

the spirit makes the master ...

ISSN: 3021-9337 (Print)
ISSN: 3021-9345 (Online)

Volume 3 | Issue 1 | December, 2025



Southwestern Research Journal

Volume 3 | Issue 1 | December, 2025

Southwestern Research Journal

A Peer-Reviewed Multidisciplinary Research Journal



Southwestern State College

Basundhara, Kathmandu

Basundhara, Kathmandu, Nepal
Tel: 01-4955457, 4955458, 4986107, 4989676
E-mail: research@southwestern.edu.np
www.swsc.edu.np



Research Management Cell (RMC)
Southwestern State College
Basundhara, Kathmandu, Nepal

Southwestern Research Journal (SRJ)

(A Peer-Reviewed Multidisciplinary Research Journal)

Volume 3 Issue I

December, 2025

Advisors

Dr. Rajendra KC

Hari Singh K. C.

Tika Ram Mahara

Sarita Shakya Pradhan

Chief Editor

Dr. Bidur Dhungel

Editorial Board

Rajendra Prasad Lamichhane

Shankhar Kumar Shrestha, Ph.D.

Rita Dhungel, Ph.D.

Hari Krishna Lamichhane

Romkanta Pokhrel, Ph.D.

Layout and Design

Dipendra Shrestha

Publisher

Research Management Cell (RMC)

Southwestern State College

Basundhara, Kathmandu, Nepal

Tel: 01-4955457, 4955458, 4986107, 4989676

E-mail: research@southwestern.edu.np

www.swsc.edu.np

© Publisher

विषयसूची

क्र.सं	लेखक(हरू)	शीर्षक	पेज नं.
१.	चिन्तामणि भट्टराई	सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा अलङ्कारयोजना	१
२	दमन बहादुर सिंह	देउडा: सुदूरपश्चिम नेपालको मौलिक सांस्कृतिक सम्पदा	११
३	विष्णु न्यौपाने	आसामेली नेपाली भाषाका साहित्यकारहरू र पत्रपत्रिकाको योगदान	२२
४	विष्णुप्रसाद शर्मा	उपनयन संस्कारको महत्त्व	३३
५	विष्णु शर्मा	सहिद कथामा क्षण, जाति र पर्यावरण	४६
६	माया उपाध्याय अर्याल	यात्री कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तन	५८
७	यादवप्रसाद शर्मा	नारीवादी चिन्तनका दृष्टिमा एक विहान उपन्यास	७०
८	संजय खतिवडा	लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गीरस	८९

सम्पादकीय

साउथवेस्टन रिसर्च जर्नल साउथवेस्टन स्टेट कलेज बसुन्धरा काठमाडौं नेपालको अनुसन्धान व्यवस्थापन समितिद्वारा प्रकाशित नेपजोलमा प्रवेश पाएको विज्ञसमीक्षित अनुसन्धान जर्नल हो । नेपाली र अङ्ग्रेजी माध्यमका विभिन्न विधाका लेखहरू प्रकाशित हुने प्रस्तुत जर्नलको यस अङ्कमा नेपाली भाषा तथा साहित्य क्षेत्रका विषयसँग सम्बन्धित अनुसन्धानात्मक लेखहरू मात्र समावेश गरिएको छ । यस अङ्कमा आठओटा लेखहरू प्रकाशित छन् । समितिले लेख आह्वान गरेअनुसार अनुसन्धाताको रुचि एवम् विषयविज्ञताका आधारमा निर्धारित समयभित्र प्राप्त लेखहरूमध्ये सम्पादन समूहद्वारा स्वीकृत लेखहरूलाई विज्ञहरूबाट मूल्याङ्कन गराई स्वीकृत लेखहरू मात्र प्रकाशित गरिएको छ । यसका निम्ति समितिद्वारा लेखरचनाका निम्ति अपनाउनुपर्ने आधारभूत निर्देशिकासमेत दिइएको छ । सैद्धान्तिक स्पष्टता, सिद्धान्तबमोजिम सूचकको निर्माण, सोअनुरूप विश्लेषण र निष्कर्षसहितको ढाँचाबद्ध लेख यस अङ्कमा प्रकाशित भएका छन् ।

अनुसन्धानको ढाँचामा रहेर निश्चित विधि र सिद्धान्तका आधारमा अनुसन्धान लेख तयार गर्नु आफैँमा गहन कार्य हो । यस कार्यमा आफूलाई प्रस्तुत गर्नुहुने यस जर्नलमा प्रकाशित लेखका सर्जकहरूलाई धन्यवादसहित कृतज्ञताज्ञापन गर्दछौं । आगामी दिनमा पनि यसरी नै लेखहरू उपलब्ध हुने नै छन् भन्ने अपेक्षा गर्दछौं । यस जर्नलको मापदण्ड पुरा नभएका लेखहरू यस अङ्कामा समावेश गर्न नसकिए पनि आगामी अङ्कहरूमा परिमार्जन र परिस्कृत गरी प्रकाशन योग्य बनाई प्रकाशन गरिने छ । आफ्नो व्यस्त समयको बावजुद पनि हाम्रो अनुरोधलाई स्वीकार गरेर समीक्षा गरिदिनुहुने विज्ञहरूप्रति हार्दिक आभार व्यक्त गर्दछौं । जर्नललाई प्रकाशित गरिदिनुभएकोमा साउथवेस्टन स्टेट कलेजलाई पनि धन्यवाद ज्ञापन गर्दछौं । यस अङ्कमा जेजति लेखहरू समावेश छन् र तिनमा जेजस्ता विचार छन् ती लेखकका निजी विचार र धारणा हुन् । लेखहरूको सम्पादन कार्य गर्दागर्दै पनि कतिपय भाषिक त्रुटि देखिएको खण्डमा हामी सम्पादन समितिका सदस्यहरू क्षमा चाहन्छौं ।

सम्पादक

सम्राट राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा अलङ्कारयोजना

चिन्तामणि भट्टराई

उपप्राध्यापक

नेपाली विभाग, वाल्मीकि विद्यापीठ

bhattaraicm2031@gmail.com

Article History: Received: 25 July 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

प्रस्तुत शोधलेख महाकवि पीताम्बरभोला लम्सालको सम्राट राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा के कस्ता अलङ्कारहरू प्रयोग भएका छन् ? तिनको निर्व्याल र अध्ययन गर्ने उद्देश्यले लेखिएको छ । सम्राट राजर्षि जनक महाकाव्य शास्त्रीय छन्द र अलङ्कारहरूको प्रयोग तथा पूर्वीय काव्य मान्यताहरू अनुशरण गरी लेखिएको महाकाव्य हो । पौरस्त्य परम्पराका के कस्ता अलङ्कारहरूको प्रयोग यस महाकाव्यमा भएको छ त भनेर अध्ययन गर्ने क्रममा नै यो शोधलेखमा पहिलो सर्गमा अलङ्कार योजना भनी अध्ययन गरिएको छ । पहिलो सर्गमा प्रयुक्त अलङ्कारहरूको परिचयका साथ पद्यमा तिनको प्रयोग कसरी भएको छ भन्ने सोदाहरण प्रस्तुति गर्ने काम यस लेखमा गरिएको छ । सम्राट राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा भएका अलङ्कारहरूको प्रयोग निर्धारण गर्नु र कुन पद्यमा कसरी त्यो अलङ्कारको प्रयोग भएको छ ? उदाहरणसहित विश्लेषण गर्नु यस लेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ । कस्ता कस्ता अलङ्कारहरू पहिलो सर्गमा प्रयोग भएका छन् ,तिनको विवरणका साथ अनुसन्धानात्मक परिचय प्रस्तुत गरिएको छ । शोधको विधिको रूपमा वर्णनात्मक, व्याख्यात्मक र विश्लेषणात्मक पद्धतिको प्रयोग गरिएको छ भने सैद्धान्तिक आधार पौरस्त्य काव्यशास्त्रको समन्वयमा रहेको छ । पौरस्त्य काव्यशास्त्रीय काव्यतत्त्वका रूपमा परिचित अलङ्कारहरूको चिनारी पौरस्त्य काव्यशास्त्रकै अनुसार प्रस्तुत गरी ती अलङ्कारहरू महाकवि लम्सालको सम्राट राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गका पद्यहरूमा कसरी घटेका छन् त्यसको उदाहरणपूर्वक प्रस्तुति गर्ने कार्य यस शोध लेखमा गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : अनुप्रास, उत्प्रेक्षा, उपमा, दृष्टान्त, लोकोक्ति ।

विषयपरिचय

नेपाली साहित्यको गौरवशाली परम्परामा महाकाव्य विधाको विशेष ऐतिहासिक र सांस्कृतिक महत्त्व रहेको छ । संस्कृत काव्यशास्त्रको प्रभावबाट विकसित नेपाली महाकाव्य परम्परा आफ्नै साहित्यिक पहिचान र सिर्जनात्मकता लिएर उभिएको छ । यस परम्पराको सुरुवात आदिकवि भानुभक्त अचार्यद्वारा अनूदित रामायणबाट भएको मानिन्छ, जसले नेपाली भाषामा महाकाव्य लेखनको आधारशिला राखे । नेपाली महाकाव्यको विकासको इतिहास र परम्परा विचार गर्दा आफ्नै किसिमको देखा पर्दछ । नेपाली साहित्यको इतिहास हेर्दा प्राथमिककालबाट नै महाकाव्य रचना भएको देखिन्छ । आदिकवि भानुभक्तको *रामायण* हालसम्मको अन्वेषण अनुसार नेपाली भाषा साहित्यको पहिलो महाकाव्य हो । रामायणदेखि प्रारम्भ भएको महाकाव्य लेखनको परम्परा हालसम्म पनि निरन्तर अघि बढिरहेकै पाइन्छ । भानुभक्त पछिका अनेक पुस्तामा नेपाली साहित्यमा महाकाव्य विधाको निरन्तर विकास भएको देखिन्छ । महाकाव्य लेखन परम्पराको इतिहासमा महाकवि पीताम्बरभोला लम्सालको योगदान निकै महत्त्वपूर्ण रहेको देखिन्छ । नेपाली साहित्यमा कविता, कथा, निबन्ध, भूमिका, लेखहरू, खण्डकाव्यका साथै सातओटा महाकाव्य लेखेर महाकवि लम्सालले महनीय योगदान गरेका छन् । *मङ्गलसुषमा* (२०२४), *शिवासन्तति* (२०४२), *सारस्वतेय* (२०४७), *युमा* (२०६२), *महासामन्त अंशुवर्मा र भृकुटी* (२०७३), *यमगौतम* (२०७३), *सम्राट् राजर्षि जनक* (२०७३) जस्ता महाकाव्यहरू दिएर लम्सालले नेपाली साहित्यमा महत्त्वपूर्ण योगदान गरेका छन् (भट्टराई, २०८०, पृ. ९६) । नेपाली महाकाव्य परम्परामा उल्लेख्य व्यक्तित्वका रूपमा परिचित महाकवि लम्सालका महाकाव्यहरू पौरस्त्य साहित्य शास्त्रका स्थापित रस, अलङ्कार, वक्रोक्तिजस्ता सिद्धान्तका आधारमा विश्लेषण गर्न योग्य रहेका छन् । महाकवि पीताम्बरभोला लम्सालको *सम्राट् राजर्षि जनक* महाकाव्य आधुनिक नेपाली साहित्यमा शास्त्रीय परम्परा र सिर्जनात्मक प्रयोगको सफल समन्वय हो तथापि यस महाकाव्यको गहिरो अध्ययन हालसम्म भएको छैन । यस महाकाव्यको पहिलो सर्गमा प्रयुक्त अलङ्कारहरूको व्यवस्थित, विश्लेषणात्मक र मूल्याङ्कनात्मक अध्ययनको स्पष्ट अभाव नै देखिन्छ । यही नै प्रस्तुत शोधलेखको शोधान्तराल हो । प्रस्तुत लेखमा *सम्राट् राजर्षि जनक* महाकाव्यको पहिलो सर्गमा अलङ्कारयोजना भनी अलङ्कारका बारेमा अध्ययन प्रस्तुत गरिएको छ । विश्वचर्चित महानायक जनकलाई धीरोदात्त चरित्रका रूपमा प्रस्तुत गरिएको सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा के कस्ता अलङ्कारहरू प्रयोग गरिएका छन् भन्ने अध्ययन गरी यस शोधलेखमा निष्कर्ष निकालिएको छ ।

समस्या र उद्देश्य

महाकवि पीताम्बरभोला लम्सालको *सम्राट् राजर्षि जनक* महाकाव्य आधुनिक नेपाली साहित्यमा शास्त्रीय परम्परा र सिर्जनात्मक प्रयोगको सफल समन्वय हो तथापि यस महाकाव्यको गहिरो

अध्ययन हालसम्म भएको छैन । यस महाकाव्यको पहिलो सर्गमा प्रयुक्त अलङ्कारहरूको व्यवस्थित, विश्लेषणात्मक र मूल्याङ्कनात्मक अध्ययनको स्पष्ट अभाव नै देखिन्छ । अतः महाकवि पीताम्बरभोला लम्सालको *सम्राट् राजर्षि जनक* महाकाव्यको पहिलो सर्गमा के कस्ता अलङ्कारहरूको प्रयोग गरिएको छ र ती अलङ्कार कसरी प्रमाणित हुन सक्छन् भन्ने मूल समस्यामा केन्द्रित रहेर उक्त महाकाव्यको पहिलो सर्गमा भएका अलङ्कारहरूको प्रयोग निर्धारण गर्नु र कुन पद्यमा कसरी त्यो अलङ्कारको प्रयोग भएको छ ? उदाहरण सहित विश्लेषण गर्नु यस लेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ ।

अनुसन्धान विधि

यो लेख मूलतः वर्णनात्मक, व्याख्यात्मक र पाठ विधिमा आधारित छ । सामग्री सङ्कलनका लागि पुस्तकालय एवं सम्बन्धित व्यक्तित्वहरूलाई आधार बनाइएको छ । मुख्य रूपमा महाकवि पीताम्बरभोला लम्सालको *सम्राट् राजर्षि जनक* महाकाव्य र त्यससम्बन्धी सामग्रीहरूलाई अलङ्कार सिद्धान्तका आधारमा राखी विश्लेषण गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

यो शोध शीर्षक पौरस्त्य वाङ्मयमा रहेको महत्त्वपूर्ण काव्यतत्त्व अलङ्कारको महत्त्व प्रकाशित गर्न र उक्त महाकाव्यमा अलङ्कारहरूको प्रयोगको अध्ययनमा केन्द्रित रहेको छ । संस्कृत काव्यशास्त्रमा आचार्य भरतदेखि जगन्नाथसम्मका सबैजसो भाववादी एवं शिल्पवादी आचार्यहरूले कुनै न कुनै रूपमा चर्चा गरेको अलङ्कार तत्त्वका बारेमा यस शोधशीर्षकमा चर्चा गरिएको छ ।

संस्कृत काव्यशास्त्रबाट अलङ्कारको वास्तविक अर्थ प्राप्त गर्न सकिन्छ । अलङ्कारको बारेमा आचार्य भामहले भनेका छन् -

रूपकादिरलङ्कारस्तस्यान्यैर्बहुधोदितः ।

न कान्तमपि निर्भूषं विभाति वनिताननम् ॥ (भामह, सन् १९५६, पृ. १०)

भामहले अलङ्कारलाई काव्यको शोभाधायक तत्त्व बताएका छन् । जसरी एउटी सुन्दरी स्त्रीको मुख आभूषणबिना सुशोभित हुँदैन त्यसरी नै शब्द र अर्थको सुन्दरता भए तापनि अलङ्कारबिनाको काव्य शोभायमान हुँदैन । आचार्य दण्डीले अलङ्कारको बारेमा भनेका छन् -

काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रचक्षते ॥ (दण्डी, २०१५, पृ. ७४)

काव्यको शोभा बढाउने सबै गुण वा तत्त्वहरूलाई अलङ्कार भनिन्छ । दण्डीले अलङ्कारलाई व्यापक अर्थमा लिँदै गुण र अलङ्कारबिचको सूक्ष्म अन्तरलाई पनि केलाएका छन्, जहाँ उनले

गुणलाई काव्यको प्राण र अलङ्कारलाई आभूषण को रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् । अलङ्कारको बारेमा आचार्य वामनले भनेका छन् -

काव्यं ग्राह्यमलङ्कारात् ॥ १॥

सौन्दर्यमलङ्कारः ॥ २ ॥ (वामन, सन् १९४५, पृ. १)

काव्य अलङ्कारले ग्राह्य हुन्छ । अलङ्कार भनेको सौन्दर्य हो ।

अलङ्कार भन्नासाथ लौकिक रूपमा कुनै गहना वा आभूषण भन्ने अर्थ बुझिन्छ । त्यस्तै काव्य वा साहित्यमा पनि अलङ्कार काव्य रचनाको गहना वा आभूषण नै बुझ्न सकिन्छ । संस्कृत काव्यशास्त्रमा अलङ्कारको व्युत्पत्ति दुई किसिमले गरिएको पाइन्छ । अलङ्करोति असौ, अलङ्कृतियते अनेन इति यस्तो दुबै किसिमका व्युत्पत्तिबाट कुनै पनि अर्थलाई विभूषित गर्ने काव्यतत्त्व नै अलङ्कार हुन् भन्ने जान्न सकिन्छ । अलङ्कारको सामान्य स्वरूप प्रतिपादन गर्दै आचार्य विश्वनाथले भनेका छन् -

शब्दार्थयोरस्थिरा ये धर्माः शोभातिशायिनः ।

रसादीनुपकुर्वन्तोऽलङ्कारास्तेऽङ्गदादिवत् ॥

जसरी शरीरलाई अङ्ग आदिले शोभा दिँदै उपकार गर्छन् त्यसैगरी अनुप्रास, उपमा आदि शब्दार्थशोभा बढाउने तथा रस आदिका उपकारक तत्त्व अलङ्कार हुन् (विश्वनाथ, २०५३, पृ. ६०५) । अलङ्कारले काव्यमा भएका शब्द अर्थलगायत अङ्गभागलाई हार (माला) ले जस्तै सुशोभित तुल्याउँछन् । काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट भन्दछन् -

उपकुर्वन्ति तं सन्तं येऽङ्गद्वारेण जातुचित् ।

हारादिवदलङ्कारास्तेऽनुप्रासोपमादयः ॥

जसले वाचकवाच्यलक्षणको अङ्गभागद्वारा मुख्य रसको उपकार गर्छन् ती कण्ठ आदि अङ्गका उत्कर्षाधान भई शरीरवालालाई हार (माला) ले शोभित गरेजस्तै अलङ्कारले शोभित गर्दछन् । जहाँ रस छैन भने त्यहाँ उक्तिवैचित्र्यमात्र हुन्छ, कहीं कहीं त रस भएपनि अलङ्कारले उपकार गर्दैनन् (मम्मट, २००७, पृ. ३९१) । अलङ्कारहरूले काव्यरचनाको उपकार गर्दछन् भन्ने उदाहरण प्रशस्त पाइन्छन् । बाला, कुण्डल आदिले जसरी शरीरमा शोभा बढाएर आत्माको उपकार गर्छन् त्यसरी नै काव्यमा पनि शब्दार्थशरीरको शोभा बढाएर आत्मभूत आस्वाद्यमान रस आदिलाई उत्कर्षमा लैजाने तत्त्वहरू अलङ्कार हुन् । शब्द, अर्थ र शब्दार्थोभय गरी अलङ्कारहरू तीन प्रकारका हुन्छन् । सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा के कस्ता अलङ्कारहरूको योजना छ त्यसलाई पर्गेल्ने प्रयास यहाँ गरिएको छ ।

सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्ग

कथावस्तु

सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्य जम्मा बाइस सर्गमा फैलिएको छ । यो महाकाव्य पूर्वीय अर्थात् पौरस्त्य काव्यशास्त्रीय मान्यतामा आधारित छ । राजर्षि जनकको वंशावलीको वर्णन र रामसीताको विवाहमा आधारित कथामा तयार भएको सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्यको पहिलो सर्गमा मानवजातिले आदिकालदेखि पाइला चाल्दै गरेको वर्णनबाट राजर्षि जनकको वंश प्रारम्भ भएको, जनकका चूडान्त आदर्श ऋषि याज्ञवल्क्य (महान् तपस्वी) रहेका, ब्रह्मवादी आध्यात्मिक युग बदलिएर च्याउ उम्रेभैं कैयौं वाद उम्रिएको चर्चा गरिएको छ । वेदान्ती युग अन्त गर्न बुद्धवादी मत उदाएको, बुद्धवादी मतले मध्यम मार्ग अपनाएको, अर्को विकासवाद भन्ने मत पनि उदाएको विचार प्रस्तुत गरिएको छ । विकासवादी भौतिकवाद र ब्रह्मवादी अध्यात्मवादको तर्क फरक रहेको, ब्रह्मवाद वेदान्ती युगचित्र नै जनकको वंशावलीको सार हो भन्ने चिन्तन पनि यसमा प्रस्तुत गरिएको छ । विवेकशील विद्वज्जनले अध्यात्म र भौतिक दुवैलाई नीरक्षीर विवेकले हेर्नुपर्ने, जनकको ब्रह्मवादी अध्यात्म ब्रह्मसभामा याज्ञवल्क्य, शाकल्य, अश्वल, मैत्रेयी, गार्गी, कश्यप, विश्वामित्र, नन्दी, भरद्वाज, जमदग्निजस्ता ज्ञानीहरूको चिन्तन थियो भन्ने सङ्केत गरिएको छ । यसैगरी त्यही समयमा अयोध्यामा वसिष्ठ गुरुका शिष्य दाशरथी रामसित भित्रभित्रै सम्बन्ध गाँस्ने चाहना जनकको थियो, दाशरथी इतिहासको खोजी गर्ने, वसिष्ठबाट ब्रह्मको चिन्तनमा लाग्ने गहन व्यक्तित्व थिए । यस्तो वंश लामो समय बित्दै जाँदा कैयौं टक्कर र मोडबाट आजको मानव सभ्यता बनेको, पूर्वजको सुचिन्तनले हामी अमृतत्व पान गर्न सक्षम बनेको, पूर्वजबाट नै हामी मान्छेको खाका तयार भएको जस्ता चिन्तन व्यक्त गरेर विदेहको वंश लेख्न सुरु गरेको विवरण पहिलो सर्गमा वर्णन गरिएको पाइन्छ ।

पहिलो सर्गमा अलङ्कारयोजना

सम्राट् राजर्षि जनक महाकाव्यमा विभिन्न अलङ्कारहरूको योजना गरिएको पाइन्छ । शब्दालङ्कार र अर्थालङ्कारका अनेक प्रकारहरू यस महाकाव्यको पहिलो सर्गमा प्रयोग भएका देखिन्छन् ।

अनुप्रास अलङ्कार

समान वर्ण अथवा समान शब्दहरूको प्रयोग भएको छ भने अनुप्रास अलङ्कार हुन्छ । वर्णहरूको सादृश्यमा तथा शब्दहरूको समानतामा अनुप्रास अलङ्कार हुन्छ, जस्तै -

भर्ना भङ्कृत यी अलङ्कृतमयी आकाशचुम्बी चुली

नारीतुल्य उषा निशान्त वसुधा फेदी सधैं काँचुली

लामा लोल तरङ्ग गोल भुमरी बोकेर सौदागर

मीठो चुम्बन चन्द्रको लिन अहो ! बढ्दो महासागर (लम्साल, २०७३, पृ. १) ।

यहाँ भङ्कृत-अलङ्कृत, चुली-काँचुली, लोल-गोल, सौदागर-महासागर जस्ता शब्दहरूको समानतामा शब्दालङ्कार-अनुप्रास रहेको देखिन्छ । यस्तै अर्को श्लोकमा -

भर्थे बर्बरता विषे विनयता हिंसा अहिंसातिर
ढाल्दै ऋर असभ्यता पनि बढे यी सभ्यता खातिर
डोन्याएर पशुत्वबाट जगतै ल्याए मनुष्यत्वमा
पुग्दैनन् उपदेश प्राप्त गर्ने को जीव अस्तित्वमा ? (लम्साल, २०७३, पृ. १४) ।

यहाँ बर्बरता-विजयता, हिंसा-अहिंसा, असभ्यता-सभ्यता, पशुत्व-मनुष्यत्व जस्ता शब्दहरूको समान प्रयोगले गर्दा अनुप्रास अलङ्कार स्पष्ट देखिन्छ ।

उपमा अलङ्कार

वर्णनीय वा प्रकरणको अप्राकृत, अवर्णनीय वस्तुद्वारा दुवैको साधर्म्य अर्थात् साधारण धर्मलाई लिएर सादृश्यवर्णनमा चमत्कार वा उत्कर्ष सम्पादन गर्दछ भने त्यसलाई उपमा अलङ्कार भनिन्छ । यसमा उपमान, उपमेय, साधारणधर्म तथा वाचक शब्द गरी चार तत्त्वहरू रहेका हुन्छन् । चारवटै तत्त्व रहेको वाच्य छ भने पूर्णोपमा हुन्छ तर तीमध्ये कुनै एक, दुई वा तीन मात्र तत्त्व छन् भने त्यसलाई लुप्तोपमा भनिन्छ । जस्तै :

बाढी श्वेतवराह कल्प भनिने उर्लेर ढाक्यो धरा
हाहाकार अपारको हुन गयो संहार सारा कुरा
भो सारा जलमग्न भित्र अवनी खाल्टो डुबेभैँ गरी
भागेका नर क्यै बचे शिखरमा स्वर्गीय द्यौता सरि (लम्साल, २०७३, पृ. १९) ।

प्रस्तुत पद्यमा श्वेतवराह कल्पमा उर्लेर आएको बाढीले सारा पृथ्वी ढाक्दा सबै कुरा नास भई हाहाकार भएको, सारा जलमग्नताभित्र पृथ्वी खाल्टोमा डुबेभैँ हुँदा केही मान्छे भागेर शिखरमा गई बाँचे जसरी स्वर्गीय द्यौताहरू शिखरको स्वर्गमा रहेका छन् भनी वर्णन गरिएको छ । यहाँ खाल्टो उपमान, अवनी उपमेय, डुबेको वर्णन साधारण धर्म तथा भैँ वाचक शब्द आएका छन् । त्यस्तै द्यौता उपमान, नर उपमेय, भाग्नु साधारण धर्म तथा सरि वाचक शब्द प्रयोग भएको हुनाले उपमा अलङ्कार रहेको स्पष्ट देखिन्छ । यसैगरी अर्को श्लोकमा पनि उपमा अलङ्कार देख्न सकिन्छ -

यै प्रश्नोत्तरदा थिए जनक यी मूर्धन्य मार्तण्डभैँ
भार्थे अमृत ज्ञानका गहकिला गम्भीर धारा सधैँ
भो आमज्जित लोक ब्रह्म रसमा आलीन भो ब्रह्ममा
पानी सागरमा पुगेसरि बगी पुग्थे परंब्रह्ममा (लम्साल, २०७३, पृ. १२) ।

यस पद्यमा जनक सूर्यजस्तै ज्ञानका गम्भीर अमृत धारा भार्थ र त्यसमा लोक निमग्न बन्थ्यो तथा पानी बग्दै सागरमा पुगेजस्तै ज्ञानधारामा बगेर उनी परब्रह्ममा पुगे भनी वर्णन गरिएको छ । यहाँ मार्तण्ड उपमान, जनक उपमेय, प्रकाश ज्ञान भार्नु साधारण धर्म तथा भैं, सरि जस्ता वाचक शब्दको प्रयोग गरिएको छ । त्यसैले यहाँ उपमा अलङ्कारको प्रयोग स्पष्ट देखिएको छ ।

रूपक अलङ्कार

जहाँ उपमान र उपमेयको अभेद प्रतिपादन गरिन्छ त्यहाँ रूपक अलङ्कार हुन्छ । प्रसिद्ध भेदमा पनि उपमान र उपमेयका बिचमा अभेद प्रतिपादन गरिएको छ भने रूपक अलङ्कार हुन्छ । यसमा उपमेयलाई आरोप्य तथा उपमानलाई आरोप्य भनिन्छ, जस्तै -

कैले शान्त छ यो अशान्त कहिले हाँसो कतै रोदन
कैले यो रनभुल्ल बन्छ कहिले यो लाग्छ भौतारिन
यस्तो मानव चित्त एक छिन ता हेरेर यो पुस्तक
बिसी अल्मलियोस यो जगतको विभ्रान्ति वा चक्कक (लम्साल, २०७३, पृ. २) ।

माथिको पद्यमा जगत्को विभ्रान्ति वा चक्ककलाई पुस्तकमा आरोप्य गरिएको छ । संसार र किताबका बिच अभेद स्वरूप प्रतिपादन गरिएको छ । त्यसैले यहाँ रूपक अलङ्कार रहेको देखिन्छ । यसैगरी अर्को पद्यमा पनि रूपक अलङ्कारको प्रयोग देख्न सकिन्छ, जस्तै -

उच्चा स्वर्ग धरा भयो अमर भैं खानेकुरा अमृत
बाढी गो घट्टदै सुक्यो सब धरा खाद्यान्न भो आवृत
स्वौरा स्वर्ग उँचा समस्त गहिरा पाताल होचा जति
संसारै सब माफ मर्त्य हुन गो भो भूर्भुवः स्वः स्थिति (लम्साल, २०७३, पृ. ४) ।

यहाँ धरतीको उच्च भाग स्वर्ग भयो, त्यहाँको खानेकुरा अमृत बन्थ्यो । बाढी घट्टदै गएपछि पृथ्वी खाद्यान्नले आवृत बन्थ्यो । उच्च भाग स्वर्ग, गहिरो ,होचो भाग पाताल आदि तथा सबैको मध्य भाग मर्त्यलोक भयो र यसैबाट भूर्भुवः स्वः को स्थिति भएको हो भनी वर्णन गरिएको छ । यहाँ धराकै अग्लो भागमा स्वर्गको आरोप, मध्य भागमा मर्त्यलोक र गहिरो, होचो भागमा पातालको आरोप गरिएको हुनाले रूपक अलङ्कारको प्रयोग देखिन्छ ।

उत्प्रेक्षा अलङ्कार

संस्कृतमा सादृश्य सम्भावनमुत्प्रेक्षा भनेर जसमा एक वस्तुको समानता अर्को वस्तुको अनुमानको आधारमा गरिन्छ त्यसलाई उत्प्रेक्षा अलङ्कार भनिएको छ । यो अलङ्कार कल्पना र संभावनामा आधारित हुन्छ । यस अलङ्कारमा सादृश्य वा समानता देखाइन्छ । त्यस्तै दुबै वस्तुको तुलना संभावनाका रूपमा गरिन्छ र कविको कल्पना महत्त्वपूर्ण हुन्छ, जस्तै -

भन्ने भाव तरङ्गिए मनभरी खोजी गरौं क्यै भनी
लागे सोच विचार गर्न मनमा उड्दो चरीभैँ बनी
थाकी धर्मर दर्शने गगनमा उड्दा पखेटा भरी
घिस्रेको खगभैँ छ यो जगतमा आधार मिलासरि (लम्साल, २०७३, पृ. ७) ।

उपर्युक्त श्लोकमा उज्यालो आउँछ भन्ने भाव मनभरी तरङ्गित गर्दै उड्दो चरीभैँ बनेर सोचविचार गर्न लागेको वर्णन गरिएको छ । धर्म र दर्शनको गगनमा उड्दा पखेटा भरेर थाकी जगतमा घिस्रेको चरोभैँ भएको छु र केही आधार मिलाभैँ आशामा छु भनी वर्णन गरिएको छ । यहाँ तरङ्गित मन भएको मानिसलाई गगनमा उड्दो चरीको सम्भावनाका रूपमा प्रस्तुत गरी कविको रोचक कल्पना प्रस्तुत गरिएकाले उत्प्रेक्षा अलङ्कारको प्रयोग भएको देखिन्छ । यसैगरी अर्को श्लोकमा भएको उदाहरण -

तर्क तर्क छबालको पनि अहो काढ्छन् कि छालासरि
सानोमा अति सूक्ष्म दृष्टि यिनको हेर्छन् कि भैँ रौं चिरी
धर्ती काफलभैँ कमण्डलुभरी थन्क्याउँथे सागर
लिन्थे उच्च विचार ब्रह्मविषयी देख्ने परंका पर (लम्साल, २०७३, पृ. १३) ।

माथिको श्लोकमा सानैमा दाशरथी राम सूक्ष्मदृष्टि, उच्चविचार र परंब्रह्मको दर्शन गर्ने किसिमका थिए भन्ने सन्दर्भमा बालक भए पनि छाला काढ्ने तर्क, रौं चिर्ने सूक्ष्मदृष्टि, धर्तीमै सागर थन्क्याउने भएका राम ब्रह्मविषयी विचारका हुन् कि भन्ने सम्भावना प्रस्तुत गरेर उत्प्रेक्षा अलङ्कारको उदाहरण दिइएको छ ।

दृष्टान्त अलङ्कार

जहाँ दुई वाक्यमा एउटै कुरालाई दुई प्रकारले बिम्ब र प्रतिबिम्बका रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ त्यहाँ दृष्टान्त अलङ्कार हुन्छ । दुई भिन्न भिन्न कुरालाई एउटै अर्थमा दर्शाइन्छ भने दृष्टान्त अलङ्कार भनिन्छ । मूलतः कुनै कुराको सत्यता प्रमाणित गर्न त्यसै किसिमको अर्को भनाइ प्रस्तुत गरिन्छ र जसले पूर्वकथनको प्रामाणिकता सिद्ध हुन्छ भने त्यहाँ दृष्टान्त अलङ्कार हुन्छ, जस्तै -

यै हो तत्त्व विकासवादतिरको छन् घाम छाया दुवै
हेरौं भौतिकवादको पनि गुदी मस्तिष्क छामी सबै
कस्तो तर्क छ तत्त्व कुन कुन दिए कस्तो छ त्यो सागर
छालैमा गहिराइ भित्र नडुबी मोती कहाँ मिल्छ र ? (लम्साल, २०७३, पृ. ९) ।

माथिको श्लोकमा विकासवादको तत्त्व पनि घाम छाया दुवै हो, हामीले भौतिकवादको मस्तिष्क छामी गुदी हेर्नुपर्छ, कस्तो तर्क र कुन तत्त्व त्यसमा छ भन्दै सागरको छालमा मोती पाउन सकिन्छ,

भिन्न नै गहिराइमा डुब्नुपर्छ भन्ने प्रामाणिकता सिद्ध गरिएको हुनाले दृष्टान्त अलङ्कारको समुचित उदाहरणका रूपमा मोती पाउन डुब्नुपर्ने बताइएको छ । त्यस्तै अर्को पद्यमा पनि उदाहरण हेर्न सकिन्छ -

भोगी भोग पदार्थका अनुभवी भण्डारभैं ज्ञानका
राजा सिद्ध महर्षि चिन्तक सुधी वेदान्त विज्ञानका
गर्थे जीवनको तुरीय पदमा आब्रह्मको चिन्तन
को पो सक्छ ? नभै सबै अनुभवी सच्चाइ पैल्याउन (लम्साल, २०७३, पृ. १३) ।

उपर्युक्त पद्यमा ज्ञानी, वेदान्तका चिन्तक, सिद्ध, महर्षिहरू पूर्ण ब्रह्मको चिन्तन गरेर तुरीय पदमा आरूढ हुन्छन् भन्दै सबै अनुभव नगरी कसले सच्चाइ पैल्याउन सक्छ र ? भन्ने मिठो उदाहरण दिएर दृष्टान्त अलङ्कार प्रस्तुत गरिएको छ ।

लोकोक्ति अलङ्कार

लोकमा प्रचलित, प्रसिद्ध उक्ति वा भनाइलाई वाक्य वा पद्यमा समाविष्ट गरी भाषालाई अधिक प्रभावी र मनोरञ्जक बनाइन्छ भने त्यसलाई लोकोक्ति अलङ्कार भनिन्छ, जस्तै -

यी राजर्षि महर्षि यी जनकको वंशावली लेखिँदा
यिन्को मुख्य चरित्र नै उपनिषद् वेदान्तभैं देखिँदा
भल्को एक भलक्क के उपनिषद् आदर्श भल्काउनु ?
हो कर्तव्य स्वयं सुगन्ध सुनमा हालेर टल्काउनु (लम्साल, २०६३, पृ. ८) ।

राजर्षि जनकको वंशावली लेखिँदा उनको मुख्य चरित्र नै उपनिषद् वेदान्तभैं देखिएको वर्णन माथिको श्लोकमा गरिएको छ । उपनिषद्को आदर्श एक भल्को मात्र देखाएर के हुन्छ र खास कर्तव्य भनेको त सुनमा सुगन्ध हालेर टल्काइयो भने त्यो साँच्चै नै राम्रो हुन्छ भन्दै उपर्युक्त पद्यमा लोकमा प्रसिद्ध सुनमा सुगन्ध भन्ने भनाइ प्रयोग गरिएको हुनाले लोकोक्ति अलङ्कारको प्रयोग भएको देखिन्छ । त्यस्तै अर्को उदाहरण पनि हेर्न सकिन्छ-

तर्क तर्क छबालको पनि अहो काद्छन् कि छालासरि
सानोमा अति सूक्ष्म दृष्टि यिनको हेर्छन् कि भैं रौं चिरी
धर्ती काफलभैं कमण्डलुभरी थन्क्याउँथे सागर
लिन्थे उच्च विचार ब्रह्मविषयी देख्ने परंका पर (लम्साल, २०७३, पृ. १३) ।

बालक नै भए पनि दाशरथी राममा गहन तर्क, सूक्ष्म दृष्टि, उच्च विचार र परंब्रह्मको दर्शन गर्न सक्ने सामर्थ्य रहेको वर्णन गर्दै मूलतः माथिको श्लोकमा लोकमा प्रसिद्ध सादा जीवन उच्च विचारको भाव व्यक्त भएको हुनाले लोकोक्ति अलङ्कारको प्रयोग भएको देखिन्छ ।

यसैगरी *सम्राट राजर्षि जनक* महाकाव्यको पहिलो सर्गमा अन्य अर्थान्तरन्यास, निदर्शना, विरोधाभास, स्वभावोक्ति जस्ता अलङ्कारहरू पनि प्रयोग भएका देखिन्छन् ।

निष्कर्ष

अलङ्कार प्रयोगको प्रयोजन अभिव्यज्यमान गद्यपद्यमा भएका रसादि तत्त्वहरूलाई उत्कर्ष प्रदान गरेर विभूषित पार्नु हो । *सम्राट राजर्षि जनक* महाकाव्यको पहिलो सर्गमा सृष्टिको वर्णनका क्रममा राजर्षि जनकको वंश प्रारम्भ भएको वर्णन गरिएको छ । यसै क्रममा बुद्धवादी मतको उदय, विकासवाद अर्थात् भौतिकवादको चर्चा गरिएको छ । ब्रह्मवाद वेदान्ती युगचित्र नै जनकको वंशावलीको सार हो भन्ने चिन्तनका साथ विदेहको वंशलेखनको प्रारम्भ गरेको सङ्केत पहिलो सर्गमा गरिएको छ । जम्मा असी (८०) श्लोक भएको पहिलो सर्गका विविध श्लोकहरूमा विविध अलङ्कारहरूको समुचित प्रयोग भएको तथ्य सोदाहरण प्रस्तुत गरिएको छ । अलङ्कारयोजनाको अनुसन्धान गर्ने क्रममा यस लेखमा अनुप्रास अलङ्कार, उपमा अलङ्कार, रूपक अलङ्कार, उत्प्रेक्षा अलङ्कार, दृष्टान्त अलङ्कार, लोकोक्ति अलङ्कारको प्रयोगलाई उदाहरणपूर्वक प्रस्तुत गरिएको छ । पहिलो सर्गमै प्रयोग भएका अर्थान्तरन्यास, निदर्शना आदि अलङ्कारहरूको चर्चा अधिक विस्तार हुन्छ भन्ने भयले गर्न सकिएको छैन । चर्चा गरिएका अलङ्कारहरूको सामान्य परिचय दिएर पहिलो सर्गमा भएका श्लोकहरूको उदाहरणद्वारा पुष्टि गर्ने प्रयाससमेत यस लेखमा गरिएको छ । यस प्रकार *सम्राट राजर्षि जनक* महाकाव्यको पहिलो सर्गमा गरिएको अलङ्कार योजना शीर्षकको यस अनुसन्धानात्मक लेखबाट कुनै गद्य-पद्य कृतिमा अलङ्कारप्रयोग सम्बन्धी शोधकार्य गर्न चाहने व्यक्तित्वहरूलाई उत्साह प्रदान गर्न सक्नेछ भन्ने निष्कर्ष दिन सकिन्छ ।

सन्दर्भ सूची

- दण्डी (२०१५), *काव्यादर्श*, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
- भट्टराई, तीर्थराज (२०८०), *पीताम्बरभोला लम्सालका महाकाव्यहरूको सर्वेक्षण*, शब्दसार, पृ. ९६ - १०१ ।
- भामह (सन् १९५६), *काव्यालङ्कार*, मायलापुर मद्रास : श्री बालमनोरमा प्रेस ।
- मम्मट (सन् २००७), *काव्य प्रकाश* (ष.सं.), आ. विश्वेश्वर (हि. व्या), वाराणसी : ज्ञानमण्डल लिमिटेड ।
- लम्साल, पीताम्बरभोला (२०७३), *सम्राट राजर्षि जनक* (म.का.), इटहरी : विमला (कल्याणी) सापकोटा, शिवराज सापकोटा ।
- वामन (सन् १९२६), *काव्यालङ्कारसूत्राणि*, बम्बई: निर्णयसागर प्रेस ।
- विश्वनाथ (२०५३), *साहित्यदर्पण* (प.सं.), आचार्य: कृष्णमोहन शास्त्री (व्या), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान ।

देउडा: सुदूरपश्चिम नेपालको मौलिक सांस्कृतिक सम्पदा

दमन बहादुर सिंह

सहायक प्राध्यापक

सरस्वती बहुमुखी क्याम्पस

singhdaman4380@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9133-6158>

Article History: Received: 20 July 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

सुदूरपश्चिम नेपालको मौलिक सांस्कृतिक सम्पदा देउडा गीत र नृत्यले सामाजिक, सांस्कृतिक, र नैतिक आयामहरूलाई समेट्दै सामूहिक पहिचान र एकताको प्रतीकका रूपमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ । यो अनुसन्धानले देउडाको ऐतिहासिक उत्पत्ति, सामाजिक प्रभाव, सांस्कृतिक सन्देश, संरक्षणका चुनौतीहरू, र भावी पुस्तामा स्थानान्तरणका सम्भावनाहरूलाई गुणात्मक अनुसन्धान पद्धतिमार्फत विश्लेषण गरेको छ । अन्तर्वार्ता, प्रत्यक्ष अवलोकन, र कागजात विश्लेषणबाट सङ्कलित तथ्याङ्कले देउडालाई धार्मिक अनुष्ठान, मेला, र किंवदन्तीहरूसँग जोडिएको "पूर्वजहरूको सङ्गीत" को रूपमा स्थापित गरेको छ । देउडा गीतहरूले सामाजिक सम्बन्धलाई मजबुत बनाउन, लैङ्गिक समावेशीकरणलाई प्रोत्साहन गर्न, र पारिवारिक सम्मान, धार्मिक आस्था, तथा वातावरणीय चेतनालाई व्यक्त गर्न महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएको छ । यद्यपि, आधुनिक सङ्गीतको प्रभाव, युवा पुस्ताको घट्दो चासो, र संस्थागत समर्थनको अभावले देउडा संस्कृतिको संरक्षणमा चुनौतीहरू खडा गरेका छन् । विद्यालय पाठ्यक्रममा समावेश, डिजिटल अभिलेखीकरण, र सामुदायिक महोत्सवहरू जस्ता उपायहरूले देउडाको निरन्तरता सुनिश्चित गर्न सक्ने सम्भावना देखिएको छ ।

शब्दकुन्जी: देउडा संस्कृति, सुदूरपश्चिम, मेलापात, पर्व, संरक्षण

तिषयपरिचय

नेपाल विभिन्न जातजाति, भाषा, संस्कृति र धार्मिक विश्वासले भरिपूर्ण बहुसांस्कृतिक देश हो । यसका विभिन्न भौगोलिक क्षेत्रहरूले आफ्नै मौलिक संस्कृति र परम्परालाई अंगालेका छन् । तीमध्ये सुदूरपश्चिम नेपालको देउडा लोकसङ्गीत र नृत्य परम्परा एक विशेष सांस्कृतिक सम्पदा हो, जसले यस क्षेत्रका जनताको जीवन, सामाजिक संरचना र सांस्कृतिक चेतनालाई स्पष्ट रूपमा अभिव्यक्त

गर्दछ (विष्ट, २००८) । देउडा एक लोक विधा हो जुन परम्परागत रूपमा गाउँहरूमा चाडपर्व, मेला र विवाह जस्ता सामाजिक समारोहहरूमा सामूहिक रूपमा गाइन्छ र नाचिन्छ । यसमा सहभागीहरूले गोलो घेरा बनाएर हात समातेर प्रश्नउत्तर शैलीमा पालैपालो गीत गाउँछन् । यस शैलीले सामाजिक संवाद, हास्य, प्रेमकथा, लोककथा, रीतिरिवाज, राजनीति र व्यवहारलाई प्रभावशाली ढङ्गले प्रस्तुत गर्दछ (कार्की र अधिकारी, २०१५) । देउडामा प्रयोग हुने भाषा सरल र जनमुखी भएकाले सबै उमेर र वर्गका मानिसहरू सजिलै सहभागी हुन सक्छन् । सुदूरपश्चिमका जिल्ला बैतडी, डडेल्धुरा, डोटी, अछाम, बझाङ, बाजुरा, कैलाली र कञ्चनपुरमा देउडाको प्रचलन बढी छ । यो सांस्कृतिक पहिचानको माध्यम मात्र होइन, सामाजिक एकता, सन्देश आदानप्रदान र सामूहिक चेतनाको सशक्त साधन पनि हो । देउडा परम्परालाई सामाजिक अन्याय र भेदभाव विरुद्ध जनचेतना अभिव्यक्त गर्न पनि प्रयोग गरिएको छ (शर्मा, २०१७) । तर पछिल्लो समय विश्वव्यापीकरण, आधुनिक सञ्चार प्रविधिको प्रभाव, सहरीकरण र युवा पुस्ताको परम्परागत संस्कृतिप्रतिको चासोको कमीका कारण देउडाजस्ता मौलिक परम्परा संकटमा परेका छन् । युवाहरू पश्चिमी र आधुनिक सांगीतिक प्रचलनतर्फ आकर्षित भएका कारण मौलिक सांस्कृतिक विधाहरू लोप हुँदै गएका छन् (थापा, २०२०) । देउडाको दस्तावेजको अभाव, शैक्षिक पाठ्यक्रममा समावेश र स्थानीय तहमा संरक्षण पहलका कारण यसको निरन्तरतामा चुनौती छ । यस अध्ययनले देउडाको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, सांस्कृतिक महत्त्व, सामाजिक गतिविधिमा यसको प्रयोग, वर्तमान समस्या र चुनौतीलाई समेटेको छ । साथै, यसले यस संस्कृतिको संरक्षणका लागि आवश्यक रणनीतिहरू र भावी पुस्ताहरूको सहभागिता सुनिश्चित गर्न उपायहरूमा ध्यान केन्द्रित गरेको छ । त्यसैले 'देउडा : सुदूरपश्चिम नेपालको मौलिक सांस्कृतिक सम्पदा' शीर्षकमा भएको यो अनुसन्धान नेपाली समाजको मौलिक पहिचान जोगाउन उपयोगी साबित हुनसक्छ । यसले राष्ट्रिय एकता र सांस्कृतिक विविधताको सम्मानलाई प्रवर्द्धन गर्दै स्वदेशी संस्कृतिमा रुचि बढाउन मद्दत गर्ने अपेक्षा गरिएको छ ।

समस्याकथन

१. देउडा लोकसंस्कृतिको ऐतिहासिक उत्पत्ति र विकास कसरी भएको हो ?
२. सुदूरपश्चिम नेपालको सामाजिक जीवनमा देउडा परम्पराले कस्तो प्रभाव पारिरहेको छ ?
३. देउडा गीत र नृत्यमा अभिव्यक्त हुने प्रमुख सामाजिक, सांस्कृतिक र नैतिक सन्देशहरू के-के हुन् ?
४. देउडा परम्पराको संरक्षण र प्रवर्द्धनमा हाल देखिएका प्रमुख चुनौतीहरू के छन् ?
५. देउडा संस्कृति भावी पुस्तामा कसरी स्थानान्तरण गर्न सकिन्छ र यसको लागि कस्ता उपायहरू उपयुक्त हुन सक्छन् ?

उद्देश्यहरू

१. सुदूरपश्चिम नेपालमा प्रचलित देउडा लोकसंस्कृतिको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, संरचना र सामाजिक-सांस्कृतिक महत्त्वको अध्ययन गर्नु ।
२. देउडा संस्कृतिको संरक्षणमा देखिएका चुनौतीहरू र भावी पुस्तामा यसको निरन्तरता सुनिश्चित गर्न सकिने सम्भावित उपायहरूको पहिचान गर्नु ।

साहित्यको पुनरावलोकन

देउडा नेपालको सुदूरपश्चिम क्षेत्रमा विकसित मौलिक लोकसंस्कृति हो । यस लोकगीत र नृत्य परम्पराको उत्पत्ति सामाजिक र धार्मिक चाडपर्वसँग गाँसिएको देखिन्छ (बिष्ट, सन् २००८) । स्थानीय जनजाति र जातीय समूहहरूले यसलाई मौखिक परम्परा र सामाजिक समारोहहरू मार्फत संरक्षित गर्दै आएका छन् ।

"नेपालमा राष्ट्रवादको आवाज परिवर्तन: देउडा गीतहरू र सुदूरपश्चिम क्षेत्र" शीर्षकको अध्ययनले देउडा गीतहरू र नेपालमा राष्ट्रवादको रूपान्तरणकारी अवधारणाबीचको सम्बन्धलाई विश्लेषण गरेको छ (स्टिरर, सन् २०१२) । गुणात्मक अनुसन्धान पद्धति अन्तर्गत देउडा गीतले राष्ट्रिय पहिचान निर्माणमा खेलेको भूमिका र सांस्कृतिक प्रतिनिधित्वको समीक्षा गरिएको छ । देउडा गीतले पश्चिम नेपालका स्थानीय समुदायको सांस्कृतिक पहिचान बोकेर राष्ट्रिय रंगमञ्चमा स्थान बनाउन खोजेको अध्ययनले देखाएको छ । कलाकारहरूले आफ्नो क्षेत्रीय सांगीतिक रूपहरूलाई राष्ट्रिय चेतनासँग जोड्ने प्रयास गरिरहेका छन्, जसले राष्ट्रवादका अनेकौँ परिप्रेक्ष्यहरूलाई उजागर गर्दछ ।

देउडा साङ्गीतिक विधा मात्र होइन, सामाजिक ऐक्यबद्धता, सहभागिता र समुदायबिचको भावनात्मक अभिव्यक्तिको शक्तिशाली माध्यम हो । यसले सामूहिकता, परम्परा र सामाजिक संरचनाको प्रतिनिधित्व गर्दछ (कार्की र अधिकारी, २०१५) ।

विशेष गरी चाडपर्व, विवाह, मेला आदिमा प्रयोग हुने देउडा गीतले समाजमा प्रेम, व्यंग्य, विरोध र सामाजिक चेतनाको सन्देश फैलाउँछ (शर्मा, सन् २०१७) ।

देउडाले अहिले विभिन्न चुनौतीको सामना गरिरहेको छ । युवा पुस्तामा परम्परागत लोक संस्कृतिप्रतिको चासोको कमी, प्रविधिको प्रभाव, सहरीकरण र सांस्कृतिक संरक्षणमा सरकार र शैक्षिक संस्थाको कमजोर ध्यान प्रमुख चुनौतीहरू हुन् (श्रेष्ठ र सिंह, सन् २०१९) । यिनै कारणले देउडा लोक संस्कृति लोप हुने खतरा बढेको छ ।

देउडामा प्रयोग हुने भाषा सरल, स्थानीय र जनतामाथि लोकप्रिय छ । यसको गीतकारिता र संवादात्मक शैली (प्रश्न-उत्तर विधि) ले दर्शक र सहभागीहरूलाई सजिलै आकर्षित गर्छ (थापा,

सन् २०२०) । देउडामा लय, पद, प्रतीक र मिथकको संयोजन छ, जसले यसलाई मौलिक लोक कविताको रूपमा स्थापित गरेको छ ।

देउडाको दिगो संरक्षणका लागि शैक्षिक पाठ्यक्रममा समावेश, स्थानीय सरकारको बजेट तथा नीति निर्माण, युवा पुस्तालाई आकर्षित गर्ने कार्यक्रमहरू, डिजिटल अभिलेखीकरण, राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय चाडपर्वहरूमा सहभागिता जस्ता उपायहरू अवलम्बन गर्न सकिन्छ (पौडेल, २०२१) । समुदाय स्तरमा यसलाई पुनर्जीवित गर्ने प्रयास आवश्यक छ ।

देउडामा रसः पश्चिमी नेपालका मानिसहरूको भावनात्मक अभिव्यक्तिपश्चिमी नेपालमा प्रचलित देउडा गीतमा व्यक्त भावात्मक अभिव्यक्तिको विश्लेषण गर्न भारतीय सौन्दर्यशास्त्रको रस सिद्धान्त (एयर, सन् २०२२) शीर्षकको यो अध्ययनले गुणात्मक अनुसन्धान पद्धति अन्तर्गत देउडा गीतको शाब्दिक विश्लेषणले शृंगार (प्रेम), हास्य, करुण, रौद्र (आतंकवाद), विचित्रता (आक्रोश), रासको रसलाई उजागर गरेको छ । (घृणा), अद्भुत (आश्चर्य), र शान्त (शान्ति) ले जीवनका विविध पक्ष र गहिरो भावनात्मक अनुभवहरू प्रतिबिम्बित गर्दछ । यद्यपि, अध्ययनमा प्रयोग गरिएका गीतहरूको संख्या समग्र रूपमा देउडा परम्परालाई प्रतिनिधित्व गर्न अपूर्ण हुन सक्छ ।

हवाइ (सन् २०२३) द्वारा गरियो । "देउडा: सबल्टर्नको मौखिक कला" यस अध्ययनले सुदूरपश्चिम नेपालमा लोकप्रिय देउडा गीतहरूलाई किसान, गरिब, महिला र तल्लो जातका समूहहरू लगायत सामाजिक रूपमा सीमान्तकृत समूहहरूको आवाजको रूपमा विश्लेषण गरेको छ । यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य देउडा गीतमा उनीहरूको भावनात्मक अभिव्यक्ति र सामाजिक यथार्थलाई कसरी भल्कन्छ भन्ने पत्ता लगाउनु हो ।

"देउडा गीतको रूपान्तरण: लोक संस्कृतिबाट लोकप्रिय" यस शीर्षकको अध्ययनले देउडा गीतको ग्रामीण लोक संस्कृतिबाट शहरी लोक संस्कृतिमा रूपान्तरणको प्रक्रिया र यसको प्रभावको विश्लेषण गरेको छ (शाह, सन् २०२३) । देउडा गीतको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, सञ्चारमाध्यममा यसको उपस्थिति र सहरीकरणसँगको अन्तरसम्बन्धलाई गुणात्मक अनुसन्धान पद्धतिअन्तर्गत अध्ययन गरिएको छ । देउडा गीत अहिले ग्रामीण समुदायमा मात्र सीमित नभई सहरी बस्ती र प्रवासी नेपालीमा पनि लोकप्रिय भएको अनुसन्धानले देखाएको छ । यसले सांस्कृतिक मात्रै नभई आर्थिक, सामाजिक र राजनीतिक रूपमा पनि महत्वपूर्ण भूमिका खेलेरहेको छ । यद्यपि, यो अध्ययन मुख्यतया माध्यमिक स्रोतहरूमा आधारित भएकोले, प्रत्यक्ष फिल्ड डाटाको अभाव छ ।

"नेचरको नोट्स: नेपालको देउडा गीतहरूमा वातावरणीय वकालतको विश्लेषण" शीर्षकको यो अध्ययनले देउडा गीतहरूमा व्यक्त गरिएको वातावरणीय चेतना र प्रकृतिप्रति भक्तिलाई विश्लेषण गरेको छ (जि. सी. र जोशी, २०२४) । सांस्कृतिक पारिस्थितिकी र पारिस्थितिक दृष्टिकोण प्रयोग

गरी गुणात्मक अनुसन्धानले देउडा गीतमा मानव समाज र प्रकृतिबीचको अन्तरनिर्भर सम्बन्ध, प्रकृतिप्रतिको सम्मान र वातावरणीय दायित्वलाई उजागर गरेको छ । स्थानीय तहमा वातावरणीय चेतना फैलाउन यी गीतहरूले सकारात्मक योगदान पुऱ्याएको निष्कर्ष निकालिएको छ । यद्यपि, विश्लेषण गरिएका गीतहरूको सीमित सत्त्याका कारण यसले सम्पूर्ण देउडा परम्पराको पारिस्थितिक पक्षहरूलाई पूर्ण रूपमा समेट्न सकेको छैन ।

अनुसन्धानमा गुणात्मक पद्धतिको प्रयोग गरिएको छ जसमा अन्तर्वार्ता, फोकस समूह छलफल र प्रत्यक्ष अवलोकन विधिहरू मार्फत तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको छ । देउडा गीत मनोरञ्जनको माध्यम मात्र नभएर पीडा, संघर्ष, मौन विरोध, विद्रोह र सामाजिक चेतनाको माध्यम पनि हो । यी गीतहरू शक्तिशाली सांस्कृतिक अभिव्यक्ति हुन् जसले सीमान्तकृत समुदायहरूको वास्तविक जीवनका अनुभवहरूलाई हाइलाइट गर्दछ । यद्यपि, अध्ययनका पनि सीमितताहरू छन् – अनुसन्धान केही क्षेत्रमा मात्र केन्द्रित भएकाले यसको निष्कर्षलाई सम्पूर्ण नेपालमा लागू गर्न चुनौतीपूर्ण हुन सक्छ ।

अनुसन्धान पद्धति

यस अध्ययनमा देउडा सांस्कृतिको ऐतिहासिक, सामाजिक र सांस्कृतिक पक्षको गहिरो विश्लेषण गर्न मद्दत गर्ने गुणात्मक अनुसन्धान पद्धति अपनाएको छ । अनुसन्धानको मुख्य उद्देश्य देउडा परम्पराको विकास, यसको वर्तमान अवस्थाको मूल्याङ्कन र यसको संरक्षण र निरन्तरताका लागि सम्भावित उपायहरू पहिचान गर्नु हो ।

सामग्रीसङ्कलन विधिहरू

अन्तर्वार्ता

सुदूरपश्चिमका लोक कलाकार, ज्येष्ठ नागरिक, सांस्कृतिक कार्यकर्ता, शिक्षक र साङ्गीतिक समूहसँग अर्धसंरचित अन्तर्वार्ता लिइएको छ । अन्तर्वार्ताको माध्यमबाट देउडाको ऐतिहासिक विकास, सामाजिक प्रभाव, संरक्षणका चुनौतिहरू र अर्को पुस्तालाई हस्तान्तरणका उपायहरूबारे जानकारी सङ्कलन गरिएको छ ।

प्रत्यक्ष अवलोकन

देउडाका विभिन्न कार्यक्रम, मेला, मेला र स्थानीय चाडपर्वको अवलोकन र विश्लेषण गरिएको छ ।

कागजात विश्लेषण

देउडाका प्रकाशित र अप्रकाशित साहित्य, स्थानीय अभिलेख, गीत सङ्ग्रह, सरकारी तथा गैरसरकारी संस्थाका प्रतिवेदनहरू अध्ययन गरिएको छ ।

सामग्री विश्लेषण विधि

सङ्कलित सामग्री विषयगत विश्लेषणद्वारा वर्गीकृत गरिएको छ । मुख्य विषयहरूमा ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, सामाजिक प्रभाव, नैतिक/सांस्कृतिक सन्देश, संरक्षण चुनौतीहरू, र भविष्यको दिगोपन उपायहरू समावेश गरिएका छन् ।

विश्वसनीयता र नैतिकता

अनुसन्धानको विश्वसनीयता कायम गर्न स्रोतहरूको त्रिभुज प्रयोग गरिएको छ । सहभागीहरूको सहमति लिइएको थियो र गोपनीयता सुनिश्चित गरिएको छ ।

कोडिङ टेबल (Coding Table)

थिम (Theme)	कोडहरू (Codes)	स्रोतहरू (Sources)	संक्षिप्त विश्लेषण (Brief Analysis)
१. ऐतिहासिक पृष्ठभूमि र उत्पत्ति	ऐतिहासिक जनश्रुति, धार्मिक जड, परम्परागत अभ्यास	साक्षात्कार, दस्तावेज विश्लेषण	देउडाको उत्पत्ति स्थानीय धार्मिक र सामाजिक परम्परासँग गाँसिएको छ । ग्रामीण जीवनशैलीको अभिन्न अंश रहिआएको छ ।
२. सामाजिक-सांस्कृतिक भूमिका	सामाजिक एकता, पर्वमा भूमिका, महिला सहभागिता	प्रत्यक्ष अवलोकन, साक्षात्कार	देउडा समाजमा सहकार्य, सामूहिकता, र अन्तर्क्रियाको माध्यम हो । मेलापर्वमा अनिवार्य सांस्कृतिक कार्यक्रमको रूपमा देखिन्छ ।
३. नैतिक-सांस्कृतिक सन्देशहरू	आदर्श जीवन, व्यवहारिक शिक्षा, स्त्री-पुरुष सम्बन्ध	गीत/नृत्य विश्लेषण, साक्षात्कार	देउडामा समाहित गीतहरूले सदाचार, पारिवारिक सम्बन्ध, र सामाजिक चेतना फैलाउने काम गर्छन् ।
४. संरक्षण चुनौतीहरू	आधुनिकता, युवाको चासोको अभाव, मौलिकता गुम्ने खतरा	साक्षात्कार, दस्तावेज विश्लेषण	प्रविधिको प्रभाव र नयाँ पुस्तामा चासो घट्दै गएको देउडा संकटमा परेको छ । संस्थागत संरक्षणको खाँचो देखिन्छ ।
५. स्थानान्तरणका उपायहरू	पाठ्यक्रम समावेश, डिजिटल अभिलेखन, प्रतियोगिता प्रवर्द्धन	साक्षात्कार, दस्तावेज विश्लेषण	विद्यालयमा समावेशीकरण, अभिलेखन, र सामुदायिक सहभागिताबाट भावी पुस्तामा स्थानान्तरण सम्भव छ ।

विमर्श र मूल्याङ्कन

ऐतिहासिक पृष्ठभूमि र उत्पत्ति

देउडा संस्कृतिको उत्पत्ति पुरानो किंवदन्ती, मेला र धार्मिक अनुष्ठानसँग जोडिएको छ । अन्तर्वार्तामा, एल्डरहरूले देउडालाई "पूर्वजहरूको संगीत" भनेर सम्बोधन गर्छन्, जसले देउडा संस्कृतिको उत्पत्तिलाई सहभागीहरूले धार्मिक, सांस्कृतिक र ऐतिहासिक मेला-पर्वसँग जोडेर व्याख्या गरेका छन् । ७६ वर्षीय पुन्टे साउँदका अनुसार, "देउडा त हाम्रो पुर्खाको सङ्गीत हो ।" उनले माघे सङ्क्रान्ति, मन्दिर पूजा, र स्थानीय मेलाहरूमा देउडाको परम्परा पहिलेदेखि चलिआएको बताए । यो गीत मात्र नभई सांस्कृतिक आस्था र निरन्तरताको प्रतीकको रूपमा रहेको देखिन्छ । परम्पराको निरन्तरतालाई प्रतिनिधित्व गर्दछ ।

सामाजिक-सांस्कृतिक भूमिका

देउडा गीत नाच सुदूरपश्चिमको सामाजिक जीवनको नाडी हो । मेलाहरूमा सामूहिक रूपमा गाइने देउडाले सामाजिक सम्बन्धलाई मजबुत बनाउँछ । महिला सहभागिता दर बढ्दै गएको छ, जसले लैङ्गिक समावेशीताको सन्देश दिन्छ ।

देउडा गीत र नाच सुदूरपश्चिम नेपालको सामाजिक जीवनको अभिन्न अङ्ग हो । सहभागी माया बिष्टका अनुसार, "मेलापात होस् वा चाडबाड, देउडाले नै हामीलाई जोड्छ ।" उनका अनुसार पछिल्ला वर्षहरूमा महिलाको सहभागिता उल्लेखनीय रूपमा बढेको छ, जसले लैङ्गिक समावेशीताको संकेत गर्दछ । देउडा केवल मनोरञ्जनको माध्यम नभई सामाजिक सम्बन्ध र एकताको सशक्त साधन बनेको छ ।

नैतिक र सांस्कृतिक सन्देशहरू

देउडा गीतहरू मनोरञ्जनका लागि मात्र होइन जीवन शिक्षाको स्रोत पनि हुन् । उदाहरणका लागि, विवाहपूर्व सम्बन्ध, पारिवारिक सम्मान, वा धार्मिक विश्वास जस्ता विषयहरू गीतहरूमा व्यक्त गरिएका छन् ।

देउडा गीतहरूमा पारिवारिक इज्जत, धार्मिक विश्वास, विवाहपूर्व सम्बन्धजस्ता गम्भीर विषयहरू उठान गरिएको पाइन्छ । २२ वर्षीया विद्यार्थी रेजिना धामीले भनिन्, "कतिपय गीतहरूले प्रेम, विवाह, धर्म, र समाजका मूल्यहरू राम्ररी बुझाउँछन् ।" गीतमार्फत समाजमा जीवनशैली, नैतिकता र मूल्यवोधका सन्देशहरू प्रवाह हुने देखिन्छ ।

संरक्षण चुनौतीहरू

अन्तर्वार्ताका अनुसार युवा पुस्तामा देउडाप्रतिको आकर्षण घट्दै गएको छ । आधुनिक

संगीतको प्रभाव र सामाजिक सञ्जालको लोकप्रियताले मौलिक देउडाको स्थान लिन थालेको छ । यसबाहेक संस्थागत सहयोगको अभावलाई पनि चुनौतीका रूपमा हेरिएको छ ।

३२ वर्षीय शिक्षक गगन बोहराका अनुसार, "अबका केटाकेटी त टिकटक र ज्यापमा रमाउँछन् । देउडा त अब गाउने जति बुढाबुढी मात्र बाँकी छन् ।" आधुनिक प्रविधि र पप सङ्गीतको प्रभाव, साथै सरकारी तथा संस्थागत सहयोगको कमीले देउडाको संरक्षण चुनौतीपूर्ण देखिएको छ । सहभागीहरूले परम्परागत सांस्कृतिक विधाहरूलाई पछाडि पार्ने प्रवृत्तिबाट चिन्ता व्यक्त गरेका छन् ।

भावी पुस्तामा स्थानान्तरणका उपायहरू

देउडालाई विद्यालय र कलेजको पाठ्यक्रममा समावेश गर्नुपर्ने शिक्षक तथा कार्यकर्ताले बताएका छन् । साथै डिजिटल मिडिया (युट्युब, अभिलेख) मार्फत संरक्षण गर्ने र सामुदायिक स्तरमा देउडा महोत्सव आयोजना गर्ने उपाय पनि सुझाएका छन् ।

सहभागी लक्ष्मी धामी (शिक्षक) ले भने अनुसार, "हामीले विद्यालयमा देउडा पढाउन सुरु गरेका छौं । युट्युबमार्फत पनि यसको अभिलेखन भइरहेको छ ।" विद्यालय तथा कलेजको पाठ्यक्रममा देउडाको समावेश, डिजिटल मिडिया उपयोग, र सामुदायिक महोत्सवजस्ता उपायहरू देउडाको संरक्षण र संवर्धनका लागि उपयुक्त देखिन्छन् ।

विभिन्न उमेर समूह तथा पेसाका व्यक्तिहरूका भनाइबाट स्पष्ट हुन्छ कि देउडा गीत केवल सांगीतिक परम्परा होइन, सामाजिक सम्बन्ध, सांस्कृतिक पहिचान र सामूहिक स्मृतिको जीवन्त अभिव्यक्ति हो । यसको संरक्षणका लागि शिक्षा, समुदाय र प्रविधिको समुचित प्रयोग अत्यावश्यक छ ।

फलफल

सुदूरपश्चिम नेपालको मौलिक सांस्कृतिक सम्पदा देउडा गीत मनोरञ्जनको माध्यम मात्र होइन, यो समाजको सामूहिक स्मृति, चेतना र प्रतिरोधको अभिव्यक्ति पनि हो । यस अनुसन्धानमा प्रस्तुत गरिएका सम्बन्धित अध्ययनहरूको विषयगत विश्लेषण र तुलनात्मक समीक्षाको माध्यमबाट विभिन्न सामाजिक, सांस्कृतिक, वातावरणीय र राजनीतिक आयामहरू उजागर भएका छन् ।

देउडा संस्कृतिको उत्पत्ति धार्मिक संस्कार, मेला र किंवदन्तीसँग गहिरो सम्बन्ध रहेको अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त तथ्यले देखाएको छ । यो Air's (२०२२) रस सिद्धान्तको प्रयोग गरी विश्लेषण गरिएका गीतहरूमा पाइने गहिरो भावनात्मक तहहरूसँग मेल खान्छ, जसले शृङ्गार, करुणा, रौद्र, आदि जस्ता रसहरूलाई जगाउँछ । देउडा 'पूर्वजहरूको संगीत' हो भन्ने अवधारणा यसको सांस्कृतिक गहिराइ र निरन्तरताको प्रमाण हो ।

देउडा गीतहरू सामूहिकता, सहअस्तित्व र सामाजिक एकताको प्रतीकका रूपमा देखापरेका

छन् । मेला, मेला र चाडपर्वमा सामूहिक देउडा नाचगानले सामाजिक सम्बन्ध सुमधुर बनाउन भूमिका खेलेको छ । महिला सहभागितामा भएको उल्लेखनीय बृद्धिले लैङ्गिक समावेशीताको सूचक हो, जुन हावे (२०२३) द्वारा प्रस्तुत "सबल्टर्न भ्वाइस" को विचारसँग प्रत्यक्ष रूपमा सम्बन्धित छ । त्यसैगरी देउडामा प्रस्तुत भएका नैतिक र सांस्कृतिक सन्देश-पारिवारिक सम्मान, विवाहपछिको जिम्मेवारी, धार्मिक आस्था आदिले लोकजीवनका आदर्श र मूल्यलाई समेटेको देखिन्छ ।

शाहले प्रस्तुत गरेको अध्ययन (२०२३) अनुसार देउडा गीतहरू ग्रामीण क्षेत्रबाट शहरी जीवनशैलीमा परिवर्तन भइरहेका छन् । सुदूरपश्चिमबाट आएका नेपालीहरूले देउडा गीतलाई राष्ट्रिय पहिचान निर्माणको औजारका रूपमा प्रयोग गरिरहेका छन् । Stirr (२०१२) द्वारा गरिएको अनुसन्धानले यस प्रवृत्तिलाई पुष्टि गर्दछ, जहाँ कलाकारहरूले देउडालाई क्षेत्रीय पहिचानबाट राष्ट्रिय स्तरमा लैजाने प्रयासहरू उल्लेखनीय छन् । यसले देउडालाई राष्ट्रवादको आवाजको रूपमा पुनः परिभाषित गरेको देखिन्छ ।

जि.सी. र जोशी (२०२४) को अध्ययन अनुसार देउडा गीतले मानिस र प्रकृतिबिचको सम्बन्ध, वातावरणीय दायित्व र जैविक विविधताको संरक्षण जस्ता पक्षलाई समेटेको छ । देउडालाई सांस्कृतिक सम्पदाका रूपमा मात्र नभई वातावरणीय चेतना फैलाउने सामाजिक औजारका रूपमा स्थापित गर्ने यस अनुसन्धानमा यस्ता सन्देशहरू पनि स्पष्ट रूपमा देखिएका छन् ।

समसामयिक चुनौतिहरूको विश्लेषण गर्दा युवा पुस्तामा देउडाप्रतिको चासो घट्दै गएको, डिजिटल संस्कृति र आधुनिक सङ्गीतले प्रभाव पारिरहेको देखिन्छ । हवाइ (२०२३) को निष्कर्ष अनुसार संस्थागत संरक्षणको अभावका कारण आधारभूत संकट उत्पन्न भएको हो । यस सन्दर्भमा, सामुदायिक उत्सवहरू, डिजिटल सङ्ग्रह र स्कूल-कलेज पाठ्यक्रममा समावेश गर्न दीर्घकालीन उपायहरूको रूपमा अन्तर्वार्ताकर्ताहरूले सुझाव दिए ।

निष्कर्ष

यस अनुसन्धानले देउडा गीतलाई साङ्गीतिक अभ्यासका रूपमा मात्र नभई समाज, संस्कृति, राजनीति, वातावरण र पहिचानसँग गहिरो सम्बन्ध राख्ने समग्र सांस्कृतिक प्रणालीको रूपमा विश्लेषण गरेको छ । अन्तर्वार्ता, प्रत्यक्ष अवलोकन र अन्य गुणात्मक विधिहरूको प्रयोगबाट सङ्कलन गरिएको तथ्याङ्कले देउडा गीतहरू सुदूरपश्चिममा सामाजिक समावेशीकरण, लैङ्गिक सचेतना, भावनात्मक अभिव्यक्ति र सामूहिक पहिचान निर्माणको महत्त्वपूर्ण माध्यम भएको देखाउँछ । विभिन्न अध्ययनहरूको तुलनात्मक समीक्षाले देखाउँछ कि देउडा संस्कृतिले समयसँगै परिवर्तन र रूपान्तरणको यात्रा गरेको छ—ग्रामीण मौलिकतादेखि शहरी जनवाद, मौन विरोधदेखि राष्ट्रवादी चेतना र वातावरणीय जागरणसम्म । देउडा सुदूरपश्चिमको सांस्कृतिक आधारस्तम्भ हो जसले एकता, समावेशीकरण र चेतना फैलाउँछ । यसको संरक्षण शिक्षा, प्रविधि र सामुदायिक प्रयासबाट सम्भव

छ । तथापि, संरक्षणमा धेरै चुनौतीहरू छन् - युवाहरूमाभ घट्दो चासो, डिजिटल माध्यमबाट पुराना रूपहरू विस्थापन, र संस्थागत समर्थनको अभाव । तर, विद्यालयको पाठ्यक्रम, सामुदायिक चाडपर्व, डिजिटल अभिलेखीकरण जस्ता उपायहरू स्थानान्तरण र संरक्षणका लागि उपयुक्त भेटिएका छन् ।

सीमितता

अध्ययन मुख्यतः सुदूरपश्चिम केन्द्रित छ; राष्ट्रव्यापी तुलना आवश्यक छ । नमुना सानो छ ।

लागु (Implications)

सांस्कृतिक संरक्षण : देउडा गीत र नृत्य सुदूरपश्चिमको सांस्कृतिक पहिचानको आधारस्तम्भ हुन् । यसको संरक्षणले क्षेत्रीय र राष्ट्रिय स्तरमा सांस्कृतिक विविधताको प्रवर्द्धन गर्नेछ । स्थानिय समुदाय, सरकार, र गैरसरकारी संस्थाहरूले देउडा महोत्सव र डिजिटल अभिलेखीकरणलाई प्राथमिकता दिनुपर्छ ।

शैक्षिक समावेशीकरण : देउडालाई विद्यालय र कलेजको पाठ्यक्रममा समावेश गर्नाले युवा पुस्तामा सांस्कृतिक चेतना र गर्वको भावना जागृत गर्न सकिन्छ । यसले सांस्कृतिक निरन्तरता सुनिश्चित गर्नेछ ।

लैङ्गिक र सामाजिक समावेशीकरण : देउडामा महिलाको बढ्दो सहभागिताले लैङ्गिक समानता र सामाजिक एकताको सन्देश प्रवाह गरेको छ । यसलाई थप प्रोत्साहन गर्न सामुदायिक स्तरमा जागरूकता कार्यक्रमहरू सञ्चालन गर्नुपर्छ ।

वातावरणीय र सामाजिक चेतना : देउडा गीतहरूले वातावरणीय संरक्षण र सामाजिक मूल्यहरूलाई समेट्ने भएकाले यिनलाई सामाजिक जागरणको औजारका रूपमा प्रयोग गर्न सकिन्छ ।

राष्ट्रिय पहिचान : देउडाको सहरीकरण र राष्ट्रिय स्तरमा विस्तारले नेपाली पहिचान निर्माणमा योगदान पुऱ्याएको छ । यसलाई अन्तर्राष्ट्रिय मञ्चहरूमा प्रवर्द्धन गर्नाले सांस्कृतिक कूटनीतिलाई बलियो बनाउन सकिन्छ ।

भावी अनुसन्धानका लागि सिफारिस

तुलनात्मक अध्ययन : देउडा र नेपालका अन्य क्षेत्रीय लोकसंस्कृतिहरू (जस्तै, तामाङ सेलो, मिथिला लोकगीत) बिच तुलनात्मक अध्ययनले सांस्कृतिक समानता र विशिष्टताहरूलाई उजागर गर्न सक्छ ।

डिजिटल प्रभावको विश्लेषण : आधुनिक डिजिटल मिडिया र सामाजिक सञ्जालले देउडा संस्कृतिको संरक्षण र प्रवर्द्धनमा कस्तो प्रभाव पारिरहेको छ भन्ने विषयमा गहन अनुसन्धान आवश्यक छ ।

युवा सहभागिताको अध्ययन : युवा पुस्ताको देउडाप्रतिको घट्दो चासोका कारणहरू र उनीहरूलाई संलग्न गराउन सकिने रणनीतिहरूको गहिरो अध्ययन गर्नुपर्छ ।

आर्थिक आयाम : देउडा संस्कृतिलाई पर्यटन र सांस्कृतिक उद्योगसँग जोडेर आर्थिक सम्भावनाहरूको अनुसन्धान गर्नाले यसको दीर्घकालीन संरक्षणमा सहयोग पुग्न सक्छ ।

वातावरणीय सन्देशहरूको अन्वेषण : देउडा गीतहरूमा समेटिएका वातावरणीय सन्देशहरूको गहिरो विश्लेषण र तिनलाई जलवायु परिवर्तन जागरूकताको औजारका रूपमा प्रयोग गर्ने सम्भावनाहरूको अध्ययन गर्नुपर्छ ।

संस्थागत भूमिका : सरकारी र गैरसरकारी संस्थाहरूले देउडा संरक्षणमा कस्तो भूमिका खेल्न सक्छन् भन्ने विषयमा नीतिगत अनुसन्धान आवश्यक छ ।

सन्दर्भ सूची

- बिष्ट, डि.बि (सन् २००८) । *नेपाली जनता*, काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार ।
- कार्की, ए, र अधिकारी, आर (सन् २०१५), *लोक संस्कृति र साहित्य*, काठमाडौं : साभा प्रकाशन शर्मा, एम. (२०१७) । "देउडा संस्कृति र यसको सामाजिक महत्त्व" नेपाल लोकगीत समीक्षा, १२(१), ४५-५८ ।
- थापा, आर (सन् २०२०) । "पश्चिम नेपालमा आदिवासी लोक परम्पराको संरक्षणका चुनौतीहरू", *नेपाली संस्कृतिको जर्नल*, ५(२), २३-३४ ।
- श्रेष्ठ, एस, र सिंह, एन (सन् २०१९) । *भूमण्डलीकरणको अनुहारमा अमूर्त सम्पदाको संरक्षण: पश्चिमी नेपाल को मामला*, काठमाडौं : सम्पदा अध्ययन केन्द्र ।
- पौडेल, के. (सन् २०२१) । "पुनरुत्थान देउडा: सांस्कृतिक संरक्षणका लागि रणनीतिहरू," *संस्कृति र समाज जर्नल*, ३(१), ६०-७२ ।
- एयर, एन. बि. (सन् २०२३) । देउडा: सबल्टर्नको मौखिक कला, *सुदूर पश्चिमी समीक्षा*, १(१), १६०-१७२ । <https://doi.org/10.3126/fwr.v1i1.58333>
- - - (सन् २०२२) । देउडामा रस: पश्चिमी नेपालका मानिसहरूको भावनात्मक अभिव्यक्ति, *दुर्गालक्ष्मीको जर्नल*, १(१) 40-62 . <https://doi.org/10.3126/jdl.v1i1.57101>
- शाह, डि. बि. (सन् २०२३) । देउडा गीतको रूपान्तरण: लोक संस्कृतिबाट लोकप्रिय, अगाडि, ५(१), २७-३२ । <https://doi.org/10.3126/depan.v5i1.74042>
- जि. सी., एस र जाशी, बि. प्रकृतिका टिप्पणीहरू: नेपालको देउडा गीतहरूमा वातावरणीय वकालतको विश्लेषण, *रूपकथा जर्नल*, १६(१) । <https://doi.org/10.21659/rupkatha.v16n1.09>
- अन्ना स्टिरर (सन् २०१२): नेपालमा राष्ट्रवादको आवाज परिवर्तन: देउडा गीत र सुदूर पश्चिमी क्षेत्र, दक्षिण एसियाई लोकप्रिय संस्कृति, DOI: 10.1080/14746689.2012.706023

आसामेली नेपाली भाषाका साहित्यकारहरू र पत्रपत्रिकाको योगदान

विष्णु न्यौपाने

उपप्राध्यापक

त्रिवि, सरस्वती बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौं, नेपाल

bishnu.neupane@smc.tu.edu.np

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4468-4248>

Article History: Received: 12 May 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

नेपाली भाषा नेपालमा र नेपालीहरूको बाहुल्य रहेको भारतका विभिन्न स्थानहरूमा र नेपालीहरू पुगेका विश्वका विभिन्न स्थानमा बोलचालको भाषा र सम्पर्क भाषाका रूपमा रहेको छ । साहित्य सिर्जनाका दृष्टिले पनि यो भाषा सबल र संवृद्धशाली रहेको छ । नेपालमा बसोवास गर्ने नेपालीहरू र नेपालबाहिर रहेका नेपाली भाषीहरूले यस भाषामा प्रशस्त साहित्य सिर्जना गरेका छन् । यो भाषाप्रति नेपालीको मात्र होइन नेपालबाहिर भारतका विभिन्न स्थानमा बसोबास गरिरहेका भारतीय नेपालीको पनि चिन्ता र चासोको विषय रहेको छ । नेपालबाट काम, माम र शिक्षाका सिलसिलामा भारतको आसाम, बनारस, दार्जीलिङ, देहरादुन, जलपाइगुडी आदि क्षेत्रमा पुगेका नेपालीभाषीहरू नेपाली भाषाप्रति सम्मान र आस्था पनि प्रकट गर्दछन् । त्यहाँ बसोबास गर्ने नेपालीहरूले नेपाली भाषा र साहित्य सिर्जना गरी नेपाली साहित्य भण्डारमा यथेष्ट योगदान दिएका तथा नेपाली भाषा र साहित्यको संरक्षण र संबर्धनमा योगदान पुऱ्याएका छन् । प्रस्तुत गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचामा अन्वेषित यो लेख पुस्तकालयीय अध्ययन कार्यका आधारमा द्वितीय स्रोतका सामग्री र तथ्यहरूको सङ्कलन, व्याख्या र उपलब्ध अभिलेख सामग्रीहरूको विश्लेषण गरी नेपाली भाषा, साहित्य र संस्कृतिको उत्थान र प्रवर्धनमा भारतीय नेपाली साहित्यकारहरू र पत्रपत्रिकाको योगदानको विवरणात्मक र विश्लेषणात्मक विधिद्वारा समीक्षा गरी निष्कर्षीकरण र सामान्यीकरण गरिएको छ । यस लेखमा भारतीय भूमि खासगरी आसाम, बनारस, देहरादुन र जलवाईगुडीमा रहेका नेपालीहरू जसलाई भारतीय नेपाली पनि भनिन्छ, तिनीहरूको नेपाली भाषाप्रतिको माया, ममता; नेपाली भाषाको उत्थान, संरक्षण, संबर्धन तथा संवृद्धिमा योगदान र उनीहरूद्वारा सिर्जना गरिएका नेपाली साहित्य सम्बन्धमा विवरणात्मक र विश्लेषणात्मक समीक्षा गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : गोर्खासैनिक, नेपालीमूल, रचनासृजना, सामाजिक परिधि, साहित्यप्रेमी ।

विषयपरिचय

नेपालको तीन दिशा : पूर्व, पश्चिम र दक्षिणको सिमाना भारतसँग जोडिएको छ । यहाँका मानिसहरू अर्थोपार्जनका लागि भारतभूमिमा जाने परम्परा निकै लामो छ र भारतीयहरू पनि खुला सिमानाका कारण बिनाअवरोध काम र व्यापारका सिलसिलामा नेपाल आउने गर्दछन् । भौगोलिक र सामाजिक कारणबाट यी दुई देशबिच सुमधुर सम्बन्ध रहेको छ । वि.सं. १८७२ को सुगौलीसन्धि पछि नेपालको सिमाना सागुरिन पुग्यो र यहाँका अधिकांश भूभाग भारतमा परेका छन् । यस क्षेत्रका मानिसहरू जन्मले नेपाली तर भौगोलिक रूपमा भारतीय भएका छन् । पूर्वीनेपालको पहाडी भूभागका नेपालीहरू काम, माम र शिक्षाको खोजीमा भारतीय भूमिमा जाने क्रम पुरानै हो । यो परम्परा यद्यपि कायम छ । नेपालका विभिन्न भूभागबाट शिक्षाका लागि वनारस जाने परम्परा पनि पहिले देखिनै चलिआएको हो । यिनीहरू भारत पुगेपछि नदीका किनारमा तथा जङ्गल फडानी गरी बसोबास गर्न थाले । अङ्ग्रेजी उपनिवेश सुरुभएपछि नेपाली युवाहरू भारतीय सेनामा भर्ती हुने क्रमसमेत सुरु भयो । दोस्रो विश्वयुद्धपछि यिनीहरू भारतका विभिन्न क्षेत्रमा बसोवास गर्न थाले । यसरी विभिन्न कारणले भारत पुगेका नेपालीहरू भौगोलिक रूपमा भारतीय भए पनि यिनीहरूको संस्कृति, भाषा र साहित्य नेपाली नै रहिरह्यो । आजकल यिनीहरूका सन्तानहरूले नेपाली भाषामै बोलचाल, कामकर्म र शिक्षा लिन थालेका छन् । भारतीय संविधानको अनुसूची ८ मा नेपाली भाषालाई भारतमा बोलिने भाषाको स्थान दिएको छ । भारतकै नेपाली मूलका मानिसहरू बसोवास भएको क्षेत्रमा नेपाली भाषा पनि पठनपाठन हुने व्यवस्था गरिएको छ । गुहाहाटी विश्वविद्यालयमा दूरशिक्षाअन्तर्गत नेपाली विषयमा स्नातकोत्तर तहको कार्यक्रम सञ्चालन गरिएको छ । यस भूमिका स्रष्टाहरू अरु भाषासँगै आफ्नो मातृभाषा नेपाली भाषामा पनि साहित्य सिर्जना गरिरहेका छन् । कतिपय भारतीय साहित्यकारहरूले आफ्नो कर्मभूमि नेपाल बनाएका छन् भने कतिपय साहित्यकारहरू भारतमै बसेर नेपाली साहित्यको संवर्धनमा लागि रहेका छन् । भारतीय क्षेत्रमा नेपाली भाषासाहित्यका विविध गतिविधिहरू सञ्चालन भइरहेका छन् । यस क्षेत्रमा नेपाली भाषामा पत्रपत्रिका पनि प्रकाशन भएका छन् । नेपाली भाषा र साहित्यको चिन्ता र चासो नेपालीवासीजतिकै भारतीय नेपालीहरूलाई पनि भएको बुझिन्छ । भारतका विभिन्न क्षेत्रमा नेपाली भाषा र साहित्य फैलिए तापनि भारतीय नेपाली साहित्य र साहित्यकार शीर्षकको यो अनुसन्धानमूलक लेखमा आसाम, वनारस, देहरादुन, जलवाइगुडीको नेपाली साहित्य र साहित्यकार तथा पत्रपत्रिकाको मात्र अध्ययन गरिएको छ ।

अध्ययन विधि

प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक लेख पुस्तकालयीय अध्ययन प्रणालीका आधारमा सामग्री सङ्कलन गरिएको छ । गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचामा अन्वेषित यो अध्ययनमा तथ्यहरूको सङ्कलन, व्याख्या र उपलब्ध अभिलेख सामग्रीहरूको विश्लेषण गरी निचोडमा पुगिएको छ । अभिलेख सामग्रीहरूमा

सम्बन्धित पुस्तक, पत्रपत्रिका, समीक्षात्मक तथा अनुसन्धानात्मक लेखरचनाहरू संलग्न छन् । यिनै सामग्रीबाट तथ्य/सूचनाको विमर्शबाट अध्ययनको निचोडमा पुगिएको छ । द्वितीय स्रोतका सामग्रीहरू प्रयोग गरी विवरणात्मक र विश्लेषणात्मक विधिद्वारा समीक्षा गरी निष्कर्षोत्तरण र सामान्यीकरण गरिएको छ ।

तथ्य/साक्ष्य

यस लेखमा नेपाली भाषासम्बन्धी निम्न तथ्य र भारतीयभूमिमा नेपाली भाषा र साहित्यसम्बन्धी भएका निम्न गतिविधि, तथ्य र साक्ष्यलाई विश्लेषणको आधार बनाइएको छ :

- (१) नेपाली भाषा नेपालको राष्ट्रभाषा हो ।
- (२) नेपाली भाषा भारतको सरकारी मान्यताप्राप्त भाषा हो ।
- (३) नेपाली भाषा भूटान, बर्मा तथा नेपालबाहिर रहेका नेपालीहरूको मातृभाषा हो ।
- (४) भारतका आसाम, मणिपुर, दार्जिलिङ, उत्तराञ्चलको देहरादुन, अलमोडालगायत भारतका अनेकौँ ठाउँका नेपालीहरूको प्रियभाषाका रूपमा नेपाली भाषा रहेको छ ।
- (५) भारत सरकारले सरकारी भाषासरहको मान्यता दिएर नेपाली भाषालाई अन्तर्राष्ट्रिय मान्यता दिएको छ ।
- (६) नेपाली भाषा सिक्किम र पश्चिम बङ्गालको राज्यभाषा (आधिकारिक भाषा) हो ।
- (७) सिक्किममा नेपाली भाषालाई सिक्किम राज्यको सम्पर्क भाषाका रूपमा मान्यता पाएको छ ।
- (८) सिक्किममा भानुभक्तको ५० फुट अग्लो शालिक बनाउने निर्णय गरिएको छ ।
- (९) इ. १९१८ मा कलकत्ता विश्वविद्यालयमा म्याट्रिक, आइए, बिएका कक्षामा भर्नाकुलरका रूपमा नेपाली भाषा पढाउने स्वीकृति प्रदान गरिएको थियो ।
- (१०) वनारस नेपालीहरूका लागि विद्याको खानीका रूपमा प्रसिद्ध मानिन्छ ।
- (११) नेपालीहरू अध्ययनका सिलसिलामा वनारस जाने परम्परा थियो ।
- (१२) नेपाली भाषाको प्रथम पत्रिका *गोरखा भारत जीवन* वि.सं. १९४२ मा भारत बनारसबाट प्रकाशित भएको थियो ।
- (१३) आसाममा दुई, मेघालयमा एक, सिक्किममा एक, उत्तर प्रदेशमा एक र वेस्टबङ्गालमा एक गरी छवटा भारतका कलेजहरूमा स्नातकोत्तर तहमा नेपाली पठनपाठन हुने गरेको ।

नेपाली भाषा

संसारमा बोलिने विभिन्न भाषापरिवारमध्ये नेपाली भाषा भारोपेली भाषापरिवारअन्तर्गतको भाषा हो । नेपाली भाषाको नामकरण सन् १८२० को एटनको व्याकरणमा भएको हो । नेपाली भाषाको नामकरण हुनुभन्दा अगाडि विभिन्न नामहरू : खसभाषा, पहाडी भाषा वा पर्वते भाषा, गोरखाली भाषा, गोरक्षभाषा, गोर्खाभाषा, गोर्खेभाषा, गुर्खाली भाषा, देशभाषा, लोकभाषा, राजभाषा, प्राकृतभाषा आदिबाट यस भाषालाई चिनिन्थ्यो । *बृहत् नेपाली शब्दकोशले* भारोपेली भाषा परिवारको, शतम् वर्गबाट संस्कृत, प्राकृत र अपभ्रंश हुँदै जन्मेको, आधुनिक आर्यभाषाको एकभेद, देवनागरी लिपिमा लेखिने नेपालको राष्ट्रभाषा, नेपालमा बस्ने विभिन्न भाषाभाषीहरूका बिच विचारविनिमय गर्ने माध्यम भाषा, बहुसङ्ख्यक नेपालीहरूको भाषा भनी परिभाषित गरेको छ (पोखरेल, २०६७, पृ. ७०७) । यो परिभाषामा नेपाली भाषालाई संसारमा बोलिने विभिन्न भाषापरिवारमध्ये भारोपेली भाषापरिवारको एक भेदका रूपमा स्वीकार गरेको छ । यो भाषा नेपालको राष्ट्रभाषा, विभिन्न भाषाभाषिबिच सम्पर्क भाषा, बहुसङ्ख्यक नेपालीहरूको मातृभाषा हो ।

नेपाली भाषा संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश हुँदै आधुनिक आर्यभाषाका रूपमा दसौँ शताब्दीमा विकसित भाषा हो । यो भाषा लिपिबद्धताको स्तर प्राप्त गर्नुभन्दा अगाडि मौखिक अभिव्यक्तिमा व्याप्त थियो । यसको मौखिक अभिव्यक्ति प्राचीन भए पनि लिखित अभिव्यक्तिका आधारमा यस भाषाको प्राचीन रूप सामान्य रूपमा आंकलन गर्न सकिन्छ । यस भाषाको सर्वप्राचीन लिखित अभिव्यक्ति वि.सं. ७०० को म्याग्दी जिल्लाको सिजाल गाउँको मष्टोको स्थानमा कपोट गरिएको तर प्रमाणित हुन बाँकी रहेको गीता पहिलो अभिलेख मानिन्छ । वि.सं. १०३८ को दामुपालको दुल्लु अभिलेख पनि प्रमाणित हुनु बाँकी छ । प्रामाणिकताका आधारमा वि.सं. १३१२ को अशोक चल्लको दुल्लुको अभिलेख पहिलो प्रमाणित अभिलेख हो । लिखित प्रमाणका आधारमा वि.सं. १००० पछि नेपाली भाषा स्थापना भएको मान्न सकिन्छ । यस समयमा संस्कृत भाषाबाट विभिन्न आधुनिक आर्यभाषाहरूको जन्म भएको बुझिन्छ । यसैसन्दर्भमा आधुनिक आर्यभाषासँगै नेपाली भाषाको उत्पत्ति भएको हो । नेपाली भाषालाई सुरुमा खसकुरा भनिन्थ्यो । सुरुदेखि विक्रमको पन्ध्रौँ शताब्दीसम्म नेपालको पश्चिमी भूभागको कर्णाली प्रदेशमा खसकुरा प्रचलित थियो । कर्णाली प्रदेशमा सिँजा साम्राज्य र तिनीहरूले बोल्ने भाषालाई खसकुरा भनिएको बुझिन्छ । यही खसकुरा कालान्तरमा नेपाली भाषा रहन गएको हो ।

आसामेली नेपाली साहित्यकार, तिनीका कृतिहरू र योगदान

प्राचीन सिलाङ राजधानी भएको वर्तमान मेघालय, त्रिपुरा, अरुणाचल, मिजोरम, मणिपुर, नागल्याण्ड र आसाम गरी सात राज्यको विशाल क्षेत्रलाई आसाम भनिन्छ । यो क्षेत्र उत्तरपूर्वी भारतमा पर्दछ । यहाँका भारतीय तर नेपालीमूलका साहित्यकारलाई आसामेली नेपाली साहित्यकार भनिन्छ । यही क्षेत्रमा रचित तथा यो क्षेत्रका भारतीय नेपालीहरूले सिर्जना गरेको साहित्यलाई

असमेली वा आसामेली नेपाली साहित्य भनिन्छ । यस क्षेत्रमा जातीय अस्मिताको निम्ति सामाजिक र साहित्यिक क्रियाकलापहरू सञ्चालन गर्न तथा नेपाली भाषा, साहित्य र संस्कृतिको संरक्षण र संवर्द्धनको उद्देश्यका साथ इ. १९७४ मा नेपाली साहित्य परिषद् स्थापना गरिएको थियो । यहाँको लिखित नेपाली साहित्यको इतिहास खोज्दै जाँदा इ. १८९३ तिर मणिपुर तुलाचन आलेद्वारा लेखिएको मणिपुरको लडाइँको सवाई र इ. १८९५ को घनवीर भण्डारीको अब्बर पहाडको सवाई पहिलो लिखित साहित्य मानिन्छ (क्षत्री, इ. २०००, पृ. २) । इ. १९२६ मा हरिनारायणका केही गीतहरू गोर्खा संसार पत्रिकामा छापिएका थिए । पुष्पलाल उपाध्यायका पुष्पाञ्जली इ. १९६८) र उषामञ्जरी (इ. १९८७) कविता सङ्ग्रह प्रकाशित छन् । यीमध्ये केही प्रमुख आसामेली साहित्यकार र तिनका कृतिहरूको विवरणात्मक र विश्लेषणात्मक समीक्षा प्रस्तुत गरिएको छ ।

लीलबहादुर क्षत्री (वि.सं. १९८८-२०८१)

लीलबहादुर क्षत्री आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये एक हुन् । यिनको जन्म वि.सं. १९८९ मा आसामको गुहाटीमा भएको हो । यिनले अर्थशास्त्रमा एमए गरी गुहाटी विश्वविद्यालयमा प्राध्यापन गर्दै आएका छन् । यिनको पहिलो प्रकाशित कृति बसाइँ उपन्यास हो । यिनले आफ्ना रचनामा ग्रामीण जनजीवनको चित्रण गरेका छन् । खासगरी शोषणको भण्डाफोर यिनका कृतिमा पाइन्छ । क्षत्रीले अन्याय र शोषणका कारण बसाइँ सर्न बाध्य ग्रामीण जीवनका समस्यालाई मूल विषय बनाएका छन् । "अतृप्त उपन्यासमा सामाजिक बन्धनका कारण अतृप्त यौनाकाङ्क्षाबाट उत्पन्न कुण्ठाले असन्तुलित मानवीय प्रवृत्ति प्रस्तुत गरिएको छ" (लुइटेल्, २०७०, पृ. ७२) । ब्रह्मपुत्रको छेउछाउ उपन्यासमा ब्रह्मपुत्र नदीको किनारमा बसोवास गर्ने नेपालीहरूको सामाजिक समस्यालाई प्रस्तुत गरिएको छ । निम्नवर्गीय समाजका शोषण उत्पीडन, पीडा प्रस्तुत गर्ने क्षत्री मानवतावादी सामाजिक यथार्थवादी भारतीय नेपाली साहित्यकार हुन् । नेपाली साहित्यमा भारतीय फाँटलाई नेतृत्व प्रदान गर्ने जीवन्त स्रष्टा लीलबहादुर क्षत्री हुन् (सुवेदी, २०५३, पृ. ९४) । नेपालको आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक आदि पक्षको जीवन्त चित्रण यिनका कृतिमा भएको पाइन्छ । बहुमुखी प्रतिभासम्पन्न यिनी मूलतः उपन्यासकार र कथाकार हुन् । यिनको निधन ९२ वर्षको उमेरमा २०८१ फागुन २९ गते मरिखाली गुवाहाटीमा भयो । क्षत्रीका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) बसाइँ (उपन्यास, इ. १९५७)
- (२) अतृप्त (उपन्यास, इ. १९६८)
- (३) ब्रह्मपुत्रको छेउछाउ (उपन्यास, इ. १९८६)
- (४) प्रतिध्वनिहरू विस्मृतिका (उपन्यास, इ. २००४)
- (५) तीन दशक : बिस अभिव्यक्ति (कथासङ्ग्रह, इ. १९८३)
- (६) लीलाबहादुर क्षत्रीका कथाहरू (कथासङ्ग्रह, इ. १९९७) ।

हरिभक्त कटुवाल (वि.सं. १९९२-२०३७)

हरिभक्त कटुवालको जन्म वि.सं. १९९२ मा भारतको आसाममा भएको हो । यिनले बिएसम्मको अध्ययन गरेका छन् । यिनी मूलतः कवि हुन् । यिनी भारतको आसामबाट स्वच्छन्दतावादी प्रगतिवादी कविता धाराको विकास गर्दै काठमाडौँको बसाईका क्रमबाट समसामयिक कविता धाराका एक सशक्त कविका रूपमा परिचित हुन पुगे । निराशा, निःसार र विसङ्गत जीवनभोगाइ यिनका कविताका क्षेत्रगत आयाम हुन् । शिल्पगत सचेचता, बिम्ब र प्रतीकको प्रयोग आन्तरिक लयात्मक सन्तुलन यिनका कवितागत विशेषता हुन् । यिनको देहावसान वि.सं. २०३७ सालमा भारतको आसाममा भएको हो । कटुवालका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) सम्झना (गीतसङ्ग्रह, वि.सं. २०१८)
- (२) भित्री मान्छे बोल्न खोज्छ (कवितासङ्ग्रह, वि.सं. २०२०)
- (३) सुधा (खण्डकाव्य, वि.सं. २०२१)
- (४) यो जिन्दगी खै के जिन्दगी (कवितासङ्ग्रह, वि.सं. २०२९)
- (५) बदनाम मेरा यी आँखाहरू (कवितासङ्ग्रह, वि.सं. २०४४) ।

लोकनाथ उपाध्याय चापागाई (वि.सं. १९९६)

आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये लोकनाथ उपाध्याय चापागाई (वि.सं. १९९६) पनि एक हुन् । यिनी सामाजिक यथार्थवादी साहित्यकार हुन् । यिनका साहित्यिक रचनामा आसामेली नेपाली समाजको चित्रण पाइन्छ । यिनको आँधी उपन्यासमा असामेली नेपाली समाजको वास्तविक जीवनको उद्घाटन गरिएको पाइन्छ । आसामेली नेपाली समाजमा व्यप्त विकृति, विसङ्गति, नैराश्यता, बेमेल, यौनाचार, षड्यन्त्र, अनमेल विवाह उनका रचनाका विषयवस्तु बनेका छन् । चापागाईका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) आँधी (उपन्यास, इ. १९९९)
- (२) साइत (कथासङ्ग्रह, इ. १९८२) ।

के बी नेपाली (इ. १९३९)

आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये के बी नेपाली (इ. १९३९) पनि एक हुन् । यिनका आख्यानात्मक रचनाहरू सामाजिक विषयवस्तुको सेरोफेरोमा रचिएका छन् । यिनी समाजका तल्लो वर्गका सामाजिक समस्यालाई आफ्ना रचनाको विषय बनाएका छन् । मेरो घर मेरो संसार उपन्यास सामाजिक विषयवस्तुमा आधारित ग्रामीण जीवनमा व्याप्त शोषणलाई देखाइएको छ । शोषणका कारण

प्राणभन्दा प्यारो जन्भूमि छाड्नुपरेको नेपाली जनजीवनलाई यस उपन्यासमा प्रस्तुत गरिएको छ (लुइटेल्, २०७०, पृ. ७३) । *समर्पण* उपन्यासमा युद्धलाई मूल विषय बनाइएको छ । यस उपन्यासमा गोर्खासैनिकको इमान्दारी, साहस र वीरताको वर्णन गरिएको छ । *तस्वीर एक रातको* उपन्यासमा वर्गसङ्घर्षलाई प्रमुख विषय बनाइएको छ । शोषक र शोषितबिचको वैचारिक द्वन्द्वलाई यस उपन्यासमा प्रस्तुत गरिएको छ । समाजमा व्यप्त असमानता, शोषण, दमनका विषमा आवाज उठाउँदै समतामूलक समाजको स्थापना उपन्यासले अपेक्षा गरिएको छ । नेपालीका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) मेरो घर मेरो संसार (उपन्यास, इ. १९६५)
- (२) समर्पण (उपन्यास, इ. १९६६)
- (३) तस्वीर एक रातको (उपन्यास, इ. १९७३)
- (४) म खुनी हुँ (उपन्यास, इ. १९९२)
- (५) कल्पना (कथासङ्ग्रह, इ. १९७०) ।

नयादेवी (इ. १९४२)

आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये नयादेवी (इ. १९४२) पनि एक हुन् । यिनले आसामेली नेपाली समाजको सामाजिक र आर्थिक चित्र आफ्ना रचनामा उतारेकी छन् । यिनी नारीवादी लेखक हुन् । नारीका विविध समस्या प्रस्तुत गर्दै निराशावादी जीवनदृष्टि प्रस्तुत गरेकी छन् । यिनका साहित्यिक रचनाहरूमा आसामेली ग्रामीण परिवेशको चित्रण छ । निम्नमध्यम वर्गीय पारिवारिक कलह र यसले निम्त्याएको समस्या मूल रूपमा यिनका साहित्यिक रचनामा चित्रण गरिएको पाइन्छ । नयादेवीका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) युग सन्धि (उपन्यास, इ. २००२)
- (२) कौशल्या (उपन्यास, इ. २००६)
- (३) कथामञ्जरी (कथासङ्ग्रह, इ. २०११) ।

माया ठकुरी (इ. १९४५)

माया ठकुरी भारतको मेघालयमा इ. १९४५ मा जन्मिएकी कथाकार हुन् । यिनको शिक्षादीक्षा आसाममा भएको थियो । यिनले आफ्नो कर्मथलो भने नेपाल बनाएकी छन् । यिनले वि.सं. २०१६ देखि कथा लेख्न थालेकी तथा मेघालयबाट निस्कने आशा पत्रिकामा प्रकाशित *मुक प्रेत* कथा नै यिनको पहिलो प्रकाशित कथा हो (आचार्य र अन्य, २०४८, पृ. १२२) । यिनका कथा पारिवारिक र सामाजिक परिधिभित्र नै केन्द्रित छन् । यिनी सामाजिक यथार्थवादी कथाकार हुन् । समाजका

रोग, भोक, गरिबी, अन्धविश्वास, शोषण यिनका रचनाका क्षेत्र हुन् । यिनका रचनामा आसाम र काठमाडौँको सहरी परिवेश चित्रित छ । मूलतः नारीका समस्याहरू यिनका रचनाका सेरोफेरो रहेका छन् । ठकुरीका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) नजुरेको जोडी (कथा सङ्ग्रह, वि.सं. २०३०)
- (२) गमलाको फूल (कथा सङ्ग्रह, वि.सं. २०३३)
- (३) साँघु तरेपछि (कथा सङ्ग्रह, वि.सं. २०३९)
- (४) चौतारो साक्षी छ (कथा सङ्ग्रह, वि.सं. २०४६)
- (५) माया ठकुरीका कथाहरू (कथा सङ्ग्रह वि.सं. २०४८)
- (६) आमा जान्नुहोस् (कथा सङ्ग्रह, वि.सं. २०६४) ।

अर्जुन निरौला (इ. १९४६)

आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये अर्जुन निरौला (इ. १९४६-२००९) पनि एक हुन् । यिनको जन्म इ. १९४६ मा मेघालयमा भएको हो । यिनको साहित्य यात्रा इ. १९६४ मा सिलाङको सेन्ट एडमन्ड कलेजको मुखपत्रमा प्रकाशित *कामिनी म यति नै चाहन्छु* कथाबाट भएको हो । यिनी मूलतः आख्यानकार हुन् । यिनी सामाजिक यथार्थवादी, मनोवैज्ञानिक र अस्तित्ववादी आख्यानकार हुन् । यिनको *शिशिरको बतास* उपन्यासमा प्रेमप्रणय प्रस्तुत गरिएको छ । यो यौनमनोवैज्ञानिक उपन्यास हो । असफल प्रेम कहानी र यसले निम्त्याएका दुदर्शाहरू यस उपन्यासमा प्रस्तुत गरिएका छन् । *घाम डुबेपछि* उपन्यासमा विवाहिता युवती र अविवाहित युवक बिचको प्रेम र कामवासनाका कारण उत्पन्न पारिवारिक एवम् मानसिक समस्या प्रस्तुत गरिएको छ (लुइटेल्, २०७०, पृ. ७३) । यिनी यौनमनोवैज्ञानिक उपन्यासकार हुन् । यिनका दुवै उपन्यासमा नारीलाई प्रमुख विषय बनाई नारीप्रधान उपन्यास लेखेका छन् । निरौलाका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) रात बितेपछि (कथासङ्ग्रह, इ. १९७२)
- (२) शिशिरको बतास (उपन्यास, इ. १९७२)
- (३) घाम डुबेपछि (उपन्यास, इ. १९७६)
- (४) साँभसँगसँगै (कथासङ्ग्रह, इ. १९७९) ।

विक्रमवीर थापा (इ. १९५०)

आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये विक्रमवीर थापा (इ. १९५०) पनि एक हुन् । यिनी प्रयोगवादी साहित्यकार हुन् । यिनका रचनामा विभिन्न नवीन प्रयोगहरू व्यक्त गरिएका छन् । यिनी

भारतीय नेपालीहरूका कारुणिक जीवनको चित्रण गर्दछन् । यिनी स्वच्छन्दतावादी यथार्थवादी आख्यानकार हुन् । थापाका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) बिगतको परिवेशभित्र (उपन्यास, इ. १९८३)
- (२) टिष्टादेखि सतलजसम्म (उपन्यास, इ. १९८६)
- (३) माटो बोल्दो हो (उपन्यास)
- (४) बिसौ शताब्दीकी मोनालिसा (कथासङ्ग्रह, इ. १९९७) ।

शान्ति थापा (इ. १९६८)

आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूमध्ये शान्ति थापा पनि एक हुन् । यिनको जन्म इ. १९६८ मा गुहाटीमा भएको हो । यिनी नारीवादी लेखक हुन् । यिनका रचनामा नारीका पीर, मर्का, समस्या, वेदना, मातृत्व आदि प्रकटिएका छन् । विभिन्न विकृति र विसङ्गतिको पर्दाफास गर्दै यौनदुर्व्यवहार तथा पुरुषले गर्ने शोषण र अत्याचारको अन्त्यको आह्वान गरिएको छ । यिनका रचनामा मानवतावादी धारणा मुखरित भएको छ । *मोहनी डट कम* उपन्यासमा सन् १९७९ मा आसाममा भएको 'बहिरागत हटाओ' नामक जातीय आन्दोलनलाई मुख्य विषय बनाइएको छ । थापाका प्रकाशित साहित्यिक कृतिहरू निम्नलिखित छन् :

- (१) आवर्तन (कथासङ्ग्रह, इ. २००७)
- (२) मोहनी डट कम (उपन्यास, इ. २००९) ।

उपर्युक्त साहित्यकारका अलावा अन्य आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूले पनि साहित्य सिर्जना गरेका छन् । यीमध्ये कविता विधामा कलम चलाउने कविहरूमा अग्निबहादुर क्षत्री, अविनाश श्रेष्ठ, केबी नेपाली, केशवलाल गहतराज, दुर्गाप्रसाद घिमिरे, नव सापकोटा, पद्म ढकाल, प्रेमसिंह सुवेदी, भवानीलाल लामिछाने, भवानीशङ्कर उपाध्याय, युद्धवीर राणा, रत्नबहादुर कार्की, लीलबहादुर क्षत्री, श्याम लिवाङ, हरिभक्त कटुवाल आदि प्रमुख छन् । यस्तै आख्यान विधामा कलम चलाउने साहित्यकारहरूमा अनामिका, आशारानी राई, काशीराम सुवेदी, खगेश्वर भट्ट, खड्गबहादुर कौशिक, खड्गराज गिरी, गहीन उपाध्याय, गीता उपाध्याय, गीता लिम्बू, गुनु घर्ती, गुरुभक्त धिताल, गोपालचन्द्र कौशिक, चन्द्रकुमार शर्मा, चन्द्रेश्वर दुबे, जयनारायण लुइटेल्, जितबहादुर सुनार, टीकाराम उपाध्याय, तारानीधि उपाध्याय, दिल साहनी, दुर्गाप्रसाद अधिकारी, देवी थापा, देवीचरण सेढाई, डम्बर दाहाल, डिल्लीराम खनाल, पद्मबहादुर राई, पीताम्बर गुरुङ, प्रकाश सुवेदी, प्रदीप राई, बुद्धिमान प्रधान, भीम धमला, मुक्ति उपाध्याय बराल, मोतीसिंह क्षत्री, मोहनकुमार श्रेष्ठ, मोहन सुवेदी, रण काफ्ले, रतनकुमार पाण्डे, रवि शर्मा, रिजुदेवी, रूपनारायण पाठक, राजेन्द्र ढकाल, राम भट्टराई, रामप्रसाद दाहाल, रेवतीरमण सापकोटा, रेवतीमोहन तिमिसिना, रोहित गौतम,

लक्ष्मण बोहोरा, लोकनाथ उपाध्याय, विष्णुलाल उपाध्याय, विष्णु शर्मा न्यौपाने, शशी शर्मा, शान्ति थापा, शेरमान थापा, सन्तकुमार देवान, हरि अधिकारी, हरिप्रसाद गोर्खा राई, हरिप्रसाद शर्मा खनाल, हरि लुइटेल, हरिभक्त कटुवाल, हेम राई, होमबहादुर क्षत्री आदि प्रमुख छन् । यिनीहरूले स्थानीय सामाजिक जनजीवनलाई आफ्ना साहित्यको विषय बनाएका छन् । सामाजिक यथार्थवाद, आदर्शोन्मुख यथार्थवाद, मनोविश्लेषण, प्रयोगवाद, नारीवाद र स्वच्छन्दतावाद आसामेली नेपाली साहित्यकारहरूका मूल प्रवृत्ति हुन् । आसामेली नेपालीहरू नेपाली भाषा र साहित्यप्रति अनुरागी र सक्रिय रहेको पाइन्छ ।

पत्रपत्रिका प्रकाशनक्रम र यिनको योगदान

नेपाली छापापत्रिकाको प्रकाशनमा आसाम, बनारस, देहरादुन र जलवाइगुडीको महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको छ । नेपालमा छापाखानाको विकास नभएको हुँदा सुरुमा पुस्तक र पत्रपत्रिका छपाउन भारत पुग्नुपर्ने अवस्था थियो । अध्ययन, तीर्थयात्रा वा काशीवासका लागि नेपालीहरू बनारस जाने गर्दथे । शिक्षित र साहित्यप्रेमी नेपालीहरू नेपाली भाषाको उत्थान र विकास साथै साहित्य सिर्जना र प्रकाशनको लागि भारतीयभूमि प्रयोग गरेको बुझिन्छ । नेपाली भाषाकै सबैभन्दा जेठोपत्रिका मानिएको *गोरखा भारत जीवन* पत्रिका जुनप्रति हाल उपलब्ध हुन सकेको छैन, यो वि.सं. १९४२ मा भारत बनारसबाट प्रकाशित भएको बुझिन्छ । नेपाली भाषाको पत्रिकाको इतिहासमा अहिले थाहा पाइएसम्मबाट *गोरखा भारत जीवन*लाई पहिलो पत्रिका मान्न सकिन्छ (देवकोटा, २०५९, पृ. ४२) । यसपछि बनारसबाट सदाशिव शर्माद्वारा सम्पादित *उपन्यास तरङ्गिनी* वि.सं. १९५९, रसिक समाजको सम्पादनमा *सुन्दरी* वि.सं. १९६३, राममणि आदीको सम्पादनमा *माधवी* वि.सं. १९६५, माधवप्रसादको सम्पादनमा *चन्द्र* वि.सं. १९७१, सूर्यविक्रम ज्ञवालीको सम्पादनमा *गोर्खाली* वि.सं. १९७२, काशीबहादुर श्रेष्ठको सम्पादनमा *उदय* वि.सं. १९९३, लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको सम्पादनमा *युगवाणी* वि.सं. २००४ आदि प्रकाशित भएका छन् । यसैगरी बनारसबाट *गोर्खाली* वि.सं. १९७२, *राजभक्ति* वि.सं. १९८३, सिलाडबाट *गोर्खासेवक* वि.सं. १९९२, देहरादुनबाट *गोर्खासंसार* वि.सं. १९८३, तरुणगोर्खा वि.सं. १९८५, कोलकाताबाट *गोर्खा* वि.सं. २००१, *नेपालपुकार* वि.सं. २००५ पत्रिका प्रकाशित भएका छन् ।

उपर्युक्त पत्रपत्रिकाबाहेक *गोर्खासेवक* (इ. १९३६), *हिमाद्री* (१९४८, गुहाटी), *गोर्खादीप* (१९५५, गुहाटी), *प्रभात* (१९५५, दरभङ्गा), *प्रभात* (१९५९, दरभङ्गा), *मुक्ति* (१९५९, डिम्बोई), *कोपिला* (१९६०, डिम्बोई), *हाम्रो ध्वनि* (१९७५, गुवाहाटी), *बिन्दु* (१९६२, लामडिङ), *देशवार्ता* (१९९१, तेजपुर) आदि पनि प्रकाशित भएका छन् । यसैगरी नेपाली साहित्य परिषद् आसामद्वारा *सलेदो, परिषद् पत्र* १ देखि ५ सम्म र विभिन्न स्मृति ग्रन्थहरू प्रकाशित छन् । यी पत्रिकामा कविता, कथा, उपन्यास, नाटक, निबन्ध, लेख रचना, समालोचना प्रकाशित भएका छन् । साथै विभिन्न साहित्यिक कार्यक्रमहरू : भानुभक्त जयन्ती, हरिभक्त कटुवाल जन्मजयन्ती, देवकोटा जन्मदिवस, नाटक मञ्चन

आदि आयोजना भएका छन् । यसबाट नेपाली साहित्यको संवर्द्धनमा भारतीय नेपालीहरूको भूमिका महत्त्वपूर्ण रहेको स्पष्ट हुन्छ ।

निष्कर्ष

भारतीय नेपालीहरू विशेषगरी आसाम, वनारस, देहरादुन, जलवाइगुडी आदि क्षेत्रमा अन्यभाषीसँगै बसोबास गरिरहेका छन् तैपनि यिनीहरूले नेपाली भाषाप्रतिको माया र ममता बिसिँएका छैनन् । उनीहरू विभिन्न भाषिक समस्यासँगै जुध्दै, सङ्घर्ष गर्दै नेपाली साहित्य सिर्जनामा लागिपरेका छन् । काव्य, आख्यान, नाटक र निबन्ध विधामा यिनीहरूले कलम चलाएका छन् । यिनीहरूले आफ्ना साहित्यमा भारतीय नेपालीका विभिन्न समस्याहरू प्रस्तुत गरेका छन् । सामाजिक थिचोमिचो, अन्याय, शोषण, पारिवारिक कलह, आर्थिक समस्या यिनका साहित्यका सेरोफेरो हुन् । यिनीहरू नेपाली भाषाप्रति माया र श्रद्धा, नेपाली भाषीप्रति सम्मान र नेपाली साहित्यप्रति अनुराग राख्दछन् । यिनीहरूले नेपाली साहित्य भण्डारका अमूल्य रत्नहरू थपिरहेका छन् । यिनीहरू जातीय अस्तित्व रक्षार्थ डटिरहेको आभास हुन्छ । यिनीहरूको नेपाली साहित्य रचना गर्ने क्रम पुस्तौँपुस्ता निरन्तर रहिरहने अनुमान गर्न सकिन्छ ।

सन्दर्भ सूची

- आचार्य, नरहरि र अन्य (सम्पा., २०४८), *नेपाली कथा भाग १*, दोस्रो संस्क., ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- क्षत्री, लीलबहादुर (इ. २०००), *पूर्वोत्तर भारतीय नेपाली साहित्य र समाजको ऐतिहासिक दिग्दर्शन*, गुवाहाटी : पंकज पल्लव प्रकाशन ।
- देवकोटा, ग्रीष्मबहादुर (२०५९), *नेपालको छापाखाना र पत्रपत्रिकाको इतिहास*, तेस्रो संस्क., ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- पोखरेल, बालकृष्ण र अन्य (सम्पा.), *नेपाली बृहत् शब्दकोश*, सातौँ संस्क., काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, २०५५ ।
- लुइटेल, लीला (२०६९), *असमेली नेपाली कथाकार, समकालीन साहित्य* (पूर्णाङ्क ६८, वैशाख, जेठ, असार), पृष्ठ १६-२५ ।
- लुइटेल, लीला (२०७०), *असमेली नेपाली उपन्यासकार, गरिमा* (वर्ष १३, अङ्क ८, पूर्णाङ्क ३६८, साउन), पृ. ७१-७७ ।
- शाक्यवंश, छत्रनरसिंह (२०७३), *दार्जिलिङमा नेपाली भाषा र साहित्यको विकासको सङ्क्षिप्त इतिहास*, प्रज्ञा (वैशाख-असोज, अङ्क १, पूर्णाङ्क ११३), काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- सुवेदी, राजेन्द्र (२०५३), *नेपाली उपन्यास परम्परा र प्रवृत्ति*, वाराणसी : भूमिका प्रकाशन ।

उपनयन संस्कारको महत्त्व

विष्णुप्रसाद शर्मा

धर्मशास्त्राचार्य

Article History: Received: 27 May 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

हिन्दु जीवन दर्शनमा संस्कारको अर्थ हुन्छ 'परिष्कृत गर्नु' वा 'शुद्धीकरण गर्नु' हो । सोह्र संस्कारमध्ये 'उपनयन' वा 'व्रतबन्ध' लाई व्यक्तिको बौद्धिक र आध्यात्मिक क्षितिज उजिल्याउने सबैभन्दा शक्तिशाली माध्यम मानिएको छ । 'उपनयन' शब्दले 'उप' (नजिक) र 'नयन' (लैजानु) को अर्थ बोक्दै बालकलाई गुरु, ज्ञान र प्रकाशको नजिक पुऱ्याउने मार्ग प्रशस्त गर्दछ । उपनयन संस्कारको महत्त्वका प्रमुख आधारहरू द्विजत्व र ज्ञानको उदय धर्मशास्त्रीय मान्यता अनुसार मानिस जन्मले शूद्र (संस्कारहीन) हुन्छ र संस्कारले मात्र 'द्विज' बन्दछ । उपनयनलाई दोस्रो जन्म मानिनुको अर्थ यो हो कि यसपछि बालकले भौतिक शरीरभन्दा माथि उठेर चेतना र विवेकको संसारमा प्रवेश गर्छ । अनुशासनको दीक्षा: यो संस्कारले बालकलाई 'व्रत' (नियम) मा 'बन्ध' (बाँध्ने) काम गर्छ । ब्रह्मचर्यको पालन, समयको पालना र इन्द्रिय निग्रह जस्ता कुराहरूले मानिसलाई भविष्यमा आउने जस्तोसुकै चुनौतीको सामना गर्न सक्षम बनाउँछ । त्रि-ऋणको बोध र उत्तरदायित्व, जनैमा रहेका तीन डोराहरूले पितृ ऋण, ऋषि ऋण र देव ऋणको प्रतीकका रूपमा व्यक्तिलाई समाज, परिवार र प्रकृतिप्रतिको दायित्व निरन्तर स्मरण गराइरहन्छन् । यो एउटा यस्तो सूत्र हो जसले व्यक्तिलाई 'म' बाट 'हामी' र 'स्वार्थ' बाट 'परमार्थ' तर्फ डोऱ्याउँछ । गायत्री शक्ति र एकाग्रता: यस संस्कारको मुटु मानिने 'गायत्री मन्त्र' ले बुद्धिको शुद्धीकरण र एकाग्रताको विकास गर्छ । आधुनिक मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणबाट पनि यो संस्कारले किशोर अवस्थामा प्रवेश गर्दै गरेका बालकहरूमा आत्मविश्वास र मानसिक दृढता पैदा गर्दछ । उपनयन संस्कारको महत्त्व हिन्दु धर्मका १६ संस्कारहरूमध्ये उपनयन वा व्रतबन्ध एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण शैक्षिक र आध्यात्मिक संस्कार हो । यसले बालकलाई 'द्विज' (दोस्रो जन्म भएको) को मान्यता दिँदै अनुशासित र मर्यादित जीवनतर्फ डोऱ्याउँछ भन्ने नै हो । आधुनिक समयमा पश्चिमी संस्कृतिको प्रभाव र प्रविधिको बढ्दो प्रयोगका कारण युवा पुस्तामा आफ्ना मौलिक संस्कारहरूको वैज्ञानिक र आध्यात्मिक महत्त्वबारे बुझाइ कम हुँदै गएको छ । उपनयन संस्कारलाई केवल एउटा सामाजिक भोज वा कर्मकाण्डको रूपमा मात्र लिने गरिएकाले यसको वास्तविक अनुशासनात्मक र शैक्षिक मूल्य हराउँदै जानु मुख्य समस्या हो । यस लेखको मुख्य उद्देश्य

उपनयन संस्कारको धार्मिक, शैक्षिक र सामाजिक महत्त्वलाई उजागर यस संस्कारले बालकको व्यक्तित्व विकास, गायत्री मन्त्रको शक्ति र गुरु-शिष्य परम्पराको पुनर्जागरणमा कसरी सहयोग पुऱ्याउँछ भन्ने कुरा स्पष्ट पार्नु रहेको छ । प्रस्तुत अध्ययनमा वर्णनात्मक र विश्लेषणात्मक विधिको प्रयोग गरिएको छ । प्राचीन वैदिक शास्त्रहरू, स्मृति ग्रन्थहरू र वर्तमान सामाजिक अभ्यासहरूको अध्ययन गरी यस संस्कारको सान्दर्भिकता पुष्टि गरिएको छ । उपनयन आत्म-संयम र ज्ञान प्राप्तिको ढोका खोल्नु हो । यसले बालकलाई जिम्मेवारीबोध गराउनुका साथै स्वस्थ र नैतिक जीवन जिउने आधार प्रदान गर्दछ । यसको मूल मर्मलाई जोगाउनु, धर्मशास्त्रीय सिद्धान्तलाई आत्मसाथ गर्नु, शास्त्रअनुकूल व्यवहार गर्नु आजको आवश्यकता हो

शब्दकुञ्जी : यज्ञः, संस्कारः, सदाचारः, धर्मम्, सत्यम्, यज्ञोपवीत ।

विषयपरिचय

उपनयन संस्कार हिन्दु धर्मका सोह्र संस्कारहरूमध्ये एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण अनुष्ठान हो । जसले बालकलाई औपचारिक रूपमा द्विज (दोस्रो जन्म प्राप्त गरेको) बनाउँछ । यो संस्कार केवल एक परम्परा मात्र नभई व्यक्तिको जीवनमा ठुलो परिवर्तन ल्याउने एउटा धर्मशास्त्रीय मान्यता हो । धार्मिक एवं आध्यात्मिक आधारः उपनयनले बालकलाई वेद अध्ययन गर्ने, गायत्री मन्त्रको दीक्षा लिने र ब्रह्मचर्यको पालन गर्ने मार्गमा प्रवेश गराउँछ । यसले उसलाई जीवनभर धर्म, ज्ञान र नैतिक आचरणको महत्त्व बुझाउँछ । सामाजिक उत्तरदायित्वः यो संस्कारले व्यक्तिलाई केवल परिवारको सदस्यबाट समाजको जिम्मेवार नागरिक बन्न प्रेरित गर्दछ । यसले गुरुको मार्गदर्शनमा रहेर अनुशासन, कर्तव्यपरायणता र सादा जीवनशैलीको अभ्यास गराउँछ । व्यक्तित्वको विकासः उपनयनले बालकको मनमा ज्ञानप्रति तिर्खा जगाउँछ र आत्मसंयम सिकाउँछ । जनै (यज्ञोपवीत) धारण गर्नु भनेको शुद्धता, पवित्रता र आफ्नो वचन (प्रतिज्ञा) को निरन्तर स्मरण गर्नु हो ।

शास्त्रीयदृष्टिकोणमा उपनयन संस्कार समयको बहावसँगै चलिरहेको एउटा अमूल्य धर्मशास्त्रीय धरोहर हो । यसले बालकलाई भौतिक जीवनका आकर्षणहरूबाट माथि उठेर आत्मिक र बौद्धिक उत्थानतर्फ डोऱ्याउँछ । यो संस्कारले प्रत्येक द्विजलाई सत्यको मार्गमा हिँड्न, ज्ञान आर्जन गर्न र समाजको सेवा गर्नका लागि तयार गर्दछ । जसले गर्दा व्यक्ति एक सभ्य, ज्ञानी र सफल जीवन जिउन सक्षम हुन्छ । हिन्दु धर्मशास्त्रीय परम्परा र दर्शनमा मानव जीवनलाई सुसंस्कृत र मर्यादित बनाउन १६ वटा संस्कारहरूको व्यवस्था गरिएको छ । ती संस्कारहरूमध्ये उपनयन संस्कार वा व्रतबन्धलाई अत्यन्त महत्त्वपूर्ण र अनिवार्य संस्कार मानिन्छ । 'उपनयन' को शाब्दिक अर्थ 'गुरुको नजिक लैजानु' भन्ने नै हुन्छ । यो केवल एउटा धार्मिक अनुष्ठान मात्र नभएर बालकलाई अनुशासित र शिक्षित बनाउने जीवनको एउटा नयाँ मोड हो भनेर परम्परा र संस्कृतिको महत्त्वबाट व्याख्या, विश्लेषण गर्न सकिन्छ । शास्त्रमा भनिएको छ— "जन्मना जायते शूद्रः संस्काराद् द्विज उच्यते"

अर्थात् मानिस जन्मदा सामान्य हुन्छ, तर संस्कारले नै उसलाई 'द्विज' गराउँदछ, वा दोस्रो जन्म दिन्छ । उपनयन संस्कारलाई व्यक्तिको बौद्धिक र आध्यात्मिक जन्म मानिन्छ । गायत्री मन्त्रको दीक्षा र जनै धारण गरेपछि बालकले आफ्नो बाल्यकाल छोडेर ज्ञानको उज्यालोतिर पाइला चाल्ने हुनाले यसको महत्त्व आजको युगमा पनि उत्तिकै सान्दर्भिक छ । यस संस्कारलाई अनुशासन र शिक्षाको दृष्टिकोणबाट पनि व्याख्या गर्न सकिन्छ । प्राचीन कालदेखि नै गुरुकुल शिक्षा पद्धतिको जगका रूपमा उपनयन संस्कार रहिआएको छ । बालकलाई सामाजिक उत्तरदायित्व, ब्रह्मचर्य, र अनुशासनको पाठ सिकाउनु नै यो संस्कारको मुख्य ध्येय हो । जनैका तीन डोराले ज्ञान, कर्म र उपासनाको सन्तुलनलाई बुझाउँछन् । आजको भौतिकवादी युगमा आफ्ना मूल्यमान्यता र पहिचान जोगाउन यो संस्कारको महत्त्व रहेको छ ।

हिन्दु धर्म र संस्कृतिमा १६ संस्कारहरूको विशेष महत्त्व छ, जसमध्ये 'उपनयन संस्कार' (व्रतबन्ध) लाई एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण र प्रस्थानविन्दु मानिने संस्कारको रूपमा लिइन्छ । उपनयन संस्कारको अर्थ र परिचय 'उपनयन' शब्द संस्कृतका दुई शब्द 'उप' (नजिक) र 'नयन' (लैजानु) मिलेर बनेको छ । यसको शाब्दिक अर्थ बालकलाई ज्ञानको नजिक वा गुरुको समीप लैजानु हो । यसलाई सामान्य भाषामा 'व्रतबन्ध' पनि भनिन्छ । यस संस्कारमा बालकलाई गायत्री मन्त्रको दीक्षा दिइन्छ र जनै (यज्ञोपवीत) धारण गराइन्छ । शास्त्र अनुसार, उपनयन पछि बालकको 'दोस्रो जन्म' भएको मानिन्छ, त्यसैले यसलाई प्राप्त गर्ने व्यक्तिलाई 'द्विज' भनिन्छ । पहिलो जन्म शारीरिक हुन्छ भने, उपनयन पछिको जन्म बौद्धिक र आध्यात्मिक हुन्छ । संस्कारित हुन्छ ।

उपनयन संस्कार एक अनुशासित जीवनको सुरुवात पनि हो । यसका मुख्य महत्त्वहरू निम्न छन् । अनुशासन र उत्तरदायित्व यो संस्कारले बालकलाई चकचके अवस्थाबाट मर्यादित र अनुशासित विद्यार्थी जीवनमा प्रवेश गराउँछ । बौद्धिक विकास: 'सावित्री' वा 'गायत्री' मन्त्रको मुख्य उद्देश्य नै बुद्धि र विवेकलाई शुद्ध पार्नु हो । यसले एकाग्रता र स्मरण शक्ति बढाउन मद्दत गर्छ । पवित्रता र सरसफाई यज्ञोपवीत (जनै) धारण गर्दा दैनिक शौच, खानपान र आचरणमा शुद्धता राख्नुपर्ने नियमहरूले स्वास्थ्य र स्वच्छताप्रति सचेत गराउँछ । सामाजिक र शैक्षिक अधिकार: प्राचीन कालमा यो संस्कार विना वेद अध्ययन र अन्य धार्मिक अनुष्ठान गर्ने अधिकार प्राप्त हुँदैनथ्यो । यसले व्यक्तिलाई समाजको एक जिम्मेवार सदस्य बनाउँछ । शास्त्रीय र मनोवैज्ञानिक विश्लेषण गर्नु पर्दा, यसमा तीनवटा मुख्य पक्षहरू देखिन्छन् त्रिसूत्री सिद्धान्त: जनैका तीन डोराले 'देव ऋण', 'पितृ ऋण' र 'ऋषि ऋण' को स्मरण गराउँछन्, जसले मानिसलाई समाज र पुर्खाहरूप्रति सधैं ऋणी र कर्तव्यनिष्ठ हुन सिकाउँछ । मानसिक रूपान्तरण यो संस्कारले बालकको बाल्यकाल समाप्त भई उसमा गम्भीरता र दायित्वको बोध गराउँछ । यो एक मनोवैज्ञानिक 'ट्रान्जिसन' (संक्रमणकाल) हो । ब्रह्मचर्यको पालना यसले युवावस्थाको ऊर्जालाई भड्किन नदिई विद्या आर्जनमा केन्द्रित गर्ने मार्ग प्रशस्त गर्छ ।

अध्ययनविधि

प्रस्तुत लेख गुणात्मक अनुसन्धानको ढाँचाबाट सम्पन्न गरिएको छ । अध्ययनको आधार व्याख्यात्मक र विश्लेषणात्मक शैलीमा रहेको छ । अध्ययनका लागि द्वितीयक सामग्रीहरूको प्रयोग गरिएको छ । यसका लागि पूर्वप्रकाशित पुस्तक, अनुसन्धानात्मक जर्नल, पत्रपत्रिका र विद्युतीय माध्यममा उपलब्ध सामग्रीलाई आधार मानिएको छ । सङ्कलित सामग्रीलाई विषयवस्तु विश्लेषण विधिका माध्यमबाट व्याख्या, विश्लेषण एवं समीक्षा गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

उपनयन संस्कारको सैद्धान्तिक पर्याधार निम्न छन् -

1. द्विजत्वको सिद्धान्त धर्मशास्त्रअनुसार मानिस जन्मँदा 'शुद्र' समान हुन्छ र संस्कार पछि मात्र 'द्विज' बन्दछ । प्रथम जन्म: माताको गर्भबाट हुने शारीरिक जन्म । द्वितीय जन्म: गायत्री माता र आचार्य (गुरु) को माध्यमबाट हुने आध्यात्मिक जन्म । यसको सैद्धान्तिक आधार यो हो कि केवल शारीरिक वृद्धि हुनु मात्र मानिस हुनु होइन, बौद्धिक र आध्यात्मिक विकास भएपछि मात्र मानिस पूर्ण हुन्छ ।
2. त्रि-ऋणको सिद्धान्त उपनयनमा धारण गरिने यज्ञोपवीत (जनै) का तीन डोराले मानव जीवनका तीनवटा मूल दायित्व वा ऋणलाई प्रतिनिधित्व गर्छन् । देव ऋण: प्रकृति र ईश्वरीय शक्तिप्रतिको आभार । ऋषि ऋण: ज्ञान दिने गुरु र ऋषिमुनिप्रतिको श्रद्धा (अध्ययन-अध्यापन) । पितृ ऋण: वंश र पुर्खाहरूप्रतिको सम्मान । यी तीन डोराले मानिसलाई सधैं कर्तव्यको सीमाभित्र बाँधेर राख्ने सैद्धान्तिक आधार प्रदान गर्छन् ।
3. गायत्री र सावित्रीको दर्शन उपनयनको मुख्य मन्त्र 'गायत्रीमन्त्र' हो । यसको सैद्धान्तिक पक्ष 'धियो यो नः प्रचोदयात्' (हाम्रो बुद्धिलाई सन्मार्गमा प्रेरित गर) भन्ने प्रार्थनामा आधारित छ । यसले के सिद्धान्त प्रतिपादन गर्छ भने-शक्ति र धन भन्दा पनि पहिला 'शुद्ध बुद्धि' र 'विवेक' नै मानव जीवनको सर्वोच्च उपलब्धि हो ।
4. अनुशासन र ब्रह्मचर्यको आधार यस संस्कारको अर्को सैद्धान्तिक पक्ष भनेको 'इन्द्रिय निग्रह' हो । बालकलाई मेखला (कम्मरमा बाँधिने डोरी) बाँधिन्छ, जसले संयम र ऊर्जालाई उर्ध्वगामी बनाउने संकेत गर्छ । यसले विद्यार्थी जीवनमा यौनिक र मानसिक चञ्चलतालाई रोकेर ध्यान केवल अध्ययनमा केन्द्रित गर्ने सैद्धान्तिक मार्ग तय गर्छ ।
5. कर्म र संस्कारको मेल नेपालीय परम्परा र संस्कृतिमा 'संस्कार' शब्दको अर्थ नै परिमार्जन वा शुद्धीकरण हो । जसरी काँचो सुनलाई आगोमा तपाएपछि मात्र आभूषण

बन्छ, त्यसरी नै बालकलाई उपनयनको विधिमाफत तपाएर समाजका लागि उपयोगी र सभ्य नागरिक बनाउने यसको मुख्य सैद्धान्तिक लक्ष्य हो । निष्कर्षमा भन्नु पर्दा, उपनयन संस्कारको सैद्धान्तिक पर्याधार 'अज्ञानताको अन्धकारबाट ज्ञानको प्रकाशतर्फको यात्रा' हो । यो व्यक्तिलाई सामाजिक उत्तरदायित्वसँग जोड्ने र उसलाई आफ्नो अस्तित्वको आध्यात्मिक बोध गराउने एउटा वैज्ञानिक र दार्शनिक पद्धति हो ।

उपनयन संस्कारका सम्बन्धमा विभिन्न धर्मशास्त्र, स्मृति ग्रन्थ र पुराणहरूले व्यक्त गरेका विचारहरूलाई शास्त्रीय अभिमत भनिन्छ । शास्त्रीय दृष्टिकोणबाट उपनयन केवल एउटा सामाजिक उत्सव नभई यो एक अनिवार्य आध्यात्मिक 'योग्यता' हो । विभिन्न शास्त्रहरूका आधारमा उपनयन संस्कारको शास्त्रीय अभिमतलाई यसरी प्रस्तुत गरिएको छ । मनुस्मृतिको अभिमत (नैतिक र सामाजिक मर्यादा) महाराज मनुले उपनयनलाई ज्ञानको ढोका मान्नुभएको छ । मनुस्मृतिका अनुसार, द्विजत्व: "जन्मना जायते शूद्रः संस्काराद् द्विज उच्यते" अर्थात् मानिस जन्मँदा शूद्र (अज्ञानी) हुन्छ र संस्कार पछि मात्र द्विज (दोस्रो जन्म प्राप्त) बन्दछ । अधिकारः उपनयन नभएसम्म बालकले वेदका ऋचाहरू उच्चारण गर्ने र यज्ञ गर्ने अधिकार पाउँदैन । यसले बालकलाई 'सांस्कृतिक नागरिकता' प्रदान गर्छ । उपनिषद्को अभिमत (आध्यात्मिक यात्रा), उपनिषद्हरूमा उपनयनलाई 'ब्रह्मचर्य आश्रम'को प्रवेशद्वार मानिएको छ । शास्त्रले यसलाई गुरुको गर्भमा प्रवेश गरेको रूपमा व्याख्या गर्छन् । गुरुले शिष्यलाई तीन रात आफ्नो काखमा राखेर (ज्ञान दिएर) नयाँ रूपमा बाहिर निकाल्नुहुन्छ, जुन उसको आध्यात्मिक पुनर्जन्म हो । यज्ञोपवीतको शास्त्रीय रहस्य, जनै (यज्ञोपवीत) का बारेमा शास्त्रको स्पष्ट अभिमत छ, यज्ञोपवीतं परमं पवित्रं प्रजापतेर्यत्सहजं पुरस्तात् । आयुष्यमर्ग्यं प्रतिमुञ्च शुभ्रं यज्ञोपवीतं बलमस्तु तेजः ॥ अर्थात् यज्ञोपवीत अत्यन्त पवित्र छ, जुन सृष्टिकर्ता ब्रह्माजीसँगै उत्पन्न भएको मानिन्छ । यसले आयु बढाउँछ, शुभ्रता प्रदान गर्छ र धारण गर्ने व्यक्तिलाई बल एवं तेज दिन्छ । वर्ण र उमेरको शास्त्रीय व्यवस्था छ । विभिन्न शास्त्रहरूले बालकको स्वभाव र कार्यक्षेत्र अनुसार उपनयनको समय निर्धारण गरेका छन् । ब्राह्मणः ८ वर्षमा (बुद्धिको विकासका लागि) । क्षत्रियः ११ वर्षमा (शौर्य र बलका लागि) । वैश्यः १२ वर्षमा (व्यापार र कृषिका लागि) । यद्यपि, 'काम्य' उपनयन (विशेष इच्छाका लागि) ५ वर्षदेखि नै गर्न सकिने अभिमत पनि पाइन्छ । गायत्री मन्त्रको अनिवार्यता छ । शास्त्रीय मत अनुसार उपनयनको प्राण नै गायत्री मन्त्र हो । शास्त्र भन्छन् कि जसले गायत्री जान्दैन, त्यो व्यक्ति ब्राह्मण वा द्विज हुन सक्दैन । गायत्रीलाई 'वेदमाता' भनिएको छ, जसको दीक्षा पाउनु नै उपनयनको मुख्य उपलब्धि हो । संस्कारको प्रभाव (शुद्धीकरण)को विशेष महत्त्व छ । 'संस्कार' शब्दको शास्त्रीय अर्थ नै दोषहरू हटाउनु र गुणहरू थप्नु हो । शास्त्रको अभिमत छ कि उपनयन गर्नाले बालकमा रहेका आनुवंशिक वा जन्मजात दोषहरू (पितृ दोष आदि) निवारण हुन्छन् र ऊ धर्म पालनका लागि योग्य हुन्छ । सारसंक्षेपमा शास्त्रीय अभिमतलाई यसरी प्रष्ट पार्न चाहन्छु । शास्त्रहरूको साभा मत यो छ कि उपनयन विनाको जीवन 'असंस्कृत' हुन्छ । यसले व्यक्तिलाई पशुवत् जीवनबाट माथि उठाएर देवत्वतर्फ

लैजान्छ । यो संस्कारले मानिसलाई अनुशासनको डोरी (मेखला), ज्ञानको ज्योति (गायत्री) र कर्तव्यको प्रतीक (जनै) प्रदान गरी समाजको पूर्ण र जिम्मेवार अङ्ग बनाउँछ ।

व्याख्या तथा विश्लेषण

उपनयनं नाम आचार्यसमीपनयनाङ्गको गायत्र्युपदेशप्रधानकः कर्मविशेषः । यथा- गृह्योक्तकर्मणा येन समीपं नीयते गुरोः । बालो वेदाय तद्योगाद् बालस्योपनयनं विदुः ॥ (धर्मसिन्धु तृ.प.पू., पृ. ३८५ ।) आचार्य गुरूको समीपमा लगेर गायत्रीमन्त्रको उपदेश गराउने प्रधान कर्म नै उपनयन संस्कार हो ।

अथर्ववेदमा 'उपनयन' शब्द ब्रह्मचारीलाई स्वीकार गर्ने अर्थमा प्रयोग गरिएको छ, । 'उपनयनमानो ब्रह्मचारिणम् ।' (अथर्ववेद ११.५.३) यहाँ, यसले आचार्यद्वारा ब्रह्मचारीलाई वैदिक ज्ञानमा दीक्षा दिने कुरालाई जनाउँछ । ब्राह्मण कालमा पनि, "उपनयन" शब्द यस अर्थमा प्रयोग गरिन्थ्यो । सूत्र कालमा पनि, विद्यार्थीको ब्रह्मचरित्रको अनुरोध र आचार्यले यसलाई स्वीकार गर्नु अनुष्ठानको केन्द्रबिन्दु थियो ।

"उपनयन" शब्दले दुई पटक जन्मेका (ब्राह्मण, क्षत्रिय र वैश्य) को विवाह अघि कुनै पनि समयमा गर्न सकिने विशेष संस्कारलाई जनाउँछ । यो संस्कारलाई जनै लगाउने पनि भनिन्छ । जसको अभिप्राय जनै लगाउने अर्थात् उपनयन संस्कार समारोहलाई जनाउँछ । जसमा बच्चालाई पवित्र धागोले बनाइएको यज्ञोपवितले सजाइन्छ । वैदिक कालमा, विद्यार्थीलाई "ब्रह्मचारी" भनिन्थ्यो र शिक्षकलाई "आचार्य" भनिन्थ्यो । ब्रह्मचारीको उपनयनलाई उसको दोस्रो जन्म मानिन्छ । उपनयन गर्ने आचार्यले ब्रह्मचारीलाई आफ्नो गर्भमा गर्भधारण गर्छन् । उनले उनलाई तीन रातसम्म आफ्नो गर्भमा बोक्छन् । जब उनी जन्मिन्छन् (नयाँ दोस्रो जन्म) ग्रहण गर्दछन् । देवताहरू उनको साक्षी हुन भेला हुन्छन् । मानिसलाई साच्चिकैको मानव बनाउन उपनयन संस्कारले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ । आजको समाजमा सव्य मानवको परिचय सहित स्थापितहुने परिपाटीको श्रेय उपनयन संस्कारलाई जान्छ । त्यसैले मानव चरित्रसंग ज्ञानको संबन्ध रहन्छ, ज्ञान आर्जनको प्रमुख श्रेय उपनयन संस्कारलाई रहन्छ । अतः उपनयन संस्कारको महत्त्व मानव जीवनमा जीवन्त रहन गएको छ ।

आचार्य उपनयमानो ब्रह्मचारीणं कृणुते गर्भन्तः ।

तं रात्रीस्तिस्र उदरे बिभर्ति तं जातं द्रष्टुमभिसंयति देवाः ॥ (अथर्ववेद ११.५.३)

ब्राह्मण कालमा उपनयन (पवित्र अनुष्ठान) ले पूर्ण रूप धारण गर्‍यो, र यसको प्रक्रिया बिस्तारै स्थिर र सटीक हुँदै गयो । त्यस समयमा, ब्रह्मचारीले व्यक्तिगत रूपमा आचार्यलाई भेटेर उनको शिष्य बन्ने इच्छा व्यक्त गर्थे । उनी भन्थे, "म ब्रह्मचर्यको लागि आएको हुँ । कृपया मलाई ब्रह्मचारी बन्न अनुमति दिनुहोस् । आचार्यले ब्रह्मचारीको नाम सोध्ने र उनलाई आफ्नो शिष्यको रूपमा स्वीकार गर्थे ।

यसपछि, उनी ब्रह्मचारीको हात समातेर धेरै मन्त्रऋचाहरू उच्चारण गर्थे, आफ्नो सुरक्षाको लागि देवताहरूलाई प्रार्थना गर्थे । उनले ब्रह्मचारीलाई आफ्नो आचरण र व्यवहारलाई मार्गदर्शन गर्न पाँच आज्ञा (पालन गर्नुपर्ने पाँच नियमहरू) पनि दिन्थे । त्यसपछि ब्रह्मचारीलाई गायत्री मन्त्र सिकाइन्थ्यो, र आचार्य तीन दिनसम्म पूर्ण संयम (यम र नियम) पालना गर्थे ।

ब्रह्मचारीहरू आचार्यको घरमा बस्थे र बदलामा गुरुको सेवा गर्थे । उपनयन संस्कार समारोह तब गरिन्छ जब बच्चाको मानसिक विकास तीव्र गतिमा सुरु हुन्छ । यो त्यस्तो समय हो जब उनीहरूको भावनामा परिवर्तन सम्भव हुन्छ । त्यसैले, ब्राह्मण केटाले आठौँ वर्षमा, क्षत्रिय केटाले एघारौँ वर्षमा र वैश्य केटाले बाह्रौँ वर्षमा उपनयन संस्कार समारोह गर्नु अनिवार्य छ । यदि यो समय भित्र यो संस्कार समारोह गर्न सकिएन भने, ब्राह्मण केटाले सोह्रौँ वर्षमा, क्षत्रिय केटाले बाइसौँ वर्षमा र वैश्य केटाले चौबीसौँ वर्षमा उपनयन संस्कार समारोह गर्नुपर्छ । यो अवस्य गर्नुपर्छ, अन्यथा यो गल्तीको प्रत्यवाय अर्थात् दोषको भागिदार भएको मानिन्छ ।

उपनयन संस्कार समारोहले ब्राह्मण, क्षत्रिय वा वैश्यको दर्जा प्रदान गर्दछ । द्विजत्व प्राप्ति हुँन्छ । शास्त्र र पुराणहरूमा भनिएको छ कि पवित्र धागो द्वारा निर्मित यज्ञोपवित संस्कार समारोहले ब्राह्मण, क्षत्रिय वा वैश्य बच्चाहरूको दोस्रो जन्मलाई चिन्ह लगाउँछ । पहिलो, आमाको गर्भबाट, र दोस्रो, उपनयन संस्कार समारोह मार्फत । धार्मिक रूपमा विधिवत् रूपमा पवित्र धागोबाट निर्मित जनै लगाउनु यस संस्कार समारोहको एक प्रमुख घटक, प्रमुख अङ्ग हो । यस संस्कार समारोह मार्फत, बच्चाले वेदहरू अध्ययन गर्ने, गायत्री मन्त्र जप गर्ने र आफ्नो परम कल्याणको लागि श्रौत-स्मार्त आदि अनुष्ठान जस्ता अनुष्ठानहरू गर्ने अधिकार प्राप्त गर्दछ । शास्त्रहरू अनुसार, उपनयन संस्कार समारोहको लागि शुभ समय, शुभ मुहूर्त र लग्न सहित शुभ समय आवश्यक छ । सामान्यतया, सूर्य उत्तरायण स्थितिमा हुँदा उपनयन गरिन्छ, तर वैश्य बच्चाहरूको लागि, दक्षिणायन पनि तोकिएको छ - "दक्षिणे तु विशां कुर्यात् ।" विभिन्न जातिका लागि फरक-फरक ऋतु तोकिएको छ । ब्राह्मण केटाको लागि वसन्त ऋतु, क्षत्रियको लागि गर्मी ग्रीष्म ऋतु र वैश्यको लागि शरद ऋतु हो ।

उपनयन संस्कार समारोहले मूलतः बच्चालाई अनुशासित जीवनको साथसाथै आध्यात्मिक विकासको प्रतिज्ञा लिन सशक्त बनाउँछ । यो अनुष्ठान मुख्यतया गुरुकुल परम्परासँग सम्बन्धित छ । जब बच्चालाई पहिलो पटक गुरुकुलमा पठाइन्छ । त्यसपछि शिक्षकले पहिले उसलाई हेमाद्रीले कपाल खौरनुहुन्थ्यो । त्यसपछि, उसलाई मेखला, दण्ड, कौपीन, आदि लगाउन दिइन्थ्यो ।

उनी केटालाई पढ्न लगाउँथे र ब्रह्मचारीका रूपमा स्वीकार गर्थे र केटाबाट हवन गराएपछि आफ्नै घरमा लैजान्थे ।

उहाँले आफ्नो कर्तव्य शुद्ध गर्ने, दिनभर नसुत्ने, बोली नियन्त्रण गर्ने आदि कुराहरूको बारेमा ज्ञानले शिक्षित गर्नुहुन्छ । त्यसपछि उहाँले कानमा गायत्री मन्त्र सानो आवाजमा सुनाउनुहुन्छ । उसले तीन पटक गायत्री मन्त्र गुरूजीका साथमा सङ्सङ्गै जप गर्छ । यसपछि, केटाले आफ्नो गुरुलाई अभिवादन र साष्ट्राङ्ग दण्डवत प्रणाम गर्छ र भिक्षा माग्छ ।

उसले त्यो भिक्षा आफ्नो गुरुलाई अर्पण गर्छ । यो अनुष्ठान पूरा भएपछि मात्र आचार्यले उसलाई वेद सिकाउन थाल्नु हुन्छ । गुरुकुल परम्परा समाप्त भैसके जस्तै छ भन्दा अत्युक्ति नहोला । पछिल्लो समयमा पनि, यो अनुष्ठान सम्पादन गर्दा यस पक्षलाई पूर्ण रूपमा नभई प्रतीकात्मक रूपमा गरिन्छ । जसले बालबालिकामा कुनै विशेष प्रभाव पारेको देखिँदैन । एक छिन भए पनि प्राचिन विधि अबलम्बन भने गरिन्छ नै । जबकि प्राचीन समयमा, केवल बोली नै पर्याप्त थियो । वचनमा दम थियो र त मान्छे, मान्छे मानव समान थिए । अहिले उपयुक्त शिक्षा दिइएन । शिक्षा केवल अनौपचारिक रहन गयो । शिक्षकहरूले चेलाहरूलाई आफ्नो जीवनमा यी शिक्षाहरू पालना गर्न लगाउन पर्नेमा केवल अनौपचारिक शिक्षामा नै केन्द्रित रहे । उत्सुकता कम देखाए । उहाँले यो कसरी गर्ने भन्ने बारेमा व्यावहारिक शिक्षा पनि दिन भुल्नु भयो ।

उपनयन संस्कार समारोह पछि, बच्चामा तेज, शक्ति र पौरुषत्वले भरिएको हुन्छ । यी तीन तत्त्वहरू ईश्वरबाट उत्पन्न भएको मानिन्छ । यस त्रिमूर्तिलाई एकताबद्ध गरेर, ईश्वर स्वयं यसमा बास गर्नुहुन्छ । त्यसकारण, पवित्र धागो द्वारा निर्मित जनै लगाउने समारोहमा पहिलो अनुष्ठान हो । तीनवटा सूत्रहरू त्रिकोणीय हुन्छन् र त्यसपछि तिनीहरूबाट थप तीनवटा सूत्रहरू बनाइन्छन् (कुल नौ सूत्रहरू) । ध्यानको प्रतीक, यज्ञोपवितमा तीन वा पाँच गाँठो हुन्छ, जसलाई ब्रह्मग्रन्थि भनिन्छ । ध्यान, उपासना, अनि मन्त्र जप, तर्पण आदि जस्ता अनुष्ठान गर्दा यो 'ब्रह्मग्रन्थि' लाई प्रमुख आधार मानिन्छ ।

उपनयन अनुष्ठान पूरा भएपछि, विद्यार्थीले तीन दिनसम्म कडाइका साथ अहम त्याग गरेर व्रतको पालना गर्नुपर्छ । संयम पूर्वक व्रत बस्नुपर्छ । यसलाई "त्रिरात्र व्रत" भनिन्छ । यो व्रत बाह्र दिन वा बाह्र महिनासम्म रहन सक्छ । यसले विद्यार्थी जीवनको कडा अनुशासनको सुरुवातलाई संकेत गर्दछ । यस्तो अवस्थामा नुनिलो खाना निषेध गरिएको छ । यो व्रत बस्ने विद्यार्थीले भुइँमा सुत्नु पर्छ । दिनभरि सुत्नु हुँदैन । यस व्रतको अन्त्यमा, बुद्धि, स्मृति र बुद्धिलाई तिखार्न दिव्य सहायता खोज्न "मेधा जनन" नामक अनुष्ठान गरिन्छ । यसलाई "मेधा जनन" भनिन्छ किनभने यसको अभ्यासले वैदिक ज्ञान ग्रहण गर्न सक्षम बुद्धि (बुद्धि) प्रदान गर्दछ । त्यसैले मेधा जनन भनियो ।

आधुनिक समयमा, उपनयनको शैक्षिक उद्देश्यको अभावका कारण, शैक्षिक महत्त्वको अभिन्न अंग मानिएका माथिका अनुष्ठानहरू पनि प्रयोगमा आउन छाडेका छन् । धार्मिक शास्त्रहरूसँग पनि अपरिचित केही नयाँ तत्त्वहरू उपनयन समारोहमा समावेश गरिएका छन् । अनावश्यक कुराले प्रशय

पाउन थालेको छ । शास्त्र सम्मत विधि विधान लुप्त हुन पुगेको छ । यी औपचारिक अनुष्ठानहरू शास्त्रसम्मत हुनु पर्दछ । यस अनुष्ठानमा आजकाल विद्यार्थीले नक्कल र नाटकीय कार्य गर्दछन् । ऊ शिक्षाको लागि काशी वा कश्मीर जाने नाटक गर्छ । समय र स्थान अनुसार उसको मामाले उसको विवाहको व्यवस्था गर्ने वाचा गरेर उसलाई त्यहाँ जानबाट रोक्छन् । उपनयन संस्कार समारोहको शैक्षिक आदर्श कस्तो अनौठो विडम्बना हो । विवाहको प्रचलनका कारण, प्राचीन समयमा शिक्षा पूरा भएपछि गरिने समावर्तन संस्कार समारोह पनि उपनयन समारोहको दिनमा नै गर्न थालिएको छ । जब कि यो संस्कार वेद पढेर सकिसके पछि घर फर्केर गर्ने संस्कार हो यो ।

ब्रह्मचारिले पालन गर्नुपर्ने धर्म

याज्ञवल्क्यः- मधुमांसाञ्जनोच्छिष्टशुक्तस्त्रीप्राणिर्हिसनम् । भास्करालोकनाश्लीलपरिवादादि वर्जयेत् ॥ (याज्ञवल्क्यस्मृति आ.अ. ३३. १)

विकलाङ्ग मानवहरूको लागि पनि यो संस्कार आवश्यकः छ ।

विकलाङ्गमानवानां कृतेऽपि संस्कारोऽयमावश्यकः । उक्तञ्च-

तस्माच्च षण्ढबधिरकुब्जवामनपङ्कषु ।

जडगद्गदरोगार्तशुष्काङ्गविकलाङ्गेषु ॥

मत्तोन्मत्तेषु मूकेषु शयनस्थे निरिन्द्रिये ।

ध्वस्तपुंस्त्वेषु चैतेषु संस्काराः स्युर्यथोचितम् ॥ (वी.मि. सं. पृ. ३९९ ।)

विकलाङ्ग मानवहरूको लागि पनि यो संस्कार आवश्यकः छ भनेर धर्मशास्त्रमा ऋषिमहर्षिहरूले भनेका छन् ।

व्यासस्मृति अनुसार पनि हाम्रा संस्कारहरू सोह प्रकारका रहेका छन् । जुन यसप्रकार छ ।

व्यासस्मृत्यनुसारेण एते षोडश संस्काराः

गर्भाधानं पुसवनं सीमन्तो जातकर्म च ।

नामक्रिया निष्क्रमणोऽन्न प्राशनं वपनक्रिया ॥

कर्णवेधो व्रतादेशो वेधारम्भक्रियाविधिः ।

केशान्तः स्नानमुद्वाहो विवाहाग्निपरिग्रहः ।

त्रेताग्नि सङ्ग्रहश्चेति संस्काराः षोडशस्मृताः ॥ (व्यासस्मृति १.१३.१५)

(स्मृतिवाङ्मय, पृष्ठ १६७ ।)

व्रत होम होमादी यज्ञको कर्ता बन्न पनि उपनयन गर्नु पर्दछ । उपनयन बिना यज्ञमा कर्म गर्ने अधिकार छैन ।

स्वाध्यायेन व्रतैर्होमैस्त्रैविद्येनेज्यया सुतैः ।

महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीयं क्रियते तनुः ॥ (मनुस्मृतिः २.२८ ।)

व्रतबन्ध (उपनयन) को समयको ज्ञान

व्रतबन्ध (उपनयन) संस्कारलाई (१) नित्य (२) काम्य (३) गौण गरि तीन प्रकारका भेदले परिभाषा भनिन्छ । श्रौत-स्मार्त कर्मको अभ्यास र द्विजत्व प्राप्तिको लागि उपनयन (व्रतबन्ध) संस्कार गरिन्छ । जन्मदेखि ५ औं सौर वर्षमा ब्रह्मवर्चसको इच्छाले ब्राह्मण केटाहरूको उपनयनलाई काम्य त्यसै गरी ८ औं वर्षमा नित्य र १६ औं वर्षमा गौण भनिन्छ । छैठौं वर्षमा बलको इच्छाले क्षत्रिय केटाहरूको उपनयनलाई काम्य, ११ औं वर्षमा नित्य र २२ औं वर्षमा गौण भनिन्छ । वैश्य केटाहरूको ८ औं वर्षमा धनको कामना गरेर गरिने उपनयनलाई काम्य भनिन्छ, १२ वर्षका केटाहरूले गर्ने उपनयन संस्कारलाई नित्य भनिन्छ, र २४ वर्षका केटाहरूले गर्ने उपनयन संस्कारलाई गौण भनिन्छ । यी संस्कारहरूको लागि सौर्य वर्ष मात्र मान्य मानिन्छ । (स्रोत, श्रीअन्नपूर्णा काशी विश्वनाथ पञ्चाङ्ग सन् २०२५),

उपनयन (व्रतबन्ध) संस्कार- मुहूर्त

अयन र मास - उत्तरायणमा माघादि ६ मासमा हरिशयनदेखि पूर्व अर्थात् आषाढ शुक्ल दशमी तिथि सम्म । चन्द्रमा, सूर्य र गुरुको शुद्धि गरेर गर्नुपर्ने ।

पक्ष एवं तिथि - शुक्लपक्षको २३।५।१०।११।१२ (द्वितीया, तृतीया, पञ्चमि, दशमी, एकादशि, द्वादशी) (तथा कृष्ण पक्षको २३।५ (द्वितीया, तृतीया, पञ्चमि) तिथिहरू प्रशस्त छन् । दिनको पूर्वाह्न उत्तम, मध्याह्न मध्यम तथा अपराह्न त्याज्य हुन्छ ।

वार - रविवार, सोमवार, बुधवार, गुरुवार र शुक्रवार शुभ हुन्छ । यदि बुध अस्त छन् भने बुध अस्त रहने समय सम्म बुधवार ग्रहण नगर्नु बुधवार नलिनु । मङ्गलवार यद्यपि पापग्रहको वार हो । सबैको लागि ग्राह्य छैन । परन्तु शाखाधिपतिको वार हुनाले सामवेदिहरूको लागि मंगलवार अति प्रशस्त मान्दछन् ।

नक्षत्र - अश्विनी, रोहिणी, मृगशिरा, आर्द्रा, पुनर्वसु, पुष्य, श्लेषा, तीनै पूर्वा, तीनै उत्तरा, हस्त, चित्रा, स्वाती, अनुराधा, मूल, श्रवण, धनिष्ठा, शतभिषा र रेवती, यी कुल २२ नक्षत्र शुभ रहेका छन् । परन्तु ऋगवेदी र सामवेदी ब्राह्मणलाई पुनर्वसु त्याज्य रहेको छ ।

लग्न शुद्धि - २३।४।५।६।७।९।१२ (वृष, मिथुन, कर्कट, सिंह, कन्या, तुला, धनु, मीन) लग्नमा, बुध बलवान हुन पर्यो । तथा चन्द्र-ताराको बलवान (अनुकूल) भएमा, लग्नबाट केन्द्र-त्रिकोणमा शुभग्रह, ३।६ मा पापग्रह, २।३।७।१० मा चन्द्रमा, ११औँमा शुभाशुभसबै ग्रह, सर्वशाखाधिप भएमा लग्नमा सूर्य, वृष-कर्क राशिका चन्द्रमा, (अन्य राशिका हैन) उक्त सबै स्थिति प्रशस्त मानिएको छ ।

त्याज्य - गुरु-शुक्रको बाल-वृद्धास्तको समय, सिंहस्थ-मकरस्थ तथा वक्रातिचारी गुरु, दक्षिणायण, शनिवार, भद्राकरण, संक्रान्तिको दिन, रोगवाण, प्रदोष, गलग्रह अनध्याय लग्नबाट त्रिक (६।८।१२) स्थानमा चन्द्र-गुरु शुक्र तथा लग्नेशको स्थिति, लग्नबाट १।५।८ स्थानमा पापग्रहको स्थिति तथा १२औँ स्थानमा चन्द्र र शुक्रको स्थितिहरू व्रतबन्धमा अनिष्ट हुनाले त्याज्य हुन्छ ।

विशेष - जन्ममास, जन्मतिथि, जन्मनक्षत्र र जन्मलग्नमा पनि ब्राह्मणको ज्येष्ठपुत्र तथा क्षत्रिय र वैश्यको ज्येष्ठ पुत्र (प्रथम गर्भबाट उत्पन्न पुत्र) को छोडेर अन्य पुत्रका व्रतबन्ध भएमा व्रती विद्वान् हुन्छ । यसको विपरीतमा अशुभ हुन्छ । गुरु-सूर्य-चन्द्रको शुद्धि नभएमा, गुरु-शुक्र बाल-वृद्ध अस्त भएमा, गुरु सिंहस्थ या मकरस्थ भएमा पनि चैत्र मासमा मीन राशिमा जब तक सूर्य रहन्छन् तब तकको समयमा ब्राह्मण कुमारको उपनयन संस्कार अतीव प्रशस्त छ भनिएको छ ।

(स्रोत, श्रीअन्नपूर्णा काशी विश्वनाथ पञ्चाङ्ग, सन् २०२५)

रोगबाण, प्रदोष, गलग्रह र अनध्याय-ज्ञान

रोगबाण - गोचर भ्रमण-वश सूर्य जब-जब कुनै पनि राशिको ९ , १८औँ तथा २७औँ अंशमा भ्रमण गर्दछ भने तब-तब समय रोगबाण हुन्छ ।

प्रदोष - प्रदोष दुई प्रकारको हुन्छ । (१) नैमित्तिक (२) नैमित्तिक । प्रतिदिन सूर्यास्त पश्चात् रातको आरम्भिक समय नैमित्तिक प्रदोष हुन्छ । नैमित्तिक तिथि भेदले यस प्रकार भनिएको छ -१- द्वादशी तिथिमा आधा रात पहिले नै त्रयोदशी लागेमा । २- षष्ठी तिथिमा डेढ प्रहर रात पहिले नै सप्तमी लागेमा तथा ३-तृतीया तिथिमा एक प्रहर रात पहिले चतुर्थी लागेमा यस्तो अवस्थामा तीनै प्रदोष लाग्दछ भनेर भनिएको छ । यिनी तीनै अवस्थालाई नैमित्तिक प्रदोष भनिन्छ ।

गलग्रह - दुई वटै पक्षमा १३।१४।१५/३०।१।७।८।१।४ यिनी ८ तिथिहरू गलग्रह हुन् । (नोट-१५ पूर्णिमा तथा ३० अमावस्या सूचक हुन् ।)

अनध्याय - आषाढ शुक्ल पक्षको १०, ज्येष्ठ शुक्लपक्षको २, पौषशुक्ल पक्षको ११ र माघ शुक्ल पक्षको १२ तिथि तथा प्रत्येक मासको दुबै पक्षको १।८।१४ तिथि(१५) पूर्णिमा एवं (३०) (अमावस्या) र संक्रान्तिको दिन उपनयनमा अनध्याय हुन्छ । (स्रोत, श्रीअन्नपूर्णा काशी विश्वनाथ पञ्चाङ्ग, सन् २०२५) ।

निष्कर्ष

उपनयन संस्कार मानिसलाई पशुवत् प्रवृत्तिबाट मुक्त गरी मानवता, ज्ञान र अध्यात्मतर्फ डोऱ्याउने माध्यम हो । जनैका डोराहरू र मन्त्रको शक्तिले व्यक्तिलाई निरन्तर सत्कर्मको मार्गमा हिँड्न घच्चच्याइरहन्छन् । आधुनिक समयमा पनि यस संस्कारले युवा पुस्तालाई आफ्नो जरा सँग जोड्न र नैतिक मूल्य मान्यताहरू सिकाउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ । सारमा उपनयन भनेको आँखा खोल्नु हो—त्यो भौतिक आँखा मात्र होइन, ज्ञानको तेस्रो नेत्र हो जसले संसारलाई बुझ्ने र विवेकपूर्ण जीवन जिउने शक्ति प्रदान गर्छ ।

उप-आचार्यसमीपे नयनं गुरुकुले विद्याध्ययनार्थं प्रापणम् = उपनयनम् ।

विद्याध्ययनको लागि, गुरुकुलमा बुबा आदिबाट छोरा आदिलाई वेद अध्ययन गर्ने अधिकार प्राप्त गर्नको लागि आचार्यकहाँ लगेर यज्ञोपवीत संस्कार गर्ने विधिलाई उपनयन भनिन्छ । ब्राह्मणहरूको सोइ संस्कारहरू शास्त्रहरूमा उल्लेख गरिएको छ । गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकरण, निष्क्रमण, अन्नप्राशन, चूडाकर्म, कर्णवेध, विद्यारम्भ, उपनयन, केशान्त, वेदारम्भ र समावर्तन, विवाह र अन्त्येष्टि ब्राह्मणहरूको लागि सोइ संस्कारहरू शास्त्रहरूमा उल्लेख गरिएको छ ।

यसमा चूडाकर्म, कर्णवेध, उपनयन, वेदारम्भ र समावर्तन अनुष्ठानहरू समावेश छन्, विस्तृत, सरल र सीधा प्रक्रियाहरू सहित, व्याख्या र लोक रीतिरिवाजहरू सहित । यी अनुष्ठानहरू एक निश्चित समयमा, शुभ मुहूर्तमा र शास्त्रीय विधि अनुसार गर्नु आवश्यक छ । यसले दीर्घायु, बुद्धिमत्ता, ज्ञान र तेजस्वी शक्तिमा वृद्धि गर्दछ ।

उपनयन संस्कारको समय निर्णयको बारेमा भनिएको छ कि । "गर्भावस्थाको आठौँ वर्षमा ब्राह्मणलाई उपनयन गराउनुपर्छ । एघारौँ वर्षमा, राजाको र बाह्रौँमा, वैश्यको उपनयन गराउनु पर्छ ।" सत्यम् वद, धर्मम् चर यसका आदर्श वाक्य हुन ।

"गर्भाऽष्टमेऽब्दे कुर्वीत ब्राह्मणस्योपनायनम् । गर्भादेकादशे राज्ञो गर्भान्तु द्वादशे विशः ॥"

(मनुस्मृति, अ.२, श्लोक ३६ ।)

अर्थात्, ब्राह्मणको उपनयन संस्कार गर्भावस्थाको आठौँ वर्षमा, क्षत्रियको गर्भावस्थाको एघारौँ वर्षमा र वैश्यको गर्भावस्थाको बाह्रौँ वर्षमा गर्नुपर्छ भन्ने धर्मशास्त्रीय मान्यता हो । यस उपनयन प्रणालीका प्रवर्तक ऋषि महर्षि नै हुन्छ । अनुष्ठानका अग्रणी विद्वान्को कुरा अनुसरण गर्नु शास्त्र अनुकूल ठहर्दछ । अनुष्ठानमा विशेष गरी अनुष्ठानकर्ताहरू चनाखो हुनु पर्नेकुरामा दुई मत छैन । 'उपनयन प्रणाली र पद्धतिको' उपयोगिता यस तथ्यबाट स्पष्ट हुन्छ कि यो असंख्य धर्मशास्त्रका

थुप्रै संस्करणहरूमा प्रकाशित भएका छन् । संशोधित, सम्पादित संस्करण अबलम्बन गर्दै यज्ञोपवित संस्कार सम्पन्न गर्ने गराउने कर्तव्य तपाईं हाम्रो हातमा छ । हामी हाम्रो कर्तव्यबाट च्युत हुनु हुदैन । यो लेख प्रकाशित गरेर द्विज समुदायको लागि थोरै भए पनि टेवा पुग्छ कि भन्ने मनसाय राखेको छु । यी थुप्रै कारणले गर्दा प्राचीन समयदेखि आजसम्म उपनयन संस्कारको महत्त्व विशेष प्रकारले स्वयं सिद्ध रहन गएको छ । हाम्रो धर्मशास्त्रको उपदेश पनि यही हो ।

सन्दर्भ सूची

- उपाध्याय, काशीनाथ विरचितः, (२०८०), *धर्मसिन्धुसारः*, तेस्रो संस्क., (सुबोधिनी नेपाली टीकासहित, टीकाकारहेमराज शर्मा पौडेल), काठमाण्डौः विद्यार्थी पुस्तक भण्डार, भोटाहिटी ।
- खनाल, वासुदेव, (२०७६), *स्मृतिवाङ्मय*, काठमाडौंः विद्यार्थी पुस्तक भण्डार भोटाहिटी ।
- तिवारी, श्रीकान्त, (सन् २०२५), (श्रीअन्नपूर्णा काशी विश्वनाथ पञ्चाङ्ग), वाराणसी : रूपेश ठाकुर प्रसाद प्रकाशन कचौडीगली ।
- मनु, (सन् २००७), *मनुस्मृति. अनु. शिवराजकौडिन्यायन*, वाराणसी; चौखम्बासंस्कृतसंस्थान ।
- मिश्रमित्रः, (१९७७), *वीरमित्रोदयः (व्यवहार,संस्कारःप्रकाशः)*, वाराणसी: चौखम्बासंस्कृतबुकडिपो ।
- याज्ञवल्क्य. (२०६५), *याज्ञवल्क्यस्मृति (मिताक्षरा)*, पुनर्मुद्रण, वाराणसी: चौखम्बासंस्कृतसंस्थान ।
- सातवलेकर, श्रीपाददामोदर (सन् १८९५), *अथर्ववेद*, बम्बई : निर्णयसागरप्रेस ।

सहिद कथामा क्षण, जाति र पर्यावरण

विष्णु शर्मा

नेपाली विभाग

सरस्वती बहुमुखी क्याम्पस

bdsharma052@gmail.com

Article History: Received: 29 May 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

प्रस्तुत लेख हिपोलाइट टेनको समाजशास्त्रीय साहित्यिक विश्लेषणका आधारमा स्थापित सिद्धान्तसँग सम्बन्धित छ । साहित्यको समाजशास्त्रीय चिन्तनका महत्त्वपूर्ण व्यक्तिका रूपमा रहेका टेनको समाजशास्त्रीय आधारभूत मान्यताका रूपमा क्षण, जाति र पर्यावरणसम्बन्धी मार्गबाट गुरुप्रसाद मैनालीको सहिद कथाको विश्लेषण गरिएको छ । पाठविश्लेषण विधिको प्रयोग गरी सोही सिद्धान्तका आधारमा राष्ट्र, स्वतन्त्रता र जनहितका लागि प्राण आहुति दिने व्यक्तिको त्याग, साहस र निष्ठाले व्यक्तिगत पीडा र परिवारको वियोगभन्दा ठुलो मूल्य राष्ट्रको मुक्ति र सामाजिक परिवर्तनलाई मानिएको छ । प्रस्तुत कथामा क्षण (समय/घटना), जाति (सामाजिक संरचना) र पर्यावरण (भौतिक तथा सामाजिक परिवेश) एकअर्कासँग गाँसिएर सहिदको जीवन, सङ्घर्ष र बलिदानलाई अर्थपूर्ण बनाएका छन् । कथाको पर्यावरण डर, त्रास, अन्याय र दमनले भरिएको राजनीतिक-सामाजिक परिवेश हो । वातावरण निराशाजनक भए पनि प्रतिरोधको चेतना बलियो भएको देखाइएको छ । कथामा क्षणले भावनात्मक उत्कर्ष दिन्छ, जातिले सामाजिक अन्याय र वर्गसङ्घर्ष उजागर गर्छ र पर्यावरणले संघर्षको आधारभूमि तयार गर्छ । यी तत्त्वहरूको सशक्त संयोजनले सहिद कथालाई भावुक आख्यान नभई राजनीतिक चेतना र सामाजिक परिवर्तनको परिवेशलाई प्रस्तुत गरेको छ । यस अध्ययनमा पुस्तकालयीय कार्यबाट सामग्रीको सङ्कलन गरी पाठविश्लेषण क्रममा निगमनात्मक विधिको प्रयोग गरिएको छ । कथामा प्रस्तुत जातीय संरचना र सामाजिक पदक्रमले पात्रहरूको पहिचान, सम्मान र जीवनदिशामा पारेको प्रभावसँगै समय परिस्थितिले पात्रहरूको सोच, निर्णय र व्यवहारलाई कसरी घेर्छ भन्ने शोधसमस्यालाई स्पष्ट पारेको छ । टेनका अनुसार साहित्य कुनै एक्लो कल्पनाको उपज नभई समय, समाज र परिवेशको परिणाम हो भन्ने मान्यता सहिद कथामा स्पष्ट देखिन्छ । यस लेखले कथामा क्षणले ऐतिहासिक चेतना, जातिले सामाजिक प्रतिनिधित्व र पर्यावरणले विद्रोहको आधार निर्माण गरेको निष्कर्ष प्रस्तुत गर्दछ ।

शब्दकुञ्जी : प्रजाति, युग, वर्गसङ्घर्ष, सामन्ती, सामाजिक संरचना ।

विषयपरिचय

गुरुप्रसाद मैनाली (१९५७ - २०२८) आधुनिक नेपाली कथा परम्पराका प्रमुख हुन् । उनको *सहिद* कथा *नासो* कथासङ्ग्रह (१९९२) मा सङ्ग्रहित रहेको छ । आधुनिक यथार्थवादी प्रवृत्ति अङ्गीकार गर्ने मैनालीको यस कथामा एउटा सामान्य गरिब व्यक्तिले पनि देशका लागि आफ्नो ज्यान दिएको कुरालाई देखाइएको छ । यस कथामा उनी बाँचेको युग, परिवेश र प्रजातिय पक्षको अङ्कन भएको पाइन्छ ।

प्रस्तुत कथामा उनको क्षण, जाति र पर्यावरण केकसरी प्रस्तुत भएको छ भनी अध्ययन गरिएको छ । हुन त यस कथालाई समाजशास्त्रीय विभिन्न दृष्टिकोणबाट पनि व्याख्या विवेचना गर्न सकिन्छ तर यस अध्ययनमा हिपोलाइट टेनको समाजशास्त्रीय साहित्यिक विश्लेषणका आधारमा स्थापित सिद्धान्तबमोजिम कथा विश्लेषण गरिएको छ । फ्रान्सेली समालोचक हिपोलाइट टेनले प्रतिपादन गरेको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तअनुसार कुनै पनि साहित्यिक कृतिको निर्माणमा क्षण, जाति र पर्यावरण निर्णायक तत्वका रूपमा कार्य गर्छन् (टेन, सन् १८६४, पृ. १५) । क्षणले तत्कालीन समय परिस्थिति र ऐतिहासिक सन्दर्भलाई जनाउँछ, जातिले समाजमा विकसित संस्कार, मानसिकता र सामाजिक संरचनालाई सङ्केत गर्छ र पर्यावरणले भौतिक तथा सामाजिक परिवेशको समग्र प्रभावलाई प्रतिनिधित्व गर्छ (बराल, २०६०, पृ. ४४) । टेनको यस त्रिसूत्रीय अवधारणाले साहित्यलाई समाजसँग गाँसिएर अध्ययन गर्ने वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रदान गर्छ (उपाध्याय, २०५५, पृ. ६२) । यस अनुसन्धानात्मक लेखमा *सहिद* कथालाई टेनको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तका आधारमा विश्लेषण गर्दै कथामा प्रस्तुत क्षण, जाति र पर्यावरणका तत्वहरू कसरी अन्तरसम्बन्धित रूपमा विकसित भएका छन् भन्ने विषयलाई स्पष्ट पार्ने प्रयास गरिएको छ । राणाकालीन नेपाली समाजमा शोषणको रूप, गरिबहरू घरखेत बन्दक राखी विदेसिनु पर्ने बाध्यता, प्रवासी नेपालीहरूको प्रवासको कष्टपूर्ण जिन्दगी, राणाशासनका विरुद्ध देशमा चलेको सङ्घर्ष र वीरतापूर्ण साहसले वीरगति प्राप्त गरेको अवस्थालाई देखाइएको छ । *सहिद* कथा पनि साहित्यको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तका आधारमा क्षण, जाति र पर्यावरणको सम्बन्धमा नै आधारित छ ।

अध्ययनको उद्देश्य

साहित्यको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तका आधारमा *सहिद* कथाको क्षण, जाति र पर्यावरणको पहिचान गर्नु नै प्रस्तुत अध्ययनको प्रमुख उद्देश्य हो । यहाँ क) *सहिद* कथामा चित्रित प्रजातिगत स्थितिको खोजी गर्नु, ख) *सहिद* कथामा निहित परिवेशको पहिचान गर्नु, ग) *सहिद* कथामा रहेको युगीन चेतनाका बारेमा विश्लेषण गर्नुजस्ता उद्देश्यहरूमा नै आधारित भएर अध्ययन गरिएको छ ।

अध्ययनविधि

प्रस्तुत अध्ययन साहित्यिक अध्ययन भएकोले यसका निमित्त आवश्यक सामग्रीको सङ्कलन मूलतः पुस्तकालयीय अध्ययन विधिको प्रयोग गरिएको छ । यसमा कथाकार गुरुप्रसाद मैनालीको *नासो* कथासङ्ग्रहमा रहेको *सहिद* कथालाई प्रमुख आधार सामग्रीका रूपमा लिइएको छ भने यससँग सम्बन्धित समालोचना तथा विश्लेषणलाई सहायक सामग्रीको रूपमा लिइएको छ । अध्ययनको विषय *सहिद* कथाको क्षण, प्रजाति, र पर्यावरण भएकोले त्यससम्बन्धी सामग्रीको अध्ययन गर्दा मुख्यतः क्षण, प्रजाति र पर्यावरण सम्बन्धी आधारभूत मान्यतालाई प्रमुख रूपमा लिइएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

समाजशास्त्रका मुख्य प्रवर्तक कोम्टे हुन् । साहित्यिको समाजशास्त्रलाई सैद्धान्तिक आधार दिने काम हिपोलाइट एडल्फ टेनबाट भएको हो । हिपोलाइट टेनको समाजशास्त्रीय अवधारणाअनुसार कृतिको विश्लेषण गर्ने एक प्रमुख सैद्धान्तिक आधार हो । टेनले साहित्यलाई समाजका बारेमा थाहा पाउने मूल स्रोत मानेका छन् । साहित्यकारले रचनाको वा लेखनको विषय समाजबाट प्राप्त गर्दछ । टेनले साहित्य कुनै भावावेगको क्षणको एकलो अनुभूतिमय तरङ्ग होइन । यो त समय र समाजको अनुभवको प्रस्तुति हो भनेर व्याख्या गरेका छन् (टेन, सन् १९०६, पृ. ३७) । उनले कृति कुनै एक व्यक्तिको कल्पना किंवा मात्र नभएर समकालिन रीतिरिवाजको पुर्नलेखन र एक विशेष प्रकारको मानस अभिव्यक्ति मानेका छन् । टेनका अनुसार क्षण, जाति र पर्यावरणको अध्ययनबाट साहित्यको समाजशास्त्रीय अध्ययन सम्भव हुने देखिन्छ । टेनको क्षण, जाति र पर्यावरणसम्बन्धी मान्यताअनुसार पाठविश्लेषण गर्ने सिद्धान्तलाई तल स्पष्ट पारिएको छ ।

क्षण

टेनका अनुसार क्षण भन्नाले काल, युग, चेतना र युग विषयका सन्दर्भ मानेका छन् । कुनै युगमा कुनै विचार प्रधान हुन्छ जसले समाजको चिन्तनलाई प्रभावित पार्दछ भनेका छन् । क्षण भनेको कुनै पनि साहित्यकारको आफू बाँचेको युग हो । त्यसैको अङ्कन साहित्यकारले आफ्ना रचनामा गरेको हुन्छ । मैनेजर पाण्डेयका अनुसार साहित्यको अध्ययनबाट साहित्यकारले अभिव्यक्ति गरेको युग तथा समयका मानिसको साहित्यिक अङ्कन हुने गर्दछ (पाण्डेय, २००६, पृ. १२४) । क्षण एउटा समयको बिन्दु नै हो । युगीन चेतनाको केन्द्र पनि हो (चौहान, २०७४, पृ. ८५) । कुनै पनि युग अगाडि बढ्नका लागि विचारको आवश्यकता हुन्छ । हरेक युगका केही आफ्ना विचार हुन्छन् । त्यसमा रहेको बौद्धिक स्वरूपका कारण त्यो सदियौंसम्म जीवित हुन्छ । लेखकको आफू बाँचेको युग र परिवेशको प्रभाव कृतिमा परेको हुन्छ ।

प्रजाति

टेनका अनुसार साहित्य प्रजातिको पदचिह्नको आधार हो । साहित्य समाजबाट पृथक रहन सक्दैन । यो लेखकको समकालिन समाजका प्रजाति र उनीहरूको व्यवहार तथा स्वभावको प्रभावबाट सिर्जना हुन्छ । यसर्थ साहित्यको समाजशास्त्रीय चिन्तनमा टेनले सबैभन्दा बढी महत्त्व दिएको पक्ष प्रजाति हो । प्रजातिअन्तर्गत व्यक्तिको सहज वंशानुगत विशेषता र शारीरिक संरचना रंग तथा मानसिक पक्षलाई राखेका छन् । एक प्रजाति देश कालको दृष्टिबाट कसरी टाढाटाढा फैलन्छ तर पनि उसमा समान विशेषता हुन्छ भन्ने सन्दर्भमा उनले आर्यको उदाहरण दिएका छन् । टेनका अनुसार वास्तवमा मान्छे विभिन्न जातजाति बनेर विश्वभरि नै फिजिएर रहे पनि प्रत्येक मान्छेहरूमा उसको मुख्य जातिगत विशेषता रहेको हुन्छ । ऊ जहाँ पुगेपनि उसले प्रारम्भमा सिकेका आफ्ना जातिगत विशेषताहरू जस्तो खानपान, बोलाइ, हिडाइ, रीतिरिवाज, संस्कार, आदि उसको आर्दशका रूपमा रहिरहन्छन् (जैन, सन् १९९२, पृ. २२) । टेनका अनुसार सम्पूर्ण साहित्य चिन्तनको लक्ष्य समाजको मानवजाति तथा प्रजातिबारे जान्नु हो ।

पर्यावरण

वातावरण समाजको भौगोलिक संरचना तथा हावापानीसँग सम्बन्धित छ । सामाजिक प्राणीमा वातावरणको प्रभाव पर्दछ र त्यसको प्रभाव उसको चेतनामा परेको हुन्छ । जसले गर्दा मानवीय अस्तित्व र पर्यावरणका बिचमा नजिकको सम्बन्ध रहन्छ । टेनले साहित्य सिर्जनाको मूल कारण परिवेशलाई मान्दै साहित्यमा लेखकले आफू बाँचेको वातावरणलाई उतारेको हुन्छ भन्ने अभिव्यक्ति प्रस्तुत गर्दछन् । मानिस समाजमै जन्मन्छ, समाजमै हुर्कन्छ, बन्छ र यही समाजको सामाजिक संरचनालाई आत्मसात् गर्दछ । त्यसैले लेखक समाजको उपज भएकाले ऊ समाज निरपेक्ष बन्नै सक्दैन (२०७१, पृ. २५) । टेनले प्राकृतिक पर्यावरणलाई महत्त्व दिए पनि त्यसमा सामाजिक परिवेशलाई पनि समाविष्ट गर्न सक्छन् । उनका अनुसार "संसारमा मानिस एकलै रहदैन, उसको चारैतिर प्रकृति हुन्छ, समाज हुन्छ । उसका आदिम प्रवृत्ति तथा प्रजातिगत विशेषताहरू भौतिक, सामाजिक परिस्थिति र घटनाहरूबाट प्रभावित हुन्छन्" (पाण्डेय, सन् २०१२, पृ. ६) । मानवीय बुद्धि निर्माणको महत्त्वपूर्ण पक्ष परिवेश हो । प्राकृतिक अवस्था तथा परिवेशका कारण मानवीय स्वभावमा पनि बदलाव आउने कमले निरन्तरता पाउँछ । टेनले प्राकृतिक परिवेशअन्तर्गत जलवायु भुगोललाई जोड्दै आर्थिक, राजनीतिक र सामाजिक परिवेशको साहित्यमा पर्ने प्रभावको पनि उल्लेख गरेका छन् । उनले सामाजिक परिवेश अन्तर्गत आर्थिक पक्षलाई साहित्यिक कृतिसँग जोड्ने प्रयास गरेका छन् ।

विमर्श

समाजशास्त्री टेनको मान्यताअनुसार प्रस्तुत लेखले गुरुप्रसाद मैनालीको सहिद कथाका सन्दर्भहरूमा क्षण, जाति र पर्यावरणका पक्षहरूलाई विमर्शको केन्द्र बनाएको छ । यहाँ सहिद कथामा देखिएका क्षण, जाति र पर्यावरणका विषयहरूलाई नै लक्षित गरी विश्लेषण गरिएको छ ।

सहिद कथाको आख्यान सन्दर्भ

सहिद कथाको आख्यान सन्दर्भ नेपाली समाजसँग सम्बन्धित रहेको छ । नेपालको २००७ सालको राणाकालीन अवस्थाको परिवेश कथामा चित्रित भएको छ । तत्कालिन सामन्ती शासनले नेपालमा बिगबिगी बनाएको हुँदा शोषण अन्याय र अत्याचारमाथि जनताहरू जुर्मुराएको विषय कथामा आएको छ । देशमा राजनीतिक अस्तव्यस्तता, असमानता, अशान्त परिस्थितिलाई यस कथाका माध्यमबाट देखाइएको छ । यस्तो विषम परिस्थितिमा विभिन्न जुलुस तथा गुटबन्दी भएको विषय कथाका माध्यमबाट देखाइएको छ । सामन्तहरूले निम्नस्तरका व्यक्तिहरूलाई गर्ने हेपाहा व्यवहार पनि प्रस्तुत कथामा मैले चाहे भने तलाई छोडाउन नि सकछु भन्ने जस्ता सन्दर्भले व्यक्त गरेको छ । राणाशासन उच्चकुलीन शासनका प्रवृत्तिको विरोधमा शिक्षित अशिक्षित जनताहरूले आवाज बुलन्द गराएका छन् । खासमा सामान्य गरिब परिवारका व्यक्तिहरूले पनि देशका लागि ज्यान दिन सकछन् भन्ने कुरालाई कथाका माध्यमबाट प्रस्ट पारिएको छ । वीरबहादुरले वीरगति प्राप्त गरेको र उसलाई सम्मानस्वरूप राष्ट्रिय भन्डा ओडाइएको सन्दर्भ कथामा रहेको छ ।

सहिद कथामा प्रयुक्त क्षणहरूको विश्लेषण

यहाँ सहिद कथालाई आधार बनाएर समाजशास्त्री टेनको क्षण, जाति र पर्यावरणको सिद्धान्तलाई साक्ष्यसहित स्पष्ट पार्ने काम गरिएको छ । उनी त अस्तित्व नै गइसके (मैनाली, २०७६, पृ. ७५) । प्रस्तुत वाक्यमा एक्कासी विगतको क्षणलाई जनाएको हुँदा घटना वर्तमान समयभन्दा पहिले नै घटिसकेको सङ्केत गरेको छ । घटनाको समाप्ति भूतमै भइसकेको र त्यसको प्रभाव वर्तमानमा रहेको क्षणलाई प्रस्तुत साक्ष्यमा स्पष्ट पारेको छ । आगन्तुकले टुलाटुला आँखा तुल्याएर टाउको हल्लाएर भन्यो - "वाह, एउटा चिठी लेखिदिने टाइम छैन ! साँच्चै आजकलका तपाईंहरू पढेलेखेका मानिसले दयामाया भन्ने कुरालाई ज्याम्मै बिसिदिनुभो बा ! यो त बडो दुखको कुरा हो (पृ. ७६) ।"

यहाँ टेनको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तको आधारमा हेर्दा साहित्य समाजको प्रतिविम्ब हो । आधुनिक समयको सामाजिक यथार्थ शिक्षित वर्गको व्यस्तता, संवेदनहीनता र मानवीय मूल्यको ह्रासलाई प्रस्तुत अनुच्छेदले जीवन्त रूपमा अभिव्यक्त गरेको छ । आगन्तुकले आँखा टुला पार्नु, टाउको हल्लाउनु जस्ता हाउभाउले यस क्षणमा असन्तोष र पीडा व्यक्त भएको बुझिन्छ । यो

समयमा सामाजिक विसंगतिप्रति उत्पन्न प्रतिक्रिया भएको देखाउँछ । दिइएको अंशमा समकालीन क्षणको उपजमा मानिसहरू मानवीय सहानुभूतिभन्दा व्यक्तिगत व्यस्ततालाई प्राथमिकता दिन थालेको अवस्थालाई एकिन गरेको छ । यहाँ दयामाया भन्ने कुरालाई द्याम्मै बिसिदिनुभो, भन्ने आरोपले नैतिक सङ्कटको क्षणलाई देखाएको छ । जतिसुकै समाज शिक्षित भए पनि मानवीय मूल्य कमजोर हुँदै गएको यथार्थतालाई प्रस्तुत बनाइले स्पष्ट पारेको छ । समय विशेषमा समाजमा विद्यमान मानसिकता, चेतना र प्रवृत्ति साहित्यमा उल्लिखित वाक्यले पहिलेका मानिसहरूले गर्ने दयामाया र व्यवहारको युगीन चेततर्फ ध्यानकेन्द्रित गराएको छ ।

ओहो ! आठ बजिसकेछ ! (पृ. ७९) । यहाँ प्रस्तुत कथाको पात्र वीरबहादुरले छोरो गुमाएको व्यक्तिगत शोकको बिचमै पनि ऊ घडी हेरेर आफ्नो कर्तव्यतर्फ फर्किन लागेको परिस्थितिलाई देखाइएको छ । यो क्षणले तत्कालीन समाजको यथार्थ भल्किएको छ । दुःखमा डुबेको मान्छेले पनि बाँच्ने र अरुलाई बचाउने कामबाट रोकिंदैन भन्ने कुरालाई देखाएको छ । आठ बजिसकेछ भन्ने वाक्यले निश्चित समयको महत्त्व, समयको कडाइ र जीवनको अनुशासन देखाउँछ । शोक मनाउने फुर्सदसमेत नभएको समयको दबाबपूर्ण क्षणको विशेषतालाई पनि यहाँ प्रस्तुत गर्न खोजेको छ । मेरो राजालाई दैवले चुँडेर लग्यो । वीरबहादुर भन् घोप्टो परेर डाको छोडेर रुन लाग्यो । मैले पनि मन थाम्न सकिनँ । गहभरि आँशु भो ...बाँचिरहेको भए ठूलो मानिस हुने थियो (पृ. ८२) । यहाँ वीरबहादुरको छोरो रामको मृत्युसम्बन्धी खबर आएको यो समय उसको जीवनको सर्वाधिक अँध्यारो क्षणलाई देखाइएको छ । वीरबहादुरले आफ्नो सन्तानप्रतिको मायाले डाको छोडेर रूदै गर्दाको अवस्थाले आफ्नो प्राणभन्दा प्यारो सन्तानको मृत्युको अवस्थामा एउटा पिताले आफूलाई संहाल्न नसकेको शोकको क्षणलाई देखाइएको छ जसको अवस्था देखेर मैले पनि मन थाम्न सकिनँ भनी भावुक भएको बाबुसमेत भावुक भएको समयको भावनात्मक अवस्था लक्षित छ । दुःखको क्षण यति तीव्र छ कि त्यसले वरपरका सबैलाई समेट्छ भन्ने कुरालाई स्पष्ट रूपमा देखाएको छ । वियोगान्तको क्षणमा भएको दर्दनाक अवस्थालाई यहाँ वीरबहादुरका माध्यमबाट झल्क दिएको छ । प्रस्तुत अंशमा मेरो राजालाई दैवले चुँडेर लग्यो भन्ने विलापले वीरबहादुरको जीवनमा आइपरेको अत्यन्त पीडादायी क्षणलाई स्पष्ट गर्छ । यो क्षण केवल व्यक्तिगत शोकको समय मात्र होइन, राजनीतिक दमन, बलिदान र मानवीय क्षति सामान्य बन्दै गएको अवस्थाबाट सहिद कथाको समग्र ऐतिहासिक क्षणसँग पनि जोडिएको कुरालाई देखाइएको छ । त्यसैगरी छोरोको भविष्यप्रतिको कल्पना गरेर “बाँचिरहेको भए ठूलो मानिस हुने थियो” भन्ने बनाइले वर्तमान क्षणको पीडाबाट जन्मिएको पछुतो र अधुरोपनको अनुभूति व्यक्त भएको छ । क्षणले भविष्यका सम्भावनाहरूलाई एकैपटक चुँडिदिएको छ । सहिद कथाको यो प्रसङ्गमा समय विशेषको करुण, संकटग्रस्त र शोकपूर्ण क्षणले वीरबहादुरको भावनात्मक विस्फोट, निराशा र नियतवादी सोचलाई जन्म दिएको छ । यसरी प्रस्तुत अंशले व्यक्तिगत शोकलाई समग्र ऐतिहासिक दुःखसँग गाँसेर क्षणको प्रभाव साहित्यमा कति गहिरो हुन्छ भन्ने कुरा सशक्त

रूपमा प्रमाणित गर्छ । मेरो पनि भदौमा जहान परलोक भैछन् (पृ.८४) । वीरबहादुरले बाबुलाई आफ्नो छोरा राम परलोक भएको कुरा सुनाएर रोएको समयमा बाबुले मेरो नि भदौमा जहान परलोक भैछन् मेरो नि भन्नु दुखद अवस्था छ भनी उसलाई सान्त्वना दिने क्रममा प्रस्तुत वाक्यलाई लिइएको छ । जसले मन संहाल्न सिकनुपर्छ भन्ने क्षणलाई बुझाएको छ । भदौमा भन्ने समयसूचक शब्दले दुःखलाई निश्चित समयमा बाँधेर देखाएको छ । यसले पात्रको जीवनमा दुःखहरू निरन्तर आइरहेका छन् भन्ने अनुभूति गराउँछ । एकातिर देश राजनीतिक उथलपुथल र दमनको क्षणबाट गुज्रिरहेको छ भने अर्कोतिर सामान्य जनताको निजी जीवनमा पनि मृत्युकै छाया छाएको छ । यसले तत्कालीन समयलाई सामूहिक पीडाको युगका रूपमा चित्रित गरेको छ । परलोक भैछन् भन्ने अभिव्यक्तिले मृत्युको यथार्थलाई सहज नियतिस्वरूप स्वीकार्ने मानसिकता देखाउँछ, यस्तो स्वीकारोक्ति पनि क्षणकै प्रभाव मानिएको छ ।

सहिद कथामा राणाकालमा उच्च कुलीन शासनप्रति जनताहरू अन्याय अत्याचारीविरुद्ध जुमुरिएको विषयवस्तु यस कथाको मूल अभिव्यक्ति रहेको छ । यस कथामा लेखकले आफूले बाँचेको र भोगेको २००७ सालको क्रान्तिको सन्दर्भ, नेपालमा राणाशासनको अन्त्यका लागि गुटबन्दी भएको, काङ्ग्रेसले जुलुस गरेको, विराटनगरमा जुलुस भएको कमिटी गठन भएको, युद्धमा गएको वीरबहादुरले वीरगति प्राप्त गरेको र ससम्मानस्वरूप राष्ट्रिय भन्डा ओढ्याइएको क्षणहरू देखाइएको छ । निरंकुश शासन, नागरिक अधिकारको अभाव र राजनीतिक अन्यायले समाजलाई विद्रोहदर्प धकेलेको अवस्था सँगसँगै यही समयगत परिस्थितिले कथाको मूल विषय सहिदको जन्म र बलिदानको महत्त्वलाई सम्भव बनाएका क्षणहरू कथामा इङ्कित गरिएको छ । राजनीतिक दमन, क्रान्तिकारी चेतना र स्वतन्त्रताका लागि बलिदान आवश्यक ठानिएको ऐतिहासिक क्षणहरू प्रस्तुत कथामा चित्रित छन् ।

सहिद कथामा प्रयुक्त प्रजातिहरूको विश्लेषण

सहिद कथामा जातिमा मानव जातिलाई लिइएको छ । आर्य प्रजातिअन्तर्गत आएको क्षेत्री, मुसलमान र मङ्गोल प्रजातिअन्तर्गत मगर जातलाई कथामा राखिएको छ । टेनले प्रजातिगत धारणालाई महत्त्व दिएर साहित्यमा समाजका प्रजातिहरूको पदचिह्नहरूको छाप पर्छ भनेभै प्रस्तुत कथामा पनि वीरबहादुर देखाएको वीरता देशभक्तिको एक समाजका लागि विशेष छाप छाडेको छ । नेपाली समाजमा गरीब दुखीहरूले पनि देशको लागि योगदान गर्न सक्ने भएको हुँदा वीरता, देशभक्ति र सहयोग गर्ने जातिका आधारमा कथामा प्रस्तुत गरिएको छ ।

"त्यो साहिँली भन्ने कहाँकी मानिस रहिछ वीरबहादुर ?" "कोनि, राँड पोखरातिरकी क्षेत्रिनी हुँ भन्छे । मान्छेहरू दमै टिपेर आएकी भन्दछन् । यहाँ आउँदा एउटा नौजवान मगर लिएर आएकी थिई (पृ. ७९) । टेनका अनुसार जाति भनेको केवल जैविक नस्ल मात्र होइन, समाजमा पुस्ताँदेखि

विकसित भएको सामाजिक चरित्र, संस्कार, मानसिकता र व्यवहारको समष्टि हो । व्यक्तिको सोच, व्यवहार र मूल्यबोध उसले जन्मेको जातीय सामाजिक परिवेशबाट निर्देशित हुन्छ । यहाँ भन्छे शब्द प्रयोग हुनु आफैमा शङ्काको सूचक हो । यसले समाजमा जाति जन्मसिद्ध प्रमाण होइन स्वीकृतिको विषय बनेको देखाउँछ । निम्न जातिका मानिसले आफूलाई उच्च जातिको बताउँदा समाजले सहजै पत्याउँदैन । टेनको जाति सिद्धान्तअनुसार यहाँ उच्च जातिको वर्चस्व मानसिकता प्रकट भएको छ । दमै टिपेर आएकी भन्ने अंशमा दमै तल्लो जाति र टिपेर आएकीले अपमानजन अमानवीय दृष्टिकोण भन्ने कुरा बुझाउँछ । समाजले साहिलीलाई व्यक्तिका रूपमा होइन, जातीय कलङ्कका रूपमा हेरेको छ । उसको चरित्रभन्दा पनि उसको सम्भावित जातीय पृष्ठभूमि निर्णायक बनेको छ । यहाँ जातीय संस्कारले निर्माण गरेको सामूहिक मानसिकतालाई पुष्टि गर्छ, जसले व्यक्तिलाई स्वतन्त्र पहिचान दिदैन । यहाँ समाजले साहिलीलाई सीमान्त जातिसँग सम्बन्ध राख्ने पात्रका रूपमा दोहोरो दण्ड दिएको छ । टेनको जाति सिद्धान्तअनुसार माथिको अनुच्छेदमा समाजले व्यक्तिको विचार, कर्म वा मानवीय मूल्य हेर्दैन, उसलाई जातीय साँघुरो घेराभित्र बाँधेर मूल्याङ्कन गर्छ र साँहिली सामाजिक रूपमा पहिले नै दोषी ठहरिएको पात्र हो भनेर स्पष्ट देखाइएको छ । साँहिलीको पहिचान उसकै कर्मले होइन समाजले थोपारिदिएको जातीय मानसिकताले निर्धारण गरेको देखिन्छ । यसले नेपाली समाजको जातीय विभेद, नारीप्रतिको अन्याय र सामाजिक पूर्वाग्रहलाई यथार्थवादी रूपबाट प्रस्ट पारेको छ ।

त्यो बिरामी कहाँको मानिस हो वीरबहादुर ? "रामेछापको गुरुङ हो । त्यहाँ परको बङ्गालीकहाँ भाँडा माभ्थ्यो ।" "के मरेको जति सबैलाई घाटमा पुऱ्याउँछन् ?" बेवारिसे मूर्दालाई कसले पुऱ्याउँथ्यो बाबु ! डुम-मेहतरले कुकुर बिरालो फालेभैँ घिच्याएर फालिदिन्छन् । ...नेपालीहरूलाई भन्न गयो भने यो जात र ऊ जात भन्न थाल्छन् ।
(पृ. ८१)

टेनको सिद्धान्तमा समाजको सामूहिक मानसिकता, सोच, संस्कार र मूल्यमान्यतालाई पनि जातिका आधारमा व्याख्या गर्न सकिन्छ । प्रस्तुत अंशमा तत्कालीन नेपाली समाजको जातीय सोच, विभेद र सामूहिक संवेदनहीनता स्पष्ट रूपमा प्रकट भएको छ । नेपालीहरूलाई भन्न गयो भने यो जात र ऊ जात भन्न थाल्छन् भन्ने वाक्यले समाजमा गहिरो रूपमा जरा गाडेको छुवाछुत र जातीय विभाजनको मानसिकतालाई उजागर गर्छ । मरेको मानिसलाई घाटसम्म पुऱ्याउने जस्तो मानवीय र धार्मिक कार्यसमेत जातका आधारमा स्वीकार वा अस्वीकार गरिनु समाजको अमानवीय जातीय चरित्रको द्योतक हो । त्यसैगरी डुम मेहतर जस्ता शब्द प्रयोगले मृत्युपछिको कर्मलाई तल्लो जातसँग मात्र जोड्ने सोच देखाउँछ । यसले समाजमा श्रम र मानवीय सेवाको कामलाई जातसँग बाँध्ने प्रवृत्ति प्रकट गर्छ । बेवारिसे मूर्दालाई कुकुर बिरालो फालेभैँ फालिनु जातीय अहङ्कार र

सामाजिक निर्दयताको परिणाम हो तर यसै जातीय विभाजनको बिचमा अर्को पात्रको भनाइअनुसार आफ्ना देशका मानिस हुन् अर्थोक नभए पनि धर्म त होला भन्ने कुराले नेपाली जातिको अर्को पक्ष पनि देखाउँछ । जातीय भेदभावले ग्रसित भए पनि मानवीय करुणा, धर्मबोध र राष्ट्रिय अपनत्व अभै कायमै रहेको कुरालाई यसले सङ्केत गरेको छ । यहाँ समाजको सामूहिक सोचभन्दा माथि उठेर मानवतालाई प्राथमिकता दिन खोजिरहेको देखिन्छ । प्रस्तुत अंशका आधारमा जाति नेपाली समाजको द्वैध चरित्रका रूपमा प्रस्तुत भएको छ । एकातिर जातीय विभेद, संवेदनहीनता, अमानवीय सोच र अर्कोतिर करुणा, धर्मभाव र आफ्नै देशका मानिसप्रतिको उत्तरदायित्व रहेको छ । यसरी सहिद कथाको प्रस्तुत अंशले तत्कालीन नेपाली समाजको जातीय मानसिकताको यथार्थ चित्र व्यक्त गर्दै समाज सुधारको मौन आग्रह पनि गरेको छ ।

आमाको पुकार भन्दा स्वास्नी छोराछोरीको पुकार ठुलो कुरा होइन (पृ. ८४) । यहाँ नेपाली जातीय संस्कारमा राष्ट्रप्रेमलाई मातृत्वसँग जोडेर बुझ्ने सोच गहन रूपमा प्रस्तुत भएको छ । नेपाल आमाको पुकार भनेको देशको स्वतन्त्रता, अस्मिता र अस्तित्व जोगाउने आह्वान हो । यस्तो पुकारलाई स्वास्नी छोराछोरीजस्ता निजी सम्बन्धका भावनाभन्दा ठुलो मान्नु नेपाली जातिको बलिदानी र राष्ट्रकेन्द्रित चरित्रको परिचायक हो । यस भनाइले नेपाली जातिको सामूहिक मानसिकतामा व्यक्तिगत स्वार्थभन्दा राष्ट्रिय कर्तव्य उच्च ठानिने मूल्यलाई देखाउँछ । सहिदका लागि परिवारप्रतिको माया स्वभाविक भए पनि जातीय चेतनाले उसलाई राष्ट्रको पुकारप्रति समर्पित बनाएको छ । यसरी नेपाली जातिको स्वभाव देशका लागि व्यक्तिगत सुख दुःख त्याग गर्न सक्ने अवस्थालाई स्पष्ट रूपमा अभिव्यक्त गरिएको छ । त्यस्तै जंजिरले बाँधिएकी नेपाल आमा सन्तानसामु हात पसारेको अवस्थामा हामीले गौरव गरेर आफ्नो ज्यान बलिदान दिन पनि पछि पर्नुहुन्न भन्ने उद्देश्यले राष्ट्रप्रतिको प्रेमलाई काधमा राख्ने नेपाली जातिको कुरालाई लिइएको छ ।

टेनको अर्थमा जाति भनेको जैविक मात्र नभई सामूहिक राष्ट्रिय चरित्र तथा सामाजिक चरित्र पनि हो । प्रस्तुत कथामा नेपाली समाजको स्वतन्त्रताप्रेमी, सहनशील तर अन्यायविरुद्ध उभिन सक्ने स्वभाव प्रकट भएको छ । सहिदपात्र केवल व्यक्तिगत होइन, सम्पूर्ण नेपाली जनताको प्रतिनिधि बनेको छ । उसमा देखिने देशप्रेम, त्याग र आत्मबलिदानको भावना नेपाली जातिको सामूहिक चेतनाको प्रतिफल हो, जसले कथालाई राष्ट्रिय भावनासँग गहिरो रूपमा जोडेको छ ।

सहिद कथामा प्रयुक्त पर्यावरणको विश्लेषण

लेखक वा साहित्यकार बाँचेको समयका चालचलन, रहनसहन, रीतिरिवाज, संस्कार, वेशभूषा, आचरण, बसोबास, भौगोलिकता जस्ता परिवेशहरू उसका कृतिमा कुनै न कुनै रूपमा आएको हुन्छन् । तिनको अध्ययन प्रस्तुत कथाका सन्दर्भहरूलाई साक्ष्यका रूपमा लिएर गरिएको छ-

आफ्ना प्यारा प्रजालाई आजाद गराउनका निमित्त हाम्रा वीर सम्राट् त्रिभुवन वीरविक्रम शाहदेव २००७ साल कार्तिक २१ गते आफ्ना सारा परिवार लिई शरणार्थीका रूपमा नेपालको हिन्दू दूतावासमा प्रवेश गर्नुभयो र कार्तिक २६ गते हिन्दू सरकारका संरक्षणमा विमानद्वारा दिल्लीतर्फ प्रस्थान गर्नुभो (पृ ८३) ।

यस अनुच्छेदमा देखिने पर्यावरण मुख्यतः राजनीतिक र सामाजिक प्रकृतिको छ, जसले घटनाको दिशानिर्धारण गरेको छ । नेपालमा भित्रभित्रै सल्किरहेको क्रान्तिको आगो एकै पटक दन्कियो भन्ने वाक्यले निरंकुश राणा शासनविरुद्धको विद्रोही वातावरणलाई बुझाउँछ । शासनप्रणालीप्रति जनआक्रोश चुलिँदै गएको राजनीतिक परिवेशले सम्राट त्रिभुवनलाई समेत असुरक्षित बनाएको देखिन्छ । यस्तो राजनीतिक परिवेशले राजा स्वयंलाई शरणार्थीको भूमिकामा पुऱ्याउनु तत्कालीन सत्ता संरचनाको कमजोरी र संकटको सूचक हो । आफ्ना प्यारा प्रजालाई आजाद गराउनका निम्ति भन्ने अभिव्यक्तिले राजा र प्रजाबीचको भावनात्मक सम्बन्ध भल्काउँछ । यहाँ जनतामा जागृत राष्ट्रिय भावना सामाजिक वातावरणको प्रमुख पक्ष बनेको छ । सामाजिक दबावका कारण राजाले परिवारसहित जोखिमपूर्ण निर्णय लिनुपरेको देखिन्छ । भारत (तत्कालीन हिन्दू-दूतावास, दिल्ली) सँगको राजनीतिक र कूटनीतिक निकटताले घटनाको मार्ग तय गरेको छ । नेपालमा असुरक्षित बनेको वातावरणले राजालाई छिमेकी देशको संरक्षण खोज्न बाध्य बनाएको छ । यसले तत्कालीन क्षेत्रीय शक्ति सन्तुलन र अन्तर्राष्ट्रिय वातावरणको पनि उजागर गर्छ ।

बिहानैदेखि आकाश बादलले ढाकिरहेको थियो । टाइम -टाइममा चिसो बतास चल्यो । पुसको चिसोले तरुण रूप धारण गरेको थियो । म कपडा लगाएर अस्पताल जान तयार भइरहेको थिएँ । त्यस्तैमा पर क्षितिजमा ठूलो कोलाहल गर्दै मानिसहरू आउन लागेको देखेँ । अघि अघि मुक्ति सेनाका हतियारबन्द सिपाहीहरू थिए (पृ ८६) ।

यस अनुच्छेदमा भौतिक, सामाजिक र राजनीतिक तीनै किसिमको पर्यावरण अत्यन्त सशक्त रूपमा उपस्थित छ । बिहानदेखि आकाश बादलले ढाकिराखेको थियो, चिसो बतास, पुसको जाडो जस्ता वाक्यांशहरूले कठोर मौसम, चिसो र असहज प्राकृतिक वातावरण देखाउँछन् । यस्तो मौसमले पात्रको मानसिक अवस्थामा पनि चिसोपन, अस्थिरता र भय सिर्जना गरेको देखिन्छ । टेनका अनुसार प्राकृतिक वातावरणले मानव चेतना र व्यवहारलाई प्रत्यक्ष प्रभाव पार्छ, जुन यहाँ स्पष्ट छ । मुक्ति सेनाका हतियाबन्द सिपाहीहरू र ठूलो कोलाहल गर्दै मानिसहरू भन्ने वर्णनले अशान्त, द्वन्द्वग्रस्त सामाजिक वातावरण देखाउँछ । समाज युद्ध, विद्रोह वा क्रान्तिको अवस्थामा रहेको संकेत मिल्छ । यस्तो वातावरणमा आम नागरिकको जीवन असुरक्षित र भयावह हुन्छ, जसको प्रत्यक्ष प्रभाव पात्रको व्यवहारमा देखिन्छ । यहाँ अस्पताल जान तयार भइरहेको पात्र वरिपरिको अशान्त वातावरणले थप तनावमा देखिन्छ । बाह्य वातावरण (जाडो, बादल, हतियारधारी) ले पात्रको आन्तरिक मानसिक

अवस्था निर्माण गरेको छ । यहाँ सामाजिक वातावरण भय, तनाव र अनिश्चितताले भरिएको छ । यस्तो परिवेशमा मानिसको जीवन सामान्य रहन सक्दैन । यहाँ कठोर प्राकृतिक अवस्था, अशान्त सामाजिक राजनीतिक परिवेश र त्यसबाट उत्पन्न मानसिक दबाबले कथाको भाव र कथाको पात्रको अवस्था निर्धारण गरेको छ । यसले प्रमाणित गर्छ कि साहित्य केवल व्यक्तिको कल्पना मात्र होइन, आफू जन्मिएको वातावरणको प्रतिफल हो । यसरी पर्यावरणले पात्रको सोच, व्यवहार र अनुभूतिलाई प्रत्यक्ष रूपमा नै निर्देशित गरेको हुन्छ, जुन टेनको सिद्धान्तअनुसार अत्यन्त महत्वपूर्ण पक्ष हो ।

चाहँ भने सालेलाई भोली छोडाउन सक्छु तर यसपालि चेतोस् ... सारा दरोगा-पुलिसहरू वीरबहादुरका हातमा छन् । सब सालेलाई त मै लादी लादी हिँड्छु (पृ. ८०) । यस प्रसङ्गमा देखिने पर्यावरण दमनकारी, भ्रष्ट र शक्ति-केन्द्रित सामाजिक प्रशासनिक वातावरण हो । पुलिसहरू वीरबहादुरका हातमा छन् भन्ने वाक्यले कानुनभन्दा शक्ति र पहुँच बलियो भएको वातावरण देखाउँछ । समाजमा शक्ति भएका मानिसले कमजोरलाई नियन्त्रण गर्ने संस्कार विकसित भएको देखिन्छ । सब सालेलाई त मै लादी लादी हिँड्छु भन्ने अभिव्यक्तिले दम्भ, अहंकार र प्रभुत्वशाली सामाजिक चरित्र उजागर गर्छ । कमजोर व्यक्ति सहयोग माग्नु बाध्य छ, किनकि समाजमा न्यायप्रणालीमाथि विश्वास छैन । यसपालि चेतोस् भन्ने वाक्यले कानुनी चेतना होइन, डर र त्रासमार्फत् मानिसलाई नियन्त्रण गर्ने प्रवृत्ति देखाउँछ । सुधारको साधन कानुन नभई दण्ड र भय बनेको छ । यहाँ चाहे भने सालेलाई भोली छोडाउन सक्छु तर यसपालि चेतोस् भन्ने पंक्तिले टेनको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तअनुसार भ्रष्ट र असमान पर्यावरणको प्रत्यक्ष उपज हो । यस्तो वातावरणमा कानुनभन्दा व्यक्ति शक्तिशाली हुन्छ, सुधारभन्दा डर प्रभावकारी मानिन्छ र न्याय व्यक्तिगत इच्छा र पहुँचमा निर्भर हुन्छ । यसरी तत्कालीन सामाजिक-प्रशासनिक पर्यावरणको नग्न यथार्थलाई तीक्ष्ण रूपमा उजागर गरेको छ ।

प्रस्तुत कथाको पर्यावरण अत्यन्त दमनकारी, भयग्रस्त र राजनीतिक रूपमा अस्थिर छ । राज्यशक्तिको क्रूरता, प्रहरी-प्रशासनको अत्याचार, यातना र जनतामा व्याप्त त्रासले कथाको वातावरण निर्माण गरेको छ । यही सामाजिक-राजनीतिक पर्यावरणले सहिद बन्ने प्रक्रिया जन्माएको हो । त्यसैले पात्रको बलिदान उसको व्यक्तिगत चाहनाभन्दा पनि उसलाई घेरेको अमानवीय वातावरणको अनिवार्य परिणाम हो । हातमा शक्ति भएको वर्गले नेपाली समाजमा सोझासाझामाथि गरेको व्यक्तिगत निर्णयले राजनीतिक शक्ति र सत्ताको आडमा मान्छेले मनपरि गरेको परिवेशलाई स्पष्ट चिनाएको छ । कथामा राजनीतिक, सामाजिक, भौगोलिक जस्ता परिवेशहरू पनि व्याप्त रहेका छन् ।

निष्कर्ष

टेनको समाजशास्त्रीय सिद्धान्तअनुसार सहिद कथा क्षण, जाति र पर्यावरणको संयुक्त उपज हो । कथामा एउटा सामान्य गरिब व्यक्तिले पनि देशका लागि आफ्नो ज्यान दिन पछि नपरेको

विषयलाई देखाइएको छ । देशभक्तिका लागि धनको आवश्यक नपर्ने कुरा वीरबहादुर आफू गरिब भएपनि नेपालीप्रति देखाएको उसको व्यवहारबाट स्पष्ट हुन्छ । देशभक्ति, जातीय प्रेम, सहयोगी भावना, मानवतावादी विचार तथा इमान्दारी देखाउनु नै यस कथाको आशय हो । ऐतिहासिक क्रान्तिकारी क्षण, नेपाली जातिको सामूहिक राष्ट्रिय चरित्र र दमनकारी राजनीतिक-सामाजिक पर्यावरणले मिलेर सहिदको चरित्र र कथाको मूल भाव निर्माण गरेका छन् । यसकारण सहिद कथा केवल व्यक्तिगत बलिदानको कथा मात्र नभई, समय समाज र वातावरणको जीवित प्रमाण बनेको छ ।

सन्दर्भ सूची

- उपाध्याय, केशवप्रसाद (२०५५), *साहित्य र समाज*, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- चौहान, ईश्वर (२०७४), हृदयचन्द्र सिंहका उपन्यासमा क्षण, *द एड्युकेटर जर्नल*, गोरखा : गोरखा क्याम्पस गोरखा, ५(१), पृ. ८६-८७ ।
- टेन, हिप्पोलाइट (सन् १९०६), हिस्ट्री अफ इङ्लिस लिटरेचर, (तेस्रो संस्क.), च्याटो एन्ड विन्डोज ।
- ढकाल, रजनी (२०७७), *समकालीन नेपाली कथामा वैचारिकता*, कमलादी : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- पाण्डेय, ताराकान्त (२०७३), *मार्क्सवाद, सांस्कृतिक अध्ययन र साहित्यको समाजशास्त्र*, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- पाण्डेय, ताराकान्त (सन् २०१२), *बसाइँ उपन्यासमा अनुभूतिको संरचना*, नेपाल एकेडेमी जर्नल ।
- पाण्डेय, मैनेजर (इ.१९८९), *साहित्य के समाजशास्त्र की भूमिका*, चन्डीगड : हरियाणा साहित्य एकेडेमी ।
- पोख्रेल, गोकुल (२०७१), *विशेष प्रायोगिक नेपाली समालोचना*, सिरहा, असनपुर-६ गोलबजार ।
- बराल, कृष्णहरि (२०६०), *नेपाली साहित्यको समाजशास्त्रीय अध्ययन*, काठमाडौँ : साभा प्रकाशन ।
- मैनाली, गुरुप्रसाद (२०७६), *नासो कथासङ्ग्रह*, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।

यात्री कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तन

माया उपाध्याय अर्याल

Article History: Received: 19 June 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक लेख लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको यात्री कवितामा मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनको प्रयोग र प्रभावको विवेचनामा आधारित छ । मानवतावाद भनेको मानव मूल्य तथा क्षमतामा केन्द्रित दर्शन, विचारधारा एवम् चिन्तन हो । मानवतावादमा प्रयुक्त नैतिकता र परोपकारी व्यवहारका कारण अरू मानिसहरूका दुःखमा सहयोग गरी मानवताको अवस्था सुधारतर्फ उन्मुख हुन्छ । परम शक्ति वा ईश्वरका बारेमा गहन चिन्तन, मनन र ध्यान गर्नु भनेको ईश्वरचिन्तन हो । यसलाई सबैभन्दा शक्तिशाली, सृष्टि र संहारको मालिकका रूपमा बुझ्ने गरेको पाइन्छ । ईश्वरलाई हिन्दू धर्ममा परमात्मा वा भने पनि अन्य धर्ममा भने फरकफरक नामले चिन्ने गरिन्छ । यात्री कवितामा विभिन्न अनुसन्धाताहरूले गरेका अनुसन्धानात्मक लेखहरूलाई सैद्धान्तिका आधार मानी यात्री कवितामा मानवतावाद र ईश्वरचिन्तन पहिचान गर्ने कार्य प्रस्तुत अध्ययनमा गरिएको छ । यात्री कवितामा मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनको प्रयोग भएको छ । प्रस्तुत कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तन कहाँ-कहाँ भएको छ भन्ने प्राज्ञिक जिज्ञासाको निकर्षण गर्ने उद्देश्य राखेर तयार पारिएको छ । प्रस्तुत शोधकार्य तयार पार्नका लागि प्राथमिक र द्वितीयक सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालयीय कार्यबाट गरिएको छ । यस शोधकार्यमा प्राथमिक सामग्रीका रूपमा यात्री कवितालाई लिइएको छ भने द्वितीयक सामग्रीका रूपमा विभिन्न सैद्धान्तिक सामग्रीहरूलाई प्रयोग गरिएको छ । पूर्वकार्यको अध्ययन अनुसन्धान गर्दा यात्री कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तन शीर्षकमा अनुसन्धानात्मक कार्य भएको नपाइएकाले उक्त रिक्तता पूरा गर्नका लागि यो अनुसन्धानात्मक कार्य औचित्यपूर्ण हुनेछ । यो अनुसन्धानात्मक लेख विवेच्य कवितामा कविले पूजा गर्न हिँडेका यात्रीहरूलाई मानिसको काँधमा चढेर तिमी कुन मन्दिरमा, के सामग्री लिएर पूजा गर्न हिँडेका छौ ? भनी सोधिएको प्रश्न र उत्तर प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । यस कवितामा ईश्वर कृत्रिम मन्दिरमा भेटिँदैनन् ईश्वर त मानिसको आत्मभित्र हुन्छन् भन्ने कविको दार्शनिक अधिप्राय रहेको पाइन्छ । त्यसैले यस कविताको मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनका दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरी ईश्वर मानव शरीरभित्र हुन्छन्, ईश्वर खोज्नका लागि बाहिर भौतारिएर नहिँड आफूभित्रै ईश्वरको खोजी गर, दुःखी, गरिबहरूको सेवा गर, दुखेका घाउमा मलहम लगाइदेऊ ईश्वर खुसी हुन्छन् भन्ने निष्कर्ष निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : आध्यात्मवाद, ईश्वरचिन्तन, परमात्मा, पाञ्चभौतिक, सृष्टिकर्ता ।

विषयपरिचय

नेपाली आधुनिक कविताको स्वच्छन्दतावादी धाराका केन्द्रीय प्रतिभा महाकवि लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा (वि.सं.१९६६-२०१६) प्रकृति, दर्शन र काल्पनिकतालाई एकैसाथ अगाडि बढाउन सक्ने विलक्षण प्रतिभा भएका कवि हुन् । उनका कवितामा मानवतावादी आवाज र ईश्वरचिन्तन सशक्त रूपमा आएका छन् । देवकोटाका कवितामा फुस्रो काल्पनिकता नभएर पूर्वीय दर्शनको गहिरो छाप पाउन सकिन्छ । मानवतावाद भनेको मानव मूल्य तथा क्षमतामा केन्द्रित दर्शन, विचारधारा एवम् चिन्तन हो । मानवतावादमा प्रयुक्त नैतिकता र परोपकारी व्यवहारका कारण अरू मानिसहरूका दुःखमा सहयोग गरी मानवताको अवस्था सुधारतर्फ उन्मुख हुन्छ । परम शक्ति वा ईश्वरका बारेमा गहन चिन्तन, मनन र ध्यान गर्नु भनेको ईश्वरचिन्तन हो । यसलाई सबैभन्दा शक्तिशाली, सृष्टि र संहारको मालिकका रूपमा बुझ्ने गरेको पाइन्छ । ईश्वरलाई हिन्दु धर्ममा परमात्मा वा भने पनि अन्य धर्ममा भने फरकफरक नामले चिन्ने गरिन्छ ।

देवकोटाको *भिखारी* (२०१०) कवितासङ्ग्रहमा सङ्ग्रहित *यात्री* कविता ईश्वरचिन्तन र मानवतावादका दृष्टिले विश्लेषणीय र महत्त्वपूर्ण रहेको छ । पौरस्त्य दर्शनको सैद्धान्तिक धरातलमा टेकेर *यात्री* कविताको मानवतावाद र ईश्वरचिन्तन सम्बन्धी विश्लेषण गर्नु यस अध्ययनको क्षेत्र रहेको छ । 'यात्री' कविताको अध्ययन, विश्लेषण यिनै आधारमा गरी प्राज्ञिक निष्कर्ष निकालिएको छ । महाकवि लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाले नेपाली साहित्यिका विविध विधाहरूमा कलम चलाए तापनि उनको विशेष योगदान भने कविता र निबन्धमा रहेको पाइन्छ । वि.सं. १९९१ मा *पूर्णिमाको जलधी* शीर्षकको स्वच्छन्दतावादी धारामा कविता लेखेर नेपाली आधुनिक साहित्य कविता विधामा स्वच्छन्दतावादी धाराको प्रादुर्भाव गरेका देवकोटाले विविध खण्डकाव्य र महाकाव्यहरू लेखेर नेपाली काव्याकाशमा पृथक पहिचान बनाउन सफल भएका छन् । वि.सं. १९९८ मा शारदा पत्रिकाको जेठ अङ्कमा प्रकाशित *यात्री* कविता *भिखारी* (२०१०) कवितासङ्ग्रहमा प्रकाशित कविता हो । देवकोटालाई मानवतावादी, आस्तिक, राष्ट्रवादी, क्रान्तिकारी र प्रकृतिप्रमी कविका रूपमा चिनाइएको छ (भट्टराई, २०५१, पृ. १८०) । देवकोटाको मानवतावाद 'समानता, स्वतन्त्रता र भातृत्व'को फ्रान्सेली दर्शनमा आधारित रही प्रकृति, ईश्वर र मानवका त्रिभुज सम्बन्धमा केन्द्रित रहेको छ (त्रिपाठी र अन्य, २०४८, पृ. १४४) । यस कविताको मुख्य विषय मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनलाई मानिएको छ । यसको अध्ययनको मुख्य उद्देश्य यात्रीका माध्यमबाट मानवतावाद र ईश्वरचिन्तन पहिल्याउनु अर्थात् प्रस्ट्याउनु रहेको छ । पूर्वीय दर्शनमा आत्मा र परमात्मा तथा सृष्टिकर्ताका रूपमा ईश्वरलाई स्वीकारेको पाइन्छ । पूर्वीय दर्शनमा ईश्वरलाई सगुण तथा व्यक्तित्वपूर्ण ब्रह्म मान्दै ईश्वरबाट नै जगत्को सृष्टि हुने कुरा बताइएको छ । समस्त मानव समुदायको विश्वबन्धुत्वको असल व्यवहार गर्नु मानवतावाद हो । यस्तै मानवताको चाहना गर्दै देवकोटाले *यात्री* कविताको सिर्जना गरेको पाइन्छ ।

प्रस्तुत कवितामा मानवतावाद एवम् ईश्वरचिन्तनको विषयसँग सम्बन्धित रहेको छ । उनको यात्री कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तनको गहिरो दार्शनिक प्रभाव रहेको पाइन्छ । देवकोटाको यात्री कवितामा विभिन्न शीर्षकका अनुसन्धानात्मक लेखहरू तयार पारिएको भए पनि यात्री कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तन शीर्षकको अनुसन्धानात्मक लेख तयार भएको नपाइएकोले उक्त रिक्तता पूरा गर्नका लागि यो अनुसन्धानात्मक लेख तयार पारिएको छ । देवकोटा स्वच्छन्दवादी कवि हुँदाहुँदै पनि उनका कविताहरूमा पूर्वीय दर्शनको गहिरो चेत पाइनु उनको पूर्वीय दर्शनको दार्शनिक वैशिष्ट्य हो । उनले आध्यात्मिक चिन्तनबाट ईश्वरलाई नियाल्नु पर्ने विचार यात्री कवितामार्फत् प्रयोग गरेका छन् । देवकोटाले जीवनप्रति आफ्नो सन्दृष्टि (असल विचार) प्रकट गरेका छन् । यसै सन्दर्भमा उनको दर्शनकेन्द्री यात्री कविताको विश्लेषणको आधार मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनलाई बनाइएको छ ।

अध्ययन विधि

प्रस्तुत अध्ययनमा लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको भिखारी (२०६०) कवितासङ्ग्रहमा सङ्कलित यात्री कवितामा प्रयुक्त मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तन र औचित्यको मूल्याङ्कन गर्ने निर्धारित उद्देश्यहरू पूरा गर्नका लागि पुस्तकालय कार्यबाट पाठात्मक विधिको प्रयोग गरी उक्त कवितामा प्रतिध्वनित मानवतावादी स्वर र ईश्वर चिन्तनका पक्षहरू आदिका तथ्य र तथ्याङ्कलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा सङ्कलन गरिएको छ । सङ्कलित सामग्रीहरूबाट प्राप्त तथ्य र तथ्याङ्कको विश्लेषण र मूल्याङ्कन गरी सामान्यीकृत निष्कर्षसम्म पुग्नका लागि मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनसम्बन्धी सैद्धान्तिक र प्रायोगिक समालोचनाका ग्रन्थहरूबाट द्वितीयक सामग्रीको सङ्कलन गरिएको छ । उपर्युक्त दुवै प्रकारका सामग्रीहरूको उपर्युक्त प्रयोग गरी यात्री कवितामा तथ्यहरूको औचित्य उद्घाटन गर्न सैद्धान्तिक पर्याधारका सूचकबाट सामग्री विश्लेषण गर्ने विधि नै प्रयोग गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

सभ्यताको सुरुदेखि नै मानिसले नैतिकताको पालना गर्दै आएको पाइन्छ । मानव अरू प्राणीभन्दा पृथक तथा बुद्धिजीवी प्राणी हो । जसले राम्रो, नराम्रो के हो भन्ने कुरा निकर्षाल राख्ने गर्दछ । गौतमका अनुसार मानवतावाद भनेको-

"मानव अर्थात् मान्छेमा जोड दिने आर्दश, विचारधारा, सिद्धान्त वा आन्दोलनकै नाम हो" मध्ययुगले नियति, दैव, भाग्य तथा अतिप्राकृतिक तत्त्वमा जोड दिइएको थियो तर मानवतावादले मान्छेलाई मान्छेकै खुट्टामा उभ्याउन खोज्यो । मानवतावादी आन्दोलन त्यस्तो आन्दोलन हो जसबाट मध्ययुग समाप्त हुन्छ र आधुनिक युगको सूत्रपात हुन्छ । (पृ. १)

मान्छेलाई मान्छेकै कसीमा राख्नका लागि गरिने सकारात्मक आन्दोलन नै मानवतावादी आन्दोलन हो । जसले मान्छेलाई गलत मार्गमा जानबाट बचाउँछ । यसले मानवलाई नैतिकता तथा आचरणगत क्रियाकलापहरूतर्फ उत्प्रेरित गर्छ । त्यसैले मानवतावाद सकारात्मक आन्दोलनको हो ।

मानवतावादी चिन्तनमा मानव र मानव जीवनमूल्यसम्बन्धी नीति, आचरण तथा नैतिक विकास एवम् सकारात्मक सोचका लागि उपर्युक्त वातावरण सिर्जना हुन्छ भन्ने हो । मानवतावाद भनेको मानव मूल्य तथा क्षमतामा केन्द्रित दर्शन, विचारधारा एवम् चिन्तन हो । मानवतावाद पनि दर्शनसँग सम्बन्धी शब्द हो । आफैँले आफैँलाई चिन्नु वा चिनाउनु पूर्वीय दर्शनको मूल उद्देश्य हो (गौतम, २०७८, पृ. ८१) । यसरी मानवतावाद पूर्वीय दर्शनसँग जोडिएर आएको छ । आफैँले आफैँलाई चिन्नु नै मानवतावाद हो । हामीले जहिलेसम्म स्वयम्लाई चिन्न सक्दैनौं त्यहाँ मानवतावाद हुन सक्दैन । जब हामी आफूतिर फर्कन्छौं वा आफूलाई चिन्छौं अनि मात्रै मानवतावादको जन्म हुन्छ । मानवतावाद, मानवमूल्य स्थापनाका विविध पक्षलाई समेट्न सक्ने अवधारणा हो (शुभेच्छु, २०७८, कृष्ण, संचार) । पूर्वीय दृष्टिले बसुधैव कुटुम्बकंको सिद्धान्त मानिएको मानवतावादले सम्पूर्ण मानव जगत्का हितमा हुने बहुमुखी पक्षहरूलाई समेट्ने कार्य गर्दछ । मानवतावाद विविध आन्दोलन, चिन्तन र अनुचिन्तनबाट मानव हितका लागि भएको कल्याणकारी चिन्तनको सार हो । यसले मानव हित, उच्चता, खुसी, उन्नति तथा प्रगतिलाई केन्द्रमा राख्ने, मानवीय समानताका पक्षमा वकालत गर्ने र स्वतन्त्रताका बहुमुखी पक्षलाई आत्मसात् गर्दछ । यसले मानव विरोधी छुवाछुछ, रङ्गभेद, वर्गभेद, क्षेत्रभेद जस्ता पक्षको विरोध गर्दै सम्पूर्ण मानव जातिलाई एउटै वर्गमा राखेर अध्ययन गर्ने अभिमत राख्दछ ।

अध्यात्म दर्शनमा शरीरलाई ईश्वर प्राप्तिको साधन मानेको पाइन्छ । "शान्तका...योगिभिर्ध्यानगम्यं" योगीले ध्यान गरेर ईश्वर प्राप्त गर्छन् (श्रीमद्भगवत् महापुराण, २०६८, (१२,१३(१) । योगीहरूले ध्यानमा मग्न भएर नै ईश्वरको प्राप्त गर्न सक्छन् । यसरी हेर्दा ध्यान र कर्मयोगलाई महत्त्व दिएको देखिन्छ । पूर्वीय षड्दर्शन साङ्ख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा र वेदान्त दर्शनले कुनै न कुनै रूपमा ईश्वरीय सत्ता र त्यससम्बन्धी चिन्तनलाई ग्रहण गरेको पाइन्छ । पूर्वीय दर्शनको ईश्वरसम्बन्धी चिन्तनलाई हेर्दा पौरस्त्य दर्शनको प्रमुख आधार ईश्वर तत्त्व रहेको देखिन्छ । साङ्ख्य दर्शनमा ईदृशेश्वरसिद्धिः सिद्धा (आचार्य, २०१०, पृ. १०,) यस प्रकार साङ्ख्य दर्शनमा ईश्वरको अस्तित्व स्वीकार गरेको पाइन्छ । योग दर्शनका अनुसार सृष्टिको प्रक्रिया प्रारम्भ हुनका लागि प्रकृतिका तीन गुण (सत्त्व, रज र तम) को सन्तुलन हुन शक्ति चाहिन्छ त्यो शक्ति भनेको ईश्वर हो जसले प्रकृतिको सन्तुलन, सुव्यवस्था र अस्तित्व कायम राख्दछ भन्ने मान्यता रहेको पाइन्छ (राई, २०७४, पृ. ३१६) । यसरी योगदर्शनले ईश्वरीय सत्तालाई स्वीकार गरेको देखिन्छ । अतः पूर्वीय षड्दर्शमा ईश्वरीय सत्तालाई कुनै न कुनै रूपमा स्वीकार गरेको पाइन्छ । न्यायदर्शनले यो सम्पूर्ण चराचर जगत्को

निर्माता, पालनकर्ता र संहारकर्ता ईश्वरलाई मानेको पाइन्छ । पछिल्लो समयमा आध्यात्मवादलाई महत्त्व दिने न्यायदर्शनले सम्पूर्ण सृष्टिको आधार ईश्वरलाई मानेको देखिन्छ । न्यायदर्शनका अनुसार ईश्वरको साक्षात्कार बाह्य जगत्बाट नभई शुद्ध अन्तःकरणबाट हुन्छ । वैशेषिकदर्शनका अनुसार सम्पूर्ण परमाणुको सञ्चालक ईश्वरलाई मानिएको छ भने वैदिक कर्म, अनुष्ठान र ईश्वरीय सत्तालाई सम्पूर्ण चराचर जगत्को सञ्चालक एवम् परमात्मा मान्ने भएकाले वैशेषिकदर्शन अध्यात्मिक दर्शनको समूहमा उभिन पुगेको देखिन्छ । वैशेषिक दर्शनले पनि न्याय दर्शनले जस्तै ईश्वरीय सत्तालाई स्वीकार गर्दछ । मीमांसादर्शन सुरुमा निरीश्वरवादी भए तपनि पछिल्लो चरणमा आएर ईश्वरीय सत्तालाई स्वीकार गर्न पुगेको देखिन्छ । रामानुज ब्रह्मसूत्रको ईश्वरवादी व्याख्या नै सर्वोच्च सत्ता हो, सर्वशक्तिमान, सर्वगुण सम्पन्न, छ सब ईश्वरमा निहित छ भन्दै ईश्वरीय सत्तालाई सर्वोच्च स्थान दिएको पाइन्छ, शङ्करको अद्वैतवादी दर्शनको निचोड नै 'ब्रह्मसत्यं जगत् मिथ्या' भन्ने रहेको छ । उपनिषद्मा पनि ब्रह्मलाई परम, परमेश्वर तथा ईश्वरको रूपमा प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । उपनिषद्मा ब्रह्मलाई ईश्वरको रूपमा उभ्याउँदै यो जगत्का जड् चेतन वस्तु ईश्वरद्वारा सञ्चालित र निर्मित छन् भन्ने यसको मान्यता रहेको पाइन्छ । ईश्वरका विभिन्न रूपहरू (भगवान्का अवतार, जन्म वा रूपहरूलाई नै ईश्वर रूप मान्ने चलन छ), शरीर धारणको प्रक्रिया सृष्टिको आखिकालदेखि नै हुँदै आएको पाइन्छ । ब्रह्म र मायाको संयुक्त रूप ईश्वर हो (गौतम, २०७८, पृ. १०१) । यसरी ब्रह्म र मायाको समग्र रूपलाई वेदान्त दर्शनमा ईश्वर मानिएको छ । यसरी पौरस्त्य दर्शनमा प्रमुख तत्त्वका रूपमा व्याख्या गरिएको ईश्वरचिन्तन सम्बन्धी मान्यताको आधारमा यात्री कविताको अध्ययन गर्न उचित देखिन्छ । ईश्वर आध्यात्मिक चेतना हो । सृष्टि, स्थिति र लयको आधार हो, सर्वशक्तिमान् तत्त्व हो, सम्पूर्ण विश्व ईश्वरकै देन भएकाले जड, चेतन, जीव, वनस्पति, स्थावर, जङ्गम सबै ईश्वरमै निहित छ (चालिसे, २०७९, पृ. ५८) । ईश्वरलाई सम्पूर्ण आधार मानिएको छ । यहाँ ईश्वरलाई सृष्टि, स्थिति र लयको आधार मानिएको छ । ईश्वर नै सर्वशक्तिमा तत्त्व हो । ईश्वरबिना यो सृष्टिको कल्पना पनि गर्न सकिँदैन । यो विश्व ब्रह्माण्ड ईश्वरबिना असम्भव देखिन्छ । सम्पूर्ण विश्व नै ईश्वरको देन भएकाले जड, चेतन, जीव, वनस्पति, स्थावर, जङ्गम सबै ईश्वरमै निहित छ । शान्त रसको प्रधानता रहेको यात्री कविता मात्रिक छन्दान्तर्गत 'ऊर्मि' छन्दमा विरचित छ । ४२ हरफ, साढे दश श्लोक रहेको उक्त कविता लघु आकारमा संरचित रहेको पाइन्छ । दार्शनिक चिन्तन परम्परामा सर्वाधिक चासो र छलफल हुने विषय ईश्वर चिन्तन नै देखिएको छ । विद्वान्हरूका अनुसन्धानले संसारका विभिन्न जातिहरूमा ईश्वरसम्बन्धी जिज्ञासा सर्वभन्दा बढी रहेको छ भन्ने देखाएको छ र यो सिद्ध गरिएको छ कि संसारमा ईश्वरमा विश्वास गर्नेहरूको सङ्ख्या अधिक छ (प्रसाद, १९८२, पृ. १४९) । यसरी हेर्दा ईश्वरसम्बन्धी चिन्तन प्रमुख विषय बनेर अगाडि बढीरहेको पाइन्छ । पौरस्त्य र पाश्चात्य सबै दर्शनमा ईश्वरका विषयमा विशेष चर्चा भएको पाइन्छ । कोही ईश्वरवादी भएर ईश्वरको चर्चा गरेका छन् भने कोही अनीश्वरवादी बनेर ईश्वरको चर्चा गरिरहेका

छन् । ईश्वर मान्नेहरूलाई ईश्वरवादी (आस्तिक) र ईश्वर नमान्नेहरूलाई अनीश्वरवादी (नास्तिक) भनेर चिनिन्छ (चालिसे, २०७९, पृ.५८) । आस्तिक र नास्तिक दुवैखाले दार्शनिकहरूका मस्तिष्कमा ईश्वरसम्बन्धी विचारले स्थान पाएका मानिन्छ । ईश्वरको नाम, स्वरूप, कार्य र विश्वसित उसको सम्बन्धका बारेमा दार्शनिकहरूमा मतान्तर पाइए तापनि ईश्वरवादीहरू भने ईश्वरलाई वास्तविक सत्य मान्दछन् । यसरी विभिन्न दार्शनिकहरूका ईश्वरसम्बन्धी सैद्धान्तिक पर्याधारको विश्लेषण आधार बनाइएको छ ।

अतः देवकोटाको यात्री कवितामा मूल्य निरूपण गर्ने साहित्यशास्त्रीय मान्यताका आधारमा मानवतावाद र ईश्वरचिन्तनले सकारात्मक भूमिका देखिन्छ । माथि उल्लिखित सैद्धान्तिक पर्याधारमा केन्द्रित भई महाकवि देवकोटाकृत यात्री कवितालाई मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तनसम्बन्धी समालोचनाका दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

विमर्श र परिणाम

लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको यात्री कवितामा मानवतावादी स्वर र ईश्वरचिन्तनको गहिरो चेत देखिएको हुनाले यसमा दार्शनिकताको गहन प्रकटीकरण भएको छ । यसमा देवकोटाले यात्रीलाई कुन मन्दिरमा जान्छौ यात्री, कुन मन्दिरमा जाने हो ? भन्दै समग्र मानव जातिलाई नै प्रश्न गरेका छन् भने सामग्री लिएर पूजा गर्न मन्दिर खोज्दै हिँडेको यात्रीलाई आफ्नै शरीर मन्दिर भएको र मन ईश्वर भएको विचार कवितामार्फत् अभिव्यक्त गरेका छन् । उनले हाडहरूको सुन्दर खम्बा, मांसपिण्डको दीवारलाई शरीररूपी पाञ्चभौतिक अस्थिपञ्जर मान्दै सोही शरीरभित्र अवस्थित आत्म नै ईश्वर भएको बताएका छन् । मानिसको काँधमा चढेर, कुनै सामग्री लिएर कृत्रिम मन्दिर जानु पर्दैन मनका ईश्वर चिन र मानव कल्याण गर भन्ने सन्देश देवकोटाले यात्री कवितामार्फत् दिएका छन् । त्यसैले यस अध्ययनमा मानवतावादी स्वर र ईश्वर चिन्तनसम्बन्धी तथ्यालाई केन्द्रमा राखेर बुँदागत विमर्श गरी निष्कर्षसम्म पुगिएको छ ।

मानवतावादी स्वर

मानव अधिकार, प्रतिष्ठा, मानव कल्याण, मानवको चौमुखी विकासको अपेक्षा राख्ने, तथा समाजिक कार्यका सम्पूर्ण पक्षमा मानव हितका लागि चासो र चिन्ता व्यक्त गर्दै मानव विचारको सम्मान गर्नु नै मानवतावाद हो । चेतनाको भौतिकतहमा विश्वास गर्ने र वैज्ञानिक चिन्तन तथा व्यवहारप्रति समर्थन गर्ने देवकोटाको भिखारी (२०१०) कवितासङ्ग्रहमा सङ्ग्रहित यात्री कवितामा मानवतावादी स्वरको विश्लेषण गर्न सकिन्छ । देवकोटाको यात्री कवितामार्फत् मानवतावादी स्वर सशक्त र मार्मिक तरिकाले अभिव्यक्त भएको पाइन्छ । देवकोटा गहिरो आध्यात्मिक चेत भएका

बहुमुखी प्रतिभा हुन् । जसको यात्री कवितामा मानवतावादी दर्शन मुखरित भएको देख्न सकिन्छ । देवकोटाले यात्री कवितामा मानिसको शरीरभित्र अवस्थित ईश्वरलाई खोज्न आग्रह गरेका छन् । दीनदुःखीहरूप्रति प्रेम, करुणाभाव व्यक्त गर्दै मनुष्यहरूलाई मानवतावादी बन्न आग्रह गरेका छन् । मन्दिर आफू र ईश्वर आफूभित्र रहेको मानवतावादी भाव 'यात्री' कवितामार्फत् देवकोटाले प्रस्फुटित गरेका छन् :

कुन मन्दिरमा जान्छौ यात्री
कुन मन्दिरमा जाने हो ?
कुन सामग्री पूजा गर्ने,
साथ कसोरी लाने हो !
मानिसहरूको काँध चढी
कुन देवपुरीमा जाने हो ?
हाडहरूको सुन्दर खम्बा,
मांसपिण्डको दीवार !
मस्तिष्कको यो सुनको छाना
इन्द्रियहरूको द्वार !
नसानदीका तरल तरङ्ग
मन्दिर आफू अपार । (गौतम र एटम, २०७४, पृ. ६०)

प्रस्तुत उद्धृतांशमा देवकोटाभित्रको मानवतावादी भाव सशक्त भएर आएको पाइन्छ । यसले देवकोटाको मानवतावादी भावलाई प्रभावकारी तरिकाले अभिव्यक्त गरेको देख्न सकिन्छ । पूर्वीय षड्दर्शनान्तर्गत पर्ने साङ्ख्य दर्शनले प्रकृतिलाई जड र पुरुषलाई चेतन तत्त्वका रूपमा स्वीकार गरेको छ । यसै तत्त्व अर्थात् प्रकृति तत्त्वलाई देवकोटाले प्रमुख स्थान दिएको पाइन्छ । कृत्रिम मन्दिरमा नजान र प्राकृतिक मन्दिर अर्थात् शरीरभित्रका ईश्वरलाई चिन्न अनुरोध गरेका छन् । मानव जीवनको आध्यात्मिक चेत र मानवतावादी स्वर प्रखरित केन्द्रीय कथ्य कवितांशमा अभिव्यक्त भएको पाइन्छ । कवितांशमा अभिव्यञ्जित पाञ्चभौतिक शरीरको प्रतीकात्मक लब्ज हो । यहाँ हाडहरूको सुन्दर खम्बा, मांसपिण्डको दीवार भनेर शरीररूपी पाञ्चभौतिक अस्थिपञ्जरलाई भनिएको छ । मानिसको काँधमा चढेर, कुनै सामग्री लिएर कृत्रिम मन्दिर जानु पर्दैन । वास्तविक मन्दिर त तिमीमै छ भन्ने भाव प्रस्तुत कवितांशबाट अभिव्यञ्जित भएको पाइन्छ । त्यसैले कुनै सामग्री बोकेर, मानिसको काँधमा चढेर मन्दिर खोज्दै नहिँड्ने र शरीररूपी मन्दिरभित्र अवस्थित ईश्वरलाई चिन्न आग्रह गरिएको छ । यात्री कवितामा मनुष्य देहलाई एउटा मन्दिरको रूपमा कल्पना गरिएको छ । प्रस्तुत कवितांशमा महाकवि देवकोटाद्वारा जीवन, जगत्, आत्मा-परमात्माबारे महत्त्वपूर्ण भाव ओतप्रोत भएको पाइन्छ ।

फर्क फर्क हे ! आऊ समाऊ,
 मानिसहरूको पाउ ।
 मलम लगाऊ आर्तहरूको
 चहराइको घाउ
 मानिसहरू भै इश्वरको त्यो,
 दिव्य मुहार हँसाऊ । (गौतम र एटम, २०७४, पृ. ६१)

मानवतावादी, रहस्यमय एवम् शरीररचनाका शिल्पबाट ईश्वरको वासस्थान औल्याइएको पाइन्छ । बाहिरी जगत्मा ईश्वर खोज्दै भौतारिएका मानिसहरूलाई फर्केर आऊ, यही शरीररूपी मन्दिरभित्र ईश्वर खोज । बाहिरी आँखाले ईश्वर देखिँदैनन् । ईश्वर देख्नका लागि ज्ञानको चक्षु खोलेर हेर । दुःखी, गरीबहरूका चहराइरहेका घाउमा मलम लगाऊ ईश्वर खुसी हुनेछन् भन्ने भाव प्रस्तुत कवितांशमा मुखरित भएको पाइन्छ । यहाँ मानवतावाद मूल प्रतिपाद्य विषय बनेर आएकोले दर्शनपरक मानवतावादी स्वर स्पष्ट रूपमा अभिव्यक्त भएको देखिन्छ । देवकोटाले यात्री कवितामार्फत् मनुष्य देहलाई मन्दिरका रूपमा कल्पना गरेको पाइन्छ । देवकोटाको कुन मन्दिमा जान्छौ यात्री कुन मन्दिरमा जाने हो ? भन्ने प्रश्नका अलावा 'फर्क हे फर्क, जाऊ समाऊ मानिसहरूको पाउ, मलम लगाऊ आर्तहरूको चहराइरहेको घाउ' बनाइले पूर्वीय दर्शनमा आधारित मानवतावादी स्वर प्रखर रूपमा अन्तरध्वनित भएको पाइन्छ । जसमा करुण भाव ओतप्रोत भएको पनि देख्न सकिन्छ । यसरी देवकोटाको 'यात्री' कवितामार्फत् मानवतावादी स्वर मुखरित भएको पाइन्छ । प्रस्तुत कवितांशमा मन्दिर गएर प्रदक्षिणा गरेर, भेटी चढाएर ईश्वर प्राप्ति हुँदैन भन्ने दार्शनिक आध्यात्मिक बुलन्द भएको देख्न सकिन्छ । कवि भन्छन् ईश्वरको बास मानव मनभित्र हुन्छ र मानवले गर्ने कर्म नै ईश्वरको पूजा हो । देवकोटाले यात्री कवितामार्फत् सेवा, सहयोग सहानुभूति, सद्भाव र संवेदनशीलता भावले अगाडि बढ मानवसेवातर्फ लाग त्यसमा नै ईश्वर भेटिने छन्, ईश्वर खुसी हुनेछन् भन्ने मानवतावादी स्वरको स्थापना गरेका छन् । ईश्वर मानव जातिमा मात्र नभइ समग्र प्राणी एवम् जीवमा हुन्छन् भन्ने भाव देवकोटाको यात्री कविताको निम्न श्लोकमार्फत् अभिव्यञ्जित भएको पाइन्छ -

सडक किनार गाउँछ ईश्वर,
 चराहरूको तानामा !
 बोल्दछ ईश्वर मानिसहरूको
 पीडा, दुःखको गानामा
 दर्शन किन्तु कहीं दिँदैन,
 चर्म-चछुले कानामा,
 कुन मन्दिरमा जान्छौ यात्री,
 कुन नवदेश विरानामा ? (गौतम र एटम, २०७४, पृ. ६६१)

प्रस्तुत कवितांशमा महाकवि देवकोटाले मानवमा मात्रै ईश्वर सीमित छैनन् । ईश्वर त सर्वव्यापी छन् । तिमी ईश्वर खोज्दै कुन नयाँ देशमा हिँडेका छौ ? भनेर यात्रीलाई प्रश्न गरेका छन् । गीतामा भनिएको छ "ममैवांशो जीवलोके जीवभूत सनातनः (१५/७)" अर्थात् बद्धजगत्का सम्पूर्ण जीवहरू मेरा अंश हुन् । यसरी देवकोटाले यात्री कवितामार्फत् समग्र जीव अर्थात् प्राणीजातिलाई नै ईश्वरका अंश मानेर सबै प्राणीको आवाजलाई एकताबद्ध गरेका छन् । प्रस्तुत कवितांशमार्फत् देवकोटाले चराहरूको बोलीमा पनि ईश्वरको बास हुन्छ, सडकमा ईश्वरको बास हुन्छ । ईश्वर सर्वत्र छन् तिमी भने ईश्वरलाई नचिनेर खोज्दै भौतारिएका छौ भन्दै वास्तविक ईश्वरलाई चिन्न भित्री आँखा खोल्न पनि आग्रह गरेका छन् । यसरी देवकोटा ईश्वरलाई समग्रसँग जोड्दै मानवतावादको उत्कृष्टता उद्धृत गर्दै यात्री कवितामार्फत् नेपाली जनमानसमा अपार श्रद्धाभावले युगौंयुगसम्म गुन्जिरहन्छ । जुनसुकै तहतप्काका वर्ग, जाति, धर्म, साक्षार तथा निरक्षर जोसुकैले गीति लयमा गाउन सक्ने देवकोटाको यात्री कवितामा समसामयिकता र शाश्वतताले प्राण भरेको पाइन्छ । मानवतावादी विचार समेटेको उक्त कविताले युगौंयुगसम्म मानव सभ्यतालाई मार्गदर्शन गरेको यात्री कविताले मानवतावादी दृष्टिकोणले आफूलाई महत्त्वपूर्ण स्थानमा राखेको विश्लेषणबाट पुष्टि हुन्छ ।

ईश्वरचिन्तन

यात्री कवितामा ईश्वर निर्मित मानशरीर नै मन्दिर हो र आत्मा ईश्वर हो भन्ने भाव देवकोटाद्वारा मुखरित भएको पाइन्छ । हरेक वस्तुमा त्यसको रहस्यको मात्रा खोज्न सके मात्र गहिरो अध्ययन हुन्छ । हरेक वस्तुलाई सतही र वस्तुगत गरिकाले मात्रै हेर्ने गहिराइ बुझ्न नसक्ने चिन्तनलाई देवकोटाले बोक्ने चिन्तनका रूपमा लिएका छन् । हरेक वस्तुको वास्तविक रहस्य बुझ्न गहिराइमा जान पनि आग्रह गरेका छन् । मानिसको काँधमा चढेर, सामग्री बोकेर बाहिर ईश्वर खोज्दै हिँडेर भेटिँदैन । साँच्चिकै ईश्वर खोज्ने हो भने आफूभित्रै खोज ईश्वर तिमी भित्रै छन् भन्ने मुख्य भाव यस कवितामा रहेको पाइन्छ । ईश्वरलाई बाहिरी आँखाले हेरेर नदेखिने ईश्वर प्राप्त गर्नका लागि मानिसले भित्री आँखाले हेर्नुपर्ने भाव यात्री कवितामा व्यक्त भएको पाइन्छ । ईश्वर भित्र छन्, जताततै छन्, गहिराइमा छन्, असल कर्म गर्ने सेवकका साथमा ईश्वरको सधैँ बास हुन्छ, जस्तै -

मनको सुन्दर सिंहासनमा

जगदीश्वरको राज

चेतनाको यो ज्योति हिरण्मय

उसको शिरको ताज !

शरीरको यो सुन्दर मन्दिर

विश्वक्षेत्रको माझ । (गौतम र एटम, २०७४, पृ. ६०)

प्रस्तुत कविताशमा पूर्वीय आध्यात्मिक दर्शनको गहिरो प्रभाव पाइन्छ । वेदले मस्तिष्कलाई 'हिरण्यगर्भ' भनेको पाइन्छ । यहाँ पञ्चतत्त्वद्वारा निर्मित शरीरले पूर्वीयषड्दर्शनअन्तर्गत साङ्ख्य दर्शनलाई सूचित गरेको देखिन्छ । देवकोटाको गहिरो दार्शनिक चिन्तन मुखरित भएर आएको प्रस्तुत कविताशमा मानिसको मनरूपी सुन्दर सिंहासनमा जगदीश्वर विराजमान छन् भनिएको छ । तिम्रो त्यो जड तत्त्व शरीर र पुरुष तत्त्वलाई ईश्वर मानेको पाइन्छ । यो चेतन शरीर नै हिरण्यमय ज्योतिरूपी परमात्मा बस्ने ठाउँ हो । मनुष्यको शिर नै ईश्वररूपी मन्दिरका शिरको मुकुट हो । शरीररूपी यो सुन्दर मन्दिर विश्वभरि छ अथात् शरीरमा भएर पनि जगत्व्यापी छ । प्रस्तुत कविताशमा देवकोटाले आफ्नो आत्मभित्र विराजमान भएका ईश्वर नचिनेर बाहिर भौतारिने भक्तजनहरूलाई सत् कर्ममा लाग्न आग्रह गरेका छन् । यस कविताशमा देवकोटाले यस कविताशको यात्री आत्मका ईश्वरलाई नचिनेर हिँडेको देखेर स्वयम् मानिसको शरीर मन्दिर हो र उक्त मन्दिरभित्र रहेको आत्मा नै ईश्वरको प्रतीक हो । बाहिरी संसारमा ईश्वर देखिदैनन् । ईश्वर आत्मामा छन्, ईश्वर सर्वत्र छन् ईश्वरलाई खोज्न कतै भौतारिनु पर्दैन भन्ने भाव प्रस्फुटन गरेका छन् ।

भित्र ईश्वर छ बाहिर आँखा

खोजी हिँड्छौ कुन पुर ?

ईश्वर बस्दछ गहिराइमा

सतह बहन्छौ कति दूर ?

खोजी गछौ हृदय लगाऊ,

बत्ती बाली तेज प्रचुर । (गौतम र एटम, २०७४, पृ. ६१)

उद्धृत कविताशमा पूर्वीय दर्शनको गहन चिन्तन प्रकटित भएको पाइन्छ । पूर्वीय वेदान्तदर्शन मुखरित भएको देखिन्छ । वेदान्त दर्शनले 'ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या' भनेको पाइन्छ । प्रस्तुत कविताशमा पनि हामीलाई वास्तविक ईश्वरलाई चिन्न भित्री ज्ञान अर्थात् वास्तविक ज्ञान प्राप्त गर्नुपर्छ अनि मात्रै आफूभित्र अवस्थित ईश्वरलाई प्राप्त गर्न सक्छौ । भित्री ज्ञान हासिल गछौ अनि मात्रै आफूभित्र विराजमान ईश्वरलाई चिन्छौ । तर बाहिरी सतहमा जति टाढासम्म दौडे पनि ईश्वर प्राप्त हुँदैनन् । त्यसैले ईश्वर प्राप्त गर्नका लागि आफूभित्रको ज्ञानरूपी बत्ती बाल्नुपर्छ भन्ने भाव यात्री कवितामार्फत् अभिव्यक्त भएको पाइन्छ । ईश्वर बाहिर खोज्दै हिँडेर भेटिँदैन । ईश्वर त तिमी भित्रै छन् । भित्री आँखा खोलेर ईश्वरलाई खोज, भित्री आँखा खोल्नका लागि ज्ञानको आँखा खोल ईश्वर सतहमा भेटिँदैनन् । जसरी समुद्रको गहिराइमा डुबेर मात्र मोती निकाल्न सकिन्छ त्यसैगरी ज्ञानरूपी गहिराइमा डुबेपछि मात्रै ईश्वर भेटिन्छ ईश्वरचिन्तनको भाव देवकोटाको यात्री कवितामार्फत अभिव्यक्त भएको पाइन्छ । ईश्वरचिन्तनका दृष्टिले यात्री कविताको प्रस्तुत कविताश सशक्त रहेको पाइन्छ ।

निष्कर्ष

लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको यात्री कवितामाफत् भौतिकवादभित्रको व्याकुल मानवतादी दर्शनलाई अभिव्यञ्जित गरेको पाइन्छ । प्राकृतिक सत्ताको व्यवस्था गरी कृत्रिमतातर्फ बरालिने यात्रीलाई वास्तविकता औल्याउन आग्रह गरेको देखिन्छ । मनुष्य देहलाई मन्दिरका रूपमा कल्पना गर्दै देवकोटाले मन्दिरमा हिँडेका यात्रीलाई फर्केर दिन, दुःखीको सेवा गर्न अनुरोध गरेका छन् । पूर्वीय दर्शनमा आधारित मानवतावादी स्वर प्रखर रूपमा अन्तरध्वनित भएको प्रस्तुत कवितामा देवकोटाले ईश्वर हरेकका आत्ममा छन् । सडकको किनारमा छन् । चराको बोलीमा छन् । दुःखी मानिसहरूको स्वरमा लय मिलाउँछन् । त्यसैले ईश्वरलाई खोज्दै नहिँड । ईश्वर नचिनेर मानवतावादको खिल्ली उडाउँदै मानिसको काँधमा चढेर कृत्रिम मन्दिर खोज्न हिँड्ने यात्रीलाई व्यङ्ग्य गरेका छन् । उज्यालो नचिनेर अँध्यारोमा अल्फिने मानिसलाई आफूभित्रको उज्यालो खोज्न आग्रह गरेका छन् । देवकोटाले बाहिरी चक्षुले ईश्वर भेटिँदैन । ईश्वर भेट्नका लागि अन्तर चक्षुले हेर्नुपर्छ अनि मात्रै ईश्वर देखिन्छ भन्ने भाव अभिव्यक्त गरेका छन् । मनुष्य देहलाई मन्दिरका रूपमा कल्पना गरेको पाइन्छ । देवकोटाको यात्री कवितामा पूर्वीय दर्शनमा आधारित मानवतावादी स्वर प्रखर रूपमा अन्तरध्वनित भएको पाइन्छ । प्रस्तुत कवितामा कविको गहिरो दार्शनिक चेत प्रकटित भएको पाइन्छ । वास्तविक ईश्वर भेट्नका लागि भित्री आँखा अर्थात् ज्ञानरूपी चक्षु खोनुपर्ने अनि मात्रै ईश्वर चिन्न सकिने भन्ने भाव यात्री कवितामा सशक्त भएर आएको देखिन्छ । नाभीमा कस्तूरी छ भन्ने थाहा नपाएर कस्तूरी बाहिर खोज्दै जसरी मृग भौतारिएको छ त्यसरी बाहिर ईश्वर खोज्दै भौतारिएका यात्रीरूपी मानवहरूलाई ज्ञानको गहिराइ बुझेर भित्र रहेको ईश्वर चिन्न र बाहिर ईश्वर खोज्दै नभौतारिन आग्रह गरेका छन् । मानिसद्वारा निर्मित वस्तुमा ईश्वर खोज्नु निरर्थक कार्य र बोक्ने चिन्तन हो भन्ने आध्यात्मिक भाव अथात् मानवतावादी स्वर यस कवितामाफत् देवकोटाले बुलन्द गरेको पाइन्छ । प्रस्तुत कवितामा देवकोटाले यात्रीलाई ईश्वर आफैभित्र खोज्न प्रेरित गरेको भावलाई नै निष्कर्षात्मक अभिव्यक्ति दिइएको छ ।

सन्दर्भ सूची

आचार्य, श्रीराम, शर्मा, माता भगवती देवी (२०१०). (सम्पा) वेदान्तदर्शन, मथुरा: युग निर्माण ।

गौतम, कृष्ण (२०५९). (दो.सं.) आधुनिक आलोचना: अनेक रूप अनेक पठन, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।

गौतम, लक्ष्मणप्रसाद र एटम, नेत्र (सम्पा.) (२०७४). प्रज्ञा आधुनिक नेपाली कविता, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

- गौतम, लक्ष्मणप्रसाद, (२०७८). वैदिक षड्दर्शनका प्रमुख मान्यता, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, कीर्तिपुर काठमाडौं : नेपाल र एसियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- चालिसे, नारायण (२०७९). "पूर्वीय वाङ्मय र सौन्दर्यविमर्श," राजेन्द्र सुवेदी र लक्ष्मणप्रसाद गौतम (सम्पा.), रत्न बृहत् नेपाली समालोचना, (सिद्धान्त र सिद्धान्तनिष्ठ प्रायोगिक खण्ड), काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार, पृ.५८ ।
- भट्टराई, घटराज, (सम्पा.)(२०५१). प्रतिभै प्रतिभा र नेपाली साहित्य, काठमाडौं : एकता बक्स डिस्ट्रिब्युटर्स, प्रा.लि. ।
- मिश्र, वीरेन्द्रप्रसाद (२०४०). दर्शनशास्त्र परिचय, काठमाडौं : नेपाली च्यारिटी फाउण्डेशन ।
- त्रिपाठी, वासुदेव र अन्य, (सम्पा.)(२०४८). नेपाली कविता भाग-२, ललितपुर : प्रकाशन ।
- राई, भक्त (२०७४). पूर्वीयदर्शन, काठमाडौं : प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्र ।
- शुभेच्छु, रमेश (२०७८). 'देवकोटा मानवतावादी महाकवि', Link Krishmansanchar.com.
- श्रीमद्भगवत्महापुराण (सन् २०६८). गोरखपुर : गीताप्रेस ।

नारीवादी चिन्तनका दृष्टिमा एक चिहान उपन्यास

यादवप्रसाद शर्मा

सहप्राध्यापक, नेपाली केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि. कीर्तिपुर

sharmayadav134@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5446-4062>

Article History: Received: 9 April 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

'नारीवादी चिन्तनका दृष्टिमा एक चिहान उपन्यास' शीर्षकको प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक लेख उपन्यासकार हृदयचन्द्रसिंह प्रधानद्वारा लिखित 'एक चिहान' उपन्यासमा व्यञ्जित उदार नारीवादी चिन्तनको विश्लेषणमा केन्द्रित रहेको छ । 'एक चिहान' तत्कालीन नेपाली समाजमा रहेका विकृति, अन्धविश्वास, जातीय विभेद, लैङ्गिक विभेद, आर्थिक शोषणजस्ता विविध सामाजिक समस्याको चित्रण गरिएको उपन्यास हो । यस उपन्यासमा उदार नारीवादी चिन्तन पनि व्यञ्जित भएकाले यस लेखमा उपन्यासमा अभिव्यञ्जित उदार नारीवादी चिन्तनको अन्वेषण गरिएको छ । यसका निम्ति आवश्यक सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालय स्रोतबाट गरिएको छ । यस सन्दर्भमा एक चिहान उपन्यासबाट प्राप्त सामग्रीलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा र नारीवाद सम्बन्धी सैद्धान्तिक सामग्री तथा उक्त उपन्यासका सम्बन्धमा लेखिएका समालोचनात्मक ग्रन्थ तथा लेखरचनाहरूबाट प्राप्त सामग्रीलाई द्वितीयक सामग्रीका रूपमा उपयोग गरिएको छ । उपन्यासको गम्भीर पठन गरी साक्ष्यका रूपमा उपन्यासका विभिन्न अंशहरू छनोट गरी तिनको विश्लेषण गरेर यस उपन्यासमा कुनै पनि पात्रका कथन र क्रियाकलापबाट पूर्ण सचेत एवं विद्रोही किसिमको नारीवादी चिन्तन व्यञ्जित भएको छैन; यसो भए तापनि शिवनारान, रञ्जनादेवीजस्ता पात्रहरूका कथन एवं क्रियाकलापमा उदारवादी नारीवादी चिन्तन व्यञ्जित हुन पुगेको छ भन्ने निष्कर्ष दिइएको छ ।

शब्दकुञ्जी : सांस्कृतिक अध्ययन, पितृसत्ता, स्वतन्त्र पहिचान, अधिकार

विषयपरिचय

नारीवादी चिन्तनका दृष्टिमा एक चिहान उपन्यास शीर्षक लेख हृदयचन्द्रसिंह प्रधान (वि.सं. १९७२-२०१६) को एक चिहान उपन्यासमा अभिव्यञ्जित नारीवादी चिन्तनको अन्वेषणमा केन्द्रित रहेको छ । हृदयचन्द्रसिंह प्रधान नेपाली साहित्यका बहुमुखी स्रष्टा हुन् । उनका छेउ लागेर

(२००६), गङ्गालालको चिता (२०११), उनी देवता हुन् (२०१५) र कीर्तिपुरको युद्धमा (२०१६) जस्ता नाटक तथा एकाङ्कीहरू भूस्वर्ग (२०२३), तीस रूपियाँको नोट (२००४), जुँगा (२००९), कुरा साँचो हो (२०११), अफसोस (२०२७) जस्ता निबन्ध सङ्ग्रहहरू तथा स्वास्थ्यमा (२०११), एक चिहान (२०१७) जस्ता उपन्यासहरू तथा अनेक समालोचनात्मक कृतिहरू प्रकाशित रूपमा उपलब्ध छन् । उनको एक चिहान उपन्यासमा समाजको निरीक्षण गर्दै नारीचित्रण, निम्नवर्गको दुरवस्था तथा त्यसको कारणको खोजी गरिएको पाइन्छ । विश्व साहित्यमा सन् १९६० को दशकतिर प्रारम्भ भई क्रमशः विकसित हुँदै गएको नारीवाद सांस्कृतिक अध्ययनका विविध सिद्धान्तहरूमध्ये एक हो । यो पितृसत्तात्मक समाजमा नारीप्रति हुने शोषण एवं दमनका विरुद्धको वैचारिक चिन्तन एवं सङ्गठित आन्दोलन पनि हो । यसले नारीको वास्तविक अस्तित्व एवं स्वतन्त्र पहिचानमा जोड दिनाका साथै नारीका अनुभव, विचार, क्रियाकलाप एवं गतिविधिहरूलाई विशेष महत्त्व प्रदान गर्दछ । उपन्यासकार हृदयचन्द्रसिंह प्रधानको एक चिहान उपन्यासमा पनि उपर्युक्त चिन्तनको प्रभाव पाइन्छ । उनका उपन्यासहरूको औपन्यासिक वैशिष्ट्य एवं मूल्यको अनुसन्धानका सन्दर्भमा विभिन्न अध्ययन, अनुसन्धान एवं शोधकार्यहरू भएका तथा विविध सामाजिक समस्यामा केन्द्रित एक चिहान उपन्यासलाई पनि सामाजिक विभेद, जातीय एवं लैङ्गिक विभेद, प्रगतिवादी चिन्तन आदि विभिन्न कोणबाट अध्ययन गरिए तापनि नारीवादी चिन्तनका आधारमा अध्ययन नभएको स्थिति रहेको पाइन्छ । अतः यस अध्ययनमा एक चिहान उपन्यासमा के कस्तो नारीवादी चिन्तन के कसरी अभिव्यञ्जित भएको छ भन्ने कुराको अन्वेषण गरिएको छ । यसबाट नारीवादी चिन्तनका कोणबाट यस उपन्यासको अध्ययन गर्न चाहने साहित्यानुसारी पाठकहरू लाभान्वित हुने हुँदा यो अध्ययन औचित्यपूर्ण रहेको छ । यस लेखमा एक चिहान उपन्यासलाई समाजवादी नारीवादमा मात्र केन्द्रित भई अध्ययन गरिएको छ ।

अध्ययन विधि

यस लेखका निम्ति आवश्यक सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालयीय स्रोतबाट गरिएको छ । उपन्यासकार हृदयचन्द्रसिंह प्रधानको एक चिहान उपन्यासबाट प्राप्त सामग्रीलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा र नारीवाद सम्बन्धी सैद्धान्तिक सामग्रीहरूका साथै उक्त उपन्यासका सम्बन्धमा लेखिएका समालोचनात्मक ग्रन्थ तथा लेखरचनाहरूबाट प्राप्त सामग्रीलाई द्वितीयक सामग्रीका रूपमा उपयोग गरिएको छ । प्राथमिक तथा द्वितीयक स्रोतहरूबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई ज्ञानको स्रोत र तिनीहरूको विश्लेषणबाट प्राप्त निष्कर्षलाई प्राप्तिा रूपमा लिइएको छ । विश्लेषणका लागि उपन्यासका कतिपय अंशहरूलाई उद्देश्यमूलक नमुना छनोट विधिबाट उपन्यासका अंशलाई साक्ष्यका रूपमा छनोट गरी विश्लेषण गरेर निष्कर्षमा पुगिएको छ । सामग्रीको विश्लेषणका निम्ति मूलतः उदारवादी नारीवादी सिद्धान्तलाई आधार बनाइएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

नारीवाद भनेको नारीमाथि हुने सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक आदि शोषणका विरुद्धको सचेत आन्दोलन हो । यो पुरुष दमन र शोषणको विरोधी आन्दोलन हो र यसको सम्बन्ध सांस्कृतिक अधीनस्थताको विरोधसँग छ (भट्टराई, २०७७ क, पृ. १२४) । सामान्यतया महिलाले पनि पुरुष जतिकै अधिकार र अवसर पाउनुपर्छ भन्ने लक्ष्य र विश्वास राखेर गरिने सङ्घर्षलाई नै नारीवाद मानिन्छ । यसरी महिलाहरूले पुरुष समान अधिकार प्राप्तिका निम्ति गरिएको वा गरिने सामाजिक आन्दोलनलाई नै नारीवाद भनिन्छ । नारीवाद पाश्चात्य साहित्यमा देखिई विश्वव्यापी रूपमा फैलिँदै गएको एउटा साहित्यिक वाद हो (अधिकारी, २०६८, पृ. ४४) । अमेरिका, बेलायत, फ्रान्स लगायतका पश्चिममा राष्ट्रहरूबाट नारी स्वतन्त्रता सम्बन्धी वैचारिक एवं राजनैतिक आन्दोलनका रूपमा सन् १९६० को दशकदेखि नारीवादी आन्दोलन प्रारम्भ भएको पाइन्छ तर यसले सन् १९७० को दशकदेखि मात्र नारीवादी साहित्य सिर्जना एवं समालोचनाको रूप लिएको पाइन्छ । नारीवादी समालोचनाले अरू किसिमका साहित्यिक सिद्धान्त र समालोचनामाथि राजनैतिक प्रकृतिको आक्रमण गर्दै परम्परागत साहित्य समालोचनाभन्दा पृथक मार्ग अवलम्बन गर्छ । परम्परागत पितृसत्तात्मक समाज पुरुषका पक्षमा संरचित भएको र परम्परागत साहित्यमा पनि त्यही समाज र संस्कृति प्रतिविम्बित हुने भएकाले परम्परागत साहित्य नारीवादी समालोचनाको आक्रमणको केन्द्र बन्दछ । यसरी नारीवादी साहित्य समालोचनाले कुनै पनि साहित्यिक कृतिमा नारीका पक्षमा के छ र के छैन भन्ने कुराको विश्लेषण एवं सामान्यीकरण गर्छ ।

पुरुष लेखकले सिर्जना गरेको सांस्कृतिक संरचनाभित्र महिलाको आत्मान्वेषण गर्दै सिमोन द बुभायरले *द सेकेन्ड सेक्स* (१९४९) प्रकाशित गराएपछि नारीवादी आन्दोलनले सबल सैद्धान्तिक आधार प्राप्त गरेको देखिन्छ परन्तु यस आन्दोलनको विधिवत् प्रारम्भ भने अमेरिकी नारीवादी लेखक केट मिलेटको *सेक्सुअल पोलिटिक्स* (१९६६) को प्रकाशन पश्चात् भएको मानिन्छ (बराल, २०५६, पृ. ९) । यो कृति नारीवादी साहित्यिक समालोचना मध्येमा सर्वाधिक पढिएको कृति मानिन्छ (त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. ७०) । केट मिलेटले यस कृतिमा परम्परागत साहित्यलाई पितृसत्ताको सामूहिक संचेतना मान्दै पुरुषले महिलामाथि कायम गरेको आन्तरिक उपनिवेशलाई वर्ग विभाजनभन्दा पनि बढी सतर्कतापूर्वक गरिएको सूक्ष्म पीडादायी षडयन्त्र मानेकी छन् ।

पाश्चात्य नारीवादी समालोचनाका क्षेत्रमा एलेन सोवाल्टरले गाइनो क्रिटिकको अवधारणा अगाडि सार्दै पितृसत्ताले अवहेलना गरेको महिला इतिहासको खोजी गर्नु पर्ने, महिलाद्वारा लिखित साहित्यको समीक्षा गर्नु पर्ने र महिला एवं पुरुषद्वारा लिखित साहित्यमा रहेको महिलाको उपस्थितिको लेखाजोखा गर्नु पर्ने कुरा औल्याएकी छन् । यसरी समाज एवं साहित्यमा भएको महिलाको उपस्थितिलाई पुनः परिभाषित गर्ने तथा नयाँ कोणबाट महिलाको उपस्थिति दिने कुरा नै नारीवादी साहित्य तथा समालोचना हो (त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. ७२) । कृष्ण गौतमका अनुसार 'नारीवादले

पुरुषले लेखेको साहित्यमा नारीको भूमिकाको खोजी गर्नुका साथै नारी लेखन कस्तो छ र त्यसमा उसले आफ्ना विचार र अनुभवहरू कसरी प्रस्तुत गरेकी छ भन्ने जस्ता कुराहरूको पनि अध्ययन गर्दछ (गौतम, २०५, पृ. ४१०) । यसरी महिला र पुरुषका बिचमा रहेका सबै प्रकारका विभेदहरूको अन्त्य गर्दै महिलाले पनि पुरुष जतिकै अधिकार एवं अवसर पाउनु पर्छ भन्ने लक्ष्य प्राप्तिका निम्ति गरिने सङ्घर्ष नै नारीवाद हो । उपर्युक्त लक्ष्य प्राप्तिका निम्ति साहित्य सिर्जना र समालोचनाका माध्यमबाट गरिने सङ्घर्ष नै नारीवादी साहित्य एवं समालोचनाको अध्ययनको क्षेत्र रहेको देखिन्छ । समयको परिवर्तनसँगै नारीवादी चिन्तनमा परेको प्रभावको फलस्वरूप नारीवाद विविध धारामा विभक्त हुन पुगेको छ । ती विविध धाराहरूमध्ये मूलधाराका पनि १. उदार (आदर्श) नारीवाद २. आमूल (उग्र) नारीवाद ३. मार्क्सवादी (क्रान्तिकारी) नारीवाद र ४. समाजवादी नारीवाद गरी चार हाँगाहरू रहेका देखिन्छन् । ती मध्ये सामाजिक असमानताका आधारभूत कारणमाथि आमूल (उग्र) नारीवाद र मार्क्सवादी नारीवादका बिचमा भएको बहसले समाजवादी नारीवादको जन्म भएको देखिन्छ ।

उदार नारीवाद

नारीवादका विभिन्न धाराहरूमध्ये उदार नारीवादी धारा सर्वाधिक परिचित रहेको छ । यस धारालाई समानाधिकारको वकालत गर्ने धाराका रूपमा चिनिन्छ । महिलालाई सार्वजनिक क्षेत्रमा प्रवेश गर्न नदिने बाधा भनेका परिवार र घरगृहस्थी नै हुन् भन्दै यस धाराले आफ्नो मुख्य ध्यान सार्वजनिक क्षेत्रमा केन्द्रित गरेको छ । यसले सार्वजनिक क्षेत्रमा प्रतिस्पर्धा गर्ने महिलाको व्यक्तिगत अधिकार प्राप्तिका लागि सङ्घर्ष गर्दछ । व्यक्तिगत स्वतन्त्रताप्रति यसको गहिरो चासो रहेको छ । यसले सामाजिक बन्धनबाट महिलाको मुक्तिको वकालत गरेको छ । यस मुक्तिको अर्थ सरकार, राज्य र अभ्र बढी सांस्कृतिक रीतिस्थिति एवं दुराग्रहबाट मुक्ति हो । नागरिकता र पुरुषसँगको बराबरीको कुरा नै उदार नारीवादको दृष्टिकोणको केन्द्रविन्दु हो । उदारवादी नारीवाद महिला पनि पुरुष समान भएको र महिलाहरूले पनि पुरुषहरूले गर्ने सबै काम गर्न सक्ने भएकाले पुरुषले राज्य र समाजबाट जे जे पाएको छ महिलाले पनि त्यही त्यही पाउनुपर्छ भन्ने प्रयत्नतर्फ उन्मुख छ । यसले युद्धकालमा मात्र नभएर युद्धको समाप्तिपछि पनि महिला र पुरुषबिच सहकार्य हुन सक्नुपर्छ भन्ने मान्यता राख्छ । यति भएर पनि उदारवादी नारीवाद समाजको क्रान्तिकारी परिवर्तनमा नभएर क्रमिक सुधारमा विश्वास राख्छ (त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. ७५) । पुरुषले जे जे पाएको छ, महिलाहरूले पनि त्यही त्यही पाउनुपर्छ भन्ने मान्यता राखेकाले कतिपयले यिनीहरूलाई पुरुषहरूको ईर्ष्या गरेको भन्ने आरोप लगाएका छन् । भर्जिनिया उल्फ, सिमोन द बुभायर उदारवादी नारीवादी समालोचनाका संस्थापक मानिन्छन् । यस धाराका अन्य नारीवादीहरूमा मेरी उल्स्टोन क्राफ्ट (१७५९-१७) व्यारिट टेलर (१८०७-५८) जोन स्टुआर्ट मिल (१८०६-७३), एलिजावेथ केडी स्टन्टन (१८१५-१९०२) प्रमुख मानिन्छन् । यिनीहरूले ज्यालामा बराबरी, गर्भावस्थाको भत्ता र गर्भपतनको अधिकारको कुरा उठाएका छन् ।

माक्सवादी नारीवाद

नारीवादका धाराहरूमध्ये माक्सवादी नारीवाद विशेष महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । सन् १९६०-७० को दशकमा मुख्य रूपमा बेलायतमा नारीवादका क्षेत्रमा अन्य साहित्यिक सिद्धान्तले भैं माक्सवादले पनि आफ्नो प्रभाव विस्तार गर्‍यो । माक्सवादले नारीवादभित्र वर्गविश्लेषणका सन्दर्भमा प्रवेश गरेको हो । माक्सवाद सुधारको नभएर परिवर्तनको दर्शन हो । नारीवादीहरू दर्शनको यसै पक्षबाट प्रभावित छन् किनभने लैङ्गिक विभेद हटाउन समाज जगैदेखि फेरिनु आवश्यक छ । समाजमा परिवर्तन ल्याउनका लागि त्यसको विश्लेषण गरिनु आवश्यक हुन्छ । समाज विश्लेषणको दरो आधार माक्सवादसँग रहेको छ । माक्सवादबाट उक्त आधार ग्रहण गर्ने नारीवाद नै माक्सवादी नारीवाद हो । माक्सवादी नारीवादका अनुसार घरभित्र र घरबाहिर दुबैतिर भएको महिलाको कामको शोषणको आधार लैङ्गिक विभेद हो । माक्सवादी नारीवादले महिलामाथि लादिएको पूँजीवाद र पितृसत्ताको दोहोरो शोषणको कुरा उठाएको छ । यसले महिलाले गृहस्थ कर्म र शिशुको लालन पालनको पारिश्रमिक पाउनु पर्ने र केवल मायाकै भरमा मात्र व्यक्तिको जिम्मेवारी लिन नसकिने कुरा उठाएको छ । यसले ऐतिहासिक भौतिकवादी विश्वदृष्टिका आधारमा साहित्यिक कृतिको अध्ययन र वर्गीय एवं लैङ्गिक सम्बन्धको परीक्षण गर्दै पूँजीवादसँग अन्तर्सम्बन्धित पितृसत्तालाई पूर्णरूपमा समाप्त गर्न चाहन्छ । यसले समाजमा अवस्थित वर्गीय एवं लैङ्गिक विभेदलाई पूजीवादसँगको गठबन्धनमा रहेको पितृसत्तासँग सम्बन्धित मान्छ र साहित्यमा पनि पूँजीवादको गठबन्धनमा रहेको पितृसत्ताको अन्त्य गर्नुपर्ने ठान्छ । माक्सवादले वर्गविश्लेषण (आर्थिक वर्गविश्लेषण) लाई बढी जोड दिएको छ किन्तु माक्सवादी नारीवादले लैङ्गिक विश्लेषणलाई बढी महत्त्व दिँदै महिलामाथि हुने गरेका वर्गीय एवं लैङ्गिक दुवै किसिमका शोषणको अन्त्य हुनुपर्ने दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्दछ (त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. ९४) प्रमुख माक्सवादी नारीवादी समालोचकहरूमा मिचेल व्यारेट, इम्मा गोल्डमन, लिलियन रविन्सन, डुडिथ न्युटन डेबोरा आदि उल्लेख्य छन् ।

आमूल (उग्र) नारीवाद

आमूल नारीवादी धाराले समाजमा विद्यमान उत्पीडनलाई समूल नष्ट गर्नुपर्छ भन्ने दृष्टिकोण अगाडि सारेको छ । महिला सबैभन्दा बढी घरभित्रै विभेदमा परेका छन् र त्यसको कारण नारी र पुरुषका बिचको वैवाहिक सम्बन्ध नै हो । त्यसैले त्यस्तो विवाहलाई पूरै निषेध गरेर महिला महिलाका बिचमा नै वैवाहिक सम्बन्ध स्थापित गर्नपर्छ भन्दै नारी समलैङ्गिक नारीवाद (लेस्बियन फेमिनिजम) को सिद्धान्तलाई अगाडि सारेको छ (त्रिपाठी, २०६ क, पृ. ९४) । सुधारका माध्यमबाट महिलामुक्ति सम्भव छ भन्ने नलागेपछि सन् १९६८ मा एउटा समूह उदार नारीवादको समूहबाट अलग भयो । त्यसको नेतृत्व टाइग्रेस एटकिन्सनले गरेकी थिइन् । क्रान्तिकारी कम्युनिष्टहरूले लैङ्गिक उत्पीडनलाई प्राथमिकताका साथ हेरेरन् भन्ने यिनीहरूको असन्तुष्टि थियो । क्रिस बिस्लेका

अनुसार पुरुषले नारीलाई जसरी उत्पीडित तुल्याएको छ नारीले पनि पुरुषलाई त्यसरी नै उत्पीडित तुल्याउन किन नहुने भन्ने तर्क राख्ने नारीवाद उग्र नारीवाद हो भने उग्रनारीवादीहरूको मूल ध्येय यौन उत्पीडनका विरुद्ध सङ्घर्ष गर्नु हो (त्रिपाठी, २०६७, पृ. १२) । आमूल (उग्र) नारीवादले उदार नारीवाद एवं मार्क्सवादी नारीवादका मान्यताभन्दा फरक मान्यता अघि सारेको छ । यसले आर्थिक वर्गका सट्टामा यौन वर्ग र पितृसत्तामा क्रमिक सुधारका सट्टा आमूल परिवर्तन आवश्यक छ भन्ने मान्यता अघि सारेको छ । यसले उदार नारीवादलाई मध्यम वर्गीय गोरा महिलाहरूको सङ्गठनका रूपमा मात्र सीमित भएको आरोप लगाउँदै त्यसमा काला जातिका महिलाहरू र समलिङ्गी महिलाहरू पनि समाविष्ट हुन सक्ने स्थिति नबनेसम्म नारीवादी आन्दोलनका निम्ति उदार नारीवाद प्रत्युत्पादक हुने समेत ठहर गरेको छ । यसले परम्परागत पितृसत्ताले नारीहरूका सम्बन्धमा स्थापित गरेका सम्पूर्ण मूल्यमान्यताहरू नष्ट गर्नुपर्ने तथा नारीमाथि गरिने सबै प्रकारका शोषण एवं दमनको सशक्त प्रतिकार गर्नुपर्ने कुरा अगाडि सारेको छ । यसले नयाँ शक्ति, सामर्थ्य र उत्साहका साथ कुनै पनि जाति, वर्ण र वर्गका नारीहरूले कुनै पनि किसिमको शोषण, दमन तथा उत्पीडन सहनु नपर्ने नारीहरूको नयाँ विश्वको निर्माण गर्नु पर्ने विचार अगाडि सार्दै यसको प्राप्ति आमूल समलैङ्गिक नारीवादबाट मात्र सम्भव हुने कुरा गरेको छ (त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. १०६-१०७) । यस धाराका समालोचकहरूमा म्याकिनन, फ्राइ, सुलामिथ फायरस्टोन, सराह हग्ल्यान्ड, क्याथरिन ब्यारी, एन्ड्रिया दोर्किन, एन्ड्रियन रिच, मेरी डेली, अङ्गे लर्ड आदि उल्लेख्य छन् ।

समाजवादी नारीवाद

सन् १९६०-७० का दशकमा आमूल नारीवाद र मार्क्सवादी नारीवादका बिचमा सामाजिक असमानताका आधारभूत कारणमाथि भएको बहसले समाजवादी नारीवादलाई जन्मायो । समाजवादी नारीवादीहरू मार्क्सवाद भित्रका वर्गभेद र श्रमशोषणजस्ता केही कुरालाई स्वीकार गर्दछन् तर आमूल नारीवादीहरू भैँ यिनीहरू पनि पहिला वर्गको उदय भयो र त्यसैका आधारमा लैङ्गिक दमनको प्रारम्भ भयो भन्ने कुरा भने स्वीकार गर्दैनन् । समाजवादी नारीवादमा आमूल र मार्क्सवादी नारीवादका थुप्रै कुराहरूको सम्मिश्रण रहेको पाइन्छ । यसमा कहिलेकाहीँ मनोविश्लेषणात्मक नारीवादको प्रभाव पनि देखिन्छ । समाजवादी नारीवादले एकातिर महिलामाथिको दमन असमान आर्थिक सामाजिक स्थितिका कारणले मात्र नभई मनोरचनाको भिन्नताका कारणले पनि भएको हो भन्छ भने अर्कातिर यसले मार्क्सवादी भौतिकवादको प्रयोग गरी मार्क्सवादकै आधार र अधिरचनामा आधारित विश्लेषण पद्धति पनि अँगाल्छ । यस नारीवादले सामाजिक सङ्गठनका भिन्न प्रक्रियाका रूपमा रहेका पितृसत्ता र पूँजीवादलाई पनि दोषी ठहर्‍याउँछ । समाजवादी नारीवादीहरू लिङ्ग र वर्गलाई आफैँमा पूर्ण मान्दै यी दुई कुराका सम्बन्धका बारेमा गहिरो चिन्तन गर्दछन् । यिनीहरूका अनुसार लिङ्ग र वर्गका बिचको सम्बन्ध भनेको पितृसत्ता र पूँजीवादका बिचको सम्बन्ध हो । यिनीहरू पारिवारिक जिम्मेवारीको पुनः वितरण र घर बाहिरका काममा समान ज्याला प्राप्त गर्ने सन्दर्भलाई आफ्नो अभीष्ट मान्दछन्

(त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. ११२) । यस धाराका प्रमुख समालोचकहरूमा जिलाह इसेनितन, जुलियट मिचेल, शिला रोथबम प्रमुख रूपले उल्लेख्य छन् ।

समाजवादी नारीवादीहरूले मार्क्सवादका केही कुराहरू स्वीकार गरे तापनि वर्गीय समाजको उत्पत्तिभन्दा पहिल्यै नारीहरू पुरुषका अधीनस्थतामा रहेकाले नारी दमन केवल वर्ग विभाजनमा मात्र आधारित छैन भन्ने कुरामा उग्र (आमूल) नारीवादसँग सहमत देखिन्छन् । त्यस्तै समाजवादी नारीवादीहरू नारीपुरुष सम्बन्धका परम्परागत सम्पूर्ण मूल्य मान्यतालाई ध्वंस गरी नारीहरूको समलैङ्गिक समाजको सिर्जना गर्नुपर्ने उग्र नारीवादका तर्कप्रति पनि सहमत छैनन् । समाजवादी नारीवाद यदाकदा मनोविश्लेषणात्मक नारीवादबाट पनि प्रभावित भएको पाइन्छ । समाजवादी नारीवादले लैङ्गिक आधारमा समाजको पुनः संरचना गरिनु पर्ने कुरालाई औल्याएको छ । यो कतै मार्क्सवादी (क्रान्तिकारी) नारीवाद र कतै उग्र (आमूल) नारीवादसँग निकट देखिन्छ (त्रिपाठी, २०६८ क, पृ. १११) । यसले आर्थिक वर्गको उत्पत्तिभन्दा पहिले पुरुष प्रभुत्वको अस्तित्व रहेको कुरा स्वीकार गरेको छ । समाजवादी नारीवादीहरू वर्ग र लिङ्गका बिचको सम्बन्ध अन्योन्याश्रित रहेको मान्छन् अर्थात् उनीहरू पूँजीवाद र पितृसत्तालाई अन्योन्याश्रित ठान्छन् । घरेलु कामकाजको पुनर्विभाजन र समान कामका निम्ति समान पारिश्रमिकको सिद्धान्तलाई समाजवादी नारीवादले आफ्नो मूलः अभीष्ट बनाएको देखिन्छ ।

एक चिहान उपन्यासमा उदारवादी नारीवाद

हृदयचन्द्रसिंह प्रधानद्वारा रचित एक चिहान उपन्यास विभिन्न सामाजिक समस्यामा केन्द्रित छ (त्रिपाठी, २०६८ ख, पृ. ८५) । यसो भए तापनि यस उपन्यासमा उदारवादी नारीवादी चिन्तन पनि अभिव्यञ्जित भएको छ । प्रधानले आफ्ना रचनामा समाजमा रहेका विकृति, अन्धविश्वास, जातीय एवं लैङ्गिक विभेद आदिको अन्त्य गर्नुपर्ने प्रगतिशील विचारलाई अभिव्यक्त गरेका हुन्छन् । उनमा नेपाली समाजको यथार्थ चित्रण गर्दै त्यसप्रति विवेचनात्मक दृष्टिकोणले त्यसको सूक्ष्म निरीक्षण गर्दै नारी चित्रण, निम्न वर्गको दुरवस्था एवं त्यसको कारणको खोजीगर्ने प्रवृत्ति रहेको पाइन्छ । उनको एक चिहान उपन्यासमा पनि उपर्युक्त प्रवृत्तिहरू पाइन्छन् परन्तु यस अध्ययनमा उनको यस उपन्यासमा अभिव्यक्त नारीवादी चिन्तनको मात्र विश्लेषण गरिएको छ ।

साक्ष्य - १

“जन्मेपछि मर्नुपर्छ, अवश्य हो । म मरेपछि तिमी विधवा भएर अपूर्ण हुन्छ्यौ, यदि तिमी अगाडि मरे पनि त म विधुर हुन्छु; दुवै एकै चोटि मर्ने संयोग पाउनु त असम्भव जस्तै गाह्रो कुरा हो । ...त्यसैले यस्तो कुरामा अफसोस गरेर साध्य छैन लतमाया ! (प्रधान, २०७५, पृ. ३१-३२)”

उपर्युक्त साक्ष्यमा अभिव्यक्त अष्टनारानको भनाइमा जन्मेपछि एक दिन सबै मर्नु पर्ने, लोग्ने पहिले मरे स्वास्नी विधवा हुने र स्वास्नी पहिले मरे लोग्ने विधुर हुने, परन्तु दुवै एकै चोटि मर्ने संयोग नपर्ने भाव व्यक्त गरिएको छ । यसबाट नारी र पुरुषलाई एक समान देख्ने अष्टनारानको दृष्टिकोण अभिव्यञ्जित छ ।

साक्ष्य - २

“त्यस्ता तीन वटा छोराछोरीका बाबु, कपालमा जौतिल पाकिसकेका बुढासित पनि तिमी जस्ती भरभराउँदी तरुनीले प्रेम गर्ने ? ‘जात फ्याँक्नु गहतका भोलमा’ भनेको यही हो । (पृ. १०१)”

उपर्युक्त साक्ष्यमा उमेर मिल्दा अविवाहित युवा-युवतीका बिचमा मात्र विवाह हुनुपर्ने तथा पुरुषले बहुविवाह गर्ने प्रचलन पनि गलत हो भन्ने रञ्जनादेवीको धारणा अभिव्यक्त छ ।

साक्ष्य - ३

हामी स्वास्नीमान्छेले आफ्नो जीवन भोगका निम्ति अर्पनु हुँदैन; हामी कुनै लोग्ने मानिसको भोगका निम्ति जन्मेका वा सिर्जेका जीव होइनाँ । हाम्रो उमेरमा यौवन छ, हाम्रो गालामा रगत छ, हाम्रो ओठमा पानी छ, हाम्रो शरीरमा सौन्दर्य छ, हाम्रो चेहरामा मुस्कान छ, हाम्रो वाणीमा माधुरी छ, हाम्रो हेराइमा लालित्य छ, हाम्रा प्रत्येक अङ्गप्रत्यङ्गमा हिसी छ । के लोग्ने मान्छेलाई भोगाउनका लागि ती सबै गुण हामीले पाएका हौं ? कदापि होइन, ती सबै गुण हामीले हाम्रै निम्ति पाएका हौं । (पृ. १०२)

उपर्युक्त साक्ष्यमा नारी केवल पुरुषभोग्या होइनन् । नारीको सौन्दर्य पुरुषको भोगका लागि होइन भन्ने रञ्जनादेवीको दृष्टिकोण अभिव्यञ्जित छ ।

साक्ष्य - ४

तिमी मेरो आफ्नो जातिकी मानिस हुनाले मेरो नातेदार हो । हरेक स्वास्नीमान्छेले दुनियाँ भरका प्राणी अथवा मानिस मात्रको हित गर्न नसके पनि कम से कम स्वास्नीमान्छे मात्रको इज्जत र गौरवको मात्र ख्याल राख्न सके पनि दुनियाँको दुःखको मात्रा यति घट्छ कि मानिसको बस्तीभित्र मात्र होइन, बाटो बाटोमा सुख हाँसिरहेको हामी पाउने छौं । (पृ. १०३)

उपर्युक्त साक्ष्यमा रञ्जनादेवीको स्वास्नीमान्छे (नारी) ले अनिवार्य रूपमा कम से कम स्वास्नीमान्छे (नारी) को इज्जत र गौरव बँचाउनु पर्ने धारणा अभिव्यञ्जित छ । शिक्षित एवं सचेत रञ्जनादेवीले सम्झाएपछि गोदत्तप्रसादको प्रेममा लडिएकी नानीथकुँको मानसिकतामा परिवर्तन भई अस्ताबोधको प्रारम्भ भएको छ ।

साक्ष्य - ५

“डाक्टर साहेबसित तिमी फस्नाले मलाई वास्तवमा केही पनि नोक्सान छैन नानीथकुँ ! फस्छ्यौ त तिमी नै फस्छ्यौ, तिम्रो जिन्दगी फस्छ, अनेक सुख पाउन सक्ने तिम्रो भविष्य फस्छ । (पृ. १०७)”

उपर्युक्त साक्ष्यमा नारीले आफ्नो महत्तालाई बँचाउदै अनमेल विवाहबाट बँच्नुपर्ने तथा बहु विवाह गर्न खोज्ने पुरुषबाट बँच्नुपर्ने धारणा अभिव्यक्त भएको छ ।

साक्ष्य - ६

जाऊ, मैले तिम्रो धेरै समय लिइदिँ । मैले भनेको कुरा कतिको ठिकबेटिक छ, एक चोटि ठन्डा मगजले विचार गर्नु । भरे सुत्दा पनि खुब गुनेर हेर्नु । ठिक लागे तिम्रीलाई नै सुख हुन्छ, बेटिक लागे तिम्रो दशा बिग्रको म सम्झुँला । तर नानीथकुँ ! म फेरि एकचोटि भन्छु खुब होस गर्नु है नारीको मूल्य सम्झेर, लौ जाऊ । खुब गहिरिएर सोच । (पृ. १०७)

उपर्युक्त साक्ष्यमा नारीले विवाहसम्बन्धी कुनै कदम चाल्दा खुब गहिरिएर सोच विचार गरी नारीको मूल्य र महत्त्वलाई सम्झेर बुझेर मात्र चाल्नु पर्ने रज्जनादेवीको विचार अभिव्यक्त छ ।

साक्ष्य - ७

“तिमी चाहन्छ्यौ भने हामी उहीसँग बिहे गराइदिन सक्छौँ तर यसरी लुकी चोरीकन ख्यालठट्टा गरेर भाँडिनु म नराम्रो ठान्दछु । (पृ. १२५)”

उपर्युक्त साक्ष्यमा नारीले आफूले माया गरेको र आफूलाई माया गर्ने व्यक्तिसँग विवाह गर्न पाउनु पर्ने तथा त्यस कुरामा परिवार तथा समाजको अनावश्यक हस्तक्षेप हुन नहुने हर्षनारानको अभिप्राय प्रकट भएको छ । परन्तु अनमेल तथा बहुविवाहको परम्परा अनुचित भएकोतर्फ उनको दृष्टि पुगेको छैन ।

साक्ष्य - ८

मलाई पनि थाहा छ युगको गति, स्वतन्त्रताको महत्त्व र मानव इच्छाको कुरा । तर म स्वतन्त्रताका नाउँमा जसले जोसँग जस्तो पनि प्रेम गरेर हिँडेको हेर्न चाहन्छ । प्रेमको पनि महत्त्व हुन्छ, उसका निम्ति पनि फुक्का र बन्धनको लेखाजोखा, मापदण्ड हुन्छ, विधान हुन्छ, सुपात्र र कुपात्र हुन्छ । यी सब कुरालाई, बाटोलाई, तबरलाई नाघेर मानिस हिँड्न सक्तैन, पाउँदैन । त्यसैले जीवनमा अभिभावकहरू हुनु बेसै छ, यो सौभाग्यको कुरा हो र अभिभावकहरूले यस कुराको ख्याल विचार राम्ररी पुन्याउनुपर्छ । (पृ. १२५)

उपर्युक्त साक्ष्यमा मानवसभ्यता युगानुकूल परिवर्तन हुँदै गएको तथा परिवर्तन हुनु पनि आवश्यक भएको र मान्छेले वैयक्तिक स्वतन्त्रता र मान्छेको इच्छा (चाहना) को कदर गर्नुपर्ने शिवनारानको विचार अभिव्यञ्जित भएको छ । परन्तु स्वतन्त्रताका नाममा अराजकता तथा प्रेमका नाममा व्यभिचार सिर्जना हुन नहुने दृष्टिकोण पनि व्यक्त गरिएको छ । प्रेम र विवाहजस्ता कुरामा जाति, धर्म र आर्थिक अवस्था बाधक बन्न नहुने भए तापनि उमेर, व्यवहार र वैवाहिक स्थितिजस्ता कुराहरू भने औचित्यपूर्ण हुनुपर्ने शिवनारानको विचार रहेको देखिन्छ ।

साक्ष्य-८

अहिले तिमीले कसैकी स्वास्नी नबनेकी, प्रेमिका नबनेकी र बुढी तथा बच्ची भएर बेजोडा नभएकी जो कोही स्वास्नी मान्छेसित प्रेम गर्न सक्तछौ, ल्याउन सक्तछौ, यसमा म कति बिघ्नबाधा नगरीकन तिमीलाई पुरा स्वतन्त्रता दिन सक्तछु; तर त्यसो नभईकन तिमीले कसैकी स्वास्नी, आमा, प्रेमिकालाई फकाएर वा उडाएर ल्यायौ भने त्यसलाई म प्रेम वा स्वतन्त्रता कहिल्यै भन्दैनँ । त्यो सरासर बदमासी हो, चोरी हो, डकैती हो । (पृ. १२६)

उपर्युक्त साक्ष्यमा पनि जुनसुकै जाति, धर्म, वर्ण तथा जस्तोसुकै आर्थिक अवस्था भए तापनि अविवाहित युवा-युवतीले आपसी समझदारीमा प्रेम वा विवाह गर्नु न्यायसङ्गत एवं औचित्यपूर्ण भए पनि कुनै पनि लोग्ने मान्छेले कसैकी श्रीमती, आमा वा प्रेमिका र स्वास्नी मान्छेले कसैको श्रीमान्, बाबु वा प्रेमीप्रति कुदृष्टि राख्नु चोरी, डकैती वा व्यभिचार हुने धारणा अभिव्यक्त गरिएको छ ।

साक्ष्य-१०

खै, कसैले भन्न आउँदैन । हामी अलि प्रगतिशील भएकाले समाज हामीदेखि टाढा रहन खोज्छ, समाजमा अलि अगाडि बढ्न खोजे पनि नहुने, अरू साधारण मानिसहरूजस्तै रूढि र परम्पराभक्त भइरहन भने हाम्रो मन मान्दैन । अलि जान्ने बुझ्नेलाई फसादै हुँदो रहेछ । फोने गरेर कसैलाई दिन जाऔँ, भन्न जाऔँ भने हलुकै मात्र हुने देख्छु । नानीथकुँ आफैँले आफूलाई चाहिने साथी रोजेर जाओस् भन्ने विचार गरिरहेको थिएँ, उसले भने अर्काको पोइ, बाबु भएर बुढा भइसकेका, साँच्चै भनूँ भने उसका निम्ति एकदम सिल्यट दुलाहा खोज्न आँटिरहिछ । त्यो डाक्टरसित गएपछि जुलुम हुँदैन ? हुनसम्मको दुःख नपाउली उसले ? बाको पनि 'आफैँले छानेर जाओस्' भन्ने विचार थियो । स्वतन्त्रता दिऔँ भने यस्तो बडो फसादको समस्या आइरहेको देखेँ मैले आमा ! (पृ. १३४-३५)

उपर्युक्त साक्ष्यमा शिवनारानको परिवार अलि प्रगतिशील भएकाले तत्कालीन अन्धविश्वासी समाजका केही मानिसहरू उनीहरूदेखि टाढा हुन खोज्ने, तत्कालीन समाजमा अलि क्रान्तिकारी ढङ्गले अगाडि बढ्न खोज्दा पनि सहज रूपमा अगाडि बढ्न नसकिने भएकाले नानीथकुँको विवाह

गर्न अलि ढिला भइरहेको विचार व्यक्त गरिएको छ । फोने गरेर अर्थात् विना माग आफैँ दिन खोजेर विवाह गरिदिऊँ भने पनि तत्कालीन सङ्कीर्ण एवं रूढिग्रस्त समाजका अगाडि आफैँ हलुका भइने डर शिवनारानमा रहेको देखिन्छ । नानीथकुँ आफैँले आफूलाई चाहिने योग्य जीवनसाथी आफैँ रोजेर विवाह गरोस् भन्ने आफूले चाहेको विचार शिवनारानले व्यक्त गरेका छन् । परन्तु नानीथकुँ भने अर्कै नारीको लोग्ने तथा दुई तीन सन्तानको बाबु भइसकेको प्रौढ व्यक्ति डाक्टर गोदत्त प्रसादसँग लहसिएकामा शिवनारान चिन्तित छन् । बाबु अष्टनारानको पनि आफ्ना सन्तानलाई आफ्नो जीवनसाथी आफैँ रोज्न दिने चाहना रहेको भए तापनि बहिनी नानीथकुँलाई स्वतन्त्रता दिँदा दुर्घटनाको त्रास भएको भाव शिवनारानले व्यक्त गरेका छन् ।

साक्ष्य-११

यस्तो पाप कहिल्यै पनि नचिताउनु होला आमा ! यस्तो हामीले कहिल्यै सोच्नु ठिक छैन । हामीले अलिकति सुख पाउने आशामा उसलाई बेच्ने ? ...हामी जीवनभर दुःखैमा फसेर, अल्फेर, रगडिएर मरौँ तर हाम्रो सुखको बदलामा हामीले आफ्नी बहिनी वा छोरी भतिजीलाई उनीहरूको जिन्दगीलाई दुःख सङ्कटमा नफालौँ, तपाईँ मेरो यो कुरामा सधैँ ध्यान दिनुस् । (पृ. १३५)

उपर्युक्त साक्ष्यमा आफ्नी आमा लतमाया तत्कालीन सम्पन्न सामन्त वर्गका ५७ वर्षे सुब्बा सूरमानसँग नानीथकुँको विवाह गरिदिए नानीथकुँ तथा आफूहरूले पनि आर्थिक-भौतिक सुविधा पाउने लालचमा परेकी हुँदा शिवनारान आमालाई नम्रतापूर्वक सम्झाउँछन् । उनी हामीले यस्तो पाप कहिल्यै पनि चिताउनु हुँदैन, हामी जीवनभर दुःखैदुःखमा फसेर सङ्घर्षपूर्ण जीवन बाँचौँ, तर आफ्नो सुखका बदलामा आफ्ना चेलीबेटी तथा दिदी बहिनीहरूलाई किमार्थ सङ्कटमा पार्नु हुँदैन, यो कुरामा सधैँ ध्यान दिनुपर्छ भनेर आमालाई नम्रतासाथ सम्झाउँछन् ।

साक्ष्य-१२

“हामी जस्तै प्रगतिशील मानिसहरूलाई आह्वान गर्नुपर्ला, बरु फोने गरेर पनि लायक व्यक्तिलाई दिनुपर्छ । म त भन्छु, भरसक अझ नानीथकुँ आफैँ नै त्यस्ता कुनै लायक मानिसको चुनाव गरोस् । (पृ. १३६)”

उपर्युक्त साक्ष्यमा फोने गरेर अर्थात् आफैँले केटाको खोज गरेर तथा आफूहरूजस्तै प्रगतिशील किसिमका मानिसहरूलाई आह्वान गरेर भए पनि कुनै योग्य व्यक्तिसँग नानीथकुँको विवाह गरिदिनु पर्ने शिवनारानको विचार देखिन्छ । अझ उनको चाहना त नानीथकुँ स्वयंले आफ्ना लागि योग्य वर चुनोस् भन्ने रहेको देखिन्छ ।

साक्ष्य-१३

मेरा पिताज्यूले यस्तो अनुचित मन्जुरी कहिले पनि दिनुभएन, यो बिल्कुल भुट कुरा हो । कदाचित् भुलले उहाँले वचन दिनुभएको साँच्ची हो र आमाको पनि मन्जुरी छ नै भने पनि म यस कुराको कदापि समर्थन गर्दिनँ । यस्तो अनुचित कुरामा आमाबाबु कसैको पनि कुरा सुन्ने र मान्ने कमजोरी कदापि गर्दिनँ । अरूको त के साक्षात् नानीथकुँले मन्जुर गरेकी भए पनि म विरोध गरेर बिथोलिहाल्दछु । त्यसैले रामबहादुरजी ! तपाईंले कसैको पनि दुहाई गर्नु फजुल छ । (पृ. १४०)

उपर्युक्त साक्ष्यमा सुरमान सुब्बाका मान्छे रामबहादुरले शिवनारानसँग तिम्रा पिता अष्टनारानले सुरमान सुब्बालाई नानीथकुँ दिने अर्थात् नानीथकुँको विवाह सुरमानसँग गरिदिने वचन दिइसकेका छन् त्यसैले मरिसकेका आफ्ना इमानदार बाबुको वचन राख्ने काम गर भनी जाली कुरा गर्छन् । यसको जवाफ शिवनारानले शान्त तर स्पष्टतापूर्वक दिन्छन् । उनी रामबहादुरको कुरा असत्य हो भन्दै आफ्ना पिताले कहिल्यै पनि त्यस्तो वचन नदिएको कुरा गर्छन् । कथंकदाचित् गत्तीले वचन दिएका तथा आफ्नी आमाको समेत मन्जुरी भए पनि आफूले कदापि त्यो कुराको समर्थन नगर्ने कुरा बताउँछन् । उनी यस्तो अनुचित एवं अन्यायपूर्ण कुरामा आफूले आमाबाबु कसैको पनि कुरा नमान्ने तथा अज्ञानवश नानीथकुँले नै मन्जुर गरे पनि त्यस्तो अनर्थकारी कार्यलाई आफूले पूरा हुन नदिने दृढोक्ति व्यक्त गर्छन् ।

साक्ष्य-१४

अब त म पनि धेरै दिन बाँचुला जस्तो लाग्दैन, नानीथकुँ र हर्षनारान यी दुई जनाको व्यवहार सिद्ध्याउन पाए मरे पनि हुने भइसकेँ । ...तिम्रा बाबु, दाजुहरूको सिद्धान्तअनुसार तिमीहरूले नै खोज्ने गर आफूलाई मन पर्ने, नानी हो ! त्यही म पनि बेस देख्छु । बरू जातपातको वास्ता नगरे पनि हुन्छ । (पृ. १५५)

उपर्युक्त साक्ष्यमा लतमायाले आफ्ना छोरा हर्षनारानसँग आफूलाई मन पर्ने आफ्नो जीवनसाथी आफैँ खोज्ने काम गर, यो कुरा बाबु अष्टनारान तथा दाजु शिवनारानको सिद्धान्त अनुरूप पनि हुन्छ बरू जातपातको वास्ता नगरे पनि हुन्छ अर्थात् आफ्नो मन मिल्ने र असल भए जुन जातको भए पनि हुन्छ भनेकी छन् । तत्कालीन परिवेशमा एउटी बृद्ध महिलाको यो उदार दृष्टिकोण विशेष उल्लेख्य एवं प्रशंशनीय देखिन्छ ।

साक्ष्य-१५

“म स्वास्नी मान्छेकी कलङ्किनी हुन चाहन्छँ, म मासु बेच्न चाहन्छँ, यौवन त्रेच्न चाहन्छँ, जिन्दगी बेच्न चाहन्छँ । मलाई अब आफ्नो नारीत्वको महत्त्व थाहा भएर आयो । अब म नारीत्व गिराउन चाहन्छँ । (पृ. १५७)”

उपर्युक्त साक्ष्यमा एउटी सरला किशोरीको सोभोपन एवं भावनासँग खेलवाड गर्दै आफ्नो निकृष्ट स्वार्थ पूर्ति गर्न खोज्ने यौनपिपासु डाक्टर गोदत्त प्रसादको प्रलोभनलाई नानीथकुँले प्रस्ट जवाफ दिएकी छन् । उनले आफू स्वास्नीमान्छेकी कलङ्किनी बनेर जिन्दगी नबेच्ने तथा आफूलाई नारीत्वको महत्त्व थाहा भएको र अब आफूले आफ्नो नारीत्व नगिराउने दृढता व्यक्त गरेकी छन् ।

साक्ष्य-१६

लौ हुन्छ, तिमीलाई मन पर्छ भने ल्याऊ, मेरो त ज्यादै राजी छ, म यो कुरा सुनेर अत्यन्त खुसी छु । यस्तै आफैले रोजेको हेर्न म बढ्ता चाहन्छु । तर दाजुहरूसँग पनि एकचोटि सोध, अदब राख्नु राम्रै कुरा हो । उनीहरू पनि यो सुनेर खुसी भइहाल्छन् । (पृ. १६०)

उपर्युक्त साक्ष्यमा आफ्नो छोरा हर्षनारानले आफ्नो जीवनसाथी आफैले रोजेर विवाह गर्न थालेकामा लतमायाले हर्ष प्रकट गरेकी छन् । यो कुरा सुनेर दाजुहरू पनि खुशी हुने भए तापनि एक पटक सोधेर औपचारिकता र मर्यादा पूरा गर्न सल्लाह दिएकी छन् ।

साक्ष्य-१७

ए तामाङकी छोरी ? भन् बेस, तिम्रा बा पनि यस्तै दुई जात, दुई सम्प्रदायमा सम्बन्ध राख्न चाहने, यस्तै भए मात्र साम्प्रदायिक भाव हटी देशको उन्नति होला भन्ने उहाँको विचार थियो, भनौं हाम्रो घरभरिको नै यही विचार छ, यसैले तिम्रा दाजुहरू पनि खुसी नै होलान् । (पृ. १६१)

उपर्युक्त साक्ष्यमा आफ्नो छोरा हर्षनारानले मन पराएर विवाह गर्न खोजेकी केटी तामाङकी छोरी भएकोमा लतमायाले भन्नु खुशी प्रकट गरेकी छन् । उनले अष्टनारानको पनि यस्तै दुई जात, दुई सम्प्रदायमा वैवाहिक सम्बन्ध स्थापित भएमा साम्प्रदायिक भाव हटी देशको उन्नति हुने विचार थियो भन्ने कुरा व्यक्त गरेकी छन् । आफ्नो सम्पूर्ण परिवारको विचार त्यस्तै रहेकोले यो कुराबाट दाजुहरू पनि खुशी नै हुने सम्भावना प्रकट गरकी छन् ।

साक्ष्य-१८

"बेस भयो, नेवार पर्वतेको सम्बन्ध बलियो हुन आँटेछ । ...यस्तै नेवार, पर्वते र मधेसी तीन जाति र संस्कृति मिसिएर एक हुँदै गएपछि नेपाल अझ सुन्दर र विशाल हुँदै जान्छ । यो काममा हाम्रो घर धेरै अगाडि बढ्दै छ । (पृ. १६३)"

उपर्युक्त साक्ष्यमा आफ्ना माहिला भाइ पुननारानले कान्छा भाइ हर्षनारानको प्रेम र विवाह गर्ने इच्छाको कुरा गर्दा शिवनारानले खुशी व्यक्त गरेका छन् । उनी नेवार र पर्वतेको सम्बन्ध बलियो हुन आँटेकोमा प्रसन्न हुँदै नेवार, पर्वते र मधेसी यी तीन जाति र संस्कृति मिसिएर एक हुँदै गएपछि

नेपाल अफ सुन्दर एवं विशाल हुने धारणा प्रकट गर्छन् । यो काम आफ्नै परिवारबाट अगाडि बढ्दै एकैसाथ हर्षित हुँदै भाइ पुननारानलाई हर्षनारानको विवाहको तयारी गर्न आदेश दिएका छन् ।

साक्ष्य-१८

हाम्रो समाजमा दुलही भित्र्याउँदा र छोरीबेटी दिएर पठाउँदासम्म त उनीहरूलाई विवाहको दुई चार दिन निकै स्वागतसत्कार, मानमर्यादाको व्यवहार हुन्छ, अवश्य हो । ...तर डोलीमा हाली ल्याएर ढोकामा रोकी अनेक स्वागतसत्कार गर्दैमा स्वास्नीमान्छेहरूले हाम्रो समाजमा के मानमर्यादा र स्थान पाएका छन् ? ...त्यसको सट्टा उनलाई हामी लोग्ने मानिसहरूले आफूले चाहेको हक दिन र मर्यादा गर्न नभुलाँ, नबिसौँ र त्यसका निम्ति दृढ सङ्कल्पी बनाँ । (पृ. १६५-६६)

उपर्युक्त साक्ष्यमा शिवनारानले हाम्रो समाजमा दुलही भित्र्याउँदा तथा चेलीबेटीको विवाह गरेर विदाइ गर्दा दुईचार दिन निकै स्वागत सत्कार एवं मानमर्यादा गर्दैमा तथा डोलीमा हाली ल्याएर ढोकामा रोकी अनेक स्वागतसत्कार गरेको स्वाँड गर्दैमा हाम्रो समाजमा नारीहरूले मान, मर्यादा, सम्मान एवं स्थान नपाउने धारणा व्यक्त गरेका छन् । उनले त्यसको सट्टा लोग्ने मानिसहरू नारीहरूलाई सम्पूर्ण रूपमा आफूसमान हक अधिकार र मर्यादा दिन दृढसङ्कल्पी बन्नु पर्ने विचार व्यक्त गरेका छन् ।

साक्ष्य-२०

"नेवार, पर्वते र मधेसी यी तीनै जाति र संस्कृतिको स्थापना भन् आफ्नै घरमा पाएर शिवनारान अत्यधिक खुसी थिए । ...यी तीन जाति र संस्कृतिको समन्वय वा स्थापना नभईकन नेपालको उन्नति हुँदै हुँदैन भन्ने उनलाई विश्वास थियो । (पृ. १९१)"

उपर्युक्त साक्ष्यमा शिवनारान नानीथकुँका लागि आफ्ना बाबु (अष्टनारान) र परिवारका अन्य सदस्यहरूको विचार र सिद्धान्त अनुसारको सुयोग्य वर फेला पारेकामा प्रफुल्लित छन् । नानीथकुँका लागि म्याट्रिक पास गरेको, उमेर पनि मिल्दो तथा राम्रो स्वभाव एवं आनीबानी भएको मधेशी केटो पाएकोले तराईमा बसोवास गर्ने मधेसी जातिसित वैवाहिक सम्बन्ध जोडिने कुराले शिवनारान पूर्ण रूपमा सन्तुष्ट एवं हर्षित छन् । उनको खुशीको कारण नेवार, पर्वते र मधेसी यी तीनै जाति एवं संस्कृतिको मेल हुन थालेको र त्यो पनि आफ्नै घरबाट प्रारम्भ हुन लागेकाले हो । यी तीनै जाति एवं संस्कृतिको स्थापना र समन्वय नभईकन सही अर्थमा नेपालको प्रगति हुँदैन भन्ने उनको मान्यता रहेको पाइन्छ ।

साक्ष्यहरूको विश्लेषण : उदार नारीवादका सन्दर्भमा

एक चिहान उपन्यासमा उदार नारीवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत भएको छ । उपन्यासको लेखनकालका

दृष्टिले हेर्दा तत्कालीन समयमा यतिसम्म अग्रगामी चिन्तन अभिव्यक्त हुनु पनि उपन्यासको उल्लेख्य पक्ष हो । मरणासन्न अवस्थामा रहेका अष्टनारानले आफ्नी स्वास्नी लतमायालाई भनेको भनाइमा जन्मेपछि एक दिन सबै मर्नु पर्ने, लोग्ने पहिले मरे स्वास्नी विधवा हुने र स्वास्नी पहिले मरे लोग्ने विधुर हुने परन्तु दुवै एकैचोटि मर्ने संयोग नपर्ने भाव व्यक्त गरिएको छ । यसबाट नारी र पुरुषलाई एक समान देख्ने अष्टनारानको दृष्टिकोण अभिव्यञ्जित छ । डाक्टर गोदत्तप्रसादकी श्रीमति रञ्जनादेवीले नानीथकुँलाई सम्झाउने क्रममा उमेर मिल्दा अविवाहित युवा-युवतीका बिचमा मात्र विवाह हुनुपर्ने तथा पुरुषले बहुविवाह गर्ने प्रचलन पनि गलत हो भन्ने धारणा प्रकट गरेकी छन् । यस धारणाबाट पनि नारी पुरुषका बिचको असमान व्यवहारको अन्त्य भई समानताको स्थापना हुनुपर्ने कुरा अभिव्यक्त भएको छ । त्यस्तै नारी केवल पुरुषभोग्या होइनन् । नारीको सौन्दर्य पुरुषको भोगका लागि होइन भन्ने रञ्जनादेवीको दृष्टिकोणले पनि नारी कुनै उपभोगको वस्तु वा सन्तानोत्पादनको साधन नभएर आधा आकाशको स्वतन्त्र एकाइ हो भन्ने विचार प्रस्तुत भएको छ । त्यस्तै रञ्जनादेवीको स्वास्नीमान्छे (नारी) ले अनिवार्य रूपमा कम से कम स्वास्नीमान्छे (नारी) को इज्जत र गौरव बँचाउनु पर्ने धारणाको विकास गर्न सके नारीमाथिको दमनमा नारी नै प्रमुख माध्यम बनिरहेको नेपाली समाजमा नारी जागरणका निम्ति महत्त्वपूर्ण योगदान पुग्नसक्ने देखिन्छ । यसरी नै नारीले आफ्नो महत्तालाई बचाउँदै अनमेल विवाहबाट बँच्नुपर्ने तथा बहुविवाह गर्न खोज्ने पुरुषबाट बँच्नुपर्ने रञ्जनादेवीको धारणा पनि परम्परागत पितृसत्तामा पुरुषको प्रभुत्वको सिकार बनेका नारीहरूको जागरणका निम्ति महत्त्वपूर्ण रहेको छ । गोदत्तप्रसादको षडयन्त्रको सिकार भएकी नानीथकुँलाई षडयन्त्रबाट छुटाउने कार्यमा रञ्जनादेवीको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको छ (भट्टराई, २०७७ ख, पृ. १९७) । नारीले विवाहसम्बन्धी कुनै कदम चाल्दा खुब गहिरिएर सोच विचार गरी नारीको मूल्य र महत्त्वलाई सम्भेर बुभेर मात्र चाल्नु पर्ने रञ्जनादेवीको विचार नारी जागरणका निम्ति महत्त्वपूर्ण रहेको छ ।

हर्षनारानको "तिमी चाहन्छ्यौ भने हामी उहीसँग बिहे गराइदिन सक्छौं तर यसरी लुकी चोरीकन ख्यालठट्टा गरेर भाँडिनु म राम्रो ठान्दिनँ । (पृ. १२५)" भन्ने भनाइमा नारीले आफूले माया गरेको र आफूलाई माया गर्ने व्यक्तिसँग विवाह गर्न पाउनुपर्ने तथा त्यस कुरामा परिवार तथा समाजको अनावश्यक हस्तक्षेप हुन नहुने अभिप्राय प्रकट भएको छ । परन्तु अनमेल तथा बहुविवाहको परम्परा अनुचित भएकोतर्फ उनको दृष्टि नपुगेकोले उनलाई सम्झाउँदै जुनसुकै जाति, धर्म, वर्ण तथा जस्तोसुकै आर्थिक अवस्था भए तापनि अविवाहित युवा-युवतीले युवा-युवती दुवै पक्षको सहमतिमा प्रेम वा विवाह गर्नु न्यायसङ्गत एवं औचित्यपूर्ण भए पनि कुनै पनि लोग्ने मान्छेले कसैकी श्रीमती, आमा वा प्रेमिका र स्वास्नी मान्छेले कसैको श्रीमान्, बाबु वा प्रेमीप्रति कुदृष्टि राख्नु चोरी, डकैती वा व्यभिचार हुने भएकाले यस्तो कुरामा आफ्नो सहमति कहिल्यै नहुने विचार शिवनारानले प्रकट गरेका छन् ।

शिवनारानको परिवार अलि प्रगतिशील भएकाले तत्कालीन अन्धविश्वासी समाजका केही मानिसहरू उनीहरूदेखि टाढा हुन खोज्ने, तत्कालीन समाजमा अलि क्रान्तिकारी ढङ्गले अगाडि बढ्न खोज्दा पनि सहज रूपमा अगाडि बढ्न नसकिने भएकाले नानीथकुँको विवाह गर्न ढिला भइरहेको विचार व्यक्त गरिएको छ । फोने गरेर अर्थात् विना माग आफैँ दिन खोजेर विवाह गरिदिऊँ भने पनि तत्कालीन सङ्कीर्ण एवं रूढिग्रस्त समाजका अगाडि आफैँ हलुका भइने डर शिवनारानमा रहेको देखिन्छ । नानीथकुँ आफैँले आफूलाई चाहिने योग्य जीवनसाथी आफैँ रोजेर विवाह गरौस् भन्ने आफूले चाहेको विचार शिवनारानले व्यक्त गरेका छन् । परन्तु नानीथकुँ भने अर्कै नारीको लोग्ने तथा दुईतीन सन्तानको बाबु भइसकेको प्रौढ व्यक्ति डाक्टर गोदत्तप्रसादसँग लहसिएकामा शिवनारान चिन्तित छन् । बाबु अष्टनारानको पनि आफ्ना सन्तानलाई आफ्नो जीवनसाथी आफैँ रोज्नेदिने चाहना रहेको भए तापनि बहिनी नानीथकुँलाई स्वतन्त्रता दिँदा दुर्घटनाको त्रास भएको भाव शिवनारानले व्यक्त गरेका छन् । यसरी शिवनारान नारीस्वतन्त्रता, समानता एवं अधिकारप्रति उदार हुनुका साथै कर्तव्याकर्तव्यप्रति पनि सजग छन् । आफ्नी आमा लतमाया तत्कालीन सम्पन्न सामन्त वर्गका ५७ वर्षे सूरमानसँग नानीथकुँको विवाह गरिदिए नानीथकुँ तथा आफूहरूले पनि आर्थिक-भौतिक सुविधा पाउने लालचमा परेकी हुँदा शिवनारान आमालाई नम्रतापूर्वक सम्झाउँछन् । उनी हामीले यस्तो पाप कहिल्यै पनि चिताउनुहुँदैन, हामी जीवनभर दुःखेदुःखमा फसेर सङ्घर्षपूर्ण जीवन बाँचौँ, तर आफ्नो सुखका बदलामा आफ्ना चेलीबेटी तथा दिदी बहिनीहरूलाई किमार्थ सङ्कटमा पार्नु हुँदैन, यो कुरामा सधैं ध्यान दिनुपर्छ भनेर आमालाई भन्दछन् । यस कुराबाट उनी जागरूक, उत्तरदायी एवं मायालु अभिभावक भएको कुरा पनि प्रमाणित हुन्छ । आफूहरू जस्तै प्रगतिशील किसिमका मानिसहरूलाई आह्वान गरी फोने गरेर अर्थात् आफैँले केटा खोजेर भए पनि कुनै योग्य व्यक्तिसँग नानीथकुँको विवाह गरिदिनु पर्ने शिवनारानको विचार देखिन्छ । अझ उनको चाहना त नानीथकुँ स्वयंले विवेकपूर्वक आफ्ना लागि आफैँ योग्य वर चुनोस् भन्ने समेत रहेको देखिन्छ ।

सूरमान सुब्बाका मान्छे रामबहादुरले शिवनारानसँग तिम्रा पिता अष्टनारानले सुब्बा सुरमानलाई नानीथकुँ दिने अर्थात् नानीथकुँको विवाह सुरमानसँग गरिदिने वचन दिइसकेका छन् त्यसैले मरिसकेका आफ्ना इमानदार बाबुको वचन राख्ने काम गर भनी जाली कुरा गर्छन् । यसको जवाफ शिवनारानले शान्त तर स्पष्टतापूर्वक दिन्छन् । उनी रामबहादुरको कुरा असत्य हो भन्दै आफ्ना पिताले कहिल्यै पनि त्यस्तो वचन नदिएको कुरा गर्छन् । कथंकदाचित् गल्तीले वचन दिएका तथा आफ्नी आमाको समेत मन्जुरी भए पनि आफूले कदापि त्यो कुराको समर्थन नगर्ने कुरा बताउँछन् । उनी यस्तो अनुचित एवं अन्यायपूर्ण कुरामा आफूले आमाबाबु कसैको पनि कुरा नमान्ने तथा अज्ञानवश नानीथकुँले नै मन्जुर गरे पनि त्यस्तो अनर्थकारी कार्यलाई आफूले पूरा हुन नदिने दृढोक्ति व्यक्त गर्छन् । यसबाट उनको निर्भीक, न्यायप्रेमी, उत्तरदायी तथा स्वाभिमानी स्वभाव पनि प्रस्तुत भएको छ ।

लतमायाले आफ्ना छोरा हर्षनारानसँग आफूलाई मन पर्ने आफ्नो जीवनसाथी आफैँ खोज्ने काम गर, यो कुरा बाबु अष्टनारान तथा दाजु शिवनारानको सिद्धान्त अनुरूप पनि हुन्छ बरु जातपातको वास्ता नगरे पनि हुन्छ अर्थात् आफ्नो मन मिल्ने र असल भए जुन जातको भए पनि हुन्छ भनेकी छन् । तत्कालीन परिवेशमा एउटी बृद्ध महिलाको यो उदार दृष्टिकोण विशेष उल्लेख्य एवं प्रसंशनीय देखिन्छ । त्यस्तै अपरिपक्व अल्लारेपनमा डाक्टर गोदत्तप्रसादजस्तो कपटी, स्वार्थी एवं षडयन्त्रकारीका चिल्ला कुरामा केही समय बहकिए पनि केही समयपछि आफ्नो निकृष्ट स्वार्थ पूर्ति गर्न खोज्ने यौनपिपासु डाक्टर गोदत्तप्रसादको प्रलोभनलाई नानीथकुँले प्रस्ट जवाफ दिएकी छन् । उनले आफू स्वास्नी मान्छेकी कलङ्किनी बनेर जिन्दगी नबेच्ने तथा आफूलाई नारीत्वको महत्त्व थाहा भएको र अब आफूले आफ्नो नारीत्व नगिराउने दृढता व्यक्त गरेकी छन् ।

वृद्धा आमा लतमायाले आफ्नो छोरा हर्षनारानले आफ्नो जीवनसाथी आफैँले रोजेर विवाह गर्न थालेकामा हर्ष प्रकट गरेकी छन् । यो कुरा सुनेर दाजुहरू पनि खुशी हुने भए तापनि एक पटक सोधेर औपचारिकता र मर्यादा पूरा गर्न सल्लाह दिएकी छन् । आफ्नो छोरा हर्षनारानले मन पराएर विवाह गर्न खोजेकी केटी तामाङकी छोरी भएकोमा लतमायाले भन्नु खुशी प्रकट गरकी छन् । उनले अष्टनारानको पनि यस्तै दुई जात, दुई सम्प्रदायमा वैवाहिक सम्बन्ध स्थापित भएमा साम्प्रदायिक भाव हटी देशको उन्नति हुने विचार थियो भन्ने कुरा व्यक्त गरेकी छन् । आफ्नो सम्पूर्ण परिवारको विचार त्यस्तै रहेकाले यो कुराबाट दाजुहरू पनि खुशी नै हुने सम्भावना प्रकट गरकी छन् ।

आफ्ना माहिला भाइ पुननारानले कान्छा भाइ हर्षनारानको प्रेम र विवाह गर्ने इच्छाको कुरा गर्दा शिवनारानले खुशी व्यक्त गरेका छन् । उनी नेवार र पर्वतेको सम्बन्ध बलियो हुन आँटेकोमा प्रसन्न हुँदै नेवार, पर्वते र मधेसी यी तीन जाति र संस्कृति मिसिएर एक हुँदै गएपछि नेपाल अझ सुन्दर एवं विशाल हुने धारणा प्रकट गरेका छन् । यो काम आफ्नै परिवारबाट अगाडि बढ्दै गेकामा हर्षित हुँदै भाइ पुननारानलाई हर्षनारानको विवाहको तयारी गर्न आदेश दिएका छन् । त्यस्तै उनले हाम्रो समाजमा दुलही भित्र्याउँदा तथा चेलीबेटीको विवाह गरेर विदाइ गर्दा दुई चार दिन निकै स्वागत सत्कार एवं मान मर्यादा गर्दैमा तथा डोलीमा हाली ल्याएर ढोकामा रोकी अनेक स्वागतसत्कार गरेको स्वाँड गर्दैमा हाम्रो समाजमा नारीहरूले मान, मर्यादा, सम्मान एवं स्थान नपाउने धारणा व्यक्त गरेका छन् । उनले त्यसको सट्टा लोग्ने मानिसहरू नारीहरूलाई सम्पूर्ण रूपमा आफूसमान हक अधिकार र मर्यादा दिन दृढसङ्कल्पी बन्नुपर्ने विचार व्यक्त गरेका छन् ।

शिवनारान नानीथकुँका लागि आफ्ना बाबु अष्टनारान र परिवारका अन्य सदस्यहरूको विचार र सिद्धान्तअनुसारको सुयोग्य वर फेला पारेकामा प्रफुल्लित छन् । नानीथकुँका लागि म्याट्रिक पास गरेको, उमेर पनि मिल्दो तथा राम्रो स्वभाव एवं आनीबानी भएको मधेशी केटी पाएकोले तराईमा बसोवास गर्ने मधेशी जातिसित वैवाहिक सम्बन्ध जोडिने कुराले शिवनारान पूर्ण रूपमा सन्तुष्ट एवं

हर्षित छन् । उनको खुशीको कारण नेवार, पर्वते र मधेसी यी तीन जाति एवं संस्कृतिको मेल हुन थालेको र त्यो पनि आफ्नै घरबाट प्रारम्भ हुन लागेकाले हो । यी तीन जाति एवं संस्कृतिको स्थापना र समन्वय नभईकन सही अर्थमा नेपालको प्रगति हुँदैन भन्ने उनको दृष्टिकोण रहेको पाइन्छ ।

निष्कर्ष

एक चिहान उपन्यासमा उदार नारीवादी चिन्तन अभिव्यञ्जित भएको छ । यस उपन्यासमा तत्कालीन नेपाली समाजका नारीहरूले भोगेका यथार्थको प्रस्तुति गरिएको छ । यस उपन्यासमा शिवनारान र उनको परिवारका सबै सदस्यहरू नारीको अधिकारका पक्षमा उभिएका छन् । डाक्टर गोदत्तप्रसाद र सुरमान सुब्बाजस्ता मानिसहरू नारीशोषण र दमनमा लागेका छन् भने रञ्जनादेवी नारीहरूको मूल्य र अधिकारका पक्षमा उभिएकी छिन् । शिवनारान नारी स्वतन्त्रता, समानता एवं अधिकारप्रति उदार हुनाका साथै कर्तव्याकर्तव्यप्रति पनि सजग छन् । उनी आफ्ना चेलीबेटी तथा दिदी बहिनीहरूलाई सङ्कटमा पार्नु हुँदैन भन्ने कुरामा जागरूक, उत्तरदायी एवं मायालु अभिभावकका रूपमा देखिएका छन् । लतमाया पनि आफ्ना पति अष्टनारान र छोरा शिवनारानको चिन्तनको प्रभावस्वरूप जातीय सङ्कीर्णताबाट मुक्त देखिन्छिन् । नानीथकुँ पनि अपरिपक्व अल्लारेपनमा डाक्टर गोदत्तप्रसादजस्तो कपटी, स्वार्थी एवं षडयन्त्रकारीका चिल्ला कुरामा केही समय बहकिए पनि केही समयपछि आफू स्वास्नीमान्छेकी कलङ्किनी बनेर जिन्दगी नबेच्ने दृढ निश्चयमा पुगेकी छन् ।

लतमायाले आफ्नो छोरा हर्षनारानले आफ्नो जीवनसाथी आफैले रोजेर विवाह गर्न थालेकामा हर्ष प्रकट गर्दै छोराले मन पराएर विवाह गर्न खोजेकी केटी तामाङकी छोरी भएकोमा खुशी प्रकट गरेकी छन् । शिवनारान पनि कान्छा भाइ हर्षनारानको प्रेम र विवाह गर्ने इच्छाको कुरा सुनेर नेवार, पर्वते र मधेसी तीन जाति र संस्कृति मिसिएर एक हुँदै गएपछि नेपाल अझ सुन्दर एवं विशाल हुने धारणा प्रकट गर्दै खुशी व्यक्त गरेका छन् । त्यस्तै उनले हाम्रो समाजमा दुलही भित्र्याउँदा तथा चेलीबेटीको विवाह गरेर विदाइ गर्दा गरिने देखावटीको विरोध गरेका छन् । उनले लोग्ने मानिसहरू नारीहरूलाई सम्पूर्ण रूपमा आफूसमान हक अधिकार र मर्यादा दिन दृढसङ्कल्पी बन्नु पर्ने विचार व्यक्त गरेका छन् । नानीथकुँका लागि आफ्ना बाबु अष्टनारान र परिवारका अन्य सदस्यहरूको विचार र सिद्धान्तअनुसारको सुयोग्य वर फेला परेको र आफ्नै घरबाट नेवार, पर्वते र मधेसी यी तीन जाति एवं संस्कृतिको मेल हुन थालेकामा शिवनारान खुशी छन् । यस उपन्यासमा कुनै पनि पात्रका कथन र क्रियाकलापबाट पूर्ण सचेत एवं विद्रोही किसिमको नारीवादी चिन्तन व्यञ्जित भएको छैन । यसो भए तापनि शिवनारान, रञ्जनादेवीजस्ता पात्रहरूका कथन एवं क्रियाकलापमा उदारवादी नारीवादी चिन्तन व्यञ्जित हुन पुगेको छ ।

सन्दर्भ सूची

- अधिकारी, ज्ञानु (२०६८), *नेपाली नारीसमालोचना : परम्परा, प्रवृत्ति र विश्लेषण* (सिद्धान्त र प्रयोग), काठमाडौं : पैरवी प्रकाशन ।
- उप्रेती, सञ्जीव (२०६८), *सिद्धान्तका कुरा*, काठमाडौं : अक्षर क्रियसन्स नेपाल ।
- गौतम, कृष्ण (२०५०), *आधुनिक आलोचना, अनेक रूप अनेक पठन*, काठमाडौं : साभा प्रकाशन ।
- त्रिपाठी, सुधा (२०६७), *नारीवादको कठघरामा नेपाली साहित्य*, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- त्रिपाठी, सुधा (२०६८ क), *नारीवादी सौन्दर्य चिन्तन*, काठमाडौं : भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स ।
- त्रिपाठी, सुधा (२०६८ ख), *नेपाली उपन्यासमा नारीवाद*, काठमाडौं : भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स ।
- प्रधान, हृदयचन्द्र सिंह (२०७५), *एक चिहान*, काठमाडौं : स्वदेश प्रकाशन प्रा.लि. ।
- बराल, ऋषिराज (२०५६), *उपन्यासको सौन्दर्यशास्त्र*, काठमाडौं : साभा प्रकाशन ।
- बराल, ऋषिराज (२०६७), *मार्क्सवाद र उत्तर आधुनिकतावाद*, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- बराल, कृष्णहरि (२०५५), *संदृष्टि*, काठमाडौं : साभा प्रकाशन ।
- भट्टराई, रमेशप्रसाद (२०७७ क), *सांस्कृतिक (वर्गीय, लैङ्गिक र जातीय) अध्ययनको सिद्धान्त र नेपाली सन्दर्भ*, काठमाडौं : भुँडीपुराण प्रकाशन ।
- भट्टराई, रमेशप्रसाद (२०७७ ख), *आधुनिक नेपाली उपन्यासको सांस्कृतिक (वर्गीय, लैङ्गिक र जातीय) विश्लेषण*, काठमाडौं : भुँडीपुराण प्रकाशन ।

लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गीरस

संजय खतिवडा

नेपाल खुला विश्वविद्यालय

sanjaya.khatiwada@gmail.com

Article History: Received: 18 May 2025, Accepted: 2 December 2025, Published: 14 December 2025

लेखसार

प्रस्तुत लेखको उद्देश्य लैनसिंह बाङ्गदेल्द्वारा लिखित लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गीरसको पहिचान र विश्लेषण गर्नु रहेको छ । यस उद्देश्यलाई पूरा गर्न लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गी रसको विकास कसरी भएको छ भन्ने प्रश्न तय गरिएको छ । यस लेखमा सामग्री विश्लेषणका लागि पूर्वय काव्यशास्त्रीय मान्यताअन्तर्गत रससिद्धान्तलाई आधार मानिएको छ । आचार्य भरतमुनिद्वारा प्रतिपादन गरिएको तथा उनीपछिका रसवादी आचार्यहरूबाट परिपोषित मान्यताका आधारमा स्थापित रसवादी चिन्तनलाई आधार मानेर यस उपन्यासको गरिएको छ । पुस्तकालयीय कार्य तथा निगमनात्मक विधिको परिधिमा गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचाको प्रयोग गरी सामग्रीको विश्लेषण गरिएको छ । यस लेखमा मुख्य घटनावस्तुका आधारमा लङ्गडाको साथी उपन्यासमा निष्पादित अङ्गीसलाई रससामग्रीका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । प्रस्तुत उपन्यासको मुख्य घटनाका आधारमा अङ्गी रसका रूपमा शोक स्थायी भाव भएको करुण रहेको देखिन्छ । करुण रसको विभावअन्तर्गत दार्जिलिङ सहरका विभिन्न गल्ली तथा बाटोहरूमा देखापरेका पात्रहरू, स्कुले विद्यार्थीहरू, होटलमा रहेका विभिन्न मानिसहरू, ड्राइभर, पुलिस हाकिम आदिजस्ता पात्रहरू आलम्बन तथा लङ्गडा र कुकुर बिचको मित्रता, लङ्गडाले भोकभोकै दार्जिलिङ सहरका गल्लीहरूमा हिड्नु पर्दाको दुःख, लङ्गडालाई स्कुले तथा सहरका अन्य केटाकेटीहरूले जिस्क्याउने लगायतका अन्य अमानवीय कार्यहरू, ड्राइभर, पुलिसको हाकिम आदिजस्ता पात्रहरूले देखाएको व्यवहार, पुसको ठण्डी, जाडो, लङ्गडालाई उसको साथी कुकुरले देखाएको व्यवहार, कुकुर हराउँदा लङ्गडाद्वारा प्रस्तुत व्यवहार आदिजस्ता घटनाहरू र परिवेश उद्दीपन विभाव बनेका छन् । त्यसैगरी कुकुरको अनुपस्थितिमा लङ्गडा छटपटिनु, लङ्गडाको अभावमा कुकुर छटपटिनु, कुकुरको व्यवहारले लङ्गडामा कहिले खुसी त कहिले दुःखी बन्नु आदिजस्ता विभिन्न घटनाहरू अनुभाव बनेका छन् भने जडता, चिन्ता, ग्लानि, विषाद त्रास, व्याधि, उन्माद, मोह र मरण व्यभिचारी भावका रूपमा रहेका छन् । प्रस्तुत लेखले रसवादी कोणबाट लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गी रसको मात्र

अध्ययन विश्लेषण गरेको छ । यही नै यस अध्ययनको सीमा रहेको छ भने यस उपन्यासको रसवादी कोणबाट अध्ययन गर्न चाहने अध्येता, पाठक तथा जिज्ञासा राख्ने जोकोही लाभान्वित हुने भएकाले यो अध्ययन औचित्यपूर्ण हुनेछ ।

शब्दकुञ्जी : अङ्गी रस, अनुभाव, विभाव, व्यभिचारी भाव, स्थायी भाव ।

विषयपरिचय

लङ्गडाको साथी (२००८) उपन्यासकार लैनसिंह बाङ्देल (जीवनकाल वि.सं. १९८१-२०५९) द्वारा रचित उपन्यास हो । यसका साथै उनका प्रकाशित अन्य उपन्यासहरू मुलुकबाहिर (२००४), माइतघर (२००६), र रेम्ब्रान्ट (२०२३) रहेका छन् (आचार्य, २०५८, पृ. ३१) । यी उपन्यासहरूमा नेपाली समाजको विषयवस्तुलाई प्रस्तुत गरिएको छ । प्रस्तुत उपन्यासमा लङ्गडा र उसको मानवेतर साथी कुकुरका वरिपरि रहेर घटनाहरू अगाडि बढेका छन् । दार्जिलिङ सहर वरपरको परिवेशमा लङ्गडाको जीवनमा घटेका घटनाहरूलाई देखाउँदै त्यसलाई प्रकृतिसँग तारतम्य मिलाएर यथार्थपरक रूपमा प्रस्तुत उपन्यासमा देखाइएको छ ।

प्राचीन मनिषिहरूले रसमय भाव व्यक्त गर्ने शब्दलाई काव्यको संज्ञा दिएका छन् । त्यसैले भरतमुनिले नाट्यशास्त्रमा वस्तु, नेता र रसलाई नाटकका प्रमुख तत्त्व मानेका छन् । काव्य पढेपछि वा नाटक हेरेपछि दर्शकका मनमा पर्ने स्थायी प्रभाव नै रस हो । रस पाठक तथा दर्शकको मानसिक तहमा प्रभाव पार्ने तत्त्व हो । रसलाई साहित्यको भावगत सौन्दर्य पनि भन्न सकिन्छ । लोकसाहित्य, लोकनाटक, लोकनृत्य लगायत समग्र लिखित साहित्यका विधामा पनि रसको प्रभाव रहेको हुन्छ । काव्यका माध्यमले भावकका भावनालाई उद्बुद्ध गराउने रागात्मक अनुभूति नै रस हो । कुनै पनि साहित्यिक विधाको अध्ययनपछि पाठकले आफ्नो मनमा गरेको अनुभूति नै रस हो । रसका माध्यमबाट नै कुनै पनि विधाको रचनाले पाठक वा श्रोतालाई नजिक बनाउँदछ । रसका माध्यमबाट साहित्यिक कृतिमा निहित भावलाई कलात्मक ढङ्गले अभिव्यञ्जित गर्न सकिन्छ । भावकमा रहेको रागात्मकता हटाई सत्त्व गुणको उद्रेक भई विशुद्ध हृदयी भावको आस्वादन गराउने आनन्द चेतना नै रस हो तसर्थ रसका माध्यमबाट अध्येता वा भावकले सत्त्व भावको आस्वादन गरी आनन्द पनि प्राप्त गर्न सक्दछ । कुनै पनि साहित्यिक कृतिमा अङ्ग र अङ्गीरस गरी दुई प्रकारबाट रस आस्वादन गर्न सकिन्छ । कुनै साहित्यिक कृतिमा मुख्य रूपमा प्रकट भएको रसलाई अङ्गी रस भनिन्छ । अङ्गी रसलाई परिपाक अवस्थामा पुऱ्याउनका लागि सहयोगीको रूपमा आउने अन्य रसलाई अङ्गरस भनिन्छ । अङ्ग रसले अन्य सहायक घटनाहरूलाई विकसित गराउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछन् । लैनसिंह बाङ्देलको आख्यानात्मक कृति लङ्गडाको साथी उपन्यासलाई रस सिद्धान्तका आधारमा अध्ययन गर्नु आफैँमा नवीन विषय भएकोले यो कार्य औचित्यपूर्ण छ साथै आख्यान विधामा रस

पहिल्याउन तथा रसका बारेमा अध्ययन अनुसन्धान गर्न चाहने अध्येताहरूका लागि पनि प्रस्तुत लेख उपयोगी हुनेछ ।

समस्याकथन

लङ्गडाको साथी उपन्यासमा लङ्गडाको जीवनमा आधारित विभिन्न भावयुक्त घटनाहरू अभिव्यञ्जित भएका छन् । भावहरूको संयोजनद्वारा नै रसको परिपाक हुने हुँदा प्रस्तुत उपन्यास रस सिद्धान्तका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । तसर्थ लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गी रसको विश्लेषण गर्नु प्रस्तुत लेखको उद्देश्य रहको छ । यस उद्देश्यलाई पूरा गर्नका लागि यस उपन्यासमा अङ्गी रसको विकास कसरी भएको छ अर्थात् रसात्मकताले परिणति कसरी प्राप्त गरेको छ भन्ने जिज्ञासा समस्याका रूपमा रहेको छ ।

सामग्री सङ्कलन तथा विश्लेषण विधि

प्रस्तुत लेखमा विश्लेषणका लागि आवश्यक सामग्रीहरूको सङ्कलन पुस्तकालयीय कार्यबाट गरिएको छ । यसका लागि प्राथमिक स्रोत सामग्री लैनसिंह बाङ्देलको लङ्गडाको साथी उपन्यास रहेको छ भने द्वितीयक सामग्रीअन्तर्गत यस उपन्याससँग सम्बन्धित रहेर गरिएका विभिन्न प्रकाशित अनुसन्धानात्मक लेख, रचना, पुस्तक तथा अप्रकाशित शोधकार्यहरू रहेका छन् । प्रस्तुत लेख आख्यानात्मक रचनामा रसको प्रयोगसँग सम्बन्धित रहेकाले सैद्धान्तिक आधारका रूपमा रस सिद्धान्तको उपयोग गरी त्यससँग आधारित भएर लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गीरसको विश्लेषण गरिएको छ । रसहरूको विश्लेषण गर्दा आचार्य भरत तथा उनीपछिका भट्टनायक, आनन्दवर्द्धन, अभिनवगुप्त, मम्मट, विश्वनाथ आदिद्वारा स्थापित रससम्बन्धी मान्यतालाई आधार मानिएका छ । निगमनात्मक विधिको परिधिमा गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचाको प्रयोग गरी सामग्रीको विश्लेषण गरिएको छ । रसका आधारभूत तत्त्व विभाव (आलम्बन विभाव, उद्दीपन विभाव), अनुभाव, व्यभिचारी भाव र स्थायी भाव मानिन्छन् । यिनीहरूलाई पूर्वीय काव्यशास्त्रमा रससामग्री भनिन्छ । प्रस्तुत लेखमा पूर्वीय काव्यशास्त्रीय सिद्धान्तअनुसार यिनै रससामग्रीहरूलाई आधार मानेर लङ्गडाको साथी उपन्यासको अङ्गी रसको विश्लेषण गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

प्रस्तुत लेखमा लङ्गडाको साथी उपन्यासमा रसको अवस्था के कस्तो रहेको छ भन्ने जिज्ञासाको समाधानका लागि पूर्वीय काव्यशास्त्रीय सिद्धान्तको रूपमा स्थापित रस सिद्धान्तलाई मूल आधार बनाइएको छ । पूर्वीय काव्यशास्त्रका आचार्य भरतद्वारा प्रतिपादित रस सिद्धान्तका बारेमा उनीपछिका विभिन्न आचार्यहरूले चर्चा गरेका छन् । उनीहरूले यसलाई लौकिक सुखभन्दा भिन्न तथा

उच्च कोटिको, चमत्कारमय, ब्रह्मानन्द जस्तै आनन्ददायक हुने बताएका छन् । यसको आस्वादनको बेला भावक म को हुँ ? कस्तो छु ? आदिजस्ता विषयको ज्ञानभन्दा टाढा रहेर अवर्णनीय आनन्द प्राप्त गर्दछ । त्यस्तै भिन्न भिन्न ढङ्गबाट रससम्बन्धी व्याख्या विश्लेषण गरेको पाइए तापनि निष्कर्षमा कुनै कृति पढेपछि वा नाटक हेरेपछि विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव र स्थायी भावपश्चात् भावकको मनमा उत्पन्न हुने आनन्दानुभूति नै रस हो (उपाध्याय, २०६७, पृ. २०५) । कुनै पनि कृतिमा मुख्य घटनासँग जोडिएर सुरुदेखि अन्त्यसम्म आउने साथै परिपाकको अवस्थासम्म पुग्ने रसलाई अङ्गी रस भनिन्छ भने मुख्य रसको परिपाकमा सहयोगीको भूमिका निर्वाह गर्न आउने साथै मूल घटनालाई कौतूहल बनाउन आउने रसलाई अङ्ग रस भनिन्छ (विश्वनाथ, सन् १९७७) भनी चर्चा गरेका छन् । कुनै पनि साहित्यिक कृतिमा एउटा मात्र अङ्गी रस रहेको हुन्छ भने अङ्ग रसहरू भने दुई वा सोभन्दा पनि धेरै रहन सक्दछन् ।

पूर्वीय काव्यशास्त्रमा भरतमुनिदेखि नै रससामग्रीको महत्त्व रहेको छ । उनले तत्र विभावानुभावव्यभिचारीभावसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४३) । रसनिष्पादन हुनका लागि विभाव अनुभाव र व्यभिचारी भावको संयोग अनिवार्य रहेको बताएका छन् भने उनीपछिका आचार्यहरूले समेत यसैलाई मान्दै आएका छन् । दर्शक वा पाठकका मनमा अवस्थित भावहरूको आस्वादनरूपी अङ्कुरलाई उमार्ने तत्त्वलाई नै विभाव भनिन्छ (खतिवडा, २०७५, पृ. ७३) । भरतले विभावका बारेमा नाट्यशास्त्रमा लेखेका छन्- "विभाव्युन्तेकनेन वागसङ्गसत्त्वाभिनया इत्यतो विभावः" (जैन, सन् १९६४, पृ. ४०९) । यसर्थ पाठकले साहित्य पढिसकेपछि विकसित हुने दशा वा अवस्था नै विभाव हो भन्न सकिन्छ । भावहरूलाई उत्पन्न गर्ने अथवा बिउँफाउन सामग्रीलाई विभाव भनिन्छ । विभाव आलम्बन र उद्दीपन गरी दुई किसिमको हुन्छ (अधिकारी, २०६७, पृ. २८) । रस उद्दीप्तिका लागि भावकले जसको आश्रय लिन्छ त्यो आलम्बन विभाव हो भने जसले रस उद्दीपन गराउन उद्दीपकको भूमिका निर्वाह गर्दछ, त्यसलाई उद्दीपन विभाव भनिन्छ (उपाध्याय, २०६७, पृ. २८-२९) । त्यस्तै विभिन्न कारणले हृदयमा उद्बुद्ध रति आदि भावलाई बाहिर प्रकट गर्ने शरीरका विभिन्न अङ्गको चेष्टा वा कार्यव्यापारलाई अनुभाव भनिन्छ । यसर्थ साहित्यिक कृति पढिसकेपछि पाठकका मनमा आएका भावहरूलाई आङ्गिक, वाचिक, सात्त्विक वा आहार्य जुनसुकै ढङ्गबाट बाहिर प्रकट गरिन्छ त्यसलाई नै अनुभाव भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७ पृ. ४५) । अङ्गी रसलाई पुष्टि गर्नका लागि घटनाको बिचमा आएर बिचमै हराउने किसिमका भावहरूलाई व्यभिचारी भाव भनिन्छ । वाचिक, आङ्गिक तथा सात्त्विक भावहरूले युक्त भएर रसहरूलाई प्रयोगको अवस्थामा प्रतीतियोग्य बनाउने हुनाले यिनीहरूलाई व्यभिचारी भनिएको हो (जैन, सन् १९६४, पृ. ४३२) । यसलाई सञ्चारी भावसमेत भनिन्छ । पूर्वीय साहित्य सिद्धान्तमा यस्ता भावहरू ३३ वटा रहेका छन् (शर्मा र लुइटेल्, २०६७ पृ. ४५) । अनुकूल वा प्रतिकूल भावहरूबाट नलुक्ने र रसास्वादनको डाँठ वा मूल जराको रूपमा रहने भाव स्थायी भाव हो । सहृदयीको हृदयमा स्थिर वासनाका रूपमा रहने चित्तवृत्ति वा मनको विकारलाई

स्थायी भाव भनिन्छ (खतिवडा, २०७५, पृ. ७२) । यसर्थ विभाव, अनुभाव र सञ्चारी भावबाट उत्पन्न हुने रति, उत्साह, शोक, भय, क्रोध, जुगुप्सा आदि भावहरूको सञ्चारको स्थिरतालाई स्थायी भाव मान्न सकिन्छ । स्थायी भावहरू शृङ्गार वीर, करुण, अद्भुत, रौद्र, हास्य, बीभत्स, भयानक र शान्त गरी नौ वटा रहेका छन् (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४४) । यस लेखमा लङ्गडाको साथी उपन्यासमा अङ्गीरसको विश्लेषण गर्दा यिनै रससामग्रीहरूलाई आधार मानिएको छ ।

विमर्श र मूल्याङ्कन

प्रस्तुत उपन्यासको कथावस्तुलाई अध्ययन गर्दा समाजबाट उपेक्षा भोगेको लङ्गडालाई मानवेत्तर पात्र कुकुरले गरेको माया तथा मानव र मानवेत्तर प्राणी बिचको सम्बन्धलाई देखाइएको पाइन्छ । उपन्यासमा घटित घटनालाई विश्लेषण गर्दा मुख्य घटना लङ्गडा र कुकुरकै वरिपरि घुमेकोले मुख्य घटना उनीहरूकै केन्द्रमा रहेको छ । उपन्यासमा लङ्गडालाई मानवीय पात्रहरूले देखाएको अमानवीय व्यवहार, मुख्य पुरुष पात्र लङ्गडा र उसको मानवेत्तर पात्र कुकुर बिचको सम्बन्ध तथा उनीहरूले एकअर्कालाई गरेको प्रेम र सद्भाव एवम् उनीहरूले उपन्यासको अन्त्यमा देखाएको भावबाट शोकभाव निष्पादन भएको छ । साथै विभिन्न उतारचढावहरू पार गर्दै अन्त्यमा उनीहरू बिचको आत्मीय सम्बन्ध मृत्युपश्चात् पनि देखिनुले करुणा/शोक भावको अवस्था सिर्जना गरेको देखिन्छ । यसर्थ प्रस्तुत नाटकमा करुण रस अङ्गी रसका रूपमा रहेको देखिन्छ । इष्टनाश तथा अनिष्ट प्राप्ति कारण शोक अभिव्यञ्जित भएमा करुण रस हुन्छ । प्रस्तुत लङ्गडाको साथी उपन्यासमा पनि लङ्गडाले आफ्नो साथीलाई गुमाएको र पछि केही समयको भेटपश्चात् लङ्गडाको मृत्यु देखाइएको छ । "... लङ्गडाका आँखा आँसुले डलबल भए । उसले कुकुरलाई करुण दृष्टिले हेरिरहेको थियो । त्यो दृष्य जीवनको लामो यात्रामा जान लाग्दा कुनै आफ्नो आत्मीय बन्धुले रूँदै बिदा मागिरहेको जस्तो थियो" (बाङ्देल, २०८०, पृ. ६६) । यसले प्रस्तुत उपन्यासमा करुण रसलाई अङ्गी रसका रूपमा रहेको देखाउँछ ।

विभाव

वाक्, अङ्ग र सात्त्विक अभिनयद्वारा विशेष स्थितिमा मन वा शरीरमा उत्पन्न हुने दशा वा अवस्थालाई विभाव भनिन्छ । विभावान्तर्गत आलम्बन र उद्दीपन विभाव पर्दछन् । प्रस्तुत उपन्यासमा मुख्य पात्र लङ्गडा र उसको साथी मानवेत्तर पात्र कुकुरको भूमिकाकै वरिपरि भएर घटना अधि बढेको छ । यसका साथै दार्जिलिङको विभिन्न गल्ली तथा बाटोहरूमा देखापरेका पात्रहरू, स्कुले विद्यार्थीहरू, होटलमा रहेका विभिन्न मानिसहरू, झाइभर, पुलिस हाकिम आदिजस्ता पात्रहरू आलम्बन विभावका रूपमा रहेका छन् । उनीहरूको भूमिकाले प्रस्तुत उपन्यासमा करुण रसलाई अङ्गी रसका रूपमा स्थापित गर्न सहयोग गरेको छ । यसर्थ प्रस्तुत उपन्यासमा उनीहरू आलम्बन विभाव

बनेका छन् । प्रस्तुत उपन्यासमा लङ्गडाको दुःखद तथा कारुणिक अवस्था देखाइएकोले आलम्बन विभावअन्तर्गत पनि लङ्गडा र कुकुरलाई विषयका रूपमा र घटना विकासका क्रममा देखापरेका अन्य पात्रहरू आश्रयका रूपमा रहेका छन् । यस उपन्यासमा देखापरेका विभिन्न घटना तथा पात्रहरू उद्दीपन विभावका रूपमा रहेका छन् । "त्यति गरेपछि बल्ल त्यो कुकुर पनि कान फटफटाउँदै उठ्यो कुकुरलाई हेरेर त्यो मानिस मुसुकक हाँस्यो, फेरि आफ्ना दुवै घुँडाको माभमा मुन्टो त्यसले घुसान्यो र बिँडी तान्न थाल्यो" (बाङ्देल, २०८०, पृ. ४) । यस उद्धरणले लङ्गडा र कुकुर बिचको मित्रतालाई प्रस्तुत गरेको छ । यसले करुण रसको उद्दीपन विभावको कार्य गरेको छ । "त्यसै बखत स्कुल जान लागेका ठिटाहरूको एउटा दल मोडमा आइपुगेको थियो । लङ्गडालाई देखासाथ उनीहरू एक स्वरले 'भुईँ भालु !' भनेर कराए । लङ्गडा नसुनेजस्तो गरेर हतारहतार सिमेन्टको सिँढीबाट ओर्ली देब्रे गल्लीमा चाँडचौँडै हातखुट्टाले घसँदै भाग्न थाल्यो" (बाङ्देल, २०८०, पृ. ३७) । प्रस्तुत उद्धरणमा आएको लङ्गडालाई स्कुले तथा सहरका अन्य केटाकेटीहरूले जिस्क्याउने कार्यका साथै लङ्गडाले भोकभोकै दार्जिलिङ सहरका गल्लीहरूमा हिड्नु पर्दाको दुःख, पनि करुण रसको उद्दीपन विभाव बनेका छन् । त्यसैगरी लगायतका अन्य अमानवीय कार्यहरू, ड्राइभभर, पुलिसको हाकिम आदिजस्ता पात्रहरूले देखाएको व्यवहार, पुसको ठण्डी जाडो, लङ्गडालाई उसको साथी कुकुरले देखाएको व्यवहार, कुकुर हराउँदा ऊद्वारा प्रस्तुत व्यवहार, ठण्डी मौसमको वातावरण आदिजस्ता घटनाहरू र परिवेश करुण रसका उद्दीपकका रूपमा आएका छन् ।

अनुभाव

विभिन्न कारणले हृदयमा उद्बुद्ध रति भाव आदिलाई बाहिर प्रकट गर्ने अङ्गका विभिन्न व्यापार र चेष्टालाई अनुभाव भनिन्छ । आङ्गिक अभिनयका विभिन्न मुद्रा, उपाङ्गको चेष्टा र नर्तकको वेशभूषाका माध्यमबाट यस्तो भाव व्यक्त हुन्छ । अनुभाव आङ्गिक, वाचिक, सात्त्विक/मानसिक र आहार्य गरी चार प्रकारको हुन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४५) । प्रस्तुत उपन्यासलङ्गडाको साथी मा विभिन्न कुराहरू अनुभावका रूपमा आएका छन् । "लङ्गडाले लामो निस्कृतिको निःश्वास लियो । वहाँपछि लङ्गडालाई एकछिनसम्म कता जाऊँ, के गरूँ भन्ने विचार भयो । उसलाई आफ्नो कुकुरको सम्झना भयो । उसलाई साह्रै शून्य र एक्लो लागिरह्यो । ऊ चारैतिर हेरेर कुकुर खोज्न हिँड्यो । यताउता कुकुरलाई उसले खोज्यो, तर कतै देखेन" (बाङ्देल, २०८०, पृ. ३७) । प्रस्तुत उद्धरणमा कुकुरको अनुपस्थितिमा लङ्गडा छटपटिएकोले त्यहाँ सात्त्विक अनुभाव देखिएको छ ।

...रातभरि परेको पानी थामिसकेको थियो । प्रातःकालै त्यो कुकुर फेरि गड्डीखामको ओरालो गल्लीमा लङ्गडा सुत्ने भुप्रतिर लुखुरलुखुर गइरहेको थियो । भुप्रो शून्य देखेर कुकुरले यताउता भुईँ सुँध्यो। भित्र लङ्गडा सुत्ने गरेको थियो, दुइटा फल्याक थिए, त्यहाँ गएर त्यो पनि गुँडुलिएर सुत्न खोज्यो । कुकुर कामिरहेको थियो । त्यहाँ त्यो धेरै बेर सुत्न सकेन ।

कुकुर उट्यो । त्यसले यता र उता चारैतिर हेन्यो । एउटा कुनामा लङ्गडाको फाटेर मक्किइसकेको पुरानो कोट लत्रेको रहेछ । वरिपरि घुमेर कुकुरले त्यस लुगालाई पल्टाएर सुँध्यो । कुकुर एकलै थियो । त्यो फेरि बाहिर निस्क्यो, फेरि भित्र पस्यो । यसरी धेरै पल्ट त्यो मूक पशु आफ्नो आत्मीयको खोजमा भ्रुप्राभित्र र बाहिर गरिरह्यो । (बाङ्देल, २०८०, पृ. ६८)

प्रस्तुत उद्धरणमा लङ्गडाको अभावमा कुकुर छटपटिएको छ । यसमा कुकुरको आङ्गिक तथा सात्त्विक अनुभाव स्पष्ट देख्न सकिन्छ । त्यस्तै उपन्यासमा झाङ्भर र पुलिसको हाकिम आदिले दिएको पैसाले लङ्गडामा हर्ष आउनु, कुकुरको व्यवहारले लङ्गडामा कहिले खुसी त कहिले दुःखी बन्नु आदिजस्ता विभिन्न घटनाहरू अनुभाव बनेर प्रस्तुत उपन्यासमा आएका छन् ।

व्यभिचारी भाव

स्थायी भावलाई उकास्न सहयोगीका रूपमा आउने अस्थायी भावलाई व्यभिचारी भाव भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४४) । व्यभिचारी भावलाई सञ्चारी भावका नामले समेत चिनिन्छ । प्रस्तुत उपन्यासमा करुण रसका व्यभिचारी भावहरू निम्नअनुसार रहेका छन् :

जडता : इष्ट, अनिष्ट वस्तुको दर्शन वा श्रवणबाट पात्रमा अप्राप्तिको बोध भएमा वा किंकर्तव्यविमूढ अवस्थामा आएमा जडता भाव हुन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४५) । यस्तो भावमा निरन्तर हेरिरहनु, चूप लागेर बस्नु आदि विकारहरू हुन्छन् ।

टिफिनको छुट्टीमा केटाहरू दलका दल मिलेर आउँथे अनि लङ्गडालाई सडकमा देखासाथ 'भुईँ भालु, भुईँ भालु' भनी जिस्क्याउँथे । लङ्गडा नसुनेको जस्तै गरी आफ्नो लौरो टिपेर दुइटा काठका सहाराले छिटोछिटो हातखुट्टाले घसँदै कुनै पसलको कुनामा गएर आड लिन्थ्यो र भित्तापट्टि फर्केर बिँडी सल्काउने निँहु गरी धेरै बेर टोलाइरहन्थ्यो । (बाङ्देल, २०८०, पृ. ८)

प्रस्तुत उपन्यासमा लङ्गडालाई सहरका केटाकेटी तथा स्कुले विद्यार्थीहरूले भूईँ भालु भनेर जिस्क्याउँदा पनि नसुनेजस्तो गरी चुप लागेर बसिरहेको देखाएर जडता भावको निर्माण गरेको छ ।

चिन्ता : दुःखद वा शोकपूर्ण विचारको अवस्था चिन्ता हो (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । अभीष्ट वस्तुको अप्राप्तिप्रति ध्यान गर्नु वा चिन्तन गर्नुलाई चिन्ता भनिन्छ । शून्यता, श्वास र ताप आदि मनोविकारहरू यस भावमा रहन्छन् ।

बिहानसम्म त सपनामा ऊ कुकुरसितै खेलिरहेको थियो, कुकुरसितै डुलिरहेको थियो । अहिले आफू ब्यँभ्रदा पनि उसले कुकुर आफूसितै छेउमा सुतिरहेको सम्भिरह्यो । तन्द्रामा ऊ टोलाइरहेको थियो । हठात भसङ्ग भएर पाखी पल्टाएर मुख उघान्यो, कुकुर रहेनछ ।

भुप्रोको चारैतिर हेन्यो, मुन्टो तन्काएर कुनातिर पनि हेन्यो, कुकुर कहीं रहेनछ । ऊ एकछिन जिल्ल परिरह्यो । अनि बिस्तारै उसलाई राम्रै सम्भना हुदै गयो, कुकुर त दुई दिनदेखि हराइरहेको थियो । (बाङ्गदेल, २०८०, पृ. ४१-४१)

यस उद्धरणमा लङ्गडाले आफ्नो साथी कुकुरलाई नभेट्दा आफूलाई शून्य महसुस गरेको देखिन्छ । आफ्नो प्रिय साथी कुकुरलाई नदेख्दा उसमा शोकपूर्ण अवस्था सिर्जना भएकाले चिन्ता व्यभिचारी भाव देखा परेको छ ।

ग्लानि : अङ्गको शिथिलतालाई ग्लानि भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । शरीर काप्नु, काम गर्ने जाँगर नहुनु र यस्तै अन्य उत्पाती मनोविकारहरू ग्लानि भावमा रहन्छन् ।

सधै त लङ्गडा बिहानै उठेर घञ्चै चियाको पसलमा गएर चिया मागेर खान्थ्यो । जाडाको महिनामा उसलाई बिहानै चिया नभई हुँदैनथ्यो । आज लङ्गडा मन मारेर आफ्नो भुप्रामा धेरै बेरसम्म बसिरह्यो । उसको मनमा न केही उत्साह थियो न हर्ष न आशा । उसले आफ्ना दुवै हातले मुख छोप्यो । उ भोक्रिरह्यो । प्रतिदिन बाँच्नका निम्ति उसले माग्नुपर्थ्यो तर यो एकनाससित बितिरहेको जीवनले आज उसलाई ज्यादै विरक्त पान्यो । (बाङ्गदेल, २०८०, पृ. ४५)

प्रस्तुत उद्धरणमा लङ्गडाले आफ्नो साथी कुकुर हराएको कारण मनमा चिन्ता महसुस गरी विरक्त भाव व्यक्त गर्दा ग्लानि भाव भएर देखा परेको छ ।

विषाद : उपायको अभावमा सत्त्वको नाशबाट उत्पन्न हुने भाव विषाद हो (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । निःश्वास, उच्छ्वास, मनमा ताप हुनु, सहयोगीको खोजी गर्नु आदि विकारहरू विषाद भावमा रहन्छन् ।

लङ्गडाले टाउको उठाएर चारैतिर हेन्यो । उसको कण्ठ सुकिसकेको थियो । भोकले उ कमजोर भइसकेको थियो । घिञ्चै हिड्ने शक्ति पनि अब उसमा थिएन । उसलाई आफ्नै कुकुरको मात्र सम्भना भइरहेथ्यो । उ विस्तार विस्तार घञ्चै तल चोकको समुन्ने आयो । उसले चारैतिर हेन्यो । नजिकैको पानको पसल अधिल्लिर एउटा खैरो रङ्गको कुकुर गल्लीबाट फुत्त आयो र ओरालें गयो । लङ्गडा भस्व्यो । उसले एकछिनसम्म एकोहोरो त्यतापट्टि नै हेरिरह्यो, तर कुकुरलाई भने उसले देखेन । (बाङ्गदेल, २०८०, पृ. ५६)

प्रस्तुत उपन्यासमा धेरै दिनसम्म पनि लङ्गडाले हराएको आफ्नो साथी कुकुरलाई नदेख्दा मनमा पीडाबोध गरी कुकुरको खोजीमा यताउता भौतारिनुबाट विषाद भाव निर्मित भएको छ ।

लङ्गडाको अलिकति होस आएपछि उसले आफूलाई हिलोमा लडिरहेको पायो । चारैतिर निःस्तब्ध थियो । उसले हिलोमा गाडिएको आफ्नो टाउको उठाउने बल त गन्यो तर सकेन ।

जाडाले उसका हातखुट्टा सबै हिउँ भइसकेका रहेछन् । हिलोमा सुतीसुती उसले पृथ्वीदेखि माथि स्वर्गमा आँखा उठाएर हेन्यो - मेघयुक्त आकाशमा बियाउँदो रातका ताराहरू साँझै रमाइलोलाम्दो गरी चम्किरहेका रहेछन् ! हिजो रातिको डरलाम्दो आँधी र पानी पनि थामिएर अहिले चारैतिर प्रकृति मौन र स्थिर भइसकेको रहेछ । चारैतिर भर्खरै प्रातः कालीन वातावरण आएर एक प्रकारको शान्ति विराजमान् भइसकेको रहेछ । (बाङ्देल, २०८०, पृ. १७-१८)

प्रस्तुत उद्धरणमा लङ्गडाको शारीरिक अवस्थाका कारण हिलोबाट निस्कन नसकेर दःख पाएको र त्यसबाट उत्पन्न समस्याको समाधानका लागि उपायहीनतको अवस्थाका कारण विषाद भाव निष्पन्न भएको देखिन्छ ।

त्रास : चट्याङ आदिका कारणबाट पात्रको मनमा बेचैनी उत्पन्न हुनुलाई त्रास भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । शरीर काँप्नु, रोमाञ्च पैदा हुनु आदि विकारहरू त्रास भावमा रहन्छन् ।

बाहिर चुकजस्तो अन्धकारबाहेक केही देखिदैनथ्यो, केवल बेलाबेलामा आकाशको यो छेउदेखि उ छेउसम्म झिलिक्क झिलिक्क गरेको उज्यालो मात्र देखिन्थ्यो । प्रकृतिको यो उद्वेग एकान्त संसारमा बसेको त्यो प्राणीलाई कस्तो उजाड र नीरस लाग्यो भने त्यो उसैले मात्र जान्दथ्यो । त्यसवेला भने उसलाई संसारमा एकलै छु जस्तो लाग्थ्यो । आफ्नो कोही आत्मीय छैन जस्तो लाग्थ्यो । सारा सहरबासीहरू घोर निद्रामा हुन्थे । लङ्गडा चाहिँ जागा रहेर वर्षाकालमा चारैतिर पृथ्वीबाट खोलानालाहरू बढेर स्वाँ...गरेको आवाज सुनिरहन्थ्यो । (बाङ्देल, २०८०, पृ.१७-१८)

प्रस्तुत उद्धरणमा रहेको पात्र लङ्गडा हावाहुरीसँगै आएको गड्याङ्गुडुडले गर्दा रातभरि निदाउन नसकेको देखाएर त्रास भाव प्रकट गरिएको छ ।

व्याधि : विभिन्न विकारबाट उत्पन्न रोगलाई व्याधि भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । सुत्नु शरीर काप्नु आदि विकारहरू व्याधि भावमा प्रयोग हुन्छन् ।

कहिले भने लङ्गडाले पेटभरि खान पाउँदैनथ्यो । उसलाई ज्वरो आइरहेको हुन्थ्यो । भोकै तीनचार दिनसम्म लडिरहन्थ्यो । (बाङ्देल, २०८०, पृ. २६)

प्रस्तुत उपन्यासमा पनि लङ्गडा तीन चार दिनसम्म खान नपाएर ज्वरोले सुतिरहेको अवस्थामा व्याधि व्यभिचारी भाव निष्पन्न भएको छ ।

उन्माद : काम, शोक, भय (शनक) आदिका कारणले चित्त विक्षिप्त हुनुलाई उन्माद भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । अकारण हाँस्नु, अकारण रूनु, अकारण गाँउनु, अकारण चिच्याउनु आदि मनोविकारहरू उन्माद भावमा प्रस्तुत हुन्छन् ।

उसले धेरै वेरसम्म मलिन ज्योतिले आफ्नो हराएको साथीलाई हेरिरह्यो । कुकुरले पनि खुसीले पुच्छर हल्लायो । लङ्गडाका आँखा आसुले डवडव भए । उसले कुकुरलाई करुण दृष्टिले हेरिरहेको थियो । त्यो दृश्य जीवनको लामो यात्रामा जान लाग्दा कुनै आफ्नो आत्मीय बन्धुले रूँदै बिदा मागिरहेको जस्तो थियो । (बाङ्देल, २०८०, पृ. ६६)

प्रस्तुत उपन्यासमा पनि लङ्गडाले आफ्नो साथी धेरै समय हराएर देखा परेको देखाएर विक्षिप्त अवस्थामा लङ्गडालाई देखाएर यो भाव निष्पन्न भएको देखिन्छ ।

मोह : डर, त्रास आदिबाट अचेत हुने अवस्था मोह हो (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । भय, दुःख, आवेग र कुनै कुरालाई धेरै चिन्तन गर्नु आदि कारणबाट मोहको उत्पत्ति हुन्छ । मूर्छा, अज्ञान, पतन, चक्कर आउनु, केही पनि नदेखिनु आदि प्राकृतिक चेष्टाहरू यसमा रहन्छन् ।

लङ्गडालाई दिक्क लाग्यो । ऊ चौरस्तातिर जान लाग्यो । दिन रमाइलो गरि उघ्रेको थियो । सिनेमा हेर्न जाने मानिसहरू रिङ्क सिनेमातिर जान लागेका थिए । लङ्गडा पनि आफ्ना दुवै पाखुराको बलले घस्रँदै उकालो गइरहेको थियो । बिचवुड रोडबाट ऊ फेरि उकालो लाग्यो । ठूलो डाकघरको अधिलिस्त्र घुम्तीमा पनि ऊ आइपुगेको थियो, माथिबाट ओरालो वेगले दौडाएर ल्याएको एउटा मोटरले लङ्गडालाई किल्चेर भण्डै धुलो पार्‍यो । तर मोटर वेगले हान्निएर सडकको छेउतिर गयो र लङ्गडा अलिकतिलत बाँच्यो । तर लङ्गडालाई त्यो केही जस्तो लागेन । उसको अनुहार एकोहोरो थियो । ऊ अर्कै भावमा, अर्कै विचारमा डुबेको थियो । (बाङ्देल, २०८०, पृ. ५०)

प्रस्तुत उद्धरणमा लङ्गडाले आफ्नो साथी कुकुरलाई धेरै दिनसम्म पनि नभेट्दा छटपटाउनु, एकोहोरो हुनुका साथै अचेतताको अवस्थासमेत देखिएकाले मोह व्यभिचारी भाव उत्पन्न भएको छ ।

मरण : आघातका कारण प्राण त्याग गर्नुलाई मरण भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४६) । "... केही बेरपछि एकजना मानिसले लङ्गडाको टाउको उठाएर हेर्न खोज्यो, तर उसका दुवै आँखा सधैंका निम्ति चिम्म भइसकेका रहेछन् । उसले कुकुरलाई अँगालो हालेको हात खुकुलो हुँदै गयो । उसको साथी कुकुरले भने धेरै बेरसम्म लङ्गडालाई छोड्दै छोडेन" (बाङ्देल, २०८०, पृ. ६६) । प्रस्तुत उपन्यासमा लङ्गडाले आफ्नो जीवनमा विभिन्न दुःख, कष्ट भोगेर आफ्नो आत्मीय साथी कुकुरको पुनर्मिलनसँगै मृत्युवरण गरेको छ । त्यस समयमा यहाँ मरण भाव प्रकट भएको छ ।

यसर्थ समग्रमा हेर्दा प्रस्तुत उपन्यासमा रहेको अङ्गी रस करुणको व्यभिचारी भावका रूपमा जडता, चिन्ता, ग्लानि, विषाद त्रास, व्याधि, उन्माद, मोह र मरण भाव देखापरेका छन् ।

स्थायी भाव

सुरुदेखि अन्त्यसम्म स्थायी रूपमा रहिरहने चित्तवृत्तिलाई स्थायी भाव भनिन्छ (शर्मा र लुइटेल्, २०६७, पृ. ४४) । अनुकूल वा प्रतिकूल भावहरूबाट नलुक्ने र रसास्वादनको डाँठ वा मूल जराको रूपमा रहने भावलाई स्थायी भाव हुन् । स्थायी भाव भावक वा पाठकका मनमा स्थायी रूपमा रहेको हुन्छ । कुनै पनि रचनामा यो भाव आदिदेखि अन्त्यसम्म स्थिर रूपमा रहन्छ । उपन्यासमा घटनाविकासको सुरुदेखि नै मुख्य पात्र लङ्गडाप्रति उपन्यासका मानवीय पात्रले देखाएको व्यवहारका कारण पाएको दुःखले उपन्यासलाई कारुणिक बनाएको छ । यद्यपि उसको उसको जीवनमा साथी बनेर आएको मानवत्तर पात्र कुकुरले उसलाई साथ दिएको छ । उपन्यासमा घटनाविकास हुँदै जाँदा एक दिन अकस्मात हराएको साथीलाई सम्झेर लङ्गडा दुःखी बनेको छ । उपन्यासको अन्त्यतिर भेट भएका उनीहरू एक आपसमा भेट भएर मानवीय पात्रजस्तै हार्दिक बनेको देखिन्छ तर उनीहरूकै उक्त मिलन केही समयमा नै टुङ्गिएको र त्यसको परिणतिस्वरूप कुकुरले देखाएको व्यवहारले उपन्यासलाई कारुणिक बनाउन महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको देखिन्छ । केही बेरपछि एक जना मानिसले लङ्गडाको टाउको उठाएर हेर्न खोज्यो, तर उसका दुवै आँखा सधैँका निम्ति चिम्म भइसकेका रहेछन् । उसले कुकुरलाई अँगालो हालेको हात खुकुलो हुँदै गयो । उसको साथी कुकुरले भने धेरै बेरसम्म लङ्गडालाई छोड्दै छोडेन (बाङ्गदेल्, २०८०, पृ. ६६) । यसर्थ प्रस्तुत नाटकमा लङ्गडा र कुकुर बिचको सम्बन्ध तथा कारुणिक विछोड प्रस्तुत गर्दै शोक स्थायी भाव भएको करुण रस अङ्गी रसका रूपमा स्थापित भएको छ ।

निष्कर्ष

प्रस्तुत लङ्गडाको साथी उपन्यासमा एउटा लङ्गडाको जीवनलाई देखाउन उसले दैनिक जीवनमा भोग्नुपरेका दुःख, कष्ट, साङ्ग भनिएकाहरूबाट ऊमाथि भएका दुर्व्यवहार, उसलाई साङ्गहरूले हेर्ने दृष्टिकोण, उसले जीविकोपार्जनका लागि गर्नु पर्ने दुःख, एक छाक खानका लागि गर्नु पर्ने सङ्घर्ष, मानवीय पात्रहरूले भन्दा मानवत्तर पात्र कुकुरले ऊप्रति देखाएको व्यवहार, माया आदिजस्ता कुराहरूलाई प्रस्तुत गरिएको छ । तिनीहरूका आधारमा प्रस्तुत उपन्यास कारुणिक बन्न पुगेको छ । यसर्थ प्रस्तुत उपन्यासमा मुख्य रसका रूपमा स्थायी भाव भएको करुण रस रहेको छ । अङ्गी रस करुणलाई स्थापित गर्नका लागि विभावान्तर्गत दार्जिलिङ सहरका विभिन्न गल्ली तथा बाटोहरूमा देखापरेका पात्रहरू, स्कुले विद्यार्थीहरू, होटलमा रहेका विभिन्न मानिसहरू, ड्राइभर, पुलिस हाकिम आदिजस्ता पात्रहरू आश्रय तथा लङ्गडा र कुकुर विषयका रूपमा रहेका छन् भने लङ्गडा र कुकुर बिचको मित्रता, लङ्गडाले भोकभोकै दार्जिलिङ सहरका गल्लीहरूमा हिड्नु पर्दाको दुःख, लङ्गडालाई स्कुले तथा सहरका अन्य केटाकेटीहरूले जिक्याउने लगायतका अन्य अमानवीय कार्यहरू, ड्राइभर, पुलिसको हाकिम आदिजस्ता पात्रहरूले देखाएको व्यवहार, पुसको ठण्डी जाडो, लङ्गडालाई उसको

साथी कुकुरले देखाएको व्यवहार, कुकुर हराउँदा लङ्गडाद्वारा प्रस्तुत व्यवहार, ठण्डी मौसमको वातावरण आदिजस्ता घटनाहरू र परिवेश करुण रसका उद्दीपन विभाव बनेर आएका छन् । त्यसैगरी कुकुरको अनुपस्थितिमा लङ्गडा छटपटिनु, लङ्गडाको अभावमा कुकुर छटपटिनु, कुकुरको व्यवहारले लङ्गडामा कहिले खुसी त कहिले दुःखी बन्नु आदिजस्ता विभिन्न घटनाहरू अनुभाव बनेर आएका छन् भने व्यभिचारी भावका रूपमा जडता, चिन्ता, ग्लानि, विषाद त्रास, व्याधि, उन्माद, मोह र मरण भाव देखापरेका छन् । यसर्थ, समग्रमा भन्नुपर्दा प्रस्तुत उपन्यासको मुख्य घटनाको परिपुष्टताका आधारमा अङ्गीरसका रूपमा करुण रस स्थापित भएको देखिन्छ ।

सन्दर्भ सूची

- अधिकारी, हेमाङ्गराज (२०६७), *पूर्वीय समालोचना सिद्धान्त*, सातौँ संस्क., ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- आचार्य, शुषमा (२०५८), *लैनसिंह बाङ्देलका औपन्यासिक कृतिको मूल्याङ्कन*, काठमाडौँ : पदमकुमार आचार्य ।
- उपाध्याय, केशवप्रसाद (२०६७), *पूर्वीय साहित्य सिद्धान्त*, पाँचौँ संस्क., ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- उपाध्याय, केशवप्रसाद (२०६७), *साहित्य-प्रकाश*, सातौँ संस्क., ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- खतिवडा, संजय (२०७५), *पूर्वीय साहित्य सिद्धान्त व्यवहार र प्रयोग*, काठमाडौँ : कोहिनु प्रसाई ।
- जैन, सुन्दरलाल (सन् १९६४) (अनु.), *भरतका नाट्यशास्त्र* (रघुवंश), दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।
- बाङ्देल, लैनसिंह (२०८०). *लङ्गडाको साथी*, अठारौँ संस्क., रत्न पुस्तक भण्डार ।
- विश्वनाथ (सन् १९७७). *साहित्यदर्पण*, नवौँ संस्क., (व्याख्याकार शालिग्राम शास्त्री), दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।
- शर्मा, मोहनराज र लुइटेले खगेन्द्रप्रसाद (२०६७), *पूर्वीय र पश्चात्य साहित्य सिद्धान्त*, तेस्रो संस्क., काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।