प्रज्ञा

शोधमूलक अर्धवार्षिक

(वैशाख-असोज २०७०, अङ्क १, पूर्णाङ्क १०९)

प्रधान सम्पादक
प्रा.डा. महादेव अवस्थी

सम्पादक मण्डल
प्राज्ञ विष्णु प्रभात
डा. जीवेन्द्र देव गिरी
डा. जगमान गुरुङ

कार्यकारी सम्पादक
गायत्री विष्ट

प्रकाशक
नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौँ

मुद्रक
प्रज्ञा छापाखाना
कमलादी, काठमाडौँ

कम्प्युटर टाइप सेटिङ
रञ्जन घिमिरे

मूल्य : रू. ५०/-

email
office@nepalacademy.org.np
वेब साइट
WWW.nepalacademy.org.np

फोन
४२४१७८७ (प्रधान सम्पादक)
फ्याक्स
०१-४२४१७८६

यस अङ्कमा

भाषिक अध्ययन

गङ्गाप्रसाद अधिकारी :: संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्परामा पाणिनीय व्याकरण र यसका केही आधारभूत पक्ष/१

विष्णुकुमार सिङ्जाली :: मगर ढुटको वर्ण विन्यास, स्तरीकरण र बुझाइ/११

साहित्यिक समालोचनात्मक अध्ययन

भानुभक्त पोखरेल :: वासुदेव त्रिपाठीका व्यक्तित्वको विवेचन/१९

प्रा.डा. कुमारप्रसाद कोइराला :: समालोचक भानुभक्त पोखरेल/२६

धर्मेन्द्रनाथ भट्टराई :: साङ्ख्यदर्शनमा प्रकृतिको स्वरूप र सृष्टिप्रक्रिया र तरुणतपसीमा त्यसको प्रभाव/३५

डा. धनप्रसाद सुवेदी (श्रमिक) :: नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको सर्वेक्षण/४३

हरिप्रसाद सिलवाल :: समाजशास्त्रीय पृष्ठभूमिमा माधवी उपन्यासको सामाजिकता/५२

सांस्कृतिक तथा लोकसाहित्यिक अध्ययन

डा. गोपाल पोखरेल विवश :: हिमाल-पहाडी संस्कृतिका एक अनन्य शिरोमणि पद्मसम्भव : केही प्रसङ्ग/६१

मुकुन्द शर्मा :: लोकसाहित्यको अध्ययनमा सामग्री सङ्कलन विधि /७१

विक्रम मैनाली :: नेपाली लोकबाजा : बिनायो र मुर्चुङ्गा/७६

सामाजिक शास्त्रीय अध्ययन

छत्रनरसिंह शाक्यवंश :: पौरखी भीमनरसिंह र कान्छा बाँडाका कृत्यहरूबारे खोज र अध्ययन/८३

एन.पी. आचार्य :: नेपाली स्वतन्त्रताको इतिहासका तीन कालखण्ड र नेपालको भविष्य/९६

शीतल गिरी :: विक्रमादित्य/१११

दर्शनशास्त्रीय अध्ययन

केशवशरण अर्याल :: न्यायवैशेषिक दर्शनसम्मत सृष्टिविचार/११६

***

www.khasskhass.com

सम्पादकीय

प्रज्ञाको पूर्णाङ्क १०९ सम्मको यात्रा प्राज्ञिक दृष्टिले निश्चय नै गौरवपूर्ण रहेको छ । पहिलो अङ्कदेखि यस पूर्णाङ्क १०९ सम्मका यसका पानाहरूमा वाङ्मयका विविध विधा एवं विषयका विभिन्न पक्षसँग सम्बन्धित तथ्याङ्क, तर्क, प्रमाण आदिबाट पुष्ट पारिएको प्राज्ञिक ज्ञान अक्षराङ्कित भई बसेको छ । अक्षर भनेको नै अक्षय वा नाश नहुने कुरो भएकाले जुन ज्ञान अक्षराङ्कित भई बसेको हुन्छ त्यो ज्ञान अक्षय नै हुन्छ । यस अर्थमा प्रज्ञाको हालसम्मको यात्रामा यसका पृष्ठपृष्ठमा जुन ज्ञान सञ्चित रहँदै आएको छ त्यसको चिरस्थायी महत्त्व छ भन्ने लाग्दछ । यस पूर्णाङ्क १०९ का पृष्ठपृष्ठमा जुन ज्ञानको सङ्ग्रह गरिएको छ त्यो अद्यावधिक ज्ञानार्थीका निम्ति ताजा ठहरिनुका साथै भावी पुस्ताका जिज्ञासु पाठक, अध्येता, विश्लेषक, शोधार्थी, ज्ञानार्थी आदिका निम्ति सूचनाप्रद सन्दर्भ सामग्रीका रूपमा प्राज्ञिक दृष्टिले उपयोगी भइरहनेछ भन्ने विश्वास पनि अन्यथा ठहरोइन ।

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको लक्ष्य भन्नु र परम ध्येय भन्नु एउटै कुरा छ र त्यो हो– वाङ्मयका विविध विषयगत विधा-उपविधा एवं तिनका प्रकार-उपप्रकारमा सन्निहित ज्ञानलाई वस्तुसम्मत प्रामाणिक प्राज्ञिक शोधका ढङ्गमा उपस्थापन गर्नु । आफ्नो यस ध्येयलाई सार्वजनिक रूपमा साकार र सार्थक तुल्याउन नै प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले यस शोधमूलक पत्रिकालाई अर्धवार्षिक रूपमा प्रकाशनमा ल्याइरहने गरेको हो । यस पत्रिकामा वाङ्मयसँग सम्बद्ध भाषा, साहित्य, संस्कृति, सामाजिक शास्त्र र दर्शनशास्त्र जस्ता विषयगत मुख्य विभागका विभिन्न पक्षमा केन्द्रित रही गरिएका शोधमूलक अध्ययनमा आधारित लेखहरूलाई स्थान दिने गरिन्छ र यस पत्रिकाको लक्ष्यगत प्रकृति पनि त्यही हो । उपर्युक्त विषयगत सेरोफेरोभित्रका विभिन्न पक्षमा गरिएका यथासम्भव सूक्ष्म शोधमूलक विश्लेषणमा आधारित लेखहरू नै यसमा समाविष्ट हुनुपर्ने हो र सकेसम्म त्यस आदर्शको अनुपालन गर्ने प्रयत्न यसका सम्पादन-पक्षबाट भइआएको नै छ तापनि यसमा संलग्न सबै लेखकहरूका बाहिरी तलमा शोध-प्रविधिको उपयोग नगरिएको अवस्था पाठकहरूबाट प्रच्छन्न रहेको छैन । यसो भए पनि यस पत्रिकामा समाविष्ट लेखहरूमा सूचनाप्रद तथ्याङ्कको विवरणका साथै सर्वेक्षणात्मक अध्ययन एवं स्वतन्त्र विश्लेषणमूलक अध्ययनका प्रवृत्तिहरूसँगै शोधप्रक्रियासम्मत व्यवस्थित एवं वर्गीकृत र विश्लेषणद्वारा सामान्यीकृत निष्कर्ष प्रतिपादनमा निष्ठ लेखहरूको जुन वैविध्य रहेको छ त्यो प्राज्ञिक दृष्टिले महत्त्वपूर्ण नै सिद्ध हुने खालको छ अनि यसै रूपमा **प्रज्ञा**को उपयोगिता पनि छ ।

प्रज्ञाको प्रस्तुत पूर्णाङ्क १०९ मा पनि सदाझैं भाषिक अध्ययन, साहित्यिक समालोचनात्मक अध्ययन, सांस्कृतिक तथा लोकसाहित्यिक अध्ययन, सामाजिक शास्त्रीय अध्ययन एवं दर्शनशास्त्रीय अध्ययनसँग सम्बद्ध प्राज्ञिक महत्त्वका विश्लेषणात्मक लेखहरू सङ्कलित छन् । यसमा जहाँ संसारकै अत्यन्त व्यवस्थित, सूत्रबद्ध र वैज्ञानिक व्याकरणकारका रूपमा प्रसिद्ध रहेका पाणिनि र उनको संस्कृत व्याकरणका आधारभूत पक्षमाथि प्रकाश पार्ने अनुसन्धानात्मक लेख भाषिक अध्ययनका रूपमा सङ्कलित छ त्यहीँ नेपालका राष्ट्रिय भाषामध्येको एक मगर ढुट भाषाका वर्णविन्यास, स्तरीकरण एवं बुझाइबारे अध्ययन गरिएको लेखलाई पनि स्थान दिइएको छ । यसै गरी वासुदेव त्रिपाठीको व्यक्तित्व, भानुभक्त पोखरेलको समालोचकीयता र **माधवी** उपन्यासको सामाजिक पक्षमाथि समाजशास्त्रीय प्रकाश पार्ने समालोचनादेखि लिएर नेपाली आञ्चलिक उपन्यासबारे सर्वेक्षणमूलक जानकारी दिने लेखसँगै **तरुण तपसी**मा साङ्ख्य दर्शनको प्रभाव औँल्याउने लेखसम्मलाई यस अङ्कमा साहित्यिक समालोचनात्मक अध्ययनअन्तर्गत स्थान दिइएको छ । यस अङ्कमा सांस्कृतिक तथा लोकसाहित्यिक अध्ययनअन्तर्गत जहाँ एकातर्फ हिमाली-पहाडी संस्कृतिका शिरोमणि पद्मसम्भवबारे र लोकसाहित्यको अध्ययन-अनुसन्धानका निम्ति आवश्यक पर्ने सामग्रीको सङ्कलनमा अवलम्बन गर्नुपर्ने विधिबारेको शोधविधिपरक लेख समाविष्ट छन् त्यहीँ अर्कातर्फ बिनायो र मुर्चुङ्गाजस्ता नेपाली लोकबाजाको चिनारी दिने रोचक विश्लेषणात्मक सामग्री पनि सन्निहित छ । **प्रज्ञा**को प्रस्तुत पूर्णाङ्क १०९ मा सामाजिक शास्त्रीय अध्ययनअन्तर्गत पौरखी भीमनरसिंह र कान्छा बाँडाका कृत्यहरूबारे गरिएको तथ्यपरक सूचनाप्रद लेख र विक्रमादित्यबारे गरिएको रोचक अध्ययनका साथै नेपालको स्वतन्त्रताको इतिहास एवं भविष्यबारे गरिएको रोचक अध्ययनलाई समावेश गरिएको छ । यसमा दर्शनशास्त्रीय अध्ययनका रूपमा पूर्वीय दर्शन परम्परामा स्थापित रहेको न्यायवैशेषिक दर्शनमा गरिएको सृष्टिचिन्तनबारेको अध्ययन दिइएको छ । यी सम्पूर्ण अध्ययनहरू सम्बन्धित जिज्ञासु अध्येता एवं शोधकहरूका निम्ति प्राज्ञिक महत्त्वका सन्दर्भ स्रोत बन्ने नै छन् ।

निकट विगतमा नेपाली साहित्यका सिर्जनात्मक तथा प्राज्ञिक दोहरै धरातलमा क्रियाशील रही महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याउने तीन जना स्रष्टालाई हामीले गुमायौँ । उहाँहरू हुनुहुन्छ– प्रसिद्ध आख्यानकार जगदीश घिमिरे, ख्यातिप्राप्त निबन्धकार एवं समालोचक राममणि रिसाल र विशिष्ट कवि तथा चर्चित समालोचक भानुभक्त पोखरेल । **प्रज्ञा**को यस पूर्णाङ्कको मुद्रणकै क्रममा उहाँहरू दिवङ्गत हुन पुगनुभयो र यसबाट नेपाली प्रज्ञाजगत्मा अपूरणीय क्षति पुगेको बोध **प्रज्ञा** परिवारलाई पनि भयो । हामी उहाँहरूमा शब्दसुमनद्वारा श्रद्धाञ्जलि अर्पण गर्दछौँ । उहाँहरूले गरेको बहुमूल्य साहित्यिक योगदान युगयुगसम्म स्मरणीय रहनेछ ।

प्रा.डा. महादेव अवस्थी
प्रधान सम्पादक

संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्परामा पाणिनीय व्याकरण र यसका केही आधारभूत पक्ष

गङ्गाप्रसाद अधिकारी

परिचय

संस्कृत भाषालाई आधुनिक भाषाशास्त्रीहरूले भारोपीय भाषा परिवारको सतम् वर्गको आर्यइरानी शाखा अन्तर्गतको आर्यभाषा मानेका छन् । परम्परागत रूपमा 'देववाणी' पनि भनिएको यो भाषा हालसम्म अस्तित्वमा रहेका भाषाहरूमध्ये सर्वप्राचीन मानिएको छ । विश्वकै सर्वप्राचीन ग्रन्थ मानिएको वेद यसै भाषामा रचिएको कुराबाट पनि संस्कृत नै सर्वप्राचीन भाषा हो भन्ने तथ्यलाई पुष्टि मिल्छ ।

संस्कृत प्राचीनतम मात्र होइन संसारकै सर्वसमृद्ध भाषा पनि हो । पूर्वीय प्राचीन ज्ञान विज्ञानका यावत् सामग्रीहरू संस्कृत भाषामै रचिएका छन् । पूर्वीय/आर्य सभ्यताका सम्पूर्ण पुरातात्त्विक विषयको ज्ञानका लागि संस्कृत वाङ्मय नै एक मात्र माध्यम हो । प्राचीन ऋषि-महर्षिहरूका चिन्तन, अनुभव, खोज-अनुसन्धान आदिबाट प्राप्त सम्पूर्ण ज्ञानात्मक विषयहरूको भण्डार संस्कृत भाषामै रहेको छ । संस्कृत वाङ्मयका षडङ्ग मानिएका शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द र ज्योतिष जस्ता विषयभित्र सम्पूर्ण पूर्वीय ज्ञान विज्ञान समेटिएको छ । यसर्थ त्यो अथाह ज्ञानराशि प्राप्त गर्नका लागि संस्कृत भाषाको ज्ञान अपरिहार्य हुन्छ । संस्कृत भाषाको सम्यक् ज्ञान गराउने उपायको खोजीमा प्राचीन समयदेखि विभिन्न विद्वान्हरू प्रयत्नशील रहेका छन् । उनीहरूले संस्कृत भाषाका भाषिक नियमहरूबारे गम्भीर खोज र चिन्तन गर्दै सर्वसमृद्ध व्याकरणको रचनामा अमूल्य योगदान पुऱ्याएका छन् ।

व्याकरण भनेको भाषाका समष्टि नियमहरूको सङ्ग्रह हो । "व्याक्रियन्ते (व्युत्पाद्यन्ते) प्रकृति-प्रत्यया अनेन इति शब्दज्ञानजनकं व्याकरणम्" भनेर व्याकरणको व्युत्पत्ति गरिएको पाइन्छ । यस व्युत्पत्तिबाट जुन शास्त्रले शब्दबारे साङ्गोपाङ्ग चिनारी गराउँछ त्यो नै व्याकरण हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । व्याकरणलाई 'शब्दानुशासन' पनि भनिएको छ । व्याकरण वा शब्दानुशासनको ज्ञान भएपछि नै सम्बद्ध भाषाको ज्ञान हुन्छ । व्याकरणको सम्यक् ज्ञानबाट नै भाषाको ज्ञान पनि पूर्ण हुन्छ । भाषाको पूर्ण ज्ञान भएपछि मात्र सम्बद्ध भाषाका अन्य विषयको पनि ज्ञान प्राप्त गर्न सकिन्छ । त्यसैले संस्कृत ज्ञानात्मक वाङ्मयका छ वटा अङ्गमध्ये व्याकरणलाई प्रमुख वा प्रधान अङ्ग मानिएको छ । यहाँ संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्पराको चर्चाका साथै पाणिनीय व्याकरणका केही आधारभूत पक्षहरूबारे सङ्क्षिप्त चर्चा गरिएको छ ।

संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्परा र पाणिनीय व्याकरण

संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्परा

पूर्वमा भाषिक अध्ययन चिन्तनको थालनी ऋग्वेदबाट नै भएको पाइन्छ । वेदका रचयिता ब्रह्मालाई मानिएको छ । यस अर्थमा ब्रह्माबाट नै संस्कृतमा भाषिक चिन्तनको क्रम थालिएको मान्न सकिन्छ । ऋग्वेदमा "चत्वारि वाक्" भनिएको छ । चत्वारि वाक् भनेका वाणीका परा, पश्यन्ती, मध्यमा र वैखरी यी चार रूप वा प्रकार हुन् । मानव शरीरको मूलाधारचक्रमा रहेको नादरूपिणी परावाणीबाट सृजना भएर क्रमशः पश्यन्ती र मध्यमा हुँदै वैखरीका रूपमा वाणीको अभिव्यक्ति हुन्छ । यही वैखरी वाणी नै मानवीय विचार विनिमयको माध्यम हो यही नै भाषा हो ।

ब्रह्मापछि पूर्वीय समग्र वाङ्मयका प्रवक्ता

वृहस्पतिलाई मानिएको छ । महाभाष्यकार पतञ्जलिले वृहस्पतिले नै इन्द्रलाई शब्दसम्बन्धी उपदेश दिएको उल्लेख गरेका छन् । इन्द्रको इन्द्रतन्त्रलाई सर्वप्राचीन व्याकरण मानिन्छ (झा, २०४२ : प्रस्तावना) । बृहस्पतिद्वारा उपदिष्ट व्याकरणको अथाह र अपरिमित राशिलाई इन्द्रले छरितो र सुसंस्कृत तुल्याएकाले बृहस्पति, इन्द्र, चन्द्र हुँदै अगाडि बढेको व्याकरण सम्बन्धी चिन्तनको यस परम्परालाई ऐन्द्र सम्प्रदाय भनेर चिनिन्छ । इन्द्रपछिका भाषिक चिन्तकका रूपमा चन्द्रको नाम आउँछ । इन्द्रतन्त्रपछि चन्द्ररचित चान्द्र व्याकरण प्रसिद्ध रहेको कुरा विद्वान्हरूले उल्लेख गरेको पाइन्छ ।

वेदपछि ब्राह्मण र उपनिषद् ग्रन्थमा भाषासम्बन्धी चिन्तन प्रस्तुत भएको पाइन्छ । गोपथ ब्राह्मणमा धातु, प्रातिपदिक, आख्यात, लिङ्ग, वचन, विभक्ति आदि व्याकरणका विविध पक्षको उल्लेख पाइन्छ भने तैत्तिरीयोपनिषद्मा शिक्षाका वर्ण, स्वर, मात्रा, बल, साम र सन्तान यी ६ अङ्ग हुने बताइएको पाइन्छ (न्यौपाने, २०६६ : २ मा उद्धृत) ।

वेदका मन्त्रको उच्चारणका क्रममा परिवर्तन आउन थालेको र एकरूपता नभएकाले उच्चारणमा एकरूपता र शुद्धताका लागि र सही अर्थबोधका लागि वैदिक भाषाका बारेमा चिन्तन सुरु भयो । यसै प्रयासका रूपमा पदपाठ, शिक्षा, प्रातिशाख्य, निघण्टु, निरुक्त आदि विभिन्न ग्रन्थको रचना भएको देखिन्छ । पदपाठमा वेदका मन्त्रहरूलाई शुद्ध उच्चारण गर्नका लागि आवश्यक पर्ने नियमहरूको व्यवस्था गरिएको छ भने शिक्षा ग्रन्थले ध्वनि, सुर, मात्रा, बलाघात आदिका बारेमा बताउँछ । प्रातिशाख्य पनि वैदिक ध्वनिका बारेमा बताउने शास्त्र हो भने यसले केही मात्रामा व्याकरणिक नियमहरू पनि बताउँछ । निघण्टु वैदिक शब्दहरूको सङ्ग्रह अर्थात् वैदिक शब्दकोश हो । निरुक्त भाषाको अर्थतत्त्व र व्युत्पत्ति/रचनातत्त्वबारे अध्ययन गर्ने शास्त्र हो । यी ग्रन्थमध्ये पदपाठ र निघण्टुका रचयिता अज्ञात छन् भने शिक्षा ग्रन्थ धेरै प्रकारका भएकाले तिनका पनि धेरै रचयिताहरू रहेका छन् । निरुक्तका रचयिता महामुनि यास्काचार्य हुन् ।

अर्कातर्फ संस्कृत व्याकरणको परम्परामा ब्रह्मापछि महेश्वरको नाम अगाडि आउँछ । यस सन्दर्भमा महाभारतमा महेश्वरलाई वेदका षडङ्गका प्रवर्तक मानिएको हुनाले र षडङ्गमध्ये व्याकरण प्रमुख अङ्ग भएकाले व्याकरणका प्रथम व्याख्याता महेश्वर हुन् भन्ने आधार प्राप्त हुन्छ । सारस्वतभाष्यबाट उद्धृत यस श्लोकले पनि महेश्वरलाई नै ब्रह्मापछिका व्याकरणशास्त्रका प्रवक्ता मानेको देखिन्छ :

समुद्रवत् व्याकरणं महेश्वरे, तदर्धकुम्भोद्धरणं बृहस्पतौ ।
तद्भागभागाच्च शतं पुरन्दरे, कुशाग्रविन्दूत्पतितं हि पाणिनौ ।।

(पाण्डेय, २०६९ : ११४ मा उद्धृत)

अर्थात् महेश्वरमा रहेको समुद्रसमान व्याकरणज्ञानराशिमध्ये आधा घडा बृहस्पतिमा, त्यसको एक शतांश इन्द्रमा र त्यसको पनि कुशको टुप्पाबाट झर्ने जलविन्दु जति मात्र पाणिनिमा प्राप्त भएको थियो । यस भनाइले पनि महेश्वर नै बृहस्पतिभन्दा अघि व्याकरणका प्रवक्ता रहेको स्पष्ट हुन्छ । पाणिनिले भगवान् शिवलाई तपस्याद्वारा सन्तुष्ट गराई वरदानको रूपमा डमरुको आवाजबाट १४ माहेश्वर सूत्र प्राप्त गरेको नन्दिकेश्वर काशिकामा प्रस्तुत "नृत्तावसाने नटराजराजो ननादढक्कां नवपञ्च वारम् । उद्धर्तुकामः शनकादि सिद्धानेतद्विमर्शे शिवसूत्रजालम्" (झा, २०४२ : प्रस्तावना ८) भन्ने भनाइबाट होस् वा भट्टोजि दीक्षितको "इति माहेश्वराणि सूत्राणि" भन्ने कथनबाट होस् पाणिनीय व्याकरणको आदिस्रोत महेश्वर नै रहेको पुष्टि हुन्छ । यसरी संस्कृत व्याकरणिक चिन्तन परम्परामा माहेश्वर सम्प्रदाय एउटा सशक्त वैयाकरण परम्परा रहेको देखिन्छ । यस प्रकार संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्परामा पाणिनिअघि जे जति चिन्तनहरू भए र जति ग्रन्थहरू रचिए ती यिनै दुई परम्पराका उपलब्धिका रूपमा रहेका देखिन्छन् ।

प्रारम्भदेखि निरुक्तसम्मका माथि वर्णित विविध वैयाकरण ग्रन्थपछिको महत्त्वपूर्ण व्याकरणका रूपमा पाणिनिको 'अष्टाध्यायी' देखा पर्दछ । अष्टाध्यायीको रचना संस्कृत भाषिक चिन्तनको क्रममा एउटा कोसेढुङ्गो पनि हो । किन भने यसअघि जति पनि भाषिक चिन्तनहरू भए ती सबै वैदिक संस्कृतबारेका अध्ययन थिए । अष्टाध्यायीले लौकिक संस्कृत र अझ त्यसका क्षेत्रीय भेदहरूलाई समेत समेटेको छ । यति मात्र होइन पाणिनिले अष्टाध्यायी सूत्रहरूमै आफूभन्दा अघिका दश वैयाकरणहरूको मतलाई

समेत ससम्मान स्थान दिएका छन् । पाणिनिले उल्लेख गरेका वैयाकरणहरूमा आपिशलि, काश्यप, गालव, गार्ग्य, चाक्रवर्मण, भारद्वाज, शाकटायन, शाकल्य, सेनक र स्फोटायन रहेका छन् । यसप्रकार पाणिनिले आफूपूर्वका चिन्तनलाई समेत समेटेर व्याकरणको रचना गरेको बुझिन्छ । यी बाहेक भागुरि, काश, कृत्स्न, अमर र जैनेन्द्रको नाम पनि वैयाकरणहरूका रूपमा उल्लेख गरिएको छ ।

संस्कृत भाषिक चिन्तनको परम्परामा पाणिनिको आगमन एउटा ऐतिहासिक घटना हो । पाणिनिले संस्कृत भाषाका सम्पूर्ण क्षेत्रीय भेदहरूलाई समेत समेटेर 'अष्टाध्यायी' को रचना गरेर सम्पूर्ण भाषिक नियमहरूलाई सूत्रबद्ध गरे भने उनीपछि कात्यायनले वार्तिकको रचना गरेर अष्टाध्यायीका अपूर्णतालाई पुरा गरे । यसपछि पतञ्जलिले 'महाभाष्य' को रचना गरेर पाणिनिका सूत्रहरूको सप्रयोग व्याख्या गरे । यसरी 'मुनित्रय' (पाणिनि, कात्यायन, पतञ्जलि) का प्रयासबाट नै पाणिनीय व्याकरणले पूर्णता पाएको देखिन्छ ।

पतञ्जलिपूर्व एक वैयाकरण मुकुटाचार्यले स्वतन्त्र व्याकरण रचना गरेको उल्लेख पाइए पनि त्यो उपलब्ध छैन । पाणिनीय व्याकरण आएपछि नयाँ व्याकरणको रचना गर्नुभन्दा पनि पाणिनीय व्याकरणकै व्याख्या गर्ने प्रयास विभिन्न समयका विभिन्न विद्वान्हरूबाट भएको पाइन्छ । पाणिनीय अष्टाध्यायीको व्याख्या गर्ने पहिलो प्रयास श्वोभूति, कुणि, व्याडि आदिले गरेको उल्लेख पाइन्छ तर ती अध्ययनहरू त्यति व्यवस्थित हुन सकेनन् । त्यसो त युधिष्ठिर मीमांशकले अष्टाध्यायीका वृत्तिकारको एउटा सूची नै प्रस्तुत गरेका छन् (मिश्र, सन् १९७८ : प्रस्तावना १८) । यस अनुसार माथि उल्लिखित बाहेक माथर, वररुचि, देवनन्दी, चुल्लिभट्टि, निर्लूर, चूर्णि, जयादित्य, वामन, भागवृत्ति, भर्तृश्वर, जयन्तभट्ट, केशव, इन्दुमित्र, मैत्रेयरक्षित, पुरुषोत्तमदेव, शरणदेव, भट्टोजिदीक्षित, अप्पय्यदीक्षित, नीलकण्ठ वाजपेयी, अन्नंभट्ट, विश्वेश्वर सूरि, गोपालकृष्ण शास्त्री, गोकुलचन्द्र, ओरभट्ट, दयानन्द सरस्वती, अप्पननैनार्य, नरायण सुधी, रुद्रधर, उदयन, उदयङ्करभट्ट, रामचन्द्र र सदानन्दनाथ रहेका छन् । वृत्तिकारहरूको सूची लामै भए पनि पाणिनीय व्याकरणमाथि लेखिएका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरू भने महाभाष्यपछि काशिकावृत्ति, प्रक्रियाकौमुदी र सिद्धान्तकौमुदी नै विशेष उल्लेख्य रहेका छन् । यी भाष्य वा वृत्तिमाथि पनि धेरै आचार्यहरूले व्याख्या प्रस्तुत गरेका छन् । ती व्याख्या वा भाष्यग्रन्थहरूको सङ्ख्या पनि लगभग ५० रहेको उल्लेख पाइन्छ (मिश्र, सन् १९७८ : प्रस्तावना १९) ।

जयादित्य र वामनले विक्रमको सातौँ शताब्दीमा 'काशिकावृत्ति' लेखेको देखिन्छ भने त्यसको लगभग सात शताब्दीपछि पं रामचन्द्राचार्यले पनि 'प्रक्रियाकौमुदी' लेखे । 'काशिकावृत्ति' कठिनसाध्य थियो भने 'प्रक्रियाकौमुदी' मा सम्पूर्ण पाणिनीय सूत्रहरूको प्रयोग हुन सकेको थिएन । यसैले विक्रमको सोह्रौ शताब्दीका भट्टोजिदीक्षितले 'सिद्धान्तकौमुदी' ग्रन्थको रचना गरे । यस ग्रन्थमा पूर्ण रूपमा पाणिनीय व्याकरण समेटिएको छ भने यसमा विषयवस्तुलाई संज्ञा प्रकरण, सन्धि प्रकरण, अजन्तपुलिङ्ग प्रकरण आदि विभिन्न अध्यायमा विभाजन गरी कुन कुन शब्द कुन कुन वर्गका हुन् र तिनको रचना प्रक्रिया कस्तो हुन्छ भन्ने कुरा शब्द सिद्धिसहित छर्लङ्ग पारेर देखाइएको छ । जम्मा ६२ वटा प्रकरणमा विभाजित यस ग्रन्थले पाणिनीय व्याकरणलाई व्यावहारिक रूप दिएर समृद्धि र पूर्णता दिएको छ । पाणिनीय व्याकरणको सरलीकरणकै क्रममा भट्टोजिदीक्षितका शिष्य वरदराज आचार्यको पनि नाम आउँछ । पाणिनीय व्याकरणमा कलिला बालबालिकालाई प्रवेश गराउन सजिलो हुने सरल खालको ग्रन्थ लेख्न अराए अनुसार वरदराजले 'लघुसिद्धान्तकौमुदी' को रचना गरेका हुन् (पाणिनीय प्रवेशाय लघुसिद्धान्तकौमुदिम्) भन्ने उल्लेख पाइन्छ । यस ग्रन्थको मङ्गलाचरणमा "पाणिनीय प्रवेशाय" भन्ने उल्लेख भए अनुरूप नै पाणिनीय व्याकरण परम्पराको सर्वोपयोगी र सर्वसरल ग्रन्थका रूपमा 'लघुसिद्धान्तकौमुदी' लोकप्रिय हुन पुग्यो । यसपछि उनले अलि मध्यम स्तरका विद्यार्थीका लागि 'मध्यसिद्धान्तकौमुदी' पनि लेखे । यो पनि निकै लोकप्रिय भयो । यसप्रकार संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्पराका पछिल्ला उल्लेख्य विद्वान् वैयाकरणका रूपमा वरदराज आचार्य नै रहेका देखिन्छन् ।

यसप्रकार आदि ग्रन्थ वेददेखि नै संस्कृत भाषा-व्याकरणबारे चिन्तनको क्रम थालिएको पाइन्छ भने वेदपछिका विभिन्न चिन्तकहरूबाट पनि अनेक व्याकरण ग्रन्थको रचना हुँदै आएको सन्दर्भमा पाणिनीय व्याकरण नै त्यस्तो अद्वितीय व्याकरणका

रूपमा देखा पऱ्यो जसले संस्कृतको मात्र नभई विश्वकै सम्पूर्ण भाषाको व्यवस्थित र वैज्ञानिक अध्ययन गर्ने आधार प्रदान गर्न सक्छ। यसबाट पूर्वमा मात्र होइन पाश्चात्य आधुनिक भाषा वैज्ञानिकहरू समेत अत्यन्त प्रभावित हुन पुगे। पाणिनीय व्याकरणको वैज्ञानिकता र सार्वभौम प्रकृतिको भाषिक चिन्तन नै संसारका भाषा चिन्तकहरूलाई प्रभावित पार्ने प्रमुख आधार थियो। यसरी पाणिनीय व्याकरणको रचनापछि भाषिक चिन्तनमा एउटा नयाँ युगको उदय भयो जसलाई पाणिनीय व्याकरणको युग भन्न सकिन्छ। यस युगमा पाणिनीय 'अष्टाध्यायी' नै यस्तो सर्वाङ्गपूर्ण र वैज्ञानिक व्याकरण भएकाले नयाँ मौलिक चिन्तनमा भन्दा पनि विद्वान्हरू पाणिनीय व्याकरणकै सरलीकरण र व्याख्यातर्फ लागे। यसकै फलस्वरूप पाणिनीय व्याकरणमाथि नै थुप्रै ग्रन्थहरू रचना भए। त्यस्ता ग्रन्थहरूमा माथि उल्लेख भएबाहेकका लघुशब्देन्दुशेखर, परिभाषेन्दुशेखर, प्रौढमनोरमा, फक्किका प्रश्नोत्तरी, वैयाकरण भूषणसार आदि रहेका छन् जसले पाणिनीय व्याकरणका कतिपय शब्दसिद्धिमा उठेका र उठ्नसक्ने शङ्काको सतर्क निराकरण गरी पाणिनीय व्याकरणको पूर्णता, वैज्ञानिकता र परिपक्वतालाई थप पुष्टि गरेका छन्।

पाणिनिले आफ्नो व्याकरणमा सूत्रहरूको यस्तो सञ्जाल (network) बनाएका छन् जसलाई बुझ्न सक्दा समग्र पाणिनीय व्याकरणको अन्त्यसम्म पुग्न सकिन्छ र समग्र संस्कृत भाषामा अधिकार प्राप्त हुन्छ तर बुझ्न नसक्दा केही पनि भेउ पाइन्न। यसैले यसको अन्त्य पाउनका लागि उसै समयदेखि यसको पठन पाठन, भाष्य रचना र अन्य अनेक टीका-व्याख्याको एउटा गुरुकुलीय परम्परा (school) नै स्थापित भएको पाइन्छ जसका साक्ष्यका रूपमा पतञ्जलिदेखि वरदराज आचार्यसम्म चल्दै आएको उपर्युक्त गुरुकुल परम्परालाई अघि सार्न सकिन्छ।

पाणिनीय व्याकरणका आधारभूत पक्षहरू

संस्कृत भाषाको सर्वप्रसिद्ध, सर्वसमृद्ध र सबैभन्दा वैज्ञानिक भाषिक चिन्तनका रूपमा पाणिनिको व्याकरणलाई लिइन्छ। यसले संस्कृतको मात्र नभई विश्वकै भाषाहरूको अध्ययन गर्ने वैज्ञानिक आधार प्रदान गर्दछ। यसर्थ यस व्याकरणबाट विश्वकै आधुनिक भाषावैज्ञानिकहरू प्रभावित भएका छन्। पाणिनीय व्याकरणका मुख्य प्रणेता पाणिनि भए पनि कात्यायन र पतञ्जलिको योगदानविना पाणिनीय व्याकरण अधुरै रहन्छ। पाणिनिले महेश्वरबाट प्राप्त गरेका माहेश्वर सूत्रबाट प्रत्याहार र अष्टाध्यायी सूत्र सङ्ग्रह तयार गरे भने धातुपाठ, गणपाठ र उणादि सूत्रपाठको समेत रचना गरेर उनले व्याकरणलाई एउटा व्यवस्थित र वैज्ञानिक आधार दिए। कात्यायनले वार्तिकको रचना गरेर पाणिनिका सूत्रहरूमा रहेका दोषहरूको निराकरण गरे भने पतञ्जलिले 'महाभाष्य' को रचना गरेर पाणिनीय व्याकरणको प्रयोगात्मक व्याख्या प्रस्तुत गरे। यसरी पाणिनिको रचनामा कात्यायन र पतञ्जलिको योगदानबाट नै पाणिनीय व्याकरणले पूर्णता पाएको हो। त्यसैले यसलाई 'त्रिमुनि व्याकरण' पनि भनिएको पाइन्छ (झा, २०३३ : आमुख ७)। यहाँ पाणिनीय व्याकरणका तिनै मनीषिहरूद्वारा रचित प्रमुख अङ्गहरूबारे सङ्क्षेपमा चर्चा गरिन्छ।

माहेश्वर सूत्र, वर्णसमाम्नाय र प्रत्याहार

पाणिनीय व्याकरणमा प्रथमतः संस्कृत भाषाका सम्पूर्ण ध्वनि/वर्णहरूलाई १४ वटा सूत्रहरूमा आबद्ध गरिएको पाइन्छ। ती सूत्रहरू निम्नानुसार छन् :

अइउण्। ऋऌक्। एओङ्। ऐऔच्। हयवरट्। लण्। ञमङणनम्। झभञ्। घढधस्। जबगडदश्। खफछठथचटतव्। कपय्। शषसर्। हल्।

यी सूत्रहरू महेश्वर/शिवका वरदानबाट पाणिनिले प्राप्त गरेका हुन् भनिन्छ। पाणिनिले महेश्वरबाट प्राप्त गरेका हुनाले यिनलाई माहेश्वरसूत्र/शिवसूत्र भनिएको हो। यिनमा समग्र वर्णहरू समेटिएका छन्। यी सूत्रमा पछिल्ला हल् वर्णहरू (ण्, क्, ङ्, च्, ट् ...आदि) बाहेकका वर्णहरूको समूह नै वर्णसमाम्नाय हो। यस वर्णसमाम्नायमा प्रारम्भका चार सूत्र स्वरवर्णका, त्यसपछिका दुई सूत्र अन्तस्थ (ह् लाई छाडेर) वर्णका र बाँकी सूत्र व्यञ्जन वर्णका हुन्। यी १४ माहेश्वर सूत्रबाट प्रत्याहार बन्दछन्। प्रत्याहारको सङ्ख्या ४२ मानिएको छ। वर्णसमूहको सङ्क्षेपीकरणलाई प्रत्याहार भनिन्छ। माहेश्वर सूत्रमा आएका कुनै वर्णदेखि लिएर सूत्रान्तको हल्वर्णसम्मका वर्णहरूको समुदाय एउटा प्रत्याहार हुन्छ। जस्तै : पहिलो सूत्रको 'अ' देखि 'ण्' सम्मका

वर्णको समुदाय 'अण्' प्रत्याहार हो भने पहिलो सूत्रकै 'इ' देखि दोस्रो सूत्रको 'क्' सम्मका इ उ ऋ ऌ वर्णको समुदाय 'इक्' प्रत्याहार हो । यसै गरी पाँचौँ सूत्र 'हयवरट्' को 'य' देखि छैटौँ सूत्र 'लण्' को 'ण्' सम्मका यवरल 'यण्' प्रत्याहार पहिलो सूत्रको 'अ' देखि चौथो सूत्रको 'च्' सम्मका अइउऋऌएओऐऔ 'अच्' प्रत्याहार हुन्छन् । एवम् प्रकारबाट यिनै माहेश्वरसूत्रबाट अण्, अक्, अट्, अच्, इक्, हल्, यर्, वश्, खर्, झल्, जश्, झस् आदि ४२ वटा प्रत्याहारहरू बन्दछन् । यी प्रत्याहार सूत्रहरूको सम्बन्ध अष्टाध्यायी सूत्रसँग रहेको छ । जस्तै : इको यणचि ६.१.७७ ('इक्' का स्थानमा 'यण्' हुन्छ), झलां जश् झसि ८.४.५२ ('झल्' का ठाउँमा 'झस्' पर छ भने 'जश्' हुन्छ), वृद्धिरादैच् १.१.१ (आकार र 'ऐच्' वृद्धि संज्ञक हुन्छन्) आदि । यी सूत्रहरूमा आएका इक्, यण, अच्, झल्, जश्, झस्, ऐच् जस्ता प्रत्याहारहरूले अत्यन्त सङ्क्षिप्त, स्पष्ट र सूत्रात्मक रूपमा सूत्रका प्रकार्यमा सहयोग पुऱ्याएका छन् । यसप्रकार माहेश्वरसूत्र, प्रत्याहारसूत्र र अष्टाध्यायी सूत्रको परस्पर अन्योन्याश्रित सम्बन्ध रहेको छ । यसै गरी वर्णसमाम्नाय (वर्णमाला) वर्णका उच्चारण स्थान, प्रयत्न, घोषत्व, प्राणत्वको पहिचानका लागि अत्यन्त वैज्ञानिक ढङ्गबाट व्यवस्थित गरिएका छन् ।

अष्टाध्यायी सूत्र

अष्टाध्यायी सूत्र आठ अध्यायमा निबद्ध समग्र शब्दानुशासन सम्बन्धी नियमहरूको सङ्ग्रह हो । आठ अध्यायमा विभक्त भएकाले यसलाई अष्टाध्यायी भनिएको हो । प्रत्येक अध्यायमा चार चार पाउ रहेका छन् । यहाँ रहेका सूत्र सङ्ख्याका बारेमा एकमत पाइन्न । अष्टाध्यायीमा कसैले ३९६५, कसैले ३९८५ र कसैले ३९९५ सूत्र रहेको उल्लेख गरेको पाइन्छ (ईश्वरचन्द्र, २०६० : भूमिका ७) । यसबाहेक लगभग साढेसात सयको सङ्ख्यामा उणादि सूत्र पनि रहेका छन् । यस प्रकार पाणिनिले सबै प्रकारका गरेर पौने पाँच हजार सूत्रको रचना गरेको कुरा स्पष्ट हुन्छ ।

न्यूनतम शब्द वा वर्णबाट असन्दिग्ध एवम् सारपूर्ण ढङ्गले अभीष्ट कुरा बुझाउनु र आवश्यकता अनुसार व्याख्येय हुनु सूत्रको लक्षण हो । अष्टाध्यायीमा सङ्कलित उपर्युक्त लगभग चार हजार सूत्रहरू तिनका कार्य/भूमिकाका आधारमा निम्नानुसार छ प्रकारमा वर्गीकृत छन् :

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रमुच्यते ।

(क) संज्ञा सूत्र

'सम्यक् ज्ञायते इति संज्ञा' अर्थात् जुन शब्दबाट सम्बद्ध वस्तु वा विषयको सम्यक् चिनारी प्राप्त हुन्छ त्यो नै संज्ञा हो । नाम, निपात, सर्वनाम, गुण, वृद्धि, पद, धातु जस्ता व्याकरणका पारिभाषिक शब्दहरूलाई बुझाउने/अर्थ्याउने सूत्र नै संज्ञा सूत्र हुन् । संज्ञा सूत्रहरूले व्याकरणिक कार्यसिद्धिका लागि आवश्यक पर्ने विषयको नामकरण गर्दछन् । जस्तै : **उच्चैरुदात्तः** १.२.२९ (उदात्त संज्ञा), **भूवादयो धातवः** १.३.१ (धातु संज्ञा), **अचोऽन्त्यादि टि** १.१.६४ (टि संज्ञा), **अर्थवदधातुरप्रत्यं प्रातिपदिकम्** १.२.४५ (प्रातिपदिक संज्ञा) आदि । अष्टाध्यायीमा २८० वटा संज्ञा सूत्रहरू रहेका छन् ।

(ख) परिभाषा सूत्र

'अनियमे नियमकारित्वं परिभाषात्वम्' अर्थात् जहाँ थिति वा नियम छैन त्यहाँ त्यसको व्यवस्था गर्नु नै परिभाषा हो । परिभाषा सूत्रको काम नियमहरूलाई स्थिरता दिनु हो । विधि सूत्रको प्रयोगमा सन्देह भएका ठाउँमा परिभाषा सूत्रले निर्णय दिन्छ तर स्वयम् विधान चाहिँ गर्दैन । परिभाषा सूत्र विधि सूत्रको सहयोगी हो । **आद्यन्तवदेकस्मिन्** १.२.२१ **इको गुणवृद्धी** १.१.३, **अलोऽन्त्यस्य** १.१.५२ आदि सूत्रहरू परिभाषा सूत्र हुन् । अष्टाध्यायीमा परिभाषा सूत्र ३६ वटा रहेका छन् ।

(ग) विधि सूत्र

जुन सूत्रद्वारा विधान गरिन्छ त्यो विधिसूत्र हो । शब्दरचनाका क्रममा मुख्यतया प्रत्ययविधान, लोप, आगम र आदेश यी चार प्रक्रिया हुन्छन् । धातुमा कृदादि र प्रातिपदिकमा तद्धित् आदि प्रत्ययको विधान गर्नु जस्ता कार्यहरू प्रत्ययविधान हुन् । जस्तै : **अजाद्यतष्टाप्** ४.१.४ यस सूत्रले अकारान्त स्त्रीलिङ्गी शब्दमा टाप् प्रत्ययको विधान गर्दछ । त्यस्तै **कर्तरि शप्** ३.१.६८ यस सूत्रले कर्त्रर्थक धातुमा 'शप्' प्रत्ययको विधान गर्दछ । भएका वर्ण वा अंशको लोप हुनु लोपविधान हो । **तस्य लोपः** १.३.९, **संयोगान्तस्य लोपः** ८.२.२३, **लोपः शाकल्यस्य** ८.३.१९ जस्ता सूत्रहरू लोपविधायक हुन् । नभएको कुनै अंश थपिनु आगम विधान हो । **ह्रस्वस्य पिति कृति तुक्** ६.१.७१, **आमि**

सर्वनाम्नः सुट् ७.१.५२ जस्ता सूत्रहरूले आगमको विधान गर्दछन् । कुनै अंश हटाएर अर्को अंश राखिनु आदेश हो । **इको यणचि ६.१.७७, झलां जश् झसि ८.४.५३** आदि आदेश विधायक सूत्र हुन् । यस प्रकार विधि सूत्रले प्रत्ययको व्यवस्था गर्ने, लोप गर्ने, आगम गर्ने र आदेश गर्ने नियमहरू बताउँछन् । अष्टाध्यायीमा विधि सूत्रको संज्ञा नै सर्वाधिक (३३०० भन्दा माथि) रहेको पाइन्छ ।

(घ) नियम सूत्र

प्रयोगहरूलाई नियममा बाँध्नु नियम सूत्रको कार्य हो । कुनै सामान्य नियमले स्वतः सिद्ध गर्ने कुरालाई थप नियमन गर्न विधान गरिएको विशेष नियामक सूत्र नै नियम सूत्र हो । अरू प्रकारका सूत्रहरूले बताएका सामान्य नियमहरूमा विशेष व्यवस्था गर्ने काम नियमसूत्रले गर्छ । जस्तै : **नः क्ये १.४.१५** यस सूत्रले क्यच् र क्यङ् प्रत्यय पछिल्तिर आउने नान्त शब्दलाई मात्र पदसंज्ञा हुने व्यवस्था गरेको छ । **सुप्तिङन्तं पदम्** १.४.१४ सूत्रले सुप् र तिङ् प्रत्ययान्त सबै शब्दलाई पदसंज्ञा हुने व्यवस्था गरेको छ । 'राजन्' शब्दबाट 'राजीयति' शब्द बनाउँदा सूत्र १.४.१४ ले नै राजन् शब्दको पदसंज्ञा गरिसकेको अवस्थामा पुनः १.४.१५ द्वारा पदसंज्ञा गरिनु व्यर्थ जस्तै देखिन्छ तर यसरी पुनः पदसंज्ञाको विधान नहुँदा क्यङ् र क्यच् प्रत्यय पछिल्तिर आउने सबैलाई पदसंज्ञा हुने हुनाले यस सूत्रबाट उक्त प्रकारका केवल नान्त शब्दलाई मात्र पदसंज्ञा हुन्छ अरूको हुँदैन भन्ने नियमद्वारा पदसंज्ञालाई सीमाबद्ध पारिदिएको छ । त्यस्तै **कृत्तद्धितसमासाश्च** १.२.४६ सूत्रले **अर्थवदधातुरप्रत्यं प्रातिपदिकम्** १.२.४५ ले धातु, प्रत्यय र प्रत्ययान्तबाहेकका अर्थवान् शब्दलाई मात्र प्रातिपदिक भनेकोमा थप कृत्, तद्धित् र समासविधानबाट निर्मित शब्द पनि प्रातिपदिक हुन् भन्ने नियम दिएको छ । यसरी नियम सूत्रले अन्य सूत्रहरूबाट भएको विधि वा व्यवस्थालाई आवश्यकता र परिस्थिति अनुसार सङ्कुचन र विस्तार दुवै गर्दछ । यहाँ 'नः क्ये' ले सङ्कुचन र 'कृत्तद्धित...' ले विस्तार गरेको छ । अष्टाध्यायीमा नियम सूत्रको सङ्ख्या २१७ रहेको छ ।

(ङ) अतिदेश सूत्र

अतिदेश भनेको समानता प्रदान गर्नु हो । एउटाले गर्ने कार्य अर्कोमा पनि आरोप गर्दा अतिदेश हुन्छ । अर्थात् 'यो र त्यो उस्तै हुन्छ' भन्नु अतिदेश हो । अतिदेश सूत्रले एउटा ठाउँमा भएको एक प्रकारको विधानलाई अर्को ठाउँमा पनि त्यही हुन्छ भन्ने व्यवस्था गर्दछ । प्रायः अतिदेश सूत्रमा 'वत्' प्रत्ययको प्रयोग हुन्छ । जस्तै : **लोटो लङ्वत् ३.४.८५** (लोट् लकारमा पनि लङ् लकारमा जस्तै हुन्छ ।) **तृज्वत्क्रोष्टुः ७.१.९५** (क्रोष्टु शब्दको पनि तृजन्तको जस्तै रूप हुन्छ) आदि । अतिदेश सूत्रको सङ्ख्या ११८ रहेको छ । अतिदेश सूत्र निमित्तातिदेश, व्यपदेशातिदेश, तादात्म्यातिदेश, शास्त्रातिदेश, कार्यातिदेश, रूपातिदेश र अर्थातिदेश गरी सात प्रकारका बताइएको छ (ईश्वरचन्द्र, २०६० : भूमिका १०) ।

(च) अधिकार सूत्र

"स्वदेशे वाक्यार्थशून्यत्वे सति परदेशे वाक्यार्थबोधजनकत्वम् अधिकारत्वम्" अर्थात् आफ्नो स्थानमा नभएर अन्य सूत्रहरूका साथ अर्थबोधक हुनु अधिकार सूत्रको लक्षण हो (झा, २०४२ : ३१) । यसको तात्पर्य अधिकार सूत्रको अर्थ अन्य सूत्रसँग जोडिएर मात्र स्पष्ट हुन्छ भन्ने हो । कुनै सिङ्गै वा आंशिक रूपमा सूत्रको पाउपर्यन्त वा सिङ्गै अध्यायपर्यन्त अनुवृत्ति हुन्छ भने त्यस्तो सूत्र अधिकार सूत्र हुन्छ । अर्थात् अधिकार सूत्र त्यसपछि आउने अन्य केही सूत्रहरूसम्म अनुवर्तन भएर आउँछ । **कारके** १.४.२३ यो अधिकार सूत्र हो । यसपछि आउने **तत्प्रयोजको हेतुश्च** १.४.५५ सम्मका अन्य सूत्रसँग 'कारके' यो पदको पनि निरन्तर सम्बन्ध जोडिएर आउँछ । जस्तै : पराजेरसोढः (कारके), कर्मणा यमभिप्रैति सः सम्प्रदानम् (कारके), स्वतन्त्रः कर्ता (कारके) आदि । यो नै अनुवर्तन हो र यसरी अनुवर्तन भएर आउने सूत्र नै अधिकार सूत्र हो । अष्टाध्यायीमा अधिकार सूत्रको सङ्ख्या ४८ रहेको छ ।

गणपाठ/पदपाठ

प्रातिपदिकनिर्मित/तद्धितनिर्मित हुने शब्दहरूका मिल्दाजुल्दा लक्षणका आधारमा समूहन गरिएका शब्दहरूको समूह/गणको सङ्ग्रह नै गणपाठ हो । पदहरू (धातुनिर्मितभिन्न) को सङ्ग्रह भएकाले यसलाई पदपाठ पनि भनिन्छ । पाणिनिले संस्कृतका प्रचलित सबै जसो शब्दहरूलाई समेटेर गणपाठ/पदपाठको निर्माण गरेका छन् । शब्दको सङ्ख्या असीमित भएकाले अष्टाध्यायी सूत्रहरूमा

तिनको उल्लेख सम्भव नहुँदा पाणिनिले मिल्दाजुल्दा प्रकृति भएका अर्थात् एकै प्रकारबाट रचना हुन सक्ने शब्दहरूलाई समूह समूहमा वर्गीकरण गरे । यसरी वर्गीकृत शब्द समूहलाई नै गण भनिएको छ । त्यसरी एउटा गणभित्र वर्गीकृत शब्दहरूमध्ये पाणिनिले पहिलो शब्दका आधारमा त्यस गणको नाम दिए । जस्तै : शरदादि गण (यस गणभित्र शरद् विपाश् अनस् मनस् उपानह् आदि २० शब्द रहेका छन्) । यसै गरी शौण्डादि, अश्वपत्यादि, दिवादि, शिवादि, दिगादि, शार्ङ्गरवादि, मयूरव्यंशकादि आदि । यी गणहरूमा नसमेटिएका शब्द पाइएमा 'आकृतिगण' भनेर सम्बद्ध गणसँग मिल्दाजुल्दा विशेषता भएका शब्दहरू स्वतः समेटिने समेत व्यवस्था पाणिनिले गरेका छन् । अष्टाध्यायी सूत्रहरूसँग गणपाठ/पदपाठको माहेश्वर सूत्र, प्रत्याहार, धातु आदिसँग जस्तै आपसमा अन्योन्याश्रय सम्बन्ध रहेको छ । अष्टाध्यायी सूत्रहरूले गणपाठ/पदपाठमा सङ्ग्रह भएका पदहरूको व्युत्पत्ति प्रक्रिया सम्बन्धी नियमन, वर्गीकरण र तिनका अर्थको समेत निर्धारण गर्दछन् । अष्टाध्यायी सूत्रमा गणपाठको प्रयोग यसरी गरिएको छ : **गर्गादिभ्यो यञ् ४.१.१०५** (गर्गादि गणपठित शब्दमा यञ् प्रत्यय हुन्छ ।) **रेवत्यादिभ्यष्ठक् ४.१.१४६** (रेवत्यादि गणपठित शब्दमा ठक् प्रत्यय हुन्छ ।), **भिक्षादिभ्योऽण् ४.२.३८** (भिक्षादि गणपठित शब्दमा समूह अर्थमा अण् हुन्छ ।) **तुदादिभ्यः शः ३.१.७७** (तुदादि गणपठित शब्दमा श प्रत्यय हुन्छ ।) गणहरूको सङ्ख्या यति नै भन्ने निश्चित नभए पनि अष्टाध्यायी सूत्रहरूमा २७५ भन्दा बढी नै गणहरू रहेको सङ्केत पाइन्छ भने ती गणहरूमा लगभग ६००० शब्दहरू सङ्कलित र वर्गीकृत भएका छन् ।

धातुपाठ

धातुपाठ भनेको संस्कृत भाषाका सम्पूर्ण धातुहरूको सङ्ग्रह हो । **भूवादयोः धातवः १.३.१** अर्थात् क्रियार्थक 'भू' आदि नै धातु हुन् । पाणिनिले अष्टाध्यायीको परिशिष्टका रूपमा धातुहरूको अर्थसहित सूची प्रस्तुत गरेका छन् । पाणिनिले 'भू' बाट आरम्भ हुने यसै धातुपाठमा पठित सबैलाई धातु भनेका छन् (पा.सू. १.३.१) । धातुबाट निष्पन्न हुने शब्दलाई तिङन्त पद भनिन्छ । धातुमा तिङ् प्रत्यय (तिप्, तस्, झि....महिङ् आदि १८ वटा प्रत्यय) जोडिएर तिङन्त पद बन्दछन् । धातुपाठमा लगभग २००० जति धातु रहेका छन् ।

धातुलाई पाणिनिले भ्वादि, अदादि, जुहोत्यादि, दिवादि, स्वादि, तुदादि, रुधादि, तनादि, क्र्यादि, चुरादि गरी दस वर्गमा वर्गीकृत गरेका छन् । पाणिनिले धातुबाट बन्ने क्रियापदको निर्माणका क्रममा धातु र तिङ् प्रत्ययका बिचमा थपिने विकरण (प्रत्यय) का आधारमा धातुलाई १० वर्गमा बाँडेका हुन् (गौतम, १) । जस्तै : भ्वादि धातुमा : भू + शप् (अ) + ति ञू भवति ('शप्' को अनुबन्ध लोप भएर 'अ' मात्र बाँकी) । अदादि धातुमा : अद् + शप् (०) + ति ञू अत्ति ('शप्' प्रत्ययको लोप) । भ्वादि वर्गमा जम्मा धातु सङ्ख्या १०३५, अदादिमा ७२, जुहोत्यादिमा २४, दिवादिमा १४०, स्वादिमा ३५, तुदादिमा १५७, रुधादिमा २५, तनादिमा १०, क्र्यादिमा ६५, चुरादिमा ४११ रहेका छन् (भट्टराई, ५) । यो सङ्ख्यामा सबैतिर एकरूपता भने पाइँदैन ।

धातुपाठ र गणपाठ/पदपाठ भनेका पाणिनीय व्याकरणका आधारभूत तथ्याङ्कहरू हुन् भने माहेश्वर सूत्र, प्रत्याहार र अष्टाध्यायी सूत्रहरू तिनकै वर्गीकरण, रचना प्रक्रियासम्बन्धी व्याख्या, नियमन र अर्थनिर्धारण गर्ने कुञ्जी हुन् ।

उणादि सूत्रपाठ

पाणिनिले धातुबाट उण् आदि प्रत्ययको विधान गरेर नाम, विशेषण आदि शब्द सिद्ध गर्ने छुट्टै सूत्रको रचना गरेका छन् । यस प्रकारका सूत्रलाई उणादि सूत्र भनिएको छ । भयार्थक भी धातुबाट भीम, कृ बाट कारु आदि शब्द बन्ने विधान उणादि सूत्रबाटै भएको पाइन्छ । **कृवापाजिमिस्वदिसाध्यशूभ्य उण्** (उणादि सूत्र १) सूत्रबाट कृ धातुबाट कारु, वा धातुबाट वायुः पा बाट पायु, जि बाट जायुः मि बाट मायुः, आदि शब्द उण् प्रत्ययको विधानद्वारा सिद्ध गर्दछ । यी सिद्ध शब्दको अर्थ क्रमशः कम्करी, हावा, गुदा, औषधि, पित्त हुन्छ । यसरी विभिन्न धातुबाट कृदन्त शब्दको निर्माण उणादि सूत्रबाट हुन्छ । कतिपय उणादिविहित शब्द धातुज नभएर प्रातिपदिक नै पनि हुन्छन् । कतिपयले भने उणादिलाई अधातुज प्रातिपदिक मानेका छन् । जस्तै : हस्त यो शब्द हस् धातुबाट बनेको भन्नु युक्तिसङ्गत हुँदैन (ईश्वरचन्द्र, २०६० : भूमिका ७) । उणादि सूत्र अष्टाध्यायीकै

पूरकका रूपमा रहेका छन् । उणादि सूत्रपाठ पाँच भागमा विभक्त छ भने सूत्र सङ्ख्या ७५० छ ।

वार्तिक

वार्तिकका रचनाकार कात्यायन हुन् । कात्यायनको अर्को नाम वररुचि पनि हो । यिनी स्मृतिकार र महाकवि पनि थिए । उनको 'स्वर्गारोहण' नामक महाकाव्य प्रसिद्ध छ । कात्यायनले पाणिनिका सूत्रहरूमा रहेका दोषहरूलाई सच्याउँदै वार्तिकको रचना गरेर पाणिनीय व्याकरणलाई पूर्णता दिए । त्यसैले वार्तिकपाठ पाणिनीय व्याकरणको एक अभिन्न अङ्गका रूपमा रहेको छ । वार्तिकको सङ्ख्या लगभग १५०० रहेको छ ।

'वृत्तेर्व्याख्यानम् वार्तिकम्' अर्थात् वृत्तिलाई लक्ष्यमा राखेर लेखिएको कुरो नै वार्तिक हो । वार्तिकले अष्टाध्यायी सूत्रका तिन प्रकारका दोषको परिहार गरेको कुरा विद्वान्हरूले औँल्याएका छन् । वार्तिकको लक्षण गर्दै भनिएको छ :

उक्ताऽनुक्तदुरुक्तानां चिन्ता यत्र प्रवर्तते ।
तं ग्रन्थं वार्तिकं प्राहुः वार्तिकज्ञाः मनीषिणः ।

(उक्त, अनुक्त र दुरुक्त यी तिन दोषका बारेमा जुन चिन्तन गरिएको छ त्यो ग्रन्थको नाम नै वार्तिक हो ।)

(क) उक्त दोष

उक्त अर्थात् भन्दा भन्दै पनि कुरो नपुग्नु उक्त दोष हो । **ष्टुना ष्टुः ८.४.४१** सूत्रको स् र त् थ् द् ध् न् वर्णहरूका अघि वा पछि षकार र ट वर्ग (टठडढण) को योग हुँदा सकार षकारमा र त वर्ग ट वर्ग (टठडढण) मा फेरिने (ष्टुत्व) नियमलाई व्यवस्थित गर्न व्यवस्था गरिएको **न पदान्ताट्टोरनाम् ८.४.४३** सूत्रले पदान्तको टवर्गवछि त्यो अवयवभन्दा भिन्न रूपमा सकार र तवर्ग आएमा चाहिँ ष्टुत्व (स् षकारमा र तवर्ग टवर्गमा फेरिने) हुँदैन भन्दै अघिल्लोलाई 'तत् + टीका ञू तट्टीका' र पछिल्लोलाई 'षट् + ते ञू षट् ते' उदाहरण दिएको छ । यहाँ सूत्र ८.४.४३ नभएको भए 'षट् ते' नभएर अशुद्ध पद 'षट्टे' सिद्ध हुन्थ्यो तर अझै पनि सूत्र ८.४.४३ अपूर्ण छ । किन भने त्यस्तै प्रकारका 'नाम्, नवति र नगरी शब्दको 'षड्' पदसँग संयोग हुँदा षण्नाम्, षण्नवतिः, षण्नगर्यः जस्ता अशुद्ध पद बन्ने हुनाले यहाँ '**अनाम्नवतिनगरिणामिति वाच्यम्**' यस वार्तिकले "पदान्त टवर्गपछि नाम्, नवति, नगरीभिन्न सकार तवर्गको ष्टुत्व हुँदैन" भनिदिनाले षण्णाम्, षण्णवतिः, षण्णगर्यः यी शुद्ध शब्द सिद्ध हुन्छन् । यसरी यहाँ पाणिनिका सूत्रको उक्त दोष (कुरो नपुगेको) लाई कात्यायनले सच्याएका छन् ।

(ख) अनुक्त दोष

भन्नुपर्ने कुरा नभनिनु अनुक्त दोष हो । 'सुद्ध्युपास्य' शब्दसिद्धिका क्रममा 'सुधी + उपास्य' यी दुई पदविच सन्धिका क्रममा **तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य १.१.६६** र **स्थानेऽन्तरतमः १.१.५०** यी दुई सूत्रबाट 'सुधी' मा रहेको 'इ' का स्थानमा 'यण्' (य्) हुन्छ र 'सु ध् य् + उपास्य' हुन्छ र **अनचि च ८.४.४७** सूत्रले ध् वर्णको द्वित्व हुन्छ र 'सु ध् ध् य् + उपास्य बन्छ । यस अवस्थामा **संयोगान्तस्य लोपः ८.२.२३** सूत्रले पदको अन्त्यमा रहेको संयुक्ताक्षरमा अन्त्याक्षरको लोप हुने व्यवस्था गरेको हुँदा 'य्' अन्त्यमा रहेको हुनाले त्यसको लोप भएर 'सुध्युपास्य' यस्तो अशुद्ध शब्द बन्न जाने हुन्छ । त्यसैले यहाँ कात्यायनले "**यणः प्रतिषेधो वाच्य**" यस वार्तिकको विधान गरिदिए । यस वार्तिकले त्यस्तो अवस्थामा 'यण' (य् र् ल् व्) को चाहिँ लोप निषेध हुन्छ भन्ने व्यवस्था गरेकाले य् वर्णको लोप हुन पाएन र अघिल्लो ध् द् मा परिवर्तन भएर सुद्ध्युपास्य शब्द सिद्ध भयो । यहाँ हुनुपर्ने कुरा नभनिएको हुनाले त्यो अपूर्ण हुँदा अनुक्त दोष भयो । यस्तो अनुक्त दोषलाई कात्यायनको वार्तिकले सच्याएको छ ।

(ग) दुरुक्त दोष

भन्दा भन्दै बढी भनिनु दुरुक्त दोष हो । **यरोऽनुनासिकेऽनुनासिको वा ८.४.४५** ले पछाडि अनुनासिक वर्ण भएमा अघिल्लो पदान्त 'यर्' वर्णका ठाउँमा विकल्पले अनुनासिक हुने व्यवस्था गरेको छ र 'एतत् + मुरारि ञू एतन्मुरारिः/एतद्मुरारिः' दुवै रूप सिद्ध गरेको छ तर यसको आधार लिँदा 'चिद् + मयम्' मा सन्धि हुँदा पनि विकल्पले रूप सिद्ध भई 'चिद्मयम्' जस्तो अशुद्ध रूप पनि सिद्ध हुन जाने हुन्छ । त्यसैले "**प्रत्यये भाषायाम् नित्यम्**" वार्तिकले लोक/जन भाषामा भने नित्यले नै अनुनासिक हुन्छ भनेर नित्य रूपमै 'चिन्मयम्' रूप सिद्ध गरेको छ । यसरी यस वार्तिकले पाणिनिको दुरुक्त दोष (गलत भनाइ) लाई सच्याएको छ ।

महाभाष्य

'महाभाष्य' का रचयिता पतञ्जलि हुन् ।

पाणिनिका सूत्र र कात्यायनका वार्तिकको व्याख्या गरिएको रचना महाभाष्य हो । यस ग्रन्थमा पाणिनिको अष्टाध्यायी सूत्रपाठका हरेक अध्यायलाई विभिन्न आह्निकमा विभाजन गरेर विशद व्याख्या गरिएको छ । भाष्यको अर्थ 'आक्षिप्य भाषणात् भाष्यम्' भनेर काव्यमीमांसामा भनिएको पाइन्छ । यसको अर्थ हो - आक्षेप गरेर समाधान गर्नु भाष्य हो । आक्षेप भनेको प्रश्न वा शङ्का हो । पहिले प्रश्न वा शङ्का उठाएर त्यसपछि त्यसको समाधान महाभाष्यमा गरिएको छ । अर्थात् महाभाष्यको रचना प्रश्नोत्तरात्मक शैलीमा गरिएको छ । महाभाष्यको लक्षणका बारेमा पराशर उपपुराणमा पनि भनिएको छ :

सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र पदैः सूत्रानुसारिभिः
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः ।

सूत्रानुसारी वाक्यहरू अर्थात् वार्तिकद्वारा जहाँ सूत्रार्थको र आफ्ना पदहरूको वर्णन हुन्छ त्यो भाष्य हो भनेर भाष्यविद्हरू भन्दछन् । पाणिनिका सूत्रहरूको व्याख्या वा वृत्ति र त्यसबाट हुने शब्दसिद्धिको सङ्ग्रह नै महाभाष्य हो । अर्को शब्दमा भन्दा लौकिक संस्कृत भाषाको पहिलो प्रयोगात्मक व्याकरण नै महाभाष्यका रूपमा रहेको छ । महाभाष्यले सूत्र र वार्तिकको व्याख्या मात्र नगरी तिनले के कस्ता शब्दहरू कसरी सिद्ध हुन्छन् भन्ने कुरालाई समेत देखाएको पाइन्छ । पतञ्जलिले वृत्ति शब्दको अर्थ 'शास्त्रपृवृत्ति' भन्दै "उदाहरणं, प्रत्युदाहरणं, वाक्याध्याहार इत्येतत् समुदितं व्याख्यानं भवति" अर्थात् सूत्रको व्याख्यान अन्तर्गत उदाहरण, प्रत्युदाहरण, वाक्याध्याहारको समावेश हुन्छ भनेका छन् (मीमांसक, सन् १९७८ : प्रस्तावना १७) । सृष्टिधराचार्यले पनि पदच्छेद, पदार्थकथन, समासको विग्रह, वाक्ययोजना (सूत्रार्थ), पूर्वपक्ष र समाधान यी व्याख्यानका पाँच अवयव हुन् भनेका छन् (मीमांसक, सन् १९७८ : प्रस्तावना १७) । महाभाष्यमा यी सबै तत्त्वको उपयोग भएको पाइन्छ भने यसमा सूत्रहरूको व्याख्यान गर्ने क्रममा उदाहरण प्रस्तुत गर्दा वेद, वेदान्त, न्याय, मीमांसा आदि विविध शास्त्रका साथै लौकिक आचार-विचार र व्यवहारको पनि समीक्षा गरिएको पाइन्छ । यसर्थ महाभाष्य व्याकरण ग्रन्थ मात्र नभएर अनेकानेक वाङ्मयको समीक्षा पनि हो ।

उपसंहार

संस्कृत भाषामा भाषिक चिन्तनको क्रम वैदिक युगबाटै थालिएको पाइन्छ । सम्पूर्ण पूर्वीय ज्ञान-विज्ञानको स्रोतका रूपमा रहेको वैदिक संहिताका मन्त्रहरूको शुद्ध र सही उच्चारण एवम् अर्थबोधको प्रक्रिया युगपर्यन्त यथावत् रहिरहोस् भन्नका निम्ति प्राचीन ऋषिमुनिहरूबाटै यसको उच्चारण प्रक्रिया, शब्दनिर्माण प्रक्रिया, शब्दार्थज्ञान लगायतका विषयमा चिन्तन हुँदै आएको पाइन्छ । यसै क्रमका ज्वलन्त साक्षका रूपमा शिक्षा, प्रातिशाख्य, निरुक्त आदि वैदिक व्याकरण र कोश ग्रन्थहरू रहेका छन् । वैदिक संस्कृतबाट क्रमशः तत्कालीन लोक/जनभाषाका रूपमा विकसित लौकिक संस्कृतको युगपछि पनि भाषिक चिन्तनको क्रम अघि बढ्दै जाँदा संस्कृत भाषिक चिन्तन परम्पराकै सर्वोच्च उपलब्धिका रूपमा मात्र होइन विश्वकै अद्वितीय भाषिक चिन्तनको परिणामका रूपमा पाणिनीय व्याकरणको प्रणयनलाई लिइन्छ । पाणिनिले आफूपूर्वका सम्पूर्ण वैदिक व्याकरण, कोश आदि ग्रन्थहरूका साथै विभिन्न वैयाकरणहरूका उपलब्धिलाई समेत ससम्मान आत्मसात् गर्दै अष्टाध्यायीको रचना गरे । पाणिनिको यसै मूल रचनालाई कात्यायन र पतञ्जलिले थप परिपुष्टता प्रदान गर्दै पाणिनीय व्याकरणलाई पूर्णता दिएका हुन् ।

माहेश्वर सूत्र, प्रत्याहार, अष्टाध्यायी सूत्र, गणपाठ, धातुपाठ आदि माथि वर्णित विषयहरू पाणिनीय व्याकरणका आधारभूत कुराहरू हुन् । यिनै कुराहरूमा टेकेर भाषाका वर्ण, तिनका उच्चारण प्रक्रिया, पदनिर्माण पद्धति, वाक्यरचना, सन्धिप्रक्रिया लगायतका समग्र पक्षहरूको अध्ययन-विश्लेषण गर्न सकिन्छ । यति मात्र होइन यसमा ध्वनिविज्ञान, वर्णविज्ञान, रूपविज्ञान, अर्थविज्ञान, वाक्यविज्ञान आदि आधुनिक भाषाविज्ञानका आधारभूत पक्षहरू समेत समेटिएका छन् । यस अर्थमा पाणिनीय व्याकरणको प्रणयन नै एउटा पूर्णाङ्ग व्याकरणको प्रणयन भएकाले यसपछि संस्कृत व्याकरणको परम्परामा कुनै नयाँ व्याकरणिक चिन्तन देखा परेन बरु पाणिनीय व्याकरणकै अध्ययन अध्यापन गर्ने गुरुकुल परम्परा (स्कुल) नै स्थापित भएको देखिन्छ । यस व्याकरणले संस्कृत भाषाको प्रकृतिसँग मिल्दाजुल्दा संसारकै भाषाको अध्ययन गर्ने महत्त्वपूर्ण आधार समेत प्रदान

गरेको छ । त्यसैले संसारकै आधुनिक भाषावैज्ञानिकहरू समेत पाणिनिको अद्‌भुत मेधा र अभूतपूर्व एवम् यस प्रकारको अद्वितीय रचनाको सार्वभौमता र वैज्ञानिकताबाट अत्यन्त प्रभावित र चमत्कृत बनेका छन् । अत: पाणिनीय व्याकरणको अध्ययन-चिन्तनमा पाश्चात्य आधुनिक भाषाविज्ञानीहरू आकर्षित हुन पुगेका छन् । यी सम्पूर्ण कुराहरूले पाणिनीय व्याकरणलाई संसारकै सर्वोत्तम, वैज्ञानिक, कालजयी र पूर्ण व्याकरणका रूपमा स्थापित गरेको छ ।

सन्दर्भ सामग्री सूची

ईश्वरचन्द्र (व्याख्या). २०६०. **अष्टाध्यायी**. दिल्ली : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान ।

गौतम, देवीप्रसाद. 'पाणिनीय पराधातुको अध्ययन' (प्रकाशोन्मुख लेख)

झा, रामचन्द्र (सम्पा). २०३३. **वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी**. वाराणसी : चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन ।

--------. २०४२. **लघुसिद्धान्तकौमुदी**. सोह्रौ संस्क. वाराणसी : चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन ।

न्यौपाने, भुवन. २०६७. 'पाणिनिपूर्वको पूर्वीय भाषिक चिन्तन परम्परा' (अप्रकाशित एम.फिल. कक्षा प्रस्तुति)

पण्डेय, अर्जुन. २०६९. 'संस्कृतको व्याकरणपरम्परामा पाणिनीय व्याकरणको स्थान' **परमानन्द-प्रज्ञा**. ३/२. पृ ११३-११७ ।

फुयाँल, रामचन्द्र र अरू. २०६६. 'पाणिनीय व्याकरण र गणपाठ - अष्टाध्यायी सम्बन्ध' (अप्रकाशित सामूहिक अध्ययनपत्र) त्रि.वि. नेपाली विभाग, विद्याविशारद कार्यक्रम ।

भट्टराई, धनपति. २०६७. 'अष्टाध्यायीसँग सम्बद्ध पारिभाषिक शब्दावली' (अप्रकाशित अध्ययन पत्र, त्रि.वि. केन्द्रीय नेपाली विभाग, विद्याविशारद कार्यक्रम ।

मीमांसक, युधिष्ठिर. सन् १९७८. 'प्रस्तावना'. **व्याकरणमहाभाष्यम्**. संस्क. दोस्रो. वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।

***

मगर ढुटको वर्णविन्यास, स्तरीकरण र बुझाइ[1]

विष्णुकुमार सिङ्जाली

विषय प्रवेश

मगर समुदायमा तीन वटा मगर मातृभाषाहरूको अस्तित्व छ जस अनुसार (१) मगर ढुट (२) मगर पाङ/खाम (३) मगर काइके पर्दछन् । कुनै कुनै विद्वान्हरू मगरलाई पाँच प्रकारका भनेर मान्दछन्, उनीहरू ब्याँसी भाषा र मिजु महर भाषालाई पनि मगर भाषाको शाखा मान्दछन् (हिरा सिङ थापा, २०६६) । मगर मातृभाषामा ढुट, पाङ वा खाम र काइके भनेको 'भाषा' भन्ने अर्थ लाग्दछ अर्थात् यिनीहरू पर्यायवाची शब्दहरू हुन् । सन् २००१ को जनगणना अनुसार मगर मातृभाषीहरूको जनसङ्ख्या ७,७०,११६ छ । तर यसमा मगर ढुट र मगर खाम/पाङ छुट्टयाइएको छैन, काइके मगर भाषा बोल्नेहरू ७९४ छन् । मगर भाषा बोल्नेको जनसङ्ख्या ३.३९ प्रतिशत हो भने कूल मगर जनसङ्ख्याको ४७.५१ प्रतिशत हो (टी.बी. पुनमगर, २०६७, पे.८) । पश्चिमाञ्चल मगर ढुट भाषा बोल्नेहरूको घना बस्ती भएको ठाउँ हो । पश्चिमाञ्चलमा मगरहरूको जनसङ्ख्या १६.४३ प्रतिशत अर्थात् ७,५०,९६० छ । यस जनसङ्ख्यामा ४,०२,२९९ जनाले मात्र मगर ढुट बोल्ने गर्दछन् (श्रीस, २०६६ पे.५) ।[2] मगर खाम/पाङ भाषा मुख्य गरी रुकुम, रोल्पामा बोलिन्छ; आजकल बसाइसराइले देशभरि नै फैलिएको छ ।

माथिको तथ्याङ्कले मगर जातिको पहिचान मगर भाषा मृत्युतर्फ अगाडि बढेको प्रस्ट छ, किनकि आधाभन्दा धेरै मगरहरूले आफ्नो मातृभाषा बिर्सिसके । यस्तो अवस्थामा भाषालाई सरल, व्यावहारिक बनाई भाषा संरक्षण गर्नुपर्नेमा मानकको नाममा जटिलता थपी अव्यावहारिक बनाउने र

---

१. मगर विकास मञ्च, काठमाडौँको आयोजना, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको आर्थिक सहयोगमा मगर भाषा सम्बन्धी वि.सं. २०६९ असार, काठमाडौँ को राष्ट्रिय सभागृहमा सम्पन्न भएको गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र । यस कार्यपत्रको सम्पादन र भाषा विज्ञान सम्बन्धी सुझाब पूर्णबहादुर राना (सिंजालीमगर) (/एम.ए. अङ्ग्रेजी र भाषा विज्ञान) ले दिनुभएको थियो । यो कार्यपत्र जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिस्थानको आर्थिक सहयोगमा नेपाल मगर लेखक संघ लुम्बिनी अञ्चल समितिले पाल्पा तानसेनमा वि.सं. २०७० साल ज्येष्ठ १५ गते गरेको "मगर भाषा तथा साहित्य लेखन" गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिंदा मगर भाषाका वरिष्ठ साहित्यकार नारायण तारुङ (बैरागी नातामगर) तथा पोखरा विश्वविद्यालयका पूर्व उपकुलपति प्रा.डा. केशरजङ बरालमगरले टिप्पणी गर्नुभएको थियो । त्यस्तै गरी नेपाल मगर संघ धरानले मगर भाषाको त्रैमासिक पत्रिका "ट्याङ्छ" को दास्रो वार्षिक उत्सवको उपलक्ष्यमा वि.सं. २०७० असार २२ गते आयोजित गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिंदा संस्कृत विश्वविद्यालयका प्रा.डा. भीम खतिवडा तथा सिक्किमका मगर भाषाका अभियानकर्ता प्रकाश समालमगरले टिप्पणी गर्नु भएको थियो । यसका साथै तनहुँ, पोखरा र बुटवलमा समेत यो कार्यपत्रमाथि छलफलका कार्यक्रम सम्पन्न भैसकेको छ । यहाँ ति कार्यक्रमहरूमा आएका सुझाउहरूलाई समेटेर प्रस्तुत गरिएको छ ।

२. नेपाल सरकारले सम्पन्न गरेको जनगणना २०६८ का अनुसार नेपालमा मगरहरूको जनसङ्ख्या १८ लाख ८७ हजार ७३३ छ जसमा महिला १०,१३,३१७ र पुरुष ८,७४४१६ जना छन् । मगरहरू १६,५४,८४१ ग्रामीण भेक र २३२,८९२ सहरी क्षेत्रमा बसोबास गर्दछन् । ८,९४,८२७ महिला र ७,६०,०१४ पुरुषहरू ग्रामीण र १,१८,४९० महिला र १,१४,४०२ पुरुषहरू सहरी क्षेत्रमा बसोबास गर्दछन् । मगर मातृभाषा बोल्नेहरू ७,८८,५३० छन् । ४,२५,१३५ महिला र ३,६३,३९५ पुरुषहरूले मात्र मगर मातृभाषा बोल्दछन् (जनगणना, २०६८/www.cbs.gov.np) । यसले वि.सं. २०६८ को तुलनामा मगर मातृभाषी बक्ताको प्रतिशत घटेको देखिन्छ ।

जडसूत्रवादी सोचका कारण मगर भाषा प्रयोगको अघोषित निषेध मगर अगुवाहरूबाट हुँदै आएको छ । विगतमा मगर मातृभाषा लेखनका अधिकांश सृजना देवानागरी लिपिमा लेखिँदै आइरहेका थिए । तर वि.सं. २०५० सालमा तत्कालीन नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, कमलादीमा ध्वनि विज्ञ प्रा. डा. माधव प्रसाद पोखरेलज्यूको उपस्थितिमा मगर विद्वान्हरूको भेलाले मगर ढुटको **"वर्णमाला पहिचान गोष्ठी"** सम्पन्न गऱ्यो । धेरै राम्रा काम भए । केही कमजोरीहरू रहे । सो गोष्ठी र त्यसपछि गरिएको मानकीकरणमा भएका सजिला पक्ष र असजिला पक्षहरूको वादविवादको (पुनरवलोकन) कार्यक्रम नेपाल मगर लेखक सङ्घ, केन्द्रीय समितिले २०६७ साल असार ११ गते गऱ्यो । त्यस्तै गरी वैशाख १९ गते, २०६९ मा पनि वर्णविन्यास वा लेखनका विषयमा निम फाउन्डेशनले वादविवादको मञ्च खडा गऱ्यो तर संवादबाट विवादको समाधान चाहिँ गरेन ।

यी कार्यक्रममा उठेका वादविवाद र विचारहरूको मन्थनको आधार, मगर समाजको अध्ययनको क्रममा पाइएका विचारहरूको आधारमा लेखन कार्य सजिलो र सरल बनाउने तथा सबैले बुझ्ने बनाउन जरुरी छ । मगर ढुटमा मौलिक पहिचान जोगाउन पनि जरुरी छ । यसका साथै भाषा वैज्ञानिक, व्यावहारिक र सरल हुन पनि आवश्यक छ । अर्कोतर्फ मगर विद्यार्थीहरूको प्रतिस्पर्धात्मक क्षमता बढाई राज्य सत्तामा जानुपर्ने आवश्यकता छ । यसले गर्दा मगर भाषा लेखन कार्यमा परम्परागत मानकीकरण पद्धतिमा पाँच सुधारहरू गर्नुपर्ने आवश्यकता देखिएको छ । यसले सूचना तथा प्रविधिको युग एक्काइसौँ शताब्दीमा प्रतिस्पर्धा गरी अस्तित्व जोगाउन सक्दछ, मगर व्यक्तित्व विकासमा भाषाको कारण अल्झेर पनि बस्नु पर्दैन ।

मगर ढुटमा विद्यमान वर्णहरू

मगर भाषामा भएका ध्वनिहरूको पहिचान गरी मगर भाषा विकास गर्ने उद्देश्यले २०५० सालमा वर्णमाला पहिचान गोष्ठी पहिलो पटक र हालसम्म अन्तिम भएको थियो । यस गोष्ठीमा ध्वनिविज्ञ प्रा.डा. माधवप्रसाद पोखरेल र मगर विद्वान्हरूको उपस्थिति देखिन्छ । सो गोष्ठीको जगमा अडिएर पछि व्यवहारमा पाइएका मगर ढुटका वर्णहरू निम्न अनुसार विद्यमान छन् ।

मगर ढुटमा स्वर वर्ण (Vowels In Magar Dhut)

मगर (ढुट) भाषामा जम्मा ६ वटा आधारभूत स्वर वर्णहरू, ६ महाप्राण स्वरवर्ण र ६ वटा अनुनासिक स्वर वर्ण पहिचान गरिएका छन् ।

आधारभूत स्वर वर्ण (Basic Vowels) : मगर (ढुट) भाषाका आधारभूत ६ वटा स्वर वर्णहरू निम्न अनुसार छन् :

अ	आ	इ	उ	ए	ओ
( )	(ा)	(ि)	(ु)	(े)	(ो)
a	aa/â/â	i	u	e	o
«	a	I	u	e	o

महाप्राण स्वर वर्ण (Breathy Vowels) : मगर ढुटका महाप्राण जोडिएका ६ वटा स्वरवर्ण निम्न अनुसार छन् :

अ े/अ्ह	आ े/अ्हा	ओ े/इ्ह	उ े/उ्ह	ए े/ए्ह	ओ े/ओ्ह
ah	aah/âh	ih	uh	eh	oh
«	a-	-I	u	e	o

अनुनासिकता Nasalization : नाक र मुख दुवै स्थानबाट सास बाहिर निस्केर उच्चारण हुने अक्षर अनुनासिक (नाके) स्वर हो । तिनीहरू निम्न अनुसार छन् :

अँ	आँ	इँ	उँ	एँ	ओँ
an	ân/aan	in	un	en	on
)«	A	)I	)u	)e	)o

द्विस्वर (Dipthong) : दुई वटा मूल स्वरहरू मिलेर बनेको स्वरलाई द्विस्वर (dipthong) भनिन्छ । मगर भाषामा यस्ता द्विस्वर प्रचलनमा पाइन्छन् । ती निम्न अनुसार छन् :

ऐ (अ+इ)	औ (अ+उ)
(ै)	(ौ)
ai	au
«I	«u

वि.सं. २०५० सालको गोष्ठीमा द्विस्वरको प्रयोग नगर्ने भनिएको छ । ऐ (ै) लेख्नु परेमा अ+ई र औ लेख्नु परेमा अ+ऊ बाट काम चलाउने भनिएको

छ। तर पनि निम्न द्विस्वर मगर ढुटमा बारम्बार प्रचलनमा आउने गर्दछ, यसको प्रयोग गर्नुपर्दछ।

ह्रस्व (/निम्न तान) र दीर्घ (/उच्च तान) स्वर वर्ण (Short and Long Vowel/ Low tone & High Tone)

मगर ढुटमा अन्य भाषामा जस्तो ह्रस्व र दीर्घको भेद शब्द अर्थको सन्दर्भमा हालसम्मको अध्ययनमा पाइएको छैन; तर उच्चारण चाहिँ दुवै पाइएको छ। केही विद्वान्का अनुसार मगर भाषा तान भएको (Tonal) भाषा हो। त्यो तान निम्न तान (Low tone) (इ/ ि, उ/ ु), उच्च तान (High tone) (ई/ ी, ऊ/ ू) र महाप्राण ध्वनि (breathy sound) ले निर्धारण गर्दछ। यसलाई छोड्ने हो भने मगर भाषाको मौलिकता हराउँदछ।[३] मगर ढुटका ह्रस्व स्वर माथि नै उल्लेख गरिएको छ, यहाँ दीर्घ स्वर वर्ण (long vowel) मात्र उल्लेख गरिएको छ।

ई	ऊ
(ी)	(ू)
ee/i:	oo/u:
i	U

लामो (दीर्घ) र छोटो (ह्रस्व) स्वरवर्ण र यसको प्रयोगको बारेमा थप अध्ययन र अनुसन्धानको आवश्यकता छ। वि.सं. २०५० सालको गोष्ठीले मगर ढुटमा सबै दीर्घीकरण (ी, ू) लेख्ने भनी मानक गरेको पाइन्छ तर मगर ढुटमा दीर्घ (लामो) भन्दा ह्रस्व (छोंटो) स्वर बढी भएको पाइन्छ। यसले गर्दा पनि सही उच्चारणमा फरक पार्ने देखिन्छ।

व्यञ्जन वर्ण (Consonants)

मगर ढुटमा ३३ सबै भाषिकामा पाइने र एक वटा तनहुँ क्षेत्रको भाषिका (/आञ्चलिक) पाइने व्यञ्जन वर्णहरू निम्न अनुसार छन् :

क	ख	ग	घ	ङ	ङ्/a`
ka	kha	ga	gha	nga	ngha
k«	kH«	g«	g«	N«	N«

च	छ	ज	झ	ञ
cha	chha	ja	jha	nha
tS«	tSH«	dz«	dz«	J«
ट	ठ	ड	ढ	न	ण/ग`
ta	tha	da	dha	na	nha
t«	tH«	d«	d«	n«	n«/f«
प	फ	ब	भ	म	म्ह/d`
pa	pha	ba	bha	ma	mha
p«	pH«	b«	b«	m«	m«
य	य्ह/o`	र	ह्र//`	ल	ल्ह/ल`
ya	yha	ra	rha	la	lha
j«	j«	r«	r«/f«	l«	l«/f«
व	व्ह/j`	स	ह		
wa	wha	sa	ha		
w«	w«/w«	s«	ú«		

यी वर्णहरू बाहेक तनहूँ क्षेत्रमा कण्ठ्य स्पर्श (glottal stop/ ?) छ। pbofx/0fsf] ¿kdf :of Ö df;', :of< Öhfft, hf<s] Ö?rfpg' cflb.खास गरेर यो वर्ण हाम्रो इतिहास हो; पाल्पा, स्याङ्जा लगायत धेरै ठाउँहरूमा यो सजिलोतर्फ बगेर "क" वा यस्तै अरू वर्णतर्फ उच्चारण गएको छ। यसले गर्दा त्यो वर्ण हराएको छ।

"वर्णमाला पहिचान गोष्ठी २०५०" ले मगर ढुटको मौलिक अक्षर "ञ", कण्ठ्य स्पर्श (glottal stop/ ?) " < " लाई बाहेक गरी मगर (ढुट) भाषामा ३२ व्यञ्जन वर्णहरू परिचित गराएको थियो र "ञ" लाई "यँ" को उच्चारणमा ढालिएको थियो। इन्डो-आर्यन भाषा वा खस नेपाली भाषा बोल्नेहरूलाई "ञ" सही उच्चारण गर्न गाहारो हुन्छ ।

३. मगर ढुट लेख्य परम्परा

मगर ढुटमा लेख्न थालेको धेरै भएको छैन। २००७ सालको परिवर्तनपछि मात्र लेखन कार्य भएको पाइन्छ। मगर ढुटको लेख्य परम्परालाई निम्न तीन भागमा विभाजन गरी अध्ययन गर्न सकिन्छ।

---

३. प्रा.डा. केशरजङ बराल मगरज्यूले मगर एकेडेमिक ग्रुप, काठमाडौँद्वारा २०६९ साल असार ३०-३१ गते नगरकोटमा **National seminar on Magar Identity** भन्ने गोष्ठीमा दिनु भएको वक्तव्यका आधारमा। आजकल केही भाषाशास्त्रीहरूले मगर ढुटलाई तान भएको भाषा भन्ने गरेका छन्। गाउँघरमा बोलिने मगर भाषामा लय मिलाएर बोल्ने प्रचलन अद्यापि छँदैछ बरु आजकल मिडियाको प्रभावले मगर ढुट खस नेपाली जस्तो हुन खोज्दै छ। गाउँघरमा गई पुराना पुस्ताहरूबाट रेकर्ड गरी बोलीको लवज रेकर्ड गरी नराख्ने हो भने यो हराउन सक्दछ। यसकारण पुराना पुस्ताहरूको लवज रेकर्ड गर्न सबै लाग्नु पनि जरुरी छ।

(क) वि.सं. २०५० सालभन्दा अघिको लेख्य परम्परा

मगर ढुटमा साहित्य तथा लेखहरू लेख्दा २०५० सालभन्दा अघि देवनागरी लिपिमा लेख्ने र सोही परम्परामा लेख्ने गरेको पाइन्छ। आदिकवि जितबहादुर सिञ्जाली र रेखबहादुर थापा, बालकृष्ण पोखरेल, प्रा.डा. केशरजङ बराल आदिका पुस्तकहरूमा सो कुरा देख्न पाइन्छ।

(ख) वि.सं. २०५० देखि २०६७ सालसम्म

यस कालखण्डमा "वर्णमाला पहिचान गोष्ठी २०५०" र त्यहाँ सम्मिलित सीमित मातृभाषी विद्वान्हरूको पहलमा निम्न लेख्य परम्परा बसाउने प्रयास भएको थियो।

(१) मगर ढुट देवनागरी लिपिमा लेख्ने तर गोष्ठीबाट पहिचान गरिएको वर्णमालाभन्दा बाहिर नजाने।

(२) मगर ढुट देवनागरी लिपिमा लेखे पनि सो लिपिमा भएको आधा अक्षर प्रयोग नगरी सिङ्गो अक्षर लेखी खुट्टा काट्ने (हलन्त चिह्न) लेख्ने।

(३) मगर ढुटमा स्वर वर्णहरू लेख्दा दीर्घीकरण मात्र लेख्ने (जबकि सो गोष्ठीले ह्रस्व (इ, उ) आधारभूत स्वर वर्ण पहिचान गरेको छ)।

(४) मगर ढुटमा प्रयोग हुने द्विस्वर (dipthong) हरू जस्तै ऐ (ै), औ (ौ) आदि प्रयोग नगर्ने। ऐ (ै) लेख्नु परेमा अ+ई र औ लेख्नु परेमा अ+ऊ बाट काम चलाउने।

(५) मगर मौलिक अक्षर "ञ" लाई "यँ" लेख्ने (जबकि "ञ" खस भाषी वा भारोपेली भाषीहरूलाई उच्चारण गर्न गाहारो हुन्छ)।

(६) महाप्राण लेख्दा अन्तर्राष्ट्रिय प्रचलनअनुसार अक्षरमुनि दुई थोप्लो नलेखेर अक्षरमुनि एक थोप्ली लेख्ने मानकीकरण गरियो। यो कुरा पछि अरू आदिवासी जनजातिका मातृभाषीहरूसँग बाझियो। (*यो मानक चिह्न मगर र राजवंशी मातृभाषामा महाप्राण (breathy) जनाउने, त्यही चिन्ह बाहिङ राईमा भाषामा गोलित इकार, मेबाहाङ (राई) भाषामा अगोलित उकार, सन्थालमा कण्ठ्य स्पर्श र हेल्मो भाषामा लामो विसर्ग जनाउने ध्वनि विज्ञ एक प्रा.डाक्टर विद्वान्द्वारा सुझाव दिइएको छ। वास्तवमा देवानागरी लिपिमा पनि तल थोप्लीको प्रचलन धेरै पहिलेदेखि हराइसकेको छ, किनकि यसले बुझ्न गाहारो बनाएको थियो।*)

(७) आगन्तुक शब्द र अन्य भाषामा प्रचलित शब्दहरूको मगरीकरण गर्दा आगन्तुक शब्दलाई मगर ढुटको वर्णभित्र जबरजस्ती लेख्ने अभ्यास गरियो। त्यसले गर्दा पार्ने शाब्दिक अर्थ र सामाजिक असरहरूतर्फ ख्याल गरिएन।

(८) मगर ढुट मानकीकरण गर्न खोज्दा फोनेमिक वा फोनेटिक्स कताबाट गर्ने भन्ने कुराको निर्क्योल गरिएन। अध्ययन अनुसन्धानमा कम जोड दिइयो।

(९) २०४९ सालमा एम.एस. थापामगरले "प्राचीन मगर र अक्खा लिपि" नामक पुस्तक प्रकाशनमा ल्याई मगर ढुट लेखनमा "अक्खा लिपि" को प्रयोगको सुरुवात भयो।

(ग) वि.सं.२०६७ पछि

२०६७ साल असार ११ गते नेपाल मगर लेखक संघले आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको सहयोगमा मगर ढुट लेखन परम्पराको पुनरवलोकन कार्यक्रम राख्यो। सो कार्यक्रममा मगर ढुट लेखन पद्धतिलाई केही सुधार गर्नुपर्ने कुराहरू औंल्याइयो। भाषा विज्ञान सम्मत र व्यावहारिक तरिकाले सरल तथा सबैले बुझ्न सक्ने गराउन मगर ढुट देवनागरी लिपिमा लेख्दा "पाँच बटा बुँदा सुधार" अभियानको सुरुवात भई हाल अभ्यास हुँदै छ।

मगर ढुट सरल तरिकाले कसरी बुझ्ने र बुझाउने

मगर ढुट लेखनमा "वर्णमाला पहिचान गोष्ठी २०५०" एउटा आधार स्तम्भ अर्थात् भवन निर्माणको जग हो। यसमा भए गरेका कमीकमजोरीलाई सच्याएर भाषालाई जीवन्त राख्न, सबैले बुझ्ने बनाउन सरल र सरस बनाउन जरुरी छ। विज्ञानको नाममा व्यावहारिक पक्षलाई बेवास्ता पनि गर्न मिल्दैन। विज्ञान भन्नाले अङ्ग्रेजी भाषाको भाषा विज्ञान मात्रै पनि होइन। संसारमा हजारौं लिपिहरू छन्, जसको पहिचान (identity) आफ्नै छ। मगर ढुटमा लेखिएका साहित्य र लेखहरू सबैले सजिलै बुझ्ने बनाउनु पनि पर्दछ।

मगर भाषा साहित्यको लेखन कार्य वैज्ञानिक तर सरल, व्यावहारिक र सर्वसुलभ हुनु अनिवार्य छ। विज्ञानको नियम भन्दै अव्यावहारिक नियम बनाएर भाषा बचाउन सकिँदैन। अर्कोतर्फ आजको व्यस्त जमानामा जटिल नियम बनाएर भाषाको विकास हुन

सक्दैन । अर्कोतर्फ हाम्रो मातृभाषा संरक्षण गर्न, विकास गर्न सरकारको कुनै भूमिका छैन । जे जति मगर भाषा र साहित्यमा काम भएका छन्, अधिकांश व्यक्तिगत भएका छन् । यसले गर्दा वर्तमान समाज परिस्थितिसँग सामञ्जस्य (adaptation) गर्दै मगर भाषा साहित्य लेखनलाई सरल र व्यावहारिक बनाउन निम्न पाँच सुधारहरू गर्न जरुरी छ :

(१) मगर ढुट देवनागरी लिपिमा लेख्दा सो लिपीमा भएको आधा अक्षरहरू प्रयोग गर्ने (अनावश्यक हलन्त बहिस्कारनगर्ने) । हलन्त नभएका अक्षरमा मात्र खुट्टा काट्ने ।

(२) महाप्राण लेख्दा प्रयोग गरिएको अक्षरमुनि एक थोप्ली लेख्ने भनी गरिएको मानकीकरणका सट्टा अन्तराष्ट्रिय प्रचलन अनुसार दुई थोप्ली लेख्ने । फन्टको समस्या भएमा आधा अक्षर र ह लेखी काम चलाउने (जस्तै : ल्हा, म्हे, मिन्हाँ आदि) ।

(३) मगर (ढुट) भाषाको मौलिक अक्षर "ञ" को प्रयोग गर्ने । जस्तै : ञाङनास, ञाँभु, ञन्के, ञाँक्के, ञैअदि।o:t} tgx'Fsf] eflifsf If]qdf :yfgLotf cyf{t\ cf~rlns hgfpg s07\o :kz{ æ<Æ Jo~hgj0f{sf] k|of]uug{ ;lsG5 .h:t}M:of<, hf<s] cflb . s07\o :kz{n]vgubf{ æ<Æsf] ;§fdf cfsf//bL3{ Osf/ lrGxdf l;w} xnGt /fVg] afFsL ;a}df æc\Æcyf{t æcÆdf xnGtsf] k|of]uug]{.

(४) मगर ढुट लेखनमा ह्रस्व (/निम्न तान), दीर्घ (/उच्च तान) र द्विस्वरहरूको उच्चारण अनुसार प्रयोग गर्ने । मगर ढुटमा पहिचान गरिएको "इ" र "उ" ह्रस्व प्रकृतीका छन्, दीर्घ स्वरवर्णको पहिचान २०५० सालको गोष्ठीमा गरिएको छैन । मगर भाषामा उच्च तान (Intensifier) भएको ठाउँमा दीर्घ प्रयोग गर्दा उचित हुन सक्दछ । मगर ढुटमा ह्रस्व दीर्घ सम्बन्धी लेख्दा शब्दको अन्त्य वर्ण भए दीर्घ, अघि र बीचमा आवश्यकता अनुसार तथा आधा अक्षर जोडिएर आएका अक्षरमा दीर्घ लेख्दा सुन्दर र सरल हुन सक्दछ । तर मगर ढुट वर्णमालामा ह्रस्व मात्रै भएकोले सकेसम्म बढी ह्रस्व लेख्नु उचित हुन्छ ।

द्विस्वर (dipthong) को बारेमा कुरा गर्दा मगर ढुट देवानागरी लिपीमा लेख्ने हो भने द्विस्वर (Dipthong) प्रयोग गर्दा सरल र बोधगम्य नै हुन्छ । जस्तै :

जाट्चै (जाट्चइ), jâtchai = गर्दै (doing)
कुसै (कुसइ), kusai = कुन चाहिँ (which one)
औँला (अउँला) aulâ = औंला (finger)

(५) आगन्तुक शब्दहरूको लेखनमा सकेसम्म मगर भाषाका मौलिक शब्दहरू खोजेर प्रयोग गर्नुपर्दछ । आगन्तुक शब्द वा मगर मातृभाषाको शब्द अन्य भाषामा गई प्रचलित भएका शब्दहरूलाई मगरीकरण गर्न प्रयास गरी लेख्नु पनि पर्दछ । यसले (क) आफ्नोपन स्थापना गर्दछ (ख) शब्दभण्डारको विकास गर्दछ । तर शब्दको अर्थ अनर्थ हुने भएमा वा सामाजिक जटिलता थप्ने कार्य भएमा जस्ताको तस्तै लेख्न सकिन्छ; जस्तैः मानव अधिकार, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, अख्तियार, कृषि विकास बैङ्क, राष्ट्र, बहादुर, ब्रिटिश, गणतन्त्र, प्रजातन्त्र आदि ।

यसरी मगर ढुटको लेखन कार्यलाई सरलीकरण गर्ने हो भने मगर मातृभाषीहरूले फेरि दोहोऱ्याएर देवनागरी लिपि पढ्नुपर्ने बाध्यता हट्नेछ । अर्कोतर्फ मगरहरूले सरकारी सेवाका लागि हुने प्रतिस्पर्धा होस् वा स्कुल तथा विद्यालयको नियमीत पढाइमा यसले ठुलो अन्तर ल्याउँदैन । माथिका पाँच सुधार गर्दा मगर भाषा लेखन भाषाशास्त्रको दृष्टिकोणबाट कुनै अवैज्ञानिक हुँदैन । यसले भाषालाई जीवन्त राख्न मदत गर्दछ । बरु विस्तारै मगर ढुट लेखनमा मगर लिपिका तीनवटै मातृभाषा समेट्ने गरी प्रयोग गर्नु उचित हुन सक्दछ । यसका साथै मगर ढुट अक्खा लिपिमा लेख्दा सोही लिपीको व्यवस्था अनुसार लेख्नुपर्दछ । मगर ढुट देवनागरीमा मात्रै होइन रोमन, सिरिजङ्गा, रञ्जना आदि लिपिहरूमा पनि लेख्न सकिन्छ तर पनि लिपिको आफ्नो मान्यता र विज्ञानलाई भने विर्सनु हुँदैन । लेखन लिपी साध्यभन्दा पनि साधन मात्र हो, यसको सहि प्रयोगले सरल र सहज बनाउन मदत गराउँदछ ।

अन्त्यमा

मगर ढुट मगर जातिको पहिचान हो । भाषा हराए जातीय पहिचान पनि लोप हुन सक्दछ । अर्कोतर्फ यो नेपाली विविधताको फूलबारीमा एक सुन्दर फूलको बिरुवा पनि हो, अर्थात् राष्ट्रको सम्पत्ति पनि हो । मगर ढुट लेखनमा प्राय देवनागरी लिपिको

प्रयोग गरिएको छ । ढुटमा देवनागरी लिपिमा भएका *ण, त, थ, द, ध, क्ष, त्र, ज्ञ* आदि वर्णहरू छैनन् । यसले गर्दा हाम्रो भाषा अरू भाषाभन्दा फरक छ भनी देखिई सक्यो; अब फरक हुन देवनागरी लिपिमा लेखन विधिलाई तोडमोड गरी कान काटेर कुरूप बन्नु मगर समुदायलाई हानि हुन सक्दछ । नाक थेप्चो छ भनी जानिसकेपछि फरक देखिन कान काट्न जरुरी छैन होला । भाषाविज्ञ भन्ने पण्डितहरूको प्रयोगशाला वा गिन्नी पिग बन्नु पनि उचित छैन होला ।

मगर भाषा लामो इतिहास बोकेको भाषा हो । यसलाई थिचेर, मिचेर, कुचेर, फुटाएर र जुधाएर निर्मूल पार्ने प्रयास हर तरह भयो । आज पनि हुँदै छ । तर पनि भाषा जीवित छ यद्यपि सङ्कटको घडीतर्फ लम्किन थालेको छ । यसले गर्दा भाषा जोगाउन, प्रवर्धन र विकास गर्न यसको प्रयोग गर्नुका साथै लेखन कार्यलाई सरल, सहज र व्यावहारिक बनाऔँ । मगर ढुट बचाउन कम्तीमा सरकारी विश्वविद्यालयमा एम.ए. तहको अध्ययन र अनुसन्धान गराउन छुट्टै विभागको स्थापना गर्ने माग राखी दबाबका कार्यक्रमहरू गरौ, हाम्रो पहिचान र राष्ट्रको सम्पत्तिलाई जोगाऔँ ।

सन्दर्भ सामग्री

Kansakar, T.R. 1998, — A Course in English Phonetics, Publisher: Orient Longman limited, India.

Yadab, Dr. Yogendra, — Theory of Grammar, Kathmandu

Yadab, Dr. Yogendra/Kansakar Tej R. 1998 AD — Lexicography in Nepal, Royal Nepal Academy ,Kathmandu

Larry H. Hyman — Phonology theory and Analysis, New York/London

Rai, Vishnu S. 2060 BS — Psycholinguistics & sociolinguistics, Kathmandu

R.H. Robins 1997 AD — A Short History of Linguistics (4th edition) USA

F.R. Palmer/S.C. Levinson/Geoffrey Leech, — Semantics & Pragmatics USA

Ronald Wardhaugh, 2000AD — An introduction to sociolinguistics (third edition) Blackwell Publisher Ltd, UK

Bas Aats, — English Syntax and Argumentation, UK

Sinjali, B K 2007- Health awareness among the rural Magars towards communicable diseases, (A Dissertation to TU for MPA degree)

Gurung, Dr. Harka 1998 - Nepal Social Demography and Expectations, New Era KTM.

Gurung, Dr. Harka 2001 - Social Demography of Nepal census 2001, Himal books, KTM

Ukyab, Tamil & Adhikari, Shyam 2000 - The nationalities of Nepal, published by HMGN Ministry of Local development, National

Hamilton, F.B., 1815 - An Account of the Kingdom of Nepal, 1815 AD UK, Reprint 1997, Delhi India

Chemjong, Imansing, 1967 - History & culture of Kirat people, KTM

Central Bureau of Statistics 2001, - Population Census 2001 (different series),HMGN, National planning commission Secretariat, CBS, Nov 2003

Dixit, Dr. Hemang 2005, - Nepal's quest for health (The health service of Nepal), Kathmandu, Nepal

Gautam, Choodamani 20065 BS - English Grammar, Composition and pronunciation (..... edition), Gautam Prkashan, kathmandu

Gautam, Choodamani, 2062 BS - Nepali-English Dictionary, KTM

..... 2005 AD - Rapidex English Speaking Course, India

Gautam, Choodamani 2065 BS - Lovely English Conversation Practice, KTM

Rana, Purna Bahadur 2010, - The Nominal & adjectival Morphology in the Magar Language (MA Thesis to English Department TU)

थापा मगर, लोकबहादुर/तारुङमगर, नारायण २०६४ – Standard Transcription of Magar (Dhut) Language, प्रकाशक : मगर राष्ट्रिय मुक्ति मोर्चा, नेपाल ।
थापा मगर, लोकबहादुर २०५७ - बूढा ईम (रिल्हीङ गोम्होक) ।
थापा मगर, लोकबहादुर २०६५ - आखीरीआङ भगूमान मालेलेसा, नेपाल मगर संघ ।
बराल, डा. केशरजङ्ग २०५० – पाल्पा, तनहूँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति, ने.रा. प्र.प्र, काठमाडौँ ।
बराल, डा. केशरजङ्ग, २०३७ – मगर ढुट कुट जाट्मो डाक्के, प्रकाशक सुरेश आले, काठमाडौँ ।
थापामगर, एम.एस, २०४९ – प्राचीन मगर र अक्खारीका, काठमाडौँ ।
सिङ्जीमगर, विष्णुकुमार २०५४ – शुन्यताको आकाश (कथा, कविता सङ्ग्रह), काठमाडौँ ।
..... " ..... २०६४ – ल्हुङ (आहान गोम्होक) काठमाडौँ ।
तारुङ मगर, नारायण (बईरागी नाटामगर), २०६४ – फेरफेन ङ नामखान (आहान गोम्होक) ।
....."....., २०६१ – लीस (रील्हीङ गोम्होक) ।
....."....., २०५५ – खीस्सा डेराहान ङ पीहीनी (उखान, लोककथा र गाउँखाने कथा) ।
रानामगर, उजीर २०६४ – ए डाजे डईको (रील्हीङ गोमक) ।
....."..... २०६५ – मोई झाओं रोहआङ (आहान गोर्होम) ।
रानामगर, मेकबहादुर २०६४ – बीक्च गीन (गजल गोम्होक) ।
ठाडामगर, मनु "मीगीन" २०६४ – काट लीसार (रील्हीङ गोम्होक) ।
नेपाल मगर सँघ, तनहूँ (प्रकाशक), २०६३ – मगर ढूटओं आहान गोम्होक ।
आलेमगर, खड्कबहादुर २०५० – सेट टाहाके (कहिले पुग्ने), रील्हीङ गोम्होक ।
बुढामगर, कर्णबहादुर, २०६८ – त्रिभाषीय मगर शब्दकोश (अठार मगर भाषा) चा}ँथो संस्करण, प्रकाशक जितमान पुनमगर ।
....."..... २०६५ – बहुभाषीय नेपाली-मगर शब्दकोष, नेपाल मगर विद्यार्थी सङ्घ, काठमाडौँ
थापा (सोमेसेनमगर), हिरासिङ, २०६६ – मगर ढूट-खस-अङ्ग्रेजी शब्दकोष (ने.म.संघ, काठमाडौँ) ।
..... "..... – मगर थ्रु द एज (अप्रकाशित मगर इतिहास) ।
पोखरेल, प्रा. बालकृष्ण (रूपाबासी) २००९ – कानुङ् लाम, नयाँ जनवादी प्रकाशन, काशी ।
शर्मा, कमलप्रसाद २०३१ – पूर्ण नेपाली-अङ्ग्रेजी कोष (दोस्रो संस्करण), काठमाडौँ ।
पराजुली, कृष्णप्रसाद २०६१ – राम्रो रचना : मीठो नेपाली (पच्चीसौँ संस्करण), काठमाडौँ ।
न्यौपाने, भविश्वर २०६२ – स्याङ्जा जिल्लाको इलाका नं. १३ का ६ गा.वि.स.मा प्रचलित मगर भाषाका उखानहरूको विश्लेषणात्मक अध्यन, त्रि.वि.वि स्नाकोत्तर तहको लागि प्रस्तुत अध्यन पत्र ।
माहास्थबिर, डा. अमृतानन्द महानायक, २०५७ – पाली–नेपाली–नेपाल भाषा शब्दकोष, अन्तराष्ट्रि बौद्ध समाज ।
यादव, डा. योगेन्द्र/रेग्मी भीमनारायण २०५९ – भाषा विज्ञान (तेस्रो संस्करण), कीर्तिपुर ।
शर्मा, मोहनराज २०५९ – शैली विज्ञान, प्रकाशक : ने.रा.प्र. काठमाडौँ ।
सुब्बा, भरतराज/साम्बादेन, तुतुगेन हस्तलाल, २०४९ – नेपाली-लिम्बु-अङ्ग्रेजी शब्दकोष ।
कोङ्रेन, रामकाजी/विश्वकाजी, २०६३ – याक्खा-नेपाली-अङ्ग्रेजी शब्दकोष ।
राई, टङ्कबहादुर, २०६० – चामलिङ बोल्न सिकाउने पुस्तक, प्रकाशक उत्तरकुमार राई, काठमाडौँ ।
थापा (गुरुङछानमगर), शिवलाल २०६५ – लूप्च रह (आहान गोम्होक), काठमाडौँ॥
नेपाल मगर संघ, कास्की, २०५८, – मगराँटी ढुट ।
थापा, लोक बहादुर, २०५२, – मगराँती भाषाको ब्याकरण (ने.रा.प्र.प्र.मा बुझाएको प्रतिवेदन) ।
सिङ्जाली, बिष्णुकुमार, २०६७, - बडाप (खरानी/मगर ढुटमा कविता सङ्ग्रह) ।
– " – २०६८, - मगर ढुटआङ कुराकानी, तेस्रो संस्करण, मगर अध्ययन केन्द्र काठमाडौँ ।
बगाले, मन बहादुर र अरू २०६४, – मगर ढुट लवज गोम्होक्मा (सुर्खेत बाट प्रकाशित) ।
बगाले, मन बहादुर २०६१, – मगर ढुट लवजखाट (सुर्खेतबाट प्रकाशित) ।
थापा, एम.एस, २०५९ – प्राचिन मगर र अक्खा लिपि, बृजि प्रकाशन ललितपुर ।
थापा (गाहा), मनबहादुर र अरू, २०६७ – ट्याङ्च लाम, प्रकाशक : नेपाल सरकार ।

जर्नल/पत्रपत्रिकाहरू

मास्टर मित्रसेन स्मृति प्रतिस्थान, काठमाडौँ – स्मारिका (विभिन्न अङ्कहरू) ।
श्रीस, मीन (सम्पादक) २०६३ अङ्क १ – हाम्रो भार्से ।
जिल्ला विकास समिति, स्याङ्जा (प्रकाशक) २०६४ – स्याङ्जा जिल्ला पार्श्वचित्र ।
बीमलीकका केही अङ्कहरू ।
लाफा पत्रिकाका केही अङ्कहरू ।
पुनहील पत्रिकाका केही अङ्कहरू ।
सोनी (तनहूँबाट प्रकाशित) पत्रिकाका केही अङ्कहरू ।
गोरखापत्र (मगर ढुटमा प्रकाशित भएका) केही अङ्कहरू ।
शोधमाला (मगर अध्ययन केन्द्रको जर्नल) का केही अङ्कहरू ।
भेराक (मगर संघ रूपन्देहीको मुखपत्र) केही अङ्कहरू ।

***

वासुदेव त्रिपाठीका व्यक्तित्वको विवेचन

भानुभक्त पोखरेल

प्रारम्भिक कथन

वासुदेव त्रिपाठीलाई सम्झिने वा देख्ने बित्तिकै अर्थात् 'वासुदेव त्रिपाठी' भन्ने नाम सुन्ने बित्तिकै शिक्षित-सुपठित नेपालीहरू एक घाघडान विद्वान् व्यक्तित्वको कल्पना गर्छन् र त्यस व्यक्ति-व्यक्तित्वप्रति श्रद्धावनत हुँदै सम्मानको भावनाले भरिन्छन् । नेपाली साहित्यिक जगत्ले उनलाई नेपाली साहित्यका महान् अध्येता, विद्वान् समालोचक भनेर चिन्दछ । यसरी स्वदेश-विदेश सबैतिरको मूलतः नेपाली समाज उनीप्रति एक महान् विद्वान् तथा महासमालोचकका भावनाले मनसा नतमस्तक हुने गर्छ र यो नै उनको मूल व्यक्तित्व हो, तापनि उनका कतिपय उल्लेख्य व्यक्तित्वहरूको छुट्टाछुट्टै चर्चा गरी निष्कर्षमा पुग्ने प्रयास गर्नु उपयुक्त देखिन्छ ।

शारीरिक-मानसिक व्यक्तित्व

ईषत् श्यामलतायुक्त गहुँगोरो वर्णको, हँसिलो किन्तु गम्भीर प्रकृतिको खुलेको अनुहार भएका केही मोटोपनजस्तो एवम् न अग्लो-न होचो ठिक्क सुहाउँदो कदको शारीरिक बनावट भएका वासुदेव त्रिपाठी सबैसित समान व्यवहार गर्ने मिलनसार व्यक्ति देखिन्छन् । गोलाकार अनुहार, सुहाउँदा आँखा, नाक र कान भएका त्रिपाठीको निधार पनि मुखाकृति सुहाउँदो अष्टमीका जूनका आकारको तीन धर्कावाल सुपुष्ट हुनाले सुहाउँदो देखिन्छ । यथोचित हृष्टपुष्ट वा मांसल प्रकृतिका शरीरको उचाइ-सुहाउँदो हातगोडाको लम्बाइ भएका त्रिपाठीको शारीरिक व्यक्तित्व झट्ट हेर्दा आकर्षक देखिन्छ । सम्भवतः यो उनका मूलतः शारीरिक मानसिक स्वस्थताको परिणाम हो ।

मानसिक व्यक्तित्वका दृष्टिले पनि वासुदेव सुदृढ, सक्षम मनःशक्ति भएका व्यक्ति प्रतीत हुन्छन् । उत्तर बाल्यकालमा मातृवियोग भए तापनि त्यसबाट उनको मानसिक स्वास्थ्य असामान्य वा विकृत भएको देखिँदैन, त्यो मातृवियोगले उनमा मूलतः भावनाशीलता भर्ने काम गर्नुका साथै उनलाई सृजनशील बनाउने काम गर्न भूमिका खेलेको पाइन्छ । उनका पिता कर्मठ व्यक्ति भएका र लामो पत्नीविरहमा पनि कार्यक्षेत्रबाट विमुख नभई सदाक्रियाशील रहेबाट वासुदेवको मानसिक शक्ति प्रबल हुनुमा उनका आनुवंशिकताले काम गरेको प्रतीत हुन्छ । उनका पितामह र मावलका हजुरबा तथा मामाहरूमा पनि त्यस्तो कुनै मानसिक असामान्यता र कमजोरी रहेको नदेखिनाले पनि वासुदेवको मानसिक व्यक्तित्व अरूले हल्लाउँदा नहल्लिने, कसैले विचलित गराउँदा हत्तपत्त विचलित नहुने अत्यन्त बलियो बन्न पुगेको अनुभव हुन्छ । फलतः वासुदेव त्रिपाठी 'मनोदैहिक' दुवै दृष्टिले स्वस्थ र शक्तिशाली व्यक्तित्व भएका पुरुषार्थी व्यक्ति देखिन्छन् ।

पारिवारिक-सामाजिक व्यक्तित्व

दुई छोरी र एक छोराका पिता वासुदेव त्रिपाठीले एक कुशल, सक्षम पिताका रूपमा आफ्ना छोराछोरीलाई अनुशासनमा राखी उच्च शिक्षा दिलाएर तिनको बिहादान गर्ने गराउने तथा तिनलाई आत्मनिर्भर बनाउने काम पनि अत्यन्त राम्ररी गरेको देखिन्छ भने उनले आफ्नो पारिवारिक प्रशासन पनि अत्यन्त राम्ररी चलाएको कुरा मैले स्वयम् अनुभव गरेको छु । आफ्ना सबै सन्ततिलाई यथोचित लाडप्यारका साथ अनुशासनमा राखी तिनलाई सुसंस्कार सुस्वास्थ्य र उच्चकोटिको सुशिक्षासमेत दिनु दिलाउनु, बाबुको कर्तव्य हो र त्यसमा वासुदेव त्रिपाठी कुनै किसिमले पनि चुकेका देखिँदैनन् । पुनश्चः आफ्ना वृद्ध बाबु प्रेमदत्त त्रिपाठीको दबाइ-पानी, सेवा-सुश्रूषा तथा चाकर गर्नमा पनि एक पुत्रका

हैसियतले उनले आफ्नो कर्तव्य पूरा गरेको देखिन्छ । अहिले आएर बाबु आमाका नाममा आफ्नै तर्फबाट लाखौँ लगानी गरी 'प्रेमदत्त गोमा त्रिपाठी स्मृति प्रतिष्ठान' खोलेर सञ्चालन गरिरहेबाट पनि आफ्ना पिता माताप्रतिको कर्तव्यमा नचुकेको सुपुत्रका रूपमा उनी देखिएका छन् ।

उपर्युक्त प्रकारले वासुदेव त्रिपाठीको पारिवारिक व्यक्तित्व एक असल पिता तथा एक असल पति, एक असल स्वभावको पितृभक्त सुपुत्रका रूपमा चहकिलो बनेको कुरा उनकै निर्देशनमा विद्यावारिधि अध्ययन गर्ने क्रममा २०३४ सालदेखि ३/४ वर्ष उनी र उनको परिवारसित सम्पर्कमा रहेकाले मैले प्रत्यक्ष अनुभव गरेको छु ।

वासुदेव त्रिपाठीको आफ्ना परिवारप्रति जुन स्नेह र सद्भाव थियो त्यसै किसिमले अफ्ना टोल समाजप्रति पनि उनले आफ्नो कर्तव्य परायणता दर्साएको कुरा उनका जीवनीको विवेचनाका सन्दर्भमा अन्यत्र पनि गरिएको छ । एउटा अध्ययनशील, प्राध्यापन पेशामा संलग्न लेखक व्यक्ति भएर पनि आफ्ना टोलका विकास समितिको अध्यक्ष बनेर लामो समयदेखि सेवा गरेर आउनु, आफ्ना टोलमा गुठी खोलेर मन्दिर तथा सामाजिक भवन बनाउनु आदिले वासुदेवले आफ्ना टोल समाजलाई पनि आफ्नै परिवार सरह ठानेको प्रतीत हुन्छ । सम्बन्धित टोलका व्यक्तिहरू पनि उनीदेखि प्रसन्न र सुप्रभावित बनेका देखिन्छन् । यस बाहेक अन्य विभिन्न साहित्यिक, सांस्कृतिक तथा सामाजिक संस्थाहरूमा संलग्न रहेर उनले जुन काम गरेका छन् त्यसबाट ती संस्थाहरूले आफू उपकृत-अनुगृहीत भएको ठानेको प्रतीत हुन्छ । सङ्क्षेपमा आफ्ना परिवारप्रतिको कर्तव्य परायणता, आफ्ना टोल समाज र विभिन्न संस्थाहरूप्रति पनि सद्भाव राख्ने वासुदेव त्रिपाठीको सामाजिक व्यक्तित्व पनि सह्रानीय देखिन्छ ।

साहित्यकार व्यक्तित्व

यो क्षेत्र वासुदेव त्रिपाठीका साधनाको एक मूल क्षेत्र भएकाले त्यस अन्तर्गत मूलतः (१) कविव्यक्तित्व, (२) निबन्धकार-कथाकार व्यक्तित्व, (३) गीतकार व्यक्तित्व, (४) समालोचक व्यक्तित्व, (५) सम्पादक व्यक्तित्व र (६) अनुवादक व्यक्तित्वलाई समेटेर क्रमशः तिनको विवेचना गरी निष्कर्ष निकाल्नु उपयुक्त देखिन्छ ।

कवि व्यक्तित्व

नौ दश वर्षको उमेरदेखि मातृ सम्झनामा छिटफुट कविता पङ्क्ति गुन्गुनाउन थालेका र क्रमशः अन्य विषयमा पनि कविता गुन्गुनाउन र तिनलाई लिपिबद्ध गर्ने प्रयासमा लाग्न थालेका वासुदेव त्रिपाठीको नेपाली साहित्यमा प्रवेश कविताबाटै भएको देखिन्छ । माध्यमिक कालीन भाषा श्लोक पढेका आधारमा २००९ सालदेखि कविता लेख्ने क्रममा बामे सर्न थालेका वासुदेव काठमाडौँ आएर अध्ययन गर्न थाले (२०१३) पछि त्यसमा विकासका लक्षण देखा पर्न थालेको अनुभव भए पनि वि.सं. २०१६/२०१७ सालदेखि मात्र उनका कवितामा परिष्कार-परिमार्जन आउन थालेको प्रतीत हुन्छ र उनको जीवनीका सन्दर्भमा अन्यत्र पनि विस्तृत रूपले उल्लेख भएको २०१७ सालमा पुरस्कृत 'यो दुनियाँ तिम्रै हो' भन्ने कविता त्यसै साल 'हिमाल' नामक हस्तलिखित पत्रिकामा समेत पुनः प्रकाशित भएको पाइएबाट पनि वासुदेव २०१७ सालदेखि कविका रूपमा सार्वजनिक भएर उनले उत्तरोत्तर काठमाडौँका विभिन्न पत्रिकामा कविता प्रकाशित गर्दै लगेको कुरा 'एक हाम्रो धारणा', 'नयाँ समाज दैनिक, २०१८' 'यो दुनियाँ तिम्रै हो' पुनः 'सिंहनाद'-१(२०१९), 'दिव्य नौलो बिहानी', 'नयाँ समाज दैनिक' मा (२०१९) र 'सृष्टिको गीत', 'विद्यार्थी सन्देश (२०१९) आदिमा लगातार प्रकाशित हुँदै आएका कविताहरूबाट स्पष्ट हुन्छ । वासुदेवको कविता साधना पनि ठूलै रहेको छ र उनले शास्त्रीय छन्दका नेपाली कवितामा राम्रै सफलता हासिल गर्दै ल्याएका छन् । यहाँनेर के पनि भन्नु आवश्यक छ भने उनले 'अनुसर सत्यं स्वाभिमतम्', विशालविश्ववर्त्मनि' र 'एकं चिन्तनम्' जस्ता संस्कृत कविता 'जयतु संस्कृतम्' नामक संस्कृत मासिक पत्रिकामा २०१९ सालमा नै प्रकाशित गराइसकेका छन् । किन्तु उनले संस्कृत कविता लेख्ने काम चाहिँ 'केवलं समर्पये' (२०२० साल) पछि छोडेको देखिन्छ । उनका कविता सृजनाको सम्मान गर्दै त्रि.वि. नेपाली कन्द्रीय विभागले उनको 'अर्धनारीश्वर (२०३९)' खण्डकाव्य स्नातक तहमा राखिदिएको पनि छ । सेवानिवृत्त भएपछि (२०६३/६४) देखियता वासुदेव त्रिपाठी पुनः काव्य-कविताको

परिमार्जन, नवसृजन र प्रतिसृजनामा सर्वात्मना तल्लीन भएर लागेको कुरा उनका जीवनीको विवेचनामा गरिसकिएको छ ।

निबन्धकार कथाकार व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीको नेपाली निबन्धको लेखन-प्रकाशनको क्रम 'नयाँ समाज' दैनिक पत्रिकामा प्रकाशित प्रबन्धात्मक लेख 'आठ ग्रहयोगको त्रास' २०१८ सालदेखि सुरु भएको देखिन्छ भने संस्कृत भाषाको निबन्धचाहिँ २०१९ साल मङ्सिरमा 'जयतु संस्कृतम्' नामक संस्कृत मासिक पत्रिकामा प्रकाशित 'आत्मविस्मृतिः' बाट सुरु भएको देखिन्छ - यो चाहिँ उनको पहिलो 'निबन्धधर्मी' रचना बनेको पाइन्छ । यसरी त्रिपाठीको खास निबन्ध यात्राचाहिँ संस्कृत भाषाबाट सुरु भएको देखिन्छ । उनको नेपाली निबन्ध लेखनको खास प्रारम्भ चाहिँ 'सिंहनाद' पत्रिकामा २०२०मा प्रकाशित 'परिस्थिति' नामक निबन्धबाट सुरु भएको मान्नु उपयुक्त हुन्छ तर संस्कृत भाषाको 'आत्म विस्मृतिः' २०१९ भन्दा पहिलेका निबन्धहरू र नेपालीका पनि 'परिस्थिति' २०२० भन्दा पहिलेका गद्य लेखहरू मूलतः प्रबन्ध बन्न पुगेका र निबन्धधर्मिता कम रहेको देखिन्छ । जे होस् संस्कृत भाषामा पनि निबन्ध लेख्ने क्षमता भएका वासुदेव त्रिपाठीको लेखनको एक शक्तिशाली विधा निबन्ध पनि हो र उनले नेपालीमा एकदमै स्तरीय वस्तुपरक, विचारात्मक, आत्मरक, भावात्मक र काव्यात्मक निबन्धहरू पनि लेखेका छन् । उनका निबन्धमा बौद्धिकता र गहन चिन्तनको मात्रा बढी रहे पनि उनको 'निबन्धकार-व्यक्तित्व'को परिचायक तत्त्व पनि त्यही हो र उनका निबन्धको निजत्व पनि त्यही हुनाले आधुनिक नेपाली निबन्धकारमा उनको पनि उल्लेख नगरी नहुने अवस्था रहेको अनुभव हुन्छ ।

वासुदेवको नेपाली कथाकार व्यक्तित्व त्यति उज्ज्वल रहेको नदेखिए पनि उनको कथालेखन संस्कृत भाषामा लेखिएको 'जीवनं तथा संस्कृतम्', 'जयतु संस्कृतम्' पत्रिकामा प्रकाशित संस्कृत कथा २०१७ साल वैशाखबाट सार्वजनिक रूपमा सुरु भएको देखिन्छ । त्यसपछि २०१८ सालमा दुइटा, २०१९ सालमा एउटा र २०२० सालमा एउटा गरी जम्मा पाँच (५) ओटा संस्कृत भाषामा रचिएका कथा प्रकाशित गरेर कथाशिल्प प्राप्त गर्दै लगेका वासुदेवको नेपाली कथा लेखन प्रकाशन भने 'नवप्रवेश' नामक कथाबाट 'सिंहनाद'-७ कत्तिक-मंसिर २०२० सालदेखि मात्र सुरु भएको देखिन्छ, किन्तु त्यो नेपाली कथा पनि 'देव' नामबाट प्रकाशित भएकोले उनलाई कथामा आफ्नो नाम लेख्न समेत अपठ्यारो लागेको देखिन्छ । त्यसपछि त उनलाई समालोचना लेखनको रुचिले तानेर लान थालेको देखिन्छ । सङ्क्षेपमा उनको भनाइ अनुसार उनले नेपालीमा यदाकदा लेखिएका कथाको सङ्ख्या बढीमा ३/४ ओटा मात्र भएको बताएबाट कथाका क्षेत्रमा उनको व्यक्तित्व नफस्टाएको स्पष्ट हुन्छ ।

गीतकार व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीले 'नव पल्लव' नामक नौ (९) ओटा देशभक्तिका गीतहरूको सानो पुस्तिका २०४६ सालमा प्रकाशित गराएका छन् र उनले केही बालगीतहरू पनि लेखेका छन् तर पत्रपत्रिकामा उनका गीतहरूको प्रकाशन त्यति भएको देखिदैन र उनको रुचि गीतकारितामा उति नरहेको प्रतीत हुन्छ । यति हुँदाहुँदै पनि उनका 'देशभक्तिका गीत' नव पल्लव-कवितात्मकताले युक्त राम्रै गीत भएकाले थोरै भए पनि र एक विषय केन्द्रित रहे पनि सृजनात्मक लेखनका फाँटमा वासुदेवलाई गीतकारका रूपमा पनि उल्लेखसम्म गर्नु आवश्यक देखिएको हो ।

समालोचक व्यक्तित्व

नेपाली साहित्यमा समालोचना विधामा वासुदेव त्रिपाठीको व्यक्तित्व लगभग 'सगरमाथा' जत्तिकै उच्च उच्चतर बन्न पुगेको देखिन्छ । विभिन्न कवि लेखकहरूको पद्य गद्य साहित्यमय 'हिमाली साहित्य'को सम्पादकका हैसियतले समीक्षात्मक टिप्पणी लेख्ने क्रमबाट वि.सं. २०१९/२०२० सालदेखि उनको समालोचना यात्राको आरम्भ-पूर्वारम्भ भएको कुरा उक्त 'हिमाली साहित्य'को प्रकाशन २०२० ले स्पष्ट गरेको छ, तापनि उनको 'उत्तर रामचरितमा भवभूति' नामक समालोचना 'सिंहनाद' २०२० मा प्रकाशित हुनासाथ त्यसलाई 'गोरखापत्र'ले उसै साल साभार प्रकाशित गरिदिनु र त्यसैलाई 'रेडियो नेपाल'ले साभार प्रसारण गरिदिनुले उनको समालोचना यात्रा उपर्युक्त संस्कृत नाटक र त्यसको नेपाली अनुवादलाई लिएर लेखिएको उक्त समालोचनाबाट विधिवत् तथा बडो

लोकप्रियताका साथ प्रारम्भ सम्यक् प्रारम्भ भएको मान्नु उपयुक्त देखिन्छ । जे होस् वासुदेवको समालोचना यात्रा २०२० सालदेखि सुरु भएको हो र त्यो नाटक सम्बन्धी समालोचनाको व्यापक प्रचार-प्रसारले वासुदेव त्रिपाठीलाई समालोचना क्षेत्रतिर यसरी एकोहोऱ्याएर तानेर लग्यो कि उनी आज नेपालभित्र र नेपालबाहिर पनि नेपाली साहित्यका महासमालोचकका रूपमा ख्यातिप्राप्त प्रसिद्ध व्यक्ति बन्न पुग्नुका साथै वि.सं. २०३५ सालदेखि यताका त 'सर्वश्रेष्ठ नेपाली समालोचक' समेत बन्न पुगेका देखिन्छन् । पूर्वीय संस्कृत समालोचना-सिद्धान्त र पाश्चात्य मूलतः अङ्ग्रेजी समालोचनाको खारिएको अध्ययनद्वारा नेपाली समालोचनाको धरातल उठाउने वासुदेव त्रिपाठी बहुलवादी सिद्धान्तमा विश्वास राख्ने तथा विश्लेषणात्मक र तुलनात्मक रूपले समालोचना गर्ने वस्तुपरक कृतिकेन्द्री समालोचक हुन् । उनले सङ्ख्यात्मक तथा गुणात्मक दुवै रूपले सैद्धान्तिक, व्यावहारिक शैक्षिक र शोधपरक समालोचनाको बृहत् राशि नेपाली साहित्यलाई दिइसकेका छन् । अझै पनि पत्र पत्रिकामा प्रकाशित बढी र केही अप्रकाशित समालोचनाहरू पुनः संशोधन परिमार्जन र पुनर्लेखन गरी पुस्तकाकारमा २५/३० थान पुस्तक बन्ने समालोचनाहरू छपाउन बाँकी रहेको कुरा उनी गर्छन् । 'नेपाली कविताको सिंहावलोकन'२०२७ तथा विद्यावारिधि पूरा गरेको मिति २०३० देखि यताका लगभग सर्वोत्कृष्ट समालोचकका रूपमा त्रिपाठीको 'समालोचक व्यक्तित्व'को अलङ्घ्य मौलो ठडिएको अनुभव हुन्छ ।

सम्पादक व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीले २०१७ देखि २०१८ सम्म 'हिमाल' नामक हस्तलिखित (मासिक?) पत्रिकाको प्रधान सम्पादक बनेर यस क्षेत्रमा प्रवेश गरेको देखिन्छ भने २०१७ देखि २०२१ सम्म 'जयतु संस्कृतम्' नामक संस्कृत भाषाको मासिक पत्रिकाका सम्पादक बनेर सम्पादन-कलामा दक्षता हासिल गर्दै लगेको देखिन्छ । यस क्रममा २०१९ सालदेखि २०२१ सम्म 'सिंहनाद' नामक नेपाली साहित्यिक द्वैमासिक पत्रिकाको प्रकाशक र प्रबन्ध मण्डल'को अध्यक्ष बनेर काम गरेको पनि देखिन्छ । माथि उल्लेख गरिएको 'राष्ट्रव्यापी बृहत् साहित्य सम्मेलन' २०१८ को प्रतिनिधि प्रकाशन 'हिमाली साहित्य'को अनेकौं पद्य गद्य कवि, निबन्धकार, कथाकारहरूका कृतिहरूको समीक्षात्मक टिप्पणी सहित कुशल सम्पादन गरेका वासुदेवलाई ने.रा. प्रज्ञा प्रतिष्ठानले 'कविता' पत्रिकाको छन्दोबद्ध कविता विशेषाङ्क (पृ.६८) को अतिथि सम्पादक बनाएको प्रसङ्ग पनि उल्लेख्य देखिन्छ । यसै गरी 'रचना' तथा साझा प्रकाशनको 'गरिमा' मासिक साहित्यिक पत्रिकाको सम्पादन पनि केही समय उनले गरेको देखिन्छ । उपर्युक्त संस्कृत नेपाली साहित्यिक पत्रिकाहरूको सम्पादन, प्रधान सम्पादन गर्ने कार्यबाट उनले साहित्यिक पत्रिकाहरूको सम्पादनमा पर्याप्त दक्षता प्राप्त गरिसकेको प्रतीत हुन्छ ।

पुनश्च नेपालीका विभिन्न कक्षा उच्च उच्चतर कक्षाका पाठ्यपुस्तकहरूको बारम्बार सम्पादन, सहसम्पादन गर्नुका साथै नेपाली केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि.को अनुसन्धानमूलक शैक्षिक-साहित्यिक पत्रिका 'वाङ्मय'को चाहिँ प्रधान सम्पादक बनेर उनले धेरै वर्षसम्म कुशलतापूर्वक सम्पादन गरेको कुरा विशेष उल्लेख्य रहेको अनुभव हुन्छ ।

अनुवादक व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीले महाविद्यालयमा पढ्दादेखि नै विविध भाषाबाट नेपाली भाषामा विविध विधाका फुटकर रचनाहरूको अनुवाद गर्ने गरेको कुरा जानकारीमा आएको छ । उनले अरू भाषाबाट संस्कृत भाषामा समेत अनुवाद गर्ने गरेको र खास गरी महाकवि कालिदासको 'ऋतुविचार' खण्डकाव्य, अङ्ग्रेजी कवि जोन किट्सका फुटकर कविता, टी.एस. इलियटका समालोचनात्मक प्रबन्धहरूको नेपालीमा अनुवाद गर्नुका साथै संस्कृत हिन्दी, अङ्ग्रेजी र बङ्ला भाषाका फुटकर कृतिको अनुवाद गर्ने र तीमध्ये केहीलाई प्रकाशित समेत गरेको कुरा बुझिन आएको छ ।[१] यसरी छात्रावस्थादेखि नै अझ गोरखा तनहुँतिरका ग्रामीण पाठशालाहरूमा पढ्दैदेखि संस्कृत-हिन्दी-अङ्ग्रेजी र नेपालीमा परस्पर अनुवाद गरे- अनुवाद कलामा अभ्यास सुरु गरेका वासुदेवले अङ्ग्रेजी इतिहासकार-दार्शनिक आर्नोल्ड टोयवी र

१. शेरबहादुर ए.सी. 'वासुदेव त्रिपाठीको जीवनी, व्यक्तित्व र कृतित्त्व' अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधप्रबन्ध ने.केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि. काठमाडौं, २०५६ ।

जापानी साहित्यकार दाइसाकू इकेदाको वार्तालाप 'चुज लाइफ' नामक अङ्ग्रेजी पुस्तकको नेपालीमा 'जीवन रोज्नुहोस्' भन्ने नामले सफल अनुवाद गरेको कुरा त्यसका सम्पादक सूर्यबहादुर शाक्यले त्यसको प्रशंसा गरेबाट स्पष्ट हुन्छ।[२] फलतः वासुदेवको अनुवादक व्यक्तित्व पनि पर्याप्त माजिन खारिन पुगेको अनुभव हुन्छ।

प्राध्यापक व्यक्तित्व

वासुदेवले २०२४ सालदेखि त्रिचन्द्र कलेज, काठमाडौँबाट संस्कृत पढाउने लेक्चरर बनेर प्राध्यापन पेसा सुरु गरे तापनि उसै सालको अन्त्यतिर उनी नेपाली केन्द्रीय विभाग स्नातकोत्तर तहमा नेपाली भाषा-साहित्य पढाउने काममा नियुक्त भए भने २०३० सालदेखि उक्त विभागका अध्यक्ष भएर धेरै लामो समयसम्म अध्यक्षका रूपमा नै प्राध्यापन गरी यसै पेसाबाट सेवानिवृत्त समेत भए। २०३४ सालमा उपप्राध्यापक पदबाट (सहप्राध्यापक नभइकन) एक्कासि प्राध्यापक पदमा बढुवा भएर उनले नेपाली पठनपाठनको स्तरका साथै प्राध्यापनको स्तरसमेत राष्ट्रिय स्तरमा माथि उठाउने काम गरेका छन्। २०२४ सालदेखि २०६२/०६३ सालसम्मको ३८/३९ वर्षे अवधिभर उच्च (एम.ए) कक्षामा अनवरत नेपाली भाषा साहित्य, मूलतः साहित्य पढाउने अवसर पाउनुले उनका समालोचक व्यक्तित्वलाई पनि ठुलो सहयोग पुऱ्याएको देखिन्छ। पढाइने विषयवस्तुलाई विभिन्न कोणबाट घुमाइफिराइ तुलना प्रतितुलना र व्याख्या विश्लेषण गरेर अत्यन्त स्पष्ट पार्ने तथा छर्लङ्ग बुझाउने लगभग अद्वितीय प्राध्यापकको रूपमा उनको कक्षा लिइन्थ्यो र उनको सम्मान पनि आफ्ना समयका अत्यन्त कुशल र सफल प्राध्यापकका रूपमा कायम रहेको कुरा मेरो पेशा पनि नेपाली विषयक प्राध्यापन नै भएकाले र १२/१४ वर्ष पर्यन्त विभागीय प्रमुख भएर स्नातकोत्तर क्याम्पस, विराटनगरको एम.ए. कक्षामा नेपाली पढाउने गरेको हुनाले मलाई राम्रो थाहा भएको हो। मैले आफूलाई- 'म स्वभावले कवि हुँ भने प्राध्यापन पेशाले मलाई समालोचक बनायो' भन्ने गरेको छु, वस्तुतः विषयवस्तुलाई छर्लङ्ग बुझाउने उच्च कोटिको प्राध्यापकीय कला र दक्षता आफ्ना विषयको राम्रो विद्वत्ता समेतले तद्विषयक समालोचना लेखनलाई उत्कर्षमा पुऱ्याउन भारी मद्दत गर्छ भन्ने मेरो अनुभव वासुदेव त्रिपाठीमा लागु भएको देखिन्छ। सङ्क्षेपमा नेपाली साहित्यको पठनपाठन गराउने प्राध्यापन पेशा नअँगालेको भए उनी नेपाली साहित्यका यत्तिको ठूला समालोचक बन्ने थिएनन्। यसरी हेर्दा प्राध्यापक व्यक्तित्व नै वासुदेव त्रिपाठीका अन्य सम्पूर्ण व्यक्तित्वको आधार स्तम्भ बन्न पुगेको देखिन्छ। अन्ततः वासुदेव अफ्नो युग र समयको विशिष्ट श्रेणीका विद्वान्को रूपमा सुस्थापित राष्ट्रिय अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा प्रख्याति प्राप्त प्राध्यापक बनेको कुरा प्रमाणित हुन्छ।

वाङ्मयकार कोशकार व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीले समालोचनात्मक तथा सृजनात्मक साहित्यका क्षेत्रमा मात्र हैन साहित्येतर वाङ्मयका क्षेत्रमा पनि महत्त्वपूर्ण काम गरेर आफ्नो महत्त्वपूर्ण उपस्थिति जनाएका छन्। उनले शिक्षा, संस्कृति र राजनीतिशास्त्रसित सम्बद्ध विभिन्न विषयमा लेख रचना लेख्नुका साथै पर्याप्त कार्यपत्रहरू पनि लेखेका छन्। हिन्दु धर्मका सम्बन्धमा उनले एउटा पुस्तिका नै प्रकाशित गराएका छन्। शोध-अनुसन्धानका विधि प्रविधिहरूबारे पनि उनका गहन गम्भीर लेख तथा पुस्तकाकार कृति प्रकाशित भएका छन्। नेपाली साहित्यमा शोधपरक समालोचनाका त उनी अधिष्ठाता वा प्रथमाचार्य नै हुन् भने हुन्छ। यसै गरी 'शिक्षण प्राध्यापन क्षेत्रसित सम्बद्ध विषयमा शिक्षक प्राध्यापक अभिमुखीकरण कार्यशाला गोष्ठी आदिमा विविध विषयका कार्यपत्र तयार गर्नु, वाचन गर्नुका साथै हाल आएर तद्विषयक एउटा पुस्तक नै तयार गरिसकेका छन्। उनको विभागीय प्रमुख कालमा नै त्रि.वि. नेपाली विभागबाट 'वाङ्मय' पत्रिका उनकै सम्पादन प्रकाशनमा प्रकाशित गर्न थालिएको हो जो साहित्य समिक्षात्मक रचना प्रधान भए पनि त्यसमा 'शोध प्रक्रिया र त्यसका सैद्धान्तिक ढाँचाको प्रयोग' जस्ता लेखहरू पनि उनले आफै लेखेर प्रकाशित गराएका छन्। साहित्येतर विभिन्न विषयहरूमा पनि उनले तयार पारेका लामालामा कार्यपत्र, गोष्ठीपत्र, प्रवचन व्याख्यान पत्रहरूको सङ्ख्या पनि पर्याप्त ठुलो रहेको छ र तिनमध्ये धेरैजसो त प्रकाशित पनि

२. सूर्यबहादुर शाक्य, सं. 'जीवन रोज्नुहोस्' नेपाल एसियाली अध्ययन संस्थान,काठमाडौँ, पृष्ठ (झ) अक्टोबर १९..(?)

भएका छन् । यसरी वासुदेव एक कुशल र सुदक्ष वाङ्मयकार पनि भएकाले यस क्षेत्रमा पनि उनको व्यक्तित्व अत्यन्त प्रभावशाली रहेको कुरा समकालिक प्राध्यापक मित्र भएकाले मलाई ज्ञात भएको छ ।

अथ आगे वासुदेवको कोशकारिता वा शब्दकोशको निर्माण सम्बन्धी दक्षता पनि राम्रो मात्र होइन उल्लेख्य रहेको देखिन्छ । पहिले 'नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान' को 'नेपाली बृहत् शब्दकोश'का विशेष सम्पादक बनेर त्यस क्षेत्रमा दक्षता प्राप्त गर्दै लगेका वासुदेव त्रिपाठीले पछि गएर वा हाल आएर 'अधुनातन वैज्ञानिक पद्धतिमा आधारित एउटा अति वृहत् नेपाली शब्दकोश तयार गरिसकेका छन् । तीन लाखभन्दा बढी शब्दको यो विशाल नेपाली शब्दकोश नवीनतम् वैज्ञानिक पद्धतिको अत्यन्त उल्लेख्य नेपाली शब्दकोश बन्न पुगेको देखिन्छ । यस प्रकार वासुदेव त्रिपाठीको कोशकार व्यक्तित्व पनि नेपाली कोशकारहरूमध्ये सर्वातिशायी बन्न पुग्ने देखिन्छ । उनीसितको कुराकानी र कम्प्युटर टाइप भएका त्यस शब्दकोशका कतिपय पृष्ठहरू हेर्दा भोलि गएर वासुदेव त्रिपाठी नेपालका एक मूर्धन्य शब्दकोशकार बन्ने कुरा मैले स्वयम् अनुभव गरेको छु ।

अध्ययनशील व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीका उललेख्य व्यक्तित्वहरूमध्ये 'अध्ययनशील व्यक्तित्व' पनि एक हो । छात्रावस्थादेखि नै पढ्नमा अत्यन्त रुचि राख्ने, सातौँ कक्षाबाट एकै चोटि दसौँ कक्षामा फड्किएर पनि सफल हुने उल्लेख्य पढन्ता विद्यार्थीका रूपमा सुपरिचित त्रिपाठी पछि गएर घण्टौँ घण्टासम्म पुस्तकालयमा बसेर पढ्ने, 'पढ्नु नै मेरो सोख हो' भन्ने साँच्चैका अध्ययनशील व्यक्ति देखिन्छन् । उनले पूर्वीय वेद, उपनिषद्, पुराण, स्मृति र धर्मशास्त्र तथा संस्कृत साहित्यको पनि अध्ययन गरेका छन् भने नवीन ज्ञान विज्ञान, मनोविज्ञान तथा आधुनिक वैज्ञानिक शोधखोजका परिणाम लगायत पश्चिमी प्राचीन पुरातन मिथकीय लोकगाथा कथाहरूको अध्ययन पनि गरेका छन् । यस अध्ययनका क्रममा अति प्राचीनतम् 'एक समुद्रा एक द्वीपा पृथिवी' जस्ता भूबनोटको स्थितिदेखि लिएर पौराणिक मध्यकालीन भूगोल तथा पछिल्लो समयका भौगर्भिक हलचल तथा नवीनतम् वैज्ञानिक भूगर्भिक, सामुद्रिक, अन्तरिक्षिक खोजहरूको अध्ययन पनि गरेको कुरा उनीसितका बारम्बारका कुराकानीबाट बुझिन्छ, बुझिएको छ । हाल आएर पनि उनी पूर्वी पश्चिमी पुराणहरूको पुनर्अध्ययन पनि गर्दै छन् । सबैथोक पढ्ने तर तिनलाई आफ्ना दृष्टिले चालेर युगानुकुल नवीन परिवेशमा ढाल्ने उनको प्रयास रहेको देखिन्छ । यसरी वासुदेवले जुन जुन क्षेत्रमा उल्लेख्य सफलता प्राप्त गरेका छन् त्यसको पूर्वाधार उनका अथक अध्ययनको तोड हो' भन्न सकिन्छ ।

अन्य व्यक्तित्व

वासुदेव त्रिपाठीका अन्य व्यक्तित्वमा बौद्धिक प्राज्ञिक व्यक्तित्व, मननशील व्यक्तित्व, कूटनैतिक व्यक्तित्व र राष्ट्रवादी व्यक्तित्व आदि पर्छन् । देश विदेशका विभिन्न विश्वविद्यालयहरूमा गठन गरिने विभिन्न मूलतः नेपाली भाषा सहित्यसित सम्बद्ध 'प्राज्ञिक समिति'हरूमा उनको सादर मनोनयन हुनु त्रिपाठीका प्राज्ञिक व्यक्तित्वको कदर गर्नु हो भने नेपालभित्र तथा बाहिरका नेपाली समाजले विभिन्न बौद्धिक, प्राज्ञिक तथा अनुसन्धानात्मक सङ्घ संस्थाहरूमा उनलाई समावेश गरिनु उनका बौद्धिक उच्चताको सम्मान गर्नु हो । यसै पनि विश्वविद्यालयमा कार्यरत विद्वान् प्राध्यापकमा प्राज्ञिक बौद्धिक व्यक्तित्व विद्यमान हुन्छ नै ।

वासुदेव त्रिपाठी आफ्ना विद्यार्थी तथा जिज्ञासु साथीभाइहरूलाई प्रेरणा एवम् उचित सल्लाह दिएर तिनको स्तरवृद्धि गर्ने अभिप्रेरक व्यक्तित्वका धनी पनि रहेको कुरा सर्वविदित छ, म स्वयम् पनि कतिपय कुरामा उनीबाट अभिप्रेरित, प्रोत्साहित भएको छु । अर्को महत्त्वपूर्ण कुरा वासुदेवले त्रि.वि. नेपाली केन्द्रीय विभागको प्रमुख बनेर धेरै लामो समयसम्म र त्रि.वि.कै मानविकी र सामाजिक शास्त्र सङ्कायको डीन बनेर सफल प्रशासन चलाएको प्रत्यक्ष देखिएकै भोगिएकै कुरा हो । यसबाट उनमा एक अत्यन्त कुशल प्रशासक व्यक्तित्व रहेको पनि देखिन्छ । यति मात्र हैन तत्कालीन नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानको कुलपति जस्तो सर्वोच्च प्रशासकको पदमा बसेर तीन वर्षसम्म त्यसको प्रशासन कुशलतापूर्वक चलाउनुले वासुदेव त्रिपाठीमा प्रशासकीय व्यक्तित्व पनि पर्याप्त प्रबल रहेको अनुभव हुन्छ । यसपछि त्रिपाठीको एक उल्लेख्य व्यक्तित्वका रूपमा उनको 'वक्ता व्यक्तित्व' देखिन्छ । यसै पनि कुशल सफल प्राध्यापक वक्ता प्रवक्ता हुँदै हो- असल

वक्ता प्रवक्ता वा व्याख्याता नबनी सफल कुशल प्राध्यापक बन्न सकिँदैन । भिन्न समयमा नेपाल भारतका विभिन्न समारोह तथा गोष्ठीहरूमा प्रमुख वक्ताका रूपमा तथा प्रमुख अतिथि आदि बनेर उनले प्रभावशाली वक्तव्यहरू दिएका प्रसङ्गहरू अनगिन्ति छन् भने 'एसियाली सांस्कृतिक केन्द्र' युनेस्को संयुक्त राष्ट्रसङ्घजस्ता अन्तर्राष्ट्रिय महासंस्थाहरूमा समेत सहभागी प्रवक्ताका रूपमा भाग लिएर उनले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेका छन् । सङ्क्षेपमा वासुदेव एक कुशल वक्ता प्रवक्ता व्यक्ति पनि हुन् भन्न सकिन्छ र वक्तृत्वकला भएको 'वक्ता व्यक्तित्व'ले सम्पन्न हुनु पनि त्रिपाठीको विशेषता नै हो । यस बाहेक वासुदेव त्रिपाठी प्रत्यक्षतः राजनैतिक व्यक्ति नभए तापनि परोक्ष रूपमा राजनीति सचेत व्यक्ति भएको कुरा बिर्सिन मिल्दैन । उनका माहिला मामा रोहिणीदेव भट्ट राणा विरोधी राजनीतिक गतिविधिमा सक्रिय रहेका नेपाली काङ्ग्रेसका कार्यकर्ता हुनाले त्रिपाठीलाई पनि उत्तर बाल्य कालदेखि राजनैतिक चेतनाका चस्काले छुन थालेको अनुभव हुन्छ र उनले विद्यार्थी नेता, सभापति बनेर काम पनि गरेका हुन् तर उनी मूलतः राजनैतिक व्यक्ति नभएर राजनीति सचेत व्यक्ति मात्र हुन् । यसबाट पनि उनमा 'राजनीति सचेत व्यक्तित्व' पनि रहेको स्पष्ट हुन्छ ।

अन्ततः जुन क्षेत्रमा हात हाले पनि सफल देखिएका त्रिपाठीलाई एक अथक लगनशील कर्मठ व्यक्तित्वका धनी व्यक्ति मान्नु पर्छ । परिशेषमा व्यक्तित्वका उचाइका क्रमले वासुदेव त्रिपाठीलाई १. समालोचक व्यक्तित्व, यस अन्तर्गत १.१ मा व्यावहारिक समालोचक व्यक्तित्व (यहाँ मैले 'नेपाली साहित्यको इतिहास लेखन' लाई पनि व्यावहारिक समालोचनामा गाभेको छु) र १.२ सैद्धान्तिक समालोचक व्यक्तित्व गाभिन्छन् । २. कविव्यक्तित्व, ३. प्राध्यापक व्यक्तित्व, ४. कोशकार व्यक्तित्व, ५. साहित्यको इतिहासकार व्यक्तित्व, ६. निबन्धकार व्यक्तित्व, ७. विविध वाङ्मयकार व्यक्तित्व, ८. अध्ययनशील प्राज्ञिक व्यक्तित्व र ९. प्रशासक व्यक्तित्वलाई क्रमशः स्थान दिनुपर्ने देखिन्छ । यसमा मतान्तर हुन सक्छ, जसरी मैले पनि 'प्राध्यापक व्यक्तित्वलाई दोस्रो नम्बरमा राख्न चाहेको थिएँ तर त्यसको प्रमाणमा चिरकाल कायम रहने स्थायी सामग्री उपलब्ध नहुने वा कम मात्र हुने हुनाले त्यसलाई तेस्रो नम्बरमा झारेको हुँ । यस विषयमा निर्णय दिने काम 'वासुदेव त्रिपाठीको व्यक्तित्व' विषयमा प्राज्ञिक अध्ययन गर्ने व्यक्तिहरूले गर्दै जानेछन् ।

रचनाकाल : *२०७०/०२/१६*

***

समालोचक भानुभक्त पोखरेल

प्रा.डा. कुमारप्रसाद कोइराला

विषयप्रवेश

भानुभक्त पोखरेल (वि.सं. १९९७-२०७०) नेपाली साहित्यमा मूलतः कवि, महाकविकै रूपमा प्रख्यात छन् । त्यसपछि विशिष्ट समालोचकका रूपमा चिनिन्छन् । यसरी स्रष्टा र द्रष्टा व्यक्तित्वको योगबाट उनको साहित्यिक व्यक्तित्व निर्माण भएको देखिन्छ । उनको प्राध्यापक व्यक्तित्व पनि उल्लेख्य छ । उनले करिब चार दशकसम्म त्रिभुवन विश्वविद्यालयमा नेपाली भाषा साहित्यको अध्यापन गराएका छन् । त्यतिमात्र होइन ***कवि माधव घिमिरेको कवित्वको मूल्याङ्कन*** शीर्षकमा विद्यावारिधि कार्य अन्तिम चरणमा पुऱ्याएर पनि प्राविधिक कारणले उपाधिबाट वञ्चित पोखरेल कतिपय विद्यावारिधि उपाधि प्राप्त विद्वान्भन्दा अझ गहकिला, ओजिला र परिपक्व देखिन्छन् । हुन त विद्वताको मापन विद्यावारिधिले मात्र गर्नु हुँदैन तापनि यसो किन भनिएको हो भने उनको विद्वताको गाम्भीर्य उनका समालोचनात्मक कृतिमा प्रतिबिम्बित भएको दखिन्छ । २०२२ सालदेखि प्राध्यापन कार्यमा संलग्न पोखरेलले विद्यार्थीलाई नेपाली भाषाको रचना र अभिव्यक्ति सिप सिकाउँदा सिकाउँदै ***बोध, शैली र अभिव्यक्ति*** नामक कृति २०३१ सालमा प्रकाशित गराए । २०२४ सालदेखि समालोचना लेख्न थालेका पोखरेलको पहिलो समालोचनात्मक कृति ***साहित्यिक अनुशीलन*** २०३५ सालमा प्रकाशित गराए । यसपछि विद्यावारिधिका क्रममा र त्यसपछि ***कवि घिमिरे र उनका काव्यचिन्तन*** (२०३९), ***माधव घिमिरेका विशिष्ट खण्डकाव्य*** (२०३९), **सिद्धान्त र साहित्य** (२०४०), ***साहित्यिक समीक्षा सङ्ग्रह*** (२०५५) र ***कवि घिमिरेको रचनायोग*** (२०५९) जस्ता कृति प्रकाशित गराएका छन् । उनी अहिले समालोचना लेखनमा कम सक्रिय देखिन्छन्, तर फुटकर रूपमा कहिलेकाहीं समालोचना प्रकाशित गराइरहेका छन् । यस लेखमा पोखरेलका समालोचना के कस्ता छन्, उनी कस्ता समालोचक हुन् भनेर सङ्क्षेपमा अध्ययन गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

पोखरेलका समालोचनात्मक कृति

पोखरेल स्वभावले कवि हुन्, तर पेसाले उनलाई समालोचक बनाएको थाहा पाइन्छ । उच्च तहमा नेपाली भाषा साहित्यको अध्यापन गर्न, प्राध्यापन कर्मलाई तिखार्न र पदोन्नतिका लागि पनि समालोचना लेखन अनिवार्य हुन्छ । उनी जब २०२२ साल आषाढदेखि तत्कालीन वीरेन्द्र इन्टर कलेज, चुहानडाँडा आठराईमा नेपाली विषयका प्राध्यापक भए अनि उनको समालोचना लेखन आरम्भ भएको पाइन्छ । उनी भन्छन्, "मेरा साहित्यिक जीवनमा आठराईको बसाइ ज्ञानवृद्धिका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण रह्यो, समीक्षा समालोचना लेखनतिरको मोड पनि मूलतः त्यसै वेलाको उपज हो जस्तो लाग्छ" (२०५५, पृ. २५५) । यसपछि उनले साहित्यिक पत्रपत्रिकामा समालोचना प्रकाशित गराउन थाले । २०३० साल श्रावणदेखि उनी तत्कालीन महेन्द्र मोरङ आदर्श क्याम्पस विराटनगरमा सरुवा भए । त्यहाँ पनि उनी समीक्षा समालोचना र पाठ्यपुस्तक लेखन प्रकाशनमा सक्रिय रहेका देखिन्छन् । २०३४ सालदेखि उनी विद्यावारिधि कार्यमा प्रवृत्त भए । यसपछि उनका समालोचनात्मक पुस्तक प्रकाशित हुन थाल्छन् । उनी शोधमूलक समालोचना लेख्न थाल्छन् र उनको समालोचना लेखन माझिँदै र खारिँदै जान्छ । २०४१ सालपछि भने उनी पुनः कविकर्ममै फर्कने निश्चय गर्छन्, तर २०४४ सालमा विराटनगरमा स्नातकोत्तर तहको नेपाली विषयको पठनपाठन सुरु हुन्छ र त्यसका उनी अध्यक्ष हुन्छन् । उनी समालोचना लेखनबाट विरत हुन पाउँदैनन् । यस अवधिमा उनका

दुइटा समालोचनात्मक कृति प्रकाशित भएका छन् । यहाँ उनका तिनै समालोचनात्मक कृतिको अध्ययन गरिएको छ ।

साहित्यिक अनुशीलन (२०३५)

पोखरेलको यो पहिलो समालोचना सङ्ग्रह हो । यसमा प्रायः साहित्यिक पत्रिकामा प्रकाशित समालोचना छन् । यसमा २०२४ सालदेखि प्रकाशित भएका समालोचना र दोस्रो संस्करण (२०५७) मा दुइटा समालोचना थपिएका छन् । यसमा साहित्यकार विशेष र तिनको लेखन तथा खास विशेषताको व्याख्या विश्लेषणसँग सम्बन्धित समालोचनाहरू सात वटा छन् । ती हुन्: नेपाली साहित्य र मोतीराम भट्ट, नेपाली नाटक र मोतीराम भट्ट, लेखनाथबारे केही, निहुँ तितौरा मस्यौराको चर्चा भीमनिधि र हास्यव्यङ्ग्य कविताको, नेपाली गद्य निबन्ध र देवकोटा, कवि सिद्धिचरणः केही विशेषता, देवकोटाका कवित्वको केही पक्षः एक सूत्रात्मक समीक्षण, महाकवि देवकोटाका केही विशेषाङ्कनहरू । विधाविशेषको विश्लेषण र विधागत इतिहाससँग सम्बन्धित समालोचनामा नेपाली कविता साहित्यको विकासक्रम, नेपाली कथा साहित्यको रूपरेखा, उपन्यासको लहरमा बसाइँ, मसान नाटकमाथि एक अध्ययन पर्दछन् । साहित्य सिद्धान्त र साहित्यिक वादसँग सम्बन्धित समालोचनामा रस सिद्धान्त र पाश्चात्य काव्यशास्त्रका केही वाद, रसको साम्प्रदायिक विकासका कोटि र उत्तरोत्तर रचिने नयाँ नयाँ कविता, नेपाली प्रगतिवादी साहित्यले टाक्सिनु पर्नाका केही कटु कारण जस्ता समालोचना पर्दछन् । प्रेमपत्र, आफ्नै गन्थन आफ्नै मन्थन, राष्ट्रिय चिन्तनको सन्दर्भ, केही गुनासो, केही दुखेसो, हाम्रा पारम्परिक, धार्मिक, सांस्कृतिक र भाषिक साहित्यिक रुचिः हाम्रै सृजनशीलताका शक्ति, स्रोत र सम्पत्ति नामक रचना समालोचना होइनन् । यीमध्ये प्रेमपत्र आत्मपरक निबन्ध हो । आफ्नै गन्थन, आफ्नै मन्थनमा संस्कृत पढेका परम्परावादी भानुभक्तमा कसरी बिस्तारै वैचारिक परिवर्तन आयो र उनी कसरी मार्क्सवादी विचारका निकट पुगे भनेर स्पष्ट पारिएको छ । राष्ट्रिय चिन्तनको सन्दर्भमा डी.पी अधिकारीले गरेको राष्ट्रिय चिन्तनको भ्रामक व्याख्याको विरोध गरिएको छ । बाँकी दुइटा लेखमा साहित्य, परम्परा, भाषा, संस्कृति र साहित्य सम्बन्धी भानुभक्तका निजी विचार व्यक्त भएका छन् । यी आत्मपरक ढङ्गमा लेखिएका वैचारिक लेख हुन् ।

यी सबै रचनाको अध्ययन गरेर भानुभक्तको समालोचनात्मक दृष्टि र वैशिष्ट्यका बारेमा केही चर्चा गर्न सकिन्छ । यो उनको समालोचना लेखनको आभ्यासिक चरणको कृति हो । यसमा उनी समालोचना कसरी लेख्ने भनेर अभ्यास गरिरहेका देखिन्छन् । यसमा सैद्धान्तिक र प्रायोगिक समालोचना र विभिन्न विषयसँग सम्बन्धित आत्मगत चिन्तन प्रस्तुत गर्ने निबन्ध छन् । समालोचनामा विश्लेषणात्मक र ऐतिहासिक विधिको प्रयोग गरिएको देखिन्छ । प्रभावपरकता, आत्मपरकता, मूल्याङ्कनपरकता, विश्लेषणमा गम्भीरता, मानक भाषाको प्रयोग, प्रवाहपूर्ण शैली आदि विशेषताले गर्दा उनका समालोचना सामान्यभन्दा विशेष देखिन्छन् । उनका समालोचनामा शीर्षक रखाइमा सिकारूपन, आत्मपरक विश्लेषण र मूल्याङ्कन, निर्दिष्ट विधिको अभाव, प्रस्तुतिमा खुकुलोपन जस्ता कसरमसर पनि रहेका छन् । विषयलाई सूक्ष्मतापूर्वक हेर्न सक्ने क्षमता समालोचकमा पर्याप्त मात्रामा पाइन्छ । उनमा साहित्य सिद्धान्तको ज्ञान छ र त्यही ज्ञानले उनको समालोचनात्मक दृष्टि सूक्ष्म भएको पाइन्छ । त्यसैले यी समालोचना गम्भीर लाग्दछन् ।

कवि घिमिरे र उनका काव्यचिन्तन (२०३९)

यो कृति भानुभक्तले **कवि *माधव घिमिरेका कवित्वको मूल्याङ्कन*** विषयक विद्यावारिधि गर्ने क्रममा लेखेर प्रकाशित गरेको थाहा पाइन्छ । यस कृतिलाई तीन वटा प्रमुख शीर्षकमा विभाजन गरिएको छ । पहिलो शीर्षक ***कवि माधव घिमिरेका कविता मान्यता*** अन्तर्गत काव्ययात्राको प्रथम चरणदेखि पञ्चम चरणसम्मका चरणैपिच्छेका काव्य मान्यताको विश्लेषण गरी अन्त्यमा निष्कर्ष निकालिएको छ । यसमा वि.सं. १९९२ देखि २०३७ सालसम्मका घिमिरेको काव्ययात्राको विश्लेषण गर्दै घिमिरे भावमा स्वच्छन्दतावादी र शिल्पमा शास्त्रीयतावादी कवि हुन् । उनी सुरुमा रवीन्द्रनाथ ठाकुर, कालिदासजस्ता कविबाट प्रभावित भए, पछि उनमा देवकोटा र लेखनाथको पनि प्रभाव परेको देखिन्छ, उनले परिष्कारद्वारा निर्देशित स्वच्छन्दतावादलाई काव्य

मान्यता बनाएका छन् भन्ने निष्कर्ष निकालिएको छ ।

दोस्रो शीर्षक ***माधव घिमिरेका कवि व्यक्तित्व र जीवनको सेरोफेरो***लाई नौ वटा उपशीर्षकमा विभाजित गरी घिमिरेको जीवनी र काव्य सृजनको अन्तः सम्बन्ध केलाइएको छ । घिमिरे किशोर कालमै कविताप्रति आकृष्ट भइसकेका थिए । बिहा गरेर पढ्न थालेपछि उनी कविता लेखन र प्रकाशनतिर लागे । उनी जतिजति परिपक्व हुँदै गए, उनको कविता लेखनमा पनि परिष्कृत र परिमार्जित आउन थाल्यो । उनी प्रख्यात हुँदै गए र उनको काव्यमा प्रौढता, दार्शनिकता र चिन्तनमा गाम्भीर्य आउँदै गयो भनेर स्पष्ट पारिएको छ । तेस्रो शीर्षकमा घिमिरेले के कति कविता लेखेका छन्, ती कुन, कुन मितिमा प्रकाशित भएका छन् र के कस्ता छन्द प्रयोग गरेर कविता लेखेका छन् त्यसको विवरण समेत प्रस्तुत गरिएको छ । यो शीर्षकलाई परिशिष्टमा राखिएको भए राम्रो हुन्थ्यो ।

यसमा माधव घिमिरेका काव्य मान्यता, उनको जीवनी र कविता सृजनाको अन्तःसम्बन्ध तथा घिमिरेको उमेर सँगसँगै कविता लेखनमा आएको परिवर्तन देखाइएको छ । यो शोधमूलक छ । यसमा ऐतिहासिक विधिको प्रयोग गरी घिमिरेका काव्य मान्यता र काव्य लेखन कसरी क्रमिक रूपमा विकसित भयो भनेर विश्लेषण गरिएको छ । शोधमूलक भएर पनि ठिकसँग शोधविधिको प्रयोग गरिएको छैन । पहिलो शीर्षकको अध्ययनमा निष्कर्ष लेखिएको छ, तर दोस्रोमा निष्कर्ष छैन । परिशिष्टमा राख्नुपर्ने कुरालाई मूल पाठमै राखिएको छ । यो एउटै व्यक्तिको काव्य मान्यताको विश्लेषण गर्ने महत्त्वपूर्ण कृतिका रूपमा अगाडि आएको छ । विषयको वर्गीकरण र विश्लेषण वस्तुपरक किसिमले भएको छ । मूल्याङ्कनलाई तथ्यपरक बनाइएको छ । भाषाशैली शुद्ध र प्रवाहपूर्ण छ ।

माधव घिमिरेका विशिष्ट खण्डकाव्य (२०३९)

यस कृतिको दोस्रो संस्करण २०५६ सालतिर र तेस्रो संस्करण २०६९ सालतिर प्रकाशित भएको देखिन्छ । यसमा माधव घिमिरेका पाँच वटा खण्डकाव्यको अध्ययन गरिएको छ । एकमा पापिनी आमा, दुईमा गौरी, तिनमा राजेश्वरी, चारमा राष्ट्रनिर्माता र पाँचमा धर्तीमाताको अध्ययन गरिएको छ । समालोचकले भूमिकाः काव्यलोचन गुटिका शीर्षक दिएर भूमिका लेखेका छन् । यो वास्तवमा कविता विश्लेषण गर्ने प्रारूप हो । यसमा आख्यान, विषयवस्तु, भावविधान, छन्दविधान, लयसन्धान, संरचना, शिल्पविधान, पदावली जस्ता कविता विश्लेषण गर्ने आधार निर्माण गरिएको छ । यसलाई कविता विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधार वा ढाँचा पनि भन्न सकिन्छ । यसको निर्माण शोधार्थी, शोध निर्देशक र शोध नायकको सल्लाहमा भएको थाहा पाइन्छ । यसमा आवश्यकता अनुसार थपघट गर्न सकिने कुरा पनि गरिएको छ र घिमिरेका खण्डकाव्यको विश्लेषण गर्दा प्रारूपमा थपघट पनि गरिएको छ । प्रारूपमा लचकता हुनु राम्रो कुरा हुन सक्ला, तर यस प्रारूपले प्रबन्धकाव्य विश्लेषणका लागि चाहिने चरित्र विधानलाई समावेश गरेको छैन । यसका साथै धर्तीमाताको अध्ययन गर्दा सबै शीर्षकमा रहेको निष्कर्ष मूल्याङ्कन राखिएको छैन । यो वास्तवमा निष्कर्ष विनाको अध्ययन भयो । शोधमूलक समालोचनामा यस्तो हुनु एक प्रकारको त्रुटि नै हो । छमा खण्डकाव्यकारको रूपमा कवि घिमिरेको योगदान र मूल्याङ्कन नामक शीर्षक छ । यसमा लेखनाथ पौडेल, लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा, बालकृष्ण सम, सिद्धिचरण श्रेष्ठ, मोहन कोइराला र अन्य कतिपय खण्डकाव्यकारसँग घिमिरेका खण्डकाव्यकारिताको तुलना गरेर निष्कर्ष निकालिएको छ । भानुभक्तको यस कृतिलाई विद्यावारिधि बराबरकै ग्रन्थ भन्न सकिन्छ । यो शोधमूलक छ । विषयको वर्गीकरण र विश्लेषण सैद्धान्तिक आधार र वस्तुपरक ढङ्गमा गरिएको छ । यथाशक्य शोधविधिको पालना गरिएको छ, तापनि विषय विश्लेषणमा एकरूपताको कमी देखिन्छ । यसमा भानुभक्त समालोचक मात्र नभएर अनुसन्धाताका रूपमा प्रकट भएका छन् र यो कृति समालोचना मात्र नभएर शोधग्रन्थ जस्तो भएको छ । यसमा घिमिरेका पाँच वटा खण्डकाव्यको सूक्ष्म र गम्भीर अध्ययन भएको छ । यसमा शोधार्थीको कविता सिद्धान्त सम्बन्धी पर्याप्त ज्ञान र चिन्तन तथा गम्भीर विश्लेषण र मूल्याङ्कनको दरो क्षमता प्रतिबिम्बित भएको छ । यो धिमिरेका खण्डकाव्यको तात्त्विक विश्लेषण मात्र नभएर खण्डकाव्यकार घिमिरेको अन्य समवर्ती उत्तरवर्ती खण्डकाव्यकारसँग

तुलना गरी खण्डकाव्यकारिताका माध्यमबाट घिमिरेले नेपाली खण्डकाव्यका क्षेत्रमा पुऱ्याएको योगदानको मूल्याङ्कन समेत गर्ने विशिष्ट कृति बनेर अगाडि आएको पाइन्छ ।

सिद्धान्त र साहित्य (२०४०)

यो कृति २०३२ सालतिरै लेखिसकेर प्रकाशनका लागि पोखरेलका मित्रले दार्जिलिङ लगेको, तर प्रकाशित नगरी आठ वर्षपछि फर्काएकाले साझा प्रकाशनबाट प्रकाशित भएको देखिन्छ । यसको दोस्रो संस्करण २०५९ सालमा प्रकाशित भएको छ । यो कृति दुई भागमा विभक्त छ । सिद्धान्त नामक पहिलो भागमा पूर्वीय काव्यशास्त्रका रसवाद, अलङ्कारवाद, रीतिवाद, वक्रोक्तिवाद, ध्वनिवाद, औचित्यवाद र चमत्कारवादको सङ्क्षिप्त र सूत्रात्मक ढङ्गमा विवेचना गरिएको छ । पाश्चात्य काव्यशास्त्रका आभिजात्यवाद, स्वच्छन्दतावाद, आदर्शवाद, कलावाद, यथार्थवाद, प्रकृतवाद, प्रतीकवाद, प्रभाववाद, अभिव्यञ्जनावाद, बिम्बवाद, अतियथार्थवाद, प्रगतिवाद, अस्तित्ववाद, विसङ्गतिवाद, प्रयोगवाद र शैलीसिद्धान्तको चर्चा गरिएको छ । यसपछि शब्दशक्ति सिद्धान्त र पूर्वीय पाश्चात्य दृष्टिमा शब्दशक्तिको तुलना, साधारणीकरण सिद्धान्तको परिचय र यसको पूर्वीय पाश्चात्य दृष्टिले तुलना पनि गरिएको छ । यी सम्पूर्ण साहित्यिक वाद र सिद्धान्तको विवेचना राम्ररी बुझेर गरिएको देखिन्छ । प्रमाणपत्र र स्नातक तहका विद्यार्थीका लागि उपयोगी बनाइएको छ । साहित्यिक चर्चा नामक दोस्रो भागमा कविता सिद्धान्त र प्राचीन नवीन लेपाली महाकाव्य, खण्डकाव्य र फुटकर कविताको विकास, नाटच सिद्धान्त र प्राचीन नवीन नेपाली नाटकको विकास, उपन्यास सिद्धान्त र प्राचीन नवीन नेपाली उपन्यासको विकास, जासुसी उपन्यासको परिचय, निबन्ध सिद्धान्त र प्राचीन नवीन नेपाली निबन्धको विकास, कथा सिद्धान्त र प्राचीन नवीन नेपाली कथाको विकास, एकाङ्की सिद्धान्त र नेपाली एकाङ्कीको अवस्था, आलोचना सिद्धान्त र प्राचीन नवीन नेपाली समालोचनाको विकाससँग सम्बन्धित सामग्री रहेका छन् ।

यो कृति मूलतः शैक्षिक प्रयोजनका लागि लेखिएको देखिन्छ, त्यसैले यो पाठचपुस्तक जस्तो हुन पुगेको छ । यसले पूर्वीय पाश्चात्य साहित्य सिद्धान्तको ज्ञान गरेर मात्र नेपाली साहित्यको अध्ययन अध्यापन प्रभावकारी हुन सक्छ भन्ने यथार्थलाई छर्लङ्ग पारेर देखाइदिएको छ । यो कृति मूलतः साहित्यको सैद्धान्तिक पक्षसँग सम्बन्धित छ । यसले पूर्वीय पाश्चात्य साहित्यमा प्रचलित प्रमुख सिद्धान्त र वादको चर्चा गर्नुका साथै साहित्यका प्रमुख विधाविशेष कविता, आख्यान, नाटच र निबन्धको सैद्धान्तिक स्वरूपको विवेचना गरिएको छ । नेपाली साहित्यमा ती विधाको विकासको अवस्था कस्तो छ भनेर पनि देखाइएको छ । यो विश्लेषणात्मक र ऐतिहासिक विधिमा लेखिएको छ । यसरी यसले साहित्य सिद्धान्त, वाद, साहित्यिक विधा र नेपाली साहित्यमा तिनको अवस्था देखाएर नेपाली सैद्धान्तिक समालोचनाका क्षेत्रमा विशेष योगदान पुऱ्याएको छ । यस कृतिबाट पोखरेलमा रहेको साहित्य सिद्धान्त सम्बन्धी ज्ञानको शक्ति र सीमा देखिएको छ । यसको भाषाशैली प्रवाहपूर्ण, आडम्बररहित र प्राञ्जल छ । विषय विभाजन जति स्पष्टसँग हुनु पर्थ्यो त्यति हुन नसकेको र शोधविधिमा पनि त्यति ध्यान नपुगेको भने देखिन्छ ।

साहित्यिक समीक्षासङ्ग्रह (२०५५)

यसमा २०३१ सालदेखिका समालोचना समेटिएका छन् । यसभित्र एघार वटा कवि र कविता सम्बन्धी सैद्धान्तिक र प्रायोगिक समालोचना रहेका छन् । लेखनाथको काव्य यात्राको विकासक्रमिक चरणाङ्कन, देवकोटाका काव्य यात्राको विकासक्रमिक चरण विभाजन, कवितामधुपाकका दृष्टिले लेखनाथ पौडचाल र माधव घिमिरे, महाकवि देवकोटा र कवि माधव घिमिरेः एक तुलनात्मक चर्चा, विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको कवित्वः पोखरा कविताको केन्द्रीयतामा जस्ता समालोचना कवि र तिनको कवित्वको विश्लेषण र मूल्याङ्कनसँग सम्बन्धित रहेका छन् । प्रयोगवादोत्तर नेपाली कविताः सहजानुभूतिको निकटता र अत्याधुनिक कविताः अकविता जस्ता समालोचनाले समसामयिक नेपाली कविताको मूल्याङ्कन गरेका छन् । कवितामा छन्द र गद्यको सबालः पहिलो पुर्पच्छे, कवितामा छन्द र गद्यको सबालः तात्त्विक पुर्पच्छे, कविताका तत्त्वः चिरचर्चा जस्ता समालोचना कविताको सैद्धान्तिक बहससँग सम्बन्धित छन् । मिथक, साहित्य र मिथकीय समीक्षा नामक समालोचना हिन्दीका प्रसिद्ध समालोचक डा.

नगेन्द्रको मिथक और साहित्य नामक ग्रन्थबाट अनूदित, अनुकूलित गरेर तयार पारिएको हो । यसमा पोखरेलले मिथक सिद्धान्तको प्रयोग गरेर माधव घिमिरेको **दुलही हिमाल कञ्चनजङ्घा** कविताको विवेचना गरेका पनि छन् । विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको आफ्नो कथा कृतिको औपन्यासिक समकक्षता नामक समालोचनामा आख्यानकारका रूपमा प्रसिद्ध बीपीको आत्मकथालाई औपन्यासिक दृष्टिले अध्ययन गरेको देखिन्छ । नेपाली साहित्यको इतिहास लेखन र काल विभाजन साहित्येतिहास लेखनसँग सम्बन्धित छ । यसमा नेपाली साहित्यको इतिहास लेखन र काल विभाजन सम्बन्धी गम्भीर विवेचना गरिएको छ । जीवनबोध र युगबोध साहित्य विषयक चिन्तनपरक समालोचना हो । यसमा जीवनबोध र युगबोध विनाको साहित्य लेखनको विरोध गरिएको छ ।

यस कृतिमा सबभन्दा धेरै कवि र कविता सम्बन्धी समालोचना छन् । यस दृष्टिले हेर्दा यस कृतिका माध्यमबाट पोखरेल सशक्त काव्य समालोचकका रूपमा अगाडि आएका छन् । उनले माधव घिमिरे र लेखनाथ पौडचाल, देवकोटा र घिमिरेको तुलनात्मक अध्ययन गरेर उनीहरूको कवित्वको मूल्याङ्कन गरेका छन् । लेखनाथ र देवकोटाको काव्य यात्राको विवेचन र विश्लेषण गरेका छन् । आख्यानकार बीपीको कवित्वको विश्लेषण गरेर विपीको नवीन पक्षको उद्घाटन गरेका छन् । पोखरेलले कविताको सैद्धान्तिक चर्चा गर्ने क्रममा कवितामा छन्द वा लय अपरिहार्य छ भनेर जे जस्ता दरा तर्क गरेका छन्, त्यसको खण्डन कसैले गर्नसक्ने अवस्था देखिँदैन । आजको गद्यकविता प्रधान युगमा निर्भीकतापूर्वक छन्दको अपरिहार्यताको कुरा गर्ने, अत्याधुनिक नेपाली कवितालाई अकविता भनेर एक्लै उभिन साहस गर्ने तथा जीवनबोध र युगबोधविनाको साहित्यलाई अधोन्मुखी भनेर निशङ्कोच भन्न सक्ने पोखरेलको काव्यकविता सम्बन्धी मान्यता पूर्वीय काव्यशास्त्रको मलिलो भूमिमा पुष्पित र पल्लवित भएको देखिन्छ । उनी यस कृतिमा दरा, खरा र निडर समालोचकका रूपमा अगाडि आएका छन् । दुइटा समालोचना हिन्दीबाट अनूदित र अनुकूलित छन् । यस कृतिभित्रका समालोचना विश्लेषणात्मक, तुलनात्मक र ऐतिहासिक विधिको प्रयोग गरेर लेखिएका छन् । उनको भाषा तत्समप्रधान भएर पनि बुझिने खालको र मिठासपूर्ण छ । उनको शैली आत्मपरक भएर पनि भावुकतापूर्ण भने छैन, बरु तर्कपूर्ण र प्रभावकारी छ ।

कवि घिमिरेको रचनायोग (२०५९)

यो कृति तिन भागमा विभाजित छ । पहिलो भागमा स्थापना र प्रयोग नामक शीर्षक छ । स्थापना अन्तर्गत कविता विश्लेषणको प्रारूप प्रस्तुत गरिएको छ । यो प्रारूप माधव घिमिरेका विशिष्ट खण्डकाव्य नामक ग्रन्थको भूमिकामा प्रस्तुत भइसकेको देखिन्छ । यहाँ त्यसलाई केही थपघट गरेर प्रस्तुत गरिएको छ । प्रयोग अन्तर्गत घिमिरेका दुइटा फुटकर कविता कालीगण्डकी र दुलही हिमाल कञ्चनजङ्घा तथा राजेश्वरी खण्डकाव्य, शकुन्तला गीतिनाटक र किन्नर किन्नरी गीति सङ्ग्रहको तात्त्विक विश्लेषण गरिएको छ । दोस्रो भागमा मूल्याङ्कन र निष्कर्ष नामक शीर्षक छ । यो आठ वटा उपशीर्षकमा विभक्त छ । पहिलोमा माधव घिमिरेका विविध व्यक्तित्वको, दोस्रोमा काव्य यात्राको । तेस्रोमा काव्य प्रवृत्तिको विश्लेषण गरिएको छ । घिमिरेको काव्ययात्रा र काव्य प्रवृत्तिको चर्चा कवि घिमिरे र उनका काव्य चिन्तन नामक पुस्तकमा भइसके तापनि तिनलाई यहाँ केही थपघट गरेर पुनः प्रस्तुत गरिएको देखिन्छ । त्यसरी नै चौथो र पाँचौं शीर्षकमा घिमिरे र लेखनाथ पौडचाल तथा घिमिरे र देवकोटाको तुलना गरेर घिमिरेको कवित्वको मूल्याङ्कन गरिएको छ । यी दुवै समालोचना पोखरेलको साहित्यिक समीक्षा सङ्ग्रहमा पहिले नै प्रकाशित भइसकेका देखिन्छन् र तिनलाई पनि थपघट गरेरै यहाँ प्रस्तुत गरेको देखिन्छ । अरू तीन वटा समालोचनामा नेपाली पद्य कवितामा घिमिरेको योगदान र स्थान, नेपाली गीतकारका रूपमा घिमिरेको योगदान र स्थान तथा घिमिरेका अन्य कतिपय कृतित्वगत योगदान र स्थान निर्धारण गरिएको छ । यसो गर्दा घिमिरेका समवर्ती उत्तरवर्ती विभिन्न कविहरूको काव्यकारितासँग तुलना गरिएको छ । तेस्रो भाग उपसंहारका रूपमा अएको छ । यसमा निष्कर्षात्मक अधिमन्थन नामक शीर्षकमा सम्पूर्ण अध्ययनको निष्कर्ष निकालिएको छ ।

यस कृतिमा माधव घिमिरेका कृतित्त्वको विश्लेषण र मूल्याङ्कन गरिएको छ । यो शोधमूलक छ, तर शोधअनुशासन भने छैन । यसमा विषयको

व्याख्या र विश्लेषण अत्यन्त सूक्ष्मतापूर्वक गरिएको छ । यो विश्लेषणात्मक र तुलनात्मक विधिमा लेखिएको छ । समालोचकद्वारा मूलतः पूर्वीय काव्यशास्त्रकै आलोकमा घिमिरेको कवित्वको अध्ययन गरिएको छ । यसमा समालोचकको विषयलाई सैद्धान्तिक आधारमा वर्गीकरण गर्ने, व्याख्या र विश्लेषण गर्ने र त्यही व्याख्या र विश्लेषणका आधारमा निष्कर्ष निकाल्ने शोधमूलक सीप राम्ररी प्रयोग भएको पाइन्छ । त्यही सीपले गर्दा कृति गम्भीर भएको छ ।

यसरी यी छवटै समालोचनात्मक कृतिको अध्ययन गरेर हेर्दा सिद्धान्त र साहित्य, साहित्यिक अनुशीलन र साहित्य समीक्षा सङ्ग्रह पूर्वीय, पाश्चात्य साहित्य सिद्धान्त र नेपाली साहित्यका विभिन्न साहित्यकार र तिनका साहित्यिक कृति तथा नेपाली साहित्यको इतिहास र यसका विभिन्न धारा वा प्रवृत्तिको अध्ययनसँग सम्बन्धित छन् भने कवि घिमिरे र उनका काव्य चिन्तन, माधव घिमिरेका विशिष्ट खण्डकाव्य र कवि घिमिरेको रचनायोग चाहिँ माधव घिमिरेका व्यक्तित्व र कृतित्त्वको अध्ययनसँग सम्बन्धित छन् । त्यस्तै साहित्यिक अनुशीलन र साहित्य समीक्षा सङ्ग्रह विभिन्न कृति, कृतिकार, प्रवृत्ति र इतिहाससँग सम्बन्धित फुटकर समालोचनाका सङ्कलन हुन् भने बाँकी तीन वटाचाहिँ ***कवि घिमिरेका कवित्वको मूल्याङ्कन*** शीर्षकमा विद्यावारिधि गर्ने क्रममा तयार पारिका कृति हुन् । यिनलाई काँटछाँट गरेर दुइटा वा एउटै कृति बनाएर प्रस्तुत गर्न पनि सकिन्थ्यो । तीन वटा कृति प्रकाशित गराउँदा चाहिँ कतिपय शीर्षक दोहोरिएका र तिनलाई थपघट गरेर प्रस्तुत गरेको देखिन्छ । यसले एकातिर पुनरुक्तिले गर्दा कृतिको मूल्य घटेको छ भने, अर्कातर्फ एउटै कुरा दुई तीनपल्ट पढ्दा पाठक भ्रममा पनि पर्छन् । समालोचना सङ्ग्रहमा प्रकाशित समालोचना समालोचकका आभ्यासिक चरणदेखि अभ्यस्त चरणसम्मका छन् । यी मूलतः आत्मपरक, प्रभाववादी र शोधविधिको प्रयोग नगरी स्वतन्त्र ढङ्गले लेखिएका विविधोन्मुख छन् । घिमिरेको कवित्वको मूल्याङ्कनसँग सम्बन्धित समालोचना शोधविधिको प्रयोग गरे पनि शोधानुशासनमा नबाँधिएका, निश्चित सैद्धान्तिक आधार र ढाँचामा लेखिएका, एकोन्मुख छन् । यिनै समालोचनाका आधारमा पोखरेलका प्रमुख समालोचनात्मक प्रवृत्ति वा विशेषताको विवेचना गर्न सकिन्छ ।

पोखरेलका प्रमुख समालोचनात्मक विशेषता वा प्रवृत्ति

पोखरेल (२०५९) का विचारमा "एउटा असल आलोचकमा हुनुपर्ने आवश्यक गुणहरूमध्ये निम्नलिखित प्रमुख मानिन्छन्: प्रतिभा, विद्वता, सुनिश्चितता, समझदारी, उच्चविचार, निष्पक्षता, सहृदयता, गुणग्राहिता, अनुभूतिशीलता, धैर्य, उत्साह, लगनशीलता र निर्भीकता" (पृ. २६१) । यहाँ समालोचकका लागि गौण हुनसक्ने केही गुण परेका छन्, जस्तैः सुनिश्चिता, समझदारी, उत्साह आदि र प्रमुख गुण छुटेका छन्, जस्तैः सूक्ष्मदृष्टि, काव्यशास्त्र मर्मज्ञता आदि । समालोचक पोखरेलमा माथिका धेरै गुण विद्यमान छन् । उनका यी कृति अध्ययन गरेर के थाहा पाइन्छ भने उनी हलुका टिप्पणीकार होइनन्, कृतिको मर्म नबुझी बोक्रो मात्र कोटचाएर कृति यस्तो हो र उस्तो हो भनेर कृत्रिम विद्वता प्रदर्शन गर्ने गुदीविनाका समीक्षक पनि होइनन् । उनी वास्तवमा सर्जकले प्रयोग गरेका शब्दको अभिप्राय राम्ररी बुझ्नसक्ने, सर्जकको शिल्प सौन्दर्यको विवेचना गर्नसक्ने, कृतिको भावमा चुर्लुम्म डुबेर रसास्वादन गर्नसक्ने र कृतिको सही तरिकाले मूल्यनिर्धारण गर्नसक्ने रसज्ञ समालोचक हुन् । शर्मा (२०५६) ले समालोचक पोखरेलको यसरी मूल्याङ्कन गरेका छन्: "पद्यकविताको रचनामा विशिष्टता प्राप्त गरेका र प्राध्यापन पेसामा समर्पित भानुभक्त पोखरेलले माधव घिमिरे सम्बन्धी र संस्कृत काव्यका सिद्धान्त सम्बन्धी राम्रारामा विश्लेषण र व्याख्या प्रस्तुत गरेका छन्" (पृ.२३९) । त्यसरी नै सुवेदी (२०५५) ले पोखरेलको समालोचना दृष्टिचेत ठम्याउँदै भनेका छन्:" उनका समालोचनात्मक कृतिहरू पनि मूलतः सैद्धान्तिक चिन्तनसँग र प्रभावात्मक र वस्तुपरक विश्लेषणसँग बढी सम्बन्धित रहेका छन्" (पृ.ख) । उनलाई "वर्तमान समयका पूर्वीय काव्य मान्यताका सर्वाधिक मुखर अधिवक्ता भन्न सकिन्छ" (उपाध्याय, २०५९, पृ. ख) । वास्तवमा २०२० को दशकदेखि समालोचना लेखनमा प्रवृत्त भएका प्राध्यापक भानुभक्तले नेपाली समालोचनाको इतिहासमा महत्त्वपूर्ण योगदान दिएका छन् । उनले अनेक प्रकारका,अनेक विशेषता भएका समालोचना लेखेका छन् । उनका प्रमुख समालोचनात्मक प्रवृत्ति वा विशेषतालाई तल प्रस्तुत

गर्न सकिन्छ ।

(**क**) **पूर्वीय पाश्चात्य काव्यशास्त्रका आधारमा साहित्यको अध्ययन** : भानुभक्त पेसाले प्राध्यापक भएकाले उनी पूर्वीय पाश्चात्य काव्यशास्त्रसँग परिचित देखिन्छन् । उनले विद्यावारिध उपाधिका निम्ति मिहिनेतपूर्वक अध्ययन गरेर त्यसमा विशेष ज्ञान प्राप्त गरेका पनि छन् । ***सिद्धान्त र साहित्य*** नामक कृति त्यही अध्ययनकै परिणाम हो । उनका समालोचना मूलतः पूर्वीय काव्य सिद्धान्तमै आधारित छन् । कुनै कुनै मात्र जस्तैः मसान नाटक र बसाइँ उपन्यासको विवेचना गर्दा पाश्चात्य साहित्य सिद्धान्त पृष्ठभूमिमा आएको देखिन्छ । उनका सैद्धान्तिक समालोचना भने दुवैतिरका काव्यशास्त्रको अध्ययनसँग सम्बन्धित छन् । जे होस् पोखरेलका समालोचना कर्मलाई सुवेदी र लक्ष्मण गौतम (२०६८) ले यसरी मूल्याङ्कन गरेका छन्, "समालोचनामा पूर्वीय र पाश्चात्य दुवै सिद्धान्तका मापदण्डलाई बराबर संयोजन गरेर समालोचना कार्य गर्ने लेखकहरूमा डिल्लीराम तिम्सिना, केशवप्रसाद उपाध्याय, भानुभक्त पोखरेल, ठाकुर पराजुली, गोपीकृष्ण शर्माहरू विशिष्ट भूमिका निर्वाह गर्ने व्यक्तित्व बनेका छन् "(पृ. ९) ।

(**ख**) **काव्य समालोचना** : पोखरेलका सम्पूर्ण समालोचनात्मक कृतिको अध्ययन गर्दा उनले अरू साहित्यिक विधाका तुलनामा कविता विधाका समालोचना धेरै लेखेको देखिन्छ । उनको सिद्धान्त र साहित्य नामक कृति बाहेक अरू पाँच वटामध्ये दुइटा समालोचना सङ्ग्रहमा काव्यकविता सम्बन्धी समालोचनाकै आधिक्य देखिन्छ । बाँकी तीन वटा कृति माधव घिमिरेका कवित्वसँग सम्बन्धित छन् । पोखरेलले कवि र कविताको विश्लेषण गर्दा पूर्वीय काव्य शास्त्रलाई नै प्रमुख आधार बनाएको देखिन्छ । उनी मूलतः कवि हुन् र उनको रुचिक्षेत्र पनि कविता नै रहेको देखिन्छ । समालोचना गर्दा पनि उनले कविताकै बढी गरेका छन् । त्यसैले उनलाई काव्य समालोचक भनिएको हो ।

(**ग**) **साहित्य सिद्धान्तको विवेचना** : पोखरेलले सुरुदेखि नै सैद्धान्तिक समालोचना लेखेका छन् । ***साहित्यिक अनुशीलन***भित्रका रस सिद्धान्त र पाश्चात्य काव्यशास्त्रका केही वाद, रसको साम्प्रदायिक विकासको कोटि र उत्तरोत्तर रचिने नयाँनयाँ कविता जस्ता समालोचना र सिद्धान्त र साहित्य जस्तो सैद्धान्तिक समालोचना तथा ***साहित्य समीक्षा सङ्ग्रह***का कवितामा छन्द र गद्यको सबाल सम्बन्धी दुइटा समालोचना, कविता तत्त्वः चिरचर्चा, मिथक, साहित्य र मिथकीय समीक्षा र समधारणीकरणको नवअन्वाख्यान जस्ता समालोचनाले पोखरेललाई साहित्य सिद्धान्तका चिन्तक, विवेचकका रूपमा चिनाएका छन् । यी समालोचनाबाट उनी पाश्चात्य र पूर्वीय साहित्य शास्त्रका ज्ञाता देखिन्छन् । उनका सैद्धान्तिक र प्रायोगिक समालोचना हेर्दा उनी मूलतः देहवादीभन्दा आत्मवादी समालोचकका रूपमा चिनिएका छन् र रसवादका चाहिँ उनी गम्भीर अध्येताकै रूपमा प्रकट भएका छन् । यिनै कारणले उनलाई साहित्य सिद्धान्तका विवेचक भनिएको हो ।

(**घ**) **सैद्धान्तिक र प्रायोगिक समालोचना लेखन** : सैद्धान्तिक समालोचनामा कृतिको वस्तु सौन्दर्य र रूप सौन्दर्यको चर्चा गरिँदैन, साहित्य सिद्धान्तको मात्र चर्चा गरिन्छ । त्यस्तै साहित्य सिद्धान्तका आधारमा कृतिका रूप र वस्तुको विश्लेषण प्रायोगिक समालोचनामा गरिन्छ । नेपाली साहित्यको भिन्नै साहित्य सिद्धान्त छैन, पूर्वीय पाश्चात्य सिद्धान्तका आधारमा नै नेपाली साहित्यको अध्ययन गरिन्छ । भानुभक्तले दुवै पक्षका सिद्धान्तसँग सम्बन्धित थुप्रै समालोचना लेखेका छन् । साहित्य सिद्धान्तको सिङ्गो कृति भने ***सिद्धान्त र साहित्य*** हो । त्यसरी नै पोखरेलले प्रायोगिक समालोचना झन् धेरै लेखेका छन् । उनका दुवै प्रकारका समालोचनाले उनको समालोचकीय शक्ति र सीमा प्रदर्शन गरेका छन् ।

(**ङ**) **प्रभावपरकता** : कुनै कृति पढेर पाठकका मनमा जस्तो प्रभाव पर्छ त्यसलाई इमानदारीपूर्वक व्यक्त गर्ने समालोचनालाई प्रभावपरक भनिन्छ । प्रभावपरक समालोचना गर्दा समालोचक साहित्य सिद्धान्तका बन्धनमा बाँधिन वा नबाँधिन सक्छ । यसमा समालोचकको बुद्धितत्त्वभन्दा भावना तत्त्वको बढी प्रयोग हुन सक्छ । पोखरेल (२०५९) ले यस्तो समालोचनालाई आत्म प्रधान आलोचना भनेका छन् (पृ. २५४) । भानुभक्तका प्रारम्भिक समालोचना प्रभावपरक वा आत्म प्रधान छन् । कतिपय त आत्मपरक निजात्मक निबन्ध जस्ता भएका छन् । समालोचक विद्यावारिधिको शोधार्थी भएपछि भने सैद्धान्तिक आधारमा कृति विश्लेषण गर्न थाल्छन् र प्रभावपरकतालाई कम गर्ने प्रयत्न गर्छन्, तर

आत्मपरकतामा भने कमी आएको देखिँदैन । नेपाली समालोचनामा शैलीपरक र संरचनावादी समालोचना लेखन सुरु हुनुभन्दा अगाडि प्रायः प्रभावपरक समालोचना नै लेखिन्थे र भानुभक्त त्यही परम्परामा उदाएका सशक्त समालोचक हुन् । पाश्चात्य समालोचक वाल्टर पेटर, अनातोले फ्रान्स प्रभावपरक समालोचककै रूपका ख्याति कमाएका प्रतिभा हुन् । संस्कृत काव्यशास्त्र परम्पराका प्रायोगिक समालोचक प्रभावपरक नै लाग्दछन् । त्यसैले प्रभावपरक समालोचना आफैमा नराम्रो होइन, तर समालोचक दुराग्रही, क्षिद्रान्वेषी र पक्षपाती भयो भने मात्र यो समालोचना मूल्यहीन हुन्छ । भानुभक्तका समालोचनामा दुराग्रह, क्षिद्रान्वेषण र पक्षपात देखिँदैन ।

(च) **सामान्य र शोधमूलक समालोचना लेखनः** शोधविधिको प्रयोग नगरी लेखिएका समालोचना सामान्य हुन् भने शोधविधिको प्रयोग गरेर लेखिएका समालोचना शोधमूलक हुन् । सामान्य समालोचनाले कृतिको व्याख्या, विश्लेषण र मूल्याङ्कन गर्दछ । शोधपरक समालोचनाले कृतिको अध्ययन सैद्धान्तिक आधारमा गर्दछ । यसमा पूर्वाध्ययन अनिवार्य हुन्छ । सामान्य समालोचनामा पूर्वाध्ययन अनिवार्य हुँदैन । सामान्य समालोचना आत्मपरक हुनसक्छ, तर शोधपरक समालोचना वस्तुपरक र तथ्यपरक हुनै पर्छ । सामान्य समालोचनाको निश्चित ढाँचा हुँदैन, तर शोधपरक समालोचना निश्चित ढाँचा र अध्ययन विधिमा आधारित हुन्छ । भानुभक्तका सुरुका समालोचना सामान्य छन् भने उनले विद्यावारिधि गर्न थालेपछिका समालोचना शोधमूलक छन् । शोधमूलक समालोचनामा हुनुपर्ने शोधानुशासन भने त्यति छैन । जे होस् पोखरेलले दुवै प्रकारका समालोचना लेखेर आफ्नो समालोचकीय वैशिष्ट्य बढाएको देखिन्छ ।

(छ) **समालोचनाका विविध बान्की र विविध अध्ययन विधिको प्रयोगः** भानुभक्तले अनेक प्रकारका समालोचना लेखेका छन् । उनका समालोचना प्रभावपरक छन् भनेर माथि नै उल्लेख गरिसकिएको छ । त्यस बाहेक उनले निर्णयात्मक, प्राज्ञिक वा शास्त्रीय, व्याख्यात्मक, जीवनीपरक, तुलनात्मक, नीतिपरक समालोचना लेखेका छन् । उनले रसवाद, अलङ्कारवाद, रीतिवाद आदिलाई आधार बनाएर पनि समालोचना गरेका छन् । उनले व्याख्यात्मक, तुलनात्मक, ऐतिहासिक र विश्लेषणात्मक अध्ययन विधिको प्रयोग गरेर समालोचना लेखेको देखिन्छ । उनलाई आंशिक रूपमा नव शास्त्रीयतावादी र आंशिक रूपमा स्वच्छन्दतावादी समालोचक पनि भन्न सकिन्छ । किनभने यी दुवै समालोचनाका विशेषता उनका समालोचनामा पाइन्छन् ।

(ज) **काव्यिक भाषा र आलङ्कारिक शैलीको प्रयोग** : भानुभक्त संस्कृतका विद्वान् हुन्, अनि विशिष्ट कवि पनि हुन् । यही विद्वता र कवित्व शक्तिले गर्दा उनका समालोचनाको भाषा विद्वतापूर्ण र कवित्वपूर्ण हुन पुगेको छ । तत्सम प्रधान भाषा प्रयोग गर्न मन पराउने भानुभक्त समालोचना विधामा प्रचलित शब्दकै आडमा नयाँ शब्द कप्न र प्रयोग गर्न रुचाउँछन् । **कवि घिमिरेको रचनायोग** कृतिमा यस्तो प्रवृत्ति बढी मुखरित भएको पाइन्छ । कविता सृजनामा सिद्धहस्त पोखरेलको भाषा प्राञ्जल, प्रवाहपूर्ण र मानक छ । उनको शैली लालित्यपूर्ण, गम्भीर र आत्म प्रधान छ । उनी काव्यात्मक शैलीमा समालोचना लेख्छन् । उनका शैलीमा कविताकै मिठास पाइन्छ । उनले समालोचनाका बिचमा कवितामा समीक्ष्य विषयको मूल्याङ्कन गरेका छन् । कतिपय समालोचनाको निष्कर्ष कवितामा प्रकट गरेका छन् । संस्कृतका समालोचना नपढेका व्यक्तिले यस्तो कवितात्मक अभिव्यक्तिलाई समालोचना नमान्न सक्छन् । तर यो एक प्रकारको प्रतिभा शक्ति हो जो अत्यन्त थोरै समालोचकमा पाइन्छ । भानुभक्तको यो विशेषता एक प्रकारले गुण पनि हो र दोष पनि हो ।

निष्कर्ष

नेपाली साहित्यमा कवि महाकविकै रूपमा ख्याति प्राप्त भानुभक्त पोखरेल कहलिएका द्रष्टा पनि हुन् । उनलाई प्राध्यापन पेसाले समालोचक बनाएको हो । उनले छवटा समालोचनात्मक कृति प्रकाशित गराएर नेपाली समालोचनामा पनि महत्त्वपूर्ण योगदान दिएका छन् । उनले २०२० को दशकदेखि समालोचना लेख्न थालेको देखिन्छ । यसलाई नेपाली समालोचनाको चौथो चरण मानिन्छ । उनको समालोचना लेखनको उर्वर र सक्रिय काल २०२४ देखि २०४१ सम्म रहेको देखिन्छ । पूर्वीय र पाश्चात्य

काव्यशास्त्रका ज्ञाता पोखरेल मूलतः संस्कृत काव्यशास्त्रकै मर्मज्ञ हुन् । उनलाई देहवादीभन्दा आत्मवादी समालोचक भन्नु बढी उपयुक्त हुन्छ । उनी रसज्ञ समालोचक हुन् । उनले सैद्धान्तिक र प्रायोगिक दुवै प्रकारका समालोचना लेखेका छन् । उनी मूल रूपमा काव्य समालोचक नै हुन् । उनले अनेक प्रकारका समालोचना लेखेका छन् र विविध अध्ययन विधिको प्रयोग गरेका छन् । उनी नेपाली प्रभाववादी समालोचना परम्पराका विशिष्ट र उदाहरणीय समालोचक हुन् । उनले सामान्य र शोधमूलक समालोचना लेखेका छन् । नेपाली साहित्यमा शोधमूलक समालोचना लेखन परम्परा छोटो छ । नेपाली विषयका प्राध्यापकहरूले यस परम्परालाई मलजल गरेर हुर्काएको देखिन्छ । आज यो परम्परा धेरै विकसित भइसकेको छ । भानुभक्त यही परम्पराका प्रतिभा हुन् । यस परम्परामा केही समालोचक साहित्यकारविशेषका विशेषज्ञका रूपमा प्रसिद्ध भएका छन् । वासुदेव त्रिपाठी कवि लेखनाथ विशेषज्ञ, कुमारबहादुर जोशी महाकवि देवकोटा विशेषज्ञ र भानुभक्त पोखरेल कवि माधव घिमिरे विशेषज्ञका रूपमा चिनिएका छन् । भानुभक्त सूक्ष्मदृष्टि भएका पूर्वीय काव्यशास्त्रको गम्भीर प्रयोगले आफ्ना समालोचनालाई विशिष्ट बनाउने उम्दा समालोचकका रूपमा नेपाली समालोचनामा सधैँ चम्किरहने त्यस्ता नक्षत्र हुन्, जसको प्रकाशले नेपाली समालोचनाको एउटा कुनो सधैँ प्रकाशित भइरहने छ ।

सन्दर्भसूची

उपाध्याय, केशवप्रसाद (२०५९), 'भूमिका' **कवि घिमिरेको रचनायोग,** ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, भानुभक्त (२०३५), **साहित्यिक अनुशीलन,** (दो.सं २०५७), काठमाडौँः साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, भानुभक्त (२०३९), **कवि घिमिरे र उनका काव्यचिन्तन,** ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, भानुभक्त (२०३९), **माधव घिमिरेका विशिष्ट खण्डकाव्य,** (ते.सं.२०६९), ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, भानुभक्त (२०४०), **सिद्धान्त र साहित्य,** (दो.सं.२०५९), ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, भानुभक्त (२०५५), **साहित्य समीक्षासङ्ग्रह,** ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, भानुभक्त (२०५९), **कवि घिमिरेको रचनायोग,** ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

शर्मा, तारानाथ (२०५६), **नेपाली साहित्यको इतिहास,** (चौथो सं.), काठमाडौँः अक्षर प्रकाशन ।

सुवेदी, दधिराज (२०५५), 'भानुभक्त पोखरेलको समालोचना दृष्टिचेत', **साहित्य समीक्षासङ्ग्रह,** ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

सुवेदी, राजेन्द्र र लक्ष्मण गौतम (सम्पा.) (२०६८), **रत्न बृहत् नेपाली समालोचना,** सैद्धान्तिक खण्ड, काठमाडौँ : रत्नपुस्तक भण्डार ।

* * *

साहित्यिक समालोचनात्मक अध्ययन

साङ्ख्यदर्शनमा प्रकृतिको स्वरूप, सृष्टिप्रक्रिया र तरुणतपसीमा त्यसको प्रभाव

धर्मेन्द्रनाथ भट्टराई

१. सैद्धान्तिक पृष्ठभूमि

नेपाल लगायत सम्पूर्ण भारतीय उपमहाद्वीप नै आध्यात्मिक चिन्तनका दृष्टिले निकै समृद्ध र गरिमामय रहँदै आएको पाइन्छ। हाम्रा प्राचीन ऋषिमुनिहरूले मानव जीवन र त्यसको आन्तरिक अस्तित्व(आत्मा)को बारेमा गम्भीर चिन्तन मनन र विश्लेषण गर्दै आएका छन्। वैदिक वाङ्मयका संहिता, उपनिषद्, ब्राह्मण, आख्यक, निरूक्त आदि ग्रन्थहरू, सम्पूर्ण पौराणिक ग्रन्थहरू, स्मृतिग्रन्थहरू र नीतिग्रन्थहरूमा समेत मानव जीवनको सार्थकता र अस्तित्वको खोजी गर्ने सन्दर्भमा विभिन्न विचारहरू अभिव्यक्त हुँदै आएका छन्। जीवनको अन्तिम पुरुषार्थको रूपमा चर्चा हुँदै आएको मोक्ष प्राप्तिको दिशामा अग्रसर हुन अभिप्रेरित गर्नमा सबै ग्रन्थभन्दा बढी तर्क वितर्क, वादविवाद र व्याख्या विश्लेषण भने दर्शनशास्त्रहरूले गरेका छन्। त्यसैले सम्पूर्ण दर्शनशास्त्रहरू हाम्रा पूर्वजहरूका बौद्धिक चिन्तनका महत्त्वपूर्ण उपलब्धिका रूपमा देखा पर्दछन्।

सर्वप्रथम ईश्वरको अस्तित्व मान्ने वा नमान्ने आधारमा दार्शनिकहरू आस्तिक र नास्तिक गरी दुई वर्गमा विभाजित देखिन्छन्।[१] ईश्वरीय अस्तित्व स्वीकार गर्दै त्यसै धरातलमा मानव अस्तित्वको खोजी गर्ने दर्शनशास्त्रहरूमा न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा, (कर्मवादी) उत्तर मीमांसा (ब्रह्मवादी: वेदान्त) जैन र बौद्ध दर्शनहरू पर्दछन् भने ईश्वरीय भूमिका र अस्तित्वलाई स्वीकार नगर्ने नास्तिक दर्शनहरूमा साङ्ख्य र चर्वाक दर्शन पर्दछन्। दर्शनशास्त्रको युगपछि स्मृतिशास्त्रको युगमा ईश्वरलाई मान्नु नमान्नुभन्दा पनि "नास्तिको वेद निन्दक" वेदका प्रमाणलाई नमान्ने वा निन्दा गर्ने व्यक्ति वा शास्त्रलाई नास्तिक भनिएकाले वेदलाई सत्य र प्रामाणिक मान्ने साङ्ख्यदर्शन आस्तिक र वेदलाई प्रमाण नमान्ने जैन तथा बौद्धदर्शन नास्तिक दर्शन बन्न पुगेका छन्। यसरी वैदिक वाङ्मयलाई आधारभूत प्रमाण मान्ने न्याय, वैशेषिक, साङ्ख्य, मीमांसा र वेदान्त आस्तिक दर्शन मानिन्छन् भने चर्वाक, जैन र बौद्धदर्शनहरू नास्तिक दर्शन मानिन्छन्।[२] यीमध्ये साङ्ख्य दर्शनले मानव जीवनको अस्तित्व खोजी गर्न ईश्वरीय सत्ता स्वीकार्न आवश्यक ठान्दैन[३] भने जैन र बौद्ध दर्शनले ईश्वरीय सत्तालाई माने पनि वेदलाई प्रामाणिक ग्रन्थ मान्दैनन्।

साङ्ख्यदर्शनका प्रवर्तक महर्षि कपिल मानिन्छन्। हुन त उनीभन्दा पहिले पनि यस सम्बन्धी चर्चा परिचर्चा नभएको होइन, तर साङ्ख्यदर्शनका सूत्रकारको रूपमा धेरैले कपिललाई नै मानेका छन्। निश्चय नै साङ्ख्यदर्शन धेरै प्राचीन दर्शन हो र यसमा पच्चीस तत्त्वको निरूपण गरिएको छ। यी पच्चीस तत्त्वको ज्ञानबाट नै मानिसले मोक्ष (कैवल्य) प्राप्त गर्दछ भन्ने कुरा साङ्ख्यदर्शनमा गरिएको पाइन्छ। यस दर्शनको नाम साङ्ख्य कसरी रहन गयो भन्ने बारेमा विद्वान्हरूमा मतैक्य देखिँदैन। कसैले पच्चीस तत्त्वको सङ्ख्याको आधारमा यसको नामकरण गरिएको हो भन्ने मान्दछन् भने कसैले 'ख्याञ्' धातुमा सम् उपसर्ग लगाएर साङ्ख्य शब्द बनेको हो भन्दछन्। यसको

१. सदानन्द, **वेदान्तसार**, 'भूमिका', (चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी, सन् १९७५)।
२. सदानन्द, **वेदान्तसार**, 'भूमिका', (चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी, सन् १९७५)।
३. 'ईश्वरासिद्धे', आचार्य, श्रीराम शर्मा, 'सम्पादक', **साङ्ख्यदर्शन**, वेदमाता गायत्री ट्रस्ट, वेद विभाग, शान्तिकुञ्ज, हरिद्वार, वि.सं. २०५७)।

अर्थ सम्यक् ज्ञान भन्ने हुन्छ । यसै मतलाई धेरैले स्वीकारेका पनि छन् । साङ्ख्य निर्देशित पच्चीस तत्त्वको सम्यक् ज्ञान नै मोक्ष हो भन्ने आधार तत्त्वनिरूपणका दृष्टिले निकै प्रबल पनि देखिन्छ ।

२. साङ्ख्यका तत्त्वहरू

साङ्ख्यदर्शन तत्त्वप्रधान ज्ञानदर्शन हो । यसमा तार्किक, गम्भीर र सूक्ष्म तरिकाले विश्लेषण गरिएको पाइन्छ । साङ्ख्यदर्शनकाअनुसार तत्त्वहरूको सङ्ख्या पच्चीस रहेको छ र ती तत्त्वलाई अव्यक्त (अप्रकट), व्यक्त(प्रकट) र 'ज्ञ' (ज्ञेय) गरी तीन वर्गमा विभाजन गरिएको पाइन्छ जसको प्रक्रिया यसप्रकार देखिन्छ ।
"मूल प्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिः न विकृतिः पुरुषः ।"[४]

यस कारिकाअनुसार तत्त्वहरूको वर्गीकरण यसरी हुन आउँछ ।

१. मूलप्रकृति (अव्यक्त) १

२. प्रकृतिविकृति (व्यक्त) महत्त्व, (बुद्धि) अहङ्कार र पञ्चतन्मात्रा (गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द) ७

३. विकृति (व्यक्त) ज्ञानेन्द्रिय ५ (आँखा, नाक, कान, जिब्रो, त्वचा) कर्मेन्द्रिय ५ (वचन, हात, खुट्टा, गुदा, उपस्थ (लिङ्ग) उभय (ज्ञानेन्द्रिय कर्मेन्द्रिय) १ (मन)

४. नप्रकृति नविकृति अव्यक्त १ (पुरुष) जम्मा २५

माथिको सङ्ख्याअनुसार मूलप्रकृति (पुरुषलाई छोडेर) सबै तत्त्वको जननी हो यो कसैबाट उत्पन्न नहुने हुनाले यसको विनाश पनि हुँदैन, अर्थात् प्रकृति अनादि र अनन्त हुन्छ भने पुरुष पनि अनादि, अनन्त र चिन्मय हुन्छ र यी दुवै तत्त्व (प्रकृति पुरुष) अव्यक्त हुन्छन् । बाँकी सबै व्यक्त तत्त्वहरू प्रकृतिबाट कारण-कार्य भावले उत्पत्ति हुन्छन् र परिणामी (परिवर्तनशील) हुँदै आ-आफ्ना कारणमा विलीन हुन पुग्छन् । जस्तै- मूलप्रकृतिबाट महत्त्व (बुद्धि) महत्त्वबाट अहङ्कार उत्पन्न हुन्छन् । अहङ्कारबाट मनसहित दश इन्द्रियहरू र पञ्चतन्मात्रा (गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द) उत्पन्न हुन्छन् र तन्मात्राबाट पञ्चमहाभूत (पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश) उत्पन्न हुन्छन् । प्रकृति भनेको उत्पादन गर्न सक्ने तत्त्व हो र विकृति भनेको उत्पादन गर्न नसक्ने तत्त्व हो । यस दृष्टिले मूलप्रकृति कसैबाट उत्पन्न हुँदैन भने महत्त्व, अहङ्कार र पञ्चतन्मात्रा आफू अरूबाट उत्पन्न हुने र उत्पादन पनि गर्न सक्ने हुनाले यिनी प्रकृतिविकृति दुवै हुन् । मनसहित दश इन्द्रियहरू र पञ्चमहाभूत उत्पन्न त हुन्छन् तर उत्पादन गर्न सक्दैनन् । तसर्थ यी विकृतिमात्र हुन् ।

२. सत्कार्यवाद

सत्कार्यवाद सांख्यदर्शनको निकै महत्त्वपूर्ण र वैज्ञानिक सिद्धान्त मानिन्छ । साङ्ख्यदर्शनमा असत्कार्यवादलाई तार्किकरूपबाट खण्डन गरेर सत्कार्यवादको स्थापना गरिएको पाइन्छ । त्यसैले सत्कार्यवाद साङ्ख्यदर्शनको प्राणभूत सिद्धान्त हो ।

असत्कार्यवादका समर्थक न्याय, वैशेषिक र बौद्धदर्शन हुन् । यिनका अनुसार यदि कार्यको अस्तित्व पहिले नै कारणरूपमा विद्यमान रहन्छ भने कार्यको उत्पत्ति हुनुमा कुनै प्रयोजन रहँदैन । जस्तै कपासरूपी कारणमा कपडारूपी कार्य विद्यमान रहन्छ भने कपासलाई नै कपडा मान्नुपर्ने हुन्छ तर त्यस्तो सम्भव छैन । त्यसकारण कपडामा त्यस्तो नयाँ गुण आउँछ जुन कपासभन्दा भिन्न हुन्छ त्यसैले के सिद्ध हुन्छ भने कार्य उत्पत्ति हुनपूर्व कारणरूपमा कार्यको अस्तित्व रहँदैन भन्ने असत्कार्यवादीहरूको धारणा देखिन्छ ।

तर साङ्ख्यदर्शनले उक्त मान्यतालाई स्वीकार गर्दैन । यस मान्यताअनुसार असत्बाट सत्को उत्पत्ति हुनै सक्दैन किनभने जो हुँदैन त्यसमा उत्पन्न गर्ने सामर्थ्य पनि रहँदैन । अभावबाट भावको कल्पना कुनैपनि हालतमा गर्न सकिदैन यस्तो कल्पना गर्नु भनेको खरायोको सिङ्ग वा आकाश पुष्पको कल्पना गर्नु सरह हो । त्यसकारण कारण(कपास)मा अव्यक्त रूपले कार्य(कपडा) रहेको हुन्छ र त्यो व्यक्त भएर कपडाको रूपमा परिणत हुन्छ । यदि कपासमा कपडा, माटोमा घडा, तिलमा तेल आदि कारणरूपमा विद्यमान नरहने हो भने कर्ता (उत्पादनकर्ता)ले जतिसुकै प्रयास गरेपनि कार्य (कपडा, घडा, तेल) को उत्पत्ति हुन सक्ने थिएन । त्यसैले कार्यको अस्तित्व त्यसको कारणमैं रहेको हुन्छ । यस्तै कारणसित कार्यको अन्योन्याश्रित सम्बन्ध रहेको हुन्छ । यस कुरालाई नमान्ने हो भने जुनसुकै कारणबाट जुनसुकै कार्यको उत्पत्ति हुन सक्थ्यो, जस्तै- माटोबाट

४. गौड, ज्वालाप्रसाद, **साङ्ख्यकारिका**-३, (चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी)

कपडा, कपासबाट घडा आदि । यसो नुहने हुनाले कार्यको अस्तित्व कारणमै रहेको हुन्छ र दुधबाट दही बनेजस्तै हरेक कारणहरू परिवर्तित भएर कार्यको रूपमा उत्पन्न हुन्छन् । त्यसैले कारणरूपमा अव्यक्त रहेको वस्तु नै कार्यरूपमा व्यक्त हुन्छ भन्ने साङ्ख्य दर्शनको अभिमत देखिन्छ र यही नै सत्कार्यवादको रूपमा स्थापित भएको पाइन्छ । यसै आधारमा सांख्य दर्शनमा यो कार्यरूपमा व्यक्त संसार र यसमा विद्यमान हरेक वस्तुहरू अव्यक्त रूपमा कारणरूपी मूलप्रकृतिमा रहेका हुन्छन् र सबै भौतिक पदार्थहरू परिवर्तित हुँदै गएर मूल प्रकृतिमैं विलय हुन्छन् ।

(क) परिणामवाद/विवर्तवाद

परिणामवाद र विवर्तवाद सत्कार्यवादकै पुष्टिको लागि प्रयोग गरिएका अवधारणा देखिन्छन् । परिणामवाद साङ्ख्यदर्शनसित सम्बन्धित छ भने विवर्तवाद वेदान्त दर्शनसित सम्बन्धित छ । साङ्ख्यदर्शनअनुसार वस्तुको स्वरूपमा जुन परिवर्तन देखिन्छ त्यही नै परिणाम हो । वस्तु वा तत्त्वको जुन स्वरूप हुन्छ त्यसलाई त्यस वस्तुको धर्म भनिन्छ । यो धर्म सधैँ परिवर्तन भइरहन्छ । दुधको धर्म परिवर्तन भएर दही बन्छ भने माटोको धर्म परिवर्तन भएर घडा बन्दछ । त्यसकारण वस्तु परिवर्तन हुने होइन कि वस्तु उही नै रहन्छ र त्यसको धर्ममा मात्र परिवर्तन भएर अर्को स्वरूप ग्रहण गर्दछ । यही नै साङ्ख्यदर्शनको परिणामवाद हो ।

वेदान्त दर्शनमा यस्तो परिणामलाई विवर्त भनिन्छ । वेदान्त अद्वैतवादी (ब्रह्मवादी) दर्शन भएकाले यसकाअनुसार रस्सीमा सर्पको आभास वा भ्रम हुनु नै विवर्त हो । यस्तो विवर्त सारूप्य (समानरूप) का आधारमा हुन्छ । यसै सारूप्यले गर्दा रस्सीमा सर्पको भ्रम भएजस्तै संसारमा ब्रह्मको भ्रम हुनु पनि विवर्त हो । वेदान्त र साङ्ख्य दुवैमा वस्तु परिवर्तन नभएर त्यसको धर्म वा स्वरूपमा परिवर्तन हुन्छ भन्ने कुरा समान देखिए पनि साङ्ख्यले संसारलाई सत्य मान्दछ र परिवर्तनलाई प्रकृतिको परिणाम मान्दछ भने वेदान्तले संसारलाई असत्य र ब्रह्मतत्त्वको विवर्तमात्र ठान्दछ ।

३. प्रकृतिको स्वरूप

साङ्ख्यदर्शनको सत्कार्यवादबाट के कुरा स्पष्ट हुन्छ भने यो सम्पूर्ण चराचर जगत्, शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदि सम्पूर्ण कार्यरूप पदार्थबाट बनेका हुन् । यही कार्यरूप पदार्थको मूलतत्त्वलाई साङ्ख्यदर्शनमा प्रकृति भनिन्छ । यस प्रकृतिलाई प्रधान वा अव्यक्त पनि भनिन्छ ।

प्रकृति अचेतन (जड) तत्त्व हो, त्यसकारण चेतन पुरुष(आत्मा)को संयोगबाट प्रकृति सम्पूर्ण तत्त्व सृष्टि गर्न सक्षम हुन्छ । प्रकृति सक्रिय तत्त्व भएकाले यो परिणामी (परिवर्तनशील) हुन्छ भने पुरुष चेतन भएपनि निश्क्रिय रहन्छ । तर द्रष्टा रूपमा रहेर सम्पूर्ण पदार्थको भोग गर्दछ । यही पुरुषको कैवल्य (मोक्ष) को लगि प्रकृति क्रियाशील रहनछ । हामीले जुन सुख, दुःख आदिको अनुभव गर्छौं ती सबै, शरीर मन बुद्धिका विषय हुन् । आत्मा यी सबै विषयबाट अलग रहेर पनि अज्ञानताको कारण सबै विषयहरूको अनुभव गर्दछ । जब आत्माले ज्ञान प्राप्त गर्दछ तब यी सबै अनुभवहरूबाट मुक्त भएर कैवल्य प्राप्त गर्दछ यसै अवस्थालाई परमानन्द आत्मासाक्षात्कार, मोक्ष आदि भनिएको पाइन्छ ।

प्रकृतिमा तीन गुण (सत्व, रज, तम) रहेका हुन्छन् र यी तीन गुणको साम्यावस्था नै प्रकृति हो । वास्तवमा यी तीन गुणपनि अलग अलग हुँदैनन् तर गुणीभूत भएकाले नै यिनलाई तीन भागमा छुट्याइएको हो । साम्यावस्थामा यिनीहरू एकरूप हुन्छन् र केवल मूल प्रकृतिमात्र बाँकी रहन्छ । यिनीहरू छुट्टिंदा सृष्टि हुन्छ भने साम्यावस्थामा प्रलय हुन्छ । यो सृष्टि प्रलय अनादि अनन्तरूपमा चलिरहन्छ । जसरी वृक्ष र वन अलग रहन सक्दैनन् । वृक्षको समुदायलाई नै वन भनिन्छ, त्यसरी नै यी गुणहरूभन्दा भिन्न प्रकृतिको कुनै अस्तित्व रहन्न र गुणहरूकै समष्टिरूप प्रकृति हो ।

(क) गुणहरूको स्वरूप र स्वभाव

गुणहरू प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर हुँदैनन्, तर तिनीहरूबाट प्रभावित संसारको क्रियाकलाप हेरेर तिनको अनुमान गर्न सकिन्छ । संसारमा जतिपनि क्रियाकलाप हुन्छन् ती सबैले सुख, दुःख र मोह उत्पन्न गर्दछन् । यस्तो सुख, दुःख र मोह पनि व्यक्ति-व्यक्तिमा अलग-अलग हुन्छन् । एक व्यक्तिलाई सुख लाग्ने, दोस्रोको लागि दुःख र तेस्रोको लागि मोह लाग्न सक्छ । यी सुख, दुःख र मोह संसारमा जुन-जुन कारणबाट उत्पन्न हुन्छन्, ती सबै मूल प्रकृतिमै रहेका हुन्छन् र प्रकृतिका कार्यभूत पञ्चमहाभूतका माध्यमबाट प्रकट हुन्छन् अनि पुरुषहरूले (साङ्ख्यमा बहुपुरुषको कल्पना गरिएको छ) अलग-अलग (कसैले सुख, कसैले दुःख र कसैले मोह)

को रूपमा उपभोग गर्छन् ।

यी गुणहरूको स्वभावबारे चर्चा गर्दै ईश्वरकृष्ण लेख्छन्-

"सत्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलञ्च रजः
गुरूवरणमेक तमः प्रदीपवच्चार्यतो वृत्तिः ।"[५]

सत्वगुण लघु, प्रकाशक, इष्ट (आनन्दस्वरूप) रजोगुण गतिशील (चञ्चल) उपलम्भक (उत्तेजक) अनि तमोगुण गुरु (भारी) र अवरोधक (निरोधक) स्वभावका हुन्छन् । यी तीन विरोधी गुणहरू मिलेर भोग, अपवर्गरूप कार्य सम्पन्न गर्छन् । जसरी बत्तीमा तेल, धागो र अग्नि जस्ता विरोधी तत्त्व मिलेर दीप प्रज्वलित गर्छन् त्यसरी नै यी प्रकृतिस्वरूप गुणहरूले पनि गर्छन् ।

यी तीन गुणहरू निरन्तर परिवर्तनशील रहन्छन् । गुणको यो परिवर्तन प्रक्रिया दुई प्रकारले हुन्छ । (१) सरूप (२) विरूप । सरूप परिणाममा तीनवटै गुणहरूले आ-आफ्नो अस्तित्वलाई खिचेर आफैँमा समाहित गर्दछन् । सत्वले सत्व, रजले रज र तपले तमोगुणलाई अर्को गुणमा सङ्क्रमित अस्तित्वलाई खिचेर आफूमा समाहित गर्दा प्रकृतिको साम्यावस्था उत्पन्न हुन्छ र संसारको प्रलय हुन्छ । विरूप परिणाममा कुनै एउटा गुण प्रबल भएर बाँकी दुई गुणलाई आफ्नो अधीनमा ल्याउँछ र प्रकृतिमा हलचल उत्पन्न हुन थाल्दछ । यस्तो अवस्थामा सृष्टि प्रारम्भ हुन्छ । यो प्रक्रिया निरन्तर चलिरहन्छ । ब्रह्माण्डमा कतै सृष्टि भइरहेको हुन्छ भने कतै प्रलय (विनाश) भइरहेको हुन्छ ।

यसरी साङ्ख्यदर्शनमा प्रकृतिको स्वरूपलाई अव्यक्त मानेर पनि भौतिक हलचल र परिवर्तनलाई प्रकृतिकै गुणका आधारमा चर्चा गरिएको पाइन्छ । मूलप्रकृति अव्यक्त रहेपनि र प्रकृतिका गुणहरू प्रत्यक्ष देखा नपरे पनि ती गुणहरू नै समग्र ब्रह्माण्डका पदार्थहरूमा परिणामी भएर प्रकट हुने हुनाले साङ्ख्यदर्शनको प्रकृति विशिष्ट र महत्त्वपूर्ण रहेको देखिन्छ ।

४. पुरुषको स्वरूप

साङ्ख्यदर्शनमा पुरुष भनेर जीवात्मालाई लिइएको छ । जीवात्मा (पुरुष) नै त्रिगुणात्मिका प्रकृतिका सुख, दुःख मोह आदि प्रपञ्चको भोक्ता हो । पदार्थ वा तत्त्व ज्ञान प्राप्त गरेपछि पुरुषले क्रमशः तमोगुणलाई रजोगुण र रजोगुणलाई सत्वगुणमा खिंचेर अन्ततः प्रकृतिबाटै अलग भएर कैवल्य (आफूमात्र) प्राप्त गर्दछ । यस्तो अवस्थामा प्रकृतिका गुणहरूको साम्यावस्था उत्पन्न हुन्छ । यो कुरा सबै प्राणीलाई एकैपटक प्राप्त हुन सक्दैन । मानवबाहेक अरू प्राणी वनस्पतिहरूमा मोह (तमोगुण) को प्रधानता रहने हुँदा तिनले ज्ञान प्राप्त गर्न सक्दैनन् भने सामान्य मानिसमा रजोगुणको प्रधानता हुन्छ र रजोगुणको स्वरूप दुःखात्मक मानिएको छ । ज्ञान प्राप्त गरेपछि ज्ञानी पुरुषले प्रकृतिका तीनवटै गुणहरूलाई तत्तत् स्थानमा प्रवेश गराएर साम्यावस्था प्राप्त गरी प्रकृतिबाट कैवल्य प्राप्त गर्दछ । यस स्थितिमा प्रारब्ध कर्म भोग्नको लागि जीवित शरीर धारण गरेपनि त्यो जीवनमुक्त अवस्थामा रहेको हुन्छ । बाँकी अज्ञानी पुरुषहरूले सुख, दुःख आदि गुणहरू भोगिरहेका हुन्छन् । यी सबै भोग वा उपवर्ग प्राप्ति गराउनकै लागि जडप्रकृति क्रियाशील भइरहेको हुन्छ भन्ने साङ्ख्य दर्शनको मान्यता रहेको छ ।

साङ्ख्यदर्शनले एकात्मवादी/ब्रह्मवादी वेदान्त दर्शनका विपरीत बहुत्ववादी पुरुषको परिकल्पना गरेको छ । साङ्ख्यको दृष्टिमा जीवात्मा नै शुद्ध, निर्लिप्त र चिन्मय पुरुष हो र यसका अतिरिक्त ईश्वर वा परमात्माको अस्तित्व सिद्ध हुन सक्दैन । यस्तो पुरुष एक नभएर ब्रह्माण्डमा धेरै छन् । जतिपनि शरीरधारी प्राणी वा वनस्पतिहरू छन् ती सबैमा र अझ नजन्मेका लिङ्ग (सूक्ष्म) शरीरको रूपमा अनेक पुरुषहरू रहेका छन् ।

"जनन मरण करणानां प्रतिनियमादयुगवत्प्रवृत्तेञ्च ।
पुरुष बहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्य विपर्ययाच्चैव ।"[६,७]

अर्थात् जन्म, मृत्यु, इन्द्रिय आदि प्रत्येक शरीरमा अलग-अलग हुन्छन् । त्यसैले पुरुषहरू प्रत्येक शरीरमा अलग-अलग छन् भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ । यदि एक पुरुष(आत्मा) को अस्तित्व मान्ने हो भने जन्म, मृत्यु इन्द्रिय आदिको सम्बन्ध पनि त्यसै एक पुरुष(आत्मा) सँग हुन जान्छ । यस्तो अवस्थामा सबै प्राणीले युगपत् (एकैपटक) सुख दुःखको अनुभव गर्नुको साथै जन्म मृत्यु पनि

---

५. गौड, ज्वालाप्रसाद, **साङ्ख्यकारिका**-१३, (चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी)
६. गौड, ज्वालाप्रसाद, **साङ्ख्यकारिका**-१८, (चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी)
७. 'जन्मादि व्यवस्थातः पुरुष बहुत्वम्' आचार्य, श्रीराम शर्मा, पूर्ववत् ।

सबैको एकसाथ हुनुपर्थ्यो तर त्यसो नहुने हुनाले प्रत्येक जीवधारीमा अलग-अलग पुरुषहरूमध्ये कुनै ज्ञान प्राप्त गरी मुक्त हुने र कुनै पुरुषबद्ध अवस्थामैं रहने भएको हो भन्ने साङ्ख्यशास्त्रीहरूको प्रबल धारणा पाइन्छ ।

५. सृष्टिप्रक्रिया

साख्य दर्शनमा सृष्टिप्रक्रियालाई निकै तार्किक र वैज्ञानिक रूपबाट विवेचना गरिएको पाइन्छ । चेतन पुरुषको अचेतन प्रकृतिसँग संयोग भएपछि मात्र सृष्टि प्रकृया प्रारम्भ हुन्छ । चेतन भएर पनि निष्क्रिय पुरुष र जड प्रकृतिले एक्लै सृष्टि गर्न सक्दैनन् त्यसकारण सृष्टिको लागि दुवैको आपसी सम्बन्ध (योग) आवश्यक हुन्छ । चेतन पुरुष र जड प्रकृतिका बीच कसरी संयोग हुन्छ भन्ने सन्दर्भमा अन्धो र लङ्गडाको उदाहरण दिएर स्पष्ट पार्ने प्रयास गरेका छन् ।

"पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्या
पङग्बन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः स्वर्गः ।"[८]

जसरी आँखा भएको तर लङ्गडो व्यक्तिलाई आँखा नभएको तर हिँड्न सक्ने व्यक्तिले बोकेपछि दुवै गन्तव्यमा पुग्न सफल हुन्छन् त्यसरी नै चेतनशील निश्क्रय पुरुषलाई जड तर सक्रिय प्रकृतिले मोक्ष प्राप्तिको लागि सृष्टि कार्य गर्दछ अर्थात् प्रकृति सृष्टि कार्यमा संलग्न हुनुको उद्देश्य वा प्रयोजन पुरुषलाई भोग उपलब्ध गराउन र कैवल्य (मोक्ष) प्राप्त गराउन नै हो । "विमुक्त मोश्चार्थ स्वार्थ वा प्रधानस्य" (साङ्ख्यदर्शन २/१)

(प्रकृति सृष्टिकार्यमा संलग्न हुनुको एकमात्र स्वार्थ बन्धनमा परेका पुरुषहरूलाई मुक्त गराउनु नै हो । यसरी साङ्ख्यदर्शनमा प्रकृतिलाई ज्यादै महत्त्वपूर्ण मानिएको छ र प्रकृतिको सहयोगबिना पुरुष कहिल्यै पनि मुक्त हुन सक्दैन तसर्थ मुक्तिको लागि नै प्रकृति-पुरुषको संयोग हुन्छ र सृष्टिप्रक्रिया आरम्भ हुन्छ भन्ने दृष्टिकोण प्रस्तुत गरिएको पाइन्छ । यद्यपि बन्धनको कारण पनि प्रकृतिलाई नै मानिएको छ । जब प्रकृति र पुरुषको संयोग हुन्छ तब पुरुषमा अज्ञानताबस 'म, मेरो' भन्ने भावना जागृत भएर जड प्रकृति (मन, बुद्धि, शरीर आदि) मैँ आफ्नो (आत्माको) प्रतिबिम्ब देख्न थाल्दछ । त्यसपछि प्रकृतिले सृष्टि गरेका विभिन्न पदार्थहरूको उपभोग गर्दै कैवल्यको लागि कल्पकल्पान्तरसम्म विभिन्न योनीहरूमा जन्म लिदै र मर्दै प्रयास गरिरहन्छ अन्ततः मनुष्य योनी प्राप्त भएका बेला ज्ञान प्राप्त गर्न सक्यो भने मात्र त्यसमा प्रकृतिका पदार्थ भोगबाट वैराग्य उत्पन्न भई कैवल्य प्राप्त गर्दछ । यसरी पुरुषलाई कैवल्य प्राप्त गराउन नै प्रकृति निरन्तर सृष्टिकार्यमा संलग्न रहन्छ ।

सृष्टिभन्दा पहिले प्रकृतिका गुणहरू (सत्व, रज, तम) साम्यवस्थामा रहन्छन् । जब प्रकृति र पुरुषको संयोग हुन्छ तब गुणको साम्यावस्थामा क्षोभ (हलचल) उत्पन्न हुन्छ जसलाई गुण क्षोभ भनिन्छ । तीनवटै गुणहरूको क्षोभले एक अर्कालाई आफूभित्र समाहित गर्न खोज्दा गुणको सन्तुलन न्यूनाधिक हुन जान्छ, जसले गर्दा नानाविध सृष्टि उत्पन्न हुन्छ ।

सत्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः
प्रकृतेर्महान्महतोऽहङ्कारोऽहङ्कारात्पञ्चतन्मात्राण्युभय मिन्द्रियं तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पंचविंशतिर्गणाः[९]

त्रिगुणात्मक मूल प्रकृतिबाट सर्वप्रथम महत्त्व (बुद्धि) उत्पन्न हुन्छ । महत्तत्त्वबाट अहङ्कार र अहङकारबाट मन, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, अनि पाँच तन्मात्रा उत्पन्न हुन्छन् । पाँच-तन्त्रमात्राबाट पाँच महाभूत उत्पन्न हुन्छन् । प्रकृति र पुरुष प्रत्यक्ष देखिदैनन् तर प्रकृतिको सृष्टि रचनाबाट प्रकृति पुरुषको अनुमान गर्न सकिन्छ । दृश्यमान जगत प्रकृतिको विकृति वा परिणाम हो ।

(क) महत्त्व (बुद्धि)

प्रकृतिको पहिलो सृष्टि बुद्धितत्त्व हो । यसलाई महत्त्व भन्नुको कारण के हो भने यसमा धर्म, ज्ञान, ऐश्वर्य, वैराग्य आदि उत्कृष्ट गुणहरू रहन्छन् । यसको कार्य कुनै वस्तुको ज्ञान प्राप्त गर्नु र निर्णय गर्नु हो । यो तत्त्व सत्वगुण प्रधान हुन्छ र रज र तम यसमा तिरोहित अवस्थामा रहेका हुन्छन् । बुद्धि, मन र अहङ्कार मिलेर अन्तस्करणको निर्माण हुन्छ । आफूसहित अरूलाई प्रकाशित गर्नु बुद्धितत्त्वको धर्म मानिन्छ ।

महत्त्व दुई प्रकारको हुन्छ : सात्त्विक र तामसिक । धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य सात्विक बुद्धिका

---

८. गौड, ज्वालाप्रसाद, **साङ्ख्यकारिका**-२१, पूर्ववत ।)
९. आचार्य, श्रीराम शर्मा, **साङ्ख्यदर्शन**, पूर्ववत् ।

गुण हुन् भने अधर्म, अज्ञान, अवैराव्य तथा अनैश्वर्य तामसी बुद्धिका गुण हुन् । बुद्धिले मानिसलाई सांसारिक भोग वा कैवल्य प्राप्तिको दिशामा अग्रसर गराएर बन्धन वा मोक्ष प्राप्त गराउनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ ।

(ख) अहङ्कार

महत् (बुद्धि) बाट अहङ्कारको उत्पत्ति हुन्छ । बुद्धिमा जब म, मेरो को भावना जागृत हुन्छ तब बुद्धिमा अहङ्कार उत्पन्न हुन्छ । त्यसैले अहङ्कार महत्त्वको विकृति हो । अहङ्कारको प्रकृति महत् वा बुद्धि हो ।

अहङ्कार पनि तीन प्रकारका हुन्छन् । सत्वगुण प्रधान अहङ्कारलाई वैकृत, तमोगुण प्रधान अहङ्कारलाई भूतादि र रजोगुण प्रधान अहङ्कारलाई तैजस भनिन्छ । सात्विक अहङ्कारबाट पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय र मनको उत्पत्ति हुन्छ भने तामस अहङ्कारबाट पाँच तन्मात्राहरूको सृष्टि हुन्छ । राजस अहङ्कार दुबैको सहायक भएर दुबैलाई शक्ति प्रदान गर्दछ ।

आँखा, कान, नाक, जिब्रो र त्वचा यी पाँच ज्ञानेन्द्रियहरू हुन् । यिनलाई बुद्धिन्द्रिय पनि भनिन्छ । यी सबै इन्द्रियहरू पुरुष (आत्मा) को भोगापवर्गको लागि उत्पत्ति भएका हुन् । वाक्, पाणि, पाद, पायु(गुदा) उपस्थ (लिङ्ग) यी कर्मेन्द्रिय हुन् । यिनी पनि पुरुषकै निमित्त सात्विक अहङ्कारबाट उत्पत्ति भएका हुन् । यी सबै इन्द्रियहरू सात्विक अहङ्कारबाट उत्पन्न भएका हुन् र यिनीहरू शरीरका अवयवहरूमा रहे पनि प्रत्यक्ष हुँदैनन् र अनुमेयमात्र हुन्छन् । मन उभयात्मक इन्द्रिय हो । ज्ञानेन्द्रियसँग काम गर्दा यो ज्ञानेन्द्रिय र कर्मेन्द्रियसँग काम गर्दा यो कर्मेन्द्रिय हुन्छ । सङ्कल्प विकल्प यसको विषय हुन्छ र यसले निर्णय गर्ने काम पनि गर्दछ । तन्मात्राको अर्थ हो "तदेव मात्रम्-तन्मात्रम्" अर्थात् ज्ञानेन्द्रियका रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द यी पाँच विषय हुन्छन्, तिनै पञ्च तन्मात्रा हुन् । अहङ्कारको तामस अंशको प्रबलताबाट उत्पन्न हुने यी तन्मात्राहरू ज्यादै सूक्ष्म हुन्छन्, त्यसैले यिनी अनुमानगम्य हुन्छन्, रूप, रस आदि स्थूल हुन्छन् र अनुभवगम्य हुन्छन् तर तिनका तन्मात्राहरू ज्यादै सूक्ष्म हुने हुनाले प्रत्यक्ष र अनुभवगम्य नभएर केवल अनुमानगम्यमात्र हुन्छन् । सूक्ष्म तन्मात्राबाट स्थूल पञ्चमहाभूत उत्पत्ति हुन्छन् । न्याय वैशेषिक दर्शनहरूले महाभूतलाई परमाणु (सूक्ष्म) मान्दछन् भने साङ्ख्यदर्शनले तन्मात्रालाई सूक्ष्म र महाभूतलाई स्थूल माने पनि न्याय वैशेषिक दर्शनका परमाणुभन्दा सूक्ष्म नै मानिन्छन् । यी महाभूतहरूका आ-आफ्ना गुणहरू रहेका हुन्छन् । पृथ्वीको गुण गन्ध, जलको गुण रस आकाशको गुण शब्द तेजको गुण रूप (प्रकाश) वायुको गुण स्पर्श मानिएका छन् । यिनै तन्मात्राका गुणसहित पृथ्वी, जल, आकाश, तेज (अग्नि) वायु र पृथ्वी यी पाँच महाभूतहरू उत्पन्न हुन्छन् ।

६. तरुणतपसी नव्यकाव्यमा साङ्ख्यदर्शनको प्रभाव

माथि सैद्धान्तिक विवेचना गरिएको साङ्ख्यदर्शनका आधारमा कविशिरोमणि लेखनाथ पौड्यालको तरुण तपसीको विश्लेषण गर्दा यसमा साङ्ख्यदर्शनको पर्याप्त प्रभाव भेट्न सकिन्छ । हुन त कवि लेखनाथ पूर्वीय आध्यात्मिक दर्शनबाट प्रभावित कवि भएकाले उनमा मिमांसा, वेदान्त र योगदर्शनको प्रभाव पनि नभेटिने होइन तापनि तरुणतपसीको विषयको प्रस्तुति, क्रम र दृष्टिकोणलाई हेर्दा यसमा केही मात्रामा वेदान्त र साङ्ख्यदर्शनको प्रभाव बढी मात्रामा देखापर्दछ ।

साङ्ख्यदर्शनअनुसार यो सृष्टि त्रिगुणात्मक प्रकृतिको क्षोभ (हलचल) को परिणाम हो र यस्तो क्षोभ जड प्रकृति र चेतन पुरुषको संयोगबाट उत्पन्न हुन्छ । लेखनाथले पनि तपसी वृक्षको समग्र जीवनीलाई प्रस्तुत गर्ने क्रममा प्रस्तुत गरेका विभिन्न दृष्टान्त र उदाहरणहरू साङ्ख्यदर्शनको प्रकृति पुरुष संयोगबाट उत्पन्न सृटिप्रक्रियाको प्रतिनिधित्व गर्न सक्षम देखिन्छन् ।

अकस्मात् मिल्नाले मधुरतम त्यो जीवन सुधा
भयो मेरा लेखा अमर- नगरी-तुल्य वसुधा ।
उदायें मौलायें जड पनि जमायें वरिपरि
पऱ्यो त्यै बेलामा तर मकन अर्कै थरहरी ॥[१०]

त्रिगुणात्मक प्रकृतिसँगको संयोगको फलस्वरूप पुरुष (जीवात्मा) सांसारिक बन्धनमा बाँधिएर जन्म जन्मान्तरसम्म दुःख सुख भोग्दै भट्किरहन्छ र ज्ञान (पच्चीस तत्त्वको ज्ञान) प्राप्त भएपछि मात्र उसमा वैराग्य उत्पन्न हुन्छ अनिमात्र ऊ कैवल्य (मुक्ति) प्राप्त गरी शुद्ध चिन्मय, निर्लिप्त भएर असीम आनन्दमय रूपमा अवस्थित हुन्छ । त्यस्तै लेखनाथको तपसी (वृक्ष) पनि अङ्कुरित (जन्म) भएदेखि नै अनेक दुःख,

१०. लेखनाथ पौडचाल, **तरुण तपसी**, काठमाडौं : साझा प्रकाशन ।

कष्ट, बाधा र अड्चनहरू सहँदै विकसित हुँदै गएर पूर्णवृक्षको रूपमा स्थापित भएपछि तपसी वृक्षमा केही सुख र सन्तोष प्राप्त हुन्छ । तर सृष्टिप्रक्रियामा वृक्षरूपी पुरुषले क्षणिक सुख सन्तोष प्राप्त गरेपनि त्यो सुख शाश्वत र दीर्घकालीन नभएर क्षणिक हुने हुनाले सत्वगुणको प्रधानतास्वरूप प्राप्त हुने सुख त्रिगुण (सत्व, रज तम) को सङ्घर्षको क्रममा रजोगुण वा तमोगुणको प्रबलता उपस्थित भएपछि दुःखमा परिणत हुन्छ । तपसी वृक्षले आफू विकसित भएर तङ्गिएको बेला आफूलाई शक्तिशाली (अहङ्कार) बोध गरेर क्षणिक सुखानुभूति प्राप्त गरेपनि सम्पूर्ण प्रकृतिबाट वियोग (ज्ञान) नहुन्जेलसम्म प्रकृति (त्रिगुण) को प्रभाव रहिरहने हुनाले वृक्षरूपी तपसीले पनि फेरी अर्को झमेला (दुःख) व्यहोर्नु परेको छ । मानिस पनि दया, माया आदि सत्कर्म गरेर केही सुख शान्ति प्राप्त गरेपनि त्यसमा सत्वगुणको प्रधानता हुने र पछि अर्को गुणको दवाव भएपछि पुनः दुःखी हुने हुनाले ज्ञान प्राप्त गरेर त्रिगुणात्मक प्रकृतिबाट पृथक् भएपछिमात्र उसले अनन्त सुख वा आनन्द प्राप्त गर्दछ भन्ने कुरा तपसी वृक्षको विकास चक्रका माध्यमबाट परिलक्षित हुन आउँछ ।

तपस्याको छाया भुवनभर पारेर सबमा,
बढूँ सुस्तै सुस्तै पर- पर चढूँ नील नभमा ।
म भन्थें त्यो बेला पलपल ठुलो साहस गरी
बिचैमा चौतर्फी पशु धुरिन आए गरगरी ॥
कहाँ मेरो त्यस्तो तप-नियमको सिद्धि-सपना
कहाँ छोटा पेटु अधम पशुको त्यो पशुपना ।
सिङ्गौरी खेल्दै ती निहुँ निहुँ झिकी लाखन परी
निसाना मैलाई गरी खनिन आये वरिपरि ॥[११]

हरेक मानिस (पुरुष) प्रकृतिका जडवस्तु (शरीर, मन, इन्द्रिय, बुद्धि, अहङ्कार, तन्मात्रा, महाभूत आदि) बाट वैराग्य प्राप्त गरी कैवल्य प्राप्त गर्न चाहन्छ । तर तिनै जड प्राकृतिरूपी पशुहरूले पुरुषलाई दुःख दिइरहन्छन् मुक्त हुन दिदैनन् । तपसीले जति मुक्त र शान्त रहने चाहना राखेपनि गाई, बाख्रा आदि पशुहरूले दुःख दिन नछोडेजस्तै साङ्ख्यदर्शनमा शरीर, इन्द्रियरूपी जडप्रकृतिजन्य तत्त्वहरूले युग-युग र कल्प-कल्पान्तरसम्म दुःख दिइरहन्छन् । तपसी वृक्षको प्रसङ्गमा धेरै दिन (वृक्ष परिपक्व नभएसम्म) पशुले दुःख दिन्छन् ।

कुनै मुन्टै टोकूँ भनी नयन दिन्थे उपर ती
कुनै खेल्दै चल्दै घुसुघुसु धकेल्थे मकन ती ।
कुनै दल्थे मल्थे हरकिसिमका युक्ति-बलले
कठै ! यस्तै चालासित कठिन धेरै दिन चले ॥
यताको यो बाधा, तल पयरमा कीट कठिन
तिखा दाह्रा घस्थे हरकिसिमले जीवन लिन ।
झुकी त्यौ मौकामा जिनतिन कडा आत्मबलको
सहाराले सारा मरिमरि सहें घात खलको ॥[१२]

तपसी वृक्षको जीवन चक्रमा आफू ठुलो भएपछि पशुहरूले दुःख दिन छोड्छन् भने जीवको जीवन चक्रमा कैवल्य प्राप्त गरेपछिमात्र प्रकृतिजन्य पदार्थ (तत्त्व) हरूले दुःख दिन छोड्छन् । जबसम्म मान्छे रजोगुण र तमोगुणरूपी प्रकृतिको वसमा रहिरहन्छ तबसम्म "मै खाऊँ मै लाऊँ ....." भन्ने अहङ्कारी भावनाका साथै काम, क्रोध, लोभ आदि विकृतिहरू रहिरहन्छन् । तर आत्मज्ञान (प्रकृति पुरुषको विभेद ज्ञान) प्राप्त भएपछि जीवनचक्रबाट मानिसले सदाको निम्ति छुट्कारा पाउँछ ।

यसरी तरुण तपसी नव्यकाव्यको विषयवस्तु साङ्ख्यदर्शनको सैद्धान्तिक पक्षसँग मेलखाँदो देखिन्छ । लेखनाथको समग्र कवित्व पूर्वीय दर्शनबाट प्रभावित रहेको र त्यसमा पनि वेदान्त र साङ्ख्यदर्शनको बढी प्रभाव परेको कुरा उनका कवितामा प्रतिबिम्बित विचारले नै पुष्टि गरेको छ । यिनका अन्य कतिपय रचनाहरू ऋतुबिचार, सत्यकलि संवाद आदि खण्डकाव्य र फुटकर कवितामा नैतिक, आर्दश, सामाजिक सुधार, धार्मिक/आध्यात्मिक चेतना र वेदान्त, योगदर्शनसित सम्बन्धित बौद्धिकता आदि पक्षहरू प्रकट भएका छन् भने तरुणतपसी काव्यको विषय तपसी वृक्षको सिङ्गो जीवनचक्रका माध्यमबाट प्राणी जगत्को विकास चक्र र अझ सम्पूर्ण ब्रह्माण्डकै सृष्टि र विकासप्रक्रियासँग मेलखाने देखिन्छ । यस काव्यमा तपसी वृक्षको वीजारोपणदेखि भ्याङ्गिएको अवस्थासम्म प्रकृतिको परिणामी (परिवर्तनशील) स्वरूपसँग र तपसी वृक्षले अनुभव गरेका भनी कविले अभिव्यक्त गरेका सुख दुःखात्मक अनुभूतिजन्य विचारहरूलाई साङ्ख्यको पुरुष (भोक्ता) सँग समन्वय गरेर विवेचना गर्न उपयुक्त हुने

११. लेखनाथ पौड्याल, **तरुणतपसी**-३/५,६
१२. पूर्ववत्, ३/७, ८

हुनाले 'तरुणतपसी' नव्यकाव्यमा साङ्ख्यदर्शनको प्रभाव पर्याप्त मात्रामा प्रतिबिम्बित भएको देख्न सकिन्छ ।

उपसंहार

प्रकृति-पुरुषवादी साङ्ख्यदर्शन निकै प्राचीन दर्शन भएर पनि ईश्वरको अस्तित्व स्वीकार्न आवश्यक नठान्ने र द्वैतवाद दर्शन भएकाले ब्रह्मावादी वेदान्तीहरूले र ईश्वरवादी न्याय, वैशेषिक, मीमांसा आदि दार्शनिकहरूका दृष्टिमा यो दर्शन त्यति प्रिय भएको देखिँदैन । हुन त यसमा प्रस्तुत गरिएका अकाट्य तर्क र सूक्ष्म विश्लेषणले अन्य दार्शनिकहरूलाई प्रभावित पारेकाले नै यसलाई अध्यात्मिक दर्शन वा ज्ञानदर्शन मानिएको छ तर वेदका प्रमाणहरू जति वेदान्त आदि दर्शनमा उल्लेख गरिएका छन् त्यति यस दर्शनमा गरिएका छैनन् । वेदलाई प्रमाण (शब्दप्रमाण) मान्दामान्दै पनि यो दर्शन तर्क र यथार्थतामा बढी विश्वास गर्दछ । साङ्ख्यदर्शनमा प्रकृतिपुरुषको नित्यता, तिनीहरूको स्वरूपको सूक्ष्म विश्लेषण गरिनुका साथै प्रकृतिको सर्जन प्रक्रियालाई निकै व्यवस्थित र वैज्ञानिक तरिकाबाट प्रस्तुत गरिएको छ । साङ्ख्यदर्शनले परोक्ष ईश्वर, ब्रह्मा परमात्मा आदि तत्त्वको चर्चा गर्नुभन्दा प्रत्येक जीवधारीमा अन्तर्निहित अनेक पुरुष (जीवात्मा) लाई नै आफ्नो अध्ययन विश्लेषणको विषय बनाएको र प्रकृतिलाई नै सम्पूर्ण जगत्को सृष्टिकर्ता मानेकोले यो दर्शनले आध्यात्मिकताका साथै भौतिक जगतलाई पनि समेटेको छ । भौतिक आधारमा तत्त्वको विवेचना गर्दागर्दै पनि यसले प्रकृति पुरुषको सम्बन्ध सृष्टि प्रक्रिया र कैवल्य (मोक्ष) प्राप्तिको लागि प्रकृतिकै सहयोग चाहिने तथा प्रकृतिको सहयोगबिना त्यो असम्भव हुने कुरा गरेर दार्शनिक चिन्तन परम्परामा विशेष आयाम थपेको छ । साङ्ख्यको प्रकृति वेदान्तीहरूको जस्तो एकात्मक ब्रह्माको विवर्त माया वा भ्रममात्र नभएर प्रकृतिलाई जडतत्त्व माने पनि अखण्ड, शाश्वत र पुरुषको लागि भोग्य मान्दछ । यो सांसारिक प्रपञ्च पनि प्रकृतिले पुरुषको भोगको लागि र अपवर्गको लागि नै गर्दछ । त्यसकारण साङ्ख्यको प्रकृति पुरुष (आत्मा)को खेलौना वा लीलामात्र नभएर पुरुषको मुक्तिको लागि सोद्देश्य क्रियाशील रहन्छ । साङ्ख्यको प्रकृति जड भए पनि पुरुषको संयोगबाट स्वतन्त्ररूपमा गतिशील देखिन्छ । परूपुरुषचाहिँ चैतन्यमय हुँदाहुँदै पनि निश्क्रिय रहेर प्रकृतिका गतिविधिहरूको द्रष्टा र प्राकृतिक पदार्थहरूको भोक्ता भएर बसिरहन्छ । यसरी साङ्ख्यदर्शन मूलतः ज्ञानदर्शनको रूपमा मानिन्छ र यसले प्रकृतिका सम्पूर्ण गतिविधिहरू र तत्त्वहरू बुझ्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ ।

यसरी नै कवि शिरोमणि लेखानाथ पौड्यालको तरुण तपसीमा पनि तपसी वृक्षको जीवनचक्रका माध्यमबाट सम्पूर्ण मानवजातिको विकास र ब्रह्माण्डीय सृष्टि तथा विकास चक्रको विवेचना गर्न सकिने आधारभूत विषय प्रस्तुत भएकाले यस छोटो विषयले निकै ठुलो महत्त्व बोकेको छ । यसमा तपसीले अनुभव गरेका सुख दुःखहरू सचेत मानवले अनुभव गर्ने विषय हुन् र यी विषयहरू दार्शनिक दृष्टिले प्रकृति (सत्व, रज, तम) द्वारा प्रदत्त हुन् कवि लेखनाथ स्वयम् पूर्वीय दर्शनबाट प्रभावित कवि भएकाले यिनमा पूर्वीय दर्शनको व्यापक प्रभाव परेको पाइन्छ । यसै क्रममा तरुणतपसी नव्यकाव्यले साङ्ख्यदर्शनको प्रकृति-पुरुषसँग तादात्म्य सम्बन्ध राख्दछ । काव्यमा तपसीद्वारा अनुभूत सुख दुःखात्मक अनुभूतिहरू प्रकृतिका स्वाभाविक गुण हुन् र ती सबै न्यूनाधिकरूपमा (गुणको न्यूनाधिक्यताका आधारमा) सबै प्राणीले उपभोग गर्छन् भने सांसारिक दुःखसुखबाट अलग् भएर आफ्नै निर्गुण स्वरूपमा अवस्थित हुनु जीवनको सार्थकता हो भन्ने कुरा तपसीले व्यक्त गरेका अभिव्यक्तिबाट स्पष्ट भएको छ । अर्थात् तपसीको बाह्यस्वरूप (जीवन) सुख दुःखात्मक प्रकृतिसँग सम्बन्धित देखिन्छ भने तपसीद्वारा व्यक्त विचार जुन सधैँ सुख र आनन्दको खोजीमा छ त्यसले प्राप्त गर्न खोजेको तत्त्व साङ्ख्यदर्शनको पुरुषसँग मिल्दोजुल्दो छ । तसर्थ यस नव्यकाव्यमा साङ्ख्यदर्शनद्वारा प्रतिपादित प्रकृतिपुरुषको प्रभाव स्पष्टरूपमा देख्न सकिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

आचार्य, श्रीराम शर्मा, साङ्ख्यदर्शनः (वेदमाता गायत्री ट्रष्ट, वेदविभाग, शान्तिकुञ्ज, हरिद्वार) ।
ईश्वरकृष्ण, साङ्ख्यकारिका (चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी) ।
पौड्याल, लेखनाथ, तरुणतपसी, 'नव्यकाव्य' (साझा प्रकाशन, काठमाडौँ ।)
महर्षि, वेदव्यास, वेदान्तदर्शनः (गीता प्रेस, गोरखपुर) ।
सदानन्द, सदानन्द वेदान्तसारः (चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी)

***

नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको सर्वेक्षण

डा. धनप्रसाद सुवेदी (श्रमिक)

आञ्चलिक उपन्यास

निश्चित क्षेत्र विशेषलाई सिङ्गो विषय मानेर त्यसैमा आधारित भई लेखिएको उपन्यासलाई आञ्चलिक उपन्यास भनिन्छ । यसमा कुनै निश्चित र विशिष्ट अञ्चलको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण, इतिहास, जीवन प्रणाली, लोकतत्त्व, संस्कृति, आर्थिक राजनीतिक अवस्था, मनोभाव, सौन्दर्य, समस्या, भाषिक विशिष्टता आदिको चित्रण गरिन्छ (सुवेदी, २०६८ : ४६) । आञ्चलिक उपन्यासको कथाञ्चल ग्रामीण वा सहरी दुवै हुन सक्छ । सम्बद्ध कथाञ्चलका विशिष्टताका आधारमा उपन्यासकारले त्यहाँको मुख्य विशिष्टतालाई मुख्य र अरू विशिष्टतालाई सहायक रूपमा चित्रण गर्न सक्छ । साथै सम्बद्ध अञ्चलका भौगोलिक विकटता, संस्कृति, जाति, स्थानीय समस्या आदि विषयहरूमध्ये केही वा कुनै एउटालाई केन्द्रमा राखेर अरू विषयलाई सहायक वा गौण बनाए पनि कुनै निश्चित कथाञ्चलको हुने र त्यस कथाञ्चलका सामूहिक जीवन र संस्कृतिको चित्रण हुने उपन्यास आञ्चलिक उपन्यास हुन्छ । आञ्चलिक विषयका चित्रणका आधारमा उपन्यासलाई पूर्ण र आंशिक आञ्चलिक गरी वर्गीकरण गर्न सकिन्छ ।

नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको सर्वेक्षण

नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको विकास प्रक्रियालाई निम्नलिखित कालखण्डमा वर्गीकरण गरी अध्ययन गर्न सकिन्छ :

(क) पृष्ठभूमिकाल : **वीरचरित्र**देखि **खैरिनीघाट** प्रकाशनपूर्व (१९६०-२०१७) ।

(ख) विकासकाल : **खैरिनीघाट**देखि यता (२०१८-हालसम्म)

पृष्ठभूमिकाल

नेपाली उपन्यासमा सर्वप्रथम नेपाली ठाउँ र नेपाली पात्रको प्रयोगको थालनी गिरीशवल्लभ जोशीद्वारा लेखिएको **वीरचरित्र**बाट भएकाले नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको पृष्ठभूमिकालको सुरुवात यसैलाई मान्नु उचित देखिन्छ । **वीरचरित्र**पछि नेपाली उपन्यासमा नेपाली परिवेशले प्रवेश पाएको र यसक्रममा जोशीकै **प्रारब्धदर्पण**, विज्ञान विलासको **डा. सूर्यप्रसाद**, विष्णुचरण श्रेष्ठको **सुमती** जस्ता उपन्यासमा केही मात्रामा नेपाली समाज र संस्कृतिका सन्दर्भ आएको पाइन्छ । रुद्रराज पाण्डेको **रूपमती**बाट नेपाली उपन्यासको आधुनिक काल सुरु भएपछि नेपाली उपन्यासमा सामाजको यथार्थको चित्रण हुन थालेको पाइन्छ । रूपनारायण सिंह प्रधानको **भ्रमर** (१९९३) मा नेपाल बाहिर दार्जिलिङ, कलकत्ता, बनारस, वर्मा लगायतका क्षेत्रको परिवेशको प्रयोग भएको पाइन्छ । यसले नेपाली उपन्यासमा स्थानीय परिवेशको प्रयोग गर्ने परम्परालाई अगाडि बढाएको पाइन्छ । लैनसिंह बाङ्देलको **मुलुक बाहिर** (२००४) उपन्यासबाट नेपाली उपन्यासमा सामाजिक यथार्थवादी प्रवृत्तिको सुरुवात भएको र यसक्रममा स्थानीय समाज, संस्कृति, त्यहाँको आर्थिक समस्या, गरिबी आदिको चित्रण हुन थालेको पाइन्छ । यसपछि प्रकाशित विभिन्न उपन्यासहरूमा नेपाली ग्रामीण तथा सहरी परिवेशको सामान्य प्रयोग हुन थालेको पाइन्छ । यसक्रममा लीलबहादुर क्षेत्रीको **बसाईं** (२०१४) उपन्यासले पूर्वी नेपालको पहाडी अञ्चलको सामान्य चित्रण गरेको पाइन्छ । आञ्चलिक उपन्यासका आधारभूत अभिलक्षणमा आधारित उपन्यास भने यस चरणमा आउन सकेको देखिँदैन, काठमाडौँ, दार्जिलिङ तथा नेपालको विभिन्न ठाउँको

सामान्य परिवेशको प्रयोग मात्र भएको पाइन्छ। यसैले यस कालखण्डका उपन्यास आञ्चलिकताको स्तरमा रहेका छैनन्। **भ्रमर**, **मुलुकबाहिर**, **माइतघर**, **लङ्गडाको साथी**, **बसाईँ** लगायतका उपन्यासले नेपाली ठाउँ, समाज र संस्कृतिको पृष्ठभूमिमा पनि उपन्यास लेख्न सकिन्छ भन्ने मान्यताको स्थापना गरेकाले यस काललाई नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको पृष्ठभूमिकाल मान्नु उपयुक्त देखिन्छ। **बसाईँ** उपन्यासले एउटा क्षेत्र विशेषमा केन्द्रित रहेर समाजका समस्याको चित्रण गर्ने परम्पराको थालनी गरेकाले नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको पृष्ठभूमिमा **बसाईँ** उपन्यासको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको देखिन्छ।

विकासकाल

नेपाली उपन्यास परम्परामा शङ्कर कोइरालाको **खैरिनीघाट** (२०१८) उपन्यासबाट नेपाली उपन्यासमा आञ्चलिक उपन्यासको थालनी भयो। यसपछि नेपाली उपन्यासमा आञ्चलिक विषयवस्तु पनि समावेश हुन थालेको पाइन्छ। यो क्रम हालसम्म र यसपछि पनि चल्ने देखिएकाले **खैरिनीघाट**देखि यताको नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको विकासक्रमलाई विकासकाल भनिएको हो।

शङ्कर कोइरालाको **खैरिनीघाट** उपन्यासलाई धेरैजसो समालोचकहरूले पहिलो नेपाली आञ्चलिक उपन्यास भनेका छन्। आञ्चलिकताका बारेमा चर्चा गर्ने प्रायः सबैजसो नेपाली समालोचकहरूले यसलाई नेपाली साहित्यको उत्कृष्ट आञ्चलिक उपन्यास भनेका छन्। नेपाली आञ्चलिक उपन्यासका बारेमा भएका सबै शोधकार्यमा यस उपन्यासलाई नेपाली साहित्यको पहिलो र सफल आञ्चलिक उपन्यास भनिएको छ। यो उपन्यास हालको जनकपुर अञ्चलका रामेछाप र सिन्धुली जिल्लाको सिमाना (तत्कालीन पूर्व २ नं.) मा रहेको सुनकोशी किनारका कोथपे र आसपासका दुम्जा, ज्यामिरे, नेपालथोक, परेवाडाँडा आदि क्षेत्रको भौगोलिक परिवेशभित्रको प्रकृति, समाज, वातावरण, संस्कृति, आर्थिक अवस्था आदिको विशिष्टताको चित्रणमा केन्द्रित छ। यसमा विशेषतः माझी र अन्य जातिको स्थानीय समाज र संस्कृति, २००९ सालतिरको समयको शोषणयुक्त अवस्थाको चित्रण गरिएको छ। यो पूर्ण र सफल आञ्चलिक उपन्यास हो।

ताना शर्माको **ओझेल पर्दा** (२०२२) उपन्यासमा खोटाङ र भोजपुरको सिमानामा पर्ने टेम्केडाँडो र आसपासका खोलानाला, बाटोघाटो, मेलाजात्रा आदिको चित्रण गरिएको छ। टेम्केडाँडामा लाग्ने बालाचर्तुदर्शीको मेला, मेलामा हुने झैझगडा र काटमारको केन्द्रीयतामा उपन्यासमा त्यस क्षेत्रको स्थानीय परिवेशको चर्चा गरिएको छ। चुत्राका बुटा, चिमालोका बोट, मालिङ्गाका भ्याङ, बिखुमा, गोब्रे सल्ला, सुनाखरी आदि वनस्पति; लामाखु, बाँझे, डाँडागाउँ, रतन्छा, दोर्पा, दोबेला, नेर्पा, मुडे, आदि स्थान; साप्सुखोला, लप्सीखोला (लप्सेखोला), मेवाखोला, छिपेखोला, किवाखोला, मोबुखोला आदि नदीनाला; साप्सुखोलाले पूर्व नं ३ र ४ नं लाई छुट्याउने प्रसङ्ग आदिको चर्चा गरिएको छ। मर्चुङ्गा बजाएर गीत गाउने, धामीहरू नाच्दै मन्दिरतिर जाने, रङ्गीहरूले रक्सी बेच्ने, ठुली एकादसी, बालाचर्तुदर्शीजस्ता पर्वमा नदीका किनार तथा देवीदेवताका मन्दिरमा मेला, जात्रा लाग्ने; मेलाजात्रामा विभिन्न गाउँका अलगअलग समूह बनाई मारपिट चल्ने जस्ता स्थानीय संस्कृतिको चित्रण गरिएको छ। साथै उपन्यासमा न्याय व्यवस्था, भ्रष्टाचार, शोषण आदिको पनि चित्रण गरिएको छ। यति हुँदाहुँदै पनि अञ्चलविशेषका विशिष्टताको चित्रण नै यो उपन्यासको केन्द्रीय विषय भने होइन। कथावाचक म पात्रसँगै साङ्गे सेर्पा जेल परेको छ। साङ्गे सेर्पाले आफू जेल पर्नाको कारण बताउँछ। यस क्रममा उपर्युक्त आञ्चलिक विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ। के कस्ता कारणले मानिसले जेल पर्नुपर्छ भन्ने देखाउनु नै मुख्य उद्देश्य रहेको यो उपन्यास आंशिक आञ्चलिक उपन्यासका रूपमा रहेको छ।

ताना शर्माकै **मेरो कथा** (२०२३) उपन्यासमा कास्की जिल्लाको लुम्ले र त्यस आसपासको क्षेत्र साथै भारत र नेपालका विभिन्न जेलको प्रसङ्ग आएको छ। यसमा प्रेम, नारीहरूको चरित्र तथा गोर्खा भर्तीमा गएर नेपाली युवाहरूले अरूको दास हुनुपर्ने अवस्था आदिको चित्रण गरिएको छ। यी प्रसङ्ग र पृष्ठभूमिमा यस उपन्यासमा स्थानीयताको चित्रण गरिएको छ। अन्नपूर्ण, माछापुछ्रे आदि हिमाल; फेवाताल, वेगनासताल, दिपाङ र माद्री तालहरू; काछेको डाँडो, ढुङ्गेनी भिरालो र विशेषतः लुम्ले गाउँको प्रकृति तथा

संस्कृतिको चित्रण गरिएको छ । छेलो प्रतियोगिता, रोदीघरको प्रसङ्ग, जन्ती जाने, बिहेमा बन्दुक पड्काउने, साइत हेर्ने, कोसेली लैजाने, रीत खुवाउने, सम्बन्धविच्छेदको रीत 'सिन्को पाङ्गो' गर्ने जस्ता गुरुङ संस्कृतिका विशिष्टताहरू यसमा चित्रित छन् । केही लोक किंबदन्ती र गीतका अंश पनि आएका छन् । यति हुँदाहुँदै पनि यो उपन्यास आञ्चलिकतामा मात्र केन्द्रित छैन । जेल परेको बन्दीले आफ्नो प्रेम जीवनको संस्मरणका क्रममा उपयुक्त अञ्चलविशेषका आंशिक विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ, यो आंशिक आञ्चलिक उपन्यास हो ।

विनोदप्रसाद धितालको **उज्यालो हुनुअघि** (२०२८) उपन्यासमा गोर्खा जिल्लाको खरिबोट पञ्चायत र आसपासका छापास्वाँरा, सानीगाउँ, ओलाङ, खिम्पु, अपुन, सिस्ने, प्रेपुङ, भन्ज्याङ गाउँ, लौसीबोटे, काफलडाँडा, खरीगाउँ आदि ठाउँ/क्षेत्रको भौगोलिक परिवेशभित्रको प्रकृति, समाज र वातावरण आएको छ । यसमा २०१७ देखि २०२०/२२ आसपासको समयावधिमा कथाञ्चलको दुर्गम तथा पिछडिएको अवस्था, छपास्वाँराका दलितको गरिबी, पञ्चायती राजनीतिले त्यस क्षेत्रमा ल्याएका समस्या र पानी चल्ने जातको नेप्टे र अछुत मानिने लाहुर्नी कान्छीका बिचको प्रेम र विवाहका आदिको विषय चित्रित छ । यसमा त्यहाँको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण, त्यहाँको संस्कृति, आर्थिक स्थिति, सामाजिक स्थिति, स्थानीय भाषा, मनोभाव, सौन्दर्य आदिको विशिष्टतालाई राम्ररी झल्काएको छ । यस उपन्यासमा कथाञ्चलका विशिष्टता स्पष्ट पार्न शोषक, शोषित, पुरुष, महिला, वृद्ध, बालक, कर्मचारी, प्रधानपञ्च, पण्डित लगायतका आञ्चलिक विशेषता बोकेका पात्रहरू छन् । साथै स्थानीय शब्द, गुरुङ भाषाका शब्द, स्थानीय गालीका शब्द, उखान, गीतका अंश, गुरुङ लवजको नेपाली भाषाका संवाद आदिको प्रयोगले यो उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ ।

उपन्यासकार सुवासद्वारा लिखित **मने** (२०३०) उपन्यासलाई पनि आञ्चलिक उपन्यास भनिएको पाइन्छ (राई, २०५८ : २८४) । यो उपन्यासमा दार्जिलिङको चिया बगानभित्र रहेका नेपालीहरूको दीनहीन अवस्थाको चित्रण गरिएको छ । पुस्तौँ अघिदेखि गएर चिया बगानमा काम गरिरहेका नेपालीहरू त्यस चियाबगानमा काम गरिरहने अवस्थाबाट वञ्चित हुँदै गएका छन् । त्यहाँ चियाखेती हटाएर अरू नै खेती गर्न लागिएको छ । त्यसको स्वामित्व नेपालीहरूसँग छैन र उनीहरू विस्थापित हुनुपर्ने अवस्था आएको छ । यस उपन्यासले यही विवशतालाई झल्काएको छ । यो लघु उपन्यास हो । यसको मूल पात्र मने टुहुरो र अपाङ्ग छ । उसकी प्रेमिका मनमाया पनि बाबुआमासँगै धनकुटातिर आउँछे । अपाङ्ग र भिखारी मने एक्लो हुन्छ र ऊ पनि बेपत्ता हुन्छ । उपन्यासको मुख्य कथा यत्ति नै हो । यसमा दार्जिलिङको चियाबगानमा काम गर्ने नेपालीहरूको विशिष्ट समस्या र एउटा दीनहीन पात्रको पीडालाई देखाइएको छ । यसमा चित्रित चियाबगानलाई एउटा अञ्चल मान्दा पनि चियाबगानका खासखास विशिष्टताको चित्रण हुन नसकेको र सम्बद्ध क्षेत्रको चित्रणमा भन्दा मनेको दीनहीन अवस्थाको चित्रणमै केन्द्रित रहेकाले यो उपन्यास पूर्ण आञ्चलिक बनेको छैन ।

शङ्कर कोइरालाद्वारा लिखित **हेलम्बु मेरो गाउँ** (२०३२) उपन्यास काठमाडौँदेखि बत्तीस माइल उत्तरपूर्वको सिन्धुपाल्चोक जिल्लामा पर्ने हेलम्बु गाउँको सेरोफेरोमा केन्द्रित छ । यस उपन्यासमा हेलम्बु क्षेत्रको स्थानीय प्रकृति, त्यहाँका मूल बासिन्दा सेर्पाहरूको संस्कृति, झारफुक प्रथा, स्थानीय भाषा आदिको विशिष्ट चित्रण गरिएको पाइन्छ । यसमा हेलम्बु गाउँको पर्यटकीय महत्त्वलाई पनि जोड दिइएको छ । प्रेम र यौनलाई डोरो बनाएर उपन्यासको कथासूत्र अगाडि बढेको भए पनि यस उपन्यासको केन्द्रमा हेलम्बु गाउँ नै रहेको छ । सेर्पा भाषाका शब्द र कतिपय वाक्यहरूको प्रयोग हुनु, सेर्पा संस्कृतिको विशिष्ट चित्रण हुनु, विरामी हुँदा स्थानीय विशेषताअनुसार झारफुक तथा जडिबुटीको प्रयोग गरिनु स्थानीय जात्रामेला आदिको चित्रण हुनु, हेलम्बु गाउँको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरणको चित्रण हुनु जस्ता कारणले प्रस्तुत उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ ।

प्रकाश ए.राजको **रोदीघरको सम्झना** (२०३३) उपन्यासमा कास्की जिल्लाको एउटा काल्पनिक गाउँ मलाङको स्थानीय प्रकृति, संस्कृति तथा त्यहाँको आर्थिक, सामाजिक अवस्थाको चित्रण गरिएको छ । यस उपन्यासमा सोदीखोलामा बाढी आएको र पुल भत्किएको गाउँको माथिल्लो भेगमा बस्ने गुरुङहरूको रोदीघरमा गीत गाउने गरेको, गुरुङ जातिको जिउडाल,

अनुहार पोसाक तथा क्षेत्री बाहुनहरूको जिउडाल, अनुहार, पोसाक आदिको चर्चा, स्थानीय घरको छानाको चर्चा, स्थानीय अन्नबालीको नाम, गाउँको माथिल्लो भेगका गुरुङ र तल्लो भेगका क्षेत्री बाहुन तथा कामीहरूको जीवनप्रणालीको चर्चा, रोजगारीका लागि मुग्लान जानु पर्ने, गाउँको राम्रा केटी र लोग्ने घरमा नभएका स्वास्नी मानिसले गाउँका टाठाबाठाहरूको यौनशोषण खेप्नु पर्ने जस्ता विषय आएका छन् । यो आञ्चलिक उपन्यास हो ।

ध.च. गोतामेको **घामका पाइलाहरू** (२०३५) उपन्यासमा वीरगन्ज सहरको भौगोलिक, प्राकृतिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, सामाजिक आदि विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ । नेपाली समालोचकहरू ईश्वर बरालले यसलाई नागर आञ्चलिक उपन्यास भनेका छन् (गोतामे, २०६३ : च) । यस उपन्यासमा वीरगन्ज सहरको मौसम, हावापानी, त्यहाँको संस्कृति, सभ्यता, पछौटेपन, रहनसहन, त्यहाँका रेल्वे स्टेसन, अस्पताल, चियापसल, पानपसल, त्यहाँको सडक, स्थानीय खानपान, भेषभूषा समेतको चित्रण गरिएको छ । यसरी वीरगन्जमै केन्द्रित रही त्यहाँको विशिष्टता चित्रणको केन्द्रित रहेकाले यो उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ ।

असीत राईको **नयाँ क्षितिजको खोज** (२०३७) दार्जिलिङको परिवेशमा लेखिएको छ । यसमा बालासनको बगर, कालेबुङको जङ्गल, दार्जिलिङ, सिक्किम आदिको परिवेशमा स्थानीय कथ्यबोली, स्थानीय संस्कृति समेत चित्रण भएको छ । यस उपन्यासमा दार्जिलिङ र आसपासको क्षेत्रमा नेपालीहरू कहिले र कसरी पुगे, कसरी सङ्घर्ष गर्दै आए, अहिले कसरी बसेका छन् र भविष्यमा उनीहरूको अवस्था कस्तो हुन्छ ? भन्ने विषय रहेको छ । यसमा दार्जिलिङ क्षेत्रको घना जङ्गल फडानी गरेर नेपालीहरूले बस्ती बसाएको, नेपालबाट आएका नेपालीहरूले आफ्नो संस्कृति, भाषा पनि सँगसँगै लिएर आएको जस्ता विषयदेखि पहिलो विश्वयुद्ध, १९२० को असहयोग आन्दोलन, चियाबगानका दुःख र शोषण, गोर्खा लिगको स्थापना र गोर्खालीले गरेका आन्दोलन, द्वितीय विश्वयुद्ध, विश्वयुद्धमा गोर्खा सैनिकको सहभागिता, चियाबगानका मजदुरको आन्दोलन, बर्माबाट फर्किएका नेपालीहरूको अवस्था र उनीहरूको दार्जिलिङ बसाइ, नेपालीहरूले स्वायत्तताका लागि गरेको लडाइँका साथै दार्जिलिङ र आसपासमा बस्ने नेपालीहरूको पछिल्लो र आगामी पुस्ताको अवस्थाको परिकल्पना गरिएको छ । साथै बेरोजगारी समस्या, नयाँ पुस्तामा आफ्नो भाषा, संस्कृति र पुर्खाहरूप्रतिको आस्था र मोह हट्ने, रङ्गीन दुनियाँमा फस्ने र उपभोक्तावादी बन्ने सम्भावना, गरिबीको मार खेप्नु पर्ने, अभावमा बाँच्नु पर्ने जस्ता विवशताप्रति खबरदारी गरिएको छ । दार्जिलिङ र आसपासको क्षेत्रमा सीमित रहेको भए पनि उपन्यासमा दार्जिलिङ अञ्चलको भन्दा पनि दार्जिलिङे नेपालीहरूको इतिहास खोतल्दै भविष्यको दिशा निर्देश गर्ने उद्देश्य रहेको देखिन्छ । यो आंशिक आञ्चलिक उपन्यास हो ।

इन्द्र सुन्दासको **नियति** (२०३९) उपन्यासमा भारतको दार्जिलिङको फारसबस्ती, त्यहाँको गोरुजुरे डाँडा र त्यस आसपासको परिवेशको चित्रण गरिएको छ । यस उपन्यासमा गाईवस्तु चराउने, खेतीपाती गर्ने, घाँसदाउरा गर्ने, कोइला काट्ने, काठ काट्नेजस्ता फारस बस्तीका बासिन्दाका जीविकोपार्जनका पेसाव्यवसायको चर्चा गरिएको छ । साथै फारस बस्तीका बासिन्दाको खानपिन, वेशभूषा, गरगहना, अन्धविश्वास, स्वास्थ्योपचार पद्धति, त्यहाँका बासिन्दाको दैनिक उठबसको तरिका, त्यहाँका बासिन्दाको हाँसखेलको ढङ्ग, सामजिक सम्बन्ध, आस्था, विश्वास र मनोविज्ञान समेतको चित्रण गरिएको छ । यसमा पात्रअनुरूप स्वाभाविक संवादको प्रयोग गरिएको छ, फारस बस्तीका बासिन्दाले बोल्ने बोलचाल र कुराकानीका भाषाका साथै उखानटुक्काको प्रयोग पनि भएको छ । यति हुँदाहुँदै पनि आञ्चलिक विशिष्टताको चित्रण नै यसको केन्द्रीय विषय भने देखिँदैन । यसमा बिर्जमान नामको एउटा पात्रको बीर्जमानको नियति स्पष्ट पार्नु नै यस उपन्यासको उद्देश्य देखिन्छ । यो आंशिक आञ्चलिक उपन्यास हो ।

रमेश विकलद्वारा लिखित **अविरल बग्दछ इन्द्रावती** (२०४०) उपन्यासमा इन्द्रावती तटमा रहेको माझी दनुवार गाउँको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण र त्यस पर्यावरणभित्रको जीवनचर्या, आर्थिक व्यवस्था, शोषण, संस्कृति, वर्गीय द्वन्द्व र प्राकृतिक प्रकोप समेतको विशिष्ट चित्रण गरिएको छ । मूलतः माझी जीवनसंस्कृतिमा केन्द्रित यस उपन्यासमा माझी जीवन-संस्कृतिको विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ । गरिब र सोझासिधा जनताको श्रम शोषण गरी

बिलासी जीवन बिताउने सामन्त वर्ग र सामन्तका विरुद्ध सङ्घर्ष गर्न बाध्य रहेका श्रमिकवर्गका बिचको द्वन्द्वको कथा मुख्य रहेको छ र यस्तो सङ्घर्षको विषयवस्तु इन्द्रावती नदी किनारको माझी र त्यहाँका सामन्त काजी खलकका बिचमा भएको छ। वर्गसङ्घर्षको विषयवस्तु पनि मूलतः आञ्चलिक पृष्ठभूमिमा कथाञ्चलका विशिष्टताको चित्रणसहित आएकाले **अबिरल बग्दछ इन्द्रावती** उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ।

ध्रुवचन्द्र गौतमद्वारा लिखित **अलिखित** (२०४०) उपन्यासमा धरमपुर तथा विरहिनपुर बरेवा भन्ने तराई अञ्चलको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण, त्यहाँको जनजीवन, संस्कृति, आर्थिक अवस्था, ऐतिहासकिता, भाषा, चेतनास्तर, मनोभाव आदिको विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ। यसमा पसाहा नदीको वारिपट्टि रहेको धरमपुर र पारिपट्टि रहेको विरहिनपुर बरेवा र त्यहाँ रहेको शोषण, अन्याय-अत्याचार, गरिबी, अशिक्षा आदिको विशिष्ट चित्रण गरिएको छ। पसाहावारिको धरमपुर गाउँको अधिनस्थ भएर पसाहापारिको विरहिनपुर बरेवा गाउँ रहेको देखाइएको छ। देशको नक्सामा नरहेको बिरहिनपुर बरेवा गाउँको अस्तित्व रहेर पनि अस्तित्वविहीन भएर रहेको छ। सम्बद्ध अञ्चलको जीवन र बिरहिनपुर बरेवाका विसङ्गतिको चित्रणलाई मूल विषय बनाइएको हुनाले यो उपन्यास पूर्ण आञ्चलिक बनेको छ।

ध.च. गोतामेको **यहाँदेखि त्यहाँसम्म** (२०४२) मा बारा जिल्लाको मुर्कीपलियाको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण, सामाजिक अवस्था, आर्थिक जीवन तथा सांस्कृतिक अवस्था आदिको चित्रण गरिएको छ। यसमा केही मात्रामा तराईका शब्दहरू, उखानटुक्का, लोकगीत, श्लोक तथा कतिपय आञ्चलिक लोकोक्तिको समेत प्रयोग गरिएको छ। तराईको ग्रामीण समाजमा हुने शोषण, दमन, सुखदुःख, हर्षविस्मात्, संस्कृति, चेतना, सभ्यता, भावना आदिको चित्रण गरिएको छ। यस उपन्यासको भूमिकामा ईश्वर बरालले यसलाई सफल आञ्चलिक उपन्यास भनेका छन्। आञ्चलिकताका बारेमा चर्चा गर्ने प्रायः सबैजसो नेपाली समालोचकहरूले यसलाई आञ्चलिक उपन्यास भनेका छन्। नेपाली आञ्चलिक उपन्यासका बारेमा यसअघि भएका सबै शोधकार्यमा यस उपन्यासलाई आञ्चलिक भनिएको छ। यो उपन्यास बारा जिल्लाको मुर्कीपलिया र आसपासका क्षेत्रको आञ्चलिक विशिष्टताको चित्रणमा केन्द्रित रहेको छ र आञ्चलिक बनेको छ।

लीलबहादुर क्षेत्रीद्वारा लिखित **ब्रह्मपुत्रका छेउछाउ** (२०४३) उपन्यासमा भारतको आसम राज्यअन्तर्गत ब्रह्मपुत्र नदीको छेउछाउका कछुवाउँ, बयरआँटी, पछुमारा, महखुँट्टी, मछुवापाडा, सदिया, मैनापाडा आदि नेपालीहरूको बसोवास क्षेत्रमा केन्द्रित छ। यस क्षेत्रमा गाईभैँसी पालेर र खेतीपाती गरेर जीवनयापन गरिरहेका आसामेली नेपालीहरूको आर्थिक, समाजिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक आदि विविध पक्षको चित्रण भएको छ। यस उपन्यासमा ब्रह्मपुत्र नदीको किनारमा बसोवास गर्ने नेपाली मूलका मानिसहरूको बसोवास क्षेत्रको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण तथा त्यसको असर, नदीको बाढीले ल्याएको विपत्ति, ऐतिहासिकता, त्यहाँको बासिन्दाको पेसा, व्यवसाय, त्यहाँको संस्कृति, संस्कार, जात्रा पर्व, गोठपूजा, धामीझाँक्री प्रथाका साथै त्यहाँका नेपालीहरूको राजनीतिक हैसियत समेतको चित्रण गरिएको छ। प्रस्तुत उपन्यास मूलतः ब्रह्मपुत्र नदी आसपासको नेपाली बस्तीमा केन्द्रित भएर त्यहींका विशिष्टताका चित्रणलाई मुख्य उद्देश्य बनाएको हुँदा यो उपन्यास आञ्चलिक देखिन्छ।

दौलतविक्रम बिष्टद्वारा लिखित **हिमाल र मान्छे** (२०४५) उपन्यास सोलुखुम्बु जिल्लाको खुम्जुङ, थामे र खुन्द्रे गाउँको सेरोफेरो र त्यहाँका बासिन्दा सेर्पाको विषयवस्तुमा आधारित छ। यसमा सेर्पा जातिको संस्कृतिको चित्रण गरिएको छ। यस उपन्यासमा पेमादोर्जी, निमा, आङरिगु र लाक्पा नुर्बुजस्ता पात्रहरू छन्। 'मानेरुम्डु', 'सोनाम्बा', 'लोसर' जस्ता सेर्पा जातिका सांस्कृतिक परम्पराको चित्रण गरिएको छ। सेर्पा भाषाका शब्दहरू र केही वाक्यहरू तथा स्थानीय लोकगीतका केही पङ्क्तिहरू उल्लेख गरिएको छ। संवादका क्रममा सेर्पा बोलीमा नेपाली भाषाको स्थानीय कथ्य रूपको प्रयोग भएको छ। सेर्पा जातिका मृत्यु, विवाह आदि संस्कारको चित्रण गरिएको छ। समग्रमा हेर्दा सगरमाथा हिमाल आसपासको भूगोल, प्रकृति, त्यहाँका बासिन्दाको जीवनप्रणाली, उनीहरूको संस्कृति, त्यहाँको राजनीति आदिको चित्रणमा सीमित भएकाले प्रस्तुत उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ।

खगेन्द्र प्रधानाङ्गद्वारा लेखिएको **हारी** (२०५०)

पूर्वी नेपालको धनकुटा जिल्लाका कटहरबोटे, साँगुरी, धारापानी आदि गाउँको पर्यावरणभित्रको आठपरिया राई जातिको संस्कृति विशेषमा केन्द्रित छ । यसमा राई जातिको इतिहास सङ्क्षिप्तमा उल्लेख भएको छ । यसमा स्याम्री, कंसाहाङ, ग्रामी, लेउती, धनश्वरजस्ता पात्रहरू छन् । यो उपन्यास मूलतः सांस्कृतिक चित्रणमा केन्द्रित छ । लिम्बू जातिको धाननाच, राई जातिको विवाह संस्कार, मृत्युसंस्कार आदिको चित्रणमा जोड दिइएको छ साथै धामी, झाँक्री, भाकल, प्रार्थना आदिको चित्रण छ । यस प्रकार धनकुटा जिल्लाका केही गाउँ र ती गाउँमा बस्ने आठपहरिया राई जातिको संस्कृतिमा नै केन्द्रित भएकाले यो उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ ।

भीमप्रसाद श्रेष्ठ लिखित **नौमती** (२०५१) उपन्यास जुम्ला जिल्लाको भौगोलिक विशिष्टिता, जीवनपद्धति, संस्कृति, भाषा र मूलतः शोषणलाई विषयवस्तु बनाएर लेखिएको छ । पञ्चायती व्यवस्थाका विकृति देखाउँदै त्यस व्यवस्थाको अन्त्यको चाहना राख्ने यस उपन्यासमा कर्णाली क्षेत्रका डोरपाटन, थापागाउँ, जोगीवाडा, रावलवाडा, दराखोला, खडकावाडा, डुमवाडा, रकालवाडा, मालिका पञ्चायत, कालिका पञ्चायत आदि गाउँको सन्दर्भ उल्लेख गरिएको छ । स्थानीय प्रकृति, मौसम, भेडीगोठ, भैँसीगोठ, वन जङ्गल, घाँसे मैदान आदिको चर्चा गरिएको यस उपन्यासमा स्थानीय भेषभूषा, गहना, रिनपात तथा ऐँचोपैँचो गरे खाँचो टार्ने, बिहेका लागि केटीका घरमा नोकरी गर्ने, पोइल गएकी श्रीमतीका पोइबाट अघिल्लो लोग्नेले जारी उठाउने जस्ता सांस्कृतिक पक्षको चर्चा गरिएको छ । यसमा पानी घट्टमा मकै आदि पिस्ने, दाउरा, घाँस गर्ने, गाईवस्तु, चराउने, खेती गर्ने जस्ता आर्थिक उपार्जन तथा दैनिक जीवनचर्याका विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ । पञ्चायती व्यवस्थाका खराबी, पञ्चहरूका कुकृत्यहरूको आलोचना गरिएको छ र त्यस व्यवस्थाका विकृतिहरूप्रति व्यङ्ग्य गरिएका छन् । यस उपन्यासमा पात्रहरूको संवादमा नेपाली भाषाको खसानी भेद मानिने भाषिकाको प्रयोग गरिएको छ । यो उपन्यास आञ्चलिक उपन्यास हो ।

शिवकुमार राईको **क्षितिज पारिमा** (२०५१) उपन्यासमा खोटाङ जिल्लाको दोर्पा, ब्वासुङ, लामाखु आदि गाउँका साथै आंशिक रूपमा दार्जिलिङको परिवेशको चित्रण छ । किराती जातिका संस्कृतिको केही झलकका साथै समाजमा रहेका अशिक्षा, अन्धविश्वास, गाउँको भौगोलिक विकटता, पछौटेपन, गरिबी र शोषणका सन्दर्भहरू यस उपन्यासको पर्यावरणका रूपमा आएका छन् । स्वास्थ्य, शिक्षा, सञ्चार, रोजगार, यातायात आदिका अभावमा गाउँले जीवन कष्टकर छ भन्ने देखाइएको छ । पञ्चायती राजनीतिका केही सन्दर्भहरू पनि उपन्यासमा आएका छन् । गाउँका टाठाबाठाहरूले सर्वसाधारण जनतालाई कसरी शोषण गर्छन् भन्ने कुरालाई उपन्यासले विशेष रूपमा उजागर गरेको छ । यस उपन्यासमा पूर्वी नेपालको खोटाङ जिल्लामा बोलिने प्रचलित नेपाली भाषा र केही मात्रामा राई (किराती) भाषाका शब्दहरूको प्रयोग गरिएको छ । उपन्यासको आधा खण्ड दार्जिलिङ र आधा खण्ड खोटाङ जिल्लाको राई बस्तीमा केन्द्रित रहेको छ । ग्रामीण समाजमा गाउँका टाठाबाठाहरूको षड्यन्त्र, सर्वसाधारण जनताका कष्ट, शोषकहरूका षड्यन्त्रका कारण युवायुवती पलायन हुनुपर्ने, नारी जातिले मानसिक तथा शारीरिक शोषण बेहोर्नु पर्ने जस्ता विषय केही आञ्चलिक विशिष्टतासहित देखाइएको छ । खोटाङ जिल्लाका राई जातिविशेषका संस्कृति, भाषा, त्यहाँको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरणको चित्रणका पृष्ठभूमिमा प्रेमकथालाई केन्द्रीय विषय बनाइएको यो उपन्यास आंशिक आञ्चलिक देखिन्छ ।

हिरण्य भोजपुरेको **छिटेन** (२०५४) मा मनाङ जिल्लाका हिमाली क्षेत्रको भौगोलिक पर्यावरण, स्थानीय भाषा र केही विशिष्ट संस्कृतिको चित्रण गरिएको छ । मनाङमा विमानस्थलको सर्वेक्षण गर्न गएका सन्तोष र शरद् नामका इन्जिनियर द्वयले त्यस ठाउँमा पाएको आतिथ्य र प्रेम उपन्यासको विषयवस्तु रहेको छ । यसमा मनाङको हिमाली भेगमा रहेका युवतीहरूको सौन्दर्य र उनीहरूको स्वच्छ प्रेमको महानतालाई देखाउन खोजिएको छ । मनाङ गाउँ, पिसाङ गाउँ, घ्यारु गाउँ, ङावल गाउँ र यस आसपासको क्षेत्रको प्रकृति तथा जनजीवनको चित्रणमा उपन्यासले जोड दिएको छ । उपन्यासमा स्थानीय गुरुङ संस्कृतिका केही सांस्कृतिक पक्षको चित्रण गरिएको छ । स्थानीय गुरुङ समाजमा पाहुनाको अत्यन्तै सत्कार गरिन्छ, जाडो ठाउँ भएकाले त्यहाँ आरा खाने चलन छ । गुरुङ युवतीहरू खुला दिलका

स्पष्टवादी छन् । उनीहरूको जिउडाल र अनुहार पनि अत्यन्तै राम्रो छ । मीतलाई खुब सम्मान गरिन्छ । मनाङमा हवाइजहाज ओराल्ने ठाउँको सर्वेक्षण गर्न गएका इन्जिनियर सन्तोष र शरद त्यहाँका स्वच्छ भावनाका राम्रो केटीहरूप्रति हुरुक्क हुन्छन् र प्रेममा चुर्लुम्ब डुब्छन् । यही विषयवस्तुका सेरोफेरोमा यस उपन्यासमा मनाङका केही आञ्चलिक विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ । यो आंशिक आञ्चलिक उपन्यास हो ।

नयनराज पाण्डेद्वारा लिखित **उलार** (२०५५) लाई सनत रेग्मीले "भाषामा पात्रअनुसारको आञ्चलिकता प्रयोग गरिएको छ । रङ्ग र परिवेशद्वारा आञ्चलिकताको निर्माण गरिएको छ" भनेका छन् (आवरण पृष्ठ) । राजेन्द्र सुवेदीले यसलाई आञ्चलिक उपन्यास भनेका छन् (सुवेदी, २०५६ : ७७) । **उलार** उपन्यास नेपालगञ्ज र वरपरका शमशेरगन्ज, हनुमाननगर, बगौडा आदि ठाउँको परिवेशमा लेखिएको छ । उपन्यासमा राजनीतिक विकृति, विसङ्गतिका साथै सर्वसाधारणको दीनहीन अवस्थाको चित्रण गरिएको छ । यसमा स्थानीय रिक्सावाला, वादी महिला तथा अन्य गरिबहरूको दर्दनाक अवस्था र २०४६ सालको राजनीतिक परिवर्तनपछिको नेपालको राजनीतिका विकृत पक्षको उजागर गरिएको छ । उपन्यासमा काठमाडौँ र सम्बद्ध अञ्चल (नेपालगञ्ज क्षेत्र) बिचको अन्तरलाई पनि देखाइएको छ । यसमा प्रयोग गरिएको संवादले पनि आञ्चलिकताबोध गराउँछ । राजनीतिक शोषणको चरम रूप देखाएको भए पनि अञ्चलविशेषका विपन्न वर्गका केन्द्रीयतामा रहेकाले यो उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ ।

रविकिरण निर्जीवद्वारा लिखित **कालो कर्णाली सेतो छायाँ** (२०५६) उपन्यास कर्णाली अञ्चलको भट्टवाडा र त्यस आसपासको क्षेत्रको सेरोफेरोमा लेखिएको छ । उपन्यासमा त्यस क्षेत्रको भौगोलिक, प्राकृतिक, शैक्षिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक र केही मात्रमा भाषिक विशिष्टताको चित्रण गरिएको छ । यसमा स्थानीय खानपान, व्यवहार, संस्कृति आदिलाई जनाउने स्थानीय शब्दको प्रयोग गरिएको छ । विजय र देवकन्या नामक पात्रको प्रेमकथाका सन्दर्भलाई जोड दिइए पनि कर्णाली क्षेत्रका खासखास विशिष्टताको चित्रण भएको हुनाले यो उपन्यास आञ्चलिक बनेको छ ।

खगेन्द्र सङ्ग्रौलाको **जूनकिरीको सङ्गीत** (२०५६) उपन्यासमा पर्वत जिल्लाको सिमरिङ गाउँ र आसपासका दलित बस्तीको स्थानीय सामाजिक, सांस्कृतिक तथा आर्थिक अवस्थाको चित्रण गरिएको छ । दलितहरू अशिक्षा, गरिबी र उत्पीडनमा पिल्सिएका छन् । उपल्लो जातिका मानिनेहरूले दलितलाई मान्छेको कोटिमा समेत राख्दैनन् । दलितहरू गैरदलितबाट मात्र होइन, दलितदलितकै बिचमा पनि छुवाछुत भेदभाव रहेको छ । यस उपन्यासमा दलितका यस्ता समस्या र विवशताको चित्रण गरिएको छ । उपन्यासमा स्थानीय भाषाको प्रयोग गरिएको छ । दलितहरूको अवस्थाको चित्रण गर्दै उनीहरूको उत्थान र प्रगतिको चाहना यस उपन्यासको उद्देश्य देखिन्छ । यस उपन्यासमा सबै पात्रहरूले स्थानीय बोली बोलेका छन् । समग्रमा हेर्दा यस उपन्यासको भाषा अञ्चलविशेषको विशिष्टतामा रहेको छ । यसमा प्रयोग भएको परिवेश स्थानीय छ । यसमा रहेका दलित पात्रहरू स्थानीय हुन् । यति हुँदाहुँदै पनि अञ्चल विशेषको विशिष्टता भन्दा दलित समस्याको विषय केन्द्रमा रहेको र दलितको विषयका पृष्ठभूमिमा मात्र आञ्चलिक विशिष्टताको चित्रण गरिएको यो उपन्यास आंशिक आञ्चलिक उपन्यास हो ।

कृष्णराज सर्वहारीको **गन्तव्य** (२०५९) उपन्यासमा पश्चिम नेपालको दाङ, कैलाली लगायतका जिल्लामा बसोबास गर्ने कमैयाहरूको दर्दनाक अवस्था र कमैया मुक्तिपछि पनि उनीहरूले भोग्नु परेको विवशताको चित्रण गरिएको छ । यसमा बुढान, बिजौरा, फकलपुर गाउँ र प्रसङ्गवश धनगढी, काठमाडौँ, भारतको नैनीताल आदि ठाउँको उल्लेख गरिएको छ भने कैलाली जिल्लाका बेलादेवीपुर, दैड्वार, उर्मा तिलकपुर, मालाखेती, गेटा, अतरिया, तेघरी, राजीपुर, लड्गडी, गौरीगङ्गा, बेतहनी, टीकापुर, बलिया, पथरैया, मसुरिया, चङ्गैरा, कमलपुर, वौनिया आदि तथा कन्चनपुरको महेन्द्रनगर, झलारी, बेलौरी, किचाही, कलुवापुर आदि गाउँमा मुक्त कमैयाहरूले अस्थायी छाप्रो हालेर बसेको उल्लेख गरिएको छ । जिम्दारहरूले कमैयाहरूमाथि गर्ने अत्याचार र शोषणको चित्रण, थारू जातिको प्रसिद्ध चाड-माघी पर्वको विशेष चर्चाका साथै धुरहेरी, दसैँ, दीपावली आदि चाडको चर्चा यसमा भएको छ ।

थारू जाति विशेषका सखिया नाच, लठ्ठी नाच, बडका नाच आदिको उल्लेख गरिएको छ । प्रशस्त मात्रामा थारू भाषाका शब्दको प्रयोग गरिएको र तिनको प्रयोग सांस्कृतिक विशिष्टताका सन्दर्भमा भएको छ । प्रस्तुत उपन्यास पश्चिम तराईको कमैया थारूबस्तीमा केन्द्रित आञ्चलिक उपन्यास हो ।

उपर्युक्त उपन्यासबाहेक पनि सामान्य रूपमा कुनै स्थानको चर्चा गरिएका उपन्यासहरू प्रशस्त रहेका छन् ।

नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको वर्गीकरण

नेपाली आञ्चलिक उपन्यासलाई आञ्चलिक विषयवस्तुका आधारमा पूर्ण आञ्चलिक र आंशिक आञ्चलिक, आञ्चलिक विशिष्टताको केन्द्रीयताका आधारमा स्थानकेन्द्री, जाति तथा संस्कृति केन्द्री र समस्याकेन्द्री, सहरी वा ग्रामीण अञ्चलका आधारमा ग्रामीण आञ्चलिक र सहरी आञ्चलिक, क्षेत्रीय विभाजनका आधारमा हिमाली क्षेत्रका आञ्चलिक उपन्यास, पहाडी क्षेत्रका आञ्चलिक उपन्यास र तराई क्षेत्रका आञ्चलिक उपन्यास गरी वर्गीकरण गर्न सकिन्छ । नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको समग्र वर्गीकरणलाई तलको तालिकामा देखाउन सकिन्छ :

नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको वर्गीकरण

क्रम	उपन्यास	विषय	विशष्टताकेन्द्री	ग्रामीण/सहरी	क्षेत्रीयता
१	खैरिनीघाट	पूर्ण	स्थानकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
२	ओझेल पर्दा	आंशिक	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
३	मेरो कथा	आंशिक	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
४	उज्यालो हुनुअघि	पूर्ण	जातिकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
५	मने	आंशिक	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
६	हेलम्बु मेरो गाउँ	पूर्ण	स्थानकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
७	रोदी घरको सम्झना	पूर्ण	जातिकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
८	घामका पाइलाहरू	पूर्ण	स्थानकेन्द्री	सहरी	तराई
९	नयाँ क्षितिजको खोज	आंशिक	जातिकेन्द्री	सहरी	पहाड (भारत)
१०	नियति	आंशिक	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड (भारत)
११	अविरल बग्दछ इन्द्रावती	पूर्ण	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
१२	अलिखित	पूर्ण	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	तराई
१३	यहाँदेखि त्यहाँसम्म	पूर्ण	स्थानकेन्द्री	ग्रामीण	तराई
१४	ब्रह्मपुत्रका छेछाउ	पूर्ण	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड (भारत)
१५	हिमाल र मान्छे	पूर्ण	जातिकेन्द्री	ग्रामीण	हिमाली
१६	हारी	पूर्ण	जातिकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
१७	नौमती	पूर्ण	स्थानकेन्द्री	ग्रामीण	हिमाली
१८	क्षितिज पारिमा	आंशिक	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	पहाड
१९	छिटेन	आंशिक	जातिकेन्द्री	ग्रामीण	हिमाली
२०	उलार	पूर्ण	समस्याकेन्द्री	सहरी	तराई
२१	कालो कर्णाली सेतो छाया	पूर्ण	स्थानकेन्द्री	ग्रामीण	हिमाली
२२	जूनकिरीको सङ्गीत	आंशिक	जातिकेन्द्री	ग्रामीण	पहाडी
२३	गन्तव्य	पूर्ण	समस्याकेन्द्री	ग्रामीण	तराई

५. निष्कर्ष

नेपाली उपन्यास परम्परामा आञ्चलिकता पनि एउटा मुख्य प्रवृत्तिका रूपमा रहेको देखिन्छ । यस सर्वेक्षणमा २० जना उपन्यासकारका २३ वटा आञ्चलिक उपन्यास फेला परेका छन् । यसमा १३ जना उपन्यासकारका १५ वटा उपन्यास पूर्ण आञ्चलिक छन् । नेपाली उपन्यास परम्परामा हालसम्म करिब ८०० लेखकका करिब १५०० भन्दा बढी उपन्यास कृति प्रकाशित भएका परिप्रेक्ष्यमा आञ्चलिक उपन्यासको सङ्ख्या थोरै देखिए पनि शङ्कर कोइरालाको **खैरिनीघाट**, ध.च. गोतामेको **घामका पाइलाहरू**, रमेश विकलको **अविरल बग्दछ इन्द्रावती**, ध्रुवचन्द्र गौतमको

अलिखित, लीलबहादुर क्षत्रीको **ब्रह्मपुत्रका छेउछाउ**, नयनराज पाण्डेको **उलार** जस्ता उपन्यास नेपाली उपन्यास परम्परामा चर्चित र उत्कृष्ट मानिनका साथै शैक्षणिक पाठ्यक्रममा समेत छानिएका छन् । यस्ता उपन्यास आञ्चलिक हुनाले नेपाली उपन्यास परम्परामा आञ्चलिकता एउटा महत्त्वपूर्ण प्रवृत्ति हो भन्न सकिन्छ । नेपालको भूगोल, प्रकृति, समाज, संस्कृति, इतिहास, मनोभाव तथा सौन्दर्य चेतना आदिको विशिष्टताको अध्ययनका साथै समाजशास्त्रीय अध्ययनका दृष्टिले नेपाली आञ्चलिक उपन्यासहरू महत्त्वपूर्ण देखिन्छन् ।

सन्दर्भसूची

कोइराला, शङ्कर (२०३२). **हेलम्बु मेरो गाउँ**. वाराणसी : नवीन प्रकाशन .

..... (२०५४). **खैरिनीघाट**. नवौं संस्करण (प्र.सं. २०१८). काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

क्षेत्री, लीलबहादुर (२०१४). **बसाईं**. काठमाडौं : मदन पुरस्कार पुस्तकालय .

..... (२०५९). **ब्रह्मपुत्रका छेउछाउ**. ते.सं.. ललितपुर : साझा प्रकाशन .

गोतामे, ध.च. (२०६३). **यहाँदेखि त्यहाँसम्म**. दो.सं. (प्र.सं. २०४२). काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

..... (२०६४). **घामका पाइलाहरू**. छैटौं संस्करण (प्र.सं. २०३५). काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

गौतम, ध्रुवचन्द (२०६६). **अलिखित**. छैटौं संस्करण (प्र.सं. २०४०) . काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

धिताल, विनोदप्रसाद (२०२८). **उज्यालो हुनुअघि**. काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

निर्जीव, रविकिरण (२०५६). **कालो कर्णाली सेतो छायाँ**. नारायणगढ : लेखक स्वयम् .

पाण्डे, नयनराज (२०६५). **उलार**. दोस्रो मुद्रण (प्र. सं. २०५५) . काठमाडौं : फाइनप्रिन्ट आइएनसी .

प्रकाश ए. राज (२०३३). **रोदीघरको सम्झना**. काठमाडौं : आर.सी. जोशी .

प्रधान, कृष्णचन्द्रसिंह (२०५२). **नेपाली उपन्यास र उपन्यासकार**. ते.सं. (प्र.सं. २०३७). काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

प्रधानाङ्ग, खगेन्द्र (२०५०). **हारी**. काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान .

बाङ्देल, लैनसिंह (इ. १९४८). **मुलुक बाहिर**. दार्जिलिङ : साहित्य सम्मेलन .

भोजपुरे, हिरण्य (२०५४). **छिटेन/गोरी** . काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

राई, असीत (इ. १९८०). **नयाँ क्षितिजको खोज**. दार्जिलिङ : श्याम ब्रदर्श .

राई, इन्द्रबहादुर (२०५८). **नेपाली उपन्यासका आधारहरू**. ते.सं. (प्र.सं.(२०३१) काठमाडौं : साझा प्रकाशन .

राई, शिवकुमार (२०५१). **क्षितिज पारीमा**. काठमाडौं : तारा राई र शान्ति राई .

राकेश, रामदयाल (२०५५). "आञ्चलिकता". **नेपाली साहित्यकोश** (सम्पा.). ईश्वर बराल, कृष्णचन्द्र सिंह प्रधान, श्रीधर लोहनी, जगदीशचन्द्र रेग्मी, जनकलाल शर्मा, कुमारबहादुर जोशी, माधव पोखरेल. काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान.

विकल, रमेश (२०४०). **अविरल बग्दछ इन्द्रावती**. काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान .

विष्ट, दौलतविक्रम (२०४५). **हिमाल र मान्छे**. काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान .

शर्मा, तारानाथ (२०२३). **ओझेल पर्दा**. काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार .

..... (२०२३). **मेरो कथा**. काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार .

शर्मा, मोहनराज र खगेन्द्रप्रसाद लुइटेल (२०६०). "गिरीशवल्लभ जोशीको वीरचरित्र र नेपाली उपन्यासको सय वर्ष". **नेपाली उपन्यास शतवार्षिकी स्मारिका** (सम्पा.), सनत रेग्मी, भाउपन्थी र रोशन थापा 'नीरव'. काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान .

श्रेष्ठ, दयाराम र मोहनराज शर्मा (२०६४). **नेपाली साहित्यको सङ्क्षिप्त इतिहास**. नवौं सं. (प्र.सं २०३४). काठमाडौं: साझा प्रकाशन.

श्रेष्ठ, भीमप्रसाद (२०५१). **नौमती**. काठमाडौं : सामाजिक अध्ययन समुदाय .

सङ्ग्रौला, खगेन्द्र (२०५६). **जूनकीरीको सङ्गीत**. काठमाडौं : भुँडीपुराण प्रकाशन .

सर्वहारी, कृष्णराज (२०५९). **गन्तव्य**. काठमाडौं : निरन्तर प्रकाशन .

सुन्दास, इन्द (इ. १९८२) **नियति**. दार्जिलिङ : ग्रन्थ प्रकाशन .

सुवास (इ. १९८९). **मने**. ते.सं. (प्र.सं. २०३०) . दार्जिलिङ : गोर्खा पुस्तक सदन .

सुवेदी, धनप्रसाद (२०६८). "नेपाली आञ्चलिक उपन्यासका प्रवृत्ति", अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध, कीर्तिपुर : त्रिभुवन विश्वविद्यालय .

सुवेदी, राजेन्द्र (२०५६). "**उलार** उपन्यास : आञ्चलिक धरातलको जिउँदो चित्र'. **समकालीन साहित्य** (३६). पृ. १२२-१२७.

***

साहित्यिक समालोचनात्मक अध्ययन

समाजशास्त्रीय पृष्ठभूमिमा माधवी उपन्यासको सामाजिकता

हरिप्रसाद सिलवाल

प्रवेश : मदनमणिको समाजसापेक्ष लेखनधर्मिता

माधवी उपन्यास नेपाली साहित्य जगत्का प्रसिद्ध लेखक मदनमणि दीक्षितद्वारा रचित समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण भएको बृहत् सिर्जनात्मक कृति हो । यस अतिरिक्त उनका अरू उपन्यासहरूमा भूमिसूक्त, त्रिदेवी र (मेरी नीलिमा जुन कृतिलाई एकालाप मानिएको) रहेका छन् । उनले यी सबै उपन्यास कृतिमा सामाजिकतालाई केन्द्रमा राखेका छन् । दीक्षित शिक्षा दीक्षा प्राप्त पारिवारिक वातावरणमा हुर्केर संस्कृत साहित्य ज्ञान धारा, पूर्वीय धर्म संस्कृति, वैदिक वाङ्मययुक्त वातावरणबाट साहित्यिक मानस धरातलको निर्माण गरेका व्यक्ति हुन् । उनले आफ्नी आमाले भोगेका सामाजिक पीडाबाट साहित्य रचनाको प्रेरणा बटुलेर नारी जीवन र सामाजिकताका विषयमा उपन्यास लेखनतर्फ उन्मुख भएको भाव यसै उपन्यासको भूमिका लेखनमा व्यक्त गरेका छन् । उनले नारी वर्गको सामाजिक आत्मबोधलाई आफ्नो मूल लेखकीय उद्देश्यमा केन्द्रित *गरेका छन् । **ऋग्वैदिक नारी चरित्र** नामक आफ्नो पुस्तकमा उनको कथन छ- मानव समाज मातृप्रधान रहँदा नारी गर्भलाई प्रजननोन्मुख भनी अनि नारी योनीलाई प्रजनन कर्त्रीको रूपमा रातो अबिर वा सिन्दुर हाली पूजा गर्ने चलन थियो (दीक्षित, २०६९ : ३९) । यो उनको नारीप्रधान झुकावको लेखकीय प्रवृत्तिगत धार हो । दीक्षितका अधिकांश लेख रचनामा नारीलाई मुख्य पात्र वा घटनाको केन्द्र बनाइएको छ र सामाजिक अवस्थासित दाँजेर प्रस्तुत गरिएको छ ।* मदन पुरस्कारबाट सम्मानित यस कृतिमा वैदिक समाजको युगीनतालाई समाजशास्त्रीय आधारबाट मुख्य विषयवस्तु बनाएर प्रकट गरिएको छ । **महाभारत** उद्योग पर्वमा वर्णित माधवी-गालवको आख्यान सूत्रलाई विषयको मूल उपजीव्य स्रोत मानिएको प्रस्तुत कृतिलाई पूर्वीय समाज अध्ययनको साहित्यिक सामग्रीका रूपमा पनि ग्रहण गर्न सकिन्छ । मूलतः उत्तरवैदिक सामाजिकता यस उपन्यासको विषयगत सेरोफेरो हो । यसअन्तर्गत त्यस युगको समाज विकासका क्रममा देखा परेका घटनाक्रम, सामाजिक सभ्यतामा मानव जीवनको समय सान्दर्भिक भूमिका र मानव जीवनमा सामाजिक उथलपुथलको प्रभावलाई उपन्यासबद्ध गरेर **माधवी** उपन्यास निर्माण भएको छ ।

"उपन्यासले गुरु दक्षिणाबापत प्राप्त श्याम कर्णद्वारा यज्ञ गरेर दास विमोचन गर्ने विश्वामित्रको महत्त्वाकाङ्क्षालाई नै कथाको मूल आधार बनाएको छ (बराल, २०६४ : १७०) ।" मानव समाजको गठन र विघटनका घटनाक्रमलाई ऐतिहासिक दृष्टिले आत्मबोध गर्दै इतिहास र आख्यान श्रुतिमा चर्चा हुँदै आएको विश्वामित्र-गालव बिचको गुरु दक्षिणा सम्बन्धी पौराणिक जनश्रुतिमूलक घटनालाई **माधवी** उपन्यासको केन्द्रीय औपन्यासिक शृङ्खला बनाइएको छ । तत्कालीन सामाजिक विकास, रूपान्तरण र विघटनका सन्दर्भमा नारीको स्थान समेतलाई केन्द्रीय रूपमा अगाडि सार्दै यसमा समाजबोधको औपन्यासिकीकरण भएको छ । यस उपन्यासको एक पात्र तथा प्राचीन समाजको पौराणिक व्यक्ति गालव (पुराणको मिथक कथा अनुसार वर्णित विश्वामित्रको प्रतिभाशाली शिष्य)लाई आवश्यक श्याम कर्ण घोडा जुटाउने अथक प्रयत्नमा त्यस्तै जनश्रुति वर्णित प्राच्यकालीन सम्राट ययातिपुत्री गणिका (कतै कतै महामाया तथा सुन्दरी पनि भनिएको) माधवीको मुख्य भूमिका रहेको यो उपन्यास सामाजिकता, संस्कृति, प्रेम, प्रकृति, द्वन्द्व, वर्ग विभाजनमा केन्द्रित

रचना हो । विश्वामित्रका शिष्य कहलिएको भनिएको पौराणिक कथनका आधारमा गालवले गुरुदक्षिणा नदिई नछाड्ने हठ गरेकाले अति कठिन दु:साध्य हुने श्यामकर्ण घोडा समर्पण गर्नु पर्ने **माधवी** उपन्यासमा नारी समाज, सामन्ती समाज, यायावरी समाज, सिकारी समाज, ग्रामीण समाज, नगर समाज, प्राकृतिक समाज, मिथकीय समाज, आदर्श समाज, तन्त्रमन्त्र समाज, सर्वहारा समाज, धार्मिक कर्मकाण्डीय समाज, मातृप्रधान समाज, दास विद्रोह उन्मुख समाज, दासहीन समताको साम्यवादी समाज, गुरुकुलीन समाज रहेका छन् । यो लेख यिनै सन्दर्भका बिचमा रहेको छ । मूलत: यस लेखमा रहेका शीर्षकीकरणलाई हेर्दा पृष्ठभूमि, मानव जीवनको मानवशास्त्रीय चर्चा, समाज निर्माणको चर्चा, साहित्य र समाजशास्त्रको समन्वयात्मक अध्ययनको आवश्यकता अनि **माधवी** उपन्यासको नारी समाज, दास समाज, समाज दर्शन, ऐतिहासिक समाजका सामाजिकतालाई आधार बनाएर प्रस्तुत गरिएको छ । सैद्धान्तिक पृष्ठभूमि चर्चाका क्रममा सूच्य रूपमा मात्र मानवशास्त्रीय विकास शृङ्खला र समाजशास्त्रीय सन्दर्भहरूलाई यस लेखमा समावेश गरिएको छ ।

मानव जाति : उत्पत्ति र विकास

यो सिङ्गो संसारमा मानव फरक पहिचान भएको जीव (जाति) हो । हालसम्म प्राप्त तथ्य, दृश्य, घटना र अध्ययन-अनुसन्धानबाट मानव नै सबैभन्दा चेतनशील प्राणी हो । यही चेतनाकै कारण मानव जातिले समाजको सभ्यता निर्माण गर्न सकेको हो । धेरै प्राणीहरूमध्ये एउटा जाति मात्रै यति चेतनशील र अरू जीवहरू सामाजिक चेतनाका दृष्टिले निकै पछाडि हुनुको वस्तुगत कारणबारे अनुसन्धान हुँदै आएका छन् जुन कुरा महत्त्वपूर्ण पनि छ । मानिस उन्नत सामाजिक प्राणी बन्नुका खास कारणहरू केलाउने क्रममा मानवशास्त्र तथा मानवविज्ञानको लामो अध्ययन पनि भइरहेका छन् । यसमा मूलत: तिन ओटा प्रक्रिया विवेच्य देखिन्छ- मानव **उत्पत्ति** अनि **विकास** अर्थात् उदविकास र **रूपान्तरण** हुन सक्ने क्षमता । यही उत्पत्ति, विकास र रूपान्तरणका कारण मानव, सामान्य जीवसरह मात्र नरहेर सामाजिक बन्दै गएको स्थिति छ भने झन् झन् उन्नत, विज्ञानको आविष्कारक चेतनाको विस्फोटको क्रममा पुगेको देखिन्छ । यही चेतनाकै जगमा समाजको व्यापक विकासमा वृद्धि भएको हो । डार्विनको 'उद्विकास सिद्धान्तलाई आज पूर्ण रूपमा स्थापित भएको मानिन्छ र यसका साथमा रूपान्तरणको परिभाषालाई लिइएको पाइन्छ (शुक्ल, १९९४ : ८०) । मस्तिष्कको गतिशील रूपका कारण मानव जातिले अरू जातिभन्दा भिन्न विकास र परिवर्तन गरेर अलग पहिचान बनाउन सफल भएको बोध हुन्छ । यस विषयमा गहिरो अनुसन्धान गर्नेहरूको तर्कलाई अघि सार्दा तथा मानवको उत्पत्ति र समाजको बनोट सम्बन्धी प्राचीनता खोतल्ने हो भने प्राइमेट समूहको अध्ययन कोसे ढुङ्गोको रूपमा रहेको देखिन्छ । त्यसको कारण पनि चेतनासँग जोडिएको छ ।

लगभग ५० वा ६० हजार वर्ष पहिले चौथो हिमयुगको आफ्नो पराकाष्ठामा पुग्नुअघि धर्तीमा एक प्राणी रहन्थ्यो र यति धेरै मानव जस्तै थियो ।... ऊ दाहिने हातले काम गर्दथ्यो जस्तो कि वास्तविक मानवले गर्दछन् । (वेल्स, २०६६: ४०) । प्रारम्भमा एक वानर प्रजातिबाट दुई खुट्टाले बिस्तारै उठ्ने कोसिस गरेर शारीरिक रूपमा हालको मानवउन्मुख संरचनातर्फ विकास र रूपान्तरण भएको मानिन्छ । यसको उत्पत्ति र विकासमा मस्तिष्क शरीरको संरचनाले मुख्य भूमिका खेलेको छ । 'सामाजिक अन्तरक्रिया प्राइमेट समूहको विशिष्टता हो जहाँ तिनलाई बढीभन्दा बढी मस्तिष्कीय क्रियाशील भूमिकाको आवश्यकता परेको थियो ((शुक्ल, १९९४ : ९५) । प्राइमेट जीव मानव बन्नुअघि असङ्ख्य (वा अनुमान मात्रको समय) उद्विकासको क्रममा लागेको मानिन्छ । शुक्लकै अनुसार ५० लाख वर्षअघि अफ्रिका र दक्षिण अमेरिकाको द्वीप समूहमा विशेष जातका मानव निकट गुणवत्ता (प्राइमेट वर्गकै) वानरहरूको बासस्थान रहेको अवशेष प्राप्त भएको थियो । प्राइमेट वर्गका जीवधारीमा अधिकांशत: शाकाहारी भोजन ग्रहण गर्ने प्रकृतिबाट यिनको विकास भएको देखिन्छ । यसैले मानिसको मूल प्रवृत्ति शाकाहारी रहेको र समय प्रकारन्तरमा मासु खाने भएको पाइन्छ । यस वर्गमा शाकाहार, फलाहार र सर्वआहार गरी तिन किसिमका पोषणबाट विकास भएको पाइन्छ । 'बढीभन्दा बढी प्राइमेट शाकाहारी एवं फलाहारी र सर्वाहारी हुन् (शुक्ल, १९९४ : १२९) । यद्यपि यो भनाइमाथि थुप्रै आलोचना पनि भएका छन् । मानिस

सुरुमा शाकाहार मांसाहारभन्दा पनि आहारको खोजीका क्रममा जे पाउँथ्यो त्यो खान्थ्यो भन्ने तर्कहरू पनि समाजशास्त्रीहरूले गर्दै आएका छन् । शुक्लका अनुसार प्राइमेटअन्तर्गत पनि प्रोसिमियन्स, एन्थ्रापायोडिया, ट्रिसियुज, लोरिसिनी, गैलागिनी, टारसियर, प्लेटिराइन बाँदर, स्पाइडर बाँदर, होमिन्बाइडिया, गिबन, ओरेनगुटान, गोरिल्ला, चिम्पान्जी, होमिनिडी जस्ता विकास र रूपान्तरण रहेको पाइन्छ । मानव स्थलवासी प्राइमेट हो । जङ्गल, मैदान र कृषि भूमिको प्रयोग गर्दै मानव जातिले सामाजिक जीवको रूपमा रूपान्तरण गरेको देखिन्छ ।

मानव समाज र सामाजिकता

आजको मानव आदिम सृष्टि, सभ्यता र समाजको प्रारम्भदेखि नै सुसभ्य, सुसंस्कृत, शिष्ट, क्लिष्ट, आदर्श, सिद्धान्तनिष्ठ र सम्पन्न थिएन । मानव समाजको निर्माणपूर्व पनि मानिसले लामो जीवन शृङ्खला पार गरेको देखिन्छ । घुमन्ते फिरन्ते, गुफा काल, जङ्गली काल, व्यक्तिबाट समूह निर्माण, आगोको आविष्कार, ढुङ्गाको हतियार प्रयोग, खाने कुराको पहिचान, स्थान र मौसमको जानकारी, अनुकूल र प्रतिकूल अवस्थाको साङ्केतिक बोध हुँदै अलि लामो समयसम्म एकै थलोमा बसेर त्यहाँको फलफूल खाने, त्यस वरिपरिको मौसमको अवस्था ख्याल गरेर पुनः त्यतैतिर फर्कने, खेतीको प्रारम्भिक चेतना हुन थालेदेखि बिस्तारै एक थलोमा एक समूहले बसोबासको लागि ठाउँ कब्जा गरेको र क्रमशः केही केही खाने कुराको बोट रोपेमा त्यसले फल दिन्छ भन्ने चेतना आई कुनै अन्नबाली तथा फलफूलका बिरुवा रोप्न थालेपछि मानव समाजको आदिकालीन स्थापना साङ्केतिक रूपमा आरम्भ भएको हो । एक अर्कामा साङ्केतिक भाषाको माध्यमबाट सञ्चार प्रक्रिया गर्न थालेपछि त्यस रूपको समूहले समाजतर्फको बनोटमा थप पहल बढाएको पाइन्छ । सुरक्षा, पानी, आँधी-हुरी, चर्को घाम, जङ्गली जन्तुको आक्रमणबाट बच्नु पर्छ भन्ने चेतना, घुमन्ते यायावरी जीवनमा रहेका मानव समूहसँग एक्कासि जम्काभेट हुँदाको भयाक्रान्त सोँचबाट निस्केको चिन्तनबाट समाजको निर्माण सम्बन्धी सोँच आएको मान्न सकिन्छ ।

श्रमले वनमान्छेलाई मानिस बनायो तर त्यसको देन त्यहीँसम्म सीमित छैन (सिंह, २०६४ : ७६) । यसबाट समाज निर्माणको लागि लामो समय लागेको कुरा प्रस्ट हुन्छ । समाज एकै पटक आएको व्यवस्था नभई मानव जीवनको क्रमिक विकासको चरणमा बिस्तारै बिस्तारै अगाडि बढेको प्रक्रिया भएको प्राय विद्वान्हरूले पनि स्वीकार गरेका छन् । यसका आधारमा हामी निचोडमा पुग्न सक्छौँ- मानव विकास र मानव समाज सँगसँगै भएको हो र यसले समयको व्यापक परिधि ओगटेको देखिन्छ । मान्छेले क्रमिक चेतनाको प्रयोग गरी आफूलाई व्यवस्थित गर्ने क्रममा समूह तथा मिलेर बस्ने जीवनशैलीबाट सामाजिक बन्दै गएको देखिन्छ । व्यक्तिहरूको एक व्यापक समूहको रूप नै समाजमा परिणत हुन पुग्यो र त्यसले समय, सन्दर्भ, आवश्यकता, भूगोलअनुसार आफ्नो व्यवस्थापन गर्ने चेतनाको पनि फड्को मार्दै गयो । आजको समाज निर्माणमा कालक्रमका युगीन आवश्यकताको माग र भूगोलको बनोट अनुसार मानिसले धेरै चरणहरू पार गरेर भूमिका निर्वाह गरेको पाइन्छ । यसले सङ्केत गरेका गोरेटाहरूलाई समाजशास्त्रीय दृष्टिमा अध्ययन गर्दा समाज तथा सामाजिकता मानव चेतनाको विकासको प्रतिफल हो अनि यस खालको विकास र प्रतिफलको निरन्तरता पनि रहेको छ ।

समाजको निर्माण सम्बन्धमा

आर्य मानिसहरूको सामाजिक जीवन यिनीहरूको नेतृत्वकारी मानिसहरूको घरहरूमा केन्द्रित हुन्थ्यो । तिनीहरू जहाँसुकै केही समयको लागि रहन्थे, त्यहाँ उनीहरूको मुखियाहरूको आवास धरै ठुलो हुन्थ्यो र काठले बनेको हुन्थ्यो (वेल्स, २०६६ : ८०) । मानव समाज आवश्यकताको आधारमा बनेको छ । मानव समाज चेतनाको आधार, बाध्यताको उपज, प्राकृतिक प्रक्रिया र स्वतः पनि बनेको छ । यसबाट मानव समाजको निर्माणमा धेरै कारक तत्त्वहरू रहेका छन् भन्ने प्रमाणित हुन्छ । समाजको विकासका क्रममा विविध चरणमा भएको वा एक्कासि नभएको प्रस्ट हुन्छ । यसले दिएको तथ्यलाई हेर्दा समाजको निर्माण क्रमिक विकासको परिणाम मानिन्छ । समाजमा हाल भइरहेका विविध गतिविधिलाई ध्यान दिएर अध्ययन गर्ने हो भने वर्तमान

समाज असङ्ख्य चरणहरूमा गुज्रेर बनेको सामूहिक मानव चेतनाको प्रतिफल हो । आर्यहरू गोरुहरूले खेत जोतेर गहुँको खेती गर्दथे, तर तिनीहरू आफ्नो खेती नजिकै स्थायी रूपले बस्दैनथे (वेल्स, २०६६ : ८०) । खेतीको युगपछि नै मानव समाजको निर्माण आवश्यक पर्न थालेको हो । त्यसपछि समाज झन् जटिल बन्दै गएको हो । त्यस सामाजिक अवस्थाका धेरै प्रकारहरू सामाजिक विषमता, विभिन्नता आउन थालेको हो । भौतिक आवश्यकताबाट बन्न थालेको मानव समाज पछि गएर विस्तृत बनेको हो ।

समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणमा साहित्य

समाजविना साहित्यको अस्तित्व रहन्न अनि साहित्यले समाजलाई थप गतिशील बनाइदिन्छ । *साहित्य सामाजिक प्रगति तथा कल्याणको विधायक हो (वेल्स, २०६६ : २६) ।* समाजको अध्ययनमा हालसम्म कायम रहेका सिद्धान्तहरूमध्ये समाजशास्त्रीय सिद्धान्त बढी वस्तुगत तथा वैज्ञानिक हुने गर्छ । समाजशास्त्रले समाजको इतिहास र वर्तमान दुवै क्षेत्रमा अध्ययन गर्दछ । "सर्वप्रथम अगस्ट कोम्टले समाजशास्त्र शब्दको प्रयोग मानव समाजको अध्ययनको सन्दर्भमा प्रयोग गरेका हुन् (सिङ्घी,२०१० : १) । समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणमा सामाजिक दर्शन, सामाजिक सिद्धान्त, सामाजिक मूल्यबोध, सामाजिक आवश्यकता, समाज मनोविज्ञान, समाज सापेक्षता, सामाजिक दृष्टिकोण, सामाजिक वर्ग, सामाजिक स्वार्थ, सामाजिक शैली, सामाजिक कलाकारिता, सामाजिक नैतिकता, सामाजिक आदर्श, सामाजिक इतिहास, सामाजिक अनुसन्धान, सामाजिक विघटन, सामाजिक भाषा, सामाजिक यथार्थ, सामाजिक संस्कार, सामाजिक विभाजन, सामाजिक द्वन्द्व तथा सङ्घर्ष, सामाजिक परिस्थिति जस्ता पक्षहरू रहेका हुन्छन् । साहित्यले यिनै विषयवस्तुमाथि थप प्रकाश पार्दछ । साहित्यले यिनै सामाजिकतालाई कलात्मक, बिम्बात्मक, प्रतीकात्मक, काल्पनिक, सूत्रात्मक, सङ्केतात्मक र ऐतिहासिक आधारमा व्यक्त गर्दछ । त्यसैले साहित्यलाई समाजको दर्पण मानिन्छ । समाजशास्त्रीहरूले साहित्य र समाजको बिचमा घनिष्ट सम्बन्ध रहेको तर्क गरेका छन् । साहित्यकार सामाजिकताकै पर्यावरणमा उत्पादित मानसिक चेतनाबाट चल्ने स्रष्टा हो भने पाठक पनि समाजकै मनस्थितिमा हुर्केको मानसिक धरातल बोकेको व्यक्ति हो । त्यसकारण सामाजिकता, साहित्यकार, पाठक र साहित्य सामग्री यी चारै पक्ष बिचको सम्बन्धबाट समाज र साहित्यको नाता निर्माण भएको हुन्छ । साहित्यकारमा पनि पुरा मानव र आधुनिक मानवको प्रभाव परेको हुन्छ । पाठकमा पनि सोही प्रभावको सन्दर्भ जोडिन्छ । त्यसैले समाजशास्त्र र साहित्य बिचमा ज्ञानको दुई शाखाको सम्बन्ध रहेको हुन्छ । साहित्य समाजकै कलात्मक सिर्जना भएकाले समाजशास्त्रीय अध्ययनबाट विश्लेषण गर्दा यसको बढी मार्मिकता बोध गर्न सकिन्छ ।

'माधवी' उपन्यासको विषयवस्तुगत सामाजिकता

माधवी उपन्यासलाई महाकाव्यात्मक उचाइ मानिएको छ । विद्वान्हरूका तर्कमा **माधवी** ऐतिहासिक, पौराणिक, वैदिक सामाजिक विषयप्रधान उपन्यास हो । यसमा उपन्यासकारले सामाजिकतालाई ऐतिहासिक, पौराणिक, मिथकीय र प्रगतिशील दृष्टिबाट समाजशास्त्रीय शैलीमा प्रस्तुत गरेका छन् । प्रगतिशील दार्शनिक चिन्तनमा मानवतावादी अनि समानतामूलक भाव तथा सामान्य जनताको जीवनमा प्रगतिको चाहना अभिव्यक्त गर्नु हो । पीडित वर्गप्रतिको सहानुभूति मात्रै नभएर तिनमा आइरहेको क्रमिक चेतना, जागरुकता, सामाजिक कर्तव्य, हैसियत, अधिकारबारे सतर्कता जस्ता पक्षमा उपन्यासकारको भाव अभिव्यक्त भएको देखिन्छ । यस मान्यता अनुसार **माधवी** उपन्यासमा सामाजिक प्रगतिको चाहना समावेश गरिएको छ । *व्यक्तिको जीवन आनन्दी वा दुःखी हुन सक्छ तर समूहको जीवनमा अकारण नैराश्य र वियोगलाई म मान्दिनँ (दीक्षित, २०६७ : ५) ।* साहित्यकार दीक्षितले यस कृतिमा समाजको बनोट सम्बन्धी सामाजिकताको जगमा रहेर सामाजिक प्रगतिको चिन्तन दर्साएका छन् । समाज विविध घटना, चिन्तन, प्रक्रिया, विचार, भाव, संस्कार, रीतिरिवाजबाट निर्माण भएको हुन्छ । त्यसलाई सामाजिक पक्ष मानिन्छ । तिनै सामाजिक पक्षलाई सामाजिक प्रक्रिया, निरन्तरता सञ्चालनका घटक मानिन्छ । तिनै घटकलाई लिएर यस उपन्यासमा उपन्यासकारले सामाजिकताका दृष्टिकोणहरू व्यक्त गरेका छन् । त्यस्ता घटकहरूमा भएका तत्कालीन अमानवीय पक्षको आलोचनात्मक रूपमा

व्यङ्ग्यात्मक प्रस्तुति यसमा पाइन्छ । त्यस समयको मूल्य मान्यता तथा आदर्शमाथि निर्मम व्यङ्ग्य गरी नारीमाथिको थिचोमिचो वा लैङ्गिक विभेदात्मक अवस्थाको आलोचना यस कृतिमा प्रकट भएको छ । उपन्यासमा आख्यानको सूत्रबद्धता साथ समाजका वैविध्य घटनाहरूलाई आदर्श र अनादर्शको आधारबाट हेरिएको छ । त्यस समयमा चलेका आदर्शले दास, नारी, गरिब वर्गलाई आदर्श जीवन प्रदान गर्न नसकेको यथार्थता यस कृतिमा प्रकट गरिएको छ ।

माधवी उपन्यासको नारी समाज

यस उपन्यासमा लैङ्गिकताको तत्कालीन समाज सापेक्ष चित्रण गरिएको छ । "उत्तरवैदिककालसम्म आइपुग्दा नारीले आफ्नो हैकम गुमाइसकेकी थिई, अब ऊ दासी, भोग्या र यन्त्रको रूपमा सीमित थिई (बराल,२०६४ : १७३) । वैदिक र पूर्ववैदिककाल अनि त्यसअघिको समाजमा नारीको अवस्था कस्तो थियो भन्ने सत्यतथ्य त अन्वेषण्को प्रतीक्षाकै विषय हो । **माधवी** उपन्यासले वैदिककालीन स्त्री समाजको सामाजिकतालाई औपन्यासिकीकरण गरेको छ । यसमा माधवीलाई नायिका बनाएर उपन्यासकारले नारीप्रधान मानसिकता तथा सामाजिकता प्रस्तुत गरेका छन् । माधवीको रथयात्राको अघि अघि बाँसुरी, करताल, झ्याली, मृदङ्ग, ढोल र शङ्ख तथा घण्ट बजाउँदै, अबिर र फूलको वर्ष गर्दै जगद्धात्री गणिका महामाया देवी माधवीबारे उच्च गुणानुवाद गर्दै एउटा जनसमूह हिँडिरहेको थियो (दीक्षित,२०६७ : १९) । मूल कथा गालवको भए पनि माधवीलाई यस उपन्यासको कथ्य, केन्द्रीय, नायिका पात्र बनाइएको छ । उपन्यासको नारी प्रधान अभिव्यक्तिको प्रवृत्तिले यसमा कारक भूमिका निर्वाह गरेको छ । वैदिक, उत्तरवैदिक र **महाभारत**कालीन समाजमा नारीको अवस्था कमजोर देखिएको छ । नारीको अवस्थाको कुरा गर्दा त आजको समाज पनि आलोच्य नै छ । त्यस समयमा नारीको सामाजिक हैसियत पुरुषसमान हुन नसकेका घटनाक्रम **माधवी** उपन्यासमा व्यक्त भएका छन् । तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थामा केशशुल्का व्यवस्थालाई मान्यता थियो होला, त्यो पौराणिक घटनाको वस्तुगत खोजी त जटिल नै छ । त्यस प्रकारको नारी उपभोगवादी समाजको झलक अध्ययन गर्न भने यो उपन्यास सहज देखिन्छ । वैदिककालपूर्वको समय मानिएका सम्राट ययातिले आफ्नी छोरीलाई एक घोडा समान एक छोरा पाइदिने जस्तो कष्टमय कामको निम्ति खटाएको देखिन्छ । *माधवीलाई त त्यस वेलाको सम्पूर्ण सामाजिक विषमता, विखण्डन र अन्तरविरोधलाई बिम्बित गर्ने प्रतीक भने हुन्छ (प्रधान, २०५२ : १३८) ।* यसबाट नारी जीवनको सामाजिक अवस्थाको तत्कालीन सामाजिक शक्तिको उपयोग कसरी भएको रहेछ भन्ने कुरा बोध हुन्छ । उत्तरवैदिक कालमा नारीको सामाजिकता एकरूपताको छैन । उपन्यासकार दीक्षितले त्यस समयको समाजलाई सामन्ती पुरुषप्रधान र नारीप्रधान दुवै प्रकारको रहेको सङ्केत **माधवी** उपन्यासमा गरेका छन् । त्यस वेला मातृसत्ताको अवस्थामा रहेको चौलामाताको समाज पनि उपस्थित गराइएको छ । यो पनि यस उपन्यासको नारी सामाजिकता अध्ययन गर्ने अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष हो ।

वैदिक कालको वरपर पूर्णतः नारीमाथिको दमन गर्ने समाज मात्र नरहेको सङ्केत चौलाको नारीप्रधान सामाजिक बनोटको घटनाले देखाउँछ । आंशिक रूपमा नारीको अस्तित्वबोध, अधिकार तथा बोलवाला भएको सामाजिकता चौला, चम्पा र शिविको समाजमा पनि पाउन सकिन्छ । वास्तवमा मातृसत्ता भन्दा पनि ती सामाजिक प्रक्रिया र व्यवस्थालाई नारीप्रधान समाजको रूपमा लिनु उचित मानिन्छ र त्यो समाज क्षीण बन्दै पुरुष प्रधानता अनि सामन्ती प्रधान बन्दै गएको थियो । समाजको क्रमिक विकासमा चेतनाको भूमिकालाई सापेक्षतामा राखेर अध्ययन गर्नु पर्दछ । नारी र पुरुषलाई समान मानवीय हैसियत दिनुपर्छ भन्ने कुरा पनि चेतनाको एउटा विकास हो । उपन्यासको कथ्यलाई तथ्य मान्दा त्यस वेलाको समाज लैङ्गिक दृष्टिले समष्टिमा नारी जीवनको हितमा नरहेको बोध हुन्छ । *माधवी त्यस्तै थिई, यसकारण यस्ती भइदिएकी भए भन्नुभन्दा पनि उसको सामाजिक मान्यता र सांस्कृतिक पृष्ठभूमि त्यस्तै हुन्थे, जसबाट केशशुल्का हुनु पर्‍यो (प्रधान,२०६७ : १४०) । पौराणिक, मिथकीय तथा वैदिक प्राचीनताको नारी समाजलाई आजको आधुनिक नारीवादी चेतनाको सामाजिक जागरण आइसकेको दृष्टिबाट भन्दा पनि त्यस वेलाको मानवमा रहेका सामाजिक चेतनाको स्तरबाट नै विवेचना गर्नु उचित*

हुन जान्छ । हरेक घटना निरपेक्ष रूपमा नभई सापेक्ष रूपमा घटिरहेका हुन्छन् । त्यो सामाजिक सापेक्षता पहिल्याउन समाजशास्त्रीय मानवशास्त्रीय ऐतिहासिक व्याख्या बढी सान्दर्भिक हुन्छ । "समाजको यथासंरचनाबाट बाहिर रहेर नारीमुक्तिको नारा दिनु एटा हास्यास्पद परिघटना मात्र हुन्छ (बराल, २०६४ : ७३) ।

माधवी उपन्यासको दास समाज

समाज शोषक र शोषित वर्गको द्वन्द्वबाट गुज्रेको हुन्छ भन्ने कार्ल मार्क्सको भनाइ रहेको छ । यसको मुख्य कारणमा आम समाजशास्त्रीहरूले मार्क्सकै दृष्टिकोणलाई आधार मान्दै उत्पादन प्रणाली र वितरण व्यवस्था अनि श्रमको मूल्यसित हेरेका छन् । यही सामाजिक वर्ग कारकत्रयको समान असमान अवस्थाको बिचबाट मालिक दास वर्गको जन्म हुन पुग्छ । प्रत्येक समाजको उत्पादन प्रणालीमा धेरै थोरै विशेषताहरू रहेका हुन्छन् (जोनसन, २०११ : २३०) । मानव समाजका हरेक काल र अवस्थामा दासताका रूपहरू पाइएका छन् । दासता स्वरूपमा भिन्नता भए पनि मानव जीवन दास समाजको स्थितिबाट नै सङ्घर्ष गर्दै गतिशील भएको इतिहासले पनि देखाएको छ । खास गरी उत्तरवैदिक समाजमा सामन्ती राजतन्त्रको उदय हुँदै गर्दा दासताको विकास चरम अवस्थामा पुगेको र कतिपय स्थानमा दास विद्रोहको रूप देखा परेको चर्चा **माधवी** उपन्यासमा पाइन्छ । कर्म दास र घरेलु दासका मोटामोटी रेखाङ्कन उपन्यासकार दीक्षितले यस कृतिमा प्रस्तुत गरेका छन् । दास र मालिकको परस्पर विरोधी स्वार्थहरूलाई औपन्यासीकरण गर्नु नै यस उपन्यासको केन्द्रीय उद्देश्य कथन हो । "**माधवी** उपन्यासको मूल कथावस्तु दासविमोचनसित गाँसिएकाले पनि उपन्यासले दास र मालिकहरूको अन्तर्विरोधलाई प्रमुख आधार बनाएको साबित हुन्छ (बराल, २०६४ : १७८) ।

क) दासता : जन्म र भ्रमहरू

दासता प्राचीन समाजको खुलेआम प्रथा थियो । "विश्वमा पहिलो क्रान्ति पूरा हुन हजारौँ वर्ष लागेर दासव्यवस्थाको त्यस वेलाको सर्वोच्च सामाजिक अर्थव्यवस्था प्राप्त भएको थियो (दीक्षित, २०६७ : ४) । प्राचीन समयमा जसले सक्छ उसले दास कजाउने र दासहरूलाई निरीह जीवन भोग्न बाध्य पार्ने सामाजिक प्रचलनलाई धर्म, स्वर्ग, नर्क, भाग्य जस्ता भ्रमात्मक मनोविज्ञानबाट अघि बढाइएको थियो । निश्चय नै समाज विकासको क्रममा अशिक्षा, अभाव, चेतनाको निम्नस्तर र सुरक्षाका कारण सजिलै दासताको साङ्लोमा परेर बाँच्न बाध्य हुनु तत्कालीन सामाजिक परिवेशको यथार्थता थियो । दासताको प्रचलनलाई संरक्षण दिएर त्यसमै घमण्ड गर्ने कथित राजा-साहु-महाजन-सामन्तहरूले आफ्ना वर्गीय र क्षेत्रीय स्वार्थको निम्ति निमुखा दासहरूलाई धर्मको गलत व्याख्या गर्न लगाएर तथा गरेर दास-स्वामीको निर्धारण 'ईश्वर'को विधि हो भन्ने अवैज्ञानिक कुतर्क गर्दथे । त्यसका अवशेषहरू आजको मानव समाजमा पनि प्रशस्त रहेका छन् । आज पनि दासता घुमाउरो र अप्रत्यक्ष रूपमा व्याप्त रहेकै छ । दासताको आरम्भ मानव समाजको सुरुदेखि नै भएको मान्न सकिन्छ । उत्पादन प्रणालीसित मानव जीवन जोडिएपछि श्रमको लगानी र प्रतिफलको भोग चलन गर्ने सिलसिलामा दास मालिकको जन्म हुन पुगेको हो । त्यसैले दासता श्रम, उत्पादन र वितरणसित सम्बद्ध विषय हो । समाजशास्त्रीय आधारमा अध्ययन गर्दा श्रमिक र मालिकको वर्ग विभाजन नै एक प्रकारले दासताको अवधारणा जन्मने कारक पक्ष रहेको मानिन्छ । पहिला जमिन वा क्षेत्र आफ्नो अधीनमा लिने अनि युद्धमा हारेका, कमजोर, सानो सङ्ख्याका मानिसलाई अधीनमा लिएर आफ्नो जमिनमा काम लगाउने चलन दासताको बलियो समाजशास्त्र हो । कुनै पनि मानिस रहरले भन्दा पनि बाध्यता, परिस्थितिको प्रतिकूलता, अचेतना, अज्ञानता, अभाव जस्ता कारणबाट दास हुन पुगेका हुन् । पछि गएर दास कुलमा जन्मेपछि स्वतः दास नै भएकाले उसलाई त्यो जीवन पनि जन्मसिद्ध परिवेश जस्तो हुन गएको हो । ऐतिहासिक समाजशास्त्रको वैज्ञानिक तथा वस्तुगत अध्ययन गर्ने हो भने दासताको जन्म र अन्त भौतिकवादसित सम्बन्धित रहेको पुष्टि हुन्छ । यसमा कुनै पनि आध्यात्मिक आदर्श र कथित ईश्वरको आज्ञाको स्थान रहेको छैन जुन कुरा त चरम सामाजिक भ्रमको शृङ्खला मात्रै हो ।

ख) माधवी उपन्यासमा दासता

माधवी उपन्यासमा वैदिक काल पूर्व र उत्तरका सामाजिक सन्दर्भ, पुराण, लोक जनश्रुति र महाभारत ग्रन्थका विविध सामाजिक घटनाक्रमका अवस्थाहरूलाई औपन्यासिकीकरण गरिएको छ । त्यस वेलाको सामाजिक जनजीवनमा आधारित हुन खोजिएको यस उपन्यासले वैदिक सेरोफेरोको समाजमा रहेका दासताको चित्रण गरेको छ । त्यस समय दासताको चरम विकासपछि सामन्ती राजतन्त्रात्मक समाजको निर्माण भएको र कतिपय स्थानमा दास विद्रोहको चेतना र घटना हुन थालेको समाजलाई उपन्यासले सुन्दर चित्रण गरेको छ । उपन्यासकारले दासमाथि तत्कालीन सामन्तहरूले चलाएको असहिष्णु व्यवहार र दासप्रति गरिएका सहानुभूतिका व्यवहारलाई पनि प्रस्तुत गरेका छन् । मुनिकुमार दासपद्धतिलाई असुरहरूबाट तिमी यज्ञकर्ताहरूले लिएको भन्यौ तैपनि तिमी नै यस्तो कठोर कुरा गरेर पशु र दास बिच समान भावको चर्चा गछौँ (दीक्षित, २०६७: १७८) । यस उपन्यासकी नायिका माधवी आफै त्यस वेलाको समाजकी एक दासी हो । तर माधवीको सामाजिक चरित्रलाई त्यस वेलाको सामाजिक परिवेशमा दासीको रूपमा हेरिएको पाइन्न । समाज स्वीकृत गणिका वा केशशुल्का नारीको स्थानमा 'महामाया' पदले सामाजिक मान्यता दिइएको माधवीको चरित्रलाई नारी जीवनको सामाजिक धरातल कस्तो रहेको थियो भन्ने सामाजिक इतिहासबाट विश्लेषण गर्नु पर्दछ । नायिका माधवीद्वारा श्यामकर्ण घोडाको लागि चार सम्राटसँग सहवास गर्दै पुत्र पाउँदै छाड्दै हिँड्ने गरेको घटनाले त्यो सामाजिक सन्दर्भमा उच्चस्तरीय दास चरित्रको निकृष्ट नमुना थियो भन्ने सामाजिकतालाई मान्न सकिन्छ । समाजको उत्पादन प्रणालीले लैङ्गिक विभेद, श्रमको विभेद र वर्णको विभेद गरेका घटनाहरू पनि स्मरण गर्न सकिन्छ । उत्पादन प्रणालीमा पुरुषको अधिपत्य भएकाले वैदिक समाजमा नारीको अवस्था दयनीय रहेको हुन सक्ने अनुमान यस कृतिमा गरिएको छ । पुरुषहरू कर्मदास तथा श्रमिक दास र नारीहरू घरेलु दास तथा भोग्या दासको रूपमा प्रयोग भएको वैदिक सामाजिकतालाई **माधवी** उपन्यासले अभिव्यक्त गरेको छ ।

माधवी उपन्यासमा समाजदर्शन

उपन्यास समाजदर्शनको अभिव्यक्तिका लागि प्रयोजनवर्ती भइरहेको छ । सामाजिक दर्शनको दर्पणको काम आजका उपन्यास विधाले गरिरहेको छ । आज उपन्यास र समाज दर्शन सँगै हेरिने अध्ययनका सम शाखा बन्न लागि रहेका छन् । मदनमणि दीक्षितको **माधवी** उपन्यासमा चित्रण गरिएको समाजले तत्कालीन सामाजिक दर्शनको खाका उतारेको छ । प्रस्तुत उपन्यासमा समाजशास्त्रीय चिन्तनको दार्शनिक निरूपण गरिएको छ । उत्तरवैदिककालीन समाज व्यवस्थालाई औपन्यासिक रूप दिई त्यसको सारमा केन्द्रित हुनु नै **माधवी** उपन्यासको समाज हो । यसमा प्रयुक्त समाज र जीवनचित्रणले मानवजीवनमा समाजको भूमिकालाई प्रस्ट पारेको छ । यस उपन्यासमा उपस्थित सामाजिक संरचना प्राचीन यथार्थको प्रतीकात्मक समाजसौन्दर्य हो । यसले उपन्यास र समाको सम्बन्ध पनि प्रस्ट पारेको छ । साथै हामी इतिहासको कुन चरणबाट विकसित हुँदै र केकस्ता सङ्घर्ष गर्दै वर्तमानमा आइपुगेका रहेछौँ भन्ने सामाजिक अतीतदर्शन **माधवी** उपन्यासबाट बोध गराउन खोजिएको छ । इतिहास, दर्शन र समाजको विश्लेषण नगरी यथार्थको चित्रण हुन सक्दैन । मानवजीवनका यावत कालखण्डका यावत घटनाहरू इतिहासमा घटित अनि परिणत भएका हुन्छन् । ती कालखण्डमा एकएक दर्शनको प्रभाव र प्रेरणा उपस्थित हुन्छ र त्यसैबाट जीवनका सौन्दर्यहरू प्रतिपादन भइरहेका हुन्छन् । समाज व्यक्तिलाई बदलिरहेको छ, व्यक्ति समाजलाई बदलिरहेको छ (साङ्कृत्यायन, २०६६ :४५) ।

उपर्युक्त सन्दर्भलाई आधार बनाउँदा उपन्यासकार दीक्षितको **माधवी**मा समाजदर्शनलाई केलाउने कलात्मक औपन्यासिक रचना सम्पादन भएको छ । यसमा नारीप्रधान चौलाको समाज, शैवालिक समाज, हर्यश्यका सामन्ती समाज, अहिच्छत्रमा रहेका चरम दासजन्य समाज, दिवोदासको सामन्त समाज, शिविको समानतावादी साम्य समाज, चम्पाको समाज, सम्बला समाज, विभिन्न जनपद तथा महाजनपदहरू, सिकारी घुमन्ते समाज, गणगोत्रधारी आञ्चलिक समाज र तिनमा रहेका सामाजिक साम्य वैषम्य रूपलाई चित्रण गरिएको छ । यसमा ती समाजमा रहेका व्यक्ति, परिवार,

समूह, राज्यका तत्कालीन द्वन्द्वात्मक स्वरूपलाई छर्लङ्ग पारिएको छ । **महाभारत**ीय ग्रन्थको उपजीव्यमा पनि मौलिक र औपन्यासिक विन्यासका आधारमा प्रस्तुत उपन्यासले समाजको रेखाङ्कनलाई उभ्याएर भारतवर्षीय कालखण्डको मूलतः उत्तरवैदिक युगसमाजका विषमता, समाजको विघटन, दासप्रथा सम्बन्धी धारणामा आएका विविध विचारलाई समातेको छ । यस कृतिमा द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शन र लोकायत दर्शनलाई सामाजिक विश्लेषणको आधार मानिएको छ । अध्यात्मजगत्लाई टेकेर पनि वस्तुगत समाजको चिन्तन गर्न सकिन्छ । आध्यात्मिक चिन्तनमा भएका वैज्ञानिक तथा वस्तुगत कार्यकारण शृङ्खलालाई पनि ईश्वरवादी पण्डितले अमूर्त व्याख्या गरेकाले त्यसबाट समाज अध्ययनको लाभ लिन वञ्चित हुनु परेको हो । अध्यात्मवादीहरू पनि भौतिकजगतकै उत्पादन हुन् र भौतिक संसारमै आत्मिक आनन्दको खोजी गरिरहकेका हुन्छन् । तिनका बिचमा खालि समाजलाई हेर्ने दृष्टि विषम विचार रहेको हुन्छ । दीक्षितका दृष्टिमा एकलकाटे भौतिकवादी हुनुभन्दा समन्वयात्मक अध्ययन गर्दा व्यावहारिक सत्यको निर्क्योलमा पुग्न सहज हुन्छ । उनले आफ्ना रचनाका आत्मिक तत्त्व पनि भौतिक रूपकै विशिष्ट अंश भएकाले त्यसलाई त्याज्य रूपमा भन्दा विवेच्य रूपमा राख्न सकिने धारणा राखेका छन् । **माधवी** उपन्यासमा कर्मकाण्डीय घटनाक्रमका यथार्थतालाई उपन्यासको कथानकमा समावेश गरिनुको समाजशास्त्रीय तात्पर्य यही हो । समाजका भौतिक अभौतिक सबै कुरालाई टिपेर त्यसको बिचबाट सत्यको मापन गर्न सकिन्छ ।

यद्यपि कुनै पनि समाजलाई हेर्ने दृष्टिकोणमध्ये द्वन्द्वात्मक दर्शन नै सान्दर्भिक हुन्छ । मार्क्सवादी र गैरमार्क्सवादी दुवै दृष्टिमा समाज दर्शनलाई हेर्ने ऐतिहासिक भौतिक विकासको आधार लगभग समान नै रहेको पाइन्छ । अध्यात्मदर्शनको अप्राणमय ईश्वरीय आधारको काल्पनिक मार्गबाहेक अन्य भौतिक विज्ञान र सामाजिक विज्ञानको खोजी उस्तै तरिकाले भइरहेका छन् । शुद्ध वस्तु विज्ञान र समाज विज्ञानको बिचमा विषयगत भिन्नता भए पनि दृष्टिको वैज्ञानिकतामा तुल्य रूपहरू पाइन्छन् । समाज दर्शन समाजको उत्पत्ति, सामाजिक विकास, सामाजिक रूपान्तरण र सामाजिक पर्यावरणमा मानव जीवनको निरन्तरताबारे गरिने मानविकी विज्ञान नै हो । यसलाई शुद्ध विज्ञानभन्दा अलि घुमाउरो बाटोबाट प्रमाणित गर्न सकिन्छ । समाजदर्शन सम्बन्धी यिनै मान्यताहरू प्रस्तुत उपन्यासमा व्यक्त भएका छन् । पौराणिक मिथकीय वर्णन, उपनिषद्मा उल्लेख भएका सूक्तहरू, लोकश्रुतिको झिनो प्रमाण अनुमान, वैदिक ऋचाका अभिव्यक्तिबाट समाजको आँकलन गरी सामाजिक जीवनलाई उपन्यासमा आबद्ध गर्नु नै समाज दर्शनको गम्भीर प्रस्तुति हो । तत्कालीन वैदिक र उत्तरवैदिक समाजका शोषण, रहन सहन, प्रजनन प्रक्रिया, खेती, शासन व्यवस्था, पारिवारिक गठन ढाँचा, प्रेम सम्बन्ध, यौन सम्बन्ध, यज्ञकार्य तथा कर्मकाण्डको सेरोफेरोमा **माधवी** उपन्यासको बृहत् कथानक तयार भएकाले यो कृति सामाजिक दर्शनको महत्त्वपूर्ण औपन्यासिक अभिव्यक्ति बनेको सिद्ध हुन्छ । समाजको व्याख्या प्रमाणहीन, काल्पनिक, एकाङ्गी र मनोगत हुन सक्दैन । तर प्रमाण नष्ट भइसकेको र अवशेष बाँकी नरहेको अवस्थामा विविध अनुमान गर्न सकिने मानवीय जीवनका पक्षहरूलाई आधार मानेर सही अतीत कल्पना र पुनःनिर्माण पनि गर्न सकिन्छ । यसै अनुसार तत्कालीन समग्र वैदिक र उत्तरवैदिककालीन समाजको यथार्थको अनुमानित पुनःसिर्जन गरिएका जीवनचित्रणबाट सत्यको निकटतम निरूपण गर्न सकिन्छ भन्ने चिन्तन पनि **माधवी** उपन्यासमा रहेको छ । यसले पछिल्ला पुस्तालाई समाजशास्त्रीय इतिहासबोध मात्र नभई आफनो पूर्व जीवनको सामाजिक बनोट, पीडा तथा समग्र विशेषताको बारेमा मनोधारणा बनाउन सहज हुन पुग्दछ । समाजदर्शनले यसका चरणहरूको लामो व्याख्या गरेको छ तापनि औपन्यासिक रूपमा बिम्बात्मक शिल्पमा **माधवी** उपन्यास समाजदर्पणको प्रयासमा देखा परेको कृति हो । **माधवी** उपन्यासमूलक रचना भएकाले यसमा तिथि मितिको तथ्यपरक वास्तविकता खोज्ने भन्दा पनि समाजशास्त्रीय अध्ययनको सहजीकरण हुन सक्ने साहित्यिक रसात्मक सामग्रीको रूपमा र समाज सापेक्ष दृष्टिकोण अनुसार अर्थ्याएर बोध गर्नु यथोचित हुन्छ ।

निष्कर्ष

उपन्यासकार मदनमणि दीक्षित नेपाली साहित्यमा विशिष्ट प्रतिभा भएका साहित्यस्रष्टा हुन् ।

उनको उपन्यासधर्मिता गुणात्मक र सङ्ख्यात्मक दृष्टिले प्रभावकारी रहेको छ । दीक्षितका उपन्यासहरूमध्ये सर्वबृहत् आयाम र प्रभावका रूपमा **माधवी**लाई लिने गरिन्छ । **माधवी** उपन्यास उत्तरवैदिककालीन तथा त्यसअघिको र पछिको सामाजिकतासँग आबद्ध मार्मिक समाजदर्शनपरक रचना हो । **माधवी** उपन्यास सामाजिक परिवेशबाट विषय ग्रहण गरिएको र नारी जीवनको सामाजिकतालाई साथै दासताको पीडालाई चित्रण गरेर रचित समाजशास्त्रीय सिर्जना हो । मानव समाजको आरम्भदेखि हालसम्मका कैयन् चरणमा वैदिककालीन समाजको विशिष्टताहरू केकस्ता थिए भन्ने मर्मस्पर्शी पक्षलाई औपन्यासिक शिल्पमा यस उपन्यासले अभिव्यक्त गरेको छ । वेद, पुराण, महाभारत, जनगाथामा मिथकीय र ऐतिहासिक रूपमा पाइने कथावस्तुको आधारमा वैदिककालीन समाजको पुनःनिर्माण गर्ने काम यसमा भएको छ । यसै क्रममा त्यस वेलाको सामाजिक पीडा अन्तर्गत नारीको भोग्या जीवन व्यथा, अस्तित्वको खोजी, दास पीडा र विद्रोहको परिवेश, समाज रूपान्तरणको प्रक्रियाका घटनाहरू, सामन्ती राजतन्त्रको उदय, कृषितन्त्रको विकास, गण समूहको अवस्था, प्रेम, रोदन, यज्ञ कर्मलाई समाजशास्त्रीय स्वरूपमा प्रकट गरिएको छ । मूलतः यो कृति समाजदर्शनको एक साहित्यिक कलात्मक प्रस्तुति हो । समाजशास्त्र र साहित्यका बिचको अध्ययनका लागि सुन्दर नमुनाको रूपमा रहेको **माधवी** उपन्यासलाई साहित्यिक र शास्त्रीय संयोजनबाट बोध गर्दा बढी न्यायोचित हुन्छ । साहित्यमा सामाजिकताको गहन प्रयोगस्वरूप आएको माधवीभित्रका संस्कृत शब्दावलीको अधिक प्रयोग भने सामान्य भाषाबोधक पाठकका निम्ति केही जटिल रहेको छ । यो उपन्यास समाजशास्त्र र साहित्यशास्त्रको ज्ञानको सम्बन्ध स्थापित गर्न सफल भएको छ ।

सन्दर्भ ग्रन्थसूची

नेपाली पुस्तक

दीक्षित, मदनमणि, (२०६७ पाँचौं), **माधवी**, ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

दीक्षित, मदनमणि, २०६९, **ऋग्वैदिक नारी चरित्र**, काठमाडौं : साङ्ग्रिला पुस्तक प्रालि.।

*प्रधान, कृष्णचन्द्रसिंह, २०५२, **नेपाली उपन्यास र उपन्यासकार**, ललितपुरः साझा प्रकाशन ।*

बराल, ऋषिराज, २०६४, **साहित्य र समाज**, ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

रेग्मी, समराज, २०६०, **मानव समाजको रूपान्तरण**, पोखराः ग्रामीण सामुदायिक विकास प्रतिष्ठान ।

वेल्स, एच. जी., २०६६ (अनु. नारायण गिरी), **विश्वको इतिहास**, काठमाडौं : प्रगति पुस्तक सदन ।

*शुक्ल, बि आर. के नारायण र सुधा रस्तोगी, (सन् १९९४) **मानव जातिको उद्‌विकास**, लखनउ : सुलभ प्रकाशन ।*

सिंह, मोहनविक्रम, २०६४, **धरतीको पूर्व इतिहास**, काठमाडौं : प्रगति पुस्तक सदन ।

सुवेदी, राजेन्द्र, २०६४, **नेपाली उपन्यासः परम्परा र प्रवृत्ति**, वाराणसी : भूमिका प्रकाशन ।

हिन्दी पुस्तक

जोनसन, हेरी.एम., (२०११ पुनःमुद्रण), **समाजशास्त्र एक विधिवत विवेचना**, लुधियाना : कल्याणी पब्लिसर्स ।

रजनी, (सन् २०१०), **निराला के गद्य साहित्य मे सामाजिक चेतना**, वाराणसी : किशोर विद्या निकेतन ।

सिङ्घी, नरेन्द्रकुमार र वसुधाकर गोस्वामी, (सन् २०१० बाइसौं संस्क.), **समाजशास्त्र विवेचन**, जयपुर : राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।

* * *

हिमाल पहाडी संस्कृतिका एक अनन्य शिरोमणि पद्मसम्भव : केही प्रसङ्ग

डा. गोपाल पोखरेल 'विवश'

विषय सार

विश्व भूगोलमा नेपाल एक अद्भूत देश हो र अनुसन्धानकर्मीहरूका लागि एक उर्वर भूमि हो । आदिम समयदेखि अनेक जातजाति, धर्म-संस्कृतिको सङ्गमस्थल पनि यही हो । हिन्दु तथा बौद्ध देवीदेवताहरूको उद्गम एवम् क्रीडास्थल र अनेकौं बुद्ध, बोधिसत्त्व, सन्त, आचार्य, तपस्वी, महर्षि, तान्त्रिक आदिको ज्ञान विज्ञान, दर्शन, साधनाको स्रोतभूमि पनि नेपाल नै हो ।

नेपाल भूमि अनादि कालदेखि नै उत्तर र दक्षिण दुवै भूभागबाट आवतजावत गर्ने प्रखर गुरु पण्डित विद्वत्मण्डलीको आश्रम आश्रयस्थल तथा मूलबाटो वा केन्द्रस्थलको रूपमा रहन पुग्यो । कतिपयको सिर्जना, साधना, शिक्षण उपदेशले नेपाली संस्कृति प्रभावी बनायो । यस लहरका एक अग्रणी शीर्ष व्यक्तित्व हुन् गुरु पद्मसम्भव पनि । उनी भारतीय भूभागबाट तिब्बत प्रवेश गर्ने क्रममा नेपाल तथा भुटानमा रहँदा आफ्नो अद्भूत साधनाबाट चामत्कारिक एवम् विलक्षण प्रतिभा मुखरित गर्न सफल भएका थिए । कालान्तरमा पद्मसम्भव क्रमशः हिमाल पहाडी जनजीवनको धर्म संस्कृतिमा 'दोस्रो बुद्ध' तथा एक अनन्य शिरोमणिको रूपमा आत्मसात् गरिए । तन्त्रवेत्ता बौद्धगुरु पद्मसम्भवका नेपालका केही साधनास्थल तथा उनको नेपाली, तिब्बती एवम् भुटानी धर्म संस्कृतिमाथि परेको विशिष्ट प्रभाव सम्बन्धमा केही प्रसङ्ग यस लेखमार्फत तल प्रकाश पारिने छ ।

१. पृष्ठभूमि

पृथ्वीरूपी भूगोलका थोरै राष्ट्रहरूमध्ये संस्कृतिको अथाह भण्डारमा सूचीकृत प्राचीन राष्ट्र हो नेपाल । सभ्यताको प्रारम्भिक चरणदेखि नै नेपालको उत्तर हिमालपारि तथा दक्षिण समतल भूभागतलको भूखण्डको संस्कृतिसँग सामीप्यता रहेकोमा सन्देह रहँदैन । दुवैतर्फको संस्कृतिको उत्कर्षले एकातिर नेपाल पनि केही न केही प्रभावित हुन पुग्यो भने अर्कोतिर नेपाली संस्कृतिले पनि दुवैतिर अवश्य प्रभाव पुऱ्यायो । प्राचीन अनुश्रुतिको समय र यसपछि पनि विशेष विद्वत्मण्डली लगायतको उत्तरबाट दक्षिण तथा दक्षिणबाट उत्तर आवागमन नेपाल भएर नै हुने गर्दथ्यो । कतिपय, केही समय यहींकै शिक्षण प्रतिष्ठान, साधनाकेन्द्र आदिमा आवास मिलाइ अध्ययन-अध्यापन, ध्यानमा तल्लीन रहन्थे । धर्म संस्कृतिका नयाँ मार्गहरूमा व्याख्या विश्लेषण हुने गर्दथे । शिक्षण प्रशिक्षण एवम् व्यक्तित्वबाट प्रभावित भई धेरै अनुयायी जन्मिन्थे । तात्कालिक धार्मिक सामाजिक परिवेश नै उथलपुथल हुन पुग्दथे ।

ध्यान साधना र सिद्धिप्राप्तिले नेपाली तिब्बती तथा भुटानी धर्म संस्कृतिमाथि अमीट प्रभाव पुऱ्याउने शीर्षस्थ व्यक्तित्वको सूचीमा गुरु पद्मसम्भव पनि एक हुन् । नेपालका केही स्थलको साधना समापनपछि तिब्बत, भुटान पुगी त्यहाँको परम्परागत धर्म संस्कृतिलाई विस्थापन गर्ने क्रममा लामा बौद्धधर्मको प्रचार प्रसारमा उनी एकाग्र भएर लागे, जसको तिब्बती, भुटानी भूमिमा मात्र होइन, नेपालका हिमाल पहाडी प्रदेशका धेरै जातिको धर्म संस्कृतिमाथि पनि क्रमशः प्रभाव पर्न थाल्यो । कालान्तरमा आइ पुग्दा उनलाई लामा बौद्धधर्मका एक प्रणेताको रूपमा स्वीकारियो । यो धार्मिक हाँगो एक लोकप्रिय सम्प्रदायको रूपमा जनसमुदायमा प्रवेश गऱ्यो ।

पद्मसम्भव एक अजम्बरी, अलौकिक, तान्त्रिक एवं सम्मानित गुरुका रूपमा प्रतिष्ठापित हुन पुगे । उनी तिब्बती बौद्धधर्मालम्बीहरूका आदिगुरु पनि मानिन्छन् जो अति आदरणीय एवं पूजनीय स्थानमा रहेका छन् । यहाँ पद्मसम्भवका विभिन्न रूप-आकृति-अवतार तथा आयुध-वाहन आदितिर गहिराइमा नपसी धार्मिक-सांस्कृतिक पक्षका केही प्रसङ्गतर्फ नै तल स्पष्ट रूपमा वर्णन गरिने छ ।

२. पद्मसम्भवको प्रादुर्भाव कहाँ, कसरी, किन ?

'पद्म' (Padma) शब्द संस्कृत हो र जसको अर्थ लगाउँदा 'कमलको फूल (Lotus flower)' नै बुझिन्छ । यसैगरी 'सम्भव' (Sambhava) लाई अर्थ्याउँदा उद्भव अर्थात उत्पत्ति (Born from) हुनजान्छ । कमलबाट उत्पत्ति भएकोले कतै यिनलाई 'पद्मकर' पनि भनिएको छ । तिब्बतीमा भने 'पेमा जुङ्नी (Pema Jungney)' भनिएको पाइन्छ । (Tsogyal, 1999:7) ।

पद्मसम्भवको उत्पत्ति (जन्म, जन्मस्थान), उनका पिता एवं बाल्यकालबारेका धेरै प्रसङ्ग एवं रोमाञ्चित, अद्भुत अनुश्रुति-कथ्यहरू भेटिन्छन् । एक भनाइअनुसार उनको जन्म कश्मीर र वर्तमान पाकिस्तानको अफ्गानसीमानजीकै पर्ने अर्थात इस्लामवादबाट २०० कि.मि.टाढा अवस्थित स्वाट (स्वात) उपत्यकाको ओडियाना (Oddiyana/ Uddiyana) मा भएको थियो । भनिन्छ, पद्मसम्भव भनेकै 'कमलको फूलमा उद्भव' हो (Bell, 2007:39; Wallace, 1998: ix; Kongtrul, 1995:225; श्रेष्ठ, २००८:२५) । यो पनि भनिएको छ कि उनको जन्म आमाको कोखबाट नभई धनकोष सरोवरमा कमलको फूलबाट भएको थियो र उनलाई 'कमलज' पनि भन्ने गरिन्छ तथा 'उपपादुक' मानिन्छ । चौरासी सिद्धमध्ये एक मानिने प्राचीन भारतका उज्जैन राज्यका राजा इन्द्रभूति (इन्द्रबोधि) नै पद्मसम्भवका धर्मपिता थिए । भनिन्छ, इन्द्रभूतिले कमलको फूलबाट आठ वर्षे बालकलाई दरबार ल्याई पुत्रत्व प्रदान गरी राज्यको उत्तराधिकारी नै घोषणा गरे । फलस्वरूप पद्मसम्भव त्यस देशको राजा बन्न पुगे (भट्टराई, २०६०:६) । पद्मसम्भवको पादुर्भाव कहाँ, कसरी, किन ? अर्थात् उनका जीवनका पारिवारिक विषयका धेरै प्रश्न अझै प्रश्नमै रहेका छन् ।

एक अर्को भनाइअनुसार इन्द्रबोधि (इन्द्रभूति) का उत्तराधिकारी छोरा थिएनन् । एक दिन राजाका धार्मिक मन्त्रीले कमल (पद्म) को फूलमाथि उभिइरहेको एक असाधारण बालक देखे । यो बालक हेर्न स्वयम् राजा पनि त्यहाँ पुगे र बाबु-आमाबारे सोधपुछ गरे । त्यो अद्भुत बालकको उत्तर थियो:

"My Father is the self-arisen Samantabhadra.

My Mother is the sphere of reality, Samantabhadri.

My cast is the union of Primordial wisdom and the Dharmadhatu.

And my name is the glorious Padmasambhava (Mama, 2008:17-18)."

भनिन्छ, राजाले बालकलाई दरवार ल्याई बच्चाको नाम 'पद्मकर (Padmakara)' राखे (ऐजन) । उत्तराधिकारी घोषित पद्मसम्भवको दरवार त्याग्ने विचारप्रति राजाको स्वीकारोक्ति नरहेको बताइएको छ ।

रिम्पोछेको रूपमा पद्मसम्भव र गौतमबुद्धको भविष्यवाणी

बौद्धमार्गीहरू पद्मसम्भवलाई आध्यात्मिक शक्तिधारी देवदूतरूपी गुरु रिम्पोछेको रूपमा पनि स्वीकार्दै सम्मान प्रकट गर्दछन् । उनको प्रादुर्भाव नै बौद्धधर्मसम्बन्धी गुह्यमन्त्रको प्रकाशपार्नु थियो भन्दछन् । भनिन्छ, गौतमबुद्धले आफू महापरिनिर्वाण प्राप्त गर्ने वेलामा 'समस्त प्राणीलाई दुःखबाट मुक्त गर्नको लागि गुह्यमन्त्रहरूको उपदेश प्रकाश गर्न पद्मसम्भवको जन्म हुने' भविष्यवाणी गरेका थिए (भट्टराई, २०६०:६) । गौतमबुद्धको भविष्यवाणी सत्य ठहरिएकोमा सन्देह रहेन । भनिन्छ, पद्मसम्भवले बौद्धधर्मको दीक्षा ग्रहण गरेपछि भिक्षुभेष धारण गर्दै गुह्यमन्त्र प्रकाश गर्न बाहिरी देश निस्किएका थिए ।

रिम्पोछे पद्मसम्भव वज्रयानी गुरु थिए, जसले आफ्ना उपदेश शिष्यहरूमा प्रवाहित गरे । पद्मसम्भवको सिर्जनासम्बद्ध धर्मग्रन्थ-लेख, प्रतिमाहरूको भण्डार नै हुन पुगेको थियो (Haicheng, 2004:84) ।

३. प्रारम्भिक अध्ययन-अध्यापन तथा तान्त्रिक

शिरोमणि आचार्यको रूपमा पद्मसम्भव

प्राचीन नालन्दा विक्रमशिला महाविद्यालयका प्रख्याति कमाएका व्यक्तित्वहरूमा महापण्डित शान्तरक्षित, महातान्त्रिक पद्मसम्भव, दीपङ्कर, श्रीज्ञान (अतिशा) आदि थिए । शान्तरक्षित, पद्मसम्भव नेपाल आए र पछि भोट पुगे । पद्मसम्भव भोटमा तान्त्रिक शिरोमणि आचार्यकै रूपमा उभिए भने उनको तान्त्रिक सम्प्रदायले भोट, नेपाल र भुटान तीनतिरको समाजमा ठूलै प्रभाव पारेको थियो । उनी बौद्धको महायान शाखाको वज्रयान सहनयानका प्रवर्तक सिद्धतान्त्रिक हुन पुगे । पद्मसम्भवको तान्त्रिक सम्प्रदाय विशेष गरी तिब्बती भिक्षुहरूको उच्च आकर्षणको विषय बन्यो (नेपाल, २०७०:२६-२७) । पद्मसम्भवको प्रारम्भिक अध्ययन प्रसङ्गबारे धेरै पक्ष अनुत्तरित भए पनि केहीपछि भने तात्कालिक ख्यातिप्राप्त विश्वविद्यालयमा अध्ययन-अध्यापन गर्ने अग्रणी र प्रखर विद्वान्को सूचीमा उनी पनि रहे । पद्मसम्भव राजपाटतिर आकर्षित नभई दरबार छोडी तन्त्रसाधना-अध्ययनमा लाग्ने क्रममा आचार्य शान्तरक्षितले प्राचार्यत्व ग्रहण गरेको नालन्दा विश्वविद्यालयको आचार्यत्व स्वीकार गरी प्राध्यापन क्षेत्रमा आबद्ध भएको अनुमान गरिएको छ । त्यहाँ तान्त्रिक बौद्धधर्मअन्तर्गत योगाचार अभ्यासको शिक्षणमा संलग्न भई क्षमता बृद्धि गरेको ठम्याइ छ ।

४. पद्मसम्भवसम्बद्ध नेपालका साधनास्थल

ध्यान-साधना र तपस्या साथसाथै बौद्धधर्मको प्रचार-प्रसार गर्न बाहिरी देश पुग्ने क्रममा पद्मसम्भवले सम्भवतः पहिलो छनौट नेपाललाई नै गरे । नेपालमा उनी साधनारत रहेका चर्चित साधनास्थलमा फर्पिङ, हलेसी, सेराङ, तिमाल, दामन, मुस्ताङ आदि मानिन्छन् । नेपालमा अमरत्व प्राप्त गरी उनी तिब्बतीभूमि प्रवेश गरेको र तिब्बतपछि भुटानको निमन्त्रणामा त्यहाँ पुगेको अनुमान हुन्छ । पद्मसम्भव नेपाल आउनुअगाडि भारतवर्षमै त्यहाँका प्रख्याति कमाएका प्राज्ञ बुद्धज्ञानपाद र आनन्दवज्रसित बौद्धिक-आध्यात्मिक विषयमा अन्तरक्रिया-प्रशिक्षण भएको र शान्तरक्षितसङ्गको सम्बन्धले भने तिब्बत जान अनुकूलता बनाइदिएको बताइएको छ (श्रेष्ठ, २००८:२८) ।

तात्कालिक तिब्बती सभ्यता कैलाश मानसरोवर डारी क्षेत्र र बह्मपुत्र नदी किनारा चाङक्षेत्रबाट प्रारम्भ भएको एक वृहत सभ्यता मानिन्छ (लामा, २०६७:७) । विशाल रूपमा विस्तारित प्रख्यात तिब्बती सभ्यता-संस्कृतिमा पद्मसम्भवको निःसन्देह उच्च र पूजनीय स्थान रहेको छ ।

पद्मसम्भवको महामुद्राको सिद्धिप्राप्तिस्थल फर्पिङ

भारतबाट बाहिर निस्किई बौद्धधर्मको प्रचार-प्रसार गर्ने क्रममा पद्मसम्भव काठमाडौँ उपत्यका आई एक वर्षभन्दा बढी नेपालमा रहँदा फर्पिङस्थित असुर गुफा (याङ्लेसोद्) मा तपस्यारत हुन पुगे । फर्पिङ ध्यानबाट उनलाई महामुद्राको सिद्धिप्राप्ति हुन पुग्यो (Mama, 2008:18; भट्टराई, २०६०:६; श्रेष्ठ, २००८:२७) । भनिन्छ, यहाँ पद्मसम्भवले विशुदादेवीको पनि साधना गरेका थिए । आज पनि फर्पिङ बौद्धधर्म-कला संरचनामा एक पावन स्थलको रूपमा उभिन पुगेको छ ।

फर्पिङस्थल

४.२ वज्रशरीर प्राप्त गरेको भूमि हलेसी

पद्मसम्भवले साधना गरेका स्थलमा पूर्वी नेपालस्थित हलेसी पनि एक प्रमुख हो, जुन ठाउँ आज हिन्दु, बौद्ध तथा किरातधर्म लगायतको एक धार्मिक सहिष्णुताको केन्द्रको रूपमा परिचित हुन पुगेको छ । यसलाई 'पूर्वका पशुपति' अर्थात् श्रीहलेश्वर महादेव विराजमान भएको तीर्थस्थलको रूपमा पनि लिइन्छ । आज यसको धार्मिक महत्त्वलाई लिएर विविध कार्यलाई अगाडि बढाउन इ. १९९६ देखि हलेसी महादेव विकास समिति गठन भएको

छ। तिब्बती बौद्धहरूको बलियो अनुश्रुतिअनुसार पनि पद्मसम्भवको एक तपस्थल हलेसी नै हो। हलेसी महादेवको माहात्म्यको प्राचीनताको झल्को तिब्बती स्रोतले पनि दिन्छ (नेपाल, २०५५:२९४; ज्ञवाली, २०३३:१८२; खत्री, २०७०:१३४)।

पद्मसम्भव आफ्ना आध्यात्मिक साथी मन्दारवाका साथ इ. आठौँ शताब्दीको मध्यतिर यस तपोभूमिको मारातिका गुफा अर्थात् बसाहास्थल (बसाहाछिद्र) मा बसी अमर जीवन प्राप्तिका उद्देश्यले लगातार तीन महिनासम्म बुद्ध अमितायुसको ध्यान, जप, साधना आदि अभ्यास गरेका थिए। भनिन्छ, यस साधनाको परिणाम अमितायुसबाट पद्मसम्भवले आशीर्वादस्वरूप, जन्म र मृत्यु नहुने 'वज्रशरीर' अर्थात् अमरत्व चिरञ्जीवीत्व अर्थात् विद्याधरस्तरको दीर्घायु प्राप्त गरे (भट्टराई, २०६०:७, श्रेष्ठ २००८:२७)। यसैले पद्मसम्भव सधैँ अजम्बरी छन् भन्ने विश्वास रहेको देखिन्छ। यसपछि मात्र उनी तिब्बत प्रवेश गरेको हुन सक्ने कतिपयको अनुमान छ। हलेसी स्थल नेपाल, तिब्बत र भुटानलगायतका बौद्धधर्मालम्बीहरूको समेत एक तीर्थस्थलको रूपमा आज स्थापित हुन पुगेको छ।

हलेसी गुफाक्षेत्र

४.३. पद्मसम्भवको ध्यानकेन्द्र सेराङ, तिमाल, दामन, मुस्ताङ, हुम्ला आदि

सत्य-तथ्य आधार नभए पनि अनुश्रुतिअनुसार मनासलु क्षेत्रस्थित प्राकृतिक छटाको सेराङ र तामाङ भाषा-संस्कृतिको एक केन्द्र मानिएको काभ्रेस्थित ति (ते) मालस्थल पनि पद्मसम्भवका ध्यानकेन्द्र हुन सक्ने ठम्याइ छ। भनिन्छ, मनासलु फाँटमा अवस्थित सेराङ गुम्बा क्षेत्र पद्मसम्भवले साधनाको लागि संरक्षित मानिएका सात पवित्र भूमिमध्ये एक हो। सेराङ गुम्बा बिहि गाविसमा स्थापित छ, जुन ठाउँलाई किमोलुङ भन्ने गरिन्छ (भादगाउँले, २०६९:६)।

भनिन्छ, नेपालका विभिन्न भूमिलाई तपस्थल बनाउँदै पद्मसम्भव काभ्रेको तिमालको यारी नाग घेलुङ (ग्योलोङ) गुफामा पुगी ध्यानमुद्रामा रहे। यहाँको गोप्ती गाउँको गुम्बामा रहेको एक चिन्हलाई पद्मसम्भवको पाइला र यारी नागपोखरीको मूर्तिलाई पद्मसम्भवको प्रतिमा हो भनिन्छ। आज आकर्षक, ग्योलोङ गुफाको वरपर बौद्धधर्मसम्बद्ध छोर्तेन, गुम्बा, माने, काकलिङ आदि संरचना देख्न सकिन्छ (लामा, २०७० क:९; लामा, २०७० ख:९)। यस क्षेत्रमा हिजोआज पद्मसम्भवको स्मृतिमा पथप्रदर्शनसम्बद्ध निकायले तिमाल, नमोबुद्ध, नारायणस्थान लगायत काभ्रेका क्षेत्रहरूलाई समेट्दै धार्मिक एवं पर्यटकीय नयाँ पदमार्गहरू बनाइरहेको प्रत्यक्ष भेटिन्छ।

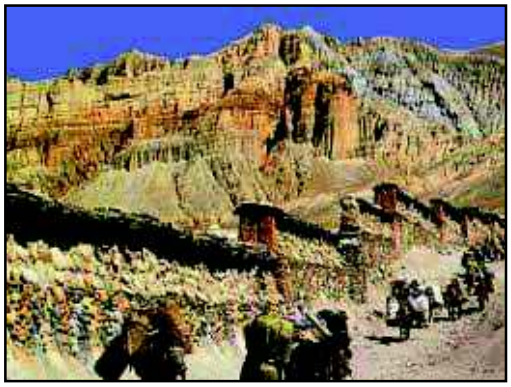
पद्मसम्भव दामनको ऋषेश्वर छुमिकभ्याङ्गछुपको ओडारमा पनि तपस्यारत हुन पुगेको बताइएको छ भने मुस्ताङको साङ-फुङ्ग गुफामा पनि उनी ध्यान गर्न पुगे भनिन्छ। त्यहाँ ध्यान गर्दागर्दै उनले वज्रकिला (दोर्जे फुर्बु) को भयङ्कर क्रोधी रूप धारण गरेको र प्रतिकूल शक्तिहरूलाई कज्याएर बौद्धधर्मको रक्षा गर्न प्रतिबद्ध पारेको उल्लेख पाइन्छ (श्रेष्ठ, २००८:२७)। अनुश्रुतिअनुसार उनी पश्चिम नेपालका हिमाली प्रदेश हुम्लासमेत गई तपस्यारत रहेको बताइएको छ। हुम्लालाई साधनास्थल बनाएकोसम्बन्धमा खासै जनश्रुति भने पाइएको छैन।

सेराङगुम्बा

तिमालखण्ड

दामनभेक

मुस्ताङक्षेत्र



हुम्लाप्रदेश

४.४. पद्मसम्भव (गुरु रिम्पोछे) का पत्नी-बालबच्चा सम्बन्धमा

गुरु रिम्पोछेका पत्नीहरू तथा बालबच्चासमेत थिए भनिएको छ । भनिन्छ, नेपाल रहँदा सिद्धि र शाक्य देवीसित विवाह भएको थियो । यसैगरी भुटानमा सिन्दाराजाकी छोरी ताशी खेडेन (Tashi Khyiden) सङ्ग पनि उनको विवाह भएको प्रसङ्ग पाइन्छ । उनका प्रतिमाका दायाँ-वायाँ मेन्घरवा र येशो छोगेलका प्रतिमासमेत मन्दिर, गुम्बा आदितिर देखिनुबाट यी दुई पनि उनका पत्नी हुन सक्ने अनुमान छ (Bell, 2007:80; श्रेष्ठ, इ. २००८:२६-२७) । तर यी दुई पत्नी कुन देशका नागरिक र कुन परिवारसङ्ग सम्बन्धित थिए भन्नेबारे प्रसङ्ग पाइदैन (तिब्बतीसङ्ग पनि उनको विवाह भएको भए आधा दर्जन पत्नी हुन सक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ र बालबच्चाहरू पनि अवश्य थिए भन्न सङ्कोच मान्नु पर्दैन । एक भनाइअनुसार पद्मसम्भवले प्रकाण्ड विद्वान् भिक्षु शान्तरक्षितकी बहिनीसमेत विवाह गरेका थिए । यस्तै एक प्रतिभाशाली सुन्दर तिब्बती राजकुमारी पनि विवाह गरेको बताइएको छ (Banerjee, 1973:228; Kawaguchi, 1999:105)

५. पद्मसम्भवको तिब्बत प्रवेश/लामायानका प्रणेता र आदिगुरुको रूपमा

पद्मसम्भव नेपालका विभिन्न स्थलमा साधना पूरा गरी रसुवागडीको बाटो हुँदै तिब्बत पुगे । त्यहाँ आफ्नो साधना-ज्ञान तथा चमत्कारिक पाण्डित्यपूर्ण प्रवचन-उपदेशको प्रभावले सबैलाई अभिभूत गराइ तिब्बतमा प्रचलित पुरानो बोनधर्मलाई विस्थापन गर्दै तिब्बती जनसमुदायलाई बौद्धधर्ममा आबद्ध हुन उत्प्रेरित गरे । धर्म-दर्शन, संस्कृतिको फाँटमा उथलपुथल नै ल्याई दिएर उनी शिष्यहरूबाट घेरिन पुगी सम्मानित गुरुको स्थानमा उभिए । उनले शास्त्रार्थ, तन्त्रमन्त्र एवं अनेकौँ युक्ति गरेर प्रतिकूलतालाई सामना गर्दै बौद्धधर्मलाई स्थापित गरे । तिब्बत प्रवेशअगाडिको नेपालको करीब पाँच वर्षको ध्यान, तपस्याको सिद्धिलाई तिब्बतमा कुशल प्रयोग गर्दा नै बोनधर्मको ठाउँमा बौद्धधर्म स्थापना गर्न सकिएको थियो ।

भनिन्छ, पद्मसम्भव इ. आठौँ शताब्दीमा

तात्कालिक तिब्बती राजा ठ्रिसोङ्ग देत्सेन (Tising Detsen/khri-srong-lde-btsan) को निमन्त्रणामा पच्चीस जना शिष्यका साथ तिब्बत पुगेका थिए । उनी धेरै लिपि-भाषाको ज्ञाता हुनुको साथै बौद्धधर्म, दर्शन, साहित्य-संस्कृतिसम्बन्धी ग्रन्थ लेखनमा अग्रसर भए तथा लेख्न लगाए र अनुवाद पनि गराए । पद्मसम्भव त्यहाँ पुग्नु पहिले नै शान्तरक्षित र उनका शिष्य कमलशिलले तिब्बत टेकिसकेका थिए । इ. ७८७ तिर पद्मसम्भवले त्यहाँ मगधको ओदान्तपुरी महाविहारको नमूनामा 'साम्ये गुम्बा' (bsamryas) र नीङ्मा (rNying-ma) नामक तिब्बती बौद्धधर्मको शिक्षण केन्द्र को प्रतिष्ठा गरे । उनी तिब्बतमा निङ्मापा सम्प्रदायका प्रवर्तक र लामायान (तिब्बती लामा बौद्धधर्म) को प्रणेताको रूपमा आत्मसात गरिए (Banerjee, 1973:229;Govinda, 1974:21; Lipman, 2010:9-10;खमू, १९८४:१११;Xiaoming, 2004:35)। उनको अलौकिक प्रतिभा र आकर्षणले तिब्बती पुरानो धर्म-संस्कृतिमाथि विजय प्राप्त गर्न सफल भई उनी तिब्बती बौद्धधर्मका 'आदिमगुरु' को स्थान ग्रहण गर्न पुगे (भट्टराई, २०६०:६) । तिब्बतमा आदियोग सम्प्रदायका अनुयायीहरू निङ्मापा (Nying-ma-pa)कहिन्छन् र पुराणपन्थी मानिन्छन् । भनिन्छ, रातो वस्त्र पहिरने रातो टोपीवाला सम्प्रदायलाई महातान्त्रिक गुरु रिम्पोछे पद्मसम्भवले बढावा दिएका थिए । यो पनि भनाइ छ कि यो मतमा पञ्चमकार चल्ने हुँदा वाममार्ग भोटमा लोकप्रिय हुन पुगेको हो (नेपाल, २०७०:३०; Burman, 1979:5; Banerjee, 1973:228) । भनिन्छ, एक पटक शान्तरक्षित पद्मसम्भव र कमलशिल तिब्बतमा सङ्गै रहँन पुग । तिब्बतमा बौद्धधर्म राजधर्म नै हुन पुग्यो ।

एक भनाइअनुसार पद्मसम्भव पचास वर्ष जति भोटमा नै रहे । भोटको मध्य भागमा ध्यानमा बस्दा प्रेतहरूबाट उनी सताइए पनि हराउन सफल भएका थिए । अन्तिममा उनी चमत्कारिक ढङ्गबाट अन्तर्ध्यान भए भनिएको छ (Sakya, 2000:47; Powers, 2007:148) । बौद्धधर्मको अविरल प्रचारले क्रमशः बौद्धधर्मका धेरै हाँगाविगा फैलिन पुगे । अद्वितीय शक्ति भएका महातान्त्रिक योगगुरु पद्मसम्भवको प्रसिद्धिले उच्च शिखर नै चुमेको थियो (Furen, Wenqing, 1984:28; Bell, 2007:16, 38;Govinda, 1974:21)। आज पनि उनी लाखौंलाख जनसागरका मानसभित्र अजर-अमर प्रकट भइरहेका छन् ।

एक आकृतिमा पद्मसम्भव

६. भुटानी धर्म-संस्कृतिभित्र पद्मसम्भव (गुरु रिम्पोछे)

पद्मसम्भवको बौद्धधर्मको प्रचार-प्रसारको मुख्य कार्यस्थल भारत, नेपाल, तिब्बत र भुटान नै थियो । भनिन्छ, इ. ७४७ तिर बुमथाङका सिन्दा राजाको निमन्त्रणमा उनी तिब्बतबाट भुटान पुगे । त्यहाँ उनले तान्त्रिक विधिद्वारा सिद्धि र शक्ति प्राप्तिसाथ भूत-पिचास, दानवीय तत्वलाई दमन गरी बौद्धधर्मको जग बसाइ राजालाई पनि यो धर्मको अनुयायी बनाउन सफलता प्राप्त गरे ।

भुटानको पारोमा स्थित ताक्साङ्गा गुफालाई गुरु रिम्पोछे बघिनीमा सवार भएर आई तपस्यारत एक पवित्र तीर्थस्थल मानिन्छ । यहाँ आज पनि गुरु रिम्पोछेको अद्भुत र चमत्कारिक व्यक्तित्वसम्बन्धमा अनेक रोचक जनश्रुतिहरू सुन्नमा भेटिन्छन् । बुमथाङ्गको कुर्जे गुम्बाभित्रको गुफामा गुरु रिम्पोछेको शरीरको छाप पत्थरमा अङ्कित भएको, उनको लट्टी गाडिएर रुख उम्रिएको, सेयलिङ कार्पोलाई कज्याएर बौद्धधर्मको भक्त बनाइ संरक्षकको रूपमा स्थापित

गरेको, सिन्दा राजालाई भूतप्रेत पन्छाइ ठुलो रोगबाट बचाइ उनकी छोरीसित नै विवाह गरेको तथा अन्य प्रतिद्वन्दीलाई समेत वशमा ल्याएको आदि प्रसङ्गहरू जनजिब्रोमा रहेका छन् (श्रेष्ठ, २००८:२८) । समग्रमा भन्नुपर्दा कालान्तरमा आइपुग्दा पद्मसम्भव भुटानी धर्म-संस्कृतिभित्र एक महान गुरु, सर्वोच्च पूज्य संरक्षक देवताको रूपमा विराजमान देखिन्छन् । गुरु रिम्पोछेको रूपमा सम्मान प्रकट गर्दै प्रत्येक गुम्बा, जोङ्ग र घर-आवास क्षेत्र आदिमा प्रतिमा राखी श्रद्धासाथ पुजिन्छन् (Ahir, 1993:207)। भुटानमा पद्मसम्भवले ध्यान गरेका गुफाहरूमा तथा उनका पदचिन्ह, हातका छाप आदिमा समेत पूजा-उपासना हुने गरेको देख्न सकिन्छ ।

गुरु रिम्पोछे पद्मसम्भव

६.१. पद्मसम्भव अजम्बरी ? दोस्रो बुद्ध ?

गुरु पद्मसम्भवका अनुयायीहरू आज पनि उनी बाँचिरहेका छन् भनी अटल विश्वास गर्दछन् । धर्तीको कुनै कोणमा वा अज्ञातलोकमा बसी गोप्य मन्त्रणा-उपदेश गरिरहेका छन् भन्ने कुरामा उनीहरू विश्वस्त देखिन्छन् (भट्टराई, २०६०:६) । लामा बौद्धधर्मको प्रचारलाई उत्कर्षमा पुऱ्याउने प्रकाण्ड विद्वान् पद्मसम्भवको विशिष्ट योगदानलाई लिएर बौद्धधर्मालम्बीहरू उनलाई झण्डै भगवान बुद्धकै हाराहारी अर्थात् 'दोस्रो बुद्ध' को दर्जा प्रदान गर्दै उच्च पूजनीय स्थानमा राख्दछन् । हिमाल-पहाडी प्रदेशको पद्मसम्भवप्रति आस्थावान ठुलो समुदाय उनको प्रतिमालाई समेत पूजागृहमा राखी 'दोस्रो बुद्ध' को रूपमा आत्मसात गर्दै श्रद्धा-भक्ति व्यक्त गर्दछन् ।

'दोस्रो बुद्ध'को रूपमा पद्मसम्भव

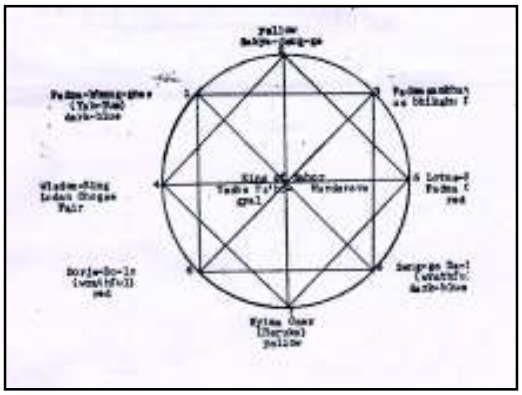
६.२. पद्मसम्भवका आठ स्वरूप (अवतार) का नामावली

गुरु पद्मसम्भव (रिम्पोछे) का आकृति-प्रकृति स्वरूपहरू विभिन्न देखिन्छन् । उनका प्रमुख आठ स्वरूपलाई अवतारको रूपमा पनि लिइएको पाइन्छ । पद्मसम्भवका आठ स्वरूपलाई सकेसम्म नेपालीलगायत उच्चारणमा यहाँ नामावली मात्र प्रस्तुत गरिएको छ :

१. पद्म जुङ्ग्ने/सुखदाता (Padma-hbyung-gnas)
२. पद्मसम्भव मुक्तिदाता/Pandita of the great Vehicle
३. पद्म गेल्पा/त्रिपिटकाचार्य (Guru Padma Gyalpo)
४. दोर्जी द्रोलो/सबैलाई भलोगर्ने (Guru Dorgi-Do-Lo/r Do-rge-Gro-lod)
५. निमा ओडर/बोधिप्राप्त (Guru Nyima Ozer/ Nyi-ma-hOd-gzer)
६. शाक्य सेङ्गे-गे/दोस्रो शाक्य शेर (Guru Sakya-Seng-ge)
७. सेङ्ग-गे-ड्रे डोक/धर्म प्रचारक शेर (Guru Seng-ge-Da-dog/Seng-ge sgra-sgrogs)
८. लो-डेन छोग-से/ज्ञानदाता (Guru Lo-dan chog-se/slo-ldan mchog-sred)

(Govinda, 1974:23-24; श्रेष्ठ, २००८:२६)।

आकृति-रङ्लाई तल चित्रमा प्रस्तुत गरिएको छ :



७. हिमाली-पहाडी संस्कृतिका अनन्य शिरोमणि पद्मसम्भव

तिब्बती तथा भुटानी भूभागका जाति-समुदायमा मात्र होइन नेपालका हिमाली तथा पहाडी प्रदेशका विशेष तामाङ, गुरुङ, भोटे, शेर्पा आदि समुदायमा उच्च सम्मान प्रकट गर्ने एक पूजनीय र लोकप्रिय गुरुको रूपमा पद्मसम्भवको स्थान रहेकोमा सन्देह छैन। लामा बौद्धधर्मालम्बीहरूका आवासगृह तथा सांस्कृतिक-धार्मिक संरचनाका स्थलहरूमा यत्रतत्र गुरु पद्मसम्भव विराजमान देखिन्छन्। सांस्कृतिक गतिविधिमा समेत उनलाई अग्रणी भूमिकामा प्रकट गराइन्छ। यथार्थ रूपमा भन्दा यस भेकका जनसमुदायमा गौतमबुद्धभन्दा पनि गुरु पद्मसम्भवबारे बुझ्ने र जान्नेहरू अग्रिम रहेको महसुस गर्न सकिन्छ। नेपालको हिमाल-पहाडी प्रदेशमा आवासीय लाखौँलाख जनसमूहको संस्कृतिको एक अनन्य शिरोमणिको रूपमा पद्मसम्भव स्थापित हुन पुगेका छन्।

शिरोमणि पद्मसम्भव अर्को आकृतिमा

८. पद्मसम्भवसम्बद्ध कतिपय सत्य-तथ्यको खोजी हुनु आवश्यक

गुरु पद्मसम्भवका जीवनका कतिपय विषय-प्रसङ्गमा प्रबल मिथक जनश्रुतिहरू भए पनि प्रामाणिकता दिन नसकिइरहेको अवस्था छ। उनको जन्म-जन्मस्थान, पिता, धनकोषसरोवर, स्वाट क्षेत्र तथा बाल्यकाल, अध्ययन, विवाह, रानी, बच्चाबच्ची भएको वा नभएको आदिबारे सत्य-तथ्य निरूपण हुन बाँकी नै छ। पद्मसम्भवको नेपाल प्रवेश इ. सातौँ वा आठौँ शताब्दी हो ? उनी कुन उमेरमा यहाँ आई कति वर्ष कहाँ-कहाँ ध्यान-साधनामा बसे ? कसको साथमा महिनौँ दिन पैदल हिडेर वा कुन माध्यमबाट उच्च हिमाली शृङ्खला पार गरी उनी तिब्बत (ल्हासा) पुगे ? पछि फेरि भारत फर्किए, फर्किएनन् ? जहान-परिवारजनसङ्ग जीवनको उत्तरार्धमा पुनः भेट भयो होला ? उनका पत्नी तथा बालबच्चाहरू कति थिए ? आज पनि उनी बाँचिरहेका भए कुन लोकमा छन् ? पद्मसम्भव र नेपाल-तिब्बत, भुटानसम्बन्धी यस्ता धेरै विषय-प्रश्नहरू छन् जसको सत्य-तथ्य र यथार्थ विवरण प्रामाणिक रूपमा आउनु आवश्यक छ। यससम्बन्धी कथ्य-अनुश्रुतिहरूलाई खोजीमार्फत् प्रामाणिक रूप दिन सके अध्ययन-अध्यापनको क्षेत्रमा आबद्ध जिज्ञासु, पाठकहरूलाई सहयोग पुग्ने आशा गर्न सकिन्छ।

९. निष्कर्ष

नेपाली संस्कृतिलाई उच्च शिखरमा चढाउँदै नेपालीको साथै तिब्बती तथा भुटानी भूमिमा समेत अटल सांस्कृतिक छाप छोड्ने एक धार्मिक धरोहर हुन् गुरु पद्मसम्भव। हुन त उनको प्रारम्भिक

अध्ययन-अध्यापन तात्कालिक भारतवर्षमै व्यतीत भएको मानिन्छ । यद्यपि जीवनको पूर्वार्द्धपछि राजगद्दी नै परित्याग गरी तपस्वीको रूपमा विभिन्न ध्यान-साधनामा तल्लीन हुने क्रममा उनी बाहिरिएका थिए ।

पद्मसम्भव प्राचीनकालमा अर्थात् सातौँ, आठौँ शताब्दीतिर (?) भारतबाट निस्किई तिब्बत प्रवेश गर्नुअगाडि नेपाल आए । भनिन्छ, नेपालका फर्पिङ, हलेसी, तिमाल, सेराङ, दामन, मुस्ताङ आदि स्थललाई ध्यान-साधनाको तपस्थल बनाए । नेपालमै महामुद्राको सिद्धिप्राप्ति तथा अमितायुसबाट वज्रशरीर अर्थात् अमरत्व चिरञ्जीवीत्व प्राप्त गरे । तिब्बत पुगेपछि त्यहाँ पुरानो धर्म (बोन) को ठाउँमा लामा बौद्धधर्मको प्रचार-प्रसारलाई चरमोत्कर्षमा पुऱ्याए । विलक्षण प्रतिभासाली तान्त्रिक गुरु रिम्पोछे पछि बौद्धधर्मको प्रचारार्थ नै भुटान पनि पुगे । हिमाल-पहाडी धर्म-सस्कृतिमा उनी 'दोस्रो बुद्ध'का रूपमा स्थापित गरिए । अलौकिक पद्मसम्भवको बौद्धधर्म-दर्शनले तिब्बती-भुटानी समाज मात्र प्रभावी गरेन नेपालको जनजीवन पनि प्रभावित हुन पुग्यो । आज पनि बाँचिरहेका भनिएका पद्मसम्भव विशेष हिमाली र पहाडी प्रदेशको धर्म-संस्कृतिमा एक पूजनीय अनन्य शिरामणिका रूपमा प्रतिष्ठापित हुन पुगेका छन् । प्रकाण्ड विद्वान् गुरु पद्मसम्भवको सिङ्गो जीवनसम्बद्ध कतिपय विषय-प्रसङ्गहरू सत्य-तथ्य र यथार्थपरक रूपमा आउन बाँकी नै रहे पनि आजभन्दा करीब हजार वर्षअगाडिको समाज संस्कृति भने उनको अद्वितीय रूप र विद्वताले तरङ्गित भएको थिएन भन्न सकिदैन ।

सन्दर्भसामग्री-सूची

नेपाली

खत्री, प्रेम (२०७०). The sacred complex of Halesi: A Hindu, Buddhist and Kirata social-cultural interface. **संस्कृति र अनुभूतिका आयामहरू**. काठमाडौँः सम्पदा संरक्षण, विपद् व्यवस्थापन तथा सामुदायिक विकास समाज ।

खमू, चीन (१९८४). **चीन-भारत मैत्रीका सङ्क्षिप्त इतिहास**. पेइचिङ्गः विदेशी भाषा प्रकाशन गृह ।

ज्ञवाली, सूर्यविक्रम (२०३३). **पृथ्वीनारायण शाह**. दार्जीलिङ : नेपाली साहित्य सम्मेलन ।

नेपाल, ज्ञानमणि (२०५५). **नेपाल निरूपण**. काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

....., (२०७०). *नेपाल-भोट-चीन सम्बन्ध : सभ्यता र धर्म-संस्कृति*. **मिर्मिरे**, ४२ (१) ।

भट्टराई, राधेश्याम (२०६०). *गुरु पद्मसम्भवबारे केही जिज्ञासा*. **कान्तिपुर**, ११ (६०) ।

भादगाँउले, अमृत (२०६९). *सेराङ गुम्बामा पद्मसम्भव*. **नागरिक**, ४ (२९८) ।

लामा, कर्ण (२०७० ख). *गुरु पद्मसम्भव सम्झिँदै*. **नागरिक**, ५ (१४४) ।

लामा, थुदेन (२०६७). *फ्रि तिब्बतको कथा दलाई लामाको व्यथा*. **साँघु**, २८ (४७) ।

लामा, राजेन्द्रबहादुर (२०७०क). *झाँक्री टुर*. **नागरिक**, ५ (६०) ।

श्रेष्ठ, हिरण्यलाल (२००८). भुटानमा बौद्धधर्म र नेपालसितको सम्बन्ध. काठमाडौँ : जनमैत्री प्रकाशन ।

अङ्ग्रेजी

Ahir, D.C. (1993). *Himalayan Buddhism: Past and Present*. NewDelhi: Sri Satguru Publications.

Banerjee, A.C. (1973). *Buddhism in India and Abroad.* Calcutta: The World Press.

Bell, C. (2007). *The Religion of Tibet.* NewDelhi: Rupa Co.

Burman, B.R.(1979). *Religion and Politics in Tibet.* NewDelhi: Vikas Publishing House.

Furen, W. and Wenqing, S. (1984). *Highlights of the Tibetan History.* Beijing: New World Press.

Govinda, B.L.A. (1974). The Eight Forms of Guru Padmasambhava. *Bulletin of Tibetologg,* 11(2).

Haicheng, L.(2004). *Buddhism in China.* Beijing: China Intercontinental Press.
Kongtrul, J. (1995). *The Light of Wisdom.* Boston: Shambhala Publications.
Lipman, K.(2010). *Secret Teachings of Padmasambhava: Essential Instructions on Matering the Energies of Life.* Transl. Boston: Sambhala Publications.
Mama, L.(2008). *Reloaded Gandhara.* Kathmandu: Lama Mama.
Sakya, J.B.(2000). *Short Description of Gods, Goddesses and Ritual Objects of Buddhism and Hinduism in Nepal.* Lalitpur: Handicraft Association of Nepal.
Subedi, A. (1999). *Ekai Kawaguchi: The Trespassing Insider.* Kathmandu: Mandala Book Point.
Tsogyal, Y.(1999). *The Lotus-Born.* Massachusetts: Shambhala South Asia Editions.
Wallace. B.A.(1998). *Natural Liberation: Padmasambhava's Teachings on the Six Bardos.* Transl. Massachusetts: Wisdom Publications.
Xiaoming, Z.(2004). *Tibetan Buddhism.* Beijing: China Pictorial Publishing House.

***

लोकसाहित्यको अध्ययनमा सामग्री सङ्कलन विधि

मुकुन्द शर्मा

विषय परिचय

प्रस्तुत लेखको शीर्षक 'लोकसाहित्यको अध्ययनमा सामग्री सङ्कलन विधि' रहेको छ । लोक साहित्यको अध्ययन भन्नाले लोक साहित्यका विधाहरूको अध्ययन भन्ने हुन्छ । लोकसाहित्यका विधाहरूमा लोकगीत, लोककाव्य, लोकगाथा, लोकनृत्य लोकनाटक, उखान, गाउँखाने कथा र टुक्का पर्दछन् । यस्तो अध्ययन कुनै निश्चित लक्ष्य वा उद्देश्यले गरिने हुँदा यिनको सामग्री सङ्कलनमा पनि विशेष ख्याल गर्नु पर्ने हुन्छ । लोक साहित्यको अध्ययनमा सामग्री सङ्कलनलाई नै महत्त्वपूर्ण पक्ष मानिन्छ । भाषा, साहित्य र लोक साहित्यका सामग्री सङ्कलन विधिहरू भिन्नभिन्न प्रकारका रहेका छन् । लोकसाहित्यका सामग्री सङ्कलन विधिको सामीप्य केही रूपमा भाषासँग रहेको देखिन्छ । यति हुँदाहुँदै पनि लोकसाहित्यका सामग्री सङ्कलनका आफ्नै मौलिक पहिचान र विशेषता रहेका छन् ।

सामग्री सङ्कलन भन्नाले शोधकर्ताले आफूले गर्न लागेको शोधकार्यसँग सम्बन्धित सामग्री वा तथ्य आदिको सङ्कलन गर्नुलाई बुझिन्छ । यस्तो शोधमा सामग्री सङ्कलन गर्दा विषय र शोध्य शीर्षक अनुसार अलगअलग विधिको उपयोग गरिने भए तापनि लोकसाहित्यका सन्दर्भमा भने विशेष गरी क्षेत्र कार्य र आवश्यकता अनुसार पुस्तकालयीय कार्यबाट सामग्री सङ्कलन गर्ने प्रचलन रहेको पाइन्छ । यसरी सामग्री सङ्कलन गर्दा विभिन्न विधि र सामग्रीको उपयोग गर्नु पर्ने हुन्छ जसले शोधार्थीलाई उसको शोधकार्यमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछन् । प्रस्तुत लेख यसै सामग्री सङ्कलन विधिमा केन्द्रित छ ।

सामग्री सङ्कलनको परिचय

शोधकार्यका लागि सामग्री सङ्कलन कार्य गर्न अनिवार्य छ । यस कार्यबिना शोध कार्य अगाडि बढ्न सक्दैन । पूर्वकार्यको समीक्षाका लागि होस् वा शोधका लागि, प्राक्कल्पनाको पुष्टि वा संशोधन गर्न र कुनै सिद्धान्त निर्माण वा परिमार्जनका लागि पनि सामग्री/तथ्य सङ्कलन अनिवार्य हुन्छ (बन्धु, २०६५ : ४८) । यस्तो सामग्री सङ्कलनका तरिका पनि शोध्य विषय र शीर्षक अनुसार फरक फरक हुन सक्छन् । कतिपय विषयको सामग्री सङ्कलन पुस्तकालयीय कार्यबाट मात्रै पनि हुन सक्छ भने भाषा र अझ विशेष गरी लोकसाहित्यको अध्ययन गर्दा भने क्षेत्र कार्य गर्नु अनिवार्य छ । तथ्य/सामग्री अन्तर्गत वस्तु, घटना, विचार र अनुभव तथा भावनाहरू पर्दछन् जसलाई सबैले उस्तै किसिमले अनुभव गर्दछन् र सत्यकै रूपमा लिने गर्दछन् (बन्धु, २०६५ : ४८) । सामग्री सङ्कलनलाई पनि एक प्रकारको अनुसन्धानकै रूपमा लिइन्छ । कुनै क्षेत्रका लोक साहित्यको अध्ययन र सामग्री सङ्कलन गर्न लोक साहित्यिक सर्वेक्षण गरिन्छ । त्यसैले यसलाई सर्वेक्षण पनि भनिन्छ । विषय, आकार, मात्रा, तरिका/प्रक्रिया आदिका आधारमा सर्वेक्षणलाई पनि विभिन्न भागमा वर्गीकरण गर्न सकिन्छ (बन्धु, २०६५ : ४९) । यस प्रकार मात्राका आधारमा गरिने वर्गीकरण पनि एउटा प्रकारमा पर्दछ । यस आधारमा गरिने सर्वेक्षणलाई पनि प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष सर्वेक्षण गरी दुई वर्गमा बाँडिन्छ । आफै सम्बन्धित क्षेत्रमा गएर सर्वेक्षण गर्नुलाई प्रत्यक्ष र आफू नगई कुनै माध्यमद्वारा सर्वेक्षण गर्नुलाई अप्रत्यक्ष सर्वेक्षण भनिन्छ ।

सामग्री सङ्कलनका आधारहरूको वर्गीकरण

सामग्री सङ्कलनका प्रकारहरूमा सर्वेक्षण, नमुना छनोट, सोधनी र क्षेत्रकार्य पर्दछन् । सर्वेक्षणमा सतही अध्ययन मात्र गरिन्छ । नमुना छनौटमा अनुसन्धेय विषयसँग सम्बन्धित तथ्यहरूको नमुना लिई तथ्याङ्क निकालिन्छ भने सोधनी गहन तरिकाले तथ्याङ्क सङ्कलन गरिने एउटा तरिका हो । सोधनी

गर्दा **अन्तर्वार्ता**, **प्रश्नावली**, **मतावली**, **अनुसूची**, **चिह्नाङ्कन सूची** गरी विभिन्न सामग्री र विधिको उपयोगद्वारा गर्न सकिन्छ । यसपछि क्षेत्रकार्य तथ्य सङ्कलनको अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष हुन जान्छ । यस बारेमा पछि छुट्टै शीर्षकमा चर्चा गरिएको छ ।

सामग्री सङ्कलनको प्रक्रिया

लोक साहित्यको सामग्री सङ्कलन कार्य क्षेत्र कार्यबाट गरिन्छ भन्ने अगाडि नै चर्चा गरिसकिएको छ । सामग्री सङ्कलन प्रक्रिया अन्तर्गत यसका केही शर्त र सीमालाई पनि शोधार्थीले बुझ्नु पर्ने हुन्छ । कुनै पनि शोध गराउन स्वीकृति दिने संस्थाले स्वीकृति दिनु पूर्व शोधार्थीले विषय क्षेत्र चयन गरी केही प्रक्रिया पूरा गर्नु पर्ने हुन्छ । लोक साहित्यिक शोधकार्यका विषयमा शोध गर्दा सम्बन्धित शोध कार्यको स्वीकृति दिने संस्थाबाट लोक साहित्यको कुन विधामा र कुन भौगोलिक क्षेत्रमा अनुसन्धान गर्न लागेको हो खुलस्त गरी शोध प्रस्तावको स्वीकृति गराउनु पर्छ । यसपछि आवश्यक प्रशासनिक प्रक्रिया पूरा गरी अभिमुखीकरण गरेपछि मात्र सामग्री सङ्कलनतर्फ लाग्नु उपयुक्त हुन्छ । लोक साहित्य एउटा व्यापक क्षेत्र ओगटेको विधा हो । **लोकगीत**, **लोककथा**, **लोकगाथा**, **लोक नाटक**, **लोककाव्य**, **गाउँखाने कथा**, **उखान** र **टुक्का** यसका विधा अन्तर्गत पर्दछन् । यी विधा अनुसार सामग्री सङ्कलनको प्रक्रिया पनि फरक फरक हुन्छ । शोध कर्ताले अध्ययनको प्रकृति अनुसार सामग्री सङ्कलन प्रक्रियाको थालनी गर्नु पर्दछ (बन्धु,२०५८:९०) । सामग्री सङ्कलन कुन प्रकारको हो, कुन सिद्धान्त अवलम्बन गरी शोध कार्य गर्न लागिएको हो, कुन विधामा शोध गर्ने हो, कुन सामग्री सङ्कलन गर्ने हो, कुन उपकरणको प्रयोग गरी सामग्री सङ्कलन गर्ने हो आदि विषयमा शोधकर्ता स्पष्ट हुनु जरुरी छ । सामग्री सङ्कलन गर्दा विधा अनुसार **लोकगीत** भए त्यसको भाका, लय, छन्द, स्थायी, अन्तरा, थेगो, एकल गायन, समूह गायन र शैली समेत हेर्नु पर्दछ । **सिलोक वा लोककाव्य** भए छन्द, भाका, एकल गायन, प्रश्नोत्तर, श्रम र शैली तथा लोकगाथा भए भाका, लय, छन्द, नाम (प्रकार समेत) एकल गायन, समूह गायन, श्रम गायन, श्रम विहीन गायन, वाद्य/नृत्यवाद्य सहित गायन, शैली आदि हेर्नु पर्दछ । **लोकनृत्य** भए गीति नृत्य, गीति वाद्य नृत्य, एकल नृत्य, समूह नृत्य, पर्व सापेक्ष नृत्य, पर्व निरपेक्ष नृत्य, शैली आदि के हो हेर्नु पर्दछ । **लोक नाटक** भए गीत, भाका, लय, छन्द, दृश्य सहित वा दृश्य मुक्त, एकल वा समूहगत, परम्परागत वेषभूषा वा मुक्त वेषभूषा, सम्बन्धित नृत्यको शैली (ताण्डव, लास्य, मारुनी, लीला र अन्य) आदि के छ ख्याल गर्नु पर्दछ । **लोककथा** भए आनुष्ठानिक कथा (व्रतकथा), तान्त्रिक कथा, मनोरञ्जनात्मक कथा, शैक्षिक प्रयोजनगत कथा, शैली आदि हेर्नु पर्दछ । **उखान** भए भाषिक अभिव्यक्तिमा कसरी प्रस्तुत गरिएको छ त्यसको नमुना समेत लिने । **गाउँखाने** कथा भए आयोजित समूह को हो हेरी सामान्य प्रश्नोत्तर नमुना समेत लिने गर्नु पर्दछ । यसै गरी **टुक्का** छ भने भाषिक अभिव्यक्तिमा कसरी प्रस्तुत भएको छ भनी प्रस्तुतिको परिवेश र प्रस्तोताको मनोविज्ञान झल्कने गरी सकेसम्म चित्रण गर्नु उपयोगी हुन्छ र त्यस किसिमका कथाहरूको नमुना समेत लिनु पर्दछ ।

पूर्व सङ्कलित लोक साहित्यका सामग्रीका बारेमा केन्द्रित रही अनुसन्धान गर्ने हो भने पुस्तकालयबाट सम्बन्धित प्रकाशित सामग्रीलाई मूल आधार स्रोत बनाई सामग्री सङ्कलन गर्न सकिन्छ । यस्तो अध्ययनलाई पाठकेन्द्री अध्ययन विधि पनि भनिन्छ । सन् १९६० भन्दा पहिला पश्चिमी मुलुकमा यसै विधिबाट लोक सामग्रीको अध्ययन गर्ने गरेको पाइन्छ । यस प्रकारको लोक साहित्यिक अध्ययन गर्नेमा जर्मनीका **ग्रिम बन्धु**, फिनल्यान्डका **एन्टी आर्ने** रुसका **भ्लाद्मिर प्रोप**, अमेरिकाका **स्टिथ थम्प्सन** आदि मुख्य रहेका छन् । पछिल्ला चरणमा आएर **डेलहाइम्स**, **ग्राइम्स**, **सर्ल**, **लाउरी होन्को** आदिले क्षेत्रकार्यबाट सामग्री सङ्कलन गरी प्राप्त तथ्यका आधारमा लोक साहित्यका सामग्रीको अध्ययनमा बढी उपयोगी र विश्वसनीय हुने देखेर पाठकेन्द्री विधिलाई त्यागी क्षेत्र कार्य विधिलाई बढी महत्त्व दिएको पाइन्छ । यसै परम्परादेखि लोक साहित्यको अध्ययनमा क्षेत्र कार्यबाट सङ्कलित सामग्रीले बढी महत्त्व पाएको हो ।

लोक साहित्यका सामग्री सङ्कलनका लागि निम्न प्रक्रिया अपनाउनु उपयुक्त हुन्छ:

१ क्षेत्र भ्रमणको पूर्व तयारी
२ क्षेत्र भ्रमण र सामग्री सङ्कलन
३ सामग्री व्यवस्थापन

उपर्युक्त बुँदाहरूको चर्चा निम्नानुसार गरिन्छ :

क्षेत्र भ्रमणको पूर्व तयारी

क्षेत्र भ्रमण गर्नुपूर्व सम्बन्धित शोधकर्ताले त्यसको पूर्व तयारी गर्नु आवश्यक छ । यस अन्तर्गत सामग्री सङ्कलन गर्न क्षेत्र भ्रमणका लागि जाने ठाउँको निश्चित गर्नु शोधार्थीको पहिलो कर्तव्य हुन्छ । क्षेत्र कार्य सर्वेक्षणका लागि भौगोलिक स्थानका बारेमा पूर्व जानकारी लिनु विशेष उपयोगी हुन्छ । व्यावहारिक अनुसन्धानको एउटा रूप सर्वेक्षण पनि हो (बन्धु, २०६५:४९) । सर्वेक्षणका निम्ति सामग्रीको सङ्कलन गर्नु अघि उपयुक्त नमुना छनोटको आवश्यकता पर्दछ । यस्तो नमुना छनोट अन्तर्वार्ता, प्रश्नावली, मतावली, अनुसूची, चिह्नाङ्कन सूची भराउने आदि विभिन्न तरिकाले गर्न सकिन्छ । यसपछि सम्बन्धित क्षेत्र भ्रमणका लागि तयारी गर्नु पर्दछ । क्षेत्र भ्रमणको तयारी अन्तर्गत निम्न कुराहरूमा विशेष ध्यान दिनु पर्दछ:

क) कहाँ जाने हो, कति समय लाग्ने हो र के के काम गर्ने, भन्ने बारेमा निर्क्यौ गर्ने,

ख) के कस्ता सामग्रीहरू आवश्यक पर्दछन् जस्तै खान, बस्न, कपडा, साबुन, ब्रस, रकम, कलम, कापी, डायरी आदिको जोहो गर्ने,

ग कति दिन भुल्नु पर्ने हो त्यति दिनका लागि अन्य कामबाट फुर्सद मिलाउने,

घ क्षेत्रका लागि आवश्यक खर्चको व्यवस्था गर्ने,

ङ सङ्कलन सामग्री/उपकरण (टेपरेकर्डर, क्यमरा, भिडियो आदि) ठिक छन् छैनन् जाँच गर्ने,

च कुन कुन व्यक्तिलाई कहाँ र कसरी भेट्ने हो, त्यस्ता व्यक्तिको सूची बनाउने,

छ सामग्री सङ्कलन गर्दा आवश्यक पर्ने निम्न अनुसारको अन्तर्वार्ता वा प्रश्नावली फारम तयार गर्ने

ज. सहयोगी कसलाई लैजाने हो विचार गर्ने । प्राविधिक कामका लागि भरिसक्य प्रविधिको ज्ञान भएको व्यक्ति लाई लैजानु उपयुक्त हुन्छ ।

प्रश्नावलीको नमुना

१ सङ्कलकको नाम:

२ कार्यक्रम प्रस्तुत भएको स्थान: जिल्ला: गाविस/न पा: वडा नं: टोल:

३ प्रदर्शन स्थलको ऐतिहासिक महत्त्व (भएमा मात्र) :

४ कार्यक्रम प्रस्तुत गर्ने जाति (एकल वा मिश्रित):

५ कार्यक्रमको नाम:

६ प्रस्तुत गरिएको मिति र अवसर:

७ सम्पादक/प्रस्तुत कर्ताको परिचय:

क नाम: ख जात: ग पेसा: घ उमेर:

ङ प्रस्तुतिको भूमिका: प्रमुख/सहायक च प्रस्तुतिगत अनुभव

८ परिवेश र दृश्य:

क बाह्य (प्राकृतिक/भौगोलिक): .....

ख आन्तरिक वातावरण (धर्म, संस्कृति र मनोविज्ञान समेत

.....

९ प्रदर्शन विधि:

क शास्त्रीय अनुष्ठान ख लोक विधि विधान

ग मुक्त प्रदर्शन

१० यो परम्परा कहिलेदेखि चलेको हो ?.....

.....

११ यो कार्यक्रम किन आयोजना गरिएको हो ?

क मनोरञ्जन ख शिक्षा ग परम्पराको निर्वाह

१२ सहभागीहरूको परिचय

क सम्पादक/निर्देशकको नाम: उमेर: प्रस्तुतिको अनुभव वर्ष:

ख नर्तक/प्रस्तोताको नाम: उमेर: प्रस्तुतिको अनुभव वर्ष:

ग गायक/वाद्यवादकको नामः उमेरः प्रस्तुतिको अनुभव वर्षः

१३ नर्तक तथा प्रस्तोताको रूप सज्जाः

क पोसाकः ख शृङ्गारको नामः ग गहना पहिरनः

घ शैली ङ अन्य भएमा उल्लेख गर्ने

१४ कुन कुन बाजाहरूको प्रयोग भएको छ नाम समेत उल्लेख गर्नेः

क ख ग घ

१५ कार्यक्रमको प्रस्तुति के कस्तो रहेको छ ? सुरुदेखि अन्तिमसम्म सिलसिला मिलाएर लेख्नेः

.....

.....

१६ प्रस्तुतिको विधा के हो उल्लेख गर्नेः (गीत भएमा)

.....

क भाकाः ख लय/छन्दः ग स्थायी/अन्तरा/थेगोः

घ शैलीः ङ अन्य भए उल्लेख गर्नेः .....

१७ प्रस्तुतिको भाषाः क. नेपाली मानक भाषा

ख.अन्य.....

१८ नृत्यको प्रकारः

क) ताण्डव ख) लास्य ग) मारुनी घ) सोरठी घ) नृत्य

ङ) लीला च) अन्य.....

१९ प्रस्तुत गर्नुका कारण. .....

२० दर्शक/श्रोताको अभिरुचि र मनो वातावरण कस्तो छ खुलाउने .....

२१ अन्य भएमा उल्लेख गर्ने .....

.....

सामग्री सङ्कलनका लागि माथिका उल्लिखित सामग्रीहरू तयार गरेर मात्रै क्षेत्रमा कार्य गर्न जानु पर्छ ।

क्षेत्र भ्रमण र सामग्री सङ्कलन

लोक साहित्यका सामग्री सङ्कलनका लागि क्षेत्र भ्रमण अपरिहार्य रहेको कुरा अघिल्ला शीर्षकहरूमा चर्चा भइसकेको छ । लोक साहित्यका सामग्री प्राप्त गर्ने मुख्य ठाउँ (स्थल) 'लोक' हो । लोक भन्नाले लोक साहित्यका सामग्रीहरू पाइने रहने समाज भन्ने बुझिन्छ । लोक साहित्यको शोधका लागि क्षेत्र भ्रमण भन्नाले शोधार्थी आफै सामग्री सङ्कलनका लागि सम्बन्धित क्षेत्र (सम्बन्धित सामग्री पाइने स्थल) मा जाने कार्यलाई बुझिन्छ । सामग्री सङ्कलन भन्नाले सम्बन्धित क्षेत्रमा पाइने लोक सामग्रीको विभिन्न माध्यमद्वारा सङ्कलन गर्नु भन्ने हुन्छ । सम्बन्धित क्षेत्रमा शोधार्थी आफै जानु र सम्बन्धित सूचकबाट सामग्री लिनु नै क्षेत्र भ्रमण र सामगी सङ्कलन कार्य हो । यस कार्यबाट शोधार्थीलाई तथ्यपरक सामग्री सङ्कलन गर्न मद्दत मिल्दछ । यसका लागि पूर्व तयारीका क्रममा छनोट गरिएका सम्बन्धित सूचकहरूको सम्पर्कमा जानु शोधार्थीको पहिलो कार्य हुन आउँछ । यसपछि उनीहरूको सल्लाह र सुझाव अनुसार आफूले अध्ययन गर्ने सैद्धान्तिक आधारलाई विचार गरी सामग्री सङ्कलन गर्न थाल्नु पर्दछ ।

सामग्री सङ्कलन गर्दा आफूलाई चाहिने सामग्री (उपकरण) हरूको उचित प्रयोग गरी श्रव्य-दृश्य सामग्रीद्वारा खिच्ने वा लिने र सूचकबाट आफूले स्पष्ट बुझ्ने गरी सोधेर कापीमा सार्ने गर्नु पर्दछ । सामग्री सङ्कलन गर्ने विधाको आधारमा आफ्नो शोध्य शीर्षक बाहेकका तथ्याङ्क सङ्कलनमा समय खर्चने र जे पायो त्यही सामग्रीमा समय बर्बाद गर्नेतर्फ लाग्नु हुँदैन । कुनै समस्या आइपरेमा सञ्चार साधनद्वारा सम्भव भएसम्म अध्ययन क्षेत्रबाटै शोध निर्देशकसँग परामर्श लिन पनि सकिन्छ । आफूले सामग्री सङ्कलन गर्दा एउटा क्षेत्रलाई मुख्य केन्द्र र अरू कम्तीमा दुई ओटा क्षेत्रलाई सहायक केन्द्र वा उपकेन्द्र बनाई

सामग्री सङ्कलन गर्नु उपयुक्त हुन्छ । सामग्री सङ्कलनकै पूर्व तयारीका सिलसिलामा तयार पारिएका प्रश्नावली फारम पनि भर्नु र भराउनु अनिवार्य हुन जान्छ । यसका लागि अन्तर्वार्ता लिने, छलफल गर्ने आदि विधि अपनाउनु उपयुक्त हुन्छ । यसरी विभिन्न क्षेत्रबाट तयार पारिएका सामग्रीहरू ठिक छन् ठीक छैनन् भन्ने शङ्का निवारणका लागि सूचकहरूबाट तत्काल रुजु गराई राख्नु बेश हुन्छ । सामग्रीको प्रामाणिकताका लागि धेरै जसो सूचकहरूको सहमती मिल्ने तथ्य बनाई विश्वस्त बनाउनका लागि प्रतिनिधिका रूपमा जानिफकार मध्येका सूचकहरूलाई छलफलका लागि एक स्थानमा बोलाई कार्यक्रम आयोजना गर्नु बेश हुन्छ । यसरी क्षेत्र कार्यबाटै तथ्यको पुष्ट्याइँ गरी सामग्री सङ्कलन विश्वसनीय तरिकाले गर्नु उपयुक्त हुन्छ । कतिपय परिस्थितिमा सूचकले शोधार्थीलाई बिरानो मानेर सही सूचना नदिने पनि हुन सक्छ । यस किसिमको कठिनाइबाट बच्न शोधार्थीले आफू उनीहरूसँगै घुलमिल भई रैथाने सरह बन्ने प्रयास गर्नु पर्छ । आफै पनि समूहमा घुलमिल भई सम्पादन गरिने कार्यमा सामेल हुँदा सामग्री तथ्यपरक आउने र सम्पादकहरू पनि खुलेर आन्तरिक गोप्य सूचना पनि दिन सक्ने हुन्छन् । यसरी प्राप्त तथ्याङ्कलाई क्षेत्रमा नै व्यवस्थापन गर्ने, वर्गीकरण गर्ने, सिलसिला मिलाउने, टेप आदि उपकरण भएमा जतनसाथ राख्ने आदि होशियारी अपनाउनु पर्छ । यसरी प्राप्त सामग्रीलाई व्यवस्थित गरी शोध कार्य गर्नु व्यावहारिक र उपयोगी हुन्छ ।

सामग्री व्यवस्थापन

सामग्री व्यवस्थापन शब्दले उपलब्ध वस्तुलाई मिलाएर राख्ने कार्य भन्ने बुझाउँछ । लोकसाहित्यको क्षेत्रकार्यबाट प्राप्त सामग्रीलाई मिलाएर विभिन्न शीर्षक उपशीर्षक अनुसार राख्नु पर्छ । शोधमा आवश्यक सामग्रीलाई मिल्दा शीर्षक उपशीर्षकमा मात्र प्रयोग गर्नु पर्छ । यसका लागि शोध समस्यामा राखिएका जिज्ञासा अनुसार चाहिने तथ्यहरू अलग अलग व्यवस्था मिलाएर राख्नु पर्छ जसले गर्दा खोजेको सामग्री सजिलै प्राप्त हुन सकोस् । सामग्री सङ्गठनमा कालक्रमिक मिलाएर राख्नु उपयुक्त हुन्छ । सामग्री सङ्कलन गरिसकेपछि सम्पादन व्यवस्थापन सङ्गठन, संहिताकरण, वर्गीकरण र तालिकीकरण गर्न भुल्नु हुँदैन (बन्धु, २०६५ : ७५) । क्षेत्र कार्यबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई द्वैर्थक नहुने, तथा अस्पष्ट र संशय नहुने गरी मिलाएर व्यवस्थित गर्नु आवश्यक हुन्छ । यस किसिमको व्यवस्थापनले शोधकार्य सुरु गर्दा शोधार्थी आफैलाई मद्दत पुग्दछ । यसरी व्यवस्थित भए गरिएका सामग्री लिई शोध निर्देशकको सम्पर्कमा जानुपर्छ ।

निष्कर्ष

लोक साहित्यको सामग्रीको स्रोत स्थान 'लोक' भएकाले यसको सङ्कलनका प्रमुख विधि क्षेत्र कार्य नै हो । ती सामग्री सङ्कलन गर्ने विभिन्न प्रक्रियाहरू छन् । शोधार्थीले ती प्रक्रियामध्ये क्षेत्र कार्यलाई ध्यानमा राख्दै आफै सम्बद्ध क्षेत्रमा गई प्रश्नावलीहरू भरी भराई आवश्यक सूचना र तथ्य (सामग्री) सङ्कलन गर्नु पर्दछ । यसले शोध कार्यलाई विश्वसनीय, वैध, प्रामाणिक र वस्तुपरक बनाउन मद्दत गर्छ । यिनै तथ्यका आधारमा लोकसाहित्यको शोधका लागि क्षेत्र कार्य गर्नु अनिवार्य छ भन्ने स्पष्ट हुन आउँछ ।

सन्दर्भ सामग्री

त्रिपाठी, वासुदेव.२०६६. **साहित्य सिद्धान्तः शोध तथा सृजन विधि**. काठमाडौँः पाठ्य सामग्री पसल ।

बन्धु, चूडामणि.२०६५. **अनुसन्धान तथा प्रतिवेदन लेखन**. दोस्रो सं. काठमाडौँः रत्न पुस्तक भण्डार ।

.....२०५८. **नेपाली लोकसाहित्य**. काठमाडौँः एकता बुक्स.।

..... २०६१. सं. **अनुसन्धान विधिका केही पक्ष, काठमाडौँः** नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

शिवाकोटी, गोपाल र तिलक चौलागाईं. २०५१. **अनुसन्धान पद्धतिको परिचय**. दोस्रा सं. काठमाडौँः पाठ्य सामग्री पसल ।

* * *

नेपाली लोकबाजा : बिनायो र मुर्चुङ्गा

विक्रम मैनाली

१. परिचय

पाषाण युग, कृषियुग, औद्योगिक युग हुँदै वर्तमान समाजको विकास भएको विकासवादी विद्वान्हरूको मत छ । यही समाज विकासको क्रममा खुसी र उत्साहको स्थितिमा मानिसले स्वतः ताली बजाउँदै लयबद्धता कायम गर्न थाले । खास गरी आदिम सिकारी युगमा मानिसहरूले विभिन्न सङ्केत तथा सिकार खेल्ने वेलामा आइपर्ने विभिन्न आकस्मिक अवस्थाको जानकारी गराउन अनि मनको भावना प्रकट गर्न पात बजाउने गर्दथे । यही क्रमले नयाँ नयाँ निर्माण तथा प्रयोगको आवश्यकता भयो र विभिन्न भूभागमा बस्ने मानव जातिले आआफ्नो सिर्जनात्मक कलाको प्रयोग गरी अनेक बाजाहरूको निर्माण गरे । तिनले सुख दुःखमा ती बाजा बजाई विभिन्न सुर तालहरूको विकास गरे । तिनै बाजाका सुर र ताल परम्परागत रूपमा प्रचलित हुँदै गए र पछि लोकबाजा र लोकधुनको रूपमा विकास हुन पुगे । यसरी मानिसले आफ्नो भावनाको अभिव्यक्ति प्रकट गर्न गीत, बाजागाजा र नृत्यलाई माध्यम बनाउँदै आए । यसै क्रममा लोकसङ्गीतको विकास भयो । अन्य मुलुकहरूमा जस्तै हाम्रो देशका लोकबाजाले युग र संस्कृति अनुसार विविध प्रकार तथा आकारमा छुट्टै अस्तित्व कायम गरेको पाइन्छ । विशेष गरी भूबनोट, भेग तथा जातजातिहरूको आआफ्नो सीप, कला, रुचि अनुसार बाजागाजाहरू निर्माण र प्रयोग हुँदै आएको देखिन्छ । यिनै बाजाहरू लोकबाजाका रूपमा चिनिन्छन् । ती लोकबाजाहरू नै आधुनिक बाजाका मुख्य जग हुन् । हालका विकसित बाजाहरूको प्रारम्भिक रूप लोकबाजा नै हुन् ।

नेपाली सङ्गीतको विकासक्रममा लोकबाजाको अहम् भूमिका रहेको छ । लोकबाजाले लोकगीतलाई उचाइमा पुऱ्याउने काम गरेको देखिन्छ । उदाहरणको रूपमा सोरठी, टप्पा, झ्याउरे, ख्याली, च्याभ्रुङ, चन्डी, दमाइगीत आदि लोकबाजा प्रधान लोकगीतहरू हुन् । ती लोकगीतहरूको छुट्टै पहिचान छ । कुनै देशको सङ्गीत सुनेर त्यस देशलाई चिनिन्छ भने लोकबाजाले पनि आफ्नै पहिचान दिलाउँछ । बाजा वा वाद्ययन्त्रबाट गुन्जिने सङ्गीत सबैले समान रूपमा बुझ्दछन् । त्यसैले सङ्गीतलाई विश्वभाषा भनिएको हो ।

पहिला पहिला ठूलाठूला युद्धका वेलामा रणबाजा नगरा, शङ्ख बजाएर लडाइँ वा युद्धको उद्घोष गरिन्थ्यो । विभिन्न धार्मिक पर्वहरू, जात्रा, चाडपर्वहरूमा भिन्नभिन्न किसिमका लोकबाजाहरूको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । यसर्थ हाम्रा लोकबाजाहरूको आफ्नै मौलिकता तथा महत्त्व छ ।

लोकगीत र लोकबाजा एक अर्काका परिपूरक हुन् । गाउँघरमा बिनायो, मुर्चुङ्गा, मादल, सारङ्गी, ढोल, च्याभ्रुङ, झ्याम्टा, पञ्चेबाजाजस्ता नेपाली लोकबाजाहरूको आवाज जब गुन्जन्छ तब त्यस भेगको वातावरण सङ्गीतमय बन्दछ । हुन पनि लोकसङ्गीत नै सङ्गीतको मुहान हो । लोकसङ्गीत कुनै भूभागमा बस्ने मानिसहरूको सांस्कृतिक पहिचानको वाहक हो । यसमा मानिसहरूको आफ्नो जातीयता र ऐतिहासिकताका साथै सांस्कृतिक, भाषिक, रीतिस्थिति एवम् संस्कारजन्य प्रतिबिम्ब र स्थानीयताको भावना गाँसिएको हुन्छ । लोकसङ्गीतबाट कुनै निश्चित भूभागका मानिसहरूको जीवन पद्धति पनि बुझ्न सकिन्छ । लोकसङ्गीत लोकसम्पत्ति हो । यसले मानव सभ्यता जोगाई राख्दछ । यसर्थ यस आलेखमा प्राचीन तथा मौलिक नेपाली लोकबाजा बिनायो र मुर्चुङ्गाका बारेमा चर्चा गरिएको छ ।

२. बिनायो

बिनायो प्राचीन कालदेखि नै प्रयोगमा आएको लोकबाजा हो । यो बाँस प्रजातिमध्येको मालिङ्गोबाट निर्मित एक प्रकारको मुख बाजा हो । यसका एक फेदमा समाएर अर्को फेदमा बाँधिएको धागोलाई तान्दै यसलाई दुई ओठबीचमा राखी ओठ र जिब्राको चालले

विभिन्न धुनहरू सिर्जना गरिन्छन् । यसको ध्वनि सुमधुर र कर्णप्रिय हुन्छ । विशेष गरेर युवायुवतीहरूले फुर्केदार डोरीको सहायतामा दौरा र चोलीको तुनामा बाँधेर बिनायो झुन्ड्याउने चलन छ ।

बिनायोमा स्वरको उत्पत्ति

सङ्गीतमा स्वरको महत्त्वपूर्ण स्थान हुन्छ । स्वर दुई प्रकारका हुन्छन्: शुद्ध स्वर र विकृत स्वर । शुद्ध स्वर सात वटा हुन्छन् भने विकृत स्वर पाँच वटा हुन्छन् । बजान क्रियामा यी दुवै स्वरको प्रयोग हुन्छ । त्यसै गरी गायनमा पनि यी सबै स्वरको प्रयोग हुन्छ । फरक यति हो कि गायनमा कुनै साधनको प्रयोग नगरी पनि साधनाले मुखबाट स्वर निकालिन्छ भने बाजाले सङ्गीतमा प्रयोग हुने साधनबाट स्वर उत्पन्न गर्दछन् ।

शुद्ध स्वर

सा रे ग म प ध नि (सात वटा स्वर)

विकृत स्वर

रे ग म ध नि (पाँच वटा स्वर)

बिनायोको आकार ठुलो सानो जे भए पनि बजाउने तरिका एउटै हो । कुशल बिनायो वादकले मन्द्र सप्तक, मध्य सप्तक, तार (तीव्र) सप्तक यी सबै स्वर उत्पन्न गर्न सक्छ र बिनायो निर्माण गर्ने व्यक्ति पनि सङ्गीत सम्बन्धी ज्ञान भएको व्यक्ति भएमा उसले अत्यन्त सुमधुर तथा कर्णप्रिय सङ्गीत दिने बिनायो बनाउन सक्छ । यो बाजा विशेष गरी सुर र ताल दुवैमा प्रयोग गर्न सकिने बाजा सामग्रीमध्येको एक हो । यसको स्वर बिनायोको जिब्रीको आकार (लामो, छोटो, मोटो वा पातलो) तथा वादकको कौशलमा निर्भर हुन्छ । बिनायोको स्वरलिपि छुट्टै किसिमको हुने गर्दछ । यो नेपालको चर्चित लोकधुनमध्ये एक हो । हाक्पारे, पालम, ख्याली, झ्याउरे जस्ता चलनचल्तीका लोकभाकामा यो धुन प्रयोग गर्न सकिन्छ ।

बिनायोको निर्माण

निर्माणमा कलाको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ, चाहे त्यो ललितकला होस् या शिल्पकला । यी दुवै कलाको निपुणताका लागि सैद्धान्तिक र व्यावहारिक दुवै पक्षको आवश्यकता पर्दछ । बिनायो निर्माणको सवालमा पनि केही सैद्धान्तिक पक्षमा ख्याल गर्नुपर्ने हुन्छ । बिनायो निर्माण गर्दा शुद्ध स्वर निकाल्नका लागि प्रारम्भिक रूपमा सङ्गीतको ज्ञान भएमा उच्च कोटीको बिनायो बन्दछ । बिनायो निर्माणमा सर्वप्रथम मालिङ्गो प्राप्त गर्नुपर्छ । उच्च पहाडी भागमा करिब ३०००-३५०० मिटर उचाइमा यो मालिङ्गो प्राप्त हुने गर्दछ । छिप्पिएको मालिङ्गो भएमा राम्रो बिनायो बन्छ र राम्रो बज्दछ । मालिङ्गोको कप्टेरो काटेर ल्याएपछि त्यसलाई गिँडेर साना साना आकारको बनाई चुलोमाथि भारमा केही महिना सुकाउनु पर्छ । राम्रोसँग सुकेपछि बिनायो बनाउनका लागि आवश्यक औजारहरू सानो करौंती वा खुकुरी, सानो काठको अचानो, सानो चक्कु (नर्हनी) साथै धागो आदि तयार गर्नुपर्छ । मालिङ्गो चिरेर फप्ल्याटा पार्ने अनि औजारहरूका सहायतामा जिब्री खिपी एकपट्टिको भागमा धागो बाँध्नुपर्छ । त्यसले जिब्रीलाई झट्कार्न मदत गर्दछ । यसरी तयार गरेको बिनायो मध्य भागको जिब्रोमा भेडीको घिउ लगाएर आगोमा तताएमा बिनायोको रन्का राम्रो आउने गर्दछ । यसलाई सुरक्षित राख्नका लागि निगालो बाँसको खोल बनाएर राख्न सकिन्छ । यसो गरेमा विनायोको जिब्री भाँचिनबाट जोगाउन सकिन्छ । यसरी बिनायो निर्माण पूरा हुन्छ ।

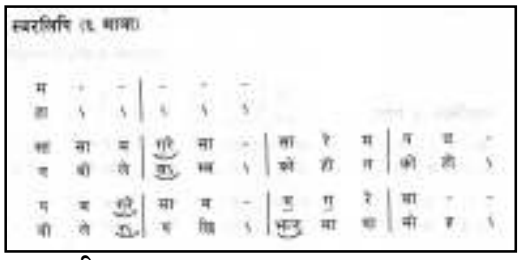
बिनायोको प्रयोग क्षेत्र

खास गरेर भौगोलिक हिसाबले मेची, कोसी, सगरमाथा, जनकपुर अञ्चल अन्तर्गत झापा, इलाम, पाँचथर, ताप्लेजुङ, सङ्खुवासभा, भोजपुर, खोटाङ, उदयपुर, ओखलढुङ्गा, सोलुखुम्बु, दोलखा, रामेछाप लगायत अन्य जिल्ला र ठाउँहरूमा बिनायोको प्रयोग व्यापक रूपमा हुने गर्दछ । विशेष गरी सुनुवार, जिरेल, राई, याक्खा, लिम्बूले यसको प्रयोग बढी गरेको पाइन्छ र उनीहरू बिनायो बनाउने कलामा पनि निपुण छन् । पछिल्लो समयमा यसको प्रयोग क्षेत्र विस्तार हुँदै गएको पाइन्छ । काठमाडौँ उपत्यकाका केही पसलहरू र विशेष गरी मेला पर्व (उभौली-उधौली) का बखत टुँडिखेल लगायत केही ठाउँहरूमा बिक्रीका लागि बिनायो राखिएको पाइन्छ । यसरी नै युवायुवतीहरूले आफ्नो मौलिक बाजाप्रति आफ्नो अभिरुचि प्रकट गर्दै मनोरञ्जन गरिरहेको पाइन्छ । खास गरी युवायुवतीहरूले बिनायोको धुनमार्फत आफ्ना मनको भावना प्रकट गर्दछन् । यसै सन्दर्भमा (डा.) नबलकिशोर राई भन्नुहुन्छ– "यो बिनायो आफ्नो मन पर्ने मायालुलाई उपहार दिने चलन छ ।" अर्का चर्चित लोकगायक एल.पी. जोशीले गाएको गीतको शब्दमा *रिटिङ-रिटिङ नबजाऊ बिनायो, बिनायोले मन मेरो छिनायो* गाएका थिए । यो गीतले बिनायो वादको प्रयोग र प्रचार व्यापक बनाएको देखिन्छ । हाक्पारे गीत, पालम गीत, च्याब्रुङ गीत लगायतका लोक गीतहरूमा बिनायोको प्रयोग भएको पाइन्छ । यसका केही

उदाहरणहरू यस अनुसार रहेका छन् :

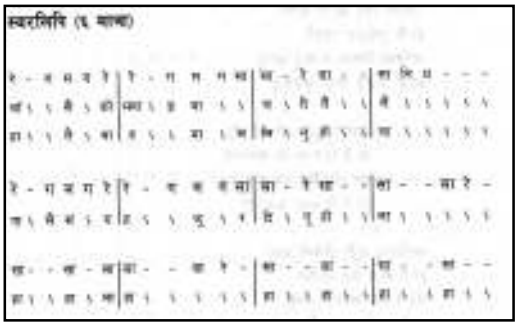
हाक्पारे

हा .....
नबोलेसम्म को हो न को हो
बोलेर पछि झन् मायामोह ।
नदेखेसम्म को हो न को हो
देखेर पछि लोभैमा लाग्ने
यो आँखा लोभी यो मनै पापी
आँखाले देख्यो भावीले लेख्यो
मही पारी घ्यूको तपाईं न ज्यूको
कोठेबारी साग छ ताप्केमा पाक्त
माया त लाग्छ लोभैमा लाग्छ
लछिमी गाईसाङ तैपनि तै साङ
कर पापीचाहिँ नलाग्ने रै छ
चिताको जस्तो नहुने रै छ
सङ्कलक : काजीमान कन्दङ्वा



पालम गीत

बाँसैको झ्याङमा नि चरी लै लै
नाची पो जाऊँ है बरी लै लै
पालैसँग हजुर दिनुहोला
हाऽहामा हाऽ हा हा हा
जँघार खोला तरिजाऊँ है
रामरसै ज्यूको गरिजाऊँ है
कुवाको पानी के खाने
जुग जाने माया के लाउने



नेपालमा प्रचलित बिनायोहरू

बिनायो प्रशिक्षणमा भाग लिँदै प्रशिक्षार्थी तथा वृद्ध महिला बिनायो बजाउँदै

बिनायो निर्माण गर्दै

३. मुर्चुङ्गा

मुर्चुङ्गा नेपालका लोकबाजामध्ये एक प्रचलित बाजा हो । यो बिनायोबाट विकसित भई स्थापित भएको पाइन्छ । यिनीहरूको आवाज मिल्दोजुल्दो हुन्छ । धातु पत्ता लागेपछि हाम्रा गाउँघरमा फलामका विभिन्न औजारका निर्माण र प्रयोग गर्ने कार्य थालनी भयो । त्यसक्रममा विश्वकर्माबाट मनोरञ्जन कार्यमा उपयोगी बाजा मुर्चुङ्गा बनाउने काम हुन थाल्यो । यसको आवाज सुमधुर, कर्णप्रिय [illegible] हरूका मानिसहरूलाई यसले [illegible] भयो । मुर्चुङ्गाको आफ्नै [illegible] आवाजले श्रोतालाई विशेष [illegible] कारणले यो बाजा लोकप्रिय

[illegible]को प्रयोग

[illegible] मानिसहरूले घाँस दाउरा [illegible]क रूपमा लागेको थकाइ [illegible] भावना एकआपसमा व्यक्त [illegible] गरेको पाइन्छ । यसरी नै [illegible] [illegible]हरूले पनि यसलाई साथमा लिई फुर्सदको समयमा बजाउने गरेको पाइन्छ ।

टेलिभिजन, रेडियो, एफ.एम. स्टेसन, चलचित्र रेकर्डिङ स्टुडियोहरूको स्थापना हुन थालेपछि लोकबाजाहरूको प्रयोग बढ्यो । यसै क्रममा मुर्चुङ्गा धुनले रेडियोमा मात्र नभई चलचित्रको सङ्गीतमा पनि प्रवेश पायो । उदाहरणको रूपमा 'गैरी खेतको' (**प्रेमपिण्ड**), 'गाई त बाँध्यो ढुङ्ग्रोमा मोही छैन' (**बलिदान**) लगायत चलचित्रका गीत र विभिन्न लोकधुनमा आधारित क्यासेट तथा सी.डी.मा मुर्चुङ्गाको सुमधुर धुनले स्थान पायो ।

मुर्चुङ्गाको अन्तर्राष्ट्रिय क्षेत्रमा पनि प्रयोग भएको पाइन्छ । नेपालमा आउने पर्यटकहरूले रुचिका साथ मुर्चुङ्गा खरिद गरेर लाने गर्दछन् । सानो आकारको तर अत्यन्त मनमोहक आवाज दिने यो बाजा कोसेलीका रूपमा दिने गरिन्छ । नेपालका विभिन्न भाका तथा स्वरलिपिमा यो बाजालाई प्रयोग गर्न सकिन्छ । भ्र्याउरे, ख्याली, चन्डी, च्याभ्रुङ, हाक्पारे आदिमा यसको धुनलाई समावेश गरी नेपाली मौलिक संस्कृतिको पहिचान दिनुको साथै मुर्चुङ्गाको आफ्नै एकल लोकधुन पनि निर्माण गर्न सकिन्छ ।

नेपालमा मुर्चुङ्गा वादक तथा प्रशिक्षक

मुर्चुङ्गा वादकहरूको परिचयात्मक विवरण तयार गर्ने कार्य एकदमै कठिन कार्य हो । मुर्चुङ्गा विशेष गरी ग्रामीण भेग र दुर्गम पहाडी इलाकामा प्रयोग हुने भएकोले वादकहरूको सूची तयार गर्न अति कठिन भएको हो । हालसम्म पत्ता लागेका मुर्चुङ्गा वादकहरूमध्ये प्रशिक्षक नारदमणि हार्तम्छाली (भोजपुर), उमेशचन्द्र प्रधान (हाल अमेरिका), किरण कार्की (रामेछाप), सुशील गौतम (पोखरा), ध्रुव खड्का (काठमाडौँ), श्याम नेपाली (काठमाडौँ), विक्रम मैनाली (सर्लाही), इनोक रसैली (ललितपुर), मङ्गल गन्धर्व (लमजुङ), बर्दा गन्धर्व (भोजपुर) आदि उल्लेखनीय छन् ।

मुर्चुङ्गा निर्माण

मुर्चुङ्गा बाजाको निर्माण गर्न फलाम र पित्तल धातुको प्रयोग गरिन्छ । विशेष गरी यस धातुलाई गलाउनको लागि आरनको प्रयोग गरिन्छ । आगोको कडा रापमा फलामलाई गलाई विभिन्न आकारमा ढालिन्छ । मुर्चुङ्गा बनाउन फलाम पिट्ने घन, सनेसो, रेती, करौँती जस्ता औजार चाहिन्छन् । केही ठाउँमा काँचको बीच भागमा फलामको जिब्री जडान गरेर बाहिरी भागचाहिँ विशेष प्रकारको काँच प्रयोग गर्दै निर्माण गर्ने गरेको पनि पाइन्छ । यसको आकार ठाउँ अनुसार फरक पाइन्छ । यसको बनावटका मुख्य गरी बज्ने भाग जिब्रीको बनावट र निर्माणकर्ताको दक्षताले यसको आवाज कस्तो उत्पन्न हुने भन्ने कुरा निर्भर पर्दछ । नेपालका खास गरेर ग्रामीण भेगका मुर्चुङ्गा निर्माणकर्मीहरूलाई सङ्गीतको आधारभूत ज्ञान दिन सकियो भने नेपालमा बनेको मुर्चुङ्गा अन्तर्राष्ट्रिय क्षेत्रमा चर्चित हुनुको

साथै व्यापारिक दृष्टिले पनि उत्तम हुन्छ ।

मुर्चुङ्गाको स्वर उत्पत्ति तथा वादनशैली

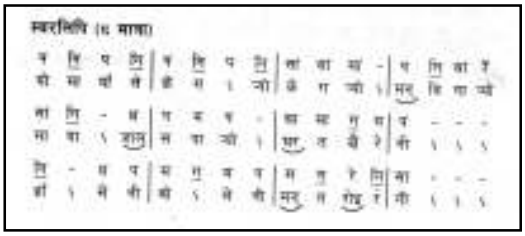
मुर्चुङ्गाको स्वर उत्पत्ति बिनायोको जस्तै हो ।

मुर्चुङ्गाको वादन शैलीका सन्दर्भमा विचार गर्दा यस बाजाका खास गरी दुई भाग हुन्छन् : हातले समाउने भाग र बजाउने (जिब्री) भाग । मुर्चुङ्गालाई ओठ र दाँतको बीच भागमा मिलाएर राखी जिब्रीको भागमा ताल र सुर मिलाउँदै आफूले चाहेको भाका वा धुनको स्वर उत्पन्न गर्दै जानुपर्छ । आवश्यकता अनुसार विभिन्न धुनमा मुर्चुङ्गा बजाउन सकिन्छ । प्रयोगकर्ता निपुण भएमा यस बाजाबाट लोक, आधुनिक, शास्त्रीय लगायत सबैजसो सङ्गीत दिन सकिन्छ । यदि यस बाजाको प्रशिक्षणको कार्यक्रम सञ्चालनको अभियान चलाउन सकेमा मुर्चुङ्गालाई वाद्यवादनको क्षेत्रमा अग्रणी स्थानमा पुऱ्याउन सकिन्छ । भ्याउरे गीत, चन्डी गीतलगायतका लोकगीतहरूमा मुर्चुङ्गाको प्रयोग हुने गर्दछ ।

भ्याउरे 'घर त खैरेनी' भाका

घर त खैरेनी
हाँसे नि बोले नि मन त रोइरनी
सानुमाया विचार गर, जीवनलाई अलपत्र नपार
घर त खैरेनी .....
मेरो माया कोभन्दा कम्ती छ
हातमा घडी सुनैको औँठी छ
घर त खैरेनी .....
यो मायाले के गऱ्यो के गऱ्यो
मन बिगाऱ्यो मायाजाल सपाऱ्यो
घर त खैरेनी .....
यो मायाको मुहानी बोली
आजभन्दा सम्झूँला झन् भोलि
घर त खैरेनी .....
सिगरेट खानु माचिस आरे
मेरो माया नखानु तलतले
घर त खैरेनी .....
टाढाको माया नगर्नु रैछ
मेरो माया नजरले झलझले
घर त खैरेनी .....
यो माया काँ पुग्यो रुँदै
दाइँ हालेको परालझैँ हुँदै
घर त खैरेनी .....

-सङ्कलक : धर्मराज थापा



चण्डी गीत

तीनतले घरको जोरबाहाँ
जिउ मात्र यहाँ मन कहाँ
ऐया बरी लै लै, कुर्र हा हा ॥
रातोलाई भाले छिरबिरे
उज्यालो भयो मिरमिरे
ऐया बरी लै लै, कुर्र हा हा ॥
हलेसी थानको महादेउ
दिनभरि खोजेँ कहाँ छ्यौ
ऐया बरी लै लै, कुर्र हा हा ॥
सारङ्गीजस्तो पेट हुँदा
सान्तानीसँग भेट हुँदा
ऐया बरी लै लै, कुर्र हा हा ॥
भातै र खानु दाल छैन
पिर्तीलाई जातको ख्याल छैन
ऐया बरी लै लै, कुर्र हा हा ॥
हिमालैचुली हिउँ झुसी
कहिले पो हुन्थ्यो दिल खुसी
ऐया बरी लै लै, कुर्र हा हा ॥

-सङ्कलक : काजीमान कन्दङ्बा

च्याभ्रुङ गीत

मादलै बज्यो घिन्ताङमा घिन्ताङ
हा है ढोल बज्यो घुम्घुम्ती
धनकुटै हिले दिल चित्त मिले
हा है नाचिजाम रुमरुम्ती
पानै र खानु ज्यान कुटुकुटु
हा है सुपारी फोरेर
आज कि भोलि जिन्दगानी हाम्रो
हा है के लानु मरेर

तिरीमा तिरी मुरली बज्यो
हा है मुर्चुङ्गा रङचडै
भोलिको दिनमा न मर्छु बाच्छु
हा है आउन जाऊँ सँगसँगै

हिमालै चुली त्यो पारिपट्टि
हा है फूल फुल्यो करमको
घर पनि छैन थर पनि छैन
हा है मै हजुर अधमको

काटीलाई कुटी कौवैको मासु
हा है खान मन लाग्दैन
घरै र मेरो अवस्था यस्तो
हा है जान मन लाग्दैन

-सङ्कलक : तुलसी दिवस

भियतनाममा प्रचलित मुर्चुङ्गा (माथि) र तल नेपालमा प्रचलित मुर्चुङ्गा

४. निष्कर्ष

समाज विकासको प्रारम्भिक चरणमा लोकसङ्गीत स्वयम् मानवीय क्रिया-प्रतिक्रियाको साधन रहेको थियो । सामाजिक विकास र परिवर्तनको कारणले लोकसङ्गीतले गाउँघर र पहाड कन्दराबाट सहर, बजारमा प्रवेश पायो रेडियो, टी.भी., सी.डी., क्यासेट आदि माध्यम भएर यो विस्तारित भयो । प्रविधिको विकास र सामाजिक परिवर्तनको प्रभाव सबै कलामा परेको छ । यस्तै सरकारी रेकर्डिङ स्टुडियोहरूका साथसाथै निजी रेकर्डिङ स्टुडियोहरूको स्थापना पनि बढ्दै छ । यी स्टुडियोहरूले लोकसङ्गीतलाई व्यावसायिक बनाउँदै लगेका छन् । परिवर्तित समयको मागसँगै लोकसङ्गीतको लोकप्रियता बढ्दो छ । नेपाली लोकसङ्गीतको विशिष्टतालाई जोगाउन विदेशबाट आयातित साधनको प्रयोग कम गर्न अनि आफ्ना लोकबाजाहरूको प्रयोगमा जोड दिन जरुरी छ । लोकसङ्गीत सम्पूर्ण मानव जातिको साझा सम्पत्ति हो र मनका भावना व्यक्त गर्ने साधन हो । लोकसङ्गीतको आफ्नै विशेष प्रकारको गुण एवम् प्रभाव छ । बिनायो र मुर्चुङ्गा लोकबाजा नेपाली समाजका अमूल्य निधि हुन् । अतः यस नेपाली लोकबाजाको संरक्षण संवर्द्धन गर्ने दायित्व नेपाल सरकार, सम्बन्धित निकाय तथा प्रत्येक नागरिकको हो ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), **हाम्रा लोकगाथा**, काठमाडौँ : एकता प्रकाशन ।

तिवारी (लोहनी), शोभा (२०६०), **लोकसङ्गीत तार्पण**, ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

तुम्याहाङ, अमर र भीमा खजुम (२०६९), **लिम्बू लोकबाजा तथा लोकभाकाहरू**, काठमाडौँ : लोकसंस्कृति, नेपाल म्युजिक सेन्टर ।

रावल, बेनिजङ्गम (२०६३), **सन्दर्भ लोकगीतका**, काठमाडौँ : भृकुटी एकेडेमिक प्रकाशन ।

हार्तम्छाली, नारद (२०५६), **कलाङ**, काठमाडौँ ।

सन्दर्भ व्यक्तिहरू

नादरमणि हार्तम्छाली, किरण कार्की र ध्रुव उप्रेती ।

***

पौरखी भीमनरसिंह र कान्छा बाँडाका कृत्यहरूबारे खोज र अध्ययन

छत्रनरसिंह शाक्यवंश

विषय प्रवेश

कैयौँ नेपालीहरू विगतमा मुगलान पसेर पनि आफ्नो वर्कत, पौरख, सीप, वुद्धि र ज्ञानले त्यस ठाउँको आवाद र विकासमा अद्वितीय भूमिका निर्वाह गरी योगदान दिएका छन् । सिक्किममा पनि त्यस्ता नेपालीहरूले आफ्नो रगत र पसिना बगाएर अगम्य पहाड र बाँझो पातललाई ऊर्वरा बनाई सुगम पारेका छन् । प्रवासमा बसेर पनि विगतमा सिक्किमका नेपालीहरूले जात-भात, विहे-जारी, नाता-साइनो, कर्मकाण्ड, इत्यादिमा नेपालकै ऐन-कानुन र रीति-थितिको अनुसरण गरी निर्णय गर्ने चलन अवलम्बन गरेका थिए । आज ती नेपालीहरूका कृत्यहरू र उत्सर्गहरू विस्मृतिका कालो बादल भित्र हराउन लागिरहेका छन् । खोतलेर उजागर गर्न जाँगर चलाउने व्यक्तिहरूको खोजीमा ती कृत्यहरूले पुकारा गरिरहेका छन् ।

यस अध्ययनमा नेपालबाट प्रवासमा पस्ने दौरानमा भीमनरसिंहले कालिम्पोङमा बसोबास गर्दा नेपालकै ढाँचामा हिटी (बाघ धारा) बनाएको (हेर्नोस् फोटो नं. २), त्यसपछि वि.सं. १९५२ इस्वी सन् १८९५ मा सिक्किम गएर नाथाङमा घाँसको ठेक्का र रक्सी गद्दी चलाएको, सिक्किमको रङ्गेलीमा वि.सं. १९५३ इस्वी सन् १८९६ मा पक्की घर बनाएको (हेर्नोस् फोटो नं. ३), वि.सं. १९५७ इस्वी सन् १९०० मा नेपालकै दस्तुर अनुसार रङ्गेलीमा बजार बसाई पसल थापेको, नेपालबाट ल्याएर ढलवटे माना-पाथीको प्रचलन प्रारम्भ गरेको (हेर्नोस् फोटो नं. ५), कान्छा बाँडाले धातुका मूर्तिहरू र गजुर नेपालबाट ल्याई वि.सं. १९७४ इस्वी सन् १९१७ मा पक्की शिवालय मन्दिर बनाएको (हेर्नोस् फोटो नं. ७) , रङ्गेलीमा आइतबारे हाट लगाउने थालनी गरेको, आदिको खोज-अनुसन्धान गरी ती गतिविधि र कृत्यहरूका पुष्ट्याइँका लागि १८ वटा फोटोहरूको सङ्कलन गरेर तथा वि.सं. १९७४ इस्वी सन् १९१७ मा रङ्गेलीको शिवालय मन्दिरमा भीमनरसिंहले चढाएको साँढे छ सेरको ठूलो घण्टीमा लेखेर कुँदिराखेको अभिलेख (हेर्नोस् पृष्ठ नं. १४) समेत जस्ताको तस्तै दिइएका छन् । यिनीहरूका अतिरिक्त "सुपरिटेन्डेन्ट ओब रोड, सिक्किम"-ले त ११ दिसम्बर १९०० मा "...भीमनरसिंहलाई रङ्गेलीमा एउटा दुकान बनाउनुको लागि जगह दिनु ..." भनी मन्डल टेन्टेन्डुक भुटियालाई लेखेको पत्र र ता:२४ डिसम्बर १८९९ मा जोन क्लड ह्वाइटले भीमनरसिंह र वुद्धिनरसिंहलाई नाटोङ्गमा बजार खोल्ने अनुमति दिएको अङ्ग्रेजी र हिन्दीमा समेत लेखेको पत्रहरू पनि जस्ताका तस्तै फोटोकपी गरी यसमा राखिएको छ ।

वर्तमानमा फोटोहरूका ठाउँहरूका धरातलीय स्वरूपहरू बदलिसकेका छन् । फोटोहरूका घर र मन्दिर पनि छैनन् । यसमा भएका फोटोहरूका मानिसहरू कोही पनि जीवित छैनन् । यस अनुसन्धान अध्ययनले शताब्दी अघिका ती व्यक्तिहरूले गरेका अविस्मरणीय पौरखहरूलाई जीवन्त राख्ने र अन्य नेपालबाट गएका पौरखी प्रवासी नेपालीहरूका कृत्यहरूलाई पनि खोज-अनुसन्धान गरी प्रकाशमा ल्याउनेहरूलाई समेत हौस्याउनेछ भन्ने आशा लिएको छ ।

परिचय -१

यस अध्ययनको लागि सम्दर्भ सामग्रीहरू सङ्कलन गर्ने कार्य वि.सं. २०२० ई. सन् १९६२ देखि अध्ययनकर्ता सिक्किममा रहँदादेखि नै सुरु गरिएको थियो । त्यसबेलाका फोटाहरू त्यस समयमा नै जीर्ण र टुका टुका भइसकेका थिए । बडो जतनसित टुकाहरूलाई सङ्गालेर केहीलाई स्टुडियोमा लगेर

बनाउन लगाई र केहीको फोटोकपी गराएर सङ्कलन गरियो । घण्टीको अभिलेख मन्दिरमा घण्टी छँदा नै सारिराखिएको थियो । यिनीहरूका अतिरिक्त कति कुराहरू भीमनरसिंहले लेखेका कागजका टुक्राहरू र कान्छा बाँडाले लेखेका कागजका टुक्राहरूबाट जानकारी लिएर यहाँ दिइएको छ । भीमनरसिंहलाई १२ वर्षको उमेरमा दाइहरूले अंश दिई छुट्याएको, मकवानपुरमा चियाखेती गरेको, कान्छा बाँडाले छोरा, नाति-नातिनाका चिन्हाहरू लेखी चिन्हा अनुसार तिनीहरूका भविष्यका बारेमा लेखेका लेखौटहरूबाट जानकारी लिई यस अध्ययनमा प्रस्तुत गरिएको छ । ती कागजका टुक्राहरू पनि जीर्ण भई बचाइराख्न योग्य नै रहेनन् ।

यस अध्ययनमा दिइएका ठाउँहरूका नाउँहरू पनि त्यति बेलाका त्यहाँका बासिन्दाहरूले भन्ने गरे अनुसारका नाउँहरू लेखिएका छन् । वर्तमानका रङ्गेलीलाई 'रोंली', कालिम्पोङलाई 'कालेबों', अलगडालाई 'ओलगोडा', पेदोङलाई 'पेदो', रेसीलाई 'रिसी', रिनाकलाई 'चौंथापा', दलपचनलाई 'दलच्चे', लिङतामलाई 'लेङतों', क्युखोलालाई 'क्योंछुखो', पदामचीनलाई 'फदांचें', नाथाङलाई 'नाथों' भन्ने चलन थियो । यसै अनुसन्धानले त्यसबेलाको वस्तुस्थिति झल्काउने प्रयत्न गरेको छ ।

परिचय -२

भीमनरसिंह

भीमनरसिंह बाँडा नेपालबाट प्रवासमा गई धेरै दुःख र सङ्घर्ष गरेर नेपाली अस्तित्वलाई जीवित राख्दै आफ्नो मेहनत र बाहुबलले रङ्गेली खोलाको जङ्गललाई मङ्गल पार्दै एक्लैले पक्की घर ठ्याई पसल थापी बसोबास गरेर बजार बसाएका एक पौरखी व्यक्ति थिए । तिनको जन्म वि.सं. १९०२ ई. सन् १८४५ मा नेपालको पाटन सहरमा भएको थियो । तिनका दुई जना दाइहरूले तिनलाई १२ वर्षको कलिलो उमेरमा अंश दिई छुट्याईदिएका थिए ।[१] पढ्ने-लेख्ने र सीप-इलम सिक्ने बाल्यकालमा आफ्नो पेट पाल्नको लागि धेरै समस्याहरूसँग जुझ्दै तिनी युवावस्थामा मकवानपुर पुगे । त्यहाँ जमिन किनी तिनले चिया बगान सुरु गरे ।[२] त्यस बेला काठमाडौँ उपत्यकामा चिया पिउने चलन थिएन । त्यसैले तिनको बगानको चिया खपत हुन सकेन । चिया खेतीबाट नोक्सान भए पछि तिनलाई ऋण लाग्यो र ऋण तिर्नको लागि कमाइको स्रोतको खोजिमा तिनी वि.सं. १९४७ ई.सन् १८९० मा मुगलान पसे । दार्जिलिङ र कालिम्पोङ हुँदै सिक्किम पुगेर तिनी त्यही बसोबास गरेर धन कमाएर ऋणबाट मुक्त भए ।[३] बुढेसकालको बाँकी जीवन तिनले नेपाल फर्की पाटनको आफ्नै घरमा बिताए । तिनको स्वर्गबास वि.सं. १९८२ ई.सन् १९२५ मा ८० वर्षको उमेरमा भयो ।

परिचय -३

कान्छाबाँडा

भीमनरसिंहका कान्छा छोरा अमृतनरसिंह पिताको सङ्घर्षशील जीवनको सह-यात्री बन्दै पितासँगै सिक्किम पुगे । त्यहाँ उनी 'कान्छा बाँडा' नाउँबाट लोकप्रिय भए । कान्छा बाँडाको जन्म वि.सं. १९३८ ई.सन् १८८१ मा नेपालको पाटन शहरको स्वगृहमा भएको थियो । सानो छँदा केटाकेटीसँग खेल्दा सधैँ उनी राजा बनी खेल्ने भएकाले उनलाई सबैले नेपाल भाषामा जुजु भन्थे ।[४] नेपाल भाषामा राजालाई जुजु भनिन्छ । बुढो भइसकेर पनि नेपालमा उनलाई सबैले जुजु नै भन्थे । उनी आफु आजीवन बालब्रम्हचारी रहेर जीवन बिताए पनि दाइहरूका सन्तानलाई अति माया गर्थे र शिक्षा -दीक्षा दिन्थे । तिनी ज्योतिष विद्याका विद्वान थिए । आफ्ना पिताले बजार बसाएको रङ्गेलीमा उनले आइतबारे हाट लगाउने कार्य सुरु गरेका थिए ।[५] उनका पिताले बनाएको कच्ची मन्दिरको टहरामा उनले वि.सं. १९७४ ई.सन् १९१७ मा पक्की मन्दिर बनाएर[६] गणेश र बुद्धका मुर्तिहरू र ढुङ्गाको ठुलो शिवलिङ्ग स्थापना गरे । शिवालयको पूर्वपट्टि उनले नाथेश्वर देवताको सानो मन्दिर पनि बनाए ।[७] मन्दिर परिसर भित्र उनले पुजारी बस्ने पक्की घर बनाई पुजारी ब्रम्हाण राखी शिवालय मन्दिरमा नित्य-पूजाको समेत व्यवस्था गरे ।[८] उनी वि.सं. २००१ ई. सन् १९४४ लक्ष्मी पूजाको अघिल्लो दिन स्वर्गवास भए ।

बजार बनिन अघि रङ्गेलीको अवस्था

सिक्किमको अहिलेको रङ्गेली बजार डेढ शताब्दी अघि रोंली छुखा (रङ्गेली खोला) को बगरको घनघोर पातल हिंस्रक पशुहरूको बासस्थान थियो । कालेबों (कालिम्पोङ) बाट तिब्बतको ल्हासासम्म तन्केको घोरेटो बाटो यही रोंली छुखाको बगर माझबाट भएर गएको

१. भीमनरसिंहले टिपोट गरिराखेको कागजबाट
२. ऐ.बाट
३. घण्टीको अभिलेखबाट पृष्ठ १८
४ भीमनरसिंहले टिपोट गरेको कागजमा 'जुजु' भनी लेखेकोबाट
५ कान्छा बाँडाले टिपोट गरेको कागजबाट
६ घण्टीमा भएको अभिलेख पृष्ठ १८
७ कान्छा बाँडाले टिपोट गरेको कागजबाट
८ ऐ

थियो । ल्हासामा सुन टिप्न जानेहरू ज्यान हत्केलामा राखेर जङ्गली हिंसक पशुहरूबाट जोगिँदै र हिउँदमा हिउँमा कुल्चँदै यही घोरेटो टेक्दै हिँड्न पर्थे । यात्रा अति जोखिमपूर्ण र कष्टपूर्ण हुन्थ्यो । कैँयौँ बटोहीहरू हिउँमा हिँड्दा-हिँड्दै कठ्याङ्ग्रिएर सालीक झैँ ठिङ्ग उभिएको-उभिएकै भएर प्राण त्यागदथे । कैँयौङ्का हात र खुट्टाका औँलाहरू हिउँले खाएर डुँढे हुन्थे । कसैलाई हिँड्दा हिँड्दै कैँडा लागेर ५/७ दिनसम्म एकै थलोमा दिन बिताउँदथे । कैँयौँ बटोहीका आँखा पाकेर राता भई घिउ दले जस्तो चिप्रै-चिप्रा हुन्थे । यो बाटो हिँड्ने पथिकहरू फेरि फर्केर आई आफ्ना जहान-परिवारसित भेट गर्न पाइने हो कि होइन भन्ने शङ्का लिएर मन खिन्न बनाई ईश्वरलाई पुकारा गर्दै हिड्थे ।

फोटो १: रङ्गेली खोला

भीमनरसिंह बाँडा (शाक्य) मकवानपुरमा चिया-बगान बनाउने प्रयत्न असफल भए पछि[९] ऋण लागेर अभावग्रस्त भई सुर्ता र पिढाले रन्थनिएर आफ्ना जहान र छोरा नातिलाई नेपालमै छोडेर । वि.सं. १९४७ इस्वी सन् १८९० मा एक्लै मुगलान पसेका थिए ।[१०] धन कमाएर स्वदेश फर्की ऋण तिरेर आफ्नो बुढेसकालको जीवन जहान छोरा नातिका साथमा सुःखले बिताउने मनसाय लिएर तिनी दार्जिलिङ पुगेका थिए ।[११] केही समय तिनले त्यही बिताए । तर मन माफिकको कामकाज र व्यवसाय समात्न असमर्थ भई कमाई गर्न नसके पछि बाँडा त्यहाँबाट कालेबों लागे । कालेबों बस्दा भोटाङका धनाढय तथा शासकहरू सन्दछों र पन्दछोंसित भीमनरसिंहको चिनापर्ची भयो ।[१२] उहाँहरूको काम गरी केही पैसा कमाए पछि तिनले नेपालका आफ्ना साहु जीवराज हलावाईलाई कालेबोंबाटै डाक (हुलाक) बाट इन्स्योर गरी अलि-अलि गर्दै ऋण तिर्दै गए ।[१३] यसरी ऋण तिरे पछि सन्दछों र पन्दछोङ्को मद्दतबाट कालेबों बजारमा तिनले काठको आफ्नो एउटा पक्की घर ठ्याए ।[१४] ऋण तिरेर केही जोहो गरेपछि भीमनरसिंहमा केही आत्म-विश्वास जागे ।

कालेंबोंमा बाघ-धाराको निर्माण

धार्मिक चित्त भएका भीमनरसिंह बाँडाले डाँडामाथि बसेको कालेबों बजारमा पानीको अभाव भएको देखेपछि त्यहाँ जमिन भित्रबाट कुलो बनाई नेपालमा बनाइने हिटीको पाराले ढुङ्गे धारा बनाए । यो ढुङ्गेधाराको अगाडीपट्टिको टुप्पोमा पित्तलको बाघको टाउकोको आकार कुँदेर मुखबाट पानी झर्ने बनाइएको हुँदा त्यो धाराको नाउँ 'बाघ-धारा' राखियो । धारो तयार भएपछि भीमनरसिंह बाँडाले त्यही बाघ-धाराको छेउमा उभिएर एउटा फोटो पनि खिंचाए । त्यो बाघ-धारा अद्यापि छँदैछ । समयान्तरमा त्यो बाघ-धारा बिग्रिन लागेपछि कालिम्पोङकै एक जना माडवारीले जिर्णोधार गरी भीमनरसिंह बाँडाको नाम हटाएर आफ्नो नाम राखे । त्यो बाघ-धाराबाट झरेको पानी अहिले पनि कालिम्पोङवासीले पिइरहेकै छन् ।

फोटो २: बाघधारा छेउमा भीमनरसिंहले खिचाएको फोटो

९. भीमनरसिंहले लेखेको कागजको टुक्राबाट
१०. मन्दिरमा राखिएको घण्टीको अभिलेख पृष्ठ २३
११. भीमनरसिंहले लेखेको कागजको टुक्राबाट
१२. ऐ बाट
१३. ऐ बाट
१४. ऐ बाट

कालेंबोंमा बसोबास गरेपछि भीमनरसिंहको धेरै मानिसहरूसँग हिमचिम बढ्यो । तिनले सन्दछों, पन्दछोड्का धेरै कामहरू पनि गरे । त्यहाँ रहँदा-बस्दा तिनको भेट भारतको अङ्ग्रेज सरकारको सिक्किमको लागि राजनीतिक अधिकारी (Political Officer) जोन क्लड ह्वाइट (John Clud White) सँग भयो ।[१५]

न्याथोंमा व्यापार र घाँसको ठेक्का

त्यस समयमा भारतमा अङ्ग्रेजको शासन थियो । सिक्किमको गान्तोकमा भारतको अङ्ग्रेज सरकारका राजनीतिक अधिकारी (Political Officer in Gangtok Sikkim) जोन क्लड ह्वाइट (John Clud White) बस्दथे । तिनलाई ह्वाइट-साहेब भनिन्थ्यो ।

भीमनरसिंहको अदम्य साहस, लगनशीलता र पौरख देखेर ह्वाइट साहेबले तिनलाई न्याथों (कहीं न्याथुङ लेखिएको छ) (नाथाङ) र झीमा अचेल फारी भनिन्छ)- मा गई व्यापार गर्न जानको लागि भने ।[१६] त्यस बेला सिक्किममा महाराजा थुटुब नाम्ग्यालको शासनकाल थियो ।[१७] महाराज छुम्वीथाङ (छुम्वी) मा बस्दथे । छुम्वीथाङ पनि त्यस समयमा सिक्किमकै थियो । महाराजले त्यसताका नेपालबाट आएका नेपालीहरूलाई खास (सरकारी बाँझो तथा खेती नगरिएको जमिन) र परती (पहिले खेती गरेर छोडि राखेको बेवारिसे जमिन) जमिनमा बसोबास गराउन भनेका थिए [१८] न्याथोंमा व्यापार गर्न कसैले पनि जाने आँट गर्न नसकेको र नमानेको हुँदा ह्वाइट साहेबले भीमनरसिंहलाई तीन पटक सम्म आग्रह गरेकाले कालेंबों बाट न्याथों जान तयार भए ।[१९] जनविहीन विकट ठाउँ, पहाडको उकालो-ओरालो, घनघोर जङ्गल र हिंसक पशुहरूको आक्रमणको भयको बाबजूद पनि भीमनरसिंह बाँडा न्याथोंमा व्यापार गर्न भनी वि.सं. १९५२ इस्वी सन् १८९५ मा हिंडे ।[२०]

कालेबोंबाट दाम्साइलो घोरेटो बाटो हिंड्दै तिनी ओल्गोरा (अलगडा) पुगे । ओल्गोराबाट ओरालै-ओरालो झर्दै पेदों (पेदोङ) हुँदै रिसी छुखा (रेसी खोला) तरेर केही उकालो चढें पछि चोंथापा (रिनाक)-मा बास बस्न पुगे । आफ्नो परिवारबाट छुट्टिएर कालेबों पुग्दा नै तिनको मन अधीर थियो । अब परिवारलाई फेरि भेट्न पाइने हो कि नपाइने हो भन्ने सोचले व्याकुल भई बाँडाले चोंथापामा रात बिताए । भोलिपल्ट खाना खाएर चोंथापाबाट उकालो घोरेटो उक्लँदै डाँडाको थाप्लोमा पुगेपछि पथिकहरू बिसाउने एउटा ठुलो चिप्लेटी ढुँगो भएको ठाउँमा बाँडा पुगे । यो चप्लेटी ढुँगा भएकोले नै यो डाँडाको नाउँ दलब्चें (दलपचन) भएको हो भन्ने जनकथन छ । त्यस समयको भोटे भाषामा 'दलब' भनेको चेप्टो अर्थात् चप्लेटी र 'चें' भनेको ढुङ्गो हुन्थ्यो भनी बुढापाकाहरूले भन्थे । तर अहिले भोटेहरू आँखालाई 'चें' भन्छन् । दलब्चेंबाट नागबेली परेर झरेको घोरेटो ओर्लदै तिनी सावाछुखा (साउखोला) तरेर केही तेर्सो हिँडेर रोंली छुखा (रङ्गेली खोला) तर्न बित्तिकै पूर्वतिर फैलिएको पातल-बगरमा पुगे । रोंली छुखाको जङ्गलको माझमा भएको एउटा छाप्रोमा पुगेपछि भीमनरसिंह बाँडा एक छिन सुस्ताए । त्यहाँ तिनले त्यो छाप्रोबाट आगो लिई तमाखु खाए ।

केही छिन त्यहाँ बिताए पछि फेरि तिनी उकालो उक्लँदै लेङतों (लिङ्ताम) पुगे । लेङतो छुखा (लिङताम खोला) तरेर उकाली चढी डाँडामा उक्ले पछि तेर्सै तेर्सिएको घोरेटो टेक्दै तिनी क्यों छुखा (क्यूखोला) तरेर पार गरे । क्यों छुखा पारिपट्टिबाट नागबेली आकार लिएको उकाली घोरेटो उक्लँदै बाँडा फदाँचें (फदामचीन) मा बास बस्न पुगे । त्यहाँबाट भोलिपल्ट खाना खाएर ठाडो घोरेटो बाटो उक्लँदै साँझपख तिनी न्याथों (नाथाङ) आफ्नो टुङ्गोमा पुगे । भाग्यलाई आफ्नो सामर्थ्यले निर्धारण गर्न खोज्ने भीमनरसिंहले माया बस्ने छातीलाई चट्टान बनाई यिबोगको विरहलाई छाती भित्रै लुकाई कर्म क्षेत्रमा अगाडी बढ्न लागे । न्याथोंबाट तिनीझीमा (फारी) सम्म पुगी व्यापार गर्न लागे । तिनको अदम्य सहास, अथक परिश्रम र लगनशीलता थाहा पाए पछि वि.सं. १९५३ इस्वी सन् १८९६ मा ह्वाइट साहेबले कसैले आँट गर्न नसकेको र गर्न नमानेको काम -भोट (तिब्बत) बाट ल्याइएका सामानका भारी जिम्मा लिने काम पनि तिनलाई नै दिए ।[२१] त्यही वर्ष खच्चरलाई खुवाउने घाँसको बन्दोवस्त गर्ने ठेक्का पनि ह्वाइट साहेबले तिनैलाई जिम्मा लाए । कुशलतापूर्वक आफ्नो जिम्मेवारी निभाएकाले भीमनरसिंहबाट जे.सी. ह्वाइट साहेब अत्यन्त प्रभावित भए । त्यसबेला न्याथोंमा किल्ला

१५. ऐ बाट
१६. ऐ बाट
१७. थुटुब नाम्ग्याल १८७४-१९१४
१८. लेखकको अप्रकाशित लेख 'सिक्किमको नामकरण, शासकहरू र नाम्ग्याल महाराजाहरू' बाट
१९. भीमनरसिंहले लेखेको कागजको टुक्राबाट
२०. शिवालय मन्दिरको ठुलो घण्टीमा कुँदेको अभिलेख पृष्ठ २३
२१. ऐ पृष्ठ २३

थियो । त्यही साल न्याथोंमा टेलिग्राफ (Telegraph) को तार लाइन बनाउनको लागि सर्भे (Survey) गरी कम्पास (Compass) को काम समेत पूरा गरिसकिएको थियो ।

रङ्गेलीमा काठको पक्की घर निर्माण

त्यही साल अर्थात् वि.सं. १९५३ इस्वी सन् १८९६ मा रोंली छुखा (रङ्गेली खोला) को बगरको घनघोर जङ्गललाई ह्वाइट साहेबले फाँड्न लगाई - नेपाली र भोटेले घर बनाई बजार गरी बस, देसीहरू (भारतीयहरू) ले पाउँदैनन् भनी भने । त्यही वर्ष भीमनरसिंह बाँडा एक्लैले रोंली छुखाको जङ्गल फाँडेको बगरमा पहिले न्याथों जाँदा बिसाएर तमाखु खानलाई आगो लिएको छाप्रो भएकै ठाउँमा काठको दुई तले ठुलो पक्की घर बनाए ।[२२]

फोटो ३: रोंली छुखाको बगरमा सबभन्दा पहिले भीमनरसिंह बाँडाले बि.सं. १९५३ इस्वी सन् १८९६ मा बनाएको पक्की घर

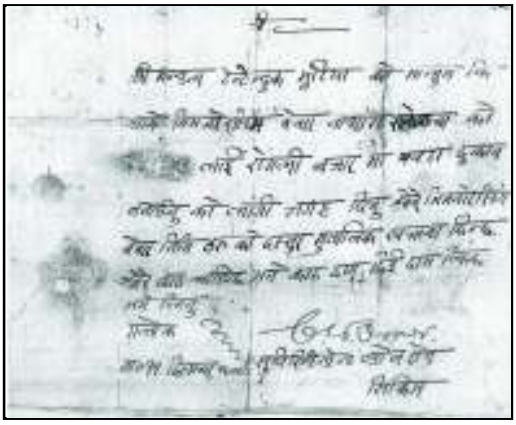
त्यस्तो जनविहिन ठाउँमा एक्लैले पक्की घर बनाई बस्ने आँट गरेका देखेर ह्वाइट साहेब खुसी भई भीमनरसिंह बाँडालाई वि.सं. १९५६ इस्वी सन् १८९९ मा नेपालको दस्तुर अनुसार न्याथों(नाथाङ) मा बजार बसाउनको लागि पत्र दिए ।[२३] ह्वाइट साहेबले बजार बसाउनको लागि भनेका कुरा भीमनरसिंहले नेपाल आई तत्कालीन राणा प्रधानमन्त्री वीर सम्सेर ज.ब.रा.लाई समेत जाहेरी गरे ।[२४] त्यस बखत नेपालमा श्री ५ पृथ्वीवीरविक्रम शाहदेव सिंहासनारूढ होइबक्सन्थ्यो । तर तार-लाइनको कम्पास पूरा भइसकेर पनि त्यस समयका सिक्किमका महाराज थुटुन नाम्येलले तार लाइन बनाउने स्वीकृति दिएनन् । त्यसो हुँदा न्याथोंमा बजार बसाउने काम पनि हुन सकेन । न्याथोंमा बजार बसाउने काम हुन नसकेपछि भीमनरसिंह बाँडा वि.सं. १९५७ इस्वी सन् १९०० मा रोंलीमा आई आफैंले वि.सं. १९५३ इस्वी सन् १८९६ मा बनाएको पक्की घरमा एक्लैले पसल थापे । रक्सीको 'पक्का-गद्दी' (रक्सी बेच्ने पसल) पनि चलाई रोंलीमा पनि खच्चरलाई खुवाउने घाँसको ठेक्काको काम समेत जिम्मा लिई बडो कुशलता र इमानदारीपूर्वक गरे ।

ह्वाइट साहेबको मौखिक हुकुमबाट रोङ्गली (Rongli) मा पक्की घर बनाएको भए तापनि पसल खोले पछि मात्र -सुपिरिन्टेन्डेन्ट ओबरोड (Superientendent of Road) ले पसल बनाउन (खोल्न) को लागि ठाउँ दिनु भन्ने औपचारिक पत्र तारिख ११ दिसम्बर १९०० मा मात्र दिएका थिए ।[२५] रोंलीको पसल भीमनरसिंह बाँडाका कान्छा छोरा अमृतनरसिंह बाँडाले चलाउन लागे । आफ्ना पिताका कान्छा छोरा भएकाले अमृतनरसिंहलाई सबैले 'कान्छा बाँडा' भनी भन्न लागे । तिनको नाउँ नै कान्छा बाँडा बन्यो र यही नाउँ लोकप्रिय पनि भयो ।

फोटो ४: बालब्रह्मचारी अमृतनरसिंह शाक्य 'कान्छा बाँडा'

२२. सुपिरिन्टेन्डेन्ट ओब रोड को ता. ११ डिसम्बर १८९५ को पत्र र घण्टीको अभिलेख पृष्ठ २३
२३. जोन क्लड ह्वाइटको ता. २४ डिसम्बर १८९९, नं.५८ को अङ्ग्रेजी र हिन्दीमा लेखेको पत्रको फोटोकपी
२४. शिवालय मन्दिरको घण्टीमा भएको अभिलेख पृष्ठ २३
२५. 'सुपरिटेन्डेन्ट ओब रोड'को ता. ११ दिसम्बर १९०० को पत्रको फोटोकपी

जोन क्लड व्हाइटले दिएको चिठी



सुपिरिन्टेन्डेन्ट ओब रोडले दिएको चिठी

ढलवटे माना-पाथीको प्रचलन

भीमनरसिंह बाँडा नेपाल गई वि.सं. १९५६ इस्वी सन् १८९९ मा नेपालका तत्कालीन राणा सरकारलाई ह्वाइट साहेबले सिक्किमको न्याथोंमा नेपालको दस्तुर अनुसार बजार बसाउन भनेका कुरा जाहेर गरे पनि सिक्किम सरकारले तार लाइन बनाउन स्वीकृति नदिएकाले हुन सकेन।[२६] तर वि.सं. १९५७ इस्वी सन् १९०० मा नेपालबाट ढलवटे माना-पाथी लिएर आई सिक्किमको रोंलीको पसलमा जस्तै गरी ती माना-पाथीले अन्नहरू भरेर खरीद-विक्री गरी व्यापार गर्न लागे।[२७]

फोटो ५: (श्री ५ पृथ्वी वीर विक्रम शाहदेवको शासनकालमा वि.सं. १९४५ मा बनाएको ढलवटे पाथी। सिक्किममा सबभन्दा पहिले यही पाथीले माना-पाथीको चलन सुरु गरिएको थियो। हेर्नुहोस् पाथीको फोटोको छापमा श्री ५ पृथ्वीको नाम, वि.सं. १९४५ नं. १४३ पढ्नोस्।)

'योग्य पिताका पौरखी पुत्र' भने झैं अमृतनरसिंह 'कान्छा बाँडा' पनि मेहनती, पौरखी र सहासी थिए। तिनले रोंलीको पसल जिम्मा लिई आफ्ना पिताको व्यवसायलाई टेवा दिए। आजन्म विवाह नगरी 'बालब्रम्हचारी' भएर बसेका[२८] भए तापनि कान्छा बाँडा आफ्ना माता-पिता, दाइ, भतिज र नाता-नतिना प्रति आफ्नो दायित्व बोध गर्दथे। तिनी ज्योतिष-विद्याका विद्वान् पनि थिए।[२९] रांलीमा घाँसको ठेक्का, रक्सी गद्दी र अनाज आदिको व्यापार गर्ने मात्र होइन कान्छा बाँडाले झै-झगडा छिन्ने र दोषीलाई दण्ड र थुन्ने काम समेत गर्दथे।[३०]

रोंलीमा देवालयको स्थापना

त्यस समयमा सिक्किमका धेरै डाँडा-पाखा आवाद नगरिएका अनकण्टार बञ्जर थिए। रोंलीका चारैतिर पनि सुक्खा बाँझो अग्ला पहाडहरू थिए। एकदमै कम मानिसहरू आउ-जाउ गर्ने रोंली उराठ लाग्दो थियो। मन्दिर र देगलहरूले भरिएको पाटन

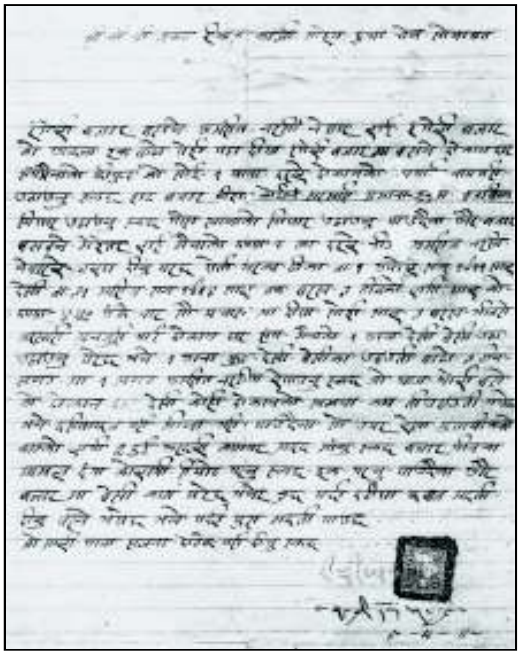
---

२६. ऐ पृ २३
२७. हेर्नोस् पाथीको फोटोमा अंकित छाप "श्री ५ पृथ्वीवीर विक्रम साहदेव, १९४५ (वि.सं.) नं. १४३"
२८. भीमनरसिंहले लेखेका कागजको टुक्राबाट
२९. कान्छा बाँडाले लेखेका चिन्हहरू र टिप्पणीहरूबाट
३०. कान्छा बाँडाले लेखेका कागजको टुक्राबाट रीनाक काजीको ता. ५/४/११ को पत्रबाट

सहरबाट त्यस्तो ठाउँमा गई बस्दा भीमनरसिंह र तिनका छोरा कान्छा बाँडालाई ईश्वरको पूजा-भक्ति गर्ने ठाउँ नभएको हुँदा आफ्नै घरको पछाडिको जमीनमा वि.सं.१९५८ इस्वी सन् १९०० मा देवालयको स्थापना गरे ।[३१] सुरुमा टिनको छानु लगाई कच्ची टहरा भित्र ढुङ्गाहरू राखी गणेश, कृष्ण, महादेव, स्वयम्भु, शाक्यमुनि, पञ्चबुद्ध भनी नित्य पूजा गर्न लागे ।

ग्यान्ची धावा

वि.सं. १९६० इस्वी सन् १९०३ सालमा भारतका अङ्ग्रेज सरकारको फौज र तिब्बतको भोटे फौंज बीच लडाई छेडियो ।[३२] यो लडाई 'साठी सालको धावा' नामले प्रख्यात छ । भोटे फौज पहाडको थाप्लोमा र अङ्ग्रेजको फौज पहाडको फेदीमा अखाडा जमाई बसेका थिए । अङ्ग्रेज फौजले पहाडको फेदीबाट हानेको बन्दुकको गोली पहाडको टुप्पोसम्म पुग्दैनथे । अङ्ग्रेजका सिपाहीहरू पहाड उक्लन खोज्दा भोटे सिपाहीहरूले पहाड माथिबाट ढुङ्गा लडाएर धपाइदिन्थे धेरै प्रयत्न गर्दा पनि अङ्ग्रेज फौज पहाडको थाप्लोमा भोटे फौज भए तिर पुग्नै सकेनन् । केही सीप नलागे पछि पेदों (पेदोङ) को डाँडाको टुप्पोबाट नथुला डाँडामा रहेका भोटे फौजका दुर्गहरू अङ्ग्रेज फौजले तोपले हानेर भत्काइदिए पछि भोटे फौज पछि हटे ।



रीना काजीले अमृत नरसिंह (कान्छा बाँडा) लाई दिएको चिठी

अङ्ग्रेज फौजले यसरी विजय हासिल गरेपछि त्यसैको सम्झनामा वर्षैपिच्छे पेदोंमा मेला लगाइने गरियो । यो मेलाको नाउँ नै 'तोपखाना मेला' राखियो । अहिले पनि वर्षै पिच्छे पेदोंमा तोपखाना मेला लाग्दछ । लडाइँ छेडिए पछि रोंलीमा अङ्ग्रेज फौजको मौजदगीले चहल-पहल बढ्यो । रोंली छेउको सावा छुखाको बगरमा अङ्ग्रेज फौजले आफ्नो किल्ला बनाएर बसेका थिए । इस्वी सन् १९५८ को भारत र चीन बीच लडाइँ हुँदा पनि भारतीय फौजले यही सावा छुखा (साउखोला)को बगरमा फौजी -क्याम्प बनाए । मानिसहरूको आवत-जावत बढेपछि रोंलीमा व्यापार बढ्न लाग्यो । यसरी व्यापार बढ्न लागे पछि नेपाली, भोटे र देसी (भारतीय)हरूले पनि रोंलीमा पक्की घर बनाई पसल थापी व्यापार गर्न लागे ।

फोटो ६: ग्यान्ची धावा पछि रङ्गेलीमा काठको घर बनाई थापेका सुरुका देसीहरू र नेपालीहरू फोटोमा भएका मानिसहरूका नाम

पछाडि उभिनेहरू (तपाईंको बायाँपट्टिबाट क्रमैसित)

सुदामा प्रसाद कलवार	मुकुत्यार हर्कवीर प्रधान	मुकुत्यार पासाङ छिरिङ भोटे	कान्छा खरदार खड्गनारायण प्रधान

कुर्सीमा बस्नेहरू (तपाईंको बायाँपट्टिबाट क्रमैसित)

तोलाराम अग्रवाल	सीताराम कलवार	छतमल अग्रवाल सेठजी	पूर्णचन्द अग्रवाल सेठजी	रायसाहेब रिनाक काजी सोनाम डाडुल भोटे जमीनदार	खरदार गब्बुनारायण प्रधान	अमृतनरसिंह शाक्य कान्छाबाँडा	वंशराज श्रेष्ठ	हरिलाल प्रधान

अगाडि भुइँमा दरी ओछ्याएर बस्नेहरू (तपाईंको बायाँपट्टिबाट क्रमैसित)

दमडीलाल कलवार	जयगोविन्द राम मिठाईवाला	रामनारायण कानू	मङ्गलाल प्रधान	बुद्धज्योति शाक्य	न्हुक्षेलाल प्रधान
		काखमा रघुनाथ प्रसाद		काखमा तरमैं शाक्य	

३१. ऐ पृ २३
३२. ऐ पृ २३

पक्की देवालय मन्दिरको निर्माण

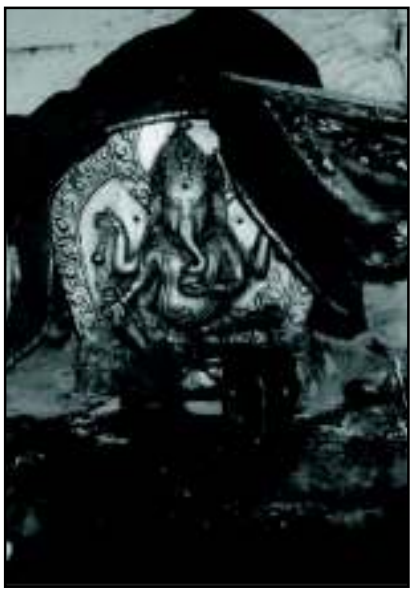
ग्यान्चीको धावा रोकिएपछि भीमनरसिंह बाँडा नेपाल पाटनको घरमा गई बस्न लागे । छोरा कान्छा बाँडाले रोंलीको पसलको व्यापार सम्हालेकाले पनि तिनी ढुक्क भई नेपालमा नै बसी बुढेसकालको जीवन बिताउन लागे । कान्छा बाँडाले बुबाले बनाएको देवालयको कच्ची टहरालाई भत्काई त्यस ठाउँमा ढुङ्गाको पर्खाल लगाएर कर्कट पाताको छाना लगाई पक्की देवालय मन्दिर बनाए ।[३३]

फोटो ७: वि.सं. १९४७ ई.स. १९१७ सालमा बनाइएको देवालय मन्दिर

तिनले मन्दिरको वरिपरि फूल रोप्ने बगैँचा पनि बनाए । मन्दिरभित्र तिनले पर्खाल ग्वाखचा (पर्खालमाझ देवता राख्नलाई ताक जस्तो गरी बनाइएको) हरू बनाउन लगाएर तिनीहरूभित्र ढुङ्गाहरू राखी विभिन्न देवी-देवताहरूका नाम दिए ।

मन्दिर भित्र तिनले नेपालबाट बनाउन लगाएर ल्याएको पित्तलको पातामा माथि उठाएर कुँदेको करिब पन्ध्र इन्च अल्गो र एक फुट चौडाइको गणेश मूर्ति पनि स्थापना गरे ।

३३. ऐ. पृ.२३

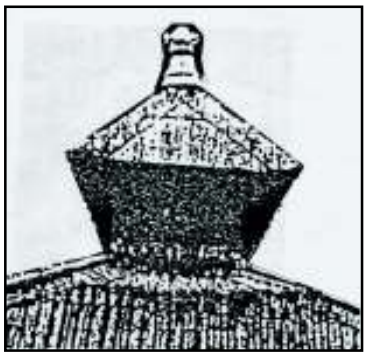


फोटो ८: मन्दिर निर्माण कालमा स्थापना गरिएको पित्तलको पातामा माथि उठाएर कुँदिएको गणेशको मूर्ति

मन्दिरभित्र जमिनमा गाडिएर रही जमिनमाथि पनि अल्गो उठेको ठुलो ढुङ्गामाथि बुद्धको उभिरहेको ढुङ्गाको मूर्ति राखी सो मूर्तिको सिरानमा सुन मोलम्वा गरिएको पित्तलको सानो गजुर राखेर स्वयम्भु देवता पनि तिनले बनाए ।

फोटो ९: मन्दिर निर्माण कालमा मन्दिर भित्र गाडिएको ढुङ्गामाथि बनाइएको स्वयम्भू र उभिरहेका बुद्धको मूर्ति

तिनले मन्दिरको छानामाथि बुर्जा निकालेर सो बुर्जाको टुप्पामा सुन मोलम्वा गरिएको पित्तलको करीब १८ इन्च अल्गो ठुलो गजुर पनि जडान गरे ।



फोटो १०: मन्दिर निर्माण कालमा जडान गरिएको सुन मोलम्बा गरिएको पित्तलको गजुर

यसरी पक्की मन्दिर तयार भए पछि वि.सं.१९७४ इस्वी सन् १९१७ साल भाद्र शुक्ल त्रयोदशीको दिन सबै भक्तजन भेला गरी देवालयको विधिवत् प्रतिष्ठापन गराएर पूजा अर्चना गरियो ।[३४] कान्छा बाँडाले पक्की मन्दिर बनाई सकेर विधिवत् पूजा अर्चना गरी प्रतिष्ठापन गरेको खबर नेपालको पाटनमा रहेका ७२ वर्ष पुगेका पिता भीमनरसिंह बाँडालाई लेखे । वृद्ध पिता छोरोको धार्मिक कार्यबाट खुसी भई नेपालबाटै साढे छ सेर तौल भएको एउटा ठुलो घण्टी देवालयमा राख्नको लागि पठाइदिए । कान्छा बाँडाले सो घण्टी त्यही साल अर्थात् वि.सं. १९७४ इस्वी सन् १९१७ कार्तिक शुक्ल चतुर्दशी मङ्गलबारको दिन भखँरै निर्माण सम्पन्न भएको देवालयमा पूजा आजा गरी जडान गरे ।[३५]

फोटो ११ : भीमनरसिंह बाँडाले नेपालबाट मन्दिरको लागि चढाई पठाएको साडे छ सेरको घण्टी

कान्छा बाँडाले आफ्ना पिता भीमनरसिंह र आफैँले गरेका मेहनत र दुःखपूर्ण सङ्घर्षको बयान त्यस घण्टीमा लेखी कुँदिराखेका थिए । सो लेख जस्ता तस्तै यहाँ दिइएको छ ।

घण्टीमा भएको अभिलेख

"श्री १ मुष्य श्री गणेश दाया श्री काली वाया श्री भैरवहरू नेपाल सहर पाटन थैनाका श्री शाक्यवंश भीमनरसिंहले ४७ सालमा दार्ज्येलिङ्ग आइ बस्दा न्याथुगमा व्यापार गर्न जाउ भनि ३ पत्तक सम्म सर्कारले हुकुम दिन्दा देसीहरू जानु नसकेको हेरी ५२ साल न्याथुग र झींमा सम्म बेपारमा गयाको र न्याथुगमा भोटेको माल जिम्मा लिने रकम कसैले नगरदा सो रकम घाँसको ठेका समेत ५३ सालमा चलाइ बसदा सो किल्ला र तारलैन टानेका र सोही सालमा यस रङ्गेलीमा नेपाली र भोटियाले बजार गरी बस देसीहरूले पाउँदैन भनी सर्कारले जङ्गल फारी दिँदा एक्लैले दोकान बनाइ बसेपछि न्याथुगमा १ बजार नेपालका दस्तुर मताविकले वस भनी सुकीमका अभिसर श्री ह्वायुत साहेबबाट ५६ सालमा दियाका हुकुम नामा नेपाल समेत जाहेर भयाको र न्यागुगमा तारको लैन ल्याउनाको कपास भै सकेमा भोटियाले मञ्जुरी नगरदा यस रङ्गेलीमा घाँसको र पक्का गदीको ठेका समेत बसाइ नेपालको ढलव माना पाथिले बेपार ५७ सालै देखि चलाई बसी ठुलो दोकान बनाइ इश्वर भगित नपाउनाले १ देवताहरू ५८ सालमा स्थापना गर्ने श्री शाक्यवंस भीमनरसिंहको छोरा नाती माहीला छोरा वुद्धिनरसिंह कान्छा अमृतनरसिंह नाती शिद्धीनरसिंहहरूले सेवा भक्ति गरी बस्दा ६० सालमा ग्याँची धावा चलेमा पञ्च भला मानिसले सो दोकान बनाई बजार बसेका छोटा बडा भक्तजन सकलको सो इच्छा मताविकको धर्म प्रीति गरी श्रीको मन्दील शिवालय बनाई सुनको गजुर सहितको गरी भक्तजन सकल मेल झैँ श्रुधा अनुसारले पूजा गरी ७४ साल भाद्र सुदी १३ रोजमा स्थापना भयाको हाल नेपालमा ७२ वर्षका उमेर ले सो हाल पाउँदामा छ ॥ सेरको १ घन्ठ सोही साल कार्तिक सुदी १४ रोज ३ मा चढायाको छुं हे इश्वर सिध्दी दाता भगत जन उपर सदा रक्षा रक्षा राज चोर अग्नी गृह प्रीढा सकल विध्न हरन गरने भै श्री सूर्य्य उदयात स्थिर होइ अैस्वरजे सीधी फल जगता सदा भवेत सुभम्म् ॥"

---

३४. ऐ पृ २३
३५. ऐ पृ २३

घण्टीको चित्र मुनि देखिएको पाला जस्तो कान्छाबाँडाले नेपालको पाटनबाट बनाउन लगाएर ल्याएका पित्तलका पालाहरू मन्दिर भित्रको गणेशथानको वरिपरि तीनतिर रिङ्गै जडान गरे । चाडबाड र बेला बखतमा ती पालाहरूमा काँचो धागोको बत्ती काती खानेतेल राखेर ती दीयाहरू बालिन्थे । दिन्हौ नित्य-पूजाका अतिरिक्त कान्छाबाँडाले चाडबाडमा नेपालकै पाराले विशेष पूजा गर्दथे । दिन्हौं साँझमा कान्छा-बाँडाको घरबाट बत्ती कातेर मन्दिरमा र नाथेश्वरको सानो मन्दिरमा समेत बत्ती चढाइन्थ्यो । अहिले सो घण्टी चोरी भई हराइसक्यो । त्यो घण्टीको ठाउँमा त्यस्तै आकारको अर्को घण्टी राखिएको थियो ।

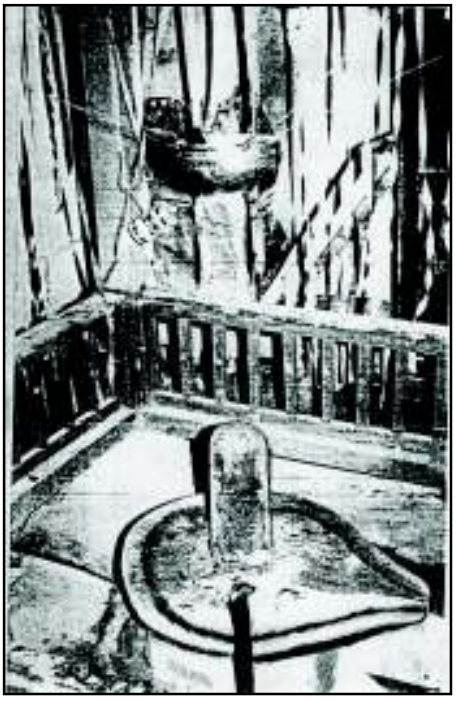
रोंलीमा आइतबारे हाट-बजार

ग्यान्चीको धावा पछि रोंलीमा मान्छेहरूको चहल-पहल बढ्यो । घरहरू र पसलहरू पनि क्रमशः बढ्न लाग्यो । व्यापारीहरू र उपभोक्ता-क्रेताहरूको किन-बेच गर्ने थलो भए पछि रोंलीलाई 'रङ्गेली बजार' भनिन लाग्यो । 'रङ्गेली बजार' वरिपरि पनि खेतीहरू गरिन लागे । रङ्गेली बजार वरिपरि गाउँ-बस्तीहरूको सङ्ख्या पनि बढ्न लाग्यो । नेपालका गाउँहरूबाट आलु, सुन्तलाको भारी बोक्न भरिया बनी आउनेहरूले त्यहाँ वरिपरिका रुखा-पाखा जमीनहरू आवाद गरी बस्न लागे । रङ्गेली बजार वरिपरि गाउँ-बस्तीको सङ्ख्या बढेपछि किन-बेच गर्ने केन्द्र रङ्गेली बजार बनियो । अब एक निश्चित दिनमा किन्ने र बेच्नेहरू रङ्गेली बजारमा आउनको लागि कान्छा बाँडाले हरेक आइतबारको दिन हाट-बजार लगाउने व्यवस्था गरे ।[३६] हाटमा बेच्न नआउलान् भनी बेच्न आउनेहरूको दिन भरि बेचेर बाँकी रहेका र नबिकेका माल-सामानहरू आइतबार साँझ कान्छा बाँडाले किन्ने गरे ।[३७] कान्छाबाँडाले सुरु गरेको आइतबारे हाट-बजार आज पर्यन्त रङ्गेली बजारमा आइतबारै पिच्छे लाग्ने गरेको छ ।

देवालयमा शिवलिङ्गको स्थापना

कान्छाबाँडा ज्योतिषशास्त्रका ज्ञाता, पौरखी र समाज-सेवी पनि भएकाले सर्व परिचित र लोकप्रिय पनि भए । तिनी सबै धर्मलाई समान आदर गर्थे । जुनसुकै धर्म पनि मानव-कल्याणको लागि बनिएको हुन्छ, त्यसैले सबै धर्मलाई आदर गर्नु पर्छ भनी तिनी भन्दथे । तिनले हिन्दुधर्म र बुद्ध धर्म दुवैका देवी-देवताहरूलाई पूजा आराधना गर्दथे । वि.सं. १९७७ इस्वी सन् १९२० सालमा तिनले ढुङ्गाको ठुलो शिवलिङ्ग बनाउन लगाएर मन्दिर भित्र स्थापना गरे ।[३८] यस्तो कार्यले पनि तिनले सबैको आदर पाए । दीन-दुःखी, असहाय र टुहुरा-टुहुरीलाई तिनी सधैं माया गर्थे । आफुले सक्ने मद्दत गर्न तिनी सदा तत्पर रहन्थे । इमानदारिता र सत्यवादिताले गर्दा कान्छाबाँडाको नाउँ सिक्किम भरि फैलिएको थियो । तिनले सबैबाट आदर-सम्मान पाएका थिए । तिनी २००१ साल लक्ष्मी-पूजाको अघिल्लो दिन स्वर्गारोहण भए ।

कान्छाबाँडाले ब्राम्हण पुजारी राखी मन्दिरमा नित्य पूजा, साँझमा आरती गर्ने व्यवस्था समेत गरेका थिए । पुजारीलाई बजारका भक्तजनले सीदा दिने व्यवस्था पनि मिलाएका थिए ।[३९] पुजारीलाई बस्नको निम्ति मन्दिर परिसर भित्रै घर पनि कान्छा बाँडाले बनाइदिएका थिए ।



फोटो १२: वि.सं. १९७७ ई.सन् १९२० मा कान्छाबाँडाले स्थापना गरेका शिवलिङ्ग

नाथेश्वर देवताको मन्दिर निर्माण

वि.सं. १९६० सालको ग्यान्ची धावा अर्थात् भारतका अङ्ग्रेज र तिब्बतका भोटे बीच भएको लडाई पछि रङ्गेलीमा र वरिपरिका बस्तीहरूमा मानिसहरूको बसोबास बढ्दै जान लाग्यो । जोन क्लड ह्वाइट (ह्वाइट

३६. कान्छाबाँडाले लेखेको कागजको टुक्राबाट
३७. ऐ ले लेखेको ऐ बाट
३८. ऐ ले लेखेको ऐ बाट
३९. ऐ ले लेखेको ऐ बाट

साहेब) ले सिक्किम छाडेपछि सिक्किमको शासनको बागडोर सिक्किमका महाराजाको हातमा आयो। तर त्यस समयका सिक्किमका महाराजा थुतुब नाम्ग्यल छुम्बीथाङमा बसिरहेकाले सिक्किमको प्रशासन चलाउन र तिरो उठाउनको लागि जमीनदारी प्रथाको थाल्नी गरियो।[४०] रङ्गेली बजार र वरिपरिका बस्तीहरू मिलाएर छुजाचिन इलाका बनाइयो। छुजाचिन इलाका भित्र रिनाक बजार पनि पर्दथ्यो। रिनाकमा बस्ने काजी सोनाम डाडुल भोटेलाई छुजाचिन इलाकाका जमिनदार बनाइए। रिनाकमा बस्ने भएले काजीलाई 'रिनाक काजी' भनिन लागे। रिनाक काजीको फोटो माथि राखिएको समूह भएको फोटो नं. ६ मा छ।[४१] रङ्गेली बजारको जनसङ्ख्या बढ्न लागे पछि त्यहाँ मनोरञ्जनको लागि धार्मिक नाचहरूको आयोजना चाडबाडको समयमा गरिन लागियो। नाच-गानका देवताको पुकारा गर्न रङ्गेली मन्दिरको पूर्वपट्टि नाथेश्वर देवताको सानो मन्दिर पनि कान्छा बाँडाकै सक्रियतामा बनाइएको थियो।[४२] यो मन्दिर सानो मन्दिरको नामबाट प्रचलित छ।

देवालयमा थप मूर्तिहरू र गजुरहरू

कान्छा बाँडाको स्वर्गारोहणपछि तिनका भतिजा तेजनरसिंह शाक्य र नाती नरेन्द्रनरसिंह शाक्यले सो देवालयमा नेपालको पाटनबाट ल्याई थप मूर्तिहरू जडान गरे।

फोटो १३: देवालय मन्दिरमा थप मूर्तिहर चढाउने कान्छाबाँडाका भतिजा तेजनरसिंह शाक्य

नेपालको पाटनको आफ्नो घरमा गई त्यहाँका मूर्तिकारहरूलाई बनाउन लगाएर ढलवटको १५ इन्च अल्गो बाँसुरी समाई खुट्टाकैंची जस्तो बनाई उभिरहेको कृष्णको मूर्ति र साथमा दायाँ र बायाँ उभिरहेका दुई वटा राधाहरूका मूर्तिहरू सहित तीनैवटा मूर्तिहरू लहरै एकै ठाउँमा भएको मूर्ति तिनीहरूले लिएर आए। साथै सुन मोलम्वा गरिएका पित्तलका करीब १० इन्च अल्गा दुई वटा गजुरहरू पनि तिनीहरूले राधाकृष्णको मूर्तिसँगै लिएर आए। यिनीहरूका अतिरिक्त पित्तलका पातामा माथि उठ्ने गरी कुँदिएका भैरव र कालीका दुई वटा मूर्तिहरूका पाताहरू पनि पाटनका मूर्तिकारहरूलाई तिनीहरूले बनाउन लगाएर ल्याए।

फोटो १४: पित्तलको पातामा माथि उठ्ने गरी कुँदेर बनाइएको भैरवको मूर्ति

फोटो १५: पित्तलको पातामा माथि उठ्ने गरी कुँदेर बनाइएको कालीको मूर्ति

४०. लेखकको अप्रकाशित 'सिक्किमको नामकरण, शासकहरू र नाम्ग्याल महाराजहरू'-बाट
४१. जनकथन
४२. कान्छा बाँडाले लेखेको कागजको टुक्राबाट

भैरव र कालीका ती दुई वटा मूर्तिहरूलाई पहिले मन्दिर बनाउँदा नै स्थापना गरिएका पित्तलको पातामा माथि उठ्ने गरी कुँदिएको गणेशको मूर्तिको दायाँ र बायाँ स्थापना गरियो ।

फोटो १६: भैरव, गणेश र कालीको पित्तलको पातामा कुँदिएका मूर्तिहरू

यी मूर्तिहरू भएको ठाउँबाट पाँच फिट दक्षिणमा र शिवलिङ्ग भएको ठाउँबाट पाँच फिट उत्तरमा पर्ने गरी बीच लहरमा राधा-कृष्णको मूर्ति स्थापना गरियो । मन्दिरको छानामा बनाइएका ३ वटा बुर्जाहरू मध्ये पहिलो एउटामा मन्दिर निर्माणको बखतमा नै गजुर जडान गरिएको थियो । बाँकी दोस्रो र तेस्रो दुई वटा बुर्जाहरूमा गजुर थिएन । नेपालबाट ल्याइएका दुई वटा गजुरहरू ती बुर्जाहरूमा जडान गरियो । मूर्तिहरू र गजुरहरू राख्ने काम पूरा भएपछि तेजनरसिंह शाक्य र नरेन्द्रनरसिंह शाक्यले वि.सं.२००५ ई.सन् १९४८ वैशाख शुक्ल अक्षय तृतीयाको दिन सबै भक्तजनको उपस्थितिमा पूजा-अर्चना र यज्ञ-होम गरी पनिस्था गरे ।[४३]

फोटो १७: दायाँ-बायाँ राधाहरू र बीचमा कृष्ण एकै ठाउँमा भएको मूर्ति

४३. राधा-कृष्णको मूर्तिको पछाडिपट्टिको भित्तामा लेखिएको

मन्दिर परिसरमा बौद्ध गुम्पाको निर्माण

वि.सं. २०२० ई.सन् १९६३ मा सो मन्दिरको उत्तर-पूर्वपट्टि मन्दिर परिसरभित्र तत्कालीन सिक्किम सरकारबाट आर्थिक सहयोग प्राप्त गरी त्यस समयको सिक्किमको काउन्सिलका सदस्य काउन्सलर (Member of the Sikkim Council) तथा बान्छा बाँडाका जेठा दाइपट्टिका नाति नरेन्द्र नरसिंह शाक्यको सक्रियतामा सबै श्रद्धालु भक्तजन भई मलागिरी काठ (बास्ना आउने काठ) को गुम्पा बनाई त्यहाँ बुद्ध भगवानको ठुलो मूर्ति बनाउन लगाएर स्थापना गरे । लामाहरूलाई पूजा-पाठ गर्न लगाई स्वस्ति शान्ति गराई प्रतिस्ठा गरियो ।

फोटो १८: नरेन्द्र नरसिंह शाक्य (सिक्किमका पूर्व काउन्सलर)

(भैरव, काली र कृष्णको मूर्ति राख्ने र गुम्पा निर्माणमा सक्रिय तेजनरसिंहका भतिजा नरेन्द्रनरसिंह)

त्यस गुम्पामा नित्य पूजा गर्ने व्यवस्था समेत मिलाई लामा राखी बस्ने व्यवस्था पनि गरियो ।

व्यापारिक केन्द्रको रूपमा रङ्गेली बजार

पूर्वमा लिङताम, फदामचीन, सिङ्घानेवास, सुभानेडाँडा, रिगु, पश्चिममा पाम, रिनाक, रोडाथाङ, उत्तरमा छुजाचिन, पाथिङ, लामातेन र दक्षिणमा चाँगेलाखा, दलपचनको माझमा रहेको रङ्गेली बजार अहिले आएर व्यापारिक केन्द्र बनिएको छ । घना जङ्गल र अगम्य पहाडहरूलाई आवाद गरी नेपालीहरूले उब्जाउ हुने बनाइसकेका छन् । यो बजारका पूर्व र आग्नेयतिरका बस्तीहरूमा प्रशस्त आलु र अलैंची उत्पादन हुन्छन् । यहाँको आलु विहारका छपरा, स्याउराफुल्ली, बलिया, पटनातिरका व्यापारीहरूले बीउको लागि खरीद गरी लैजान्छन् । अलैंची पनि

भारतका विभिन्न ठाउँहरूमा निर्यात हुन्छ ।

यहाँलाई चाहिने आलुको बीउ तिब्बतको छुम्बीथाङबाट आउँथ्यो । तर अहिले भने त्यहाँबाट आलुको बीउ आउन छोडेकोले स्थानीय आलु नै रोपिन्छ ।

उपसंहार

वर्तमानको सिक्किमको रङ्गेली बजारको प्रारम्भिक अवस्थाको स्वरूपको चित्र प्रस्तुत गर्ने यस अनुसन्धानपरक अध्ययनको मूलभूत प्रयत्न हो । विगतमा नेपालीहरू गरीबोले पिल्सिएर मर्माहत भई छटपटाउँदै मुगलान पसेर त्यहाँको कठोर वातावरणलाई अनुकूल पार्दै बाँच्ने कोसिस गरेको झल्को यस अनुसन्धानमा दिइएको छ । भीमनरसिंह र कान्छाबाँडा त्यस्ता कैयौँ नेपालीहरू मध्येका नमूना उदाहरण मात्र हुन् ।

अनेकौँ प्रवासी नेपालीहरूका कैँयौँ कृत्यहरू र देनहरू विस्मृतिका गर्भमा हराइसकेका छन् । चासो राख्नेहरूले खोतल्ने प्रयत्न गरे पनि दसी र अवशेषहरूको अभावमा पुष्टि गर्न कठिन पर्दछ । अहिलेको अवस्थालाई हेरेर सुरुको अवस्थाको कल्पना मात्र गर्न पनि गाह्रो हुन्छ । किनकि समयको प्रवाहसँगै भू-धरातलको स्वरूप, उद्भिद्, जीवनयापनको शैली आदि एकदमै भिन्नै भएका छन् । अहिलेको अवस्थाको स्वरूपले शताब्दियौँ अघिको वातावरण र दिनचर्या थाहा पाउन असम्भव प्रायः हुन्छ । लेखकले यस अनुसन्धानात्मक आलेखद्वारा रङ्गेली बजारको अभिर्भावको चित्र प्रस्तुत गर्ने प्रयत्न गरेको छ ।

सन्दर्भ सङ्केत

१. भीमनरसिंहले वि.सं. १९७४ मा चढाएको घण्टीमा भएको अभिलेख पृष्ठ २३
२. फोटो नं. १ उस वेलाको रङ्गेली खोला
३. फोटो नं. २ कालिम्पोङको बाघ धारा सहितको भीमनरसिंहको फोटो
४. फोटो नं. ३ वि.सं. १९५३ मा भीमनरसिंहले बनाएको रङ्गेलीको पक्की घर
५. फोटो नं. ४ कान्छाबाँडा -अमृतनरसिंह शाक्य
६. फोटो नं. ५ सिक्किममा माना-पाथी सुरु गरिएको पहिलो पाथी (हेर्नुस छाप-"वि.सं.१९४५ श्री ५ पृथ्वीवीर विक्रम लेखिएको ")
७. फोटो नं. ६ ठेकादार रिनाक काजी र ग्यान्ची धावा पछि रङ्गेलीमा पसल खोल्ने देसीहरू (भारतीयहरू) र नेपालीहरू
८. फोटो नं. ७ कान्छा बाँडाले वि.सं. १९७४ मा बनाएको रङ्गेलीको शिवालय मन्दिर
९. फोटो नं. ८ मन्दिर निर्माणकालमा स्थापना गरिएको गणेशको मूर्ति
१०. फोटो नं. ९ मन्दिर निर्माणकालमा स्थापना गरिएको स्वयम्भु चैत्य
११. फोटो नं. १० मन्दिर निर्माणकालमा जडान गरिएको सुन मोलम्वा गरिएको गजुर
१२. फोटो नं. ११ भीमनरसिंहले चढाइ पठाएको साडे ६ सेरको ठुलो घण्टी
१३. फोटो नं. १२ कान्छाबाँडाले वि.सं. १९७७ मा स्थापना गरेको ढुङ्गाको ठुलो शिवलिङ
१४. फोटो नं. १३ तेजनरसिंह
१५. फोटो नं. १४ वि.सं. २००५ मा स्थापना गरिएको भैरवको मूर्ति
१६. फोटो नं. १५ वि.सं. २००५ मा स्थापना गरिएको कालीको मूर्ति
१७. फोटो नं. १६ भैरव, गणेश र काली लहरै राखिएका मूर्तिहरू
१८. फोटो नं. १७ दायाँ-बायाँ राधाहरू र बीचमा कृष्ण एकै ठाउँमा भएको मूर्ति
१९. फोटो नं. १८ नरेन्द्र नरसिंह शाक्य
२०. कान्छाबाँडाका टिपोट कागजहरू र उनले लेखेका चिन्हाहरू
२१. जोन क्लड ह्वाइटको तारीख २४ डिसम्बर १८९९ को नं.५८ को पत्रको फोटोकपी
२२. सुपरिटेन्डेन्ट अब रोड, सिक्किमको ताः ११ डिसम्बर १९०० को पत्रको फोटोकपी
२३. रीनाक काजीले अमरीतनरसिंह नेवारलाई दिएकोताः ५/४/१९११ को पत्रको फोटोकपी
२४ भीमनरसिंहका टिपोट कागजहरू

समाविष्ट

१. ताःः११ डिसम्बर १९०० को सुपरिटेन्डेन्ट ओब रोड, सिक्किम को पत्रको फोटोकपी
२. ताः २४ डिसम्बर १८९९ को जोन क्लड ह्वाइटको अङ्ग्रेजीमा लेखिएको पत्रको फोटोकपी
३. रिनाक काजीले दिएको ताःः५/४/१९११ को पत्रको फोटोकपी
४. घण्टीको अभिलेख सारेको पृ २३

***

नेपाली स्वतन्त्रताको इतिहासका तीन कालखण्ड र नेपालको भविष्य

एन.पी. आचार्य

विषयप्रवेश

भूगोल बनाउँछ प्रकृतिले, इतिहास मान्छेले । मुलुकको भूगोल विविधतामय होओस् । हिमाल, होचा-अग्ला पहाड, तराई, लेख, बेँसी, पाखा-टार, खोला-खोल्सा, नदी, ताल, झरना, जङ्गल, ओडार, उपत्यका, दून सबै त्यहाँ पाइयून् । संसारभरिका वनस्पति होउन् । साना किरा-फट्याङ्ग्रादेखि विशाल हात्ती-बाघ-गैँडासम्मका सबै जीवहरू, जलचर प्राणी, चराचुरुङ्गी कुनैको अभाव नहोस् । अनि त्यहाँ मान्छे होऊन्, थरिथरिका मान्छे, नृजातीय विविधता र मुलुकका विभिन्न जलवायुयुक्त जमिनका बसाइले उत्पन्न गरेका किसिम-किसिमका रङ्ग रूप आकारका पौरखी मान्छे । तिनीहरूले प्रकृतिलाई दाउन् सघाउन्, आफू पनि सधिउन्, भूगोललाई मित्र बनाउन्, आमा मानून् । जातजातका प्राणदायक अन्न उब्जाउन्, रसिला पोषिला फल फलाऊन् । भूगोलको उपयोग त्यहाँ काम गर्नेहरूका पक्षमा गराऊन् । पर्यटनको सुखमा रमाउन तराई झरून्, तराईकाहरू पहाड उक्लिऊन् । पूर्वकाले सुदूर पश्चिमको भूमिलाई आफ्नो ठानून्, पश्चिमकाले सुदूर पूर्वकालाई । पहाडमा पैह्रो जाँदा तराईकाको मन रोओस्, तराई डुब्दा पहाडबासीका आँसु बगून् । आफ्नो भूमिलाई सबैले प्यारो गरून् । आधुनिकतम सुविधाका साधनहरू जुटाउन् । विकर्मी कोही नहोस् । संसारको सबै सुख सबैलाई पुगिसरि आओस् । सबै शारीरिक र मानसिक रूपमा स्वस्थ रहून् । आफ्नो इतिहासको आफैँ रचना गर्दै रचित इतिहासको प्रेमपूर्वक सम्झना गरून् । विगतबाट सिक्नुपर्ने कुरा सिकून्, लेखून् । आफ्नो इतिहासका निर्माता जनता र मुलुकको प्रशंसाका गीतहरू रचून् । प्रकृतिका विनाशकारी प्रहारबाट जोगिने युक्तिहरू खोजून् । पूर्वज्ञानलाई जोगाउन् र नयाँ ज्ञानका पत्रहरू उक्काइरहून् । विश्व मानव समाजबाट सिकून् उनीहरूलाई सिकाऊन् । आपसी मतमतान्तर र झैझगडालाई मित्रवत् समाधान गरून् ।

मानिसलाई चाहिएको भूमि यस्तैयस्तै त हो । मानिसले खोज्ने समाज यस्तैयस्तै त हो । अनि, यो भावुक कल्पना होइन, युटोपिया होइन । हामीलाई प्रकृतिले यी सबै कुरा दिएको छ, हाम्रो देशको भूगोल नपाउनुको छ । प्रकृतिलाई दाउँदै, जोगाउँदै, सिङ्गार्दै मान्छेका हितमा अधिकतम् प्रयोग गर्नु, नयाँनयाँ वैज्ञानिक आविष्कार र प्रविधिहरूको विकास गर्दै मानिसका लागि सुखका साधन जुटाउनु मान्छेकै काम हो । संसारमा कतै नभएका असल मानिस नेपालमा छन् । हिमालका, पहाडका, तराईका, विविध संस्कृतिका मानिसहरूको बहुरङ्गी फूलबारी हो यो । सबैका आआफ्ना विशिष्टता छन् भने सबैसँग मिल्ने इमानदारी, परिश्रमीपना, मिलनसारिता जस्ता साझा गुणहरू पनि छन् ।

मान्छेलाई चाहिएजस्तै भूमि छ नेपालमा र मूल रूपमा मानिसले खोजेजस्तै समाज छ । तर दुईखाले बाक्लो खियाले मुलुकलाई विरूप पारिदिएको छ, निस्सारभैँ बनाइदिएको छ । तिनलाई खुर्किएर मिल्काउनासाथ यो देश चमचम चम्किनेछ र यसले चमत्कार गर्नेछ ।

शरीरलाई झैँ समाजलाई पनि दोषमुक्त पारिरहनु पर्छ । ननुहाउने, मलमूत्र विसर्जन नगर्ने ज्यानको गति के हुन्छ ? अहिले हाम्रो समाजमा उब्जिएको उपचार गर्नैपर्ने ठूलो रोग हो दोषपूर्ण उत्पादनसम्बन्ध काम गर्ने एकथरि, भोग गर्ने अर्काथरि हुनु । यसका साथै आफूले नकमाएको सम्पत्ति हत्याउने कुव्यवसाय व्याप्त हुनु । सबै नागरिक शिक्षित बनून्, योग्य होऊन् । सबैले योग्यता अनुसारको काम गर्न पाऊन् । आफ्नो कमाइको केही भाग राज्य कामको लागि अर्पिएर र केही साझा कामको निम्ति साँचेर अरू सबै आफैँले भोग गर्न पाऊन् ।

भ्रष्टाचार निर्मूल होओस् । धनवादी होइन जनवादी व्यवस्था चलोस् । राज्यको नीति बनाउन, कानुन बनाउन धाँधलीरहित मतदान-प्रकृयाबाट छानिएका प्रतिनिधिहरूले बेस्सरी राय बझाइबझाइकन निर्णय गरून् अनि त्यसको पालना र कार्यान्वयनमा सबै लागून् । त्यति भएपछि यस दोषबाट समाज मुक्त हुनेछ ।

देश र जनतालाई अर्को एउटा भयानक रोगले सताउँदो छ । छेउमा टाँसिएर ठडिएको गोमन सर्पले फुड्कार्दो छ, विष उकेल्दो छ र फिंजाउँदो छ मुलुकैभरि । परपरका किड्ग कोब्राहरू टाढैबाट नेपाली समाजलाई आफ्नै सासले थिचिरहेका छन्, फन्फन्ती रिडाइरहेका छन् । देशभित्रको वर्गीय शोषण र थिचाइ-पेलाइबाट जनताको मुक्तिd" र विदेशको चुसाइ, हेपाइ-थिचाइ, धम्क्याइबाट मुलुकको स्वतन्त्रता । यिनै दुई कुरा हाम्राअगाडि अहिले पहिलो महत्त्वका बनेका छन् ।

त्यति भैसकेपछि **मुक्त** र **स्वतन्त्र** नेपाली जनता देशभित्र आफ्नै निमित्त उत्पादन र वितरणको प्रबन्ध गर्दै र विदेशसँग समानताको आधारमा सम्बन्ध बनाएर व्यापार गर्दै, सहयोगको लेनदेन गर्दै धनी, सुखी बन्ने बाटोमा हिंड्न सक्नेछन् । विविधतामय भूगोल र त्यहाँका विविध समुदायका जनताले प्रकृतिसँग मिल्दै र जुध्दै प्रगति गर्नेछन् ।

नेपालको राष्ट्रिय एकता र स्वतन्त्रता

यस लेखमा नेपालका स्वतन्त्रताको समयसमयको अवस्थाबारे दुईचार कुरा प्रस्तुत गरिनेछन् । विषय प्रस्तुतिको सहजताका लागि नेपाली स्वतन्त्रताको स्थितिलाई निम्न तीनओटा कालखण्डमा सम्झिने प्रयत्न गरिएको छ–

१. नेपालको प्रारम्भकालीन राष्ट्रिय एकता र स्वतन्त्रताको युग,
२. एकीकरण र राष्ट्रिय स्वतन्त्रताको महान् युग, र
३. अर्द्धऔपनिवेशिक राहूग्रस्त स्वतन्त्रताको युग ।

यी तीन कालखण्डको बयानपछि नेपालको भविष्यबारे छोटो चर्चा गरिनेछ ।

नेपालको प्रारम्भकालीन राष्ट्रिय एकता र स्वतन्त्रताको युग

यो ऐतिहासिक युग नेपाल र नेपाली समाजको प्रारम्भदेखि नेपाल-एकीकरणको पूर्वबेलासम्म तानिएको छ ।

सर्वप्रथम कहाँदेखि कहाँसम्मको भूमि उसबेलाको नेपाल हो, त्यसको निर्क्योल गरौं । त्यसपछि यहाँका बासिन्दामाथि दृष्टिपात गर्दै अगाडि बढ्न सकिनेछ ।

स्वाभाविक छ, अहिलेको राजनैतिक-भौगोलिक एकाइका रूपमा विश्व-मानचित्रले नेपालको जुन सीमाङ्कन गरेको छ, त्यसभित्रको भूमिको समष्टिलाई बुझाउने नाम नै नेपाल हो । तर अनेक प्रबुद्ध देशप्रेमी नेपालीहरूले प्रामाणिकता र तर्कसाथ नेपालको टिष्टादेखि सतलजसम्मको भूमिलाई नेपालकै मानिरहेको एउटा यथार्थ पनि छ । प्रसङ्गवश यसबारे पछि चर्चा गरिनेछ । यहाँ अहिले भन्न खोजिएको चाहिं के मात्र हो भने हामीले नेपालका प्राचीनतम बासिन्दाहरूको कुरो गर्दा वर्तमान राजनैतिक सीमाभित्रको मात्र होइन, सुगौली सन्धिअघिको मात्र पनि होइन, टिष्टापूर्व र सतलज पश्चिमसमेत एवम् त्यसको समानान्तरको तराईसमेतलाई एउटै सांस्कृतिक एकाइ मान्नु पर्छ । नत्र नेपालका अति प्राचीन जातिहरूलाई हामी चिन्न सक्तैनौं । "'नेपाल' नाम एउटा राष्ट्रिय संस्कृतिको लगभग ३००० वर्षको अविच्छिन्न इतिहास बोकेको नाम हो भन्ने कुरा हाम्रासामु स्पष्ट छ । .....यसमा भू-राजनैतिक आरोह-अवरोह पार गर्ने क्रममा नेपालको राष्ट्रिय राजनैतिक नक्सामा केही परिवर्तन भएका घटना देखिए तापनि यस भेकको नेपाली सांस्कृतिक पहिचानको निरन्तरतामा भने कुनै परिवर्तन आएन । हिमालयको काखमा विकसित यस भेकको विशेष बहुसंस्कृतिले बाह्यजगत्मा नेपाल नामअन्तर्गत नै गौरवपूर्ण पहिचान बोकेर पुगेको देखिन्छ । हिन्दुस्थानीले कामरूप कर्तृपुर अर्थात् (कुमाउँ-गढवाल) र आसामबिचको हिन्दुकुश हिमालयको बृहत्तर भागलाई नै नेपाल र नेपाली संस्कृतिको नामबाट चिन्नेगर्दथे भन्ने अभिलेख र साहित्यिक स्रोतले स्पष्ट पारेकै कुरा हो ।" (डा. रमेशकुमार ढुङ्गेल, ज्ञानबिन्दु', २०६८ फागुन, प्रकाशक- दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृतिकेन्द्र, नयाँ बजार, काठमाडौं, पृष्ठ १४०-१४१)

अब नेपालका पुरावासीहरूबाट यहाँका बासिन्दाहरूको चर्चा सुरु गरौं । यहाँ आदिबासी र अरू भनेर छुट्ट्याउने गरिएको छ । आदिबासी (`"आदिम निवासी`"मूल निबासी) शब्द अङ्ग्रेजीको अ्याबरिजिनल्' अथवा अ्याबरिजिनि'को नेपाली अनुवाद हो । अङ्ग्रेजीमा यसको अर्थ "कुनै भूमिमा अत्यन्त प्रारम्भ कालदेखि अथवा उपनिवेश-

संस्थापकहरूको आगमनपूर्वदेखि बस्तै आएका जाति" भन्ने हुन्छ । (of races and naturalphenomena inhabiting or existing in a land from the earliest times or beforearrival

of colonists- The Concise Oxford Dictionary of Current English, NinethEdition, Oxford University Press)

"वि.सं. २०३७ मा बुटवलको तिनाउ किनारमा डा. जेन्स् मुन्थेको नेतृत्वमा नेपाल र अमेरिकाका विद्वान्को दलले अन्वेषण गर्दा पहरामा टाँसिएको रामापिथेकसको माथिल्लो बङ्गारो फेला पऱ्यो । त्यो उपलब्धीले १करोड १० लाख वर्षपहिलेदेखि नै नेपालमा मानिसहरू बस्ता रहेछन् भन्ने प्रमाणित गर्न सकियो ।" (डा. राजाराम सुवेदीकृत 'नेपालको तथ्य इतिहास', पहिलो संस्करण २०६१, साझा प्रकशन पृष्ठ २३/२४ बाट)

अहिलेसम्मको नेपालमा देखिएको प्राचीनतम नरवानर यही हो । त्यसअघि पनि अरू थिए कि ? त्यस नरवानरबाट विकसित भएका त्यसका सन्तान अहिले कुनै जातिका रूपमा रहेका छन् कि ? छन् भने ती को होलान् ? नेपालका पहाड, भित्री मधेस, चुरे-शिवालिक-श्रृङ्खलामा प्राचीन विनष्ट अनेक जातिका भग्नावशेष भेटिएका छन् । यस लेखकले पनि २०११ सालतिर तेह्रथुम जिल्लाको सुदाप गाउँमा अनायास एउटा ढुङ्गे हतियार भेटेको थियो । हत्केलाभरको, चिल्लो, एकातिर धारिलो र अर्कोतिर मोटो त्यो अनौठो वस्तु चट्याङ् परेका वेला इन्द्रले हानेको बज्र भनिन्थ्यो । महत्त्व नबुझेर पनि, डरले पनि राखिएन । अहिले बुझ्दा त्यो नवपाषाण युगमा रहेका कुनै जातिको हतियार हुनु पर्छ । पूर्वदेखि पश्चिमसम्म र उत्तरदेखि दक्षिणसम्मका असङ्ख्य स्थलहरूमा प्राग्ऐतिहासिक कालका मानववस्तीका अवशेषहरू प्रकाशमा आइरहेका छन् । माथि भनिएको प्राग्मानव जातिसँग पछिल्ला विकसित सभ्यताहरूको सम्बन्धबारे हामी अहिले अन्धकारमै छौं ।

नेपालमा वर्तमानमा उपस्थित विभिन्न जातिहरूको उद्गमका सम्बन्धमा केही अध्ययन त भएको छ, तर यति मात्रका भरमा को रैथाने र को बाहिरबाट आएको हो किटेर भन्न सकिदैन ।

नेपालमा खसहरूको आगमन कहिले भयो भन्नेबारे डा. विपिन अधिकारी भन्नुहुन्छ, "खसहरू नेपालमा कहिलेदेखि छन् भन्ने प्रश्नको किटानी जबाफ दिन गाह्रो छ । विभिन्न विद्वान्हरूले यसको जवाफ दिनखोजेका छन् । संस्कृतिविद् रिचार्ड वाल्डाउफ्को विचारमा ईसापूर्व २५०० वर्षपूर्वदेखि नै नेपालमा आर्य गोठालाहरू घुमेको प्रमाण छ ।"– ('नेपालका खसजाति', पृष्ठ ३२)

किराँतहरूको आगमनकालबारे पनि निम्न उद्धरणले केही प्रकाश दिन्छ– "वाल्डाउफ्को भनाइमा करिब २००० वर्षअगाडि नै दुइओटा सांस्कृतिक समुदाय –किराँत तथा खस– नेपालमा छिरिसकेका थिए । यसमध्ये किराँतहरू यो क्षेत्रमा उत्तरपूर्वबाट प्रवेश गरेका हुन् । उनीहरू मङ्गोल अनुहारका थिए तथा भोट-बर्मेली परिवारको भाषा बोल्दथे ।

नेपालप्रवेश गर्ने अर्को समूह अर्थात् खसजाति पश्चिमतर्फबाट नेपाल छिरेका हुन् । उनीहरू भारोपेली आर्यभाषा बोल्दथे तथा उनीहरूको मध्य एसियासँग सम्बन्ध थियो । कालान्तरमा खसजाति नेपालको पश्चिमी पहाडी क्षेत्रहरूबाट सम्पूर्ण मुलुकभरि फैलिएका थिए । यो जातिले जातविहीन शैव धर्म तथा धामी-झाँक्रीको परम्परालाई मान्दथ्यो भन्ने वाल्डाउफ्को ठहर थियो ।"– (उपर्युक्त, पृष्ठ ३२)

यी पङ्क्तिहरूको उद्देश्य नेपालमा बसोबास गर्ने जातिहरूमध्ये पहिलो अर्थात् 'आदि' कुनचाहिं हो त्यो खुट्याउन कति गाह्रो छ त्यत्ति हेर्नु मात्र हो वास्तवमा त्यसरी जातिहरूको जेठ्कान्छी छुट्ट्याइरहनु आवश्यक पनि छैन । अहिले नेपालमा अस्तित्वकै यत्रो सकस छ । देश रहने हो कि होइन भन्ने सम्मका प्रश्नहरू उठिरहेका छन् । अहिले नेपालको कुन जाति वा समुदाय 'आदिवासी', कुन 'मध्यवासी' र कुन 'अन्त्यवासी' हो भनेर नेपाली जनतालाई वर्गीकरण गर्नु भनेको उनीहरूलाई आफ्नो वर्गीय पहिचानबाट पन्साएर शोषक तथा राष्ट्रविरोधीहरूविरुद्धको वर्गीय सङ्घर्षबाट विमुख पारिदिनु हो । उर्लिएर बाढी आइरहेको खहरे खोलाको बिचबगरमा बसेकाहरूले जेठो बनेर साथीलाई ढोगाउन पाउने आशाले पुख्यौंली केलाउन थाल्नुजस्तो नकाम हो । हाम्रो देशमा आदिवासी शब्द नै व्यर्थ छ । संयुक्त राज्य अमेरिकामा युरोपेलीहरू हुद्दाका हुद्दा पसेर खेती, वनजङ्गल कब्जा गर्दै फैलिदै गर्न थालेपछि अघिदेखि बस्तैआएका रेड् इण्डियनहरू आदिवासी र अरू आप्रवासी भएका हुन् । त्यहाँ स्पष्ट भेद छ । अष्ट्रेलियामा पनि त्यस्तै छ । त्यही उनीहरूले प्रयोग गरेको 'अ्याबरिजिनल्' शब्दलाई टपक्क टिपेर अनुकरणप्रेमी नेपाली बुद्धिजीवीहरूले यहाँका मगर, राई, लिम्बू, थारू लगायतकाहरूलाई 'आदिवासी जनजाति' भनिदिए । अनि बाहुन, क्षेत्रीजस्ता केही बाठाटाठाहरू आगन्तुक (कोलनिस्ट) रहेछन् र तुलनात्मक रूपमा पिछडिएका खसेतरहरू चाहि आदिवासी जनजाति रहेछन् भन्ने भ्रम उत्पन्न भयो । यो हुँदै नभएको विभेद र द्वन्द्व खडा गरेर नेपाली जनतालाई फुटाउने देशी-

विदेशी प्रतिक्रियावादीहरूको चालबाजी हो ।

त्यसको सिकार केही कम्युनिस्टहरू समेत बन्नपुगेका हुन् । नेपालका सबै प्राचीन सभ्यताहरू, प्राग्ऐतिहासिक कालदेखिका बासिन्दाहरूको पुर्ख्यौली खोजिनु पर्छ । त्यो रमाइलो र ज्ञानबर्द्धक हुनेछd" त्यसले विश्व-मानवसमाजमा हाम्रो गौरव बढाउने काम गर्नेछ तर अहिले अपरिपक्व बुझाइका भरमा विदेशीहरूको सिको गर्दै नेपाली समाजका जाति, समुदायहरूलाई आदिवासी र अन्-आदिवासी भनेर छुट्ट्याउनु अवैज्ञानिक हो ।" सामाजिक, राजनैतिक रूपले बेठिक हो । नेपालको एकीकरण हुँदा जुनजुन जातिहरू नेपालमा थिए, र अहिलेसम्म छन् ती सबै आदिवासी हुन् । त्यसयता कुनै नयाँ जाति नेपालमा पसेर बसेको छैन । व्यक्तिगत रूपमा आएका कुनै विदेशीहरू अवैध रूपमा नेपालमा बसेका छन् भने त्यो अर्को विषय हो ।

यसरी अज्ञात अति प्राचीन प्राग्ऐतिहासिक कालदेखि नेपाली भूमिमा रहिआएका र विभिन्न समयमा नेपालमा प्रवेश गरेर यहाँका अभिन्न रैथाने भैबसेका नेपालीहरूले हजारौँ वर्षसम्म साझा नेपाली संस्कृतिलाई हुर्काइरहे ।

एकातिर कहिले बनिने र कहिले भत्किने अनेक राज्य-रजौटाहरूको उपस्थिति कायम रह्यो, राष्ट्रिय एकीकरणका प्रयत्न र आंशिक सफलता एवम् असफलताको श्रृङ्खला चलिरह्यो भने अर्कोतिर जनताद्वारा सांस्कृतिक एकताका डोरी बाटिइरहे, खिरिला हुँदैगए र विक्रमीय सम्वत् १७९९ मा पृथ्वीनारायण शाह गोरखाका राजा भएर एकीकरण-अभियान सुरु नहोउञ्जेलसम्म त्यो स्थिति त्यस्तै रह्यो ।

भारतमा सत्रौँ शताब्दी (इ. सं.) मा स्थापित इष्ट इन्डिया कम्पनी पृथ्वीनारायण शाहको राज्यारोहण (अठारौँ शताब्दीको मध्य) सम्ममा भारतको ठुलो क्षेत्रको शासक भैसकेको थियो । सिङ्गै भारतवर्षभरि शासन कायम गर्ने र उत्तर चीनसम्म आफ्नो व्यापार फैलाउने सुरले अगाडि बढदै गएका अङ्गरेजहरूले नेपालमाथि आँखा गाडेका थिए ।

पूर्वका सेनराज्यहरू, उपत्यकाका तीन राज्य, पश्चिमका बाईसे र चौबीसे राज्यहरू तथा कुमाउँ, गढवालका राज्यहरूसमेत पाँच दर्जनभन्दा बढी कुङ्काहरूमा विभाजित नेपाल अङ्ग्रेजहरूको सर्वग्रासी राज्यविस्तार-प्रवाहका सामु आफ्नो स्वतन्त्रतालाई जीवित राख्न सक्ने अवस्थामा थिएन । ती इलाकीय राज्यहरूका आपसी कचिङ्गल, सानासाना राज्यहरूको बहुलताले गर्दा देशभित्र निर्बाध घुमफिर गर्न असजिलो हुने अवस्था, खेती-विस्तार र सिचाइ आदिको असुविधा, व्यापारमा अवरोधजस्ता अनेक कुराले जनतालाई असजिलो भैरहेको थियो भने भूमिपति, उद्योगपति, व्यापारी, किसानहरू एउटै केन्द्रीय शासनअन्तर्गत रहने फराकिलो भूमि चाहन्थे । नेपालको एकीकरण नेपाली जनताको आवश्यकता बनिसकेको थियो । "सामन्ती.....राज्यनिर्माणको यो अभियानले एउटा मुलुकका रूपमा नेपालको निर्माण गर्ने काम गऱ्यो । यसका लागि तीन प्रमुख कारकहरूले योगदान पुऱ्याए । ती कारकहरूमा पहिले अनेक कालखण्डमा साथसाथ रहेका कारणले उत्पन्न गरेको पास्परिक सांस्कृतिक समझदारी, साझा प्रशासकीय संरचनाको विकास र अङ्गरेजी उपनिवेशवादविरोधी युद्धले सिर्जना गरेको भावात्मक एकता हुन् ।"– (गोविन्द न्यौपाने, गोविन्द ज्ञवालीरचित 'नेपालको कथा : केही विशेषता र सन्दर्भ', पृष्ठ ४५)

यसरी एकीकरणअघि अनेक राज्यमा खण्डित भए पनि यस बृहत् भूखण्डमा राष्ट्रिय एकताको भाव र सामाजिक व्यवहार विद्यमान थियो, अनि यहाँ कुनै वैदेशिक आधिपत्य पनि थिएन । अर्थात् यो **स्वतन्त्र** थियो । अर्को शब्दमा यहाँ पिण्डीकृत हुन बाँकी रहेको, विकीर्ण स्वरूपको तर स्वाभाविक किसिमका प्राकृतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक सूत्रहरूले गाँसिएको **राष्ट्रिय एकता** थियो ।

माथि भनिएझैं राष्ट्रिय एकीकरण नेपालको ऐतिहासिक आवश्यकता बनिसकेको र त्यसका निम्ति वस्तुगत परिस्थिति परिपक्व बनिरहेको अवस्थामा पृथ्वीनारायण शाहको अभ्युदयले त्यसलाई मूर्त रूप दिन सम्भव तुल्याएको थियो । जसजसका जुनजुन निजी र वर्गीय स्वार्थ रहे पनि त्यो एकीकरण-अभियान फैलिंदो उपनिवेशवाद विरुद्ध एकताको लडाइँ बन्यो ।

एकीकरण र स्वतन्त्रताको महान् युग

वि. सं. १८०१ को नुवाकोट-विजयबाट सुरु भएको एकीकरण अभियान मुख्य विशेषता भएको यो सुगौलीसन्धिसम्मको ७२ वर्षे समयखण्ड नेपालको सबैभन्दा गौरवपूर्ण स्वतन्त्रताको महान् युग थियो ।

पृथ्वीनारायण शाहले जे सोचेर थालेको भए पनि यो एकीकरण अभियान अङ्ग्रेजी उपनिवेशवादका विरुद्ध नेपाली राष्ट्रिय एकताको अभियान नै थियो, र उनको मृत्युपछि पनि ४२ वर्षसम्म अटुट चलिरह्यो । अनि यसरी एकीकृत बनेको भूमिको एउटा अंश

साम्राज्यवादी आक्रमणबाट गुमे पनि त्यही युगका पौरखद्वारा आर्जित एकीकृत नेपालको बृहत् भाग अखण्ड, अविभाज्य, सार्वभौम सत्तासम्पन्न एउटा मुलुकको रूपमा अहिले रहेको छ ।

यस युगमा नेपालले आफूलाई जन्माउने, हुर्काउने र अङ्ग्रेजी भारतका आक्रमणहरूसँग जुध्दै जोगाउने काम मात्र गरेन, लामै समयसम्म राष्ट्रियता र देशभक्तिको राँकोसमेत बालिरह्यो, त्यसको उज्यालोले नेपाली जनतालाई बाटो देखाइरह्यो, त्यसको रापले देशका शत्रुहरूलाई पिल्स्याइरह्यो । देशरक्षाको लडाइँमा कलङ्गा, मलाउँका किल्लाहरूमा नेपाली फौज र नरनारीले देखाएका निस्वार्थ देशभक्तिपूर्ण वीरता र वलिदानका घटनाहरू अमर प्रेरणाका स्रोत बनेका छन् । पृथ्वीनारायण शाह र पछि बहादुर शाह, भीमसेन थापा, अमरसिंह थापा , बलभद्र कुँवर, भक्ति थापाजस्ता नायकहरू तथा अन्य थुप्रैथुप्रै देशभक्तहरूले यस राष्ट्रको निर्माण गरेका थिए । उनीहरूका देशभक्तिका गुणहरू अद्यापि अनुकरणीय, अनुसरणीय छन् । नेपालीहरूले कप्तान किनलोकको नेतृत्वमा आक्रमण गर्न आएको अङ्ग्रेजी फौजको सिन्धुलीगढीमा सातो खाएपछि उनीहरू नेपाल हज्जारौँ किल्लाको मुलुक रहेछ भन्ने ज्ञान पाएर पर्केका थिए ।

अङ्ग्रेजी भारतलाई नेपाल जन्मिएको मनपरेको थिएन । निर्णायक आक्रमणअघि नेपालमा प्रवेश गर्न र यहाँको स्रोत, साधन, राजनीतिमाथि सहज कब्जा गर्न अङ्ग्रेजले लामै समयसम्म नाना प्रयत्न गरेको थियो । तर उनीहरूको दुराशयलाई बुझेका र भारतमा उनीहरूले चलाइरहेको चक्रलाई देखेका तत्कालीन नेपाली शासकहरूले उनीहरूको मनोरथ पूरा हुन दिँदै दिएनन् । किनलोकको आक्रमणपछि वि. सं. १८२६ देखि १८५९ को नक्स मिसनको आगमनसम्मका ३३ वर्षमा अङ्ग्रेजहरूले पाँचओटा मिसन पठाइसकेका थिए । तर कुनैले पनि नेपालमा शान्तिपूर्ण ढङ्गले आफ्नो स्वार्थ सिद्ध गर्न पाउने लक्षण देखेनन् ।

अन्ततोगत्वा नेपाललाई शस्त्रबलले कब्जा गर्नु पर्छ भन्ने अठोटका साथ दक्षिणबाट त्यो आक्रमण भएको थियो, लामै समयदेखि बन्दै आएको षडयन्त्रकारी योजनाको विस्फोट भएको थियो ।

अङ्ग्रेजी भारतको आक्रमणका विभिन्न मोर्चामा उनीहरूको आधुनिक शस्त्रसज्जित सेनाको चानचुन एकतिहाइको सङ्ख्यामा रहेका नेपालीहरूले कमजोर हतियारका भरमा देशभक्ति र बहादुरीका बलले लड्नु परेको थियो । त्यसका साथै दरबारिया आपसी वैमनस्यले पनि नेपाली पक्ष कमजोर बन्दो थियो । त्यस्ता प्रतिकूल अवस्थामा पनि नेपाली राष्ट्रियताको बल र अतुलनीय देशभक्तिको भरमा नेपाल भारतको अङ्ग हुनबाट जोगिएको थियो ।

सुगौलीसन्धिबाट नेपालको अखण्डता र स्वतन्त्रतामा भएका केही ठुला हानिहरू यहाँ सम्झिनु आवश्यक छ–

१. पूर्वमा मेचीपूर्व र पश्चिममा महाकालीपश्चिमको सबै नेपाली भूभाग गुम्यो,
२. अङ्ग्रेजी भारतको प्रतिनिधि नेपालमा राजदूत बनेर रहने भयो,
३. उनीहरूको अनुमतिबिना कुनै युरोपेली, अमेरिकाली वा ब्रिटिसलाई नेपालको सेवामा राख्न नपाइने भयो,
४. कोशीपश्चिम र महाकालीपूर्वको सबै तराई गुम्यो, (पछि कोशी र राप्तीबिचको तराई फिर्ता भयो)
५. टिस्टादेखि सतलजसम्म फैलिएको ४०७९ कि. मि. को लम्बाइ १७५९.८२ घटेर ३३१९.१८ कि. मि. मा झ्यो भने २,०४,९१७ वर्ग कि. मि. क्षेत्रफलमा एक लाखभन्दा धेरै कि. मि. घटेर १,४१,०५९वर्ग कि. मि. मा खुम्चिनपुग्यो,
६. सन्धिपछि नेपाल अर्थव्यवस्था, अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्धजस्ता मुख्य विषयहरूमा अङ्ग्रेजी भारतनिर्भर बन्यो ।

त्यस समयदेखि गुमेको जति त गुम्यो-गुम्यो, रहेको नेपालको स्वतन्त्रतामा साम्राज्यवादी राहूको ग्रहण लाग्यो र त्यो अर्द्धपरतन्त्र वा अर्द्धस्वतन्त्र बन्यो । त्यसैलाई अर्द्धऔपनिवेशिक स्थितिको रूपमा परिभाषित गर्ने गरिएको छ ।

४. अर्द्धऔपनिवेशिक राहूग्रस्त स्वतन्त्रताको युग

यस युगलाई यहाँ तीनओटा समयखण्डमा विभाजित गरी हेर्ने कोसिस गरिएको छ– (१) १०४ वर्षे राणाकाल, (२) सातसाले परिवर्तनपछिदेखि पञ्चायतको अवसानसम्म, र (३) बहुदलीय पद्धतिको पुनर्स्थापना र त्यसपछि ।

(१) १०४ वर्षे राणाशासनकाल

अघि कतै भनियो, यस लेखको प्रयोजन विभिन्न समयमा नेपालको स्वतन्त्रताको अवस्था के थियो त्यो खोज्नुसम्म मात्र हो । त्यसकारण स्वतन्त्रताको प्रसङ्गसँग गाँसिएर आएका कतिपय घटनाबाहेक यसमा नेपालमा घटेका घटनाहरू, सामाजिक जागरण, वर्गसङ्घर्षका

उतारचढाउहरू, भौतिक विकास आदिका कुराहरू नपर्नुलाई स्वाभाविक मानिनु पर्दछ ।

दरबारभित्र चल्दैआएको मनोमालिन्य द्वन्द्वको रूपमा विकसित भैरहेको बेला त्यसलाई सुगौलीसन्धिपछि राजदूतमार्फत अङ्ग्रेजहरूद्वारा रचिएका षडयन्त्रसमेतको सहयोगले उत्कर्षमा पुग्न बेर लागेन । वि. सं. १९०३ को भदौ ३१ गते भएको भीषण रक्तपातपूर्ण कोतपर्वको पर्सिपल्टै जङ्गबहादुर विधिवत् मुख्तियार भए । त्यसपछि लगत्तै कम्यान्डर-इन्-चिफ् र प्राइम् मिनिस्टर हुँदै केही पछि उनी श्रीपेचधारी श्री ३ महाराज जङ्गबहादुर राणा हुनपुगे । स्मरणीय छ, त्यो घटना कम्युनिस्ट पार्टीको घोषणापत्र लेखेर विश्वमा विधिवत् कम्युनिस्ट आन्दोलनको प्रारम्भ हुनुभन्दा चानचुन २ वर्षअघि घटेको थियो ।

उनले सुरु गरेको राणावंशीय १०४ वर्षे शासनकाल उनीहरूको अत्यन्त कडा नियन्त्रणले पनि र उसबेलाको पारिवेशिक अवस्थाले पनि वास्तवमै अन्धकारको युग थियो ।

चाहे पृथ्वीनारायण हुन् चाहे जङ्गबहादुर वा अरू, उसबेलाका सबै शासकहरू सामन्ती नायकहरू नै थिए । त्यसबेलाका शासक अर्को कुनै वर्गका हुनु सम्भव पनि थिएन । त्यसबेला जङ्गबहादुर शासनारूढ नभएका भए अर्को कुनै त्यस्तै चरित्रको सामन्त हुन्थ्यो होला । अनि त्यति क्रूर, चतुर, साहसी र प्रत्युत्पन्नमति नभएको भए त्यसरी टिक्ने पनि पक्कै थिएन ।

नेपालमा विश्वव्यापी चेतनाको प्रवेश तीनतिरबाट घेरिएको अङ्ग्रेजी शासनको दुर्भेद्य पर्खालले गर्दा दुरुह थियो ।

तथापि वि. सं. १९७०-'७४ को पहिलो विश्वयुद्ध, १९७४ सालको सोभियत समाजवादी क्रान्ति, चीनमा विकसित भैरहेको नयाँ जनवादी क्रान्ति र साम्राज्यवादविरुद्धको विश्वभरिका राष्ट्रिय मुक्तिक्रान्तिको प्रभाव विस्तारै भए पनि नेपालमा पसिरहेकै थियो । त्यसैले राणाशासनको पछिल्लो कालमा शैक्षिक सुधार, उद्योगहरूको स्थापना, प्रशासनिक सुधारजस्ता कामहरू पनि थोरथार भएका थिए ।

राणाकालभरि अङ्ग्रेजी भारतले नेपालको थप जमिन खोसेको वा सीमा मिचेको घटना छैन । बरु वि. सं. १९०४/२/१६ (१८६०/११/१ ई. सं.) मा अङ्ग्रेजसँग भएको एउटा सन्धिद्वारा बाँके, बर्दिया, कैलाली र कञ्चनपुर जिल्लाको तराईभाग नेपालले फिर्ता पाएको थियो । यसलाई अझैसम्म नयाँ मुलुक भनेर चिनिन्छ । त्यसो त यो जमिन भारतमा अङ्ग्रेजविरुद्ध विष्फोटित भएको सिपाही विद्रोहलाई दबाउन सहयोग गरेबापत जङ्गबहादुरले विशेष उपहारस्वरूप पाएका थिए । "सुनिन्छ, विश्वयुद्धमा अङ्ग्रेजहरूका पक्षमा लडेबापत तात्कालिक राणाशासकहरूले सुगौली-सन्धिमा गुमेको बाँकि भूभागसमेत मागेका थिए । तर उनीहरूले दिन मानेनन् ।"– ('नेपाल : टिस्टादेखि सतलजसम्म', फणीन्द्र नेपाल, प्रकाशक– नेपाल न्यासनलिस्ट फ्रन्ट, १९९८, पृष्ठ २३)

निजी वा पारिवारिक फाइदाको अर्को कुनै चिजको साटो उपहारमा 'नेपालै' माग्ने जङ्गबहादुरको यस मामिलामा उच्च मूल्याङ्कन हुनु पर्छ भने भारतीय स्वतन्त्रतासँगसँगै मुक्त भएको पूर्वनेपाली भूमि फिर्ता गर्न कस्तो, कति प्रयत्न गरियो त्यसको जवाफ उसबेलाका नेपाली शासकहरूले खास रूपमा र पछिका सबैले समेत नेपाली जनतालाई दिनुपर्छ । सिपाहीविद्रोहलाई दबाएबापत अङ्ग्रेजशासित भारत सरकारले नेपाललाई गुमेको जमिन उपहारमा फिर्ता दिन सक्यो अनि राणाशासित नेपालले लिन सक्यो भने आफ्नो स्वतन्त्रता-सङ्ग्राममा सघाएबापत स्वतन्त्र भारतले नेपालको बाँकि अपहरित भूभाग इमानदारीपूर्वक नेपाललाई फिर्ता दिन किन सकेन, अनि 'स्वतन्त्र' नेपालले– भारतीय स्वतन्त्रताको निम्ति लडेका नेपाली स्वतन्त्रता सेनानीहरूले लिन किन सकेनन् ? यसको जवाफ नेपालको आगामी इतिहासभरि नै नेपालीहरूले मागिरहने छन् ।

राणाकालमै सम्वत् १९८० पुष ६ गते (सन् १९२३ दिसम्बर २१) मा सम्पन्न थापाथली-सन्धिमा नेपालको स्वतन्त्रतालाई स्वीकार गरिएको छ ।

यी सुगौलीको सन्धिमा बिग्रिएको नेपाली हितलाई थोरै भए पनि सपार्ने घटनाहरू हुन् ।

यसप्रकार के देखिन्छ भने राष्ट्रिय स्वतन्त्रताका हिसाबले राणाशासित १०४ वर्षे समयखण्डमा नेपालले थप गुमाउनु परेन, बरु केही असल उपलब्धिहरू भए ।

(२) सातसाले परिवर्तनपछिदेखि पञ्चायतको अवसानसम्म

२००७ सालमा राणाशासनको पतन र बहुदलीय राजनैतिक प्रणाली (प्रजातन्त्र) को स्थापनापछि राजनीति, शिक्षा, घुमफिर, विचारप्रकाशन आदिमा रहेका पुराना बाधाहरू हटे । अँध्यारो बन्द समाजबाट खुल्ला उज्यालोमा सरेको अनुभूति भयो । तर आधारभूत परिवर्तन भने भएन । मुलुक अझै अर्द्धऔपनिवेशिक नै रह्यो । न सामन्तवाद गयो, न नेपालको राष्ट्रिय स्वतन्त्रताले पूर्णता पायो । त्यसको विपरीत अङ्ग्रेजी

औपनिवेशिक उत्तराधिकारित्व ग्रहण गरेको भारतीय शासकवर्ग मैत्री र सहयोगको नाममा अङ्ग्रेजी शासकहरूभन्दा बढी निर्बन्ध, नकच्चरो र क्रूर बन्दै र नेपाली राष्ट्रका हरेक पक्षमा 'धावा बोल्दै' परतन्त्रताका सिक्रीलाई अझ कस्ने उपक्रमका साथ आइलाग्यो ।

यहाँ प्रसङ्गवश एउटा कुरा भन्नै पर्ने हुन्छ । राष्ट्र भनेको जनताका ऐक्यको एउटा रूप हो । जनता नै राष्ट्रका प्रधान तत्त्व हुन् । तर जीवन यापन गर्ने, भौतिक र आत्मिक उन्नति गर्ने आफ्नै आर्थिक व्यवस्था र साझा संस्कृति, साझा ऐतिहासिकतासमेत राष्ट्रका अनिवार्य तत्त्वहरू हुन् । तिनै तत्त्वसूत्रहरूले बाँधिएर राष्ट्र अडिएको हुन्छ, तिनै चिजहरूमा उसले गौरव गर्दछ ।

२००७ सालपछि भारतद्वारा नेपाल राष्ट्रका यिनै तत्त्वहरूमाथि अनेक प्रकारले आक्रमण हुन थाल्यो । उनीहरूले अनेक किसिमले कमाएका आफ्ना नेपाली सहयोगीहरू मार्फत आफ्ना दुराकाङ्क्षाहरू पूरा गर्ने प्रयत्न गर्न थाले । तर यस उपकालखण्डभरि नै राष्ट्रप्रेमी शक्तिहरूले तिनका विरुद्ध आआफ्ना ठाउँबाट अथक सङ्घर्ष गरिरहे । परिणामतः नेपालले सिक्किमको परिणाम भोग्नु परेन ।

अब यहाँ त्यस कालमा भारतीय उपनिवेशवाद र नेपालभित्रका उनीहरूका मित्रहरूबाट नेपाल राष्ट्रलाई कमजोर बनाउन गरिएका प्रयासहरूमध्ये केहीको चर्चा गरौं । साथसाथै कतैकतै तिनका प्रासङ्गिक अभिव्यक्ति र घटनाको पनि उल्लेख हुनेछ ।

१. भारतले सन् १९५० जुलाई ३१ तारिख (वि. सं. २००७ साउन १६ गते) का दिन नेपालसँग एउटा असमान सन्धि गऱ्यो जसअनुसार उसलाई नेपाललाई ड्याक्न, मिच्न सजिलो भयो । त्यसपछि त्यसै सन्दर्भमा गरिएको गोप्य पत्राचारमा नेपालमा भारतीय फौज नै पठाउन सकिनेसम्मका र थप मिचाहा-हेपाहा कुराहरू परेका छन् । यस प्रसङ्गमा कुन कुरा पनि स्मरणीय छ भने सन् १९५० अक्टोबर ३० (वि. सं. २००७ का. १५गते) मा भएको नेपाल-ब्रिटेन सन्धिले "संयुक्त अधिराज्य सरकार र नेपाल सरकारका बिचमा सन् १९२३ को डिसेम्बर २१ तारिख अघि र सो तारिखमा काठमाण्डौमा हस्ताक्षर भएको सन्धिपत्रसमेत खारेज हुनेछन्" (उपर्युक्त पृ. ५६)भन्दै सुगौलीको सन्धिलाई खारेज गरिदिएको छ ।

२. नेपाली राष्ट्रिय काङ्ग्रेस (पछि नेपाली काङ्ग्रेस) को उद्देश्य यस्तो थियो, "....नेपाल वास्तवमा भारतसित भिन्न छैन । हिन्दुस्तानसँग उसको सांस्कृतिक, आर्थिक, धार्मिक , सामाजिक र राजनैतिक सम्बन्ध सदासर्वदा अक्षुण्ण रहँदै आएको छ । 'नेपाललाई नक्कली ढङ्गले शेष भारतदेखि स्वतन्त्र र भिन्न घोषित गर्नमा अङ्ग्रेजहरूको र हाम्रा वर्तमान स्वार्थी शासकहरूको जुन स्वार्थसिद्धि हुन्छ त्यो कुरा सबमा विदित छ....।' यसै व्यापक दृष्टिले अधिक महत्त्वपूर्ण उद्देश्यलाई सामुन्ने राखी यस नवीन राजनीतिक संस्था नेपाली राष्ट्रिय काङ्ग्रेसको स्थापना भएको हो ।"– (गृष्मबहादुर देवकोटा, 'नेपालको राजनीतिक दर्पण, भाग १', पृष्ठ ४) सभापति (विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला) को व्याख्या– "के जातीय दृष्टिले, के आर्थिक दृष्टिले सबै प्रकारले नेपाल भारतकै एउटा प्रमुख अङ्ग भएको देखिन्छ । आज राजनैतिक दृष्टिले जुन भिन्नता देखिन्छ, त्यसको मूलमा कूटनीति छ र स्वार्थी राजनीतिज्ञहरूको चालबाजी मात्र छ ।"– (उपर्युक्त पृष्ठ ५)

३. सम्मेलनमा आचार्य जे. बी. कृपलानीका सन्देशको सारांश- "यद्यपि नेपाललाई भारत सरकारको अधीन नरहेता पनि स्वतन्त्रता मिलेको छ, तैपनि नेपालीहरूले कदापि बिर्सिनु हुन्न कि उनीहरूको देश सदा-सर्वदा भारतकै अविच्छेद्य अङ्ग रहेको छ । यसकारणले नेपालको आर्थिक, राजनैतिक उन्नति, स्वतन्त्रता भारतमै निर्भर छ ....।" (उपर्युक्त पृष्ठ ५)

४. जयप्रकाश नारायणबाट पठाएको सन्देशको सारांश, "....नेपाल स्वतन्त्र राष्ट्र भनिए पनि ऊ वस्तुतः स्वतन्त्र भनिन सक्तैन । भारतको स्वतन्त्रता र उन्नतिको अर्थ नेपाली जनताको स्वतन्त्रता, उन्नति पनि हुनेछ ....।"– (उपर्युक्त, पृष्ठ ऐं)

५. राजा त्रिभुवनको दिल्लीगमनपछि भारतीय गृहमन्त्री सरदार वल्लभ भाइ पटेलको भनाइ यस्तो थियो, "महाराजाधिराजको भारत सवारी भएपछि नेपालमा कुनै वैधानिक सरकारको अस्तित्व नै नरहेकाले भारतको सुरक्षाका निमित्त नेपालको उत्ति नै महत्त्व छ, जति चीनको सुरक्षाका निमित्त तिब्बतको तथा अमेरिकाको सुरक्षाका निमित्त त्यसका तटका सहस्रौं मील टाढास्थित कोरिया तथा फारमोसाको महत्त्व छ । नेपालमा पनि हैदरावादसरि भारतीयहरूमा

राणाशाहीका अमानुसिक अत्याचार भैरहेका छन् । त्यसलाई रोक्न तथा अत्याचार बन्द गर्नलाई भारतीय सेना पठाएर नेपालमा अधिकार गरिलिनु पर्छ र काश्मिर तथा हैदराबादझैं त्यसलाई भारतीय सङ्घको स्वतन्त्र सदस्य मानिलिनु पर्दछ ।"– (उपर्युक्त पृष्ठ ३९)

६. दिल्ली-समझौताका विरुद्ध डा. के. आई. सिंहको विद्रोहलाई दबाउन २००७ साल "फागुन ९ गते बेलुका ९ बजे भारतका एरिया कमाण्डर फौज लिई आए र भारत-नेपालका फौजले मिलेर डा. के. आई. सिंहलाई उनका अनुयायी ३५७ का साथ पक्राउ गरे ।"– (उपर्युक्त पृष्ठ ५८)

७. कार्तिक ७, २००८ मा राजा त्रिभुवनबाट हस्ताक्षरित आज्ञापत्रद्वारा भारतयि आई. सी. एस्. अफिसर, उत्तर प्रदेशका गृहसचिव गोविदनारायण सिंहलाई राजाको सेक्रेटरी नियुक्त गरिएको थियो, र 'मन्त्रीमण्डलका कागतपत्र लगायत श्री ५ महाराजाधिराजको आदेश वा सूचनाका निम्ति मन्त्रालयबाट आउने सबै सरकारी साध-सोध लेखापढीहरू, सरकारी लोखापढी, भेट-मुलाकात, नियुक्ति, जनसाधारणसँगको सम्बन्ध, श्री ५ महाराजाधिराजको विशेषाधिकार प्रयोग, अनुरोधसम्बन्धी विन्तीपत्रहरू' लगायत सबै विषयहरूमा उनीसँग नै लेखापढी गर्नु पर्ने सूचना जारि भएको थियो । यसरी नेपालका सम्पूर्ण महत्त्वपूर्ण सूचनाहरू भारत पुऱ्याउने र भारतकै नियन्त्रणमा नेपालको साज्य-सञ्चालन गर्ने चाँजोपाँजो मिलाइएको थियो ।"– (उही पृष्ठ ११५/१६ को आधारमा)

८. दिल्ली-समझौता बमोजिम ७ जना राणाहरूको तर्फबाट र ७ जना काङ्ग्रेसको तर्फबाट गठित मन्त्रीमण्डलमा काङ्ग्रेसको तर्फबाट भनिएका भद्रकाली मिश्र र सूर्यप्रसाद उपाध्यायलाई त्यसबेलाका भारतीय राजदूत चन्द्रेश्वरप्रसाद सिंहको सिफारिसमा मन्त्री बनाइएको थियो । यिनीहरू २००७ सालको 'क्रान्ति' मा प्रतिगामी भूमिका खेलेका र काङ्ग्रेस-सदस्य नै नरहेका भारतीय एजेण्टहरू थिए ।.... सि. पि एन्. सिंह भद्रकाली मिश्र नामक यी व्यक्तिलाई मन्त्रीमण्डलमा समावेश गराएर तराईमा साम्प्रदायिक दङ्गा भड्काउन चाहन्थे ।"– मुकुन्द कार्की, 'सिक्कमको कथा र नेपालको व्यथा", पृष्ठ १२८)

९. मन्त्रीमण्डलको बैठकमा भद्रकाली मिश्रले यस्तो प्रस्ताव राखेका थिए, " (१) विगत के. आई. सिंहको काण्डपछि हाम्रा फौजमा निजामति र समस्त नेपाली जनतामा समेत पूर्ण विश्वास गर्न नसकिने भएकाले भारतीय पुलिस तथा सिभिल अफिसरको मद्दतले नवजात प्रजातन्त्रलाई जोगाउनु पर्छ, (२) तदनुसार प्रजातन्त्र तथा देशको बचाउका निम्ति राजधानीभित्रै दुइओटा ट्याङ्क तथा आधुनिक शस्त्रअस्त्र सुसज्जित ५०० भारतीय सिपाही राख्ने, (३) सिमरा, तुम्लिङ्टार, विराटनगर, पोखरा र ताप्लेजुङ्गमा हवाई मैदानको रेखदेख गर्नानिम्ति उचित सङ्ख्यामा हिन्दुस्तानी फौजको पहरा राख्ने, (४) जनरल थोराट्को रिपोर्टअनुसार भारतीय अफिसरको मद्दतमा नेपाली फौजको नेपालभित्रै ठाउँठाउँमा तालिम गर्न बन्दोवस्त मिलाउने, (५) काठमाण्डौदेखि रक्सौलसम्म मोटर हिंड्ने योग्य बाटो बनाउने जिम्मा नेपाललाई भारतले दिइने १५ करोड ऋणमध्येबाट नै भए पनि भारतीय सरकारले नै लेओस् ।"– गृष्मबहादुर देवकोटा, 'नेपालको राजनीतिक दर्पण, भाग १' पृष्ठ १४०)

१०. विहारबाट प्रकाशित एउटा पत्रिकामा यस्तो लेखिएको थियो, "भारतीय राजदूत सर चन्द्रेश्वर .... नेपालको क्याबिनेटको हर मिटिङ्गमा सामेल हुन्छन् र क्याबिनेटको कुनै पनि निर्णयमा उनको प्रमुख हात रहन्छ ।"– (उपर्युक्त)

११. २०१० साल पुष ७ गते मातृकाप्रसाद कोइरालाको प्रधानमन्त्रीत्वका बेला राज्यव्यवस्थाको विज्ञप्तिद्वारा "भारतका नागरिक मात्रका हकमा भए 'भारतीय' र अन्य अनेपाली नागरिकजतिलाई 'विदेशी' लेख्ने आदेश भएको रहेछ । यसरी भारतीयलाई गैरविदेशी अर्थात् स्वदेशीको श्रेणीमा राखिएको प्रस्टै छ ।– (उपर्युक्तको पृष्ठ २३२ को आधारमा)

१२. "मातृकाप्रसाद कोइराला प्रधानमन्त्री हुँदा नेपालसित कुनै समझौता नगरी भारतले कोशी बाँध योजनामा काम सुरु गरेको थियो । त्यस्तै व्यवहार मकवानपुरको भैंसेदेखि पालुङ्-टिस्टुङ्सम्म सडक-निर्माणका क्रममा पनि दोहोरियो । नेपालको अनुमतिबेगर सो सडकको सर्वेक्षणको काम आफ्नो सेनालाई सुम्पिएको थियो ।"– (मदनमणि दीक्षित, 'अन्नपूर्ण पोष्ट',

२०७० साउन १४)

१३. नेपालको विदेशनीति भारतसँग सम्बन्धित हुनु पर्छ कि स्वतन्त्र भन्ने बहस चलिरहेको बेला सन् १९५५ जुलाई ३० ता. (वि. सं. २०१२, साउन १५ गते) मा विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको यस्तो वक्तव्य आएको थियो, "नेपाल पनि भारतजस्तै शान्तिप्रिय देश भएकोले नेपालको वैदेशिक नीति र रक्षानीति भारतसँग सम्बन्धित हुनु पर्दछ ।"– (गृष्मबहादुर देवकोटा, 'नेपालको राजनीतिक दर्पण, भाग १, पृष्ठ २८४)

१४. अमेरिकामा मुद्रित 'यो हाम्रो संसार हो' नामक पुस्तकमा त्यसका लेखक लुई फिसरको भनाइ यस्तो छ, "जनवरी १९५४ (वि. सं. १९१० पुष ?) मा नेपालका प्रधानमन्त्री मातृकाप्रसाद कोइरालाले जब मलाई आफ्नो देशको स्थिति अवगत गराउनु भयो, मैले भनें, 'तपाईंहरू भारतमाथि अवलम्बित हुनुहुन्छ, यसबाट यो ज्ञात हुन्छ ।'" 'अर्द्ध अवलम्बित', उहाँले सच्याउनुभयो ।

"राज्यसभाको एक बहसमा नेहरूले घोषणा गर्नुभयो, 'नेपालका मन्त्रीहरू र राजाको भरखरैको दिल्ली आगमनबाट यो कुरा फेरि दोहोरिन गयो कि नेपालले आफ्नो परराष्ट्र नीतिमा भारतसित समता ल्याउनेछ ।' नेपालका आर्थिक र फौजी मामिलाहरूमा, अग्ला पहाडहरू, सधैं हरिया रहने सुन्दर फूलहरू भएको, राम्राराम्रा रुखहरू र जडीबुटीहरू भएको देश भारतको सिक्किमजस्तै समता छ र भूटानमा एक सामन्ती राज्य जुन सम्पूर्ण एक महाराजाको अधीनमा छ, यी दुवै भारतको सुरक्षाअन्तर्गत पर्दछन् .....।"– (उपर्युक्त, पृष्ठ २८५)

१५. यही समयखण्डमा मातृकाप्रसाद कोइराला प्रधानमन्त्री छँदा २०११ साल वैशाख १२ गते (सन् १९५४, अप्रिल २५ ता.) कुख्यात कोशी सम्झौता र २०१६ साल मङ्सिर १९ गते (सन् १९५९ डिसेम्बर ४ ता.) विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको प्रधानमन्त्रीत्वमा नेपालीहरूको ठुलो विरोधका बिच गण्डक सम्झौता भए ।

१६. उत्तरी सीमामा राखिएका भारतीय चेकपोष्टहरू भारतीय मिचाइको अर्को दृष्टान्त हो ।

१७. २०११ साल मार्ग २ गते नयाँ दिल्लीको एउटा पत्रकार सम्मेलनमा भारतीय प्रधानमन्त्री जवाहरलाल नेहरूले भनेका थिए, ".... नेपालमा हाम्रो विशेष स्थाान छ ।"– ('नेपालको राजनीतिक दर्पण भाग १, पृष्ठ २२) यो विशेष स्थान (स्पेसल पोजिसन्) भनेको नेपालको स्वतन्त्रतालाई घटाउने 'पोजिसन्' हो ।

१८. नेपाललाई भारतीयकरण गर्ने प्रयत्नको अर्को एउटा चर्को हिस्सा हिन्दीलाई नेपालको साष्ट्रभाषा बनाउने अभियान पनि हो । चर्चित कालखण्डको प्रारम्भदेखि नै सुरु भएको यो अभियान कहिले विष्फोटक र कहिले मन्द रूपमा निरन्तर चलिरहेको छ । यसको गम्भीरतालाई बुझ्न कति मात्र थाहा पाउनु पनि पर्याप्त हुन्छ भने २०१४ सालसम्म पनि तराईका स्कुलहरूमा हिन्दीमा पढाइ हुन्थ्यो, अनि प्रार्थनामा भारतको राष्ट्रिय गान गाइन्थ्यो । साइन बोर्डहरू हिन्दीमा लेखिन्थे । माइकिङ्, पर्चालेखन, नारा आदि हिन्दीमै हुन्थे । २०१४ सालमा विराटनगरमा उठेको नेपाली आन्दोलनले यस स्थितिको सफल उपचार गऱ्यो, तर अझै उपराष्ट्रपति, मन्त्रीदेखि लिएर कतिपय भारतीयकरणका कर्ता र प्रवक्ताहरू दृढतापूर्वक हिन्दी नेपालको राष्ट्रभाषा हुनु पर्छ भन्ने कुतर्क र भद्दा व्यवहारको प्रदर्शन गरिरहेकै छन् । त्यस भाषिक विष्फोटनले हिन्दी र नेपाली राष्ट्रभाषाका सम्बन्धमा सतहमा उतारिदिएका केही स्वरहरू यस्ता छन्– "२०१३/२/४ का दिन विराटनगरमा आयोजित आमसभामा भू. पू. प्रधानमन्त्री मातृकाप्रसाद कोइरालाको भनाइ– नेपालको राष्ट्रभाषा हिन्दी हुनुपर्दछ । म मात्र यस कुराको समर्थक होइन । मेरा भाइ नेपाली काङ्ग्रेसका नेता श्री विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला पनि हिन्दी राष्ट्रभाषा बनाउने कुराका समर्थक छन् ।'"–(नेपालको राजनीतिक दर्पण भाग १', पृष्ठ ४०४) तर केही समयपछि विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाबाट आफूबारेका अभिव्यक्तिको खण्डन भएको थियो । यो र यस्ता विकृत अन्य फाटफुट भनाइहरूबाहेक त्यससम्बध्मा मुखर भएका अन्य सबै देशप्रेमी अगुवाहरू र जनताका अभिव्यक्तिहरू नेपालीकै पक्षमा थिए । तिनलाई र अहिलेका भाषिक गतिविधिहरूलाई समेत मनन गरिनु पर्दछ ।

१९. भारततर्फबाट नेपाली सीमा यो समयभरि नै मिचिइरह्यो । आगामी प्रकरणमा पनि यसबारे चर्चा हुनेछ ।

२०. भारत नेपाललाई स्वतन्त्र र प्रतिष्ठावान् बन्न नदिनेगरी भित्तो बनेर उभिएको थियो भन्ने कुरा

राजा वीरेन्द्रद्वारा प्रस्तावित शान्तिक्षेत्र प्रस्तावको प्रसङ्गबाट पनि स्पष्ट हुन्छ । मदनमणि दीक्षित भन्नुहुन्छ, "…. नेपाललाई शान्तिक्षेत्र घोषित गरियोस् भन्ने प्रस्ताव राजा वीरेन्द्रबाट गरिएको थियो । त्यो प्रस्तावलाई पछि गएर सूर्यबहादुर थापाले आठ बुँदामा व्याख्या गरे । संसारका ११६ राज्यले नेपालको शान्तिक्षेत्र प्रस्तावलाई समर्थन गर्दा भारतले भने सो प्रस्तावबारे मौन धारण मात्र गरेन, २०४५ सालको फागुनदेखि आर्थिक नाकाबन्दी सुरु गऱ्यो ।"– ('अन्नपूर्ण पोष्ट' दैनिक, १४ साउन, २०७०)

अङ्ग्रेजी साम्राज्यवादबाट आफ्नो स्वतन्त्रताको प्राप्तिसँगसँगै स्वाधीन भारतको शासकवर्गले कसरी नेपालको स्वतन्त्रतालाई आफ्नो मुठीभित्र कस्तै नेपाली राजनैतिक जीवन लगायत हरेक क्षेत्रमा भारतको एकछत्र हैकम कायम गर्दैगएको थियो र त्यसमा भारतद्वारा त्यही प्रयोजनका निमित्त नियुक्त गरिएका तथा भारतप्रभावित नेपाली राजनैतिक संस्था तथा व्यक्तित्वहरू कसरी प्रयुक्त भैरहेका थिए भन्ने कुराको झलक पाउन उपर्युक्त तथ्यहरू पर्याप्त छन् । लगभग एउटै समयमा स्थापित भएर भारतद्वारा उस्तैउस्तै शैलीमा उस्तैउस्तै प्रयोजनका निम्ति चलाउनखोजिएका (सिक्किम स्टेट् काङ्ग्रेस, स्थापित २००४ मार्ग २२ तदनुसार सन् १९४७ डिसेम्बर ७ तथा नेपाल राष्ट्रिय काङ्ग्रेस, स्थापित २००३ माघ १० तदनुसार १९४७ जनवरी २५) मध्ये सिक्किम स्टेट् काङ्ग्रेसको विलयकारी नीतिले झण्डै साढे सत्ताइस वर्षपछि सिक्किमको वध गर्ने उद्देश्यमा सफलता प्राप्त गर्न सक्यो भने नेपालको राजनीतिचाहिं उही ढङ्गले अगाडि बढेन । बरु नेपालले आफ्नो ओरिपरि फिंजाएको बाक्लो कालो बादललाई चिर्दै स्वतन्त्र बनिने चेष्टा देखाउन सुरु गऱ्यो ।

अब यस राष्ट्रिय पक्षलाई सबल बनाउने शक्तिहरूतर्फ एउटा दृष्टि दिऊँ ।

१. नेपाली काङ्ग्रेसका कतिपय नेता र उनीहरूका भारतीय मित्रहरूका भनाइ राष्ट्रिय स्वतन्त्रताका निम्ति एकदमै भयानक भए पनि विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला, गणेशमान सिंह लगायतका गतिविधिहरू त्यसरी नेपालविरुद्ध नै जानेगरी एकोहोरोसँग आइरहेनन्, अनि हाक्काहाक्की भारतमै विलय गर्नु पर्छ भन्नेगरी पनि कोही अघिसरेन । के लाग्छ भने सिक्किम राष्ट्रिय काङ्ग्रेसकै काँटको पार्टी नेपाली काङ्ग्रेस बनेन । २०१६ सालमा "भारतीय लोकसभामा …. नेहरूले नेपाल र भूटानमाथिको हमलालाई भारतले आफूमाथिको हमला सम्झिनेछ र त्यस्तो परिस्थितिमा तुरुन्त ती देशलाई मद्दत गर्नेछ" (फणीन्द्र नेपाल, 'नेपाल : टिस्टादेखि सतलजसम्म', पृ. ५०) भन्दा त्यसको पर्सिपल्टै विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाबाट त्यसको "नेपालले सहायता नमागिकन भारतले त्यस्तो गर्न सक्ने छैन" (ऐं) भन्ने प्रतिक्रिया आएको थियो । पछिका अनेक घटनाहरूले वि. पि. लाई राष्ट्रियताको पक्षमा समेत उभिएको देखाउँछन् ।

२. भारत सरकारको नेपालमाथिको हरेक थिचोमिचो, सीमा अतिक्रमण, असमान सन्धि-सम्झौताहरू, उत्तरी सीमा चेक पोष्ट आदिका विरुद्ध नेपाली स्वाभिमान र राष्ट्रिय अखण्डताको पक्षमा कम्युनिस्ट पार्टीद्वारा समर्थित विद्यार्थी, किसान, मजदुर सङ्गठनहरू एवम् जनताका प्रदर्शनहरू निरन्तर भैरहे । राष्ट्रिय जागरणको अदम्य लहर नै चल्यो, र यो समयखण्डभरि नै जसो जनता भारतीय विस्तारवादका विरुद्ध आन्दोलित भैरहे । २०१४ सालमा नेपाली भाषाको पक्षमा उठेको जागरण र पछिका कम्युनिस्ट नेतृत्वका आन्दोलनहरू कृत्रिम थिएनन्, देखौवा र सतही मात्र थिएनन् ।" राष्ट्रियता, जनतन्त्रका निम्ति समर्पित थिए । त्यसैले तिनले देशविरोधी शक्तिहरूको सातो खाइरहे ।" नेपालको राष्ट्रियतालाई बलियो पारिरहे ।

३. राजा महेन्द्रका धेरैजसो चिन्तन र कार्य आद्योपान्त नै भारतीय मिचाइ-हेपाइका विरुद्ध थिए । २०७० साल साउन ५ गते 'नागरिक दैनिक' मा प्रकाशित खगेन्द्रजङ्ग गुरुङको विवरणअनुसार उहाँलाई आफू युवराज नै रहेका बेला २००९ सालमा पत्रसहित माओ त्सेतुङ्गलाई भेट्न बेइजिङ्ग पठाइएको थियो । "महेन्द्रका विचारमा त्यसबेलाका सबै नेता र कर्मचारी भारतपरस्त थिए । देश भारतीयहरूको थिचोमिचो र हैकममा परेको र नेपाली जनताको स्वाधीनता जोगाउन चीनको सहयोगको जरुरत भएको कुरा लेखेका थिए । उनी आफ्नो सरकारबाट भारतीय हित हेर्नेलाई निकालेर नेपालको हित हेर्नेलाई संलग्न गराउन चाहन्थे । त्यसका लागि चीनको सहयोग मागेका थिए । देश बचाउन जरुरत परे आफू कम्युनिस्ट बन्न पनि तयार रहेको कुरासमेत सो पत्रमा उल्लेख गरेका थिए युवराजले ।" 'नागरिक दैनिक',

५ साउन, २०७०) त्यस्तो कठिन समयमा राजा महेन्द्रद्वारा गरिएका कतिपय कामहरू नेपाली राष्ट्रियताको निम्ति वरदानसरह थिए, ती आर्थिक विकास र सामाजिक सुधारसँग पनि सम्बद्ध थिए । यस्ता कामहरूमा भारतीय सचिवहरूलाई हटाउनु र राष्ट्रप्रति निष्ठावान्हरूलाई नियुक्त गर्नुd" नेपाली मुद्रा, भाषा, पहिरनलाई प्रचलित गराउनु, भारतीय सीमामा प्रवासी नेपाली र भूतपूर्व सैनिकहरूलाई बसोबास गराउनु, पूर्व-पश्चिम राजमार्ग र काठमाण्डौ-कोदारी राजमार्ग बनाउनु, भारतीय चेकपोष्टहरू हटाउनु, नेपाललाई राष्ट्र सङ्घको सदस्य बनाउने कार्यमा अगुवाई गर्नु, सर्वत्र नेपालको राष्ट्रिय गौरव बढाउनेगरी विदेशसँग समानताको सम्बन्ध राख्नु, मुलुकलाई आत्मनिर्भर बनाउने उद्योगहरूको स्थापना गराउनुd" समग्रमा भारतीय थिचोमिचोबाट मुक्त हुने मानसिकतालाई सहयोग पुग्नेगरी काम गर्नु त्यस बेलाका राष्ट्र र राष्ट्रिय स्वतन्त्रतापक्षीय गतिविधि हुन् । राजा वीरेन्द्रको शान्तिक्षेत्र प्रस्ताव र त्यसका निम्ति समर्थन सङ्कलनको भारतबाट विरोध भयो । आश्चर्य छ 'नेपाल शान्तिक्षेत्र हुँदा उसको के बिग्रिंदो रहेछ' समग्रमा भन्दा यो अर्द्धऔपनिवेशिक कालखण्ड राष्ट्रिय स्वतन्त्राका दृष्टिले सङ्घर्षमय तर सुरक्षित कालखण्ड थियो ।

(२) **बहुदलीय व्यवस्थाको पुनर्स्थापना र त्यसपछि** कम्युनिस्ट नेतृत्वमा रहेका जनताको पञ्चायती व्यवस्थाबाट मुक्त हुँदै जनवादी क्रान्ति पूरा गर्ने अभिलाषा, नेपाली काङ्ग्रेसको बहुदलीय संसदीय प्रणालीलाई पुनर्स्थापित गर्ने सङ्कल्प, र संसदीय प्रजातन्त्रको पुनर्बहालीका सहयोगीको नातो लगाएर नेपालको राजनीतिमा हस्तक्षेप बढाउने तथा आर्थिक-सांस्कृतिक लाभ लिने भारतीय योजनासमेतको परिणामस्वरूप २०४६ सालको जनआन्दोलन निष्कर्षमा पुगेको थियो । भारतका निम्ति यो आफ्नो हित साधन गर्ने अधिकारको पुनर्स्थापना थियो । यो नेकपा(एमाले) का निम्ति प्रजातान्त्रिक सुधार गर्दै सत्ताश्रीमा रमाउने औसर थियो भने नेपाली काङ्ग्रेसको त लक्ष्य नै संसदीय प्रणालीसम्म थियो । नेपालमा रजाइँ गर्न भारतीय शासक वर्गको कृपादृष्टि नभै हुँदैन भन्ने नेपाली काङ्ग्रेस-नेतृत्वले त उहिल्यैदेखि बुझिआएकै थियो, अब एमाले नेतृत्वले पनि त्यही मार्गको अभ्यास गर्न थाल्यो । यसरी भारतका निम्ति अनुकूल वातारण बन्दैगयो । यसैबिच सुरु भएको माओवादी जनयुद्ध उग्र वामपन्थी विचलन भए पनि त्यसले सुरुमा जनताका निम्ति नयाँ जनवादको प्रतिज्ञा गरेको थियो भने मुलुकका निम्ति अखण्ड, मुक्त सार्वभौम देशको । आधा दशक पनि नजाँदै विजय हासिल गर्न नसकिने निष्कर्षमा पुगेको माओवादी नेतृत्व शान्तिपूर्ण राजनीतिमा सुरक्षित अवतरणका उपायको खोजीमा लाग्यो । ऊ यो काम देशी-विदेशी प्रतिक्रियावादीहरू र त्यसमा पनि विशेषगरी भारतीय शासक वर्गको विश्वास प्राप्त नगरी फत्ते गर्न सक्तैनथ्यो । अब नेपालका सबै ठूला राजनैतिक पार्टीहरूमा भारतको खेल्ने ठाउँ प्रशस्त हुन थाल्यो । राजा वीरेन्द्रको वंशनाशले नेपाललाई एउटा निर्णायक र लोकप्रिय राष्ट्रिय शक्तिरहित बनाइदियो । आफ्नो बाटाको यो तगारोसमेत हटिसकेपछि अब एउटा-एउटा समयमा राष्ट्र र जनताका निम्ति ज्यू-ज्यान अर्पेर सङ्घर्ष गरेका तर अब जसरी भए पनि सरकारमा टेक्न पाउनु पर्छ र त्यसका निम्ति भारतको सहयोग चाहिन्छ भन्ने मानसिकताका धारक बनेका दुई ठूला कम्युनिस्ट पार्टी र नेपाली काङ्ग्रेस तथा पछि विकसित भएको मधेसवादी पार्टी मात्र निर्णायक शक्तिका रूपमा रहे । छोटकरीमा यति हेरेपछि यस कालखण्डमा भएको भारतीय हस्तक्षेपलाई अर्थ्याउन सकिन्छ ।

उपर्युक्त विवरणबाटै स्पष्ट हुन्छ, नेपालको राष्ट्रियता र अखण्डताका जरा खन्ने र नेपाललई झन्झन् कमजोर पार्दै विघटनतर्फ लान सजिलो बनाउने अभिकर्ताहरू नेपालमै सेत्थर जन्मिए । तसर्थ तिनले गरेका काम नै कतिपय प्रसङ्गमा परोक्ष रूपमा भारतीय विस्तारवादले गरेका काम हुन् भन्न सकिने भयो ।

अब यस समयखण्डमा घटेका नेपालको स्वतन्त्रतालाई कमजोर पार्ने घटनाहरूमध्ये केहीलाई हेरौं–

१. २०४६ सालको जनआन्दोलनपछि प्रधानमन्त्री बनेका कृष्णप्रसाद भट्टराईको भारतभ्रमणमा नेपालका सबै नदी भारतका समेत साझा हुन् भन्दै यहाँका नदीहरूमा भारतको स्वामित्वलाई स्वीकार गरियो ।" सन् १९९० (वि. सं. २०४६) मा जलस्रोत र सुरक्षामा भारतको हात माथि पर्छ भने नेपालमा राजसंस्था यथावत् रहन्छ भनी तत्कालीन राजा वीरेन्द्रसँग भारतले प्रस्ताव गर्दा वीरेन्द्रले मानेनन् तर अन्तरिम प्रधानमन्त्री कृष्णप्रसाद भट्टराईले नेपालका नदीनाला भारतका साझा हुन् भनी

हस्ताक्षर गर्नुभयो ।"– (साध्यबहादुर भण्डारी, 'नेपाललाई भूटानीकरण गर्ने प्रयत्नमा तराईको भूमिका' नामक दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृतिकेन्द्रद्वारा 'ज्ञानबिन्दु' मा प्रकाशित लेखबाट)

२. "सन् २००८ अगस्त १८ (२०६५/५/३) मा भारतीय पूर्व प्रधानमन्त्री आई. के. गुजरालले 'नेपालभित्र दुई देश छन् जसमा तराई अलग देशको रूपमा रहेको छ' भनेबाट नेपालबाट तराई टुक्याउने प्रस्ट नीति भारतको छ भन्ने कुरामा द्विविधा छैन "– (ऐं पृष्ठ १३३ बाट). "सन् १९८० (वि. २०३६) सम्म नेपालमा ३८ लाख भारतीयमध्ये २३ लाख ८७ हज्जार ९७३ लाई नागरिकता दिएको तथ्यलाई सन् १९८२ मा भारतीय परराष्ट्र मन्त्रालयले समेत स्वीकाऱ्यो भने बाँकी रहेका र थपिएका ४२ लाख भारतीयहरूलाई नागरिकता दिनु पर्ने कुरा कथित मधेसवादी दलहरूले भन्दैआएकोमा ०६३ माघदेखि चैत्रसम्ममा २६ लाख १६ हजारलाई नागरिकता बाँडिएको थियो ।"– (उपर्युक्त पृष्ठ १३४) यसरी नेपालमा भारतीय जनसङ्ख्यालाई ओइऱ्याईदै छ । अझै नागरिकता नपाउनेहरू ठुलो सङ्ख्यामा बाँकि छन् भनिन्छ । लाग्छ, यो अनन्त क्रम हो ।यसबाट तराईमा नेपालीलाई अल्पमतमा पार्ने र सिङ्गै नेपालको जनमतलाई प्रभावित गराउने योजना रहेको बुझिन्छ ।

४. टनकपुरसन्धिमा तत्कालीन प्रधानमन्त्री गिरिजाप्रसाद कोइरालाबाट यो सन्धि नै होइन भनी गरिएको जालसाजी, सर्वोच्च अदालतको सन्धि नै हो भन्ने फैसला, पछि एमालेको सरकार बनेपश्चात् महाकाली एकीकृत विकाससम्बन्धी सन्धिको रूपमा अघिसारिएको, ठुलो विवादपछि एमाले र नेपाली काङ्ग्रेससमेतको गरी दुईतिहाइ बहुमतले पारित गरिएको र त्यसको विवाद-विरोधमा एमाले पार्टी नै दुई फ्याक भएर फुटेको समेत त्यस राष्ट्रघाती सन्धिको प्रसङ्ग अझै पुरानिएको छैन । यस सन्धिको सेरोफेरोमा जस्तोसुकै मुलुकमारा काम गरेर भए पनि भारतलाई खुसी पार्नैपर्ने कोसिसमा नेकपा(एमाले) र नेपाली काङ्ग्रेसको लज्जाहीन प्रतिस्पर्धा नाङ्गिएको थियो ।

५. यस कालखण्डभरि नै आर्थिक शोषण र थिचोमिचो अनवरत छ । एउटा दृष्टान्तको रूपमा बाबुराम भट्टराईको प्रधानमन्त्रीत्वकालमा भारतसँग गरिएको नेपालका निम्ति नचाहिंदो विप्पा सम्झौतालाई लिन सकिन्छ । यसअनुसार नेपालका भारतीय उद्योगहरूमा तोडफोड-हानिनोक्सानी भए त्यसको क्षतिपूर्ति नेपालले तिर्नु पर्छ ।

६. नेपालका शासकहरूको भारतनिर्भरता र नेपाली राजनीतिमा उनीहरूको हस्तक्षेप अब कुनै पर्दा नचाहिने, दुवैथरिका अधिकारको वस्तुसरह भैसकेको छ । यसको सूची धेरै लामो छ । भरखरैको उदाहरण सलमान खुर्सिद साउन ९ गते नेपालभ्रमणमा आउँदा होटेल द्वारिकाज्मा पूर्वप्रधानमन्त्रीहरू, नेताहरू उनलाई भेट्न लाम लागेको, र अझ, श्रीमतीको उपचारका लागि सिङ्गापुर पुगेका प्रचण्ड हस्याङ् र फस्याङ् गर्दै भेट्न आएका, अनि त्यसपछि सरकारचालक सबै पार्टीका ठूला नेताहरू दिल्ली पुगेको समाचार ताजै छ ।

७. सीमा अतिक्रमणको त सीमा नै छैन । हुँदो छ, भएको भएकै छ । सीमाविद् बुद्धिनारायण श्रेष्ठका अनुसार पूर्व, दक्षिण र पश्चिमका समेत विभिन्न जिल्लाहरूका ७२ स्थलहरूमा सीमा मिचिएका छन् । नेपाल सरकारबाट न प्रतिरोध हुन्छ, न फिर्ताको कारबाई ।

८. कृष्णप्रसाद सिटौला गृहमन्त्री छँदा लोकतान्त्रिक पद्धतिको विपरीत शैलीमा एक्कासी नेपालको एकीकरण दिवसलाई खारिज गरियो । जन्मदिन नै मनाउनु नपर्ने यो नेपालका खारेजीको अशुभ सङ्केत त होइन ?

९. राज्यलाई धर्मनिरपेक्ष घोषणा गर्नु स्वयंमा बेठिक थिएन । तर लाखौं नेपाली जनतालाई प्रलोभन, आश्वासन र असत्य प्रचारबाजीद्वारा हिन्दु, बौद्ध, किराँतधर्म र सस्कृतिको परित्याग गराई नेपाली मौलिक संस्कृतिमा धाँजा पार्ने र त्यस माध्यमबाट नेपाली राष्ट्रलाई दुर्बल तुल्याउने अभियान चलाइएको छ ।

१०. नेपाली भाषालाई अर्को ठुलो भाषाद्वारा विस्थापित नगराई वा कमजोर नपारी नेपाललाई थला बसाउन सकिदैन भन्ने बुझेकाहरूले निक्कै अघिदेखि भाषिक विस्तारवादको अवलम्बन गर्दै र हिन्दीलाई राष्ट्रभाषा घोषित गराउन बलमिच्याइँपूर्वक कोसिस गर्दैआएका हुन् । नेपालमा स्थानीय तहमा बोलिने सबै भाषालाई मान्यता दिइनु र जोगाइनु, हुर्काइनु पर्छ । तर नेपालमा कतै नबोलिने हिन्दी नेपालको

औपचारिक भाषा हुन सक्तैन ।

११. विभिन्न जनसमुदायहरूका पोसाकहरूको सम्मान गर्दै नेपालीको साझा पहिचान देखाउने साझा औपचारिक पोसाकलाई कायम राख्नु पर्नेमा त्यसो नगरी बाबुराम भट्टराई नेतृत्वको मन्त्रीपरिषद्ले २०६८ साल भाद्र २२ गते नेपालको औपचारिक पोसाकलाई खारेज गरेको छ । यसले नेपाललाई पहिचानविहीनको बनाउँछ । नेपाली जनताले औपचारिक पोसाकसम्बन्धी निर्णय गर्न सक्छन् तर यसरी मनोमानी र अलोकतान्त्रिक पाराले छँदाखाँदाको पोसाकलाई खारेज गर्नु नेपाली राष्ट्रियतालाई कमजोर पारी कसैलाई खुसी तुल्याउने चिन्तनबाट अभिप्रेरित हो भन्ने देखिन्छ ।

१२. नेपालका केही जातिहरूलाई आदिवासी र अरूलाई अन्य वा बाहिरिया र पछि आएका ठान्ने अवैज्ञानिक र नेपाली जनतालाई फुटाउने साम्राज्यवादी कुचालको प्रयोग गराइएको छ । यसबारे गत प्रसङ्गमा पनि थप चर्चा भैसकेको छ ।

१३. एकल भौगालिक प्रदेशको निर्माणले तराईलाई पहाडबाट पृथक् गराउनेछ, उन्नाइसौँ शताब्दीको सुरुदेखि नै साम्राज्यवादी, विस्तारवादी शक्तिहरूले लागु गर्नखोजेको नेपाल-खण्डीकरणको योजनाका कार्यान्वयनको पृष्ठभूमि तयार पार्नेछ । तथ्यचाहिं के छ भने नेपालको कुनै ऐतिहासिक कालखण्डमा पनि तराई पृथक् राज्य भएको पाइँदैन ।

१४. जातीय प्रदेशको निर्माणको प्रयत्न मुलुकको राष्ट्रिय एकतालाई कमजोर पार्ने अर्को योजना हो ।

१५. नेपाली सेनालाई समावेशी बनाउने निहुँमा जातीय सेना राख्ने कामले राष्ट्रिय प्रतिरक्षाशक्तिलाई कमजोर पार्नेछ ।

यस २४ वर्षे समयखण्डमा राष्ट्रियताप्रेरित स्वरहरू पनि सङ्गठित वा असङ्गठित स्वस्फूर्त रूपमा गुञ्जिएकै छन् ।

यसका उदाहरणमा टनकपुर-सन्धिविरोधी आन्दोलन, महाकाली-सन्धिविरोधी अभियान, पूर्णागिरि मार्च आदि सङ्गठित रूपले चलेका थिए भने उपराष्ट्रपतिले हिन्दीमा शपथ लिएको विरोधमा स्वस्फूर्त रूपले देशैभरि व्यापक विरोधको लहर उठेको थियो, र उहाँले पुनः नेपालीमै शपथ लिन बाध्य हुनुपरेको थियो । यसका साथै २०६६ सालमा नेकपा (माले) को सम्मेलनको उद्घाटन-समारोहमा कुनै अतिथिद्वारा हिन्दीमा मन्तव्य दिने कार्यको श्रोताद्वारा तत्क्षण विरोध, बि.बि.सि.को 'साझा सवाल' कार्यक्रममा जनकपुरमा शिक्षामन्त्री रेणु यादवद्वारा हिन्दीमा बोलिंदा तत्क्षण श्रोताहरूद्वारा रोक्ने कामजस्ता थुप्रै फुटकर घटनाहरूमा राष्ट्रियताका भावहरू मुखरित भएका देखिन्छन् । हिजोआज देशका सञ्चालक चार कथित ठूला पार्टीका नेताहरूद्वारा वैदेशिक तावेदारी सघन हुँदैगएपछि राष्ट्रियताका सङ्गठित स्वरहरू कमजोर हुँदैगएको अनुभव गरिएको छ ।

यस अर्द्धऔपनिवेशिक कालखण्डका ३ उपखण्डहरूमा माथि भनेझैं राष्ट्रियताका भिन्नभिन्न नै अवस्था देखिन्छन् । तर जनता भने यी तीनमध्ये कुनैमा पनि सन्तुष्ट हुन सकेनन् । किन ? कारण खोजौं । नेपाली जनता सधैं राष्ट्रप्रेमी छन् । उनीहरू राष्ट्रको रक्षाका निम्ति जत्रोसुकै त्याग गर्न पनि अघिसर्दै आएका हुन् । त्यसैले जनतालाई चाहिएको पहिलो कुरो **राष्ट्रियता** हो ।

जनता राजनीति लगायत सम्पूर्ण व्यवस्थामा सम्मानजनक र समान सहभागिता चाहन्छन् । अर्थात् उनीहरू '**डिमोक्रसी**' चाहन्छन् । प्रजातन्त्र, लोकतन्त्र, जनवाद आदि शब्दले अल्मल्याउन सक्ने हुँदा अहिले कामचलाउ डिमोक्रसी शब्द नै प्रयोग गरौं । यहाँ चर्चित कालखण्डको प्रथम उपखण्डमा सुरुतिर जनतामा डिमोक्रसीको चेतना व्याप्त थिएन, र त्यसैले त्यसको चाहना पनि स्पष्ट देखिदैनथ्यो । त्यसका अन्तिम वर्षहरूमा डिमोक्रसी २ वटा भएर आए– प्रजातन्त्र र जनवाद । नेपालीहरूका डिमोक्रसीसम्बन्धी चेतनाहरू पनि फाटे । विविध अन्तरभेदहरूसहित अहिले जनताका चाहना लोकतान्त्रिकका नामले प्रजातान्त्रिक र जनवादी नै छन् । अझ अहिलेलाई जनवाद अल्लिक पछिको कुरो भएको हुँदा जनताको आजको चाहना लोकतन्त्र– प्रगतिशील लोकतन्त्र– हो । उनीहरू लोकतन्त्रको यस चरणलाई नाघ्दै जनवादमा पुग्न चाहन्छन् । **जनजीविका**को चाहना हो जनताको । तर राष्ट्रियता र लोकतन्त्र भैसकेपछि जनजीविका सहज हुने भएकाले अहिलेलाई **राष्ट्रियता** र **लोकतन्त्र**कै कुरा गरौं ।

राजा महेन्द्रले ल्याएको व्यवस्थामा राष्ट्रियताको पक्ष प्रबल थियो । अघि नै हेरियो । तर डिमोक्रसीको पक्ष कमजोर भयो । पुनर्स्थापित बहुदलीय व्यवस्थामा डिमोक्रसीको अवस्था सुधियो तर राष्ट्रियताको पक्षबारे अघि नै चर्चा गरियो । पछिल्लो जनआन्दोलनपछिको

यस अवस्थामा पनि अव्यवस्थित नै भए पनि डिमोक्रसी(लोकतन्त्र) त छ, तर राष्ट्रियता सायद नेपालको इतिहासमा कहिल्यै यति कमजोर थिएन होला । जनतालाई, मुलुकलाई राष्ट्रियता (पत्यारलाग्दो, निश्छल, इमानदार राष्ट्रियता) र त्यस्तै प्रकारको डिमोक्रसी चाहिएको छ । ती दुवै प्राण र शरीरझैं गाँसिएर चल्ने पद्धति चाहिएको छ । त्यसैको अभ्यासले नै भोलि समाजलाई उच्चतर अवस्थामा उकाल्नेछ ।

झण्डै दुई शताब्दीदेखि वर्तमानसम्म चल्दैआएको अर्द्धऔपनिवेशिक राहूद्वारा ग्रस्त युगको सम्झनापछि अब भोलिको स्वतन्त्र, समृद्ध नेपालको कुरा गरौं । सामन्तवाद र दलाल-नोकरशाही पुँजीवादसँग नेपाल-राष्ट्रको अन्तरविरोध कायम छ । यसको क्रन्तिकारी समाधानबिना मुलुक अगाडि बढ्न पनि सक्तैन । यी दुईमध्ये पनि अहिलेको अवस्थामा भारतीय विस्तारवाद नै, अझ वैदेशिक ताबेदारीवादसहित, नेपाली जनता र राष्ट्रको मुख्य शत्रु बनेको छ । तर सङ्घर्षको रूप अहिले उसको प्रत्यक्ष आक्रमण नभएको अवस्थामा नत सशस्त्र हुन सक्छ न सडक-सङ्घर्ष वा प्रचार-सङ्घर्षको नै कुनै ठुलो प्रभावकारी महत्त्व हुन्छ । त्यसकारण अब राज्य-सञ्चालकहरूले हिम्मत र इमानदारीपूर्वक निम्न कामहरू गर्दै देशविकासमा अगाडि बढ्नु पर्दछ–

१. नेपालमा रहेका सबै स्वदेशी-विदेशी नागरिकहरूको ज्यू, धन, व्यवसायको सुरक्षाको र नेपाली नागरिकका राजनैतिक अधिकारसमेतको ग्यारण्टी गर्ने, सीमा वारपार गर्नेहरूको अभिलेख राख्ने, त्यस्तो अभिलेखमा नजनिई वा नागरिक नभै वा पहिलेदेखि अनुमति पाएर बसिरहेका बाहेक अरूको नेपालबसाइलाई अवैध मान्ने, काम गर्न आउनेहरूलाई खुकुलोगरी कार्यअनुमतिपत्र दिने, नागरिकताको छानबिन सुरु गर्ने ।

२. भारतसँगको सन्धि-सम्झौतामा भएका कमजोरीहरूलाई राष्ट्रिय सबलता आर्जन गर्दै क्रमशः सच्याउँदै जाने नीति लिने ।

३. जीवनधारणको लागि र कृषि, उद्योगको निम्ति अत्यावश्यकबाहेक अन्य वस्तुहरूको आयात घटाउने वा बन्द गर्ने । आत्मनिर्भरताको लागि खाद्य, वस्त्र आदिको उत्पादनमा बृद्धि गर्ने ।

४. राजनीतिलाई अनुशासित बनाउने, गैरजिम्मेवार र आधारहीन आरोपहरूलाई दण्डनीय बनाउने, अनुशासित नागरिक जीवनको विकास गर्ने, त्यसका लागि चोर, गोजीकट्टा, बाटो ढुकुवा, ठग आदिलाई खोजीखोजी कडा सजाय दिने ।

५. प्रशासनिक ढिलासुस्ती र कार्यालयहरूमा अवैध अनुपस्थिति र भ्रष्टाचारविरुद्ध उन्मूलनकारी अभियान चलाउने । सरकारी कार्यालयहरूमा, विद्यालयहरूमा नागरिक निरीक्षणको व्यवस्था गर्ने, प्रधानमन्त्री, मन्त्रीहरूसमेतले घनीभूत निरीक्षण-भ्रमण गर्ने, क्षेत्रीय तथा जिल्ला प्रशासकहरूलाई थप आवश्यक अधिकारसहित अझ कार्यकारी र सेवाकारी बनाउने, विद्यालय-महाविद्यालयहरूमा शिक्षक-विद्यार्थीहरूको नियमित उपस्थिति, अनुशासन र पढाइको प्रत्याभूति गर्ने ।

६. स्वास्थ्यसेवालाई व्यवस्थित, सुलभ र सस्तो बनाउने ।

७. विदेशिने युवाहरूलाई रोजगारीद्वारा देशभित्रै आकर्षित गर्ने । सबै नागरिकहरूलाई राष्ट्रियता, आत्मनिर्भरता, राष्ट्रिय स्वाभिमानको प्रशिक्षण दिने ।

८. पार्टीहरूले निर्दिष्ट आचारसीमाभित्र रहेर प्रचार गर्न पाउने, पार्टी-सदस्यहरूबाट लिइने सदस्यताशुल्क र लेभीबाहेक अन्यत्रबाट चन्दा लिन नपाउने, पार्टीहरूलाई सरकारी कोशबाट केही रकम अनुदान दिने, एकजना व्यक्ति एउटै समयमा एउटाभन्दा बढी पार्टीको सदस्य रहन नसक्ने, निर्वाचनमा छोटो समयका लागि मात्र अनुशासित प्रचार गर्न पाइने, महङ्गो प्रचार र मत किनबेचलाई कडा दण्डनीय बनाउने, सरकारले नै प्रचारको आवश्यक प्रबन्ध मिलाइदिने, पार्टीहरूले रचनात्मक कार्यद्वारा जनतामा आफूलाई स्थापित गर्नु पर्ने, पार्टी यदि जनताको आवश्यकता हो भने त्यसलाई जनताले खोजून् ।

९. सर्वत्र मीतव्ययिताको अवलम्बन गर्ने, मन्त्रीहरूले समेत जिल्लाभ्रमणमा जाँदा एकजना निजी सहायकबाहेक अरू कसैलाई लान नपाउने ।

१०. मुलुकको विकासका लागि निसर्त सहायता जहाँबाट पनि लिन सक्ने ।

११. राष्ट्रिय कार्यक्रमहरूमा, औपचारिक उपस्थितिहरूमा राष्ट्रिय पोसाकलाई अनिवार्य बनाउने, अन्यत्र राष्ट्रिय, स्थानीय, जातीय संस्कृतिबोधक वा आफ्नो रोजाइका पोसाक प्रयोग गर्न सकिने व्यवस्था गर्ने, राष्ट्रिय एकीकरण दिवस मनाउन फेरि सुरु गर्ने, धर्मपरिवर्तनमा रोक लगाउने ।

१२. जातीय, धार्मिक, लिङ्गीय आदि सबै प्रकारका भेदभावहरू समाप्त गर्ने । त्यस्ता भेदभावका घटनालाई कानुनी उपचारको विषय बनाउने ।

१३. यदि जनता चाहन्छन् भने समावेशी भूगोल र समावेशी जनसमुदायहरूका बढीमा ५/७ ओटासम्म प्रदेश बनाउन सक्नेगरी सङ्घीय पुनर्संरचना गर्ने वा एकात्मक प्रणालीभित्रैबाट जनताका अधिकार र विकासका औसरहरूको प्रत्याभूति हुनेगरी पुनर्व्यवस्थापन गर्ने, जुनसुकै व्यवस्थामा गए पनि एकजातीय घना बसोबास भएका क्षेत्र, इलाका, गाउँ वा वार्डहरूमा स्थानीय स्वशासित एकाइहरूको व्यवस्था गर्ने

१४. सरकारमा स्थायित्व र परिवर्तनको सन्तुलित व्यवस्था गर्ने । सरकार फेरिनासाथ सबै नीतिहरू परिवर्तन गर्ने सम्भावनालाई रोक्नका निम्ति एउटा विविधविषयक राष्ट्रिय नीतिनिर्धारण निकायको निर्माण गर्ने ।

यति गरियो भने राष्ट्रिय स्वतन्त्रता र डेमोक्रेसीलाई बलियो पार्दै आर्थिक विकासलाई अगाडि बढाउने कामको प्रारम्भ हुन्छ । ठुला कम्युनिस्ट पार्टीहरूमध्ये कुनैभित्र (वा सक्छ भने नेपाली काङ्ग्रेसैमा पनि) आत्मक्रान्ति भएर यस बाटामा लागे त्यसले राष्ट्र र जनताको समर्थन पाउनेछ । तर अहिलेका यी ठूला दलहरूमध्ये कसैको वर्तमान नेतृत्वबाट पनि यो सम्भव देखिदैन । फेरि, यो आमूल परिवर्तनतर्फको यात्रा भएकाले, यो भिन्न ढङ्गले वर्गसङ्घर्षकै बाटो हो । यसमा वर्गसङ्घर्ष चर्किंदै जाँदा घटित हुने सबै प्रकारका सम्भावनाहरूका निमित्त तयार हुनु पर्छ ।

यस यात्रामा साना क्रान्तिकारी कम्युनिस्ट पार्टीहरू, कथित ठूला कम्युनिस्ट पार्टीका कार्यकर्ताहरू, देशभक्तहरू, राष्ट्रवादी शक्ति र व्यक्तिहरूसहित आम जनता ढिलो वा छिटो सामेल नभै छाड्ने छैनन् । वास्तवमा, एकदमै सङ्क्षेपमा भन्ने हो भने नेपाललाई माया गर्नेजति सबै एकत्र भएर यही वा यस्तै योजना बनाउने र साहसपूर्वक त्यसलाई कार्यान्वयन गर्ने कामले मात्र मुलुकलाई जोगाउन सक्नेछ ।

यही क्रममा विकसित सङ्घर्षको अवस्थाले नेतृत्वको निर्माण र विकाससमेत गर्दै लानेछ, र हामी स्वतन्त्र, समृद्ध, नयाँ लोकतान्त्रिक नेपालको निर्माण गर्दै नेपाली समाजका ऐतिहासिक विकासको पथमा अगाडि जान सक्नेछौं ।

सहयोगी रचनासूची

राष्ट्रनिर्माणमा एकीकरणको सन्दर्भ र राज्य पुनर्संरचनाको प्रश्न– डा. रमेशकुमार ढुङ्गेल, 'ज्ञानबिन्दु', प्रकाशक– दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृतिकेन्द्र, काठमाडौं ।

The Concise Oxford Dictionry of Current English, Nineth Edition, Oxford University Press

नेपालको तथ्य इतिहास, पहिलो संस्करण– डा. राजाराम सुवेदी, प्रकाशक– साझा प्रकाशन ।

नेपालका खस जाति– डा. विपिन अधिकारी, प्रकाशक– नेपाल कन्सल्टिङ्ग लयर्स, इन्क, न्यु प्लाजा, पुतली सडक, काठमाडौं ।

नेपालको कथा : केही विशेषता, केही सन्दर्भ– गोविन्द ज्ञवाली, प्रकाशक– मधुस्थली प्रकाशन, वर्दिया ।

नेपाल : टिस्टादेखि सतलजसम्म– फणीन्द्र नेपाल, प्रकाशक– नेपाल न्यासनलिस्ट फ्रन्ट ।

नेपालको राजनीतिक दर्पण, भाग १– गृष्मबहादुर देवकोटा ।

सिक्किमको कथा र नेपालको व्यथा– मुकुन्द कार्की ।

नेहरूको उपदेश नसुन्ने वि. पि.– मदनमणि दीक्षित, अन्नपूर्ण पोस्ट, १४ साउन, २०७० ।

जङ्गबहादुर, चन्द्रसमशेर र राजा महेन्द्र, डा. पि. एस् बस्न्यात, अन्नपूर्ण पोस्ट, १६ साउन, २०७० ।

माओको हातैमा महेन्द्रको चिठी दिएँ– खगेन्द्रजङ्ग गुरुङ, नागरिक दैनिक, ५ साउन, २०७० ।

नेपाललाई भूटानीकरण गर्ने प्रयत्नमा तराईको भूमिका– साध्यबहादुर भण्डारी, 'ज्ञानबिन्दु', प्रकाशक– दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृतिकेन्द्र, काठमाडौं ।

नेपालमा जातीय पहिचान र सङ्घात्मक प्रणाली– सि. पि. मैनाली, नारायणप्रसाद आचार्य, ज्ञानमणि नेपाल, प्रकाशक– प्रबुद्ध प्रकाशन, मैतीदेवी, काठमाडौं ।

नेपालको अर्द्धसामन्ती-अर्द्धऔपनिवेशिक स्थिति र सङ्घीय राज्यनिर्माणको प्रश्न– एन्. पि. (नारायणप्रसाद आचार्य) आचार्य, वर्गसङ्घर्ष, खण्ड ३, अङ्क ८, प्रकाशक– नेपाल कम्युनिस्ट पार्टी (मार्क्सवादी–लेनिनवादी) ।

नेपालको आधुनिक इतिहास– डा. मेदिनीप्रसाद शर्मा, प्रकाशक– राजेश प्रकाशन, वाराणसी ।

सीमा-सङ्ग्राम– बुद्धिनारायण श्रेष्ठ, प्रकाशक– रत्नसागर प्रकाशन प्रा लि. डिल्लीबजार, काठमाडौं ।

गणतन्त्रदेखि लोकतन्त्रसम्म– ज्ञानमणि नेपाल, प्रकाशक– मकालु प्रकाशनगृह, डिल्लीबजार, काठमाडौं ।

नेपालको महाभारत– ज्ञानमणि नेपाल, प्रकाशक– साझा प्रकाशन ।

***

विक्रमादित्य

शीतल गिरी

एकजना विचारशील जिज्ञासुको जिज्ञासा थियो विक्रमसम्बत्को उठान र प्रचलन कहिलेदेखि र कहाँबाट भएको हो । विश्वभर चलेको सम्बत्हरूमा विक्रम सम्बत् जेठो सम्बत् हो । हिमवतखण्ड नेपाल पृथ्वीको स्वर्गभूमि भएकाले नेपाल विश्वको नै प्राचीन सभ्यताको केन्द्रस्थल भनिएको छ ।

इतिहासविद् नयनाथ पौडचालले पुरातत्त्व विभाग राष्ट्रिय पुस्तकालयबाट प्रकाशित भाषा वंशावलीमा विक्रमादित्य राजा विषयका किंवदन्तीहरू उल्लेख गर्दै वज्रयोगिनीबाट पारसमणिसहित आशीर्वाद प्राप्त गरेको राजप्रसादको दक्षिणतर्फ (हालको नारायणहिटी) चतुर्मुख नारायण स्थापना गरी जोडी धारा बनाई तीर्थसमेत चलाएको र वि.सं. चलाएको उल्लेख गर्नुभएको छ ।

यस्तै, काभ्रे जिल्लाको उत्तरपुर नालासम्म विक्रमादित्य राजाले राज्य गरेको कुरा प्रचलित छ । साँखु वज्रयोगिनीको माथिल्लो मन्दिरमा विक्रमादित्य राजाको टाउको छ । जसको पूजा गरेर वज्राचार्य वंशका पुजारी अध्यावधि बसेका छन् ।

नेपालमा विक्रमादित्य राजाको यस क्षेत्रमा अस्तित्व भएको हुँदा नै यसरी टाउकाको पूजा गरिँदै आएको हो । विक्रमादित्यले आफ्नो समयमा अनेकौँ साहसी काम गरेकाले नै विक्रमसम्बत्को उठान भएको हो । अनुमान या यथार्थ के हो ? कति नेपालीले विक्रमसम्बत्को यथार्थ बुझ्न खोजेका छन् ? साँच्चै भन्ने हो भने सरकारी पक्षबाट वि.सं.को तथ्यपूर्ण सत्य जनमानसमा ल्याउनु पर्ने थियो । तर यसतर्फ चासो लिएको भने पाईँदैन । अथ सूर्यवंश प्रभावान्नेपाले किराँत राजन निजित्व लिच्छवि वंश प्रवर्ततेः । अर्थात : सूर्यवंशी लिच्छवि राजाको प्रभावले किँरात राजालाई जिती लिच्छवि वंश सुरु भयो । लिच्छवि वंशका पहिला राजा धर्मपाल, भूमिवर्मा, विक्रमादित्य आदि । लिच्छवि सूर्यवंशी पराक्रमी चक्रवर्ती राजाले विशालनगर र वत्तीसपुतलीमा राजधानी स्थापना गरेर शासन गरेका थिए । लिच्छवि वंशका तेस्रो राजा विक्रमादित्यले चतुर्मुख नारायण स्थापना गरी जोडी धारा बनाई तीर्थसमेत चलाएर आफ्नो नामबाट वि.सं. चलाएको मानिन्छ । ई. पू. ५७ मा जोडीधारा बनाई चतुर्मुख नारायणको स्थापना गर्नु भनेको सो समयमा लोकको ठूलो हित गरेको हुन गयो । उनको कार्यबाट लोक सन्तुष्ट थिए । गणपति विक्रमादित्यले यतिमात्र काम गरेका होइनन् । उनको त्यस्तो कुन काम हो जो लोकले उनलाई पछिसम्म सम्झिरहे, उनले गरेका अनेकौँ कामहरूमध्ये चतुर्मुख नारायणको स्थापना, जोडीधारा र तीर्थ चलाउनु पनि एक हो ।

केही अबुझहरू, कुपमण्डुपहरू विक्रमसम्बत्लाई नेपालीहरूको होइन भनी रट लगाइरहेका छन् । विक्रमसम्बत्को बारेमा थाहा पाउन खोज्नेले सबभन्दा पहिले बज्जि गणराज्यको बारेमा थाहा पाउनु पर्दछ । बज्जिहरूको वैशाली अजातशत्रुले ध्वस्त बनाएको इतिहास पनि हेर्नुपर्दछ । भागेका बज्जिहरू कहाँ गए त्यो खोजी गर्नु पर्दछ । बज्जि गणका लिच्छवि नेपाल उपत्यकामा आएको खोजी गरिनु पर्छ । किँरात सङ्घलाई लिच्छविहरूले कहिले आफ्नो अधीनमा पारे त्यो खुटचाउनु पर्दछ । तब बल्ल विक्रमादित्यको नजिक पुग्न सकिन्छ । विक्रमादित्यका कार्यहरूको खोजी गरिनु पर्दछ । दत्तचित्त भएर लाग्नु पर्दछ । विक्रमसम्बत्को यथार्थ खोजी गर्नको लागि साधक बन्नु पर्दछ । साधना नगर्नेहरूको फलाको भनेको विक्रमसम्बत् भारतीय राजा विक्रमादित्यले चलाएको भन्ने रहेको छ । यस कारण सबभन्दा पहिले यो गलत सोचलाई चिर्न चाहन्छु ।

लिच्छवि राजाले आफूलाई वैशालाधिपति भन्ने गर्थे । पशुपतिनाथको तपस्याले काशीको पनि राजा हुन सकेको केही प्रमाण हिमवत्खण्ड पुस्तकको १६२ अध्यायमा पाइन्छ । महिना, बार, तिथिहरू

वैदिककालदेखि चल्दै आएको हो । महिना, बार, तिथिहरू वि.सं.सँगै आवद्ध हुँदै आएका छन् । यिनै तिथि, बारहरू १३५ वर्षपछि उठान भएको शकसम्बत् र ९३७ वर्ष पछाडि जन्मेको नेपाल सम्बत्मा पनि ग्रहण गरिए ।

सन्ताउन्न वर्षपछि सुरु भएको इस्वी सम्बत्का सबै बारहरू विक्रमसम्बत्बाटै ग्रहण गराइयो । इस्वी सम्बत्मा उल्लिखित बारहरूमा रविबारलाई (सन्डे अर्थात् सन् कगल भनेको सूर्य वा रवि र डे भनेको बार वा दिन), सोमबारलाई (मन्डे) जस्तै सबै बारहरू विक्रम सम्बत्कै क्रमसँग मिलाइएको हो भन्न सकिन्छ । विक्रमसम्बत् वर्षमा ३६५ दिन हुन्छन् तर नेपाल सम्बत् र शकसम्बत्को वर्षमा ३५४ दिनमात्र हुन्छन् । यी दुवै सम्बत् तिथिबाट मात्र चल्छन् तर विक्रमसम्बत्मा गते र तिथि दुबै चल्छन् । विक्रमसम्बत्लाई पृथ्वीनारायण शाहभन्दा अगाडिका बाइसी चौबिसी राज्यहरू लगायत वर्तमान भारतको बङ्गालमा विक्रमसम्बत् अनुसारको सूर्य सिद्धान्तमा आधारित पञ्चाङ्गहरू चलनचल्तीमा अहिले पनि आइरहेको छ । भारतका धेरै इतिहासकारहरूले पनि विक्रमसम्बत्को बारेमा लेखेका छन् । तीमध्ये कोलकत्ता विश्वविद्यालयका सेनवंशी राजाहरूले समेत राष्ट्रिय सम्बत्को रूपमा चलाएका प्रशस्त अभिलेखहरू छन् । काठमाडौँ उपत्यकामा पनि मल्ल राजाहरूले नेपाल सम्बत्को साथमा विक्रमसम्बत् उल्लेख गर्ने गरेका अनेकौँ अभिलेखहरू पाइएका छन् । जयस्थिति मल्लको पालामा सुवर्णपत्रमा विक्रम राजवर्ष १४४८ श्रीमत नेपालीकेः श्रेयीस्तु' उल्लेख छ । नेपालमा विकसित विक्रमसम्बत् भारतका अनेकौँ प्रान्तहरूमा पनि चलनचल्तीमा आइसकेका छन् । जसले जे भने पनि, यो सत्य हो, यसलाई फितलो प्रमाणद्वारा असत्य भन्न कसैले सक्तैन ।

यस सत्यलाई थाहा पाएर पनि सरकारी पक्ष पुष्टि गर्नतर्फ लागेको पाइएन । यो वि.सं. कै हो, थाहा पाउनु पर्दैन र ? सीमित अध्ययनको भरमा थाहा पाएजति यहाँ लेख्दैछु । यसमा समावेशी तर्क नै सम्पूर्ण होइन । हामीले अपनाउँदै आएको सम्बत्को बारेमा थाहा पाउनै पर्छ । थाहा पाउन नचाहनु भनेको देशलाई माया नगर्नु पनि हो । सम्बत् पढेलेखेकाहरूका लागि जिउनु जतिकै आवश्यक हुन्छ । सम्बत् कुन अपनाउने या कुनलाई माया गर्ने । माया पनि कारणवश नै गरिन्छ । मायामा आफ्नोपनको स्थान उच्च रहन्छ । आफ्नोपनको अर्थ हो आफ्नो माटोको गन्ध मिसिएको हुनु ।

आफ्ना पुर्खाले चलाएको, समय र देश सुहाँउदो हुनुपर्छ सम्बत् चलाउनको लागि । वि.सं.लगायत नेपालमा चलिआएका सबै सम्बत्हरू तिथिको आधारमा मात्र चलिरहेको छ । तर तिथिहरू गडबड भइरहन्छ । शासन व्यवस्था सजिलो बनाउनका लागि चन्द्र शमशेरले नेपालमा वि.सं.लाई राष्ट्रिय सम्बत् बनाएका हुन् । उनले धेरै ज्योतिषिको सल्लाह लिएर वि.सं. १९६१ मा तिथि, वारहरूमा कुनै तलमाथि नगरी गतेमा लेख्ने चलन चलाएका हुन् । तर, कतिपय व्यक्तिहरूले वास्तविकताको धरातलमा नपुगी अनेकौ अनर्गल तर्कहरू झिक्ने गरेका छन् । शकसम्बत् र नेपाल सम्बत्लाई चलनचल्तीमा जबरजस्त प्रतिबन्ध लगाएको आरोप पनि लगाएका छन् । चन्द्र शमशेरले विक्रमसम्बत्लाई पुनः प्रचलनमा ल्याएका हुन्– यो सत्य हो । विक्रमसम्बत्को वास्तविक महिमा पनि यही हो । विक्रमसम्बत् नेपालको सम्बतै होइन भन्नेहरू पनि छन् । त्यतिमात्र होइन, कतिपय इतिहासकारहरूले त चन्द्र शमशेरले नै शकसम्बत्लाई मोडेर विक्रमसम्बत् बनाएर चलाएको आरोप पनि लगाएका छन् । यस्तो झूटो तर्क झिकेर विक्रमसम्बत् बारे झूटको खेती गर्न पनि पछि परेका छैनन् । तर, यो कुरा सत्य होइन । विक्रमसम्बत् हिमवतखण्डको आफ्नो मौलिक सम्बत् हो । स्थापना कालदेखि नै नेपालमा प्रचलनमा आइरहेको सम्बत् हो । चन्द्र शमशेरले त १९६१ साल वैशाखदेखि मात्र गतेमा लेख्ने प्रचलन चलाएका हुन् । यो नै चन्द्र शमशेरको स्तुति योग्य काम बन्न गएको छ, यो कार्य नेपालको प्राग् इतिहास खोतल्ने थालनी हुन गएको छ । विक्रम विदेशी राजाको नाम होइन । लिच्छवि कूल भाष्कर विक्रमको सम्बत् हो । जसलाई सत्य इतिहास थाहा छैन सम्झाउन गाहारो पर्छ । नेपालमै पनि पहिले थुप्रै सम्बत् चलेको थियो । धेरै सम्बत् लोप भइसके यो सत्य हो । विक्रमसम्बत् पनि मर्ने थियो, नेपाल अङ्ग्रेजको दास बनेको भए सायद यसको बारेमा कसैले खोजी गर्थ्यो, गर्दैनथ्यो भन्न सकिन्न । विक्रमसम्बत्कै बारेमा कुरा गर्ने हो भने चन्द्र शमशेरले टासो लगाएको जस्तो लाग्दछ । यस्तो सोच्नेहरू सत्यको नजिक कहिल्यै पुग्न सक्दैनन् । सूर्यले अँध्यारोलाई कसरी थाहा पाउन सक्छ ? यसकारण विक्रमसम्बत्लाई नेपालीहरूको होइन भन्नु सर्वथा अनावश्यक विचार हो । विरोधको नाममा विरोध गर्नु जस्तै कुरो हो । विरोधसँग यसको कुनै सम्बन्ध छैन । विक्रमसम्बत् विरोधको आशय हो, विदेशीहरूको तावेदारी गर्नु । यसर्थ वि.सं.सँग नाम जोडिएका विक्रमादित्यको खोजी नेपालमै गरिनुपर्दछ । विक्रमादित्यको इतिहास खोज्नको लागि हामी बज्जिहरूको सङ्घ गणराज्यको राजधानी वैशाली पुग्नु पर्दछ र आजभन्दा २६ सय वर्ष अघिको इतिहास केलाउनु पर्दछ ।

गौतम बुद्धको जीवन कालमै अजात शत्रुबाट ध्वस्त पारिएको बज्जिगणको इतिहास खोतल्दै पराजित बज्जिहरू लुक्दै भाग्दै ई. पू. ४९०-४९१ को हाराहारीमा यस उपत्यकामा बज्जि (लिच्छवी)हरूको समूह प्रवेशतर्फ गहन अध्ययन गरिनु पर्दछ ।

गण सङ्घबाट आएका बज्जि (लिच्छवि) हरूले यहाँको किँरात सङ्घमा प्रभाव पार्दै करिब ई.पू. ११० तिर सङ्घको गणपतिमा धर्मपाल गणप्रमुख बन्न सके । बज्जि समूहका लिच्छविहरूमध्ये विक्रमादित्य तेस्रो गणपति भए । के नेपालमा मान्यताप्राप्त सम्बत्हरूको इतिहास छैन ? विक्रमसम्बत् इतिहासमा र विक्रमसम्बत्मा इतिहास हुन सक्छ या सक्दैन ? अरू प्रश्नहरूका साथमा नै यो मूल प्रश्न हो जो प्रमाणित नभैसकेको इतिहासलाई स्वीकृति दिलाउन खोजी गरिनु नितान्त जरुरी भएको छ । 'के' र 'कसरी' भन्दा पहिले 'किन' को उत्तर आवश्यक पर्दछ– यो विज्ञानको लागि त अनिवार्य छ नै विक्रमादित्यको बारेमा यथार्थ पत्ता लगाउन खोज्दा यसैबाट ज्ञान विवेकसम्म र विचार कर्मसम्म पुग्दछ । यो प्रश्न 'स्थापित' को सम्बन्धमा पनि अति प्रासङ्गिक छ साथै विक्रमसम्बत्को बारेमा त यो प्रश्नको उत्तर नदिएसम्म बाटो नै पहिल्याउन सकिँदैन, बाटोमा अवरोध ल्याइदिन्छ । मौखिक इतिहास किन को पहिले उत्तर यही नै हो– इतिहास आफ्नो मूल रूपमा, आफ्नो व्यापकतम् व्याप्ति र आफ्नो महत्तम परिणतिमा मौखिक नै थियो– र छ, यदि खोजी गरिने हो भने ।

वि.सं.को बारेमा चलेका चलाइएका अहिलेसम्मका भ्रमलाई चिर्नु आवश्यक हुन आएको छ । अहिले विश्वमा मौखिक इतिहास एउटा आवश्यक र अनिवार्य विधा र पद्धतिको रूपमा स्थापित हुन थालेको छ । १९४८ ई. मा अनल नेविन्सले अमेरिकाको कोलम्बिया विश्वविद्यालयमा हिस्टोरिकल डाँक्युमेंटेसनको लागि मौखिक इतिहासलाई आधुनिक टेक्निकको रूपमा प्रयोग गर्न सुरु गरे । मौखिक इतिहासलाई पूर्णरूपले अस्वीकार गर्नु सम्भव छैदै छैन । लिखित श्रोतहरू उपलब्ध नभएका इतिहास अलिअलि बेग्लैखाले र सतही, झट्ट विश्वासलाई हाल्न नसकिने देखिए पनि हुन त त्यो इतिहास नै हो । मौखिक इतिहास मौखिक श्रोतहरूमा प्रवाहित इतिहास हो । मौखिक इतिहास न त कुनै बेग्लै विधा या अनुशासन हो न स्वीकृत इतिहासको कुनै किसिमको निषेध हो । यसको अस्तित्व इतिहासको परिधि अन्तर्गत नै स्थित छ । यसले त इतिहासको अवधारणा, पद्धति र स्वरूपलाई अझ धेरै समृद्ध तथा सार्थक पार्ने अनिवार्य प्रयास हो । यसको कारणले इतिहासको प्रकृति र चरित्रमा परिवर्तन आउँछ ।

यो कुरा कदापि भुल्नु हुँदैन मौखिक इतिहास, इतिहासले झैं गलत कुरा पनि प्रसारित गर्न सक्दछ । इतिहासकारको स्पष्ट, वैज्ञानिक र प्रतिबद्ध अवधारणाले नै निर्णय गर्दछ लिखित र मौखिक इतिहासको उचित प्रयोग गरिने छ अथवा गलत । मौखिकमा लोकको एकाधिकार हुँदैन । लोकहितको नाममा लोक (जन) वाद र लोकतन्त्रको सार त लोकविरोधी कार्यबाट स्पष्ट छ लोकइतिहासको नाममा पनि लोकविरोधी कार्यको सम्भावना छ ।

यो वास्तविक हो लिखित श्रोत पनि लोकइतिहासको आधार बन्न सक्दछ र यसको विपरीत मौखिक श्रोत पनि विशिष्ट इतिहासको श्रोत बन्न सक्दछ । लोक इतिहासकार राहुल सांकृत्यायनले लिखित श्रोतलाई आधार बनाएर नै भारतीय जनताको अतीतको पुनरचना गरेका हुन् । स्रोत स्वयम् पक्षपाति हुँदैन । वैदिक साहित्यले पुरोहित, देवी देवता र राजाहरूको बारेमा पनि भन्दछ र थोरै भएपनि किसान र कारीगढको बारेमा पनि । मौखिक इतिहास शासकको पनि हुन सक्दछ र शोषितको पनि । यति हुँदाहुँदै पनि यस्तो भन्न सकिन्छ मौखिक श्रोतमा नै धेरै जसो लोकको अतीतमा भन्न नसकेको आवाज सुन्न पाइन्छ– त्यसैमा तिनीहरूको अस्तित्वको अन्तरङ्ग छवि परिलक्षित रहन्छ । पाल थामसन अनुसार मौखिक श्रोत अध्ययनको पात्र (आब्जेक्ट) लाई कर्ता (सब्जेक्ट) मा परिणत गरेर इतिहासलाई अरू धेरै समृद्ध र मर्मस्पर्शी मात्र होइन धेरै सत्य पनि बनाउँदछ ।

इतिहासले समाजमा रहेका मानिसको अतीतलाई समग्रमा र गतिलाई ग्रहण गराउँदछ । इतिहास समाजका ती सबै जटिल गतिहरूको अध्ययन गराउँदछ जो आधार तथा अधिरचनाको द्वन्द्वात्मक विकासमा विभिन्न प्रकारबाट चरितार्थ हुन्छ । यसकारण यसै मान्यतामा रहेर विक्रमादित्यको कार्यको सामाजिक र सांस्कृतिक दृष्टिले अध्ययन गरेर निचोड निकाल्ने प्रयत्न हो यो ।

हामीलाई थाहा छ कुनै पनि सम्बत्विना त्याग बलिदानले बन्दैन । त्याग र बलिदान लुप्त गराउनु हुन्न । नेपालको पुरानो इतिहासको स्मरण गराउने विक्रमसम्बत्मा बिराम-चिह्न ठिक होइन । कतिपय नेपालकै इतिहासकारहरूले विक्रमसम्बत् नबुझेर यसको उठान भारतको उज्जयनीबाट भएको हो भनेका छन् ।

तर, त्यसमा कुनै प्रमाणहरू भेटिँदैनन् । इतिहास शिरोमणि बाबुराम आचार्यलाई सत्य थाहा थियो । र त लेख्नु भएको छ, जुन समय ईशापूर्व ५७ वर्षमा यो सम्बत्को उठान भएको थियो, उस समयमा उज्जयनीमा राजा विक्रमादित्यको अस्तित्व देखिँदैन । उज्जयनीका खण्डहरहरूको उत्खनन् हुँदा पनि त्यस समयमा विक्रमादित्य रहेको चिह्न भेटिएको छैन ।

भन्ने गरिन्छ विक्रमादित्य राजाको भारतमा उदय भएको थियो । त्यस्ता प्रतापी चक्रवर्ती राजाको विषयमा त्यस बेलाका भारतका कवि वा कलाकारले कहीँ न कहीँ चर्चा गरेकै हुनुपर्ने हो । कहीँकतै गुनगान गरिनुपर्ने हो । तर त्यस्तो कतै पाइँदैन । मगधका राजा चन्द्र गुप्तले उज्जयनी र अयोध्यालाई आफ्नो अधीनमा लिएपछि आफूलाई विक्रमादित्य भनेर वि. सं. ३४३ तिर अयोध्यालाई राजधानी बनाएको भन्ने छ । त्यतिखेर उनले प्रचलनमा ल्याएको तामाको सिक्कामा विक्रमादित्य अङ्कित गराएका थिए भन्ने कुरा भारतको इतिहासमा पाइन्छ । वास्तवमा मगधका राजाहरू नेपालका लिच्छवि राजाहरूसँग अत्यन्त प्रभावित भएकाले चन्द्र गुप्त प्रथमले आफ्नो मुद्रामा लिच्छवयः अङ्कित गराएका थिए । लिच्छवि कन्यासँग वैवाहिक सम्बन्ध कायम गरेपछि आफ्ना मुद्रामा लिच्छवि दौहित्री गरेको पाइन्छ ।

गुप्त राजाहरूले लिच्छवि कन्यासँग वैवाहिक सम्बन्ध कायम गरेको कुटुम्बरी अवस्थाले गर्दा नेपालका सूर्यवंशी राजाहरूको प्रभावले आफूलाई पनि विक्रमादित्य उपाधि राख्न सकेको हुनुपर्दछ । चन्द्र गुप्त द्वितीयले आफूलाई विक्रमादित्य वि. सं. ३४३ मा भने । ईशा पूर्व ५७ वर्ष अगाडि भारतमा विक्रमादित्य नाम भएका राजा कुनै पनि राजवंशमा छैनन् । झूटो मान्यतामा बाँचेकाहरूलाई यो तीतो सत्य कस्तो लाग्ला । विक्रमसम्बत् १३५ मा शकवंशलाई समाप्त पारेर कुषाण वंशका राजा कनिष्क बाहेक सम्बत् सुरु गर्ने भारतमा कुनै राजा छैनन् । कर्नाटकवंशी राजा हरिसिंहदेव गयासुद्दिन तुगलकको आक्रमणबाट खेदिए । यानी सिमरौनगढ (हालको बारा जिल्ला) बाट शक सम्बत् १२४८ अर्थात ईश्वीसम्बत् १३२६, विक्रमसम्बत् १३८३ मा भागेर नेपाल आएको बेलादेखि अर्थात मल्लकालको सुरुमा मात्र शकसम्बत् नेपालमा पनि चलनचल्तीमा आएको हो ।

भारतका धेरै इतिहासकारहरूले पनि विक्रमसम्बत्को बारेमा लेखेका छन् । तीमध्ये कोलकत्ता विश्वविद्यालयका इतिहासका प्राध्यापक राधा गोविन्द वासक र भारतका इतिहास खोजकर्ता पं. भगवानलाल इन्द्रजीले पनि विक्रमसम्बत् नेपालका लिच्छवि राजाहरूकै पालाका उपज भनेका छन् । नेपालका इतिहासविद् शङ्करमान राजवंशीले पनि लिच्छविकालका अभिलेखहरूमा उल्लिखित सम्बत्हरूलाई विक्रमसम्बत् नै मानेका छन् । त्यस बेलाका सम्बत्हरू शक सम्बत् होइनन् भनेका छन् । विक्रमसम्बत्, नेपाल सम्बत् लेख्दा कतिपय ठाँउमा सम्बत्मात्र लेख्ने गरिन्छ । तर शकसम्बत् उल्लेख गर्दा कहीँ पनि सम्बत् मात्र लेखिएको हुन्न । शकसम्बत् नै भनिएको हुन्छ ।

लिच्छविकालीन विक्रमसम्बत्हरूमा सम्बत् मात्र उल्लेख गर्नुपर्ने तथ्य कुरो के हुनसक्छ भने त्यसताका अरू सम्बत्हरूको उठान थिएन र सम्बत् भन्नासाथ उही विक्रमसम्बत् बुझिन्थ्यो । आफू स्वर्गीय हुनुभन्दा अगाडि उनले मैले तीन प्रदेश जित्न सके । मसँग सबैले शरण लिए तर उत्तरी प्रदेश मेरो कब्जामा आउन सकेन । भनेको कुराले पनि शकसम्बत्१२४८ भन्दा अगाडि नेपालमा चलनमा आउन नसकेको कुराको प्रमाण दिन्छ ।

यस्ता तर्कवितर्कहरूले गर्दा ९३६ वर्षसम्मको नेपालको इतिहासका घटनाक्रमहरूमा विरोधाभास पाइन्छ । तर, तर्कवितर्कहरू जे जस्ता उठाइए पनि विक्रमसम्बत् हिमवत खण्डका विभिन्न राज्यहरूमा चलनचल्तीमा आएको कुरा आदिकालदेखि धेरै प्रमाण जुटेका छन् । भारतका कैयौँ ठाउँ नेपालको प्रभावमा परेको साथै लिच्छवि शासनको पराक्रममा समेत परेको थियो ।

यिनै कारणहरूले गर्दा पनि भारतमा विक्रमसम्बत् चलनचल्तीमा आएका प्रमाणहरू पनि पाइन्छन् । तर, मुगल साम्राज्य र त्यसपछिको अङ्ग्रेजहरूले उपनिवेश कायम गरिसकेपछि शकसम्बत्को प्रचलन हराँउदै गयो । तर, भारत स्वतन्त्र भएपछि मुगल साम्राज्यदेखि निस्क्रिय भइसकेको शकसम्बत्लाई सन् १९५७ (वि.सं. २०१४) देखि जवाहरलाल नेहरूले आफ्नो सम्बत् भनी सुरु गराए । तर, शकसम्बत् त्यति व्यावहारिक हुन नसकेकोले भारतमा प्रचलनमा आउन सकेन । इस्वी सम्बत् नै चलनमा आउन गयो । किनभने लादेर सम्बत् लादिने होइन । जुन सजिलो हुन्छ, व्यावहारिक हुन्छ त्यो टिक्दछ अमर बन्दछ । विक्रमसम्बत् ९३६ सम्म लगभग डेढसय वर्ष नेपालको इतिहासमा राम्रो खोजी हुनसकेको छैन । यो बेलालाई नेपालको अन्धकारयुग भनिन्छ । हुनसक्छ, त्यसबेला नेपालमा लिच्छवि वंश कुनै विदेशी राजवंशले

कब्जा जमाएको अवस्था हुनसक्छ । विक्रमसम्बत् ९३६ तिर लिच्छवि वंशलाई स्वतन्त्र गराएर शासनसत्ता हातमा लिए । त्यही बेलादेखि नेपाल सम्बत् उठान हुन गयो ।

नेपाल सम्बत्ले पनि विक्रमसम्बत्कै महिना, बार, तिथि ग्रहण गऱ्यो । नेपाल सम्बत् राजकीय सम्बत्को रूपमा त्यतिखेरै चलनचल्तीमा आयो । विक्रमसम्बत् हिमवत्खण्डकै जेठो सम्बत् हो । विक्रमसम्बत् सराहनीय छ । नेपालीको गौरव विक्रमसम्बत्ले झल्काएको छ । यति मान्यता अरू सम्बत्ले पाएको छैन नेपालमा । विक्रमसम्बत्को महत्त्व र महिमा नेपालको भौगोलिक अवस्था सुहाँउदो छ । तिथि, नक्षत्रहरूको गणना यसलाई आधार बनाएर गरिएको छ । यसप्रति हाम्रो ममता छ । यसले नेपालका थुप्रै घटनाहरूको सम्झना दिलाउँछ । हाम्रो नसानसामा परिणत भैसकेको छ यो । हिमवतखण्ड नेपालको पेवा वि.सं. हो, यो सत्य हो ।

विक्रमादित्यको प्रसङ्ग वेतालसँग छ, वेताल भनेको भूत हो महादेवको गण । भनाइ अनुसार वज्रयोगिनीलाई रिझाएर सिद्धिप्राप्त गरि वेताललाई आफ्नो सेवक बनाएका ठूला तान्त्रिक थिए विक्रमादित्य । तान्त्रिक विधिले पूजा गरिने चावेलको गणेश मन्दिर, मैतीदेवी, पचली भैरव आदि प्राचीन मन्दिरहरूमा वेताल देख्न सकिन्छ । तिनै वेताललाई जगाएर विक्रमादित्यले लोकको हित गर्ने गरेको प्रसङ्ग वेताल पच्चीसी, विक्रम र वेताल जस्ता धेरै कथाहरू कथिएका छन् । लिच्छवि सूर्यवंशी पराक्रमी चक्रवर्ती राजाले विशालनगर र वत्तीसपुतलीमा राजधानी स्थापना गरेर शासन गरेका थिए । यिनको सिंहासनमा वत्तीसवटा पुतली रहेको र सोही नामबाट स्थानको नामकरण भएको हो भन्ने भनाइ रहेको छ ।

सो सिंहासन आजको राम मन्दिरमा अद्यावधि छ भन्ने गरिन्छ । सो सिंहासनमा बस्दा बस्नेसँग पुतलीले प्रश्न सोध्ने गर्थ्यो रे र सही जवाफ दिन नसक्नेको तत्काल मृत्यु हुने गरेको चर्चा छ । पुतलीका प्रश्नको सहज रूपमा विक्रमादित्यले जवाफ दिन्थे । त्यसो भएको हुँदा विक्रमादित्य जान चाहेको ठाउँमा सिहासन सहित उडाएर पुतलीहरूले पुऱ्याइदिन्थे । सुन्नमा आए अनुसार सोही सिंहासनमा बसेर प्रत्येक दिन बिहान साँखुको वज्रगोगिनीमा पुग्थे । महान तान्त्रिक विक्रमादित्यले आफ्नो इष्ट देवी वज्रयोगिनीलाई प्रत्येक दिन आफ्नो शरीरको मासु चढाउँथे । श्रद्धापूर्वक शरीरको मासु चढाउने विक्रमादित्यलाई वज्रयोगिनीले झन कञ्चन शरीर दिन्थे भन्ने चर्चा अझसम्म चलेकै छ । यानी, विक्रमादित्यको अस्तित्व थियो, चमत्कार गरेर भए पनि लोकको हित गर्थे, त्यसै हुँदा सम्बत्को रूपमा भए पनि उनलाई सम्झिए ।

यहाँ स्पष्ट हुँनै पर्दछ लोकको मनमा अहिलेसम्म विक्रमादित्यप्रति श्रद्धा छ । यानी विभिन्न रूपमा कथा कथिँदै यस भेगबाट भारतसम्म चर्चा चल्यो ।

संयमपूर्वक वज्राचार्यहरूले विक्रमादित्यको टाउकाको पूजा अहिलेसम्म गर्दै आइरहेका छन् । अर्थात संयम विश्वास हो र यो सत्यलाई नकार्न सकिन्न । तान्त्रिक मतका वज्राचार्यले भयवश नभई श्रद्धावश पूजा गर्दै आएका हुन् । विक्रमादित्य, लम्वकर्ण भट्ट, जमुना गुभाजुका त्यागको खोजी गरिनु पर्दछ । तन्त्र साधनामा गर्व गर्नु पर्दछ । हामी नक्कली कुरा गरेर विक्रमादित्यलाई विदेशी बनाउन पुग्छौं, यथार्थमा विदेशीको सेवक बन्न पुग्छौं । आफ्नो अतीतसँग माया गर्नु पर्छ ।

नेपाल तान्त्रिक भूमि थियो यस कुराको खोजी गरिनु पर्दछ । विक्रमादित्यले स्थापना गरेको नारायणहिटी धारामा पानी नआएपछि, देवताले बत्तिस लक्षणले युक्त मानिसको बलि चाहेको भनी तान्त्रिक बूढानीलकण्ठले भनेको हुँदा रहस्यमय तरिकाबाट लिच्छवि राजा धर्मदेवको बलि भएको इतिहासमा उल्लेख छ । लोकपरम्परा, गाथाहरू, कथाहरू, किंवदन्तिहरूमा तत्कालीन समयको यथार्थ कुरो हुन्छ । मौखिक परम्पराका यस्ता कुराहरूबाट नेपालको सत्य इतिहास लेख्न सकिन्छ । होइन भने भृकुटी अंशुवर्माको छोरी हो भन्ने भ्रम पालेर बस्दै विक्रमादित्यलाई पनि सम्बत् चलाउने विदेशी राजा हो भनी कुइरोको काग बनि एकहोरो कराइरहने छौं ।

सन्दर्भ सामग्री

पन्त, नयराज (२०४३), **लिच्छविसम्बत्को निर्णय**, काठमाडौं:, नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान

प्रधान, केदारनाथ (२०५४), **नवीन दृष्टिमा नेपालको प्राचीन इतिहास**' स्वयंभू:, पसिना प्रकाशन

गिरी, शीतल (२०७०), **बज्जि र बज्जिका** काठमाडौं :, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

गिरी, शीतल, **जीवाष्म**, अप्रकाशित पुस्तक ।

थापा, रमेशजङ्ग (सं.), **प्राचीन नेपाल**, काठमाडौं : श्री ५ को सरकार पुरातत्त्व विभाग ।

* * *

न्यायवैशेषिक दर्शनसम्मत सृष्टिविचार

केशवशरण अर्याल

विषयप्रवेश

अत्याधुनिक विज्ञानको क्षेत्रमा होस् अथवा प्राचीन, अर्वाचीन र नवीन पौरस्त्य र पाश्चात्त्य दर्शनको क्षेत्रमा नै किन नहोस् यस जगत्को सृष्टि के कसरी भयो भन्ने चिन्तन अत्यन्त महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । यस जगत्को निर्माण कसरी भयो ? किन भयो ? कसले गऱ्यो ? यसको आदिम तत्त्व के हो ? यसको अन्त कहाँ र कसरी हुन्छ ? यो अनादि हो वा सादि ? यसको निर्माण सोद्देश्य हुन्छ वा संयोगवशात् नै ? जस्ता विभिन्न प्रश्नहरू स्वाभाविक रूपमा हाम्रा अगाडि आउँछन् । यस्ता विषयमा बर्सौंदेखि पश्चिमा र पौरस्त्य चिन्तकहरूले चिन्तन गरिरहेका छन् तापनि इदमित्थं हुन सकेको छैन । आआफ्नो तरिकाले विचारहरू हाम्रा सामुन्ने आएका छन् । पौरस्त्य चिन्तकहरूले निकालिएका निष्कर्ष सामान्यतः परस्पर विरोधीजस्ता देखिए तापनि सूक्ष्मतापूर्वक विचार गर्ने हो भने समानता पाइन्छ । स्थानभेद, कालभेद र चिन्तनका आधार अर्थात् तहका भेदले गर्दा मात्र उनीहरूका निष्कर्ष पारस्परिक विरुद्ध जस्ता लागेका हुन् । यस लेखमा सृष्टिसम्बन्धी पौरस्त्य र न्यायवैशेषिकसँग केही न केही समानता राख्ने पाश्चात्त्य दार्शनिक विचारको सामान्य चर्चा गर्नुका साथै पौरस्त्य दार्शनिक चिन्तन प्रक्रियामा परमाणुवादी चिन्तन भनेर चिनिने वैशेषिक दर्शनसम्मत सृष्टिको विचारलाई केलाउने जमर्को गर्दै समानतन्त्रका रूपमा चिनिने न्याय दर्शनसम्बद्ध सृष्टिको चिन्तनको पनि चिरफार गर्ने यत्न गरिएको छ ।

वैदिक चिन्तन

हुन त वेदलाई प्रमाण मान्ने दार्शनिक चिन्तन पनि वैदिक चिन्तनभित्र नै मानिन्छ तर यहाँ वैदिक चिन्तन भन्नाले शुद्ध वैदिक साहित्यसँग सम्बद्ध भएर सृष्टि सम्बन्धी अत्यन्तै छोटो चर्चा गरिन्छ ।

विश्वको उत्पत्तिको विचार पौरस्त्य चिन्तनधारामा ऋग्वेददेखि नै प्रक्रान्त देखिन्छ । ऋग्वेदको दसौं मण्डलको नासदीय सूक्तमा (**ऋ.वे.**, १०-११-१२९) जगदुत्पत्तिसम्बन्धी विभिन्न विचार पाइन्छन् । विश्वको प्रथम साहित्य ऋग्वेदमा विभिन्न प्रकारका विचार पाइनु भनेको वैदिक कालमा पनि जगत्को उत्पत्तिसम्बन्धी त्यसको कारण र प्रकारसम्बन्धी विचारमा मतभेद थियो भन्ने बुझिन्छ (चतुर्वेदी, २००५ : ११) । त्यहाँ सृष्टिपूर्व न त सत् थियो न असत् थियो न आकाश नै थियो इत्यादि भनिएको छ ।

ब्राह्मणमा पनि यो विश्वोत्पत्ति प्रक्रियाको विचार पाइन्छ । त्यहाँ यो जगत्को मूल कारण के होला ? जहाँबाट खगोल भूगोलको उत्पत्ति भयो ? भन्ने प्रश्न गरेर त्यो मूल बीज कुनै वृक्ष अथवा ब्रह्म हो भन्ने उत्तर दिएको पाइन्छ (तै.ब्रा., २-८-९) ।

उपनिषद्हरूमा यस जगत्को उत्पत्ति र मूल कारणका विषयमा विभिन्न प्रकारका विचारहरू पाइन्छन् । त्यहाँ स्थूल चिन्तनदेखि सूक्ष्म चिन्तनतिर गएको देखिन्छ ।

सबैभन्दा पहिले यो जगत्को स्थूल दृश्य नै देखिने भएको हुनाले पाँच भूतमध्ये कुनै एउटा नै यस जगत्को मूल कारण हो भन्ने विचारमा ऋषिको चिन्तन गएको देखिन्छ । त्यसपछि चिन्तन अगाडि बढाउँदै जाँदा भौतिक पिण्डान्तर्भूत अथवा अन्तःस्थित सञ्चालक कुनै चैतन्य वस्तुलाई मूल कारणका रूपमा लिए हुनन् र अझै गहिराइमा पुग्दा उनीहरूले गुणगुणिभावविहीन अद्वैत चैतन्यमय अथवा चैतन्यवान् वस्तुलाई सृष्टिको मूल तत्त्वका रूपका निष्कर्ष दिएको देखिन्छ । औपनिषद् चिन्तन अनुसार शुद्ध चैतन्य परम् आत्माबाट आकाश उत्पन्न भयो । आकाशबाट वायु, वायुबाट अग्नि, अग्निबाट जल, जलबाट पृथिवी, पृथिवीबाट औषधीहरू अर्थात् लता वृक्षहरू, औषधीहरूबाट अन्न, अन्नबाट पुरुष अर्थात् प्राणीहरू उत्पन्न भएको चर्चा पाइन्छ (तैत्तिरीयोपनिषद्, ब्रह्मानन्दवल्ली - १) ।

दार्शनिक चिन्तन

दार्शनिक चिन्तनलाई विभिन्न प्रकारले भेदोपभेद गर्ने गरिएको पाइए तापनि सामान्य रूपमा प्रथमतः पौरस्त्य र पाश्चात्त्य गरी दुई भागमा विभाजन गर्न सकिन्छ । पौरस्त्य चिन्तनमा जगत्को सृष्टिसम्बन्धी व्यापक चिन्तन भएझैं पश्चिममा पनि विशाल चिन्तन पाइन्छ । यद्यपि यो लेख न्यायवैशेषिकसम्बद्ध हो अपितु सृष्टिसम्बन्धी सामान्य रूपमा पूर्वी र न्यायवैशेषिकसँग नजिक मानिएका केही पश्चिमी दार्शनिक धारणाको परिचय दिन यत्न गरिएको छ । अतः यहाँ पहिले सामान्य रूपमा संस्कृतभाषोपनिबद्ध पूर्वी धारणालाई प्रस्तुत गर्नुका साथै सामान्यतः पश्चिमी धारणाको प्रस्तुतिपूर्वक न्यायवैशेषिक सम्बद्ध धारणाको विश्लेषण गर्ने आयास गरिन्छ ।

पौरस्त्य दार्शनिक चिन्तन

पौरस्त्य चिन्तनको कुरा गर्दाखेरि कतिपय दर्शनमा कतिपय नित्य वस्तुको चर्चा पाइन्छ, ती नित्य वस्तुको उत्पत्तिको चिन्तन गरिँदैन । कार्य/अनित्य वस्तु अर्थात् उत्पन्न वस्तुको मात्र उत्पत्तिको चिन्तन गरिन्छ । कुनै पनि चिन्तन स्थूलदेखि सूक्ष्मतिर जान्छ । त्यस्तै पौरस्त्य चिन्तन पनि स्थूलदेखि सूक्ष्मतिर गएको छ । त्यसरी क्रमिक रूपमा स्थूलतः सूक्ष्म सूक्ष्मतर सूक्ष्मतम भएको देखिन्छ । स्थूलताको कुरा गर्दा न्यायवैशेषिक चिन्तन पनि स्थूल नै हो । सबैभन्दा स्थूलतम् चार्वाक चिन्तनलाई मान्नुपर्छ । यहाँ पनि जगत्को सृष्टिको चिन्तन चार्वाक दर्शनबाट आरम्भ गरिन्छ ।

चार्वाक दर्शनका अनुसार साक्षात् इन्द्रियसन्निकर्षबाट जसको प्रतीत हुन्छ त्यो वस्तु नै सत्य हो । अतः चार्वाकको चिन्तनको केन्द्रबिन्दु नै भौतिक जगत् हो । प्रत्यक्ष प्रमाणबाट जान्न नसकिने तत्त्वको स्वीकार चार्वाक दर्शनले गर्दैन (वागीश कुमार, १९९० : ९) । बृहस्पतिका नामले यस दर्शनका केही सूत्रहरू पाइन्छन् : **पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि, तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञा** । अर्थात् पृथिवी, जल, तेज र वायु गरी ४ वटा नै तत्त्व हुन् र यिनै चार वटा तत्त्वहरू आवश्यक मात्रामा संयुक्त भए भने शरीर, इन्द्रिय र विषयहरू बन्दछन् । यसरी चार्वाक दर्शनका अनुसार जगत् र जगत्का समस्त विषयवस्तुहरू यिनै चारवटा तत्त्वबाट बन्दछन् । यस दर्शनका आधारमा पृथिव्यादि चार तत्त्व नै यस जगत्का मूल तत्त्व हुन् । सुख दुःखादि गुणवान् देह नै आत्मा भनेर भनिन्छ । मुक्ति भनेको कालवशात् पाकेको फल झरेझैं कालवशात् शरीरपात (शरीर त्याग) हो । प्रमाण भनेको मात्र प्रत्यक्ष हो जसलाई सबैद्वारा जेष्ठ र श्रेष्ठका रूपमा आदर गरिन्छ/स्विकारिन्छ (हसूरकर, १९९३ : १) ।

यो भौतिक जगत् पुद्गलबाट निर्मित हुन्छ भन्ने जैन दर्शनको भनाइ छ । स्वरूपतः अणुरूप र अणुहरू मिलेर सङ्घातको रूप लिने पुद्गल भौतिक जड पदार्थ हो । यसलाई स्कन्ध पनि भनिन्छ र देखिने प्रत्येक भौतिक पदार्थ स्कन्ध हुन् भने समग्र जगत् महास्कन्ध हो । अणु भन्नाले सबैभन्दा सानो, अवयवरहित सूक्ष्म अंशलाई बुझिन्छ र यसको विभाजन हुन सक्दैन । यी अत्यन्त सूक्ष्म र नित्य हुन्छन् । यिनीहरूको उत्पत्ति र नाश हुँदैन । यी अणुहरू मूर्त पदार्थका आधार हुँदा हुँदै पनि स्वयम् भने अमूर्त हुन्छन् । यहाँ अणुलाई पार्थिव, जलीय आदि अलग अलग मानिदैन अपि तु एकै प्रकारका अणुहरूको संयोगको वैविध्यले गर्दा भिन्न भिन्न पार्थिवादि पदार्थहरूको निर्माण हुन्छ भन्ने मानिन्छ । दुई वा धेरै अणुहरूको संयोगबाट सङ्घात बन्दछ (उपाध्याय, २००१ : १११) । स्पर्श, रस, गन्ध, र वर्ण गरी पौद्गलिक पदार्थमा चार गुण पाइन्छन् । अणु तथा सङ्घात दुवैमा यी चार गुण पाइन्छन् । यही पुद्गलबाट नै यस भौतिक जगत्को उत्पत्ति भएको मानिन्छ ।

बौद्ध दर्शनमा समस्त जगत् प्रतिक्षण परिवर्तित हुन्छ भन्ने मानेर यसलाई क्षणिक मानिन्छ । यस क्षणिकवादी सिद्धान्तलाई पछिका बौद्ध दार्शनिकहरूले समान रूपमा ग्रहण गरे तापनि जगत्को सत्ता र यसको मूल रूपका सवालमा भिन्न-भिन्न व्याख्याहरू प्रस्तुत गरे । बुद्ध दर्शनका १८ ओटा सम्प्रदायहरू थिए भन्ने गरिए तापनि अहिले वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार र माध्यमिक गरी मूलतः चारओटा सम्प्रदाय छन् । यी चारओटा सम्प्रदायमध्ये वैभाषिक र सौत्रान्तिकले बाह्य जगत् र आन्तरिक चेतनाको स्वीकार गर्दछन् । योगाचारहरूले बाह्य जगत्को वास्तविक अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दैनन् तर आन्तरिक ज्ञानको अस्तित्वलाई स्विकार्दछन् । तर तीनै थरीले त्यो आन्तरिक चेतनालाई प्रत्येक क्षण परिवर्तनशील छ भन्ने ठान्दछन् । अतः त्यसलाई क्षणिक विज्ञान भनिन्छ ।

माध्यमिक सम्प्रदायका विचारमा यस संसारका सारा वस्तुहरू शून्य-विवर्त हुन् । शून्य भनेको नितान्त अभाव होइन परन्तु कुनै तत्त्व हो जसलाई यही हो भनेर भन्न सकिँदैन अतः अनिर्वचनीय मानिन्छ (नागार्जुन, १९८७ : १-१, १५-१०, १८-९) ।

वैभाषिकहरूले बाह्य पदार्थको अस्तित्वलाई स्विकारेर यस बाह्य पदार्थ वा जगत्लाई परमाणुहरूको

सङ्घात मान्दछन् भने सौत्रान्तिकहरूले पनि बाह्य जगत्को स्वीकार गर्दा गर्दै पनि क्षणिक भएका हुनाले कुनै पनि वस्तु प्रत्यक्ष हुन सक्तैन तर ती वस्तुहरूको प्रतिबिम्ब हाम्रा चित्तमा पर्छ र त्यही चित्तमा परेको प्रतिबिम्बका आधारमा बाह्य जगत्को अनुमान गरिन्छ भन्ने मान्दछन् । यसरी यी दुवैले जगत्को यथार्थतालाई स्विकार्दै जगत्को मूल तत्त्वका रूपमा परमाणुलाई स्विकार्दछन् । वैशेषिक दर्शनमा परमाणुहरू नित्य मानिन्छन् भने बौद्ध दर्शनमा (वैभाषिक) धातुसम्बर्द्धिनीका समयमा रूपादिको विनाशबाट परमाणुको विनाश सिद्ध छ भन्ने मान्छन् । बौद्धहरूद्वारा स्वीकृत परमाणु वैशेषिकहरूको भन्दा भिन्न हो । बौद्ध दर्शनानुसार परमाणु चौध प्रकारका हुन्छन् । यिनलाई सङ्घात-परमाणु भनिन्छ । सात परमाणुको एउटा अणु हुन्छ सात अणुहरूको एउटा लोहरज हुन्छ । सात लोहरजको एउटा अब्रज हुन्छ । सात अब्रजको एउटा शशरज हुन्छ । सात शशरजको एउटा अविरज हुन्छ । सात अविरजको एउटा गोरज हुन्छ । सात गोरजको एउटा छिद्ररज (वैशेषिकको त्रसरेणुको समानान्तर) हुन्छ । परमाणु अविभाज्य, अविश्लेष्य, अदृश्य, अस्थायी र अस्पर्शनीय हुन्छ । यो देखिने शरीर अणुहरूको एकत्रीकरणबाट निर्मित हुन्छ । यो सारा संसारको आधारभूमि वर्ण, गन्ध, स्वाद र स्पर्शको सङ्ग्रह हो । परमाणुहरू जब संश्लिष्ट हुन्छन् अनि तिनीहरूको समुदाय देखिन थाल्छ (भट्टाचार्य, २००२ : १५१) । बौद्ध दर्शनमा वैशेषिकका विपरीत परमाणुहरूको देख्न सकिने आणविक एकाइलाई अणु भनिन्छ । यिनै परमाणु वा अणुहरूबाट यस भौतिक जगत्को उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मान्दछन् वैभाषिक र सौत्रान्तिकहरू ।

विज्ञानवादीहरूका अनुसार बाह्य वस्तुहरूको वास्तविक सत्ता हुँदैन, चित्तको मात्र सत्ता छ जसका विभिन्न प्रकारका आभासलाई हामीले जगत् वा संसार भन्दछौं । चित्तलाई विज्ञान, मन, विज्ञप्ति भनिन्छ । चित्त एकाकार हुन्छ यो नै यो विचित्र जगत्का रूपमा देखिन्छ । चित्त नै कहिले शरीरका रूपमा कहिले भोगका रूपमा प्रतिष्ठित रहन्छ । यसरी विज्ञानवादीहरूले जगत्को मूल तत्त्व विज्ञान, चित्त वा विज्ञप्तिलाई मान्दछन् ।

माध्यमिक मतका अनुसार न त बाह्य वस्तुको सत्ता छ न त आन्तरिक चित्त वा ज्ञानको नै सत्ता छ । परन्तु शून्य नै परमार्थ हो, वास्तविक तत्त्व हो । यस जगत्को सत्ता व्यावहारिक हो शून्यको सत्ता परमार्थिक हो । यस संसारको सत्ता यथार्थ हो भने यसमा कुनै परिवर्तन न आउनु पर्ने हो । सबै वस्तु वा चीजहरू प्रतीत्यसमुत्पन्न छन् अतः ती वस्तुहरूको वास्तविक अस्तित्व छैन । संसार न सत् छ, न असत् छ, न सदसत् छ, न सदसद्विलक्षण । अतः यो संसार अनिर्वचनीय छ । वस्तुको न भाव छ, न अभाव छ । अतः यो शून्य हो (नागार्जुन, १,७-८) ।

न्याय-वैशेषिक दर्शनअनुसार पछि व्याख्या गरिने भएकाले यहाँ त्यो चिन्तन उठाइँदैन ।

साङ्ख्यदर्शनानुसार (जुन कुरो योगदर्शनले पनि स्विकार्दछ) यो सम्पूर्ण जगत्को कारण प्रकृति हो । प्रकृति भनेको सत्त्व, रज र तमोगुणको साम्यावस्था हो (कपिल, १-६१) । त्यस त्रिगुणात्मक प्रकृतिमा गुणको मात्रामा विषमता आएपछि त्यसबाट महत्तत्त्वको उत्पत्ति हुन्छ । महत्तत्त्वलाई बुद्धितत्त्व पनि भनिन्छ । त्यसबाट अहङ्कार उत्पन्न हुन्छ । गुणका विषमताले गर्दा त्यस अहङ्कारका तीन रूप हुन्छन् - सात्त्विक, राजसिक र तामसिक । ती तीन रूपमध्ये सात्त्विक अहङ्कारबाट पाँच ज्ञानेद्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय र मन गरी एघार इन्द्रियहरूको उत्पत्ति हुन्छ भने तामस अहङ्कारबाट पाँच तन्मात्राको उत्पत्ति हुन्छ । राजस अहङ्कारले भने दुबैतिर सहयोगी भूमिका खेल्दछ । पाँच तन्मात्राबाट पृथ्वी, जल, तेज, वायु र आकाश गरी पाँच महाभूत उत्पन्न हुन्छन् (ईश्वरकृष्ण, कारिका - २२) । यसरी यी चौबीस तत्त्व र पुरुष गरी साङ्ख्य दर्शनमा पच्चीस तत्त्व मानिन्छन् । पुरुष अर्थात् आत्माले उक्त प्रक्रियाबाट उत्पन्न प्रकृतिको भोग गर्दछ तर जब उसलाई आफ्नो र प्रकृतिको भेद थाहा हुन्छ ऊ मुक्त हुन्छ ।

वास्तवमा आस्तिक दर्शनमध्ये साङ्ख्य र वैशेषिक दर्शनले मात्र भौतिक जगत्का बारेमा विवेचना गरेका छन् र अन्य दर्शनले त्यसैलाई नै सामान्यतः स्विकारेको देखिन्छ । मीमांसा दर्शनको कुरा गर्दाखेरि यस दर्शनले मूलतः जगत्को सृष्टि तथा प्रलय मान्दैन अपितु व्यक्तिको मात्र उत्पत्ति र नाश हुन्छ । जगत् जुन रूपमा उपलब्ध हुन्छ त्यही रूपमा नै जगत् सत्य मान्नु पर्दछ ।[1] यो जगत् अनादि र अनन्त छ । तर केही मीमांसकहरू भने अणुवाद मान्दछन् अर्थात् परमाणुलाई नै जगत्को मूल कारण मान्दछन् भन्ने कुरा श्लोकवार्त्तिककारको खण्डनबाट जानकारी हुन्छ ।

वेदान्त पनि निर्विशेषाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, द्वैताद्वैत, भेदाभेद आदि छन् । यहाँ मूलताका आधारमा अद्वैत र विशिष्टाद्वैत वेदान्तका दृष्टिमा सृष्टिसम्बन्धी सामान्य विचार प्रस्तुत गरिन्छ । अद्वैत वेदान्तअनुसार

---

१. तस्मात् यत् गृह्यते वस्तु येन रूपेण सर्वदा ।
तत्तथैवाभ्युपेतव्यं सामान्यमथवेतरत् ॥ (?)

चेतन तत्त्व ब्रह्म नै यस जगत्को अभिन्न निमित्तोपादान कारण हो । उत्पत्तिका साथै स्थिति र लयको कारण पनि ब्रह्म नै हो । त्यो नै नाना रूपमा प्रकट भएर यस संसारका रूपमा प्रतीत हुन्छ र स्वयम् निराकार वा निरवयव छ । विशिष्टाद्वैत वेदान्तानुसार सर्वव्यापी ब्रह्ममा चित् र अचित् दुइटा तत्त्व विद्यमान छन् । यिनमध्ये चित् जीव वा त्यसको द्योतक तत्त्व हो भने अचित् जड तत्त्व वा प्रकृति हो । साङ्ख्यमा प्रकृतिले स्वयम् नै सृष्टि गर्छ अर्थात् सृष्टिको प्रमुख स्वयम् नै हो तर रामानुज वेदान्तका अनुसार ईश्वरका अध्यक्षतामा प्रकृतिले सृष्टिको कार्य गर्छ । साङ्ख्यमा स्वतन्त्र प्रकृतिको गुणगुणिभाव नभएर त्रिगुणात्मक प्रकृति हो तर रामानुज वेदान्तका अनुसार ती अस्वतन्त्र प्रकृतिका गुण हुन् । यहाँ प्रकृति ईश्वरमा आश्रित र ईश्वरदेखि अपृथक् छ । त्यो ईश्वरको शरीर हो । तामसाहङ्कारबाट युगपत् पञ्चतन्मात्राको उत्पत्ति र मञ्चतन्मात्राबाट पञ्चभूतको उत्पत्ति पनि त्यसै गरी मान्ने साङ्ख्य शास्त्र हो भने विशिष्टाद्वैत वेदान्तमा **आत्मन आकाशः सम्भूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी** (**तैत्तिरीयोपनिषद्**, ब्रह्मानन्दबल्ली - १) भन्ने वाक्यका आधारमा आत्मा भन्नाले सूक्ष्म चिदचिद्विशिष्ट ब्रह्मको उपलक्षण र त्यसको अचित् (जड=प्रकृति) पक्ष वा तत्त्वबाट यस दृश्यमान स्थूल जगत्को उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मानिन्छ । यसरी सृष्टि हुँदा तामसाहङ्कारबाट शब्दतन्मात्रा, त्यसबाट आकाश, त्यस(आकाश)बाट स्पर्शतन्मात्रा, त्यसबाट वायु, वायुबाट रूपतन्मात्रा, त्यसबाट तेज, त्यसबाट रसतन्मात्रा, त्यसबाट जल, त्यस जलबाट गन्धतन्मात्रा, त्यसबाट पृथ्वीको उत्पत्ति हुन्छ (वेदान्तदेशिक, वि.सं. २०६० : २६) ।

पाश्चात्त्य दार्शनिक चिन्तन

पाश्चात्त्य दार्शनिक चिन्तनमध्ये यहाँ न्यायवैशेषिकसँग केही न केही समानता राख्ने प्राचीन दार्शनिकहरूको चिन्तनका बारेमा परिचयात्मक सामान्य विवरण दिने कोसिस गरिन्छ । पश्चिमी दार्शनिकमध्ये सबैभन्दा पहिलो दार्शनिक थेलिस्लाई (इसापूर्व ६२४-५५०) मानिएको छ । थेलिसभन्दापूर्व जगत् र मानवको उत्पत्तिसम्बन्धी चिन्तन कविता र पुराणहरूमा गरिएको थियो । जुन चिन्तन दैवी शक्तिका आधारमा अडिएको थियो । थेलिस्ले यस जगत्को मूल कारण पानी हो भनेर पश्चिमा जगत्मा सबैभन्दा पहिला भौतिकवादी चिन्तन प्रस्तुत गरे (त्रिपाठी, १८७ : ३) । उनले चेतन तत्त्वका सवालमा एउटा असीम तत्त्व मान्दथे । थेलिस्को यस असीम तत्त्वलाई औपनिषद परम तत्त्वसँग गाँस्ने प्रयास गरेको पाइन्छ । जगत्को उत्पत्तिका सम्बन्धमा भौतिकवादी चिन्तन प्रकट गरे तापनि मानव-उत्पत्तिका सम्बन्धमा स्पष्ट भौतिकवादी चिन्तन थेलिसको पाइन्न ।

थेलिसका चेला तर दार्शनिक चिन्तनमा उनीभन्दा उत्कृष्ट दार्शनिक एनेक्सिमेन्डरले (इसापूर्व ६११-५४७) पहिलो पटक पूर्ण भौतिकवादी चिन्तन प्रकट गरे । यिनको कृति **प्रकृतिमा निबन्ध** पश्चिमी दर्शन साहित्यको पहिलो रचना हो । यिनले यस जगत्को मूल कारण पानी नभएर कुनै अनियत तत्त्व माने । जसलाई अरस्तुले नित्य, अविनाशी, अज, कालातीत, सर्वव्यापी र सर्वनियामक दैवी शक्ति ठाने (शर्मा, १९९२ : १२) । एनेक्सिमेन्डरको जीव-विज्ञानसम्बन्धी धारणा डार्विनको **वातावरणका साथ समायोजन**सँग मिल्ने प्रकृतिको छ । उनको सिद्धान्तअनुसार पृथिवी सुरुमा तरल थियो । सूर्यका तापद्वारा त्यसको आर्द्रतालाई शोषण गरियो । आवश्यक तातो र चिसो वातावरणीय अनुकूलताबाट जीवको उत्पत्ति भयो । सर्वप्रथम निम्न श्रेणीका जीवहरूको उत्पत्ति भयो र क्रमिक रूपमा उच्च श्रेणीका जीवहरू उत्पन्न भए । एनेक्सिमेन्डरका अनुसार मानवको उत्पत्ति मूलतः माछाबाट भयो । सुरुमा मानव पानीमा नै पालित-पोषित भयो, हुर्कियो र सक्षम भएपछि जललाई छोडेर स्थलमा आएर बस्न थाल्यो ।

यसपछिका प्रसिद्ध भौतिकवादी दार्शनिक एम्पेडोक्लिजले (इसापूर्व ४९५-४३५) यस जगत्को मूल कारण पृथ्वी, जल, तेज र वायुको अणुलाई माने । यिनले यी चारओटा तत्त्वका अतिरिक्त कुनै पनि खालको असीम वा ससीम तत्त्वको स्वीकार गरेनन् (त्रिपाठी, पूर्ववत् : ११३) । एम्पेडोक्लिजले प्राणीहरूको उत्पत्ति र विकासको विवेचना भौतिकवादी दृष्टिका आधारमा गरे । उनका अनुसार सृष्टि क्रम दुई प्रकारले हुन्छ :

(क) सङ्घर्ष सिद्धान्तद्वारा प्रेम सिद्धान्त पराभूत भएको अवस्थामा ।

(ख) प्रेम सिद्धान्तद्वारा सङ्घर्ष सिद्धान्त पराजित भएको अवस्थामा ।

यिनीहरूमध्ये पहिलोलाई विरूप परिणाम र दोस्रोलाई सरूप परिणाम भन्न सकिने कुरा पनि पाइन्छ ।

एम्पेडोक्लिजका अनुसार विरूप परिणाम अर्थात् सङ्घर्ष सिद्धान्तद्वारा प्रेमसिद्धान्त पराभूत भएको अवस्थामा प्रेम र घृणाको मूल कारणतत्त्वमा उद्वेलन आयो । जसका कारणले ती दुबैको एक-आपसमा मिश्रण भयो । यसै मिश्रणको फलस्वरूप एउटा यस्तो तत्त्वको

जन्म भयो, जसलाई मूल जैविक सङ्घात भनिन्छ । यसै सङ्घातबाट सबै प्राणीहरूको उत्पत्ति भयो । यस्तो जैविक सृष्टिको प्रक्रियामा सबैभन्दा पहिले वृक्षहरूको उत्पत्ति भयो । त्यसपछि पशुहरूको र अनि मात्र मान्छेको उत्पत्ति भयो । त्यसपछि मानव-समाज अगाडि बढ्यो । यसरी यिनी मानव-सृष्टिका सवालमा भौतिकवादी चिन्तनको चरम अवस्थामा पुगेको देखिन्छ । भौतिकवादी दृष्टिले मात्र हेर्दा यिनको मत साङ्ख्य, वैशेषिक र सौत्रान्तिक बौद्ध दर्शनसँग मिल्दोजुल्दो देखिन्छ ।

प्राच्य चिन्तनमा वैशेषिक दार्शनिकहरूले भनै नै पश्चिममा पनि यस जगत्को मूल कारण परमाणु मान्ने दार्शनिकहरू पाइन्छन् । उनीहरूको चिन्तनमा यदि पदार्थको विभाजन गर्दै गइयो भने एक पटक त्यो अवस्थामा पुगिन्छ, जुन स्थितिमा पदार्थ विभक्त हुन सक्दैन । त्यस्तो विभक्त हुन नसक्ने अवस्थाको पदार्थलाई उनीहरूले परमाणु भने । तिनै परमाणुबाट यस जगत्को उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मत उनीहरूले राखे । त्यसरी परमाणुलाई जगत्को मूल तत्त्व मान्ने दार्शनिकमध्ये डेमोक्रिटस् (इसापूर्व ४६०-३६०) प्रथम र अग्रगण्य दार्शनिक थिए ।

डेमोक्रिटस्का मतमा प्राणी वा आत्मा पनि परमाणुहरूको एक प्रकारको विशेष सङ्घटित व्यवस्था हो । आत्मा विशेषतः अग्निरूपी परमाणुबाट निर्मित हुन्छ र ज्ञानको आधार बन्दछ (मसीह, १९९४ : ३६) । यस व्याख्याअनुसार मान्छे पनि तिनै परमाणुहरूको विशेष मिलनबाट निर्मित भएको हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यसरी डेमोक्रिटस्का मतमा मानव कुनै ईश्वर वा दैवी शक्तिबाट निर्मित होइन ।

न्यायवैशेषिक दर्शन

पौरस्त्य दार्शनिक जगत्मा जगत्को उत्पत्तिका बारेमा विभिन्न विचारहरू पाइन्छन् । पौरस्त्य चिन्तनमा सामान्य रूपमा परमाणुवादी दर्शन भनेर बौद्ध, जैन, न्याय, मीमांसा र वैशेषिकलाई चिनिन्छ । तर मूल रूपमा न्याय र वैशेषिक दर्शनले परमाणु पदार्थलाई स्पष्ट रूपमा स्वीकार गरेको र व्याख्या गरेकाले यिनै दुई दर्शन नै परमाणुवादी दर्शनका रूपमा प्रसिद्ध छन् । त्यसो भएको हुनाले यहाँ क्रमिक रूपमा तिनै दुई दर्शनका आधारमा नै जगत्को सृष्टिका बारेमा चिन्तन गरिन्छ ।

न्यायदर्शनको सृष्टिविचार

न्याय दर्शन (न्याय सूत्र) ले यस जगत्को सृष्टिका बारेमा स्पष्टताका साथ केही उल्लेख गरेको पाइँदैन । त्यहाँ चर्चित विभिन्न प्रकरणमध्ये प्रेत्यभावनामक प्रकरणमा शरीरोत्पत्तिको प्रकारका बारेमा आशङ्का गरेर पूर्वपक्षीहरूका केही मतहरूको उद्भावन र खण्डन गरिएको छ । त्यो शरीरको उत्पत्तिको प्रसङ्गमा यावत् कार्यहरूको उत्पत्तिको प्रसङ्ग पनि ल्याइएको छ । त्यस प्रसङ्गका आधारमा जगत्लाई पनि कार्य अर्थात् उत्पन्न वस्तु मानेर त्यो प्रसङ्ग जगत्को उत्पत्तिको प्रसङ्ग हो भन्नका लागि मार्गप्रशस्त भएको देखिन्छ । न्याय र वैशेषिक दर्शन समान तन्त्र अर्थात् केही केही अपवादलाई छाडेर एकअर्काका विचार र सिद्धान्तलाई मान्ने दर्शन भएकाले वैशेषिकहरूले भनै नैयायिकहरूले पनि आरम्भवादलाई स्विकार्दछन् । आरम्भवादलाई नै केही नव्य नैयायिकहरूले असत्कार्यवाद भन्ने गरेको पाइन्छ । फणिभूषण तर्कवागीशका विचारमा आरम्भवादको ज्ञापन अर्थात् जानकारी गराउनका लागि नै न्यायसूत्रकार गौतम मुनिले **व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात्** – **न्यायसूत्र**, ४।१।११) भन्ने सूत्र रचेका हुन् (१९६८ : ६९) । यस सूत्रमा सूत्रकारले यसै वस्तुबाट शरीरको उत्पत्ति भयो भनेर निश्चयका साथ नभने तापनि व्यक्तबाट शरीरको उत्पत्ति भयो भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन् । उपलक्षणद्वारा व्यक्त तत्त्वबाट यो देखिँदो जगत्को उत्पत्ति भयो भन्ने अर्थ निस्कन्छ । न्यायभाष्यका प्रसन्नपदा टीकाका टीकाकार प्रसन्नपदाचार्यका मतमा यो सूत्र पूर्वपक्षका रूपमा आएको हो । उनका भनाइअनुसार शरीरादि मूर्त पदार्थहरूको उत्पत्ति त्यसका लागि कारण बनेका मूर्त पदार्थबाट हुन्छ । जस्तै घैँटोको उत्पत्ति प्रत्यक्षसिद्ध माटो अर्थात् व्यक्तबाट हुन्छ भन्ने भनाइ पूर्वपक्षीको हो र त्यसको खण्डनमा न **घटाद् घटनिष्पत्तेः** (न्या.सू., ४-१-१२) भन्ने सूत्र आएको हो । जसको तात्पर्य यदि व्यक्तबाट व्यक्त पदार्थको उत्पत्ति भएको हो भने त घैँटोबाट पनि घैँटोको उत्पत्ति हुनुपर्ने हो तर त्यसो त हुँदैन अतः व्यक्तबाट व्यक्तको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने कुरोलाई पूर्णतया सत्य मान्न मिल्दैन । वस्तुतः न्याय भाष्यकार वात्स्यायनले पनि व्यक्तको अर्थ - भूतसमाख्यात पृथिव्यादि परमसूक्ष्मबाट व्यक्तको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने अर्थ उक्त सूत्रको गरेको हुनाले प्रसन्नपदाचार्यको भनाइ अमिल्दो देखिन्छ । व्यक्तको अर्थ देख्न र छुन सकिने भन्ने अर्थका साथ साथै उपलक्षणद्वारा अत्यन्त सूक्ष्म परमाणु पनि हो भन्ने भनाइ विद्वान्हरूको पाइन्छ (तर्कवागीश, १९६८ : ६९) । स्वयम् भाष्यकारले पनि व्यक्त पदको अर्थ इन्द्रियग्राह्य भए तापनि त्यसलाई सामान्यीकरण गर्दा परमाणुलाई पनि व्यक्त भनिन्छ भन्ने विचार व्यक्त

गरेका छन् (१९९८ : ३५०) सामान्यीकरण भनेको रूपादि गुणवत्ता नै हो । वस्तुतः न्यायको यो प्रसङ्गको मूल तात्पर्य के हो भने साङ्ख्य शास्त्रमा यस दृश्यमान जगत्को कारण अव्यक्त अर्थात् प्रकृति भनेर भनिएको छ । त्यस विचारसँग गौतमले आफ्नो असहमति राख्ने क्रममा जगत्को कारण अव्यक्त होइन व्यक्त हो भनेका हुन् । अब त्यो व्यक्तको अर्थ परमाणु हो कि होइन भन्ने प्रश्न पनि सँगै आएको हो । गौतमका समयमा समस्याको विषय परमाणु वा अपरमाणु कारण हो भन्ने नै नभएर मात्र अव्यक्त कि व्यक्त भन्ने भएको अनुभूति हुन्छ । वात्स्यायनको समयमा अस्पष्टता देखिन थालेर नै उनले यद्यपि व्यक्त भनेको इन्द्रियग्राह्य हो अपितु यहाँ परमाणु पनि लिनुपर्ने हुन्छ किनभने त्यो इन्द्रियग्राह्य कसरी भयो त भन्ने क्रममा अकामेनापि परमाणुमा पुग्नु नै पर्ने हुन्छ भन्ने निष्कर्ष दिएका छन् । यसरी न्यायमा स्पष्ट रूपमा नभनेको भए तापनि परमाणु नै जगत्को कारणका रूपमा स्विकारेको देखिन्छ । माथिको सूत्रको व्याख्या गर्ने क्रममा रूपादियुक्त दृश्यमान अथवा अनुभूयमान द्रव्य नै व्यक्त हो र रूपादियोगको समानताले परमाणुहरूलाई पनि व्यक्त भनिन्छ भनेर वार्त्तिककार उद्योतकरले त्यो सूत्र सिद्धान्ती सूत्र हो भन्ने विषयलाई स्पष्ट पार्नुका साथै परमाणुवादलाई पुष्ट पार्ने काममा एउटा खुट्किलोलाई अगाडि बढाएका छन् (१९९७ : ४२८) । यसरी अर्वाचीन व्याख्याताहरूले आ-आफ्ना दृष्टिले उक्त सूत्रको व्याख्या गरे तापनि सूत्रकारले स्वयम् नै जगदुत्पत्तिका बारेमा स्पष्टसँग भनेका छैनन् ।

न्याय सूत्रमा सूत्रकारले माथि चर्चा गरिएको प्रसङ्गपछि वस्तुको उत्पत्तिका बारेमा चिन्तन गर्दा तात्कालीन समयमा चर्चामा आएका विभिन्न प्रकारका मतलाई समेटेर पूर्वपक्षका रूपमा उद्भावन गरेर खण्डन गर्ने काम गरेका छन् । त्यस्ता मतमध्ये मूलतः अभाववाद, (**अभावाद् भावोत्पत्तिः – नानुपमृद्य प्रादुर्भावात्** ४-१-१४), अनिमित्तकवाद (**अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः – *कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात्*** ४।१।२२), सर्वशून्यतावाद (**सर्वमभावः – भावेष्विरेतराभावसिद्धेः**, ४-१-३७), सङ्ख्यैकान्तवाद (**सङ्ख्यैकान्तासिद्धिः – कारणानुपत्त्युपत्तिभ्याम्** ४-१-४१) गरी चारवटा वाद प्रमुख देखिन्छन् । न्याय सूत्रमा यी वादहरूको खण्डन गरे तापनि जगत्को उत्पत्तिका बारेमा विशेष व्याख्या गरिएको छैन । व्याख्याताहरूले पनि सोही शैलीको अनुसरण गरेको देखिन्छ ।

त्यसो भए न्याय दर्शनका अनुसार जगत्को उत्पत्तिको चिन्तन के हो त ? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ - न्याय र वैशेषिक दर्शनलाई समानतन्त्र भन्ने गरिन्छ । दुइटा दर्शनका सिद्धान्तहरूलाई केही अपवादलाई छाडेर परस्परमा स्वीकार गरिन्छन् । अतः अविरोधी शास्त्र पनि भन्न सकिन्छ । यसरी सृष्टि प्रक्रियाको विषयमा पनि वैशेषिक दर्शनाभिमत सृष्टिप्रक्रिया नै न्यायाभिमत सृष्टि प्रक्रिया हो भन्न सप्रमाण र सतर्क सकियो । यसरी केही विमतिबाहेक दुवैको सृष्टि प्रक्रिया एउटै हो भन्ने निष्कर्ष निकालियो । अब वैशेषिक दर्शनले स्विकारेको जगदुत्पत्तिको विचारलाई यहाँ चर्चा गरिन्छ ।

वैशेषिकदर्शनाभिमत सृष्टिविचार

वैशेषिक दर्शनका अनुसार जगत्को उत्पत्ति परमाणुवादमा आधारित छ । यस दर्शनमा नित्य र अनित्य गरेर दुई प्रकारका पदार्थ मानिन्छन् । ती दुईमध्ये नित्य पदार्थ सधैँ रहने अनादि र अनन्त मानिने भएकाले उत्पत्तिको प्रसङ्ग नै आउने कुरो भएन । सृष्टि भन्ने बित्तिकै वस्तुको उत्पत्ति भन्ने सम्झनुपर्ने हुन आउँदछ र उत्पत्ति हुने भनेको अनित्य वस्तुको नै हो । त्यसका आधारमा नै जगत्को सृष्टिप्रक्रियाको विचार हुन्छ । अनित्य द्रव्यरूप पदार्थहरूको नित्य परमाणु स्वीकार गरिन्छ । तिनै परमाणुबाट नै हाम्रा वरिपरि रहेका देखिँदा पार्थिवादि वस्तुहरूको उत्पत्ति हुन्छ । त्यसरी उत्पत्ति हुँदा एउटा नियम र प्रक्रियाका आधारमा नै उत्पत्ति हुने हो न कि मनपरि । अब त्यो उत्पत्ति प्रक्रियाको चर्चा गरौँ - प्राणीहरूको भोगका लागि ईश्वरको सृष्टि गर्ने इच्छा र प्राणीको पूर्वजन्मको धर्माधर्म अर्थात् अदृष्टका कारणले सबैभन्दा पहिले हावाका परमाणुहरूमा कर्म अर्थात् चलनको उत्पत्ति हुन्छ । त्यसपछि दुइटा वायवीय परमाणुबाट द्व्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ । त्यसपछि तीनवटा क्रियासहितका वायवीय द्व्यणुकबाट त्र्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ । यहाँ एउटा प्रश्न के उठ्दछ भने दुइटा द्व्यणुकबाट नै एउटा त्र्यणुकको उत्पत्ति भए हुन्थ्यो, कुनै तरिकाले त्यसो माने हुन्थ्यो किन तीनवटा द्व्यणुकबाट त्र्यणुकको उत्पत्ति मानिएको ? वैशेषिक सिद्धान्तका अनुसार हामीले देख्न सक्ने सबैभन्दा सानो चिज द्व्यणुक हो र यदि हामीले तीनवटा द्व्यणुक नभएर दुइटा द्व्यणुकबाट नै त्र्यणुकको उत्पत्ति मान्ने हो भने वैशेषिक सिद्धान्तका अनुसार त्यसरी उत्पन्न त्र्यणुकको प्रत्यक्ष नहुने समस्या आइपर्छ । वैशेषिक सिद्धान्तअनुसार प्रत्यक्षका लागि महत्परिमाणको आवश्यकता पर्छ । पहत्परिमाणको कारण कारणबहुत्व हो । कारणमा बहुता आवश्यक हुन्छ । बहुताका लागि कमसे कम तीन वा तीनभन्दा धेरै हुनुपर्छ । त्यस्तो

बहुत्व नै महत्त्वको कारण बनेको हुनाले दुइटा द्व्यणुकबाट त्र्यणुकको उत्पत्ति मान्न नसकिएको हो वैशेषिक दर्शनमा । त्यसो भए तीन अथवा चार परमाणुबाट नै द्व्यणुक बन्दै गर्दा अर्थात् बन्ने बित्तिकै त्र्यणुक बनोस् । त्यसो गर्दा कारणबहुत्वको अभावजन्य दर्शनाभावरूप समस्या पनि नहुने भयो अर्थात् कारणबहुत्व पनि निराबाध नै भयो र महत्परिमाण हुने भो अनि देखिने भो भन्न पनि किन मिल्दैन भने कुनै एउटा वस्तुको आरम्भ भएर त्यसको टुङ्गो नलागेसम्म त्यसैमाथि अर्को वस्तुको आरम्भ गर्नु भनेको आरम्भवादसँग मेल नखाने परिस्थिति उत्पन्न हुनु हो (?) । यदि त्यसो गर्ने हो भने कुनै एउटा वस्तुको सुरु गरेर अर्को जुन सुकै वस्तुको मनमानिढङ्गले सुरु गरे भयो । जसबाट अनियमितता आउने समस्या हुन्छ अतः द्व्यणुकले पूर्णता पाइसकेपछि मात्र त्र्यणुकको उत्पत्ति प्रक्रियातिर जानुपर्ने हुन्छ । त्यसै क्रमले वायुका चारओटा द्यणुकहरू मिलेर चतुरणुक बन्दछ । यद्यपि न्यायवैशेषिक दर्शनका आकर ग्रन्थहरूमा परमाणु, द्व्यणुक, त्र्यणुक र चतुरणुकको प्रयोग प्रशस्त पाइन्छ र तिनीहरूको बन्ने प्रक्रिया पनि माथि बताइए जसरी नै बताइएको छ । त्यसपछि जुन वस्तुलाई कार्यका रूपमा लिइन्छ त्यो बन्दछ भनेर टुङ्ग्याइएको पाइन्छ (प्रशस्तपादाचार्य, १९९७ : १२८) । तर जसरी दुइटा परमाणुबाट द्व्यणुक, तीनवटा द्व्यणुकबाट त्र्यणुक, चारवटा द्व्यणुकबाट चतुरणुक, पाँचवटा द्व्यणुकबाट पञ्चाणुक, छवटा द्यणुकबाट षटणुक, सातवटा द्व्यणुकबाट सप्ताणुक हुँदै कार्य वस्तुसम्म पुग्न सकिन्छ र त्यसै क्रमले अगाडि बढ्दा खेरि महावायु अर्थात् समग्र वायु उत्पन्न भएर आकाशमा कम्पित अवस्थामा रहन्छ । कतै कतै यो क्रमलाई चारवटा द्वचणुकबाट चतुरणुक नमानेर चारबटा त्र्यणुकबाट चतुरणुक र पाँचवटा चतुरणुकबाट पञ्चाणुक अनि त्यसै गरी छवटा पञ्चाणुकबाट षटणुक गरेको पाइन्छ (मुसलगाँवकर, १९९५ : ३३७) । वास्तवमा त्र्यणुक बनिसकेपछि अर्को द्वचणुक पनि जोडिन सक्छ त्र्यणुक पनि जोडिन सक्छ । त्यसरी कुनै पनि जोडिएर कुनै पनि कार्य बन्न सक्छ भन्नु नै उपयुक्त र युक्तिसङ्गत हुन्छ । यसरी महापृथिवी अर्थात् समग्र पृथिवी जल आदि बन्छन् । त्यसरी बन्दै जाँदा कुन पहिले बन्ने भन्ने एउटा क्रमका बारेमा वैशेषिक दर्शनमा बताइएको छ । त्यसको कारण भने त्यहाँ खुलाइएको छैन ।

त्यसपछि माथि वर्णित द्वचणुकादिक्रमले नै पहिले उत्पन्न भएको वायुमा (महावायु) नै जल भनौं महाजल उत्पन्न हुन्छ र यत्र तत्र प्लावित भएर रहन्छ । यहाँ वायु र पानी त प्राकृतिक रूपमा विरोधी हुन् वायुलाई आधार बनाएर रहन नसक्ने पानी वायुमा नै कसरी उत्पन्न हुन्छ भन्ने जिज्ञासा उठ्नु स्वाभाविक हुन जान्छ तर वैशेषिक दर्शनले वस्तु उत्पत्ति हुने र त्यो अस्तित्वमा आउनका लागि प्राणीहरूको धर्माधर्मलाई एउटा विशिष्ट कारणका रूपमा लिन्छ अतः उत्पन्न जलको पनि कसै न कसैले उपभोग वा प्रयोग गर्ने भएकाले त्यस प्रयोग कर्ताको अदृष्टले गर्दा उक्त विरोधी (प्राकृतिक रूपमा एक आपसमा आधाराधेय भावमा रहन नसक्ने) द्रव्य पनि आधाराधेय भावमा रहन्छन् भन्ने समाधान दिइन्छ । प्रशस्तपाद भाष्यका संपुटित व्याख्याता श्रीधराचार्यले त्यस विषयलाई स्पष्ट पार्दै भनेका छन् - **यद्यपि पयःपावकयोः स्वाभाविको विरोधस्तथाप्यदृष्टवशेनाधाराधेयभावो नानुपपन्नः** (१९९७ : १२९) । पुनः त्यसै क्रमले त्यही पानीमा पार्थिव परमाणुहरूको कर्मोत्पत्तिका आधारमा विभाग अनि पहिलेको संयोगको नाश भइसकेपछि परमाणुका परस्पर मिलनबाट पार्थिव द्वचणुकादिका क्रमले महापृथिवी उत्पन्न हुन्छ । यसको वायु र पानीकोभन्दा भिन्न स्थिर स्वभाव भएकाले अचञ्चलावस्थामा रहन्छ भन्ने मानिन्छ । पुनः यसरी नै पानीलाई नै आधार बनाएर आग्नेय परमाणुहरूबाट अग्नि उत्पन्न हुन्छ । यहाँ पनि पानी र आगो नितान्त विरोधी द्रव्य भए तापनि भोक्ताको अदृष्टले गर्दा नै आधार र आधेय हुन सम्भावना भएको हो । अर्को कुरा न्याय वैशेषिक दर्शनले व्यवहार र प्रयोगावस्थालाई पनि ध्यान दिएको हुनाले त्यसो भन्न सकिएको हो । वस्तुतः आगो र पानीको विरोध देखिँदैन जस्तो कि वाडवानल र वरुण । अर्थात् समुद्रमा वाडवाग्निको प्राप्ति हुने भएकाले व्यवहारमा ती दुईको आधाराधेयभाव देखिएकाले विरोधी तत्त्वको आधाराधेयभाव मानियो भनेर त्रस्त हुनुपर्ने देखिँदैन । हिजोआज पानीबाट बिजुली निकालिन्छ, बिजुली भनेको आगोको एक प्रकारको रूप हो । आगो र पानीको यो जन्यजनकभावलाई देख्दा काणाद दर्शनले त्यसको बीजारोपण गरेको देखिन्छ ।

वैशेषिक दर्शनमा द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय र अभाव गरी सातवटा पदार्थ मानिन्छन् । तीमध्ये कतिपय नित्य पदार्थ मानिएका छन् । जसको प्रलयावस्थामा पनि उत्पत्ति र विनाश हुँदैन भन्ने मानिन्छ । यस दर्शनमा पहिलो पदार्थ द्रव्यलाई नौ प्रकारको मानिन्छ । तीमध्ये पृथिवी, जल, तेज र वायुका परमाणु र आकाश, काल, दिशा, आत्मा र मनलाई नित्य द्रव्य मानिएको छ भने पृथिवी, जल, तेज

र वायुको उपर्युक्त तरिकाले उत्पत्ति मानिन्छ । त्यसै गरी द्व्यणुकादि कार्य द्रव्य र आत्माजस्ता नित्य द्रव्यमा गुणादिको पनि उत्पत्ति मानिन्छ । पृथ्वी आदि चारवटा महाभूतको उत्पत्ति भइसकेपछि ईश्वरको सङ्कल्प मात्र भनौं अभिध्यानमात्रले (ब्रह्माण्डोत्पत्ति गरौं गराऊँ भन्ने इच्छाले) पार्थिव परमाणुयुक्त तेजको अणुहरूबाट ठुलो अण्ड अर्थात् ठुलो एउटा बिम्ब उत्पन्न हुन्छ । त्यो पिण्डलाई हिरण्यमय पिण्ड पनि भनिन्छ । त्यसैलाई ब्रह्माण्ड भनिन्छ किनकि ईश्वरले त्यसै अण्डमा सृष्टिकर्ता ब्रह्माजीलाई उत्पन्न गराएर प्राणीहरूको सृष्टिमा नियुक्त गर्दछन् (प्रशस्तपादः, १९९७ : १२७-१३०) । यसरी सृष्टि प्रक्रियालाई केही हदसम्म पौराणिक गाथासँग जोड्ने काम पनि गरिन्छ यस वैशेषिक दर्शनमा । परब्रह्मबाट अझ भनौं महेश्वरबाट (ठुलो ईश्वर=प्रमुख ईश्वर भन्ने अर्थमा न कि महादेव भन्ने अर्थमा) नियुक्त ती ब्रह्माजी अतिशय ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य आदिले युक्त हुन्छन् र प्राणीहरूको सृष्टि गर्दछन् । यहाँ प्राणीको सृष्टि गर्नु भनेको प्रत्येक प्राणीको पूर्व जन्मको अदृष्टानुसार उनीहरूलाई नयाँ शरीरसँग विनियोजन गर्ने काम हो । ती ब्रह्माजीमा अतिशय ज्ञान भएको नमान्ने हो भने असङ्ख्य प्राणीहरूको अदृष्टलाई जान्न नसकेर तदनुसार सृष्टि गर्न सक्दैनन् भन्ने त्रासले उनलाई अत्यन्तै ज्ञानी मानिएको हो । त्यसै गरी उनलाई अत्यन्तै वैराग्ययुक्त नमान्ने हो भने समानताको दृष्टि राख्न नसक्लान्, पक्षपात गर्लान् भन्ने चिन्तनले त्यसो मानिएको हो । त्यस्तै उनको निरतिशय ऐश्वर्यवत्ताको कारणले प्राणीहरूको कर्म, तदनुसारको फल र भोगको सम्पादन गर्न सक्छन् र सृष्टि एउटा नियमसङ्गत तरिकाले चल्दछ भन्ने मानेर त्यस्तो चिन्तन राखिएको हो (भट्ट, १९९७ : १३१) । वस्तुतः प्राणीको उत्पत्ति भनेको उनीहरूको कर्मअनुसार उनीहरूलाई फलभोग गर्ने व्यवस्था मिलाउने कुरा हो । जुन कार्य ब्रह्माजीको हो, न कि उत्पन्न नै गर्ने कार्य ।

त्यसरी नियुक्त ज्ञानादिसम्पन्न ब्रह्माजीले दक्ष आदि प्रजापति, विभिन्न देव, नारद आदि देवर्षि, स्वायम्भुव आदि चौध मनु, गौतमादि ऋषि, मानवादि र अन्य ठुलासाना प्राणीहरूको कर्मअनुसार जन्मने र फलभोग गर्ने व्यवस्था मिलाउने कार्य गर्दछन् । जसका कारणले सामाजिक स्थिति अगाडि बढ्दछ ।

न्यायदर्शनमा व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्याद् भन्ने सूत्रमा भनिएको व्यक्त तत्त्व परमाणुतत्त्व नै हो । यस जगत्को उत्पत्ति हुनु भनेको पृथिवी, जल, तेज र वायुको उत्पत्ति भएर तिनीहरू गुण र कर्मको उत्पत्ति हुनु नै सृष्टि हो । सृष्टिका लागि सबैभन्दा पहिले ती चार द्रव्यको परमाणुहरूमा कर्म उत्पन्न हुन्छ भन्ने कुराको विवरण माथि दिइसकियो । ती परमाणुहरूमा कर्म उत्पन्न हुनका लागि पछि उत्पन्न हुने वस्तुको प्रयोक्ता अर्थात् प्राणीहरूको अदृष्ट र ईश्वरको सृष्टि गर्ने इच्छाले काम गरेका हुन्छन् भनियो । तर केही दार्शनिकका मतमा त प्रलयको अवस्थामा परमाणुहरू स्वाभाविक रूपमा अहर्निश कम्पितावस्थामा हुन्छन् । त्यसरी कम्पित भइरहँदा पनि प्रचण्ड वेगले गर्दा एक आपसमा संयुक्त हुन सक्दैनथे । क्रमिक रूपमा समय बित्दै जादा प्रलयको अन्तिमावस्थामा तिनीहरूको गति सामान्य हुने भएकाले ती स्वतः नै परस्पर संयुक्त हुन्छन् र क्रमैले द्व्यणुकादिको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मान्दछन् (झा, १९६५ : ४९) ।

वैशेषिक दर्शनलाई कसै कसैले अनीश्वरवादी दर्शन भनेर आरोप पनि लगाउँदछन् । विशेषतः मध्यकालीन आचार्यहरूले अनीश्वरवादी दर्शन भनेका थिए । यद्यपि वस्तुहरूको नाम राख्नु, कर्तव्यको बोध गराउनु आदि हामीभन्दा विशिष्ट अर्थात् ईश्वरको बोधक हो (वै.सू., २-१-१८), प्रत्यक्षतः त्यो वस्तुको बारेमा जान्न सके मात्र नामादि राख्न सकिन्छ र जसलाई कर्तव्यको बोध गराउने हो तिनीहरूको र समस्त कर्तव्यको जानकारी भए मात्र कर्तव्य बोध गराउन सकिन्छ, त्यस्तो कुराको सम्भव हामीजस्ता लिप्सादि दोष ग्रस्तबाट हुन सक्दैन (वै.सू., २-१-१८), अतः त्यस्तो ज्ञानी मान्नु पर्ने हुन्छ जुन ईश्वर बाहेक अन्य हुन सक्दैन भन्ने जस्ता सूत्रका[२] आधारमा यस दर्शनमा पनि ईश्वरको स्वीकार गरिन्थ्यो भन्ने व्याख्या पाइन्छ । तर मध्य कालका केही आचार्यहरूको विचारमा वैशेषिक दर्शनमा ईश्वरको प्रभाव पाशुपत दर्शनबाट आएको हो भन्ने भनाइ साङ्ख्य कारिकाका युक्तिदीपिका नामक व्याख्याका व्याख्याताले भनेका छन् भन्दै उदयवीर शास्त्रीले युक्तिदीपिकाको भनाइलाई[३] उद्धृत गरेका छन् (शास्त्री, २०१० : १५(भूमिकात्मक) । तर यो भनाइ कत्तिको प्रामाणिक हो भन्ने कुरामा इदमित्थं भने गरेका छैनन् । **ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माऽफल्यदर्शनात्** (न्या.सू., ४-१-१९) अर्थात् कहिले काहीं व्यक्तिको कर्मको असफलता देखिने भएकाले प्रत्येक काममा ईश्वर पनि कारणका रूपमा देखिन्छन् भन्ने जस्ता स्पष्टताका साथ ईश्वरका बारेमा भनिएका सूत्र

१. हेर्नू : परिशिष्ट (क) ।
२. हेर्नू : परिशिष्ट (ख) ।

नभएकाले वैशेषिक दर्शनमा यी भनाइ आएका हुन्, जुन भनाइको खण्डनका लागि प्रशस्तपादाचार्यले आफ्नो भाष्यमा सुरुमा नै **प्रणम्य हेतुमीश्वरम्** ... (मङ्गलाचरण) भनेर ईश्वरको सत्तालाई देखाएका छन् । त्यति मात्रै नभएर तत्काल नै '**तच्चेश्वरचोदनाभिव्यक्ताद्धर्म्मादेव**' (१९९७ : १८) भन्ने वाक्यमा पुनः ईश्वरको आवश्यकतामाथि जोड दिएको देखिन्छ ।

वैशेषिक दर्शनमा ईश्वरलाई स्वीकार नगरिएको अवस्था अथवा विवाद रहेको अवस्थामा होला परमाणुहरूमा स्वतः कर्म हुने एउटा चिन्तन आएको । अथवा त्यस्ता चिन्तन आइरहदा वैशेषिक दर्शन अनीश्वरवादी दर्शन हो भन्ने भ्रम मौलाउन थालेपछि ईश्वरवादी दर्शन हो भन्ने विषयलाई अगाडि ल्याउन पनि भाष्यकारले यत्न गरेका हुन सक्छन् भन्ने जनाउन यो प्रसङ्ग यहाँ उठाउनुपर्ने आवश्यकता देखियो । सृष्टिका बेलामा परमाणुमा उत्पन्न हुने कर्ममा ईश्वरेच्छा पनि कारण हो भन्ने विचार ल्याएर पनि यस दर्शनलाई ईश्वरवादी हो है भन्ने विषय दरोसँग अगाडि ल्याएको हुने सम्भावना देखिन्छ । वस्तुतः सूत्रमा ईश्वरका बारेमा स्पष्टताका साथ नभनिएको हुनाले नै माथिका समस्या आएका हुन् ।

वस्तुतः न्यायवैशेषिक दर्शनमा यस जगत्लाई अनादित्व र अनन्तत्त्व मानिने हो । सोही जानकारी गराउनका लागि नै वैशेषिक दर्शनका आकर ग्रन्थमा सृष्टिको वर्णन गर्नुभन्दा पहिले प्रलयको वर्णन गरिएको छ (प्रशस्तपादाचार्य, १९९७ : १२१-१२६) ।

जिज्ञासु पाठकहरूका मन मस्तिष्कमा के प्रश्न उठ्ने भो भने यदि यस जगत्लाई अनादि र अनन्त मानिन्छ भने किन त सृष्टिको गन्थन ? वैशेषिक दर्शनमा जुन सृष्टिका विचार गरिएको छ, त्यो खण्डसृष्टि हो । त्यो के त भने जस्तो खण्डप्रलय त्यस्तै नै खण्डसृष्टि भन्ने बुझ्नुपर्ने हुन्छ । न्यायवैशेषिक दर्शनमा प्रलय भन्नाले सामान्यतः खण्डप्रलय नै मानिन्छ । कसै कसैले मात्रै महाप्रलय पनि मान्दछन् । जसले महाप्रलय मान्दछन्, उनीहरूका मतमा महाप्रलयपछि पुनः सृष्टि हुन्न भन्ने मानिन्छ ।

न्यायवैशेषिक दर्शनको सृष्टि प्रक्रियामा द्वित्वोत्पत्ति, पाकजोत्पत्ति, विभागज विभागनामका विषयहरू अत्यन्त महत्त्वपूर्ण मानिन्छन् । मूलतः वैशेषिक दर्शनमा प्रतिपादन गरिएका न्याय दर्शनमा पनि मानिएका ती तीन विषयमा जसको बुद्धि स्खलित हुन्न, त्यो वास्तविक वैशेषिक दार्शनिक हो भन्ने प्रसिद्ध आभाणाकले पनि ती विषयको महत्त्वलाई स्पष्ट पार्दछ -

द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे ।
यस्य न स्खलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

(शर्मा, १९९८ : ७४) ।

यसरी तिनीहरूको विशेष वैशिष्ट्य भए तापनि स्थानाभावले अहिले यहाँ विश्लेषण गर्न सम्भव भएन ।

निष्कर्ष

निष्कर्षमा भन्नुपर्दा पौरस्त्य चिन्तनमा एक थरी दार्शनिकहरूले यस भौतिक जगत्को मूल कारण भौतिक सूक्ष्म तत्त्वलाई मान्दछन् र त्यसको नाम कसैले अणु, कसैले परमाणु, कसैले प्रकृति दिन्छन् भने अर्का थरी दार्शनिकले चित् तत्त्व वा शून्य तत्त्वलाई मान्दछन् । त्यसलाई कसैले क्षणिक विज्ञान कसैले नित्य विज्ञान, कसैले शून्य र कसैले ब्रह्म भन्दछन् । पश्चिमी दार्शनिकमध्ये थेलिस्ले यस जगत्को मूल कारण पानी माने भने एनेक्सिमेन्डरले पहिलो पटक पूर्ण भौतिकवादी चिन्तन प्रकट गरेर यस जगत्को मूल कारण पानी नभएर कुनै अनियत तत्त्व माने । एम्पेडोक्लिजले यस जगत्को मूल कारण पृथ्वी, जल, तेज र वायुको अणुलाई माने । त्यसै गरी डेमोक्रिटस् आदिले परमाणुलाई जगत्को मूल तत्त्व माने ।

जगत्को उत्पत्ति प्रक्रियालाई परमाणुवादमा आधारित गराएको न्यायवैशेषिकले अनित्य द्रव्यरूप पदार्थहरूको नित्य परमाणुको स्वीकार गर्दछन् र तिनै परमाणुबाट नै हाम्रा वरिपरि रहेका देखिँदा पार्थिवादि वस्तुहरूको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मान्दछन् । यस सिद्धान्तमा प्राणीहरूको भोगका लागि ईश्वरको सृष्टि गर्ने इच्छा र प्राणीको पूर्वजन्मको धर्माधर्म अर्थात् अदृष्टका कारणले ती परमाणुमा कर्म अर्थात् चलनको उत्पत्ति भएर द्वयणुकादि क्रमले महावायु आदि बन्दछन् ।

पृथ्व्यादिको उत्पत्तिपछि महेश्वरले पार्थिव परमाणुयुक्त तेजोजन्य पिण्डमा सृष्टिकर्ता ब्रह्माजीलाई उत्पन्न गराएर प्राणीहरूको सृष्टिमा नियुक्त गर्दछन् । अनि ती ब्रह्माजीले विभिन्न प्रकारका मनुष्यादि प्राणीहरूको अदृष्टअनुसार यो जगत्को निर्माण गर्दछन् भन्ने मानिन्छ यस दर्शनमा ।

सन्दर्भ सामग्री

उदयनाचार्यः (वै.२०१९), **लक्षणावली**, सम्पादक : शशिनाथशर्मा, दरभङ्गा : मिथिला विद्यापीठम् ।

उदीच्यः, जुग्गीलालः (वै.२०१८), प्राचीनार्वाचीनपरमाणुपर्यालोचनम्, **सारस्वती सुषमा** १६ : १-२ (वि.स.२०१८), पृ. ८६-१२३) ।

उपाध्याय, बलदेव (२००१), **भारतीय दर्शन** (पुनर्मुद्रण), वाराणसी : शारदा मन्दिर ।

ऋग्वेदः ।

गम्भीरवंशजः (१९९२), **न्यायसूत्रविवरणम्**, मैसुरु : प्राच्यविद्यासंशोधनालयः ।

गिरिः, श्रीकाशिकानन्दः (१९८८), **द्वादशदर्शनसङ्ग्रहः**, वाराणसी : श्रीस्वामी काशिकानन्दजी ट्रस्ट।

चतुर्वेदी, गिरिधरशर्मा(२००५), **प्रमेयपारिजातः** (द्वितीयं संस्करणम्), देहली : श्रीलालबहादुरशास्त्रि-राष्ट्रियसंस्कृत-विद्यापीठम् ।

चन्द, दीवान (२००५), **पश्चिमी दर्शन** (चतुर्थ संस्करण), लखनऊ : उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान ।

जाटव, डी. आर (२००४), **प्रमुख पाश्चात्त्य दार्शनिक** (अष्टम संस्करण), जयपुर : राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।

झा, आनन्द (१९६५), **पदार्थशास्त्र**, लखनऊ : हिन्दी समिति सूचना विभाग ।

डचुरेन्ट विल, (२००६), **द हिस्ट्री अफ फिलोसोफी** (पेपरब्याक् एडिशन), न्यू योर्क : पोकेट बुक्स् ।

तर्कवागीश, फणिभूषण (१९६८), **न्यायपरिचय**, वाराणसी : चौखम्बाविद्याभवन ।

तिवारी, नरेशप्रसाद (१९९६), **ग्रीक एवं मध्ययुगीन दर्शन एक अवलोकन**, दिल्ली : मोतीलाल बनारसी दास ।

तैत्तिरीयब्राह्मणम् ।

त्रिपाठी, केदारनाथः (वै.२०१८), प्राचीनार्वाचीनपरमाणुविचाराणां पर्य्यालोचनम्, **सारस्वती सुषमा** १६ : १-२ (वि.स.२०१८), पृ. ८१२५-१३४) ।

त्रिपाठी, सी. एल. (१९८८), **पाश्चात्त्य दर्शन का इतिहास,** सम्पादक दयाकृष्ण (द्वितीयावृत्ति), जयपुर : राजस्थान हिन्दी अकादमी ।

देवाचार्यः, प्रशस्तः (१९९७), **प्रशस्तपादभाष्यम्** (न्यायकन्दलीयुतम्), सं. हिन्दीव्याख्याकारश्च श्रीदुर्गानन्द झा, वाराणसी : हरिश्चन्द्रमणि त्रिपाठी ।

नागार्जुन (१९८७) **मध्यमक-कारिका,** द्वितीयसंस्करणम्, दरभङ्गा : मिथिलाविद्यापीठम् ।

न्यायसूत्रम् ।

भट्टाचार्यः, विश्वनाथपञ्चाननः (२००२), **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली,** दिनकरीरामरुद्रीभ्यां संवलिता (पुनर्मुद्रितसंस्करणम्), दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम् ।

भविष्यत्पुराणम् ।

भासर्वज्ञः (१९६८), **न्यायभूषणम्**, वराणसी : षड्दर्शनप्रकाशन प्रतिष्ठानम्।

मनुस्मृतिः ।

मसीह, या.(१९९४), **पाश्चात्त्य दर्शन का समीक्षात्मक इतिहास** (पञ्चम संस्करण), दिल्ली : मोतीलाल वनारसीदास ।

मिश्र, नारायण (१९६८), **वैशेषिकदर्शन : एक अध्ययन**, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।

वागीशकुमार (१९०९०), **भारतीय दर्शनों मे अन्तर्निहित समरूपता**, दिल्ली : परिमल पब्लिकेशन ।

वेम्पटिः, कुटुम्बशास्त्री (१९९५), **उपनिषद एकः परिचयः**, दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम् ।

वैशेषिकसूत्रम् ।

शर्मा, चन्द्रधर (२००३), **पाश्चात्त्य दर्शन** (पुनर्मुद्रण संस्करण), दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।

शर्मा, राममूर्ति (खै.१९९८, वै.२०५४), **न्यायवैशेषिक एक चिन्तन**, दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थान ।

शर्मा, वासुदेवः (२००३), **ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषदः**, दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम् ।

श्रीवास्तव, जगदीश सहाय (२०००), **ग्रीक एवं मध्ययुगीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास** (पञ्चम संस्करण), इलाहाबाद : किताब महल ।

साङ्कृत्यायन, राहुल (२००९), **दर्शन दिग्दर्शन** (नवीन संस्करण), इलाहाबाद : किताब महल ।

हसूरकर, श्रीपादशास्त्री (१९९३), **द्वादशदर्शनसोपानावलिः**, बडोदरा : गुड कम्पेनियन्स् ।

परिशिष्ट भाग

(क) केही ईश्वरसाधकका रूपमा मानिएका वैशेषिक सूत्रहरू- संज्ञाकर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिङ्गम् (२-१-१८), प्रत्यक्षप्रवृत्तत्वात् संज्ञाकर्मणः (२-१-१९), तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् (१-१-३, १०-२-९), सामयिकः शब्दादर्थसम्प्रत्ययः (७-२-२०)

(ख) उदयवीर शास्त्रीद्वारा उद्धृत युक्तिदीपिकाको वाक्य - एवं काणादानामीश्वरोऽस्तीति पाशुपतोपज्ञमेतदिति (कारिका - १५) ।

***

www.khasskhass.com