞান সম্ভব হবে।

কিন্তু উপরিউক্ত যুক্তি মানলে এখানে অপর একটি সমস্যা দেখা দিতে পারে,সেটি হল- কোন ক্রিয়ার বৈসাদৃশ্য অংশ না থাকলেও লোকব্যবহারে ‘দাড়িয়ে আছে’, ‘বয়ে চলেছে’- এই পদগুলিতে অতীত, বর্তমান ও ভবিষৎ এই কালিক বিভাজন লক্ষ্য করা যায়। তাহলে এই কালিক বিভাজনের ব্যাখ্যা কী করে সম্ভব হবে ?

এই সমস্যার সমাধানে পতঞ্জলি তৎকালীন রাজাদের ক্রিয়াকলাপের সাপেক্ষে এই কালিক বিভাজনকে ব্যখ্যা করেছেন। অতীত কালের পুষ্যমিত্র, বর্তমান কালের নরেন্দ্র মোদী, ভবিষ্যৎ কালে (কল্পিত) রাম – এদের রাজত্ব কালের নিরীখে পর্বতের দাঁড়িয়ে থাকার কালিক বিভাজন সম্ভব হয়। বর্তমান কালে নরেন্দ্র মোদীর রাজত্বে পর্বত যেমন দাঁড়িয়ে আছে, অতীতে পুষ্যামিত্রের সময়েও ছিল, ভবিষ্যতে কল্পিত রামের রাজত্বেও থাকবে - এরূপ আশা করা যায়। অতএব রাজার রাজত্ব –এই ক্রিয়ার সাপেক্ষে ‘দাঁড়িয়ে আছে’- এই ক্রিয়া পদের কালিক বিভাজন সম্ভব হয়।

সুতরাং আমরা দেখলাম, মহাভাষ্যকার পতঞ্জলির মতে প্রারব্ধ ক্রিয়া যাতে অবিরত না চলতে থাকে তার নিবৃত্তির জন্যই বর্তমান কাল স্বীকার করার প্রয়োজন। প্রচলিত যে বর্তমান কালের ধারনা অর্থাত্ ‘প্রারব্ধ -অপরিসমাপ্ত’(যে ক্রিয়া আরম্ভ হয়েছে অথচ শেষ হয়নি) ক্রিয়াই

হল বর্তমান কাল তার দ্বারা বর্তমান কালের প্রকৃত স্বরূপ বোঝা যায় না।যতক্ষণ না ফল লাভ হয় ততক্ষণঅব্দি চলা ক্রিয়া বর্তমান এই বাক্যটির অর্থকে হেলারাজ এক্ষেত্রে ব্যাখ্যা করে বলেছেন, যতক্ষণ না অব্দি প্রধান উদ্দেশ্য চরিতার্থ না হয়, ততক্ষণ অব্দি বর্তমান কাল চলতে থাকে। উদাহরণ স্বরূপ তিনি বলেন, যিনি কাশীতে পড়তে গেছেন তিনি মাঝে মাঝে গ্রামেও যান। তাতে তার পড়া কিছুদিনের জন্য বন্ধ থাকে, কিন্তু যতক্ষন না অব্দি কাশীতে তার অধ্যয়ন শেষ হয় আমরা ততক্ষণ বলি তিনি কাশীতে অধ্যয়ন করছেন।[২৯]

বর্তমানকালের উপরিউক্ত ব্যাখ্যাটিকে সমর্থন করে হেলারাজ বলেন, 'সুহৃদো হি নির্বৃতচেতসঃপরস্পরং হাসসংকথনাদিকুর্বাণা এব ভুজিং প্রতিপদ্যন্তে' অর্থাৎ সুহৃদবর্গ পরস্পর হাসি কথা বলতে বলতে মনের আনন্দে ভোজন করে। এক্ষেত্রে খেতে খেতে কথা বলার জন্য অল্পসময়ের জন্য ভোজনক্রিয়ায় ছেদ ঘটে ঠিকই কিন্তু তাতে মুখ্যফল লাভে কোনও অসুবিধা হয় না। আমরা যখন বলি কেউ খাচ্ছে তার অর্থ এই নয় যে, সে অবিরাম খেয়েই যাচ্ছে।সে কথা বলে, জল পান করে, হাসে। এগুলি সবই ভোজনক্রিয়ার অন্তর্গত। এগুলি ভোজনক্রিয়ার বিসদৃশ অঙ্গ হলেও এগুলির জন্য ভোজনে কোনও ব্যাঘাত ঘটে না অর্থাৎ মুখ্য ফললাভে কোনও অসুবিধা হয় না। সুতরাং, লোকব্যবহারে 'ভোজন করছে'- এইরূপ বাক্যে ভোজনক্রিয়াটি বর্তমান কালীন।

ভর্তৃহরি কালসমুদ্দেশের ৮৫, ৮৬, ৮৭, ৮৮ –এই চারটি কারিকায় বর্তমান কালের অনস্তিত্ব প্রমাণ করেছেন। আমরা এখানে দেখবো প্রতিটি কারিকাতে তিনি কীভাবে বর্তমান কাল নেই –একথা প্রমাণ করেছেন। ৮৫ সংখ্যক কারিকায় তিনি বলেন-

সদসদ্ বাপি বস্তু স্যাত্ তৃতীয়ং নাস্তি কিঞ্চন।

তেন ভূতভবিষ্যন্তৌ মুক্তা মধ্যং ন বিদ্যোতে॥

অর্থাৎ 'কোনও বস্তু হয় সৎ বা অসৎ হবে, তৃতীয় কোনও সম্ভবনা নেই। অতএব , অতীত ও ভবিষ্যৎকে বাদ দিয়ে কোন মধ্যপন্থা উপস্থিত নেই'।[৩০]

হেলারাজ এই কারিকার ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলেছেন, ক্ষণ উৎপন্ন হওয়ার পরক্ষনেই বিনষ্ট হয় (এখানে হেলারাজ বৌদ্ধদের মতই ক্ষণ স্বীকার করেছেন)। এক্ষেত্রে পরপর দুটি ক্ষণের প্রথমটি অতীত ও দ্বিতীয়টি অনাগত বা ঘটবে। আমরা আগেই দেখেছি ভর্তৃহরি ক্রিয়ার সিদ্ধ ও অসিদ্ধ দুটি অবস্থার কথা বলেছেন। যে ক্ষণটি অতীত সেটি সিদ্ধ স্বভাব। সেখানে ক্রিয়া সমাপ্ত। কিন্তু যেটি ক্রিয়ার অনাগত ক্ষণ সেটি সিদ্ধ নয়, অসিদ্ধ। ভর্তৃহরির মতে যা সিদ্ধস্বভাব অর্থাৎ যেটি অতীত তা 'সৎ'। আর যেটি অনাগত ক্ষণ সেটি অসিদ্ধ ও সেটি 'অসৎ'। এখন এই দুটি ক্ষণের অতিরিক্ত এমন কোন ক্ষণের অস্তিত্ব থাকতে পারে না যা একই সময়ে 'সৎ' এবং 'অসৎ' উভয়ই। কারণ, পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম একই সময়ে একাধারে থাকতে পারে না। ভাব ও অভাব এই দুই বিরুদ্ধ ধর্মের একত্র উপস্থিতি সম্ভব নয় বলেই 'সদসদ্ভাব' সম্পন্ন কোনও তৃতীয় বস্তু স্বীকার করা যায় না। অর্থাৎ অতীত ও ভবিষ্যতের মধ্যবর্তী বর্তমান বলে কিছু থাকতে পারে না।

এরপর, ৮৬ সংখ্যক কারিকায় বর্তমান কাল খণ্ডন করতে ভর্তৃহরি বলেন-

নির্বৃত্তিরূপমেকস্য ভেদাভাবান্ন কল্পতে।

সদসদ্ বাপি তেনৈকং ক্রমরূপং কথং ভবেৎ॥

অর্থাৎ, কালিক ভেদের অভাবে ক্রমস্বভাব ক্রিয়ার অস্তিত্ব কোথাও মানা যায় না। সৎ ও অসৎ কোন বস্তুতে ক্রমস্বভাব থাকতে পারে না।[৩১]

ভর্তৃহরির মতে যে ক্রিয়া সিদ্ধ স্বভাব অর্থাৎ অতীত, তার কোন ক্রম, ক্রমিক ক্ষণ বা ধারাবাহিক ক্রম থাকতে পারে না। আবার যা অসৎ,অনাগত বা ভবিষ্যৎ তারও কোন ক্রমধর্ম থাকতে পারে না। আর সদসদ্ বলে তৃতীয় কোন অবস্থা না থাকায় ক্রমিক ক্ষণের কোন আধার থাকে না, ফলে বর্তমান কালের কোনও অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় না।

পরবর্তী ৮৭ সংখ্যক কারিকায় ভর্তৃহরি বলেন-

বহূনাং চানবস্থানাদেকমেবোপলভ্যতে।

যথোপলব্ধিস্মরণং তত্র চাপ্যুপপদ্যতে॥

অর্থাৎ, বহু ক্রিয়াক্ষণের একই সময় অবস্থান সম্ভব নয় বলে সন্নিহিত একটি ক্ষণই উপলব্ধ হয়। একটি ক্ষণের উপলব্ধির জন্য একটি ক্ষণেরই স্মরণ হয়।[৩২]

ভর্তৃহরির উপরিউক্ত কারিকাকে ব্যাখ্যা করে বলা যায়, যদি কেউ বলেন, ধারাবাহিক ভাবে অবস্থিত ক্ষণগুলিই ক্রিয়া আর ফললাভের পূর্ব মুহূর্ত অব্দি ক্রিয়ার যে কাল তাকেই বর্তমান কাল বলা হয়, তার উত্তরে ভর্তৃহরি বলেন, একথা স্বীকার করা যায় না। কারণ, ক্রিয়ার সবক্ষণগুলি একইসাথে উৎপন্ন হয় না। ক্রমান্বয়ে উৎপন্ন হয়। তাছাড়া প্রত্যক্ষের সময় আমরা একটি ক্ষণকেই প্রত্যক্ষ করতে পারি। একই সাথে সমস্ত ক্ষণকে প্রত্যক্ষ করা যায় না। তাই প্রত্যক্ষ না হওয়ায় ক্রমকে স্বীকার করা যায় না। আবার একথাও বলা যায় না যে , ক্রমিক ক্ষণ সমূহের স্মরণ হয়। যদি কেউ বলেন, ক্রিয়ার ক্রম পৃথকভাবে অনুভব করা গেলেও ঐ ক্রমিক

ক্ষণগুলির একসাথে স্মরণ হয়, তাহলে তার উত্তরে বলা হয়, যার প্রত্যক্ষ হয় তারই কেবল স্মরণ হতে পারে। ক্রমিক ক্ষণসমূহের যেহেতু প্রত্যক্ষই হয় না, তাই তার স্মরণও সম্ভব নয়।

ভর্তৃহরি পরবর্তী ৮৮ সংখ্যক কারিকায় বর্তমান কাল খণ্ডনের অপর একটি যুক্তি দেন-

সদসদ্রূপমেকং স্যাৎসর্বসৈকত্ব কল্পনে।

নির্বৃত্তিরূপং নির্বৃত্তেঃ সামান্যমথবা ভবেত্॥

অর্থাৎ, সমস্ত ক্রিয়াক্ষণের একত্ব কল্পনায় অতীত ও অনাগত ক্ষণের একত্র সমাবেশে বস্তুমাত্রই অংশতঃ সৎ ও অংশতঃ অসৎ রূপে প্রতীত হবে। অথবা, সাধ্যস্বরূপ ক্রিয়াব্যাপার সমূহের নিষ্পত্তি যোগ্যরূপ 'ক্রিয়াত্মা' সামন্যের বোধ হবে।[৩৩]

হেলারাজ উপরিউক্ত কারিকায় প্রদত্ত 'নির্বৃত্তি' শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলেছেন, নির্বৃত্তির অর্থ নিষ্পত্তি। তিনি বলেন, 'প্রত্যেকং ক্ষণানামেকক্রিয়াত্মকত্বং রূপং সামান্যম্'। অর্থাৎ, ক্রিয়া হল প্রতিটি ক্ষণের অনুগত সামান্য। বিভিন্ন প্রকার ক্রিয়াক্ষণের একত্ব নির্ণয় সম্ভব নয়, তাই সেখানে একটি অনুগত সাধারণধর্ম কল্পনা করতে হয়। এইঅনুগত সাধারণধর্মটিকে হেলারাজ 'নির্বৃত্তি' বলেছেন। তিনি বলেন, ক্রিয়া, প্রতিটি ক্ষণের অনুগত সামান্য; ক্রিয়া একাধিক ক্ষণসমূহের সমষ্টি নয়।

হেলারাজ যেমন ক্রিয়াকে ক্ষণসমূহের সমষ্টি বলেননি তেমন, ক্রিয়ার প্রতিটি ক্ষণও ক্রিয়া নয়। গোব্যাক্তি আছে বলেই গোত্ব নামক সাধারণ ধর্ম কল্পনা করা যায়। কিন্তু এক্ষেত্রে গোব্যক্তির মতো ক্রিয়াব্যাক্তি স্বীকার করা যায় না। আর ক্রিয়াব্যক্তির অভাব বশত বর্তমান কাল স্বীকার করা যায় না।শুধুমাত্র অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল স্বীকার করে সেখানে একাধিক

ক্রিয়াক্ষণের ক্রিয়াজাতিস্বীকার করা গেলেও ক্রিয়াব্যক্তি স্বীকার করা যায় না। তাই বর্তমান কাল ও স্বীকার করা যায় না।

সুতরাং, আমরা দেখলাম, উপরিউক্ত কারিকাগুলিতে বর্তমান কালের অস্তিত্ব যে স্বীকার করা যায় না ভর্তৃহরি তা যুক্তি সহকারে ব্যাখ্যা করেছেন। এখন আমরা যদি ভর্তৃহরির কালসমুদ্দেশের ঠিক তার পরবর্তী দুটি কারিকা (৮৯ -৮০) দেখি, তাহলে দেখবো সেখানে তিনি ঐ দুটি কারিকাতে বর্তমান কাল স্বীকারের যুক্তি দিয়েছেন। কারণ, তিনি মনে করেন, যদি আমরা বর্তমান কাল স্বীকার না করি তাহলে অতীত ও ভবিষ্যৎকালও স্বীকার করা যায় না। আর কালের এই বিভাজন যদি স্বীকার না করা হয় তাহলে লোকব্যবহার বিঘ্নিত হবে। ভৎর্হরি বলেন-

কার্যোৎপত্তৌ সমর্থং বা স্বেন ধর্মেন তত্ যথা।

আত্মতত্ত্বেন গৃহ্যতে সা চাস্মিন বর্তমানতা॥৮৯॥

অর্থাৎ, 'ক্রিয়া তার স্বস্বভাবে ক্রমরূপে পরিবর্তিত হয়ে ফল লাভে সমর্থ হলে ক্রিয়ার বর্তমান কালের উপলব্ধি হয়।[৩৪]

ক্রিয়াপ্রবন্ধরূপং যদধ্যাত্মং বিনিগৃহ্যতে।

সংক্রান্তবিম্বমেকত্র তামাহূর্বর্তমানতাম্ ॥৯০॥

অর্থাৎ, 'বিপ্রকীর্ণ ক্রিয়াক্ষণসমূহ বুদ্ধিতে সঞ্চারিত হয়ে যখন একটি বুদ্ধিনির্মিত ক্রিয়ার রূপ নেয়, তখন ক্রিয়ার বর্তমান কাল।[৩৫]

ভর্তৃহরির মতে যখন কোন ক্রিয়া করা হয় তখন বিশেষ ফললাভের উদ্দেশ্যে নিয়েই সেই ক্রিয়া করা হয়। এবং সেই ক্রিয়ার অনেকগুলি ক্রম বা ক্ষণসমূহও থাকে, একথা আমরা পূর্বেই আলোচনা করেছি। কোনও ক্রিয়ার যদি অনুৎপত্তি অর্থাৎ একেবারেই উৎপত্তি না হয় তবে সেখানে বর্তমান কাল এর অনুৎপত্তির কারণে, ঐ ক্রিয়ার অতীত ও ভবিষ্যৎকাল বলে কিছু স্বীকার সম্ভব হয়না। যে ক্রিয়া উৎপন্ন হয় সেই ক্রিয়াই অতীত হতে পারে, যে ক্রিয়া উৎপন্নই হয়নি সে কিভাবে অতীত হবে ? তেমনই যে যে বস্তু উপস্থিত থাকলে ক্রিয়াটির উৎপত্তি হওয়া সম্ভব, সেই সকল সামগ্রীর উপস্থিতিতে সম্ভাব্য ক্রিয়াটি হল ভবিষ্যৎ। যেমন- কুমোর, মাটি, জল, দন্ড প্রভৃতি উপস্থিত থাকলে তবেই ঘটের উৎপত্তি সম্ভব। যদি সেগুলির অভাব থাকে তবে ঘটের উৎপত্তি সম্ভব নয়। অর্থাৎ যদি সামগ্রী উপস্থিত থাকে, তাহলেই ঘট উৎপন্ন হবে (ভবিষ্যৎ)।

সুতরাং, উপরিউক্ত বর্তমান কালের আলোচনা থেকে আমরা যে বিষয়টি বুঝতে পারি সেটি হল -ন্যায়, বেদান্ত এবং ভর্তৃহরির ভাষাদর্শন- এই তিনটি দর্শনেই কালিক বিভাজনের লোকব্যবহারকে স্বীকার করা হয়েছে। ন্যায়মতে বর্তমান কাল স্বীকারের অন্যতম কারণ হল বর্তমান কাল ছাড়া প্রত্যক্ষকে ব্যাখ্যা করা যায় না। যখন কোনও বস্তুর সাথে আমাদের ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হয় তখন সেই বস্তুর প্রত্যক্ষ আমাদের হয়। কিন্তু এই সন্নিকর্ষ ক্ষণিক নয় বরং কিছুক্ষণের জন্য স্থায়ী। সেজন্য প্রত্যক্ষকে কোনও মুহূর্ত বা ক্ষণের দ্বারা বোঝানো যায় না, বরং একটা নির্দিষ্টকাল ধরে এই পদ্ধতি চলতে থাকে। বাৎসায়নের মতে বর্তমান কালকে যখন প্রত্যক্ষ করি কখনো অতীত ও ভবিষ্যৎ নিরপেক্ষ রূপে প্রত্যক্ষ করি, (যেমন যখন আমরা কোনও দ্রব্যকে প্রত্যক্ষ করি) আবার কখনো আমরা বর্তমানকে অতীত ও ভবিষ্যতের উপর নির্ভরশীল রূপে প্রত্যক্ষ করি (যেমন, যখন আমরা কোনও ধারাবাহিক ক্রিয়াকে প্রত্যক্ষ করি,

যেমন রান্না করা, কাঠ কাটা ইত্যাদি) সুতরাং এটি বলা যায় যে, বাৎসায়ন স্বীকার করেন যে, কিছুটা সময় ধরে বর্তমান কাল প্রত্যক্ষিত হয়।

নৈয়ায়িকের মত বেদান্তিগণও একথা মানেন যে, আমাদের বর্তমান কালের যে অভিজ্ঞতা হয় সেই বর্তমান কালের ব্যাপ্তি বা স্থায়ী কাল কিছুটা সময় ধরেই হয়। কিন্তু বৌদ্ধ দার্শনিকগণ ভিন্ন মত পোষণ করে বলেন, বর্তমান কালের যে জ্ঞান আমাদের হয় তা ক্ষণিক। যদি আমরা বিষয়টি মানসিক ঘটনার নিরিখে বিচার করি তাহলে ন্যায় ও বেদান্তীর মত অধিক গ্রহণযোগ্য। বৌদ্ধগণ ক্ষণিক ব্যতীত অন্য কিছু স্বীকার করতে পারবেন না যেহেতু তা তাদের দর্শনের যে মূলভিত্তি অনিত্যতাবাদ বা ক্ষণিকবাদ বিরোধী হয়ে পড়বে।

বাস্তবিক বর্তমান কালের যে জ্ঞান আমাদের হয় সেটিকে কোন নির্দিষ্ট কালের সীমার দ্বারা সীমায়িত করা যায় না। বরং বর্তমান কালকে এমন একটি সময়ের বলয় বলা যায় যেখান থেকে কালের অন্য দুটি প্রান্ত অতীত ও ভবিষ্যতকে বোঝা যায়। বর্তমান কালের আলোচনা থেকে আমরা দেখলাম, নৈয়ায়িকগণ যখন বর্তমান কালকে ব্যাখ্যা করছেন তখন দেখা যাচ্ছে তারা কালকে কোন দেশ- এর সাহায্যে বুঝছেন না। সেখানে তাঁরা কালকে কোন ঘটনা বা ক্রিয়ার দ্বারা বুঝেছেন। এবং ভতৃহরিও নৈয়ায়িকগণের মত কালকে ঘটনার বা ক্রিয়ার নিরিখেই বুঝেছেন।

তবে ন্যায়ের বর্তমান কাল আলোচনা করতে গিয়ে আমার মনে হয় নৈয়ায়িকগণ' 'পড়া' ক্রিয়ার বিভিন্ন কালের (tense) দ্বারা যেভাবে কালকে বর্ণনা করেছেন তা কেবলমাত্র ভাষাগত ভিন্নতা। কারণ সেখানে তাঁরা বর্তমান বোঝাতে 'পড়া', অতীত বোঝাতে 'পড়েছে,' এবং ভবিষ্যত্ বোঝাতে 'পড়বে' এই শব্দগুলি ব্যাবহারের অতিরিক্ত অন্য কোনও ব্যাখ্যা প্রদান

করেননি। তাছাড়া ভাষ্যকার ৪১ সংখ্যক সূত্রের ব্যাখায় যে 'ছোট-বড়' এই দৃষ্টান্তের ক্ষেত্রে বলেন এগুলি পরস্পর সাপেক্ষ পদ নয়, সেটিকেও আমার যুক্তি যুক্ত মনে হয় না। কারণ 'ছোট-বড়'-এই পদ দুটি প্রকৃতই পরস্পর সাপেক্ষ পদ। একটিকে ছাড়া অপরটির ধারণা ব্যাখ্যা করা যায় না।

ভর্তৃহরি যে ক্রমিক ক্ষণের কথা বলেছেন তার সাথে বৌদ্ধদের 'ক্ষণপ্রবাহ' এবং নৈয়ায়িক স্বীকৃত ক্রিয়াসন্তানের মিল পাওয়া যায়। ভর্তৃহরির মতে ক্রিয়া কালের উপাধি। ক্রিয়া নামক উপাধিযুক্ত হয়েই কাল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ- এই তিন ভাগে কল্পিত হয়। পতঞ্জলি তার আক্ষেপ বার্তিকে বলেছেন, যাতে প্রারব্ধ ক্রিয়া অবিরত চলতে না থাকে তারজন্য বর্তমান কাল স্বীকার করতে হয়।

এছাড়াও আমরা দেখি, পরস্পর সাপেক্ষতার নিরীখে অস্তিত্বশীল হওয়া কোনও দর্শনেই স্বীকৃত হয়নি। যদিও মহর্ষি গৌতম ও শঙ্করাচর্য উভয়েই বর্তমান কাল বিষয়ে পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিলেও তাদের উদ্দেশ্যে এখানে ভিন্ন ভিন্ন। মহর্ষি এই পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়েছেন বর্তমান কাল তথা কালের বিভাজনকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য। অপরদিকে শঙ্করাচার্য বর্তমান কাল অস্বীকারের জন্য পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তির সাহায্য নিয়েছেন।

উল্লেখসূত্র :

১। 'ত্রিকালবিষয়মনুমানম্...' দ্বিতীয় অধ্যায়, বাৎসায়ন ভাষ্য।

২। 'বর্ত্তমানাভাবঃ পততঃ পতিতপতিতব্য কালোপপত্তেঃ॥' ২.১.৩৯

৩। 'তয়োরপ্যভাবো বর্ত্তমানাভাবে তদপেক্ষাত্বাৎ।' ২.১.৪০ ,ন্যায়সূত্র

৪। ৬ষ্ঠ-৭ম খ্রিস্টাব্দ,বাৎসায়নভাষ্যের উপর ব্যাখ্যা গ্রন্থ ন্যায়বার্তিকের রচয়িতা হলেন উদ্দ্যোতকর।

৫। বাচস্পতি মিশ্র৯বম খ্রিস্টাব্দে এইগ্রন্থ রচিত। উদ্দ্যোতকরের ন্যায়বার্তিকের বক্তব্য আরো প্রাঞ্জল করে ব্যাখ্যা করা হয়েছে এই গ্রন্থে।

৬। 'নাতীতানাগতয়োরিতরেতরাপেক্ষাসিদ্ধিঃ'॥ ২.১.৪১,ন্যায়সূত্র

৭। 'যদ্যতীতানাগতাবিতরেতরাপেক্ষৌ সিধ্যেতাং, প্রতিপদ্যেমহিবর্তমানবিলোপং, নাতীতাপেক্ষাঽনাগতসিদ্ধিঃ। নাপ্যনাগতাপেক্ষাঽতীতসিদ্ধিঃ' বাৎসায়ন ভাষ্য,২.১.৪১,ন্যায়সূত্র

৮। দৃষ্টান্তবৎ প্রতিদৃষ্টান্তোঽপি......কস্যচিৎ সিদ্ধিরিতি। বাৎসায়ন ভাষ্য,২.১.৪১,ন্যায়সূত্র

৯। 'অর্থসদ্ভাবব্যঙ্গ্যশ্চায়ং বর্তমানঃ কালঃ, বিদ্যতে দ্রব্যং, বিদ্যতে গুণঃ, বিদ্যতে কর্মেতি'। বাৎসায়ন ভাষ্য,২.১.৪১,ন্যায়সূত্র

১০। ন কেবলং পতনাদিক্রিয়া ব্যঙ্গো বর্ত্তমানঃ কালঃ , অপি তু অর্থসদভাবোঽর্থস্য সত্তাঽস্তি ক্রিয়েতি যাবৎ তয়া ব্যঙ্গঃ কালঃ। তৎপর্য টীকা,বাচস্পতি মিশ্র

১১। বর্তমানাভাবে সর্বাগ্রহণং প্রত্যক্ষানুপপত্তেঃ॥ ২.১.৪২,ন্যায়সূত্র

১২। ১.১.৪ ন্যায়সূত্র

১৩। ন্যায়দর্শন,ফণীভূষণ তর্কবাগীশকৃত বঙ্গানুবাদসহ ,দ্বিতীয় খন্ড, ২.১.৪২,ন্যায়সূত্র পৃ-২৬৩

১৪। 'উভয়থা চ বর্তমানঃ কালোগৃহ্যতে, কোচিদর্থ-সদ্ভাবব্যঙ্গ্যঃ, যথাঽস্তি দ্রব্যমিতি। কচিৎ ক্রিয়াসন্তানব্যঙ্গ্যঃ, যথা পচতি ছিনত্তীতি।' বাৎসায়ন ভাষ্য, ২.১.৪২ ন্যায়সূত্র।

১৫। 'কৃততাকর্তব্যতোপপত্তেস্তূভয়থাগ্রহণং॥২।১।৪৩॥ন্যায়সূত্র

১৬। 'অন্যশ্চ প্রত্যাসত্তিপ্রভৃতেরর্থস্য বিবক্ষায়াং তদভিধায়ী বহুপ্রকারো লোকেষূৎপ্রেক্ষিতব্যঃ'।বর্তমান-পরীক্ষা প্রকরণ,বাৎসায়ন ভাষ্য,ন্যায়সূত্র।

১৭। মহর্ষি বাদরায়ণের *বেদান্তদর্শনম্* গ্রন্থের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয়পাদের সমুদায়াধিকরণ–এর ২২ সংখ্যক সূত্রটি হল-‘প্রতিসংখ্যাঽপ্রতিসংখ্যানিরোধাপ্রাপ্তির বিচ্ছেদাৎ’। শঙ্করাচার্য এই সূত্রের ভাষ্যে বাহ্যঅস্তিত্ববাদি বৌদ্ধমত খণ্ডন করেছেন। শঙ্করাচার্যের ভাষ্যের উপর স্বামী বিশ্বরূপানন্দ ভাবদীপিকা ব্যাখ্যা রচনা করেন। অপ্রতিসংখ্যানিরোধের ব্যাখ্যা করতে গিয়ে ভাবদীপিকাতে স্বামী বিশ্বরূপানন্দ ক্ষণিকত্ব সিদ্ধিতে বৌদ্ধ যুক্তির নিরাকরণ করতে গিয়ে উক্ত যুক্তি প্রদান করেন।

১৮। ঐ।

১৯। ৬ কারিকা,বৈতথ্য প্রকরণ, মান্ডূক্য উপনিষদ।

২০। ক্ষণভঙ্গবাদ,শ্রী বিধুভূষণ ভট্টাচার্য,সংস্কৃত কলেজ ,কলকাতা,১৯৭৫।

২১। যাবত্ সিদ্ধমসিদ্ধং বাসাধ্যত্বেনাভিধীয়তে।/আশ্রিতক্রমরূপত্বাৎতত্ ক্রিয়ত্যভিধীয়তে॥(১)

২২। ক্রিয়োপাধিশ্চ সন্ ভূতভবিষ্যদ্বর্তমানতা।/একাদশভিরাকারৈর্বিভক্তাঃ প্রতিপদ্যতে।। (৩৭ কারিকা) ক্রিয়াসমুদ্দেশ।

২৩। ঐ।

২৪। হেলারাজ ব্যাখ্যা,৩৭ কারিকা, কালসমুদ্দেশ ।

২৫। তস্যাভিন্নস্য কালস্য ব্যবহারে ক্রিয়াকৃতাঃ। / ভেদা ইব ত্রয়ঃ সিদ্ধা যাঁল্লোকো নাতিবর্ততে॥ ৪৮ কারিকা, কালসমুদ্দেশ।

২৬। ‘প্রবৃত্তস্যাবিরামে শিষ্যা ভবন্ত্যবর্তমানত্বাৎ’।

২৭। ‘ইহ অধীমহে। ইহ বসামঃ। ইহ পুষ্যমিত্রং যাজয়ামঃ’। পতঞ্জলি ভাষ্য।

২৮। দ্বিতীয় আক্ষেপবার্তিক, পতঞ্জলি ভাষ্য।

২৯। ‘ক্রিয়ায়াং প্রবৃত্তস্য পুরুষস্য মুখ্যফলানবাপ্তের্যদা তৎসাধনীভূতক্রিয়াতো বিরামো ন ভবতি, অথ চ মধ্যে মধ্যে ক্রিয়ান্তরারম্ভাৎ সা প্রবৃত্তা ক্রিয়াতীতা, তদাবর্তমানপ্রত্যয়ো বক্তব্যঃ। .....ইহ কাশ্যমধ্যয়নর্থং বসন্নপি মধ্যে মধ্যে গ্রামং গচ্ছতি....‘ বর্তমানে লট (৩/২/১২৩) সূত্রের উপর হেলারাজের ব্যাখ্যা।

৩০। প্রদীপকুমার মজুমদার তাঁর ‘ভর্তৃহরির দর্শনে কালের ধারণা’ গ্রন্থে কারিকার উক্ত অনুবাদ করেন।

৩১। ঐ

৩২। ঐ

৩৩। ঐ

৩৪। ঐ

৩৫। ঐ

তৃতীয় অধ্যায়

কালের অসত্তা প্রতিপাদনে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য যুক্তি সমূহ

কালের অস্তিত্ব খন্ডণে নাগার্জুন ও শ্রীহর্ষের যুক্তি সমূহের তুলনা মূলক বিচার

ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শনের একাধিক দার্শনিক কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেননি সেকথা আগেই বলেছি। সেই সমস্ত দার্শনিকগণের মধ্যে আমরা এই অধ্যায়ে কেবল ভারতীয় দর্শনে বৌদ্ধ (নাগার্জুন) ও বেদান্ত (শ্রীহর্ষ) দার্শনিকের কালের অস্তিত্ব খণ্ডনের যুক্তিগুলি এবং পাশ্চাত্য দার্শনিক জেনো ও ম্যাকটেগার্ট-এর যুক্তিগুলি আলোচনা করব। কালের অস্তিত্ব বা কালের সত্তা আছে কি নেই- এই প্রশ্নকে কেন্দ্র করে বৌদ্ধ দার্শনিকদের মধ্যে মতভেদ লক্ষ্য করা যায়। বৌদ্ধগণ ক্ষণিকত্ববাদী হলেও কোন কোন বৌদ্ধ সম্প্রদায়কালের ত্রিবিধ সত্তায় বিশ্বাসী। এই প্রসঙ্গে বৌদ্ধ থেরবাদ ও সর্বাস্তিবাদের উল্লেখ করতে হয়। যারা প্রাচীন বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বী, তাদের থেরবাদী বলা হয়। পালি 'থের' শব্দ থেকে এই নামের উৎপত্তি। এর অর্থ হল স্থবির বা স্থিতিশীল। গৌতমবুদ্ধের পরিনির্বাণের পর বৌদ্ধ ভিক্ষুদের প্রথম সঙ্গীতিতে এই 'থেরবাদ'- এর প্রথম প্রচলন হয়। এই প্রথম সঙ্গীতিতে ত্রিপিটকে বর্ণিত বিনয় পিটকের কঠিন নিয়মাবলী অনেক শিথিল করা হয়। যারা শিথিল নিয়মাবলী অনুসরণ করতে শুরু করেন অর্থাৎ মহাযানীরা বিনয় অনুসরণকরীদের বা থেরবাদীদের রক্ষণশীল ও স্থবির বলে আখ্যা দেন। থেরবাদিগণই হীনযান নামে পরিচিত। হীনযানিগণ আবার দুটি শাখাতে বিভক্ত-বৈভাষিক ও সৌত্রান্তিক। সৌত্রান্তিকগণ বাহ্যজগৎ ও মনোজগৎ উভয়েরই স্বতন্ত্র সত্তা স্বীকার করেন। তাই তাদেরকে সর্বাস্তিবাদী বলা হয়। সর্বাস্তিবাদিগণ বস্তুবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে কালের অস্তিত্ব মেনেছেন। তাঁরা কালের মাধ্যমে পরিবর্তণকে বোঝার চেষ্টা করেন এবংতাঁরা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকাল স্বীকার করেছেন। যদিও তাঁরা কালকে স্বতন্ত্র কোন সৎ বস্তু বলে স্বীকার করেন নি। কিন্তু থেরবাদীগণ অতীত ও ভবিষ্যতকে বর্তমানের সমকক্ষ হিসেবে স্বীকার করেছেন। সুতরাং,দেখা যাচ্ছে কোন কোন বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের মতে অতীত,বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এই তিনকালই স্বীকৃত,

কেউ কেউ শুধুমাত্র বর্তমান কাল মেনেছেন। আবার অন্যদিকে মাধ্যমিক সম্প্রদায় বাহ্যবস্তুর অস্তিত্বই স্বীকার করেননি। মাধ্যমিক সম্প্রদায় আবার দুই ভাগে বিভক্ত- স্বাতন্ত্রিক ও প্রাসঙ্গিক। স্বাতন্ত্রিক -এর মধ্যে উল্লেখযোগ্য হলেন ভাববিবেক। আর প্রাসঙ্গিক এর মধ্যে নাগার্জুন, চন্দ্রকীর্তি প্রমুখ। নাগার্জুনের *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থটির বিভিন্ন ব্যাখ্যা রয়েছে। বিভিন্ন ব্যখ্যাকার ও অনুবাদকগণের মধ্যে কেউ মনে করেন, সর্বাস্তিবাদিগণ নাগার্জুনের পূর্বপক্ষী। অনেকে তা স্বীকার করেন না। নাগার্জুনের সময়কাল হল আনুমানিক দ্বিতীয় শতাব্দী। নৈয়ায়িক গৌতমের পরই তাঁর আবির্ভাব। নাগার্জুনের রচনায় ন্যায়মতের উল্লেখ পাওয়া যায়। তাই কেউ কেউ নৈয়ায়িককেই নাগর্জুনের পূর্বপক্ষী বলেন। তবে নাগার্জুনের অপর একটি গ্রন্থ *বৈদল্যপ্রকরণ* থেকে বোঝা যায় যে,সেখানে নৈয়ায়িকই হলেন নাগার্জুনের পূর্বপক্ষী। আমরা এই অধ্যায়ে নাগার্জুনের কাল বিষয়ক মতটি আলোচনা করব। সেখানে আমরা দেখব, শূন্যবাদী নাগার্জুন কিভাবে কালের বিভাগ তথা কালেরই অস্তিত্ব খন্ডন করেছেন।

নাগার্জুনের *মূলমধ্যমকারিকা* গ্রন্থের সপ্তদশ অধ্যায় কর্মফল পরীক্ষায় দেখা যায় কর্মফলের ধারণা ব্যাখ্যার ক্ষেত্রে কালের ধারণা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ।কালকে বাদ দিয়ে কর্মফলকে ব্যাখ্যা করা যায় না। আমরা জানি, সমস্ত কার্যই ফল উৎপন্ন করে। কিন্তু সকল কার্যের ফলপ্রাপ্তি তৎক্ষণাৎ হয় না।থেরবাদী বুদ্ধঘোষ রচিত *বিশুদ্ধিমগ্গ*-এ কর্মের ফললাভের সময়ের উপর নির্ভর করে কর্মকে চার ভাগে ভাগ করা হয়েছে-

১) যে কর্মের ফললাভ বর্তমান জীবনেই হয় তাকে ডিত্থ ধম্ম বেদনীয় কর্ম বলে।

২) যে কর্মের ফললাভ পরজন্মে হয় তাকে উপজ্জ বেদনীয় কর্ম বলে।

৩) যে কর্মের ফললাভ অনেকসময় পর বা পরবর্তী জীবনে হয় তাকে অপরাপরিয়ায় কর্ম বলে।

৪) যে কর্ম কোনও ফল উৎপন্ন করে না তাকে অহসি কর্ম বলে।

নাগার্জুন কর্মফল স্বীকার করেন না। এবং কর্মফল যেহেতু শুধুমাত্র কালের নিরিখেই বোঝা সম্ভব তাই তিনি কালের অস্তিত্ব ও অস্বীকার করেছেন।

নাগার্জুন *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থে যুক্তি প্রয়োগের ক্ষেত্রে এক বিশেষ পদ্ধতি অবলম্বন করেছেন। এই পদ্ধতিটি হল প্রসঙ্গ পদ্ধতি। কালের সত্তা খণ্ডনে নাগর্জুনের যুক্তিসমূহ আলোচনার পূর্বে এই পদ্ধতির সংক্ষিপ্ত আলোচনা আবশ্যক। ভারতীয় দর্শনের জ্ঞানতত্ত্বের আলোচনায় আমরা দেখি, আমরা বাহ্যজগৎ সম্পর্কে যে জ্ঞান লাভ করি তা হয় যথার্থ অথবা অযথার্থ। সেক্ষেত্রে জ্ঞানবিদ্যার বিষয়বস্তুগুলি হয় সত্য অথবা মিথ্যা এবং অধিবিদ্যার বিষয় বস্তু হয় সৎ অথবা অসৎ। অনেক দার্শনিক মনে করেন,যদি কোন কিছু সত্য হয় এবং তাকে আমরা যে বচনের সাহায্যে প্রকাশ করি তা হল-ধরা যাক 'ক'। তাহলে এই 'ক' অবধারণটির নঞর্থক বচনটি হবে-'এমন নয় যে কোন কিছু সত্য' অর্থাৎ '~ক'। এখানে উভয়ক্ষেত্রেই বচন দুটিকে চরম অর্থে স্বীকার করা হয়। অর্থাৎ 'ক' এবং '~ক' শর্তাধীন ভাবে অস্তিত্বশীল। 'ক' সৎ বলার অর্থ হল তা অন্য কিছু নিরপেক্ষ রূপে সৎ এবং '~ক' বলার অর্থ হল তা অন্য নিরপেক্ষ রূপে অসৎ। এবং এই দুটির সংযোগ অর্থাৎ 'ক . ~ক' সবসময় স্ববিরোধী। মহর্ষি গৌতম এবং অন্যান্য বস্তুবাদী দার্শনিকগণ এই মতের সমর্থক। এই 'নঞর্থক' (negation) ধারণাকে পর্যুদাস প্রতিষেধ বলে ('relational negation')। কিন্তু নাগার্জুন তার *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে

এই ‘নঞ্’-এর ধারণার অসম্ভব্যতা প্রদর্শনপূর্বক অপর একটি ‘নঞ্’-এর ধারণার কথা বলেন তা হল- প্রসজ্য প্রতিষেধ (non-relational negation)। এই নিষেধের ধারণায়, যখন আমরা বলি ‘ক’ মিথ্যা তার জন্য কোন ‘~ক ’ কে সত্য হওয়ার প্রয়োজন হয় না। নাগার্জুন তাঁর দর্শনে এই নিষেধের ধারণাকে দার্শনিক বিচারের একটি হাতিয়ার হিসেবে ব্যবহার করেছেন। এই নিষেধকে তিনি তাঁর চতুষ্কোটি পদ্ধতিতে ব্যবহার করেছেন। চতুষ্কোটি পদ্ধতি বলতে বোঝায় কোন ধারণার প্রেক্ষিতে চারটি সম্ভাব্য কোটি বা বিকল্পের কল্পনা। নাগার্জুন তাঁর দর্শনে এই পদ্ধতি অবলম্বন করে বিচারপূর্বক দেখান যে, প্রতিটি বিকল্পই শেষ অব্দি স্ববিরোধী। এই চারবিকল্প হল- কোন একটি বস্তু হয় ভাব, অভাব, ভাবাভাব এবং ন-ভাব-অভাব হবে। এটিকে যদি আমরা যুক্তির আকারে প্রকাশ করি তাহলে বিষয়টি হয়-

১) ক হয় খ।

২) ক নয় খ।

৩)ক হয় খ এবং ক নয় খ উভয়ই ।

৪) ক নয় খ এবং ক নয় অ-খ ।

নাগার্জুন প্রথমে কোন বিষয় আলোচনা প্রসঙ্গে চতুষ্কোটি পদ্ধতির সাহায্যে সম্ভাব্য বিকল্পগুলি উপস্থাপন করেছেন এবং প্রসঙ্গ পদ্ধতির সাহায্যে ওই সম্ভাব্য বিকল্পগুলিকে খণ্ডন করেছেন। এখানে তিনি প্রসঙ্গ পদ্ধতি প্রয়োগ করে দেখান যে, ‘ক হয় খ’ বা ‘ক নয় খ’-এই বচনগুলির কোন একটিকেও স্বীকার করলে আমরা স্ববিরোধীতা বা মিথ্যাত্বে উপনীত হই। তবে সকল ক্ষেত্রে যে চারটি বিকল্প পাওয়া যায় এমন নয়, কোথাও তিনটি বা কোথাও দুটি বিকল্প ও পাওয়া যেতে পারে। নাগার্জুন তাঁর *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থের বিভিন্ন অধ্যায়- গতাগত

পরীক্ষা, সংস্কৃত পরীক্ষা, নির্বাণ পরীক্ষা,কর্ম-কারক পরীক্ষা, কালপরীক্ষা প্রভৃতিতে এই চতুষ্কোটি পদ্ধতির প্রয়োগ করেছেন।

নাগার্জুন তাঁর *মূলমধ্যমকারিকা* গ্রন্থের ঊনবিংশতিতম অধ্যায় 'কালপরীক্ষায়' ছয়টি কারিকার সাহায্যে কালের অস্তিত্ব খণ্ডন করেছেন।সাধারণভাবে কালের অস্তিত্ব বিষয়ে দুটি বিকল্প থাকতে পারে–হয় কালকে এক এবং নিত্য বলতে হবে অথবা কালকে ক্ষণিক ও সৎ বলতে হবে (যেহেতু বৌদ্ধমতে ক্ষণিক বস্তুই একমাত্র সৎ)। কালকে নিত্য বললে সেখানে আর কোনও বিভাজন স্বীকার করা যায় না । আর যদি কালকে সৎ বলে স্বীকার করা হয় তাহলে প্রশ্ন হবে, কাল স্বতঃসিদ্ধ না সপেক্ষিকভাবে সিদ্ধ ? যদি কাল সাপেক্ষিকভাবে সিদ্ধ হয় তবে বলতে হবে, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ অতীতের উপর নির্ভরশীল,অতীত ও ভবিষ্যৎ বর্তমানের উপর নির্ভরশীল এবং অতীত ও বর্তমান ভবিষ্যতের উপর নির্ভরশীল। [১]

কালের এই ত্রিবিধ বিভাগকে ব্যাখ্যা করতে গেলে কালের ক্রমকে স্বীকার করতে হয়। তাই নাগার্জুন প্রথমে কালের ক্রমকে খণ্ডন করার চেষ্টা করেছেন। এবং সেটি করতে গিয়ে তিনি অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকালের ধারণার বিচার করেন। সেখানে তিনি দেখান এই তিনকালই পরস্পর সাপেক্ষ। ভবিষ্যৎ ও বর্তমানকে তখনই সৎ বলা যায় যখন তারা অতীতের সাথে সম্বন্ধযুক্ত । নাগার্জুনের এই বক্তব্যকে আমরা *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থকে অনুসরণ করে বিস্তারিত ব্যাখা করার চেষ্টা করছি। কালপরীক্ষার প্রথম কারিকায় নাগার্জুন বলেন-

প্রত্যুৎপন্নোঽনাগতশ্চ যদ্যতীতমপেক্ষ্য হি।

প্রত্যুৎপন্নোঽনাগতশ্চ কালোঽতীতে ভবিষ্যতঃ।। ১

অর্থাৎ, হয় বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কাল অতীত কালের উপর নির্ভর করবে অথবা করবে না। যদি বলা হয় তারা অতীতের উপর নির্ভর করে তাহলে তারা অতীত কালের মধ্যেই অন্তর্নিবিষ্ট বা বিদ্যমান ছিল বলতে হবে। একে আমরা কার্যকরণ সম্বন্ধীয় স্বতোৎপত্তি মতবাদ বলি। অর্থাৎ বলতে হবে অতীতকাল, বর্তমান ও ভবিষ্যতকে নিজের থেকেই উত্পন্ন করে। কেউ যদি অতীতকালকে জানে তবে সে বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালকেও জানে একথা বলতে হবে। সেক্ষেত্রে একটিকে জানলেই অন্যটিকে জানি বলতে হবে। এবং তারফলে, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ শব্দগুলি অর্থহীন হয়ে পড়বে। তাছাড়া, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকাল অতীতকালের উপর তখনই নির্ভরশীল হতে পারে যখন তাদের অস্তিত্ব অতীতে থাকবে, কারণ যেখানে কোনও অস্তিত্ব নেই সেখানে সেই বস্তুর উপর অন্য বস্তুটি নির্ভর করতে পারে না। বন্ধ্যানারী কখনো নিজের পুত্রের উপর বা গগণমাধবী লতা ফুলের উপর নির্ভরশীল হতে পারে না।[২]

আর যদি বলি বর্তমান ও ভবিষ্যৎ অতীতের উপর নির্ভর করে না তাহলে বলতে হবে যখন বর্তমান ও ভবিষ্যৎ বিদ্যমান থাকে তখন অতীত উপস্থিত থাকে না, আর যখন অতীত বিদ্যমান থাকে তখন বর্তমান ও ভবিষ্যৎ বিদ্যমান থাকে না।

কিন্তু একথা বললে আমাদের দুটি সমস্যার সম্মুখিন হতে হয়। প্রথমটি হল- কার্য-কারণ সম্বন্ধীয় সমস্যা। যারা সৎকার্যবাদী তাদের মতে কার্য কারণে প্রথম থেকেই সম্ভাব্যরূপে সৎ। সেই অর্থে বর্তমান ও ভবিষ্যৎ পূর্ব থেকেই অতীতে সম্ভাব্যরূপে উপস্থিত ছিল। তাই অতীতের উপর বর্তমান ও ভবিষ্যৎ নির্ভর করে না সেটি আর বলা যায় না। দ্বিতীয় সমস্যাটি হল-যদি বর্তমান ও ভবিষ্যৎ অতীতের উপর নির্ভর করে তাহলে তাদেরকে অতীতের অনুবর্তী বা সমকালীন কোন একটি বলতে হবে। তবে এই অনুবর্তী হওয়া বা সমকালীন হওয়া 'কাল'-এর নিরিখেই সম্ভব। এবং সেজন্য আমদেরকে এই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ ব্যতিরেকে অপর

একটি স্বতন্ত্র ‘কাল’ বলে কোন কিছুকে স্বীকার করতে হবে। এবং এই বিভাগগুলিকে সেই কালের অংশ বলে মানতে হবে।[৩] সুতরাং অতীত কালের উপর বর্তমান ও ভবিষ্যৎকাল নির্ভরশীল একথা আর বলা যায় না।

উপরিউক্ত সমস্যার সমাধান করতে কেউ বলতে পারেন, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কাল অতীতকাল নিরপেক্ষরূপে থাকতে পারে। নাগার্জুন এই বিকল্পটির অসারতা প্রমাণের জন্য পুনরায় যুক্তি দেন-

প্রত্যুৎপন্নোঽনাগতশ্চ ন স্তস্তত্র পুনর্যদি

প্রত্যুৎপন্নোঽনাগতশ্চ স্যাতাং কথম্ অপেক্ষতম্॥ ২

অর্থাৎ ‘যদি বর্তমান ও ভবিষ্যৎ সেখানে না থাকে তাহলে বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কিভাবে তার উপর নির্ভরশীল হবে ?’[৪]

উপরিউক্ত কারিকাটিকে ব্যাখ্যা করে বলা যায়, যদি অতীতে বর্তমান ও ভবিষ্যৎ সম্ভাব্যরূপে অস্তিত্বশীল হয় তাহলে বর্তমান ও ভবিষ্যতের স্বরূপের হানি হবে। আর যদি তারা অতীতে না থাকে তবে তারা নির্ভরশীল হবে কীভাবে? কারণ যে সময়ে বর্তমান উপস্থিত থাকে তখন অতীতউপস্থিত থাকে না। আর যখন অতীত উপস্থিত থাকে তখন বর্তমান বিদ্যমান থাকে না। সুতরাং উপরিউক্ত কারিকা দুটিতে দেখা যাচ্ছে বর্তমান ও ভবিষ্যৎ অতীত নিরপেক্ষরূপেও থাকতে পারে না আবার অতীত সাপেক্ষরূপেও থাকতে পারে না। এই বক্তব্যটি নাগর্জুনের পরবর্তী কারিকার মধ্য দিয়ে প্রকাশ পেয়েছে-

অনপেক্ষ্য পুনঃ সিদ্ধর্নাতীতং বিদ্যতে তয়োঃ।

প্রত্যুৎপন্নোঽনাগতশ্চ তস্মাৎ কালো বিদ্যতে।। ৩

অর্থাৎ, যদি একথা বলা হয়, অতীতের উপর বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব নির্ভর করে না তাহলে ঐ কাল দুটিকে আর অস্তিত্বশীলই বলা যাবে না। কারণ, অতীত নিরপেক্ষভাবে বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব নিজে নিজেই প্রতিষ্ঠিত হয়-একথা বলা যায় না। এই কারিকাতে নাগার্জুন সাপেক্ষতার নিরিখে কালের অস্তিত্বকে সম্পূর্ণ অস্বীকার করেছেন। তাঁর মতে বর্তমান ও ভবিষ্যতকে অতীতকালের সাপেক্ষেও প্রতিষ্ঠা করা যায় না, আবার অতীতকাল নিরপেক্ষরূপেও প্রতিষ্ঠা করা যায় না। তাই বর্তমান ও ভবিষ্যতকালের অস্তিত্ব কোনভাবেই স্বীকৃত নয়। আসলে এখানে নাগার্জুনের যুক্তি হল, কোন কিছুকে পরস্পর সাপেক্ষতার নিরিখে অস্তিত্বশীল বললে কোনটি পূর্বতসিদ্ধ সেটি নির্দিষ্ট করে বলা যায় না। ফলে তাদের কোনটির অস্তিত্বই প্রতিষ্ঠিত হতে পারে না।

কালুপহানা নাগার্জুনের এই কারিকার বক্তব্যকে নিম্নলিখিত যুক্তিটির সাহায্যে প্রকাশ করেছেন-

প্রধান আশ্রয়বাক্য-বর্তমান ও ভবিষ্যতকে অতীত নিরপেক্ষরূপে প্রমাণ করা যায়না।

দ্বিতীয় আশ্রয়বাক্য-বর্তমান ও ভবিষ্যতের অতীত সাপেক্ষতা থেকে বর্তমান ও ভবিষ্যতের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব নিঃসৃত হয়, একথা মানা যায় না।

সিদ্ধান্ত- সুতরাং বর্তমান ও ভবিষ্যৎ- এর স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার্য নয়।

কালুপহানা বলেন, আমরা যদি এখানে নাগার্জুনের এই যুক্তিটি ভালোভাবে পর্যবেক্ষন করি তাহলে দেখবো তিনি এখানে আসলে কালের অস্তিত্বকেই অস্বীকার করতে চেয়েছেন।[৫]

এই প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতমের *ন্যায়সূত্রে* বর্তমান কাল প্রতিষ্ঠার পক্ষে প্রদত্ত একটি যুক্তির উল্লেখ করা যেতে পারে। সূত্রটি হল- 'নাতীতানাগতয়োরিতরেতরাপেক্ষাসিদ্ধিঃ।'[৬] অর্থাৎ অতীত ও ভবিষ্যতকে পরস্পরের উপর নির্ভরশীলরূপে জানা যায় না। ভাষ্যকার বাৎসায়ন

বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করে বলেছেন, অতীত ও ভবিষ্যতকে যদি পরস্পরের উপর নির্ভরশীল বলা হয় তবে সেখানে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ দেখা দেয়। ফলে কোন কালেরই জ্ঞান হয় না এবং উভয়কালেরই অভাব দেখা দেয়। যদি দুটি পদার্থ পরস্পরের সাপেক্ষেই অস্তিত্বশীল হয় তবে সেখানে উভয়েরই অভাব দেখা দেয়। কারণ, দুটি পদার্থের মধ্যে প্রথমটির জ্ঞান দ্বিতীয়টিকে অপেক্ষা করে আবার দ্বিতীয়টির জ্ঞান প্রথমটিকে অপেক্ষা করে ফলে,কোনটিরই জ্ঞান হয় না। কারণ, যখন দ্বিতীয়টির জ্ঞান প্রথমটিকে অপেক্ষা করে তখন প্রথমটির জ্ঞান যেহেতু উৎপন্ন হয়নি, তাই প্রথম পদার্থটির অভাব হয়ে পড়ে। আর প্রথম পদার্থের অভাব থাকায় দ্বিতীয়টিরও অভাব দেখা দেয়। সুতরাং উভয়েরই অভাব হয়ে পড়ে।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে এই পরস্পর সাপেক্ষতার নিরিখে অস্তিত্বশীল হওয়া মহর্ষি গৌতম ও নাগার্জুন উভয়েই স্বীকার করেননি। যদিও মহর্ষি গৌতম ও নাগার্জুনের উদ্দেশ্যে এখানে ভিন্ন। মহর্ষি এই পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়েছেন বর্তমান কাল তথা কালের বিভাজনকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য। তাঁর মতে যেহেতু অতীত ও ভবিষ্যৎ পরস্পরের উপর নির্ভরশীল হয়ে অস্তিত্বশীল হতে পারে না তাই বর্তমান কাল স্বীকার করতেই হয়। অপরদিকে নজ্ঞার্জুন পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়েছেন, কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করার জন্য।

নাগার্জুন পরবর্তী কারিকায় পুনরায় বলেন, এই একই পদ্ধতি অনুসরণ করে দেখানো যায় যে, কালের অন্য বিভাগগুলিও এমনকি, উত্তম-অধম, অনেকত্ব-একত্ব, সর্বোচ্চ-সর্বনিম্ন-মধ্যস্থ, কাছে-দূরে এইরূপ যে বিভাগ গুলি আমরা করে থাকি সেগুলি কোনটাই সম্ভব হয় না-

এতেনৈবাবশিষ্টৌ দ্বৌ ক্রমেণ পরিবর্তকৌ।

উত্তমাধমমধ্যাদীনেকত্বাদীংশ্চ লক্ষয়েৎ॥ ৪

নাগার্জুন এখানে বলতে চেয়েছেন যে, অতীত ও ভবিষ্যৎ বর্তমান সাপেক্ষে বা নিরপেক্ষভাবে অস্তিত্বশীল হতে পারে না। আবার, অতীত ও বর্তমান ভবিষ্যৎ সাপেক্ষে বা নিরপেক্ষরূপে অস্তিত্বশীল হতে পারে না। এই কারিকায় নাগার্জুনের মূল উদ্দেশ্য হল এটা প্রমাণ করা যে, অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ, উত্তম, মধ্যম, অধম, দূর, নিকট এই যে দৈনন্দিন জীবনে আমরা কালিক বিভাজন করে থাকি সেগুলি সাপেক্ষ বা নিরপেক্ষ কোন ভাবেই প্রতিষ্ঠিত হতে পারে না। তাদের কোন স্বাধীন সত্তা নেই। তাই এই কালিক বিভাজনগুলি স্বীকার করা যায় না। তাছাড়া কাল বলে কিছু স্বীকার করা যায় না বলে এই সমস্ত বিভাজনগুলিও কালের নিরিখে বোঝা যায় না। তাই, এইরূপ কোনকাল যে নেই তা প্রমাণ করতে নাগার্জুন পুনরায় বলেন,

নাস্থিতো গৃহ্যতে কালঃ স্থিতঃ কালো ন বিদ্যতে।

যো গৃহেতাগৃহীতশ্চ কালঃ স্থিতঃ প্রজ্ঞাপ্যতে কথম্।। ৫

অর্থাৎ, যে কাল অস্থিত বা অস্থায়ী তাকে কখনোই ধরা যায় না। আর যে কাল স্থিত তাকে অস্তিত্বশীল বলা যায় না। আর কালের গ্রহণই যদি সম্ভব না হয় তাহলে কালকে জানা যাবে কিভাবে ?

নাগার্জুনের এই কারিকাটিকে ব্যাখ্যা করে বলা যায়, কালকে হয় স্থিত বলতে হবে অথবা অস্থিত বলতে হবে। কালকে যদি আমরা অস্থিত বলি তাহলে কালের পরিবর্তণ স্বীকার করতে হবে। সেক্ষেত্রে প্রশ্ন হবে, কালের এই পরিবর্তণ কোথায় হয় ? এবং এই পরিবর্তণকে বোঝার জন্য তখন আমরা দৈনন্দিন ব্যবহারে যে ক্ষন, লব, মাসের প্রয়োগ করি তার অতিরিক্ত কাল বলে অন্য কোন সত্তাকে স্বীকার করতে হবে। আবার কালকে স্থিত বললে একই সাথে

অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের সহাবস্থানের প্রসঙ্গ এসে পড়বে। ফলে, কালকে অস্থিতবস্তু বা স্থিতবস্তু কোনভাবেই গ্রহণ করা যায় না। সুতরাং, কালের সত্তা স্বীকারের ক্ষেত্রে কোন যথাযথ যুক্তি খুঁজে পাওয়া যায় না। কালুপহানা বলেন, অস্থিত কাল আসলে কালিক প্রবাহ।[৭] *অভিধম্ম কোষ*-এ এই কালিক প্রবাহকে প্রবাহমান বর্তমান বা 'সন্ততি পচ্চুপন্ন' বলে বর্ণনা করা হয়েছে।[৮] অর্থাৎ সেখানে ভবিষ্যৎ বর্তমানের পথ বেয়ে অতীতে প্রবেশ করে। আমরা যদি এইবর্তমানকে ধরার চেষ্টা করি তবে হতাশ হব, কারণ, যখনই বর্তমানকে আমরা ধরেছি বলে ভাবি ততক্ষণে বর্তমানটি অতীতে প্রবেশ করে যায়। এই মতানুসারে বর্তমান হল 'ক্ষণ পচ্চুপন্ন'। যদি অগ্রহণীয় কালের গ্রহণ সম্ভব বলে ধরেও নেওয়া হয় তাহলে নাগার্জুন প্রশ্ন করেন, এই কালকে কীভাবে জানা যায় ? সেক্ষেত্রে বস্তুবাদীরা উত্তর দিতে পারেন কালকে 'দেশব্যঙ্গ' রূপে (অধ্বা-পচ্চুপন্ন) জানা যায়। অর্থাৎ সেখানে কালকে দেশ অবচ্ছিন্ন রূপে জানতে হয় । কারণ, কালকে কোনও দেশ বা ঘটনা নিরপেক্ষ রূপে জানা অসম্ভব। অর্থাৎ কালকে কোন না বস্তুর সাপেক্ষেই জানতে হয়। কালের কোনও স্বাধীন সত্তা নেই। আর নাগার্জুনের কাছে যেহেতু সাপেক্ষ বস্তুর সত্তা স্বীকৃত নয় তাই তাঁর কাছে কাল বলে কিছু নেই।[৯]

তাছাড়া যদি কাল আছে বলে স্বীকার করা হয় তবে প্রশ্ন হবে, এই কালের ধর্ম কী ? বৌদ্ধদর্শনে দুই ধরনের ধর্মের কথা বলা হয়েছে-সংস্কৃতধর্ম ও অসংস্কৃত ধর্ম। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয় অবলম্বন করেই সংস্কৃত ধর্মের উৎপত্তি। যার উৎপত্তি শর্তধীন বা অন্যনির্ভর তাই সংস্কৃত বস্তু। সর্বাস্তিবাদিগণ বলেন যা প্রতীত্যসমুৎপন্ন তাই সংস্কৃত। আর ইন্দ্রিয় শক্তির দ্বারা যা গ্রহণ করা অসম্ভব বা যার অন্য কোন হেতু নেই তা অসংস্কৃত ধর্ম। অর্থাৎ যা অপ্রতীত্যসমুৎপন্ন তাই অসংস্কৃত। এই অর্থে নির্বান ও আকাশ হল অসংস্কৃত ধর্মের উদাহরণ। নাগার্জুন

মূলমধ্যমককারিকা গ্রন্থের সপ্তম অধ্যায় ‘সংস্কৃত পরীক্ষা’ তে ‘সংস্কৃত স্বভাব’ ও ‘অসংস্কৃত স্বভাব’ কোনটির অস্তিত্বই স্বীকার করেন নি। নাগার্জুন এখানে সর্বাস্তিবাদী ও সৌত্রান্তিকগণের স্বীকৃত ‘সংস্কৃত’-এর ধারণাকে খণ্ডন করেন। এখানে মনে রাখতে হবে, প্রতীত্যসমুদপাদবাদের মূল কথাই হল অন্য নির্ভর হয়ে উৎপন্ন হওয়া। এবং নাগার্জুন মনে করেন যা কিছু অন্যনির্ভর হয়ে উৎপন্ন হয় তার কোন স্বাধীন সত্তা থাকতে পারে না, তা নিঃস্বভাব। তিনি এই অধ্যায়ের বিভিন্ন কারিকায় দেখান যে, ‘উৎপত্তি, স্থিতি, বিনাশ আছে এমন কোনও বস্তুর অস্তিত্ব যেহেতু প্রতিষ্ঠা করা যায় না, তাই সংস্কৃত স্বভাব বস্তু বলে কিছু স্বীকার করা যায় না । আর যেহেতু সংস্কৃত স্বভাব স্বীকার করা যায় না তাই তার নিষেধ হিসেবে অসংস্কৃত স্বভাব ও স্বীকার করা যায় না’।[১০] সুতরাং কালকে সংস্কৃত স্বভাব বা অসংস্কৃত স্বভাব কোনটিই বলা যায় না। তাই বলতে হয়, কাল বলে এমন কিছু নেই যার গ্রহণ হতে পারে। আর যার গ্রহণ হয় না তার জ্ঞান আমাদের হয় না বলে কালের জ্ঞান ও আমাদের হয় না। কাজেই কাল বলে কিছু স্বীকার করা যায় না। অপরদিকে পূর্বেই আমরা দেখেছি কালকে অস্থিত বললেও তার জ্ঞান হওয়া সম্ভব নয়। সুতরাং কালকে স্থিত ও অস্থিত কোনও রূপেই স্বীকার করা যায় না।

কিন্তু পুনরায় কেউ বলতে পারেন যে কালের অস্তিত্ব ভাবপদার্থের উপর নির্ভরশীল। তাহলে বলতে হবে ভাবপদার্থের সম্বন্ধ ব্যতীত কালের অস্তিত্ব নেই। কিন্তু নাগার্জুন ভাবপদার্থের অস্তিত্বই স্বীকার করেন নি। এবং ভাবপদার্থ সৎ না হওয়ায়, যে কালের অস্তিত্ব ভাব পদার্থের উপর নির্ভরশীল তা কী করে অস্তিত্বশীল হবে ? একথা বোঝাতে নাগার্জুন ষষ্ঠ যুক্তি প্রয়োগ করেন-

ভাবং প্রতীত্য কালশ্চেৎ কালো ভাবাদৃতে কুতঃ।

ন চ কশ্চন ভাবোঽস্তি কুতঃ কালো ভবিষ্যতি॥ ৬

এই কারিকার ব্যাখ্যার শুরুতেই আমাদের মনে রাখতে হবে যে, নাগার্জুন ভাবপদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করেননি। *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থের বিভিন্ন অধ্যায়ে তিনি ভাববস্তুকে নিঃস্বভাব প্রমাণ করেছেন। এই কারিকাতে নাগার্জুন যুক্তি দেন দুটি স্বাধীন সত্তা যথা-কাল (যদি সত্তা আছে বলে ধরে নেওয়া হয়) এবং ভাব পদার্থ, পরস্পরের উপর নির্ভরশীল হতে পারে না। কারণ যদি কাল অন্য কোন কিছুর উপর নির্ভরশীল হয় তাহলে ভাব পদার্থ নিরপেক্ষ কালের স্বাধীন সত্তা আর স্বীকার করা যায় না।

মূলমধ্যমককারিকা গ্রন্থে নাগার্জুন বিভিন্ন বিষয় পরীক্ষা করেছেন। সেখানে পূর্বপরীক্ষা, সংস্কারপরীক্ষা, কর্মফলপরীক্ষা, অগ্নিপরীক্ষা, আত্মপরীক্ষা ইত্যাদি বিভিন্ন অধ্যায়ে তিনি দেখিয়েছেন ভাববস্তু নিঃস্বভাব। আমরা জানি বৌদ্ধদর্শনে প্রতীত্যসমুৎপাদবাদ স্বীকার করা হয়েছে। এই প্রতীত্যসমুৎপাদবাদ অনুসারে কোন বস্তু তার উৎপত্তির জন্য অন্যবস্তুর উপর নির্ভরশীল। কিন্তু নাগার্জুনের মতে যা অন্য কোন কিছুর উপর নির্ভর করে উৎপন্ন হয় তা নিঃস্বভাব । তাঁর মতে যা তার অস্তিত্বের জন্য অন্য কিছুর উপর নির্ভরশীল বা যা সাপেক্ষরূপে সৎ তা স্বভাবশূন্য। এখানে নাগর্জুনের যুক্তি হল, কালের নিজস্ব স্বভাব থাকতে পারে না। কারণ নাগার্জুন দেখান, জগতে এমন কোন বস্তু নেই যা পরনির্ভর নয়। যেহেতু কালকে ভাববস্তুর সাথে সম্বন্ধযুক্তরূপে জানতে হয় তাই কালও পরনির্ভর এবং নিঃস্বভাব। সুতরাং কালের সত্তা স্বতঃপ্রমাণিত নয়। নাগার্জুন এখানে কালের স্বনির্ভর সত্তাকে অস্বীকার করেছেন। তাছাড়া যে

ভাবপদার্থ কে নাগার্জুন নিঃস্বভাব বলেন তার উপর নির্ভর করে কালের সত্তা কীভাবে প্রতিষ্ঠিত হবে ?

কালপরীক্ষার এই সর্বশেষ যুক্তিটিকে অনেকে নাগার্জুনের কাল সম্বন্ধীয় সদর্থক বর্ণনা বলে মনে করেন। এই কারিকাতে তিনি বলেন কাল সেখানেই স্বীকার্য যেখানে ভাবপদার্থ কালিক সম্বন্ধযুক্ত। একথা বলার অর্থ হল কালের অস্তিত্ব হল অভিজ্ঞতামূলক ঘটনগুলির পরস্পরিক সম্বন্ধ। তাই, ভাবপদার্থ এবং এই পরস্পরিক সম্বন্ধের অতিরিক্ত কাল বলে কিছু স্বীকার করা যায় না। কাল শুধুমাত্র অন্যনির্ভর কিছু সম্বন্ধের সমষ্টি। কালের কোন স্বতন্ত্র বা নিজস্ব সত্তা নেই। কাল যেভাবে ঘটনার আধাররূপে আমাদের কাছে প্রতীয়মান হয় তা কালের স্বরূপ নয় বলে নাগার্জুন মনে করেন।[১১]

নাগার্জুন কালকে ঘটনার আধারবলে স্বীকার না করলেও কালের ব্যবহারিক সত্তাকে অস্বীকার করেননি। তিনি কালকে সংবৃত্তি সৎ বলে গ্রহণ করেছেন। *অভিধর্মকোষভাষ্য*-এ সৎ কে দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে- সংবৃত্তি সৎ ও পরমার্থ সৎ। একটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি বোঝা যেতে পারে। একটি ঘট ভেঙে যাওয়ার পরও তার যে অস্তিত্ব থাকে তা হল সংবৃত্তি সৎ। ঘট, পট, মানুষ সকলেই এই অর্থে সংবৃত্তি সৎ। অপরদিকে, ঐ ঘটটিকে যদি ভেঙে ফেলা হয় তবুও তার যেটি রঙ তার অস্তিত্ব থাকে, এমনকি তাকে পরমাণুর মত ক্ষুদ্র করে ফেললেও সেই ক্ষুদ্র অংশে ওই রঙের অস্তিত্ব থাকে। কোন বস্তু যেটি তার অস্তিত্বের জন্য অন্য কোনও কিছুর উপর নির্ভর করে না, যা স্বতঃসিদ্ধ, বা যার স্বভাব আছে তাকেই পরমার্থ সৎ বলা হয় এবং তাকেই ধর্ম বলা হয়। যে কোন বিষয় যাকে আর ক্ষুদ্রতম অংশে ভাঙা সম্ভব নয় তাকেই ধর্ম বলা হয়। এই ধর্মের স্বস্বভাব আছে।*মূলমধ্যমকারিকায়* এই স্বস্বভাবকে স্বাধীন

সত্তা হিসেবে বর্ণনা করা হয়েছে। এই সত্তা নিরপেক্ষ সত্তা, যা তার অস্তিত্বের জন্য অন্য কিছুর উপর নির্ভর করে না। কালের এই স্বস্বভাব নেই।তা পরমার্থ সৎ নয়, তা সংবৃত্তি সৎ।

তবে নাগার্জুন লোকব্যবহারে কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করতে না পেরে তিনি কালের ধারণাকে মানব মনের কল্পনা বলে বর্ণনা করেছেন।[১২] নাগার্জুনের কালের এই বর্ণনা অনেকাংশে *মাণ্ডূক্য উপনিষদে* কালের যে বর্ণনা দেওয়া হয়েছে তার অনুরূপ। গৌড়পাদ বৈতথ্য প্রকরণের চতুর্দশ কারিকায় বলেছেন-

চিত্তাকালা হি য়ে অন্তঃ দ্বয়কালশ্চ য়ে বহিঃ।

কল্পিতা এব তে সর্বে বিশেষো নান্যহেতুকঃ॥

গৌড়পাদ বলেন, মনোজগতের বিষয়গুলির মত বাহ্যজগতের বিষয়সমূহও মিথ্যা তার কারণ তারা শর্তাধীন এবং একটি অপরটির উপর নির্ভরশীল। আর শর্তাধীন অস্তিত্ব কখনই সৎ হতে পারে না। তিনি বলেন অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ -এই যে কালিক বিভাগতা কেবলমাত্র মনের কল্পনা। একটি উদাহরণের সাহায্যে তিনি বিষয়টি বুঝিয়েছেন। ধরাযাক , কেউ পাঁচ মিনিটের জন্য স্বপ্ন দেখল। সেই স্বপ্নে সে এমন অনেক কিছুই দেখল যা বিভিন্নকালে অস্তিত্বশীল। এবং সে সেগুলিকে সত্য বলে মনে করল। অথচ সে মাত্র কয়েক মিনিটের স্বপ্ন দেখেছে। ঠিক একইভাবে আমরা বাহ্য জগতে যেগুলিকে দেখছি সেগুলিকে সৎ বলে ভাবছি কিন্তু তা আসলে আমাদের মনের কল্পনামাত্র। পরমার্থ সৎ-এর নিরিখে সেগুলি ভ্রমমাত্র। কালও তেমনিই কেবল আমাদের মনের কল্পনা। কালের কোন স্বাধীন অস্তিত্ব নেই, তা ভ্রমমাত্র।

উপরিউক্ত আলোচনা থেকে একথা পরিষ্কার যে, নাগর্জুনের মতে কালের নিজস্ব অস্তিত্ব নেই। কালের অস্তিত্ব সাপেক্ষ রূপেই সিদ্ধ হয়। অতীতের উপর বর্তমান ও ভবিষ্যতের অস্তিত্ব

নির্ভর করে, ভবিষ্যতের উপর অতীত ও বর্তমানের অস্তিত্ব নির্ভর করে এবং বর্তমানের উপর অতীত ও ভবিষ্যতের অস্তিত্ব আর নির্ভর করে । আমরা আগেই দেখেছি যা তার অস্তিত্বের জন্য অন্য কিছুর উপর নির্ভর করে তাকে পরমার্থ সৎ বলা যায় না। তাকে স্বভাব শূন্যই বলতে হয়।

নাগার্জুন তাঁর *মূলমধ্যমকারিকা* গ্রন্থে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ- কালের এইপ্রকার বিভাজন স্বীকার্য নয় তা প্রমাণ করেছেন । কিন্তু তিনি তাঁর অন্য গ্রন্থ *বৈদল্যপ্রকরণ*-এ কালের অন্যান্য বিভাজন যেমন-পূর্ববর্তী-পরবর্তী, যৌগপদ্য ইত্যাদি স্বীকার করা যায় কিনা সেই বিষয়ে আলোচনা করেছেন। এই গ্রন্থে তিনি *ন্যায়সূত্রে* উল্লেখিত ষোড়শ পদার্থের খণ্ডন করেছেন। এখানে তিনি প্রমাণ-প্রমেয় সম্বন্ধে আলোচনা করতে গিয়ে কাল প্রসঙ্গে আলোচনা করেছেন। নাগার্জুন বলেন, প্রমাণ-প্রমেয়র অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় না কারণ অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কোন কালেই তাদের অস্তিত্ব প্রমাণ করা যায় না। তিনি বলেন প্রমাণ-প্রমেয়র জ্ঞান কালের নিরিখে দুই ভাবে সম্ভব- ১।ক্রমিক ভাবে, ২। যুগপৎ ভাবে। এখানে নাগার্জুন দেখিয়েছেন যে, প্রমাণ-প্রমেয়র পূর্ববর্তী হতে পারে না। কারণ প্রমেয় পদার্থের নিরিখেই প্রমাণ স্বীকার করা হয়, প্রমেয় পদার্থ না থাকলে তার পূর্বে প্রমাণ থাকতে পারে না। আবার প্রমেয় পদার্থের পরবর্তী কালেও প্রমাণ থাকতে পারেনা। কারণ প্রমাণের দ্বারাই প্রমেয়কে জানা যায়। তাছাড়া প্রমেয় যদি প্রমাণের আগেই উপস্থিত থাকে তাহলে সেই বিষয়ে আর প্রমাণের প্রয়োজন হয় না। কোন প্রমাণ তার নিজের উৎপত্তির পূর্বে উৎপন্ন কোন প্রমেয় বস্তুর প্রমাণ হয় না। যদি হয় সেক্ষেত্রে ঐ প্রমাণের সাথে আর আকাশকুসুমের সাথে কোনও পার্থক্য থাকে না। কারণ উভয়েই অনুৎপন্ন। সেক্ষেত্রে প্রমেয় বস্তুর ক্ষেত্রে আকাশকুসুম ও প্রমাণ হতে পারে। যদি এই সমস্যা এড়াতে বলা হয়, প্রমাণ ও প্রমেয় যুগপৎ অর্থাৎ একই সময়ে উপস্থিত থাকে ,

তাহলেও আপত্তি হবে যে তখন যেকোন দুটি বস্তু যারা যুগপৎ অবস্থান করে তারা প্রমাণ ও প্রমেয়। কিন্তু এটি কোনভাবেই স্বীকার্য নয়। প্রকৃতপক্ষে প্রমাণ-প্রমেয়র সম্পর্ক কার্য-কারণ সম্পর্ক। প্রমাণের উপর নির্ভর করেই প্রমেয়ের জ্ঞান হয়। নাগার্জুন তাই কার্য-কারণের ক্ষেত্রে কালের এই পূর্ববর্তী-পরবর্তী বিভাগ বা যুগপৎ অবস্থান কোনটিই স্বীকার করেন নি।[১৩] তিনি নৈয়ায়িকের কার্য-কারণ ধারণার যে মূল ভিত্তি পূর্ববর্তী ও পরবর্তী কালের ধারণা তাকেই অস্বীকার করেন। অর্থাৎ নাগার্জুন কালের কোনরকম বিভাজন-অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ বা পূর্ববর্তী, পরবর্তী, যুগপৎকোনটিই স্বীকার করেন নি।

কালের অস্তিত্ব খন্ডনে শ্রীহর্ষেরযুক্তিসমূহ

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে ব্রহ্মের যে অদ্বৈতসত্তার ধারণা তার সাথে কোনরকম আপোষ না করে কালের আস্তিত্বকে খণ্ডনপূর্বক অদ্বৈতবাদের সাথে সমন্বয় সাধন করা হয়েছে। সেক্ষেত্রেকালের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকারের অর্থ হল বহুত্ববাদকে সমর্থন করা। একের অধিক দ্বিতীয় কোন তত্ত্ব স্বীকার করলে অদ্বৈতবাদের হানি হয়। তাই,অদ্বৈত বেদান্তিগণ জগতের পরিবর্তণ ও বহুত্বতাকে অবভাসরূপে ব্যখ্যা করেছেন। ন্যায়-বৈশেষিকগণের অসৎকার্যবাদরূপ যে কার্যকরণতত্ত্ব তাতে কার্যকে নতুন আরম্ভ বলে বর্ণনা করা হয়েছে। অদ্বৈত বেদন্তিগণ এই অসৎকার্যবাদকে অস্বীকার করে জগতের বহুত্বতাকে বিবর্তবাদের দ্বারা ব্যাখ্যা করেছেন।

এখানে আমাদের আলোচ্য বিষয় হল নৈয়ায়িকগণ যে কার্যকারণতত্ত্ব স্বীকার করেছেন তার পটভূমিতে বৈদান্তিক দৃষ্টিতে কালের ধারণার বিচার। সেখানে একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রশ্ন হল নৈয়ায়িক যে কারণতার ধারনা স্বীকার করেছেন সেই কারণতাকে বুঝতে গেলে কী কালকে

বোঝার প্রয়োজন আছে ? অর্থাৎ নৈয়ায়িকের কারণতার ধারণার মধ্যে কী কালের ধারণা জড়িত রয়েছে ? যদি থাকে তবে অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে সেই কালের ধারণাকে কিভাবে খণ্ডন করা হয়েছে তা আমরা এই অধ্যায়ে আলোচনা করব। এখানে আমরা অদ্বৈত বেদান্তী শ্রীহর্ষ তাঁর *খণ্ডনখণ্ডখাদ্য* গ্রন্থে কার্যকারণ তত্ত্বের বিচার করতে গিয়ে কালের অস্তিত্ব খণ্ডনের জন্য যে সকল যুক্তি প্রয়োগ করেছেন তা আলোচনা করব।যদিও শ্রীহর্ষের জীবন সম্পর্কে বেশি কিছু জানা যায় না তবে সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস থেকে জানা যায় যে, শ্রীহর্ষের সময়কাল দ্বাদশ শতাব্দী।তিনি কান্যকুব্জেশ্বর জয়চন্দ্রের সমকালীন। শ্রীহর্ষ একাধারে সংস্কৃত কবি ও দার্শনিক ছিলেন। তাঁর রচনাগুলির মধ্যে উল্লেখযোগ্য হল নৈষধচরিত; যা সংস্কৃত সাহিত্যে মহাকাব্য আখ্যা পেয়েছে। তিনিছিলেন অদ্বৈত বেদান্তী শংকরাচার্যের শিষ্য। শ্রীহর্ষের দার্শনিক রচনাগুলির মধ্যে *খণ্ডনখণ্ডখাদ্য* অন্যতম। *খণ্ডনখণ্ডখাদ্য*-গ্রন্থে শ্রীহর্ষ মূলত ন্যায়মত খণ্ডন করেছেন।

ন্যায়-বৈশেষিকগণ,কারণের লক্ষণ দিতে গিয়ে বলেন, 'কার্য্যনিয়তপূর্ববৃত্তি কারণম্'[১৪]। অর্থাৎ যা কার্যের নিয়ত পূর্ববৃত্তি তাকেই কারণ বলা হয়। কারণের ধারণার মধ্যে অনুপ্রবিষ্ট এই কালিক পূর্ববৃত্তিত্বের ধারণাটিকে ন্যায়-বৈশেষিকগণ যেভাবে ব্যখ্যা করেছেন বেদান্তী তা স্বীকার করেন নি। অদ্বৈত বেদান্তী শ্রীহর্ষ তাঁর *খণ্ডনখণ্ডখাদ্য* গ্রন্থে ন্যায়সম্মত কারণের লক্ষণের সাথে কারণের ধারণার সাথে যুক্ত কালের ধারণাটিকেও আক্রমণ করেছেন। শ্রীহর্ষ নৈয়ায়িকদের বিরোধীতায় যেসকল যুক্তি দেন সেগুলি আলোচনার পূর্বে ন্যায়সম্মত কারণের লক্ষণের সাথে কালের ধারণাটি কীভাবে যুক্ত তা সংক্ষেপে আলোচনা করা প্রয়োজন।

কারণকে কার্যের 'নিয়তপূর্ববৃত্তি' বললে নৈয়ায়িককে যে প্রশ্নের সম্মুখীন হতে হয় তা হল-'পূর্ববৃত্তি' বলতে কী বোঝানো হয় ? যদি নৈয়ায়িক বলেন ' যা পূর্ববর্তী কালের সাথে যুক্ত তাই পূর্ববৃত্তিত্ব'। তাহলে পুনরায় প্রশ্ন হবে 'কালের পূর্ববৃত্তিত্ব' বলতে কী বোঝানো হয়েছে

?যদি বলা হয় 'কালের পূর্ববৃত্তিত্ব' বলতে অতীত কালকে বোঝানো হয়েছে তবে সেখানে পুনরায় প্রশ্ন হবে ন্যায় বৈশেষিকগণ অতীত কাল বলতে কী বোঝাতে চেয়েছেন ?এই সকল প্রশ্নের উত্তর নৈয়ায়িকদের কাল সম্পর্কিত মতামতকে অনুসরণ করে দেওয়া যেতে পারে।

আমরা জানি নৈয়ায়িকগণ কালকে এক ও বিভু দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করেছেন। তাদের মতে কালের যে বিভাগ আমরা করে থাকি তা উপধিবশতঃ করে করে থাকি। কাল প্রকৃতই এক। সেক্ষেত্রে তাই প্রশ্ন হয়, কাল যদি এক হয় তবে অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যতের ব্যবহার কীভাবে সম্ভব হবে ? বা ক্ষণ, লব, দিন, মাস, বর্ষ প্রভৃতির যে পরস্পরিক ভেদ তাকেই বা কিকরে ব্যাখ্যা করা যাবে ? ক্ষণ, লবাদির ভেদক উপাধি রূপে যাকে গ্রহণ করা হয়েছিল তাকে নিশ্চয় অতীত, বর্তমানাদির ভেদক উপাধি রূপে গ্রহণ করা যায় না।

এর উত্তরে প্রশস্তপাদ তাঁর *প্রশস্তপাদভাষ্যে* বলেছেন-'পরত্ব –অপরত্ব জ্ঞান কালের অনুমাপক হেতু। তা সর্বত্র অবিশেষে এক। কিন্তু সমস্ত কার্যের উৎপত্তিক্রিয়া, ক্রিয়ার সমাপ্তি, স্থিতি, বিনাশ –এই সকল উপাধির ভেদবশতঃ কালে নানাত্বের নির্দেশ করা হয়।'[১৫]এই উৎপত্তি ক্রিয়া কিন্তু কাল নয়, কালের উপাধি। কিন্তু আপত্তি হয় যে, উক্ত উপাধিকে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের ভেদক বলা হলেও এই উপাধি দ্বারা কালিক ভেদকে যথাযথভাবে নির্দেশ করা যায় না। কারণ, যখন ভারতবর্ষে মধ্যাহ্ন হয় তখন উত্তর মেরুতে মধ্যরাত্র। কিন্তু এই বর্তমান অবস্থার দ্বারা বর্তমান কালকে বোঝা যাবে না। কারণ, ভারতবর্ষ ও উত্তর মেরুর মধ্যে এই কাল দ্বারা কোন সম্বন্ধ স্থাপন করা যায় না। যদি বলা হয়, এই সম্বন্ধ যদি বৌদ্ধিক হয়, তবে তা একই হবে। তবে সেক্ষেত্রে প্রশ্ন ওঠে, সম্বন্ধ যদি এক হয় তবে এই আলাদা আলাদা সময়কে বুঝব কী করে ? তার উত্তরে বলা হয়, একটি বস্তু উপাধি ভেদে অনেক রূপে ব্যবহৃত হতে পারে। যেমন-স্ফটিকাদি। স্ফটিক তো এক। কিন্তু লাল, নীল, হলুদ ইত্যাদি রঙের

প্রতিফলনে তাকে বিভিন্ন রঙের মনে হয়। সেই রূপ কাল এক হলেও উপাধি ভেদে তা বিভিন্ন রূপে প্রতীয়মান হয়।

কিন্তু এই তুলনা করলে প্রশ্ন ওঠে, স্ফটিকে বিভিন্ন রঙের প্রতিফলনের মত কালের এই অতীত বর্তমানদির ব্যবহার কী ভ্রান্ত ? তার উত্তরে বলা হয়, না। এখানে অপর একটি দৃষ্টান্তের সাহায্যে বিষয়টি বোঝানো হয়। যেমন একই ব্যক্তি একাধারে পাকক্রিয়া ও পাঠক্রিয়া ভেদে পাচক ও পাঠক ইত্যাদি হতে পারে, সেখানে উপাধিগুলি যেমন ভ্রান্ত হয় না কালের উপাধিগুলিও ভ্রান্ত নয়। ব্যক্তির ক্ষেত্রে যেমন তার ব্যক্তিত্বও সৎ আবার পাচকাদি ধর্মগুলিও সৎ ঠিক তেমনিই কাল এবং কালের উপাধি উভয়েই সৎ।

উদয়নাচার্য *কিরনাবলী* গ্রন্থে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকালের উপাধি হিসাবে ‘ঘটনা’ কে স্বীকার করেছেন। তাঁর মতে, ‘বিদ্যমান প্রাগভাবের প্রতিযোগির দ্বারা উপলক্ষিত কাল হল ভবিষ্যৎ কাল।’[১৬] অর্থাৎ কোন ঘটনা যখন উৎপন্ন হয়নি বা যখন তার প্রগভাব থাকে তখন ঐ প্রাগভাবের দ্বারা উপলক্ষিত কালই হল ভবিষ্যৎ কাল। আবার, পট প্রভৃতি বস্তুর উৎপত্তির পর তার উৎপাদক সামগ্রীর ধ্বংসের দ্বারা উপলক্ষিত কাল হল অতীত কাল। [১৭]এবং ‘প্রতিযোগির অধিকরণকালে বৃত্তিত্বই বর্তমানত্ব’।[১৮] অর্থাৎ, ঘটনাটি প্রকৃতই যখন ঘটছে বা যখন ঘটনটিকে আমরা প্রত্যক্ষ করছি তখন ঘটনাটি যে কালে ঘটছে সেটিই বর্তমান কাল।

এইভাবে ন্যায়-বৈশেষিকগণ অতীতকাল ও কালের বিভিন্ন যে ব্যবহার তাকে ব্যাখ্যা করেছেন। কিন্তু অদ্বৈত বেদান্তী শ্রীহর্ষ মনে করেন ন্যায় বৈশেষিকগণ যদি এভাবে অতীত কালকে বর্ণনা করেন তাহলে সেখানে আমাদের কিছু সমস্যার সম্মুখীন হতে হবে। আমরা

আগেই উল্লেখ করেছি শ্রীহর্ষ কারণতার পটভূমিতে নৈয়ায়িকগণের কালের ধারণাকে খণ্ডন করার জন্য যুক্তি দিয়েছেন। এখন আমরা সেই যুক্তিসমূহ আলোচনা করব।

শ্রীহর্ষ ন্যায়সম্মত কারণের লক্ষণকে আক্রমণ করে বলেন, 'যা পূর্ববর্তী কাল বা অতীত কালের সাথে যুক্ত তাই পূর্ববৃত্তিত্ব'- একথা বলা যায় না। প্রথমতঃ কাল কোন কিছুর কারণ হতে পারে না।কারণ যৌক্তিক ভাবে এক কাল কখনই অপর কালের সাথে যুক্ত হতে পারে না। দ্বিতীয়তঃ, কালের পূর্ববৃত্তিত্ব বলতে যদি অতীত ঘটনাকে বোঝান হয় (যথা-সূর্যের পরিস্পন্দন ক্রিয়া, যার দ্বারা কালের পরিমাপ সম্ভব হয়) তবে তার উত্তরে বলা যায়, অতীত কাল নিজেই পূর্ববর্তী কালকে নির্দেশ করে।তাই তার দ্বারা পূর্ববৃত্তিত্বকে বোঝানো যায় না। সুতরাং, নৈয়ায়িক প্রদত্ত পূর্ববৃত্তিত্বের এইরূপ সংজ্ঞা যথাযথ নয়।

আমরা জানি ন্যায়-বৈশেষিকগণ পরত্ব ও অপরত্ব নামক দুটি গুণ স্বীকার করেছেন। এরমধ্যে পরত্ব গুণের দ্বারা পূর্ববৃত্তিত্বকে বোঝা যায়। শ্রীহর্ষ বলেন একথা স্বীকার করা যায় না। কারণ, ন্যায়মতে পরত্ব ও অপরত্ব গুণ কেবল মূর্তদ্রব্যেই থাকতে পারে। এইধরনের গুণের অস্তিত্ব তারা কালে বা অন্যান্য বিমূর্ত দ্রব্য, গুণে, কর্মে বা অন্য পদার্থে স্বীকার করেন নি।তাই, যেহেতু কাল মূর্ত দ্রব্য নয় তাই পরত্ব কালে থাকতে পারে না। আবার একথাও বলা যায় না যে, পরত্বগুণটি নিজেই নিজের মধ্যে থাকে।প্রত্যেক বস্তুর সাক্ষাৎ প্রতীতিতে সেই বস্তুটি ঐ প্রতীতির কারণ রূপে বিবেচ্য হয়। কিন্তু পরত্ব কখনও নিজের সাক্ষাৎ প্রতীতির কারণ হতে পারে না। সুতরাং পরত্ব গুণের দ্বারা পূর্ববৃত্তিকে বোঝা যায় না।

নৈয়ায়িকগণ কারণকে নিয়ত পূর্ববর্তী বলে ব্যাখ্যা করায়, পূর্ব ও পরবর্তী বলতে কী বোঝানো হয় সেটি জানতেআমরা এতক্ষণ পূর্ববর্তীর ধারণা আলোচনা করলাম। এখন নৈয়ায়িক

যেহেতু ‘পূর্ব’ ও ‘পরবর্তী’-এই দুই বিভাগকে কালের অভিব্যক্তি বলে বর্ণনা করেছেন তাই শ্রীহর্ষ এক্ষেত্রে কালের এই অভিব্যক্তিকে পরীক্ষা করতে প্রয়াসী হয়েছেন।

শ্রীহর্ষ নৈয়ায়িক স্বীকৃত কারণের সংজ্ঞা উল্লেখ করে বলেন, কারণ সর্বদাই কার্যের নিয়ত পূর্ববর্তীরূপে উপস্থিত থাকবে। এবং এখানে ‘পূর্ববর্তী’ শব্দটি প্রয়োগের অর্থ হল এখানে বর্তমান কাল ও ভবিষ্যৎকালকে যে বোঝানো হচ্ছে না সেটা বলা। এখন এই পূর্ববর্তী কাল কিভাবে অন্য দুটি কাল (বর্তমান ও ভবিষ্যৎ) থেকে পৃথক সেটি বুঝতে হবে। কিন্তু শ্রীহর্ষ বলেন, প্রকৃতপক্ষে এই পৃথকত্বকে বোঝার জন্য কোন পরীক্ষণই সম্ভব হয় না। কারণ কালের এই বিভাগগুলির অস্তিত্ব প্রমাণের পক্ষে নৈয়ায়িক যথাযথ যুক্তি দিতে পারেন নি। যদি বলা হয়, কালের অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎরূপ বিভাগের সাথে আমরা সকলেই পরিচিত, লোকব্যবহারে এগুলির অস্তিত্ব অস্বীকার করা যায় না, আর সেটিই কালিক বিভাজনের পক্ষে প্রমাণ প্রদান করে তবে তার উত্তরে শ্রীহর্ষ বলেন, এই যুক্তি যথাযথ নয়। কারণ, সেক্ষেত্রে প্রশ্ন উঠবে, এই বর্তমান বা অতীত কালের ধারণাগুলির বিষয় কী ? যদি বলা হয়, বিভিন্ন কালে ঘটা ঘটনাগুলিই এই ধারণাগুলির বিষয় হয়, তাহলে সেখানে পুনরায় প্রশ্ন উঠবে যে, এই কালিকবিভাগের পারস্পরিক পার্থক্য কী স্বাভাবিক নাকি আগন্তুক ?[১৯]

এক্ষেত্রে শ্রীহর্ষ আপত্তি করে বলেন, এই কালিকবিভাগ স্বাভাবিক হতে পারে না। যেহেতু নৈয়ায়িকগণ কালকে এক বলে বর্ণনা করেছেন সেহেতু কালকে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ রূপে জানা যেতে পারে না। যদি বলা হয়, এই‘এক কাল’ই স্বভাবিকভাবে তিনটি বিভাগরূপ বৈশিষ্ট্যযুক্ত হয়ে প্রতীয়মান হয়, তবে সেখানে শ্রীহর্ষ আপত্তি করেন যে, এই যুক্তি সঠিক নয়। কারণ, প্রথমতঃ এই বৈচিত্রের কারণ অবশ্যই বস্তুটি নিজে হবে। তাই কাল যদি

স্বাভাবিক ভাবেই ত্রয়াঙ্গিক বৈশিষ্ট্যযুক্ত হয়,তাহলে কালকে অবশ্যই তিনটি বলে স্বীকার করতে হবে। সেক্ষেত্রে কালকে আর এক বলা যাবে না।

দ্বিতীয়তঃ যখন কোন বিষয় সম্পর্কে এই ধারণা থাকে যে, বস্তুটি বর্তমানে অস্তিত্বশীল তখন আমাদের নিশ্চিতরূপে সেই বস্তুটি অতীতে ছিল বা ভবিষ্যতেও থাকবে এই ধারণাও হয়। কারণ, নৈয়ায়িক একই কালকে যাকে এখন বর্তমান বলছেন, তা যখন ধ্বংস হবে তাকে অতীত বলবেন এবং যা বর্তমান হওয়ার পূর্বে সম্ভাব্য রূপে ছিল তাকে ভবিষ্যৎ বলবেন। ফলে সেখানে তখন একটির অস্তিত্ব থেকে অপরটির অস্তিত্ব কল্পনায় আর কোন বাধা থাকবে না।ফলে কালকে আর এক বলা যাবে না। কালকে তিনপ্রকার বলে স্বীকার করতে হবে।

অপরদিকে কালের এই বিভাগকে যদি স্বাভাবিক না বলে আগন্তুক বলে বর্ণনা করা হয় তাহলে নৈয়ায়িকগণকে এই আগন্তুক পার্থক্যের (কালিক বিভাগের) কারণ বা হেতু প্রদর্শন করতে হবে। তার উত্তরে নৈয়ায়িক বলতে পারেন সূর্য পরিস্পন্দনের সাথে অন্যান্য বস্তুর সংযোগের বৈচিত্রই হল কালিক বিভাগের বা বৈচিত্রের কারণ। এর উত্তরে শ্রীহর্ষ বলেন, এই যুক্তি গ্রাহ্য নয়। কারণ সূর্য-পরিস্পন্দনের সাথে বস্তুর সংযোগকে এই বৈচিত্রের কারণ বললে, বলতে হবে যে বর্তমানের মত অতীত ও ভবিষ্যতের সাথে সূর্য-পরিস্পন্দনের সম্বন্ধের ধারণাও আমাদের আছে। যেহেতু একই দিন যা বিশেষ সূর্য-পরিস্পন্দনের সাথে যুক্ত তাকে বর্তমান বলে জানছি আবার তাকেই অতীত ও ভবিষ্যৎ বলে জানছি। শ্রীহর্ষের মূল বক্তব্য হল, এখানে আমরা কালিক পার্থক্যকে বোঝার জন্য একটি বিশেষ শর্তকে গ্রহণ করছি।এইএক বিশেষ শর্ত যা কোন দিনকে অন্যদিন থেকে পৃথক করে বর্তমান বলে চিহ্নিত করছে। আবার সেই একই শর্তকেঐ একই দিনকে অতীত ও ভবিষ্যৎ বলে চিহ্নিত করার জন্য প্রয়োগ করা হচ্ছে। অর্থাৎ সূর্য পরিস্পন্দনের সাথে বস্তুর সংযোগরূপ সম্বন্ধটিকে অতীত, বর্তমান ও

ভবিষ্যৎকালের বিভাগের কারণ রূপে গ্রহণ করা হচ্ছে। কিন্তু সেক্ষেত্রে শ্রীহর্ষের আপত্তি হল, এখানে একটি শর্তই কালের সমস্ত বিভাগের সূচক হচ্ছে।কিন্তু একটি শর্তই কালের বিভিন্ন বিভাজনের সূচক-একথা মেনে নেওয়া যায় না।

এর উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলতে পারেন, কার্যত বস্তুর সাথে সূর্য-পরিস্পন্দনের সম্বন্ধ যখন এইক্ষণে উপস্থিত তখন আমাদের বর্তমান কালের ধারণা হয়। যখনসেই সম্বন্ধ ধ্বংস হয়ে যায় তখন তা হয় অতীত কাল, আর যখন ঐ সম্বন্ধ উৎপন্ন হয়নি বা তার উৎপত্তি আসন্ন তখন আমাদের ভবিষ্যৎকালের ধারণা হয়। এর উত্তরে শ্রীহর্ষ বলেন, এই যুক্তি মানা যায় না। কারণ 'এটি এখন উপস্থিত'–এই বাক্যটি যদি বর্তমান কালকে বোঝানোর জন্য প্রয়োগ করা হয় তাহলে আপত্তি হবে যে বর্তমান কালকে বোঝানোর জন্য নৈয়ায়িকগণ পুনরায় বর্তমানের ধারণাকেই ব্যবহার করছেন। ফলে সেখানে চক্রক দোষ দেখা দেবে। আবার একথাও বলা যেতে পারে যে, বর্তমানের ধারণা ব্যাখ্যার জন্য অন্য একটি বর্তমানের ধারণা স্বীকার করা হচ্ছে আবার ঐ ধারণাকে ব্যাখ্যা করার জন্য অপর একটির সাহায্য নিতে হবে। এভাবে চলতে থাকলে অনবস্থা দোষ দেখা দেবে। একই ভাবে 'ধ্বংস' ও 'এখনও উপস্থিত নয় ' এই শব্দ গুলি অতীত ও ভবিষ্যতের সমার্থক শব্দ মাত্র। সুতরাং, বলা যেতে পারে নৈয়ায়িক অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের ব্যাখ্যা দিতে গিয়ে তাদের সমার্থক শব্দগুলিকেই কেবল চয়ন করছেন মাত্র এবং ঐ শব্দগুলির সাহায্যে ঐ প্রত্যয়গুলি ব্যাখ্যা করছেন, যা কাম্য নয়।

এর উত্তরে নৈয়ায়িক পুনরায় যুক্তি দিতে পারেন, 'যে কাল কোন ক্রিয়া বা ঘটনার দ্বারা বিশেষিত তাকে বর্তমান কাল বলে। যে কাল ক্রিয়ার প্রাগভাবের দ্বারা বিশেষিত তাকে ভবিষ্যৎ কাল বলে, আর যে কাল ক্রিয়ার ধ্বংসের দ্বারা বিশেষিত তাকে অতীত কাল বলে।' [২০] শ্রীহর্ষ এই মত খণ্ডন করে বলেন, যখন আমাদের অতীত ও ভবিষ্যৎকালের ধারণা হয় তখনও আমরা

এই দুই কালকে কোন না কোন ভাবে ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত রূপেই পাই, তা সে ক্রিয়ার ধ্বংস হোক বা ক্রিয়ার প্রাগভাব হোক। তাই অতীত ও ভবিষ্যৎকাল উভয়ই ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত। এখন আপত্তি হল, অতীত ও ভবিষ্যৎকাল যদি ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিতই হয় তবে তাকে বর্তমান কাল রূপেই জানতে হবে, যেহেতু নৈয়ায়িক ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত কালকে বর্তমান কাল বলেছেন। শ্রীহর্ষের যুক্তি হল, যে কাল 'ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত' নয় তা কোন ভাবেই ক্রিয়ার প্রাগভাব বা ধ্বংসের দ্বারা বিশেষিত হতে পারে না।তাছাড়া নৈয়ায়িক যতক্ষণ না পর্যন্ত'পূর্ববর্তী'বলতে কি বোঝাতে চান তার যথাযথ ব্যাখ্যা দিচ্ছেন ততক্ষণ পর্যন্ত 'প্রাগভাব' বলতে কী বোঝানো হচ্ছে তা বোঝা যাবে না এবং প্রাগভাব ও ধ্বংসের মধ্যে পার্থক্যকেও বোঝা যাবে না।

নৈয়ায়িকগণ পুনরায় বলতে পারেন, এদের মধ্যে 'প্রাগভাব হল সেই অভাব যার শেষ আছে' এবং 'ধ্বংস হল সেই অভাব যার একটা শুরু আছে'। শ্রীহর্ষ বলেন নৈয়ায়িকগণের এই ব্যাখ্যাও স্বীকার করা যায় না। কারণ সেক্ষেত্রে পুনরায় প্রশ্ন ওঠে, 'প্রাগভাবের শেষ আছে'– একথা যখন বলা হয় তখন শেষ আছে বলতে কী বোঝানো হয় ? যদি বলা হয় 'শেষ আছে' বলতে ওই অভাবের প্রতিযোগীকে বোঝানো হয়। অর্থাৎঘটের প্রাগভাবের ক্ষেত্রে ঘট হল প্রতিযোগী। তার উত্তরে শ্রীহর্ষ বলেন, প্রাগভাবের মত ধ্বংসেরও প্রতিযোগী থাকুক। কিন্তু একথা বলা যায় না। কারণ, নৈয়ায়িকগণ ধ্বংসকে বর্ণনা করতে গিয়ে বলেছেন যে- 'এটি হল সেই অভাব যার শুরু আছে'। তাহলে এখানে নৈয়ায়িককে আবার ব্যাখ্যা করতে হবে তাঁরা 'আরম্ভ' বলতে কী বোঝাতে চেয়েছেন ? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলতে পারেন, তাঁরা 'আরম্ভ'বলতে বোঝান-'যা অসৎ বা অস্তিত্বশীল নয় তারই সত্তাবান হওয়া বা অস্তিত্বশীল হওয়া' এবং এই সত্তা হল 'সৎ'-এর সামান্য ধর্ম। তাহলেআপত্তি উঠবে, এটি সম্পূর্ণরূপেই অসম্ভব

যে অভাবের কোন সামান্য ধর্ম থাকবে। কারণ ন্যায়মতে অভাব যেহেতু কোন কিছুর সমবায়িকারণ হতে পারে না এবং অভাবত্ব নামে কোন ধর্ম অভাবে সমবায় সম্বন্ধে থাকে না তাই অভাবের কোন সামান্য ধর্ম স্বীকার করা যায় না। ন্যায়মতে দ্রব্য, গুণ ও কর্মেরই কেবল সামান্য ধর্ম থাকে, অভাবের নয়। সুতরাং, দেখাযাচ্ছে 'আরম্ভ'কে 'অসতের সত্তাবান হওয়া' বা 'যার অভাব আছে তার সত্তাবান হওয়া'-এই ভাবে বর্ণনা করা যায় না।

অপরদিকে, আরম্ভ বলতে যদি 'স্বরূপ সত্তা'কে বা নিজস্ব স্বরূপ প্রাপ্ত হওয়া বোঝায় তাহলে এরূপ আরম্ভ প্রাগভাবের ক্ষেত্রেও সম্ভব হবে। কারণ প্রাগভাবও কোন এক সময় অসৎ বা অনস্তিত্বশীল থাকে। এই সমস্যা এড়াতে যদি নৈয়ায়িক বলেন ,'আরম্ভ' বলতে বোঝায়যা পূর্বে অনস্তিত্বশীল ছিল তারই সত্তাবান হওয়া। তখনও শ্রীহর্ষ আপত্তি তোলেন যে , এখানেও নৈয়ায়িককে ব্যাখ্যা করতে হবে যে, পূর্ববর্তী, বর্তমান ও যুগপৎ বলতে কী বোঝানো হয় এবং যে কারণে, কারণের সংজ্ঞা অর্থাৎ'যা কার্যের নিয়ত পূর্ববর্তী' এই মত খণ্ডিত হয়েছিল সেই একি কারণে আরম্ভের সংজ্ঞাও খণ্ডিত হল। কারণ যতক্ষণ না অব্দি 'পূর্ববর্তী' ও 'পরবর্তী' বলতে কী বোঝানো হচ্ছে তার যথাযথ ব্যাখ্যা সম্ভব হচ্ছে ততক্ষণ পর্যন্ত কারণ বা আরম্ভ কোনটিরই ব্যাখ্যা সম্ভব হবে না।

নৈয়ায়িক পুনরায় স্বপক্ষে বলতে পারেন যে, অতীত ও ভবিষ্যৎকে যেভাবেই ব্যাখ্যা করা হোক না কেন, বর্তমান বলতে সেই কালকেই বোঝানো হয় যখন কোনও নির্দিষ্ট কাল কোনও বিশেষ ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত হয় এবং ঐ বিশেষ ক্রিয়ার নিরিখে ঐ কাল বর্তমান কাল। তাহলেও শ্রীহর্ষ এই সংজ্ঞাটিকে মানতে চাননি। তিনি বলেন, 'ঐ বিশেষ ক্রিয়ার নিরীখে' বলতে নৈয়ায়িক কী বোঝাতে চেয়েছেন ? শ্রীহর্ষ বলেন, এখানে আমরা চারটি বিকল্প কল্পনা

করতে পারি- ১) ক্রিয়াটি কালের নিয়ামক ২) ক্রিয়াটি তুলনার মানদন্ড ৩) ক্রিয়াটি কালের সম্বন্ধী অথবা ৪) ক্রিয়াটি কাল নির্ণয়ের পদ্ধতি।[২১]

শ্রীহর্ষ যুক্তি দিয়ে দেখান যে, এই চারটি বিকল্পের কোনটিকেই স্বীকার করা যায় না। তিনি প্রথম বিকল্পটির ক্ষেত্রে বলেন যে, ক্রিয়াকে বর্তমান কালের নিয়ামক বলে গ্রহণ করা যায় না। কারণ, আমরা পূর্বেই দেখেছি যে, নৈয়ায়িকগণ যখন ক্রিয়ার প্রাগভাব দ্বারা অতীতকাল এবং ক্রিয়ার ধ্বংসের দ্বারা ভবিষ্যৎকালকে বর্ণনা করেছিলেন তখন সেখানে অতীত এবং ভবিষ্যৎকাল দুটিও যে ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত হচ্ছে তা আমরা লক্ষ্য করেছি। তাই, প্রথম বিকল্প অনুসারে ক্রিয়াকে শুধু বর্তমান কালের নিয়ামক বলে গ্রহণ করা যাবে না, কারণ বিকল্পটি অন্য দুটি কালের ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য।

শ্রীহর্ষ বলেন দ্বিতীয় বিকল্পটি অর্থাৎ ক্রিয়াটি তুলনার মানদন্ড –এই বিকল্পটিও সম্ভব নয়। কারণ, আমরা যখন ‘কোনও কিছু অস্তিত্বশীল’–এই আকারে বর্তমানের ধারণা গঠন করি, তখন আমাদের মনে কোন তুলনার মানদন্ড উপস্থিত থাকে না। অর্থাৎ, আমাদের মনে এমন কোনও ধারণার উদয় হয় না যে, ‘এই বস্তুটি ঐ বস্তুটির তুলনায় অস্তিত্বশীল’। কারণ এই ধরনের তুলনার প্রসঙ্গ সেখানেই উপস্থিত হয় যেখানে আমরা বলি- ‘এই বস্তুটি ঐ বস্তুটির তুলনায় লম্বা বা ছোট’। তাছাড়া, একটি মানদন্ড দ্বারা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এই তিন কালের ধারণার মধ্যে পার্থক্য নির্ণয় করা যাবে না। তার জন্য তিনটি পৃথক মানদণ্ডের প্রয়োজন হবে। কিন্তু এই তিন কালই যেহেতু একটি স্বতন্ত্র কালের সাথে সম্বন্ধযুক্ত তাই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকালের মধ্যে কোন পার্থক্য করা যাবে না।

ঠিক একই কারণে তৃতীয় বিকল্পটিও গ্রহণযোগ্য হয়না বলে শ্রীহর্ষ মনে করেন।কারণ, ক্রিয়া যদি কালের সম্বন্ধী হয় তাহলে তিনটি কালের সাথে ক্রিয়ার তিনটি পৃথক সম্বন্ধ স্বীকার করতে হবে। সেক্ষেত্রে একটি মানদন্ড আর পার্থক্য নির্ণয় করা করা যাবে না।

চতুর্থ বিকল্পটিকেও শ্রীহর্ষ গ্রহণযোগ্য বলে মনে করেন নি। কারণ যদি বলা হয়, যখন আমরা অতীত ও ভবিষ্যৎকালের ধারণা গঠন করি তখন 'ক্রিয়ার দ্বারা নিরূপিত কাল'-এইভাবে বললে হয়ত 'এই উভয় কালকেই বর্তমান কাল বলে জানতে হবে'-এইরূপ আপত্তি অনেকে করতে পারেন। সেক্ষেত্রে নৈয়ায়িক এই সমস্যা এড়াতে বলতে পারেন, বর্তমান কাল যেভাবে 'ক্রিয়ার দ্বারা নিরূপিত' হয়, অতীত ও ভবিষ্যৎ কালে বস্তুতঃ 'ক্রিয়ার দ্বারা নিরূপিত হওয়া'রূপ ধর্মটি সেইরূপে'উপস্থিত' থাকে না। কিন্তু সেক্ষেত্রে শ্রীহর্ষ আপত্তি করে বলেন, নৈয়ায়িকদের এই যুক্তি গ্রহনযোগ্য নয়। কারণ, এখানে নৈয়ায়িককে পুনরায় ব্যাখ্যা করতে হবে যে 'উপস্থিত হওয়া' বা 'বিদ্যমান থাকা' বলতে কী বোঝানো হচ্ছে। ফলে 'উপস্থিত হওয়া' বা 'বিদ্যমান থাকা' এই ধরনের কোনবাক্য ব্যবহার করে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের মধ্যে পার্থক্য করা নৈয়ায়িকের পক্ষে সমীচীন নয়।

নৈয়ায়িক যদি বর্তমান কালের সংজ্ঞা এইভাবে দেন যে, 'বর্তমান কাল হল সেই কাল যখন কোন নির্দিষ্ট ক্রিয়া ঘটছে তখন ঐ কাল কেবল ঐ ক্রিয়ার দ্বারাই বিশেষিত হয়'। তবুও বর্তমান কালের এই সংজ্ঞাটিকে গ্রহণ করা যায় না। কারণ এই সংজ্ঞাটি কালেই কালকে থাকা বোঝাচ্ছে এবং সেটি স্বীকার করা যায় না। যেহেতু নৈয়ায়িক একের অধিক কাল স্বীকার করেন না সেহেতু একটি কাল কিভাবে অন্য কালের আশ্রয় হবে ? সেক্ষেত্রে নৈয়ায়িকগণের বক্তব্য অনুযায়ী বলতে হবে কাল নিজেই নিজের আশ্রয়। এবং তা স্বাভাবিক ভাবেই শ্রীহর্ষ স্বীকার করবেন না।

শ্রীহর্ষ পুনরায় নৈয়ায়িক স্বীকৃত কালের সংজ্ঞার বিরূদ্ধে আপত্তি করে বলেন যে, পূর্বোক্ত আলোচনা থকে আমরা দেখলাম, নৈয়ায়িক সূর্য-পরিস্পন্দনের সাথে বস্তুর সংযোগের দ্বারা কিংবা ক্রিয়া বা ঘটনার নিরিখে কালকে বোঝার চেষ্টা করেছেন। এবং এইভাবে কালের সংজ্ঞা নিরূপণ করার ক্ষেত্রে নৈয়ায়িকগণ বিভিন্ন সমস্যার সম্মুখীন হয়েছেন, তাই এই সমস্যা এড়াতে নৈয়ায়িক পুনরায় বর্তমান কালের সংজ্ঞা নিরূপণ করতে গিয়ে বলতে পারেন, সেইকালকেই বর্তমান কাল বলা হয় যে কাল একই সাথে জ্ঞানের বিষয় হয় এবং ঐ জ্ঞানের আশ্রয় হয়। অর্থাৎ, যখন আমাদের বর্তমান কালের জ্ঞান হচ্ছে তখন তা বর্তমান কাল রূপে অনুভূত হচ্ছে এবং ঐ প্রতীতির বিষয়ও হচ্ছে। অপরদিকে অতীত কাল হল -বর্তমান কালের প্রাগভাবের দ্বারা বিশিষ্ট কাল। যেহেতু বর্তমান কালের জ্ঞানের দ্বারাই বর্তমান কালের উপলব্ধি হয় সেহেতু বর্তমান কালের জ্ঞানের প্রাগভাবের দ্বারা বিশিষ্ট কালকে ভবিষ্যৎকাল বলে। আর অতীতকাল হল বর্তমান কালের জ্ঞানের ধ্বংসের দ্বারা বিশিষ্ট কাল। এখানে ধ্বংস ও প্রাগভাবের মধ্যে যে স্বাভাবিক পার্থক্য তার উপর নির্ভর করে আমরা অতীত ও ভবিষ্যৎকালের যে বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য করতে পারি তা হল- প্রাগভাবকে, অতীতকালকে সীমায়িত করার কারণ রূপে এবং ধ্বংসকে ভবিষ্যৎকালের সীমা নিরুপনের কারণ রূপে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে।

শ্রীহর্ষ নৈয়ায়িকের এই সংজ্ঞাটিকেও খণ্ডন করেন। শ্রীহর্ষ বলেন যে, যেহেতু নৈয়ায়িকগণ জ্ঞানের স্বপ্রকাশত্ব স্বীকার করেন না তাই তাঁরা একথা বলতে পারেন না যে, যা জ্ঞানের আশ্রয় তাই-ই জ্ঞানের বিষয় হয়। অথচ উপরিউক্ত বর্তমান কালের সংজ্ঞাতে বর্তমান কালকে একই সাথে তার জ্ঞানের বিষয় ও আশ্রয়রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। তাই এখানে আপত্তি হয়, নৈয়ায়িক যেহেতু জ্ঞানের স্বপ্রকাশত্ব স্বীকার করেন না, সেহেতু উপরিউক্ত সংজ্ঞা যথাযথ হয় না। ফলে নৈয়ায়িককে পুনরায় যে প্রশ্নের সম্মুখীন হতে হয় তা হল-বর্তমান

কালের জ্ঞান কিভাবে সম্ভব হবে ? এই প্রশ্নের উত্তরে যদি নৈয়ায়িক বলেন, বর্তমান কাল যে জ্ঞানের বিষয় হয়, সেই জ্ঞানকে আবার অপর একটি জ্ঞানের দ্বারা জানা যায় তাহলে অন্য একটি সমস্যার সৃষ্টি হবে। সমস্যাটি হল- 'তখন এটি আমার দ্বারা প্রত্যক্ষিত হয়েছিল'-এই আকারের জ্ঞানটি 'এখন এটি আমার দ্বারা প্রত্যক্ষিত হচ্ছে'- এই আকারে অনুভূত হবে। কারণ নৈয়ায়িকের সংজ্ঞা অনুযায়ী বর্তমান কালের জ্ঞান অপর একটি জ্ঞানের দ্বারা জানা যায়। তাই বর্তমানের জ্ঞান যখন আমাদের হয় তখন অপর যে জ্ঞানটির উপর বর্তমানের জ্ঞানটি নির্ভরশীল সেটি অতীত হয়ে যায়। এককথায় বলতে হয়, অতীতই বর্তমান রূপে অনুভূত হয়। তাছাড়া নৈয়ায়িক যদি জ্ঞানের স্বপ্রকাশত্ব স্বীকারও করেন তবুও নৈয়ায়িক খণ্ডিত হবেন বলে শ্রীহর্ষ মনে করেন। এখানে নৈয়ায়িক যাকে বর্তমান কাল বলে বর্ণনা করছেন তাকে আসলে অতীত কালের দ্বারা জানা যাচ্ছে। বিশেষ করে নৈয়ায়িক যদি বর্তমান কালের সংজ্ঞায় 'স্বপ্রকাশত্ব' বিশেষণটি যোগ করেন তবুও তা বিষয়ের ক্ষেত্রে কোন পার্থক্য আনে না। অর্থাৎ যদি বলা হয় বর্তমান কাল হল সেই কাল যা স্বপ্রকাশিত জ্ঞানের বিষয়ও হয় এবং ঐ জ্ঞানের আশ্রয়ও হয়,তবুও এইমত গ্রহণ করা যায় না। যেহেতু সংজ্ঞাটি বর্তমান কালের উদ্দেশ্যে প্রয়োগ করা হলেও তা অতীত কালে প্রযোজ্য হয়ে যায়। তাই সংজ্ঞাটি অতিব্যপ্তি দোষে দুষ্ট।

নৈয়ায়িক বলতে পারেন, অতীত ও বর্তমান কালের জ্ঞানের আকারের মধ্যে অবশ্যই পার্থক্য আছে। কারণ যে জ্ঞানে বর্তমান কাল বিষয় হয় সেই জ্ঞানের সাথে অতীত কালের জ্ঞানের বিষয় এক হতে পারে না। কিন্তু শ্রীহর্ষ এখানে আপত্তি করেন যে , 'জ্ঞানের নিজস্ব আকার' যাই হোক না কেন তাকে সামগ্রিকভাবে বা বিশেষভাবে কোনভাবেই গ্রহণ করা যায় না। কারণ, যদি বলা হয় , 'এই জ্ঞান সকল জ্ঞানকে অন্তর্ভূক্ত করে'-তাহলে একটি জ্ঞানের আকার অন্য সকল জ্ঞানের আকারের সাথে অভিন্ন হয়ে যাবে। আর তারফলে জ্ঞানসমূহের

মধ্যে আর কোনও পার্থক্য থাকবে না। অপরদিকে, যদি বলা হয় ঐ জ্ঞানটি কোন বিশেষ জ্ঞানকে নির্দেশ করে, তবে অন্য কোন জ্ঞানের বিষয় যে কাল তা কখনই বর্তমান কাল বলে গণ্য হবে না।

শ্রীহর্ষের অপর একটি আপত্তি হল-নৈয়ায়িক যদি সূর্য-পরিস্পন্দনের ন্যায় বিভিন্ন শর্তাবলীর পার্থক্যের উপর নির্ভর করে অতীত,বর্তমান,ভবিষ্যৎ এই সকল কালিক বিভাজনগুলির পার্থক্য নিরূপণ করেন, তাহলে কালকে আর এক বলে বর্ণনা করা যাবে না। সেখানে কালকে বহু বলতে হবে। কারণ, এইভাবে পার্থক্য নিরূপণ করলে সেক্ষেত্রে অসংখ্য সম্ভাব্য কাল নিরূপক শর্তাবলী থাকতে পারে। যেমন-সূর্য-পরিস্পন্দন, চাঁদের গতি ইত্যাদি। আর নৈয়ায়িকের পক্ষে এটি নির্ধারণ করা কখনই সম্ভব হবে না যে,এই অসংখ্য শর্তসমূহের মধ্যে কোনটি কালের নিরূপক হবে আর কোনটি হবে না।

যদি বলা হয় বস্তুর স্বভাব অনুযায়ী প্রতিটি বস্তু প্রতিক্ষণে পরিবর্তিত হচ্ছে, তাই কাল এক হলেও তা স্বরূপতঃ প্রতিনিয়ত পরিবর্তিত হচ্ছে। এবং কালিক বিভাজনগুলি (অতীত,বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কাল) কালের এই পরিবর্তিত স্বভাবের উপর নির্ভর করেই করা হয়েছে। কিন্তু এক্ষেত্রেও কোনও নির্দিষ্ট নিরূপক ধর্মের উপর নির্ভর করে কালের বিভিন্ন বিভাগের মধ্যে পার্থক্য নির্ধারন করা অবশ্যিক হয়ে পড়ে। ফলে এইভাবেও কালিক পার্থক্যকে ব্যাখ্যা করা যায় না। এখানেও এই বিভাগ নিরূপণের জন্য প্রদত্ত শর্তাবলীর বিরুদ্ধে যে আপত্তি পূর্বে উত্থাপন করা হয়েছিল তা থেকে এই তত্ত্ব মুক্ত নয়।

শ্রীহর্ষ নৈয়ায়িকগণের এই কালিক বিভাজনের বিরুদ্ধে যে সমস্ত আপত্তি তুলেছেন তা থেকে এটি স্পষ্ট যে, নৈয়ায়িকগণ এই বিভাজনের পক্ষে যথেষ্ট ব্যাখ্যা দিতে পারেন নি। কিন্তু

তা সত্ত্বেও নৈয়ায়িকগণ বলেছেন, আমাদের সকলেরই অভিজ্ঞতায় অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ কালের বিভাগ একটি প্রতিষ্ঠিত সত্য। এবং এই বিভাগের কারণকে যদি আমরা যথাযথভাবে ব্যাখ্যা নাও করতে পারি তবু তার থেকে এটি প্রমাণ হয় না যে, এই বিভাজন প্রকৃতই অস্তিত্বশীল নয়। বরং এই বিভাজনের স্বরূপকে সংশয়াত্মক বলে বর্ণনা করা যেতে পারে।[২২]

উপরিউক্ত যুক্তিসমূহের দ্বারা শ্রীহর্ষ নৈয়ায়িক স্বীকৃত অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ রূপে কালের এই বিভাজন যে সৎ নয় তা প্রমাণ করার চেষ্টা করে বলেন, যখনই আমরা অতীত ও ভবিষ্যৎ কালকে জানছি তখন আসলে আমার বর্তমান কালকেই জানছি কারণ অতীত ও ভবিষ্যৎকালও ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত কাল। অর্থাৎ যে কাল ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত নয় তার প্রাগভাব ও ধ্বংসাভাব কোনটিই থাকতে পারে না। আসলে শ্রীহর্ষ এখানে দেখতে চাইছেন যে, অতীত ও ভবিষ্যৎ কালকে নৈয়ায়িক বর্তমানকালের উপর নির্ভরশীল রূপেই ব্যাখ্যা করছেন। এখানে শ্রীহর্ষ অদ্বৈতবাদী শঙ্করাচার্যের শিষ্য হিসেবে কালকে এবং কালের বিভাজনকে অসৎবলে বর্ণনা করেছেন। ন্যায়মত অনুসারে, কাল নিজস্বরূপে অতীত,বর্তমান,ভবিষ্যৎ হয় না। কালে আশ্রিত পদার্থের ক্রিয়ার দ্বারা কালের এইরূপ বিভাগ হয়। কোন কার্য যখন ঘটে তখন তার আধার হল বর্তমান কাল। যখন ওই কার্য উৎপন্ন হয়নি তা হল ভবিষ্যৎ কাল এবং যখন উত্পন্ন হয়ে ধ্বংস হয়ে যায় তখন তাকে অতীত কাল বলা হয়। বর্তমান কাল ছাড়া অতীত ও ভবিষ্যৎকে ব্যাখ্যা করা যাচ্ছে না। অর্থাৎ অতীত ও বর্তমানাদির বিভাগ সপেক্ষিকভাবেই সিদ্ধ হয়।

অপরদিকে, এই অধ্যায়ের শুরুতে আমরা দেখেছি, নাগর্জুন তার দর্শনে ‘প্রসঙ্গ পদ্ধতি’ প্রয়োগ করে কালের অস্তিত্ব খন্ডন করেছেন। এখানে কালকে অস্তিত্বশীল বলে স্বীকার করার ক্ষেত্রে যতগুলি বিকল্প হতে পারে তিনি তার সব গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করেন। শ্রীহর্ষও তাঁর

খণ্ডনখন্ডখাদ্যে ন্যায়মত খণ্ডন করতে গিয়ে নাগর্জুনের মতই 'destructive negative dialectic' ব্যবহার করেছেন। এই পদ্ধতির মধ্য দিয়ে নাগার্জুন যেভাবে প্রতিটি সম্ভাব্য বিকল্পের মিথ্যাত্ব প্রমাণ করেছেন শ্রীহর্ষ ও ঠিক তেমন ভাবেই কারণের লক্ষণের ক্ষেত্রে পূর্ববর্তী পদটির অর্থকে কেন্দ্র করে কাল বিষয়ক সকল সম্ভাব্য বিকল্প গুলিকে খণ্ডন করে দেখিয়েছেন যে কাল বলে কিছু স্বীকার করা যায় না। শ্রীহর্ষ (*খণ্ডনখণ্ডখাদ্য*) ও নাগার্জুনের (*বৈদল্যপ্রকরণ*) মধ্যে কালের অসত্তা প্রতিপাদনের ক্ষেত্রে যেখানে মিল দেখতে পাওয়া যায় সেটি হল- উভয়েই নৈয়ায়িক স্বীকৃত প্রমেয় পদার্থের বিচার করেছেনএবং তা করতে গিয়ে কার্য-কারণের ধারণা পরীক্ষা করেছেন। কারণতার পটভূমিতে উভয়েই নৈয়ায়িক স্বীকৃত 'পূর্ববর্তী'ও 'পরবর্তী'ইত্যাদি কালিক বিভাজনগুলিকে খণ্ডন করেছেন। নাগার্জুন দেখিয়েছেন যে, Reality বা সত্তাকে কোন বিকল্পের দ্বারাই প্রকাশ করা যায় না। আর যেহেতু তাকে প্রকাশ করা যায় না সেহেতু সব কিছুই শূন্য। আর এইভাবে 'সত্তা' প্রমাণের ক্ষেত্রে সকল বিকল্প গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করায় তাঁর দর্শনকে শূণ্যবাদী দর্শন বলা হয়। তবে,বেদান্তীর মত নাগার্জুনও পারমার্থিক ও ব্যবহারিক সত্তার মধ্যে পার্থক্য স্বীকার করছেন। যেহেতু কালের ধারণাকে সাপেক্ষিকভাবেই ব্যখ্যা করতে হয়, তাই উভয় মতেই তা পরমার্থ সৎ নয়, তা ব্যাবহারিক সৎ।

কালের অনস্তিত্ব প্রমাণে জেনো এবং ম্যাক টেগার্টের যুক্তি সমূহের বিশ্লেষণ

কাল সংক্রান্ত অন্যতম আধিবিদ্যক সমস্যাটি হল-কাল সৎ না অসৎ। আমরা সকলেই জানি আমাদের অভিজ্ঞতার জগত ক্রমাগত পরিবর্তনশীল। পরিবর্তণই আমাদের জীবনের ধ্রুব সত্য। আমরা যে দেশ-কালের সীমানার মধ্যে আটকে পড়েছি তা অনেক দার্শনকের মতেই

ভ্রম মাত্র। প্রকৃতপক্ষে বাস্তবে অতীত আমাদের কাছে উপস্থিত নয় এবং ভবিষ্যৎও এখনো হাজির হয়নি। কেবলমাত্র বর্তমানকেই সত্য বলে মনে হয় । কিন্তু বর্তমান কালও খুব দ্রুত চলে যায়। যখনই এটাকে আমরা ধরার চেষ্টা করি এটি আমাদের হাত থেকে পিছলে যায়। আমরা শুধুমাত্র পরিবর্তনকেই উপলব্ধি করি। পরিবর্তনের ধারণা ব্যতিরেকে কালের ধারনাকে ব্যাখ্যা করা যায় না। কাল এবংপরিবর্তনের মধ্যে আসল পার্থক্য হল আমাদের অভিজ্ঞতায় যে সকল ঘটনা ঘটে তার নীরিখে আমরা পরিবর্তণকে বুঝতে পারিকিন্তু কালকে তার দ্বারা বুঝতে পারি না। আমরা কালের প্রত্যয়কে পরিবর্তনের ধারনা থেকে নিষ্কাশিত করি। কালের ধরনাকে কখনোই বিচ্ছিন্নভাবে জানা যায় না, তাকে সবসময় সত্তা, পরিবর্তণ বা কারণতার নিরিখেই জানতে হয়। এখন প্রশ্ন হল,তাহলে কাল কী শুধুমাত্র আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় নাকি আমাদের চিন্তার অতিরিক্ত বিষয় হিসেবে কালের কোনও অধিবিদ্যক অস্তিত্ব আছে ? কালের অভিজ্ঞতা সঞ্চয়ের জন্য যদি কোনও জীবকূল উপস্থিত না থাকে, তাহলে কালের অস্তিত্ব কি স্বীকার্য ? বা প্রশ্নটিকে যদি এইভাবে উপস্থাপন করা হয় যে, আমাদের সকল অস্থায়ী বিষয় সমূহের যে কালিক অভিজ্ঞতা হয় তা কী আসলে ভ্রমমাত্র, নাকি এটির বাস্তব অস্তিত্ব আছে ? যদি আমরা আমাদের মানসিক অবস্থার দিকে তাকাই তাহলে দেখবো যা কিছু আমাদের স্মৃতিতে আছে তাকে আমরা অতীত বলি,যা আমার প্রত্যক্ষের বিষয় হচ্ছে তাকে বর্তমান বলি, আর যা ঘটবে বলে ভাবছি তাকে ভবিষ্যৎ বলি। তাই অনেকেই বলতে পারেন এই কালিক বিভাজন মনের ধারনা ছাড়া আর কিছুই নয়। সেক্ষেত্রে কাল ও কালিক বিভাগগুলি বিষয়ীগত হয়ে পড়বে।

শুধুমাত্র ভারতীয় দর্শনে নয় পাশ্চাত্য দর্শনেও অনেকেই কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন। কালের সত্তা নির্ধারণের ক্ষেত্রে প্রাচীন তথা আধুনিক উভয় কালেই বিভিন্ন বিতর্ক

লক্ষ্য করা যায়। আমি এখানে সমসাময়িক দার্শনিক ম্যাক টেগার্টের কালের অসত্ত্বা প্রতিপাদক যুক্তিসমূহের সাথে গ্রীক দার্শনিক জেনো, যিনি'গতি'ও 'পরিবর্তণ' কে অস্বীকার করেছিলেন তাঁর যুক্তিসমূহের তুলনামূলক আলোচনা করব, যা পরোক্ষভাবে কালের অসত্ত্বাই প্রমাণ করে। জেনোর মতে পরিবর্তণ সম্ভব নয়, অপরদিকে ম্যাকটেগার্ট কাল তথা কালিক বিভাজন (অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ)যা পরিবর্তনের ধারণার জনক,তাকে অস্বীকার করেছেন। উভয় দার্শনিকই পরিবর্তণ ও কালিক বিন্যাসের সম্বন্ধকে বিশ্লেষণ করেছেন। সেক্ষেত্রে কালকে অস্বীকার করা বা পরিবর্তণ অস্বীকার করা সমানধর্মী। কারণ,কালকে শুধুমাত্র পরিবর্তণ বা বৈচিত্রের দ্বারাই বোঝা সম্ভব।

প্রাচীন গ্রীক দার্শনিকদের মধ্যে কেউ কেউ ছিলেন যারা জগতের অবভাসিক সত্তার অস্তিত্বকে খণ্ডন করেছিলেন। এবং তারা কালের সত্তাকে স্বীকার করেন নি। তাদের মধ্যে অন্যতম হলেন জেনো। এলিয়াটিক দার্শনিক পারমেনিডাইস এক এবং অপরিবর্তনীয় সত্তায় বিশ্বাস করতেন। তিনি বহুত্ব,গতি ও পরিবর্তণকে মানেন নি। তাঁর কাছে এগুলি অবভাসমাত্র । জেনো পার্মেনিডাইসের ছাত্র হিসেবে ‘পরিবর্তণ যে অসম্ভব’ তা যুক্তির সাহায্যে প্রমাণ করার চেষ্টা করেছেন। জেনোর রচনাবলী দুস্প্রাপ্য। প্লেটোর রচনা থেকেআমরা জেনোর যুক্তি সম্পর্কে জানতে পারি। আরিস্টটল জেনোকে দ্বান্দ্বিক পদ্ধতির (dialectic) আবিষ্কর্তা বলে মনে করতেন।

জেনোর যুক্তিসমূহ বিশ্লেষণ করলে জগৎ সম্পর্কে এক নতুন ধারণার সন্ধান পাওয়া যায় যা আমাদের চিরাচরিত ধারণা থেকে ভিন্ন। অপরদিকে প্রখ্যাত বিংশ শতকের দার্শনিক ম্যাকটেগার্ট তাঁর ‘ The Unreality of Time’ শীর্ষক প্রবন্ধে কালের অসত্তা প্রতিপাদনে যুক্তি দিয়েছেন।

জেনো তাঁর কূটাভাসের জন্য বিশেষ পরিচিত ছিলেন। জেনোর কূটাভাসের উদ্দেশ্যই ছিল যে ‘গতি বা পরিবর্তন অসম্ভব’-সেটি প্রমাণ করা । জেনো এখানে চারটি কূটাভাসের উল্লেখ করেছেন- আকিলিস কূটাভাস (Achilles Paradox), বৈপরীত্যের কূটাভাস (Dichotomy Pradox), তীরের কূটভাস (Arrow Paradox) ও স্টেডিয়াম কূটাভাস (Stadium Paradox)। এই চারটি কূটাভাসের মধ্যে তীরের কূটাভাস যেহেতু আমাদের আলোচনায় অধিক গুরুত্বপূর্ণ তাই সেটি সংক্ষেপে বর্ণনা করে আমাদের আলোচনায় অগ্রসর হব।

তীরের কূটাভাস: ‘সকল বস্তুই যখন কোন স্থান দখল করে থাকে তখন তা স্থির। এবং বস্তুটিতে যখন গতি থাকে তখনও সেটি প্রতি মূহুর্তে কোন একটি স্থান দখল করেই থাকে। ফলে একটি উড়ন্ত তীরকে সময়ের প্রতিক্ষণের নিরিখে স্থিরই বলতে হবে’।[২৩] তীরের কূটাভাসে জেনো বলেন, একটি বস্তুতে তখনই গতির সঞ্চার হয় যখন সেই বস্তুটি তার অধিকৃত স্থান পরিবর্তণ করে। তিনি বলেন, একটি তীর ছোঁড়ার পর সেটি কোন একটি জায়গায় বিদ্ধ হয়। সাধারণভাবে সেটি দেখে আমাদের মনে হয় তীরটিতে গতি ছিল। কিন্তু জেনো বলেন, তীরটি যেখানে ছিল সেখানেই সেটি স্থির, সেটি কোন গতি পরিবর্তণ করেনি। বা বলা যায় প্রতিটি ক্ষণেই তীরটিতে কোন গতির সঞ্চার হয়নি,সেটি স্থির। যদি কাল অসংখ্য ক্ষণের সমষ্টি হয় এবং প্রতিটি ক্ষণে যদি বস্তু গতিহীন হয় তবে গতিকে অসম্ভব বলতে হবে। যদি আমরা তীরের কূটাভাসকে বিশ্লেষণ করি তবে নিম্নলিখিত অবধারণগুলি পাই-

- প্রতিটি বস্তু তার সস্থানে স্থির।
- বর্তমানে, যে বস্তুটি গতিশীল তা নিজের স্থান অধিকার করে আছে।

- বর্তমানে যেটি গতিশীল সেটি স্থির।
- যা কিছু গতিশীল তা কেবল বর্তমান সময়েই গতিশীল।
- যা কিছু গতিশীল, তার গতি পরিবর্তণের সমস্ত কাল ধরেই স্তর থাকে।
- সুতরাং, তীরটি গতিহীনও স্থির।

গতির অসম্ভব্যতা প্রমাণের জন্য জেনো বলেন, যখন আমরা একটা তীর ছুঁড়ি আমরা তীরের গতিতে পরিবর্তণ লক্ষ্য করলেও যৌক্তিক ভাবে এটি স্থানান্তরিত হচ্ছে না। কিন্তু কাল যদি অনন্তরূপে বিভাজ্য হয় তবে তীরটিকে তার গন্তব্য স্থানে পৌঁছাতে সমস্ত দূরত্ব অতিক্রম করতে হবে। এবং তীরটিকে যদি ঐ সমগ্র দূরত্ব অতিক্রম করতে হয় তাহলে তাকে প্রথমে ঐ দূরত্বের অর্ধেক অতিক্রম করতে হবে। আবার ঐ অর্ধেক দূরত্ব অতিক্রম করতে গিয়ে, ঐ অর্ধেকের অর্ধেক দূরত্ব অতিক্রম করতে হয়। এবং এইভাবেই চলতে থাকবে আর তারফলে অনবস্থা দেখা দেবে। জেনোর কাছে এই দূরত্ব আসলে কতকগুলি দৈশিক অবস্থানের সমাহার মাত্র। প্রতিটিই ক্ষণে তীরটি একটি বিশেষ স্থান দখল করে থাকে। সেটি ঐ স্থান থেকে অন্যস্থানে স্থানান্তরিত হয় না। সমস্যা হল অনন্ত কালক্ষণের প্রবাহে যত ক্ষুদ্রাতিক্ষুদ্র কালক্ষণের কথাই ভাবিনা কেন তীরটিকে সেই ক্ষণে স্থিরই থাকে বলে জেনো মনে করেন। ধরাযাক, ক$_{১}$ ক্ষণে তীরটি অ$_{১}$ দেশে অবস্থান করছে। সুতরাং ক$_{১}$ ক্ষণে তীরটি অ$_{২}$ দেশে অবস্থানের কোন সম্ভবনা নেই। সুতরাং, তীরটির ওড়া ক্রিয়াটিকে অসম্ভব ও গতিহীন বলতে হয়।

তবে এই সমস্যা এড়াতে আমরা বিষয়টিকে অন্যভাবে বোঝার চেষ্টা করতে পারি। এখানে প্রথমেই প্রশ্ন ওঠে, আমরা ‘গতি’ বলতে কী বুঝি ? বা ‘তীরটি উড়ছে’ বলতে কী বুঝি ? কেউ এই প্রশ্নের উত্তরে বলতে পারেন, যখন একটা তীর উড়ছে তখন তীরটি কালের

ধারাবাহিকতায় একটি ধারাবাহিক দেশকে অধিকার করে থাকে। গতিকে বুঝতে হলেআমদেরকে এক বিশেষ দেশ-কালের সমন্ধের নিরিখেই বুঝতে হবে। নিরবিচ্ছিন্ন কালক্ষণ জুড়ে নিরবচ্ছিন্ন দেশখন্ডে অবস্থানই হল গতি। এইভাবে যদি গতিকে দেশ ও কালের সাথে সম্বন্ধযুক্ত করে বোঝা হয় তবে গতিকে আর অসম্ভব বলা যাবে না।

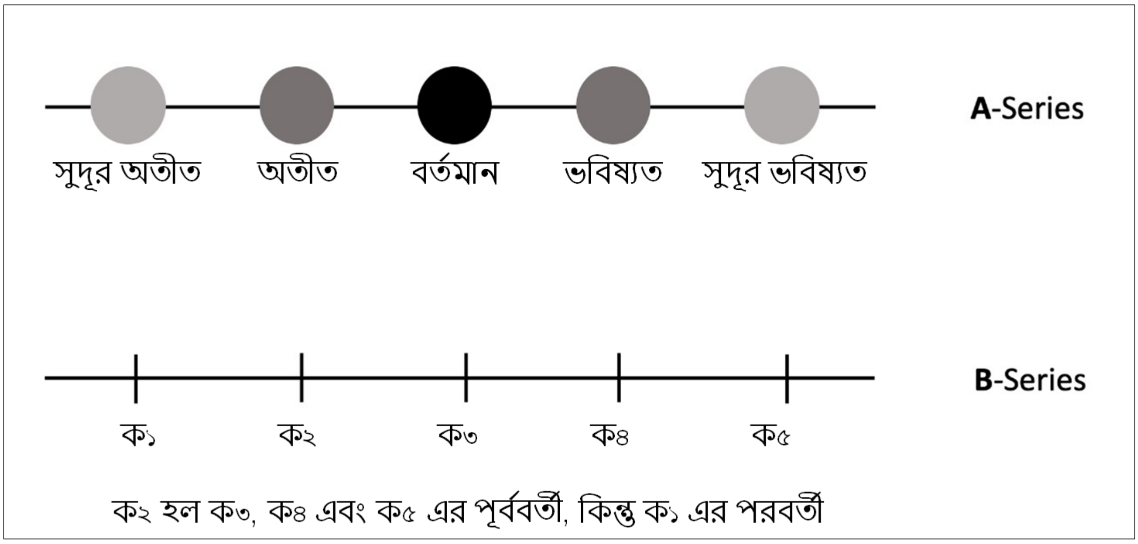
বিংশ শতকের যৌক্তিক অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক এ. জে. এয়ার জেনোর সমস্যাকে খুঁজে বার করার চেষ্টা করেছেন এবং তিনি বলেন গণিতজ্ঞদের কাছে ‘গতি’ অসম্ভব নয়। গণিতজ্ঞরা বলবেন জেনো হয়ত অনন্ত ক্রমধারার (infinite series theory) তত্ত্ব জানতেন না। জেনোর তত্ত্বের ভুল হল তিনি ধরে নিয়েছিলেন, অসীমপ্রসার ক্রমধারার যোগফল অসীমই হবে। কিন্তু গণিতজ্ঞরা দেখান যে এই অসীমপ্রসার ক্রমধারার যোগফল রূপে সসীম কোন রাশির অস্তিত্ব থাকতে পারে। অসীম জ্যামিতিক অগ্রগতির ক্ষেত্রে সসীম রাশি সম্ভব। সুতরাং জেনো যে অনবস্থার আশঙ্কা করেছিলেন, সেই আশঙ্কা ভিত্তিহীন বলে প্রমানিত হয়।[২৪]

কিন্তু এই আশঙ্কার নিরসন হলেও জেনোর দর্শনের সমস্যাটি অন্য। একথা সকলেই জানেন যে, যে জোরে দৌড়াচ্ছে সে যে আস্তে দৌড়াচ্ছে তাকে ধরে ফেলবে। কিন্তু জেনোর প্রশ্ন হল, এই ঘটনটির যৌক্তিক ব্যাখ্যা কী ? অর্থাৎ এই ‘ধরে ফেলাটা’ তত্ত্বের দিক দিয়ে সম্ভব হচ্ছে কীভাবে ? আসলে এখানে জেনোর সমস্যা হল তিনি প্রথমেই ধরে নিয়েছেলেন দশগজ ছুটতে হলে প্রথমে ছুটতে হবে পাঁচ গজ, বা পাঁচ গজ অতিক্রম করতে হলে প্রথমে একগজ অতিক্রম করতে হবে। আর তাঁর এই ধরে নেওয়াটাই ভুল। গন্তব্যস্থান পর্যন্ত সম্পূর্ণ দূরত্বের প্রতিটি স্থানিক বিন্দু ছুয়ে যাওয়া অবশ্যই যৌক্তিকভাবে কাম্য হলেও বাস্তবে তা করা সম্ভব নয়।

ওয়েসলি.সি.সমন, তাঁর *Zeno's Paradox* বইটিতে কাল ও গতির সমস্যার সমাধানের একটি প্রয়াস করছেন- 'যদি গতি স্থান ও কালের মধ্যেকার সক্রিয় সম্বন্ধ হয়, তাহলে গতি শুধুমাত্র কাল এবং স্থানের সমন্বয়ে তৈরি। গতিকে তখন আর অসীমকালে অসীম দূরত্বকে অতিক্রম করা বোঝায় না, তখন একটি বস্তু এক স্থান থেকে অন্য স্থানে কীভাবে গমন করে, সেই প্রশ্নই উত্থাপিত হয় না। আসলে জেনোর একমাত্র সমস্যা ছিল তিনি অনুমান করেছিলেন যে, যেহেতু আমরা এক অপরিবর্তনীয় জগতে বাস করি সেহেতু জগত এখন যেমন আছে সর্বকালে সেই একই রকম থাকবে।'[২৫]

আমাদের বাহ্যিক জগৎ ক্রমশ পরিবর্তিত এবং রূপান্তরিত হচ্ছে। আমরা আমাদের অভিজ্ঞতায় মনে করি কাল ক্রমাগত অতিবাহিত হচ্ছে বা কাল একটি অবস্থা থেকে অন্য অবস্থাতে রূপান্তরিত হচ্ছে। পাশ্চাত্য দার্শনিক ম্যাক টেগার্ট এই ধারণাকে খণ্ডন করেন। তিনি এক নতুন পদ্ধতিতে কালের অস্তিত্ব খণ্ডন করেছেন। তিনি বলেন আমরা অভিজ্ঞতায় যে সমস্ত ঘটনা ঘটতে দেখি সেগুলিকে দুই ধরনের ঘটনাক্রমে ভাগ করা যায়-'A' series এবং 'B'-series। আমরা কোন ঘটনাকে 'A' series এবং 'B'-series'উভয়ের দ্বারাই ভিন্ন ভিন্ন ভাবে ব্যাখ্যা করতে পারি। যখন কালে অবস্থিত কোন ঘটনা ভবিষ্যৎ কালের মধ্য দিয়ে প্রবাহিত হয়ে বর্তমান কালে উপনীত হয় এবং বর্তমান কালের মধ্য দিয়ে অতীতে প্রবেশ করে,তাকে'A-Series'-এর দ্বারা ব্যাখ্যা করা হয়। কোন কোন দার্শনিক এই অতীতত্ব, বর্তমানত্ব, ভবিষ্যত্বকে কালের ধর্ম বলে বর্ণনা করেছেন। কিন্তু 'B-series' এর ক্ষেত্রে দুটি ঘটনার মধ্যে একটি ঘটনাকে পূর্ববর্তী ও অন্য ঘটনাকে পরবর্তী বলে ব্যাখ্যা করা হয়। 'B-series' এর ক্ষেত্রে দুটি ঘটনার মধ্যে যাকে অন্য ঘটনার নিরিখে পূর্ববর্তী বলা হচ্ছে সেটি সর্বদা পূর্ববর্তীই থাকে এবং যেটি পরবর্তী ঘটনা সেটি সর্বদা পরবর্তীই থাকে। 'A-Series' এবং 'B-series'-এর মধ্যে

মূল যে পার্থক্য সেটি হল A-Series’-এ ঘটনাগুলি সর্বদা সপেক্ষিক ভাবে পরিবর্তনশীল।কিন্তু ‘B-series’ হল অপরিবর্তনীয় বা স্থির।কারণ ‘A-Series’-এ কোন ঘটনা যেটি এখন বর্তমান তা একসময় ভবিষ্যৎ ছিল এবং একসময় অতীত হবে। কিন্তু ‘B-series’-এ ঘটনাগুলির অবস্থানগত পরিবর্তণ হয় না। অন্যভাবে আমরা বলতে পারি ম্যাক টাগার্ট এর মতে ‘A-Series’হল কালিক সম্বন্ধের নির্দেশক এবং ‘B-series’ কালিক সম্বন্ধহীন। কিন্তুএখানে গুরুত্বপূর্ণ দার্শনিক প্রশ্নটি হল-কালের সত্তাকে ব্যাখ্যা করার ক্ষেত্রে'A’ series এবং ‘B’-series-এর মধ্যে কোনটি অধিক গ্রহনযোগ্য ? ম্যাক টেগার্টের মতে ’A’- series অনেকবেশী গ্রহনযোগ্য। কারণ ‘A-series’-এরমধ্য দিয়েই পরিবর্তণকে সব থেকে ভাল বোঝা যায়। তাই ‘A- series’-এর দ্বারাই কালকে বুঝতে হবে।



চিত্র ১: ম্যাক টেগার্টের' A’ series **এবং** ‘B’-series

ম্যাকটেগার্টের মতে যে তত্ত্ব অনুসারে কালের পরিবর্তণ ধরা পড়ে সেটি হল ‘A-Theory’। ‘B-Theory’ দ্বারা কালের এই পরিবর্তণ বোঝা যায় না। একথা সকলেই স্বীকার করেন যে

কালকে পরিবর্তণের দ্বারাই বুঝতে হবে। যদি বলি একটি বিষয় কিছু সময় ধরে অপরিবর্তণীয় থাকতেই পারে, তবে সেক্ষেত্রে প্রশ্ন হবে,এই যে বলা হল 'কিছুটা সময়' বা 'নির্দিষ্ট সময়'-এ বস্তুটি অপরিবর্তিত আছে, সেই একইরকম থাকাটা কার সাপেক্ষে ? যখন আমরা বলি 'অন্যরা বদলেছে, আমি বদলাই নি' -এখানে পরিবর্তণটা অন্যদের পরিবর্তণের সাপেক্ষেই বুঝতে হয়। বস্তুতঃ 'A-Series'-এর দ্বারাই কালিক পরিবর্তণ বা কালের গতিপথকে বোঝা যায়। যেহেতু 'B-Series'-এর দ্বারা পরিবর্তণকে বোঝা যায় না, তাই তার দ্বারা কালের ক্রমকেও বোঝা যায় না। যারা 'B-Series'-এর সমর্থক তারা যদি বলেন, 'A-Series'-ব্যতিরেকে কেবলমাত্র 'B-Series'-এর দ্বারা কালকে বোঝা যায় তাহলে তাদেরকে একথাও স্বীকার করতে হবে যে, B-Series'-এর দ্বারা পরিবর্তণকেও বোঝা যায়। এখন প্রশ্ন হল 'B-Series'-এর সমর্থকগণ কীভাবে পরিবর্তণকে ব্যাখ্যা করবেন ? ম্যাকটেগার্টের মতে 'B-Series'-এর দ্বারা পরিবর্তণকে বোঝা অসম্ভব। যদি জুলাই মাস আগস্ট মাসের পূর্ববর্তী হয় তবে এটি চিরকাল আগস্ট মাসের পূর্ববর্তীই থাকবে। এবং আগস্ট মাস চিরকাল পরবর্তীই থাকবে। সুতরাং দেখা যাচ্ছে, 'B-Series'-এ পরিবর্তণ ধরা পড়ে না। ফলে B-Series' কালকে বোঝার জন্য যথাযথ হতে পারে না। এবং সেক্ষেত্রে আমদেরকে স্বীকার করতে হবে যে, 'A-Series'-এর দ্বারাই কাল ও পরিবর্তণকে বুঝতে হবে।

ম্যাক টেগার্ট প্রথমে পরিবর্তণ ছাড়া কালকে যে ব্যাখ্যা করা যায় না তার সপক্ষে যুক্তি দিয়েছেন। তারপর তিনি বিচারপূর্বক দেখান যে, 'B-Series' পরিবর্তণকে ব্যখ্যা করতে অক্ষম। এবং তারপর তিনি প্রমাণ করেন 'A-Series'-যার দ্বারা আমরা পরিবর্তণকে জানি বলে মনে করি তা আসলে স্ববিরোধীতা দোষে দুষ্ট। সেহেতু, 'A-Series' কেও স্বীকার করা যায় না।

ফলস্বরূপ কালকেও স্বীকার করা যায় না। অর্থাৎ কালকে অসৎ বলতে হয়। আমরা ম্যাকটেগার্টের যুক্তিকে নিম্নলিখিত ভাবে গঠন করতে পারি –

- কালকে পরিবর্তণের মধ্য দিয়েই বোঝা যায়।
- পরিবর্তণকে শুধুমাত্র 'A-Series' – এর দ্বারাই বোঝা যায়।
- 'A-Series' স্ববিরোধী। সেজন্য সত্তাকে 'A-Series' দ্বারা ব্যাখ্যা করা যায় না।
- সুতরাং, কাল অসৎ।

এখন আমরা 'A-Series'-কে অস্বীকার করার জন্য ম্যাকটেগার্ট যে সকল যুক্তি দিয়েছেন সেগুলি আলোচনা করব। তিনি বলেন যদি আমরা 'A-Series'-কে স্বীকার করি তবে আমরা দুটি সমস্যার সম্মুখিন হব- ১) স্ববিরোধীতা। ২) অনবস্থা। 'A-Series'-কেনির্ধারণ করা হয় ঘটনার বৈশিষ্ট্যের দ্বারা। ঘটনাগুলি অতীত,বর্তমান বা ভবিষ্যৎকালীন হতে পারে। আমরা যদি কালের ক্ষণসমূহকে পৃথকভাবে অস্তিত্বশীল বলে মনে করি তাহলে তাদেরকেও অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকালীন বলতে হবে। ঘটনার এই বৈশিষ্ট্য হয় সম্বন্ধস্বরূপ হবে অথবা গুণ হবে। তবে ম্যাকটেগার্টের মতে আমরা 'A-Series'-এর নির্ধারক হিসাবে ঘটনাগুলির পারস্পরিক সম্বন্ধ বা ঘটনাগুলির গুণ যেটিকেই গ্রহণ করি না কেন তারা উভয়েই স্ববিরোধীতার স্বীকার হয়।

ম্যাকটেগার্ট বলেন অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ পরস্পর অসঙ্গতিপূর্ণ। কোন ঘটনা হয় অতীত অথবা বর্তমান অথবা ভবিষ্যৎ হবে। কোন ঘটনা একইসাথে অতীত ও বর্তমান বা বর্তমান ও ভবিষ্যৎ হতে পারে না। কালকে যেহেতু পরিবর্তণেরর সাপেক্ষেই বোঝা যায় এবং আমরা আমাদের অভিজ্ঞতায় ভবিষ্যৎকে যখন বর্তমানে বা বর্তমানকে অতীতে রূপান্তরিত হতে

দেখি তখনই এই পরিবর্তণ ধরা পড়ে, সেহেতু কালের এই বিভাজনগুলিকে একত্রে (যুগপৎ) অসঙ্গতিপূর্ণ বলতে হয়। কিন্তু প্রতিটি ঘটনাই এই বৈশিষ্ট্যের দ্বারা বিশিষ্ট। সুতরাং একটিমাত্র ঘটনা যখন একসাথে এই অসঙ্গতিপূর্ণ বৈশিষ্ট্যগুলির দ্বারা বিশিষ্ট হয় তখন সেখানে স্ববিরোধীতা দেখা দেয়। উপরিউক্ত সমস্যার সমাধানে কেউ বলতে পারেন, এই অসঙ্গতি তখনই দেখা দেয় যখন অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কাল যুগপৎ বা সমকালে উপস্থিত হয়। কিন্তু যখন তারা ধারাবাহিকভাবে বা ক্রমান্বয়ে উপস্থিত হয় তখন আর স্ববিরোধীতা থাকে না। ধরাযাক, আমরা বললাম, 'কোন একটি ঘটনা এখন যেটি বর্তমান, সেটি একদা ভবিষ্যতে ছিল এবং সেটি একসময় অতীত হবে'। ম্যাক টেগার্ট মনে করেন,এই বাক্যটিকে যদি আমরা বিশ্লেষণ করি তাহলে আমরা নিম্নলিখিত অবধারণগুলি পাই -

- 'ক'ঘটনাটি বর্তমান কালে বর্তমান। (বর্তমান কালের নিরিখে বর্তমান)
- 'ক'ঘটনাটি ভবিষ্যৎকালে অতীত (হবে)। (অতীতের নিরিখে ভবিষ্যৎ)
- 'ক'ঘটনাটি অতীতকালে ভবিষ্যৎ (রূপে ছিল)। (ভবিষ্যতের নিরিখে অতীত)

ম্যাকটেগার্ট বলেন,এই ব্যাখ্যা চক্রক দোষে দুষ্ট।কারণ এই ব্যাখ্যাতে প্রথমেই কালের ধারণাকে স্বীকার করে নেওয়া হচ্ছে এবং সেখানে ক্ষণগুলি হল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ। অর্থাৎ এখানে আমরা একটি পূর্বস্বীকৃতির আশ্রয় নিচ্ছি। এখানে 'ক্ষণ' বলে বিশেষ একজাতীয় কালখণ্ডকে স্বীকার করে নিচ্ছি এবং ক্ষণমাত্রই যে কালিক একথা সর্বজনস্বীকৃত। অর্থাৎ এখানে 'A-Series'-কে ব্যাখ্যা করার জন্য কালকে পূর্বস্বীকৃত রূপে গ্রহণ করা হয়েছে। অথচ আমরা এখানে কালকে ব্যাখ্যা করার জন্য 'A-Series'-কে গ্রহণ করেছিলাম। ফলে এখানে চক্রক দোষের সম্মুখিন হতে হয়।

এই সমস্যাটিকে যদি আমরা অন্যভাবে ব্যাখা করার চেষ্টা করি তাহলেও সেখানে অনবস্থা দোষের স্বীকার হতে হয়। যদি আমরা ক্ষণকে কালের থেকে পৃথক সত্তা হিসেবে স্বীকার করি তাহলে ক্ষণেরও অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ স্বীকার করতে হয়। তখন আমদেরকে বলতে হবে ক্ষণটি এইমুহুর্তে বর্তমান। ক্ষণটি একসময় ভবিষতে ছিল এবং একসময় অতীত হবে । তাহলে এই বাক্যটির অর্থ দাঁড়ায়, একটি ক্ষণ ধরাযাক, 'ক'। এই ক ক্ষনটি বর্তমান, $ক_{১}$ বর্তমান কালে। $ক_{১}$ অতীত, $ক_{২}$ ভবিষ্যৎ কালে, আবার $ক_{২}$ ভবিষ্যৎ $ক_{৩}$ অতীত কালে। এবং যদি এইভাবে চলতেই থাকে তাহলে অনবস্থা দেখা দেবে। এখন যদি আমরা এই ত্রয়ী বৈশিষ্ট্যযুক্ত হওয়ার অসঙ্গতিকে দূর করতে দ্বিতীয় কোন 'A-Series'-কে স্বীকার করি যার মধ্যে প্রথমটি অন্তর্ভূক্ত তাহলে তার অর্থ দাঁড়াবে কালের মধ্যে কাল অবস্থান করছে। ফলে দ্বিতীয় 'A-Series'-ও প্রথমটির মত একই দোষে দুষ্ট হয়। এবং সেই দোষও কেবলমাত্র আরও একটি 'A-Series' অর্থাৎ তৃতীয় 'A-Series'-কে স্বীকারের মধ্য দিয়ে দূর করা যেতে পারে। এবং এইভাবে ব্যাখ্যা করলে পুনরায় চতুর্থকে স্বীকার করতে হবে আর তারফলে সেই একই অনবস্থা দোষ দেখা দেবে।

এ.জে. এয়ার এই সমস্যা দুইভাবে সমাধান করার চেষ্টা করেছেন-

১) আমরা 'A-Series' কে 'B-Series'-এ পরিণত বা রূপান্তরিত করে সমস্যার সমাধানের চেষ্টা করতে পারি। কিন্তু তা করলে সেখানে অপর একটি সমস্যার সৃষ্টি হবে। তখন আর দেশ ও কালের মধ্যে পার্থক্য করা যাবে না।

২)	আমরা সমস্যার সমাধানের জন্য ‘বর্তমানত্ব’ কে কোন ঘটনার নিরিখে না বুঝে ‘ঘটমান বর্তমান’ -এর দ্বারা বুঝি তাহলেও সেখানে অন্য যে সমস্যা দেখা দেয় তা হল এই বর্ণনাত্মক ধর্মটি বিষয়ীগত হয়ে পড়বে।

এয়ার বলেন যদি আমরা ‘A-Series’ কে ‘B-Series’- এ পরিণত বা রূপান্তরিত করি সেক্ষেত্রে আমরা স্ববিরোধীতা এবং অনবস্থা দোষের হাত থেকে রক্ষা পাব। কারণ, ‘B-Series’- এর বিরুদ্ধে এখনো এই আপত্তি গুলো ওঠেই নি। কিন্তু সেখানে সমস্যা হল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ ঘটনাকে কোন ঘটনার অনুবর্তী বা পূর্ববর্তী হিসেবে বুঝতে হবে। যেমন- এ.পি.জে আব্দুল কালাম–এর রাষ্ট্রপতি হওয়ার ঘটনাটি প্রতিভা পাটিল-এর রাষ্ট্রপতি হওয়ার ঘটনার পূর্ববর্তী। এই দুই ঘটনাই ভারতের স্বাধীনতালাভের পরবর্তী। এই স্বাধীনতার সময়টি আবার পাকিস্থানের স্বাধীনতা লাভের সমকালীন ও রুশবিপ্লবের পরবর্তী। কিন্তু এক্ষেত্রে যে সমস্যা হবে সেটি হল দেশ ও কালের যে মূল পার্থক্যের ভিত্তি অর্থাৎ কালের প্রবহমানতা,তা আর ধরা পড়বে না। দেশ ও কাল সমধর্মী হয়ে পড়বে, যেহেতু ঘটনাগুলি অপরিবর্তনশীল। অর্থাৎ এভাবে ব্যাখ্যা করলে পরিবর্তণকে আর বোঝা যাবে না।

যদি বর্তমানত্বকে কোন ঘটনার নিরিখে না দেখি বা বর্ণনাত্মক ধর্ম হিসেবে ব্যাখ্যা না করে প্রদর্শনকারী ধর্ম (demonstrative) হিসেবে দেখি তাহলে সমস্যার সমাধান হতে পারে। যদি আমরা বলি বর্তমানত্ব বলতে বোঝায় ‘এখন ঘটছে’ তবে সেখানে আর বর্তমান ক্রিয়ার আধারের প্রয়োজন হয় না। কারণ ‘এখন’ মানে কোন সময় এই প্রশ্ন অবান্তর। ‘এখন’ শব্দটি উচ্চারণের সঙ্গে সঙ্গে এর অর্থ স্পষ্ট হয়ে যাচ্ছে যে, সেটি ঘটমান বর্তমানকে বোঝাচ্ছে। সুতরাং এখানে আর অনবস্থা বা স্ববিরোধীতার আপত্তি হবে না। কিন্তু এইভাবে সমাধান করলেও সেখানে অন্য যে সমস্যা দেখা দেয় সেটি হল সমস্ত ঘটনাকে বিষয়ীগত ভাবে চিহ্নিত

করতে হবে। কালে আশ্রিত ঘটনাবলীর ব্যাখ্যা একমাত্র সেই ব্যক্তির পক্ষেই দেওয়া সম্ভব যে নিজে ওই কালধারার অঙ্গ হয়ে আছে।

বর্তমানবাদ এবং নিত্যতাবাদ

(Presntism and Eternalism)

যদি 'A-Series'-কে বৈধ রূপে স্বীকার করা হয় তাহলে তার একটি পথ হবে বর্তমান কালকেই কেবলমাত্র সৎ রূপে স্বীকার করা (এ. এন. প্রায়র)। এই মতানুসারে বর্তমানত্ব, অতীতত্ব বা ভবিষ্যত্বকে ঘটনার ধর্ম হিসেবে দেখা হয় না। এগুলি মৌলিক ক্রিয়ার বিশেষণ রূপে চিহ্নিত হয়। কিন্তু প্রশ্ন হল, এই বর্তমান কালের অভিজ্ঞতা থেকে আমরা কি বর্তমান কালের কোন বিশেষ আধিবিদ্যক সত্তা সম্বন্ধে ধারণা করতে পারি ? অর্থাৎবর্তমান কালকে সৎ বলে মনে করতে পারি ? কেউ কেউ বলেন, বর্তমানবাদ ধারাবাহিক কালের ধারণার সাথে কোনভাবেই সঙ্গতিপূর্ণ নয়। সাধারণভাবে আমরা যে কালধারার কথা বলি,সেখানে ভবিষ্যৎনিকটবর্তী হয়ে বর্তমান কাল হয় এবং বর্তমান কাল অতিবাহিত হয়ে অতীতের পথে প্রবেশ করে। কিন্তু কালের এই গতিপথের ধারণার সাথে বর্তমানবাদ অসঙ্গতিপূর্ণ। যদি আমরা বর্তমানবাদকে সমর্থন করতে চাই তাহলে আমাদেরকে কালের গতিপথকে ব্যাখ্যা করার জন্য অন্য কিছু অনুমান করতে হবে।

আধুনিককালে, 'A-Theory' সবথেকে বেশি 'বর্তমানবাদ' হিসাবে জ্ঞাত হয়। বর্তমানবাদ Nowism হিসাবেও পরিচিত। বর্তমানবাদ অনুসারে কেবলমাত্র বর্তমান কালই সৎ। অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের কোন অস্তিত্ব নেই। সুতরাং বর্তমানবাদ কাল সংক্রান্ত অন্যান্য

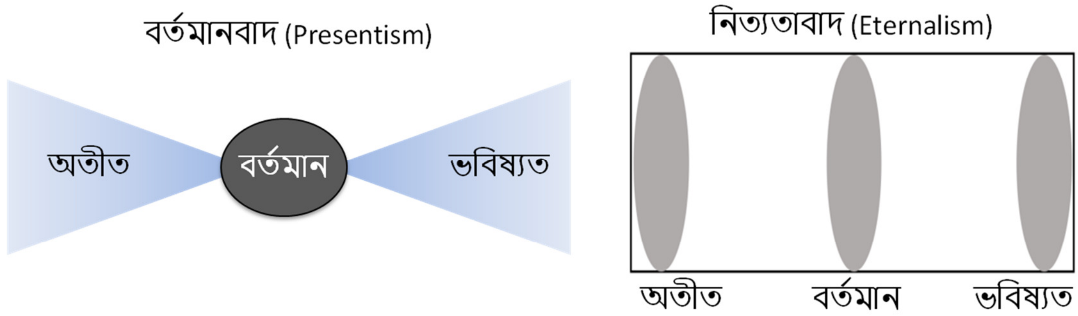
মতগুলির থেকে সম্পূর্ণ ভিন্ন। যারা এই বর্তমানবাদের সমর্থক তারা অতীত ও ভবিষ্যৎকালকে 'A-Theory' দ্বারা ব্যাখ্যা না করে অন্যভাবে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। ধরাযাক, 'আপেলটি গাছ থেকে পড়ছে' -এই অবধারনটিকেযদি আমরা বিশ্লেষণ করি, তাহলে 'আপেলটি এখন গাছ থেকে পড়ছে'-এটিই বাস্তবিক সত্য ঘটনা। কিন্তু এই একই ঘটনা যদি অতীত ও ভবিষ্যতে ঘটে তাহলে 'আপেলটি গাছ থেকে পড়ছে'-এইরূপ অবধারণ আমরা গঠন করিনা বা এই ঘটনটি বাস্তবে ঘটছে সেটিও বলা চলে না। বরং সেক্ষেত্রে বাস্তবিক সত্য হল, ঘটনাটি হয় ঘটেছিল অথবা ঘটবে। বিষয়টিকে অতীত ও ভবিষ্যৎরূপ আকারে আকারিত করে কালের বিভাজনের নির্দেশ করা হয়। যেমন- 'আপেলটি গাছ থেকে পড়ছিল'(অতীত) অথবা 'আপেলটি গাছ থেকে পড়বে'(ভবিষ্যৎ)।

বর্তমানবাদের অন্যতম দুর্বলতা হল এই তত্ত্ব আমাদের দৈনন্দিন অভিজ্ঞতার সাথে সর্বদা সামঞ্জস্যপূর্ণ হয় না। এখানে সাধারণভাবে যে আপত্তি ওঠে সেটি হল-আমারা অতীত ও ভবিষ্যৎকাল সম্বন্ধীয় কিছু সত্য অবধারণও পাই। যেমন- 'রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর অতীতে নোবেল পেয়েছিলেন'। এই বাক্যটি তখনই সত্য হতে পারে যখন অতীতকালে ঘটা ঘটনাটি সত্য এবং আমরা জানি বাস্তবিকই রবীন্দ্রনাথ অতীতে নোবেল পেয়েছিলেন। কিন্তু যদি আমরা বর্তমানবাদীদের অনুসরণ করে বলি অতীত ও ভবিষ্যৎ মিথ্যা সেক্ষেত্রে তাহলে উপরিউক্ত বাক্যটি মিথ্যা হয়ে যায়। তাছাড়া বর্তমানবাদের বিরুদ্ধে অপর একটি আপত্তি হল-বর্তমানবাদে যে বলা হয়, 'বর্তমানকালীন বস্তুই কেবল অস্তিত্বশীল'–এই অস্তিত্বশীল পদটি একাধিক অর্থবহ । আর অস্তিত্বশীল পদটি একাধিক অর্থবহ হওয়ায় বর্তমানবাদ মিথ্যা হয়ে পড়ে। আমরা যদি বর্তমানবাদকে বিশ্লেষণ করি তাহলে আমরা কতকগুলি অবধারণ পাই-

- কেবলমাত্র বর্তমানকালীন পদার্থই অস্তিত্বশীল।

- কেবলমাত্র বর্তমানকালীন পদার্থই বর্তমানে অস্তিত্বশীল, অতীতে অস্তিত্বশীল ছিল এবং ভবিষ্যতে অস্তিত্বশীল থাকবে।
- কেবলমাত্র বর্তমান কালীন পদার্থই নিশ্চিতরূপে অস্তিত্বশীল।

যদি এই অবধারণগুলিই বর্তমানবাদকে উপস্থাপন করে তবে কেউ আপত্তি করতে পারেন, উপরিউক্ত প্রথম অবধারণটি অবান্তর বা যুক্তিহীন। এবং দ্বিতীয় ও তৃতীয় অবধারণটি ও মিথ্যা। একথা বললে বর্তমানবাদকে হয় অবান্তর বা মিথ্যা বলতে হয়। এই আলোচনায় কালিক বিভাজনের আধিবিদ্যক সত্তা আলোচনা প্রসঙ্গে বর্তমানবাদের আলোচনা করা হল।



চিত্র ২: বর্তমানবাদ এবং নিত্যতাবাদ

অপরদিকে নিত্যতাবাদ অনুসারে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ-এই তিন কালই সমানভাবে সৎ। এই মতবাদ অনুসারে, বর্তমান বা 'এখন ঘটছে' অথবা কালিক বর্তমানতা 'Spatial Here'-এর মতই অস্তিত্বশীল। কাল বিষয়ক বিভিন্ন তত্ত্বের নিরিখে যদি আমরা বিচার করি তবে দেখব বর্তমানবাদ নিত্যতাবাদের সম্পূর্ণ বিপরীতধর্মী মতবাদ। বর্তমানবাদীদের কাছে যেমন কেবলমাত্র বর্তমানকালীন পদার্থেরই অস্তিত্ব আছে, নিত্যতবাদীদের কাছে তেমন অতীত বা ভবিষ্যৎকালীন পদার্থ যেমন বিলুপ্তপ্রায় প্রাণী বা চাঁদে মানুষেরও সমান অস্তিত্ব আছে। সেখানে আমরা কালের কোন প্রবহমানতা খুঁজে পাই না। একথা বলা ভুল হবে না যে, বর্তমানবাদে 'a-

temoral’ বা timeless সত্তাকে অস্বীকার করা হয়েছে। অপরদিকে নিত্যতাবাদ কালের যে গতিমানতা বা প্রবাহমানতা তাকে ব্যাখ্যা করতে পারে না। নিত্যতাবাদ স্বীকার করলে পরিবর্তণকেও ব্যাখ্যা করা যায় না।

এখন আমরা যদি ‘B Theory’-কে লক্ষ্য করি তাহলে দেখবো এটি তত্ত্বগতভাবে নিত্যতাবাদকে সমর্থন করে। ‘B Theory’-তে বর্তমানকালের কোন বিষয়গত সত্তা নেই। এবং তার মধ্যদিয়ে কালের গতিপথকেও বোঝা যায় না। ‘B Theory’-র অনুগামীরা বলেন যদিও এই তত্ত্ব অনুসারে কালের ক্রম বা প্রবাহকে বোঝা যায় না, কিন্তু তারা ‘গতিপথ’ বলতে কেবল পূর্ববর্তী ও পরবর্তী সমন্ধের ভিত্তিতেই কালের ক্রমকে বোঝেন।

সুতরাং উপরিউক্ত আলোচনা থেকে যে বিষয়টি বোঝা যায় সেটি হল, ম্যাকটেগার্ট কালের অস্তিত্ব নির্ণয়ে প্রথমে ‘A-Series’ কে পরীক্ষা করেছেন এবং দেখিয়েছেন যে ‘A-Series’ কে স্বীকার করলে আমদেরকে স্ববিরোধীতা এবং অনবস্থা দোষের সম্মুখিন হতে হয়। অপরদিকে, যদি আমরা ‘B-Series’ কে স্বীকার করি তবুও আমদেরকে আত্মকেন্দ্রিকতা দোষে দুষ্ট হতে হয়। ম্যাক টেগার্টের যুক্তিসমূহ বিশ্লেষণথেকে কালের স্বরূপ নির্ণয়ের ক্ষেত্রে এক নতুন দিক উন্মোচিত হয়। যথা-যখনই আমরা কালের অসত্তা প্রতিপাদন করার চেষ্টা করি আমরা দুটি বিকল্প পাই-হয় কালকে দেশের সাথে সম্পর্কিত করে বুঝতে হয় অথবা কালের সত্তা বিষয়ে বিষয়ীগত ব্যাখ্যার দ্বারা সন্তুষ্ট থাকতে হয়। যদি আমরা কালকে দেশের সাথে সম্বন্ধিত রূপে জানি তবে সেখানে কালের যে ধারাবাহিকতা তাকে অস্বীকার করতে হয় অপরদিকে যদি আমরা কালের বিষয়ীগত ব্যাখ্যা দিই তাহলে বিষয়গত সত্তা রূপে কালকে আর ব্যাখ্যা করা যাবে না। তবে এক্ষেত্রে যেটি গুরুত্বপূর্ন সেটি হলো আমরা যে বিকল্পই গ্রহণ করি না কালের চিরাচরিত ধারনা থেকে আমদেরকে বেরিয়ে আসতে হয়। আসলে ম্যাক টেগার্ট ও

জেনো উভয়েই জগতের অবভাসিক সত্তা বা কালিক রুপান্তর বিশিষ্ট বস্তু সত্তাকে স্ববিরোধী বলে মনে করেছেন। কিন্তু ম্যাক টেগার্ট এই বিরোধীতাকে কালিক ক্রমকে খণ্ডনের মধ্যমে ব্যখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। জেনো পরিবর্তণকে অস্বীকারের মাধ্যমে ব্যখ্যা করারচেষ্টা করেছেন।

এই অধ্যায়টির সমাপ্তিতে অপর এক পাশ্চাত্য দার্শনিক বোর্হেসের *'দ্য নিউ রেফ্যুটেশন অফ টাইম'* নামক প্রবন্ধটির উল্লেখ করে যেতে পারে যেখানে বোর্হেস চেষ্টা করেছেন কালের অনস্তিত্ব প্রমাণ করার। তিনি অন্য দার্শনিকদের থেকে আর একটু এগিয়ে গিয়ে ভেবেছেন- মুহূর্তের অতিরিক্ত অবিচ্ছিন্ন ধারাবাহিক কাল বলে কিছু নেই।[২৬] যেমন-ঢেউয়ের অতিরিক্ত নদী বলে কিছু নেই। কিন্তু এইরূপে কালের অস্তিত্ব অস্বীকার করলেও ক্ষণের অস্তিত্ব অস্বীকার করা যায় না। এবং প্রতিটি ক্ষণ থেকে যা পৃথক তেমন একটা ক্রম – পূর্ববর্তী ও পরবর্তী দুটোই থাকে। যদি বলা হয় কোন একটি বস্তু ততক্ষণই থাকে যতক্ষণ একটি ক্ষণ স্থায়ী হয়, তাহলে বলতে হবে 'এখন' ছাড়া আর কোন কাল নেই। আসলে অতীত চলে গেছে আর ভবিষ্যৎ আসেই নি। এখন অতীত এবং ভবিষ্যৎ যদি না থাকে তাহলে পড়ে থাকে বর্তমান। এখন প্রশ্ন হল এই বর্তমান বিভাজ্য না অবিভাজ্য ? কারণ কালক্ষণ যতই ছোট্ট ক্ষণ হোক না কেন, এই বর্তমানের যদি একটা শুরু আর একটা শেষ অংশ থাকে তাহলে সেই শুরুটা দিয়ে এই ক্ষণটি অতীতের সাথে সেতু আর শেষ ক্ষণ দিয়ে ভবিষ্যতের সাথে সেতু বাঁধবে। যদি বলা হয়, এমন শুরু ও শেষ ভাগ করা যায় না কারণ বর্তমান কেবল মাঝখান । তাহলে বলতে হবে যার আদি নেই, তার মধ্য ও থাকতে পারে না।

সুতরাং বলতে হবে বর্তমানের তিনটি ভাগ- আদি,মধ্য,অন্ত। আবার এই আদি হল অপসৃত অতীত (ধ্বংসাভাব), অন্ত হল ভবিষ্যৎ (প্রাগভাব)। তাহলে 'মধ্য' পড়ে থাকে

(বর্তমান)। এইভাবে বর্তমানের আবার তিনটি ভাগ হবে এবং শেষ পর্যন্ত অনবস্থা দোষ এড়াতে দেখা যাবে বর্তমান নেই।

বোর্হেস পুনরায় সময় না থাকার পক্ষে যুক্তি দেখানোর চেষ্টা করেছেন। এই যে ক্ষণের পর ক্ষণ তার পর ক্ষণ, পরপর যে ক্রম, সেই ক্রমের একটিকে অপরটি থেকে আলাদা করা যাবে কীভাবে ? ধরাযাক, আমার বিশ্ববিদ্যালয়ে আসা -একটি ঘটনা। বাসস্থান থেকে বাইরে বার হওয়া, যানবাহন মারফৎ বিশ্ববিদ্যালয়ে পৌছানো, তারপর হেঁটে দর্শন বিভাগে পৌছানোপ্রভৃতি বিভিন্ন ঘটনার সমাহার। এখন এই ঘটনাগুলিকে আলাদা করা যাচ্ছে বলে মুহূর্তগুলিকেও আলাদা করা যাচ্ছে, নাকি মুহূর্তগুলিকে আগে ঘটনা নিরপেক্ষভাবে আলাদা করে নিয়ে মুহূর্তের ভিত্তিতে ঘটনাগুলিকে আগে পরে বলা হচ্ছে ? আসলে এই ঘটনাগুলি পরস্পর পরস্পরের উপর নির্ভরশীল। অর্থাৎ একটির অস্তিত্ব অন্যটির উপর নির্ভরশীল। সুতরাং কালকে মনের কল্পনা ছাড়া আর কিছু বলা যায় না।

কিন্তু বোর্হেস উপরিউক্ত প্রবন্ধের শেষে বলেছেন, ‘আসলে তো ঐ মহাকাল ভয়ঙ্করই। কারণ তা লোহার মত দৃঢ়, অপরিবর্তণীয়, অমোঘ। সময়ই সেই দ্রব্য যা দিয়ে আমি নিজেও তৈরী। সময় একটা নদী যা আমাকে ঢেউ এ ঢেউ –এ উজিয়ে নিয়ে চলেছে। কিন্তু আমি নিজেই তো সেই নদী ! কাল একটি ব্যাঘ্র যা আমাকে কামড়ে কামড়ে ছিড়ে খুঁড়ে খেয়ে ফেলছে- অথচ আমিইসেই শার্দূল। সময় একটা আগুন, দুর্ভাগ্যবশতঃ বিশ্বজগৎ বাস্তবিক আছে, সত্তাবান। আর দুর্ভাগ্যবশতঃ আমি হলাম বোর্হেস !’[২৭]

উল্লেখসূত্র :

১। ’কালো বিদ্যতে। স চ সাপেক্ষিকঃ সিদ্ধঃ। প্রত্যুৎপন্নোঽনাগতশ্চাতীতম্ অপেক্ষ্য, অতীতোঽনাগতশ্চ প্রত্যুৎপন্নম্ অপেক্ষ্য প্রত্যুৎপন্নোঽতীতশ্চানাগতমপেক্ষ্য সিদ্ধঃ।‘মূলমধ্যমকারিকা, কালপরীক্ষা,কারিকা ১,অকুতোভয় টীকা।

২। যস্মাদ্ যস্য হি যত্রাসত্বং তত্তেন নাপেক্ষ্যতে। তদ্যথা বন্ধ্যা স্ত্রী স্বতনয়েন গগনমালতীলতা স্বকুসুমেন সিকতা স্বতৈনেন। মূলমধ্যমকারিকা, কালপরীক্ষা, কারিকা ১, প্রসন্নপদা টীকা।

৩। J.L.Garfield,TheFundamental Wisdom of the middle way, NagarjunasMulamadhyamakarika,Examination of time,chap-xix,Verse-1.

৪। ঐ

৫। DavidJ.Kalupahana,Mulamadyamakakarika of Nagarjuna; the philosophy of middle way, Examination of time,Verse-3

৬। ন্যায়সূত্র,গৌতম, সূত্র ২.১.৪১,ফণীভূষণ তর্কবাগীশকর্তৃক অনুবাদিত ও সম্পাদিত (২য় খন্ড)।

৭। ‘A non-static time is a temporal flux.’ DavidJ.Kalupahana, Mulamadyamakakarika of Nagarjuna; the philosophy of middle way, Examination of time, -Verse-5.

৮। ধম্মসঙ্গনি অত্থকথা।

9। DavidJ.Kalupahana,Mulamadyamakakarika of Nagarjuna; the philosophy of middle way, Examination of time,Verse-5

১০। উৎপাদ-স্থিতি-ভঙ্গানামসিদ্ধৌ নাস্তি সংস্কৃতম্/সংস্কৃতস্যাপ্রসিদ্ধৌ চ কথম্ সেৎস্যত্য অসংস্কৃতম্।,মূলমধ্যমককারিকা 'সংস্কৃত পরীক্ষা',কারিকা -৩৩

১১। মধুমিতা চট্টোপাধ্যায়, নাগার্জুনের দৃষ্টিতে কালের স্বরূপ বিশ্লেষণ,নাগার্জুনের দর্শন পরিক্রমা।

১২। '.......ত্রৈকালয়ম্ অসন্মাত্রং বিকল্পনা'। ১৯.৬ মূলমধ্যমকারিকা,পসন্নপদা

১৩। মধুমিতা চট্টোপাধ্যায়, নাগার্জুনের দৃষ্টিতে কালের স্বরূপ বিশ্লেষণ, নাগার্জুনের দর্শন পরিক্রমা। পৃষ্ঠা-৭১

১৪। তর্কসংগ্রহ, অন্নংভট্ট।

১৫। কিরনাবলী, উদয়নাচার্য,বিবৃতি ও অনুবাদ সহ (২য় খন্ড)সাধর্ম্য-বৈধর্ম্য প্রকরণ ,গৌরীনাথ শাস্ত্রী কর্তৃক অনুবাদিত।

১৬। ঐ

১৭। ঐ

১৮। ঐ

১৯। The khandanakhandakhadya,Shriharsha,Translated by Ganganath Jha,vol-2.

২০। কিরনাবলী, উদয়নাচার্য

২১। The khandanakhandakhadya,Shriharsha,Translated by Ganganath Jha,vol-2.

২২। ঐ

২৩। ‘If everything when it occupies an equal space at rest at that instant of time, and if that which is in locomotion is always occupying such a space at any moment, the flying arrow is therefore motionless at that instant of time and the next instant of time but if both instant of time are taken as the same instant or continuous instant of time then it is in motion’.Aristotle,Physics,translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye.

২৪। A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (London: Gollancz, 1936). Philosophy in the Twentieth Century.

২৫। ‘’if motion is a functional relation between time and position , then motion consists solely of the the pairing of times and positions. Motion consists not of traversing an infinitesimal distance in an infinitesimal time.’’….the question, how does an object get from one position to another, does not arise. ..The only point where Zeno probably erred was in inferring (if he did infer) that, because there is no change, therefore the world must be in the same state at one time as at another.’’W.C. Salmon (Ed.), Zeno’s Paradoxes, Bobbs-Merrill, New York 1970

২৬। J.L.Borges,Anew refutation of time.

২৭। তিন কাল, অরিন্দম চক্রবর্তী’।

চতুর্থ অধ্যায়:

সত্তা: কালিক অথবা অ-কালিক ?

সত্তা: কালিক অথবা অ-কালিক ?

পূর্ববর্তী তিনটি অধ্যায়ে কালের সত্তা বিষয়ক আলোচনার পর এই অধ্যায়ে আমরা বস্তুর প্রকৃত সত্তা এবং ক্রমাগত পরিবর্তনশীল সত্তার সাথে কালের সম্বন্ধ কি সেই প্রশ্নের উত্তর খুঁজবো। এবং পরিবর্তণ কী আদৌ বস্তুর সত্তায় কোন প্রভাব ফেলে ?- সেই বিষয়ে আলোচনা করব। ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন সম্প্রদায়ে 'সত্তা' শব্দটির প্রয়োগ হয়েছে হয় কোন বিষয়কে অস্তিত্বশীল বোঝাতে অথবা সৎরূপে গণ্য কোন বস্তুকে জানার জন্য। 'সৎ' -এর (real) আলোচনায় আমরা কতকগুলি শব্দের ব্যবহার হতে দেখি, যথা- সৎ, সত্যম্, সত্ত্বম্ এবং সত্তা। সত্যম্ এর অর্থ হল সত্য (truth), সত্তা শব্দের অর্থ হল অস্তিত্ব (existence), সত্ত্বম্ এর অর্থ হল অস্তিত্বশীল হওয়া, (to be existent)। 'সৎ' শব্দটির অর্থকে কেন্দ্র করে যেমন 'সত্য' ও **'অস্তিত্ব'** এই দুটি পদের মধ্যে সমস্যা সৃষ্টি হয় ঠিক তেমনই 'সত্য' এবং 'সৎ'- এই দুটি পদের মধ্যে সমস্যার সৃষ্টি হয় সংস্কৃত 'ভাব' শব্দটির অর্থকে কেন্দ্র করে। 'ভূ' ধাতু থেকে ভাব শব্দের উৎপত্তি। যার অর্থ হল 'হওয়া' (ভবতি)। ভবতি বা অস্তি এই পদের থেকেই 'সৎ' পদটি নিষ্কাশিত করা হয়েছে। ভবতি বা অস্তি পদ গুলিকে 'অস্তিত্বশীল' বোঝাতেই ব্যবহার করা হয়। কিন্তু যদি আমরা ভবতি বা অস্তি পদ গুলির ব্যবহারের ক্ষেত্রকে দেখি তাহলে দেখবো সেখানে ভিন্নতা আছে। অস্তি পদটি যেখানে 'পরিবর্তনহীন অস্তিত্বশীলতা' কে বোঝায় ভবতি পদটি সেখানে 'পরিবর্তনশীলতা' বা 'ক্রমশ হওয়াকে'(becoming) বোঝায়। উদাহরণ স্বরূপ বলা যায় যে-'আকবর মুঘল সম্রাট ছিলেন' এবং 'আকবর তৎকালীন ভারতবর্ষে রাজত্ব করতেন'- এই দুই এর মধ্যে যে পার্থক্য তা অস্তি ও ভবতির পার্থক্যের সমকক্ষ। তবে যাইহোক কোন কিছু অস্তিত্বশীল বললে তা সদর্থক ভাবে অবস্থান করছে একথাই বোঝায়। এবং সেটি যে অভাব থেকে ভিন্ন সেটিও বোঝায়।

তবে সতের ব্যবহার বিষয়ে কোন মতভেদ না থাকলেও সতের লক্ষণ বিষয়ে বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে মতপার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। 'সত্তা'র ধারণার এই পার্থ্যক্যের কারণ যদি আমরা অনুসন্ধান করতে চাই তবে প্রথমে আমদেরকে 'সত্তা' পদটির অর্থকে বুঝতে হবে। 'সত্তা' পদটির অর্থ হল সতের ভাব। দর্শনে 'ভাব' বলতে 'প্রবৃত্তিনিমিত্ত' কে বোঝায়। অর্থাৎ কোন বস্তুর ক্ষেত্রে কোন পদের ব্যবহারের কারণই হল প্রবৃত্তিনিমিত্ত। যে ধর্মের জন্য কোন বস্তু কোন নির্দিষ্ট পদের দ্বারা নির্দেশিত হয় তাই হল প্রবৃত্তিনিমিত্ত। সেই অর্থে আমরা সত্তা বলতে এমন এক ধর্মকে বুঝি যে ধর্মের জন্য বস্তুকে আমরা সৎ বা অস্তিত্বশীল রূপে জানি। এখন প্রশ্ন হল এই 'ধর্ম' বলতে আমরা কী বুঝি ? সেক্ষেত্রে আমদেরকে 'সত্তা' পদটিকে ভালভাবে জানতে হবে। কেউ বলতে পারেন যা অসতের বিপরীত তাই সৎ। সেক্ষেত্রে পুনরায় প্রশ্ন হবে অসৎ বলতে কী বোঝানো হয় ? অসৎ পদটির দুটি অর্থ হতে পারে- ১) অলীক ২) অভাব । অর্থাৎ আমরা বলতে পারি যা অলীক নয়, যার বাস্তবতা (বস্তুত্ব) আছে এবং যা অভাব স্বরূপ নয় অর্থাৎযা ভাব স্বরূপ তাই সৎ। এই আলোচনার নিরিখে বলা যায় বস্তুত্ব বা ভাবত্ব হল সত্তা।[১]

এখন যদি আমরা বিভিন্ন ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ের সতের লক্ষণ কীভাবে দেওয়া হয়েছে সেটি দেখি তাহলে তাদের ধারণাগত পার্থক্যকে আরও ভাল বোঝা যাবে। বৌদ্ধগণ সতের লক্ষণ দিতে গিয়ে বলেছেন, 'অর্থক্রিয়াকারিত্বং লক্ষণং সৎ'। অর্থাৎ যার কার্য উৎপাদন করার ক্ষমতা আছে তাই সৎ। ঠিক এই মতের বিপরীত মত পোষণ করেন অদ্বৈত বেদান্তিগণ। তাঁদের মতে 'ত্রিকাল অবাধিতত্বং লক্ষণং সৎ'। যা তিন কালে অবাধিত অর্থাৎ অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এই তিনকালেই যা বাধিত হয় না তাই সৎ। অপরদিকে ন্যায়-বৈশেষিক ও ভাট্ট মীমাংসকগণ জাতিকে সত্তা বলে স্বীকার করেছেন । এবং প্রভাকর মীমাংসকগণ সত্তাকে

‘প্রমাণগম্যত্ব’ বা ‘প্রমাণ সম্বন্ধযোগ্যত্ব’ বলে মনে করেছেন। অর্থাৎ যা কোনও প্রমাণের দ্বারা জ্ঞাত হয় তাই সৎ।

এই অধ্যায়ে সত্তা বিষয়ক আলোচনায় আমি বৌদ্ধ, অদ্বৈত বেদান্ত ও ন্যায় দর্শনে সত্তাকে কীভাবে ব্যাখ্যা করা হয়েছে সেই দিকটিতে আলোকপাত করব। আমি এই অধ্যায়ের শুরুতেই বলেছি সত্তার লক্ষণ বিষয়ে বৌদ্ধ ও বেদান্ত দর্শন সম্পূর্ণ বিপরীতধর্মী। বৌদ্ধমতে যা ক্ষণিক ও অনিত্য তাকেই সৎ বলা হয় অথচ ঠিক বিপরীতভাবে বেদান্তে যা নিত্য তাকেই সৎ বলা হচ্ছে। তবে এখানে আমরা দেখার চেষ্টা করব সত্তার লক্ষণ বিষয়ে তাদের মত পার্থক্য থাকলেও পরম সত্তা বিষয়ে তাদের মধ্যে কোন তত্ত্বগত মিল দেখতে পাওয়া যায় কিনা।

বৌদ্ধমতে সত্তার ক্ষণিকত্ব প্রমাণ

বৌদ্ধ দর্শনে সত্তা বিষয়ক আলোচনার পূর্বে বৌদ্ধ সম্প্রদায় সম্বন্ধে সামান্য ধারণার প্রয়োজন। বৌদ্ধ সম্প্রদায় মূলতঃ দুটি প্রধান শাখাতে বিভক্ত। মহাযান ও হীনযান। খৃষ্টীয় প্রথম শতাব্দীতে কুষাণবংশীয় সম্রাট কণিস্কের রাজত্বকালে বৌদ্ধগণের যে চতুর্থ সংগীতি বা মহাসভা অনুষ্ঠিত হয়েছিল তাতে মহাযানীদের মতবাদ স্থাপিত হয়। অশ্বঘোষ, নাগার্জুন, মৈত্রেয়নাথ ও অসঙ্গ এই মতের প্রধান অনুগামী। মহাযানী মতে এমন অনেক কিছুই অন্তর্ভূক্ত হয়েছিল যা ত্রিপিটকে ছিল না। এবং যারা শুধুমাত্র ত্রিপিটককে অনুসরণ করেছিলেন সেই সকল প্রাচীন মতাবলম্বীদেরকে মহাযানীগণ ‘হীনযানী’ আখ্যা দেন। যদিও হীনযানীগণ নিজেদেরকে ‘হীনযানী’ বলে মনে করেন না, তাঁরা নিজেদেরকে স্থবিরবাদী বলে দাবী করেন। সিংহল, ব্রহ্মদেশে হীনযানমত প্রচলিত। অপরদিকে তিব্বত, চীন, জাপান, কোরিয়া ও নেপালে মহাযান মত প্রচলিত। হীনযানীগণ

আবার মূলতঃ দুটি শাখাতে বিভক্ত-বৈভাষিক ও সৌত্রান্তিক। আর মহাযানীগণ মূলতঃ বিজ্ঞানবাদী বা যোগাচারবাদী এবং মাধ্যমিক বা শূন্যবাদী–এই দুই ভাগে বিভক্ত। এখানে উল্লেখ করা প্রয়োজন যে, মহাযান শাখার শাস্ত্রসমূহ প্রধানত সংস্কৃত ভাষাতে রচিত এবং হীনযান শাখার শাস্ত্র সমূহ প্রধানত পালি ভাষাতে রচিত।বুদ্ধের উক্তি তিনটি পিটকাকারে ত্রিপিটকে সংগৃহীত হয় পরবর্তী কালে। সর্বশেষ পিটকের নাম অভিধর্মপিটক। এই অভিধর্মপিটক অবলম্বন করেই দার্শনিক মত সমূহ বিকাশ লাভ করে। এই দার্শনিক মতগুলিই *অভিধর্মকোষ* গ্রন্থে সংগৃহীত হয়। সর্বাস্তিবাদিগণের বা বৈভাষিক ও সৌত্রান্তিকগণের দার্শনিক মতবাদ সমূহ এই গ্রন্থেই পাওয়া যায়।

ন্যায় দর্শনে জাগতিক বস্তু সমূহকে দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে-কৃতক পদার্থ (উৎপন্ন পদার্থ) ও অকৃতকপদার্থ (নিত্য পদার্থ)। কিন্তু বৌদ্ধদর্শনে জাগতিক বিষয় সমূহকে ক্ষণিক (অস্থায়ী) ও অক্ষণিক (স্থায়ী)- এই দুই ভাগে ভাগ করা হয়। তবে উভয় মত অনুসারে একথা সত্য যে যা কিছু ক্ষণিক বা অস্থায়ী তা অনিত্য এবং তা বিনাশপ্রাপ্ত হয়।[২] বৌদ্ধমতে যদি কোন কিছু স্বভাবতই ক্ষণিক বা বিনাশী হয় তবে তা তার উৎপত্তির পরক্ষণেই বিনাশপ্রাপ্ত হবে। বৌদ্ধদর্শনের এই ক্ষণিকত্ববাদ অন্যতম গুরুত্বপূর্ন মতবাদ। বুদ্ধের উপদেশাবলীর মধ্যে বস্তুর অনিত্যতার যে ধারণা ছিল সেটিই এই তত্ত্বের বীজ স্বরূপ। এবং ধীরে ধীরে তা ক্ষণিকত্ববাদের রূপ পায়। ‘অনিত্যতা’র যে ধারণা সকল বৌদ্ধ সম্প্রদায় স্বীকার করেন সেটিই পরবর্তীতে ক্ষণিকতার ধারণায় রূপান্তরিত হয়।[৩] অনিত্যতা ও ক্ষণিকতার অভিন্নতার একটি প্রকৃষ্ট উদাহরণ হল *মহাপদানসুত্তের* নিম্নলিখিত কারিকাটি-

‘এবম্ অনিচ্চা খো আনন্দ সংখারা,

এবম্ অদ্ধুবা আনন্দ সংখারা’॥

অর্থাৎ, আনন্দ! সকল বস্তুই হল ক্ষণিক ও অনিত্য।[৪]

এই প্রসঙ্গে উল্লেখ করা প্রয়োজন যে , যারা বৌদ্ধ সর্বাস্তিবাদী তারা আন্তরবিজ্ঞান বা মনোজাগতিক বস্তু এবং বাহ্যবস্তু উভয়ই স্বীকার করেন। বৈভাষিকগণ বলেন, বাহ্যবস্তুকে আমরা প্রত্যক্ষের মাধ্যমেই জানতে পারি। তাই বাহ্যবস্তু ক্ষণিক হলেও বাহ্যবস্তু প্রকৃতই অস্তিত্বশীল ও প্রত্যক্ষ প্রমাণগম্য। সৌত্রান্তিকদের মতে ইন্দ্রিয়ের সাথে ক্ষণিক পদার্থের সন্নিকর্ষই সম্ভব নয়, কারণ তার পূর্বেই তা বিনাশ প্রাপ্ত হয়। তাই, বাহ্যবস্তুকে অনুমানের দ্বারাই জানা যায়। তবে, বৈভাষিক ও সৌত্রান্তিক উভয়মতেই এই সমগ্র জগৎ দুইটি সমুদয়ে বা সংঘাতে বিভক্ত। ভূত-ভৌতিক বাহ্য সমুদয় ও চিত্তচৈত্ত্যাত্মক আভ্যন্তর সমুদায়। এখানে ভূত বলতে ক্ষিতি, অপ, তেজ, মরুৎ প্রভৃতির পরমাণুসকলকে বোঝানো হয়েছে। আর ভৌতিক বলতে ক্ষিত্যাদি পরমাণুসকল মিলিত হয়ে যে প্রতীয়মান জগৎ সৃষ্টি করে তাকে বোঝানো হয়। অপরদিকে চিত্ত বলতে বিজ্ঞানস্কন্ধকে গ্রহণ করতে হবে এবং চৈত্ত বলতে রূপস্কন্ধ, বেদনাস্কন্ধ, সংজ্ঞাস্কন্ধ ও সংস্কারস্কন্ধকে গ্রহণ করতে হবে। এই চিত্ত ও চৈত্তাত্মক পাঁচটি স্কন্ধের সমূহকে বলা হয় আভ্যন্তর সমুদায়। এই বাহ্য ও আভ্যন্তর সমুদায় মিলিত হয়েই আমাদের এই ব্যবহারিক জগৎগঠিত হয়। এই উভয় সমুদায়ই ক্ষণিক।

বৌদ্ধমতে, জাগতিক প্রত্যেক বস্তু সত্যই ক্ষণিক। তাদের মতে, জাগতিক পদার্থসমূহ যদি স্থায়ী হয়, তাহলে তার সত্তা আছে একথা আর বলা যাবে না। বৌদ্ধমতে অর্থক্রিয়াকারিত্ব বা ব্যবহারসম্পাদকত্বই সত্তা। তাঁরা বলেন, পদার্থ যদি স্থায়ী হয় তবে সেটি আর অর্থক্রিয়াকারী

হবে না। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে, একটি দন্ড যদি স্থায়ী হয় তবে তার দ্বারা ঘট উৎপাদন করা যাবে না। কারণ, দন্ড যদি স্থায়ী হয় তবে হয় সেটি একটি ঘট উৎপন্ন করবে অথবা একাধিক ঘট উৎপন্ন করবে। এখন যদি আমরা বলি দন্ডটি একটি ঘট উৎপন্ন করে তাহলে কুম্ভকারকে দ্বিতীয় ঘট উৎপন্ন করার সময় দ্বিতীয় দন্ড গ্রহণ করতে হবে,কিন্তু এমন দৃষ্টান্ত বাস্তবে লক্ষ্য করা যায় না। আবার যদি বলা হয় দন্ড একসাথে অনেকগুলি ঘট উৎপন্ন করে তাহলে বলতে হবে, যেহেতু দন্ডটির ঘট উৎপাদনের সামর্থ্য আছে তাইতাকার্য উৎপাদনে বিলম্ব করবে না। এবং যুগপৎ অনেকগুলি ঘট উৎপন্ন করে ফেলবে। কিন্তু এমন দৃষ্টান্তও বাস্তবে লক্ষ্য করা যায় না। অতএব একথা স্বীকার করতে হয় যে, দন্ডটি এক এক ক্ষণ মাত্র স্থায়ী। এবং এক এক ক্ষণ মাত্র স্থায়ী দন্ড এক একটি ঘটের উৎপাদনে সমর্থ্য। অর্থাৎ দন্ডটি ক্ষণিক। সুতরাং, দেখা যাচ্ছে বৌদ্ধমতে অর্থক্রিয়াকারিত্বই সত্তা। তাই সত্তাকে বুঝতে গেলে কারিত্রের ধারণাকে বিশদে জানা প্রয়োজন।

কারিত্রের ধারণা ও কালিক পার্থক্যের বিবরণ

বৌদ্ধদর্শনে সর্বাস্তিবাদীদের সবথেকে তাৎর্যপূর্ণ অবদান হল কারিত্রের প্রত্যয়। কারিত্রের ধারণা সত্তানিরূপণের মানদন্ড। যা সৎ তা অবশ্যই ক্রিয়াকারী হবে। এই কারিত্রই হল বর্তমানতার (actuality) অনুমাপক। এবং বর্তমানতা (actuality), সত্তা (reality) নিরূপণে অপরিহার্য।[৫] যা কিছু সৎ তা অবশ্যই অর্থক্রিয়াকারী হবে। কোন বস্তুর কার্য উৎপাদন ক্ষমতার উপর এই অর্থক্রিয়াকারিত্ব নির্ভর করে। যার কার্য উৎপাদন ক্ষমতা নেই তা বর্তমান বা ক্ষণিক নয়। সেই কারণেই অতীত ও ভবিষ্যৎ ধর্ম সৎ হলেও বর্তমান নয়, কেননা তাদের কারিত্র নেই। অতীত

ও ভবিষ্যৎকালের সত্তা থাকলেও তাদের কারিত্র না থাকায় তারা কার্য উৎপন্ন করতে পারে না। যেহেতু সর্বাস্তিবাদী কিছু দার্শনিক ত্রিবিধ কালিক সত্তা স্বীকার করেছেন, সুতরাং, দেখা যাচ্ছে, বর্তমানতা ও সত্তা তাদের কাছে সমব্যাপক নয়। আভিধার্মিক মতানুসারে প্রকৃত সত্তাকে (real) পরিবর্তিত বাহ্যিকসত্তার ধারণার সাহায্যেই ব্যাখ্যা করা হয়েছে।

অভিধর্মকোষে আমরা দেখি সর্বাস্তিবাদিগণ পার্থিব বস্তুর যে অস্থায়িত্বের বা কালিকতার (temporality) ধারণা তাকে একটি পদ্ধতি হিসেবে গ্রহণ করেছেন। অভিধর্মে আমরা যে সর্বাস্তিবাদের পরিচয় পাই সেখানে কালের দ্রব্য সত্তাকে অস্বীকার করা হয়েছে। কাল সেখানে নিরপেক্ষ সত্তা নাকি সাপেক্ষ সত্তা সেটি তাদের আলোচ্যবিষয় নয় অর্থাৎ, কাল স্বতন্ত্র দ্রব্য হিসাবে বা অন্য কোন সত্তার সাথে বা ঘটনার সাথে সম্বন্ধ বিশিষ্ট হয়ে কালিক বিভাজনের নিয়ামক হয় কী হয় না সে বিষয়ে তাঁরা আগ্রহী নন। বরং তাদের প্রধান উদ্দেশ্য বস্তুর অস্থায়ী সত্তা তথা পরিবর্তনের জ্ঞানকে ব্যাখ্যা করা।এই পরিবর্তনের জ্ঞানকে ব্যাখ্যা করতে গিয়ে তাঁরা বস্তুর সত্তাকে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎরূপে ব্যাখ্যা করেছেন।*মহাবিভাষাতে* [৬] আমরা দেখি যেখানে সকল কিছুকেই সৎ বলে বর্ণনা করা হয়েছে, সেখানে অতীত ও ভবিষ্যৎকাল, (কারিত্র না থাকলেও) বর্তমান কালের মতই সৎ। এইখানে আমরা সর্বাস্তিবাদীগণের বস্তুবাদের পরিচয় পাই। এমন নয় যে, এখানে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকে কালের তিনটি বিভাগ হিসাবে স্বীকার করা হচ্ছে, বরং অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতকে ধর্ম হিসেবে স্বীকার করা হয়েছে। অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎধর্মের নিরূপণে কাল নিয়ামক নয়বরং জাতি, স্থিতি, জরা-এই তিনটি সংস্কৃতলক্ষণ, ধর্মকে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎরূপে ব্যাখ্যা করে। এখানে বলা প্রয়োজন যে, ন্যায় বৈশেষিকগণ সকল কিছুকে যেমন 'পদার্থ' বলে অভিহিত করেন সর্বাস্তিবাদিগণও তেমন সকল কিছুকে 'ধর্ম' বলে অভিহিত করেছেন। আসলে ধর্ম পদার্থ ছাড়া

আর কিছু নয়। যা স্বলক্ষণ বা নিজের বিশেষ লক্ষণ দ্বারা বিশিষ্ট তাকেই ধর্ম বলে। *মহাবিভাষাতে* বলা হয়েছে, জাতি, স্থিতি, জরা- এই তিনটি সংস্কৃত লক্ষণ যখন সক্রিয় না হয় তখন ধর্মকে ভবিষ্যৎ বলা হয়। যদি এগুলির মধ্যে কোন একটি তার ক্রিয়া সমাপ্ত করে ফেলে এবং অন্য দুটি সক্রিয় থাকে তবে তাকে বর্তমান বলে। আর যদি এগুলি যদি ইতিমধ্যে তাদের সক্রিয়তা হারিয়ে ফেলে তবে তাকে বলা হয় অতীত।[৭] সুতরাং ধর্ম তথা সত্তা এক্ষেত্রে ত্রিবিধ কালিকতার নিরূপক।

বৌদ্ধ দর্শন বস্তুর ক্ষণিক সত্তায় বিশ্বাসী হলেও কোনও কোনও বৌদ্ধ সম্প্রদায় বস্তুর সত্তাকে ভিন্ন ভাবে ব্যাখ্যা করেছেন।[৮] বসুবন্ধু তাঁর *অভিধর্মকোষভাষ্যে* চারজন আচার্যের উল্লেখ করেছেন-ভদন্ত ঘোষক, ভদন্ত ধর্মত্রাত, ভদন্ত বসুমিত্র ও ভদন্ত বুদ্ধদেব। এই চারজন এক একভাবে কালিক বিভাজন ও পরিবর্তণকে ব্যাখ্যা করেছেন। এই চারজনই বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেন। তাঁরা পরিবর্তন ও বস্তু সত্তার ধারণা আলোচনা করেন। এই ধারণার সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণভাবে তাঁরা কালের স্বরূপ ও বস্তুর সত্তাকে বর্ণনা করেছেন। এখন দেখা যাক, এই চারজন আচার্য বস্তুর সত্তাকে কীভাবে ব্যাখ্যা করেছেন।

বস্তুর সত্তা সংক্রান্ত সর্বাস্তিবাদী আচার্য্য ভদন্ত ধর্মত্রাতের মতবাদ ভাবান্যথাবাদ। তাঁর মতে ধর্ম এবং ভাবের মধ্যে পার্থক্য হল ধর্ম তিন কালে একই থাকে। দ্রব্যত্ব অংশে কোন পরিবর্তন হয় না। পরিবর্তন হয় ভাবাংশে। বস্তুর আকার বা গুণেরই কেবল পরিবর্তন হয়। তাই যখন একটি সোনার কলস ভেঙে অন্য কিছু তৈরি করা হয় তখন সোনার দ্রব্যত্ব অংশে কোন পরিবর্তন হয় না। অর্থাৎ বস্তুর (ধর্মের) 'রূপ' বা উপাদান সর্বদা একই থাকে। শুধু তার 'ভাবের' পরিবর্তন হয়। অনুরূপভাবে, দুধ যেমন দইতে রূপান্তরিত হলে তার কেবল স্বাদ বা আকারের পরিবর্তন হয় কিন্তু উপাদান বা নিজস্ব সত্তা অপরিবর্তনীয় থাকে তেমনই ভাববস্তু

অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকালের মধ্যদিয়ে রূপান্তরিত হলেও সত্তাগত ভাবে একই থাকে। তেমনিই কাল অতীত ভাব ত্যাগ করে বর্তমান ভাব প্রাপ্ত হয় ও বর্তমান ভাব ত্যাগ করে ভবিষ্যৎ ভাব প্রাপ্ত হয়। ভাবের অন্যথা হয় না বলে এই মতবাদ ভাবান্যথাত্ববাদ নামে পরিচিত। কালের বিভাগ ধর্মের বিভাগ জন্য।

অপর একজন বৌদ্ধ দার্শনিক ভদন্ত ঘোষকের মতে যদি ভবিষ্যতকে, অতীত ও বর্তমানের থেকে বিচ্ছিন্ন বলে মনে করা হয় তাহলে বলতে হবে সেটি কখনই বর্তমান বা অতীত হতে পারবে না। কারণ যেটি ছিল না সেটি কখনো নতুন করে হতে পারে না (নাঽভূত্বাভাবঃ)।[৯] অনুরূপভাবে যদি অতীতকে, ভবিষ্যৎ ও বর্তমানের থেকে পৃথক করা হয়, তবে অতীত কীভাবে ভবিষ্যতের মধ্য দিয়ে বর্তমানে উন্নীত হয়েছিল সেটিকেও আর বোঝা যাবে না।উদাহরণস্বরূপ ভদন্ত ঘোষক বলেন, একজন পুরুষ একজন নারীর প্রতি আকর্ষিত হয়েও অন্যজনের প্রতি অননুরক্ত থাকতে পারেন। একইব্যাক্তি একই সময়েহয়ত দুটি নারীর প্রতি একই রকম অনুরক্ত হন না। কিন্তু এই ধরনের সম্পর্কে কোন বিরোধ নেই। কারণ, যখন একজনের প্রতি সম্বন্ধ স্পষ্ট তখন অন্য সম্পর্কটি লুক্কায়িত বা অস্পষ্ট থাকে। ঠিক তেমনিই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎকাল সহাবস্থান করলেও কোন বিরোধ দেখা দেয় না। যেহেতু একটি যখন সুস্পষ্ট অন্য দুটি তখন অস্পষ্ট থাকে। অর্থাৎ, কোনবস্তু অতীতের লক্ষণ দ্বারা বিশেষিত হয়েও ভবিষ্যৎ ও বর্তমানের লক্ষণ থেকে বিচ্ছিন্ন থাকতে পারে।

অপরদিকে, ভদন্ত বসুমিত্রের মতে পরিবর্তন হল অবস্থার বৈচিত্র বা কোনবস্তুর অবস্থান্তর। বস্তু যখন যে অবস্থার মধ্য দিয়ে যায় তখন সেই নাম ধারণ করে। কিন্তু তাতে তার স্বরূপের হানি হয় না। একটি ধর্মকে তখনই ভবিষ্যৎ বলে আখ্যায়িত করা হয় যখন সেটি কারিত্রের দ্বারা বিশেষিত নয় বা বস্তুটি অর্থক্রিয়াকারী নয়। যখন সেটি অর্থক্রিয়াকারী তখন

সেটি বর্তমান এবং যখন তার অর্থক্রিয়াকারীত্ব গত হয় তখন সেটি অতীত।[১০] বসুমিত্রের এই মতবাদ *অবস্থান্যথাত্ববাদ* নামে পরিচিত।উদাহরণ স্বরূপ বলা যায় গণনাযন্ত্রের একইরকম বল যেমন এক, দশ বা একশকে বোঝায় ঠিক তেমনিই অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ ভিন্ন ভিন্ন কালের মধ্য দিয়ে যাওয়ার সময়বস্তুটি ভিন্ন ভিন্ন নামে পরিচিত হয়। সেখানে ধর্মের অবস্থার পরিবর্তন হলেও ধর্মের স্বভাবে কোন পরিবর্তন হয় না। বসুমিত্রের মতে এই কারিত্র বা অর্থক্রিয়াকারিত্বই হল কালিক বিভাজনের কারণ।

অপর একজন বৌদ্ধ দার্শনিক ভদন্ত বুদ্ধদেব অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতকে পূর্ববর্তী কাল ও পরবর্তী কালের দ্বারা বোঝার চেষ্টা করেছেন। অতীত হল বর্তমানের পূর্ববর্তী, বর্তমান হল ভবিষ্যতের পূর্ববর্তী এবং অতীতের পরবর্তী ইত্যাদি। এই মতবাদ অন্যথান্যথাত্ববাদ নামে পরিচিত। এই তত্ত্বে পরিবর্তনকে কালিক সাপেক্ষতার নিরিখে ব্যাখ্যা করা হয়েছে। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে, একই নারী কখনো তার কন্যার কাছে মা, আবার তার মায়ের কাছে কন্যা, আবার তার ভাই-এর কাছে বোন হিসেবে পরিচিত।

সুতরাং উপরিউক্ত চারটি মতের আলোচনা থেকে আমরা বুঝতে পারি, এই চারজন বৌদ্ধ দার্শনিকই বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেন এবং তাঁরা মনে করেন,বাহ্যবস্তুর পরিবর্তনের মধ্যেও ধর্মের স্বভাব বা স্বরূপ অক্ষুণ্ণ থাকে। যেহেতু বৌদ্ধদর্শনে পরিবর্তনশীলতাই অস্তিত্বের মানদন্ড সেহেতু এই পরিবর্তনকে কেউ ধর্মের ভাব, কেউ লক্ষণ, কেউ অবস্থা বা কেউ সাপেক্ষিক সম্বন্ধের মধ্যমে ব্যাখ্যা করতে চেয়েছেন। পরিবর্তন ও কালিকতা এদের কাছে পরস্পর সম্পৃক্ত।

এই আলোচনা থেকে বোঝা যায়, পরিবর্তনকে বোঝার জন্য 'ধর্মের স্বভাব' কে জানা খুবই জরুরী। কারিত্রের ধারণা ছাড়া যেহেতু বস্তুর স্বভাবকে জানা যায় না তাই এইপ্রসঙ্গে *মহাবিভাষার* টীকাকার বসুমিত্রের কারিত্রের ধারণা আলোচনার বিশেষ প্রয়োজন। তাঁরমতে কারিত্র হল কার্যকরণ সম্পর্ক এবং তার থেকেই আমারা বস্তুর ধর্মকে বা স্বভাবকে জানতে পারি।

মহাবিভাষাতে বলা হয়েছে কারিত্রই ধর্মের স্বলক্ষণ বা স্বভাব বা স্বরূপকে নির্ধারন করে। ধর্মের এবং কারিত্রের মধ্যে সম্বন্ধ বিষয়ে যদিও *মহাবিভাষাতে* কোনও উত্তর পাওয়া যায় না। কারিত্র ও স্বভাব এক না ভিন্ন-সেই প্রসঙ্গে মহাবিভাষাতে বলা হয়েছে, 'কারিত্র ও স্বভাব এক না ভিন্ন সেটি নির্ধারন করা যায় না, প্রতিটি সাশ্রব ধর্মের স্বভাবের লক্ষণ অনিত্য। এগুলির মধ্যে কোন লক্ষণ পরস্পরের সাথে অভিন্ন ও কোনটি ভিন্ন তা বোঝা যায় না।'[১১]

আমরা আগেই বলেছি *মহাবিভাষাতে* কালিক বিভাজনের নিয়ামক হিসাবে কারিত্রকে স্বীকার করা হয়েছে । যে সংস্কৃত ধর্মে এখনো পর্যন্ত কারিত্র উৎপন্ন হয়নি তাকে ভবিষ্যৎ বলা হয়। যে সংস্কৃত ধর্মে সবেমাত্র কারিত্র উৎপন্ন হয়েছে তাকে বর্তমান বলা হয়, আর যে সংস্কৃত ধর্মের কারিত্র ইতিমধ্যে ধ্বংস হয়ে গেছে তাকে অতীত বলা হয়। কিন্তু কারিত্রের সাথে স্বভাবের সম্বন্ধকে অনিশ্চিত বলে বর্ণনা করায় সব সমস্যার উৎপত্তি হয়।

যদি আমরা কারিত্র ও স্বভাবকে অভিন্ন বলে বর্ণনা করি তাহলে আমদেরকে বলতে হবে কেবলমাত্র বর্তমানকালীন ধর্মেরই কারিত্র থাকে। অতীত ও ভবিষ্যৎকালীন ধর্মের কারিত্র থাকে না। সুতরাং তাদেরকে আর সৎ বলা যায় না। শুধুমাত্র বর্তমান ধর্মকেই সৎ বলতে হয়। কিন্তু একথা স্বীকার করা যায় না কারণ সর্বাস্তিবাদিগণ অতীত ও ভবিষ্যতকে বর্তমানের মতই সৎ

বলে স্বীকার করেছেন। সমস্যা হল যদি ধর্মকে যখন তার কার্য উৎপাদন করার ক্ষমতা থাকে শুধুমাত্র তখনই বর্তমান বলে গণ্য করা হয়, তাহলে বলতে হবে চোখ যখন তার দেখা ক্রিয়াটি করে না তখন সেটি বর্তমান নয়। কিন্তু আমরা একথা সকলেই জানি অন্ধকারে দেখা না গেলেও তার দ্বারা চক্ষুধর্মকে অস্বীকার করা যায় না। বা একথা বলা যায় না যে, সেই সময় চোখের দেখা নামক ক্রিয়াটি করার ক্ষমতা ছিল না।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে, সর্বাস্তিবাদিগণ কারিত্রকে কালের বিভাজনের কারণ বলে বর্ণনা করায় এই অসুবিধার সম্মুখীন হতে হয়। *অভিধর্মকোষভাষ্য*-এ বসুমিত্র, মহাবিভাষাকে অনুসরণ করে কারিত্রের ধারণাকে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। তাঁর মতে কারিত্র শুধুমাত্র ক্রিয়া নয়। কারিত্র হল কার্য উৎপাদন মূলক ক্রিয়া। এই ব্যাখ্যা অনুযায়ী অন্যান্য পূর্ববর্তী ধর্মগুলিও যেমন ধরাযাক, ক, খ, গ প্রভৃতি ধর্মগুলির দ্বারা ‘অ’ নামক ধর্মের কার্য উৎপাদন ক্ষমতা নির্ধারিত হয় এবং এই পূর্ববর্তী ধর্মগুলির সাথে ‘অ’ ধর্মটির ক্রিয়া কার্যকারণ সম্বন্ধে আবদ্ধ। আমরা যদি এই ব্যাখ্যা অনুসরণ করি তাহলে বুঝব কারিত্র হল কোন ধর্মের ফল উৎপাদন সামর্থ্য। এই তত্ত্ব অনুসরণ করে যদি কারিত্রকে বোঝা হয় তবে ‘দেখা’ ক্রিয়াটির ক্ষেত্রে অন্ধকারের বাধা থাকলেও চক্ষুইন্দ্রিয়ের বর্তমান অবস্থাকে ব্যাখ্যা করতে পারব। কারণ এক্ষেত্রে চক্ষু ধর্মের কারিত্র তার নিজস্ব দেখার ক্ষমতার উপর নির্ভর করে না। এক্ষেত্রে চক্ষু ধর্মের কারিত্র অন্য ধর্ম গুলির নির্ধারক হিসেবে কাজ করে। যাইহোক, এখানে আমরা যদি একটি ধর্মের কারিত্রকে অন্যান্য ধর্মের সাথে সম্বন্ধযুক্ত করেই ব্যাখ্যা করি সেক্ষেত্রে আমাদের অন্য সমস্যার সম্মুখিন হতে হবে। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে, একটি ধর্মের কারিত্রকে অন্যান্য ধর্মের সাথে সম্বন্ধযুক্ত করলে অতীত ধর্ম, বর্তমান বলে গণ্য হবে।[১২] একটি কর্মের ফল, কর্মটি সম্পাদনের কিছুসময় পর উৎপন্ন হয়। কর্মটির কারণঐ কর্মের ফল যখন উৎপন্ন হয়নিতার পূর্বে বিনাশ

প্রাপ্ত হয়। সুতরাং, একথা বলা যেতে পারে, একটি ধর্মের অন্য ধর্মের দ্বারা নির্ধারিত হওয়ার ক্ষেত্রে প্রথম ধর্মটির উৎপত্তি, স্থিতি ও বিনাশের মুহূর্তের পরও স্থায়ী হয়। তাহলে কী একথা বলা যায় যতক্ষণ না অব্দি ফলোৎপাদন হচ্ছে অতীত, ততক্ষণ পর্যন্ত বর্তমান থাকে ?[১৩]

সর্বাস্তিবাদীদের কারিত্রের ধারণা বিভিন্ন অসুবিধার সম্মুখিন হওয়ায় *অভিধর্মকোষে*-র অন্যতম ভাষ্যকারভদন্ত সংঘভদ্র (পঞ্চম শতাব্দী),কারিত্রের ধারণাকে অন্য একটি ভঙ্গীতে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেন। সংঘভদ্র *কারিত্রের* এই ধারণার প্রবর্তনের মধ্য দিয়ে সর্বাস্তিবাদীদের *কারিত্রের* ধারণার বিরুদ্ধে সৌত্রান্তিকগণের দ্বারা উত্থাপিত আপত্তি সমূহকে পরিহার করার চেষ্টা করেছেন। এখানে সৌত্রান্তিকগণের দ্বারা উত্থাপিত মূল আপত্তি হল- *কারিত্র* বলতে যদি দেখা ক্রিয়াকেই বোঝায় তবে চক্ষু যখন দর্শন ক্রিয়া সম্পাদন করছে না তখন কারিত্রকে কীভাবে ব্যাখ্যা করা হবে ? অথবা যদি ফলদান বা কার্য উৎপাদনকেই *কারিত্রের* নির্নায়ক বলা হয় তবে অতীত ও বর্তমানের সহাবস্থানের সমস্যা হবে। এই আপত্তি নিরসনের জন্য সংঘভদ্র *কারিত্রকে* কার্য-কারণের ধারণার সাহায্যে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। তাঁর মতে কোন ধর্মের কারিত্র তার কার্য উৎপাদন করার ক্ষমতার উপর নির্ভর করেনা। বরং *কারিত্র* হল কার্য উৎপাদন করার সামর্থ্য বা ফলাক্ষেপ শক্তি।[14] তিনি ধর্মের অতীতত্ব, বর্তমানত্ব ও ভবিষ্যত্বকে এই সামর্থ্যের উপস্থিতি ও অভাব হিসেবে ব্যাখ্যা করেছেন। অন্যভাবে বলা যায়, *কারিত্র* হল এমন একটি ব্যাপার যার দ্বারা চক্ষু দেখতে সমর্থ্য হয় বা কান শুনতে সমর্থ্য হয়।

সংঘভদ্রের মতে, *কারিত্র* হল ফলাক্ষেপ শক্তি, কার্যের প্রকৃত ফলোৎপত্তি নয়। কারণ, প্রকৃত ফল উৎপাদন কেবলমাত্র বর্তমান কালেই হয়। অতীত কারণের কার্য উৎপাদনকরার ক্ষমতা থাকে না। সুতরাং অতীত ধর্মের *কারিত্র* থাকে না। কারিত্রকে এই ভাবে ফলাক্ষেপ সমর্থ্যের দ্বারা ব্যাখ্যা করায় *কারিত্রের* সংজ্ঞা আর অতীত ধর্মে অতিব্যাপ্ত হয় না। কারণ

ফলাক্ষেপ কেবলমাত্র বর্তমান ধর্মেই থাকতে পারে। এইভাবে সর্বাস্তিবাদীগণ বর্তমানতার (actuality) দ্বারা *কারিত্র* কে ব্যাখ্যা করেছেন। এবং *কারিত্রের* দ্বারা সত্তাবান (real) হওয়াকে ব্যাখ্যা করেছেন।

ন্যায়মতে সত্তাবান পদার্থ কালিক ও নিত্য উভয়ই

ন্যায়-বৈশেষিকগণ সত্তার যে লক্ষণ দিয়েছেন তা থেকে বোঝা যায় তারা সত্তাকে বস্তুত্ব বা ভাবত্ব –এই দুটির কোনটির দ্বারা ব্যাখ্যা করেন নি। তারা সত্তাকে সামান্য বা জাতি রূপে স্বীকার করেছেন। এই সত্তা জাতি কেবলমাত্র দ্রব্য, গুণ এবং কর্মেই থাকে । আর এই সত্তা জাতির আশ্রয় যে পদার্থ হয় তাই সৎ। প্রশস্তপাদ সামান্যকে দুই ভাগে বাগ করেছেন-পর এবং অপর। যে সামান্য কেবল ব্যাপ্য, কিন্তু ব্যাপক নয় তাকে অপর সামান্য বলে। যে সামান্য সমস্ত জাতির ব্যাপক তাকে পর সামান্য বলা হয়। সত্তা হল পর সামান্য, কারণ সত্তা মহা বিষয়ক। এই জন্য সত্তা সমান্য কেবল অনুগত প্রতীতির নিয়ামক হয় এবং তার ফলে তা কেবল সামান্যই। বৈশেষিক দর্শনে দ্রব্য, গুণ ও কর্ম এই তিনটি পদার্থেই উপস্থিত জাতিকে, পরা জাতি বা সত্তা জাতি বলা হয়েছে। আচার্য তাঁর *ভাষাপরিচ্ছেদ* গ্রন্থের অষ্টম সংখ্যক কারিকায় বলেছেন, দ্রব্য, গুণ ও কর্মে সত্তা জাতির বৃত্তি থাকায় এই তিনটি পদার্থ হল সত্তা জাতি বা পর সামান্য নামক পদার্থ। *বৈশেষিকসূত্রে* (১.২.৭) সত্তার সংজ্ঞার মধ্যে সৎ পদটি বিদ্যমান। ‘সত্তা’ হল ‘সৎ’-এর বিশেষ রূপ যা সত্তা ধারণার মধ্যেই মধ্যেই অন্তর্গত।

সুতরাং ন্যায়-বৈশেষিকগণ সত্তাকে জাতি রূপে ব্যাখ্যা করায় একথা বোঝা যায় যে, তাদের সত্তার ধারণা সৎ হওয়া বা অস্তিত্বশীল হওয়া থেকে ভিন্ন। আর একথা বললে

কেবলমাত্র দ্রব্য, গুণ ও কর্মকেই সৎ বলতে হয়। কিন্তু নৈয়ায়িকগণ অভাবসহ অন্য ছয়টি পদার্থকেও সৎ বলেই স্বীকার করেন। একথা বলা যায় না যে, সৎ হতে হলে সত্তা জাতি থাকতেই হবে। একটি বস্তুকে যদি কোন প্রমাণের দ্বারা প্রতিষ্ঠা করা যায় তবে তা সৎ বলে গণ্য হবে। এই অর্থে যার সত্তা জাতি আছে এবং যার সত্তা জাতি নেই তাদের উভয়কেই সৎ বলে স্বীকার করতে হবে। ন্যায়-বৈশেষিকগণ সত্তার যে লক্ষণ দিয়েছেন সেই লক্ষণ অনুসারে সত্তাকে ভাবত্ব –এর সাথে অভিন্ন বলা যায় না। যেহেতু সত্তা জাতি ছয়টি ভাব পদর্থে উপস্থিত থাকে না। ভাবত্ব এমন এক ধর্ম, যা জাতির সমকক্ষ নয়।

সুতরাং আমরা দেখতে পাচ্ছি যে সত্তা পদটির বিভিন্ন অর্থের কারণ হল, 'সৎ' পদটির বিভিন্ন স্থানে বিভিন্ন অর্থে ব্যবহার। কখনো *সৎ* বলতে বাস্তব সত্য বা বস্তুত্ব (real) বোঝানো হয়েছে আবার কখনো *সৎ* বলতে ভাবত্ব (সদর্থক ধর্ম) বোঝানো হয়েছে, আবার কখনো *সৎ* বলতে সত্তা জাতি বোঝানো হয়েছে। তবে ন্যায়-বৈশেষিকসম্মত সত্তা জাতি রূপে সতের ব্যবহারকে এখানে অধিক পারিভাষিক বলে বর্ণনা করা যেতে পারে'।[১৫]

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের দৃষ্টিকোণ থেকে সত্তার ধারণার মূল্যায়ন

অদ্বৈত বেদান্তিগণ তাঁদের অদ্বৈততত্ত্ব প্রতিষ্ঠা করার জন্য একদিকে যেমন বহুত্ববাদী ন্যায়-বৈশেষিকমত খণ্ডন করেছেন অন্যদিকে দ্বৈতবাদী সাংখ্যমত (প্রকৃতি ও পুরুষ) ও অস্বীকার করেছেন। 'অদ্বৈত' এই কথাটিই নির্দেশ করে যে, অদ্বৈত বেদান্তীগণ তাঁদের অধিবিদ্যাকে অদ্বয় সত্তার ধারণার উপর ভিত্তি করে গড়ে তুলেছেন। উপনিষদে যে সত্তার ধারণা প্রকাশিত হয়েছে সেটিই অদ্বৈত বেদান্তের মূল তত্ত্ব। আর এই অদ্বয় সত্তা হল ব্রহ্ম, যা অনন্ত ও অবাধিত। আর

এই তত্ত্বের সাথে সামঞ্জস্য রেখেই বেদান্তীগণ জগতের বহুত্বকেমায়ার দ্বারা ব্যাখ্যা করেছেন। এই জগতকে অবভাসরূপে বা বাধিত সত্তার দ্বারা ব্যাখ্যা করেছেন। অদ্বৈত মতে পরম সৎ হল ব্রহ্ম। এই পরম সত্তা হল তাই, যাতে আমাদের উৎপত্তি, স্থিতি ও বিনাশ হয়। পরম সত্তা হল সমগ্রতা; যা সমগ্র জগতকে অন্তর্ভূক্ত করে, যার বহির্ভূত কিছুই নেই।

আমরা জানি, অদ্বৈত মতে দ্বৈত মিথ্যা। অদ্বৈত সত্তাই একমাত্র এই জগতের অধিষ্ঠান।কিন্তু যারা দ্বৈতবাদী তাঁরা এই জগতকে মিথ্যা বলেন না। তাঁরা এই জগতকে সৎ বলে বর্ণনা করেছেন এবং এর সপক্ষে তাঁরা শ্রুতি প্রমাণ দেন- ‘বিশ্বম্ সত্যম্’ অর্থাৎ এই জগত সত্য।[১৬] ন্যায়-বৈশেষিক ও যোগ দর্শনে ঈশ্বরের সত্তা (Reality) স্বীকার করা হলেও, অদ্বৈত বেদান্তিগণ ঈশ্বরকে সগুণ ব্রহ্ম রূপে বর্ণনা করেছেন। নির্গুণ ব্রহ্মই তাদের কাছে পরম সত্তা।

অদ্বৈত মতে, এই অদ্বয় সত্তা দেশ, কাল ও অন্যান্য সকল বস্তুর উর্দ্ধে। সৎ হল আধিবিদ্যক সত্য যা কোন কিছুর সাথেই সম্বন্ধযুক্ত নয়। এটি শুধুমাত্র চেতনা (চিৎ বা জ্ঞান স্বরূপ)। দেশ, কাল ও কারণতা এই সকল কিছু ভ্রমমাত্র। এগুলি কোন ভাবেই অদ্বয় সত্তার সাথে সংযুক্ত হতে পারে না। অদ্বৈত বেদান্ত অনুসারে ব্রহ্মাত্মাই হল একমাত্র সত্য। সকল মহাবাক্য দ্বারা এই সত্যই প্রতিষ্ঠিত হয় যে, ব্রহ্ম ও আত্মা অভিন্ন।

এখন প্রশ্ন হল বেদান্তীগণ ব্রহ্মকেই কেন পরম সত্তা (ultimate real) বা পারমার্থিক সৎ হিসাবে গ্রহণ করেন ? অন্যভাবে বলা যেতে পারে, অদ্বৈত মতে সৎ-এর লক্ষণ কী ? সৎ-এর লক্ষণ আলোচনার পূর্বে শঙ্করাচার্যের দর্শনে ‘সৎ’ শব্দটি কী অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে সেটি জানতে হবে। ‘সৎ’-এর (real) আলোচনায় সৎ, সত্যম্, সত্ত্বম্ এবং সত্তা –এই শব্দগুলির

ব্যবহার হতে দেখি তা আমরা আগেই উল্লেখ করেছি। শঙ্করাচার্য বলেছেন, 'ব্রহ্ম সত্যম,জগন্মিথ্যা,জীব ব্রহ্মৈব নাপরঃ'। এখানে সত্য পদটির অর্থ করা যেতে পারে হয় সত্য অথবা সৎ। 'সত্ত্বম্'-এর অর্থ অস্তিত্বশীল হওয়া হলেও এই পদটি সচারচর ব্যবহৃত হয় না। অপরদিকে সত্তা পদটিও বিভিন্ন দর্শনে বিশেষ অর্থ বহন করে। এখানে দেখা যায় সৎ ও সত্য পদ দুটি ব্রহ্ম –এর ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা হলেও সত্তা বা সত্ত্বম্- পদদুটি সেই ভাবে ব্রহ্মের ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা হয় না। সৎ বলতে আমরা যেভাবে অস্তিত্বশীল হওয়াকে বুঝি সত্তা বলতে সেভাবে অস্তিত্বশীল হওয়া বুঝি না বরং বিমূর্ত 'সামান্য' বা 'জাতি' কে বুঝি। উদাহরণ স্বরূপ নৈয়ায়িকগণের কথাই বলা যেতে পারে। তাঁরা সত্তাকে সামান্য বা 'অস্তিত্ব' কে বুঝেছেন। এই ভাষাগত সমস্যাকে উপেক্ষা করে বলা যেতে পারে, অদ্বৈত বেদান্তে সৎ ও সত্য –এই দুই অর্থকেই গ্রহণ করা হয়েছে।

এখানে ব্রহ্মকে 'ভাব' বা সদর্থক ভাবে অস্তিত্বশীল বোঝানো হয়েছে। কিন্তু মায়া কে সৎ বলা না হলেও ভাব পদার্থ বলা হয়েছে। মায়া সদসৎ বিলক্ষণ ভাবস্বরূপ।[১৭] সুতরাং একথা পরিষ্কার যে সৎ এবং ভাব-এর মধ্যে পার্থক্য বিদ্যমান। কিন্তু তাদের মধ্যে পার্থক্য করা কীভাবে সম্ভব হবে ? অদ্বৈত বেদান্তে আমরা এই পার্থক্য নিরূপণের কোনও বিশেষ মানদন্ড পাই না। তবে সর্বজ্ঞাত মুনি তাঁর সংক্ষেপশরীরক–এ ভাব ও সৎ পদ দুটিকে একই অর্থে ব্যবহার করেছেন। ব্রহ্মকে সেখানে পারমার্থিক সৎ বা পরমার্থিক ভাব বলা হয়েছে এবং মায়া কে ব্যাবহারিক সৎ বলে বর্ণনা করা হয়েছে। [১৮]

অদ্বৈত বেদান্তের সতের ধারণাকে তখনই বোঝা সম্ভব হবে যখন দ্বৈতের ধারণাকে মিথ্যা বা মায়া বলে উপলব্ধি হবে। শঙ্করাচার্য এই মায়া বা মিথ্যা জ্ঞানকেই জগৎ সংসারের কারণ বলেছেন। এই প্রসঙ্গে তিনি *ব্রহ্মসূত্রভাষ্য*-এ অধ্যাসের ধারণার প্রবর্তন করেন । এই

অধ্যাসের ধারণার মধ্য দিয়েই তিনি পরম সৎ কী তা ব্যাখ্যা করেছেন। তিনি বলেন নির্গুণ ব্রহ্মই একমাত্র সৎ। সগুণ ব্রহ্মই এই জগতের কারণ। আর এই জগতের সত্তা ব্যাখ্যা করতে তিনি সত্তা ত্রৈবিধ্যবাদের কথা বলেন।

যেহেতু বৌদ্ধদর্শনে অর্থক্রিয়াকারিত্বই অস্তিত্বের মানদন্ড সেহেতু, পরিবর্তনকে কেউ ধর্মের ভাব, কেউ লক্ষণ, কেউ অবস্থা বা কেউ সাপেক্ষিক সম্বন্ধের মধ্যমে ব্যাখ্যা করেছেন। অর্থাৎ পরিবর্তনকে স্বীকার করা হলেও একথা পরিষ্কার যে, পরিবর্তণ কোনভাবেই বস্তুর স্বভাবের উপর প্রভাব ফেলে না। বৌদ্ধ শূন্যবাদিগণ যেভাবে নামরূপ বা এই অবভাসিক জগতের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন তার সাথে অদ্বৈত বেদান্তিগণের মিল পাওয়া যাওয়া যায়। অদ্বৈত বেদান্তিগণও এই জগৎকে মিথ্যা বলেছেন। অদ্বৈত বেদান্তিগণের মতে জীব ও ব্রহ্মের অভিন্নতার উপলব্ধি ব্রহ্মজ্ঞান লাভের মধ্য দিয়েই সম্ভব। যদিও এই জ্ঞান পরম সত্তা নয়। যখন ব্রহ্মজ্ঞান হয় তখন ব্রহ্ম ও জীবের অভিন্নতার জ্ঞান ও অদৃশ্য হয়ে যায়। এই স্তরে শুধুমাত্র ব্রহ্ম অবস্থান করে। যে ব্যাক্তি এই চরম অভিজ্ঞতাপ্রাপ্ত হয় সে এই অভিজ্ঞতা ভাষায় প্রকাশ করতে পারে না। এটি অনির্বচনীয় অবস্থা। এই সময় তার কোনও দ্বিত্বতার জ্ঞান থাকে না। ঠিক একই ভাবে গৌতম বুদ্ধও পরম সত্যের উপলব্ধির অবস্থা ভাষায় প্রকাশ করতে পারেন নি। তিনি সে বিষয়ে নিশ্চুপ ছিলেন।

উল্লেখসূত্র:-

১। concept of satta in the nyaya- vaisesika system, Srilekha Datta ,jadavpur journal of philosophy.

২। The Buddhist philosophy of universal flux , Satkari Mookerjee, matilalbanarasidaspvtltd,delhi ,2006

৩। Stcerbatsky,The Conception of Buddhist Nirvana. Varatiya vidya preakashana,Varanasi, 1965.

৪। B.M.Sinha,Time and Temporality in Samkhya-joga and Abhidharma Buddhism. Munshiram monoharlal publishers pvt,ltd. delhi, 1983,page-105

৫। B.M.Sinha,Time and Temporality in Samkhya-joga and Abhidharma Buddhism. Munshiram monoharlal publishers pvt,ltd. delhi, 1983,page-105

৬। সরবস্তিবাদিদের মূল গ্রন্থ জ্ঞান প্রস্থান। অশ্বঘোষ ও বসুমিত্রের জ্ঞানপ্রস্থানের উপর টীকাগ্রন্থ মহাবিভাষা।

৭। Mahabivasha ,S.Schayer, Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. 1938.

৮। বটকৃষ্ণ ঘোষ –বিজ্ঞানবাদ: বৌদ্ধদৃষ্টিতে ভারতীয় দর্শন, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার , কলকাতা,১৯৮৮। পৃ-৩৬৩-৩৬৭।

৯। বর্তমানম্ অতীতানাগতাভ্যাম্ ভিউক্তম অনাগতমেব বর্তমানম্, বর্তমানমেবাতীতম্ স্যাৎ। স্ফূটার্থা ,অভিধর্মকোষভাষ্যম।

১০। যস্যাম্ অবস্থায়াম স ধর্মঃ। কারিত্রং ন করোতি তস্যাম্ অনাগত উচ্যতে। যস্যাং করোতি তস্যাং বর্তমানঃ। যস্যাম্ কৃত্বা নিরুদ্ধস তস্যাম্ অতীত ইতি।স্ফূটার্থা,অভিধর্মকোষভাষ্যম।

১১। B.M.Sinha,Time and Temporality in Samkhya-joga and Abhidharma Buddhism. munshirammonoharlal publishers pvt,ltd. delhi, 1983

১২। অতীতানামপি তর্হি সভাগহেত্বাদিনাম্ ফলাদানাৎ কারিত্রপ্রসঙ্গ ২র্ধাকারিত্রস্য ভেতি লক্ষণসংকরঃ। অভিধর্মকোষম,৩।

১৩। Abhidarmika conception of karitra and temporal distinction . B.M.Sinha,time and temporali,y in samkhya-joga and abhidharma Buddhism. munshirammonoharlal publishers pvt,ltd. delhi, 1983.করেছেন।

১৪। 'ধর্মানম্ কারিত্রমুচ্যতে ফলাক্ষেপ শক্তি, নতু ফলজ্ঞানম্........'তত্ত্বসংগ্রহ পঞ্জিকা, কারিকা-১৭৯৬,

১৫। Concept of Satta in the Nyaya- Vaisesika system, Srilekha Datta ,jadavpur journal of philosophy.

১৬। ঋগ্বেদ, ২। ২৪। ১২

১৭। মায়ার লক্ষণ,বেদান্তসার।

১৮। পি.টি. রাজু।

ARTICLE:-

১। The Concept of sat in Advaita Vedanta, R. Karunakaran, University of Kerala. URL: http:/hdl.handle.net/10603/153056(phd.thesis)

২। The Vedic Approach to Reality byS.Radhakrishnan Published by Oxford University Press . Source - The Monist. April-1916/vol-26.

৩। The Conception of ‘Sat’(Existence) in Sankara’sAdvaita by P.T.Raju. Annals of the Bhandarkar oriental Research Institute. vol-36. No-1/2,January –april-1955, pblished by Bhandarkar oriental Research Institute.

৪। The time /temporality in Early Buddhism by Yu-Chien-Huang

৫। A study of Momentariness doctrine (khanabhanguravada) in Sautrantika by Pisit P. Maneewong, university of the west.(source-Academia)

বিশেষ সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী:-

১। Abhidharmakosam of Vasubandhu,ed.D.Shastri,4vol. BauddhaVarati, Varanasi,1970-74

২। An Introduction to Abhidharmakosabhasyam, prothomakosasthana: Sanskrit text in devnagari& roman script with English translation By T.W.Rhys David and J.Estlin Carpenter. Edited Dighanikaya,xvii,(London: pali Text Society,1903)

৩। Vasubandhu. Translated & edited by Indra Narain Sing. Vidyanidhiprakashan. 2010.

উপসংহার

উপসংহার

ভারতীয় দর্শন তথা পাশ্চাত্য দর্শনে ‘কাল’ ও ‘সত্তা’ র ধারণা দুটি যে একে অপরের সাথে সম্পৃক্ত তা আমাদের আলোচনার মধ্য দিয়ে পরিস্ফূট হয়েছে। এদের একটি ব্যতিরেকে অপরটিকে ব্যাখ্যা করা যায় না। বিভিন্ন ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ের কাল ও সত্তা বিষয়ক তত্ত্বগুলির মধ্যে ভিন্নতা থাকলেও প্রতিটি দর্শনের যে নিজস্ব পরিকাঠামো তার সাথে সেগুলি সঙ্গতিপূর্ণ। ন্যায় দর্শনের সাথে বেদান্ত দর্শনের বা বৌদ্ধ দর্শনের সত্তা বা কার্যকারণতত্ত্ব বিষয়ে মত পার্থক্য থাকলেও ন্যায়সম্মত যে অসৎকার্যবাদের ধারণা তার সাথে ন্যায়সম্মত কালের আধিবিদ্যক সত্তার ধারণা যেমন যুক্তিযুক্ত তেমনই বেদান্ত দর্শনের এক, অদ্বিতীয়, কালাতীত ব্রহ্মের ধারণার সাথে অবিদ্যা স্বরূপ কালের ধারণাও সুসামঞ্জস্যপূর্ণ- সেকথা এই সন্দর্ভের মধ্য দিয়ে অসংশয়যোগ্য রূপে প্রকাশিত হয়েছে। কালের ধারণাটির যে কেবল আধিবিদ্যক গুরুত্ব আছে তা নয়, জ্ঞানতত্ত্বেও এর সমান গুরুত্ব। আমরা আমাদের আলোচনার মধ্য দিয়ে লক্ষ্য করি কারণতার ধারণাকে ব্যাখ্যা করতে গেলে বা বিভিন্ন প্রমাজ্ঞান-প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতিকে ব্যাখ্যা করতে গেলে কাল স্বীকার ব্যতীত অন্য কোন উপায় নেই।

এই গবেষণাসন্দর্ভে কালবিষয়ক আধিবিদ্যক সমস্যার মধ্যে যে প্রধান সমস্যা নিয়ে আমরা আলোচনা করেছি তা হল কাল সৎ নাকি অসৎ ? আমরা শুরুতেই গবেষণার মূল বিষয়টি দুটিভাগে ভাগ করে নিয়ে আলোচনা করেছি -১। কাল সৎ অথবা অসৎ ? ২। সত্তা কালিক অথবা কালাতীত ? কালের সত্তা বিষয়ে আজও কোন ঐক্যমত স্থাপিত না হওয়ায় এখানে আমি কালের অস্তিত্ব যারা স্বীকার করেন তাদের যুক্তির পাশাপাশি যারা কালের সত্তা স্বীকার করেন না তাদের যুক্তিসমূহ ও বিশ্লেষণ করেছি। সেখানে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য উভয় দর্শনের যুক্তিসমূহ বিশ্লেষণপূর্বক আলোচনা করতে গিয়ে দেখি ভারতীয় দর্শনে কেউ কেউ

কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন ঠিকই, তবে অনেকেই কালের অস্তিত্ব অস্বীকার করেছেন। কালের অস্তিত্ব অস্বীকারের ক্ষেত্রে তাদের মধ্যে একধরনের দার্শনিক পদ্ধতি দেখা যায় যেখানে ব্যবহারিক সত্তাকে কতকগুলো ছোট ছোট ভাগে ভাগ করে সেগুলিকে ধারাবাহিক ক্রমের অতিরিক্ত কিছু বলে স্বীকার না করা এবং পাশ্চাত্য দর্শনে যারা কালের বিভাগকে অস্বীকার করছেন তারা সেখানে কালের বিভাগগুলিকে স্ববিরোধী বলে উল্লেখ করছেন। এছাড়া কালের সত্তা বিষয়ে উভয় দর্শনের যুক্তিসমূহের মধ্যে বেশ কিছু সাদৃশ্য লক্ষ্য করা যায়। কখনো তাদের মধ্যে দার্শনিক পদ্ধতিগত মিল খুঁজে পেয়েছি আবার কখনো তত্ত্বগত মিল পেয়েছি।

ভারতীয় দার্শনিকদের মধ্যে কেবলমাত্র ন্যায়-বৈশেষিকগণ কালকে এক, নিত্য, বিভু ও অতীন্দ্রিয় দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করেছেন এবং কালকে সকল কিছুর আধার এবং সকল কার্যের নিমিত্তকারণ বলে স্বীকার করেছেন। লোকব্যবহারে কালের যে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ রূপ বিভাগ সেটি উপাধির ভেদবশতঃ হয়ে থাকে বলে তাঁর মনে করেন । কিন্তু বেদান্তী কালের সত্তা বিষয়ক সমস্যাকে অবভাস ও সত্তার (appearance and reality) সমস্যা বলে মনে করেন। সেখানে কারণতা, পরিবর্তন, কাল পুরোপুরিই বিষয়ীগত। কিন্তু প্রকৃত সত্তা কখনই বিষয়ীগত হতে পারে না। তাই অদ্বৈত বেদান্তে *সিদ্ধান্তবিন্দু* গ্রন্থে কালকে জগতের অধিকরণ বলে মিথ্যা বলা হয়েছে। অথচ ন্যায় দর্শনে জগতের নিমিত্তকারণ বলে কালকে সৎ বলা হচ্ছে। কালের জ্ঞান সংক্রান্ত আলোচনাতেও ন্যায় ও বেদান্ত দার্শনিকগণ ভিন্ন মত পোষণ করেন। ন্যায়মতে কালকে অনুমানের দ্বারা জানা গেলেও প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় না। কিন্তু বেদান্ত দর্শনে কালকে প্রত্যক্ষের দ্বারাই জানা যায়। নৈয়ায়িকগণ বলেন যার রূপ আছে তার প্রত্যক্ষ হলেও যার রূপ নেই তার প্রত্যক্ষ হয় না। যেহেতু কালের রূপ নেই সেহেতু তাআমাদের চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না। কিন্তু বেদান্তী বলেন, নীরূপ কালে উদ্ভূত রূপ না থাকায়

কালের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না ঠিকই কিন্তু সর্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য দ্রব্যে রূপ হেতু নয়। আমরা যখন বলি 'এখন ঘট দেখছি'- তখন ঐ প্রত্যক্ষে ক্ষণরূপ কাল বিষয় হয়। যদি কালের প্রত্যক্ষ না হতো তবে, 'বর্তমানকালীন ঘটবিষয়ক প্রত্যক্ষবান আমি'- এই অনুব্যবসায়ে কাল বিশেষণ হতো না। সুতরাং কালকে প্রত্যক্ষের দ্বারাই জানা যায়। কিন্তু একটু ভাবলে বোঝা যায় আসলে এই পার্থক্যের কারণ হল উভয় দর্শনের আধিবিদ্যক পূর্বস্বীকৃতি ভিন্ন ভিন্ন ।

ন্যায়মতে বর্তমান কাল স্বীকার না করলে প্রত্যক্ষকে ব্যাখ্যা করা যায় না। যখন কোন বস্তুর সাথে আমাদের ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হয় তখন সেই বস্তুর প্রত্যক্ষ আমাদের হয় । কিন্তু এই সন্নিকর্ষ ক্ষণিক নয় বরং কিছুক্ষণের জন্য স্থায়ী। সেজন্য প্রত্যক্ষকে কোন মুহূর্ত বা ক্ষণের দ্বারা বোঝানো যায় না, বরং একটা নির্দিষ্ট কাল ধরে এই পদ্ধতি চলতে থাকে। বাৎসায়নের মতে, বর্তমান কালকে যখন প্রত্যক্ষ করি কখনো অতীত ও ভবিষ্যৎ নিরপেক্ষ রূপে প্রত্যক্ষ করি, (যখন আমরা কোনও দ্রব্যকে প্রত্যক্ষ করি) আবার কখনো আমরা বর্তমানকে অতীত ও ভবিষ্যতের উপর নির্ভরশীল রূপে প্রত্যক্ষ করি (যখন আমরা কোনও ধারাবাহিক ক্রিয়াকে প্রত্যক্ষ করি, যেমন রান্না করা, কাঠ কাটা ইত্যাদি)। সুতরাং বাৎসায়ন একথা স্বীকার করেন যে, কিছুটা সময় ধরে অবস্থিত রূপে বর্তমান কাল প্রত্যক্ষিত হয়। নৈয়ায়িকগণ যখন বর্তমান কালকে ব্যাখ্যা করছেন তখন দেখা যাচ্ছে তারা কালকে কোন দেশ- এর সাহায্যে বুঝছেন না। সেখানে তারা কালকে কোন ঘটনা বা ক্রিয়ার দ্বারা বুঝেছেন। এবং ভতৃহরি ও পাশ্চাত্য দার্শনিক ম্যাক টেগার্টও নৈয়ায়িকগণের মত কালকে ঘটনার নিরিখেই বুঝেছেন। তবে ন্যায়ের বর্তমান কাল আলোচনা করতে গিয়ে আমার মনে হয় নৈয়ায়িকগণ ক্রিয়ার বিভিন্ন কালের (tense) দ্বারা যেভাবে কালকে বর্ণনা করেছেন তা কেবলমাত্র ভাষাগত ভিন্নতা। শ্রীহর্ষও তাঁর *খণ্ডনখণ্ডখাদ্য* গ্রন্থে একই আপত্তি উত্থাপন করেছেন।[১] নৈয়ায়িক যে ক্রিয়া সন্তানের কথা বলেন

তার সাথে ভর্তৃহরি স্বীকৃত ক্রমিক ক্ষণ এবং বৌদ্ধগণ স্বীকৃত ক্ষণপ্রবাহকে অভিন্ন বলা যেতে পারে। ভর্তৃহরির মতে ক্রিয়া কালের উপাধি। ক্রিয়া নামক উপাধি যুক্ত হয়েই কাল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ- এই তিন ভাগে কল্পিত হয়। এখানেও ভর্তৃহরির মতের সাথে ন্যায় মতের মিল দেখতে পাওয়া যায় । উভয় মতেই কালিক বিভাজন উপাধি বশতই হয়ে থাকে।

আমাদের বর্তমান কালের যে অভিজ্ঞতা হয় সেই বর্তমান কালের ব্যাপ্তি বা স্থায়ীকাল কিছুটা সময় ধরে হয়-একথা নৈয়ায়িকগণ স্বীকার করলেও বৌদ্ধ দার্শনিকগণ কিন্তু বলেন, বর্তমান কালের যে জ্ঞান আমাদের হয় তা ক্ষণিক। কিন্তু বৌদ্ধমতে বর্তমান কাল কোনও ভাবেই অতীত বা ভবিষ্যতের সাথে যুক্ত নয়। আমাদের চেতনায় অতীত ও ভবিষ্যৎ ধরা দেয় না। আমরা কেবল বর্তমানকেই জানতে পারি যা শুধুমাত্র একটি ক্ষণের দ্বারাই গঠিত। অতীতাদি ব্যবহার কল্পনা। বৌদ্ধগণ ক্ষণিক ব্যতীত অন্য কিছু স্বীকার করতে পারবেন না। যেহেতু তা তাদের দর্শনের মূলভিত্তি অনিত্যতাবাদ বা ক্ষণিকবাদ বিরোধী হয়ে পড়বে।

এখন যদি আমরা বিষয়টি মানসিক অবস্থার নিরিখে বিচার করি তাহলে দেখবো ন্যায় ও বেদান্তীর মত অধিক গ্রহণযোগ্য। বাস্তবিক বর্তমান কালের যে জ্ঞান আমাদের হয় সেটিকে কোন নির্দিষ্ট কালের সীমার দ্বারা বা গাণিতিক সময় বিন্দু দ্বারা সীমায়িত করা যায় না বা সেটি কোন ক্ষণও নয়। বরং বর্তমান কালকে এমন একটি সময়ের বলয় বলা যায় যেখান থেকে কালের অন্য দুটি প্রান্তকে (অতীত ও ভবিষ্যৎ) বোঝা যায়।

কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদক যুক্তিগুলির মধ্যে আরেকটি গুরুত্বপূর্ণ বিষয় লক্ষ্য করা যায় যে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য উভয় দর্শনেই পারস্পরিক সাপেক্ষতার নিরীখে অস্তিত্বশীল হওয়া কোনভাবেই স্বীকৃত হয়নি। যদিও মহর্ষি গৌতম ও নাগার্জুন উভয়েই কাল বিষয়ে পরস্পর

সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়েছেন তবে সেখানে তাদের উদ্দেশ্য ভিন্ন ভিন্ন। মহর্ষি এই পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়েছেন বর্তমান কাল তথা কালের বিভাজনকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য। অপরদিকে নাগার্জুন সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়ে, কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন। নাগার্জুনের কালের এই বর্ণনা অনেকাংশে মাণ্ডূক্য উপনিষদে কালের যে বর্ণনা দেওয়া হয়েছে তার অনুরূপ। অদ্বৈত বেদান্তে যাকে চিত্তকাল বলা হয়েছে তাই-ই নাগার্জুনের ভাষায় মনের কল্পনা।

অদ্বৈত বেদান্তী শ্রীহর্ষ ও নাগর্জুনের মধ্যে যে বিষয়ে মিল দেখতে পাওয়া যায় সেটি হল-শ্রীহর্ষ ও তার *খণ্ডনখন্ডখাদ্যে* ন্যায়মত খণ্ডন করতে গিয়ে নাগার্জুনের মতই destructive negative dialectic ব্যবহার করেছেন। এই পদ্ধতির মধ্য দিয়ে নাগার্জুন যেভাবে প্রতিটি সম্ভাব্য বিকল্পের মিথ্যাত্ব প্রমাণ করেছেন, শ্রীহর্ষ ও ঠিক তেমন ভাবেই কারণের লক্ষণের ক্ষেত্রে পূর্ববর্তী পদটির অর্থকে কেন্দ্র করে কাল বিষয়ক সকল সম্ভাব্য বিকল্প গুলিকে খণ্ডন করে দেখিয়েছেন যে কাল বলে কিছু স্বীকার করা যায় না। করণতার পটভূমিতে উভয়েই নৈয়ায়িক স্বীকৃত 'পূর্ববর্তী' ও 'পরবর্তী' ইত্যাদি কালিক বিভাজনগুলিকে খণ্ডন করেছেন। নাগার্জুন দেখিয়েছেন যে, Reality বা সত্তা কোনও বিকল্পের দ্বারাই প্রকাশ করা যায় না। আর যেহেতু তাকে প্রকাশ করা যায় না সেহেতু সব কিছুই শূন্য। আর এইভাবে 'সত্তা' প্রমাণের ক্ষেত্রে সকল বিকল্প গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করায় তাঁর দর্শনকে শূণ্যবাদী দর্শন বলা হয়। নাগার্জুন ও শ্রীহর্ষ –উভয়ের মতেই যা শর্তাধীন অস্তিত্ব তা কখনোই সৎ হতে পারে না। তবে, বেদান্তীর মত নাগার্জুনও পরমার্থিক ও ব্যবহারিক সত্তার মধ্যে পার্থক্য স্বীকার করছেন। যেহেতু কালের ধারনাকে সাপেক্ষিক ভাবেই ব্যখ্যা করতে হয় তাই উভয় মতেই তা পরমার্থ সৎ নয়, তা ব্যাবহারিক সৎ। বস্তুর পরিবর্তনশীল সত্তা ও প্রকৃত সত্তার সাথে কালের সমন্ধের ক্ষেত্রে আমরা দেখি পরিবর্তণ আসলে প্রকৃত সত্তায কোনও প্রভাব ফেলে না। বৌদ্ধ ও বেদান্তী

পরস্পর বিরোধী সত্তার লক্ষণ দিলেও পরিবর্তনশীল সত্তা প্রকৃত সত্তা নয়। উভয়েই পরমার্থিক সত্তাকে অনির্বচনীয় বলেছেন।

অপরদিকে পাশ্চাত্য দর্শনে আধুনিক দার্শনিক ম্যাক টেগার্টের কালের অসত্ত্বা প্রতিপাদক যুক্তিসমূহের সাথে জেনোর 'গতি' ও 'পরিবর্তণ' কে অস্বীকার (যা পরোক্ষভাবে কালের অসত্ত্বাই প্রমাণ করে) করার যুক্তি সমূহের মধ্যেও মিল দেখতে পাওয়া যায়। জেনোর মতে পরিবর্তণ সম্ভব নয়, অপরদিকে ম্যাকটেগার্ট ও কালিক বিভাজন (অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ) যা পরিবর্তনের ধারণার জনক, তাকে অস্বীকার করেছেন। উভয় দার্শনিকই পরিবর্তন ও কালিক বিন্যাসের সম্বন্ধকে বিশ্লেষণ করেছেন। সেক্ষেত্রে কাল বা পরিবর্তণ কোনও একটিকে অস্বীকার করা সমানধর্মী। কারণ, উভয়েই স্বীকার করেন যে, কালকে শুধুমাত্র পরিবর্তন বা বৈচিত্রের দ্বারাই বোঝা সম্ভব।

কিন্তু প্রশ্ন হল, কাল অসৎ বলতে আসলে কী বোঝায় ? আসলেই কি অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ বলতে কিছু নেই ? আমরা কি কালের নিয়মে এগিয়ে চলছি না ? আসলে কাল হল অনেকগুলি ঘটনার সমাহার। যেমন- কিছুদিন আগে ঘুরতে গিয়েছিলাম, কাল আলোচনা সভায় যোগ দিয়েছিলাম, আজ বন্ধুর সাথে সাক্ষাৎ করবার দিন, আগামী কাল ডাক্তার দেখানোর দিন ইত্যাদি। যদি আমরা এইভাবে দেখি তাহলে কাল আছে। কিন্তু এসবের বাইরে যখন সমগ্র হিসাবে কালের ধারণা গঠন করতে যাই তখন সমস্যার সূচনা হয়। আমাদের সাধারণ জ্ঞানের পরিকাঠামো অনুযায়ী দিন, রাত, মাস, বছর এগুলি আমাদের দৈনন্দিন ঘটনাগুলিকে সাজাতে সাহায্য করে ঠিকই কিন্তু সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের নিরিখে এই পরিকাঠামো অর্থহীন হয়ে পড়ে।

এই গবেষণামূলক আলোচনা থেকে যে নির্যাস আমি পাই সেটি হল- দার্শনিকগণের মধ্যে বিতর্কের বিষয় হল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের মধ্যে সত্তাগত পার্থক্যটি কোথায় ? এখান থেকে আমরা দুটি তত্ত্ব পাই- ১) বর্তমানবাদ। (যেখানে কেবল বর্তমান কাল অস্তিত্বশীল, যদিও কেউ কেউ বলেন অতীত ও বর্তমান সৎ কিন্তু ভবিষ্যৎ নয়)। ২) নিত্যতাবাদ- এই মত অনুসারে অতীত বর্তমান ও ভবিষ্যতের মধ্যে বিষয়গত কোন পার্থক্য নেই। এই পার্থক্য সম্পূর্ণ বিষয়ীগত।

আসলে দার্শনিকগণ কালের স্বরূপকে তার অস্তিত্বের অন্যতম ভিত্তি বলে স্বীকার করেছেন। ফলে, তারা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। আসলে অতীত ও ভবিষ্যৎ, বর্তমানের উপর ভিত্তিকরেই দাঁড়িয়ে আছে। কাল আসলে একটি ক্রম বা ধারাবাহিকতা ছাড়া আর কিছু নয়। আর কালের এই ধারণাই পুনর্জন্মের তত্ত্বের ভিত্তি প্রদান করে। কাল আসলে আমাদের মনের এমন এক ধারণা, যা চেতনা, স্মৃতি, প্রত্যক্ষ, প্রত্যাশা, পরিবর্তণ এবং গতির সমন্বয়ে গঠিত। প্রকৃতপক্ষে, আমাদের মানসিক প্রবণতাই এমন যে কোনও ঘটনার অন্তরালে কোন কারণ আছে বলে বিশ্বাস করতে চায়। তাই, এই যে বিভিন্ন ধারণা আমরা গঠন করছি বা এই যে ক্রমাগত পরিবর্তন তার অন্তরালে কোন কারণ অবশ্যই আছে বলে আমরা মনে করি। এবং কালকে সেই নিয়ত পরিবর্তণকে বোঝার কারণ হিসাবে গণ্য করি।

সত্তার ধারণা, কালের ধারণা, কার্যকারণতত্ত্ব–এই বিষয়গুলির পরিধি অত্যন্ত ব্যাপক এবং পরস্পর সংযুক্ত। কাল বিষয়ক কিছু আলোচনা এখানে করা হলেও অনেক কিছুই এখনো অনালোচিত থেকে গেল। ভারতীয় দর্শনে নব্য নৈয়ায়িক জয়ন্তভট্ট কাল বিষয়ে *ন্যায়মঞ্জরী* গ্রন্থে বিশদে আলোচনা করেছেন সেই আলোচনা এই সন্দর্ভে অন্তর্ভূক্ত করা সম্ভব হয়নি। তাছাড়া

মাইকেল ডামেট ম্যাক টেগার্টের কালের অনস্তিত্ব প্রতিপাদক যুক্তি সমূহের যে ব্যাখ্যা ও বিচার করেছেন তা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। সেই আলোচনাও বাকিথেকে গেল। এছাড়াও কাল বিষয়ে অন্যান্য পাশ্চাত্য দার্শনিক ও পদার্থবিজ্ঞানীদের পর্যবেক্ষণ এই সন্দর্ভে সন্নিবিষ্ট করা গেলে উত্তম হতো, কিন্তু সময়াভাবে তা সম্ভব হল না। তাসত্ত্বেও কাল, সত্তা ও উভয়ের সম্বন্ধ বিষয়ে কিছু উল্লেখযোগ্য দার্শনিক পর্য্যবেক্ষণ, তত্ত্ব ও সমস্যা এই গবেষণামূলক নিবন্ধে উপস্থাপিত করার চেষ্টা করা হয়েছে।

গ্রন্থ ও পত্র-পত্রিকাপঞ্জী

১. ঈশ্বরকৃষ্ণ,সাংখ্যকারিকা,স্বামী দিবাকরানন্দ কর্তৃক অনুবাদিত ,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার , কোলকাতা,২য় সংস্করণ ,ফেব্রুয়ারী,১৯৭৬

২. উদয়নাচার্য,কিরণাবলী,বিবৃতি ও অনুবাদ সহ (২য় খন্ড),গৌরীনাথ শাস্ত্রী কর্তৃক অনুবাদিত , পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক ,প্র.প্র.-মার্চ ১৯৯০

৩. উদয়নাচার্য,ন্যায় কুসুমাঞ্জলিঃ,শ্রীমোহন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত,পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক,প্র.প্র-মার্চ ১৯৯৫

৪. গোস্বামী, বিজনবিহারী, অথর্ব বেদ, হরফ, কলেজ স্ট্রীট, কলকাতা, ১৩৫৮

৫. ঘোষ, বটকৃষ্ণ, বৌদ্ধ দৃষ্টিতে ভারতীয় দর্শন, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কোলকাতা-১৯৮৮

৬. চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা, নাগর্জুনের দর্শন পরিক্রমা, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় সহযোগে মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা ২০১৫

৭. জয়ন্তভট্ট, জানকীবল্লভ ভট্টাচার্য, ন্যায়মঞ্জরী।

৮. জয়ন্তভট্ট ,সূর্য নারায়ণ শুক্ল কর্তৃক সম্পাদিত ,ন্যায়মঞ্জরী,চৌখাম্বা সংস্কৃত গ্রন্থমালা ,১৯৭১।

৯. ধর্মরাজধ্বরীন্দ্র , বেদান্তপরিভাষা ,শ্রীমদ পঞ্চানন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত , ,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,কোলকাতা,প্র.প্র– পৌষ , ১৩৭৭।

১০. প্রশস্তপাদ,প্রশস্তপাদভাষ্য,শ্রীধরাচার্যের ন্যায় কন্দলী টীকা সহ,দামোদরাশ্রম কর্তৃক অনুবাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,কোলকাতা,সেপ্টেম্বর,২০০০

১১. বন্দোপাধ্যায়,উদয়চন্দ্র, বেদ সংকলন, সংস্কৃত বুক ডিপো,বিধান সরণী,কলকাতা

১২. বন্দোপাধ্যায়, কালীকৃষ্ণ,ন্যায় তত্ত্ব পরিক্রমা, প্যাপিরাস,কোলকাতা,প্র. প্র –জানুয়ারী,১৯৮৬

১৩. বিশ্বনাথ,ভাষাপরিচ্ছেদ,মুক্তবলী,দিনকরী,রামরুদ্রী এবং মুক্তাবলী সংগ্রহ টীকা সহ , পঞ্চানন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত ,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ,কোলকাতা, ১৩৭৭

১৪. মহর্ষি গৌতম,ন্যায়সূত্র (১ম ,২য় ,৪ র্থ খণ্ড),ফণীভূষণ তর্কবাগীশকর্তৃক অনুবাদিত ও সম্পাদিত, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক, প্র.প্র.-সেপ্টেম্বর,১৯৮৮

১৫. মহর্ষি বদরায়ণ,বেদান্তদর্শনম,(১ম,২ য় খণ্ড),স্বামী বিশ্বরূপানন্দ কর্তৃক অনুবাদিত,স্বামী চিদ্ঘনানন্দ পুরী কর্তৃক সম্পাদিত,উদ্বোধন কার্যালয়,কলকাতা,মার্চ,১৯৮৯

১৬. মিশ্র, বাচস্পতি, সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদী,শ্রী নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী কর্তৃক অনুবাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,কোলকাতা,প্র.প্র.-আগস্ট, ১৯৮২

১৭. মুনি, বিদ্যারণ্য, বিবরণ প্রমেয় সংগ্রহ,(২য় খন্ড),শ্রী প্রমথ নাথ তর্কভূষণ কর্তৃক অনুবাদিত, বসুমতি সাহিত্য ভাণ্ডার,কলকাতা।

১৮. মজুমদার, প্রদীপকুমার, ভর্তৃহরির দর্শনে কালের ধারনা,যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় সহযোগে মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা,২০০৭

১৯. স্বামী লোকেশ্বরনন্দ, যুক্তিদীপিকা, শ্রীযদুপতি ত্রিপাঠী শাস্ত্রী কর্তৃক অনুবাদিত ও সম্পাদিত,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ,কোলকাতা,প্র.প্র. ১৪১১

২০. স্বামী বিশ্বরূপানন্দ,বেদান্তদর্শন (১ম ও ২য় খণ্ড), উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা,২০০৮

২১. Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz, 1936). Philosophy in the Twentieth Century

২২. Balslev, AninditaNiyogi. "A study of time in Indian philosophy." MunshiramManoharlal Publishers, New Delhi, 2009.

২৩. Banerjee, Manabendu. *Some Psychological aspect of Early Buddhist Philosophy* based on Abhidharmakosa of Vasubandhu; Aruna Halder, The Asiatic society, Kolkata-16. First Published 1981. Reprint May-2001.

২৪. Barua, Alka. *Kathāvatthu:(a Critical and Philosophical Study).* New Bharatiya Book Corporation, 2006.

২৫. Bhattacharya, Gopinath. Essays in Analytical philosophy, Sanskrit PustakBhandar, Kolkata, 1989.

২৬. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Reductionism". Encyclopedia Britannica, 28 Feb. 2020, https://www.britannica.com/topic/reductionism.

২৭. Caland, Willem. "Pancavimsa Brahman: The Brahmana of TwentyFive Chapters." The Asiatic Society, Kolkata, 1982.

২৮. Citsukhācārya, *Citsukhi*, Translated by Swami Vidyanandagirijimaharaj, edited by swami Bhaskarsamvitgiri,Kailas vidya Prakashan,Rishikesh,1993

২৯. Datta, Maitreyee, "Does a Philosophical Probe into Our Experience of Temporal Passage Determine Its Status ?" *Axiomathes* 29, no. 1 (2019): 5-16.

৩০. Datta,Srilekha. *Concept of Sattā in the Nyāya- VaisesikaSystem*, Jadavpur Journal of Philosophy.

৩১. Dowden, Bradley. *Zeno's Paradoxes*. The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2001 https://iep.utm.edu/zeno-par/

৩২. Dutt, Nalinaksha. *Early history of the spread of Buddhism and the Buddhist schools*. Genesis Publishing Pvt Ltd, 2005.

৩৩. Dvivedin, MahamahopadhyayaVindhyesvariprasada and Dravida, Lakshmana Sastri (Ed). *Atmatattvaviveka* of Udayanackarya. Pub- the Asiatic society. Park street, Calcutta-16, First Published-1907. Reprint-1939-1986

৩৪. Emery, N., Markosian, N., & Sullivan, M "Time", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/

৩৫. Falvey, Kevin. "The view from nowhen: The Mctaggart-DummettArgument for the Unreality of Time." *Philosophia* 38, no. 2 (2010): 297-312.

৩৬. FitzGerald, John J. "Commentary on Aristotle's Physics." *The New Scholasticism* 39, no. 2 (1965): 261-264.

৩৭. Garfield, Jay. L. (Translation and commentary). *The fundamental wisdom of the middle way: Nâgârjuna'sMûlamadhyamakakârikâ*. Oxford University Press, 1995.

৩৮. Haldar, Aruna, "Some Psychological Aspects of Early Buddhist Philosophy Based on Abhidharmakośa of Vasubandhu." The Asiatic society, Kolkata,1981.

৩৯. Hardie, R. P., & Gaye, R. K. Translation of Aristotle, Physics. MIT Internet Archive. 1994. http://classics.mit.edu//Aristotle/physics.html.

৪০. Hobbs, Angie,*Zeno's Paradoxes: The Arrow.* The University of Sheffield Library,2017. https://www.youtube.com/watch ?v=IPNttsu8x24

৪১. Huang, Yu-Chien, The time /temporality in Early Buddhism. RELB 5055: Theravada Buddhist Philosophy/term paper. https://www.academia.edu/33430717/Time_Temporality_in_Early_Buddhism. Retrieved 2021

৪২. Ingthorsson, Rögnvaldur, "McTaggart and the Unreality of Time." *Axiomathes* 9, no. 3 (1998).

৪৩. Kalupahana, David J. *Nagarjuna, The philosophy of the middle way.* SUNY Press, 1986.

৪৪. Kalupahana, David J, *A History of Buddhist philosophy: Continuities and discontinuities.* University of Hawaii Press, 1992.

৪৫. Karunakaran, Raman. "The Concept of Sat in AdvaitaVedānta." PhD dissertation, University of Kerala, 1980.

৪৬. Lokeswaranabda, Swami.*Māndukya Upanishad with Gaudapadakārikā*, RamkrisnaMission Institute of Culture, Kolkata,2010.

৪৭. Maneewong. P. P. *A Study of Momentariness Doctrine (Kṣaṇabhaṅguravāda)in Sautrāntika*, University of the West https://www.academia.edu/19569389/A_Study_of_Momentariness_Doctrine_ (Kṣaṇabhaṅguravāda) in Sautrāntika, 2015.

৪৮. McTaggart, J. Ellis. "The unreality of time." *Mind*.1908

৪৯. McTaggart, John, John McTaggart Ellis McTaggart, and Ellis McTaggart. *The nature of existence: Volume 2.* Vol. 2. CUP Archive, 1988.

৫০. Miyamoto, Shoson. "Time and eternity in Buddhism." *Journal of the American Academy of Religion* 27, no. 2 (1959): 118-126.

৫১. Mookerjee, Satkari. *The Buddhist philosophy of universal flux*,Motilal Banarasidas, Kolkata, 1975.

৫২. Müller, Friedrich Max. *The Sacred Books of the East.* Vol. 3. Clarendon Press, 1879.

৫৩. Ney, A "Reductionism", The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2021. https://www.iep.utm.edu/.

৫৪. Prasad, H.S. *Eassys on Time in Buddhism*, Edited, pub-Sri Satguru publication, Delhi.1991.

৫৫. Prasad, Hari. S. (ed). *Time in Indian Philosophy: A collection of Essays.*Sri Satguru publication, Delhi,1992.

৫৬. Prosser, Simon. *Experiencing time.* Oxford University Press, 2016.

৫৭. Radhakrishnan, Sarvepalli. "The Vedantic Approach to Reality." *The Monist* (1916): 200-231.

৫৮. Raju, P. T. "The Conceptionof " SAT"(Existence) IN Śankara'sAdvaita." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 36, no. 1/2 (1955): 33-45.

৫৯. Salmon, Wesley C., ed. *Zeno's paradoxes*, Hackett Publishing, 2001.

৬০. Saraswati, Madhusudana, *Siddhantabindu with Nyaratnavali* and *Loghubyākhyā*,theChoukhabma Sanskrit series office,Vidyavilas press, Varanasi.1928

৬১. Sarvvabhouma, MM Siva Chandra (Ed). Kiranavali by Udayanacaryya with commentary of Vardhamanapadhayaya. (Vol-I) FASC. I-III, published from – the Asiatic society, I, Park Street, Calcutta-16, First published-1911, Reprint- 1989.

৬২. Sastri, Chatterjee Asoke (Ed). *Samaya Pradipa* of Sridiptta Upadhyaya. The Asiatic society, Kolkata.16,F.P-1971

৬৩. Schayer, S, Mahabivasha, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy.* 1938.

৬৪. Schayer, Stanislw. "Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy= Przyczynki Do ZagadnieniaCzaus W FilozofiiIndyjskiej." 1938.

৬৫. Sen, Prabal Kumar (Ed). *Nyayasutra* (vol-1). The Asiatic society, Kolkata, 2003.

৬৬. Shaw, J, *Causality and its Application: Sāmkhya, Buddha and Nyāya*,PunthiPustak, Kolkata,2005.

৬৭. Singh, Indra Narain, *An introduction to Abhidharmakośabhāṣyam* (Prathama kośasthāna): Sanskrit text in Devanāgarī& Roman script with English translation.Vidyanidhiprakashan, 2010.

৬৮. Sinha, B.N. *Time and Temporality in Samkhya- Yoga andAbhidharma Buddhism*. MunshiramMonohorlal publishers, New Delhi, 1983.

৬৯. Ganganatha, The *Khandanakhandakhādya*of Shri Harsa an English Translation, Sri Satguru Publication, Delhi, (1986).

৭০. Stcerbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana. Varatiya vidya prakashana, Varanasi,1965.

৭১. T.W.Rhys David and J. Estlin Carpenter. Edited *Dighanikāya*,XVII, (London: Pāli Text Society,1903)

৭২. *Nyāyavārttikatātparyatīkā of Vācaspatimishra*, Anantalal Thakur ed, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi,1996.

১৩. Vasubandhu, *Abhidharmakosam*, ed. D. Shastri ,4 vol. BauddhaVarati, Varanasi ,1970-74.

১৪. Vedāntatirtha, Narendra Chandra (Ed*). Kiranāvalī* of Udayanacaryya, FASC. IV. The Asiatic Society Kolkata, 1956.

১৫. Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge. 2008