(Research Management Cell)
Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology
Tribhuvan University, Kirtipur, Nepal
E-mail: head@cdnhca.tu.edu.np
Tel.: 0977-01-4331976
Website: cdnhca.tu.edu.np

Price of the Issue : Rs. 500.00
Printed at : Tribhuvan University Press, Kirtipur,
Kathmandu, Tel.: 4331320, 4331321
Computer Layout by: Mr. Suvas Khatri

ISSN: 2091-1165

NEPALESE CULTURE

Vol. 19

ISSN: 2091-1165

NEPALESE CULTURE

(A Peer Reviewed Journal)

Vol. 19 | जेठ २०८३ | June 2026

(Research Management Cell)
Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology
Tribhuvan University
Kirtipur, Nepal

Nepalese Culture

(A Peer Reviewed Journal)

Vol. 19	जेष्ठ २०८३	June 2026

Editorial Board

Editor-in-Chief

Abhijeet Thapa, PhD (abhijeet.thapa@cdnhca.tu.edu.np)
(abhijeetthapa5@gmail.com)

Executive Editor

Assoc. Prof. Loknath Dulal, PhD (dulalloknath@gmail.com)

Editors

Prof. Neel Kamal Chapagain, PhD (neelkamal.chapagain@ku.edu.np)
Assoc. Prof. Sandhya Khanal Parajuli, PhD (sandhyakhanal999@gmail.com)
Mahesh Paudyal (mahesh.kathmandu@gmail.com)

Advisory Board

Prof. Peshal Dahal, PhD (peshaldahal@gmail.com)
Assoc. Prof. Mahesh Kumar Acharya, PhD (mk99_acharya@yahoo.com)
Technical Advisor: Mr. Geba Nath Nyaupane (nyaupanegeba@gmail.com)

Research Management Cell

Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology (CDNeHCA)

Tribhuvan University

Editorial

Abhijeet Thapa, PhD

The current volume 19 of Nepalese Culture features 12 selected articles that have successfully passed the double-blind peer review process in accordance to the journal's requirements. Throughout the process, there have been serious and dedicated efforts to beget this volume in contributing standards. Needless to say, but I cannot and should not proceed without acknowledging all those who contributed for this in one way or the other. At the cusp of the publication, I extend my sincere thanks, on behalf of the editorial board, to all the dedicated contributors and congratulate them on the selection and publication of their articles in this journal. The time they have invested, their venture into the topics, repeated revisions and resubmissions all point to the authors' subtle dedication and sincere urge for task accomplishments. Similarly, I have my deep gratitude to our editors who took dedication to the next level, reviewers who meticulously worked but remain anonymous, advisory board who offered "leans" on patronage and the TU print house for consistent support. I have my sincere thanks for the HoD for his consistent trust upon our team and also to the colleagues of the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology at Tribhuvan university for their well- wishes!

It would be appropriate to begin with depictions on the types of research we have here prior to presenting their concise summary. Research articles have covered a wide range of themes of spiritual well-being, didactic and persuasive narratives on Vedic rituals, mantra, tangible and intangible cultural riches, failure on tourism governance to interesting indigenous and ethnographic studies. The perspectives, findings and discussions on noble and emergent or new issues raised by our valued authors have spanned in diverse themes and purpose-oriented approaches. These all, hopefully, set up avenues for the readers to think, rethink and surmise the cultural riches of Nepal. The researchers have either addressed or directly studied components of World Heritage sites, employed comparative paradigms to compare Nepal and other countries, engaged with Hindu epistemological traditions, and contributed to the study of tangible and intangible cultural heritage.

Importantly, succinct summaries presented below should be pivotal for directing readers to the research of their interest.

Ann Suwaree Ashton brings in an achievable framework for life skill development within social contexts through yoga-based practices. The research glorifies the "yoga genre" and imparts how perceptions of yoga's benefits across different places or countries all converge to being therapeutic, purposeful and life-directing. The article concentrates on 'spiritual well-being' and also makes use of in- depth interviews with yoga practitioners of different nationalities in Nepal and Thailand to finally suggest that authentic yoga practices can be positioned as therapeutic intervention to support physical, mental and spiritual healing. Critical engagement with the article may raise questions or may invite reflection on its obvious research results of being too predictable. On the stronger side, the article also caters to fourteen different dimensions of wellbeing measurement (kindness, transcendence, self-awareness, self-engagement-to mention few) and connects yoga to spiritual healing.

While **Ann** brings her homeland Thailand to compare and connect with yoga practitioners' responses in Nepal, **Asutosh Pradhan** deliberately excludes countries like Thailand and Switzerland in his tourism governance studies and instead chooses Bhutan, the Maldives and Costa Rica to aid his comparative tourism studies with that of Nepal. **Pradhan's** article has that grasping acumen to

critically provoke - Why amongst strong policies, rich tourism resources and huge potentiality, Nepal still struggles to underperform in and from the tourism sector? Readers have to take a whole few turns of serious reading to find out why the author boldly attempts to incriminate Nepal's governance structures, institutional coordination and regulatory systems amongst others that impede to tourism underperformance.

Three articles in this volume chiefly narrate and analyze ritualistic phenomena, authored by **Deepak Gurau, Sangita Pancha and Meera Maiya Shrestha.** These studies contribute to indigenous, *ich* (intagible cultural heritage) and community studies. The authors seem to bring in their emic or near-emic experiences to depict unique but interesting rituals with captivating details. While **Gurau's** article ethnographically documents the *Kantari* festival of two communities from Nawalpur, Pancha's article weaves in Bhaktapur's age-old practice of worshipping *basi* (*naag*/snakes) for rainwater. **Gurau** narrates the festival's connection with the Tharus' mother goddess *Kuwarwarti* and Magars' *Tinmai*, informing about associated esoteric rituals, syncretic blend of the Magars and the Tharu during the festival. **Pancha** justifies snake worship, its interesting facets and the success of worship for propitiating the rain god/nature. This article also signifies community's interrelations with the environment and ecology. Similarly **Meera Maiya Shrestha** examines *Jyapu* marriage traditions, and drives in keen and empirical approaches to dig down the functional, symbolic, and ritualistic dimensions of the marriage within *Newar* community. At some stances, she leaves the readers dumbfounded on the distinct jubilation of the wedding patterns, beliefs, symbolic meanings and ceremonial vibes. For instance readers may get pleasantly paused at the post-marriage ritual of a bride's mother gifting *"gwe"* (beetel nut/ scientific name- ***Aerica catechu***) to her daughter in her new home for transferring responsibilities and communication of decisions.

Swety Manandhar's article exposes less known ritualistic aspects of the Harati *mata*. The article concentrates in the Harati temple at World heritage site Swyambhu, Kathmandu. Harati, the demon turned divine goddess (also venerated as a Buddha's disciple) is contemporaneous to Buddha and is equally venerated by both the Buddhist and the Hindus of the Kathmandu valley. Likewise,**Yamanath Upadhyay** also exposes the historicity of the highly revered god Sankata while beautifully providing details of worship purposes, practices, mythologies and intangible riches of this holy sanctuary of Kathmandu. The article may provoke rethinking on the confusions among worshippers regarding gender identity of the Sankata deity after reading the article. **Sagar Shrestha** also brings in simple descriptions of the historic town of Kisipidi, Kathmandu with its tangible and intangible riches and contributes to highlight the importance of the historic town.

Amit Wosti focuses on archaeological and historical dilemmas that have been clouding above the various truthful aspects of Lord Buddha's birth place - Lumbini. He also relates them with the King Asoka's visit to Nepal and attempts to sort them out**.** His research interestingly delves into the archaeological dilemmas and attempts to analyze confusions, debates and historical misinterpretations not only taking back but also connecting the readers to the authenticity debates of king Asoka's visit to Nepal.

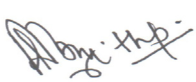
Suraj Sthapit comes straight against common studies around World heritage sites and instead attempts to make a virgin study of the water infrastructures in the courtyards of the world famous Hanuman Dhoka Durbar Square. Interestingly, the article describes about palatial arrangement for rainwater harvest, toilet chambers and humbly provokes for future researches with confession that the author could not locate the kitchen of such a historic residence. The writer finds out that amongst 11 courtyards in the palace vicinity, the water bodies have greater concentration in the Northern flank. This finding could have been stronger- had the author used the epistemology

of the ancient Hindu text *Vastushastra* to explain and connect the cardinal directions' significance and the much assumable purpose of maximum confining of water bodies to a particular direction. Above all, interesting details about the palace amenities and photographs have enriched this article.

For those interested in ancient knowledge of the Hindus, the research articles by **Suraj Parajuli** and **Arun Kumar Pandey** are a "must read". The areas of their research are intellectually and scholarly enjoyable and full of gravity. **Parajuli** explores the seemingly unexplorable theme of the " *Shiva Panchakshari*" (***Nama Sivaya***) relating it to and associating it with **OM**. He also presents didactic discussion on the relevance of the *mantra* and the importance of the *guru* in invocation of the *mantras.* **Arun** simply chooses to persuade the readers to value the importance of the *Yajnic* rituals. He also has a didactic tone as he brings together Vedic philosophy and Hindu epistemologies to explain the significance of *karmakanda.* In the changing phase of the modernity, **Arun** regrets or at least expresses concerns to say that people are losing life-essences by neglecting the multi-faceted importance of *yajnic* rituals and Vedic epistemology.

On this fine morning, as I engage and reflect on the 12 articles selected for publication in this volume, I am beginning to worry about a good editorials' conciseness and precision, and humbly self-reminded of a more scholarly closing. To recapitulate, the diverse themes, research contributions and the methodologies employed by the authors in investigating cultural, historical and spiritual discourses all offer readers a vibrant and critical engagement. Still it would be relevant to add hereby the death of the author. In 1967, Roland Barthes through *The Death of the Author* shifted the authority of the text from the author to the readers. Although this applies less in research articles where the authors' concept, intent, claims and findings matter a lot, yet, relying upon texts as multi –meaning spaces with possibility of multi-interpretation and points of departure for further researches, this journal volume is humbly offered to the readers and future researchers.

27 May, 2026



Email: abhijeet.thapa@cdnhca.tu.edu.np
abhijeetthapa5@gmail.com

Editor- in Chief
Nepalese Culture: A peer Reviewed Journal
CDNeHCA, Tribhuvan University, Nepal

Table of Contents

1.	Therapeutic Yoga for Spiritual Well-being and Life Skills: Yogis' Perception in Nepal and Thailand	Ann Suwaree Ashton	1
2.	Tourism Governance and the Policy-Implementation Gap in Nepal: A Comparative Analysis of Institutional Failure	Asutosh Pradhan	23
3.	Kantari Festival: A Case Study of Nawalpur District	Deepak Gurau	39
4.	Cultural Significance of Jyapu Marriage Traditions	Meera Maiya Shrestha	57
5.	Historical Water Infrastructures of Hanuman Dhoka Durbar Square	Suraj Sthapit	77
6.	लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित पुरातात्त्विक तथा ऐतिहासिक तथ्यहरूको विवेचना	अमित वस्ती	97
7.	यज्ञ परम्परा र कर्मकाण्ड संस्कृति	अरुणकुमार पाण्डे	113
8.	काठमाडौँ टेबहाल स्थित सङ्कटा मन्दिरको सांस्कृतिक अध्ययन	यमनाथ उपाध्याय	125
9.	किसिपिडीको कालिका भैरव जात्राको सांस्कृतिक अध्ययन	सागर श्रेष्ठ	145
10.	जलवृष्टिको कामनार्थ भक्तपुरमा गरिने बासी पूजा परम्परा	संगिता पंच	157
11.	काठमाडौँ स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरसँग सम्बन्धित अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा	स्वीटी मानन्धर	173
12.	शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको तात्त्विक विवेचना	सुरज कौण्डिन्य पराजुली	191

Nepalese Culture
Vol. 19 : 1-22, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.94910

Therapeutic Yoga for Spiritual Well-being and Life Skills: Yogis' Perception in Nepal and Thailand

Ann Suwaree Ashton[1]
ORCID 0000-0001-9811-3529: Email: suwareeashton@hotmail.com

Received Date: March 28, 2026; Accepted Date: May, 11 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

ABSTRACT

This paper examines how yoga practice enhances spiritual well-being and life skills. With growing interest in non-pharmacological approaches to maintaining health, especially amid environmental changes and pandemics, investigating yoga's role in holistic health is timely. A qualitative design used in-depth interviews with twenty-one professional trained yoga practitioners from Nepal and Thailand. Participants included yogis and instructors from Asian and Western backgrounds who attended yoga session and school while travelling in Thailand and Nepal. Findings indicate that yoga promotes personal spiritual well-being and can be function as a traditional therapeutic tool that supports life-skill development. Core benefits linked to enhanced spiritual well-being include heightened self-awareness, sustained stillness, focused attention, moral sensitivity, detachment from materialism, a sense of sacredness and connectedness, and felt closeness to God in whom they have faith. Improvements in life skill that follow include emotional regulation, clearer decision making, conflict resolution, social empathy and resilient coping. This study offers theoretical and practical contributions regarding how authentic traditional yoga practice foster spiritual well-being and leads to physical and supports psychological health.

Keywords: Spiritual wellbeing, life skills, yoga and tourism, quality of life

1 Associate Professor Ann S. Ashton is a faculty member at the Graduate School of Tourism Management (GSTM), National Institute of Development Administration (NIDA), Bangkok, Thailand. With a PhD and Master's degree from the University of Queensland, Australia, she has a background in physical education and experience in the hotel industry, she has also taught at universities in Australia and New Zealand. Her research expertise encompasses wellness tourism development, yoga, spiritual tourism and health related sectors. In addition to academic research, her experiences, adventures and hikes in the Nepalese Himalayas, including the Everest base Camp, Mardi Himal and Langtang route have strongly influenced her understanding of wellness tourism, life skills, personal development, and quality of life.

Introduction

Contemporary concern about health promotion, maintenance, and treatment have intensified in response to environmental change, the Covid-19 pandemic, heightened workplace stress, and expanding family responsibilities (He, Liu, & Li, 2021; Majeed & Kim, 2022; O'Connor et al., 2021). While acute stress elicits adaptive fight or flight responses, chronic stress undermines both mental and physical functioning (Desikachar, 1999; Serber, 2000). Moreover, sustained stress and persistent low mood are associated with heightened anxiety and diminished spiritual well-being (du Boulay, 2022; Goldsby, Goldsby, McWalters, & Mills, 2017). Consequently, many travelers increasingly prioritize spiritual retreats as means of pursuing holistic wellness and engaging in deliberate spiritual practice (Abraham, 2024; Ann Suwaree Ashton, 2018; A.S. Ashton, 2021; Bone, 2013). Nevertheless, spiritual retreats participants frequently encounter difficulties in locating activities that are authentic, ethically grounded, and sustainable precisely when they seek to restore spiritual health (Park, Lee, Finkelstein-Fox, Sanderson, & Plante, 2018; Vogler, Salyer, & Giacobbi, 2023). In this context, the cultivation of life skill is critical for coping with these challenges, and practices such as yoga is posited to reduce stress, enhance problem-solving capacities, and support both social and spiritual dimensions of retreat experiences (Martin, 2009; Sinha, 2020).

An important question that remains underexplored from academic perspective is how and why yoga practice may transform practitioners toward greater spiritual well-being and thereby impact essential life skills. Existing literature has examined many facets of yoga, including tourist behavior, motivations, and revisit intentions (Atsız, Ramkissoon, & Öğretmenoğlu, 2023; Chakrabarty & Das, 2023; İnce & Keskin, 2023; Leou & Wang, 2023; Pramod & Nayak, 2018; Sharma & Nayak, 2019). Scholarship has also considered destination development and the broader impact of yoga, for example its transformative role during International Yoga Day and contributions to post-disaster spirituality and well-being (Manjunath, 2023). Additionally, policy and planning issues have begun to receive attention, exemplified by preliminary studies on the prospects for yoga tourism in Nepal (Arora & Sharma, 2023; Charak, Sharma, & Chib, 2021). In marketing, yoga is studied as a promotional tool and competitive advantage for destinations in India, Bali, and Thailand (İnce & Keskin, 2023; Maddox, 2015; Ploadaksorn, Angkananon, & Damrongsakmethee, 2023; Rungsimanop & Ashton, 2021; Telej & Gamble, 2019; Yusuf & Praptika, 2024). Investigations of yoga tourism experiences have addressed emotional transformation, psychological well-being, and destination images (Atsız et al., 2023; Dillette, Douglas, & Andrzejewski, 2019; Sharma & Nayak, 2019), including studies on how yoga enhances learning and skills development among youth and students (Rongali & Sinha, 2024).

The literature indicates a paucity of research on how yoga practice promotes spiritual well-being and the development of life skills, especially in the contexts of Thailand and Nepal. Existing work related to Thailand and Nepal, spirituality and yoga are sparse

and fragmented: one rare study examines life-skills development and cognitive outcomes from Buddhist practice among private university educators in Thailand, India, and Nepal (Worapongpat, 2025). Scholars has addressed religion, spirituality and education in Nepal context (B. P. Khanal & Shimizu, 2019; Leve, 2016); another studied have examined yoga's effects on physical function and well-being in older adults in Thailand context (Noradechanunt, Worsley, & Groeller, 2017), Thai yoga massage (Chow, 2002), and links between Buddhism and mental health (Pholphirul & Srijamdee, 2025).

Hence, addressing this gap is important because a holistic academic account of yoga's role in spiritual well-being would, first document and adapt traditional healing practices (e.g., yoga practice, changing, sound healing) for contemporary therapeutic use (Gerety, 2021); second, inform stakeholders in designing yoga-based programs that foster relaxation and spiritual healing for tourism, and third clarify how yoga cultivates life skills that supports coping, resilience, and balance during crises such as disasters and pandemics (Ross, Bevans, Friedmann, Williams, & Thomas, 2014; Sahu & Gupta, 2013), thereby supporting the therapeutic application of yoga within spiritual retreats (di Fronso, Robazza, Pompa, & Bertollo, 2024).

Yoga tourism destination significant impact global tourism industry, especially in India, and Nepal (Khan, Thapa, & Adamopoulos, 2025; H. Khanal & Khanal, 2021; Manjunath, 2023). An one of the oldest systems for enhancing bodily energy and health, yoga encompasses meaning such as union or reunited between body, mind and spiritual, meditation, physical discipline and practical (Goldman & Goldman, 2017; Musalagaonkar, 1980; Walker, 2014; Woodyard, 2011). It promotes physical, mental, and spiritual well-being, aids recovery from mental disorders and fosters stress reduction, and helps restore bodily balance and homeostasis (Venkateswarlu & Begum, 2023). Common practices include asana (poses), chanting, meditation pranayama (breathwork), and self-humming sound; sound healing practice has been used for health improvement since ancient times (Beaulieu & Perez-Martinez, 2018; Goldman, 2017; Longdon, 2020). Nada Yoga, for example, centers on the sacred syllable Om and demonstrates how Indian practitioners developed mantra science into a method for spiritual elevation and holistic consciousness (Frawley, 2010; Paul, 2006). Mantra and chant in yoga and meditation can facilitate deeper spiritual retreat and psychophysiological healing (Frawley, 2010; Goldsby et al., 2017). Similarly, Tibet bowls meditation used alongside mantra and other sound practices has been proposed as a low- cost, low technology intervention to reduce tension, anxiety, and depression and to enhance spiritual well-being (H. Khanal & Khanal, 2021; Musalagaonkar, 1980; Shrestha, 2009; Stanhope & Weinstein, 2020). Sound therapy applies targeted frequencies to promote harmony and health of body/mind and remains an effective technique for mental and spiritual restoration (Heather, 2007; Pulido, 2021).

What is Spirituality?

Spirituality can be defined as divine love experienced as an assertion that contributes to self-confidence and a feeling of worthiness, divine intercession or inspiration, heightening awareness that involves more than physical states, psychological feelings and social role (Dyson, Cobb, & Forman, 1997; Van Kaam, 1986). Spirituality can reflects positive emotions, love attachment, trust, faith, compassion, gratitude, forgiveness, joy and hope (Barros & Schultz, 2023). Some people travel to join spiritual activity because they want to seek the purpose in life and explore what goes beyond life (Sobihah Abdul Halim, Tatoglu, & Banu Mohamad Hanefar, 2021). On the other hand, spirituality defines as the refining of human consciousness to arrive at truth that is not always explained in religious contexts or specified by religion teachings (Aldridge, 2000, p. 16). Therefore, in this paper spiritual will refers as a non-religion perspective.

The spirituality definition distinct from religion concept, religion involves institutionally sanctioned beliefs and activities of a particular faith group (Chan, 2018). On the contrary, spiritual is defined as more basic than religiosity and related to transcendent values and the way in which people find purpose in life (Chan, 2018). The spiritual well-being experiences can include, aesthetic thrills, satisfaction with achievements, adjustment to one self or to others, feelings of self-respective and human dignity, that pertains to the unknown future, happiness, elation, gregariousness, empathy, and sympathy, morals, mental health, optimism, and a feeling identify with nature (Moberg, 1971, p. 1).

Spiritual Well-being and Life Skills Theory

Spiritual is a core animating principle, an intimate relationship with the inner self grounded in higher values, morality, and recognition of one's essential nature (Fry, 2003). Consequently, yoga is posited to enhance spiritual well-being. Several weeks of yoga interventions have been shown to increase spiritual experiences, notably feeling of inner peace, harmony, and proximity to the divine aspirations, and existential reflection (Csala, Springinsfeld, & Köteles, 2021). Yoga can foster a sense of divine on natural connection and spiritual presence (Pandya, 2019). As a proposed way of life, yoga integrates body, mind, spirit, particularly supports life-skill development (Park, Lee, Finkelstein-Fox, & Sanderson, 2018). Life skill is essential for daily living because they help reduce mental-health risks and facilitating spiritual transformation (Soni & Chandra, 2018; Yankey & Biswas, 2019).

Life skill defined by the World Health Organization (WHO) as the abilities for adaptive and positive behavior that enable individuals to deal effectively with the demands and challenges of everyday life. There are ten core life skill, including self-awareness, empathy, critical, thinking, creative thinking, decision making, problem solving, effective communication, interpersonal relationship, coping with emotions, and stress (World Health Organization, 1996). Life skill refers to the abilities that help promote mental well-being,

and make people competent to face life, enhance personal development, and increase overall quality of life (Sahu & Gupta, 2013). While Sinha (2020); categorizes life skills into three domains: thinking skills (e.g., self-awareness, critical thinking, decision making), social skills (e.g., effective communication, empathy, interpersonal relational), and emotional skill (e.g., positive self-esteem, balance of pleasant to unpleasant affect, and resilience (Courtwright, Flynn Makic, & Jones, 2020; Langeland, 2024).

In brief, life skill included, decision making, problem solving, creative and critical thinking, effective communication, interpersonal relations, self-awareness, empathy, coping with emotions and stress are distinct competencies (Sahu & Gupta, 2013) whose training has been shown to improve mental health and spiritual wellbeing (Sobhi-Gharamaleki & Rajabi, 2010; Soni & Chandra, 2018).

Spiritual Well-being Measurement

Given that yoga promote spiritual well-being, its effects can be conceptualized across fourteen dimensions; transcendence, self-awareness, self-engagement, self-efficacy, service to others, innerness, interconnectedness, sacredness of life, non-materialistic, moral standards, four sublime states of mind (loving-kindness, compassion, empathetic joy, equanimity), gratitude, third-eye openness (intuition/nature spirituality); and Quality of Life linking life skill development with holistic spiritual transformation. Each dimension of spiritual well-being is described below:

Transcendence

Transcendence is a spiritual dimension encompassing experiences that extend beyond typical ego-centered awareness and ordinary material reality (Bagis, Adawiyah, Purnomo, & Sudjadi, 2024; Linnhoff, Smith, & Smith, 2024). Derived from Latin transcend ere, meaning "to climb across" or "to go beyond"(Von Essen, 2010), transcendence denotes a state above the normal threshold of awareness and individual's ability to move beyond ordinary consciousness and attain a higher level of awareness (Harman, Titiz, & Görürüm, 2026; Oxford Dictionary, 2024).

Self-Awareness

Self-awareness is about an ongoing, conscious capacity to observe and understand your own thoughts, feelings, physical sensations, vulnerabilities, values, and reactions in a spirit of acceptance and non-reactivity while engaged in the spiritual retreat aimed at distressed postgraduates (Bagis et al., 2024; Lazar, 2020; Malinakova et al., 2017; Shaver et al., 2020).

Self-Engagement

Self-engagement is different than simply relaxing or escaping for a brief time; it is intentional psychological and existential work (Makkar & Singh, 2021; Tan, 2021). It is a

purposeful practice of turning inward with support and guidance to socially engage through activities and processes in order to heal academic related wounds (Boynton & Margolin, 2025; Fopka-Kowalczyk, Best, & Krajnik, 2023).

Self-Efficacy

Self-efficacy refers to one's belief in one's ability to successfully manage one's thoughts, emotions, behaviors, and circumstances to achieve a desired outcome (Bagis et al., 2024; Chiesi, Tagliaferro, Marunic, & Bonacchi, 2024; Hudha & Mardapi, 2018). This includes confidence in one's ability to: achieve their goal successfully and be able to deal with stress and emotional distress. They can be creativity person, problem solving, display perseverance through difficulties; regulate one's mental and emotional states; seek and use helping resources; and recover from raging adversity (Kristensen, Larsen, Urke, & Danielsen, 2023).

Services to others

Giving cause of happiness, hence when people love to serve others, its shows the acts of intentionally endeavoring to support the wellbeing of other human beings with acts of kindness without benefits in returnee, out of true concern for the flourishing of others (Cook, 2019; Mas-Machuca & Marimon, 2019; Roof, Bocarnea, & Winston, 2017). Helping other can include donation, volunteering works, teaching others in remote area without remuneration, offering words of encouragement, sharing resources, creating safe spaces, or taking the time with another person's suffering (Nichol, Wilson, Rodrigues, & Haighton, 2024).

Innerness

Innerness within spiritual retreats designed to heal the bodies and minds of distressed (Bagis et al., 2024; Nora, 2024; Patneaude, 2006). It refers to the intentional, sustained practice of directing attention inward to explore, inhabit and care for one's internal landscape—the rich inner world of thoughts, emotions, physical sensations, memories, intuitions, values, spiritual longings, and the essential sense of self that exists beneath roles and achievements (Harvey, 2013; Helminski, 2017; Walsh, 2000).

Interconnectedness

Interconnectedness in spiritual designed to heal the bodies and minds of stressed (Unterrainer, 2023; Yusof, Kadir, Zakaria, & Malik, 2023). It is the felt recognition and embodied knowledge that they are not individuals, separate beings, but part of many overlapping systems of relationship—between humans, between non-human life, in natural and social environments, with others and the universe. It reflects feelings of harmony and relatedness to all being (Mas-Machuca & Marimon, 2019; Shaver et al., 2020; Yusof et al., 2023).

Sacredness of Life

Sacredness life refers to the deep recognition and embodied conviction that existence itself—one's own life, others' lives, and life in its myriad expressions—possesses inherent worth, dignity, and value that transcends utility, achievement, or external judgment (Ambrosio & Lanzilao, 2013). This concept differs from religious doctrine, though it appears across spiritual traditions (Lazar, 2020).

Detachment from materialism

Detachment from materialism refers to a values orientation and way of being that acknowledges the insufficiency of reliance on material accomplishment and externally normed validation to produce authentic wellbeing, happiness, or meaning (Martela, 2024; Smallenbroek, Zelenski, & Whelan, 2017). In other words, non-materialism embodies several interconnected dimensions: the realization that true fulfillment is derived primarily, it seems, from inner qualities (wisdom, compassion, integrity, presence) and relationships with others, rather than the aggregation of possessions, credentials, and status (Lazar, 2020).

Moral Standards

Participate in spiritual healing activity is a morally good response that attends to personal wellbeing and professional responsibility (Nora, 2024). Maintaining rigorous moral standards when seeking holistic approaches to an individual's self-care can help to pursuit and facilitating the maintenance of their physical and mental well-being (Kondrath, 2022).

Four Sublime States of Mind

The “Four Sublime States of Mind” refer to inner peace, emotional equilibrium, and compassionate living, known as "Brahmaviharas" or "Four Heavenly Abodes" in Buddhist philosophy (An-ard, Kangpheng, & Techathammo, 2025; Nareerak, 2023a). The Four Sublime States of Mind are loving-kindness, compassion, empathetic joy, and equanimity (Vuttiyangkoon, 2023). The sublime states of mind represent useful tools to negotiate stress and mental disorder, it mean something that much deeper a philosophical framework for living awareness, balance, and authenticity (An-ard et al., 2025; Nareerak, 2023b).

Gratitude

Gratitude is a rich psychological and emotional experience in which the individual recognizes, appreciates, and is genuinely thankful for positive experiences and attributes (Emmons, Froh, & Rose, 2019; Yoshimura & Berzins, 2017). Participating in spiritual retreats focused on creating feelings of appreciation and thankfulness provides opportunity to people to rebalance their cognitive and emotional orientation from purely deficit-focused, to noticing and acknowledging the blessings and resources they have (Diniz et al., 2023; Fuertes, 2024).

Intuiton

Intuition denotes a deep sense of connection, unity, and sacredness in one's relationship with the natural world (Bagis et al., 2024; Davis et al., 2015; Groen, 2016). It is the ability to know something immediately, without conscious reasoning or deliberate analysis. Combining intuition with analysis reasoning can improve decision making and help align action with long-term goals and visions (Katsikopoulos & Gigerenzer, 2026). This spiritual element encompasses feelings of oneness with nature, recognizing of an interconnected web of life beyond a human-centered perspective, and seeing the natural environment as a source of meaning, transcendence, and spiritual nourishment (Md Sahak et al., 2024; Ryff, 2021).

Quality of Life

Quality of life is a complex construct that encompasses a person's overall sense of wellness, satisfaction, and fulfillment within many aspects of human experience (A.S. Ashton, 2024; Ciziceno, 2022; Steinhauser et al., 2024). It is a holistic assessment of a person's situation, performance, and subjective experience, going well beyond material wealth or even the absence of illness to include not just physical health, mental health, personal autonomy, social relationships, and the environment but also beliefs or spirituality (Gautam et al., 2024; Steinhauser et al., 2024). Methodology

Research Objectives

This study aims to bridge an academic gap by examining how yoga practice enhances spiritual well-being and foster life skills, based on yogis' perspectives from Thailand and Nepal.

- To find out participants' sociodemographic and yoga backgrounds.
- To investigate participants' yoga spiritual well-being experiences and benefits for life skills.

Research Methodology

This study used a qualitative approach with data collected through in-depth interviews technique. The study focused on collecting data from Nepal and Thailand. Kathmandu, Nepal was selected because it is a well-known yoga destination and the researcher had attended a yoga school there for a month in 2024, where permission was granted to interview consenting students, facilitating access to detailed accounts of yoga experiencers. In Chiangmai, Thailand, participants were recruited from everyone around the world who attend yoga at the studio or health parks (where they are offering free yoga

sessions). Participant was voluntary after agreeing to take part, participate received study information and ethics briefing and provided consent for video recording and transcription. Data were analyze using content analysis.

Participants' Profile

21 participants were interviewed: eight males and thirteen females, aged 20 to 50. Most were single (13) and seven were married. Educational levels were bachelor's (14), master's (5) and PhD (2). Participants were primarily from Nepal, Thailand, with one each from Canada, Spain, Wales, Germany and the USA. Their occupations varied and included yoga studio owner, yoga instructors, medical doctor, post graduate students, lawyers, government officers, psychologists, monks and professionals (as Seen Table 1).

Table 1: *Yogi participant's profiles*

ID	Sex	Age	Status	Education	Country	Career	Spiritual activity
1	M	42	Married	PhD	Indian	Own yoga studio	Yoga
2	M	36	Married	Bachelor	Nepal	Own yoga studio	Yoga
3	F	30	Married	Bachelor	Nepal	Own Yoga studio	Yoga
4	F	26	Single	Master	Nepal	Instructor	Yoga
5	M	25	Single	Bachelor	Indian	Teacher	Yoga
6	F	27	Single	Master	Nepal	Medical DR	Yoga
7	F	42	Married	Bachelor	Nepal	Organic cosmetic	Yoga
8	F	36	Single	Bachelor	Nepal	Teacher	Yoga
9	M	32	Single	Master	Indian	Yoga instructor	Yoga
10	F	20	Single	Bachelor	Nepal	Student	Yoga
11	F	45	Married	Bachelor	Thai	Own yoga studio	Yoga
12	F	40	Married	Bachelor	Thai	Own yoga studio	Yoga
13	M	37	Single	Bachelor	Canada	Psychologist	Yaga
14	F	28	Single	Bachelor	Spain	Lawyer	Yoga
15	M	31	Single	Bachelor	Wales	Employee	Yoga
16	F	31	Single	Bachelor	Germany	Employee	Yoga
17	F	31	Single	Bachelor	USA	Tattoo shop	Yoga
18	M	42	Single	Bachelor	Nepal	Monk	Yoga
19	M	50	Single	PhD	Thai	Monk	Yoga
20	F	28	Single	Master	Nepal	Government	Yoga
21	F	29	Married	Master	Nepal	Medical/psychologist	Yoga

Results

The researcher asked questions aligned with the study objectives: first, describe participants' sociodemographic and yoga backgrounds. Second, investigate participants' yoga spiritual well-being experiences and benefit for life skills. Results are presented below:

Yogis' Socio-demographic Backgrounds

The results revealed that most participants began practicing yoga to address psychological, physical health issues and were also influenced by their environment (family

or friends who practiced yoga). Physical concerns included back pain, office syndrome, and work or life-related injury (ID3, ID4, ID6, ID13, ID15). Some began after serious illness, one participant with cancer reported, "I have cancer and practice yoga; it has really helped my mental well-being." (ID15). Another participant said:

> *"I had back pain and was under a lot of stress, so I began stretching on my own with YouTube videos. I originally started yoga in Bangladesh during medical school but was stuck at home and went deeper into the practice online (during Covid-19). I learned Vinyasa flow and found it really strengthened my body. That inspired me to do teacher training—telling patients to care for themselves isn't always enough; as a doctor I want to provide holistic care, not just medical advice. Yoga has helped me, and I want to help my patients too" (ID 6).*

Another said,

> *When I was 22 I had health problem and didn't want to see doctor, so I sought a cure outside the hospital. I found yoga VDO on YouTub and practiced on my own until I need proper training from professionals and gurus. I also change my diet, started eating healthier, and have been vegetarian for almost five years." (ID4).*

Many participants were yoga teachers or master yoga teachers (ID1, ID2, ID3, ID4, ID8, ID9, ID11, ID12 and ID14). Several cited family influences as their introduction to yoga and motivation to teach (ID1, ID2). For example, one participant recalled, "My father practiced yoga throughout my life. I also me my teacher, I called her "mother's guru" and spent a few years meditating in a cave with her and other students. (ID1). Another said, "When I was 19 my mother often took me to her yoga studio. I resumed practice, and for four years ago, fell in love with yoga and became an instructor" (ID14).

Yoga Experiences and Benefit for Life Skills

The findings showed most participants experienced increased spiritual well-being. When asked, "what they gained from yoga, many cited improvements in spiritual, emotional well-being (ID4, ID5, ID6, ID8, ID9, ID14, ID15). For example, one participant said yoga improved their spiritual well-being by encouraging introspection rather than external goals (ID9). Several others reported spiritual growth through transcending the ego and a accepting life's events more easily (ID1, ID2, ID3, ID4, ID9).

Participant said that,

> *"Yoga helped restore balance to my life. It cleansed me from the inside, when I focused on stillness, balance, observed and intended to my intentions and awareness. I began to feel calm, peaceful and my spiritual well-being gradually*

improved. Yoga also strengthened my Chakras and deepened my understanding of spirituality, helping to reopen energy centres and bring balanced back into my life."(ID9).

Another said,

Yoga gave me spiritual well-being experience; I feel closer to God. I became more obedient to God's words, less angry calmer, kind, merciful, and ethics toward all beings, this is why I became vegetarian. Spiritual well-being led to self-love and, self-realization; understanding who I am, loving myself and loving others." (ID 4).

Participant (ID5) said, yoga improved spiritual well-being, making him more positive, self-confident, peaceful, kind and generous. Practice increased his body awareness and injury prevention, helped him stay present, and left him satisfied with life and his work as a dance and yoga teacher. Yoga enhanced his practice and deepened his spiritual well-being, boosting his self-confidence so he can teach with love and passion. He scarifies and devotes time to his career because teaching and learning benefits him professionally, sharing knowledge helps him gain experience and refine teaching techniques for better student outcomes. Yoga has brought him peace and internal spiritual journey, including chakra work, opening body energy through practice, and singing Tibet bowl training. He knows his spiritual well-being has improved because giving to other make him happier; when knows his spiritual well-being has improved because giving to others makes him happier; when his students achieve their goals and he has helped them, he feels profound inner joy.

Spiritual Well-being Enhancing Life-skills

The findings indicate that yoga cultivates life skills through spiritual well-being, fostering through transcendence, self-awareness, service to others, inner reflection, interconnectedness, sacredness, detachment from materialistic, morale growth, love, compassion, kindness, gratitude, resilience, and overall quality of life. Practitioners reported greater awareness, emotional stability, and present moment peace (Harman et al., 2026; Oxford Dictionary, 2024).

Yoga also influences decision making, such as encouraging some to become teachers and join the yoga community and shape healthier habits, such as mindful communication, better food choices, and practical self-care (e.g. using herbes, vegetables, or fruit for minor ailments). Overall, yoga's improvements in spiritual well-being translate into adaptive, positive behaviors that help cope effectively with life's challenges.

For instance,

> *Yoga has improved my life skills, I wake up very early for class and meditation, train challenging asanas to increase flexibility, and strengthen my mind and soul. This deepened awareness has become a spiritual journey; my heart and soul give more than take. Yoga helped me believe in myself, build strong self-confidence, and achieve better life balance." (ID5).*

Moreover, during meditation it help in our dairy life, making decision, and dealing with issues or crisis better, as evidence below:

> *"During meditation we let go of all the thoughts in our mind. When the mind becomes quiet and empty, it creates space and energy to receive new ideas. With that clarity, we can use our mental abilities more effectively and handle whatever life brings with greater skill."(ID18).*

Contribution of the Study

The study advances theoretical understanding at the intersection of yoga, spiritual well-being and life-skill development by processing a coherent model of how yogic practices facilitate self-actualization and adaptive functioning. The primary contribution of this study is proposing that physical and psychological issues can heal by spiritual well-being fostered by authentic traditional yoga practice. Specifically, it theorizes that regular engagement in yoga cultivates core psycho-spiritual capacities, heightened awareness, sustained stillness, focused attention, moral sensitivity, and healthy detachment from materialism, which together foster meaning purpose, and an orientation toward transcendence. These capacities function as mechanism that convert contemplative practice into life skills: improved emotional regulation, clearer decision-making, conflict resolution, social empathy, and resilient coping.

The model also reframes yoga-based health benefits as rooted in traditional, embodied therapeutic processes rather than solely in biomedical interventions, suggesting complementary pathways for physical, mental, and spiritual healing.

Study findings showed many participants began to exposure yoga through social media, VDO on YouTube when they first start to have physical and mental problem. Yoga school or institutes that teach authentic traditional yoga practices would be more beneficial than treating yoga merely as modern exercise. Contemporary, exercise focused approaches lacking authentic instruction and process are less likely to enhance spiritual well-being and modern way of practice, and this modern practice will not help to enhance the spiritual well-being due to the not authentic yoga learning and process. Hence, the study identifies translation gaps, particular the need for educational outreach and media and community-based strategies to encourage adoption of yoga and offers practical theory driven implications:

development of best-practice guidelines for spiritual-retreat healing, integration of yoga-informed curricula into life-skill education, and use of yoga-based interventions as holistic therapeutic modalities. Specifically, it theorizes that regular engagement in yoga cultivates core psycho-spiritual capacities, heightened awareness, sustained stillness, focused attention, moral sensitivity, and healthy detachment from materialism, which together foster meaning purpose, and an orientation toward transcendence. (As seen in Figure 1).

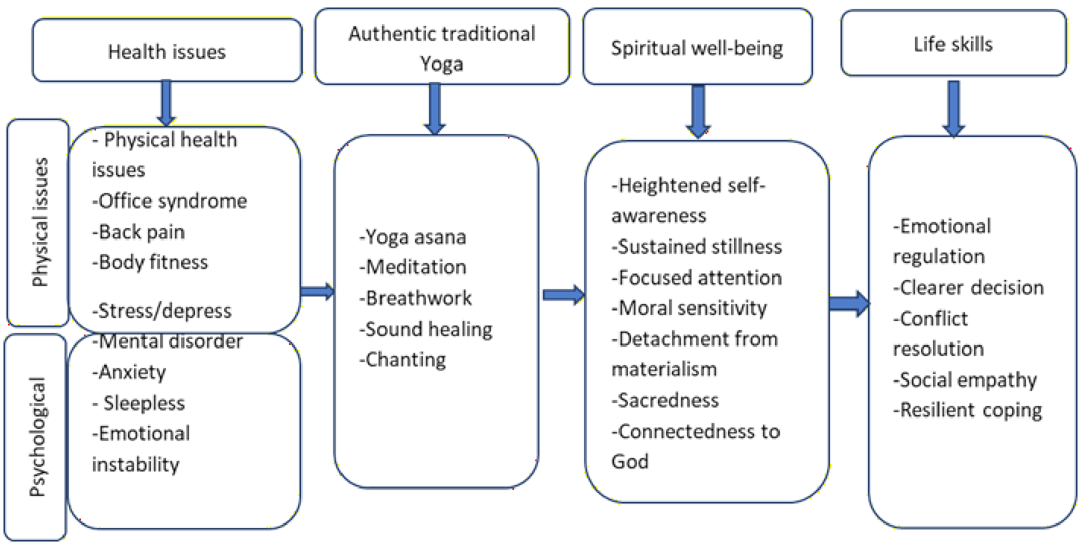


Figure 1: *Spirituals well-being and life skill development through yoga*
Source: Developed for this study

This study contributes to practical implications by informing best-practice guidelines for spiritual healing programs aimed at enhancing holistic health and well-being. It also provides a framework for integrating yoga-based practices into life-skill development within social contexts, positioning these practices as therapeutic intervention that support physical, mental, and spiritual healing.

Discussion and Conclusion

In today's turbulent world, many people seek a sacred, connected, and meaningful existence, one that brings peace and equips them with the life skills needed to cope with toxic, fast-paced modern environment. Rather than focusing solely on material gain and productivity, cultivating wisdom, compassion, and practical life skills helps individuals fulfill deeper aspirations. This study therefore examines how yoga practice enhances spiritual well-being and fosters life skills from the perspectives of yogis in Thailand and Nepal.

It can be concluded from findings that most participants initially turned to yoga for physical health reason, persistent pain or fitness problems, and for psychological concerns such as mental instability requiring long-term healing. These motivations align with Telles, Sharma, Singh, and Balkrishna (2017) who reported that many people prioritize yoga for physical fitness improvement and disease management.

Another objective of this research was to examine how spirituality experience in yoga lead to transformation and enhance life skills. Improved A life skills, in turn, help individuals navigate a turbulent world. In this study, spiritual well-being is described as an inner journey of growth that cultivates peace, awareness, life realizations, harmony with nature, non-attachment, and contentment. Similarly, Bryan, Zipp, and Breitkreuz (2021) found that gentle yoga and mindfulness improve measures of spiritual well-being, including stress management, sleep, and a sense of social connectedness. In addition, yoga practice supports spiritual well-being and fosters life skills across several dimensions. For example, in a world where people often chase material success and are exposed to negativity environments, many neglect the developing wisdom, compassion, and practical coping skills in favor of productivity and money. Likewise, Soni and Chandra (2018) mentioned that spiritual well-being fostered through yoga, advances life skills such as learning to know (self-awareness an insight), to do skill (skillful action), to live together (preventing and resolving conflicts, promoting peace, and respecting others), and to be (personal growth and lifelog learning). Yoga practices skills, such as yoga asana, chanting, meditation, sound healing, pranayama (breathwork), and a vegetarian diet can meaningfully enhance spiritual well-being. It can be summarized from study findings that yoga promote spiritual well-being and enhance life skills, especially self-awareness, problem solving, critical thinking, empathy, coping with emotional (Sahu & Gupta, 2013).

Recommendation for future research

Yoga widely offered at holistic wellness centers, so scholars interested in authentic wellness tourism and its health benefits should attend yoga and sound-healing sessions. Future research should examine the experiences of yoga studios and wellness providers to identify factors that contribute to success in the wellness industry. A quantitative study should be conducted to examine experiential and behavioral changes, and to assess the influence of spiritual leaders or gurus on well-being outcomes.

References

Abraham, S. (2024). Exploring the conceptual structure and perspectives of religious-spiritual and wellness tourism research from the destination community: A bibliometric review. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage, 11*(6), 12.

Aldridge, D. (2000). *Spirituality, healing and medicine: Return to the silence*: Jessica Kingsley Publishers.

Ambrosio, F., & Lanzilao, E. (2013). Measuring the Horizon: Objectivity, Subjectivity and the Dignity of Human Personal Identity. *Open Journal of Philosophy, 03*, 32-40. doi:10.4236/ojpp.2013.34A006

An-ard, N., Kangpheng, S., & Techathammo, P. (2025). Transformational Leadership Based on the Four Sublime States of Mind (Brahmavihara) of Administrators in Private Educational Institutions Under Khon Kaen Provincial Education Office. *Journal of Graduate MCU KhonKaen Campus, 12*(1), 270-281.

Arora, M., & Sharma, R. L. (2023). Spirituality and Yoga for Well-being in a Post-disaster Scenario: Linking the Qualitative Facets of Traditional Indian Ways of Life. In *Resilient and Sustainable Destinations After Disaster* (pp. 227-239): Emerald Publishing Limited.

Ashton, A. S. (2018). Spiritual retreat tourism development in the Asia Pacific region: Investigating the impact of tourist satisfaction and intention to revisit: A Chiang Mai, Thailand case study. *Asia Pacific Journal of Tourism Research, 23*(11), 1098-1114.

Ashton, A. S. (2021). Strategic Approach to Spiritual Tourism Destination Branding Development among Millennials. In S. K. Walia & A. Jasrotia (Eds.), *Millennials, Spirituality and Tourism* London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Ashton, A. S. (2024). Resident Quality of Life and a Wellness Community-based Tourism Development Model a Way of Poverty Erasdication. In M. Apollo, Y. Wengel, & T. Pogge (Eds.), *Pro-poor Mountain Tourism*. London: Routledge.

Atsız, O., Ramkissoon, H., & Öğretmenoğlu, M. (2023). Yoga travellers' experiences in guided tours: a multiple case study approach. *Current Issues in Tourism, 26*(2), 177-183.

Bagis, F., Adawiyah, W. R., Purnomo, R., & Sudjadi, A. (2024). Exploring Islamic spiritual well-being: Conceptualization and validation of a measurement scale. *Islamic Guidance and Counseling Journal, 7*(2).

Barros, M., & Schultz, L. (2023). The Transformative Potential of Religious, Spiritual, and Mystical Experiences. *Social Science and Humanities Journal, 7*(2).

Beaulieu, J., & Perez-Martinez, D. (2018). Sound Healing, Theory, and Practice. In *Nutrition and Integrative Medicine* (pp. 449-469): CRC Press.

Bone, K. (2013). Spiritual Retreat Tourism in New Zealand *Tourism Recreation Research 38*(3), 295-309.

Boynton, H. M., & Margolin, I. (2025). Becoming a spiritual influencer through the heart and soul of field practice. *Transforming the field education landscape: Student handbook on field education in Canada*, 211-240.

Bryan, S., Zipp, G., & Breitkreuz, D. (2021). The Effects of Mindfulness Meditation and Gentle Yoga on Spiritual Well-Being in Cancer Survivors: A Pilot Study. *Alternative Therapies in Health & Medicine, 27*(3).

Chakrabarty, P., & Das, S. (2023). Yoga Tourism as an Emerging Branch of Eco-tourism for the Restoration of Sustainable Human Environment. In *Environmental Management and Sustainability in India: Case Studies from West Bengal* (pp. 567-578). AG, Switzerland: Springer.

Chan, K. (2018). Is religious and existential well-being important in quality of life in Hong Kong Chinese? *The Social Science Journal, 55*(3), 273-283.

Charak, N. S., Sharma, P., & Chib, R. S. (2021). Yoga tourism as a quest for mental and physical wellbeing: A case of Rishikesh, India. In *Growth of the medical tourism industry and its impact on society: Emerging research and opportunities* (pp. 147-169): IGI Global.

Chiesi, F., Tagliaferro, C., Marunic, G., & Bonacchi, A. (2024). Measuring Spiritual Well-being using a numerical rating scale: Additional evidence of the validity of the Well-being Numerical Rating Scales (WB-NRSs). *Journal of Health Psychology, 29*(9), 1018-1028.

Chow, K. T. (2002). *Thai yoga massage: A dynamic therapy for physical well-being and spiritual energy*: Simon and Schuster.

Ciziceno, M. (2022). The conceptions of quality of life, wellness and well-being: A literature review. *Sport and quality of life: Practices, habits and lifestyles*, 11-27.

Cook, J. (2019). *Sustainability, Human Well-Being, and the Future of Education*.

Courtwright, S. E., Flynn Makic, M. B., & Jones, J. (2020). *Emotional wellbeing in youth: A concept analysis.* Paper presented at the Nursing Forum.

Csala, B., Springinsfeld, C. M., & Köteles, F. (2021). The relationship between yoga and spirituality: a systematic review of empirical research. *Frontiers in psychology, 12*, 695939.

Davis, D. E., Rice, K., Hook, J. N., Van Tongeren, D. R., DeBlaere, C., Choe, E., & Worthington Jr, E. L. (2015). Development of the sources of spirituality scale. *Journal of Counseling Psychology, 62*(3), 503.

Desikachar, T. K. V. (1999). *The heart of yoga: Developing a personal practice*: Simon and Schuster.

di Fronso, S., Robazza, C., Pompa, D., & Bertollo, M. (2024). Dreaming while awake: The beneficial effects of yoga Nidra on mental and physical recovery in two elite karate athletes. *Heliyon, 10*(1).

Dillette, A. K., Douglas, A. C., & Andrzejewski, C. (2019). Yoga tourism–a catalyst for transformation? *Annals of Leisure Research, 22*(1), 22-41.

Diniz, G., Korkes, L., Tristão, L. S., Pelegrini, R., Bellodi, P. L., & Bernardo, W. M. (2023). The effects of gratitude interventions: a systematic review and meta-analysis. *Einstein (São Paulo), 21*, eRW0371.

du Boulay, S. (2022). *From Almaty to the Ashram: Spiritual Seekers, Enlightenment Tourists, Miracle Hunters and Pilgrims.* (PhD). Oxford Brookes

Dyson, J., Cobb, M., & Forman, D. (1997). The meaning of spirituality: A literature review. *Journal of advanced nursing, 26*(6), 1183-1188.

Emmons, R. A., Froh, J., & Rose, R. (2019). Gratitude.

Fopka-Kowalczyk, M., Best, M., & Krajnik, M. (2023). The spiritual supporter scale as a new tool for assessing spiritual care competencies in professionals: design, validation, and psychometric evaluation. *Journal of religion and health, 62*(3), 2081-2111.

Frawley, D. (2010). *Mantra yoga and the primal sound: Secrets of seed (bija) mantras*. Twin Lakes: Lotus Press.

Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. *The Leadership Quarterly, 14*(6), 693-727.

Fuertes, A. (2024). Students in Higher Education Explore the Practice of Gratitude as Spirituality and Its Impact on Well-Being. *Religions, 15*, 1078. doi:10.3390/rel15091078

Gautam, S., Jain, A., Chaudhary, J., Gautam, M., Gaur, M., & Grover, S. (2024). Concept of mental health and mental well-being, it's determinants and coping strategies. *Indian journal of psychiatry, 66*(Suppl 2), S231-S244.

Gerety, F. M. (2021). Between Sound and Silence in Early Yoga: Meditation on “Om” at Death. *History of Religions, 60*(3), 209-244. doi:10.1086/711944

Goldman, J. (2017). *The 7 Secrets of Sound Healing Revised Edition*: Hay House, Inc.

Goldman, J., & Goldman, A. (2017). *The humming effect: Sound healing for health and happiness*. NY: Simon and Schuster.

Goldsby, T. L., Goldsby, M. E., McWalters, M., & Mills, P. J. (2017). Effects of singing bowl sound meditation on mood, tension, and well-being: an observational study. *Journal of evidence-based complementary & alternative medicine, 22*(3), 401-406.

Groen, J. (2016). Rediscover, reawaken, renew: The potential role of spiritual retreat centres in environmental adult education. *Canadian Journal for the Study of Adult Education, 28*(1), 83-96.

Harman, S., Titiz, D., & Görürüm, G. (2026). Spiritual Transcendence and Tourist Experiences at Neolithic Ritual Sites: Göbeklitepe and Karahantepe. *Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism*, 1-19.

Harvey, R. (2013). *Your Essential Self: The Inner Journey to Authenticity and Spiritual Enlightenment*: Llewellyn Worldwide.

He, M., Liu, B., & Li, Y. (2021). Tourist inspiration: How the wellness tourism experience inspires tourist engagement. *Journal of Hospitality & Tourism Research*, 10963480211026376. doi:10.1108/JHTI-02-2022-0046

Heather, S. (2007). What is Sound Healing. *The International Journal of Healing and Caring, 7*(3), 1-11.

Helminski, K. E. (2017). *Living presence (Revised): The sufi path to mindfulness and the essential self*: Penguin.

Hudha, S. a. A., & Mardapi, D. (2018). Developing an instrument for measuring the spiritual attitude of high school students. *REiD (Research and Evaluation in Education), 4*(1), 4.

İnce, F. F., & Keskin, Ç. (2023). Comparison Of Travel Motivations In Yoga Tourism And Mass Tourism. *Journal of Management and Economic Studies, 5*(1), 35-45.

Katsikopoulos, K. V., & Gigerenzer, G. (2026). Fast-and-frugal heuristics: analytical models of intuition. *IMA Journal of Management Mathematics, 37*(1), 17-33.

Khan, K., Thapa, P. P., & Adamopoulos, I. P. (2025). Awareness and Practice Regarding Yoga among High School Students in Selected Institutes of the Kathmandu District. *Pedagogical Research, 10*(1).

Khanal, B. P., & Shimizu, T. (2019). Strategies for development of yoga, ayurveda, and meditation-based health tourism in Nepal: Using SWOT analysis. *Journal of Tourism & Adventure, 2*(1), 85-107.

Khanal, H., & Khanal, U. (2021). Benefits, barriers and determinants of practicing yoga: A cross sectional study from Kathmandu, Nepal. *Journal of Ayurveda and integrative medicine, 12*(1), 102-106.

Kondrath, S. R. (2022). Moral injury and spiritual distress: Clinical applications in interdisciplinary, spiritually integrated interventions. *Current Treatment Options in Psychiatry, 9*(3), 126-139.

Kristensen, S. M., Larsen, T. M. B., Urke, H. B., & Danielsen, A. G. (2023). Academic stress, academic self-efficacy, and psychological distress: A moderated mediation of within-person effects. *Journal of youth and adolescence, 52*(7), 1512-1529.

Langeland, E. (2024). Emotional well-being. In *Encyclopedia of quality of life and well-being research* (pp. 2072-2074): Springer.

Lazar, A. (2020). The Spiritual Orientation Inventory (SOI): A multidimensional measure of humanistic spirituality. *Assessing spirituality in a diverse world*, 249-269.

Leou, E. C., & Wang, H. (2023). A holistic perspective to predict yoga tourists' revisit intention: An integration of the TPB and ECM model. *Frontiers in psychology, 13*, 1090579.

Leve, L. (2016). *The Buddhist art of living in Nepal: ethical practice and religious reform*: Routledge.

Linnhoff, S., Smith, L. M., & Smith, K. T. (2024). UNDERSTANDING CONSUMER TRANSCENDENCE AMONG MILLENNIALS: A NEW CONSTRUCT AND SCALE. *Global Journal of Business Disciplines, 8*(1), 107-120.

Longdon, E. (2020). *Vibrational Sound Healing: Take Your Sonic Vitamins with Tuning Forks, Singing Bowls, Chakra Chants, Angelic Vibrations, and Other Sound Therapies*: Simon and Schuster.

Maddox, C. B. (2015). Studying at the source: Ashtanga yoga tourism and the search for authenticity in Mysore, India. *Journal of Tourism and Cultural Change, 13*(4), 330-343.

Majeed, S., & Kim, W. G. (2022). (Emerging trends in wellness tourism: a scoping review. . *Journal of Hospitality and Tourism Insights* doi:10.1108/JHTI-02-2022-0046

Makkar, S., & Singh, A. K. (2021). Development of a spirituality measurement scale. *Current Psychology, 40*(3), 1490-1497. doi:10.1007/s12144-018-0081-7

Malinakova, K., Kopcakova, J., Kolarcik, P., Geckova, A. M., Solcova, I. P., Husek, V., . . . Puzova, Z. (2017). The Spiritual Well-Being Scale: Psychometric evaluation of the shortened version in Czech adolescents. *Journal of religion and health, 56*(2), 697-705.

Manjunath, N. K. (2023). The Transformative Impact of the International Day of Yoga. *International journal of yoga, 16*(1), 1.

Martela, F. (2024). Being as having, loving, and doing: a theory of human well-being. *Personality and Social Psychology Review, 28*(4), 372-397.

Martin, K. M. (2009). *The role of yoga as a therapeutic tool and practice for improving cognitive, emotional, and spiritual well being: A pilot study*: Adler School of Professional Psychology.

Mas-Machuca, M., & Marimon, F. (2019). Holistic spiritual capital: definition and its measurement. *International Journal of Organization Theory & Behavior, 22*(1), 96-110.

Md Sahak, S. N., Roslan, S., Ahmad, N., Zaremohzzabieh, Z., Mohamad, Z., & Ma'rof, A. (2024). Spirituality and nature connectedness as mediators between exposure to nature and psychological well-being of school students. *Environment and Social Psychology, 9*, 1-19. doi:10.54517/esp.v9i5.2346

Moberg, D. O. (1971). *Spiritual well-being: Background.* Paper presented at the Aging National Planning Board.

Musalagaonkar, V. (1980). Music and Sound in" Yoga". *Journal of the Indian Musicological Society, 11*(1), 44.

Nareerak, P. (2023a). William Shakespeare: Reflections on the four sublime states of mind in the tempest. *Theory and Practice in Language Studies, 13*(2), 494-500.

Nareerak, P. (2023b). William Shakespeare: Reflections on the Four Sublime States of Mind in The Tempest. *Theory and Practice in Language Studies, 13*, 494-500. doi:10.17507/tpls.1302.26

Nichol, B., Wilson, R., Rodrigues, A., & Haighton, C. (2024). Exploring the effects of volunteering on the social, mental, and physical health and well-being of volunteers: an umbrella review. *Voluntas: international journal of voluntary and nonprofit organizations, 35*(1), 97-128.

Nora, C. V. (2024). The Influence of Spiritual Retreats on Students' Attitudes and Behavior: Examining Moral, Social, and Academic Transformations. *Ministries and Theology, 1*(2), 80-87.

Noradechanunt, C., Worsley, A., & Groeller, H. (2017). Thai Yoga improves physical function and well-being in older adults: A randomised controlled trial. *Journal of science and medicine in sport, 20*(5), 494-501.

O'Connor, R. C., Wetherall, K., Cleare, S., McClelland, H., Melson, A. J., Niedzwiedz, C. L., . . . Scowcroft, E. (2021). Mental health and well-being during the COVID-19 pandemic: longitudinal analyses of adults in the UK COVID-19 Mental Health & Wellbeing study. *The British journal of psychiatry, 218*(6), 326-333. doi:10.1192/bjp.2020.212

Oxford Dictionary. (2024). Transcendence Retrieved from https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/transcendence

Pandya, S. P. (2019). Facebook and yoga: gurus, new age, and spirituality through social media. *Journal of Religion, Media and Digital Culture, 8*(2), 246-275.

Park, C. L., Lee, S. Y., Finkelstein-Fox, L., & Sanderson, K. (2018). Yoga to promote physical, mental and spiritual well-being: Self-regulation on and off the mat. In T. Plante (Ed.), *Healing with Spiritual Practices: Proven Techniques for Disorders from Addictions and Anxiety to Cancer and Chronic Pain. Santa Barbara, CA: Praeger* (pp. 72-85). California ABC-CLIO, LLC.

Park, C. L., Lee, S. Y., Finkelstein-Fox, L., Sanderson, K., & Plante, T. (2018). Yoga to promote physical, mental and spiritual well-being: self-regulation on and off the mat. *Healing with spiritual practices: Proven techniques for disorders from addictions and anxiety to cancer and chronic pain*, 72-85.

Patneaude, A. B. (2006). *Spiritual wellness among undergraduate college students*: Colorado State University.

Paul, R. (2006). *Paul, R. (2006). The yoga of sound: Tapping the hidden power of music and chant. New World Library.* California: New World Library

Pholphirul, P., & Srijamdee, K. (2025). Buddhist practices and mental health outcomes in Thailand. *Journal of Religion and Health*, 1-22.

Ploadaksorn, P., Angkananon, K., & Damrongsakmethee, T. (2023). Digital Marketing for Promoting Yoga Tourism on Kho Phangan, Thailand. *Geo Journal of Tourism and Geosites, 50*(4), 1400-1410.

Pramod, S., & Nayak, J. K. (2018). Testing the role of tourists' emotional experiences in predicting destination image, satisfaction, and behavioral intentions: a case of wellness tourism. *Tourism Management Perspectives, 28*, 41-52.

Pulido, D. L. (2021). Sound Healing.

Rongali, A., & Sinha, K. L. (2024). An Empirical Study of the Commercializatin of Yoga and Skill Development of Youth. *Research Journal of Commerce, Management, & Economics, January*, 36-44.

Roof, R. A., Bocarnea, M. C., & Winston, B. E. (2017). The spiritual engagement instrument. *Asian Journal of Business Ethics, 6*(2), 215-232.

Ross, A., Bevans, M., Friedmann, E., Williams, L., & Thomas, S. (2014). "I am a nice person when I do yoga!!!" A qualitative analysis of how yoga affects relationships. *Journal of Holistic Nursing, 32*(2), 67-77.

Rungsimanop, P., & Ashton, S. (2021). The Influence of the Components of Yoga Destination Development toward Tourist Satisfaction and Revisit Intention *Journal of Tourism, Hospitality & Culinary Arts, 13*(3), 158-179.

Ryff, C. D. (2021). Spirituality and well-being: Theory, science, and the nature connection. *Religions, 12*(11), 914.

Sahu, K., & Gupta, D. (2013). Life skills and mental health. *Indian Journal of Health and Wellbeing, 4*(1), 76.

Serber, E. (2000). Stress management through yoga. *International Journal of yoga therapy, 10*(1), 11-16.

Sharma, P., & Nayak, J. K. (2019). Do tourists' emotional experiences influence images and intentions in yoga tourism? *Tourism Review, 74*(3), 646-665.

Shaver, N., Michaelson, V., Whitehead, R., Pickett, W., Brooks, F., Inchley, J., & Group, H. S. H. W. (2020). Structural validity of a brief scale adapted to measure adolescent spiritual health. *SSM-population health, 12*, 100670.

Shrestha, S. (2009). *How to heal with singing bowls: Traditional Tibetan healing methods*. Boulder: Sentient publications.

Sinha, M. (2020). Enhancing Life skills through yoga to meet the challenges of life. *MSSV Journal of Humanities & Social Sciences, 5*(1), 86-95.

Smallenbroek, O., Zelenski, J. M., & Whelan, D. C. (2017). Authenticity as a eudaimonic construct: The relationships among authenticity, values, and valence. *The Journal of Positive Psychology, 12*(2), 197-209.

Sobhi-Gharamaleki, N., & Rajabi, S. (2010). Efficacy of life skills training on increase of mental health and self esteem of the students. *Procedia-Social and Behavioral Sciences, 5*, 1818-1822.

Sobihah Abdul Halim, M., Tatoglu, E., & Banu Mohamad Hanefar, S. (2021). A review of spiritual tourism: A conceptual model for future research. *Tourism and hospitality management, 27*(1), 119-141.

Soni, R., & Chandra, V. (2018). Spiritual Wellbeing through Life Skills Education. *International Journal of Life Skills Education, 4*(1-2), 112-124.

Stanhope, J., & Weinstein, P. (2020). The human health effects of singing bowls: A systematic review. *Complementary Therapies in Medicine, 51*, 102412.

Steinhauser, K. E., Jeffreys, A. S., Perry, K., Parker, R. P., Nieuwsma, J., Olsen, M. K., . . . King, H. A. (2024). Validating a tool to measure spiritual beliefs, needs and resources in serious illness: The I-SPIRIT. *Journal of the American Geriatrics Society, 72*(7), 2148-2156.

Tan, C. (2021). Mindful Learning: Xiuji (Self-cultivation) and Spiritual Formation. In *Mindful Education: Insights from Confucian and Christian Traditions* (pp. 161-177): Springer.

Telej, E., & Gamble, J. R. (2019). Yoga wellness tourism: a study of marketing strategies in India. *Journal of Consumer Marketing, 36*(6), 794-805. doi:JCM-07-2018-2788

Telles, S., Sharma, S. K., Singh, N., & Balkrishna, A. (2017). Characteristics of yoga practitioners, motivators, and yoga techniques of choice: A cross-sectional study. *Frontiers in public health, 5*, 184.

Unterrainer, H. F. (2023). The multidimensional measurement of religious/spiritual well-being: recent developments in scale validation and clinical applications. *Religions, 14*(7), 882.

Van Kaam, A. (1986). Fundamental Formation (Formative Spirituality Series, Vol. 1). *New York: Crossroads*.

Venkateswarlu, C., & Begum, S. A. (2023). Impact of Yoga Practice on Well-Being among Yoga Practitioners. *Journal for ReAttach Therapy and Developmental Diversities, 6*(1s), 43-52.

Vogler, S., Salyer, R. E., & Giacobbi, P. R. (2023). Yoga and mental well-being: a qualitative exploration of the lived experiences of yoga practitioners. . *International Journal of Yoga 16*(3), 192-201.

Von Essen, C. (2010). *Ecomysticism: The profound experience of nature as spiritual guide*: Simon and Schuster.

Vuttiyangkoon, D. (2023). Gender Diversity Management in School using Four Sublime States of Mind. *ASEAN Journal of Religious and Cultural Research, 6*(1), 31-35.

Walker, L. (2014). *Energy Medicine Yoga: Amplify the Healing Power of Your Yoga Practice*: Sounds True.

Walsh, R. (2000). *Essential spirituality: The 7 central practices to awaken heart and mind*: Turner Publishing Company.

Woodyard, C. (2011). Exploring the therapeutic effects of yoga and its ability to increase quality of life. *International journal of yoga, 4*(2), 49. doi:10.4103/0973-6131.85485

Worapongpat, N. (2025). Development of life skills and cognitive competencies among private university educators through buddhist practice in Thailand, India, and Nepal. *Buddhism in Mekong Region Journal, 8*(2), 1-23.

World Health Organization. (1996). *Life skill education planning for research* Geneva: Devision of Mental Health and Prevention of Substance Abuse

Yankey, T., & Biswas, U. N. (2019). Impact of life skills training on psychosocial well-being of Tibetan refugee adolescents. *International Journal of Migration, Health and Social Care, 15*(4), 272-284.

Yoshimura, S. M., & Berzins, K. (2017). Grateful experiences and expressions: The role of gratitude expressions in the link between gratitude experiences and well-being. *Review of Communication, 17*(2), 106-118.

Yusof, F., Kadir, N. B. y. A., Zakaria, S., & Malik, N. (2023). Spiritual assessment Scalepsychometric testing. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 13*(6), 1685-1696.

Yusuf, M., & Praptika, I. (2024). Development of Bali Spirit Festival to Support Sustainable Spiritual Tourism. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage, 11*(6), 10.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 23-38, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95018

Tourism Governance and the Policy-Implementation Gap in Nepal: A Comparative Analysis of Institutional Failure

Asutosh Pradhan[1]
Gmail: asutoshpradhan2047@gmail.com

Received Date: May 02, 2026; Accepted Date: May 29, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

Abstract

Despite Nepal having rich cultural and natural tourism assets and the existence of well-formulated national policies, the sector continues to underperform in terms of sustainability, inclusivity, and governance effectiveness. This paper critically examines why strong tourism policies in Nepal fail to translate into effective implementation outcomes. Drawing on governance theory, sustainable tourism frameworks, and cultural commodification theory, the study conceptualizes the Nepal tourism system as a fragmented governance structure characterized by weak institutional coordination, limited accountability, and a persistent policy–implementation gap. The paper further integrates comparative insights from Bhutan, Costa Rica, and the Maldives to demonstrate how governance quality, institutional coherence, and sustainability-oriented policy enforcement shape tourism success. The findings suggest that the Nepal tourism challenge is not a policy deficiency but a governance failure embedded in institutional fragmentation and weak implementation mechanisms. The study contributes to tourism governance literature by developing a multi-level implementation failure framework applicable to developing-country tourism systems. Through systematic comparison with Bhutan's regulatory model, Costa Rica's certification system, and the Maldives' PPP framework, the analysis identifies specific transferable governance instruments that could operationalize Nepal's existing policy provisions.

1 ***Asutosh Pradhan*** is a tourism entrepreneur from Bandipur, Nepal, actively engaged in promoting local tourism and contributing to the development of sustainable tourism practices in the region. Alongside his entrepreneurial involvement, he is also a PhD scholar, focusing on research that likely connects tourism development, cultural heritage, and community-based initiatives. Through his dual role as both practitioner and academic, he bridges practical tourism enterprise with scholarly inquiry, helping to generate insights that can support more informed and sustainable tourism strategies in Bandipur and beyond.

Keywords: Tourism governance, Nepal, policy implementation gap, sustainable tourism, cultural commodification,

Introduction

Tourism has become one of the most significant development strategies in many developing countries, particularly those endowed with rich cultural heritage and ecological diversity. Globally, tourism contributes approximately 10% of global GDP and one in every ten jobs, highlighting its importance as a driver of inclusive economic growth and regional development (World Tourism Organization, 2018). In this context, Nepal is a highly relevant case in which tourism is not only an economic sector but also a symbolic expression of national identity, cultural diversity, and environmental richness.

Nepal tourism industry is strongly supported by its unique Himalayan geography, biodiversity hotspots, and centuries-old cultural heritage. From the world's highest peak, Mount Everest, to UNESCO-listed cultural sites in the Kathmandu Valley, Nepal offers a highly diversified tourism portfolio. These assets provide a strong comparative advantage in global tourism markets and position the country as a high-potential destination for adventure, cultural, and eco-tourism. However, despite this natural and cultural endowment, Nepal has not been able to fully translate its tourism potential into sustained structural transformation.

Over the past decades, the Government of Nepal has introduced multiple policy frameworks to guide tourism development. Key among them are the Tourism Policy 2009 and the Tourism Vision 2020, both of which emphasize sustainable tourism development, rural inclusion, private sector participation, and cultural preservation. The Tourism Policy 2009, in particular, marked a shift toward inclusive and sustainability-oriented tourism, promoting rural tourism, diversification, and environmental conservation. These policy directions are broadly aligned with international sustainability principles advocated by the World Tourism Organization, which defines sustainable tourism as tourism that takes full account of its present and future economic, social, and environmental impacts while addressing the needs of visitors, the industry, the environment, and host communities. Despite this alignment, Nepal's tourism sector continues to face persistent structural inefficiencies, including uneven infrastructure development, weak institutional coordination, and limited capacity for policy implementation, which have constrained the sector's overall growth and effectiveness (Upadhya, 2019).

Empirical evidence suggests that tourism in Nepal remains highly concentrated in a few destinations such as Kathmandu, Pokhara, Chitwan, Lumbini, and major trekking corridors, while vast potential regions remain underdeveloped. This spatial imbalance reflects deeper governance and planning deficiencies rather than resource limitations. Furthermore, Nepal's tourism growth has been periodically disrupted by political instability, including

frequent government changes, which have weakened policy continuity and long-term strategic execution (World Bank, 2017). Such instability directly affects investor confidence, infrastructure development, and institutional performance in the tourism sector.

A further critical dimension of Nepal's tourism development is the increasing commercialization of culture. While cultural heritage is a core attraction, there is growing concern that traditions, rituals, and festivals are being transformed into tourism commodities. This aligns with the concept of "staged authenticity" introduced by tourism sociologist Dean MacCannell (1976), who argues that tourism often reconstructs cultural practices to meet tourist expectations rather than reflecting genuine social meaning. Similarly, Pierre Bourdieu (1984) conceptualizes culture as "cultural capital," which can be economically utilized but risks distortion when excessively commodified. In Nepal, this tension between cultural preservation and commercial exploitation is becoming increasingly visible in heritage cities and rural tourism destinations.

Against this backdrop, Nepal's tourism sector presents a fundamental governance paradox: despite strong policy frameworks and significant resource endowments, the sector continues to underperform. This raises an important analytical question: why do well-formulated tourism policies fail to achieve effective implementation outcomes in Nepal? Rather than attributing this issue to technical inefficiency alone, this study conceptualizes it as a deeper governance challenge rooted in institutional fragmentation, weak accountability systems, and fragmented intergovernmental coordination.

This paper contributes to existing tourism governance literature in three key ways. First, it develops a governance-based analytical explanation of tourism implementation failure in developing countries, with Nepal as a case study. Second, it integrates cultural commodification theory into tourism governance analysis to better understand the socio-cultural implications of tourism development. Third, it provides comparative insights from international cases such as Bhutan, Costa Rica, and the Maldives, which demonstrate alternative governance models that successfully integrate sustainability, regulation, and institutional coordination in tourism development.

In doing so, the study positions Nepal not as an isolated case of underperformance, but as a broader example of how governance structures shape development outcomes in resource-rich but institutionally constrained environments. This analytical framing allows for a more comprehensive understanding of tourism governance beyond policy formulation, emphasizing the importance of implementation capacity, institutional coherence, and socio-cultural sensitivity in achieving sustainable tourism development.

Literature Review

Tourism Governance and Institutional Failure

Tourism governance literature emphasizes that development outcomes depend on institutional capacity, coordination mechanisms, and accountability systems rather than policy design alone (World Bank, 2017). Weak governance structures often result in implementation gaps, especially in developing economies where institutional fragmentation is common. In federalized systems like Nepal, overlapping mandates between levels of government further complicate implementation, leading to inefficiency and policy dilution.

Sustainable Tourism Development

Sustainable tourism, as defined by the World Tourism Organization, requires balancing economic growth with environmental integrity and socio-cultural preservation. The UNWTO conceptualizes sustainable tourism as tourism that takes full account of its economic, social, and environmental impacts while addressing the needs of visitors, the industry, and host communities. However, in many developing countries, sustainability remains a normative goal rather than an operational reality, with a persistent gap between policy intentions and practical implementation. Nepal reflects this disconnect, where tourism growth often prioritizes economic expansion, resulting in environmental degradation, unequal benefit distribution, and risks to cultural heritage (Bhattarai, 2025).

Cultural Commodification and Authenticity

Cultural commodification is a central issue in tourism studies. Dean MacCannell (1976) introduced the concept of "staged authenticity," arguing that tourism transforms lived culture into performed experiences designed for external consumption. Similarly, Pierre Bourdieu (1984) conceptualizes culture as "cultural capital," emphasizing its symbolic value beyond economic utility. Over-commodification risks reducing cultural practices into market-oriented performances, undermining authenticity and social meaning. In Nepal, cultural festivals, rituals, and heritage sites increasingly function as tourism commodities, raising sustainability concerns.

Methodology

This study adopts a qualitative conceptual research design grounded in policy analysis and comparative case study methodology.

Data Sources

- Government policy documents (Tourism Policy 2009; Tourism Vision 2020)
- Reports from international organizations (World Bank, UNWTO, UNESCO)
- Academic literature on tourism governance and cultural sociology

- Analytical Approach
- The study employs a theoretical triangulation framework combining:
- Governance theory (institutional capacity and accountability)
- Sustainable tourism theory (multi-dimensional sustainability)
- Cultural commodification theory (authenticity and symbolic value)

Comparative Cases

The comparative analysis follows a "most different systems design" (Przeworski & Teune, 1970), in which cases are selected on the basis of maximal divergence across multiple contextual dimensions—geography, political system, colonial legacy, and development trajectory—yet all exhibit relatively high tourism governance performance. As Przeworski and Teune (1970) argue, if the same causal relationship holds across such dissimilar contexts, the finding is substantially more robust and generalizable than if derived from more similar cases. Bhutan, Costa Rica, and the Maldives therefore constitute an analytically valid comparative set. Their shared performance in sustainable tourism governance, despite deep contextual differences, allows the study to identify governance mechanisms that are not artifacts of local specificity but are potentially transferable to the structurally dissimilar case of Nepal.

Bhutan, Costa Rica, and Maldives are selected for comparative analysis because they represent distinct governance models of sustainable tourism development, enabling a theoretically grounded comparison. Bhutan adopts a high-value, low-impact tourism strategy, guided by the philosophy of Gross National Happiness, which prioritizes cultural preservation, environmental sustainability, and controlled tourist inflow (Rinzin, Vermeulen, & Glasbergen, 2007). In contrast, Costa Rica represents a market-oriented ecotourism model, emphasizing biodiversity conservation, certification systems such as the Certification for Sustainable Tourism (CST), and strong environmental governance (Honey, 2008; Rivera, 2002). Meanwhile, Maldives illustrates a tourism-dependent island model, where resort-based development, environmental regulation, and climate adaptation are central to governance due to its economic reliance on tourism and ecological vulnerability (Scheyvens, 2011; Shakeela & Becken, 2015).

The selection of these countries is based on a maximum variation (purposive) sampling strategy, which enables the comparison of diverse governance approaches while maintaining relevance to developing country contexts (Patton, 2002). All three cases share structural similarities with Nepal, such as reliance on natural and cultural resources and vulnerability to environmental change, yet differ significantly in institutional capacity and policy implementation. This combination enhances the analytical depth of the study and allows for the identification of transferable lessons. Other countries, such as Thailand or

Switzerland, are not included because they either reflect mass tourism models less aligned with sustainability-focused analysis or belong to developed economic contexts that are not directly comparable to Nepal governance structure (Sharpley, 2000)

Findings

Policy Abundance but Implementation Deficit

Nepal demonstrates a relatively strong capacity in tourism policy formulation, as reflected in frameworks such as the Tourism Policy 2009 and Tourism Vision 2020, which outline comprehensive objectives including sustainable tourism development, cultural preservation, and inclusive economic growth (Government of Nepal, 2009). These policy frameworks emphasize diversification, environmental protection, and public–private partnerships, indicating a well-articulated strategic vision for the sector. However, despite this policy abundance, actual implementation remains weak and inconsistent.

Empirical studies on tourism development in Nepal consistently highlight a **significant gap between policy formulation and implementation,** where many well-designed policies fail to achieve expected outcomes. For instance, research shows that tourism policies in Nepal have not been able to adequately address key areas of development, resulting in unbalanced sectoral growth and limited effectiveness (Upadhyay, 2019). Similarly, broader analyses of Nepal's public policy system indicate that **implementation failure is a systemic issue**, largely driven by weak institutional capacity, lack of skilled human resources, and poor coordination mechanisms.

In the tourism sector specifically, inadequate institutional capacity and poorly structured policy frameworks have been identified as major constraints, preventing effective execution of tourism strategies (Ghimire, 2009). Furthermore, recent assessments suggest that Nepal's tourism growth continues to be hindered by governance inefficiencies, policy inertia, and weak state facilitation, reinforcing the disconnect between policy intent and practical outcomes.

As a result, there exists a clear implementation gap in Nepal's tourism governance, where well-articulated strategies fail to translate into measurable improvements, limiting the sector's overall performance and long-term sustainability.

Fragmented Governance Structure

The federal restructuring of Nepal following the promulgation of the Constitution of Nepal 2015 has significantly reshaped the governance landscape of sectors including tourism; however, it has also introduced substantial coordination challenges. Under the new system, responsibilities are distributed among federal, provincial, and local governments, often without clearly defined operational boundaries. Studies on Nepal's federal governance

highlight that **ambiguity in laws and policies, along with unclear division of authority, has created confusion in roles and responsibilities across different tiers of government** (Devkota & Thakuri, 2026).

This institutional ambiguity has led to **overlapping mandates, duplication of administrative structures, and weak intergovernmental coordination,** which hinder effective policy implementation (Aryal, 2026). Furthermore, research indicates that federalism in Nepal is still in a transitional phase, characterized by **poor coordination mechanisms, limited technical and human capacity at subnational levels, and lack of clear accountability frameworks,** all of which contribute to inefficiencies in governance (Devkota & Thakuri, 2026).

These structural challenges often result in delays in development projects, including tourism-related initiatives, due to bureaucratic fragmentation and coordination failures among different levels of government. Consequently, instead of enhancing governance efficiency, federalization has, in practice, produced elements of **administrative fragmentation and institutional inefficiency,** limiting effective policy execution and weakening overall governance performance in Nepal (Aryal, 2026; Rai, 2024)

Infrastructure Concentration and Inequality

Tourism infrastructure development in Nepal is highly uneven, with significant concentration in established destinations such as Kathmandu, Pokhara, and major trekking regions. Empirical studies show that destinations like Pokhara alone attract a disproportionately large share of visitors—nearly half of international tourists and a majority of trekkers, resulting in concentrated infrastructure investment in accommodation, transport, and tourism services (Malla, 2024) . Similarly, tourism in Nepal is heavily clustered around key hubs such as Kathmandu Valley, Annapurna, Everest, and Chitwan, where infrastructure and services are relatively well developed, while rural and emerging destinations remain significantly under-resourced.

Research further indicates that rural tourism areas in Nepal suffer from inadequate physical infrastructure, including poor road access, limited health and sanitation facilities, and weak service provision, which constrains their tourism potential (Kafle, 2022; Bajracharya & Raju, 2020, as cited in Malla, 2024). This uneven spatial distribution of infrastructure restricts the diversification of tourism products and reinforces regional disparities in tourism development. The lack of accessibility and basic services in potential destinations discourages private sector investment and limits tourist mobility beyond established hubs. Consequently, economic benefits from tourism remain concentrated in a few regions, while peripheral areas are largely excluded from tourism-driven development, thereby perpetuating structural inequalities within Nepal's tourism sector.

Cultural Commodification and Identity Risk

Cultural heritage is one of Nepal's strongest tourism assets, yet increasing commercialization has raised significant concerns regarding cultural commodification. Tourism studies widely define commodification as the process through which cultural practices, rituals, and traditions are transformed into marketable products for tourist consumption, often driven by economic motivations (Gotham, 2002). This process frequently involves the staging and modification of local customs and rituals to meet tourist expectations, thereby detaching them from their original social and spiritual meanings (Su, 2011)

In the context of Nepal, cultural performances and traditional practices are increasingly adapted as tourism products, where rituals and folk traditions are presented as entertainment to attract visitors and generate economic benefits (Gurung, 2023). Such transformations reflect a broader shift from living cultural expression to performative display, where authenticity is compromised. Scholars argue that commercialization can strip cultural practices of their original meaning, reducing them to staged spectacles or standardized experiences designed for tourists.

Over time, this process risks weakening cultural integrity and authenticity, as traditions become shaped more by market demand than by community values. The resulting standardization and commodification may lead to identity dilution, where cultural expressions are no longer embedded in their original socio-cultural contexts but are instead reconstructed for external consumption. More broadly, research on cultural heritage tourism confirms that increasing commercialization can erode authenticity and negatively affect both cultural meaning and visitor experience (Cao.etl, 2025).

Weak Monitoring and Evaluation Systems

Nepal's tourism governance system is further constrained by weak monitoring and evaluation (M&E) mechanisms. Existing studies indicate that M&E remains one of the least emphasized components of development planning in Nepal, with limited use of robust performance indicators and inconsistent methodological approaches to evaluation (Sharma, 2005) . This has resulted in inadequate data generation and weak utilization of evidence in planning and policy-making processes. Furthermore, recent research on tourism and the Sustainable Development Goals (SDGs) in Nepal highlights that although sustainability principles are reflected in policies, their implementation remains limited due to weak institutional capacity and insufficient monitoring systems (Adhikari et al., 2021) .

In many cases, tourism programs are implemented without systematic tracking of outputs and outcomes, reflecting a broader governance challenge where policy implementation lacks coherence and institutional strength. The absence of independent

evaluation frameworks and limited emphasis on evidence-based assessment restrict institutional learning and adaptive policymaking. Consequently, this weak M&E structure undermines the effectiveness, accountability, and long-term sustainability of tourism governance in Nepal.

Discussion

Theoretical Interpretation

The findings confirm that the Nepal tourism governance failure is not rooted in policy inadequacy but in institutional dysfunction. Governance theory explains this through weak coordination and accountability structures (World Bank, 2017). The sustainable tourism framework highlights the absence of integrated environmental and socio-cultural planning, leading to uneven development outcomes. Cultural commodification theory further explains how tourism-driven cultural transformation risks undermining authenticity and social meaning.

Conceptual Contribution

This study advances a multi-level tourism implementation failure framework, which identifies four interlinked dimensions:

- Policy design quality
- Institutional capacity
- Implementation mechanisms
- Cultural-infrastructure interaction
- Failure at the implementation level disrupts the entire tourism governance system.

Comparative Insights: Governance Models and Tourism Performance

A cross-country comparison with Bhutan, Costa Rica, and the Maldives provides strong empirical grounding for understanding the Nepal tourism governance challenges. These cases were selected because they represent three distinct governance models, regulatory control (Bhutan), ecological governance (Costa Rica), and centralized PPP-driven efficiency (Maldives)—all of which demonstrate different pathways to tourism success. The comparison highlights that tourism performance is less dependent on resource endowment and more strongly determined by governance quality, institutional coordination, and policy implementation capacity.

Bhutan: High-Regulation, High-Value Tourism Model

Bhutan operates one of the most regulated tourism systems globally under a "High Value, Low Volume" strategy. The government imposes a mandatory Sustainable Development Fee (SDF), which significantly limits mass tourism while ensuring high per-capita revenue.

- Key Policy and Institutional Features
- Strict visa regulations and a controlled entry system
- Minimum daily expenditure requirement for tourists
- Centralized tourism governance under state authority
- Strong integration of cultural preservation into tourism policy
- Performance Indicators (Approximate Pre-Pandemic Trends)
- Tourist arrivals: 300,000–315,000 annually (pre-COVID average)
- Tourism contribution to GDP: 7–9%
- High per-tourist revenue compared to regional averages
- Low environmental pressure due to controlled volume

Governance Insight

Bhutan demonstrates that regulatory strength can compensate for limited infrastructure scale. The state directly controls tourism volume, ensuring cultural integrity and environmental sustainability. Unlike Nepal, implementation is simplified because governance authority is centralized and policy enforcement is strict and consistent.

Relevance to Nepal:Nepal could adopt a selective regulation model in fragile cultural and ecological zones (e.g., heritage cities, trekking routes), ensuring sustainability without fully restricting tourism flow.

Costa Rica: Institutionalized Ecotourism Governance Model

Costa Rica is globally recognized for integrating environmental governance into tourism development. Its tourism strategy is closely aligned with national conservation policy, making it a leading ecotourism destination.

- Key Policy and Institutional Features
- Over 25% of the national territory is under protected area systems
- Certification for Sustainable Tourism (CST) program for businesses
- Strong alignment between the environmental ministry and tourism board
- Decentralized but coordinated governance structure
- Performance Indicators (Recent Pre-COVID Estimates)
- Tourist arrivals: 3.1–3.2 million annually
- Tourism contribution to GDP: 8–9%

- One of the highest biodiversity-based tourism revenues globally
- High proportion of eco-certified tourism enterprises

Governance Insight

Costa Rica's success lies in institutional integration between environmental conservation and tourism policy. Unlike Nepal, where tourism and environmental governance often operate separately, Costa Rica ensures policy coherence across sectors. The country also uses performance certification systems, which function as indirect monitoring tools for sustainability compliance.

Relevance to Nepal: Nepal can adopt a similar certification-based sustainability framework for hotels, trekking agencies, and community tourism projects, linking market access with environmental compliance.

5.3.3 Maldives: Centralized Coordination and PPP-Driven Tourism Efficiency

The Maldives represents a highly efficient, centralized tourism governance model built around tourism islands and strong public–private partnerships (PPP).

Key Policy and Institutional Features
Centralized tourism planning authority
Strong PPP model for resort development
Island-based tourism zoning system
Clear branding strategy as a luxury tourism destination
Performance Indicators
Tourist arrivals: 1.6–1.8 million annually
Tourism contribution to GDP: 25–30% (dominant sector)
High revenue per tourist (luxury market positioning)
High foreign investment inflows in tourism infrastructure

Governance Insight

The Maldives demonstrates that institutional coordination and investment efficiency can outweigh geographic limitations. Despite its small land area, it has achieved high tourism competitiveness due to:

streamlined approval processes
strong investor confidence
centralized decision-making

Relevance to Nepal: Nepal can improve tourism infrastructure development by strengthening PPP frameworks, reducing bureaucratic delays, and creating "investment-ready tourism corridors."

Cross-Country Synthesis: Governance vs Resource Availability

The comparative evidence from Bhutan, Costa Rica, and the Maldives clearly demonstrates that tourism success is not determined by natural resource abundance but by governance architecture.

Country	Governance Model	Key Strength	Outcome
Bhutan	Regulatory control	Cultural preservation + controlled volume	High-value sustainable tourism
Costa Rica	Ecological governance	Integration of environment & tourism	Global ecotourism leadership
Maldives	Centralized PPP model	Investment efficiency & branding	High GDP dependency on tourism
Nepal	Fragmented governance	Policy abundance but weak implementation	Underperformance despite high potential

Key Analytical Insight for Nepal

The comparative analysis of Bhutan, Costa Rica, and the Maldives reveals three key insights for Nepal's tourism governance. First, governance structure matters more than resource endowment, as countries with fewer natural assets outperform Nepal due to stronger institutional coordination and clearer regulatory systems. Second, policy coherence and implementation capacity are decisive, since successful cases show strong alignment between policy design and execution, unlike Nepal where a persistent policy–implementation gap weakens outcomes. Third, effective monitoring and enforcement systems are institutionalized elsewhere—Bhutan uses strict regulatory control, Costa Rica applies certification-based sustainability mechanisms, and the Maldives relies on centralized coordination and strong PPP frameworks—whereas Nepal lacks a robust, integrated enforcement system, leading to weak accountability and inconsistent tourism development outcomes.

Implication for the Nepal Tourism Reform

The comparative evidence from Bhutan, Costa Rica, and the Maldives suggests that the Nepal tourism reform agenda must move beyond policy formulation toward institutional redesign and implementation strengthening. The central lesson is that tourism success is not determined by the presence of policies alone, but by how effectively governance systems regulate, coordinate, and monitor tourism development in practice (World Bank, 2017). For Nepal, this requires a shift from fragmented governance toward a more structured and evidence-based reform approach aligned with sustainable tourism principles (UNWTO, 2018).

Firstly, Nepal should consider adopting a zoned regulatory governance system for fragile cultural and ecological areas, drawing on Bhutan's "high-value, low-volume" tourism model. Bhutan's tourism system is globally recognized for its strict regulatory framework, including controlled entry and mandatory sustainable development fees, which ensure both cultural preservation and environmental protection (Rinzin, Vermeulen, & Glasbergen, 2007). In the context of Nepal, this approach is particularly relevant for ecologically sensitive trekking regions such as the Everest and Annapurna corridors, as well as culturally dense heritage zones like the Kathmandu Valley. Currently, uncontrolled tourist pressure contributes to environmental degradation, waste management challenges, and cultural commercialization (Shrestha & Shrestha, 2019). A zoning-based governance model would allow classification of tourism areas into high-protection, regulated, and open zones, ensuring carrying capacity-based tourism management consistent with sustainable tourism theory (Butler, 1999).

Secondly, Nepal needs to develop a national sustainability certification system for tourism enterprises, similar to Costa Rica's Certification for Sustainable Tourism (CST). Costa Rica's success demonstrates that sustainability can be institutionalized through market-based governance mechanisms that combine regulation with incentives (Rivera, 2002). Tourism enterprises that comply with environmental, social, and cultural standards receive certification, enhancing their market competitiveness and international recognition. In Nepal, sustainability practices remain largely voluntary and inconsistent across sectors. Hotels, trekking agencies, and tour operators often operate without standardized environmental or cultural compliance frameworks. A Nepal-specific certification system could include indicators such as waste management, energy efficiency, community benefit-sharing, and cultural sensitivity training, thereby creating a performance-based accountability mechanism within the private sector (UNWTO, 2018).

Thirdly, Nepal must strengthen public–private partnership (PPP)-based tourism infrastructure development corridors, drawing lessons from the Maldives. The Maldives has successfully implemented a centralized tourism governance model supported by strong PPP arrangements, which has enabled efficient infrastructure development and high investment inflows (Shareef & McAleer, 2005). Nepal's infrastructure development process, in contrast, is often slow and fragmented due to bureaucratic delays and overlapping institutional responsibilities. Establishing clearly defined tourism development corridors, such as Kathmandu–Pokhara, Kathmandu–Lumbini, Kathmandu- Chitwan, and Himalayan trekking belts, would streamline investment processes and improve coordination between government and private actors. PPP-based governance would also ensure alignment between infrastructure development and regional tourism planning objectives (World Bank, 2017).

Finally, Nepal must establish a centralized tourism data and monitoring system to strengthen accountability and evidence-based planning. One of the most significant

weaknesses in the Nepal tourism governance is the absence of reliable, real-time data on tourist flows, revenue distribution, environmental impacts, and service quality. Without such systems, policy evaluation remains largely symbolic rather than evidence-driven. International experience, particularly from OECD countries, demonstrates that digital governance systems significantly improve transparency, accountability, and policy responsiveness (OECD, 2019). A centralized digital tourism platform integrating immigration data, hotel records, and local government reporting would enable real-time monitoring and reduce information asymmetry among stakeholders.

In conclusion, the Nepal tourism reform requires a multi-dimensional governance transformation. The combination of zoned regulatory control, sustainability certification, PPP-driven infrastructure development corridors, and centralized data monitoring represents an integrated reform package. These mechanisms are not isolated interventions but interdependent governance tools that collectively enhance the Nepal capacity to achieve sustainable, inclusive, and competitive tourism development (UNWTO, 2018; World Bank, 2017).

The comparative analysis confirms that tourism success is fundamentally a governance outcome rather than a resource-based outcome. Countries with fewer natural advantages outperform others when institutional coordination, regulatory clarity, and implementation discipline are strong. Nepal challenge, therefore, lies not in its tourism potential but in its governance transformation capacity.

Conclusion

This study argues that the Nepal tourism sector faces a structural governance failure rather than a policy deficit. Despite well-developed national tourism policies aligned with global sustainability frameworks, weak institutional coordination, fragmented governance, and limited accountability prevent effective implementation. The study contributes to tourism governance literature by demonstrating that implementation systems, not policy abundance, and determine tourism outcomes in developing countries. For Nepal, sustainable tourism transformation requires:

- Strengthened institutional coordination
- Performance-based accountability systems
- Integrated cultural and environmental governance
- Evidence-based monitoring frameworks

Only through governance reform can Nepal convert its tourism potential into sustainable and inclusive development outcomes.

References (APA Style)

Adhikari, A., et al. (2021). *Tourism and the sustainable development goals: Stakeholders' perspectives from Nepal*. Tourism Management Perspectives, 38, 100822. https://doi.org/10.1016/j.tmp.2021.100822

Aryal, A. D. (2026). *Federalism in Nepal: Cultural transformation, governance challenges, and opportunities for inclusive development*. The Academia, 6(1), 12–25.

Bajracharya, B., & Raju, R. (2020). Infrastructure constraints in Nepalese tourism development.

Bhattarai, U. (2025). *Towards sustainable tourism in Nepal: An analysis of key opportunities and challenges*. Nepalese Journal of Hospitality and Tourism Management, 6(2), 37–58. https://doi.org/10.3126/njhtm.v6i2.85610

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.

Butler, R. W. (1999). Sustainable tourism: A state-of-the-art review. *Tourism Geographies, 1*(1), 7–25.

Devkota, C., & Thakuri, T. B. (2026). Prospect and challenges of federal government in Nepal. *Shahid Kirti Multidisciplinary Journal, 4*(1), 111–125. https://doi.org/10.3126/skmj.v4i1.90300

Ghimire, R. P. (2009). *Contemporary issues of tourism development in Nepal*.

Gotham, K. F. (2002). Marketing Mardi Gras: Commodification, spectacle and the political economy of tourism. *Urban Studies, 39*(10), 1735–1756.

Government of Nepal. (2009). *Tourism Policy 2009*. Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation.

Government of Nepal. (2016). *Tourism Vision 2020*. Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation.

Greenwood, D. J. (1977). Culture by the pound: An anthropological perspective on tourism as cultural commodification. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*.

Gurung, R. K. (2023). How Ghātu folk dance performance promotes tourism industry in Nepal. *Tribhuvan University Journal, 38*(2).

Gurung, S. R. (2023). *Sustainable tourism development in Nepal*. Journal of Nepalese Management and Research.

Honey, M. (2008). *Ecotourism and sustainable development: Who owns paradise?* (2nd ed.). Island Press.

Hospitality Institute. (2023). Cultural impact of tourism: Preservation or commodification?

Journal of Hospitality and Tourism Management. (2025). From tradition to transaction: The effect of commercialization on tourism experience in cultural heritage attractions.

Kafle, B. (2022). Rural tourism development challenges in Nepal.

MacCannell, D. (1973). Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology, 79*(3), 589–603.

MacCannell, D. (1976). *The tourist: A new theory of the leisure class*. University of California Press.

Malla, S. (2024). *Assessment of tourism infrastructure in Pokhara and its efficacy as tourism capital of Nepal*. KIC International Journal of Social Science and Management, 3(1), 1–24. https://doi.org/10.3126/kicijssm.v3i1.82717

Mihalič, T. (2020). *Conceptualising overtourism: A sustainability approach*. Annals of Tourism Research.

OECD. (2019). *Tourism trends and policies*. Organisation for Economic Co-operation and Development.

Pandit, R. (2024). Nepal's 3P problem: Why policies fail to deliver. *MyRepublica*.

Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods* (3rd ed.). Sage Publications.

Przeworski, A., & Teune, H. (1970). *The logic of comparative social inquiry*. Wiley-Interscience

Rai, R. K. (2024). Issues of federalism in Nepal: A political analysis of success factors. *NPRC Journal of Multidisciplinary Research, 2*(6). https://doi.org/10.3126/nprcjmr.v2i6.80894

Rinzin, C., Vermeulen, W. J. V., & Glasbergen, P. (2007). Ecotourism as a mechanism for sustainable development: The case of Bhutan. *Environmental Sciences, 4*(2), 109–125.

Rivera, J. (2002). Assessing a voluntary environmental initiative in the developing world: The Costa Rican Certification for Sustainable Tourism. *Policy Sciences, 35*(4), 333–360.

Scheyvens, R. (2011). *Tourism and poverty*. Routledge.

Shakeela, A., & Becken, S. (2015). Understanding tourism leaders' perceptions of risks from climate change: The case of the Maldives. *Tourism Management, 46*, 564–575.

Shareef, R., & McAleer, M. (2005). Modelling international tourism demand and volatility in small island tourism economies. *International Journal of Tourism Research, 7*(5), 313–333.

Sharma, S. (2005). *Monitoring and Evaluation (M&E) of Development Projects: Issues Facing Nepal*. Economic Journal of Nepal, 28(3), 127–148.

Sharpley, R. (2000). Tourism and sustainable development: Exploring the theoretical divide. *Journal of Sustainable Tourism, 8*(1), 1–19.

Shrestha, S., & Shrestha, U. (2019). Tourism development and environmental challenges in Nepal. *Journal of Tourism Studies*, 12(2), 45–60.

The Guardian. (2025). *Village homestay tourism in Nepal and regional disparity in tourism benefits*.

Tourism Policy of Nepal (2009). Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation, Government of Nepal.

Travel Trade Today. (2026). *Nepal's tourism growth hindered by apathy, safety concerns, and policy lag*.

United Nations World Tourism Organization (UNWTO). (2005/2018). *Sustainable tourism definition*.

Upadhyay, P. (2009). *Contemporary issues of tourism development in Nepal*.

Upadhyay, P. (2019). *Tourism policy of Nepal and sustainable mountain tourism development in retrospect*. The Gaze: Journal of Tourism and Hospitality, 10(1), 37–50. https://doi.org/10.3126/gaze.v10i1.22776

World Bank. (2017). *World development report: Governance and the law*. World Bank Group.

World Tourism Organization (UNWTO). (2018). *Sustainable tourism definition*.

World Tourism Organization. (2018). *Tourism and sustainable development*. UNWTO.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 39-56, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.94911

Kantari Festival: A Case Study of Nawalpur District

Deepak Gurau[1]
Email: deepak.gurau@gmail.com

Received Date: April 11, 2026; Accepted Date: May 11, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

Abstract

This research presents a comprehensive study of the Kantari festival, dedicated to the goddess Kuwarvarti Mai, which is celebrated every five years in Nawalpur district (Bardaghat Susta East). Kuwarvarti Mai is a tutelary deity worshipped by the Tharu community of Nawalpur district as an ancestral goddess of power, protection and abundance. Importantly, the study explores the rituals, traditions, and the syncretic relationship between the Tharu and Magar communities through this festival. It weaves every ritualistic fabric of this festival and delves into its specialty, attraction and uniqueness. It employs a qualitative research methodology, including semi-structured interviews with key informants, participatory observation, and analysis of primary and secondary sources. It documents the procession route of this festival across ten sacred places of worship locally known as thans, the esoteric rituals performed by Gurau priests using a divine sword called Khaand, and the vibrant performing arts integral to the celebration. The findings reveal that Kantari festival serves as a vital mechanism for preserving intangible cultural heritage, fostering communal solidarity, and maintaining the socio-religious structure of Nawalpur district. The syncretic blend between Tharu and Magar communities, manifested through shared worship and reciprocal ritual responsibilities is central to this festival. The article concludes that Kantari festival represents not merely a religious observance but a living cultural heritage that embodies nature worship, ancestral veneration, and the enduring spirit of communal harmony.

Keywords: Kantari festival, Kuwarvarti Mai, Gurau, syncretism, intangible cultural heritage

1. Mr. Deepak Gurau is a researcher dedicated to cultural study with a focus on the intersection of heritage and community. Having completed MBS in 2017, MA in Nepalese History, Culture and Archaeology in 2025, and currently pursuing MA in Buddhist Studies, he specializes in ethnographic studies that document local traditions and rituals. His work extends beyond academia into the tourism and hospitality sector, where he serves as a professional guide with a passion for storytelling and offer deep, contextual understanding of cultural processes.

Introduction

Kantari festival is one of the most vibrant festivals in the Nawalpur district dedicated to the goddess Kuwarvarti Mai. It is celebrated every five years on the full moon of the bright fortnight in *Chaitra*. Its central observance involves a procession spanning over twenty days to visit the goddess's tributaries across the region, characterized by communal participation, tantric rituals, and animal sacrifices. *Khaand,* a divine weapon in which the powers of spirits of ancestors are manifested into, is used for animal sacrifice offered to the Goddess by the head priest known as *Tiket* Gurau (Thanet, 2062, 27).

Different festivals are celebrated by the Tharus of Nawalpur such as *Badki Atwar*, *Jitiya, Maghi, Faguwa* and others with the plentiful charms which involve traditional songs and music, dancing, feasting, food and delicacies, and rituals (Dahal, 2076, p. 88). They have a rich body of oral tradition. Their acts of daily living are highly based on the faiths, myths and the other traditional cultural values. These socio-cultural practices are centered around deities, the nature spirit and ancestral worship. To the Tharus, these animistic beliefs and practices have helped them to bring about social cohesion at the community levels (Rana, 2024, p. 90).

The traditional music, dancing, cuisine and rituals are revived through the celebration of festivals like Kantari festival. The local people believe that this tantric worship eliminates poverty, enhances agricultural harvest, and promotes happiness and prosperity. Festivals were inaugurated to celebrate annually some event in the scriptures, to pacify the gods, to thank them for the harvest, to honor their birth dates or to celebrate some miraculous performance attributed to them (Anderson, 2005, p. 27).

Kantari festival engages the people in contributing to each other. It offers a dynamic space to reconnect with their ancestral roots. It is a bridge between the past and the present. The information about this festival has not been disseminated to many. Meyer & Deuel (1998) has written about the Kantari festival celebrated to worship God Kumarvarti whereas this festival is dedicated to the Goddess Kuwarvarti. The careful examination about the goddess Kuwarvarti is carried out through this research. In this material world, people are much more obsessed with physical entities due to which traditional culture is being diminished. At present, there are very few priests who have the knowledge to perform the tantric ritual in this festival. On the other hand, the deeper study on the rituals and traditions of Kantari festival helps to fully understand its significance and shared cultural practices between Tharu and Magar communities.

Ministry of education, culture, science and social development, Gandaki province (B.S. 2078) has published the religious and cultural heritage of Gandaki province including Nawalpur district. None of the *thans* except Mahadevathan of Gaidakot municipality associated with this festival has been listed in the religious and cultural heritage of Nawalpur

district. This research presents a detailed study of this festival, exploring its rituals and significance as a vital cultural heritage of the region.

Research Objectives

The research focused on :

- To investigate the rituals of the Kantari festival.
- To document the procession route of the Kantari festival across different sites.
- To analyse the syncretic blend of Tharu and Magar communities during the Kantari festival.

Research Methodology

The research methodology employed in this study is qualitative, exploratory and descriptive approach on the basis of community epistemology, community belief patterns and oblations to understand in-depth perspectives associated with this distinctive festival. Data collection methods include semi structured interviews using open-ended questions with key informants ensuring representation from relevant stakeholder groups. It used consultation with the members of the Kantari management committee, main priest, priest's family, devotees and the local people. Participatory observation of this festival has added in-depth and relevant context to the research. The main shrine and tributaries are visited personally for observation to accomplish the objective, and each icon, images and sculptures are scrutinized.

The researcher has participated in Shirthan *puja* which has intertwined the customary tradition and authenticity. The research is aided by photography. Moreover, consultation of relevant books, articles, journals, textbooks, published and unpublished documents, internet, YouTube on the topic are also used to gather comprehensive insights and validate findings. Ethical considerations, such as informed consent and confidentiality, are prioritized throughout the research process to ensure the protection of participants rights and privacy. Serious analysis has been used to analyze the qualitative data, identifying patterns, themes and perspectives. The data and information are verified with the professionals and experts. It also aims to investigate underlying reasons, opinions and motivations. Inductive methods are applied in the entire aspect of the study to develop deep, contextual understanding and broader generalization about Kantari festival.

Research Findings

The research findings have been described, analyzed and presented in different sub-headings below:

Kuwarvarti Mai: Reverd Abode of Faith

On the day of *Chaitra Shukla Purnima* every year, a general worship of goddess Kuwarvarti Mai is performed which is called Shirthan *puja*. And every five years, on the very same day, a more profound and elaborate ceremony of worship occurs which is called Kantari festival. Thousands of people congregate in numbers to witness, perceive and participate in this festival. It is a processional event to every tributary of Shirthan spread in and around the region followed by tantric rituals. At present, it is organized and executed by the Shree Shirthan Kuwarvarti Mai management committee.

Kuwarvarti is regarded as Mai or mother goddess in the Tharu community of Nawalpur. She is a tutelary deity who is sometimes dreadful and sometimes protective, warding off evil influences by virtue of her life-giving energies or *Shakti*. Those who live within her sphere of influence neglect her worship or offend her in any way, instead of securing their well-being, she brings upon them disease and death, drought and sterility with all the ills (James, 1959, p. 114). Her main sacred abode, Shirthan is worshipped as the main source of the *Shakti* or Kuwarvarti Mai which is transmitted, divided and distributed among the several other *thans* in and around the region. The Shakta religion mostly conforms to the tantric ideas and practices, a most notable feature of which is the idea of supreme being as a female power worshipped under different names and forms (Satpathy, 1985, p. 45).

Shirthan *Puja*

The sacred geography of this district, nestled within the majestic Mahabharat mountain range, is anchored by two major peaks namely Devachuli and Barchuli. Devachuli hill is a prominent landmark which is believed to be the main abode of goddess Kuwarvarti Mai. It harbors a venerable natural cave or *donar* which is reverently worshipped by the indigenous Tharu community of Nawalpur as their pre-eminent main sacred place, Shirthan. Literally, Shirthan means the head of *thans*. Shirthan *puja* commences from the two days before *Chaitra Shukla Purnima*.

The first ritual of Shirthan *puja* is initiated by the main priest, *Tiket* at Shikharabasinithan located at Rajahar. Shikharabasinithan means the *than* of the goddess who resides at the peak of the hill. On the first day, a tantric ritual is performed by the main priest called *Tiket* in Shikharabasinithan and the procession begins. *Tiket* carries the *Khaand*, a divine sword wrapped with white cloth on his shoulder accompanied by seven other priest members who lead the procession to Kirtipur of Devchuli municipality.

On the second day, *Tiket* makes divine prayer in local *than* followed by a *jagar* or invocation ritual. A lot of devotees and local people gather around to observe this ritual. Hereafter, *Tiket* leads the procession to a dry riverbed, Inarchati where they spend another

night. They cut the branches of the trees to set up the tent and collect leaves, which is the mattress for the night. It gives the glimpse of a nomadic lifestyle.

On the day of *Chaitra Shukla Purnima*, all of the devotees take a ritual bath in spring water and the procession begins after the recitation of appraisal "*Shree Shirthan Kuwarvarti Mai ki jai, Shree Chachul Panchayan Kuwarvarti Mai ki jai*" by *Tiket* and "*Jai Jai*" by devotees. The hill echoes with this recitation of appraisal. *Tiket* leads the procession to Shirthan.

The devotees enter inside the cave and worship the goddess. Inside this natural cave or *donar*, there are images of goddess Kuwarvarti Mai in the middle, goddess Chaita on the left and goddess Panchain on the right. One can also observe many idols of horses, elephants, tigers and other animal's clay figures offered to the goddess. Similar to Shirthan *puja*, a more profound and elaborate ceremony of worship is Kantari festival.

Kantari Festival

The recent Kantari festival was celebrated in 2079/80 B.S or 2023 A.D. The next Kantari festival will be held in 2084/85 B.S. or 2028 A.D. Similar to Shirthan *puja*, this festival commences from the two days before *Chaitra Shukla Purnima* and lasts for more than 20 days. It exhibits the unique character of Tharu festival. However, every other ethnic group assembles and celebrates this festival together with great passion and devotion. It is based on the belief of revitalizing the spirit energies of the Tharu community. There is a popular mythology about this festival.

Mythology of Kantari Festival

The origins of the Kantari festival are deeply rooted in the history of Nawalparasi and its first resident, Maharaj *raja*. Local legends, mantras, and rituals describe him as the ancestor of the Tharu people in the region. He resided in Koilapani, a place now known as Hattikhor, which was once his elephant stable. Maharaj *raja* and his seven brothers transformed the dense forests into agricultural settlements.

Fig. 1: Maharajrajathan located at Hattikhor. Maharaj *raja* is believed to be the ancestor of Tharus of Nawalpur. They worship a mound of earth here.

Nawalpur was the territory of goddess Kuwarvarti called Kuwarvarti bhumi. She lived on the mountain peak overlooking Nawalparasi. Maharaja *raja* and his brothers were clearing the forest to create villages and farms without asking her permission. The protector was outraged by the destruction of her sacred land. So, she sent her messenger named Sunkusuna to warn Maharaja *raja* and to seek forgiveness for his wrongdoing. Upon arriving at the palace, Sunkusuna waited quietly on the veranda, but no one acknowledged him. Feeling frustrated and ignored, he called out to the goddess and departed. Before he arrived at the palace, the goddess had already appeared in the king's dreams, instructing him to perform a forgiveness ceremony. The king, however, had been too busy with the affairs of his village to heed her warning. As Sunkusuna was leaving, the king's daughters, Chaita and Paita, fell unconscious.

At that moment, a divine voice informed the king that his daughters' condition was a direct result of his disrespect towards the goddess's messenger and her message. The voice commanded him to welcome Sunkusuna with great honor. Seeing his daughters' state and realizing the power of the goddess, the king immediately sent his soldiers to find Sunkusuna and bring him back. However, the king's daughters then vanished.

A divine voice once more spoke to the king, revealing that his daughters were now with the goddess and would be worshipped as her companions. The goddess bestowed upon the king with two *Khaand*. In the name of the divine *Khaand* and the goddess Kuwarvarti as Mai or mother goddess, Maharaj *raja* initiated the Kantari festival. He followed the customs and rituals as detailed by Sunkusuna during the worship. He also agreed to offer the animal sacrifice to the goddess.

The two images flanking the goddess Kuwarvarti Mai in Shirthan are believed to represent the king's daughters. The Maharajraja *than* in Hattikhor is still revered today as the sacred dwelling of the Tharu ancestor. The ancestors are also assimilated with the deities and men interact with ancestors and deities through their shrines or *thans* (McDonaugh, 1985, p. 189). The Kantari festival has been celebrated by the people of Nawalpur for generations, continuing this rich tradition. They must follow the proper route while celebrating this festival.

Procession Route of Kantari Festival

During the reign of Maharaj *raja*, several thans, or places of worship, were established in Nawalpur to serve as residences for the goddess Kuwarvarti Mai. These sacred sites or *thans* remain central to the worship practices of the Tharu community. *Tiket* Gurau are the head priests who perform the worship in this *thans*. They also received this title as a priest in this region. Another unusual aspect of the delegation of power from the central authority is the right attributed to priests (gurau) to protect an area from epidemics, wild beasts and other threats linked to the Tarai ecosystem (Krauskopff, 2000, p. 40).

The procession including *Tiket* goes to these *thans* in a sequence organized by the management committee. The *Tiket* perform the various rituals in all of these *thans*. It is mandatory for all these *thans* to invite him. Also, they have to receive him and manage the transportation for him. The means of transport has changed from bullock carts to Tuk-Tuk. The priests perform tantric rituals in each of the *thans.* Tharus believe that their destiny and their prosperity which is mainly based on agriculture is influenced by different spirits and in order to evoke them they perform different rituals and practices (Rana, 1999, p. 10).

Shirthan is worshipped as the main source of the power of goddess Kuwarvarti Mai which is transmitted, divided and distributed among the several other *thans* in and around the region. They are Shirthan on Devachuli hill, Jamradthan of Kudhauli, Gadiwanthan of Kushnahari, Devithan of Malpur, Mukundasingh Mahadevthan of Shikhrauli, Shikharabasinithan of Rajahar, Bhagwati Devithan of Sandh, Dadawar Devithan of Danda, Paanch Pandava or Madwabharthan of Madanpur and Jamuniyabharithan of Kolkatawa. These are the ten *thans* of the goddess which is the processional route in Kantari festival organized by Shree Shirthan Kuwarvarti Mai Management Committee. Manhikhamhathan of Sardi has been excluded from the procession route because the people of Sardi have not sent the invitation for many years (P.R. Thanet, personal communication, May 2, 2025).

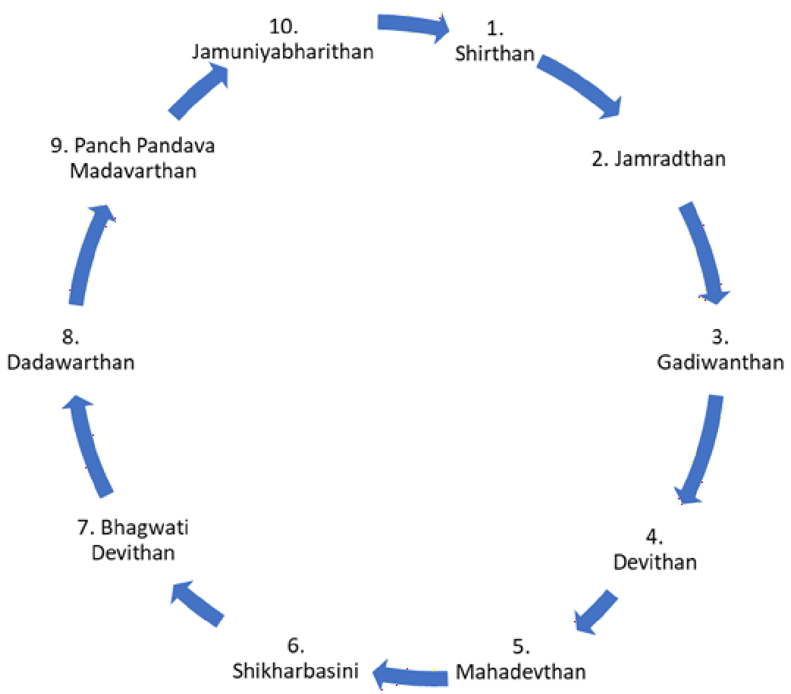


Fig. 2: Procession route of Kantari festival

Fig. 3: Gadiwanthan (Outside view)

Fig. 4: Gadiwanthan (Inside view)

Fig. 5: Mahadevathan located at Sikhrauli

Fig. 6: Jamuniyabharthan located at Kolkatawa

Fig. 7: A new *than* being constructed for Jamuniyabharthan

Rituals and Traditions Performed during Kantari Festival

The Tharu community possesses a rich intangible cultural heritage, which is manifested through a variety of social practices, rituals, and festive events. Traditional music, dance, prayers, and songs are integral to their celebrations, with specific performances and attire reserved for different occasions. The Kantari festival is marked by specific music, dance, prayers, and songs. Through the mastery of Tantrism, the priests, Gurau perform various rituals and have established themselves as distinguished practitioners of this art.

Ritualistic Practices

There are special rituals to be performed in this festival. Divine prayers are made with the medium of nature and ancestral spirits. The pervasive influence of Jhankrism (Shamanism) the culture of mediums and sorcerers who bear various names (Guruwa in Tharu), remains apparent in the animistic–shamanistic religion of the Tharus (Maslak, 2003, p. 152). The priest, Gurau enchants *mantras* which results in different physical sensation including shaking of the devotees. Etymologically, *mantra* derives from the verbal root *man* that means to think or contemplate and the agentive or instrumental suffix *tra*, so that mantra would mean "an instrument of thought" (Yelle, 2003, p. 9). The devotees often make a vow or *bhakal* involving animal sacrifices upon the fulfillment of their wishes.

Gurau: The Sacred Master of Tantric Rituals in Kantari Festival

The Kantari festival is a complex ritual system partaken by specific individuals and groups. Its primary custodians are the Gurau, or priests, of the Tharu community, who are responsible for executing the tantric rituals. Gurau is the intermediary between human, society and that of the supernatural, he intercedes with the gods only in matters pertaining to sickness and barrenness in women (Guneratne, 1999, p. 4). This role is passed down through inheritance and involves a rigorous apprenticeship under an existing Gurau for several years. The eloquence that began as poetic insight from a close relationship with the gods, move into a form of ritual expertise which in turn becomes an instrument that addresses a problematic situation (Patton, 2005, p. 151).

Tiket is a title given to the main priest of Kantari festival who must stem from Gurau clan. The present *Tiket* of the Kantari festival is Bhawani Gurau, who lives in Rajahar near Shikharbasinithan. His father, Shiva Narayan Gurau remained *Tiket* until he died in 2070 B.S. He is responsible for performing the central tantric rituals of the festival. The specific roles and responsibilities of the Gurau are allocated by the Tharu Guthiyar Samiti. The invocations of all *bhuhyar*, *jagar* or invocation rituals, animal sacrifices are central to the practices at every *than* including *barna* or village worship in *Jakhadi* or place of worship by Gurau.

Tharu have a number of village gods at their village shrine called *bhuhyar*, which means watchman or landowner (Meyer and Deuel, 1998, p. 5). During Kantari festival, names of all of the village gods and goddesses or *bhuhyar* must be recited in order to invoke them. The name of sisters of goddess Kuwarvarti Mai has been noted as Shitaladevi Mai, Phulmantadevi Mai, Kalikadevi Mai, Mankamanadevi Mai, GadhiMai, SuhadraMai, and HathiMai (B. Gurau, personal communication, May 4, 2025). Not only the gods and goddesses, but they revere their ancestors as well like Maharaj *raja* and his brothers, Yogi Gurau, Tika Gurau, Gadbaba, Gaddevi and consider them as *Bhuhyar*. They are all invoked from their residences which are the route of Kantari festival. *Tiket* must acknowledge the name of *Bhuhyar* to perform the *jagar* ritual.

Invocation, or *Jagar*, is a central esoteric tradition of this festival. This ritual is performed by the *Tiket* at every place of worship or *thans* where he leads the procession. It serves as an appeal to intercede with the spirits of goddesses, nature, and ancestors. The ritual is conducted in the form of a song, which begins with the phrase "*Kude Deutan*". Given its tantric nature, it's believed that this song should not be sung outside of the Kantari festival. It is performed with accompanying music, and ritual objects are prepared, including *akshyata* (a mixture of blood of sacrificed animal and rice grain), flowers, incense, a *diwa* or oil lamp and others.

The Gurau initiate the *Jagar* by singing hymns, playing music and spraying *akshyata* which can induce physical sensations, such as shaking, in some of the participating devotees when they listen to the hymns and music. The unique musical instruments used during this ritual intensify the experience. These physical sensations are only experienced by a few people, who are believed to gain the power of foresight. It gives a glimpse of traditional spirit beliefs in shamanistic practice. The Guruwa are known as faith healers, shamans and Tharu cultural leaders (Maycock and Chaudhary, 2022, p. 37).

Offering Animal Sacrifice

Following the performance of *Jagar* or invocation rituals, worship is conducted at the main temple the next day. Devotees begin to gather at the *than* in the morning to offer prayers and perform animal sacrifices. Before this, the chief priest, known as the *Tiket*, offers prayers inside the *than* and sacrifices animals to the goddess using a sacred weapon called *Khaand*. This weapon is believed to be imbued with the power of ancestral spirits and is exclusively used for animal sacrifice to Goddess Kuwarvarti Mai.

Fig. 8: *Khaand*, a divine sword wrapped with a white cloth

According to local legend, the *Khaand* was a divine gift from Goddess Kuwarvarti Mai to Maharaj *raja*. This weapon is used only during the Kantari festival; at all other times, it is stored in the Shikharabasinithan in Rajahar, where it is continually worshipped by the *Tiket*, who lives nearby. Throughout the festival, the *Tiket* carries the *Khaand* on his shoulder, leading the procession and using it for all animal sacrifices. The weapon's name is Chandrahansa *Khaand* (Thanet, 2062, p. 21).

The sacrificial post in front of every *thans* called *maula* is used by the devotees to perform animal sacrifice. The new sacrificial post is added when the previous one gets older or if they can't be of use due to wear and tear by climate in the time being. The animal sacrifice must be offered to the goddess after the *jagar* ritual in Kantari festival. The prescribed animal offerings, known as Panchabali, include rams, ewes, doelings, bucklings, and buffaloes. Additionally, sacrifices of *unarmus* (wild rat), *kakada* (crab), *thankar* (a type of a comb made from a thorn-like plant), *dobi tarul* (wild yam), *dodahi macchar* (a kind of small fish), sparrow is offered along with pigeon in pairs which devotees may either sacrifice or release. The tradition of animal sacrifice is rooted in the belief that mother goddesses delight in blood offerings and may cause diseases, sickness, and death if not appeased (James, 1959, p. 117).

The offering of animal sacrifice is a mandatory component of the Kantari festival. The Shree Shirthan Kuwarvarti Mai management committee extends an invitation to all villages, and their participation is voluntary. If a village accepts, it must collectively sponsor at least one of the five types of animals for sacrifice. The management committee allocates the sponsored animals to the various *thans* along the festival route. Each and every member of the community participates in this festival with great joy and happiness. On different occasions, Tharu people sing different songs and perform different dances like *Jhamata* (a type of a Tharu dance) wearing their traditional dresses.

Songs and Dances

The songs and dances performed in Tharu community during Kantari festival are based on the devotion towards the goddess Kuwarvarti Mai. While performing *jagar*, a group of priests sing the song to invoke the spirit of the goddess, nature and the ancestor. These songs are capable of interceding with the spirits to invite them to their residence in this realm. The experience in such sensation eliminates the illusions and fabrications.

They are only sung by the priests or Gurau as this song includes the divine power. The musical instruments are also played by the priests or Gurau. The Tharu performance is not the sort of drama but it is closer in form to the classic Greek drama in which the story is told through the dancing of performers and the singing of the traditional Tharu text in a chorus (Meyer and Deuel, 1998, p. 6). A mass of people flocks in number to observe this ritual which is called *deu khelne* or *jagar* in local language and the name of the song is *Neutari*. After the calling of the spirits, *Pujawat maharaji* is sung on the next day during offering of animal sacrifice.

In the group of the priests, there is no female priest. Only men in the Gurau clan are supposed to be the priest. Also, the women are prohibited to participate in *jagar* but are allowed to observe it. Tharu women are entitled to believe in gods and spirits but are not permitted to participate in rituals that include interaction with them (Maslak, 2003, p. 149). Different types of dances are performed by the women of the Tharu community. Depending

upon the locations, they perform various dances after the worship. Their song is rich in lyrics and its pitch. They wear their traditional dresses and ornaments. Along with the traditional music, they sing a song, clap their hands in a rhythm, bend down in their hips and move in a circle.

Traditional Musical Instruments

During the performance of music, songs and dances, the traditional musical instruments are used. They are not played on any other occasion than the Kantari festival. They have a different way of making these instruments. They use the skin of different animals like deer and other wild animals. In the modern times, they use the skin of rams and others. In the special worship of Kantari, *Khaijadi* (a traditional musical instrument) with the intestine of sacrificed sheep is played in the song of origin and legend of the goddess, so this tradition has been believed to be a tantric tradition (Gurung, 2061, p. 182).

Different types of musical instruments are used in this festival like *Manar* (a sacred drum played during invocation), *Khaijadi, Tabala* (a musical instrument like a drum), *Daph* (a traditional musical instrument like percussion), *Daak* (a traditional musical instrument like hand drum) and others. As per the conversation, it has been noted that the ram (young male sheep) is sacrificed in Jamradthan of Kudhauli during Kantari festival. The leaf tripe is extracted from the small intestine and kept over *Daak*, a type of a hand drum. The music player has to consume raw meat of the sheep and play it. (P.L. Gurau, personal communication, July 29, 2025). These instruments are played in different beats or tempo. When the procession proceeds to the *than* from village, they play it in the beat of *saharuniya* (a song sung during invocation) and continue. When the *jagar* is performed it is played in the beat of "*kude deutan*" or initial part and continues.

These traditional musical instruments have their own importance. They must be played in a specific way. They are passed down from generation to generation through oral tradition. They intensify the performance in the festival. It accompanies Gurau to intercede with the spirit of goddesses, nature and ancestor while performing songs, chanting *mantras* and reciting hymns. It creates a vibration in the cultural atmosphere. It activates and triggers the tantric rituals to be performed in this festival, Kantari.

Traditional Dresses and Ornaments

The traditional dresses and ornaments reflect the history, culture and tradition of Tharus of Nawalpur and enhance their appearance. Due to the hot and humid climate, they wear very light and bright dresses. Men wear white shirts and white *dhoti* and women wear white sari and black blouses. These are common and traditional dresses that they wear during the festival.

The ornaments worn by the Tharu women are very diverse. They wear *tariwon* and *compass* as an ear ring, *hasuli* around their neck, *chakati* as a necklace of coins, *chanrahaar*

as a necklace, *tadiya* as a wristlet, *vijayath* as armlet, *kammarbandh* around their waist, and *gudhula* as an anklet. On specific occasions like the Kantari festival, the men and women wear these traditional dresses and ornaments. In their daily life, it has been replaced by modern wear.

Syncretic Blend of Tharu and Magar Communities in Kantari Festival

Nawalpur is inhabited by various ethnic groups. Of crucial significance is the demographic shift that has taken place as a substantial proportion of the country's population moved from the hills to the fertile lowlands of the Tarai following the malaria eradication projects of the 1950s (Guneratne, 2002, P. 4). Kantari festival is a multifaceted festival enriched with rituals, performing arts and paraphernalia of worship. Along with it, this festival fosters syncretism between communities.

Role of Magar Community in Kantari Festival

The principal sacred abode of the goddess Kuwarvarti Mai is situated within the cave of Devachuli Hill, known as Shirthan. The site is located approximately 10 kilometers north of Pragatinagar, accessible via the Pragatinagar-Rampur Highway. A challenging, four-kilometer walk over rough terrain from Kirtipur leads to the Shirthan cave. The region between Kirtipur and Devachuli is characterized by a sparse population, predominantly of the Magar community.

There are only two festivals celebrated in Shirthan which are on the occasion of Shirthan *puja* and Kantari festival. It is open to devotees only once a year, on the day of *Chaitra Shukla Purnima,* and remains closed for the rest of the year. Due to the difficult terrain and the fear of the wild, the upkeep of this pilgrimage site is a considerable challenge. This maintenance is made possible by the dedication of the local Magar inhabitants of the Kirtipur region and its vicinity.

The Shirthan *puja* and Kantari festival commences two days prior to *Chaitra Shukla Purnima*. Before this time, members of the Magar community begin to construct and clear a path from Kirtipur to Shirthan. In close collaboration with the Shree Shirthan Kuwarvarti Mai management committee, they perform controlled forest fires to clear the path and ensure a safe passage. Their efforts overcome significant obstacles to prepare the route to Shirthan.

Upon the arrival of the procession in Kirtipur, participants spend the night there and perform rituals at a tributary of the Shirthan. The residents of Kirtipur provide shelter and security to the pilgrims, opening their homes to accommodate devotees of all castes and creeds. Their hospitality ensures that all devotees are housed during the festival. They have their own local committee who organizes and manages all these activities on behalf of pilgrims.

Fusion in Beliefs and Practices

During the Kantari festival, Kirtipur serves as a focal point for the fusion of beliefs and practices between the Tharu and Magar communities. This is an expression of their shared devotion to Shirthan. The Tharu community believes that Shirthan is the primary sacred abode of the goddess Kuwarvarti Mai, where she resides alongside her companion goddesses, Chaita and Panchain. On the contrary, the Magar community reveres Shirthan as the home of the Three Mother Goddesses, known as Tinmai. The spiritual leadership for the Tharu at Shirthan is held by a priest called *Tiket*, while the Magar community's priests are known as *Dhoke*.

The *Tiket* is the chief priest of the Kantari festival and is drawn from the Gurau clan. He performs sacred and tantric rituals at all *thans* during the festival and is the custodian of the *Khaand*, a divine sword believed to have been given by the goddess Kuwarvarti Mai for the protection. The *Dhoke*, on the other hand, are two young boys who serve as the priests for the Magar community's Tinmai *than*. They conduct daily worship at Tinmai *than* in Kirtipur. They are the ones who perform the worship in the Kantari festival. There is no specific duration for these boys to remain as *Dhoke*. Depending upon their age and decisions of the locals, new *Dhoke* are assigned.

Magar people reverently worship Tinmai *than*. Animal sacrifice is offered to the goddess in this *than*. The beliefs and practices among these communities are almost similar. Both communities honor each other’s tradition, culture, customs and values. When the procession, led by the Gurau, arrives in Kirtipur, rituals are performed at a shrine dedicated to the Tharu community, in which local Magar people also participate. While the specific rituals of Kantari festival are not performed at the Magar's Tinmai shrine, located approximately 200 meters away, the Tharu devotees do visit it for worship. The *Tiket* and *Dhoke* meet in Kirtipur before the procession continues its journey over rough terrain to Inarchati.

On the morning of *Chaitra Shukla Purnima*, as the procession ascends to Shirthan, the *Dhoke* and the Magar people lead the way. Upon reaching a location known as Goth Gaun, the *Dhoke* offers prayers and prepares a natural fire by striking two stones. With the fire ignited, the *Dhoke* formally declares the opening of the Shirthan. Following this, the *Tiket* resumes his leadership of the procession. At Shirthan, the *Dhoke* and other Magar seniors perform the first prayers and the initial sacrifice, which is a male goat provided by the people of Kirtipur.

Discussions

The research delves into investigating Nawalpur's Tharu peoples' devotion towards the goddess Kuwarvarti Mai. Literally, the word ‘*kuwar*’ means pre-adolescent girl in Tharu language. The animals mostly sacrificed for the offering to the goddess in this festival are young ones like ram which is a young male sheep, ewe which is a young female sheep, buckling which is a young male goat, doeling, which is a young female goat.

During invocation in the Kantari festival, the priests sing the song about these young animals being offered to the goddess. *Dhoke*, the Magar priest who declares the opening of the Shirthan are the two young boys. It is a social belief that one must not wish for a future husband or wife. Perhaps because the goddess herself is unmarried. She resides in every individual, household, family, community so she is always worshipped in any event.

The places of worship, known as *thans*, often do not house idols of deities. Instead, they typically feature clay figures of animals such as horses, elephants, and tigers, which are considered the mounts of the divinities. The gods are assumed to be in the room when their mounts are present to hear the prayers (Hamilton, 2003, p. 149). This practice underscores the Tharu people's profound reverence as nature worshipers. Mother nature is both womb and tomb, the motion of life and the stasis of death, the continuum of living and dying beings. She is the giver and taker of life at once (Mukhopadhyay, 2018, p. 104).

In the Kantari festival, the central ritual of *jagar* is performed by the *Tiket* to invoke the goddess. This tantric ceremony captivates the event to inspire people to participate in this festival. It intensifies the traditional practices and customary rituals. However, this ceremony requires the reciprocal participation of priests from other temples, who must also perform *neutari* for the *Tiket*. The Kantari festival could not be conducted by the *Tiket* in Manhikhamhathan of Sardi because the priests and people of this place failed to do so. The relevant authorities must be concerned to prevent similar disruptions in performing rituals at other *thans*.

Performing arts are the forms of living, dynamic and creative expression that are presented to an audience that reflect human creativity. This continuous practice keeps the heritage alive. This festival promotes social practices, rituals, and festive events. It reflects the beliefs, traditions, and aesthetic values of communities in Nawalpur which has been orally transmitted from generations to generations. It is well known that Tharu people of Nawalpur have their own cultural identity, unique traditions and heritage. It remains alive only when it is celebrated in a more profound and elaborate way as a festival like Kantari. Oral traditions and expressions, performing arts and skills, social customs, rituals and festive events are the domains of intangible cultural heritage recognized by UNESCO Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage as well as Intangible cultural heritage (identification and management) guideline, (2081) by Ministry of culture, tourism and civil aviation, Nepal.

Magar communities have historically resided in the lower hill regions and the Inner Terai, which facilitated close contact with the Tharu. This proximity led to significant social and economic interactions. The Magar, trading blankets and baskets, would come down from the hills to the Tharu villages (McDonaugh, 1989, p. 193). This relationship is defined by a prolonged period of coexistence and a degree of cultural exchange.

The sequential worship in Kantari festival by Tharu and Magar priests demonstrates a profound mutual respect between the two communities. Despite Kantari being a Tharu festival, they grant the Magar community the honor of conducting the first worship and animal sacrifice. Furthermore, as a gesture of gratitude, a buffalo or a prime cut of meat from a sacrificed animal is offered to the Magar community of Kirtipur for their relentless effort and contribution in the accomplishment of this festival. This is an outcome of the fusion of beliefs and practices between these communities having a mutual respect.

Conclusion

This research has studied Kantari festival in detail with its rituals, performing arts and paraphernalia along with the syncretic blend of Tharu and Magar community in this festival for the first time in mainstream academia. Kantari festival is an elaborate, profound and unique festival dedicated to the goddess Kuwarvarti Mai*,* mother nature and ancestors enriched with sacred and tantric rituals that enhance the syncretic blend among different communities. It is intimately tied with goddess worship, nature worship and ancestral worship guided by myths, traditional beliefs and customary rituals. It also fosters communal solidarity and spiritual patrimony.

This festival is the representation of people of Nawalpur where there is a huge communal participation. This also paves a way to connect people and share their culture with others. It is an expression of abundance and completeness. It is an inspiration to look into the culture through other's eyes. It also provides a platform to appreciate different culture, breaking down the barriers. Moreover, it compels everyone to know and understand the importance of togetherness.

In the fast-paced, often isolating society, this festival provides a crucial opportunity for people to strengthen community bonds and revive a sense of belonging. It serves in community building that brings people together. It fosters a collective sense of pride and shared identity which plays a vital role in modern, urban and diverse societies where social fragmentation is going on. It also promotes the feeling of love, respect and devotion that is being forgotten in modern societies. It is an effective medium to turn materialistic life into religious and spiritual life. It can be a significant economic driver to foster economic development through various approaches. For example, it can be developed as a tourism product.

Conclusively, Kantari festival can be recognized as a living cultural heritage of Nawalpur district. It transforms cultural knowledge into a living experience. The accomplishment of different rituals, social practices, and performing arts complete this unique festival. This study also seeks to engage relevant government authorities to secure the necessary funding and resources required for the seamless execution of this festival. The intricate web of geographical reverence, tantric rituals, and communal participation vividly illustrates the deep-seated spiritual ethos and rich cultural tapestry of the Tharu community in this region of Nepal.

References

Anderson, M.M. (2005). *The festivals of Nepal*. Rupa Co.

Dahal, K. (2076 B.S.). *Nepali samaj: anekatama ekata [Nepali society: unity in diversity].* Digital print Nepal.

Guneratne, A. (1999). The shaman and the priest: Ghosts, death and ritual specialists in Tharu society. *Himalaya, 19,* 1-13. http://digitalcommons.macalester.edu/himalaya

Guneratne, A. (2002). *Many tongues, one people.* Cornell university press.

Gurung, J. (2061 B.S.). *Nepalko rastriya samikaranko paripekshyama gandakiprasawankshetraka tirthasthalharuko vishleshanatmak adhyayan [An analytical study of the pilgrimage sites in the Gandaki basin in the context of Nepal's national integration].* Center for Nepal and Asian studies.

Hamilton, R.W. (2003). The art of rice: Spirit & sustenance in Asia. In K.W. Meyer & P. Deuel (Eds.) *The granary of the Tharu of Nepal* (pp. 143-154). UCIA Fowler museum of cultural history

James, E.O. (1959). *The cult of the mother goddess*. Thames & Hudson.

Krauskopff, G. (2000). From jungle to farms: A look at Tharu history. In G. Krauskopff & P.D. Meyer (Eds.), *The Kings of Nepal and the Tharu of the Tarai (The Panjiyar collection of fifty royal documents from 1726 to 1971)*. (pp. 25-48). Rusca press.

Maslak, M.A. (2003). *Daughters of the Tharu gender, ethnicity, religion & the education of Nepali girls*. Routledge Falmer.

Maycock, M. & Chaudhary, K.N. (2022). Traditional Healers in an Age of the Pharmacy and Covid-19: The Case of Tharu Guruwa in Nepal. *Himalaya*, *41*, 37-53. https://doi.org/10.2218/himalaya.2022.7442.

McDonaugh, C. (1985). The Tharu house: Oppositions and hierarchy. *Journal of the anthropological society of Oxford: Occasional paper*, *4*, 181-192.

McDonaugh, C. (1989). The mythology of the Tharu: Aspects of cultural identity in Dang, West Nepal. *Kailash*, *15*, 191-206.

Meyer, K. & Deuel, P. (Eds.). (1998). *The Tharu barka naach: A rural folk art version of the Mahabharata.* Himal Books.

Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation, (2081 B.S.). *Abhautik sanskritik sampada (suchikaran tatha byawasthapan) karyabidhi (Intangible cultural heritage (identification and management) guideline)*. Nepal government printing office.

Ministry of Education, Culture, Science and Social Development, (2078 B.S.). *Gandaki pradeshka dharmic sanskritik Sampada (Religious and cultural heritage of Gandaki province).* Provincial Government, Gandaki Province.

Mukhopadhyay, A. (2018). *The goddess in Hindu-Tantric traditions,* Routledge Taylor and Francis group.

Patton, L.L. (2005). *Bringing the gods to mind: Mantra and ritual in early Indian sacrifice*. University of California press.

Rana, P. (1999). Animistic practices among Tharus of Dang & Deukhuri. *Ancient Nepal*, *143*, 8-20.

Rana, P. (2024). *Caste hierarchy and livelihood of Baji ethnic group and an ethnographic study of Tharus of Dang and Deokhuri of Terai Nepal.* Nepal heritage society.

Satpathy, S. (1985). *Dasa mahavidya and Tantra shastra*. Saraswati satpathy.

Thanet, M.T. (Ed.) (2062 B.S.). *An introduction to Tharus of Nawalpur*. Nawayuga Sahakari Chapakhana.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2024). *Basic texts of the 2003 convention for safeguarding of intangible cultural heritage*. UNESCO.

Yelle, R.A. (2003). *Explaining mantras: Ritual, rhetoric, and the dream of a natural language in Hindu Tantra.* Routledge.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 57-76, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.94818

Cultural Significance of Jyapu Marriage Traditions

Meera Maiya Shrestha[1]
Email: meeramaiyashrestha@gmail.com

Received Date: April 18, 2026; Accepted Date: May 18, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

Abstract

Among the various traditions performed in the Jyapu community, marriage tradition is a fundamental one. Specifically, in the life of a Jyapu woman, three distinct types of marriages are performed - Ihi, Bahra, and Ihipa. These marriages constitute various rituals, customs, and practices. However, there has been minimal academic research on the significance of these traditions, especially with an analysis towards its cultural implications. In this study, this gap has been substantially bridged by conducting a literature review-supported, interview-based ethnographic study. By conducting 62 field-based interviews and analyzing the responses, this study examines the rituals, customs, and practices of Jyapu marriages in depth and analyzes their cultural significance. For instance, it was identified that the Ihi and the barha traditions allow a girl to understand the transitions in her body and her role in society. Similarly, the Ihipa or the actual marriage is the most significant tradition in a Jyapu community where not only two people are established in a union, but also their families are integrated. Furthermore, an interesting finding is the significance of gwe (betel nut) in Jyapu marriage, where it symbolically represents the transfer of responsibilities and the communication of decisions. Hence, through its presentation and analysis of the various rituals, customs, and practices of Jyapu marriage, this study contributes to the documentation, interpretation, and preservation of an important ritualistic aspect of Jyapu cultural heritage.

Keywords: Jyapu community, marriage traditions, *ihi, Bahra, ihipa*

1 Meera Maiya Shrestha is a lecturer of Nepalese History, Culture and Archaeology at Padma Kanya Campus, Kathmandu. Currently she is on the verge of completing her PhD in the same genre. She has an additional Masters' degree in Sociology and Anthropology. Her researches focus on different aspects of Culture and Anthropology

Introduction

Jyapus are one of the indigenous groups of people residing in Kathmandu valley, who are mostly known for their occupation in agriculture (Bista, 1972; Shrestha, 2010; Slusser, 1982). Jyapus are the working people whose name 'Jyapu' was itself formed from the unison of the Newari words '*jya*' meaning 'work' and '*fu'* meaning 'able to do' (Awale, 2022; Dangol, 2025). Traditionally, they are the ones who cultivate crops, look after cattle like cows and bulls, and help other Newar communities in festivities, child birth, and death (Bista, 1972; Shrestha, 2010; Slusser, 1982). The Jyapus of Kathmandu district are spread across 32 traditional neighborhood units called *twaaha:* in Newari language ("Jyapu" Panch, 2000; Pant & Funo, 2002).

Like with the Newars as a whole, religious traditions have been significant cultural aspects of the Jyapu community as well. Since Jyapu community comprises of both Buddhist and Hindu people, observing the traditions of both the religions is common (Dangol, 2025; Gellner, 1992). A person has to go through numerous traditions throughout their life. Once they are born, they have to go through the rituals of cleansing, naming, weaning, coming-of-age, and marrying. Even after death, they are not spared from the web of traditions; the mourners of the dead have to perform several rituals to advance their souls to afterlife (Pandey, 1949; Srivastava & Barmola, 2013).

Among the numerous traditions people have to follow during their life, marriage is one. Marriage is an institutional association between two people where they decide to live together, ensuring the formation and continuity of family life (Aryal, 2007). Marriage traditions have served as a tool to strengthen a society (Crouse, 2012) and a gateway to give birth to children (Pandey, 1949). From a cultural perspective, marriage presents a symbolic license to parenthood, by which people contribute to the continuity of human civilization in general and their own genetic line in particular (Fineman, 2001). Marriage has been a significant aspect of livelihood throughout different historical societies and civilizations including the Nepalese society (Khatun & Islam, 2023). According to Aryal (2007), marriage is a vital aspect of Nepalese family life as a significant cultural and social sanction of sexual acts. Marriage and its associated traditions play an indispensable role in the social life of Jyapu people of the Nepalese society as well.

Marriage in the Jyapu community comprises different traditions throughout the duration of the marriage ceremony. Many researchers from Nepal and abroad have studied the marriage traditions of Nepal in general. Pandey (1949) discussed different Hindu traditions including the marriage rituals. Regmi (1960) wrote about the cultural significance of *Ihi*. Nepali (1988) detailed the marriage traditions of Newar people. Bajracharya (1989) highlighted some of the marriage traditions of the Jyapu community. Lévi (1992) discussed *Ihi* as the primary marriage of Newar people, highlighting its significance. He wrote about

different Newar marriage traditions in the context of Bhaktapur district. The author underlined the prohibition of Jyapu people to marry within the same *twaaha:*. "Jyapu" Panch (2000) briefly wrote about *Ihi* and *barha* traditions while describing the activities performed during and after marriage. Vaidhya (2001) detailed Newar traditions while writing about *Ihi*, *Bahra*, and *Ihipa* as well. Anderson (2005) briefly wrote about *Ihi* traditions while discussing the festivals of Nepal. Maharjan (2007) discussed *Ihi* and *Bahra* as significant traditions of the Newar society. Toffin (2008) also highlighted the same. Gellner (2008) described some of the Newar marriage traditions. Recently a few articles have been published on Newar society and traditions of the society. Some have also mentioned about marriage traditions of the Jyapu community. However, it is observed that there is a significant research gap in understanding why the different traditions are actually performed. Hence, using a literature review-supported and interview-based ethnographic approach, this study examines Jyapu marriage traditions and analyzes their cultural significance.

Research Objectives

The specific objectives of this study are as follows:

- To study and document the marriage traditions prevalent in the Jyapu community through ethnographic studies.
- To analyze the cultural significance of rituals performed in marriage traditions of *Ihi*, *barha* and *Ihipa*.
- To examine pre-marriage, marriage, and post-marriage practices followed in the community.

Research Methodology

In this study, a narrative literature review was used to identify existing work on the research topic. An ethnographic study methodology was also used to gather primary data through self participation and interviews.

A 5-step narrative review was conducted based on the process given by (Ferrari, 2015), which includes activities such as literature search, defining the search terms, establishing the selection criteria, performing a critical assessment of the literature, and crafting the text.

As much literature in the research topic is available in physical form rather than digital, physical literature sources such as books and articles from institutions such as the Central Library of Tribhuvan University, CNAS, the Indian Library, and Kaiser Library were collected. Search terms such as "Jyapu", "marriage", "wedding", "Newar", "tradition," and "culture" were used to search for relevant literature. Those literature that included

information on Jyapu marriage and weddings were selected for full review, whereas those that did not were discarded. During the assessment of the selected literature, detailed notes on each which included information on the marriage and wedding traditions and why they are performed were kept.

To validate the findings of the literature review and add information to the pool of data, an ethnographic exploration was conducted, where the Jyapu marriage traditions were studied to gather information from the field itself (De Fina, 2019) (Wilson & Chaddha, 2010). The *twaaha:*s of Kathmandu district span across 16 wards of the Kathmandu metropolitan city. The researcher participated, as a guest and an observer, in eighteen Jyapu marriage ceremonies held across the 16 wards. The study employed a qualitative, semi-structured interview-based research to validate the findings of our literature review (Adeoye-Olatunde & Olenik, 2021). Adams (2015) provides a 4-step guideline on how to conduct a semi-structured interview. The guideline includes steps such as selecting and recruiting the interview participants, drafting the interview guide and the questions to be asked, establishing the way of conducting the interview and conducting it, and finally, analyzing the information gathered from the interviews.

Based on purposive sampling method (Campbell et al., 2020), sixty-two people were interviewed which included married Jyapu individuals and experts who had the required knowledge *(Refer to Table 1 and Appendix A for the demographic details)*. Then, the interview questions were drafted based on the findings from the literature review. The interview questions pertained to the traditions and customs followed during a wedding and their reasoning behind why those traditions and customs were performed. The interviews were performed in an informal, casual manner in Newari and Nepali language. The interviews were conducted on the participants' voluntary will while ensuring anonymity and confidentiality to them.

Demographic profile of interview participants (N = 62)

Variable	**Category**	**n**	**%**
Gender	Male	33	53
	Female	29	47
Age Group	30–40	8	12.9
	41–50	23	37.1
	51–60	19	30.6
	61–70	7	11.3
	71+	5	8.1
Religion	Hindu	47	75.8
	Buddhist	15	24.2

Findings and Discussions

There are three phases of marriages of a *Jyapu* marriage, namely, *Ihi*, *barha*, and *Ihipa*. A girl has to go through these three types of marriage throughout her life whereas a boy is married only once traditionally. The cultural significance of these phases of marriage are detailed in sections below.

Ihi

Ihi tradition is distinct to the Newar community, including the Jyapu community. It is the first phase of marriage that a girl has to go through which represents a spiritual marriage with the god Vishnu or Shiva. As a representation of the god, she is married with a fruit called 'bel' (Toffin, 2008). This phase of the marriage is conducted during the childhood of the girl. This marriage is said to be done to prevent the girl from widowhood if her mortal husband dies since it is regarded that a god is immortal (Gellner & Pradhan, 2008). Furthermore, Dumont states that *Ihi* also makes her eligible to marry someone from the so-called "lower class" as she has already married a "higher" being, the god. Similarly, *Ihi* also allows women to divorce later in life and not have that considered negatively in her life (Dumont, 1966).

The *Ihi* ceremony is also regarded as the ceremony that introduces a girl to the society, which gives her an identity as part of the society. Until the *Ihi* ceremony is performed, a girl is considered a child. For instance, she does not have to mourn if someone dies. Furthermore, there is also a custom of worshiping girls and performing *kumari puja* before they undergo the *Ihi* ceremony as virgins. After *Ihi*, a girl is considered to have "matured," thus increasing her recognition in the society. Additionally, she has to start following all the societal rules after undergoing the *Ihi* ceremony. In fact, this ceremony occurs alongside the girl's physical and mental transformation.

Ihi is often conducted in a group, thus allowing the girls to understand the idea of living together with each other by keeping girls of the community together and performing marriage rituals in coalition. During this ceremony, the girl is given *ihi parsi* (a black, yellow and red saree with a red stripe) symbolizing the "changing of attire of childhood." It is intended as she realizes that she no longer is a child and feels as a grown up. The *Ihi* ritual builds up the foundation for other phases of marriage - the *barha* and the *Ihipa*.

Ihi prepares the girl to make her mentally and physically strong since she is supposed to fast before the tradition begins. The fasting is performed as in the future, the girl might have to go through situations where she has to remain hungry for a long period of time. It is regarded that *Ihi* has "trained" her to overcome the difficulty of being hungry. Thus, *Ihi* becomes a symbolic aptitude test by keeping her hungry to make her able to cope with such difficult times in the future.

In the Jyapu community in particular, there is a custom of giving alms in the name of the girl undergoing *Ihi*. These alms are given in the hope that there would not be any obstacle in the girl's life in the future. Another custom that is practiced only in the Jyapu community is to make the girl perform *ka wayekegu* (thread making) on the first day of the ceremony. This is done so that the girl can be self-sufficient in making garments in the future if required.

The second phase of marriage is the *barha Tayegu* or *barha Chwanegu* ceremony. This signifies the marriage of the girl with the Sun god. The word *barha* is a Nepali term for the number 12. However, the ceremony itself is called *gufa rakhne* (*gufa* meaning cave) in Nepali language. There is a connection between these two words as a girl is practically kept in a cave for 11 days and taken out of the "cave" on the 12th day of the ceremony. In modern times, the "cave" is just used as a metaphor; instead she is kept in a dark enclosed space away from everyone else. Since the girl is deprived of seeing the sun for 11 days, and allowed to see the sun on the 12th and marries the Sun god, the word "*surya darshan*" (meeting the Sun) has come into use as well.

Barha

Barha ceremony is performed after the girl's *Ihi* and usually before her first menstruation. Usually, the girl is considered suitable for *barha* during her adolescent years. This ceremony is performed at her adolescence since her hormones start to change at this time and knowing about menstruation and sexual changes is vital for a girl. Menstruation can create a kind of fear, annoyance, and awkwardness in the girls (Roberts et al., 2002). During the eleven days the girl is kept in the *barha* room, she is taught about her reproductive organs and given sexual education so that she can be prepared for the future. However, in the past, sexual education was not given to girls in schools in Nepal. Hence, this could have been the reason for the inception of the *barha* ceremony altogether.

On the other hand, being kept inside a dark room for 11 days allows the girl to become independent. This further allows the girl to mature and make her feel as an "adult". While staying indoors, she is allowed to play, sing, and dance with other girls. Thus, she gets to understand maturity and the consequences it brings while having fun.

In the Newar community, it was previously customary to get married as soon as these rituals were completed. At that time, the ritual was performed at the husband's house after the onset of menstruation. After the ritual, the girl's mother would come to her family to feed her with *chusyamusya* (peanuts), but over time, this custom disappeared and the age of marriage also became later.

Ihipa

Ihipa refers to the traditional marriage between an woman and a real living man (Pandey, 1949). Various traditions are conducted before, during, and after the marriage

ceremony. Especially in the Jyapu community, there are numerous marriage traditions. These traditions exist due to various underlying meanings. The traditions and the significance they hold are described below.

Traditions Before Marriage

In a traditional marriage, talks of marriage are instigated by a '*lami*' (Rajbanshi, 2008). In the Jyapu community, the lami is usually a woman who brings a list of potential partners to the family of the groom and the bride. A tradition called *mha swayegu* (literal phrase for "looking at the body" in the Newari language, referring to a ritual of mutual appraisal between two individuals) is performed so that the boy and the girl can meet their potential partner. After meeting and acceptance from both families, *kwa chhiyegu* is performed, which means "to settle matter" in the Newari language. This signifies the confirmation between the two families for the marriage to happen. During this, dates for different marriage programs including the wedding day, are corroborated.

In traditional Jyapu marriages, there used to be a custom of getting financial assistance from the groom's family in case there is shortage of financial means to carry out the wedding feast and other programs at the bride's house. This is called *lakha kayegu* (to take a loan, in the Newari language) by the bride's family. This type of arrangement exists only in the Jyapu community. This tradition helped the families which were not financially well-off to get their daughters married.

Another tradition called *gwe lakha kayegu* exists among the Newars, including the Jyapus, involving getting varieties of goods from the family of the groom. The most important component of this gift is twelve betel nuts or *gwe* in the Newari language, which are given to the bride's father by the groom. The bride's father takes ten and returns two to the groom, which signifies the transferring of responsibility of the bride to the groom. This also symbolizes the reinforcement of finalization of marriage (Rajbanshi, 2008). If the bride's side returns remaining ten betel nuts to the groom's family, it is understood that the marriage has been broken off on their part, while if the groom's side takes the betel nut back, it is understood that the marriage has been broken off on their part. Betel nuts play a crucial role in the Jyapu marriage tradition because it is through betel nuts that the relationship is concretized. Likewise, if the bride does not want or cannot stay in her husband's house after marriage, she places a betel nut, the same her family got before marriage, under her husband's pillow, signifying an automatic separation in traditional terms. This custom is only practiced among the Jyapus of the Newar community. This reflects the freedom of Jyapu women in separating with her husband at her own will.

About a month before the wedding day, a tradition called *laika chiigu* is held by the families of both the groom and the bride. This represents a kind of meeting or consultation

that allows the families to decide on matters of programs, things to purchase, menu for the wedding feast, and so on.

Conventionally, a few days before the wedding day, the families of the bride and the groom discuss among the respective members of their families regarding who should be invited to the wedding feast and make a list of the guests known as *pahan dhala:*. Upon deciding the guest list, their families go to the guests' houses and invite them themselves. The guests are also given gifts or *lakha* (*lakhamari*, a traditional Newari sweet along with other gifts) while being presented with the invitation. The guest who comes to the feast must also bring a return gift as "dowry" equivalent to the *lakha* they received.

In the Jyapu community, like in other Newar communities, it is customary to host a wedding feast for the bride's relatives and other friends. A day before the feast is organized, the bride's family perform *nanimukhi shraddha* which symbolizes the invitation to the souls of their ancestors in the hopes of a successful marriage ceremony, completed without any problems. The same is done by the groom's family as well. In a traditional Jyapu marriage, the wedding feast, *payanbiya bhwe*, is organized outside the house or in an open area nearby. The guests feast while sitting on a long and wide straw mat called *sukul*. The guests present the bride with wedding gifts while getting ten betel nuts in return. Again, the significance of betel nuts in a Jyapu marriage is highlighted.

Traditions on the Day of the Wedding

Traditionally, on the day of marriage, the groom does not go to bring the bride home. This is one of the distinctions of Jyapu marriage tradition compared to other Newar marriage traditions. It is customary for the mother-in-law to go to the bride's house to gift her *shagun* (an auspicious token), religious items, fruits, pairs of clothes, jewelry, and other gifts for the bride. This tradition is known as *nika: khya wanegu*. The mother-in-law, along with aunts, uncles, and *lami*, go to the bride for this purpose. This gifting tradition to the daughter-in-law by the mother-in-law, being the matriarch of the groom's house (*thakalini*), signifies that the bride is considered as the goddess of the house. It is observed that a bride has an immediate relation with her mother-in-law since she is the one who teaches her the lessons of household life. After *nika: khya wanegu*, the mother-in-law returns to her home and comes to fetch the daughter-in-law away to her new home later on. Therefore, the mother-in-law coming to take the daughter-in-law away to her new home signifies a special recognition of the bride by the groom's family. This tradition is unique to the Jyapu community. The power of the mother-in-law, a female member of a family in a patriarchal society of Nepal, depicts a solid stance of the Jyapu woman in the community.

On the day of marriage, relatives of the groom, priest, neighbors, friends, a group of traditional Jyapu instrumentalists, and other guests assemble at a pre-decided location. This custom is known as *janti munkegu* in the Newari language, which means the assembling

of the groom's guests. Unlike other Newar communities, in the Jyapu community, it is customary to feed every guest before leaving to bring the bride home. This illustrates the hospitable nature of the Jyapu community.

After *nika: khya wanegu* and *janti mungegu* traditions, *janti prasthan* is held, which is a traditional procession of the groom and the guests from groom's side to the bride's home. In Jyapu marriages, it is not compulsory for the groom to join the *janti*. However it is customary for the groom's mother or the matriarch of the family to join the *janti* to fetch the bride from the bride's home.. If the groom is going to join the *janti*, the matriarch puts a religious red mark called *tika* on the groom's forehead, garland, and presents him with *shagun* comprising of eggs, alcohol, lentil pancake known as *bara*, fish, meat and blesses him by sprinkling *lawa* (popped paddy) on him. After that, the groom leaves the house through the gate, where two water jars topped with curd are placed on either side. These traditions are performed to bring good luck.

Before the procession of the groom is at an approachable distance from the bride's house, the members of the bride's family and relatives keep waiting for the *janti*. Traditionally, it is done so that the bride's family can confirm the janti's arrival. This was done due to the fear of the bride's family that the groom's *janti* will renege on their commitment to the marriage and not come for the wedding.

When the groom reaches the bride's house, he is welcomed with a grand reception. The father-in-law of the groom holds the groom's hand to bring him inside while the mother-in-law worships him by putting on a tika and garland on him. Other family members of the bride welcome the groom by showering *lawa* and flowers. After this, the groom, the groom's family and other members of the *janti* are given *paan masala* which comprises paan (a betel leaf mouth freshener treat) and dry fruits. At this time, alcoholic beverages and snacks such as beaten rice, meat dish, ginger, soya beans, eggs, *bara* are served to signify a lavish welcome to the guests.

If the *janti* comes at night to fetch the bride, few people from the *janti* usually stay overnight and are served with snacks and food. This tradition is known as *chaa sii nakegu*. It is also customary for the bride's family to serve Himalayan black salt and other digestive powder along with food. This custom, which is practiced only in the Jyapu community, signifies the importance of digesting food in their culture. In other Newar communities, such as the Shrestha community, the bride's family is expected to provide whatever is requested by the groom's party. However, this custom does not exist in the Jyapu community, which suggests that the burden of preparing numerous food dishes is not placed on the women of the bride's family. This is a notable feature of the Jyapu community.

In modern times, the groom often goes to fetch the bride himself. So, the *swayambar* (derived from the ancient tradition of a bride choosing her groom) tradition is held where the bride and groom put garland over each other's necks. As the priest chants mantras, wedding rings are exchanged and the groom applies *sindoor* (vermilion) on the bride's forehead. This tradition puts a seal of confirmation on their marriage. The five deities - Ganesh, Surya, Shiva, Vishnu, and Bhagwati are worshiped during this tradition. This signifies the presence of the gods during swayambar and hence their approval. After swayambar, the bride bows to the groom. As in the *barha* ceremony, where the girl is married to the Sun god, bowing to the groom similarly reflects her marriage to the god himself. All the relatives sprinkle *lawa* over the newlywed couple as a symbol of blessing and celebration.

In the Jyapu community, there are two types of swayambar - traditional *swayambar* as described earlier and *swayambar* marriage where the marriage is performed in a temple with the deity as a witness. After the swayambar, there is a farewell betel nut offering program which is called *gwe sayekegu* in Newari language. After *swayambar*, the bride is brought to the program venue to offer betel nuts to her family as an act of bidding farewell. She sits with the lami who instigated the marriage. To bid farewell to the family, the bride gives a betel nut to the deities, parents, siblings, and other relatives and asks for their approval to leave. The family and relatives give her useful gifts in return so that her new family life can run smoothly. This farewell signifies the bride's goodbye to her family home, culture, and tradition and her adoption of a new home and its own culture and tradition. At the end, amidst the chanting of the priest, the bride's father places the betel nut in the daughter's hand and the mother pours water and gives it to the *lami*. The lami gives the same betel nut to the groom upon reaching his house. The meaning behind this is the transferring of responsibility of the bride from parents to the lami and then again to groom.

After the bride bids farewell to her family, *sabjwa nakegu* ceremony is held. It means serving the newlywed couple *chaurasi byanjan* meaning eighty-four dishes in Nepali language, symbolizing that they are symbolically served every dish available on the earth. At this time, they do not really eat but only pretend to eat. Another plate of food offerings are sent to be thrown at the crossroad near the bride's house. This tradition is held to please the goddess *Chhwasa Ajimaa* who is said to be present at the crossroad. Another unique act during this tradition is that the bride's mother is given fruits, nuts, and fish as a form of repaying the debt of her milk (breastfed milk when the bride was a baby).

After the *sabjwa nakegu* is over, the bride's *anmaunu* or *pita biyegu* is held, which is sending away the bride from her home to her groom's home. The mother-in-law of the bride holds the bride's hands for her to stand up in order to leave. This custom is only observed in the Jyapu community, which again signifies the respect given to the women of the Jyapu community. Once the bride comes outside, her maternal uncle, brother, or father carries her on his back to the car (traditionally, a palanquin was used which is called *du* in the Newari

language) that has arrived to take her away. The bride is placed inside after going around the vehicle three times as number three signifies balance or completeness in Hinduism. After that, the patriarch from the groom's family covers the vehicle with a red piece of decorative cloth known as *dufanga*. The meaning behind this is to cover the vehicle in which the bride is seated, so that the honor of her new family is protected. In the Jyapu community, the bride's aunt from either maternal or paternal side is often sent as a companion to the bride. The companion is known as (*samelu* and she helps the newlywed bride to accommodate at her new home. This is done so that the bride does not feel shy in the new environment. This tradition depicts the consideration of feelings of the bride and women as a whole in the Jyapu community. As the vehicle reaches a temple of Lord Ganesh, priests and patriarchs from both the families have a discussion with Ganesh as the "witness". The bride's family symbolically transfers responsibility for their daughter to the groom's family and asks them to care for and protect her. Following this, the two sides exchange torch-like sticks known as *tin pwa*. This tradition, called *mi pwa hilegu*, is another unique feature of Jyapu marriage. During the procession of *janti* back to the groom's house, the patriarch from the groom's side often wears *bhulaya ga* (a type of shawl) which used to symbolize wealth in the past. This shows the bride's family that they are wealthy and their household situation is optimal for the bride.

Upon the bride's arrival at her new home, the newlywed couple are welcomed, which is called the *lasakus* tradition. To welcome the new bride, papers with names of gods, Pancha Buddha (if the Jyapus are Buddhists) or papers with names of deities, Mahadev, Parvati, Ganesh, Kumar, Brahma, and Vishnu are pasted on the main door of the house. This indicates the presence of gods at the wedding. As soon as the bride reaches the groom's house, the groom's sister takes the bride's hand and takes her out of the vehicle and makes her stand on the left side of the groom who has already gotten out. The matriarch of the groom's family sprinkles dust of beaten rice over the bride from head to toe, washes the bride's feet with red wine, considering her the symbol of Goddess Laxmi. After this, the bride is touched from head to toe with mustard seeds and *chaku* (a Newari confectionery) and the seeds are sprinkled in all directions. This signifies the removal of negative elements and energy that might have come along with the bride on the way. The couple are given tika and then sprinkled with *lawa* and flowers to welcome them inside. The matriarch, usually the mother of the groom, brings the new bride inside while holding one end of a key and making the bride hold the other end. In this way, the act of giving the key and taking her inside is the lasakus tradition. Making the bride hold the key symbolizes that she is being entrusted with the key to the house, which is given only to family members, and thus signifies that she is now part of the family as *grihalakshmi*.

After the newlywed bride is welcomed to the house, she is introduced to her new family. This tradition is called *gwe sayekegu*. The bride receives money and other gifts from

the family members and relatives while she gives them *gwe* (betel nut) in return. While introducing her mother-in-law, the betel nut brought from the bride's family is given to the mother-in-law. It is observed that a betel nut is given when the bride leaves her home and again a betel nut is given when the bride is introduced at her new home. This further highlights the importance of betel nut in Jyapu marriages.

In the other Newar communities as well as the Jyapu community, an important tradition after gwe sayekegu is *hwonkegu*, the literal meaning of which in the Newari language is "to unite". Hwonkegu symbolizes the making of a flower garland by adding one flower at a time. Thus, the tradition signifies the bride's integration into her new family, where she becomes a new addition, just like each flower added to the garland. The newlywed couple worships the gods and the house. Then both of their heads are joined together and sprinkled with *lawa*, fruits, and flowers three times. This signifies the unification of the couple as one.

In the Jyapu community, like in other Newar communities, a wedding feast is served to the newlyweds. This is also called *sabjwa nakegu* but from the groom's side. Small quantities from all the dishes are offered to the ancestors, symbolizing a feast to the forefathers. Here, the bride must eat a portion of what the groom has already eaten. This signifies that everything will be shared among the newlywed. A plate of feast is again offered to the goddess *Chwaasa Ajimaa* at a crossroad near the house. This is done to take the blessing of the goddess for the arrival of a new family member. After this, the *lami* gives betel nuts that were given to her earlier by the bride's father to the bride's mother-in-law. This means that the lami has been released from the responsibility of the bride and the mother-in-law has taken over the responsibility. At this time, it is customary in some families to give two eggs, two pieces of bara, and fish as *shagun*. It is given in pairs suggesting the pairing of the bride and the groom. After the *shagun* ceremony, the matriarch picks up the bride and the patriarch takes the son to the room.

A room is given to the newlywed to live together onward. The newlyweds touch *kisli* (a small clay bowl filled with uncooked rice, one betel nut, and one coin) to their heads and keep it by the window of their new room or their pillow. This is done as an offering to Lord Ganesh for his blessing for a good child to be born by the newlyweds (Rajbanshi, 2008).

In the Jyapu community, the main wedding feast is celebrated at a time and place convenient to them after the wedding ceremony. The feast is celebrated just like the *payanbiya bhwe* before marriage at the bride's house. At this time, the bride gives betel nuts to the close relatives. If someone does not accept the nut, it is understood that they have not accepted the marriage and they do not want any relationship with the bride.

Traditions After Marriage

In the Newar community, even after the main marriage ceremony is completed, the entire wedding is not over. It is believed that marriage is not just a union between the bride and groom, but a union between two families, two households. In accordance with this, there are traditions to be followed within a year of marriage, with cultural exchanges continuing between the two families. Some of these traditions are completed within a short period of time after the wedding, while others continue throughout the year.

In the Jyapu community, it is observed that the *khwa swayegu* tradition is done before the *wanjala wanegu*. This is opposite to what the rest of Newar communities do. "*Khwa swayegu*" has the literal meaning of "looking at the face" in the Newari language. The bride's family visits her to see her face and inquire about her well-being, bringing fruits, sweets, dry fruits, perfumed cotton flowers, and other gifts. Cotton flowers are traditionally used since they add decoration to the gifts and lasts longer than a real flower would. A pair of clothes and a pair of shoes are also given to the bride. As a welcome gift, everyone is given dry fruits and paan by the groom's family. Then, everyone who has come for *khwa swayegu* gives jewelry or money after they "look" at the bride's face. The tradition of *khwa sawegu* symbolizes the wish fulfillment of the bride's family to see their daughter after she has been to her new home. It depicts their curiosity of the well-being of their daughter in the new environment. On this day, the people who come to see the bride are given a feast. In other Newar communities, it is customary to take the daughter back to their family for a reunion, but in the Jyapu community, they do not take the daughter back on the day of *khwa swayegu* but only after the tradition of *wanjala wanegu*.

On the next day of *khwa swayegu*, the newlyweds go for *wanjala*, which means visiting a temple together as a couple for the deity's blessing. Mostly, the Jyapu community has a custom of going to the Bijeshwari temple for this. The patriarch and matriarch of the family, along with the parents of the groom, *samelu*, the groom's sisters accompany the newlyweds. They bring *puja* (an act of worship) items, vermilion, red cloth, *shagun*, and food items. The groom applies sindoor on the bride's forehead, as done during swayambar, this time with the goddess as their witness. This tradition is called *sincha chhayekegu* in the Newari language. Reapplication of sindoor signifies that the relationship between husband and wife is now further solidified with the goddess' blessing. The newlyweds are given *shagun* with *bara*, eggs, fish, meat, and alcohol. The rest of the family also have *shagun* and return to home after having a feast.

The *kotha bicha* tradition may be held before wanjala or after it. If *kotha bicha* tradition had already been done before wanjala, the bride returns to her own home after wanjala, and if not, she goes back to the groom's house. The bride goes back only after wanjala or after the *kotha bicha* tradition held on the day of the wedding feast hosted by the

groom's family. This is also distinct to Jyapu marriages. For the tradition, family members and relatives of the bride visit her at her new home, with gifts to check upon her. Hence, the significance behind *khwa swayegu* and *kotha bicha* tradition is the same. At this time, it is customary to bring a pair of clothes, a box of sweets, and other *shagun* to the bride. The guests are sent off by the groom after a feast.

Another marriage tradition after the main wedding ceremony is *jilajan duchaekegu*, which means "bringing in the son-in-law" in Newari language. In the Newar community, just as the newlyweds are welcomed into the husband's house with traditions such as *hwonkegu* and *gwe sayekegu*, it is customary for the Newars to introduce the new son-in-law to the relatives of the bride. In the Jyapu community, bringing in the son-in-law is done at the bride's house. The day the son-in-law is due to meet, he himself goes to the family of the bride with a friend and lami. The bride, on the other hand, has already returned to her family after wanjala. On the day of the *jilajan duchaekegu* tradition, the bride's family and relatives, one by one, get introduced to the groom while getting a betel nut. The betel nuts are also offered to the gods for their blessings. Relatives give the groom cash gifts in return. At this time, the patriarch and matriarch, mother-in-law are given betel nuts wrapped in a special red cloth made of satin or velvet while the others are given only plain betel nuts. The use of special red cloth signifies that their relationship is sacred. The newlyweds, the family, and the guests are given *shagun* with eggs, fish, meat, curd, and alcohol. In contrast to marriage in other Newar ethnic communities, the guests are not sent off after a feast but a portion of the feast is sent to their homes on the same day or the next day. If the feast is accepted, they must also invite the son-in-law to their homes but if they do not accept it, they do not need to invite the son-in-law. This signifies whether those relatives accept the new son-in-law or not. It is customary to send off three kilos of beaten rice, one kilo of minced meat, twelve pieces of *maas baara* (black lentil pancake), one liter of alcohol, one liter of jaggery, etc. to the son-in-law while sending him off. These are gifts for the groom in the hopes that their daughter is kept nicely by her husband. If the food items are not gifted that day or sent on a later date, it symbolizes that their daughter will only be able to visit her family at later dates. The daughter goes back to her husband's house on this day without the *samelu* now. It is understood that she does not need the assistance of *samelu* at her new house - she can manage things on her own. While returning, the son-in-law and daughter are given a pair of clothes each, and the daughter is sent away in a different pair of clothes.

In the Jyapu community, after a few days of the *jilajan duchaekegu*, the bride's family brings their daughter back home. This tradition is called *liladhu wonegu*. On this day, the family members send *samelu* to fetch their daughter. The new bride should go to her family only with the permission of the matriarch of her husband's house. On this day, relatives and friends of the groom's family are called to send the daughter-in-law for the tradition. There is an original custom to the Jyapu community, according to which, the

matriarch, the patriarch, the mother-in-law, the father-in-law, uncles, brother-in-laws and other close relatives give clothes and jewelry to the daughter-in-law and the daughter-in-law goes to her family wearing the same. The relatives involved in the marriage are invited to the groom's house in the morning and the bride cooks nice food for them. They are sent Newari sweets - *aithamari* or *joprasad* when they return to their respective homes. This is a way of thanking those who helped to complete the marriage ceremony. When the daughter-in-law goes back to her family, there is a happy reunion. According to the custom, the daughter stays with the family for three to four days and returns to her husband's home. This tradition is significant to the bride and her family so that they can see each other and talk about joys and sorrows experienced at her new home.

In the Jyapu community, as in other Newar communities, since marriage is not just a union of the bride and the groom, but the union of both families, the tradition of meeting of the in-law's is very significant. This tradition is called *samdhi swakegu* in the Newari language, which is held on an auspicious event like *Satyanarayan Puja*, *Guheshwari Puja*, or any other auspicious day. Both the in-laws bring gifts such as sweets and fruits for the other party. This tradition signifies that the newlywed's new life becomes auspicious onward with the blessing from both the families.

Realizing the fact that any newly married woman may face difficulties adjusting to a new environment, the Jyapu community makes special arrangements to help the newlywed bride adapt. Accordingly, the tradition of feeding the newlywed daughter by her family is also one. To inspect the conditions of the daughter, her mother goes to her house carrying a tray of sweets, fruits, along with the customary requirement of peas. Hence, the tradition is called *kachhe nakegu* (feeding peas) in the Newari language. The peas are taken since they are highly nutritious and low-calorie legume beneficial for a new bride.

In the Jyapu community, another tradition is to check whether the married daughter has settled in her new home is *maka: kunke chhowegu* where *maka:* means a traditional fire container, used as a heater, in the Newari language. When the winter arrives, within the year of marriage, it is customary for the bride's mother to bring gifts such as a pair of maka:, warm blankets, thick clothes, along with food items.

Likewise, there is reunion of the bride and her family during the traditional mothers' and the fathers' day festivals known as *maa bicha*, and *baau bicha*. In the Newar community, it is customary for newlywed daughters to bring *puja* items, sweets, fruits, dry fruits, and clothes to see her parents. Additionally, in the Jyapu community, the daughter should also bring cooked vegetables such as cabbage, greens, and peas. Distinct to the Jyapu community, *yomari* should also be brought. Relatives of the daughter's family are invited on this day to check out what the daughter has brought and this is called *nhu ku sawegu* in the Newari

language. This tradition also helps the bride's family to get an understanding of the daughter's well-being in the new environment.

As in the mothers' and the father's day, there is a Newar tradition of the newlywed bride sending *puja* items, fruits, sweets and such for *mha puja* and *bhai tika* traditions which occur during *Tihar* festival in Nepal. The items in the collection are called *ku* in the Newari language. If *mha puja* falls on a day before actual marriage but after it has already been confirmed, the groom-to-be has to send ku for his bride-to-be. But if the marriage has already been held, the family of the bride has a tradition of sending the *ku* to both the newly married daughter and the son-in-law. If the day of *mha puja* falls when the bride is staying with her family, the groom should send *ku* to the bride's family. This tradition signifies the mutual responsibility and care that both families extend toward one another.

Similarly, in the Jyapu community, during the first year of marriage, it is mandatory for the newly married bride to visit her brothers at her parent's house for *bhai tika*. During the years following that, such a visit is not mandatory but bhai tika can be celebrated at either the bride's new home or her parent's home. When visiting the family on the day of *bhai tika*, the married sister must bring items for *puja*, *shagun*, fruits and sweets, and feast. Her husband's sisters also come along to the bride's house to perform *bhai tika* on their own brother. The reason for which they go to the in-law's house is to help their sister-in-law in *bhai tika* celebrations.

Another Newar tradition where the roles of the newlywed bride come into play is the *degu puja* where it is customary to worship the family lineage deity once a year. On this day, the newly married daughter-in-law is welcomed to the *degu puja* of the new family. It is observed in the Jyapu community that only daughter-in-laws originating from the Jyapu community itself are welcomed. The significance behind this tradition is to introduce the new bride to the family god. Without this introduction, it is believed that she is not fully a part of their family and their community. The items required for *puja* are sent by the family of the bride. They also send a goat to be sacrificed to the deity and other food items for the feast after *puja*. For the welcome, just like in the marriage ceremony, the matriarch of the family brings in the bride to the deity by holding one end of the house key and other end held by the bride. It is customary for the bride to use *puja* items sent by her maternal home to her new family for the worshiping of the deity. Others also worship the deity using their own *puja* items. After *puja*, the whole family has a feast at the temple. The worshiping and the feast continue on the next day as well. For the third day, the bride's family again sends food items for a feast. It is customary to let the new bride cook rice for dinner that day. Having eaten rice cooked by the bride signifies the family's acceptance for the bride. If someone doesn't eat the rice, it is understood that the bride is rejected in the kitchen. The *puja* and feast continues till the fifth day and finally, the *degu puja* is over. The day after it is over, a portion of meat of the goat sacrificed during the *degu puja* is sent to the bride's family along

with other food items. This exchange suggests the presence of a good relationship between the two families. This tradition is also unique to the Jyapu community. In this way, the post-marriage traditions are also completed.

Conclusion

From this study, it is observed that Jyapu marriage traditions are not being practiced in their community as mere customary rituals, but these traditions have deep cultural significance for their commencement. These traditions help guide individuals through transitions through their life. The *Ihi* tradition helps girls acknowledge their growth. The *barha* tradition, on the other hand, allows the girls to understand about physical transitions of the body, helping them to cope with menstruation and to comprehend their roles in the society in future.

Likewise, the *Ihipa* or the main marriage traditions have their own significance for their occurrences in the Jyapu community. The symbolic use of betel nuts in these marriage traditions depict instances like transfer of responsibilities, introduction to families and friends, and enforcement of relationships. The acceptance of betel nuts given by the newlyweds to the family and relatives symbolizes their acceptance into the family. Likewise eating rice and food cooked by the new daughter-in-law approves of her in the kitchen. There are also symbolic activities like songs and dances to portray roles of a woman as a wife.

The study depicts significant participation of women in the Jyapu marriage traditions. The role of matriarch in sending off the groom, bringing the bride home and welcoming her into their house highlights the significance of women in the Jyapu community. Likewise, the newlywed daughters are given much care and support for her to adapt to the new environment of her new family and new home. The family, especially the mother of the bride, participate in numerous traditions to ensure their daughter's well-being.

It is observed from the study that marriage happens not only between the bride and the groom but it happens between two families. The continuous acts of gift exchanges and feasts among the two families suggest the mutual respect, responsibility, and care for the other in the Jyapu community.

Overall, this study contributes to a deeper understanding of the cultural significance of Jyapu marriage traditions as it examines the meanings attached to different rituals, customs, and material elements, while also highlighting the roles of the newlyweds and their respective families. Therefore, the study may serve as a useful reference for future researchers and other interested individuals seeking to explore the cultural meanings embedded in Jyapu marriage practices.

References

Adams, W. C. (2015). Conducting semi-structured interviews. In K. E. Newcomer, H. P. Hatry, & J. S. Wholey (Eds.), *Handbook of practical program evaluation* (pp. 492–505). Jossey-Bass.

Adeoye-Olatunde, O. A., & Olenik, N. L. (2021). Research and scholarly methods: Semi-structured interviews. *Journal of the American College of Clinical Pharmacy, 4*(10), 1358–1367.

Anderson, M. M. (2005). *The festivals of Nepal*. Rupa & Co.

Aryal, T. R. (2007). Age at first marriage in Nepal: Differentials and determinants. *Journal of Biosocial Science, 39*(5), 693–706. https://doi.org/10.1017/S0021932006001775

Awale, S. (2022). Socio-economic impact of caste based organization in and out of that caste in Lalitpur metropolitan: Reference to Jyapu society. *KIC International Journal of Social Science and Management, 1*(1), 43–53. https://doi.org/10.3126/kicijssm.v1i1.51101

Bajracharya, R. (1989). *Newar sanskar sanskritiya tahcha*. Bajracharya Prakashan.

Bista, D. B. (1972). *People of Nepal*. Ratna Pustak Bhandar.

Campbell, S., Greenwood, M., Prior, S., Shearer, T., Walkem, K., Young, S., Bywaters, D., & Walker, K. (2020). Purposive sampling: Complex or simple? Research case examples. *Journal of Research in Nursing, 25*(8), 652–661. https://doi.org/10.1177/1744987120927206

Crouse, J. S. (2012). *Marriage matters: Perspectives on the private and public importance of marriage* (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203786192

Dangol, R. (2025). Attitude of laities towards sraddha ritual among the Buddhist community of Jyapu. *Journal of Buddhist Studies, 2*(2), 96–109. https://doi.org/10.3126/jbuddhists.v2i2.84095

De Fina, A. (2019). The ethnographic interview. In K. Tusting (Ed.), *The Routledge handbook of linguistic ethnography*. Routledge.

Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. University of Chicago Press.

Ferrari, R. (2015). Writing narrative style literature reviews. *Medical Writing, 24*(4), 230–235. https://doi.org/10.1179/2047480615Z.000000000329

Fineman, M. A. (2001). Why marriage? *Virginia Journal of Social Policy and the Law, 9*, 239–279.

Gellner, D. N. (1992). *Monk, householder, and tantric priest: Newar Buddhism and its hierarchy of ritual*. Cambridge University Press.

Gellner, D. N., & Pradhan, R. P. (2008). Urban peasants: The Maharjans (Jyapu) of Kathmandu and Lalitpur. In D. N. Gellner & D. Quigley (Eds.), *Contested hierarchies: A collaborative ethnography of caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal* (pp. 158–185). Oxford University Press.

“Jyapu” Panch. (2000). *Bhabo*. Kuta Pikaka, Tivuchhen.

Khatun, M., & Islam, A. (2023). Ancient civilizations and marriage: A comparative study of customs, traditions, and rituals in Sumerian, Babylonian, Persian, Egyptian, Greek, Roman, Chinese, European, African and American cultures. *International Journal of Social Sciences & Humanities, 8*(2), 27–53. https://doi.org/10.58885/ijssh.v08i2.27.mk

Levi, R. I. (1992). *Mesocosm: Hinduism and the organization of a traditional Newar city in Nepal*. Motilal Banarsidass.

Maharjan, P. (2007). *Newah samaj*. Newah Deya Dabu.

Nepali, G. S. (1988). *The Newars* (Reprint ed.). Himalayan Book Sellers.

Pandey, R. B. (1949). *Hindu samskaras*. Vikrama Publications.

Pant, M., & Funo, S. (2002). A morphological analysis of neighborhood structure (toles) and the ritual artifacts of the Kathmandu Valley towns: The case of Thimi. *Journal of Asian Architecture and Building Engineering, 1*(1), 121–128.

Rajbanshi, L. (2008). *Newar sanskritik chinari*. Nagarjun Prakashan Pvt. Ltd.

Regmi, D. R. (1960). *Ancient Nepal*. Firma K. L. Mukhopadhyay.

Roberts, T.-A., Goldenberg, J. L., Power, C., & Pyszczynski, T. (2002). "Feminine protection": The effects of menstruation on attitudes towards women. *Psychology of Women Quarterly, 26*(2), 131–139.

Shrestha, T. N. (2010). *Newars of Nepal*. Institute of Research & Development.

Slusser, M. S. (1982). *Nepal Mandala: A cultural study of the Kathmandu Valley* (Vol. 1). Princeton University Press.

Srivastava, S., & Barmola, K. C. (2013). Rituals in Hinduism as related to spirituality. *Indian Journal of Positive Psychology, 4*(1), 87–95.

Toffin, G. (2008). *Newar society: City, village and periphery* (2nd ed.). Social Science Baha / Himal Books.

Vaidya, R. R. (2001). *Newah*. Sahityaya Mulukha.

Wilson, W. J., & Chaddha, A. (2010). The role of theory in ethnographic research. *Ethnography, 10*(4), 549–564.

Appendix A

Distribution of interview participants by twaaha: (N = 62)

Twaaha:	**n**	**%**
Ansa	2	3.2
Iu tu nani	1	1.6
Kilaghaḥ	4	6.5
Konaytvaa	2	3.2
Kohiti	2	3.2
Kwavahaa	1	1.6
Khicha Pukhu	4	6.5
Tokan Vahaa	1	1.6
Tyauda	2	3.2
Tyangaa	2	3.2
Thanvahi	2	3.2
Nyata	7	11.3
Pachon	1	1.6
Bhalnani	2	3.2
Bhotahiti	1	1.6
Makhan	4	6.5
Mahaboudha	2	3.2
Maaghah	3	4.8
Yatkhaa	5	8.1
Yangaaa	1	1.6
Vaka Chen	2	3.2
Vrahmutwaah	2	3.2
Om Vahaa	2	3.2
Others	7	11.3
Total	**62**	**100**

Note: "Others" includes respondents belonging to expert group.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 77-96, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95019

Historical Water Infrastructures of Hanuman Dhoka Durbar Square

Suraj Sthapit[1]
Email: surajsthapit03@gmail.com

Received Date: April 09, 2026; Accepted Date: May 19, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

Abstract

The country of Nepal was united and divided in its several phases. When divided, the country had many small principalities along with their respective palaces as well. Accordingly, the valley of Kathmandu was also divided into three kingdoms. Hanuman Dhoka Durbar Square was the palace of Kantipur and the unified country of Nepal as well and is now accorded a UNESCO world heritage status due to its art, architecture, intangible culture and so on. Despite the prevalence of many research on several aspects of the palatial complex, none accounts the historical water infrastructures of the palace complex. In this context, an exploratory research to identify historical water infrastructures and to understand their use cases explores the palace in new way through this research. Data is collected basically through observation and photography of each are provided as solid evidence. The use cases of each infrastructures are collected through interview and observation as well. From this research, it is identified that there are in total four stone spouts, of which two are copper plated; six Jahruhiti, two ponds, seven wells, five toilet basins and not a single historical kitchen could be located from the palatial complex. Majority of the land-use inside the palace is rendered impermeable due to stone pavement joined with modern concrete expect for four courtyards that possess brick pavements and two zones are fully permeable. In three instances rainwater harvesting is performed. The use cases of Jahruhiti in modern time is obsolete but in history acted as water tanks for public which was filled manually. Among four stone spouts, two were sources for the pond and other two was used for ritual and worship purposes. Some wells served ritual worship to their respective temples while others were used for general purpose.

1 Suraj Sthapit is Lecturer at Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology. He is currently pursuing his PhD on the topic of "Complex of Water Culture in Kathmandu" from TU. He has a book called "Pashupati Kshetra Ko Sanskritik Sampada - Murta ra Amurta" in his name as a research co-assistance and a peer reviewed article.

Keywords: Water infrastructures, hanuman dhoka durbar square, water culture

Introduction

In early years Nepal was one and the seat of power in the form of government was in Kathmandu valley. Several dynasties such as Gopal, Mahishpal, Kirat and Lichhavi built their palaces here. The palatial complexes of the Gopal, Mahishpal and Kirata are not yet been located and neither have they left any literary evidence of their existence. Although the palaces of Lichhavi period are not in existence now, the whereabouts of Managriha, Kailashkut and Bhadradiwas have been surmised by several early scholars and tried to conclude by others on the basis of faint indirect evidences from inscriptions of Lichhavi period (Bajracharya, 1996).

After the downfall of Lichhavi dynasty, the center in Kathmandu valley began to loose its political clout and thus resulted in formation of Khasa Kingdom and Simraungarh with their own respective palaces (Nepal, 2005). Yet, the palace in Bhaktapur was the seat of power of Nepal till its division in the second half of the medieval period. More than 50 small states and their respective palaces was the new normal. Similarly, the valley was also divided and saw three major power centers in Kantipur, Bhaktapur and Lalitpur.

Ratna Malla, the son of Yaksha Malla, guided by his intentions to become king severed ties with his elder brother in Bhaktapur along with the kingdom and started anew in Kantipur. The existence of his palace is somewhere north of the present day Hanuman Dhoka Palace in HitiChowk (Slusser, 1998, as cited in Tiwari, 2012). One of the early structure has been laid by King Mahendra Malla to build the temple of Taleju (Tiwari, 2012). However, major contribution to the formation of present structures in Hanuman Dhoka palace square should be provided to King Pratap Malla and kings later to him. The name Hanuman Dhoka palace was also coined after the placement of Hanuman statue at the western entrance gate of the palace by King Pratap Malla. The latest addition in galore of the complex is Gaddi Baithak built by Chandra Shamsher during the reign of King Prithvi Bir Bikram Shah (Vajracharya, 1976).

Hanuman Dhoka Palace or Kathmandu Durbar Square is an amalgam of several ideals of material and non material cultural heritages. Baskota (2025), Shrestha (2025) states in unison, the development of this palatial complex was an ongoing process from Lichhavi period to Shah period in terms of both physical constructions and intangible elements such as festivals, rituals and ceremonies of several kinds with complex interconnections. Vajracharya (1976) provides the detailed list of festivals and ceremonies that are centered around the complex or is an important part. They are: *Rajyarohan, Rajyabhishek, Dumaju Jatra, Nuwakot Bhagwati Jatra, Kumar Khat Jatra, Gaijatra, Changunarayan Jatra, Indradhojotsav, Indrajatra* and *Kumari Jatra, Pachali Bhairab Jatra, Dashain, Guhesworiko*

Jatra, Basantashrawan and Fagu. Khatiwada (2024) states, as any palaces, Hanuman Dhoka palace is constructed as a fort to ensure the security of the King and the royals which gradually accumulated several courtyards and other elements from Lichhavi till Shah period.

All beings need water to survive. However, humans not only use water for drinking but also for several purposes such as cooking, cleaning, cleansing, purification, worship, displays and so on. The historical settlements of Kathmandu valley created a system of water infrastructures for collecting, distributing, delivering and drainage to quench their need of water. Pond or a catchment area is used as collection zone, canals distributed water, wells and stone spouts delivered water inside the settlement and the drained water is either recollected or channelized to the nearby river (Joshi, 2022). In historical period, each well and stone spout was designated according to the social hierarchy and the use by people not belonging to the hierarchy was prohibited and punished. King and the royal family being at the top of the hierarchy had their own private water related infrastructures built for them inside the palace. Similar to palaces of Bhaktapur and Lalitpur, Hanuman Dhoka palace also had its own water infrastructures inside the palace premises.

In this regards, this paper aims to enlist and explain the water infrastructures inside the palace of Hanuman Dhoka along with their uses. The paper identifies geographical setting of the location of the palace in comparison to the historical settlement, followed by the land-use pattern in the palace, inventory of all the stone spouts, wells, Jahruhiti, historical toilets, sewage system, chamber of worship, water harvesting mechanism and also the architectural syncrecy to address the precipitation. the use cases of all the water infrastructures are also elaborated. The results are further analyzed in the section of discussions and finally a conclusion is presented.

Research Objectives

Major objectives of this research are:

- To identify and explain water infrastructures of Hanuman Dhoka Durbar Square
- To analyze the uses of those water infrastructures

Research Methodology

For the purpose of this research, the reality is identified as the existence of water infrastructures that are necessary for living and performing ritual activities inside the palace. This reality is material and objective but probablistically apprehendable. Historical water infrastructures include well, ponds, stone and copper spouts and Jahru hiti. Architecture or the buildings and land use pattern also guide the rainwater in its own way. So, even though indirectly, these also falls under the subject of the study of water infrastructures of Hanuman Dhoka Durbar Square.

This research is first of its kind performed in the Hanuman Dhoka Palace. So, it will espouse exploratory research design in which various elements of the historical water infrastructures are explored, enlisted and analyzed. The method of data collection is through interviews with the staff members of Hanuman Dhoka Durbar square and through observation.

Geographical setting

Hanuman Dhoka Durbar Square is the world heritage site that posses various intricate designs of stone, wood, terracotta and metal artifacts and several wall paintings as well. It also possess the temples, *Pati* (resthouse), *Dabali* (raised platform), palatial complex constructed in Nepali style of architecture, Gumbaj (Dome) style, *Shikhara* style, Vihar style and Neo-classical style of architectures. These are the elements that awe-inspire majority of the scholars, visitors, enthusiasts and general public. Therefore, the study of these elements become the content of public discourse and scholarly articles but one of the important part of the human settlement i.e. water infrastructures of Hanuman Dhoka Palace is yet be explored.

This section of the article enlists all the water related infrastructures of the inner sections of Hanuman Dhoka Durbar Square. In order to do so, firstly the geographical or physical location of the Durbar itself is ascertained followed by the land-use pattern of the inner sections of Durbar square. After this, the enlisting of all the stone spouts, wells, Jahruhiti, historical toilets, sewage system, water harvesting mechanism, elements or places that require water in order to operate such as: kitchen, areas of worship are also explored in this section. And lastly, the architectural syncretism to address precipitation is also explored.

The floor of Kathmandu valley is composed of several bluffs created by the riverine erosion over several millennia. Top of these bluffs were settled by many of the major historical cities and towns of the valley such as: Kantipur, Bhaktapur, Hadigaon to name some (Slusser, 1998). The bluff that extends from Bansbari to Panipokhari and continues declining ever slightly till it reaches the Bagmati river which forms its southern boundary. At the southern edge of this bluff segment lies the historical township of Kantipur. Of this medieval Kantipur city, at the southernmost section which is located at an elevation from the confluence of Vishnumati and Bagmati lied Lichhavi township of Dakshinkoli grama which was also called Yangala (Bajracharya, 1996). Yangala used to be the southern section whereas Yambu was the northern section which extended from Indrachowk to Ason and Chhetrapati. The Durbar square of Kathmandu was strategically located in between these two historical townships of Yambu and Yangala. Through these two historical townships traversed a route that led to Tibet which is evident till date.

The location of Durbar square of Kathmandu is in relatively flatter ground if not slightly slanting towards the north-east from the south-west. The totality of the the bluff

declines from Panipokhari or Lazimpat (north-east) through Lainchaur towards Jamal, where water naturally collects and Pratap Malla did decide to construct a pond called Ranipokhari. In Lainchaur as well, some scholars suggests of existence of a pond in olden days but has been lost in modern day. Another ponds is located towards the north of Durbar square near Chhetrapati called Ikha Pokhari, which is currently dry but renovation and replenishing works are in progress. To the west, the terrain declines from Maru and in this slope is situated a stone spout called Maru Hiti. Further to the south-west from the palatial complex towards Bhimsen sthan temple is another *Gaa: Hiti.*

At present, the palatial complex is surrounded by densely populated zones with newly constructed modern buildings in the east called New-road, Makhan to the north, Hanuman Dhoka police station along with Dwarika Chhen hotel in outer palatial square and Yatkha road to the west and Jhochhen to the south.

Land-use Pattern - Structure and Chowks or Bahals of Hanuman Dhoka

The land-use pattern of the palatial complex is divided into outer and inner zones. Since, the scope of this article is only to address the inner complex, the land-use pattern of inner zone will only be explored here. Several courtyards and sections of the Hanuman Dhoka palace (Fig 1) from north to south is stated as follows:

Trishul Chowk

This courtyard lies to the south of Taleju Temple and gets its name from the trident placed to the left of an approach steps towards Taleju Temple and to the right of a tree growing out of the extended Taleju plinth. To the west of the courtyard lies the courtyards of - from the north, Sundari chowk and Mohankali chowk. To the south lies Mulchowk and to the east lies open area with stable for horses. This courtyard is spacious and large with some pillars with the idol of king Mahendra Malla facing the temple. The floor is paved by stone blocks and are impermeable apart from few nooks and crannies between stones blocks. Water-logging was not witnessed and was not stated in an interview with Mr. Sunil Dangol (personal communication, September, 24, 2025). The floor slants slightly to the sides towards the shallow gutters at the corners. These gutters channels water to the underground canal. Rainwater from the slanted roofs of western and southern courtyards and from Taleju temple falls to this courtyard. A small well is centrally located in this courtyard. The floor of the plinth around this courtyard is constructed with brick connected with traditional mortar thus rendering them impermeable as well.

Horse-Stable, Barrack zone and Vegetative area

East of Trishul chowk seperated by a wall lies horse stable with open unpaved permeable front. Further east to this is the Barrack zone. The path leading upto the barrack through the side of stable is paved with stone and mortar. Barrack zone has a single storied

long house in sheet metal roofing on the right with stone paved front open space facing a semi-permeable tiny garden with trees and columns of flowering plants. The other side is another building used by the battalion of army. The area between the stable and Naag Pokhari is a vegetative zone. This zone is generally prohibited from visiting and the researcher as well did not approach but did interview the staffs about its condition. A temple is also under construction at the southern part of this zone.

Jalasayan Vishnu Pond

Further east of Barrack zone lies a large image of Vishnu reclining atop the coils of Vashuki Naga. The whole image seats above a platform located at the bottom of four flights of plinths diminishing from the ground level towards the platform (Fig 6). Subterranean water level separates the bottom plinth from the double layered concentric platform that holds reclining or Jalasayan Vishnu. Only three images of reclining Vishnu of large stature is present in Kathmandu valley, among which the two being in Budhanilkantha and another of comparatively smaller in size located in Balaju Baisdhara. The floor of the plinths and platforms are paved in brick with traditional mortar except for the addition of stone blocks on the edges of the plinth and platform; and the pathway leading upto the platform. Hence, the area is semi permeable. The diminishing plinths also possess two stone spouts each in northern and eastern side. Both the spouts are dry even in the period immediately after the monsoon. Their sources could not be identified neither through observation nor with an interview. However, bubbling of water from north eastern corner of the plinth during renovation after the 2015 earthquake was mentioned and noted. The same was not seen ever since.

Sundari Chowk

Sundari chowk is a small courtyard located to the west of Trishul chowk and north of Mohankali chowk (Fig 4). It has one well, one copper plated stone spout and two Jahruhiti. Well exists at the ground floor of the northern building wing of the courtyard whereas the half floral petal shape attached to rectangular extension of spout basin exists in the center of the courtyard. The copper plated stone spout is located at the central petal niche flanked by two other petal niches with *Jahruhiti* constructed in its base wall. The magnificent image of *Kaliyadamana* lying at the other corner faces the spout in-front. Curiously, the spout basin has only one flight of plinth and the spout is less than a foot below the ground level. By design, it does not seem the spout utilizes ground water but may have been sourced from a canal, the location of which is unknown. The floor of the basin is paved with stone and that of the courtyard is paved with bricks similar to Mohankali Chowk. This courtyard, as others, also has shallow gutters that collects surface runoff and roof drizzles in rainy season guided

by the floor slanted towards the gutter. Approach steps towards the spout basin is located in center of the either side and sewage outlet is at the southern corner next to the steps.

Mohankali Chowk

To the south of Sundari chowk lies Mohankali chowk (Fig 5). It is the most intricate of the courtyards in Hanuman dhoka durbar square with its many wood carvings and a copper spout with many stone image of deities no less beautiful than the one in Sundari chowk of Patan Durbar Square. The spout basin similar to the one in Sundari chowk, just below one flight of plinth from the ground level. Located at the northern corner of the courtyard is approached from the south. The floor basin is paved in stone, whereas the floor of the courtyard is paved in bricks connected with traditional mortar that slants slightly to the side to guide the precipitation to the shallow gutter and eventually to the underground sewage. A conspicuous niche with designs as in the entrance is built below the plinth of courtyard building in an approach way towards Sundari chowk. The purpose of this niche could not be ascertained. Water to the copper spout is channelized from its left side and is collected to the chamber that sits just above the spout. Roofs of this courtyard are all made of tiles slanted in two sides of the building.

Mul Chowk

Mul Chowk is the main courtyard of the palace complex which houses the patron deity of the royals. This courtyard does not posses any well, spouts or Jahruhiti. The floor in this courtyard is paved in bricks only and is again slanted towards the corners towards the gutter. This is the courtyard that sees sacrificial practices of many animals during the festival of Dashain. The gutter that opens to northeast through a eye windowed cover transports not only the rain water but also the blood from the sacrifices to the Big well (*Thulo Inar*) located out of the courtyard. This has caused contamination of water in well which is clearly noticeable from the foul odor that spreads throughout the area after Dashain. All the roofs of the courtyard buildings are made of tiles slanting in and out of the courtyard.

Nasal Chowk

The largest long rectangular courtyard of Hanuman Dhoka Palace is Nasal chowk. This courtyard is important throughout the history for many royal ceremonial activities specially remembered for the coronation of the King. This courtyard does not have any well, spout or *Jahruniti*. The floor is paved in stones and gutters built on the sides. Rain water collected in Daakh chowk is channelized to this courtyard.

Daakh Chowk

A courtyard located between Nasal chowk and Masaan chowk is Daakh chowk. The basic land-use pattern of this courtyard is a bit different from other courtyards with its flower garden on a raised platform on the west. These two small gardens are the only permeable

surfaces. Otherwise the floor is paved in stones with shallow gutters in corners. Rain water from the buildings in all sides fall and are channelized to Nasal chowk.

Masaan Chowk

This is an asymmetrical quadrangular courtyard to the west of Daakh chowk. It is not open to the public and currently houses many construction materials used inside the palace complex. It has two wells and floor has patchy brick work and dirt rendering it permeable. Kandel Bhagwati is located roughly at the center. This courtyard also has a large tree and as usual rain water from half of the roof flows in this courtyard.

Nhu Chhen Chowk

Located at the south western section of the palace complex is Nhu Chhen chowk. This courtyard has paved stone floor without the mortar and gutters and posses a well. As the roofs are slanted, the rain water falls towards the courtyard.

Lamo Chowk

South of Nhu Chhen Chowk is Lamo Chowk. This courtyard has stone paved floor without gutters and no visible outlet for the rain water falling from the surrounding roofs. This courtyard does not have any well, spouts and *Jahruhiti* but an important specimen of historical toilets and bathroom lies in one of the buildings located in this courtyard.

Vayu Chowk

A narrow courtyard south west of Lamo chowk is Vayu chowk and has stone pavement.

Lho Chowk

Lho chowk is located to the east of Nasal chowk and south of Mul chowk. An old well has been unearthed few years back in this courtyard. Paved in stone, gutters to the corners and a centrally located large block of stone or *Lho* provides this courtyard its name.

Thulo Inar Chowk

This is not actually a courtyard but an open space with a large well or *Thulo Inar* (Fig 8). This well even has its own approach steps that leads to the bottom. It has the surface paved with stone and does not have gutter to channelize the surface runoff during the rain.

Water Infrastructures of Hanuman Dhoka Durbar and their Uses

Stone Spouts

Palace of any country is the most important place as it is a seat of the King. It is home to not only the king and his family but many royal as well reside there. In Nepal, in

addition to the residence of royal the palace also hold many important temples of the deities. These various arrangements require water, not the still ones fetched from the wells but the running water as it is considered pure and a king or royals could not just acquire it from stone spouts located between city quarters due reasons such as security, privacy and dignity. In this regards, as in other palaces inside the Kathmandu valley, Hanuman Dhoka palace complex also posses spouts (Fig 2) that provide uninterrupted supply of running water inside its premises.

There are in total four spouts inside the palace. Two of them are stone spouts (Fig 6) and another two are also stone spouts but are plated in copper (Fig 3 & 5). Two copper plated spouts are located each in Sundari chowk and in Mohankali chowk. Both of them are situated not more than one foot below the ground level and are currently dry. The other two are located protruding out from the plinths facing south and west of reclining Vishnu or Jalasayan Narayan. Both of these stone spouts are also currently dry, even in the monsoon. The source of either of the four spouts could only be identified after the thorough excavation or by other means of geophysical survey. Water may have been channelized from the close vicinity by identifying the underground aquifers but buildings three to five storey tall with their foundation construction may have blocked or disturbed those channels. Finding of neither of underground infiltration gallery (*Nabhimandal*), underground canal/ open flow channel (*Hiti Dun*:) or collection chamber (*Athal*) have been reported or recorded during the construction of the surrounding buildings. In case of the copper plated spouts in Mohankali chowk, Mr Sunil Dangol (personal communication, September 24, 2025) reported that a canal coming from its right side channels water to the chamber just above the spout.

Wells

Well is basically a cylindrical chamber carved vertically to collect groundwater at the bottom and could be fetched by a bucket from an opening at the top. This is an ancient method to access groundwater and are suitable everywhere, even the places which are basically dry at the surface. Wells are omnipresent throughout the valley even in places that are not viable for the construction of spouts. Inside Hanuman Dhoka Palace, there are in total seven wells.

Two wells are located in Massan chowk and each in Lho chowk, Nhu Chhen chowk, Thulo Inar chowk (Fig 8), Sundari chowk and Trishul chowk. Among the wells, the largest one is located in Thulo Inar chowk, which is an open space to the east of the Mul chowk. This well is unique in its way of accessing the water through the steps build from the surface to underground. Currently, the access point to the step is barred with a metal gate. The water from this well is used for ablution of deities in Mul chowk and other ritual purposes. Furthermore, during the reiki of the area vile smell was coming out of the well, the reason for which is already mentioned elsewhere.

There are two wells in Masaan chowk. Among the two, one is used for ritual purpose of Kandel Bhagwati located in the middle of the courtyard and the other is used for the same in Degu Taleju temple. The well inside Lho chowk is only recently uncovered and the hole is in the state of buried. The well of Nhu Chhen chowk is covered for protection with wooden slab pressed with a stone. Any special purpose of this well is unknown. Well of Sundari chowk is located at the bottom of northern wing of building and is also gated with a metal mesh. Its purpose, potentially for the ritual and general consumption when the spout is dry. Finally, Trishul chowk has a well at the center of the courtyard again covered by a metal gate. Uniquely this well has a piped source of rainwater collected inside the courtyard. Water from this well is used for ritual of Taleju. Some plastic wrappers of ready made foods have also seen floating inside the well and so the water seem dirty as well.

Jahru Hiti

Jahruhiti is a water tank made of carved out stone. It is generally placed at the crossroads, near a temple and sometimes in front of the houses of the patron who wishes to earn merit from providing water to thirsty passers by and travelers alike. Water has to be poured from above in this tank to be filled and a bosom shaped outlet is closed with a wooden cork which is opened to access water. In this day and age the use of this tank is phasing out due to availability of bottled water and thus is on the verge of extinction. Although, seen in historical quarters, this tank is not used nowadays. Inside the palace there are six installed and one is left unattended. Three of these water tanks are located outside Sundari chowk (Fig 9). Apart from the ones attached to outer wall of Sundari Chowk many are attached to the plinth of Jagannath temple (Fig 10). Two of them are located as flanks of the spout on either side of Sundari Chowk (Fig 11). Another one is located at an upper echelon of the plinth of Taleju temple and the one left unattended is located in Trishul chowk below the stable wall.

Ponds

Ponds are one of the major element of the historical settlements inside Kathmandu valley. They are the reservoirs that collect water during the rainy season and releases through percolation during the dry season ensuring uninterrupted supply of water to underground aquifers throughout the year. This helps to fill the wells and keep the spouts flowing perpetually. Inside the palace as well there are two small sized ponds. Both are located to the east of the palace. They are Naag Pokhari (Fig 7) with serpent statue in the middle and another is a pond made for reclining Vishnu or Jalasayan Narayan (Fig 6). At present, water level in these ponds sits three flights of plinths below the ground level in Jalasayan Narayan and four flights of plinths below in Naag Pokhari.

Sources of Jalasayan Narayan pond used to two spouts in the north and the east along with ground water bubbling out of the north eastern corner. But at present, all the sources are dry and the current water level seems to be the representation of general groundwater level

of the vicinity. Same is the case regarding the water level for Naag Pokhari. But rainwater from inside the palace is channelized in this pond. A channel that directs water from the gully of Lho chowk and Mul chowk is emptied in this pond.

Historical Toilets

Consumption of food is vital for the survival for any living being on this planet. Once the food is consumed, it is processed by the stomach and intestines in order to extract nutrients from them. The leftovers are then excreted out of the body. This is only natural to all people, including the kings and royals. No matter how much extravagant and large a palace is, it must also have a designated place to make excrement i.e. " a toilet". In total, four toilet chambers counted as a pair of two along with another two toilet basins in one spot and another toilet basin atop the building in a hall located in Mohankali chowk have been identified from the palace complex. Two pairs are located next to each other in one place and are approached from Lamo chowk above the steps in its north-western corner.

The toilet infrastructure in Lamo chowk comprises of two stories and four small chambers in addition to one large room on the upper floor approached through toilet itself used possibly as a changing or for bathing purposes. One toilet pair comprises of two chambers. The top chamber has the main toilet basin (Fig 14 & 16) where a person squats and lower floor chamber (Fig 17) where excrement directly falls from a hole (Fig 15) to the collection pit (Fig 17) that also has an elongated channel from which the liquids are channelized into another pit. The solid excrement are then scooped and scraped out to be thrown elsewhere in *KhiKha Muga:*: or a farm. No piped or canal connection to channel the sewage has been found.

Another toilet basin (Fig 18) has also been located from the upper storey of the building located in southern section of Mohankali Chowk. It is located in the middle of the hall which does not seem like a toilet structure but as any other long hall in the palace complex.

Architectural Syncrecy to Address Precipitation and Rainwater Harvesting

The valley of Kathmandu gets around 1400 mm of rainfall every year. And almost 80% of the rainfall occurs on the four months starting from mid June till September. Between these months rainfall is continuous and sometimes torrential. All kinds of constructions must address this issue. To address this and the problem of water-logging and seepage inside the buildings, our ancestors have found an ingenious way of slopping the roof that ensured ease in trickling the water down. All but few of the roofs are slanted tiles and even the ones that are flat topped are slightly sloping to guide the water out of it.

Even the paved courtyards are ever slanting towards the side gutters (Fig 13) which eventually guides the water to the sewage and eventually out into the river. Throughout the whole of palace, only in three instances it is found that the rainwater is being harvested. The

first is channelizing the rainwater collected from northern slope of the roof of Lho chowk and the southern slope of the roof of Mul chowk is directed to Naag Pokhari. In second instance the rainwater collected in the courtyard of Trishul chowk is transferred to a well located in the center of the same courtyard . Lastly, rainwater from the courtyard of Mul chowk is also transferred to Thulo Inar (Fig 12). In all other cases the rainwater is found to have been transferred to the sewage.

Discussion

The land-use, architecture, location of water infrastructures as explained above shows certain patterns in its existence and uses. The analysis of those patterns is discussed in this section of research. Basic patterns include: greater concentration of many water infrastructures on the northern flank of the palace complex; Mohankali chowk and Sundari chowk are the only two courtyards that posses ornate forms of stone spouts; the other two stone spouts are located in a pond of reclining Vishnu; all southern courtyards only possess wells; living quarters may have been in the southern section of the palace and the northern sections may have been used for religious, ritual purposes; each of the courtyard have at least one well except for the Mul chowk and Nasal chowk; the two stone spouts inside the courtyard are just a foot or so below the ground level; they are currently dry and their sources could not be located; Mohankali, Sundari, Mul and Masaan chowk have brick paved courtyard but all the other have stone paved courtyards at present; lack of water harvesting facility inside the palatial complex despite the potential; and finally, direct channelizing of blood from sacrifices in Dashain festival to Thulo Inar has resulted the contamination of water inside the well as notified by vile odor around the vicinity. Further discussions on these issues are cared for hereafter.

Hanuman Dhoka palatial complex comprises of eleven courtyards along with other opens spaces such as ponds, Thulo Inar chowk (also kept under the term courtyard above), army quarters, stable zone and vegetative zones. But the concentration of many water infrastructures are located on the northern flank of the palace complex. The northern flank which includes: Sundari chowk and Mohankali chowk has one stone spout each, whereas the exterior of Sundari chowk also possess three *Jahruhiti* attached to the building wall. The reclining Vishnu has another two stone spouts along with its very own pond. A tank basin of *Jahruhiti* is left without its purpose on the plinth of below the stable wall. The southern part of the palace conspicuously has no other water delivery mechanism other than wells.

The intricate arts carved on the walls of the courtyard, the plinth and the stone spout ensemble itself along with the lack of such intricacy in other courtyards other than Mulchowk, suggests Mohankali chowk, Sundari chowk and Mulchowk are three oldest and most important courtyards of the palace. However, Mohankali and Sundari chowk as well

have been renovated in later dates is also apparent by the neo-classical styled windows and white ochre styled paints on them.

Furthermore, the possession of stone spouts in only two courtyards and lack of it in all southern courtyards but wells only, definitely arouses the curiosity to find the reason behind it. Whether the southern courtyards did not possess any religious sanctums that would require a pure flowing water or the contemporary rulers did not find it necessary to indulge in such an expensive activity of building another stone spouts has not yet been ascertained.

The other reason could be that the living quarters may have been in the southern sections of the palace but northern quarter may have been used for worship. This palatial arrangement may have found the use of wells sufficient enough to have in them. However, each square have at least one water infrastructure except Nasal chowk and Mul chowk. Regarding this, experts and palace staffs are of opinion that Nasal chowk may possess well and could have been buried later. And Mul chowk uses *Thulo Inar* outside of its courtyard for ritual purposes.

The *Thulo Inar*, despite its importance in rituals and ablution for deities in Mul chowk was found emitting vile odor when the researcher performed his reiki just after the end of Dashain. Blood from the sacrifices was the major pollutant to the well and a kind of mechanism should be employed to prevent its flow through the channel located in north east corner during the festival.

Regarding the sources of two spouts of Mohankali and Sundari chowk which is currently dry, only vague surmise of the experts and staffs alike could be accounted. According to them, the sources may have been the ponds of Ranipokhari. If it is the case, a canal through the road linking Makhan through Indrachowk to Asan could have been in existence but was destroyed in many instances of road construction. However, the water level in Ranipokhari itself seems to be below the spout. A gradient analysis of the slope from Ranipokhari to the two spouts in later date may yield some substance to the issue. Other perspectives point the source either towards the western region where police station is located now which may have been an open space before it construction. A perspective on nearby location within the palatial complex itself or a close vicinity is also in existence. But it is highly unlikely. Because, the ground level in all the vicinity does not seem more than a foot above the spout itself and the water level is below.

Only two specimens of historical toilet infrastructures could be found from the palatial complex. One is located on the top of the courtyard building of Mohankali and another in the western wing of Lamo chowk. However, the toilet in Lamo Chowk has two toilet rooms and two extra basin. In total, there are only five basins which does not seem to be enough and well spread throughout the palace in the historical times to accommodate all the

people that called palace home including the royal family, helpers, servants and attendants. It could be the case that apart from royal family, no one could use the toilet infrastructure and others would require to use the fields or excreta pits (*Khi-Kha Muga:*) every morning located below the settlement to empty their bowels. Furthermore, not a single clue on existence of kitchen could be ascertained from the whole complex for which, the renovation and new coloration may have been the cause that hid even the smoke stains.

The palatial complex is basically built in the pattern of multiple conjoined courtyard structures. Almost all of the courtyard floors are rendered impervious with the use of stone pavement except for three. Mohankali chowk, Sundari chowk and Mul chowk has brick paved courtyard with a kind of traditional adhesive to join bricks. Masaan chowk has brick pavement with bare dirt interruptions and also possess various building materials at present. Impervious surfaces prevent the seepage of rainwater underground. But a well inside Trishul chowk sees channelization of rainwater to it. And Naag Pokhari also harvests rainwater collected in from the corridor located between Mul chowk and Lho chowk. The palatial complex has plenty of open spaces and also has immense potential for rainwater harvesting that would otherwise be transferred to sewage. This potential is yet to be realized.

In conclusion, there are in total eleven courtyards, two ponds, two open spaces as in barrack and vegetative zone and a stable inside the Hanuman Dhoka palatial complex. Among the courtyards, four has semi-permeable surfaces whereas all the others are rendered impervious by the use of stone paving. Regarding the water infrastructures, there are four stone spouts, six *Jahruhiti* (not counting the ones immediately outside) that are intact in their original position and one without the cover for the tank and lastly seven wells inside the palatial complex. There are five toilet basins and four toilet chambers in a pair of two are located inside the palace. Not a single evidence of kitchen could be located.

Appendix

Satellite Images

Fig. 1: Satellite images of all the courtyards inside Hanuman Dhoka Drubar Square.
Source: Google Earth

Fig. 2: Satellite image of location of all the water infrastructures in Hanuman Dhoka Durbar Square. Source: Google Earth Water Infrastructures

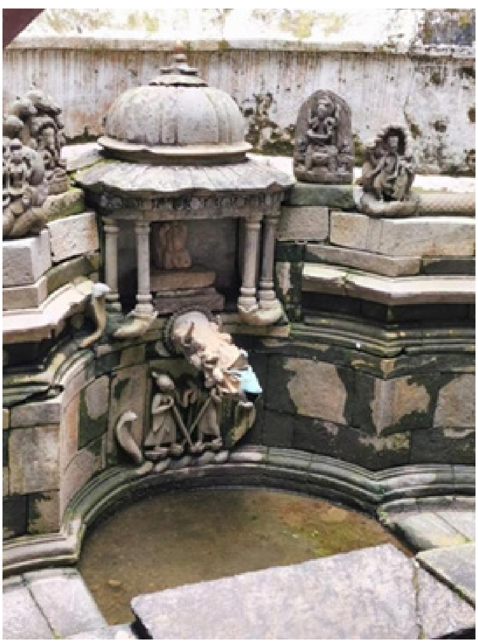


Fig. 3: Copper plated stone spout of Sundari chowk

Fig. 4: The stone spout complex covers majority of the courtyard of Sundari Chowk

Fig. 5: Copper plated stone spout and assembly of statues in Mohankali chowk

Fig. 6: Eastern (above) and Northern (left) stone spouts, Jalasayan Vishnu of Jalasayan Pond

Fig. 7: Naag Pokhari and under construction temple of Shiva

Fig. 8: Thulo Inar, and approach steps protected by an iron mesh cover

Fig. 9: Three *Jahruhiti* arranged side by side on the outside wall of Sundari chowk	Fig. 10: Collection of *Jahruhiti* in the plinth of Jagannath Temple and an example of stone pavement

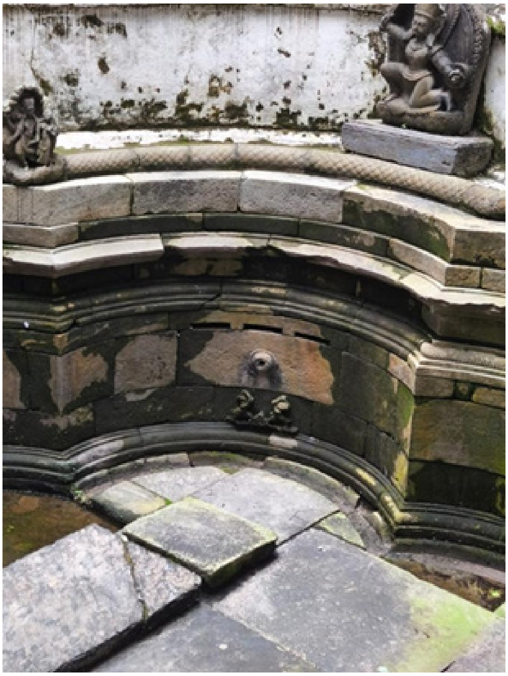



Fig. 11: *Jahruhiti* of left flank of spout in Sundari Chowk	Fig 12: *Aankhijhyal* gutter cover and gutter located in north-eastern corner of Mul Chowk

Fig. 13: Artistic niche below the plinth (back) and sewage inlet (front)

Fig. 14: Historical toilet basin no. 1

Fig. 15: Toilet basin hole of toilet no. 1 as pictured from the chamber below

Fig. 16: Historical toilet basin no. 2 and bathroom or changing room in background

Fig 17: Excreta collection chamber below toilet no. 2, basin no. 3 seen from the back, collection pit with channel in front

Fig 18: Toilet basin located in the upper floor southern section of Mohankali Chowk

References

Bajracharya, D. B. (1996). Lichchhavi kalka abhilekh, Center For Nepal and Asian Studies (CNAS). Kirtipur

Baskota, B. (2025). Bhautik Abhautik sanskritik sampada ko kasima Hanuman Dhoka Rajdurbar. Hanuman Dhoka Durbar, 41-49, Hanuman Dhoka Durbar Sangrahalaya

Joshi, P. (2022). *Hiti pranali*. Publication Nepalaya.

Khatiwada, S. (2024). Paramparagat vastushaili Ra Hanuman Dhoka Durbar. Hanuman Dhoka Smarika, 59-66, Hanuman Dhoka Durbar Sangrahalaya Bikash Samiti

Nepal, G. M. (2005). Nepal Ko Madhyamik Kalko Itihas. Makalu Prakashan Griha, Kathmandu

Shrestha, S. S. (2025). Hanuman Dhoka Durbar Kshetra: Sanskritik Parampara Ko Nirantarta. Hanuman Dhoka Durbar, 50-54, Hanuman Dhoka Durbar Sangrahalaya.

Slusser, M. S. (1998). Nepal Mandala - A cultural study of Kathmandu valley. Mandala Book Point, Kathmandu

Tiwari, S. R. (2012). The architecture of Hanuman Dhoka palace. Smarika 2069, 1-6, Hanuman Dhoka Durbar Sangrahalaya Bikas Samiti.

Vajracharya, G. B. (1976). Hanuman Dhoka Rajdurbar, Center for Nepal and Asian Studies (CNAS), Kirtipur.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 97-112, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95021

लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित पुरातात्त्विक तथा ऐतिहासिक तथ्यहरूको विवेचना

अमित वस्ती[१]
Email: remamit@gmail.com

Received Date: Jan. 25, 2026; Accepted Date: April 22, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

लुम्बिनी क्षेत्र नेपालको रूपन्देही जिल्लामा अवस्थित विश्वसम्पदा सूचीमा सूचीकृत एक महत्त्वपूर्ण पुरातात्त्विक, ऐतिहासिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक स्थल हो । यो क्षेत्र शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको रूपमा अन्तर्राष्ट्रिय रूपमा प्रसिद्ध तथा मान्यता प्राप्त छ । यस लेखको मुख्य उद्देश्य लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित उत्खनन्, अभिलेख तथा यात्रा वर्णनहरूलाई विश्लेषण गरेर यससँग जोडिएका विद्यमान बहसहरूलाई पहिचान गरी, विश्लेषण गर्दै यहाँको प्राचीनता र महत्त्वलाई राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा मजबुत रूपमा उजागर गर्नु हो । सन् १८९६ मा लुम्बिनीबाट प्राप्त मौर्यसम्राट अशोकको स्तम्भ अभिलेखले लुम्बिनीलाई शाक्यमुनि बुद्ध जन्मस्थलको रूपमा प्रमाणित गरेको छ । यो लेखले लुम्बिनीको पहिचानसँग जोडिएका विभिन्न ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूमा अध्ययन केन्द्रित गरेको छ । यस लेखमा लुम्बिनीको आधिकारिकताको विषयदेखि लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ पत्ता लगाउने व्यक्ति, प्रारम्भिक चरणमा यस क्षेत्रमा गरिएका उत्खनन् तथा जीर्णोद्धार, यस क्षेत्रका अशोक शिलास्तम्भको प्रमाणिकता, शिलास्तम्भको लेख र जन्मस्मारक शिलाको व्याख्या तथा सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमण लगायतका विषयहरूमा राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय प्राज्ञिक जगत्मा हुनेगरेका बहसहरूको पहिचान तथा तिनको विश्लेषण गर्ने प्रयास गरिएको छ । यो गुणात्मक अनुसन्धान विधि र साहित्यिक समीक्षामा आधारित लेख हो । लेखको विश्लेषणको क्रममा विविध प्राचीन स्रोतहरू, विभन्न विद्वान्हरूका कृति तथा अभिलेखहरूको समेत उपयोग गरिएका छन् । यसबाहेक, विभिन्न इतिहासकार तथा लेखकहरूका लेखरचनाहरू लगायत प्राचीन ग्रन्थ, यात्रा वर्णन तथा यूनेस्कोका प्रतिवेदनहरूलाई पनि तथ्यहरूको स्रोतको रूपमा उपयोग गरी वस्तुनिष्ठ ढङ्गले तथ्यहरूको विश्लेषण सहित अध्ययनको निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ । लुम्बिनी क्षेत्रको ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक यथार्थलाई थप प्रस्ट पार्नका निम्ति यस क्षेत्रको अझै धेरै वैज्ञानिक अध्ययन तथा अनुसन्धान आवश्यक छ ।

सूत्रशब्द : अशोक शिलास्तम्भ, जन्मस्मारक शिला, बहस, लुम्बिनी, सम्राट अशोक ।

१ अमित वस्ती त्रिभुवन विश्वविद्यालय मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र सङ्कायअन्तर्गतको नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, कीर्तिपुर काठमाडौंमा दर्शनाचार्य/विद्यावारिधि तहका शोधार्थी हुन् । उनको शैक्षिक रुचि इतिहास, संस्कृति तथा पुरातात्विक अध्ययनको क्षेत्रमा केन्द्रित छ । विशेषतः बसाइँसराइ, सांस्कृतिक अन्तर्क्रिया तथा नेपाली समाजमा देखिने सांस्कृतिक सम्मिश्रणसम्बन्धी विषयमा अध्ययन-अनुसन्धानमा उनी संलग्न छन् ।

परिचय

ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसले कुनै निश्चित विषयको इतिहास तथा त्यसको पुरातत्त्वको सम्बन्धमा भएका विचार-विमर्श, विवाद, वैचारिक मत-मतान्तर तथा मतभिन्नताहरूलाई जनाउँदछ । यस्ता बहसहरू निश्चित विषयको इतिहास तथा प्राप्त अवशेषहरूको व्याख्या तथा पुनर्व्याख्या, पुरातात्त्विक सामग्रीहरू तथा पुरातन सभ्यताको खोज, त्यसको अध्ययन विधि तथा पद्धति, खोजहरूको अर्थ तथा निष्कर्षहरूको वैधता लगायतका विषयहरूसँग मुख्य रूपमा केन्द्रित रहेका हुन्छन् । नेपालको इतिहास तथा पुरातत्त्वको सन्दर्भमा पनि प्राचीन सभ्यता, सांस्कृतिक सम्पदा तथा तिनको संरक्षण, ऐतिहासिक घटना, पुरातात्त्विक प्रमाणहरूको अध्ययन तथा तिनको व्याख्या, विद्यमान ऐन, नियम तथा कानून लगायतका विभिन्न विषयहरूसँग सम्बन्धित विविध बहसहरू सिर्जना हुने गरेका पाइन्छन् ।

इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्वको सन्दर्भसँग सम्बन्धित बहसहरूले ऐतिहासिक, सांस्कृतिक तथा पुरातात्त्विक महत्त्वका विषयहरूमा नयाँ दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्न निक्कै महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछन् । विगतलाई बुझ्नका निम्ति मात्र नभई वर्तमान समाज र संस्कृतिको संरचना तथा विकासक्रमलाई समेत यस्ता बहसहरूले प्रकाशमा ल्याउने गर्दछन् । नेपाल जस्तो ऐतिहासिक, सांस्कृतिक तथा पुरातात्त्विक विविधताले भरिपूर्ण देशमा विशेषगरी इतिहासप्रतिको धारणा निर्माण गर्न, सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण गर्न, पुरातात्त्विक अनुसन्धानको प्रभावकारिता परीक्षण गर्न तथा त्यसको प्राथमिकता निर्धारण गर्न, अनुसन्धान कार्यलाई प्रभावकारी बनाउने लगायतका दृष्टिकोणहरू विकास गर्न यस्ता बहसहरूले महत्त्वपूर्ण आधार प्रदान गर्दछन् ।

लुम्बिनी क्षेत्र नेपालको रूपन्देही जिल्लामा अवस्थित विश्व सम्पदा सूचीमा सूचीकृत स्थल हो । यस क्षेत्रले शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको रूपमा विश्वव्यापी मान्यता प्राप्त गरेको छ । ईसापूर्वको तेस्रो शताब्दीमा मौर्य सम्राट अशोकले लुम्बिनीको भ्रमण गरी स्थापित गरेको शिलास्तम्भ तथा त्यसमा ब्राह्मी लिपिमा उत्कीर्ण गरिएको पाली भाषाको लेख यस स्थललाई शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको रूपमा स्पष्ट चित्रण गर्ने आधार हो (जोशी, वि.सं. २०१९, पृ.१५) । अभिलेखमा उल्लेख भएको *"हिद बुधे जाते सक्य मुनी-ति"* भन्ने वाक्यांशले बुद्धको जन्म लुम्बिनीमा भएको प्रमाणित गर्दछ । साथै सम्राट अशोकको लुम्बिनी भ्रमणले यस क्षेत्रमा बौद्ध धर्मको प्रचार तथा लुम्बिनी क्षेत्रको संरक्षणमा उनको योगदानलाई प्रस्ट रूपमा झल्काएको छ (जोशी, वि.सं. २०१९, पृ. १५) ।

लुम्बिनी बौद्ध इतिहास र पुरातत्त्वको दृष्टिले महत्त्वपूर्ण क्षेत्र हो । यो क्षेत्रलाई दक्षिण एसियाली सभ्यताको साझा सम्पदाका रूपमा लिन सकिन्छ । यस क्षेत्रसँग सम्बन्धित पुरातात्त्विक उत्खनन, ऐतिहासिक अभिलेख, शिलालेख तथा प्राप्त अवशेषहरूले लुम्बिनीको प्राचीनता र यस स्थलको धार्मिक महत्त्वको पुष्टि गरे तापनि यसको पहिचान, उत्खनन्को प्रमाणिकता, सम्राट अशोकद्वारा स्थापित स्तम्भहरूको व्याख्या तथा सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणको सन्दर्भमा भने समय समयमा विभिन्न बहसहरू हुने गरेका पाइन्छन् । यस अध्ययनमा लुम्बिनी र यस क्षेत्रसँग सम्बन्धित बहसका विविध विषयहरूलाई समेटिएको छ । सम्राट अशोकद्वारा लुम्बिनी क्षेत्रमा स्थापित शिलास्तम्भ तथा उनको नेपाल भ्रमणसँग सम्बन्धित विषयलाई पनि यस अध्ययनमा समेटिएको छ । प्राप्त स्रोत-सामग्री, तथ्य, अभिलेख तथा उत्खनन् नतिजाहरूका आधारमा तुलनात्मक दृष्टिले ती बहसहरूका प्रमुख विषयवस्तुलाई यस अध्ययनमा पहिचान तथा विश्लेषण गर्न खोजिएको छ । लुम्बिनी र

यस क्षेत्रसँग सम्बन्धित ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूको पहिचान तथा विश्लेषण गरिएको छ । यिनै विषयसँग जोडिएका विविध छलफल, विचार-विमर्श, विवाद, वैचारिक मत-मतान्तर तथा मतभिन्नताहरूले सम्पूर्ण लुम्बिनी क्षेत्र तथा बौद्ध सभ्यताको साझा सम्पदा अध्ययनका लागि महत्त्वपूर्ण आधार प्रदान गर्छन् । साथै, भविष्यमा गरिने अनुसन्धानका लागि नयाँ मार्गनिर्देश गर्न सक्ने अपेक्षा पनि यस अध्ययनमा राखिएको छ ।

लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित विषयमा विभिन्न ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरू निरन्तर रूपमा उठ्दै आएका छन् । विशेषतः लुम्बिनीको पहिचान, त्यस क्षेत्रमा अवस्थित अशोक शिलास्तम्भहरूको खोज, त्यसलाई पत्ता लगाउने व्यक्तिको विषय, त्यस क्षेत्रमा प्रारम्भिक चरणमा गरिएका उत्खनन् तथा जीर्णोद्धार कार्य, अशोक स्तम्भमा उत्कीर्ण लेखहरूको व्याख्या, जन्मस्मारक शिलाको विषयमा गरिएका व्याख्या साथै सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणसँग सम्बन्धित विषयहरूमा इतिहासकार तथा पुरातत्त्वविद्हरूबीच विभिन्न दृष्टिकोण र मतभेद रहेका छन् ।

उल्लिखित विषयहरूमा प्रस्तुत गरिएका फरक-फरक तर्क, प्रमाण र व्याख्याहरूका कारण कतिपय ऐतिहासिक तथ्यहरू अझै स्पष्ट रूपमा स्थापित हुन सकेका छैनन् । यस सन्दर्भमा लुम्बिनीको ऐतिहासिक पहिचान, अशोक स्तम्भको खोज र अभिलेखीय प्रमाणहरूको व्याख्या तथा सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणसँग सम्बन्धित विषयहरूमा विद्यमान बहसहरूको वास्तविक स्वरूप के हो ? भन्ने प्रश्न अध्ययनको प्रमुख समस्याको रूपमा देखा परेको छ । अतः समग्रमा लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित विभिन्न ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूको पहिचान तथा तिनको यथोचित विश्लेषण हुन नसक्नु नै यो अध्ययनको मूल समस्या हो ।

अध्ययनको उद्देश्य

विविध साहित्यहरूमा लम्बिनीको ऐतिहासिक महत्त्व, बुद्ध जन्मस्थलको रूपमा पहिचान तथा अशोककालीन अवेशषहरूको चर्चा गरिएको छ । तर यी विषयहरूलाई समेटेर समग्र, तुलनात्मक तथा विश्लेषणात्मक अध्ययन भने अझै पर्याप्त रूपमा हुन सकेको देखिँदैन । अतः यी विषयहरूमा रहेका विविध विद्वत् बहसहरूको व्यवस्थित पहिचान तथा समीक्षात्मक विश्लेषणको अभाव नै यस अध्ययनले सम्बोधन गर्न खोजेको प्रमुख अनुसन्धानात्मक अन्तराल रहेको हुँदा निम्न लिखित उद्देश्य राखी सो अर्न्तरालको परिपूर्ति गर्न खोजिएको छ

- लुम्बिनीको पहिचान र अशोक शिलास्तम्भको वास्तविक खोजकर्ता सम्बन्धमा रहेको मत-मतान्तरहरूको खोजी गर्नु ।
- लुम्बिनी क्षेत्रमा गरिएका उत्खनन् तथा जीर्णोद्धार कार्यसँग सम्बन्धित बहसहरूको विश्लेषण गर्नु ।
- अशोक शिलास्तम्भमा उत्कीर्ण गरिएका लेखहरू तथा जन्मस्मारक शिलासँग सम्बन्धित विषयहरूको उजागर गर्नु।
- सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणसँग सम्बन्धित विभिन्न ऐतिहासिक बहसहरूको विश्लेषण गर्नु ।

अध्ययन सीमाङ्कन

यस अध्ययनमा लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित सम्पूर्ण ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक पक्षहरूको विस्तृत अध्ययन गरिएको छैन । उल्लिखित विषयका केही महत्त्वपूर्ण विषयवस्तुहरूलाई मात्र समेटिएको छ । विशेषतः लुम्बिनीको पहिचान, लुम्बिनीको अशोक शिलास्ताम्भ पत्ता लगाउने व्यक्तिसम्बन्धी मत-मतान्तर, यस क्षेत्रमा प्रारम्भिक चरणमा गरिएका उत्खनन् तथा जीर्णोद्धार कार्य, अशोक शिलास्तम्भ र यसमा उत्कीर्ण गरिएका

लेखहरू, जन्मस्मारक शिलासम्बन्धी बहस तथा सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणसँग सम्बन्धित विषयहरूमा केन्द्रित बहसहरूलाई मात्र अध्ययनको दायराभित्र राखिएको छ । अध्ययनमा लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित सम्पूर्ण ऐतिहासिक, धार्मिक, सांस्कृतिक तथा पर्यटनसम्बन्धी विषयहरूको व्यापक विश्लेषण गरिएको छैन । अतः यस अध्ययनलाई लुम्बिनी र यस क्षेत्रसँग सम्बन्धित प्रमुख ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूको पहिचान र विश्लेषणसम्म मात्र सीमित गरिएको छ ।

अध्ययन विधि

यो अनुसन्धानको गुणात्मक विधिमा आधारित रहेर लेखिएको लेख हो । यो लेखमा द्वितीयक तथ्याङ्कहरू मात्र प्रयोग गरिएका छन् । द्वितीयक तथ्याङ्कहरूका स्रोतको रूपमा विभिन्न विद्वान्हरूका साहित्य, अध्ययन, पुस्तक तथा लेख-रचनाका साथै विद्युतीय स्रोतको पनि उपयोग गरिएको छ । यस अध्ययनमा वर्णात्मक विधि अपनाइनुका साथै विषयको विस्तृत व्याख्याको लागि विश्लेषणात्मक विधिको समेत उपयोग गरिएको छ ।

मूल प्राप्ति

उल्लिखित विषयलाई अध्ययनको केन्द्रबिन्दुमा राखेर गरिएका प्राज्ञिक विश्लेषणहरूलाई अध्ययन परिणामको रूपमा विभिन्न उपशीर्षकहरूमा निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छ ।

लुम्बिनी सम्बन्धी बहस

तत्कालीन समयसम्ममा अन्तर्राष्ट्रियरूपमा नै चासोको विषयमा रहेको शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थल लुम्बिनी कहाँ थियो भन्ने विषयको बहस सन् १८९६ मा हाल नेपालको लुम्बिनी प्रदेश, रूपन्देही जिल्लाको रूम्मिनदेइ भन्ने स्थानमा मौर्य सम्राट अशोकको बुद्ध जन्मसम्बन्धी लेखिएको शिलास्तम्भ प्राप्त भएपछि टुङ्गिएको मानिन्छ । डिसेम्बर १, १८९६ मा तत्कालीन राणा जनरल खड्ग शमशेर र जर्मन पुरातत्त्वविद् डा. एलोइस एन्टोन फुहररको संयुक्त प्रयासले अशोक स्तम्भ पत्ता लागाउँदै यसलाई सार्थक तुल्याएको थियो (Vaidya, 1999, p.5) । यो खोज नेपाली इतिहास तथा पुरातत्त्वको क्षेत्रमा एउटा महत्त्वपूर्ण कोसेढुङ्गा साबित भएको छ ।

यस खोजले ईस्वीको पाचौँ शताब्दीमा चिनियाँ यात्री फाहियानको यात्रावृत्तान्तमा उल्लेख भएको लुम्बिनीको भौगोलिक विवरण र ईस्वीको सातौँ शताब्दीमा चिनियाँ यात्री ह्वेनसाङको यात्रावृत्तान्तमा उल्लेख भएको लुम्बिनीको अशोक स्तम्भ तथा भौगोलिक विवरणसँग मेल खाएको पुष्टि गर्दै बौद्ध इतिहासको एउटा ठूलो रहस्यको समाधान गरेको पाइन्छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.४८) । विश्वशान्तिका अग्रदूत मानिने गौतम बुद्धको जन्मस्थल रहेको लुम्बिनी क्षेत्रको सम्बन्धमा ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक प्रमाणहरू प्रस्तुत गर्दै यस विषयमा उठने गरेका विविध उल्झनहरूको समाधान यस खोजले गरिदिएको मानिन्छ ।

जनरल खड्क शमशेर र डा. एलोइस एन्टोन फुहररको सन् १८९६ को संयुक्त प्रयासबाट लुम्बिनीमा प्राप्त मौर्यकालीन शिलास्तम्भले लुम्बिनीसम्बन्धी भ्रमको अन्त्य गरेको छ । पाली भाषा र ब्राम्ही लिपिमा लेखिएको यस शिलास्तम्भमा उक्त स्थान शाक्यमुनी बुद्धको जन्मस्थल रहेको उल्लेख गरिएको छ । उक्त समयमा यस स्थानलाई “लु-मिनी” भन्ने गरिन्थ्यो (बज्राचार्य, वि.सं. २०६३, पृ.४८) । सम्राट अशोकको लुम्बिनी स्तम्भको अभिलेखको अर्थ ठम्याइएपछि भगवान बुद्धको जन्मस्थल लुम्बिनी यही हो भन्ने निश्चित भयो । लुम्बिनी भारतमा

पर्ने यस अघि गरिएका अनुमानहरू गलत साबित भए (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.५३) । अन्ततः लुम्बिनी क्षेत्र काहाँ थियो भन्ने प्रश्न सदाको लागि निरूपण भयो ।

अशोक स्तम्भमा लेखिएको लेखको अनुवादपछि बलियो पुरातात्त्विक प्रमाणको आधारमा शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको विवाद अन्त्य भएको मान्न सकिन्छ । सन् १९९७ मा संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय शैक्षिक, वैज्ञानिक तथा सांस्कृतिक सङ्गठन (UNESCO) ले पनि यस स्थललाई शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको रूपमा मान्यता दिँदै विश्व सम्पदा सूचीमा समावेश गरेको छ (Rai & Sherpa, 2019, p.32) ।

बलियो ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक आधारहरूले प्रमाणित गरिसकेको शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थल लुम्बिनीको विषयमा केही भारतीय इतिहासकार तथा पुरातत्त्वविद्हरूले अझैपनि नकरात्मक बहसहरू चलाउने गरेका छन् । यस्ता भ्रमहरू सिर्जना गर्नेहरूमा चक्रधर माहापात्रा, अजितकुमार त्रिपाठी, सुवास चन्द्र पटनायक, चन्द्रभानु पटेल, प्रफुल्लचन्द्र त्रिपाठी लगायतका भारतीय पुरातत्त्ववेत्ता तथा इतिहासकारहरू छन् ।

उल्लिखित भारतीय इतिहासकारहरूले बुद्ध सहित्यहरूमा उल्लेख गरिएको जम्बुद्विपको मज्झिमदेशमा पर्ने शाक्यमुनि बुद्धको जन्मभूमि हाल भारतको उडिसा राज्यअन्तर्गत पर्ने कपिलेश्वरको लुम्बाई रहेको गलत तथ्यलाई अघि सारेको पाइन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१८२) । कपिलवस्तु र लुम्बिनीसम्बन्धी भ्रमहरू सिर्जना गर्ने उद्देश्यले गलत मनसायका साथ यी विद्वान्हरूले चिनिया यात्रुहरू फाहियान र ह्वोयनसाङ्गले बुद्धको वास्तविक जन्मथलो सही पहिचान गर्न नसकेको आरोप लगाएका छन् (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१८३) । यस्ता भ्रमहरूलाई मूर्तरूप दिने तथा यस बहसलाई पुनः विवादास्पद बनाउने प्रयासमा चक्रधर महापात्राले विशेष भूमिका खेल्दै लुम्बिनी अशोक शिलास्तम्भको अभिलेख नै नक्कली भएको दाबीसमेत प्रस्तुत गरेका छन् (उद्धृतः बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१८२) । यस्ता दाबीहरू प्रायः राष्ट्रियता र सांस्कृतिक दावेदारीसँग जोडिएर आउने गरेका पाइन्छन् । त्यस्ता तर्कहरूमा पर्याप्त पुरातात्त्विक प्रमाणहरूको अभाव रहेको छ ।

सन् १८९६ को रुम्मिनदेईको घना जङ्गलभित्रको अशोक शिलास्ताम्भको खोजले लुम्बिनीसम्बन्धी विश्वव्यापी रूपमा उठेको अनुमानहरूको अन्त्य गरेको थियो । पछिल्लो समयमा लुम्बिनी क्षेत्रमा गरिएका उत्खनन् र प्राप्त परिणामहरूले यसलाई थप पुष्टि गरिसकेका छन् (Rijal, 1984, p.14) । पुरातात्त्विक तथा बलियो अभिलेखीय प्रमाणहरूको आधारमा शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थल नेपालको लुम्बिनी नै रहेको कुरा सिद्ध भइसकेको छ । तथापि, क्षेत्रीय दावेदारी तथा वैचारिक मतभेदका कारण लुम्बिनी क्षेत्रको सम्बन्धमा यदाकदा उत्पन्न हुने यस्ता ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूले लुम्बिनीसम्बन्धी अध्ययनलाई अझै जीवन्त बनाइरहेको पाइन्छ । यस्ता बहसहरूले बौद्ध इतिहासको संरक्षण र अनुसन्धानको क्षेत्रमा थप सतर्कता अपनाउन आवश्यक रहेको सन्देश दिँदै लुम्बिनीको विश्वव्यापी मान्यतालाई अन्ततः अझ मजबुत बनाएर लैजाने देखिएको छ ।

लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भको वास्तविक खोजकर्ता सम्बन्धी बहस

जोशीले मधेश फाँट ओर्लेका तत्कालीन पाल्पाका बडाहाकिम जनरल खड्ग शमशेरको क्याम्प नजिकैको रूमिनी देहीको घोर जङ्गलमा डा. फुहररले अशोक स्तम्भ फेला पारेको उल्लेख गरेका छन् (वि.सं. २०१९, पृ.१५) । ँगजचभच ले यस विषयमा जनरल खड्ग शमशेरलाई भग्नावशेषहरूको सफल अन्वेषणमा देखाएको उत्साह र ठूलो सहयोगको लागि कृतज्ञता जाहेर गरेका छन् (1972, p.v) । उनकै सुझावमा जनरल

खड्ग शमशेरले रुम्मिन्देई स्तम्भको उत्खनन् गरेको पनि उनले उल्लेख गरेका छन् (Fuhrer, 1972, p.28)। Rijal ले पनि सन् १८९६ मा डा. फुहररले रूपन्देहीमा पत्ता लगाएको अशोक स्तम्भले शान्तिका दूत गौतम बुद्धको जन्म पश्चिम नेपालको रूपन्देहीमा भएको कुरा पुष्टि गरेको उल्लेख गरेका छन् (1984, p.12) ।

प्रधानले यस विषयमा फरक मत राख्दै लुम्बिनीको अशोक स्तम्भ पत्ता लगाउने व्यक्तिको सम्बन्धमा वास्तविक तथ्यको जानकारी अभावले हालसम्म पनि मानिसहरूमा गलत धारणा रहिरहेको उल्लेख गरेका छन् (वि.सं. २०४५, पृ.४८) । उनका अनुसार तत्कालीन भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण विभागका कर्मचारी डा. फुहररले लुम्बिनीको अशोक स्तम्भ पत्ता लगाएको भनिए तापनि वास्तवमा स्थानीयहरूको सूचनाको आधारमा खड्ग शमशेरले उत्खनन् कार्य सकिसक्दा डिसेम्बर १ तारिखका दिन डा. फुहरर आइपुगेर स्तम्भको तस्बिरमात्र खिचेका थिए (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.४९) । पि. लायन्डन लगायतका विद्वान्ले यो भ्रमलाई ठाउँ दिएबाट यसको अरू बढी प्रचार भएको तथा अरू केही लेखकहरूले पनि यसै धारणालाई आधार मान्दा गलत तथ्य उत्पन्न हुनपुगको उनको विश्लेषण छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.५०) ।

बज्राचार्यले यस विषयमा डा. ए. ए. फुहरर खड्ग शमशेरलाई भेट्न सन् १९९६, डिसेम्बर १ मा उनको क्याम्पमा आइपुग्दा क्याम्पको निकट भग्नावशेष, स्तूपा र उत्खनन् गर्दै गरेको जमिनी सतहभन्दा अन्दाजी १० फिट (३.६४ मिटर) माथि उठेको स्तम्भलाई फुहररले पहिलोपल्ट देखेको उल्लेख गरेका छन् (वि.सं. २०७६, पृ. १७९) । उनका अनुसार उत्खनन् गरिरहेको स्तम्भमा ब्राह्मी लिपिमा उत्कीर्ण गरिएको अभिलेखलाई निग्लीहवा अभिलेखको आधारमा पहिचान गरेपछि हत्तपत्त स्तम्भमा देखिएको अभिलेखको फोटो खिचेर फुहरर पुनः लखनाउतर्फ फर्केका थिए (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. १७९) । सन् १८९६ डिसेम्बर २३ का दिन पहिलो पटक अलाहबादबाट निस्कने अङ्ग्रेजी दैनिक *दि पायनियर* मा उक्त स्तम्भ फुहरर आफुले पत्ता लगाएको दाबीसहितको लेख प्रकाशित गरेको उल्लेख समेत उनले गरेका छन् (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. १८०) ।

यस सन्दर्भमा श्रीलङ्काली लेखक टि. बिजयतुङ्ग र लेखक एल. ए. वाडेलले पनि लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ उत्खनन् गर्न तीन फीट बाँकी रहँदा मात्र १ डिसेम्बर १८९६ मा डा. ए. ए. फुहरर उत्खनन् स्थल पुगेको वर्णन गरेको पाइन्छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ. ५०) ।

Vaidya ले पाल्पाका गभर्नर जनरल खड्ग शमशेर राणा र डा. फुहररको संयुक्त प्रयासबाट डिसेम्बर १, १८९६ मा अशोक स्तम्भको खोज सम्भव भएको उल्लेख गरेका छन् (1999, p.5) । वज्राचार्यले नेपालका पश्चिमाञ्चल कमाण्डिङ्ग जनरल श्री खड्गशम्शेर र सुप्रख्यात पुरातत्त्वविद् श्री डा. एलोइज एन्टोन फुहररले सन् १८९६ डिसेम्वर १ तारिकका दिन अशोकस्तम्भ भेट्टाएको वर्णन गरेका छन् (वि. स. २०६३, पृ.५३) । लुम्बिनी विकास कोषद्वारा प्रकाशित पुस्तकमा पनि सन् १८९६ मा पाल्पाका गभर्नर जनरल खड्ग शमशेरले डा. एन्टोन फुहररसँग मिलेर आयोजना गरेको एउटा अभियानले शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थललाई पहिचान गर्ने अशोक स्तम्भ पत्ता लगाएको उल्लेख गरिएको छ (Rai & Sherpa, 2019, p.13) । यसप्रकार लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ पत्ता लगाउने व्यक्तिका सम्बन्धमा साहित्यहरूमा प्राप्त भिन्न-भिन्न मतले यस विषयमा बहसको अवस्था उत्पन्न गरेको देखिएको छ ।

लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भको खोजकर्ताको विषयमा विद्वान्हरूबीच रहेको विवादले नेपालको पुरातात्त्विक इतिहासमा एउटा महत्त्वपूर्ण बहसको स्थिति सिर्जना गरिदिएको छ । एकातर्फ इतिहासविद्

सत्यमोहन जोशी र पुरातत्त्वविद् बाबुकृष्ण रिजाल जस्ता लेखकहरूले डा.फुहररलाई मुख्य खोजकर्ताको रूपमा उल्लेख गरेका छन् । अर्कोतर्फ भुवनलाल प्रधान र गौतम वीर बज्राचार्य जस्ता इतिहासकार तथा लेखकहरूले तत्कालीन पाल्पाका बडाहाकिम खड्ग शमशेरको निर्णायक भूमिका रहेको उल्लेख गर्दै डा.फुहररले पछिमात्र सहभागिता जनाएको र श्रेय बढाईचढाई गरेको तर्क अघि सारेका छन् । टी. आर. वैद्य तथा लुम्बिनी विकास कोषको प्रकाशनले यस खोजलाई डा. फुहरर र जनरल खड्ग शमशेर दुवैको संयुक्त प्रयासलाई स्वीकार गर्दै सन् १८९६ डिसेम्बर १ मा भएको उत्खनन् नेपालको पुरातात्त्विक इतिहासमा प्राप्त सफलताको कोसेढुङ्गा सावित भएको मानेका छन् ।

ऐतिहासिक प्रमाणहरू, समकालीन प्रतिवेदनहरू र विद्वान्हरूको व्याख्या हेर्दा जनरल खड्ग शमशेरले स्थानीयहरूको सहयोगमा प्रारम्भिक पहल र उत्खनन् कार्य अघि बढाएका थिए । डा. फुहरर पछि उत्खनन् कार्यको अन्त्यतिर मात्र पुगेका हुन् । स्तम्भको वास्तविक खोजमा खड्ग शमशेरको अग्रणी भूमिका निर्णायक रहेको देखिन्छ । त्यसको अभिलेखन तथा प्रकाशनमा भने डा. फुहररले योगदान पुऱ्याएका हुन् । तथ्यपरक दृष्टिले हेर्दा लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भको खोज नेपाली नेतृत्व र विदेशी विद्वान्बीचको सहकार्यको ऐतिहासिक उपलब्धि हो । उक्त खोजले शाक्यमुनि बुद्ध जन्मस्थलको प्रमाणिकता विश्व समुदायमा स्थापित गरेको छ । यद्यपि, यस्तो बहसले नेपालमा बौद्ध सम्पदाको संरक्षण र अनुसन्धानमा थप सतर्कता अपनाउन मार्गनिर्देश पनि गरेको छ ।

प्रारम्भिक चरणका उत्खनन् तथा जीर्णोद्धारसम्बन्धी बहस

नेपाली इतिहास तथा पुरातत्त्वको क्षेत्रमा लुम्बिनी क्षेत्रको उत्खनन् तथा यस क्षेत्रको जीर्णोद्धारसँग सम्बन्धित विषयमा विविध बहसहरू हुनेगरेको पाइन्छ । लुम्बिनी क्षेत्रको प्रारम्भिक उत्खनन्अन्तर्गत लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ उत्खनन्को सम्बन्धमा तत्कालीन पाल्पाका बडाहाकिम जनरल खड्ग शमशेरको नाम अग्रपंक्तिमा आउने गरेको छ । तत्कालीन समयमा जनरल खड्ग शमशेरले लुम्बिनी क्षेत्रमा बनजङ्गलको फडानी गर्ने तथा यस स्थानमा रहेका पुरातात्त्विक महत्त्वका वस्तु र अवशेषहरूको खोजी गर्ने अभियान नै चलाएर भगवानपुरको नजिकै पदेरिया गाउँमा क्याम्प खडा गरेर बसेका थिए (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. १७९) । यसै क्रममा स्थानीय जनताहरूको सूचना र सहयोगको आधारमा जङ्गलमा शिलास्तम्भ फेला परेपछि उत्खनन् कार्य गरिएको हुँदा उक्त उत्खनन्को उद्देश्यको सम्बन्धमा पुरातात्त्विक जगत्मा विशेष ढङ्गले प्रश्नहरू उठ्ने गरेको पाइन्छ ।

कलकत्ता स्थित अङ्ग्रेजी माध्यामको प्रेसिडेन्सी कलेजबाट शिक्षा आर्जन गरेका तथा अङ्ग्रेजी भाषा लेख्न र पढ्नसक्ने दखल भएका जनरल खड्ग शमशेरले पुरातात्त्विक वस्तुको महत्त्व राम्रैसँग बुझेको हुँदा यसको खोजमा विशेष रूचि राखेको हुनसक्दछ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. १८०) । लुम्बिनीको अशोक शिलास्ताम्भ उत्खनन् गर्ने क्रममा पुरातात्त्विक स्थलहरूमा बहुमूल्य धातु तथा वस्तुहरू पृथ्वीको गर्भभित्र राखेको हुनसक्ने अनुमान गरेर जनरल खड्ग शमशेरले हात्तीद्वारा बल प्रयोग गरी शिलास्ताम्भ उखेलेर बाहिर निकाल्ने प्रयास गरेका कथनहरू पनि पाइने गरेका छन् (महर्जन, सन् २०१२, पृ. ९) । यसले प्राज्ञिक वृत्तमा जनरल खड्ग शमशेरबाट भएको लुम्बिनी अशोक शिलास्ताम्भको उत्खनन्को प्रयोजन तथा वैज्ञानिकताको सम्बन्धमा बहसको स्थिति सिर्जना गरिदिएको छ ।

जनरल खड्ग शमशेरद्वारा सम्पन्न गरिएको लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ उत्खनन् कार्यलाई तत्कालीन समयमा घटेको कुनै सामान्य घटना नमानी नेपालको आधुनिक पुरातात्त्विक चेतनाको प्रारम्भिक

मोडको रूपमा व्याख्या गर्न सकिन्छ । स्थानीय जन-सहभागिता, तत्कालीन भारतीय औपनिवेशिक प्रभाव तथा व्यक्तिगत अभियानको संयोजनमा सम्पन्न भएको यस उत्खननले शताब्दीऔंदेखि जमिनमुनि पुरिएर रहेको अशोक स्तम्भलाई पहिलोपटक बाहिरी संसारमा उजागर मात्र गरेको छैन । त्यसमा उत्कीर्ण गरिएको अभिलेखले लुम्बिनीलाई शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थानका रूपमा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा प्रमाणित पनि गरिदिएको छ ।

खड्ग शमशेरको लुम्बिनी उत्खनन्लाई उद्देश्यमा अस्पष्टता तथा अवैज्ञानिक मानिए तापनि ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक दृष्टिले अतुलनीय उपलब्धि सावित भएको छ । उक्त उत्खनन्को उद्देश्य र वैज्ञानिकता सम्बन्धी प्रश्नहरू अझै उठिरहे तापनि उनले चालाएको अभियानले नेपालको ऐतिहासिक पहिचान र बौद्ध विश्वसम्पदाको पुनःस्थापनामा निर्णायक योगदान गरेको अस्वीकार गर्न सकिँदैन । यस उत्खनन्ले नेपालको सांस्कृतिक पहिचान, बौद्ध सम्पदाको विश्वव्यापी मान्यता र पुरातात्त्विक अनुसन्धान परम्पराको ढोका खोलिदिएको तथ्य पनि निर्विवाद रहेको छ ।

उत्खननको विषयको बहसकै सन्दर्भमा सन् १८९७ को सगरहवाको उत्खनन्को विषयसँग जोडिएर तत्कालीन भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण विभागका कर्मचारी डा.फुहररको नाम आउने गरेको छ । यस उत्खनन्को नाउँमा डा. फुहररले सत्रवटा स्तूप र एउटा ठूलो बनोटको भग्नावशेष ध्वस्त पारेको, उक्त ध्वंसावशेषबाट केही अस्थि, सुनचाँदीका टुक्राहरू, सुनका सर्प, मणि आदि राखिएको माटोको भाँडो निकालेको तथा शाक्यहरूको नरसंहारू भनेर पहिचान गरिएका स्तूपहरूमा राखिएका अवशेषहरू फेला पार्ने आशामा धेरै स्तूपहरू निर्दयी रूपमा नष्ट गरेका उल्लेखहरू पाइन्छन् (Mukherji, 1901, p. 3) ।

भारतीय पुरातत्त्वविद् देवला मित्र अनुसार सगरहवा उत्खनन्को सुपरिवेक्षण गर्न कप्तान विरजंगको साहायताको निम्ति सन् १८९७ को डिसेम्बर महिनामा नेपाल दरवारबाट नियुक्त भएका फुहररले सगरहवाको सागर भन्ने ठूलो पोखरीको किनारमा उत्खनन्को नाउँमा सर्वनाश गरेका थिए (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.५१) । यस उत्खनन्को क्रममा फुहररले शाक्यहरूको नरसंहार भएको स्थानमा इँटाको सत्रवटा वर्गाकार संरचनाहरूको जगमा रहेका फूलदानीहरूमा अस्तु तथा खरानी प्राप्त भएको भनिएको अप्रमाणित रिपोर्ट प्रस्तुत गरेका थिए (Mitra, 1972, p.233) । फुहररको यस उत्खनन्को एउटै उद्देश्य मूल्यवान वस्तु तथा स्मरक राखिएका भाँडाहरू प्राप्त गर्ने भएकाले बनौटका अवशेषहरू जगैसम्म भत्काइएको उल्लेख गर्दै सत्रवटा स्तूप र एउटा ठूलो बनौटको ध्वंसावशेष भडखारो मात्र बाँकी रहनेगरी पुरै बेपत्ता पारिएको पनि पुरातत्त्वविद् देवला मित्रको दावी छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ. ५२) ।

प्रधानले सगरहवा स्थित माटोमुनि रहेको अमूल्य र अनुपम पुरातात्त्विक सामग्री सधैँको लागि नष्ट गरिदिने डा. फुहरर नै भएको कुरामा कुनै शङ्का नरहेको उल्लेख गरेका छन् (वि.सं. २०४५, पृ.५२) । पुरातात्त्विक सर्वेक्षेणका विशेषज्ञ रहेका फुहररले यी दुर्लभ वस्तुहरू अज्ञानबस बिगारेको सम्भावना नदेखिने उल्लेख गर्दै यसमा उनको गलत मनसायको समेत प्रश्न उठेको उनले विष्लेषण गरेका छन् (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ. ५२) । यसप्रकार नेपाली पुरतत्त्व क्षेत्रको बहसको सन्दर्भमा लुम्बिनी स्तम्भ पत्ता लगाउनेदेखि लिएर सगरहवा उत्खनन्को विषयसम्म पनि डा. फुहररको नाम जोडिने गरेको छ ।

डा. फुहररको सगरहवा उत्खनन् विवादमुक्त नरहे तापनि मौर्य सम्राट अशोकद्वारा स्थापित निग्लिहावा स्तम्भलाई सन् १८९५ मा पहिचान गर्ने भूमिकाको लागि उनको योगदानलाई नेपाली पुरातत्त्व जगत्मा धेरै महत्त्वपूर्ण मान्नपर्ने हुन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. १७८) । यस स्थानलाई संसारभरी चिनाइदिने कार्यमा

फुहररको योगदान निक्कै प्रशंसनीय छ । सगरहवा उत्खनन्मा देखिएको गैर-व्यावसायिक भूमिका र अविवेकी दृष्टिकोणले डा. फुहररको व्यक्तित्वलाई विवादास्पद बनाए तापनि उनको खोज प्रयत्नले नेपालको पुरातात्त्विक सम्पदाको विश्वव्यापी परिचय तथा बौद्ध धर्मको ऐतिहासिक स्थलहरूको पुर्नस्थापनामा महत्त्वपूर्ण प्रभाव पारेको छ।

पुरातत्त्वविद् डा. फुहररकै पहल तथा खोज गतिविधिका कारण विश्व समुदायमा पहिलो पटक नेपाली सीमाभित्र रहेका अशोककालीन शिलास्तम्भहरूको पहिचान प्रस्ट रूपमा प्रस्तुत भएको तथ्य ऐतिहासिक रूपमा महत्त्वपूर्ण छ। नेपाली पुरातत्त्व इतिहासको निष्पक्ष मूल्याङ्कन गर्दा डा. फुहररलाई विवाद र योगदान दुवैका स्रोतको रूपमा विश्लेषण गर्नुपर्ने देखिन्छ। उनको योगदानले पुरातत्त्व क्षेत्रमा एकातिर विनाशकारी कार्यको चेतावनी दिएको छ भने अर्कोतिर आधुनिक पुरातत्त्व अनुसन्धानको मार्गनिर्देशन गर्ने अवसर पनि प्रदान गरेको छ।

केशर शमशेरद्वारा सन् १९३३-३४ मा गरिएको गोटीहवा उत्खनन्को विषयमा पनि प्राज्ञिक वृत्तमा सामान्य बहस हुनेगरेको छ । १९ औँ शताब्दीको अन्त्यतिर मेजर वाडेल र डा. फुहररले गोटीहवा स्तम्भको दक्षिणतिर केही उत्खनन् गरेको पाइन्छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.५६) । त्यसपछि सन् १९३३-३४ मा उक्त स्थलमा रहेको एउटा पोखरीमा केशर शमशेरद्वारा गरिएको उत्खनन्मा पोखरीको पिँधमुनिको जमीन काठका मुढाहरूले बलियोसँग ढाकिएको पाइयो । यसको रहस्य पत्ता लगाउने प्रयास छोडेर केशर शमशेरले यसलाई यथावत छोप्न लगाए (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.५७) । रहस्य तथा यथार्थता पत्ता लगाउने प्रयास नगरिएकोले उनको यस उत्खनन् के उद्देश्यको निम्ति थियो भन्न सकिन्न ।

केशर शमशेरद्वारा सन् १९३३ देखि १९३९ सम्म लुम्बिनी र यस आसपासका क्षेत्रमा गरिएको भौतिक पूर्वाधारहरूको निर्माण कार्यको विषयमा पनि प्राज्ञिक क्षेत्रमा अर्को बहस हुनेगरेको पाइन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२५०) । यस अवधिमा लुम्बिनी स्तम्भ नजिकै अमर्यादित किसिमले खन्ने खोस्रने काम गरिए । प्राप्त पुरातात्त्विक सामग्रीहरूलाई निर्माण सामग्रीको रूपमा प्रयोग गर्दै त्यहीँ प्राप्त मायादेवीको पुरानो मूर्ति राख्नका निम्ति मन्दिर र यात्रीका लागि धर्मशाला बनाइयो । खन्दा निस्केको माटोबाट केही ढिस्का निर्माण गरिएकोले उक्त कार्यबाट पुरावशेषहरू नष्ट भएका तथा स्तरको विरुन्यास भएको विश्वास गरिन्छ (रेग्मी, वि.सं. २०६१, पृ. १७) । नयाँ निर्माण गरेको संरचनामा आफ्नो कार्यकालको साल अङ्कित इट्टाको प्रयोग गरेकाले केशर शमशेरको यस जिर्णोद्वार कार्यलाई त्यत्ति वैज्ञानिक मानिँदैन (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२५०) । उक्त निर्माण कार्यमा उनले भग्नावशेषलाई मात्र महत्त्व दिएको, प्राप्त वस्तुहरूको अभिलेख राख्ने तथा स्तरको ख्याल नगरेको, अवैज्ञानिक उत्खनन् तथा भग्नावशेषलाई उस्तै बनाउन अवैज्ञानिक जिर्णोद्वार गरेका कारण धेरै पुरातात्त्विक र ऐतिहासिक महत्त्वका सामग्री र स्थलहरू नास भएको पनि विश्वास गरिन्छ ।

यस अवधिमा केशर शमशेरले मायाँदेवी मन्दिरको कलात्मक पुनर्निर्माण, लुम्बिनी भ्रमणमा आउने यात्रुहरूका लागि स्तम्भको दक्षिण-पश्चिम क्षेत्रमा पाहुनाघरको निर्माण, सुरक्षाको लागि प्रहरी चौकी निर्माण तथा साधारण अवस्थामा रहेको पुष्करणी पोखरीलाई इट्टा छापेर ठूलो र चारपाटे बनाएका थिए । उनले सञ्चालन गरेको यो निर्माण कार्यको सिलसिलामा विविध पुरातात्वितक सामग्रीहरू पनि फेला परेका थिए (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२५१) । यस उत्खनन् तथा निर्माण कार्यको दौरानमा पुरातात्त्विक वस्तुहरूमा क्षति पुऱ्याउने उनको कुनैपनि गलत मनासय रहेको देखिँदैन । अत: केशर शमशेरको लुम्बिनी र यस आसपासका क्षेत्रमा गरिएको

उत्खनन्पछि भग्नावशेषहरूलाई संरक्षण र मायाँदेवी मन्दिर जिर्णोद्वार समेत गरिएकाले नेपाली पुरातत्त्वको सन्दर्भमा उनको यस भूमिकालाई अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण मान्नुपर्ने देखिन्छ ।

अशोक शिलास्तम्भसम्बन्धी बहस

नेपालको सीमाक्षेत्रभित्र मौर्यसम्राट अशोकका निग्लिहवा, लुम्बिनी र गोटिहावामा गरेर हालसम्म तीन शिलास्तम्भहरू प्राप्त भएका छन् । उक्त शिलास्तम्भहरू मौर्यसम्राट अशोकले आफ्नो भ्रमणको क्रममा इसापूर्व २४९ ताका स्थापित गरेको मानिन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२०३ र २३१) । सन् १८९५ मा ब्राम्ही लिपि विशेषज्ञ जर्ज बुलरद्वारा निग्लिहवा स्तम्भमा उत्कीर्ण अभिलेख उल्था गरिएपछि सम्राट अशोकद्वारा कनकमनि बुद्धको सम्मान स्वरूप निग्लिहवा स्तम्भ स्थापित गरेको पुष्टि भएको छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१७८ र २०४) । सन् १८९६ मा ब्राम्ही लिपि विशेषज्ञ Huttszch द्वारा लुम्बिनीबाट प्राप्त शिलास्तम्भको लेखअनुवाद गरिएपछि सम्राट अशोकले शाक्यमुनि बुद्धको सम्मानमा लुम्बिनी स्तम्भ स्थापित गरेको प्रमाणित भएको छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.४७) । सन् १८९७-९८ ताका ए.सि. कार्लिलले अभिलेख उडिसकेको अवस्थामा पत्ता लगाएको गोटीहवा स्तम्भ सम्राट अशोकले क्रकुच्छनन्द बुद्धको सम्मान स्वरूप स्थापना गरेको चिनिया यात्रीहरू फाहियान र व्होयनसाङ्गको यात्रा वृत्तान्तको आधारमा प्रमाणित गर्न सकिन्छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ.५५ र ५६) । उल्लिखित आधारहरूमा सम्राट अशोकले उक्त समयमा कनकमनि बुद्धको जन्मस्थान तथा यसको महत्त्वलाई उजागर गर्न निग्लिहवा स्तम्भको स्थापना गरेको, शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थान तथा यसको महत्त्वलाई उजागर गर्न लुम्बिनी स्तम्भको स्थापना गरेको र क्रकुच्छन्द बुद्धको जन्मस्थान तथा यसको महत्त्वलाई उजागर गर्न गोटीहवा स्तम्भको स्थापना गरेको प्रस्ट भएको छ ।

स्पष्ट आधार र लिखित प्रमाणहरू हुँदाहुँदै पनि यी स्तम्भहरूको प्रमणिकताको विषयमा बेलाबखत बहस उत्पन्न हुने गरेको छ । यस विषयमा विवाद उत्पन्न गराउने प्रयास गर्नेहरूमा चक्रधर माहापात्रा, सुवास चन्द्र पटनायक, चन्द्रभानु पटेल, प्रफुल्लचन्द्र त्रिपाठी तथा अजितकुमार त्रिपाठी लगायतका भारतीय इतिहासविद् तथा पुरातत्त्वबेत्ताहरूको स्पष्ट भूमिका रहेको देखिन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१८३) । यस्ता भ्रमहरूलाई अझै मूर्तरूप दिने तथा बहसलाई विवादास्पद बनइराख्ने प्रयासमा चक्रधर महापात्रा र अजितकुमार त्रिपाठीले विशेष भूमिका खेल्दै आएका छन् । उनीहरूले कुनै ठोस प्रमाणको आधारबिना नै लुम्बिनीको अशोक स्तम्भ तथा स्तम्भ अभिलेख सक्कली नभई प्रतिलिपि मात्र रहेको दाबी प्रस्तुत गरेका छन् (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१९८) । मजबुत प्रमाणहरू हुँदाहुँदै क्षेत्रीय दावेदारी र वैचारिक मतभेदका कारण यस क्षेत्रको अशोक शिलास्तम्भको सम्बन्धमा यदाकदा यस्ता बहसहरू उत्पन्न हुने गरेका छन् । यस प्रकारका ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूले नेपाली सीमाभित्र रहेका मौर्यसम्राट अशोकको शिलास्तम्भसम्बन्धी अध्ययनलाई अझै जीवन्त बनाइरहेको छ ।

सम्राट अशोकले भारत, उत्तर प्रदेश, मिर्जापुर क्षेत्रको बारागाउँ स्थित चुनारको खानीबाट निकालिएको फुस्रो रातो वर्णको प्रस्तरबाट यी शिलास्तम्भहरूको निर्माण गराएका थिए (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१९८) । उक्त स्तम्भहरू चुनारक्षेत्रमा निर्माण गरिएर लुम्बिनी क्षेत्रमा ल्याइएको विषयमा बहस नरहे तापनि यति विशाल स्तम्भहरू यतिका लामो दुरीसम्म कसरी स्थान्तरण गरियो भन्ने विषयको बहसचाहिँ अझै रहिरहेको छ । स्तम्भमा उल्लेख गरिएको शिलालेखले यसको समय र उद्देश्य पुष्टि गरे तापनि स्थानान्तरण र निर्माणको बारेमा स्पष्ट विवरण काहिँकतै भेटिँदैन । संक्षेपमा चुनारको प्रस्तरबाट निर्मित अशोक स्तम्भहरू लुम्बिनी क्षेत्रमा कसरी

स्थानान्तरण गरिए भन्ने प्रश्न आजसम्म अनुत्तरित छ । समय र उद्देश्य शिलालेखद्वारा स्पष्ट भएपनि निर्माण र स्थानान्तरण प्रक्रियाको विवरण अभावले यो विषय नेपाली पुरातत्त्वमा अझै पनि अनुसन्धान र बहसको केन्द्र बनिरहेको छ ।

शलास्तम्भको लेख तथा जन्मस्मारक शिलासम्बन्धी बहस

सम्राट अशोकको शिलास्तम्भहरूमध्ये लुम्बिनीको शिलास्तम्भलाई तराई शिलास्तम्भ एवम् लघुस्तम्भको श्रेणीमा गणना गर्ने गरिन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२१३) । धेरै विषय नसमेटिएको र एउटा छोटो अभिलेख मात्र कुँदिएको हुनाले यस स्तम्भलाई लघु स्तम्भ भनिएको हो । ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक दृष्टिकोणले विषयको गाम्भीर्यतालाई हेर्दा लुम्बिनी शिलास्तम्भको विशेष महत्त्व रहेको छ। लुम्बिनी शिलास्तम्भको अभिलेखीय भाषाको स्पष्टता हेर्दा प्राप्त अन्य शिलास्तम्भ भन्दा यो उत्कृष्ट शिलास्तम्भ रहेको पनि मानिन्छ। निग्लिहवा तथा गोटीहवा स्तम्भहरूको अभिलेख प्रायस् पढ्न नसकिने तथा खण्डित भैसकेको अवस्थामा पाँच हरफमा कुँदिएको लुम्बिनी शिलास्तम्भको लिपि भने स्पष्ट र चिनेने अवस्थामा रहेको छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२१४) ।

नेपालको लुम्बिनी नै शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थल भएको तथ्यमा एकमत रहेको तथा लुम्बिनी अभिलेखको पूर्णपाठको अनुवादमा पनि विद्वान्हरूबीच भेद नरहे तापनि यस अभिलेखमा पूर्णविराम, अर्धविराम, पदयोग र पदवियोग प्रयोग नगरिएको हुँदा शब्द र वाक्य विन्यासमा विद्वान्हरूबीच फरक फरक दृष्टिकोण रहेको छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२१५ र २१९) । ब्राम्ही लिपि तथा पाली भाषामा कुँदिएको यस स्तम्भको शब्द र वाक्य विन्यासमा डा. ए. ए. फुहरर, भिक्षु अनिरुद्र, डि.सि. सरकार, डा. राजवली पाण्डेय, डा. परमेश्वरीलाल गुप्त, जनार्दन भट्ट, राधागोविन्द बसाक, विपश्यना विशोधक विन्यास, डा. निहारिका लगायतका विद्वान्हरूले फरक-फरक मत राखेका पाइन्छन् (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२१५-२१७) । आकारमा लघु भएपनि यसको अभिलेखीय स्पष्टता र ऐतिहासिक प्रमाणिकताका कारण लुम्बिनी शिलास्तम्भ सम्राट अशोकका शिलास्तम्भहरूमध्ये सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण मानिन्छ। शब्द र वाक्य विन्यास तथा पदविभाजनमा विद्वान्हरूबीच मतभेद भए तापनि यो अभिलेख लुम्बिनीलाई बुद्धको जन्मस्थानका रूपमा निर्विवाद प्रमाणित गर्ने प्रमुख आधार हो ।

सिलाविगडभीचा शब्दलाई सम्राट अशोकको लुम्बिनी अभिलेखमा पाइएका शब्दहरूमध्ये सबैभन्दा बढी विवादस्पद शब्द मानिन्छ । विभिन्न विद्वान्हरूले उक्त शब्दलाई आफ्नै किसिमले अर्थ लगाउने गरेका कारण पुरातत्त्व वृत्तमा यो एउटा महत्त्वपूर्ण बहसको विषय बनेको थियो ।

डा. फुहररले *सिलाविगडभीचा* शब्दलाई "घोडाको मूर्तिलाई शिलास्तम्भको शिर्ष भागमा राखेको" अर्थमा परिभाषित गरेका थिए । पूर्णचन्द्र मूखर्जीले "प्राकृतिक स्वरूपको शिलालाई नष्ट गर्दै अन्य स्वरूपको शिलाको निर्माण गरिएको" अर्थ लगाए । कारपेन्डियर र हुल्सले "घोडाको रूपमा धारण गरिएको शिला" भनेर व्याख्या गरे । राजवली पाण्डेयले "ढुङ्गाको बलियो बार" को रूपमा वर्णन गरे । राधा कुमुदले "एउटा ढुङ्गाको आकृति बनाउनमा मात्र सीमित नभई एउटा शिलास्ताम्भ पनि बनाउन लगाएको" अर्थमा विष्लेषण गरे । डा. परमेश्वोरीलालले "ढुङ्गाको विशाल पर्खाल निर्माण गरी घेर्न लगाएको" तथा भारत सरकारले "ढुङ्गाको एउटा प्राचीन स्तम्भ" को अर्थमा *सिलाविगडभीचा* शब्दलाई स्वीकार गरेको पाइन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२२४ र १२५) ।

सन् १९९२ मा पुरातत्त्व विभाग, लुम्बिनी विकास कोष र जापान बुद्धिस्ट फेडरेसनको संयुक्त टोलीले तत्कालीन मायादेवीको मन्दिरको उत्खनन् गरेको थियो (Bidari, 2007, p.182) । यस उत्खनन्को क्रममा जमीनको १६ फिटमुनि मानिसको पाइताला जस्तै देखिने एउटा स्थानीय चुनढुङ्गा फेला पर्‍यो (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. २२६) । लम्बाइ ६८ *एम.एम.* र चौडाइ ३५ *एम.एम.* रहेको यस ढुङ्गाको प्राप्तिपछि विद्वान्, पुरातत्त्वविद्, वास्तुकलाविद् र इतिहासकारहरूको भेलाले एउटा निष्कर्ष निकाली यसलाई बुद्धले प्रथम पटक भूस्पर्श गरेको स्थानको प्रतीकका रूपमा स्वीकार गर्‍यो (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. २२६) । अन्ततः वि.स. २०५२ माघ २१ मा नेपालको तत्कालीन सरकारले अन्तर्राष्ट्रिय विशेषज्ञ टोलीहरूको सुझावमा बुद्ध जन्मको पवित्रस्थल "जन्मशिला चिन्ह" अर्थात् *सिला–विगड–भीचा* लुम्बिनीमा भेटिएको उद्घोष गरेपछि यस विषयको बहस अन्त्य भएको हो ।

सम्राट अशोकद्वारा लुम्बिनी भ्रमणको क्रममा बुद्ध जन्मस्मारक शिला स्थापना गरिएको थियो कि उनको आगमनपूर्व नै उक्त स्थानमा यो शिला स्थापित थियो भन्ने विषयमा प्राज्ञिक जगत्मा बहस हुने गरेका छन् । यो शिला स्थापित गर्नुको उद्देश्यको सम्बन्धमा पनि बहस हुने गरेको पाइन्छ । बज्राचार्य (वि.सं. २०७६) ले यस विषयमा धारणा राख्दै "साङ्केतिक जन्मशिला अशोकबाट राख्न लगाइएको थियो भन्ने केही विद्वान्हरूको बुझाइ छ । वस्तुतः साङ्केतिक जन्मशिला चिन्ह उक्त स्थानमा सम्राटको उपस्थिति पूर्व नै रहेको थियो । (पृ. १०३)" भनेर उल्लेख गरेका छन् ।

द्यष्मबचष ले यस सन्दर्भमा सम्राट अशोकले लुम्बिनी तीर्थयात्राका क्रममा बुद्ध जन्मस्थलमा जन्मशिला चिन्ह स्थापना गरेको भन्ने केही विद्वानहरूको धारणासँग सहमति जनाएका छैनन् (2009, p.98) । उनको विचारमा सम्राट अशोकलाई बुद्ध जन्मस्थलमा केही चिन्हहरू अवस्थित रहेको यात्राअघि नै जानकारी रहेकाले उनले आफ्नो लुम्बिनी भ्रमणको सम्झनामा त्यहाँ स्तम्भ स्थापना गर्न चाहेका थिए । यदि सम्राटले जन्मस्थल चिन्ह नै स्थापना गर्न चाहेको भए बोधी चैत्य, बुद्धको पदचिह्न वा जन्मस्थल देखाउने प्रस्तर नक्काशी जस्ता प्रतीकात्मक सामग्री साथमा ल्याउने थिए भनेर उनले विश्लेषण गरेका छन् (Bidari, 2009, p.98) ।

लुम्बिनी शिलास्तम्भको अभिलेखमा उल्लेख *सिलाविगडभीचा* शब्दलाई जन्मस्मारक शिलासँग सम्बन्धित गरी व्याख्या गरिए तापनि यसको अर्थ अन्य केही हुनसक्ने शङ्का अझै राख्न सकिन्छ। आस्थाको दृष्टिले यसलाई बुद्धले प्रथम पटक भूस्पर्श गरेको स्थानको प्रतीकका रूपमा स्वीकार गरिएको छ। वास्तवमै यो शिलालाई बुद्धको जन्मपछि र सम्राट अशोकको लुम्बिनी तीर्थयात्राको बीचमा शाक्यमुनि बुद्धको सम्मानस्वरूप कसैले प्रतिस्थापन गरेको हुनसक्दछ। अतः प्राज्ञिक वृत्तमा लुम्बिनीको बुद्ध जन्मस्थलमा रहेको शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्मारक शिला कसले, कहिले, कसरी र किन स्थपना गर्‍यो भन्ने विषयको बहस समय-समयमा चलिरहेको छ ।

सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणसम्बन्धी बहस

नेपाली इतिहास र पुरातत्त्वको क्षेत्रमा मौर्यसम्राट अशोकको नेपालको भ्रमणको सन्दर्भमा पनि विभिन्न बिचार-विमर्शहरू हुने गरेको पाइन्छ । सम्राट अशोकको लुम्बिनी र काठमाडौं उपत्यका भ्रमणको सन्दर्भमा विभिन्न साहित्यिक स्रोत तथा विद्वान्हरूको विचारमा ऐक्यवद्धता रहेको पाइँदैन। यही सन्दर्भमा सर्वप्रथम सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमण भन्नाले लुम्बिनी क्षेत्रलाई मात्र मान्ने कि नेपाल खाल्डो काठमाडौं उपत्यकालाई पनि मान्ने भन्ने विषयमा विभिन्न टिकाटिप्पणी हुने गरेको छ। यस्ता टिकाटिप्पणीले सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणको

सन्दर्भलाई बहसको विषय बनाएका छन् । यसैलाई केन्द्रमा राखेर सम्राट अशोकको लुम्बिनी तथा काठमाडौं उपत्यका भ्रमणको सम्बन्धमा निम्न विश्लेषण गरिएको छ ।

सम्राट अशोकको लुम्बिनी भ्रमणसम्बन्धी बहस

महापरिनिर्वाण हुनुपूर्व बुद्धले आफ्ना अनुयायीहरूलाई उनको जीवनसँग सम्बन्धित चार संवेजनीय स्थलहरू लुम्बिनी, बोध-गाया, सारनाथ र कुशिनगरको भ्रमण गर्नु अत्यन्त पुण्ड्यकारी कार्य हुने बताएको पाइन्छ (सिंह, सन् १९९३, पृ.xiii) । यसो भन्नुको अर्थ संक्षेपमा, शाक्यमुनि बुद्धले आफ्ना अनुयायीहरूलाई आफ्नो जन्मस्थल, ज्ञान प्राप्त गरेको स्थान, पहिलोपल्ट प्रवचन दिएको स्थान र मृत्युवरण गरेको स्थानलाई विशेषरूपमा लिन निर्देश गरेको विश्लेषण गर्न सकिन्छ । बौद्धधर्ममा आस्था राख्नेहरूले कालान्तरमा यसैलाई आधार मानेर जीवनमा एक पटक बुद्ध जन्मस्थल लुम्बिनीको भ्रमणमा जाने गरेको पाइन्छ । अतः यसै सिलसिलामा ईसापूर्व २४९ ताका मौर्यसम्राट अशोकको लुम्बिनी तीर्थ-भ्रमण भएको हो (Deshpande, 2013, p.28) ।

मौर्यसम्राट अशोक कलिङ्ग युद्धको विजय अभियानको क्रममा लाखौं मानिसहरूको हत्या भएकोमा आत्मग्लानि र पश्चातापमा परे । बौद्ध दर्शनबाट निक्कै प्रभावित भएर उनले अन्त्यमा यसै दर्शनबाट मात्र प्राणीहरूको वास्तविक कल्याण र जीवनमा सुख प्राप्त हुने निष्कर्ष निकाले । फलस्वरूप सम्राट अशोक बौद्ध दर्शन अँगाल्दै यसै धर्मका अनुयायी बनेका हुन् (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.१००) ।

बौद्धधर्मका अनुयायी बनेका सम्राट अशोक बुद्धले आफ्नो जीवनको अन्तिम समयमा भिक्षुहरूलाई गरेको आग्रह अनुरूप बुद्ध जन्मस्थल लुम्बिनीको भ्रमण गरेका थिए । सम्राट अशोक लुम्बिनीमा आए कि आएनन् भन्ने विषयको बहसमा तथ्यगत आधारमा उनी आफैं लुम्बिनीमा उपस्थित भएको प्रमाणको रूपमा लुम्बिनी स्तम्भमा उल्लेख गरिएको "*देवानपियेन पियदसिन् लाजिन विसति वसाभिसितेन अतन आगाच महीयिते हिद बुधे जाते सक्यमुनि ति....*" लाई मान्न सकिन्छ । यसको शाब्दिक अर्थ "देवाताहरूको मनपर्ने प्रियदर्शी राजा राज्यभिषेकको बीसवर्षपछि यहाँ आफैं आएर दण्डवत गरे ...." भन्ने हुन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ.२१७) । अतः सम्राट अशोकद्वारा स्थापना गरिएको शिलास्तम्भ र त्यसमा उत्कीर्ण गरिएको लेखले उनको लुम्बिनी भ्रमण केवल अनुमान मात्र नभएर उक्त समयमा लुम्बिनीमा उनको स्वयम् उपस्थिति रहेको स्पष्ट प्रमाणित गरेको छ ।

यद्धपि, सम्राट अशोकको लुम्बिनी भ्रमणको सम्बन्धमा केही भारतीय विद्वान्हरूले विभिन्न तर्कहरू प्रस्तुत गर्ने गरेका छन् । भारतीय विद्वान् चन्द्रभानु पटेलले शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थल भारतको उडिसा राज्यान्तर्गत कपिलेश्वोरको लुम्बाईमा पर्ने गलत तथ्य अघि सार्दै उडिसा आगमनको क्रममा सम्राट अशोकले बुद्ध जन्मस्थलको वर्णनसहित स्तम्भाभिलेख खडा गरेको र कालान्तरमा शैवहरूद्वारा बौद्ध संरचनाहरूमाथि पटक-पटक अतिक्रमण हुँदा यस्ता संरचनाहरू सुरक्षित राख्नका निम्ति नेपालको तराई पुऱ्याइएको भन्ने झुटा कथनहरू उल्लेख गरेको पाइन्छ । अर्का भारतीय विद्वान् चक्रधर महापात्राले लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ अभिलेख नै नक्कली भएको गलत दाबी गरेको उल्लेख पनि पाइन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०७६, पृ. १८२) । यस्ता दाबीहरूले मौर्यसम्राट अशोकको ईशापूर्व २४९ ताका भएको भनिएको लुम्बिनी भ्रमणलाई चुनौती दिने कोसिस गरेको छ । यस विषयमा कुनै ठोस आधार र स्पष्ट प्रमाणहरू भने पाइएको छैन । क्षेत्रीय दावेदारी र वैचारिक मतभेदका कारण स्पष्ट आधार र ठोस प्रमाणहरू बिना नै प्रस्तुत भएका यस्ता दाबीहरू स्वतः झूट सावित हुँदै मौर्यसम्राट अशोकको लुम्बिनी भ्रमणलाई अझ स्पष्ट बनाएको छ ।

सम्राट अशोकको काठमाडौँ उपत्यका भ्रमणसम्बन्धी बहस

मौर्यसम्राट अशोकको नेपाल भ्रमणअर्न्तगत काठमाडौँ उपत्यका भ्रमणको सम्बन्धमा पनि बहसहरू हुनेगरेको पाइन्छ । केही विद्वान्हरूले ईसापूर्व २४९ ताका सम्राट अशोकले काठमाडौँ उपत्यकाको पनि भ्रमण गरेको विश्वास गरेका छन् । केही विद्वान्हरूले भने उक्त समयमा सम्राट अशोक काठमाडौँ आएको तर्कलाई अस्वीकार गरेका छन् ।

Wright ले किँरात राजा स्थुंकोको समयमा सम्राट अशोक आफ्ना गुरू उपगुप्त, महारानी तिष्यरक्षिता र राजकुमारी चारुमतिसहित नेपाल आएको उल्लेख गरेका छन् (1990, p.111) । उनका अनुसार उक्त समयमा सम्राटले आफ्नो नाउँमा अशोकपतन शहर बसाएका थिए । काठमाडौँ उपत्यकाका विभिन्न ठाउँहरूमा सम्राट अशोकले स्तूप पनि स्थापना गरेका थिए । सम्राटले छोरी चारुमतिको विवाह अशोकपतनका राजकुमार देवपालसँग गरिदिएका थिए । चारुमतिले देवपतनमा आफ्नो नाउँबाट एउटा बिहार स्थापना गरेकी थिइन् । उक्त बिहारलाई नै हाल चावहिल बिहार भनिएको पनि उनले उल्लेख गरेका छन् (Wright, 1990, p. 111-113) ।

Lévi ले तत्कालीन समयमा मौर्यसम्राट अशोक काठमाडौँ उपत्यका आएर विभिन्न स्थानमा स्तूपहरू निर्माण गरिदिएको उल्लेख गरेका छन् (1905, p.24) । सम्राटले आफ्नी छोरी चारुमतिको विवाह स्थानीय क्षेत्री युवक देवपालसँग गरिदिएको पनि उनले गरेका उल्लेख छन् (Lévi, 1905, p. 24) ।

आचार्यले यस विषयमा फरक मत राख्दै सम्राट अशोकको समयमा नेपालमा किँरात राज्य स्थापना भइसकेकोले अन्य राज्यमा सम्राट अशोक नआएको उल्लेख गरेका छन् (वि.सं.२०५४, पृ.१३०) । सम्राट अशोकले ललितपुरमा चारवटा स्तूप स्थापना गरेको तथा छोरी चारुमतिको विवाह यहाँको स्थानीय राजकुमार देवपालसँग गरिदिएको भन्ने तथ्य पनि गलत रहेको उनको विश्लेषण छ (आचार्य, वि.सं. २०५४, पृ. १३०) ।

प्रधानले सम्राट अशोक तीर्थ गर्न गएको स्थानहरूमा शिलालेखहरू पाइएको तर पाटन शहर वा काठमाडौँ उपत्यकामा लुम्बिनी-कपिलवस्तुमा जस्तै अभिलेखहरू नपाइएको चर्चा गरेका छन् (वि.सं. २०४५, पृ. ७०) । काठमाडौँ उपत्यकाको भौगालिक स्थितिअनुसार सेना र लावालस्करको साथ सम्राट अशोक एकपछि अर्को उकालो चढेर यहाँसम्म आउने सम्भावना एकदमै कम रहेको उनको तर्क छ । तसर्थ यस तथ्यमा अस्वभाविकता देखिएको उनको विश्लेषण छ (प्रधान, वि.सं. २०४५, पृ. ७०) ।

पण्डेयले तत्कालिन अवस्थामा लुम्बिनी-कपिलवस्तु मौर्य साम्राज्यअन्तर्गत पर्ने हुँदा सम्राट अशोकको लुम्बिनी भ्रमणलाई नेपाल भ्रमण भन्न नमिल्ने उल्लेख गरेका छन् (वि.सं. २०५७, पृ. ३२) । काठमाडौँ उपत्यका आएको यथेष्ट प्रमाणहरू काहिँकतै नपाइएको हुनाले सम्राट अशोकले नेपाल टेक्दै नटेकेको सङ्केत प्राप्त भएको तर्क पनि उनले प्रस्तुत गरेका छन् (पाण्डेय, वि.सं. २०५७, पृ. ३३) ।

फरक-फरक साहित्यिक स्रोत तथा विभिन्न विद्वान्हरूको बीचमा भिन्न-भिन्न मतहरू देखापर्ने कारण प्राज्ञिक वृत्तमा सम्राट अशोकको काठमाडौँ उपत्यकाको भ्रमण एउटा ऐतिहासिक बहसको विषय बनेको छ । सम्राट अशोकको काठमाडौँ उपत्यका भ्रमणसम्बन्धी विषय ऐतिहासिक प्रमाणहरूको अभावका कारण विवादास्पद रहँदै आएको छ । कतिपय वंशावली र परम्परागत कथनहरूले उनको आगमन र स्तूप निर्माणको विषयलाई उल्लेख गरेपनि ठोस अभिलेखीय प्रमाणको अभावमा धेरै इतिहासकारहरूले यस दावीलाई अस्वाभाविक मानेका छन् ।

सन् २००२-२००४ मा भएको काठमाडौँ स्थित चावहिलको बिहारको पुनर्निर्माणको क्रममा ब्राह्मी लिपिमा *"चारुमति"* उत्कीर्ण गरिएका प्राचीन सामग्रीहरू भेटिएका छन् (Shakya, 2013, p.88) । यसबाट राजकुमारी चारुमतिको काठमाडौँ उपत्यका आगमनको सम्बन्धमा केही बल मिल्ने देखिन्छ। अतः सम्राट अशोक काठमाडौँ आएको र छोरी चारुमतिको विवाह यहाँका राजकुमारसँग गरिदिएको तथा केही स्तूपहरू निर्माण गरेको हुनसक्ने तर्क राख्न पनि सान्दर्भिक देखिन्छ । तरपनि नेपाली इतिहासको क्षेत्रमा सम्राट अशोकको काठमाडौँ आगमन अझै खुल्ला बहसको विषय बनिरहेको छ ।

छलफल तथा निष्कर्ष

नेपाली इतिहास तथा पुरातत्त्व क्षेत्रसँग सम्बन्धित अध्ययनअन्तर्गत लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरूको अध्ययनलाई महत्त्वपूर्ण विषयको रूपमा लिन सकिन्छ। लुम्बिनी क्षेत्र नेपालको एक प्रमुख पुरातात्त्विक, ऐतिहासिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक स्थल हो । लुम्बिनी र यस वरपरका क्षेत्रहरूमा भएका उत्खनन्हरूबाट शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थल पहिचान गर्ने कार्यहरू भएका छन् । यो क्षेत्र शाक्यमुनि बुद्ध जन्मस्थलको रूपमा संसारभर परिचित छ ।

उपलब्ध साहित्यिक स्रोतहरूको व्याख्या-विश्लेषणले यस क्षेत्रसँग सम्बन्धित विविध विषयहरूमा बहसहरू निहित रहेका देखिन्छन्। लुम्बिनीको आधिकारिकताको विषयदेखि लुम्बिनीको अशोक शिलास्तम्भ पत्ता लगाउने व्यक्ति, प्रारम्भिक चरणका उत्खनन् तथा जीर्णोद्धार, यस क्षेत्रका अशोक शिलास्तम्भको प्रमाणिकता, शिलास्तम्भको लेख, जन्मस्मारक शिलाको व्याख्या तथा सम्राट अशोकको नेपाल भ्रमण लगायतका विषयहरूमा राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय प्राज्ञिक वृत्तमा बहसहरू हुने गरेका पाइन्छन् । यी बहसहरूले लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित यस्ता विषयहरूमा अझै सशक्तरूपमा थप अध्ययन गर्नुपर्ने आवश्यकता रहेको स्पष्ट पारेको छ ।

लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित बहसहरू ऐतिहासिक प्रमाण तथा पुरातात्त्विक उत्खनन्मा आधारित छन् । सम्राट अशोकले इसापूर्व २४९ मा लुम्बिनीको भ्रमणगरी स्तम्भ स्थापना गरेको अभिलेखमा उल्लेख छ । यस स्तम्भमा रहेको शिलालेखले लुम्बिनीलाई शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको रूपमा प्रमाणित गरिसकेको छ । लुम्बिनीको आधारिकताको सम्बन्धमा केही अन्तर्राष्ट्रिय प्राज्ञिक वृत्तमा नकरात्मक बहसहरू हुने गरेता पनि यस विषयमा यथेष्ट प्रमाणहरू पाइँदैन । लुम्बिनीको अशोक शिलास्ताम्भ पहिचान गर्ने व्यक्तिको सम्बन्धमा बहस रहेको छ । शिलालेखमा उत्कृर्ण गरिएका शब्दका अर्थहरूमा प्राज्ञिक जगत्मा विविध मतभेद रहेको पाइन्छ । शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्मारक शिला स्थापना गर्ने व्यक्ति तथा यसको उद्देश्य विषयमा पनि बहस रहेका छन् । लुम्बिनी क्षेत्रमा गरिएका उत्खनन्का सम्बन्धमा विभिन्न बहस हुने गरेको छ। .लुम्बिनी तथा कपिलवस्तु क्षेत्रमा सम्राट अशोकका अभिलेखीय प्रमाणहरू पाइएका कारण नेपाली प्राज्ञिक वृत्तमा अशोकको लुम्बिनी-कपिलवस्तु भ्रमणको विषयमा त्यति धेरै बहस हुने गरेको छैन। काठमाडौँ उपत्यका भ्रमणको सम्बन्धमा भने विद्वान्हरूबीच विभन्न मतभेद रहेका छन्। त्यसैले यो विषयमा अझै खोजको आवश्यकता छ।

लुम्बिनी क्षेत्रसँग सम्बन्धित यस्ता ऐतिहासिक तथा पुरातात्त्विक बहसहरू नेपालकै महत्त्वपूर्ण अनुसन्धानका विषय हुन्। अशोक शिलास्तम्भको प्राप्ति र यसको उत्खननबाट बुद्धको जन्मस्थलको पुष्टि भएपनि अझै यिनै विषयहरूसँग सम्बन्धित केही विवाद र मतभेदहरू कायम छन्। लुम्बिनीको ऐतिहासिक सत्यता र पुरातात्त्विक प्रमाणलाई अझ बलियो तुल्याउन यस क्षेत्रको निरन्तर अध्ययन तथा थप वैज्ञानिक अनुसन्धानको आवश्यकता रहेको देखिन्छ।

सन्दर्भसामग्री

आचार्य, बाबुराम (वि.सं. २०५४), *नेपालको सांस्कृतिक परम्परा* (श्रीकृष्ण आचार्य, सम्पा.), श्रीकृष्ण आचार्य ।

जोशी, सत्यमोहन (वि.सं. २०१९), *पुरातत्त्व एक रोचक कथा,* जगदम्बा प्रकाशन ।

प्रधान, भुवनलाल (वि.सं. २०४५), *नेपालमा बौद्धधर्म,* नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

पाण्डेय, मधुसूदन (वि.सं. २०५७), *नेपालको इतिहासका केही अपुष्ट पक्षहरू,* किरण पन्थी (पाण्डेय) ।

बज्राचार्य, गौतम वीर (वि.सं. २०७६), *लुम्बिनी : हिद बुधे जाते सक्य मुनी-ति,* श्रीमती तारा देवी बज्राचार्य, डा. बिक्रम वीर वज्राचार्य, डा. अनुजा वज्राचार्य, डा. गौरव बीर वज्राचार्य ।

महर्जन, बसन्त (सन् २०१२), *गन्तव्य लुम्बिनी,* इनसाइट् पब्लिकेशन ।

रेग्मी, दिनेशचन्द्र (वि.सं. २०६१), हिद बुधे जाते सक्यमुनीतिः लुम्बिनी स्तम्भलेखको व्याख्या, *आनन्दभूमि, ३२(१),* १६-२१ ।

वज्राचार्य, लोकदर्शन (वि.सं. २०६३), *लुम्बिनीञ्एक स्मृति,* श्रीमती बासन्तीदेवी वज्राचार्य ।

सिंह, प्रिय सेन (सन् १९९३), *भारत के प्रमुख बौद्ध तीर्थ-स्थल,* ईस्टर्न बुक लिंकर्स ।

Bidari, B. (2007). *Lumbini: A heaven of sacred refuge*. Author.

Bidari, B. (2009). *Lumbini beckons*. Author.

Deshpande, A. (2013). *Buddhist India rediscovered*. Jaico Publishing House.

Fuhrer A. (1972). *Antiquities of Buddha Sakyamuni's birth place in the Nepalese Tarai.* Indoligical Books House.

Lavi, S. (1905). *Le Nepal*. Nepal Ernest Leroux, Editeur.

Mitra, D. (1972). *Excavations at Tilaura-kot and Kodan and explorations in the Nepalese Tarai*. The Department of Archaeology, His Majesty's Government of Nepal

Mukherji, P. C. (1901). *A report on a tour of exploration antiquities in the Tarai, Nepal*. Office of the Superintendent of Government Printing, India.

Rai, G., & Sherpa, P. (2019). *Lumbini* (B. Bidari, K. Weise & S. Udas, Eds.). Lumbini Development Trust.

Rijal, B. K. (1984). The birthplace of Lord Buddha. *Ancient Nepal, 82*, 10-18.

Shakya, M. R. (2013). *Namo Buddhaya: A Buddhist study*. Shrijana Devi Shakya.

Vaidya, T. R. (1999). Lumbini the peace-shrine and place of pilgrimage. *Ancient Nepal, 143*, 1-7.

Wright, D. (1990). *History of Nepal.* Asian Educational Service.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 113-124, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95022

यज्ञ परम्परा र कर्मकाण्ड संस्कृति

अरुणकुमार पाण्डे[१]
Email: omkarvani2064@gmail.com

Received Date: April 08, 2026; Accepted Date: May 20, 2026; Published on: June 1, 2026

Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

कर्मकाण्ड र धार्मिक यज्ञ अनुष्ठान नेपाली समाजका अभिन्न अङ्ग बन्दैआएका हुन् । कर्मकाण्ड र यज्ञानुष्ठानसँग जोडिएका धार्मिक, आध्यात्मिक, सांस्कृतिक, सामाजिक, आर्थिक र शैक्षिकलगायत अनेकौं आयामहरू छन् । सुस्वास्थका निमित्त मनोसामाजिक उपचार पद्धतिको रूपमा समेत धार्मिक कृत्यलाई हेरिएको छ । नेपालमा धेरै अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा कर्मकाण्डसँग जोडिएका छन् । धार्मिक प्रयोजनका वस्तु उत्पादन र व्यापारमा आधारित अर्थतन्त्रसमेत कर्मकाण्डसँग जोडिएको छ । कर्मकाण्ड यहाँको संस्कृति र जीवन पद्धति हो । कर्मकाण्डको रहस्य बुझेर या नबुझी मानिसहरू कर्मकाण्ड एवम् यज्ञानुष्ठानमा अभ्यस्त छन् । संसारका अन्य देशका हिन्दू समुदायले अभ्यास नगरेका अनुपम यज्ञ अनुष्ठान र कर्मकाण्ड पद्धति नेपालमा निरन्तर प्रयोगसिद्ध भएको इतिहास छ । हाम्रो यो विशिष्ट सांस्कृतिक पहिचानको विशेषता र महिमा उजागर गर्दै कर्मकाण्डलाई अझै श्रद्धा र विश्वासका साथ जीवन्त राख्नु पर्ने आजको आवश्यकता हो । नेपाली संस्कृतिको अभिन्न अङ्ग, महिमामण्डित वेदोक्त कर्मकाण्ड पद्धतिलाई राजनीतिक र सामाजिक क्षेत्रका केही अल्पज्ञानीहरूले यदाकदा उपहासको विषय बनाएको देखिन्छ । नास्तिकतालाई अग्रगमन र पश्चिमीकरणलाई आधुनिकीकरण ठान्दै कर्मकाण्ड र धार्मिक यज्ञानुष्ठानलाई अशिक्षा र पछौटेपना मान्ने मानिसहरूका बीचमा नयाँ पुस्तालाई हाम्रा मौलिक नेपाली यज्ञ परम्परा र कर्मकाण्ड संस्कृतिको वहुआयामिक विशेषताको ज्ञान दिन जरुरी देखिन्छ । यस अनुसन्धानात्मक लेख सनातन यज्ञ परम्पराको महत्त्वपूर्णलाई कर्मकाण्ड संस्कृतिमा विश्लेषणात्मक प्रकाश पार्ने उद्देश्यले तयार गरिएको हो । धार्मिक ग्रन्थको अध्ययन, धार्मिक कृत्य अवलोकन, अन्तर्वार्ता र स्वअभ्यासका माध्यमद्वारा प्राथमिक तथा द्वितीयक तथ्याङ्क सङ्कलन गरी विश्लेषणात्मक र विवरणात्मक ढाँचामा यो लेख तयार गरिएको छ ।

सूत्रशब्द : अनुष्ठान, अमूर्त सम्पदा, कर्मकाण्ड संस्कृति, यज्ञ, वैदिक सनातन परम्परा ।

---

१ अरुणकुमार पाण्डे नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभागमा स्नातकोत्तर तह तृतीय सेमेस्टरमा अध्ययन गर्ने विद्यार्थी हुन् । यज्ञ सम्पादन, पुराण प्रवचन, शिक्षण र समाजसेवामा योगदान दिनुभएका पाण्डे विश्व हिन्दु महासंघ नेपाल राष्ट्रिय समिति, राष्ट्रिय धर्मसभा नेपाल, ॐकार वाणी धार्मिक पत्रिका, ॐकार टेलिभिजनलगायत सनातन धर्मका विभिन्न सङ्घसंस्थामा लामो समयदेखि स्वयम् सेवा गर्दै आउनुभएका एक कर्मशील संस्कृतिकर्मी हुन् ।

परिचय

नेपाल मानव र ऋषिमुनिको मात्रै होइन स्वयं देवताको पनि साधनास्थल एवम् तीर्थस्थल हो । देवघाट र देवपत्तन देवताका सभास्थल हुन् । पाशुपत क्षेत्र शिवपार्वतीको क्रिडास्थल हो । यो वेदव्यासको वेदभूमि भएकोले वेदका तीनकाण्ड ज्ञान, उपासना र कर्मकाण्डको साधनाभूमि भन्न सकिन्छ । यो पाणिनिको व्याकरण लेखिएको स्थल हो । विश्वामित्रको गायत्री साधना भूमि यसै भूमिलाई भनिन्छ । नेपाल महर्षि याज्ञवल्क्यको ज्ञानभूमि र राजर्षि जनकको यज्ञभूमि हो । यहाँ पितृतीर्थका रूपमा प्रसिद्ध कागवेनी मुक्तिक्षेत्र, वराहक्षेत्र, रसुवा बेत्राबती, गोकर्ण उत्तरगया, शंखमूललगायत धेरै तीर्थ भएकाले श्राद्ध एवम् तर्पणभूमि भन्न सकिन्छ । यो क्षेत्र वैदिक कालदेखि देवयज्ञ र पितृयज्ञको पवित्र स्थान भएकोले कर्मकाण्डको भूमि हो ।

सनातन धर्मले निर्देश गरेका वैदिक यज्ञ अनुष्ठान हाम्रा वैदिक परम्पराका रूपमा स्थापित र विकसित हुँदै आएको देखिन्छ । वैदिक कालबाट प्रष्ट रूपमा विकसित हुँदै आए पनि हाम्रा वैदिक संस्कार र संस्कृतिको पृष्ठभूमिमा नवपाषाण काल र सभ्यताकालका मानव संस्कृतिले आधार प्रदान गरेका हुन् भन्न सकिन्छ । मानव जातिले प्राकृतिक सत्तालाई अदृश्य ईश्वरीय सत्ताका रूपमा बुझ्न र पूज्न थालेसँगै अनेकौं संस्कृतिको विकास गर्दै लगेको देखिन्छ । सूर्य, चन्द्र, पृथ्वी, आगो, पानी, माटो, ढुंगा र वृक्ष जस्ता प्राकृतिक तत्त्वलाई देवता मान्दै देवयज्ञको परम्परा विकास भएको भन्न सकिन्छ । आफ्ना दिवङ्गत पूर्वजलाई पितृको रूपमा सम्मान गर्ने संस्कृतिको विकास गर्दै श्राद्ध तर्पणादि पितृयज्ञको विकास भएको पाइन्छ । मानवताको विकास हुँदै जाँदा अतिथिसेवाको परम्परा विकास भयो । मानव मात्र नभएर मानवेतर सारा प्राणीहरूमा दया करुणाको भावले भूतयज्ञको परम्परा विकास भयो । स्मृतिकालमा पञ्च महायज्ञको अवधारणा स्थापित भइसकेको पाइन्छ । स्मृतिकारहरूले राजधर्म खण्डमा राजाका धार्मिक यज्ञानुष्ठानादि कृत्य गर्नुपर्ने कर्तव्य उल्लेख गरेपछि राजाहरूले त्यसको अनुशरण गरेर यज्ञानुष्ठानलाई जोड दिएको पाइन्छ । *यथा राजा तथा प्रजा* अर्थात् जस्तो शासक त्यस्तै जनता भन्ने लोकोक्तीलाई पछ्याउँदै विभिन्न कालखण्डमा सर्वसाधारणले शास्त्र निर्देशित यज्ञानुष्ठान र कर्मकाण्ड संस्कृति अवलम्बन गर्दै आएको पाइन्छ । यज्ञ परम्परा र कर्मकाण्ड संस्कृतिको विकासमा हजारौं ऋषि महर्षिहरूले विकास गर्दै ल्याएको आर्य परम्पराको पनि महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको देखिन्छ ।

सभ्यताकाल, वैदिक काल, उत्तरवैदिक काल, रामायण महाभारत काल पार गर्दै पौराणिक कालसम्म आइपुग्दा वैदिक यज्ञानुष्ठान र कर्मकाण्डका पद्धति निर्माण भइसकेको पाइन्छ । मानव जन्मलाई सार्थक बनाउनका लागि धर्म, अर्थ, काम र मोक्ष चार पुरुषार्थ धर्मशास्त्रमा उल्लेख गरिएका छन् । *धर्मार्थकाममोक्षाणाम् पुरुषार्थ चतुर्विधम्* - (मनुस्मृति अध्याय ४ श्लोक १००) कर्म या कार्य सम्पादन नगरी कुनै पुरुषार्थ सिद्ध हुन सक्दैन । सनातनदेखि कर्मण्य हुन हामीलाई प्रेरणा मिलेको छ । *कर्मण्यवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन* - (श्रीमद्भगवद्गीता अध्याय २ मन्त्र ४७) अर्थात् सनातन धर्मले कर्मलाई नै मानिसको अधिकार मानेको छ न कि फल प्राप्ति वा उपलब्धिलाई । अकर्मण्यताले योग र क्षेम हुन सक्दैन । विद्या, धन, पद, प्रतिष्ठालगायत जुनसुकै विधामा नयाँ उपलब्धि थप्ने (योग) र प्राप्त भएका उपलब्धि संरक्षण (क्षेम) का लागि कर्म गर्नैपर्छ । सिंह बलवान् छ भन्दैमा उद्यम र पराक्रम नगरी सिकार आफै मुखमा आएर पस्दैन । यसर्थ कर्मको प्रधानता रहने विधा कर्मकाण्ड सनातन धर्मको पहिलो सिढी हो भन्न सकिन्छ । जतिसुकै उचाइ किन नहोस हरेक घर या मन्दिरको संरचना आधारशिला या जगमा अडेको हुन्छ भन्ने कुरा सहजै बुझ्न सकिन्छ । कर्मद्वारा नै मानव जातिले पुरुषार्थ सिद्ध गर्न सक्ने भएकोले कर्मलाई पुरुषार्थको जग वा आधारशिला भन्न सकिन्छ ।

भौतिक विकास होस् वा वैज्ञानिक आविष्कार हरेक सिर्जना कर्मबाट नै प्रारम्भ हुन्छन् । जनजीवनका दैनिकी कर्मबिना असम्भव छन् । गृहस्थ हुन् वा सन्यासी बिहानदेखि राति नसुतन्जेल स्वाभाविक कर्म या कार्य गरिरहन्छन् । सनातन धर्मको प्रधानग्रन्थ वेदका चार विभागमध्ये यजुर्वेदलाई यज्ञ प्रयोजनार्थ विभाग गरिएको भनिन्छ । यजुर्वेदका दुई शाखा शुक्ल र कृष्ण उपलब्ध छन् । तिनका एकसयभन्दा धेरै शाखामा १ लाख मन्त्र छन्

भनिए तापनि हाल शुक्ल यजुर्वेदका काण्व र माध्यान्दिनी दुई शाखा र कृष्णयजुर्वेदका तैतरीय, कठी र मैत्रायण तीन शाखा मात्रै उपलब्ध छन् । वेदका एक लाख मध्ये असीहजार मन्त्र कर्मकाण्डका लागि छुट्याइएको कुरा मनिषिहरूले बताएका छन् । शुक्ल यजुर्वेदको माध्यन्दिनीय शाखाको ४० अध्यायमा १९७५ मन्त्र उपलब्ध छन् (गौड, २०१५, शुक्ल यजुर्वेद संहिता पृ. २ र ३) ।

कर्मकाण्ड सर्वसाधारण सबैको पहुँच रहेको धार्मिक अभ्यास मानिन्छ । वेदान्त आदि ब्रह्मविद्याको साधनाको तहमा एकैपटक पुग्न कठिन रहेको छ। सुख, शान्ति, आनन्द र मोक्षप्रति सबै मानिस लालायित हुन्छन्। यी गहन कुरा सहज प्राप्त हुन सक्दैनन् । धर्म अध्यात्मको विराट फाँटमा प्रवेश गर्ने सहज बाटो कर्मकाण्ड हो भन्न सकिन्छ । कर्मकाण्ड पछिल्ला वर्षहरूमा राजनीति र कथित प्रगतिशील विचारधाराको सिकार, प्रहार, आलोचना र उपेक्षाको विषय बनेको छ ।

यज्ञदानतपः कर्म न त्याज्यमिति चापरे (गीता अध्याय १८ मन्त्र ३) अर्थात् कर्मकाण्ड यज्ञ पूजा धार्मिक अनुष्ठान त्याग गर्नु हुँदैन भनेर श्रीमद्भगवद्गीतामा भनिएको छ । गीताले निस्काम कर्मयोगको भव्य वकालत गरेको छ । पूर्वीय दर्शनमा कामदा र मोक्षदाको रूपमा कर्मको महिमा सर्वोच्च छ । मुमुक्षुले निष्काम कर्मद्वारा नै मुक्ति प्राप्त गर्न सक्छ भन्ने मान्यता रहेकोले प्रत्येक मानवका निमित्त कर्मशील या उद्यमशील हुनका लागि कर्मकाण्ड प्रेरणाको आधार हो भन्ने कुराको ज्ञान धर्मशास्त्र अध्ययनबाट पाइन्छ । कर्मकाण्डको शास्त्रीय र व्यवहारिक महिमालाई सुदृढ ढङ्गले स्थापना गराउन वर्तमान युगमा कर्मकाण्डप्रतिको बुझाइ वहुआयामिक र यथार्थपरक हुनुपर्ने आवश्यकता देखिन्छ ।

कर्मकाण्डमा आधारित सेवा, उद्यम र उत्पादनमा लाखौं मानिसको रोजगारी र आर्थिक उपार्जनसमेत जोडिएको छ । धार्मिक कर्मकाण्डलाई आर्थिक आयामले पनि महत्त्वसाथ हेर्न सकिन्छ । यसर्थ यो सांस्कृतिक अध्ययनको विषयमात्र पनि होइन । कर्मकाण्ड र यज्ञ अनुष्ठानको विराट अध्ययन क्षेत्रमा यो लेख चञ्चुप्रवेश (पाकेको मीठो फलमा चराले पहिलोपटक आफ्नो चुच्चोले ठुँगेजस्तो) मात्र हो । यसबाट नेपाली संस्कृतिको एउटा गहन पक्षको विषय प्रवेश भएको छ ।

नेपालमा युगौयुगदेखि सनातन धर्मको अभ्यास निरन्तर हुँदै आएको छ। सनातन धर्मको मूलग्रन्थ वेदमा ज्ञान, उपासना र कर्म मुख्य तीन प्रधान काण्ड उल्लेख छन्। वेदका तीनकाण्डमध्ये कर्मकाण्ड विषयको अभ्यास र साधना निरन्तर हुँदै आएको छ। तर पनि कर्मकाण्ड विषयतर्फ नयाँ पुस्ताको आकर्षण छैन। कर्मकाण्डप्रति समाजको सम्मान छैन। कर्मकाण्डले नेपाली संस्कृतिको अमूर्त पक्षको वृहत् क्षेत्रलाई वहन गर्दै आएको छ। अमूर्त साँस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण गर्नुपर्ने हाम्रा राष्ट्रिय साँस्कृतिक नीति तथा कार्यक्रम बनेका पनि छन्। तथापि कर्मकाण्डप्रति राजनीतिक एवम् सामाजिक दृष्टिकोण सकारात्मक रहेको देखिदैन। यदाकदा कतिपय अन्य विषयमा अभिव्यक्ति दिंदा नकारात्मक अर्थमा "कर्मकाण्डी पारा" भनेर कर्मकाण्डलाई आलोच्य विषय बनाएको पाइन्छ। कर्मकाण्ड अभ्यासमा संलग्न व्यक्तिहरूको व्यवहारिक कमजोरीले पनि कर्मकाण्डप्रति प्रश्नहरू उठ्ने गरेको देखिन्छ। यिनै विविध विषयलाई केन्द्रमा राखेर यस अध्ययनले वैदिक सनातन धर्ममा कर्मकाण्डको शास्त्रीय मान्यता के कस्तो रहेको छ ? नेपाली अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको रूपमा यज्ञ अनुष्ठान र कर्मकाण्डको महत्त्व के कस्तो रहेको छ ? यज्ञानुष्ठानादि कृत्य र कर्मकाण्डसँग सम्वन्धित धार्मिक, आध्यात्मिक, सांस्कृतिक, सामाजिक, आर्थिक, लैङ्गिक विषय के कस्ता रहेका छन् ? जस्ता अनुसन्धान प्रश्नहरू उठान गरेको छ ।

अध्ययनको उद्देश्य

सनातन धर्ममा वैदिक यज्ञानुष्ठानादि कृत्य र कर्मकाण्ड सम्बन्धमा रहेका शास्त्रीय मान्यता खोजी गर्नु।
नेपाली संस्कृतिमा कर्मकाण्डको महिमा खोजी गर्नु ।

यज्ञानुष्ठानाआदि कृत्य र कर्मकाण्डसँग सम्वन्धित धार्मिक, आध्यात्मिक, सांस्कृतिक, सामाजिक, आर्थिक र लैङ्गिक विषय पहिचान गर्नु

अनुसन्धान विधि

यो लेख विश्लेषणात्मक र विवरणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको हो । यसमा प्राथमिक तथा द्वितीयक दुबै सूचना र तथ्याङ्कहरूको सङ्कलन र विश्लेषण गरिएको छ । प्राथमिक सूचनाका लागि अनुसन्धानकर्ता लक्षहोम महायज्ञ, कोटिहोम महायज्ञ, विवाह व्रतबन्धादि संस्कार, धार्मिक कृत्य, यज्ञानुष्ठान, श्राद्धकर्म, अन्त्येष्टिकर्म, तीर्थस्थल भ्रमण र अवलोकनमा सहभागी भइ आवश्यक सूचना सङ्कलन गरिएको हो । साथै पण्डित, पुरोहित, ज्योतिष, लामा र कर्माचार्यहरूसँगको अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट प्राथमिक तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएका छन् । द्वितीयक तथ्याङ्कका लागि वेदादि शास्त्रहरूको अध्ययन, पुराण प्रवचन क्रममा गरेका अध्ययन र टिपोट, धर्मसिन्धु, निर्णयसिन्धु, मनुस्मृति, याज्ञवल्क्यस्मृति, श्रीमद्भगवद्गीतालगायतका ग्रन्थहरूको अध्ययन गरिएको छ ।

अध्ययनको नतिजा एवम् छलफल

प्राथमिक तथा द्वितीयक तथ्याङ्क सङ्कलन र विश्लेषण गरी यस अनुसन्धानात्मक लेखमार्फत सनातन धर्मको प्रमुख ग्रन्थ वेदका वचन अनुसार कर्मकाण्डको अभ्यास हुँदै आएको विषय उपस्थापन गरिएको हो । नेपाली अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदामा यज्ञानुष्ठान कृत्य र कर्मकाण्ड अभिन्न अङ्ग रहेको विषय प्रस्तुत गरिएको छ । यस लेखको माध्यमद्वारा कर्मकाण्ड र यज्ञानुष्ठानादि कृत्यसँग नेपालको धार्मिक, आध्यात्मिक, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, शैक्षिक र अन्य क्षेत्रको प्रत्यक्ष र परोक्ष सम्वन्धहरू उपस्थापन गरिएका छन् । कर्मकाण्ड रुढीवाद र त्याज्य विषय होइन; यसको वहुआयामिक महिमा छ भन्ने विषय उपस्थापन गर्ने प्रयास गरिएको छ। समग्रमा तलका शीर्षकरूपमा अध्ययनको नतिजा र छलफल प्रस्तुत गरिएको छ ।

कर्मकाण्ड र यज्ञसम्वन्धी अवधारणा

कर्म र काण्ड दुई शब्दहरूको संयोजनबाट कर्मकाण्ड शब्द बनेको छ। सम्पादन गरिने काम कर्म हो । ती कार्यहरूको समूह, शाखा, हाँगा र विभागलाई काण्ड भनिन्छ। *यत्क्रियते तत् कर्मः । कर्त्तुः क्रियया यद्व्याप्यते तद्वा क्रियाव्याप्यं कर्म्मेति केचित् ।* (देव, २०२४, पृ. ४१८) अर्थात् कर्ताद्वारा जुन कार्य गरिन्छ त्यो कर्म हो। *यानि कृयमाणानि अनुष्ठेयानि कर्माणि तेषां कर्मणा काण्डः समूह एव कर्मकाण्ड शब्देनोच्यते* (ढकाल, २०६८, पृ. २) अर्थात् कृयमाण यज्ञानुष्ठानादि कर्महरू र तिनीहरूको समूहलाई कर्मकाण्ड शब्दले बुझाइन्छ। यसर्थ कर्मकाण्ड र अनुष्ठानादि धार्मिक कृत्यलाई एकै अर्थमा बुझ्न सकिन्छ। शास्त्रीय र व्यवहारिक दृष्टिमा पनि कर्मको विभाग र समूहं कर्म्मकाण्ड हो । व्रतादि उपासना मानिन्छन् र तज्जन्य क्रियाकलाप कर्मकाण्ड मानिन्छ ।

संस्कृतको यज् धातुमा नङ् प्रत्यय लागेर यज्ञ शब्द बन्दछ (पाणिनीय सूत्र ३/३/९०) । *यजनं इन्द्रादिदेवानां पूजनं सत्कारभावनं यज्ञ : इज्यन्ते पूज्यन्ते देवा अनेनेति यज्ञः* अर्थात् इन्द्रादि देवताहरूको पूजा सत्कार वा यजन गर्नु यज्ञ हो । यज्ञकर्मका लागि विभाग गरिएको यजुर्वेदमा यज्ञलाई श्रेष्ठतम कर्म भनिएको छ । *ॐ इषेत्वा .... श्रेष्ठतमाय कर्म्मणः यजमानस्य पशून् पाहि* (शुक्ल यजुर्वेद अध्याय १ मन्त्र १) । *अग्निमीडे पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजम् । होतारं रत्नधातमम्* । (ऋग्वेद सूक्त १ मन्त्र १) अर्थात् यज्ञद्वारा देवता, अग्नि, पुरोहित र ऋत्विगलाई अमूल्य रत्न प्राप्त हुने संकेत गरिएको छ । *वेदोखिलो धर्ममूलम् ।* वेद सबै धर्मको मूल या मुहान हो । *वेदो प्रणिहितो धर्मः ह्यधर्मो तद्विपर्यय* :(मनुस्मृति ।

वेद अनुकुलका कार्य धर्म हुन भने वेद विपरीतका कार्य अधर्म हुन् भन्ने मनुको वचन रहेको छ । वेदमा अनुवाक् सूत्र या मन्त्रहरूद्वारा यज्ञकर्मको विशद चर्चा पाइन्छ । कृष्ण द्वैपायनले सिंगो वेदबाट यज्ञ र

कर्मकाण्डका लागि यजुर्वेदको विभाग गरेका छन् । र्नुभएको हो यसर्थ यज्ञ कर्मकाण्ड हो । कर्मकाण्ड पनि यज्ञ नै हो (गौड, २०१५, पृ. ५) । द्धापूर्वक मन्त्रद्वारा देवगणका लागि यज्ञीय द्रव्यको त्याग नै यज्ञ हो । *यज्ञो वै श्रेष्ठतमं कर्म* अर्थात् यज्ञ नै श्रेष्ठतम कर्म हो । *विष्णोः वै यज्ञः* विष्णु अर्थात् व्यापक यज्ञ हो । *अग्निर्वै यज्ञः* अग्नि नै यज्ञ हो (गौड, १९४४, पृ. २,३,४) ।

यज्ञका भेद एवम् स्वरूप

श्रीमद्‌भगवद्‌गीतामा गुणका आधारमा सात्विक, राजस र तामस यज्ञ ३ प्रकारका यज्ञ उल्लेख छ (गीता अध्याय १७ श्लोक ११,१२,१३) ।यज्ञको प्रकृतिअनुसार द्रव्ययज्ञ, तपयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्याययज्ञ, ज्ञानयज्ञ, दैवयज्ञ, ब्रह्मयज्ञ, ध्यानयज्ञ र विषययज्ञलगायतका यज्ञको चर्चा गीताले गरेको छ । सनातन धर्ममा कर्मलाई विभिन्न प्रकारले छुट्याएर हेरिएको पाइन्छ । श्रुति र स्मृतिका आधारमा कर्मलाई श्रौत कर्म र स्मार्त कर्ममा बाँडिएको छ । यस्ता कर्म निर्देशनका लागि विभिन्न श्रौतग्रन्थ, स्मृतिग्रन्थ सूत्रग्रन्थहरू रहेका छन् । श्रुति अर्थात् वेदमा आधारित यज्ञ श्रौतयज्ञ हुन् स्मृतिमा आधारित स्मार्तयज्ञ यज्ञ हुन् । श्रुति अन्तर्गत अग्निहोत्र यज्ञ, दशपौर्णमास यज्ञ, चातुर्मास्य यज्ञ, पशुयज्ञ र सोमयज्ञ पर्दछन् । स्मृतिमा आधारित स्मार्त यज्ञमा औपासन , वैश्वदेव, पार्वण, अष्टका, मासिक श्राद्ध, श्रवणा र शूलगव यी सात पाकयज्ञ पर्दछन् साथै अग्निहोत्र, पौर्णमास, आग्रायण, चातुर्मास्य, निरुढ पशुबन्ध हर्विहोम यी सात हविर्यज्ञ पर्दछन् (गौड, १९४४, पृ. ७) श्रौत र स्मार्त यज्ञका अधिकांश स्वरूप अहिले लोप भैसकेका छन् । व्यवहारमा अहिले यदाकदा पाकयज्ञ र लौकिकयज्ञ सम्पादन भएको पाइन्छ ।

डा. स्वामी प्रपन्नाचार्यअनुसार वेदमा भएका मन्त्रलाई ज्ञानकाण्ड, उपासनाकाण्ड र कर्मकाण्ड गरि तीन भागमा विभाग गरिएको छ । जम्मा एकलाख सूक्तानुवाकमध्ये ९६ हजार मन्त्रले कर्मकाण्ड र यज्ञका बारेमा विशद चर्चा परिचर्चा गरेका छन् । ज्ञानकाण्डका लागि चार हजार मन्त्र मात्र परेको छ । सबैभन्दा धेरै मन्त्रहरू गृहस्थीका कर्ममार्गलाई छुट्याइएका छन् (ढकाल, २०६८, पृ. २) । कर्ममार्ग अर्थात् कर्मकाण्ड सजिलो र सर्वसुलभ मार्ग मानिन्छ । आम सर्वसाधारण सबैको पहुँचमा रहेको मार्ग कर्ममार्ग हो । सामान्य चेतना र अवस्थाको मानिसले पनि कर्मद्वारा आफ्नो साधनाको बाटो समाउन सक्छ । कर्ममार्गभन्दा उपासना र ज्ञान मार्ग क्रमश जटिलतम र श्रेष्ठतम मार्ग हुन् । श्रेष्ठतम मार्ग भएर पनि तिनमा आमसर्वसाधारण सजिलै प्रवेश गर्न सक्दैनन् । श्रेयमार्ग कठिन मार्ग पनि हुन् । स्थूलभन्दा सूक्ष्मतत्त्व त्यस्तै जटिल र शक्तिशाली हुन्छ जस्तो पानी भन्दा विद्युत शक्तिशाली हुन्छ । पानीको मन्थन कर्मकाण्ड हो । विद्युतीय उर्जा ज्ञानकाण्ड मानिन्छ । दाउराको मन्थन कर्मकाण्ड हो । त्यसभित्र लुकेको अग्नि बाहिर आउनु ज्ञानकाण्ड मानिन्छ ।

नित्यनैमित्त्यकाम्यप्रायश्चित्तनिषिद्धभेदात् । तत्र आद्यानि चत्वारि धर्म्म्यांणि । अन्त्यं अधर्म्म्यम् (देव, २०२४, पृ(४१८) अर्थात् कर्मका स्वरूप र प्रयोजनका आधारमा सनातन धर्ममा कर्मलाई नित्य, नैमित्तिक, काम्य, प्रायश्चित र निषिद्ध कर्म भनेर पाँच भागमा बाँडिएको छ । यसैगरी नित्यकर्ममा नित्य पञ्चमहायज्ञ, नैमित्तिक कर्मका नैमित्तिक यज्ञ र काम्य कर्मका काम्य यज्ञ शास्त्रमा व्यवस्थित छन् ।

नित्यकर्म र यज्ञ : दैनिक रूपमा गरिने शौच, स्नान, सन्ध्योपासना नित्य कर्म हुन् । स्वाध्याय, ब्रह्मयज्ञ, पितृयज्ञ, मनुष्ययज्ञ (अतिथिसेवा) र भूतयज्ञ (बलिवैश्वदेव) गृहस्थहरूका लागि छाड्नै नमिल्ने वा रोक्न नमिल्ने कर्म हुन् । यी कर्मलाई मनुष्य जीवनरूपी रुखको जरा र फेद भनिएको छ । नित्यकर्म गरिएन भने मानव जीवन जरा नभएको रुख जस्तै हुन्छ भनिएको छ । जरा छिनालेपछी न हाँगा बाँच्न सक्छ न पात नै । नित्यकर्म सम्पादन नगरी अगाडिका अरु कर्म गर्ने गराउने अधिकार पनि नरहने विषय आर्ष परम्पराको मान्यता छ ।

नैमित्यिक कर्म र यज्ञ : आफूले अरुका निमित्त गराइदिने कर्महरू नैमित्तिक कर्म हुन् । यस्ता कर्मको समूह नैमित्तिक कर्मकाण्ड हुन । नामकरण, चुडाकर्म, उपनयन, अन्त्यकर्म काजकिरिया, एकोद्धिष्ट महालय आदि

श्राद्ध आदि कर्म नैमित्ति्क कर्मकाण्ड अन्तर्गत पर्दछन् । यस्ता कर्महरू यज्ञकै स्वरूप हुनाले नैमित्तिक यज्ञका रूपमा समेत परिचित छन् ।

काम्य कर्म र यज्ञ : कुनै कामनावश वा संकल्पले आयोजना गरिएका कर्महरू काम्यकर्म र तत्सम्बन्धी अभ्यास कर्मकाण्ड हुन् । कामनासहित गरिएका यज्ञहरू काम्य यज्ञ हुन् । प्रजा या सन्तान प्राप्तिका लागि, रोग महामारी निवारणका लागि, लक्ष्मी प्राप्तिको लागि, राज्य विस्तारका लागि, ग्रह शान्ति र विश्व शान्तिका लागि साथै आफ्ना सकारात्मक उद्देश्य प्राप्तिका लागि यज्ञ गरिन्छ भने त्यस्ता यज्ञ काम्य यज्ञ अन्तर्गत पर्दछन् । राजा जनकद्वारा पुत्रको कामनाले गरिएको पुत्रेष्टी काम्ययज्ञ रामायणमा उल्लेख छ (अध्यात्म रामायण बालकाण्ड तृतीय सर्ग ५,६,७) ।

प्रायश्चित कर्म : मानव जीवनमा अन्जानमा कायिक, वाचिक र मानसिक पाप वा दुष्कार्य हुन गएको अवस्थामा दुष्कर्मप्रति पछुतो लागेर त्यस्ता पापबाट निवृत हुन शास्त्रीय विधिपूर्वक गरिने कर्मलाई प्रायश्चित कर्म भनिन्छ । प्रायश्चित कर्मअन्तर्गत दशविधस्नान, ब्रह्महत्यादि पञ्चमहापातक प्रायश्चित, प्रायश्चित गौदान, चान्द्रायण व्रत आदि कर्मकाण्ड पर्दछन् ।

निषिद्ध कर्म : शास्त्रले वर्णअनुसार विहित र निषेध कर्मको विभाजन गरिदिएको छ । शास्त्रमा विभिन्न कर्महरू मानवले गर्न हुंदैन भनेर निर्देश गरिएका छन् । अर्थात् शास्त्रले गर्न निषेध गरिएका कर्महरू निषिद्ध कर्म समूहमा पर्दछन् । नित्यकर्म नैमित्ति्यक कर्म काम्यकर्म र प्रायश्चित कर्म गर्नुपर्ने भएकोले तिनका कर्मकाण्ड पद्धति बनाइएको छ भने निषिद्ध गर्नुनहुने कर्म भएकोले पद्धतिको आवश्यकता रहेन ।

यज्ञको उत्पत्ति, उद्देश्य र महत्त्व

सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः । अनेन प्रसविष्यध्वमेष वो स्त्विष्टकामधुक् ॥ (गीता ३/१०) अर्थात् प्रजापति ब्रह्माले सृष्टिको सुरुमा मानिस देवता र यज्ञहरूको संगसंगै सृष्टि गर्नुभयो र भन्नुभयो कि यज्ञद्वारा तिमीहरूले बाँचिन्जेल चाहिने बस्तुहरू र अन्त्यमा मोक्ष प्राप्त गर्नेछौ । यज्ञ कामना पूरा गर्नेवाला हुन्छ । हिरण्याक्षबाट पृथ्वीको उद्धार गर्न भगवान विष्णुले वराह अवतार लिनुभयो । समुद्रमा डुबेकी पृथ्वीलाई बाहिर ल्याइसकेपछी तिनै बराहस्वरूप भगवानको शरीरबाट १००८ किसिमका यज्ञहरू प्रकट भएका हुन् भन्ने वचन कालिका पुराणमा वर्णित छ (ालिका पुराण अध्याय ३२ मन्त्र ९-२७) । *यज्ञधिष्टासिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः । भुञ्जन्ते* ... गीता ३/१३ अर्थात् यज्ञ सम्पादन गरेर अवशिष्ट भोजन गर्दा सबै पापबाट छुट्कारा मिल्छ तर यज्ञ नगरी खाएमा भोजन नभएर पाप खाइन्छ । *यज्ञेन लोका विमला विभान्ति* अर्थात् यज्ञले दुनियाँ निर्मल भएर प्रकाशित हुन्छन् । *यज्ञेन देवा अमृतत्त्वमाप्नुयु* अर्थात् यज्ञबाट देवताहरूले अमृत प्राप्त गर्दछन् । यज्ञेन पापैर्वहुभिर्विमुक्त अर्थात् अनेकौं पापहरूबाट यज्ञले मुक्त बनाउँछ । *प्राप्नोति लोकान् परमस्य विष्णोः।* अर्थात् लोकले यज्ञबाट परम विष्णुलोक प्राप्त गर्दछन् (गौड १९४४ पेज ५)

पुत्रार्थी लभते पुत्रान् धनार्थी लभते धनम् भार्यार्थी शोभना भार्या कुमारी च शुभं पतिम् । भ्रष्ट राज्यस्तथा राज्यं श्रीकामः श्रीयमाप्नुयात् । यं यं प्रार्थयते कामं सर्वे भवति पुस्कलः । निष्कामः कुरुते यस्तु सः परं ब्रह्म गच्छति (मत्स्य पुराण ९३/ ११७/११९) । अर्थात् विधिपूर्वक गरिएको यज्ञबाट सन्तान नहुनेलाई सन्तान, विवाह नभएको कुमारीलाई असल पति, राज्यच्युत भएकोमा राज्य, धन चाहनेलाई धन, जे कामना गरिएको छ सो कामना पूरा हुन्छ । निष्काम यज्ञ गरिएको छ भने परब्रह्म परमात्माको साक्षात्कार हुन्छ ।

यज्ञेन हि देवा दिवंङ्गता यज्ञेनसुरानपानुदन्तः । यज्ञेन द्विषन्तो मित्रा भवन्ति यज्ञ सर्वं प्रतिष्ठितम् । तस्मात्यज्ञं परमं वदन्ति । अर्थात् यज्ञले देवताहरूमा दिव्यता दिन्छ यज्ञले एक अर्काको द्वन्द्व वा द्वेष समाप्त गरिदिन्छ र मित्रता गराइन्दिन्छ भनेको छ (महानारायणोपनिषद ७९ अनुवाक मन्त्र ६) यज्ञले प्राकृतिक सन्तुलन कायम गर्छ । वातावरण शुद्धता गर्छ । यज्ञले विश्व शान्ति प्रदान गर्दछ । यज्ञले देवलोक अन्तरीक्ष, पृथ्वीलोक,

जलसम्पदा, वनस्पति एवं औषधहरूलगायत सर्वत्र शान्ति स्थापना गराउँछ भन्ने वेदमा द्वादश शान्तिका मन्त्रहरूको प्रयोग प्रष्ट पार्दछन् । यज्ञले देवताहरूलाई पुष्टि र पितृहरूलाई तृप्ति गराउँछ (रुद्राष्टाध्यायी शान्त्याध्याय) ।

यज्ञात् भवति पर्जन्यो पर्जन्यादन्नसम्भवः । अन्नाद्भवन्ति भूतानियज्ञः कर्मसमुद्भवः । (श्रीमद्भगवद्गीता ३/१४) अर्थात् यज्ञबाट राम्रो वर्षा हुन्छ वर्षाबाट बालीनाली खेतीपाती राम्रो भएर अन्न उत्पादन बढ्छ । अन्न राम्रोसँग फलेमा मानिसलगायत प्राणीहरूको अस्तित्व रहन्छ । त्यसै भएर सबै कर्महरूको उत्पत्ति यज्ञमा अडेको छ भन्ने कुरा श्रीमद्भगवद्गीतामा उल्लेख गरिएको छ ।

कर्मब्रह्मोद्भवं विद्धी ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् । तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् । (गीता ३/१५)। कर्मबाट नै ब्रह्मतत्त्वको ज्ञान हुनजान्छ । कर्ममार्गबिना ज्ञानको यात्रा असम्भव छ । ब्रह्मज्ञानको जगको रूपमा यज्ञकर्मलाई प्रतिष्ठित गरिएको छ । उपनिषद् ग्रन्थले मानिसलाई कर्म गरेर बाँच्न प्रेरणा दिएको छ ।

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः । एवं त्वयि नान्यथेतोस्ति न कर्म लिप्यते नरः - ईशावास्योपनिषद (गिरी २०७३ पेज २७) अर्थात् संसारमा सय वर्षसम्म बाँच्ने जिजीविषा भएका मानवहरूले कर्म गरेर बाँच्नुपर्छ । कर्मबाहेक अर्को कुनै उपाय छैन । निष्काम कर्म गर्न खोज्ने मानिसलाई कर्म मोहले ग्रस्त बनाउन सक्दैन ।

यज्ञको ऐतिहासिक पक्ष

मानव विकासको विभिन्न कालखण्डलाई हेर्दा विभिन्न गुफाहरूको उत्खननबाट प्राप्त नव पाषाण कालका मानव जीवास्मावशेष र उनीहरूले प्रयोग गरेका सामग्री संगै पाइएका वस्तुका आधारमा मृत्यु संस्कार र तत्सम्वन्धी प्रारम्भिक कर्मकाण्डको स्वरूप नवपाषाण कालदेखि विकास हुँदै आएको हो भन्न सकिन्छ । पुरातात्त्विक प्रमाणका आधारमा सिन्धु सभ्यताकालदेखि देवीदेवताको मूर्त स्वरूपको परिकल्पना र ईश्वरीय चिन्तन रहेको पाइन्छ । मोहेनजोदाडोको उत्खननबाट प्राप्त भएका नारी मूर्ति र माटाका चक्कीहरूमा शिवलिङ्गको स्वरूप अंकित भएको पाइएको छ (पराजुली २०८० पृष्ठ २) यसले वैदिक कालपूर्वदेखि नै यज्ञ र कर्मकाण्डको प्रारम्भिक स्वरूप बनिसकेको अनुमान लगाउन सकिन्छ ।

ऐतिहासिक प्रामाणिक कालको अध्ययन गर्दा नेपालको काठमाडौ उपत्यकामा प्राप्त भएका इसाको पहिलो दोस्रो शताब्दीदेखिका मूर्तिहरूको अध्ययनबाट नेपालमा देवपूजा, यज्ञ र कर्मकाण्ड संस्कृति प्राचीन कालदेखि नै थियो भन्न सकिन्छ । संवत् ३८६ को मानदेवको चाँगु अभिलेखमा उनका पिता धर्मदेवलाई असल पशु भएको यज्ञद्वारा देवताहरूको पूजा गरेको भनिएको छ । अभिलेखमा मानदेवले मेरा पिताले असल र अग्ला मौलाहरूले पृथ्वीलाई सिंगार्नुभएको भनिएको छ ।

ईजेसत्पशुभिः सुराननुगुणैः सम्पन्नमन्त्रर्द्धिभिः । यज्ञैः कर्म्म विशुद्धदेहहृदयश्चन्द्रद्युतिः पार्थिवः बज्राचार्य २०३० पृ. ११) कतिपय विद्वानहरूले माथिको अभिलेखीय विवरणका आधारमा धर्मदेवलाई यज्ञप्रधान वैदिक धर्मका उपासक राजाका रूपमा उल्लेख गरेका छन् (पन्त, २०३१, पृ. २५०-२६५) धेरै मौला अर्थात् युपहरू स्थापना गरेकाले धर्मदेवका समयदेखि नै ललितपुरलाई युपग्राम भनिएको हो (रेग्मी, २०५३, पृ. २६) राजा मानदेवले चाँगु नारायणमा गरुडध्वज राखेको र आमा सहित भएर यज्ञमा ब्राह्मणहरूलाई दान गरेको प्रसंग धनबज्र बज्राचार्यको लिच्छवि अभिलेख संग्रहमा परेको छ (बज्राचार्य, २०३०, पृ. १३) राजा मानदेवमा सत्ययुगमा वलिराजाले गरेको अश्वमेध यज्ञको प्रभाव परेका कारण वलिराजाको यज्ञस्थल र वामनको अवतरण कथा झल्कने त्रिविक्रम वामन मूर्ति समेत निर्माण गराइ आमाको पुण्यका लागि गरेको भन्ने वचन पारेर अभिलेख राखेका थिए (बज्राचार्य, २०३०, पृ. ३६) । मानदेवले मात्रै होइन मानदेवका रानीहरू गुणवती, क्षेमसुन्दरी र मानदेवकी छोरी विजयावतीसमेतले धार्मिक कार्य गरेका प्रसंग बज्राचार्यको लिच्छवि अभिलेखहरूमा परेका छन् (बज्राचार्य, २०३०, पृ. ३९, ६५, ८३) । वसन्तदेवको संवत् ४२८ को थानकोट अभिलेखमा दूतक याज्ञिक विरोचन गुप्तको

नाम उल्लेख रहेकोले त्यसबेला यज्ञ गराउने याज्ञिक उपाधी प्राप्त व्यक्तिको गौरव र सामाजिक मर्यादा उच्च रहेको थियो (बज्राचार्य, २०३०, पृ. ९२)

लिच्छविकालका राजाहरू शिवदेव, अंशुवर्मा जिष्णुगुप्त जस्ता शासकरूपले निर्माण गरेका धेरै मन्दिर हरूको प्राणप्रतिष्ठा यज्ञ कर्मकाण्ड आदि निश्चय नै भएका थिए । नेपालमा भएका प्राचीन र मध्यकालका ऐतिहासिक पुरातात्त्विक जस्ता भौतिक धार्मिक सम्पदाहरू छन् । ती सबै धार्मिक भावले जोडिएर निर्माण भएका थिए । तिनीहरूको निर्माणमा यज्ञ, अनुष्ठान, पूजा र कर्मकाण्ड कुनै न कुनै रूपमा जोडिएको थियो । संस्कृत भाषाको प्राधान्य रहेको लिच्छवि काल धार्मिक रूपमा पनि स्वर्णकाल थियो भन्ने सन्दर्भलाई पुष्टि गर्ने अभिलेखीय प्रमाण धेरै छन् ।

लिच्छविकालमा रहेको गोष्ठीको व्यवस्था अन्तर्गत धार्मिक कार्यका लागि बादित्र गोष्ठीले चाडपर्व यात्रा र मन्दिरमा बाजाको व्यवस्था मिलाउँथ्यो । ध्वजगोष्ठीले ध्वजापताकाको, प्रदीप गोष्ठीले बत्तिको , धूपगोष्ठीले धूपको, तैतरीय शाखा गोष्ठीले वेद पठनपाठनको ,बासुदेव ब्रह्माण्ड गोष्ठी र इन्द्र गोष्ठीले देवताको विशेष पूजा र अनुष्ठान गर्ने गराउने व्यवस्था थियो (क्षेत्री, २०८०, पृ. १५१) ।

मध्यकाल तन्त्रसाधना, मन्त्रसाधना, पूजा र कर्मकाण्डमा झन् धेरै विकास भएको ऐतिहासिक कालखण्ड हो । त्यसका असंख्य प्रमाण अभिलेखहरूमा सुरक्षित रहेका छ्न । मध्यकालमा भक्तपुरका राजा भूपतिन्द्र मल्लले पाँचतले मन्दिर बनाएर कोट्याहुती अर्थात् कोटिहोम आयोजना गरेको सानो प्रसंग यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ ।

ने सं ८२२ जेष्ठ शुक्ल नवमी तिथिका दिन स्वयं राजा श्री श्री भूपतिन्द्र मल्लको यजमानत्वमा होता ब्राह्मणहरू श्री चक्रराज श्री जोतिराज श्री लक्ष्मीराज श्री रुद्रराज श्री शम्भूराज श्रीकृष्णराज श्री पुरराज श्री उमापतीराज श्री आनन्दराज श्रीकुतु श्री हेमराज श्री नन्दराज श्री विश्वराज र श्री कुलराज समेतले जम्मा ११०२ मुठा सोही तिथिमा अग्निकुण्डमा स्थापना गरिएको अग्निमा आहूती दिएका थिए । सिद्धाग्नि कोट्याहुति यज्ञ र तान्त्रिक कर्मकाण्ड कृत्यहरू गर्दै सं ८२२ आषाढकृष्ण १२ शुक्रबारका दिन सिद्धाग्नि कोट्याहुति यज्ञ मण्डपमा पूर्णाहुति गरि कोट्याहुति यज्ञ पूर्ण समाप्त गरियो (वैद्य, २०६१, पृ. ५५ र ५६) ।

पाटनका राजा सिद्दिनरसिह मल्लले पाटनमा २१ गजुरयुक्त श्रीकृष्ण मन्दिर बनाएर कोटिहोम महायज्ञ लगाएका थिए । उनले शत्रु विजय गरेर सीमा संरक्षण गरेको उपलक्ष्यमा चालीस दिनसम्मको विराट राजसूय यज्ञ आयोजना गरेको तण्डुलपर्वत र कल्पद्रुम दानसमेत गरेका ऐतिहासिक तथ्य पाइन्छ (क्षेत्री, २०८०, पृ. २९४-२९५) । दरबार परिसरमा तलेजु भवानी महेन्द्रेश्वर महादेव, कोटिलिङ्गेश्वर राजा महेन्द्र मल्लको पालामा काठमाडौ धार्मिक यज्ञ अनुष्ठान र कर्मकाण्ड संस्कृति व्यवस्थित रहेको इतिहास छ (क्षेत्री, २०८०, पृ. ३१५) । दरबार परिसरमा हनुमान मूर्ति स्थापना, प्रसिद्ध गुहेश्वरी मन्दिर, स्वयम्भू प्रतापपुर लगायत धेरै धार्मिक सम्पदा बनाउने काठमाडौका राजा प्रताप मल्लले गरेका विभित्र धार्मिक अनुष्ठान र तान्त्रिक यज्ञहरूको प्रसंग नेपाली इतिहासमा विभिन्न विद्वानहरूले लिपिवद्ध गरेका छन् (क्षेत्री, २०८०, पृ. ३२१, ३२२, ३२३) ।

राजा पृथ्वीनारायण शाहले नेपाल एकीकरणका क्रममा काठमाडौ उपत्यका विजय गरेपछि आधुनिक कालको शुरुवात मानिन्छ। गोरखनाथ र गोरखकालीका भक्त पृथ्वीनारायण शाहको देवी देवताप्रतिको सम्मान र झुकाव थियो । उनले सल्यानकोटकी देवीको उपासना गरेको , नुवाकोटकी भैरवीको सम्मान गरेको, नीलकण्ठ पशुपतिको दर्शन गरेको प्रसंग दिव्योपदेशमा उल्लेख छ। देवी देवताका खुब मानमनितो राख्ने उनले दैवी शक्ति र आफ्नो सैन्य योजनाको संयोजनबाट राज्य विजय गर्न सफलता मिलेको नरहरीनाथ योगी जस्ता विद्वानहरूको भनाइ छ (गौतम, २०५७, पृ. ३,४, १३) ।

शाहकालमा राजा रणबहादुर शाहकी महारानी त्रिपुरासुन्दरीले त्रिपुरेश्वर महादेव मन्दिर निर्माण गरेका प्रसंग इतिहासमा उल्लेख छ। श्री ३ जङ्गबहादुर राणाले थापाथलीमा कालमोचन र पशुपतिमा विश्वरूप मन्दिर बनाएको इतिहासमा उल्लेख छ। जङ्गबहादुरको छोरा जगतजङ्गले शंखमूलमा जगतनारायण मन्दिर बनाएर यज्ञ गरेको ऐतिहासिक साक्ष रहेको छ। यस्ता मन्दिर स्थापनासंगै प्राणप्रतिष्ठाका लागि लक्षहोम कोटिहोम जस्ता यज्ञ आयोजना हुन्थे। शिवालयहरूमा लघुरुद्री, महारुद्री, अतिरुद्री यज्ञ र देवीका शक्ति पीठमा शतचण्डी लक्षचण्डी जस्ता यज्ञअनुष्ठानहरू शाह र राणा शासनकालमा प्रशस्तै हुने गरेको ऐतिहासिक अभिलेखमा पाइन्छ। राणाकालमा विफर (शितला) जस्ता महामारी निवारण गर्न भनेर ठूला यज्ञहरू हुने गरेको इतिहास संस्कृतिका प्राध्यापक डा सन्ध्या पराजुलीको भनाइ रहेको छ।

सामाजिक एकता, सद्भाव र राष्ट्र शान्तिमा यज्ञ र कर्मकाण्डको योगदान

नारायण उपनिषद्ले यज्ञेन द्विषन्तो मित्रा भवन्ति भनेको छ। (महानारायणोपनिषद ७९ अनुवाक् मन्त्र ६) अर्थात् यज्ञद्वारा शत्रुता मित्रता स्थापित हुनु हो। समाजमा सामूहिक यज्ञ अनुष्ठान हुंदा सबैका बीचमा सहकार्यको भावना रहन्छ। विवाह ब्रतबन्ध जस्ता संस्कार र कर्मकाण्डमा अरु समयको आपसी द्वन्द्वसमेत बिर्सिएर सघाउन जाने परम्पराले नेपाली सामाजिक एकता र सद्भावमा धेरै ठूलो योगदान भएको छ। यज्ञ अनुष्ठानबाट सामाजिक सहकार्य, राष्ट्रिय रूपमा परस्पर हित र शान्तिमा सहयोग पुगेको देखिन्छ। मर्दा र पर्दा आफन्त छरछिमेकी सबैको उपस्थिति र सहयोग हुनुपर्ने नेपाली संस्कृतिले सामाजिक एकता र सदभावमा सहयोग पुगेको देखिन्छ।

यज्ञ र कर्मकाण्डद्धारा मनोवैज्ञानिक उपचार

संसारका समस्त प्राणीहरू आनन्दको खोजीमा व्याकुल छन्। हृदय शान्त र सन्तुष्ट नभैकन सुखको अनुभूति हुन सक्दैन। गीताले *अशान्तस्य कुतः सुखम्* (श्रीमद्भगवद्गीता अध्याय २/६६ मन्त्र) अर्थात् अशान्तिमा कतैबाट सुख प्राप्त नहुने बताइएको छ। यज्ञ, कर्मकाण्ड र धार्मिक कृत्यले कर्ताको मनमा आत्मसंतुष्टिको भावना पैदा गर्दछ। देवता र पितृहरूलाई धार्मिक विधिपूर्वक पदार्थहरू समर्पण गर्दा कर्तालाई बेग्लै आनन्द प्राप्ति हुन्छ। यज्ञ अनुष्ठान सम्पादन हुँदा व्यक्तिमा निश्चय नै शान्ति र आनन्दको भाव सञ्चार हुन्छ। धार्मिक पूजा अनुष्ठान पर्व जात्राका साथै, देवस्थल तीर्थस्थलमा हुने गतिविधिले मानिसको अन्तर हृदयमा एक खालको बेग्लै आनन्दज्योती जगाएको हुन्छ र दैनन्दिन कार्यक्षेत्रको बोझबाट हलुका भएको अनुभूति गराएको हुन्छ। मानिसभित्रको मानसिक अशान्ति, नैराश्य असन्तुष्टि, विरोधभाव, विद्रोहभाव र हीनभावको उपचार नै धार्मिक कृत्य र आध्यात्मिक गतिविधि हुन्। स्वास्थ्यका दृष्टिकोणले हेर्दा कर्मकाण्ड वा धार्मिक कृत्यहरू मनोबैज्ञानिक उपचार मानिन्छन्। मान्छेमा उत्साह उर्जा आत्मविश्वास भरोसा निर्भयता आदि मनोबैज्ञानिक पक्ष बलियो बनाउन धार्मिक कृत्यले योगदान पुऱ्याउन सक्छ।

यज्ञ र कर्मकाण्डमा नारी सम्मान र समावेशीकरण

सनातन धर्ममा कुनै पनि धार्मिक कृत्य पतिपत्नी सँगसँगै बसेर गर्नुपर्ने विधान छ। धार्मिक कार्य एकैसाथ गरिने भएकोले सनातन धर्मले पत्नीलाई धर्मपत्नी या सहधर्मिणीको मान्यता दिएको छ पति र पत्नी सँगसँगै बस्ने परिस्थिति नभएमा सुन वा कुशको प्रतिमा साथमा राखेर यज्ञादि कर्मकाण्ड संस्कार गर्नुपर्ने विधान छ। रामायणमा सीताको अनुपस्थितिमा श्रीरामले सुनको सीता प्रतिमा बनाएर सहधर्मिणीको स्वरूप प्रदान गरिएको थियो (रामायण उत्तर काण्ड)।

देवकार्यमा पत्नीको स्थान दाहिने तर्फ रहने तीर्थयात्रामा पत्नीसँगै लैजानुपर्ने र पत्नीले श्राद्धको पिण्ड पायस पकाएर, पस्किएर दिने वा पिण्ड तयार गरेर दिने शास्त्रीय विधान र परम्परा रहदै आएको छ (श्राद्ध पारिजात)। पत्नीको अभाव र अनुपस्थितिमा यज्ञ कार्य गर्न नहुने, दुई पत्नी भएकोमा पहिलो विवाहित पत्नीलाई सहधर्मको अग्राधिकार रहने विधि रहेको छ। गृहस्थ जीवनको आधार नै पत्नी भएकोले *नगृहं गृहमित्याहु गृहिणी*

गृहमुच्यते (मनुस्मृति) अर्थात् पत्नी नभए घर घरजस्तो हुदैन भन्ने शास्त्रीय आधारबाट सनातन धर्ममा गृहस्थका लागि गृहिणीको स्थान निर्विकल्प रहेको पाइन्छ । यस्ता धार्मिक विधिविधानले नारीको अग्रणी स्थान सुरक्षित गरेको पाइन्छ। आधुनिक दृष्टिकोणमा नारी समावेशीकरण र सशक्तीकरणको मान्यता सनातन धार्मिक परम्परा, यज्ञ र कर्मकाण्डले उहिलेदेखि नै अनिवार्य सहभागिता गराउँदै आएको छ ।

कर्मकाण्ड जीविकाको आधार

यज्ञ, कर्मकाण्ड र धार्मिक कृत्य गराउनका लागि आआफ्ना संस्कृति अनुसारका पण्डित, पुरोहित, लामा, गुभाजू, कर्माचार्य, जोशी, बिजुवा जस्ता धार्मिक गुरुहरूको आवश्यकता रहन्छ। त्यस्ता गुरुहरूलाई धार्मिक यज्ञ र कर्मकाण्ड सम्पादन गरेवापत भोजन, बस्त्र, दान र दक्षिणा अर्पण गर्नुपर्ने परम्परा छ । उनीहरूको जीविका यज्ञ र कर्मकाण्डमा प्राप्त अन्न तथा दक्षिणा र दानदातव्यमा निर्भर हुन्छ। विश्व हिन्दू महासंघको एक प्रतिवेदन अनुसार हाल नेपालमा करिब ५० हजार पण्डित पुरोहित कार्यरत रहेको पाइएको छ (विश्व हिन्दू महासंघ, २०७९) । नेपालमा मात्रै होइन भारत, अमेरीका, अष्ट्रेलिया, क्यानडा, बेलायतलगायत देशमा हिन्दू समाजका लागि नेपाली धार्मिक जनशक्ति कार्यरत रहेको देखिन्छ। धार्मिक गुरुहरू र परिवारको जीवन निर्वाहको आधार समेत कर्मकाण्ड पेशा बनेको छ। यस सन्दर्भले कर्मकाण्ड रोजगारी र जीविकाको आधार हो भन्ने पुष्टि गर्दछ।

कर्मकाण्ड र धार्मिक अर्थतन्त्र

धार्मिक कृत्य र कर्मकाण्ड सम्पादन गर्नका लागि विभिन्न सामग्रीहरू आवश्यकता पर्दछन् । जौ, तिल, तेल, घ्यु, दुग्धजन्य पदार्थ, मह, सखर, फलफूल, मिठाई, पूजा भाँडा, मूर्ति, लगायत हजारौं प्रकारका धार्मिक सामग्री उत्पादन र व्यापारबाट लाखौं मान्छेले रोजगारी र आर्थिक उपार्जनको अवसर पाएका छन् । यज्ञ, कर्मकाण्ड र धार्मिक अर्थतन्त्र अनुसन्धानको एउटा छुट्टै विषय शीर्षक बन्न सक्छ ।

धार्मिक अर्थतन्त्रमा ताम्र आदि धातुकला उद्योगबाट हुने आर्थिक गतिविधि, मठमन्दिरमा प्रयुक्त काष्ठकला उद्योग, दाची इट्टा उद्योग, कपडा उद्योग, धागो उद्योग, जनै उद्योग, नरिवल केरा सुपारी खेती, माहुरी पालन, पशुपालन, धान्यादि कृषि उद्योग जस्ता उत्पादनमुखी उद्योगले प्रत्यक्ष सम्बन्ध राख्दछन् । धार्मिक यज्ञ,चाडपर्व, विवाह व्रतबन्ध जस्ता संस्कारमा यातायात सेवा उद्योग लाभान्वित हुँदै आएको स्वयं यातायात व्यवसायी बताउँछन् । साउनको सोमबार, तीज, दशै तिहार छठ, माघी जस्ता पर्वहरूमा ट्याक्सी चालकको कारोबार वृद्धि हुने चालकहरूको प्रतिक्रियाबाट बुझ्न सकिन्छ। सिलाइ बुनाइ, गरगहना कारोबार, डालो, मान्द्रो, माटोका भाँडा, कपास वत्ती, अगरुबत्ती, बाटेको धूप, जस्ता वस्तुहरूको उत्पादन र बजारसँग यज्ञ, धार्मिक अनुष्ठान र कर्मकाण्डको सम्बन्ध छ ।

नेपालको भोजपुर संखुवासभा जस्ता रुद्राक्ष खेती भएका जिल्लाबाट वार्षिक चार अर्वको आर्थिक कारोबार हुने गरेको संखुवासभा रुद्राक्ष व्यवसायी संघका अध्यक्ष राजकुमार घिमिरेको भनाइ छ। काभ्रे जिल्लाको तेमाल भेगको आर्थिक मेरुदण्ड बोधिचित्त माला खेतीबाट वार्षिक करोडौंको कारोबार हुने गरेको बताइन्छ । नेपालमा तिहार, दीपावली, श्रीपञ्चमी जस्ता पर्वमा करोडौंको फूल व्यापार गर्छन् । सनातन धार्मिक आस्था, वैदिक यज्ञ अनुष्ठान, पूजा र कर्मकाण्ड नभए यी सबै उत्पादनको केही काम लाग्दैन । यसर्थ धार्मिक आस्था, अनुष्ठान र कर्मकाण्डबाट राष्ट्रिय अर्थतन्त्रमा धेरै ठूलो योगदान पुगेको छ ।

फरक दृष्टि कर्मकाण्डका विकृति र चुनौती

वैदिक यज्ञ र कर्मकाण्ड संस्कृतिभित्र सकारात्मक पक्षहरू मात्र छैनन् । एक सिक्काका दुई पाटा नियाले जस्तै हरेक विषयलाई अर्को दृष्टिकोणबाट सन्तुलित रूपमा हेर्नुपर्दछ । नेपाली समाजमा विविध कारणबाट नास्तिकता बढ्दै गएको छ । नास्तिक दृष्टिकोणमा कर्मकाण्ड समयको बर्बादी, रुढीबादी र फजुल खर्च मात्रै

देखिन्छ। कर्मकाण्डका माध्यमले समाजका कथित उच्च वर्ग ब्राह्मण पण्डितहरूले आर्थिक दोहन गरिरहेको भन्ने आक्षेप पनि लाग्ने गरेको छ । कर्मकाण्ड र यज्ञ अनुष्ठानले समाजमा उच्चनिचको भावना र जातीय भेदभाव अहिलेसम्म निर्मूल हुन नसकेको भन्ने टिप्पणी सार्वजनिक सञ्चार माध्यममा यदाकदा आउने गर्दछ ।

निष्ठावान गुरु पुरोहित र यजमानको अशास्त्रीय व्यवहारले समेत यज्ञ र कर्मकाण्ड संस्कृतिप्रति नकारात्मक भावना वृद्धि हुँदै गएको देखिन्छ । यजमानमा निष्ठाको अभाव र गुरुहरूको अयोग्यताले यज्ञको प्रतिफल उपलब्धिमूलक हुनसकेको छैन । यज्ञ र कर्मकाण्डबाट शास्त्रले उल्लेख गरे अनुरूप फल प्राप्त नहुँदा आम जनमानसमा सनातन धर्मप्रति नै अनास्था बढ्ने खतरा देखिन्छ । वैदिक र पौराणिक कालका कतिपय सन्दर्भ अहिले युगसापेक्ष नहुँदा नहुँदै कर्मकाण्डले समाजलाई पश्चगमनतर्फ धकेलेको भन्ने दृष्टिकोणसमेत सार्वजनिक सञ्चार मार्फत बाहिर आएको छ। २०६३ मा धर्म निरपेक्ष राज्य घोषणापछि राज्यका तर्फबाट गरिने यज्ञ र कर्मकाण्डप्रति द्विविधा र अन्योल रहेको पाइन्छ। नयाँ राजनीतिक र सामाजिक परिवेशमा सनातन धर्मको महत्त्वपूर्ण स्तम्भ यज्ञपरम्परा र कर्मकाण्ड संस्कृतिलाई मौलिक स्वरूपमा बचाउदै लोककल्याणकारी कार्यमा पुनस्थापित गर्नु धार्मिक समाजको लागि चुनौतिपूर्ण काम भएको छ ।

निष्कर्ष

याज्ञिक कार्य र कर्मकाण्ड वेदप्रणित हो। यसलाई सनातन धर्मको अभिन्न अङ्ग मानिन्छ। वेदमा ज्ञान उपासना र कर्म गरी तीन काण्ड छन्। तीमध्ये एक काण्ड हो। वेदका एकलाख मन्त्रबाट असी हजार वैदिक मन्त्र कर्मकाण्डका लागि छुट्याइएको बताइन्छ। कर्मकाण्ड नित्य, नैमित्तिक र काम्यकर्मका साथै देवकार्य, पितृकार्य र प्रायश्चित कार्यमा प्रयोग हुन्छ ।

कर्मकाण्डका अनेकौं आयाम छन् । कर्मकाण्ड सामाजिक सम्बन्धको आधार हो । कर्मकाण्डलाई आफ्ना पूर्वज वा पितृप्रतिको श्रद्धा तथा सम्मान मानिन्छन्। विभिन्न जातजातिको जातीय पहिचानको पनि हो। कर्मकाण्डलाई पुरोहित पण्डित लामाहरूको जीविकाको आधार पनि मानिन्छ । यज्ञ अनुष्ठान वर्षा प्रणाली, जलचक्र संतुलन र कृषि प्रणाली निरन्तरको लागि पनि त्यतिकै महत्त्वपूर्ण छ। यज्ञ र कर्मकाण्ड चेतना, साधना र अध्ययनको प्रेरणा माध्यम हो। गुन्युचोली, व्रतबन्ध, उपनयन वेदाध्ययन आदि संस्कारले बालबालिकाको चेतना र चरित्र निर्माणका आधार हुन्। जात्रा र चाडपर्वको पूजापक्ष कर्मकाण्ड भएकोले हाम्रा कर्मकाण्डका सांस्कृतिक सम्बन्ध त्यतिकै बलिया छन् ।

व्यक्तिले गर्ने हरेक काम तत्कालीन र दीर्घकालीन परिणामदायी हुन्छन्। कतिपय कर्मले प्रत्यक्ष फल दिन्छन् । कतिपयले भने अप्रत्यक्ष फल दिन्छन् । आँखाले देखिने गरी प्राप्त हुने फल दृष्टफल हो । तत्काल नदेखिने तर त्यसको प्रभावले अन्य काममा सकारात्मक परिणाम दिनेलाई अदृष्ट फल भनिन्छ । कतिपय अवस्थामा आफूले गरेको कर्मको फल परिवारजन र सन्ततिलाई समेत पर्न जान्छ। कतिपय जन्म जन्मान्तरमा समेत फल पाइने कर्म हुन्छन्। कतिपय देवतालाई पुष्टि दिने हुन्छन्। कतिपय पितृलाई तृप्ति दिने कर्म हुन्छन्। कतिपय कर्म गल्ती कमजोरीलाई प्रायश्चित गर्ने हुन्छन्। कतिपय कर्म पूर्व जन्म र यो जन्मका नराम्रो कामको पाप नाश गर्ने कर्म हुन्छन्। कतिपय कर्म प्रारब्ध निर्माण गर्ने कर्म हुन्छन् ।

जस्तो बोटबिरुवा रोप्दा कसैले दुई महिनामा फल दिन्छ। कसैले पाँच छ महिनामा दिन्छन्। कसैले १ वर्षमा त कसैले १०० वर्षपछि मात्र उत्पादन दिने गर्दछन्। कर्मकाण्ड र यज्ञ गर्दा पाइने फल पनि कर्मकाण्डको कर्मभेद, संकल्प र विधिका आधारमा तत्कालीन र दीर्घकालीन हुनजान्छ। शुभाशुभ जे जस्ता कार्य गरिन्छन् ती निष्फल हुंदैनन्। ती अवश्यमेव फल भोग गराउनेवाला हुन्छन्। *अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कार्यं शुभाशुभम्* अर्थात् शुभ अशुभ जे काम गरे पनि कर्मको फल अवश्यमेव भोग्नै पर्दछ ।

सन्दर्भसामग्री

कल्याण (१९९६), *धर्मशास्त्राङ्क,* गीताप्रेस ।

कार्की, एल. एस. (२०७८), *श्रीमद्‌भगवद्‌गीता (लोकगीता)* .गीताप्रेस ।

गौतम राजेश. (२०५७), *दिव्योपदेशको आधारमा श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहको वैदेशिक आर्थिक र प्रशासनिक नीति,* गोरखा समाज ।

गिरि, रामानन्द (२०७३), *ईशादि दशोपनिषद्.* महेश सन्यास आश्रम ।

गौड वेणीराम (१९४४) *यज्ञ मीमांसा.* मास्टर खेलाडीलाल एण्ड सन्स ।

क्षेत्री, गणेश र रायमाझी रामचन्द्र (२०८०)., *नेपालको इतिहास,* एशिया पब्लिकेसन्स ।

गौड, दौलतराम (२०१५), *शुक्लयजुर्वेद संहिता.* ठाकुरप्रसाद बुक सेलर ।

ढकाल, वेणीमाधव (२०६८), *निर्णय सिन्धु चुडामणि टीका,* विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

त्रिपाठी, मृत्युञ्जय (२००६), *कालिका पुराण.* नवशक्ति प्रकाशन.

दास कृष्णहरि (१९३५). *मनुस्मृती.*, चौखम्बा ।

देव, राधाकान्त (२०२४), *शब्द कल्पद्रूम,* चौखम्बा ।

पराजुली, स. (२०८०), *शिवलिङ्ग,* अकाडमी अफ तन्त्र एण्ड स्यामनिक स्टडिच. ।

पाण्डे, उमेशचन्द्र (१९९४) *याज्ञवल्क्यस्मृति,* चौखम्बा ।

पौडेल, हेमराज शर्मा (२०७१), *धर्मसिन्धुःसार.*, विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

बज्राचार्य, धनबज्र. (२०३०). *लिच्छवि अभिलेख.* यसियाली अध्ययन केन्द्र सिनास.

बाल्मिकी. (२०६४), *श्रीमद्‌बाल्मीकि रामायण द्वितियखण्ड,* गीताप्रेस ।

मरासिनी, दधिराम (२०५४), *कर्मकाण्ड भास्कर,* महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालय ।

विश्व हिन्दु महासंघ (२०७९), *ॐकारवाणी धार्मिक पत्रिका.*, विश्व हिन्दु महासंघ ।

वैद्य, जनकलाल (२०६१), *सिद्धयाग्नि कोट्याहुति देवल प्रतिष्ठा,* नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान. ।

Nepalese Culture
Vol. 19 : 125-144, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95027

काठमाडौँ टेबहाल स्थित सङ्कटा मन्दिरको सांस्कृतिक अध्ययन

यमनाथ उपाध्याय[१]
Emal: ynu143@gmail.com

Received Date: April 09, 2026; Accepted Date: May 15, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

काठमाडौँको टेबहाल स्थित सङ्कटा मन्दिरको सांस्कृतिक अध्ययनमा आधारित यस शोधको मुख्य उद्देश्य मन्दिरको ऐतिहासिकता, मूर्त सम्पदा र यसमा अन्तर्निहित अमूर्त सांस्कृतिक पक्षहरूको अन्वेषण गरी यसको समग्र पहिचानलाई उजागर गरिएको छ । सङ्कटा मन्दिर हिन्दू र बौद्ध धर्मावलम्बीहरूबीचको धार्मिक समन्वय र तान्त्रिक परम्पराको एक जीवन्त सङ्गमस्थलका रूपमा रहेको छ। प्रस्तुत अनुसन्धान ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक अन्वेषणमा आधारित छ, जसमा गुणात्मक विधि र आगमनात्मक ढाँचाको प्रयोग गरिएको छ। प्राथमिक तथ्याङ्क सङ्कलनका लागि २०८१ र २०८२ सालमा स्थलगत अवलोकन र पुजारी तथा सरोकारवालाहरूसँग अन्तर्वार्ता लिइएको थियो । द्वितीयक स्रोतका रूपमा पुस्तक, अभिलेख, विज्ञ समीक्षित जर्नलको उपयोग गरिएको छ। अध्ययनका मुख्य प्राप्तिहरूले सङ्कटा मन्दिरको ऐतिहासिक सम्बन्ध लिच्छविकालसँग रहेको पुष्टि गर्दछन् । राजा नरेन्द्रदेव र आचार्य बन्धुदत्तले कामरूप कामाक्षाबाट सङ्कटालाई नेपाल ल्याएको किंवदन्ती र मन्दिर परिसरका लिच्छविकालीन चैत्य एवं अभिलेखहरूले यसको प्राचीनता प्रमाणित गर्दछन् । यहाँ हिन्दूहरूले सङ्कटालाई शनिको रूपमा र बौद्धहरूले चण्डमहारोषण वा पद्मान्तकका रूपमा पुज्ने गरेको पाइन्छ, जसले अनुपम धार्मिक सहिष्णुता झल्काउँछ । मन्दिरको मूर्त सम्पदामा दुईतले घर शैलीको वास्तुकला र प्रतिमा लक्षणहरू महत्त्वपूर्ण छन् भने अमूर्त संस्कृतिअन्तर्गत नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, बुसाधँ पूजा र बाह्रवर्षे जात्रा जस्ता परम्पराहरू पुस्तान्तरण हुँदै आएका छन् । सङ्कटा मन्दिर काठमाडौँको एउटा विशिष्ट सांस्कृतिक र तान्त्रिक केन्द्र हो । मन्दिरको मूर्त संरचना र यहाँका जीवन्त परम्पराहरूले नेपालको मौलिक पहिचानलाई जोगाइराखेका छन् । यसको ऐतिहासिक गहिराइ र साझा धार्मिक आस्थाको संरक्षण गर्नु अपरिहार्य देखिन्छ ।

सूत्रशब्द : चण्डमहारोषण, पद्मान्तक, अचलवीर, सङ्कटा, बन्धुदत्त

१ यमनाथ उपाध्याय निरन्तर ज्ञानको खोजीमा लागिरहने एक लगनशील अनुसन्धानकर्ता हुन् । प्राज्ञिक यात्राको क्रममा उनले सन् २०२३ मा राजनीतिशास्त्रमा र सन् २०२५ मा नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व विषयमा स्नातकोत्तर तह उत्तीर्ण गरेका छन् । अध्ययन र सिकाइको यात्रालाई फराकिलो बनाउने उद्देश्यले हाल बौद्ध अध्ययनमा स्नातकोत्तर गर्दै छन् । उनको विशेष लगाव र गहिरो रुची पूर्वीय वाङ्मयमा निहीत रहेका प्राचीन दर्शन र सिद्धान्तहरूको अध्ययनमा रहेको छ । उनी अध्येता मात्र नभएर परम्परागत पूर्वीय दर्शन र सिद्धान्तहरूलाई समसामयिक तथा नितान्त नयाँ दृष्टिकोणबाट विश्लेषण र खोजी गर्ने एक अन्वेषक हुन् ।

परिचय

काठमाडौँ उपत्यकाको सांस्कृतिक एवं धार्मिक इतिहासमा टेबहालमा अवस्थित सङ्कटा मन्दिरको विशिष्ट स्थान रहेको छ । काठमाडौँ महानगरपालिका वडा नं. २२ अन्तर्गत टेबहालमा सङ्कटा मन्दिर छ । टेबहाल भित्र पस्ने पूर्वतिरको मूल बाटोमा गणेशको एउटा सानो मन्दिर छ । सङ्कटा मन्दिर रहेको परिसरलाई राजकीर्ति महाविहार परिसर पनि भन्ने गरिन्छ । यस परिसर धार्मिक दृष्टिकोणले अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण स्थल हो । सङ्कटा मन्दिर एउटा धार्मिक तथा सांस्कृतिक संरचना मात्र नभई हिन्दू र बौद्ध धर्मावलम्बीहरूबीचको धार्मिक समन्वय र तान्त्रिक परम्पराको एक जीवन्त सङ्गमस्थल पनि हो । सङ्कटालाई विशेष गरी सङ्कट निवारण गर्ने शक्तिशाली देवताका रूपमा पुजिन्छ, जसको आराधनाले ग्रहदशा र अनिष्टहरू शान्त हुने जनविश्वास रहिआएको छ ।

ऐतिहासिक र धार्मिक दृष्टिकोणबाट हेर्दा सङ्कटाको पहिचान बहुआयामिक देखिन्छ । मानन्धर (२०५१) का अनुसार नामको दृष्टिले यिनलाई देवी वा योगिनी भन्न सकिन्छ । बज्रयान बौद्ध दर्शनमा यिनलाई चण्डमहारोषण वा अचल देवताका रूपमा उल्लेख गरेका छन् । वज्राचार्य (२०५९) ले यसलाई अझ प्रष्ट पार्दै ललितपुरको इलांननीमा चण्डमहारोषण र काठमाडौँको टेबहालमा पद्मान्तकका रूपमा सङ्कटाको प्रतिमा स्थापना गरिएको उल्लेख गरेकी छन् । न्यौपाने (२०१६) ले ‘श्रीचण्डमहारोषणतन्त्रम्’ ग्रन्थमा यी देवताको तान्त्रिक गहिराइ, एकलवीर स्वरूपको व्याख्या, अचल र चण्डमहारोषणको उल्लेख गरेका छन् ।

मन्दिरको मूर्त सम्पदा र वास्तुकलाले पनि यसको प्राचीनता र सांस्कृतिक ओजलाई झल्काउँछ । Locke (1985) का अनुसार, दुईतले घर आकारको यस मन्दिरको भुइँतल्लामा पद्मपाणि लोकेश्वरको मूर्ति छ भने सङ्कटाको मुख्य मूर्ति माथिल्लो तल्लामा प्रतिस्थापन गरिएको छ । मन्दिरका टुँडालहरूमा कुँदिएका पञ्चरक्षा देवीका मूर्तिहरू र छानामा रहेका पाँचवटा गजुरहरूले यसको मूर्त सांस्कृतिक सम्पदालाई पुष्टि गर्ने कुरालाई जोड दिएका छन् । मन्दिरको अमूर्त सांस्कृतिक पक्ष यसको नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, भाकल पूजा तथा बाह्रवर्षे जात्रासँग जोडिएको छ । अमात्य (२०६८) ले आचार्य बन्धुदत्तले कामरूप कामाक्षाबाट सङ्कटालाई नेपाल ल्याएको प्रसङ्ग उल्लेख गर्दै प्रत्येक बाह्र वर्षमा कटुवालदहदेखि टेबहालसम्म गरिने तान्त्रिक यात्रा र कलश भित्र्याउने विधिलाई महत्त्वपूर्ण मानेका छन् । श्री सङ्कटा १२ वर्षे मेला सहयोग समिति (२०५९) को अनुसार, यस प्रक्रियामा टेबहालको शिखाकार गुठी, बज्राचार्य पुजारीहरू र स्थानीय समुदायको सक्रिय सहभागिता रहने कुरा उल्लेख पाइन्छ ।

माथि उल्लेखित साहित्यहरूले मन्दिरको धार्मिक तथा सांस्कृतिक परिचय र घटनाक्रमलाई समेटेका भए तापनि मन्दिरको मूर्त कलात्मक सम्पदा र जीवन्त अमूर्त परम्पराहरूलाई एकै ठाउँमा राखेर गरिने सांस्कृतिक अध्ययनको अभाव देखिन्छ । खासगरी, आधुनिक परिवेशमा यी परम्पराहरूको निरन्तरता र मूर्त सम्पदाको ऐतिहासिक कडीहरूलाई प्राज्ञिक रूपमा अन्वेषण गर्नु आवश्यक छ ।

यसै पृष्ठभूमिमा आधारित प्रस्तुत शोधले सङ्कटा मन्दिरको ऐतिहासिकता र मूर्त सम्पदाको अवस्था कस्तो छ? तथा यससँग जोडिएका अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाहरू (पूजा विधि, जात्रा) को स्वरूप र महत्त्व के छ? भन्ने शोध प्रश्नहरूको उत्तर खोज्ने प्रयास गरेको छ । यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य सङ्कटा मन्दिरको ऐतिहासिक एवं मूर्त सम्पदा र यसका अन्तर्निहित अमूर्त सांस्कृतिक पक्षहरूको अन्वेषण गरी यसको समग्र सांस्कृतिक पहिचानलाई उजागर गर्नु रहेको छ ।

अनुसन्धानको उद्देश्य

(क) सङ्कटा मन्दिरको ऐतिहासिकताको अध्ययन गर्नु ।

(ख) सङ्कटा मन्दिर स्थित मूर्त सम्पदाको अनुसन्धान गर्नु ।

(ग) सङ्कटा मन्दिर स्थित अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको स्वरूप र महत्त्वको खोजी गर्नु ।

अनुसन्धान विधि

प्रस्तुत शोध ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक अन्वेषणमा आधारित छ। यसमा सङ्कटा मन्दिरको सांस्कृतिक सम्पदा र यससँग जोडिएका विविध पक्षहरूलाई गुणात्मक विधिमार्फत आगमनात्मक ढाँचामा प्रस्तुत गरिएका छन् । अनुसन्धानका लागि आवश्यक तथ्यहरू उद्देश्यमूलक तथा सुविधाजनक नमूना छनौट विधि प्रयोग गरी सङ्कलन गरिएको हो । यस शोधलाई वर्णनात्मक तथा विश्लेषणात्मक ढाँचामा व्याख्या गरिएको छ । प्राथमिक र द्वितीयक दुवै प्रकारका तथ्याङ्कका स्रोतहरू उपयोग गरिएका छन् ।

प्राथमिक तथ्याङ्क सङ्कलनका लागि सम्बन्धित क्षेत्रमा असहभागीमूलक तथा कुनै पनि सूची नबनाई त्यहाँ भएका क्रियाकलापहरूको अनिर्मित तरिकाले अवलोकन गरिएको छ । सङ्कटा मन्दिरको वास्तुकला, मूर्तिको प्रतिमा लक्षण तथा अमूर्त संस्कृतिसँग सम्बन्धित चाडपर्व, जात्रा र अनुष्ठानका पक्षहरूमा स्थलगत अवलोकन गरिएको छ । शोधको प्रारम्भ गर्दाको बखत २०८१ पौषदेखि निरन्तर रूपमा अवलोकन, छलफल, कुराकानी, शोधखोज र यस शोधसँग सम्बन्धित सम्पदाको अवलोकन गरिएको हो । सङ्कटा मन्दिरसँग सम्बन्धित क्षेत्र कटुवालदहमा २०८२ साल श्रावण १० गते स्थलगत अवलोकन गरेर तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको हो । अवलोकन गर्दा व्यक्तिको व्यवहार, वस्तु र घटनालाई हेरेर, अनुभूति गरेर तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको छ ।

मन्दिरका मुख्य पुजारी, अन्य सहायक पुजारीहरू, स्थानीय सरोकारवालाहरू र सम्बन्धित विषयका विज्ञहरूसँग अर्ध-संरचित तथा असंरचित अन्तर्वार्ता लिइएको छ । अन्तर्वार्ता गर्दा अनौपचारिक, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता तथा अनुसन्धानात्मक अन्तर्वार्ता विधिको प्रयोग गरिएको छ। यस मन्दिरसँग सम्बन्धित ऐतिहासिकता, मूर्त तथा अमूर्त संस्कृतिको बारेमा सूचना सङ्कलन गर्नको लागि जानकार व्यक्तिहरू, पुजारी, गुठियार, स्थानीय व्यक्तिहरू, संस्कृतिविद्हरूसँग अन्तर्वार्ता लिइएको छ। अध्ययनका क्रममा सङ्कटा मन्दिरका चक्रेश्वर मोतीकाजी बज्राचार्य, संस्कृतिविद् डा. लोकनाथ दुलाल बौद्ध अध्ययनका विज्ञ डा. पुष्परत्न शाक्य लगायत एघार जना विशिष्ट व्यक्तिहरूबाट महत्त्वपूर्ण सूचना प्राप्त गरिएको छ। २०८२ साल असार र श्रावण महिनामा अन्तर्वार्ता लिइएको हो ।

सङ्कटा मन्दिरको वास्तुकला, मूर्तिको प्रतिमा लक्षण तथा अभिलेखहरूको विश्लेषण गर्न, ऐतिहासिकता निर्धारण गर्न तस्बिरमार्फत् पनि तथ्यहरू सङ्कलन गरिएको हो । अमूर्त संस्कृतिअन्तर्गतका जात्रा, पूजा विधिलाई सम्बन्धित विषयमा स्पष्ट पार्न तस्बिर सङ्कलन गरेर विश्लेषण गरिएको छ। मन्दिर परिसरभित्र रहेका प्रकाशित र अप्रकाशित अभिलेखहरूबाट समेत तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको छ। मन्दिर तथा मूर्तिको ऐतिहासिकता, जात्रा, पूजा सञ्चालनका लागि सहयोग गर्ने दाताहरू, के उद्देश्यका लागि दान गरेका हुन् आदिको जानकारी लिनको लागि समेत अभिलेखीय सामग्रीको उपयोग गरिएको हो ।

द्वितीयक स्रोतको रूपमा सम्बन्धित विषयका पुस्तक, पुरातात्त्विक प्रतिवेदन, पूर्व प्रकाशित शोधपत्र, वंशावली, प्राज्ञिक जर्नल, पत्रपत्रिका, विद्युतीय जर्नल तथा आधिकारिक वेवसाइटहरूको गहन अध्ययन गरिएको हो । द्वितीयक स्रोतका तथ्याङ्क सङ्कलन गर्दा पुस्तकालय विधि र विद्युतीय विधिको उपयोग गरिएको छ ।

मूल प्राप्ति

टेबहाल स्थित सङ्कटा मन्दिरको सांस्कृतिक अध्ययनको क्रममा सङ्कटा मन्दिरको ऐतिहासिकता, मूर्त सांस्कृतिक सम्पदाअन्तर्गत मन्दिरको वास्तुकला, मूर्तिको प्रतिमा लक्षण र अमूर्त संस्कृतिअन्तर्गत नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, *बुसाधँ पूजा,* बाह्रवर्षे जात्रा, शनिबारे तथा भाकल पूजा यस अध्ययनका मुख्य प्राप्ति हुन्, जसको विश्लेषण निम्नानुसार उपशीर्षकमा गरिएको छ ।

सङ्कटाको ऐतिहासिकता

लिच्छविकालीन चैत्य र अभिलेखहरू सङ्कटाको क्षेत्रभित्र पाइएको हुनाले यो ठाउँले लिच्छविकालमै महत्त्वपूर्ण स्थान ओगटी सकेको प्रतीत हुन्छ । डेनियल राइटको वंशावलीमा टेबहाल र सङ्कटाको मन्दिरको निर्माताको श्रेय लिच्छवि राजा नरेन्द्रदेवलाई दिइएको छ । उक्त वंशावलीमा राजा नरेन्द्रदेवले आफ्नो गुरु बन्धुदत्त आचार्यको लागि यो बहाल र सङ्कटाको मन्दिर निर्माण गरिदिएका थिए (Locke, 1985, p. 306) । सोही वंशावलीअनुसार बन्धुदत्तले पद्मान्तक स्थापना गरे भनी उल्लेख गरिएको छ (अमात्य, २०५३, पृ. १७) ।

राजा नरेन्द्रदेव, आचार्य बन्धुदत्त र ललित ज्यापुले कामरूप कामाक्षाबाट साधना गरी मत्स्येन्द्रनाथलाई नेपालमा ल्याउँदा कटुवालदहमा सङ्कटाले पाँच औंलायुक्त दायाँ हत्केला देखाएर बाटो रोके । सङ्कटालाई पनि मत्स्येन्द्रनाथसँगै नेपाल मण्डलमा लैजान आग्रह गरेकाले तान्त्रिक आचार्य बन्धुदत्तले केही समयपश्चात् लिन आउने बाचा गरी कटुवालदहमै स्थापना गरेर मत्स्येन्द्रनाथलाई ललितपुरको बुङ्मतीमा स्थापना गरे । केही समयपछि सङ्कटालाई कटुवालदहबाट काठमाडौँको टेबहालमा ल्याएर स्थापना गरे । ललितपुरस्थित पाटनको तःबहामा भएको रातो मत्स्येन्द्रनाथको मन्दिर परिसर जतिको जग्गा काठमाडौँको टेबहालमा उपलब्ध गराएर सङ्कटालाई स्थापना गराइएको जनविश्वास रहेको छ ।

शैव, वैष्णव आगमका भक्तहरू श्री सङ्कटालाई भगवतीको रूप वा शनि सङ्कटाको रूप मानेर मंगलबार, शनिबार, नवरात्री तथा जन्मोत्सवका अवसरमा पूजा गर्ने गर्दछन् । बज्रयानी बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले सङ्कटालाई दशक्रोध योगिनी, अष्टमातृकागण, पद्मान्तक, बौद्ध तान्त्रिक भैरव तथा चण्डमहारोषण भनी पूजा

गर्दछन् (खनाल, २०७०, पृ. ९८) । सङ्कटालाई हिन्दू धर्मावलम्बीहरूले शनिग्रह, शक्तिपीठ, शनि सङ्कटा, भवानी नवदुर्गाको रूपमा पुज्दछन् (बज्राचार्य, २०६०, पृ. २३) ।

काठमाडौंदेखि करिव २२ कि.मी. दक्षिणमा पर्ने कटुवालदह सङ्कटासँग सम्बन्धित महत्त्वपूर्ण धार्मिक स्थल हो । कटुवालदहमा तामाङ समुदायको बसोबास छ । स्थानीयहरूले पाँच औँला देखाएको स्थानलाई वासुकी थान भनेर भन्ने गर्दछन् । वासुकी थानमा बैशाख १ गते मेला लाग्ने कुरा अन्तवार्ताको क्रममा प्राप्त भएको थियो (व्यक्तिगत अन्तवार्ता, घोतमान तामाङ, कटुवालदह, २०८२-०४-१०) ।

सङ्कटा मन्दिरको दक्षिणतर्फको जलद्रोणीको छेउमा एउटा लिच्छविकालीन अभिलेख रहेको छ । यसमा संवत् उल्लेख गरिएको छैन । यस अभिलेखमा प्रियपाल नामक भिक्षुले कुवा र टुटेधारा बनाएको उल्लेख छ (वज्राचार्य, २०५३, पृ. ४५४) । यस विहार क्षेत्रमा लिच्छविकालीन अभिलेख रहनुले पनि यस क्षेत्रमा धार्मिक प्रयोजनका लागि मठ मन्दिर, विहारहरू रहेको प्रतीत हुन्छ । भक्तजनहरूको लागि पानीको सहजताको लागि र पुण्य कमाउनको लागि धार्मिक प्रवृत्ति भएका भिक्षुले यस स्थलमा कुवा र टुटेधारा बनाएको देखिन्छ ।

टेबहाल परिसर लिच्छविकालमा नै स्थापना भएको हो । यस परिसरमा गणेश मन्दिरको अगाडि बायाँ पट्टिको पसलभित्र महांकालको मूर्ति छ । त्यसैको पादपीठमा लिच्छविकालीन अभिलेख छ । उक्त अभिलेख मानदेवको पालामा सार्थवाह गुहमित्रले संवत् ४०२ आषाढ शुक्ल पूर्णिमाको दिन इन्द्रनामक भगवान सूर्यलाई भक्तिपूर्वक स्थापना गरेको पाइन्छ (वज्राचार्य, २०५३, पृ. ५९-६०) । नवग्रहहरूमध्ये सूर्य पनि एक भएको हुनाले नवग्रहको पूजा लिच्छविकालदेखि नै हुँदै आइरहेको देखिन्छ । मानिसहरूलाई ग्रहदशा लाग्दा ग्रह शान्त बनाउनको लागि मठ मन्दिरमा जाने, पूजा गर्ने, होम गर्ने गर्दछन् । आफ्नो सङ्कट मोचन गर्न, ग्रह शान्तिको लागि पूजापाठ, व्रत बस्ने तथा मन्दिर र विहारमा गएर दानादि कार्य पनि गर्ने गर्दछन् । धार्मिका विश्वास र आस्थालाई स्वीकार गरिने हुँदा यस क्षेत्रमा सङ्कटा देवताको स्थापना लिच्छविकालदेखि नै भएको स्पष्ट देखिन्छ ।

सङ्कटा मन्दिरको स्थापना लिच्छविकालमा नै भएको हो । सङ्कटा मन्दिरको दक्षिणतर्फको जलद्रोणीको छेउको पर्खालमा उत्तर लिच्छविकालीन अभिलेख छ । उक्त अभिलेखमा मिति उल्लेख छैन तर लिपिको हिसाबले उत्तर लिच्छविकालको अभिलेख रहेको देखिन्छ । उक्त अभिलेखमा प्रियपाल नामक शाक्य भिक्षुले रत्नत्रय (बुद्ध, धर्म र संघ) लाई प्राणीहरूको उपभोगको लागि कुवा र टुटेधारा बनाएको उल्लेख छ । यस परिसरमा लिच्छविकालीन समयदेखि नै हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले आस्था राख्ने मन्दिर र विहार एउटै परिसरमा रहेको देखिन्छ । मानदेवको पालाको सार्थवाह गुहमित्रले राखेको सूर्यको मूर्ति र प्रियपाल नामक भिक्षुले रत्नत्रयलाई सम्बोधन गरी कुवा र टुटेधारा बनाएको प्रसङ्गलाई विश्लेषण गर्दा लिच्छविकालीन समयदेखि नै यस क्षेत्र हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूको लागि महत्त्वपूर्ण धार्मिक स्थल रहेको छ ।

हिन्दू धर्मावलम्बीहरूले ग्रहदशा लाग्दा शनिको पूजा, नवग्रहको पूजा, भगवतीको पूजा गर्ने र बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले पनि ग्रहदशा लाग्दा चण्डमहारोषण, अचल, पद्मान्तक भैरवको पूजा गर्ने हुँदा दुवै धर्मावलम्बीहरूको आस्थाको केन्द्र सङ्कटा मन्दिर भएको देखिन्छ । हिन्दू धर्मावलम्बीहरूले आस्था, विश्वास र पूजा गर्ने सूर्यको मूर्ति र बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले आस्था र विश्वास गर्ने बौद्ध धर्म र संघलाई सम्बोधन गरेर बनाइएको आधारले यिनै मन्दिरलाई लक्षित गरेर देवीदेवताकै उपासनाका निम्ति यी कुवा र टुटेधारा बनाइएको

स्पष्ट हुन्छ । यसै कारणले गर्दा यस क्षेत्रमा हिन्दू तथा बौद्धहरूको आस्थाको केन्द्रको रूपमा मन्दिर र विहार रहेको पुष्टि हुन्छ ।

टेबहाल परिसरमा लिच्छविकालीन दुईवटा अभिलेख र सातवटा चैत्यहरू रहेका छन् । अभिलेख र चैत्यहरूको आधारमा विश्लेषण गर्दा यस क्षेत्रमा सूर्यको मूर्ति स्थापना गर्नु, कुवा र टुटेधारा बनाएको अभिलेख हुनुले यस स्थल धार्मिक स्थल हो भन्ने कुरालाई पुष्टि गरेका छन् । यस परिसरमा रहेका सातवटा लिच्छविकालीन चैत्यहरूले यस परिसरलाई लिच्छविकालीन समयदेखि नै विहारको रूपमा रहेको कुरालाई अझ बढी प्रमाणित गरिदिएका छन् । यस परिसरभित्र विहार रहेको हुनाले मानिसहरूको चहलपहल हुने हुँदा मानिसहरूलाई पिउनको लागि, मन्दिर र विहारमा आवश्यक पर्ने जलको लागि भनेर प्रियपाल भिक्षुले कुवा र टुटेधारा बनाएको कुरा समेत पुष्टि हुन आउँछ ।

स्थानीय बासिन्दाहरूको विश्वास र किंवदन्तीअनुसार लिच्छविकालीन राजा नरेन्द्रदेव, आचार्य बन्धुदत्त र ललित ज्यापुले कामरूप कामाक्षाबाट मत्स्येन्द्रनाथलाई ललितपुरको बुङ्मतीमा स्थापना गराएपछि राजाले आफ्ना गुरु आचार्य बन्धुदत्तको लागि टेबहाल परिसरमा एउटा विहार बनाएका थिए । हाल उक्त विहारलाई बन्धुदत्त विहार भनिन्छ । बन्धुदत्त विहारभित्र अक्षोभ्य बुद्धको मूर्ति रहेको छ र अक्षोभ्य बुद्धको मूर्तिको अगाडि लिच्छविकालीन सानो एउटा चैत्य रहेको छ । उक्त चैत्यमा गवाक्ष खाली रहेको छ । गवाक्ष खाली भएको चैत्यहरू पाँचौ/छैठौं शताब्दीमा बनेको हुनाले सम्भवतः यस महाविहार परिसरमा पहिले नै विहार भएको हुनुपर्दछ ।

बन्धुदत्त विहारको बाहिर बरण्डामा अलि ठूलो खालको लिच्छविकालीन चैत्य रहेको छ । स्थानीय बासिन्दाहरूको विश्वास, किंवदन्ती र लिच्छविकालीन चैत्यहरूको समयसीमाको विश्लेषण गर्दा लिच्छविकालीन राजा नरेन्द्रदेवको समयावधि सातौं शताब्दीको रहेको र चैत्यहरूलाई विश्लेषण गर्दा चैत्यको गवाक्ष खाली र चिल्लो खालको कालो लेप भएका हुँदा लिच्छविकालीन चैत्यको विशेषतासँग मिल्न जाने हुँदा स्थानीहरूले विश्वास गरेको कुराको पनि पुष्टि हुन आउँछ । लिच्छविकालीन गवाक्ष खाली भएको चैत्यको आधारमा हेर्दा यस परिसर नरेन्द्रदेव भन्दा अगाडि नै बौद्ध तीर्थस्थलको रूपमा विकास भएको छ । अतः बन्धुदत्त विहारको स्थापना लिच्छविकालमै भएको हो ।

लिच्छविकालीन राजा नरेन्द्रदेव र आचार्य बन्धुदत्तले मत्स्येन्द्रनाथलाई ल्याउने क्रममा सङ्कटालाई पनि सँगै ल्याएर यस महाविहार परिसरभित्र स्थापना गरेको कुरा देखिन्छ । माथि उल्लेखित विभिन्न अभिलेखीय प्रमाण, चैत्य, किंवदन्ती र स्थानीयहरूको विश्वासको आधारमा यस महाविहार परिसरमा रहेका राजकीर्ति महाविहार, बन्धुदत्त विहार र सङ्कटा मन्दिरको स्थापना लिच्छविकालमा नै भएको प्रमाणित हुन्छ ।

राजकीर्ति महाविहार परिसरभित्र चन्द्र र सूर्यका मूर्तिहरू छन् । ने.सं. ५८३ (सन् १४६२) मा यक्ष मल्लले सूर्यको मूर्ति राखेको कुरा पादपीठमा उल्लेख छ (Regmi, 1966, p. 78) । उनले पूर्णिमाको व्रत पूरा गरेको हुनाले तेदो विहारमा सूर्यको मूर्ति स्थापना गरिएको कुरा पादपीठमा रहेको अभिलेखमा उल्लेख छ । नवग्रहसहितको सूर्यको मूर्ति राखिएको छ । यस मूर्तिलाई विश्लेषण गर्दा राजा यक्ष मल्लले पूर्णिमाको व्रत सम्पन्न गरेको र नवग्रहहरूलाई पनि पूजा गरेको कुरा यस मूर्तिबाट स्पष्ट हुन आउँछ । राज्यमा सङ्कट, बाधा

नपरोस् भनेर नवग्रहहरूको पूजा गरेको हुन सक्ने अनुमान देखिन्छ । राज्य र आफ्नो ग्रहदशा नलागोस् भनेर सङ्कटा मन्दिर रहेको परिसरमा पूजा गरी सूर्यको मूर्ति स्थापना गरेको अनुमान गर्न सकिन्छ । हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूको संगम धार्मिक स्थल भएको हुनाले यस परिसरमा यक्ष मल्लले सूर्यको मूर्ति राखेर धार्मिक सहिष्णुतालाई अझ मजबुत पारेको देखिन्छ ।

हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले ग्रहदशा शान्त पार्नको लागि नवग्रहको पूजा गर्ने भएको हुँदा यक्ष मल्ल र रत्न मल्लले सूर्य र चन्द्रको मूर्तिलाई यस महाविहार परिसरमा स्थापित गरेर धार्मिक समन्वय समेत गरेको पाइन्छ । तत्कालीन समाज धर्ममा आस्था र विश्वास गर्ने भएको हुँदा मठ, मन्दिर, विहार, चैत्य, मूर्तिहरूको निर्माण र स्थापना एउटै परिसरभित्र हुनुले पनि शासकहरूको दुरदृष्टिलाई समेत बुझ्न सकिन्छ ।

सङ्कटा मन्दिरको वरिपरि रहेका लिच्छविकालीन तथा मल्लकालीन अभिलेखहरूमा शिवलिङ्ग र चैत्यको आकृति बनाइएको हुँदा यो स्थल हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूको लागि अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण रहेको प्रतीत हुन्छ । हिन्दूहरूले शनि, भगवति र सङ्कट तारिणी देवीको रूपमा तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले चण्डमहारोषण, अचलवीर, पद्मान्तक भैरव मानी सङ्कटा मन्दिरमा पूजाआजा गर्ने गर्दछन् । सङ्कट हर्ने देवताको रूपमा दुवै धर्मावलम्बीहरूले पूजा गर्दै आइरहेका छन् । यस मन्दिरलाई धार्मिक सहिष्णुताको लागि अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण रूपमा लिन सकिन्छ ।

सङ्कटा मन्दिरको वास्तुकला

टेबहालको दक्षिण-पश्चिम कुनामा सङ्कटाको आधुनिक ढाँचाको मन्दिर छ । यो मन्दिरको पूर्वरूप अथवा मौलिक रूप कस्तो थियो भन्ने बारेमा जानकारी हुन सकेको छैन । हालको मन्दिर दुईतल्ले घर आकारको छ । समय-समयमा जीर्णोद्धार र रंगरोगन गरिने हुनाले मन्दिरको अवस्था राम्रो देखिन्छ । मुख्य मन्दिरभित्र पूर्वपट्टि भित्तामा टाँसिएको ने.सं. ८३६ (सन् १७१५) को राजा महेन्द्रसिंहको समयको शिलालेखअनुसार त्यस समयमा मन्दिरको जीर्णोद्धार भएको देखिन्छ । त्यस शिलालेखमा *श्री पद्मान्तकाये नमः* भन्ने उल्लेख भएबाट सङ्कटा पद्मान्तक देव हो भनी भन्न सकिन्छ (अमात्य, २०५३, पृ. १७) । काठमाडौं उपत्यकाका सांस्कृतिक सम्पदाहरूको एकीकृत सूची तयार गर्न गठित उच्चस्तरीय कार्यदल-२०६१ मा उल्लेख भएअनुसार साधारण घर शैलीमा बनेको यो मन्दिर सन् १९३४ मा जीर्णोद्धार भैसकेको र यसको निर्माणकाल सन् १६८३ मानिन्छ (श्री ५ को सरकार, २०६१, पृ. ७६४) ।

सङ्कटा मन्दिर हालसम्मको अवस्थामा आइपुग्दा पटक-पटक जीर्णोद्धार गरिएको देखिन्छ । वि.सं. २०३६ सालको १२ वर्षे जात्राको अवसरमा मन्दिरको पूर्वतर्फको बार्दली भत्काई नयाँ छानो हालेर भक्तजनहरूको लागि प्रसाद ग्रहण स्थल, भजन स्थल बनाइएको थियो । त्यही साल तामाको छानो तथा सानो पित्तलको गजुर पनि हालिएको थियो । मन्दिरको दक्षिणतिरबाट छुट्टै भऱ्याङ निर्माण गरी वैकल्पिक प्रवेशद्वार पनि बनाइएको थियो । आधुनिक निर्माण सामग्रीको प्रयोग र ढाँचाले गर्दा त्यसबेला पुरातत्त्व विभागले आपत्ति जनाएको थियो (बस्नेत, २०५९, पृ. ६१) ।

मन्दिरको पूजा स्थलको अग्र भाग अत्यन्तै साँघुरो भएको र पर्याप्त भेन्टिलेशन नभएको हुँदा धुप बत्ती पनि भित्रै बाल्नुपर्ने भएकाले निस्सासिने समस्या देखा परेको हुँदा पूर्वपट्टिको बार्दली निर्माण गरिएको हुन सक्ने आधार देखिन्छ । पूर्वपट्टिको बार्दलीमा हाल बत्ती बाल्ने, प्रसाद बनाउने आदि कार्यहरू गर्ने गर्दछन् ।

सङ्कटा मन्दिरको भुइँ तल्लामा पद्मपाणी लोकेश्वरको मूर्ति छ । ढोकाको अगाडि ठूला-ठूला दुईवटा सिंहको मूर्ति राखिएको छ । काठबाट निर्मित ढोका निकै कलात्मक किसिमको छ । ढोकाको दायाँ भागमा तलदेखि माथि क्रमशः कलश, ड्रागन, अष्टमङ्गलका चारवटा चिह्नहरू श्रीवत्स, छत्र, चमर र पद्म रहेका छन् भने ढोकाको बायाँ भागमा माथिबाट तलतिर क्रमशः ध्वज, शङ्ख, मत्स्ययुग्म, कलशको आकृति कुँदिएको छ । ढोकाको माथि पञ्चबुद्धको बोधिसत्वहरू बज्रपाणी, रत्नपाणी, पद्मपाणी, विश्वपाणी र समन्तभद्रको आकृति बनाइएको छ ।

सङ्कटा मन्दिरको दोस्रो तल्लामा सङ्कटाको मूर्ति रहेको छ । भऱ्याङबाट माथि उक्लिसके पछि बायाँबाट घुम्दै सङ्कटा मन्दिरको प्रवेशद्वारमा पुगिन्छ । प्रवेशद्वारको बायाँपट्टि बत्ती बाल्नको लागि पित्तलको पाला राखिएको छ । ढोका साधारण किसिमको छ । सङ्कटाको मूर्ति रहेको ढोकाको अगाडि बाहिर माथिपट्टि काठको मण्डल छ । बीचमा पित्तलको खड्ग बनाइएको छ भने चारैतिर अष्टमातृकाको आकृति रहेको छ ।

सङ्कटा मन्दिरको छानो तामाको पाताले छाएको छ । छानोमा धातुका पाँचवटा गजुर राखिएका छन् । सङ्कटा मन्दिरमा ने.सं. ७१९ (सन् १५९८) मा हाकुराम, गरुजुरामले सुनले मोलम्बित र ने.सं. ८९७ (सन् १७७६) मा टेबहाल टोल पुखालयताक्षमा बस्ने महर्जन गुणसिं थकाली समेत सीवा खलले गजुर राखेको भनी ताम्रपत्रमा उल्लेख भएको छ (बज्राचार्य, २०५८, पृ. ६१) । बीचको गजुरबाट चारवटा सुनौलो रङको धातुको पताका तोरणको भागसम्म झुण्ड्याइएको छ ।

माथिको छानो अड्याउनको लागि दुवै कोणमा एक-एक र बीचमा चारवटा कलात्मक टुँडालहरू रहेका छन् । तीन शिर र छ हातसहितका पञ्चरक्षादेवी (महाप्रतिसरा, महासहस्रप्रमर्दिनी, महामन्त्रानुसारिणी, महामायुरी, महासशतवनी) को आकृति टुँडालमा बनाइएको छ (खनाल, २०७०, पृ. ९९) ।

सङ्कटा मन्दिरको ढोकामाथि काठको कलात्मक तोरण रहेको छ । तोरणको बीच भागमा गोलाकार मूर्तिफलक छ । मूर्तिफलकमा तीन शिर र छ हात भएको सङ्कटाको आकृति बनाइएको छ । मूर्तिको दायाँ हात क्रमशः तलदेखि माथितिर अभय मुद्रा, केही समातेको भएता पनि आयुध भाँचिएको र खड्ग छ भने बायाँ हात क्रमशः तलदेखि माथितिर घण्टी, पाश र परशु छ । शिरमा मुकुट छ । कानमा कुण्डल, घाँटीमा माला, नाडीमा बाला र अलङ्कारले युक्त मूर्ति छ । मूर्तिको दायाँबायाँ सेविका छन् । तोरणको माथिल्लो भागमा ठूलो आकारमा छेपुको आकृति बनाइएको छ । छेपुको आँखा ठूला-ठूला र मुखाकृति डरलाग्दो छ । छेपुको शिरमाथि अर्धचन्द्र र सूर्यको आकृति छ । चन्द्र सूर्यको आकृतिमाथि ज्वालावली सहितको चोसो परेको मूर्तिफलकमा बुद्धको धर्मचक्र प्रवर्तन मुद्राको सानो आकृति छ ।

सङ्कटा देवताको प्रतिमालक्षण

साधनामाला सङ्कटालाई चण्डरोषण, महाचण्डरोषण, चण्डमहारोषण र अचल भनी नामाङ्कन गरेको पाइन्छ (Bhattacharyya, 1993, p. 60)। यिनको प्रतिमा हेर्दा बडो भयानक र डरलाग्दो देखिएता पनि यिनलाई 'दुष्टमारविनाश' र 'अहिंसक' भनेर विश्वास गरेको पाइन्छ।

बज्रयान बौद्ध धर्म तान्त्रिक पद्धतिमा आधारित रहेको छ, जसले गर्दा विभिन्न किसिमका रौद्र एवं सौम्य देवीदेवताको परिकल्पना गरिएको छ। साधनामालामा नीलवर्ण, भूस्पर्श अक्षोभ्यसँग डरलाग्दा र भयङ्कर रूपका देवताहरूको साथै विभिन्न तन्त्रहरू पनि संलग्न भएको देखाइएको पाइन्छ (वज्राचार्य, २०५९, पृ. ४)। अक्षोभ्य बुद्धबाट उत्पन्न भएका देवताहरू चण्डमहारोषण, हेरुक, बुद्धकपाल, संवर, हयग्रीव रक्तयमारी, कृष्णयमारी, जम्भल, उच्छुष्म-जम्भल आदि देवताहरू हुन् (Bhattacharyya, 1924, p. 60)। बौद्ध ग्रन्थ साधनमालाअनुसार पञ्चध्यानी बुद्ध मध्ये अक्षोभ्य बुद्धबाट उत्पन्न वा प्रादुर्भाव भएका पुरुष देवताहरूमा जम्भल बाहेक अरू सबै देवताहरूको मुखाकृति डरलाग्दा र भयानक रूपमा देखाइएको छ (वज्राचार्य, २०५९, पृ. ६)।

यी देवताहरूलाई प्रतिमाहरूमा निलो वर्ण, विकट मुखमण्डल भएका, त्रिनेत्रधारी, तीक्ष्ण स्वभाव भएका, जिब्रो बाहिर निकालिएका, मुण्डमालाधारी, बाघको छाला बेरेका, गलामा सर्पको माला धारण गरेको देवताको रूपमा देखाउने चलन छ (Bhattacharyya, 1924, p. 60)। नेपालमा यी देवताहरूलाई तान्त्रिक देवताको रूपमा पूजा गर्ने गरिन्छ। उल्लेखित देवताहरूलाई विभिन्न बहालहरूमा स्थापना गरेर तान्त्रिक विधिविधानअनुसार पूजा गरेको पाइन्छ।

सङ्कटाको मन्दिर माथिल्लो तल्लामा छ। सङ्कटाको मूर्तिको माथि धातुको ठूलो छाता जस्तो मण्डल बनाइएको छ। सङ्कटाको मूर्ति कृष्ण वर्णको छ। घाँटीदेखि तल खुट्टा सम्मको भाग बुट्टा भएको नीलो वस्त्र लगाइएको छ। सङ्कटाको मूर्तिमा माथितिर दुई हात देखिएका छन्। दायाँ हातमा खड्ग र बायाँ हातमा पद्म छ। दुवै हातको नाडीमा मोटो खालको बाला लगाइएको छ। शिरमा सुन र चाँदीको मुकुट रहेको छ। कानमा बाहिरबाट सुनको कुण्डल लगाइएको छ भने कानमा रत्नसहितको चाँदीको कुण्डल छ। घाँटीको भागमा छाता आकारको चाँदीको ठूलो पाता छ। निधारमा चाँदीको टीका छ। दुईवटा आँखा चाँदीको बनाइएको छ।

सङ्कटाको मुकुट कलात्मक छ। यो सुनले बनाइएको हो। यसमा चन्द्र अङ्कित पाता रहेको छ। सङ्कटाको मुकुटमा सानो-सानो पाँचवटा खप्परको आकृति कुँदिएको छ। मुकुटमा रहेको चाँदीको पातामा चन्द्र, सूर्य आदि विभिन्न बुट्टा कुँदिएको छ। सङ्कटाको घाँटीमा धातुको नागको माला छ। सङ्कटाको मूर्तिको ठीक अगाडि भक्तजनहरूको स्पर्शको लागि नौ वटा टाउको भएको नागको छत्र ओढाइएको सिंहासनमा सङ्कटाको सानो चाँदीको पाउ राखिएको छ।

साधनामाला विधानका आधारमा सङ्कटा देवताको प्रतिमालक्षण हेर्दा उनी हिन्दू देवीदेवता शनि, भगवती, सङ्कट तारिणी देवीको रूपमा नभई बौद्ध धर्मअन्तर्गतका देवता हुन्। सङ्कटा मन्दिरमा रहेका देवता उठिरहेको, सङ्कटाको मूर्तिको माथि चन्द्र र सूर्य रहेको, आयुधको रूपमा दायाँ हातमा खड्ग तथा बायाँ हातमा पद्म छ। घाँटीमा धातुको नागको माला र मुकुटमा पाँचवटा खप्परको आकृति कुँदिएको हुँदा मन्दिरमा रहेका

देवता बज्रयानी बौद्ध धर्मअन्तर्गतका रौद्र देवता हुन् । पुरातत्त्व विभागका अनुसार अचलवीर, सङ्कटा मन्दिरको *गुर्जु* अनुसार पद्मान्तक भैरव र साधनामाला विधानका आधारमा यी देवता चण्डमहारोषण हुन् ।

सङ्कटा मन्दिरको अमूर्त संस्कृति

युनेस्कोले अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको संवाहकको रूपमा भाषा सहितका मौखिक परम्पराहरू तथा अभिव्यक्तिहरू, अभिनय कलाहरू, सामाजिक व्यवहारहरू, अनुष्ठानहरू तथा चाडपर्वका उत्सवहरू, प्रकृति र ब्रह्माण्डसँग सम्बन्धित ज्ञान तथा व्यवहारहरू, परम्परागत कलाकौशलताको विधाहरूअन्तर्गत समेटेको छ (नेपाल सरकार, २०७६, पृ. ९) ।

नेपाल सरकार, संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालयबाट स्वीकृत भएको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) कार्यविधि, २०८१ मा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा भन्नाले नेपालमा परम्परागत रूपमा बसोबास गर्दै आएका जातीय समुदायका एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा पुस्तान्तरण हुँदै तथा अभ्यास भई आएका मौखिक परम्परा तथा अभिव्यक्ति, अभिनय तथा मञ्चन कला, सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान, जात्रापर्वहरू, प्रकृति एवं ब्रह्माण्डसम्बन्धी ज्ञान, परम्परागत कलाकौशल, उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधि, परम्परागत खेल, खाद्य परिकारका सीप, पहिरन लगायत आभूषणसम्बन्धी ज्ञान, सम्पदा अभ्यास, कार्यान्वयन तथा अभ्यास गर्ने स्थल, स्मरणमा रहेका तर अभ्यासमा नरहेका अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाका विधाहरू समेतलाई सम्झनु पर्दछ (नेपाल सरकार, २०८१, पृ. २-३) । यस अध्ययनको उद्देश्य परिपूर्ति हेतु सङ्कटा मन्दिरसँग जोडिएका अमूर्त पक्षहरू तल उल्लेख गरिएको छ ।

नित्य पूजा

नेपालको बज्रयानी बौद्ध धर्ममा असाध्यै प्रचलित तथा लोकप्रसिद्ध बौद्ध अभ्यासको एक स्वरूप “पूजा” हो । पूजालाई बज्रयानको एकमात्र स्वरूप मान्नेहरू पनि धेरै छन् । बज्रयानको क्रिया नै नेपालमण्डलको बज्रयानी समाजमा “पूजा” शब्दले प्रसिद्ध भएको हो (बज्राचार्य, २०६९, पृ. ९१) । नेपालमण्डलको बज्रयानी समाजमा प्रत्येक दिन सबेरै विहार, मन्दिर, देवस्थल तथा घरघरमा पूजा गर्दछन् । आ-आफ्ना सङ्घको परम्पराअनुसार विहार तथा देवस्थलहरूमा नित्य पूजा हुने गर्दछ ।

सङ्कटा मन्दिरमा बज्राचार्यहरूबाट नित्य पूजा हुँदै आइरहेको छ । यस मन्दिरमा नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, भाकल पूजा, *बुसाधँ* (वर्ष बन्धन) पूजा हुने गर्दछ । प्रत्येक दिन बिहान र साँझ नित्य पूजा गर्ने पुजारीहरू बज्राचार्य समुदायका छन् । *गुर्जु* विश्वविजय रत्न बज्राचार्यसँग लिएको अन्तर्वार्ताअनुसार नित्य पूजा कहिलेदेखि सुरु भएको भन्ने स्पष्ट जानकारी हुन नसकेता पनि बन्धुदत्तले यस परिसरमा सङ्कटालाई स्थापना गरिसकेपछि पूजा हुँदै आएको हो । बज्राचार्य समुदायका मानिसहरूले हाल पन्ध्र/पन्ध्र दिनको पालो गरी मन्दिर परिसरमा रहेर बिहान र साँझ सम्पन्न गर्नुपर्ने पूजाको कार्य गर्ने र भक्तजनहरूलाई मन्दिरमा हुने पूजाकार्यमा सहयोग पुऱ्याउँदै आएका छन् । हाल व्रतबन्ध गरेका पुजारीहरू २० जना छन् । प्रमुख पुजारीलाई चक्रेश्वर भनी सम्बोधन गर्दछन् । हाल चक्रेश्वरको रूपमा मोतीकाजी बज्राचार्य रहेका छन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु*, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) ।

नित्य पूजा गर्ने *गुर्जु*हरू बिहानै तीनदेखि चार बजेको बीचमा सबेरै नित्यकर्म, स्नान गरेर, देवतालाई स्नान गराएर मन्दिरमा बत्ती बाल्ने गर्दछन् । यसपछि देवतालाई जगाउने क्रममा पालो पर्ने *गुजुले* राजकीर्ति महाविहार अगाडिको मण्डपमा उभिएर धर्मगण्डीमा गंसीले बजाएर १०८ पल्ट मन्त्र उच्चारण गर्ने र अक्षोभ्य बुद्धको आरती गरेर देवतालाई जगाउने कार्य गर्दछन् । त्यसपछि मात्र सङ्कटा मन्दिरमा गएर देवता जगाउने कार्य गर्दछन् । सङ्कटामा देवता जगाएपछि तान्त्रिक पूजा गर्ने गर्दछन्, तान्त्रिक पूजा गर्दा कोही पनि जानु हुँदैन र तान्त्रिक पूजाको बारेमा भन्न पनि हुँदैन । तान्त्रिक पूजा गोप्य पूजा भएको हुनाले यसको बारेमा अरूलाई देखाउन र सुनाउन हुँदैन । तान्त्रिक विधिले पूजा गर्दा कसरी पूजा गर्दछन् र के के पूजा सामग्रीहरू प्रयोग गर्दछन् भन्ने कुरा खुलाउन नहुने भनेर अन्तर्वार्ताको क्रममा चक्रेश्वर मोतीकाजी बज्राचार्यले जानकारी गराएका छन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता चक्रेश्वर, मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-४-२२) । सङ्कटा मन्दिरमा धूप, फूल, अक्षता, टीका जस्ता वस्तुहरू चढाई पूजा गर्ने गर्दछन् ।

सङ्कटा मन्दिरमा माथिल्लो तल्लामा रहेको सङ्कटाको पूजा बज्रयानी बौद्ध धर्मअन्तर्गत रहेर तान्त्रिक विधिबाट हुने गर्दछ भने तल्लो तल्लामा रहेका पद्मपाणी लोकेश्वरमा धुप, बत्ती, अक्षता, टीका जस्ता वस्तुहरू चढाई देवता जगाउने कार्य गर्दछन् । त्यसपछि, सङ्कटा मन्दिरको माथिल्लो तल्लामा रहेका सङ्कटा र तल्लो तल्लामा रहेका पद्मपाणी लोकेश्वरमा पूजा गर्न भक्तजनहरूलाई खुल्ला हुने गर्दछ । सङ्कटालाई भक्तजनहरूले ढोका बाहिरबाटै दर्शन गर्ने र *गुजुले* पूजा गरिदिने गर्दछन् । साँझमा पूजा गर्ने क्रममा घण्ट बजाउँदै, धुपबत्ती बालेर बहालभरि नाङ्गो खुट्टाले परिक्रमा गरेर पूजा गर्ने गर्दछन् ।

नैमित्तिक पूजा

हरेक वर्ष कुनै विशेष दिनमा विशेष तरिकाले पूजा गर्ने पद्धतिलाई नैमित्तिक पूजा भनिन्छ । यो पूजा वर्षभरि नै विभिन्न पर्वका नामबाट हुने गर्दछ । नेपालमण्डलको बज्रयानी समाजमा मनाइने चाडपर्वहरू कुनै बौद्ध धर्मको पृष्ठभूमिमा आधारित छन् । कुनै हिन्दू पृष्ठभूमिमा आधारित रहेका छन् । बौद्ध धर्ममा आधारित बौद्ध चाडपर्वहरू बौद्ध विधिअनुसार मनाइन्छन् । केही हिन्दू चाडपर्वहरू भने बौद्ध मान्यताभित्र बसेर बौद्ध विधिअनुसार मनाउने गर्दछन् (बज्राचार्य, २०६९, पृ. ९६) ।

बुसाधँ (वर्ष बन्धन) पूजा

नैमित्तिक पूजा गर्ने क्रममा वैशाख कृष्ण चौथीका दिन बन्धुदत्त विहार (*मुगः द्यो*), राजकीर्ति महाविहार (*क्वापाद्यो*) र सङ्कटा मन्दिरको माथिल्लो तल्ला देवता भएको अगाडि तान्त्रिक विधिअनुसार हुने गर्दछ । तान्त्रिक विधिअनुसार पूजा गर्दा सुरुमा *मुगःद्यो* को ढोका अगाडि बरण्डामा जग्गे बनाएर होम गर्ने गर्दछन् । होम गर्ने बेला ३२ वटा तामाको पालामा विभिन्न अन्नहरू राखेर होम गर्ने गर्दछन् । उक्त ३२ वटा तामाको पालामा धान, चामल, दाल, आलु, चिउरा, कालो भटमास, अदुवा, रक्सी, जाँड, मासु आदि राखेर होम गर्दछन् । तान्त्रिक विधिले पूजा गर्दा तीनदेखि चार घण्टासम्म समय लाग्ने गर्दछ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु*, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) ।

मुगःद्यो मा तान्त्रिक विधिपूर्वक होम गरेर सकेपछि राजकीर्ति महाविहार (*क्वापाद्यो*) अगाडि पनि *मुगःद्यो*मा जस्तै एकैप्रकारले तान्त्रिक विधिद्वारा होम गर्ने गर्दछन् । अन्तिममा तान्त्रिक पूजा विधिअनुसार सङ्कटा

मूर्तिको अगाडि पूजा गर्ने र चर्या गीत गाउने गर्दछन् । *मुगःद्यो* र *क्वापाद्यो* को तान्त्रिक विधिबाट पूजा र होम गर्दा सर्वसाधारणले हेर्न मिल्दछ । सङ्कटा मन्दिरभित्र गरिने पूजा र चर्या गीत गाउँदा हेर्न मिल्दैन । अति नै गोप्य तरिकाले तान्त्रिक विधिबाट पूजा हुने गर्दछ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु*, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) । ने.सं. ५८२ (सन् १४६१) को ताम्रपत्रमा टेबहालमा अरु कसैले होम यज्ञ गर्न पाउँदैन । होम गरे देवताको कुदृष्टि लाग्नेछ भनी उल्लेख गरिएको छ (बज्राचार्य, २०५८, पृ. ६१) ।

तान्त्रिक विधिबाट वैशाख कृष्ण चौथीका दिन बन्धुदत्त विहार (*मुगःद्यो*), राजकीर्ति महाविहार (क्वापाद्यो) अगाडि तान्त्रिक विधिबाट होम र सङ्कटा मन्दिरमा पूजासहित चर्या गीत गाउनुको कारण भनेको सङ्कटा मन्दिरको *बुसाधँ* (वर्षबन्धन) पूजा गर्नु हो । *बुसाधँ* पूजा भनेको वर्षको एकपल्ट मन्दिर स्थापना गरेको दिनमा मन्दिर सरसफाई, होम, पूजा आदि गरेर मन्दिरको जन्मदिवस मनाउने हो । तर सङ्कटा मन्दिरमा वर्षको दुई पटक *बुसाधँ* पूजा गर्ने गरिन्छ । वैशाख कृष्ण चौथीका दिन र माघ कृष्ण सप्तमीदेखि दशमीसम्म सङ्कटाको *बुसाधँ* पूजा गर्ने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, चक्रेश्वर, मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-४-२२) । दुवै पटक तान्त्रिक विधिद्वारा होम आदि पूजा गरेर सङ्कटामा चर्या गीत सहित पूजा गर्ने गर्दछन् ।

सङ्कटा मन्दिरमा *बुसाधँ* पूजा गर्दा १२/१३ वटा चर्या गीत सहित तान्त्रिक पूजा गर्दछन् । चर्या गीत गुर्जुहरूले गाउने गर्दछन् । सङ्कटाको *बुसाधँ* पूजा गर्दा वर्षको एकपटक मुख्य इनारबाट पानी लिई गर्ने चलन रहेको छ । *बुसाधँ* पूजा गर्दा *गुर्जु*हरू र दीक्षा लिएका पुरुषहरू मात्र बस्न पाउँदछन् । अरु मानिसहरू मन्दिरमा जान पाउँदैनन् । चक्रेश्वर मोतीकाजी बज्राचार्यका अनुसार दुई पटक *बुसाधँ* पूजा गर्नुको कारण पहिलेदेखि नै निरन्तर रूपमा चलिआएको हुनाले हालसम्म पनि यो प्रचलन कायम रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, चक्रेश्वर, मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-४-२२) ।

***स्वांछ्या* पूजा**

वैशाख शुक्ल *स्वांयापुन्ही*का दिन सङ्कटा मन्दिरमा चर्या गीतका साथ *स्वांछ्या* पूजा गर्ने गर्दछन् । बुद्ध पूर्णिमाको दिन सङ्कटा देवताको अगाडि बसेर तान्त्रिक गुह्य पूजा गर्दछन् । १२/१३ वटा चर्या गीतसहित तान्त्रिक पूजा गर्दछन् । *स्वांछ्या* पूजा भनेको मुठा-मुठा फूलमालामा तान्त्रिक विधिअनुसार पूजा गरेर चढाइन्छ । फूलमालामा तान्त्रिक विधिअनुसार पूजा गर्दा तीनदेखि चार घण्टा लाग्ने गर्दछ । *स्वांछ्या* पूजामा विशेष रूपमा बुद्ध पूर्णिमाको अवसरमा तान्त्रिक पूजा गरिन्छ । यो परम्परा अहिलेसम्म पनि यथावत् रूपमा चलिरहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, प्रचण्ड शिखाकार, गुंला बाजा खलः अध्यक्ष, २०८२-४-८) ।

नाग पूजा

जेष्ठ शुक्ल *कुमारषष्ठी*का दिन इनार सफा गरी नाग पूजा गर्दछन् । *सिथि नखः*को दिनमा टेबहाल परिसरमा रहेका सातवटा इनार सफा गरेर नाग पूजा गर्दछन् । नाग पूजामा *पुई हायेगु* पूजा गरिन्छ । केराको पातमा दही, दूध राखेर नौ वटा *पुई* बनाएर सातवटा इनारमा पूजा गर्दछन् । *सिथि नखः* पर्वका दिन आफ्नो टोल वरपर रहेका पानीका परम्परागत स्रोत इनार, कुवा, पोखरी, ढुङ्गेधारा आदिको सरसफाई गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, विष्णुमाया महर्जन, स्थानीय, २०८२-३-१५) ।

सङ्कटा मन्दिरको गजुरलाई मान्द्रोले छोप्ने

आषाढ कृष्ण भलभल अष्टमीका दिन सङ्कटा मन्दिरको छानोमा रहेका पाँचवटा गजुरलाई मान्द्रोले छोपी *पुलं खुइगु* पर्व पूजा गर्दछन् । विधिपूर्वक पूजा गरेर मान्द्रोले गजुरलाई छोप्ने गर्दछन् । स्वयम्भू, बौद्ध, नःघ र सङ्कटामा गरी चार ठाउँमा मान्द्रोले गजुर छोप्ने गर्दछन् । चक्रेश्वर मोतीकाजी बज्राचार्यका अनुसार वर्षायाममा सुनले मोलम्बित गरेको गजुरलाई हानी हुन सक्ने हुनाले मान्द्रोले छोपेरे राखिएको हो । आश्विन शुक्ल महाअष्टमीका दिन विधिपूर्वक पूजा गरेर गजुरको मान्द्रो निकाल्दछन् । महाअष्टमीको दिन भव्य तरिकाले तान्त्रिक विधिबाट पूजा हुने गर्दछ । विगतमा उक्त दिन राजाको सवारी हुने गर्दथ्यो । दुई वर्षअघिसम्म राष्ट्र प्रमुख आउने गर्दथे तर दुई वर्षदेखि राष्ट्र प्रमुख आएका छैनन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, चक्रेश्वर, मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-४-२२) ।

दिशी पूजा

आषाढ *कृष्ण नक्वादिशी*का दिन *आगम*मा *दिशीपूजा* र पर्वपूजा चर्या गीतका साथ गर्ने गर्दछन् । आषाढ *कृष्ण भलभल अष्टमी*को पर्सीपल्ट भद्रकाली देवघरको पूर्वपट्टि आवासीय घरहरूको बीचमा एउटा पुरानो खालको घर रहेको छ, त्यसलाई बज्राचार्यहरूले *आगम* घर भन्ने गर्दछन् । उक्त *आगम* घरमा १२/१३ वटा चर्या गीत गाएर विधिपूर्वक तान्त्रिक पूजा गर्दछन्, यसलाई *दिशीपूजा* भनिन्छ । *गुर्जु* विश्वविजय रत्न बज्राचार्यका अनुसार *दिशीपूजा*मा पूजा विधि कस्तो हुन्छ? र के के सामग्री प्रयोग हुन्छ? भन्ने कुरा तान्त्रिक पूजा भएको हुनाले गोप्य राखिन्छ । आषाढ कृष्ण पक्षको दिन सङ्कटा मन्दिरको गजुर मान्द्रोले छोपेको पर्सीपल्ट आगम घरमा *दिशीपूजा* गर्दछन् । *दिशीपूजा* हरेक वर्ष गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु*, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) ।

गथांमुग

श्रावण कृष्ण *गथांमुगः चह्रे*का दिन नरकटको प्रतिमा बनाई बागमतीमा सेलाउन लैजाने र तत्पश्चात् सङ्कटाको मन्दिरबाहिर छ्वाली बाली टेबहालबाहिर दुईतर्फ फाल्न लैजाने गर्दछन् । *गथांमुगः*को दिनमा मन्दिरमा पर्ने *गुर्जु*ले विधिपूर्वक छ्वाली बालेर बागमती नदीमा फाल्न लैजान्छ । छ्वाली फाले पश्चात् टेबहाल परिसरमा पालो पर्ने *गुजु*ले घण्ट बजाउँदै अगाडि हिंड्छन्, अन्य मानिसले *चोकावजी* छर्कदै जान्छन् । त्यसपछि फेरि छ्वाली बालेर पूजा गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, रञ्जन शिखाकार, गुंला बाजा खलः सदस्य, २०८२-४-८) ।

गुन्हुपुन्ही

जनैपूर्णिमाको दिन नेवार समुदायमा *'गुन्हुपुन्ही'* मनाइन्छ । श्रावण शुक्ल पक्षको दिन यो पर्व मनाइने गरिन्छ । यस दिन टुसा पलाएका सिमी, केराउ, बोडी, मुगी लगायत ९ प्रकारका गेडागुडी भिजाएर त्यसलाई *क्वाँटी* बनाएर खाने गरिन्छ । काठमाडौँ उपत्यकाका नेवार समुदायले भ्यागुतालाई भात खुवाएर यो पर्व मनाउने गर्दछन् । भ्यागुतालाई भात खुवाउने पर्वमा फर्सिको पातमा रोटी, रोटीमा काँचो *क्वाँटी* राखेर टेबहाल परिसरमा रहेका सातवटा इनारमा हालिदिन्छन् । यो दिन इनारमा पूजा गरेर भ्यागुतालाई भात खुवाउने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, विष्णुमाया महर्जन, स्थानीय, २०८२-३-१५) ।

घटस्थापना

आश्विन शुक्ल प्रतिपदा घटस्थापनाका दिन सङ्कटा मन्दिरमा विधिपूर्वक तान्त्रिक पूजा गरेर जमरा राख्दछन् । तान्त्रिक पूजा गोप्य हुने हुनाले के-कस्ता पूजा सामग्रीको प्रयोग हुन्छ भन्ने बारेमा सूचना पाउन सकिएन । नवरात्रीभरि टीकाको दिनसम्म सङ्कटामा बत्ती बाली पूजा गर्दछन् ।

सङ्कटामा गजूरको मान्द्रो निकाल्ने

आषाढ कृष्ण *भलभल अष्टमी*का दिन सङ्कटा मन्दिरको छानोमा रहेका पाँचवटा गजुरलाई मान्द्रोले छोपी राखेकोलाई आश्विन शुक्ल महाअष्टमीको दिन विधिपूर्वक तान्त्रिक पूजा गरेर गजुरबाट मान्द्रो निकालिन्छ । मान्द्रो निकालेपछि सङ्कटाको मन्दिरमा पर्व पूजा हुने गर्दछ । पर्व पूजा हुने बेला मन्दिरमा कोही पनि जान पाउँदैन । तान्त्रिक पूजा हुने भएकाले पूजाविधि हेर्न हुँदैन (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, चक्रेश्वर, मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-४-२२) ।

मिलापुन्ही पूजा

पौष शुक्ल *मिलापुन्ही*को राती टेबहालमा मानिसको शिरभन्दा माथिसम्म पुग्ने गरी काठको कप्टेरा राखी होम गर्दछन् । सङ्कटा मन्दिरको अगाडि रहेको यज्ञकुण्डमा काठको कप्टेरा राखेर तान्त्रिक विधिद्वारा होम गर्ने गरिन्छ । ६/७ फुटको काठको कप्टेरा बनाई पूजा गर्ने पर्वलाई *मिलापुन्ही* भनिन्छ । पूजा गरेर सकेपछि भटमास र रातो मूला होममा छोएर सबैलाई प्रसादको रूपमा बाँड्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु*, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) ।

महावली पूजा

फाल्गुन कृष्ण पञ्चमीदेखी नवमीसम्म निमन्त्रणा पूजादेखि, होमादि र महावली पूजा हुने गर्दछ । महावली पूजा तान्त्रिक पूजा भएको हुनाले दीक्षा लिएका पुजारीले मात्र गर्दछन् । यो पूजा अत्यन्तै गोप्य भएको हुनाले रातीमा गर्दछन् । पाँच दिन पाँच रातसम्म तान्त्रिक पूजा गर्दछन् । राती महावली पूजा सकिएपछि अष्टमीको रातमा टक्सारभित्र पनि डमरु बजाई बली चढाई खिचापोखरी नछेगल्ली भै पुनः टेबहालभित्र आई *मोतिगा*मा बाँकी रहेको बली सबै फाल्ने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु*, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) ।

शनिबारे तथा भाकल पूजा

हरेक हप्ता शनिबारको दिन सङ्कटा मन्दिरमा भक्तजनहरूको ठूलो भिड लाग्ने गर्दछ। भक्तजनहरूसँगको अन्तर्वार्ताको क्रममा ग्रहदशा शान्त पार्नको लागि पूजा गर्न आएको कुरा जानकारी पाइएको थियो । हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरू शनिबारको दिन सङ्कटा देवताको दर्शन गर्न एवं पूजा गर्न आउने गर्दछन् । हिन्दू धर्मावलम्बीहरूले सङ्कटा देवतालाई शनि, भगवती, सङ्कट तारिणी देवीको रूपमा तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले चण्डमहारोषण, अचल, पद्मान्तक भैरवको रूपमा सङ्कटा देवतालाई सङ्कट हर्ने, ग्रहदशा शान्त पार्ने देवताको रूपमा पुज्दै आइरहेका छन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, कान्छा महर्जन, भक्तजन, २०८२-४-२९) । आफ्नो जन्मदिनमा

पाठ गराउन तथा आफूले भाकल गरेर कामना गरेको काम सिद्धि हुँदा भक्तजनहरू भाकल पूजा गर्न आउने गर्दछन् । गुर्जुलाई पाठ गराएर भाकल पूजा गर्ने गर्दछन् ।

विशेष पूजाको लागि पनि भक्तजनहरू आउने गर्दछन् । विशेष पूजाअन्तर्गत पात्रो पूजा पनि एक हो । यस पूजामा भक्तजनले आफ्नो विशेष उद्देश्य पूजाअगावै गुर्जुलाई जानकारी गराउन पनि सक्दछन् । सोहीअनुरूप *गुर्जु*ले समयानुकूल पारेर भक्तजनकै अगाडि करिब ३५-४५ मिनेट छुट्टै समय दिएर सङ्कटाको पूजा गर्दछन् (Thapa, 2017, p. 124) । यो पूजा भक्तजनको कुनै कार्य सफलताको कामनाभाव, सङ्कट हरण, सङ्कट मोचन जस्ता विशेष उद्देश्यसँग सम्बन्धित रहेर पनि गरिने हुनाले पात्रो पूजाको विधि विशेष रहेको हुन्छ । पात्रो पूजालाई नेपाल भाषामा *पात्र थनेगु* भनिन्छ ।

सङ्कटाको बाह्रवर्षे जात्रा

कटुवालदह स्थित सङ्कटालाई राखिएको स्थानबाट हरेक १२ वर्षमा तान्त्रिक साधना गरी सङ्कटा र वरुणको कलशलाई टेबहाल स्थित सङ्कटा मन्दिरमा प्रवेश गराउने कार्यलाई सङ्कटाको १२ वर्षे मेला भन्दछन् ।

सङ्कटालाई कलशमा साधना गरी ल्याउन कटुवालदह जानुभन्दा अघिल्लो दिन सङ्कटाको मुकुट एवं गरगहनाहरू सफा गरी पुनः गहनाहरू सङ्कटालाई पहिऱ्याउने कार्य गरिन्छ । त्यसपछि सङ्कटाको दर्शन गर्न नहुने गरी मन्दिरको ढोका झ्याल सबैतिर बन्द गरिने परम्परा छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, *गुर्जु,* विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) । कुनै व्यक्ति वा परिवार *पात्र* भर्ने क्रममा त्यहाँ आएमा पालो पर्ने *गुर्जु* एक्लै भित्र गई सो कार्य सम्पन्न गरी प्रसाद दिने तर न्यास झिकिसकेको हुँदा देवमन्दिरभित्र घण्ट बजाउँदैनन् (मानन्धर, २०५१, पृ. ८२) ।

षष्ठीको दिन सूर्योदय नहुँदै बिहानै चूडाकर्म गरेका *गुर्जुहरू*ले कलशादि पूजा सामग्री, खाद्य सामग्री र सङ्कटाले पहिरिएको पुराना *ल्हागा वस्त्र,* दशक्रोध देवताका *धकिंहरू* साथ लिई काठमाडौं टेबहालबाट कटुवालदहतर्फ प्रस्थान गर्दछन् । सप्तमीको दिन चक्रेश्वरले मन्त्रोच्चारणका साथै घण्ट बजाई सङ्कटालाई शङ्खद्वारा अर्घ दिने गर्दछन् । कटुवालदहमा *गुर्जुहरू*ले नाग पूजा पनि गर्ने गर्दछन् (बज्राचार्य, २०५९, पृ. ३९-४०) । सबै *गुर्जुहरू*ले सङ्कटाका पुराना *ल्हागा वस्त्र धकिंहरू* दहको पानीमा सेलाउने गर्दछन् ।

मूलाचार्यको मन्त्रोच्चारण र घण्ट वादनसँगै क्रमानुसारका दोस्रो र तेस्रो पुजारीले दुवै कलशमा निर्मल जल दहबाट निकाल्ने गर्दछन् । कटुवालदहका मन्दिर रेखदेख गर्ने स्थानीयले आफूले देखेको कुरा अनुसन्धानकर्तालाई दिएको जानकारीअनुसार सङ्कटाको पाँच औंला सहितको हातको पञ्जा राखेको शिलामा तान्त्रिक पूजा गरेर लामो डोरो बाँधेर डोरो सहित दहमा जाने गर्दछन् । दुवै कलशमा दहबाट पानी भर्दा “हाम्रो देवता आउनुभयो ! हाम्रो देवता आउनुभयो !” भनी खुशी व्यक्त गर्दछन् । जल भरिएको दुवै कलश माथि मण्डपमा ल्याएर राख्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुजारी, आशाराम तामाङ, २०८२-०४-१०) । मण्डलमा अष्टदल पद्म लेखि दुवै कलश र अन्य पूजा सामग्रीका साथ विधिपूर्वक यथास्थानमा स्थापना गर्दछन् । चक्रेश्वरबाट तान्त्रिक विधिअनुसार गुह्य पूजा गरी सङ्कटा एवं वरुण देवतालाई आह्वान गरी दुवै कलशमा प्रवेश गराउँदछन् ।

कटुवालदहबाट टौदहमा आएपछि *गुर्जुहरू*ले नाग पूजा गर्दछन् । टौदहमा *गुजुले* मन्त्र वाचनका साथ कर्कोटक नागको पूजा गरी दुवै कलशमा दोस्रो *गुर्जु*बाट जल राख्ने कार्य गर्दछन् । टौदहको पूजा विधि सकेर साँझ चोभार जलविनायक मन्दिर प्राङ्गणको बायाँपट्टि सत्तलमा सङ्कटा र वरुण देवता प्रवेश भएको दुवै कलशलाई अष्टदल पद्म लेखि राख्दछन् । बेलुका मूलाचार्यले पूजा सामग्री विधिवत् रूपमा स्थापना गरी तान्त्रिक गुह्य पूजाको आरम्भ गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, चक्रेश्वर मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-०४-२२) । भोलि बिहान सङ्कटा एवम् वरुण देवताको कलश र अरू पूजा सामग्री विधिवत् स्थापना गरी मूलाचार्यबाट सङ्कटाको पूजा शुभारम्भ गर्दछन् । नदिमा गई *पुइँहायेगु* पूजा गर्ने परम्परा छ । जलविनायकलाई पनि एक भाग पूजा पठाइने गर्दछन् (बज्राचार्य, २०५९, पृ. ४१) ।

जलविनायकबाट चक्रेश्वर र अन्य क्रमानुसार सात, आठ जना *गुर्जुहरू* ललितपुर सानेपातिर कलश लिएर जान्छन् । अन्य *गुर्जुहरू* काठमाडौं टेबहालमा सङ्कटालाई सजाउने सुन, चाँदीका गहना पूजा सामग्री लिन जान्छन् । सानेपा मण्डलमा नवनिर्मित एउटा सुन्दर खालको खटमा सङ्कटा र वरुणको कलशलाई बिसाउने गर्दछन् । सङ्कटा प्रवेश गराइएको कलशमा पञ्चसूत्र बेरी दृष्टि प्रदान गर्नुको साथै *किकिम्पा, हृदयफो, नरशिलमाला,* मुकुटजस्ता विभिन्न सुनचाँदीका रत्न जडित गहनाहरूले शोभायमान गर्दै पुष्पगुच्छा र मालाले सजाउँदछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, गुर्जु, विश्वविजय रत्न बज्राचार्य, २०८२-४-२९) ।

टेबहालबाट पूजासामग्री लिई शिखाकार, डंगोल, महर्जनहरू आउँदछन् । सांस्कृतिक, परम्परागत बाजाहरू, पञ्चताल वाद्य (*पयंताः*), *धिमे, नायखिं, दाफा,* बाँसुरी, *गुंला* बाजाहरूसहित आ-आफ्नो तालमा सङ्कटाको *द्योः ल्हायेगु* बाजा बजाउने गर्दछन् । सबै *गुर्जुहरू*ले चोखो वस्त्र, धोती, टिसर्ट र *कषाय्गा* (एक किसिमको रातो कपडा) लगाई सङ्कटाको खट वरिपरि मण्डलमाथि बस्ने गर्दछन् । चक्रेश्वरको संकल्प वाक्य उच्चारण हुँदा साथ सर्वप्रथम अन्य *गुर्जुहरू*को तर्फबाट सङ्कटाको पूजा शुभारम्भ गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, रञ्जन शिखाकार, गुंला बाजा खलः सदस्य, २०८२-४-८) ।

टेबहालका शिखाकारको पूजा र खिचापोखरीका डंगोल, महर्जनहरूको पूजा सकिएपछि *गुर्जुहरू*बाट फूल, टीका, पञ्चसूत्र धागो, प्रसाद वितरण गर्दछन् । पुजारीहरूद्वारा भक्तजनहरूको पूजा सामग्री लिई सङ्कटामा अर्पण गराउँदछन् । शिखाकार एवं महर्जनहरूबाट सङ्कटाको टीका फूल ग्रहण पश्चात् भक्तजनहरूलाई *समय्बजी* प्रसाद खुवाउने गर्दछन् । दिनभरि सानेपा मण्डलमा पूजा र सङ्कटाको दर्शन गर्ने कार्यक्रम हुने गर्दछ । साँझतिर काठमाडौंका विभिन्न टोलहरूबाट सांस्कृतिक बाजा *धिमे, धुन्यामुन्या,* बाँसुरी, ब्याण्डबाजाका टोलीहरू शोभा यात्राको लागि उपस्थित हुने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, रञ्जन शिखाकार, गुंला बाजा खलः सदस्य, २०८२-४-८) ।

साँझको समयमा सानेपाबाट सङ्कटाको कलशको शोभायात्रा प्रारम्भ गर्ने परम्परा रहेको छ । चक्रेश्वरले नीलो रङको जामा (वस्त्र) लगाई शिरमा पञ्चबुद्ध मुकुट लगाउँदछन् । दायाँ हातमा बज्र र बायाँ हातमा घण्ट लिई आचार्य बन्धुदत्तको प्रतिनिधिस्वरूप सङ्कटाको खट सामुन्ने आउँदछन् । सांस्कृतिक परम्परागत बाजाहरूका टोलीहरूले आ-आफ्नो तालमा सङ्कटाको *द्योः ल्हायेगु* कार्य गर्ने गर्दछन् । सङ्कटा क्लबका युवाहरूले सेतो कपडाको *बसा* ओछ्याउने गर्दछन्, जुन शोभायात्रा नसकिँदासम्म निरन्तरता दिने गर्दछन् ।

चक्रेश्वरले सङ्कटाको पञ्चोपचार पूजा गर्नुको साथै घण्ट बजाई तान्त्रिक नृत्य गरेपछि *गुर्जुहरू*को वरियताक्रमानुसार दोस्रो, तेस्रो, चौथो र पाँचौं *गुर्जुहरू*ले सङ्कटा प्रवेश भएको कलश राखिएको खटलाई उचाली काँधमा बोकी सानेपा मण्डलबाट ढुङ्गेधारा हुँदै ओर्लिन्छन्। अन्य *गुर्जुहरू*ले सङ्कटा राखिएको खटलाई कसैबाट छुन नपाउने गरी आपसमा हात समाई खटलाई चारैतिरबाट घेरा हाली सानेपाको मण्डल, ढुङ्गेधारा भई मूल सडकमा आउँदछन् (बज्राचार्य, २०५९, पृ. ४३)।

शोभायात्राको सबैभन्दा अगाडि सेता जामा पहिरिएका खड्गी समाजका *नायखिं बाजा,* अनि क्रमशः डंगोल-महर्जनका *धिमेबाजा, धुन्यामुन्या, दाफा बाजा,* बाँसुरी बाजा, ब्याण्डबाजा र शिखाकारका *गुंला बाजा* र भक्तजन महिलाहरूको शोभा जुलुश सहित सङ्कटाको शोभायात्रा सञ्चालित गर्दछन्। खटको पछि-पछि मखन बहालका बज्राचार्यहरूको परम्परागत बाजा पञ्चताल (*पयतां खलः*) र अरु भक्तजनहरूको उल्लासपूर्ण सहभागिता हुने गर्दछ।

दोबाटो, चौबाटोमा चक्रेश्वरले सङ्कटाको पञ्चोपचार पूजा गर्नुको साथै तान्त्रिक नृत्य गर्दै गुसिंगालबाट ओर्लेर बागमती नदी तरी पुण्येश्वर पुग्दछन्। बागमती नदी क्षेत्रमा भक्तजनहरूको सहभागिता हुने गर्दछ। सङ्कटाको खटले जल स्पर्श हुँदा भक्तजनहरू नदीमा डुबुल्की मार्ने गर्दछन्। शोभायात्रा पुण्येश्वरबाट त्रिपुरेश्वर, दशरथ रंगशाला, जगन्नाथ-देवल, नागस्थान हुँदै धरहराको बाटो हुँदै टेबहाल भित्र प्रवेश गर्दछन्। टेबहाल प्रवेश गर्ने सानो गल्लीको अगाडि बाटोमा गणेशको एउटा मन्दिर रहेको छ। गणेशको मन्दिरलाई दायाँ पारेर सङ्कटाको खट टेबहालको मूल ढोकामा पुऱ्याइने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, विष्णुमाया महर्जन, स्थानीय, २०८२-३-१५)।

रातीको करिब आठ बजेतिर सङ्कटाको खटसहित टेबहालमा पुग्दछन्। टेबहालभित्र विभिन्न सांस्कृतिक बाजा एवं भक्तजनहरूको भिड धेरै हुने गर्दछ। सङ्कटाको खट पुग्नु भन्दा पहिल्यै गणेशस्थाननिरको मूलढोकामा रातो माटोले पोतिएको, *पोताय्* (चामलको पिठो र केशर मिसाएर बनाइएको धुलो) ले स्वस्तिक लेखी माला ओछ्याउने गर्दछन्। त्यसको दायाँबायाँ पल्लवयुक्त माघेफूल माथि माटाका पालाभरि चामल राखि एउटा सिङ्गो सुपारी र दक्षिणाले छोपिएको जलपूर्ण कलश राख्दछन्। त्यसको सँगसँगै दायाँबायाँ प्रज्वलित बत्ती भएको कलात्मक पानस दुईवटा राख्दछन्। मूल ढोका (*पिखालुखु*) माथि रातो वस्त्रका चँदुवा टाँगेर राख्ने गर्दछन्।

सङ्कटाको खट मूल ढोकामा पुग्नासाथ पञ्चताल वाद्य (*पयतां*) को मङ्गल ध्वनिका साथ चक्रेश्वरको स्वस्ति वाचनमा नेपाली परम्परागत प्रचलनअनुरूप मौलिक संस्कृति स्वरूप पाँचजना थकालीका श्रीमतीहरूले सङ्कटाको *लसकुश* (स्वागत पूजा) गर्दछन्। सर्वप्रथम मूल थकालीको श्रीमतीले *बलिंपियेगु* (चामलको कनिकाहरू छरी भूत पिशाच पन्छाउने काम), *सिफं लुयेगु* (काठको पाटीमा फलफूल, लावा, अबीर, फूल, चामल मिलाई शिरमाथि खन्याई दिई पूजा गर्ने र *धौसगं बियेगु* (दही अबीर चामल मुछिएको टीका लगाई पुरुषको दायाँ र महिलाको बायाँ कञ्चटमा बुढी औंलाले दही लगाउने) कार्य सम्पन्न गर्ने गरिन्छ। त्यसपछि पाँचौ नम्बरका थकालीको श्रीमतीले नयाँ कुचोले भुई बढार्दै, चौथो थकालीको श्रीमतीले कलशबाट जलधारा खसाली, तेस्रो थकालीको श्रीमतीले दही कटहर समाई, दोस्रो थकालीको श्रीमतीले पूजा थाली समाई र पहिलो थकालीको

श्रीमतीले *माताचा* (एक प्रकारको पुरानो फलामे साँचो) समाई सङ्कटालाई मन्दिर भित्र्याइने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, चक्रेश्वर, मोतीकाजी बज्राचार्य, २०८२-४-२२) ।

सङ्कटाको दुवै कलशलाई खटबाट झिकी मन्दिरको माथिल्लो तल्लामा मूल ढोकाभित्र *थठ्याचा* भन्ने ठाउँमा ढोका बाहिरबाट दर्शन गर्न मिल्ने गरी अष्टदल पद्म लेखी राख्दछन् । त्यसपछि मूलाचार्यको स्तोत्र वाचनका साथ दोस्रो थकालीले पुनः तान्त्रिक विधिअनुसार सङ्कटाको पूजा गरी सकेपछि भक्तजनहरूलाई सङ्कटाको दर्शन गर्न माथि पठाउने गर्दछन् । मध्यरातसम्म भजन मण्डलद्वारा सङ्कटाको भजनकीर्तन समेत गर्दछन् (बज्राचार्य, २०५९, पृ. ४५) ।

मन्दिरभित्र सङ्कटाको कलश प्रवेशपछि सङ्कटाको पूजा सकिनासाथ *पयतां खल:* मखन बहालका *गुर्जुह*रूलाई भोजन गराई दक्षिणा सहित *किभु:* (थालीमा भरिएको चामल) प्रदान गरी बिदा गर्दछन् । सङ्कटालाई कटुवालदहबाट कलशमा आराधना गरी विधिपूर्वक शोभायात्रा सुसम्पन्न भएको उपलक्ष्यमा पाँचजना थकालीसहित सबै *गुर्जुह*रूले स्वस्ति मंगल स्तोत्र वाचनका साथ उसिनेको हाँसको फूल, सिंगो माछा र पालामा रक्सी राखि लिइने सगुन लिई सकेपछि आ-आफ्ना निवास स्थानतिर लाग्दछन् ।

छलफल

काठमाडौँको टेबहाल स्थित सङ्कटा मन्दिरको सांस्कृतिक अध्ययनले उक्त स्थल केवल एउटा धार्मिक संरचना मात्र नभई काठमाडौँ उपत्यकाको प्राचीन इतिहास, विशिष्ट वास्तुकला र जीवन्त तान्त्रिक परम्पराको एउटा महत्त्वपूर्ण कडी भएको पुष्टि गर्दछ । अध्ययनका क्रममा फेला परेका लिच्छविकालीन अभिलेख, चैत्य र विहारका अवशेषहरूले यस क्षेत्रको ऐतिहासिकतालाई छैठौँ-सातौँ शताब्दीसम्म पुर्‍याएको देखिन्छ, जसले तत्कालीन समयमा यो स्थल एउटा महत्त्वपूर्ण धार्मिक केन्द्रका रूपमा विकास भइसकेको सङ्केत गर्दछ । राजा नरेन्द्रदेव, आचार्य बन्धुदत्त र ललित ज्यापुले कामरूप कामाक्षाबाट मत्स्येन्द्रनाथ र सङ्कटालाई नेपाल ल्याएको प्रसङ्गले यस मन्दिरको तान्त्रिक शक्तिलाई उजागर गर्दछ ।

सङ्कटा मन्दिर परिसर लिच्छविकालमा निर्माण भएको हो । टेबहालमा सातवटा लिच्छविकालीन चैत्यहरू रहेका छन् भने दुईवटा लिच्छविकालीन अभिलेख रहेका छन् । मल्लकालमा पनि यस परिसरमा सूर्य र चन्द्रका मूर्ति अभिलेखसहित राखिएको छ । यस क्षेत्रमा पाइएको प्रमाणअनुसार होम गर्ने प्रचलन १५ औँ शताब्दीमा पनि रहेको तथ्य उजागार भएको छ । सङ्कटा देवताको उद्गम स्थल नेपालको ललितपुरको कटुवालदहमा भएको पाइएको छ ।

यस अध्ययनको सबैभन्दा विशिष्ट पक्ष सङ्कटा मन्दिरमा रहेको धार्मिक समन्वय हो । हिन्दू धर्मावलम्बीले यिनलाई सङ्कट निवारण गर्ने शनि सङ्कटाका रूपमा र बौद्ध धर्मावलम्बीले चण्डमहारोषण वा पद्मान्तकका रूपमा उपासना गर्नुले नेपाली समाजको मौलिक धार्मिक सहिष्णुतालाई प्रतिबिम्बित गर्दछ । मन्दिरको मूर्त सम्पदामा देखिने पञ्चरक्षा देवीका टुँडाल र तोरणका कलात्मक स्वरूपले तान्त्रिक बौद्ध कलाको प्रतिनिधित्व गर्दछन् भने यहाँका अमूर्त संस्कृतिहरू नित्य पूजा, *बुसाधँ पूजा* र बाह्रवर्षे जात्राले स्थानीय समुदायको सामाजिक

र धार्मिक एकतालाई बलियो बनाएका छन् । विशेषगरी, तान्त्रिक विधिबाट गरिने गोप्य पूजा र चर्या गीतले यस मन्दिरको प्राचीन तान्त्रिक गरिमालाई हालसम्म पनि अक्षुण्ण राखेको पाइन्छ ।

निष्कर्ष

टेबहालस्थित सङ्कटा मन्दिर काठमाडौँ उपत्यकाको एउटा जीवन्त सांस्कृतिक धरोहरका रूपमा उभिएको छ । यस अध्ययनले मन्दिरको ऐतिहासिकता लिच्छविकालदेखि नै रहेको र यो क्षेत्र बौद्ध विहार एवं हिन्दू मन्दिरको एउटा अनुपम साझा थलोका रूपमा विकसित भएको निष्कर्ष निकाल्छ । मन्दिर परिसरमा रहेका मूर्त सम्पदाहरू अभिलेख, मन्दिर र वास्तुकलाले यसको प्राचीनता र कलात्मकतालाई प्रमाणित गर्छन् भने बाह्र वर्षे जात्रा, *बुसाधँ पूजा* र नित्य पूजा जस्ता अमूर्त परम्पराहरूले यसको सांस्कृतिक पहिचानलाई पुस्तान्तरण गरिरहेका छन् । हिन्दू र बौद्ध दुवै दर्शनलाई तान्त्रिक पद्धति मार्फत एउटै विन्दुमा ल्याउने सङ्कटा मन्दिर नेपाली सभ्यताको समन्वयकारी चरित्रको प्रतीक हो । अतः यसको ऐतिहासिक गहिराइ र सांस्कृतिक विविधतालाई जोगाइराख्नु नै यस अध्ययनको मुख्य सार्थकता देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

अमात्य, साफल्य, (वि.सं. २०५३), *टुँडिखेल वरपर विद्यमान स्मारक एवं देवस्थलहरू,* काठमाडौँ महानगरपालिका ।

अमात्य, साफल्य, (वि.सं. २०६८), *पुरातत्त्व, इतिहास र संस्कृति,* भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स ।

खनाल, सन्ध्या, (वि.सं. २०७०), टेबहाल (राजकीर्ति महाविहार) तथा प्राङ्गणका महत्त्वपूर्ण सम्पदाहरू, *बुद्ध ज्योति (अंक १),* पृ. ९५-१०२ ।

नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय, (वि.सं. २०७६), *अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणसम्बन्धी महासन्धि २००३,* नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।

नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय, (वि.सं. २०८१), *अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) कार्यविधि, २०८१,* नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।

न्यौपाने, काशीनाथ, (अनु.), (२०१६), *श्रीचण्डमहारोषणतन्त्रम्,* इण्डियन माइन्ड ।

बज्राचार्य, जुद्धरत्न, (वि.सं. २०५८), *श्री संकटा राजकीर्ति महाविहार (टेबहाल) को संक्षिप्त परिचय,* सुनकेशरी बज्राचार्य ।

बज्राचार्य, नरेश मान, (वि.सं. २०६९), *बज्रयान नेपाल,* त्रिरत्न प्रकाशन ।

बज्राचार्य, पुरुषोत्तम, (वि.सं. २०५९), श्री संकटा १२ वर्षे मेला एक यात्रा स्मरण, *श्री संकटा १२ वर्षे मेला २०६० स्मारिका,* पृ. ३७-४५ ।

बज्राचार्य, पूर्णरत्न, (वि.सं. २०६०), संकटाको स्थापना, *श्री संकटा १२ वर्षे मेला २०६० स्मारिका,* पृ. २३-२६ ।

बस्नेत, सरोज, (वि.सं. २०५९), श्री संकटा मन्दिर पुनःनिर्माण आयोजना, *श्री संकटा १२ वर्षे मेला २०६० स्मारिका,* पृ. ६१-६३ ।

मानन्धर, जीतबहादुर, (वि.सं. २०५१), *श्रीगणेशाय नमः,* तारादेवी मानन्धर ।

वज्राचार्य, धनबज्र, (वि.सं. २०५३), *लिच्छविकालका अभिलेख* (दोस्रो संस्करण), नेपाल र एशियाली अध्ययन संस्थान त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

वज्राचार्य, रञ्जना, (वि.सं. २०५९), *ललितपुर, इलांननीस्थित श्रीचण्डमहारोषण (श्रीसङ्कटा) : एक अध्ययन,* श्री पद्मरत्न धाख्वा ।

श्री ५ को सरकार संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय, (वि.सं. २०६१), *काठमाडौँ उपत्यकाका सांस्कृतिक सम्पदाहरू काठमाडौँ महानगरपालिका भाग ३,* श्री ५ को सरकार संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।

Bhattacharyya, B. (1924). *The Indian Buddhist iconography*. Humphrey Milford Oxford University Press.

Bhattacharyya, B. (1993). *The Indian Buddhist iconography*, Asian Educational Services.

Locke, J. (1985). *Buddhist monasteries of Nepal*. Sahayogi Press Pvt. Ltd.

Regmi, D. R. (1966). *Medieval Nepal (Part III).* Firma K. L. Mukhopadhyay.

Thapa, A. (2017). Belief and tradition: healing sites for different diseases in the Kathmandu Valley. *Nepalese Culture,* vol. XII. Pp. 115-128.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 145-156, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95023

किसिपिडीको कालिका भैरव जात्राको सांस्कृतिक अध्ययन

सागर श्रेष्ठ[१]
Email:ssagarsstha7@gmail.com.

Received Date: May 06, 2026; **Accepted Date: May 17, 2026;** **Published on: June 1, 2026**
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

काठमाडौं उपत्यकाको चन्द्रागिरि नगरपालिका वडा नं. ५ मा अवस्थित किसिपिडी गाउँमा कालिका, भैरव र गणेशको जात्रा स्थानीय गुठीको विधिअनुसार मनाउने चलन छ । कालिका र गणेशलाई खटमा तथा भैरवलाई तामाको घ्याम्पो (द्यः क्वँ) मा राखेर जात्रा सञ्चालन गर्दछन् । स्थानीयहरू अनुष्ठानलाई कालिका भैरव जात्रा भन्दछन् । यसलाई किसिपिडीको जात्रा पनि भनिन्छ । यो जात्रा चैत्र कृष्णपक्ष द्वादशीमा शुरूभई शुक्लपक्षको तृतीयासम्म एक हप्तासम्म चल्दछ । यो जात्रासँग पुजारी (श्रेष्ठ), गुभाजू, द्वारे, द्वारेमाहा, गुठीपाला, गुठियारहरू, थकाली, काँ खलः, नाय् (खड्गी), कुस्ले लगायतका समुदाय र जात्रा सञ्चालनमा उनीहरूको भूमिका, जात्राका विधिविधान, कथा तथा मिथक, जात्रा सञ्चालनमा आवश्यक सामग्री र त्यसको निर्माण सिल्प प्रविधि, प्रथा तथा प्रथाजनित कानुन जस्ता विभिन्न अभौतिक सांस्कृतिक पक्षहरू जोडिएका छन् । कालिका भैरव जात्रासँग सम्बन्धित उक्त पक्ष अध्ययन अनुसन्धानका महत्त्वपूर्ण विषय हुन् । तर, ती पक्षका बारेमा पर्याप्त प्राज्ञिक अध्ययन भएको देखिदैन । यो अनुसन्धानको अभाव र रिक्तता हो । यो रिक्तताको परिपूर्तिका निमित्त किसिपिडीको कालिका भैरव जात्राको ऐतिहासिकता खोजी गर्ने, जात्रा सञ्चालनमा संलग्न गुठियारहरूले निर्वाह गर्ने भूमिका पहिचान गर्ने र जात्राका क्रममा प्रत्येक दिन सम्पादन गरिने धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठान अन्वेषण गर्ने मूल उद्देश्यका साथ प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक लेख तयार पारिएको छ । यस अध्ययनमा प्राथमिक तथा द्वितीयक तथ्याङ्क प्रयोग गरिएका छन् । प्राथमिक तथ्याङ्क सङ्कलनका निमित्त स्थलगत अवलोकन र अन्तर्वार्ता विधि प्रयोग भएको छ । द्वितीयक तथ्याङ्क भने पूर्वकार्य समीक्षाबाट सङ्कलन गरिएका हुन् । यो गुणात्मक ढाँचामा आधारित अध्ययन हो ।

सूत्रशब्द : कालिका भैरव जात्रा, अनुष्ठान, गुठियार, समुदाय र पूजा प्रथा, प्रथाजनित कानुन ।

---

१ सागर श्रेष्ठ "चन्द्रागिरि नगरपालिका क्षेत्रको सांस्कृतिक सम्पदा"को विषयमा विद्यावारिधि गर्दै आउनु भएका शोधकर्ता हुन् । आफ्नो ठाउँको मौलिकता र इतिहासलाई जोगाउने उद्देश्यका साथ शोधार्थी श्रेष्ठले चन्द्रागिरि नगरपालिकाको स्थानीय पाठ्यपुस्तक लेखनमा सक्रिय रूपमा लागेका छन् । उक्त पुस्तक नेपाली र नेपाल भाषा गरी दुवै भाषामा तयार हुँदैछ । शोधार्थी श्रेष्ठले चन्द्रागिरि नगरपालिकाको सम्पदा, भाषा र संस्कृतिको संरक्षण एवम् प्रवर्द्धनमा योगदान पुऱ्याउदै आएका छन् ।

परिचय

चन्द्रागिरि नगरपालिका वडा नम्बर ५ मा स्थित किसिपिडी गाउँमा प्रत्येक वर्ष विभिन्न किसिमका धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठानहरू सम्पादन र सञ्चालन गरिन्छन् । कालिका भैरव जात्रा यहाँ सञ्चालन गरिने महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक कृत्य हो । यो जात्रा चैत्र कृष्णपक्ष द्वादशीमा प्रारम्भ भई शुक्लपक्षको तृतीयासम्म एक हप्ता चल्दछ । जात्रा सञ्चानमा मन्दिरका *श्रेष्ठ* थरका पुजारी, *गुभाजू, द्वारे, द्वारेमाहा, गुठी पाला,* गुठियारहरू, *थकाली, काँ खलः, नाय् (खड्गी), कुस्ले* लगायतका समुदायका मानिसहरू प्रत्यक्ष रूपमा सहभागी हुन्छन् । जात्रा सञ्चालनका निमित्त गुठीले तोकिदिएको जिम्मेवारी सबैले प्रभावकारी ढङ्गले पुरा गर्ने परम्परा छ । जात्रासँगसम्बन्धित कथा तथा मिथक, जात्रा सञ्चालनका विधिविधान, जात्रा सञ्चालनमा आवश्यक सामग्री र त्यसको निर्माण सिल्प प्रविधि, प्रथा तथा प्रथाजनित कानुन जस्ता विभिन्न पक्षहरू यो जात्रासँग जोडिएका अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा हुन् । यो लेखकालिका भैरव र त्यससँग सम्बन्धित अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको पहिचान, सङ्कलन र विश्लेषणमा केन्द्रीत छ ।

किसिपिडीको कालिका भैरव जात्रा अन्य जात्राहरू जस्तै एक महत्त्वपूर्ण चाड हो । यो जात्रा एक हप्तासम्म मनाउने गर्दछन् । यस जात्रामा यहाँका स्थानीय बालबालिकादेखि बुढापाकासम्महर्षोल्लासका साथ सहभागिता जनाउने परम्परा छ । मन्दिरका पुजारी, *गुभाजू, श्रेष्ठ द्वारे, द्वारेमाहा, गुठी पाला, गुठियारहरू, थकाली, काँ खलः, नाय् (खड्गी), कुस्ले* लगायतका समुदायका मानिसहरूयो जात्रा मनाउन प्रत्यक्ष रूपमा सहभागी हुन्छन् । जात्रा मनाउने क्रममा तोकेको आआफ्ना दायित्व र जिम्मेवारी पुरा गर्ने गर्दछन् । किसिपिडीको यो जात्रा परापूर्वकालदेखि मनाउँदै आएको र हालसम्म पनि निरन्तर चल्दै आइरहेको महत्त्वपूर्ण चाड हो ।

काठमाडौं उपत्यकाको चाडपर्व र जात्रासम्बन्धी धेरै अध्ययनहरू भएका छन् । किसिपिडीको कालिका भैरव जात्राको इतिहास, यो जात्रा सञ्चालनमा पुजारी *(श्रेष्ठ), गुभाजू, द्वारे, द्वारेमाहा, गुठी पाला, गुठियारहरू, थकाली, काँ खलः, नाय् (खड्गी),* कुस्लेहरूको भूमिका, जात्रा सञ्चालन विधिविधान एवम् पद्धति, जात्रा सञ्चालनका क्रममा प्रत्येक दिन सम्पादन गरिने धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठान, जात्रामा संलग्न समुदाय, जात्राका क्रममा प्रयोग गरिने सामग्री, जात्रासँग सम्बन्धित प्रथा र प्रथाजनित कानुन, जात्रासँग जोडिएका अन्य थप अभौतिक पक्षजस्ता विविध सन्दर्भ अध्ययन अनुसन्धानका महत्त्वपूर्ण विषय हुन् । तर किसिपिडीको कालिका भैरव जात्राको बारेमा माथि उल्लिखित सन्दर्भ र पक्षहरूलाई समेटेर विशेष अध्ययन अहिलेसम्म गरिएको छैन । उचित अध्ययन र अनुसन्धानको अभावमा यो जात्रासँग सम्बन्धित उक्त धेरै सांस्कृतिक पक्षहरू अझै अनुत्तरित छन् । यसैलाई अनुसन्धानको समस्या पहिचान गरी यस अध्ययनमा समाधान खोजिएको हो । किसिपिडीको कालिका भैरव जात्रामा संलग्न गुठियारहरूले जात्रा सञ्चालनमा के कस्तो भूमिका निर्वाह गर्दै आएका छन् ?, यो जात्रा मनाउने क्रममा प्रत्येक दिन के के कस्ता धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठान सम्पादन गरिन्छन् ? जस्ता अनुसन्धान प्रश्न निर्धारण गरिएको छ ।

अनुसन्धानको उद्देश्य

(क) किसिपिडीको कालिका भैरव जात्रा सञ्चालनमा संलग्न गुठियारहरूले निर्वाह गर्ने भूमिका पहिचान गर्ने ।

(ख) कालिका भैरव जात्रा मनाउने क्रममा प्रत्येक दिन सम्पादन गरिने धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठान अन्वेषण गर्ने ।

अनुसन्धान विधि

यो अध्ययन धार्मिक विश्वास, पूजापाठ, चाडपर्वहरू तथा जात्राका चलनहरू र परम्परागत विधिहरूसँग सम्बन्धित छन् । त्यसैले यो गुणात्मक दृष्टिकोणमा आधारित छ । प्राथमिक र द्वितीयक दुवै तथ्याङ्क प्रयोग गरिएको छ । अवलोकन कार्य प्राथमिक तथ्याङ्कको लागि मुख्य स्रोत हो । अवलोकन र अन्तर्वार्ता विधिहरू प्रयोग गरी प्राथमिक तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएका छन् । यस जात्रासम्बन्धी जानकारी भएको र सहि सूचना दिने किसिपिडी गाउँका *थकाली* तथा *द्वारेमाहा* (*द्वारे* पछिको प्रमुख व्यक्ति) र कालिका भैरव गुठीका गुठियारहरूलाई उद्देश्यमूलक नमुना छनोट विधिअन्तर्गत अन्तर्वार्तामा सहभागी गराई जात्राको बारेमा अध्ययन गरिएको छ । अध्ययनको क्रममा स्थलगत भ्रमण, अवलोकन गरी फोटोग्राफी पनि लिइएको छ, जुन प्राथमिक स्रोतअन्तर्गत पर्दछ । द्वितीयक स्रोतमा यस जात्रासम्बन्धी लेखिएका पुस्तक, लेख, र स्मारिका जस्ता प्रकाशित र अप्रकाशित विभिन्न स्रोतहरूको समीक्षा गरी आवश्यक जानकारी सङ्कलन गरिएको हो ।

मूल प्राप्ति

यस अध्ययनमा प्राथमिक तथा द्वितीयक तथ्याङ्क सङ्कलन र विश्लेषण गरिएको छन् । सङ्कलित तथ्याङ्क विश्लेषणका आधारमा अध्ययनको उपलब्धिका रूपमा किसिपिडी कालिका भैरव जात्रासँग सम्बन्धित विविध पक्षको विवरण यहाँ समावेश गरिएको हो । यस अनुसन्धानको क्रममा किसिपिडी कालिका भैरव जात्रामा प्रयोग हुने सामानहरूको विवरण, गुठियारहरूले गर्ने काम तथा जात्रा सञ्चालन विधिलाई अध्ययन भएको छ । कुन विधिद्वारा कति जना गुठियारहरूको समूह मिलेर यो जात्रा सञ्चालन तथा सम्पन्न गरिन्छ भन्ने प्राप्त जानकारीलाई विभिन्न शीर्षकमा विभाजन गरी प्रस्तुत गरिएको हो । अध्ययनको मूल प्राप्ति प्रस्तुतीकरणका क्रममा कालिका भैरव जात्रा, कालिका भैरव जात्राको इतिहास र अभ्यास, जात्रामा संलग्न व्यक्ति तथा समूह, जात्राको पूर्व तयारी, जात्रा प्रदर्शन गरिने परिक्रमा स्थल र जात्रामा सम्पादन गरिने धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठानजस्ता उपशीर्षकअन्तर्गत सम्बन्धित पक्षको विश्लेषण गरिएको छ ।

कालिका भैरव जात्रा

सनातनी वैदिक समाजमा जात्रापर्व मनाउने र सञ्चालन गर्ने प्रचलन निकै प्राचीन परम्परा हो । वैदिककालदेखि नै त्यसबेलाका मानिसहरूले कुनै न कुनै रूपमा जात्रापर्व मनाउने गर्दथे । यो सन्दर्भलाई तत्कालीन धार्मिक ग्रन्थहरूले प्रमाणित गरिदिएका छन् । अश्वमेघयज्ञ सम्पादन गरेको सन्दर्भले वैदिककालदेखि नै जात्रापर्वहरू मनाइने गरेको विषयलाई पुष्टि गरेको छ (Majapuria, 1981, p. 2)। वैदिक कालमाचाडपर्व र जात्रालाई मह र जात भन्ने गरिन्थ्यो । हरिवंश पुराणमा कृष्णद्वारा गोवर्द्धन पर्वत उचालेको लिलालाई गिरिमह भनिएको छ (Dulal, 2022, pp. 10-13)। जैनग्रन्थ गायाधम्महामा इन्द्रमह, स्कन्दमह, रुदैजता, शिवजता, नागजता जस्ता उत्सव र जात्राहरू उल्लेख गरिएका छ (अग्रवाल, सन् १९४६, पृ. ४-५) ।

नेपालमा लिच्छवि कालदेखि नै विभिन्न उद्देश्य परिपूर्तिका निमित्त जात्रापर्व मनाउने परम्परा चल्दै आएको देखिन्छ । त्यस बखत विशेषतः शैव, वैष्णव, शाक्त सम्प्रदायसँग सम्बन्धित जात्राहरू प्रचलनमा थिए । लिच्छविकालमा दुर्गा पूजा, दीपावली, शिवरात्री, रामनवमी, कृष्णाजन्माष्टमी, विभिन्न एकादशी, सङ्क्रान्ति, फागु पूर्णिमा, जनै पूर्णिमा लगायत अनेकौ कृषिसम्बन्धी चाडपर्वहरू मनाइन्थे । तर, त्यस बेलाका अभिलेखमा

भने बराहजात्रा, द्वारोद्घाटनजात्रा, कैलाशयात्रा, शोभनायात्रा, लोकपालश्वामीयात्रा र मण्डपीयात्रा जस्ता पर्वहरू मनाइने विषय उल्लेख पाइन्छ (क्षेत्री र रायमाझी, २०८०, पृ. १४२-१४४) ।

नेपाल प्राचीन कालदेखि जात्रा तथा पर्व मनाउने दृष्टिले दुनियाँमा विशिष्ट परम्परा भएको मुलुक हो । यहाँ दिनभन्दा धेरै सङ्ख्यामा चाडपर्व र जात्रा छन् । त्यसैले यो मुलुक प्राचीन कालदेखि आजसम्म चाडपर्व र जात्रा मनाउने सन्दर्भमा निकै लोकप्रिय भूमि हो । विभिन्न उद्देश्य परिपूर्तिका निमित्त यहाँ जात्रा मनाउने परम्परा थियो । आज पनि छँदैछ (Amatya, 2011, p. 39) । नेपालमा विशेषतः चन्द्रमास वा पात्रो अर्थात् चन्द्रमाको कलाका आधारमा चाडपर्व तथा जात्राहरू मनाइने परम्परा छ । यहाँ चाडपर्व तथा जात्राहरू राष्टिय स्तर, प्रदेश स्तर र स्थानीय स्तरमा मनाइन्छन् (Satyal, 2001, pp. 22-23) ।

नेपाली समाजमा विशेष घटनाको सम्झना गराउन, देवीदेवतालाई शान्त पार्न र देवोपासना तथा देवीदेवताको जन्मोत्सव मनाउन, दैवीप्रकोपबाट सुरक्षित रहन, गाउँ घरपरिवारको सुखशान्ति, सन्तान वृद्धि र सुस्वास्थ्य, दीर्घायु, वर्षाको कामना, राम्रो खेतिपाति, पशुपालन, व्यापार वाणिज्यमा उन्नति, कामपछिको थकाई बिर्साउन मनोरञ्जन जस्ता विभिन्न कारणहरूले गर्दा वार्षिक रूपमा जात्रा, पर्व तथा उत्सव सञ्चालन गर्ने परम्परा छ (Anderson, 1988, p. 27) ।

नेवारी समुदायमा जात्रा एक प्रकारका विशेष चाड हुन् । त्यसैले जात्रालाई एउटा रमाइलो उत्सवको रूपमा लिने गरिन्छ । नेवार परम्परामा जतिपनि चाडपर्व मनाउँदछन् ती जात्रा पनि माथि उल्लिखित विभिन्न उद्देश्य र कामना पुरा गर्न सञ्चालन गर्ने गर्दछन् । काठमाडौं उपत्यकाका धेरैजसो वस्तीहरूमा विभिन्न किसिमका जात्रा पर्वहरू मनाउने परम्परा छ । उक्त जात्राहरू विशेषतः विभिन्न देवीदेवता, तीर्थयात्रा, ऋतुपर्व, अनिष्टतत्त्व समन, दिवङ्गत पितृको सम्झना र उद्धार, दानदातव्यसम्बन्धी कार्य पुरा गर्ने उद्देश्यले सञ्चालन गरिन्छन् (श्रेष्ठ, २०७७, पृ. १३७) ।

कालिकाभैरव जात्रा किसिपिडी गाउँमा सञ्चालन गरिने महत्त्वपूर्ण अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा हो । यस जात्रामा भैरवलाई जाँड (प्रसाद) सहितको घ्याम्पोलाई नोलमा बांधि जात्रा गरिन्छ भने कालिका र गणेशलाई खटमा राखेर जात्रा गरिन्छ । जात्राको दिन भैरव तथा कालिका र गणेशको खटलाइ गाउँ बाहिर पिंगलमा ल्याएर पुजा गर्ने गरिन्छ र पुजा सकेपछि फेरी गाउँ भित्र लगेर जात्रा गर्ने गरिन्छ । गाउँ भित्र लगेर गाउँ भरीको पुजा नसकुन्जेल भैरवलाई नबिसाइकन जात्रा गरिन्छ । कालिका र गणेशको खटलाई ठाउँ ठाउँमा रोक्दै पुजा लिदै जात्रा गरिन्छ ।

युनेस्कोको सन् २००३ को अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको वर्गीकरण गर्ने क्रममा मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्ति; अभिनय तथा प्रदर्शनकारी कला; सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान तथा चाडपर्व उत्सव; प्रकृति र ब्रम्हाण्डसँग सम्बन्धित ज्ञान तथा व्यवहार; र परम्परागत कलाकौशल र शिल्प प्रविधि गरी पाँचओटा विधामा विभाजन गरेको छ (UNESCO, 2003, p. 8) । यो वर्गीकरणलाई आधार बनाई नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालयले (क) मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्ति (ख) अभिनय तथा मञ्चनकला (ग) सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान तथा जात्रापर्व (घ) प्रकृति र ब्रम्हाण्डसम्बन्धी ज्ञान (ङ) र परम्परागत कलाकौशल, उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधि (च) परम्रागत खेल (छ) खाद्यपरिकार सीप (ज) पहिरनलगायत आभूषणसम्बन्धी

ज्ञान (झ) सम्पदा अभ्यास, कार्यान्वयन तथा अभ्यास गर्ने स्थल र (ञ) स्मरणमा रहेका तर अभ्यासमा नरहेका अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा गरी अभौतिक संस्कृतिसँग सम्बन्धित सम्पदालाई दशओटा विधामा वर्गीकरण गरेको छ (नेपाल सरकार, २०८१, पृ. २) ।

माथिको वर्गीकरणभित्र कालिका भैरव जात्रा मूलतः विधा (ग) सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान तथा जात्रापर्वअन्तर्गत पर्ने सम्पदा हो । यद्यपि यो जात्राअन्तर्गत विधा (क) मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्ति र (ख) अभिनय तथा मञ्चनकलासँग सम्बन्धित क्रियाकलाप पनि सम्पन्न गरिन्छन् । अतः यो उत्सवलाई अभौतिक सम्पदाको वर्गीकरणका क्रममा छुट्याइएका बहुविधाको प्रतिनिधित्व गर्ने सम्पदाका रूपमा लिन सकिन्छ ।

बागमती प्रदेश, काठमाडौं जिल्लाको पश्चिम भेगमा अवस्थित चन्द्रागिरि नगरपालिका वडा नम्बर ५ मा किसिपिडी गाउँ रहेको छ । किसिपिडी क्षेत्रबाट लिच्छविकालीन चारवटा अभिलेख पाइएका छन् (वज्राचार्य, २०५३, पृ. १३५, १९१, १९२, ३६४) । उक्त अभिलेख र त्यसमा उल्लिखित विभिन्न विवरण यस गाउँ महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिकता स्थल हो भन्ने पुष्टिका आधार हुन् । किसिपिडीलाई विभिन्न नामले चिनिँदै आएको छ । यहाँ रहेको राजा गणदेवको सम्बत् ४८२ को लिच्छविकालको अभिलेखमा यो क्षेत्रलाई शिताटिका द्रङ्गअन्तर्गत पर्ने किचप्रिचिङ ग्राम भनिएको छ (वज्रचार्य, २०५३, पृ. १९१) । यहाँ पाइएका मध्यकालका अभिलेखहरूमा यस क्षेत्रलाई किसिपिण्ड ग्राम, हस्तिनापुरीस्थान, किसिप्रे देश, किशप्यरे देश जस्ता नामले सम्बोधन गरिएको विवरण फेला परेको छ (वज्रचार्य, २०५६, पृ. १२४, १३३, १८२, २५७) ।

पहिले हात्तिसार क्षेत्रमा हात्ती पालन गरिन्थ्यो । किसिपिडीबाट त्यस क्षेत्रमा तिरोको रूपमा हात्तीलाई घांस ईत्यादि लानु पर्दथ्यो । जुन चलन सय वर्ष अगाडि सम्म पनि थियो (अन्तर्वार्ता: आशामरु महर्जन २०८२/१०/२५, थकाली) । नेपाल भाषामा हात्तीलाई किसि भनिन्छ । पुलिको अर्थ तिर्नु भन्ने हुन्छ । अतः हात्ती पालनलाई तिरो तिर्नु पर्ने भएकोले यस ठाउँलाई किसिपुलि भनिएको हुनु पर्दछ । पछिल्लो कालमा त्यसको अपभ्रंश भई किसिपिडी भएको हुनसक्ने जनविश्वास छ ।

यो गाउँ पुरानो नेवार बस्ती हो । यहाँ ऐतिहासिक सांस्कृतिक रूपमा सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण कालिका मन्दिर छ । यहाँ मध्यकालका अभिलेख, मठमन्दिरका साथै अन्य सम्पदाहरू प्राप्त भएकोले यस ठाउँमा मध्यकालमा पनि मानिसहरूको बाक्लो बसोवास रहेको प्रष्ट हुन्छ । किसिपिडी कालिका मन्दिरको ने.सं. ७८४को अभिलेखमा यस गाउँका प्रमाण भवानीदाशले मुख प्रतिमा स्थापना गरेको तथा राजा श्रीनिवास मल्लको पालामा सकल गाउँलेरूप मिलेर मन्दिर बनाएको उल्लेख छ (वज्रचार्य, २०५६, पृ. १३३) । त्यस्तै ने.सं ७९४मा राजा श्रीनिवास मल्लको पालामा विश्वराम भारो, श्रीहि भारो, विष्णुराम भारो लगायतले सिंह स्थापना गरेको उल्लेख छ (वज्रचार्य, २०५६, पृ. १८२) ।

किसिपिडीमा अवस्थित कालिका भैरवको बारेमा किंवदन्ती प्रचलित छ। किंवदन्तीअनुसार परापूर्वकालमा नुवाकोटका भैरवकालिका भगवतीलाई भेट्न घुम्न आउने गर्दथे । यो कृत्यलाई नेवारी भाषामा *भैलः द्यः ख्याली वईगु* भनिन्छ । भैरवलाई भाले बासिसकेपछि यहाँबाट जान मिल्दैन थियो । त्यसो भएकाले नुवाकोटका भैरव रात बिताएर बिहान सबेरै फर्किन्थे । एवम् रितले नुवाकोट भैरव किसिपिडी आउने जाने गर्दथे । यसै क्रममा एकदिन किसिपिडीबाट बिहान नुवाकोट फर्कनु अगाडि भाले बासेकोले जान नमिलेर भैरव नजिकै रहेको परालको

थुप्रोमा लुक्न गएछन् । विहानपख खाना पकाउन पराल लिन जाँदा मानिसहरूले जाज्वल्यमान तेज देखेछन् । यस्तो तेज भएको वस्तु के रहेछ भनि हेर्न जाँदा मानिसहरूले त्यहाँ भैरवको मुखौटो देखे । त्यस मुखौटोलाई जनबोलीमा भैरवको मुखौटो भनिन्छ । नेपाल भाषामा यसलाई *भैलःद्यः या ख्वाःपाः* भनिन्छ । त्यसपछि स्थानीय मानिसहरूले त्यो मुखौटोलाई पूजाउपासना गर्न थाले । यसरी पूजा गर्दैजाने क्रममा भैरवको जात्रा प्रारम्भ भएको हो (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन, २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) ।

जात्रा सञ्चालनमा संलग्न व्यक्ति तथा समूह

किसिपिडीका मुख्य बासिन्दाहरू नेवार हुन् । यस बस्तीमा मुख्यतया *श्रेष्ठ, महर्जन, नाय् (खड्गी),* कुस्लेहरूको बसोवास रहेको छ । गाउँको बाहिरी क्षेत्रमा ब्राह्मण र क्षेत्रीहरू थोरै सङ्ख्यामा भेटिएका छन् । यसजात्रामा नेवार समुदायको सहभागिता उल्लेख्य मात्रामा रहेको देखिन्छ । यस जात्रामा पाँच *थकाली* हुन्छन् । पहिलो *थकाली (श्रेष्ठ)* हुन्छन् । जसले जात्रामा देवताको पूजा गर्दछन्, कोटीहोम जाँदा पूजा बोक्छन् तथा अरु कार्यमा पनि संलग्न हुन्छन् । दोस्रो *थकाली*ले भैरवको काम गर्छन् । उनले जात्रामा भैरवलाई सजाउने सबै काम गर्छन् । तेस्रो थकालीले कालिका माईको काम गर्छन् ।चौथो *थकाली* जात्रा भरी कतै नगईकन *गुठि छें* कुरेर बसेका हुन्छन् र पाँचौं *थकाली* देवताको हेरविचार गर्ने व्यक्ति हुन्छन् जसले बलि दिएको रांगाको मासु एकै छाकमा नसकिने भएकाले त्यस मासुलाई कसैले केहि नगरोस भनेर कुरेर बसेका हुन्छन् (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन, २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) ।

कालिका भैरव जात्रामा विभिन्न व्यक्ति र समुदायहरूको भूमिका हुन्छ । *श्रेष्ठ* यस जात्राका प्रमुख व्यक्ति मानिन्छन् । यिनीहरूले मुख्य पुजारीका रूपमा कार्यसम्पादन गर्ने परम्परा छ । *गुभाजू* पनि यो जात्रासँग सम्बन्धित अर्का व्यक्ति हुन्, यिनले जात्रामा तान्त्रिक अनुष्ठानका साथ होम गर्ने गर्दछन् । *थकाली*ले यो जात्रामा गुठियारहरूलाई कामको जिम्मा दिने गर्दछन् । *द्वारे*ले जात्रामा सरकारी पूजा गर्ने गर्दछन् । *द्वारेमाहाले द्वारे*लाई सहयोग गर्ने गर्दछन् (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन, २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) । जात्रामा जतिपनि कार्य सम्पादन गरिन्छ उक्त कामको जिम्मा दिने व्यक्तिलाई *मू नायो* र *नायो* भनिन्छ भने कामको जिम्मा लिने व्यक्तिलाई मू *दुवा र दुवा* भनिन्छ । यस जात्रामा २ जनाले गुठीको पालो लिने गर्दछ उनीहरूलाई *गुठी पाला* भनिन्छ । जात्रा सञ्चालनमा सघाउने व्यक्तिहरूलाई गुठियार भनिन्छ भने सामानहरूको रेखदेख गर्ने व्यक्तिलाई कुमि भनिन्छ । त्यसरी नै *दुब्लीं* २ जना, *भलिंनायो* २ जना, *सुवा* २ जना, *लुका* ४ जनालाई विभिन्न कामको जिम्मा दिएको हुन्छ (अन्तर्वार्ताः आशामरु महर्जन २०८२/१०/२५, थकाली) ।

यस जात्रामा विभिन्न बाजा बजाउने समूहहरू हुन्छन् । धा*खलः*ले जात्रामा धाः बाजा बजाउने गर्दछ भनेधिमे *खलः*ले. धिमे बाजा बजाउने गर्दछ । त्यसरी नै बासुरी *खलः*ले बासुरी र *खिं* बाजा बजाउने तथा ब्याण्ड बाजा *खलः*ले ब्याण्ड बाजा बजाउने गर्दछ । त्यस्तै *काँ खलःलेकाँ* बाजा बजाउने र नाय् (खड्गी)ले नाय्खिं बजाउने गर्दछ । कुस्लेले स्वाय्ली बाजा बजाउने गर्दछ (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा)

जात्रामा प्रयोग गरिने सामग्री

परम्परागत रीतिरिवाज, सांस्कृतिक मूल्यमान्यता, संस्कार, अनुष्ठान र विधिको आधारमा चाडपर्व, जात्रा र धार्मिक समारोह मनाउने गरिन्छ । ती जात्रा, पर्वहरू मनाउन धेरै सामग्रीहरूको आवश्यकता पर्दछ ।

कालिका भैरव जात्राका विभिन्न देवताहरूको १२ वटा मुखौटाहरू, दुईवटा खट, खटहरू बोक्न प्रयोग गरिने नोलहरू, धुप, अबीर, केशरी, होमको लागि विभिन्न प्रकारका काठहरू, *समयबजी,* जट्टा नरीवल, *बि सकि* (कर्कलाको पिंडालु), भैरब देवता बोक्नेलाई सेतो फेट्टा र जामा, देवताहरूको लागि विभिन्न प्रकारका पोशाक र चाँदीका गहनाहरू, वाद्यवाधनहरू विशेष गरी नेवारी बाजा जस्तै *धिमे, धा, खिं, भूस्यां,* बासुरी, ब्याण्ड बाजा, विभिन्न प्रजातिका फूल, फलफूल, बोटबिरूवाका पात, *तकाफुसीमिखाफुसी* (फिरफिरे), *लुँ स्वां,व स्वा,* तेलको बत्ती, कपडा, तामाको घ्याम्पो (*द्यः क्वँ*, जाँड(प्रसाद), रक्सी, विभिन्न प्रकारका अनाजहरू, चामल, धान, गहुं, तोरी, सर्स्युं, कालो भटमास, गेडा मास, कालो तील, पसीं ग्वय (एक प्रकारको घांस), बलिको लागि बोका र राँगोहरू (*लाक्षी म्ये* र *किलां म्ये*) जस्ता सामग्रीहरूको आवश्यकता पर्दछ (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन, २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) ।

जात्राको पूर्वतयारी

जात्रा हुनु पूर्वको होली पूर्णिमाको दिन जात्राको लागि काठको मुढा जम्मा गर्ने गरिन्छ, जसलाई *गों तयुगु* भन्दछ । प्रत्येक घरबाट कम्तिमा एक एक वटा काठको मुढा ल्याउने परम्परा रहेको छ । ती मुढाहरूलाई एक ठाउँमा जम्मा गरिन्छ र त्यसै दिन राती पालाको घरमा गएर भोज खाएपछि जात्रा गुठीका *थकाली, पाला*हरू गाउँको पश्चिमा रहेको *ढोका पिने* गएर जात्रा शुरु भएको सङ्केत स्वरूप देवतालाई आह्वान गर्ने गरिन्छ । जात्राको साइत गुरुजुसँग लिने गर्दछ । बलिको लागि *लाक्षि म्ये* र *किलां म्ये* (केहि चोट पटक नलागेको, दाँत नफुक्लेको, सिँग नफुक्लेको, निख्खर कालो राँगो) लिन थकाली, पाला र नाय् (खड्गी) जाने गर्दछन्(अन्तर्वार्ताः आशामरु महर्जन २०८२/१०/२५, थकाली) ।

द्यः क्वँ (तामाको घ्याम्पो) लाई *गुठी छेँ*(गुठी घर) भित्र लगेर सबै सफा गरेपछि परालमाथि राखिन्छ, जसलाई *छुँ चा लायुगु* भनिन्छ । *द्यःक्वँ*लाई सफा गरिसकेपछि तेल दलेर सजाउँछन् । भैरवको मुकुण्डो (*भैलः द्यः ख्वापाः*) लाई *द्यःक्वँमा* टाँसेर सजाउँछन् । कालिका, गणेश, कुमार, इन्द्रायणी, ब्रम्हायणी, विष्णुदेवि, महालक्ष्मी, कुमारी, बाराही, भैरव, सिंहिनी, व्याघ्रिनीदेवताहरूको मुखौटाले भरिएको एउटा खटमा कालिकार अर्कोमा गणेशको मूर्ति हुन्छ । एउटा अलग्गै नोलमा भैरव (*द्यःक्वँ* राखेको हुन्छ (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन, २०८२/१०/२५, *द्वारेमाहा*) ।

जात्रामा सम्पादन गरिने धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठान

पीठ (*पिङ्ग*), *ननि(द्यःछें), पाउली, कुला छें, टार, गफ ख्य* (गफल), *खुशीबाली(ध खा), सासी गाः, लाछी,नायदेपः*, स्कुल प्राङ्गण, टंको, *क्वे छें, लायब, च्वयलाछि* आदि ठाउँहरूमा दिनभरि भैरवको घ्याम्पो (द्यःक्वँ) पूजा लिंदै परिक्रमा गराइन्छ (अवलोकन) । जात्रा सञ्चालनका क्रममा गुठीयारहरूले आआफ्नो जिम्मेवारी पुरा गर्दछन् । जात्रा तयार दिन छाडेर यो जात्रा आठदिनसम्म चल्दछ । उक्त आठदिन तल वर्णन गरिएअनुसारका विभिन्न धार्मिक तथा सांस्कृतिक कृत्यहरू सम्पादन गरिन्छन् :

पहिलो दिन : चैत्र कृष्णपक्षको द्वादशीका दिन किसिपिडी गाउँमा रहेको भगवती देबी अगाडि राँगा (*लाक्षी म्ये*) को बलि दिईन्छ । बलि दिएको मासुसँगै बेलुका *छ्वयलाभू*(काँचो मासु पोलेर चिउरासँग विभिन्न

अन्य परिकारहरू राखेर खाने भोज) गरिन्छ । *छ्वयूलाभू*मा गुठियारहरू मात्र हुन्छन् (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन, २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) ।

दोस्रो दिन : त्रयोदशीको दिन बिहान सबेरै गणेश मन्दिरमा गुठियारहरू पूजा गर्न जान्छन्। पूजा गर्दै गर्दाकुस्लेले *म्वायल* बाजा, खडगीहरूले *नायुखिँ* बाजा, तथा महर्जनहरूको एउटा समूहले *काँ* बाजा बजाउने गर्छन् । गुभाजूले पूजापाठको लागि *पोटायूले* मण्डप बनाउँदछ तथा कथा पाठ गर्दछ । साथै गुठियारहरूले राँगो (*किलाँ म्ये*) ल्याएर बलि दिन्छन् । पूजा सकेपछि बलि दिएको राँगाको मासुलाई *गुठी छेँ* लगेर राखिन्छ । *गुठी छेँ* मा मासुभित्र लैजानलाई विशेषपूजा गरिन्छ जसलाई *बलिं पिया दुकायेगु* भनेर भनिन्छ । यसमा सबैभन्दा पहिला राँगाको टाउकोलाई पूजा गरी भित्र लगिन्छ । त्यसपछि अगाडिको दायाँ खुट्टा र बाँया खुट्टालाई भित्र लगिन्छ । अनि पछाडिको दायाँ खुट्टा र बायाँ खुट्टा भित्र लगिन्छ . अन्तिममा *दुला* (आन्द्रा) भित्र लगिन्छ । बेलुका गुठियारहरू *छ्वयूलाभू* गर्दछन् । यस दिन गाउँभरिका मानिसहरूको घरमा पनि *छ्वयूलाभु* हुन्छ (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन २०८२/१०/२५, *द्वारेमाहा*) ।

तेस्रो दिन : चतुर्दशीको दिन राती गुठियारहरू *चह्रे* पूजा गर्न पिङ्गल (मसानघाट नजीकैको शक्ति पीठ) मा होम गर्न जान्छन् । यस होम गर्न *गुभाजू, श्रेष्ठ, कुस्ले, खडगी, काँ खलः, गुठिपाला*हरू खर्पनमा पूजा राखेर जाने् गर्छन् । रातभर पूजा गरिसकेपछि बिहानपख उनीहरू फर्कन्छन् ।

*गुठी छेँ*मा बलि दिएर राखेको मासु र त्यहाँ भित्र रहेका देवताहरू कुर्न बसेका मानिसहरू ठूलो ठूलो मूढाहरू बालेर बस्ने चलन छ । उनीहरूलाई प्रसादको रूपमा *चटामरी, तखालाः,* जाँड खुवाउँछन् । यस दिन गाउँलेहरू मासु पकाएर त्यसको थलथले बनाउँछन् जसलाई *लाः खुनिगु* भनिन्छ (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) ।

चौथो दिन : औंशीको यस दिनमा *पाहाँ ब्वनेगु* भनेर आफन्तजन, छोरीज्वाईंहरू तथा साथीभाइहरूलाई जात्रा हेर्न बोलाउने चलन छ । यसदिन बेलुका *द्यःछेँ*बाट भैरवको तामाको घ्याम्पो (*द्यःक्वँ*)लाई बाहिर ल्याएर दुई जना मानिसहरूले बोकी एकछिन जात्रा गर्छन् । अनि राति त्यस द्यःक्वँलाई *गुठि छेँ* भित्र लगेर सबै सफा गर्छन् । त्यसपछि त्यस *द्यःक्वँ* लाई पराल माथि राखिन्छ, जसलाई *छुँ चा लायूगु* भनिन्छ । त्यसपछि *द्यःक्वँ*लाई सफा गरी तेल दल्छन् । त्यसपछि त्यस *द्यःक्वँ*लाई सजाउँछन् । भैरवको मुकुण्डो (*भैलः द्यः ख्वापाः*) लाई पनि त्यहि *द्यःक्वँ*मा टाँसेर सजाउँछन् । *द्यःक्वँ*लाई पछाडिबाट जामा लगाई दिन्छन् । चाँदी तथा अरु गरगहनाले सजाई दिन्छन् । नोलमा राखेर डोरीले *द्यःक्वँ*लाई बाँधिन्छ । *दलुचा* र चम्मर पनि राखिन्छ । बलि दिएको राँगाको आन्द्रा पनि बाँधि दिन्छन् । यसरी भैरव जात्राको लागि तयारी हुन्छ (अन्तर्वार्ताः राजकाजी महर्जन २०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) (चित्र नं. २) ।

पाँचौं दिन : *पारू*को दिन बिहान सबेरै गुठियारहरूले भैरबलाई बाहिर निकाल्छन् । भैरबलाई बोकेर *ननि*मा नचाउँछन् । त्यसपछि द्वारेकोमा गएर चिराग (*मत प्वाः*) लिन जान्छन् । भैरब (*द्यःक्वँ*) लाई *ढोकापिनि, गफ ख्यो, सासि गाः* हुंदै पिङ्गलमा लगेर बिसाउँछन् । त्यसपछि गणेश र कालिकाको खट पनि *टँको*बाट झरेर पिङ्गलमा ल्याएर बिसाउँछन् । खट सँगै अघिल्लो दिन राती देवतालाई गुठियारहरूले चढाएको भात जसलाई *मलःजा*

भनिन्छ, त्यसलाई पनि सँगै बोकेर पिङ्गलमा ल्याउँछन् (चित्र नं. ३) र त्यहाँ *मलःजा*सँगै *टुकँ सुकु* (सुकेको साग) राखेर भात खुवाउँछन् जसलाई भोग ख्वाउने भन्दछन्(अन्तर्वार्ता: राजकाजी महर्जन२०८२/१०/२५, *द्वारेमाहा*) ।

सो *मलःजा* प्रसादको रूपमा भक्तजनहरूले पनि खान्छन् । स्थानीय मानिसहरूका साथै वरिपरिका गाउँलेहरूले पनि यस दिन ती खटमा राखिएका देवताहरू तथा भैरवको पूजा गर्ने गरिन्छ । साथै बलि पनि दिने गर्दछ । यहाँ *थकाली,* गुठियार र पूजारीहरू एक आपसमा *पाःताः खोला* (मान्छेको खप्परबाट बनाइएको बटुको, जसलाई चाँदीले मोडेको हुन्छ) मा जाँड(*थ्वँः थ्वँ*) राखेर पालैपालो पिउँछन् । यो पाताः खोला पखाल्न नहुने र पालैपालो जुठो गरेर जाँड खानुपर्ने परम्परा रहेको छ । जाँड खाने क्रममा एक जनाले जाँड खन्याइ राख्नुपर्छ,, रोक्नु हुँदैन (अन्तर्वार्ता: राजकाजी महर्जन २०८२/१०/२५, *द्वारेमाहा*) ।

दिउँसो पूजा सकेपछि पिंगलमा भैरव, कालिका र गणेशको जात्रा शुरु हुन्छ । भैरवलाई जात्रा गर्दै गाउँ लाने क्रममा ब्रत बस्ने घरका परिवारले भैरव जाने बाटोमा सेतो कपडा ओछ्याउँदै लगिन्छ, जसलाइ *बस लायेगु* भनिन्छ (चित्र नं. ४) । दिनभरि जात्रा गर्ने क्रममा भैरबलाई कहिँ पनि बिसाउन नहुने चलन छ (चित्र नं. ५) । एक जना *गुठीपाला*ले खर्पनको एकातिर *पाःताः खोला*लाई ओदानमा राखि अर्कोतिर बलेको सुकुन्दालाई फँचा (काठको पाथी)मा राखी भैरवको पछि पछि लागि रहन्छ । अन्तिममा भैरबलाई *गुठी छेँ* लगेर बिसाइन्छ । यस दिन गाउँ भरिका मानिसहरूको घरमा पाहुनाहरू आइरहेको हुन्छ । जात्रा हेर्न तथा भोज खान आउने पाहुनाहरूको भिड लागेको हुन्छ । गाउँभरि बाजागाजाको आवाजले वातावरण उल्लासमय हुन्छ । यस जात्राको दिन राती पूजा ल्याउने महिलाहरूलाई देवता राखेको ठाउँ *गुठी छेँ*मा भोज खुवाउँछन्, जसमा *चटामरी,* चीउरा, *तःखा लाः,* जाँड, मासुका परीकारहरू हुन्छन् । भोज खुवाउन उनीहरूलाई घाँस ओछ्याई राखेको हुन्छ (अन्तर्वार्ता: आशामरु महर्जन २०८२/१०/२५, *थकाली*) ।

छैठौं दिन : यस दिन राती गुठियारहरूसबैले पूजा लान्छन्, जसलाई *पूजा त वनेगु* भनेर महिलाहरू *गुठी छेँ*मा पूजा राख्न जान्छन् (अन्तर्वार्ता: राजकाजी महर्जन २०८२/१०/२५) ।

सातौं दिन : यस दिन बिहान बिचाः पूजा गर्छन् । दिउँसो मानिसहरू एक आपसमा अबिर जात्रा गर्छन् । त्यसपछि भैरबलाई *गुठी छेँ*बाट बाहिर ल्याई एकछिन नचाइन्छ ।अनि भैरबलाई *द्यःछेँ* मा लगेर राखेपछि जात्रा सम्पन्न हुन्छ (अन्तर्वार्ता: राजकाजी महर्जन२०८२/१०/२५, द्वारेमाहा) ।

आठौं दिन :यस दिनलाई ल्याचाः भनिन्छ । यस दिनमा जात्रा भरिको हिसाब किताब गर्ने गर्दछन् । हिसाब सकेपछि भोज खाएर घर जाने गर्दछ (अन्तर्वार्ता: आशामरु महर्जन २०८२/१०/२५, *थकाली*) ।

जात्रासँग सम्बन्धित प्रथा एवम् प्रथाजनित कानुन

प्रथा र प्रथाजनित कानुन समाज तथा समुदायमा लामो समयदेखि निरन्तर अभ्यास गरिएका परम्परागत संस्था र वैधानिक व्यवस्था हुन् । यस्ता प्रचलनलाई अलिखित एवम् मौखिक परम्परामा आधारित कानुन व्यवस्थाका रूपमा लिन सकिन्छ । समाज तथा समुदायलाई व्यवस्थित रूपमा सञ्चालन गर्न उक्त अभ्यास परम्पराले उल्लेख्य योगदान दिन्छन् । तिनीहरूको अभ्यास र पालनाले समाज तथा समुदायमालाई नियमन बनाउँदछ (Dulal & Singh, 2024, p. 24)। प्रत्येक जातजाति जनजाति समुदायका आआफ्नै जातीय

धर्म तथा संस्कृतिमा आधारित मौलिक एवम् परम्परागत संस्था हुन्छन् । त्यस्ता संस्था र तिनीहरूले निश्चित नियम र परहेजमा रहेर आफ्ना जातीय कार्यहरू सम्पादन गरेको देखिन्छ । ती जातीय संस्था, तिनीहरूले स्थापित र अभ्यास गरेको नियम तथा परहेज नै प्रथा र प्रथाजनितकानुन हुन् (आइ एल ओ, सन् २००९, पृ. ८१) । यसै सिद्धान्तको आधारमा कालिका भैरव जात्राकामा निम्नानुसारका प्रथा र प्रथाजनित कानुन अभ्यास गर्दै आएको पाइएको छ :

क) कालिका भैरव जात्रा प्रारम्भ हुनु चारदिन अगाडिदेखि गाउँमा लुगा धुन नहुने परम्परा छ ।

ख) २ जना *गुठी पाला*ले वर्ष दिन सम्म देवतालाई बिहान पूजा र बेलुका बत्तिदिनु पर्ने चलन रहेको छ ।

ग) *गुठी पाला*को घरमा देवता हुने भएकाले उनीहरूका परिवार एक वर्ष सम्म बाहिर बास बस्न नमिल्ने परम्परा रहेको छ ।

घ) जात्राको पहिलो दिन *लाक्षी म्ये* बलि दिने क्रममा राँगाको टाउकाको *चसप्वाः* मा चुप्पिले प्वाल पार्ने र *गुठि छेँ*मा थकाली नकिंले द्यः क्वाँमा पानी राख्ने कार्य एकै चोटी गर्छन् । बलि दिने कार्य र करथ्वँ (बाक्लो जाँड) मा पानी हाल्ने कार्य एकै समयमा गर्नै पर्ने चलन रहेको छ ।

ङ) जात्राको दिन पिंगलमा देवतालाई भोग चढाउने *मलःजा* लाई प्रसादको रूपमा खाने गरीन्छ । यो प्रसाद खाएमा पेट दुख्ने रोग निको हुने जनविश्वास रहेको छ ।

च) जात्राको दोस्रो दिन बलि दिने क्रममा गुभाजुले कथा भन्न शुरु गर्छन् । यसै क्रममा बलि दिइने *किलाँ म्ये*को अगाडि पछिल्लो जन्ममा पशु हुन नपरोस् भनेर कामना गर्ने चलन रहेको छ ।

छ) जात्राको दिन भैरव, कालिका र गणेशको खटलाई पिंगलबाट जात्रा गरी गाउँ भित्र ल्याउने क्रममा *तार* भन्ने ठाउँमा पुगेपछि *द्वारे, द्वारेमाहा, नायो, गुठियार*हरू सबै गएर कालिकाको खटमा गएर बोका सहितको सरकारी पूजा गर्ने गर्दछन् । त्यसरी नै *दर*हरूको समूहले पनि बोका सहितको पूजा गरिन्छ, जसलाई *सिन्ह मंगाचा* भनिन्छ । त्यसपछि मात्र गाउँ भित्र जात्रा गर्ने गरिन्छ ।

ज) भैरव देवतालाई थकालीको घर भित्र्याइसकेपछि एक वर्षसम्म थकालीका परिवार बाहेक कसैले हेर्न नहुने चलन छ ।

झ) जात्रा अवधि भित्र यदि कोहि थकाली परिवारको देहान्त भएमा तुरुन्तै लाश उठाएर मसानघाट लगेर जलाउनु पर्दछ साथै एकै दिनमा *घसु* (१२ दिनको काम) र ४५ दिनको काम पनि सकाएर जात्रालाई निरन्तरता दिने प्रचलन छ ।

ञ) जात्रामा भैरव बोक्ने ४ जना पालारूपले जात्राको दिनमा जुत्ता लगाउन नहुने भएकाले जात्रा शुरु हुनु भन्दा महिना दिन अगाडि देखि नै जुत्ता नलगाईकन हिड्ने अभ्यास गर्नु पर्ने चलन रहेको छ ।

छलफल तथा निष्कर्ष

चाडपर्व र जात्रालाई विशेष घटनाहरूको सम्झना देवताहरू माथिको आस्थाको दृढता, मानिस र जनावरहरूको संरक्षण तथा कृषिखेतीको उन्नतिको लागि मनाइने धार्मिक र सांस्कृतिक समारोहको रूपमा मानिन्छ । किसिपिडीमा मनाइने कालिका भैरव जात्रा अरू ठाउँहरूको भन्दा विशेष रहेको छ । गणेश र

कालिका खटमा राखी जात्रा गर्छन् भने भैरवलाई चाहिँ एउटाजाँड (*द्यः थाँ*) ले भरिएको तामाको जाँडको घ्याम्पो (द्यःक्वँ)मा राखेर गुठियारहरूले दिनभर कांधमा बोकेर पूजा लिंदै गाउँ परिक्रमा गराईन्छ । एक जना गुठियारले खर्पनमा सुकुन्दा राखी भैरवको पछि पछि लागिरहन्छ । साथमा कालिका(भगवती) र गणेशलाई खटमा राखि जात्रा गराइन्छ ।

यो अध्ययनको मुख्य उद्देश्य जात्राको ऐतिहासिकता र जात्रा सञ्चालन विधि पत्ता लगाउनु थियो । तर अहिलेको युवा पुस्तामा यो जात्रासम्बन्धी जनचेतना जगाउनु पनि अर्को महत्त्वपूर्ण उद्देश्यको रूपमा रहेको छ । अहिलेका युवा पुस्तामा जात्रा सञ्चालन तथा जात्रामा गुठियारहरूको भूमिका तथा जात्राको प्रथा र कानुनबारे ज्ञान नहुँदा धेरै सँस्कृतिहरू लोप हुने अवस्थामा रहेको छ। यो अनुसन्धानले जात्राको विस्तृत अध्ययन गरी सांस्कृतिक पक्षको उजागर गरेकाले किसिपिडीको कालिका भैरव जात्रा बारे जान्न चाहने तथा अध्ययन अनुसन्धान गर्ने भावी पुस्तालाई पनि भेरै मद्दत गर्दछ ।

सन्दर्भसामग्री

आइ एल ओ (सन् २००९), *अभ्यासमा आदिवासी जनजाति अधिकार,* अन्तर्राष्ट्रिय श्रम सङ्गठन ।

अग्रवाल, वासुदेवशरण (सन् १९४६), *भारतीय कला,* पृथिवि प्रकाशन ।

नेपाल सरकार (२०८१), *अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) कार्यविधि २०८१,* नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।

वज्राचार्य, धनबज्र (वि.सं. २०५३), (दोश्रो संस्करण) *लिच्छवीकालका अभिलेख,* नेपाल एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रि.वि. ।

वज्राचार्य, धनबज्र (वि.सं.२०५६), *मध्यकालका अभिलेख,* नेपाल एसियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रि.वि. ।

श्रेष्ठ, कल्पना (वि.सं. २०७७), *काठमाडौं उपत्यकाको सांस्कृतिक परम्परा,* पल्लव प्रकाशन प्रा.लि. ।

क्षेत्री, गणेश प्रसाद र रायमाझी, रामचन्द्र (२०८०), *नेपालको इतिहास,* एसिया पब्लिकेसन्स ।

Amatya, S. (2011). *Archaeological & Cultural Heritages of Kathmandu Valley*. Ratna Pustak Bhandar.

Anderson, M.M. (1988). *The Festivals of Nepal.* Rupa Paperback.

Dulal, L. N. (2022). Prospects of Promoting Festival Tourism: A Case Study of Khame Jatra in Bhaktapur. *Nepalese Culture* (A Peer- Reviewed Journal (Vol. XV- 67-85, 2022/10/10), Kathmandu: Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, TU, ISSN: 2091- 1165, DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v15i.48516: pp. 1-22.

Dulal, L. N., & Singh, S. (2024). Mahalaxmi Jatra: An Amazing Festival Tourism Product of Lubhu, Nepal. *Nepalese Culture*, *17*(1), 12–32. https://doi.org/10.3126/nc.v17i1.64400.

Majapuyria, T. (1981). *The festivals of Nepal*, S. Chand & Company.

Satyal, Y.R. (2001). *Nepal an Exotic Tourist Destination.*Adroit publisher.

UNESCO (2003). *Convention of the Safe Guarding of the Intangible Cultural Heritage 2003,*Kathmandu : UNESCO Office Nepal.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 157-172, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95025

जलवृष्टिको कामनार्थ भक्तपुरमा गरिने बासी पूजा परम्परा

संगिता पंच[१]
Email:sangitapancha2021@gmail.com

Received Date: March 14, 2026; Accepted Date: April 05, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

प्रस्तुत लेख बासी पूजासँग सम्बन्धित छ । बासी पूजा जलवृष्टि गराउने वा पानीमाग्ने परम्परा हो । यस लेखमा पर्यावरण सिद्धान्तमा आधारित भएर भक्तपुरका नगरबासीहरूले गरिने बासीपूजाको विश्लेषण गरिएको छ । प्राणीको जीवन पानीको उपभोग बिना सम्भव हुदैंन । वर्षा भएन भने सुक्खा र खडेरी पर्दछ । त्यसले विविध किसिमका रोगब्याधिको सामना गर्नुपर्ने हुन्छ । विशेषतः मनसुनको समय धान रोपाई गर्न अधिकाशं किसानहरू आकाशको पानीमा निर्भर हुने गर्दछन् । समयमा वर्षा नहुँदा किसानहरूमा वर्षाका देवता ईन्द्र, नाग वा बासी तथा गाउँको कालिका देवीको पूजाउपासना गर्ने परम्परा छ । यस किसिमको पूजा परम्परा नेपालका अधिकांश स्थानमा प्रचलनमा छन् । यस्तै पूजा भक्तपुर नगर बासीहरूले जलवृष्टिका लागि सम्पन्न गर्ने बासी हो । विधिपूर्वक गरिने बासी पूजामा मानिसहरू समूहगत रूपमा क्रमबद्ध भएर बाजासहित गीत गाउँदै, आपसमा पानी, हिलो छ्यापाछ्याप गर्दै नजिकको बासी वा गरुडको पूजा गर्ने गर्दछन् । त्यस अवसरमा गणेश, महादेव, भैरबको समेत पूजाउपासना हुन्छ । पूजापछि जलवृष्टि हुने जनविश्वास रहेको छ । पर्यावरण सिद्धान्तअनुसार प्रकृति र मानिसबिचको अन्योन्याश्रित सम्बन्ध हुन्छ भन्ने तथ्यलाई यस परम्पराले स्पष्ट गर्दछ । वर्तमान समयमा भौतिक पूर्वाधार र नयाँनयाँ बस्तीहरूको विकासले बासीको अस्तित्त्व नै मेटिने अवस्थामा पुगेको देखिन्छ । अतः भक्तपुरका नगरबासीले बासीपूजाका माध्यमबाट जलवृष्टि गर्ने परम्पराको सांस्कृतिक पक्ष, बासीको पूजाविधि, बासीपूजा र जलवृष्टि बीचको सम्बन्ध प्रकाश गर्ने हेतु यो लेख तयार गरिएको छ । साथै प्राज्ञिक क्षेत्रमा यस किसिमको मूर्त अमूर्त परम्पराको दस्तावेज तयार गर्दै तिनको महत्त्व उजागर गर्नु आजको आवश्यकता हो । लेखमा गुणात्मक शोधविधि प्रयोग गरिएको छ । प्राथमिक र द्वितीयक दुवै प्रकृतिका तथ्याङ्क प्रयोग गरिएका छन् । यस लेखले विधिवत् रूपमा बासीको पूजा गर्नाले पानी पर्ने तथ्य उजागर गरेको छ । अतःबासी पूजा जलबृष्टिको कामनार्थ गरिने सामूहिक धार्मिक अनुष्ठान हो ।

सूत्रशब्द : बासी, जलवृष्टि, परम्परा, आस्था-विश्वास ।

१ संगीता पंच सन् २०२५ मा त्रिभुवन विश्वविद्यालयको नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभागबाट दर्शनाचार्य तह उतीर्ण गर्नु भएकी शोधार्थी हुन् । हाल उनी मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र सङ्कायअन्तर्गत विद्यावारिधी (पिएचडी) उपाधि प्राप्तिका लागि अध्ययनरत हुन् । नेपालको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको क्षेत्रमा विशेष रूची राख्ने उहाँले शोध, खोज र अनुसन्धानमूलक लेखनमा सक्रिय सहभागिता जनाउँदै आउनु भएको छ । पञ्चले नेपाली संस्कृतिका बारेमा हालसम्म आधा दर्जन अनुसन्धानमूलक लेख रचना प्रकाशित र प्रस्तुति गरिसकेकी छन् ।

परिचय

भक्तपुर नगरका बासिन्दाहरूले बासी वा नाग पूजाका माध्यमबाट जलवृष्टि गराउने परम्परा महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक उत्सव हो । नेपालको भौगोलिक इतिहासअनुसार काठमाडौं उपत्यका तालको रूपमा थियो (ग्वंग, २०८०, पृ. ८४) । काठ्माडौ उपत्यकाको वरिपरी नागजातिका मानिसहरूको बसोबास गर्दथे । लिच्छविकालीन राजा मानदेवको अर्धाङ्गिनी भोगिनी पनि नागकन्या नै थिइन । नागजातिका मानिसहरूलाई दक्षिणतिरबाट आएका गोपाल, महिषपालवंशीय शासकहरूले संगठित गरेर शासन गरेको वंशावलीमा पाइन्छ (आचार्य, २०७७, पृ. ५२) । केही दशक अघिसम्म भक्तपुरका अधिकाश मानिसहरूको प्रमुख पेशा कृषि थियो । धान यहाँका किसानहरूको प्रमुख बाली हो । कृषिको लागि पानी अपरिहार्य तत्त्व मानिन्छ । देशमा अनावृष्टि वा खडेरी परेमा पानीसँग सम्बद्ध नाग, गरुडको आरधना गर्ने प्रचलन पाइन्छ (श्रेष्ठ, २०७८, पृ. ११५) । नेपालका विभिन्न समुदायमा भ्यागुतोको बिबाह गरिदिने, इन्द्रदेव, कालिका स्थान, ग्रामथान पूजागर्ने पनि प्रचलन रहेको छ (दुलाल, २०७७) । लिच्छविकालीन कालिया दमनको मूर्ति, बुढानिलकण्ठको शेषनागको मूर्ति र चाँगुनारायणको गरुडको मूर्तिमा नागको आकृति कुँदिएको पाइन्छ । मध्यकालीन बज्रयोगिनी स्थित मुचालिन्द बुद्धको प्रतिमा, पाटनको सुन्दरीचोकको नागराजको प्रतिमा र सिंहसँगै रहेको नाग, पनौतीको इन्द्रेश्वर मन्दिरको इन्द्रको प्रतिमा लगायत मन्दिर, देवघर, पोखरीको चारैतिर विशाल नागको आकृति छन् (बाङ्डेल, सन् १९९५) । यसबाट नेपालको कला र धार्मिक इतिहासमा नागपूजा र नागको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको देखिन्छ ।

भक्तपुर नगरबासीहरूले विशेषतः मनसुनको समयमा असारको मसान्तसम्म पानी नपर्दा बासी अर्थात् नागदेवताको उपासना गर्ने गर्दछन् । नागपूजा प्राचीन कालदेखि चल्दै आएको परम्परा हो । विधिवत् रूपमा पूजा गरेपछि वर्षा हुने र किसानहरूले सहज रूपमा रोपाई गर्न पाउँछन् । नयाँबस्तीको बिस्तार, शहरीकरण, औद्योगिकरणले गर्दा भक्तपुर जिल्लाको कृषियोग्य जमिन घट्दै गएको अवस्थामा जीवनयापनका लागि अधिकांश कृषकहरूले अन्य पेसा अपनाउन बाध्य छन् । खोलाको नजिक खेत भएका किसानहरूले मेशिनको सहायताले पानी तानेर खेती गर्दछन् । अतः कृषियोग्य जमिनको कमि र पानीको लागि बैकल्पिक स्रोत साधनको प्रयोगले यस परम्पराको महत्त्व बिलिन हुने अवस्था छ ।

करिब ३० वर्षपछि भक्तपुर नगरका एक स्थानीय व्यक्तिको भाकलअनुसार सम्पूर्ण परिवार र समाजलाई एकजुट गरेर २०८१ असार ८ गते बासीपूजा गरियो । उक्त अनुष्ठानमा शोधकर्ताले प्रत्यक्ष सहभागी भई पानी माग्ने परम्पराको बारेमा ज्ञान हासिल गर्ने अवसर प्राप्त भयो । विधिवत् रूपमा बासीपूजा सकिने वितिकै साँझतिर पानी परे । उक्त चमत्कारिक प्रक्रिया देखेर शोधकर्तालाई यस विषयमा अध्ययन गर्न चासो बढेको हो । विभिन्न शोधहरूको अध्ययनबाट नाग उपासना, इन्द्रजात्रा विषयमा धेरै अनुसन्धान भएका छन् । तथापि यो शोध भक्तपुरका नगरबासीले बासीपूजाका माध्यमबाट जलवृष्टि गर्ने परम्पराको सांस्कृतिक पक्ष के कस्ता छन् ? बासीको पूजाविधि के हो ? बासीपूजा र जलवृष्टि बीच के, कस्तो सम्बन्ध छ ? भन्ने प्रश्नको उत्तर खोजी गर्न तयार गरिएको छ ।

नेपाल जस्तो कृषिप्रधान देशमा वर्षा अत्यन्त महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । परम्परागत रूपमा मानिसहरू वर्षा गराउन विभिन्न धार्मिक तथा सांस्कृतिक विधिहरू अपनाउदैं आएका छन् । जसमा बासी पूजा एक प्रमुख अभ्यास

हो । तर आधुनिक समयमा वैज्ञानिक दृष्टिकोणको विकाससँगै यस्ता परम्परागत अभ्यासहरूको प्रभावकारिता र सान्दर्भिकतामाथि प्रश्न उठ्न थालेका छन् । नाग पूजाले वास्तवमै वर्षामा प्रभाव पार्छ कि पार्दैन भन्ने विषयमा स्पष्ट वैज्ञानिक प्रमाणको अभाव देखिन्छ । साथै नयाँ पुस्तामा यस्ता परम्परागत अभ्यासप्रतिको चासो घट्दै गएको पनि देखिन्छ । यस अवस्थामा जल बृष्टिका लागि गरिने नाग पूजाको सामाजिक, सांस्कृतिक तथा सम्भावित वातावरणीय प्रभावबारे अध्ययन गर्नु आवश्यकता देखिन्छ । प्राज्ञिक क्षेत्रमा भक्तपुरका नगरबासीले जलवृष्टि गर्ने हेतु बासीको पूजागर्ने सांस्कृतिक पक्षबारे थप अध्ययन गर्न आवश्यक देखिन्छ उक्त पक्ष नै शोधको समस्या हो ।

यस अध्ययनले जल बृष्टिका लागि गरिने बासी पूजाका महत्त्व र प्रभावबारे विभिन्न प्रश्नहरू उठाउँछ। बासी पूजा भनेको के हो, बासी पूजाको पूजाविधि के कस्ता छन् साथै बासी पूजा र जलवृष्टि बीच कस्तो सम्बन्ध हुन्छ भन्ने प्रश्नहरूको समाधान गर्न खोजिएको छ ।

अनुसन्धानको उद्देश्य

- बासी पूजा गर्दा सम्पन्न गरिने विधिविधान पहिचान गर्नु ।
- बासी पूजासँग सम्बन्धित मिथक तथा किंवदन्तीरूप अन्वेषण एवम् विश्लेषण गर्नु ।
- भक्तपुर नगरबासीहरूले पूजा गर्ने प्रमुख बासीहरू खोजी गर्नु ।

अध्ययन विधि

यस लेखको सत्य वा ओन्टोलोजि विषयात्मक किसिमको छ । यसमा पूर्णतया गुणात्मक विधि प्रयोग गरिएको छ। अनुसन्धानकर्ताबाट यो प्रचलनको प्रत्यक्ष अवलोकन, अन्तर्वार्ताद्वारा बासी रहेका स्थान, पूजाविधि, पूजामा संलग्न व्यक्तिहरूको अनुभूति र भावनासँग सम्बन्धित तथ्य सङ्कलन गरिएका छन् । यो अध्ययनलाई भौगोलिक रूपमा भक्तपुर नगर र नगरबाहिरका केही बासी, कालिदेवी स्थानहरूमा मात्र सीमाङ्कन गरिएका छन् । अध्ययनका क्रममा प्राथमिक र द्वितीयक दुवै प्रकारका तथ्याङ्क सङ्कलन र प्रयोग गरिएको छ। प्राथमिक तथ्याङ्क प्रत्यक्ष अवलोकन, फोटोग्राफी, अन्तर्वार्तावाट सङ्कलन गरिएका हुन् । अध्ययनमा प्राथमिक तथ्याङ्क भक्तपुर नगरभित्रका कर्माचार्य, पूजामा संलग्न स्थानीय नेवार समुदायका व्यक्तिहरू लगायत थापा, राई, तामाङ, मधेशी समुदायका मानिसहरूसँग अन्तर्वार्ताबाट सङ्कलन गरिएका छन् । द्वितीयक तथ्याङ्कअर्न्तगत पूर्व प्रकाशित नाग, पानी, प्रकृति सम्बन्धी लेख, जर्नल, पत्र-पत्रिका, इन्टरनेटवाट सङ्कलन गरिएको हो । प्राप्त तथ्यहरूलाई विश्लेषण गरी, पर्यावरणीय अवधारणाअनुसार व्याख्यात्मक रूपमा समाधान गर्नमा मात्र सिमित गरिएको छ ।

लेखको लक्ष्य प्राप्तिका लागि पर्यावरणीय सिद्धान्त प्रयोग भएको छ। जुलियन स्टीवार्डको पर्यावरणीय सिद्धान्त अनुसार पर्यावरणीय सम्बन्ध र अनुकुलनको प्रक्रियाबाट संस्कृतिमा विविधता सिर्जना हुने गर्दछ । पर्यावरणसँग अनुकुलन हुन र आफ्ना विभिन्न आवश्यकताहरू परिपूर्ति गर्न मानिसले आफ्नो संस्कृतिलाई त्यस अनुरूप विकसित गर्ने गर्दछन् । पर्यावरणीय अवस्थाले नै परम्परा, विश्वास, नैतिकता र मूल्य, मान्यताजस्ता सांस्कृतिक तत्त्वहरूलाई निर्धारण गर्ने गर्दछ (क्षेत्री र रायमाझी, २०६२, पृ.२२९) । यस लेखमा जलवृष्टिको

कामनार्थ बासीपूजा विधि, बासीको भौगोलिक अवस्थिति, नाग उपासना र पर्यावरण बीचको सम्बन्ध विश्लेषण, अन्वेषण र वर्णन गरिने भएकाले यो सिद्धान्त उपयुक्त देखिन्छ ।

पूर्वसाहित्य समीक्षा

श्रेष्ठ (२०७८)मा फर्पिङमा अनावृष्टि भए फर्पिङवासीहरू बासुकीको कुण्डबाट नृसिंह मन्दिरसम्म पङ्क्तिबद्ध बसी गाग्रोमा कुण्डको पानी ल्याएर नृसिंहको मुखमा नभरुन्जेल खन्याइ पानीको लागि आह्वान गर्ने प्रचलन छ । नृसिंहको मुखमा पानी भर्न दुई, तीनसयसम्म गाग्रीको पानी खन्याइन्छ । यसपछि सहभागीहरू सहर परिक्रमा गर्दछन् । यस अवसरमा सहरका प्रत्येक घरले परिक्रमा गर्ने सहभागीहरू माथि पानी खन्याएर महादेवसँग पानी माग्ने चलन रहेको छ । यस कार्यक्रम सकिएपछि वर्षा हुने गरेको छ (श्रेष्ठ, २०७८, पृ. ६६) । यस ग्रन्थबाट शोधकर्तालाई नागउपासनाको विधिका बारेमा विषयगत ज्ञान प्राप्त भए ।

श्रेष्ठ, सरोज (२०७९) का अनुसार नागलाई वायु र जलवृष्टिको दृष्टिकोणबाट पूजा गरिन्छ । ने.सं. ५३५ को अभिलेखमा जलवृष्टिको लागि नाग साधना गर्न निम्नअनुसार जप गरेको उल्लेख पाइन्छ । जसमा "ॐ नम श्री वज्रकरुण नवनागराजाय जलवर्ण्ण ॥ शुद्ध स्फटिकसं अष्टकुलनागाधिपं प्रभुम् ॥ जाज्वल्य महामणिकधराय ॐ नमाम्यहम् नमोस्तुते महापद्यनागराजं नमाम्यम् ॥" उल्लेअ गरिएको छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०७९, पृ. २७२) । यस लेखबाट शोधकर्तालाई नागउपासनाको महत्त्व बारेमा विषयगत ज्ञान प्राप्त भए ।

श्रेष्ठ, सन् २०२४ का अनुसार बासुकी नागलाई नागहरूको राजा भनिन्छ । यस नागलाई नाग पञ्चमीका दिन पूजा गरिने अष्टनागमध्ये एक मानिन्छ । बासुकी नाग भगवान शिवको गलाामा विराजमान हुने कथन रहेको छ । भिमसेनलाई दस हजार हात्ति बराबरको बलियो होस् भनि बरदान दिने पनि बासुकी नाग नै मानिन्छ । यस लेखबाट शोधकर्तालाई नागको धार्मिक महत्त्व बारेमा विषयगत ज्ञान प्राप्त भए ।

बासी पूजाको ऐतिहासिकता

बासी पूजा केवल धार्मिक क्रियाकलाप मात्र नभई मानव र प्रकृतिबिचको अन्तरसम्बन्ध, जल व्यवस्थापन सम्बन्धी लोकज्ञान र सामाजिक एकताको दृष्टिकोणले विश्लेषण गर्न सकिन्छ । अतः यस अध्ययनले बासीपूजाका सांस्कृतिक महत्त्वलाई उजागर गरिनेछ । साथै, जलवृष्टिका लागि बासी पूजाको पूजाविधि बुझ्न सहयोग पुऱ्याउँछ । अन्ततः बासीपूजा र जलवृष्टि बीचको सम्बन्ध प्रकाश पार्न मद्दत गर्दछ । उल्लेखित विषयलाई मूल प्राप्तिका रूपमा विभिन्न उपशीर्षकमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

आदिम मानव प्रकृतिका उपासक थिए । तिनीहरू जल, वायु, भूमि, अग्नि लगायत विविध तत्त्वको उपासना गर्दथे । वैदिकयुगमा आर्यहरूले अग्नि, इन्द्र, आदित्य, वरुण, सोम, रुद्र, मरुत्गण, वायु, बृहस्पति, उषा, अदिती, सावित्री लगायत अन्य कयौं देवीदेवताको उपासना मन्त्रोच्चारणका साथ हवनको माध्यमबाट गर्दथे (खनाल, २०८०, पृ. ३२-३६) । लेलेको संवत् ५२६ को अभिलेखमा इन्द्रगोष्ठीको चर्चा छ । साथै हिमवत्खण्ड पुराणमा पाशुपतक्षेत्रको मृगस्थली गोरखनाथ, चौरङ्गीनाथको योगको आश्रयस्थल रहेको वर्णन छ (योगी, २०१३, पृ. २९५ उदृत खनाल, २०८०, पृ. २९) । अक्षयकुमार बनर्जीले गोरखनाथ हिमालय प्रदेशको नेपाल र तिब्बतमा इसाको छैठौं शताब्दीमा प्रख्यात रही उनको मत प्रचलित रहेको उल्लेख गरेका छन् (बनर्जी, १९८६,

पृ. ८०-८१०, खनाल, २०८०, पृ.२९) । गोपालराज वंशावलीमा ने.सं ३३९ आषाढदेखि भाद्रसम्म वृष्टि भएन र अनिकाल पर्नाले आधा लोकको क्षति भएको उल्लेख छ ।

ने.सं. ३४० कार्तिकदेखि ज्येष्ठसम्म एक द्रम्मले ४ माना चामल पाइने गरी अनिकाल भएको पनि उदृत गरेको पाइन्छ (बज्राचार्य र मल्ल, इन्टरनेट) । नागलाई वायु र जलवृष्टिको दृष्टिकोणबाट पूजा गरिन्छ । ने.सं. ५३५ को अभिलेखमा जलवृष्टिको लागि नाग साधना गरेको उल्लेख पाइन्छ (श्रेष्ठ, २०७९, पृ. २७२) । इतिहासकारहरू नेपाल मण्डलको प्राचीन बस्तीहरूमध्ये बज्रयोगिनीलाई एक मान्दछन् । सक्वः बज्रयोगिनीमा रहेको बासीलाई सबैभन्दा पुरानो मानिन्छ । उक्त स्थानमा एउटा सर्प आकारको खाल्टो छ त्यसमा पानी भर्न मिल्दछ त्यही स्थानबाट अन्य स्थानमा बासी सारेको कथन पाइन्छ (श्रेष्ठ, सन् २०२४) ।

भक्तपुरका नेवार समुदायका मानिहरूले ऋषि तर्पणीका दिन भ्यागुतालाई भात खुवाएर पूज्ने गर्दछन् । नाग पञ्चमीका दिन घरको दैलोमा नागको चित्र टाँगी पूजा गर्ने चलन रहेको छ । नाग, भ्यागुतो, सर्प, बिच्छी जलस्रोतमूलक प्राणी हुन् । पानीको स्रोतमा नागको बास रहेन भने पानी सुक्छ भन्ने भनाइ रहेको छ (ग्वंग, २०८०, पृ. २०) । नागपञ्चमी, गोबर्द्धन पूजा, भ्यागुतालाई खाना खुवाउने जस्ता संस्कार र संस्कृतिको माध्यमबाट भक्तपुर नगरका मानिसहरूले पर्यावरण सिद्धान्त अनुसार प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष रूपमा प्रकृतिको उपासना गरेको देखिन्छ । त्यसमध्ये जलवृष्टिका लागि बासीपूजा गर्ने परम्परा पनि एक हो ।

बासी पूजासम्बन्धी प्रचलित किंवदन्ती

नेपाली समाजमा बासी पूजासम्बन्धी अनेकन किंवदन्तीहरू प्रचलित छन् । नागछाँया, नागढुङ्गा, बासी, बासी तँ, नाग प्याखँ, नागपोखरी, नागपूजा, भोटो देखाउने जात्रा, बिस्काजात्रा, इन्द्रजात्रा, मत्स्यन्द्रनाथको जात्रा आदि नेपाली समाजमा पानी र नागको कथासँग सम्बन्धित छन् । बिस्काजात्राका लिङ्गोको शिरमा राखिने सिंङ जुन दिशामा फर्किन्छ उक्त क्षेत्रमा पानी पर्दछ भन्ने भनाई रहेको छ । यो नागनागिनको मृत्युको स्मृतिमा मनाउने जात्रा हो भन्ने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः रजन कुस्ले, २०८२ माघ १४) । काठमाडौँको इन्द्रजात्राको किम्बदन्ती अनुसार स्वर्गका राजा इन्द्रकी आमालाई श्रीका व्रत बस्न पारिजात नाम गरेको विशेष पुष्प आवश्यकता परेको थियो । इन्द्रदेवले आफ्नो आमाको ब्रतको लागि परिजातको फूल लिन कान्तिपुर आएका समयमा यहाँका बासिन्दाले पुष्प चोर भनेर सहरको बीच बाटोमा बाँधेर राखेका थिए । लामो समयसम्म आफ्नो छोरो पृथ्वीलोक (कान्तिपुरी नगरी)बाट नफर्केपछि छोरालाई मुक्त गराउन इन्द्रकी आमा कान्तिपुरमा आइन् । ईन्द्रले कान्तिपुरमा नियमित वर्षा गराउने, सहकाल कायम गर्न सघाउने वाचा गरेर स्वर्गलोक फर्के (राजोपाध्याय, २०८०) । पाटनको मत्स्यन्द्रनाथ जात्राको किम्बदन्तीअनुसार राजा नरेन्द्रदेवको समयमा गुरु गोरखनाथ कोप हुनाले १२ वर्षसम्म वर्षा नभएको भाषा वंशावलीमा उल्लेख गरिएको छ । अतः कामरूप कामाख्यबाट श्री रातो मत्स्यन्द्रनाथलाई नेपाल मण्डलभित्र ल्याई तन्त्रविधिबाट विधिवत् स्थापना गरी जलवृष्टि भएको लोकमान्यता रहेको छ (श्रेष्ठ, २०७९, पृ. २७२) ।

भक्तपुर नगरमा अधिकांश टोलहरूमा बासी रहेका छन् । तिनीहरूको आ-आफ्नै किसिमको लोककथाहरू रहेका छन् । यस क्रममा भक्तपुर जिल्लास्थित चाँगुनारायण मन्दिरको ठीक अघिल्तिर रहेको गरुडको किम्बदन्ती भक्तपुर नगरको तपुङ गरिङ बासी र सुन्दरीजलको बासीसँग जोडिएको छ । गरुड नारायणको गलामा धारण

गरेको नागलाई सुन्दरीजलको सत्यनाग भन्ने गरिन्छ । एक समय उक्त नाग मानिसको रूप धारण गरेर मत्स्यन्द्रनाथको जात्रा हेर्न गएका थिए । त्यही बेला गरुडले सत्यनागको नागिनीलाई नागको विषयमा शोधखोज गर्दा सेतो लुगाा लगाएर मत्स्यन्द्रनाथको जात्रा हेर्न गएको जानकारी दिए । यसपछि गरुडले नागिनलाई अब एकछिनमा हावाहुरी आउँछ । त्यसैले सबै प्वाल थुनेर बस्नु भनेर सत्यनागको पछि लागे । गरुडले नागलाई लखेट्ने क्रममा सत्यनाग आफ्नो घरभित्र खोज्दा सम्पूर्ण बाटो बन्द हुनाले अन्ततः गरुडको कब्जामा परे । त्यसपछि सत्यनागले गरुड सामु अन्तिम पटक आफ्नो अर्धाङगिनीलाई भेट्ने इच्छा प्रकट गरे । तत्पश्चात उक्त नागले नागिनलाई 'तिम्रो कारण म गरुडको नियन्त्रणमा परे, तिमीले जति बिलौना गरेपनि कसैले नसुनोस्' भनेर श्राप दिएको किम्बदन्ती रहेको छ । अतः चाँगुनारायणको अन्य क्षेत्रमा नागको आवाज सुनिए तापनि मन्दिर परिसरमा नाग रोएको आवाज नसुन्ने स्थानीय बताउँदछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः गोपाल बाद्यकार, २०८१ भदौ ०७) ।

भक्तपुरको काँलाचा तीर्थको अलिकमाथि रहेको तपुङ गरिङ बासीको किम्बदन्ती पनि चाँगुनारायणको जस्तै छ । तपुङ गरिङ बासीलाई सत्यनागको दोस्रो पत्नी भन्ने चलन छ । अतः सत्यनागको श्राप बमोजिम ६ महिना भक्तपुरको तपुङ गरिङ र ६ महिना सुन्दरीजलको बासी रुने किम्बदन्ती रहेको छ । नागपञ्चमीदेखि तपुङ गरिङको बासी कराउने र श्री पञ्चमीदेखी सुन्दरीजलको बासी कराउने गर्दछन् । विशेषतः धान सुकाउने समयमा तपुङ गरिङ बासी रोएको (छाँगाबाट पानी बगेको जस्तै आवाज आउने) बाँकी समयमा त्यस स्थानमा आवाज नसुन्ने स्थानीयहरूको भनाइ रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः तुलसीमाया चवाल, २०८१ श्रावण ०९) । लोकजीवनमा यदि कोही व्यक्ति निरन्तर बोली रहेमा तपुङ गरिङको बासी जस्तै कराएको भन्ने भनाई पनि प्रख्यात थियो । स्थानीय न्हुछेबहादुर ध्वजुका भनाइमा सूर्यविनायक जङ्गलको ढल्चो बासी भएको स्थानमा विगतमा नाग आकृतिको बिशाल रुख थियो । सो रुखको करिब ५/६ मिटर माथि नाग वा बासी आकृतिको बादल देखिन्थ्यो । उक्त रूख पाण्डुबजारबाट नै देखिन्थ्यो । स्थानियका अनुसार उक्त रुखको कटान गरेपछि नियमित रूपमा वर्षा नभएको मानिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः राजाराम नापित, २०८१ असार ८) ।

लुभु क्षेत्रमा पनि पानी माग्ने प्रचलन थियो । किम्बदन्तीअनुसार एक समय बासुकी नाग मनुष्यको रूप धारण गरेर मत्स्यन्द्रनाथको जात्रा हेर्न जाने क्रममा लुभुका एउटी कन्याले बासुकी नागलाई दुध पिलाएकी थिइन । नागले खुशीभएर ती कन्यालाई जलवृष्टिको आर्शिवाद दिएको कथा रहेको छ (श्रेष्ठ, सन् २०२४) । पाटन र भक्तपुरका मल्ल राजाहरू पानीको अभाव हुनाले बासुकी नागको तपस्या गरेका थिए । नागराजाले जो व्यक्ति आफूलाई सुन र चाँदीको फूल चढाउँछ तिनको क्षेत्रमा वर्षा गर्छु भने । भक्तपुरका राजाले सर्बप्रथम तोरीको फूललाई सुनको र रायोको फूललाई चाँदीको फूल भनेर बासुकीलाई चढाएका थिए । पाटनका राजाले सक्कली सुन, चाँदीको फूल चढाउन गए । बासुकीले भक्तपुरका राजाले नक्कली फूल चढाएको थाहा पाएर रिसाएर भक्तपुर भेगमा पानी नदिने भनि न्ह्यपं डाँडाले छेकेको भन्ने किम्बदन्ती रहेको छ (श्रेष्ठ, सन् २०२४)। अर्को किम्बदन्तीमा बासुकी भक्तपुर र पाटन दुबैतिर नफर्केर पनौतीतिर फर्केको र पूण्यमति खोला भएको पनि मानिन्छ । विधिविधान अनुसार पूजा गरेको खण्डमा पूजा गरेको दिन पानी पर्छ भन्ने भनाइ रहेको छ (श्रेष्ठ, सन् २०२४) ।

पर्सा जिल्लामा जलवृष्टि परम्परा अन्य स्थानको तुलनामा फरक रहेको छ । करिब सात दिनसम्म चल्ने यस अनुष्ठानमा महिलाहरूको भूमिका विशिष्ट रहेको छ । जसमा महिलाहरूले समाजका विभिन्न पात्रहरूको

अभिनय गर्छन । यसलाई धार्मिक अनुष्ठान र सामाजिक एकता प्रदर्शन गरेको बुझिन्छ । यसले नारी शक्ति र प्रकृतिप्रतिको अगाध विश्वासलाई प्रतिविम्बित गरेको देखिन्छ (सामाजिक संजालः २०८२ माघ १२, युट्युब ।

खोटाङ जिल्लामा करिब १०० वर्षअघि खडेरी परेको थियो । सो समय गाउँका सम्पूर्ण मानिसहरू एकजुट भएर जलवृष्टिका लागि गाउँका पुरोहितद्वारा कालिका भगवती स्थानमा पूजा गरेका थिए । पूजागर्ने क्रममा गाउँका प्रत्येक घरका सदस्यहरू उपस्थित थिए । एक परिवार भने उपस्थित भएनन् । धामीले पूजा पाठ गर्दा उपस्थित सम्पूर्णको लागि वर्षाको प्रार्थना गरे । त्यहा अनुपस्थित एक परिवारको लागि पानी नपरोस् भनेर पुकार गरे । पूजापछि हावाहुरी चलेर घनघोर वर्षा भयो । हावाहुरीले पूजारीको घर नै उडाएको लोककथन रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः राजेन्द्रकुमार राई, २०८२ माघ २०) । यसरी किम्बदन्ती जे जस्तो भए तापनि बासुकी नाग पानीको प्रतीक रहेको र किम्बदन्तीमा उल्लेख कतिपय संस्कृति र भौगोलिक अवस्थिति मिल्न आएको देखिन्छ ।

बासी पूजा

नेपाल एक कृषिप्रधान देश हो । पानी बिना कृषिकर्म अधुरो हुन्छ । विशेषगरी मनसुनको समय जब आकाशबाट पानी पर्दैन तब भूगोलअनुसार कतिपय स्थानमा बोर्डिङको पानी, खोलाको पानी तानेर खेती गर्दछन् । तथापि यस किसिमका उपायद्वारा पनि समस्या समाधान नहुँदा मनिसहरू परम्परागत पूजा पद्धतिमा विश्वास गर्दछन् । यहि विश्वासको एउटा स्वरूप जलवृष्टिका लागि गरिने बासी पूजा हो । नागलाई नेपाल भाषामा बासी भनिन्छ । बासुकी नाग नागहरूका राजा हुन् (श्रेष्ठ, सन् २०२४) । यिनलाई नागपञ्चमीका दिनपूजा गरिने अष्ट नागमध्ये एक मानिन्छ । बासुकीनाग भगवान् शिवको गलामा विराजमान हुने कथन रहेको छ । श्रेष्ठ आधुनिक विज्ञानमा बासुकी नाग सबैभन्दा ठूलो र पराक्रमी भएको उल्लेख गर्दछन् । प्रत्येक तीन महिनामा नागको शिर फरक दिशामा हुने धार्मिक मान्यता रहेको उल्लेख छ । भाद्र, आश्विन, कार्तिक महिनामा पूर्व दिशा, मंसिर, पुष, माघमा दक्षिण दिशा, फागुन, चैत्र, बैशाखमा पश्चिम दिशा र जेठ, असार, श्रावणमा उत्तर दिशा मानिन्छ (श्रेष्ठ, सन् २०२४) ।

भक्तपुर नगरबासीहरूले पनि विगतमा जलवृष्टिका लागि ढल्चो बासी, चाँगुनारायणको गरुड, भारे (फर्पिङको पछाडि), सिपाडोलको नैचाल, झौखेल, बागेारश्वरीको बाघद्वार, नगरकोटको सूर्जकुलाङ, नागपोखरी, भ.न.पा.- ५ को चुपिङघाट, भ.न.पा.- ७ को हनुमानघाट, भ.न.पा.- ४ को मंगलतीर्थ आदि स्थानमा रहेको बासी कहाँ गएर पूजा गर्ने परम्परा थियो । यस क्रममा दुई, तीनवटा टोलका मानिसहरू कजि (संयोजक) वा आयोजक कहाँ भेला भएर विभिन्न बाजा, पूजा सामग्री र खानेकुराको परिकार र पञ्चबलीसहित (राँगा, भेडा, बोका, हाँस र कुखुरा) पूजा जाने गर्दछन् । सम्पूर्ण सहभागी विविध देवदेवीको उपासना गर्दै आपसमा पानी, हिलो छ्यापाछ्याप गर्दै, *हरहर महाद्य वा वे द्य* भन्दै नाराबाजी लगाउदैं, थालहरू थताउदै, हर्षो उल्लासका साथ जाने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः कृष्णप्रसाद त्वायना, २०८१ माघ २९) ।

बासी पूजामा बालबालिकादेखि बयोबृद्धहरू पनि सहभागी हुने चलन छ । पूजा समापन गरेर फर्किने बेलामा हरहर महादेव भन्दै ञ्याल वा घरको बार्दली (कौसी)बाट पानी छ्याप्ने गर्दछन् (तस्वीर नं ७) । यसरी गरिने विधिवत् पूजापछि पानी पर्ने भनाइ रहेको छ । यसबाहेक मानिसहरू बिरामीपर्ने समयमा पूइँ हायेकेगु भनेर

कपासको मालासहित बासीको पूजा गर्ने चलन रहेको छ । भक्तपुर नगरको अष्टमातृका पीठहरूमध्ये महाकाली, बाराही, कुमारी पीठको परिसर र सूर्यविनायक गणेशमन्दिरको करिब १५० मिटर अघि, सिद्धपोखरी, कमलपोखरी, चुपिङघाट, काँलाचामा बासी रहेका छन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः वीरजगत कर्माचार्य, २०८२ माघ २९) । यीमध्ये सूर्यविनायकको बासीलाई शक्तिशाली मानिन्छ । उक्त नागको दोष लागेमा ३२ कपासको ३२ माला चाहिन्छ भन्ने मान्यता रहेको छ । बासीको दोष लागेमा गाईको दुध, गङ्गाजल, चौलानी (अक्षता पखालेको पानी) र कपासको मालासहित पुरुषले पूजा गर्न जाने गर्दछन् । सिद्धपोखरीको नागलाई ३० वटा कपासको माला, कमलविनायकको बासीलाई १४, महाकाली र इन्द्रायणीको बासीलाई ११ र कुमारीस्थानको बासीलाई १६ वटा कपासको माला चढाइन्छ (अन्तर्वार्ताः वीरजगत कर्माचार्य, वि.सं २०८२ माघ २९) ।

प्रत्येक घरमा नागको बास हुन्छ भन्ने विश्वास गरिन्छ । कतिपय नेवारहरूको थर र स्थानको नामसमेत बासी रहेको छ । बासी तँ अर्थात् नागको उकालो, *बासी क्षें* अर्थात् नागको घर, राजन बासी वा थर इत्यादी यसका उदाहरण हुन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः महेन्द्र गोपाल कर्माचार्य, २०८२ माघ १४) । यसबाट धार्मिक आस्था र विश्वासमा अदृश्य शक्ति रहेको हुन्छ भन्ने कथनलाई बल पुऱ्याउन्छ ।

भक्तपुर नगरबासीहरूले पूजा गर्ने प्रमुख बासीहरू

बासी पानीको प्रतीक मानिन्छ । सामान्यतः भ्यागुता ट्वार ट्वार कराउने, जुनकिरी चम्कने, गरुडले नाग लखेट्ने (नाग लिइगु), कुखुराले खुट्टा फाटेर घाम ताप्ने, दिउँसो जंगलबाट बाघ निस्कने, चर्को घाम लाग्ने र बादलको रङ्ग गाढा हुनुलाई पानी पर्ने सङ्केत मानिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः तुल्सीमाया चवाल, २०८१ श्रावण ०९) । मनसुनको बेला समयमा रोपाई गर्न नपाउँदा किसानहरू चिन्तित हुन्छन् । अतः निश्चित क्षेत्रका मानिसहरू मिलेर बासी पूजा गर्न जाने गर्छन् । यस क्रममा भक्तपुर नगरको गोल्मढी क्षेत्रका मानिसहरू नैचाल (सिपाडोल), थने (नगरको माथिल्लो भेग)का मानिसहरू सूर्जकुलां ब्रह्मायणी ज्वलं, कोने (नगरको तल्लो भेग) का मानिसहरू ढल्चो बासी र ब्यासी क्षेत्रका मानिसहरू चाँगुनारायणको गरुडको पूजा गर्न जाने गर्दछन् (अन्तर्वार्ताः चवाल, २०८१ श्रावण ०९) । जुन यसप्रकार रहेका छन् ।

नैचालः भक्तपुर नगरमा आउने पानीको मुहानहरूमध्ये नाचाल/नागिनडोल पनि एक हो । भक्तपुरको सूर्यविनायक नगरपालिका, पाटीभङ्ज्याङ - ८ स्थित नागिनडोललाई भक्तपुर नगरका नेवार समुदायले नाचाल भनेर सम्बोधन गर्ने गर्दछ । *ना* भन्नाले पानी र *चाल* भन्नाले खुल्यो भन्ने बुझिन्छ । यस अर्थमा पानीको मूलबाट आउने पानीलाई आवश्यकताअनुसार बारलगाई खोलिने प्रक्रियालाई नाचाल भन्ने गरिन्छ । हाल सो शब्द अप्रभंश भएर नैचाल भएको हो । स्थानीय वीरबहादुर तामाङकाअनुसार उक्त स्थानमा प्राकृतिक रूपमै उत्पत्ति भएका ढुङ्गाका धुपौरो, दियोबत्ति, ध्याङग्रो आकारका शिलाहरू रहेका छन् । भक्तपुर नगरका मानिसहरूले यस स्थानबाट कुलो बनाएर खेत तथा घट्ट चलाउने गर्दथे । तामाङका भनाईमा आजभन्दा करिब ३० वर्षअघि पानी नपर्दा भक्तपुरका मानिसहरू नागिनडोलको बासुकी स्थानमा राँगा बलीसहित पूजागर्न आउँथें (अन्तर्वार्ताः तामाङ, २०८१ श्रावण २८) । निज वीरबहादुर तामाङका भनाइमा आफ्नो ससुरा पनि पानी नपर्दा बासुकी स्थानमा गएर पूजा गर्दा एकछिनमै पानी परेको अनुभव सुनाए (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः तुल्सीमाया तामाङ, २०८१ श्रावण २८) ।

भल्चो बासी: भल्चो बासी सूर्यविनायक नगरपालिकास्थित सूर्यविनायक जङ्गलको उपल्लो भागमा रहेको छ। त्यस स्थानमा करिब ३ मिटर अग्लो, १५ इन्च गोलाकार एउटा शिला ठड्याइएको छ। यस शिलाको ठीक अघि अष्टपत्रसहितको एउटा शिला रहेको छ। त्यसलाई भैरबको रूपमा पूजिन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन, २०८१ असार ८)। यसै भैरबको नामबाट नै त्यस बासीलाई भल्चो बासी भन्ने गरिन्छ। यसलाई गैर नेवार समुदायका मानिसहरूले बासुकीनागको रूपमा पूजा गर्ने चलन रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता: राजाराम नापित, २०८१ असार ८)।

गरुड (चाँगुनारायण): भक्तपुर नगरको उत्तरी भेगका मानिसहरू जलवृष्टिका लागि चाँगुनारायण मन्दिरमा रहेको गरुडको उपासना गर्ने गर्दछन् । यस क्रममा बाजा बजाएर, थाल ठट्टाएर, नारा लगाउदै चाँगुनारायण स्थित गरुडलाई पूजा गर्न जान्छन् । तिनीहरू भ्रौखेलको बाटो हुदै "हर हर महाद्य, वः गाये द्य" अर्थात् 'हर हर महादेव, पानी पारि देऊ' पानी पार्ने देवता, महादेव भन्दै लामबद्ध भएर जान्छन् । पूजाको क्रममा चाँगुनाराणको गरुडको प्रतिमालाई हिलो छ्याप्ने र सिस्नुले पोलिदिने अनौठो चलन रहेको छ। स्थानिय बाद्यकारका भनाइमा यस्तो गर्नाले गरुडको मुखको हिलो पखाल्नका लागि पानी पर्दछ भन्ने मान्यता रहेको पाइन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वाताः गोपाल बाद्यकार, २०८१ भदौ ०७) । यसबाहेक भक्तपुर नगरको वंशगोपालको चाँगुनारायण मन्दिर अघिका गरुडलाई पनि माथि उल्लेख गरेझै बिलौना गरिन्थ्यो । आजभन्दा करिब ३० वर्षअघिसम्म यस्तो प्रचलन ज्यादा थियो। हाल विविध कारणले लोपझै भइसकेको छ (श्रेष्ठ, सन् २०२४)।

चुपिङघाट बासी: भक्तपुर भेलुखेलस्थित चुपिङघाटमा रहेको बासीलाई चुपिङघाट बासी भनिन्छ । घाटको किनारमा रहेको हनुमान् मन्दिरको ठीक अघि खोलाको बीचमा रहेको ठूलो ढुङ्गालाई बासीको रूपमा पूजागर्ने चलन रहेको छ । विधिवत रूपमा बासी पूजा गर्ने बेला अन्तमा यस बासीलाई पूजा गरेर ढुङ्गा उल्टाउने परम्परा रहेको छ। भक्तपुरको हनसमानघाटमा रहेको बासी उलेगु वा सफाई गरेर पूजा गर्ने चलन पनि रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता: वीरजगत कर्माचार्य, २०८२ माघ २९)।

तपुङ गरिङ : कैलांचा तीर्थ भक्तपुर नगरको दक्षिण भेगमा रहेको छ। विगतमा यस तीर्थमा हप्तादिन स्नान गर्नाले घाउ, खटिरा नै निको हुने विश्वास गरिन्छ। यसैको आधारमा उक्त तीर्थको नाम कैलांचा वा खटिरा निको बनाउने तीर्थ भनेर नामाकरण भएको मान्यता छ। यस तीर्थको पूर्वी भेगमा करिब एक रोपनी क्षेत्रफलमा तपुङ गरिङ वा बासी रहेको छ । यस बासीलाई कैलाँचा बासी भनेर पनि चिनिन्छ । उक्त बासी पनि निक्कै शक्तिशाली मानिन्छ । स्थानिय बासिन्दाहरूका भनाइमा करिब ३०, ४० वर्षअघि यस स्थानमा खेतमा पानी ल्याउने हेतु कुलो खन्दा नागको दोष लागेर एक व्यक्तिको मृत्यु भएको थियो। यसै गरी करिब २० देखि २५ वर्ष अघि स्थानिय छुस्याकीको एउटा बोकालाई बासी रहेको चउरमा चराउन जाँदा केहि समयमा नै बोकाको मृत्यु भएको थियो। हाल उक्त स्थानमा घर तथा तहरा बनाउने क्रममा बासीको तोकिएको क्षेत्रफल निक्कै घटेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता: तुल्सीमाया छुस्याकी, २०८१ श्रावण ८)। यस बाहेक अन्य स्थानमा पनि बासीको विधिवत रूपमा पूजा गर्ने परम्परा थियो जुन यसप्रकार रहेका छन् :

तपुङ बासीसँगै खेत भएको एक किसानले प्रत्येक बर्ष कपासको माला लगाएर बासी पूजा गर्ने गर्दछन्। प्रत्येक वर्ष धान काटेर हाकुवा (कालो धान) कुट्ने समयमा भद्रकाली मन्दिरमा गएर कुखुरा बलि दिइन्छ र

बलिपश्चात काँलाचा बासीमा आई पूजा सम्पन्न गरेर समेबजि खाने प्रचलन रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता: तुल्सीमाया छुस्याकी, २०८१ श्रावण ८)। केहि वर्ष अघिमात्र भल्चो बासी पूजा गर्न जाने क्रममा मुहाली बजाउदै गएका एक कपाली थरका व्यक्तिले जंगलको च्याउखानाले तिनको देहान्त भएको थियो। त्यहि आधारमा "ढल्चो बासी, मचामसी, म्हुँकं नय जुगिचा सि" भन्ने नारा पनि नगरबासीहरूमा प्रख्यात छ। नागा दिदीबहिनीका अनुसार पनौतीस्थित महादेव स्थानको इनारबाट एक जोडि नागनागिन पुण्यवती नदिमा स्नान गर्न जाने गर्दछ। स्नानपश्चात नागनागिन त्रिवेणी घाटको प्रस्तरको माथि बस्ने गर्दछ। सो दृश्य भाग्यशाली मानिसले मात्र देख्ने भनाइ रहेको छ (अन्तर्वाता: नागा, गंगा, जमुना, २०८१ असार १४)।

बासी पूजाका परम्परागत विधि

बासी वा नागलाई कृषि, पानीसँग सम्बन्धित जीव मानिन्छ। बिहीबारका दिन नागको दिशा हेरेर पूच्छरमा पूजा गर्नुपर्ने मान्यता रहेको छ। बासीपूजाका लागि गाईको दूध, चौलानी सेतो फूल (पारीजात वा द्वाफ्स्वां), सुन र चाँदीको नाग, कपासको माला (पुइँ), (भुइ सिनं), पत (झण्डा) सहित पञ्चबलिका राँगा, भेडा, बोका, हाँस र कुखुरा आवश्यक पर्दछ। पूजा बोक्न र पूजा गर्नका लागि अनिवार्य रूपमा पुरुष नै आवश्यक भनिन्छन्। पूजा गर्न जाँदा पछाडि फर्कनु नहुने मान्यता रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वाता: वीरजगत कर्माचार्य, वि.सं २०८२ माघ २९)।

भक्तपुर नगरमा बासी पूजाका क्रममा दुई, तीनसय मानिसहरू जमघट हुने गर्दछन्। भक्तपुर नगरबासीहरूले जलवृष्टिका लागि बासी पूजाविधिअन्तर्गत सर्वप्रथम ज्योतिषको सल्लाह बमोजिम निश्चित तिथिमिति निर्धारण गरिन्छ। स्थानीय बिष्णुभक्त बाटीअनुसार टोलका मानिसहरू मिलेर पूजाको आयोजना गर्दछन्। बासी पूजागर्दा गणेश, भैरब र बासीका लागि अलग अलग पूजा राख्ने चलन छ। *सभुं (स्याबजी), बजि* (चिउरा) पाँच मुरी आवश्यक पर्दछ। पूजाका लागि चार जना बज्राचार्य, चारजना कर्माचार्य र एकजना ज्योतिषको आवश्यकता पर्दछ। तत्पश्चात आयोजक पक्षले पूजाको अघिल्लो दिन सम्पूर्ण टोलबासीहरूलाई जानकारी गराउदछन्। यो कर्मलाई *च्वयेकेगु* भनिन्छ। बासीपूजा जाने अघिल्लो दिन बाजासहित अष्टमातृका पीठहरूमा सुकुन्दा बालेर बत्ती बाल्ने गर्दछन्। पछिल्लो पटक भक्तपुर नगरपालिका वडा नं ४ बुल्चा (बोलाछेँ) टोलबाट वि.सं. २०३९ असार २२ गते बासी पूजा गरेका हुन्। उक्त पूजा सम्पन्न गर्न नासमना टोल निवासी भक्तपुरका प्रख्यात ज्योतिष भूपेन्द्रराज जोशी (मचा जोशी)ले आवश्यक व्यक्तिहरूलाई सम्पर्क गराएर सहयोग गरेका थिए। पूजाका लागि अञ्चलाधिस, ईट कारखाना (रु. ३५००), भक्तपुर मिनीबस सेवा समिति (रु. ५०००), जिल्ला अड्डा, पसलेहरूसँग (रु. ५५००) आर्थिक सङ्कलन गरिएको थियो (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता: विष्णुभक्त बाटी, २०८२ फागुन १६)।

पूजा बोक्ने प्रमुख व्यक्ति चार दिन अघिदेखि शुद्ध भएर *एकछाकी* (दैनिक एक छाक मात्र खाने प्रक्रिया) बस्ने गर्दछन्। खानेकुरा *एकछाकी* बस्ने व्यक्तीले नै तयार गर्ने चलन रहेको छ। पूजाको दिन पनि पूजा सम्पन्न नभएसम्म उपवास नै बस्छन्। पूजाका क्रममा सूर्यविनायकको, सिद्धपोखरी, इन्द्रायणी, महाकाली, कमलविनायक, हनुमान्घाट, मङ्गलतीर्थ, चुपिङघाट, चुनदेवीको बासीलाई विधिवत पूजा गरेर पताका चढाउने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता: वीरजगत कर्माचार्य, २०८२ माघ २९)। बुल्चाबाट बासीपूजामा जाँदा पूजा बोक्ने भलंद्य जातिका मानिसले बौ र जोशी वा कर्माचार्यले पूजा बोकेका थिए। जसमा बज्राचार्यहरूले सिद्धपोखरीमा र जोशीहरूले बुल्चा भैरवमा पाठ गर्ने गर्दछन्।

बुल्चा भैरवको लागि एउटा बोका बली दिइन्छ । पूजाका लागि एक जोडी नाग, नागिनको प्रतिमा, काँय्पता, कलंपता, बौ (झण्डा अंकित भातको थान), ११ थान कपासको माला, पारो, पाँचओटा कागजको नागोल आदि आवश्यक पर्दछन् । उक्त नागोल बाजासहित भक्तपुरको सिद्धपोखरी, कमलपोखरी, झौखेलको पोखरी, लेक्व पोखरी, बंशगोपाल पोखरीमा चढाउने गरिन्छ । सो दिन बिहान गोरखनाथ परिसरको भैल गः (खाल्टो)बाट ढुङ्गाको भऱ्याङबाट नचुहेसम्म भरिन्छ। पूजापश्चात हर हर महाद्य व गाय् द्यः भन्दै फर्कने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः विष्णुभक्त बाटी, २०८२ फागुन १६) ।

वि.सं. २०८१ मा भक्तपुरको पाण्डुबजारका स्थानीय कृष्णप्रसाद ध्वजुले भल्चो बासीपूजा आयोजना गर्दा सर्वप्रथम स्थान गणेशको पूजा गरे । पूजापश्चात सबैलाई फूलप्रसाद र *ह्याउँबाला* (रातो कपडाको बाला) दिइन्छ । भैरबको लागि बली दिने पशुलाई गणेश मन्दिर अगाडि पूजा गरेर प्रसाद स्याबजी (भुटेको चिउरा) खुवाए (प्रत्येक्ष सहभागिता, २०८१ असार ८) । पूजा जाने समय मान्यताक्रम अनुसार अग्रपङ्क्तिमा बाद्यबाद्यकहरू, पूजा बोक्ने नाइके, फलफूल, फूलमाला, खानेकुरा तथा अन्य सामग्रीहरू बोक्ने भक्तजनहरू क्रमबद्ध भएर जाने गर्दछन् । पूजामा बाजासहित बालबच्चादेखि बयोबृद्धसम्मको सहभागीता रहेको हुन्छ । पानी माग्न जाने अनुष्ठानमा छाता बोक्नु हुदैन भन्ने मान्यता रहेको छ । सडकभरी सम्पूर्ण सहभागीहरू पानी पार्ने देवताको पुकार गर्दै हर्षित र रोमान्चित भएर नारा लगाउर्दै जाने गर्छन् । यस क्रममा '*'हर हर महाद्य, वाङ्ग्या द्य', "हर हर महाद्य, वः गाय् द्य", "हर हर महाद्य, वः वे द्य", "हरहर महाद्य व वेक", "भल्चो महादेव, वः वे द्य", "त सिकवा वेक, कने वा प्ये देक", "पताकी भुइल वः वयेक बिया"* जस्ता विभिन्न किसिमका नाराहरू लगाउने गरिन्छ । अर्थात् पानी पार्ने महादेवको जय होस्, खेतका आलीहरू सेताम्मे भए पानी पारिदिनुस "बासुकी नाग कि जय", "हरहर महादेव पानी देऊ", "अलिकति होइन धेरै देऊ" (अवलोकन, २०८१ असार ८) ।

भल्चो बासीमा पुगेपछि सर्वप्रथम पूजा गर्ने मुख्य स्थानमा सरसफाइ गरेपछि मात्र पूजा सुरु गरिन्छ । भल्चो बासी रहेको स्थानमा करिब तीन फिट अग्लो शिला ठड्याएको छ । उक्त शिलालाई महादेव मानेर सात्विक पूजा गर्दछन् । शिलाको ठीक अगाडि भैरबको मण्डलाकार शिला राखिएको छ । शिलाको पछाडि बासुकीनागको रूपमा खाल्टो जमिनमा नै पूजा गर्दछन् । पूजाको क्रममा भैरवलाई कुखुरा बली दिन्छन् । विगतमा भने पञ्चबलिसहित पूजा गर्ने गर्दथे । पताका वा झण्डा पनि गाडिन्छन् । पूजापश्चात उपस्थित सम्पूर्ण भक्तजनहरूले सामूहिक रूपमा प्रार्थना गर्ने परम्परा छ । आपसमा पानी छ्यापा छ्याप गरी ठूलो स्वरले नाराबाजी गर्दछन् । पूजापछि देवतालाई एक भाग भोज अर्पण गरेर उपस्थित सबैले भोज खाने गर्दछन् । भोजपछि बाजाको तालमा नाचगान गर्दै, नाराबाजी लगाउँदै, जंगलका जडिबुटिहरू टिप्ने जस्ता अतिरिक्त क्रियाकलापमा पनि केही समय बिताउँछन् । फर्कदा घर घरबाट अरु मानिसहरूले पानी छ्याप्ने गर्दछन् । कतिपय अवस्थामा पूजा जाने क्रममा नै आपसमा हिलो, पानी छ्याप्दै जाने परम्परा छ । घर घरबाट पूजा आउने मानिसहरूलाई पानी छ्यापिदिने गर्दछन् (अवलोकन, २०८१ असार ८) । विधिवत रूपमा पूजा सम्पन्न भएपछि साँझ पानी परेको थियो ।

बासीपूजा र जलवृष्टि बीचको सम्बन्ध

मानव र प्रकृतिविचको सम्बन्धलाई प्रगाढ बनाउन हिन्दू समाजमा मनाइने विभिन्न पर्व, जात्राले महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेको छ । हिन्दु समाजले प्रकृतिलाई उच्चतम स्थानमा राखेको छ । पानी मानव

जीवन, कृषि र सभ्यताको आधार हो । सो क्रममा बासी, जलबृष्टि र कृषि बीच अन्योन्याश्रित सम्बन्ध रहेको देखिन्छ । बासीपूजाको प्रमुख उद्देश्य समयमा जलवृष्टि होस्, खेतीपाती सहज होस् भन्ने नै हो । वर्तमान समयमा नगरका अधिकाशं खेतीयोग्य जमिनहरूमा नयाँबस्तीको बिस्तार भइरहेको छ । पृथ्वीको तापमान बढ्दो कारण अतिबृष्टि र अनाबृष्टिको पनि समस्या रहेको छ ।

नेवार समुदायमा गरिने भ्यागुतो पूजा, नाग पञ्चमी, सिथिनखः, दिगुपूजा जस्ता चाडपर्वले नेवाः समुदाय प्रकृतिका उपासक हुन भन्ने प्रमाणित गर्दछ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः महेन्द्र गोपाल कर्माचार्य, २०८२, फागुन १४) । वर्षाको समयमा आकाशबाट झरेको जीव *बुय* आफ्नो स्थानको खोजी गर्ने क्रममा जमिनमा घर बनाएर बसेको स्थानलाई *भुलान* भुलां भन्ने गर्दछन् । उक्त स्थानमा रहेको जीवलाई दुख दिएमा मानिसलाई पिरोल्न सक्दछ । अतः ती स्थानहरूलाई शुद्ध र मान सम्मान गर्ने परम्परा रहेको छ । ती जीवले दैनिक एक मुरी माटो खाने भनाइ रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः वीरजगत कर्माचार्य, २०८२ माघ २९) । जस्ले गर्दा माटो मलिलो भई कृषि उत्पादन बढ्ने जनविश्वास रहेको छ । मानिसको मृत्युपछि तिनको शरीरको नाप बराबरको जमिन छोडिएको हुन्छ त्यस स्थानलाई पनि भुलां नै भनिन्छ । त्यस्तो स्थानमा मृतकको बास हुने विश्वास गरिन्छ । ती स्थानमा समेंबजी वा तामसिक भोजन चढाउन मिल्दछ । तर यदि ती स्थानमा पानी आउने गर्दछ भने नागको बास हुन सक्ने हुनाले सात्विक भोजन मात्र चढाउने परम्परा रहेको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः श्याकृष्ण त्वायना, २०८२ फागुन १२) ।

सामान्यतः जनमानसमा नागको स्थानमा फोहर भएमा विभिन्न रोगब्याधिले सताउने तथ्य हालसम्म पनि प्रख्यात नै छ । यसबाहेक घरको पानीको नालीमा सफा गर्नुपर्ने र तातोपानी पठाउन नहुने मान्यता रहेको छ । नेवार समुदायले नियमित रूपमा *सागाल* (प्राङ्गारिक मल बनाउने उद्देश्यले फोहर जम्मा गर्ने स्थान) को सफाइ गर्दै पानीको निकास खुल्ला गर्दछन् (प्रत्यक्ष अवलोकन, वि.सं २०७०, बैशाख १२) । नागदोष लागेको खण्डमा नाग पूजापश्चात रोगबाट मूक्ति पाउने विश्वास गरिन्छ । नागपूजा गर्दा चौलान्ती, सेतो अक्षता, सेतो फूल र दूबो चढाउने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः गिता थापा, वि.सं २०८२ माघ ५) । सेतो रङ्ग शुद्धता र हरियो प्रकृतिको प्रतीक मानिन्छ । छुस्याकीको भनाइमा कालाँचा बासीको खेतको बीचमा एउटा कुवा थियो । उक्त कुवाको बाहिर बेलाबेलामा नागनागिन बस्दथ्यो । ती स्थानियले पानीमा बस्नुपर्ने कति घाममा बस्ने भन्दा ती नागनागिन कुवामा जान्थे । पछि एक व्यक्तिले उक्त कुवा पुरिदिदा कुवा पुर्ने व्यक्तिको आँखा पाक्ने रोग भएर अन्धो भएको बताउँछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः तुल्सीमाया छुस्याकी, २०८१ श्रावण ८) । आस्था, विश्वासमा प्रहार हुँदा दैव प्रभाव वा मनोभाव बिग्रेर शारीरिक दुर्घटना हुन सक्ने देखिन्छ ।

बासी पूजामा प्रयोग गरिने सामग्रीमध्ये पारो पनि एक हो । सिथिनखः (कुमारषष्ठी)को दिन एकदिन नागले आफ्नो बास छोड्ने कथन रहेको छ । अतः पारो राखेर पानीको स्रोत फुटाउने गरिन्छ (व्यक्तिगत अर्न्तवार्ताः वीरजगत कर्माचार्य, २०८२, माघ २९) । पूजामा प्रयोग भएका सामग्रीहरूले हावामा रासायनिक प्रक्रिया भएर वर्षा भएको हो कि भन्ने अनुमान गरिन्छ । साथै पूजा विधि र पूजा सामग्रीका विशेषताको आधारमा यो परम्पराले वैज्ञानिक रूपमा वास्तुशास्त्र, मनोविज्ञान, प्रकृतिसँग गहिरो सम्बन्ध रहेको देखाउँछ । माथि उल्लिखित नागको स्थानमा गरिएको लापरबाहीले देखाएको परिणामले प्राकृतिक स्रोत र जीवजन्तुको बासस्थानको जगेर्ना गर्नु सबैको दायित्व भएको बोध गराउँछ । बासी पूजापछि जलवृष्टि भएको पाइन्छ । अतः

यस परम्परा शास्त्र, विधि र धर्मसंगत हुनाका साथै पर्यावरण सिद्धान्तमा उल्लेख भए बमोजिम प्रकृति र मानिस बीच प्रगाढ सम्बन्ध रहेको स्पष्ट हुन्छ ।

छलफल

धार्मिक मान्यताअनुसार नागपञ्चमी - गरुड र नागहरू बीचको लडाइको स्मृतिमा मनाइने प्राचीन पर्व हो (लेभी, सन् २००७ पृ. ३४) । पूर्विय दर्शनअनुसार नागलाई शुद्धिकरणको द्योतक मानिन्छ (श्रेष्ठ, २०७९, पृ. २७२) । नागदेवता प्रसन्न भएमा बाली राम्रो हुने र समृद्धि आउने विश्वास गर्दछन् । नागदेवता रिसाएमा रोग, खडेरी वा विपत्ति आउँछ भन्ने विश्वास गर्दछ (श्रेष्ठ, २०७९, पृ. २७२) । लिच्छवीकालीन मूर्तिकला, मध्यकालीन नागराजाको मूर्ति, तोरण, मन्दिर, दरबारक्षेत्र वा बाहिर पोखरी निर्माण गरी बीचमा फणायुक्त नागस्तम्भ स्थापना गर्ने प्रचलन पाइन्छ । नदिको सङ्गममा पुरोहितद्वारा नागपूजा गरिन्छ (लेभी, सन् २००७ पृ. ३४) । जुन परम्परा भक्तपुर नगरमा पनि रहेको छ । नगरको नागपोखरीमा विधिवत् रूपमा नाग पूजा गर्दछ । प्रत्येक वर्षको श्रावण महिनाको नागपञ्चमीको दिन घर घरमा नागको विशेष पूजा गर्ने प्रचलन अद्यापि कायम छ । वंशावली तथा शिलालेखमा अनावृष्टि, पानीको मूल सुक्ने बेलामा तान्त्रिक विधिबाट नाग उपासना गर्ने प्रचलन भएको उल्लेख छ (खनाल, सन् २०२४) । यस क्रममा भक्तपुर नगरबासीहरूले पनि जलवृष्टिका लागि बासी वा नागको विधिवत पूजा गरेर नागको उपासना गर्ने गर्दछन् । त्यसलाई सामान्य बोलिचालीमा *ना फ्वं वानेगु* वा पानी माग्न जाने भनिन्छ । यो नेवार समुदायबाहेक अन्य समुदायमा पनि प्रचलित परम्परा हो ।

स्थानअनुसार नाग पूजागर्ने परम्परा र पूजा सामग्रीमा भिन्नता देखिन्छ । नागको पूजा गर्दा सर्वप्रथम ज्योतिषको सल्लाह बमोजिम नाग कुन दिशामा फर्केको छ हेरेर पूजागर्ने चलन रहेको छ । नाग पूजाका दिनविहान सबेरै स्नान गरेर शुद्ध भई अक्षेता, फूलचन्दन, दूध, मुछेको चामलको पीठो धुपबत्ति जस्ता पूजाको सामग्रीहरू राखि बालि राम्रो होस भन्ने कामनासहित नागहरूको पूजापाठ गरिन्छ (लेभी, सन् २००७, पृ. ३४) । नागको पूच्छरमा पूजा गर्नुपर्ने मान्यता रहेको छ । पूजा पुरुषले नै गर्नुपर्छ भन्ने चलन भए तापनि पनौतीको त्रिवेणीघाटमा महिलाहरूले पूजा गरेको देखियो । नेवार समुदायमा पानी माग्ने अनुष्ठानका लागि झण्डा, सेतो फूल, जोडी नागको प्रतिमा, गाईको दूध, चौलान्ती, बौं जस्ता पूजा सामग्री अनिवार्य मानिन्छ । स्थानीय बयोबृद्ध तुल्सीमायाका भनाइमा काँलाचा बासीमा खेत गर्ने समयमा थोरै बाँसी बस्ने क्षेत्रको माटो टास्ने क्रममा नागलाई सुन र चाँदीको नाग चढाएर पूजा गरेको उदृत गर्दछन् ।

सगर राजवंशले अनावृष्टिबाट लोकलाई रक्षागर्न वर्षाको आमन्त्रण गरेको कथन पनि पाइन्छ (ग्वंग, २०८०, पृ. ८७-८८) । बासी पूजाका माध्यमबाट जलवृष्टि गराई प्राकृतिक सन्तुलनमा योगदान पुऱ्याएको छ । तथापि मानिसहरूको जीवनशैलीमा आएको परिवर्तले सामाजिक मेलमिलाप, प्रकृति र जलबृष्टिको परम्परागत पूजाविधि ओझेलमा पर्न गएका छन् । अतः यसलाई भविष्यका पुस्तासम्म पुऱ्याएर मौलिक परम्पराको जगेर्ना गरी त्यसको अध्ययन अनुसन्धान गरी सहि दस्तावेज तयार गर्नु आजको आवश्यकता हो ।

निष्कर्ष

भक्तपुरमा प्रचलित बासी पूजा परम्परा जलवृष्टिको कामनासँग प्रत्यक्ष रूपमा जोडिएको प्राचीन परम्परा हो । भ्यागुतो, सर्प, बिच्छी जस्ता पानीमा वा जमिनमा बस्ने प्राणीहरूले प्रत्यक्ष रूपमा पर्यावरणलाई सन्तुलन गर्न सहयोग गरेका हुन्छन् । प्राचीनकालदेखि मानिसहरूले प्रकृतिलाई पूजा गर्दै आएका छन् । प्रकृतीमा रहेका विविध प्राणीहरूमध्ये नागलाई जलस्रोतको प्राणी मानिन्छ । नागले बास गर्न छोडेमा पानीको मूल सुक्ने धारणा रहेको छ । वर्षाका लागि नेपालका अधिकांश समुदायमा नागदेवताको उपासना गर्ने गर्दछन् । यस क्रममा अधिकाश समुदायमा नागदेवताको उपासना गरिए तापनि केहि समुदायमा इन्द्र, महादेव, कालिका, देवी आदिको पनि उपासना गर्ने चलन छ । भक्तपुरका सम्पूर्ण समुदाय एकजुट भएर बाजासहित बासी पूजागर्न जाने गर्दछन् । यो सामुदायिक सहकार्य, मेलमिलाप र सामूहिक जिम्मेवारीको भावना विकासको आधार हो । जलवृष्टिका लागि बासी पूजागर्ने परम्परा केवल वर्षा प्राप्तिको माध्यम मात्र होइन । धार्मिक आस्था, सांस्कृतिक पहिचान, सामाजिक एकता, समाजलाई प्रकृतिसँग जोडेर पर्यावरणीय चेतना विकास गर्ने संस्कृति हो ।

जुलियन स्टीवार्डको पर्यावरण सिद्धान्तमा उल्लेख गरेजस्तै मानवले पर्यावरणमा भएका जीवहरूको सम्मान स्वरूप विविध परम्पराको विकास गरेको देखिन्छ । जसमा बासी पूजा पनि एक हो । जलवृष्टिका लागि बासी पूजा नागको आराधनासँग सम्बन्धित छ । बासी पूजा परम्पराअनुसार पुरुषले नै विधिवत रूपमा पूजा सम्पन्न गर्दछन् । नागको पूजा बिहीबारका दिन तिनको दिशा हेरेर पुच्छर भागमा पूजा गरिन्छ । पूजाका लागि कपासको माला, गङ्गाजल, गाईको दूध, पारीजात वा *द्राप्वः स्वां* (जुही), माटो, सुन वा चाँदीको नागको प्रतिमा, चौलानी र चन्द्रमा अङ्कित पता र पारो आवश्यक पर्दछ । जुन शुद्धताको प्रतीक मानिन्छ । पारो पानीको एक महत्त्वपूर्ण अवस्था हो । जस्ले जलचक्र, उर्जा, वर्षा र वातावरणीय सन्तुलनमा निर्णायक भूमिका खेल्छ । हिजोआज वैज्ञानिकहरू रासायनिक ग्याँसहरूको प्रयोगद्वारा वर्षा गराउन सक्षम छन् ।

पर्यावरण सिद्धान्तअनुसार मानिसले पर्यावरणसँग अनुकुल भएर बस्न आफ्नो वरपरका जीवजन्तुको संरक्षण, वातावरणीय शुद्धतामा ध्यान दिनुपर्ने हुन्छ । सामान्यतः घरको पानी निकास हुने स्थानको सरसफाइ गरेमा त्यसको सकारात्मक प्रभाव पर्ने अन्यथा ज्यान नै जोखिममा पर्ने सन्देश समेत यस परम्पराले दिन खोजेको पाइन्छ । वर्तमान सन्दर्भमा मौसम पूर्वानुमान र सिंचाइ प्रविधि विकसित भएता पनि पानी माग्ने परम्परा र पहिचान अझै जिवित राख्न सकिने देखिन्छ । अतः नागदेवतालाई प्रशन्न पारेर जलवृष्टि गराउने परम्पराको बैज्ञानिक पक्ष खोजी गर्न सकेमा नयाँपुस्ताले आफ्नो संस्कृतिप्रति अझ गर्व गर्दै यसको जगेर्ना र प्रवर्धन गर्न अग्रसर हुन प्रेरित गर्ने देखिन्छ । अतः बासी पूजा केवल धार्मिक, सामाजिक विधि मात्र नभइ भक्तपुरको सांस्कृतिक धरोहरका रूपमा यसको संरक्षण र अभिलेखिकरण आवश्यक छ ।

सन्दर्भसामग्री

आचार्य, महेश, (वि.सं. २०८०), लुँती अजिमा जात्रा र जीव आहुति होमः *नेप्लीज कल्चर,* नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, १, २५-३८ ।

खनाल, सन्ध्या (वि.सं २०८०), *शिवलिङ्ग,* एकेडेमी अफ तन्त्र स्यामनिक स्टडिज् ।

ग्वंगः, तेजेश्वरबाबु, (वि.सं. २०८०), *संस्कृतिका आयाम,* शमी साहित्यिक प्रतिष्ठान ।

क्षेत्री, गणेश र रायमाझी, रामचन्द्र (वि.सं. २०६२), *मानवशास्त्र र समाजशास्त्रको प्रमुख सिद्धान्तहरू,* एसिया पब्लिकेसन्स् ।

दुलाल, लोकनाथ, (वि.सं. २०७७), *ग्रामथान पूजा परम्परा र संस्कृति,* इन्द्रकला भण्डारी ।

राजोपाध्याय, श्रीलोचन (वि.सं. २०८०), *इन्द्रचोकको सांस्कृतिक सम्पदाको अध्ययन : नेप्लीज कल्चर,* नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, ६, १३४-१३५ ।

लेभि, सिल्भाँ (सन् २००७), *नेपाल : हिन्दु अधिराज्यको इतिहास (दोस्रो खण्ड),* हिमाल किताब प्रा.लि. ।

श्रेष्ठ, दयाराम (सन् २०२४), *तन्त्रचर्चा :* डिसेम्बर ।

श्रेष्ठ, टेकबहादुर, (वि.सं. २०७८), *फर्पिङको ऐतिहासिक रूपरेखा,* स्वदेश प्रकाशन प्रा.लि. ।

श्रेष्ठ, सरोज, (वि.सं. २०७९), *तन्त्रचर्चा,* भोलानाथ बास्तोला ।

Bangdel, Lain S. (1995 A.D). *Invention of Stone Schuptures of the Kathmandu Valley*. Royal Nepal Academy

सूचना स्रोत व्यक्तिहरूको नामावली

कर्माचार्य, बीर जगत, ८४ वर्ष, २०८२ माघ २९ गते, दुधपाटी-१, भ.न.पा, पूजारी ।

कर्माचार्य, महेन्द्रगोपाल, ६३ वर्ष, २०८२, फागुन १४ गते, गोल्मढी-७, भ.न.पा., शिक्षासेवी, पूर्वप्रधानाध्यापक ।

कुस्ले, रजन, ४२ वर्ष, २०८२ माघ १४, मंगलाक्षें -४, भ.न.पा., फोटोग्राफर ।

चवाल, तुल्सीमाया, ८५ वर्ष, २०८१ श्रावण ०९, गपलि-४, भ.न.पा., बयोबृद्ध ।

छुस्याकी, तुल्सीमाया, ७७ वर्ष, काँलाचा, भ.न.पा., बयोबृद्ध ।

त्वायना, श्याम कृष्ण, ५५ वर्ष, २०८२ फागुन १२, नासमना-३, भ.न.पा, कालिगढ ।

त्वायना, कृष्णप्रसाद, वर्ष ६१, २०८१ माघ २९, नासमना-३, भ.न.पा, कृषक ।

तामाङ, अजय, ५८ वर्ष, पाटी भङ्ज्याङ, नैचाल, सु.न.पा. ।

तामाङ, विरबहादुर, ५४ वर्ष, आशापुरी, सु.न.पा. ।

थापा, गिता, वर्ष ६०, नगरकोटी टोल, सु.न.पा.-१०, वि.सं २०८२ माघ ५, गृहिणी ।

नागा, गंगा जमुना, वर्ष ८५, गपली -४, भ.न.पा, वि.सं २०८१ असार १४ ।

नापित, राजाराम, ४२ वर्ष, २०८१ असार ८ गते, याक्षें -९, भ.न.पा, फोटोग्राफर ।

बाटी, विष्णुभक्त, ८८ वर्ष, २०८२ फागुन १६ गते, बुल्चा-४, भ.न.पा, बयोबृद्ध ।

बाद्यकार, गोपाल, ५८ वर्ष, २०८१ भदौ ०७ गते, चाँगुनारायण नगरपालिका, कृषक ।

राई, राजेन्द्रकुमार, ७४ वर्ष, २०८२ माघ २०, खोताङजिल्ला, खोटेहाङ्ग गाउँपालिका-२, वाप्लुखा, बयोबृद्ध ।

Nepalese Culture
Vol. 19 : 173-190, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95024

काठमाडौं स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरसँग सम्बन्धित अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा

स्वीटी मानन्धर[१]
Email: swetymanandhar23@gmail.com

Received Date: April 09, 2026; Accepted Date: May 11, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

बौद्ध तथा हिन्दू धर्मावलम्बीहरूको लागि स्वयम्भू एउटा महत्त्वपूर्ण धार्मिक स्थल हो । स्वयम्भू परिसरमा प्राचीन कालदेखिका थुप्रै मठ मन्दिर, स्मारक, अभिलेख आदि रहेका छन् । त्यस्ता मन्दिरमध्ये हारती माताको मन्दिर ऐतिहासिक, धार्मिक तथा सांस्कृतिक दृष्टिले महत्त्वपूर्ण स्थल हो । हारती र शीतला दुवैलाई उपत्यकाका हिन्दू र बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले एउटै देवीको रूपमा पूज्ने गरेका छन् । यस मन्दिरमा हुने पूजा, अनुष्ठानले धार्मिक सहिष्णुतालाई बलियो बनाएको छ । यस किसिमका अमूर्त संस्कृतिले नेपाली समाजलाई सामाजिक तथा सांस्कृतिक रूपमा बाँधेको छ । हारती माता मन्दिरमा हुने नित्यपूजा, चा पूजा, कलः पूजा, कैद्यःपूजा, त्वाय् चिंकेगु, छाहाय्के पूजा, मचा पूजा, भुजा चढाउने गुठी, झ्या गुठी, दँ पाः गुठी, म्ह्याय्मचा बुसाधँ, अजिमा बुसाधँ जस्ता धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठानको बारेमा विस्तृत रूपमा उल्लेख नभएको हुनाले यस लेखमा समस्याको रूपमा प्रस्तुत गरिएको हो । हारती माता मन्दिरमा रहेका अमूर्त संस्कृतिलाई उजागार गर्ने उद्देश्यले यो अनुसन्धानात्मक लेख तयार पारिएको हो । यो लेख प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतमा आधारित रही वर्णनात्मक तथा विश्लेषणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको छ । प्रस्तुत लेखमा प्राथमिक स्रोत सङ्कलनको लागि सम्बन्धित स्थानको स्थलगत अवलोकन र अन्तर्वार्ताको उपयोग गरिएको छ । तथ्याङ्क सङ्कलन गर्दा स्वविवेक, उद्देश्यपूर्ण र सुविधाजनक विधि प्रयोगमा ल्याइएका छन् । पुस्तक, लेख, रचना, वंशावली, जर्नल, विभिन्न पत्रपत्रिका, वेवसाइट, पुरातात्त्विक प्रकाशित अभिलेख, शोधपत्र, प्रकाशित/अप्रकाशित लेखरचना आदिलाई द्वितीयक स्रोतको रूपमा समावेश गरिएको छ । बौद्ध धर्मअन्तर्गत हारती माता लोकप्रिय देवी हुन् । उनलाई बुद्धको समकालीन

१ स्वीटी मानन्धर उत्साही, अनुसन्धानशील तथा नेपाली संस्कृति र इतिहासप्रति गहिरो समर्पण राख्ने अध्येता हुन् । उनले सन् २०२५ मा नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व विषयमा स्नातकोत्तर उत्तीर्ण गरेकी छिन् । उनी हाल बौद्ध अध्ययनमा अर्को स्नातकोत्तर गर्दै छिन् । उनको मूल रुचि नेपाली संस्कृतिको अनुसन्धान र अध्ययन हो । उनी व्यवसायी हुँदै सांस्कृतिक अध्येता र अनुसन्धानकर्ताको भूमिका पनि सक्रिय रूपमा निर्वाह गर्दछिन् ।

मानिन्छ। उनी बौद्ध धर्ममा बालबच्चाको रक्षा गर्ने देवी हुन्। यस मन्दिरमा हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूबीच धार्मिक सहिष्णुता, सामाजिक मेलमिलाप रहेको पाइन्छ।

शूत्रशब्द : हारती, अजिमा, छाहाय्के पूजा, बुसाधँ पूजा, यक्षिणी

परिचय

काठमाडौँ उपत्यका विश्व सम्पदा क्षेत्रमा युनेस्कोद्वारा सूचीकृत ७ वटा स्मारक क्षेत्रहरू छन्। त्यस्ता क्षेत्रहरूमध्ये स्वयम्भू पनि एक हो। काठमाडौं महानगरपालिका वडा नं. १५ अन्तर्गत रहेको स्वयम्भू परिसरमा पञ्चपुरका साथै थुप्रै लिच्छविकाल र मध्यकालका चैत्य, विहार, विभिन्न देवीदेवताका मूर्ति रहेका छन्। यसै परिसरमा स्वयम्भू महाचैत्यको उत्तर पश्चिममा नेपाली छाने शैलीमा निर्माण गरिएको सुनौलो रङको दुई तल्ले मन्दिर छ। यो यस क्षेत्रको एकमात्र नेपाली छाने शैलीको देवस्थल हो। यस मन्दिरको गर्भगृहमा आफ्ना पाँचजना सन्तानसहित दक्षिणाभिमुख हारती माताको मूर्ति प्रतिष्ठापन गरिएको छ।

नेपालमा हारती मातालाई अरू मातृका जत्तिकै अपार श्रद्धाले मान्दछन्। महायान र वज्रयान संस्कृतिमा निकै प्रचलित देवी हारती माताले नेपालमा धार्मिक सहिष्णुताको प्रतिनिधित्व गरेकी छन्। हारती मातालाई नेवार बौद्धमार्गीहरूले *हारती अजिमा* वा *अजिमा* मात्र भन्ने परम्परा छ। नेवारहरूका बीचमा अजिमा, हिन्दूहरूका बीचमा शीतला देवी र बौद्धहरूका बीचमा हारती भनी प्रख्यात बिफर रोगकी डरलाग्दी देवी बालबच्चाकी देवी हुन् (बाङ्गदेल, २०३९, पृ. ४२)।

नेपालमा यिनको पूजा अजिमाको रूपमा ठूलो भक्तिभावले बालबालिकाहरूको रक्षा गर्ने देवीका रूपमा गर्ने परम्परा छ। बौद्ध धर्मको महायानी परम्परा अनुसार हारती माताको पूजा गरिन्छ। यस मन्दिर भित्रकी देवी आफ्नै शरीरमा दायाँ बायाँ गरी पाँचवटा बालमूर्ति लिएर बसेकी छन् (प्रधान, वि.सं. २०६८, पृ. २०)। धनभाजु, धनमय्जु, वासिंभाजु, वासिंमय्जु, जिलंभाजु देवीले लिएका बालक हुन्। कालो ढुङ्गाको नारी मूर्ति रणबहादुर शाहले वि.सं. १८५६ पछि बनाएका थिए (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ३४)। यो मन्दिर कहिले बन्यो भन्ने कुनै प्रमाण उपलब्ध छैन तर वर्तमान मन्दिरको शैली पूर्व मल्लकालको हो। मन्दिरको गजूर गीर्वाणयुद्ध विक्रम र रानी सुवर्णप्रभाबाट वि.सं. १८५८ मा राखिएको थियो (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ३२)।

नेपालमा विहार बनाउँदा हारती स्थापना गर्नु पर्दछ। नेपालको सबै जस्तो विहारमा हारती थापना गरेको पाइन्छ। त्यसैले स्वयम्भू, श्रीःघमा मूर्ति नै बनाएर थापना गरिएको हो। अन्य ठाउँमा कतै ढुङ्गा, कतै काचो ईंटा, कतै किल्ला ठोकेर, कतै पात्र, कतै *ग्वाखंप्वा* (सानो प्वाल)को रूपमा थापना गरिएका हुन्छन्। यो विषय क्रियासंग्रहको पञ्चिकाको आठौँ प्रकरणमा उल्लेख गरीएको छ (वज्राचार्य, २०५८, पृ. २६) ।

स्वयम्भू स्थित हारती माताको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदामा नित्यपूजा, *चापूजा, कलः पूजा, कैद्यःपूजा, त्वाय् चिंकेगु, छाहाय्के पूजा, मचा पूजा,* भुजा चढाउने गुठी, *झ्या गुठी, दँ पाः गुठी, म्ह्याय्मचा बुसाधँ, अजिमा बुसाधँ* जस्ता अनुष्ठान समाविष्ट हुन्छन्।

तुलाधर (२०६४) का अनुसार बौद्ध देवताहरूमध्ये हारती सबैभन्दा लोकप्रिय देवता हुन् । हारतीलाई एशियाभरि भाग्य, प्रजनन क्षमता र रोगहरूबाट बच्चाहरूको रक्षकको रूपमा चिनिन्छ । विभिन्न देशहरूमा उनलाई फरक-फरक नामले बोलाउने गर्दछ । नेपालमा अजिमा, भारतमा अभिरती, चीनमा हुआहसी वा गुआन यिन र जापानमा किशिमोजिन नामले हारती मातालाई सम्बोधन गर्ने गरिन्छ भनेर उल्लेख गरेका छन् । त्यस्तैगरी, Josephson (1985) ले स्वयम्भू स्तुपको बारेमा विस्तृत रूपमा उल्लेख गरेका छन् । स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरको बारेमा पनि उल्लेख गरेको पाइन्छ । उनले हारती माता मन्दिरको वास्तुकला प्यागोडा शैलीमा दुई तल्ले रहेको उल्लेख गरेका छन् । यस मन्दिरका छानाहरू सुनले मोलम्बा गरिनुका साथै जटिल काष्ठकलाको प्रर्दशन गरेको पाइन्छ । उक्त मन्दिरमा विभिन्न बौद्ध देवदेवीहरू पनि अंकीत गरिएको छ, जसले गर्दा मन्दिर आकर्षक देखिएको उल्लेख गरेका छन् ।

हारती माता मन्दिरको सांस्कृतिक सम्पदामा यस अघि भएका अध्ययन अनुसन्धान कार्यहरूको समीक्षा गर्दा हारती माताको ऐतिहासिकता, मूर्त सम्पदा र अमूर्त सम्पदाको बारेमा जानकारीमूलक कार्यहरू भएको देखिन्छ । अमूर्त संस्कृतिअन्तर्गत नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, वार्षिक पूजा आदिको बारेमा विस्तृत रूपमा कसैले पनि अध्ययन नगरेको हुँदा यस अनुसन्धानको उद्देश्य सान्दर्भिक र औचित्यपूर्ण देखिएको छ । हारती माता मन्दिरको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको विस्तृत रूपमा अध्ययन गर्नु लेखको प्रमुख समस्याको रूपमा लिइएको छ । नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, वार्षिक पूजा तथा अनुष्ठानहरूको बारेमा विस्तृत रूपमा अध्ययन गर्ने उद्देश्य राखिएको छ । हारती माता मन्दिरसँग सम्बन्धित अमूर्त संस्कृतिलाई उजागार गर्ने उद्देश्यले यस अनुसन्धानात्मक लेख तयार पारिएको हो ।

अध्ययनको उद्देश्य

- स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको अध्ययन गर्नु
- स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको विधिको खोजी गर्नु
- स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको महत्त्व उजागर गर्नु

अनुसन्धान विधि

प्रस्तुत लेख हारती माताको सांस्कृतिक अध्ययन गर्ने क्रममा सङ्कलित सबै स्रोत सामग्रीलाई वर्णनात्मक तथा विश्लेषणात्मक रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यस लेखमा गुणात्मक तथ्यको आधारमा आगमनात्मक ढाँचामा निष्कर्ष निकालिएको छ । यो प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतमा आधारित लेख हो । प्रस्तुत लेखमा प्राथमिक स्रोत सङ्कलनको लागि सम्बन्धित स्थानको स्थलगत अवलोकन र अन्तर्वार्ताको उपयोग गरिएको छ । तथ्याङ्क सङ्कलन गर्दा स्वविवेक, उद्देश्यपूर्ण र सुविधाजनक विधि प्रयोगमा ल्याइएका छन् । हारती माताको ऐतिहासिकता र अमूर्त संस्कृतिसँग सम्बन्धित पूर्ववर्ती लेखकहरूद्वारा लेखिएका पुस्तक, लेख, रचना, वंशावली, जर्नल, विभिन्न

पत्रपत्रिका, वेवसाइट, पुरातात्त्विक प्रकाशित अभिलेख, शोधपत्र, प्रकाशित/अप्रकाशित लेखरचना आदिलाई द्वितीयक स्रोतको रूपमा समावेश गरिएको छ ।

हारतीमाता

स्वयम्भू स्थित हारती माताको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदामा नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, भाकल पूजा, *बुसाधँ पूजा,* सम्यक् दान, गुठी परम्परा आदिको पूजा परम्परागत रूपमा हुँदै आइरहेको छ । यस मन्दिरमा भाकल पूजा अन्तर्गत *छाहायूके पूजा* बाहेक बाँकि सबै पूजाहरू स्वयम्भू परिसरमा बसोवास गर्ने बुद्धाचार्यले मात्र गर्ने गर्दछन् । यस्ता नैमित्तिक पूजाहरू हारती मातालाई प्रमुख मानेर गरिने गरिन्छ ।

मूल प्राप्ति

उल्लिखित विषयलाई मूलप्राप्तिका रूपमा विभिन्न उपशीर्षकअन्तर्गत निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छ ।

बौद्ध धर्मअन्तर्गत हारती माता सबैभन्दा लोकप्रिय देवी हुन् । उनलाई बुद्धको समकालीन मानिन्छ । उनी बौद्ध धर्ममा बालबच्चाको रक्षा गर्ने देवी हुन् । उनको बारेमा विभिन्न बौद्ध ग्रन्थहरूमा उल्लेख भएको पाइन्छ । यिनलाई नेपालमा अजिमा, भारतमा अभिरती, चीनमा हुआहसी वा गुआन यिन र जापानमा किशिमोजिन नामले चिन्ने गरिन्छ (Tuladhar, 2064 p. 40) ।

विभिन्न देशहरूमा पाइने हारतीको किंवदन्तीमा स्थानीय परम्परा र मिथकहरू सम्मिलित रहेका पाइन्छन् । किंवदन्तीको बारेमा अलग-अलग मिथकहरू रहेता पनि बुद्धले हारतीलाई प्रेम र शान्तिको मार्ग अपनाउन राजी बनाएको आधारभूत कुरा एउटै रहेको छ । हारतीको विवाह कुबेरको राज्यमा काम गर्ने पाञ्चिक नामको यक्षसँग भएको थियो । वैवाहिक जीवनको क्रममा यिनी पाँच सय बच्चाकी आमा बनिन् । बच्चाहरूको पालनपोषणको निमित्त आफ्नो माइती राजगृहमा आइन् । अर्काका बच्चाहरू हरण गरी आफ्ना सन्तानहरूको पालनपोषण गर्न तिर लागेपछि यिनी अभिरतीबाट हारती यक्षिणीको रूपमा प्रख्यात भइन् (वज्राचार्य, २०६६, पृ. १) ।

श्रीस्वयम्भू महाचैत्यमा उल्लेख भएअनुसार हारतीले बुद्ध शासनको रक्षा गर्न सँधै स्वयम्भूमा बस्ने अभिलाषा व्यक्त गरेकी थिइन् । उनको इच्छाअनुसार बुद्धले पनि बुद्ध शासनको संरक्षिका भएर बालबालिकालाई दया माया र रक्षा गरेर बस्न अनुमति दिएका थिए (शाक्य, ने.स. १०९८, पृ. ७६) । हारती मातालाई बुद्धशासन बिगार्न खोज्नेहरूको दमन गर्ने अभिभारा बोकेकी धर्मपालको रूपमा पनि लिने गरेको पाइन्छ । कालान्तरमा हारतीसम्बन्धी विभिन्न जनधारणाहरू पनि बन्दै गए ।

हारतीका सम्बन्धमा पञ्चरक्षासूत्र, महावंश, स्वयम्भूपुराण, अवदानकल्पलता आदि ग्रन्थहरूमा उल्लेख पाइन्छ । थेरवाद बौद्ध धर्म मान्ने देशमा हारतीको बारेमा उल्लेख पाइँदैन । यद्यपि, श्रीलङ्कामा लेखिएको बौद्ध ग्रन्थ महावंशमा काश्मीर गान्धारमा हारतीको अभिषेकको बारेमा उल्लेख गरेको पाइन्छ (Tuladhar, 2064, p. 41) ।

पञ्चरक्षा महामायुरी ग्रन्थमा हारतीलाई कुबेरको सेनापति पाञ्चिककी पत्नीका रूपमा चित्रण गरिएको छ । कुबेरको २८ जना सेनापतिहरूमध्ये १७ औं स्थानको सेनापति पाञ्चिक थिए । त्यस्तै, कुबेर कहाँ काम गर्ने यक्षिणीहरूमध्ये हारतीलाई पाँचौं क्रममा राखिन्छ (बुद्धाचार्य, २०८०, पृ. १५) ।

अशान्ति, रोग, भयबाट टाढा हुनका लागि 'पञ्चरक्षा'को पाठ गर्ने चलन बौद्ध समुदायमा हालसम्म छ । बौद्धहरूको घर-घरमा, विहार मन्दिरहरूमा यसरी पाठ गर्दा सकल प्राणीहरूको रक्षा हुने विश्वास गर्दछन् । भारतवर्ष तथा नेपालमा प्राचीन कालदेखि नै हारतीको उपासना गर्ने परम्परा रहेको पाइन्छ । कुषाणकालअन्तर्गत विकसित गान्धार कलामा बुद्ध, बोधिसत्वको मूर्तिको साथसाथै जाम्बल, कुबेर, मैत्रेय तथा हारतीको मूर्ति बनाउने परम्परा विकास भयो । यस क्रममा यिनका धेरै प्रतिमा बनेका छन् (खनाल, २०८२, पृ. ४०) ।

हारतीका प्राचीन मूर्तिहरू पश्चिमी पाकिस्तानको गान्धार प्रान्तमा पाइन्छन् । गान्धारकलामा हारतीलाई प्रायः काखमा एउटा बालक लिएकी अथवा कतैकतै धेरै केटाकेटीलाई वरिपरि राखेर एउटा सानो नानीलाई दूध खुवाउन लागेकी नारीको रूपमा देखाइएको पाइन्छ । तिनका साथमा सधैँ तिनका पति पाञ्चिक पनि देखिन्छन् (बाङ्गदेल, २०३९, पृ. ६४) । कुषाणकालमा विकसित भएका मथुरा कलाशैलीमा हारतीलाई कुबेरका साथमा लक्ष्मीसँगै बसेको अवस्थामा वा काखमा बच्चा लिएका रूपमा पनि पाइन्छ (खनाल, २०७४, पृ. १२१) ।

काठमाडौं उपत्यकाका स्थानीय बासिन्दाहरू हारतीलाई अजिमा, हारती माजु, मयजुदेवी, हारती महायक्षिणी, हारती वज्रयक्षिणी, शीतला *माजु*, स्वयम्भू संरक्षिका धर्मपाली, *धाक्वसिक्वमा:, मचाप्यासी* पनि भन्ने गर्दछन् (वज्राचार्य, २०५८, पृ. ८) ।

महायानी बौद्ध साहित्यहरूमा बुद्धले यक्षिणीलाई आफ्नो नियन्त्रणमा लिई रक्षिकाका रूपमा परिणत गरे भन्ने विषयमा एकरूपता पाइए तापनि बुद्धले लुकाएका हारतीको मनपर्ने बच्चाको नामको सम्बन्धमा भने विभिन्न ग्रन्थमा भिन्नता पाइन्छन् । 'हारती कल्पावदान'मा बच्चाको नाम प्रियंकर दिइएको छ । 'श्री स्वयम्भू महाचैत्य'मा छोरा नभई छोरीको नाम आनन्दा दिइएको छ । बद्रीरत्न वज्राचार्यद्वारा सम्पादित 'हारतीकावदान कथा'मा छोराको नाम धनभाजु उल्लेख भएको छ । यो नाम वज्राचार्यद्वारा मात्रै उल्लेख भएको नभई हारतीको स्तोत्रहरूमा नेपाली रचनाकारहरूले स्थानीयकरण गरी उल्लेख गरेको पाइन्छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. १५) ।

स्वयम्भू स्थित हारती माता

स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरको इतिहास स्पष्ट रूपमा भन्न सक्ने अवस्था छैन । स्वयम्भू पुराणअनुसार शान्तिकाचार्यले हारती माताको मन्दिर स्थापना गरेको बुझिन्छ । हारतीका अवधारणा र मूर्तिहरू कति पुरानो भन्ने प्रमाणित गर्ने साहित्यिक आधारहरू बाहेक प्रमाणित इतिहास भेटिएको छैन । उपत्यकाका सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण र प्रख्यात हारती स्वयम्भूकी हारती हुन् । स्वयम्भू चैत्यको वायव्य कोणमा अवस्थित दुई तल्ले हारतीको मन्दिर तल्ले छाने शैलीमा बनेको छ । उक्त मन्दिर कहिले बन्यो भन्ने कुनै ठोस प्रमाण प्राप्त हुन सकेको छैन । हारतीलाई रक्षिका देवीको रूपमा लिपिबद्ध गरिएको 'पंचरक्षा' ग्रन्थमा पाइन्छ । मूर्तिहरू भने

तेस्रो शताब्दीदेखि नै पाइएका हुन् । बालाजुको हारती तेस्रो शताब्दीमा निर्माण गरिएको हो (बाङ्गदेल, २०३९, पृ. ६६) ।

नेपालमा हारतीको अवधारणाको विकास भएको समय देखि नै हारतीसँग पाँच सय सन्तान पनि छन् भन्ने विश्वास गरिदै आएको छ। अतः नेपालमा पाँच बच्चाहरूको साथमा हारतीलाई देखाउने गरिएको हो। यही धारणासँग मिल्ने हारतीको प्राचीन मूर्ति पाटनको चपाल टोलमा देखिन्छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. २५)। स्वयम्भूको हालको मूर्ति वि.सं १८५६ पछि मात्र बनेको हो। नेपालमा बालाजु, स्वयम्भू र पाटनको चपाल टोलको मूर्तिलाई इतिहासकारहरूले प्राचीन मूर्तिको रूपमा लिने गरेका छन् ।

रणबहादुर शाहले आफ्नी प्रिय रानी कान्तीवतीको मृत्यु भएपछि रिसाएर स्वयम्भूको हारतीको मूर्ति हतियार प्रयोग गरी घात गरे। मूर्तिलाई मूर्दाझैँ चार जनालाई बोकाएर करबीर मसानमा फाल्न लगाएका थिए। देवमाला वंशावलीमा उल्लेख भएअनुसार मूर्ति बिगारेको बेला हारतीको ढुङ्गाको मूर्ति पनि चुँइचुँइ कराएको थियो (योगी, २०१८, पृ. ६७-६८) ।

राजा रणबहादुर शाहले हारतीको मूर्ति मात्र बिगारेनन् शान्तिपुरमा समेत प्रवेश गरेर बिगार्न खोजे । त्यस बखतबाट राजाले आँखा देख्न छाडे । ज्योतिषीहरूलाई देखाउँदा हारती अजिमाको दोष लागेको र पुनः पहिला जस्तै विधिविधान गरी मूर्ति निर्माण गरे आँखा देख्नसक्ने हुने बताए । त्यसपछि उनले हारतीको मूर्ति स्थापना गरेका थिए (वज्राचार्य, २०६६, पृ. २७) । स्वयम्भूको हारतीसम्बन्धी असङ्ख्य गीत, भजन, धारणीहरू प्रचलनमा छन्। यो तथ्यका आधारमा स्वयम्भूमा अहिलेकै जस्तै मूर्ति भएको हुनुपर्छ भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ।

स्वयम्भू स्थित हारतीसँग सम्बन्धित अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा

नेपाल सरकार, संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालयबाट स्वीकृत भएको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) कार्यविधि, २०८१ मा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा भन्नाले नेपालमा परम्परागत रूपमा बसोबास गर्दै आएका जातीय समुदायका एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा पुस्तान्तरण हुँदै तथा अभ्यास भई आएका मौखिक परम्परा तथा अभिव्यक्ति, अभिनय तथा मञ्चन कला, सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान, जात्रापर्वहरू, प्रकृति एवं ब्रह्माण्ड सम्बन्धी ज्ञान, परम्परागत कलाकौशल, उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधि, परम्परागत खेल, खाद्य परिकारका सीप, पहिरन लगायत आभूषण सम्बन्धी ज्ञान, सम्पदा अभ्यास, कार्यान्वयन तथा अभ्यास गर्ने स्थल, स्मरणमा रहेका तर अभ्यासमा नरहेका अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाका विधाहरू समेतलाई सम्झनुपर्दछ (नेपाल सरकार, २०८१, पृ. २-३) ।

अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा भन्नाले मौखिक परम्परा, किंवदन्ती, विश्वास, अभिव्यक्ति, रितिथिति, अनुष्ठान, जात्रापर्व, लोकगीत, नाच, अभिनय, सामाजिक व्यवहार, कला, वास्तुकला निर्माण, घरेलु वस्तु उत्पादन तथा बजाउन, नाच्न, बनाउन जान्ने ज्ञान, सीप आदिलाई बुझाउँछ। अमूर्त सांस्कृतिक परम्परा भौतिक रूपमा नदेखिने वा यसलाई छुन नमिल्ने हुँदा यसलाई अभौतिक संस्कृति पनि भनिन्छ (खनाल, २०८२, पृ. १०६) ।

स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिर तथा यस क्षेत्रमा रहेका सम्पदासँग जोडिएका विभिन्न कथा, किंवदन्ती, विश्वास लगायत उत्सवपर्व आदि रहेका छन् ।

स्वयम्भू स्थित हारतीसँग सम्बन्धित अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाका विधिहरू

स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरमा दैनिक गरिने नित्य पूजा, विशेष तिथिपर्वमा गरिने नैमित्यिक पूजा लगायत विभिन्न उत्सवपर्व मनाउने परम्परा रहेको छ । छन् । यी पूजा तथा उत्सवपर्व विशेष विधिविधानका साथ सम्पन्न गरिने परम्परा रहदैं आएको छ । यसको विस्तृत चर्चा यहाँ गरिएको छ ।

पूजा परम्परा

अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको अध्ययन गर्दा पूजा परम्परा, पूजा विधिको अध्ययन अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । हारती माताको मन्दिरमा नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, भाकल पूजा, *बुसाधँ पूजा,* सम्यक् दान, गुठी परम्परा जस्ता विविध पूजा परम्परागत रूपमा सम्पन्न हुँदै आइरहेका छन् । यस मन्दिरमा स्वयम्भू परिसरमा बसोबास गर्ने बुद्धाचार्यहरूले मात्र पूजा गर्ने गर्दछन् । पहिले यहाँ मुख्य चार परिवार रहेका थिए । यिनिहरूको परिवार वृद्धि भई हाल तीस पुगेका छन् । यिनै मुख्य चार परिवारमध्ये पालो पर्ने परिवारले स्वयम्भू महाचैत्य र हारती माता मन्दिरको एक/एक महिना पालैपालो *द्योःपाला*को भूमिका निर्वाह गर्ने परम्परा छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/५/१०) ।

हारती बुद्धको देशना श्रवण गरेपछि यक्षिणीबाट हारती मातामा परिणत भएकी हुन् । बुद्ध धर्ममा सारा जगत्को रक्षार्थको लागि हारती मातालाई विराजमान गराइएको जनविश्वास रहेको छ । यस अर्थमा बुद्ध हारती माताको गुरु भएकोले हारती माताको पूजा गर्नुभन्दा अगाडी स्वयम्भू चैत्यको पूजा गर्ने गर्दछन् । स्वयम्भू चैत्य र हारती माताको हरेक दिन चार पल्ट पूजा गर्ने परम्परा छ । सन्ध्याकालमा भने एक पल्ट आरति गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/५/१०) ।

स्वयम्भूमा बुद्धाचार्यको आगम घर रहेको छ । यहाँ वर्षको दुई पटक दिशी पूजा तथा दशैं र तिहारमा तान्त्रिक विधिले पूजा हुने गर्दछन् । आगम घरमा गुह्य पूजा गर्ने भएकोले स्वयम्भूका बुद्धाचार्य परिवारहरूमध्ये दीक्षा लिएकाहरू मात्र भित्र प्रवेश गर्न पाउँदछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्योःपाला* २०८२/५/१०) । स्वयम्भूमा बुद्धाचार्यहरू पालो बस्ने नरहेमा वा कुनै कारणवश कोही नभएमा बुङ्गमतीका पाञ्जुहरूले पूजा सम्पन्न गर्ने परम्परा छ । बुङ्गमतीमा पनि पूजा चलाउने कोही नभएमा स्वयम्भूका बुद्धाचार्यले गर्दछन् । ती दुई स्थान बीचमा वैवाहिक सम्बन्ध जोड्न निषेध गरिएको छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ५०) ।

नित्य पूजा

मन्दिरको सजीवता भनेकै दैनिक रूपमा गरिने नित्य पूजा हो । देवताको प्राणप्रतिष्ठा गरेका मन्दिर हरूमा प्रायजसो नित्य पूजा हुने गर्दछ । हारती माता मन्दिरको नित्य पूजा स्वयम्भू परिसरमा बसोवास गर्ने बुद्धाचार्यहरूले मात्रै पूजा गर्ने गर्दछन् । हारती माताको नित्य पूजा दिनमा पाँच पटक गरिन्छ । *द्योःपाला*ले

पूजा गर्दा अन्य मानिसले छुन हुँदैन । गुरुजुहरूले महास्नान गराउँदा खाली खुट्टा सहित वस्त्र लगाउनु पर्दछ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/५/१०) ।

बुद्धाचार्य गुरुजुहरूले सबैरै ब्रह्ममुहुर्तमा सरसफाई गरी चोखो भई मन्दिरको ढोका खोल्दछन् । सर्वप्रथम अमिताभ बुद्धलाई स्नान गराएर देवता जगाउने परम्परा छ । त्यस पछि मात्र हारती माता मन्दिरभित्र बायाँपट्टि रहेको घण्ट बजाउँदछन् । स्नान गराई आरतिद्वारा देवता जगाउने कार्य हुन्छ । हारती मातालाई जगाउने बेलामा गुरुजुले *"ओं यतमंगलं पबर धर्म धरस्य निस्ते दयनी बितस्य समामकस्य सत्व प्रकारस्ये चतुर दस्य तत्मंगलं भवँतुते प्रणमाभिषेक"* को मन्त्र पढ्ने गर्दछन् (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ४९) ।

हारती माता मन्दिरमा बिहान करिब आठ बजे *माझं* पूजा गर्ने गर्दछन् । पुजारीले चाँदीको थाल, कचौरा आदि प्रयोग गरी अक्षता, फूल, अबीर, *समयबजी* राखी पूजा चढाउने परम्परा छ । पञ्चबुद्धको पूजाका निमित्त नैवेद्य अनिवार्य मानिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/५/१०) । प्रत्येक दिन स्वयम्भू महाचैत्य र हारती मातालाई भोजन चढाउने परम्परा छ । त्यस बेला भात अनिवार्य रूपमा चाहिन्छ । भातसँग पञ्चामृत, रोटी आदि राखेर चढाउने गर्दछन् । भोजन चढाउने काम पनि *द्यो:पाला*ले गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/५/१०) । भोजन चढाउने प्रचलन ने.स. १०४० (वि.सं. १९७६) पौष कृष्ण नवमीदेखि प्रारम्भ भएको हो (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ५०) ।

हारती माता मन्दिरको नित्य पूजामध्ये अर्को पूजा मध्याह्न १२ बजे र दिउँसोको करिब ३ बजे गरिने पूजा हो । मध्याह्न १२ बजे गरिने पूजालाई *बाह्नी* पूजा र दिउँसो गरिने पूजालाई स्वफो पूजा भनिन्छ । *द्यो:पाला*ले बिहानको जस्तै गर्ने नित्य पूजा हो । प्रत्येक दिन साँझ स्वयम्भू महाचैत्य र हारती माताको मन्दिरमा सन्ध्या आरति पनि हुन्छ । आरतीको समयमा भक्तजनहरू बाहिर बसेर नामसंगीती पाठ गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८०/०५/१७) ।

नैमित्तिक पूजा

तिथि मिति र पर्व विशेष महत्त्वको कारणले हुने पूजालाई नैमित्तिक पूजा भनिन्छ । यस मन्दिरमा *अजिमा बुसाधँ, झ्याः बुसाधँ, तिसाविचा, मचा पूजा, म्ह्यायमचा बुसाधँ* जस्ता नैमित्तिक पूजाहरू सम्पन्न गरिन्छ । हारती माता मन्दिरलाई प्रमुख मानेर उक्त पूजा तथा अनुष्ठान सम्पन्न गर्ने परम्परा छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, द्यो:पाला, २०८२/५/१०) ।

बुसाधँ पूजा (अजिमा, झ्याल र तिसाविचा)

बुसाधँ भनेको प्रतिस्थापन गरेको दिनको स्मरण गरेर मनाउने पर्व वा पूजा हो । सामान्यतः जसले स्थापना गरेको हो, तिनीहरूको परिवारबाट वा सामुदायिक वा गुठी सञ्चालन गरी गुठीयारहरूले *बुसाधँ* पूजा गर्ने परम्परा छ । हारती माताको मन्दिरमा अजिमा *बुसाधँ, झ्या बुसाधँ, तिसाविचा आदि बुसाधँ* पूजा गर्ने गर्दछन् ।

रणबहादुर शाहले स्वयम्भूको हारती माताको मूर्तिलाई क्षति गरिसकेपछि क्षमा मागी जनबहाका कंसाकारहरूले अर्को मूर्ति प्रतिस्थापना गरेका हुन् । त्यसैले हरेक बर्ष *अजिमा द्यो बिचा पूजा* भनि कंसाकारहरूले गर्दछन् । आषाढ शुक्ल पूर्णिमाको दिनमा *न्ही पूजा* गर्ने प्रचलन छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८०/०५/१७) ।

हारती मन्दिरमा झ्याल राखेको दिनमा स्वयम्भूका बुद्धाचार्यहरूले हरेक वर्ष माघ कृष्णपक्षको अष्टमीको दिनमा *झ्या: बुसाधँ* गुठी मनाउँदै आइरहेको पाइन्छ । यही अवसरमा शाही थरका परिवारलाई भोजको निमन्त्रणा गर्ने गर्दछन् । हिजोआज भोज ग्रहण गर्न कोही पनि आउँदैनन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८०/०५/१७) ।

नेपाल भाषा (नेवारी) मा *तिसा* भनेको गरगहना, आभूषण हो । *विचा*को अर्थ हेरविचार गर्नु भन्ने हुन्छ । *तिसाविचा* भनेको गरगहनालाई सरसफाई गरेर हेरविचार गर्नु भन्ने हो । भक्तजनहरूले चढाएका गरगहनाहरूको गणना गरी पुरानो अभिलेखसँग मेल गराइ रेखदेख गर्ने अनुष्ठानलाई *तिसाविचा* भनिन्छ । यसो गरेमा बहुमूल्य सामानहरू हराउने र चोरी हुने सम्भावना घट्ने विश्वास गर्दछन् । मन्दिरमा भक्तजनहरूले चढाएका कवच, गरगहनाहरू आदि सम्पूर्ण वस्तु भक्तजन आफै वा गुठीका सदस्यहरूले संरक्षण गर्ने गर्दछन् । धेरै वर्षदेखि *तिसाविचा* गर्न नआएका गहनाहरूलाई भने गुठी सस्थांनले आफ्नो स्वामित्वमा लिने गरेको पाइएको छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०५/१७) ।

मचा पूजा

भाद्र शुक्लपक्ष द्वादशीको दिनमा काठमाडौंस्थित नरदेवी स्थानका तुलाधरको परिवारद्वारा मचा पूजा गर्दछन् । स्वयम्भूका इहि वा चूडाकर्म नगरेका गुरुजुका बालबच्चा लगायत आफन्तहरूका बालबालिकालाई स्वयम्भू स्थित हारती माता मन्दिरको प्राङ्गणमा राखेर पूजा गर्ने विशेष अनुष्ठान मचा पूजा हो । पूजा सम्पन्न भएपछि सहभागी बच्चाहरूलाई *समय्बजी सहित* दान दक्षिणा दिइन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/५/१०) ।

म्ह्याय्मचा बुसाधँ

काठमाडौंको जनबहाल केलटोलका बासिन्दाहरूको *कसा:* गुठीबाट माघको श्रीपञ्चममीको दिनमा हारतीलाई *म्ह्याय्मचा* वा छोरीको रूपमा पूजा गर्दछन् । यो अनुष्ठानलाई *म्ह्याय्मचा बुसाधँ* पनि भनिन्छ । यस समयमा हारतीलाई चढाउन ल्याएको सम्पूर्ण भागमा उक्त गुठीको हक लाग्दछ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अमिर बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला* २०८२/०६/११) । यो अनुष्ठानिक पूजा सकिएपछि स्वयम्भूको हारती पालोवालाले हारतीको प्रसाद स्वरूप *कोखा* (रातो कपडाको माला), फलफूल लिएर भोज खाने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०५/१७) ।

छाहायक्के पूजा

स्वयम्भु पुराणमा उल्लेख भएअनुसार हारती माता बुद्धको उपदेश सुनेर बुद्ध धर्मका संरक्षक बनिसके पछि बुद्धले उनका ५०० जना सन्तानलाई भोजनको व्यवस्थाको लागि *छाहायक्के* पूजा परम्परा प्रारम्भ गरेको जनविश्वास पाइन्छ। मानिसहरूमा विभिन्न समस्या आइपरेको बेला आफ्नो मनोकांक्षा पूरा होस् भनेर हारती मातालाई *छाहायक्के* पूजा गर्ने भाकल राख्ने गर्दछन् । मनोकामना पुरा भए पछि समयानुकुल पारी हारती मातालाई *छाहायक्के* पूजा गर्ने परम्परा छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, बद्री कृष्ण मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/०३)।

हारती माता मन्दिरमा गरिने विभिन्न अनुष्ठानमध्ये *छाहायक्के* पूजा सबैभन्दा लोकप्रिय पूजा हो । यो पूजा गर्नेहको सङ्ख्या धेरै हुन्छ । पहिले नै नाम लेखाएर टिकट लिनु पर्दछ । यस *छाहायक्के* पूजा स्वयम्भूका बुद्धाचार्य गुरुजुहरूले गर्दैनन् । बाहिरका बज्राचार्य गुरुजुहरूले सम्पन्न गर्ने परम्परा छ । *छाहायक्के* पूजा गर्न आउने भक्तजनको सङ्ख्या धेरै भएको दिनमा एकै जना गुर्जुले मात्र गर्न सम्भव नहुने भएकोले अर्को गुर्जुले पालो फेर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वाता अमिर बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०६/११) । *छाहायक्के पूजा* भाकल गर्ने व्यक्ति आउन नसक्ने अवस्था भएमा परिवारजनले भएता पनि ती व्यक्तिको नाममा पूजा गरिदिने परम्परा छ। पूजा सम्पन्न गर्न करिब दुई घण्टा जति समय लाग्दछ। पूजा गर्ने भक्तजनहरू धेरै भएको बेला बिहानदेखि नै पूजा प्रारम्भ गर्दछन्। पूजामा सहभागी हुनको लागि पालो आएको परिवारहरू पूजा सम्पन्न नहुँदासम्म खाली पेट बस्नु पर्दछ । *छाहायक्के* पूजामा चाहिने पूजा सामग्रीहरू जजमानले पैसा तिरेमा उपलब्ध गराइदिन्छन् । जजमानहरूले आफ्नो घरबाट फूल, चामल, फलफूल जस्ता पूजा सामग्री स्वेच्छाले लैजाने परम्परा छ (व्यक्तिगत अन्तर्वाता, अमिर बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०६/११) ।

हारती माता मन्दिरको मूल प्रवेशद्वारको ठीक अगाडि एउटा मण्डल रहेको छ। यही मण्डलमा हारती माताका बाँकी सन्तान उपस्थिति हुन्छन्। *छाहायक्के* पूजा विधिमा यहि मण्डलमा हारती माताका सन्तानहरूलाई विभिन्न प्रकारका परिकार राखेर जजमानलाई रक्सी वा छ्याङ वा दूधको धाराले तर्पण गर्न लगाउँछ । पूजा गर्नको लागि *बौ भेग* (बलि भाँडो), आंखोरा (मद्य राख्ने भाँडो), सुकुन्दा (गणेशको मूर्ति सहितको बत्ति बाल्ने दियो), *धौ: पति* (दहि राख्ने भाँडो), हारती पिण्ड, *क्वत:* (एक प्रकारको पूजा राख्ने भाँडो) आदि राखिएका हुन्छन्।

छाहायक्के पूजा विधि

छाहायक्के पूजा गर्ने बेला हारती मातातर्फ उत्तर फर्केर मण्डलको अगाडि गुरुजु बस्दछन् । भाकल गर्ने व्यक्ति भने गुरुजुको दायाँपट्टि बस्नु पर्दछ। यो पूजा बज्रयानी परम्पराअनुसार गरिन्छ। पूजाको प्रारम्भमा सबैभन्दा पहिले सूर्यलाई साक्षी राखेर संकल्प गर्दछन् । त्यसपछि विभिन्न पाठ तथा मन्त्रोच्चारण गर्दै हारती मातालाई आह्वान गरी कलशमा सोधन गर्ने परम्परा छ। त्यसबेला बज्र, घण्ट र शङ्खको पनि पूजा गर्दछन्। पूजाको क्रममा गुरुमण्डल पूजा गरी *सिन्ह पूजा, मोहनी फयेगु* (कालो टीका बनाउने) का साथै मन्दिर भित्रको हारती माता र उनका पाँच सन्तानलाई स्नान गराउँदछन्। त्यसपछि निधारमा अबिर लगाइ दृष्टि खुलाउनको

लागि चाँदीले बनेको आँखा लगाइ दिने परम्परा छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, द्योःपाला, २०८२/०५/१७) ।

दृष्टि खुलाएपछि *थापी स्वनेगु* (पूजा सामग्री सोधन गर्ने) भनेर मासु, *ख्याए* (दहि र तोरीको तेलको मिश्रण), सुकेको माछा, *समय् खोला,* रक्सी राखी त्यसलाई पनि पूजा गर्दछन् । पहिला यो पूजा मन्दिरभित्र नै गरिन्थ्यो । अहिले भने पूजा गर्ने गुरुजुको बायाँ पट्टिको पित्तलको बाकसमा सोधन गर्ने गर्दछन् । *छाहायुके* गर्ने घैंटो र *आंखोराह*रू पनि यसै बाकसको छेउमा नै सोधन गरिएको हुन्छ । त्यस पछि सुकुन्दा, *धौःपति,* हारती पिण्ड आदि पूजा थालीमा राखी मन्दिर भित्र लग्दछन् । यस पश्चात् जजमानहरूले *बौभ्यगः*मा सुरा चढाउने कार्य गरिन्छ । *बौभ्यगः*मा भात, *छ्याचि,* कालो भटमास, अदुवा, लसुन, बेसार, ज्वानो, मेथि, हाँसको अण्डा, *बौस्वां* (बलिमा चढाइने एक किसिमको फूल), ध्वजा, *चुचुमिचा* (राँगाको मासुको हरेक भाग) राख्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/०५/१७) ।

छाहायुके गर्दा गुरुजुले स्तोत्र पढी जजमानहरूमध्ये दुई जना पुरुष अथवा दुई जना महिलाले मन्दिर बाहिरको मण्डलमा राखिएको बलिमा रक्सी वा छ्याङ वा दूधको धाराले तर्पण गर्न लगाउँछन् । तर्पण दिँदा अनिवार्य रूपमा दुईजना पुरुष वा दुईजना महिला हुनुपर्ने प्रचलन रहेको छ । त्यसपछि मन्दिरको बाहिर रहेको चार कुनामा रहेको मण्डलमा *चाकः पूजा* गर्दछन् । अन्तिममा हारती माताको दर्शन गरी गुरुजु र गुरुमा बाट टीका, फूल, प्रसाद ग्रहण गरी पूजा समापन हुन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/०५/१७) ।

चा पूजा

नेपाल भाषामा *चा* भनेको रात्री हो । त्यस अर्थमा *चा पूजा* भन्नाले रातमा गरिने पूजा भन्ने हुन्छ । *चा* पूजा सन्ध्या आरति सकेपछि मात्र गर्ने गर्दछन् । *चा पूजा* भनेको जजमानहरूको मनोकामना पूरा होस् भनेर वा मनोकामना पूरा भइसकेपछि शुद्ध चित्तले परिवारको सुस्वास्थ, कार्य सफल, धन धान्यले सम्पन्न होस् भन्ने कामनाको लागि गुरुजु सँगै मन्दिरभित्र हारती माताको अगाडि नै बसेर सम्पन्न गरिन्छ । यो *छाहायुके* पूजा जस्तो लामो हुँदैन । यस पूजामा गुरुजु हारती माताको बायाँ (पश्चिम फर्केर) बस्दछन् । जजमान भने हारती माता तिर फर्केर बस्नुपर्ने परम्परा छ । गुरुजुले हारती माताको अगाडि गुरुमण्डल बनाई विधि पूर्वक पूजा अगाडि बढाउँछन् । यस पूजामा चाहिने सामग्रीहरू सबै त्यही उपलब्ध गराउने चलन पनि रहेको छ । हारती माताको हरेक पूजामा छ वटा भाग छुट्याइन्छ । यसमा *छाहायुके* पूजामा जस्तो बलि राख्नु पर्दैन (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, दीपक बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/०५/१०) ।

कलः पूजा

कलः भनेको पूजा सामग्री राख्ने एक प्रकारको भाँडो हो, जुन भाँडो तामा, बाँस बाट बनाइएको हुन्छ । हारती माताको मन्दिरमा हुने विभिन्न पूजाहरू मध्ये अर्को एउटा *कलः पूजा* हो । यो पनि भाकल पूजाको रूपमा सम्पन्न गरिन्छ । यसमा पनि भक्तजनहरूले आफ्ना विभिन्न किसिमका मनोकाङ्क्षा राखी पूरा होस् भनी भाकल

राख्ने गर्दछन् । प्रारम्भमा बालबच्चा बिरामी भएमा घरबाट नै हारती माताको लागि *कल:* छुट्याउँने र पछि पूजा गर्न जाने वा कसैलाई पठाउने प्रचलन थियो । तर आजभोलि नमिलेको काम छिट्टै मिलोस्, विदेश जान मिलोस्, सन्तान नभएकाहरूको सन्तान प्राप्तिको लागि जस्ता विभिन्न कामनाहरूको लागि पनि *कल:* पूजा जाने भनेर छुट्याइन्छ ।

कल: पूजा गर्न जसको नाममा *कल:* छुट्याइएको हुन्छ ती व्यक्ति नै गएर पूजा गर्नु पर्ने अनिवार्यता छैन । यो मन्दिरका *द्यो:पाला*ले गर्ने भएकोले परिवारका सदस्य वा अन्य कोही व्यक्ति भए तापनि ती व्यक्तिको नाममा पूजा गराउने प्रचलन छ । पूजा कसको नाममा र कुन उद्देश्यले गर्न लागेको हो त्यो *द्यो:पाला*लाई भन्नुपर्ने हुन्छ । यसको निमित्त कुनै विशेष समय कुर्नु पर्दैन । पूजाको नाम नै *कल:* पूजा रहेकोले पूजा सामग्री पनि *कलचा:* मा राखेर लानु पर्दछ । भक्तजनहरूले केही कामको प्रारम्भ गर्न लागेको होस् वा बिरामी भएको छ भने चाँडै निकोहोस् भन्ने कामना राखेर *किस्ली* ढोगेर आफ्नो घरको मन्दिरमा सुरक्षित साथ राख्ने चलन पनि रहेको छ । कामना पूरा भइसकेपछि त्यहि *किस्ली कल:*मा राखेर हारती मातालाई चढाएर पूजा गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वाता, अमिर बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०६/११) ।

त्वाय् चिंकेगु

नेपाल भाषामा *त्वाय् चिंकेगु* भनेको मित लगाउने हो । यहाँ हारती माताका पाँच जना बच्चाहरूमध्ये कुनै एक बच्चासँग मानिसहरूले आफ्नो बच्चाको मित लगाउने गर्दछन् । यो प्रचलन पहिलादेखि नै चल्दै आएको परम्परा हो । बच्चाहरू धेरै बिरामी भइरहने, तर्सिने, समय समयमा झसङ्ग हुने, होस् गुमाएको जस्तो हुने आदि विभिन्न कारणले बच्चाहरूमा समस्या आइराख्ने भयो भने हारती माताको बच्चाहरूसँग मित लगाउने गर्दछन् । विशेषगरी १२ वर्ष भन्दा मुनिका बच्चाहरूलाई मात्र मित लगाउने चलन रही आएको छ । यसरी मित लगाउदा हारती माताले आफ्नो सन्तानलाई जस्तै अन्य बच्चाहरूको पनि रक्षा गर्ने विश्वास गरिन्छ ।

त्वाय् चिंकेगु पूजा गर्न भक्तजन आफैंले वा स्वयम्भूको गुरुजुहरूलाई पूजाको बन्दोबस्त गरिदिनु हुन आग्रह गर्न सकिन्छ । यदि केटा बच्चा हो भने धनभाजु, वासींभाजु, जिलंभाजु मध्ये कुनै एक जनासँग मित लगाउने गर्दछन् । केटी बच्चा हो भने धनमय्जु, वासींमय्जु मध्ये कुनै एक जनासँग मित लगाइन्छ । धेरै जसो धनभाजुसँग मित लगाउने गर्दछन् । जुन बच्चालाई मित लगाउने हो, त्यस बच्चालाई पनि हारती माताको मन्दिरभित्र मूर्ति अगाडि राखेर पूजा गर्नु पर्दछ । पूजा सकेपछि हारती माताको बच्चालाई गुरुजुले माछा र अण्डा सगुन चढाउँछन् । त्यसपछि बच्चालाई पनि सगुन दिन्छन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, बद्री कृष्ण मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/०३) ।

धनभाजुलाई जे-जे पूजा सामग्री चढाइन्छ त्यो बाहेक अन्य आवश्यक सामग्री भनेको दुई जोडा भोटो र दुई वटा *ताय: बुटी* (जन्तर) र भोजन चाहिन्छ । तीमध्ये एक एक वटा हारती माताको बच्चालाई र बाँकी एक एक वटा चाहि मित लगाउने बच्चालाई लगाई दिन्छन् । भोजन चाहीँ हारती मातालाई चढाउँछन् । *ताय:* बुटीमा औषधि पनि लगाइदिने गरेको देखिन्छ । मित लगाइ सकेपछि बच्चालाई चार दिनसम्म कुखुराको मासु,

अण्डा, जुठो बार्नुपर्ने नियमहरू पालन गर्नु पर्ने हुन्छ। वर्षमा दुईपल्ट (दशैंको बेला र *पाहाँचह्रे*मा) *त्वाय् कलः* भनि *कलः* पूजा जस्तै बच्चाको नाममा पूजा आउनु पर्दछ। फेरी कोही बच्चा ठुलो भइसकेपछि मित फुकाउने पनि चलन रहिआएको पाइन्छ। यस बेला गरिने पूजालाई *त्वाय् फनेगु* भन्दछन्। धेरैजसोले *त्वाय् फनेगु* पूजा बिहे गर्नु अगाडि गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, गङ्गाराम मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/१७)।

कैद्यः पूजा

कैद्यः पूजा हारती माताका नाममा आफ्नै टोलको *छ्वासः* मा गई सम्पन्न गरिने अनुष्ठान हो। यसमा चामल, सिसफोसा (रातो सिन्दुरमा चामल, सानो केराउ, काटिएको मुला राखी चामलको टीका जस्तो बनाइएको) र धूप बत्ती बालि बच्चाहरूको खटिरा आदि निको होस् भनि कामना गरिन्छ। भाकल पूजा गर्नको लागि किसली ढोगेर आगमकोठा अथवा सुरक्षित ठाउँमा राख्ने गरिन्छ। *तः कै* अर्थात् बिफर निकै नै डर लाग्दो रोग हो। यदि यस्तो खटिरा आइहाले *कै वैद्य* कहाँ पनि लगिने गरेको देखिन्छ। पछि रोग निको भएमा मात्र हारती माता कहाँ सो किस्लीसहित कलः पूजा आउने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, बद्री कृष्ण मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/०३)।

किसली पूजा

किसली पूजा भनेको भाकल गर्नु सरह नै मनोकामना पूरा गर्न आफूलाई विश्वास लाग्ने देवीदेवताको मन्दिरमा गएर सानो सँली (माटोबाट बनेको कचौरा) मा चामल, सुपारी र पैसा राखेर चढाउनु हो। यो विशेष गरी समस्या पर्ने बेला हारती मातालाई सम्झेर गरिने पूजा हो। समस्या परेका व्यक्तिलाई *किसली* ढोगाएर राख्ने र पछि हारती माताकोमा त्यो *किसली* चढाएर पूजा गरिदिने गर्दछन्। *किसली* पूजा स्वयम्भूका गुरुजुहरूलाई *किसली* चढाउनुको कारण सहित बताएर पूजा गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, बद्री कृष्ण मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/०३)।

सम्यक् दान

बौद्ध धर्मअन्तर्गत बज्रायान सम्प्रदायमा छ प्रकारका पारमिताहरू रहेका छन् (बज्राचार्य, वि.सं. २०८०, पृ. ११६)। ती पारमिता मध्ये दान पारमिता सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण पारमिता हो। नेपाल मण्डलका बौद्धधर्मावलम्वीहरूमा धर्म अभ्यासको रूपमा सम्यक् महादान ठूलो श्रद्धा र आस्थाका साथ सम्पन्न गर्ने परम्परा रहेको छ। काठमाडौँमा हरेक १२ वर्षमा एकपल्ट माघ १ गतेका दिन श्रीस्वयम्भू भगवान्, बौद्ध देवदेवी सहित बज्राचार्य, शाक्य भिक्षु, बुद्धाचार्य, चैलक भिक्षु, ब्रह्मचर्य भिक्षु लगायत सबैलाई निमन्त्रण गरी स्वयम्भू भुँइखेलमा सम्यक् महादान गर्ने गर्दछन्। यस अवसरमा राजालाई समेत प्रमुख अतिथिका रूपमा निमन्त्रण गरी उपस्थित गराइने प्रचलन रहेको थियो (शाक्य, २०६५, पृ. २१)।

नेपाल एकीकरणको दौरानमा काठमाडौँ उपत्यकामा नाकाबन्दी हुँदा सम्यक् महादान गर्ने परम्परा बन्द हुन गयो। पछि स्थिति राम्रो भए पनि सम्यक्को दानपत्र पर्वते भाषामा लेख्नु पर्ने, भात दाल दान गर्न नहुने

जस्ता नियमले गर्दा सम्यक् महादानको परम्परा चालु हुन सकेन । पृथ्वीनारायण शाहले लगंबाहा:, इटुम्बहा: र वटुबहा:का सम्यक् गुठी परिवारलाई वि.सं. १८३१ मा रु. १६० जरिवाना गराई माथिका तीनैवटा गुठी मिलेर १२ वर्षमा एकपल्ट भुँइखेलमा सम्यक् महादान गर्नु पर्ने कबुल गराएका थिए (शाक्य, २०६५, पृ. २१) ।

पृथ्वीनारायण शाहको आक्रमण पूर्व हारती मातालाई सम्यक् दानमा सहभागी गरिन्थ्यो वा गरिँदैनथ्यो भन्ने कुरा कतैबाट जानकारी पाइँदैन । तर १२ वर्षको सम्यक् दानमा हारती माताको मूर्ति नै भुइँखेलमा लग्ने गरिन्छ। सम्यक्मा लगिने गरिएको हारतीको मूर्ति स्वयम्भूको हारतीको नापमा बनेको सुनको हारती कवच हाल स्वयम्भूको पुजारीसँग रहेको छ । त्यो निकै खिइसकेको छ । त्यस कवचको पादपीठमा संवत् ९८६ फागुण २ सुदि लेखिएको छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. २५) । हेर्दा निकै पुरानो देखिने उक्त कवच स्वयम्भूको हारती मूर्तिमा पूर्णिमाका दिनहरूमा अहिले पनि लगाइने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०६/०१) ।

सम्यक् पर्वको भोलिपल्ट *मिसा सम्यक्* पर्व मनाउँदा हारतीलाई सबैभन्दा अगाडि विराजमान गराई, ६ भाग राखेर मात्र अन्यलाई सम्यक् दान दिने गर्दछन् । हाल *मिसा सम्यक्*मा लगिने हारतीको मूर्तिको कवच ने.सं ९८६ फागुण २ को हो । तर सम्यक् प्रथा भने ने.सं. ६९० देखि चलेको देखिन्छ । पहिला-पहिला सम्यक् मनाउनेले सम्यक् पर्व सकिएपछि एउटा चिन्ह स्वरूप मूर्ति बनाएर राख्नुपर्ने चलन थियो (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्यो:पाला,* २०८२/०६/०१) ।

हारती मातासँग सम्बन्धित गुठी

नेपालमा गुठीको लामो परम्परा रहेको छ । “गुठी” संस्कृत शब्द गोष्ठी बाट आएको हो र यसको शाब्दिक अर्थ मानिसहरूको भेला भन्ने हुन्छ (टण्डन, २०५२, पृ. १) । मूलत: गुठी भनेको सामाजिक संगठन हो । गुठीलाई परम्परागत सांस्कृतिक अभ्यासको रूपमा पनि लिन सकिन्छ । जग्गा वा रूपैयाँको आयस्ता वा ब्याजबाट गुठीयारहरूको रेखदेखमा नियत गरिएका कामहरू गुठी व्यवस्थाअन्तर्गत गरिन्छन् (टण्डन, २०५२, पृ. २) ।

नेवार समुदायमा धार्मिक भावनालाई प्रमुखता दिने, सामाजिक संरचनाहरू बनाउने र जोगाउने आदि परम्परागत अभ्यासमा गुठीलाई सदुपयोग गरेको पाइन्छ । स्वयम्भू स्थित हारती माताको मन्दिरसँग सम्बन्धित गुठीहरूले पनि धार्मिक, सामाजिक एवम् परोपकार कार्यहरू गर्दै आइरहेका छन् । विशेषगरी अमूर्त संस्कृतिलाई निरन्तर रूपमा अभ्यास गर्नको लागि यस मन्दिरसँग सम्बन्धित गुठीले महत्त्वपूर्ण योगदान दिएको पाइन्छ ।

भुजा चढाउने गुठी

स्वयम्भूको हारती मन्दिरमा दिनको चारपल्ट पूजा र साँझ आरति हुन्छ । त्यसमध्ये *न्हिसुवा कल:* पूजा सकेपछि भुजा चढाउने काम हुन्छ । भुजा भनेर भात पकाएर भातसँग पाँच प्रकारको परिकार राखी चढाइन्छ ।

यसको प्रचलन वि.सं. १९७६, ने.सं. १०४० पौष कृष्ण नवमीदेखि प्रारम्भ भएको हो (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ६१)। भुजा चढाउने भनेर वर्षको एकचोटी *स्वांया पुन्हि*को दिनमा पनि यो गुठी मनाउने चलन रहेको छ।

स्वयम्भूको सम्पूर्ण बुद्धाचार्य गुठियारहरूले पालै पालो गरी ६/६ महिनामा भुजा चढाउने गर्दछन्। श्रावण महिनाको १ गते पालो लिनेले पुषको ३० गते मसान्तसम्म दिनहुँ हारती र पञ्चबुद्धलाई भुजा चढाउनु पर्दछ। माघ १ गते पालो लिनेले असार मसान्तसम्म चढाउने गर्दछन्। भुजा चढाउँदा हारती र पञ्चबुद्धको लागि छुट्टाछुट्टै पूजा राखेर चढाउनु पर्छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ६१)।

दँ पाः गुठी

स्वयम्भूमा हाल ३० वटा बुद्धाचार्य परिवार बसोवास गर्दछन्। चारवटा परिवारबाट प्रारम्भ भएको परिवारमा दाजुभाइहरू छुट्टिदै गएकाले परिवार सङ्ख्या बढेको हो (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/०५/१७)। ती परिवारहरूमा हारतीमा पूजा गर्ने नियमित पालो आउने भए तापनि दुईवटा *कवल*मा एकवर्षको एकपटक आठ दिन बढि पालो आउने गर्दछ। यो कमलाई *गुल्या द्यःपाः* भनिन्छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ६२)। प्रत्येक वर्ष विभिन्न पर्वहरूमा भोज खुवाउनु पर्ने, स्वयम्भूमा हुने हरेक क्रियाकलापहरूको सम्पूर्ण व्यवस्था गर्नु पर्ने पालो पनि उनीहरूलाई पर्दछ। जसलाई *दँ पाः* गुठी भन्ने गरिन्छ। ती *दँ पाः* गुठीको पालोवालालाई वर्षमा आवश्यक पर्ने सम्पूर्ण व्यवस्था मिलाउनको लागि आयस्ता स्वरूप हारती स्थानमा जसको पालो भए तापनि *दँपाःलाः*लाई वर्षको प्रत्येक पूर्णिमा, आश्विन पूर्णिमा पाँच दिन, कार्तिक पूर्णिमा दुई दिन स्वयम्भूको हारतीमा चढाउन ल्याएको पूजाको सम्पूर्ण भाग दिइने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/०५/१७)। ती दिनहरूमा चढाइएको सामग्रीहरूमा *दँ पाःलाः*को हक लाग्दछ। यसरी सङकलन गरेको आयस्ताबाट वर्षको एकचोटि *दँ पाः* गुठी मनाइने गर्दछन्।

दशैंको घटस्थापनाको दिनमा वर्षको एक पल्ट *दँ पाः* को पालो फेरिन्छ। पालोवालाको पूजाको प्रारम्भ भने आश्विन पूर्णिमाबाट गर्दछन्। उक्त दिनमा नयाँ पालोवालालाई स्वयम्भूको थकालीले *कसाः गा* (रातो खास्टो) लगाइ दिने परम्परा छ। त्यो खास्टो पाँच दिनसम्म नफुकाली हारती कहाँ पालो बस्ने गर्दछन्। खास्टो लगाउन स्वयम्भूको अग्निपुरमा पूजा गर्ने गरिन्छ (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ६३)। अशोज १ गते गाईलाई गहुँ खुवाउनु पर्ने, *मालखो दिसि* (पुष महिनाको दशमी) मा सम्पूर्ण बुद्धाचार्य परिवारलाई *समय्* भाग दिनुपर्ने, *बर्खा दिसी* (जुन राम नवमीको दिनमा पर्छ) मा पनि भाग दिन्छन्। वर्षको अन्त्यमा *नसा दे पूजा* भनेर पालोवालाको फुर्सदको समयमा भोज खुवाई समापन गर्ने गरिन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, अशोक काजी बुद्धाचार्य, *द्योःपाला,* २०८२/०५/१७)।

हारती माता र *द्यःमा*

हरेक प्राणीहरूको सुख दुःखमा साथ दिने, कल्याण गर्ने भएकीले पारिवारिक देवीको रूपमा पनि हारती मातालाई लिइएको हो। बौद्ध नेवार समुदायमा हरेक संस्कार र संस्कृतिका कार्यहरूमा हारतीलाई पनि पूजा गरिदैं आइरहेको देखिन्छ। विशेषतः महिलाको शरीरमा अदृश्य शक्तिको रूपमा हारती माता प्रवेश गरिसके पछिको अवस्थामा उक्त व्यक्तिलाई *द्यःमा* भन्ने गर्दछन्। हारती माताको जीवित रूप *द्यःमा* को शरीरभित्र प्रवेश गर्दछ

भन्ने मान्यता जनविश्वास रहेको पाइन्छ । हारती माताले समय अनुकुल महिलाको शरीरमा प्रवेश गर्ने र देवीको व्यवहार देखाउने गर्दछिन् भन्ने विश्वास गर्दछन् । हारती माता प्रवेश भएपछि कामीरहने, उफ्रने, बरबराइरहने जस्तो क्रियाकलाप गरेको पाइन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, लक्ष्मी महर्जन, *द्यःमा,* २०८२/०५/०१) ।

बौद्ध धर्मको रक्षा गर्न र सम्पूर्ण प्राणीको उद्धार गर्न हारती माता मानिसहरूको शरीरमा प्रवेश गर्दछिन् भन्ने कुरा बौद्ध समुदायको विश्वास रहेको पाइन्छ । मानिसहरूमा देवता प्रवेश गर्दा सधैँ हारती माता मात्र नभई उनका बच्चाहरू पनि प्रवेश गर्ने गर्दछन् । मानिसको स्वरूपमा प्रवेश गरेपछि सम्बन्धित व्यक्तिले प्रदर्शन गर्ने हाउभाउ, क्रियाकलापले नै हारती माता वा बच्चाहरू प्रवेश गरेको हो भनि छुट्याउन सकिन्छ । कतिपय मानिसहरूमा हारती माता वा उनका बच्चा प्रवेश गरे तापनि आफ्नो जीवन शैली परिवर्तन नगरी सरल ढङ्गमा नै जीवन बिताइरहने गरेको पनि पाइन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, गङ्गाराम मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/१७) ।

हारतीको प्रवेश भएपछि सो व्यक्तिले साँचो, तथ्य कुरा बताउने र भविष्यवाणी पनि सत्य नै हुने गर्दछ भन्ने समाजमा मान्यता रहेको छ । साधारण मानिसहरूले भन्न नसकेको र गर्न नसकेको व्यवहारको कारणले गर्दा *द्यःमा* मा देउता प्रवेश भएको यकिन गर्दछन् । उक्त *द्यःमा* ले बिरामीहरूको उपचार गर्ने क्रम प्रारम्भ हुने गर्दछ ।

सामान्यतः *द्यःमा*ले हातको मुद्राले इशारामा देखाउने गर्दछिन् । बिरामीहरूलाई कुचोले समस्याहरू झार्ने गर्दछिन् । उपचार गर्न आउनेहरू बोक्सी लागेका व्यक्तिहरू, मानसिक सन्तुलन गुमाएका व्यक्तिहरू, पक्षघात लागेका व्यक्तिहरू, नशालु पदार्थ छुटाउन नसकेका, राम्रोसित पढाइमा ध्यान दिन नसकेका व्यक्तिहरू देखिन्छन् । त्यस्तै व्यापार बढाउन झारफुक गराउनेहरू, लोग्ने-स्वास्नी झगडा मिलाउन, सन्तान नभएका, अमूल्य सामान हराएको पाउँछ कि पाउँदैन भनेर देखाउनेहरू, चोरेर लगेको वस्तु भेटिन्छ कि भेटिँदैन भनेर देखाउनेहरू पनि आएका देखिन्छन् (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, लक्ष्मी महर्जन, *द्यःमा,* २०८२/०५/०१) ।

*द्यःमा*ले भविष्यवाणी गर्ने, बिरामीलाई औषधिको रूपमा मन्त्र साधना गरेको अक्षतालाई मात्रा मिलाएर दिनको तीन पटक खुवाउने, फुकेर धूप दिने र उक्त धूपलाई दिनको तीनपल्ट घरमा बाल्न लगाउने, बिरामीलाई बिहान सबेरै नुहाउन लगाउने, पानीमा मन्त्र पढेर फुकेर दिएको जल औषधिको रूपमा तीन पल्ट खुवाउने, जन्तर लगाउने जस्ता विधि अपनाई उपचार गर्ने गर्दछिन् । *द्यःमा* ले उपचार गर्नुका साथै सामाजिक, मानसिक र व्यावहारिक सरसल्लाहहरू पनि दिने गर्दछन् (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ६९) ।

आफ्नो शरीरमा देउताले प्रवेश गरेपछि *द्यःमा*ले निकै नियमहरू पालना गर्नुपर्दछ । आसनमा बस्ने बेला खाना खानु हुँदैन, पूजा गर्ने, स्तोत्र पाठ गर्ने, समय-समयमा शक्ति साधना गर्न विभिन्न देवदेवीको मन्दिरमा गई पूजा गर्ने गर्दछन् । सम्पूर्ण बिरामीसँग भेट गरिसकेपछि मात्र भोजन गर्ने परम्परा छ ।

उपत्यकामा *द्यःमाह*रू प्रशस्त देख्न सकिन्छन् । त्यसमध्ये महत्त्वपूर्ण र प्रख्यात *द्यःमा* स्वयम्भूको हो । स्वयम्भूकी *द्यःमा*ले अरू *द्यःमाह*रूलाई पनि आसन दिई *द्यः* स्थापित गर्ने भएकोले उनलाई अरू *द्यःमाह*रूको गुरुमाको रूपमा लिइन्छ । वर्षको एकपटक पूजा दिने गर्दछन् । उपत्यकाभित्रका अन्य *द्यःमाह*रूले स्वयम्भूको हारतीको मूर्तिमा अनिवार्य रूपमा *कलः पूजा* गर्न आउने परम्परा छ । आफू आउन नसके घर परिवारका कुनै पनि सदस्यलाई पठाउने गर्दछन् (वज्राचार्य, २०६६, पृ. ७२) ।

देउता चढ्दा हारती र हारतीका परिवार मात्र प्रवेश गर्ने नभई काठमाडौँ उपत्यकामा हनुमान् प्रवेश भएका, शिव प्रवेश भएका, दक्षिणकाली, विजयेश्वरी लगायतका देवता प्रवेश भएका हुन सक्दछन् । *द्यःमाह*रूले देवदेवीको आराधना, साधना गर्न सकेमा शरीरमा कुनै किसिमको बाधा अड्चन र कमजोरी महसुस नहुने विश्वास रहेको पाइन्छ (व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, गङ्गाराम मानन्धर, स्थानीय, २०८२/०६/१७) ।

छलफल तथा निष्कर्ष

हारती माता बौद्ध धर्मावलम्बीहरूको एक संरक्षक देवी हुन् । उपत्यकामा बनेका हारतीका विभिन्न मन्दिरहरूमध्ये अत्यन्त महत्त्वपूर्ण र प्रचलित स्थान स्वयम्भूमा अवस्थित हारती माताको मन्दिर रहेको छ । यो मन्दिर एक महत्त्वपूर्ण धार्मिक स्थल मानिन्छ । यस मन्दिर हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूबीच धार्मिक सहिष्णुता, सामाजिक मेलमिलापको केन्द्रको रूपमा रहेको पाइन्छ । एउटै मन्दिरलाई हिन्दू तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले पूजा गर्नु, विश्वास तथा आस्थाले विभिन्न अनुष्ठान गर्नुले पनि धार्मिक सहिष्णुताको अन्योन्याश्रित सम्बन्धलाई देखाउँदछ ।

नेपालमा हारती र शीतला दुवै एउटैमा समाहित भएकाले उपत्यकाका हिन्दू र बौद्ध नेवारहरूको देवीको रूपमा हारती रहेकी छिन् । हाल आएर हारतीलाई रक्षिका र बच्चाहरूको हेरविचार गर्ने देवीको रूपमा मात्र नभई सम्पूर्ण प्राणीको संरक्षिका, पारिवारिक देवीको रूपमा पूजा गरी प्रत्येक संस्कारका कार्यहरूमा सहभागी गराउँदै लगेको पाइन्छ ।

हारती माताको मन्दिरमा नित्य पूजा, नैमित्तिक पूजा, भाकल पूजा, *बुसाधँ पूजा,* सम्यक् दान, गुठी परम्परा जस्ता विविध पूजा परम्परागत रूपमा सम्पन्न हुँदै आइरहेका छन् । हारती माता मन्दिरमा हुने नित्यपूजा, चा पूजा, कलः पूजा, कैद्यःपूजा, त्वाय् चिंकेगु, छाहायेके पूजा, मचा पूजा, भुजा चढाउने गुठी, झ्या गुठी, दँ पाः गुठी, म्ह्याय्मचा बुसाधँ, अजिमा बुसाधँ जस्ता धार्मिक तथा सांस्कृतिक अनुष्ठानले विश्वास, परम्परा, संस्कृति, धार्मिक तथा सांस्कृतिक समन्वयलाई देखाउँदछ । यस मन्दिरमा स्वयम्भू परिसरमा बसोबास गर्ने बुद्धाचार्यहरूले मात्र पूजा गर्ने परम्परा छ ।

हारती यक्षिणीको प्रसंग साहित्यिक ग्रन्थहरूमा उल्लेख भइसकेपछि हारतीको प्रचार-प्रसार नेपालमा पनि भयो । विभिन्न पूजाहरू गर्दा हारतीलाई पनि पूजा गर्ने, विघ्नबाधाहरू पन्छाउन पनि हारतीको पूजा गर्ने परम्पराको विकास भएको हो । हारती रक्षिका देवीबाट अजिमा देवीमा परिणत भएकी देवी हुन् । हारतीको दार्शनिक पक्षलाई हेर्दा कुनै पनि खराब वा नराम्रो तत्त्वलाई राम्रो र असल कार्यमा प्रयोग गर्न सकिन्छ भन्ने

देखिन्छ । हारतीको पूजाले सम्पूर्ण कष्टहरू नष्ट भएर सहकाल, शान्ति, उमंग, खुशी मिल्दछ भन्ने महत्त्वपूर्ण धार्मिक विश्वास रहेको पाइन्छ । यसै कारण प्रत्येक संस्कारगत कार्य र सांस्कृतिक कार्यमा हारतीलाई सम्मान तथा आदरका साथ पूजोपासना गर्ने प्रचलन रही वर्तमान समयमा यिनको महिमा तथा महत्त्व अझै बढ्दै गइरहेको पाइन्छ ।

सन्दर्भसामग्री

खनाल, मोहनप्रसाद, (वि.सं. २०७४), *नेपाली मूर्तिकला (प्रारम्भदेखि उत्तर-मध्य-कालसम्म),* विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

खनाल, सन्ध्या, (वि.सं. २०८२), *मैतीदेवी मन्दिर क्षेत्रका सांस्कृतिक सम्पदा (मूर्त र अमूर्त),* रुक्मणिराज सिवाकोटी स्मारक कोष ।

टण्डन, गोविन्द, (वि.सं. २०५२), *नेपालमा गुठीव्यवस्था,* नेपाल अध्ययन समूह ।

नेपाल सरकार, (वि.सं.२०८१) अभौतिक साँस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण र व्यवस्थापन) कार्यविधि २०८१, नेपाल संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।

प्रधान, भुवनलाल, (वि.सं. २०६८), *स्वयम्भू (सङ्क्षिप्त परिचय),* तीर्थनारायण-नारायणदेवी लुमन्ति जः ।

बज्राचार्य, नरेश मान, (वि.सं. २०८०), *महायान,* दिलहेरा ताम्राकार ।

बाङ्गदेल, लैनसिंह, (वि.सं. २०३९), *प्राचीन नेपाली मूर्तिकलाको इतिहास,* नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

बुद्धाचार्य, बाबुराजा, (वि.सं. २०८०), *श्री गुँःला बाजं हारतीमाता व नखः हनेबले साईत स्वयूस्वा (गुंला बाजा, हारती माता र पर्व मनाउने बेला साइत हेर्नुपर्दैन),* श्री हारती माँ छापाखाना ।

योगी, नरहरिनाथ, (वि.सं. २०१८), *देवमाला वंशावली,* श्रीपिरमहन्त क्षिप्रानाथ योगीराज ।

वज्राचार्य, जुद्धरत्न, (वि.सं. २०५८), *श्री हारीति मांया संक्षिप्त परिचय (हारती माताको संक्षिप्त परिचय),* सुनकेशरी वज्राचार्य ।

वज्राचार्य, वज्रमुनि, (वि.सं. २०६६), *हारती माता,* हारती इन्टरनेशनल ।

शाक्य, तीर्थरत्न, (वि.सं. २०६५), *नेपाल मण्डलका बौद्धहरूको धार्मिक अभ्यास र जीवन शैली,* बुद्धधर्म अध्ययन गोष्ठी ।

शाक्य, हेमराज, (ने.सं. १०९८), *श्रीस्वयम्भू महाचैत्य,* स्वयम्भू विकास मण्डल ।

Josephson, R. (1985). *Swoyambu*. Satya Ho' Book Publications.

Tuladhar, S. D. (2064 BS). Harati Ajima. *Matina (Vol. 2, Issue 4)*. Pp. 40-42.

Nepalese Culture
Vol. 19 : 191-202, 2026
Central Department of NeHCA,
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal
DOI: https://doi.org/10.3126/nc.v19i01.95026

शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको तात्त्विक विवेचना

सुरज कौण्डिन्य पराजुली[1]

Email: suurajparajuli1234@gmail.com

Received Date: Jan. 28, 2026; Accepted Date: April 1, 2026; Published on: June 1, 2026
Copyright: @CDNeHCA, Tribhuvan University

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा सनातन हिन्दू धर्मको अत्यन्त प्रभावशाली तथा लोकप्रिय 'शिव पञ्चाक्षरी मन्त्र' (ॐ नमः शिवाय) को दार्शनिक र तात्त्विक विवेचना सहित बहुआयामिक पक्षहरूको विश्लेषण गरिएको छ । यस मन्त्रमा निहित पाँच अक्षरहरूले पञ्चमहाभूत, पञ्च ज्ञानेन्द्रीय र ईश्वरका पाँच कार्यहरूलाई कसरी प्रतिनिधित्व गर्छन् भन्ने कुरालाई शास्त्रीय प्रमाणका आधारमा स्पष्ट पारिएको छ । साथै, आजको आधुनिक र तनावपूर्ण समयमा यो मन्त्रको सान्दर्भिकता र यसको मनोवैज्ञानिक प्रभावलाई पनि यस लेखमा समेटिएको छ । गुरुको महत्त्व मन्त्रदानको महत्त्व शिष्यको शिष्यत्वका बारेमा पनि यस लेखमा उल्लेख गरिएको छ । मन्त्रका विविध पक्षहरू, हाम्रा जीवनमा त्यसको प्रभाव आदिका बारेमा पनि यसै लेखमा उल्लेख गरिएको छ । यस पञ्चाक्षरी मन्त्र कुन कुन ग्रन्थमा कसरी प्रयोग गरिएको छ भनेर समेत अध्ययन गरिएको छ ।

सूत्रशब्द : ॐ, उर्ध्ववक्त्र, खलाँती, तिरोधान, पञ्चाक्षरी, पञ्चवक्त्र ।

परिचय

सनातन धर्म र दर्शनमा 'शब्द ब्रह्म' को अवधारणा छ, जहाँ ध्वनि नै सृष्टिको आधार मानिन्छ। वैदिक वाङ्मयमा मन्त्रको ठूलो महिमा छ। ती मन्त्रहरूमध्ये 'शिव पञ्चाक्षरी मन्त्र' (नमः शिवाय) लाई सबैभन्दा प्राचीन र शक्तिशाली मन्त्र मानिन्छ। शिव पुराण अनुसार यो मन्त्र स्वयं शिवको वाचक हो। यसले सम्पूर्ण ब्रह्माण्डको

१ आचार्य सुरज कौण्डिन्य पराजुली नेपाली आध्यात्मिक एवं शास्त्रीय क्षेत्रका एक निष्ठावान साधक हुन् । नेपाल वेद विद्याश्रमबाट संस्कृत शिक्षाको जग बसाल्नुभएका उहाँले इतिहासपुराण विषयमा नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालयबाट आचार्य (स्नातकोत्तर) तहको उपाधि प्राप्त गरेका छन् । वि.सं. २०७० देखि निरन्तर अध्यापनमा संलग्न पराजुलीले कर्मकाण्ड र भागवत जस्ता शिक्षा सिकाएर थुप्रै दक्ष शिष्यहरू उत्पादन गरिसक्नुभएको छ । एक प्रखर कथा वाचकका साथै उनी लेखक पनि हुन् । उनका 'श्रीमद्भागवतज्ञानरत्नमाला (२०७८)' र 'अग्निस्थापना विधि (२०८२)' जस्ता कृतिहरू प्रकाशित छन् भने विभिन्न पत्रपत्रिकामा उनका शोधमूलक लेखरचनाहरू निरन्तर छापिइरहन्छन् ।

सारलाई समेटेको छ । ॐ लाई एकाक्षर ब्रह्म भनिन्छ । शिवपुराणअनुसार 'अ' कारबाट ब्रह्मा, 'उ' कारबाट विष्णु र 'म' कारबाट रुद्र प्रकट भएका हुन् । यी तीनैको समष्टि रूप नै 'ॐ' हो । त्यसैले पञ्चाक्षरी मन्त्रमा ॐ जोडिँदा यो षडाक्षरी बन्दछ र यसले निर्गुण र सगुण दुवै स्वरूपको आराधनालाई समेट्छ ।

'ॐ नमः शिवाय' एक धार्मिक प्रार्थना मन्त्र मात्र नभई यो ब्रह्माण्डको पञ्चतत्त्व र चेतनाको सङ्केत लिपि (Code) पनि हो । यजुर्वेदमा यो मन्त्रको बीजरूप पाइन्छ । यस लेखमा मन्त्रका पाँच अक्षरहरूको तात्त्विक अर्थ र यसको दार्शनिक पक्षलाई शास्त्रसम्मत रूपमा विवेचना गरिएको छ । मन्त्र विज्ञानमा 'ॐ नमः शिवाय' लाई सबै मन्त्रहरूको 'मन्त्रराज' मानिन्छ । 'पञ्चाक्षर' को शाब्दिक अर्थ पाँच अक्षर (न, म, शि, वा, य) को समूह हो । यो मन्त्रले स्थूल जगत् (पदार्थ) र सूक्ष्म जगत् (चेतना) बीचको सम्बन्धलाई जोड्ने सेतुको काम गर्दछ । पञ्चाक्षरी मन्त्र के हो ? यसको शक्ति कस्तो छ ? यसले हाम्रो जीवनमा के कस्तो प्रभाव पारेको छ ? यसको चर्चा कुन कुन शास्त्रहरूमा कसरी गरिएको छ ? भन्ने विषयनै यस लेखको समस्या हो .

अनुसन्धानको उद्देश्य

- पञ्चाक्षरीमन्त्रको प्रभाव जप विधान प्राचीनताको जानकारी गराउनु ।
- पञ्चाक्षरी मन्त्रको महत्त्व, शक्ति र उपयोग विषयमा प्रष्ट पार्नु ।
- गुरुशिष्य परम्परा र मानव जीवनमा त्यसको प्रभाव अध्ययन गर्नु ।

अनुसन्धान विधि

प्रस्तुत लेखमा मुख्यतया पञ्चाक्षरी मन्त्रको परिचयात्मकविधि र मन्त्रजपको परम्पराका प्रमुख विषयलाई शास्त्रप्रमाणका आधारमा विश्लेषण गर्ने प्रयास गरिएको हुनाले विश्लेषणात्मक विधि पनि यसको विधि रहेको छ । प्रस्तुत अध्ययनमा आवश्यक सामग्रीहरू संकलन गर्नका लागि द्वितीय स्रोत सङ्कलन विधि अपनाइएको छ । यस अन्तर्गत आह्निकसूत्रावली, उपनिषद्, गीता, शिवपुराण, लिङ्गपुराण लगायतका प्रामाणिक शास्त्रीय ग्रन्थहरू र यस विषयसँग सम्बन्धित टिका (व्याख्या) एवं पुस्तकहरूका सामग्रीहरूलाई विश्लेषण पद्धति अनुरूप विषयवस्तुको आधारमा वर्गीकरण गरी व्याख्यात्मक र तार्किक ढङ्गले विश्लेषण गरिएको छ । मुख्यतया शास्त्रीय प्रमाणका आधारमा पञ्चाक्षरी मन्त्रको स्वरूप र परम्पराको विवेचना गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

मूल प्राप्ति

हिन्दू धर्मदर्शनमा शिवलाई 'देवताका पनि देव' अर्थात् महादेव भनिन्छ । शिवको अर्थ 'कल्याण' हो । उहाँलाई सृष्टि, स्थिति र संहारका कारक मानिन्छ । विश्वको सबैभन्दा पुरानो ग्रन्थ ऋग्वेदमा शिवलाई रुद्रका रूपमा सम्बोधन गरिएको छ । रुद्रलाई शक्ति र न्यायको देवता मानिएको छ । शिव अर्थात् कल्याण । जसले कल्याण गर्दछ उही नै शिव हो भन्दा फरक पर्दैन । अझ भनौं जसले कल्याणको इच्छा गर्दछ उसले शिवको तप, जप, ध्यान र ज्ञानद्वारा अर्चना गर्नु पर्दछ । यी सबै कर्मका आ-आफ्नै महत्त्व र अर्थ छन् । त्यही कर्महरू साध्य गर्न अत्यावश्यक पर्ने एउटा अलौकिक शक्ति 'मन्त्रशक्ति' हो । वेद, उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र, पुराणादि विभिन्न ग्रन्थहरूमा लाखौं मन्त्रहरू रहेका छन् । ती मन्त्रहरूको आ-आफ्नै अलग अलग महत्त्व र शक्ति पनि छ । तिनै

मन्त्रहरूमध्येको एउटा मन्त्र 'ॐ नमः शिवाय' पनि हो । सामान्यार्थमा प्रणवले युक्त भएको शिवाय अर्थात् शिवलाई नमः नमस्कार छ ।

शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रमा ॐ कारको प्रयोग अनिवार्य छ । यसको प्रयोग सँगै शिव पञ्चाक्षरी मन्त्र षडाक्षरी बन्दछ । शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको प्रणव (ॐ) लाई स्वयं शिवको विशाल हृदय मानिएको छ । ॐ कार पहिलो अक्षरब्रह्म हो । सनातन आध्यात्मिक परम्परामा ॐ कारलाई सृष्टिको आदि ध्वनि र परब्रह्म परमात्माको सबैभन्दा नजिकको प्रतीक मानिन्छ । कठोपनिषद्को पहिलो अध्यायको दोस्रो वल्लीमा मृत्युका देवता यमराजले बालक नचिकेतालाई परम तत्त्वको उपदेश दिँदै ॐ कारको महिमा यसरी वर्णन गर्नुभएको छ –

सर्वे वेदा यत् पदमामनन्ति तपांसि सर्वाणि च यद् वदन्ति ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत् । -कठोपनिषद् १।२।१५

अर्थात् संसारका सम्पूर्ण वेदहरूले जुन एउटै लक्ष्य वा पदको बारम्बार व्याख्या गर्दछन् । मनुष्यले गर्ने सारा तपस्या र कष्टहरूको मूल उद्देश्य जुन तत्त्वलाई पाउनु हो र जसलाई साक्षात्कार गर्ने इच्छा राखेर साधकहरूले कठोर ब्रह्मचर्य एवं नियमको पालन गर्दछन् त्यो तत्त्व अरू केही नभएर ॐ नै हो । यसरी कठोपनिषद्ले ॐ कारलाई समस्त ज्ञान, साधना र धार्मिक जीवनको सारको रूपमा प्रस्तुत गरेको छ । यसको अर्थ हामीले गर्ने हरेक पूजा, पाठ, ध्यान र त्यागको अन्तिम गन्तव्य ॐ कारले संकेत गर्ने त्यही निराकार ब्रह्म नै हो । संसारका प्राय सबै किसिमका मन्त्र प्रयोग गर्नु अघि ॐ को प्रयोग गर्नु पर्दछ । त्यसरी गरिएको मन्त्र प्रयोगले नै मन्त्रले यथार्थ फल दिन समर्थ हुन्छ ।

आद्यं मन्त्राक्षरं ब्रह्म त्रयी यस्मिन् प्रतिष्ठिता ।
सर्वमन्त्रप्रयोगेषु ओमित्यादौ प्रयुज्यते ॥
तेन सम्परिपूर्णानि यथोक्तानि भवन्ति हि ।
सर्वमन्त्राधियज्ञेन ॐकारेण न संशयः ॥ -आ.सू. पृ. २५

योगीयाज्ञवल्क्यका यस्ता उक्तिले ॐकार को शक्तिलाई प्रयोग गर्नु पर्ने अनिवार्यता मात्र नभएर त्यसको लाभका बारेमा समेत बताएको छ । ॐकार सर्वकामनापूरक छ सबै मन्त्रको नायक हो । ॐकारको प्रयोग बिना विकल्पमा बाहेक अन्यत्र मन्त्र पूर्ण नहुने कुरा शास्त्रहरूमा पाइन्छ । ॐ कारलाई साधनाको माध्यमबाट कसरी जीवनको अन्तिम उपलब्धि वा मोक्षसँग जोड्न सकिन्छ भन्ने कुरा श्रीमद्भगवद्गीतामा भगवान् श्रीकृष्णले प्रष्ट पार्नुभएको छ ।

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।
यः प्रयाति त्यजन् देहं स याति परमां गतिम् ॥ - श्रीमद्भगवद्गीता ८।१३

यहाँ श्रीकृष्णले अर्जुनलाई माध्यम बनाएर उपदेश दिदै ॐ कारलाई एकाक्षर ब्रह्म अर्थात् एक अक्षरमा समाहित परमात्मा भन्नुभएको छ । जुन साधकले आफ्नो प्राण त्याग गर्ने अन्तिम समयमा यो एक अक्षर स्वरूप ॐ को उच्चारण गर्दछ र मनमा परमात्माको निरन्तर चिन्तन वा स्मरण गरिरहन्छ उसले यो भौतिक शरीर छोडेपछि परम गति अर्थात् मोक्ष प्राप्त गर्दछ । अतः ॐ कार केवल एउटा शब्द मात्र नभएर मानिसलाई

सांसारिक बन्धनबाट मुक्त गरी ईश्वरीय शान्तिमा पुऱ्याउने सबैभन्दा सरल र शक्तिशाली आध्यात्मिक आलम्बन हो । त्यहि ॐ कार सहित शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रमा जम्मा ६ ओटा मात्र अक्षरहरू रहेका छन् तर पनि यो मन्त्र महान् अर्थले परिपूर्ण छ । वेदको सार पनि मानिन्छ । शिवस्वरूप रहेको यो मन्त्र शिवको आज्ञाबाट सिद्ध रहेको छ र यसले मुक्ति समेत प्रदान गर्दछ भनेर शिवमहापुराणमा उल्लेख गरिएको छ ।

तदल्पाक्षर मर्थाढ्यं वेद सारं विमुक्तिदम् ।
आज्ञासिद्धमसंदिग्धं वाक्यमेतत् शिवात्मकम् ॥ -शि.पु.वा.सं.उ.ख. १२।४

यो केवल सामान्य मन्त्र मात्र नभएर शिव नै यस मन्त्रमा प्रतिष्ठित भएर रहनुहुन्छ भन्ने शास्त्रीय मान्यता रहेको छ। यो मन्त्रको निरन्तर जपले साधकभित्र रहेको 'जीवभाव' समाप्त भएर 'शिवभाव' जागृत हुन्छ। 'नमः शिवाय' को एउटा अर्थ म शिवको हुँ' भन्ने हुन्छ भने साधनाको उच्च अवस्थामा पुगेपछि यसको अर्थ 'म नै शिव हुँ' (शिवोऽहम्) भन्ने अनुभूतिमा परिणत हुन्छ । यही नै मानव जीवनको परम लक्ष्य अर्थात् मोक्ष हो ।

शिवमहापुराणका अनुसार भगवान् शिवका पाँच मूर्तिहरू पनि रहेका छन् । ती हुन् क्रमशः - ब्रह्मा, विष्णु, रुद्र, महेशान, तथा सदा शिव । यी मूर्तिहरूनै 'नमः शिवाय' का पाँच अक्षरहरू बनेर आएका हुन् भन्ने विद्वान्हरूको मत रहेको छ । शिव लिङ्गमा पञ्चवक्त्र (पाँचमुख) रहेको छ । ती पाँच मुख ईशान, तत्पुरूष, सद्योजात, अघोर र वामदेव हुन् । ईशान माथि पट्टिको मुख अर्थात् उर्ध्ववक्त्र हो । पूर्वमुख तत्पुरुष, पश्चिममुख सद्योजात, दक्षिणमुख अघोर र उत्तरमुख वामदेव हुन् । चिन्तन मनन गरेर हेर्दा शिवलिङ्गका पाँच मुखबाट नै पाँच अक्षर उत्पत्ति भएका हुन् भन्ने प्रमाण प्रशस्त पाइन्छ ।

पञ्चाक्षरान् पञ्चमुखैः प्रोक्तवान् पद्मयोनये ॥ -लि.पु. ८५।१४

यो पञ्चाक्षरी मन्त्र शिवको मन्त्र मात्र नभएर स्वयं शिव नै यो मन्त्र हुनुहुन्छ । अर्थात् शिवका हरेक अङ्ग नै यस मन्त्रका प्रत्येक अक्षरहरू हुन् । प्रणवले सहित भएको पञ्चाक्षर मन्त्र शिवको हृदय नै हो भनेर पनि शास्त्रहरूमा वर्णन पाइन्छ। यो मन्त्र केवल शब्दको जोड होइन, बरु ब्रह्माण्डीय ऊर्जाको एउटा सूत्र हो। जसरी एउटा बीजमा विशाल वृक्ष लुकेको हुन्छ, त्यसैगरी 'नमः शिवाय' मा सम्पूर्ण वेद र शास्त्रको ज्ञान लुकेको छ । यो मन्त्रले मानिसलाई 'म' (अहंकार) बाट मुक्त गरेर 'शिव' (कल्याण) तर्फ लैजान्छ ।

संस्कृतका मन्त्र उच्चारणमा सबैतिर प्राय अन्तिममा नमः लगाएर गरिने विधि प्रचलित छ, जस्तै ॐ विष्णवे नमः, ॐ दुर्गायै नमः, ॐ सूर्याय नमः, ॐ गणेशाय नमः आदि । तर शिवको यस पञ्चाक्षरी मन्त्रमा भने सुरूमानै नमः लगाउँनु पर्दछ । पुराणादि शास्त्रहरूमा धेरै प्रमाणहरू प्राप्त छन्न ।

आदौ नमः प्रयोक्तव्यं शिवाय तु ततः परम् । -शि.पु.वा.सं.उ.ख. १३।३८
नमस्कार विहीनस्तु नाम उदि्गरयेद्भवे ॥
ब्रह्मघ्नदशसंतुल्यं तस्य पापं गरीयसम् ।
तस्मात्सर्व प्रकारेण नमस्कारादिमुच्चरेत् ॥
आदौ कुर्यान्नमस्कारं तदन्ते शिवतां व्रजेत् ॥ -लि.पु.पू ४४।४८,४९

यदि कसैले पनि शिवको यस अलौकिक मन्त्रद्वारा आफ्ना अङ्ग न्यास आदि गर्दछ भने ऊ शिवतुल्य बन्दछ भनिएको छ । विधिपूर्वक न्यास गरिसकेपछि उसका पूर्व कृत सम्पूर्ण पाप कर्महरू नष्ट भएर जान्छन् । कुनै पनि मन्त्रलाई श्रद्धा, निष्ठा, आचरण युक्त भएर मात्र जप पाठ आदि विधि गर्नु पर्दछ । अन्यथा मन्त्र निष्फल हुने कुरा शास्त्रहरूमा प्रसस्त प्रमाण पाइन्छ ।

अर्धनारीश्वर स्वरूप भगवान् शिव र माता पार्वतीको एकीकृत स्वरूप हो । यसले ब्रह्माण्डमा 'पुरुष' (चेतना) र 'प्रकृति' (शक्ति/ऊर्जा) को अभिन्न सम्बन्ध तथा पूर्णतालाई दर्साउँछ । शिव वा शिवा(शक्ति) एक अर्काका परिपूरक हुन् भनेर शास्त्रहरूमा प्रसस्त वर्णन गरिएको पाइन्छ । त्यसैले नै भगवान् शिवलाई अर्धनारीश्वर भनेर पुकारिन्छ । शिव नै शिवा(शक्ति), शिवा नै शिव हुन् भनिएकाले यस मन्त्रमा(अन्तिम अक्षरमा) पनि शक्ति स्वरूप 'यै' कार जोडेर (द्वादश स्वर) 'ॐ नमः शिवायै' मन्त्रले प्रकृति स्वरूपा शक्तिको उपासना गर्न सकिन्छ ।

साधनाको पक्षमा गुरुको भूमिका

अहिलेको आधुनिक समयमा प्रायः मन्त्रहरू रेकर्ड गरिएको सुन्न र कतै कतै लेखिएको पढ्न पनि सजिलै पाइन्छ । तर शास्त्रीय परम्परालाई राम्रोसँग नियालेर अध्ययन गर्ने हो भने त्यसरी सुनिएको वा पढिएको मन्त्रमा खासै वास्तविक शक्तिको आभास हुँदैन । जसरी एउटा खलाँती(प्राचीन हावा फुक्ने छालानिर्मित यन्त्र) ले सास त फेर्छ तर ऊ जीवित छ भन्न वा त्यसले सुन्न हेर्न सक्छ भन्नु मूर्खता बाहेक केही हुँदैन किनकी खलाँतीले सास फेर्ने काम गरेता पनि ऊ जीवित छैन । मन्त्र पनि यान्त्रिक साधनहरूबाट सुनेर वा पढेर कण्ठस्थ त होला तर त्यसको शक्ति अनुभूति गर्न गुरुमुख गरेर वा गुरु स्थापना गरेर साधक गुरुबाट नै मन्त्रदानलिनु पर्दछ । गुरु आज्ञा वा गुरुद्वारा मन्त्रदान नलिई गरिएको साधना सिद्धि र शक्ति विहीन हुन्छ । त्यसको खासै औचित्य छैन भन्दा फरक नपर्ला । गुरुको मुखारविन्दबाट गुरुकै शक्ति उर्ज्जा सहितको मन्त्र शिष्यले प्रत्यक्षरूपमा आफ्ना श्रवणेन्द्रियद्वारा धारण गर्दछ भने मात्र त्यस मन्त्रले वास्तविक कार्य छिटो र सरल तरिकाले गर्न सक्छ ।

मन्त्रको उर्ज्जालाई गुरुले आफ्नो शक्ति साधना वा तपस्याद्वारा सिद्धि गरेर शिष्यलाई योग्यता अवस्था र शक्ति अनुसार प्रदान गरेपछि मात्र मन्त्रले आफ्नो कार्य गर्दछ । मन्त्रको शक्तिलाई ग्रहण गर्ने शिष्यको योग्यता राम्रो सँग हेरेर मात्र गुरुले शिष्यलाई मन्त्र वा त्यसको विद्या दिनु पर्दछ । किनकी शास्त्रहरूमा उल्लेख छ कि 'योग्यं योग्याय दातव्यं' अर्थात् योग्य वस्तु वा पदार्थ योग्य व्यक्तिलाई नै दिनु पर्दछ ता कि त्यसको वास्तविक सदुपयोग होस् र दुरूपयोग नहोस् । अन्यथा त्यसले ठूलै दुर्घटना पनि निम्त्याउँन सक्छ । अयोग्य व्यक्तिलाई सवारी साधन चलाउँन दिदा जसरी दुर्घटनाको सम्भावना बढ्दछ त्यसरी नै अयोग्य व्यक्तिलाई मन्त्रदान दिदा पनि दुर्घटना हुन सक्छ । तथा जसरी एउटा मानिस सानो गिलास लिएर पानी लिन आएमा उसले गिलास भरिमात्र पानी लिन सक्दछ वा भनौं गिलासले आफूभन्दा ठूलो गाग्री आदिको सबै पानी ग्रहण(लिन) गर्न सक्दैन । त्यस्तै मन्त्र पनि अपार शक्तिसम्पन्न तत्त्व हो त्यसैले त्यसको शक्ति पनि पात्रता हेरेर मात्र लिनु वा दिनु अति उत्तम उपाय हो ।

मन्त्र आफैँमा सुषुप्त अवस्थामा हुन सक्छ तर जब गुरुले आफ्नो तपोबलद्वारा सिद्ध गरेको मन्त्र शिष्यको कानमा फुकनुहुन्छ तब मात्र त्यो मन्त्र 'जागृत' वा 'चैतन्य' हुन्छ । शास्त्रमा भनिएको छ गुरुको मुखबाट प्राप्त भएको विद्या वा मन्त्रले मात्र वास्तविक फल दिन्छ । गुरुमुखारबिन्दबाट मन्त्रदान वा मन्त्रविद्या नलिएसम्म

मन्त्रको औचित्य नरहने हुनाले मन्त्रदान वा विद्यालिन इच्छुक मुमुक्षुले योग्य गुरुको समीपमा गएर अत्यन्त आदर, श्रद्धापूर्वक गुरुसेवा गर्नुपर्दछ। गुरुसेवाद्वारा गुरु प्रसन्न भएपछिमात्र प्रसन्न चित्तले गुरुले शिष्यको भाव, शक्ति अनुसार मन्त्र प्रदान गर्नुहुन्छ। शिष्यले पनि गुरु शुश्रूषा तन, मन, धनादि पदार्थद्वारा गर्नु भन्ने शास्त्रीय प्रमाणहरू रहेका छन्। 'गुरु शुश्रूषया विद्या' अर्थात् गुरुको सेवाबाट मात्र विद्या(ज्ञान) प्राप्ति हुन्छ। त्यसैले शिष्यले मनचित्त लगाएर गुरुसेवा गर्नुनै कल्याणको मार्ग हो। गुरुले पनि उत्तम मुहूर्तमा, शुद्ध, पवित्र, स्थानमा शिष्यको शिष्यत्त्व अनुरूपको मन्त्र वा ज्ञान निश्वार्थ भावले प्रदान गर्नु भन्ने शास्त्र वचन रहेको छ।

जसरी पानीले जुन पात्र वा रङ्गो सङ्गत गर्दछ त्यस्तै आकृति र रङ् अनुरूप बन्दछ। त्यस्तै शिष्य पनि पानी जस्तै हो त्यसैले योग्य गुरुको अनुसरण गर्नु पर्दछ। अर्को एक उदाहारण जसरी अग्निको सम्पर्कले सुनको मैलोपन हट्दछ र चम्किलो बन्दछ, त्यस्तै गुरुको संगतले पनि मानिस शुद्ध, पापरहित, चैतन्य र निर्मल स्वरूपमा प्राप्त हुन्छ।

पञ्चाक्षरी मन्त्रको शाब्दिक अर्थ

यजुर्वेदमा शिवका हजारौँ स्वरूपको वर्णन छ, जहाँ उहाँलाई विश्वको एक रक्षक मानिएको छ। उनै शिवको मन्त्र नै पञ्चाक्षरी मन्त्र हो। 'पञ्चाक्षरी' को अर्थ पाँच अक्षर हो अर्थात् न, म, शि, वा, य यी पाँच अक्षर मिलेर पञ्चाक्षरी मन्त्र बनेको छ। यसमा 'ॐ' (प्रणव) जोड्दा यो 'षडाक्षरी' मन्त्र बन्दछ। नमः अर्थात् समर्पण वा नमस्कार हो। शिवायः भन्नाले कल्याणकारी शिवका लागि भन्ने अर्थ हुन्छ। सामान्यतया यस मन्त्रको अर्थ "म कल्याणकारी शिवलाई नमस्कार गर्छु वा गर्दछु" भन्ने हुन्छ। पञ्चाक्षरी मन्त्रका पाँच अक्षरले ब्रह्माण्डका पाँच तत्त्वको पनि प्रतिनिधित्व गर्छन्। पञ्चतत्त्व भन्नाले पृथ्वी, जल, तेज, वायु र आकाशलाई बुझिन्छ। शिवका पाँच शक्तिहरू वा कृत्य भन्नाले सृष्टि, स्थिति, संहार वा लय, तिरोधान (माया वा भ्रम), अनुग्रह (मुक्ति वा कृपा) भन्ने बुझिन्छ।

तन्त्र शास्त्रमा अक्षरहरूलाई 'मातृका' भनिन्छ। 'शिव सूत्र' र 'प्रत्यभिज्ञा दर्शन' का अनुसार तन्त्रमा 'शिव' लाई प्रकाश र 'शक्ति' लाई विमर्श भनिन्छ। पञ्चाक्षरी मन्त्रको 'शि' अक्षरले प्रकाश (ज्ञान) र 'वा' ले विमर्श (शक्ति/क्रिया) लाई प्रतिनिधित्व गदर्छ। यी दुईको मिलन नै पूर्णता हो। नाद र बिन्दु अर्थात् यो मन्त्रको सुरुमा लाग्ने 'ॐ' ले अनन्त आकाश (बिन्दु) र 'नमः शिवाय' ले त्यसको विस्तार (नाद) लाई जनाउँछ। मन्त्र जप गर्दा उत्पन्न हुने ध्वनि तरङ्गले मानव मस्तिष्कमा सकारात्मक प्रभाव पार्दछ। 'ॐ नमः शिवाय' को जपले रक्तचाप नियन्त्रण गर्ने, तनाव कम गर्ने र एकाग्रता बढाउने कुरा विभिन्न अध्ययनहरूले देखाएका छन्। यसको कम्पनले शरीरका सात चक्रहरूलाई सक्रिय बनाउन मद्दत गर्छ।

अनुसन्धानमा अङ्कको ठूलो महत्त्व हुन्छ। '५' अङ्क शिवको प्रतीक हो। पञ्च ज्ञानेन्द्रिय र पञ्च कर्मेन्द्रिय गरी मानव शरीरका १० इन्द्रियहरूलाई वशमा राख्न पञ्चाक्षरी मन्त्रले एक 'केन्द्र' को रूपमा पनि काम गर्छ। पञ्चतन्मात्रा, पञ्चप्राण, पञ्चामृत, पञ्चतत्त्व, पञ्चवक्त्र, पञ्चक, पञ्चकषाय, पञ्चमहाभूत, पञ्चगव्यादि अनेक पाँचकै समूहमा रहेका छन्। यी एक अर्कामा पनि केही न केही सम्बन्ध अवश्य छ। यसको अध्ययन भने बाँकी नै रहेको छ। भगवान् शिवलाई 'पञ्चमुखी' भनिन्छ। यस पञ्चाक्षरी मन्त्रका पाँच अक्षरहरूले पाँच वर्ण, मुख, अधिदेवता छन्द र पाँच ऋषिहरूको प्रतिनिधित्व निम्नानुसार गर्छन्। तल तालिकामा हेर्न सकिन्छः-

अक्षर	वर्ण	मुख	अधिदेवता	छन्द	ऋषि	
न	पहेलो	पूर्वमुख	इन्द्र	गायत्री	गौतम	
म	कृष्ण	दक्षिणामुख	रुद्र	अनुष्टुप्	अत्रि	
शि	धूम्र	पश्चिममुख	विष्णु	त्रिष्टुप्	विश्वामित्र	
वा	हेम (सुनौलो)	उत्तरमुख		ब्रह्मा	बृहती	अङ्गिरा
य	रक्त	ऊर्ध्व (आकाश)	स्कन्द	विराट्	भारद्वाज	

यस प्रकार मन्त्रको जप गर्दा साधकले आफ्नो शरीरभित्रका सम्पूर्ण तत्त्वहरूलाई शुद्ध र सन्तुलित गरिरहेको हुन्छ। तब मात्र उसको साधनाले पूर्णता पाउँदछ। आयुर्वेदका अनुसार पनि हाम्रो शरीरमा पाँच प्रकारका 'प्राण' (प्राण, अपान, समान, उदान, व्यान) हुन्छन् । पञ्चाक्षरी मन्त्रको प्रत्येक अक्षरले प्रत्येक एउटा प्राणलाई सन्तुलित गर्छ। ती नै पाँच प्राणलाई सन्तुलित गरेमा मुक्ति पनि आफ्नो अधिनमा हुन्छ । शिवमहापुराणमा प्रष्टसँग उल्लेख गरिएको छ कि पञ्चाक्षरी मन्त्रले कलिकालमा फसेका मनुष्यलाई भवसागरबाट पनि उद्धार गर्दछ ।

आश्रीत्य परमां विद्यां हृद्यां पञ्चाक्षरी मम ।
भक्त्या च भावितात्मानां मुच्यते कलिजा नराः ॥
-शि.पु.वा.सं.उ.ख. १३।४

यी यस्ता प्रमाणलाई हेर्दा शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको शक्तिले लौकिक र पारलौकिक कल्याण गर्दछ भन्ने प्रष्ट हुन्छ। यदि कोही पातकी जन नै छ भने पनि यस मन्त्रको प्रभावले वा शिव पञ्चाक्षरी विद्याको ज्ञान गर्नाले उसको कल्याण निश्चित छ ।

प्राचीनताको अध्ययन

मानव सभ्यताका धेरै इतिहास प्रमाणहरू रहेका छन् । जसमध्ये सिन्धुघाटी सभ्यता पनि अति प्राचीन सभ्यता मध्येको एक हो । यसै सभ्यताको सन् १९२० को दशकमा मोहनजोदडो र हडप्पामा गरिएको उत्खननमा एउटा छाप (Seal) फेला परेको थियो, जसलाई 'पशुपति शिव'को छाप मानिन्छ । यसमा एक पुरुष योगमुद्रामा बसेका छन् र वरिपरि जनावरहरू छन् । यो करिब ५,००० वर्ष पुरानो मानिन्छ, जसले शिव पूजा प्रागैतिहासिक कालदेखि नै रहेको बलियो आधार दिन्छ। शिवको पूजा भएपछि मन्त्र, जप, पाठ आदि त्यहाँ अवश्य भएका थिए भन्न सकिन्छ । काठमाडौँमा रहेको पशुपतिनाथ मन्दिर विश्वका प्राचीनतम मन्दिरहरूमध्ये एक हो । यसको अस्तित्वले हिमालय क्षेत्रमा शिवको प्रभाव अनादि कालदेखि रहेको देखाउँछ ।

शिवको 'नटराज' स्वरूपलाई ब्रह्माण्डको ऊर्जाको नाच (ऋयकक्ष्अ म्बलअभ) मानिन्छ । प्रसिद्ध भौतिकशास्त्री फ्रिटजोफ काप्राले आफ्नो पुस्तक 'द टाओ अफ फिजिक्स' मा शिवको नृत्य र उप-परमाणु कणहरूको (Sub–atomic particles) गतिबीच समानता देखाएका छन् । स्विट्जरल्याण्डको जेनेभास्थित CERN (युरोपेली परमाणु अनुसन्धान केन्द्र) को मुख्यालयमा भगवान् नटराजको ठूलो मूर्ति राखिएको छ, जसले सृष्टि र विनाशको चक्रलाई वैज्ञानिक रूपमा प्रतिनिधित्व गर्दछ ।

शिवलाई 'आदियोगी' भनिन्छ । संसारमा योग विद्याको सुरुवात शिवबाटै भएको मानिन्छ । आज विश्वभर प्रचलित योग र ध्यानका विधिहरू शिवले सप्तऋषिहरूलाई दिएको ज्ञानकै निरन्तरता हो भनी योगशास्त्रहरूमा उल्लेख छ । आदि शङ्कराचार्यको समय सन् ५०८ ई.पू. मानिन्छ । उनै अद्वैत मतका प्रणेता शङ्कराचार्यले भगवान शिवको पञ्चाक्षरी मन्त्रका अक्षररूपलाई आधार राखेर शिवपञ्चाक्षरी स्तोत्रको रचना गर्नु भएको छ । उक्त स्तोस्त्रमा भगवान् शिवका विशेष गुणानुवादहरू र सौन्दर्यदाको विशिष्ट वर्णन गरिएको छ । यसबाट पनि यस शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको प्राचीनतालाई अध्ययन गर्न टेवा पुग्दछ । उनै शिवको प्राचीन अस्तित्त्वलाई बुझेपछि उनको पञ्चाक्षरी मन्त्र र विद्या कति प्राचीन हो भनेर सजिलै अनुमान लगाउँन सकिन्छ ।

समसामयिक सान्दर्भिकता

आजको २१ औँ शताब्दीमा यो मन्त्र किन आवश्यक छ ? यसका केही प्रमुख कारणहरू निम्न रहेका छन्:

- **तनाव व्यवस्थापन:** भागदौडपूर्ण जीवनमा मानसिक चिन्ता र डिप्रेसनको समस्या बढ्दो छ । यो मन्त्रको जपले तनाव (कर्टिसोल हर्मोन) लाई कम गरी मानसिक शान्ति प्रदान गर्छ ।
- **पर्यावरणीय चेतना:** यस मन्त्रले पञ्चमहाभूत (पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश) को पूजा गर्छ । यसले मानिसलाई प्रकृतिसँग जोडिन र पर्यावरण संरक्षण गर्न प्रेरणा दिन्छ ।
- **आत्मानुशासन र एकाग्रता:** विद्यार्थी र बौद्धिक कार्यमा संलग्न व्यक्तिहरूका लागि यो मन्त्रले एकाग्रता बढाउन र विचारहरूलाई स्पष्ट बनाउन मद्दत गर्छ ।
- **विश्वबन्धुत्व:** 'शिव' को अर्थ नै कल्याण हो । 'नमः शिवाय' भन्नाले "सबैको कल्याण होस" भन्ने भावना जागृत हुन्छ, जसले समाजमा रिस, राग र घृणालाई कम गरी भ्रातृत्व फैलाउन मद्दत गर्छ ।
- **विभेदको अन्त्य:** यो मन्त्र जप गर्न कुनै विशेष जात, धर्म वा लिङ्गको बन्देज प्राय छैन । यसले समानता र समावेशिताको सन्देश दिन्छ ।

शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको सन्दर्भहरू

भागवत, लिङ्ग, शिव आदि पुराणहरूमा शिवको उत्पत्ति, विवाह (सती र पार्वतीसँग), र उहाँका परोपकारी कार्यहरूको विस्तृत विवरण छ । पञ्चाक्षरी मन्त्रको महिमा विभिन्न पौराणिक शास्त्रहरूमा मात्र नभई साक्षात् वेदमा समेत वर्णन गरिएको छ । शुक्लयजुर्वेदमा "नमः शम्भवाय च मयोभवाय च नमः शङ्कराय च मयस्कराय च नमः शिवाय च शिवतराय च" (यजुर्वेद १६।४१) मन्त्रमा प्रष्टरूपमा यस पञ्चाक्षरी मन्त्रलाई पढ्न सकिन्छ । यहाँ 'नमः शिवाय' को प्रष्ट उल्लेख गरिएको छ ।

आदि शङ्कराचार्यले पनि शिवको पञ्चाक्षरी मन्त्रमा नै आधार रहेर 'शिव पञ्चाक्षर स्तोत्र' लेख्नुभएको छ । उक्त स्तोत्रमा यस मन्त्रका प्रत्येक अक्षरहरूलाई प्रयोग गरेर शिवको सुन्दर स्वरूपको व्याख्या गर्नुभएको छ । आदि शङ्कराचार्यले यस मन्त्रको पाँचवटा अक्षरलाई शिवको शारीरिक स्वरूपसँग यसरी जोड्नुभएको छ, जुन अनुसन्धानको बलियो प्रमाण हो । उदाहरणका लागि एउटा प्रमाण यहाँ प्रस्तुत गरिन्छ ।

नागेन्द्रहाराय त्रिलोचनाय, भस्माङ्गरागाय महेश्वराय ।
नित्याय शुद्धाय दिगम्बराय, तस्मै नकाराय नमः शिवाय ॥ -नि.क.पू.प्र. पृ. ३०८

अर्थात् यो श्लोकले भगवान् शिवलाई एक त्यागी, पवित्र, र ब्रह्माण्डव्यापी शक्तिको रूपमा प्रस्तुत गरेको छ । भगवान् शिवको यो महिमाले उहाँको त्यो दिव्य स्वरूपलाई बुझाउँछ, जहाँ उहाँले अत्यन्त भयङ्कर देखिने सर्पलाई पनि प्रेमपूर्वक गलामा मालाका रूपमा धारण गर्नुभएको छ । उहाँका तीनवटा आँखाले यो भौतिक संसारभन्दा परको ज्ञान र सत्यलाई प्रकाशित गर्दछ । शरीरभरि खरानी लेपन गरेर उहाँले संसारलाई यो बुझाउनुभएको छ कि यो शरीर र संसार अन्ततः क्षणभङ्गुर छ तर आत्मा सधैं नित्य र शुद्ध रहन्छ । उहाँ यति विशाल र सर्वव्यापी हुनुहुन्छ कि यो आकाश र दिशाहरू नै उहाँका वस्त्र हुन् । जो कहिल्यै नाश नहुनुहुने अनन्त, नित्य शुद्ध महेश्वलाई 'नमः शिवाय' मन्त्रको पहिलो अक्षर 'न' को स्वरूपमा नमन गरिएको छ । यहाँका(शिव पञ्चाक्षर स्तोत्रका) प्रत्येक श्लोकले एउटा एउटा अक्षरको व्याख्या गर्दै शिवका दिव्य गुणहरूको वर्णन गरेको छ । यसले के प्रमाणित गर्छ भने यो मन्त्र र शिवको स्वरूप अभिन्न छन् ।

श्वेताश्वतरोपनिषद् आदि अन्य उपनिषद्हरूमा पनि शिवको चर्चा प्रशस्त पाइन्छ भने कुनै कुनै उपनिषद्मा त यस पञ्चाक्षरी मन्त्रको गौड प्रयोग भएको कुरा विद्वान् गुरूहरूका मुखारविन्दबाट सुन्न पाइन्छ । जब जीवात्मा आफूलाई मायाबाट मुक्त गरी शिव र शक्ति (शिवा) तर्फ मोडिने संकल्प गर्छ, तब मात्र उसले मोक्ष वा परम आनन्द प्राप्त गर्दछ । त्यसका लागि मार्ग भनेको मन्त्रशक्ति नै हो ।

तत्त्व विवेचनाः पञ्चमहाभूत र पञ्चशक्ति

शिव पञ्चाक्षरी मन्त्रको संरचना अत्यन्त वैज्ञानिक छ । यसले ब्रह्माण्डको रचना हुने पाँच तत्त्वलाई यसरी संकेत गर्छः-

अक्षर	तत्त्व	गुण	आध्यात्मिक स्थान
न	पृथ्वी	गन्ध/स्थिरता	मूलाधार चक्र
म	जल	रस/प्रवाह	स्वाधिष्ठान चक्र
शि	तेज	रूप/तेज	मणिपूर चक्र
वा	वायु	स्पर्श/प्राण	अनाहत चक्र
य	आकाश	शब्द/व्यापकता	विशुद्ध चक्र

ध्वनि विज्ञान र आधुनिक अनुसन्धान

आधुनिक ध्वनि विज्ञान (Cymatics) का अनुसार, प्रत्येक ध्वनिको एक विशिष्ट कम्पन (Frequency) हुन्छ । मन्त्रको शक्ति शब्दमा मात्र हुँदैन त्यसबाट उत्पन्न हुने कम्पन (Vibration) मा लुकेको हुन्छ । जब श्रद्धापूर्वक 'ॐ नमः शिवाय' को जप गरिन्छ यसले मस्तिष्कका तन्तुहरूमा एक प्रकारको सकारात्मक तरङ्ग पैदा गर्दछ । जसले मानसिक तनाव, क्रोध र भयलाई शान्त पारी अन्तःकरणमा एकाग्रता प्रदान गर्दछ ।

- मस्तिष्कमा प्रभावः 'ॐ नमः शिवाय' को लयबद्ध जप वा उच्चारणले मस्तिष्कको 'अल्फा' र 'थेटा' तरङ्गहरूमा वृद्धि गर्छ, जसले गहिरो विश्राम र ध्यानको अवस्था सिर्जना गर्छ ।

- कोषीय प्रभावः ध्वनिको कम्पनले शरीरका कोषहरूमा रहेको पानीको संरचनालाई व्यवस्थित बनाउने र रोग प्रतिरोधात्मक क्षमता बढाउने कुरा इमोतोको 'Water Memory' सम्बन्धी अध्ययनले संकेत गरेको छ (२००४) ।
- मनोवैज्ञानिक रूपमाः यो मन्त्रको लयबद्ध उच्चारणले मस्तिष्कको 'अमिग्डाला' (Amygdala) लाई शान्त पार्छ र तनाव कम गर्छ । 'ॐ' को अनुनादले शरीरका कोषहरूमा सकारात्मक कम्पन पैदा गर्छ ।
- ध्वनि विज्ञानका अनुसार, 'न-म-शि-वा-य' का प्रत्येक अक्षर उच्चारण गर्दा जिब्रो र तालुको विशेष स्थानमा स्पर्श हुन्छ । त्यसले शरीरलाई थप उर्जा प्रदान गर्दछ ।

जप विधान

मन्त्र जप गर्नु भनेको परमात्मासँग जोडिने सबैभन्दा सरल र प्रभावकारी माध्यम हो। श्रीमद्भगवद्गीतामा भगवान् श्रीकृष्ण स्वयंले यज्ञहरूमा जप यज्ञ नै म हुँ (यज्ञानां जप यज्ञोस्मि) भनेर भन्नु भएको छ। यसको विशेष आध्यात्मिक महत्त्व छ । यज्ञहरूमा जप यज्ञ स्वयं भगवान् नै हुनु भएपछि यसको शक्ति र महत्त्व अझै धेरै र विषेश रहेको छ। अन्ययज्ञहरू भन्दा जप यज्ञ गर्न सहज र सरल मानिन्छ। त्यसैले चर्चा गरौँ जप यज्ञको। जप गर्न बस्ने स्थानको चयनले जपमा ठूलो असर पार्दछ । सकेसम्म शान्त स्थान वा पूजा गर्ने ठाउँ जप, ध्यान, पूजा, पाठका लागि अत्यन्त उपयुक्त हुन्छ । जहाँ मन एकाग्र हुन सकोस् । शास्त्रहरूमा जपका लागि विशेष स्थानको पनि वर्णन गरिएको छ। जस्तै -

गृहे जपः समः प्रोक्तो गोष्ठे शतगुणः स्मृतः ।
आरामे च तथाऽरण्ये सहस्रगुण उच्यते ॥
अयुतः पर्वते पुण्ये नद्यां लक्षगुणस्तु सः ।
कोटिर्देवालये प्राहुरनन्तः शिवसन्निधौ ॥ -आह्निकसूत्रावलिः पृ. १०१

अर्थात् घरमा गरेको जप बराबर हुन्छ। गोठमा गरेको १०० गुना धेरै हुन्छ। बगैचा, उद्यान वा वनमा गरेमा १००० गुना हुन्छ । पर्वतमा १० हजार गुना हुन्छ, पुण्य क्षेत्र तीर्थ (नदी) आदिमा १ लाख गुना हुन्छ । देवताका मठमन्दिरमा करोड गुना हुन्छ भने शिवको सान्निध्यतामा अनन्त फल प्राप्त हुन्छ। त्यसैले जप गर्दा उल्लेखित शुद्ध पवित्र स्थानमा गर्नु उत्तम हुन्छ ।

जप गर्दा ध्यान दिनु पर्ने अर्को मुख्य विषय समय पनि हो । हुन त सामान्यावस्थामा नाममन्त्र जुनसुकै बेला जप गर्न सकिन्छ, तर पनि नियममा रहेर साधना गर्दा भने बिहानको ब्रह्म मुहूर्त (सूर्य उदाउनु भन्दा लगभग २ घडी अघि) को समय सबैभन्दा उत्तम मानिन्छ । यदि सम्भव नभए बेलुकाको समय वा आफ्नो अनुकूल समयमा पनि गर्न सकिन्छ। शास्त्रहरूमा त्रिकाल सन्ध्याको विशेष महत्त्व पनि वर्णन रहेको छ। जपमा बस्दा शुद्ध र सफा हुनु अत्यावश्यक छ । तन, मन शुद्धताका बारेमा हामीले ध्यान दिएमा मात्र मन्त्रको प्रभाव पर्दछ । मनमा रहेका रिस, चिन्ता र नराम्रा विचारलाई त्यागेर शान्त भएर मात्र जप पाठ आदि गर्नु पर्दछ । सुखासन वा पद्मासन आदिमा बसेर ढाड, गर्दन र टाउकोलाई सिधा राखेर सिधा बस्दा शरीरमा ऊर्जाको प्रवाह राम्रो हुन्छ। त्यसैले जपादि गर्दा आसन पनि ध्यान दिनु पर्ने विषय हो। योगशास्त्रका विभिन्न ग्रन्थका आधारमा

भन्ने हो भने आसनले नै शरीरका सप्तचक्र (मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्ध, आज्ञा र सहस्राधार चक्र) भेदन गरेर मानिसले परमानन्दलाई प्राप्त गर्न सक्छ ।

जप गर्दा तीनवटा मुख्य विधि अपनाउन सकिन्छ :

- वाचिक जपः मन्त्र स्पष्ट सुनिने गरी उच्चारण गरेर जप गर्ने । (सुरुवात गर्नेहरूका लागि यो सजिलो हुन्छ) ।
- उपांशु जपः ओठ हल्लिने तर आवाज बाहिर ननिस्कने गरी मन्द स्वरमा जप गर्ने ।
- मानसिक जपः ओठ नहल्लाईकन मनै मनले मन्त्र उच्चारण गर्ने । यो सबैभन्दा प्रभावकारी र उच्च श्रेणीको जप मानिन्छ ।

जप गर्दा संख्याको गणना गर्नु पर्दछ । संख्या गणना गर्नका लागि भने १०८ दाना भएको रुद्राक्षको माला प्रयोग गर्न सकिन्छ । रुद्राक्षको प्रयोगले रक्तचाप आदि पनि नियन्त्रनण गर्दछ । त्यसैले जपमा रुद्राक्षको माला नै प्रयोग गर्नु पर्ने कुरा ऋषिहरूले उल्लेख गरेका छन् । जप गर्दा हतार गर्नुहुन्न वा हतारिएर जप गर्नु उत्तम मानिदैन । सँधै एउटै समय र स्थानमा जप गर्दा यसको प्रभाव बढी हुन्छ । सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण कुरा श्रद्धा र विश्वास हो । मन्त्रको संख्याभन्दा भक्ति ठूलो हुन्छ । मन्त्र जप गर्दा त्यसको करन्यास, हृदयादिन्यास विनियोग आदि अङ्ग सहित गर्नु अझै प्रभावकारी हो । त्यसैले यहाँ पञ्चाक्षरीको चर्चा रहेकाले एउटा पञ्चाक्षरी मन्त्र जपका लागि शास्त्रमा उल्लेख गरिएको विनियोग प्रस्तुत गरिन्छ ।

विनियोगः ॐ अस्य श्रीशिवपञ्चाक्षरीमन्त्रस्य वामदेव ऋषिः, पंक्तिश्छन्दः, शिवदेवता, मं बीजम्, यं शक्तिः, वां कीलकम्, सादा शिवकृपा प्रसादोपलब्धिपूर्वकमखिलपुरुषार्थ सिद्धये जपे विनियोगः । विशेष गरी ब्रह्म मुहूर्त, सन्ध्या काल वा शिवरात्रि जस्ता पर्वहरूमा गरिएको मन्त्र जपको फल अनन्त गुणा बढी हुने शास्त्रमा उल्लेख छ । शिवको उल्लेखित पञ्चाक्षरी (प्रणव सहित षडाक्षरी मन्त्र) जप गरेमा उसले धेरै भन्दा धेरै फल प्राप्त गर्न सकिने कुरा शिवमहापुराणमा उल्लेख छ । शिवपुराणका अनुसार आयु चाहानेले ५ लाख, शुद्धता चाहानेले नित्य १ हजार जप गर्नु पर्दछ भने १० लाख जप गर्नाले पाप मुक्त हुन्छ, १५ लाख जप गर्नाले १४ लोकको ऐश्वर्य प्राप्त गर्दछ । यदि कसैले सय लाख जप गर्दछ भने ब्रह्मा समान हुन्छ । यसरी जपका संख्या र त्यसको फलका बारेमा धेरै वर्णनहरू पाइन्छन् । त्यस्तै यो मन्त्रको जपका लागि कुनै कठिन जाति, वर्ण वा लिङ्गको बन्धन छैन शुद्ध भाव र गुरुको आज्ञा नै यसको सफलताको मुख्य कडी हो भनेर समेत शास्त्रहरूमा उल्लेख गरेको पाइन्छ ।

वर्तमान विश्वमा योग र अध्यात्मप्रति बढ्दो आकर्षणसँगै शिवयोग र पाशुपतयोगको सान्दर्भिकता अझ चुलिएको छ । पाशुपतयोगले जीव (पशु) लाई संसारको बन्धन (पाश) बाट मुक्त गरी पशुपति (शिव) सँग एकाकार गराउने मार्ग प्रशस्त गर्छ भने शिवयोगले आत्मिक शुद्धिका लागि ध्यान र अनुशासनलाई जोड्दछ । यी दुवै योग साधनाको प्राण 'ॐ नमः शिवाय' अर्थात् पञ्चाक्षरी मन्त्र (ॐ सहित षडाक्षरी) मा निहित छ । ॐ कारले परमात्माको निराकार स्वरूपलाई संकेत गर्छ भने पञ्चाक्षरी मन्त्रले शिवको सगुण र निर्गुण दुवै शक्तिलाई प्रष्फुटन गर्दछ । आधुनिक समयमा यी प्राचीन योगपद्धति र मन्त्रको जपले मानसिक तनाव कम गर्नुका साथै व्यक्तिलाई आन्तरिक ऊर्जा र विश्वव्यापी चेतनासँग जोड्न सेतुको काम गरिरहेका छन् ।

छलफल तथा निष्कर्ष

प्रस्तुत लेखमा हिन्दू धर्मदर्शनका प्रमुख देवता भगवान् शिव र उहाँको अति प्रभावशाली 'ॐ नमः शिवाय' (पञ्चाक्षरी) मन्त्रको धार्मिक, शास्त्रीय तथा वैज्ञानिक महत्त्वमाथि प्रकाश पारिएको छ । शिव पञ्चाक्षरी मन्त्र केवल एउटा धार्मिक शब्दको समूह मात्र नभएर यो ब्रह्माण्डको आदि सृष्टि, ब्रह्माण्डको विज्ञान, ध्वनि र अनन्त ऊर्जाको स्रोत हो । यसका पाँच अक्षरहरूले भौतिक जगत् (पञ्चतत्त्व) र आध्यात्मिक जगत् (शिव शक्ति) बिचको सेतुको काम गर्छन् । त्यसैले यसको तात्त्विक बोधसहितको जपले मनुष्यलाई आत्मज्ञान र परम शान्तितर्फ डोऱ्याउँछ। प्राचीन सिन्धुघाटी सभ्यतादेखि आधुनिक विज्ञानसम्म शिवतत्त्वको व्यापकता रहेको उल्लेख गर्दै लेखमा मन्त्र साधनाका लागि गुरुको मार्गदर्शन, सही विधि र श्रद्धाको अपरिहार्यतालाई जोड दिइएको छ । अन्ततः यो मन्त्र मानसिक शान्ति, तनाव व्यवस्थापन र आत्मिक उन्नतिका लागि २१ औँ शताब्दीमा झन् सान्दर्भिक बनेको निचोड लेखिएको छ ।

निष्कर्षमा 'शिव पञ्चाक्षरी मन्त्र' ब्रह्माण्डको एउटा पूर्ण सूत्र हो । यसको सुरूमा आउँने 'न' ले धर्ती टेकाउँछ भने अन्तिम अक्षर 'य' ले आकाशसम्मको चेतना विस्तार गर्छ। यो मन्त्र केवल हिन्दूहरूको मात्र नभई सम्पूर्ण मानव जातिको कल्याणका लागि पञ्चमहाभूतलाई सन्तुलनमा राख्ने एउटा विज्ञान हो । यसको अर्थ बुझेर गरिने जपले साधकलाई भौतिक सम्पन्नता र आध्यात्मिक शान्ति दुवै प्रदान गर्दछ । शिव पञ्चाक्षरीले हामीलाई स्थूल पदार्थ (पृथ्वी) बाट सुरु गरेर अनन्त चेतना (आकाश र शिव) सम्म पुऱ्याउने मार्ग देखाउँछ। अतः यसको तात्त्विक अर्थ बुझेर गरिने अभ्यासले व्यक्तिलाई मात्र नभई सम्पूर्ण समाजलाई नै कल्याण र शान्तिको मार्गमा डोऱ्याउन सक्छ । आजको भौतिकवादी र तनावपूर्ण युगमा शिव तत्त्वको बोध र पञ्चाक्षरी मन्त्रको साधनाले मानव जातिलाई प्रकृतिसँग जोड्न, आत्मानुशासन कायम गर्न र विश्वबन्धुत्वको भावना जागृत गर्न मद्दत गर्दछ । तसर्थ शिवको 'कल्याणकारी' स्वरूपलाई आत्मसात् गर्दै यस मन्त्रको श्रद्धापूर्वक जप गर्नु नै लोक र परलोक दुवै सुधार्ने सर्वोत्तम मार्ग हो ।

सन्दर्भसामग्री

गिरी, रामानन्द (व्या.) (वि.सं. २०७३), *ईशादि दश उपनिषद्,* महेश संस्कृत गुरुकुल ।

ढकाल, वेणीमाधव (व्या.) (वि.सं.२०७२), *आह्निकसूत्रावलि,* विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

मिश्र, लालबिहारी (वि.सं. २०७२), *नित्यकर्मपूजाप्रकाश,* गीताप्रेस गोरखपुर ।

श्रीमद्भगवद्गीता, गीताप्रेस गोरखपुर ।

श्रीमद्भागवतमहापुराण, महेश संस्कृत गुरुकुल ।

लिङ्गमहापुराण, गीताप्रेस गोरखपुर ।

श्री शिवमहापुराण, गीताप्रेस गोरखपुर ।

Guidelines for Authors and Contributors

Nepalese Culture (ISSN: 2091-1165) is a research journal published annually by Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Kirtipur, Kathmandu, Nepal. Only original, innovative and impactful research papers on various aspects of Nepali culture are published. The topics should commensurate with the multiple fields of Nepali culture like tangible heritages, intangible heritages, architecture, prehistory, archaeology, museology, numismatics, epigraphy, religion, philosophy, heritage management and like-fields.

This journal adheres to a strict publication policy and a set of high standards & only approves research articles that meet the standards and guidelines set by the Journal. Any attempt from the writers to manipulate the article selection process or create spaces for unnecessary contacts with the editors for *push-publication* shall immediately disqualify the submission.

The journal adheres to the latest edition of APA (American Psychological Association) for in text citations and referencing styles. Writers are requested to go through the following examples prior to their submission:

Both parenthetical citation and narrative citation can be used as per contexts. Example-

Parenthetical citation: (Acharya, 2019)

Narrative citation: Acharya (2019)

Reference examples:

For book

Prabhu, P.H. (1995). *Hindu social organization.* Popular Prakashan.

Wheeler, M. (1966). *Archaeology from the earth.* Penguin Books

Sharer, R. J., & Ashmore W. (1993, 2nd edition). *Archaeology: Discovering our past*. Mayfield Publishing Company.

For journal article with DOI:

Thapa, A. (2021). Analyzing tourism behaviours and tourism autonomy in the global market: Cases of Nepal's Pashupatinath temple and Korean DMZ. *Nepalese Culture*, *14*, 38–50. https://doi.org/10.3126/nc.v14i0.35424

Chapagain, N. K., & Chheda, B. (2022). Pedagogy for intangible cultural heritage in pandemic times: Reflections from an International Workshop during Covid-19. *Journal of Heritage Management*, *7*(2), 133-148. https://doi.org/10.1177/24559296221120478

Similar styles for journal article without a DOI. Please be careful about the case letters, italics for name and volume number etc. if the DOI is too long, short DOI is acceptable.

All the writers'/authors' name should be written in referencing. For example if there are 15 writers for an article, all authors should be referenced. However for in text citation the contributor can quote the first author and write an et al. For example (Khatry, P., & et al., 2022)

For a chapter in an edited book (use English translation for text written in other languages and enclose in Square brackets)

Subedi, S. (B.S. 2076). Arjundhara Jaleshwordham mul mandir: ek parichaya [An introduction to the main temple of Arjundhara]. In S.K. Oli & et al. (Eds.), *Arjundhara Jaleshwordham Smarika* [*Arjundhara Jaleshowrdham memoir*] (pp.104-105). Arjundhara Jaleshwordham.

Mcglade, D. (2018). Visitor management in sensitive historic landscapes: Strategies to avoid conflict in Hadrian's wall world heritage site. In L. Bourdeau, Gravari- B. & M. Robinson (Eds.), *World heritage sites and tourism* (pp.189- 197). Routledge.

Please be careful about the case letters, brackets used and mentioning of editor/s.

There are other referencing styles for magazines, e-book, blogs, unpublished Master's theses, PhD dissertations or articles from Up-to-date database and so on. Intext and references should meet the guidelines of APA system.

For articles that use references of citations written in Nepali, the journal has customized the APA referencing style as follows:

आचार्य, महेश, (वि.सं. २०८०), लुँती अजिमा जात्रा र जीव आहुति होम, *Nepalese Culture,* 16, पृ. २५-३८ ।

उपाध्याय भट्ट, विद्यानाथ, (२०६२), *तन्त्रविद्यालोक,* अन्नपूण उपाध्याय भट्ट ।

जोशी, हरिराम, (वि.स. २०३०), *नेपालका प्राचीन अभिलेख,* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

Contributors are requested to be sensitive on plagiarism and that their submissions adhere to research ethics, are properly cited and all type of authors, co- authors, translators are accredited or acknowledged. This journal discourages gift authorship and any type of honorary authorship.

Important Information for Contributors

1) Research articles should either be in English or Nepali Language.

2) The articles should be original and previously unpublished in print, electronic or any media whatsoever.

3) Research articles for 'Nepalese Culture' should be related to Nepalese History, Nepalese Culture, Pre-history, Iconography, Numismatics, Archaeology, Epigraphy, arts and Architecture, Museology, Cultural tourism, Cultural heritage and Cultural elements.

4) Research articles related to above genres which explore on virgin issues or new information, original concepts theories that reflect clear and significant accomplishments are prioritized.

5) To prepare research manuscripts, authors should follow basic guidelines of research ethics and writing mechanics with clear title, abstract (maximum of 280 words), keywords, introduction, methodology, discussion and conclusion.

6) In – texts citations and References should be in latest APA format. For convenience authors are encouraged to look at the guidlines in the journal.

7) Author's name should not be disclosed in the inside pages of the manuscript.

8) Articles should not exceed 8000 words including everything (tittle, table citations and references). Neatly typed on only one –side in A4 paper with font sizes. (12 Times New Roman for English) and (14 Preeti for Nepali) and 2.5 cm margins on all sides are mandatory requirements for submission.

9) Authors should submit soft copy only through email

10) Articles that do not meet the structural, methodological or linguistic requirement of the journal are not accepted. Rejected articles shall not be returned to authors.

11) Authors are themselves responsible for their analytical conclusions, theories propounded or opinions expressed in their texts.

12) The copyright of all the articles published in Nepalese Culture shall remain with the Central Department of NeHCA, TU.

13) The editorial board reserves the right to edit or reject the articles and the board's decision regarding the publication shall be final.

14) Manuscripts should be sent only to ***tuculturejournal@gmail.com***. Hard copies are not accepted.

It is an exclusively research oriented journal that publishes research articles related to several disciplines of Nepalese Culture like Iconography, Numismatics, Archaeology and Pre-History, Epigraphy and Paleography, Art & Architecture, Museology, Cultural Tourism and Heritages. Original research based on clear facts and sound analysis related to the above mentioned genres of Nepalese Cultures are first of all thoroughly screened by the editorial board for sorting out relevancy, significance and impacts of the research articles. The selected works are then processed for double blind peer – review. Each article is sent to two independent experts of concerned field for review. This is based on standard guidelines and clear criteria. The manuscripts are either accepted by both experts asked for resubmissions by providing comments and suggestions or are rejected by both. On rare possibility, the article is sent to third expert for another review stage, During all these proceedings, the author's name and expert names are coded for concealing identities of both parties- the authors and experts. The manuscripts marked as '*accepted'* after revisions with suggestions from both experts after resubmission within in a time-deadline are processed for publication.

The resubmitted articles again be checked by the editorial board and the authors may again be asked to resubmit if the previous suggestions have not been adequately heeded.The manuscripts which fulfill the processes and criteria will be processed for publication in the journal. The editorial board reserves the right to accept, edit or reject the articles and the board's decision regarding the publication shall be final.

Mailing Address:

Articles should only be sent digitally to ***tuculturejournal@gmail.com***

© 2026 Central Department of NeHCA , T.U.

Published by: RMC, Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology

Publication Copies: 100 copies

Copyright: Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, T.U. 2026

Design and Layout by: Ram Sharan Devkota and Suvas Khatri

Printed at: Tribhuvan University Press, Kiritpur, Kathmandu, Nepal

Tel.: 4331320, 4331321