म. ग्रं. सं. ठाणें.
विषय भिंडाक्ष....
सं. क्र. 2070

REFBK-0010935

ठाणे पंचायत समिती ग्रंथालय
वर्गांक ०७८८० दिः ...
क्रमांक ४८७ दि: २५/३/७१

ग्रंथालय
संपत्ती योजना
१९७०

निबंध
२०४०

महाराष्ट्र-जीवन

परंपरा, प्रगति आणि समस्या

आभार

पुणें विद्यापीठाकडून महाराष्ट्र-जीवन या ग्रंथाच्या प्रकाशनासाठीं मिळालेल्या अनुदानाबद्दल आम्ही पुणें विद्यापीठाचे अत्यंत ऋणी आहोंत.

दे. श्री. जोशी
म. द. लोखंडे

प्रकाशक
मेसर्स जोशी आणि लोखंडे
टिळक रस्ता, पुणें २.

ता. १८-८-६०

मूल्य अकरा रुपये

निबंध
२०४०

महाराष्ट्र-जीवन

परंपरा, प्रगति आणि समस्या

*

खंड पहिला

प्रमुख संपादक

गंगाधर बाळकृष्ण सरदार

आवृत्ति पहिली, १९६०

REFBK-0010935

मूल्य अकरा रुपये

संपादक-समिति

★

प्रमुख संपादक

गं. बा. सरदार

सभासद

चिं. ग. कर्वे

दा. न. शिखरे

मु. ग. पानसे

[सर्व हक्क प्रकाशकांकडे]

मुद्रक

प्र. भा. काळे,

प्रतिभा मुद्रणालय, सदाशिव पेठ,

टिळक रस्ता, पुणें २.

प्रकाशक

दें. श्री. जोशी आणि म. द. लोखंडे,

मेसर्स जोशी आणि लोखंडे प्रकाशन,

सदाशिव पेठ, टिळक रस्ता, पुणें २.

प्रकाशकांचें निवेदन

'महाराष्ट्र-राज्य' स्थापनेनंतर अगदीं थोडया अवधींत महाराष्ट्रांतील सांस्कृतिक जीवनाच्या विविध अंगांचें समीक्षण करणारा 'महाराष्ट्र-जीवन' या नांवाचा सुमारें अकराशें पृष्ठांचा हा ग्रंथ दोन खंडांत छापून प्रसिद्ध होत आहे. हा योग आम्हांस भाग्याचा व आनंदाचा वाटतो.

पुणें येथील याज्ञवल्क्य आश्रमांत वरींच वर्षें नवरात्र व्याख्यानमालेचा उपक्रम चालूं आहे. ऑक्टोबर १९५६ मध्यें अनेक विचारवंत व्याख्यात्यांच्या साहाय्यानें, 'महाराष्ट्र--दर्शन' या नांवाची एक व्याख्यानमाला त्या वेळचे आश्रमाचे कार्यवाह, श्री. वि. त्र्यं. शेटे, वकील यांनीं अत्यंत परिश्रम घेऊन काळजीपूर्वक यशस्वीरीत्या पार पाडली. श्रोतृसमुदायास ही व्याख्यानमाला अतिशय बोधप्रद वाटली.

या मालेंतील व्याख्यानें ऐकल्यानंतर महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनाच्या विविध अंगांचा परामर्श घेणारा एक ग्रंथ विविध क्षेत्रांत नाणावलेल्या विचारवंत लेखकांच्या साहाय्यानें तयार करून, तो प्रसिद्ध केल्यास महाराष्ट्रीय जनतेला उपयुक्त होईल, असें आम्हांस वाटलें. याबाबत आम्हीं प्रथम डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांच्याशीं विचारविनिमय केला, आणि नंतर ग्रंथनिर्मितीचें व प्रकाशनाचें काम हातीं घेतलें.

एवढया मोठया ग्रंथाच्या प्रकाशनाची जबाबदारी उत्साहानें आम्ही पत्करली खरी, पण प्रत्यक्ष कार्य मात्र फार बिकट दिसूं लागलें. तथापि आरंभ तर चांगला झाला. डॉ. वाळिंबे यांच्या समवेत आम्ही प्रथम प्रा. सरदार, प्रा. दि. के. बेडेकर आणि डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यांना भेटलों. या तिघांनाहि ग्रंथरचनेची आमची कल्पना अतिशय आवडली. इतकेंच नव्हे तर सर्व प्रकारचें साहाय्य देण्याचें त्यांनीं तत्परतेनें मान्य केलें.

हें सारें जोखमीचें काम त्वरेनें व कांटेकोरपणानें व्हावें यासाठीं लवकरच एका संपादक-समितीची स्थापना करण्यांत आली. प्रा. गं. बा. सरदार यांनीं प्रमुख संपादक म्हणून काम करण्यास अनुमति दिली. श्री. दा. न. शिखरे व श्री. चिं. ग. कर्वे हे संपादक-समितीचे आणखी दोन सदस्य होते.

आमच्या कार्यालयांत या आणि इतर कांहीं विद्वानांच्या अनौपचारिक बैठकी झाल्या, आणि ग्रंथाचा कच्चा आराखडा तयार करण्यांत आला आणि हा आराखडा संमत झाल्यानंतर त्याची विस्तृत व सांगोपांग चर्चा करण्यासाठीं श्री. के. नारायण काळे, डॉ. सहस्रबुद्धे, डॉ. वाळिंबे, श्री. दि. के. बेडेकर, आणि श्री. वि. म. बेडेकर इत्यादि विद्वानांना आम्ही पाचारण केलें. आमच्या विनंतीला मान देऊन सर्वांनीं ग्रंथाचा आराखडा पक्का करण्यासाठीं योजिलेल्या चर्चेंत मोठ्या उत्साहानें भाग घेतला. या चर्चेंत प्रत्येक विषयाच्या प्रतिपादनांत आवश्यक असलेले सर्व मुद्दे निश्चित करण्यांत आले. हे मुद्दे त्या त्या विषयाच्या लेखकाकडे विचार-विनिमयासाठीं पाठविण्याचें ठरलें. तसेंच प्रत्येक लेखकाशीं समक्ष चर्चा करण्याचें ठरलें.

सर्व विषयांचे लेखक निश्चित झाल्यानंतर पुढचें महत्त्वाचें काम म्हणजे लेखकांना समक्ष भेटून त्यांची अनुमति मिळविणें. या कामांत प्रा. सरदारांनीं फार परिश्रम घेतले. जितक्या वेळां जरूर पडेल तितक्या वेळां त्यांनीं आमच्या समवेत लेखकांच्या भेटी घेतल्या व त्यांची अनुमति मिळविली.

लेखकांचीं नांवें निश्चित झाल्यानंतर पूर्वी ठरल्याप्रमाणें विषयाच्या प्रतिपादनाच्या बाबतींत एकसूत्रीपणा राहावा म्हणून लेखकांशीं समक्ष विचार-विनिमय करण्याचें काम ठरलें. प्रा. सरदारांनीं हें जबाबदारीचें काम अतिशय कौशल्यानें पार पाडलें. लेखकांशीं वेळोवेळीं प्राथमिक चर्चा करण्यांत प्रा. सरदारांनीं आपला जो बहुमोल वेळ खर्च केला, त्याचें मूल्यमापन करणें अशक्य आहे. लेखकांच्या भेटी घेऊन त्यांच्याकडून लेखनाविषयीं अनुमति मिळविण्याच्या कामांत डॉ. वाळिंबे व प्रा. दि. के. बेडेकर यांचेंहि आम्हांला बहुमोल साहाय्य झालें. ग्रंथाची कल्पना सुचली तेव्हांपासून ग्रंथाची समाप्ति होईपर्यंत गेलीं तीन वर्षें डॉ. वाळिंबे व प्रा. बेडेकर यांनीं आम्हांला अनेक प्रकारांनीं निरलसपणें साहाय्य केलें आहे. असेंच साहाय्य यापुढेंहि त्यांनीं निरंतर आम्हांस द्यावें.

ग्रंथ-छपाईस पूर्णता आणण्याचें हें जबाबदारीचें काम सुरवातीला आम्ही प्रा. वि. म. बेडेकर यांच्याकडे सोपविलें होतें. त्यांनीं त्याप्रमाणें या कार्यास सुरवातहि केली होती. पण प्रकृतीच्या अस्वास्थ्यामुळें हें काम पुढें चालूं ठेवणें त्यांना शक्य झालें नाहीं.

त्यानंतर कार्याच्या सुकरतेसाठीं डॉ. मु. ग. पानसे यांची संपादक-समितींत नियुक्ति झाली. संदर्भ शोधणें आणि छपाईच्या कामास परिपूर्णता आणणें इत्यादि बाबतींत त्यांनीं केलेलें कार्य फार महत्त्वाचें आहे. याबद्दल आम्ही त्यांचे ऋणी आहोंत.

ज्या विद्वान् लेखकांकडून लेखांची अपेक्षा आम्ही करीत होतों ते सर्वच लेखक आपापल्या क्षेत्रांत कार्यमग्न असल्यामुळें त्यांच्या सवडीप्रमाणें व सोयीप्रमाणें त्यांनीं आपले लेख लिहिले. सर्व लेखांचीं हस्तालिखितें प्रत्यक्ष ताब्यांत येईपर्यंत ग्रंथाच्या मुद्रणास सुरवात करावयाची नाहीं असें संपादक-समितीचें पहिल्यापासूनचें धोरण होतें. ग्रंथांत एकसूत्रीपणा येण्याच्या दृष्टीनें या धोरणाचा फार मोठा उपयोग झाला. ग्रंथाच्या मुद्रणप्रतीचें पूजन १ ऑगस्ट १९५८ रोजीं माननीय डॉ. रघुनाथ पुरुषोत्तम ऊर्फ अप्पासाहेब परांजपे यांच्या हस्तें आमच्या कार्यालयांत करण्यांत आलें, आणि नंतर प्रत्यक्ष छपाईच्या कामास आरंभ करण्यांत आला.

या ग्रंथांत एकंदर तीस विद्वान् लेखकांचे विविध लेख समाविष्ट केले आहेत. हे सर्वच लेखक आपापल्या विषयाचे तज्ज्ञ असून, त्यांचें आतांपर्यंतचें लेखन-विषयक कर्तृत्वहि मोलाचें आहे. भिन्न क्षेत्रांतील, भिन्न विचारसरणींच्या, भिन्न वृत्तींच्या, भिन्न अभिरुचींच्या, व भिन्न राजकीय प्रणालींच्या अशा तीस तज्ज्ञांना एकत्र बोलावून व त्यांच्याशीं भरपूर विचारविनिमय करून मगच या ग्रंथाची रचना केलेली आहे. मूळ कल्पना सुचली तेव्हांपासून अवघ्या साडेतीन वर्षांच्या काळांत, कसलीहि जाहिरात न करतां, गाजावाजा न करतां, दोन खंड संदर्भ-ग्रंथांच्या तपशीलवार सूचीसह व संदर्भसूचीसह सर्वांगपरिपूर्ण करण्यांत आम्हांला जें यश लाभलें, तें केवळ संपादक-समितीचे सभासद व सर्व लेखक यांच्या बहुमोल सहकार्यामुळेंच होय. कांहीं विशिष्ट महत्त्वाच्या सामाजिक व सांस्कृतिक कार्याच्या उभारणीसाठीं महाराष्ट्रांतील वेगवेगळ्या क्षेत्रांतील विद्वान् एकत्र येऊन फार मोठें योजनाबद्ध कार्य करूं शकतात, हें या ग्रंथाच्या रूपानें निर्विवाद रीतीनें सिद्ध झालें आहे. या लेखकांना आम्हीं त्यांच्या लेखनाबद्दल जें मानधन दिलें तें त्यांच्या ज्ञानाच्या व श्रमाच्या पासंगालाहि पुरणार नाहीं, याची आम्हांला जाणीव आहे. ज्ञानाची आस्था व कार्याची तळमळ या गोष्टींमुळेंच त्यांनीं आमच्याशीं तत्परतेनें सहकार्य केलें, हें आम्ही कधींहि विसरणार नाहीं.

श्री. जनार्दन सखाराम ऊर्फ तात्यासाहेब करंदीकर हे आमचे एक सन्मान्य लेखक ग्रंथप्रकाशनापूर्वी दिवंगत झाले हें दुःख आम्हांला जाणवत आहे. आम्हीं त्यांच्या स्मृतीला या निमित्तानें आमची श्रद्धांजलि अर्पण करतों.

सर्व विद्वान् लेखकांनीं आपल्या लेखांनीं हा ग्रंथ विभूषित केला, तसेंच संपादक-समितींतील सर्व सभासदांनीं ग्रंथाच्या उभारणीसाठीं बहुमोल साहाय्य केलें याबद्दल त्या सर्वांचे आम्ही आभारी आहोंत.

प्रमुख संपादक प्राध्यापक गंगाधर बाळकृष्ण सरदार यांनीं हा ग्रंथ शास्त्रशुद्ध व सर्वांगपरिपूर्ण व्हावा या हेतूनें लेखकांशीं चर्चा करून जी बहुमोल

कामगिरी केली व जी आम्हीं वर निवेदन केली, ती आम्ही कधींहि विसरूं शकणार नाहीं. प्रारंभीं संपादक-समितीला मानधन देण्यासंबधींचा आम्ही आमचा विचार प्रकट केला, त्या वेळीं संपादक या नात्यानें मानधन देणार असाल तर मीं स्वतः संपादक-समितींचें काम करणार नाहीं, असें प्रा. सरदार यांनीं आम्हांस आग्रहानें सांगितलें. त्यामुळें आमचा नाइलाज झाला. प्रा. सरदार यांनीं या ग्रंथनिर्मितीच्या कामीं अतिशय श्रम केले आहेत. त्यांच्या निःस्पृहतेमुळें त्यांच्या श्रमाचे उतराई होण्यास शब्दांशिवाय आमच्यापुढें दुसरा मार्ग नाहीं. आम्ही त्यांचें हार्दिक आभार मानीत आहोंत.

आणखी एक घरगुती स्वरूपाचें कर्तव्य राहिलें आहे. पण तें केलेंच पाहिजे. आमच्या मुद्रणालयांतील सर्व सेवकांनीं पहिल्यापासून आमच्याशीं उत्कृष्ट सहकार्य केलें. या सहकार्यामुळेंच एवढा मोठा ग्रंथ आम्ही ठरलेल्या कालावधींत पूर्ण करूं शकलों. आमच्या सर्व सेवकांचे आम्ही मनापासून आभार मानतों.

आमच्या लेखक वर्गाशिवाय आणखी कांहीं प्रतिष्ठित विद्वानांनीं आम्हांला वेळोवेळीं अनेक प्रकारची मदत अगदीं तत्परतेनें केली व आमचें कार्य बरेंच सुकर केलें. या सर्व विद्वानांचें आमच्यावर फार मोठें ऋण आहे. त्यांचा नामोल्लेख केलेलाहि त्यांना आवडणार नाहीं. पण त्यांच्या साहाय्याबद्दल जाहीर रीतीनें कृतज्ञता व्यक्त करणें हें आमचें कर्तव्य आहे.

ज्या याज्ञवल्क्य आश्रमांतील ' महाराष्ट्र-दर्शन ' व्याख्यानमालेनें आम्हांस या ग्रंथनिर्मितीची स्फूर्ति दिली, त्या मालेचे योजक व आश्रमाचे पदाधिकारी यांचे आम्ही आभारी आहों.

अशा स्वरूपाचा हा ' महाराष्ट्र-जीवन ' ग्रंथ महाराष्ट्रीय जनतेपुढें आम्हीं ठेवला आहे. आम्हां सर्वांची ही सेवा महाराष्ट्रीय जनतेनें रुजू करून घ्यावी, अशी प्रार्थना आहे.

महाराष्ट्र-राज्याचे मुख्यमंत्री माननीय श्री. यशवंतराव चव्हाण यांनीं या ग्रंथाच्या प्रकाशन-समारंभाचें अध्यक्षस्थान स्वीकारून या ग्रंथाचें प्रकाशन केलें याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोंत. शेवटीं वाचक-वर्गास अभिवादन करून हें निवेदन पूर्ण करीत आहों.

दिनांक, २२ मे १९६० }

दे. श्री. जोशी
म. द. लोखंडे

प्रस्तावना

'महाराष्ट्र-जीवन' हा ग्रंथ वाचकांच्या हातीं देतांना आम्हांला अत्यंत आनंद होत आहे आणि तीन वर्षांपूर्वी केलेला संकल्प सर्व लेखकांच्या सहकार्यानें सिद्धीस गेल्याचें समाधानहि वाटत आहे. नव्या महाराष्ट्राची घडण जागृत व सुबुद्ध अशा सामान्य नागरिकांच्या प्रयत्नांतूनच व्हावयाची आहे व तेच आमच्या या ग्रंथाचे वाचक आहेत, ही धारणा मनांत बाळगून आम्ही या ग्रंथाची रचना केलेली आहे.

येथील 'याज्ञवल्क्याश्रम' संस्थेतर्फे १९५६ च्या ऑक्टोबरमध्यें 'महाराष्ट्र-दर्शन' ही व्याख्यानमाला गुंफली गेली. तिच्यामुळें 'जोशी आणि लोखंडे' या प्रकाशन संस्थेचे मालक श्री. दे. श्री. जोशी व श्री. म. द. लोखंडे यांना या ग्रंथाची मूळ कल्पना सुचली. त्यानंतर डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांच्या साहाय्यानें मालेंतील व्याख्यात्यांशीं चर्चा करून त्यांनीं अशा तऱ्हेचा ग्रंथ प्रकाशित करण्याची योजना हातीं घेतली. संपादनाच्या कामासाठीं मी, श्री. चिं. ग. कर्वे व श्री. दा. न. शिखरे यांची संपादक समिति निवडण्यांत आली व प्रमुख संपादकाचें काम माझ्याकडे सोंपविण्यांत आलें.

संपादक समितीनें प्रथम ग्रंथाची स्थूल रूपरेषा आंखली. त्यानंतर श्री. के. नारायण काळे, डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे, डॉ. रा. शं. वाळिंबे, प्रा. दि. के. बेडेकर आणि प्रा. वि. म. बेडेकर या निमंत्रितांसह विचारविनिमय करून प्रस्तुत ग्रंथाचा तपशीलवार आराखडा तिनें तयार केला. ग्रंथाचें उद्दिष्ट, अपेक्षित वाचकवर्ग, लेखांची सामान्य रूपरेषा आणि महाराष्ट्र–जीवनाचें समग्र चित्र उभें करण्यासाठीं त्याच्या विविध अंगांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न, या बाबतींत सर्वांच्या मनांत कांहीं ठाम कल्पना असावी म्हणून संपादक व कांहीं नियोजित लेखक यांच्या अनेक संयुक्त बैठकी घेण्यांत आल्या.

त्यानंतर प्रमुख संपादक या नात्यानें लेखकांना व्यक्तिशः भेटून त्या त्या विषयासंबंधींच्या आमच्या अपेक्षा मी त्यांना निवेदन केल्या. अशा सामूहिक विचारविनिमयानंतर प्रत्येक लेखकानें आपला लेख लिहिला.

महाराष्ट्राची परंपरा, सद्यःस्थिति, व पुढील समस्या यासंबंधीं अनेक विषयांचे वेगवेगळ्या लेखकांनीं केलेलें विवेचन या ग्रंथांत संकलित केलें आहे,

तरीहि एकंदर ग्रंथाच्या मांडणींत व विवेचनांत एकसूत्रीपणा, सलगपणा, व प्रमाणबद्धता आणण्याचा प्रयत्न बराचसा यशस्वी झाला आहे याचें श्रेय वरील सामूहिक कार्यपद्धतीलाच द्यावें लागेल. किंवहुना अशा सहकार्याच्या पद्धतीनें ग्रंथरचना करण्यांत आली हें या ग्रंथाचें वैशिष्ट्य सांगतां येईल. अर्थातच या पद्धतीमुळें व इतरहि कांहीं कारणांमुळें ग्रंथामध्यें कित्येक उणीवा राहून गेल्या आहेत, याची आम्हांस जाणीव आहे.

या ग्रंथाप्रमाणेंच महाराष्ट्र-जीवनासंबंधींच्या लेखनाचें संकलन करणारे पूर्वीचे दोन प्रसिद्ध ग्रंथ म्हणजे कै. प्रा. बापूसाहेब माटे यांनीं संपादित केलेला 'महाराष्ट्र सांवत्सरिक' ग्रंथ व श्री. य. गो. जोशी यांनीं प्रकाशित केलेला 'महाराष्ट्र–परिचय' हा ग्रंथ हे होत. या दोन्ही ग्रंथांपेक्षा प्रस्तुत ग्रंथाचें स्वरूप वेगळें आहे. संकलनापेक्षां विवेचनावर यांत जास्त भर आहे. या ग्रंथामध्यें महाराष्ट्राच्या विविध जीवनक्षेत्रांचा परामर्श घेतला गेला आहे हें ग्रंथाच्या अनुक्रमणिकेवरून दिसून येईल. तसेंच प्रत्येक ज्ञानशाखेमध्यें मान्यता पावलेल्या व्यासंगी लेखकांचे लेख येथें संकलित केलेले आहेत हें कळून येईल. महाराष्ट्र-भूमींतील नैसर्गिक साधनसामग्री व मानवी कर्तृत्वसंपदा, या प्राचीन भूमींत घडलेला भिन्न मानववंशांचा व संस्कृतींचा संगम, इतिहास काळांतील घडामोडी, तसेंच आजपर्यंत नांदत आलेल्या धार्मिक व सांस्कृतिक परंपरा, या सर्वांचा प्रस्तुत ग्रंथांत परामर्श घेतलेला आढळेल. आधुनिक महाराष्ट्रामध्यें सामाजिक, राजकीय, आणि वैचारिक प्रगतीसाठीं झालेल्या अविरत आणि अविश्रांत परिश्रमांची येथें दखल घेतलेली दिसेल; तसेंच निसर्गविज्ञान, समाजविज्ञान, तत्त्वज्ञान, साहित्य व कला यांच्या बाबतींत मराठी संशोधकांनीं व प्रतिभावन्तांनीं केलेल्या कामगिरीचा आढावा येथें घेतला गेलेला दिसून येईल. प्रत्येक विषय जसा इतरांहून निराळा आहे, तसा प्रत्येक लेखकाचा स्वतःचा असा स्वतंत्र दृष्टिकोणहि आहे व तो त्याच्या लेखांतून येथें प्रतीत होईल. परंतु आपलीं मतें आपापल्या पद्धतीनें निःसंकोचपणें मांडीत असतांना महाराष्ट्र-जीवनाच्या सर्वंकष उत्कर्षाचें ध्येय समोर ठेवूनच सर्वांनीं विवेचन केलेलें असल्यामुळें साहजिकच ग्रंथाच्या एकंदर स्वरूपांत विविधता राहूनहि एकात्मता आली आहे.

ग्रंथाचा संकल्प व त्याची परिपूर्ति यांतील तीन वर्षांच्या मध्यंतरांत महाराष्ट्राच्या दृष्टीनें अनेक महत्त्वाच्या घडामोडी झाल्या आहेत. त्यांची एक श्रेयस्कर परिणति म्हणून महाराष्ट्र-राज्य आतां स्थापन झालें आहे. तरीहि आर्थिक, सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांतील अनेक समस्या अजून आपल्यापुढें आहेत.

आपल्या जीवनांतील या प्रश्नांची मांडणी करतांना प्रस्तुत ग्रंथांत त्यांतील दीर्घ-कालीन प्रेरणांची व स्थायी घटकांचीच दखल घेतलेली आहे. तीन वर्षांच्या कालावधीमुळेंहि प्रारंभीं छापल्या गेलेल्या लेखांतील तपशिलांत आजच्या परिस्थितीच्या संदर्भांत कांहीं फेरफार करण्याची लेखकांना आवश्यकता वाटणें स्वाभाविक आहे. पण ह्या स्वरूपाच्या ग्रंथांत अशा उणीवा राहणें अटळ आहे. या दृष्टीनें ग्रंथाचें विशिष्ट स्वरूप व त्याच्या उपयुक्ततेची मर्यादा हीं वरील विवेचनांत आम्हीं मुद्दाम स्पष्ट केलेलीं आहेत.

या ग्रंथाच्या लेखकांपैकीं सर्वांत ज्येष्ठ व सर्वांना आदरणीय असे कै. तात्यासाहेब करंदीकर यांनीं आमच्या विनंतीस मान देऊन आपला लेख पुरा करून दिला. परंतु हा ग्रंथ पूर्ण झाल्याचें पाहाण्यास ते आज आपल्यामध्यें नाहींत. यामुळें आमचीं अंत:करणें दु:खानें भारावून जात आहेत. त्यांना आम्ही विनम्रभावानें श्रद्धांजलि अर्पण करितों.

लेखनकार्यासाठीं आम्ही ज्यांना ज्यांना विनंति केली त्यांनीं त्यांनीं ती तावडतोब मान्य केली व अनेक कार्यांचा व्याप मागें असूनहि आम्हांस लेखनसाहाय्य दिलें; त्यामुळें संकल्पित योजना जशीच्या तशीच, किंबहुना तींत आणखी दोन लेखांची भर घालून पार पाडतां आली. या सहकार्याबद्दल आम्ही सर्व लेखकांचे ऋणी आहोंत. आमचे एक पूर्वनियोजित लेखक श्री. रावसाहेब पटवर्धन यांना इच्छा असूनहि प्रकृतीच्या अस्वास्थ्यामुळें लेख लिहिणें शक्य झालें नाहीं. त्यांच्याकडे सोंपविलेल्या विषयावर लेख लिहिण्याचें काम अगदीं थोड्या अवधींत पुरें करण्याची ज़बाबदारी आम्ही प्रा. ग. प्र. प्रधान यांच्यावर टाकली व ती त्यांनीं आत्मीयतेनें स्वीकारली याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोंत.

तसेंच प्रा. ना. गो. कालेलकर यांनीं आमच्या विनंतीप्रमाणें 'प्रादेशिक बोली व लोकभाषा' या महत्त्वाच्या विषयावर फार थोड्या अवकाशांत लेख लिहून दिला; व श्री. शं. ग. दाते यांनीं अभ्यासू वाचकांना अत्यंत बहुमोल अशी महाराष्ट्रविषयक संदर्भ ग्रंथांची व कांहीं निवडक लेखांची सूचि तयार करून दिली, याबद्दल या दोघांचे आम्ही मन:पूर्वक आभार मानतों.

संपादक समितींतील सदस्यांनीं मला वेळोवेळीं जें साहाय्य केलें, त्याबद्दल मी त्यांचा फार आभारी आहे.

ग्रंथ छपाईस परिपूर्णता आणण्याचें जबाबदारीचें काम प्रथम कांहीं दिवस प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं केलें पण डोळ्यांचा त्रास होऊं लागल्यामुळें त्यांना तें सोडावें लागलें. यासंबंधींचें पुढील सर्व काम डॉ. मु. ग. पानसे यांच्यावर

सोंपवून त्यांना संपादक समितींत समाविष्ट करण्यांत आलें व त्यांनीं हें काम अतिशय तत्परतेनें व साक्षेपानें पार पाडलें. त्यांच्या साहाय्यामुळेंच ग्रंथाचें काम इतक्या व्यवस्थितपणें पूर्ण होऊं शकलें, याबद्दल त्यांचे जितके आभार मानावे तितके थोडेच होतील. डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनीं दोन्ही खंडांची संदर्भसूचि परिश्रमपूर्वक तयार करून दिली, आणि श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं लेखक-परिचय लिहून दिला. तसेंच या दोघांनीं प्रस्तुत ग्रंथाच्या कार्यांत आम्हांस सतत साहाय्य केलें आहे, याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोंत.

शेवटीं श्री. दे. श्री. जोशी व श्री. म. द. लोखंडे यांचे संपादकांच्या व लेखकांच्या वतीनें आभार मानणें हें मी माझें कर्तव्य समजतों. एवढ्या मोठ्या प्रकाशनाची आर्थिक जबाबदारी पत्करणें हेंहि अवघडच; ती त्यांनीं पत्करली. पण त्याहिपेक्षां जास्त महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे प्रकाशक, संपादक व लेखक यांनीं आपुलकीच्या आणि मित्रत्वाच्या भावनेनें एकरूप होऊन कार्य पार पाडण्याचा हा प्रयोग त्यांनीं यशस्वी करून दाखविला. त्यांचें महाराष्ट्राबद्दलचें प्रेम, ज्ञान-प्रसाराची तळमळ, आणि सहकार्याचें वातावरण निर्माण करण्याचें कौशल्य यामुळें हें यश लाभूं शकलें. या ग्रंथाच्या निर्मितीमध्यें एका सहकारी प्रयत्नांत सहभागी होण्याचा आनंद आम्हां सर्वांना मिळाला याबद्दल आम्ही प्रकाशकांचे फार आभारी आहोंत.

प्रमुख संपादक या नात्यानें या ग्रंथासंबंधींची जी जबाबदारी प्रकाशकांनीं व लेखकांनीं माझ्याकडे सोंपविली, ती त्यांच्याच सदिच्छेनें व सहकार्यानें मी पार पाडूं शकलों, आणि या सामूहिक प्रयत्नाच्या यशाला निमित्तमात्र झालों याचें मला समाधान वाटतें.

पुणें,
दिनांक, २२ मे १९६०

गं. बा. सरदार

महाराष्ट्र-जीवन

परंपरा, प्रगति आणि समस्या

★

खंड पाहिला

अनुक्रमणिका

			पृष्ठांक
१	भारत व महाराष्ट्र	श्री. धनंजयराव गाडगीळ	... १
२	ऐतिहासिक परंपरा		
	(१) महाराष्ट्राचा प्रदेशविस्तार : ऐतिहासिक समालोचन	श्री. मु. ग. पानसे	... ४९
	(२) राजकीय व सामाजिक	श्री. रा. वि. ओतूरकर	... ६९
३	धार्मिक संस्था व संप्रदाय		
	(१) आंग्लपूर्व काल	श्री. ज. स. करंदीकर	... १२५
	(२) आधुनिक काल	श्री. दा. न. शिखरे	... १५७
४	तत्त्वमीमांसा		
	(१) प्रयोजन आणि व्याप्ति	श्री. दि. के. बेडेकर	... १९९
	(२) आंग्लपूर्व काल	श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी	... २०६
	(३) आधुनिक काल	श्री. दि. के. बेडेकर	... २५२
५	समाजकारण : आधुनिक काल	श्री. पु. ग. सहस्रबुद्धे	... २९१
६	राजकारण : आधुनिक काल	श्री. ना. र. देशपांडे	... ३३५
७	अर्थकारण		
	(१) आंग्लपूर्व काल	श्री. चिं. ग. कर्वे	... ३७३
	(२) आधुनिक काल	श्री. नी. वि. सोवनी	... ३९१
८	संदर्भ-सूचि		

खंड दुसरा

१ शिक्षण

(१) मध्ययुगीन शिक्षणपद्धति — श्री. म. दा. साठे ... ३

(२) आधुनिक काळांतील शैक्षणिक प्रगति — श्री. ना. वि. पाटणकर ... १९

(३) प्रचलित शैक्षणिक प्रश्न — श्री. प. म. लिमये ... ५१

२ संशोधनकार्य

(१) सृष्टिविज्ञान — श्री. मो. वा. चिपळूणकर १०५

(२) मानववंशशास्त्र व समाजशास्त्र — श्रीमती इरावती कर्वे ... १२३

(३) पुराणवस्तुसंशोधन आणि प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृति — श्री. वि. म. बेडेकर १३५

(४) मध्ययुगीन व अर्वाचीन इतिहास — श्री. ग. ह. खरे ... १६७

(५) राज्यशास्त्र व अर्थशास्त्र — श्री. ना. अ. मावळंकर ... १८३

३ लोकभाषा व लोकसाहित्य

(१) प्रादेशिक बोली व लोकभाषा — श्री. ना. गो. कालेलकर ... १९३

(२) लोकसाहित्य — श्रीमती दुर्गा भागवत ... २१३

४ वाङ्मय

(१) आंग्लपूर्व काल — श्री. श्री. ना. बनहट्टी ... २३७

(२) आधुनिक काल — श्री. रा. शं. वाळिंबे ... २८९

५ कला

(१) कलेचें स्वरूप व कार्य — श्री. के. नारायण काळे ... ३४५

(२) नृत्य — श्रीमती रोहिणी भाटे ... ३६७

(३) संगीत — श्री. ग. ह. रानडे ... ३८१

(४) चित्र आणि शिल्प — श्री. नी. म. केळकर ... ४११

(५) रंगभूमि आणि चित्रपट — श्री. के. नारायण काळे ... ४५३

६ संस्थात्मक जीवन — श्री. ग. प्र. प्रधान ... ४८७

७ नव्या महाराष्ट्राचें भवितव्य — श्री. गं. बा. सरदार ... ५१७

८ आधुनिक महाराष्ट्राचे शंभर शिल्पकार — श्री. गं. बा. सरदार ... ५६३

९ संदर्भ-साहित्य-सूचि — श्री. शं. ग. दाते ... ५७३

१० संदर्भ-सूचि

लेखक-परिचय

धनंजय रामचंद्र गाडगीळ

जन्मः नाशिक १०-४-१९०१; शिक्षणः पटवर्धन हायस्कूल, नागपूर; क्वीन्स् कॉलेज, केम्ब्रिज; एम्. ए. व एम्. लिट्. कार्य : गोखले अर्थशास्त्र संस्थेचे सन १९३० पासून डायरेक्टर, महाराष्ट्रांतील सहकारी साखर कारखान्यांचे मार्गदर्शन, ग्रामीण शिक्षणाच्या व विश्वविद्यालयीन शिक्षणाच्या व संशोधनाच्या कार्यांत मार्गदर्शन, भारतीय अर्थनियोजन मंडळाच्या अर्थशास्त्रज्ञ-सल्लागार-समितीचे सभासद, रिझर्व बँकच्या डायरेक्टर बोर्डाचे सभासद, महाराष्ट्राच्या आर्थिक व सामाजिक प्रगतीच्या कार्यांत पुढाकार; ग्रंथः Industrial Evolution of India (1924), Economic Policy and Development (1955), हिंदुस्थानचा आर्थिक विकास (१९३२), आर्थिक घडामोडी—१९३० ते १९५० (१९५१) सहकारी श्री. नी. वि. सोवनी).

मुरलीधर गजानन पानसे

जन्म : पुणें ९-९-१९१८; शिक्षणः एम्. ए., पीएच्. डी. कार्य : डेक्कन कॉलेज पुणें येथें भाषाशास्त्रीय संशोधन; फर्ग्युसन कॉलेजमधील 'साहित्य-सहकार' या विद्यार्थी लेखकांना मार्गदर्शन देणाऱ्या संस्थेचे एक संस्थापक. ग्रंथ : Linguistic Peculiarities of Jñānēśvari (1953), Jyotiṣa-ratna-mālā of Śripatibhatta (1957). यादवकालीन महाराष्ट्राची सामाजिक परिस्थिति या विषयावर संशोधनात्मक ग्रंथ लिहिण्यासाठीं त्यांना कॉलिफोर्निया विद्यापीठाची शिष्यवृत्ति मिळाली असून तें काम सध्यां ते करीत आहेत.

राजाराम विनायक ओतूरकर

जन्मः बडोदे २४-१०-१८९८; शिक्षणः एम्.ए., एल्. टी. सी. कार्य : स्वातंत्र्य चळवळींत १९३२ मध्यें तुरुंगवास, भारत इतिहास संशोधक मंडळांत संशोधन, कांहीं काळ चिटणीस. भारतीय इतिहास परिषद, १९५५, विभागीय अध्यक्ष. व्यवसाय : अध्यापन, किशनचंद चेल्लाराम कॉलेज, मुंबई. ग्रंथ : हिंदुस्थानचा सोपपत्तिक इतिहास; पेशवेकालीन सामाजिक व आर्थिक इतिहासाचीं साधनें, महाराष्ट्राचा पत्ररूप इतिहास (सहकारी श्री. द. वि. आपटे), हिंदुस्थानचा साधनरूप इतिहास, (सहकारी शं. दा. चितळे).

जनार्दन सखाराम करंदीकर

जन्म : कुंदगोळ (विलीन जमखिंडी संस्थानांत) १५-२-१८७५; शिक्षण : जमखिंडी हायस्कूल; फर्ग्युसन कॉलेज, पुणें, बी.ए., एल्एल्. बी;

कार्य : शिक्षक, व्हिक्टोरिया हायस्कूल, धारवाड, दोन वर्षें; १९१०-१९ समर्थ विद्यालय; संपादक, चित्रमयजगत् १९१५ पर्यंत; केसरींत १९१२ पासून लेखक; १९३१-४६ (१९३२-३३ सोडून) केसरीचे संपादक; धर्म, तत्त्वज्ञान ज्योतिष, इतिहास, अर्थशास्त्र इत्यादि विषयांवर व्यासंगपूर्ण लेखन; ग्रंथ : कौटिलीय अर्थशास्त्राचें मराठी भाषांतर (श्री. बळवंतराव हिवरगांवकर यांच्या साहाय्यानें) (१९२८), गीतातत्त्वमंजिरी (१९४७); मृत्यु : १३-३-१९५९.

दामोदर नरहर शिखरे

जन्म : उंब्रज (जि. सातारा) १२-११-१९०३; शिक्षण : एम्. ए. १९२९ कार्य: केसरी, लोकशक्ति, या पत्रांचें सह-संपादक व समाचार आणि महात्मा या पत्रांचें संपादक. सुमारें १०० पुस्तकांचें लेखन; स्वातंत्र्ययुद्ध समिती (मुंबई-राज्य) या संस्थेचे संशोधक व गांधी-वाङ्मय प्रकाशन समिति (महाराष्ट्र) या संस्थेचे कार्यवाह; ग्रंथ : महात्मा गांधींचें जीवनचरित्र, राष्ट्रनायक नेहरू, आमचे स्वातंत्र्य-लढे, विनोबांचे जीवनमंत्र.

दिनकर केशव बेडेकर

जन्म : सातारा, ८-६-१९१०; शिक्षण: एम्. ए.; व्यवसाय: अध्यापन, सध्यां गोखले अर्थशास्त्र संस्थेच्या त्रैमासिकाचे कार्यकारी संपादक; कार्य : सन १९३३ पासून १९५० पर्यंत मजूर संघटनांमध्यें व कम्युनिस्ट पक्षांत कार्य, हंसराज प्रागजी ठाकरसी कॉलेज, नाशिक, येथें तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन. तत्त्वज्ञान, कला व राजकारण इत्यादि विषयांचा व्यासंग व लेखन; ग्रंथ : संयुक्त-महाराष्ट्र (१९४७), सुमित्रानंदन पंत (१९४८), साहित्य निर्मिति व समीक्षा (१९५५).

लक्ष्मण बाळाजी जोशी (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री)

जन्म : पिंपळनेर (पश्चिम खानदेश) २७-१-१९०१; शिक्षण : प्राज्ञ-पाठशाळा, वाई. तर्कतीर्थ, न्यायमार्तण्ड; कार्य : अस्पृश्यतानिवारण, आन्तर-जातीय-विवाह-पुरस्कार; प्राज्ञपाठशाळा वाई या संस्थेचे गेलीं ३० वर्षें अध्यक्ष; सोमनाथ प्राणप्रतिष्ठेचें मुख्य आचार्यपद; सन १९३० च्या आंदोलनांत भाग घेतला, नंतरच्या काळांत रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाचें कार्य व सध्यां महाराष्ट्राच्या राजकीय व सामाजिक चळवळींत पुढाकार; ग्रंथ: हिंदुधर्माची समीक्षा, वैदिक संस्कृतीचा विकास, ज्योति-निबंध, शुद्धिसर्वस्वम् (संस्कृत), धर्मकोशाचें संपादन. वैदिक संस्कृतीचा विकास या पुस्तकास केंद्र सरकारकडून पहिलें पारितोषिक मिळालें.

पुरुषोत्तम गणेश सहस्रबुद्धे

जन्मः पुणें १०-६-१९०४; शिक्षण : एम्.ए.,पीएच्.डी;व्यवसायःमराठीचें अध्यापन. स. प. कॉलेज, पुणें; कार्य : विद्यार्थी-वर्गांत शिस्त व ज्ञानाची आभिरुचि उत्पन्न करण्यासाठीं कार्य, विविध राजकीय व सामाजिक प्रश्नांवर लेखन आणि व्यासंग. महाराष्ट्रांतील प्रसिद्ध विचारवंत आणि अभ्यासू वक्ते. ग्रंथः विज्ञानप्रणीत समाजरचना, भारतीय लोकसत्ता, माझें चिंतन, लपलेले खडक, स्वभावलेखन, राजविद्या.

नारायण रघुनाथ देशपांडे

जन्म : वाई, १९-१०-१९१८; शिक्षण : एम्. ए., एल्एल्. बी. (मुंबई), एम्. ए., पीएच्.डी. (कोलंबिया); व्यवसायः प्राध्यापक, नागपूर विद्यापीठ; कार्य : डिस्ट्रिक्ट कमांडंट, पुणें जिल्हा होमगार्ड्स (१९५३-१९५९), रीजनल लिआसाँ ऑफिसर, होमगार्ड्स, विदर्भ, नागपूर, १९५९ पासून; प्रशासकीय शिक्षणासाठीं मुंबई सरकारतर्फे ॲडमिनिस्ट्रेटिव्ह स्टाफ कॉलेज, हैद्राबाद, येथें शिक्षणक्रमासाठीं निवड; कोलंबिया विद्यापीठांत पीएच्. डी. साठीं १९४८-५१ पर्यंत अध्ययन.

चिंतामण गणेश कर्वे

जन्मः बडोदें ४-२-१८९३; शिक्षण : बी. ए. (१९१७). व्यवसायः महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशमंडळांत उपसंपादक (१९१९ पासून). शब्दकोश मंडळाचे संपादक (१९२८ पासून). प्रसाद-प्रकाशन संस्थेंत संपादक (१९५१पासून); कार्य : सरस्वतीमंदिर शिक्षणसंस्थेची स्थापना (१९२०) व तिचें कार्य, महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे चिटणीस व खजीनदार, पुणे स्कूलबोर्डाचे सभासंद व भारत इतिहास संशोधक मंडळाचे १२ वर्षें चिटणीस, मुंबईसरकारच्या महाराष्ट्र लोकसाहित्य समितीचे अध्यक्ष; ग्रंथ : ज्ञानकोश, शब्दकोश इत्यादि अनेक कोशांचें कार्यांत सहसंपादक; मानवी संस्कृतीचा इतिहास, आनंदीबाई पेशवे, मराठी साहित्यांतील उपेक्षित मानकरी.

नीळकंठ विठ्ठल सोवनी

जन्म : सातारा, २४-९-१९१७; शिक्षण : न्यू इंग्लिश स्कूल पुणें व फर्ग्युसन कॉलेज, पुणें बी. ए.; गोखले अर्थशास्त्र संस्था, पुणे, येथून 'भारतीय लोकसंख्येचा प्रश्न' या प्रबंधावर एम्.ए. कार्य : वरील संस्थेंत संशोधन व अध्यापन, संस्थेचे जॉइंट डायरेक्टर. इंडियन एकॉनॉमिक असोसिएशनचे नियुक्त चिटणीस (१९५६-१९५९); इंटरनॅशनल यूनियन फॉर सायन्टिफिक स्टडी

ऑफ पॉप्युलेशन या संस्थेचे १९५७ पासून नियुक्त उपाध्यक्ष; ग्रंथ : The Population Problem in India – a Regional Approach (1912), The Social Survey of Kolhapur City, Part I (1948), Part II (1951), Part III (1952), Economics of a Multiple Purpose River Dam, (1960, Jointey with Shri. N. Rath].

महादेव दामोदर साठे

जन्म : पुणें २७-९-१८९१; शिक्षण : एम्. ए. (मुंबई) एल्. टी. (अलाहाबाद), प्राचीन पद्धतीनें संस्कृत व्याकरणाचें अध्ययन; व्यवसाय : मध्यप्रांतांत शिक्षणखात्यांत अधिकारी व आतां सेवानिवृत्ति; कार्य : शारदाश्रम (यवतमाळ) येथें संशोधन, भारत इतिहास संशोधक मंडळ, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, वेदशास्त्रोत्तेजक सभा, महाराष्ट्र ग्रंथोत्तेजक सभा इत्यादि संस्थांतून कार्य. आपटे संस्कृत-इंग्रजी कोशाच्या पहिल्या भागांत 'बोर्ड ऑफ डायरेक्टर्स'चे सभासद. ग्रंथ : ज्ञानकोशांत स्मृतिग्रंथावर लेख, लघुकौमुदीचा मराठी अनुवाद (अप्रकाशित).

नारायण विनायक पाटणकर

जन्म : डहाणू २-६-१९०२; शिक्षण : एम्. ए., एम्. एड्; व्यवसाय : अध्यापन, प्राचार्य टिळक कॉलेज ऑफ एज्युकेशन पुणें; कार्य : प्राथमिकपासून महाविद्यालयीन शिक्षणाबद्दलचें कार्य, मूकबधिर विद्यालय स्थापनेंत पुढाकार; शिक्षणशास्त्राचा व्यासंग आणि त्यासंबंधीं लेखन; ग्रंथ : मराठीचें अध्यापन, नवशिक्षण–प्रवृत्ति आणि प्रवाह, शालेय व्यवस्था, साहित्य-संपदा, भाग १, २ व ३.

परशुराम महादेव लिमये

जन्म: कासेगाव (द. सातारा) १०-१२-१८९४; शिक्षण : एम्. ए. (मुंबई. १९२०); व्यवसाय : प्राध्यापक फर्ग्युसन व विलिंग्डन कॉलेज, १९२०–१९४२; कार्य : सांगली संस्थानचे अर्थसल्लागार (१९४३–४८), ठेवीदार परिषद, पुणें, कार्यकारिणीचे अध्यक्ष; जातिनिर्मूलन संस्था, पुणें, कार्यकारिणीचे अध्यक्ष. भारतांतील शिक्षणव्यवस्थेच्या अभ्यासासाठीं देशभर प्रवास; ग्रंथ : भारतीयांच्या शासनपद्धती व शासनाविषयक कल्पना (१९३०), History of the Deccan Education Society (1935), Education in India Today (1945), Sangli State : 1910–48.

मोरेश्वर वासुदेव चिपळूणकर

जन्म : पुणें ४-८-१९०९; शिक्षण : बी.एस्सी. (मुंबई), एम्.एस्सी. (बनारस), डी.एस्सी. (मुंबई); व्यवसाय : प्राध्यापक पदार्थविज्ञान विभाग, पुणें विद्यापीठ; कार्य : ज्योतिर्विद्यापरिसंस्था, पुणें, हल्लीं उपाध्यक्ष, सृष्टिज्ञान मासिकाचे कार्यकारी संपादक व रिसर्च वर्कर्स असोसिएशन, पुणें, या संस्थेचे प्रवर्तक व चिटणीस; आंतरराष्ट्रीय भूवैज्ञानिक वर्षांतील महत्त्वपूर्ण संशोधन; ग्रंथ : धरणीकंप, स्फटिक, हवामानशास्त्रांतील आभासोक्ति, इत्यादि शास्त्रीय संशोधनात्मक इंग्रजी लेख. मराठींतून सुलभ शास्त्रविज्ञानाचें लेखन.

इरावती कर्वे

जन्म : १५-१२-१९०६; शिक्षण : एम्. ए. (मुंबई), पीएच्.डी. (बर्लिन); व्यवसाय : समाजशास्त्राचें अध्यापन, पुणें विद्यापीठ; ग्रंथ : परिपूर्ति, मराठी लोकांची संस्कृति, Anthropometric Measurements of the Marathas (1948), Kinship Organisation in India (1953).

विठ्ठल महादेव बेडेकर

जन्म : तारळ (रत्नागिरी) २६-४-१९०३; शिक्षण : एम्.ए.; व्यवसाय : अध्यापन, सध्यां भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिरांत संशोधन; खानदेश शिक्षण मंडळ, अमळनेर, या संस्थेचे सेवानिवृत्त आजीव सभासद, तेथील प्रताप कॉलेजमध्यें संस्कृतचे प्राध्यापक व कांहीं काळ उपप्राचार्य. नवभारत मासिकाचे आरंभापासून १९५६ पर्यंत कार्यकारी संपादक. शिक्षण व साहित्य या क्षेत्रांतील राष्ट्रीय वृत्तीचे निरलस कार्यकर्ते.

गणेश हरि खरे

जन्म : पनवेल १०-१-१९१०; शिक्षण : इतिहाससंशोधनाच्या प्रत्यक्ष कार्याचा अनुभव आणि संस्कृत, प्राकृत, मराठी, कानडी, हिंदी, उर्दू, फार्सी, अरबी व इंग्रजी या भाषांचा व्यासंग; व्यवसाय : भारत इतिहास संशोधक मंडळाचे क्युरेटर, एक चिटणीस, व पुणें विद्यापीठाच्या मराठी इतिहासाच्या पदव्युत्तर संशोधनाचे प्राध्यापक व मार्गदर्शक; कार्य : प्रौढ साक्षरतेचें व वाचनालयाचें वाई येथें कार्य, १९२०-२९ च्या चळवळींत भाग. राष्ट्रीय शिक्षणाचें कार्य व नंतर इतिहास संशोधन. अखिल भारतीय इतिहास परिषदेच्या मध्ययुगीन विभागाचे अध्यक्ष (जयपूर, १९५१), केंद्र सरकारच्या इंडियन हिस्टॉरिकल रेकॉर्डस् कमिशनवर प्रतिनिधित्व (१९४१-६०); ग्रंथ : ४३ लहानमोठीं पुस्तकें, व २८० इंग्रजी व मराठी लेख.

नारायण अनंत मावळंकर

जन्म : गुहागर (रत्नागिरी) २३-२-१९०६; शिक्षण : एम्. ए., एल्. एल्. बी. व्यवसाय : अध्यापन, सध्यां प्राचार्य बृहन्महाराष्ट्र कॉलेज ऑफ कॉमर्स पुणें; कार्य : अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र व तत्त्वज्ञान या विषयांवर लेखन आणि व्यासंग. युनायटेड स्टेट्स् एज्युकेशन फाऊंडेशन इन् इंडिया या संस्थेतर्फे जॉन् व्हिटने फाऊन्डेशन फंडाच्या साहाय्यानें कोलोरॅडो विद्यापीठ व फ्लोरिडा स्टेट विद्यापीठ या विद्यापीठांतून निमंत्रित प्राध्यापक या नात्यानें भाषणें (१९५८-५९); ग्रंथ : Whither India ? Crisis in Indian Nationalism.

नारायण गोविंद कालेलकर

जन्मः वांबुळी (रत्नागिरी) ११-१२-१९०९; शिक्षण : एम्. ए. (मुंबई) डी. लिट्. (पॅरिस); व्यवसायः भाषाशास्त्र व फ्रेन्च भाषेचें अध्यापन पुणें विद्यापीठ; ग्रंथ : बुद्धकालीन भारतीय समाज (१९३५) भाषांच्या क्षेत्रमर्यादा (१९५१), ध्वनिविचार (१९५६), भाषा बोली आणि लेखन (१९५९).

दुर्गा भागवत

जन्म : इंदूर १०-२-१९१०; शिक्षण : एम्.ए.; व्यवसाय : संशोधन व लेखन; कार्य : तमाशा परिषदेचें अध्यक्षपद. (१९५५), महाराष्ट्र साहित्य संमेलन (मालवण), शाखा संमेलनाचें अध्यक्षपद बॉम्बे फिल्म सेन्सार बोर्डाचें सभासदत्व, तमाशगीर समाजाची पाहणी व त्यांच्याविषयीं कार्य. गोंड इत्यादि आदिवासी लोकांमध्यें प्रत्यक्ष पाहणी करून लोकगीतांचें संशोधन; ग्रंथ : Early Buddhist Jurisprudence, राजारामशास्त्री भागवत—व्यक्ति व वाङ्मय, ऋतुचक्र, लोकसाहित्याची रूपरेखा.

श्रीनिवास नारायण बनहट्टी

जन्मः पुणें ६-३-१९०१; शिक्षण : एम्. ए., एल्एल्. बी; व्यवसाय : मराठीचें अध्यापन, लेखन व संपादन. कार्य : अध्यक्ष अभिनवनाट्यमंदिर (१९३५—४३), कार्याध्यक्ष महाराष्ट्रनाट्यसंमेलन (१९४०—५२), कार्याध्यक्ष महाराष्ट्र रंगभूमि शतसांवत्सरिक उत्सव मंडळ (१९४२—५३), अध्यक्ष विदर्भ साहित्यसंघ व संमेलन (१९४६); ग्रंथः मयूरकाव्यविवेचन, मराठी रंगभूमीचा इतिहास, ज्ञानोपासना आणि भारतीयांचें कर्तव्य, वाङ्मय-विमर्श, इत्यादि.

रामचंद्र शंकर वाळिंबे

जन्म : शिरवळ (उत्तर सातारा) ९-११-१९११; शिक्षण : एम्. ए., बी. टी., पीएच्. डी. व्यवसाय : मराठीचें अध्यापन, रामनारायण रुईया

कॉलेज; कार्य : लोकशिक्षण व महाराष्ट्रसाहित्य पत्रिका या नियतकालिकांचें संपादन; मराठी रंगभूमि, नाट्य व संगीत याविषयीं व्यासंग व लेखन. ग्रंथ : साहित्यांतील संप्रदाय, साहित्य-मीमांसा, प्राचीन भारतीय कला, भाग १, ज्ञानेश्वरींतील विदग्ध रसवृत्ति (मध्यप्रदेश शासनसाहित्य परिषदेचें पहिलें पारितोषिक या ग्रंथास मिळालें.)

के. नारायण काळे

जन्म: दयाळ (रत्नागिरी) २४-४-१९०४; शिक्षण: बी. ए. (ऑनर्स), एल्एल्. बी.; व्यवसाय : लेखन, अभिनय, नाटक व चित्रपट यांचें दिग्दर्शन; कार्य: महाराष्ट्रसाहित्य परिषदेची चिटणिशी व पत्रिकेचें संपादन, प्रतिभा व रत्नाकर यांचें संपादन, घरकूल, फास, जागती ज्योत या नाटकांचें दिग्दर्शन, मुंबई सरकारतर्फे प्राथमिक शिक्षकांसाठीं चालविल्या जाणाऱ्या नाट्यशिबिराचें पांच वर्षें संचालन; ग्रंथ : सहकारमंजिरी (काव्य), कौटिल्य (नाटक), धर्मात्मा, अमरज्योति व वहाँ यांच्या पटकथा, नाट्यविमर्श.

रोहिणी भाटे

जन्म : पाटना (बिहार) १४-११-१९२४; शिक्षण : बी. ए.(ऑनर्स); व्यवसाय : नृत्यशिक्षिका; कार्य : नृत्यभारती संस्थेची स्थापना व नृत्यकलेला सांस्कृतिक दर्जा आणून देण्यासाठीं प्रयत्न,सांस्कृतिक शिष्टमंडळांत समावेश, व चीन इत्यादि देशांत भारतीय नृत्याचा परिचय करून देण्याचें कार्य; ग्रंथ : माझी नृत्यसाधना, अभिनयदर्पण, मराठी भाषांतर (अप्रकाशित).

गणेश हरि रानडे

जन्म : सांगली १-१०-१८९७; शिक्षण : बी. एस्सी., गायनाचे गुरुमुखानें शिक्षण. व्यवसाय : निवृत्त प्राध्यापक; कार्य : मुंबई सरकारच्या संगीत शिक्षण समितीचे चिटणीस, आग्नेय आशिया संगीत परिषद (मॅनिला १९५५) येथें केंद्र सरकारतर्फे प्रतिनिधी, संगीत नाटक अकादमीच्या घटना-समितीचें सभासद. ग्रंथ : संगीताचें आत्मचरित्र (१९३४) Hindusthani Music (1939, Enlarged 2nd ed. 1951), कॅप्टन विलर्डच्या ग्रंथाचें मराठी भाषांतर, Tonal and Rhythmic Structure of Folk and Classical Music, 1943.

नीळकंठ महादेव केळकर

जन्म : सोलापूर १४-११-१९००; शिक्षण : बी. ए., चित्रकला जे. जे. स्कूल ऑफ आर्ट मुंबई; व्यवसाय : लेखन, चित्रकला,चित्रपट-निर्मिति; कार्य : आर्ट

सोसायटी ऑफ इंडिया या संस्थेचे चेअरमन, चित्रकलेच्या व इतर कलांच्या अभिवृद्धीसाठी सतत प्रयत्न; इंग्रजी व मराठी लेखन; ग्रंथ : ह. ना. आपटे (चरित्र), माझें प्रेम (कादंबरी).

गणेश प्रभाकर प्रधान

जन्म : पुणें १९-८-१९२२; शिक्षण : एम्. ए.; व्यवसाय: इंग्रजीचें अध्यापन; कार्य : सन १९४१ पासून राष्ट्रसेवादलाचें कार्य; पुणें विद्यापीठाच्या कार्यकारिणीचे सदस्य, विद्यापीठ-शिक्षक-संघाचे कार्यकर्ते, आणि समाज-प्रबोधन-संस्थेच्या कार्यकारी समितीचे सदस्य. ग्रंथ : इंग्रजींत लोकमान्य टिळकांचें चरित्र (सहकारी प्रा. अ. के. भागवत) १९५८.

गंगाधर बाळकृष्ण सरदार

जन्म : जव्हार२-१०-१९०८, शिक्षण : स. प. कॉलेज. पुणें, एम्. ए.; व्यवसाय : प्राध्यापक श्री. ना. दा. ठाकरसी कॉलेज, पुणें. संतवाङ्मय, तत्त्वज्ञान आणि महाराष्ट्राचा सामाजिक इतिहास या विषयांवर लेखन; महाराष्ट्रांतील राजकीय व सांस्कृतिक क्षेत्रांतील एक विचारवंत व प्रभावी वक्ते; ग्रंथ : अर्वाचीन मराठी गद्याची पूर्वपीठिका (१९३७), महाराष्ट्राचे उपेक्षित मानकरी (१९४१), संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति (१९५०).

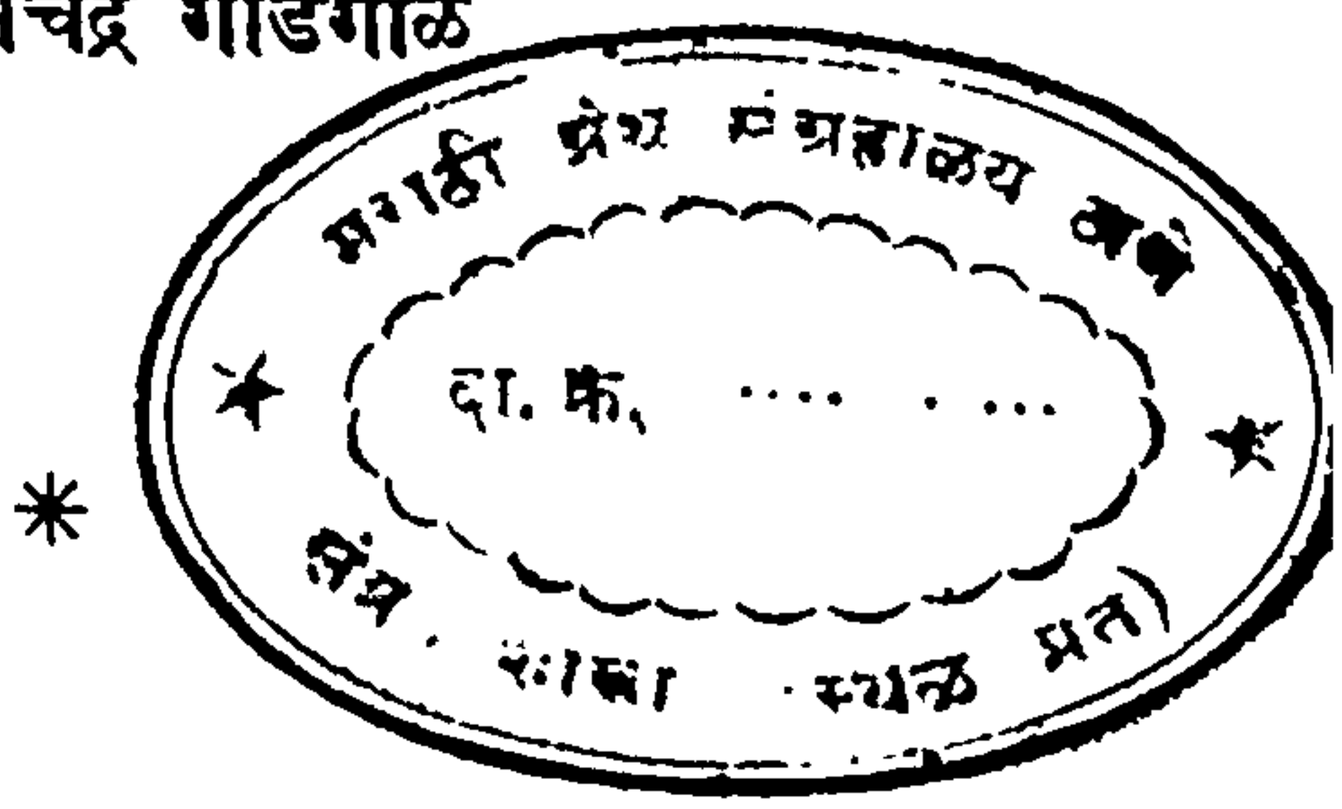
शंकर गणेश दाते

जन्म : रत्नागिरी १७-८-१९०५; शिक्षण : इंटर; व्यवसाय : लेखन; कार्य: १९३० च्या स्वातंत्र्य आंदोलनांत एक वर्ष विधायक कार्य, ग्रंथपाल या नात्यानें महाराष्ट्र प्रादेशिक ग्रंथालयाची उभारणी (१९४८); ग्रंथ : लोककथा, भाग १-२ (१९२९–३०), मराठी ग्रंथसूचि: १८००-१९३७ (१९४४), मराठी-ग्रंथ-सूचि १९३८–५० (मुद्रण सुरू), द्विबिंदुवर्गांकरण पद्धतींतील रोमन वर्णाच्या जागीं बालबोध वर्णांची योजना (१९४६), मराठी मासिकांची व त्यांतील महत्त्वाच्या लेखांची सूचि : १८००-१९५० (काम चालू).

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, पुणे. स्थापना
वर्गांक ८४८८० दि: दिनांक
क्रमांक २०४० क्रो: दि: २५।३।०७

भारत व महाराष्ट्र

धनंजय रामचंद्र गाडगीळ



१. भारतीय संस्कृतीची घडण

महाराष्ट्रजीवनाच्या अनेक अंगांविषयीं अधिकारी व्यक्तींकडून लेख लिहवून या ग्रंथांत संपादकांनीं एकत्रित केले आहेत. इतिहास व परंपरा यांचा विचार करून महाराष्ट्राचा वारसा कोणता, महाराष्ट्रानें आजवर निरनिराळ्या क्षेत्रांत केलेल्या कामगिरीचें वैशिष्ट्य कोणतें, यांबाबत बहुतेक लेखांत विवेचन केलें आहे. तसेंच आपल्यापुढील समस्या व भविष्यांतील संभाव्य मार्ग यांचाही बहुतेकांनीं विचार केला आहे. अशा या लेखसमुच्चयाच्या जोडीस 'भारत व महाराष्ट्र' या विषयावर एक प्रास्ताविक लेख लिहावा अशी संपादकांची इच्छा. तीस मान देऊन हा लेख लिहीत आहें.

महाराष्ट्राचें कार्य, महाराष्ट्राची परंपरा, महाराष्ट्राचें जीवन हीं सर्व भारतीय जीवनपरंपरेंत समाविष्ट आहेत. तेव्हां महाराष्ट्रांतील कोणत्याहि व्यापक प्रश्नाचा विचार करतांना भारतीय परिस्थिति जमेस धरलीच पाहिजे; म्हणून महाराष्ट्रावरील लेखमालिकेस सुरुवात भारतापासून करणें सयुक्तिक वाटतें. परंतु 'भारत व महाराष्ट्र' या लेखांत कोणत्याहि एका विशिष्ट अंगाचा विचार अप्रस्तुत ठरेल. म्हणून संपादकांनीं सुचविलेल्या विषयाची व्याप्ति मीं ठरविली ती अशी : भारत स्वतंत्र होऊन प्रभावी राष्ट्र म्हणून आधुनिक जगाच्या कारभारांत नुकतेंच वावरूं लागलें आहे. जगांतील व्यवहाराचें स्वरूप अलीकडे झपाट्यानें बदललें आहे व नवीन बिकट समस्या उत्पन्न झाल्या आहेत. भारतास अनेक गुंतागुंतीच्या प्रश्नांची स्वतःकरितां उकल करावयाची आहे, व यावरोबरच जगाच्या प्रश्नांच्या सोडवणुकींत मदत करावयाची आहे. या परिस्थितींत भारतास काय करावयाचें आहे, जगाकडून त्यास काय घ्यावयाचें आहे व जगास काय द्यावयाचें आहे याचा विचार महत्त्वाचा आहे. हा विचार थोडक्यांत आपल्या बुद्धीनें मांडावा व भारतीय कार्यांत महाराष्ट्रास भाग कोणता व कसा घेतां येईल हेंहि दिङ्मात्रेंत करावें असें मीं योजिलें आहे.

भारतीय एकात्मतेचें वैशिष्ट्य

भारताचा विचार येथें एक नवीन स्वतंत्र राज्य म्हणून आपण करीत नाहीं. आपणांस विचार करावयाचा तो भारतीय परंपरा, संस्कृति, तत्त्वविचार, समाजरचना व मूल्यें या सर्वांची घडण व त्यांचा जगांतील इतर समाज व संस्कृति यांशीं संबंध याविषयींचा आहे. सांस्कृतिक इतिहासांत विवक्षित राज्यसत्तेच्या इतिहासास गौण स्थान आहे. भारतीय संस्कृतीच्या विकासाचा विचार करतांना राज्यसत्तेचा प्रसार अगर साम्राज्यस्थापना यांचें महत्त्व पूर्वकाळींहि फारच कमी होतें असें आढळून येतें. वैदिक आर्यांच्या विजिगीषु समाजांचें या देशावर आक्रमण झाल्यानंतर कांहीं शतकांत विशिष्ट स्वरूपाची भारतीय परंपरा निर्माण झाली व तदुत्तर ती सातत्यानें टिकून आहे असें ठोकळ मानानें मानण्यांत येतें. या सांस्कृतिक परंपरेच्या विविध स्वरूपाचा विकास व बाह्य जगावर झालेले परिणाम हे बहुधा राजकीय आक्रमण अगर साम्राज्यप्रसार या मार्गांनीं झाले नाहींत. वैदिक आर्यांनीं उत्तर भारतांत केलेल्या आक्रमक लढायानंतर भारताच्या इतर भागांतही वेदविद्या, हिंदु, बौद्ध, जैन यांच्या उपासना व तत्त्वज्ञान, हिंदुसमाजरचना इत्यादींचा फैलाव विशिष्ट राज्यसत्तेमुळें झालेला आढळत नाहीं. ब्राह्मण, भिक्षु, जैन मुनि इत्यादींस मिळालेला तात्कालिक मान, त्यांच्या विद्या, मंत्रतंत्र यांचें मानण्यांत आलेलें महत्त्व इत्यादींमुळेंच हा प्रसार

झाला. भारताबाहेरील हिंदु व बौद्ध धर्माच्या प्रसाराचा इतिहास असाच आहे. ब्रह्मदेश, सिंहलद्वीप, चीन, मध्य आशिया इत्यादि भागांत बुद्ध-धर्माचा स्वीकार झाला तो कोठेंच भारतीयांचें राजकीय आक्रमण न होतां झाला. जावा, सुमात्रा इत्यादि भागांत हिंदु संस्कृतीचा पगडा तेथें हिंदूंचें साम्राज्य स्थापलें जाऊन झाला असें इतिहासज्ञ कांहीं दशकांपूर्वी मानीत असत. पण अलीकडे उपलब्ध झालेल्या पुराव्यावरून असें दिसून येतें कीं, स्थानिक राजे यांनींच भारतीय ब्राह्मण, कारागीर वगैरे यांना सन्मानानें बोलावून नेलें व त्यांच्या द्वारा सुरू झालेलें सांस्कृतिक व व्यापारी दळणवळण वाढून हळूंहळूं तेथील सर्वच संस्कृतीचें, विशेषतः विद्यांचें स्वरूप भारतीय बनलें. राजे, सामंत आणि क्रमानें बहुसंख्य जनता यांनीं हिंदु तत्त्वें, पुराणें, आचार, नृत्यादि कला यांचा स्वीकार केला. हें भारतीय मोठ्या संख्येनें तेथें जाऊन अगर राज्यसत्ता प्रस्थापून झालें नाहीं.

या वैशिष्ट्यांबद्दल आग्रहानें सांगण्याचें कारण हें कीं, भारतीय एकता अगर एकात्मभावना हीं एकराज्याच्या कल्पनेशीं कधींच निगडित झालेलीं नाहींत हें लक्षांत यावें. शिकंदराच्या दिग्विजयामुळें यवनसंस्कृति त्या वेळच्या ज्ञात जगभर पसरली अगर रोमन साम्राज्याखालीं मोठा भू-भाग आल्यामुळें रोमन संस्कृतीचा पगडा बसला व टिकला असें मानलें जातें. असला प्रकार भारतीय संस्कृतीबाबत झालेला नाहीं. तसेंच, मध्ययुगीन युरोपांत युरोपीय एकतेची भावना ही पोप व पवित्र रोमन साम्राज्य यांशीं निगडित होती, असें समजलें जातें. तसाही प्रकार हिंदुस्थानच्या इतिहासांत आढळत नाहीं. अशोक, गुप्त-घराणें किंवा हर्षवर्धन यांच्या साम्राज्यप्रसाराचा भारतीय सांस्कृतिक एकतेच्या भावनेशीं कांहीं संबंध होता असें कधींच मानण्यांत आलेलें नाहीं; किंबहुना निदान शालिवाहन कालापासून तरी उत्तरीय आक्रमणाला थोपाविणें, परताविणें हा महाराष्ट्रीय पराक्रमपरंपरेचा अभिमानास्पद भाग मानण्यांत आलेला आहे. पण यामुळें महाराष्ट्रीय किंवा इतर दाक्षिणात्य भारतीय संस्कृतीचे अविभाज्य घटक नाहींत, असें कोणीं कधींच मानलें नाहीं. पंथप्रसाराचाही प्रकार हाच आहे. अनेक शतकें हिंदु, बौद्ध, जैन यांचें भारतांतील बल, अगर भारताच्या विशिष्ट प्रदेशांतील स्थान सारखें बदलत राहिलें; नवे पंथ तिघांतही निघाले, जुने मागें पडले अगर लयास गेले; परदेशस्थांचीं आक्रमणें झालीं व आक्रमकांनीं क्रमशः येथील भाषा व पंथ यांचा स्वीकार केला; तरी भारतीय संस्कृतीच्या एकात्म-प्रवाहास यांनीं धक्का लागला असें झालें नाहीं. अलीकडे विशिष्ट एकछत्री राज्य-सत्ता, विशिष्ट प्रकारची निष्ठा अगर राजकीय विचार यांचा स्वीकार न करणाऱ्यास भारतीय एकात्मतेचे शत्रु असें उच्चस्थही म्हणूं धजतात ! हें किती चुकीचें, कोतें व आततायी आहे, हें आजवरचा इतिहास लक्षांत घेतां सहज कळून येईल

भारतीय एकात्मतेची भावना टिकून राहिली याचा संबंध विशिष्ट राज्य-सत्ता किंवा राज्यकारभार यांजशीं मुळींच नव्हता. तसेंच, तिचा संबंध विशिष्ट धर्म अगर पंथ याजशींही नव्हता. शैव, वैष्णव, बौद्ध, जैन किंवा महानुभाव, लिंगायत, शीख हे सर्व या परंपरेचे वारसदार; यांच्या एकमेकांतील मतभेदांमुळें मूळ परंपरेला कोणत्याच प्रकारें धक्का बसला नाहीं. कोणताही ग्रंथ, इतिहास अगर भाषा यांशींही ही परंपरा चिकटलेली नाहीं. भारतीय एकतेचें विविधता-पूर्ण, कोणत्याही एकाच विशेषाबद्दल अनाग्रही असें हें स्वरूप आहे. खिस्ती-युरोपीय किंवा अरबी-इस्लामी परंपरेचें रूप यापेक्षां फार भिन्न आहे. यामुळें पाश्चात्त्य कल्पनांस अनुसरून भारतीय एकतेबद्दल विचार करणारांमध्यें भारतीय परंपरेचें नीट आकलन होत नाहीं अगर तिच्या स्वरूपाबद्दल व भवितव्याबद्दल पाश्चात्त्य परिस्थितीशीं केलेल्या तुलनेवरून भलते ग्रह, निदानें, भाकितें केलीं जातात.

प्रादेशिक समाजाची कल्पना

परंपरेचा वाहक समाज हा आहे. पण समाजाचें स्वरूप परंपरेपेक्षां जास्त बांधीव व संकुचित असें असतें. तेव्हां एकाच परंपरेंत अनेक समाजांचा समावेश एकाच काळीं होतो व कांहीं समाजांचें अस्तित्व संपुष्टांत आलें तरी इतरांच्या द्वारां परंपरा टिकून रहाते. सहवास, सहकार्य व परस्पर-हितसंबंध यांमुळें समाज बनतो व टिकून रहातो. एका अर्थी हा प्रश्न भावनेचा आहे. जो आपला वाटतो तो आपल्या समाजांतला. याच अर्थी सर्वांस समान मानणारे साधु विश्वकुटुंबीय होत. लौकिक दृष्ट्या समाजाचीं लक्षणें अनेक सांगतां येतील व समाज या शब्दाचा अर्थही कमीअधिक व्यापक मानतां येईल. व्यक्तीच्या अगदीं निकट सामाजिक घटक, जवळजवळ जिकडेतिकडे, कुटुंब असें मानलें जातें. कुटुंबाच्या पलीकडे शेजार व प्रदेश, वर्ग व जात, व्यवसाय व धंदा असे अनेक समाज मानण्याचे — पाडण्याचे पर्याय आहेत. परंतु जात, धंदा वगैरे पर्यायानें सूचित केलेले समाज एकदेशी असतात. म्हणजे त्यांचें समाजस्वरूप कांहीं व्यवहारांपुरतें अगर परस्परसंबंधापुरतें दिसून येतें. समग्र जीवनाच्या दृष्टीनें विचार करतां हे समाज कोणत्यातरी मोठ्या व्यापक समाजाचे घटक म्हणूनच रहातात. कोणत्याही व्यापक, सर्वांगीण, बहुधा स्वयंपूर्ण अशा समाजाचा विशिष्ट भूभाग अगर प्रदेश हाच पाया असूं शकतो. प्रत्येक प्रदेशांतील समाज एकजिनसी असतो असें नाहीं. त्यांत अनेक थर असूं शकतात, बहुधा असतातच. प्रादेशिक समाजांतील सर्व घटकांची भाषा एक असते असेंही नाहीं. पण राजकीय, आर्थिक, सामाजिक इत्यादि अनेक संबंध शेजारामुळें घनिष्ठ राहिल्यामुळें, जेत्यांच्या,

वरिष्ठांच्या, सत्तासंपत्तिवानांच्या अमलामुळें, कारभारामुळें, त्यांनीं लावलेल्या अगर लागलेल्या वळणामुळें, ते जोंवर टिकून आहेत तोंवर, समाज कितीही भिन्नभिन्न घटकांचा बनलेला असला तरी तो एका चौकटींत बसून रहातो.

समाजांत जितके थर कमी होतील किंवा असतील, धर्म, भाषा, इतिहास, इत्यादीमुळें समाजाच्या सर्व घटकांतील व थरांतील एकतेची भावना जेवढ्या प्रमाणांत वाढेल, तेवढ्या प्रमाणांत प्रादेशिक समाज एकजिनसी बनतो, व केवळ बाह्य दडपणामुळें एका चौकटींत बसलेल्या अनेकविध समाजाच्या ऐवजीं अनेक प्रकारच्या एकतेच्या भावनांमुळें एकजूट बनलेल्या समाजाचें त्यास स्वरूप येतें. युरोपीय मध्ययुगीन कालाच्या शेवटास युरोपीय समाजांत एक महान् स्थित्यंतर घडून आलें. तत्पूर्वी प्रादेशिक कृषीवलांचे समाज जरी भिन्नभिन्न झालेले होते, तरी धर्मगुरु, राजे व सामंत यांचा समाज अखिल-युरोपीय मानला जात असे. पोप व पवित्र रोमन सम्राट् यांचा अंमल सर्व युरोपीय ख्रिस्ती समाज तत्त्वतः मानीत होता. हळूंहळूं राष्ट्रभाषा, साहित्य, राष्ट्रेतिहास यांचें महत्त्व वाढून, अखिल-युरोपीय सम्राट् व पोप यांच्या सत्तेचें महत्त्व कमी होऊन, कांहीं राष्ट्रांत तर ही सत्ता झुगारून देऊन राष्ट्रीय भावना बळावल्या आणि राजे व सामंत हे आपणांस अखिल-युरोपीय सर्वोच्च थराचे घटक मानण्याऐवजीं स्वतःस त्या त्या राष्ट्रांतील धुरीण मानूं लागले. खंडव्यापी समाजथरांच्या ऐवजीं एका प्रदेशांतील सर्व थरांच्या, पूर्णपणें एकजिनसी नसला तरी सर्व थर मिळून एक नवीन एकात्म भावना बाळगणाऱ्या समाजाची कल्पना बळावली. या प्रवृत्तीमुळें नवीन राष्ट्रीय सरकारें प्रभावी बनलीं. राष्ट्रीय भावनेचा अतिरेक झाल्यामुळें पुढें अनेक आपत्ति ओढवल्या हें खरें असलें, तरी मूलतः सर्व थरांचा मिळून बनलेल्या एका प्रादेशिक समाजाची कल्पना ही तत्पूर्वी प्रसृत असलेला, निरानिराळे व कायम विभागलेले थर असलेला विस्तृत समाज यापेक्षां लोकशाहीच्या व समतेच्या कल्पनांस उपकारक ठरली.

जातिसंस्थेमुळें हिंदुस्थानांतील स्तरीकरण, युरोपीय स्तरीकरणापेक्षांही जास्त घट्ट व टिकाऊ होतें व आहे. येथेंही तत्त्वतः ब्राह्मण-क्षत्रियादि समाज जे सगळीकडे होते, त्यांत भाषा व प्रदेश यांच्या भिन्नतेस वाव नव्हता. परंतु व्यवहारांत हे सर्व भेद होते, एवढेंच नव्हें तर पोटजाती प्रदेशापुरत्या, नव्हे कोठें कोठें शहरांपुरत्याहि निराळ्या झाल्या होत्या व त्यांतील बेटीव्यवहाराच्या निर्बंधामुळें त्या स्वतंत्र जातीच बनल्या होत्या. जातिभेदांतर्गत उच्चनीचत्व कायम राहिलें तर कोणताही समाज अनेक थरांत कायम विभागलेलाच रहाणार, एकजिनसी कधींच बनणार नाहीं. याबाबत भारतांतील समाज संक्रमणावस्थेंत दिसत आहेत. प्रत्यक्षांत, व्यवहारांत बहुतेक जातींच्या भौगोलिक मर्यादा भाषिक प्रदेशानें

निर्देशित झाल्या आहेत आणि बहुतेक प्रदेशांतील निरनिराळ्या जाती सर्व भाषिक प्रदेशभर विखुरलेल्या असतात. तेव्हां बेटीव्यवहार जरी जातींतच झाले तरी कोणत्याही जातींतील आप्तसंबंधांची व्याप्ति सर्व प्रदेशभरची असते. पोट-जातींतील विवाहावरील बंधनें शिथिल झाल्यास हें जास्तच अनुभवास येतें. म्हणजे जाती निराळ्या राहिल्या तरी प्रत्येक जातींतील व्यक्तीस सर्व प्रदेशभरची आपलेपणाची भावना रहाते. यास भाषा, इतिहास, परंपरा यावद्दलच्या अभिमानाची जोड दिली म्हणजे प्रादेशिक समाज हा एक आहे ही भावना बळावते.

भारत : प्रादेशिक समाजांचें संघराज्य

एकात्म भावनेची दुसरी बाजू भिन्नत्वाची भावना. भाषा, इतिहास वगैरे-मुळें एका प्रदेशांतील लोक जास्त जवळचे वाटतात. याचा पर्याय दुसऱ्या प्रदेशांतील जास्त दूरचे वाटतात असा सहज होतो. यामुळें प्रादेशिक समाजाच्या कल्पनेस फुटीर कल्पना असें कधीं कधीं म्हणण्यांत येतें. परंतु या सर्व प्रश्नांचा विचार तारतम्यानें केला पाहिजे. विश्वकुटुंबाची कल्पना प्रत्येकास पटली व त्याप्रमाणें प्रत्येक वागूं लागला तर उत्तमच. पण ज्या अर्थी हें अजून शक्य नाहीं त्या अर्थी मानवी समाजाची रचना व बांधणी हीं शक्य तोंवर जास्तींत जास्त व्यापक पायावर करीं साधतां येतील व हा पाया जास्तींत जास्त कसा अधिक व्यापक करतां येईल हेंच पाहिलें पाहिजे. या दृष्टीनें खरा विचार हा कीं, प्रादेशिक समाज ही कल्पना बळावणें हें पाऊल पुढें पडतें कीं मागें पडतें? वर दर्शविल्याप्रमाणें आज प्रत्यक्ष हिंदु समाजांत सर्वच प्रकारच्या भिन्नत्वाच्या कल्पना प्रभावी आहेत. जातीबद्दलची उच्चनीचत्वाची भावना आहे. पोटजाती-बद्दलचा अभिमान आहे व त्याबरोबरच प्रादेशिक व भाषिक भिन्नत्वाच्या कल्पनांचा पूर्ण पगडा आहे. प्रादेशिक व भाषिक भिन्नत्व हें नित्य साहचर्य नसल्यामुळें आलें आहे. भिन्नभाषिक लोक, दुसऱ्या प्रदेशांतील लोक, सहसा नेहमींच्या सहवासांतले नाहींत, म्हणून त्यांच्याविषयीं भिन्नत्वाची भावना घालवणें हें जास्त प्रयासाचें आहे. सर्वच समाज जास्त जाणता आणि जास्त चल झाल्याखेरीज हें होणें कठीण. एकाच प्रदेशांतील लोकांत, जाति, पंथ, धर्म इत्यादि भिन्नत्वामुळें आलेलें भिन्नत्व हें याहून निराळ्या प्रकारचें. असल्या भिन्नत्वाच्या कल्पनांमुळें समाज दुबळा होतो. कारण रोजच्या व्यवहारांत सारखें ज्यांशीं वागावयाचें त्यांशीं भिन्नत्वाची भावना असल्यास सहकार्य पुरेसें होत नाहीं व सामर्थ्य खचतें; उच्चनीचत्वाच्या भावना यांत भरीस पडल्यास समाजांत दुफळी, बेकी अधिकच स्पष्ट होते. तेव्हां खरा तावडतोबीचा

महत्त्वाचा प्रयत्न म्हणजे सर्व शेजाऱ्यांचा, निकटवासीयांचा समाज शक्य तितका एकजिनसी बनवावा, व त्याजबरोबरच ही शेजाराची, लगतच्या प्रदेशाची कल्पना जितकी जास्त व्यापक तितकी बनवावी. प्रादेशिक समाज जितके एकात्मतेच्या कल्पनेनें भारतील, तितकें हें स्थित्यंतर जास्त लवकर होईल. जाति, धर्म, पंथ यांतील भेदांचें महत्त्व कमी होण्याचा आज भारतांतील एकमेव मार्ग म्हणजे प्रादेशिक समाजाच्या एकतेचें महत्त्व पटणें हें होय; आणि या कल्पनेच्या प्रसारानें आपल्या समाजाचें पाऊल मागें पडणार नसून पुढेंच पडणार आहे.

परिणामीं, भारतीय एकतेच्या भावनेलाही ही प्रवृत्ति पोषकच ठरेल. जाति, धर्म, पंथ हे भेद दुर्लक्षून महाराष्ट्र, आंध्र, बंगाल असे मोठे प्रादेशिक समाज मानून वागण्याची प्रवृत्ति बळावल्यास हे सर्व एका भारतीय समाजाचीं उपांगें ही कल्पना पटविणें कठीण नाहीं; किंबहुना या दोन्ही कल्पनांचा प्रसार एकसमयावच्छेदेंकरूनच होऊं शकेल. पण जोंवर प्रत्येक पंथ, जात, गट आपापलें वैशिष्ट्य निराळें मानतो व त्याप्रमाणें वागतो तोंवर भारतीयतेचा कितीही डांगोरा पिटला, तरी आमचा समाज अनेकविध विभागलेला आणि म्हणून दुर्बळ रहाणार.

याबरोबरच दुसराही एक महत्त्वाचा विचार लक्षांत घेतला पाहिजे. राष्ट्राभिमानाचा अतिरेक व दुष्परिणाम होतात ते राष्ट्रनिष्ठा या एकाच कल्पनेस फाजील महत्त्व दिल्यामुळें. व्यक्ति, कुटुंब, गांव, प्रदेश, राष्ट्र, खंड, जग ही एक श्रेणी मानतां येईल. या श्रेणींतील प्रत्येक घटकाबाबत व्यक्तीचें विशिष्ट कर्तव्य असतें, विशिष्ट प्रकारची निष्ठा असते. सर्वांचीं अधिकारक्षेत्रें प्रायः एकमेकांपासून विभिन्न, निराळीं. जोंवर एकाचें दुसऱ्यावर अतिक्रमण होत नाहीं तोंवर एकमेकांत विरोध उत्पन्न होण्याचें कांहीं कारण नाहीं, व सर्वांबद्दलची निष्ठा योग्य प्रकारें संभाळून व्यक्तीस कारभार करतां येतो. यांतील कोणत्याहि एकाचें स्थान इतरांहून विशेष श्रेष्ठ व निष्ठा बाळगावयाची ती त्या बाबतचीच असें म्हटल्यानें अतिरेक होतो व बेबंदशाही अगर हुकूमशाही, अराजक किंवा केवळ दंडनीति-या कुठल्यातरी टोंकाकडे समाज साहजिक झुकतो. गांव व प्रदेश यांनीं राष्ट्रास न मानलें तर बेबंदशाही माजेल. उलट राष्ट्राभिमान, देशाची एकता या गोष्टी महत्त्वाच्या असल्या तरी राष्ट्राच्या सरकारानें कुटुंब, गांव अगर प्रदेश यांच्या योग्य हक्कांवर अतिक्रमण केलें, यांपैकीं कोणास अन्यायानें वागविलें तर तें, गांव-प्रदेशांहून राष्ट्र मोठें, म्हणून निमूटपणें सहन केलें पाहिजे असें नाहीं; किंबहुना समाजाचा समतोल राखण्याकरितां अशा अतिक्रमणाचा

योग्य प्रकारें प्रतिकार करणें हें कर्तव्यच ठरतें. असला प्रतिकार कोतेपणाचें लक्षण नसून खऱ्या अर्थीं राष्ट्रहित साधणाराच आहे.

भारताचा खंडप्राय विस्तार व त्यांतील विविध भाषा, पंथ व जाती यांचा विचार करतां, भारताचें एकराज्य झालें तरी एकसमाज होणें अल्पावकाशांत तरी शक्य नाहीं हें उघड आहे. दळणवळण फार वाढलें व भाषिक भिन्नत्व कमी झालें कीं कालांतरानें, प्रादेशिक समाजांतील अंतर्गत भेद दरम्यान नाहींसे झाले असल्यास, हें घडेलही. पण आज विचार प्रादेशिक समाजाबाबतच केला पाहिजे. हेही कांहीं लहान नाहींत; स्वतंत्र युरोपीय राष्ट्रांएवढे बहुसंख्य आहेत. या कोटींत गणल्या जाणाऱ्या समाजांतील सर्व थरांत, त्यांत समावेश झालेल्या सर्व पंथांत एकतेची, आपलेपणाची भावना वसूं लागली, तरी आजवरच्या हिंदी समाजाच्या मानानें आपण फार मोठी प्रगति केली असें म्हणतां येईल.

भारताचें खरें स्वरूप जें उत्कट दिसावयास हवें, तें पंजाब, केरळ, आसाम, गुजराथ इत्यादि प्रादेशिक समाजांचें एक संघराज्य– अशा स्वरूपाचें आहे आणि हें केवळ आपाततः ऐतिहासिक घडामोडींमुळें बनलेलें संघराज्य नव्हे. विविधत्व, भिन्नत्व कितीही असलें तरी मूलभूत परंपरा व संस्कृति यांतील एकता मानणारे व जाणणारे हे सर्व समाज आहेत. आजवर राजकीय स्वतंत्र एकता त्यांस कधीं लाभली नसूनही भारतीय परंपरेंतील सातत्य व जिवंतपणा टिकून राहिला. तेव्हां तो जास्त अनुकूल परिस्थितींत पुढेंही टिकेल असें मानण्यास प्रत्यवाय नसावा. सामाजिक क्षेत्रांतील भारतीयाचें आजचें महत्त्वाचें कार्य म्हणजे सर्व अंतर्गत थरांतील अनिष्ट भेदभाव घालवून बलवान् प्रादेशिक समाज उभारणें व त्याच्या द्वारां भारतीय परंपरेस पोसून व वाढवून विश्वकार्यास हातभार लावणें हेंच आहे.

भारताच्या व महाराष्ट्राच्या कार्याचा विचार करणें हें परस्परपोषक आहे व भारतीय कार्याबरोबर महाराष्ट्राच्या वैशिष्ट्याचा विचार करणें हें निदान महाराष्ट्रियांपुरतें आवश्यक आहे, हें वरील विवेचनावरून कळून येईल. वरील विचारसरणीस अनुसरून महाराष्ट्रीय कार्य हें भारतीय कार्याचें एक उपांग ठरतें. त्या अर्थी विषयास सुरुवात करावयाची ती आज जगांत भारताचें स्थान कोणतें व तो कोणतें कार्य करील अशी अपेक्षा करावी, येथून करणें इष्ट आहे.

२. आधुनिक जगांतील प्रवाह आणि भारत

युरोपीय संस्कृतीचें वर्चस्व

जगांतील आजचें भारताचें स्थान फारसें महत्त्वाचें नाहीं. मानवेतिहासांतील आधुनिक युग युरोपीयांचें—यांतच आधुनिक युरोपवंशी अमेरिकी वगैरेंचा समावेश होतो—युग असें म्हटलें पाहिजे. स्थूल मानानें गेलीं ५०० वर्षें युरोपीयांची इतरांच्या मानानें सारखी प्रगति होत होती व युरोपीय राज्यें आणि संस्कृति यांचा पगडा १९ व्या शतकाच्या अखेरीस सर्व जगावर पूर्णपणें बसला होता. प्रथम व्यापाराच्या निमित्तानें युरोपीयांनीं साहसी जगपर्यटनास सुरुवात केली. ही सुरुवात झाली तेव्हांच त्यांची नाविक कलेंत बरीच प्रगति झाली होती व बंदुकी व दारूगोळा याबाबतही ते इतरांहून वरचढ होते. साहस व वाढतें ज्ञान यामुळें आजवर अज्ञात असे नवीन भूभाग त्यांस सांपडले व ज्ञात प्रदेशांत दळणवळणाचे नवीन जलमार्ग त्यांनीं रूढ केले. दक्षिण व पूर्व आशियांत युरोपीयांचा प्रवेश हा या वेळेस नव्यानेंच झाला. रोमन साम्राज्याच्या अंतापासून जवळजवळ १००० वर्षें, एकाददुसरा साहसी प्रवासी सोडल्यास, युरोपीय, व्यापाराच्या अगर इतर निमित्तानें, या भागांत फारसे येत नसत; आणि या भागाचा सर्व युरोपीय व्यापार अरबांच्या हातीं होता. दक्षिण व पूर्व आशियांतील तत्कालीन लोकांपेक्षां नाविक दल व शस्त्रास्त्रें यांबाबत युरोपीय पुढारलेले असल्यामुळें या नवागतांनीं परदेशी व्यापारांतून बऱ्याच अंशीं अरबांचें उच्चाटन केलें व आपणांस हवीं असलेलीं बंदरें व व्यापार यांविषयींच्या सवलतीहि एतद्देशीय राजांकडून मिळविल्या.

याप्रमाणें प्रथम जम बसल्यावर ज्या मानानें एतद्देशीय परिस्थिति मऊ सांपडेल व स्वदेशी राजा अगर कंपनी यांचें घोरण सहायक व निश्चयी असेल त्या मानानें युरोपीयांच्या व्यापाराची व वर्चस्वाची अधिकाधिक प्रगति होत गेली. प्रथम व्यापार, नंतर कांहींनीं धर्मप्रसार यास महत्त्व दिलें. या दोहोंच्या जोडीस विशेषतः व्यापार टिकाविणें किंवा वाढाविणें याकरितां कांहीं हक्क व क्रमानें राजकीय सत्ता काबीज करण्याचा उपक्रम झाला. जेथील राज्यें लहान, अस्थिर व दुर्बल होतीं तेथें व्यापाराच्या दृष्टीनें महत्त्व वाटल्यास प्रत्यक्ष मुलूखच युरोपीयांनीं ताब्यांत घेतले. पहिलीं दोन-तीनशें वर्षें या सर्व हालचालींची प्रगति फारशी वेगानें होत नव्हती; पण औद्योगिक क्रांतीनंतर युरोपीयांचें शास्त्रीय व शस्त्रास्त्रांबाबतचें वर्चस्व झपाट्यानें वाढलें व नवीन उत्पादनव्यवस्थेस अनुसरून व्यापाराच्या नवीन व वाढत्या क्षेत्रांची निकड उत्पन्न झाली. यामुळें,

युरोपीयांनीं इ. स. १७५० च्या पुढें जास्त आक्रमक धोरण स्वीकारलें व त्यांची राजकीय सत्ता फार मोठ्या प्रमाणावर पुढील १५० वर्षांत जगभर वाढली. आशियापेक्षां इतर खंडांतील लोक अधिक मागासलेले असल्यामुळें तेथें युरोपीय वर्चस्व अधिकच पूर्णत्वानें स्थापित झालें. यांतील कांहीं भागांत, विशेषतः अमेरिका–व–ऑस्ट्रेलियांत, मूळची लोकसंख्या अतिशय विरळ किंवा तेथील युरोपीय आक्रमक व विशेष हिंसक, यामुळें ती जवळजवळ नामशेष होऊन, युरोपीयांच्या प्रत्यक्ष वसाहतीच तेथें वनल्या. इ. स. १९१४ च्या सुमाराची परिस्थिति पाहिली असतां असें आढळतें कीं, युरोप, अमेरिका व ऑस्ट्रेलिया या खंडांत प्रायः युरोपीय अगर त्यांचे वंशज–शुद्ध अगर मिश्र–यांची वस्ती होती. आफ्रिकेंतील बहुतेक भाग युरोपीयांच्या प्रत्यक्ष ताब्यांत होता अगर त्यांस कोणत्या तरी अर्थी अंकित होता. आशियांतीलहि स्थिति जपान व तुर्की साम्राज्य सोडल्यास अशीच होती. पहिल्या महायुद्धानंतर तुर्की साम्राज्य मोडकळीस येऊन त्यांतील वराच भाग युरोपीयांकडेच विश्वस्त म्हणून आला. चीन पूर्वीपेक्षांही दुर्बळ झालें. जपान मात्र वाढत्या जोमांत टिकून राहिलें.

१९ व्या शतकांत युरोपीयांनीं झपाट्यानें जगभर आक्रमण केलें. त्याच्या मागें औद्योगिक क्रांतीमुळें सर्व तऱ्हेचें वाढलेलें आर्थिक व शास्त्रीय वल हें होतें. औद्योगिक व आर्थिक विकासामुळें आक्रमण सुकर झालें. तसेंच, हा विकास असाच पुढें चालू ठेवण्यास हें आक्रमण आवश्यक व पोषक होतें. म्हणजे नवीन उत्पादनशक्ति व शास्त्रीय ज्ञान यांचा भरपूर उपयोग करून घेण्यास सबंध जागतिक अर्थव्यवस्था त्यांस व्यापावयास हवी होती. जेथें युरोपीयांचें राजकीय वर्चस्व नव्हतें, तेथेंहि त्यांच्या अर्थव्यवहाराचा अंमल दिसून येत होता. जपान राजकीय दृष्ट्या स्वतंत्र असलें तरी हें स्वातंत्र्य युरोपीयांचें अर्थव्यवस्थेंत अनुकरण करून, त्यांच्या अर्थव्यवहारांत पूर्णपणें सामील होऊन, जपाननें टिकविलें होतें. या अर्थी आर्थिक दृष्ट्या युरोपीयांचें जागतिक वर्चस्व राजकीय वर्चस्वापेक्षांहि अधिक पूर्ण व सर्वव्यापी होतें.

या सर्वांच्या बुडाशीं युरोपीयांची शास्त्रीय ज्ञानांतील प्रगति ही होती. हिजमुळें शस्त्रास्त्रें, सर्व प्रकारचीं वाहतुकीचीं साधनें, कृषि व औद्योगिक उत्पादन या सर्वांतच मोठा बदल घडून आला. या सर्वच बाबतींत युरोपीय फार प्रभावी ठरले व सर्व जगांतील निसर्गसंपत्तीचा उपयोग आपणांस जास्त चांगला करतां येतो, त्या अर्थी जगाच्या फायद्याकरितांच सर्व पृथ्वी आमच्या सत्तेखालीं हवी, असा दावा ते मांडूं लागले. युरोपीय गेल्या दोन शतकांत फार समर्थ व संपन्न झाले. ही सामर्थ्यसंपन्नता जीवनाच्या सर्वांगांत दिसून आली. शास्त्रीय प्रगती-

मुळें त्यांच्या शस्त्रास्त्रांचा पल्ला व प्रखरता हीं वाढलीं, नवनवीन प्रकारच्या उपभोग्य वस्तूंचें उत्पादन लोकसंख्येच्या वाढीच्या मानानें मोठ्या प्रमाणावर वाढलें व वाहतूक झपाट्यानें व स्वस्त झाल्यामुळें सर्व ठिकाणच्या वस्तु सुलभतेनें प्राप्त होऊं लागल्या. या शास्त्रीय प्रगतीमुळेंच शिक्षण, आरोग्य व मनोरंजनाचीं साधनें यांतहि क्रांतिकारक फरक पडले. एके काळीं श्रीमंतासहि दुर्मिळ असलेल्या याबाबतच्या सुखसोयी सामान्य जनतेस उपलब्ध करून देणें शक्य झालें.

युरोपीयांची राजकीय सत्ता आज ओसरत आहे. आशिया व आफ्रिका या खंडांतील देश व राष्ट्रें स्वतंत्र होऊन, आपला कारभार स्वबुद्धीनें चालवूं लागलीं आहेत. तरी युरोपीयांचा इतरांच्या सर्व जीवनावरील पगडा फारसा कमी झालेला दिसत नाहीं. याचें कारण असें कीं, युरोपीयांचें गेल्या दोन शतकांतील वर्चस्व हें त्यांच्या राजकीय अगर आर्थिक सत्तेवर मूलतः आधारित नव्हतें. शास्त्रीय प्रगतीमुळें युरोपीय समाज व राष्ट्रें संपन्न व बलवान् झालीं. हाच युरोपीय वर्चस्वाचा खरा पाया. तेव्हां शास्त्रीय प्रगति, एकंदर विज्ञानवृद्धि हिलाच याबाबतची आदिशक्ति असें मानलें पाहिजे. अर्थात्, मुळांत ही शास्त्रीय प्रगतीच युरोपीय समाजाची कशी झाली याचा विचार करतांना युरोपीय समाजांतील कांहीं विशिष्ट गुणांचा विकास, आर्थिक, सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत नवीन कल्पनांचा उद्भव व तज्जन्य नवीन व्यवस्था व संस्था या सर्वांस जमेस धरावें लागेल. युरोपीय शास्त्रीय ज्ञानाच्या प्रसाराबरोबरच आर्थिक व राजकीय कल्पना व व्यवस्था यांचा प्रसार व स्वीकार पुष्कळ अंशीं झाला, हेंही आधुनिक विज्ञान व आधुनिक समाजकल्पना व व्यवस्था यांचा संबंध बराच निकटचा आहे असें दर्शवितें.

युरोपीयांची राजसत्ता पूर्वीप्रमाणें टिकून राहाणें शक्य नाहीं व इतर देशांच्या प्रगतीबरोबर युरोपीयांचें आर्थिक वर्चस्वही कमी होण्याचा संभव आहे. परंतु, असें झालें तरी युरोपीय विज्ञान व संस्कृति यांचा प्रभाव कमी होण्याचीं चिन्हें नाहींत. किंबहुना, दिवसेंदिवस त्यांचें क्षेत्र वाढत आहे व अ-युरोपीय समाज-जीवनाचीं सर्वांगें जास्त जास्त प्रकर्षानें त्यांच्या अंमलाखालीं येत आहेत. भारतांत हें उघड उघड घडतांना दिसत आहे. युरोपीय शास्त्रांचा आपण पूर्णपणें स्वीकार केला आहे. वाहतूक, कृषि व औद्योगिक उत्पादन या बाबतींत आपली गरिबी लक्षांत घेतां आपणांस जेवढें युरोपीयांचें अनुकरण करतां येतें तितकें आपण करीत आहोंत. पैसा व पेढ्या यांचे व्यवहार, उद्योगपति व मजूर यांच्या संघटना यांबाबतही आपण युरोपीयांच्या पावलावर पाऊल टाकीत

आहों. आपला राज्यकारभार ब्रिटिशांनीं घालून दिलेल्या सांच्यांतच चालला आहे; एवढेंच नव्हे तर, आपल्या राज्यघटनेचें स्वरूप, त्यांत ग्रथित केलेलीं मूलतत्त्वें हीं सगळीं आपण स्वातंत्र्योत्तर कालांत युरोपीयांपासूनच सहेतुक उचललीं. आपल्या रोजच्या खाजगी जीवनांतही युरोपीय संस्कृतीचा वाढता पगडा दिसून येतो. आपलीं घरें, त्यांतील सामान, त्यांची सजावट, आपलें खाणेंपिणें, आपले पोशाख हीं दिवसेंदिवस अधिकाधिक युरोपीयांसारखीं होत आहेत. वृत्तपत्रें व सिनेमासारखीं करमणुकीचीं साधनें हीं तिकडून आलीं; पण आमचीं नाटकें, तमाशा यांवरही तिकडील कल्पनांचा प्रभाव दिसून येतो. आमची सर्व शिक्षणव्यवस्था युरोपीय ढवीची व त्यांच्या कल्पनांनीं व्यापिलेली असल्यामुळें यांचा अंमल वाढता राहाणार, हें उघड आहे. आमचें काव्यादि ललित वाङ्मय, टीकात्मक साहित्य, चित्र, शिल्प इत्यादि कला यांचें पुनरुज्जीवनही युरोपीयांकडून स्फूर्ति घेऊनच, त्यांच्यांतील नवमतांचा स्वीकार करूनच होत आहे.

ही प्रवृत्ति कमी होण्याचीं लक्षणें कांहीं दिसत नाहींत. दिवसेंदिवस दळणवळणाचीं साधनें–सर्व प्रकारचीं–जास्त सुधारत आहेत, प्रभावी होत आहेत. यामुळें देशादेशांचे, लोकालोकांचे हरतऱ्हेचे संबंध जास्त नित्याचे व निकट होत आहेत. गेल्या दहा-पंधरा वर्षांतच हवाई वाहतुकीच्या वाढीमुळें केवढें तरी मोठें स्थित्यंतर दिसून येतें. हेंच पुढें चालून मानवास, मानवनिर्मित वस्तूंस व लिखित वा उच्चारित मानवी संदेशांस भौगोलिक अंतर आक्रमणें जास्त जास्त सुलभ होत राहाणार. यामुळें जगांतील निरनिराळे प्रदेश व समाज यांमधील दळणवळण व देवाणघेवाण सारखी वाढणार. पूर्वीपेक्षां आपण एकमेकांस कितीतरी जास्त निकटवर्ती वाटतों व प्रत्यक्षांत झालोंही आहों. एवंच, जगांतील निरनिराळ्या समाजांतील तुटकपणा कमी होत असल्यामुळें एकमेकांच्या कल्पनांचा, वस्तूंचा, आचारविचारांचा स्वीकार करणें हें वाढतच जाणार व जगांतील लोक-जीवनांत जास्त सारखेपणा येणार, हें उघड आहे.

तसेंच, युरोपीय समाज अजून इतर सर्वांपेक्षां जास्त प्रगत, संपन्न व बलवान् आहे. गेलीं दोन शतकें ज्या मार्गानें व ज्या दिशेनें या समाजाची प्रगति झाली, तो मार्ग अजून मोकळा आहे. शास्त्रीय प्रगतीचा शेवट झाला, प्रगतीचें अंतिम टोंक गांठलें गेलें असें अजून दिसत नाहीं. इतर कांहीं समाज युरोपीयांच्या जवळ येत असले, तरी तुलनेंत युरोपीय अजून फार पुढारलेले व समर्थ असल्यामुळें, आणखी अनेक दशकें तरी ते आघाडीवर राहाणार व विज्ञानाच्या व व्यावहारिक उत्पादनाच्या बाबतींत विकासाच्या दिशा मुख्यतः तेच दाखविणार असें निश्चित वाटतें. तेव्हां, आपला मागासलेपणा व आपणांवर युरोपीय

कल्पना व जीवन यांचा अंमल हीं अल्पावधींत कमी होणार नाहींत. आपले विचार व आचार युरोपीयांच्यासारखे जास्त जास्त होत जाणार हें घरूनच चालले पाहिजे.

वैज्ञानिक क्रान्तीचें व विकासाचें जागतिक स्वरूप

ही प्रचलित प्रवृत्ति आपल्या समाजानें कांहींशी सहेतुक स्वीकारली आहे. आपणांवर १५० वर्षें ब्रिटिशांचें राज्य होतें. तेव्हां राज्यकर्त्यांच्या घोरणामुळें व त्यांच्या वर्चस्वाचा साहजिक परिणाम म्हणून ब्रिटिशांचें, युरोपीयांचें अनुकरण आपणांकडे सुरूं झालें. परंतु भारतीय समाजधुरीणांस बदलत्या परिस्थितीचें यथार्थ स्वरूप कळूं लागल्यानंतर, राजा राममोहन राय यांच्या काळापासून तों थेट आजपर्यंत, यांपैकीं बहुतेकांनीं युरोपीयांचे गुण, विद्या, आचार-विचार कमीअधिक प्रमाणांत आपण उचलले पाहिजेत, असें प्रतिपादिलें. त्यांतल्या त्यांत युरोपीयांची विद्या, विशेषतः शास्त्रीय ज्ञान, ही त्यांच्या उत्कर्षाची जन्मदात्री असून, ती आपण प्रसन्न करून घेतलीच पाहिजे – याबाबत तर जवळजवळ पूर्ण ऐकमत्यच आढळून आलें. युरोपीयांच्या अनेक प्रकारच्या आचारांबद्दल मतभेद झाले, अजूनही आहेत. पण आजवरचा अनुभव असा कीं, याबाबत दर पिढी सहेतुकपणें अगर अहेतुकपणें जास्त जास्त युरोपीयसदृश होत आहे.

एका दृष्टीनें यांत कांहीं अगदीं नवीन घडत आहे असें नाहीं. मानवेतिहासाच्या प्राक्कालापासून मानवसमाजाच्या निरनिराळ्या वंशांनीं, शाखांनीं एकमेकांपासून विज्ञान, धर्मकल्पना, समाजरचना, रीतिरिवाज या सर्व बाबतींत उचल केली आहे. आर्थिक संबंध, राजकीय आक्रमण, धर्मप्रसार इत्यादि कारणांमुळें, परस्परसहवास घडल्यामुळें, बुद्धया, सहजगत्या अगर अगतिक होऊन, एकमेकांचें अनुकरण घडलें आहे. आजचें मानवी ज्ञान व संस्कृति यांचा उगम बहुरूपी आहे. खुद्द युरोपीयांनीं जुनें ज्ञान आत्मसात् केल्यानंतर त्याच्या पायावरच पुढची प्रगति केली. चिनी, हिंदी, अरबी या सर्वांनीं ऐतिहासिक कालांत वेळोवेळीं ज्ञानवर्धनांत व संस्कृतिवर्धनांत पुढाकार घेतला. आजच्या भौतिक शाखांतीलही मूळ कल्पना सर्व युरोपीयांच्या नाहींत. आपण जें जें आज विशेष भारतीय समजतों, त्यांतही पूर्वकालीन उसनवारी पुष्कळ आहे. शास्त्रीय प्रगतीमुळें दळणवळण वाढून आज जग फार लहान झालें व संबंध घनिष्ठ झाले. आजच्या घडामोडी, त्यांचा वेग व व्याप्ति यामुळें अद्भुत वाटतात. पण तत्त्वतः पूर्वापार चालत आलेल्या मानवेतिहासांतील मूळ प्रवृत्तीस धरूनच हें चालूं आहे, असें विचारांतीं आढळून येतें.

युरोपीय प्रगतीच्या बुडाशीं विशिष्ट युरोपीय अनुकूल परिस्थिति व तत्कालीन समाजांतील कांहीं विशिष्ट गुणांचा विकास हीं होतीं, असें मानतात. साहस, जिज्ञासा, चिकित्सक बुद्धि यांच्या समुच्चयामुळें युरोपीय समाज प्रगति-पथावर चढला, असें म्हणतात. पण हे गुण प्रथमच युरोपीयांत दिसून आले असें नाहीं. किंबहुना, पूर्वेतिहासांत जेथें जेथें विशेष कर्तृत्व आढळतें, तेथें तेथें या गुणांचा प्रादुर्भावही दिसून येतो. अमुक एका समाजांत अगर कालखंडांत ते दृष्टीस पडतात असेंही नाहीं; अनुकूल परिस्थिति प्राप्त झाली असतां ते सर्वत्रच उमटूं शकतात. गेल्या ५० वर्षांतील आशिया खंडांतील अनेक जुन्या समाजांच्या पुनरुज्जीवनाच्या इतिहासावरून, हे गुण किंवा त्याबाबतच्या कांहीं विशिष्ट प्रक्रिया खास युरोपीय आहेत असें दिसत नाहीं. युरोपीय दडपणामुळें, आव्हानामुळें या जुन्या समाजांत मोठीं स्थित्यंतरें घडलीं आहेत, घडत आहेत व सर्वत्र युरोपीयांनीं नवीन बनविलेल्या शास्त्र व संस्कृति यांच्या विकासांत भाग घेण्याची तयारी दिसून येत आहे. बुद्धिवादी शास्त्रीय दृष्टि आधुनिक युगाचा विशेष समजला जातो. पण जुन्या युगांत झालेल्या अनेक घडामोडींच्या बुडाशींही ही दृष्टि दिसून येते. उदाहरणार्थ, भारतीय भाषाशास्त्र व व्याकरण यांचा विकास हीं आधुनिक शास्त्रीय पद्धतीच्या वापराचा अत्यंत जुना उत्कृष्ट नमुना आहे, असें कांहीं आधुनिक भाषाशास्त्री म्हणतात. तेव्हां या नवीन प्रवाहांत समरस होण्यास आम्हांस आतां कांहीं विशेष प्रयास पडतील असें दिसत नाहीं. आम्हांस कांहीं अपरिचित गुण मिळवावयाचे आहेत, असें नाहीं. यापुढें आमचें कर्तृत्व मर्यादित राहिलें तर तें केवळ आमच्या आर्थिक व सामाजिक परिस्थितीमुळें व व्यवस्थेमुळेंच राहण्याचा संभव आहे.

युरोपीय विद्या व युरोपीय शास्त्रें हीं आतां जागतिक झालीं आहेत. मानवी ज्ञानाच्या वाढीचा ओघ पूर्वापार अखंड आहे. त्यांत युरोपीयांनीं विशेष मोठी व चमत्कृतिजनक भर गेल्या तीनचारशें वर्षांत घातली म्हणून त्यास तात्पुरतें युरोपीय विद्या असें स्वरूप आलें. पण आतां या विद्येचा प्रसार व स्वीकार जगभर झाल्यामुळें, तिच्या वाढीस सर्वच थोडाबहुत हातभार लावूं लागल्यामुळें तिचें स्वरूप पुन्हां जागतिक झालें असें मानण्यास प्रत्यवाय नसावा.

'भौतिक शास्त्रांच्या प्रगतीबाबत असेंही म्हणतां येईल कीं, त्यांत कोण-त्याही एखाद्याचें वैशिष्ट्य असें टिकणें कठीण आहे. परिस्थितीचा वास्तविक सूक्ष्म अभ्यास, कल्पक प्रयोग, चिकित्सक विश्लेषण इत्यादींच्या साहाय्यानें झालेली ज्ञानवृद्धि सर्वत्र सारखी होणें अटळ आहे. विशिष्ट परिस्थितीमुळें कांहीं समाजांत विशेष प्रगति घडून आली, किंवा विशिष्ट शास्त्रांचें अध्ययन कोठें

जास्त सातत्यानें झालें तरी या गोष्टी तात्कालिक परिस्थितीमुळें घडून आल्या, असेंच म्हणावें लागतें. विशिष्ट परिस्थितीमुळें कांहीं विषयांचें, प्रगतीच्या कांहीं दिशांचें महत्त्वमापन निरनिराळ्या समाजांत कमीअधिक दिसून आलें, तरीही सर्व विज्ञान एकच. प्रगतीच्या सर्व दिशा एकमेकांस पूरक व सर्व ओघ एकाच दिशेनें वाहणारा व सर्वांस सारखाच प्राप्य हेंच मूलतः खरें.

जी गोष्ट विज्ञानाची तीच थोड्याबहुत फरकानें साहित्य व कला यांची आहे असें म्हणतां येईल. पूर्वकाळीं शिल्प, स्थापत्य इत्यादींचे विशिष्ट प्रकार विशिष्ट प्रदेशांत उदयास आले व विकसित झाले. असेंच कांहींसें साहित्य-प्रकारांचेंही झालें. परंतु, कालांतरानें हळूंहळूं देवघेव होऊन, निरनिराळे ओघ एकांत मिसळावे व त्यांतून नवे प्रकार निघावे असेंच होत गेलें व आतां तर देवाणघेवाण सर्वच बाबतींत इतकी सतत व सुलभ होत आहे कीं, कोठलेंही एक वैशिष्ट्य फार काळ टिकणें अगर एखादा प्रकार एखाद्याचाच राहणें हें शक्य दिसत नाहीं. कलाकुसर व हस्तव्यवसाय यांचें स्थान उत्पादनक्रिया व कला-विकास यांच्या दरम्यानचें असल्यामुळें त्याबद्दल निराळें लिहावयास नको. नाहीं म्हणावयास, भारतीय शास्त्रीय संगीतावर युरोपीय शास्त्रीय संगीताची अजून छाप पडलेली नाहीं. असा एखादा सकृद्दर्शनीं दिसणारा अपवाद कां राहिला, हा विचार एका अर्थीं महत्त्वाचा असला तरी प्रस्तुत विवेचनाच्या दृष्टीनें केवळ तात्कालिक अपवाद म्हणून गणतां येईल.

वरील विवेचनाचा सारांश असा कीं, आधुनिक युरोपांत सुरूं झालेल्या वैज्ञानिक क्रांतीचा प्रभाव जगभर पूर्ण झाला आहे व त्यांतून उद्भूत झालेला विज्ञान, साहित्यकला इत्यादींच्या विकासाचा ओघ आतां जागतिक स्वरूप धारण करीत आहे. यांत भारत सहभागी होत आहे व कालांतरानें पूर्णपणें समरस होईल. असें झालें तरी सर्व क्षेत्रांत भारतीयांच्या कर्तृत्वास, तें ठळकपणें निराळें दिसण्यास, वाव राहीलच. चंद्रशेखर व्यंकटरमण यांनीं थोर युरोपीय शास्त्रज्ञांप्रमाणें महत्त्वाचें संशोधन केलें अगर तेनसिंग शेरपानें आधुनिक साहसी विक्रम करून दाखविला हें भारतीयांस गौरवपर, अभिमानास्पद झालें व यांत आपण जागतिक ओघांत समरस झालों असेंही दिसतें. रवींद्रनाथांच्या कवित्वाची भरारीही, बंगाली साहित्य आंग्ल-साहित्याभिमुख झाल्यावर, त्यांतील प्रकार व मूल्यें यांनीं भारल्यावर घडून आली. कांहीं काळापूर्वी आपली तौलनिक हीन स्थिति आपणांस इतकी भासत होती कीं, आमच्यांतील एखादाही कर्तृत्वाच्या क्षेत्रांत युरोपीयांच्या बरोबरीनें काम करूं शकतो, याचेंच आम्हांस कौतुक वाटे. आज जरी ही परिस्थिति बदलली असली तरी जागतिक क्षेत्रांत आम्ही

अधिकाधिक मानाचें स्थान मिळवावें असें आम्हांस वाटणें अगदीं साहजिक आहे. आज तें स्थान फारसें मानाचें नाहीं; आमचा भाग अजून गौणच आहे. तेव्हां जेथें आपलें कांहीं वैशिष्ट्य न मानतां आम्ही नवीनाचा स्वीकार केला, तेथें आमचा प्रभाव कसा पडेल, जास्त भरीव कामगिरी कशी करून दाखवितां येईल, हा विचार अनेक दृष्टींनीं महत्त्वाचा ठरतो.

परंतु, या लेखांत त्याचा विचार करावयाचा नाहीं. भारत आपलें कांहीं वैशिष्ट्य टिकवीत आहे काय व त्याजकडून कांहीं विशिष्ट कार्य अपेक्षित व शक्य आहे काय, हें पाहावयाचें येथें योजिलें आहे. अर्थात् आम्ही जगावेगळे कांहीं आहों, याकरितां ओढूनताणून अट्टाहासानें कांहीं राखावयाचें अगर करावयाचें असा अभिप्राय नाहीं. असला विचार कधींच सुज्ञपणाचा ठरणार नाहीं. इष्ट, प्रचलित प्रवृत्ति व जागतिक प्रवाह यांशीं झगडणें, त्यांपासून तुटून राहाणें, हें कोणासच हितावह ठरत नाहीं. वर निर्देशिल्याप्रमाणें अंतीं सर्व मानवेतिहासाचा ओघ एकच आहे. त्यांतून कोणीच निराळा राहूं शकत नाहीं. भारतीय विचारपरंपरेच्या दृष्टीनेंही विश्वप्रयत्नांत सहभागी होणें, जगौघांत विलीन होणें, हेंच श्रेयस्कर मानलें आहे. असें असलें तरी आधुनिक युगाची घडी आतां कोठें बसत आहे. काळे, गोरे, युरोपीय, आशियाई असे भेद अजून अनेक क्षेत्रांत टिकून आहेत व शास्त्रें वगैरेबाबत समरसपणा दिसून आला तरी तो इतर अनेक कल्पनांत व व्यवस्थेंत दिसत नाहीं. तेव्हां, संक्रमणकाळांत, नवीन घडण होत असलेल्या काळांत, आमचा विशिष्ट इतिहास व परंपरा यांकडे पाहतां कांहीं कार्य आमची वाट पाहात आहे, असें म्हणतां येईल काय एवढेंच येथें पाहावयाचें आहे. येथें भारताचें विशिष्ट कार्य याचा अर्थ भविष्यांतील मानवेतिहासास विशेष वळण लावण्याचें कार्य, एवढाच घ्यावयाचा आहे.

जने समाज व संस्कृति यांच्या प्रतिक्रिया

येथवरच्या विवेचनांत विज्ञान, साहित्य, कला यांच्या बरोबरीनें धर्मकल्पना, समाजरचना व अर्थव्यवस्था यांचा उल्लेख केलेला नाहीं, हें लक्षांत येईल. याचें एक कारण म्हणजे या सर्व बाबतींत अजून जगांत फार विविधता दिसून येते. आधुनिक शास्त्रीय ज्ञान व उत्पादनतंत्र यांचा उपयोग करून घेण्यास अमुक प्रकारच्याच तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार केला पाहिजे किंवा सामाजिक रचना अमुकच प्रकारची असली पाहिजे, असें दिसत नाहीं. एवढेंच नव्हे तर आधुनिक जग ज्यावर आधारित आहे, त्या अचाट वैज्ञानिक शक्तींचा वापर अर्थोत्पादनासाठीं करून घेण्यास अर्थव्यवस्थाही विशिष्ट प्रकारचीच हवी असली

पाहिजे असें आढळून आलेलें नाहीं. १९व्या शतकांतील इंग्लंड, हिट्लरचा जर्मनी, मैजी युगांतील जपान, भांडवलशाही अमेरिका, साम्यवादी रशिया या सर्वांनींच आपापल्या परीनें नवीन तंत्राचा उपयोग करून त्यांत भर घालून, आपलें बल वाढविलें. तेव्हां, या सर्व बाबतींत अजून तरी जागतिक विचाराची किंवा सांस्कृतिक प्रवाहाची दिशा एक झाली किंवा निश्चित झाली असें म्हणतां येत नाहीं.

दुसरें असें कीं, युरोपीय भौतिक शास्त्रज्ञ जसे आपले सिद्धान्त व शोध याबाबत छातीठोक विधानें करतात व प्रत्यक्षांत त्यांचें स्वरूप निश्चितपणें दर्शवूं शकतात, तसें युरोपीय समाजशास्त्रज्ञांचें नाहीं; किंबहुना निसर्गावर आम्हीं मात केली, निसर्गशक्तीस वळवूं शकलों परंतु त्या मानानें मनुष्यस्वभाव व मानवसमाज यांस इष्ट व योग्य वळण लावण्यास, त्यांची सुव्यवस्था करण्यास आम्ही असमर्थ ठरलों, असेंच सर्वांस कबूल करावें लागतें. मनुष्याचें निसर्गावरचें प्रभुत्व व त्यामुळें त्याच्या हातीं आलेली प्रचंड शक्ति नीट वापरली जाईल, ठीक पेलली जाईल, याबद्दल खात्री देतां येत नाहीं. मानवसमाजांची अंतर्व्यवस्था व त्यांचे परस्परसंबंधही आज समाधानकारक खास नाहींत. यादवी व युद्धें यांचा धोका सततचा आहे. यामुळें हें मोठें व महत्त्वाचें कार्यक्षेत्र असें आहे कीं, यांत विशिष्ट मानवहितार्थ प्रयत्न करणें शक्य आहे, इतकेंच नव्हे तर अत्यावश्यकही आहे. या क्षेत्रांत भारतीय कर्तृत्वास वाव आहे काय, हें पाहण्याच्या आधीं युरोपीय वर्चस्वाच्या काळांत, गेल्या १०० वर्षांत, आपलें वैशिष्ट्य दाखविणें, टिकविणें याबाबत जुन्या समाजांच्या, संस्कृतींच्या काय प्रतिक्रिया दिसून आल्या, त्यांनीं काय प्रयत्न केले याचें थोडक्यांत समालोचन करूं.

युरोपीयांचें आक्रमण इतर सर्व खंडांवर सुरूं झाल्यानंतर निरानिराळ्या समाजांच्या परिस्थितिभिन्नतेमुळें त्याजवर निरनिराळ्या प्रकारच्या प्रतिक्रिया झाल्या. कांहीं जुने समाज व संस्कृति यांस युरोपीयांनीं जवळजवळ नामशेष केलें. हें विशेषतः अमेरिकेंत, इंका वगैरेंच्या संस्कृतींबाबत दिसून आलें. कांहीं अगदीं प्राथमिक अवस्थेतील समाज एक तर फार मागासलेलेच राहिले, अगर स्वतःचें वैशिष्ट्य असें कांहीं न टिकवितां युरोपीयांशीं पूर्ण समरस झाले. आफ्रिकेंत बऱ्याच अंशीं हें घडलें. पण जे समाज जुन्या काळीं कांहीं अंशीं तरी युरोपीयांशीं तुल्यबल होते त्यांनीं आपलें वैशिष्ट्य हरप्रकारें टिकविण्याचे अनेक प्रयोग केले. जपान्यांनीं २५० वर्षें युरोपीयांशीं संपर्क न यावा म्हणून कडक निर्बंध घातले. चिन्यांनींही युरोपीय दळणवळण मर्यादित राखलें. आशियांतील इतर इस्लामी, हिंदु व बौद्ध भागांत युरोपीयांचा शिरकाव न होऊं देण्याइतकीं

एतद्देशीय राज्यें प्रबळ नव्हतीं. त्यामुळें व्यापार, धर्मप्रसार व राज्यसत्ता अशा सर्वच प्रकारें युरोपीयांशीं संबंध अटळ झाला. १९ व्या शतकाच्या मध्यानंतर चीनचें व जपानचें संपर्क टाळण्याचें धोरण युरोपीयांच्या लढाऊ आक्रमणाविरुद्ध टिकूं शकलें नाहीं. हे संबंध सुरू झाल्यानंतर सर्व समाजांत स्थूलमानानें दोन प्रकारच्या प्रतिक्रिया दिसून आल्या. युरोपीयांची श्रेष्ठता निदान कांहीं बाबतींत तरी कबूल करावी लागल्यामुळें, या बाबतींत त्यांच्यापासून शिकण्याची व त्यांचें अनुकरण करण्याची आवश्यकता भासली; पण त्याचबरोबर इतर बाबतींत आमचें कांहींतरी निराळें असें आहे व तें हरप्रयत्नानें टिकविणें इष्ट व आवश्यक आहे असेंहि वाटलें. जेथें राज्यसत्ता टिकून होती व समाज सुसंघटित होता तेथें या दोन्ही दिशांचे प्रयत्न सहेतुक, पद्धतशीर करण्यांत आले; जेथें परिस्थिति प्रतिकूल होती तेथें व्यक्तींच्या व गटांच्या तुटक व बहुतांशीं निष्फळ प्रयत्नांत या प्रवृत्ति दृग्गोचर झाल्या; तरी मूलतः प्रतिक्रियांचें स्वरूप सगळीकडचें एकच होतें.

जपान, चीन आणि इस्लामी राष्ट्रें

जपानचें उदाहरण सर्वांत स्पष्ट व उद्बोधक आहे. असंपर्काचें धोरण टिकत नाहीं हें दिसल्यावर तेथील क्रांतिकारक पुढाऱ्यांनीं आधिभौतिक शास्त्रें, विशेषतः शस्त्रास्त्रें व आधुनिक उद्योगधंदे यांबाबत युरोपीयांच्या विद्या पूर्ण अवगत करून घेण्याचें धोरण अवलंबिलें. अशा रीतीनें फार मोठें परिवर्तन त्यांनीं बुद्धया केलें तरी समाजरचना व ती ज्यावर आधारित होती त्या कल्पना यांत अत्यल्प बदल केला. किंबहुना, आधुनिक प्रचार वगैरे साधनांच्या योगें ती जास्त पद्धतशीर वसविण्याचा व दृढमूल करण्याचा प्रयत्न केला. मैजी क्रांति (१८६८) ते द्वितीय महायुद्धोत्तर पराभव (१९४६) एवढ्या कालखंडांत, या दुहेरी प्रयत्नांत जपाननें पूर्ण यश संपादिलें असें दिसतें. दुर्बल राजसत्ता, मोठा देश व विस्कळित समाज यांमुळें चीन स्वतंत्र असूनही तेथें कांहीं विशेष होऊं शकलें नाहीं. राज्यसत्तेनें शस्त्रास्त्रें मिळविण्याचे व सुसंघटित लष्कर उभारण्याचे कांहीं प्रयत्न केले ते तोकडे पडले. परंतु, राजकीय स्वातंत्र्यामुळें युरोपीय आक्रमणाचे परिणाम मुख्यत्वें समुद्रकिनाऱ्यालगतच्या पट्टींतच भासले व तेही व्यापार-उद्योगाबाबत. समाजरचना इत्यादीबाबत परिवर्तन न झाल्यामुळें स्वत्व जसेंच्या तसेंच अगदीं अलीकडेपावेतों टिकलें. इस्लामी संस्कृतीचा बहुतेक मध्यवर्ती प्रदेश १९१४ पर्यंत तुर्की साम्राज्यांत अंतर्भूत होता. त्याची परिस्थिति बरीचशी चीनसारखी होती. पण चीनपेक्षां हा कमी एकजिनसी व जास्त विभागलेला व यांत ख्रिस्त्यांविरुद्ध प्रतिकाराची परंपरा जुनी. तेव्हां येथील मुख्य प्रतिक्रिया इस्लामचें एकीकरण व पुनरुत्थान या प्रकारची झाली. पंथ,

राष्ट्र, धर्म, भाषा इत्यादि एकात्मतेस पोषक अशा निरानिराळ्या ज्या भावना आहेत त्यांचा चीनच्या व जपानच्या परिस्थितींत सारखाच परिपोष होऊं शकला म्हणून या देशांचे पुढील इतिहासही एकसंघी राहिले. इस्लामी पुनरुत्थानाचें तसें होऊं शकलें नाहीं. इराण शियापंथी व भाषा आणि राष्ट्रभावना यांनीं विभिन्न म्हणून तो निराळाच राहिला. तुर्कीचें साम्राज्य नष्ट झाल्यावर तेही भाषा व राष्ट्रभावना या दोन्हींबाबत शेजारच्या अरबांहून निराळे व कमी धार्मिक त्यामुळें त्यांचाही मार्ग कांहींसा निराळा राहिला. परिणामीं, आजची प्रभावी कल्पना अरब-एकीकरण अशा स्वरूपांत उरली. अर्थात्, अरब हे इस्लामचे मध्यवर्ती, त्यामुळें इस्लामी पुनरुत्थानाचा भाग अरबी एकीकरणांत आहेच. पण यांत फरकही आहे, हें इस्लामी म्हणून निराळें निघालेलें पाकिस्तान अरबांशीं समरस होत नाहीं यावरून दिसून येतें. हिंदुस्थानांतील हिंदु व मुसलमान यांचा विचार प्रथमपासूनच निराळा करावा लागतो. युरोपीय विद्या हस्तगत करण्याबाबत दोघांचे प्रयत्न जरी सारखे होते, तरी स्वत्व टिकविण्याबाबतच्या दोघांच्या कल्पना अगदीं भिन्न होत्या. इस्लामच्या पुनरुत्थानाच्या कल्पनेबाबत हिंदी मुसलमानांस नेहमींच ममत्व वाटलें. हिंदूंनीं यांत लक्ष घालावयाचें कांहीं कारण नव्हतें. त्यांचा प्रश्न पूर्णपणें भारतांतल्या सीमेंतला एकाच राज्यांतला होता व स्वत्वाचा विचार करतांना त्यांनीं युरोपीय आक्रमणाबरोबरच जुनें इस्लामी आक्रमणही जमेस धरणें साहजिकच होतें.

चिनी, जपानी, इस्लामी, हिंदु या सर्वांच्या प्रतिक्रियांचें स्वरूप स्थूल मानानें एकच आहे : प्रथम अवमान व उपेक्षा व नंतर शक्य तितके संसर्ग टाळण्याचे प्रयत्न; हे यशस्वी न झाल्यामुळें, युरोपीय आक्रमण चालूंच राहिल्यामुळें, युरोपीय कांहीं बाबींत तरी वरिष्ठ आहेत याची उगवती जाणीव; ही तीव्र झाल्यानंतर त्यांच्या सामर्थ्यांच्या मूळ स्थानाचा शोध व विशिष्ट बाबतींत अनुकरण करण्याचा प्रयत्न; पण याबरोबरच आपल्या कल्पना व व्यवस्था यांबाबत शक्य तितका कमी फरक व्हावा असा कटाक्ष. जुनें तसेंच टिकविण्याचे प्रयत्न जसेजसे जास्त निष्फळ झाले व आचार बदलले, बदलावे लागले, तसें आत्मसंशोधन कांहीं अंशीं सुरूं झालें व अंशतः अनुकरणापेक्षां समाजव्यवस्था, धर्मकल्पना इत्यादींबाबत कांहीं मूलभूत फेरबदल घडले पाहिजेत काय, याचा शोध सुरूं झाला. यांतही कांहीं प्रतिक्रिया, परिवर्तनें सर्वसामान्य दिसतात. युरोपीयांचें ज्याबाबत वर्चस्व कबूल करावें लागतें त्यांत आमचाही कांहीं पूर्वकालीन वांटा होता असा दावा सर्वच करूं लागले. तसेंच, स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव वगैरे जीं कांहीं नवीन मूल्यें स्वीकाराई अगर ज्यांचा निदान उघडरीतीनें

पुरस्कार करणें अटळ, तींही कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपांत आमच्या परंपरेंतच वसतात हें दाखविण्याचा आग्रह, सर्वसाधारणपणें आमचा पुरातन काळ उज्ज्वल परंतु मध्यंतरीं कारणपरत्वें अधोगति झाली किंवा प्रगति खुंटली, समाजास मांद्य आलें म्हणून युरोपीय पुढें गेले, असें स्वतःस व इतरांस भासविण्याचा सर्वांचा प्रयत्न—ह्या गोष्टी सर्वसामान्यपणें दिसून येतात.

या सर्व प्रयत्नांत कांहीं काळ तरी यश असें जपान्यांनीं मिळविलें. चिनी साम्राज्याचें स्वातंत्र्य टिकून राहिलें तरी युरोपीयांच्या वाढत्या मागण्यांस ते विरोध करूं शकले नाहींत व शेवटीं खुद्द जपान्यांनींही त्यांचा पराभव केला. मांच्यू राज्यसत्ता खिळखिळी झाली. त्या शेवटच्या काळांत चिनी तत्त्ववेत्त्यांच्या परंपरेंत राहून तीस सावरण्याचे प्रयत्न झाले, पण हे अगदीं वांझोटे ठरले. तेव्हां राजकीय क्रांति अपरिहार्य झाली. ती घडून आल्यानंतरही एकसूत्री कारभार कोणासच प्रस्थापित करतां आला नाहीं आणि ३०—४० वर्षें मुख्यतः सेनानींच्या अंतःस्थ यादवींत गेलीं. परंतु या सर्व कालांतील विचारप्रवाहाची दिशा सुन्यत्सेन यांनीं मुळांत लावल्याप्रमाणें राहिली. सुन्यत्सेन यांनीं सुरुवातीपासूनच प्रांजलपणें युरोपीय राष्ट्रवाद व लोकशाही यांचा स्वीकार केला व त्यांच्या जोडीस सर्वांच्या चरितार्थाची सोय केली पाहिजे ही कल्पनाही पुरस्कारिली. ही त्यांची त्रयी. त्यांच्या आयुष्याच्या अखेरीस, रशियाचें साहाय्य मिळविण्याच्या वेळेस, या त्रयींत थोडा फरक पडून साम्यवादाकडे कांटा झुकूं लागला. त्यांचा पक्ष, कुओमिंटांग हा त्यांच्या मृत्यूनंतर लवकरच अधिकारारूढ झाला. पण पुढें त्यांत दुफळी होऊन कम्युनिस्टांस वनवासास जावें लागलें. सुन्यत्सेन यांची विवेचनाची घाटणी चिनी असली व कल्पनांतील कांहीं भाग परंपरागत असला तरी त्यांतील मूळ गाभा युरोपीय होता व चिनी कल्पना, संस्था इत्यादि राखण्याबाबत त्यांचा विशेष आग्रह कधींच नव्हता. आतां तर कम्युनिस्टांचें वर्चस्व झाल्यामुळें मार्क्सवाद स्वीकारूनच पुढें विचार सुरू आहे. तेव्हां यापुढें चिनी राज्यकारभार, अर्थ-व-समाजव्यवस्था यांस कांहीं विशिष्ट चिनी वळण लागलें तरी तें परंपरागत कांहीं राखण्याच्या कटाक्षामुळें किंवा चिनी म्हणून कांहीं विशिष्ट जगास देण्यासारखें आहे अशा कल्पनेमुळें लागेल असें नाहीं.

इस्लामी राष्ट्रांतील याबाबतचा इतिहास फार गुंतागुंतीचा आहे. अरबी व इस्लामी यांचे युरोपीयांशीं साहचर्य व देवाणघेवाण हीं पुरातन कालापासून सतत चाललेलीं आहेत. तसेंच, ख्रिस्ती व इस्लामी हे दोन्ही धर्म 'किताबी', एकाच परंपरेंतील, यामुळें कांहीं अंशीं त्यांचा प्रश्न चिन्यांच्या प्रश्नाहून सोपा होता. त्यांचे आर्थिक, सामाजिक वगैरे प्रश्न विशेष विकट नव्हते.

मुस्लिमांची मुख्य अडचण धर्मकल्पनांबाबतची. इस्लाम-धर्माची व विशेषेंकरून 'कुराण' या पवित्र ग्रंथाची पकड सर्व मुस्लिम समाजावर पूर्ण राहिलेली आहे. तेव्हां युरोपीय कल्पना व संस्था यांचा स्वीकार करतांना कुराणांतील वचनांची त्यांशीं सांगड कशी घालावयाची या बिकट प्रश्नाची त्यांस उकल करावयाची आहे. कल्पनेपेक्षांही आचारांतील अडचण जास्त आहे. बंधुभाव, समता इत्यादि कल्पना निदान मुस्लिम समाजापुरत्या कुराणांतच सांगितल्या आहेत, व वंशभेद न मानणें वगैरे आम्हीं पूर्वीपासूनच प्रत्यक्षांत उतरविलें आहे असें त्यांस म्हणतां येतें. परंतु मुस्लिम, बिगरमुस्लिम यांतील मूलभूत व ठासून सांगितलेला फरक, धर्मसंस्था व राज्यकारभार यांचा अभेद्य संबंध, व इस्लामी म्हटल्यावर सर्व ऐहिक आणि पारमार्थिक व्यवहार व विचार कुराणांतील वचनांवर आधारून करण्याची आवश्यकता, या गोष्टी आज अवघड ठरल्या आहेत. कुराण सुटलें तर तत्त्वतः इस्लामच सुटला व कुराण घरलें तर त्यांतील तपशीलवार निर्देशन, सूचना नित्याच्या व्यवहारांत बाह्यात्कारीं तरी पाळणें आवश्यक, अशी ही कोंडी आहे. कुराण हा एक संबंध समाजाच्या व्यवहारास नवीन वळण लावणाऱ्या प्रभावी ग्रंथाऐवजीं केवळ तत्त्वचिंतनाचा प्रबंध असता तरी आजची ही अडचण भासली नसती. (पण मग या ग्रंथानें जी जागतिक क्रांति घडवून आणली तीही कदाचित् घडली नसती!)

जपानांतील इतिहास या दोन्हींपेक्षां निराळा. हा देश त्या मानानें लहान, यांतील समाज प्रथमपासूनच बराच एकजिनसी व बांधीव. युरोपीयांचे प्रथम संबंध १६ व्या शतकांत आल्यानंतर कांहीं कारणांनीं राज्यसत्तेनें सर्व संपर्क थांबविला व फक्त एका बंदरांत एका युरोपीय राष्ट्रामार्फत मर्यादित व्यापारी दळणवळण चालूं ठेवलें. हें धोरण जवळजवळ २५० वर्षें टिकलें. दरम्यान नवीन युरोपीय विद्येची थोडीबहुत कल्पना कांहीं धुरीणांस येऊं लागली होती. तेव्हां कोमोडोर पेरीनें बळजबरीनें प्रवेश करून घेतला, त्या वेळेस युरोपीय ज्ञान हस्तगत करण्याबद्दल अनुकूल भूमिका आधींच तयार झाली होती. युरोपीय विद्येचा स्वीकार व सम्राटांचें पुनरुत्थान या दोन्ही गोष्टी एकदमच झाल्या. इतरांपेक्षांही जपान्यांचा स्वाभिमान जास्त प्रखर व स्वतःच्या विशेषत्वाची कल्पना कांहीं अधिकच. तेव्हां आपलें देववंशी सम्राट्कुल व आपण नेहमीं अपराजित राहिलेले, ते युरोपीयांची विद्या हस्तगत करून पुन्हां प्रभावी होऊं, इतर बाबतींत आपणांस कांहीं शिकावयाचें नाहीं, बदलावयाचें नाहीं, ही विचारसरणी तेथें प्रभावी ठरली. यामुळें युरोपीय विद्येबरोबर युरोपीय समता व लोकशाहीच्या कल्पनांचा सरसहा स्वीकार न होतां, जुन्या शिंतो

उपासनेचा व सम्राट्भक्तीचा प्रसारच झाला. जपानच्या कडव्या स्वाभिमानास युरोपीय राष्ट्रवाद पोषक ठरला, पण इतर दृष्टीनें नवीन धर्मकल्पना व उदारमतवाद यांचा स्वीकार होऊं शकला नाहीं. राष्ट्रप्रेम, शिस्त, सामूहिक किंवा समाजभावना दृढ करून निरलसता, दीर्घोद्योग या गुणांचा परिपोष, जगांत प्रभावी बनण्याकरितां करविण्यांत आला. जपाननें शिक्षणप्रसार फार झपाट्यानें घडवून आणला पण आधुनिक युरोपीय कल्पनांचा पगडा बसूं दिला नाहीं. यामुळें, आधुनिक शस्त्रास्त्रें व यंत्रोत्पादन यांनीं सज्ज असलेलें हें राष्ट्र १९४६सालापावेतों सम्राटास देवासमान मानणारें, समाजांतील स्तरीकरण टिकवून धरणारें, स्त्रिया, मजूर इत्यादींबाबत युरोपीय विचार न मानणारें, लष्करी हुकूमशाहीस उचलून धरणारें असें राहिलें. पण १९४६ च्या पराभवानंतर अमेरिकी अमलाखालीं हें सर्व झपाट्यानें बदललें. सनदशीर लोकशाही प्रस्थापित झाली, स्त्रियांस हक्क पूर्ण मिळाले, मजूर-संघटना कायदेशीर ठरल्या, जमीनदारीचें उच्चाटन झालें, सामाजिक सुरक्षेवर भर देण्यांत आला, सम्राट्-पूजेचा निषेध करण्यांत आला. अवघ्या पांच वर्षांत मोठें स्थित्यंतर झालें. युरोपीय कल्पनांचा हा स्वीकार वरवरचा का मनोमनींचा ठरणार हें आज सांगतां येत नाहीं. कांहीं झालें तरी एवढें खरें कीं, जुनी जपानी समाजरचना, शिंतोपंथ किंवा सम्राट्पूजा हीं पूर्वीप्रमाणेंच प्रस्थापित होणें आतां शक्य नाहीं. मैजी युगांतील जपानी उपक्रम अनेक दृष्टींनीं उद्बोधक; पण त्यानें सिद्ध एवढेंच झालें कीं, विशिष्ट अनुकूल परिस्थिति असतां सकृद्दर्शनीं विरोधी प्रवृत्तीही जीवनाच्या निरनिराळ्या भागांत टिकवितां येतात, आणि अशी विसंगति पुष्कळ काळ टिकते; एवढेंच नव्हे तर, त्यामुळें समाजाचें बळ कमी होतें असें दिसत नाहीं. पण त्याचवरोबर हेंही खरें कीं, कांहीं विश्वव्यापी कल्पना किंवा जीवनमार्ग हा दाखविल्याखेरीज स्वत्व म्हणून कांहीं राखून ठेविलें तरी त्याचा प्रभाव इतरांवर होऊं शकत नाहीं. लढाईत पराभव ज्या प्रकारें झाला, तो न होता तर जपानची व्यवस्था पूर्वीप्रमाणें अनेक दशकेंही टिकून राहिली असती, असें मानतां येईल. परंतु कितीही काळ ती टिकली असती तरी सम्राट्पूजा, शिंतोधर्म अगर तत्सदृश कोणत्याही जपानी कल्पनांचा अगर आचारविचारांचा इतरांनीं स्वीकार केला असता असें दिसत नाहीं.

हिंदूंची प्रतिक्रिया : नवीन कल्पनांना पुरातन धर्मनीतितत्त्वांचें अधिष्ठान

आजच्या भारतीय परिस्थितीचा विचार करावयाचा म्हणजे मुख्यतः हिंदूंच्या प्रतिक्रियेच्या अनुरोधानेंच केला पाहिजे व हा विचार करतांना आपलें लक्ष नीतिधर्मकल्पनांवर केंद्रित केलें पाहिजे. आपल्या देशांत अनेक पंथ व उपासनासंप्रदाय आहेत; त्यांच्यांत गेल्या १०० वर्षांत फार मोठे फरक घडून आले.

परंतु आपली वैचारिक परंपरा यांपैकीं कोणाशींच विशेष संलग्न नसल्यामुळें हे फरक प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचे ठरत नाहींत.

आधुनिक सामाजिक, राजकीय व आर्थिक व्यवस्था यांचा विकास युरोपांत होत असतांना उदयास आलेल्या कांहीं नवीन कल्पना आपणांकडे सुलभतेनें स्वीकृत केल्या गेल्या. यांतील प्रमुख म्हणजे उपासना, पंथ वगैरे गोष्टींस समाजजीवन, राजकीय व आर्थिक व्यवस्था यांत गौण स्थान देणें, स्थलांतर, धंद्याची निवड, उपासना-प्रकार इत्यादि बाबींतील प्रत्येक व्यक्तीचें स्वातंत्र्य मान्य करणें व सर्व व्यक्ती राजकीय व सामाजिक व्यवहारांत समतोलाच्या आहेत असें तत्त्वतः मानणें. उपासना, पंथ यांबाबत सहिष्णुता राखण्याबाबतची भारतांतील परंपरा फार जुनी आहे. सर्वसाधारणपणें हिंदु, बौद्ध व जैन राजांनीं सर्व भारतीय व ख्रिस्ती, पारसीक, इस्लामी, यहुदी इत्यादि अभारतीय पंथांच्या उपासकांस समान वागणूक व आश्रयही दिलेला होता. तेव्हां पहिल्या तत्त्वाचा स्वीकार नूतन परिस्थितींत करणें हें आपल्या परंपरेस अनुसरूनच होतें. याच अर्थी विनोबांनीं secular चें भाषांतर 'वेदान्ती' या शब्दानें करावें असें सुचविलें होतें. व्यक्तिस्वातंत्र्य व समानता या कल्पना नवीन खऱ्या. जाति-भेदाधिष्ठित समाजांत त्या उद्भवणें अशक्य. प्रत्येकाचा धंदा व समाजांतील स्थान हीं जन्मतः ठरलेलीं जेथें असणार तेथें हे नवीन विचार उघड गैरलागू. परंतु याहीबाबत जात गुणकर्मानें ठरली जावी, जन्मानें नव्हे—अशा वचनांचा आधार घेऊन व तत्त्वतः सर्व प्राणिमात्र आम्ही सारखेच मानीत आलों आहोंत असें म्हणून, व्यक्ति-स्वातंत्र्य व समानता यांचा स्वीकार केला असतां प्रचलित समाज-रचना बदलावी लागली तरी पुरातन नीतिधर्म-कल्पनांचा पाया कायमच रहातो अशी भूमिका भारतीय विचारवंतांनीं घेतली. अशा रीतीनें या नवीन कल्पनांचा स्वीकार आमच्या जुन्या वैचारिक बैठकीशीं सुसंगत ठराविल्यानें तिचें स्वरूप याकरितां बदलण्याची गरज भासली नाहीं. पण फेरविचाराची आवश्यकता दुसऱ्या दृष्टींनीं जाणवली.

आधुनिक काळांतील हिंदु पुढाऱ्यांस आपल्या पुरातन वैचारिक परंपरेंत व तिजमुळें उत्पन्न झालेल्या वृत्तींत व कृतींत दोन मोठीं वैगुण्यें आढळलीं. एक तर ऐहिक जीवनास गौण मानण्याच्या प्रवृत्तीमुळें नित्य व्यवहाराचा सूक्ष्म अभ्यास, त्याबद्दलची कळकळ किंवा धडपड हीस असावें तितकें महत्त्व राहिलें नव्हतें. दुसरें असें कीं, व्यक्तिगत मुक्तीच्या महत्त्वामुळें समाजधर्म, सामूहिक कर्तव्यें यांवर भर देण्यांत आला नव्हता. नवीन विचारवंतांच्या प्रतिक्रियेची पहिली दिशा सर्वसंगपरित्याग, संन्यास या कल्पना खऱ्या महत्त्वाच्या नव्हत

व ऐहिक कर्तव्यें बजावणें, संसारांत राहून योग्य कर्में करणें हेंच उत्तम, हें सिद्ध करून लोकांस पटविणें, अशी होती. आजपावेतों रूढ व मान्य असलेल्या हिंदु, बौद्ध व जैन विचारसरणीस कांहींसें विरोधी असें हें करणें होतें. संन्यासमार्ग श्रेष्ठ हा विचार हिंदूंपेक्षां बौद्ध-जैनांत जास्त प्रभावी हें खरें. गृहस्थाश्रमाचें श्रेष्ठत्व व प्रत्येकानें अनृणी होण्याकरितां कांहीं ऐहिक कर्तव्यें बजावण्याची कल्पना हिंदूंत होती; पण सर्वसाधारणपणें संन्यास-विचाराचा फार मोठा पगडा सर्वांवर बसला होता आणि त्यामुळें संसारावावत उदासीन वृत्ति ही हिंदूंतही आदरणीय बनली.

संन्यासमार्गास अयुक्त ठरविणें हें नव्या युरोपीय कल्पनांच्या अगर तत्त्वज्ञानाच्या आधारें करतां आलें असतें; पण तसें कोणींही केलें नाहीं. उलट आपल्या परंपरेंतील मूळ ग्रंथांचाच बदलता अर्थ लावण्याचा मार्ग सर्वांनीं पसंत केला. केवळ ज्ञानमार्ग अगर संन्यासमार्ग यांच्याऐवजीं खरा श्रेष्ठ मार्ग म्हणून आपला नवीन 'निष्काम कर्मयोग', 'अनासक्तियोग', 'ज्ञानकर्मसमुच्चय' इत्यादि निरनिराळ्या संज्ञांनीं त्यांनीं संबोधिला.

हिंदु पुढाऱ्यांनीं आपली नूतन वैचारिक भूमिका मूलतः जुन्या हिंदु-धर्मनीतीच्या तत्त्वांवरच पूर्णपणें आधारली, ही डोळ्यांत भरण्याजोगी महत्त्वाची घटना आहे. आपल्या स्वभावाप्रमाणें प्रत्येकानें आधारित ग्रंथांचे अर्थ नवीन तऱ्हेनें लावले; परंतु, बहुशः जें कांहीं सांगावयाचें तें त्यांस धरूनच सांगितलें. या बाबतींत सनातनी वा सुधारक असे फरक पडले नाहींत. दयानंदसरस्वती हे अनेक बाबतींत 'सुधारक' पण वैदिक धर्मावरील श्रद्धा व त्याच्या पुनरुत्थानाचा प्रयत्न याविषयीं 'प्रतिगामी' ठरावे अशी त्यांची भूमिका होती. ज्यांचा ज्यांचा प्रभाव जनतेवर—सुशिक्षितांवर वा अशिक्षितांवर—झाला, ते सर्व *हिंदु तत्त्वचिंतनाच्या पायावरच उभे राहिले. विवेकानंद, टिळक व अरविंद यांची यावाबतची जी भूमिका तीच पुढें गांधी व विनोबा यांची.* आमच्या सर्व प्रमुख पुढाऱ्यांनीं अशा रीतीनें जुन्या धर्मनीतिग्रंथांच्या आधारेंच नवविचार मांडले एवढेंच नव्हे तर, त्यांच्या सर्वांच्या प्रयत्नांचें फळ म्हणून आज एक सर्वसामान्य भूमिकाही तयार झालेली दिसते व जुनें कोणतें सोडावयाचें व नवीन कोठें बसवावयाचें या दोन्हीबाबत बरीच एकवाक्यता दिसून येते.

जुन्या परंपरेस धरून विचार केल्यामुळें एक महत्त्वाची—शाश्वत महत्त्वाची होण्यासारखी—गोष्ट घडली. ती ही कीं, संन्यासमार्ग श्रेष्ठ न मानला तरी एका प्रकारें संन्यस्त वृत्ति सुटली नाहीं अलिप्तता कायमच राहिली. आधुनिकांपैकीं कोणीही 'अमुक एक सत्तासंपत्ति, यश, ऐश्वर्य यांच्या प्राप्तीच्या मार्गांचा हिरीरीनें

पुरस्कार करा, त्यामागें जिद्दीनें सर्वस्व पणाला लावून लागा' असें सांगत नाहीं. कर्म अटळ म्हणून कर्तव्यबुद्धीनें करीत राहिलें पाहिजे एवढेंच सांगण्यांत येतें. फलाशा अगर आसक्ति न राखणें यावर कटाक्ष दिल्यामुळें कर्माच्या ऐहिक उद्दिष्टाचा विचार फारसा प्रस्तुत न ठरतां तें करतांना जी मनोवृत्ति तीच महत्त्वाची ठरते. विश्वशांति, तुष्टि, पुष्टि हीं जरी सर्वमान्य उद्दिष्टें ठरलीं तरी हीं साधण्याकरितां कांहीं अमुक केलेंच पाहिजे असें ठरत नाहीं. कर्तव्याकर्तव्य-विचारांत 'उचितकर्म प्रासंगिक' किंवा 'विहित' आणि 'अवसरें प्राप्त' एवढेंच मार्गदर्शन होतें. प्रसंगोपात्त कर्म नसल्यास फार पुढचा विचार केल्यानें फलाशा-व-आसक्तीचा दोषही पदरीं येण्याचा संभव राहातो आणि अर्थात् उचित किंवा विहित हें देशकालमानाप्रमाणें काळोवेळीं ठरतें. एवंच, संन्यास-मार्गाला विरोध करणारेसुद्धां 'अमुक एक करा' यापेक्षां 'अमुक एका वृत्तीनेंच करा' यावर जोर देतात.

असेंच कांहींसें समाज-समूह-विचार याबाबतही घडतें. आपल्या परंपरागत तत्त्वविचारांत विशिष्ट समूह-अगर-समाजकर्तव्यांचा उद्भवच होत नाहीं. व्यक्तीची मुक्ति याचा अर्थ विश्वस्वरूपांत विलीन होणें असा होतो व मग व्यक्ति व सर्व चराचर सृष्टि यांच्या दरम्यानचे विशिष्ट समाज-समूह उरतच नाहींत. यावाबतचा विचार करावयाचा तर तो तत्त्वविचारांतून न निघतां विशिष्ट समाजांतील व काळांतील 'विहित' किंवा 'उचित' कर्में कोणतीं यांतूनच निघूं शकतो. संन्यासमार्गास विरोध करणारे आधुनिकहि 'संसारांत राहून अलिप्त-पणें प्राप्त कर्में करणें ही वृत्ति व विश्वशांति हें ध्येय' हेंच सांगतात. यामुळें आपला देश, समाज किंवा धर्म याविषयीं विशेष निष्ठा अगर कर्तव्य यावर कोणीं जोर दिला नाहीं. 'स्वर्गप्राप्तीकरितां धर्मप्रसारार्थ लढा किंवा आपल्या स्वतःच्या समाजाच्या हिताकरितां जग विसरून वाटेल तें करा' असले विशिष्ट कडवे आदेश आमच्या परंपरागत विचारांतून निघूं शकत नाहींत.

संन्यासमार्गास विरोध करण्यांत टिळक अग्रगण्य मानले जातात. तसेंच, ते जन्मभर चळवळे व घडपडे व आपलीं मतें कडक भाषेंत त्वेषानें मांडणारे असें त्यांचें वर्णन केलें जातें. तेव्हां त्यांनीं 'गीतारहस्यां'त सारांशानें सांगितलेला स्वतःचा निष्कर्ष विशेष उद्बोधक वाटावा. टिळक लिहितात : "सर्व गोष्टींचा याप्रमाणें विचार केला म्हणजे ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें आपली बुद्धि निर्विषय, शांत, सर्वां भूतीं निर्वैर व सम ठेवणें आणि आपणांस ही स्थिति प्राप्त झाली म्हणून सामान्य अज्ञानी लोकांस न कंटाळतां, किंवा आपण स्वतः सर्व सांसारिक कर्मांचा त्याग करून म्हणजे कर्मसंन्यास स्वीकारून लोकांची

बुद्धि न बिघडवितां, देशकालपरिस्थितीप्रमाणें ज्याला जें योग्य असेल त्याचाच त्यास उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणानें सद्वर्तनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष धडा घालून देऊन, सर्वांस हळूंहळूं यथासंभव शांतपणें पण उत्साहानें उन्नतीच्या मार्गास लावणें, हाच ज्ञानी पुरुषाचा खरा धर्म असें सिद्ध होतें."[1]

याच परंपरेंतील डॉ. भाऊजी दप्तरी यांचा 'औपनिषदिक जीवनसौख्य' हा महत्त्वाचा ग्रंथ अगदीं अलीकडे प्रसिद्ध झाला आहे. या ग्रंथांत जीवाला अत्यानंदप्राप्ति कशी होईल हाच उपनिषदांचा विषय असें डॉ. दप्तरी आग्रहानें प्रतिपादतात, आणि प्राणधारणार्थ कर्में करण्याचें महत्त्व उपनिषदें फार मानतात असें ठासून सांगतात. तरी तेही जागृतींत मनुष्यानें अद्वैताची भावना राखण्याचें महत्त्व, विषयानंद-त्यागाची आवश्यकता व परिमितता साधण्याचे मार्ग यांवर भर देतात. एवंच, आधुनिकांच्या वृत्तींत फरक पडला तो प्रत्यक्ष कर्मत्यागापुरताच. 'अलिप्तपणा' व सामूहिक जीवनास गौण लेखण्याची प्रवृत्ति ही आजहि टिकून राहिली आणि कोणीहि तत्त्वज्ञानाची बैठक घेणारा यास विरोध करीत नाहीं.

राजा राममोहन रॉय ते विनोबा

वरील विवेचनाबाबत दोन शंका उपस्थित करण्यासारख्या आहेत. पहिली शंका ही कीं, आधुनिक विचारवंतांची म्हणून जी भूमिका वर दर्शविली ती आज भारतांत खरोखर सर्वमान्य झाली आहे असें म्हणतां येईल काय? दुसरी अशी कीं, तात्त्विक विचाराची नवीन बैठक सर्वमान्य बनली असें धरलें तरी त्यामुळें प्रत्यक्ष जीवनावर, व्यवहारावर कांहीं परिणाम होतो असें मानतां येईल काय? पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना मुख्यतः राजकीय, आर्थिक व सामाजिक विचारांचा व चळवळींचा प्रवाह यांकडे लक्ष दिलें पाहिजे. कांहीं वर्षांपूर्वी मिल्ल, स्पेन्सर आदि युरोपीय समाजशास्त्रज्ञ अथवा ख्रिस्ती धर्म यावर आधारून सामाजिक विचारांची मांडण कांहीं पुढारी आपणांकडे करीत असत. त्याचा तात्कालिक परिणाम कांहींही झाला असला तरी ही मांडण आज टिकून नाहीं. निरनिराळे राजकीय पक्ष व समाजांतील क्रांतिकारक धुरीणही आज टिळक, अरविंद, गांधी–विनोबा यांच्या मूळ बैठकीच्या आधारेंच आपले विचार मांडतात. डॉ. आंबेडकर यानीं आपल्या अनुयायांस बुद्धधर्माचीच दीक्षा दिली. सर्व विचारवंतांवर आपल्या जुन्या परंपरेची पकड केवढी मोठी आहे, याचेंच हें द्योतक आहे. एका अमेरिकी समाजशास्त्रज्ञानें बौद्धिक क्षेत्रांत काम करणाऱ्या भारतीयांचें सूक्ष्म निरीक्षण गेल्या दोन-तीन वर्षांत केलें;

---

१. बाळ गंगाधर टिळक— 'श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य' (१९१५), पृ. ४००

त्यानें भारतीयांच्या या वर्गांत 'अलिप्तपणा' व 'वानप्रस्थाश्रम' या कल्पनांचें अजून वरेंच आकर्षण आहे असें नमूद केलें आहे.

नीतिधर्मकल्पनांचा जीवनावर व व्यवहारावर कितपत परिणाम होतो हें मापणें कठीण असलें तरी, असा बराच परिणाम होतो हें निश्चित आहे. निरनिराळ्या समाजांचे स्वभावविशेष कांहीं अंशीं तरी निराळे आहेत असें मानलें जातें व त्यांचा संबंध नीतिधर्मकल्पना व समाजमूल्यें यांशीं दाखवितां येतो. ख्रिस्ती, इस्लामी, हिंदु, बौद्ध इत्यादि धर्मांच्या प्रसाराच्या इतिहासांची तुलना केली असतां त्यांतील फरक व मूळ धार्मिक कल्पना यांचा संबंध दिसून येईल. अल्बेरुणीच्या काळापासून मराठशाहीपर्यंत अनेक परदेशी प्रवाशांनीं भारतीय परिस्थितीवावत वर्णनें लिहिलीं आहेत. यांतील बहुतेकांत हिंदूंच्या मद्यमांस-सेवनावावतच्या वृत्तीचा उल्लेख आहे. अहिंसेच्या कल्पनेच्या प्रभावामुळें भिक्षु-व-जैनसाधूंप्रमाणें ब्राह्मणांसही मांसाशन-निवृत्त व्हावें लागलें व ही निवृत्ति श्रेष्ठतेचें लक्षण ठरली. तसेंच संयम, दमन यांचें समाजांत विशेष महत्त्व मानल्यामुळें मद्यसेवन, निदान त्याचा अतिरेक सर्व उच्च जातींत त्याज्य गणला गेला. यामुळें इतर समाजांपेक्षां कांहीं वर्तन-विशेष हिंदूंत आढळले. उलट, इंग्रज हे वरिष्ठ ही कल्पना रूढ झाल्यावर मद्य-मांससेवन हें पुढारल्याचें लक्षण असेंही मानण्यांत येऊं लागलें. परधर्म, परमत-सहिष्णुता हा एक हिंदूंचा दुसरा विशेष. याचाही उगम धर्मकल्पनांतला. एकच देव, एकच प्रेषित, एकच धर्मग्रंथ हे खरे, इतर सर्व झूट असें मानणारे व कोणतीही उपासना शेवटीं एका देवालाच पोहोंचते व कोणत्याहि एकाच ऋषींचें वचन प्रमाणभूत मानतां येत नाहीं असें म्हणणारे– यांच्या वृत्तींत व वर्तनांत फरक पडणें अपरिहार्य आहे. तेव्हां धर्मनीति-कल्पनांचा प्रत्यक्ष जीवनाशीं संबंध नाहीं हें खरें नाहीं. हिंदु सौम्य व सहिष्णु हें आनुवंशिक गुणांमुळें नाहीं. त्यांच्यांतलेच मुसलमान बनले ते कडवे धर्मप्रसारक व मूर्तिभंजक झाले.

आमच्या आधुनिक विचारवंतांनीं परंपरागत बैठक मूलतः सोडली नाहीं. याचा अर्थ, आमच्या जनतेच्या वृत्तींत ऐहिक जीवनाबावत थोडी कर्तव्यबुद्धि उत्पन्न करण्यापलीकडे कांहीं बदल व्हावयास हवा असें त्यांस वाटलें नाहीं, असाच केला पाहिजे. आधुनिक युगांतील विशेष प्रभावी कल्पनांपैकीं लोकशाही वगैरे कांहींचा आम्हीं स्वीकार केला, पण इतरांचा केलेला नाहीं. उदा०-राष्ट्रवादाचा नागडा पुरस्कार आमच्यापैकीं कोणत्याच पुढाऱ्यांनीं केला नाहीं. सर्व मानवसमाजाच्या प्रश्नांचा विचार करण्याच्या आमच्या परंपरेंतच विनोबांच्या 'जय जगत्' घोषणेचा उगम आहे. भांडवलशाही व कम्युनिझम् यांबद्दलही

तसेंच. प्रत्यक्षांत आपल्याकडे भांडवलशाहीच चालूं आहे व आपले भांडवलशहा इतर कोठल्याहीपेक्षां जास्त लोभी, स्वार्थी व नीति-बंधनें न जुमानणारे आहेत. हें खरें असलें तरी भांडवलशाहीच्या तत्त्वज्ञानाचा आपण स्वीकार केला नाहीं. म्हणजे आर्थिक व्यवहार हें एक लढतीचें क्षेत्र आहे, यांत कायद्याच्या मर्यादा सांभाळून प्रत्येकानें आक्रमक वृत्तीनें वागावें व या लढतींत जो सर्वांत जास्त यशस्वी होईल तो श्रेष्ठ, समाजादरास विशेष पात्र—असली विचारसरणी आपणांकडे मान्य झालेली नाहीं, मान्य होईल असें दिसत नाहीं. याउलट कम्युनिझममधील हिंसात्मक प्रवृत्ति व केंद्रित सत्ता हीं आपणांस पटलेलीं नाहींत. म्हणून विकेंद्रीकरण, सहकारी अर्थव्यवस्था यांची भाषा आपण बोलतों. आज प्रत्यक्षांत सहकार किंवा विकेंद्रीकरण या दिशांनीं आपण कांहींच वाटचाल केलेली नाहीं हें खरें; परंतु समाजास काय पटतें, काय पटत नाहीं, हें पुढारी कोणत्या घोषणा करितात यावरून सूचित होतें असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

वरील विवेचनाचा निष्कर्ष हा कीं, गेल्या शंभर-दीडशें वर्षांत आमच्या विचारवंत पुढाऱ्यांनीं मोठी कामगिरी बजावली. युरोपीय विज्ञान व संस्कृति यांच्या आघातामुळें विस्कळित झालेल्या, भांवावलेल्या समाजास क्रमशः धीर देऊन, परंपरागत धर्मनीतिकल्पनांस उजळा देऊन—त्यांवर नवीन भाष्यें करून एक आधुनिक युगास अनुरूप अशी भूमिका त्यांनीं बनविली. हें कोणा एकाचें कार्य नसून राजा राममोहन रॉयपासून विनोबापर्यंत एका सांखळीनेंच एक एक दुवा जोडून तें बनलेलें आहे.

अहिंसेच्या पुरस्कारास जागतिक परिस्थिति अनुकूल

यामुळें आमच्या वैचारिक परंपरेचें सातत्य टिकवून नवीन युगाच्या प्रवाहांत आम्ही मिसळत आहों. आपल्यासारख्या गरीब समाजाच्या दृष्टीनें ही गोष्ट फार महत्त्वाची, आत्मविश्वास निर्माण करणारी अशी आहे. अर्थात् या कार्याची खरी यशस्विता व खरें महत्त्व, आपल्या समाजाच्या वृत्तींत व कर्तबगारींत हें प्रतिबिंबित कसें होतें, यावर अवलंबून आहे व ज्या मानानें हें त्यांत उत्कट दिसेल त्या मानानेंच आम्हांस कांहीं इतरांस देण्यासारखें आहे असें दिसून येईल. आमची सहिष्णुता, संसारत्यागास आमच्या समाजानें दिलेला मान, आमचा सौम्यपणा, निरनिराळ्या विशिष्ट प्रकारें दिसून येत असलेली आमची अहिंसा, हे आमच्या समाजाचे जुने स्वभावविशेष होते. वर दर्शविल्याप्रमाणें आमची मूळ धर्मनीतिकल्पनांची बैठक टिकून आहे असें मानलें तर या स्वभावविशेषांत कोणताच मूलभूत फरक घडून आला असें होणार नाहीं; पण आधुनिक युगास अनुरूप असें या विशेषांचें परिवर्तन व्हावें. संसारत्यागाचा

टिळकांसारख्या आधुनिकांनीं निषेध केला असला तरी संन्याशांबावतची पूज्य बुद्धि आमच्या समाजांतील नाहिशी झालेली आहे असें दिसत नाहीं. एवढेंच कीं, त्याच्या जोडीला त्यागी वृत्तीनें लोकहितरत होणाऱ्यांबावतही ही पूज्यबुद्धि दर्शविली जाते. या दृष्टीनें ऐहिक समाजोत्कर्ष व लोककल्याण हीं नवीन कर्तव्यें व उद्दिष्टें आम्हीं मान्य करून घेतलीं.

तसेंच अहिंसेचें. अहिंसा धर्माचें मुख्य परंपरागत स्वरूप म्हणजे अनेकांनीं स्वीकारलेली मांसाशननिवृत्ति. जैनांनीं या धर्माचें विशेष महत्त्व मानल्यामुळें त्यांतील साधूंचा जीवनक्रम व प्राणिमात्राच्या जीवरक्षणार्थ सांगितलेलीं अनेक धर्मकृत्यें यांत अहिंसेचें प्राचीन स्वरूप उत्कटतेनें दिसून येतें. आधुनिक धुरीणांत अहिंसाधर्मावावत खरा विचार महात्मा गांधी यांनींच केला. त्यांनीं अहिंसक वृत्तिवर भर देऊन मानवसमाजांतील दैनंदिन ऐहिक परस्पर-संबंधांत अहिंसा कशी प्रतिबिंबित होऊं शकते, झाली पाहिजे, याबाबत एका नवीन विचारसरणीचा उपक्रम केला. हें अहिंसाधर्माचें संभाव्य नवीन स्वरूप. आज आमच्यापुढें, सर्व मानवजातीपुढें अनेक विकट समस्या उभ्या आहेत. आमच्या विकसित धर्म-नीति-कल्पनांचा, आमच्या नवीन भूमिकेचा यांपैकीं कांहीं सोडविण्यांत अंशतः तरी उपयोग होऊं शकेल काय—अशा दृष्टीनें विचार केल्यास ही नवीन भूमिका शाश्वत हितकारक आहे किंवा नाहीं, हें अजमावितां येईल. हा विचार, विश्वशांति व अर्थव्यवहारनीति या दोन मोठ्या आधुनिक प्रश्नांविषयीं आपली नवीन भूमिका काय मार्गदर्शन करिते, हें सांगून मांडतां येईल.

अहिंसेचा पूर्ण, आत्यंतिक स्वीकार केल्यानें विश्वशांति लाभूं शकेल असें गांधींच्या विचारसरणीस अनुसरून आम्ही आज म्हणतों. या विधानाच्या पुष्ट्यर्थ आपणांस या मार्गानें तत्त्वतः उद्दिष्टप्राप्ति होण्याचा संभव आहे, हें दाखविलें पाहिजे. एवढेंच नव्हें तर, हा मार्ग व्यवहारांत अशक्य कोटींतील नाहीं हेंही सिद्ध केलें पाहिजे. येथें अहिंसा ही फक्त मानव समाजांतील परस्परसंबंध, व्यवहार यांबावत अभिप्रेत आहे एवढें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. शिवाय, विचार करीत आहों तो सांप्रतच्या परिस्थितीबाबत.

कोणत्याहि मार्गाची इष्टानिष्टता, त्याची संभाव्य यशस्विता हीं समाजाची संस्कृति, त्यांतील रूढ विचारसरणी व प्रचलित आचार यांवर अवलंबून असतात. केवळ बलाबलाच्या सामन्यांत दुर्बलांचा टिकाव लागणें शक्य नसतें. परंतु, बलवानांत विवेकजागृति होऊं शकते. एकंदर समाजांत बदलत्या नैतिक मूल्यांचा सार्वत्रिक स्वीकार झाल्यामुळें समाजदृष्ट्या इष्टानिष्ट आचरण बदलतें

आणि अशा प्रक्रियांमुळेंच केवळ बळी तो समर्थ असें न राहतां नैतिक बल या कल्पनेस वास्तविक सत्यस्वरूप प्राप्त होतें. तेव्हां विश्वशांतीचा प्रश्न हा आज मोठ्या बलवानांच्या परस्पर झगड्यांचा प्रश्न होऊन बसला आहे, त्यांत अहिंसेचा मार्ग वसूंच शकत नाहीं असें म्हणतां येणार नाहीं. या प्रश्नाचा विचार करतांना मुख्य प्रश्न उद्भवतात ते असे : आजच्या जगांत अहिंसेचा आत्यंतिक पुरस्कार प्रभावी ठरावा इतकी मानवसमाजाची सांस्कृतिक पातळी वाढली आहे काय, हा एक प्रश्न. यावरोबर दुसरा हा कीं, सर्व मानवसमाजाचा नाश वा अधोगति टाळावयाची असली तर अहिंसेच्या मार्गाशिवाय दुसरा कांहीं तरणोपाय आहे काय ? व तिसरा हा कीं, शस्त्रास्त्रांत झालेली अलीकडची वाढ लक्षांत घेतां कांहीं तीन-चार राष्ट्रें सोडल्यास, इतरांस आंतरराष्ट्रीय संबंधांत हिंसक मार्ग आक्रमूं म्हटलें तरी तें झेपण्यासारखें आहे काय ?— यांपैकीं पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर अनिश्चित असलें तरी दुसऱ्या दोहोंवाबतचा अभिप्राय अहिंसेच्या बाजूनें निघण्यासारखा आहे.

अहिंसेच्या मार्गाचा निश्चयात्मक स्वीकार होण्यास यापूर्वी कधींहि नव्हती एवढी अनुकूल भूमिका आज मानवेतिहासांत बनूं पहात आहे. मानवी जीवन उत्क्रांत आहे असें मानल्यास, भौतिक संस्कृतीच्या वाढीबरोबर धर्म–व–नीति-विचारहि बदलावे व मागें अकल्पित वाटणाऱ्या गोष्टी शक्यतेच्या कोटींत याव्या हें साहजिक आहे. सबंध लोकजीवन समृद्ध व्हावें, सर्व जनतेस सुरक्षितता वाटावी, शिक्षणप्रसार सार्वत्रिक होऊन समान संस्कृति सर्वांची व्हावी या गोष्टी पूर्वकाळीं कधीं व्यावहारिक मानल्या जात नसत. कपोलकल्पित कथा म्हणून कोणीं वर्णनें केलीं किंवा आदर्श तात्त्विक विचार म्हणून मांडले तरी प्रत्यक्षांत या दृष्टीनें प्रयत्न होऊं शकेल हें असंभाव्य होतें. यंत्र व अमानवी नैसर्गिक शक्ति यांचा अर्थोत्पादनांत उपयोग होऊं लागल्यानंतरच ही परिस्थिति पालटली. मार्क्सवाद हा संभाव्य व्यावहारिक कार्यक्रम या स्वरूपांत औद्योगिक क्रांतीच्या आधीं उद्भवणें शक्य नव्हतें. आधुनिक शस्त्रास्त्रांच्या क्रांतीमुळें, विशेषतः अणुस्फोटा-नंतरच्या प्रगतीमुळें, अशाच प्रकारें सार्वराष्ट्रीय संबंधांचें स्वरूप बदललेलें दिसतें. औद्योगिक क्रांतीमुळें सार्वजनिक सुबत्ता शक्य ठरली, तर आतां अस्त्रांच्या प्रचंड संहारक शक्तीमुळेंच कोणतेंहि महायुद्ध अशक्य ठरूं पहात आहे. यापुढें मानवास जगावयाचें असल्यास अहिंसेचें आत्यंतिक पथ्य पाळण्याचा त्यास उपक्रम करावा लागेल, असें जगांतील अनेक विचारवंत मानूं लागले आहेत.

अहिंसेच्या नवीन आविष्काराची आवश्यकता

अहिंसेच्या पुरस्कारास आज परिस्थिति अनुकूल आहे व भारतानें तो

केला तर हें पूर्वपरंपरेस धरूनच होईल. अशोकापासून गांधींपर्यंत अहिंसेचा निश्चयानें स्वीकार केल्याचीं उदाहरणें आमच्याकडे आहेत. हरताळ पाडणें, धरणें धरणें इत्यादि अहिंसात्मक प्रतिकार करण्याचे अगर दडपण आणण्याचे मार्ग आमच्या समाजांत पूर्वापार रूढ आहेत. परंतु एवढ्यानें भागण्यासारखें नाहीं. कोणत्याहि नवीन मार्गाचा अगर मूल्याचा पुरस्कार करणाऱ्यानें या मार्गाचा स्वतः हरतऱ्हेनें अवलंब केला पाहिजे; नवीन मूल्यानें आपलें जीवन व्याप्त झालें आहे अशें दाखविलें पाहिजे. आमच्या प्रत्यक्ष उदाहरणानें नवीन मार्गाची यशस्विता आम्ही इतरांस पटवूं शकलों तरच आम्हीं कांहीं केलें असें होईल. नुसत्या घोषणा केल्यास केवळ भोंदूपणा पदरीं येईल. तेव्हां, आज आमचें खरें कर्तव्य म्हणजे परस्परांशीं व परकीयांशीं होणाऱ्या व्यवहारांत अहिंसा शक्य तितकी आचरणात आणणें. या दृष्टीनें विचार करतां गेल्या दहा वर्षांत आपल्या हातून कांहींच कार्य झालें नाहीं, हें उघड आहे. अहिंसेवर विशेष विश्वास असल्यास अंतर्गत व्यवस्थेंत दंडाचा क्रमशः कमी कमी उपयोग करणें ओघानेंच आलें. पण या दिशेनें कोणताहि उपक्रम, कोणताहि बुद्धिपुरस्सर प्रयत्न आपल्या प्रांतिक अगर मध्यवर्ती सरकारांनीं कधींच केला नाहीं; किंवा असें कांहीं त्यांनीं मनांतहि आणल्याचें दिसत नाहीं. पूर्वी केवळ रूढ कल्पनांमुळें मद्यसेवन अत्यंत माफक राहात असे. आज दारूबंदीमुळें दारू पिणें कमी होण्याऱ्या ऐवजीं गुन्हेगारीच वाढत आहे असा प्रवाद आहे. याबाबत विशेष आश्चर्य हें कीं, हिंसक समजल्या जाणाऱ्या चीनच्या कम्युनिस्ट राजवटींत बहुतेक बदल लोकशिक्षणद्वारां घडवून आणण्यांत येतात व लोकमत तयार केल्यानंतरच नियमन करतात असें म्हणतात. आमच्याकडे मात्र सर्व भिस्त कायदा व दंड यांवरच ठेवण्यांत येते. जें अंतर्गत कारभारांत तेंच परकी कारभारांत. काश्मीर, गोवें या कोणत्याहिबाबत आपलें धोरण आत्यंतिक अहिंसेचें आहे असें आपणांस म्हणतां येणार नाहीं. किंबहुना, विशेषतः काश्मीरच्या बाबतींत 'लोकां सांगे ब्रह्मज्ञान' अशी आमची स्थिति झाली आहे, असेंच बहुसंख्य परकी मानतात. तेव्हां जुनी परंपरा व महात्मा गांधींचें नांव एवढ्यावर समाधान मानावयाचें असल्यास गोष्ट वेगळी. नसल्यास, आपणांस जुन्या परंपरेचा कांहीं नवीन आविष्कार अंतर्गत व बहिर्गत कारभारांत करून दाखविणें आवश्यक आहे. यांत कांहीं अशक्य किंवा विशेष अवघड असेंहि नाहीं. आपल्या जनतेच्या एकंदर वृत्तिकडे पाहतां योग्य पुढाकार घेतला गेल्यास अंतर्गत कारभारांत कांहीं प्रयोग करून पाहाणें किंवा परकी धोरणांत अहिंसक भूमिकेस पाठिंबा मिळविणें, हें होऊं शकणें कठीण नाहीं. पण पुढाऱ्यांस, मुख्यतः राजकारणी पुढाऱ्यांस

यावाबत असें कांहीं करण्याची आवश्यकता भासली पाहिजे; व दुसरें, त्यांचा आपल्या लोकांवर विश्वास हवा.

समाजशिल्पाची आवश्यकता

धर्मनीतिकल्पनांबाबत केवळ शुद्ध विचार अगर उद्दिष्टें मांडण्यानें भागत नाहीं. साधनेच्या मार्गाबाबत पायरीपायरीनें वाटहि दाखवावी लागते, ही गोष्ट आपणांकडे पूर्वापार मान्य झालेली आहे. पण यासहि आधुनिक वळण लावणें आवश्यक आहे. भौतिक शास्त्रीय प्रगतीबरोबर समाज–व–अर्थव्यवस्थेबाबत पुरेशी प्रगति झाली नाहीं, हें सद्यःस्थितींतील एक मोठें वैगुण्य मानण्यांत येतें, हें वर नमूद केलें आहे. भौतिक शास्त्रांत निरनिराळ्या प्रकारें निरीक्षण करून, बुद्धया प्रयोग करून ज्ञान संपादतां आलें व त्यामुळें जड व चेतन सृष्टींतील व्यापारांचें नियमन करून मानवाच्या उत्पादनशक्तीची वाढ करून घेण्यांत आली. मानवसमाजाच्या व्यवहारांचा अभ्यास व नियमन यांबाबत हा मार्ग पूर्णपणें स्वीकारतां येत नाहीं. अर्थे असलें तरी, समाजशास्त्राच्या कक्षेंतहि प्रयोगास, शास्त्रीय निरीक्षणास, अनुभव गोळा करण्यास बराच वाव आहे अशी विचारसरणी अलीकडे स्वीकारली जात आहे. ही विचारसरणी मान्य केल्यास कोणत्याहि सामाजिक, आर्थिक नियमनाच्या बाबतींत प्रयोगशील वृत्ति स्वीकारून व्यावहारिक इष्टानिष्टता, शक्याशक्यता अजमावणें युक्त ठरेल, व असें केल्यानें पुंढील कार्य भक्कम पायावर उभारलें जाईल. मानसशास्त्राच्या अभ्यासाचा पुरा फायदा घेऊन मतप्रसाराचें, विचारप्रवर्तनाचें प्रभावी तंत्र कम्युनिस्टांनीं उभारलें आहे असें सांगण्यांत येतें. अर्थात्, कोणताही विचारी माणूस पूर्व अनुभव जमेस धरूनच पुढंचें पाऊल टाकतो. पण हें केवळ अनमानधपक्यानें करणें आणि पद्धतशीर रीतीनें मुद्दाम निरनिराळ्या प्रकारें रचना करून, अनुभव घेऊन या सर्वांच्या शास्त्रीय चिकित्सेवर कार्यक्रम आधारणें यांत फार फरक असतो. तेव्हां अल्प प्रमाणांत का होईना, समाजशिल्प किंवा समाजस्थापत्य या प्रकारचा विचार नीतिधर्मशास्त्राच्या जोडीनें करण्याची शक्यता आतां उत्पन्न झाली आहे. अशा रीतीनें विचार केल्यानें समाजस्वास्थ्य व शांतता यांस मदतच होणार आहे. मुळांत धर्मनीतिकल्पना व समाजमूल्यें यांची घडण करण्यांत शास्त्रीय प्रायोगिक पद्धतीचा उपयोग फारसा होईल असें दिसत नाहीं. परंतु स्वीकृत कल्पना व मूल्यें यांना मूर्त स्वरूप देण्यांत, त्यांस व्यवहारांत उतरविण्यांत हा मार्ग निःसंशय हितावह ठरावा. मुद्दा हा कीं, समाजानें प्रगतीची सर्वसाधारण दिशा मान्य केल्यावर विशिष्ट मर्यादेंत सहेतुक प्रयोग करीत करीतच पुढील कार्याचें स्वरूप निश्चित करावें. उदाहरणार्थ,

अहिंसा तत्त्वतः मान्य केल्यास समाजाच्या अंतर्गत कारभारांत दंडाचा उपयोग क्रमशः कसा कमी करतां येईल हें प्रयोग करीत, अनुभव घेत ठरवावें; अथवा दानकल्पनेच्या प्रसारानें आर्थिक स्थित्यंतर शांततेनें होतें असें वाटल्यास याबाबतहि निरनिराळ्या योजना आंखून त्यांची व्यवहार्यता व उपयुक्तता पारखावी. सामाजिक स्थित्यंतर घडविण्याचें काम हें केवळ प्रचारकाचें असें समजून चालावयाचें नाहीं; आणि केवळ प्रचारानें अगर कायद्याच्या दडपणानें कार्य होईल तेवढेंच व्हावयाचें असें अगतिकत्वही पत्करण्याची आवश्यकता नाहीं. सामाजिक स्थित्यंतराच्या कार्यक्षेत्रांत, इतर कोणत्याही क्षेत्राप्रमाणें अनेक देशभर विखुरलेल्या हरप्रकारच्या अभ्यासू व विचक्षण कार्यकर्त्यांची जरूरी आहे; व अशांच्या सहेतुक प्रयत्नानें जें कार्य होईल तें समाजाच्या सर्व थरांत मुरून शाश्वत टिकेल व बाहेरहि आपला प्रभाव पाडील.

संचयांत परिमितता व संपत्ति-सत्तांचा संयमानें वापर

अर्थोत्पादनव्यवस्थेचा प्रश्नहि फार महत्त्वाचा असून विश्वशांतीशीं निगडित आहे. मनुष्य कार्यान्वित होतो तो स्वार्थासाठीं. तेव्हां निरनिराळ्या तऱ्हांच्या व श्रेणींच्या विलोभनांची तरतूद केल्यासच अर्थव्यवस्था नीट चालूं शकते, हा आधुनिक भांडवली अर्थशास्त्राचा मूलभूत सिद्धान्त. कम्युनिस्टांनींहि अर्थव्यवस्था बदलणें व कायम ठेवणें याकरितां बाहेरून कांहीं इलाज केला तरी व्यवस्थेच्या अंतर्गत व्यवहारांत व्यक्तिगत विलोभनास फार महत्त्व दिलें. व्यक्तिगत विलोभनावर फार भिस्त ठेवली असतां, भांडवलशाही अगर कम्युनिझम् यांचे ठळक दोष टाळतां येत नाहींत. तेव्हां विलोभनाचें कार्य अंशतः तरी धर्म-नीति-कल्पनाद्वारां करतां येतें काय, हा प्रश्न फार महत्त्वाचा ठरतो. संपत्तिसंचयार्थ केलेल्या व्यापारादि उद्योगास कमी लेखून ब्राह्मण, भिक्षु, लढवय्ये, राजकारणी इत्यादींचें महत्त्व मानणें हें भारतीय, चिनी वगैरे संस्कृतींनीं साधलें होतें. जुन्या संस्कारांमुळें संपत्तिसंचयाविषयीं कांहींशी अलिप्त वृत्ति अजून आपल्या समाजांतील कांहीं वर्गांत टिकून आहे. महाराष्ट्रांतील आधुनिक शिक्षणकार्याचा एक भाग कांहीं काळ यशस्वी होण्यांत या प्रवृत्तीची मदत झाली. ही वृत्ति टिकून राहिल्यास सरकारी व सहकारी अर्थव्यवहार सचोटीनें चांगला करणें सुलभ होईल. आपणांस आज अर्थव्यवहार व संपत्तिसंचय यांचें योग्य महत्त्व मान्य करून व्यक्तिगत संचयाचें अगर श्रीमंतीचें विलोभन फार न वाटेल असें करावयाचें आहे. हें सर्व कायद्यानें करावयाचें तर दंडाचा वापर ठिकठिकाणीं अभिप्रेत राहतो म्हणून तो टाळण्यास नीतिकल्पनांचा आश्रय घ्यावयाचा. जुन्या

जातिधर्मांत विहित नसलेले व्यवहार कायदेशीर वाटले तरी टाकले जात असत. याच पद्धतीवर आधुनिक व्यवसायधर्माची कल्पना रुजूं शकून तिजबद्दल निष्ठा उत्पन्न झाल्यास निरनिराळ्या व्यवसायांतील इष्टानिष्ट आचरणाच्या मर्यादा आंखण्यास मदत होईल. युरोपीय संस्कृतींत या कल्पनेचा थोडाबहुत विकास झालेला आढळतो.

याहून महत्त्वाचें म्हणजे व्यक्तिगत संचयांत परिमितता व संपत्ति–सत्तेचा संयमानें वापर याचें महत्त्व समाजानें मानावें व याविरुद्ध आचरण गर्हणीय मानावें. संयम व परिमितता यांचें आपल्याकडे सर्वच व्यवहारांत महत्त्व वर्णिलें असलें, तरी ब्राह्मणी कल्पनांच्या पगड्यामुळें यांचा अर्थव्यवहारासंबंधीं विशेष विचार हिंदु परंपरेंत आढळत नाहीं. जैन धर्मांत श्रावकाच्या दैनंदिन आचरणाचें नियमन करण्याचा विचार फार बारकाव्यानें केलेला आढळतो. त्यांच्यांतील प्रमुख हे व्यापार, सावकारी वगैरे व्यवहारांत पडलेले. तेव्हां धनसंपादन व संचय यांबाबतहि नियमनाचे प्रकार त्यांनीं रूढ केले आहेत. परिग्रह परिमित ठेवणें, त्याचा त्याग करणें वगैरें गोष्टींचें व्रतांप्रमाणें महत्त्व त्यांच्यांत मानलें जातें आणि अगदीं आधुनिक कालापर्यंत या व्रतांचें पालन केल्याचीं उदाहरणें आढळतात. पूर्ण स्वत्वनिवृत्ति अगर सर्वस्वदान या फार पुढच्या अपवादात्मक गोष्टी आहेत. परंतु उत्पादन-साधनांचा व त्यापासून उद्भूत झालेल्या सत्तेचा व संपत्तीचा संयमशील वापर, या कल्पनेस समाजांत फार महत्त्व प्राप्त झालें तर अनेक आर्थिक कलहांचें मूळ नष्ट होईल. आज या दृष्टीनें कोठें विचारहि होतांना दिसत नाहीं. दैनंदिन अर्थव्यवहारांत नीतिकल्पनांचा प्रभाव पडूं शकेल असें आज कोणी प्रतिपादतांना दिसत नाहीं.

भूदान–ग्रामदान

अर्थव्यवहारक्षेत्रांत अहिंसक मार्गानें स्थित्यंतर घडवून आणून अर्थव्यवस्था नवीन पायावर बसविण्याचा एकच प्रयत्न होत आहे. हा प्रयत्न म्हणजे विनोबांची भूदान-ग्रामदानाची मोहीम. ही अभिनव आहे यांत शंका नाहीं. तिची वैशिष्ट्यपूर्ण सुरुवात झाली. तिचें कार्य अजून जरी भरीव नसलें तरी तिचा मार्ग इतका क्रांतिकारक आहे कीं, त्यास अनुसरून यश मिळण्याचा अल्पहि संभव असेल तर तिचा हरतऱ्हेनें पाठपुरावा करणें इष्ट ठरतें. विश्वशांतीच्या प्रश्नाप्रमाणेंच योग्य उत्पादन-व्यवस्थेच्या निर्मितीस आज अतोनात महत्त्व आहे. आधुनिक उत्पादनव्यवस्था खाजगी व्यक्तींच्या हातीं राहिल्यास सत्ता केंद्रित होते, समानता दुरावते व समाजस्वास्थ्य बिघडतें. उलट, हीं साधनें मुख्यतः शासनसंस्थेच्या ताब्यांत आल्यास हुकूमशाही निर्माण होण्याचा संभव

उत्पन्न होतो. तेव्हां उत्पादनसाधनें कांहीं प्रमाणांत खाजगी व्यक्तीच्या व मुख्यतः लहान-मोठ्या सहकारी समूहांच्या हातीं राहून विकेंद्रित व बहुतांशीं स्वशासित अशी आर्थिक व्यवस्था निर्माण करतां आल्यास वरील पेंचांतून मुक्तता होईल; आणि ही व्यवस्था घडविण्याचें व टिकविण्याचें कार्य राज्यसत्तेकडून मुख्यतः न होतां लोकांच्या स्वयंनिर्णयानें, स्वसंकल्पानें झालें तर तें टिकाऊ होईल. अत्यंत व्यापक अर्थानें भूदान ग्रामदानांतून उमटत असलेली कल्पना अशी आहे असें म्हणतां येईल.

भूदान-ग्रामदानांतून कांहीं भरीव निष्पत्ति होण्यास, पुढील घडामोडी बहुतांशीं अनुकूल झाल्या तरी बराच अवधि लागेल. पण निदान या मोहिमेची वाटचाल तरी फलदायी मार्गावर आहे किंवा नाहीं, या प्रश्नास अस्तिपक्षीं उत्तर देण्याच्या मार्गांत मुख्य दोन अडचणी आहेत. एक तर आज चळवळीची व्याप्ति केवळ ग्राम अगर कृषि यांच्या अर्थव्यवस्थेबाबत आहे. आधुनिक युगांत मुख्य आर्थिक सत्ता व केन्द्रीकरण नागर विभागांत व उद्योगव्यापारांत आहे. या महत्त्वाच्या अंगाबाबत अजून या मोहिमेंत कांहींच विचार नाहीं. संपत्तिदान हें उत्पादन-साधनांच्या मालकीच्या प्रश्नाच्या दृष्टीनें फार अपुरें पडणार. तेव्हां ग्रामदानांत ज्याप्रमाणें सर्व उत्पादनसाधनें तत्त्वतः ग्रामसत्तेखालीं येतात व त्यांच्या वेळोवेळींच्या विनियोगाचा अधिकार ग्रामसत्तेचा राहतो अशी कल्पना करतां येते, तसें कांहीं नागर उद्योगधंदे व व्यापार यांबाबत मांडलें पाहिजे. ही मांडणी सोपी नाहीं. त्याहूनही कठीण बाब म्हणजे ज्या वर्गांच्या हातांत आज ही संपत्ति आहे त्यांनीं क्रमाक्रमानें स्वत्वनिवृत्ति करण्याची तयारी दर्शविणें. परंतु, असा कांहीं मार्ग लवकर न निघाल्यास भूदानमोहिमेची पिछेहाट होण्याचा संभव फार आहे. कारण, नाहीं तर भूदान मागणारे केवळ गरिबांचे काळ, खऱ्या सत्ताधाऱ्यांना, स्वजातीय नागरवर्गाला ते कांहीं सांगत नाहींत असा अर्थ निघण्याचा धोका फार आहे. स्थित्यंतर दानमार्गानें होऊं शकतें, हें दाखवावयाचें तर तें तत्त्वतः नागर अर्थव्यवस्थेंत कसें होईल हें स्पष्ट केलें पाहिजे.

दुसरी अडचण म्हणजे, भूदान-ग्रामदानाच्या धुरीणांत प्रत्यक्ष शाश्वत कार्य व्हावें व त्याकरितां संघटित, सुव्यवस्थित प्रयोग करावे या वृत्तीची वाण आढळते. त्यांतील अनेक, केवळ दानसंकल्प झाले म्हणजे कार्य संपलें असें समजतात आणि बहुतेक, संघटित कार्यपद्धतीस विरोध करतात. अवघड समाजस्थित्यंतर घडवून आणावयाचें तर अनेकांचे सतत संघटित परिश्रम हवेत हें उघड आहे. त्यांतल्या त्यांत लोकांस पटवून त्यांच्या इच्छेनुसार कांहीं करून घ्यावयाचें म्हटलें तर, याकरितां परिश्रम, सातत्य व कालावधि हीं अधिकच

हवींत. हवेवर कल्पना सोडली अगर तिचा कांहीं कमीअधिक प्रचार केला म्हणजे स्थित्यंतर आपोआप घडून येतें, असा आजवरचा कुठलाच अनुभव नाहीं. तेव्हां ग्रामदान-मोहिमेच्या पाठीशीं जोंवर अनेक कुशल कार्यकर्त्यांची संघटना उभी होत नाहीं तोंवर तिजमुळें कांहीं भरीव कार्य होण्याचा संभव अत्यल्प आहे.

सारांशानें असें म्हणतां येईल कीं, वैचारिक दृष्ट्या आपण विशिष्ट भूमिका बनविली आहे. परंतु तीस अनुसरून प्रत्यक्ष कार्य मात्र अजून आपल्या हातून कांहीं भरीव होऊं शकलें नाहीं. आपली गरिबी ही एक गोष्ट आपणांस प्रतिकूल आहे. बाकी बरीच अनुकूलता आहे. आपल्यांतील सर्व नवीन प्रयत्नांबाबत इतर देशांतहि कुतूहल दिसून येतें. परंतु उद्दिष्टें सर्वमान्य असूनहि स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर आपण कांहींसें गोंधळल्यासारखें दिसतों. शास्ते, विचारवंत व कार्यकर्ते या तिहींचें आपल्यापुढील कार्यांत पूर्ण सहकार्य हवें. तें घडून येतांना दिसत नाहीं. शास्त्यांस विचारवंतांची गरज भासत नसावी व कार्यकर्ते सत्तेच्या बळावर मिळतात अगर उत्पन्न करतां येतात, असा त्यांचा विश्वास असावा. विचारवंत एका बाजूस शास्त्यांपासून तुटक, व दुसऱ्या बाजूस प्रत्यक्ष दैनंदिन सुव्यवस्थित कार्याबाबत उदासीन दिसतात. विचारवंतांचें जागतें पुढारीपण व शास्त्यांचा पाठिंबा यांच्या अभावीं निश्चयी कार्यकर्त्यांची सांखळी निर्माण होणें व झाल्यास दृढ कार्यान्वित होणें हें दूरापास्त. या कोंडींतून बाहेर पडणें अत्यावश्यक आहे व हें सर्वांनीं मिळूनच करावयाचें आहे. असें केल्यासच स्वतंत्र, सात्त्विक, समताप्रधान व समाधानी समाजाच्या निर्मितीच्या मार्गानें आपलीं पावलें पुढें पडतील. या भारतापुढील अवघड पण इष्ट व आवश्यक कार्यांत महाराष्ट्रास काय भाग घेतां येतील हें आतां थोडक्यांत पाहूं.

३. महाराष्ट्रापुढील समस्या आणि संभाव्य मार्ग

समाजांत एकोपा व उत्साह असल्याखेरीज त्याच्या हातून भरीव कार्य होणें कठीण. तेव्हां महाराष्ट्र-समाजाच्या याबाबतच्या सद्यःस्थितीचें थोडें समीक्षण करणें प्रथम आवश्यक आहे. सुरुवातीसच 'महाराष्ट्र-समाज' या संज्ञेचा कोणता अर्थ येथें अभिप्रेत आहे हें स्पष्ट केलें पाहिजे. मराठी बोलणारे ज्या सलग प्रदेशांत बहुसंख्य आहेत तो महाराष्ट्र व या प्रदेशांत राहणारा समाज तो महाराष्ट्र-समाज, असें आम्ही समजतों. या प्रदेशाबाहेर नेहमींचे वस्ती करून राहणारे मराठी बोलणारे असले तरी या अर्थानें त्यांचा महाराष्ट्र-समाजांत समावेश होत नाहीं. उलट, महाराष्ट्र-प्रदेशांत स्थाईक असलेले सर्व, ते कोणत्याहि भाषेचे, धर्माचे, वंशाचे असोत महाराष्ट्र-समाजांतील. स्थाईक म्हणण्याचें कारण

एवढेंच कीं, शेजार व साहचर्य यांमुळें उत्पन्न झालेल्या हरप्रकारच्या निकट संबंधांतून एका समाजाची भावना उत्पन्न होत असल्यामुळें केवळ आल्या-गेल्यांचा प्रादेशिक समाजांत सहज समावेश होणें कठीण असतें. अशा अर्थी महाराष्ट्र-समाजांत एकोपा आज कितपत साधला आहे, त्यांतील सर्वांना, आपण एकाच समाजाचे, आपले हितसंबंध एकसारखे, आपलें पुढील कार्य एकजुटीनें करावयाचें असें कितपत वाटतें व आज वाटत नसल्यास, असें लौकर वाटूं लागण्याचा संभव आहे काय, या प्रश्नांचा विचार केला पाहिजे. सद्यःस्थिति पाहातां मराठी बोलणारे बहुसंख्यहि या अर्थी आपणांस एका समाजाचे मानीत नाहींत, हें स्पष्ट आहे. याचें मुख्य कारण आपली जातिभेदाधिष्ठित समाजरचना. आनुवंशिक उच्चनीचतेची भावना ज्यांच्यांत आहे ते आपणांस येथें अभिप्रेत असलेल्या अर्थानें एका समाजाचे समजणें शक्य नाहीं. तेव्हां याविषयींचा पहिला प्रश्न म्हणजे महाराष्ट्रीय हिंदु समाजांतील जातिभेदामुळें उत्पन्न झालेल्या उच्चनीचतेच्या कल्पना व क्रमानें जातिभेद हे नाहींसे होण्याच्या मार्गावर आहेत काय?—याबाबत एक मोठा फरक अलीकडील कांहीं वर्षांत घडला आहे हें नमूद केलें पाहिजे. महाराष्ट्रांतील ब्राह्मण—ब्राह्मणेतर वाद हा बऱ्याच अंशीं सौम्य झाला आहे आणि हळूंहळूं त्याचें महत्त्व नाहींसें होण्याचा दाट संभव आहे. याचें मुख्य कारण म्हणजे बहुसंख्य ब्राह्मणेतरांकडे राजकारणांतील सत्ता गेली. प्रत्यक्ष जातिभेद व जातिविचार यांत अजून फरक पडलेला नाहीं. पांढर-पेशा नागरवर्गच अजून शिक्षित, पुढारलेल्या व्यवसायांत प्रामुख्यानें आहे; पण लौकरच ग्रामीण समाजांतील व्यक्ति झपाट्यानें या सर्व व्यवसायांत शिरकाव करून घेतील व अशा रीतीनें अनेक जातींचा असा संमिश्र समाज शहरांत तयार झाल्यास जातिभेद येथें तरी नाहींसा होईल, अशी आशा करतां येते. महाराष्ट्र-समाजांत एकोपा निर्माण करण्याच्या दृष्टीनें या चालू प्रवृत्तीस हरतऱ्हेनें मदत करून तीस अधिक गतिमान् करणें हें महत्त्वाचें आहे.

महाराष्ट्र-समाजांतील अस्पृश्यांचा प्रश्न

ही एक बाब सोडल्यास इतर बाबींतील बदल अजून फार थोडा आहे. हिंदूंच्या दृष्टीनें आजच्या परिस्थितींतील फार मोठें वैगुण्य म्हणजे आपल्या समाजांतील अस्पृश्यांची स्थिति. याचें आपल्याकडील खरें गमक म्हणजे ग्रामीण महार समाजाची अवस्था. खऱ्या अर्थानें हींत अजून कांहींहि विशेष सुधारणा झालेली नाहीं व व्हावी अशी स्पृश्य हिंदूंत कळकळ दिसत नाहीं. महारांनीं धर्मान्तर करून बौद्ध झाल्यामुळें त्यांची स्थिति सुधारण्यास कांहीं मदत होईल किंवा नाहीं हें जरी आज अनिश्चित असलें, तरी कोणाहि पुढा-

ऱ्यानें धर्मान्तर करण्याचा आदेश द्यावा अशी त्यांची स्थिति शतकानुशतकें होती व आजहि आहे, हें निर्विवाद आहे. डॉ. आंबेडकरांच्या कार्यांत प्रतीत झालेली आमच्या प्राचीन परंपरेविषयींची त्यांची जागती तळमळ ही आमच्या समाजाच्या लक्षांतहि आलेली दिसत नाहीं. मग तिचें चीज करणें दूरच राहो ! हिंदु समाजांत राहून बराच काळ तरी अस्पृश्यांची स्थिति सुधारणें शक्य नाहीं, असें अनेक कटु अनुभवांतीं आढळून आल्यावर ते धर्मान्तराचा विचार करूं लागले. हा करतांनाहि आपल्या परंपरेंतीलच परंतु अब्राह्मणी पंथाचा फक्त त्यांनीं विचार केला. आज हिंदुस्थानांत महत्त्व असलेल्या शीखपंथाचाहि त्यांनीं विचार एकदां केला असावा असें दिसतें. परंतु त्यांचें खोल तत्त्वचिंतन व बौद्धिक बैठक यांस अनुसरून त्यांना प्रथमपासून बुद्धधर्माचें विशेष आकर्षण वाटत होतें व शेवटीं त्याचीच दीक्षा स्वतः घेऊन त्यांनीं ती आपल्या अनुयायांसहि दिली. हिंदु म्हणविणाऱ्या बहुतेकांत आपल्या प्राचीन परंपरेची संग्राहक वृत्ति नाहींशी झाली आहे, हें डॉ. आंबेडकर व नवबौद्ध यांची आम्हीं जी संभावना केली व करीत आहों त्यावरून दिसून येतें. महारांचें धर्मान्तर मोठ्या प्रमाणावर झालें. हें करतांना त्यांना अनेक तोटे सोसावे लागले. तरी ते त्यांनीं सोसले. त्यांनीं अनेक जुने वेडगळ आचार व समजुती यांचा एकमतानें त्याग केला. यावरून या सर्व दृष्टीनें निकृष्टावस्थेंत असलेल्या समाजांतील एकोपा, कणखरपणा, त्यागबुद्धि यांचें कौतुक वाटून हे आमच्यांतले म्हणून धन्यता मानावी; पण असें कांहींच न होतां ग्रामीण समाजांतील अनेक घटक त्यांचा छळ करण्यास प्रवृत्त झाले आहेत व हिंदुत्वाचा अभिमान सांगणारे त्यांवर आग पाखडीत आहेत, असें आज दिसत आहे.

एकंदर अस्पृश्य, महार व नवबौद्ध या सर्वांचा ग्रामीण विभागांतील प्रश्न तत्त्वतः एकच आहे. या विभागांत सर्व प्रकारची सत्ता मुख्यतः मराठा व तत्सम शेतकरी वर्गाच्या वरील थरांत आहे; यांचें राजकीय महत्त्व अलीकडे वाढल्यामुळें ही सत्ता या थरांत आज विशेषत्वें केन्द्रित झाली आहे. सद्यःस्थितींतील मुख्य वैगुण्य म्हणजे अस्पृश्य, त्यांतल्या त्यांत महार, यांशीं आपल्या परंपरागत वागणुकींत कांहीं विशेष चुकतें असेंच यांस वाटत नाहीं हें आहे. खऱ्या अर्थानें पाहतां, अस्पृश्यतानिवारणाची चळवळ महाराष्ट्रांत आधुनिक काळांत सर्वांत जुनी व सर्वांत प्रभावी; परंतु महात्मा ज्योतिबांनीं ब्राह्मणांविरुद्ध बंड व अस्पृश्यता-निवारण या सांगितलेल्या द्विविध कार्यक्रमांतील पहिलाच तेवढा ब्राह्मणेतर चळवळीनें उचलला. छत्रपति शाहूमहाराजांनंतर अस्पृश्यता-निवारणांत कळकळीनें लक्ष घालणारा व ग्रामीण समाजावर प्रभाव पडेल असा पुढारी

महाराष्ट्रांत निघाला नाहीं. आज तर यांत राजकारण शिरल्यामुळें परिस्थिति विशेषच विकट झाली आहे. महार व नवबौद्ध आमच्या उलट मतें देतात, म्हणून अनेक भागांतील प्रमुख ग्रामीण राजकीय पुढारी त्यांच्यावर बहिष्कारादि खटपटींत भाग घेत आहेत. रामनाथपुरम्‌ची एखादी आवृत्ति अजून महाराष्ट्रांत निघाली नाहीं; पण ती अल्पप्रमाणांत तरी केव्हांहि निघावी अशी स्फोटक परिस्थिति आज सार्वत्रिक आहे. या परिस्थितीकडे अजाणतां अगर बुद्धयाच सर्वांचेंच दुर्लक्ष होत आहे. जोंवर हें कायम आहे तोंवर एकोप्याची गोष्ट बोलणें तर राहोच, पण महाराष्ट्र-समाज अशी संज्ञा वापरण्याचाहि अधिकार आम्हांस पोंचत नाहीं हें उघडच आहे.

आदिवासींची परिस्थिति

महार व अस्पृश्य हे आमच्या नागर व ग्रामीण समाजांत पुरे समाविष्ट झालेले. याशिवाय वडर, वंजारी वगैरे अनेक अर्धवट स्थाईक जमाती आहेत व गोंड, गोवारी, वारली, कोळी, कातकरी, ठाकूर वगैरे पुष्कळ अंशीं स्वतःच्या प्रदेशांत राहणाऱ्या आदिवासींचे समाज महाराष्ट्रांत आहेत. यांचें मुख्य महाराष्ट्र-समाजाशीं, नित्य साहचर्याच्या दृष्टीनेंही पुरें विलीनीकरण व्हावयाचें आहे. आर्थिक दृष्टया यांस स्वास्थ्य व सुस्थिति मिळवून देणें हा पहिला प्रश्न; सामाजिक व सांस्कृतिक दृष्टया यांस आपल्या बरोबरीचें स्थान मिळवून देणें हा त्याच्यापुढचा. या सर्वांस उपेक्षित म्हणतां येतें व अस्पृश्य व हे सर्व मिळून यांची संख्या आपल्या समाजांत जवळजवळ एक-पंचमांश असावी.

महाराष्ट्रांतील भिन्नधर्मीय समाज

महाराष्ट्रांत सर्व व्यवहारांत मराठी बोलणाऱ्या स्पृश्य हिंदूंबरोबर पुरा भाग घेणारे पण त्यांशीं पूर्ण तादात्म्य न पावलेले—अशाहि समाजांचा येथें उल्लेख केला पाहिजे. यांचे दोन प्रकार आहेत. पहिला, महाराष्ट्रांतीलच पण धर्मानें अगर पंथानें निराळे असलेले. यांतील सर्वांत मोठा वर्ग मुसलमानांचा. ते ज्या ज्या थरांत वावरतात त्या त्या मराठी समाजाच्या थराहून धर्माशिवाय कोणतेंच भिन्नत्व बहुतेक मराठी मुसलमानांच्या बाबत दाखवितां येणार नाहीं. एके काळीं आपण राज्य केलें अशी भावना, नंतर कांहीं काळ लीग-पाकिस्तानी राजकीय चळवळ यांमुळें मुसलमानांतील अनेक येथीलच असून आपणांस पूर्णपणें महाराष्ट्र-समाजाचे घटक समजत नसत. आज परिस्थिति बदलली असल्यामुळें हिंदूंची योग्य भावना दिसल्यास त्यांचीहि वृत्ति बदलण्यास हरकत नसावी. अनेक पिढ्यांच्या संस्कारांमुळें हिंदूंतील उच्चजातीयांची वृत्ति अन्य-

धर्मीयांबाबत तुटक बनली आहे. सर्व व्यवहारांत त्यांच्याशीं मोकळेपणानें, समानतेनें वागणें आमच्याकडून होत नाहीं व त्यांच्या धर्म-आदि कल्पना समजून घेणें, त्या अभ्यासणें हें आम्ही करीत नाहीं. जोंवर असली वृत्ति टिकून आहे तोंवर हे आमचे आहेत असें म्हणणें निरर्थक आहे. इतर धर्मांच्या मूळ ग्रंथांचीं भाषांतरेंहि धडशीं मराठींत नाहींत; हीं करवून घेणें व तत्सम इतर प्रयत्न करणें याचें महत्त्व डॉ.केतकर यांनीं अनेक वर्षांपूर्वी प्रतिपादलें. पंजाबांत शीख व हिंदु यांच्या दरम्यान व गुजरार्थेत हिंदु व जैन यांच्यांत बेटी-व्यवहार होतात; अशाच प्रकारें समान परिस्थितींतील पण भिन्न धर्मांच्या सर्व मंडळींविषयीं समाजांत भावना व वागणूक असणें हें एकात्मतेचें खरें लक्षण.

मूळचे इतर प्रदेशांतील महाराष्ट्रांत स्थाईक झालेले समाज

मूळचे इतर प्रदेशांतील पण महाराष्ट्रांत स्थाईक झालेले असे अनेक समाज महाराष्ट्रांत आहेत. यांतील बहुतेक मराठीभाषिकहि बनलेले आहेत. जातिसंस्थेमुळें बेटी-व्यवहारांकरितां मूळ स्थानाशीं संबंध पुष्कळांचा राहिला आहे; कित्येकांचा तुटला असला तरी जातिभेदामुळें भिन्नत्वाची स्मृति कायम आहे. हे समाज पूर्ण मराठी न बनल्यामुळें समाजाच्या एकात्मतेस बाध येतो व व्यावहारिक दृष्ट्याही भेद कायम टिकून नुकसान होतें. याबाबतचें महाराष्ट्रांतील ठळक उदाहरण म्हणजे, आपल्याकडील व्यापार-सावकारी करणाऱ्या जमातींचें. कोंकणपट्टीचा कांहीं भाग सोडल्यास महाराष्ट्राच्या इतर भागांस वाणी-वैश्य अशा प्रकारें संबोधल्या जाणाऱ्या मराठी जाती आढळत नाहींत. यामुळें इतर प्रदेशांतून आलेल्या वाणी जमातींच्या हातींच महाराष्ट्रांतील व्यापार व सावकारी व्यवहार मुख्यतः आहेत. पण शतकानुशतकें हा व्यवहार त्यांच्या हातीं राहून त्यांस अजून महाराष्ट्रीय आम्ही समजत नाहीं व तेहि स्वतःस तसें म्हणवीत नाहींत. या घटनेमुळें महाराष्ट्राची फार हानि झाली आहे. कारण, ज्या व्यवहारावर समाजाचें मूळ पोषण व वर्धन अवलंबून तो समाजांत पूर्ण तादात्म्य न पावलेल्यांच्या हातीं असण्यानें वेचक अर्थव्यवहाराचा फायदा सर्व समाजास मिळत नाहीं, त्याविषयीचें ज्ञान, कसब व कौशल्य समाजांत पसरत नाहीं व घनसंचयामुळें होणाऱ्या आर्थिक उत्कर्षापासून समाज पारखा राहातो. आधुनिक आर्थिक व्यवस्थेंत तर हीं वैगुण्यें फार भासतात. महाराष्ट्रांतील आजंच्या असंतोषाचें हें एक प्रमुख कारण आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

यांतील मूळ दोष अर्थात् आमच्या समाजरचनेचा. जाति-भेदाधिष्ठित रचनेंत कोणत्याहि नवागतांस त्यांचें निराळें स्थान दाखवून त्यांस समाजाच्या व्यापक पटावर विवक्षित ठिकाणीं लौकर बसवून देतां येतें. पण उलट हें स्थान

वदलण्याची कांहींच सोय नसल्यामुळें प्रत्येकाची निराळी चौकट ही तशीच कायम राहते. सतराव्या व अठराव्या शतकांत इंग्लंडमध्यें, हॉलंड, फ्रान्स, जर्मनी, स्पेन इत्यादि अनेक देशांतून अनेक कारणांमुळें निर्वासित आले. ते इंग्रज समाजाशीं लौकर समरस झाल्यामुळें त्यांच्यांतील गुणसमुच्चयाचा पूर्ण फायदा इंग्रज समाजास मिळाला. हा प्रश्न अर्थात् दोन्ही पक्षीं आहे. शेठ वालचंद हिराचंद यांचें घराणें अनेक पिढ्या येथें स्थाईक झालेलें व शेठजींनीं मुंवईस 'महाराष्ट्र चेंवर ऑफ कॉमर्स' हें नांव धारण करणारी संस्था स्थापन करण्यांत प्रमुख भाग घेतला; तरी महाराष्ट्रांतील पुढारलेले समजणारे समाज आपणांस आपला मानीत नाहींत अशी त्यांची भावना झाल्याचें म्हणतात. उलटपक्षीं, 'व्यापारी जमातीस महाराष्ट्रीय म्हणवून काय फायदा ? गुजराती, मारवाडी म्हणून वावरणेंच अधिक श्रेयस्कर', अशीहि मनोभूमिका असण्याचा संभव आहे. येथें मुद्दा एवढाच कीं, महाराष्ट्र-समाजाच्या एकोप्याच्या विचाराशीं या प्रश्नाचा निकट संबंध आहे. बाहेरून येऊन आमच्यांत स्थाईक झालेल्यांस आमच्याबद्दल आपलेपणा कसा वाटूं लागेल याची काळजी आम्हांस वाटली पाहिजे. अगदीं ताजें उदाहरण सिंधी समाजाचें देतां येईल. मुंवई, कल्याण वगैरे जमेस धरून सिंधी निर्वासितांपैकीं सर्वांत मोठा भाग महाराष्ट्रांत स्थाईक झाला आहे असें दिसतें. यांच्याबाबत आम्ही अजून, आपलें कांहीं कर्तव्य आहे असें दाखवीत नाहीं, ओळखीत नाहीं. आमची वृत्ति अशी बेपर्वाईची असल्यास त्यांनाहि आमच्याबद्दल ममत्व कां वाटावें ?

महाराष्ट्र समाज-निर्मितीच्या कार्याचें स्वरूप

एकोपा असलेला महाराष्ट्र-समाज निर्माण करण्याच्या क्रियेचें स्थूल स्वरूप हें असें आहे. या निर्मितींतील पहिली पायरी म्हणजे तिची आवश्यकता आमच्यांतील प्रमुखांस पटावी व तिचें स्वरूप त्यांस आकलन व्हावें. असें झालें म्हणजे मग समाजांतील निरनिराळ्या थरांत इष्ट मनोवृत्ति निर्माण करणें व इतर आवश्यक गोष्टी करणें यांस ते उद्युक्त होतील. समाजधुरीणांच्या मनाची तयारी व कळकळ यांस या कार्यांत फार महत्त्व आहे. ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर-संबंध कांहींसे सुधारले याचें मुख्य कारण बहुसंख्य ब्राह्मणेतरांच्या चळवळीचें दडपण. असें असलें तरी ब्राह्मणांतील अनेकांना आपलें पिढीजाद श्रेष्ठत्व कायम टिकविणें शक्य नाहीं व इष्टहि नाहीं हें पटलें व ते याबाबत ठासून बोलूं लागले, यासहि त्याचें थोडेबहुत श्रेय दिलें पाहिजे. अर्थात् इतर समाजांबाबतचें स्थित्यंतराचें स्वरूप जरा निराळ्या प्रकारचें आहे. मराठा व तत्सम शेतकरी समाज हा महाराष्ट्रांतील सर्वांत मोठा आहे व यापुढें तो वाढत्या प्रमाणांत सत्ताधारी होणार.

इतर सर्व अल्पसंख्याक. तेव्हां या समाजाच्या पुढाऱ्यांनीं, ब्राह्मणादि पुढाऱ्यांच्या साहाय्यानें पुढील परिवर्तन जबाबदारीनें व जागरूकपणानें घडवून आणावयाचें आहे. गेल्या अर्धशतकांत महाराष्ट्रांतील ग्रामीण समाजांतील मराठा, कुणबी, आदि फरक ज्या पद्धतीनें घालविण्यास या समाजानें यश मिळाविलें त्याकडे पाहतां हें कार्य त्याच्या कुवतीबाहेरचें नाहीं असें वाटतें. तें कार्य हें असें आहे, तें आपलें आहे व आपणच केलें पाहिजे एवढें मात्र त्यांच्या लक्षांत आलें पाहिजे.

अस्पृश्य, विधर्मी, आंतले, बाहेरले असले भेद मोठ्या भावनेच्या भरांत आपले बहुसंख्य विसरूं शकतात हें गेल्या सार्वत्रिक निवडणुकींतील दृश्य या दृष्टीनें आशादायक आहे. परंतु एखाद्या विशेष मोठ्या लाटेनें दूरवरचा प्रदेश आक्रमिला तरी तो नेहमींचा व्यापण्यास सतत तसूंतसूं प्रयत्न करावा लागतो; तद्वत् हें कार्य धिमेपणानें, सतत, तपशीलवार, सर्वांगीण प्रयत्न करूनच साधावयाचें आहे हें लक्षांत ठेवणें जरूरीचें आहे.

एकोपा असलेला महाराष्ट्र बनविणें हा भारताला बलशाली बनविण्याच्या कार्यापैकींच एक भाग आहे. अनेक दृष्टींनीं या प्रकारच्या कार्यास महाराष्ट्रांतील एकंदर परिस्थिति भारतांतील इतर प्रदेशांपेक्षां जास्त अनुकूल आहे. संयुक्त महाराष्ट्राबद्दलचें निवेदन तयार करण्याच्या वेळेपासून यावावत पक्षोपपक्षांत बऱ्याच अंशीं एकमत आढळून आलेलें आहे. यांत बिघाड होऊं न देतां पुढील मार्ग आक्रमूं शकलों तर इतरांसहि मार्गदर्शन होण्याचा संभव आहे. हें कार्य प्राथमिक स्वरूपाचें झालें. हें होत असतांनाच अखिल भारतीय स्वरूपाचीं जीं कार्यें वर निर्देशिलीं, त्यांत भाग घेण्याकरितां महाराष्ट्राची काय तयारी केली पाहिजे, त्याबाबत आपणांत वैगुण्यें आज काय आढळतात याचा विचार ओघानें येतो. वर विचार केलेल्या आर्थिक स्थित्यंतर व अहिंसेचे प्रयोग या प्रश्नांच्या अनुषंगानेंच हेंहि विवेचन करणें सोयीचें होईल.

महाराष्ट्र उद्योगधंद्यांत अगर व्यापारांत मागासलेला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. परंतु या प्रदेशांतील बहुतेक सर्व नागर आणि अनागर उद्योग व व्यापार हा महाराष्ट्राबाहेरच्या जमातींच्या हातीं आहे. त्यामुळें मराठी भाषिकांचा असा विचार केल्यास हे बहुतांशीं अर्थव्यवहारांत मागासलेले व गरीब असेच आहेत. ते स्वतःस व इतर त्यांस असेंच समजतात. महाराष्ट्रीय हे मुख्यतः शेतकरी, मजूर व पांढरपेशे नोकरी करणारे अगर कांहीं निवडक व्यवसायांतले. व्यापार-उदीमाचें पिढ्यान्‌पिढ्या बाळकडू यांस नसल्यामुळें आधुनिक अर्थव्यवहारांत हे अकुशल व बहुतांशीं गैरहिशेबी असतात. महाराष्ट्रांतील शेती सुद्धां मोठ्या अंशीं निकृष्ट व दुष्काळी. या सर्व कारणांमुळें महाराष्ट्रांतील, विशेषतः

मराठी भाषकांची, आर्थिक परिस्थिति बिकट व असंतोषजनक अशी आहे. असंतोषाचें एक मुख्य कारण म्हणजे स्वत:चें भवितव्य घडविण्यांत आज आपला कांहीं विशेष भाग आहे अगर असूं शकेल, असेंहि त्यांस वाटत नाहीं. आपल्या व्यवहाराच्या नाड्या ज्यांच्या हातांत आहेत त्यांचेंच भारताच्या व महाराष्ट्राच्याहि राजकारणांत महत्त्व फार आहे व ते स्वत:चे हितसंबंध पाहूनच आर्थिक धोरण बनवितात, असा ग्रह बहुसंख्य मराठी भाषकांचा झालेला आहे. हा नाहींसा व्हावा या दृष्टीनें अलीकडे कांहीं विशेष घडलेलेंहि नाहीं. महाराष्ट्रीय राजकारणाचीं सूत्रें ज्यांच्या हातांत आहेत त्यांच्याकडून हा ग्रह घालविण्याजोगी भरीव कामगिरी लवकर झाल्याखेरीज याबाबतचा असंतोष वाढत जाणार, अशीं चिह्नें दिसत आहेत.

समाजवादी अर्थव्यवस्थेस जनमत अनुकूल

हा विचार तात्कालिक झाला. मराठीभाषिकांस हवें वाटतें असें आर्थिक धोरण लवकर अमलांत येऊं शकल्यास, भारताचीं समाजवादी अर्थव्यवस्थेच्या दिशेनें खरोखर दोन पावलें पडल्यास, आपल्या परिस्थितींत काय फरक पडूं शकेल व घडवितां येईल हें मुख्यत: पाहिलें पाहिजे. या दृष्टीनें विचार करतां, आपणांत कांहीं विशेष गुण आढळतात. मेराठीभाषिक त्यांचा इतिहास व परंपरागत व्यवसाय यांमुळें सर्वसाधारणपणें अल्पसंतुष्ट असतात व त्यांपैकीं अनेकांत ठराविक वेतनावर निष्ठेनें काम करण्याची वृत्ति बळावलेली असते. या दोन्ही गुणांमुळें सरकारी व सहकारी अर्थव्यवहार सचोटीनें व कार्यक्षमतेनें चालविणें इतर प्रदेशांपेक्षां महाराष्ट्रांत जास्त सुकर व्हावें. उलट, व्यक्तिगत साहसानें घनसंचय करून पिढ्यान्‌पिढ्या अर्थव्यवहारांत अधिकार चालविणें यास लागणारे गुण आज तरी त्यांच्यांत नाहींत. त्यांच्यांतील फार थोडे आज या क्षेत्रांत पुढारलेले आहेत. या परिस्थितीमुळें समाजवादी अर्थव्यवस्थेस महाराष्ट्रांतील जनमत अनुकूल असें बनलें आहे.

आमचीं वैगुण्यें

याचबरोबर हेंहि लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, मराठीभाषिकांत कांहीं प्रमुख वैगुण्यें अशीं आहेत कीं, ज्यांमुळें सहकारी व सरकारी अर्थव्यवहार चांगला चालविण्यास अडचण भासावी. पहिलें वैगुण्य, त्यांचा गैरहिशेबीपणा. पूर्वकालीन स्वयंपूर्ण ग्राम-व्यवस्थेंत जेथें पिकेल तेथें व जितकें पिकेल तितकेंच खावयाचें असल्यानें दूरवरचा हिशेब करण्याचें कारण नसे. उलट, तात्कालिक परिस्थितीशीं जमवून घेऊन समाधान मानणें हाच गुण ठरे. आधुनिक अनेकसाधनप्रधान व विस्तृत क्षेत्रांतील अर्थव्यवहारांत सर्व प्रकारचे हिशेब करणें

हेंच अर्थव्यवहाराच्या कार्यक्षमतेचें प्रमुख सूत्र बनलेलें आहे. हिशेबीपणा आपणांत नाहीं हें कांहीं उपजत वैगुण्य नाहीं. हा केवळ आपल्या मनोवृत्तीचा भाग आहे. ही एक प्रकारची संवय आहे व म्हटल्यास तें एक मूल्य आहे. हिशेबी नसणें यांतच जुन्या काळीं मोठेपणा मानला जात असे व या मूल्याचा पगडा अजून आमच्या मनावर आहे. शिवाय, हिशेबी असणें म्हणजे क्षणोक्षणीं हिशेब करण्याचा सराव ठेवणें. हें करण्यास आमच्यांतले बहुतेक कंटाळतात.

याच प्रकारचीं आमचीं आणखी दोन मोठीं वैगुण्यें म्हणजे, एक तर आम्ही उद्यमशील नाहीं; व दुसरें, आमच्यापैकीं, विशेषतः ब्राह्मण व मराठे वर्गांतील बहुतेकांस आपला भाग आपणांस स्वतः कांहीं केल्याशिवाय केवळ स्थानपरत्वें मिळावा असें वाटतें. हीं दोन्हीं वैगुण्यें आमच्यांत ऐतिहासिक परिस्थितीमुळें उत्पन्न झालीं असावीं. त्यांचें मूळ मिरासदारी, वतनदारी यांत असावें. मुलूखगिरीमुळेंहि यांत भर पडली असावी. हीं वैगुण्यें आमच्यांत कां आलीं असावीं याचा ऊहापोह करण्याचें हें स्थळ नाहीं; पण तीं आमच्यांत प्रामुख्यानें आहेत हें मान्य करणें प्राप्त आहे. आमची सहकारी चळवळ कार्यक्षम असावी तितकी नाहीं. याचें मूळ उपरिनिर्दिष्ट वैगुण्यांत आहे. जातिपरत्वें अगर पिढीजाद मोठे त्यांस मानाचीं स्थानें दिलींच पाहिजेत, मग ते लायक असोत, कार्यक्षम असोत किंवा प्रामाणिकहि असोत वा नसोत—ही कल्पना आमच्या सार्वजनिक आयुष्यांत पदोपदीं नडत आहे. मानाचें स्थान मिळालेंच पाहिजे, त्याची जबाबदारी कांहीं पत्करावी लागेल ही मात्र भावना नाहीं. अशी आमच्याकडे सार्वत्रिक परिस्थिति आहे. याबाबत आजची मुख्य जरूरी जनमत तयार करण्याची. आपला समाज व प्रचलित जनमत हीं संक्रमणावस्थेमुळें अर्धवट अवस्थेंत पडलीं आहेत. जुन्या जातिभेदाधिष्ठित स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्थेंत आपल्या समाजाचा पिंड वाढलेला आहे. आज जातिभेद मोडावे, समानता मानावी, लोकशाही पद्धतीनें कारभार करावा वगैरे गोष्टी आम्ही सर्व तत्त्वतः मान्य करतों. प्रत्येकजण, प्रत्येक थर, प्रत्येक जात या नवीन कल्पनांचा आपलें स्थान सुधारणें व महत्त्व वाढणें एवढ्यापुरता आश्रय करतात; परंतु जेथें जुनीं स्थानें, जुन्या संवयी, जुन्या कल्पना सोडणें हें स्वतःच्या तात्कालिक हिताविरुद्ध दिसतें तेथें आम्ही सर्व नव्याकडे स्वाभाविक रीतीनें दुर्लक्ष करतों. ही घरसोड चालावयाची नाहीं. समाज-प्रगतीच्या दृष्टीनें ती अत्यंत अनिष्ट आहे याची जाणीव आम्हांस झाली पाहिजे. आणि ज्यांना ज्यांना कोणत्याही कारणानें आज समाजांत मानाचें अगर सत्तेचें स्थान आहे, त्यांनीं तर कटाक्षानें हें दुहेरी—दुटप्पी—वर्तन टाळलें पाहिजे.

आमचीं वैगुण्यें म्हणून जीं दर्शविलीं तीं विचारान्तीं प्रयत्नानें सहज घालविण्यासारखीं आहेत व आमची आर्थिक बाबतींतील व्यक्तिगत अल्पसंतुष्टता व सेवानिष्ठा हींहि आजच्या परिस्थितींत टिकवून ठेवण्यास अडचण भासूं नये. हें साधल्यास सरकारी व विशेषतः सहकारी व्यवस्थेची व्याप्ति फार मोठी करून आधुनिक अर्थव्यवहारांत एक नवीन प्रकारच्या अर्थव्यवस्थेचें प्रात्यक्षिक सार्वत्रिक करून दाखविण्याचें मोठें कार्य महाराष्ट्राकडून घडण्यासारखें आहे.

गरीब असला तरी सहकारी व शांतिप्रधान अहिंसक समाज स्थापण्याचें उद्दिष्ट भारतासमोर आहे असें मानल्यास, अर्थव्यवहारांत स्पर्धा व वैयक्तिक फायदा यांच्याऐवजीं सामूहिक सहकार्यप्रधान व्यवस्था निर्माण करण्याच्या भागांत महाराष्ट्रास मोठा वांटा उचलतां येईल असें दाखविलें. शांतिप्रधान अहिंसक समाजनिर्मितीबाबत मात्र निश्चयानें बोलणें कठीण आहे. महाराष्ट्राची परंपरा सर्वस्वीं यास विरोधी आहे असें म्हणतां येत नाहीं. भक्तिमार्गी वारकरी संप्रदाय हाच महाराष्ट्रांतील सर्वांत महत्त्वाचा, आणि हा पूर्णपणें शांतिप्रधान असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. श्रीचक्रधरानें महाराष्ट्राचें 'सात्त्विक' म्हणून केलेल्या वर्णनाचा दाखला आम्ही अभिमानानें देत असतों. असें असलें तरी आमच्या लष्करी व क्रांतिकारी परंपरेचे उल्लेखहि आम्ही वारंवार करतों. १८ व्या शतकांतील आमच्या लष्करी मोहिमांत स्वसंरक्षणाचा, स्वराज्यस्थापनेचा भाग कांहींएक नव्हता आणि भारतांतील इतर भागांत केलेल्या त्या वेळच्या लुटारू आक्रमणांमुळें आजहि आमच्याविषयीं त्या त्या भागांत जनमत कलुषित आहे, हें आमच्या लक्षांत आलेलें दिसत नाहीं; आणि स्थलकालानुसार क्रांतिकारकांच्या अत्याचारांचें समर्थन जरी करतां आलें तरी मानवसमाजाच्या सांस्कृतिक प्रगतीच्या दृष्टीनें अहिंसा–वा–शांततेचा मार्ग हाच शाश्वत हें मत महाराष्ट्रांत सार्वत्रिक मान्यता पावलेलें दिसत नाहीं.

गांधीविरोधाचीं कारणें

महाराष्ट्रांतील अहिंसा-तत्त्वाचा अस्वीकार व गांधींच्या राजकारणास अनेक महाराष्ट्रीय पुढाऱ्यांनीं व पक्षांनीं केलेला विरोध यांचा संबंध अनेक वेळां जोडला जातो. तेव्हां महाराष्ट्रांतील दिसलेल्या गांधीविरोधाबद्दल थोडी चर्चा या संबंधांत करणें आवश्यक वाटतें. गांधींच्या आयुष्यक्रमाचे दोन स्थूल भाग पडतात. एक मुख्यतः निस्सीम अहिंसक सत्याग्रहप्रयोगी म्हणून; याचा प्रमुख आविष्कार दक्षिण आफ्रिकेंत झाला. हिंदुस्थानांत ते आल्यानंतर चंपारण्य, खेडा इत्यादि सत्याग्रहांत ही भूमिका बरीच कायम राहिली. पण याच्यापुढें ते हिंदुस्थानचे प्रमुख राजकारणी पुढारी ही पदवी पावले व शेवटपर्यंत तसेच

राहिले. नाहीं म्हणावयास आयुष्याच्या अखेरच्या, नोआखाली अत्याचारानंतरच्या एकदोन वर्षांत त्यांची मूळची भूमिका वऱ्याच अंशीं उत्कटपणें अवतरली. महाराष्ट्रांत गांधींच्या घोरणाबाबत मतभेदप्रदर्शन झालें तें मुख्यतः त्यांच्या राजकारणी पुढारीपणाच्या कालांत. त्यांच्या या कालांतील घोरणाबाबतच्या अनेक विवाद्य भागांचा शांतिप्रधान अहिंसात्मक मार्गाशीं कांहींएक संबंध नव्हता. कायदेमंडळावरील बहिष्कार, खिलाफत चळवळीचा पाठिंबा, मुसलमान, अस्पृश्य, हिंदी संस्थानिक व इतर राजकीय पक्ष इत्यादींबाबत गोलमेजपरिषदेंत व तदनंतर त्यांनीं स्वीकारलेलें घोरण,काँग्रेस मंत्रिमंडळाची घटना व कार्य या सर्व गोष्टी अशा प्रकारच्या आहेत. हेंच गांधींच्या अनेक बाबतींतील मतांबद्दलहि म्हणतां येतें. एका बाजूस जुनें तंत्र स्वीकारून ग्रामस्वयंपूर्णतेवर भर, तर दुसऱ्या बाजूस हिंदी भांडवलवाल्यांबाबत पूर्ण सहानुभूति. हीं पाहून गांधींचें अर्थकारण प्रतिगामी स्वरूपाचें होतें, असें म्हणावयास वाव होता. आर्थिक बाबतींत तसेंच सामाजिक बाबतींतहि त्यांची भूमिका पूर्ण समतावाद्याची नसून वरिष्ठ वर्गाकडे विश्वस्तपणा घेणाऱ्याची होती, असें म्हणणेंहि शक्य होतें. त्यांचा वर्णाश्रमाच्या कल्पनेचा पुरस्कार याच अर्थाचा दिसतो. त्यांची विवेचनपद्धतीहि आगरकर-टिळकांच्या लिखाणांशीं परिचित असणाऱ्यांस न रुचावी अशा तऱ्हेची होती. हीं सर्व उदाहरणें देण्याचें कारण एवढेंच कीं, गांधींचें राजकीय, आर्थिक अगर सामाजिक क्षेत्रांतील अनुयायित्व न पत्करणें व अहिंसेस विरोध अगर हिंसेचा पुरस्कार यांचा कांहींएक संबंध नाहीं हें स्पष्ट व्हावें. दक्षिण आफ्रिकेतील गांधींचें कार्य अतोनात वाखाणणाऱ्या, महाराष्ट्रांत 'मवाळ' पदवीस पात्र झालेल्या गोखल्यांच्या 'हिंद सेवकसमाजां'तील सहकाऱ्यांनींहि गांधींचें अनुयायित्व पत्करलें नाहीं. एवढें वरील विधानाच्या समर्थनार्थ पुरें आहे.

गांधींच्या पुढारीपणाबद्दल महाराष्ट्रांत मतभेद राहिले यांचें दुसरेंहि कारण लक्षांत घेण्याजोगें आहे. १९२० नंतर नवीन प्रकारची, केवळ राजकीय नव्हे, तर आर्थिक, सामाजिक चळवळहि हिंदुस्थानच्या बहुतेक भागांत गांधीयुगाबरोबरच अवतरली. यामुळें गांधींच्या पुढारीपणाचें लोकोत्तरत्व त्या भागांत प्रतीत झालें; आणि त्या बहुतेक भागांत मतभेद निघावा असा पूर्वानुभवच तेथें नव्हता. महाराष्ट्राचें तसें नव्हतें. राजकीय चळवळ खेड्यापाड्यांपावेतों, तेल्यातांबोळ्यापर्यंत टिळकांनींच पोंचविली होती. सामाजिक चळवळ ज्योतिबांपासून सुरुवात होऊन अनेक अंगांनीं स्त्रियांपासून अस्पृश्यांपर्यंत पोंचत होती. आर्थिक चळवळींतहि सार्वजनिक काका, रानडे, खुद्द टिळक यांनीं पुढाकार घेतला होता;

तर मजूर–चळवळीचे आद्य संस्थापक लोखंडे, व पुढील पिढींतील ना. म. जोशी वगैरे महाराष्ट्रांतील होते. व्यापक अर्थानें सामाजिक चळवळींचा इतका मोठा विस्तार बंगाल्यांतहि झाला नव्हता. तेव्हां, गांधींचें कार्य कोणत्याच क्षेत्रांत अभिनव न वाटून त्यांची कार्यपद्धति व कल्पना यांची येथें आधींच रूढ झालेल्यांशीं तुलना व्हावी हें अपरिहार्य होतें.

गांधींच्या खऱ्या महान् कार्याची उपेक्षा

याकरितां गांधींशीं मतभेद दाखविणें अगर त्यांस विरोध करणें महाराष्ट्रांतील अनेकांकडून घडलें, त्यांत महाराष्ट्राची विकृत मनःस्थिति दिसते असें अनेक टीकाकार जें म्हणतात तें अवास्तव व अयथार्थ आहे. याचबरोबर हेंहि खरें कीं, गांधींशीं राजकारण, अर्थकारण इत्यादि क्षेत्रांतील मतभेदामुळें गांधींचें खरें महान् कार्य महाराष्ट्रांत सर्वसाधारणपणें उपेक्षिलें गेलें. हें कार्य म्हणजे अहिंसेचा निस्सीम पुरस्कार व दुर्बलास सबल बनविण्याकरितां सत्याग्रहतंत्राचा उपक्रम. गांधींच्या कार्यक्रमाचा तपशीलवार विचार येथें प्रस्तुत नाहीं. मुद्दा एवढाच कीं, त्यांनीं दाखविलेली दिशा आधुनिक युगास अनुरूप आहे किंवा नाहीं याचा सखोल विचार निर्विकारपणें करणें अत्यावश्यक आहे. 'साधनानाम् अनेकता' हें मान्य करूनहि, मानवसमाजाची आजची परिस्थिति अशी आहे कीं, कोणत्याही समाजाच्या अंतर्गत व्यवस्थेंत व समाजासमाजांतील परस्पर व्यवहारांत अहिंसेशिवाय तरणोपाय नाहीं, हाच आधुनिक युगधर्म आहे असें म्हणणें अयुक्त ठरत नाहीं. अस्त्रांच्या वाढीमुळें सार्वराष्ट्रीय संबंधांतील आजचा पेचप्रसंग सर्वांस भोवत आहे. समाजाच्या अंतर्गत व्यवस्थेंतहि पूर्ण सार्वत्रिक समानता प्राप्त होऊन, ती टिकेपावेतों सारखीं स्थित्यंतरें होणें,सत्ताधारी व संपत्तिवान् यांचा भाग इतरांनीं मिळविण्याचा प्रयत्न करीत राहणें हें अपरिहार्य आहे. या स्थित्यंरांतून दर वेळेस हिंसक क्रांति उद्भवावयाची नसल्यास सर्वांनींच अहिंसेचें पथ्य पाळलें पाहिजे व सत्याग्रहासारखा एखादा अहिंसात्मक प्रतिकाराचा व परिवर्तनाचा मार्ग रुळवला पाहिजे.

अंतर्मुख होण्याची आवश्यकता

महाराष्ट्रांत या प्रश्नाकडे अजून जावें तितकें लक्ष जात नाहीं. याचें मूळ आमचा अंहकार व आमची रगेलपणाची परंपरा यांत असावें. आमचा अहंकार एवढा दुर्दम्य आहे कीं, आम्हांस शिष्टाचाराचेंहि वावडें आहे. लीनता व स्वाभिमानशून्यता आम्ही एकच समजतों, असा भास आमच्या वर्तनावरून अनेक वेळां होतो. या आमच्या स्वभावाचें सर्वांत हीन व अनिष्ट प्रदर्शन

म्हणजे आमच्या अनेक वृत्तपत्रीय लिखाणांत पदोपदीं, अनेक वर्षें दिसून येत असलेली हीन अभिरुचि व आततायीपणा. स्वाभिमान-शून्यता जेवढा दुर्गुण तेवढाच दुसऱ्यांशीं वागतांना, त्यांच्याबद्दल बोलतांना योग्य मर्यादा न पाळणें हा आहे; आणि रगेलपणा अगर कणखरपणा यांचें 'मारकेपणा' हें खास इष्ट स्वरूप नाहीं. आमचीं हीं वैशिष्ट्यें इतिहासजन्य असतील. तसें असल्यास आमच्या इतिहासाचा व तो नवीन पिढीस शिकाविण्याच्या पद्धतीचा आम्हांस फेर-अभ्यास केला पाहिजे. जपानी लोकांचा स्वाभिमान व कणखरपणा जग-प्रसिद्ध आहेत; असें असूनही त्यांचा शिष्टाचार, त्यांच्या वर्तनांतील अदब, त्यांच्या हरघडीच्या वागण्यांत प्रतीत होत असलेलें सौजन्य हीं सर्व परस्थांना मोहित करतात इतकीं असामान्य आहेत. दक्षिण आफ्रिकेच्या सत्याग्रहांत महात्मा गांधींनीं जगाच्या प्रत्ययास आणलेले खरे लोकोत्तर गुण म्हणजे त्यांचें धैर्य व कणखरपणा.

आमचा अहंकार व रगेलपणा, एकमेकांशीं तुसडें वर्तन, इतरांबद्दलची तुच्छतादर्शक वृत्ति, सामूहिक कारभारांत पदोपदीं अडणारा भांडखोरपणा अशा स्वरूपांत आज दिसून येतात. या सर्वांमुळें आमची फार हानि होत आहे. यांमुळें समाजांतील सर्व अंतर्गत कारभारांत निष्कारण अडथळे उत्पन्न होतात, आणि इतर प्रदेशांतील लोक यांमुळेंच, इच्छा असूनहि, आम्हांस चाहूं शकत नाहींत. याबाबत आमच्या समाजानें व समाजाच्या धुरीणांनीं अंतर्मुख होण्याची फार मोठी आवश्यकता आज भासत आहे. असें झालें व आमची बुद्धि, कणखरपणा व त्यागाची तयारी यांच्या जोडीस आम्ही खरी लीनता, सहिष्णुता व सौजन्य संपादूं शकलों, थोडक्यांत 'सात्त्विक' ही पदवी पूर्ववत् प्राप्त करून घेतली, तर भारताच्या व जगाच्या कारभारांत मानाचें व मोलाचें स्थान आम्हांस साहजिकच मिळेल.

ऐतिहासिक परंपरा

१. महाराष्ट्राचा प्रदेशविस्तार : ऐतिहासिक समालोचन

मुरलीधर गजानन पानसे

*

महाराष्ट्राच्या प्रदेशविस्ताराचा विचार केवळ भौगोलिक दृष्ट्या करून भागणार नाहीं. कारण भाषिक आणि सांस्कृतिक एकात्मतेच्या जाणिवेंतूनच प्रादेशिक पृथगात्मतेचा बोध होतो. शासनसंस्थेच्या सोयीसाठीं राजकीय दृष्ट्या देशाचे निरनिराळे विभाग पाडले गेले, तरी त्यांत भाषिक व सांस्कृतिक एकजिनसीपणा निरपवादपणें असतोच असें नाहीं. परंतु लोकभाषेचा अभिमान आणि सांस्कृतिक ऐक्याची भावना यांच्या द्वारें प्रादेशिक अस्मितेचा उदय होत

असल्यामुळें कोणत्याहि प्रदेशखंडाचा विचार करतांना या दोन गोष्टींचें अवधान राखणें अत्यंत आवश्यक आहे. उपलब्ध असलेल्या ऐतिहासिक पुराव्यावरून निरानिराळ्या कालखंडांत महाराष्ट्राच्या क्षेत्रव्याप्तीविषयीं कल्पना काय होत्या? शासनदृष्ट्या राज्यकर्त्यांच्या सोयीसाठीं प्रान्ताच्या सीमा कधीं निश्चित केल्या गेल्या होत्या काय? आणि प्रादेशिक अहंता मराठी लोकांच्या मनात केव्हां निर्माण झाली? या प्रश्नांची चिकित्सा त्रयस्थपणें होणें जरूर आहे.

नद्यांच्या अनुरोधानें भौगोलिक किंवा नैसर्गिक मर्यादा पूर्वी मानल्या जात असत. परंतु नद्यांचे मार्ग बदलूं शकतात, हें आपण आजहि पहातों. तेव्हां गोदावरीसारखी एखादी नदी प्रदेशाची उत्तर सीमा आहे, असें गृहीत धरलें तर त्या प्रदेशाच्या क्षेत्रविस्ताराची प्राचीनता निश्चित करतांना नदीचा मार्ग बदलला असल्यास त्याची दखल घेणें क्रमप्राप्त आहे. गोदावरी नदी गंगावाडी-पासून तीनचार फर्लांगावरून वाहाते, परंतु प्रागैतिहासिक कालांत ती ज्या जागेवरून वाहात होती, त्या ठिकाणीं ती परत गेलीच नाहीं अशी माहिती पुरातत्त्ववेत्ते देतात.[1] पुरातत्त्वशास्त्राच्या दृष्टीनें हल्लींच्या महाराष्ट्रात अंतर्भूत असलेली गंगावाडी-नाशिकसारखीं स्थळें प्रागैतिहासिक आदिपाषाण युगांतील म्हणजे इ. स. पूर्व पांच लक्ष ते तीस लक्ष वर्षांइतकीं पुरातन आहेत. त्याच-प्रमाणें संगमनेरजवळील जोर्वे या ठिकाणीं ताम्रपाषाणयुगीन संस्कृतीचे अवशेष सांपडतात आणि कोल्हापूरशेजारच्या ब्रह्मगिरी येथील उत्खननांत उपलब्ध झालेल्या वस्तूंवरून दोन हजार वर्षांपूर्वीच्या सांस्कृतिक जीवनाची कल्पना स्पष्टपणें करतां येते. हीं स्थळें प्राचीन काळीं ज्या प्रदेशांत गणावलीं गेलीं होतीं, तो आज जरी महाराष्ट्र या नांवानें ओळखला जात असला तरी त्याला पूर्वी 'दण्डकारण्य' अशी संज्ञा असून तो दक्षिणापथांत मोडत असे, हें सर्वश्रुत आहे.

यादवपूर्वकालीन उल्लेख

'दण्डकारण्य' व 'महाराष्ट्र' हीं दोन्ही नांवें एकाच प्रदेशाचीं आहेत. मग 'महाराष्ट्र' हें नामाभिधान केव्हांपासून प्रचारांत आहे, असा प्रश्न उपस्थित होतो. कांहीं काळ एकच प्रदेश दोन्ही नांवांनीं ओळखला जात असे, ही गोष्ट अलीकडील दिक्पालदेवाच्या संवत् १७६० मधील कोरीव लेखावरून ध्यानांत येते. त्या काळीं महाराष्ट्र हें नांव सर्वपरिचित असतांनाहि या लेखांत दण्ड-कारण्याच्या निकट असलेल्या बस्तर देशावर अन्नमराजानें राज्य केलें, असें वाक्य

---

१. ह. धी. सांकलिया, 'प्राचीन व प्रागैतिहासिक महाराष्ट्र', 'नवभारत' डिसे. १९५१, पृ. ८.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, डॉ. रघुनाथ
क्रमांक ४४८८० दि: ...
नों. क्र. २०४० नों. क्र. १५।५२।७१

आहे.[२] महाराष्ट्र या शब्दाचें 'महारठ्ठ' असें प्राकृत रूप सुमारें सहाव्या शतकांत लिहिल्या गेलेल्या पाली भाषेंतील "महावंस" या ग्रंथांत येतें. मोग्गलिपुत्त तिस्सानें आपले बुद्ध धर्मोपदेशक महिसमंडल, वनवास, अपरांतक, महारट्ठ, योन, सुवन्नभूमी वगैरे देशांत पाठविले असें महावंशाच्या बाराव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे.[३] यापैकीं महिसमंडल म्हणजे नर्मदा नदीवरील माहिष्मतीचा प्रदेश, वनवास म्हणजे उत्तर कानडा, अपरांतक म्हणजे हल्लींचें कोंकण. यावरून 'महारट्ठ' म्हणजे उत्तरेस नर्मदा, पश्चिमेस कोंकण व दक्षिणेस उत्तर कानडा यांच्यामधील प्रदेश असावा, असें मत डॉ. श्री. व्यं. केतकरांनी मांडलेलें आहे.[४] 'महावंस' हा धर्मग्रंथ इसवी सनाच्या सहाव्या शतकांत लिहिलेला असला तरी मोग्गलिपुत्त तिस्स हा खिस्तपूर्व तिसऱ्या शतकांत होऊन गेला. सम्राट् अशोकाच्या शासनांमध्येंसुद्धां त्यानें रास्टिक (महाराष्ट्र), पेतनिक (पैठण), अपरांत (कोंकण) वगैरे देशांत धर्मप्रसारक पाठविले, असें नमूद केलेलें आहे. अपरांतकांत योनक धम्मरक्खित नांवाच्या स्थविरानें आपलें कार्य अग्गिखंधूपमसुत्तन्तकथेच्या निरूपणानें साधलें व महाधम्मरक्खित या स्थविरानें महाराष्ट्रांत महानारदकस्सपजातककथा सांगून ८४००० लोकांना मोक्षप्राप्तीच्या मार्गावर आणलें. १३००० साधकांनीं त्यांच्यापासून 'प्रव्रज्या' दीक्षा घेतली, अशी माहिती महावंसाप्रमाणें समंतपासादिका या ग्रंथावरूनहि मिळते आणि दीपवंसाचा तिला आधार आहे.[५] नाणें घाटांतील इ. स. पूर्व

---

२. "भ्राता अन्नमराजनामा यवनभयात् निजदेशं परित्यज्य दण्डकारण्य-निकटवस्तरदेशे राज्यं चकार" Danteśwara Sanskrit and Hindi Inscription of Dikpāladeva: Samvat 1760. *Epigraphia Indica* XII, p. 246.

३. Turnouer, *Mahāvaṁsa*, pp. 71-72. ४. प्राचीन महाराष्ट्र, पृ. ३२.

५. *Mahavaṁsa* ed. Geiger, Ch. XII p. 82, lines 5-7, p. 85 lines 37-40. *Samanta-pāsādikā* ed. J. Takakusu and M. Nagai, Vol. I, p. 67.

"महाधम्मरक्खितथेरो पन महारट्ठं गन्त्वा महानारदकस्सपजातककथाय महारट्ठके पसादेत्वा चतुरासीतिपाणसहस्सानि मग्गफलेसु पतिट्ठापेसि तेरससहस्सानि पब्बजिंसु एवं सो तत्थ सासनं पतिट्ठापेसि ॥

महारट्ठं इसि गन्त्वा सो महाधम्मरक्खितो ।
जातकं कथयित्वान पसादेसि महाजन त्ति ॥

योनकधम्मरक्खितथेरो पि अपरंतकं गन्त्वा अग्गिखंधूपमसुत्तन्तकथाय अपरंतके पसादेत्वा...

The Dīpavaṁsa, ed. Hermann Oldenberg, Ch. VIII, p. 54.

महाधम्मरक्खितथेरो महारट्ठं पसादयि नारदकस्सपजातककथाय च महिद्धिको ।
महारक्खितथेरो पि योनकलोकं पसादयि कालकारामसुत्तन्तकथाय च महिद्धिको ।

ग्रंथ संग्रहालय
दि. क्र. 7363

पहिल्या शतकांतील शिलालेखांत महारठींचा राजा वेदसिरि दक्षिणापथपति होता, असा उल्लेख आहे.[६] या सर्व पुराव्यावरून खिस्तपूर्व तिसऱ्या शतकांत भारतवासीयांना 'महाराष्ट्र' हें देशनाम म्हणून माहीत होतें असें अनुमान करण्यास हरकत नाहीं.

मार्कण्डेय-पुराण, ब्रह्म-पुराण[७] वगैरे पुराणांमध्यें महाराष्ट्र हें देश-नाम आढळतें. परंतु मत्स्य-पुराणांत महाराष्ट्राऐवजीं त्याला नवराष्ट्र[८] म्हटलें आहे. गरुड[९] व विष्णुधर्मोत्तर[१०] पुराणांत नरराष्ट्र व नयराष्ट्र असे पाठभेद असले तरी त्या ठिकाणीं नवराष्ट्रच अभिप्रेत असावें असें वाटतें. तथापि पुराणांच्या कालनिर्णयाबाबत बरेच मतभेद असल्यामुळें वरील उल्लेख या लेखांत जमेस धरणें सोयीचें होणार नाहीं.

महाराष्ट्राची लोकभाषा जी महाराष्ट्री तिला इसवी सनापूर्वीच इतर प्राकृत भाषांच्या मानानें बरीच मोठी मान्यता मिळाली होती. प्राकृत भाषांचा जुन्यांत जुना व्याकरणकार वररुचि (इ. स. पहिलें शतक) यानें आपल्या 'प्राकृत-प्रकाश' या ग्रंथांत महाराष्ट्रीला अग्रस्थान देऊन तिचें व्याकरण सविस्तर लिहिलें आहे, आणि इतर प्राकृतांची आवश्यक तेवढींच भिन्न रूपें नोंदून बाकी सर्वत्र महाराष्ट्रीचा हवाला दिला आहे. कदाचित् वररुचि हा 'महाराष्ट्र'वासी असल्या-मुळें त्यानें आपल्या भाषेचें व्याकरण अधिक विस्तारानें विवेचिलें असल्याचा संभव आहे. शूरसेन देशाची भाषा शौरसेनी, मगध देशाची मागधी, पिशाच देशाची पैशाची याप्रमाणें देशांच्या नांवांवरून भाषांना संज्ञा प्राप्त झालेल्या असल्यामुळें महाराष्ट्री भाषा असलेला महाराष्ट्र देश त्या काळीं अस्तित्वांत होता, असें निःशंकपणें म्हणतां येतें.

पाली जातकांच्या निदानकथेंत जटिल नांवाच्या महाराष्ट्र्यानें एका

---

६. D. C. Sircar यांच्या वाचनाप्रमाणें 'वेदसिरि'च्याऐवजीं खदसिरि आहे. पहा : Nanaghat Cave Inscription of Nāganikā (?), *Select Inscriptions*, Vol I, p. 187.

७. ब्रह्मपुराण, (अध्याय) २७, (श्लोक) ५५.

८. मत्स्यपुराण, ११४-४७.

९. गरुडपुराण, ५५-१६.

१०. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, १०-५.

बुद्धसंघाला वस्त्रदान केल्याचें सांगितलें आहे.[११] मध्यप्रदेशाच्या सागर जिल्ह्यांतील एरण या गांवीं सांपडलेल्या इ. स. ३६५ च्या स्तंभलेखांत महाराष्ट्राचा आद्य उत्कीर्ण उल्लेख आढळतो. श्रीधरवर्म्याचा सेनापति सत्यनाग हा आपल्याला महाराष्ट्री म्हणवितो, असें या लेखावरून समजतें.[१२] वराहमिहिराच्या (इ. स. ५०५) 'बृहत्संहितें'तहि महाराष्ट्रीय अशा अर्थानें "महाराष्ट्राः"[१३] असा शब्द वापरलेला असून 'बृहत्संहिते'वरील भट्टोत्पलाच्या टीकेंत महाराष्ट्राचा प्रदेशवाचक निर्देश आहे. आर्यावर्ताच्या दक्षिणेस असलेल्या देशांची त्यानें दिलेली यादी मात्र "कर्णाटमहाटविचित्रकूटनासिक्य-कोल्लगिरीचोलाः"[१४] अशी आहे. पुढें सातव्या शतकांत तर दण्डीनें "महाराष्ट्राश्रयां भाषां प्रकृष्टं प्राकृतं विदुः" असें स्पष्टच सांगितलें आहे.

साहित्यशास्त्रांतील या प्रसिद्ध अवतरणाशिवाय जैन मुनि संघदासगणी[१५] यानें आपल्या बृहत्कल्पभाष्यांत केलेले महाराष्ट्राचे कांहीं उल्लेख सामाजिक व सांस्कृतिक दृष्ट्या चिन्त्य आहेत. जैन भिक्षूंनीं पाळावयाचे नियम खूप कडक असत व ते मोडले तर प्रायश्चित्तेंहि मोठ्या कसोशीनें नेमून दिलेलीं आहेत.[१६] परंतु बृहत्कल्पभाष्य व निशीथ, आचारांग, दशवैकालिक या सूत्रांवरील चूर्णी-मध्यें देशपरत्वें तेथील नैसर्गिक परिस्थिति, सामाजिक चालीरीति वगैरे गोष्टी

---

११. "तदा बोधिसत्तो जटिलो नाम महारट्ठियो हुत्वा
बुद्धपमुखस्य संघस्य चीवरदानं अदासि"

The Jātaka, ed. V. Fausboll and Translated by T. W. Rhys Davis, Vol I. p. 37, line 16.

१२. "राज्ञः आरक्षिकेन (ण) [से]ना[प]ति सत्यनागेन म[हाराष्ट्र...] [प्र]मुखेन माहाराष्ट्रेन (ण) शान्तिकार्द्धिसर्वसत्व(स्व)[सु]खहिताय....." वा. वि. मिराशी, 'शकनृपति श्रीधरवर्म्याचा एरण येथील स्तंभलेख' संशोधनमुक्तावलि, सर पहिला, पृ. १६३–१६८.

१३. १० श्लोक ८–भाग्ये रसविक्रांयेणः पण्यस्त्रीकन्यका महाराष्ट्राः। आर्यम्णे नृपगुडलवणभिक्षुकाम्बूनि तक्षशिला॥

उत्पलटीका–महाराष्ट्रा महाराष्ट्रदेशे ये जना निवसन्ति।

१४. बृहत्संहिता, संपा. सुधाकर द्विवेदि, पृ. २९० "अथ प्रत्यग्दक्षिणस्या सुराष्ट्र-महाराष्ट्रसिन्धुसौवीरशूद्राभीर द्रविड....."

१५. जिनदासाचा (इ. स. ६७७) समकालीन : W. Schubring : *Die. Lehre der Jainas*, p. 43.

१६. S. B. Deo, *History of Jaina Monachism*, p. 401.

लक्षांत घेऊन कांहीं अपवाद सांगितलेले आढळतात. कपड्यांचा उपयोग केवळ देहरक्षणासाठींच असल्यामुळें भिक्षूनें चागलें, नवें, तलम किंवहुना घड अंगभरहि वस्त्र नेसूं नये असा नियम आहे. घड कपडा (कृत्स्न) वापरण्याबाबत असलेला प्रतिषेध स्पष्ट करून त्याला अपवाद सांगताना महाराष्ट्रांत भ्रमण करीत असतां हिवाळ्यांत अखंड 'नीलकंबल' पांघरावें[१७] व कोंकणांत अतिवृष्टि होत असल्यानें तेथें छत्री वापरावी[१८] असें म्हटलें आहेत. तसेंच अन्नग्रहण करण्या-बद्दलच्या नियमांना अपवाद म्हणून महाराष्ट्रांत कल्पपाल किंवा कलालाचरोबर भोजन करण्यास हरकत नसून[१९] कोंकणात असेपर्यंत फळेंफुलें खाल्लीं[२०] किंवा पेज (पेज्जा)[२१] प्याली तरी चालते. जैन साधूला संघमध्यें मांसाहारा-चीहि परवानगी दिलेली पाहिल्यावर एखाद्या देशांत त्याचें वास्तव्य असेपर्यंत तेथील लोकांच्या रिवाजांशीं व रहाणीशीं एकंदरींत जुळतें घेण्याचें हें धोरण लक्षात येतें; आणि त्याचबरोबर निरनिराळ्या प्रदेशाच्या भौगोलिक व्यासीची माहिती व प्रादेशिकतेची जाणीव स्पष्ट होती हें ध्यानांत येतें. इतकेंच नव्हे, तर कांहीं प्रादेशिक वैशिष्ट्यें सुद्धां नमूद केलेलीं आढळतात. त्यांपैकीं 'कोल्लुक-परम्परा" हें जसें महाराष्ट्राचें खास वैशिष्ट्य होतें,[२२] तसा लाट देशाप्रमाणें

---

१७. बृहत्कल्पभाष्य, खंड ४, ३९००–३९१७, खंड ३, ३८९०प्रमाणें त्या काळीं नीलकम्बलाची किंमत १८ पासून १००,००० रूपकांइतकी होती असें समजतें.

१८. आचारांगचूर्णी, पृ. ३६६.

१९. बृहत्कल्पभाष्य, खंड २, पृ. ३८४; S. B. Deo, '*History of Jaina Monachism*', p. 417

२०. बृ. क. भा. १, १२३९.

२१. दशवैकालिकचूर्णी, पृ. ३१६.

२२. बृ. क. भा., खं. १, पृ. १६७,

अथ प्रभूतमुपकरणं न शक्नोति सर्वमेकवारं नेतुं तदा त्रिषु चतुर्षु वा कल्पेषु बद्ध्वा कोल्लुकपरम्परकेण महाराष्ट्र-सिद्धकोल्लुकचक्रपरम्परन्यायेन निष्काशयति।.....

.....॥ ५७४ ॥

सम्प्रति स्वाभाविकाग्नौ यतनमाह—

कोल्लुपरंपर संकलि, आगासं नेइ वायपडिलोमं।
अच्छूल्लूढा जलणे, अक्खाई सारभंडं तु ॥ ५७५ ॥

.....बद्ध्वा च कोल्लुकचक्रन्यायेन परम्परया "संकलि" त्ति तान् पोट्टलकान् दवरकेण सङ्कलय्य यत्र न तृणादिसम्भवस्तत आकाशं तदपि वातप्रतिलोमं तत्र नयति.....

कोंकणहि 'गिरियज्ञा'साठीं प्रसिद्ध होता.[२३] जैनांच्या मतें कोंकण व महाराष्ट्र हे दोन्ही प्रदेश अनार्य होते असें दिसतें.[२४] अशा देशांत जैन धर्माचें प्रसारकार्य सुलभ व्हावें म्हणून अशोकाचा नातू "सम्प्रति" यानें आपले गुप्त हेर अंध (आंध्र), दमिल (द्रविड), कुडुक्क (कुर्ग), मरहट्ट (महाराष्ट्र) व सुरट्ठ (सौराष्ट्र) वगैरे सीमाप्रांतांमध्यें[२५] भिक्षूंच्या वेषांत पाठविले म्हणून इकडल्या धर्मप्रसाराचें श्रेय जैन परंपरा संप्रति राजाला देते.

यापैकीं महाराष्ट्राच्या क्षेत्रविस्ताराची पुसट कल्पना देणारा पहिला शिलालेखीय पुरावा म्हणजे विजापूर जिल्ह्यांतील ऐहोळे येथें शके ६३४ मध्यें कोरलेला जैन कवि रविकीर्ति याचा लेख होय. त्यांत "जो (द्वितीय पुलकेशी) नव्याण्णव हजार गांवें असलेल्या तीन महाराष्ट्रकांचा अधिपति झाला" अशा अर्थाचें वाक्य आहे.[२६] याच काळांतील वात्स्यायनाच्या 'कामसूत्रां'त महाराष्ट्रांतील स्त्रियांच्या चालीरीतींचें वर्णन आढळतें; आणि सातव्याच शतकांत भारतांत भ्रमण केलेल्या युआन च्वांग या चिनी प्रवाशाच्या वर्णनावरून महाराष्ट्र-देशाचा विस्तार ७५०–८०० मैल (५००० ली) होता, त्याची राजधानी एका मोठ्या नदीच्या तीरावर असून ती ३–४ मैल पसरली होती, वगैरे गोष्टी कळतात. महाराष्ट्राच्या पश्चिमेस १००० ली अंतरावर नर्मदेपलीकडे भरुकच्छप (भडोच) राज्य होतें, आणि पूर्व सीमेवर डोंगर पोखरून बौद्ध विहार तयार केलेले होते. अर्थात् हे विहार म्हणजे अजंठ्याचीं कोरीव लेणीं. युआन च्वांगच्या वर्णनाप्रमाणें त्या काळीं कोंकण आणि विदर्भ महाराष्ट्रांत येत नव्हते असें म्हणावें लागतें.

इ. स. ८०० च्या सुमारास होऊन गेलेल्या कोउहल कवीनें आपलें 'लीलावई' हें खण्डकाव्य महाराष्ट्रांतल्या सर्वसाधारण स्त्रियांचें मनोरंजन करण्याच्या उद्देशानें 'मरहट्ठ-देसि-भासा'मध्यें आपल्या प्रियतमेच्या सांगण्यावरून रचलें आहे.[२७] तेव्हां महाराष्ट्रांतल्या संस्कृतभाषा न समजणाऱ्या बहुसंख्य

---

२३. बृ. क. भा. ब्र. १–२८५५; J. C. Jain, '*Life in Ancient India*' *as depicted in Jain Canons*, p. 239, 299.

२४. J. C. Jain, *Ibid*, p. 299, 311.

२५. बृ. क. भा. ३, ३२७५–३२८९; S. B. Deo, *History of Jaina Monachism*, p. 91.

२६. "अगमदधिपत्वं यो महाराष्ट्रकाणां नवनवतिसहस्रग्रामभाजां त्रयाणाम्।" *Epigraphia Indica*, VI, no. 1.

२७. "भणियं च पियय्यमाए रइयं मरहट्ट-देसि-भासाए" लीलावई, १३३०.

लोकांसाठीं स्त्रियांना देखील समजेल अशा प्रादेशिक लोकभाषेंत वाङ्मयनिर्मिति करण्याची प्रेरणा कोउहलास झाली होती हें उघड आहे. म्हणून भारतांतील प्रादेशिकतेचा उदय साधारणतः याच वेळेपासून झाला असावा, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. गुप्त साम्राज्याच्या ऱ्हासानंतर आलेलें जडत्व नाहींसें होऊन या सुमारास एका सर्वस्पर्शी प्रबोधनयुगास भारतांत प्रारंभ झाला,[२८] आणि त्यावरोबर निरनिराळ्या घटकप्रांतांत देशभाषेच्या द्वारें प्रादेशिक अस्मितेचा उदय होऊं लागला.

कोउहलानंतर शंभर वर्षांनीं झालेला राजशेखर हा स्वतंत्र प्रज्ञेचा नामवंत कवि महाराष्ट्राचा मोठा अभिमानी होता. त्याची पत्नी अवंतिसुंदरी ही चव्हाण घराण्यांतील "कुलमौलिमालिका" होती.[२९] आपला पणजा अकालजलद याचा त्यानें "महाराष्ट्र-चूडामणि" असा गौरवपूर्ण उल्लेख केलेला आहे.[३०] त्याच्या 'बालरामायण' या नाटकांत राम सीतेसह लंकेहून विमानानें अयोध्येकडे जात असतां वाटेंत कावेरी नदी ओलांडून कर्नाटक देश पार केल्यावर सुग्रीव रामाला म्हणतो : "भरताग्रज ! अयमग्रे महाराष्ट्रविषयः". या ठिकाणीं विदर्भ व कुंतल[३१] या देशांचें वर्णन आलेलें. शिवाय नाटकाच्या तिसऱ्या अंकांत

---

२८. गं. बा. सरदार, 'महाराष्ट्रांतील भक्तिपंथ', 'मौज' दिवाळी अंक १९५४, पृ. १०२.

२९. "चाहुआण कुलमोलिमालिआ राअसेहरकइन्दगोहिणी।
भत्तुणो किइमवंतिसुंदरी सा पउज्जइउमिच्छइ"—कर्पूरमंजरी, १–११

३०. बालरामायण, १–१३

३१. प्रश्नोपनिषदांत भार्गवाचा उल्लेख "वैदर्भिः" (विदर्भस्य अपत्यं) असा केलेला असला किंवा ऐतरेय ब्राह्मणांत विदर्भाच्या भीम राजाला 'वैदर्भ' असें विशेषण लावलें असलें तरी विदर्भाचा देशवाचक स्पष्ट निर्देश जैमिनीय ब्राह्मणांत आलेला आहे. तो असा :

"तां हेन्द्र उवाचानादीमरे ते सरमे प्रजां करोमि या नो गा अन्वविद इति। ते हैते विदर्भेषु माचलास्सारमेया अपि ह शार्दूलान्मारयन्ति।" विदर्भाचा असाच प्रयोग महाभारताच्या वनपर्वांत दिसतो—

"एष पन्था विदर्भाणामसौ गच्छति कोसलान्।
अतः परं च देशोऽयं दाक्षिणे दक्षिणापथः"॥ ६१–२४

पहा : प्रश्नोपनिषद्, संपा. वरदाचारी आणि ताताचार्य, तिरुपति, १९५१, १·१.

[टीप ३१ पुढील पृष्ठावर पहा.]

सीतास्वयंवरासाठीं जमलेल्या भारतवर्षीय राजांमध्यें कुंतल देशाचा राजा होता. हेमप्रभा नांवाच्या सखीनें केलेलें त्याचें वर्णन ऐकून सीता म्हणते; " जो महारट्ठ-वरिट्ठो ". यावरून राजशेखराच्या मतानुसार कुंतल म्हणजे हल्लींचा कृष्णा-नदीच्या खोऱ्यांतला सातारा, कोल्हापूर, सोलापूर वगैरे भाग त्या काळीं महाराष्ट्रांत[३२] सामावलेला होता असें दिसतें.

शक संवत् १००८ मधील सहाव्या विक्रमादित्याच्या राजवटींतल्या सितावर्डीच्या लेखांत महासामन्त धाडीभंडक हा लातूरच्या महाराष्ट्रकूट वंशांत जन्मला असें सांगितलें आहे.[३३] त्यावरून प्रस्तुत सामन्तास आपल्या कुळास 'महा' हें पूर्वपद लावण्यांत महाराष्ट्र शब्दार्थी आपल्या कुळाचा व आपल्या सत्तेखालीं असलेल्या प्रदेशाचा संबंध जोडण्याची इच्छा असावी, असा डॉ. केतकरांनीं तर्क केलेला आहे.[३४] नंतर इ. स. १०३० मध्यें हिंदुस्थानांत

[टीप ३१ चालू] *Aitareya Brāhmaṇam of the Ṛgveda*, Ed. M. Haug, Bombay, 1863, p. 192. Contributions from the *Jaiminīya Brāhmaṇa* to the history of the Brāhmaṇa literature-Prof. Hanns Oertel, *JAOS* XIX Part 2, page 100.

इ. स. दुसऱ्या शतकांतील सातकर्णी वासिष्ठीपुत्र पुळुमायि याच्या नाशिक प्रशस्तिमध्यें त्यानें पादाक्रांत केलेल्या देशांच्या यादींत विदर्भाचें नांव प्रथम कोरलें गेलें. पहा : Nasik Buddhist cave inscription of the time of *rājan* Vāsiṣṭhīputra Siri Puḷumāyi— Liider's list of Brāhmi Inscription from the earliest times—*Epigraphia Indica X*, Appendix p. 123.

३२. राजशेखराच्या ग्रंथामध्यें महाराष्ट्राचा नामनिर्देश पुष्कळ ठिकाणीं आहे. प्रबन्धकोश अथवा 'चतुर्विंशतिप्रबन्ध' या ग्रंथांत –" ततो दक्षिणापथे महाराष्ट्र-तिलङ्ग-कर्णाट-पाण्ड्यादिराष्ट्राण्यसाधयत्। " (पृ. १८६).

" प्रभूतैः शिष्यैः परिकरितो महाराष्ट्रादिवादिनौ मृद्नन् कर्णाटदेशमाप " (पृ. १३१) " इह भारते वर्षे दक्षिणखण्डे महाराष्ट्रदेशावतंसं श्रीमत्प्रतिष्ठानं नाम पत्तनं विद्यते। " (पृ. १३६) वगैरे. पृष्ठसंख्या प्रा. हिरालाल रसिकदास कापाडिया यांनीं १९३२ सालीं संपादित केलेल्या प्रतीवरून घेतली आहे. याशिवाय पृ० ८९, १२५, १२७, १३७, २२० पहा.

३३. " तत्पादपद्मोपजीवी लतलौरविनिर्गत महाराष्ट्रकूटान्वयप्रसूतमहासामन्तः धाडीभंडकः ..... " Sitabaldi Inscription of the time of Vikramāditya VI, Saka Samvat 1008, *Epigraphia Indica* III, no. 42.

३४. प्राचीन महाराष्ट्र, पृ. ३४.

आलेल्या अल्बीरुनीनें "मराठदेश नर्मदेच्या दक्षिणेस आहे" असें लिहिल्याची माहिती ल. रा. पांगारकर देतात.[३५] परंतु वस्तुतः वायुपुराणांतली माहिती अल्बीरुनीनें घेतली असून वरील विधान त्यांच्या पुस्तकांत आढळत नाहीं.[३६]

यादवपूर्वकालीन राजवंश—याप्रमाणें नागपूरपासून कोल्हापूरपर्यंत आणि एका बाजूला विंध्य पर्वतापर्यंत व दुसऱ्या बाजूस घाटमाथ्यापर्यंत महाराष्ट्र पसरलेला होता. पण ही भौगोलिक एकात्मता राजकीय दृष्ट्या महाराष्ट्रांत प्रस्थापित होऊं शकली नाहीं. कारण बदामी चालुक्यांचें व नंतर मालखेडच्या राष्ट्रकूटाचें महाराष्ट्रावर स्वामित्व होतें व त्यांची सत्ता कर्नाटक, महाराष्ट्र व गुजराथमध्यें पसरली होती. तत्कालीन महाराष्ट्रांत 'पुणक', 'नासिक', 'संगमनगर' व 'वटनगर' असे चार मोठे विषय होते.[३७] इसवी सनाच्या ११ व्या किंवा १२ व्या शतकापर्यंत निश्चित ऐतिहासिक माहिती पुरविणारे हुकमी साधन म्हणजे शिलालेख, ताम्रपट वगैरे कोरीव शासनें हें होय. या साधनांच्या साह्यानें इ. स. ५ ते १३ व्या शतकापर्यंत झालेल्या वेगवेगळ्या राजवटींमध्यें राजव्यवस्थेसाठीं 'विषय', 'मंडल', 'कम्पण', 'देश' वगैरे जे भाग पाडले गेले त्याबद्दल महाराष्ट्रात समाविष्ट होणाऱ्या भूभागाची माहिती मिळते. अर्थात् ही माहिती अगदीं स्थूल मानानें लक्षांत घ्यावयाची असून त्या विभागांचें क्षेत्रफळ किंवा सीमा यांचा तपशीलवार विचार करण्याचें येथें प्रयोजन नाहीं. परंतु निरनिराळ्या राजवटींत महाराष्ट्र देश कसकसा विभागला गेला, हें समजण्यासाठीं मात्र त्याचा धांवता आढावा घेणें जरूर आहे.

सातवाहनांनंतर उत्तर महाराष्ट्रांत आभीरांनीं राज्य केलें. या आभीरांची राजधानी खानदेशांत असावी असें म. म. मिराशी यांचें मत आहे.[३८] दक्षिण महाराष्ट्र अथवा कुंतल व विदर्भ प्रांतांत वाकाटकांचें राज्य असून त्यांची राजधानी 'पुरिका' ही सातपुड्याच्या पायथ्याशीं होती. पुढें वाकाटकांच्या चार

---

३५. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खंड १ ला, पृ. ३०७, तळटीप.

३६. पहा Sachau, *Albiruni's India*.

३७. एच्. डी. सांकलिया, "महाराष्ट्रसंस्कृतीचा प्रारंभकाल", 'मौज' दिवाळी १९५४, पृ. १००.

३८. या अनुबंधांतील मजकूर म. म.वा.वि. मिराशी यांचा 'नवभारत' (आक्टो. १९४७ पृ. ४४–४९) मधील "प्राचीन महाराष्ट्र व त्याच्या राजधान्या" हा लेख व सौ. सुमति मुळे यांच्या "*Studies in Historical and Cultural Geography and Ethnography of the Deccan*" या अप्रकाशित प्रबंधांतील दुसऱ्या प्रकरणावर आधारलेला आहे.

शाखा झाल्या. त्यापैकीं एक नागपूरजवळचें नंदिवर्धन आणि दुसरी अकोला जिल्ह्यातील 'वत्सगुल्म' (वाशीम) येथें राज्यकरीत होती. लट्टलुरच्या (लातूर) राष्ट्रकूटांचा राज्यसंस्थापक मानाक यानें मानपूर (माण, जि. सातारा) हें नगर स्थापलें. वाकाटकांच्या व राष्ट्रकूटांच्या राजवटींतच अजंठ्याचीं लेणीं कोरलीं गेलीं. सहाव्या शतकांत उत्तर महाराष्ट्र, कोंकण व विदर्भ प्रांतावर कलचूरींचें साम्राज्य होतें. त्याची राजधानी माहिष्मती (ओंकार मांधाता किंवा महेश्वर) होती. सातव्या शतकांत दक्षिणेंतील बदामीच्या चालुक्यवंशांतील द्वितीय पुलकेशीनें आपली सत्ता नर्मदेपर्यंत पोंचविली होती. आणि त्याच्या कबज्यांत अपरान्त (उत्तर कोंकण), चिप्रुळण (चिपळूण–रत्नागिरी), गोपराष्ट्र (वागलाण, नाशिक), करहाटक (कऱ्हाड), कोंकण (संगमेश्वर तालुका, जि. रत्नागिरी), पळयट्टान (फलटण), समगिरी (जि. पुरंदर) वगैरे 'विषय' होते. बदामी चालुक्यांच्या साम्राज्यात महाराष्ट्र हा प्रमुख असल्यामुळें युआनच्वांगनें द्वितीय पुलकेशीस "महाराष्ट्राधिपति" म्हटलें आहे. त्याच्या वर्णनावरून चालुक्यांची एक राजधानी नाशिकच्या आसपास असावी असें वाटतें. आठव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत अचलपूर (एलिचपूर) च्या राष्ट्रकूटांचा प्रभाव वाढला. अमोघवर्षानें मान्यखेट (मराठवाड्यातील मालखेड) नगराची राजधानीसाठीं स्थापना केली. पहिल्या कृष्णराजाच्या राजधानींत वेरूळचें कैलास लेणें कोरलें गेलें. या राष्ट्रकूटांच्या सत्तेखालचे विषय म्हणजे अलक्तक (आळता), बहुला (ता.पाचोरा), करहाटक (कऱ्हाड), कुण्डी (आळत्याच्या जवळपास), नासिक्य, पूणक (पुणें) श्रीमाळ (शिरवळ–भोर), वऱ्हाडांतील माणक (माण–मूर्तिजापूर तहशील) आणि मुरुम्बा (जि. अकोला), याशिवाय प्रतिष्ठान (पैठण), रासियण (राशीन जि. नगर) वगैरे 'भुक्ति' होत्या. पुढें कल्याणीच्या चालुक्य राजांच्या हुकमतींत करहाटक (कऱ्हाडचा कांहीं भाग, विटें, तासगांव, खरकुंडी आणि मिरज, सांगली, अथणी यांच्यापैकीं कांहीं भाग) प्रत्यण्डक (फलटणचा बराचसा आणि वाई ता. चा कांहीं भाग) हे 'विषय' आणि मिरिंज हा मिरजेच्या जवळपासचा प्रदेश होता.

शिलाहारांचें राज्य ठाणें, कुलाबा, रत्नागिरी व साल्सेट बेटावर होतें, त्यांच्या 'पुरी-कोंकण-मंडळां'त पुढील 'विषय' येत : चिखलाद (माणगांव ता. जि. कुलाबा), माहिरिहार (मुरबाड ता. जि. ठाणा), पानाड (पेण–कुलाबा), षट्षष्ठि (साल्सेट), चिपळूण, खज्जन[३९] (?), मालाड, मंदराज (?), स्थानक

३९: रत्नागिरी ज़िल्ह्यांतील संगमेश्वर तालुक्यांत असलेल्या माखजनशीं याचा संबंध असेल काय?

(ठाणें), वरकूट (वंडता–जि. ठाणें), पुरी (वारापुरी), आणि यांशिवाय कोल्हापूर, कुरुंदवाड, मिरज, वेळगांवचा कांहीं भाग, सातारा व दक्षिण कोंकणचा कांहीं भाग शिलाहारांच्या सत्तेखालीं होता. या सर्व प्रदेशांची भाषा त्या वेळीं महाराष्ट्री होती व कालान्तरानें पुढें मराठी झाली.

यादवकाल—शिलाहारांचा कोंकणप्रदेश देवगिरीचा राजा महादेव यानें इ. स. १२६० मध्यें यादवांच्या सार्वभौमत्वांत सामील करून घेतला. यादवांच्याच आश्रयामुळें वोपदेव, भास्कराचार्य, हेमाद्रि, शार्ङ्गधर वगैरे पंडितांनीं संस्कृतच्या शास्त्रीय साहित्यांत बहुमोलाची भर घातली. मराठी भाषेलाहि याच काळांत प्रगल्भ दशा प्राप्त होऊन मुकुंदराज-चक्रधर-ज्ञानेश्वरांच्या पुण्याईनें तिला ऊर्जितकाळ आला. ज्ञानेश्वरांनीं मराठी भाषेचें सामर्थ्य आणि गोडवा लोकांना पटवून दिला आणि महानुभाव पंथाची स्थापना करून गोविंदप्रभू व चक्रधर यांनीं महाराष्ट्र हेंच आपलें कार्यक्षेत्र निश्चित केल्यामुळें मराठीच्या वाङ्मयभांडारांत महानुभावीय गद्यपद्याची मोठी भर पडली. यादवकालाच्या सुरवातीस महानुभाव व वारकरी या दोन प्रादेशिक भक्तिपंथांचा येथें उदय झाला. भक्तिपंथाची घडण ही या काळांतली अत्यन्त महत्त्वाची घटना आहे. मध्ययुगांतील सांस्कृतिक जीवन हें धर्मप्रधान असल्यामुळें या भक्तिपंथांचा प्रभावच देशभाषांच्या उत्कर्षास व प्रादेशिक संस्कृतींच्या अभ्युदयास प्रामुख्यानें कारणीभूत झाला. म्हणून भक्तिपंथांचा उदय, देशभाषेची प्रतिष्ठा आणि त्याच्या अनुषंगानें प्रादेशिक पृथगात्मतेची जाणीव हें गमक स्वीकारून महाराष्ट्रीय अस्मिता शोधली पाहिजे.[४०]

यादवांच्या कारकीर्दीपासूनच मराठींतील कोरीव लेखांची संख्या उत्तरोत्तर वाढत गेली. पूर्वी मराठी भाषा तुरळक तुरळक कोठेंतरी दिसत असे. बहुतेक शिलालेख संस्कृत किंवा कानडी असावयाचे आणि कोणत्याहि क्षेत्रांत महाराष्ट्राचा असा स्वतंत्र वेगळेपणा ठसठशीतपणें उठून दिसत नव्हता. परंतु यादवांच्या दरबारीं मराठी बोलीला प्रथम राजभाषेची प्रतिष्ठा लाभली. या प्रतिष्ठेनें मराठी संस्कृतीचा पाया घातला. राज्यकर्त्यांप्रमाणें विचारवंतांच्या आणि धर्मप्रवर्तकांच्या मनांतहि याच काळांत मराठी भाषेचा अभिमान उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडतो. मराठीच्या सामर्थ्याचा साक्षात्कार नव्यानेंच झाल्यामुळें मराठी भाषेचा गौरव ज्ञानेश्वर, नरेन्द्र, नारायण व्यास वगैरे कविवर्यांनीं केलेला दिसतो. भाषेच्या या अभिमानाबरोबर महाराष्ट्र देशाबद्दलचें ममत्वहि जागें झालेलें होतें.

---

४०. गं. बा. सरदार, "महाराष्ट्रांतील भक्तिपंथ", 'मौज' दिवाळी, १९५४. पृ. १०२.

नरेन्द्राच्या 'रुक्मिणी-स्वयंवरां'त "तो रत्नायुध महाराष्ट्रिचा"[४१] आणि ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं 'महाराष्ट्र मंडळ' असा[४२] एकेकदां केवळ उल्लेख आलेला असला तरी तेराव्या शतकांतिल महाराष्ट्राच्या भौगोलिक माहितीचें महत्त्वाचें साधन म्हणजे 'स्थानपोथी' हा महानुभावांचा प्रमाणग्रंथ होय. चक्रधरानें आपल्या पंथाचा प्रसार करण्यासाठीं महाराष्ट्रांत जें अखण्ड परिभ्रमण केलें, त्याचें सविस्तर टिपण या ग्रंथात आहे. स्थानपोथीच्या उपलब्ध असलेल्या भागांत दळणवळणाचे मार्ग, त्यावरील महत्त्वाच्या गांवांचीं नांवें, लहानमोठ्या नद्या व डोंगर यांची दिशावार नोंद आणि देवदेवतांचीं स्थानें यांची माहिती आहे. 'स्थानपोथी'प्रमाणें चक्रधराचें कार्यक्षेत्र वऱ्हाडांतील उमरावती, अकोला, बुलढाणा, नागपूर, भंडारा व चांदा जिल्ह्यांत, मराठवाड्याच्या औरंगाबाद, नांदेड, बीड व आदिलाबाद जिल्ह्यांत आणि मुंबई राज्याच्या पूर्व व पश्चिम खानदेश, नाशिक, नगर व फलटणमध्यें होतें. पोथींत द्वारका, भडोच, वरंगळ यांसारखीं महाराष्ट्राबाहेरचीं ठिकाणेंहि आहेत, परंतु तीं येथें विचारांत घ्यावयाची आवश्यकता नाहीं.

महानुभावांच्या आचारपाठाच्या पहिल्या सूत्रावरील महाभाष्यांत त्या काळीं महाराष्ट्राचे जे निरनिराळे विभाग मानले गेले होते, त्याबाबत निश्चितपणें केलेलें विधान असें आहे– "देश म्हणजे खंडमंडळ। जैसे फलेठाणा पासौनि दक्षिणेसि मऱ्हाटी भाप जेतुला टाइं वर्ते तें एक मंडल। तयासि उत्तरे बालेघाटाचा सेवट असे। ऐसे एक खंडमंडळ। मग उभय गंगातीर तेही एक खंडमंडळ। आन तयापासोनि मेघकरघाट ते एक मंडळ। तया पासोनि आवघे वराड तेहि एक मंडळ। पर आघवीचि मिळोनि महाराष्ट्रचि बोलिजे। किंचित किंचित भाषेचा पालट असे म्हणोनि खंडमंडळें म्हणावी"[४३]. ही सर्व प्रादेशिक विभागणी स्वाभाविकपणेंच भाषिक पायावर झालेली आहे, ही गोष्ट विशेष ध्यानांत ठेवली पाहिजे. मराठी भाषेच्या प्रमुख बोलींवरून खंडमंडळें मानलीं गेलीं. परंतु 'किंचित किंचित भाषेचा पालट' असणाऱ्या सलग प्रदेशांतील सर्व लोकांना सहज समजेल अशी अभियुक्त व नागर मराठी भाषा यादवकालांतील संतमहंतांच्या वाङ्मयनिर्मितीमुळें अस्तित्वांत आली. पूर्वी महाराष्ट्री भाषेचा जो मुलुख त्याला महाराष्ट्र समजत. त्याचप्रमाणें अवघ्या वराडापासून फलटणच्या दक्षिणेस जेथपर्यंत मराठी भाषेचा अखंड वापर होतो तो "महाराष्ट्र" हीच भूमिका वरील अवतरणांत दिसते. 'आचारस्थळ'कर्ते शिवबास म्हणतात, "महाराष्ट्र म्हणजे

४१. रुक्मिणी स्वयंवर, कोलते प्रत, १९४९, पृ. ३६.
४२. ज्ञानेश्वरी, कुंटेप्रत, १८–१८०३.
४३. भवाळकर–नेने, चक्रधर सिद्धान्तसूत्रें, प्रस्तावना, पृ. २.

महंत राष्ट्र। म्हणोन महाराष्ट्र। महंत म्हणजे थोर।" याहीपेक्षां महाभाष्यकार विश्वनाथशास्त्र यांचा स्पष्ट अभिप्राय असा आहे कीं, "थोरापासोनि महाथोर तयातें महाराष्ट्र म्हणिजे। तर राष्ट्रशब्दं आणिक देश बोलिले असत कीं। ना ते भूमीनें थोर होति पर गुणवृद्धीनें नव्हेति।". महाराष्ट्राचा गुणगौरव चक्रधरापासून ज्ञानेश्वर, त्र्यंबकराज, दासोपंत, एकनाथ, संतकविमुनि वगैरे ग्रंथकारांनीं केलेला आहे. "महाराष्ट्र जे सर्व राष्ट्रांसि राजे। जयाच्या भयें व्याघ्रिठे देव लाजे॥" [४४] अशा प्रदेशाचा अहंतेचा सूर मुक्तेश्वराच्या रामायणांतहि दिसतो.

"श्रीऋद्धपूर महत्त्व" या ग्रंथाप्रमाणें[४५] महाराष्ट्राच्या चतुःसीमा म्हणजे "विंध्याद्रीपासून दक्षिण दिशेसी। कृष्णानदीपासून उत्तरेसीं। झाडीमंडळापासून पश्चिमेसीं। कोंकणपर्यंत॥ ६८॥ महाराष्ट्र बोलिजे चक्रधर। क्रीडा केली जेथजेथें॥". दुसऱ्या एका उत्तरकालीन महानुभावीय ग्रंथांत महाराष्ट्राचें वर्णन पुढीलप्रमाणें आढळतें.[४६] "साठि लक्ष देश महाराष्ट्र। तेथिचे राये शिहाणें सुभट्ट। वेदशास्त्रचातुर्याची पेठू। भरेली तिये देशी॥ ऐसे हें महाराष्ट्र रायें सुंदरू। वरी महाराष्ट्र भाषा चतुरू। तहि वसविले गंगातीरू। क्षेत्र त्र्यंबक वेन्ही॥ पश्चिमे त्र्यंबकू पूर्वे सागरवेन्ही। द्वादशयोजने उभय गंगातीरीं। ऐसें गंगातट महाराष्ट्रीं। वसिजे पुण्यतन॥" या उताऱ्यांतील "साठि लक्ष" ही महाराष्ट्राची लोकवस्ती असावी,[४७] आणि "सागरवेन्ही" शब्दावरून कोंकण

४४. रामायण, युद्धकांड, ४६९.

४५. य. खु. देशपांडे, महानुभावीय मराठी वाङ्मय, पृष्ठ ९०.

४६. र. म. भुसारी, "यादवकालीन महाराष्ट्राचा क्षेत्रविस्तार", 'सह्याद्रि', जुलै १९५६, पृ. ३९२.

४७. A. P. Karmarkar आपल्या *Cultural History of Karnataka* मध्यें म्हणतात :– "During the time of Pulikesi II, it (area of Mahārāṣṭra) had increased to the extent of 99,000 villages. Later on the Kingdon of the Rēṣṭika becomes *Raṭṭapāḍi Saptārdhalakṣa* (Seven and a half lacs). Evidently, the three expressions 99,000 Mahārāṣṭrikas, *Saptārdhalakṣa Raṭṭapāḍi* and 'Sixty lacs' Mahāraṣṭra Desá (Līḷā Caritra), used at three different periods in the history of southern India, really indicate the progressive expansion of the Mahārāṣṭra country that was taking place since the time of Pulikeśi II." page 22. हाच विचार त्यांच्या "Boundaries of Ancient Karnāṭaka and Mahārāṣṭra" *IHQ*, XIV *pp* 781 *ff* मध्यें आहे. परंतु ९९००० हा आंकडा ज्याप्रमाणें गांवांचा आहे तसा ७॥ लक्ष किंवा ६० लक्ष हे आंकडे कसले! ते गांवाचे निश्चित नव्हेत. कांहींच्या मतें ते लोकवस्ती आणि कांहींच्या मतें महसूलाचा आंकडा दाखवितात.

महाराष्ट्रांत येत होता असें दिसतें. परंतु पूर्वेची (पश्चिमेची नव्हे) मर्यादा येथें त्र्यंबकपर्यंतच सांगितलेली असली तरी सातवाहनांपासून राजधानी असलेलें पैठण शहर महाराष्ट्राचें धार्मिक केंद्र होतें. शिवाय खुद्द चक्रधरानें पैठणला संन्यास घेतलेला असून त्याचा पंथप्रसार नांदेडमध्येंहि झाला होता, ही गोष्ट विसरतां कामा नये.

महानुभावांनीं आपल्या पंथाचा प्रसार, प्रचार फक्त महाराष्ट्रांतच करावा, असा चक्रधराचा हेतु होता. आचार प्रकरणांत त्यानें आपल्या शिष्यांना सांगितलें आहे कीं, "कानड देशा तेलंग देशा न वचावें। ते विषयबहुल देस। तेथ अवधूत मान्य। महाराष्ट्रीं असावें, मातापुरा कोल्हापुरा न वचावें। तीयें साभिमानिये स्थानें।" महाराष्ट्रीयत्वाबद्दलचा अभिमान या उपदेशामागें आहे, हें निराळें सांगावयास नको. कोल्हापूर हें त्या काळीं कानडदेशात गणलें जात असावें, असें अनुमान या अवतरणावरून निघतें.

मुसलमानी अंमल— यादवांच्या राज्याचा अंत झाल्यावर थोड्याच वर्षांनीं दिल्लीच्या बादशहांचे दक्षिणेंतील अधिकारी बंडखोरीनें स्वतंत्र राज्य करूं लागले. त्यापैकीं महाराष्ट्राच्या इतिहासावर प्रभाव पाडणारें राज्य म्हणजे बहमनीचें. इ.स. १३४७ मध्यें हसन गंगू बहमनीनें गुलबर्गा येथें पाया घातलेल्या राज्याचा विस्तार मुख्यतः सर्व महाराष्ट्रदेश व्यापून होता. उत्तरेस नर्मदा नदी, पश्चिमेस सह्याद्रिपर्वत, दक्षिणेस कृष्णा नदी व पूर्वेस तेलंगणचें राज्य व गोंडवनाचें रान अशा त्याच्या मर्यादा होत्या. माळवा व खानदेश हे बहमनी राज्याच्या सरहद्दीवर असून या राज्याला प्रथम समुद्रकिनारा नव्हता. परंतु पुढें दुसऱ्या महंमूदशाहाच्या काळांत (इ. स. १४६२–१४८२) दाभोळ–चौलचें कोंकण बहमनी सत्तेखालीं आलें. तसेंच जुन्नर, चाकण, कोल्हापूर, वाई वगैरे प्रांतहि त्याच्या राज्यांत सामावले गेले. महंमूद गवाननें अजिंक्य असा खेळणा आणि शिवाय रांगणा व मिरज हे किल्ले जिंकून विजयनगरच्या ताब्यांतलें गोवें शहर काबीज केलें. दौलताबादचा सुभेदार यूसुफ यानें खानदेशचा पुष्कळ भाग बहमनी राज्यास जोडला. इ. स. १४८५ च्या सुमारास बहमनींची सत्ता कमकुवत होऊन खिळखिळे झालेल्या राज्याचे पांच तुकडे पडले. त्यापैकीं वऱ्हाडची इमादशाही, अहमदनगरची निजामशाही व विजापूरची आदिलशाही यांचा महाराष्ट्राच्या इतिहासाशीं घनिष्ठ संबंध होता. आणि बेदरच्या बरीदशाहीच्या ताब्यांत महाराष्ट्राचा मराठवाड्यांतील कांहीं भाग होता.

यादवांच्या पश्चात् बहमनी राज्यच महाराष्ट्रांत प्रभावशाली झालें. बहमनी राजे जसा हिंदूंना मुद्दाम त्रास देत नसत तसा त्यांना दरबारांत अधिकारहि

देत नसत. या राज्यांत हिंदूंची ग्रामसंस्था जरी दिवसेंदिवस दृढ होत गेली, तरी मुसलमान घराण्यांना राजाश्रय असल्यामुळें त्यांची प्रतिष्ठा वाढून हिंदूंचें महत्त्व कमी कमी होत गेलें. यादवांच्या आधींपासूनच दक्षिणेंत येऊं लागलेल्या मुसलमान धर्मप्रचारकांच्या सांस्कृतिक कार्याला व धार्मिक प्रसाराला बहमनीचें मोठेंच पाठबळ होतें. पेण-पुण्यापासून गुलबर्गा-गोवळकोंड्यापर्यंत या धर्मप्रसारकांचें जाळें पसरलें होतें. त्यांनीं सर्वत्र दर्गे स्थापले व आपली छाप लोकांवर बसविली.[४८]

हिंदूंवर पडलेला मुसलमानांचा सांस्कृतिक व भाषिक प्रभाव आपणांस पुढें पेशवाईपर्यंत दिसतो. बहमनी शहांनीं आपल्या फौजेंत मराठ्यांना वाव दिला नाहीं तरी निजामशाही, आदिलशाही कारकीर्दीत बरींच मराठी घराणीं पुढें आलीं. निजामशाही व आदिलशाहीमध्यें कायमची चुरस राहिल्यामुळें दोन्हीकडच्या मराठे सरदारांच्या कर्तृत्वाला चांगला वाव मिळाला. मराठ्यांची स्वामिनिष्ठा व राज्यनिष्ठा प्रकर्षानें जागी असल्यानें सत्तेच्या स्पर्धेंत महाराष्ट्राच्या प्रेमापेक्षां धन्याची प्रतिष्ठा व स्वतःच्या घराण्याचा उत्कर्ष यांची महती त्यांना अधिक वाटत होती. विरुद्ध पक्षातर्फे मराठेच आपापसांत लढत, त्यामुळें जरी अनेक मराठी घराणीं उदयास आलीं, तरी त्यामानानें महाराष्ट्रीयांच्या ऐक्य-भावनेचा परिपोष झाला नाहीं. प्रादेशिक राज्याची मराठ्यांना तळमळ राहिली नाहीं, हाच प्रादेशिक अस्मितेला अडथळा होता.

शिवकाल — प्रदेशनिष्ठेचा आविष्कार 'महाराष्ट्र–धर्म'[४९] या शब्दप्रयोगाच्या स्वरूपांत पुन्हां दृष्टीस पडतो. शके १५७० च्या सुमारास

---

४८. सेतुमाधव पगडी :— "शिवाजीपूर्वीचा महाराष्ट्र", 'सकाळ' दिवाळी अंक, १९५७, पृ. ९.

४९. केशवाचार्यानें लिहिलेल्या महिकावतीच्या बखरींत महाराष्ट्र-धर्माची सविस्तर चर्चा आहे. केशवाचार्यांच्या मतानें या शब्दाचा अर्थ महाराष्ट्रिक लोकांचा धर्म असा असून महाराष्ट्रांत उत्तर कोंकणांतील केळव्यापासून साष्टीपर्यंत प्रदेश होता. राज-वाड्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें ही बखर शके १३७० मध्यें लिहिली गेली. परंतु हा काल निर्णायक नाहीं. त्याबद्दल मतभेद आहेत. प्रा. शेजवलकर ही बखर शके १६४९ च्या पुढची आहे असें मानतात ('नवभारत' १९४८ पृ. ७३). सरस्वती गंगाधराच्या (शके १३९०) गुरुचरित्रांतहि "महाराष्ट्रधर्म" शब्द होता परंतु संशोधनानंतर तो प्रक्षिप्त ठरला. महानुभाव शहामुनिकृत "सिद्धांतबोध" या ग्रंथांतहि तो आहे. 'ज्याचा शास्त्रमार्ग उफराटा। म्हणती महाराष्ट्रधर्म खोटा॥ ३०॥'

रामदासस्वामींनीं रचलेल्या दासबोधांतील "कित्येक म्लेंच्छ होऊन गेले। कित्येक फिरंगणांत आटले। देश भाषानें रुधिले। किती एक॥ मऱ्हाट देश थोडा उरला। राजकारणें लोक रुधिला।"[५०]. या उद्गारांवरून असें दिसतें उलमान व फिरंग्यांच्या ताब्यांत गेल्यामुळें कॅंवा पैशाच्या लालचीनें पुष्कळ लोक भ्रष्ट झांनीं मोठ्या आग्रहानें 'मराठा तितुका मेळवावा। महाराष्ट्रधर्म वाढवावा।' असें प्रतिपादन केलें. महाराष्ट्रधर्माच्या आशयाबद्दल मतभेद असले[५१] तरी या धर्माला प्रादेशिक वैशिष्ट्य होतें, याबाबत दुमत होणार नाहीं.

शिवकालांत महाराष्ट्रावर उत्तरेकडून मुसलमानांच्या स्वाऱ्या होत होत्या. औरंगजेबाच्या साम्राज्यांत असलेल्या वीस सुभ्यांपैकीं दक्षिणेंत असलेल्या सहा सुभ्यांमध्यें वऱ्हाड, खानदेश व औरंगाबाद हे महाराष्ट्रांत होते. नगरला निजामशाही व विजापूरला आदिलशाही सत्ता होती, तरी लोकांचें महाराष्ट्रीयत्व कायमच होतें. राजकारणाच्या डावपेंचांत कांहीं मुलखांची देवाणघेवाण झाली असली तरी मराठी बाण्याच्या महाराष्ट्रांत फारसा बदल झालेला नव्हता. तसें पाहिलें तर अवघ्या महाराष्ट्राच्या मानानें शिवाजीचें राज्य बरेंच लहान होतें.[५२] आणि निजामाच्या राज्यांतील पैठण, बीड, नांदेडच्या मराठी संतांचें—ज्ञानेश्वरांनीं सुरूं केलेलें कार्य अव्याहतपणें चालूंच होतें. महाराष्ट्रधर्माप्रमाणेंच "महाराष्ट्रराज्य" हा प्रादेशिक भावनादर्शक शब्द शिवाजीनंतर कांहीं काळ प्रचारांत होता, हें येथें नमूद करणें इष्ट आहे. "महाराष्ट्रराज्य" स्थापन झालें तरी मराठी भाषिकांचा सलग प्रदेश स्वतंत्र करण्याचें ध्येय नसल्यामुळें महाराष्ट्र राजकीय दृष्ट्या विभागलेला राहिला. मूलतः वेगळें असलेले कोंकण व मावळ हे प्रदेश शिवाजीच्या राजवटींत महाराष्ट्रांत सामावले गेले आणि पेशवाईंत त्यांना कायमची प्रतिष्ठा लाभली. परंतु पैठण-देवगिरीकडचा महाराष्ट्र मुसलमानांकडेच राहिला!

पेशवाई—वऱ्हाडचें राज्य महाराष्ट्रांत होतें, तरी आपल्या मराठी राज्याचें तें एक अविभाज्य अंग आहे असें कोणास वाटत नव्हतें. नागपूरकर भोसले स्वतःला पेशव्यांइतकेच स्वतंत्र समजत आणि पेशव्यांविरुद्ध इंग्रजांशीं अथवा

---

५०. दासबोध, १५–२–३,४.

५१. दि. के. बेडेकर, 'संयुक्त महाराष्ट्र', पृ. १४६ ते १४९.

५२. Jadunath Sarkar : *Shivaji and his Times*, 1920, *p.* 105.

निजामाशीं जुळतें घेण्याची त्यांना क्षिती वाटत नसे. आपण मराठे आहोंत म्हणून एकजुटीनें परक्यांशीं टक्कर दिली पाहिजे ही भावना कोणांतच नव्हती. निजाम-पेशव्यांच्या लढाया म्हणजे प्रामुख्यानें मराठ्यामराठ्यांतील लढाया होत्या. पेशवे राज्यकर्ते होते तरी ते कोंकणांतून आलेले असल्यामुळें देशावरील महाराष्ट्राची संस्कृति त्यांच्यांत मुरलेली नव्हती. शिवाजीनें हिंदूंचें राज्य स्थापन करून तें वाढविण्याची ईर्ष्या धरली, तर सर्व भारतांत मोगल बादशाही कायम ठेवून तिचा राज्यकारभार करून दाखविण्याची मनीषा पेशव्यांनीं बाळगली. श्रीवर्धनच्या देशमुखीवर हक्क दाखवून सुद्धां पेशव्यांनीं जंजिरा कधींहि उखडून टाकला नाहीं.[५३] मराठ्यांची झेप अटकेपार, बंगालवर व तंजावरकडे गेली, परंतु गोमंतकावर मात्र फिरंग्यांची सत्ता तशीच टिकून राहिली.

इंग्रजी अंमल— मुंबई प्रांतांतील महाराष्ट्र, वऱ्हाड, मराठवाडा आणि गोमंतक हे ठळक घटक बराच काल अस्तित्वांत आहेत. व्यापाराच्या व तैनाती फौजेच्या जोरावर देश जसजसा आत्मसात् करतां आला तसतसे इंग्रजांनीं राज्य-कारभाराच्या सोयीसाठीं त्याचे निरनिराळे प्रान्त बनविले.[५४] ही प्रांत-विभागणी कृत्रिम होऊन तिला राजकीय, भौगोलिक, ऐतिहासिक किंवा भाषिक ऐक्य वगैरेसारखें कोणतेंहि तत्त्व नव्हतें. या तात्त्विक अधिष्ठानाच्या अभावाची जाणीव लार्ड कर्झनपासून इंग्रज राज्यकर्त्यांना होती. वंश व भाषा यांच्या पायावर नवीन प्रांतरचना करावी असें लार्ड हार्डिंगचें मत होतें. त्याला पुढें मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड रिफॉर्मसाठीं नेमलेलें जॉइंट पार्लमेंटरी बोर्ड, सायमन कमिशन इत्यादींनीं पुष्टि दिली. कारण प्रांत एकजिनसी व एकात्म असला तरच स्वायत्त कारभार सुरळीत चालूं शकतो, हें त्यांच्या निदर्शनास आलें होतें. इ.स. १९३५ मध्यें प्रांतांना स्वायत्तता मिळाल्यावर १९३८ मध्यें मध्यप्रांताच्या विधिमंडळानें मराठी भाषिकांचा 'महाविदर्भ' हा स्वतंत्र प्रांत निर्माण करावा, असा ठराव मंजूर केला. परंतु दुसऱ्या महायुद्धाच्या सुरवातीमुळें तो अमलांत आला नाहीं. १९४६ सालीं पुन्हां कॉंग्रेस मंत्रिमंडळें सत्तारूढ होऊन १९४७ मध्यें संपूर्ण स्वातंत्र्य मिळाल्यावर भाषावार प्रांतरचनेच्या प्रश्नाला विशेष महत्त्व आलें.

शासनसंस्थेचीं पावलें याप्रमाणें पुढें पडलीं तरी वास्तविक पहातां एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापासूनच महाराष्ट्रीय जनतेमध्यें राष्ट्रवादाचा विचार

---

५३. त्र्यं. शं. शेजवलकर, "शिवशाहीचें अधिष्ठान काय होतें?", 'नवभारत' १९४८ फेब्रु. पृ. ७४–७७

५४. महाराष्ट्रांतील प्रत्येक विभागांतील जिल्ह्यांचीं व संस्थानांचीं नांवें श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं आपल्या "संयुक्त महाराष्ट्र" मध्यें पृ. ५ व ६ वर दिलेलीं आहेत.

सुरूं झाला होता. जांभेकर, लोकहितवादी, चिपळूणकर, टिळक, आगरकर प्रभृतींमध्यें राष्ट्रवादाच्या आशयाबद्दल मतभेद होते, तरी लोकांमध्यें राष्ट्रीयत्वाची भावना सर्वांनीं सारख्याच तळमळीनें निर्माण केली. १९१८ सालीं कॉंग्रेस डेमोक्रॅटिक पार्टीच्या जाहिरनाम्यांत लोकमान्य टिळकांनीं भाषावार प्रांतरचनेची घोषणा केली, तेव्हां या प्रश्नावर बरीच चर्चा झाली. आणि १९२१ सालीं राष्ट्रसभेनें तयार केलेल्या घटनेंत सभेच्या कामकाजासाठीं भारताचे भाषावार प्रांत प्रथम बनविले, परंतु त्यांतहि फक्त महाराष्ट्राचेच चार विभाग होते ते तसेच राहिले. इ. स. १९२८ मध्यें नेहरू कमिटीनें सादर केलेल्या अहवालांत असें प्रतिपादन केलें आहे कीं प्रांतांची पुनर्विभागणी करतांना भौगोलिक व आर्थिक परिस्थितीचा थोडाफार विचार करणें जरूर आहे पण प्रामुख्यानें त्या प्रदेशांतील लोकांचें भाषिक ऐक्य व त्यांच्या इच्छा यांचाच आपण विचार केला पाहिजे. त्या विशिष्ट प्रदेशांतील बहुसंख्य लोकांच्या मागणीप्रमाणें भाषावार पुनर्रचना व्हावी.[५५] नागपूर विद्यापीठाचे उपकुलगुरु श्री. केदार यांच्या अध्यक्षतेखालीं १९४० सालीं पुण्यास भरलेल्या परिषदेनें सर्व मराठी भाषिकांचा महाराष्ट्र एकच करावा अशी मागणी केली. नंतर १९४६ च्या बेळगांव येथील मराठी साहित्य-संमेलनांत संयुक्त महाराष्ट्राचा ठराव एक मतानें मंजूर होऊन त्यासाठीं संघटना बांधणारी एक उपसमिति नेमली गेली व पुढें चारपांच महिन्यांच्या आंतच "संयुक्तमहाराष्ट्र परिषद्" या संस्थेनें आपलें कार्य सुरूं केलें. संयुक्त महाराष्ट्राची व्याप्ति दाखविणारा या समितीनें सादर केलेला नकाशा हल्लीं महाराष्ट्रीय जनतेला अभिप्रेत असलेला महाराष्ट्राचा प्रदेशविस्तार दर्शवितो.

या विवेचनावरून असें दिसून येतें कीं, महाराष्ट्रांतील कांहीं शहरें भौगोलिक दृष्ट्या लाखों वर्षांइतकीं पुरातन असलीं तरी तेराव्या शतकापासून पुढेंच मराठी-भाषिक जनतेंत प्रादेशिक पृथगात्मतेची जाणीव उत्पन्न झाली. सतराव्या शतकांत मराठ्यांचें स्वतंत्र राज्य अस्तित्वांत आलें आणि अठराव्या शतकांत महाराष्ट्रियांनीं आपले झेंडे अटकेपार लावले, तरी देखील आजतागायत सबंध महाराष्ट्र अखंडपणें एका राजछत्राखालीं कधींच नांदला नाहीं. प्राचीन काळीं अलग असलेला अपरान्त किंवा कोंकण बाराव्या शतकांत देशावर राज्य करणाऱ्या यादवांनीं काबीज केला, परंतु पुढें सतराव्या शतकांत प्रथम शिवाजीनें तो कायमचा महाराष्ट्रांत सामील करून घेतला. राजकीय दृष्ट्या वेगळा राहिलेला विदर्भ व महाराष्ट्र यांच्यांतला भाषिक व सांस्कृतिक एकसंधपणा यादवकालांत महानुभावांनीं प्रस्थापित केला. याच वेळेपासून सामाजिक एकता वाढत गेलेली

५५. Nehru Report, pp. 61–69, p. 122.

असल्यामुळें कोणत्याहि प्रश्नाचा ऐतिहासिक विचार करीत असतां राजकीय व सामाजिक घडामोडींच्या साखळींतील एक एक दुवा शोधतांना निदान वाराव्या शतकापर्यंत तरी मागें जावें लागतें. चक्रधर-ज्ञानेश्वरांपासून एकनाथ-मुक्तेश्वरांपर्यंत महाराष्ट्राचें सांस्कृतिक केंद्र विदर्भ-मराठवाड्याच्या परिसरांत होतें तें तुकाराम-रामदासाच्या काळांत पुणें-साताऱ्याच्या बाजूला येऊन कायमचें स्थिर झालें. यादवकालांत महाराष्ट्राला लाभलेली भाषिक, सांस्कृतिक व सामाजिक एकात्मता जसजशी दिवसेंदिवस दृढ होत गेली तसतशी प्रादेशिक अहंता वाढत जाऊन महाराष्ट्राच्या पृथगात्मतेला उठाव मिळाला. पुढें एकोणिसाव्या शतकांतील राष्ट्रवादाच्या आंदोलनांतहि ज्ञानेश्वरांचा भागवतधर्म, समर्थांचा महाराष्ट्रधर्म आणि मराठ्यांची विजिगीषु परंपरा हींच स्फूर्तिस्थानें बनल्यामुळें राष्ट्रीय ऐक्याबरोबरच प्रादेशिक अस्मितेलाहि बळकटी आली. आणि भारतीय संघराज्याच्या घटनेमुळें स्वाभाविकपणेंच भाषावार प्रांतरचनेच्या म्हणजे संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणींत तिचें रूपांतर झालें.

ऐतिहासिक परंपरा

२. राजकीय व सामाजिक

राजाराम विनायक ओतुरकर

*

१ मराठे हे कोण व कोठून आले ?

प्रस्तुत निबंधांत इतिहासकालांत महाराष्ट्राची अस्मिता जागृत झाल्याच्या काळापासून पेशवाईअखेरपर्यंतच्या काळांतील राजकीय व सामाजिक परिस्थितीचें समालोचन करावयाचें.

महाराष्ट्राची अस्मिता इतिहासकालांत कधीं जागृत झाली, याचा प्रथम शोध घेणें जरूर आहे. महाराष्ट्र प्रदेश भारताच्या इतर भागांहून वेगळा कधापासून ओळखला जाऊं लागला ? मराठे हे इतरांपासून वेगळे कधींपासून

ओळखले जाऊं लागले ? मराठी भाषेचा उदय केव्हां झाला ? महाराष्ट्रांत राहणारे ते मराठे कीं मराठे जेथें राहातात तो महाराष्ट्र ? म्हणजे लोकांवरून देशाचें नांव आलें कीं देशावरून लोकांचें नांव आलें ?--असे प्रश्न सुचतात. आतांपर्यंत या प्रश्नांची बरीच सोपपत्तिक चर्चा डॉ. भांडारकर यांनीं आपल्या Early History of the Deccan मध्यें व राजवाडे यांनीं 'महाराष्ट्राचा वसाहतकाल' या आपल्या निबंधांतून केलेली आहे. खेरीज डॉ. पां. वा. काणे व डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनींहि यासंबंधीं आपलीं मतें मांडलीं आहेत. शातवाहनकालीं ही भूमि महाराष्ट्र या नांवानें ओळखली जात नव्हती व शातवाहन राजे स्वत:ला महाराष्ट्रीय म्हणवीत नसत. प्रदेश व लोक यांना अजून वेगळेपण या काळांत प्राप्त झालें नव्हतें. पुढें बाराशें वर्षांनंतर आलेले यादव हे इतिहासांत मराठे म्हणून ओळखले जातात. तेव्हां शकोत्तरकाळांत केव्हां तरी मराठे लोकांस व महाराष्ट्रास वेगळेंपण प्राप्त झालें. सातव्या शतकांतील युवान्च्वांग अथवा ह्युएन त्संग याच्या लेखांतून मराठे लोकांचें स्वभाववर्णन आलेलें आहे. तेव्हां त्या काळीं मराठ्यांच्या वेगळेपणाची ओळख त्यांना स्वत:ला व इतरांना पटलेली होती हें निर्विवाद आहे. महाराष्ट्र हें नांव उपयोगांत येण्यापूर्वी या प्रदेशास 'दक्षिणापथ' हें नांव होतें. महाभारतांतील सभापर्वामध्यें पांड्यराजास जिंकल्यावर सहदेव दक्षिणापथास गेला असें म्हटलें आहे.[1] यावरून पांड्यांचा प्रदेश दक्षिणापथांत मोडला जात नव्हता हें उघड आहे. दक्षिणापथ म्हणजे नर्मदेच्या दक्षिणेकडील प्रदेश. परंतु दक्षिणापथ या प्रदेशाच्या मर्यादा निश्चित असल्याचें दिसत नाहीं, असें डॉ. भांडारकर यांनीं दाखविलें आहे.[2] महाराष्ट्रास पूर्वी दंडकारण्य देश असें म्हणत, हें पूजेच्या आरंभीं ब्राह्मण जो मंत्र म्हणतात त्यांत आलेल्या 'नर्मदाया: दक्षिणे तीरे देशे दंडकारण्ये' या शब्दप्रयोगावरून व्यक्त होतें. हा मंत्र कदाचित् अलीकडील असला तरी धार्मिक पूजामंत्रांतून प्राचीन संज्ञा उपयोगांत आणल्या जातात हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. या प्राचीन नांवासंबंधीं अधिक चिकित्सा करण्यासारखी आहे, परंतु ती तूर्त सोडून देऊन महाराष्ट्र शब्दाच्या शोधाकडे वळणें जरूर आहे, 'महावंश' या इसवी सनाच्या पांचव्या शतकांत लिहिलेल्या सीलोनी ग्रंथांत व 'दीपवंश' या त्याहून जुन्या बौद्ध ग्रंथांत अशोककालीन मोगलिपुत्त तिस्स यानें महारठ, अपरान्त व वनवासी या देशांना आपले धर्मप्रचारक पाठविल्याचा उल्लेख आहे.[3] तसेंच अशोकच्या गिरनार, धौली, शहाबाजगड वगैरे ठिकाणच्या शिलालेखांत त्यानें

१. महाभारत, सभापर्व ३१ : १७.
२. 'Early History of the Deccan', p 1.
३. *ibid*, p. 12.

आपले धर्मप्रचारक राष्टिक, पेतनिक व अपरान्त येथें पाठविले असें म्हटलें आहे. पेतनिक म्हणजे पैठणिक किंवा अर्वाचीन पैठण असावें. राष्टिक म्हणजे (संस्कृत) राष्ट्रिक, हे विद्यमान महाराष्ट्रांतील प्राचीन लोक असावे. भोज हे जसें आपणांस महाभोज म्हणवीत, त्याप्रमाणें रट्ठ किंवा राष्टिक हे आपणांस महारट्ठ किंवा महाराष्टिक असें म्हणवीत असावेत व त्याचेंच संस्कृत रूपांतर महाराष्ट्रिक हा शब्द असून त्यावरून महाराष्ट्र शब्द प्रचलित झाला असावा अशी डॉ. भांडारकरांची विचारसरणी आहे. इ. स. ६३९ त आलेला युवान् च्वांग हा या प्रदेशास mo-ha-la-cho असें संबोधतो. भाजे, वेडसा, कार्ले येथील शिलालेखांतून (या शिलालेखाचा काल अंदाजें इ. स. चें. दुसरें शतक) जीं दान देणाऱ्यांचीं नांवें आहेत, त्यांत महारठिनी व महारठि अशीं स्त्रीपुरुषवाचक विशेषणें आढळतात. हीं विशेषणें देश-व-लोकवाचक आहेत. डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनीं 'महाराष्ट्रसारस्वत' ग्रंथाच्या संपादित आवृत्तींत डॉ. भांडारकर यांच्या या मीमांसेचा अनुवाद करतांना अशी शंका उत्पन्न केली आहे कीं, 'महारठि हा महारथी या शब्दाचा अपभ्रंश असल्यास अनवस्था संभवते.' परंतु ही शंका निराधार वाटते. कारण हे लोक भारतांतील इतरांहून वेगळे ओळखण्याजोगे महारथी होते असा संदर्भ कोठें उपलब्ध नाहीं.

डॉ. भांडारकरांच्या विचारसरणीवर अनेकांनीं आक्षेप घेतले आहेत. परंतु नुसती स्वतःची बुद्धि चालवून केलेलें विधान, त्यास ऐतिहासिक आधार नसेल तर तें लुळें पडतें. उदाहरणार्थ, डॉ. काणे यांनीं महाराष्ट्र म्हणजे महान् राष्ट्र होय,[४] असें सांगून त्या शब्दाची व्युत्पत्ति साधण्याचा यत्न केला आहे. परंतु अशा रीतीनें या प्रदेशाला मोठें राष्ट्र म्हणून संबोधण्याचा कोणता प्रसंग उद्भवला, तें सांगितल्यावांचून त्याला विशेष अर्थ राहात नाहीं. महानुभावांच्या ग्रंथांत चक्रधराच्या सूत्रपाठावर टीका करतांना पंधराव्या शतकांतील एक भाष्यकार 'महंत राष्ट्र म्हणौनि महाराष्ट्र' अशी टीका करतो. परंतु हें केवळ काव्य आहे. तेथें लेखक शास्त्रीय व्युत्पत्तीचा यत्न करीत आहे असें दिसत नाहीं. महाराष्ट्र शब्दाचा शोध ऐतिहासिक दृष्टि विचारांत घेऊन केला पाहिजे. या बाबतींत कै. वि. का. राजवाडे यांनीं 'महाराष्ट्राचा वसाहतकाल' या आपल्या निबंधांत अधिक शोधपूर्वक आपले विचार मांडले आहेत. त्यांची विचारसरणी अशी : रट्ठ या शब्दाचें संस्कृत रूप राष्ट्रिक. राष्ट्रिक म्हणजे देशाचा मुख्य. देशमुख, देसाई, तसेच हे. राष्ट्र म्हणजे शंभर-सव्वाशें गांवांचा मुलुख. राष्ट्रकूट किंवा राठोड हेहि राष्ट्राचे महत्त्वाचे अधिकारी

४. 'विविधज्ञानविस्तार', पु. ४९.

होत. हे लोक वर्णानें क्षत्रिय व धंद्यानें राष्ट्रिक होत. देशमुखाहून थोर तो सरदेशमुख, तसेंच राष्ट्रिकाहून थोर तो महाराष्ट्रिक किंवा महारट्ट झाला. रट्ट हें जातीचें नांव नाहीं किंवा तो देशवाचक शब्द नव्हे. उत्तरेकडील प्रदेशांत राहणाऱ्यांना दंडकारण्यांत वसाहती कराव्या लागल्या, तेव्हां या कार्यांत साहजिकच राष्ट्रिकांनीं पुढाकार घेतला. हे राष्ट्रिक अनेक घराण्यांतील असत. एकाचें नांव सात्यकि. त्याचें मराठी सतके असें आडनांव झालें. तसेंच चालुक्यांचे चाळके झाले व सेन्द्रांचे शिंदे झाले. असे ९६ कुळींचे लोक महाराष्ट्रांत आले. त्यांच्या आडनांवांत वर सांगितलेला बदल हा वऱ्याच पुढील काळांत झाला. असो. या वसाहतींतील पाटिलक्या, देशमुख्या व सरदेशमुख्या या रट्टांच्या हातांत असत. ते जी भाषा बोलत ती महाराष्ट्री भाषा होय. ती सर्व प्राकृत भाषांत उत्कृष्ट ठरली. जुन्नरनजीक नाणेघाटांतील चित्रांत राजाराणी यांच्याबरोबर एक वीर आहे व तेथें 'महारठिनो गणकअिरो' असे शब्द आहेत. हा वीर महारट्टांतील होय असा त्याचा अर्थ; महारठिगण यांतील गण म्हणजे जमाव संघ, युद्धादि क्षत्रिय कर्मांच्या सिद्ध्यर्थ जमाव. इसवी सनापूर्वीच्या पहिल्या शतकांत सीमूक शातवाहन हा राज्य करीत असतां आंध्रभृत्य राजांना महारट्टांचें आर्जवानें साह्य मागावें लागे. आंध्रभृत्यांची दरबारी भाषा महाराष्ट्री होती. दक्षिणेंत आलेल्या वसाहतवाल्या राष्ट्रिकांबरोबर दुसरे अनेक लोक आले. ते सोनार, शिंपी वगैरे होऊन चातुर्वर्ण्य-जाति-संस्थेंत सामील झाले. ते मराठा ब्राह्मण, मराठा शिंपी, मराठा सोनार असे समजले गेले. ते सोलापुरापर्यंत पसरले. या प्रसारांत त्यांनीं गांवाच्या नांवांस महाराष्ट्री स्वरूप दिलें. 'पंढरिगे' हें कानडी नांव बदललें जाऊन पंढरपूर हें मराठी नांव प्रचलित झालें. हें महाराष्ट्रधर्मप्रसरणाचें कार्य इसवी सनाच्या तेराव्या शतकांतील मुसलमानांच्या उत्पातामुळें खंडित झालें. 'महाराष्ट्रधर्म' हा शब्द रामदासानें नवीन निर्माण केलेला नाहीं. राजवाड्यांच्या मतें त्याच्यामागें उपर्युक्त परंपरा आहे. महाराष्ट्रधर्म हा शब्द महरट्टांच्या प्रसरणशील उमेदीचा दर्शक असा फार प्राचीन आहे.[५] राजवाडे म्हणतात, ही प्रसरणशील उमेद अठराव्या शतकांत दिल्लीपासून रामेश्वरापर्यंत व द्वारकेपासून कलकत्त्यापर्यंत वावरूं लागली आणि ती सर्व भारतवर्षाला गवसणी घालते कीं काय असा संभव दिसूं लागला. तों इतक्यांत इंग्रज फ्रेंचादि युरोपियनांच्या प्रतिबंधामुळें ती प्रसरणशीलता तितकीच थबकून राहिली.[६]

---

५. राजवाडे यांचें हें मत निर्विवाद सिद्ध होण्यास महाराष्ट्रधर्म हा शब्द रामदासपूर्वकालीं प्रचलित होता हें दाखवितां आलें पाहिजे. 'गुरुचरित्रां'त महाराष्ट्रधर्म शब्द आहे. पण तो मुळांत नसून मागाहून घुसडलेला आहे असें संशोधकांचें मत आहे.

६. इतिहास–ऐतिहासिक वर्ष १ लें, अंक ७ वा, पृ. १४६.

राष्ट्रिकांनीं दक्षिणेंत दंडकारण्यांत येऊन वसाहत केली, हें अनुमान राजवाडे यांनीं ग्रामनामांच्या व्युत्पत्तीवरून काढलें आहे. खानदेशांतील सुमारें ३८०० ग्रामनामांच्या चांचणीवरून त्यांनीं दाखविलें आहे कीं, ग्रामनामें हीं पशू, पक्षी, देवता इत्यादिवरून साधलीं आहेत व तीं संस्कृतोद्भव आहेत. अर्थात् ती भाषा बोलणाऱ्या आर्यांनीं हीं नावें ठेवलीं. भिल्ल वगैरे रानटी समाज हे आर्यांच्या पूर्वीच येथें वस्ती करून होते कीं नंतर आले हा प्रश्न सोडवितांना या संस्कृतोद्भव नांवावरून कांहीं अनुमानें क्रमप्राप्त येतात : (१) आर्य हे मागाहून आले असतील तर त्यांनीं सर्व भिल्ल नांवें बदलून आपलीं संस्कृत नांवें ठेवलीं असतील, किंवा (२) भिल्ल रानटी असल्यानें त्यांना ग्रामनामें ठेवण्याचें सुचलेंच नसेल, किंवा (३) खरोखर भिल्ल हे आर्यानंतरच भारतांत आले असतील व आर्यांचीं संस्कृत नांवें त्यांच्या आगमनानंतर कायम राहिलीं असतील. पैकीं आर्यपूर्व टोळ्यांनीं ठेवलेलीं सर्व नांवें बदलून त्यांचें संस्कृतीकरण साधणें प्रायः अशक्यप्राय आहे. आर्यपूर्व टोळ्यांनीं गांवेंच्या गांवें व्यापून त्या गांवांना नांवें न देणें हें अशक्य आहे असें नव्हे, तर व्यवहारतः कठीण आहे. आर्यांनीं कांहीं भिल्ल ग्रामनामें घेऊन त्यांना संस्कृत प्रत्यय जोडून त्यांचें संस्कृतीकरण साधलें आहे हें लक्षांत घेतां बहुसंख्य वसाहती प्रथम आर्यांनीं केल्या, भिल्ल वगैरे रानटी लोक तेथें नंतर आले, असें राजवाड्यांचें अनुमान आहे. त्यांतील भिल्ल आर्यांच्या नंतर आले, हा राजवाड्यांचा मुद्दा त्यांनीं पुरेसा सप्रमाण सिद्ध केला नाहीं असें प्रस्तुत लेखकास वाटतें. परंतु आर्यांनीं येथें दंडकारण्यांत वसाहत केली यांत शंका नाहीं. दंडकारण्य वसाहत तेथें जंगल असल्यानें सर्वांत शेवटीं झाली. त्याच्या आधीं आजूबाजूस सुपीक, सपाट व प्रवेशसुलभ प्रदेशांत वसाहती झाल्या. राजवाड्यांच्या मतें आंध्र पूर्वेकडून, कुंकुण, लाट, गुर्जर व नाग हे पश्चिमेकडून, चोल द्रविड हे दक्षिणेकडून व बाकीचे उत्तरेकडून दक्षिणेंत आले. बाह्य समाज भारतीय समाजांत लखोटबंद जातीनें प्रवेश करी व स्थिर होई. त्यापैकीं कांहींशीं शरीरसंबंध होऊन पुढें संकर-प्रजाहि निर्माण होऊन त्याचे आणखी निराळे वर्ग बनत.

राष्ट्रिक आर्य यांनीं दक्षिणेंत वसाहत केली हें वर सांगितलें. पण या सर्व विवेचनांत राष्ट्रिक हे आपलें घरदार सोडून दंडकारण्यांत वसाहतीस कां प्रवृत्त झाले, या प्रश्नाचें उत्तर आलें नाहीं. उगाच सुखासुखीं असें कोणी भटकत नाहीं. त्यांच्या देशांतराचें कारण लोकसंख्येची दाटी, दुष्काळ किंवा शत्रूचा रेटा हें नसून वैदिक धर्मविरोधी बौद्धांचें वा जैनांचें पाखंड हें होय. या पाखंड्यांना उत्तरेंत राजाश्रय होता. तेव्हां ते इंग्लंडच्या इतिहासांतील प्यूरिटन फादर्सप्रमाणें

दक्षिणेंत आले. 'नंदान्तं क्षत्रियकुलं' असें म्हटलें जातें. क्षत्रियकुलाचा नाश म्हणजेच चातुर्वर्ण्याचा नाश. शातवाहन हे आपणांस चातुर्वर्ण्याचे रक्षक म्हणवीत. नाणेघाटांतील आकृतीचा अर्थ लावावयाचा तर रट्ट हे शातवाहनांच्या दरबारीं महत्त्व पावले व त्यांनीं वैदिक धर्माधिष्ठित मोठें राज्य स्थापन करण्याची ईर्ष्या बाळगली. पहिल्या चालुक्य व राष्ट्रकूट राजांच्या कारकीर्दीतील घारापुरी व वेरूळ येथील हिंदुसंस्कृतिनिष्ठ लेणीं याची साक्ष देतील. कांहीं काळ राष्ट्रकूटांवर जैनधर्मीयांची छाप पडल्याचें आढळतें. परंतु तें क्षणमात्रच. जैन धर्मानें दक्षिणेंत कर्नाटकांत जसें मूळ धरलें तसें नर्मदा ते कृष्णा या प्रदेशांत झाल्याचें दिसत नाहीं. जैनधर्म प्रसरणशील नसल्यानें तेथेंहि त्याचा प्रचार मर्यादितच राहिला. एकंदरीनें दक्षिणेंत वैदिकधर्माचा विजय झाला, शंकर, मध्व, रामानुज व वल्लभ हे आचार्य उदयास आले. दक्षिणेंत वैदिक धर्मांवद्दल आचारशैथिल्य राहिलें नाहीं. उत्तरेंत मात्र ते तसेंच राहिलें व वाढलेंहि. म्हणून उत्तरेंत राहणाऱ्या पंचगौडांपेक्षां दक्षिणेंतील पंचद्राविड हे वैदिक धर्मांत अधिक श्रेष्ठ समजले जातात. रानांत वसाहत करतांना जंगल तोडून पाणवठा पाहून शक्य तर जवळच उंचवटा पाहून जागेची पूजा करून अधिकाऱ्यांची स्थापना करावयाची. पाटील, कुलकर्णी, कायस्थ–कर्मस्थ–कामथ–कामत, जोशी (मुहूर्त सांगणारा), पाठक (देवळांत प्रवचन करणारा), मेढी (यज्ञ करणारा), वर्तक (देवळाचा कारभार पाहणारा), कारु (अलुतेदार–बलुतेदार), वैश्य श्रेष्ठीमहाराज इत्यादींची नेमणूक होई. खेरीज चांभारवाडा, महारवाडा, स्मशान (शवशयन–सवशयन), पांढर, शिवार (सीमावार), तिबंधा (तीन रस्ते मिळालेलें ठिकाण) अशीं ठिकाणें असत. नदीला उतार असेल तेथें तीर्थ निर्माण होई. तेथें लोकांची वर्दळ असे, हें पाहून ब्राह्मणांनीं त्याचें पवित्रतीर्थ बनविलें. अशा रीतीनें महाकान्तारांत किंवा दंडकारण्यांत वस्ती करावयास आलेले हे लोक रानटी नव्हते. यांत राष्ट्रिक किंवा महाराष्ट्रिक प्रमुख असत. त्यांचा धर्म तो 'महाराष्ट्रधर्म'. 'महाराष्ट्रधर्म राहिला कांहीं तुम्हाकारणें' किंवा 'महाराष्ट्रधर्म वाढवावा' या वाक्यांत महाराष्ट्रधर्म याचा अर्थ महाराष्ट्र देशाचा धर्म नव्हे. तसा अर्थ असता तर तो कमीजास्त होऊं शकला नसता. महाराष्ट्र देशांतील सर्व चातुर्वर्णिकांचा धर्म तो महाराष्ट्रधर्म. धर्म हा शब्द Religion या अर्थीं उपयोगिलेला नाहीं. Rights and Duties अथवा धनर्णात्मक संबंध, (धन = Duty ऋण = कर्तव्य) या अर्थीं उपयोगिलेला आहे. त्यांत सामान्य धर्माचाराखेरीज वसाहतकर्म, राज्यरक्षणकर्म अशीं विविध कर्तव्येंहि येतात.

या महाराष्ट्रिकांची भाषा महाराष्ट्री होय. महाराष्ट्री हें संस्कृतचें अपभ्रष्ट रूप नव्हे. डॉ. भांडारकरांनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, मूळ संस्कृत भाषा,

जेव्हां संस्कृत ज्यांची जन्मभाषा नव्हे अशा निरनिराळ्या लोकांनीं बोलावयास सुरवात केली तेव्हां त्या भाषेचीं महाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी अशीं विविध रूपें विविध प्रदेशांत उदयास आलीं[७] व ज्या ज्या प्रदेशांत उदयास आल्या त्या प्रदेशाचें नांव त्या भाषांस प्राप्त झालें असलें पाहिजे, असा त्या भाषांच्या नांवावरून तर्क करावासा वाटतो. राजवाडे यांचें मत डॉ. भांडारकरांच्याहून भिन्न आहे. त्यांच्या मतें एका अतिप्राचीन भाषेपासून वैदिक व प्राचीन महाराष्ट्री अशा भाषा उदयास आल्या. संस्कृत ही वैदिकभाषोद्भव आहे व प्राचीन महाराष्ट्री भाषेंतून फरक होत होत महाराष्ट्रवसाहतकालीन महाराष्ट्री भाषा उदयास आली व तिच्यांतून पुढें मराठीचा जन्म झाला. राजधानींत राहणारे उच्च क्षत्रिय, ब्राह्मण व्याकरणशुद्ध संस्कृत बोलत व खेडेंगांवांत राहणारे महाराष्ट्री बोलत. महाराष्ट्री ही संस्कृतचें अपभ्रष्ट रूप नव्हे. आजचे खेड्यांतील पाटील-कुलकर्णी हे शिष्ट मराठीचा अपभ्रंश बोलत नाहींत. ते जुन्या महाराष्ट्रींतील रूपें बोलतात. प्राचीन वसाहतवाल्यांबरोबर जे पुरोहित दक्षिणेंत आले, ते संस्कृतांत बोलत. यामनामें प्राचीन वसाहतकालीं दोन्ही तऱ्हांनीं उच्चारलीं जात. परंतु मरहट्ट संख्येनें पुष्कळ, म्हणून महाराष्ट्री नांवें प्रचलित झालीं. महाराष्ट्रांत व इतरत्र झालेल्या वसाहतींत मंत्र संस्कृतांत, धर्मकृत्यें संस्कृतांतून, परंतु इतर व्यवहार महाराष्ट्रींतून असण्याचें कारण वरील विवेचनावरून कांहींसें लक्षांत येईल.

येथपर्यंत डॉ. भांडारकर व राजवाडे यांच्या संशोधनाचा मागोवा घेत महाराष्ट्रांत वसाहती कोणी व केव्हां स्थापन केल्या, या देशास महाराष्ट्र हें नांव केव्हांपासून पडलें, ते स्वतःची अशी वेगळी भाषा केव्हापासून बोलूं लागले, अर्थात महाराष्ट्राची अस्मिता कशी उदयास आली, याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला. अशा यत्नांत अस्सल माहिती थोडी, अनुमानास वाव भरपूर व वादग्रस्त स्थळें पुष्कळ अशी स्थिति असल्यानें कित्येक शंकांचें समाधान नीट होत नाहीं व शोध घेण्यास अजून भरपूर वाव आहे, हें लक्षांत येतें. हें सर्व खरें असलें तरी उपर्युक्त समालोचनांतून पुढील ढोबळ निष्कर्ष निघतात :

(१) बौद्ध व जैन धर्मांच्या उदयामुळें होणारा वर्णसंकर टाळण्यासाठीं उत्तरेंतील हिंदूंनीं रट्टांच्या नेतृत्वाखालीं दक्षिणेंत येऊन वसाहत केली.

(२) रट्ट किंवा राष्ट्रिक हे आपणांस महारट्ट किंवा महाराष्ट्रिक म्हणवीत.

(३) ते महाराष्ट्री भाषा बोलूं लागले व त्यांतूनच मराठीचा उदय झाला. परंतु तत्पूर्वीहि संस्कृत ही शिष्टभाषा व महाराष्ट्री ही बहुजनसमाजाची भाषा असा भेद अस्तित्वांत होता.

---

७. Early History of the Deccan, p. 5.

(४) मराठी भाषेचा उदय शकोत्तर कालांतील असला तरी ते वसाहत-कालापासून आपली वेगळी महाराष्ट्री भाषा बोलत. वसाहतकाल हा सामान्यतः शकपूर्व चारशें-पांचशें वर्षांतील असला पाहिजे.

(५) हा समाज चातुर्वर्ण्याधिष्ठित व वतनबद्ध असे.

(६) चातुर्वर्ण्याचें ज्यांत रक्षण होईल असें राज्य स्थापन करणें व वाढविणें, त्यासाठीं जरूर तर नव्या नव्या वसाहती स्थापन करणें, या कामीं रट्ट हे नेतृत्व करीत. त्यांच्या जीवनहेतूस 'महाराष्ट्रधर्म' हें नांव प्राप्त झालें.

२ शातवाहनांपासून यादवांपर्यंत

रट्टांनीं दंडकारण्यांत आपली वसाहत स्थापन केल्यावर उत्तर–दक्षिणेचें दळणवळण सुरूं झालें व मगधांत राज्य करणाऱ्या मौर्यांनीं तेथें आपला अंमल बसविला. अशोककालीं हा प्रदेश त्याच्या राज्यांत मोडत होता, हें त्याच्या या प्रदेशांतील सोपारा येथील व अन्य शिलाशासनांवरून सिद्ध होतें. मौर्यानंतर शुंग आले व शुंग सत्त्वहीन झाल्यावर त्यांचा कारभार कण्व हे पाहूं लागले. परंतु इ. स. पूर्व ७३ च्या सुमारास दक्षिणेंतील आंध्रभृत्य शातवाहनांनीं[८] सिमुकाच्या नेतृत्वाखालीं कण्वांचा परकीय अंमल झुगारून देऊन स्वराज्याची स्थापना केली. आन्ध्र शातवाहनाचें राज्य हें इतिहासास निश्चित माहीत असलेलें महाराष्ट्रांतील पहिलें एतद्देशीय राज्य होय. त्याचा अंमल इ. स. पूर्व ७३ ते इ. स. २१८ पर्यंत होता.

या शातवाहन राजांच्या पदरीं 'महाराठिनो गणकाअिरो' (महाराष्ट्रीय वीरांचा संघ) आपलें कार्य करीत होता. नंतरच्या काळांतील आदिलशाही व निजामशाही यांच्या पदरीं वाढलेल्या मराठे सरदारांशीं त्यांचें अनेक दृष्टींनीं साम्य दिसून येतें. शालिवाहनांच्या कारकीर्दीत विद्वानांना आश्रय मिळाला. गुणाढ्याचा 'बृहत्कथा' नामक पैशाची भाषेंतील ग्रंथ व हालाची महाराष्ट्री भाषेंतील 'सप्तशती' याच काळांत अस्तित्वांत आली. शातवाहनांनीं महाराष्ट्री प्राकृत भाषेस उत्तेजन दिलें. शालिवाहन राजे हिंदुधर्माचे पुरस्कर्ते असले तरी त्यांच्या अंमलांत बौद्धांचा छळ झाला नाहीं. उलट, बौद्धांनीं दक्षिणेंत कार्ले, अजंठा,

---

८. 'शातवाहन' हा शब्दप्रयोग चूक असून सातवाहन हें बरोबर आहे. सात–सप्त–वाहन, म्हणजे सातांनीं ज्याचा रथ ओढलेला आहे असा सूर्य. सातवाहन म्हणजे सूर्यवंशी असा तर्क डॉ. के. गोपाळाचारी करतात. ('Comprehensive History of India' खंड २ रा, पृ. २९८.)

वेरुळ, पांडवलेणें येथें विहार, स्तूप व लेणीं कोरलीं. सांची, अमरावती व नागार्जुन येथील शिल्पकृतीहि शातवाहनांची, असें श्री. स. आ. जोगळेकरांचें म्हणणें आहे. लढायांच्या अस्वस्थतेमुळें थांबलेला व्यापार शालिवाहनांच्या कारकीर्दीत पुन्हां समुद्रमार्गें सुरू झाला. यामुळें भडोच, चौल, कल्याण, सोपारा वगैरे बंदरें उदयास आलीं. व्यापाऱ्यांचे संघ तयार झाले. अशाच एका व्यापाऱ्यांच्या संघानें बौद्ध भिक्षूंसाठीं कालें येथील कोरीव लेणीं मोठा खर्च करून कोरविलीं. शातवाहनकालीन व्यापाऱ्यांची संस्कृतीसंबंधींची ही आस्था लक्षांत घेण्याजोगी आहे.

आन्ध्रभृत्यांच्या पडत्या काळांत रट्टांचीं घराणीं डोकीं वर काढूं लागलीं. खानदेशच्या भागांत अभीरांचें व त्यांच्या दक्षिणेस राष्ट्रकूटांचें[९] राज्य स्थापन झालें. त्यांचा अंमल इसवी सनाच्या तिसऱ्या शतकाच्या शेवटापासून ते जवळजवळ सहाव्या शतकाच्या शेवटापर्यंत टिकला असावा. कारण सहाव्या शतकाच्या प्रारंभीं चालुक्य या राजपुत घराण्याचें राज्य स्थापन झालें व ते चालुक्यवंशीय जयसिंह यानें राष्ट्रकूट घराण्यांतील कृष्णराजाचा पुत्र इंद्र याचा पराभव करून स्थापन केलें, असें मिरज, येऊर येथील ताम्रपटावरून दिसतें. चालुक्यांचें राज्य इ. स. ७५३ पर्यंत चाललें. या वर्षी चालुक्याचा वेरुळ येथील मांडलिक दंतिदुर्ग राष्ट्रकूट यानें त्यांचा शेवटचा राजा कीर्तिवर्मा याचा अंमल झुगारून देऊन चालुक्य सत्तेचा शेवट केला व तेव्हांपासून महाराष्ट्रांत पुनः राष्ट्रकूट राज्य करूं लागले. चालुक्य राजे सुसंस्कृत असून त्यांनीं शिल्पकलेस उत्तेजन दिलें. अजंठा व एलेफंटा येथील चित्रकला व कोरीव लेणीं यांच्या राजवटींत तयार झालीं. जवळजवळ दोन शतकें पश्चिम किनाऱ्यावरील परदेशी व्यापारावर त्यांचें प्रभुत्व असे. यावरून दर्यावर्दी कौशल्याची परंपरा शिवाजीच्या उदयापूर्वी एक हजार वर्षें महाराष्ट्रांत विद्यमान असल्याचें दिसून येतें. असो.

वर सांगितल्याप्रमाणें चालुक्यांच्या जागीं राष्ट्रकूट आले. हे राष्ट्रकूट व आन्ध्रोत्तर कालांतील राष्ट्रकूट एकच कीं भिन्न याचा निर्णय लागत नाहीं. त्यांनीं इ. स. ७५३ पासून इ. स. ९८३ पर्यंत महाराष्ट्रावर राज्य केलें. राष्ट्रकूटांचा शेवटचा राजा कक्काल यास चालुक्यवंशीय तैलप यानें इ.स. ९७४ च्या सुमारास जिंकून दक्षिणेंत पुनः चालुक्यांचें राज्य स्थापन केलें. परंतु या

९. एके काळचें व्यवसायविषयक नांव किंवा जातिवाचक नांव हें कित्येकदां कुलनाम बनतें. जसें मराठे हें जातिवाचक नांव आहे व आडनांवहि आहे. त्याप्रमाणें राष्ट्रकूट किंवा राठोड हें प्रारंभींचें व्यवसायदर्शक नांव कुलनाम बनलें.

चालुक्यांचा पूर्वीच्या चालुक्यांशीं कांहीं संबंध नाहीं, असें डॉ. भांडारकरांचें मत आहे. त्यांचें मुख्य शहर कल्याणी हें होतें. राष्ट्रकूटांचें सर्व राज्य चालुक्यांच्या ताब्यांत आलें असें दिसत नाहीं. इ.स. ९८२ च्या सुमारास कोंकणांत शिलाहारांचीं दोन स्वतंत्र राज्यें स्थापन झालीं. एक उत्तर कोंकणचें, ठाणें किंवा 'स्थानक' मुक्कामीं व दुसरें दक्षिण कोंकणचें रत्नागिरी येथें. याखेरीज शिलाहारांची तिसरी शाखा कऱ्हाटक किंवा कऱ्हाड येथें स्थापन झाली. दक्षिणेस हनगळ व गोवें प्रांतीं कदंबांनीं दोन स्वतंत्र राज्यें स्थापिलीं.

कल्याणीच्या चालुक्य घराण्यानें इ. स. ९७३ ते ११८९ पर्यंत राज्य केलें. या घराण्यांत दुसरा विक्रमादित्य हा फार कर्तृत्ववान् होऊन गेला. त्यानें इ. स. १०७६ पासून इ. स. ११२७ पर्यंत म्हणजे सुमारें पन्नास वर्षें राज्य केलें. होयसळ, पांड्य व कदंब हे राजे त्याजवर चाल करून आले असतां त्यानें आपला मांडलिक सरदार आचगी यास त्यांच्यावर पाठवून त्यांचा संपूर्ण पराभव केला. 'मिताक्षरा' या याज्ञवल्क्य स्मृतीवरील टीकेचा लेखक विज्ञानेश्वर हा याच्या पदरीं होता. त्यानें 'मिताक्षरा' ग्रंथांच्या अखेरीस आपल्या आश्रयदात्याचा अत्यंत गौरवपूर्ण शब्दांत उल्लेख केला आहे.

विक्रमादित्यानंतर त्याचा मुलगा सोमेश्वर हा तिसरा सोमेश्वर म्हणून गादीवर आला. त्यानें 'मानसोल्लास' अथवा 'अभिलषितार्थचिंतामणि' हा ग्रंथ लिहिल्याचें म्हटलें जातें. या ग्रंथाचे पांच भाग असून पहिल्या भागांत राज्य कसें संपादन करावें, दुसऱ्या भागांत तें मिळविल्यावर त्याचें रक्षण कसें करावें, तिसऱ्या भागांत राजानें स्वतःची सत्ता संपूर्णपणें स्थिर केल्यावर त्यानें कोणतीं सुखें उपभोगण्यास हरकत नाहीं हें सांगितलें आहे. यानंतर चौथ्या भागांत कांहीं तत्कालीन मनोवेधक करमणुकीचीं साधनें सांगून पांचव्या भागांत कांहीं क्रीडा व खेळ यांचें वर्णन दिलें आहे.[१०] त्याच ग्रंथांत कालगणनेसंबंधीं लिहितांना शक १०५१ वर्षें संपल्यानंतर सौम्य संवत्सरीं शुक्रवार चैत्र शु. १ या दिवशीं नवी कालगणना सुरु केली असल्याचें सांगितलें आहे. या काळांत बसवेश्वराच्या नेतृत्वाखालीं लिंगायत धर्माचा उदय झाला (इ. स. ११६०). बसव हा मूळचा चालुक्यांचा ब्राह्मण प्रधान होता. विज्जल हा जैनधर्मी होता. जैन व लिंगायतांचें वैर असे. लिंगायतपंथीयास विज्जलाचा उदय सहन झाला नाहीं. अशा स्थितींत दरबारांत उद्भवलेल्या कटकटींत बसवेश्वर व विज्जल हे दोघेहि आगेमागें मारले गेले. लिंगायत धर्मानें वेदाचें प्रामाण्य झुगारून दिलें व जातिभेदास विरोध केला. परंतु या धर्माचा प्रसार फार झाला नाहीं. दक्षिण

१०. Early History of the Deccan, p. 89.

महाराष्ट्र व उत्तर कर्नाटक एवढ्या प्रदेशांतच त्याचे अनुयायी विशेषेंकरून आढळतात. असो. चालुक्यांची एक शाखा पुढें रत्नागिरी जिल्ह्यांत संगमेश्वर येथें राज्य करीत असल्याचा संदर्भ लागतो. चालुक्यांचे वंशज चाळके या आडनांवानें अद्याप संगमेश्वर भागांत आहेत. चालुक्यांनंतर यादवांचा उदय होत असतां द्वारसमुद्र (म्हैसूर) भागांत होयसळ ऊर्फ वल्लाल यांचें राज्य स्थापन झालें.

यादव हे एके काळीं चालुक्यांचे मांडलिक असत. ते आपणांस कृष्णाचे वंशज मानीत. यादव हे स्वतःस मराठे म्हणवीत. स्वतः मराठे या नांवानें म्हणविणारें हें राजघराणें पहिलेंच. याच काळांत मराठी वाङ्मय जोमानें उदय पावलें. दक्षिणेंत येऊन वसाहत करणाऱ्या रट्ट किंवा महारट्ट यांची अस्मिता शक-पूर्व कालांत उदय पावलेली असली किंवा मराठे हे मराठे म्हणून इतराहून वेगळे असे पुलकेशी चालुक्याच्या काळींच ओळखले जात असले, किंवहुना पहिलें ज्ञात असें मराठी वाक्य म्हैसूरजवळ श्रवण-बेळगोळा येथें गोमतेश्वर या जैन साधूचा एक पुतळा आहे त्याखालीं 'श्री चाऊण्ड राजें करवियलें' असे शके ९३० किंवा इ. स. १००८ मधील सांपडत असलें तरी, यादवपूर्व कालांतील महाराष्ट्री संस्कृतीचा विकास अत्रुटित असा सांपडत नाहीं. चांचपडत चांचपडत कांहीं कालखंडावर मुग्धता स्वीकारून माहीत असलेल्या गोष्टींवर वोट ठेवून शातवाहन कालापासून यादवकालापर्यंत कशीबशी वाट काढावी लागते. येथून पुढील काळांत मराठी भाषेचा विकास सातत्यानें सांपडतो व मराठे हे उत्तरेस वऱ्हाडापासून दक्षिणेस तुंगभद्रेपर्यंत व पश्चिमेस कोंकणपासून पूर्वेस गोदावरी कांठच्या आन्ध्र देशापर्यंतच्या प्रदेशांत सांस्कृतिक व एकसंधी राहिलेले असे आढळून येतात. त्यांचे सणवार, चालीरीती, संतपरंपरा हीं सर्व वऱ्हंशीं एकच आहेत, असें पहावयास मिळतें. म्हणून यादवकालापासून महाराष्ट्राच्या इतिहासांत नवा कालखंड सुरू होतो. अस्पष्ट व त्रुटित हकीकतीचा शेवट होऊन एकसंधी समाजाचीं स्थित्यंतरें येथून पुढें अधिक तपशिलानें पहावयास मिळतात.

३ यादवांपासून बहमनी राज्यस्थापनेपर्यंत

(इ. स. ११८७ ते १३४६)

राजकीय समालोचन

कल्याणीच्या चालुक्यांचा चौथा सोमेश्वर याचा पराभव करणारा भिल्लम हा यादव वंशांतील होता हें वर सांगितलेंच आहे. यादववंश हा मूळ उत्तरेंत मथुरेंत राज्य करीत असे. तो कृष्णाच्या काळीं द्वारकेचा राजवंश झाला. याच

वंशांतील सुबाहूचा मुलगा दृढप्रहार यानें प्रथम दक्षिणेंत चंद्रादित्यपुर ऊर्फ चांदवड येथें आपलें राज्य इ. स. ७५४ च्या सुमारास स्थापिलें. दृढप्रहारापासून इ. स. १२७१ त मृत्यू पावलेल्या यादववंशीय महादेवापर्यंतची वंशावळ हेमाद्रीनें आपल्या 'चतुर्वर्गचिंतामणि' ग्रंथाच्या व्रतखंड भागामध्यें यादव घराण्याची जी प्रशस्ति जोडलेली आहे, तिच्यांत पहावयास सांपडते. ही ऐतिहासिक दृष्ट्या फार महत्त्वाची आहे. हेमाद्रि हा महादेवाच्या राजवटींत करणाधिपाच्या[11] हुद्यावर होता. यादवांनीं नाशिकपासून बारा मैलांवर सिंडिनेरा (सिन्नर) हें शहर वसविलें व तें आपल्या राजधानीचें शहर केलें. या घराण्यांत एक सेऊणचंद्र नांवाचा राजा होऊन गेला. त्यानें पश्चिमेस सिन्नर ते पूर्वेस पैठणपर्यंत व उत्तरेस सातपुड्याच्या सरहद्दीपर्यंतचा प्रदेश आपल्या अंमलाखालीं आणला. त्यास सेऊणदेश हें नांव प्राप्त झालें. सेऊण–षेऊण–खेऊण–खान अशीं या शब्दाचीं स्थित्यंतरें होत होत त्या प्रदेशास खानदेश हें नांव पुढील काळांत प्राप्त झालें असावें. यादवांची वंशावळ उपलब्ध असली तरी त्यांतील निरनिराळ्या राजांच्या कारकीर्दीचे काल संगतवार उपलब्ध नाहींत. यादव हे इ. स. ९७३ पर्यंत राष्ट्रकूट राजांचे मांडलिक होते. पुढें ते केव्हां स्वतंत्र झाले तें निश्चित सांगतां येत नाहीं. दृढप्रहारापासून भिल्लमापर्यंतच्या सुमारें ४३३ वर्षांच्या काळांत यादवांचे एकूण सत्तावीस राजे झाले. भिल्लम हा पांचवा भिल्लम म्हणून प्रसिद्ध असून त्यानेंच देवगिरी ऊर्फ दौलताबाद येथें आपली राजधानी स्थापन करून स्वतःस राज्याभिषेक करवून घेतला. भिल्लमानंतर त्याचा मुलगा जैतुगी ऊर्फ जयपाल यानें इ. स. ११९१ ते १२१० पर्यंत राज्य केलें. याच्या कारकीर्दींत इ. स. १२०६ सालचा एक पाटण येथील शिलालेख उपलब्ध आहे.[12] पाटण हे खानदेशांत चाळिसगांवचे नैऋत्येस दहा मैलांवर आहे. प्रसिद्ध गणिती व ज्योतिषी भास्कराचार्य (काल सुमारें इ. स. ११५०) याचा नातू चांगदेव यानें आपल्या आजाच्या ग्रंथांचें अध्ययन व्हावें म्हणून पाटण येथें एक मठ व वेधशाळा स्थापन केली. या वेधशाळेस पाटण गांवांतील लोकांनीं यथाशक्ति मदत करावी, असा या शिलालेखाचा भावार्थ आहे. या शिलालेखाचा विशेष असा कीं, यांतील प्रारंभींचा भाग संस्कृत असून शेवटचा भाग मराठींत आहे. त्यांतील शब्द असे–'जेती घाणे वाहती तेती या प्रति पली पली तेला ॥ एथ मविजे ते मढीचे ज मापे मवावे मपाउ मढा अर्द्ध ॥ अर्ध मापदारी...' याचा भावार्थ

---

११. करणाधिप म्हणजे सचिवालयाचा प्रमुख. आधुनिक चीफ सेक्रेटरीप्रमाणें राज्यकारभाराच्या विविध खात्यांवार लक्ष ठेवणारा.

१२. Epigraphia Indica, I, p. 344-46.

असा कीं, पाटण गांवीं ज्या ज्या तेल्यांचे घाणे असतील त्यांनीं प्रत्येकीं पळी पळी तेल वेघशाळेच्या उपयोगाकरितां द्यावें. सामान्यतः शिलालेख हा शिष्ट संस्कृतांत असावयाचा. परंतु जेव्हां त्याचा सामान्य लोकांशीं संबंध असेल तेव्हां तेवढा मजकूर बहुजनसमाजास समजणाऱ्या मराठींत असावयाचा, असा संकेत दिसतो. आणखी एक गोष्ट या अनुषंगानें लक्षांत येतें. ती अशी : प्राचीनकाळीं मोठमोठीं विद्योपासनेचीं व कलानिर्मितीचीं कामें उभारण्यांत राजसत्ता जसें इनाम देई, तशी सामान्य लोकांचीही त्यास मदत असे. कार्ले येथील कोरीव लेणीं हीं व्यापाऱ्यांनीं निर्माण केलीं, हें आपण पाहिलेंच आहे.

जयपाल इ. स. १२१० त मृत्यू पावल्यावर त्याचा मुलगा सिंघण हा गादीवर आला. यानें इ. स. १२४७ पर्यंत राज्य केलें. भिल्लम हा देवगिरीच्या यादवाचा प्रमुख म्हणून ओळखला जात असला तरी यादववंशांतील सर्वांत पराक्रमी राजा सिंघण हाच होय. याच्या कारकीर्दींत यादवांच्या राज्याचा उत्तरेस गुजरातपासून दक्षिणेस कोल्हापूरापर्यंत विस्तार झाला. सिंघण हा वेदांचा अभिमानी असला तरी त्यानें वेदविरोधी लिंगायतांच्या (त्रिकुटेश्वराच्या) देवळास ऋतुग नांवाचें गांव अग्रहार दिल्याचा उल्लेख गदग येथील शिलालेखांत आहे. सिंघणाच्या पदरीं खोलेश्वर हा मुद्गलगोत्री प्रधान होता. त्याचा मुलगा राम. या दोघांनीं गुजरातवर स्वारी केली. गुजरातची राजधानी अनहिलवाड ही होती. तेथील राजा भीम याचे पदरीं लवणप्रसाद व त्याचा मुलगा वीरधवल हे सेनानी होते. त्यांची खोलेश्वर व राम यांच्या सैन्याशीं भृगुकच्छ (भडोच) येथें लढाई झाली. त्यांत राम मृत्यू पावला. परंतु सिंघणाच्या सत्तेचा शह गुजरातला लागला. यांचें कारण असें कीं, याच वेळीं गोध्रा व लाट प्रांताचे राजे अनहिलवाडचे मांडलिक होते त्यांनीं मारवाडच्या राजास मिळून लवणप्रसादवर उत्तरेकडून हल्ला केला. अशा रीतीनें उत्तर व दक्षिण दोहोंकडून एकाच वेळीं हल्ला झाल्यावर लवणप्रसादानें यादवांवरोवर सलोख्याचा तह करून दक्षिणेकडील युद्ध आटोपतें घेतलें व उत्तरेस शत्रूंशीं तोंड देण्यास सिद्ध झाला. तहनाम्यास 'यमलपत्र' असें नांव आहे. लेखपंचालिका या इ. स. १२३२ त लिहिलेल्या ग्रंथांत गहाणखत, खरेदीखत वगैरे कायदेशीर कागदपत्रें कशीं लिहावीं, याचे मसुदे दिलेले आहेत. त्यांत यमलपत्राचा मसुदा देऊन त्यांत उदाहरणादाखल तह करणारे पक्षकार म्हणून सिंघण व लावण्यप्रसाद (लवणप्रसाद) अशीं नांवें दिलीं आहेत. तहाची मिति विक्रमसंवत् १२८८ वैशाख शु. १५ अशी दिली आहे. सिंघण-लवणप्रसाद यांच्यामधील लढाईचा उल्लेख 'विराटपाटी चरित्र' म्हणून

महानुभावांचा एक ग्रंथ आहे, त्यांतहि आलेला आहे. उत्तरेस खोलेश्वर हा जसा सिंघणाचा पराक्रमी सरदार होता, त्याप्रमाणें दक्षिणेस वीचण किंवा वीचण्ण हा तिकडील प्रदेशाचें रक्षण करण्यास नेमलेला होता. त्यानें कदंब, होयसळ व पांड्य राजांचा पराभव केला. त्या पराक्रमानंतर कावेरी नदीच्या कांठीं जयस्तंभ उभारला जाऊन त्यावर सिंघणाच्या पराक्रमाचें वर्णन कोरलें गेलें. अशा रीतीनें नर्मदेपासून कावेरीपर्यंतच्या प्रदेशांत सिंघणाचा पराक्रम गाजला.

सिंघण इ. स. १२४७ त मृत्यु पावला व त्याच्यामागून त्याचा नातू (जैतुगीचा मुलगा) कृष्ण ऊर्फ कान्हेर गादीवर बसला. /कृष्ण या नांवाचीं कान्हेर, कन्हर, कन्हार कंधार अशीं विविध रूपें शिलालेख, ताम्रपट व महानुभांवांचें वाङ्मय यांतून आढळतात. कान्हेरदेवानें इ. स. १२६० पर्यंत राज्य केलें. महानुभाव पंथाचा संस्थापक चक्रधर हा त्याचा समकालीन होता./ त्याची कीर्ति ऐकून कृष्णदेव आपला भाऊ महादेव याच्यासह त्याच्या दर्शनास इ. स. १२५६ (शक ११७८) मध्यें गेला. तेव्हां चक्रधर बुलढाणा जिल्ह्यांत लोणार येथें होता. त्यावेळीं कृष्णदेवानें त्यास द्रव्य देऊं केलें पण त्याचा त्यानें स्वीकार न करतां तो तेथून निघून गेला व जातांना म्हटलें, 'राये हो, हें द्रव्य भंडारीं घाला. भंडार दुणावेल.' पण रायानें तें घेतलें नाहीं. 'तेणें द्रव्ये राये कुमारीश्वरी पौळी केली' असें पुढें म्हटलें आहे.

कृष्णदेवाचा मुलगा प्रसिद्ध रामदेवराव हा होय. तो कृष्णदेवाच्या मृत्युसमयीं लहान असल्यामुळें कृष्णदेवाचा धाकटा भाऊ महादेव हा गादीवर बसला. वास्तविक स्वतः गादीवर न बसतां अल्पवयी रामदेवाच्या नांवानें त्यानें कारभार पाहण्यास हरकत नव्हती, परंतु तसें झालें नाहीं. महादेवानें इ. स. १२६० ते १२७१ पर्यंत राज्य केलें. हेमाद्रीकृत व्रतखंडांत महादेवाच्या पराक्रमाचें भरपूर वर्णन आहे. या काळांत यादवांच्या राज्यांत कानडी लोकांचें वर्चस्व असून बहुतेक कर्तवगार सरदार व मुत्सद्दी हे कानडी होते, हें लक्षांत येतें. महादेव हा सिंघणाप्रमाणें हिंदुधर्माचा अभिमानी होता. त्यानें पंढरपूरच्या मंदीराचा जीर्णोद्धार केला. त्या देवळावर शक ११९२ (इ. स. १२७०) चा शिलालेख असून त्यांत महादेवास 'प्रौढप्रतापचक्रवर्ती' असें म्हटलें आहे. तसेंच केशव नांवाच्या कुणा कश्यप गोत्री ब्राह्मण अधिकाऱ्यानें आप्तोर्याम नांवाचा यज्ञ केल्याचाहि उल्लेख आहे. धर्मग्रंथास व साहित्यास याचा मोठा आश्रय होता. हेमाद्रीस त्यानें ग्रंथरचनेस सर्व प्रकारें उत्तेजन दिलें. हेमाद्रीच्या आश्रयास बोपदेव हा वैष्णव असे. त्यानें मुक्ताफल व हरिलीला हे ग्रंथ हेमाद्रीच्या आज्ञेवरून लिहिले. या दोन ग्रंथांपैकीं मुक्ताफल ग्रंथावर हेमाद्रीनें कैवल्यदीपिका

नांवाची विद्वत्ताप्रचुर टीका केली आहे. महादेवानें व हेमाद्रीनें मराठी भाषेसहि उत्तेजन दिलें.

महादेवानंतर कृष्णाचा मुलगा रामचंद्र हा गादीवर बसला. तोच प्रसिद्ध रामदेवराव होय. (इ. स. १२७१ ते १३०९). महादेवास आमण नांवाचा मुलगा होता. रामदेवानें गादीवर येण्यापूर्वी त्याचे डोळे काढून वध केला व आपण गादीवर बसला. हेमाद्रीनें दिलेली वंशावळ महादेवापर्यंत असल्यानें त्यांत हा उल्लेख नाहीं, परंतु पैठण येथील शके ११९३ च्या ताम्रपटांत व नाशिक येथील शक ११९१ च्या दानपत्रांत आमणाचा उल्लेख आहे. महानुभावांच्या लीलाचरित्र ग्रंथांत 'आमण देयाचे डोळे काढीले : रामदेवो राजीं बैसला'[१३] असा स्पष्ट उल्लेख आहे. अशा या रामदेवरायास ज्ञानेश्वरांनीं 'तेथ यदुवंश विलासु। जो सकळ कळानिवासु। न्यायाते पोषी क्षितीशु। श्रीरामचंद्र॥'[१४] असें म्हणून ज्ञानेश्वरींत शेवटच्या अध्यायांत गौरविलें आहे. असें कां व्हावें यासंबंधीं कै. पाध्ये यांनीं बरेच विवेचन केलें आहे. त्यांत त्यांचें म्हणणें असें कीं, एकदां गादीवर बसल्यानंतर रामदेवानें संस्कृत व मराठी वाङ्मयाच्या अभिवृद्धीस उत्तेजन दिलें. उत्तर कोंकण व कर्नाटक या भागांत ब्राह्मणास गांवें व जमिनी इनाम दिल्या. यामुळें एकंदरींत त्याची कारकीर्द पुढें लोकप्रिय झाली व लोक अशोकाप्रमाणें त्याची राज्यावर येण्यापूर्वीचीं कृत्यें विसरले. खुद्द ज्ञानेश्वरांचा जन्म आमणचे वधानंतर झाला हें व ज्ञानेश्वरींतील रामदेवाचा उल्लेख केवळ प्रासंगिक आहे हें लक्षांत घेतां पाध्ये यांचें समर्थन बरेंच सुसंगत वाटतें. शक ११९५–९९ च्या पंढरपूर येथील प्रसिद्ध शिलालेखांत विठ्ठलमंदिर बांधण्यास ज्या दानशूर गृहस्थांनीं देणग्या दिल्या त्यांची लांबलचक यादी आठ रकान्यांत दिली आहे. त्यांतील पहिल्या रकान्यांत हेमाडपंत व देवगिरीचे चक्रवर्ती श्रीरामचंद्र देव यांचीं नांवें नमूद केलीं आहेत. दावणगेरे येथील शक ११९३ च्या शिलालेखावरून असें म्हणतां येतें कीं, रामदेवरावाचा अंमल त्या वेळीं म्हैसूरपर्यंत पोहोंचलेला होता. पैठण येथील शक ११९३ च्या ताम्रपटांत त्यानें ब्राह्मणांस नऊ गांवें अग्रहार म्हणून दिलीं, त्याचा उल्लेख आहे. हें दान देतांना रामदेवानें त्यांना पुढील अटी घातल्या होत्या : (१) जुगार खेळण्याची मनाई, (२) विश्वयोषितास गांवांत राहण्याची मनाई, (३) शस्त्रें वापरण्याची मनाई, (४) सदर गांवांत राजाचे नोकर येऊन राहिल्यास त्यांना कराची माफी. दुसरा एक ताम्रपट ठाणेंनजीकच्या ओवळे गांवीं सांपडला. त्यावरून रामदेवाच्या राज-

१३. लीळाचरित्र, पूर्वार्ध, खंड ३ रें, पृ. ४६.

१४. ज्ञानेश्वरी, १८–१८०४.

वर्तीत गुजरातवर एखादी मोहीम झाली असावी, तैलंगणप्रांत जिंकून तो त्यानें आपल्या अंमलाखालीं आणला असावा, मालवदेशाचें राज्य संपुष्टांत आणलें असावें असा संभव वाटतो. याखेरीज हेमाडपंत यानें सेनानी या नात्यानें झाडी नांवाच्या बंडखोर लोकांचा बंदोबस्त केल्याची माहिती मिळते. अशा रीतीनें विविध लेखांतील माहिती संकलित केली असतां त्यावरून असें म्हणतां येतें कीं, रामदेवरावानें राज्य कसेंहि मिळाविलें असो तो एकंदरींत धार्मिक वृत्तीचा व प्रारंभीं तरी मोठा पराक्रमी पुरुष होता व त्यानें आपलें राज्य परंपरागत रीतीनें चालविलें आणि अनेक लढायांत तो विजयी झाला.

देवगिरीच्या यादवांचें हें राज्य लवकरच अलाउद्दीन व मलिक काफूर यांच्या हल्ल्यामुळें नष्ट झालें हें सर्वांस परिचित आहे; पण एके काळीं पराक्रम गाजविणारे यादव मुसलमानापुढें एवढे नामोहरम कां व्हावे यांची कांहीं मीमांसा करणें जरूर आहे. कै. राजवाडे यांनी या प्रश्नासंबंधीं केलेली मीमांसा अशी कीं या काळांत मराठे लोक सिंघणादि वीरांच्या विजयानें धनसंपन्न होऊन व्रतें उद्यापनें करण्याच्या मिषानें सुखैकपरायण व विलासमग्न झाले. परमार्थाच्या नांवावर ऐहिक उपभोगाकडे त्यांची प्रवृत्ति झाली. हेमाद्रीनें चतुर्वर्ग-चिंतामणी हा जो ग्रंथ लिहिला त्या खंडाच्या व्रतखंड नामक भागांत दर दिवसाला व दर तिथीला कित्येक वेळां दहा दहा व्रतें सांगितलीं आहेत. अशीं एकूण दोन हजार व्रतें आहेत. एवढीं दोन हजार व्रतें ज्या ग्रंथांत सांगितलीं आहेत, असा ग्रंथ पृथ्वीवरील दुसऱ्या कोणत्याहि भाषेंत कोणत्याहि काळीं निर्माण झाला नाहीं. राजवाडे यांच्या या विचारसरणींत अगदींच तथ्य नाहीं असें म्हणतां येणार नाहीं. पण हें पुरेसें स्पष्टीकरण नाहीं. महत्त्वाचा प्रश्न असा कीं, देवगिरीचे यादव स्वत:ला मराठे म्हणवीत असले तरी मराठे हे देवगिरीचें राज्य हें आपलें राज्य समजत होते काय ? आणि या प्रश्नास निश्चित होकारार्थी उत्तर देतां येईलसें वाटत नाहीं. ग्रामपंचायत वतन, चालरीत, लखोटबंद जाति, सरंजामशाही व आचार धर्मावरील श्रद्धा यांनी बद्ध झालेले लोक राजकारणासंबंधीं उदासीन असत. त्यांना दैनंदिन निर्वाहावद्दल शाश्वति वाटत असे. पराक्रमाची महत्त्वाकांक्षा फक्त राजे व क्षात्रिय लोक यांना असे. इतरांना नसे. राज्यस्थापनेच्या पाठीमागें सामाजिक व सामुदायिक असा ध्येयविचार राजांच्यामध्यें आढळत नाहीं. चालुक्य, राष्ट्रकूट किंवा यादवराजे सामान्यत: निःसंशय हिंदुधर्माभिमानी असले तरी त्यांच्यांत कांहीं ध्येयविचार असलेला दिसत नाहीं. हीं घराण्यांचीं राज्यें होतीं. लोकांना त्यांत आत्मीयता वाटत नव्हती. चालुक्य गेले, राष्ट्रकूट आले. ते गेले दुसरे चालुक्य आले. ते

गेले यादव आले. या उलथापालथींत वतनदार देशमुखदेशपांड्यांचें कांहींच विघडलें नाहीं. राजवाडे यांनीं अन्य प्रसंगानें महिकावतीच्या वखरींत म्हटल्या-प्रमाणें महार व कुत्रें यांच्यावर विसंबून ग्रामपंचायतींतील लोक स्वस्थ वसून असत. लोकांचा स्वभाव मुक्तद्वारी, तुटक, उदासीन व राजकारणविमुख होता. याच्या उलट, बाहेरून आलेल्या मुसलमानांत संघटना होती. या संघटनेचें स्वरूप श्री. सेतुमाधवराव पगडी यांनीं सूफी सांप्रदायावर जें एक छोटेखानी पुस्तक लिहिलें आहे त्यावरून कांहींसें कळून येतें. अलाउद्दीन दक्षिणेंत येण्यापूर्वीच कित्येक वर्षें सुफी पंथाचे लोक दक्षिणेंत आले. औरंगाबाद जिल्ह्यांत डोन गांवीं नुरोद्दीनचा दर्गा आहे. हा नुरोद्दीन नवव्या शतकांत ईजिप्तहून भारतांत आला. अलाउद्दीनानें देवगिरीवर स्वारी केली, त्याच वेळीं दिल्ली येथें निजामोद्दीन अवलिया यानें भरविलेल्या मजलिशींत दक्षिणेंत धर्मप्रचारक पाठविण्याचा मनसुबा ठरला व मुंतजवोद्दीन जर्जरीबक्ष हा ७०० सहकाऱ्यांना घेऊन देवगिरी जवळ खुल्तावाद येथें स्थायिक झाला. अलाउद्दीनानें रामदेवरायाचा पराभव केल्यावर त्यानें रामदेवरायास अशी अट घातली कीं, या धर्मप्रचारकास त्यानें गुप्त रीतीनें मदत केली पाहिजे. पुण्यांत शेख सलाउद्दीन चिरस्तीचा दर्गा आहे. हा सलाउद्दीन त्या सातशें लोकांपैकीं एक होता. त्याचा मृत्यु इ. स. १३५८ त झाला. पैठणच्या महालक्ष्मीच्या देवळाची मशीद यांनींच केली. तेथें कोष्टी लोकांत धर्मप्रसार सुरू झाला. कोष्टी होते ते मोमीन बनले. असो. वर सांगितलेला मुंतजोद्दीन इ. स. १३०९ त वारला. त्यानंतर त्याचा थोरला भाऊ बुऱ्हाणोद्दीन दक्षिणेंत आला. हा जितका विद्वान् तितकाच धर्मप्रसारात वाकबगार होता. बुऱ्हाणोद्दीन इ. स. १३३८त वारला व त्याच्या जागीं त्याचा शिष्य जैनोद्दीन यानें त्याचें काम चालूं ठेवलें. तो इ. स. १३७० त मृत्यु पावला. पुढें पैठणास एक निजामोद्दीन म्हणून अवलिया येऊन स्थाईक झाला. त्यांस इ. स. १३९८ त खलिफापद प्राप्त झालें. पैठणास एका योगिनीच्या मंत्र-सामर्थ्यावर लोकांचा फार विश्वास असे. हें निजामोद्दीनास कळतांच त्यानें तिजवर हल्ला करून तिचें महत्त्व नष्ट केलें. निजामोद्दीनाचा शिष्य कानीफनाथ हा प्रारंभीं मंत्रसामर्थ्यावर वागत असे. पुढें तो निजामोद्दीनचा शिष्य बनला व मुसलमानी धर्माची त्यानें दीक्षा घेतली. त्यास शहारमजान असें नांव मिळालें. हा पूर्वी नाथसंप्रदायांतील धुरीण होता. त्यानें आपल्या उत्तर आयुष्यांत मढी प्रांतांत इस्लामचा प्रसार केला. मुसलमान अवलिया ठिकठिकाणीं काम करीत असत. कित्येकदां चमत्कार दाखवून व कित्येक वेळां ते मुद्दाम घडवून आणून ते आपला पगडा जनमनावर बसवीत. हैद्राबाद येथें बाबा शर्फुद्दीन याचा प्रयत्न असा होता कीं, हिंदूंचे देव आपल्या ताब्यांत आहेत व ते बाबा सांगतील तसे वागतात

असें दाखवावें. या सर्व प्रकरणाचा अधिक विस्तार करण्यास येथें अवकाश नाहीं. सारांश एवढाच कीं, दक्षिणेंत येणाऱ्या इस्लामधर्मीयांच्या मनांत कांहीं एक आक्रमक विचार होता व त्यामागें संघटनही होतें. ही सर्व माहिती नीट लक्षांत घेतली म्हणजे झफरखानानें स्थापन केलेलें स्वतंत्र बहमनी राज्य येथें कसें स्थिरावलें याची कांहींशी संगति लागते.

वर यादवांच्या काळांतील घडामोडींचें राजकीय समालोचन केलें व त्यांच्या पराभवाची मीमांसा केली. आतां याच काळांतील सामाजिक घडामोडींचें समालोचन करावयाचें. परंतु तत्पूर्वी यादव समकालीन कोंकण भागांतील घडामोडींचा आढावा घेणें जरूर आहे.

कोंकणांतील घडामोडी

कोंकणास प्राचीन काळीं अपरान्त असें नांव होतें. कोंकण हा शब्द केव्हां रूढ झाला तें नक्की सांगतां येत नाहीं. रघुवंशांत अपरान्त शब्द आहे. पण त्यावर वल्लभानें केलेल्या टीकेंत कोंकण शब्द येतो. वल्लभ हा हेमाद्री पूर्व कालीन होय. कोंकणांत (शूर्पारक) सोपारा, कल्याण, स्थानक (ठाणें), चौल महिकावती (माहीम), पुरी (घारापुरी) हीं ठिकाणें केव्हांना केव्हां राजधानीचीं किंवा ऐतिहासिक महत्त्वाचीं शहरें होतीं. अशोककाळीं शूर्पारक ही अपरान्ताची राजधानी असावी. कान्हेरी येथील शिलालेखांत गौतमी पुत्र शातवाहनाचा उल्लेख आहे. इसवी सनापूर्वी व इसवी सनोत्तर भारताचा चीन, मलाक्का, ईजिप्त या भागाशीं व्यापार कल्याण बंदरातून चाले. त्रैकुटक, मौर्य, चालुक्य, राष्ट्रकूट यांनीं कोंकणावर राज्य केलें. राष्ट्रकूटकालीं कोंकणांत शिलाहारांची सत्ता स्थापन झाली. शिलाहार सहिष्णु होते. त्यांनीं मुसलमानास व्यापारास जागा दिली. तसेंच ज्यू, पार्शी, ख्रिश्चन यांनाहि जागा दिली. अंबरनाथाचें व वाळकेश्वराचें हीं मंदिरें त्यांनींच बांधलीं. अपरादित्य शिलाहारानें परळ येथें वैद्यनाथाचें मंदिर बांधलें. तें पोतुगीजांनीं भ्रष्ट करून त्याचें खिती पॅलेस बनविलें. पुढें इंग्रजांनीं तेथें एल्फिन्स्टन गव्हर्नरचा बांधला बांधला. त्याकरितां पाया खणीत असतां शिलालेख सांपडला. त्यांत वैद्यनाथाच्या पूजेअर्चेसाठीं लावून दिलेल्या उत्पन्नाचा तपशील आहे. तो संस्कृतमध्यें आहे. पण हें देऊळ कोणीं मोडूं नये म्हणून घातलेली शपथ मराठींत आहे. पाठारे, कायस्थ, यजुर्वेदी इत्यादि लोक या काळांत उत्तर कोंकणात स्थानकच्या आसपासच्या भागांत स्थाईक झाले. यानंतरच्या काळांत होऊन गेलेल्या राजांच्या हकीकतीशीं आपणांस तूर्त कांहीं कर्तव्य नाहीं. देवगिरीच्या रामदेवरायाचा अलाउद्दीनानें पराभव केल्यावर त्याचा पुत्र भीमदेव किंवा बिंब यानें कोंकणची वाट धरली व माहीम येथें त्यानें

आपली राजधानी स्थापिली (इ. स. १२९५). यावेळीं त्यानें देवगिरी व पैठण येथून अनेक ब्राह्मण व क्षत्रिय बोलावून नेले व त्यांना सरदेसाई व सरदेश पांडेपणाचीं वतनें दिलीं. त्यांतच पुरुषोत्तम नायक कावळे याचीं गणना होते. यानंतर त्यानें तेथें जमीनमहसुलाची व्यवस्था लावून दिली. बिंब इ. स. १३०३मध्यें मृत्यु पावला. त्याच्यामागून त्याचा पुत्र प्रतापशा गादीवर बसला. या प्रतापशाचें राज्य सेऊलच्या नागरशानें इ. स. १३३२ त खालसा केलें. प्रतापशाचे सरदार पातेणे प्रभु होते. प्रभु म्हणजे गांवचे इजारदार किंवा मोकासदार. पातेणे हा शब्द राजवाडे यांच्या मताप्रमाणें प्रत्येनसचा अपभ्रंश. प्रत्येनस म्हणजे चोराचिलटांचा बंदोबस्त करणारा पोलीस. यांनाच पाठारे प्रभु असेंहि म्हणतात. पाठारे हा शब्द प्रतिहारपासून आला. प्रतिहार म्हणजे द्वारपाळ, रक्षक. असो. नागरशानें त्याला साह्य करणाऱ्यांस बक्षिसें दिलीं, त्यांत जैनचुरी व त्याचा पुत्र भागडचुरी हे होते. भागडचुरी हा दुराचारी व बेईमानी होता. त्यानें मलिक काफूरशीं संधान बांधून त्याच्या साह्यानें नागरशावर स्वारी केली. तेव्हां भायखळा येथें जी लढाई झाली, तींत नागरशा मारला गेला. अशा रीतीनें माहीमच्या हिंदु राज्याचा शेवट होऊन तेथें मुसलमानी सत्ता आली. नंतर कांहीं काळ माहीमवर नायत्या राजांची सत्ता होती (इ. स. १३५७). नायत्या हे मूळचे हिंदु परंतु पुढें मुसलमान झालेले असे होते. इ. स. १४२९ सालीं गुजरातचा सुलतान अहमदशाह यानें माहीमवर स्वारी करून तें ठिकाण काबीज केलें. पुढें कोंकणांत फिरंगी आले. त्यांना रामशा नांवाच्या यादव-वंशीयाशीं लढाई द्यावी लागली. शेवटीं त्यांची आपसांत समजूत होऊन फिरंग्यांनीं घेतलेल्या गांवाची चौथाई रामशास द्यावी असें ठरलें. रामनगरच्या कोळी राजानें इ. स. १५०० त रामशावर हल्ला करून त्यांस पराभूत केलें व आपण चौथाईचा हक्क मिळविला.

किरकोळ टिपणें— कोंकणांत फार काळापासून पळशे ब्राह्मण आहेत. पळशे = पळाशी. पलाश म्हणजे मगध देश. ते यजुर्वेदी असत. परंतु महाराष्ट्रांतील यजुर्वेद्यांहून ते वेगळे होत. याबद्दलचे अनेक उल्लेख भविष्योत्तर पुराणांत येतात. भविष्यकाळ म्हणजे नवव्या शतकाच्या अखेरीचा काळ. भविष्योत्तर पुराण म्हणजे त्यानंतरच्या काळचें पुराण. बिंब म्हणजेच भौम हें मागें सांगितलें आहे. बोंबल्या विठोबा याचा अर्थ भौम आडनांवाच्या मराठ्यांनीं स्थापन केलेला विठोबा. नागरशा यांतील शा शब्द फारशी शाह शब्दाचा संक्षेप किंवा अपभ्रंश नव्हे. शा शब्द सह्—बलवान असणें या धातुपासून किंवा तो साहु, साधु या शब्दापासूनहि निघालेला असण्याचा संभव आहे.

४ यादवकालीन महाराष्ट्राची सामाजिक स्थिति

/मराठी साहित्याचा उदय, वैदिक धर्मास उत्तेजन, महानुभाव व लिंगायत आदि धर्मपंथांचा उदय, भागवत पंथाचा उदय, प्राचीन धर्मग्रंथांवर टीका, विद्वानांस राजांकडून आश्रय हीं यादव अंमलाचीं प्रमुख लक्षणें होत.! यादव राजे पराक्रमी, सनातन धर्माभिमानी व विद्वानांना आश्रय देणारे होते. परंतु मराठी साहित्याचा किंवा भागवतपंथाचा उदय त्यांच्या प्रेरणेनें किंवा आश्रयानें झाला असें म्हणतां येत नाहीं. यादवराजांच्या कर्तृत्वाचा विचार करतां त्यांना नव्या काळाची चाहूल लागली होती, असें दिसत नाहीं. सनातन वैदिक धर्माच्या आचारप्रवणतेविरुद्ध व सामाजिक विषमतेविरुद्ध जनतेंत असंतोष उत्पन्न झाला होता. या असंतोषाचें स्वरूप आपणांस महानुभाव व लिंगायत यांच्या उदयांत दिसून येतें. त्या असंतोषास योग्य वळण देऊन सनातन धर्मास नवजीवन प्राप्त करून देण्याचा यत्न भागवत धर्माची पताका हातीं घेणाऱ्या ज्ञानेश्वरादि संन्तांच्या ग्रंथांत दिसून येतो. पण या सर्व सामाजिक जागृतींत यादवांचा भाग दिसत नाहीं. ते नव्या काळाचे नाईक नव्हत. जुन्या काळाचे रक्षणकर्ते होत. यामुळें यादव अंमलाच्या अखेरीस महाराष्ट्रास राजकीय दृष्ट्या अवनत दशा आली. मुसलमानी आक्रमणाविरुद्ध दंड थोपटून उभें राहून मार्गदर्शन करण्याची कुवत कोणांत नव्हती. पण सामाजिक दृष्ट्या नव्या काळाच्या प्रसूतिवेदना या काळांत स्पष्ट दृष्टीस पडतात. त्यांतच इस्लाम धर्मीयांशीं आर्थिक दृढसंबंध आल्यावर नवसमाज निर्मितीबाबत आणखी एक प्रश्न उत्पन्न झाला. या समाजक्रान्तीच्या विवेचनास हात घालण्यापूर्वी यादवकालीन समाजजीवनाचें समालोचन करणें अवश्य आहे.

यादवाच्या काळीं मराठी सारस्वत जन्मास आलें. मराठी भाषा किंवा महाराष्ट्रीय लोक यांचा उदय शातवाहनानंतरच्या चौथ्या पांचव्या शतकांत झाला असला तरी ज्याला सारस्वत असें म्हणतां येईल असा कालदृष्ट्या पहिला ग्रंथ चालुक्यवंशीय दुसऱ्या विक्रमादित्याचा मुलगा सोमेश्वर (इ. स. ११२७-११३८) यानें लिहिला. तो 'मानसोल्लास' अथवा 'अभिलषितार्थचिंतामणी' या नांवानें प्रसिद्ध आहे. हा ग्रंथ बव्हंशीं संस्कृत असला तरी त्याचा थोडासा अखेरचा भाग मराठींत आहे. शिवाय त्यांत स्त्रियांच्या मराठी गाण्यांचा व जात्यावरील ओव्यांचा उल्लेख आहे. सारांश, अकराव्या शतकांत मराठींत चांगलीं गाणीं रचलीं जाऊन तीं बायकांच्या नित्यकृत्यापर्यंत जाऊन पोहोंचलीं होतीं. या ग्रंथांत मराठी पद्याचाहि एक नमुना आहे. तो पुढीलप्रमाणें.

" जेणे रसातल उणु मत्स्यरुपे वेद आणियले मनु शिवक गणियले तौ संसारसागर तारण मोहंतो रावो नारायणो जो गीची. " या संस्कृत मराठी मिश्र ग्रंथानंतर स्वतंत्र असा मराठी सारस्वत ग्रंथ ' विवेकसिंधु ' हा मुकुंदराजानें इ. स. ११८८त लिहिला. त्यांतील ग्रंथकर्त्याबद्दल माहिती देणाऱ्या ओव्या अशा- 'शके अकरा दाहोत्तरु, साधारण संवत्सरु । राजा शारंगधरु । राज्य करी ॥१॥ ऐसा समयो सर्वोत्तमू । तेथ मुकुंद द्विजोत्तमू । तेथ विवेक सिंधु मनोरमु । निर्मिता झाला' ॥ २ ॥

हा विविकसिंधु ग्रंथ रचण्याचें कारण असें झालें कीं, जैतपाळ नांवाच्या जैन राजानें सिद्धीच्या मार्गे लागून साधूंचा छळ आरंभिला. जैतपाळानें साधूंना चणे भरडण्याची शिक्षा दिली होती व त्याप्रमाणें जातीं उभारून काम चालूं होतें. हें मुकुंदराजास कळतांच तो सिद्धपुरुष असल्यानें एकदम तेथें प्रकट झाला व हें काम थांबवा असें त्यानें साधूंस सांगितलें. त्याप्रमाणें साधूंनीं काम थांबविलें. परंतु तेथील जातीं कोणाचाहि हात न लागतां आपोआप फिरूं लागलीं व चणे भरडले जाऊं लागले. हा प्रकार पाहून जैतपाळ वरमला व साधूस बंधमुक्त करून त्यानें मुकुंदराजाचे पाय धरले. त्या प्रसंगीं त्यानें जैतपाळास उपदेश देऊन वर विवेकसिंधु व परमामृत या दोन ग्रंथांचें निरूपण केलें.[१५] या गोष्टींतील चमत्काराचा भाग सोडला तरी जैनांच्या जबरदस्तीविरुद्ध झालेली वैदिक धर्मीयांची प्रतिक्रिया येथें स्पष्ट दिसते. शंकराचार्यांचे विचार असंस्कृतज्ञांना कळावे म्हणून मुकुंदराजानें हा ग्रंथरचनेचा गदारोळ केला. मी मराठींत लिहिले असलें तरी माझ्या विवेचनाला शंकराचार्यांचा पाठिंबा आहे, असें मुकुंदराज म्हणतो. हा नाथपंथी होता.

मुकुंदराजानंतर मराठींत ग्रंथरचना करणारे लोक म्हणजे महानुभाव पंथी होत. या पंथाचा संस्थापक चक्रधर. याचें मूळ नांव हरपाळदेव. याचा जन्म भडोच येथें झाला (इ. स. ११९४). हा सामवेदी नागर ब्राह्मण. त्यास लहानपणीं द्यूतक्रीडेचा नाद होता. त्या प्रसंगानें त्याचें त्यांच्या पत्नीशीं भांडण झालें व त्यास उपरति होऊन तो नागपूरजवळ रामटेकच्या यात्रेस निघाला. तेथून भटकत भटकत तो ऋद्धिपूरला येऊन पोहोंचला. तेथें गोविंदप्रभुनीं त्यास उपदेश दिल्यावर त्यास चक्रधर हें नांव प्राप्त झालें. यानंतर चक्रधरानें बराच काळ मौनांत व चिंतनांत घालविला. अशा स्थितींत भ्रमण करीत असतां एका घोडें विकणारानें त्यास वरंगळ येथें नेलें. चक्रधरस्वामीस अश्वपरीक्षा चांगली

---

१५. वि. ल. भावे, महाराष्ट्र सारस्वत, पृ. ४६.

होती, हें त्याच्या लक्षांत येऊन त्याची स्वामींच्या ठिकाणीं श्रद्धा बसली. पुढें त्यानें स्वामींस आपली मुलगी दिली. तिचें नांव होतें हंसांबा. तेथेंहि तो फार दिवस राहिला नाहीं. थोडे दिवस तिनवरोवर क्रीडाविहारांत घालवून तो निघाला व एलिचपूरला पोहोंचला. तेथील संस्थानिक रामदरणा यानें त्यास आपली मुलगी उमादेवी ही देऊं केली. पण तिच्याशीं त्याचा विवाह झाल्याचें दिसत नाहीं. यानंतरच्या परिभ्रमणांत चक्रधर पैठणला आला. तेथें नागुबाई किंवा नागूसा म्हणून एक बाई राहात असे. तिच्या ठिकाणीं त्यानें 'प्रेमसंचार' करून तिचे संकल्पविकल्प नाहींसें केले (इ. स. १२६७.). ईश्वर हा जीवाच्या ठिकाणीं प्रेमसंचार करून त्याचे संकल्पविकल्प नाहींसें करतो अशी चक्रधरांची विचार सरणी होती. नागुसा पुढें नागांबा म्हणून प्रसिद्धीस आली. तिनें चक्रधराची मरेपर्यंत (इ. स. १२७४) सेवा केली. चक्रधर दत्तात्रयाचा उपासक. दत्तात्रयाचा भक्त चांगदेव राऊळ. त्याचा भक्त गुंडम राऊळ किंवा गोविंद प्रभु. त्याचा भक्त चक्रधर व त्याचा अनुयायी नागदेवाचार्य अशी परंपरा आहे. चक्रधराचें आयुष्य प्रारंभीं तरी अगदीं सामान्य माणसाप्रमाणें गेलें. एका व्यापारानें त्याजवर सोन्याचा नारळ चोरल्याचा आरोप केला. त्याची महाजनांनीं चौकशी केली. चक्रधर निर्दोषी ठरला. तेव्हां व्यापाऱ्यानें स्वतःच्या अंगाला व तोंडाला शेण लावून त्याजपुढें साष्टांग नमस्कार घालून त्याची क्षमा मागितली, अशी कथा आहे. चक्रधराच्या पंथांत पुरुषांप्रमाणें स्त्रियांचाहि समावेश असे. त्यांनीं भिक्षा मागतांना सुंदर दिसण्याचा प्रयत्न करूं नय, नव्हे आपलें रूप चांगलें दिसूं नये म्हणून तोंडाला भस्म लावून हिंडावें अशी त्याची आज्ञा होती. देशांतील परिस्थिति पाहून लोकांना भिक्षा देणें अवघड वाटूं नये म्हणून चांगल्या व पवित्र घरींच भीक मागावी असा निर्बंध त्यानें घातला. काळवेळ पाहून चक्रधरानें जातिबंधनें सैल करण्यास आपली अनुमति दिली असली तरी चातुर्वर्ण्य व जातिभेद अजिबात नाहींसे करण्यास त्याचा विरोध होता असें दिसतें. एकदां महिदासा व दादोसा या उभयतामध्यें गुरवानें आणलेलें तीर्थ घ्यावें कीं नाहीं असा वाद झाला. कारण गुरव हा ब्राह्मणेतर होता. शेवटीं गुरव हा ब्राह्मणेतर असला तरी तीर्थ चक्रधराचें आहे त्या अर्थी तें पवित्र आहे असा निर्णय होऊन तें ग्रहण करण्यांस आलें. स्त्री मासिक रजोदर्शनसमयीं पहिलें तीन दिवस अस्पर्श्य समजली जाते हें चक्रधरास मान्य नव्हतें. विटाळाचा व जीवाचा कांहीं संबंध नाहीं असा त्याचा युक्तिवाद होता. महीन्द्रभट्टानें चक्रधराचें चरित्र लिहिलें आहे. त्या ग्रंथाचें नांव लीळाचरित्र. याखेरीज सिद्धान्त सूत्र व दृष्टान्तपथ असे महानुभावांचे ग्रंथ असून त्यांतून तेराव्या व चौदाव्या शतकांतील महाराष्ट्राचें दर्शन होतें.

या महानुभावांनीं आपलें लेखन मराठींत केलें व मराठीचा त्यांस अभिमान होता. चक्रधराचा शिष्य नागदेव यास एकदां कोणा एका केशवदेवानें (केशव पंडितानें) संस्कृत भाषेंत ग्रंथ रचूं कां, असा प्रश्न केला असतां नागदेवानें म्हटलें 'नको गा केशवदेव्या येणें माझिये स्वामीचा सामान्यु परिवारु नागवैल की.....काठिण्यता चुकवोनि सकळासि अल्पायासे ब्रह्मविद्येचिये ठाये गिवासिता येवौनि परमेश्वर लाभुद्यमा वाहु होआवा म्हणौनिचि महाराष्ट्रिये निरोपिले कीं गा'

नागदेवाचें हें उत्तर अत्यंत मनन करण्यासारखें आहे. कारण त्यावरून तत्कालीन समाजाची गरज व विचारवंतांचा दृष्टिकोन लक्षांत येतो; तसेंच संस्कृत पंडितांची बहुजनसमाजापासून कशी फारकत होत गेली तें चांगलें लक्षांत येतें.

या महानुभावपंथीयांस यादव मान देत असत. महादेव हा आपला भाऊ कृष्ण यास बरोबर घेऊन चक्रधराच्या दर्शनास गेला असल्याचा संदर्भ मागें आलाच आहे. रामदेवरायाच्या काळीं त्याचेहि महानुभावांशीं चांगले संबंध होते असें दिसतें. त्या काळीं नरेंद्र पंडित अयाचिते नांवाचा श्रेष्ठ कवि होऊन गेला. त्यानें 'रुक्मिणी स्वयंवर' नांवाचा ग्रंथ लिहून तो रामदेवरावाच्या दरबारांत वाचून दाखविला. तेव्हां रामदेवास वाटलें कीं, तो ग्रंथ आपल्या नांवावर असावा. त्यावर नरेन्द्रानें उत्तर दिलें कीं, 'आपल्या इच्छेस मान दिल्यास कविकुलास बोल लागेल. यावर बरीच रागवारागवी झाली. त्या वेळीं हेमाद्रीनें मध्यस्थी केली. अखेर होतां होतां तो ग्रंथ नरेंद्रानें दुसऱ्या दिवशीं रामदेवाच्या हवालीं केला, पण लगेच परत येऊन संसाराचा त्याग करून भिक्षेची दीक्षा स्वीकारली. या काळीं राजांस 'श्री' साहजिकच लाभलेली होती; परंतु श्रीबरोबर सरस्वतीहि आपणांस लाभली आहे, असें दाखविण्याची महत्वाकांक्षा असे. भारताच्या मध्ययुगीन काळांत राजघराण्यांतील मध्ययुगीन वळणाच्या महत्त्वाकांक्षेचीं अशीं उदाहरणें पुष्कळच सांपडतील. असो. रामदेवरावानें महानुभावांस जवळ केल्यानें हिंदूंचे व त्याचे संबंध दुरावले व त्यांनीं आणीबाणीच्या प्रसंगीं साह्य न केल्यानें रामदेवाचा अलाउद्दीनाच्या हातून पराभव झाला असें म्हणतात. तें कितपत साधार आहे तें सांगवत नाहीं. पण रामदेवाची एक स्त्री कामाई नामक होती. तिनें महानुभाव पंथ स्वीकारला होता. रामदेवाच्या मृत्यूनंतर तिच्या मनांतून सती जायचें नव्हतें. पण शंकरदेवानें जबरदस्ती केली. तेव्हां तिनें शंकरदेवास शाप दिला कीं, 'तुझें चामुंडे कवणाचे नि हाते सैलवैल, आन निसंतान होवौनि यादव वंशीय राज्य छात्राचाही अल्पावकाशोचि निःपातु होईल गा' हे तिचे उद्गार पुढें खरे झाले, हें इतिहासानें सिद्ध केलें. तें कांहीं

असो. यादव घराण्याचे व महानुभावांचे संबंध दृढ होते, याबद्दल मात्र भरपूर पुरावा आहे यांत शंका नाहीं.

महानुभावलिखित मराठी वाङ्मय बहुरंगी आहे. त्यांचे ग्रंथ देवधर्मा-धिष्ठित असले तरी त्यांत निसर्गवर्णन, युद्धवर्णन, उद्यानवर्णन, पक्कान्नवर्णन, नगरीवर्णन अशीं विविध प्रकारचीं वर्णनें सारस्वताचे अलंकार ठरावे अशीं आहेत. त्यांत भक्तिरसाचे व जिवाशिवाच्या ऐक्याचें जिव्हाळ्याचें वर्णन आलें असून त्या त्या रसानें ते शब्द ओथंबून निघावेत असे आहेत. ज्ञानेश्वरींतील सारस्वत परमार्थाभोंवतीं गुंजारव करते. तो मूळ धागा सोडून तें फारसें दूर कधीं जात नाहीं. पण महानुभावांच्या ग्रंथांत तसें नाहीं. विवेचनाच्या किंवा कथानकाच्या ओघांत एखाद्या उद्यानाचें किंवा सरोवराचें वर्णन करतांना क्षणभर मूळ विषय विसरला जाऊन तें चित्रच डोळ्यापुढें उभें राहातें, आणि वर्ण्य वस्तूचा तपशील देतांना महानुभावाचें वाङ्मय उत्तरकालीन मुक्तेश्वराची आठवण करून देते. रसिकांनीं वाटल्यास ऋद्धिपूर वर्णनांतील भोजनपक्वान्न वर्णनाच्या ५०५ ते ५४२ ओव्यांशीं मुक्तेश्वरकृत महाभारताच्या सभापर्वातील तत्सम एखादा मेजवानीचा प्रसंग काढून त्याच्याशीं तुलना करून पाहावीं.

महानुभावाची शिकवण सनातनीयांस रुचली नाहीं हें सांगणें नकोच. यादवांच्या दरबारीं महानुभावपंथीयांचा सन्मान झाला असला तरी एकंदरींत समाजांत त्यांचा छळ होऊं लागला. याचें कारण महानुभावांच्या शिकवणीमुळें नाहीं म्हटलें तरी चातुर्वर्ण्यावर आघात झाला. वेदासंबंधीं त्यांना कधींच आदर वाटला. नाहीं. वेद हे फक्त काल्पनिक किंवा मायिक जगाचा विचार करतात अस त्यांचें म्हणणें होतें. दैनंदिन आचारांत विटाळशीचा विटाळ नसल्यामुळें त्यांच्याबद्दल समाजात तिरस्कार व अवहेलना उत्पन्न झाली. आठवड्याच्या बाजारांत, देवळांतील कीर्तनांत, तमाशाच्या फडांत त्यांची अवहेलना व थट्टा होऊं लागली. हा छळ धैर्यानें सोसून आपल्या म्हणण्याचा प्रचार करीत राहून समाजाच्या कसाला उतरण्याऐवजीं महानुभावांनीं आपले धर्मग्रंथ गुप्त किंवा सांकेतिक लिपींत लिहावयाचे व आपला धर्मप्रचार गुप्तपणें करावयाचा असा प्रकार आरंभिला, त्यांतच तत्कालीन मुसलमानी दरबारांत महानुभाव हे हिंदु नव्हत, त्यांचा पंथ हा हिंदूतील एक पंथ नव्हे असा निर्णय मिळाला. यामुळें उभय समाजांतील अंतर व गैरसमज वाढत गेले. या गैरसमाजाच्या वातारणांतून त्यांची अलिकडेच म्हणजे विसाव्या शतकांत मुक्तता होऊं लागली आहे. पण तो विषय प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेबाहेरचा असल्यानें त्याचा येथें विस्तार करीत नाहीं.

बाराव्या ते चौदाव्या शतकांतील मराठी सारस्वताच्या समालोचनांत मुकुंदराज व महानुभाव यांच्यानंतर महाराष्ट्रसंतमुकुटमणी ज्ञानेश्वर यांचें नांव ओघानें येतें. त्यांचा ग्रंथ हा मराठी भाषेच्या अंगावरील एक बहुमोल दागिना आहे. पण ही उपमा देखील ज्ञानेश्वरीचें मराठींतील स्थान यथार्थतेनें व्यक्त करूं शकत नाहीं. " माझा मऱ्हाटाचि बोलु कवतिके । परि अमृतातेंहि पैजेसी जींके । ऐसी अक्षरेचि रसिके मेळवीन ॥ "[१६] आणि " देशियेचेनि नागरपणे । शांतु शृंगाराते जिणे । बोविया की होती लेणे । साहित्यासी ॥ "[१७] असे खुद्द ज्ञानेश्वरांनींच स्वतःबद्दल व मराठीभाषेबद्दल उद्गार काढले आहेत. ज्ञानेश्वराचें कार्य कठीण होतें. एकीकडे सनातनीयांचा कर्मठपणा व दुसरीकडे स्वतंत्रपंथी-यांची बंडखोरवृत्ति आणि राजे लोकांची समानमन ओळखण्याची अपात्रता यांतून वाट काढून, छळ सोसून, गोडी राखून, समतेचें अधिष्ठान निर्माण करून, सांस्कृतिक परंपरेस धक्का न लावतां, संसाराबद्दल निष्कामबुद्धी निर्माण करून, परंतु लोकांची व्यवहारप्रवणता कायम ठेवून, प्रवर्तित चक्रास ढका न लावतां, सर्व समाजास जागें करण्यासाठीं अलंकाराच्या गोड अनुपानांत जीवनाच्या तत्त्व-ज्ञानाचें रसायन ज्यांनीं पाजलें त्यांच्याबद्दल ' काय मानू मी या संतांचे उपकार । मज निरंतर जागवीती ' एवढेंच तुकोबांच्या शब्दांत म्हणून मनांतील विचार कसेबसे व्यक्त करतां येतात. यादवोत्तर कालीं हिंदुसमाज चौखूर उधळायला वेळ नव्हता. मुसलमान आले होते, महानुभावांनीं बंड पुकारलें होतें, दक्षिणेंत लिंगा-यतांनीं तोच उपक्रम स्वीकारला होता. जैन तशीच संधी साधत होते. पंडित हे संस्कृत ग्रंथावर पांडित्यप्रचुर टीका करीत होते व राजे शेजारपाजारच्या राजाशीं भांडत, आलेल्या साधूस नमस्कार करीत व विद्वानास आश्रय दिल्याची कीर्ति मिळवीत, राजवाड्यांतील सुखांचा व ऐषआरामाचा आस्वाद घेण्यांत गुंग होते. बुद्धि पांडित्यांत कोंडली, शौर्य निष्फळ लढायांत गुंतलें, समाज अज्ञानांत गुरफटला आणि इस्लामचा प्रचंड लोंढा दाराशीं येऊन टेपला. महा-पुरांत गलबजलेला जीव परतीरीं पोहोचवावा तसें ज्ञानेश्वरानें व त्याच्या परंपरेतील साधुसंतांनीं आपल्या हातांनीं समाजास वर धरून सतराव्या शतकांत शिवकाला-पर्यंत आणून पोहोंचविलें आणि आणि जणु काय ' सांभाळ तूं आतां आपलें पोर, आमचें काम आम्ही केलें' असें म्हणून गुप्त झाले. आपण पाहतोंच कीं अठराव्या शतकांत संतपरंपरा त्रुटित झाली. मराठींतील पंत व पंडित कवि-यांची परंपरा मात्र मोरोपंतांनीं पुढें कायम ठेवली. असो, संतांच्या कार्याचें

---

१६. ज्ञानेश्वरी, ६–१४.

१७. ज्ञानेश्वरी, १०–४१.

संपूर्ण मूल्यमापन करण्याचें हें स्थळ नव्हे. येथें फक्त या काळांतिल मराठी सारस्वत व तदंतर्गत विचार यांचें त्रोटक समालोचन करावयाचें असा उद्देश होता.

यादवकालीन समाजदर्शन घडवितांना नुसतें साहित्याचें समालोचन करून भागत नाहीं. पंडितांच्या कार्याचें समालोचन व वाङ्मयांतून प्रतिबिंबित होणारी सामान्य जनाची स्थिति या गोष्टींचाहि थोडक्यांत कां होईना विचार केला पाहिजे.

या काळांतील विद्वानांचा मुकुटमणी म्हणजे हेमाद्री होय. हा वत्सगोत्री शुक्ल यजुर्वेदी ब्राह्मण. याच्या बापाचें नांव कामदेव. आजाचें वासुदेव व पणजाचें वामन. हा महादेव, कृष्ण व रामदेव यादवांच्या कारकीर्दीत अधिकारावर चढत चढत करणाधिप झाला. त्यानें लिहिलेला प्रसिद्ध ग्रंथ चतुर्वर्ग चिंतामणि हा होय. हिंदुधर्मांत गेलीं कित्येक शतकें समाविष्ट केलेलीं आचार व व्रतें यांची पद्धतशीर जुळणी करावी ज त्याला कांहीं पद्धत लावून द्यावी असा त्याचा विचार होता. महादेव यादव हा हिंदुधर्माभिमानी असल्यानें त्यास हा विचार पसंत पडला व त्यानें हेमाद्रीस उत्तेजन दिलें. चतुर्वर्गचिंतामणि या ग्रंथाचे व्रतखंड, दानखंड, तीर्थखंड व मोक्षखंड असे चार भाग आहेत. याखेरीज परिशेष खंड म्हणून एक पांचवा भाग असून त्याचे चार भाग केले आहेत. ते असे : (१) देवाची पूजा कशी करावी (२) श्राद्धविधी कसे करावे (३) मुहूर्त कसे निश्चित करावे व (४) प्रायश्चित्तविधी कोणते. यांखेरीज त्यानें वाग्भटाच्या ग्रंथावर आयुर्वेद रसायन म्हणून टीका लिहिली आहे व बोपदेवाच्या वैष्णवधर्मी ग्रंथावर दुसरी एक टीका केली आहे, तिचा उल्लेख मागें येऊन गेला आहे. बोपदेवानें मुक्ताफळ व हरिलीला या ग्रंथांखेरीज आणखी व्याकरणावर एक टीकाग्रंथ लिहिला. त्याचें नांव मुग्धबोध. हेमाद्री हा महाराष्ट्रांत सर्वत्र हेमाडपंत म्हणून ओळखला जातो. त्यानें राज्यकारभारांत कचेरीला वळण लावतांना अनेक लेखनपद्धतींचे मायने ठरवून दिले व राजदफ्तरास व्यवस्था लावून देण्याचा यत्न केला. त्यानेंच मोडी लिपी लंकेहून आणली, असें म्हणतात. सर्व एतद्देशीय भाषांत मराठीखेरीज कोणत्याही भाषेस अशी लिपी नाही. एकदां कागदास लेखणी लावली म्हणजे हात न उचलतां सलग लिहिण्याच्या कामीं ही मोठी सोयीची आहे. मराठी अमदानींत विशेषत: पेशवाईंत ही मोडी लिपी सर्वत्र उत्तरेस ग्वाल्हेरपासून दक्षिणेंत बेळगांव धारवाडपर्यंत पसरलेली होती. खुद्द पेशवे दफ्तर व मराठ्यांच्या इतिहासाचे लक्षावधि कागद मोडी लिपींत लिहिलेले आहेत. पण ही लिपी हेमाडपंतानें योजली नाहीं असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. मोडी अस्तित्वांत येण्यापूर्वी कुटिल

लिपी अस्तित्वांत होती. विल्हणकृत 'विक्रमांकदेवचरित' या ग्रंथांत कुटिल लिपीचा उल्लेख आहे. मोडी ही फारशींतील शिकस्ता वळणाप्रमाणें आहे. हेमाडपंतानें ती लंकेहून आणावयास तो लंकेस कधीं गेला नाहीं व त्यानें तीं शोधलीहि नाहीं. कुटिल लिपी त्या काळीं कदाचित चालू असेल. मोडी लिपी शिवकालीं कायस्थ लोकांनीं बनविली, तिचें मुख्य श्रेय बाळाजी आवजी या चिटणीस घराण्यांतील पुरुषास आहे असें श्री. गुप्ते आदिकरून विद्वानांचें मत आहे. परंतु श्री. गुप्ते यांचें मत बरोबर वाटत नाहीं. राजवाडे आठव्या खंडाच्या प्रस्तावनेंत लिहितात, 'मजजवळ इ. स. १४१६ पासून आतां-पर्यंतचे अनेक जुने मोडी लेख आहेत.'[१८] तें कांहीं असो. हेमाडपंतानें कचेरींतील दप्तरखान्याची व्यवस्था लावली व शीघ्रलेखनपद्धतीस उत्तेजन दिलें यांत मात्र शंका नाहीं. महाराष्ट्रांत चुन्याचा फारसा उपयोग न करतां दगडावर दगड ठेवून योग्य कोन साधून देवळें, विशेषतः देवळाचीं गोपुरें, बांधण्याची पद्धति आहे. अशा देवळास हेमाडपंती देवळें म्हणतात. बहुधा त्यांची रचना हेमाडपंतानेंच करविली असावी. सारांश, तेराव्या शतकांत हेमाडपंत हा संस्कृत पंडित व राज्यकारभार कुशल असा सुसंस्कृत गृहस्थ होता, यांत शंका नाहीं. त्याचा धार्मिक दृष्टिकोन व्यापक नव्हता ही राजवाड्यांनी त्याच्यावर केलेली टीका तथ्यपूर्ण असली तरी त्याच्या इतर गुणांकडे दुर्लक्ष करणें समर्थनीय ठरणार नाहीं. हेमाद्रीच्या मृत्यूबद्दल कांहीं कथा प्रचलित आहेत. (महानुभाव ग्रंथांच्या आधारें डॉ. कोलते असें म्हणतात कीं, 'महानुभावांचा प्रमुख चक्रधर याचा हेमाद्रीनें सनातन धर्मांच्या अभिमानानें वध करविला (इ. स. १२७६); हेमाद्रीचें हें कृत्य रामदेवरायास घृणास्पद वाटून त्यानें हेमाद्रीस ठार मारविलें. परंतु हें महानुभाव ग्रंथांतील विधान कलें चुकीचें आहे ते म. म. मिराशी यानीं साधार दाखविलें आहे. इ. स. १२७९ चा उनकेश्वर येथील व १२८५ चा पूर येथील असे दोन शिलालेख उपलब्ध झाले आहेत. त्यांत हेमाद्रीचा उल्लेख आहे. पहिल्यात त्यांस मंत्री म्हटलें असून दुसऱ्या शिलालेखांत त्यास 'सकल-करणाधिप' म्हटलें आहे. याचा अर्थ असा कीं, हेमाद्री हा चक्रधराच्या मृत्यूनंतर नऊ वर्षें जिवंत होता. रामदेवरायानें ही नऊ वर्षें हेमाद्रीस अधिकारावर ठेवावें व वढतीहि द्यावी आणि नऊ वर्षांनंतर पूर्वीच्या कृत्याबद्दल त्याचा वध करवावा हें सुसंगत होऊं शकत नाहीं. असो.

हेमाडपंताखेरीज या काळांत त्याच्या आधीं होऊन गेलेल्या विज्ञानेश्वराचा उल्लेख मागें येऊन गेलेलाच आहे. आणखी एक उल्लेखनीय स्मृतिग्रंथा-

---

१८. ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. ३७८.

वरील टीकाकार अपरार्क हा होय. हा कोंकणच्या शिलाहार घराण्यांतील राजपुत्र. याच्या टीकाग्रंथाचा काल इ. स. ११८७ हा होय. अशीच एक टीका धारच्या भोजानें लिहिली. या विज्ञानेश्वर अपरार्काच्या परंपरेंत सायण, विद्यारण्य वगैरे उत्तराकालीन टीकाकारांचा समावेश करतां येईल.

याप्रमाणें पंडितांचा परामर्श घेऊन झाल्यावर सामान्य जनास्थितीचें वर्णन द्यावयाचें./महानुभावांच्या लीळाचरित्र, सिद्धान्तसूत्र, दृष्टान्तपाठ, इत्यादि ग्रंथांतून तत्कालीन समाजस्थितीचें कांहींसें दर्शन होतें.) त्या काळीं होळी, नागपंचमी व पोळा हे सण आजच्याप्रमाणें किंवा खरें म्हटलें तर आजच्याहून अधिक उत्साहानें साजरे होत. थंडीच्या दिवसांत सामुदायिक शेकोटी करावी, त्यांत आपलें सर्पण आणून ती जळत ठेवावी व शेकोटीभोंवती, गप्पा माराव्या असा क्रम असे. रामटेकला चांगली जत्रा भरत असे, मोठ्या शहरांची रचना योजनापूर्वक केलेली असे, हें अमरावती, अनहिलपट्टण वगैरे गांवांच्या वर्णनावरून लक्षांत येतें. शहरांत रात्रीं रस्यावर दिवे लावले जात. सांडपाणी वाहून शहर स्वच्छ राखण्याची योजना होती. बाजारपेठा असत. वेदांना ज्ञानेश्वरींत ज्ञानाची उतारपेठ म्हटलें आहे. खेडी मात्र वाईट स्थितींत असत. साधारणतः गांवास वेस, पाणवठा तटबंदी वगैरे भाग असत. देवालयांच्या दीपमाळेच्या रचनेतील स्थापत्य कौशल्य वाखाणण्यासारखें आहे. तसेंच अंबरनाथ, वेरुळ वगैरे ठिकाणच्या मंदिरांची रचना व अपूर्व भव्यता मनांत ठसण्यासारखी आहे.

समाजांतील शेतकरीवर्गांत वृत्तिक म्हणजे मिराशी व उखते म्हणजे उपरी असे दोन वर्ग असत. गुरांसाठीं कोंडवाडे असत. याखेरीज गवळी, तेली, कुंभार कोळी, नाविक, कथेकरी, गायकवादक, भुत्ये, मांत्रिक, पारधी, वैदू, जादुटोणा करणारे, पण्यांगना वगैरे वर्ग आणि खोटीं नाणीं करणारे गुन्हेगारहि असत. गांवांत गौळीवाडा असे. महाराचें घर गांवाबाहेर पण शिवारांत असे. ते अस्पृश्य होते. मांगासाठीं वेगळ्या विहिरी असत. परंतु एकंदरींत त्यांना पाणी मिळण्याची अडचणच असे. चोर, दरोडेखोरांची खूपच भीती असे. त्याकाळीं समाजांत किरकोळ उचलेपणा कमी, पण मोठ्या दरोड्याची भीति अधिक असे. राजाचा खजिना इकडून तिकडे जायचा असला म्हणजे दरोडेखोर त्यावर घाला घालण्याचा यत्न करीत. गांवावर दरोडा पडेल या भीतीनें गांवातले लोक सावध असत. एकदां राजाच्या मुख्याधिकाऱ्याचा मुक्काम गांवानजिक पडला. त्याचा मनुष्य मध्यरात्रीं गवळ्याकडे दुधासाठीं गेला व त्यानें आरोळी दिली, तेव्हां गांवास वाटलें चोर आले. सर्व गांवकरी उठले व समुदायानें प्रतिकारास सज्ज झाले. भिल्लवस्तींत भरदिवसाहि जायची सोय नसे./ महानुभाव आपल्या अनुयायास

सांगत कीं, शिष्यांनीं गांवानजिक गेल्यावर कुत्र्यासारखा भुकणारा आवाज काढावा म्हणजे गांवचीं इतर सर्व कुत्रीं भुंकतील व गांव जागें होईल. चांगले लोक गुलाम म्हणून विकले जात. चोरट्यांच्या भयानें सोनें नारळांत कोरून भरणें व तें जमिनींत पुरणें अशा चाली असत. गांवचे तंटे गांवचे महाजन तोडीत. असाच एक आरोप चक्रधरावर आला असतां गांवच्या महाजनांनीं तोडल्याचें मागें सांगितलेंच आहे. एकदां चांभारानें देवाचें सोंग घेतलें. अर्थात् अनेक जण त्याच्या पाया पडले. तेव्हां हा चांभाराकडून गुन्हा झाला, म्हणून श्रुतिस्मृतिशास्त्रान्वयें त्याची चौकशी झाली. चौकशींत तो गुन्हेगार ठरला. म्हणून त्यांस शिक्षा म्हणून चुन्याच्या भट्टींत बसविलें व त्यांत पाणी ओतलें. तेव्हां बिचारा भाजून मृत्यू पावला. त्या काळींही जंगलचे कायदे कडक असत. जंगलहद्दींतील शेण उचलण्याचीही परवानगी नव्हती. परंतु हे कायदे कोणी पाळत नसत हेंही खरें आहे. दुधांत पाणी मिसळणें, व्यभिचार, लांच, हे गुन्हे त्या काळींही घडत. घराला मोलकरीण असल्यास तिच्या नजरेस सहज पडेल असें एखादें नाणें पडूं देऊन तिची कसोटी पाहण्याची पद्धति असे. अतिशूद्रांचें जीवन हलाखीचें असें. भाकरी, दह्याचें गाडगें, शिवलिंगाचें दर्शन, पान खाऊन तोंड रंगविण्याचा शोक करणें असें त्यांचें जीवन असे. या कालांतील शेतकरी गरीब तसाच कर्जबाजारीही असल्याचें दिसतें. दुष्काळ पडे त्या वेळीं दिवस कठीण असत. वेठबिगार चालू असे. कोणी गुन्हा केल्यास यादवांच्या काळीं डोळे काढण्यासारख्या कडक शिक्षा दिल्या जात. देवाला अग्रहार देण्याची व त्यासाठीं ताम्रपट व शिलाशासनें देण्याची चाल होती व त्याचें कोणीं उल्लंघन केल्यास तेथें एक दगड बसवून त्या दगडावर जो कोणी गुन्हा करील त्याची माय गाढव + + + असें लिहून तसें चित्र त्या दगडावर कोरून ठेवीत. असें एक चित्र ठाणें जिल्ह्यांत उरण येथें गांवाबाहेरच्या एका देवळांत शिलालेखासह असलेलें प्रस्तुत लेखकानें पाहिल्याचें स्मरतें.

महानुभावांच्या वाङ्मयाखेरीज ज्ञानेश्वरींतील दृष्टान्त व शब्द काळजीपूर्वक पाहिले असतां त्यावरूनही लोकस्थितीचें थोडेंबहुत ज्ञान होतें. 'महाराजांनीं सिद्धान्तांत परमार्थ व दृष्टान्तांत व्यवहार शिकविला आहे' असें कै. पांगारकरांनीं ज्ञानेश्वरावद्दल म्हटलें आहे तें खरेंच आहे. ज्ञानेश्वरांच्या लेखनांत राणा, राव, देशमुख असे शब्द येतात. राणा हा राजा, राव हा मंडलाचा अधिकारी किंवा मांडलिक, देशमुख हा भुवनाचा मुख्य. भुवन हा जवळनवळ तालुक्याएवढा असावा. त्याच्याहून लहान ग्रामघटक. त्या काळीं गांवचे

बलुतेदार कित्येक वेळां वाराहून अधिक—अठराही असत. राजाच्या नोकरांचे दोन वर्ग. एक खासे व दुसरे खेळणीचे. खासे म्हणजे वैयक्तिक सेवा करणारे, खेळणीचे म्हणजे घंदेवाईक नोकर. ज्ञानेश्वराच्या वाङ्मयांत अश्व-रथ-गज-पाद असें चतुरंग दल, दुर्ग, गुप्त वाटा, तटबंदी वगैरे लष्करी कल्पना व्यक्त करणारे शब्द आहेत. न्याय देणारा व शास्त्री म्हणजे न्यायशास्त्रनिपुण हे वेगळे असतात या-संबंधीं संदर्भ आलेला आहे. राजाला शेतकरी एकूण उत्पन्नाचा चतुर्थांश देई. तो आपल्या तीन राशी एका जागेवर ठेवी. त्या जागेस तिट्टा किंवा तिवडा असें म्हणत. मनाचे विकार हे चावडीवर बांधून ठेवलेल्या चोरासारखे बांधून ठेवावेत असें तो म्हणतो. गांवांतील देऊळ व पंचायत यांचा त्यानें उल्लेख केला आहे. श्रीमंत लोक रस्ता अडवून घर बांधतात व मग राजाच्या वशिल्यानें तें कायम करतात, हें त्यांस त्या वेळीं माहीत होतें. सोन्याचांदीचा दर एकास पंधरा असे, असें त्यानें अनेक दृष्टान्तांच्या अनुरोधानें सांगितलें आहे. त्या काळीं तांबें आजच्या मानानें महाग असे. त्या वेळीं सोनें-तांबें प्रमाण १:४८ असे. आज तें १ :१५०० आहे ! असो. ज्ञानेश्वर चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कर्ता होता. प्रत्येकानें कर्तव्य करावें याला त्यानें स्वधर्मयज्ञ म्हटलें आहे. राजा न्यायी व दयाळू असेल तर तो साक्षात् परमेश्वर होय अशी त्याची राजाबद्दलची भावना होती. लोकमत व त्याचें राजावर वजन याबाबत कसलाही लोकशाहीदर्शक उल्लेख त्याच्या ग्रंथांत नाहीं.

या काळांत व यापूर्वीही भारतांत मुसलमान आले होते. पूर्वी अरब हे समुद्रमार्गें पश्चिम किनाऱ्यावर आले. त्यांनीं आपल्या स्वत:साठीं निराळे न्यायाधीश नेमले. माशिदीस जागा मागितली, तीही येथील हिंदु सत्ताधीशांनीं दिली. इतकेंच नव्हे तर, त्यांच्या धर्मांतराच्या कार्यासही त्यांनीं विरोध केला नाहीं. महंमद कासीमशीं लढणाऱ्या दाहीरच्या सैन्यांतही मुसलमान होते हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. अरबांच्या मध्यस्थीनें येथील कापूस, नीळ, कमावलेलीं कातडीं, तलवारी वगैरे माल निर्यात होई. अरब येथें आल्यापासून संकर प्रजा निर्माण झाली. ती इस्लामधर्मीयांत जमा होई. तेच नातिये व मोपले लोक होत. यमनच्या अब्दुल्ला मौलवीनें गुजरातेंत चमत्कार दाखवून अनेकांना मुसलमान केलें तेच बोहरी होत. (बोहरी = व्यवहारी). ज्ञानेश्वरांपूर्वीच अरब मौलवी व हिंदु पंडित यांचे वाद होत. सुलतान महमूद गझनीनें पंजाब व द्वारका विभागांत व महंमद घोरीनें अजमीर, कालिंजर, यमुना नदी या विभागांत आपला दरारा निर्माण केला. उत्तरेकडून अलाउद्दिनाची स्वारी येईपर्यंत मुसलमानांच्या आक्रमणाची झळ दक्षिणेस लागली नाहीं. पण त्यांच्या धर्माचा व व्यापाऱ्यांचा दाक्षिणात्यांना आधींच परिचय झालेला होता. फक्त एकाच ठिकाणीं इ. स.

७३८ सालच्या राष्ट्रकूटकालीन शिलालेखांत राष्ट्रकूटांच्या चालुक्य सुभेदारानें अरबांना हांकून लावल्याचा उल्लेख आहे. पुढील काळांत पैठण भागांत मुसलमानांनीं केलेल्या गर्दीचा व तेथील त्यांच्या उद्योगाचा तपशील पूर्वी सांगितलाच आहे.[१९]

५ बहमनी कालापासून शिवाजीच्या उदयापर्यंत
(इ. स. १३४६ ते इ. स. १६३०)

यादवांपासून ते बहमनी राज्याच्या स्थापनेपर्यंतच्या काळाचें राजकीय व सामाजिक समालोचन झाल्यावर इस्लामच्या आक्रमणाचे राजकीय व सामाजिक जीवनावर कोणते परिणाम झाले, मुसलमानी रियासतींत राज्यकर्ते व वतनदार मराठा समाज यांचें कितपत सहकार्य होतें, पुढें त्यांचा संघर्ष कसा झाला इत्यादि प्रश्नांचा विचार करावयाचा. चौदाव्या शतकाच्या मध्यावर दक्षिणेंत मुसलमानांचें राजकीय आक्रमण झालें, ही गोष्ट तत्कालीन लोकांना विशेष खटकली असें मानण्याजोगा पुरावा नाहीं. किंबहुना एकोणिसाव्या शतकांत मराठ्यांचें राज्य गेलें व इंग्रज आले याबद्दल क्वचित् का होईना जे दुःखाचे व वैफल्याचे उद्गार तत्कालीन मुत्सद्द्यांच्या तोंडून निघालेले वाचावयास मिळतात तसा कांहीं पुरावा या काळाबद्दल उपलब्ध नाहीं. इ. स. १३४६ ते १४८० पर्यंतचें बहमनी राज्य व इ. स. १४८० पासून नंतर शिवकालांतही चालू राहिलेले बहमनी राज्याचे आदिलशाही, निजामशाही अशा प्रकारचे अवशेष, असे दोन कालविभाग या उण्यापुऱ्या तीनशें वर्षांचे पाडतां येतील. उत्तरेस नर्मदा, दक्षिणेस तुंगभद्रा, पूर्वेस तेलंगण व पश्चिमेस सह्याद्रि अशा प्रारंभीं बहमनी राज्याच्या मर्यादा होत्या. हें राज्य पंधराव्या शतकाच्या मध्यावर भरभराटलें. त्या वेळीं त्या राज्याच्या पूर्व व पश्चिम सरहद्दी समुद्रापर्यंत सरकल्या. बहमनी सुलतानांच्या राज्यात अरबस्तान, इराण येथून अनेक मुसलमान येत असत. पूर्वी व्यापारासाठीं येत; आतां त्यांच्या भरीला राजकीय जीवनांत महत्त्व पावण्यासाठीं येत. एतद्देशीय मुसलमान, कांहीं धर्मांतर पावलेले व कांहीं जन्मजात असेही येथें असत. त्यांच्यांत कालांतरानें दाक्षिणी पक्ष व परदेशी पक्ष असे तट उत्पन्न झाले. यापैकीं दाक्षिणीपक्षाचें धोरण येथील मराठे, देशमुख व देशपांडे यांच्यांशीं सख्य राखून आपलें बळ वाढविण्याचें असे. ऐन भरभराटीच्या काळांत बहमनी

---

१९. डॉ. दि. का. गर्दे यांच्या 'डी. लिट्' साठीं लिहिलेल्या '*Social and Political Thought of the Saints of Maharashtra*' या अप्रकाशित प्रबंधाच्या आधारें हें टिपण तयार केलें आहे.

सुलतानांचें घोरण या दोन पक्षांत समतोलपणा राखून आपलें वर्चस्व कुशलतेनें कांयम ठेवण्याकडे असे. बहमनी कालांतील प्रसिद्ध मुत्सद्दी महमूद गावान याचें हेंच घोरण होतें. कोंकण प्रांतांत बहमनी राज्याचा अंमल पसरविणारा पुरुष हाच होय. त्यानें संगमेश्वराच्या नखुराई (नखुराय - शंकरराव) याजवर स्वारी केली. तत्पूर्वी कोल्हापूर मार्गानें तिकडे जाण्याच्या त्याच्या मार्गांत खेळणा ऊर्फ विशाळगड हा मोठा अडथळा होता. विशाळगड जिंकण्याच्या कामीं मुधोळचा राजा करणसिंग यानें त्यास साह्य केलें. करणसिंहाचा मुलगा भीम याच्या पदरीं मराठी फौज होती. तिनें घोरपडीच्या साह्यानें रात्रीच्या प्रहरीं किल्ल्यावर चढून प्रवेश केला व अशा रीतीनें महमूद गावानाचें कार्य सुलभ केलें. ही घटना स. इ. १४७१ त म्हणजे, शिवकालांत घोरपडीच्या साह्यानें सिंहगड जिंकला गेला त्याच्या आधीं २०० वर्षांपूर्वीची आहे.[२०] एकूण महमुदाचे व एतद्देशीय छोट्या राजांचे व जहागीरदारांचे संबंध सलोख्याचे दिसतात. संगमेश्वर घेतल्यावर महमूद गावानानें गोव्याकडे आपला मोर्चा वळविला. कारण गोवें बंदरातून विजयनगरचा फार मोठा व्यापार चालत असे. त्याची गोव्यावरील स्वारी इ. स. १४७२ त समाप्त झाली. यानंतर त्यानें पुढील ८।९ वर्षें राज्य-व्यवस्थेंत घालविलीं. दरबारी मंडळीचीं त्याच्याविरुद्ध कारस्थानें चालन; त्यांत त्यांना अखेर यश येऊन इ. स. १४८१ त बादशाहानें त्याचा वध करविला.

महमूद गावानानें आपल्या अधिकारकाळांत बेदरला एक मद्रेसा (महा-विद्यालय) स्थापन केलें. तेथें त्यानें ग्रंथसंग्रहालय निर्माण केलें. आपल्या विश्रांतीचा काल महमूद तेथें घालवीत असे. या मद्रेसाच्या इमारतीचे अवशेष अद्यापही विद्यालयाच्या भव्यतेची साक्ष देतात. पण मद्रेसांतून किंवा इतरत्र संस्कृत किंवा एतद्देशीय विद्या यांना आश्रय किंवा रक्षण दिलें जात असेल अशी चुकूनही कल्पना करण्याचें कारण नाहीं. महमूद गावानाला आपल्या राजकीय कार्यांत हिंदु जहागीदारांचें व मराठे सरदारांचें साहाय्य मिळविण्यांत यश आलें असलें व तो मोठा विद्वान् व धार्मिक वृत्तीचा असला तरी तो मुसलमानी धर्माचा अभिमानी होता, व हिंदूंकडे पाहण्याची त्याची नजर सहानुभूतीची होती असें म्हणतां येत नाहीं. इ. स. १४८० च्या सुमारास बहमनी राज्याचे तुकडे पडल्यानंतर त्या शाखांतून विशेषतः निजामशाही, आदिलशाही व कांहीं अंशीं कुतुबशाही या ठिकाणीं राजकारणाचा रंग पालटण्यास सुरवात झाली. या शाखांतून दिवसेंदिवस परदेशी पक्ष कमजोर व एतद्देशीय पक्ष अधिकाधिक प्रबळ होत गेला व त्या अनुषंगानें मराठे सरदार, देशमुख व देशपांडे

२०. Sherwani, H. K., *Bahmanis of Deccan*, p. 298.

पु. : ७४८८० दि: निवडू
२०४० नों दि: २५/३/८९

यांना राज्यकारभारांत अधिकाधिक वाव मिळाला. परंतु आदिलशाही किंवा निजामशाही या शाह्यांत ज्याप्रमाणें धाटगे, निंबाळकर, भोसले असे अनेक मराठे सरदार सैन्यांत जबाबदारीच्या पदास पोहोंचलेले आपण वाचतों तसा प्रकार बहमनी राज्यांत झाल्याचें दिसत नाहीं. पंधराव्या शतकांत बहमनी राज्याचे तुकडे पडले, इतकेच नव्हे तर दक्षिणेंतील इस्लामी राज्याचा कांहींसा कायापालटही झाला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अगोदरच दक्षिणेंत मुसलमान व्यापारी म्हणून आले. शिवाय उत्तरेंत ज्याप्रमाणें अफगाण, तुर्क, उझबेग अशा कडव्या मुसलमानांचा भरणा सैन्यांत व इतरत्र होई तसें दक्षिणेंत झालें नाहीं. उत्तरेंत मोगल अमलांत जहांगीरनंतरच्या काळांत राज्यकर्त्यांची जी असहिष्णु धार्मिक वृत्ति होती तशी दक्षिणेंतील मुसलमानांची बहमनी कालांत नसावी व नंतरच्या शाखा-राज्यातून ती निश्चित नव्हती. याचा अर्थ मुसलमान कमी धर्मभक्त होते असा नाहीं. मधूनमधून त्यांचीही असहिष्णु धर्मांधता उचल खाई व त्यांचा कडवेपणा जागृत होई. परंतु दक्षिणेंत एतद्देशीयांशीं व्यापार व देवाण-घेवाणींचे संबंध पूर्वीपासून असल्यानें येथील वातावरण उत्तरेहून निश्चित वेगळ्या प्रकारचें असे. आदिलशाही व कुतुबशाही राज्यांत घोरपडे, जाधव, निंबाळकर यांच्यासारखे सरदार मराठे होते. मदनपंत ऊर्फ मादण्णा, रघुनाथपंत हणमंते यांच्यासारखे मुत्सद्दी मराठे होते. किंबहुना सुलतानाच्या हुजरातपागाचे व शरीरसंरक्षणाचे खास अधिकारी मराठे होते. मराठी जनतेशीं संबंध आल्यानें दप्तर अधिकाधिक प्रमाणांत मराठी बनूं लागलें व प्रसंगीं दरबारी भाषाही मराठी झाली. सुलतानांच्या विवाहसंबंधांनीं या एतद्देशीय वातावरणास अधिकच दृढता आली. फिरोज बहमनी व देवरायाची मुलगी यांच्या विवाहाखेरीज, युसुफ आदिलशाहानें मुकुंदराज या एका ब्राह्मणाच्या बहिणीशीं लग्न केलें, बरीदशाही घराण्यांत साबाजी भोसले याची मुलगी दिली गेली आणि निजामशाहीचा संस्थापक निजाम उल्मुल्क बेहरी हा मूळचा पाथी गांवचा भैरव या नांवाचा हिंदु होता. भैरवाचा बेहरी झाला व निजामशाहीचा संस्थापक बनला ! शेजारच्या विजयनगरच्या हिंदू राज्याचें सान्निध्य उभय समाजांत सलोख्याचें वातावरण निर्माण करण्यास अनेक दृष्टींनीं साह्यभूत होई. हिंदु आजारी इसमास फकिराचें औषध चालूं लागलें व मुसलमान सुलतानास साधूच्या हातानें किंवा अंगाऱ्यानें गुण येऊं लागला. दक्षिणेंत व त्यांतल्या त्यांत महाराष्ट्रांत मुलूख डोंगराळ व एकंदर समाज हा ग्रामपंचायत, वतन, जाती व चालरीत या चौकटींत बद्ध असल्याकारणानें मुसलमान राजकर्त्यांचा राज्यकर्ते या नात्यानें मनुष्यमात्राशीं हरघडी संबंध क्वचितच येई व त्यांच्या क्वचित् उद्भवणाऱ्या असहिष्णु वृत्तीची झळ त्यांना प्रत्यक्ष भासत नसे. सारांश, इस्लामी आक्रमणाचा

राजकीय जीवनावर कोणता परिणाम झाला, याचा साकल्यानें विचार करतां बहमनी राज्य फुटल्यावर शाखाराज्यांतून सैनिक, सेनापति, खास पागेचे अधिकारी, मुत्सद्दी, कारकून, हिशेब ठेवणारे व आप्तस्वकीय अशा हरएक नात्यानें मराठ्यांचा राज्यदरबारांत प्रवेश झाला व ते आपल्या गुणानें महत्त्व पावले. अशा लोकांतच शिवाजीचा बाप शहाजी किंवा त्याचा सासरा लखूजी जाधवराव अशांसारख्या पुरुषांची गणना होते.

दक्षिणेंतील मुसलमानी आक्रमणाचें सामाजिक जीवनावर कोणते परिणाम झाले यांचें विवेचन वर कांहींसें अनुषंगानें आलेंच आहे, परंतु त्याचा अधिक तपशिलानें विचार करणें जरूर आहे. ग्रामपंचायतींतील वतनवद्ध बलुतेदारींत मुसलमानांचा प्रवेश झाला, ही हिंदूंच्या सहिष्णुतेची व बदलत्या काळाशीं मिळतें घेण्याच्या तयारीची साक्ष होय. दोन नद्या एकत्र मिळाल्या म्हणजे एकमेकींचे प्रवाह एकमेकींत घुसल्याचें दिसावें, तसा हिंदु-मुसलमानांतील देवाण-घेवाणीचा प्रकार उत्तरेंत तसा दक्षिणेंत चालू असल्याचें स्पष्ट दिसतें. साहित्य, संगीत, चालरीत, दरबारी रीतीरिवाज, पोषाख, शिल्पकला, सामुदायिक फड या सर्व क्षेत्रांत हा गंगाजमनीपणा येत होता. त्यांत दक्षिणेंत मुसलमान हे उत्तरेच्या मानानें अल्पसंख्य व कमी प्रभावी असल्यानें या गंगाजमनी मिश्रणांत हिंदूंचा प्रभाव साहजिकच अधिक दृग्गोचर होत असे. मुसलमानी राज्यकर्ते हिंदूंनीं शांतपणें पतकरले हें एकनाथ व खुद्द त्यांचे गुरु जनार्दन स्वामी यांच्या व्यवसाया-वरून लक्षांत येईल. मुसलमानी राज्यकर्त्यांची नोकरी ते अविंध किंवा भिन्न-धर्मीय म्हणून मराठ्यांनीं कुचराईनें केली असें दिसत नाहीं. पण याच वेळीं इस्लाम धर्मीयावर एतद्देशीय जनतेचें एक प्रकारचें आक्रमण—अनत्याचारी आक्रमण म्हणा हवें तर—चालू होतें असें तत्कालीन साहित्यावरून दिसून येतें. शिवपूर्वकालीन महाराष्ट्राचा विचार करतांना ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम यांचे ग्रंथ किंवा रामदासांचे ग्रंथ यांना जसें महत्त्व दिलें जातें, तसें गुरुचरित्रकार सरस्वती गंगाधराच्या लेखनाला व त्याच्या कार्याला दिलें जात नाही असें प्रस्तुत लेखकास वाटतें. बहमनी राजवटीच्या ऐन उमेदीच्या काळांत नृसिंह सरस्वतीचें अवतारकार्य कृष्णेच्या तीरीं झालें. सबंध गुरुचरित्रांत बहमनी, आदिलशाही, बरीदशाही व कुतुबशाही या राज्यांतील मुसलमान स्वामींस कसा मान देत, स्वामीस ते कसे शरण आले, स्वामींनीं त्यांचीं दुखणीं कशी बरीं केलीं याचें ठिकठिकाणीं वर्णन आहे. गुरुचरित्राचा लेखक सरस्वती गंगाधर यानें त्यांत कदाचित् स्वामिभक्तीची अतिशयोक्ति केली असेल, त्यांतील कांहीं चमत्कार आज विश्वसनीय वाटणार नाहींत, पण नृसिंह-सरस्वतीचें कार्य म्हणजे

मुसलमानांच्या धर्मांधतेस मर्यादा घालून त्यांना हिंदुत्वांत सामावून घेण्याचा तो एक व्यापक प्रयत्न होता. ज्या वृत्तीनें हिंदु समाजानें जैन, लिंगायत, महानुभाव इत्यादि हिंदुधर्म विरोधी पंथांचीं शस्त्रें बोथट करून टाकलीं तीच वृत्ति इस्लाम धर्मीयाबाबत अवलंबिण्याचा यत्न नृसिंह सरस्वतीचा व त्यांच्या अनुयायांचा दिसतो. दत्त दिगंबरचा संन्यासी वेष, दत्तभक्त वैराग्यांचें मुसलमान अवलियाशीं असलेलें वृत्तिसाम्य, दत्तात्रेयाभोंवतीं कुत्रीं व गाय यांचा जमाव हीं सर्व मुसलमानाशीं जुळतें करून घेण्याचीं व एकमेकांस आपुलकी वाटावयास लावणाऱ्या चाणाक्ष वृत्तीचीं साक्ष आहे असें प्रा. फाटकांनीं मार्मिकपणें सूचित केलें तें प्रस्तुत लेखकांस बरोबर वाटतें.[२१]

एकनाथ व जनार्दनस्वामी हे मुसलमानांना हिंदूंच्या व्यापक सहिष्णुतेच्या दर्शनांत सामावून घेण्याच्या कार्यांत अग्रभागीं होते. स्नानास जाऊन परतत असतां कोणी एक मुसलमान त्यांच्या अंगावर थुंकला असतां त्यावर न रागवतां त्यांस शरण आणणाऱ्या एकनाथांची गोष्ट प्रसिद्धच आहे. प्रेमळ, निर्वैर असा भागवतधर्मप्रचार हें त्यांचें व्रत होतें. एकनाथांनीं भावार्थ रामायण लिहून, रामकथेच्या साह्यानें महाराष्ट्राची लढाऊ वृत्ति जागृत करणाऱ्या रामदासाच्या कार्याची पूर्वतयारी केली, हें म्हणणें दूरान्वयाचें व नाथांच्या जीवितकार्याशीं विसंगत असें आहे. मराठे सरदार, मुत्सद्दी व सैनिक यांनीं राजकीय व लष्करी दृष्ट्या, संतांनीं धार्मिकदृष्ट्या व सामान्य जनतेनें इस्लामधर्मीयांस बलुतेदरींत सामावून घेऊन सामाजिक दृष्ट्या महाराष्ट्रांतील मुसलमानी अंमलांतील मुसलमानीपणा हलके हलके बोथट व निर्मूल करण्याचा तो एक पद्धतशीर प्रयत्न होता. अनत्याचारी व निर्वैर वृत्तीनें मुसलमानांना आपल्या व्यापक संस्कृतींत सामावण्याचा प्रयत्न दक्षिणेंत चौदाव्या, पंधराव्या व सोळाव्या शतकांत चालू होता. या यत्नास कडव्या मुसलमानांचा व कडव्या सनातनी हिंदूंचा विरोध होता. असणारच; पण अखिल भारतांत रामानंद, कबीर, नानक यांच्या शिकवणुकीशीं अनुरूप असणारा हा दक्षिणेंतील यत्न होता असें म्हटलें पाहिजे. अकबर हा निराळ्या घोरणानें पण तत्सदृश ध्येय डोळ्यापुढें ठेवणारा मध्ययुगीन भारतांतील थोर पुरुष होय. यत्न फसला व त्याचा हेतु साध्य झाला नाहीं हें निराळें. न्यायमूर्ति रानडे यांनीं आपल्या 'मराठी सत्तेचा उत्कर्ष' या प्रसिद्ध ग्रंथांत याच तऱ्हेची विचारसरणी प्रतिपादिली आहे. त्यांच्या मतें दक्षिणेंत हें मुसलमान-वर्चस्व क्रमशः निर्मूलन करण्याचें निर्वैर व पद्धतशीर कार्य यशस्वी

---

२१. अशा प्रकारची विचारसरणी प्रथम कै. नारायण कृष्ण गद्रे यांनीं आपल्या 'महाराष्ट्र महोदयाचा पूर्वरंग' या ग्रंथांत विवेचिली आहे.

होत होतें व झालें असतें. परंतु उत्तरेंतून जहांगीर, शहाजहान, औरंगजेब यांच्या कारकीर्दीत आलेल्या मोगलांना ही सहिष्णुवृत्ति पटली नाहीं व त्यांचें दक्षिणेवर आक्रमण म्हणजे या वर्चस्व निर्मूलनाच्या कार्यावर प्रचंड आघात होय. त्याचा प्रतिकार करण्यासाठीं सज्ज होणें हें मराठ्यांचें कार्य होय असें रानड्यांनीं म्हटलें आहे. परंतु जहांगीर व शहाजहान यांच्या कारकीर्दीतील दक्षिणेतील स्वाऱ्यांचीं वर्णनें बारकाईनें वाचणारास त्यांत इस्लामधर्मीयांच्या धर्मांध वृत्तीपेक्षा मोगलांची राजकीय आक्रमक वृत्तीच दिसते, हें लक्षांत घेतां रानडे यांचें विधान संपूर्णतया स्वीकारावेसें वाटत नाहीं. औरंगजेबाची असहिष्णु वृत्ति मात्र प्रसिद्धच आहे. परंतु त्याच्या असहिष्णुवृत्तीची झळ दक्षिणेस लागण्यापूर्वीच शिवाजीचा स्वतंत्र राज्यस्थापनेचा यत्न सुरू झालेला होता, असें दिसून येईल.

येथपर्यंत चौदाव्या शतकापासून सतराव्या शतकापर्यंतच्या राजकीय व सामाजिक स्थितीचें त्रोटक समालोचन केलें. परंतु या काळांत भारताच्या क्षितिजावर नव्यानेंच आलेले पोर्तुगीज व डच यांचें राज्य-स्थापनेचे यत्न व त्यांचे एतद्देशीयांशीं संबंध, मराठी साहित्यांतून दिसून येणारे विचारप्रवाह व त्यावरून सामाजिक स्थितीवर पडणारा प्रकाश आणि या काळांतील आर्थिक स्थिति या संबंधींचें त्रोटक टिपण केल्याखेरीज हा विषय पुरा होणार नाहीं.

ख्रिस्ती लोक इसवी सनाच्या पहिल्या शतकांत भारतांत आलेले असले तरी ते त्याच वेळीं महाराष्ट्रांत आल्याचा पुरावा नाहीं. त्रावणकोर भागांत आलेले लोक कदाचित् इकडे आलेहि असतील, परंतु त्यांची दखल घेण्याचें आपणांस कारण नाहीं. पंधराव्या शतकाच्या अखेरीस अरब– पोर्तुगीज व्यापारी स्पर्धेमुळें पोर्तुगीजांचें भारतांत आगमन झालें. त्या वेळीं विजयनगरचें राज्य व बहमनी राज्यें यांच्यांत राजकीय स्पर्धा चालूं होती. व्यापारी मिषानें पोर्तुगीज हे कालिकत बंदरांत आल्यावर त्यांनीं मिशनरी प्रचाराचा प्रयत्न केला, पण कालिकतच्या झामोरिननें तो उघळून लावला. पुढें कालिकत–कोचीन स्पर्धेमुळें कोचीननें पोर्तुगीजांस थारा दिला. कोचीन–विजयनगर यांचें सख्य होतें. विजयनगरास लष्करी साहित्य हवें होतें. तें पोर्तुगीज पुरवूं शकतील, या संभवांतून पोर्तुगीज-विजयनगर सख्य निर्माण झालें. अशा स्थितींत इ. स. १५१० त आफॉन्सो अल्बुकर्क यानें आदिलशाहापासून गोवें जिंकून घेतलें व पोर्तुगीजांचा पाय महाराष्ट्र हद्दींत रोवला गेला. पोर्तुगीज काय किंवा स्पॅनिश काय यांनीं साम्राज्य जिंकण्याच्या कामीं योजलेल्या युक्त्या कशा प्रकारच्या असत तें पुढील प्रसंगावरून व्यक्त होईल. एकदां सोळाव्या शतकांत एक स्पॅनिश जहाज जपानी किनाऱ्यास लागलें असतां स्पॅनिश नाविकानें आपला मोठेपणा

दाखविण्यासाठीं खिशांतून नकाशा काढून तो जपानी अधिकाऱ्यापुढें करून त्या वरील स्पेनच्या ताब्यांतील प्रदेश त्यास दाखविला. त्यावर जपानी अधिकाऱ्यानें विचारलें, एवढें मोठें साम्राज्य तुम्ही कसें जिंकलें?' त्यावर स्पॅनिश नाविकानें उत्तर दिलें, 'त्यांत काय? सोपी गोष्ट आहे. अगोदर कांहीं थोडे मिशनरी पाठवावे. लोकांना ख्रिस्ती करावें व मग लोक सहजच आपल्या बाजूला वळतात व तेथील राज्य आयतेंच आपल्या हातीं पडतें!' या संभाषणावर टीका करण्याचें कारण नाहीं. पाश्चिमात्य आले ते भारतांत कशाकरितां आले याची शिवकालीं महाराष्ट्रीय मुत्सद्यांस बरोबर कल्पना होती. आज्ञापत्रकार सांगतात 'साहुकारामध्यें फिरंगी इंगरेज वलंदेज फरासिस डिंगमरादि टोपीकर हेहि लोक साहुकारी करतात. परंतु ते वरकड सावकारासारखे नव्हत. त्यांचे खावंद प्रत्येक प्रत्येक राज्यच करीत आहेत. (ते)..... हातास आले स्थळ मेल्यानें सोडावयाचे नाहीत.....जंजिऱ्यासमीपतो या लोकांचें येणें-जाणें सहसा होऊं देऊं नये...' हा सर्वच उतारा तत्कालीन मराठयांच्या जागृत वृत्तीचा व सूक्ष्म अवलोकनाचा निदर्शक आहे. खुद्द शिवाजी आणि सुरत किंवा कारवार येथील इंग्रज यांच्यामध्यें झालेला जो पत्रव्यवहार उपलब्ध आहे त्यांतून शिवाजीची पाश्चिमात्यांकडे सावधगिरीनें पाहण्याची दृष्टि व्यक्त होते. त्यांनीं केलेल्या आगळिकी त्याच्या लक्षांत आलेल्या होत्या व समुद्रकिनारा निर्वेध मराठी सत्तेच्याच ताब्यांत हवा, हें धोरण त्यानें आंखलें. त्यासाठीं आरमार सजाविलें. परंतु तो अल्पायुषी झाल्यामुळें त्यास सर्व साधलें नाहीं. त्याच्या मृत्यूनंतर कान्होजी आंग्रे यानें त्याचें धोरण पुढें चालविलें. परंतु छत्रपति व कान्होजी यांची दृष्टी त्यांच्या नंतरच्या पिढींतील राज्यकर्त्यांस राहिली नाहीं. अठरावें शतक हा अनेक छोट्या छोट्या सत्ता शेजारीं शेजारीं असण्याचा काळ होता. त्या सर्वांवर दिल्लीपतीच्या नांवानें अधिराज्य बसवावें एवढाच पेशव्यांचा प्रयत्न होता. कुणाची सत्ता अजिबात उखडून टाकावी किंवा धोकेबाज सत्ता निर्मूल कराव्या, हा घडाडीचा विचार त्यांच्या मनांत आला नाहीं. या प्रवृत्तीचे भावी काळांत झालेले परिणाम माहीत असल्यामुळें त्याचा येथें विस्तार करण्याचें कारण नाहीं.

या काळांत एकंदरीनें महाराष्ट्रीय समाजाची पीछेहाट झाली. तिची कारणमीमांसा महाराष्ट्र-सारस्वतकारांनीं सर्वव्यापी भयंकर दुष्काळ, परकीय सत्तेचा अंमल व समाजसंस्थांचा उच्छेद या तीन प्रकारांनीं केली आहे. चौदाव्या शतकाच्या मध्यावर महाराष्ट्रांत पडलेल्या दुष्काळांत मुलूख कोरडा पडला, अनेक कुटुम्बें देशोधडीस लागलीं. देवगिरी जोगाईचें अंबे इकडले लोक दर्याकिनारीं थोडा फार पाण्याचा ओलावा होता तिकडे गेले.

मराठे, पाटणकर, धैसास, साठे, मंडलिक, पटवर्धन, काळे, भानु वगैरे आडनांवाचीं कुटुंबें प्रथम वर घाटीं होतीं तीं कोंकणांत गेलीं, असें सारस्वतकारांचें म्हणणें आहे. मराठी कुटुंबें केवळ कोंकणांतच नव्हे तर दक्षिणेंत कर्नाटकांत व उत्तरेस मथुरेकडेहि गेलीं व एकवार दुष्काळ संपल्यावर पुढील काळांत जी या कुटुंबांची ये-जा झाली त्यावरोबर अनेक ठिकाणचे वाक्प्रचार व रीतीभाती महाराष्ट्रांत आल्या. पंजाबांतून बुद्धिबळाचा खेळ, उत्तर हिंदुस्थानांतून गवयांचीं गाणीं, मथुरेकडून व्रजभाषेंतील गीतें, दक्षिणेंतून वकट–लेंडमूंड हा विटीदांडूचा खेळ व 'औडक चौडक मायाडू' हे भाषाप्रयोग महाराष्ट्रांत आले. परकीय अंमलामुळें तशा प्रकारचें वातावरण येथें निर्माण झालें. अग्रवादी, पश्चिमवादी असे जुने शब्दप्रयोग मागें पडून 'अर्ज'दाराच्या फिर्यादी 'काजी'पुढें जाऊन त्याचा फैसला किंवा 'इन्साफ' होऊं लागला. पत्रास मिति व शक घालण्याची प्रथा मागें पडून 'अजरख्तखाने...सुहुर समान आर्बैन व अलफ हाल व इस्तकवाल कारकुनानी व देशमुखानी असे शब्दप्रयोग येऊं लागले. इंग्रजी अंमलांत ज्याप्रमाणें पोषाख बदलले त्याप्रमाणें मुसलमानी अंमलांतहि ते बदलले. हें सर्व स्वत्व रक्षणाच्या दृष्टीनें वाईट असलें तरी अस्वाभाविक नव्हतें. चडोद्यास मराठी अंमल सुरू झाल्यावर गुजराती लोक दक्षिणी पागोटें घालूं लागले, तसाच हा प्रकार. याच काळांत महानुभाव, लिंगायत, जैन यांची चातुर्वर्ण्य विध्वंसक शिकवण व मुसलमानी अंमलाचें वातावरण यांमुळें समाजाची घडी विस्कटून गेली. पश्चिम किनाऱ्यावर आलेल्या पोर्तुगीजांनींहि हिंदुत्वाच्या खाणाखुणा बुजवून टाकण्याची खटपट केली. मूर्तिपूजेच्या संशयावरून देशी भाषेंतील अनेक ग्रंथ जाळले व पुढें पुढें तर कोंकणी भाषेसहि बंदी घालण्याचा यत्न केला. या सर्व संकटपरंपरेतून सोळाव्या शतकाच्या मध्यावर महाराष्ट्र वर निघाला व त्याचे पाय भुईला लागले याचें कारण प्रस्तुत लेखकाच्या मतें नामदेवानें सुरु केलेल्या कथा–कीर्तनपरंपरेत व ज्ञानेश्वर-नामदेवादि संतांनीं निर्माण केलेल्या मनोवृत्तींत आहे. न्यायमूर्ति रानडे यांनीं एके प्रसंगीं वारकऱ्यांची भिरवणूक पाहून म्हटल्याप्रमाणें एखाद्या इमारतीच्या भिंतीला भेगा पडलेल्या पाहून मन घस्स व्हावें परंतु तिच्या पायाचे दगड बळकट आहेत हें लक्ष्यांत आल्यावर मनास वाटणारें भय अर्धेअधिक कमी व्हावें, तसा कांहींसा प्रकार या काळाच्या समाजासंबंधानें म्हणतां येईल.

६ शिवकाल

येथपर्यंत आपण महाराष्ट्राच्या अस्मितेच्या उदयापासून शिवाजीच्या उदयापर्यंत या प्रदेशांत घडून आलेल्या राजकीय, धार्मिक व सामाजिक स्थित्यं-

तराचें समालोचन केलें. या विभागांत शिवकालीन महाराष्ट्राच्या उदयाचें आणि राजकीय व सामाजिक स्थितीचें समालोचन करावयाचें.

शिवकाल हा महाराष्ट्राच्या इतिहासांतील समाजानिर्मितीच्या प्रश्नांचा सूक्ष्म विचार करणारास अतिशय मनोज्ञ असा वाटणारा काळ आहे. त्यावर आतांपर्यंत ज्या अनेक अधिकारी व्यक्तींनी आपले विचार मांडलेले आहेत त्यांत राजवाडे व रानडे अग्रेसर होत. डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनीं ज्ञानकोशाच्या प्रस्तावनाखंडांत विचार मांडले, परंतु ते त्रोटक स्वरूपाचे आहेत, हें लक्षांत येऊनच कीं काय, त्यांनीं प्राचीन महाराष्ट्राचा इतिहास व्यापक प्रमाणावर लिहिण्यास सुरुवात केली. परंतु तें त्याचें कार्य अपुरें राहिलें. विसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धांत मराठी राज्याच्या विनाशाची मीमांसा हा अनेकांच्या अभ्यासाचा व चर्चेचा विषय होता. या विषयावर वासुदेवशास्त्री खरे, न. चिं. केळकर, दत्तोपंत आपटे यांनीं आपले विचार मांडले. परंतु एखाद्या ऐतिहासिक घटनेंतील लहानसा तुकडा हातीं घेऊन त्याची छाननी केल्यास ती छाननी सर्वांगीण जीवनाच्या समग्र ग्रंथाचा अन्वयार्थ लावणारी होऊं शकत नाहीं, तसें त्या लेखनाबाबत झालें आहे. आधुनिक संशोधित साहित्याचा परिष्कार करून राजवाडे, रानडे यांच्यासारख्या उच्च प्रतिभेनें महाराष्ट्राच्या जीवनाचें आत्मिक स्वरूप दर्शविणारें विवेचन अद्याप पुढें यावयाचें आहे. तें असो. तूर्त या ठिकाणीं मराठ्यांचें पुनरुत्थान, शिवशाहीचा उदय, वैशिष्ट्य आणि प्रभाव, महाराष्ट्र-राज्याची कल्पना व त्याचा अखिल भारतीय राजकारणाशीं संबंध यासंबंधींचे विचार थोडक्यांत मांडावयाचे आहेत.

महाराष्ट्रांत सतराव्या शतकांत झालेली मराठी राज्याची स्थापना मोगल, बहमनी, राष्ट्रकूट किंवा चालुक्य यांनीं स्थापन केलेल्या राज्यापेक्षां वेगळ्या प्रकारची आहे. एखाद्या जुन्या सत्तेचा पाडाव करून त्या जागीं मराठी राज्य स्थापन झालें नाहीं. जुन्या राज्याचा पाडाव करून त्या जागीं येणाऱ्या सत्तेस जुन्या राज्याची संघटना आयती उपयोगांत आणतां येते, तसें येथें झालें नाहीं. जेथें कांहीं नव्हतें तेथें नव्यानेंच राज्यस्थापनेची कल्पना शिवाजीनें केली व अस्तित्वांत आणली. मुसलमानी राज्यांत नोकरीस राहून त्यांच्या छत्राखालीं मोठें व्हावें व स्वतःच्या गौरवार्थ मोठी मांडलिकी जहागीर स्वीकारावी, आपल्या वतनवृत्तीस चिकटून राहावें व वतनांच्या भांडणापायीं कुलाभिमानाच्या नांवाखालीं घराण्याघराण्यांतून पिढ्यान् पिढ्या वैराग्नि धुमसत राहावा, व्यापक सामाजिक जीवनाकडे दुर्लक्ष व्हावें, अशा प्रकारच्या समाजास जुन्या चाकोरींतून बाहेर काढून नवें ध्येय दाखविणारा पुरुष शिवाजी हा होय. मुसलमान या

देशांत येऊन चारशें वर्षें झालीं. त्यांच्या राजकर्त्यांनीं धर्म व राजकारण यांची सदा गल्लत केली. तरतमभावानें कोणी सौम्य तर कोणी कठोर असतील, परंतु धर्म व राजकारण यांच्या मर्यादा कोणीच बरोबर ओळखल्या नाहींत. एका अकबराखेरीज नवभारताची निर्मिति कशी करावी, हा विचार मध्ययुगीन काळांत कोणासच सुचला नाहीं. भारतांत फार प्राचीन काळापासून बौद्ध व हिंदु, शैव व वैष्णव, द्वैती व अद्वैती यांच्यांत सहिष्णुतेचें वातावरण होतें. सहिष्णुता व 'नांदा व नांदू द्या' ही या देशाची परंपरा होती. तिला मुसलमानी राज्यकर्त्यांच्या धोरणामुळें खंड पडला. मुसलमानांच्या हातीं जोंपर्यंत राजकीय सत्ता राहील तोंपर्यंत ही सहिष्णुतेची परंपरा पुन्हां निर्माण होणें अशक्य आहे, हें पुरतें ओळखून त्या परंपरेच्या पुनरुज्जीवनासाठीं व भूतकाळांतील सांस्कृतिक परंपरेस साजेल असें जीवन या देशांत निर्माण करण्यासाठीं स्वतंत्र राज्याची स्थापना करणारा पुरुष शिवाजी होय; आणि हें राज्य भोसले घराण्यांतील शिवाजीचें नव्हतें तर तें मऱ्हाष्ट राज्य होतें. 'येथें अवघियानी हिंमत धरून जमाव घेऊन राजश्री-स्वामी संनिध राहोन एकनिष्ठेनें शेवा (सेवा) करावी' असा विचार चालू होता, हें जेधे करीन्याचें वारकाईनें वाचन केल्यास कळून येईल. या दृष्टीनें शिवाजीनें स्थापन केलेलें मराठ्यांचें राज्य हे चालुक्यांच्या, राष्ट्रकूटांच्या किंवा यादवांच्या राज्यापेक्षां कसें निराळ्या प्रकाराचें होतें हें लक्षांत येईल. 'मराठा तितुका मेळवावा,' 'महाराष्ट्रधर्म वाढवावा' असा त्याच्या पाठीमागचा संकल्प होता. याचा अर्थ या राज्यस्थापनेमागें कांहीं ध्येयविचार होता. शिवाजी हा हैदर किंवा टिपू यांच्याप्रमाणें वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षेनें प्रेरित झालेला पुरुष नव्हता. शिवाजीनें स्थापन केलेल्या मराठी राज्यांत पुढें अनेक यादवी युद्धें झालीं असतील व त्यांच्या हातून अनेक राजनैतिक चुकाहि झाल्या असतील. परंतु जाणून-बुजून परधर्मीयांच्या पवित्र स्थानांवर हल्ला करावा असा प्रकार मराठ्यांच्या हातून झाल्याचा पुरावा नाहीं. सहिष्णुतेची भारतीय परंपरा पुनरुज्जीवित करावयाचें कार्य मराठ्यांनीं केलें. शिवाजीची ही राष्ट्रीय कामगिरी पुष्कळांनीं लक्षांत घेतलेली नाहीं. प्रारंभीं ग्रँट डफ आदिकरून लोकांनीं शिवाजीस दरोडेखोर म्हटलें. नंतर किंकेड-रॉलिन्सनच्या पिढीनें साम्राज्यवादी रुबाबानें शिवाजीचे वैयक्तिक गुण गाइले. अगदीं अलीकडे प्रा. सरकार यांनीं शिवचरित्राच्या सुधारलेल्या आवृत्त्या काढीत असतां शिवाजीनें मराठ्यांना एका ध्येयविचारानें भारून त्यांच्यांतून राष्ट्रनिर्मिति केली हें मान्य केलें आहे. परंतु भारतीय जीवनांत व परंपरेंत शिवाजीचें स्थान कोणतें, या दृष्टीनें त्यांनींहि आपला विचार पुढें मांडलेला नाहीं. इस्लामच्या आक्रमणाविरुद्ध प्राणपणानें झगडण्याचा कामगिरी भारताच्या इतिहासांत राजपूत, विजयनगरचे राज्यकर्ते, मराठे व शीख यांनीं

केली. त्या सर्वांत मराठ्यांना इष्ट कार्यांत अधिक यश आलें असा विचार डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनीं ज्ञानकोशाच्या प्रस्तावनाखंडांतून मांडला, तो लक्षांत घेण्यासारखा आहे; आणि हें सर्व करीत असतां मुसलमान समाजाबद्दल वैरबुद्धि निर्माण करण्यापेक्षां मुसलमानांचें राज्यकर्तेपण खंडित करावें हा शिवाजीच्या धोरणाचा रोख दिसतो. शिवाजीच्या आयुष्याच्या उत्तरकाळांत 'अवघी दक्षिण दक्षिणीयांच्या हातीं राहे ऐसे करावें' असा हेतु शिवाजीनें व्यक्त केला व त्या हेतूनें तो मोगलांविरुद्ध आदिलशाहीच्या रक्षणास धावला. भारतांत अनेक कारणांनीं आलेल्या व कित्येक पिढ्यांपासून येथें स्थायिक झालेल्या व धर्मांतर झालेल्या इस्लाम समाजाचें वेगळेपण कायम ठेवूनहि त्याचें भारतीय परंपरेंत विलीनीकरण व्हावें ही दृष्टि या दक्षिणीयांच्या सहकार्यांत दिसते. हिंदवी स्वराज्य हा शब्दप्रयोग शिवकालीं रूढ होता असें अस्सल पुराव्यावरून म्हणतां येत नाहीं. कारण राजवाडे खंड १५ मध्यें हिंदवी स्वराज्य या शब्दाचा उल्लेख करणारें पत्र अस्सल नसून नकल आहे. पण मऱ्हाष्ट्र राज्य हा जो शब्द अस्सल कागदांतून अनेक ठिकाणीं आला आहे त्याचा व्याप विजापूर, भागानगर, औरंगाबाद, दिल्ली आटोपणारा आहे. 'महाराष्ट्र राज्य वृद्धीस पाववावें महाराष्ट्र धर्म पूर्ण रक्षावा येसा (तुमचा) संकल्प स्वामीनी जाणून तुम्हावरी (कृपाळू होऊन).....उभयतास भाग्य होन दिले' असें एक पत्र शिवचरित्र-साहित्य, खंड ५ (पृ. १०–१२) यांत छापलें आहे तें मुळांतून वाचण्यालायक आहे. असो. आतां मऱ्हाष्ट्र राज्याची कल्पना शिवाजीस केव्हां आली, स्वतंत्र राज्य-स्थापनेंत शहाजीचा वांटा कितपत होता, स्वतंत्र राज्य-स्थापनेच्या कल्पनेनें शहाजीनेंच शिवाजीची पुणें प्रांतीं रवानगी केली कीं काय? अथवा स्वतंत्र राज्य-स्थापनेची कल्पना शिवाजीस असल्यास ती प्रारंभींच त्यास आली कीं त्याची सत्ता वाढतां वाढतां हें ध्येय त्याच्या डोक्यांत आलें या प्रश्नांची थोडक्यांत उत्तरें देतों. स्वतंत्र राज्यस्थापनेच्या कल्पनेंत शहाजीचा किंवा दादाजी कोंडदेवाचा वांटा असला पाहिजे, असें म्हणणारे लोक चाकणचे ब्रह्मे यांना शिवाजीनें दिलेली सनद, ज्यावर शिवाजीचा प्रतिपच्चंद्ररेखेव इ. शिक्का आहे अशी इ. स. १६३९ ची आहे, या आधारावर आपल्या पक्षाचें समर्थन करीत. कारण अवघ्या नवव्या वर्षी असा शिक्का तयार करण्याची कल्पना शिवाजीस कोठून येणार? पण दुर्दैवानें त्या सनदेच्या कालाचें वाचन चुकलें व ती सनद १६४८ ची आहे हें निश्चित झालें. शिवाय आदिलशाहीच्या इतिहासाच्या अभ्यासकांस हें कळून आलें आहे कीं, शहाजी इ. स. १६४८ सालीं जो कैद झाला तो त्याची शिवाजीच्या उद्योगास फूस होती म्हणून नव्हे, तर तिकडे कर्नाटकांत त्याचें इतर आदिलशाही सरदारांशीं वैर होतें म्हणून.

आणि शिवभारत वाचल्यावर असें लक्षांत येतें कीं, शहाजीची सुटका आदिलशाहानें जी केली, ती त्यानकरवीं शिवाजीच्या उद्योगास कांहीं पायबंद घालतां आल्यास पहावा म्हणून; आणि इ. स. १६४८-४९ सालीं शिवाजीनें शहाजीच्या सल्ल्यावरून कांहीं काळ नमतेंहि घेतलें असें लक्षांत येतें. तेव्हां स्वतंत्र राज्याच्या कल्पनेंत शहाजीचा वांटा नाहीं, हें उघड आहे. शिवाजीस स्वतंत्र राज्याची कल्पना पुढें पुढें सुचत गेली, प्रारंभीं तो नुसताच जहागिरीची व्यवस्था पाही, असें म्हणणारे लोक शिवाजीचीं जीं औरंगजेबास पत्रें गेलीं आहेत त्यांत त्याची नरमाईची व तावेदारी स्वीकारण्याची भाषा आहे त्यावरून व शिवाजी-अफझलखान यांचे जे एकमेकांस निरोप व प्रतिनिरोप गेले त्यांचें शिवभारतांत जें वर्णन आलें आहे त्यावरून आपल्या पक्षाचें समर्थन करतात. परंतु राजकारणी माणसें राजकीय पत्रव्यवहारांत जी भाषा वापरतात तेवढ्यावरून निःसंदिग्ध निर्णय काढणें घोक्याचें आहे. शिवाय गावळांत झालेल्या जमवाजमवीचें जें वर्णन जेधे करीन्यांत आलेलें आहे त्याचा विचार करतां तें अगदीं प्राथमिक अवस्थेंतील दिसतें. तसेंच सभासद बखरींतील चंद्रराव मोऱ्यांचें पारिपत्य केल्याचें जें वर्णन आहे तें वाचणारास शिवाजीची स्वतंत्र राज्याची कल्पना इ. स. १६५२-५३ च्या पुढें नेतांच येत नाहीं. शिवाय शिवाजीची मुद्रा धारण केलेली वर उल्लेखिलेली चाकणच्या ब्रह्मयांची सनद ही इ. स. १६४८ सालची आहे. या सर्वांचा विचार करतां स्वतंत्र राज्यस्थापनेची कल्पना शिवाजीची व ती त्यास बरीच लहानपणीं सुचली असें अनुमान करणें प्राप्त होतें. या अनुमानास धरून दुसरेंहि अनुमान ओघानेंच येतें, तेंहि येथें सांगतों. शिवाजीस राज्यस्थापनेबाबत रामदासापासून कितपत स्फूर्ति मिळाली या प्रश्नाचाहि या कालानुसंधानानें निकाल लागतो. शिवाजी-रामदास यांची प्रथम भेट झाल्याचें वर्ष इ. स. १६४८ च्या अलीकडे आणण्याजोगा कोठलाहि पुरावा उपलब्ध नाहीं. खुद्द चाफळला श्रीची स्थापना इ. स. १६४८ त झाली व तेथपासून त्यांचा व आपला संबंध आल्याचें शिवाजीनें दिलेल्या सनदेंत वर्णन आहे. समर्थांशीं संबंध आल्याबरोबर झटक्यास स्वतंत्र राज्याची स्फूर्ति व्हावी, शिक्का तयार व्हावा, तो ब्रह्मे यांच्या सनदेवर यावा हा प्रकार अशक्य नसला तरी असंभवनीय वाटतो.

खुद्द शिवाजीच्या जन्मकाळीं महाराष्ट्रांत फार मोठा दुष्काळ पडला होता. त्याचें वर्णन अनेक ठिकाणीं वाचावयास मिळतें. 'काळ दुष्काळ कहर पडला, दरमणी होन दीड जाला, दायीज व गोत्रीज सुजोन मेले' असे तत्कालीन एका पत्रांतील त्या दुष्काळाचें वर्णन आहे. दुष्काळानंतर मुलुखाचीं लावणी-

संचणी करण्याचें काम सुरू झालें. इ. स. १६४२ सालीं दादाजी कोंडदेव शिवाजीस घेऊन पुण्यास आला, तेव्हां त्यानें हें काम अधिक व्यवस्थितपणें हातीं घेतलें. जमाबंदीची व न्यायाची पद्धत लावून दिली. सर्वत्र नियमबद्ध व्यवस्था केली. खालच्या अधिकाऱ्यांच्या वैयक्तिक जुलुमास वाव ठेवला नाहीं. यामुळें मुलखांत सुराज्य व स्थैर्य निर्माण झालें आणि दादाजी व शिवाजी यांचा अंमल लोकप्रिय झाला. निजामशाही नष्ट झाल्यावर त्या प्रदेशाच्या वाटणीबद्दल वादग्रस्त प्रश्न उपस्थित झाले. पुणें हा सरहद्दीवरील प्रांत कधीं मोंगलांचा तर कधीं आदिलशाहाचा असा होत असतां त्या प्रांताचे शितोळे देशमुख हे स्थिरच असत. अशा संक्रमणावस्थेच्या काळांत सुराज्य निर्माण करणाऱ्या दादाजी-शिवाजी-भोंवतीं अवघ्या मावळच्या देशमुखांची जमवाजमव व्हावी व त्या वातावरणांत शिवाजीला व त्याच्या सवंगड्यांस स्वतंत्र राज्याची कल्पना सुचावी हें साहजिक आहे.

महाराष्ट्र राज्याची कल्पना, शिवशाहीचा उदय व वैशिष्ट्य या मुद्द्यांचें येथवर टिपण झालें. आतां सतराव्या शतकांत महाराष्ट्रांत हें जें पुनरुत्थान झालें त्यांत तत्कालीन संतांचें कार्य कोणतें, याबद्दलचे विचार संक्षिप्तपणें नमूद करणें जरूर आहे. संतांचें कार्य शिवाजीच्या यत्नास साह्यभूत तर नव्हेच, पण उलट अनुपकारकच झालें, कारण त्यांची परमार्थपर शिकवण ऐहिक गोष्टींस महत्त्व न देणारी होती, अशी राजवाडे यांची विचारसरणी आहे. याउलट रानडे यांनीं संतांच्या उदयाची युरोपांतील रेफर्मेशनशीं तुलना केलेली आहे. संतांचें कार्य राजवाडे यांस कसेंहि वाटो, परंतु समकालीन कार्यकर्त्यांनीं आपल्या राष्ट्रीय कार्यांत संतांनीं विघ्न आणल्याबद्दल कधीं अनुदार उद्गार काढल्याचा पुरावा उपलब्ध नाहीं ! आणखी असें कीं, उदासीन वृत्ति धारण करणें निराळें व संसाराचा त्याग करावयास सांगणें निराळें. संतांनीं कोणास संसाराचा त्याग करावयास सांगितलें असें दाखविता येणार नाहीं. महाराष्ट्राप्रमाणें इतरत्रहि संत उदयास आले, पण महाराष्ट्रांतील संतांची शिकवण वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. महाराष्ट्रांतील संतकवनांत राधाभावानें कृष्णाचें सख्य साधल्याचें वर्णन नाहीं, अवास्तव गुरुगौरव नाहीं. 'एकमेकां साह्य करूं अवघे धरूं सुपंथ' अशी समानत्वाची भावना आहे. प्रा. सरदार यांनीं एके ठिकाणीं म्हटल्याप्रमाणें महाराष्ट्रांत उत्तरेकडील भावनावशता व विचारशैथिल्य व दक्षिणेंतील कर्मठपणा व पढीकता यांचा अतिरेक टाकून भक्तिपंथाची वाढ झाली. या शिकवणुकीमुळें समाजांत त्यागी व ध्येयवादी मनोवृत्ति निर्माण होण्यास साह्य झालें. कोणताहि सुखलोलुप समाज मोठें कार्य तडीस नेऊं शकत नाहीं. संतांच्या उपदेशाचें याप्रमाणें समर्थन

करणें बरोबर असलें, तरी रानडे यांनीं संतांच्या उदयाची युरोपांतील धर्म-जागृतीशीं जी तुलना केली ती मात्र अतिशयोक्तीची वाटते. कारण युरोपांत झालेल्या धर्मजागृतीस जें बौद्धिक अधिष्ठान होतें त्या बौद्धिक जागृतीचा या काळांत भारतांत तसेंच महाराष्ट्रांतहि संपूर्ण अभावच होता. शिवाय प्रा. सरदार यांनीं आपल्या 'संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति' या छोटेखानी ग्रंथांत म्हटल्याप्रमाणें संतांनीं चातुर्वर्ण्यांतून निर्माण झालेल्या सामाजिक चौकटीविरुद्ध बंड केलें नाहीं. रामराज्यांतील बलुतेदार व अलुतेदार त्या सामाजिक चौकटीच्या रक्षणाखालीं स्वास्थ्याचा अनुभव घेत होते. हिंदुतत्त्वज्ञान व वेदान्त हें बाह्य परिस्थितीशीं अलिप्तता राखून आत्मिक उन्नति करण्यास शिकविणारें असल्यामुळें तें सामाजिक क्रान्तीला पोषक नव्हतें. म्हणून संतांची शिकवण समाजक्रांति घडवून आणण्यास असमर्थ ठरली.

महाराष्ट्रांतील ज्ञानदेव-तुकारामादि भागवतधर्मी संतांच्या कामगिरीचा विचार करतांना रामदासांचा स्वतंत्र उल्लेख करणें जरूर आहे. रामदासांची शिकवण इतर संतांच्या शिकवणीहून भिन्न नाहीं येथपासून तें तो मोठा राजकारणी असून त्यानें शिवाजीला त्याच्या कार्यांत अनेक प्रकारें अप्रत्यक्ष साह्य केलें असें म्हणण्यापर्यंत या विषयांवर मोठे मतभेद आहेत; आणि याच्या अगदीं उलट कांहींचें असें म्हणणें आहे कीं, रामदासांची शिकवण ही मराठी राज्यास उपकारक तर राहोच पण अनिष्ट वळण लावण्यास कारणीभूत झाली;[२२] कारण सर्व नातींत समतेची भावना उत्पन्न करणाऱ्या संतांचें कार्य विधायक स्वरूपाचें होतें, याच्या उलट चातुर्वर्ण्यावर भर देऊन व मुसलमान विरोधी उद्गार काढून रामदासानें मराठ्यांच्या राष्ट्रीय उदयास एकप्रकारें संकुचित व निषेधात्मक स्वरूप दिलें. परंतु श्री. जोशी यांचें हें समर्थांचें मूल्यमापन बरोबर वाटत नाहीं. कारण चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीचें समर्थांनीं इतर संतांहून कांहीं वेगळें आणि जोरदार समर्थन केलें असें म्हणतां येणार नाहीं; आणि मुसलमानांविरुद्ध समर्थांनीं जसे कडवट उद्गार काढले तसे प्रसंगोपात्त मावळच्या देशमुखांनींहि काढले आहेत हें जेधे करीन्याच्या वाचनानें लक्षांत येईल. समर्थ हे इतर सन्तांहून वेगळे नव्हत असें म्हणणारांचा पक्षहि टिकणारा नाहीं. ऐहिक जीवनांत हरएक बाजू विचारांत घेऊन त्यावर त्यांनीं केलेल्या व्यावहारिक सूचना दुसऱ्या कोणत्याही संतांच्या वाङ्मयांत आढळणार नाहींत. शिवाय संतांची शिकवण जगद्व्यापी होती, पण समर्थांनीं मराठ्यांस व महाराष्ट्रधर्मास आवाहन केलें. हें आवाहन विशिष्ट लोकांस उद्देशून होतें म्हणून तें अधिक परिणामकारक ठरलें यांत शंका नाहीं.

२२. V. V. Joshi : *Clash of Three Empires*, p. 80.

भागवत धर्माच्या उदयामुळें महाराष्ट्रांत धर्मक्रान्ति घडून आली. शिवाजीच्या उदयामुळें राज्यक्रान्ति घडली; पण सनातन समाजरचनेस कोठें फारसा धक्का लागल्याचें दिसत नाहीं. मराठ्यांचें स्वतंत्र राज्य स्थापन झाल्यावर व तें पेशवेकाळीं वाढल्यावर कांहीं नव्या सामाजिक गरजा निर्माण झाल्या. स्वारी–शिकारीच्या वेळीं जातिनिर्बंधांचें क्वचित् उल्लंघन झाल्यास तिकडे लोक कानाडोळा करीत. कोणी भ्रष्ट झाल्यास कोठून तरी शास्त्राधार किंवा पळवाट काढून त्यास शुद्ध करून घेण्यांत येई. संधि मिळाल्यास एखादा नीचकुलोत्पन्न कर्तबगार प्याद्याचा फर्जी होई. धनगर मल्हारराव बाजीरावाचा उजवा हात बनला आणि राणोजीचा दासीपुत्र दिल्लीचा कारभार दिमाखानें चालवूं शकला. पण हीं सर्व प्रासंगिक व वैयक्तिक उदाहरणें होत. या वैयक्तिक उदयाचा त्या त्या समाजाला कांहीं फायदा झाला नाहीं. मल्हारराव पुढें गेले पण त्यांच्याबरोबर सबंध धनगरसमाज पुढें जाऊं शकला नाहीं. याचा अर्थ असा कीं, धार्मिक व राजकीय क्रान्तीबरोबरच समाज खळबळून निघाला नाहीं. वतन, जात, चालरीत व ग्रामराज्य, धर्मनिष्ठा व सरंजामशाही याच्या चौकटींत समान पूर्वी होता. त्यापैकीं धर्मनिष्ठेंत प्रारंभीं इष्ट असा बदल झाला, परंतु नंतर त्याची जागा धर्मभोळेपणानें घेतली. शिवाजीनें देशमुखांचें महत्त्व कमी करून वतनदारांस शह दिला. वतनदारांकडे पाहाण्याची शिवाजीची दृष्टि कशी असेल, हें आज्ञापत्रांतील त्या विषयावरील सहावें छोटेसें प्रकरण वाचून कळून येईल. परंतु राजारामकालीन संकटपरंपरेमुळें व शाहुकालीन यादवीमुळें वतनदारीनें पुनः डोकें वर काढलें व मराठी राज्याचें साम्राज्य झालें, तशी सरंजामशाहीहि प्रबळ झाली. राहातां राहिलेल्या ग्रामराज्य, जात व चालरीत या तीनहि बाबी शिवकालीं किंवा शिवोत्तरकालीं प्रस्थापित राज्यसत्तेस कधीं बावग्या किंवा अनिष्ट वाटल्या असल्याचा पुरावा नाहीं. मस्तानीचा पुत्र समशेरबहादर याची त्यास ब्राह्मण समजून मुंज व्हावी असें बाजीरावास वाटे. परंतु सनातनी ब्राह्मणांनीं आपला हट्ट सोडला नाहीं. यदाकदाचित् बाजीरावाच्या हट्टाग्रहानें समशेरबहादराची मुंज झाली असती तरी तें उदाहरण आदर्श समजून समाजांतील इतर व्यक्तींनीं त्याचा कित्ता गिरवला असतां असें वाटत नाहीं.

या काळांत वतनसंस्था महाराष्ट्रांत किती दृढमूढ होती याचा प्रत्यय अनेक अस्सल पत्रांवरून येऊं शकतो. समाजांत वतनदारी निर्माण करण्याचा हेतु उघड आहे. त्यायोगें वतनदारास आपल्या जीवनाविषयीं स्थिरता वाटते. धंद्याला स्थैर्य येतें व गांवाला त्या त्या वतनदाराची चाकरी हक्कानें मिळते. या

पद्धतींत गुणाप्रमाणें जे अनेक दोष आहेत, ते तत्कालीन समाजास विशेष हानिकारक वाटले नाहींत. प्रत्येक गांवांत वतनदार बलुतेदार असत. सुतार, चांभार, मांग, कुंभार, न्हावी, परीट, लोहार, जोशी, गुरव, सोनार, तांबोळी, मुलाणा इ० एतद्विषयक कागदपत्रांचा अभ्यास करतांना असें दिसून येतें कीं, वतनाची श्रेष्ठकनिष्ठ श्रेणी जातीवर किंवा स्पृश्यास्पृश्यतेवर अवलंबून नसे. उदा० सुतार–चांभाराचें वतन हे जोशी–गुरुव यांच्या वतनापेक्षां अधिक वरच्या दर्जाचें समजलें जात असे. धर्मांन्तरानें वतनाचा हक्क बुडत नसे. केव्हां केव्हां वतनाच्या हक्कावरोबर कांहीं मानपान असत. या वतनी हक्काच्या व मानाच्या बाबी एका अर्थीं अतिशय क्षुल्लक असत. परंतु त्या बाबतींत दोन्ही पक्ष इट्टास पेटले असतां केव्हां केव्हां ते पांच–पांचशें रुपयांची पैज लावीत व जातपंचायत किंवा गांवपंचायत बोलावून आणि गांवोगांवची अशा मानपानाबाबतची माहिती मिळवून व अनेकांच्या साक्षी काढून त्यांचा निकाल करून घेत व अशा निकालांचे कागद विजयी वतनदार आपल्याजवळ मोठ्या काळजीपूर्वक जतन करून ठेवीत.

या बलुतेदारीच्या वतनापेक्षांहि अतिशय महत्त्वाचीं वतनें म्हणजे देशमुख, पाटील, चौगुला, महार इत्यादिकांचीं होत. देशमुख हा शब्द देशावर प्रचलित आहे. कोंकणांत देसाई, कर्नाटकांत नाडगौडा तसे देशावर देशमुख. देसाई म्हणजे देशपति. हे स्वतंत्र देशनायकच आहेत, असा उल्लेख आज्ञापत्रांत आला आहे. देशमुख हा सामासिक शब्द संस्कृत वाङ्मयांत या अर्थीं आढळत नाहीं, देशमुखीचें महत्त्व सतराव्या व अठराव्या शतकांत एवढें होतें कीं, मराठेशाहींतील छत्रपतींना स्वतःला देशमुखी वतनदार म्हणविण्यांत भूषण वाटे. तत्कालीन पत्रांतील मायन्यांत कारकुनांना हाल व इस्तकबाल (विद्यमान व पुढील) असे शब्द लावलेले आढळतात. पण देशमुख हे शाश्वतचे असल्यामुळें त्यांच्या आगेमागें हाल व इस्तकबाल अशी उपाधि आढळत नाहीं. राज्यांच्या उलाढालींत कित्येकदां परगण्यांतील कांहीं गांवें आदिलशाहीकडे, कांहीं निजामशाहीकडे व नंतर कांहीं मोंगलांकडे जात. पण देशमुख सबंध परगण्याचा. देशमुखाचा भूगोल बदलत नाहीं. राज्याचा बदलतो. ज्या गांवास पाटील नाहीं तेथें देशमुख हाच पाटील. जुन्या कागदपत्रांत "पांढरीवरि शतं भीष्म होऊन गेले असतील, सात पांचशें वर्षें वतनावरि नाहीं तो आजि वतनावरि उभा राहिला हे काये गोष्टी आहे" असें वाक्य आहे. याचा अर्थ देशावर राजे पुष्कळ होऊन गेले असतील पण वतनदार मात्र कायमच; परंतु तो सतत वतनावर असला पाहिजे. वतन आणि वृत्ति यांत थोडा फरक आहे. वृत्ति हें विद्येच्या किंवा कलेच्या

उत्तेजनार्थ दिलेलें बक्षीस होय आणि वतन हें केलेल्या कामगिरीचें वेतन होय. देशमुखाचें काम जमीन पडीक न राहावी, सर्व जमीन नांगराखालीं यावी, नवीन नवीन गांवच्या वसाहती कराव्या, त्यासाठीं बाहेरून नाना प्रकारचे वतनदार बोलावून आणावे. गांवास तेली नसेल, सराफ नसेल, असें कुणी नसल्यास बाहेरून बोलावून त्यांस प्रारंभीं कांहीं सवलती देऊन गांवांत स्थिर करावें व या सर्व कामगिरीबद्दल गांवांतून आपले देशमुखीचे हक्क उगवून घ्यावेत अशा प्रकारचें असे. शिवकालीं लिहिलेल्या आज्ञापत्रांत वतनदारांवर व विशेषतः देशमुखांवर झोड उठविली आहे. त्यांना 'स्नेह व दंड या दोहोंच्या सुवर्णमध्यांत जखडून ठेवावें, चळो न द्यावें' असें लिहिलें आहे. देशमुख हा दायाद म्हणजे राजाचा भागीदार अशी कल्पना होती. देशमुख हे राजसत्तेचे सेवक नव्हत. एकाहि देशमुखी शिक्क्यांत शिवचरणी किंवा शाहूचरणी तत्पर असे शब्द नाहींत. देशमुखाच्या मुद्रेंत नांगर असे. ही नांगराची खूण त्यांस लिहितां येत नाहीं म्हणून नव्हे तर तें व्यवसायाचें चिन्ह असावें असा तर्क करतां येण्यासारखा आहे. क्वचित् देशमुख मुसलमान असला तरी त्याचा शिक्का बाळबोध असे. पेशवेदप्तर ३१, लेखाङ्क १, या पंधराव्या शतकांतील पत्रांत "जो मुलखाचा बंदोबस्त करील व दंगेखोरास गप्प बसवील त्यास देशमुखी मिळेल" अशा अर्थाचें वाक्य आहे. यावरून असें वाटतें कीं, देशमुख हे प्रारंभीं वसाहतीवाले असले तरी पुढें ते राजसत्तेकडून आपली नेमणूक करून घेऊं लागले असावेत. काळाच्या ओघांत देशमुखीच्या वतनविषयक कल्पना थोडयाबहुत बदलल्या असल्या तरी तत्कालीन बहुजनसमाजाचे पुढारीपण हें इतर कोणापेक्षांहि देशमुखांकडेच असे, असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. पण शिवाजीची देशमुखांवर विशेष करडी नजर असे. शिवाजीनें त्यांना आपल्या राज्यकारभारांत महत्त्वाचें स्थान दिलें नाहीं.

देशमुखीच्या खालोखाल तत्कालीन समाजांत पाटीलकी वतनाला महत्त्व असे. 'उतरंडीला नसेना दाणा पण दादला असावा पाटीलराणा' अशी मराठींत म्हण आहे. ती पाटलांचें समाजांतील महत्त्व दर्शविते. पाटलाचें कामहि गांवांतील जमिनींत लावणी, संचणी व उगवणी करून घेण्याचें असे. गांवची रयत व जमीन पाटलाची व परगण्यांतील जमीन देशमुखाची असा संकेत असे. पाटलांचें वतनहि देशमुखांप्रमाणें वंशपरंपरा, मुलगा नसेल तर मुलीकडे जाई. 'अवलाद' म्हणजे मुलाचा वंश आणि 'अफलाद' म्हणजे मुलीचा वंश, हे शब्द पाटीलकीच्या सनदेंत वारंवार येतात. पाटीलकी ही जमिनीच्या नांगरटीबरोबरच उदयास आली. शेती सुरू झाली तशी तेथें वसाहत झाली. या प्रकारासच 'काळीवर

पांढरी रचली' अशी संज्ञा आहे. पाटलास पांढरींत कांहीं मानसन्मान असत. ते गांवोगांव भिन्न असत व कालानुसारहि बदलत. पाटलाला शिक्का नाहीं. एखाद्या महजरावर म्हणजे निवाडपत्रावर त्याचें नांव, नांगर व बलुत्यांच्या निशाण्या आणि कुलकर्णी-देशपांडे यांच्या सह्या असत. पाटीलकी ही गांव-निर्मित असली तरी तिला दिवाणमान्यता (राजमान्यता) असली पाहिजे, असा निर्बंध असे. पाटलानें गांवीं राहिलें पाहिजे. " मिरासी होऊन दुसरे ठिकाणीं नांदतोस हें बरें नव्हे " असें पाटलाला उद्देशून एका कागदपत्रांत म्हटलें आहे. गांवपाटलाप्रमाणें तत्कालीन समाजांत जातपाटीलहि असत. गांवपाटलाचें काम राजकीय स्वरूपाचें तर जातपाटलाचें सामाजिक व धार्मिक स्वरूपाचें असें. तो अनेक सामाजिक व धार्मिक तंटे निवडण्यासाठीं जातपंचायतींत भाग घेई व त्यांच्या निकालाची गांवपाटलाच्या साहाय्यानें अंमलबजावणी करी. 'जातीय तंटे, न्यायमन्सबी, सरकारांत न्यायचें प्रयोजन नाहीं' अशा प्रकारचें वाक्य तत्कालीन कागदपत्रांत आढळतें. त्यावरून बहुतेक जातीविषयक तंटे हे सरकार दरबारापर्यंत न जातां जातपंचायतींत मिटविले जात व जातपाटील त्याच्या निकालीचा अंमलबजावणी करी असें दिसतें. पाटलाकडे गांवाचें हरएक प्रकारचें काम असे, व तें तो महार,पोतदार, कुलकर्णी अशा अनेक वतनदार अधिकाऱ्यांमार्फत उरकीत असे. विशेषतः देशांत राज्यसत्ता बळकट नसतांना पाटलाकडे विविध प्रकारचीं कामें येत. खजिना संभाळणें, जमिनीची मोजणी करणें, न्याय चौकशींत एखादा इसम आपला निर्दोषीपणा सिद्ध करण्यासाठीं दिव्य करील तें दिव्य बरोबर झालें आहे किंवा नाहीं हें पाहणें; गांवाच्या बाजारपेठेंतील वजनें-मापें बरोबर आहेत किंवा नाहींत हेंहि पाहणें अशीं विविध कामें असत. एवढीं सर्व कामें एका व्यक्तीस उरकणें शक्य नसल्यामुळें पाटलाच्या जोडीस चौगुला हा अधिकारी असे. परंतु चौगुल्यास पाटलापेक्षां अधिक मान असे. गांवाचा वसूल दिवाणींत पोंचविण्याचें काम चौगुल्याकडे येई.

चौगुल्याच्या लेकी नको बोलूस चढईरु ।
कागदाचा भारा तुझ्या बापाच्या डोईवरु ॥

या लोकगीतावरून चौगुला हा कागदपत्रांची ने-आण करी असें दिसतें. कदाचित् त्याजकडे दप्तर सांभाळण्याचेंहि काम असेल. चौगुला = चौकुला. कुल म्हणजे सहावैली दोन नांगरांनीं नांगरलेलें क्षेत्र व चौकुला म्हणजे अशी चौपट जमीन बाळगणारा, अशी त्याची व्युत्पत्ति सांगतां येते. चौगुला या शब्दाचें चवघला असें रूप महिकावतीच्या बखरींत आढळतें.

मराठी राज्यांत पुढील काळांतील कागदपत्रांत चौगुल्याचा उल्लेख येत नाहीं; याचें कारण राजसत्ता बळकट झाल्यावर गांवकीच्या कारभारास पाटील व चौगुला असे दोन अधिकारी लागत नसतील आणि चौगुलेपण हें पाटीलकींत सामावलें गेलें असेल असें असावें. पाटलांस असलेलें हें महत्त्व इंग्रजी राज्यांत त्यांच्या केन्द्रित राज्यपद्धतीमुळें हलकें हलकें कमी होत गेलें व त्यांस परंपरे-प्रमाणें मान मोठा पण त्यांस महत्त्वाचें काम मात्र नाहीं, अशी स्थिति प्राप्त झाली. परंतु तो पुढला विषय आहे.[२३]

वतनाप्रमाणेंच तत्कालीन समाज आपल्या आचारप्रधान धर्मासंबंधीं व जातिबंधनांच्या रक्षणासंबंधीं अतिशय जागरूक होता. आपण धर्माज्ञा कसोशीनें पाळून धर्माचा मान राखल्यास तो धर्महि आपलें रक्षण करील, 'धर्मो रक्षति रक्षतः' अशी भावना त्या काळीं एवढी प्रबळ होती कीं, धार्मिक बाबतींत कूट प्रश्नावर शास्त्रार्थ पाहण्यासाठीं लोक अट्टाहास करीत. अठराव्या शतकांतील एका पत्रांत, प्रथम पत्नी मृत्यु पावल्यावर द्वितीय विवाह एका वर्षाचे आंत करावा असा शास्त्रार्थ एका बाजूस, तर पित्याच्या मृत्यूनंतर एका वर्षांत लग्न करूं नये असा शास्त्रार्थ दुसऱ्या बाजूस अशा स्थितींत ज्याची पत्नी व पिता थोडें आगेमागें मृत झाले असतील त्यानें कसें वागावें यासंबंधींचा निर्णय दिला आहे. दुसऱ्या एका पत्रांत राखेच्या लेकाचें सुतक धरावें किंवा नाहीं असा प्रश्न एकजण विचारीत आहे. तिसऱ्या एका पत्रांत विषबाधेनें मृत्यु पावलेल्या एका इसमास दहन करण्यापूर्वी त्याच्या शवाची शुद्धि न केल्याबद्दल तक्रार केली आहे. आणखी एका पत्रांत बाप तुरुंगांत वारल्यावर त्याचें विधिपूर्वक क्रियाकर्मान्तर होऊं शकलें नाहीं,या मुद्द्यावर मुलीच्या लग्नास पुरोहितांनीं हरकत घेतल्याचें नमूद आहे. अशीं अनेक उदाहरणें देतां येतील. यावरून तत्कालीन समाजास आचारप्रधान धर्माचें किती महत्त्व वाटत होतें हें लक्षांत येतें.

जी गोष्ट आचारविषयक धर्माची, तीच जातिविषयक बंधनांच्या रक्षणाची. यासंबंधीं कांहीं निवडक उदाहरणें देतों. क्रमवंत ब्राह्मण हे अपांक्त आहेत असा चेऊलच्या चित्पावनांनीं आग्रह धरला परंतु शाहू व कान्होजी आंग्रे यांनीं क्रमवंत हे पांक्त आहेत असा पूर्वीच निर्णय दिला होता. या निर्णया-वर असंतुष्ट होऊन चेऊलच्या चित्पावनांनीं सत्याग्रह मांडला. दुसरें एक

---

२३. शं. ना. जोशी–देशमुखी वतन, पाटीलकी वतन, चौगुला वतन; भा. इ. सं. मं. त्रैमासिक २४, २; १३, ३; २८. १–२.

उदाहरण शिंपी व सरवदे यांच्या परस्परसंबंधाचे. पुण्याच्या शिंप्यांनीं सरवदे यांस जातींत घेतलें, परंतु सासवडकर शिंप्यांनीं त्यांस कडकडून विरोध केला व मोठ्या तावातावानें पुणेकर शिंप्यास कळविलें कीं, हा प्रश्न नुसता पुणेकर शिंप्यांचा नाहीं, तर समस्त शिंपी जातीचा आहे. जातिविषयक बंधनांबाबत तत्कालीन समाज अशी कसोशी दाखवीत असला तरी कोठें शुद्धीकरण विधीनें, तर कोठें दंडवसुलीनें, तर कोठें ज्ञातिभोजन घालून, तर कोठें तीर्थयात्रा करण्यास सांगून, तर कधीं पश्चातापपत्र लिहून घेऊन प्रायश्चित विधी उरकला जाई व प्रकरण मिटाविलें जाई. अर्थात् अशा बाबतींत रिकामटेकड्या लोकांस जातिबंधन उल्लंघिले गेल्याचीं अनेक कुलंगडी काढून त्यांतून आपल्या धार्मिकपणाची टिमकी वाजवून घेण्याची संधी मिळत असे. परंतु पेशवे काळांत लष्करी मोहिमा व इतर हालचाली यामुळें निर्बन्ध उल्लंघनाचे प्रश्न वारंवार उत्पन्न होत व प्रायश्चित्त विधीनें त्याचा निकालही करण्यांत येई. एकंदरींत धोरण व्यावहारिक दृष्टि ठेवून अडचणीच्या प्रसंगांतून कसा तरी मार्ग काढण्याकडे असे. परंतु धर्म व आचार तंत्र यांचा फेर विचार करून नवी स्मृति तयार करावी अशासारखे प्रागतिक विचार मात्र कोणाच्या डोक्यांत आला नाहीं. एकोणिसाव्या शतकाचे मध्यावर पेशवाई संपली व इंग्रजी राज्य सुरू झालें. या काळांत धर्मान्तर झालेल्या मनुष्यास विधिपूर्वक प्रायश्चित्त देऊन पुन्हां धर्मांत घेतां येतें किंवा नाहीं असा प्रश्न उत्पन्न झाला. त्यावेळीं तत्कालीन शास्त्री मंडळींचें असें म्हणणें पडलें कीं, शुद्धि करण्यास शास्त्राधार आहे. पण विद्यमान रूढी ही शुद्धि करण्याच्या विरुद्ध आहे. 'शास्त्रात् रूढिर्बलीयसी' असें त्याचें मत होतें; कारण पेशवाई अखेरच्या संक्रमण स्थितींत समाज व्यवस्थेंत अशा कांहीं सवलतींचा चंचुप्रवेश होऊं दिला तर त्याचा फायदा घेऊन एकेक अपवाद वाढूं लागतील व समाजरचनेच्या भितीस खिंडार पडेल आणि समाज विस्कळित होईल. असें त्यास वाटे. सारांश, पेशवाईत शुद्धीकरणास व प्रायश्चित्तविधीस जो वाव होता तो पेशवाई अखेरीस कमी झाला व समाजानें नव्या राजवटींत काय होईल यासंबंधीं एक प्रकारची घास्ती खाऊन आपली जातिविषयक बंधनें अधिक कठोर केलीं.

शिवकालीन काय किंवा पेशवेंकालीन काय मराठेशाहीचें सरकार हें निव्वळ पोलिशी सरकार नव्हतें. प्रजेचें अंतर्बाह्य शत्रूपासून रक्षण करावें, न्यायनिवाडा करावा व प्रेजपासून कर वसूल करावेत एवढीच सरकारची दृष्टि नसे. या किमान कर्तव्याखेरीज समाजाच्या नीतीचें रक्षण झालें पाहिजे, यासंबंधीं ही सरकार काळजी घेई. इ. स. १७८८ च्या एका कागदांत एका वदचालीच्या स्त्रीची चौकशी होऊन तिच्यावर गुन्हा

झाली असतां तिला शिक्षा तर झालीच, पण तिला मोकळी सोडल्यास तिनें समाजाची नीति बिघडविण्यास कारणीभूत होऊं नये म्हणून दक्षता घेण्यांत आली व त्या शर्तींवर तिला एका इसमाच्या हवालीं करण्यांत आलें. दुसऱ्या एका कागदपत्रांत वाटसरू घाटांतून जात असतां त्यांना पिण्यास पाणी देण्याची व्यवस्था केल्याचें नमूद आहे. आणखी एका कागदांत एक स्वामी गांवोगांव फिरत असतां त्याची नीट व्यवस्था राहावी म्हणून सरकारी सूचना गेल्याचें नमूद आहे. मुहूर्त व दिवस पाहाण्यासाठीं लागणाऱ्या पंचांगाच्या प्रती लोकांस पुरविल्या जाव्या, याबद्दल सरकारनें आग्रह धरला आहे. एका गांवच्या तेल्यानें दुसऱ्या गांवच्या तेल्यापेक्षां अधिक दरानें तेल विकूं नये व त्या दरांत तेलाचा पुरवठा केलाच पाहिजे, नाहींपेक्षां त्या तेल्याचा तेल विकण्याचा हक्क काढून घेतला जाईल, अशी ताकीद दिली आहे. यापैकीं शेवटच्या उदाहरणांत दिल्यासारखे हुकूम कांहीं अर्थशास्त्रज्ञांस अव्यवहार्य वाटण्याचा संभव आहे व तसे ते असतीलहि. परंतु सरकारचें लक्ष प्रजेच्या विविध जीवनाङ्गाकडे असे व तिच्या हरएक अडचणी दूर करण्यासाठीं तें दक्ष असे, एवढें मात्र या उदाहरणांवरून निःसंशय सिद्ध होतें. या बाबतींत प्रजेची वृत्तीहि सरकारच्या तोंडाकडे पाहून स्वस्थ राहण्याची नव्हती. गांवांत अस्मानीसुलतानीसारखें एखादें संकट आल्यास गांवचे लोक कर्ज उभारून त्या संकटाची झळ लागलेल्यांस साहाय्य करीत व तें साहाय्य पुरेसें न वाटल्यास सरकारकडे अर्जविनंती केली जाई व सरकार त्याचा सहानुभूतीपूर्वक विचार करी. अशा सरकारास पोलिशी सरकार म्हणावयाचें कीं हुकूमशाही सरकार म्हणावयाचें, कीं समाज कल्याणकारी सरकार म्हणावयाचें याचा ज्याचा त्यानें विचार करावा. तें लोकशाही सरकार नसलें तरी लोकांची सामुदायिकपणाची भावना मात्र त्या काळीं जागृत होती, यांत शंका नाहीं.

वर दिलेली माहिती आणखी पुष्कळच तपशीलानें सांगण्यासारखी आहे. या संबंधींचीं फुटकळ ऐतिहासिक साधनें भारत इतिहास संशोधक मंडळासारख्या संस्थांनीं पुष्कळच प्रसिद्ध केलीं आहेत,[२४] पण त्यांचें वर्गीकरण व व्यवस्थित अभ्यास झालेला नाहीं. अशा स्थितींत या विषयावर अधिक तपशील देत बसल्यास पाल्हाळ मात्र होईल. शिवाय या सर्व माहितीचा संक्षेप करण्याचें आणखी एक कारण असें कीं, शिवकालीं महाराष्ट्रांत मोठी राज्यक्रांति होऊनहि चतनदारी व सरंजामशाही या फुटीरता मूलक संघटना तशाच शिल्लक राहिल्या.

---

२४. भा. इ. सं. मंडळ स्वीय ग्रंथमाला क्र.७९ 'पेशवेकालीन सामाजिक व आर्थिक पत्रव्यवहार'.

शिवाजीनें निर्माण केलेल्या राष्ट्रीय वृत्तीचा परिपोष करणारी सामाजिक संघटना तो अल्पायुषी ठरल्यामुळें व त्याच्या पश्चात् मराठी राज्यावर उद्भवलेल्या संकट-परंपरेमुळें निर्माण होऊं शकली नाहीं. अशा स्थितींत या काळांतील सामाजिक स्थितीचें तपशीलवार वर्णन तत्कालीन समाजाचें ज्ञान होण्यास कितीहि महत्वाचें असलें तरी त्यांतील प्रतिगामी स्थितिप्रियता किंवा पुरोगामित्वाचा अभाव आणि बौद्धिक जागृतीचा व शास्त्रीय दृष्टीचाहि अभाव स्पष्ट असल्यानें या माहितीचा याहून अधिक विस्तार येथें केलेला नाहीं.

७ पेशवेकाल

अठराव्या शतकाच्या प्रारंभीं मराठी राज्याच्या प्रकृतींत महत्वाचा बदल घडून आला. छत्रपतींचें महत्त्व कमी होऊन पेशवे हे कर्ते झाले. मराठी राज्याचें साम्राज्य बनलें व सुमारें एक शतकभर मराठे हे सबंध हिंदुस्थानभर आपल्या तेजानें चमकले. या स्थित्यंतराच्या इष्टानिष्टतेसंबंधीं अभ्यासकांत पराकष्ठेचे मतभेद आहेत. एक पक्ष पेशवे हे स्वार्थी व लबाड असून त्यांनीं छत्रपतीस गुंडाळून ठेवलें व यामुळेंच मराठेशाहीचा नाश झाला असें म्हणतो, तर दुसरा पक्ष शिवशाहीचें पेशवाईत झालेलें संक्रमण स्वाभाविक,सुलभ व प्रागतिक स्वरूपाचें होतें असें त्याचें समर्थन करतो. पेशवे हे ब्राह्मण व छत्रपती हे मराठे असल्यानें विसाव्या शतकांत या ऐतिहासिक वादावर आणखी ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर वादाचें पूट चढून सत्यसंशोधनाचें कार्य अधिकच बिकट झालें.पैकीं पेशव्यांनीं छत्रपतीस गुंडाळून ठेवलें हें म्हणणें इ. स. १७४९ पर्यंत म्हणजे शाहूच्या मृत्यूपर्यंत तरी खरें नाहीं. कारण शाहू असे तोंपर्यंत त्याची मर्जी सांभाळूनच पेशव्यास वागावें लागे. राजकरणांत जेवढा स्वार्थ प्रत्येकाजवळ होता तेवढा पेशव्याजवळहि होता. म्हणून त्यांना मुद्दाम स्वार्थी म्हणण्याचें कारण नाहीं. बाळाजीनें शाहूचा पक्ष एकदा धरला तो कधींहि सोडला नाहीं. इतकेंच नव्हें तर त्याच्या कर्तृत्वानेंच शाहूचे पाय भुईला लागले, हें इतिहासास मान्य करावें लागतें, अशा स्थितींत पेशव्यांनीं छत्रपतीचे पाय ओढले हें विधान तर मुळींच खरें नाहीं. उलट मोगल बादशाहीस धक्का न लावण्याची शाहूची वृत्ति पेशव्यांच्या कर्तृत्वास आळा घालण्यास अशंतः कारणीभूत झाली असें म्हणावें लागतें. मोगल बादशाहीचा डोलारा कोलमडून टाकण्याचें व मराठी सत्ता हें केन्द्र मानून भारताची राजकीय पुनर्घटना करण्यासाठीं लागणारें लष्करी बळ अंगांत असतांना व तसा आत्मविश्वास असतांना, इतकेंच नव्हे तर मराठे अशा ध्येयाच्या अगदीं समीप आले असतां 'दिल्ली महास्थळ बादशाहा बरबाद जालियात फायदा नाहीं' असें बाजीराव

चिमाजीअप्पास लिहितो, यांतील इंगित लक्षांत घेतलें पाहिजे. कदाचित् असेंहि असेल कीं, शाहूस ज्याप्रमाणें बादशाहीस धक्का लावू नये असें वाटलें तसें पेशव्यासहि वाटलें असेल. अशा स्थितींत अंगांत सामर्थ्य असतां मोगल बादशाहीचें बुजगावणें कायम ठेवण्याचा दोष पेशवे व छत्रपति या दोघांकडे सारखाच येतो, असें म्हणावें लागेल. शाहूस बाळाजी विश्वनाथाचें साह्य न मिळतें तर त्याचा पक्ष प्रबळ न होतां ताराबाईचा पक्ष प्रबळ झाला असतां व तिनें व तिच्या सरदारांनी शाहूप्रमाणें बादशाहीच्या इभ्रतीचा बागुलबोवा केला नसता, म्हणणें कांहींसें संभवनीय वाटतें;परंतु तेवढयावरून पेशव्यास मराठेशाहीच्या अध:-पातावद्दल जवाबदार धरणें दूरान्वयाचें होईल. परंतु शिवाजीनें निर्माण केलेल्या स्वतंत्र मराठी राज्याच्या स्वरूपाचें पेशव्यांना आकलन झालें नाहीं असें जें प्रा. शेजवलकर म्हणतात तें मात्र खरें आहे, आणि पेशव्यांचा हाच सर्वांत मोठा दोष होय. पेशवे हे स्वामिभक्त होते व त्यांचा पराक्रम मराठी सत्तेस भारतीय स्वरूप देण्यास कारणीभूत झाला हें कबूल करून सुद्धां पेशव्यांनीं बादशाहीच्या बुजगावण्याची एवढी बूज कां राखली हें कळणें कठीण आहे. शाहूनें पुष्कळ दिवस औरंगजेबाच्या कैदेंत काढले म्हणून त्याला बादशाही सत्तेचा रुबाब वाटावा हें स्वाभाविक आहे आणि शाहूच्या मृत्यूपर्यंत त्यांनीं त्याच्या धोरणाविरुद्ध कांहीं केलें नाहीं हेंहि एक वेळ कबूल केलें तरी शाहूच्या मृत्यूनंतर पेशव्यांनीं छत्रपतीस जवळ जवळ गुंडाळून ठेवलें असल्यानें त्यांच्या संकुचित धोरणाबद्दल त्यांना छत्रपतीच्या आड लपतां येणार नाहीं. खरी गोष्ट अशी आहे कीं, संपूर्ण स्वतंत्र असें मराठी राज्य स्थापन करण्याचा विचार पेशव्यांच्या डोक्यांत कधीं आलाच नाहीं. बादशाही छत्राखालचें साम्राज्यांतर्गत स्वराज्य येथपर्यंतच त्यांची नजर पोहोंचू शकली.

पेशव्यांस जसें शिवछत्रपतींच्या ध्येयाचें आकलन झालें नाहीं त्याचप्रमाणें त्यांना मराठ्यांच्या राष्ट्रीय वृत्तीची जोपासना करतां आली नाहीं. विशेषत: शाहूच्या मृत्यूनंतर पेशवे प्रमुख झाल्यानें मराठमंडळाचें स्वरूप पार बदलून गेलें; किंबहुना तत्पूर्वीच सर्व मराठे सरदारांना एका लगामीं लावून एका ध्येयास किंवा कार्यास प्रवृत्त करावें अशी वृत्ति राहिलेली नव्हती. पेशवे तत्कालीन इतर मराठे सरदारांच्या मानानें अधिक कर्तृत्ववान् होते म्हणून त्यांनीं शाहूचा विश्वास संपादन केला व त्याच्या मृत्यूनंतर ते प्रमुख बनले हें स्वाभाविक असेल, पण अशा वेळीं आपल्या अंगभूत वर्चस्वाचा संयमानें उपयोग करून मराठ-मंडळाचा एक विचारानें भारलेला गट निर्माण करावा, तें त्यांनीं केलें नाहीं.त्याच्या उलट पेशव्यांना विरोध करणारांचें त्यांनीं खुद्द शाहूच्या हयातींत लढाई देऊन

पारिपत्य केलें. यामुळें मराठमंडळाची घडी विस्कटली. बाळाजीचा उदय होण्यापूर्वी छत्रपति संभाजीच्या मृत्यूनंतर मराठ्यांनीं जो उठाव केला त्यांतहि सरदारांचे वैयक्तिक हेवेदावे दिसून येतात. परंतु तत्कालीन हालचालीकडे सामग्र्यानें पाहणारास तें एक मोंगली सत्तेचा पाडाव करण्याच्या विशिष्ट ध्येयानें भारलेलें राष्ट्रीय आंदोलन होतें हें लक्षांत येतें. राजारामकालीन सरदारांच्या मानानें पेशवेकालीन मराठ्यांच्या हालचाली निःसंशय जास्त मोठ्या प्रमाणावर व मराठ्यांच्या कर्तृत्वाची साक्ष पटविणाऱ्याहि होत्या. परंतु त्यास राष्ट्रीय आंदोलनाचें स्वरूप उरलें नाहीं. वास्तविक महाराष्ट्राची हद्द ओलांडून दिल्लीस जाऊन तेथील अखिल भारतीय राजकारण हातीं घेणारांनीं राष्ट्रीयत्वाचा पायां अधिक व्यापक करावयास हवा होता. राजपूत, बुंदेले, जाट या सर्वांना आपुलकीनें जवळ करून त्या सर्वांना मिळून जें कांहीं कार्य साधावयाचें त्याची कल्पना देणें जरूर होतें. बाजीराव व सवाई जयसिंग यांची एकमेकांशीं भेट झाल्यावर अशासारखे कांहीं विचार एकमेकांच्या भाषणांत आले कीं नाहीं यावद्दल अस्सल पुरावा नाहीं. परंतु तसा कांहीं उदात्त विचार त्या वेळीं झाला असें घटकाभर गृहीत धरलें तरी बाजीरावाच्या व सवाई जयसिंगाच्या मृत्यूनंतरोवर हे सर्व विचार मागें पडले आणि केवळ तरवारीच्या जोरावर इतरांस नेस्तनाबूत करून आपण प्रबळ होऊं पाहणाऱ्या स्वार्थी महत्त्वाकांक्षी सरदारांहून मराठी सत्तेस वेगळें महत्त्व उरलें नाहीं. शाहू जिवंत होता तोंपर्यंत सर्व सरदार सामान्यतः त्याच्या आज्ञेंत वागत. परंतु त्याच्या मृत्यूनंतर प्रत्येक मराठे सरदारांत आपल्या मनासारखे वागण्याची वृत्ति अधिकाधिक प्रमाणांत दिसूं लागली. यामुळें मराठी राज्य एकछत्री असलें तरी एकसूत्री राहिलें नाहीं. पेशव्यांनीं छत्रपतीस गुंडाळून स्वतः प्रबळ झाल्याचें वैषम्य प्रातिनिधि सेनापति इत्यादि मराठे सरदारांस वाटलें व ते शक्यतों त्यांच्यापासून आपलें वेगळें असें धोरण ठेवूं लागले. पुढील काळांत पेशव्यांच्या शिंदे-होळकरादि मराठे सरदारांनीं तोच डाव त्यांच्यावर उलटविला व ते स्वतंत्रपणें वागूं लागले. इंग्रजांशीं झालेल्या पहिल्या युद्धांत महादजी शिंद्यानें पुणें दरबारास न विचारतां इंग्रजांशीं स्वतंत्र तह केला व म्हणून नाना फडणिसास सालबाईचा तह करून युद्ध आटोपतें घ्यावें लागलें, या घटनेवरून हें सहज लक्षांत येईल.

राजकीय क्षेत्रांत पेशवे प्रमुख होत चालले असतां एकंदर महाराष्ट्रीय समाजांत पुढारलेले व मागासलेले, किंवा उच्चवर्णीय व शूद्र यांच्यांतील अंतर वाढत चाललें होतें. पेशव्यांचें कुलदैवत गणपति; परंतु गणपति;हें मराठ्यांचें प्रिय असें दैवत नाहीं. पेशवे किंवा भोरचे पंतसचिव रामजन्माचा उत्सव करीत, परंतु

विट्ठल, खंडोबा किंवा भवानी या बहुजनसमाजांत पूज्य असलेल्या दैवतांचा उत्सव पेशव्यांस मोठा प्रिय असल्याचा पुरावा नाहीं. पर्वतीच्या रमण्यांत दक्षिणा घेण्यास जमणारे सगळे ब्राह्मण असत. धार्मिक उत्सवाच्या निमित्तानें येणारे पुराणिक किंवा कीर्तनकार ब्राह्मण असत. परंतु जेजुरीच्या यात्रेस बहुजनसमाजाची गर्दी होई. असे उच्चसमाज व बहुजनसमाज यांच्या उत्सवांचें निराळेंपण वाढत चाललें ! सामान्य माणसासाठीं पोवाडे, लावण्या, तमाशे, वारकरी भजनी कीर्तनें ही करमणुकीचीं व धर्मप्रचाराचीं साधनें असत. सांस्कृतिक दृष्ट्या असे उच्चवर्णीय व सामान्य समाज यांच्यांत तट पडत चालले असतां त्याचे दुष्परिणाम त्या वेळीं कोणाच्या विशेष लक्षांत आले नाहींत. याचें कारण मराठे सर्व हिंदुस्थानांत चमकत असतां एकेकाच्या कर्तृत्वास भरपूर वाव होता. शरीरांत कांहीं रोग उद्भवला असतां तरुणपणीं तो लक्षांत येत नाहीं, पण पुढें मात्र त्याची जाणीव उत्पन्न होते, तसें पेशवाई अस्तंगत होऊन मराठ्यांचें राज्य नाहींसें झाल्यावर समाजांत निर्माण झालेल्या तटांची जाणीव होऊन इंग्रजी विद्येच्या अभ्यासानें तिचे दुष्परिणाम सर्वांच्या विशेष लक्षांत आले. विशेषत: बहुजनसमाजास उच्चवर्णीयांबद्दल वाटणारा असंतोष बऱ्यावाईट पद्धतीनें प्रकट झाला.

८ समारोप

महाराष्ट्रीय समाज हा इतर समाजांहून वेगळा असा बराहतकालीं निर्माण झाला. मराठे लोकांचें वैशिष्ट्य वर्णन करणारा उल्लेख इसवी सनाच्या सातव्या शतकांत युवान च्वांगच्या लेखांत आढळून आला, हें खरें असलें तरी महाराष्ट्राची अत्रुटित परंपरा यादवकालीं निर्माण झाली. बहमनी कालांत तिला महण लागलें. शिवकाळांत पुन्हां ती आपल्या तेजानें चमकली आणि पेशवेकाळांत तिनें सर्व हिंदुस्थानभर आपली चमक दाखविली. भारतांतील सर्व प्रदेशांत आपल्या नजीकच्या भूत काळांतील कामागिरीबद्दल ज्याला सर्वांत अधिक अभिमान वाटावा अशी महाराष्ट्राची कामागिरी आहे. वर मराठी समाजांत पेशवेकाळांत उत्पन्न झालेल्या अनेक दोषांचें वर्णन केलें आहे. पण या दोषदिग्दर्शनानें महाराष्ट्राच्या भारतीय कामागिरीचें विस्मरण होऊं नये. इस्लामच्या आक्रमणामुळें लुप्त होत चाललेली सहिष्णुतेची परंपरा महाराष्ट्रानें पुनरुज्जीवित केली. नादिरशाह, अहमदशाह अबदाली इत्यादींसारख्या परक्यांच्या स्वाऱ्यांना व आक्रमणांना पायबंद घालण्यास मराठे इतरांहून अधिक तत्परतेनें उद्युक्त झाले व महाराष्ट्रांत कायद्यावर आधारलेल्या राज्याची स्थापना केली. नारायणरावाच्या वधोत्तर लोकमत रघुनाथरावाविरुद्ध खवळलें व 'बार-

भाईचें कारस्थान' यशस्वी झालें, याची मोगलाईत व सुलतानशाहीच्या काळांत झालेल्या वारसायुद्धांशीं तुलना करावी म्हणजे मराठ्यांच्या राज्यविषयक कल्पना कायद्यावर आधारलेल्या होत्या हें अचूक लक्षांत येतें.

मध्ययुगीन महाराष्ट्रांत तीन प्रकारचे ललकार जनमनाचें आकर्षण करूं शकले व ते त्यांच्या प्रवृत्तीचे निदर्शक आहेत 'पुंडलीक वरदां हरिविट्ठल', 'हर हर महादेव' व 'जय जय रघुवीर समर्थ' या तीन ललकाऱ्या होत. या ललकाऱ्या कोणत्या प्रसंगीं दिल्या जात हें सुपरिचित आहे. पहिली आरोळी ही शांतपणें व सहनशीलतेनें देवदर्शनासाठीं बारींत उभ्या राहिलेल्या भाविकाची. बारी मोडूं नये, धक्काबुक्की करूं नये, असें वागलें म्हणजे परमेश्वराचें दर्शन होईल असा विश्वास बाळगावा. आपल्याला फार वाटतें कीं, सर्व कांहीं चटपट व्हावें व आपल्याला हवें तें मिळावें, पण जग कांहीं एकट्याचें नाहीं. सर्वांचें आहे. सोशिकपणा धरावा, सर्वांशीं प्रेमानें वागावें, ही मराठी साधुसंतांची शिकवण रोजच्या वागण्यांत इष्ट अशी प्रवृत्ति निर्माण करणारी आहे. दुसरी गर्जना 'हर हर महादेव' ही. जिवावर उदार होऊन पुढें झाल्याखेरीज कोणतेंहि महत्कार्य सिद्धीस जात नाहीं. स्वास्थ्याच्या संचयीस चिकटून राहणारे सुखलोलुप हे महत्कार्यसिद्धीस नालायक ठरतात, हें या गर्जनेंत सूचित होतें. मराठे त्याप्रमाणें दोन शतकें वागले व आपल्या कर्तृत्वाचा ठसा त्यांनीं भारतीय जीवनावर निर्माण केला. मराठ्यांच्या कर्तृत्वाच्या अभावीं भारताच्या इतिहासास औरंगजेबाच्या काळीं व तदुत्तर कोणतें वळण लागलें असतें याची कल्पना केल्यास हें सहज लक्षांत येणारें आहे. तिसरी साद घालणारी ललकारी 'जय जय रघुवीर समर्थ' ही सावधानतेची खूण आहे. सावधानता, संघटना, प्रयत्न, प्रचीती, प्रबोध हे शब्द समर्थांच्या वाङ्मयांत वारंवार येणारे व आपला संदेश असंदिग्ध शब्दांत देणारे असे आहेत. काम करतांना माणसें आपलें खरें हित कोणतें, तात्पुरता फायदा कोणता यांचा विचार करीत नाहींत. अशा लोकांस समर्थ सांगतात,

मुख्य यत्न विचाराचा । त्यावरी बोलणें बरें ।
चालणें नित्य नेमाचें । नीति न्याय चुको नये ॥

अशी सावधपणाची व महाराष्ट्रास जागे करणारी हांक समर्थांनीं महाराष्ट्रास दिली. आपण आपले कान उघडे ठेवल्यास तीं अजूनहि प्रत्येकास ऐकूं येईल आणि अखंड चाळणेनें पुढलें पाऊल कसें टाकावें हें समजावून घेण्यास आपणांस मार्गदर्शक ठरेल.

धार्मिक संस्था व संप्रदाय

१. आंग्लपूर्वकाल

जनार्दन सखाराम करंदीकर

*

महाराष्ट्रांतील धार्मिक संस्था व संप्रदाय यांचा विचार करतांना एक मुख्य घटना लक्षांत ठेवली पाहिजे कीं, महाराष्ट्रांतील वसाहत ही उत्तरेतील आर्यावर्तांतल्या रहिवाशांचीच शाखा आहे. उत्तरेकडील आर्य निरनिराळ्या मार्गांनीं दक्षिणेत उतरले असले, तरी ते मूळचे एकच. एकाच सनातन वैदिक धर्मांत ते वाढले होते आणि समान आचार पाळणारे असेच ते होते. एका मूळ श्रुतीच्या चार संहिता झाल्या, आचार-प्रतिपादक स्मृति अठरा झाल्या, महापुराणें १८ लिहिलीं गेलीं आणि उपपुराणांना तर मितीच नाहीं; असे अनेक शाखाभेद झाले, तरी त्या अंतर्गत भेदांत बीजांतील एकत्व कायमच होतें.

सगळ्या शाखाभेदांतहि 'श्रुतिस्मृतिपुराणोक्तकर्मानुष्ठानसिद्ध्यर्थं' हा संकल्प सर्वांचा सारखाच होता व तो तसाच कायम राहिला. सृष्टींत अगणित विविधता असली तरी कारणरूपानें एकताच आहे. या संबंधांतलें महत्त्वाचें वचन

कार्यरूपेण नानात्वं अभेदः कारणात्मना !
हेमात्मना यथाऽभेदः कुंडलाद्यात्माना भिदा ॥

असें आहे. याचें तात्पर्य असें कीं, कोणत्याहि दागिन्याचें मूळकरण सोनें हें एकच असतें, पण दागिन्यांच्या घडणींत, स्वरूपांत भेद असतो, त्याचप्रमाणें आर्यांच्या धर्मशास्त्रशाखा भिन्न दिसल्या तरी, त्या सर्वांचा मूळ उगम एकाच वेदांतून असल्यानें, वैदिक धर्मानुयायांतले भेद हे 'एकच गहूं, प्रकार बहु' या सदरींत दर्शविल्याइतपतच भिन्न आहेत.

प्रथमारंभींच हा खुलासा करण्याची आवश्यकता अशी कीं, होनावर ह्या दक्षिण टोकापासून तों उत्तरेस दमणपर्यंत पसरलेला कोंकण प्रांत, नर्मदेच्या दक्षिण तीरावर भडोचपासून गोंदियापर्यंत पश्चिम-पूर्व पसरलेला घाटमाथा, आणि या दोहोंस जोडणाऱ्या तिरकस रेषेनें मर्यादित झालेले विदर्भ, मराठवाडा, महाराष्ट्र हे भाग, या सर्वांचा वसाहतकाल भिन्न, ऐतिहासिक परिस्थिति भिन्न, आणि भूरचना, हवापाणी यांत तर जमीन-अस्मानाचें अंतर, यामुळें तत्प्रांतीयांच्या स्वभावांत, श्रद्धाविषयांत, आचारविचारांत बराचसा पृथक्पणा निर्माण झाला आहे. तरी देखील त्यांच्यातील वैदिक धर्माविषयींची श्रद्धा मूलतः सारखीच आहे. महाराष्ट्राच्या या विविध भागांत मूलभूत तत्त्वाच्या दृष्टीनें धार्मिक व सांस्कृतिक ऐक्यता कशी आहे, हें दुसऱ्या एका वावर्तांतल्या प्रत्यक्ष अनुभवानें सहज सिद्ध होतें. भारतांत अनेक पंचांगें प्रचलित असल्यान मोठा गोंधळ माजला आहे, असें सांगण्यांत येतें. पंचागांत अनेक भेद आहेत, हें नाकारतां येणारच नाहीं. कोणी वर्षारंभ चैत्रांत मानतो, तर कोणी आषाढांत मानतो, तर अनेक जन कार्तिकापासून वर्षारंभ मानतात. कोणी अमान्त महिना मानतो, तर कोणी पौर्णिमान्त मास पाळतो. सायन आणि निरयण असे दोन मुख्य भेद असून अयनांशांत अनेक पोटभेद आहेत. असें असलें तरी सर्व हिंदुमात्र पंचांगांच्या रूपानें एकच ज्योतिषशास्त्र मान्य करतात, ही मूलभूत गोष्ट स्पष्ट आहे. कोणीहि हिंदु आपल्या घरगुती व्यवहारांत इंग्रजी कॅलेंडर किंवा मुसलमानी चांद्र वर्ष पाळत नाहीं. हाच प्रकार धर्म व संस्कृति यांच्या एकात्मतेंतहि आढळून येतो.

महाराष्ट्रांत जी वसाहत होत गेली तिचा आरंभिकाल ऐतिहासिक कालाच्या पूर्वीचा असल्यानें त्याचा नक्की आरंभ सांगतां येत नाहीं. रामायण

कालापासून महाराष्ट्रांतल्या वसाहतीचे धागेदोरे थोडे थोडे सांपडूं शकतात. कालिदासानें रघुराजाला दिग्विजयासाठीं भारतभर फिरविलें, पण रघूची ती फेरी पूर्व किनाऱ्याच्या बाजूनें दक्षिण टोकापर्यंत जाऊन तेथून पश्चिम किनाऱ्यानें उत्तरेस सौराष्ट्राकडे गेली. या वर्णनावरून त्या काळीं दक्षिणापथाचा जो मुख्य मध्यभाग तो दंडकारण्यमयच होता, असें दिसतें. रामायणांत त्या अरण्यांत वसाहत होऊं लागली होती, पण वसाहतीवर राक्षसांचे हल्ले होत असत. रामचंद्रानें राक्षसांचा बीमोड करून दंडकारण्य निर्भय केलें व त्या वेळेपासून उत्तरेतून वसाहतवाल्यांचे लोंढे दक्षिणेंत येऊं लागले. भारत काळांत तेथें पुष्कळच वस्ती झाली होती. श्रीकृष्णानें कोल्हापूर प्रांतांत येऊन तेथें स्वपक्षीय राजा अधिकारारूढ केला अशी कथा हरिवंशांत आहे.

वसाहतकाल जसा अनिश्चित आहे, तसाच वसाहतप्रवाह दक्षिणाभिमुख होण्याचा हेतूहि अनिश्चित आहे. उत्तर हिंदुस्थानांत लोकसंख्या वाढून राहाण्याच्या जागेची टंचाई भासूं लागली किंवा उदरनिर्वाहाचीं साधनें कमी पडूं लागलीं म्हणून हा लोंढा दक्षिणेकडे वाहात चालला, असा प्रकार नाहीं. त्या प्राचीन काळांत हिंदुस्थानावर परकीयांच्या टोळधाडीहि आदळूं लागल्या नव्हत्या. तथापि कांहीं राजकीय अंतःकलह, कांहीं धार्मिक संघर्ष अशा कारणांमुळें दक्षिणभागांत वसाहत करण्याकरितां येण्याची प्रवृत्ति वाढत चालली. शुक्लयजुर्वेदीयांच्या वरचढपणामुळें ऋग्वेदी व कृष्णयजुर्वेदी हे दक्षिणेंत येऊन राहिले. त्यामुळें उत्तर हिंदुस्थानांत ऋग्वेदी व कृष्णयजुर्वेदी यांचा अभाव दिसून येतो. दक्षिणेंत येणारे कृष्णयजुर्वेदी पूर्व किनाऱ्यावरील आंध्रादि प्रांतांतून आणि पश्चिम किनाऱ्यावरून दक्षिण कोंकणांतून खालीं पसरले. ऋग्वेदीयांनीं मध्य महाराष्ट्र व्यापला. बौद्ध धर्माच्या व जैन धर्माच्या प्रसाराबरोबर निर्वासितांच्या लोंढ्यांत भरच पडत चालली. अखेरीस हूण आणि मुस्लिम यांच्या राजकीय आक्रमणानें उत्तर प्रदेशांतील हिंदूंना जबर धक्का दिल्यामुळें, कालानुक्रमानें निर्वासितांचा शेवटचा लोंढा दक्षिणेकडे लोटला. अशा प्रकारें इसवी सनापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षांपासून तों इसवीसनानंतर १२०० वर्षांपर्यंत उत्तरेंतले वैदिकधर्मीय दक्षिणेंत येतच होते. इ. स. १३०० नंतर मुसलमानांनीं दक्षिणेंत आक्रमण करून या दिशेसहि आपली राजवट सुरू करून इकडेहि धर्मच्छल सुरू केल्यानंतर उत्तरेकडे येण्याची सोयच राहिली नाहीं, त्यामुळें निर्वासितांचा प्रवाह थांबला.

धर्म व संस्कृति यांचा संबंध

अलीकडे धर्म व संस्कृति यांच्या परस्परसंबंधाविषयीं निष्कारण विपरीत समज पसरले आहेत. संस्कृति म्हणजे माणसाच्या मनाची घडण व त्याच्या

स्वभावाची ठेवण. ही घडण वा ठेवण घडविणारा जो कारागीर तो धर्म. आपण जो धर्म पाळतों त्या धर्मानें आपल्या मनावर जे संस्कार होतात त्या संस्कारानें जें मनाचें स्वरूप बनतें तीच संस्कृति. धर्म हें कारण व संस्कृति हें कार्य आहे. कारणाचेच गुण कार्यांत उतरावयाचे, हा सृष्टीचा नियमच असल्यानें, समाजावर ज्या धर्माचा पगडा बसलेला असतो, त्या धर्माच्या शिकवणीला आणि आचारविचाराला अनुसरून त्या समाजाची संस्कृति बनते.

एखाद्या समाजाला चोरी करणें, प्रवाशाला ठार करून त्याच्या द्रव्याचें अपहरण करणें हाच धर्म आहे, अशी शिकवण मिळाली तर त्या समाजाची संस्कृति तशीच हीन बनणार हें उघड आहे. ठग लोकांना प्रवाशाला गळफांस लावतांना यत्किंचितहि दयाबुद्धि शिवत नसे. ही जी त्यांच्या मनाची निर्दा-वलेली स्थिति बनत असे, ती त्यांच्या विकृत धर्मकल्पनेचाच परिणाम होय. नरमांसभक्षकांना कसलेंच मांस भक्षण करतांना चिळस येत नाहीं, मुसलमानांना डुकराच्या मांसाचें नांव घेतांच चीड येते पण गायीचें मांस खातांना हौस वाटते; मांसाहारी हिंदूंची भावना त्याच्या अगदीं उलट असते. हा जो स्वभावांत फरक आढळतो तो उलट-सुलट शिकवणीचाच परिणाम होय.

संस्कृति हा मनोधर्म आहे. अर्थातच बाह्यसुधारणांचा संस्कृतीशीं कांहीं संबंध नाहीं. आगगाड्या, तारायंत्रें, विमानें, विजेचे दिवे, रेडिओ इत्यादि सुधारणांच्या गराड्यांतहि माणसाचें मन रानटी असूं शकेल आणि तसल्या बाह्य सुधारणांचें ज्याला वारेंहि लागलें नाहीं, तो मनुष्यहि मनानें सुसंस्कृत असूं शकेल. धर्माची शिकवण अमूर्त असते. म्हणून त्या शिकवणीचा मनावर उमटणारा ठसाहि अमूर्तच असतो. परंतु त्या माणसाच्या हातून जो आचार घडतो, तो दृश्य असल्यानें त्या आचारावरून त्याच्या संस्कृतीची कल्पना करता येते. मूर्तिभंजकाच्या मनाची संस्कृति असहिष्णु आहे हें आपोआपच व्यक्त होतें. असहिष्णु देवाचा भक्त आणि असहिष्णु धर्माचा अनुयायी असहिष्णु असणार हें सांगावयासच नको. महाराष्ट्रीयांचा धर्म असहिष्णु नसल्यानें महाराष्ट्रीय हे स्वभावतःच सहिष्णु आहेत.

समाजाची संस्कृति ही मुख्यतः धर्मांतील तत्त्वज्ञानावर अवलंबून असली तरी राजकारणाचा व अर्थकारणाचा धर्मभावनेच्या मार्फत संस्कृतीवर अगदींच परिणाम घडत नाहीं, असें नाहीं. 'राजा कालस्य कारणम्' हें अनेकार्थानीं समाजाच्या अनुभवास येतें. राजाचा धर्म व प्रजेचा धर्म एकच असल्यास वेगळा अनुभव येण्याचा संभव नसतो. परंतु प्रजेचा धर्म वेगळा आणि राजाचा धर्म वेगळा

असा विरोध आल्यास त्या उभयतांच्या संघर्षानें समाजाच्या संस्कृतीला वेगळेंच वळण लागतें. मुसलमानी सत्ता महाराष्ट्रांत प्रस्थापित झाल्यावर यज्ञयागादि प्राचीन आचारांचें अवडंबर कमी होऊन नामस्मरणाला महत्त्व आलें. कित्येक ठिकाणीं मूर्तिपूजेची जागा पोथीपूजेनें पटकावली. दानधर्माची दिशाहि सोयीनुसार बदलली. परंतु असले परिणाम बाह्य स्वरूपांत घडले तरी मूळच्या अंतरंगांत फरक झाला नाहीं. श्रुतिस्मृतिपुराणें यांच्यावरची श्रद्धा कमी झाली नाहीं. तीर्थयात्रादिकांचें माहात्म्य पूर्वीसारखेंच अबाधित राहिलें. बौद्ध-जैनादि नवे पंथ निघोत, ख्रिस्ती व इस्लामी सत्तेचा असह्य जुलूम सोसण्याचा प्रसंग येवो, 'अयोध्या मथुरा माया काशी कांची अवन्तिका। पुरी द्वारावती चैव सप्तैता मोक्षदायिका:' ही महाराष्ट्रीयांची परंपराप्राप्त श्रद्धा कांहीं डळमळली नाहीं.

राजकारणाचा जसा धार्मिक आचारविचारावर थोडाबहुत परिणाम होतो, तसाच अर्थकारणाचाहि परिणाम झाल्याविना रहात नाहीं. तुपाची अखंड धारा पिऊन अन्नाला अजीर्ण होण्याची पाळी कांहीं अर्वाचीन महर्घतेच्या काळांत यावयाची नाहीं, अथवा सहस्रावधि गाई दान दिल्याचें उदाहरणहि अलीकडे पहावयास सांपडणार नाहीं. तथापि सव्वा रुपयांत गोप्रदान आवरून गोदानाचें पुण्य संपादण्याची श्रद्धा कायमच आहे.

वैदिक धर्माचीं व तत्त्वज्ञानाचीं मूलगामी बीजें इतकीं तर्कशुद्ध व भक्कम आहेत कीं, त्याच्यावर चोहोंबाजूंनीं हल्ले चढविले गेले तरी त्यांचा भंग होत नाहीं. मूर्तिपूजेवर हल्ला चढविणाऱ्या बौद्धांनीं व जैनांनीं स्वतःच मूर्ति बनविण्यास व त्यांची अर्चा करण्यास प्रारंभ केला, आणि पुराणांना नांवें ठेवतां ठेवतां स्वत: जातककथांसारख्या भाकड कथा लिहिल्या. एवंच राजकारण व अर्थकारण यांचा वैदिक धर्माला बराच उपसर्ग पोचला तरी, या योगानें महाराष्ट्रीय धर्माच्या मूळस्वरूपांत, ओळखतां येण्याजोगा बदल झाला नाहीं.

आर्य लोक उत्तरेंतून दक्षिणेंत आले, ते आपली सनातन वैदिक संस्कृति बरोबर घेऊनच आले. किंबहुना असें म्हणणें अधिक समुचित होईल कीं, उत्तर हिंदुस्थानांत बौद्ध-जैनांचा आणि शकहूणांचा उपसर्ग पोचूं लागला, म्हणून आपली वैदिक संस्कृति टिकविण्यासाठीं कट्टे आर्य दक्षिणेंत आले. प्यूरिटन लोक आपलीं मतें अबाधित राखण्याकरितां इंग्लंड देश सोडून अमेरिकेंत गेल्यावर तेथें ते कट्टर प्यूरिटन्स म्हणूनच राहिले, त्याचप्रमाणें जे आर्य लोक इतर धर्मांचा उपसर्ग नको म्हणून देशांतर करून दक्षिणेंत वसाहत करून स्थायिक झाले, ते वैदिक

धर्माचे कट्टर अभिमानी असणारच. वैदिक धर्माचीं मुख्य लक्षणें–१ वेदांविषयीं श्रद्धा, २ वेदोक्त मंत्रांनी सर्व संस्कार करणें, ३ चातुर्वर्ण्याला अनुसरून आपापलीं कर्में करणें, ४ चार आश्रमांची सुव्यवस्था मान्य करून त्यांतून शक्य तितक्या आश्रमांचें परिपालन करणें, ५ स्मृतिग्रंथांनुसार आचार पाळणें हीं वैदिक परंपरा महाराष्ट्रानें शक्य तितक्या प्रमाणांत पाळली आहे. आपल्याला येथें विसाव्या शतकांत त्या महाराष्ट्रीयांचा विचार करावयाचा नसून इ. स. पूर्व तिसऱ्या शतकापासून तों १८ व्या शतकाच्या अखेरपर्यंतच्या काळाचाच विचार करावयाचा आहे. या दीर्घ कालखंडांत इ. स. १३०० पासून मुसलमानांच्या आक्रमणानें आणि इ. स. १५०० पासून पोर्तुगीज ख्रिस्त्यांच्या जुलमी धर्मवेडामुळें वैदिक धर्मीयांवर कित्येक प्रांतांत घोर आपत्ति ओढवल्या व अनेक कुटुंबें नाइलाजास्तव वाटून मुसलमान किंवा ख्रिश्चन झालीं. तथापि त्या आपत्तीला न डरतां कांही कुटुंबांनीं आपल्या प्राणांच्या आहुति दिल्या व कित्येकांनीं घर गमावून स्थलांतर केलें, पण आपला धर्म टाकला नाहीं. आणि एकंदर लोकसंख्येंत वाटलेल्यांचें प्रमाण पाहिलें तरी तें अगदीं थोडेंच असल्यानें, वैदिकधर्मीय महाराष्ट्रीयांची वैदिक धर्मनिष्ठा व चिकाटीच सिद्ध होते.

आर्य व द्राविड यांचा संघर्ष व समन्वय

उत्तरेकडील आर्य रहिवासी दक्षिणेंत येऊन स्थायिक होऊं लागल्या वेळेपासून आर्य व द्राविड यांच्यांत संघर्ष निर्माण होणें स्वाभाविकच होतें. परंतु आर्यांची धर्मभावना सोज्ज्वळ, सात्त्विक व सहिष्णु असल्यानें, उत्तर अमेरिकेंत किंवा ऑस्ट्रेलियांत ज्याप्रमाणें युरोपिअन वसाहतवाल्यांनीं कत्तल करून आदिवासी नामशेष केले, तसला प्रकार आर्यांनीं भरतखंडांत केला नाहीं. आदिवासींना आपला वैदिक धर्म पटवून देऊन त्यांना चातुर्वर्ण्यांत सामील करून घेण्याचा त्यांनीं प्रयत्न केला आणि पुष्कळ आदिवासी चातुर्वर्ण्यांत सामील होऊन आर्यसमाजाशीं एकरूप होऊन राहिले. महाराष्ट्रांत ज्या आर्यांच्या प्रमुख वंशशाखा आहेत त्यांतील बहुतेकांत अनार्यांचा संबंध कमजास्त प्रमाणांत जडला आहे, असें वंशशास्त्रवेत्त्यांचें मत आहे. त्यांनीं हें मत शीर्षमापन शास्त्रावरून अनुमित केलें आहे. परंतु तें शास्त्रहि निर्विवाद्य नाहीं. यास्तव त्यांची वर्णसंस्काराची कल्पना कितपत मान्य करावयाची हा प्रश्नच आहे. परंतु त्यामुळें आमच्या मुख्य विधानाला बाध येत नाहीं. आमचें स्पष्ट मत आहे कीं, महाराष्ट्रांतील रहिवासी हे श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्माला जितके चिकटून आहेत तितके उत्तर हिंदुस्थानी लोक त्या धर्माला घरून बागत नाहींत. दक्षिणापथांतील आंध्र प्रांत आणि दक्षिणेकडील तामीळ प्रांत हेहि असेच वैदिक धर्माचे अभि-

मानी आहेत; किंवहुना महाराष्ट्रीयांपेक्षांहि ते अधिक कडवे आहेत. परंतु ज्या भूभागाला 'हिंदुस्थान' म्हणून संबोधिलें जातें, त्या उत्तरेकडील भागांतला धार्मिक आचार श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त असा राहिला नसून केवळ पुराणोक्तच राहिला आहे. उत्तर हिंदुस्थानांतील यात्रेनिमित्त तिकडे गेलेल्या महाराष्ट्रीयांना यांचें प्रत्यंतर असें येतें कीं, वैदिक मंत्रांचा शुद्ध उच्चारहि तिकडील उपाध्यायांना येत नाहीं. जे कोणी वेदमूर्ति आहेत, ते दक्षिणेंतूनच तिकडे जाऊन राहिलेले आहेत. शकारंभापासून आठव्या शतकापर्यंत अशी स्थिति होती कीं, दक्षिणेंत येऊन राज्य संस्थापन केलेल्या क्षत्रिय राजांना सोमयागासारखे महायज्ञ करावयाचे झाल्यास गंगा-यमुनातीरावरून यज्ञवेत्ते ब्राह्मण दक्षिणेंत बोलावून आणवावे लागत व अशा ब्राह्मणांना अग्रहार देऊन इकडेच स्थायिक करून ठेवण्यांत येत असे. पुढें अकराव्या–बाराव्या शतकापासून हें पारडें फिरलें आणि दक्षिणेंतल्या ब्राह्मणांचीच छाप उत्तरेकडील ब्राह्मणांवर पडूं लागली. याचा उघड अर्थ हाच कीं, दक्षिणेंत येऊन राहिलेल्या ब्राह्मणांनीं आपली वेदविद्या बिकट परिस्थितींतहि टिकवून धरली.

दक्षिणेंत वसाहत केलेल्या आर्यांनीं येथील आदिवासींतल्या अनेकांवर आपल्या संस्कृतीची छाप पाडली; पण त्याचबरोबर त्यांनीं आदिवासींपासूनहि कांहीं उसनवारी केली कीं काय, हा प्रश्न विचार करण्यासारखा आहे. या संबंधांत अति तीव्र मतभेद आहेत. कित्येकांचें मत असें आहे कीं, रुद्र, शिव, शंकर ही देवता मूळची अनार्यांची असून आर्यांनीं तिला आपल्या देवतांत स्थान दिलें. परंतु शंकराची शाळुंका आणि पिंडी हे यज्ञीय वेदी आणि अग्निज्वाला यांचें प्रतीक असल्यानें, आणि अग्नि ही आर्यांची अग्रिम देवता असल्यानें रुद्र देवतेच्या उसनवारीची ही कल्पना पटण्याजोगी नाहीं. शिवाय शिवाचें आद्य स्थान हिमालय. तें उत्तरेंत आणि शिवाचीं देवालयें दक्षिणेपेक्षां उत्तरेंतच जास्त. शिवाची अविमुक्त नगरी जी वाराणसी तीहि उत्तरेंतच आहे. या सर्वांपेक्षां निर्विवाद पुरावा हा कीं, रुद्रसूक्त हा वेदांतलाच एक भाग आहे व त्यांत भव, शर्व, शिव, शंकर, पशुपति ही सगळीं नांवें एका देवतेचींच म्हणून आलीं आहेत. वैदिक देवतांत शंकरालाच प्रमुख स्थान असून विष्णूला गौण स्थान आहे. पुराणांत पाहिल्यास विष्णुस्तुतिपर पुराणांहून शिवस्तुतिपर पुराणेंच अधिक आहेत.

अनार्यांपासून आर्यांनीं उसनवारी केलीच असल्यास ती ग्रामदेवतांचीच असेल. पंचायतनाचा पूजेचा प्रचार श्रीशंकराचार्यांपासून सुरू झाला. पंचायतनांत आचार्यांनीं शिव, विष्णु, गणपति, सूर्य व देवी अशा पांचहि प्रमुख देवता

गोवल्यानें अनेक संप्रदायांचा एकत्र समावेश झालाच आहे. तथापि दत्तात्रेय, विठोबा, व्यंकोबा अशीं कांहीं दैवतें राहिलींच. आर्यांत या देवतांचें भक्तहि भरपूर आहेत, पण त्यांत अनार्यांच्या कडून केलेल्या उसनवारीचा संबंध नाहीं. सारांश, आर्य व द्राविड यांच्या संघर्षांत द्राविडांनाच वैदिक धर्मीयांपासून शिकण्याच्या गोष्टी अमूप होत्या. उलटपक्षीं व्यावहारिक शास्त्रांत मात्र द्राविडांची प्रगति आर्यांहून अधिक असल्यानें आर्यांना तीं शास्त्रें अनार्यांपासून घ्याव्हीं लागलीं; पण प्रस्तुतच्या विवेचनांत तो प्रश्न समाविष्ट होत नाहीं.

महाराष्ट्रांतील आदिवासींचा विचार

उत्तर हिंदुस्थानांत ज्याप्रमाणें आर्यांनीं अनार्यांना हुसकून किंवा आपणांत मिळवून स्वतःचें स्थान स्थिर केलें, त्याचप्रमाणें महाराष्ट्रांतहि आर्यांना आदिवासींशीं झुंजून तडजोड करावी लागली. महाराष्ट्रांतील आदिवासींपैकीं कोणत्या वन्यजाती किती प्रमाणांत आर्यांच्या समाजांत समाविष्ट झाल्या हें शोधून काढण्यास आतां मार्ग राहिला नाहीं. मात्र ज्या वन्यजाती आर्यांत सामील झाल्या नाहींत, त्या अद्यापि महाराष्ट्रांतील व सीमा प्रांतांतील दऱ्याखोऱ्यांतून, रानावनांतून आपलें पुरातन काळचेंच जीवन व्यतीत करीत आहेत.

भिल्ल, कोळी, वारली, ठाकूर, कातकरी, फासेपारधी, कोरकू, गोंड इत्यादि जाती महाराष्ट्र-समाजाच्या जातींच्या चौकटींत प्रविष्ट झाल्या नसून त्या स्वतंत्रपणें आपलें जीवन कंठीत आहेत. या आदिवासींची वस्ती मुख्यतः खानदेशाचा पश्चिम भाग, नाशिक जिल्ह्याचा पश्चिम भाग, ठाणें जिल्ह्यांचा पूर्व व उत्तर भाग, कुलाबा जिल्ह्याचा पूर्व भाग, पुणें व नगर या जिल्ह्यांचे उत्तर-पश्चिम कोपरे, यांत आदिवासींची वस्ती मुख्यतः आहे. मुंबई इलाख्यांत अलीकडे सामील झालेलें जव्हार संस्थान, सुरगणा, डांग हे प्रांत यांतील बहुसंख्य वस्ती वन्यजातींची आहे.

या वन्यजाती अल्पसंख्य असून त्यांच्यांत संघटना नाहीं आणि त्यांची राहणीहि इतर पुढारलेल्या जमातींपासून अगदीं अलग असून त्या जाती राजकारणविन्मुख आहेत; त्यामुळे त्यांच्या प्रश्नाकडे आजवर दुर्लक्षच होत आलें आहे. वास्तविक पाहतां या वन्य जाती हिंदुधर्मीय असून त्यांचा समावेश हिंदु जमातींतच व्हावयास हवा. परतु ब्रिटिश-सरकारला फूट पाडून हिंदूंचें बल कमी करावयाचें असल्यामुळें त्यांनीं वन्य जाती असा विभाग वेगळा केला. शिवाय ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना वन्यजातींचे समूह हें आपल्या धर्मप्रसाराला मोकळें रान वाटत असल्यामुळें, ब्रिटिश सरकारनेंहि स्वधर्माच्या पक्षपातीपणामुळें वन्य

जमातींना हिंदूंपासून फोडून मिशनऱ्यांच्या स्वाधीन करण्याचें धोरण पत्करलें. अशा रीतीनें या वन्यजाती हिंदूंपासून अलग राहून मिशनऱ्यांच्या तावडींत सांपडल्या आहेत. यासंबंधांत अलीकडे बोभाटा होऊन मध्यप्रांत व मध्यभारत सरकारांनीं चौकशी चालविली व तींतून मिशनऱ्यांचा कावा उघडकीस आला.

परंतु या सगळ्या घटना अलीकडल्या काळांतल्या असल्यानें प्रस्तुतच्या विषयांत त्यांचा संबंध येत नाहीं. आपणास तूर्त एवढेंच पहावयाचें आहे कीं, आंग्लपूर्वकाळांत या वन्यजातींची स्थिति व त्यांची रीतभात कशी होती. या वन्यजाती कितीहि अडाणी असल्या तरी त्या नास्तिक नसून देवदेवता मानणाऱ्या आहेत. सुरापान व मांसाहार त्यांना वर्ज्य नसल्याकारणानें, त्यांच्या देवतांनाहि ते पदार्थ वर्ज्य नसून इष्टच आहेत. आफ्रिकेंतल्या रानटी लोकांप्रमाणें भारतांतील वन्यजाती नरमांसभक्षक नाहींत; तथापि त्यांच्यांत मनुष्याचा बळी देण्याची चाल पूर्वकाळीं होती. अलीकडे ती चाल लुप्त होत चालली असून, नरबली दिल्याचीं उदाहरणें क्वचित् ऐकूं येतात. शिकार करून मांसावर निर्वाह करण्याचा प्रघातहि कमी होत असून अनेक आदिवासी समाज शेतीचा धंदा करतात, आणि ज्यांना शेतजमीन मिळत नाहीं, ते समाज वन्य वनस्पती, कंदफळेंमुळें यांची विक्री करून त्यावर निर्वाह करतात. कांहीं जाती रानझाडें तोडून कोळसे करून विकतात. कातकरी झाडांचा कात काढून त्याची विक्री करतात. जेथें जवळपास विड्या बांधण्याचे कारखाने आहेत, तेथील वन्यजाती विड्यांना लागणाऱ्या पानांचे भारे पुरविण्याचें काम करतात. गुरें पाळून विकणाऱ्याहि वन्यजाती आहेत. कोंबड्या पाळून अंडीं विकण्याचा धंदा यांनीं केल्यास त्यापासून त्यांना पुष्कळ लाभ होईल, पण तिकडे त्यांचें लक्ष कोणीं वेधलेलें नाहींसें दिसतें.

या वन्यजातींवर अलीकडे मिशनऱ्यांची दृष्टि जाऊन त्यांना बाटविण्याचा त्यांचा खटाटोप चालू आहे. पण आंग्लपूर्वकाळांत मुसलमानांची दृष्टि त्याजकडे वळली होती आणि कित्येक जाती आगाखानांना आपले गुरु मानीत. कालांतरानें त्यांना स्वत्वाची जाणीव होऊन आपण परत हिंदुसमाजांत सामील व्हावें असें त्यांना वाटूं लागलें. परंतु अदूरदृष्टि हिंदुसमाजानें त्यांना आपल्यांत सामील करून घेण्यास नकार दिला! या संबंधांतलें एक प्रकरण खानदेशच्या भागांत कांहीं वर्षांपूर्वी बरेंच गाजलें होतें, पण अखेरीस त्या प्रकरणाचा निकाल कसा लागला तें कळलें नाहीं.

वन्यजातींमध्यें विवाहासंबंधाची शिथिलता असून घटस्फोट सुलभ आहे. तथापि त्यांच्यांतहि विवाहासंबंधीं कांहीं कडक नियम आहेत आणि त्यांच्या

समजुतीप्रमाणें त्यांच्यांतले स्त्रीपुरुषहि व्यभिचार हे पातक मानतात. वचन-भंगाचें पातक त्यांना मोठें वाटत असल्यामुळें ते दिलेलें वचन प्रामाणिकपणें पाळण्याची कसोशी करतात. लग्नसंबंध जोडतांना त्यांच्यांतहि कांहीं निर्बंध आहेत व ते निर्बंधभंग करीत नाहींत. कांहीं जातींचा विवाह लावण्यास उपाध्याय चालतो. पण कित्येक जातींत त्यांच्यांतल्या स्त्रियाच उपाध्येपण करतात! बहुतेक सर्व वन्यजाती मूळच्या आस्तिक, पापभीरु, कर्मफल व पुनर्जन्म मानणाऱ्या असल्यानें त्या धर्मतः हिंदूच होत.

यज्ञसंस्था, मठ व देवालयें

प्राचीन वैदिक संस्कृति यज्ञमूलक आहे. यज्ञाकरितांच वेद निर्माण झाले अशी समजूत आहे. यज्ञ हेंच समाजाचें प्रतीक होय. यज्ञकर्मांत चातुर्वर्ण्याचें सहकार्य दृष्टोत्पत्तीस येई. चारहि वर्णांतील कार्यकर्त्यांनीं एकत्र येऊन सहविचार केल्याशिवाय यज्ञसिद्धि होत नसे. वाजपेय, ज्योतिष्टोम, आप्तोर्याम इत्यादि यज्ञांत ब्राह्मणांना प्रामुख्य असून क्षात्रियादि इतरवर्ण त्यांना साहाय्य करीत. अश्वमेध हा यज्ञ मात्र असा आहे कीं, त्यांत क्षत्रिय राजा हा प्रमुख असून ब्राह्मण पुरोहित हे त्या राजाच्या आज्ञेनुसार सर्व यज्ञकर्म करीत. ब्राह्मण व क्षत्रिय यांच्यांत मोठेपणाच्या मानाविषयीं जेव्हां अहमहमिका चालूं झाली, तेव्हां दोन्ही वर्णांच्या समाधानार्थ ही तडजोड झालेली दिसते.

जे यज्ञ अनेक दिवस सतत चालत त्यांना सत्र म्हणत. हीं सत्रें जास्तींत जास्त बारा वर्षेंपर्यंतहि चालत, असें द्वादशवार्षिकसत्र या शब्दप्रयोगावरून कळून येतें. अशा प्रकारचें दीर्घ सत्र सुरू झालें म्हणजे त्या सत्राकारतां हजारों लोकांचा तळ एकत्र पडे. त्यांत मोठमोठे वेदवेत्ते, शास्त्रज्ञ, इतिहास-पुराण पंडित एकत्र जमत असल्यानें, होमादिक प्रधानक्रिया आटोपल्यानंतर मध्यंतरींच्या काळांत शास्त्रचर्चा आणि इतिहास-पुराणादिकांतील कथांचें कीर्तन-प्रवचन चाले. त्यांत विद्वानांच्या विद्वत्तेची उजळणी होई आणि जिज्ञासूंना ज्ञानप्राप्ति होई. ज्ञानप्रसाराचें आणि धर्मप्रसाराचें कार्य अशा प्रकारें यज्ञसंस्थेमार्फत चालत असे.

याशिवाय गुरुकुलांतून अध्ययन-अध्यापन चाले. दहा हजार विद्यार्थ्यांना गुरुकुलांत ठेवून घेऊन त्यांच्या शिक्षणाचें कार्य करणाऱ्याला कुलपति ही संज्ञा असे. अशा गुरुकुलांच्या निर्वाहाचा खर्च राजानें दिलेल्या भूमिदानांतून व धनिकांच्या द्रव्यदानांतून चाले. ही सगळी प्रथा प्राचीन काळांतली झाली. ऐतिहासिक काळांत ही परंपरा कायम न टिकतां मोडकळीस आली असावी

असें दिसतें. बुद्धधर्माचा उदय झाल्यानंतर बौद्धांनीं आपले संघ स्थापले. विहार, आराम हीं त्यांचीं संघटनेचीं स्थानें असत. बुद्धधर्माची दीक्षा घेतांना 'बुद्धं शरणं गच्छामि', 'धर्मं शरणं गच्छामि' या प्रतिज्ञेबरोबरच 'संघं शरणं गच्छामि' अशी प्रतिज्ञा घ्यावी लागे. या संघटनेंतच बौद्धांचें बळ सांठविलें होतें. वैदिक समाजांतील विस्कळितपणाच त्याला बाधक झाला. बौद्धानुयायांना प्रारंभापासूनच संघटनेचें बाळकडू पाजलें जाई. वैदिक धर्मांतली प्रथा याच्या अगदीं उलट होती. वानप्रस्थ, संन्यासी, ऋषि, मुनि, तपस्वी यांनीं एकत्र राहूं नये अशीच त्यांच्यांत समजूत रूढ झाली होती. 'एकेन तपः' हा नियम तपाचरण करितांना योग्यच आहे. परंतु तपाचरण करून सिद्धि प्राप्त झाल्यावर अनेकांनीं संघ करून एकत्र रहावयास काय हरकत होती ? परंतु दोन तपस्व्यांनीं एकत्र राहूं नये असें शास्त्रवचन असल्याची माहिती गुरुचरित्रांतील कौंडिण्य ऋषींच्या कथेंतून मिळते.

बुद्धानुयायांचा संघटितपणा आणि वैदिक समाजाचा विस्कळितपणा यांचा नैसर्गिक परिणाम जो व्हावयाचा तो होऊन ब्राह्मणसमाजाला बौद्धांच्या व जैनांच्या संघटनेपुढें हार खावी लागली आणि ब्राह्मणसमाजावर निर्वासित होण्याची पाळी आली. उत्तर हिंदुस्थानांत टिकाव लागेना म्हणून हजारों वैदिकानुयायी दक्षिणेंत येऊन वसाहत करून राहूं लागले. आपल्याला येथें या प्राचीन इतिहासाशीं प्रत्यक्ष संबंध नाहीं. तथापि महाराष्ट्रांतला वैदिकसमाज आरंभापासूनच विस्कळित होता, त्यांचे संघ नव्हते किंवा त्यांच्यांत मठसंस्थाहि प्रचलित नव्हती. वैदिकसमाजाचें एकीकरण काय तें यज्ञसंस्थेनें घडून यावयाचें. परंतु यज्ञसंस्था प्रचारांत राहावयास आधीं समाज सुस्थिर झाला पाहिजे. कालान्तरानें महाराष्ट्रांतला वैदिकसमाजहि सुस्थिर झाला. वेगवेगळ्या ठिकाणीं त्यांचीं लहान लहान राज्येंहि स्थापन झालीं. महाराष्ट्रांत पहिलें राजघराणें शातवाहनांचें होय. शातवाहन कुलांतील एका राजानें अश्वमेध केल्याचा व गोदान केल्याचा उल्लेख नाणेघाटांतील शिलालेखांत आहे. शातवाहन कुलांतला गौतमीपुत्र शातकर्णी यानें आपल्या कुलाचें यश वृद्धिंगत केलें. त्याच्या विरुदावळींत त्यानें चातुर्वर्ण्यसंकर थांबविला आणि ब्राह्मण कुटुंबें भरंभराटीस आणलीं, असा उल्लेख आहे. त्यावरून त्याच्या वेळेपासून बौद्धधर्माला उतरती कळा लागली असून वैदिकसमाज पुनश्च संघटित झाला असें दिसतें.

शातवाहनांच्या नंतर वाकाटकांचें राज्य सुरू झालें. या घराण्यांतला विंध्यशक्ति हा पहिला प्रमुख राजा होता. वाकाटकघराणें ब्राह्मणांचें होतें. यावरून वैदिक धर्मरक्षणार्थ ब्राह्मणांनीं आपल्या हातीं राजसत्ता घेतली हें उघड

आहे. त्यानें आप्तोर्याम, ज्योतिष्टोम, बृहस्पतिसव, वाजपेय इत्यादि यज्ञ करून चार अश्वमेध यज्ञ केल्याचेंहि वर्णन आहे. हे अश्वमेध यज्ञ केवळ प्रतीकरूपानेंच केलेले असावेत. पण तेवढयावरून महाराष्ट्रांतहि यज्ञसंस्था प्रचलित होती, एवढें अनुमान करण्यास प्रत्यवाय नाहीं. विंध्यशक्तीचा पुत्र प्रवरसेन यानेंहि आपल्या पित्याप्रमाणेंच अश्वमेध यज्ञ करून त्याहून अधिक मोठा असा 'अतिरात्र' नांवाचा एक यज्ञ केला असें ताम्रपटांत म्हटलें आहे. वाकाटकांच्या सत्तेचा लोप झाल्यानंतर वदामीचें चालुक्य घराणें भरभराटीला आलें. त्या घराण्यांतील राजा पुलकेशी यानेंहि अश्वमेध यज्ञ केला. अशी ही अश्वमेध यज्ञांची परंपरा बौद्धधर्माचा ऱ्हासकाळ व ब्राह्मणधर्माचा उदयकाळ दर्शविते.

अशा प्रकारें शातवाहन, चालुक्य, वाकाटक, राष्ट्रकूट, यादव इत्यादि राजघराण्यांनीं जरी यज्ञपरंपरा कायम राखण्याचे प्रयत्न मधून मधून केले तरी, एकंदरींत समाजाची परिस्थिति यज्ञयागादि कर्मांना अनुकूल अशी राहिली नाहीं; त्यामुळें यज्ञप्रधान संस्कृति जाऊन तिच्या जागीं भक्तिप्रधान संस्कृतीचा उदय होऊं लागला. तथापि महाराष्ट्रानें आपली स्मार्त कर्मांची परंपरा राखून ठेवली. वेदांचा उपयोग यज्ञकर्मांत व्हावयाचा, आणि ते यज्ञ तर क्वचितच होत. अशा परिस्थितींत वेदनिष्ठेमुळें ब्राह्मणांनीं केवळ वेदपठनालाहि तपाचें महत्त्व आहे असें जाणून, वेद–वेदांगांच्या पटनाची प्रथा कायम राखली, एवढेंच नव्हें तर ती घनान्त अध्ययनानें दृढतर केली. पेशवाईच्या अखेरपर्यंत श्रावण-मासांतली दक्षिणाही वेदाविद्येच्या रक्षणार्थच चालू होती. गर्भाधान, पुंसवन, चौल, उपनयन, विवाहादि विधि श्रौतपद्धतीनेंच होतात. नुसतें यज्ञोपवीत धारण करावयाचें झालें तरी तें 'श्रौतस्मार्तकर्मानुष्ठानसिद्ध्यर्थं' असाच त्या वेळीं संकल्प केला जातो. पूजेंत पुरुषसूक्तांतील मंत्रांचा विनियोग गोवून दिला आहे. शंकराचा किंवा विष्णूचा अभिषेक अनुक्रमें रुद्रसूक्त किंवा पवमानसूक्त यांच्या-वांचून होत नाहीं. रोजचे पंचमहायज्ञ हे पूर्वीच्या श्रौतयज्ञांचें प्रतीक आहेत. वार्षिक श्रावणीचा प्रयोग तर पूर्णतः श्रौतविधि आहे. अशा प्रकारें महाराष्ट्रांत वैदिक आचारांची परंपरा प्रतीकरूपानें का होईना, पण अद्यापि कायम आहे. याशिवाय हव्यकव्य चालूच आहेत. श्रौताग्नि पाळला जात नसला तरी निदान स्मार्ताग्नीचा अगदींच लोप झालेला नाहीं. पांचपन्नास वर्षांनीं का होईना, पण एखाद्या ठिकाणीं तरी सोमयाग झालेला ऐकूं येतो.

देवालयांचें महत्त्व

श्रौतकर्मांचा असा संकोच झाला असतां त्याची जागा कशानें भरून निघाली हें पाहणें उद्बोधक आहे. बौद्ध व जैन यांच्या मतप्रसाराचा जोर

ओसरला, तरी त्या पंथांनीं यज्ञसंस्थेला दिलेला धक्का बहुजनसमाजाच्या मनावर बसून राहिला होता; त्यामुळें मोठे यज्ञ मागें पडले आणि त्यांची जागा ज्या श्रौतकर्मांनीं पटकाविली त्या कर्मांत, यज्ञानें पूर्वी घडणारें संघटन घडेनासें झालें. त्यामुळें चातुर्वर्ण्याच्या सहकाराचे व संघटनेचे प्रसंग दुरावले. तिकडे जैन व बौद्ध यांचे संघ, विहार, लेणीं यांच्या मार्फत होणारें संघटन जोरांत चालूं होतें. तेव्हां त्यांच्या संघटनेला व प्रचाराला आपण कसें तोंड द्यावें, हा हिंदुसमाजापुढें मोठा पेंच येऊन पडला. त्या पेंचांतून सुटण्याकरितां देवालयांची उभारणी, त्या देवालयांत मूर्तींची प्राणप्रतिष्ठापूर्वक स्थापना आणि त्या देवालयांतील मूर्तींची नित्य अर्चा, आणि विशिष्टपर्वणीनिमित्त उत्सव करण्याची प्रथा सुरू करण्यांत आली. बौद्ध भिक्षूंचे मोठे संघ त्यांच्या विहारांत एकत्र राहात व त्यांचा खर्च संघाला मिळालेल्या मोठाल्या देणग्यांतून चाले. हिंदुसमाजाला पूर्वीच्या गुरुकुलांतल्यासारख्या देणग्या मिळत नसत. तेव्हां हिंदूंनीं अशी तोड काढली कीं, देवालय हें आपल्या संघटनेचें केंद्र असावें, पण तेथें सर्वांनीं मोठ्या समूहानें एकत्र राहण्याचें कारण नाहीं. देवळाचा पुजारी व देवाची पूजा–अर्चा एवढा खर्च कायमचा चालण्याची तरतूद केली म्हणजे पुरें. एरवीं देवळांत कथा, पुराणें, कीर्तनें, उत्सव, जत्रा इत्यादि प्रसंगानें लोकांनीं एकत्र जमावें. तेथें धर्मचर्चा व संघटना करावी, परकीयांच्या आक्रमणाला तोंड देण्याची तजवीज करावी आणि हीं सर्व कामें ज्यानें त्यानें आपापल्या घरचा व्यवहार सांभाळून करावी. अशा योजनेमुळें थोडक्या खर्चांत देवालयें हींच वैदिकधर्माच्या संघटनेचीं व प्रचाराचीं केंद्रें बनलीं.

पुराणांची निर्मिति

बौद्ध व जैन यांच्या धर्मप्रसाराची प्रतिक्रिया म्हणून पुराणांची निर्मिति करण्यांत आली. हल्लींच्या स्वरूपांत असलेलीं हीं पुराणें कोणीं लिहिलीं त्याचा पत्ता नाहीं, ही अद्‌भुत गोष्ट होय. वेद अपौरुषेय मानले जातात, तरी देखील एकेका मंडलाचे किंवा मंडलांतील वेगवेगळ्या सूक्तांचे द्रष्टे म्हणून त्यांवर ऋषींचीं नावें आहेत. पुराणांत रामायण तेवढें वाल्मीकीचें म्हणून प्रसिद्ध आहे. परंतु पंचमवेद मानलेलें भारत आणि १८ महापुराणें व अनेक उपपुराणें हीं सगळीं महर्षि व्यासांच्या नांवावर मोडतात. पुराणांत संवाद असलाच तर तो शिव–पार्वती, सूत–शौनक, नारद–ब्रह्मदेव अशा ऋषिमुनींच्या किंवा देवतांच्या नांवानें असतो. कवींना आपलें काव्य आपल्या नांवानें प्रसिद्ध व्हावें अशी उत्कट इच्छा असते; त्यामुळें पुराणेतर वाङ्मय ज्या त्या कवीच्या नांवानें प्रसिद्ध आहे. परंतु पुराणाचा कर्ता म्हटला कीं व्यास, त्याशिवाय इतर कोणाचें नांव

पुराणाचा कर्ता म्हणून पुढें येऊंच नये असा जणूं काय वैदिक पंडितांनीं गुप्त संकेतच केला होता, आणि तो संकेत मोडण्याला कोणीहि धजावलें नाहीं.

पुराणांत ज्या प्राचीन कथा आहेत त्या कर्णोपकर्णीं चालत आल्या असतील; पण कालौघावरोबर त्या कथांत नवी नवी भर पडत चाली हें उघड आहे. व्हिक्टोरिया राणी आणि इंग्लिश भाषा यांचा उल्लेख असलेला पुराणाचा भाग अगदींच अर्वाचीन असल्यानें तो अपवादात्मक म्हणून सोडून देऊं. परंतु राजांच्या वंशावळी लक्षांत घेतल्यास आंध्रांतापर्यंतच्या राजांचीं नांवें पुराणांत आढळतात. त्यावरून पुराणांत भर पडण्याची अंतिम मर्यादा ठोकळमानानें शके ८०० पर्यंतची मानतां येईल. परंतु पुराणांतील वर्णनाला सृष्टीच्या उत्पत्तीपासूनच सामान्यतः प्रारंभ होत असल्यामुळें आरंभाची सीमा ठरविणें अशक्य आहे. तथापि उपनिषदांत व भारतांत पुराणांचा उल्लेख असल्यामुळें आणि वेदांतहि दशराज्ञयुद्धाच्या संदर्भानें अनेक राजकुलांचा उल्लेख असल्यामुळें अति प्राचीन काळींहि प्रथितयश अशा राजांच्या कथा समाजांत कर्णोपकर्णीं प्रचलित असतील. भारत व रामायण या ग्रंथांवरून त्या प्राचीन कथा संग्रहीत करण्याच्या कल्पनेला उठावणी मिळाली असेल. विशेषतः बौद्ध व जैन यांनीं आपल्या बोधिसत्त्वांच्या व तीर्थंकरांच्या कथा लेखनिविष्ट केल्यामुळें वैदिक धर्मीयांनाहि आपल्या धर्मप्रवण राजांच्या कथा एकत्रित करण्याची आवश्यकता वाटूं लागली असावी. अशा रीतीनें इ. स. पू. ५०० पासून तों इ. स. ८०० पर्यंत पौराणिक वाङ्मयाची खूप झपाट्यानें निर्मिति झालेली दिसते. अशा रीतीनें ठिकाठिकाणीं देवालयें उभारून आणि त्या त्या देवाचें माहात्म्य वर्णन करणारीं पुराणें लिहून आणि देवालयांतून चारहि वर्णांच्या श्रोत्यांसमोर पुराणवाचन, कीर्तन, प्रवचन यांच्या द्वारां जैन व बौद्ध मतांचें खंडन आणि वैदिकधर्माच्या श्रेष्ठतेचें वर्णन करून वैदिकधर्माच्या पुढाऱ्यांनीं जैन व बौद्ध यांच्या धर्मप्रसाराला आळा घातला आणि त्या धर्मांच्या नादीं लागलेल्या अनेक हिंदूंना परत हिंदुधर्मांत मिळवून घेतलें. जैन व बौद्ध यांचीं धर्मतत्त्वें आणि आचारविचार, हिंदूंच्या धर्मकल्पनेला, खिस्ती व मुस्लिम धर्मांप्रमाणें पूर्णतः बाधक नसल्यानें त्या धर्मांत शिरलेल्या अर्धवटांना परत हिंदुसमाजांत सामील करून घेणें फारसें कठिण नव्हतें. एवंच, सातवाहनांच्या काळापासून तों आंध्रांतापर्यंतच्या काळांत वैदिकधर्माचा जैन व बौद्ध धर्मांशीं चुरशीचा सामना होऊन हिंदूंच्या पुराणांनीं प्रतिस्पर्ध्यांना चीत करून वैदिकधर्माची ध्वजा फडकत ठेवली.

श्रीशंकराचार्यांची अपूर्व कामगिरी

एवंच, प्रचाराच्या दृष्टीनें पुराणांनीं आणि तात्त्विक वादाच्या दृष्टीनें कुमारिलभट्ट व मंडनमिश्र यांनीं जैन व बौद्ध धर्मांचा पराजय केला, तरी वैदिक धर्माच्या तत्त्वज्ञानाची नीट मांडणी करणें जरूरीचें होतें. पुराणांनीं अनेक देवतांचें प्रस्थ माजविल्यानें हिंदुधर्मांतील देवाची कल्पना विकृत आणि तर्काला न पटणारी अशी झाली. त्यापेक्षां बौद्धांचा 'शून्यवाद' अथवा जैनांचा 'स्याद्वाद' अधिक ग्राह्य वाटूं लागला. पुराणांनीं सामान्यजनांचें समाधान झालें, तरी पंडितांना तर्कशुद्ध आणि बुद्धिवादाला पटेल व प्रतिपक्षाच्या मताचें समूळ खंडन करून त्यास निरुत्तर करील असें तत्त्वज्ञान हवें होतें. तसें तत्त्वज्ञान श्रीशंकराचार्यांनीं हिंदुधर्मीयांना उपलब्ध करून दिलें. उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें आणि गीता हे तीन वैदिक धर्माचे व तत्त्वज्ञानाचे खंबीर आधार असले तरी उपनिषदांचा व ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ सामान्यजनांना अनाकलनीय होता आणि गीतेच्या अर्थाची जो तो आंपल्या मताप्रमाणें ओढाताण करूं लागला होता. हें अज्ञान च ही बजबजपुरी मोडून टाकून वैदिक तत्त्वज्ञानाला खंबीर अधिष्ठान प्राप्त करून देण्यासाठीं आचार्यांनीं प्रस्थानत्रयीवर भाष्यें लिहिलीं आणि त्यांत अद्वैत-सिद्धान्त मांडून परमेश्वराचें निरुपाधिक स्वरूप विशद करून सांगितलें. ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्यांत सांख्यांचें खंडन असून, प्रधानमल्लनिबर्हणन्यायानें इतर सटरफटर मतांचें खंडन आपोआपच त्यांत आलें आहे. ब्रह्मसूत्रभाष्य हें प्रतिपक्षांचें खंडन करून स्वमतस्थापनेसाठीं लिहिलें आहे. उपनिषदावरील भाष्य मुख्यतः सृष्टीचें व परमेश्वराचें स्वरूप व्यक्त करून सृष्टीचें कोडे उलगडून दाखविण्यासाठीं आहे. प्रस्थानत्रयींतलें आचार्यांचें तिसरें गीताभाष्य हें बद्धांना मोक्षाचा मार्ग दाखविणारें असून, गीतेंत भक्तिमार्ग आणि कर्ममार्गहि विवेचिला आहे, पण तो मार्ग गौण होय; आणि मोक्षप्राप्तीसाठीं ज्ञानाचीच कांस धरली पाहिजे आणि त्या ज्ञानांत व्यत्यय न येण्याला, सर्वसंगपरित्याग करून संन्याशीच बनलें पाहिजे असें श्रीशंकराचार्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. बौद्ध व जैन धर्मांतील सर्वसंगपरित्यागाचा उपदेश तत्त्वतः मनाला पटून अनेक विद्वानहि त्या धर्माकडे आकर्षिले जात. या मतांतराला आळा घालण्यासाठीं, श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या तत्त्वज्ञानांतहि संन्यासाश्रमाला महत्त्व देऊन बौद्ध संन्याशाप्रमाणें वैदिक संन्यासींहि धर्मप्रचाराचें कार्य करतील अशी तरतूद केली.

श्रीशंकराचार्यांची दुसरी महत्त्वाची कामगिरी म्हणजे चार धामांना चार मठ स्थापून त्यांच्या शासनाखालीं त्यांनीं प्रांतांची वांटणी करून दिली आणि धार्मिक वाबतींत आचार्यपीठांना अधिकार देऊन धर्मक्षेत्रांतलें अराजक

नष्ट करून धर्मशासनसत्ता निर्माण केली. आचार्यपीठांनीं ही सत्ता आपल्या पीठांतच केंद्रित करून न ठेवतां, पैठणसारख्या ज्या ज्या क्षेत्रांत धर्मशास्त्रज्ञांचा भरणा असेल तेथील वैदिक सभांना वादग्रस्त प्रश्नांवर धर्मनिर्णय देण्याचा, धर्ममर्यादेचें उल्लंघन करणाऱ्याला प्रायश्चित्त देऊन शुद्धीकरण करण्याचा अधिकार देऊन ठेवला. त्यामुळें वर्णव्यवस्थेंतल्या अराजकाला आळा बसला. जैन व बौद्ध यांच्या उत्कर्षाच्या काळांत कोणी कोणतेंहि मत मर्जीनुरूप स्वीकारावें व इच्छेनुरूप टाकून द्यावें, याला घरबंध राहिला नव्हता. या अराजकाचें प्रत्यंतर हेंच कीं, कित्येक राजे जैनधर्मीय का वैदिकधर्मीय याविषयीं इतिहासकारांतच मतभेद आहेत! श्रीशंकराचार्यांच्या मठाम्नायपद्धतीनें धार्मिक सत्ता प्रस्थापित झाल्यावर ही अवस्था मोडून जैन, बौद्ध व वैदिक यांच्यांतलें वर्गीकरण स्पष्ट झालें आणि धर्मसंकर संपुष्टांत आला.

श्रीशंकराचार्यांनीं अन्तर्गत मतभेदाला तीव्र स्वरूप येऊन आपसांत फूट पडूं नये म्हणून शैव, वैष्णव, शाक्त, गाणपत्य, सौर या सर्वांचें समाधान करण्याकरितां पंचायतनपूजेचा प्रघात रूढ केला. वैष्णवांनीं विष्णुप्रमुख पंचायतन मानावें किंवा शैवानीं शंकरप्रमुख पंचायतन मानावें, पण उभयतांना पांचहि दैवतें पूज्य असल्यानें एका पंथाला दुसऱ्या पंथाचें शत्रुत्व करण्याचें कारण नाहीं, अशी समंजसता समाजांत निर्माण झाली. घरच्या देवांत पंचायतन स्थिरपद पावल्यानंतर त्याचा प्रभाव देवालयाच्या रचनेंतहि दिसूं लागला. देवालयांत मध्यस्थानीं विष्णूची किंवा शिवाची मूर्ति असली तरी त्याच्या चार बाजूंना इतर चार देवतांची चार लहान लहान देवळें बांधून एका देवालयाच्या आवारांतच पंचायतनापैकीं प्रत्येक देवतेच्या पूजेची व दर्शनाची सोय करण्यांत येऊं लागली. त्यावरोबर देवालयांतील उत्सवांची संख्या वाढून चारहि वर्गांना व सर्व पंथीयांना एकत्र येऊन सहकार्य करण्याचे प्रसंग अनेक आल्यानें समाजाच्या संघटनेला अधिक बळ चढलें.

महाराष्ट्रांतील धार्मिक संप्रदाय

महाराष्ट्रांतील विविध धर्म व संप्रदाय यांची सूक्ष्म चिकित्सा करण्यापूर्वी महाराष्ट्रांतील विविध संप्रदायांची लोकसंख्या कळणें आवश्यक आहे. शिरगणतीच्या अहवालांत लोकसंख्येचें पृथक्करण विविध प्रकारांनीं केलें जातें. आपणांस त्यांतल्या इतर प्रकारांशीं तूर्त कांहीं कर्तव्य नसून केवळ संप्रदायमूलक लोकसंख्येचेंच तेवढें निरीक्षण करावयाचें आहे. पण लोकसंख्येच्या कोणत्याहि वृत्तान्तांत संप्रदायमूलक शिरगणति दिलेली आढळत नाहीं. हिंदु, मुसलमान, ख्रिस्ती, जैन, वन्य व इतर असें वर्गीकरण केलेलें असतें. दक्षिण हिंदुस्थानांत

बौद्धधर्मीय अगदीं तुरळक असल्यानें बौद्धांची संख्या वेगळी दिलेली आढळत नसून त्यांचा समावेश 'इतर' या सदरांत केलेला असतो. त्यामुळें त्यांची नक्की संख्या समजण्याला मार्ग नाहीं. अलीकडे डॉ. आंबेडकर यांच्या चळवळीपासून नवबौद्धांची संख्या फुगत चालली आहे. तथापि आंग्लपूर्व काळांतीलच धार्मिक संप्रदायांचा विचार आपणांस कर्तव्य असल्यानें नवबौद्धांचा विचार आमच्या कक्षेंत येत नाहीं.

पोर्तुगीजांनीं पश्चिम किनाऱ्यावर आपलें ठाणें बळकट केल्या वेळेपासून हिंदूंच्या ख्रिस्तीकरणास प्रारंभ झाला. बहुतेकांचें ख्रिस्तीकरण सक्तीनें वा युक्तीनें झालें आहे. भक्तीनें ख्रिस्ती झालेल्यांची संख्या अत्यल्प असल्यानें ख्रिस्तीकरणाला स्वतंत्र संप्रदायाचें स्वरूप केव्हांहि प्राप्त झालें नाहीं. जो प्रकार ख्रिस्त्यांचा तोच मुसलमानांचा. सत्तेच्या जोरावर सक्ती करून अथवा अधिकार व इनामें यांचा लोभ दाखवून हजारों हिंदूंना इस्लामी धर्माची दीक्षा देण्यांत आली.

ख्रिस्ती व इस्लामी हे धर्म हिंदुधर्माहून अगदींच भिन्न व स्वतंत्र असल्यानें हिंदूंच्या धार्मिक संप्रदायांच्या इतिहासांत त्यांस स्थान देतां येत नाहीं. बौद्ध व जैन या धर्मांची स्थिति ख्रिस्ती व इस्लामी धर्मांहून अगदींच वेगळी आहे. बौद्ध व जैन हे धर्म वैदिकधर्माहून अगदींच वेगळे असे नाहींत. तथ्यां त्यांची गणना पृथक् धर्म म्हणून केली जात असली तरी या धर्मांचा उदय वैदिक धर्मांतल्याच कित्येक आचारविचारांसंबंधाच्या भिन्न दृष्टिकोणांतून झाला. बौद्ध व जैन हे वेदांचें स्वतःप्रामाण्य मानीत नाहींत आणि ईश्वराच्या अस्तित्वाची व स्वरूपाची चर्चा करीत बसत नाहींत./तथापि त्यांना कर्मविपाक आणि पुनर्जन्म मान्य आहे आणि हींच वैदिकधर्माची मुख्य लक्षणें आहेत. बौद्ध व जैन यांना परमेश्वराचे अवतार मान्य नसले तरी विभूति मान्य आहेत आणि मोक्ष हें ध्येयहि, भिन्नार्थानें का होईना, पण मान्य आहे. यामुळें यांचा समावेश धार्मिक संप्रदायांत करण्यास हरकत नाहीं. यांत अडचण एवढीच आहे कीं, बौद्ध व जैन या दोन्ही संप्रदायांचा उगम महाराष्ट्रांत नाहीं, आणि त्या संप्रदायांचा प्रसारहि महाराष्ट्रांत विशेष झाला नाहीं. उलटपक्षीं अशी घटना घडून आली कीं, उत्तरेकडील अनेक वैदिकधर्मीय लोक बौद्ध–जैनांचा उपसर्ग टाळण्याकरितां उत्तरेतून दक्षिणेंत उतरून येथचे रहिवाशी झाले. मागाहून बौद्ध व जैन यांचे प्रचारकहि दक्षिणेंत आले परंतु त्याचा प्रभाव वैदिकधर्मीयांवर पडूं शकला नाहीं. बौद्ध प्रचारकांनीं लंकेवर स्वारी करून लंकेंत आपल्या पंथाचा खूपच प्रसार केला आणि आजमितीला लंकेंतले बहुसंख्य नागरिक बुद्धधर्मानुयायी आहेत. पण दक्षिण हिंदुस्थानांत

त्यांची मात्रा चालली नाहीं, यावरून या भागांतील वैदिकधर्मीयांची स्वधर्मावरील निष्ठा व चिकाटी व्यक्त होते.

बौद्धांच्यापेक्षां जैनधर्मीयांची संख्या महाराष्ट्रांत अधिक आहे. पण त्याचा अर्थ असा नव्हे कीं, महाराष्ट्रीयांना जैन धर्म पटून ते बहुसंख्येनें जैन झाले. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, बौद्धधर्माचे प्रचारक प्रचारासाठीं म्हणून आले. जेथें त्यांची डाळ शिजली तेथें त्या धर्माचा प्रसार झाला. परंतु महाराष्ट्रांत बौद्धधर्माला तशा पाठिंबा मिळाला नाहीं, त्यामुळें बौद्धप्रचारकांनीं तो नाद सोडून प्रचारासाठीं इतरत्र प्रयाण केलें. महाराष्ट्रांत बौद्धधर्मीयांचीं अनेक लेणीं आहेत, त्यावरून महाराष्ट्रांत बौद्ध धर्मांविषयीं जनतेला आस्था व सहानुभूति होती असें अनुमान कांहीं लेखकांनीं काढलें आहे; पण त्यांत कांहीं तथ्य नाहीं. हिंदुधर्मीय परमतसहिष्णु आहेत हें प्रसिद्धच आहे. त्यांतून महाराष्ट्रीय तर केव्हांहि समन्वयवादीच आहेत. अर्थातच बौद्धधर्मीय लोक महाराष्ट्रांतील पहाडांत येऊन लेणीं कोरूं लागले आणि तेथें विहार स्थापून राहूं लागले, तर त्यांना महाराष्ट्रीयांनीं हरकत करण्याची जरूरी काय? बौद्धांचीं लेणीं तेवढीं येथें कायमचीं राहिलीं, पण त्या लेण्यांची उस्तवारी करण्याइतकेहि बौद्ध भिक्षु महाराष्ट्रांत राहिले नाहींत. यावरून काय समजावयाचें तें वाचक समजतीलच.

जैनांचा प्रकार याहून वेगळा होता. ते केवळ आपल्या पंथाचा प्रचार करण्यापुरते म्हणून इकडे आले नाहींत. ते व्यवहारचतुर असल्यानें त्यांनीं महाराष्ट्रांत आपल्या व्यापाराचें जाळें पसरलें व कांहीं ठिकाणीं संधि मिळतांच राज्यकारभारहि हातीं घेतला आणि आपल्या धर्माचीं पाळेंमुळें दक्षिणेंतहि रुजविलीं. तरी पण त्यांची संख्या अत्यल्पच आहे आणि जैनधर्मीय प्रचारक परधर्मीय लोकांना सक्तीनें आपल्या धर्मांत समाविष्ट करून घेणारे नसल्यानें जैनधर्मीयांची लोकसंख्या जेवढी निसर्गतः वाढेल तेवढीच राहील.

१९५१ सालच्या शिरगणतीचे आंकडे पाहिल्यावर जुन्या मुंबईराज्यांत जैनांची संख्या ३८२९३९ होती. संयुक्त महाराष्ट्रांत सामील झालेल्या जिल्ह्यांतली संख्या तींत मिळाविल्यास ती ४३४६८५ होते. संख्येच्या दृष्टीनें ते अत्यल्प असल्यानें त्यांचा महाराष्ट्रावर धार्मिक दृष्टीनें प्रभाव पडण्यासारखा नाहीं. ते व्यापारी व धनिक असल्यानें समाजकारण व राजकारण यांवर त्यांचा थोडाबहुत प्रभाव पडतो. पूर्वकालांत जैनांनीं क्वचित् ठिकाणीं राज्यसत्ताहि मिळविली आणि बऱ्याच ठिकाणीं ते राज्यांतले कारभारी, सेनापति व राजगुरुहि झाले होते. महाराष्ट्रापेक्षां कर्नाटकांत जैनांचा पगडा अधिक बसला. बदामीचा चालुक्य

राजा पुलकेशी यानें जैन कवि रविकीर्ति याला आश्रय दिला. विनयादित्यानें तर एका जैन पंडिताला आपला धर्मगुरु केलें. कर्नाटकाच्या संसर्गानें महाराष्ट्रांतील राष्ट्रकूट घराण्यांतल्या राजांनींहि जैन पंडितांस आश्रय दिला. जैन साधु जिनसेन हा अमोघवर्षाचा धर्मगुरु झाला. अमोघवर्षाच्या मुलानें गुणभद्र याला आपला गुरु केलें. राष्ट्रकूटांना बुडवून कल्याणच्या चालुक्यांनी आपली राजवट इ. स. ९७३ पासून चालूं केली आणि त्या वेळेपासून पुढें जैनांच्या महत्त्वाला ओहोटी लागत चालली.

प्रांतीयतेच्या दृष्टीनें पाहिल्यास कर्नाटकांत जसा जैनांचा जम बसला तसा महाराष्ट्रांत बसला नाहीं. या चढउताराचा विचार कालदृष्ट्या करणें अधिक महत्त्वाचें आहे. आद्य श्रीशंकराचार्यांचा जन्म जरी अगदी दक्षिण टोंकाकडे झाला असला, तरी त्यांच्या वैदिकधर्मप्रचाराचें कार्य उत्तर हिंदुस्थान व महाराष्ट्र या भागांत विशेष प्रभावी झालें. श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या वैदिक तत्त्वज्ञानाची तर्कशुद्ध मांडणी करून आपल्या अमोघ वाणीनें प्रतिपक्षांचें वादविवादांत खंडन केलें आणि आपल्या दिग्विजयाची पताका सर्वत्र मिरविली. तत्पूर्वी कुमारिलभट्टांनीं आणि मंडनमिश्रांनींहि जैन व बौद्ध पंडितांशीं वादविवाद करून त्यांना पराजित केलें होतें. तथापि वैदिकधर्माला पुनश्च सुप्रतिष्ठा मिळवून देण्याला श्रीशंकराचार्यांची प्रस्थानत्रयी आणि त्यांची मठस्थापना हीच विशेषतः कारणीभूत झाली. आचार्यांनीं वैदिकधर्माची व तत्त्वज्ञानाची संघटना केल्या वेळेपासून जैन व बौद्ध या पंथांच्या प्रसारांतील तेज नष्ट झालें, त्या पक्षांच्या प्रसाराला आळा बसला, एवढेंच नव्हे तर जे कोणी हिंदु जैन वा बौद्ध मताचे अनुयायी झाले होते तेहि तीं मतें सोडून वैदिक तत्त्वज्ञानाकडे परत वळले.

या ठिकाणीं एका मुद्द्याचें अधिक स्पष्टीकरण करणें जरूर आहे. ख्रिस्ती व इस्लामी हे धर्म हिंदुधर्माहून अगदीं वेगळे व विरोधी असल्यानें जो हिंदु त्या त्या धर्मांत गेला तो बाटला, धर्मभ्रष्ट झाला, असें समजून त्याला हिंदुसमाजांतून बहिष्कृत केलें जाई आणि त्या वेळीं शुद्धीकरणाची प्रथा रूढ झाली नसल्यानें जो एकदा बाटला तो कायमचाच हिंदुसमाजास मुकत असे. सिंधप्रांतांत जुलमाची बाटवाबाटवी फारच झाल्यानें तेथें देवलस्मृतीनें शुद्धीकरणाची प्रथा प्रस्थापित केली. तिचा कितपत परिणाम झाला याची ऐतिहासिक दृष्ट्या साधार आंकडेवार माहिती मिळत नाहीं. तें कसेंहि असलें तरी महाराष्ट्रांत कांहीं देवलस्मृति मान्यता पावली होती असें दिसत नाहीं. श्रीशिवाजी महाराजांनीं हिंदुधर्माला राजकीय सुप्रतिष्ठा मिळवून दिल्यानंतर शुद्धीकरणाचीं कांहीं निवडक उदाहरणें

घडून आलीं. तथापि समाजावर मोठ्या संख्येनें दृश्य परिणाम घडून येईल अशी ती घटना मानतां येणार नाहीं.

शुद्धीकरणाच्या चळवळीचा हिंदुधर्मीयांनीं मनापासून स्वीकार न केल्यानें जे एकदा ख्रिस्ती वा मुसलमान झाले, त्यांना आपला समाज कायमचाच मुकला. जैन व बौद्ध हे तत्त्वतः पाहतां वेगळ्या धर्माचे नसून, ते वैदिकधर्माचेच उपपंथ असल्यानें त्यांच्यांतून हिंदुधर्मांत 'देवाणघेवाण' सुरू असे. त्यामुळें ज्यांनीं पूर्वी जैन किंवा बौद्ध धर्म स्वीकारला असेल ते परत वैदिकधर्माच्या गटांत सहजगत्याच प्रवेश करते झाले. व्यक्ति तर अशा रीतीनें परत येऊं शकतच, पण आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, एका धर्माचीं देवळेंहि दुसऱ्या धर्माचीं होऊं शकत. पंढरपूरचें सुप्रसिद्ध विठोबाचें देऊळ हें पूर्वी बौद्धाचें किंवा जैनांचें होतें असें म्हणतात! कोल्हापूरच्या अंबाबाईच्या देवळासंबंधानेंहि कित्येकजण असाच संशय प्रदर्शित करतात! या संशयाला ऐतिहासिक आधार मिळूं शकत नाहीं हें खरें असलें तरी, असा संशय घेतां येत असे, यावरून दोन्ही धर्मांत कशी सरमिसळ होत असे, त्याची कल्पना येते; आणि त्यावरूनच हिंदुधर्म संकुचित नव्हता, म्हणूनच जैन वा बौद्ध धर्म यांच्यांत हिंदुधर्मीयांना आकर्षण करण्यासारखें कांहीं नव्हतें हें व्यक्त होतें.

नाथ व महानुभाव पंथ

पुराणांच्या कथांनीं आणि श्रीशंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानानें जैन व बौद्ध धर्मीयांना महाराष्ट्रांतून हुसकून लावल्यानंतर महाराष्ट्रांत आणखी कांहीं नवे पंथ निर्माण झाले. त्यात नाथपंथ हा उर्वीत जुना होय. नाथपंथीय आपली परंपरा श्रीशंकरापर्यंत नेऊन पोंचवितात. तथापि आदिनाथ, मत्स्येंद्रनाथ, गोरक्षनाथ, गैनीनाथ, निवृत्तिनाथ व ज्ञानेश्वर ही परंपरा पाहिली असतां हा पंथ फार प्राचीन असा भासत नाहीं. नाथसंप्रदायाचा उगम महाराष्ट्राबाहेरचा आहे. परंतु कांहीं नाथांच्या समाधि महाराष्ट्रांत दाखविल्या जातात. बंगालच्या गोपीचंद राजाची माता मैनावती ही नाथपंथाची अनुयायी होती व तिच्या सांगण्यावरून गोपीचंद हा राज्य सोडून वैरागी बनला अशी कथा आहे. या कथेवरून हा पंथ वैराग्यांचा दिसतो. नाथपंथाचा कटाक्ष योगाभ्यासावर अधिक आहे; त्यामुळें हा पंथ सामान्य जनतेंत, विशेषतः गृहस्थाश्रमी लोकांत, रूढ होण्याचा संभव नव्हता व तसा तो रूढ झालाहि नाहीं. नाथपंथांतले जे नऊ नाथ प्रसिद्ध आहेत, त्यांच्या कथा नवनाथभक्तिसार या ग्रंथांत गोविल्या आहेत व ती पोथी वाचण्याचा कित्येकांच्या घरीं संप्रदाय आहे.

नाथपंथाचें नांव महाराष्ट्रांत कायम राहण्याचें मुख्य कारण हें कीं, श्री-ज्ञानेश्वरांचे वडील बंधु निवृत्तिनाथ यांना गहिनीनाथांनीं उपदेश दिला होता; आणि निवृत्तिनाथ हे ज्ञानेश्वरांचे गुरु असल्यानें ज्ञानेश्वरींत ज्ञानदेवांनीं नाथ-पंथाची परंपरा श्रीशंकरपार्वतीसंवादापासून मत्स्येंद्रनाथाच्या द्वारां पुढें चालूं झाल्याचें नमूद करून ठेवलें आहे. नाथपंथांत जो राजयोग व हठयोग सांगितला आहे, तो पातंजलयोगाहून भिन्न नसल्यानें, नाथसंप्रदाय हा वैदिक-परंपरेहून भिन्न आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. ज्ञानेश्वरांनीं जरी गीतेच्या सहाव्या अध्यायावर आपलें प्रवचन लिहितांना योग व समाधि यांचें सविस्तर वर्णन केलें असलें तरी ज्ञानेश्वरीचा मुख्य भर हठयोगावर नसून भक्तियोगावर आहे, आणि पुढें ज्ञानेश्वर हे नामदेवाच्या संगतीनें पंढरपूरच्या विठ्ठलाचे भक्त झाल्यानें त्यांनी जो हरिपाठ रूढ केला, त्या वेळेपासून योगसाधन मागें पडून नाममाहात्म्याचा प्रसार वाढत गेला. ज्ञानेश्वरीचे भक्त ज्ञानेश्वरीला भक्तिपंथाचा पुरस्कार करणारा ग्रंथ म्हणूनच शिरोधार्य मानतात. अशा प्रकारें हा भक्तिपंथ ऊर्फ भागवतधर्म म्हणजेच वारकरी पंथ, उदयास आला. ज्ञानेश्वरांनीं वारकरी पंथाचा पाया घातला, एकनाथांनीं त्याला मंदिराचें रूप दिलें आणि तुकाराम महाराज हे कळसरूप झाले, अशी या वारकरी पंथाची पीठिका रूढ झाली असून, या भागवतधर्मांत नाथपंथ इतका विलीन होऊन गेला कीं, त्याचें वेगळें स्वतंत्र अस्तित्व पुढें राहिलें नाहीं. त्यामुळें या पंथाचा स्वतंत्र विचार करण्या-इतकें त्याला महत्त्व उरलें नाहीं.

ज्ञानेश्वरांच्या काळाच्या आधीं सुमारें शंभर वर्षें महानुभावी पंथाचे आद्य संस्थापक चक्रधर यांचा जन्म शके १११६ त झाला. चक्रधर हेहि महाराष्ट्राचे रहिवाशी नसून त्यांचा जन्म गुजराथेंत झाला. तथापि आपल्या आयुष्याच्या उत्तरार्धांत ते महाराष्ट्रांत येऊन राहिले आणि त्यांचा सर्व प्रचार महाराष्ट्रांतच होऊन, त्यांचा शिष्यसंप्रदायहि महाराष्ट्रांतच पसरला. एवढेंच नव्हे तर, त्यांनीं आपल्या शिष्यांना 'महाराष्ट्रीं वसावें' असा आदेश दिला. गुजराथेंत जन्मलेल्या या महंताला महाराष्ट्राविषयीं इतकें प्रेम कसें व कां जडलें, हें एक गूढच आहे. महाराष्ट्रांतच आपल्या पंथाचा प्रचार करण्याचें ठरविल्यावर मराठी भाषेवरहि प्रेम जडणें स्वाभाविक होतें. अर्थातच चक्रधरांनीं आपल्या अनुयायांना ग्रंथलेखन मराठींतच करावें असाहि आदेश दिला. त्यामुळें मराठी भाषेतल्या वाङ्मयांत मानभावी वाङ्मयाला कालानुक्रमानें वडीलकीचा मान मिळतो.

मानभावी पंथाची शिकवण वैदिक परंपरेला सोडून आहे, कारण त्यांना वेदप्रामाण्य मान्य नाहीं. वेदान्तदृष्ट्या त्यांचा पंथ द्वैतवादी असून तो सांख्य-मताला जुळणारा असा आहे. मानभावांना क्षुद्र देवतांचें भजनपूजन मान्य नसून ते एकेश्वरवादी आहेत. अवतारवाद त्यांना मान्य आहे. परमेश्वराचा दत्तावतार ते पूज्य मानतात. श्रीकृष्णावतारहि त्यांना मान्य आहे, आणि भगवद्गीता हा ग्रंथ ते पूज्य मानतात; पण वामन, परशुराम, राम हे अवतार त्यांना मान्य नाहींत. चातुर्वर्ण्याविरुद्ध मानभावांचा कटाक्ष आहे. तथापि या बाबतींत ते वैदिक पंथापासून फारसे दूर जाऊं शकले नाहींत. वैदिक धर्मातले संन्यासी जसे वर्णातीत असतात तसेच मानभावांचेहि संन्यासी वर्णातीत असतात. परंतु गृहस्थाश्रमी मानभाव चातुर्वर्ण्यहि मानतात व अस्पृश्यताहि पाळतात.

चक्रधरांच्या निर्याणानंतर त्यांच्या शिष्यांनीं चक्रधरांची शिकवण सूत्ररूपानें लिहून 'सूत्रपाठ' म्हणून आपल्या पंथाचा प्रमाण-ग्रंथ तयार केला. पंधराव्या शतकांत चक्रधरांच्या शिष्यशाखेनें उत्तर हिंदुस्थानांत आपल्या पंथाचा प्रचार करून पंजाबांतहि अनुयायी मिळविले! तथापि महाराष्ट्रांत या पंथाचें तेज पडलें नाहीं. नाथपंथ जसा नामशेष झाला तसा मानभाव पंथ कांहीं नामशेष झाला नाहीं. अद्यापहि मानभावी पंथाचे अनुयायी महाराष्ट्रांत आहेत, पण ते अत्यल्प असून त्यांना सनातन वैदिक समाजांत मोठेंसे मानाचें स्थान नाहीं.

विज्ञानेश्वर आणि हेमाद्रि

श्रीशंकराचार्यांनीं वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें जसें समाजाला सुसंघटित केलें तसेंच विज्ञानेश्वरानें आचार, व्यवहार व प्रायश्चित्त या तीन धर्मशाखांचें स्पष्टीकरण करून त्यांना निश्चित स्वरूप दिलें. हिंदुसमाज सामान्यतः मनुस्मृति आधारभूत मानून चालत आला आहे. तथापि कालान्तरानें मनुस्मृतींतला वैकल्पिक आचारांतला ढिलेपणा दूर करून वर्णाश्रमव्यवस्थेंत कडक शिस्त प्रस्थापित करण्याकरितां याज्ञवल्क्यस्मृति प्रचलित झाली. या स्मृतींतील वचनांच्या संदर्भानुसार यथायोग्य स्पष्टीकरण करून, कित्येक स्थानीं भासणारा विसंवाद दूर करून, निश्चित दिशा दाखविणारी 'मिताक्षरा' नामक टीका विज्ञानेश्वरानें लिहिली आणि मिताक्षरा टीका असेलली याज्ञवल्क्यस्मृति, हाच हिंदूंच्या आचारांचा प्रमाणग्रंथ ठरला. वारसा हक्काबाबत बंगाल्यांत मिताक्षरा प्रमाणभूत न मानतां तिकडे दायभाग पद्धति रूढ आहे. परंतु महाराष्ट्रापुरतें पहावयाचें झाल्यास येथें 'मिताक्षरा' पद्धतीच सर्वमान्य झाली होती आणि ब्रिटिश

न्यायकोटँ स्थापन झालीं तरी त्यांनीं मुंबई इलाख्यांत मिताक्षरेचेंच प्रामाण्य मानिलें. अशा प्रकारें विज्ञानेश्वरानें हिंदुसमाजांतील आचार, व्यवहार, प्रायश्चित्त या त्रयीला निश्चित रूप देऊन हिंदुसमाज संघटित केला.

रामदेवराव यादवांचा मंत्री हेमाद्रि यानें चतुर्वर्गचिंतामणि नांवाचा मोठा ग्रंथ लिहून, हिंदुसमाजांतील सर्व घटकांकरितां धार्मिक आचारांतील व्रतांची मांडणी करून दिली. चतुर्वर्गचिंतामणि या ग्रंथांत मुख्यतः व्रतें, दानें, तीर्थयात्रा यांचें वर्णन व फलश्रुति सांगितली असून, त्यांतील व्रतें व दानें यांची संख्या अपरिमित आहे. हेमाद्रीनें देवळांच्या रचनेची नवी सोपी पद्धति रूढ केली. अशा रीतीनें देवळें व व्रतें यांचा इतका सुळसुळाट केला कीं, लोकांचें लक्ष सार्वजनिक कार्याकडून उडावें असा विपरीत परिणाम झाला.

हेमाद्रीनें चतुर्वर्गचिंतामणि ग्रंथ लिहून हिंदूंतील चारहि वर्णांना व्रतांनीं व दानांनीं बांधून टाकलें. हा व्रतांचा बोजा हिंदु गृहस्थांना असह्य वाटूं लागून, अनेक लोक व्रतें टाकून देऊन मानभावी पंथाकडे वळले. यामुळें हेमाद्रीच्या अंगाचा तिळपापड झाला. त्या रागाच्या भरांत त्यानें मानभावी पंथाचा आद्यसंस्थापक जो चक्रधर त्याजवर मारेकरी पाठविले, असा मानभावी पंथाचा दोषारोप आहे. चक्रधराचा शेवट कसा झाला, हें गूढच आहे. मानभावी सांप्रदायिक तर त्याचा शेवट न होतांच तो उत्तर दिशेला निर्याण करतां झाला, असें मानतात. हेमाद्रीच्या तडाक्यांतून चक्रधराची सुटका झाली तरी, हेमाद्रीच्या त्या अपराधाबद्दल रामदेवरावांनी त्याला देहान्त शासन केलें, असाहि मानभावी पंथांत प्रवाद आहे. परंतु मध्यप्रांतांतले संशोधक श्री. मिराशी यांनीं उपलब्ध पुराव्यावरून असें दाखवून दिलें आहे कीं, चक्रधराच्या निर्याणानंतर सात वर्षें तरी हेमाद्रि हे रामदेवरावाच्या पदरीं अधिकारपदावरच कायम होते. त्यावरून ही देहान्तशासनाची कल्पना निराधार ठरते.

पुराणोक्त धर्मांच्या व्रतवैकल्याच्या जंजाळांतून सुटण्यासाठीं कांहीं हिंदुधर्मीयांनीं मानभावी पंथ स्वीकारला असला तरी त्या पंथाची वाढ विशेष नांव घेण्याजोगी झाली नाहीं. पुढें लवकरच मुसलमानांची सत्ता महाराष्ट्रावर प्रस्थापित झाल्यावर मानभावी पंथ मुसलमानांच्या तंत्रानें वागूं लागला असा प्रवाद आहे. त्यांत कितपत तथ्य आहे हें सांगतां येत नाहीं. तथापि हिंदुसमाजाला वेदविरोधी आणि चातुर्वर्ण्यविरोधी पंथ मान्य होण्यासारखा नसल्यानें, मानभावी पंथाचा स्वीकार न करतां, हिंदूंनीं उलट त्या पंथाला विरोधच केला.

वारकरी पंथाचा उदय व कार्य

चातुर्वर्ण्यपद्धतीची कडक शिस्त टाळण्याकरितां मानभावी पंथच स्वीकारण्याची जरूरी नव्हती. वारकरी पंथांतहि समानतेची भूमिकाच प्रशस्त मानली असल्यानें वारकरी पंथ स्वीकारूनहि समाजांत समता प्रस्थापित करणें आणि व्रतांच्या कचाट्यातून सुटणें शक्य होतें. त्यामुळें जसजसा वारकरी पंथाचा प्रसार वाढत चालला तसतसा मानभावी पंथ मागें पडत चालला. वारकरी पंथ जसजसा वाढत गेला तसतसे अन्यधर्म व पंथहि मागे पडत चालले. वारकरी पंथाचें मोठें कार्य म्हणजे ख्रिस्ती व इस्लामी धर्माच्या बाटवाबाटवी-पासून महाराष्ट्रीयांना वांचविणें हें होय.

वारकरी पंथानें नाथपंथ आपल्यांत सामावून घेऊन पचवून टाकला आणि मानभावी पंथाला विरोध करून त्याला हतबल केलें. वारकरी पंथ वेदप्रामाण्य मानणारा असल्यानें तो वैदिक धर्माला अविरोधी असाच पंथ आहे. यज्ञयाग, हव्यकव्य, विविध व्रतें यांचें अवडंबर न माजवितां, केवळ भक्तिमार्गाचा अवलंब करून परमेश्वरी कृपा संपादन करावी; त्यांतल्या त्यांत नव-विधाभक्तींतून परमेश्वराचें गुणसंकीर्तन आणि नामस्मरण यावर अधिक भर द्यावा, अशी वारकरी संप्रदायाची शिकवण आहे. यवनांच्या सत्तेमुळें आणि संसर्गानें आचारधर्म बुडत चालला, तेव्हां वारकरी पंथाची नामस्मरणाची प्रथा पसरत चालली. नामदेव म्हणतात—

नामा म्हणे पुढें हे जन । यवन संसर्गेंक ठाण ।
होतां गातां हरिचे गुण । ते उद्धरती सर्वथा ॥
कलीचीये अंतीं होणार कलंकी । मारील म्लेंछकी घोड्यावरी ॥
फिरून धर्माची उभारील गुढी । कृतयुग प्रौढी करी तोची ॥
तोंवरी साधन हरिनामकीर्ति । संतांची संगती नामा म्हणे ॥

यावरून इष्टापूर्तादि कर्में करणें दुष्कर झाल्यानें संतांचा नामसंकीर्तनाचा पंथ बळावला हें उघड आहे. वरील उताऱ्यावरून हेंहि दिसून येतें कीं, वर्णाश्रम-धर्म त्याज्य म्हणून तो सोडून नामसंकीर्तनाचा मार्ग हिंदुसमाजानें स्वीकारला असें नसून यवनांच्या तडाक्यांत वर्णाश्रमधर्म पाळणें दुर्घट म्हणून आपल्या-साठींच हा आपद्धर्म स्वीकारण्यांत आला. मात्र मनुष्यस्वभावाला अनुसरून, असेंच घडतें कीं, जो आचार प्रथम आपद्धर्म म्हणून स्वीकारला, तोच दीर्घ-कालीन सवयान अंगांत मुरतो आणि नंतर तो आपद्धर्म स्थायीभाव धारण

करतो. या नियमानुसार वारकरी पंथाचा नामस्मरण, कीर्तन, निरूपण हाच कायमचा आचारधर्म झाला. त्याला पुढें पंढरपूरच्या वारीची जोड मिळाली. महाराष्ट्रांतील बहुसंख्य वारकरी पंथ तुळशीमाळा धारण, नामस्मरण व भजन, संप्रदायानुरूप कीर्तन व निरूपण, आषाढी व कार्तिकी वारी, नित्याचा हरिपाठ, ज्ञानेश्वरीचें व गाथा-पंचकांचें वाचन व श्रवण आणि एकादशीचें व्रत हाच आपला आचारधर्म मानतात व तो निष्ठेनें पाळतात. ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत, अमृतानुभव, चांगदेव-पासष्टी, भावार्थ रामायण हे त्यांचे श्रेष्ठ वाङ्मय-ग्रंथ होत.

अशा प्रकारें वारकरी पंथ हा केवळ भक्तिमार्गी पंथ झाला तरी त्याची वैदिक धर्मापासून ताटातूट झाली नाहीं. ज्ञानेश्वरीचें मूळ भगवद्गीता हा महाभारतांतला भाग असून ती गीता उपनिषदाला धरून आहे. नाथ-भागवताचें मूळ भागवत हें महापुराण असून त्यांत वैदिकधर्मच प्रतिपादन केला आहे. भावार्थ रामायणाचें मूळ अध्यात्म-रामायणांत आहे. अशा रीतीनें वारकरी पंथांच्या प्रमुख ग्रंथाचा संबंध वैदिक धर्मग्रंथाशीं जडलेला असून वारकरी पंथांतील वाङ्मयाच्या प्रमुख लेखकांनीं आपल्या ग्रंथांत हा संबंध अबाधित राखला आहे.

वारकरी धर्माची ही भूमिका दृष्टीआड करून, कित्येकांनीं वारकरी पंथ हा युरोपांतील 'रेफर्मेशन' (सुधारणा) पंथासारखा सुधारकांचा पंथ होता व तो हिंदु धर्मांतील जातिभेदाचें व वर्णधर्माचें बंड मोडण्यासाठीं प्रचारांत आला, असें प्रतिपादन केलें आहे. न्यायमूर्ति रानडे, राजारामशास्त्री भागवत हे या मताचा पुरस्कार करण्यांत प्रमुख होत. न्यायमूर्ति म्हणतात– "शिवपूर्वकालीन महाराष्ट्रांत श्रुतिस्मृतिप्रणीत आचारविषयक धर्माच्या विधिनिषेधरूपी शृंखला झुगारून देण्याचा साधुसंतांनीं 'रेफर्मेशन'च्या चळवळीच्या उत्पादकांच्या प्रयत्नासारखा प्रयत्न केला." राजारामशास्त्री भागवत लिहितात—"ज्या धर्मासाठीं शिवाजीचा अवतार झाला तो धर्म कर्मठांचा कोता धर्म नव्हे, तर ज्ञानेश्वरांनीं जीर्णोद्धार केलेला संतांचा विशाल धर्म होय." वरील उताऱ्यावरून वारकरी संतांच्या धर्मतत्त्वासंबंधानें या महाराष्ट्रीय पुढाऱ्यांची काय समजूत झाली होती तें दिसून येतें.

युरोपांतील घटनांची इकडल्या घटनेशीं कशीतरी सांगड घालून तुलना करण्याची इतिहासकारांना संवय असते, म्हणूनच ही तुलना त्यांस सुचलेली दिसते; परंतु युरोपातील 'रेफर्मेशन'च्या वेळची परिस्थिति आणि महाराष्ट्रांतील वारकरी पंथाच्या उदयाच्या वेळची परिस्थिति यात साम्य मुळींच नाहीं.

वारकरी पंथांतील संतांना त्या वेळीं ख्रिस्ती व इस्लामी धर्मांच्या हल्ल्यांपासून हिंदुधर्माचें रक्षण करावयाचें होतें. हें रक्षण करण्यासाठीं, प्रतिस्पर्ध्यांना हल्ला करण्यासारखीं मर्मस्थानें कमी सांपडतील अशी तजवीज करावयाची होती. त्यासाठीं कासव ज्याप्रमाणें आपले अवयव आवरून पोटाखालीं घेतो, त्याप्रमाणें साधुसंतांनीं समाजाला आपल्या आचारधर्माचा संकोच करून धर्मरक्षण करण्याची शिकवण दिली. परंतु संतांनीं श्रुतिस्मृत्युक्त आचारधर्म आणि वर्णाश्रमधर्म त्याज्य ठरविला व तो कायमचा टाकून दिला असा त्याचा अर्थ नव्हे. ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम इत्यादि सर्वच संतांनीं ज्यानें त्यानें आपला वर्णाश्रमधर्म पाळावा अशीच शिकवण दिली आहे. गीतेंतील चातुर्वर्ण्यावर भाष्य करतांना ज्ञानेश्वरांनीं 'तया सर्वात्मका ईश्वरा। स्वकर्म-कुसुमांची वीरा। पूजा केली होय अपारा। तोषालागीं ॥' असेंच म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणें एकनाथ हे "स्वे स्वेऽधिकारे या निष्ठा सगुणा परिकीर्तिता" या श्लोकावर लिहितांना, नाथभागवतांत लिहितात—"त्यजूनिया इतर वर्ण। सवर्णस्त्री वरावी आपण" तसेंच "तो चुकावया वर्णशंकर। वर्णाश्रमाचा प्रकार। वेद बोलिला साचार"—"या जगीं ज्याची जो अधिकार। तेणें तो नुल्लंघावा अणुमात्र। हा वेदें केला निर्धार। स्वकर्में नर तरावया" तुकाराम महाराजांचेंहि एक वचन पहा—"वेदविहित तुम्ही ऐका हो कर्मे। बोलतो तीं वर्मे संतापुढें। तुका म्हणे मन उन्मन जो होय। तोंवरी हें सोय विधी पाळी ॥"

वरील उताऱ्यांवरून साधुसंतांना वर्णाश्रमधर्म त्याज्य म्हणून टाकावयाचा नव्हता; पण कर्माचरणाची शक्याशक्यता आणि परधर्मीयांच्या हल्ल्यांचा रोख लक्षांत घेऊन आपद्धर्म म्हणून वर्णाश्रमधर्माला मुरड घालावयाची होती. अशा प्रकारें कर्ममार्गाचा संकोच करून त्यांनीं वर्णाश्रमधर्माचा परकीयांच्या हल्ल्यांपासून बचावच केला.

हिंदुधर्माची स्थितिस्थापकता

वैदिकधर्म हेंच हिंदुधर्माचें आद्यस्वरूप होय. कालांतरानें आचारविचारांत कमजास्तपणा येत चालला आणि पुढें त्याला हिंदुधर्म म्हणून संबोधण्यांत येऊं लागलें. नांवांत बदल झाला तरी 'प्रामाण्यबुद्धिर्वेदेषु' हें त्याचें लक्षण अबाधित आहे. ऋषिमुनिकाळांतील दीर्घ सत्रें दिसत नाहींतशीं झालीं तरी सप्तसोमसंस्था व सप्तहव्यसंस्था सुटल्या नाहींत. मात्र प्राचीन काळीं यज्ञभूमि म्हणून प्रसिद्ध असलेले गंगा-यमुना नद्यांचे तटाक परकीय आक्रमणांच्या भस्व-

स्थानीं पडल्यामुळें यज्ञकर्त्यांना स्थलांतर करावें लागलें. या स्थलांतरांतच महाराष्ट्राची वसाहत होत गेली. अर्थातच महाराष्ट्र हें वैदिक धर्माचें आश्रयस्थान झालें. महाराष्ट्रानें जोपासना केलेल्या धर्मावरहि आघात होऊं लागले त्या वेळीं महाराष्ट्रानें त्या आघातांना कसें तोंड दिलें, तें पाहण्यासारखें आहे.

धर्माचीं अंगें दोन. एक बौद्धिक तत्त्वज्ञान आणि दुसरें आचार. या दोहोंतून बौद्धिक तत्त्वज्ञान हें पक्कें खंबीर असून तें कोणत्याहि आघातानें आजवर चलित झालें नाहीं व पुढेंहि होणार नाहीं. दुसरें आचाराचें अंग हें परिस्थित्यनुसारी असल्यानें, परिस्थिति बदलतांच आचारांत फरक पडणें स्वाभाविक आहे. तथापि हिंदुधर्माच्या आचारांच्या मुळाशीं वैदिक तत्त्वज्ञान असून तें तत्त्वज्ञान पक्कें खंबीर असल्यानें हिंदूंच्या आचारांत स्थितिस्थापकतेचा गुण आहे. वृक्षाच्या शाखा, उपशाखा वाऱ्याच्या दिशेप्रमाणें उलटसुलट हलत असतात, पण जोंपर्यंत झाडाचें मूळ व खोड स्थिर आहे, तोंपर्यंत फांद्यांच्या हेलकाव्यांना आपोआपच मर्यादा पडते आणि वारा थांबतांच त्या फांद्या मूळस्थितींवर येतात. हिंदुधर्माच्या तत्त्वज्ञानांतले (१) सृष्टीचा ब्रह्मांतून प्रभव व ब्रह्मांत प्रलय, (२) चिच्छक्तीचें अगाधत्व, (३) जीव हा परमात्म्याचाच अंश असून उपाधिमूलक त्याचा जन्म, पुनर्जन्म, (४) कर्मानुरूप जीवाची उत्क्रान्ति अगर अपक्रान्ति आणि (५) उपाधिनाशानें मोक्षप्राप्ति हे सिद्धान्त अबाधित आहेत. दुसऱ्या कोणत्याहि धर्मांत याच्या तोडीचें तत्त्वज्ञान नसल्यानें परधर्माचा बौद्धिक हल्ला दुबळाच ठरतो. ईश्वर सृष्टीच्या बाहेर आकाशांत राहतो; मनुष्य मेल्यानंतर त्याचा आत्मा थडग्यांत झोपून राहतो आणि शेवटीं एकदा न्यायदानाच्या दिवशीं त्याला उठविण्यांत येतें आणि हजारों वर्षांच्या पूर्वीच्या एका छोट्या जन्मांतल्या बऱ्यावाईट वागणुकीसाठीं कायमची शिक्षा किंवा बक्षिशी दिली जाते, असलें तत्त्वज्ञान कोणत्या बुद्धिवादी माणसाला पटेल ! जैन व बौद्ध हे कर्मविपाक व पुनर्जन्म मानतात, म्हणून त्यांच्याशीं थोडासा तरी नात्याचा संबंध ठेवता आला. परंतु ख्रिस्ती व इस्लामी धर्माच्या तत्त्वज्ञानाशीं दुरून देखील नातें जोडण्यासारखें नाहीं. अर्थातच ख्रिस्ती व इस्लामी धर्मांच्या सहवासापासून हिंदुधर्माला तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें कांहींहि नवें शिकण्यासारखें नव्हतें. मूर्तिपूजा नाहींशी करण्यासाठीं त्यांनीं देवळें पाडलीं पण मूर्तिपूजेचें तत्त्व हिंदुमात्राच्या हाडींमासीं खिळलें असल्यामुळें पाडलेलीं देवळें पुनश्च हिंदूंनीं उभीं केलीं. शेवटीं देवळें पाडणारेच थकले हा हिंदुधर्माच्या स्थितिस्थापकतेचा मोठा पुरावा होय. मात्र व्यवहाराच्या दृष्टीनें त्या परधर्मीयांपासून पुष्कळच शिकण्यासारखें होतें यांत शंका नाहीं. कारण हिंदुधर्मीयांची दृष्टि पारलौकिक हिताकडे खिळली असल्यानें त्यांच्या ऐहिक वैभवाला

ओहोटी लागली होती. भौतिक ज्ञानाच्या अभावीं भौतिक सुधारणांत ते मागासलेले होते आणि त्या मागासलेपणामुळें ते आपलें स्वातंत्र्यहि गमावून बसले होते. अर्थातच भौतिक ज्ञानाकडे दुर्लक्ष करून चालावयाचें नाहीं हा धडा शिकणें त्यांना प्राप्तच होतें, परंतु परकीयांच्या भिन्न चालीरीति पाहून त्यांच्या वैभवाचें बीज त्यांच्या चालीरीतींत आहे, अशी हिंदूंची समजूत झाली आणि त्यांच्या चालीरीतींचें अंधानुकरण होऊं लागलें. त्यामुळें आमचा पोशाख बदलला, आहारविहारांतहि फरक पडूं लागला, एकत्रकुटुंबपद्धति पीडादायक वाटूं लागली. एवढेंच नव्हे तर, परमेश्वराच्या भक्तीच्या मार्गांतहि परकीयांचें अनुकरण होऊं लागलें ! एकेश्वरवाद, समतावाद, सामुदायिक प्रार्थना इत्यादि गोष्टी आपण ख्रिस्ती व इस्लामी धर्मापासून शिकलों अशी कित्येकांची समजूत आहे, पण त्यांत कांहीं तथ्य नाहीं. कारण वैदिक धर्मांतला व औपनिषदिक धर्मांतला एकेश्वरवाद हा अतिप्राचीन आहे. अनेकत्वांत जसें एकत्व पहावयाचें तसेंच एकत्वालाहि अनेक रूपांत कसें पहावें हें वैदिकधर्मच शिकवूं शकतो. ख्रिस्ती व इस्लामी धर्मांना ही कल्पनाच येत नाहीं. त्यामुळें एकाच ईश्वराची अनेकरूपांनीं भक्ति केल्यास त्यांचा ईश्वर चिडतो. वैदिक धर्मांतला ईश्वर असा मत्सरी व चिडखोर नाहीं. या मत्सरामुळेंच ते दोनहि धर्म परमत-असहिष्णु झाले आहेत. ही त्यांची असहिष्णुता का आपण त्यांच्यापासून शिकावयाची ? त्याचप्रमाणें ख्रिस्तावर किंवा महंमद पैगंबरावर विश्वास ठेवणारे तेवढेच लोक तरणार व स्वर्गाला जाणार; इतर धर्मांतला श्रेष्ठ साधु देखील स्वर्गाला जाण्याला अपात्र, असली आचरट कल्पना का आपण शिकावयाची ? परधर्मीयांना बळजबरीनें धरून आणून आपला धर्म त्याजवर लादावयाचा, आणि तो त्याला नाकबूल होईल तर त्याला जिवंत जाळावयाचें, हें ज्यांच्या धर्मांत मोठें पुण्यकृत्य मानलें जातें, त्यांच्यापासून आपल्या धर्माला कोणती शिकवण मिळणार ! समाजसेवेच्या दृष्टीनें आपणाला त्यांचें अनुकरण करणें इष्ट वाटलें. त्यांच्या उदाहरणानें तुटकपणा टाकून सहकार्य करण्याची दृष्टि आपणांत येऊं लागून समाजाला संघटित स्वरूप येऊं लागलें. अशा प्रकारें कांहीं इष्ट परिणाम घडले हें मान्य केलें पाहिजे. पण ते सगळे परिणाम सामाजिक आचरणांतले होत. तत्त्वज्ञानाला धक्का लागेल असा आमूलाग्र फरक कोणताच झाला नाहीं. कांहीं चालीरीति सोडून द्याव्या लागल्या तरी, अशुद्ध आहेत, असमर्थनीय आहेत म्हणून टाकल्या नसून त्या 'यद्यपि शुद्धं लोकविरुद्धं नाकरणीयं नाचरणीयं' या म्हणीला अनुसरून टाकण्यांत आल्या. यागीय पशुहिंसेचेंच उदाहरण पहा. जिभेचे चोचले पुरविण्यासाठीं रोजच्या रोज पशु-संहार करणाऱ्यांनीं, दहापांच वर्षांतून एखाद्या यज्ञांत बोकड मारला जात असतां, त्याच्या विरुद्ध काहूर कां करावें ? पण आजमितीला त्याविरुद्ध लोकमत

आहे, म्हणून प्रोक्षित पशु सोडून देऊन आज्याहुतीनें काम भागविणें, लौकिक दृष्ट्या चांगलें म्हणून तसा प्रघात सुरू करण्यांत आला. लोकमताला अनुसरून असे आणखीन कित्येक फेरबदल केले गेले असतील, पण तत्त्वतः ते चुकीचे आहेत असें पटल्याशिवाय ते कायमचे नाहींसे होणार नाहींत. परिस्थिति बदलतांच पुनश्च ते आचार आपलें डोकें वर काढतील. यालाच आम्ही हिंदुधर्माची स्थितिस्थापकता म्हणतों. जें तत्त्वतः चूक असेल ते एकदा गेलें कीं, कायमचेंच जातें; परंतु केवळ लोकमताच्या समजुतीकरितां केलेला फेरबदल, अनुकूल परिस्थिति येतांच पूर्वस्थळावर येण्याची वाट पहात असतो. सांगण्याचें तात्पर्य हेंच कीं, हिंदुधर्मांतले जे आचार तात्त्विक दृष्टीनें अयोग्य होते ते गेले आहेत किंवा जाण्याच्या पंथांत आहेत. परंतु जे तात्त्विक दृष्टीनें प्रशस्य आहेत, ते केवळ परकीयांच्या दाबामुळें दबले असले तरी तो दाब दूर होतांच पुनश्च डोकें वर काढतील. जे अशा प्रकारें डोकें वर काढूं शकणार नाहींत ते टिकण्याच्या लायकीचेच नव्हेत असें समजावें व ते गेल्याचा विषाद न मानतां उलट हर्षच मानण्यास हरकत नाहीं.

भारतभागवतादि ग्रंथांची कसोटी

हिंदूंच्या आचाराला मुख्यतः वेदांचा आधार असला तरी सर्वच कांहीं आचार वेदांत सांगितलेले नाहींत. अर्थातच ज्या आचारांना वेदांत आधार न मिळेल त्यांना स्मृतिग्रंथांतून आधार शोधण्यांत येतो; कारण स्मृतिग्रंथ हे वेदांच्या पूर्ततेकरितांच निर्माण केले गेले आहेत. तथापि वेद व स्मृति हे सर्वच ग्रंथ केवळ तात्त्विक स्वरूपाचे आहेत. त्यांत अनुभवसिद्ध उदाहरणें नाहींत. ही उणीव भारत–भागवतादि ग्रंथांनीं भरून काढली आहे. रीत सांगून गणित सोडून दाखवावें त्याप्रमाणें त्या ग्रंथांत धर्मोपदेशावरोबर त्याचा आचार व त्याचें फळ त्यांत दिग्दर्शित केलेलें असतें. शिष्टांचा आचार हें एक धर्माधर्म ओळखण्याचें व्यावहारिक साधन आहे; आणि महाराष्ट्रीय गृहस्थ व्यवहाराला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळें त्याला रामायण, भारत-भागवतादि ग्रंथ हे स्मृतिग्रंथांपेक्षांहि चांगले मार्गदर्शक वाटतात. त्यामुळें महाराष्ट्रांत या ग्रंथांच्या वाचनांवर मोठाच भर आहे. त्या ग्रंथांचे अनुवादहि मराठींत अनेक झाले आहेत. भारताचें सगळें तत्त्वज्ञान गीतेंत सांठवलें आहे म्हणून गीतेचें अध्ययन महाराष्ट्रांत अखंड चालूं आहे. एका मराठी भाषेंत गीतेचें जितके अनुवाद आहेत, तितके हिंदुस्थानांतल्या इतर सगळ्या भाषांत मिळूनहि नसतील. या भारत-रामायणादि ग्रंथांच्या अभ्यासाचा परिपाक महाराष्ट्रीयांच्या आचारांत दिसून येतो. महाराष्ट्रीय मनुष्य अंधश्रद्धाळू किंवा केवळ भावनाप्रधान नाहीं. तो व्यवहाराला व

अनुभवाला प्राधान्य देतो. आपत्काळांत तात्त्विक विचाराला कशी मुरड घालावी हें तो जाणतो. त्याचबरोबर आपत्तीनें खंगून न जातां आपत्तींतून डोकें वर कसें काढावें हेंहि तो जाणतो.

महाभारताच्या व्यावहारिक शिकवणीचा जसा त्याच्या मनावर परिणाम झाला आहे, तशीच भागवतांतील भक्तिमार्गाचीहि त्याच्या मनावर पकड बसली आहे. तो अंधश्रद्धाळू नसला तरी तो नास्तिक नसून ईश्वरी सामर्थ्य व ईश्वरी प्रेरणा यांजवर त्याचा विश्वास आहे. भक्तिमार्गाचा उगम पांचरात्रांच्या ग्रंथांत असला तरी भागवत ग्रंथानें त्याची खरी उठावणी झाली, म्हणून त्याला भागवत-धर्म म्हणतात. महाराष्ट्रावर राजकीय व आधिदैविक आपत्ति कोसळल्यावर त्या आपत्तींतून तरण्याकरितां त्यानें भागवत-धर्माचा आश्रय केला. वारकरी पंथ हें त्याचेंच फळ होय.

अशा प्रकारें महाराष्ट्रीयांच्या धार्मिक आचारविचारांत वरवरचीं अनेक स्थित्यंतरें झालीं तरी महाराष्ट्रीयांचा मूळचा धार्मिक पिंड बदलला नाहीं. रामदासी पंथाचा वर कोठेंच उल्लेख केला नाहीं. यांचें कारण हें कीं, रामदासी पंथ हा नवा निर्माण झालेला वेगळा पंथ नव्हे. मुसलमानी आक्रमणांत आपल्या धर्माचाराचा जो कोंडमारा झाला होता, त्यांतून मुक्त होऊन पुनश्च आपल्या वर्णाश्रमधर्माचें आचरण करूं लागा, असाच उपदेश समर्थ रामदासांनीं निर्भयपणें केला. सगळ्या धार्मिक आचारांना केवळ नामसंकीर्तन व भजन यांच्या मर्यादेतच कोंडून ठेवण्यांत आलें होतें. स्वराज्यस्थापनेनें ही कोंडी फोडून पुन्हां आपला वर्णाश्रमधर्म चालवितां येईल. याकरितां स्वराज्याच्या स्थापनेस साहाय्य करा, म्हणजे राजकीय परदास्य जाऊन त्याचबरोबर परकीयांचा धार्मिक जुलूमहि नष्ट होईल आणि मग 'उदंड जाहलें पाणी स्नानसंध्या करावया' अशी परिस्थिति निर्माण होईल, हाच रामदासांच्या उपदेशाचा आशय होय. स्वराज्याच्या स्थापनेनें स्वधर्माचरण निर्भयपणें करूं लागण्यांत, 'स्नानसंध्येला होणारा उपद्रव दूर झाल्यानें आपलीं धार्मिक कृत्यें 'सर्वेषां अविरोधेन' करतां यावीं, असें सांगण्यांत नवीन पंथाची कल्पना द्योतित होत नाहीं. मुसलमानांच्या भीतीनें पाण्यांत बुडवून टाकलेल्या किंवा दऱ्याखोऱ्यांत दडवून ठेवलेल्या मूर्ति 'दासें धुंडोनि काढून' पुन्हां जाहीरपणें देवालयांत प्रस्थापित करण्यांत महाराष्ट्रधर्मावर आलेली मलिनता काढून टाकून तो पुनश्च उज्ज्वल करणें, हाच हेतु होता. समर्थांची ही शिकवणूक 'महाराष्ट्रधर्म' या नांवानें व्यक्त केली जाते. परंतु 'महाराष्ट्रधर्म' म्हणजे कांही नवा धर्म किंवा पंथ नव्हे. वैदिक धर्माला कालानुसार स्मार्त धर्माचें, पौराणिक धर्माचें, भागवत धर्माचें

स्वरूप येत येत तो केवळ भजनी धर्म होऊं पहात होता. त्याला त्याच्या मूळ स्वरूपाची ओळख करून देण्याचें महत्कार्य रामदासांनीं केलें. वाघाच्या पिलाला आपण मेंढरूं आहों असें वाटत होतें, तो त्याचा भ्रम दूर करण्यासाठीं त्याला त्याचें प्रतिबिंब दाखवावें, त्याप्रमाणें समर्थांनीं महाराष्ट्राला त्याचा स्वभावसिद्ध महाराष्ट्रधर्म दाखविला. अर्थातच 'श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त' धर्म हाच 'महाराष्ट्राचा धर्म' त्याच्या वसाहतकालापासून आजपावेतों अव्याहत चालत आला आहे.

समारोप

महाराष्ट्राच्या वसाहतकालापासून तों श्रीशिवाजी महाराजांच्या स्वराज्यस्थापनेच्या काळापर्यंतचा महाराष्ट्रधर्माचा आढावा येथवर घेतला. आंग्लपूर्वकालापर्यंत हा आढावा आणून भिडवावयाचा म्हटल्यास इ. स. १६७४ पासून इ. स. १८१८ पर्यंतचा विचार करावयास हवा. हा जो सुमारें दीड शतकाचा काल आहे त्यांत राजकारणालाच प्राधान्य असून धार्मिक दृष्टीनें नवीन पंथ निर्माण होण्यासारख्या घडामोडी झाल्या नाहींत. उत्तरेंत शीख पंथ उदयास आला व प्रबळ झाला, पण त्याचा महाराष्ट्राशीं विशेष संबंध आला नाहीं.

शिवाजी महाराजांच्या राज्याभिषेकापासून तों पेशवाईच्या अखेरपर्यंत महाराष्ट्रावर हिंदुधर्मीय सत्ता प्रचलित होती. त्या सत्तेच्या जोरावर वैदिक धर्मावरील हल्ल्यांचें निवारण करण्याचें काम नांवाजण्यासारखें झालें. पोर्तुगीजांच्या वाटवाटवीला शिवाजी महाराजांनीं तंवी दिल्यापासून आळा पडला होता. पुढे ताराबाईच्या भाऊबंदकीमुळें मराठेशाहींत दुफळी झाल्यामुळें पोर्तुगीजांनीं पुनः-उचल खाल्ली. त्याच्या प्रतिकारासाठीं चिमाजीअप्पांनीं वसईवर चढाई करून पोर्तुगीजांच्या जुलमाची नांगीच मोडून टाकली. इंग्रज अधिकारी तर धर्माच्या बाबतींत अगदींच तटस्थ होते. त्यामुळें या कालांत हिंदुधर्माला परकीय आघाताला तोंड देण्याचें कारण पडलें नाहीं. शुद्धीकरणाच्या चळवळीला या काळांत उत्तेजन मिळालें आणि राजांच्या परवानगीनें शुद्धीकरण होऊं लागलें. समाजांतील पंथोपपंथांत अंतर्गत वाद चालू असत. त्यांत गागाभट्टांनीं कायस्थांना व ब्राह्मणेतरांना कांहीं मर्यादा घालून दिल्या. सातारच्या राजघराण्यांत वेदोक्त संस्कार न होतां पुराणोक्त संस्कार होऊं लागले. नारायणराव पेशव्यांच्या वेळीं प्रभु प्रकरणानें उचल खाल्ली. देशस्थ-कोंकणस्थांत चुरस वाढत होती, तिला आळा घालण्याकरितां नानासाहेब पेशव्यांनीं देशस्थाच्या मुलीशीं विवाह करून नवा पायंडा पाडला. या व याचसारख्या अनेक किरकोळ घटना

घडल्या, पण त्यांना देशव्यापी किंवा क्रान्तीचें स्वरूप येण्याइतकें महत्त्व नव्हतें. अर्थातच 'महाराष्ट्रांतील धार्मिक संस्था व संप्रदाय' यासंबंधाच्या घडामोडी श्रीशिवाजी महाराजांच्या राज्याभिषेकानें विराम पावल्या असें मानण्यास हरकत नाहीं. सनातन हिंदुधर्माची जी घडी जैन व बौद्ध धर्मांच्या उदयापासून विस्कळित झाली होती आणि जिला इस्लामी सत्तेच्या जुलमानें आणि पोर्तुगीजांच्या अत्याचारानें मोठाच धक्का बसला होता, ती घडी मराठी रियायत सुरूं झाल्या वेळेपासून पुनश्च पूर्ववत् ठाकठीक बसविण्यांत आली. इंग्रजी सत्तेच्या स्थापनेपासूनच्या आधुनिक काळांत ज्या नव्या घडामोडी सुरूं झाल्या त्यांचा समाचार यापुढील भागांत घेण्यांत येईल.

धार्मिक संस्था व संप्रदाय

२. आधुनिक काल

दामोदर नरहर शिखरे

*

भारत देश हा नाना धर्मांचें जन्मस्थान किंवा आश्रयस्थान आहे. त्यांत १९४७ सालीं जेव्हां स्वतंत्रता अवतरली, तेव्हांच लोकशाही आली आणि तिच्याबरोबर आली निधर्मी राज्यव्यवस्था. कोणतीहि शासनसंस्था किंवा सरकार निधर्मी म्हणजे धर्मातीत असणें हेंच न्यायाचें. सर्वधर्मी समभाव ठेवून सरकारनें प्रत्येक नागरिकाला आपापल्या धर्मांप्रमाणें वागण्याचें स्वातंत्र्य देणें हेंच इष्ट व हितकर. पण ब्रिटिश राज्यसत्ता येथें प्रविष्ट झाली, ती हातीं बायबल घेऊनच. तिचा ख्रिस्ती धर्म भारताच्या सरकारी खजिन्यावर पोसला गेला. इंग्रजांनीं या देशावर व्यापाराच्या मिषानें राजकीय आक्रमण जितक्या गुप्तपणें

केलें, तितकेंच त्यांच्या ख्रिस्ती धर्मानें सेवाधर्माच्या आश्रयानें अतिक्रमण केलें. या उभयविध आक्रमणांचा प्रतिकार, गेलीं दीडशें वर्षें होतां होतां, त्याला दोन फळें आलीं. तीं म्हणजे राजकीय स्वातंत्र्य व निधर्मी शासनसंस्था. स्वातंत्र्य म्हणजे जसें अलगपण नव्हे, तसेंच निधर्मीपणा म्हणजे अधार्मिकता नव्हे.

इंग्रजांचें येथें पदार्पण होण्यापूर्वी, निरनिराळ्या शाह्या कोलमडल्या होत्या व संस्थानें मोडकळीस आलीं होतीं, तशीच खिळखिळी स्थिति येथील धार्मिक संस्थांची व संप्रदायांची झालेली होती. राजेमहाराजे जसे सत्ताशून्य बनत होते, तसेच धर्मगुरूहि प्रभावशून्य होत होते; किंबहुना ते दोघेहि भ्रष्ट व दुराचारी होत चालले होते. दैन्याची व दौर्बल्याची अवकळा राजकारण व धर्मकारण या दोन्ही क्षेत्रांवर पसरलेली होती. एकसूत्रीपणाचा व जाज्वल्यपणाचा फार काय, चैतन्याचा व जिवंतपणाचा अभाव दोन्ही क्षेत्रांत जाणवूं लागला होता. 'हें देवाधर्माचें राज्य!' असें म्हणून त्यासाठीं फकिरी घेतलेल्या छत्रपति श्री-शिवाजी महाराजांनीं पेटविलेलें स्वाभिमानाचे स्फुल्लिंग विझत जाऊन त्यांवर स्वार्थाची व अनाचाराची राख सांचत गेली. त्यांनीं सजीव केलेलें राज्य गेलें व त्यांनीं सतेज केलेला धर्महि सांदीकोपऱ्यांत पडला, किंबहुना सडत चालला. स्वराज्याइतकींच स्वधर्माचीहि अधोगति व भ्रष्टस्थिति रावबाजींच्या काळीं परमावधीस जाऊन पोंचली.

धर्मसत्तेचीं भ्रष्ट व क्रूर रूपें

धर्माचा गाभा कोणता? तर मानव व ईश्वर यांचें नातें जडणें आणि त्याचें प्रतिबिंब मानवामानवांच्या व्यवहारांत उमटणें. पण १९ व्या शतकांतील हिंदुस्थानांत या तत्त्वज्ञानाच्या अधिष्ठानावरून धर्म ढासळला आणि बाह्य कर्मकांडाच्या जाळ्यांत अडकला. एका ईशतत्त्वाचे कोटयवधि देव झाले आणि त्यांना सोळा-सोळा भोग देण्यापायीं मानवांना उपासमार घडूं लागली. ईश-सेवेच्या नांवाखालीं मानवसेवा, भूतदया, प्रेमभावना यांची पायमल्ली होऊं लागली. चार वर्णांचें रूपांतर चार हजार जातींत झालें आणि जातीजातींमध्यें द्वेष, मत्सर व तंटेबखेडे इतके माजले कीं, धर्मभावनेचा अंशहि तेथें दिसेना. चार आश्रम केवळ विडंबनरूपानें जिवंत राहिले. साधुसंतांनीं ज्या भक्तिप्रेमाचा पाऊस पाडला, त्याचें प्रत्यंतर कोणाच्याहि आचरणांत फारसें दिसेना. व्रत-वैकल्यांचें रान तर इतकें माजलें कीं, रोज एक व्रत करावयाचें म्हटलें तरी वर्षाचे दिवस पुरेनात. सोवळ्याओवळ्याचें व शिवाशिवीचें बंड माजलें. बालविवाह व वैधव्यांतील केशवपनादि विटंबना यामुळें स्त्रीजातीवर घोर अन्याय होत राहिला, आणि तसाच अंत्यज वर्गावरहि.

माणुसकीला काळिमा फासणारे आचार धर्माच्या नांवाखालीं त्या वेळीं बोकाळले होते. अंत्यज वर्गाला स्पर्श करणेंहि पाप मानलें जात असे. एवढेंच नव्हे तर, त्यांच्याशीं बोलणें किंवा त्यांची सावली अंगावर पडूं देणें म्हणजे अब्रह्मण्यम् ! अशा अस्पृश्य–बांधवांना देवळांत मज्जाव, शाळांत मज्जाव, पाणवठ्यावर मज्जाव ! अशा कोट्यवधि हिंदुबांधवांना हिंदुधर्मापासून वंचित व हिंदुसमाजापासून बहिष्कृत केलेलें असे. असें म्हणतात कीं, पेशवाईच्या काळांत, अस्पृश्यांच्या गळ्यांत थुंकण्याकरितां एक मडकें व आपल्या पायाखालील रस्ता साफ करण्यासाठीं कमरेला झाडाची फांदी बांधलेली असे. दारिद्र्य, अपमान, छळ हे तर अस्पृश्य समाजाच्या पांचवीसच पुजलेले असत.

जातीजातीमध्यें भेदभावच नव्हे, तर द्वेषभावहि विकोपास गेलेला होता. जन्मावरून उच्चनीचता ठरविली जात असल्यामुळें गुणांच्या विकासाला सर्वांना समान संधि मिळत नसे. जातीजातींतील उच्चनीचतेमुळें सर्व समाजांत असंतोष धुमसत होता. जशा चार वर्णांच्या शेकडों जाती झाल्या, तशा जातींच्या असंख्य पोटजाती झाल्या, आणि त्यांमधून विस्तव जाईनासा झाला. रोटी–बेटी–व्यवहाराची समानता तर स्वप्नींहि नव्हती.

बालविवाह, बाला-जरठ-विवाह इत्यादि रूढीमुळें स्त्रीजातीची कुचंबणा चोहों अंगांनीं होत होती. स्त्रीला स्वतंत्र व्यक्तित्व असतें, हा विचारच मुळीं उदयास आलेला नव्हता. पति हीच सतीची अंतिम गति, हें स्त्रीधर्माचें सार. प्रौढ-विवाह नाहींत तर प्रीतिविवाह कोठले ! द्रौपदी-दमयंतीच्या कथा पुराणांतच राहिल्या. त्यांतहि ज्या अबलेवर वैधव्याची कुऱ्हाड पडली असेल, तिचे हाल कुत्राहि खात नसे. अंधारांत कुजून–झिजून सारा जन्म काढणें, हेंच त्या बिचारीचें नशीब. केशवपनाची चाल तर इतकी ओंगळ, हिडीस व क्रूर कीं, तिच्या स्मरणानेंहि आजदेखील कोणाच्याहि अंगावर कांटा च यावा.

राज्यसत्ता जशी भ्रष्ट, तशीच धर्मसत्ता अंध व क्रूर. वाघा–लांडग्यांचें हृदयांत असेल, तितकीहि सदयता रूढिग्रस्त धर्मगुरूंच्या व शास्त्री-पंडितांच्या ठायीं, आपल्या रक्तामांसांच्या मायभगिनींच्या बाबतींतहि, उरली नव्हती. १८५४ सालीं, श्रीशंकराचार्य नगर येथें गेले असतांना, त्यांनीं एका बालविधवेला व्यभिचाराबद्दल कोणती शिक्षा सांगावी ? तर, "आंब्याच्या झाडाचा बुंधा कोरून एक ढोली तयार करा, तिच्यांत या मुलीला बसवा, बाहेरून गवत–पाचोळा पेटवा आणि बरीच धग लागल्यावर तिला बाहेर काढा. नंतर तिचें वपन करा आणि शेवटी सहस्र ब्राह्मणांना जेवण घाला"[1]

१. न. र. फाटक–न्या. मू. रानडे यांचें चरित्र, पृ. ११७.

धर्मसुधारणेची पहिली लाट

हिंदुधर्मांतील असे भ्रष्ट आचार व हिंदुसमाजांतील अशा दुष्ट रूढि कोणा सुसंस्कृत व सहृदय माणसास सहन होतील! "हे भीषण, वीभत्स, अमंगळ हिंदु धर्मा!" अशी आंतडें पिळवटून, शापवाणी उच्चारून, सुधारकाचार्य प्रि. आगरकर निकरानें प्रतिपादन करीत, "ज्या दुर्मतांनीं, दुराग्रहांनीं व दुराचारांनीं महारोगाप्रमाणें या देशाच्या बुद्धीचा, नीतीचा व शरीरसामर्थ्याचा हजारों वर्षे फडशा चालविला आहे, त्यांचें यथाशक्ति निर्मूलन करण्याचा प्रयत्न करणें अत्यंत उचित होय."[२] पाश्चात्त्य सुधारणेंतील बुद्धिवाद व व्यक्ति-स्वातंत्र्य हीं तत्त्वें स्वीकारून आगरकरांनीं "मनुष्यतेचें ऐहिक सुख-वर्धन"[३] हेंच सार्वत्रिक भावी धर्माचें स्वरूप महाराष्ट्राला पटवून देण्यासाठीं आपल्या जिवाचें रान केलें.

पाश्चात्त्य सुधारणेचीं पहिलीं किरणें बंगाल प्रांतावर पडलीं आणि नंतर त्यांचा प्रकाश महाराष्ट्रावर पसरूं लागला. १७५७ सालीं प्लासीची लढाई होऊन इंग्रजांनीं बंगालमध्यें प्रथम पाय रोवले. त्यामुळें इंग्रजी विद्या, इंग्रजी कला, इंग्रजी विचार यांचा प्रसार बंगालमध्यें सर्वांआधीं झाला. त्या वेळीं 'ईस्ट इंडिया कंपनी'च्या इंग्रज अधिकाऱ्यांच्या डोळ्यापुढें, येथें व्यापार करून येथील संपत्ति लुटून नेणें, हें एकच एक ध्येय होतें, तरी ख्रिस्ती धर्माचा प्रचार करण्याचें कंकण बांधलेले त्यांचे जातभाई मिशनरी या देशांत, शिक्षण व औषध हीं मोहनास्त्रें घेऊन घुसले होतेच! त्यांना प्रतिबंध करण्याचें कार्य 'कंपनी सरकार' करीत होतें, हें विशेष. कंपनीचे इंग्रज अधिकारी स्वतः मूर्तिपूजक नसले, तरी मूर्तिपूजक हिंदूंच्या देवळांची व्यवस्था ठेवण्याची जबाबदारी त्यांनीं आपल्या शिरावर घेतली होती. देवळांची दुरुस्ती करणें, पुजाऱ्याला पगार देणें इत्यादि कामांतहि कंपनी सरकारनें लक्ष घातलें होतें, एवढेंच नव्हे तर, त्यांनीं आपल्या मुलखांत ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना पाऊल ठेवण्यास मना केलें होतें; किंबहुना, त्या मिशनऱ्यांना हद्दपारहि केलें जाई. कंपनी सरकारच्या सैन्यांतील एखादा शिपाई बाटून ख्रिस्ती झाला, तर त्याला नोकरींतून बडतर्फ केलें जाई. डॉ. विल्यम कॅरे या ख्रिस्ती मिशनऱ्याला कलकत्त्यांतील आपलें कार्यालय व मुद्रणालय श्रीरामपूर या डॅनिश वसाहतींत न्यावें लागलें.[४]

---

२. गो. ग. आगरकर– निबंधसंग्रह, भा. १, पृ. ४८.

३. कित्ता, पृ. १८१.

४. J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, p. 12.

ख्रिस्ती सरकारनें ख्रिस्ती मिशनऱ्यावर इतकें उग्र हत्यार घरण्याचें कारण काय? हा निःस्वार्थीपणा त्यांच्या स्वार्थबुद्धींतूनच जन्मास आलेला होता. कलकत्त्यांतील इंग्रज लोकांनीं १८१२ सालीं आपलें असें निःसंदिग्ध मत जाहीर केलें कीं, "मिशनऱ्यांच्या कार्याला या देशांत वाव मिळाला तर बंड, यादवी व सार्वत्रिक असंतोष निर्माण होईल, अशी आमची बालंबाल खात्री झाली आहे. इंग्रजांच्या लष्करांतील एकहि उच्चवर्णीय सैनिक वाटला जाणें म्हणजे सारें लष्कर विस्कळित होणें आणि हिंदुस्थानांतील ब्रिटिश सत्ता उध्वस्त होणें, असाच त्याचा अर्थ होईल." अशा स्वार्थी हेतूनेंच कंपनी सरकार आरंभीं आरंभीं ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना विरोध करीत असे. पण १८१३ सालीं, कंपनीला नवी सनद देतांना, ब्रिटिश पार्लमेंटनें असें कलम घातलें कीं, हिंदुस्थानांत वास्तव्य करण्यास व आपलें कार्य चालविण्यास मिशनऱ्यांना स्वातंत्र्य असावें.[५]

आणि एकदां हें स्वातंत्र्य मिळाल्यावर मग काय? ख्रिस्ती धर्माचा प्रभाव हिंदी लोकांच्या मनावर व जीवनावर झपाट्यानें पडूं लागला. एखाद्या प्रचंड धरणाचे लोखंडी दरवाजे वर उचलून घेतले, म्हणजे त्यांतून पाण्याचे लोट घो घो करीत वहात सुटावे, तसे ख्रिस्ती धर्माचे विचार या देशांत वेगानें व विस्तारानें प्रसार पावले. त्या नवधर्माच्या दीसीनें हिंदी तरुणांचे डोळे दिपून गेले. ख्रिस्ती धर्म व पाश्चात्य चालीरीति यांमध्यें जेवढें म्हणून शुभ व मंगल असेल, तेवढेंच येथील लोकांस ख्रिस्ती मिशनरी दाखवीत असत; आणि त्याला पार्श्वभूमि म्हणून, हिंदु धर्म व पौरस्त्य चालीरीति यांमध्यें जें जें अशुभ व अमंगळ, तेवढेंच ते वेचून, वाढवून चव्हाट्यावर मांडीत. त्यामुळें पाश्चात्य देश म्हणजे स्वर्ग व आपला देश म्हणजे नरक, असें आंग्लशिक्षितांना वाटूं लागलें.

'समता' या ख्रिस्ती धर्मांतील तत्त्वानें हिंदी विद्वानांवर मोठीच मोहिनी घातली. "ईश्वर हा पिता व मानव हा बंधु" (Fatherhood of God and Brotherhood of Man) या दोन सिद्धान्तांनीं येथील विचारवंतांवर छाप पाडली. पुढें केशवचंद्र सेन यांसारखे "येशुदास" जेव्हां इंग्लंडांत गेले, तेव्हां त्या टीचभर देशांत ख्रिस्ती धर्माचे २५० पोटभेद त्यांना आढळले![६]

---

५. J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, p. 12.
६. स. कृ. फडके, नवयुगधर्म–प्रथम खंड, पृ. ३७३.

तथापि स्वतः येशु खिस्त हा दया–क्षमा–शांतीचा पुतळा. त्याचें सारें जीवन त्यागानें धुतलेलें, व त्याचें "गिरि–प्रवचन" अहिंसा, अपरिग्रह, अस्तेय अशा दैवी संपदेनें ओतप्रोत भरलेलें. त्यामुळें "मानवधर्माचा हा कांहीं नवाच साक्षात्कार आहे." अशा दृष्टीनें इंग्रजी शिकलेले हिंदी लोक खिस्ती धर्माकडे पाहूं लागले.

"आमची शिक्षणाची योजना अमलांत आली तर बंगालमधील प्रतिष्ठित समाजामध्यें एकहि मूर्तिपूजक तीस वर्षांनंतर आढळणार नाहीं." असा आपला ठाम विश्वास लॉर्ड मेकॉले यानें १८३६ सालीं आपल्या वडिलांना लिहिलेल्या पत्रांत व्यक्त केला होता. 'मेकॉलेबोवां'चें हें भाकित तंतोतंत खरें ठरलें. खिस्ती धर्माला मूर्तिपूजा अमान्य, म्हणून खिस्ती धर्माचे पूजक बनलेल्या नवाशिक्षित हिंदी लोकांनाहि ती अमान्य. इंग्रज लोक जसे बोलतात–चालतात, खातात–पितात, पोशाख करतात–प्रार्थना करतात–त्या सर्वांची सही-सही नक्कल करण्यांत आमच्या नवशिक्षितांमध्यें अहमहमिका सुरू झाली.

निराकार अशा एका ईश्वराची मनोमन प्रार्थना करणें हा जातिभेदातीत भक्ति-पंथ वंग-भूमींत १९ व्या शतकाच्या प्रारंभापासून रुजूं लागला. मूर्तिपूजा व जातिभेद यांना विटलेले बंगाली तरुण हिंदु धर्माच्या पुनरुज्जीवनाचें कार्य करूं लागले. इंग्रजी विद्येची कुदळ व खिस्ती धर्माचें फावडें हातीं घेऊन हिंदु धर्माची भूमि खणून काढण्याचा, साफ करण्याचा व तींत समतेचें व बंधुभावाचें बीज पेरण्याचा चंग बंगाली बंधूंनीं बांधला. अशा नवशिक्षित वंग तरुणांचे अग्रणी म्हणजे राजा राममोहन रॉय (१७७२–१८३३). त्यांना आपल्या समाजाची सर्वांगीण उन्नति व्हावी अशी तीव्र तळमळ असे. त्यांनीं नेट लावल्या-मुळेंच १८२९ सालीं सतीची चाल बंद करणारा कायदा अस्तित्वांत आला. त्यानंतर ता. ५ मे १८३७ रोजीं सातारा येथें खंडेराव सुभेदाराची पत्नी सती गेल्याचा उल्लेख सांपडतो. 'पतीचा दीडशें रुपये पगार तुला आमरण देतों' असें तिला छत्रपति प्रतापसिंहानें आश्वासन दिलें असतांनाहि तिनें मृत पतीबरोबर सहगमन केलें. त्या वेळीं प्रेक्षक, राजाचे नोकर व लष्कर यांची गर्दी होती.[७] पण या सहगमनाच्या चालीविरुद्ध लोकमत लौकरच जागृत झालें आणि सती-बंदीच्या कायद्यास यश आलें.

---

७. ग. गं. जांभेकर, वाळ गंगाधरशास्त्री जांभेकर, खं. २, पृ. १३०.

नवे पंथ : नवे संप्रदाय

राममोहन रॉय यांची धर्मक्षेत्रांतील महान् कामगिरी म्हणजे "ब्राह्म समाजा"ची स्थापना. हिंदुस्थानांतिल नवीन धर्मसंस्था व धर्मसंप्रदाय यांची गंगोत्री ठरणारी ही संस्था १८२८ सालीं कलकत्ता येथें स्थापन झाली. तिचीं मुख्य तत्त्वें अशीं होतीं : निराकाराची उपासना, प्रपंचास परमार्थरूप मानून चालणें, सामुदायिक ध्यानधारणा, प्रेम आणि लोकसेवा, मूर्तिपूजेला विरोध, ईश्वर हा सर्वांचा पिता आणि आपण सर्व जीव हे एकमेकांचे बंधु, ही भावना.

वंगभूमींत लावलेल्या या नव्या विचारांच्या रोपट्यास राममोहन रॉय, देवेंद्रनाथ टागोर, केशवचंद्र सेन इत्यादि ध्येयवादी व वक्तृत्वशाली विद्वानांनीं खतपाणी घातलें. त्यामुळें ब्राह्म-समाजाचा शाखाविस्तार सर्व बंगाल प्रांतांत द्रुतगतीनें झाला, एवढेंच नव्हे, तर अन्य प्रांतांवरहि त्याची छाया पडली. मुंबई प्रांतात-आणि महाराष्ट्रांतहि-या धार्मिक पुनरुज्जीवनाचा सुगंध सुटला. ब्राह्म-समाजाचे एक महान प्रवर्तक केशवचंद्र सेन (१८३८-१८८४) यांनीं १८६४ सालीं मुंबई शहरास भेट दिली. त्या वेळीं त्यांचे नवे धर्मविचार व अभिनव वक्तृत्व-शैली यांची विलक्षण छाप नवशिक्षितावर पडली. परंतु त्या वेळीं त्यांच्या विचारांनीं तेथें मूळ धरलें नाहीं. तो योग आला तीन वर्षांनंतर. ता. ३१ मार्च १८६७ रोजीं रविवारीं मुंबई येथें ' प्रार्थनासमाज ' या संस्थेची स्थापना झाली.

प्रार्थनासमाजाच्या संस्थापकांत डॉ. आत्माराम पांडुरंग, दादोबा पांडुरंग व भास्कर पांडुरंग हे तिघे तर्खडकरबंधु अग्रगण्य होते. त्याच्या पुढील वर्षी केशवचंद्र मुंबईस दुसऱ्यांदां आले आणि त्यांनीं या नव्या संस्थेचा पाया बळकट केला. त्यानंतर दोन वर्षांनीं डॉ. भांडारकर, न्या. रानडे इत्यादि थोर थोर मंडळी या समाजास येऊन मिळाली, त्यामुळें या नूतन संस्थेमध्यें चैतन्य सळसळूं लागलें. ' सुबोधपत्रिका ' नांवाचें मुखपत्र संस्थेनें काढलें, कामगारांसाठीं रात्रीच्या शाळा चालविल्या आणि पुनर्विवाहादि समाज-सुधारणांना चालना दिली. १८७४ सालीं प्रार्थनासमाजानें मुंबई येथें गिरगांवांत स्वत:ची इमारतहि बांधली.

बंगालहून बीज येऊन मुंबईत प्रार्थनासमाज रुजण्यापूर्वी नव-शिक्षित तरुण आपापल्या परीनें नवविचारांची पेरणी करण्याचा प्रयत्न करीत होते. १८२२ सालापासून ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनीं मुंबई येथें आपल्या धर्मप्रसाराच्या

कार्यास सुरुवात केली होती. मिशनऱ्यांच्या तोंडची समतेची भाषा, अंगची शांतवृत्ति व आजारी पडलेल्या किंवा दुष्काळांत सांपडलेल्या दीन-दुःखी जनांची प्रत्यक्ष सेवा यांमुळें त्यांच्याविषयीं सुशिक्षित हिंदूंना विलक्षण आदर वाटूं लागला होता. धार्मिक तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत हिंदु धर्म अत्युच्च शिखरावर आहे हें त्यांना माहीत होतें, पण त्या धर्माचे उपासक किंवा प्रचारक हे स्वतः झोपड्या-झोपड्यांत जाऊन दलितांची व पीडितांची सेवा ख्रिस्ती मिशनऱ्यां-प्रमाणें अंग-मेहनतीनें करीत नाहींत, हा विरोध त्यांना स्पष्टपणें दिसूं लागला होता.

"आब्रह्मस्तंबपर्यंत" एकच एक ब्रह्म सर्वत्र भरून राहिलें आहे, असें आमचा वेदान्त दोन्ही बाहु उभारून सांगतो. "जें जें भेटे भूत। तें तें मानिजे भगवंत।" असा उपदेश श्रीज्ञानेश्वर करतात. "विश्वीं विठ्ठल विस्तारला" असें तत्त्वज्ञान सांगून तुकाराममहाराज म्हणतात, "जे का रंजले गांजले। त्यासि म्हणे जो आपुले। तोचि साधु ओळखावा। देव तेथेंचि जाणावा॥" आणि कोणत्याहि साधूचें, संताचें, योग्याचें, सिद्धाचें, स्थितप्रज्ञाचें मुख्य लक्षणच सर्वजण कंठरवानें जें सांगत आहेत, तें म्हणजे, "सर्वभूतानुकंपा"— "सर्व-भूतहिते रतिः"— "आत्मौपम्य बुद्धि."

अशी असीम वैचारिक श्रीमंती हिंदु धर्माला लाभलेली असली; तरी त्याच्या अनुयायांच्या आचारांत मात्र रूढिवादी संकुचितपणाचें दारिद्र्यच आढळतें. उदात्त तत्त्वज्ञानावर कर्मठपणाचा, व्रतवैकल्यांचा, धर्मभोळेपणाचा जाड थर पसरलेला होता. त्यामुळें त्या उदात्त तत्त्वांचें प्रतिबिंब तत्त्वज्ञ धर्मगुरूंच्या वर्तनांतहि दिसून येत नसे. रंजल्या-गांजलेल्या बांधवांच्या पाठीवरून हात फिरविण्यास किंवा त्यांच्या डोळ्यांतील आंसवें पुसण्यास हे ब्रह्मवेत्ते क्वचितच धावून जात.

आमच्या विद्वानांची धर्मबुद्धि अशी कर्मकांडानें झाकोळली गेली होती; तर खेड्यांतील अज्ञ हिंदु बांधवांची धर्मबुद्धि भ्रामक समजुतींनीं व दुष्ट रूढींनीं दडपून गेली होती. वरिष्ठ वर्गाचें धार्मिक जीवन निष्क्रिय झालेलें होतें, तर कनिष्ठ वर्गाचें धार्मिक जीवन धर्मभोळेपणानें आंधळें बनलें होतें. उलट, सातासमुद्रापलिकडून आलेले, परक्या धर्माचे व परक्या भाषेचे ख्रिस्ती मिशनरी मात्र आपल्या खेड्याखेड्यांत हिंडून रोकडी जनसेवा करीत आहेत, हें दृश्य सुशिक्षितांच्या मनाला, हजारों व्याख्यानांपेक्षां, अधिक मंत्रमुग्ध करूं शके.

याचा स्वाभाविक परिणाम म्हणजे हिंदु धर्मावरील विश्वास उडणें व ख्रिस्ती धर्माची ओढ लागणें. वास्तविक हे नवशिक्षित धर्मान्तर करून ख्रिती च व्हावयाचे, पण त्यांच्या जीवनाचीं पाळेंमुळें हिंदु धर्मांत खोलवर व

दूरवर पसरलेलीं होतीं. त्यामुळें स्वधर्मांत राहूनच परधर्मांतील तत्त्वांचा अंगीकार करण्याचें त्यांनीं ठरविलें. पण समाजाविरुद्ध वागण्याचें धैर्य त्या सर्वांच्या अंगीं कोठून येणार? तेव्हां प्रथम त्यांनीं 'गुप्त सभा' नांवाची संस्था काढली. त्यानंतर दादोबा पांडुरंग (१८१४–१८८२) यांनीं, सरकारी नोकरीच्या निमित्तानें सुरत येथें असतांना, ता. २२ जून १८४४ रोजीं "मानव–धर्म–सभा" या संस्थेचा 'रणस्तंभ' रोवला. या संस्थेचे मूलभूत सात सिद्धान्त असे होते—

(१) ईश्वर एक व तोच पूज्य.
(२) नीतिपूर्वक सप्रेम ईश्वरभक्ति हाच धर्म.
(३) मनुष्यमात्राचा पारमार्थिक धर्म एकच होय.
(४) प्रत्येक मनुष्यास विचार करण्याचें स्वातंत्र्य आहे.
(५) नित्यनैमित्तिक कर्में विवेकास अनुसरून असावीं.
(६) मनुष्यमात्राची एक ज्ञाति.
(७) सर्वांस ज्ञानाशिक्षा असावी.[८]

रामकृष्ण किंवा दत्त-विठ्ठल अशा सगुण मूर्तींचें ध्यान करणें, हें या मानवधर्म–भक्तांना वेडगळपणाचें वाटूं लागलें. म्हणून ते चर्चमध्यें रविवारीं जमून, डोळे मिटून, निराकार प्रभूची प्रार्थना करणाऱ्या खिस्ती लोकांचें अनुकरण करूं लागले. निराकार ईश्वराची प्रार्थना हा त्यांचा मुख्य धार्मिक आचार बनला. जशी मूर्तिपूजा, तशीच जातिसंस्थाहि त्यांना वावडी. म्हणून जातिभेद न मानणें हें या नवीन धर्मसंस्थेचें ब्रीदच ठरलें.

एका ध्येयासाठीं स्वार्थत्यागपूर्वक व धैर्यपूर्वक आपलें सर्व जीवन समर्पण करणारी व्यक्ति, या संस्थेस पुढारी म्हणून लाभलेली नव्हती. त्यामुळें ही संस्था लवकरच संपुष्टांत आली. परंतु या संस्थेच्या अनुयायांनीं १८४९ सालीं 'परम-हंस सभा' स्थापन करण्यांत पुढाकार घेतला. या संस्थेचीं तत्त्वें पूर्वीच्या संस्थेसारखींच होतीं. निराकाराची प्रार्थना व जातिभेदाचा उच्छेद यांवर भर देण्यांत येत होता. जातिभेदाच्या निर्मूलनार्थ, प्रार्थनेनंतर जें सह-भोजन करण्यांत येत असे, त्यांतील अन्न अस्पृश्य आचाऱ्यानें बनविलेलें असे. फार काय, खिस्ती माणसानें बनविलेला पाव खाल्ल्याशिवाय व मुसलमान माणसानें आणलेलें पाणी प्याल्याशिवाय कोणालाहि या सभेचे सभासद होतां येत नसे.[९]

---

८. अ. का. प्रियोळकर, रा. ब. दादोबा पांडुरंग; पृ. २४५.

९. J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, P. 75.

गंमत ही कीं, अशा प्रेषिताच्या आवेशानें कार्य करणारे हे परमहंस, आपला सारा कारभार गुप्तपणानें पार पाडीत. सभेचे सभासद मोजकेच असत; आणि त्यांच्याव्यतिरिक्त इतरांना त्यांच्या पावभक्षणादि धर्मकृत्यांचा पत्ता लागत नसे. नव-धर्म-संस्थापकांच्या या धैर्याच्या बुरुजाला चुकून केव्हां तरी खिंडार पडे. कांहीं अत्युत्साही परमहंसांनीं अशा पवित्र पावाची छोटी व चोरटी मिरवणूकच काढली ! "प्रभु येशूचें मांस म्हणजे पाव व त्याचें रक्त म्हणजे पाणी" अशा डोळस (?) धर्मभावनेनें हे परमहंस पाव-पाणी सेवन करीत; आणि आपण येशूमय झालों असें मानीत ! !

या धर्मवीरांच्या धैर्यशालित्वाचें एक उदाहरण सांगण्यासारखें आहे. मुंबई येथें एक पुनर्विवाह घडवून आणण्याचें महत् कृत्य या मंडळींनीं धडाडीनें पार पाडलें. या विजयाच्या गौरवार्थ त्यांनीं एक सहभोजनाचा कार्यक्रम ठरविला व त्याचीं निमंत्रणें बड्या बड्या सुशिक्षितांना पाठविलीं. त्या निमंत्रणांना मान देऊन सात विद्वान सहभोजनास जाण्यास सिद्ध झाले. पण आपल्याला या क्रांतिकार्यातील शिलेदार म्हणून कोणी ओळखूं नये, यासाठीं त्यांनीं आपल्या तोंडावर बुरखे घेतले. तरी, न जाणो, कांहीं बुरसट हिंदु आपल्याला उपद्रव देतील, या भीतीनें त्यांनीं सरकारकडून पोलिसांचें संरक्षण मागितलें. अशा कडेकोट बंदोबस्तानें, शिपायांच्या पहाऱ्यामध्यें व बुरख्याच्या चिलखतानिशीं, त्या सात क्रांतिवीरांची सेना, सह-भोजनाच्या रणभूमीवर जाऊन दाखल झाली ! आपल्याला कोणी पहात नाहीं, अशी खात्री पटल्यावर त्यांनीं आकंठ भोजनानें आपला अंतरात्मा शांत केला; आणि नंतर शांतपणें आपापल्या घरीं जाऊन ते शांतपणें झोपले. पण क्रांति-वीरांना शांतपणा कोठला ? कशी देव जाणें, पण दुसरेच दिवशीं या सात वीरांचीं नांवें वर्तमानपत्रांत प्रसिद्ध झालीं. तेव्हां या क्रांतिवीरांच्या तोंडचें पाणीच पळालें ![१०]

अशाच नाजूक आघातानें 'परमहंस सभा' १८६० सालीं जमीनदोस्त झाली. त्या वर्षी कोणा एकानें त्या सभेच्या सभासदांची यादी चोरून ती प्रसिद्ध केली. तेव्हां या परमहंसांमध्यें भयंकर खळबळ उडाली. आणि त्याहिपेक्षां अधिक खळबळ उडाली हिंदु समाजामध्यें. अशा प्रक्षुब्ध समाजामध्यें आपल्या या नव्या आचारधर्मानिशीं रहाणें कठीण आहे, हें ओळखून चालकांनीं ती सभाच रद्द करून टाकली.

आपल्या परमहंस सभेचीं तत्त्वें विशद करण्यासाठीं दादोबा पांडुरंग यांनीं

---

१०. द्वा. गो. वैद्य, नारायण गणेश चंदावरकर, पृ. २२५.

वीस अभंगांची एक पोथी रचली आहे. "दादो म्हणे" किंवा "विनवी हा दादो" असें म्हणून दादोवा लिहितांत,

"विश्वकुटुंबी जो । सर्वादि कारण । बापा त्या शरण । जावें तुम्हीं । बंधूच्या नात्यानें । वागा मानवांशीं । उदार मनाशीं । ठेवूनिया । जातिभेद सर्व । सोडा अभिमान । द्यावें आलिंगन । एकमेकां । भूतदयेनें ती । करा देवपूजा । हीच अधोक्षजा । आवडत्ये ।"

हा मूलभूत सिद्धांत मान्य केल्यावर दादोवा साहजिकच "मुंज हा विनोद" असें म्हणूं लागले व जानवें निरर्थक आहे असें सांगून चेष्टा करूं लागले कीं, "करणें असेल । व्यर्थचि नक्कल । तरी दोरी घाल । सुखें गळां ।"

उपनयन व विवाह यांची टर उडवून न थांबतां दादोवांनीं प्रेषिताच्या आवेशानें असा उपदेश केला आहे कीं, "भक्षूं मांस परी । नच सेवूं मद्या । प्राण वाचे सद्या । तरीच तें ॥" मद्यमांसाचा निषेध अशा प्रकारें उडून गेला. आणि तसाच उध्वस्त झाला हिंदु धर्माचा अभिमान. "असो कृष्णगीता । किंवा ख्रिस्ती-गीता । महमदाची वार्ता । असेना कां ॥" अशा विचार-सरणीला हिंदु धर्माचे अभिमानी लोक कसे भाळतील? त्यांचें मतपरिवर्तन करण्याची अनुनयात्मक किंवा आर्जवी दृष्टीच येथें नाहीं; आणि प्रत्यक्ष प्रयत्न पहावे तर, "लावूं आयुष्याचे । दिन उपकारीं । धंदा रोजगारीं । फावे जैसें ।" आपला रोजगार उरकल्यावर, फावलेल्या वेळांत, आरामशीरपणें करतां येण्या-सारखी धर्मक्रांति ही मामुली बाब आहे कां?

त्यानंतर सात वर्षांनीं १८६७ सालीं बाह्य समाजाच्या प्रेरणेनें पण पूर्वीच्याच तत्त्वज्ञानानें, मुंबई येथें 'प्रार्थनासमाज' स्थापन करण्यांत आला. त्याच्या अध्वर्यूमध्यें रानडे–भांडारकर–चंदावरकर असे थोर थोर विद्वान होते. विद्वत्ता, सत्ता, संपदा, मानमरातब अशा सर्वांगानीं अलंकृत असलेले हे नेते मिळूनहि प्रार्थनासमाजाचें कार्य पुणे, सातारा, कोल्हापूर, नगर अशा थोड्या शहराखेरीज इतरत्र पसरूं शकलें नाहीं. याचें कारण काय?

नवसंप्रदायांच्या अपयशाची मीमांसा

या किंवा अशा नूतन धार्मिक संस्थांना व संप्रदायांना अपयश येण्याचीं पांच कारणें आहेत. त्यांतील पहिलें म्हणजे ख्रिस्ती धर्माची उसनवारी. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांची प्रेरणा घेऊन व त्यांचा आदर्श डोळ्यांपुढें ठेवून ख्रिस्ती आचार-विचारांची नक्कल करणाऱ्या या धर्मसुधारकांकडे "परके" म्हणूनच हिंदु समाज पहात राहिला. त्यांच्याविषयीं त्याला आपलेपणा कधींच वाटला नाहीं.

दुसरें कारण म्हणजे या नवधर्मभक्तांच्या मतामध्यें विसंगति असे. त्यांना पंढरीचा विठोबा नको होता, पण त्या विठोबाचा तुकाराम आणि त्याची भक्तीची तळमळ हवी होती. म्हणूनच लो. टिळकांनीं पुढें एका लेखांत असें सुचविलें होतें कीं, "प्रार्थनासमाजाचे भक्तिमंदिरांत भक्तिभावाचे पोवाडे गाण्यापेक्षां, एकाद्या गणपतीच्या मंडपांत भक्तिमहात्म्याचें वर्णन रानड्यांसारख्यांनीं केलें, अगर चाफळच्या उत्सवांत त्यांनीं रामदासांवर व्याख्यान दिलें तर अधिक कार्य होईल." पण अशी आत्मीयता निर्माण करण्याची तसदी या नवीन लोकांनीं कधींच घेतली नाहीं. उलट, लोकांपासून छपवून, त्यांनीं आपले नवधर्मविधि गुप्तपणानें चालविले. त्यामुळें केवळ उंच पदवीच्या व लठ्ठ पगाराच्या आंग्लशिक्षितांचेच हे उद्योग आहेत, असें हिंदु समाज मानूं लागला.

तिसरें कारण हें कीं, या सुधारकांच्या आचारविचारांत एकवाक्यता क्वचित्च दिसून येई. आपल्या मताप्रमाणें वागण्याचे धैर्य व त्यासाठीं सर्व समाजाचा रोष झाला, तर तो सोसण्याची तयारी हे गुण फारच थोड्या सुधारकांच्या अंगीं दिसून येत. "लोकहितवादी" ऊर्फ रा. ब. गोपाळ हरि देशमुख (१८२३-१८९२) यांनीं जुन्या कर्मठपणावर तिखट हत्यार चालविलें. "हिन्दु लोक सांबापुढचे आहेत, अडणीवरचे आहेत, नदीबैल आहेत, त्यांना शंभर जोडे मारावे व एक मोजावा." अशी मनसोक्त भाषा 'शतपत्रांत' वापरून लाखोली वाहिली. पण आपला स्वतःचा मुलगा बॅरिस्टर होऊन आल्यानंतर मात्र त्यास त्यांनीं आपल्या घरीं उतरूं दिलें नाहीं."[11] किंबहुना समुद्रगमन केल्याचें त्याचें पातक धुऊन काढण्यासाठीं त्यांनीं शंकराचार्यांना "ब्रह्मदंड" दिला. पुढें "पार्लमेंटरी अर्थ-समिती" पुढें साक्ष देण्यासाठीं सरकारनें लोकहितवादींना इंग्लंडला बोलाविलें असतांना त्यांनीं असें उत्तर दिलें कीं, "धर्माच्या आणि जातीच्या अडचणीमुळें मला विलायतेस जाणें शक्य नाहीं." तोच प्रकार न्या. रानड्यांचा. जन्मभर पुनर्विवाहाचा पुरस्कार त्यांनीं केला, पण स्वतःवर प्रत्यक्ष प्रसंग येतांच त्यांनीं पुनर्विवाह टाळला. तसें करण्याला पितृभक्तिसारखी जीं कारणें त्यांना आड आलीं, तीं इतरांना येत नव्हतीं काय? पण या क्रांतिकारकांची भाषा काढणें निराळें व तसा आचार करणें निराळें.

---

११ ग. त्र्यं. माडखोलकर, चिपळूणकर काल आणि कर्तृत्व, पृ. १८५.

चौथें कारण असें कीं, धर्मक्रांतीचे हे सारे उद्योग गुप्तपणें चालत. १८६९ सालीं मुंबई येथें जो पुनर्विवाह जाहीर रीत्या साजरा झाला, त्याला हजर रहाण्याचें निमंत्रण मात्र गुप्तपणें देण्यांत आलें होतें. ज्या लोकांच्या मनांत क्रांति घडवून आणावयाची, त्यांना न कळत आपलें कार्य करणाऱ्या संस्था यशस्वी कशा होतील ? लोकक्रांति करूं पहाणाऱ्यांनीं लोकापवादाला भिऊन कसें चालेल ? तसें करणें म्हणजे अंधाराला भिऊन दिव्यांनीं दूर रहाणेंच होय.

आणि आनुषंगिक पण महत्त्वाचें असें पांचवें कारण हें कीं, हे सर्व धर्म-सुधारक परसत्तेचे तावेदार किंवा भाट बनले होते. "या दुष्ट लोकांस ताळ्यावर आणण्यास ईश्वरानें इंग्रज सरकाराची योजना केली." हे "लोकहितवादीचे उद्गार" किंवा इंग्रजी सत्तेला 'ईश्वरी प्रसाद' (Divine Dispensation) मानण्याची न्या. रानडे यांची मनोवृत्ति सर्वसामान्य जनसमुदायाला कशी रुचावी ? त्यांची सखोल व सर्वांगीण विद्वत्ता, त्यांची देशोद्धाराची तीव्र तळमळ व ते घडवीत असलेलें नवध्येयदर्शन यांमुळें न्या. रानडे यांच्याविषयीं परम आदर व गाढ कृतज्ञता बाळगणारे बरेच सुशिक्षितहि त्यांच्या राजकीय वा सामाजिक पक्षाशीं समरस होऊं शकले नाहींत व अनुयायी बनले नाहींत. टिळक-सावरकर खटल्यांत न्या. चंदावरकरांनीं धारण केलेलें धोरण जनतेच्या कोपाला कारण झालें असल्यास नवल काय ? आणि त्या कोपाचा चष्मा त्यांच्या 'प्रार्थनासमाजाकडे' पाहतांना जनतेनें लावला, तर तें न्यायाचें नसलें तरीं मानसशास्त्रदृष्ट्या स्वाभाविक नाहीं काय ? आपल्या राष्ट्राला शोषक व घातक ठरलेल्या परसत्तेचे पवाडे गाणाऱ्याबद्दल जनतेला प्रेम कसें वाटावें ? राजकीय क्षेत्रात स्वराज्यासाठीं झगडा करणाऱ्या देशभक्ताशीं हे नेमस्त नेते विरोध करीत, आणि धार्मिक वा सामाजिक सुधारणा घडवून आणण्यासाठीं परक्या सरकारला कायदा करण्याची विनवणी करीत. परराज्याला अनुकूल व स्वराज्याला प्रतिकूल असें हें प्रार्थनासमाजिस्ट प्रागतिकांचें राजकीय धोरण त्यांच्या धार्मिक कार्यालाहि सुरुंग लावणारें ठरलें.

खिस्ती धर्माच्या प्रेरणेनें वा अनुकरणानें निघालेले, हे नवशिक्षितांचे धार्मिक संप्रदाय व संस्था अल्पजीवी व अकिंचित्कर ठरल्या, तरी खिस्ती विचारांची छाया हिंदी लोकांच्या मनावर व जीवनावर पडल्याविना राहिली नाहीं. पूर्णपणें वाटून खिस्ती झालेल्या धर्मांतरित हिंदूंचा एक वर्ग, तर खिस्ती धर्मतत्त्वें व धर्माचार यांचा स्वीकार करणारा 'परमहंसांचा' व प्रार्थना-समाजिस्टांचा दुसरा वर्ग; पण याहून मोठा वर्ग खिस्ती मताची छाप पडलेल्या हिंदु लोकांचा होता. जे इंग्रजी शिकले, ते तर खिस्ती मताकडे झुकलेच; पण

इंग्रजी विद्या हस्तगत न करणारे कांहीं लोकहि मिशनऱ्यांच्या सहवासानें खिस्ती धर्माचे चहाते बनले व मिशनऱ्यांचे समतेचे विचार व सेवेचे आचार आपल्या अंगीं बाणविण्याचा प्रयत्न करूं लागले.

बहुजनसमाजांतील पहिला क्रांतिकारक

अशा नव्या दृष्टीचा बहुजनांतील पुढारी म्हणजे महात्मा ज्योतिराव गोविंदराव फुले (१८२७–१८९०). यांचें शिक्षण अगदीं थोडें झालेलें होतें;परंतु आपल्या समाजाच्या उद्धाराची त्यांना दांडगी तळमळ होती. गोवंडे–परांजपे–वाळवेकर अशा आपल्या ब्राह्मण मित्रांच्या साहाय्यानें फुल्यांनीं त्या काळीं ज्या सामाजिक सुधारणा प्रत्यक्ष अमलांत आणल्या, त्या पाहिल्या म्हणजे आज-देखील कोणीहि थक्क होऊन जाईल. त्या वेळच्या समाजाचा कडक कर्मठपणा, चिरेबंदी तटाप्रमाणें, हिंदुसमाजाभोंवतीं कडेकोट उभा असतांनाहि, या अल्प-शिक्षित व्यक्तीनें अस्पृश्यासाठीं शाळा उघडली व पाण्याचा हौद खुला केला आणि स्पृश्यास्पृश्य भगिनींचा संयुक्त हळदीकुंकूसमारंभ घडवून आणण्यांत भाग घेतला, ही सुधारणेची केवढी प्रचंड भरारी ! स्त्रीशिक्षणाला नावें ठेवण्याच्या त्या काळांत ज्योतिबांनीं स्त्रियांसाठीं शाळा उघडली आणि तेथें शिकविण्या-साठीं आपल्या पत्नीला समर्थ बनवावें म्हणून प्रथम तिलाच शिक्षित केलें, यावरून त्यांच्या स्वतंत्र बाण्याची, चिकाटीच्या उद्योगाची व घडाडीच्या बंड-खोरपणाची कल्पना येते.

"हिंदुसमाजांतील बहुजनसमाजांत आत्मप्रत्यय व आत्मावलोकन उत्पन्न करणारा पहिला माणूस म्हणजे ज्योतिबा फुले होय. शतानुशतक अज्ञानानें, दारिद्र्यानें व हीन संस्कृतीनें ग्रासलेल्या हिंदु समाजांतील जनतेला आत्मपरीक्षण करण्याचा पहिला आदेश ज्योतिबामुळें मिळाला." असा फुल्यांचा महिमा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनीं भावनेच्या भरांत अति-शयोक्तीनें गाइलेला असला, तरी फुल्यांची आघाडीची कामगिरी महत्त्वाची आहे, हें कोणालाच नाकबूल करतां येणार नाहीं. त्यांनीं ता. २४ सप्टेंबर १८७३ रोजीं जो 'सत्यशोधक समाज' स्थापन केला, त्यानें महाराष्ट्रांत एक उल्लेखनीय संप्रदाय निर्माण केला, यांत मुळींच शंका नाहीं. या समाजाचीं मुख्य तत्त्वें पूर्वीच्या 'परमहंस–प्रार्थनासमाज' अशा नव-धर्मसंस्थासारखींच आहेत. पण त्याशिवाय "सर्वसाक्ष जगत्पती । त्याला नकोच मध्यस्ती ॥" या भिक्षुकशाहीवरील आघाताचीं कांहीं तत्त्वेंहि त्यांत समाविष्ट आहेत. त्या समाजाचीं मुख्य तत्त्वें पुढीलप्रमाणें—

(१) ईश्वर एक असून तो सर्वव्यापी, निर्गुण, निर्विकार व सत्स्वरूप आहे व सर्व मनुष्यप्राणी त्याचीं प्रिय लेकरें आहेत.

(२) ईश्वराची भक्ति करण्याचा प्रत्येक मानवास पूर्ण अधिकार आहे. आईस संतुष्ट करण्यास अगर बापास विनविण्यास जशी मध्यस्थ दलालाची जरुरी नसते, त्याप्रमाणें सर्वसाक्षी परमेश्वराची भक्ति करण्यास भट दलालाची आवश्यकता नाहीं.

(३) मनुष्य जातीनें श्रेष्ठ ठरत नसून तो गुणानें श्रेष्ठ ठरतो.
(४) कोणताहि ग्रंथ सर्वांशीं प्रमाण व ईश्वरप्रणीत नाहीं.
(५) परमेश्वर सावयवरूपानें अवतार घेत नाहीं.
(६) पुनर्जन्म, कर्मकांड, जपतप या गोष्टी अज्ञानमूलक आहेत.

या समाजाच्या प्रसारासाठीं ज्योतिबांनीं "गुलामगिरी"सारखीं जीं पुस्तकें लिहिलीं; त्यांत मात्र इतिहासाचें अज्ञान, परप्रत्यय व जातिद्वेष यांचे डोंगर पानापानावर पडलेले आढळतात.

खिस्ती मिशनऱ्यांच्या पोटांतील धर्मान्तराचा स्वार्थ जसा ज्योतिबांना दिसला नाहीं, तसाच हिंदुस्थानची सर्वांगांनीं पिळवणूक करणाऱ्या इंग्रज सरकारचा साम्राज्यशाही लोभहि त्यांना आकलन करतां आला नाहीं. हें त्यांचें अज्ञान जितकें गाढ, तितकाच त्यांचा ब्राह्मणाविषयींचा द्वेष प्रखर. मत्स्य (मचवे), मार्तंड (मारतोंड), नारसिंह (सिंहाची नार), म्हसोबा (महासुभा) इ० शब्दांच्या ज्योतिबांनीं दिलेल्या व्युत्पत्ति तर त्यांच्या अगाध अज्ञानाच्या निदर्शक आहेतच, पण त्याशिवाय आपल्या समाजाच्या दैन्य-दारिद्र्यादि बहुतेक सर्व दुःखाचें मूळकारण सर्वशोषक पारतंत्र्य हें आहे, हें त्यांच्या कधींच लक्षांत आलें नाहीं. आणि म्हणून ते आपल्या जवळच्या जुलमी पांढरपेशा वर्गाला झोडपींत सुटले; त्यांनीं "इंग्रजबहादरांचें राज्य या देशांत आल्यापासून बहुतेक कनवाळु युरोपियन व अमेरिकन सत्पुरुषास आमचे दुःख पहावेना" अशीं स्तुति-स्तोत्रें गाइलीं आहेत आणि सरकारला "प्रत्येक खेड्यास निदान एका तरी इंग्लीश अथवा स्कॉच गृहस्थास उपदेशक म्हणून नेमावें व त्यास निर्वाहापुरतीं शेतें इनाम द्यावींत" अशी सूचनाहि केली आहे.

ज्योतिबांनीं जो ब्राह्मण-विरोधी संप्रदाय महाराष्ट्रांत रूढ केला, त्याला १९२०सालानंतर किती जहरी फळें राजकीय सत्तेच्या लोभानें आलीं, हें सातारा जिल्ह्यांतील ब्राह्मणेतरांच्या जाळपोळीसारख्या भयंकर कृत्यांवरून स्पष्ट झालें

आहे. खिस्ती मिशनऱ्यांकडून सेवा व त्याग हे गुण घेतले तरी शांति व ज्ञानोपासना हे गुण उचलण्याचें ज्योतिबा विसरले, आणि हिंदु-धर्माची निंदा व हिंदु देवांची नालस्ती हे त्यांचे दोष तेवढे पुढिलांनीं घेतले. १९३० सालीं गांधीजींनीं सुरू केलेल्या स्वातंत्र्य-संग्रामाच्या गंगाजलांत हिंसाद्वेषात्मक ब्राह्मणेतर चळवळीचा गढूळ व दुर्गंधी ओहोळ मिसळून गेला हें महाराष्ट्राचें नशीबच म्हणावयाचें.

परसत्तेचे पूजक बनण्याचें घोरण सत्यशोधक समाजानें प्रथमपासूनच स्वीकारलें होतें. "या समाजांत राजकीय विषयावर बोलणें अजी वर्ज्य आहे." असा सक्त नियम ज्योतिबांनीं आरंभींच घालून ठेवला होता. तो त्यांच्या मनःपिंडाचा निदर्शकच आहे. १८५७ सालचें स्वातंत्र्य-समर अयशस्वी झालें, तेव्हां आनंदानें टाळ्या पिटणाऱ्या ज्योतिबांनीं राजकारण वर्ज्य मानावें यांत नवल काय ? 'राज्यकर्त्यांशीं एकनिष्ठेनें वागेन.' अशी शपथ घ्यावयास लावणारा ठराव 'सत्यशोधक समाजानें' १९११ सालीं मंजूर केला. या त्यांच्या सरकारधार्जिण्या घोरणाचा कडेलोट "सत्यशोधक तमाशानें" केला. त्या तमाशांतील पदांमध्यें निःसंकोचपणें अशी ललकारी दिलेली असे कीं,

पंचम जॉर्ज पिता, माता मेरी ।
करी कृपा आम्हां दीनावरी ॥
इंग्रज सरकारचे ऋणी किती व्हावें रे ? ॥

सुधारकाचार्य आगरकरांचें कार्य

गगनचुंबी उंचीच्या हिमालय पर्वताप्रमाणें हिंदुधर्म हा सर्वांत प्राचीन व श्रेष्ठ आहे. त्याच्या अंगावरील रूढीचें, धर्मभोळेपणाचें व कर्मठपणाचें बर्फ वितळविण्याचें कार्य खिस्ती धर्मानें केलें. त्या परधर्माची उष्णता लागतांच हिंदुत्वावर शतकानुशतकें सांचत आलेल्या बर्फाचे थर वितळूं लागले व थंड-कोमट-गरम अशा अवस्थेंत वाहूं लागले. हे हिमप्रवाह सामान्यतः उत्तरेकडून दक्षिणेकडे आले असले, तरी इकडेहि कांहीं स्वतंत्र प्रवाह निर्माण झाले हें विसरतां कामा नये.

पं. रमाबाई, डॉ. गोवंडे इत्यादि हिंदु स्त्री-पुरुष प्रत्यक्ष वाटून खिस्ती झाले. पुढें कविवर्य रे. टिळक यांनींहि केवळ मतपरिवर्तनामुळें खिस्ती धर्माचा अंगीकार केला. हा एक प्रवाह. दुसरा प्रवाह म्हणजे, बाप्तिस्मा घेऊन, छातीवर क्रॉस अडकवून, प्रभु येशूच्या धर्माचा साक्षात् स्वीकार केला नाहीं, तरी त्याच्या विचार-सरणीशीं व आचारमार्गाशीं एकरूप झालेल्या;

नवशिक्षितांचा. ब्राह्म समाजांतील केशवचंद्र सेन यासारखे अव्वल दर्जाचे पुढारी मनानें ख्रिस्ती धर्माशीं तन्मय झाले होते, फक्त त्या धर्माचें शिक्षामोर्तब तेवढें झालेलें नव्हतें. याबद्दल डॉ. भांडारकर यांनीं न्या. रानडे यांस लिहिलेल्या एका खाजगी पत्रांत, असें स्वच्छ म्हटलें आहे कीं, "Keshab's religion clearly took its rise from Christianity."[१२] लाला लजपतराय तर ब्राह्म समाजाला "Reformed Christianity" म्हणूनच संबोधीत.

तिसरा प्रवाह ख्रिस्ती धर्मांतील समता व जनसेवा आणि पाश्चात्य राष्ट्रांतील भौतिक शास्त्रें व बुद्धिवाद यांचा अंगीकार करून त्यांच्या प्रकाशाच्या झोतांत, आपल्या हिंदु धर्मांतील दोष व व्यंगें स्वच्छ नजरेनें पाहून, तीं चव्हाट्यावर मांडणें, व त्यांचा त्याग करण्यास स्वबांधवांना प्रवृत्त करण्यासाठीं त्यांच्यावर टीकेचे कोरडे ओढणें. लोकहितवादी, महात्मा फुले हे या वर्गाचे आघाडीचे वीर त्यांचें ज्ञान बेतातेंच पण लिहिणें एकांतिक आवेशाचें.

पुढें या प्रवाहाचें प्रतिनिधित्व करणारा प्रभावशाली लेखणीबहाद्दर महाराष्ट्रांत जन्मास आला. तो म्हणजे प्रिं. गोपाळराव आगरकर (१८५६–१८९५). त्यांची बुद्धि सूक्ष्म, वाचन विशाल व तळमळ तीव्र. आणि ते लेखणीचे फर्डे. त्यामुळें त्यांचे "सुधारका"तील एकेक लेख म्हणजे रूढिग्रस्त हिंदुधर्माच्या एकेका बुरुजावर डागलेली एकेक तोफच. ते स्वतः स्पेन्सरचे अनुयायी होते आणि अज्ञेयवादी मताचे होते. हिंदु धर्मांत जन्मल्याकारणानें त्यांचा मूळचा ओढा आस्तिक्याकडे, पण मिल्ल-स्पेन्सरचे ग्रंथ वाचून त्यांची ईश्वराच्या आस्तिक्यावरील श्रद्धा पार उडालेली. परंतु "या जगांत ईश्वर नाहींच." असें म्हणून त्याला आव्हान देण्याइतकीं युयुत्सु नास्तिकताहि त्यांचें अंगीं नव्हती.

"जगत्कारण आहे हें आम्हांस कबूल आहे, पण आमच्या सध्यांच्या ज्ञानेंद्रियांनीं त्याच्या स्वरूपाचें खरें ज्ञान आम्हांस कधींहि होण्याचा संभव नाहीं."[१३] ही त्यांच्या धर्मविचाराची बैठक. "धर्मांचा आरंभ पिशाच कल्पनेपासून झाला आहे, व प्रत्येक देवता मनुष्यांनीं आपल्या स्वभावाच्या वळणावर नेली आहे." अशी पाश्चात्य पद्धतीची उपपत्ति लावून आगरकर शेवटीं म्हणतात, "परमेशस्वरूप जीवास अगम्य आहे, अशी बुद्धीची भावना होऊं लागते."

---

१२. D. S. Sarma, *The Renaissance of Hinduism*, P. 165.
१३. गो. ग. आगरकर, निबंधसंग्रह, भा. १, पृ. ३०.

अशा अगम्य व अज्ञेय अवस्थेवर मुक्काम करून थांवण्यासारखी आगरकरांची बुद्धि स्वस्थ किंवा निष्क्रिय नव्हती.

"मनुष्य हाच सर्वांत श्रेष्ठ प्राणी होय व त्याची बुद्धि हेंच ज्ञानाचें श्रेष्ठ साधन होय." असें म्हणून आगरकरांनीं मानवतेची व तिच्या ऐहिक जीवनाची प्रतिष्ठा वाढविली; आणि बुद्धिवादावर व व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आपल्या सुधारणेचीं इमारत रचली. त्यांना हिंदु समाजांत जें नैर्घृण्य–वैषम्य दिसलें, तें त्यांनीं सूत्ररूपानें असें मांडलें आहे, "ज्ञान संपादणें हें पुरुषांचें कर्तव्य, शिशु-संगोपन हें स्त्रियांचें कर्तव्य; पुरुष स्वामी, स्त्री दासी; स्वातंत्र्य पुरुषाकडे, पारतंत्र्य स्त्रियांकडे; विवाहाशिवाय स्त्रीस गति नाहीं व गृहाशिवाय तिला विश्व नाहीं; वैधव्य हें तिचें महाव्रत व ज्ञानसंपादन हा तिचा मोठा दुर्गुण."[१४] असें बुद्धीला पटणारें दोषदर्शन त्यांनीं केलें आहे.

पाश्चात्य संस्कृतींतील बुद्धिवाद व व्यक्तिस्वातंत्र्य या नव-तत्त्वांच्या निकषावर आपल्या हिंदुधर्मांचीं तत्त्वें घासून पाहून, त्यांतील हिणकस असतील तीं फेकून देण्याचा अट्टाहास आगरकरांनीं इतक्या तडफेनें व तळमळीनें केला कीं, त्याला तोड सांपडणें कठीण. ते हिंदु धर्माला उद्देशून म्हणतात, "हे भीषण, बीभत्स अमंगल हिंदुधर्मा! आजपर्यंत त्वां आम्हांस ज्या असह्य यातना भोगण्यास लाविलें आहेस, व जीं अनन्वित कृत्यें आम्हांकडून करविलीं आहेस, त्या सर्वांवद्दल तुझीं पाळेमुळें खणून काढून विचारकुंडांत पेटलेल्या प्रचंड अग्नीच्या कल्लोळांत तुझी आहुति देणाऱ्या नवीन ऋत्विग्वर्गाचा अवतार नुकताच झाला आहे."[१५]

आगरकरांना मनापासून असें वाटे, "इंग्रजी होईपर्यंत आमचें सारें व्यक्तिजीवित्व व राष्ट्रजीवित्व लांकडासारखें किंवा हाडकासारखें शेकडों वर्षें होऊन राहिलें[१६] होतें." हिंदुस्थानच्या भूतकाळाविषयीं त्यांचा असा समज होऊन चुकला होता कीं, "गेल्या दोन हजार वर्षांत केवळ जीव-रक्षणापलीकडे आम्ही कांहींहि केलें नाहीं." आणि वर्तमान काळ? त्याचेंहि चित्र आगरकर काळ्याकुट्ट कुंचल्यानें असें रंगवितात, "धैर्य नाहीं, उत्साह नाहीं, बळ नाहीं, ज्ञान नाहीं, तर्क नाहीं, उद्योग नाहीं, कला नाहीं, खरा देशाभिमान नाहीं, खरी धर्मश्रद्धा

---

१४. गो. ग. आगरकर, सुधारक, वर्ष १, अंक १.

१५. गो. ग. आगरकर, निबंध संग्रह, भा. १, पृ. १६०.

१६. कित्ता, पृ. ४–५.

नाहीं, खरें बोलण्याची किंवा खरें आचरण करण्याची संवय नाहीं, सारांश, चांगलें असें कांहीं नाहीं." आणि भविष्यकाळ? त्यासंबंधीं आगरकरांचें भाकित असें कीं, "त्यांना कधींहि चांगला दिवस येण्याची बिलकूल आशा नाहीं." अर्थात् यांत सत्य व समतोलपणा नसून क्रांतिकारकाचा एकांतिक आवेश आहे.

सनातन हिंदुधर्माचे कैवारी

याच्या उलट टोकाला जाऊन, ख्रिस्ती धर्म व नवविचार यांच्यावर तुटून पडणारा एक नवा वर्ग निर्माण झाला. राममोहन राय यांनींहि ख्रिस्ती धर्मावर प्रखर हल्ले केले हें खरें, पण त्याबरोबरच त्यांनीं हिंदु धर्मातील दोषावरहि तसेच प्रहार केले. परंतु स्वामी दयानंद (१८२४–१८८३) यांनीं १८७५ सालीं पंजाबमध्यें स्थापन केलेला 'आर्य समाज' हा सनातन हिंदु धर्मातील सर्व आचारविचारांचा कट्टा कैवारी म्हणून पुढें आला. 'सत्यार्थप्रकाश' या आपल्या ग्रंथांत स्वामीजींनीं एका मूर्तिपूजेशिवाय हिंदुधर्मातील सर्व गोष्टींचें जोरानें समर्थन केलें आहे; एवढेंच नव्हे तर, ख्रिस्ती व मुसलमान धर्मांवर निकरानें हल्ले चढविले आहेत. हेंच कार्य महाराष्ट्रांत विष्णुबुवा ब्रह्मचारी (१८२५–१८७३) या गृहस्थानें केलें. विष्णु भिकाजी गोखले हें त्यांचें नांव. त्यांच्या अफाट वक्तृत्वानें मुंबईच्या चौपाटीचा किनारा ख्रिस्तविरोधानें दणाणून गेला. "वेदाकडे परत चला." अशी घोषणा दयानंदप्रभृति करीत आणि प्रचाराच्या भरांत अशीं एकांतिक विधानें ठोकून देत कीं, "आमच्या वेदांत रेल्वे आहेत, वाफेचीं जहाजें आहेत, सर्व कांहीं आहे." आर्यसमाजाचीं मुख्य तत्त्वें पुढीलप्रमाणें आहेत—(१) ईश्वर हा एक आहे व तो सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान आहे. (२) वेदामुळेंच सत्यज्ञान होतें. म्हणून प्रत्येक आर्यानें वेदाचा अभ्यास करणें हें त्याचें कर्तव्य होय. (३) सर्वांशीं प्रेमानें व न्यायानें वागावें. सामाजिक जीवनांत कोणतेहि भेदभाव मानूं नयेत. पण वैयक्तिक जीवनांत कसें वागावें हें ठरविण्याचें पूर्ण स्वातंत्र्य व्यक्तीस आहे.

सनातन धर्माला उजळा व मिशनऱ्यांच्या प्रयत्नांना आळा असे दुहेरी प्रयत्न या काळांत झाले. कृष्णशास्त्री चिपळूणकर यांनीं 'विचार–लहरी' या आपल्या साप्ताहिक पत्रांतून हिंदुधर्मावर हल्ला करणाऱ्या ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचा खरपूस समाचार घेतला. पुण्याचे महादेव मोरेश्वर कुंटे (१८३५–१८८८) यांनीं 'आर्यसंस्कृतीचीं स्थित्यंतरें' नांवाचा इंग्रजी ग्रंथ लिहून वैदिक व बौद्ध या धर्मांचा इतिहास रचला. 'षड्दर्शन-चिंतनिका' नांवाचें मासिक काढून त्यांनीं हिंदुधर्मातील विचारसंपदा खोलून दाखविली. 'वेदार्थयत्न' मासिकाचें

संपादक शंकर पांडुरंग पंडित हे डेक्कन कॉलेजांत प्राध्यापक होते व त्यांनीं तुकारामाची गाथा संपादिली. उलट, विष्णु परशुरामशास्त्री पंडित (१८२७–१८७६) हे कर्ते सुधारक होते. ते 'पुनर्विवाहोत्तेजक मंडळीचे' संस्थापक होतें, एवढेंच नव्हे तर, त्यांनीं स्वतः पुनर्विवाह केला होता. रामचंद्र भिकाजी गुंजीकर (१८४४–१९०१) यांनीं सिद्धांतकौमुदीचें भाषांतर देण्यासाठीं त्रैमासिक चालविलें होतें. हिंदुधर्माचें 'जुनें ठेवणें' आहे तरी काय, याची ओळख नवीन पिढीला करून देण्यासाठीं असे प्रयत्न आजतागायत महाराष्ट्रांत चालूं आहेत.

पूर्व–पश्चिमेच्या समन्वयाचे पुरस्कर्ते

खिस्ती विचारांना अनुकूल व प्रतिकूल अशे जे दोन उलट-सुलट प्रवाह या देशांत १९ व्या शतकांत वहात होते, त्यांचा संगम घडवून आणण्याचें, समन्वयाचें कार्य करण्यास ज्ञानी, दूरदर्शी व समतोल नेत्यांची आवश्यकता होती. हिंदु धर्माचें सुदैव असें कीं, उत्तरेकडे स्वामी विवेकानंद (१८६२–१९०२) व दक्षिणेकडे लो. टिळक (१८५६–१९२०) हे तसे नेते त्याला लाभले. "गेल्या शंभर वर्षांत आपण अतिरिक्त आत्म–निर्भर्त्सना केली. असला तेजोभंग करून कार्यभाग होत नसतो" असा समयज्ञ पण समतोल, ओजस्वी पण कार्यक्षम संदेश विवेकानंद देत असत; आणि आपल्या सामर्थ्यशाली वाणीनें असा उपदेश करीत, "आपण अध्यात्माचा अतिरेक केला आहे, तेव्हां आतां आपला उद्धार होण्यास भौतिकतेचा आश्रय करणें अवश्य आहे."

स्वामी विवेकानंद हे स्वामी रामकृष्ण परमहंस यांचे शिष्य. स्वामी रामकृष्ण यांचें नांव गदाधर चतर्जी (१८३६–१८८६). भौतिक शास्त्रानें दिपलेल्या, बुद्धिवादानें एकारलेल्या व जडवादानें जडावलेल्या या आधुनिक काळांत, रामकृष्णांचें ईश्वरी साक्षात्कारानें उजळलेलें जीवन म्हणजे एक चमत्कारच होय. सहा सहा महिने ते समाधि लावीत, आणि सदैव जीवन्मुक्ताच्या अवस्थेंत वावरत. खिस्ती, मुसलमान इत्यादि धर्मांप्रमाणें ते कांहीं काळ अंतर्बाह्य जीवन जगत. केशवचंद्र सेन किंवा ईश्वरचंद्र विद्यासागर यासारख्या नवमतवादी विद्वानांना त्यांनीं आपल्या अध्यात्मबळानें जिंकून घेतलें होतें. कैक नास्तिकांचे, संशयवाद्यांचे, अज्ञेयवाद्यांचे भ्रम, तर्क व आक्षेप त्यांनीं आपल्या रोकड्या अनुभूतीच्या उद्गारांनीं निरस्त केले होते.

अशा नवाशिक्षितांचा मुकुटमणि म्हणजे नरेंद्रनाथ दत्त. त्यानें कॉलेजमध्यें असतांनाच मिल्स्पेन्सरप्रभृतींच्या पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास

चालविला होता आणि तो नाना संतसाधूंना ईश्वराचा मार्ग विचारीत होता. पण महर्षि देवेंद्रनाथासारख्या थोर पंडिताकडूनहि त्याला निराशाच प्राप्त झाली. एकदा कलकत्त्याजवळील दक्षिणेश्वर येथें कालिमातेच्या पुजाऱ्याकडे केवळ कुतूहलानें नरेंद्रनाथ गेला. त्यानें सरळ विचारलें, "स्वामीजी, आपण ईश्वर पाहिला आहे?"

स्वामींनीं प्रेमळ स्वरानें तत्काळ ठाम उत्तर दिलें, "होय, बाळ, जसा तूं मला दिसत आहेस तसा, नव्हे त्याहूनहि अधिक सत्यत्त्वानें ईश्वर मला दिसत आहे."!

या अनपेक्षित उत्तरानें नरेंद्र जितका विस्मित, तितकाच प्रमुदित झाला. अखेर आपल्या प्रश्नाचें उत्तर सांपडणार अशी आशा त्याच्या डोळ्यांत चमकूं लागली. त्याला स्वामी रामकृष्णांनीं निःसंदिग्ध शब्दांनीं सांगितलें, "ईश्वरी साक्षात्कार खास मिळवितां येतो. ईश्वराचें दर्शन व भाषण सहज शक्य आहे. पण त्यासाठीं प्रयत्न करतो कोण? आपल्या बायकामुलासाठीं, जमीनजुमल्या-साठीं लोक जिवाचें रान करतात, पण ईश्वराच्या प्राप्तीसाठीं तसें प्रयत्न कोण करतो? त्याच्यासाठीं जो कोणी रडेल-झटेल, त्याला तो साक्षात् दर्शन देईल हें खचित." आणि नंतर रामकृष्णांनीं नरेंद्रनाथाला अध्यात्माच्या मार्गावर नेलें, समाधिसुख मिळवून दिलें आणि 'विवेकानंद' हें त्यांचें नवें नांव सार्थ केलें. आधुनिक कालांतील हा केवढा चमत्कार!

आणि तसाच दुसरा चमत्कार म्हणजे स्वामी विवेकानंदांचें अमेरिकेंतील भाषण. भाषण झालें अवघें तीन मिनिटेंच पण त्यानें अक्षरशः त्रिखंड हलवून सोडलें. १८९३ च्या सप्टेंबरमध्यें शिकागो येथें 'जागतिक धर्म-परिषद्' (Parliament of Religions) भरली होती. तींत जगांतील एकेका धर्माचे विद्वान् प्रतिनिधि आपाल्या धर्माची महति गात होते. पण विवेकानंदांनीं आपल्या तीनच मिनिटांच्या भाषणांत आपल्या अमोघ वक्तृत्वाचें, विशाल ज्ञानाचें व सर्वव्यापी अध्यात्मवादाचें असें कांहीं विराट स्वरूप दाखविलें कीं, त्यामुळें सारे प्रतिनिधि चकितच झाले. निरामही बुद्धीनें विवेकानंद म्हणाले,

"अमेरिकन बंधु-भगिनींनों! आमचा धर्म सहिष्णु तर आहेच, पण तो असेंहि मानतो कीं, सर्व धर्म खरे आहेत. जगामध्यें ज्या ज्या राष्ट्रांतील लोकांचा धार्मिक कारणावरून छळ झाला, त्यांना आमचें राष्ट्र आश्रय देत आलें आहे. ज्याप्रमाणें नाना स्थानांहून निघणारे प्रवाह एका समुद्रांत आपलें

सर्व जल मिसळून टाकतात, त्याप्रमाणें नाना प्रवृत्तींचे लोक कोणत्याहि मार्गानें गेले, तरी ते एका परमेश्वरालाच जाऊन पोहोंचतात. या परिषदेची सकाळीं नांदी झाली, आतां तिचें भरतवाक्य सर्व धर्मांच्या एकवाक्यतेंत व्हावयास हवें. जगांतील धर्मवेडेपणाचे सारे प्रकार, सर्व अनुदार भावना आणि धर्मासाठीं लेखणीनें वा तलवारीनें होणारा संहार वा छळ या सर्वांचा प्रलय करण्याचें श्रेय या परिषदेस लाभो." [१७]

स्वामी विवेकानंदांच्या या सर्वसंग्राहक संदेशानें त्या जागतिक परिषदेचें स्वरूपच एकदम पालटलें. स्वामी रामकृष्णांनीं आस्तिक्य बुद्धीचें जें बीजारोपण विवेकानंदांच्या मनोभूमींत केलें होतें, त्याचा सुगंध विश्वात्मैक्याच्या भाषेत विवेकानंदांनीं त्या परिषदेमध्यें आणि तिच्या द्वारां सर्व जगामध्यें दरवळून सोडला. नास्तिकतेच्या कड्याकडे झपाट्यानें धाव घेणाऱ्या जगाला आस्तिक्याचा व विश्वात्मैक्याचा संदेश देऊन विवेकानंदांनीं आधुनिक युगांत जी धार्मिक पुनरुज्जीवनाची कामगिरी बजाविली, तिला तोड सांपडणें कठीण.

त्या वेळीं 'न्यूयॉर्क हेरल्ड' या अमेरिकन पत्रानें असा स्वच्छ अभिप्राय दिला कीं, "जागतिक परिषदेंतील सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति म्हणजे विवेकानंद, हें निःसंशय. त्यांचें भाषण ऐकल्यानंतर, भारतासारख्या ज्ञानसंपन्न राष्ट्रांत आम्हीं आमचे मिशनरी पाठविणें किती वेडेपणाचें आहे; याची जाणीव आम्हाला झाली." स्वामीजींनीं अमेरिकेंत व्याख्यानांचे दौरे काढले व 'वेदांत सोसायट्या' स्थापन केल्या. त्यांना तेथें अनेक शिष्यहि मिळाले. परंतु सर्वांत थोर शिष्य त्यांना लाभला इंग्लंडमध्यें. मिस् मार्गारेट नोबल या तरुणीनें त्यांचें शिष्यत्व पत्करून 'भगिनी निवेदिता' या नांवानें हिंदुस्थानांत येऊन हिंदुधर्माची अमोल सेवा केली. अमेरिका व इंग्लंड यांना आध्यात्मिक दृष्टि देऊन स्वामीजी स्वदेशी आल्यावर त्यांनीं बेलूर व मायावती या दोन ठिकाणीं मठ स्थापिले; आणि 'रामकृष्ण मिशन' या संस्थेमार्फत सर्वांगीण जनसेवेचें कार्य इतक्या धडाडीनें केलें कीं, त्यापुढें ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचें कार्य फिकें पडावें.

वेदांताकडे नव्या दृष्टीनें पहाण्यास त्यांनीं आधुनिक लोकांना शिकविलें. भौतिक परिस्थितीकडे पाठ न फिरवितां त्यांनीं आध्यात्मिक उपदेश सर्व जगाला केला. हिंदु समाजांतील दारिद्र्य, आलस्य, धर्मभोळेपणा, कर्मठपणा, अस्पृश्यता इत्यादि दोषांवर तीव्र टीका करून त्यांनीं आपल्या चैतन्यपूर्ण वाणीनें सारा

---

१७. *The Life of Swami Vivekanand*, Mayawati Edition, P.304

समाज खडबडून जागा केला; आणि आध्यात्मिक विचारानें विद्युत्-संचारित केला. वेदान्ताविषयीं ते म्हणतात, "वेदान्त जगाचा नाश करीत नाहीं, 'हें जग व्यर्थ आहे, मिथ्या आहे' असें सांगत नाहीं; तर त्या जगाचा आणि त्यांतील जीवाचा उलगडा करून देतो, त्याचें सत्य स्वरूप पटवून देतो. वेदांत म्हणतो, 'या जगाचें खरें स्वरूप तुम्ही समजून घ्या म्हणजे तें तुम्हांला त्रास देणार नाहीं.'" वेदांताची शिकवण सहिष्णु, सर्वव्यापक, बुद्धिगम्य व आशावादी आहे, हें स्वामींनीं परोपरीनें पटवून दिलें.

अर्वाचीन संतचतुष्टय

'अभ्युदय' व 'निःश्रेयस्' या दोहोंची सांगड घालणारी विवेकानंदांची शिकवण जुन्या-नव्या हिंदूंना व अहिंदूंना, पौरस्त्य व पाश्चात्य पंडितांना सारखीच जिंकू शकत होती. एक काळ असा होता कीं, कॉलेजांत इंग्रजी विद्या शिकणारे तरुण विवेकानंदांच्या ग्रंथांचें आकंठ पान करण्यांत तल्लीन होत. रामकृष्ण परमहंस, स्वामी विवेकानंद, स्वामी रामतीर्थ (१८७३–१९०६) व योगी अरविंद (१८७२-१९५५) या चार आधुनिक साक्षात्कारी संतांच्या अध्यात्मज्ञानाची छाप आंग्लशिक्षित जिज्ञासु तरुणांवर चांगलीच पडलेली असे. महाराष्ट्रांतहि या चतुर्मुख धर्मप्रवाहाचे लोट सर्वत्र वहात होते. आजहि अनेक अनुयायी व मंडळें त्या दिशेनें कार्य करीत आहेत.

व्यवहारांतील सोप्यासोप्या दाखल्यांनीं, परमार्थांचे गूढ सिद्धांत, अनुभवाच्या निश्चयानें, विशद करणारे रामकृष्णांचे बोल तरुण मनांना आस्तिक्य-बुद्धीकडे खेचीत असत, तर स्वामी विवेकानंदांचे आधुनिक भाषेंत मांडलेले सामर्थ्यशाली विचार त्या तरुण मनांना खडबडून जागे करीत व या दृश्य जगाच्या पाठीमागें दडलेल्या आणि बुद्धीच्या व विज्ञानाच्या आटोक्यांत न येणाऱ्या गूढ शक्तीचा शोध लावण्याचें आकर्षण उत्पन्न करीत. 'राम-बादशहा' ची उत्स्फूर्त वाणी तर तरवारीसारखी तेजस्वी असे आणि मार्मिक दृष्टांतांनीं वाचकाच्या हृदयाची पकड घेऊन त्यांत आनंदाच्या आणि उत्साहाच्या लाटा निर्माण करी. संत तुलसीदासाच्या पावन वंशांत जन्मलेला तीर्थराम एस्. ए. झाला, प्राध्यापक बनला व रँग्लर होण्याच्याहि मार्गावर होता. पण रामकृष्ण-विवेकानंदांच्या धर्मप्रवण विचारांमुळें त्यानें संन्यास घेतला, 'रामतीर्थ' हें नांव स्वीकारलें व हिमालयाची वाट धरली. आपण लिहिलेल्या ग्रंथांना व आपल्याला मिळालेल्या मानपत्रांना जलसमाधि देऊन त्यांनीं आपला निर्वेद व निर्मोह सिद्ध केला. विवेकानंदाप्रमाणेंच त्यांनींहि 'जागतिक धर्मपरिषदें'त हिंदुधर्माचा डिंडिम वाजविला. १९०२ सालीं टोकियो येथें भरलेल्या परिषदेंत

त्यांनीं हें कार्य केलें. देशगौरव सुभाषचंद्र किंवा भाई मानवेंद्रनाथ रॉय हे राजकीय नेते आपल्या तारुण्यांत हिमालयामध्यें जाऊन परमेश्वराचा शोध करूं लागले, याला प्रेरक कारण रामकृष्ण-विवेकानंद-रामतीर्थ यांची आध्यात्मिक शिकवण असण्याचा दृढ संभव आहे. तशीच धर्मसन्मुख दृष्टि, महाराष्ट्रीय तरुण पिढींतहि, विसाव्या शतकाचे प्रथम चरणांत, निर्माण झालेली होती. त्या दृष्टीला योगशास्त्राची जोड, स्वतःच्या प्रयोगानें देण्याचें महत्कार्य अरविंद घोष यांनीं पार पाडलें.

राजकीय आंदोलनांतील नहाल पुढारी म्हणून तर महाराष्ट्र अरविंद-बाबूंना मान देतच होता, पण १९०८ सालीं अलीपूरच्या तुरुंगांत, 'कैदी हे कृष्ण, वॉर्डर हाहि कृष्ण' असा 'वासुदेवः सर्वमिति'चा साक्षात्कारी अनुभव घेतल्यानंतर त्यांनीं पाँडिचरी या फ्रेंच वसाहतींत, एकाद्या गुहेंतील समाधिस्थ मुनींप्रमाणें, योग-साधना सुरूं केली व आपल्या 'आर्य' मासिकांतून आपले अनुभूत अध्यात्म-विचार ते प्रगट करूं लागले, तेव्हां महाराष्ट्रांतील साधकांचीं मनें तिकडे सहजच वळलीं व पुण्यामुंबईसारख्या कांहीं कांहीं शहरांत तर 'अरविंद-मंडळें'हि परमार्थाचा अभ्यास करूं लागलीं. औपनिषदिक ऋषींचीं तत्त्वें, त्यांच्याइतक्याच दृढतेनें व निश्चयानें, पण आधुनिक परिभाषेनें महर्षि अरविंद सांगूं लागले. *The Life Divine* या प्रचंड ग्रंथराजांत त्यांनीं जडापासून जीवाचीं व जीवापासून मनाची उत्पत्ति कशी झाली हें दाखविलें आहे आणि यापुढें ऋत या मनापलीकडील सामर्थ्यांच्या जीवन्मुक्तांची योनि या पृथ्वीतलावर कशी राहील याचें बुद्धि-वादातीत पण स्वानुभवपूत विवेचन केलें आहे. या ग्रंथाचें मराठी भाषांतर सेनापति बापट यांनीं केलें आहे.

अरविंदाचा 'पूर्णयोग' (Integral Yoga) म्हणजे गीतेंतील ज्ञान-योग, भक्तियोग, राजयोग व कर्मयोग या योगचतुष्टयाचा समन्वय होय. ते लिहितात, "सारासार विवेकबुद्धीनें ईश्वरस्वरूप ओळखून, त्या ईश्वराला भक्तिपूर्वक सर्वस्व अर्पण करून आणि राजयोगाच्या प्रक्रियेनें मन निश्चल व प्रशांत बनवून, ईश्वराचें केवळ साधन या नात्यानें, स्वभाव-नियत व परिस्थितिप्राप्त कर्में करीत राहणें हीच पूर्णयोगाची साधना होय." या साधनेचा प्रत्यक्ष आचार साधकाला सशास्त्र करतां यावा, म्हणून अरविंदांनीं आधुनिक पद्धतीनें, पाँडिचरी येथें, आपला आश्रम चालविला. त्यांच्या निर्याणानंतर 'माताजी' आश्रमाचा सारा व्यवहार पहात आहेत. विशेष हें कीं, मुमुक्षु महाराष्ट्राला अरविंदांचें तत्त्वज्ञान समजावून सांगण्यासाठीं, पाँडिचरीच्या आश्रमांतून 'संजीवन' हें मराठी मासिक प्रसिद्ध होत असतें.

भारतांतील प्राचीन अध्यात्मविद्येच्या अधिष्ठानावर अर्वाचीन परिभाषेनें धर्मविचार सांगण्याचा समन्वयकारी पंथ स्वामी रामकृष्ण, स्वामी विवेकानंद, स्वामी रामतीर्थ व योगी अरविंद यांनीं जसा वाढीस लावला, तसाच एका विदेशी धर्ममार्गाचाहि त्यावर विलक्षण परिणाम झाला; आणि त्याचा प्रभाव महाराष्ट्रांतील एका विशिष्ट वर्गावर चांगलाच पडला. या धर्ममार्गाचें-म्हणजे थिऑसफीचें-बीज प्रथम अमेरिकेंत रोवलें गेलें आणि तें एका रशियन विदुषीकडून; पण चारच वर्षांनीं तें रोपटें भारताच्या सात्त्विक भूमींत लावण्यांत आलें. आणि तेव्हांपासून आतांपर्यंत सुमारें ८० वर्षें भारतांतील आणि महाराष्ट्रांतीलहि अनेक सुविद्य व्यक्तींच्या धर्मप्रवृत्तीला त्यानें विशिष्ट दिशा लावली आहे. मॅडॅम ब्लॅव्हॅटस्की (१८३१–१८९१) या महिलेनें १८७५ मध्यें अमेरिकेंत 'थिऑसफी' संस्था स्थापन केली; पण १८७९ मध्यें त्यांनीं व कर्नल ऑल्कॉट यांनीं हिंदुस्थानांत येऊन, मुंबई येथें पहिली 'थिऑसफिकिल सोसायटी' स्थापन केली. विशेष हें कीं, या आद्य संस्थेंत प्रमुख मंडळी महाराष्ट्रीयच होती. श्री. मावळणकर अध्यक्ष असून 'लोकहितवादी' श्री. गोपाळराव देशमुख हे प्रमुख व्यवस्थापक होते. डॉ. कुंटे, डॉ. भाटवडेकर, न्या. गाडगीळ प्रभृति प्रतिष्ठित लोक सभासद होते. १८८२ सालीं संस्थेचें कार्यालय मद्रासजवळ अड्यार येथें नेण्यांत आलें.

विश्वबंधुत्वाचा प्रसार व सत्यशोधनाचा प्रयत्न असें व्यापक अधिष्ठान या संस्थेस असल्यानें, हिंदु, मुसलमान, ख्रिस्ती, पारशी, बौद्ध अशा सर्व धर्मांचा समावेश आपल्या संस्थेच्या छत्राखालीं होतो, अशी तिच्या अनुयायांची श्रद्धा आहे. १८९३ सालीं मिसेस् बेझंट (१८४७–१९३३) या विदुषीनें "भरतभूमि हीच माझी खरी जन्मभूमि" असें म्हणून तिच्या राजकीय व धार्मिक उद्धारासाठीं, आपल्या अमोघ वक्तृत्वानें व अखंड कर्तृत्वानें, धैर्यशीलतेनें व त्यागपूर्वक, जे प्रयत्न सतत ५० वर्षें केले, त्याला तोड भारतीय स्त्रीजगतांत तरी क्वचित्च सांपडेल. १९०७ सालापासून त्या 'थिऑसफिकल सोसायटी'च्या अध्यक्ष होत्या. बाईना आपल्या 'माता' किंवा 'गुरु' मानणारे शेंकडों सुशिक्षित हिंदुस्थानांत आढळतात आणि तसेंच महाराष्ट्रांतहि. या धर्मपंथाच्या सुमारें ३७५ शाखा भारतांत असून महाराष्ट्रांत २५ आहेत. त्या आधुनिक हिंदी विद्वानांना धर्ममार्गावर नेण्याचें कार्य करीत आहेत.

शास्त्रीय अचूकपणानें मानवाच्या पूर्वजन्मांचें ज्ञान होऊं शकतें असें 'थिऑसफी' म्हणते. महात्मे (Masters) हे जगाचे मार्गदर्शन करतात असेंहि ती मानते. याच आधारावर बेझंटबाईंनीं, १३ वर्षांच्या एका मुलाला,

'जगद्गुरूचा अवतार' मानून, आपल्या देखरेखीखालीं ठेवलें. त्याचें नांव ज़े. कृष्णमूर्ति. 'येशूचा दुसरा अवतार' म्हणून त्याचा जयजयकार करण्यांत आला पण त्याच्या पित्यानें बाईवर खटला भरला. तो प्रिव्ही कौन्सिलपर्यंत चालवून बाईनें यश मिळविलें आणि कृष्णमूर्ति व त्याचा भाऊ नित्यानंद यांना आपले पाल्य म्हणून संभाळलें. पुढें कृष्णमूर्ति सर्व संप्रदाय, मठ, पंथ या कोंडाळ्या-विरुद्ध बंड करून उठले आणि थिऑसफींतून बाहेर पडले. आतां ते व्यक्तिशः, व्यक्तिमात्रानें स्वतंत्रपणें विचार करावा असा प्रचार करीत, जगभर संचार करीत असतात. बुद्धिस्वातंत्र्याच्या या त्यांच्या संदेशाचें भक्तिभावानें ग्रहण करणारे बुद्धिमान् लोक जसे जगांत, तसें भारतांत आणि महाराष्ट्रांतहि बरेच आहेत.

थिऑसफीचीं मुख्य तत्त्वें हिंदुधर्माशीं जुळतीं आहेत, पण या नव-धर्माचा स्पर्श खेड्यापाड्यांतील बहुजनसमाजाला मुळींच झाला नाहीं. विद्वत्ता, सत्ता व संपदा यांनीं संपन्न बनलेल्या समाजांतील वरच्या वर्गांचा केवळ चिंतनाचा तो एक विषय बनला.

हिंदुधर्मीतील वेदांतानें परब्रह्माचें जें वर्णन केलें आहे, त्यासारखीच ईश्वराची कल्पना थिऑसफीची आहे; एवढेंच नव्हे तर, ईश्वर, हिरण्यगर्भ व विराट यांशीं समान अशी त्रिमूर्तींची कल्पनाहि त्यांत आहे. आत्म्याचें अमरत्व व जीवाचा पुनर्जन्म हे 'थिऑसफी'ला मान्य आहे, एवढेंच नव्हे तर, त्याचें गणितागत सूक्ष्म ज्ञानहि, अतींद्रियशक्तीच्या जोरावर, रेल्वेच्या वेळापत्रकाप्रमाणें, बिनचूक व तपशिलवार दिलेलें आहे. सप्तलोक, सप्तकोश, कर्मविपाकाचा सिद्धांत हे हिंदुधर्मीतील विचारहि थिऑसफींत अंतर्भूत असून विश्वबंधुत्व, ध्यान-धारणा यावर भर दिलेला आहे. मूर्तिपूजेला मात्र त्यांत स्थान नाहीं.

'गीतारहस्ययुगा'चा प्रभाव

हिंदुधर्माचा जन्म झाल्यापासून, त्याला कालमानाप्रमाणें नवा उजळा व नवी व्यवस्था मिळवून देण्याचें कार्य महर्षि व्यास, भगवान् मनु, श्रीशंकराचार्य इत्यादि विभूतींनीं प्राचीन काळीं जसें केलें, तसेंच लो. टिळकांनीं हिंदुधर्माची घडी परिस्थितीनुसार बसवून त्याला सतेज केलें व त्याच्या अनुयायांमध्यें धर्म-भावना व कृतिप्रेरणा निर्माण केली. सूक्ष्म संशोधक व गाढे पंडित म्हणूनच लो. टिळकांचा सारा जन्म जावा असा त्यांचा मनःपिंड होता; परंतु स्वदेशाचें सर्वांगांनीं शोषण करणारें राजकीय पारतंत्र्य पाहून तें प्रथम नष्ट करण्याचें कंकण त्यांनीं बांधलें, आणि 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे' अशी गर्जना करून तो मिळविण्यासाठीं ते इंग्रज सरकारशीं यावज्जीव झुंजत राहिले. या झुंजींतील एक आघाडी म्हणून त्यांना धार्मिक क्षेत्रांत उतरावें लागलें

आणि तेथें ते विधर्मी राज्यकर्ते व स्वधर्मी सुधारक या दोघांशींहि मुकाबला देत राहिले. त्यांच्या कर्तृत्वाचा काल हा हिंदुधर्माच्या इतिहासांत 'गीतारहस्य-युग' म्हणूनच ओळखला जाईल.

१८९१ सालीं सरकारनें वरिष्ठ कायदेमंडळांत संमति-वयाचें बिल आणलें. त्यांतील तत्त्व लोकमान्यांना संमत असलें, तरी परक्या सरकारनें, कायद्याच्या सक्तीनें, धर्मसुधारणा किंवा समाजसुधारणा घडवून आणण्यास त्यांचा विरोध होता. डॉ. भांडारकरप्रभृति गुरुजनांशींहि त्यांनीं दोन हात केले आणि पुण्याच्या 'क्रीडाभुवनां'तील सभेंत तर सनातनी व सुधारक यांची मोठीच दंगल माजली.

त्याच सुमारास, पुणें येथें पंचहौद मिशनमध्यें, एका सभेस निमंत्रित म्हणून न्या. रानडे, ना. गोखले वगैरे सुधारक मंडळी जशी गेली, तशीच लो. टिळकप्रभृति सनातनी पुढारीमंडळीहि गेली. सभेनंतर चहा-पान झालें आणि त्या चहाच्या पेल्यांतच वादाचें वादळ माजलें. 'या ४२ हिंदु पुढाऱ्यांनीं आपली जात बुडविण्यासाठींच त्या ख्रिस्ती मिशनऱ्याचा चहा घेतला' अशा आरोप सनातनी मंडळींनीं करून श्रीशंकराचार्यांकडे दावा केला. न्या. रानडे यांनीं सुधारक असूनहि प्रायश्चित्त घेतलें; मग सनातनी लोकमान्यांनीं काशीस प्रायश्चित्त घेतल्याचा दाखला दाखवून ग्रामण्य-प्रकरणांतून आपली सुटका करून घेतली, यांत नवल काय?

स्त्रीशिक्षणाला लोकमान्यांसारखा आधुनिक विद्वान् विरोध कसा करील! पण शिक्षणाच्या आळींत धर्मांतराचा तक्षक लपून बसल्याचें त्यांच्या सूक्ष्म दृष्टीला दिसतांच, त्यांनीं पंडिता रमाबाई यांच्या 'शारदासदना'वर १८८९ पासून घेघमार सुरू केली. वरून शिक्षणप्रसार, पण आंतून धर्मप्रसार अशा दांभिकतेचा स्फोट त्यांनीं पुराव्याचें माप पदरांत टाकून इतक्या घडाडीनें केला कीं, त्यामुळें सुधारकाचार्य आगरकरांनाहि आपल्या पुतणीस 'शारदा-सदनां'तून काढून घ्यावेंसें वाटलें आणि रानडे–भांडारकरप्रभृति सुधारणा-धुरंधरांनीं १८९३ मध्यें पं. रमाबाईंच्या संस्थेंतून आपलीं नांवें काढून घेतलीं. मुंबईहून पुणें व पुण्याहून केडगांव अशीं स्थित्यंतरें करून, केवळ मिशनरी संस्था म्हणून पं. रमाबाईंचें मिशन आतां फक्त धर्मकार्य करीत राहिले आहे.

आणि लो. टिळकांनीं प्रवर्तित केलेलें गणेशोत्सवाचें धर्मचक्र तर अपूर्वच होतें. सार्वजनिक स्वरूपांत गणपतीचा उत्सव करण्याची व त्या निमित्तानें व्याख्यानें-प्रवचनें-मेळे यांच्या द्वारां ज्ञानप्रसार करून जनजागृति घडवून

आणण्याची, ही लो. टिळकांनीं १८९३ मध्यें सुरू केलेली परंपरा आज-मितीलाहि टिकून आहे. महाराष्ट्रांतील या अभिनव धर्मपरंपरेचें अनुकरण इतर प्रांतांनींहि पुढें केलें. आळंदी-पंढरीच्या आषाढी-कार्तिकी वारीप्रमाणेंच हजारों हजार स्पृश्यास्पृश्य हिंदु बांधव गणेशोत्सवांत उत्साहानें व धर्मभावनेनें भाग घेऊं लागले, हें हिंदु समाजाच्या संघटनेला अत्यंत पोषक ठरलें. निद्रिस्त सनातनी समाज जागृत झाला, हालचाल करूं लागला ही त्या उत्सवाची फलश्रुति.

लोकसंग्रह करूं इच्छिणाऱ्यानें अज्ञजनांचा बुद्धिभेद करूं नये, अशा वृत्तीनें लो. टिळक वागत. त्यांच्या धार्मिक विचारांची धाव कितीहि उंच असली, तरी धर्माचे लौकिक आचार पाळण्यास ते चुकत नसत. लग्न-मुंज, श्राद्ध-श्रावणी इत्यादि धार्मिक संस्कार तर ते यथासांग करीतच, पण जेवतांना सोवळें नेसणें, जरूर तेव्हां प्रायश्चित्त घेणें इत्यादि तपशीलहि ते पाळीत. समाजांतील धर्मबुद्धि जतन करणें अवश्य आहे, अशा मताचे ते होते. मात्र धर्मांतील जो तत्कालीन व परिवर्तनीय भाग असेल, त्याचा त्याग करण्यास ते मुळींच कचरत नसत. याचें ठळक उदाहरण म्हणजे अस्पृश्यता.

"जी अस्पृश्यता मेल्यावर रहात नाहीं, जी अस्पृश्यता परमेश्वराच्या घरीं जातांना आड येत नाहीं, ती अस्पृश्यता आपण आपल्या समाजांत वावरूं देणें म्हणजे परमेश्वराचे घरीं पाप करण्यासारखें आहे. स्पृश्य असो अगर अस्पृश्य असो, परमेश्वराचे घरचा दरवाजा कोणासहि बंद नाहीं. तो दरवाजा लावून टाकणारा परमेश्वर हा परमेश्वरच नाहीं असें मी समजेन." असें खणखणीत उद्गार लो. टिळकांनीं मुंबई येथें १९१८ सालीं काढले. श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांचे अध्यक्षतेखालीं भरलेल्या परिषदेंत अस्पृश्यता-निवारणाचे असे असंदिग्ध व सयुक्तिक विचार लोकमान्यांचे मुखांतून बाहेर पडतांच हजारों श्रोत्यांनीं आनंदानें टाळ्यांचा कडकडाट इतका केला कीं, त्यामुळें मंडप कोसळून पडतोसें वाटलें![18]

या इतिहास-प्रसिद्ध परिषदेंत लो. टिळकांनीं अस्पृश्यतेला जणु कांहीं "चले जाव"ची नोटीसच दिली हें खरें, पण प्रश्न असतो कृतीचा. त्यांच्या-पूर्वी न्या. रानडे, न्या. चंदावरकर इत्यादि भल्याभल्यांनीं अस्पृश्यतानिवारणा-विषयीं अत्यंत तळमळीचे उद्गार काढले होतेच; पण शब्दांना कृतीचे पाय फुटण्याचें तेवढें राहिलें होतें. खुद्द लोकमान्यांवरहि असा आक्षेप घेतला गेला कीं, अस्पृश्यतानिवारणाची गगनभेदी घोषणा त्यांनीं ज्या परिषदेंत केली, तेथेंच अस्पृश्यतानिवारणाच्या प्रतिज्ञापत्रकावर सही करण्याचें त्यांनीं नाकारलें.

---

१८. लो. टिळक यांच्या आठवणी व आख्यायिका, खंड २, पृ. २०४.

पण त्याचा खुलासा त्यांनीं, कोणालाहि पटावा असा, केलेला आहे. "अस्पृश्यतानिवारणाचें प्रत्यक्ष कार्य मी स्तत करीत राहीन" असें कलम त्या प्रतिज्ञापत्रकांत होतें. आणि आपल्या अंगीकृत राजकीय कार्यासाठीं लोकमान्यांना दिवसाचे चोवीस तासहि पुरे पडत नसत. मग ते नवी जबाबदारी आपल्या शिरावर कशी घेणार? रँ. परांजपे यांना उत्तर देताना त्यांनीं स्पष्टपणें लिहिलें आहे, "I am for removing all caste distinction regarding interdining and untouchability, but I am not prepared to take up the work of actual propaganda."[१९]

"हिंदु धर्म म्हणजे एक वेडगळ समजुतीचा भारा आहे." अशा आशयाचा लेख रँ. परांजपे यांनीं १९०४ सालीं लिहिला होता. त्याला उत्तर देतांना लोकमान्यांनीं ठासून सांगितलें, "हिंदु धर्मांइतका आग्रहशून्य धर्म दुसरा कोणताच नाहीं. ज्यानें त्यानें आपआपल्या धर्मांत राहून आत्म्याचें कल्याण करावें, असें हिंदु लोक समजतात." 'तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते' अशी भूमिका लोकमान्यांची असली, तरी त्या शास्त्र-वचनांना आपल्या बुद्धीचा निकष लावण्यास ते चुकत नसत. त्यामुळें त्यांचे धर्मविचार हे जितके परंपराप्रूत तितकेच सुधारणावादीहि असत. यांचें ठळक प्रत्यंतर म्हणजे १८९० सालीं, तुळशीबागेंत सनातनी हिंदूंची सभा भरली असतांना तींत लोकमान्यांनीं पुढील सुधारणा आपल्या सहीनें मान्य केल्या, एवढेंच नव्हे तर, त्या सुधारणा अमलांत न आणणाऱ्या लोकांस शिक्षा करावी अशी टीपहि जोडली. त्या सुधारणा अशाः—मुलीचें लग्न १६ वर्षांचे आंत व मुलाचे २० वर्षांचे आंत करूं नये. ४० वर्षांपुढें पुरुषानें लग्न करूं नये व करणें झाल्यास विधवेशीं करावें. विधवेचें केशवपन करूं नये. हुंडा व मद्यपान बंद करावें. प्रत्यकानें आपल्या आपल्या प्राप्तीचा $\frac{1}{10}$ भाग सार्वजनिक कार्याकडे द्यावा.

प्रामाण्यबुद्धिर्वेदेषु । साधनानामनेकता ॥
उपास्यानामनियमः । एतद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

अशी हिंदु धर्माची व्याख्या लो. टिळकांनीं जी केली, ती व्यापकता व सहिष्णुता दर्शविणारी आहे. त्यांची ईश्वरावर दृढ श्रद्धा होती, याचे पुरावें त्यांच्या चरित्रांत ठायीं ठायीं आढळतात. "भारत-धर्म महा मंडळांत" दिलेल्या व्याख्यानांत त्यांनी "ईश्वरी कृपेनें

---

१९. लो. टिळकांचीं धर्मविषयक मतें, पृ. १९४.

हिंदु धर्मांतील बारीकसारीक भेदभाव नष्ट होऊन तो एक बलिष्ठ व संघटित धर्म होईल." अशी आशा प्रदर्शित केली. १८९७ सालीं, दुसऱ्या तुरुंगवासांतून सुटून आल्यानंतर 'केसरी' चीं सूत्रें पुनः आपल्या हातीं घेतांना त्यांनीं जो अग्रलेख लिहिला त्याला त्यांनीं शीर्षकच दिलें, 'पुनश्च हरिः ॐ.' त्या लेखात त्यांनीं "ज्या जगत्चालकाच्या कृपेनें आजचा दिवस प्राप्त झाला, त्याचें अंतःकरणपूर्वक स्मरण" केलें आहे. आणि "बाह्य साधनांची अनुकूलता असणें हें ईश्वरी कृपेचेंच फल" मानलें आहे.

याहिपेक्षां अधिक घसघशींतपणें त्यांची आस्तिक्यबुद्धि प्रगट झाली ती तिसऱ्यांदा तुरुंगांत प्रवेश करण्यापूर्वी. १९०८ सालीं मुंबई हायकोर्टांत भीषण-शिक्षेची तलवार डोळ्यासमोर टांगलेली दिसत असतांना त्यांनीं, स्तंभांतून प्रगटणाऱ्या नारसिंहाप्रमाणें, जी वीरवाणी निर्भयतेनें उच्चारली, ती ईश्वरी इच्छेवरील त्यांची दृढ श्रद्धा व्यक्त करणारी आहे. तसेंच तिसऱ्या तुरुंग-वासांतून, वयाच्या ५८ व्या वर्षी, लो. टिळक बाहेर जे आले, ते एक ग्रंथरत्न हातीं घेऊन. तो 'गीतारहस्य' ग्रंथ 'समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने' असें म्हणून परमेश्वरालाच समर्पण केला आहे. हा ग्रंथ म्हणजे हिंदु-धर्माच्या पुनरुज्जीवनाचा संजीवनीमंत्रच होय. १९१५ सालीं तो ग्रंथराज जेव्हां प्रसिद्ध झाला, तेव्हांपासून पुढील निदान पांच वर्षे तरी, त्यांतील विचारांच्या वाद-प्रतिवादांनीं महाराष्ट्रांतील सारें वातावरण दुमदुमून गेलें होतें. लोकमान्यांच्या राजकीय पुण्य-प्रभावामुळें त्यांच्या असंख्य भक्तांनीं आपल्या गुरूचें नवें तत्त्वज्ञान, नवें दर्शन, नवी स्मृति आपल्या संग्रहीं असावी म्हणून, हा ग्रंथ भक्तिभावानें विकत घेतला असेल व त्यापैकीं कांहींनीं तो न वाचतांच पुजून, जपून ठेवला असेल; पण त्याचें अक्षर न् अक्षर चिकित्सेनें वाचणारे आणि त्या ग्रंथाची २०।२०, ३०।३०, पारायणें करून तो जवळ-जवळ मुखोद्गत करणारे शेकडों विद्वान त्या वेळीं होते, एवढेंच नव्हे तर, गीतारहस्यांतील तत्त्वज्ञानाचा प्रसार महाराष्ट्राच्या कोनाकोपऱ्यांतहि व्हावा म्हणून कैक अभ्यासकांनीं व शास्त्रीपंडितांनीं प्रचाराचे दौरेहि काढले. महाराष्ट्राच्या धार्मिक जीवनांत नवचैतन्याची इतकी प्रचंड लाट क्वचित्च उठली असेल!

गीतारहस्याच्या या प्रचाराचें व प्रभावाचें रहस्य कोणतें? सनातनी हिंदूंच्या अंतःकरणांतील धर्मबुद्धीवर जी भ्रमाची, नैराश्याची व निवृत्तिवादाची राख सांचलेली होती, ती तर या ग्रंथांतील नवविचारांच्या झंझावातानें उडवून लावलीच, पण पाश्चात्य विचारानें नास्तिकतेकडे झुकलेल्या व ऐहिक उत्कर्षाच्या

पाठीमागें लागल्यामुळें धर्मज्ञानाला पराङ्मुख झालेल्या तरुण पिढीला हिंदु-धर्माकडे आस्तिक्य बुद्धिकडे आणि निष्काम वृत्तीनें, निरहंकारानें व ईश्वरार्पण बुद्धीनें सतत कर्मयोग आचरण्याकडे, एखाद्या लोहचुंबकाप्रमाणें, या ग्रंथराजानें खेचून घेतलें. लोकमान्यांपूर्वी न्या. रानडेप्रभृति ईश्वरनिष्ठ विद्वानांनी धर्मबुद्धि वळकट करण्याचे प्रयत्न केले, पण ते प्रयत्न समाजोपासून दूर राहिले. या त्यांच्या धोरणाचे वर्णन लो. टिळकांनींच एका व्याख्यानांत पुढीलप्रमाणें केलें होतें :—" सर्व धर्मांतील सार घेऊन या नवीन धार्मिक प्रवृत्तीच्या इंग्रजी सुशिक्षित लोकांनीं प्रार्थनासमाजादि पंचरसी नवीन धर्म बनविले; पण एकंदरीनें या मंडळींनीं धर्माच्या परंपरेचा उच्छेद केल्यामुळें बहुजनसमाजापासून ते दूर राहून जास्तच फुटाफूट झाली. "

याच्या उलट, लोकमान्यांना लोकांविषयीं जिव्हाळा व जवळीक. 'गीता-रहस्या'च्या प्रस्तावनेचा समारोप करतांना ते तळमळीनें लिहितात, " केल्या-वीण कांहीं होत नाहीं, हा सृष्टीचा नियम लक्षांत आणून तुम्ही मात्र निष्काम बुद्धीनें कर्तें व्हा म्हणजे झालें.....पूर्ववयांतच गृहस्थाश्रमाचें किंवा संसाराचें प्राचीन शास्त्र जितक्या लवकर समजून घेणें शक्य असेल, तितक्या लवकर प्रत्येकानें समजून घेतल्याखेरीज राहूं नये, एवढींच आमची शेवटीं विनंतिआहे. "

महर्षि अरविंद घोष यांनीं 'गीतारहस्या'चें वैशिष्ट्य उकलून दाखवितांना असें लिहिलें आहे कीं, " भारतीय अध्यात्मविद्येचा उत्कृष्ट परिपाक म्हणजे गीता. जीवनाचें, कर्माचें, मानवी अस्तित्वाचें व मानव-सेवेचें महत्त्व ठसविणारा जो संदेश गीता देते, तो आधुनिक ध्येयवादाशीं सुसंगत कसा आहे, हें 'गीतारहस्या' नें दाखविलें आहे."

पाश्चात्य विद्येचा चष्मा डोळ्यावर लावलेल्या नव्या पिढीला पटेल अशा परिभाषेनें व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या तुलनेनें, गीतेंतील सिद्धांत लोक-मान्यांनीं स्पष्ट केला आहे. त्यामुळें " आमच्या धर्मग्रंथांपैकीं एक अत्यंत व तेजस्वी निर्मल हिरा " आधुनिक शास्त्रांच्या कोंदणांत बसविल्यासारखें वाटतें. ॲरिस्टॉटल-प्लेटोपासून कँट-हेगेलपर्यंत पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांनीं जे विचार मांडले, त्यांचा अपुरेपणा सप्रमाण सिद्ध करून लोकमान्यांनीं गीतेंतील तत्त्व-ज्ञानाचें श्रेष्ठत्व प्रस्थापित केलें आहे. असें करतांना त्यांनीं आपली बुद्धि निराग्रही व वृत्ति असांप्रदायिक ठेवण्याचा पराकाष्ठेचा प्रयत्न केला आहे. सुमारें चाळीस वर्षें गीतेची " स्वतंत्रविचारपूर्वक पारायणें " करून त्यांनीं मंडालेच्या कारागृहांत शके १८३३ मध्यें, पांच महिन्यांत, या ग्रंथाचा खर्डा लिहून काढला.

आधींच गीता ग्रंथ म्हणजे गोपालानें उपनिषदांचें दोहन करून काढलेलें अमृततुल्य दुग्ध, त्याचें मंथन करून लोकमान्यांनीं जें नवनीत निर्माण केलें, तें हें 'गीतारहस्य' "प्रस्तुत कालाच्या चौकस पद्धतीप्रमाणें गीतेच्या प्रमुख सिद्धांताची इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानांतील सिद्धान्तांशीं तुलना" करून त्यांनीं, "ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान कर्मयोग" हें गीतेचें रहस्य असल्याचें आपल्या ९०० पृष्ठांच्या ग्रंथांत सिद्ध करून दाखविलें आहे. "सुखप्राप्तीसाठीं कर्मांचा समूळ नाश करणें योग्य नसून फक्त फलाशा सोडून कर्म करीत रहाणें हेंच श्रेयस्कर आहे- आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिसुख हेंच खरें ध्येय होय. परंतु त्याला ऐहिक वस्तूचीहि योग्य जोड लागत्ये. आणि त्यामुळें निष्काम बुद्धीनें कर्म केलें पाहिजे." [२०] असा निष्कर्ष त्यांनीं काढला आहे.

गीतेंत नाहीं काय ? सर्व तत्त्वांचा तो रत्नाकर आहे. त्यांत ज्ञान आहे, भक्ति आहे व कर्म आहे. त्यांत संन्यास आहे, हठयोग आहे आणि प्रवृत्ति-मार्ग पण आहे. तथापि या सर्वांतून मुख्य विचाराचें एक सूत्र गोवलेले आहेच. "गीता म्हणजे कर्म, भक्ति वा ज्ञान या तीन स्वतंत्र निष्ठांची खिचडी, किंवा कापूस, रेशीम व जर यांच्या चिंध्या शिवून तयार केलेली गोधडी नसून कापूस, रेशीम व जर यांचें निरनिराळे धागे यथास्थानीं योग्य रीतीनें वसवून दिल्यावर कर्मयोग नांवाचें मौल्यवान व मनोहर असें हें गीतारूपी सणंग अव्वलपासून अखेरपर्यंत 'अत्यंत योगयुक्त चित्तानें' सलग विणलेले आहे, असें दिसून येईल." [२१]

यांतील कर्मयोग हाच गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे, असें सार लोक-मान्यांनीं काढलें आणि त्यासाठीं गीतेंतील पुढील श्लोक मेरुमणि मानला.

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ॥
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥

असा कर्मयोगाचा सिद्धांत प्रस्थापित करतांना पूर्वीच्या संन्यासमार्गी युक्तिवादांचें खंडन लोकमान्यांना करावें लागलें. श्रीशंकराचार्यांबद्दल आदर-भाव ठेवून त्यांनीं आपलें मत स्पष्टपणें असें दिलें आहे कीं, "गीतेंतील वेदांत शांकर संप्रदायाप्रमाणें अद्वैती आहे, परंतु आचारदृष्ट्या कर्मसंन्यासापेक्षां गीता कर्मयोगाला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळें गीताधर्म शांकरसंप्रदायाहून

---

२०. बा. गं. टिळक, गीतारहस्य, पृ. १२०.

२१. कित्ता, पृ. ४६२.

भिन्न झाला आहे."[२२] ज्ञानोत्तरहि कर्म केलेच पाहिजे, तें फलाशा सोडून केलें म्हणजे झालें. असा गीतेचा भावार्थ लोकमान्यांनीं सांगितला.

अध्यात्मशास्त्राचा अखेरचा, "सारभूत आणि शिरोमणीभूत" असा सिद्धांत अत्यंत नम्र भावानें लोकमान्यांनीं सांगितला आहे तो असा, "हे सिद्धांत शब्दामध्यें ग्रथित करण्याचें काम सुदैवेंकरून ज्याला दोन अक्षरांचें ज्ञान झालें आहे असा आमच्यासारखा कोणीहि मनुष्य करूं शकेल, त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. हे सिद्धांत बुद्धींत उतरल्यावर, मनांत बिंबून, हृदयांत ठासून आणि हाडामांसांत खिळले जाऊन, एकच परब्रह्म सर्व प्राणिमात्रांत भरलेलें आहे, अशा प्रकारच्या परमेश्वरस्वरूपाची पूर्ण ओळख होण्यास, व त्याच भावनेनें संकटकालींदेखील सर्वांशीं समतेनें वागण्याचा अचल देहस्वभाव बनण्यास, अनेक पिढीजाद संस्कारांची, इंद्रियनिग्रहाची, दीर्घोद्योगाची व ध्यान आणि उपासना यांची जरूर सतत लागत्ये."[२३]

अशा नाना साधनांनीं जो मानव ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून घेतो, त्याच्या अंतर्यामीं 'सर्वांभूतीं एक आत्मा' हें तत्त्व ठसलेलें असतें; आणि तें संकट-समयींदेखील त्याच्या प्रत्येक कृतींत सहज गोचर होतें. ज्ञानी पुरुषाचा खरा धर्म कोणता ? याचें उत्तर लो. टिळक पुढील सूत्ररूपानें देतात. "देशकाल-परिस्थितीप्रमाणें ज्यांना जें योग्य असेल, त्याचाच त्यांस उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणानें सद्वर्तनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष घडा घालून देऊन, सर्वांस हळू हळू, यथासंभव, शांतपणें पण उत्साहानें उन्नतीच्या मार्गास लाविणें."[२४] खुद्द लोकमान्यांच्या जीवनाचें हें शब्दचित्र आहे काय ! ज्ञानेश्वरींतील सहाव्या अध्यायांत ज्ञानदेवांनीं केलेलें, "कां तेजचि मूर्त बैसलें । आसनावरी" हें योग्याचें वर्णन प्रत्यक्ष ज्ञानदेवांनाच शोभणारें जसें आहे; तसेंच गीतारहस्यांतील वरील सिद्धांत हा लोकमान्यांच्या जीवनाचें प्रतिबिंबच आहे काय !

गांधीयुगांतील धर्मसुधारणेचीं आंदोलनें

लो. टिळकांचा वारसा म. गांधींनीं जसा राजकारणांत, तसाच धर्मकारणांतहि चालविला व वाढविलाहि. स्वदेशीची सीमा खादीनें, राष्ट्रीय शिक्षणाची परिणति जीवन-शिक्षणानें, बहिष्काराची कक्षा असहकारितेनें व स्वराज्याची पूर्ति स्वातंत्र्यानें करून गांधीजींनीं लोकमान्यांच्या राजकारणाचें

---

२२. बा. गं. टिळक, गीतारहस्य, पृ. २३४.
२३. कित्ता, पृ. २४५.
२४. कित्ता, पृ. ४००.

क्षितिज जसें विस्तृत केलें, तसेंच त्यांच्या अस्पृश्यतानिवारणासाठीं बलिदानास सिद्ध होऊन, आणि निष्काम कर्मयोगाचा विकास अनासक्ति योगांत करून, गांधीजींनीं लोकमान्यांच्या धर्मकारणाचाहि विकास केला.

हे दोघेहि राष्ट्रनिर्माते पूर्ण आस्तिक्यवादी होते. त्यांताहि म. गांधींची ईश्वरनिष्ठा, तुकाराम-तुळसीदासाइतकी तीव्रतम. "माझ्या जीवनाच्या प्रत्येक धाग्यात ईश्वर ओतप्रोत भरून राहिलेला आहे आणि ईश्वर देईल त्याविना अन्य सामर्थ्य मजजवळ कांहीं नाहीं." असे साधुसंतांसारखे दृढ श्रद्धेचे उद्गार त्यांनीं काढले आहेत आणि त्यांचा 'आंतला आवाज' तर टीकाकारांच्या चेष्टेचा विषय बनण्याइतका महत्त्व पावला होता. त्यांचा हा ईश्वर 'दरिद्र-नारायणा'च्या हृदयांत वास्तव्य करणारा होता. 'पापाशीं प्राणपणानें मी झगडा केला नाहीं, तर ईश्वराचें स्वरूप मला कधींच कळणार नाहीं.' असें ते मानीत आणि म्हणून या शांतिभक्तानें जन्मभर सर्व क्षेत्रांत झगडेच झगडे केले !

अन्यायनिर्मूलनाच्या या जनसेवेनें आत्मशुद्धि होते, आत्मशुद्धीनें अहिंसेचें पालन करतां येतें आणि अहिंसेनें–म्हणजे प्रेमभावानें–सत्याचें संपूर्ण दर्शन घडतें, व सत्य हाच परमेश्वर आहे अशी ईश्वरी साक्षात्काराची सोपानपरंपरा गांधीजींनीं लावलेली आहे. त्यांचें राजकीय कार्य हेंहि या परमार्थ-प्राप्तीचें एक अंगच होतें. "अखिल मानवजातीशीं तादात्म्य पावल्याविना मला माझ्या धर्माचें आचरण करतां येत नव्हतें आणि म्हणून मला राजकारणांत पडावें लागलें." अशी मीमांसा त्यांनीं स्वतः केली आहे. "मानवधर्मा"चा प्रचार आजवर अनेकांनीं आपापल्या परीनें केला आहे; पण तसा सेवारूप रोकडा आचार करणारे आणि त्यासाठीं स्वतःचे प्राण आपल्या ओंजळींत घेऊन सदैव उभे असलेले महात्माजींसारखे क्रियावंत संत किती ! त्यांनीं राजकारणाला आणि समग्र जीवनाला आध्यात्मिक स्वरूप दिलें आणि सर्व मानवसमाजालाच साधनशुद्धीचें व सत्याग्रहाचें नवें अधिष्ठान मिळवून दिलें.

म. गांधींच्या या ईश्वरनिष्ठेची, मानवधर्माची व जनसेवेची छाप त्यांच्या लाखों अनुयायांवर सहजगत्या पडली; तशी ती महाराष्ट्रांतील असंख्य लोकांवरहि पडली. त्यांचे राजकीय वारस म्हणून पं. नेहरू व आध्यात्मिक वारस म्हणून आचार्य विनोबा हे दोनच नेते भारताला लाभले असते, तरी गांधीजींचें गुरुत्व सार्थकीं लागलें असतें; पण लक्षावधि खेड्यांतून शेंकडो हजारों छोटेछोटे नेहरू–विनोबा गांधीजींच्या आदर्शामुळें निर्माण झाले व समाजाची एकंदर नैतिक पातळी उंचावली हेंहि विसरतां कामा नये. आपापल्या जिंदगीचे

समाजकार्यासाठीं 'ट्रस्ट' करण्याची औदार्यबुद्धि ठायींठायीं जागृत झाल्याचें दिसतें, हें गांधीजींनीं घडविलेल्या मनःक्रांतीचेंच एक फल नव्हे काय?

गांधीजी स्वतःला 'सनातनी हिंदु' म्हणवून घेत आणि त्याचीं कारणें अशीं देत कीं, ईश्वर व त्याचे अवतार, आत्म्याचें अमरत्व व पुनर्जन्म यांवर माझी श्रद्धा आहे; वेद-उपनिषदांवर माझा विश्वास आहे; वर्णाश्रमव्यवस्था मला मान्य आहे आणि गोरक्षणावर माझी भक्ति आहे. मात्र यांपैकीं कशानेंहि त्यांनीं आपल्या स्वतंत्र बुद्धीला ग्रहण लागूं दिलें नाहीं. मूर्तिपूजेवर त्यांचा विश्वास नव्हता, अस्पृश्यतेला पोषक असा शास्त्रार्थ सांपडल्यास त्यानें ते बांधले जात नसत; आपल्या पुत्राचा विवाह त्यांनीं वर्णबाह्य केला आणि गोरक्षणाच्या कार्यक्रमाला विरोध केला. लो. टिळकांप्रमाणेंच म. गांधीहि श्रद्धाशील पण चिकित्सक, हिंदुत्वनिष्ठ पण सुधारक असे प्रगतिशील सनातनी होते केवळ जुन्यालाच कवटाळून बसणारे 'प्राक्तनी' नव्हते.

गांधीजींनीं पेटविलेल्या अस्पृश्यतेच्या होमकुंडांत महाराष्ट्रानेंहि यथाशक्ति आहुति टाकलेल्या आहेत. १९३२ सालापासून कैक मंदिरें अस्पृश्यांना मोकळीं झालीं. विशेष हें कीं, बॅ. सावरकरांसारखे प्रखर बुद्धिवादी व श्री सानेगुरुजींसारखे प्रगाढ श्रद्धाशाली अशा उभय श्रेणींतील नेत्यांनीं सारख्याच उत्साहानें अस्पृश्यतानिवारणाचें आंदोलन महाराष्ट्रांत उठविलें. पंढरपूरचें विठ्ठलमंदिर हरिजनांना खुलें व्हावें म्हणून सानेगुरुजींनीं यशस्वी उपोषण केलें. बॅ. सावरकर हे प्रि. आगरकरांपेक्षांहि अधिक तर्कनिष्ठ व तीक्ष्ण वाग्बाण फेकणारे. ते मतानें पूर्ण नास्तिक व कृतीनें पक्के सुधारक. भौतिक साध्यें भौतिक साधनांनींच प्राप्त व्हावयाचीं, त्यासाठीं पारमार्थिक वा अदृष्ट उपाय योजून कांहींहि उपयोग नाहीं हें त्यांनीं 'किर्लोस्कर' मासिकांतून कंठरवानें सांगितलें. त्याच मासिकाचें हत्यार श्री. दिवेकरशास्त्री यांनीं चालवून महाराष्ट्रांत माजत चाललेल्या बुवाबाजीचें खंडन केलें. 'विज्ञान हेंच प्रमाण, बुद्धीला पटेल तेंच ग्राह्य व प्रयोगशाळेंत सिद्ध होईल तेंच मान्य.' अशा बुद्धिमूलक व विज्ञाननिष्ठ विचारांची लाट महाराष्ट्रांत १९२० सालापासून सुमारें वीस वर्षें पुढें पुढें येत होती.

अस्पृश्यतानिवारणाच्या बाबतींत महाराष्ट्रानें मोठीच कामगिरी बजावली आहे. याचें श्रेय जसें सावरकर–साने–माटे–शिंदेप्रभृति स्पृश्य पुढाऱ्यांना आहे; तसेंच डॉ. भी. रा. आंबेडकर या अस्पृश्य जातींतील विद्वान् वीरालाहि आहे. बालपणापासून दिल्लीचे मंत्री होईपर्यंत त्यांना अस्पृश्यतेच्या जळत्या

निखाऱ्यावरूनच चालत जावें लागल्यानें त्यांच्या सर्वांगाला या दाहक रूढीचे चटके बसत होते. म्हणून त्या रूढीच्या संहारार्थ त्यांनी महाड, नाशिक वगैरे ठिकाणीं सत्याग्रहाचे संग्राम केले आणि अखेर १९५६ सालीं धर्मांतराचें अग्निदिव्य करून बौद्ध धर्मांत ते आपल्या लाखों अनुयायांसह प्रविष्ट झाले. यामुळें हिंदुधर्माची हानि किती झाली व त्या नवबौद्धांची किती झाली हें मूल्यमापन करण्याचा काळ पुढेंच आहे. पण महाराष्ट्रांतील अस्पृश्य जमातींत स्वाभिमानाची ज्योत फुलविण्याचें कार्य आंबेडकरांनीं केलें हें खचित. त्या पूर्वी मुंबई येथें १९०६ मध्यें 'भारतीय निराश्रित साह्यकारीमंडळ' (All India Depressed Classes Mission) स्थापन झालें व त्यामार्फत श्री. विठ्ठल रामजी उर्फ आण्णासाहेब शिंदे यांनीं जनतेंत व सरकारांत चांगलीच जागृति केली. हें मंडळहि, 'सत्यशोधक समाजा'प्रमाणें ब्रिटिश सरकारच्या सावलीखालीं उभे राहून, शाळा आणि उद्योगशाळा काढून व भजनसमाज, सेवा-सदन स्थापन करून स्वजातीच्या हिताकडे तेवढें लक्ष देत आलें व त्यामुळें त्याचें सामर्थ्य मर्यादित राहिलें.

कोल्हापूरचे छत्रपति शाहूमहाराज व बडोद्याचे महाराज सयाजीराव या संस्थानिकांनींहि अस्पृश्यतानिवारणाच्या कामीं पुष्कळ पुढाकार घेतला. सरकारसहित सर्व पक्ष अस्पृश्यता नामशेष करण्याचा प्रयत्न सतत करीत असूनहि, अद्यापि खेड्यापाड्यांतील शाळेंत व विहिरीवर अस्पृश्यता ठाण मांडून उभी आहे. अस्पृश्यांना खुलीं केलेलीं मंदिरें, सनातनी हिंदूंनीं बहिष्कार टाकल्यामुळें, ओस पडत आहेत. कांहीं ठिकाणीं मंदिरप्रवेश करूं पाहणाऱ्या हरिजनांना हाणमार होत आहे, मग घरांत रहावयास—जेवावयास हरिजनांना घेण्याची गोष्ट तर दूरच ! यावरून धार्मिक सुधारणेची गति किती मंद असते हेंच स्पष्ट होतें. सतीबंदी, बालविवाह—बंदी, अस्पृश्यता—बंदी इत्यादि कायदा मागून कायदे झाले; तरी समाजाच्या अंतःकरणाच्या तळांतील श्रद्धेच्या संपुटांत जाऊन बसलेल्या जीर्ण धर्मरूढि नष्ट होण्यास फार दीर्घ काल लागतो हेंच खरें.

धर्माला विज्ञान मारक कीं पोषक ?

धर्मबुद्धीलाच सुरुंग लावण्याचें कार्य मार्क्सवादानें १९३० सालापासून महाराष्ट्रांत सुरू केलें. 'धर्म ही अफू आहे' हा मंत्र घेऊन आलेला मार्क्सप्रणीत समाजवाद तरुण महाराष्ट्रीयांच्या मनांत मूळ धरूं लागला. परंतु थोड्याच काळानें त्याचा एकांगीपणा ध्यानीं आल्यानें व 'साम्यवादी रशिया म्हणजे कांहीं नंदनवन नाहीं' असा प्रत्यक्ष अनुभव आल्यानें, मार्क्सवादांत माझ्यामाझ्य किती आहे, याची तपासणी होऊं लागली आणि रशिया व मार्क्स यांचें प्रामाण्य न मानतां

स्वतंत्र प्रज्ञेनें समाजवादाचा विचार होऊं लागला. त्यामुळें महाराष्ट्रीय युवक-मनाचा नास्तिकतेकडे झुकलेला कांटा हेलकावे खाऊं लागला.

धर्मबुद्धीचा हा लंबक १९५१ सालापासून पुन्हा आस्तिक्याच्या टोंका-कडे धावूं लागला आहे. त्या वर्षी गांधीजींचे आध्यात्मिक वारस आचार्य विनोबा भावे यांनीं 'भूदानयज्ञा'चें धर्मचक्र प्रवर्तित केलें. विनोबांची गीताई, गीता-प्रवचनें, स्थितप्रज्ञदर्शन इत्यादि धर्मग्रंथांनीं लाखों महाराष्ट्रीय मनांना अभ्यंगस्नान घातलें आहे. धर्मांतील सूक्ष्मांतील सूक्ष्म विचार मराठींतील सोप्यांतील सोप्या शब्दांनीं विवरून सांगण्यांची विनोबांची हातोटी अद्वितीय व अमोघच मानावी लागेल. 'दान व यज्ञ' या कल्पना खास धर्माच्याच. त्यांच्या सूक्ष्म घाग्यानें विनोबांनीं केलेली क्रांति सर्व जगाच्या इतिहासांत अपूर्व आहे. विनोबाजी संपूर्ण ईश्वरनिष्ठ. ते ईश्वराखालोखाल गणिताला व शास्त्राला मानतात. त्यामुळें विज्ञानविधुर अशा भोळ्या धर्मभावनेला ते कढ आणीत नाहींत.

सनातन तत्त्वांचें पुनरुज्जीवन

नवे धर्मपंथ व सभा-समाज हिंदुस्थानांत स्थापन होऊन नव्या विचा-रांचें व भौतिक शास्त्रांचे वारे चोहों दिशांनीं वाहत असतांना व सनातन हिंदुधर्मांतील कैक तत्त्वांवर व रूढींवर प्रखर आघात व प्रचंड आक्रमण करीत असतांनाहि, कोट्यवधि लोकसंख्येच्या हिंदुसमाजानें फारशी हालचाल केली नाहीं, मग प्रतिकाराचा संघटित प्रयत्न कोठला ? वास्तविक हिंदुस्थानांत काय किंवा महाराष्ट्रांत काय, सनातनी वर्गच बहुसंख्य आहे पण त्याच्या ठायीं जागृति कमी. आणि जी अल्पस्वल्प जागृति झालेली, तिचा आविष्कार करण्यासाठीं वृत्तपत्रें, प्रचारक, सभा, परिषदा इत्यादि आधुनिक साधनांची ओळखहि कमीच. ख्रिस्ती मिशनरी, मुसलमान मौलवी, ब्राह्मो समाजिस्ट, प्रार्थना समा-जिस्ट, इत्यादि विधर्मी-सधर्मी व्यक्ति व संस्था आपल्या प्राणप्रिय व परम-पूज्य धर्मसंस्थेवर प्रकट वा प्रच्छन्न हल्ले करीत असतांना, धर्मांतरानें आपल्या समाजाचा ऱ्हासहि करीत असतांना, सारा हिंदुसमाज 'थंड गोळा' होऊन पडला, आणि त्यानें आपल्या संरक्षणासाठीं, परचक्राच्या प्रतिकारासाठीं, संघटित प्रयत्न केले नाहींत, ही उणीव लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे.

१९ व्या शतकांत पुनर्विवाह हा जसा महाराष्ट्रांतील धर्मज्ञांचा वादस्तंभ असे; तसा २० व्या शतकांत अस्पृश्यता हा होता. अस्पृश्यतेचें निवारण व्हावें

म्हणून म. गांधींनीं १९३३ सालीं येरवडातुरुंगांत उपोषण केलें, तेव्हां त्या विषयावर धर्मपंडितांचीं भवति–न–भवति झाली. पं. श्रीधरशास्त्री पाठकां-सारखे पढिक विद्वान् नवमतांचें मंडन करीत होते, तर पं. घारूरकरशास्त्री यांजसारखें विद्वान सनातनी मताची पताका फडकवीत होते. यामुळें महाराष्ट्र-मानसाचें मंथन या वेळीं पुष्कळच झालें.

श्रीशंकराचार्यांचे मठ, वेदपाठशाळा आणि पुराणिक–कीर्तनकार इत्यादि संस्था व व्यक्ति, सनातन हिंदुधर्माची विधायक बाजूहि, नव्या पिढीपुढें मांड-ण्यास अपुऱ्या किंवा असमर्थ ठरल्या; मग विधर्मीयांच्या किंवा विरोधी विचार-कांच्या आक्रमणाचा निःपात करण्याचें विध्वंसक कार्य तर त्यांच्या आटोक्या-पलीकडेच राहिलें, यांत नवल काय? आपलें मत किंवा तत्त्व कोणतेंहि असो, पण त्याच्या पालनासाठीं जीवाची कुरवंडी करण्याइतकी अनुयायांची श्रद्धा प्रखर व निष्ठा अचल असली, तरच त्या मताला व तत्त्वाला कांहीं किंमत. पण सनातनी धर्मतत्त्वासाठीं, आधुनिक साधनांनीं झटणाऱ्या संस्था वा समाज हिंदुस्थानांत आणि तशाच महाराष्ट्रांतहि फारसे निघाले नाहींत. उत्तरेकडे मात्र थोडे फार प्रयत्न झाले.

'भारत–धर्म–महामंडळ' नांवाची संस्था दिल्ली येथें १९०२ सालीं स्थापन झाली. धर्मात्मा पं. मदनमोहन मालवीय यांनीं त्या संस्थेचा चांगलाच विस्तार केला. दिल्लींत वेदग्रंथांची मिरवणूक काढण्यांत आली, तेव्हां तींत लाखांवर लोक हजर होते. आठ वर्षांत या संस्थेच्या ६०० शाखा निघाल्या व २०० प्रचारक संचार करूं लागले. महाराष्ट्रांत 'वर्णाश्रम स्वराज्य संघा'सारख्या संस्था व संतोजीमहाराज कुकुरमुंडेकर यासारखे पुढारी, सनातनी हिंदुसमाजास फारच थोडे लाभले आणि त्यांचें कार्य फारच अल्प झालें.

नाहीं म्हणावयास, विनायकमहाराज मसूरकर यांच्या 'ब्रह्मचर्याश्रमानें' १९२५ ते १९३५ या कालखंडांत महाराष्ट्राच्या धार्मिक जीवनांत मोठा वेग आणला, भोवरेहि निर्माण केले. लक्ष दासबोध मोफत वाटणें, स्वतंत्र मासिक चालविणें, सूर्यनमस्काराचा प्रचार करणें, गोमंतकांत हजारों गांवड्यांचें शुद्धी-करण करणें आणि खिस्ती–मुसलमानांच्या धर्मांतराची लाट थोपाविणें, इत्यादि कार्यें मसूराश्रमानें इतक्या व्यापक स्वरूपानें, संघटित पद्धतीनें व कडक शिस्तीनें पार पाडली कीं, त्याचें कौतुक कोणीहि करावें; परंतु ही चमक अल्पकालीनच ठरली.

धर्मनिष्ठ नवशिक्षितांची परंपरा

अर्वाचीन विद्यांमध्यें अवगाहन करूनहि कट्टा सनातनवाद अट्टाहासानें पुरस्कारणारे आहिताग्नि श्री. शंकरराव रानवाडे यांनीं धार्मिक क्षेत्रांत आपली छाप पाडली. 'नासदीय सूक्त' व 'नित्शेचा खिस्तांतक' हे त्यांचे दोन ग्रंथ त्यांच्या गाढ्या विद्वत्तेची साक्ष देणारे आहेत. त्याचप्रमाणें त्यांनीं पुणें येथें 'शारदीय ज्ञानसत्र' चालवून सनातनी धर्मविचार अनेकांच्या मुखांतून अनेक वर्षें लोकांना ऐकविले. स्वतः त्यांचें वक्तृत्व तर विद्युद्वेगी व श्रोतृजनावर प्रभाव पाडणारें असे.

परिवर्तनवादी पंडितांचा पंथ

जुन्या धर्मशास्त्राचा अभिमान व आधार तर ठेवावयाचा पण कालमानानुसार, त्या धर्माच्या बाह्य आचारांत अवश्य तो बदल आपल्या सारासारबुद्धीनें करावयाचा, असा परिवर्तनवादी पंडितांचा पंथ महाराष्ट्रांत चांगलाच रुजला. शास्त्रप्रामाण्य व बुद्धिप्रामाण्य यांचा मेळ घालण्याचें हें कार्य अनेक शहरीं चालू आहे. वाईचें श्री. नारायणशास्त्री मराठे (पुढें स्वामी केवलानंद) नागपूरचे डॉ. के. ल. दप्तरी, मुंबईचे महामहोपाध्याय डॉ. पां. वा. काणे, बदलापूरचे श्री. नानासाहेब चाफेकर इत्यादि नव्या दृष्टीच्या विद्वानांनीं धर्मपरिवर्तनाचे विचार सुशिक्षित वर्गामध्यें कैक वर्षें पेरले. त्याचें एक दृश्य फळ म्हणजे 'धर्मनिर्णय मंडळ'. प्रारंभीं 'तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी परिषद्' या नांवानें १९३४ सालीं ही संस्था अस्तित्वांत आली आणि त्याच नांवानें तिचीं पहिलीं तीन अधिवेशनें भरलीं. हें नांव संस्थेच्या उद्देशाचें द्योतक होतें पण १९३८ साली लोणावळें येथें चौथें अधिवेशन भरलें असतां, 'धर्मनिर्णय मंडळ' असें सुटसुटीत व ठाशीव नामाभिधान तिनें धारण केलें. विवाहसंस्थेंत सुधारणा, अस्पृश्यतानिवारण, जातीजातींतील समता, सर्व धर्मी समानत्व, मंदिरप्रवेश, हिंदुकोड इत्यादि सुधारणांचें बाबत व्याख्यानें, परिषदा व पत्रिका, पुस्तकें यांच्या द्वारें मंडळानें लोकमत तयार करण्याचें वैचारिक कार्य केलें. शहरांतील सुशिक्षित वर्ग हळूहळू या मंडळाच्या समयज्ञ तत्त्वनिष्ठेकडे वळत असलेला दिसत आहे. लोणावळें येथें त्याचें कार्यालय असून तर्कतीर्थ श्री. कोकजेशास्त्री हे त्याचे कार्यवाह आहेत.

स्वामी केवलानंद यांनीं वाई येथें 'प्राज्ञपाठशाळा' काढून नवीन पिढीवर धार्मिक संस्कार करण्याचें व्रत आजन्म चालविलें. तेथेंच त्यांचें शिष्य तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे 'धर्मकोशा'चें प्रचंड कार्य सिद्धीस नेत आहेत.

ईश्वरी साक्षात्काराचें एक साधन असलेल्या योगमार्गाचें आधुनिक शास्त्रानुसार उपपादन करण्याचें कार्य महाराष्ट्रांत स्वामी कुवलयानंद (जगन्नाथ गणेश गुणे) [जन्म १८८३] यांनीं सुरू केलें आहे. बहुधा अखिल भरतखंडांत अशा तऱ्हेचें कार्य दुसरीकडे कोठेंहि चालू नाहीं. १९२५ सालीं ' योग-मीमांसा ' नांवाचें इंग्रजी त्रैमासिक काढून त्यांनीं भारतीय योगासनांची, त्यामुळें जागृत होणाऱ्या कुंडलिनीची आणि त्यायोगें होणारी शरीरशुद्धि व चित्तशुद्धि यांची माहिती, अर्वाचीन शारीरशास्त्रानुसार, सप्रयोग सर्व जगाला देण्यास प्रारंभ केला. त्यासाठीं लोणावळे व मुंबई येथें त्यांनीं ' कैवल्यधाम ' नांवाच्या संस्था चालविल्या आहेत. हिंदुधर्माच्या एका अंगाचा जीर्णोद्धार करण्याचें हें कार्य सुशिक्षित तरुण पिढीला धर्माभिमुख बनविण्यास उपयोगी पडत आहे. ईश्वरी साक्षात्काराच्या दृष्टीनें ' कैवल्यधामा 'चे प्रयत्न चालू नसले, तरी आसनें, प्राणायाम इत्यादि साधनीभूत विषयांचें सप्रयोग शिक्षण तेथें दिलें जातें. महाराष्ट्रांतील धार्मिक आंदोलनाच्या इतिहासांत स्वामी कुवलयानंदांच्या ' कैवल्यधामां 'ची कामगिरी विशिष्ट स्वरूपाची व महत्त्वाची आहे यांत शंका नाहीं.

पाश्चात्य विद्येनें विभूषित असूनहि सनातन हिंदुधर्माच्या सेवेस आपलें जीवन वाहणारे कांहीं विद्वान महाराष्ट्राच्या आदरास पात्र झाले. ह. भ. प. ल. रा. पांगारकर (१८७२-१९४१) यांच्या ' मुमुक्षु ' मासिकानें आपल्या धर्मविचारांची गोडी नवशिक्षितांनाहि लावली होती; पण त्याहिपेक्षां त्यांनीं लिहिलेल्या भावपूर्ण संतवाङ्मयानें आणि त्याहिपेक्षां त्यांनीं दिलेल्या रसपूर्ण व्याख्यानांनीं महाराष्ट्रांतील विचारवंतांना डोलविलें आहे. तसेंच दुसरे धर्मनिष्ठ पदवीधर श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव (१८८१-१९५८). श्रीसमर्थ रामदास स्वामी यांचें वाङ्मय संशोधण्यांत, प्रकाशण्यांत व प्रचारण्यांत हे कणाकणानें झिजले. यांचीहि लेखणी गोड व वाणी तर हृदयाला भिडणारी. त्यांनीं ' रामदास-रामदासी ' हें मासिक चालवून धर्मविचारांना सुशिक्षित वर्गांत मोठी चालना दिली, एवढेंच नव्हें तर, धुळे येथें ' श्रीसमर्थ वाग्मंदिर ' या नांवाची संस्था स्थापिली. तींत सध्यां ३७०० मुद्रित पोथ्या व ३७०० हस्त-लिखितें आहेत.

पांगारकर-देवाप्रमाणेंच आपलें जीवनपुष्प धर्मकार्याला वाहणारे श्री. शं. वा. उर्फ सोनोपंत दांडेकर (जन्म १८९६) यांच्या ' भजनी ' अनेक सुशिक्षित लागलेले आहेत. प्राध्यापक-प्राचार्यांचीं पदें संभाळणारा हा ज्ञाता पुरुष भक्तहि आहे हें विशेष. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या तुलनेनें भारतीय तत्त्वज्ञान श्रेष्ठ कसें आहे,

हें त्यांच्या 'ईश्वरवाद' या पुस्तकावरून कळून येतें. श्री. विष्णुबुवा जोग हें यांचे गुरु. त्यांच्या वारकरी संप्रदायाची वीणा यांनीं आपल्या हातीं घेतली आणि तींतून संतविचारांचे असे मधुर झंकार काढले कीं, महाराष्ट्रजनतेनें ते ऐकून आपलें मन पावन करून घेतले. ते नैष्ठिक ब्रह्मचारी असले तरी भक्तिसंप्रदायाचा संसार करण्यांत गढलेले असतात. आळंदीपंढरीची वारी करून आपल्या निरूपणाप्रवचनांनीं, सोनोपंतांनीं ज्ञानेश्वर–तुकारामादींच्या धर्मवचनांचा महाराष्ट्रावर अक्षरशः पाऊस पाडला. त्यांचें शाश्वतचें कार्य म्हणजे त्यांनीं संपादिलेली ज्ञानेश्वरी. ती महाराष्ट्राच्या घरोघरीं शिरली.

पाश्चात्यविद्यामंडित असून हिंदुधर्माच्या अध्यात्मशास्त्रांत उच्च पदवी प्राप्त करून घेतलेले प्रा. डॉ. रामभाऊ दत्तात्रेय रानडे (१८८६–१९५७) हे 'गुरुदेव' या नांवानेंच संबोधिले व सन्मानिले जातात. पुण्याच्या फर्ग्युसन कॉलेजांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून व पुढें अलाहाबाद विद्यापीठाचे कुलगुरु म्हणून त्यांनीं सुयश मिळविलें असलें; तरी त्यांचें खरें मोठेपण म्हणजे त्यांनीं अध्यात्मज्ञान अभ्यासलें, विवरलें व आचरिलेंहि. *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy* हा त्यांचा उपनिषदावरील ग्रंथ इ. स. १९२६ सालीं प्रसिद्ध झाला व तितक्याच महत्त्वाचा *Mysticism in Maharashtra* हा महाराष्ट्रीय संताविषयींचा ग्रंथ १९३३ सालीं प्रकाशांत आला. महाराष्ट्रीय संतांचे वेचे त्यांनीं काढले आहेत आणि हिंदी संतांचा साक्षात्कारी मार्ग विशद करणारा इंग्रजी ग्रंथहि त्यांनीं लिहिला आहे. ते स्वतः साक्षात्कारी होते अशी साक्ष डॉ. राधाकृष्णन्सारख्या तत्त्वज्ञानें अनेकवार जाहीरपणें दिली आहे. निंबाळ येथील आश्रमांत त्यांनीं नामजपाचें सत्रच उघडलें होतें. शेंकडो सुशिक्षितांच्या अंतःकरणांत अध्यात्माचा प्रकाश पाडण्याचें कार्य रामभाऊंनीं केलें.

याशिवाय श्रीमंत प्रतापशेठ यांनीं धुळे येथें चालविलेलें 'तत्त्वज्ञानमंदिर,' पुणें येथें बापटशास्त्री यांनीं चालविलेलें 'आचार्य–कुल' इत्यादि संस्था ठायीं ठायीं धर्मसंशोधनाचें व धर्मप्रसाराचें कार्य करीत आहेत. त्यामुळें पाश्चात्य चिकित्सेच्या प्रकाशांत, नवीन विज्ञानाच्या निकषांवर घासून, हिंदुधर्मांतील अध्यात्मप्रधान तत्त्वज्ञान व शुद्ध आचार हे टिकून राहिले आहेत आणि भ्रामक समज व आंधळ्या रूढि गळून पडत आहेत. 'धर्म ही अफूची गोळी' मानण्याचा नास्तिकवाद महाराष्ट्रांत जसा फारसा मूळ धरूं शकला नाहीं; तसेंच बायाबापड्यांना भुलविणाऱ्या बुवाबाजीचें बीजहि येथें फारसें रुजूं शकलें नाहीं. महाराष्ट्रसमाजाच्या हृदयांतून युद्धोत्तर त्रस्त जीवनामुळें बुवाबाजीची लाट पुनः उसळूं लागलेली दिसते. तरी महाराष्ट्र-समाजाच्या हृदयांतून

बुद्धिमाह्य धर्माचें शुद्ध रक्तच मुख्यतः वहात आलें आहे आणि अधिकाधिक शुद्ध, निकोप व सकस स्वरूपांत तें यापुढेंहि वहात राहील अशीं चिन्हें दिसत आहेत.

बुद्धिवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य, विज्ञाननिष्ठा व प्रवृत्तिमार्ग यांच्या चतुःसीमेंतहि धर्म व त्याचें तत्त्वज्ञान सुखानें नांदूं शकेल. जीव, जगत् व जगन्नायक यांच्या संबंधाविषयीं जोंवर बुद्धिमान मानवाला जिज्ञासा आहे, तोंवर धर्मबुद्धि शाबूतच रहाणार. आपल्या जीवनाचें ध्येय काय असावें? जग निर्माण कसें झालें व त्यांत व्यवस्था कोणती आहे आणि त्या जगाचें नियंत्रण करणारी शक्ति कशी आहे, याचें मनन-चिंतन करणें हेंच मानवाच्या मनोवृत्तींचें उदात्त स्वरूप आहे.

हें धर्माचें मनन व संशोधन कसें चालू रहावें, याविषयीं म. गांधींनीं घालून दिलेली मर्यादा सहिष्णुताप्रधान हिंदुधर्माला मानवण्यासारखीच आहे. डॉ. रवींद्रनाथ टागोर यांना उत्तर देतांना गांधीजी १९२१ सालीं लिहितात—"जगांतील सर्व संस्कृतींचें वारे माझ्या घराभोंवतीं स्वच्छंदानें वाहोत; पण त्यांपैकीं कोणत्याहि वाऱ्याचे वेगानें मी पायापासून उडविला जाऊं नये हीच माझी इच्छा". स्वत्व कायम राखून सर्वांचा समन्वय करण्याची कला गांधीजींजवळ होती, आणि कोणाहि समाजसुधारकाचे अंगीं ती असावयास हवीच.

तत्त्वमीमांसा

१. प्रयोजन आणि व्याप्ति

दिनकर केशव बेडेकर

*

कोणत्याहि अवस्थेंतील मानवसमूहाचें जीवन पाहिलें तर त्यांत निर्वाहाच्या साधनप्राप्तीची धडपड, संरक्षणाची तरतूद व समाजाच्या नियमनाची व्यवस्था आढळते आणि त्याचबरोबर धर्म, विज्ञान, वाङ्मयादि कला आणि तत्त्वमीमांसा यांची उपासना त्या समूहानें केलेली आढळते. समूहाचें जीवन तसें एकसंघ व एकजीवच असतें पण त्यांतच जीवनधारणेचे प्रयत्न आणि ज्ञान, नीति व कला यांच्या निर्मितीचे प्रयत्न असे दोन घटक दिसूं शकतात. या दोन घटकांना स्वतंत्र व स्वयंपूर्ण मानतां येत नाहीं; उलटपक्षीं, हे एकमेकांना नुसते पूरकच नव्हे तर परस्परावलंबी घटक असतात. केवळ सापेक्ष दृष्टीनेंच यांचा

वेगळेपणा पाहतां येतो, पण अंतिम परिणामांच्या दृष्टीनें त्यांना जीवनाच्या एकजीवपणांतच सामावून घ्यावें लागतें.

महाराष्ट्रीय जनसमूहाच्या जीवनाचीं अनेकविध अंगोपांगें कसकशीं विकसित होत गेलीं हें पहात असतांना धर्मविज्ञानादि वैचारिक प्रयत्नांचें त्या जीवनांत किती महत्त्वाचें स्थान आहे, हें पाहणें जरूर आहे; आणि या वैचारिक प्रयत्नांची मराठी जनसमूहाच्या आर्थिक, सामाजिक, युद्धतंत्रविषयक व राजनैतिक इतिहासाशीं एकरूपता समजावून घेणें अगत्याचें आहे. यासाठीं बाराव्या शतकापासूनच्या सर्व घडामोडींची छाननी आपण करूं लागलों तर असें दिसून येतें कीं, आमच्या सर्व आर्थिक, सामाजिक व राजकीय उलाढालींच्या मागें धर्मविचारांचें, वाङ्मयप्रेरणेचें व तत्त्वचिंतनाचें अधिष्ठान आहे; उलटपक्षीं, या अधिष्ठानालाच आमच्या भौतिक साधनविषयक घडपडीचा आधार आहे. उदाहरणार्थ, संतवाङ्मयाला धर्मविचाराचा पाया आहे, मराठी भाषाभिमानाची धार आहे, कलात्मकतेचें वैभव आहे आणि स्वराज्यस्थापनेच्या प्रयत्नांत गढलेल्यांच्या पराक्रमी वृत्तींचें स्फुरण आहे.

बाराव्या शतकापासून येथें झालेल्या सर्व प्रयत्नांतून तत्त्वमीमांसेचा भाग निवडून घेऊन तिचा संगतवार इतिहास सादर करणें हा प्रस्तुत प्रकरणांतील विवेचनाचा उद्देश आहे. पहिल्या भागांत अठराव्या शतकाच्या शेवटापर्यंत झालेल्या सहाशें वर्षांतील तत्त्वचिंतनाचें विवेचन येईल व पुढील भागांत पाश्चात्य विचारांशीं संपर्क आल्यानंतर झालेल्या वैचारिक प्रबोधनाचीं विविध रूपें आणि त्यांच्या संघर्षांतून व समन्वयांतून प्राप्त झालेल्या आजच्या आमच्या तत्त्वमंथनाचें स्वरूप स्पष्ट करण्यांत येईल.

तत्त्वचिंतनाचा असा संगतवार इतिहास सादर करणें ही गोष्ट वस्तुतः दीर्घ व्यासंगाचें फळ असतें. प्रस्तुत प्रयत्न हा त्या दृष्टीनें फार तोकडा आहे यांत संशय नाहीं. तसेंच या विवेचनाच्या कांहीं ठळक मर्यादा येथें नमूद करणें जरूर आहे. या मर्यादा पुढीलप्रमाणें आहेत.

(१) महाराष्ट्रांतील विचारमंथन भारतीय विचारांच्या प्रवाहांतून वेगळें काढणें उचित नाहीं व शक्यहि नाहीं. तसेंच मराठी विचाराला सामावून घेणारा भारतीय विचारव्यूहदेखील मानवी विचारांच्या परिव्यूहांत नांदणारा आहे. अशी वस्तुस्थिति असतांना केवळ मराठी विचारांचा इतिहासक्रम लावूं पाहणें कितपत शक्य आणि इष्ट आहे ? पण, ही तात्त्विक अडचण अनिवार्य मानूनहि कांहींशा कृत्रिम वाटणाऱ्या पण विश्लेषणासाठीं क्रमप्राप्त असणाऱ्या पद्धतीनें

अनुक्रमांक ७४८८० दिः ...डिसेंबर...
क्रमांक २००० नोंदः दिः ३५/३/७१

मराठी विचारांची संगतवार मांडणी करण्याचा प्रस्तुत प्रयत्न आहे. आवश्यक त्या ठिकाणीं बाराव्या शतकाच्या आधींची वैचारिक पूर्वपीठिका, महाराष्ट्रबाह्य विचारांच्यां प्रेरणा व महाराष्ट्रीय विचारांचा बाहेर झालेला परिणाम यांची आम्ही दखल घेतली आहे.

(२) विचारांची संगति लावतांना चिकित्सक दृष्टि ठेवून एखाद्या गृहीत तत्त्वानुसार प्रगतीचें सूत्र शोधणें हा मार्ग कित्येक जणांनीं अशा विवेचनांत स्वीकारलेला आढळतो. अशा चिकित्सेंत अभावितपणें एक सांचेबंदपणा व कोतेपणा येणें अटळ असतें. कारण ' प्रगतीचें सूत्र ' शोधतांना या ना त्या गृहीत तत्त्वाचा अवलंब करतांना सांप्रदायिक दृष्टि अवलंबणें विवेचकाला भाग पडतें. अशा तऱ्हेच्या विवेचनाचें महत्त्व चिकित्सेच्या दृष्टीनें मान्य करूनहि असें म्हणतां येईल कीं, एखादें सूत्र न घेतां केवळ ऐतिहासिक संगतीचा विचार करणें प्रस्तुत लेखांच्या उद्देशाच्या दृष्टीनें श्रेयस्कर ठरेल. अशा ऐतिहासिक संगतीची ओळख करून देण्यानें सर्वसामान्य वाचकांची जिज्ञासा भागविणें व चिकित्सक विवेचनासाठीं त्याची पूर्वतयारी करून देणें शक्य असतें व तेवढाच मर्यादित उद्देश आम्ही पुढें ठेवला आहे.

अशी वस्तुनिष्ठ क्रमसंगति देत असतांना कांहीं ठिकाणीं समकालीन विचारप्रवाहांच्या संघर्षाचा विचार करावा लागतो व त्या अनुसंधानानें प्रत्येक प्रवाहांतील गुणदोषांचा विचारहि आपोआप होतोच. तेवढ्यापुरतें प्रस्तुत विवेचनहि चिकित्सेच्या स्वरूपाचें झालें आहे हें खरें. परंतु एकंदरींत सर्वच विचारांची वस्तुनिष्ठ अशी ओळख करून देणें हाच आमचा प्रधान उद्देश आहे.

(३) प्रस्तुत विवेचनामध्यें वर नमूद केलेल्या अडचणींपेक्षां वेगळ्या स्वरूपाची एक अडचण व मर्यादा आहे. तिचें मूळ आपल्या समोरील सामग्रीच्या संकीर्णतेंत आहे. महाराष्ट्रांतील तत्त्वमीमांसेचा इतिहास पहावयाचा तर संतांच्या वाङ्मयरचनेंतून व आधुनिक काळांतहि राजकीय व सामाजिक विभूतींच्या लेखनांतून कांहीं सामग्री निवडून घ्यावी लागते. निव्वळ तत्त्वमंथनासाठीं चिंतन करणारे तत्त्वज्ञ प्राचीन व मध्ययुगीन काळांत ग्रीसमध्यें व युरोप या देशांत नव्हते व भारतांतहि नव्हते. आधुनिक काळांतहि धर्म, नीति, आचार व कर्तव्य, कला आणि वाङ्मय, व्यक्तिवाद आणि समाजवाद, राज्य व नागरिकस्वातंत्र्य, राष्ट्रवाद आणि मानवतावाद इत्यादि

प्रेरणांच्या भोंवतीं उठलेल्या मानवी भावनांच्यां व विचारांच्या वादळांतच तत्त्वचिंतनाचीं बीजें चोहोंकडे विखुरल्याचें दृश्य आपल्या अनुभवास येतें. समाजजीवनाच्या बदलत्या रंगरूपाच्या वस्त्रांतच तत्त्वज्ञानाचे धागे विणले गेलेले आढळतात.

या परिस्थितींत धर्म, वाङ्मय, कला, आचार, राज्यस्थापनेच्या प्रेरणा इत्यादि विविध मानवी प्रयत्नांशीं एकजीव असलेले तत्त्वचिंतन निवडून वेगळें काढणें कसें शक्य आहे? ज्ञानेश्वरीमधील भगवद्भक्तीचा जिव्हाळा आणि उदात्त कलाविकास यांच्यापासून ज्ञानमीमांसेला किंवा परतत्त्वनिर्णयाला वेगळें कसें काढावयाचें? किंवा, आगरकरांच्या देशाभिमानापासून आणि मानवप्रेमापासून त्यांच्या बुद्धिप्रामाण्याला व अज्ञेयमीमांसेला विलग कसें करावयाचें?

परंतु असा विश्लेषणात्मक प्रयत्न केल्याशिवाय प्रस्तुत विषयाचें विवेचन संभवतच नाहीं. आवश्यक तेवढें वेगळेपण तत्त्वचिंतनाला देऊन व सामाजिक संदर्भांशीं त्याचें जें दृढ नातें आहे त्याचें भान राखून, आम्ही ही तत्त्वमीमांसेची चर्चा केली आहे.

तत्त्वमीमांसेचें स्वरूप व क्षेत्र

आतां 'तत्त्वमीमांसा' या शब्दानें काय अभिप्रेत आहे तें प्रथम सांगितलें पाहिजे. आपली व इतर देशांतील प्राचीन काळापासूनचीं दर्शनें घेतलीं तर त्यांत दोन विषय सामान्य दिसतात; (१) मनुष्याच्या भोंवतालच्या विश्वाचें स्वरूप व त्यांत मानवाचें स्थान आणि (२) मनुष्यजीवनाचें अंतिम साध्य व त्याचीं साधनें. 'ब्रह्म', 'ईश्वर', 'अणु', 'व्यक्तिस्वातंत्र्य','बहुतांचें बहुत हित' इत्यादि कल्पनांचा इतिहास पाहिला, तर त्या त्या कल्पना अमूक एका मानवसमूहांत विशिष्ट स्वरूपांत उत्पन्न पावल्या, स्थिरावल्या आणि मागें पडल्या असें म्हणतां येतें. सर्वच मानवांनीं त्यांचा आश्रय केला असें आढळत नाहीं व या ना त्या कल्पनांचीं अनेकविध स्वरूपें देशकालानुरूप नांदलेलीं आढळतात. यांपैकीं कोणतीहि एक कल्पना तत्त्वचिंतनाचा विषय म्हणून अढळपद मिळवूं शकलेली नाहीं. म्हणून 'तत्त्वमीमांसा', म्हणजे केवळ 'ब्रह्ममीमांसा' नव्हे किंवा 'कार्याकार्यविवेक' नव्हे; 'अणु'वाद नव्हे किंवा 'जड'वाद नव्हे. 'तत्त्वमीमांसा' या सर्वांना सामावणारी आहे व म्हणूनच तिचा परिघ सर्व मानवी तत्त्वविचारांना सामावणारा असतो.

प्राणिशास्त्र, रसायनशास्त्र इत्यादि विशिष्ट विषयांच्या विज्ञानांना (शास्त्रांना) गृहीत धराव्या लागणाऱ्या कांहीं श्रद्धा व तत्त्वें तपासून

पाहणें, तसेंच अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र इत्यादि नवशास्त्रांना गृहीत धराव्या लागणाऱ्या प्रमेयांची शहानिशा करणें हीं देखील तत्त्वज्ञान या शास्त्रांचींच आनुषंगिक कार्यें आहेत. या दृष्टीनें वस्तुस्वरूपशास्त्र (Metaphysics), ज्ञान-स्वरूपशास्त्र (epistemology), नीतिस्वरूपशास्त्र (ethics), कलास्वरूपशास्त्र (aesthetics), आणि अनुमानस्वरूपशास्त्र (logic) अशा शास्त्रोपशास्त्रांच्या मार्गानें तत्त्वमीमांसेचें कार्य चालत असते.

प्रत्यक्ष आचरणांत येणाऱ्या सामाजिक व्यवहारांचें आणि पारलौकिका-संबंधींच्या उपासनामार्गांचें समर्थन वा अधिक्षेप यासाठीं एखादें तत्त्वदर्शन आधारभूत असतें असें आपल्याला आढळतें. उदाहरणार्थ, जातिव्यवस्थेचीं आणि भक्तिमार्गांचीं गृहीत प्रमेयें कर्मसिद्धान्ताच्या व ईश्वरवादाच्या आधारें सिद्ध झालेलीं आहेत, असें त्या त्या प्रमेयांच्या समर्थकांनीं मानलेलें आढळतें. पण हें केवळ एकेका तत्त्वदर्शनाबद्दल म्हणतां येईल. समग्र मानवी जीवनांत ' तत्त्वमीमांसे ' ला जो अर्थ आहे तो असा देशकालानें सीमित नाहीं. या व्यापक अर्थानें ' तत्त्व-मीमांसा ' ही जशी सामाजिक व्यवहाराच्या समर्थनासाठीं नाहीं, तशीच धार्मिक बाबींच्या पुष्टीसाठींहि नाहीं. पण जेव्हां आपण महाराष्ट्राच्या किंवा अशाच एखाद्या मर्यादित जनपदाच्या परिसरांत विकसित झालेल्या ' तत्त्व-मीमांसे'चा प्रपंच पहात असतों त्या वेळीं तो सारा प्रपंच तेथील जनसमूहाच्या जीवनार्थीं एकरूपच झालेला आढळतो. महाराष्ट्रांतील ' तत्त्वमीमांसे'चा इतिहास पुढील दोन भागांतून मांडीत असतांना वरील भूमिका आम्ही नजरेसमोर धरली आहे.

तत्त्वज्ञानामध्यें कोणत्या गोष्टींचा समावेश होतो व त्यांत शाखोपशाखा कोणत्या अशाव्यात या विषयासंबंधीं येथवर जी भूमिका घेण्यांत आली आहे, तिच्यावर असा आक्षेप घेतां येईल कीं सृष्टीच्या स्वरूपापासून मानवाच्या व त्यांतहि केवळ महाराष्ट्रांत राहणाऱ्या जनसमूहाच्या, आचारविचारांपर्यंत सर्वच बाबींचा तत्त्वमीमांसेंत समावेश केला जाणें अशास्त्रीय आहे. तत्त्वज्ञानाचा हा सर्वसंग्राहक व म्हणून अतिव्याप्त व भोंगळ अर्थ आहे. सृष्टीचें स्वरूप पंच-महाभूतात्मक आहे कां ! विद्युल्लहरींच्या विराट आणि सूक्ष्म स्पंदनांतच निसर्गांतील सर्व घडामोडींचें व सचेतन–अचेतन वस्तूंचें रहस्य सांठविलेलें आहे कां ! हे प्रश्न सृष्टिविज्ञानाचे आहेत, तत्त्वज्ञानाचे नाहींत. तसेंच अमूक देशांतील प्राचीन मानव नरमेध करीत होते, तमूक देशांत कर्मसिद्धान्त मानला जात होता;

अमूक काळामध्यें 'ईश्वरादास्य'भावाची कल्पना रूढ झाली व तमूक काळांत जड-वादाचा प्रभाव वाढत गेला वगैरे गोष्टींना महत्त्व आहे पण तें मानवशास्त्रज्ञांना आहे; सारांश, विधी, कल्पना व आचारविचार यांच्या जन्मकथा व त्यांचा इतिहास यांमध्यें तत्त्वज्ञ लक्ष घालणार नाहीं. तत्त्वज्ञान म्हणजे इतर कोठल्याहि विषयाचा उहापोह नसून केवळ 'तत्त्व' म्हणजे 'विचार' हाच तत्त्वज्ञानाचा विषय आहे या लक्ष्मणरेषेला ओलांडण्याचा मोह न टाळतां आल्यामुळें मोठ-मोठ्या तत्त्वमीमांसकांनी जरी अनेक विषयांचा परामर्ष घेतलेला आढळला तरी त्यामुळें तत्त्वज्ञानाची व्याप्ति वाढत नाहीं.

वर दिलेल्या व्याख्येला अनुसरून तत्त्वज्ञानाचा विचार केला तर धर्म, नीति, कला व इतर मानवी व्यवहार आणि सारें निसर्गविज्ञान यांना तत्त्व-मीमांसेच्या क्षेत्रांतून हद्दपार करावें लागेल हें उघड आहे. केवळ विचारांच्या मूलभूत स्वरूपाचा विचार एवढाच मग तत्त्वचर्चेचा विषय उरतो. उदाहरणार्थ, 'घारापुरीच्या लेण्यांतील त्रिमूर्तीमध्यें सौंदर्य आहे' असें विधान कोणी केलें तर तत्त्वमीमांसेच्या दृष्टीनें या विधानांतील प्रत्येक शब्दानें होणारा किंवा होतो असा भासणारा बोध नेमका कोणता, हें पाहणेंच उचित होईल. 'सौंदर्य' आहे म्हणजे ती एखादी वस्तुरूप गोष्ट त्या मूर्तीत आहे असा बोध होतो कां? आणि सौंदर्य 'आहे' तें कोणाला आहे? आजच्या कलाभिज्ञ प्रेक्षकाला ते सौंदर्य दिसतें पण शिल्पांची फोडतोड करणाऱ्या पोर्तुगीज शिपायांना तें सौंदर्य दिसलें नाहीं, असें कां व्हावें? म्हणजे सौंदर्य आहे मानलें तरी त्याचें 'अस्तित्व' कधीं असणारें व कधीं नसणारे आहे कां? आणि तसें असलें तर 'असणें' याचा नेमका अर्थ काय? वगैरे प्रश्न तत्त्वमीमांसेंत येतील. पण त्या शिल्पा-बद्दलचे कलाविषयक व संस्कृतिविषयक अनेक इतर प्रश्न कटाक्षानें वगळावे लागतील.

एकेका विधानाची चिकित्सा किंवा भाषेंत व्यक्त झालेल्या किंवा झांकल्या गेलेल्या अर्थबोधाची परीक्षा व एकंदर ज्ञानाच्या मूलभूत स्वरूपाची चर्चा एवढाच मर्यादित प्रपंच वस्तुतः तत्त्वज्ञानाचा प्रांत मानला जावा अशी भूमिका घेऊन प्रस्तुत निबंधांतील साऱ्या विवेचनावर हा आक्षेप घेतां येईल. त्या आक्षेपाचें स्वरूप येथवर स्पष्ट केल्यावर निबंधांतील भूमिकेचें समर्थन थोडक्यांत देणें जरूर आहे. केवळ ज्ञानमीमांसा हेंच तत्त्वज्ञानाचें विशिष्ट क्षेत्र मानलें जावें हे व्यवच्छेदक दृष्टीनें युक्तच आहे, कारण प्रत्येक शास्त्राला स्वतःची अशी अनुल्लंघनीय परिघ-रेषा असणें जरूर असतें, नाहींतर एकंदर मानवी ज्ञानव्यापारांत अनागोंदी कारभार माजेल. परंतु तत्त्वज्ञानाच्या

वावर्तीत ही परिघ-रेषा ठरवूनहि हिला लक्ष्मणरेषे-सारखी मानतां येत नाहीं, याचें कारण असें कीं, बोधाचें स्वरूप एक नसून अनेक रूपांनीं व कमीअधिक स्फुट रीतीनें तो मानवी मनांत प्रवेश करतो व प्रगट होतो; भाषेंतून तो व्यक्त होतो. पण पुन्हां भाषाभाषांतील फरक नुसता शब्दसंभ्रहापुरता व व्याकरणापुरतां नसून तो जास्त मूलभूत आहे. बोधाचें रूपच वेगवेगळ्या भाषांतून वेगवेगळे असतें असें आधुनिक भाषाशास्त्रज्ञांना आढळत आहे आणि केवळ भाषेंतूनच बोध व्यक्त होत नसून तो मानवी व्यवहार, मानवी संस्था व थोडक्यांत, सर्व मानवी कृतींतून प्रगट होत असतो. इतिहासाचें ज्ञान होण्यासाठीं ज्याप्रमाणें सहज उपलब्ध होणाऱ्या कागदपत्रांपासून तों झिजून गेलेल्या शिलालेखांपर्यंत व हजारों वर्षांच्या निसर्गक्रमानें अश्मरूप पावलेल्या भूमिगत अस्थींपर्यंत जावें लागतें, त्याप्रमाणें विचारांचें स्वरूप शोधण्यासाठीं देशकालाच्या विस्तारांत, भाषांच्या घडणीजुळणींत आणि मानवी श्रद्धांच्या, भ्रमांच्या व तत्त्वचिंतनांतून निघालेल्या प्रमेयांच्या विविध रूपांत गुंतलेले 'विचार' हाच तत्त्वमीमांसेचा प्रांत मानावा लागतो. यामुळेंच तत्त्वज्ञानाचें क्षेत्र अगदीं विशिष्ट असूनहि त्यांत समग्र मानवी व्यापारांचा विशाल व संकीर्ण आशय सामावून घ्यावा लागतो. 'विचार' हाच तत्त्वमीमांसेचा खरा विषय आहे असें प्रतिपादन करणारा हेगेल ' तत्त्वज्ञान मानवी इतिहासाशीं एकरूप आहे ' असेंहि म्हणतो. यांत तत्त्वज्ञानाची हीच विलक्षण प्रकृति दिसून येते.

सारांश, एखाद्या देशकालविशिष्ट लोकसमूहाची सर्व क्षेत्रांतील कर्तबगारी श्रद्धा, भ्रम इत्यादि लक्षांत घेऊन व त्यांतील प्रेरक तत्त्वांमध्यें पडत गेलेले बदल तपासून पाहून त्या समूहाच्या तत्त्वचिंतनाबद्दल कांहीं निष्कर्ष मांडणें शक्य असतें. अशा प्रत्यक्ष विचाररूपांच्या अभ्यासांतूनच बोधाच्या स्वरूपाबद्दलच्या चर्चेलाहि आशय लाभणें शक्य असतें. या दृष्टीनेंच महाराष्ट्रीय जीवनाच्या अनुषंगानें येथील विचारप्रवाहांत घडून आलेलीं परिवर्तनें आम्हीं या निबंधांत दर्शविलीं आहेत. तसें करतांना धर्म, विज्ञान, आचार, राजकीय व आर्थिक विचार आणि वाङ्मयादि कला यांचा सामग्री म्हणून उपयोग आम्ही केला आहे व त्याबरोबरच या शास्त्रांच्या परिघांत अतिक्रमण न करण्याची काळजी घेऊन केवळ तत्त्वमीमांसेचें सूत्रच सारखें स्पष्ट करण्याचें उद्दिष्ट नजरेसमोर ठेवलें आहे.

त त्त्व मी मां सा

२ आंग्लपूर्व काल

लक्ष्मण बाळाजी जोशी

*

[प्राचीन युगांतील , भारतीय तत्त्वदर्शनांचा एक भाग वारसा म्हणून मध्ययुगांत मराठी वाङ्मयाला मिळाला. मराठी भाषेंत तत्त्वमीमांसेस साडेसहाशें वर्षांपूर्वी श्रीचक्रधरस्वामीपासून प्रारंभ झाला. नंतर क्रमानें मुकुंदराज, ज्ञानदेव, चांगदेव, एकनाथ, दासोपंत, रामदास व वामनपंडित त्यांनीं तत्त्वमीमांसेचा प्रपंच निर्मिला. मध्ययुगीन मराठींतील तत्त्वदर्शन म्हणजे भारतीय प्राचीन संस्कृत वाङ्मयाच्या द्वारें मिळविलेलें वैचारिक ऋण होय. संस्कृत भाषेंतील प्राचीन तत्त्वदर्शनाचा हा वारसा मराठींत आजपर्यंत कायम टिकून राहिला आहे./संस्कृत भाषेंत प्राचीनयुगांत व मध्ययुगांत म्हणजे सुमारें इ. स. पूर्व १२ व्या शतकापासून

तों इ. स. १८ व्या शतकापर्यंत भारतीय तत्त्वदर्शनें विविध शाखोपशाखांसह विस्तार पावत होतीं. हा विस्तार देशी भाषांच्या वैचारिक चळवळीपासून बहुशः अलिप्त राहिला. देशी भाषेंतील तत्त्वविचार संस्कृतमध्यें चाललेल्या मीमांसेला आकर्षित करील इतक्या सूक्ष्म बौद्धिक पद्धतीनें चाललेला नव्हता, हें त्याचें महत्त्वाचें कारण होय.

प्राचीन तत्त्वमीमांसेच्या सर्जनकालाचे साधारणपणें दोन भाग पडतात. उपनिषदें, सांख्ययोगदर्शन, भागवतधर्म, भगवद्गीता, बौद्धधर्म व जैनधर्म हे पहिल्या कालभागांत येतात. दुसऱ्या कालभागांत षड्दर्शनांचीं सूत्रें किंवा आस्तिक व नास्तिक दर्शनांची प्राथमिक मांडणी येते. पहिल्या कालभागाच्या शेवटीं भगवद्गीतेच्या रूपानें भारतीय संस्कृतीच्या विचारांचा महान् समन्वय प्रकट झाला. त्यानंतर दुसऱ्या कालभागाच्या प्रारंभीं विविध दार्शनिक सूत्रें निर्माण झालीं. त्यांत ज्ञानमीमांसा हा महत्त्वाचा भागहि अंतर्भूत झाला. ज्ञानमीमांसा ही तत्त्वदर्शनांच्या प्रौढावस्थेची गमक असते. साक्षात्काररूप अनुभव व बुद्धिवाद यांच्या योग्य मर्यादा संभाळणें व तर्कशुद्ध संगति सर्वत्र राखणें, हें कार्य दर्शनांनीं ज्ञानमीमांसेच्या द्वारें केलें. बुद्धिवादही सर्वांगीण रीतीनें तपासला गेला. हा बुद्धिवादाच्या उत्कर्षाचा काल होता.

भारतीय दर्शनांचा उदय प्राचीन उपनिषदांत झाला. अंतिम सत्य हा उपनिषदांचा विषय होय. अंतिम सत्याच्या ज्ञानानें परमपद किंवा मोक्ष प्राप्त होतो म्हणून अंतिम सत्याचा बोध करून घेतला पाहिजे, असा उपनिषदांचा अभिप्राय आहे. अंतिम सत्याचें ज्ञान म्हणजे परतत्त्वाचें दर्शन होय; किंबहुना परतत्त्वाचें दर्शन हीच परमपदप्राप्ति होय, हाच मोक्ष होय, अशी अंतिम सत्याची व अंतिम ध्येयाची एकताहि उपनिषदांनीं घोषित केली. परतत्त्वाचें दर्शन म्हणजे साक्षात्कार होय. अनुमानानें व शब्दानें झालेलें ज्ञान हें अपूर्ण राहातें. साक्षात् प्रतीति हेंच पूर्ण ज्ञान होय. अनुमान, उपमान व शाब्दज्ञान हीं साक्षात् प्रतीतीच्या मार्गांतील साधनें म्हणून उपयुक्त आहेत. साक्षात् प्रत्ययापर्यंत पोंचल्यानेंच ज्ञान हें दृढ बनतें, असा भारतीय आध्यात्मिक दर्शनांचा मूलभूत संकेत आहे.

भारतीय दर्शनें हीं ज्ञान हेंच अंतिम साध्य समजून किंवा ज्ञानाकरितांच ज्ञान अशा धारणेनें सत्यशोधार्थ प्रवृत्त झालेलीं नाहींत. ज्ञानाकरितां ज्ञान हें प्राचीन ग्रीक संस्कृतींत उत्पन्न झालेलें ज्ञानमूल्य होय. प्राचीन ग्रीक असें मानीत कीं, ज्ञान हेंच स्वतःप्रिय आहे. तत्त्वज्ञानाची प्रेरणा म्हणजे

सत्याची शुद्ध जिज्ञासाच. Philosophy या शब्दाचा मूळ व्युत्पत्त्यर्थ ज्ञानाचें प्रेम असा आहे. परंतु प्राचीन भारतीयांच्या दृष्टीनें पुरुषार्थसिद्धि हें ज्ञानाचें मुख्य प्रयोजन होय. तत्त्वज्ञानानें अंतिम पुरुषार्थाची म्हणजे मुक्तीची प्राप्ति होते, म्हणून तत्त्व हें जिज्ञास्य ठरतें, असें भारतीय दर्शनकार सांगतात. बन्धच्छेद म्हणजे मुक्ति. सत्यज्ञान व बन्धच्छेद यांचा कार्यकारणभाव आहे, म्हणून तत्त्वाच्या चिंतनाची आवश्यकता सिद्ध होते. तत्त्वज्ञान साधनरूप मूल्य आहे, साध्यरूप नाहीं.

भारतांत ज्ञानाकरितांच ज्ञान या दृष्टीनें तत्त्वचिंतन झालें नाहीं. पुरुषार्थसिद्धि किंवा मोक्ष अशासारख्या ध्येयानें येथें तत्त्वमीमांसा उत्पन्न झाली व वाढली. अशाच प्रकारच्या ध्येयसिद्धीच्या तळमळीचा सत्याच्या शोधावर विपरीत परिणाम होण्याची शक्यता असते. ध्येय हें उपाधि ठरतें. सत्याचा मोक्षाशीं धागा लागलेला दिसला नाहीं तर लगेच त्या सत्याची अवहेलना होऊं लागते. ध्येयाची इच्छा प्रबळ झाली म्हणजे इच्छित तेंच सत्य कित्येकदां दिसूं लागतें. सर्व अध्यात्मवादी दर्शनें अशा ध्येयोपाधींत सांपडलेलीं दिसतात.

ध्येयसिद्धीकरितां केलेली तत्त्वमीमांसा व नीतिशास्त्रीय दृष्टिकोण यांचा संबंध अपरिहार्य ठरतो. पुरुषार्थ, हित अथवा कल्याण हें मुख्य नैतिक मूल्य आहे. नीतिशास्त्राचा तो मध्यबिंदु आहे. म्हणून परतत्त्वमीमांसा ही पुरुषार्थमीमांसेचा पूर्वार्ध ठरते. सर्वच भारतीय तत्त्वदर्शनें पुरुषार्थप्रयोजनानें प्रेरित आहेत. चार्वाकाचें देहात्मवादी भौतिक दर्शनहि ऐहिक पुरुषार्थ ह्या ध्येयाकडे जातें. अन्य भारतीय दर्शनें मुमुक्षूंकरितां मीमांसिलीं आहेत. सिद्धांनीं व मुक्तांनीं केलेल्या त्या मीमांसा आहेत.

संस्कृतमधील तत्त्वदर्शनें

उपनिषदांतील तत्त्वचिंतनाचे दोन भाग पडतात. बाह्य प्रमाणानें परतत्त्वाची सिद्धि हा एक भाग आणि अंतःप्रमाणानें परतत्त्वाची सिद्धि हा दुसरा भाग; विश्वाचें संपूर्ण कारण परब्रह्म होय; हा विचार कार्यकारणभावरूप बाह्य प्रमाणावरून सिद्ध केला. विश्वकारणता हें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण आहे; ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण 'सच्चिदानन्द' हें होय. कार्यकारणभाव हा अंतर्बाह्य विश्वाच्या अनुभवाचा निर्णय आहे. ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण सत्, चित् व आनंद हें अंतःप्रमाणांनीं सिद्ध केलें. सत्, चित् व आनंद हीं आत्मानुभवाच्या विवेचनातून निघालेलीं लक्षणें आहेत. आत्म्याची म्हणजे स्वतःची सत्ता स्वतःसिद्ध आहे.

द्रष्टृत्व म्हणजे चिद्रूपता स्वतःसिद्ध आहे; आणि आनंदरूपता म्हणजे परम-प्रेमास्पदता हीहि स्वतःसिद्ध आहे; स्वतःसिद्ध म्हणजे त्याला बाह्य प्रमाणाची गरज नाहीं; आत्मानुभवाशिवाय इतर प्रमाणाची गरज नाहीं.

उपनिषदांतील ही परतत्त्वमीमांसा अद्वैत तत्त्व सिद्ध करते. परंतु द्वैत-वादी सांख्यशास्त्रानें कार्यकारणभावाच्या सर्वव्यापी अनुभवावरून ठरणारें मूळ कारण प्रकृति आणि आत्मानुभवरूप अंतःप्रमाणानें सिद्ध होणारें चैतन्य (पुरुष) अशीं दोन तत्त्वें विभागून मानलीं. सांख्यशास्त्रानें कार्यकारणभावाच्या मीमांसेचा सृष्टीच्या उपपत्तीकडे उपयोग केला आणि त्याकरितां कार्यकारणभावाच्या कल्प-नेची विस्तृत मीमांसा केली. उपनिषदांतील कार्यकारणभावमीमांसेला सांख्यांनीं अधिक स्पष्ट व सूक्ष्म बनविलें. असत्पासून सत् निर्माण होऊं शकत नाहीं आणि कारणाहून कार्य भिन्न असूं शकत नाहीं, असे दोन सिद्धान्त सांख्यांनीं कार्यकारणभावासंबंधीं मांडले.

सृष्टीच्या कार्यकारणभावाची मीमांसा करून सृष्टीची विविध तऱ्हेची उपपत्ति सांख्य, वैशेषिक, बौद्ध व जैन या दर्शनांनीं मांडली. कार्यकारणभावाची प्रत्येकाची मीमांसा निराळी असल्यामुळें प्रत्येकाची सृष्टिविषयक उपपत्ति निराळी झाली आहे. कार्यकारणभाव हें बाह्य प्रमाण व आत्मप्रत्यय हें अंतःप्रमाण या दोन प्रमाणांची भिन्न प्रकारची मीमांसा केल्यामुळेंच भारतीय दर्शनांमध्यें मतभेद उत्पन्न झाला. या दोन प्रमाणांच्या भिन्न मीमांसेच्या आधारावर भारतीयांचीं तत्त्वदर्शनें भिन्न झालीं; परंतु चार्वाकेतर सर्व भारतीय दर्शनें अध्यात्मवादी व मोक्षवादी असून त्यांनीं सृष्टीचा कार्यकारणभाव किंवा सृष्टीची उपपत्ति भिन्न प्रकारें वर्णिली असली तरी त्यांच्यांत सृष्टीच्या प्रयोजनाबद्दल पूर्ण मतैक्य आहे. सृष्टि ही जीवात्म्याच्या भोगार्थ आहे किंवा कर्मभोगार्थ आहे, हा तो प्रयोजनसिद्धान्त होय. वेदान्त, सांख्य, न्यायवैशेषिक, बौद्ध व जैन हीं सर्व दर्शनें सृष्टि सप्रयोजन आहे असें मानतात. म्हणजे जीवात्म्याच्या कर्मांचें फल सृष्टि हें आहे; जीवाचें कर्म हें सृष्टीचें कारण असून त्या कर्माच्या भोगाकरितां विविधरूपाची सृष्टि उत्पन्न झाली आहे. सांख्यांच्या मतानें जीवात्म्याचें कर्मच प्रकृतीला विश्वव्यापाराकडे प्रवृत्त करतें. इतर अध्यात्मवादी दर्शनांमध्येंहि सृष्टीचा एकंदर कार्यकारणभाव हा जीवाच्या कर्मानेंच प्रवृत्त झाला आहे असें मानलें आहे. या विचारालाच आस्तिक मत अशी संज्ञा देतां येते. आस्तिक या शब्दाचे साधारणपणें तीन अर्थ प्रसिद्ध आहेत. वेदांवर श्रद्धा, ईश्वरावर श्रद्धा व पुनर्जन्मावर श्रद्धा या या तीन श्रद्धा ज्याच्या ठिकाणीं असतात तो आस्तिक होय असें सनातन-

मतवादी म्हणतात. परंतु जैन व बौद्ध वेदांवर श्रद्धा मानीत नाहींत किंवा ईश्वरावर श्रद्धा मानीत नाहीत; परंतु पुनर्जन्मावर श्रद्धा मानतात. कर्मफलाचा सिद्धान्त म्हणजे पुनर्जन्माचा सिद्धान्त होय. सृष्टि ही जशी जीवात्म्याच्या कर्मानें निर्माण होते त्याचप्रमाणें जीवाला अनेक जन्म कर्मभोगाकरितांच घ्यावे लागतात. सृष्टि-परंपरा आणि जन्म-परंपरा हें अनादि कालापासून प्रवृत्त झालेलें चक्र आहे; कर्म-परंपरा व सृष्टि-परंपरा हा आरंभरहित प्रवाह आहे.

या कर्मसिद्धान्तापासूनच मोक्षसिद्धान्त निघाला ! त्यामुळें विश्वाचें व जीवनाचें मूल्य अत्यंत उदात्त व भव्य ठरलें. कारण या कर्म-बंधाचा नाश म्हणजे मोक्ष होय; व तो मोक्ष या विश्वांतच माणसाला साध्य करून घ्यावयाचा आहे. या विश्वांतील जीवन हें मोक्षसाधन ही कल्पना सर्व अध्यात्म-वादी दर्शनांनीं मांडली आहे. कर्मबंध हा पर्यायानें अविद्याबन्ध ठरतो. अविद्या म्हणजे अज्ञान. अज्ञानाचें द्विविध स्वरूप आहे. अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव व अज्ञान म्हणजे भ्रम असे दोन अर्थ अज्ञान या शब्दाचे आहेत. शुद्ध सत्याचें अज्ञान असल्यामुळें अनात्मरूप जें शरीर आहे त्याच्यावर आत्मस्वरूपाचा भ्रम होतो. या भ्रमामुळें कामना उत्पन्न होते व कामनेमुळें कर्म घडतें. कर्माचें कारण कामना व कामनेचें कारण अविद्या होय. या द्विविध अज्ञानाचा निरास तत्त्वाच्या यथार्थज्ञानानें होतो. अज्ञान हें कर्माचें मूल कारण होय; त्याचा छेद झाला म्हणजे मोक्षाची प्राप्ति होते.

भगवद्भक्ति हीच मोक्षप्रद आहे असें शैववैष्णवांचा भागवत धर्म सांगतो; भगवद्भक्तीचें तत्त्वज्ञानात्मक स्वरूपच मोक्षप्रद होतें, असें तो प्रतिपादितो. तत्त्वज्ञानानें मोक्ष होतो, हा सिद्धान्त चार्वाकाच्या भौतिक दर्शनाशिवाय इतर सर्व दर्शनांनीं मान्य केला; परंतु तत्त्वाचें स्वरूप काय, या बाबतींत प्रत्येक दर्शन भिन्न विचार सांगतें. विश्वतत्त्वाच्या बाबतींत मौलिक मतभेद वाढून दर्शनांचे आपसांत वाद वाढत गेले. वाद म्हणजे तत्त्वचर्चा. तत्त्वचर्चा करणाऱ्यांचें एक सामाजिक जगत् प्राचीन युगांत निर्माण झालें. तत्त्वांची चर्चा करतां करतां, तत्त्वाचें ज्ञान मनुष्यास कसें होतें ? ज्ञानाचीं साधनें कोणतीं ? ज्ञानाचें प्रामाण्य कसें निश्चित होतें ? असे ज्ञानविषयक प्रश्न उत्पन्न झाले व त्यांसंबंधीं तत्त्व-चिंतन होऊं लागलें. विचार करीत असतांनाच विचार म्हणजे काय याची चर्चा सुरू झाली; म्हणजे विचार स्वतःकडे वळला; विचाराचा विचार सुरू झाला. यास प्रमाणमीमांसा म्हणतात.

भगवद्गीतेनंतर बौद्धिक तत्त्वचिंतनास सुसंगति प्राप्त झाली. ज्ञानतत्त्वाच्या मीमांसेचा प्रत्येक दर्शनांत अंतर्भाव झाला. परस्परविरुद्ध दिशांनीं तत्त्वचिंतन

करणारीं आस्तिक व नास्तिक अशीं दर्शनें उत्पन्न झालीं. प्राचीन भारतीयांचीं तत्त्वदर्शनें समुचित रीत्या दृष्टिपथांत आणलीं तर तें एक परिपूर्ण विचारस्वातंत्र्याचें साकार झालेलें विशाल विचारविश्वच होय, असें ध्यानांत येतें. वेदप्रामाण्य मानणारीं गौतम, कणाद, कपिल, पतंजलि, जैमिनी व बादरायण या मुनींचीं सहा आस्तिक दर्शनें एका बाजूला आणि वेदप्रामाण्य अमान्य करणारीं बौध, जैन व चार्वाक यांचीं तीन नास्तिक दर्शनें दुसऱ्या बाजूला उभीं दिसतात. हीं सर्व दर्शनें इ. स. पूर्वीं निर्माण होऊन इ. सनाच्या ६ व्या शतकापर्यंत प्रगल्भ दशेस प्राप्त झालीं व त्यांत मोठी ग्रंथसंपत्ति निर्माण झाली. आस्तिक दर्शनांतील जैमिनि व कपिल यांचीं दर्शनें शाश्वत जीवात्मा मानतात, परंतु ईश्वरास्तित्व मानीत नाहींत. बौद्ध व जैन हे सुद्धां जीवात्म्याचे पुनर्जन्म मानतात पण ईश्वर मानीत नाहींत. गौतम, कणाद, पतंजलि व बादरायण यांचीं दर्शनें जीवात्मा व ईश्वर हीं दोन्हीहि नित्य तत्त्वें मानतात. ईश्वरवादी व अनीश्वरवादी हे परस्परांच्या युक्तिवादाला उत्तर देण्याचा प्रयत्न करीत असतात. कर्मबंधाचा व अर्थात् पुनर्जन्माचा व त्याचप्रमाणें ईश्वराचा सिद्धान्त अमान्य करणारें देहात्मवादी चार्वाकांचें दर्शन होय. इतर सर्व दर्शनांच्या विचारांचें मौलिक समीक्षा करून त्यांचें खंडन करणारें हें दर्शन आहे. या सर्व दर्शनांचा परिसंवाद प्रत्येक दर्शनाच्या मुख्य ग्रंथांमध्यें वर्णिलेला वाचावयास मिळतो. विरोधी विचारांचा परामर्श हा प्रत्येक दर्शनाचा स्वाभाविक भाग बनला आहे. आत्मवादाचें समर्थन करतांना अनात्मवादाची समीक्षा त्यांत अंतर्भूत करावी लागते, असा सर्व प्राचीन दर्शनांचा दंडक आहे; म्हणूनच भारतीय दर्शनांना 'वाद' अशीही संज्ञा प्राप्त झाली आहे.

वाद म्हणजे तत्त्वजिज्ञासेनें प्रेरित झालेल्या विरोधी पक्षांची चर्चा होय. संस्कृतमधील सर्व दर्शनांचीं सूत्रें व त्यावरील भाष्यें, वार्तिकें व टीका अथवा स्वतंत्रपणें लिहिलेले प्रकरण-ग्रंथ यांची शैली पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष व सिद्धान्त या प्रमुख तीन अंगांची बनली आहे. कोणत्याही एका दर्शन-पद्धतीचें समग्र आकलन करावयास इतर सर्व दर्शनांचे प्रमुख सिद्धान्त अभ्यासावे लागतात. उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांचें ब्रह्मसूत्रभाष्य इतर सर्व दर्शनांच्या प्रमुख सिद्धान्तांचा अभ्यास केल्याशिवाय नीट रीतीनें उलगडतां येत नाहीं.

मराठींतील तत्त्वमीमांसेच्या पाठीशीं अशा प्रकारची हजारों वर्षांची प्राचीन वाद-परंपरा आहे. उपनिषदें, भगवद्गीता, शैव व वैष्णव धर्मग्रंथ, बौद्ध व जैन धर्मग्रंथ यांत या तत्त्वमीमांसेचा पाया आहे. या पायावर सुसंबद्ध

आध्यात्मिक तत्त्वदर्शनें निर्माण झालीं. त्यांचा विरोध करणारें भौतिकवादी दर्शनहि त्यांच्याबरोबरच निर्माण झालें.

मध्ययुगीन मराठींतील तत्त्वमीमांसा

अनेक अंगोपांगांनीं समृद्ध असलेल्या संस्कृतमधील वर वर्णिलेल्या तत्त्वदर्शनांच्या विश्वांतील एक लहानसा प्रदेश मराठी भाषेनें हस्तगत केला. व्याकरण, (वाक्य-) मीमांसा, तर्कशास्त्र व साहित्यशास्त्र या विद्या विचारपद्धतीस व सत्यसंशोधनास स्पष्टता, सुसंगति, वेग, तेज व बल अर्पण करतात. त्या विद्या मध्ययुगीन मराठीच्या तत्त्वमीमांसकांनीं संस्कृतमधून घेऊन मराठींत मांडल्या नाहींत. संस्कृतमधून वेदान्तदर्शन, भागवतधर्म किंवा प्रस्थानत्रयी यांचाच वारसा मराठीनें मध्ययुगांत उचलला. यास लहानसा अपवाद महानुभावांच्या वाङ्मयांत सांपडतो. महानुभावांनीं श्रीचक्रधरप्रणीत सिद्धान्तसूत्रांचा अर्थ लावण्याकरितां वाक्यसमन्वयाची मीमांसा तयार केली. अर्थात् तिचें क्षेत्र अत्यंत संकुचित होतें आणि त्या मीमांसेंतून ज्ञानमीमांसा वगळलेली होती. त्यामुळें त्यांत वैचारिक सामर्थ्यहि अल्प होतें. महानुभावांची वाक्यमीमांसा 'लक्षण-रत्नाकर' या छोटेखानी निबंधांत ग्रथित केली आहे. महानुभावी भाष्य व टीकाग्रंथ संस्कृतमधील टीकांच्या वळणाचीं आहेत. एकंदरींत मध्ययुगीन मराठींतील तत्त्वमीमांसकांनीं उपनिषदें, भगवद्गीता व शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य ह्या प्रस्थानत्रयीचा वारसा घेतला हें खरें; परंतु शांकरभाष्यांतील तर्कप्रधान विचारपद्धति घेतली नाहीं किंवा अनेक भाष्यकारांनीं निर्माण केलेली प्रमाणमीमांसाही घेतली नाहीं.

संस्कृतमधील तत्त्वदर्शनांची निर्मिति ज्यांच्याकरितां केली व ज्यांना त्या निर्मितीची आवश्यकता होती ते बौद्धिक दृष्ट्या विकसित लोक होते. ऊहापोह करूनच विचार ग्रहण करावा, अशी ज्यांच्यांत बौद्धिक योग्यता आलेली असते अशा वर्गाचे प्रतिनिधि म्हणजे संस्कृतमध्यें दार्शनिक विचार लिहिणारे पंडित होत. मराठी तत्त्वमीमांसक पंडित होते; परंतु ते अशा वर्गाचे व अशा बौद्धिक संस्कृतीचे प्रतिनिधि नव्हते. ते सर्वसामान्य वर्गाचे प्रतिनिधि होते, ते त्या समाजाच्या मानसिक संस्कृतीचें उदात्तीकरण करण्याकरितां पुढें आले होते. सामान्यजनांत ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करून सामान्य समाजाच्या मनाला हीन अपधर्मांच्या अभिशापांतून मुक्त करणें हा त्यांचा उद्देश होता. अंधश्रद्धामय गर्तेंतून उद्धार करून उच्च दर्जाचें भावनात्मक व नैतिक जीवन व वैचारिक शिक्षण देण्याचा संकल्प करून त्यांनीं मराठींत तत्त्वमीमांसा निर्माण केली.

सामान्य समाजाला सर्व प्रकारच्या बौद्धिक आक्षेपांचा ऊहापोह करून विचार ग्रहण करण्याइतकी पात्रता तेव्हां प्राप्त झाली नव्हती. त्या वेळीं मराठी समाजांत वैचारिक संघर्ष चालवून सामाजिक वर्चस्व मिळवूं पहाणारे भिन्न भिन्न तत्त्वज्ञानाचे पक्ष अस्तित्वांत नव्हते. जे थोडेसे होते ते केवळ आपल्या हस्तिदंती महालांत रमलेले होते; सामान्य माणसांत मिसळलेले व रमलेले नव्हते. वैचारिक विग्रहांत सांपडलेला समाज तेव्हां नव्हता, म्हणून संस्कृत-मधील पांडित्य-पद्धति महाराष्ट्रांतील संतपंडितांनीं अनुपयुक्त ठरविली. मूलभूत सात्त्विक भावनांना उजळा देऊन परतत्त्वविचाराचा प्रकाश निर्माण करावयाचा एवढाच त्यांचा मुख्य हेतु होता. हीन मानसिक दौर्बल्य कसें विलयाला जाईल आणि हृदयसंवादी अशा सात्त्विक कल्पनांच्या स्फूर्तींचें बल कसें निर्माण होईल, हा प्रश्न त्यांना सोडवावयाचा होता. त्याकरितां तर्कप्रधान विवेचनपद्धति सोडून प्रसादयुक्त ललित साहित्यशैली मराठी तत्त्वमीमांसकांनीं अंगीकारिली.

तार्किक बुद्धिवादी मीमांसापद्धति संतपंडितांनीं स्वीकारली नाहीं, याचें दुसरें अधिक महत्त्वाचें कारण असें आहे कीं, आध्यात्मिक तत्त्वदर्शन हें बौद्धिक अधिष्ठानावर व शुद्ध तर्काच्या सांगाड्यावर आधारित नसतें. आध्यात्मिक व धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा मूळ आधार उदात्त भावनात्मक प्रत्यय असतो. विश्वाचें अंतिम सत्य व जीवनातील तारक तत्त्व शोधण्याकरितां उत्कंठित झालेल्या मनाच्या श्रद्धेतून निर्माण झालेला तो प्रत्यय असतो. तार्किक विचार जेथें कुंठित होतात अशा इंद्रियातीत तत्त्वाकडे खेचलेल्या मनानें निर्मिलेली तर्कातीत तत्त्वावरील श्रद्धा त्या प्रत्ययाला कारण होते. विश्वांतील भावनात्मक जीवन-विषयक अनुभव अस्वस्थ करीत असतो. अशा स्थितींत दृढ झालेल्या श्रद्धेनें तो प्रत्यय उत्पन्न होतो. विश्वांतील सर्व घटना अशाश्वत, क्षणभंगुर असून त्यांतील संपन्नता, स्वास्थ्य, सौंदर्य वा सद्गुण क्षणिक असतात. या स्थितीच्या निरंतर अनुभवानें चिंतनशील झालेल्या मनाला विचार तप्त व चिंताग्रस्त करतो. तो अशा प्रत्ययाकरितां तृष्णातुर असतो. या विशाल विश्वांत जीवात्म्याला अनंताच्या अंधकारमय गर्तेंत, शून्यांत विलीन होऊं देणार नाहीं, असें कांहीं तारक तत्त्व असलेंच पाहिजे, संसारबंधन केव्हांतरी नष्ट होऊन मुक्तता मिळेलच, अशी धारणा मनाच्या खोल तळापर्यंत पोंचलेली असते. परंपरागत संस्कृतीनें निर्मिलेली ती श्रद्धा असते. म्हणून आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाला तर्कशास्त्राचा बैठक अपुरी पडते. परंतु एवढें मात्र खरें कीं, प्रत्यक्ष किंवा भावनात्मक प्रत्यय जेव्हां तत्त्वविषयक बनतो तेव्हां त्याला तार्किक सुसंगतपणाची गरज लागतेच.

श्रद्धामूलक विचारांनाहि तार्किक दृष्ट्या सुसंगति लाभल्याशिवाय स्वस्थता मिळूं शकत नाहीं. कारण ते वाक्यमय विचार असतात. वाक्य-विचार म्हटला कीं,

स्याला तर्काचे नियम आपोआप आवश्यक ठरतात. तर्कनियम म्हणजे विचार-नियम होत. परंतु मराठी संतपंडितांना स्वतः धार्मिक तत्त्वज्ञानाची तार्किकदृष्ट्या नवी मांडणी करण्याची आवश्यकता नव्हती; कारण त्या तत्त्वज्ञानाची तार्किकदृष्ट्या सुसंबद्ध मांडणी अगोदरच संस्कृतमध्ये झालेली होती.

तर्कापेक्षां कलेंत अभिव्यक्तीचें सामर्थ्य अधिक असतें; उत्कटभावना-मय व श्रद्धामूलक प्रत्यय अभिव्यक्त करावयास तार्किक शैलीपेक्षां साहित्यशैली अधिक प्रभावी ठरते. फक्त तो साधकाकडे पोंचविण्याचें काम ती करते: कारण श्रद्धामूलक तत्त्वप्रत्यय स्वतःप्रमाण असतो; तो सिद्ध करावयाचा नसतो. साधकाकडे पोंचविण्याकरितां प्रत्यय व्यक्त करावयास साहित्यशैली अधिक उपयुक्त ठरते, प्रत्ययांतील प्रमेय सिद्ध करण्यास तर्कशैली अधिक उपयुक्त ठरते. श्रद्धा असल्यावर तर्काला दुय्यम महत्त्व रहातें. शुद्ध व सूक्ष्म असा अव्यक्त विचार ललित साहित्याच्या शैलीतच सूचित होऊं शकतो; तो सुंदर मूर्ता-कार घेऊन अवतरूं शकतो. तर्कपद्धतीला तशी सूचकता नसते. दुसरें असें कीं, वेदान्ततत्त्वज्ञान हें पूर्ण वस्तुतत्त्व प्रतिपादणारें तत्त्वज्ञान जसें आहे तसेंच तें जीवनाचेंहि तत्त्वज्ञान आहे. त्यामुळें मनुष्याच्या समाधानाचा अंतिम विषय तें तत्त्वज्ञान बनलें आहे. त्यांत जीवनाचे सर्व प्रश्न सुटतात अशी श्रद्धा असते. ही सर्व साहित्याला योग्य अशी पार्श्वभूमि आहे. मानवी वासना आणि भावना अशा विषयाकडे स्वाभाविक रीतीनें आकृष्ट होतात. मनुष्याच्या मनाचा ओढा पूर्णपणें परमहिताकडे असतो; आणि मनुष्याच्या बुद्धीचें संपूर्ण आकर्षण सत्याकडे असतें. संपूर्णहित व संपूर्णसत्य हें ज्यांत सांठलेलें आहे तें पारमार्थिक तत्त्वज्ञान मनुष्याच्या केवळ विचारांचा विषय होत नाहीं; तें मनुष्याच्या सर्व मानसिक प्रवृत्तींचें आकर्षण करतें. इच्छेची पूर्ति, भावनांचा संपूर्ण आविष्कार आणि वैचारिक समाधान या तिन्ही गोष्टींचा संगम पारमार्थिक तत्त्वज्ञानांत होतो. म्हणून बौद्धिकता हा जसा त्याचा स्वभावधर्म आहे, तसाच भावनामयताहि आहे. भावना आणि विचार त्यांत एकाकार बनतात; परतत्त्व व परमहित हीं त्यांत समरस बनतात; म्हणून तेथें साहित्य आणि शांति हीं एकरूप होऊं शकतात ! हा सिद्धान्त ज्ञानदेवांनीं प्रथम उत्तम रीतीनें जाणला. हा समग्रतेचा दृष्टिकोण होय. भावनांच्या आविष्काराकरितां काव्याचें क्षेत्र आणि विचारांच्या आविष्काराकरितां शास्त्राचें क्षेत्र हा पृथक्-करणात्मक दृष्टिकोण होय. भावना आणि विचार यांना एकत्र आणणारा समग्रतेचा दृष्टिकोण हाच धार्मिक तत्त्वज्ञानाला उपयुक्त ठरतो. धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा स्वभाव काव्यात्मतेस अनुरूप असतो. हें मर्म समग्रपणें आकलन

करून ज्ञानदेवांनीं मांडणी केली आहे. ज्ञानदेव म्हणतात कीं, "उदैलेयां भावा रूप। कारेतां लागे रसवृत्तिचें वडप। चातुर्य म्हणे हें पडप। जोडलें आम्हां॥".[1] "उदयाला आलेल्या विचाराला आकार येण्यासाठीं रसवृत्तीची वृष्टि होऊं लागते; तर्कयुक्तीहि म्हणते कीं, ही आम्हांस पर्वणी आली आहे." बाह्य इंद्रियांनीं येणारे अनुभव, मनानें येणारे अनुभव व बुद्धीचा विचारात्मक अनुभव या सर्वांना समरस करणारा व्यापक अनुभव परमार्थदर्शनाला उपयुक्त ठरतो. असा अनुभव व्यक्त करणारें साधन काव्य होय, असा निर्णय ज्ञानदेवांनीं केला. म्हणून ते गीतेला शास्त्रहि म्हणतात व काव्यहि म्हणतात. गीता हें नांवच काव्यगान वतत्त्वबोध असे दोन अर्थ एकदम व्यक्त करतें. शास्त्र विचार देऊन शांति देतें आणि काव्य रसास्वाद देऊन आनंद देतें. ब्रह्म हें विचारतत्त्व आहे आणि तो रसहि आहे. म्हणून शास्त्र आणि काव्य एकरूप ज्यांत झाले आहेत असें गीताकाव्यच ब्रह्मविद्या म्हणून अधिक मान्य झालें. "जे उपनिषदांचें सार। सर्व शास्त्रांचें माहेर। परमहंसीं सरोवर। सेविजें॥"[2] असा शास्त्र म्हणून गीतेचा उल्लेख ज्ञानदेव करतात. परंतु तेंच शास्त्र शान्तरसात्मक काव्य आहे, असेंहि ते सांगतात. अकराव्या अध्यायाच्या प्रारंभीं—"जेथ शांताचिया घरा। अद्भूत झाला आहे पाहुणेरा। आणि येरांही रसां पांति करां। जाहला मानूं॥"[3] हें मूळ शांतरसात्मक काव्य अद्भुत आणि इतर रसांसह या अध्यायांत नवरसात्मक झालें आहे, असें ते म्हणतात. शांत तत्त्वविचार आणि रसात्मक साहित्य यांचा संगम होऊन पारमार्थिक विचार उत्कर्षाला जातो व पूर्णतेला पोंचतो, असें ज्ञानेश्वरांचें मत आहे "जेथ साहित्य आणि शांति। हे रेखा दिसे वोलती। जैसी लावण्यगुण कुळवती। आणि पतिव्रता॥"[4] शांति हा विचाराचा प्रभाव आहे आणि रस हा साहित्याचा स्वभाव आहे. हे दोन्हीहि ज्ञानेश्वरीमध्यें उत्कटत्वानें वास करतात. साहित्यगुण आणि शास्त्रगुण यांची एकत्र मिळणी ज्ञानेश्वरींत झाली आहे, ही गोष्ट सांगण्याची गरज नाहीं. 'भावाची संपत्ति' आणि 'रसाची उन्नति' या ग्रंथांत आहे, असें आत्मविश्वासानें ज्ञानदेव सांगतात. "यालागीं नवरसीं वरुषेन मीं"[5] नवरसांचा वर्षाव करणारें ज्ञानेश्वरी हें काव्य आहे असा भरवंसा ज्ञानदेव देतात.

श्रद्धासंपन्न व संसारतापतप्तच अध्यात्मशास्त्राचा अधिकारी होय, हें ज्ञानदेवांनीं स्पष्ट रीतीनें सांगितलें आहे. श्रद्धा ही मनुष्याचा मूळ स्वभाव

---

१. ज्ञानेश्वरी १०—४५. २. ज्ञा. १८—१८०७. ३. ज्ञा. ११—२.
४. ज्ञा. ४—२१७. ५. ज्ञा. १३—११६९.

आहे, असें गीतेचें सांगणें आहे. देवाची भक्ति स्वाभाविकपणें ज्यांच्या ज्यांच्या ठिकाणीं असते त्यांनाच तत्त्वज्ञानाचा लाभ होतो असें ज्ञानदेव म्हणतात. " तरि आत्मसुखाचिया गोडिया । विटला जो विषयां । जेयाच्या ठाइं इंद्रियां । मानु नाहीं ।। जो मनासि चाड न संधे । जेयां प्रकृतिचे केलें न घे । जो श्रद्धेचेनि संभोगें । सुखिया जाला ।। तेयातेंचि गित्रसित । हें ज्ञान पावें निश्चित । जेया माजि अचुंबित । शांति असे ।।"[६] आत्मसुखाची गोडी उत्पन्न होऊन विषयांचा ज्याला वीट आला आहे, अशा श्रद्धाशील मनुष्याला शांतिपूर्ण तत्त्वज्ञान हुडकत येतें आणि तें तत्त्वज्ञान त्याच्या हृदयांत स्थिरावतें; परंतु ज्याच्या ठिकाणीं श्रद्धा नाहीं आणि म्हणून या ज्ञानाची प्रभात फुटली नाहीं, त्याचें जगणें हें मरणेंच होय. तो जर श्रद्धेबद्दल शंका घेऊं लागला तर तो प्राणी नष्टच झाला म्हणून समजावें असें ज्ञानदेव म्हणतात.—" वांचूनि ज्ञानाची गोठि काइसी । परि ते आस्थाहीन धरी जो मानसीं । तो संशयरूप हुताशीं । पडिला जाण ।।"[७] संशय हें महापाप आहे; प्राण्याच्या विनाशाचा तो पाश आहे.

श्रद्धेच्या या कल्पनेला कर्मसिद्धांतानें बळकट केलें होतें. वस्तुतः विशिष्ट प्रकारची श्रद्धा ही परंपरागत सामाजिक संस्कारानीं प्राप्त होते. जन्मलेल्या जीवांवर बाल्यावस्थेपासूनच विशिष्ट प्रकारची श्रद्धा समाज बिंबवीत असतो; तें सामाजिक संस्करण (Social Conditioning) असतें. बाल्यापासून खोल निर्माण केलेल्या संस्कारांचें पूर्वकर्म सिद्धान्त हें कृत्रिम बौद्धिक समर्थन आहे; ही गोष्ट त्या काळांत समजण्याइतकें सामाजिक मानसशास्त्र प्रगल्भ झालें नव्हतें.

अध्यात्मशास्त्राचा अधिकार ज्या श्रद्धेनें प्राप्त होतो, त्या श्रद्धेचीं देव, वेद व गुरु अशीं तीन आलंबनें सांगितलीं आहेत. ज्ञानदेव म्हणतात कीं, " ईश्वर आहे असा निर्णय वेदांनीं चव्हाठ्यावर, चावडीवर बसून दिला आहे. वेदांचा हा निर्णय अन्यायाचा आहे असें जो म्हणेल त्याच्या कपाळीं नरकभोगाचा दंड लिहिला आहे, असें खुशाल समजावें. वेदांचा निर्णय जो मान्य करील त्याचें स्वर्गांतलें स्थान निश्चित झालें आहे. ज्याला अशेष पुरुषार्थांचा स्वामी व्हावयाचें आहे, त्यानें श्रुतिस्मृतींना मस्तकावर घेतलें पाहिजे. शास्त्र सांगत असेल तर विषहि घ्यावें व राज्यहि तृणवत् सोडावें. वेदशास्त्रावर निष्ठा असणाऱ्याला अनिष्ट कसें भेटेल ? श्रुति ही जगाची माता आहे. जीवाला ब्रह्म प्राप्त करून देणारी ही माता कोणीहि सोडूं नये."

---

६. ज्ञा. ४-१८५,१८६,१८७. ७. ज्ञा. ४-१९४.

महानुभावपंथाचीहि अशीच श्रद्धेची भूमिका आहे. देव व धर्मशास्त्र यांच्या बद्दल संपूर्ण श्रद्धा श्रीचक्रधरस्वामींनीं विहित केली आहे. श्रीचक्रधरस्वामींनीं सांगितलेलीं सिद्धान्तसूत्रें महानुभावांचा वेद होय. ऋग्वेदादि वेद-उपनिषदें, मन्वादिकांच्या स्मृति, व्यासादिकांचीं पुराणें व विशेषतः भगवद्गीता यांनाहि धर्मशास्त्र म्हणून मान्यता महानुभावपंथ देतो; परंतु वरिष्ठ धर्मग्रंथ म्हणून श्रीचक्रधरस्वामींच्या सूत्रांनाच मान्यता आहे. श्रीचक्रधरस्वामी म्हणतात, "सकळही शास्त्रें या शास्त्रासि मिळेति । परि हें कव्हणाही न मिळें ॥"[८] नद्या जशा महानदीस मिळतात, तशीं वेदादि शास्त्रें या शास्त्रास येऊन मिळतात. असें श्रीचक्रधरस्वामी स्वतःच्या उक्तींबद्दल म्हणतात. श्रीचक्रधर-स्वामींच्या मुख्य तत्त्वदर्शन–सूत्रग्रंथांत म्हटलें आहे कीं, "ऐसा परमेश्वरु एक आति । ऐसा तो श्रीचक्रधरु"[९]

महानुभाव आणि ज्ञानेश्वरादि संत यांच्या तत्त्वमीमांसेच्या पद्धति भिन्न आहेत. महानुभावांची तत्त्वमीमांसापद्धति संस्कृत पंडितांसारखी गद्यरूप व विवेचनात्मक होती; ज्ञानदेवादि संतांप्रमाणें ललित साहित्यशैली त्यांनीं अंगीकारली नाहीं.

श्रीचक्रधर, मुकुंदमुनि आणि ज्ञानेश्वरादि संत यांनीं प्रस्थानत्रयींतील तत्त्वमीमांसा प्रामुख्यानें मराठींत आणली! उपनिषदें, भगवद्गीता व ब्रह्मसूत्रें ही प्रस्थानत्रयी होय. अद्वैत, द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत व द्वैत असा पांच प्रकारचा वेदान्त बादरायणांच्या ब्रह्मसूत्रांवर भाष्यें लिहून भिन्नभिन्न आचार्यांनीं सिद्ध केला आहे. या भाष्यांपैकीं अद्वैत मत प्रतिपादणारें भाष्य शंकराचार्यांनीं लिहिलें आहे. या शांकरभाष्याच्या परंपरेच्या आधारावर मुकुंदराज, ज्ञानेश्वर इत्यादि मराठी संतांनीं आपली तत्त्वमीमांसा रचली. महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधरस्वामी यांनीं शांकर अद्वैतमत अमान्य करून विशिष्टाद्वैत मताशीं सदृश तत्त्वमीमांसा लिहिली. विशिष्टाद्वैतमत हें द्वैताला महत्त्व देऊन एकप्रकारच्या अद्वैतांत द्वैताचा अंतर्भाव करतं. याशिवाय बाकीचे द्वैताद्वैत, शुद्धाद्वैत व अद्वैत हे संप्रदाय मराठी तत्त्वमीमांसकांनीं मध्ययुगांत अनुसरले नाहींत.

श्रीचक्रधरस्वामींचें स्वतंत्रदर्शन

महानुभावी तत्त्वज्ञान आणि ज्ञानदेवादि संतांचें तत्त्वज्ञान असे दोन स्वतंत्र विभाग महाराष्ट्रांतील तत्त्वज्ञानाचे पडतात. प्रथम महानुभावांच्या तत्त्वमीमांसेचें

---

८. सूत्रपाठ, विचार १५१. ९. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, निर्वचन, २२.५.

संक्षिप्त समालोचन करून नंतर मुकुंदराज, ज्ञानदेव इत्यादि संतांच्या अद्वैत तत्त्वमीमांसेचें समालोचन करूं.

मराठी गद्याचा पहिला अवतार महानुभावी वाङ्मयाच्या रूपानें झाला. महानुभावांनीं ज्याला साक्षात् परमेश्वर मानलें त्या पैठणच्या श्रीचक्रधरस्वामींनीं अभिजात मराठींत परतत्त्वासंबंधीं व मुमुक्षूच्या आचारमार्गासंबंधीं सिद्धान्त शिष्यांना उपदेशिले. श्रीचक्रधरस्वामींनीं धर्मस्थापनार्थ व जगदुद्धारार्थ वऱ्हाड व मराठवाडा यांसहित महाराष्ट्रांत सुमारें इ. स. १२६३ ते १२७२ या कालखंडांत परिभ्रमण करीत असतां हा उपदेश केला. श्रीचक्रधरस्वामींच्या उक्तींचा संग्रह अकरा प्रकरणांत त्यांच्या साक्षात् शिष्यांनीं केला आहे. मोठा भाग्याचा हा योगायोग होय कीं, मराठी सारस्वत प्रथम जें प्रकट झालें तें एक स्वतंत्र तत्त्वदर्शन किंवा ब्रह्मविद्या म्हणून! हीं सूत्रें अत्यंत सुबोध मराठींत लिहिलेलीं आहेत. तीं स्वामींच्या मुखांतून निघालेलींच वाक्यें आहेत, याबद्दल शंका घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं. श्रीचक्रधर म्हणजे, "आचारलें करचरणवंत ब्रह्म" नखचर्मरोमादि करौनि सुध चैतन्याचि तें" अशी श्रद्धा असलेल्या त्यांच्या प्रिय शिष्यांनीं "श्रीमुखींचे शब्द" कडक शिस्तीनें, आस्थापूर्वक, शुद्ध स्वरूपांत श्रीप्रभूंच्या कारकीर्दीतच वेंचले; म्हाइंभट्टानें त्यांचा संग्रह केला; केशवबासांनीं विवेचकपणें तपासून विषयवारीनें ते लावले; ही गोष्ट महानुभावेतिहासज्ञांनीं सिद्ध केली आहे.

श्रीचक्रधरांनीं विचारसूत्रें व आचारसूत्रें स्वतंत्रपणें रचलेलीं असलीं तरी श्रुति, स्मृति, पुराणें, उपनिषदें, गीता व ब्रह्मसूत्रभाष्यें यांची पार्श्वभूमि त्यांत प्रतिबिंबित झालेली दिसते. ही गोष्ट स्वतः श्रीचक्रधरहि "सकळही शास्त्रें या शास्त्रासि मिळेति" या प्रतिज्ञेंत स्पष्ट सांगतात. परंपरागत शास्त्रग्रंथांवर त्यांनीं भाष्य करून स्वतःचे विचार व्यक्त केले नाहींत. याचें कारण त्यांचे विचार कोणत्याहि एका ग्रंथाशीं सुसंगतपणें संपूर्ण जमणारे नव्हते. भगवद्गीतेवरहि टीका लिहून जमलें नसतें. कारण त्याकरितां स्वसमर्थनार्थ बरीच ओढाताण करावी लागली असती. प्राचीन शास्त्रांचें मंथन करून स्वतःस पटलेले विचार वेगळे काढून व न पटलेले विचार बाजूस टाकून आपला स्वतःचा विचार सांगणारीं वचनें त्यांनीं उपदेशिलीं; "एकु देवो, एकु धर्म"[१०] असा संदेश त्यांनीं दिला. शब्दप्रामाण्याच्या श्रद्धाशील युगांत श्रीचक्रधरांनीं स्वतंत्रपणें विचार मांडण्याचें धैर्य दाखविलें त्यांत त्यांची स्वतंत्रप्रज्ञता जशी दिसते

१०. आचारमालिका ३६.

तसा आत्मविश्वासहि दिसतो. श्रीचक्रधरांचें सर्वशास्त्र हें केवळ मोक्षशास्त्र असून त्यांतील आचारधर्म म्हणजे संन्यासपर आचारांचे धर्म आहेत. चतुर्विध पुरुषार्थांचा समन्वय ही कल्पना महानुभावांना मान्य झालेली दिसत नाहीं. भगवद्गीता मोक्षशास्त्र असलें तरी भगवद्गीतेचें मोक्षशास्त्र धर्म, अर्थ व काम या तीनहि पुरुषार्थांना समाविष्ट करणारा कर्मयोग उपदेशितें. ही गोष्ट शंकराचार्यांसहि मान्य आहे. शंकराचार्यांचा संन्यासयोग हा कर्मयोगानंतरची पायरी आहे. शंकराचार्य कर्मयोग ही मोक्षाची पहिली पायरी मानतात. म्हणूनच शंकराचार्यांच्या संन्यासयोगाचा सिद्धान्त गीताशास्त्राशीं जमूं शकतो; तसें श्रीचक्रधरोक्त संन्यासशास्त्र नाहीं.

श्रीचक्रधरस्वामींचें परतत्त्वदर्शन स्वतंत्र आहे. शांकर अद्वैत त्यांना मान्य नाहीं. श्रीचक्रधरस्वामींनीं मुख्यतः अस्तित्वाचे चार भाग म्हणजे चार पदार्थ सांगितले आहेत. जीव, देवता, ईश्वर व अनादि अविद्या हे ते चार पदार्थ होत. या चार पदार्थांपैकीं जीव, देवता व ईश्वर हे नित्य आहेत आणि अनादि अविद्या अनित्य आहे. नित्य व अनित्य असे दोन वर्ग विश्वांत मानले आहेत—"एकु नित्य वर्गु, एकु आंनत्य वर्गु. नित्यवर्गीं जीव देवता परमेश्वरु उरति. अनित्य वर्गीं अनादि अविद्या कर्मलेप उरति "[११]. या सूत्रावरून हा अभिप्राय स्पष्ट होतो. आचारमालिकासूत्रांत, " जीव, देवता, परमेश्वर आणि प्रपंच हे जैसे असें तैसे नाणिजे "[१२] असे चार पदार्थ सांगितले आहेत. या वाक्यांत अनादि अविद्या व कर्मलेप निर्दिष्ट न करतां प्रपंच निर्दिष्ट केला आहे; परंतु प्रपंच सुद्धां अविद्या व कर्मलेप यांचेंच कार्य असल्यामुळें प्रपंच शब्दानें अविद्या व कर्मलेप सूचित होतात. " प्रपंचु संहारे "[१३] असें म्हटलें असल्यामुळें प्रपंच अनित्य वर्गातला आहे, यांत शंका रहात नाहीं. अविद्या अनादि मानली तरी ती नित्य असली पाहिजे असें अनुमान करण्याचें कारण नाहीं. कारण अविद्या व कार्य-अविद्या मोक्षस्थितींत संपूर्ण नाश पावतात, असें बौद्ध व शंकराचार्य यांचें मत आहे, तेंच श्रीचक्रधरस्वामींनीं मान्य केलें आहे. (एकंदरींत या वाक्यांवरून श्रीचक्रधरस्वामी मध्वाचार्यांसारखे द्वैती होते असें मत साहजिक बनतें. असेंच मत प्रा. वि. भि. कोलते यांनींहि 'महानुभाव तत्त्वज्ञान' या संशोधनपूर्वक लिहिलेल्या विस्तृत प्रबंधांत प्रतिपादिलें आहे;) परंतु श्रीचक्रधरांचें विशेषतः लक्षणान्वयसूत्रांतील महावाक्य हें प्रकरण नीट लक्षांत घेतलें म्हणजे हें मध्वा-

---

११. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, संहारण, १५.१–३. १२. आचारमालिका; १८९.
१३. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, संहारण १५–६.

चार्यांचें द्वैत मत नसून रामानुजाचार्य मतार्शी साम्य असलेलें द्वैतसमावेशक विशिष्टाद्वैत मत आहे, असें वाटूं लागतें. परंतु, रामानुजाचार्यांच्या मतापेक्षां तत्त्वाचें स्वरूप व उपपत्ति या बाबतींत कांहीं अंशीं फरक आढळतो. म्हणून रामानुजाचार्यांचाच हा अनुवाद आहे, असें म्हणावयाचें नाहीं. परंतु हा विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त आहे, असें निश्चितपणें म्हणावेसें वाटतें.

महावाक्य असें आहे—"जीव प्रपंचव्यतिरिक्त सच्चिदानंद स्वरूप परमेश्वरु एकु आति तो सर्वशक्तियुक्त. नित्य केवळ अनादि अविद्यायुक्त वस्तु एकु आति ते जीवशब्दें बोलिजे. विश्वरूपाचिये ठाउनि मृत्तिकापर्यंत प्रपंचु बोलिजे. व्यतिरिक्त भणिजे वेगळा. सत् शब्दें ब्रह्म बोलिजे. चित् शब्दें माया बोलिजे. आनंद शब्दें ईश्वर बोलिजे. ब्रह्म, माया, ईश्वर ऐसा त्र्यंशु परमेश्वरु एकु अति. शक्तिशब्दें सकळही देवता, सकळही गुण, सकळही घर्म, ज्ञान, विज्ञान; हे सर्व शक्ति शब्दें बोलिजे. युक्त भणिजे एतत् सहित. सौन्दर्य, लावण्य, औदार्य, सौभाग्य, दया, मया, कृपा, करुणा एवमादिक अनंत गुण बोलिजेति. नित्यत्व, व्यापकत्व, सर्वात्मकत्व, सर्वकर्तृत्व, सर्वसाक्षित्व एवमादिक अनंत घर्म बोलिजेति."

'सच्चिदानंद' हें परमेश्वराचें लक्षण प्राचीन उपनिषदें व शंकराचार्य यांनीं सांगितलें आहे; तेंच श्रीचक्रधरस्वामींनींहि सांगितलें आहे; म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींचा अंतिम परमेश्वरविषयक सिद्धान्त उपनिषदातून घेतला आहे. सच्चिदानंद परमेश्वर एक आहे व तो सर्वशक्तियुक्त आहे, हें महावाक्यांतील मुख्य विधान होय. या विधानाचें विवरण म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींचें तत्त्वज्ञान होय. या परमेश्वराबाहेर वर निर्दिष्ट केलेले कोणतेंच पदार्थ शिल्लक रहात नाहींत. जीव हा पदार्थ चिद्रूपमायेमध्यें राहातो, असें श्रीचक्रधरस्वामी म्हणतात. "तमोनिमग्न जीव माया स्वरूपीं असति"[१४] "अनादि अविद्या कर्मलेपयुक्त जीव मायास्वरूपीं असति."[१५] श्रीचक्रधरस्वामींच्या मताप्रमाणें माया ही परमेश्वरांश आहे. सत् + चित् + आनंद = परमेश्वर असें समीकरण त्यांनीं मांडलें आहे. तात्पर्य, मायाश्रित जीव हा तत्त्वतः परमेश्वराश्रितच होय. या बाबतींत रामानुजमताशीं साम्य सिद्ध होतें. माया केवळ ईश्वरतत्त्वांत रहाते; आणि तो तिचा संबंध नित्यसंबंध आहे. "केवळींचि नित्यसंबंधें माया असे"[१६] रामानुजमताशीं असलेलें हेंहि एक महत्त्वाचें साम्य आहे. रामानुज माया जड

---

१४. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, संसरण, १६.२. १५. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, संहारण, १५.४.
१६. सूत्रपाठ, निर्वचन, २१.१२.

तत्त्व मानतात; परंतु कांहीं रामानुजीय पंडित मायेचें जड व चित् असें द्विविध स्वरूपहि मानतात. शुद्ध सत्त्वगुणरूप माया स्वयंप्रकाश आहे व ईश्वराश्रित आहे, असें ते पंडित मानतात. दुसरा पदार्थ देवता होय. देवता ह्या परमेश्वराच्या शक्ति असून त्या सौंदर्य, लावण्य इत्यादि गुण व नित्यत्व, व्यापकत्व इत्यादि धर्म ह्यांच्याच पंक्तीला सांगितल्या आहेत. 'तो सर्वशक्तियुक्त' यांत सांगितलेल्या सर्व शक्तींत देवतांचा अंतर्भाव होतो. तात्पर्य, जीव व देवता हीं परमेश्वराश्रित आहेत. आतां अनादि अविद्या किंवा कर्मलेप हा अनित्य पदार्थ उरतो. तोहि मोक्षस्थितींत मिथ्याच ठरतो; कारण अविद्येनें निर्माण झालेला प्रपंच स्वप्नवत् मिथ्या मुक्तावस्थेंत होतो. बद्धावस्थेंत तो पदार्थ जीवाश्रित आहे. एकंदरींत तो परंपरेनें परमेश्वराश्रितच आहे. एका परतत्त्वांत म्हणजे समग्र परमेश्वरतत्त्वांत श्रीचक्रधरस्वामींनीं चारी तत्त्वें समाविष्ट केलीं आहेत. रामानुजाचार्यांनीं जीव, जड व ईश्वर हे तीन स्वतंत्र व नित्य पदार्थ सांगून त्यांचा "चिदचिद्विशिष्ट" या एका अद्वैतांत समावेश केला आहे. जीव आणि दृश्य विश्व यांचा आश्रय आणि प्रेरक परमात्मा होय. / जीव आणि जगत् यांचा आत्मा ईश्वर आहे, म्हणून ईश्वरास अंतरात्मा किंवा परमात्मा म्हणतात. शरिराचा जीव जसा आत्मा म्हणजे त्यांतील सर्व प्रवृत्तींचा नियंता व प्रेरक आहे, तसाच ईश्वर जीवांच्या आणि जगतांच्या प्रवृत्तींचा प्रेरक व नियंता आहे म्हणून त्यास सर्वांचा आत्मा असें म्हणतात. / श्रीचक्रधरस्वामीसुद्धां परमेश्वराच्या सर्व शक्तींच्यामध्यें सर्वात्मकत्व व सर्वकर्तृत्व अंतर्भूत करतात. निर्वचन प्रकरणात "सर्वात्मकु तो", "सर्व कर्ता तो" असें पुन्हां सांगितलें आहे. तात्पर्य, रामानुजांप्रमाणेंच परमेश्वर हा सर्वांचा आत्मा आहे, असें श्रीचक्रधरांचेंहि मत आहे. हेंच विशिष्टाद्वैताचें रहस्य आहे.

"प्रपंचु अनित्यो"[१७] "प्रपंचु व्यभिचारिया"[१८] "प्रपंचसंहारे"[१९] येथें प्रपंचाबद्दल विधान केलें आहे. कार्य प्रपंच आणि कारण–प्रपंच हे दोन्हीहि अनित्य आहेत. असेंचमत येथें स्पष्ट दिसतें. प्रपंच शब्दाचा अर्थविस्तार असा आहे. कारण–प्रपंच व कार्य–प्रपंच असा भेद मौलिक भेद नसतो. बीजांतून वृक्ष होतो म्हणून बीज कारण व वृक्ष हें कार्य होय; दोन्ही अनित्य पदार्थच आहेत; कारण दोन्ही कार्येंच होत. प्रपंचाचें आद्यंत स्वरूप श्रीचक्रधरांनीं जें सांगितलें आहे त्यांत नित्य अविनाशी असा कोणताच दुवा नाहीं.:—"विश्व-

---

१७. विचारमालिका १६२. १८. विचार ६३. १९. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, संहारण, १५.६.

रूपाचिअे ठाउनि मृत्तिका पर्यंत प्रपंचु बोलिजे"[२०] विश्वरूप हा पदार्थ बीजरूप प्रपंच होय. " नाहीं तेंची एक गंधर्वनगराकार " असें विशेषण प्रत्येक प्रपंच-प्रकाराला दिलें आहे. हा संपूर्ण संदर्भ, प्रपंच हा जीवानें कल्पित केलेला व मिथ्या आहे, असें सूचित करतो. गंधर्वनगराकार म्हणजे गंधर्वनगराप्रमाणें आभास-मय असा अर्थ होतो. मृत्तिकेचा घट किंवा दुधाचे दही, किंवा तंतूचा पट, असें कार्य आणि कारण यांच्या संबंधाचे दर्शक दृष्टान्त न देतां बौद्ध वाङ्मयांतील विश्व हें भ्रमात्मक व मिथ्या आहे, या सिद्धांताचा समर्थक गंधर्वनगरीचाच दृष्टान्त श्रीचक्रधरांनीं दिला आहे. ही गोष्ट त्यांनी पुन्हां अधिक स्पष्ट रीतीनें सांगितली. 'संसारू भणिजे दीर्घ स्वप्न गा'[२१] 'चेइलिया स्वप्नलटिका तैसा अपरोक्ष ज्ञानिया प्रपंचु मिथ्या'[२२] जीवाचे सर्व जन्म म्हणजे संसार होंय; आणि विश्व, गुणत्रय व पंचतन्मात्रें मिळून अष्टधा प्रकृति यांपासूनं मनुष्यापर्यंतची सृष्टि सूक्ष्म व स्थूल प्रपंच होय. संसार वा प्रपंच हा स्वप्नवत् मिथ्या होय, असा शंकराचार्य व विज्ञानवादी किंवा शून्यवादी बौद्ध यांचा सिद्धान्त आहे, तसाच श्रीचक्रधरस्वामींचाहि आहे. विशेषतः या मताचें बौद्ध मतार्शी निकटचें साम्य आहे. बौद्धमताप्रमाणें प्रपंच म्हणजे नुसती क्षणभंगुर कार्यांची परंपरा असून त्यांचें मूळ, कायम टिकणारें असें, उपादान व भावरूप कारण नाहीं. तें मुळांतच असत् आहे, असें बौद्ध मानतात. यास निरन्वयविनाशवाद असें म्हणतात. हें मत त्यांनीं पुढील सूत्रांत स्पष्ट रीतीनें सांगितलें आहे—" एकांतें प्रपंच परिणामु बोलिजे एकांतें विवर्तु बोलिजे, एथ तैसे नव्हे. एथ प्रपंचु भणिजे स्वतंत्र पदार्थ एकु आति. जैसा गंधर्वनगरींचा हस्ती. अविद्या अविद्येसि कारण, प्रपंचु प्रपंचासि कारण, यदनंतरं यद् दृश्यते तत्तस्य कारणम्. प्रपंचु व्यभिचारिया. "[२३] शंकराचार्यांचा विवर्तवाद किंवा भास्कराचार्यांचा परिणामवाद मान्य नसून प्रपंच हा अभावांतून उत्पन्न होणारा स्वतंत्र पदार्थ आहे व तो विनाशी आणि मिथ्या आहे, असा ह्या वचनांचा अर्थ आहे. " कार्यकारणीं विलया जाअे "[२४] हें वाक्य मात्र परिणाम-वादासारखें आहे; परंतु परिणामवाद स्पष्ट नाकारल्यानंतर त्याचा अर्थ निराळा होतो. कारणासह कार्यप्रपंच जीवाच्या उद्धरणकालींनष्ट होतो व संसारदशेंत केवळ कार्यप्रपंच नष्ट होऊन अष्टधा प्रकृति अवशिष्ट रहाते; असा कराणांत कार्य विलय पावतें, याचा अर्थ होतो.

---

२०. महावाक्य. २१. विचार २६८. २२. विचारमालिका १९९.
२३. विचार ५९–६३. २४. लक्षणान्वयसूत्रपाठ, संहारण, १४.८.

सृष्टिप्रयोजन जीवोद्धरण हेंच होय. जीवांचा बंध व मोक्ष ही परमेश्वराची क्रीडा आहे–" जीवाच्या. बंधमोक्षीं परमेश्वरू क्रीडति "[२५] ही क्रीडा कशाकरितां?—" कव्हणा कव्हणी व्येसनु कव्हणा कव्हणी व्येसनु एथ जीव उद्धरीजेति हेंचि व्यसन."[२६] कोणाला कोणतें व्यसन असतें तर कोणाला कोणतें. परमेश्वराला जीव उद्धारावें हच व्यसन आहे.कारण जीवांचा नित्यबंधु परमेश्वर आहेः ईश्वर स्वामी व जीव सेवक हा अनादि संबंध आहे. " परमेश्वरू जीवां नित्यबंधु. जीवेश्वरा स्वाभिभृत्य संबंधु हा अनादीचा." नित्यबंधु व अनिमित्तबंधु तो असल्यामुळें तमांत पडलेल्या अविद्यायुक्त जीवांना उद्धरावें, आपली अनुभूति व रति यावी, म्हणून देवानें सृष्टि रचली आहे. ईश्वराचें स्वरूपच आनंद हें असल्यानें त्यांची अनुभूति हीच रति बनते. रति हे भक्तीचें वा प्रेमाचें आत्यंतिक रूप होय. ज्ञान व भक्ति एकरूप होतात. (" स्वातंत्र्य हा मोक्ष पारतंत्र्य हा बंध " असें श्रीचक्रधरस्वामींनीं आचारसूत्राचें प्रारंभीं म्हटलें आहे/ जीवाला मोक्षरूप स्वातंत्र्य परमेश्वराकडूनच मिळतें; जीव स्वोद्धार करण्यास पूर्ण असमर्थ आहे.

निवृत्ति धर्म किंवा संन्यास हें खरें मोक्षार्थी आर्तभक्ताचें लक्षण होय. षड्विकारत्याग हें त्याचें सार आहे. अहिंसाधर्म हा त्याचा आविष्कार होय. प्रवृत्तिधर्माला त्यांत स्थान नाहीं. कोणा दुसऱ्याला जीवानें उपयोगी पडावें, ही कल्पना किंवा प्रवृत्तीचें नीतिशास्त्र या संन्यासधर्मांत निषिद्ध आहे. " मसणीचें लांकुड तें ही वरि एका उपयोगां जाए परि आपण कवणाचेयाही उपयोगां न वचावें."[२७] मसणवटीचें लांकूडसुद्धां कोणाच्यातरी उपयोगी पडतें तसाहि आपला उपयोग कोणासहि न व्हावा. " नीरसा निराशा निराश्रया होऊनि असावें;" " जीवंत असून मृतांच्या धर्मी वर्तावें; "[२८] इतकें हीन व मृतवत् जीवन जगणें, असा या संन्यासधर्माचा भावार्थ आहे. हें पूर्ण निवृत्तिपर नीतिशास्त्र श्रीचक्रधरस्वामींनीं अत्यंत सुबोध भाषेंत सांगितलें आहे. त्यांत सामाजिक जीवनास पोषक अशा कर्मयोगपर विचारास यत्किंचितहि स्थान नाहीं. यांत भक्तियोग आहे, परंतु व्यावहारिक किंवा सामाजिक कर्में ईश्वरार्पण-बुद्धीनें करणें हा भाग या भक्तियोगांत नाहीं. ज्ञानेश्वर–एकनाथादि अद्वैतवादी संतांच्या भक्तिपर तत्त्वदर्शनांत याविरुद्ध प्रवृत्तिमय नीतिशास्त्र प्रतिपादिलें आहे.

---

२५. विचार १२५. २६. विचार ११८.
२७. आचार ५९. २८. आचार ५३.

मानवी ऐहिक व्यवहार व सामाजिक जीवन यांच्या सर्व कक्षांना व्यापणारें भक्तिपर तत्त्वदर्शन हें श्रीचक्रधरस्वामींच्यानंतरच मराठींत अवतरलें.

श्रीचक्रधरस्वामींनीं स्वतंत्रप्रज्ञेनें प्रेरित होऊन उपदेशिलेलें परतत्त्वदर्शन वैशिष्ट्यपूर्ण आहे, यांत शंका नाहीं. परंतु एक धार्मिक संप्रदाय म्हणून महाराष्ट्रांत समाजावर प्रभाव पाडण्यांत त्याला अल्प यश आलें किंवा अपयशच आलें. याचें एक महत्त्वाचें कारण अगदीं उघड आहे. सामाजिक संस्था किंवा व्यवहार-संस्था टिकविण्याकरितां आवश्यक असें उच्च धार्मिक अधिष्ठान या संप्रदायानें सांगितलें नाहीं.

मुकुंदराज, ज्ञानदेव इत्यादि संतपंडितांची तत्त्वमीमांसा

भगवद्गीतेचा भागवत धर्म आणि शंकराचार्यांची अद्वैतवादी प्रस्थानत्रयी याचा मराठी भाषेनें अंगीकार केला, त्यामुळें तत्त्वमीमांसा सामान्य जनांना सुलभ झाली. सामान्य जनांना तात्त्विक विचारांच्या जगांत नेऊन सोडण्याचें कार्य या तत्त्वमीमांसेनें केलें. महाराष्ट्रांत भागवतधर्मीय तत्त्वज्ञानाचा आधारस्तंभ पंडितसंतांनीं उभारला व तो महाराष्ट्रांतील सामान्य जनांच्या विचारांचें केंद्र बनला. हिंदु धर्माचा व हिंदु संस्कृतीचा महान् समन्वय भगवद्गीता व ब्रह्मसूत्रें यांत झाला आहे; उपनिषदांत भारतीय तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ झाला आहे; त्यामुळें ही प्रस्थानत्रयी हिंदु संस्कृतीचें वैचारिक अधिष्ठान बनलें आहे. प्रस्थानत्रयींतील ब्रह्मसूत्र हें प्रस्थान बौद्धिक पांडित्याचें अग्रस्थान मानलें जातें. तर्कशास्त्रनिष्ठ तत्त्वदर्शन रचणाऱ्या भाष्यकार आचार्यांनीं मुख्यतः ब्रह्मसूत्रांवर आपलीं भाष्यें लिहिलीं. अद्वैत, द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत किंवा द्वैत हे वाद ब्रह्मसूत्र भाष्यांत प्रामुख्यानें मांडले आहेत. सामान्य जनांच्या भाषेंत तत्त्वज्ञान मांडण्याला ब्रह्मसूत्रांचा उपयोग नाहीं, म्हणून महाराष्ट्रीय पंडितसंतांनीं ब्रह्मसूत्रें सोडून भगवद्गीतेचाच आश्रय घेतला. उपनिषदांतील विचारांचें सार भगवद्गीतेंत अंतर्भूत झालें असल्यामुळें उपनिषदांचें स्वतंत्र विवरण करण्याची संतांना आवश्यकता भासली नाहा, तत्त्वज्ञान कलात्मक शैलींत मांडलें तरच सामान्य जन त्याचें आकलन करूं शकतात. कलात्मक शैलीनें तत्त्वज्ञान मांडण्यास ब्रह्मसूत्रें उपयुक्त नाहींत, भगवद्गीताच उपयुक्त आहे, म्हणूनही संतांनीं भगवद्गीतेवर भर दिला. भगवद्भक्तीला श्रीमत् भागवतासारखीं पुराणें अत्यंत पोषक आहेत; परंतु तत्त्वज्ञानदृष्ट्या भगवद्गीतेचा महिमा आगळा आहे. म्हणून धार्मिक तत्त्वज्ञान या दृष्टीनें भगवद्गीतेचा अंगीकार करणें अत्यंत आवश्यक ठरलें. भगवद्गीता संपूर्ण सामाजिक जीवन व ऐहिक व्यवहार यांचें समर्थन करण्यास

उपयुक्त असल्यामुळेंहि ती सामान्य जनांना आवश्यक असें सामाजिक तत्त्वज्ञान देऊं शकते. ही गोष्ट विशेष लक्षांत ठेवून संतांनीं भगवद्गीतेचा पुरस्कार केला. मानवी भावना आणि विचारविशिष्ट संस्कृतीच्या पातळीवर आल्यावर तत्त्वज्ञानाशिवाय स्वस्थ बसूं शकत नाहींत म्हणून सामान्य जनांची तत्त्वज्ञानाची तहान भागवावी लागते. याकरितां भगवद्गीता आणि भागवत यांच्या पात्रांतून शांकर अद्वैत तत्त्वज्ञान संतांनीं सामान्य जनांना प्राप्त करून दिलें.

भगवद्गीता हा प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा समन्वय व वैदिक परंपरेचें सार आहे या दृष्टीनें तिची निवड ज्ञानदेवांनीं केली. ही गोष्ट त्यांच्या विवेचनांत स्पष्टपणें प्रतिपादिलेली आढळते. महाभारत हा सर्वप्राचीन विद्यांचा प्रतिनिधिभूत ग्रंथ आहे आणि त्याचें रहस्य म्हणजे भगवद्गीता होय, असें भगवद्गीतेच्या ऐतिहासिक परिणतीचें स्वरूप ज्ञानदेवांनीं वर्णिलें आहे. प्राचीन भारतीयांचीं जीवनविषयक सर्व ध्येयें व साधनें यांच्याशीं सुसंगत असें भगवद्गीतेचें मोक्षशास्त्र आहे, असें ध्यानांत घेऊन भगवद्गीतेचा भावार्थ व्यक्त करण्याकरितां ज्ञानदेव पुढें सरसावले आहेत. ज्ञानेश्वरीच्या प्रस्तावनेंत आणि उपसंहारांत अशा प्रकारचा अभिप्राय त्यांनीं व्यक्त केलेला आहे.

भगवद्गीतेच्या आधारानें महाराष्ट्रांत संतांनीं तत्त्वज्ञानाची मांडणी केली त्याचें दुसरें महत्त्वाचें कारण गीतेचा पारमार्थिक समतावाद होय. सामाजिक उच्चनीचता न जुमानतां सर्व मानवांना परमार्थाचा समान अधिकार मानण्याची प्रवृत्ति शैव व वैष्णव या धर्मांनीं निर्माण केली. बौद्ध व जैन धर्मांत ती होतीच, परंतु त्यांच्यामध्यें संन्यास आश्रमाशिवाय मोक्षाचा खरा अधिकार प्राप्त होत नाहीं. सर्व वर्ण व सर्व आश्रम सारखेच मोक्षाधिकारी होत असा भागवत धर्माचा संदेश होता. हा परमार्थिक समतेचा संदेश ज्ञानदेवांनीं सुंदर रीतीनें विशद करून सांगितला आहे. गीतेची निर्मिति या उद्देशानें झाली आहे असें मर्मभेदी पद्धतीनें ज्ञानदेवांनीं वर्णिलें आहे:—"वेदानें शूद्र वर्ण बहिष्कृत केला यांत त्याचा कृपणपणा दिसतो; वेद संपन्न असला तरी त्याच्यासारखा कोणी कृपण नाहीं; भवव्यथा स्त्री-शूद्रादिक प्राण्यांना सुद्धां आहे. त्यांना वगळण्याचें पाप फेडण्याकरितां, वेदानें भिऊन गीतेच्या पोटीं जन्म घेतला."

भगवद्गीतेचें परमार्थदर्शन अद्वैतदर्शन होय, आणि तें शंकराचार्योक्त अद्वैतदर्शन होय, असें महाराष्ट्रांतील पंडित-संतांनीं गृहीत धरून भगवद्गीतेची

विवेचनें लिहिलीं आहेत. शांकराद्वैतदर्शन हा मुकुंदराज, ज्ञानदेव, एकनाथ, दासोपंत, रामदास व वामनपंडित या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारसरणीचा मुख्य गाभा आहे. या शांकर अद्वैतदर्शनाचे काश्मिरी शैव दर्शनाच्या किंवा योगवासिष्ठाच्या रूपानें जे आविष्कार झाले त्यांचाही प्रभाव ज्ञानदेवांच्या विचारसरणीवर विशेष दिसतो. वामनपंडितांच्या प्रतिपादनावर वल्लभाचार्योक्त शुद्धाद्वैतांतील कृष्ण-भक्तीच्या तात्त्विक उपपत्तीचाहि प्रभाव आढळतो. कांहीं झालें तरी मराठी तत्त्वज्ञानांत मुकुंदराजांपासून वामनपंडितांपर्यंत शांकर अद्वैताचा गाभा अढळ राहिला आहे. कोणताही परंपरागत विचार प्रज्ञावंतानें स्वीकारला कीं त्यावर त्यांचा स्वतःचा कांहींएक निराळा संस्कार घडून फरक पडतो; त्यांत कमी-जास्त रूपांतरही होतें. मूलगामी विचार हा गतिशील असतो. सतत त्याच अवस्थेंत तो चिरस्थायी रहात नाहीं. अभिजात विचाराचाच हा स्वभाव आहे. अभिजात विचार मनांत घोळत राहिला कीं नवे विचार निर्माण करतो. मराठी संतपंडितांच्या बाबतींतहि हें विचाराच्या गतिशीलतेचें तत्त्व लागूं पडतें. ज्ञानदेवांनीं शांकर अद्वैतवाद स्वीकारल्यावर त्यावर स्वतःचा संस्कार करून निराळी घडण तयार केली आहे. केवळ अद्वैतवादाच्या बाबतींतच असें घडलें नाहीं. गीता-शास्त्रांतील अनेक महत्त्वाचे विचार अधिक विकसित रूपांत प्रसन्नपणें ज्ञानेश्वरींत व यथार्थ-दीपिकेंत व्यक्त झाले आहेत. इ. सन पूर्वकालीन इति-हासाच्या प्रेरणेचा म्हणजे त्या दूरच्या प्राचीन युगाचा मराठी वाङ्मयाच्या क्षेत्रांत पुनर्जन्म झाला आहे.

शंकराचार्योनीं भगवद्गीतेवर भाष्य लिहून संन्यासवादी मोक्षशास्त्राची वर्णाश्रमरूप सामाजिक कर्मांशीं पुन्हां सांगड घातली. ही सांगड तत्पूर्वी बौद्ध-जैनादि संन्यासमार्गीयांनीं फोडून टाकली होती. निष्काम बुद्धीनें वर्णाश्रमाचीं कर्में आचरल्यास तीं चित्तशुद्धिद्वारा मोक्षपर्यवसायी होतात, असा सिद्धान्त शंकराचार्योनी मांडला; परंतु मोक्षपुरुषार्थाच्या साधनेंत संन्यासाला अग्रस्थान देण्याचा आग्रह शंकराचार्योनीं कायम ठेवला. ज्ञानदेवांनीं आणि नंतरच्या गीतेवर विवेचन लिहिणाऱ्या मराठी ग्रंथकारांनीं हा आग्रह काढून टाकला. सर्व वर्ण जसे मोक्षाचे अधिकारी तसेच सर्व आश्रम मोक्षाचे अधिकारी होत; किंबहुना लोकसंस्थेच्या रक्षणार्थ प्राप्त सामाजिक कर्में करीतच ज्ञाननिष्ठ भक्तानें जीवन्मुक्तावस्था अनुभवावी, या कर्मयोगपर सिद्धान्ताला ज्ञानदेवादिकांनीं विशेष उजळा दिला.

मुकुंदराज

ज्ञानदेवांच्या अगोदर[२९] मराठींत शांकर अद्वैतदर्शनाची सुरेख मांडणी मुकुंदराज या पंडितसंतांनीं केली. शांकर अद्वैतदर्शन प्रगल्भ मराठींत स्वतंत्र प्रबंधरूपानें प्रथम मुकुंदराजांनीं मांडलें. मुकुंदराजांच्यापूर्वी अद्वैतदर्शनाची मांडणी मराठींत कोणींही केली नाहीं. महानुभावांनीं निराळेंच दर्शन मराठींत मांडलें होतें.

मुकुंदराजांनीं मराठींत ओवीबद्ध विवेकसिंधु व परमामृत हे प्रबंध लिहिले असून, संस्कृतमध्यें गद्यात्मक वेदान्त-निबंध लिहिला आहे. या तिन्ही प्रबंधांत विवेकसिंधु हाच मुख्य होय. इतर ग्रंथ यांत गतार्थ होतात. संस्कृत-मधील निबंध "महाभाष्य" म्हणून मुद्रित केला आहे. हें नांव त्या सबंध निबंधाचे नसावें. कारण त्यांतील अखेरचें प्रकरण 'तत् त्वमसि' या महा-वाक्याचें विवरण आहे व त्या प्रकरणाच्या शेवटीं 'महाभाष्यं समाप्तम्' असें म्हटलें आहे. महाभाष्य म्हणजे महावाक्याचें भाष्य असा अर्थ होतो. हा सबंध निबंधच अवघा ५४ पृष्ठांचा आहे म्हणून महान् भाष्य असा अर्थ समर्पक होणार नाहीं. पहिल्या प्रकरणाच्या शेवटीं 'परमार्थतत्त्वप्रबोधः संपूर्णः' असें म्हटलें आहे. त्यावरून या निबंधाचें नांव नेमकें काय असावें याबद्दल संशय रहातो. प्रकरणाच्या शेवटीं दिलेल्या संज्ञा ह्या प्रकरणांच्या आहेत कीं ग्रंथाच्या आहेत, या शंकेचें निरसन करावयास अधिक प्रतींचें संशोधन करून संशोधित आवृत्ति काढावयास पाहिजे. या निबंधाचें शास्त्रीय रीतीनें संपादन झालेलें नाहीं. आज उपलब्ध होणारी भारत संशोधक मंडळाची मुद्रित प्रत पुष्कळ अशुद्ध आहे. संस्कृतमधील हा निबंध मराठींतील विवेकसिंधूची रचना झाल्यानंतर रचला आहे. कारण प्रारंभीं यासबंधीं निबंधकार म्हणतात—"विवेक-सिंधुं मुनिवर्यनिर्मितं धीमन्दरेणाशु विमथ्य यत्नात् । लब्धो विवेकोऽमृतमिष्टसिद्धयै निपीयतां कर्णपुटैश्चिरं बुधाः ।" म्हणजे विवेकसिंधूचें संक्षिप्त तात्पर्य संस्कृत पंडितांकरितां मुकुंदमुनींनीं या निबंधांत सांगितलें आहे. परमामृत हा ३२३ ओव्यांचा मराठी प्रबंधहि विवेकसिंधूचें तात्पर्य संक्षेपांत सांगण्याकरितां रचला आहे. त्याचीं लहान लहान अशीं चौदा प्रकरणें आहेत. प्रत्येक प्रकरणांतील ओव्यांची संख्या १३ पासून ३३ पर्यंतच आहे. अज्ञानखंडन हें ११ वें

---

२९. मुकुंदराज वा मुकुंदमुनि यांचा काल अजून अनिर्णीत आहे. मुकुंदराज हे ज्ञानदेवपूर्व होत, हें विधान आजपर्यंतच्या लोकप्रसिद्धीस धरून येथें केलें आहे.

प्रकरण २९ ओव्यांचें आहे; याचें ज्ञानदेवांच्या अनुभवामृतांतील ७ व्या प्रकरणाशीं नामसाम्य असलें तरी विचारसाम्य फारसें नाहीं. एकंदरींत विवेक-सिंधु हाच मुकुंदराजांचा मुख्य ग्रंथ होय, असें मानावें लागतें.

विवेकसिंधूंत तेंच जुनें शांकर संन्यासमठाचें वातावरण भरलें आहे. मराठी भाषेच्या वेषांतला शांकर मठांतला सुबोध वेदान्तपाठ म्हणजे विवेकसिंधु होय. त्यांतला 'राजयोग' म्हणजे ज्ञानयोग होय. विवेकसिंधूचा मुख्य विषय 'राजयोग' होय; त्यावरच सर्व प्रतिपादन केंद्रित झालें आहे.—"तुज निरोपिला राजयोगु।"[30] असें मुकुंदमुनि शिष्यास सांगतात. हा राजयोग म्हणजे संन्यासरूप ज्ञाननिष्ठा होय.—"हा संगत्यागु करावा। संन्यासु उपदेशावा। बंधमोक्षु जाणवावा। जीवासि जी।"[31] "तरि सर्वहीं संन्यासावें। महावाक्य उपदेसावें। जीवातें ब्रह्म करावें। महावाक्यबोधें॥ तत्त्वता जो शिव। तो वृथाचि जाला जीव। तयासि तयाचा उगव। दाखवावा जी॥"[32] हें संन्यास-योगाचें वातावरण मुकुंदराजांचें ज्ञानदेवपूर्व युगांतील मानसिक वास्तव्य सूचित करतें. हें युग: ज्ञानदेवांपासून मराठी साहित्यांत बदलतें. म्हणून मुकुंदराज ज्ञानदेवांच्यापूर्वी झाले कीं समकालीं झाले कीं अनेक शतकांच्या पश्चात् झाले, हें कांहींजरी ठरलें तरी ते ज्ञानदेवपूर्वकालीन संन्याससयुगाचे प्रतिनिधि ठरतातच.

अध्यात्मविषय ललित साहित्यशैलींत लिहिणें बरें नव्हें, असें मुकुंद-राजांनीं सूचित केलें आहे. अध्यात्मदर्शनाला रसवृत्तियुक्त निरूपणाचा आकार देतां येईल, असें त्यांना वाटलें नाहीं. उलट, साहित्यांतील नवरसांना "ती वाचेची नागवण" असें हिणविलें आहे. रसवृत्तीचा परमार्थ-साहित्याशीं संबंध जमत नाहीं, ही कल्पना व्यक्त करणाऱ्या मुकुंदराजांच्या समोर ज्ञानेश्वरी नसावी. कारण हें विधान ज्ञानेश्वरींतील विधानाशीं नेमकें विरुद्ध आहे. किंवा ज्ञानदेवांचें रसवृत्तींचा परमार्थविचाराशीं संबंध जुळविणारें मत त्यांना मान्य नसावें. त्याच-प्रमाणें साहित्यशास्त्रांतील "शांतो हि नवमो रस:" या विचाराशींहि हें विधान विरुद्ध आहे. भागवत, योगवासिष्ठ, शंकराचार्यांचीं सौंदर्य लहरीसारखीं व षट्पदी-सारखीं स्तोत्रें अशा साहित्यांत रसवृत्ति लीलेनें खेळत आहे. शंकराचार्यांच्या कांहीं श्लोकांच्यामध्यें नाना अलंकारांची झळाळी मिसळून शांतरस स्वानंदसाम्राज्या-वर अभिषिक्त होऊन विराजमान झाला आहे. ब्रह्मरस हा अध्यात्म-साहि-त्याचा गाभा आहे ही गोष्ट नवरसांनाहि राबविणारे ज्ञानदेव मान्य करतात;

---

३०. विवेकसिंधु २–९२. ३१. विवेकसिंधु ७–१३७.
३२. विवेकसिंधु ७–१४२, १४३.

परंतु ब्रह्मरस हा साहित्यिक निकष नव्हे, तो शास्त्रनिकष आहे. ज्ञानदेवांनी देशी साहित्याच्या परिवारांत परमार्थाचा भावार्थ आणतांना नवरसांचा वर्षाव केला आहे. मूळ संस्कृतपेक्षां देशीनें अध्यात्माचें रसात्मक वैभव वाढविलें आहे, असा निर्वाळा ज्ञानदेव देतात. हें गीतेच्या भावार्थाचें निरूपण विवेकसिंधूचें पैलतीर आहे, असेंहि ज्ञानदेव सांगतात—"तैसे गीतार्थाचें सार। जें विवेक-सिंधूचें पार। नाना योग विभव। उघडलें कां॥"[33] विवेकसिंधूचें पार हा श्लेष अलंकार असावा असें वाटतें.

ज्ञानदेव

ज्ञानदेवांपासून वामनपंडितांपर्यंत जे संत-पंडित झाले, त्यांनीं मायावाद-सहित अद्वैत सिद्धान्त मान्य केला आहे. अद्वैतवादांतील मायावाद ही विश्वाची उपपत्ति आहे. शुद्ध अद्वैत-दृष्टीला या उपपत्तीची किंवा मायावादाची आवश्यकता नसते. बंध व मोक्ष या द्वंद्वकल्पनेचीही त्या भूमिकेंत गरज नसते. बंधमोक्षांची कल्पना जशी मिथ्या, त्याचप्रमाणें अविद्येचीही कल्पना मिथ्या आहे. अंतिम दृष्टिकोणांतून अविद्याखंडन अथवा अज्ञानखंडन शंकराचार्यां-पासून मधुसूदनसरस्वतीपर्यंतच्या सर्व अद्वैतवेदांत्यांनीं केलें आहे. परंतु अज्ञान-खंडनाच्या आधारावरच ज्ञानदेवांचें परतत्त्वदर्शन शंकराचार्यांच्या वा इतर अद्वैतवेदांत्यांच्या पुढें गेलें आहे. शांकर अद्वैतवेदांतांची मीमांसा ज्ञानदेवांनीं आत्मसात् केली, मान्य केली, व तिच्यापुढें पाऊल टाकलें. अभिजात प्रज्ञावंतांचें तत्त्वचिंतन विचाराला पुढें नेत असतें, ही गोष्ट महाप्रज्ञाशाली ज्ञानदेवांच्या विचार वैभवांत प्रत्ययास येते. निर्गुण व अद्वैत ब्रह्म परमार्थ सत्य होय, या मूळ सिद्धान्ताला बाधा न येतां किंवा मर्यादा न पडतां ज्ञानदेव विचारक्षेत्रांतला नवीन विजय मिळवीत आहेत. चिद्विलासवाद किंवा आत्म-लीलावाद हाच तो विजय होय.

[अविद्या किंवा अज्ञान या तत्त्वाचें खंडन ज्ञानदेवांनीं अनुभवामृताच्या सातव्या प्रकरणांत केलें आहे. त्यावरून शंकराचार्यांचा अविद्यासिद्धान्त किंवा मायावाद ज्ञानदेवांना अमान्य आहे; असें एक चिकित्सकांचा वर्ग गेलीं पन्नास वर्षें प्रतिपादित आहे, परंतु या चिकित्सकांच्या वर्गाला हें माहित नाहीं कीं शांकर संप्रदायांत पारमार्थिक भूमिकेवरून अविद्या-खंडन करण्याची प्रथमपासून प्रथा आहे. केवल अद्वैत ब्रह्मच सत्य होय, या अनुभवाच्या

३३. ज्ञा. ६-१०

भूमिकेवरून अन्य सर्व असत्यच मानावें लागतें. तसेंच स्वयंप्रकाश ब्रह्मांत अविद्या संभवत नाहीं, हेंहि मानणें प्राप्त होतें. दृश्य विश्व जसें मिथ्या आहे तसेंच दृश्य विश्वाला प्रसविणारी अविद्यात्मक मायाही मिथ्या आहे, हा विचार मायावादाचाच एक भाग आहे, गौडपादाचार्य, शंकराचार्य, सुरेश्वराचार्य, विद्यारण्य व मधुसूदनसरस्वती या अद्वैतवादी आचार्यांनीं अविद्येचें मिथ्यात्व स्पष्टपणें प्रतिपादिलें आहे. यासंबंधीं शांकर अद्वैतवादांतील मूलभूत दृष्टिकोण नीट न समजल्यामुळेंच ज्ञानदेवांचें अज्ञान खंडन हें मायावाद-खंडन म्हणजे शांकरमताचें खंडन होय, असा अर्थ केला गेला. तें मायावादाचें खंडन आहे, परंतु तें शांकरमताशीं अविरुद्ध आहे.

अद्वैतदर्शनाची स्वतंत्र प्रबंधरूपानें तर्कशुद्ध मांडणी प्रख्यात पंडित सर्वज्ञात्ममुनींनीं "संक्षेपशारीरिक" या ग्रंथांत केली आहे. त्यांत अद्वैतवादाकडे पोंचविणाऱ्या आरोपदृष्टि, अपवाददृष्टि व व्यामिश्रदृष्टि अशा तीन दृष्टि सांगितल्या आहेत. संक्षेपशारीरकांत मांडलेल्या तीन दृष्टि[३४] अद्वैत सिद्धांताकडे जाणाऱ्या तीन वैचारिक पायऱ्या आहेत. विश्व हे सत्य असून तो ब्रह्मतत्त्वाचा परिणाम आहे; यास आरोप दृष्टि म्हणतात. दुसरी दृष्टि विवर्तवाद होय. ब्रह्म नित्य, शुद्ध, मुक्त व निर्विकार आहे, असा श्रौतसिद्धांत आहे. हा मानल्यावर ब्रह्म विश्वाच्या रूपानें परिणाम पावतें म्हणजे विकृत होते, दूषित होतें, असें मानतां येत नाहीं. विश्व हें कार्यब्रह्मांतून निर्माण होत असलें तरी ब्रह्म हें अविकृत व शुद्धच राहातें, परिवर्तन पावत नाहीं. कारणांत परिवर्तन न होतां कार्य उत्पन्न होणें यांस विवर्त असें म्हणतात. हा विवर्त म्हणजे केवळ भास किंवा माया होय; कारण कीं, चेतनब्रह्माशीं द्वैत व जडरूप विश्वकार्याचा संबंध अभेद कीं, भेद, याबद्दल पेंच उत्पन्न होतो; तो पेंच सुटत नाहीं, म्हणून द्वैत जड कार्य हें मायामय व आभास होय, असें तर्कशास्त्र दृष्ट्या मानावें लागतें. ज्ञानदेवहि हा मायाविषयक दृष्टिकोण मान्य करतात. या विवर्तवादास व्यामिश्रदृष्टि असें म्हणतात. तिसरी दृष्टि म्हणजे परिपूर्ण दृष्टि होय यास अंतिम दृष्टिकोण असें म्हणतां येईल. विश्वाभास सुद्धां मिथ्या किंवा असत् आहे, केवल ब्रह्मच सत्य आहे, असा विचार म्हणजे अपवादक दृष्टि होय अपवाद म्हणजे निराकरण. विवर्ताचे किंवा मायेचें देखील निराकरण ह्या दृष्टींत केलेलें असतें. अज्ञानखंडन हा ह्या दृष्टीचा भाग आहे. ही अंतिम दृष्टि होय.

---

३४. संक्षेपशारीरक २–८१,८४.

अमृतानुभवांतील अज्ञानखंडन या शुद्ध दृष्टीनें केलें आहे. चिन्मय व अद्वय ब्रह्मपदार्थाचा अनुभव हें अमृत होय. या अनुभवाच्या भूमिकेवरून आत्मतत्त्वांत अज्ञानरूप माया संभवत नाहीं, यासंबंधीं युक्तिवाद ज्ञानदेव सांगतात. " येऱ्हवीं तरी आत्मया–। भाजी अज्ञान असावया। कारण म्हणतां न्याया। चुकी येईल कीं ॥ " याच प्रकारचें अज्ञानखंडन उपदेशसाहस्रींत शंकराचार्य करतात.—" आदित्याचा ज्योति हा स्वभाव असल्यामुळें त्यांत अप्रकाश नसतो. तसेंच नित्यज्ञान हें आत्म्याचें स्वरूप असल्यामुळें आत्म्यांत अज्ञान संभवत नाहीं. "[३५]

अनुभवामृतांतील मुख्य दृष्टिकोण अंतिम तत्त्वाचा आहे. ज्ञानदेवांच्या दृष्टीनें अज्ञानखंडन व चिद्विलास किंवा आत्मलीला असे अंतिम दृष्टीचे दोन भाग आहेत. मायावादाची मध्यम दृष्टि अलीकडची पायरी म्हणूनच येथें आली आहे. अज्ञानखंडन हा अंतिम दृष्टिकोणांतला पहिला महत्त्वाचा भाग असून त्याच्या आधारावर चिद्विलास सिद्धान्त हा दुसरा भाग उभारलेला आहे. अज्ञान-खंडनाच्या बाबतींतली ही अंतिम दृष्टि शांकरमताशीं पूर्ण जुळणारी आहे; परंतु चिद्विलासाची उपपत्ति शांकर अद्वैतवादांत कोठेंहि स्पष्ट स्वरूपांत आलेली नाहीं. हा एक नवा विचार ज्ञानदेवांनीं मांडला आहे. हा विचार योगवासिष्ठांत व काश्मिरी शैवदर्शनांत आला आहे. परंतु त्याची तर्कशुद्ध मांडणी ज्ञानदेवांनीं मुख्यतः केली आहे. अनुभवामृताचें सातवें प्रकरण अज्ञान-खंडनाच्या आधारावर चिद्विलासवाद मांडतें. या ग्रंथाचा हाच मध्यवर्ती सिद्धान्त होय. या सिद्धान्तावर आजपर्यंत अनेक विवेचनकारांनीं पुष्कळच अनुकूल-प्रतिकूल चर्चा केली आहे; परंतु हा वाद अजून मिटला नाहीं. ज्ञानेश्वर मायावाद स्वीकारतात, असें म्हणणारा एक पक्ष आहे व ज्ञानेश्वर मायावाद अमान्य करतात, असा दुसरा पक्ष आहे. त्यामुळें वाद तुटत नाहीं मायावाद ही मध्यमदृष्टि व मायाखंडन ही अंतिम दृष्टि होय असें मानलें म्हणजे ज्ञानदेव मायावादी आहेत कीं नाहीं असा वाद करण्याचें कारण उरत नाहीं.

संत रा. द. रानडे, डॉ. शं. दा. पेंडसे यांच्यासारख्या पंडितांना अनुभवामृतांत शांकर अद्वैतवादापेक्षां निराळें तत्त्व-प्रतिपादन आहे, हें मत मान्य नाहीं. त्याविरुद्ध दुसरी बाजू कै. हुपरीकरशास्त्री, कै. पांडुरंग शर्मा, कै. भिंगारकरबुवा इत्यादिकांनीं मांडली आहे. यां मतांप्रमाणें चिद्विलासवाद हा

---

३५. उपदेशसाहस्री १६–३०.

दृश्य विश्वाचें सत्यत्व प्रतिपादन करतो. दृश्य विश्व मिथ्या नाहीं असा चिद्विलासवादाचा गर्भितार्थ आहे असें ते म्हणतात.

ज्ञानेश्वरींत चिद्विलासाचा किंवा आत्मलीलेचा अंतिम दृष्टिकोण संक्षेपानें अनेक ठिकाणीं आला आहे, परंतु त्याचें सोपपत्तिक विवरण तेथें नाहीं; परंतु त्यामुळें ज्ञानदेवांची तात्त्विक भूमिका अनुभवामृतांत बदलली आहे, असें म्हणण्याचें कारण नाहीं. इतकेंच फार तर म्हणतां येईल कीं, भावार्थदीपिका लिहितांना गीतेचें चिंतन परिपक्वतेस आलें. परिपक्वता आल्यानंतर मायावादाच्या पलीकडे गेलेल्या अंतिम दृष्टिकोणावरून सोपपत्तिक अनुभवामृत निर्माण करतां आलें. ज्ञानेश्वरींत अज्ञानखंडन ध्यानांत भरेल अशा स्वरूपांत आलेलें नाहीं. अनुभवामृतांत तें प्रगल्भ रीतीनें मांडलें आहे. परिपूर्णदृष्टि, असा ज्या अंतिमभूमिकेचा निर्देश संक्षेप शारीरककारांनीं केलेला आहे, ती भूमिका स्पष्ट करून दाखविणें हें अनुभवामृताचें विशिष्ट कार्य आहे. भावार्थदीपिका अंतिम भूमिकेच्या अलीकडील सर्व भूमिकांचा अंतर्भाव करून जीवनाचें समग्र तत्त्वज्ञान सांगण्यास प्रवृत्त झाली आहे. त्यांत बद्ध, मुमुक्षु, साधक व सिद्ध या सर्वांच्या स्थितीशीं व दृष्टीशीं जमणारें तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र व साधनमार्ग प्रतिपादिला आहे. अनुभवामृताचे तसें नाहीं. कर्म, ज्ञान व भक्ति या सर्वांचें विवरण त्यांत मिळत नाहीं. स्थितप्रज्ञाचा ज्ञानयोगच त्यांत प्रतिपाद्य आहे. भक्तीचा निदर्श त्यांत आहे; परंतु स्थितप्रज्ञाच्या भूमिकेशीं भक्ति सुसंगत आहे, हें दाखविण्यापुरतांच तो निर्देश आला आहे. चांगदेवपासष्टी हें प्रकरणहि अनुभवामृताचेंच संक्षिप्त रूप आहे. ज्ञानदेवांचे अभंग हे भक्तिप्रधान आहेत. ज्ञानदेवांची भक्ति ज्ञानलक्षणा भक्ति असल्यामुळें अभंगांमध्यें तत्त्वचिंतनहि अंतर्भूत झालें आहे. तात्पर्य, भावार्थदीपिका हें समग्र तत्त्वज्ञान होय; अनुभवामृत व चांगदेवपासष्टि हें स्थितप्रज्ञदर्शन होय व अभंगवाङ्मय ही ज्ञानलक्षणा भक्ति होय.

डॉ. पेंडसे यांनीं, चिद्विलासवर्णनांत मायावादाशीं विसंगत कांहीं नाहीं, जें विसंगतसें वाटतें तें अन्वयपद्धतीचें ब्रह्मनिरूपण आहे, असें सांगितलें आहे. डॉ. पेंडसे यांनीं "श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान" हा प्रबंध ज्ञानदेव-कृत साहित्याची सूक्ष्म व सविस्तर छाननी करून लिहिला आहे. त्याला संत रानडे यांच्यासारख्या पंडितांची पुष्टि आहे. ज्ञानदेव अनुभवामृतांतहि शंकराचार्यांच्याच परमार्थभूमिकेवर आहेत, त्यांच्यापुढें गेले नाहींत, असा डॉ. पेंडसे यांचा दावा आहे. आमचें म्हणणें असें कीं, ज्ञानेश्वरांचा चिद्विलासवाद शांकर तत्त्वज्ञानांत समाविष्ट होऊं शकत नाहीं. ती शंकराचार्यांपेक्षां अधिक प्रगत झालेली दृष्टि आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात कीं, अद्वयब्रह्मस्थितीमध्यें ब्रह्मभिन्न द्वैतमय, जड व बंधक जग नसतें. द्रष्टा, दृष्टि व दृश्य ही त्रिपुटी तेथें एक होते. ह्या विचारांत शांकरतत्त्वज्ञानाच्या परिपूर्ण दृष्टीशीं पूर्ण साम्य आहे. परंतु या ब्रह्मस्थितींत चिद्विलास ज्ञानदेवांना दिसतो. त्यांत दृश्य जग जसेंच्या तसेंच दिसतें; परंतु तें जग जड, द्वैतमय किंवा बंधक नाहीं; तें अज्ञानरूप नाहीं; तें मायामय नाहीं. हा शांकरभूमिकेपेक्षां निराळा असा चिद्विलासांतील भाग आहे, हें ब्रह्मदर्शन जड विश्वाभासाचा निरास झाल्यानंतरचें आहे. येथे विश्वाचा जणूं पुर्नजन्मच झाला आहे; तें दिव्य बनलें आहे; तें जड, अनीश्वर व अब्रह्म न रहातां, तें चेतन, ईश्वर व ब्रह्म बनलें आहे. त्याचा भेदकलंक पुसून तें उजळून राहिलें आहे. तें अज्ञानरूप नाहीं; अज्ञान खोटें आहे; "मी अज्ञानकार्य नाहीं, मीच चित्कला आहे, मीच चित्प्रभा आहे," असें हें दृश्यविश्व स्वतःकडे बोट दाखवून प्रत्यक्ष पुरावा देत त्रिवार घोषित करीत आहे.—"तव अज्ञान त्रिशुद्धि नाहीं। हें जगेंचि ठेविलें ठायीं। जें धर्मधर्मित्वें काहीं। ज्ञानाज्ञाना असे।"[३६]

आमच्या या म्हणण्यावर असा आक्षेप येऊं शकतो कीं, शांकरतत्त्वज्ञाप्रमाणेंहि जीवन्मुक्ताला विश्वाभास अनुभवावयास येतो. याचें कारण शंकराचार्य ब्रह्मसूत्र-भाष्यांत सांगतात कीं, "प्रारब्धकर्मानें प्राप्त झालेल्या देहामुळें स्थितप्रज्ञालाहि विश्वाभास चालूं राहतो. ज्ञानानें प्रारब्धकर्मांशिवाय इतर कर्में क्षय पावतात, परंतु प्राप्तदेहाच्या रूपानें प्रारब्धकर्म अवधि संपेपर्यंत, एकदां गिरकी दिलेल्या कुलालचक्राप्रमाणें, चालूं राहातें. नेत्रदोषामुळें एका चंद्राच्या ठिकाणीं दोन चंद्र दिसतात, परंतु दोन चंद्र पहाणारास वस्तुतः एकच चंद्र आहे, असें निश्चितपणें ठाऊक असतें. तसेंच स्थितप्रज्ञाच्या दृष्टीनें बाधित झालेलें विश्व दिसत असतें. हें मिथ्याज्ञान बाधित स्वरूपांत देहपातापर्यंत चालूं राहातें व अंतरंगांत निर्गुणब्रह्ममयवृत्ति प्रकाशत असते."[३७] शांकरतत्त्वज्ञानांत यास पारिभाषिक शब्द 'अविद्यालेशानुवृत्ति' असा आहे. स्थितप्रज्ञास विश्वाभास दिसतो, याचें कारण अविद्येचा लेश शिल्लक राहिलेला असतो. लेश म्हणजे थोडासा अंश होय. विवेकसिंधूंतहि[३८] जीवन्मुक्तास देहाभास राहातो, असें स्पष्ट म्हटलें आहे. वामनपंडितांची 'ज्ञानोत्तर सगुण भक्ति' या अविद्यालेशामुळें कायम राहिलेल्या विश्वाभासावरच आधारलेली आहे.

शंकराचार्यांच्या या विधानांत अंतर्विरोधाचा तर्कदोष आहे. ब्रह्मज्ञानाबरोबर तत्क्षणीं जीव ब्रह्म बनतो, असा जो शांकरसिद्धान्त आहे, त्याच्याशीं हें विसंगत

---

३६. अ. ७–२८३. ३७. ब्रह्मसूत्रभाष्य ४।१।१५. ३८. विवेकसिंधु १४।८८,९३.

आहे. शंकराचार्यांनीं स्वतः जेथें जेथें, ज्ञानानें अविद्यानाश होतो, असें म्हटलें आहे तेथें तेथें देहासह सर्व दृश्यच म्हणजे द्वैतविश्वच लोपतें अशीं विधानें वारंवार केलीं आहेत. ब्रह्मसूत्रभाष्यांत चतुःसूत्रीच्या अखेरीस हा सिद्धान्त संप्रदायाचा प्रसिद्ध श्लोक उद्धृत करून स्थापित केला आहे. तसेंच छान्दोग्य-उपनिषदांतील वचन तेथें उद्धृत करून त्याच संदर्भांत असें म्हटलें आहे कीं— "सशरीरत्व हें मिथ्या प्रत्ययनिमित्तक असल्यामुळें स्थितप्रज्ञाला शरीर नसतेंच हें सिद्ध झालें." शंकराचार्यांनीं स्थितप्रज्ञाच्या विश्वाभासाचें समर्थन करण्याकरितां दिलेला द्विचंद्रदर्शनाचा दृष्टान्तहि समदृष्टान्त नाहीं. नेत्रदोषामुळें द्विचंद्रदर्शन होतांना, चंद्र एकच आहे, हा निश्चय बौद्धिक (अनुमानिक) अशा स्वरूपांतच रहातो, चंद्राचें द्वैत प्रत्यक्ष दिसत असतें. त्याच्या उलट स्थितप्रज्ञाला ब्रह्मज्ञान हें केवळ बौद्धिक नसतें; तो अद्वैत-साक्षात्कार असतो. म्हणून हा दृष्टान्त बरोबर जुळणार नाहीं. शंकराचार्यांचें तर्कशास्त्र या मुद्द्यावर स्वव्याघात (आत्मविरोध) या तर्कदोषांत सांपडलें आहे. ज्ञानदेवांचें चिद्विलासाचें तर्कशास्त्र या दोषापासून मुक्त आहे.

स्थितप्रज्ञाला शरीर नसतें किंवा नामरूपात्मक विश्वाभास निर्माण करणारी अविद्या नसते, ही शंकराचार्यांनीं शेकडों ठिकाणीं मांडलेली भूमिकाच ज्ञानदेवांनीं पक्की धरून ठेवली आहे; अविद्यालेशानुवृत्तीची तर्कदुष्ट भूमिका टाकली आहे.

चिद्विलासवाद मांडत असतां ज्ञानदेवांनीं निर्गुण व निर्विशेष ब्रह्मवाद सोडला नाहीं. परंतु डॉ. पेंडसे अन्वयपर वाक्यांचा व्यतिरेकपर अर्थ दाखवून चिद्विलासाची शांकरमताशीं जुळेल अशा रीतीनें उपपत्ति लावतात. ज्ञानदेव निर्गुण किंवा निर्विशेष ब्रह्म हेंच परतत्त्व होय, या सिद्धान्तावर आरूढ झाल्या-वरच चिद्विलास सांगतात. अनुभवामृताच्या पांचव्या प्रकरणांत ते म्हणतात— "एवं विशेष सामान्य । दोहों नातळें चैतन्य । तें भोगीजे अनन्य । तेणेंसी सदा ॥" चिद्विलासवर्णनासंबंधीं वचनांची विल्हेवाट लावण्याकरितां शांकर-संप्रदायांतील ब्रह्मवर्णनपर उपनिषद्-वाक्यांचे अर्थ लावण्याकरिता स्वीकारलेल्या अन्वयपद्धति व व्यतिरेकपद्धति या वर्गीकरणाचें अवलंबन डॉ. पेंडसे करतात. ते म्हणतात— "एकाच वस्तूच्या वर्णनाच्या ज्या दोन पद्धति आहेत त्यांच्या स्वरूपाकडे पुरेसें लक्ष न दिल्यामुळें हा सर्व गोंधळ उत्पन्न झालेला आहे. एकाच वस्तूचें वर्णन, ती अशी अशी नाहीं व अशी अशी आहे, अशा निषेधात्मक व विधेयात्मक दोन पद्धतींनीं करतां येतें. यांनाच व्यतिरेक आणि अन्वय अशीं पारिभाषिक नांवें आहेत. एखाद्या वस्तूची स्पष्ट कल्पना यावी इतकें जर तिचें

महत्त्व असेल तर या दोन्ही पद्धतींनीं तिची कल्पना दिली जाते. परमात्मवस्तूची कल्पना या दोन्ही प्रकारांनीं उपनिषदांत दिलेली आहे. "नेति नेति" हा प्रकार व्यतिरेकात्मक तर " सर्वं खलु इदं ब्रह्म, इदं सर्वम् यत् अयम् आत्मा " हा अन्वयात्मक प्रकार आहे. " वाचारंभणं विकारो नामधेयम् " हा व्यतिरेक असून " मृत्तिकेत्येव सत्यम् "[३९] हा अन्वय आहे. " सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् एकमेव " हा अन्वय असून " अद्वितीयम् " हा व्यतिरेक आहे.[४०] ज्ञानेश्वरांनींहि या परमात्मवस्तूचें या दोन्हीं प्रकारांनीं वर्णन केलें आहे.....व्यतिरेकानें, वस्तुविषयक गैरसमजुतीचें, अन्यथाज्ञानाचें निराकरण करावयाचें असतें तर अन्वयानें वस्तुविषयक यथार्थ ज्ञान द्यावयाच असतें "[४१] डॉ. पेंडसे यांनीं येथें अन्वयपद्धतीचा जो अर्थ सांगितला आहे तो पुढें ब्रह्मविषयक अन्वय-पद्धतीच्या वाक्यांचा अर्थ करतांना टाकला आहे. तेथें अन्वयपद्धतीच्या वाक्याचा भावार्थ व्यतिरेकपर सांगितला आहे. म्हणजे अन्वयपद्धतीचें जें ब्रह्मविषयक अद्वैतपर वाक्य, त्याचा व्यतिरेकपर अर्थ केला आहे व हें शांकर-टीकापद्धतीस धरूनच त्यांनीं केलें आहे; परंतु अन्वयपद्धति व व्यतिरेकपद्धति यांच्यांतलें अर्थविषयक वैशिष्ट्य त्यामुळें नाहींसें होतें, ही गोष्ट डॉ. पेंडसे विसरतात. त्याचप्रमाणें अन्वयपद्धतीच्या वाक्यांचा वाच्यार्थ व्यतिरेकपर अर्थ लावून टाकावा लागतो, व्यतिरेकपर अर्थ लक्षणेनें घ्यावा लागतो, म्हणजे सिद्धान्तसंगति राखण्याकरितां एक प्रकारची ओढाताण करावी लागते. तशी ओढाताण करून उपनिषदांतील अन्वयपद्धतीच्या वाक्यांचा व्यतिरेकपर अर्थ शांकरसंप्रदायी करतात, त्यास आमची हरकत नाहीं. परंतु ज्ञानदेवांच्या चिद्विलासांतील अन्वयपद्धतीच्या वाक्यांचा तसा व्यतिरेकपर अर्थ लावण्यास आमची हरकत आहे. कारण, ज्ञान-देवांच्या चिद्विलासविषयक वाक्यांचा असा ओढाताणीचा अर्थ करावयास स्वतः ज्ञानदेवांनींच अडचणी निर्माण करून ठेवल्या आहेत. नव्हे, त्यास पायबंद घातला आहे. अन्वयपद्धतीच्या वाक्यांचा व्यतिरेकपर तात्पर्यार्थ उपनिषद्वाक्यांचें उदा-हरण देऊन डॉ. पेंडसे कसा काढतात याचें उदाहरण पहा—" दूधच जसें दह्या-मध्यें परिणत झालें आहे त्याप्रमाणें ब्रह्मच जगांत परिणत झालें असल्यामुळें व ब्रह्म खरें असल्यामुळें, ब्रह्माचा परिणाम असणारें जगहि खरें आहे, असाहि त्याचा निष्कर्ष निघेल. पण हे दृष्टान्त अद्वैत सांगण्याकरितां खरोखर दिले आहेत. कारणापेक्षां कार्य भिन्न नाहीं एवढाच अर्थ तेथें सांगावयाचा आहे. कार्याची भिन्नत्वानें आणि सत्यत्वानें सिद्धि करण्याचा उद्देश येथें नाहीं. " सर्वं खलु

---

३९. छांदोग्य ६.१.४. ४०. छांदोग्य ६.२.१. ४१. श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्व-ज्ञान, पृ. १९२–१९३.

इदं ब्रह्म " हें वर्णन ब्रह्माचें एकत्व अन्वयपद्धतीनें सांगतें. त्यांत ब्रह्माशिवाय इतर वस्तूच्या सत्यतेची सिद्धि करावयाची नसून, ब्रह्माशिवाय दुसरें कांहीहि नाहीं ही गोष्ट सांगावयाची आहे. पण हा अर्थ लक्षांत न घेतां, सर्व जग ज्या अर्थीं ब्रह्मच आहे त्या अर्थी अज्ञान वगैरे कांहीं नाहीं. जग अज्ञानापासून उत्पन्न झालेलें नाहीं, तें ब्रह्मच आहे, त्याअर्थीं तें दिसतें, त्या स्वरूपांतच खरें आहे, असा अर्थ कित्येक लोक करूं लागल्यामुळें निष्कारण मतभेद उत्पन्न झाले आहेत. पण या अन्वयपद्धतीचा असा अर्थ करणें बरोबर नाहीं, हें ज्ञानेश्वरांनीं वरील ओव्यांच्या मागें आणि पुढें जें विवेचन केलें आहे त्यावरून लक्षांत येईल. "[४२]

यावर आम्हांस असें म्हणावयाचें आहे कीं, अन्वयपद्धतीनें लिहिलेल्या वाक्यांचा व्यतिरेकपर अर्थ साक्षात् वाच्यार्थानें करतां येत नाहीं. तेथें परंपरित अर्थ सांगण्याकरितां लक्षणा मानावी लागते. ग्रंथकाराची तशी विवक्षा असल्यासच लक्षणादोष पत्करावा. ज्ञानदेवांस चिद्विलासवाक्यांत विश्वनिषेधाची विवक्षा दिसत नाहीं. अज्ञानखंडनाचें प्रमाण म्हणून विश्वरूप चिद्विलास सांगितला आहे. अज्ञानखंडनाचा आधार चिद्विलास सांगितला आहे मायावाद ज्ञानदेवांनीं या भूमिकेंत आल्यावर टाकून दिला आहे. अज्ञान शशशृंगवत् असत् आहे, अशी अंतिमदृष्टि लाभलेल्या परमहंस स्थितप्रज्ञाचें हें चिद्विलासदर्शन आहे. येथें अन्वयपद्धति व व्यतिरेकपद्धति ही ब्रह्मविषयक वाक्यांची व्यवस्था लावणारी शांकरवेदान्तांतील वर्गीकरणपद्धति लागूं पडत नाहीं. अज्ञान मुळींच न मानतां येथें विचित्र विश्वाची ब्रह्मात्मता सांगावयाची आहे. त्यामुळें अद्वैताला तर्कशास्त्रीय अडचणी निर्माण होतात हें खरें, परंतु त्या ज्ञानदेव मान्य करीत नाहींत. अद्वैतांत द्रष्टा व दृश्य हे दोन्ही आहेत, परंतु द्रष्टा स्वतःच दृश्य आहे. अद्वैतांतलें दृश्य हें जड नव्हे असें सांगावयाचें आहे. सांख्यशास्त्रांत ज्याप्रमाणें जड प्रकृति व तिचा दृश्य विश्वविस्तार यांच्यांत अभेद सिद्ध करण्याकरितां "कार्यकारणयोरभेदः" म्हणजे कार्य व कारण हे सत्य व अभिन्नच आहेत असें मानतात, त्याप्रमाणें चिन्मय ब्रह्म व त्याचें कार्य असलेलें विश्व, हीं सत्य व अभिन्न आहेत, असें ज्ञानदेव मानतात. चिन्मयरूपानें विश्व सत्य आहे, असा याचा भावार्थ आहे. ब्रह्मभिन्न, जड व बंधक असें विश्व मिथ्या आहे. चिन्मयविश्व मिथ्या नव्हे. चिन्मयाविश्व व ब्रह्म यांची एकच परमार्थसत्ता आहे. हें विश्व चिद्वस्तूची प्रभा आहे. शांकरवेदांता-

---

४२. श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान, पृ. १९३–१९४.

प्रमाणें ज्यास विवर्तवाद म्हणतात त्यांतील एक मुद्दा ज्ञानदेवांनीं या संबंधांत मान्य केला आहे. तो म्हणजे कारण विकृत न होतांच, कारणरूपानें कार्य राहातें हा होय. कार्य हें आभासरूप होय, हा विवर्तवादाचा मुद्दा ज्ञानदेवांनीं या संदर्भांत अमान्य केला आहे. विश्व हा ब्रह्मावर आरोप आहे असें शांकर-विवर्तवाद मानतो, तें ज्ञानदेवांना मान्य नाहीं. चिद्विलासातील विश्व आरोपित नाहीं ! ज्ञानदेवांच्या या विवर्तवादांत तीन मुद्दे आहेत– (१) कार्य व कारण यांचा अभेद असतो; म्हणून ब्रह्म व विश्व अभिन्न आहेत; व नित्य आहेत. (२) कार्यानें कारण विकृत होत नाहीं, म्हणून ब्रह्म विश्वरूपानें विकृत होत नाहीं. गूळ देपीच्या आकारानें, तंतुपटानें, सुवर्ण अलंकारानें अथवा जलतरंगांनीं विकृत होत नाहीं. (३) ब्रह्मावर विश्व हें कार्य आरोपित नाहीं; कारण कीं, विश्वदेखील चिन्मय आहे, सत्य आहे, जड नव्हे, म्हणून तें आरोपित मानण्याचें कारण नाहीं. हे सर्व मुद्दे अनुभवामृतांत स्पष्ट झाले आहेत.

हा विचार व्यक्त करण्यास सृष्टींतले दृष्टान्त अपूर्ण वाटतात म्हणून कल्पित दृष्टान्त सांगितला कीं, बीजकणिका तशीच रहावी, परंतु अशाहि स्थितींत तिच्यांत वटवृक्ष रहावा, तसें विश्व ब्रह्मांत राहातें. विश्व हें ब्रह्मावर आरोपित नाहीं, तर त्याचा स्वभावधर्म आहे, ही गोष्ट गुण आणि गुणी यांच्या अभेदसंबंधाचा दृष्टान्त देऊन ते व्यक्त करतात. हें व्यक्त करीत असतांना मायावादांतील महत्त्वाचा मुद्दा खोडून काढतात. तो मुद्दा असा कीं, विश्व हें अविद्यात्मक असल्यामुळें ब्रह्माला आवरण घालतें, झाकून टाकतें. सत्याचें आवरण करणारी माया ही विश्वशक्ति असल्यामुळें तिला अविद्या म्हणतात. हा मुद्दा ज्ञानदेवांना मान्य नाहीं. चिद्रूप द्रष्ट्याला विश्व झाकत नाहीं, गुणानें गुणाश्रय झाकला जात नाहीं; प्रभेनें रत्न, सुवर्णत्वानें सुवर्ण, सुगंधानें; चंदन, गोडीनें गूळ हा जसा झाकला जात नाहीं, त्याप्रमाणें, ब्रह्म विश्वानें झाकलें जात नाहीं. रत्नानें प्रभा पांघरावी, सुवर्णानें सुवर्णत्व धारण करावें, चंदनानें सुगंध हुंगावा, गुळानें गोडी चाखावी त्याप्रमाणें द्रष्टा दृश्यास स्वीकारतो व बघतो. कापरानें शुभ्रतेचें पुट द्यावें, अग्नीनें उष्णता आणावी, दिव्यानें घरांत प्रकाश भरून टाकावा, त्याप्रमाणें ब्रह्मानें विश्व उभारून ठेवलें आहे. परंतु, दृष्टान्त देऊन हा विचार पूर्णपणें स्पष्ट होत नाहीं. आत्मा निरुपम आहे, त्याची लीला अतुलनीय आहे, याची जाणीव ज्ञानदेवांना पूर्ण आहे. दृष्टान्त हे संकुचित पडतात. त्यावरून व्यापक अर्थ सूचित करावयाचा असतो. म्हणून ते म्हणतात—

"म्हणौनि हृये आत्मलीले । नाहीं आन कांटाळें । आतां ययाचिये तुळे । हाचि यया ॥ ऐसा निरुपमापरी । आपुलिये विलासवरी । आत्मा राणीव करी । आपुले ठायीं ॥ "[४३]

या सर्व चिद्विलास किंवा आत्मलीला प्रकरणाचा उपसंहार करतांना, पुनः मायावादाचा म्हणजे अज्ञानवादाचा झाडा घेऊन तो वाद सपशेल चुकीचा आहे, विश्व हें मायेचें प्रमाण नसून चिन्मयब्रह्माचीच प्रकाशमय खूण आहे, असें ते लखलखीत भाषेंत सांगतात. विश्वोपपत्तीकरितां अज्ञानवाद मानण्यांत गोवध व असत्य भाषण हे दोष घडतात, असें म्हणण्यापर्यंत ज्ञानदेवांची मजल गेली आहे. इतकें झळझळीत विश्वसत्यत्वाचें समर्थन वाचूनहि आधुनिक पंडित अज्ञानाच्या भ्रमांत कां सांपडले आहेत, याचें आश्चर्य वाटतें; ज्ञानदेव म्हणतात कीं—

"विश्व हें अज्ञानकार्य आहे, मूर्तिमंत अज्ञान आहे, असें म्हणण्यानें न्यायाला वनवास केल्यासारखें होतें. "

न्याय म्हणजे तर्कशास्त्र होय.—"तयातें म्हणिजे अज्ञान । तरी न्याया भरलें रान । आतां म्हणे तयाचें वचन । उपसाहों आम्ही ॥ प्रकाशि तें अज्ञान । ऐसें म्हणणें हन । तरी निधि दाविते अंजन । न म्हणिजे कांहीं ॥ सुवर्णगौर अंबिका । न म्हणिजे काय काळिका । तैसा आत्मप्रकाशका । अज्ञानवादु ॥ येऱ्हवी शिवोनि पृथ्वीवरी । तत्त्वांच्या वाने परी । जयाच्या रश्मिकरीं । उजाळा येती ॥ जेणें ज्ञान सज्ञान होये । दृङ्मात्र दृष्टीते विये । प्रकाशाचा दिवो पाहे ॥ प्रकाशासी ॥ प्रकाशु तो प्रकाश कीं । यासी न वंचे घेई चुकी । म्हणोनि जग असकी । वस्तु प्रभा ॥ विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा । श्रुति काय वायसा । ढेंकर देती ॥ यालागीं वस्तुप्रभा । वस्तुचि पावे शोभा । जातसे लाभा । वस्तुसीचि ॥ वांचूनि वस्तु इया । आपणपें प्रकाशावया । अज्ञान हेतु वायां । अवघेंचि ॥ म्हणोनि अज्ञानसद्भावो । कोणेपरी न लाहो । अज्ञान कीर वावो । पाहों ठेलियाही ॥ "[४४]

पुढें नवव्या प्रकरणांत ज्ञानदेवांनीं द्वैतच अद्वैताचें पोषक प्रमाण होय, असें एक मायावादास जबर धक्का देणारें विधान केलें आहे—"द्वैत दशेचें आंगण । अद्वैत वोळगे आपण । भेदु तंव तंव दुण । अभेदासि ॥ "[४५]

४३. अ. ७–२६६, २६८. ४४ . अ. ७–२६९–७३, ८९–९३.
४५. अ. ९–२९.

ज्ञानेश्वरींतहि चिद्विलासवाद आहे; परंतु त्याची मायावादाशीं सरमिसळ झाली आहे. कांहीं ठिकाणीं मात्र मायावाद सुटला आहे, याची ओळख पटते. त्यासंबंधीं निवडक भाग घेऊन मग चिद्विलासवादांतून भक्तियोगाची उपपत्ति कशी निघते या प्रश्नाकडे वळूं—" येथ एकचि लीला तरले । जीहीं भजौनि मातें वरिलें । तेया ऐली थडिए सरलें । मायाजल ॥ "[४६] येथें मायाजल अलीकडेच संपतें असें सांगून चिद्विलासांतला प्रवेश सूचित केला आहे. किंवा " सुवर्णाचें मणी केले । ते सुवर्णाचे सुतीं वोविले । तैसे मीया जग घरिलें । सबाह्याभ्यंतरिं ॥ "[४७] या वचनाच्या अगोदर मायावादी विचार सांगून या वचनांत चिद्विलासदृष्ट्या जग व देव यांचा समानसत्तारूप संबंध सुवर्णदृष्टान्तानें सूचित केला आहे. दृश्य विश्वानेंब्रह्म आवृत होत नाहीं, असें मायावादविरोधी विधान ज्ञानेश्वरींतहि केलें आहे.—" जालेनि जगे मी झांके । तरि जगत्वें कोणू फांके । कीलेवरि माणिके लोपिजे । काइ ॥ कां अलंकारत्व आलें । आणि सोनेपण काइ गेलें । कीं कमलत्व फांकलें—। पणें जाये ॥ सांग पां धनंजया । अवेवि अवेविया । आच्छादिजे कीं तेया । तेंचि रूप ॥ विरूढलेया जोन्हला । कणिशांचा निर्वाला । वेचला कीं आगला । दीसतसे ॥ म्हणौनि जग परौते । सारूनि पाहिजे माते । तैसा नव्हे उखिते । आघवेचि मी ॥ "[४८]

ज्ञानदेव, एकनाथ व रामदास यांचा भक्तियोग

शांकर अद्वैत-विचारांतील अंतिम दृष्टि भक्तियोगाशीं किंवा कर्मयोगाशीं प्रत्यक्ष सुसंगत ठरत नाहीं. म्हणून प्राथमिक व्यावहारिक दृष्टीनें भक्तियोगाचें व कर्मयोगाचें समर्थन शांकरतत्त्वज्ञानांत केलेलें असतें. त्यांत कर्मयोग वा भक्तियोग हीं चित्तशुद्धीपर्यंतचींच साधनें म्हणून मान्यता पावतात. कारण, भक्त व देव हा संबंध अंतिमदृष्टींत रहात नाहीं. परंतु चिद्विलासवादामुळें कर्मयोग व भक्तियोग अद्वैतदृष्टीनें चैतन्यलीलेंत अंतर्भूत होतात. चिद्विलासवाद भक्तियोगाशीं सुसंगत आहे. ज्ञानदेवांच्या अद्वैत विचारानें हा एक मोठा धार्मिक विजय मिळविला आहे. शांकर अद्वैतवादाच्यापुढें झालेली ही प्रगति होय. शांकरअद्वैतवाद या विश्वापासून निवृत्त करतो. त्याच्या उलट हा विचार आहे. या विचारानें ज्ञानयोगाची भक्तियोगांत परिणति होते व भक्ति कर्मयोगास स्वतःमध्यें झांकून ठेवते. भक्ति ही भावना मूर्तव्यक्तीच्या सहवासांत, भेटींत व दर्शनांत उत्पन्न होणारी भावना आहे. विश्वात्मक देव हा ज्ञानदेवांनीं प्रत्यक्ष दिसणारे परतत्त्व म्हणून दाखविला व तर्कशास्त्रानें सिद्ध केला. त्याचें

---

४६. ज्ञा. ७–९४. ४७. ज्ञा. ७–३२. ४८. ज्ञा. १४–१२२–२६.

दर्शन होतें, सान्निध्य घडतें, भेटीनें उत्कंठा पुरी होते. ज्ञानाला भक्तीचा आकार येतो. या भक्तींत कर्माचा अंतर्भाव होतो. सगुणभक्ति व निर्गुणभक्ति असा भेदहि तेथें मिटतो. दोन्ही भक्ति एकरूप होतात. त्या निराळ्या राहिल्या तरी त्यांचें मूल्य समान ठरतें—"अमृताचिया सागरीं । जे लाभे सामर्थ्याचि थोरी । तेचि दे अमृतलहरी । चुळी घेतलिया ॥"[४९] चिद्विलासयुक्त अद्वैताशीं भक्तियोग कसा सुसंगत होतो, याचें उत्तर असें दिलें आहे—"देव देऊळ परिवारु । कीजे कोरुनि डोंगरु । तैसा भक्तीचा वेहारू । कां न व्हावा॥"[५०] "कोणी एकं अकृत्रिम । भक्तीचें हें वर्म । योग ज्ञानादि विश्राम—। भूमिका हे ॥"[५१] ज्ञानेश्वरींतहि या चिद्विलासाची दृष्टि ठेवून भक्ति ही अंतिम निष्ठा होय; केवळ ज्ञानाचें साधन नव्हे. ज्ञानाचें परिणतरूप परमभक्ति होय, असा विचार, शांकरवेदांताशीं असलेला मतभेद विनयपूर्वक दाखवून, स्पष्ट केला आहे—"येऱ्हवीं तीजी नां चौथी । हे पाहिली नां सरती । पैं माझी सहजस्थिति । भक्ति नांव ॥ येया ज्ञानभक्ति सहज । भक्तु एकवटला मज । तो मीचि केवल तुज । श्रुत ही आहे ॥ ज्ञानिये इयेतें स्वसंवित्ति । म्हणति शैव शक्ति । आम्हीं परमभक्ति । आपुली म्हणोंगा ॥"[५२]

या परमभक्तींत कर्मयोग अंतर्भूत केला आहे हें हिचें वैशिष्ट्य आहे. परमभक्तीशीं कर्मयोग अविभाज्य आहे. हाच अभिप्राय अनेक ठिकाणीं व्यक्त झाला आहे—"शरीरें हन कर्में । तो भक्त ऐसा गमें । परि आंतरें प्रतीतिधर्में । मीचि जालां ॥"[५३] या भक्तीचें अंतरंग नैतिक आहे. त्यांत अहंता जाते. सर्व भूतांच्या ठायीं सर्वात्मकाची जाणीव होऊन प्रेम व दया निपजते. अशा स्थितींत नैष्कर्म्य अबाधित राहूनहि सत्कर्में घडतात. हीं सत्कर्में त्या मुक्तावस्थेचीं लक्षणें ठरतात; कर्तव्य म्हणूनच लोकसंस्थेच्या धारणेचीं कर्में करण्याची स्फूर्ति सतत होऊं लागते.

परमभक्तीच्या खालची पायरी साधनभक्ति होय. ईश्वरपूजा हें साधनभक्तीचें मुख्य रूप आहे. ही ईश्वरपूजा कर्मयोगरूपच आहे. पूजेनें ईश्वर संतुष्ट होतो. ईश्वराचें मनोगत ओळखून ईश्वराची पूजा करणें इष्ट असतें. विहित कर्म हें ईश्वराचें मनोगत आहे. विहित कर्म म्हणजे ईश्वरास इष्ट असें कर्म होय, असा धार्मिक व आध्यात्मिक नीतिशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. त्याप्रमाणें नैतिक सदाचरण हीच ईश्वरसेवा ठरते.

---

४९. ज्ञा. १२–२६. ५०. अ. ९–४२. ५१. अ. ९–६१.
५२. ज्ञा. १८–११०७,२४, २७. ५३. ज्ञा. ७–११३.

भारतीय तत्त्वज्ञानांत कर्मयोग, ज्ञानयोग व वैराग्ययोग यांचा भक्तींत अंतर्भाव करून ती अंतिम निष्ठा म्हणून सुसंगत रीतीनें मांडण्याचें श्रेय ज्ञानदेवांकडे जातें. ज्ञानदेवांनीं हे सर्व भक्तीचे अंतर्गत अंश आहेत, ही गोष्ट वैचारिक संगति दाखवून प्रथम मांडली. भगवद्गीतेंत हा विचार आहे; परंतु भिन्न भाष्यकार गीतेचे भिन्न अर्थ सांगतात; याचें कारण, गीतेंतील वैचारिक संगति अस्पष्ट आहे, हें होय. या प्रकारची वैचारिक दृष्ट्या दृढ उपपत्ति सांगणारा सुसज्ज विचार ज्ञानदेवांनींच प्रथम सांगितला. त्याकरितां ज्ञानदेवांना मायावादाच्या बाहेर पडावेंच लागलें. मायावादाशीं संन्यासयोग हा वैचारिक दृष्टीनें व भावनेनें अधिक सुसंगत आहे. परंतु भक्ति व कर्म यांचें समर्थन विश्व सत्य मानणारा चिद्विलासच करूं शकतो. नैतिक दृष्टीनें ज्याचें मन विशाल झालें आहे व बुद्धि विचाराच्या शुद्ध भूमिकेवर आरूढ झाली आहे असा माणूस चिद्विलासाचें जीवनांत दर्शन घेण्यास समर्थ होतो.

ज्ञानदेवांच्या नंतर झालेल्या मराठींतील तत्त्वमीमांसेंत हा ज्ञानकर्माशीं समन्वय पावलेला परमभक्तियोगच स्थिरावला आहे. मराठींतील तत्त्वमीमांसेंत यानंतर संन्यासयोगाला केव्हांही मुख्य स्थान मिळालें नाहीं. हें विधान आम्हीं करीत असतांना मुकुंदराज ज्ञानदेवपूर्वकालीन होते असें गृहीत धरून चालतों. मुकुंदराजांचा दासोपंतांवर प्रभाव आहे. मुकुंदराज हे संन्यासयोगाचे पुरस्कर्ते होते. बाकीचे सर्व संत पंडित भक्तियोग ही अंतिम निष्ठा समजतात. एकनाथ, रामदास व वामनपंडित यांनीं भक्तियोग ही अंतिमनिष्ठा म्हणून स्वीकारली आहे. एकनाथ, रामदास व वामनपंडित हे मायावादयुक्त शांकरअद्वैतवादाचे पुरस्कर्ते आहेत. परंतु त्यांनीं शंकराचार्यांचा संन्यासनिष्ठ ज्ञानयोग मान्य केला नाहीं. चिद्विलासवाद या संतपंडितांनीं बुद्धिपूर्वक स्वीकारला असें जरी म्हणतां येत नाहीं, तरी उत्स्फूर्तपणें एकनाथ व रामदास यांच्या वाङ्मयांत तो ज्ञानी भक्ताच्या अनुभवाचें वर्णन करतांना सहजगत्या वर्णिला जातो. ज्ञानदेवांचा हा संस्कार होय.

संत एकनाथांनीं भगवद्गीतेपेक्षां भागवतपुराणाचा एकादश स्कंधच आपल्या विवेचनास आधारभूत धरला. कारण, भागवतपुराण हें भक्तियोगास अनुकूल भावनात्मक वातावरण निर्माण करतें. ध्रुव, प्रल्हाद इत्यादि भक्तांच्या कथा व कृष्णलीला यांच्या भावमधुर वलयांत पोसलेले एकादश स्कंधाचे विचार आहेत. साधनाचा तपशीलवार विचार त्यांत अधिक आहे. सिद्धाच्या लक्षणांचें

विस्तृत विवरण करण्यास त्यांत अधिक अवसर आहे. भगवद्गीतेपेक्षां भागवताचा एकादश स्कंध मायावादाचें समर्थन करण्यास अधिक उपयुक्त ठरतो. अशा अनेक कारणांस्तव एकनाथांनीं एकादश स्कंधावर स्वतःची टीका लिहिली. ह्या टीकेचा महिमा मराठींमध्यें इतका वाढला कीं, त्याला मूळ ग्रंथाचेंच नांव 'भागवत' असें पडलें.

भक्ति ही अंतिमनिष्ठा होय हा ज्ञानदेवांचा विचार एकनाथांनीं प्रासादिक वाणींनें घोळून घोळून प्रतिपादिला आहे. भागवतांत परमभक्तीला 'एकान्तभक्ति' अशी संज्ञा आहे. देव, भक्त यांचें अद्वैत या भक्तींत प्रतीत होतें. या भक्तींत सर्वभूतांठायीं प्रेम निर्माण होतें. आपपरभाव मावळून इतर कोणाचीहि गुणदोषांची चर्चा मनांत येत नाहींशी होते. मन कोणाचेंच अनिष्ट चिंतत नाहीं; सर्वांच्या म्हणजे साधु व दुर्जन या सर्वांच्याच कल्याणाची चिंता लागते; ती सत्कर्मांस प्रवृत्त करते; वैराग्याची सीमा गांठली जाते; निरपेक्षतेची भावना अंगीं बाणते. एकान्त भक्त म्हणजे शुद्ध साधु होय. सौजन्याची परमसीमा म्हणजे हा साधु होय. अशा साधूचा आदर्श श्रीएकनाथी भागवताचा मुख्य विषय होय.[५४]

भक्ति ही अंतिम निष्ठा जशी आहे तशीच भक्ति हें अन्य साधनांचा अन्तर्भाव करणारें समग्र साधनहि आहे. ईश्वरप्राप्ति हें एकान्त भक्तीचें अंतरंग आहे. एकान्त भक्ति हींच ईश्वरप्राप्ति होय, वा प्राप्तीचें साधनहि भक्तीच आहे. इतर कोणतेंही साधन भक्तीशिवाय व्यर्थ ठरतें. इतर साधनें भक्तीमध्यें अंतर्भूत केलीं तरच तीं साधनें होतात. नाहींतर तीं बंधनें बनतात. हा विचार एकनाथांचें वैचारिक धन होय. नाथांच्या मतें कर्म, ज्ञान, वैराग्य, योग या सर्व साधनांची भक्तीमध्यें जुळणी होते. भक्तीची प्रेरणा कर्मांस प्रवृत्त करते; जिज्ञासा निर्माण करून ज्ञानाराधना करावयास लावते. वैराग्याची गरज उत्पन्न होते व भक्तीच्या योगानें वैराग्य दृढ होत जातें. वैराग्याची स्वतंत्र खटपट करून यश मिळत नसतें. विषयांचा संग हा इंद्रियांचा स्वभाव आहे. ईश्वरभक्तीच्या गोडीनेंच इंद्रियें हळूं हळूं शांत होतात. ज्ञानाकरितां व सत्कर्माकरितां सत्संगाची गोडी वाढते. भक्तीच्या पोटीं सर्व साधनें जन्मतात. एवढेंच नव्हे तर, भक्तीच्या पोटींच ईश्वरप्राप्ति हें जें अंतिम साध्य तेंही लाभतें. असा भक्तिविषयक समग्रतेचा सिद्धान्त एकनाथांनीं मांडला आहे. भक्तीच साध्य व भक्तीच सर्व साधनांचा समावेश करणारें व्यापक साधन होय, असा या समग्रतेच्या सिद्धान्ताचा अभि-

५४. भागवत २०।४०२, ५, ६, १८, १९, २०, २४.

प्राय आहे—'सद्भावें करितां भगवद्भक्ती । भक्ति-विरक्ति-भगवत्प्राप्ती । तिनी एके काळें होती । ऐशिया युक्ती जाणिजे राया ॥ तेथ ज्ञानकर्मादिकें जाण । मुख्य वैराग्यही आपण । मद्भक्तीसी येती लोटांगण । चरणांशरण पैं येती ॥"

श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनीं या एकान्त भक्तीस 'आत्मनिवेदन भक्ति' असें म्हटलें आहे. मायावादयुक्त शांकरअद्वैतसिद्धान्त रामदासांनीं मान्य केला; परंतु ज्ञाननिष्ठेला आत्मनिवेदनभक्तीचें रूप दिलें. भक्तीशिवाय प्रपंचांत राहून परमार्थ साधणें कठीण आहे. प्रपंचच परमार्थरूप कसा करावा, हा विचार रामदासांच्या ब्रह्मविद्येचा मध्यबिंदु आहे. हा मध्यबिंदु भक्तियोगानेंच सिद्ध होतो. शुद्धज्ञाननिरूपण करतांना रामदासांनीं शुद्ध अद्वैत-ज्ञानास आत्मनिवेदन अशी संज्ञा दिली आहे.[५५] आत्मनिवेदनभक्ति ही नवविध भक्तींपैकीं अखेरची भक्ति आहे. ती ज्ञानलक्षण ब्रह्मसाक्षात्काररूप भक्ति आहे. तीच भक्ति साक्षात् मुक्तीकडे जाते. एकनाथांप्रमाचेंच रामदासहि भक्तिविषयक समग्रतेचा सिद्धान्त 'भक्तिमार्ग' या संज्ञेनें मांडतात. नवविध भक्तीपैकीं श्रवण, कीर्तन, स्मरण, पादसेवन, अर्चन, वंदन, दास्य व सख्य या पहिल्या आठ पायऱ्या साधनरूप भक्ति होय. परमेश्वरांत अहंतेचें विसर्जन करून एकात्मतेचें दर्शन घेणें म्हणजे आत्मनिवेदन होय.

भक्ति ही अंतिम निष्ठा आहे, हा सिद्धान्त भावार्थदीपिकेनें सिद्ध केला. वामनपंडितांच्या यथार्थदीपिकेनें या सिद्धान्ताला आपल्या सतेज, तीक्ष्ण व सूक्ष्म तर्कशास्त्राच्या पांडित्यपूर्ण विवेचनाच्या धारेनें संपूर्ण उजळा आणला आहे. ज्ञानदेवांनीं जसें निर्गुणब्रह्माच्या अनुभूतीशीं भक्तीला सुसंगत ठरविलें, तसेंच वामनपंडितांनीं सुद्धां केलें. वामनपंडित आणि ज्ञानदेव यांच्यांतला फरक असा आहे कीं, जीवन्मुक्तस्थितींत द्वैतभ्रम निवृत्त झाल्यानंतरही भक्ति रहातेच असें ज्ञानदेव म्हणतात, तर वामनपंडित शांकरसंप्रदायाप्रमाणें जीवन्मुक्तस्थितींतहि अविद्यालेश राहिल्यामुळें विश्वभ्रम शिल्लक रहातो असें मानतात; व त्याप्रमाणें सगुण भक्तीची आवश्यकता सिद्ध करतात. ज्ञानदेवांच्या मतें जीवन्मुक्ताला अविद्या नाहीं, विश्वभ्रमहि नाहीं. जडद्वैतमय विश्वहि नाहीं. हेंच दृश्य विश्व तेथें चिन्मय आहे. त्या विश्वाला जडत्व किंवा भिन्नत्व नाहीं. असें गृहीत धरल्यावर ज्ञानदेवांच्या मतें जी भक्ति त्या स्थितींत संभवते ती सगुणभक्ति असली तरी निर्गुणभक्ति असें तिला म्हणतात. ती भक्ति आहे, हें मात्र निर्विवाद होय!

---

५५. दासबोध ५.६.५१.

ज्ञानदेव काय किंवा वामनपंडित काय, यांना एक महत्त्वाचें धार्मिक व सामाजिक तत्त्व स्थापित करावयाचें होतें. शांकरअद्वैतवेदान्तानें भक्ति हें साधन मानून जीवन्मुक्ताला भक्तीची अनवश्यकता प्रतिपादिली; एवढेंच नव्हे तर भक्ति व कर्म हीं दोन्हीहि स्थितप्रज्ञाला संभवत नाहींत, असा तात्त्विक गैरसमज निर्माण केला; त्यामुळें निर्बंध सुटलेले, स्वेच्छाचारी संन्यासी-बैरागी यांचे वर्ग वाढले व बेजबाबदारपणें समाजांत वावरूं लागले व त्यांचा बंदोबस्त तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत नवा विचार निर्माण करूनच करावा लागला. विधिनिषेध न बाळगतां निस्त्रैगुण्याच्या मार्गावर संचार करणाऱ्या, बेछूटरीतीनें वागणाऱ्या व स्वतःस आदर्श सिद्धपुरुष म्हणून मिरविणाऱ्या परपुष्ट तथाकथित स्थितप्रज्ञांचा वर्ग सामाजिक अधोगतीला कारण झाला होता. समाजाच्या जीवननौकेला मार्गदर्शन करणारा कर्णधार म्हणजे ईश्वरसाक्षात्कारी पुरुष होय, हें धार्मिक समाज-जीवनाचें मुख्य सूत्र असतें. आदर्श पुरुषाची कल्पना समाजांतील व्यक्तींच्या आचरणाची कसोटी असते. परंपरागत अद्वैतपर मायावादी वेदान्तानें दिलेली कसोटी तकलादी आहे, हें पाहून ज्ञानदेवांपासून वामनपंडितांपर्यंतच्या संत-पंडितांनीं आदर्श पुरुषाच्या जीवनाचें तत्त्वज्ञान म्हणून अद्वैतवेदान्ताला नवी वैचारिक बैठक देऊन त्यांत नवा तात्त्विक अर्थ भरला. ऐहिक जीवन हें यशस्वी व पारमार्थिक दृष्ट्या विजयी करणारें असें तत्त्वज्ञान या संतपंडितांनीं निर्माण केलें. प्रापंचिक कर्मांचें भक्ति आणि मुक्ति यांच्याशीं नित्य साहचर्य दाखवून दिलें. दृश्य विश्व हाच परमेश्वराचा आविष्कार होय, तेंच ब्रह्म-दर्शन होय, अशी ब्रह्मविद्या मांडून दाखविली. स्थितप्रज्ञाचें जीवन कसें ? स्थितप्रज्ञाची दृष्टि कशी ? हा भगवद्गीतेनें निर्माण केलेला प्रश्न भगवद्गीतेच्या व भागवताच्या आधारें योग्य रीतीनें निर्णीत करून त्या निर्णयाचें बीजारोपण केलें आणि अनुभवामृताच्या सिंचनानें त्याला वाढविलें. ऐहिकच परमार्थरूप बनतें, हा या सगळ्या संत-पंडितांचा निष्कर्ष आहे.

वामनपंडितांची ज्ञानोत्तर भक्ति

ज्ञानोत्तर सगुणोपासना आवश्यक नाहीं, हें मत खोडून काढणें हा वामनपंडितांचा उद्देश आहे. सगुणभक्ति हें मोक्षाइतकेंच महत्त्वाचें साध्य आहे. मनुष्यदेह आहे तोंपर्यंत सगुणभक्तीचें आनंदवैभव माणसानें भोगावें, असें पंडितांना सांगावयाचें आहे. त्याबरोबर दुसरें असेंहि सांगावयाचें आहे कीं, जीवन्मुक्तावस्था नष्ट होण्याचें भय आहे, आत्मस्वरूपानुसंधानापासून चित्त भ्रष्ट झाल्यास पुन्हा बंधन प्राप्त होईल व पूर्ण अधःपात होईल, हें संकट टाळण्या-करितां सगुणभक्ति अंतापर्यंत ठेवणें आवश्यक आहे. जोंपर्यंत देह, मन व

इंद्रियें आहेत, विश्वाभास आहे, तोंपर्यंत विषयवासना क्षुब्ध होण्याचाहि धोका आहे. क्षुब्ध झालेली विषयवासना माणसाला स्थितप्रज्ञावस्थेपासून केव्हां च्युत करील याचा नेम नाहीं; म्हणून ही सगुणोपासनेची अंतापर्यंत आवश्यकता आहे. सगुणभक्ति ही साधन व साध्य या दोन्ही दृष्टींनीं महत्त्वाची आहे.

देह असेपर्यंत बौद्धिक दृष्टीनें निर्गुण अद्वैत तत्त्व अनुभवास येत असलें तरी त्यांतून इंद्रियांनीं येणारा विश्वाचा अनुभव वगळतां येत नाहीं. अद्वैत म्हटलें म्हणजे त्यांत सगळें जें जें अनुभवास येतें तें तें समाविष्ट होतें विश्व हें ब्रह्मविद्येच्या वैभवाचा भाग आहे; अद्वैत त्याला वगळूं शकत नाहीं. यापेक्षाहि पुढें जाऊन पंडित असें म्हणतात कीं, विश्व हें ब्रह्म-वैभव आहे. चंदनाचा जसा परिमळ, रत्नाची जशी प्रभा, त्याप्रमाणें जग हा देवाचा धर्म आहे, हें मर्म विसरतां कामा नये. ईश्वराचें ऐश्वर्य, यश, लक्ष्मी, श्री म्हणजेच विश्व होय. परमात्म्याच्या यशाचें वा श्रीचें साक्षात् स्वरूप म्हणजे जग होय. जग हें देवाचें औदार्य आहे. त्याच्या अनंतकृपेचा जग हा प्रसाद आहे. ईश्वरावांचून, देवाच्या जाणिवेवांचून विश्वाकडे पाहिलें तर तें बंधन आहे, दुःख आहे, अनंत यातनेचें आगर आहे; परंतु विश्व हा ईश्वराचा गुण आहे या दृष्टिकोणांतून पाहिलें म्हणजे तें विश्व भगवंताचे षड्गुण ठरतें. मुक्तांची मुक्ति तें बनतें. तेंच वैकुंठ होय, तेंच अनंतकल्याण होय, असा विलक्षण दृष्टिकोण पंडितांनीं मांडला आहे. जगाबद्दलचा हा दृष्टिकोण आध्यात्मिक वाङ्मयांत अपूर्व आहे.

रामदास—प्रपंच व परमार्थ

"जग, असकी वस्तुप्रभा," हे ज्ञानदेवांचें विधान किंवा "एवं जगचि धर्म असे भगवंताचा," हें वामनपंडितांचें विधान प्रपंचाचें महत्त्व परमार्थाइतकेंच सूचित करतें. परंतु प्रपंच हा परमार्थाइतकाच मोलाचा आहे, असा स्पष्ट व सविस्तर विचार सांगणारे संत म्हणजे रामदासस्वामी होत. प्रपंच व परमार्थ अशा वेगळ्या कल्पना घेऊन त्याबद्दलचा विचार रामदासांनीं सांगितल्यामुळें या जगाबद्दलच्या दृष्टिकोणाची अधिक स्पष्टता होते. अशी स्पष्टता इतर संतवाङ्मयांत कमी आहे. आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाच्या आधारें प्रपंच व परमार्थ यांच्यांत सुसंगति स्थापन करणें हें समर्थ-वाङ्मयाचें मुख्य वैशिष्ट्य होय. प्रपंच हा असारच आहे; परंतु तो सारवान् ज्याच्या योगानें बनतो किंबहुना प्रपंचच परमार्थ ज्याच्या योगानें होतो, असा मार्ग स्वामींनीं आपल्या ग्रंथांत मांडला आहे.

रामदासांनीं समाजधारणेच्या व्यवहारालाच राजकारण असें म्हटलें आहे. राज्यधारी तत्त्ववेत्ता असावा, परमार्थी असावा; माणसांचें न्यायनीतीचें राज्य तोच निर्माण करूं शकतो; राज्यसंस्थेचा उद्देश त्याच्यामुळें पूर्ण होतो; अशी रामदासांची धारणा आहे. मनु, भरत, जनक, रामचंद्र, अशोक यांची अशीच परंपरा आहे, असें रामदास म्हणतात. "मनु चक्रवर्ती जाले येणेंचि न्यायें"[५६] असा जाणिवेच्या अधिष्ठानासंबंधीं मनुचक्रवर्तीचा दृष्टान्त त्यांनीं दिला आहे. जाणिवेच्या अधिष्ठानाचें विवरण म्हणजे विश्वाच्या परमेश्वरी अधिष्ठानाचें विवरण होय. तिला रामदासांनीं "राजसत्ता" म्हटलें आहे. त्याचा अभिप्राय असा:—विश्वाचा अनंत पसारा आहे. त्यांत गोंधळ अव्यवस्था नाहीं. नाहीं. उत्पत्ति व लय यांचा क्रम अगदीं व्यवस्थित रीतीनें बांधला गेला आहे. अनंत प्राणी व अनंत मनोवृत्ति आहेत; परंतु त्यांत नियमबद्धता आहे. न्यायी, दक्ष व पराक्रमी राजाच्या राज्यापेक्षां अधिक नियमबद्धता आहे; कारण या विश्वव्यवस्थेचें सूत्रसंचालन गुप्तपणें करणारी एक राजसत्ता आहे. हें गुप्तपणें चालणारें सूत्रचालन म्हणजे ईश्वराचें गुप्तपणें चालणारें राजकारण होय. वस्तु-मात्रांत व प्राणिमात्रांत ही ईश्वरीसत्ता विभागून जाते व बिनचूक गुप्तपणें काम करीत असते असें स्वामी म्हणतात.—"अनंत राजकारणें धरणें । कुबुधी सुबुधी विवरणें । कळो नेदणें चुकावणें । प्राणीमात्रासी ॥"[५७] अशा त्या परमेश्वरी सत्तेचें अनुकरण करून मनुष्यमात्राशीं निष्काम मैत्री ठेवून मानवी समुदाय न्यायनीतीनें वर्तविण्याचा, सामुदायिक जीवन पवित्र ठेवण्याचा आणि सामाजिक अनवस्था व बेबंदशाही नष्ट करण्याचा विवेक विचार-सावधपणें दीर्घ प्रयत्न करणें म्हणजेच राजकारण होय, असें समर्थांचें राजकीय तत्त्वज्ञान आहे. महंतांचें राजकारण व शस्त्रधारी क्षत्रियांचें राजकारण या दोहोंमधलें हें समान स्वरूप होय. महंताला शस्त्र हातीं धरून दुर्जन संहाराचा अधिकार नाहीं. महंतांचें राजकारण मानव्याच्या श्रद्धेचें आहे, क्षमेचें व स्वतः सर्व आघात सोसून दुर्जनांच्या हृदयांत परिवर्तन घडवून आणण्याचें आहे. तें निःस्पृहवृत्तीनें अलिप्तपणें सर्वत्र समभाव, अद्रोह व अहिंसा यांवर अवलंबून करावयाचें आहे, परंतु तें फार गुप्त रीतीनेंच करावयाचें आहे; तरच त्याला साफल्य व यश येतें असा स्वामींचा अभिप्राय आहे.

---

५६. दा. १२.३. ५. ५७. दा. १६.८.२०.

भागवतधर्म व पारमार्थिक समाजाची समतेवर उभारणी

मूळ भारतीय समाज वर्णाश्रमधर्म व जातिधर्म यावर उभारलेला आहे. वर्णाश्रमधर्म व जातिधर्म यांचें प्रामाण्य रूढीनें निर्माण झालेलें असलें तरी त्याला कर्मसिद्धान्त व ईश्वरीसंकेताचा सिद्धान्त यांनीं दार्ढ्य आणलें आहे. ही समाजव्यवस्था मानवी उच्चनीचभावाच्या व उच्चनीच अधिकाराच्या तत्त्वावर अधिष्ठित आहे. वर्णव्यवस्थेपेक्षांहि जन्मजात जातिव्यवस्था व जन्मजात उच्चनीच भेद या कल्पनेचें जबरदस्त बंधन हें या समाज-संघटनेचें सूत्र आहे. या बंधनानें समाजातर्गत सगळ्या व्यक्ति रूढीच्या दास्यांत अडकतात. त्याच्यांत व्यक्तीच्या कर्मस्वातंत्र्याचा अपहार केलेला आहे. रूढीनें बद्ध असलेलें, विषमतेंत जखडलेलें हेंच व्यक्तित्व अंतर्मुख होऊन मुमुक्षु बनतें. या अंतर्मुख मानसिक प्रवृत्तींच्या पार्श्वभूमीवर जातिबद्ध समाजाचें पारमार्थिक समाजांत रूपांतर करणें व पारमार्थिक पावित्र्याच्या दिव्य व मधुर भावनेनें सामाजिक विषमतेची कठोरता कमी करणारी पारमार्थिक समतेची समाजसंस्था निर्माण करणें हा भागवतधर्माचा मुख्य हेतु प्राचीनकालापासून, त्याच्या उत्पत्तीपासून प्रसिद्ध झाला आहे. मध्ययुगांत बोलभाषांना जेव्हां पुस्तकभाषेचें स्वरूप प्राप्त होऊं लागलें, ती विचाराची भाषा होऊं लागली, अशा समयास ह्या अतिप्राचीन कालापासून प्रवृत्त असलेल्या पारमार्थिक समाजाच्या निर्मितीच्या प्रयत्नाला पुन्हां प्रेरणा मिळाली. हा प्रयत्न अनेक शतकें शिथिल पडला होता. त्याला पुनः वेग मातृभाषांनीं दिला. त्यामुळें समाजाच्या अत्यंत खालच्या थरापर्यंत चैतन्य व प्रबोधन निर्माण झालें. वर्णाश्रमधर्मापेक्षां भक्तिधर्म श्रेष्ठ आहे. वर्णाश्रमधर्म विमोचक नाहीं, तो संसारबंधच दृढ करतो. त्यानें पुण्य मिळतें; परंतु तें सुद्धां बंधक असल्यामुळें पापाचेंच एक रूप आहे. असा विचार ज्ञानदेवांनीं मराठींत प्रथम सांगितला. वर्णाश्रमधर्म भगवद्भक्तीचें अंग म्हणून मान्य केला; त्याचें स्वतंत्र मूल्य कमी केलें—"म्हणौनि कुळजातिवर्ण। हे अवघेंचि, गा अकारण। येथ अर्जुना माझेपण। सार्थक एक॥"[५८] कुळजातिवर्ण हे देहाचे आहेत. मुख्य धर्म स्वकर्मानें हरिप्रसाद जोडणें हा आहे. कोणत्याहि कुळांत, वर्णांत अगर जातींत कोटेंहि जन्म मिळो, प्रत्येकानें स्वधर्मानें वागून नारायणाची प्रसन्नता जोडावी यांतच नरदेहाचें सार्थक आहे; उत्तम कुळीं जन्म, रूप, वय, विद्या, संपत्ति असूनही "एक भाव नाहीं माझा। तरि पाल्हाळ तें॥" ऐहिक वैभव किंवा

५८. ज्ञा. ९.४५६.

कुळजातिगौरव हीं असून भक्ति नसेल तर तो सारा प्रेताचा शृंगार होय. कुळ अंत्यजाचें असलें, म्हणून काय झालें ? चित्तांत हरिप्रेम असेल तर तो वर्णोत्तम ब्राह्मणापेक्षांहि पवित्र आहे. तो हरिस्वरूपच आहे. हरींत व त्याच्यांत अणुमात्र भिन्नता नाहीं. अनुतापतीर्थी न्हाऊन शुद्ध झाला व सर्वभावें मद्रूपीं मिसळला कीं, त्याचें कुळ पवित्र होतें. तोच कुलीनत्व पावतो. ओहोळ गंगेला मिळताक्षणीं गंगारूप होतो. क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, अंत्यज व म्लेच्छ इत्यादि जाति ईश्वराशीं समरस झाल्या नाहींत तोंवरू त्यांच्यांत भेद आहे. " म्हणौनि कुळ उत्तम नोहावे । जाति अंत्यजही व्हावें । वरी देहाचेनि नांवें । पशूचेही लाभो ॥ जें पापयोनि मूढ । मूर्ख जैसे का दगड । परि माझ्या ठायीं दृढ । सर्वभावें ॥ ते पापयोनिही होतु का । श्रुताधीतही न होतु का । परि मजसि तुकित तुका । तुटि नाहीं ॥ ते उत्तमत्व तैचि तरे । तैचि सर्वज्ञता सरे । जै म्हणो बुध्दि भरे । माझें नि प्रेमें ॥ दुःकृति जरि जाला । तरी अनुतापतीर्थीं न्हाला । न्हाऊनि मज आंत आला । सर्वभावें ॥ तरी आतां पवित्र तयांचें कुळ । आभिजात्य तेंचि निर्मळ । जन्मलेयाचें फळ । तयासिच जोडलें ॥ जैसें तंवचि वहाळ वोहळ । जवं न पवति गंगाजळ । मग होवूनि ठाकति केवळ । गंगारूप ॥ तैसे क्षत्री, वैश्य, स्त्रिया । कां शूद्र, अंत्यजादि इया । जाति तवंचि वेगळालिया । जवं न पवति माते ॥ "[५९] जातिबद्ध समाजाला पारमार्थिक समतानिष्ठ समाजरूप देणें हा भागवतधर्माचा सामाजिक आशय आहे. जातिबद्ध समाजांत ब्राह्मण हा जन्मतः गुरुस्थानीं आहे. तें त्याचें गुरुत्व वर्णाश्रम धर्मासंबंधी व्यवहारापुरतें मर्यादित करून त्यापेक्षां उच्च दर्जाच्या अशा पारमार्थिक गुरुत्वाचा अधिकार जातिनिरपेक्ष सर्वांना भागवतधर्मानें दिला. ईश्वरभक्ति, व्यापक नीतिधर्माचें आचरण व अनासक्तवृत्ति या गुणसमुच्चयाच्या योगानें गुरुत्वाचा अधिकार सर्वांना मोकळा झाला. भक्तिमार्गीं या नात्यानें गुरु व शिष्य ह्या दोघांना समान वंदनीयता आहे. गुरु व शिष्य यांचा हा पारमार्थिक समाज होय.

" वस्तु भूतमात्रीं नमिजे । परोपकारीं भजिये । स्त्रीविषयीं नियमिजे । नांवें नांवें ॥ "[६०] अशा संयमी व सर्वत्र नम्र व्यक्तींचा हा पारमार्थिक समाज असल्यामुळें गुरुशिष्य भावाची विषमताही या समाजांत दुःसह आहे. गुरुत्वाचा अहंभाव असेल तर तो गुरु नव्हे. शिष्यापासून सेवा घेत असेल तो गुरु नव्हे. ज्ञानाचा गर्व व अशांति असेल तर तो गुरु नव्हे. एकनाथ म्हणतात—" शिष्य

---

५९. ज्ञा. ९.४४१, ४४४, ४४९, ४५५, ४२०, ४२१, ४५८, ४६०.
६०. ज्ञा. १७.२०९.

सेवा करी निज भावार्थें । परि तो सेवक न म्हणे त्यातें । ज्यासि भगवद्रूप सर्व भूतें । शिष्य वेगळा तेथें । सेवकत्वें न उरे ॥ शिष्यापासूनि सेवा घेणें । हें स्वप्नींहि न स्मरे मनें । शिष्याची सेवा स्वयें करणें । पूज्यत्वें पहाणें निज शिष्या ॥ त्याचें गुरुत्वाचि वोळवण । अंगीं निजशांति पूर्ण । हेंचि सद्गुरुत्वाचें लक्षण । मुख्य भूषण हेंचि राया ॥ जगीं शांति झाली परदेसी । कोठेंही ठावो न मिळे तिशी । ते आली सद्गुरुपायांपाशीं । सुखवासासि वसावया ॥ या परि सद्गुरु-पाशीं शांति । स्वयें आलि सुखवासवस्ति । जेवि कां माहेरा आंतौति । स्वानंदें क्रीडति कन्या जैसि ॥ जाणोनि वेदशास्त्र निश्चिति । जो न मिरवि गा व्युत्पत्ति । ज्यासि अपरोक्षे पूर्णशांति । तो सद्गुरुमूर्ति निश्चयें राया ॥ "[६१]

ज्ञानदेव-तुकारामांचा भागवतधर्म पारमार्थिक समतेचा समाज निर्माण करीत होता. त्यांतील गुरूवद्दलचा दृष्टिकोण पूर्ण समतेचा होता. कोणत्याहि उच्च वा नीच जातीचा भगवद्भक्त कोणत्याहि जातीच्या शिष्यानें गुरु म्हणून मान्य करावा, असें या संप्रदायाचें तत्त्व आहे; त्यामुळें अपवित्र मानलेल्या धंद्याचे सगळे लोक या पारमार्थिक समतेकडे आकर्षिले गेले. नीच धंद्यानें व जातीनें वांकलेला व वंगलेला मनुष्य ताठ व उंच मान करून पारमार्थिक समाजांत उभा राहूं लागला ! वंद्यत्व आल्यामुळें सामाजिक हीनत्वाचा दोष किंचित् दडला गेला. रामदास व वामनपंडित यांनीं या बाबतींत जरा निराळें धोरण धरलें. उच्च जातीनें नीच जातीचा गुरु करूं नये; त्यामुळें वर्णधर्मांला बाध येतो; असें रामदासांना वाटे. समानजातीचा किंवा उच्चजातीचाच गुरु करावा असें त्यांचें सांगणें आहे. वामनपंडितांनीं यापेक्षां अधिक कडक जातिनिर्बंध मानला. सर्वांना परमार्थाचा समान अधिकार मानला; परंतु गुरुपणाचा अधिकार द्विजाकडेच ठेवला—" अनुभवासि ज्ञान कारण । तेथें सम स्त्री, शूद्र, ब्राह्मण । थोरपण, शूद्रपण । परोपदेशीं निवडते ॥ तैसा करावया जनांचा उद्धार । स्त्रीशूद्राशीं नसे अधिकार । कीं विना वेदशास्त्र परिहार । न करूं शकति संशयाचा ॥ तैसाच शास्त्राविण । जन्ही अनुभवी जाला ब्राह्मण । न साजे त्याला गुरुपण । कीं शिष्य संदेह न हरी ॥ "[६२] नैतिक व पार-मार्थिक श्रेष्ठता सर्वांना प्राप्त करून देणारा समाज भागवत धर्मानें निर्माण करावयाचा प्रयत्न केला; परंतु जातिधर्माची पकड संतपंडितांना ढिली करण्यांत यश आलें नाहीं. याचें कारण वर्णाश्रमधर्माशिवाय किंवा जातिबद्ध समाजाशिवाय अन्य प्रकारची सामाजिक रचना ऐहिक व्यवहारांची

---

६१. भागवत ३.३०२,३००,३१२-३१५. ६२. यथार्थदीपिका ४.१०८४,८६,८७.

नीट व्यवस्था लावण्यास उपयोगीं पडेल, याची कल्पना त्यांना येऊं शकली नाहीं. ज्या परंपरागत परमार्थशास्त्रावर संतपंडितांची श्रद्धा होती, त्यांत पारमार्थिक समता व सामाजिक विषमता या दोन्ही गोष्टींचा संकर मान्य केला होता. त्या शास्त्रबंधनाच्या पलीकडे संतांची दृष्टि पोचूं शकली नाहीं. त्यांनीं परतत्त्व साक्षात् पाहिलें परंतु समतेचें समाजतत्त्व त्यांच्या दृष्टीआड राहिलें. आतां सामाजिक समतेच्या तत्त्वाचा उदय होण्याचा काळ जवळ आला आहे; तरी अशा वेळींहि ज्ञानदेवांनीं जी आशा व्यक्त केली आहे ती फार महत्त्वाची म्हणून अंतःकरणांत ठसवावी अशी आहे—"दिसो परतत्त्व डोळां । पाहो सुखाचा सोहळा । रिघो महाबोध सुकाळा– । मानिं विश्व ॥"[६३]

उपसंहार

परतत्त्वदर्शनाचा डोळा उघडायला शास्त्रश्रद्धेची सामाजिक पार्श्वभूमि आवश्यक असते. शास्त्र म्हणजे वेदवेदान्तशास्त्र होय. साक्षात् परमेश्वरानें कृपावंत होऊन वेद, उपनिषदें वा गीता जीवांच्या उद्धारार्थ उपदेशिली आहे; अशा श्रद्धेनें संतपंडितांनीं आंग्लपूर्वकालांत परतत्त्वाचें विवेचन त्या आधारांवर केलें. आतां त्या प्रकारच्या श्रद्धेची पकड ढिली होण्याचें हें युग आहे. आजच्या भारतीय समाजांत अश्रद्ध हा निर्भय आहे; समाज त्याचें कांहीं वांकडें करूं शकत नाहीं. अश्रद्धांचा समाजांत अपमान वा धिक्कार होत नाहीं. सामाजिक कायदे धर्मशास्त्राच्या बंधनाबाहेर पडले आहेत. त्यांनीं स्थैर्य सोडलें असून ते सतत बदलूं लागले आहेत. तीच गोष्ट पारलौकिक जीवनासंबंधीं असलेल्या धर्मशास्त्राची आहे. धर्मशास्त्रावरील श्रद्धा व श्रद्धेस पोषक असा जीवनक्रम, म्हणजे कर्मकांड, संध्यादि उपासना, भजन, तीर्थयात्रा, पूजा, व्रतें इत्यादि आचारधर्म; हीं व्यक्तीच्या सामाजिक स्थानाची कसोटी म्हणून राहिलीं नाहींत. त्यामुळें श्रद्धा दुर्बल बनली व सामाजिक पाठिंब्याच्या अभावीं श्रद्धेनें अंतिम सत्याचा दावा सोडला आहे. वेद व गीतादि शास्त्रें म्हणजे ईश्वराचा आदेश होय; अशी श्रद्धा आजच्या समाजांतील विचारवंतांच्या विचारांचें गृहीतकृत्य व प्रारंभस्थान राहिलेलें नाहीं. ऐतिहासिक दृष्टिकोण प्रभावित होऊन प्राचीनकाळच्या एका विशिष्ट युगांतील आपल्यासारख्याच मर्यादित बुद्धीच्या माणसानीं निर्मिलेलीं हीं शास्त्रें आहेत, अशी धारणा वेगानें पसरत आहे. पारलौकिक श्रद्धा जरी संस्काररूपानें व रूढीनें मनांत मूळ घरून बसली असली तरी तिला जोम

---

६३. ज्ञा. १३.११६३.

आणणारी शास्त्रशब्दावरची श्रद्धा, भजनपूजनादि आचारधर्माचा पाठिंबा नसल्यामुळें, निर्बल बनली आहे. त्यामुळें वैचारिक विसंगति निर्माण झाली आहे. भावना व बुद्धि यांच्यांत विरोध निर्माण झाला आहे. त्यामुळें या नव्या जगाला परतत्त्वदर्शन दुर्लभ होत चाललें आहे. दिव्य चमत्कार घडेनासे झाले आहेत. दिव्य ज्ञान प्राप्त करून घेतलेल्या ऋषींची येथील वस्ती कधींच उठली आहे. अन्तर्ज्ञानी गुरु विरळा झाले आहेत. जे तसे आहेत म्हणून मानले जातात, त्यांची समाजावर खरी छाप पडूं शकत नाहीं. गुरु व वेदशास्त्र यांच्या वाक्यांवर शंका घेणें पाप होय, अशा भावनेला बळ राहिलेलें नाहीं. जगांतील विविध, परस्परांशीं विलग व असंबद्ध अशा मोठ्या धार्मिक परंपरांतील पारलौकिक तत्त्वांबद्दलच्या श्रद्धांमध्यें परस्पर विसंवाद दिसतो, म्हणून समन्वयाचे प्रयत्न चालूं असतात. परंतु ते प्रयत्न जुजवी, शिथिल किंवा गूढवादी ठरतात. तात्पर्य, जुन्या भागवत-धर्माच्या पारमार्थिक दृष्टीला आजचें विचारवंतांचें जग दुरावलें आहे. स्वतः परमार्थानें संपूर्ण रूप पालटूनच या नव्या जगापुढें उभें रहावे; त्या शिवाय गत्यंतर नाहीं. आंग्लपूर्वकालांतील त्याच्या स्वरूपाला समाजनियंत्रित व दृढ अशा श्रद्धेचा जो पाठिंबा होता, तो आतां उरला नाहीं. आधारापासून सुटलेले श्रद्धेचे अवशेषच तेवढे मनांत दडलेले आहेत. अशा विस्कळित व विसंगत श्रद्धेच्या अवशेषांच्या वातावरणांत केवळ बुद्धीच्या नेत्रांवर भरंवसा ठेवणें अपरिहार्य आहे. बुद्धीचे नेत्र परतत्त्वास पाहूं शकतील काय !

तत्त्वमीमांसा

३. आधुनिक काल

दिनकर केशव बेडेकर

*

भारतांतील तत्त्वचिंतनाला आमूलाग्र वेगळी दिशा लावण्याचें सामर्थ्य ग्रीक, शक, हूण आणि महंमदी आक्रमणांमध्यें नव्हतें; परंतु इंग्रजी विद्येमध्यें हें 'वाघिणीच्या दुधाचें' सामर्थ्य आहे, याचा प्रत्यय विष्णुशास्त्री चिपळूणकर (१८५०–१८८२) यांच्यासारख्या परंपराभिमानी विचारवंतालाहि आला. याचें कारण प्रथम नीट ओळखलें पाहिजे. इंग्रजी विद्या किंवा, व्यापक अर्थानें, आधुनिक युरोपीय विचारपरंपरा म्हणजे काय? या विचारांत आपल्याला नवीन असें काय होतें? त्याचें सामर्थ्य कशांत होतें? त्या विचाराच्या विकास-क्रमांतील कोणच्या अवस्थेंत आपला त्याच्याशीं संबंध आला! त्यांतील

गुणदोषांचा व विसंवादी घटकांचा आपल्यावर कसकसा परिणाम झाला ? इत्यादि प्रश्नांचा प्रथम थोडक्यांत उलगडा करणें जरूर आहे.

आधुनिक युरोपीय विचारपरंपरेची ओळख करून द्यावयाची तर प्रथमच एक गोष्ट पक्की लक्षांत ठेवली पाहिजे; ती अशी कीं तिला सहाशें वर्षांचा दीर्घ इतिहास आहे. प्रसिद्ध इतालियन कवि आणि तत्त्वज्ञ दांते (१२६५–१३२१) याच्यापासून विश्वविकासाचें तत्त्वज्ञान मांडणाऱ्या हेगेल (१७७०–१८३१) या तत्त्वज्ञापर्यंत आणि सचेतनांच्या विकासाचें तत्त्व प्रस्थापित करणाऱ्या डार्विन (१८०९–१८८२) या शास्त्रज्ञापर्यंत हा दीर्घकालखंड पसरलेला आहे. महाराष्ट्रांत ज्ञानेश्वर (१२७५–१२९६) यांच्यापासून लोकहितवादी (१८२३–१८९२) यांच्यापर्यंतचीं हीं शतकें म्हणजे देवगिरीच्या यादवांच्या अस्तापासून मराठी साम्राज्याच्या उदयास्ताला गिळून टाकून इंग्रजी अंमल स्थिरावण्यापर्यंतची कालगणना झाली ! महाराष्ट्रीय विचारांचा, कर्तृत्वाचा व हर्षखेदांचा केवढा इतिहास या शतकांतून आपण घडविला आहे ! एकट्या महाराष्ट्रभूमीनें एवढें संपन्न व समर्थ जीवन या कालखंडांत निर्माण केलें ! मग तिकडे तर एक नव्हे अनेक राष्ट्रें एका नव्या भौतिक आणि वैचारिक संस्कृतीच्या रचनेसाठीं घडपडत होतीं. सारें युरोपखंडच आपल्या कोशांतून बाहेर पडत होतें. नव्या ज्ञानासाठीं, नव्या धर्मप्रेरणेसाठीं, नव्या मानवधर्मासाठीं आणि स्वातंत्र्यासाठीं हजारों प्रतिभावंतांनीं आपली बुद्धि खर्च केली व प्रसंगीं प्राणार्पणहि केलें. या साऱ्या झंझावातामध्यें मानवी प्रज्ञेचा व मनोधैर्याचा उत्कर्षबिंदु जसा गांठला गेला तशीच पैशुन्याची व अधमपणाची परिसीमाहि झाली.

या सर्व उलथापालथींतून व अग्निदिव्यांतून कांहीं मानवी मूल्यें, सामाजिक व राजकीय संस्था आणि तत्त्वविचार उदयाला आले. व्यक्ति आणि समाज तसेंच निसर्ग आणि मानव यांच्या परस्परसंबंधांविषयीं एक नवीन विचारप्रणाली सुरू झाली. परंतु या सर्व तत्त्वमंथनाच्या अंतिम अवस्थेशींच आपला भारतीयांचा संबंध आला. सन १८५७ च्या सुमारास या युरोपियन संस्कृतीच्या स्थिरावलेल्या मूल्यांना जडत्वहि येऊं लागलेलें होतें. या संस्कृतीचा उबग आलेले व तिच्या कोशांतून मानवाची सुटका झाली पाहिजे असें प्रतिपादन करणारे विचारवंत या वेळीं उदयाला आले. विवेकवाद आणि मानवाच्या अखंड विकासाचा आशावाद यांच्या मर्यादा दिसूं लागल्यामुळें एका अर्थानें नव्या मूल्यांची आवश्यकता युरोपीय तत्त्वज्ञांना दिसूं लागली. निर्भेळ यांत्रिक जडवादाची फ्रेंच क्रांतिमध्यें गाइलेलीं स्तोत्रें आतां बेसूर व अर्थहीन वाटूं लागलीं. 'बहुतांचें बहुत सुख' साधण्यासाठीं अवतरलेलें व्यक्तिस्वातंत्र्यवादाचें व सुखवादाचें तत्त्व

म्हणजे आसुरी व्यक्तिस्वार्थाचें अनैतिक समर्थन आहे, असें विचारवंतांच्या लक्षांत आलें. विज्ञानानेंहि आतां एवढी मोठी प्रगति केली होती कीं, बाल्यावस्थेतील अल्लड कल्पना टाकून शास्त्राला आतां विनम्र होणें जरूर आहे, असें शास्त्रज्ञांना वाटूं लागलें होतें. सारांश, युरोपीय संस्कृति एका संक्रमणावस्थेंत, किंबहुना तिच्या अंतिम संभ्रमावस्थेंत, असतांना आपलें व तिचें नातें जोडलें गेलें.

ख्रिस्ती धर्म, विज्ञान व मानवधर्म

भारतीय समाजावर युरोपीय संस्कृतीचे जें स्थायी परिणाम झाले ते तिच्या पुढील मुख्य घटकांमुळें झाले.

(१) ख्रिस्ती धर्माची ईश्वरविषयक दृष्टि,

(२) विज्ञानामुळें निसर्गाकडे पहाण्याची नवी दृष्टि आणि

(३) मानवाचा विवेक, देहाच्या व मनाच्या नैसर्गिक प्रेरणा आणि प्रगतीची धडपड यांसंबंधींचीं नवीं मूल्यें.

वरील तीन तत्त्वें आमच्याकडे येण्यापूर्वी तिकडे युरोपमध्यें या बाबतींत ज्या उलटसुलट क्रियाप्रतिक्रिया झालेल्या होत्या, त्यांचें समतोल व परिपूर्ण ज्ञान मात्र आम्हांला झालेलें नव्हतें. अगदीं प्रथमावस्थेंत म्हणजे प्रबोधनाच्या (Renaissance) काळांत ग्रीकरोमन संस्कृतीच्या 'सत्ययुगा'कडे तिकडील तत्त्वज्ञ वळले, आणि अरिस्टॉटलच्या प्रत्येक वचनाला व्यासवचन मानूं लागले. मानवी प्रज्ञा व प्रेरणा याविषयीं उत्कट प्रेम व विश्वास त्यांना वाटत होता. "ह्या इतालियन मानववादी (Humanists) तत्त्वचिंतकांचीं मनें ख्रिस्तपूर्व ग्रीकरोमन संस्कृतीनें अशीं कांहीं भारलीं गेलीं होतीं कीं, ख्रिस्ती धर्माकडे व धर्मसंस्थेकडे ते साशंकपणें आणि उपेक्षेनें पहात होते. उलट, जर्मनींत जी विचारक्रांति झाली तिची प्रेरणा धार्मिक होती; आणि ख्रिस्ती संत व बायबल ह्यांच्याकडे नव्या दृष्टीनें पहाण्याची ती धडपड होती."[1] जर्मनींत सोळाव्या आणि सतराव्या शतकांत झालेल्या धर्मसुधारणेची (Reformation) चळवळ धर्म आणि धर्मसंस्था यांच्यावर अधिष्ठित होती. ल्यूथर (१४८३–१५४६) प्रभृति धर्मसुधारकांना ग्रीकरोमन संस्कृतीविषयीं, विशेषतः ॲरिस्टॉटलविषयीं, भयंकर तिरस्कार वाटत होता. धर्माकडे वळलेली ही दृष्टि जरी

---

१. Prof. P. A. Wadia, *The Philosophers and French Revolution*, p. 50.

पोपच्या व कॅथॉलिक धर्मगुरूंच्या सत्तेवर घाव घालणारी होती तरी मानवाच्या सहजप्रेरणांशीं, सुखाकांक्षेशीं व विज्ञानाशींहि ती कडवें शत्रुत्व करणारी होती. यामुळें धर्मसुधारणेची प्रगति होत असतांना ख्रिस्ती धर्म आणि विज्ञान यांच्यामधील संघर्ष एकसारखा वाढतच गेलेला आढळतो.

विज्ञान आणि मानववाद यांच्यांत प्रबोधनाच्या प्रथमावस्थेंत जो संवाद साधला गेला होता तो नंतरच्या शतकांतून नाहींसा होत गेलेला आढळतो. विज्ञान हें व्यक्तिस्वार्थासाठीं राबविण्याचें जड, निर्मम आणि प्रभावी साधन आहे असा प्रत्यक्ष अनुभव सामाजिक जीवनांत तत्त्वज्ञांना येत गेल्यामुळें विज्ञानाविषयीं त्यांचीं मनें साशंक बनलीं. मानववाद ही एक अंतःकरणाची सहजप्रवृत्ति आहे व जडवादी विज्ञान त्या प्रवृत्तीला घातक आहे अशी विचारसरणीहि उत्तरोत्तर बळावत गेली. हार्डी (१८४०–१९२८), अर्नोल्ड (१८२२–१८८८) प्रभृतींच्या तत्त्वचिंतनांत हा वैफल्यभाव व कटुता आपल्याला जाणवूं शकते.

युरोपमध्यें झालेल्या या वैचारिक उलथापालथींची प्रत्यक्ष झळ आपल्याला लागली नाहीं व लागणें शक्यहि नव्हतें. पण त्यामुळें मिशनऱ्यांचा ख्रिस्तीधर्म, जडवादी विज्ञान, सुखवादी नीतिशास्त्र आणि कान्ट (१७२४–१८०४), मीन (१८३६–१८८२), ब्रॅडले (१८४६–१९२४), आणि मिल (१८०६–१८७३) व स्पेन्सर (१८२०–१९०३) प्रभृतींचें तत्त्वज्ञान एवढ्यांतच सारी युरोपियन संस्कृति सामावलेली आहे व हे घटक तिच्यांत सुसंवादीपणानें नांदत आहेत असें मात्र आम्हीं सहज मानलें. सारांश, युरोपियन विचारमंथनाची आम्हांला जी ओळख झाली ती आघातासारखी अकस्मात् झाली तशीच ती त्रुटित व अयथार्थ स्वरूपांत झाली. याचे परिणाम पुढें कसकसे होत गेले तें आतां पाहूं.

प्रार्थनासमाजाचें तत्त्वज्ञान

भारतांतील प्रबोधनाची सुरवात प्रथम बंगालमध्यें सुरू झाली. सन १८१७ मध्यें कलकत्त्यास हिंदु कॉलेज स्थापन झालें. तसेंच सन १८१५ पासूनच कलकत्त्यामध्यें राजा राममोहन राय (१७७४–१८३३) यांनीं आपल्या धार्मिक व सामाजिक कार्याला प्रारंभ केला. सन १८१५ ते १८१९ पर्यंत त्यांनी 'आत्मीय सभेचें' काम चालविलें आणि 'या काळांत उपनिषदांचीं भाषांतरें प्रसिद्ध करून वेद व उपनिषदें यांमध्यें एकेश्वरी मतच कसें सांगितलेलें

आहे'[२] हें त्यांनीं दाखवून दिलें. महाराष्ट्रामध्यें या नवविचाराचें लोण थोडें उशीरा आलें कारण येथें इंग्रजी अंमलहि उशीरानें दृढमूल झाला. बंगालमध्यें महर्षि देवेंद्रनाथ ठाकूर (१८१७–१९०५) यांनी राममोहन राय यांचें कार्य पुढें चालविलें. सन १८४३ ते १८५६ हा त्यांच्या कर्तृत्वाचा काळ म्हणतां येईल. दादोबा पांडुरंग (१८१४–१८८२) व दुर्गाराम मंछाराम यांनीं सन १८४४ मध्यें स्थापिलेली 'मानवधर्मसभा' ही महाराष्ट्रांतील प्रबोधनाचें पूर्वचिन्ह मानतां येईल. सुमारें तीस वर्षें मागून सुरू झालेल्या आपल्याकडील प्रबोधनामध्यें देवेंद्रनाथ ठाकुरांनीं प्रतिपादन केलेले एकेश्वरी मत प्रभावी ठरलेलें आढळतें. बंगालमध्यें आधींच्या, म्हणजे राममोहन राय यांच्या, विचारांत अद्वैती वेदान्त मताचाहि प्रभाव होता आणि तोच विचार पुढें टिळकांच्या वैचारिक भूमिकेत येथें प्रकट झालेला दिसतो. या विशिष्ट घटनेला पुढील विवेचनाच्या दृष्टीनें महत्त्व असल्यामुळें तिचें थोडें तपशीलवार विवेचन करणें इष्ट होईल.

राममोहन राय याना एकेश्वरी मत मान्य होतें हें प्रियोळकर यांचें म्हणणें मीं वर उद्धृत केलें आहे. पण या बाबतींत पंडित सीतानाथ तत्त्वभूषण या ब्राह्मोसमाजी तत्त्वज्ञाचें मत जास्त ग्राह्य धरावें लागेल. ते म्हणतात "राममोहन राय यांच्या काळांत, (ब्राह्मो) समाजाचा धर्म वेदान्ताशीं एकरूपच होता. उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रें यांत प्रतिपादन केलेला तो धर्म होता.... भाष्यकारांच्या (scholastic) काळांतील वेदान्तमत, हा ब्राह्मोसमाजाचा धर्म आहे असें राममोहन राय यांनीं म्हटलें आहे."[३]

राममोहन राय यांनी मूर्तिपूजेवर आणि खिस्ती धर्मांतील त्रि-तत्त्वावर प्रखर टीका केली आणि एकेश्वरी मत प्रतिपादन केलें खरें, परंतु त्यांची ईश्वराविषयीची कल्पना अद्वैती वेदान्तमतावर आधारलेली होती. त्यांच्या ईश्वरसाक्षात्काराच्या कल्पनेंत एकेश्वरी मतापेक्षां वेदान्तमताचा प्रभाव कसा दिसतो तें सी. तत्त्वभूषण यांच्या पुढील उताऱ्यावरून दिसेल. राममोहन राय यांच्या दृष्टीनें ईश्वरी उपासनेला महत्त्व आहे व ही उपासना "गायत्री मंत्र आणि उपनिषदांतील वचनें यांच्या साहाय्यानें ईश्वराच्या स्वरूपाचें चिंतन करण्यानें साधतां येते. महानिर्वाणतंत्रामध्यें दिलेल्या प्रसिद्ध ईशस्तुतीसारख्या स्तोत्रांचा व प्रार्थनांचा यांत समावेश होतो. परंतु त्या परमतत्त्वाचें सत्यस्वरूप

---

२. अ. का. प्रियोळकर, 'दादोबा पांडुरंग', पृ. २६४.

३. S.Tattvabhushan, *The Philosophy of Brahmaism*, 1909, p.4.

अशा उपासनेनें कळून येत नाहीं. त्यासाठीं शुद्धतर उपासना, अपरोक्षानुभव आणि ईशतत्त्वाचा साक्षात् अनुभवच हवा. तो अनुभव मिळतांच ईश्वर म्हणजे आपला आत्माच होय आणि हें आत्मतत्त्व अद्वितीय आहे हेंहि ज्ञान होतें.''[४]

अद्वैतवाद आणि ईश्वरवाद यांचा मेळ घालून त्यास वेदांचें व उपनिषदांचें अधिष्ठान देण्याचा राममोहन यांचा प्रयत्न सन १८५७ च्या उलथापालथीच्या आधींचा होता हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांची हिंदुधर्माविरुद्ध नवीनच चढाई सुरूं झाली होती व सारें भरतखंड बाटविण्याचा जणूं त्यांनीं चंगच बांधला होता. १८५७ नंतरच्या ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांचा सावध अलिप्तपणा त्या वेळीं नव्हता आणि मिशनऱ्यांना सत्ताधाऱ्यांकडून प्रोत्साहनच मिळत होतें. अशा वेळीं ख्रिस्ती धर्माच्या प्रसाराला तोंड देण्यासाठीं एकेश्वरवादाची स्थापना उपनिषदांच्या आधारें करण्याचा मार्ग राममोहन यांनीं स्वीकारला आणि भारतीय एकेश्वरवादाचा वेगळेपणा स्पष्ट करण्यासाठीं अद्वैतवादाचाहि त्यांनीं पुरस्कार केला. मिशनऱ्यांचा जोर कमी होतांच राममोहन राय यांचें हें मत बंगालमधील प्रबोधनाच्या विकासांत मागें पडलेलें आढळतें. देवेन्द्रनाथ ठाकूर यांनीं एका नव्या ईश्वरवादाचा पुरस्कार करून ब्राह्मोसमाजाला नवेंच वळण दिलें. त्यांच्या मतें सगुण ईश्वर हेंच परमतत्त्व मानलें पाहिजे आणि प्रत्येक मानवाला आपल्या अंतःकरणानें व बुद्धीनें या ईशतत्त्वाचें ज्ञान होऊं शकतें. राममोहन यांच्या 'आदि ब्राह्मोसमाजा'च्या अद्वैतपर उपासनेमध्यें बदल करून देवेंद्रनाथांनीं नव्या एकेश्वरी उपासना सुरू केल्या आणि मूर्तिपूजा व अनेक दैवतांची उपासना यांचा कडक निषेध केला. केशवचंद्र सेन (१८३८–१८८४) यांनींहि याच मताचा अनुवाद केला व ईश्वराचें सहज ज्ञान मानवाला शक्य आहे असें प्रतिपादन केलें.

या सर्व घटनांमध्यें ख्रिस्ती ईश्वरवादाचा प्रभाव आपल्याला स्पष्टपणें दिसूं शकतो. राममोहन राय यांनीं त्या ईश्वरवादाशीं थोडें संवादी मत स्वीकारून पुन्हां अद्वैतपर भूमिकेंत त्याचा समावेश केला तरी पुढील ब्राह्मोसमाजी तत्त्वज्ञांनीं ख्रिस्ती मताशीं जास्त संवादी व स्पष्टपणें एकेश्वरवादी भूमिका घेतली. महाराष्ट्रामध्यें प्रबोधनाची सुरुवातच निर्भेळ एकेश्वरवादापासून झालेली आढळते. या एकेश्वरवादाचें प्रथम रूप 'मानवधर्मसभे'च्या भूमिकेंत दिसतें व नंतर

४. *Ibid.* p. 6.

सन १८५७ सालीं स्थापन झालेल्या 'परमहंस सभे'च्या प्रणालींत तें जास्तच स्पष्ट होतें.

महाराष्ट्रामध्यें या विचाराची वाढ होत होत तिला सर्वांत जास्त सामर्थ्य व वैचारिक स्पष्टपणा आणण्याची कामगिरी भांडारकर (१८३७–१९२५) व न्यायमूर्ति रानडे (१८४२–१९०१) यांनीं केली. 'परमहंस सभा' ही ख्रिस्ताळलेल्या लोकांची संस्था आहे असा प्रवाद उठल्यामुळें बंद पडली व नंतर सन १८६७ मध्यें प्रार्थनासमाज स्थापन झाला. या समाजाच्या स्थापनेपूर्वी सन १८६४ सालीं केशवचंद्र सेन यांचीं मुंबईला व्याख्यानें झालीं होतीं. देवेन्द्रनाथ ठाकूर व केशवचंद्र यांची ब्राह्मोसमाजी एकेश्वरवादी भूमिकाच प्रार्थनासमाजाला मार्गदर्शक ठरली असें म्हणतां येईल.

ब्रिटिश अंमलाच्या सुरवातीच्या पन्नाससाठ वर्षांत महाराष्ट्रीय विचारवंतांच्या तत्त्वचिंतनांत जो आमूलाग्र फरक झाला तो प्रार्थनासमाजाच्या विशिष्ट एकेश्वरवादामध्यें स्पष्टपणें प्रतिबिंबित झालेला असल्यामुळें, या भूमिकेचा अर्थ नीट समजावून घेतला पाहिजे. ख्रिस्ती धर्मापासून प्रार्थनासमाजी एकेश्वरवादाचा वेगळेपणा कशांत होता? आणि परंपरागत भागवतधर्मापेक्षां या नव्या एकेश्वरवादांत वेगळें काय होतें? या प्रश्नांचीं उत्तरें आपण थोडक्यांत पाहूं.

ख्रिस्ती धर्माचा परिणाम जाणवूं लागल्यामुळें आपल्याकडील तत्त्वचिंतकांचीं मनें एकेश्वरवादाकडे वळलीं आणि 'ईश्वराचें पितृत्व आणि मानवांचें भ्रातृत्व' या सूत्रामध्यें प्रकट होणारें तत्त्वज्ञान त्यांनीं स्वीकारलें. परंतु ख्रिस्ती धर्मांतील एक प्रमुख व अंगभूत तत्त्व त्यांनीं स्वीकारलें नाहीं. ईश्वराचा साक्षात्कार चर्चच्या द्वारेंच होऊं शकतो असा कॅथॉलिक पंथाचा आग्रह आहे, आणि बायबलमध्येंच त्याच्या स्वरूपाचें स्पष्टीकरण आहे ही प्रोटेस्टंट पंथीयांची कल्पना आहे. या दोन्ही मतांचा स्वीकार महाराष्ट्रीय ईश्वरवाद्यांनीं केला नाहीं. एका मिशनरी लेखकानें ही गोष्ट पुढील शब्दांत व्यक्त केली आहे. "आमच्या वर्तमानपत्राचे अनेक वाचक आतां हिंदु व पारशी धर्ममतांच्या तत्त्वांबद्दल साशंक झालेले आहेत. पण त्यांची नवी श्रद्धा कोणती आहे? ख्रिश्चन धर्मापूर्वीच्या 'हीदन' धर्माकडून हे लोक 'डीइझम्' कडे वळले आहेत. 'डीइझम्' हा मनःशांतीला अगदीं निरुपयोगी आहे."[५]

---

५. Rev. Mitchell, "*Letters to Indian Youth*", 1852, p. 211.

ज्या 'डीइझम्'ला मिचेलनीं निरुपयोगी म्हटलें आहे, तोच आमच्या मानवधर्मवाद्यांचा, परमहंस-सभेचा व नंतर प्रार्थनासमाजिस्टांचा ईश्वरवाद होय. ईश्वर किंवा विश्वाच्या बुडाशीं असलेलें ईशतत्त्व मानवाच्या प्रज्ञेला व अंतःकरणाला प्रतीत होऊं शकतें, असें मानणारा हा ईश्वरवाद आहे. बायबल, कुराण किंवा वेदोपनिषदें यांतून ईश्वराविषयीं अंशज्ञान आहे. म्हणून कोठलाहि एक धर्मग्रंथ सर्वस्वीं प्रमाण मानतां येत नाहीं; आणि निर्णायक दृष्टीनें पाहतां प्रत्येक मानवाच्या हृदयांत व बुद्धींत ईश्वराविषयींचें प्रेम उदयास येतें व त्याच्या अनुरोधानेंच धर्मग्रंथांतील वचनांचें अर्थग्रहण केलें पाहिजे अशी प्रार्थनासमाजिस्टांची भूमिका होती. त्यांना खिस्तीधर्मीयांनीं म्हणूनच पाखंडी ठरविलेलें आढळतें. आपल्याकडे आणि बंगालमध्येंहि या नव्या ईश्वरवादी लोकांनीं खिस्ती धर्माशीं सलोख्याचें पण स्पष्टपणें विभक्तपणाचें नातें ठेवलेलें दिसतें.

आपल्या परंपरागत भक्तिपंथाशीं या नव्या ईश्वरवादाचें नातें मग काय होतें? हा प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें जास्त गुंतागुतीचा व महत्त्वाचा आहे व त्याचें योग्य उत्तर मिळालें तर पुढील कालखंडांत टिळक–आगरकर यांच्यांतील तात्त्विक द्वंद्वाचें स्वरूपहि उलगडण्यास मदत होणार आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानामध्यें ईश्वराची कल्पना वेदकालापासून मानलेली आहे. भगवद्गीतेमध्यें भक्तिमार्गाला मोठें स्थान आहे आणि नाथ, वारकरी, वैष्णव, शैव अशा अनेक पंथांचें मुख्य तत्त्व ईश्वरभक्ति हेंच आहे.

ह्या सर्व पंथांच्या आचारविचारांत मूर्तिपूजा, जातिभेद, दैवतांचें अनेकत्व, तीर्थयात्रा आणि उपासतापास यांचें कर्मकांड अशा अनेक गोष्टींचा कमीअधिक अंतर्भाव आहे. कांहीं पंथांमध्यें गुरुभक्ति ही ईश्वरभक्तीइतकीच महत्त्व पावलेली आहे. उलटपक्षीं बहुदेवतावाद आणि क्षुद्रदैवतभक्ति यावर ज्ञानेश्वरादिकांनीं प्रखर टीका केलेली आढळते. या सर्व बाबींना आनुषंगिक मानलें तर प्राचीनांच्या व प्रार्थनासमाजिस्टांच्या ईश्वरवादांत फरक नाहीं असें वाटेल. परंतु नव्या ईश्वरवादी लोकांनी मूर्तिपूजा व बहुदैवतवाद ह्या गोष्टींवर प्रखर टीका कां केली याचें कारण तपासलें असतां एक मूलभूत आणि तात्त्विक फरक नजरेस येतो. ते फरक मानवी प्रज्ञा व अंतःप्रेरणा यासंबंधींच्या कल्पनेंत आहे. दादोबा पांडुरंग यांनीं 'धर्मविवेचन' हा ग्रंथ १८४३ सालीं लिहिला. त्यांतील निष्कर्षांपैकीं दोन महत्त्वाचे निष्कर्ष या दृष्टीनें महत्त्वाचे आहेत. ते असें :[६]

---

६. 'दादोबा पांडुरंग,' पृ. २३५.

(१) नीतिपूर्वक सप्रेम ईश्वरभक्ति हाच धर्म आहे.

(२) प्रत्येक मनुष्यास विचार करण्याचें स्वातंत्र्य आहे.

परंपरागत भारतीय भक्तिपंथांमध्यें ईश्वरभक्तीसाठीं नैतिक आचरण व प्रेम यांना सतत महत्त्व दिलेलें आढळतें; विशेषत: ज्ञानेश्वर–तुकारामादि मराठी संतांनीं या गोष्टींचा आवर्जून उपदेश केला आहे. परंतु त्यांच्याबरोबर विरक्तीची गरज मानलेली अ.हे आणि ज्या जगरहाटीबद्दल भक्तानें विरक्त व्हावयाचें ती कर्मबद्ध आहे असें मानलेलें आहे. त्यामुळें ' विचार करण्याचें स्वातंत्र्य ' मनुष्यमात्राला आहे हा विचारच आपल्या भक्तिमार्गीयांना अपरिचित आहे. जन्मसिद्ध जातीमुळें, कर्मबंधनामुळें किंवा इतर आकस्मिक परिस्थितीमुळें प्राप्त झालेलें कर्तव्य माणसानें केलें पाहिजे असा उपदेश रामदासांनीं केला आहे व गीताप्रणीत कर्मयोगाची तीच शिकवण आहे. संसारचक्रांत कर्तव्याचरण करणारा मनुष्य कर्मबद्धच असतो व त्याला विचारस्वातंत्र्य असूं शकत नाहीं अशी कल्पना भारतीय भक्तिमार्गाच्या, नव्हे सर्व तत्त्वज्ञानाच्या व धर्माच्या, बुडाशीं स्थिर आहे. आधुनिक ईश्वरवाद्यांनीं नुसता मूर्तिपूजेला विरोध केला नाहीं तर ' कर्मबद्ध मानवाच्या ' जागीं ' स्वतंत्र विचारक्षम मानवाची कल्पना स्थिर केली.

या नव्या ईश्वरवादामध्यें मानवाला कोणतें स्थान दिलें गेलें आहे याची कल्पना रानडे यांनीं पुढील शब्दांत स्पष्ट केली आहे.

" मनुष्यजातीस या पृथ्वीवरील स्थावरजंगम सर्व वस्तूंचें आधिपत्य दिलें असतां, त्याच्या पदरीं सुखाच्या शेरापेक्षां दु:खाचीं मापें जास्त कां भरतात ? या गोष्टीचा उलगडा आज महान विचारवान पुरुष हजारों वर्षें करीत आले. कोणी पूर्वजन्मीचें संचित पापपुण्य, कोणी ईश्वरकोप, कोणी सृष्टिक्रम, कोणी मनुष्यमात्रांचा मूर्खपणा वगैरे अनेक कल्पना काढून जीवाचें समाधान करूं पाहतात. परंतु अशा रीतीनें जीवाचें समाधान न होता उलटें मोहांत पडून त्यास उपाय योजण्याचें सामर्थ्य रहात नाहीं.

जशी या जन्माच्या फळास मागील संचिताच्या पापपुण्यरूप वृक्षाची कडी लागते, त्याप्रमाणेंच त्या पापपुण्यरूप वृक्षाच्या उत्पत्तीस असेंच आणखी एक जन्मरूप बीज लागतें. सारांश, ही कडींत कडी अडकविलेली कधी संपतच नाहीं. केव्हांना केव्हां तरी ईश्वराच्या आसनास भिडावें लागतेंच. तेव्हां हाच

जन्म स्वतःसिद्ध सर्व समजून यांतील सुखदुःखाची वांटणी ईश्वरी विचारें झाली आहे, हें किती बरें संयुक्तिक ? [७] ''

प्रारब्धवादावर व भारतीय परंपरेला मूलभूत असलेल्या कर्मसिद्धान्तावर त्यांनीं अशी कडक टीका केली याचें कारण मनुष्याचें कर्तृत्व, विचारस्वातंत्र्य व सृष्टीवरील प्रभुत्व या नव्या मूल्यांची जोपासना त्यांना आपल्या नव्या ईश्वरवादाच्या साहाय्यानें करावयाची होती. 'एकेश्वरनिष्ठाची कैफियत' या त्यांच्या लेखांतहि ईश्वराच्या दयाळु व न्यायी सत्तेवर पूर्ण विश्वास व्यक्त केला आहे व ईश्वरी न्यायाचें व सदयतेचें तत्त्व अंगीकारिलें म्हणजे निसर्गातील वस्तूंशीं व परस्परांशीं व्यवहार करतांना मानवाचा अधिकार, हक्क व कर्तव्यें कोणतीं हें उमगतें, असें मानलें आहे. जडवस्तुवादी तत्त्वज्ञानामुळें मनुष्याचे हक्क व कर्तव्यें यांचा विचार करतांना न्याय, दया इत्यादि सद्गुणांना कोणत्याहि परतत्त्वाचा आधार घेतां येत नाहीं व मनुष्याला स्वार्थापलीकडे कांहीं दिसेनासें होऊन त्यांचें स्वातंत्र्य उच्छृंखल बनतें; उलट, भारतीय परंपरेंतील अद्वैतपर ब्रह्ममीमांसेमुळें आणि कर्मबद्ध संसाराच्या कल्पनेशीं सांगड घातलेल्या ईश्वरवादामुळें मनुष्याची कर्माच्या दास्यांतून मुक्तता होत नाहीं, याची जाणीव रानडे प्रभृति तत्त्वज्ञांना आलेली होती. म्हणून या नव्या ईश्वरवादाचें तत्त्व त्यांनीं पुरस्कारिलेलें दिसतें.

मनुष्याच्या अंतःप्रेरणेला कौल लावून सर्व मानवी विचारांची व व्यवहारांची व्यवस्था लावण्याचें मनोधैर्य या ईश्वरवादामुळें मराठीं विचारवंतांना लाभलें. 'मन हेंच ईश्वरी शास्त्र' असें म्हणून लोकहितासाठीं जुन्या शास्त्र-पुराणोक्त रूढीवर हल्ला चढविणारे लोकहितवादी (१८२३–१८९२), समताधर्मासाठीं बहुजन समाजाला जागृत करणारे ज्योतिबा फुले (१८२७–१८९०) आणि सुधारणेला बुद्धिवादाचें अधिष्ठान प्राप्त करून देणारे आगरकर या सर्वांच्या भूमिकेंत जें सातत्य व एकरूपता आहे तिचें तात्त्विक समर्थन व तत्त्वज्ञान रानडे यांनीं मोठ्या साक्षेपानें व सखोल चिंतनानें केलेलें आढळतें. म्हणून या कालखंडांतील तत्त्वचिंतनाचें नेतृत्व त्यांच्याकडे सहज आलेलें असून सर्वज्ञ म्हणून त्यांच्या अनुयायांनीं व टिळकांसारख्या कडव्या टीकाकारांनींहि त्यांचा गौरव केलेला आढळतो.

यापुढील कालखंडांत, म्हणजे १८९० पासून १९३० पर्यंतच्या काळांत, महाराष्ट्रीय तत्त्वमीमांसेची ईश्वरवादाच्या भूमिकेकडून दोन भिन्न

---

७. न. र. फाटक, न्या. मू. रानडे यांचें चरित्र, पृ. १००.

दिशांनीं वाटचाल झालेली आढळते. या कालखंडांत भारतीय, विशेषतः महाराष्ट्रीय, जीवनाला फार मोठे हादरे बसले. राजकीय जीवनांत राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीला फार तीव्रता आली व आर्थिक जीवनहि नव्या घडणींमुळें अस्थिर व संघर्षमय झालें. या काळांतील तत्त्वचिंतनांत रानड्यांच्या काळांतील प्रश्न मागें पडून नव्या प्रश्नांचा दखल घ्यावी लागली व दोन परस्परविरोधी मतप्रवाह वाढूं लागले. टिळक (१८५६–१९२०) व आगरकर (१८५६–१८९५) हे या दोन विरोधी मतप्रणालींचे प्रवर्तक होत. इतर बाबतींत त्यांच्यामध्यें जे संघर्ष झाले त्यांच्या बुडाशीं त्यांचा हा तत्त्वचिंतनात्मक विरोध असल्यामुळें आतां त्या विरोधाचें स्वरूप आपण पाहूं.

अद्वैतपर अध्यात्मवाद आणि विवेकनिष्ठ अज्ञेयवाद

महाराष्ट्रांतील तात्त्विक विचारमंथनाला रानडे यांनीं जें वळण लावण्याचा प्रयत्न केला त्याला विरोधाची प्रतिक्रिया सुरूं होऊन सन १८९० च्या सुमारास तिनें उग्र स्वरूप धारण केलें. पंडिता रमाबाईंच्या शारदासदनाचें प्रकरण व पंचहौद मिशनमधील चहापानामुळें उठलेलें वादळ ही त्या काळांतील तत्त्वविचाराच्या संघर्षाची बाह्यचिन्हेंच होतीं. सन १८४० मधील परिस्थिति आतां उरली नव्हती. ख्रिस्ती मिशनरी केव्हांच पराभूत झाले होते. कारण रानडे प्रभृति विचारवंतांनीं ख्रिस्ती ईश्वरवाद बाजूला सारून नव्या ईश्वरवादाचें व मानवधर्माचें तत्त्व प्रस्थापित केलें होतें. शिवाय खुद्द युरोपांतच सन १८५९ मध्यें डार्विनचा विकासशास्त्रावरील ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यापासून धर्मश्रद्धेवर जबर आघात झाला होता. तसेंच मिशनरी लोक युरोपीय असल्यामुळें ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांच्या विरुद्ध उफाळणाऱ्या भारतीय असंतोषाच्या ज्वाळांची धग त्यांनाहि लागली होती. सन १८५७ च्या बावटळीमुळें कंपनीचें राज्य संपून आलेली पार्लमेंटची राजवट मिशनऱ्यांना सन्नलती देण्यास तयार नव्हती, कारण पुन्हां नास्तच मोठा उठाव होण्याचा धोका त्यांना दिसत होता व त्यांत धर्मक्षोभाची भर पडण्याचें भय त्यांना जाणवत होतें. मिशनऱ्याप्रमाणेंच इंग्रजी चालीरीतींचें बाडगेपणानें अनुकरण करण्यांत धन्यता मानणाऱ्या बोलघेवड्या सुधारकांच्या बेगडीपणाची व बेजबाबदारपणाची समाजाला यथार्थ कल्पना आली होती. आतां रानडे व भांडारकर यांच्या नव्या ईश्वरवादाचें, मानवासंबंधींच्या नव्या मूल्यांचें आणि विज्ञानाचें स्वागत करावयाचें, कीं परंपरेला दुराग्रही कडवेपणानें टिकविण्यासाठीं या सर्व नवविचारांविरुद्ध मोर्चा उभारावयाचा असा प्रश्न महाराष्ट्रांतील विचारवंतांपुढें होता. यावर पुढील विचारमंथनाची दिशा ठरणार होती.

नवा ईश्वरवाद आणि परंपराभिमानी अध्यात्मवाद यांच्यांतील संघर्षाला रानडे, गोखले व आगरकर यांचा सुधारणापक्ष आणि चिपळूणकर, टिळक, जिनसीवाले (१८५२-१९०३) यांचा परंपराभिमानी पक्ष यांच्यांतील तीव्र लढ्याचें रूप सन १८९० पासून येत गेलें. पण या लढ्याचीं तात्त्विक बीजें आधींपासून रुजत होतीं याचें एक उदाहरण येथें देण्यासारखें आहे. सन १८६७ सालीं, मोरोपंतांच्या 'केकावली' या काव्यासंबंधीं रानडे यांनीं पुढील अभिप्राय प्रकट केला :

"यास्तव या देशांतील तत्त्वज्ञानाचें व ईश्वरज्ञानाचें स्वरूप जे जाणत असतील, म्हणजे मनुष्य व देव हे समसमान असून ते एकरूपच होत किंवा पुढें तरी त्यांचा अभेद होणार आहे हें ज्यांस माहीत असेल, त्यांसच प्रस्तुत काव्यांतील भाषणप्रकार अगोदर कळेल. वरील तत्त्वज्ञानाचा मार्ग हा खऱ्या ईश्वरभक्तीचा केवळ विध्वंसक होय".[८] केकावलींत देव आणि भक्त यांच्या सलगीचा जो संवाद आहे त्याबद्दल रानडे व त्यांच्यापूर्वी दादोबा पांडुरंग यांनीं नापसंती दर्शविली. दादोबांवर त्यामुळें कडक टीका झाली पण रानडे यांच्यावर कोणी टीकास्त्र उपसलें नाहीं. ही गोष्ट चिपळूणकरांनीं मुद्दाम मांडली आहे कारण त्यांना रानडे यांची नापसंतीहि अश्लाघ्य वाटत होती, आणि रानडे यांचा प्रार्थनासमाजी एकेश्वरवाद त्यांना बाटगा व त्याज्य वाटत होता. सन १८७८ मध्येंच रानड्यांच्या एकेश्वरवादाविरुद्ध विष्णुशास्त्र्यांनीं ही भूमिका घेतली होती व तिचाच प्रखर आविष्कार पुढें टिळकांच्या भूमिकेंत झालेला आढळतो.

सन १८९० पासून १९३० पर्यंतच्या महाराष्ट्रीय तत्त्वचिंतनांत दोन मुख्य प्रवृत्ति आढळतात व त्यांतहि टिळकांनीं पुरस्कारिलेली अद्वैतपर अध्यात्मवादाची प्रवृत्ति जास्त प्रबळ ठरलेली दिसते. रानडे यांच्या एकेश्वरवादांतून परिणत पावलेली आगरकरांची विवेकानिष्ठ अज्ञेयवादाची प्रवृत्ति ह्या कालखंडांत मागें पडलेली आढळते व तिच्या अज्ञेयवादी स्वरूपाचा जनमनावर मुळींच प्रभाव पडलेला दिसत नाहीं. या सर्व तत्त्वमंथनाचें व यशापयशाचें मोजमाप करावयाचें तर प्रथम रानडे यांच्या ईश्वरवादावर टिळकांनीं कोणतें आक्षेप घेतलें व त्या आक्षेपांच्या मागें प्रभावी तत्त्व कोणचें होतें तें पाहणें आवश्यक आहे.

---

८. 'दादोबा पांडुरंग", पृ. ३२८.

सन १८९६ मध्यें रानडे यांनीं 'फिलॉसफी ऑफ थिइझम्' या विषयावर मुंबईस व्याख्यानें दिलीं व त्यामध्यें भारतीय दर्शनांचीं खिस्ती धर्ममीमांसा व आधुनिक युरोपिय तत्त्वमीमांसा यांच्याशीं तुलना करून आपल्याकडील प्रगल्भ दर्शनांचा गौरव केला. यावर टिळकांनीं केसरींतून तीन लेख लिहिले व स्वतःची भूमिका मांडून रानड्यांच्या एकेश्वरवादावर प्रखर हल्ला चढविला. या लेखांतील तात्त्विक चर्चेइतकाच त्यांतील मांडणीचा कडवटपणा व एक विशिष्ट वादपद्धति लक्षांत घेण्यासारखी आहे. "सर्व धर्मांतील ईश्वरप्रणीत ग्रंथांची भट्टी लावून आपल्या बुद्धीच्या तेजःसामर्थ्यानें त्यांतून गाळून निघालेला अर्क आठा आठा दिवसांनीं प्रार्थनामंदिरांत जमणाऱ्या आधुनिक भाविक जनांस श्रोतृपेय करण्याचें आध्वर्युत्व" रानडे यांनीं पत्करिलें आहे व त्यांना आतां उपरति होऊन ते भारतीय दर्शनांकडे आणि विशेषतः शांकरमताकडे वळत आहेत ह्याबद्दल टिळकांनीं मोठा संतोष व्यक्त केला आहे. पण पुढें असेंहि म्हटलें आहे कीं, "न्या. रानडे यांच्यासारख्या प्रार्थनासमाजांतून अद्याप पूर्णपणें बाहेर न पडलेल्या गृहस्थास जर्मन तत्त्ववेत्त्यांचे शंकराचार्यांच्या सिद्धान्ताबद्दलचे अभिप्राय पूर्णपणें कधींहि संमत व्हावयाचें नाहींत हें आम्हीं जाणून आहों."[१] (रानडे प्रार्थनासमाजांतून केव्हांच अर्धेमुर्धेहि बाहेर पडले नव्हते व तसें घडणें शक्यहि नव्हतें. एवढें उताऱ्यांतील पहिल्या विधानासंबंधीं येथें सांगणें इष्ट आहे.)

आतां, शंकराचार्यप्रणीत अद्वैत सिद्धान्तांचा असा आवेशपूर्ण पुरस्कार करून नव्या एकेश्वरवादाचा विरोध टिळकांनीं कां केला या प्रश्नाचें उत्तर आपण शोधिलें पाहिजे.

रानडे आणि टिळक यांच्यामधील या तत्त्वचर्चेंत वादाचे मुख्य मुद्दे दोन आहेत :

(१) जडवस्तुवाद (Materialism) आणि अनुभववाद (Empiricism) हीं दोन्हीं मतें ईश्वरवादाला अधिष्ठानरूप होऊं शकत नाहींत. जगाच्या घडामोडीमागें तिला मार्गदर्शन करणारें एक चित्-तत्त्व आहे असें युरोपीय ईश्वरवादी तत्त्वज्ञ मानतात. हेगेल व त्याच्या आधीचे व नंतरचे कांहीं तत्त्वज्ञ एक विश्वात्मक परमतत्त्व (Absolute) प्रतिपादित आले आहेत व या परमतत्त्वाच्या कल्पनेचें आपल्याकडील रामानुजप्रणीत

१. 'लो. टिळकांचे केसरींतील लेख,' भाग ४, पृ. २४२.

विशिष्टाद्वैत मताशीं दूरान्वितच कां होईना पण साम्य दाखवितां येईल. अशा परमतत्त्वालाच सार्वभौम, करुणामय ईशतत्त्व मानणें प्रार्थना-समाजाच्या ईश्वरवादाचें रहस्य आहे. रानडे यांच्या भूमिकेचा हा स्थूल-मानानें तत्त्वज्ञानात्मक आशय आहे; आणि तो भारतीय ब्रह्मवादाच्या व खिस्ती ईश्वरवादाच्या आशयाहून भिन्न आहे हें उघडच आहे. या भिन्नतेंत रानडे व टिळक यांच्यांतील विरोधाचें मूळ आहे.

(२) टिळकांनाहि जडवस्तुवाद आणि अनुभववाद अमान्य आहे. जड सृष्टीच्या पलाड्याच्या मागें एक चित्-तत्त्व आहे, हें त्यांनाहि ग्राह्यच आहे. " जर्मनींतील बरेच तत्त्वज्ञ अलीकडे शंकराचार्यांच्या मतांचा स्वीकार करू लागले आहेत " असें टिळकांचें म्हणणें आहे. या अद्वैत मताचा बव्हंशीं स्वीकार तुकारामादि बहुतेक महाराष्ट्रीय भक्तिमार्गी-यांनीं केलेला आहे, आणि भारतांतील भक्तिपंथांना हजारों वर्षेंपर्यंत अद्वैताचेंच अधिष्ठान लाभलेलें आहे, असेंहि ते म्हणतात. या सर्व पुराव्यांवरून रानडे यांचा एकेश्वरवाद डळमळीत पायावर उभा असून तो भारतीय परंपरेंत न बसणारा आहे अशा टिळकांच्या टीकेचा रोख आहे.

टिळकांच्या व रानड्यांच्या प्रतिपादनांत वरवर पाहतां मोठ्याशा मत-भेदाला जागा दिसत नाहीं. अद्वैतपर भक्तिमार्ग दीर्घतर परंपरा लाभलेला आहे व महाराष्ट्रीय संतांनीं बव्हंशीं तोच अंगीकारलेला आहे, हें टिळकांचें मत जरी क्षणभर मान्य केलें तरी द्वैती व विशिष्टाद्वैती भक्तिमार्ग भारतांतच जन्मले व लोकमान्यता पावले ! खरें म्हटलें तर बहुतेक सर्व भारतीय भक्तिमार्गी हे द्वैतीच आहेत. शिवाय ज्ञानेश्वरप्रणीत चिद्विलासवादहि शांकरमतांशीं पूर्णपणें एक-रूप नाहीं. मग रानडे यांनीं पुरस्कारलेल्या ईश्वरवादांत टिळकांना एवढें अभारतीय व आक्षेपार्ह काय वाटलें ?

यांचें उत्तर देण्यासाठीं चित्-तत्त्वाच्या स्वरूपांबद्दल टिळकांनीं केलेली मीमांसा बारकाईनें पाहिली पाहिजे. कारण या ठिकाणींच आधुनिक एकेश्वरवादाला होणाऱ्या विरोधाचें बीज आहे. टिळक म्हणतात कीं, दृष्टी-मागील जें परमतत्त्व आहे तें अज्ञेय व गूढ असलें " तथापि हें जें कांहीं अज्ञेय तें ' आहे ' एवढें मात्र आपणांस कळून येतें; व याचमुळें त्याच्या स्वरूपा-बद्दल ' सत् ' हें विधान करतां येतें. त्याचप्रमाणें प्रकृतीहून किंवा जडसृष्टीहून ब्रह्माचा भेद दाखविण्यासाठीं ' चित् ' हेंहि पण ब्रह्मस्वरूपाचें विधान बरोबर

आहे असें म्हटलें पाहिजे. येथपर्यंत न्यायमूर्ति रानडे यांचा व अद्वैतवाद्यांचा फारसा मतभेद नाहीं. मतभेद काय तो आनंदस्वरूपाबद्दल आहे. "[१०]

या ठिकाणीं 'सत्' आणि 'चित्' या दोन लक्षणांच्या बाबतींत रानडे यांच्याशीं 'फारसा मतभेद' नाहीं असें टिळकांनीं म्हटलें असलें तरी ह्या बाबतींतहि फार मोठा मतभेद आहे हें योग्य ठिकाणीं आपण पाहूंच. याच बाबतींत भारतीय अद्वैतवाद आणि जर्मन तत्त्वज्ञ, विशेषतः हेगेल, यांच्यांतहि फार मूलगामी विरोध आहे हें त्याच ठिकाणीं विचारांत घ्यावें लागेल. आतां 'आनंदस्वरूपाबद्दल'च खरा मतभेद आहे असें सांगून टिळक म्हणतात, "आनंद अनेक प्रकारचे आहेत. मनुष्यांचा, पितरांचा, देवांचा इत्यादि. यांपैकीं ब्रह्मस्वरूपाचा आनंद कोणता हाच काय तो मुख्य प्रश्न आहे. जगामध्यें जें सुख, समाधान व शांति दृष्टीस पडते, तीच अगर तशा प्रकारची शांति अगर सुख ब्रह्मस्वरूपांत असावें; व पहिल्याची उत्पत्तीहि दुसऱ्यापासूनच झाली असावी असा न्यायमूर्ति रानडे यांच्या लिहिण्याचा झोक आहे; व भक्तिमार्गाच्या दृष्टीनें ब्रह्मस्वरूपाची अशा तऱ्हेची कल्पना अधिक ग्राह्य आहे. या मार्गानें जाणाऱ्या लोकांस अशा तऱ्हेच्या आनंदस्वरूप ब्रह्माची झटकन् ओळख पटून ब्रह्मानंदीं त्यांची टाळी लागण्यास सुलभ पडते हें आम्हांसहि मान्य आहे." (या ठिकाणीं भक्तिमार्गीयांच्या साधनेबद्दल व साध्याबद्दल काढलेले तुच्छतेचे उद्गार आणि याच व इतर लेखांतूनहि भक्तिमार्गाबद्दल टिळकांनीं व्यक्त केलेला आदरभाव यांचा मेळ घालणें कठीण आहे; पण त्यांच्या मनाच्या खोल कप्प्यामध्यें ब्रह्मज्ञान व कर्मयोग यांनाच खरें स्थान होतें व केवळ अज्ञांचा बुद्धिभेद न होतां लोकसंग्रह साधावा एवढ्यापुरतीच भक्तीला त्यांनीं मान्यता दिली असावी.)

भक्तिमार्गीयांच्या दृष्टीनें जगांतील इंद्रियसुखादि सुखें व ब्रह्मज्ञानाचें सुख ह्यांच्यांत मूलभूत फरक नाहीं असें प्रतिपादन करून टिळक पुढें म्हणतात. "पण तात्त्विक विचार करतां व्यावहारिक सुखदुःखांचा ब्रह्मस्वरूपांत अंतर्भाव करणें म्हणजे ब्रह्मस्वरूप मानवी मनोधर्मांनीं व्याप्त अतएव विनाशी आहे असें अप्रत्यक्ष रीतीनें कबूल करण्यासारखें आहे. भक्तिमार्गांत व वेदान्तविचारांत भेद आहे तो हाच."

---

१०. लो. टिळकांचे केसरींतील लेख, पृ. ४९.

दृश्य, परिवर्तनशील, विज्ञानाचा विषय झालेलें व मानवी प्रज्ञा, अंतःकरण, भावना व आशाआकांक्षा यांना फलदायी कर्मभूमि ठरणारें जें मानवांचें जग तें ईश्वरानें निर्माण केलेलें असून, येथें मानवाला आनंदप्राप्तीसाठीं ईश्वराच्या अनुज्ञेनें कर्तव्याचरण करावयाचें आहे, हें रानडे यांच्या भक्तिमार्गाचें तत्त्व आहे. यांतील आनंद या साध्यावरच नेमकें बोट ठेवून टिळकांनीं मतभेदाची स्पष्टता केली आहे. सद्वर्तन, सद्वासना, सत्समागम इत्यादि गोष्टींपासून मनुष्याला जें व्यावहारिक सुख लाभतें तें ज्यांस हवें असेल त्यांस "ब्रह्मस्वरूपाची कल्पना न्यायमूर्ति रानडे हे सांगतात तसल्या प्रकारची आनंदमय होईल. परंतु ज्यांस व्यावहारिक सुखाहून भिन्न आनंद आहे असें वाटतें, त्यांच्या मतें ब्रह्मानंद अगदीं वेगळ्याच प्रकारचा असला पाहिजे. असल्या आनंदांत 'रस' नाहीं असें न्यायमूर्तीस वाटण्याचा संभव आहे, व शंकराचार्यांनीं सांगितलेलें ब्रह्मस्वरूप नीरस आहे असें म्हणण्याचा त्यांचा झोक आहे. आनंदाच्या व्याख्येतच जेथें मतभेद तेथें आनंदमय ब्रह्मस्वरूपाच्या समजांतहि फरक झाल्यास कांहीं नवल नाहीं. या संबंधानें भगवद्गीतेंत पुढील श्लोक दिलेला आहे.

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्ज्यं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥

यावरून आनंदमय ब्रह्मस्वरूपाची ओळख झाल्यावर 'रस' नाहींसा होतो असा भगवद्गीतेचा उघड आशय आहे. न्यायमूर्ति रानडे यांस तो रस पहावयास पाहिजे आहे तेव्हां त्यांचें ब्रह्म याहून खालच्या पायरीचें आहे असें म्हणणें भाग येतें." [११]

'आनंद', 'सुख', व 'रस' या शब्दांच्या अनुरोधानें टिळकांनीं जी वरील टीका केली आहे, तिचा सारांश असा आहे कीं आधुनिक किंवा प्राचीन भक्तिमार्गी लोक हे ज्या आनंदाच्या प्राप्तीसाठीं ईश्वरोपासना करीत असतात, तो आनंद किंवा तें सुख व्यावहारिक सुखाहून स्वरूपतः वेगळें नाहीं. उलटपक्षीं, अद्वैतवाद्यांची सुखाची कल्पनाच मानवी व्यवहारापासून वेगळ्या व वरच्या पातळीवरची आहे. सुखदुःखाविषयीं उदासीनता आणि 'साम्यावस्था' किंवा 'स्थितप्रज्ञावस्था' प्राप्त झाली म्हणजे जी अंतःकरणाची प्रसन्नता येते तीं खरी आध्यात्मिक आनंदाची अवस्था होय असें त्यांचें मत आहे.

---

११. कित्ता, पृ. २४९–२५०.

प्रस्तुत उतारा ज्या लेखांतून घेतला आहे तो लेख टिळकांनीं सन १८९६ सालीं लिहिला. नंतर सन १९१५ सालीं 'गीतारहस्य' रचीत असतांना त्यांनीं मिल्ल, बेन्थॅम प्रभृति उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञांवर हीच टीका केलेली आढळते व व्यावहारिक फलाशा किंवा सुखाशा ही पूर्णपणें सोडण्यावरच त्यांच्या कर्म-योगाच्या सिद्धान्ताचीही मुख्य बैठक आहे.

या ठिकाणीं 'गीतारहस्यांतील' टिळकांचें अध्यात्मशास्त्र व नीतिशास्त्र यांतील परस्पर संबंधाविषयीं थोडें विवेचन करणें इष्ट होईल. भारतीय दर्शनांमध्यें आरंभवाद, परिणामवाद व क्षणवाद इत्यादि जीं मतें आहेत, तीं त्याज्य मानून शंकराचार्यांचा विवर्तवाद टिळकांनीं अध्यात्मदृष्ट्या मान्य केला असून ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेली सृष्टि 'अतात्त्विक' आहे असें त्यांनीं मानलें आहे.[१२] 'ब्रह्म' व 'आत्मा' यांच्यांत अद्वैत आहे. परंतु सृष्टींतील अचेतन व मानवांसह सर्व सचेतन वस्तूंचा प्रपंच हा दोरीवर भासमान होणाऱ्या सर्पाप्रमाणें आभासरूप, मिथ्या व मायिक आहे हें अद्वैत मत त्यांनीं पूर्णपणें स्वीकारलेलें आहे. परंतु, नीतिशास्त्र-दृष्ट्या मात्र त्यांनीं शंकराचार्यांच्या कर्मसंन्यासपर भूमिकेवर जोराचा हल्ला केलेला आहे. 'अध्यात्म' या प्रकरणानंतर लागोपाठ येणारे 'कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य' हें प्रकरण लिहितांना, 'आत्मा' व 'ब्रह्म' यांचें अद्वैत जरी टिळकांनीं कोठें कोठें प्रतिपादन केलेलें आढळलें तरी ही अद्वैताची भूमिका सोडून त्यांनीं निर्गुण आत्मा व मन, बुद्धि यांनीं युक्त असा जीवात्मा यांची सांगड घालून त्यांच्यांतील मूलभूत भेदच नाहींसा केलेला आहे. उदाहरणार्थ, 'कर्ता' ह्या शब्दानेंच आत्मस्वातंत्र्याचा बोध होतो असें ते म्हणतात आणि कर्तृत्व हा गुण जीवात्म्याचा असून ब्रह्माशीं एकरूप असलेल्या आत्म्याचा नाहीं ही अद्वैतमतांतील मुख्य बाबच दृष्टिआड करतात.[१३]

सारांश, अध्यात्मदृष्ट्या विवर्तवाद मानून नीतिशास्त्रदृष्ट्या मात्र आत्मस्वातंत्र्य म्हणजेच जीवात्म्याचें प्रवृत्तिस्वातंत्र्य, इच्छास्वातंत्र्य किंवा वासनास्वातंत्र्य आहे असें मानणें असा 'समन्वय' टिळकांनीं घातलेला आढळतो. एकीकडे, युरोपीय भौतिकवाद, बहुजनहितवाद किंवा ईश्वरवाद यांचें अध्यात्म खालच्या पायरीवरचें व तुटपुंजें आहे असें त्यांना दाखवावयाचें होतें व त्यासाठीं मिल्ल, स्पेन्सर, कोन्त आणि कान्ट, ग्रीन प्रभृति युरोपीय तत्त्वज्ञांच्या पलीकडे जाणारा विवर्तवाद हेंच खरें अध्यात्म होय असें त्यांनीं प्रतिपादन केलें. दुसरीकडे,

---

१२. 'गीतारहस्य', सन १९२६ ची आवृत्ति, पृ. २३९.

१३. 'कित्ता', पृ. २६७.

या विवर्तवादाच्या (व पर्यायानें, सृष्टि व मानव यांना कर्मबद्ध मानण्याच्या) तत्त्वार्शी सुसंवादी असलेला कर्मसंन्यासवाद त्यांना नको होता. मायावाद तर हवा पण मनुष्यमात्राला प्रवृत्तीचें व विकासाचें स्वातंत्र्य पाहिजे ही आधुनिक युरोपीय संस्कृतीची धारणाहि हवी असें त्यांना वाटत होतें, कारण भारतीय मनांत राष्ट्रीय अस्मिता व व्यक्तिस्वातंत्र्याचें तत्त्व रुजविण्यासाठीं प्रबोधनाच्या काळांत जी नवी घडपड चालूं होती तिच्यापासून ते विलग राहूं शकत नव्हते.

येथें आणखी एक विचार मूळ गीतेंतील प्रतिपादनाच्या अनुरोधानेंच मांडता येतो. गीतेमध्यें विवर्तवाद किंवा मायावाद, किंवा तसें पाहतां कोठ-लाच एक सिद्धान्त, खोडून काढलेला नाहीं; कारण गीता ही एका वैदिक परंपराभिमानी महाकवीनें रचलेली काव्यात्म व भव्योदात्त उपदेशगाथा आहे. तिच्यांत वेद व उपनिषदें यांतील 'ब्रह्म', 'माया', 'आत्मा' वगैरे-संबंधीचे विचार आहेतच, पण तिच्या समन्वयात्मक काव्यात्म रचनेंत सगुण, सकाम व भक्तवत्सल परमेश्वराच्या भक्तीचें तत्त्वच मुख्यतः सांगितलेलें असून अर्जुनासारख्या भक्ताला भक्तिमूलक कर्तव्याचरणाचा उपदेश केलेला आहे. या उपदेशांतच 'गीतारहस्य' आहे व टिळकांनीं गीतेच्या आधारानें आधुनिक भारतीयांना राष्ट्रीय कर्मयोगाचरणाचा उपदेश केला, त्याचेंहि हेंच रहस्य आहे.

वेदांच्या शिकवणीचा आधार घेणारे दयानंदस्वामी आंणि उपनिषदांचा आधार घेणारे बंगाली ब्राह्मोसमाजी तत्त्वचिंतक गीतेकडे अशा तत्परतेनें कां वळले नाहींत ? आणि टिळकच गीतारहस्य सांगण्यास कां प्रवृत्त झालें ? याचें कारणहि महाराष्ट्रांतील या तत्त्वमंथनांत आढळून येतें. येथें रानडेप्रणीत प्रार्थना-समाजी एकेश्वरवाद आणि मिल्ल–स्पेन्सरादि तत्त्वज्ञांचें अनुयायित्व करणारांचा बुद्धिवाद मराठी सुशिक्षित मनानें बराचसा ग्रहण केलेला होता. या नव्या तत्त्व-प्रवृत्तींचा पगडा जर कायमचा बसला तर परंपरागत स्थिर मूल्यांपासून आपण घरंगळत जाऊन भ्रष्ट होऊं अशी भीति टिळकांना वाटत होती. म्हणून एकेश्वरवादांतील भक्तितत्त्व आणि बुद्धिवादांतील व्यक्तिस्वातंत्र्याचें तत्त्व या दोहोंचा पुरस्कार करूनहि रानडे व आगरकर या दोघांच्या भूमिकांचें खंडन करावयाचें अशी टिळकांची दृष्टि होती. विवर्तवादाचा स्वीकार त्यांनीं एकेश्वरवादाच्या खंडनासाठीं केला आणि कर्मयोगांतील निष्कामतेचें तत्त्व त्यांनीं आगरकरप्रभृति सुधारकांच्या खंडनासाठीं पुरस्कारिलें. 'गीतारहस्या'च्या रचनेंत भव्य अशा बुद्धिविलास, प्रतिपादनांचा आवेश आणि एकसंघ तर्कशुद्धता आहे. ती या खंडनात्मक हेतूच्या सिद्धयर्थ स्वाभाविकपणेंच आलेली आहे व म्हणूनच

आधुनिक मराठी तत्त्वचिंतनाचें एक शिखर 'रहस्या'मध्यें गांठलें गेलें आहे, असें म्हटलें पाहिजे.

विवर्तवाद आणि आधुनिक युगधारणा बनलेला प्रवृत्तिस्वातंत्र्यवाद यांचा समन्वय टिळकांनीं घातला यांत त्यांचें बुद्धिवैभव व युगपुरुषोचित अशी दृष्टि प्रत्ययाला येते; पण ह्या समन्वयांत अंगभूत असें कांहीं तात्त्विक अंतर्विरोधहि आहेत. त्यांचें भान टिळकांच्या समकालीनांनाहि झाले व नंतरच्या काळांत तर प्रा. वा. म. जोशी प्रभृतींनीं या विसंगतीवर स्पष्ट आक्षेपहि घेतले. योग्य स्थळीं आपण पुढें ह्या आक्षेपांचें स्वरूप पाहूं.

आतां थोडें मागें वळून पुन्हां 'सत्' व 'चित्' या लक्षणांकडे वळून टिळकांच्या अद्वैतपर ब्रह्ममीमांसेची थोडी छाननी करणें आवश्यक आहे. स्पेन्सरनें दृश्य वस्तुजातामागील सत्याला 'अज्ञेय' म्हटलें व 'नेति नेति' इत्यादि श्रुतिवचनावरून असा 'अज्ञेयवाद' आमच्या दार्शनिकांनींहि सांगितला आहे असें म्हणतां येईल; पण स्पेन्सरच्या फार पलीकडे भारतीयांनीं मजल मारली आहे, असें स्पेन्सरवरच्या लेखांत टिळक म्हणतात. पण या 'अज्ञेया'ची भारतीय दार्शनिकांनीं 'सत्' व 'चित्' हीं लक्षणें सांगितलीं आहेत यांपैकीं सत् म्हणजे केवळ 'असणें' व 'चित्' म्हणजे जड अचेतनापासून भिन्न असणें अशा खुलासा याच लेखांत टिळकांनीं केला आहे. पण तत्त्वज्ञानामध्यें एवढ्या खुलाशानें भागत नाहीं; व ग्रीक, भारतीय व युरोपीय दर्शनांतून या 'सत्' व 'चित्' लक्षणांच्या विशिष्ट प्रतिपादनामुळेंच भिन्न भिन्न दर्शनें निर्माण झालेलीं आहेत.

फिश्चटे (Fichte १७७२–१८१४) पासून कान्ट, हेगेल, लोत्से (Lotze १८१७–१८८१) पर्यंत जर्मनींत जे चैतन्यवादी (Idealist) तत्त्वज्ञ होऊन गेले त्यांच्या सर्वांच्या तत्त्वमीमांसेंत एक सूत्र आपल्याला आढळतें. एका दूरान्वित अर्थानें त्याला 'अद्वैतपर चैतन्यवाद' (Monistic Idealism) म्हणतां येईल. भारतीय ब्रह्मवादाशीं त्याचें साम्य कल्पून या दोन दर्शनपद्धतींचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न डायसन प्रभृति जर्मन तत्त्वज्ञांनीं केलेला आहे व त्यांचाच आधार टिळकांनीं पुन्हां पुन्हा घेतलेला आढळतो.

या सर्व जर्मन तत्त्वमीमांसेचा मध्यबिंदु म्हणजे हेगेलचें दर्शन होय. त्याच्या दर्शनांत सृष्टीच्या बुडाशीं एक परमतत्त्व (Absoluto) मानलेलें असून त्या परमतत्त्वाशीं[१४] आमच्या ब्रह्मकल्पनेचें साम्य टिळकांनीं सांगितलेलें आहे.

---

१४. 'गीतारहस्य', पृ. २११, २४२.

वस्तुस्थिति मात्र अशी आहे कीं, हेगेलच्या परमतत्त्वाचें 'सत्' स्वरूप व 'चित्' स्वरूप आमच्या अद्वैतपर ब्रह्माच्या 'सत्चित्आनंद' स्वरूपापेक्षां आमूलाग्र वेगळें आहे. हेगेलच्या मतें 'सत्' (being) च्या पाठीशीं सांवली-प्रमाणें 'असत्' (non-being) असतें व या द्वंद्वांतून संभवन (becoming) होतें; नुसत्या 'सत्' ला हेगेल एक 'वंध्याभाव' मानतो आणि त्याच्या परमतत्त्वाच्या कल्पनेंत 'सत्–असत्–संभवन' अशी तत्त्वत्रयी मानलेली आढळते. त्याच्या दृष्टीनें परमतत्त्वाचा जो चिद्-गुण आहे तोहि या संभवनाच्या प्रक्रियेंत आहे. सांख्य दर्शनांतील प्रकृति ज्याप्रमाणें विकार पावत जाते, त्याप्रमाणें निसर्ग, मानवेतिहास व मानवी प्रज्ञा यांच्या विकसनशील गतिमत्त्वांतून विविध मूर्त रूपें निर्माण होतात व परमतत्त्वाला आपल्या स्वरूपाचा साक्षात्कार या विविध मूर्त रूपांच्या द्वारें लाभत जातो; फरक एवढाच कीं, सांख्य प्रकृतीचा प्रपंच पुरुषाच्या भोगासाठीं व मोक्षासाठीं असतो आणि हेगेलच्या दृष्टीनें 'संभवन' हा परमतत्त्वाचा स्वयंभू प्राणभूत धर्मच आहे व या अर्थानेंच तें 'चित्–स्वरूप' आहे.

हेगेलनें मानवी प्रज्ञेची प्रक्रिया आणि परमतत्त्वाची आत्मसिद्धिसाठीं होणारी संभवन–प्रक्रिया यांच्यांत एकरूपता मान- लेली आहे. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें तर परमतत्त्वाची चिन्मयता सर्व विश्वांत, विशेषतः मानवाच्या निर्मिति–व्यापारांत, प्रकर्षानें प्रकट होत जाते असें हेगेलचें मत आहे.

या दर्शनपद्धतींत व शांकरमतांत कोणतें साम्य आहे ? ब्रह्माचें 'सत्' आणि 'चित्' हें कोणत्याहि अर्थानें विकार पावणारें नाहीं हा तर अद्वैत-मताचा पाया आहे. तसेंच ज्याप्रमाणें ब्रह्मानंद हा व्यावहारिक आनंदापासून स्वरूपतःच भिन्न आहे, त्याप्रमाणेंच ब्रह्माचें 'चित्' स्वरूप मानवी मन, बुद्धि, अहंकारादिकांच्या चेतन व्यवहारापासून अगदीं भिन्न आहे. हे सर्व व्यवहार जीवात्म्याचे असून ब्रह्म-स्वरूपाशीं एकरूपच असणाऱ्या आत्म्याचे नाहींत; आणि मानवाच्या प्रज्ञेचें किंवा अंतःप्रेरणेचें या आत्म्याशीं तसें नातें नाहीं.

वरील विवेचनावरून एक गोष्ट दिसून येईल ती अशी कीं, सन १८९५ च्या सुमारास ज्या अद्वैतपर ब्रह्ममीमांसेचा पुरस्कार टिळक करीत होते, ती तत्त्वतः जर्मन चैतन्यवादी तत्त्वमीमांसेपासून मूलभूत दृष्टीनें वेगळी होती. उलट-पक्षीं रानडे ज्या एकेश्वरवादाचा पुरस्कार करीत होते त्याचा तोंडवळा जरी महाराष्ट्रांतील भागवत धर्मासारखा दिसत असला तरी त्याचें युरोपीय तत्त्व-मीमांसकांच्या विचारपद्धतीशीं अधिक संयुक्तिकपणें नातें जोडतां येईल. मानवी

प्रज्ञा, अंतःप्रेरणा व व्यावहारिक सुखदुःखें यांचा विचार करून ऐहिक जीवनाला शुद्धता, परिपूर्णता व आनंदमयता आणण्याची आकांक्षा रानडे यांच्या धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक चिंतनाच्या मागें होती. परिपूर्ण व संवादमय अशा आदर्श मानवी जीवनाच्या ग्रीक कल्पनेची त्यांना विश्वविद्यालयीन जीवनांतच ओळख झालेली होती व तें तत्त्व त्यांनीं सतत मनांत वागविलें होतें. खिश्चन धर्मांतील सदाचाराचें (Piety) तत्त्व आणि संयमशील जीवनाची भारतीय परंपरा यांत एकरूपता आहे असेंहि त्यांनीं मानलें होतें असें दिसतें. उलटपक्षीं ग्रीकांच्या आदर्शाचे संस्कार व खिश्चन उदारमतवादी व हेगेलसारखे विवेकवादी यांच्या दर्शनांचे संस्कार ग्रहण करण्याचा टिळकांचा पिंड नव्हता व त्यांचा काळहि राष्ट्रीय अस्मितेनें भारावून जाण्याचा आणि इतर देशांतील तत्त्वज्ञांकडे जिज्ञासाबुद्धीनें पाहण्याला मनें प्रतिकूल होण्याचा होता.

टिळकांच्या तत्त्वभूमिकेंत नंतरच्या काळांत कांहीं महत्त्वाचें बदल झालेले नाहींत व गीतारहस्यामध्यें ' ब्रह्मविद्यामूलक कर्मयोग ' आणि अधिकार-भेदाकडे पाहून भक्ति यांचा पुरस्कार त्यानीं केला आहे. या ठिकाणीं एका गोष्टीची दखल घेतली पाहिजे ती गोष्ट अशी कीं, जरी तत्त्वतः अद्वैताचा स्वीकार टिळकांनीं केलेला असला तरी गीतारहस्य लिहीत असतांना त्यांनीं संन्यासमार्गाचा अव्हेर केला व लोकसंग्रहार्थ कर्तव्याचरण करण्याचें तत्त्व कटाक्षानें प्रतिपादन केलें. असें करतांना रानडे यांच्याप्रमाणेंच ऐहिक अभ्युदय-संबंधींच्या जिव्हाळ्याचा अंगीकार त्यांनीं उत्कटतेनें केलेला आहे. अद्वैतमताच्या प्रभावामुळें आसक्तिरहित कर्माच्या तत्त्वाचा आग्रह त्यांनीं धरला; परंतु ज्या ऐहिक कर्तव्यनिष्ठेला रानड्यांनीं एकेश्वरवादी निष्ठेचा आधार दिला तीच कर्तव्यपरायणतेची शिकवण त्यांनींहि हिरिरीनें दिली. एकेश्वरीपंथाचा जरी पराभव झाला तरी ऐहिक अभ्युदयाची व कर्तव्याची जाणीव हें तत्त्व मात्र प्रभावी राहिलें. गीतारहस्यांतील कर्मयोगाचें तत्त्वज्ञान हें शांकरमताशीं पूर्णपणें विसंगत आहे अशी टीका टिळकांना शांकरानुयायांकडून ऐकून घ्यावी लागली, आणि गीतारहस्याचा एकंदर तात्त्विक मंथनाच्या दृष्टीनें महाराष्ट्रीय विचारावर जो परिणाम झाला तो असा कीं, भारतीय दर्शनांतील अद्वैत, द्वैत इत्यादि भूमिकांच्या वस्तुनिष्ठ व्यवच्छेदक आकलनाचा मार्ग अस्पष्ट झाला आणि युरोपीय व ग्रीक दर्शनांविषयीं लोकांमध्यें तुच्छता व पराङ्मुखता आली; या अनिष्ट परिणामाबरोबरच, कर्तव्यपालनाचें नीतिशास्त्र व तत्त्वज्ञानाची समाजाभिमुखता यांवर गीतारहस्याचा खोलवर आणि चिरस्थायी सुपरिणाम झाला हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे.

कर्तव्यपालनाची, स्वार्थत्यागाची व स्थितप्रज्ञाला लाभणाऱ्या मनोधैर्याचीहि शिकवण आणखी एका दिशेनें मराठी मनाला मिळाली. ही दिशा आगरकरांच्या विवेकवादी तत्त्वमीमांसेनें दाखवून दिली. आगरकरांच्या विवेकवादाला रानड्यांच्या एकेश्वरवादाचें अधिष्ठान प्रथम लाभलें होतें; परंतु आगरकरांच्या एकेश्वरवादांत पुढें नवीन तत्त्वांचा समावेश होत गेलेला आढळतो. म्हणून त्यांच्या भूमिकांची तुलनात्मक चर्चा उपयुक्त ठरेल.

(१) रानडे यांच्या एकेश्वरवादाचा आणि नीतिशास्त्राचा आधार मानवांतील ईश्वरदत्त ज्ञानसामर्थ्य व सदसद्विवेकबुद्धि हा आहे. सेल्वी[१५] यांच्यावर त्यांनीं जी कडक टीका केली आहे त्यांत मुख्यतः हेंच तत्त्व प्रतिपादून अज्ञेयवादी, निसर्गवादी आणि अनीश्वरवादी मतांवर विसंबून राहणें घोक्याचें आहे असें कटाक्षानें मांडलें आहे.

आगरकरांची भूमिका या बाबतींत तत्त्वतः वेगळी आहे. "धर्मकल्पना आली कोठून?" या लेखमालेंत त्यांनीं हर्बर्ट स्पेन्सर यांच्या आधारें धर्मकल्पनेच्या, म्हणजेच सगुण व निर्गुण परमेश्वर, मृतात्मा व आत्मा इत्यादि कल्पनांच्या, विकासाची मांडणी केली आहे. 'देवदानवा नरें निर्मिले' या केशवसुतांच्या काव्योक्तीला प्रेरक झालेलें हें विकासतत्त्व आहे. 'अनंत', 'आत्मा', 'निर्गुण निराकार परमेश्वर' इत्यादि कल्पना मानवानेंच निर्माण केलेल्या आहेत असें सांगून या सर्व कल्पनांमध्यें मानवसंस्कृतिसापेक्ष 'सत्य' आहे असें त्यांनीं म्हटलें आहे.[१६]

(२) रानडे यांना मानवाच्या ऐहिक व आध्यात्मिक प्रगतीसंबंधीं श्रद्धा आहे. परंतु चेतन व अचेतन सृष्टींत 'ईश्वरी सूत्र' आहे व म्हणून ईश्वरी प्रेरणेनें व ईश्वराला शरण जाऊन मानवाला ही प्रगति साध्य करतां येणार आहे अशी त्यांची भूमिका आहे.

आगरकरांच्या दृष्टीनें धर्मकल्पनेच्या विकासाची अत्युच्च पायरी म्हणून निराकार निर्गुण परमेश्वराची कल्पना उदयास येते, परंतु "त्याच्याहि पुढें मनुष्याचा धर्मविचार थोडासा गेला म्हणजे परमेशस्वरूप जीवास अगम्य आहे

---

१५. '*Miscellaneous writings of Justice M. G. Ranade*', Ed. Mrs. Ramabai Ranade, pp. 65–69.

१६. 'निबंधसंग्रह', भाग २, उत्तरार्ध, पृ. १९०.

अशी बुद्धीची भावना होऊं लागते," असें त्यांनीं एका ठिकाणीं मांडलें आहे.[१७] मानव आणि परमात्मा यांच्यांतील द्वैतहि अखेरचें नाहीं हा विचार दुसऱ्या ठिकाणीं ते असा मांडतात, " पण पुढें वेदान्त विचाराच्या कुंडांत पेटलेल्या अग्नींत हें द्वैतहि खाक होऊन जातें आणि अहं ब्रह्मास्मि एवढा अनिर्वचनीय विचार मागें राहतो ! व्यक्तींच्या व राष्ट्रांच्या धर्मविचारांचा हा कळस आहे. येथपर्यंत ज्याची मजल आली त्याला सर्व धर्म तुच्छ आहेत !" [१८]

या ठिकाणीं अद्वैतपर धर्मविचाराला आगरकरांनीं धर्मविचाराचा कळस म्हटलेलें असलें तरी त्यामुळें सर्व धर्मविचार विराम पावतो असाहि एक सूर त्यांच्या या विधानांत असणें शक्य आहे. तें कसेंहि असो, आगरकर हे एकेश्वरवादी तर नाहींतच व पारंपरिक अर्थानें ब्रह्मवादीहि नाहींत. त्यांच्या दृष्टीनें इतर मनोवृत्तीवरोवरच धर्मप्रवृत्ति मानवाच्या हृदयांत आहे व तिच्यामुळें त्यानेंच या सर्व कल्पना निर्मिलेल्या आहेत. त्यांची स्वतःची धर्मप्रवृत्ति मग कोणत्या बिंदूवर स्थिरावलेली आहे ? याचें उत्तर देणें तसें कठीण असलें तरी त्यांनीं एक ठिकाणीं असें म्हटलें आहे कीं, 'मनुष्यतेचें ऐहिक सुखवर्धन' हाच सार्वत्रिक भावी धर्म आहे.[१९] त्यांच्या धर्मविचाराचा हाच मध्यबिंदु मानतां येईल. अर्थात् त्यांच्या ह्या धर्मकल्पनेंत 'मोक्ष', 'परलोक' यांचा अंतर्भाव होऊं शकत नाहीं.

(३) रानडे व आगरकर यांच्या धर्मविचारांत आणखी एक भेद जाणवणारा आहे. तो मनुष्य व सृष्टि यांच्यासंबंधींच्या विचारांत आहे. रानडे यांची भूमिका पारंपरिक कर्मवादापासून मुक्त होती व ख्रिस्ती धर्माच्या सृष्टिविषयक कल्पनेपेक्षांहि ती भिन्न होती. परंतु मानवी जीवनाच्या मागें आणि सृष्टीच्या घडामोडींत ईश्वरी संकेत व सूत्र आहे ही श्रद्धा मात्र त्यांच्या ठिकाणीं दृढ होती. आगरकरांना हें ईश्वरी सूत्र मान्य होतें असें वाटत नाहीं. मानवाचें मन व कर्तृत्व यांत निसर्गदत्त अशा हीन व उदात्त, विवेकी व अविवेकी, जड व चेतन अशा प्रवृत्तींचें द्वंद्व आणि एक अखंड विकास त्यांना दिसत होता. या विकासक्रमांतच, सृष्टीचा दास राहण्याऐवजीं तिच्याशीं समरस होऊन स्वतःसाठीं स्वातंत्र्य मिळविण्याचें सामर्थ्य मानवाला प्राप्त होतें, पण " आपलें

---

१७. 'निबंधसंग्रह', भाग १, पृ. २९.
१८. कित्ता, भाग २, उत्तरार्ध, पृ. २१९.
१९. कित्ता, भाग १, पृ. १८१.

स्वाभाविक स्वातंत्र्य मर्यादित करून घेण्यांत व समाजावस्थेंत अवश्य असणाऱ्या पारतंत्र्याचा अंगीकार करण्यांत माणसाला दुःखाहून अधिक सुख प्राप्त होतें.''[२०] मनुष्यप्राणी अशा रीतीनें स्वातंत्र्याच्या सुखासाठीं घडपडत असतांनाच पारतंत्र्याला अंगीकारतो, ज्ञानासाठीं प्रयत्न करतांना अंधश्रद्धांना कवटाळतो, नैतिक आदर्शांना घडवीत असतांना अनैतिक रूढींचा दास बनतो; या द्वंद्वात्मक विकासाकडे आगरकर उघड्या डोळ्यांनीं व चिकित्सक जिज्ञासेनें पाहतात. यांत त्यांच्या तात्त्विक चिंतनाच्या सखोलपणाची साक्ष आहे व जें नैतिक मनोधैर्य व वृत्तीचा सात्त्विक समतोलपणा त्यांना लाभला होता त्याचेंहि हेंच रहस्य आहे.

(४) रानडे आणि आगरकर यांच्यांत आणखी एक महत्त्वाचा फरक आहे तो असा कीं, प्राचीन वा आधुनिक भारतीय दार्शनिकांपैकीं कोणालाहि तशी प्रतीत न झालेली व रानडे यांनाहि अपरिचित असलेली अशी एक सृष्टिविषयक गाढ व काव्यात्म भक्ति आगरकरांमध्यें होती. केशवसुतांच्या (१८६६–१९०५) काव्यांत, आणि नंतर प्रकर्षानें बालकवींच्या (१८८९–१९१८) काव्यांत, आढळून येणारें हें निसर्गाविषयींचें गाढ व धुंद प्रेम महाराष्ट्रीय तत्त्वचिंतनाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें आहे. एकेश्वरवादाच्या भूमिकेंतून ईश्वर, मानव व निसर्ग यांच्या काव्यात्म एकरूपत्वाचा साक्षात्कार बंगालच्या तत्त्वज्ञांना झाला व त्याचेंच मधुर फळ रविंद्रनाथांच्या (१८६९–१९४१) 'गीतांजली'च्या रूपानें व विवेकानंदांच्या वेदान्तप्रवचनांतून प्रगट झालें. आपल्याकडे मात्र टिळकप्रभृतींच्या विरोधापुढें एकेश्वरवादाच्या तत्त्वज्ञानाला माघार घ्यावी लागली, आणि या संघर्षाच्या घगीमध्यें 'गीतांजली' सारखें काव्य येथें निर्माण होण्याची आशाच होरपळून गेली. पण त्या संघर्षातूनहि आगरकर, केशवसुत व बालकवि यांच्या निसर्गप्रेमाचा अंकुर कांहींसा तगूं शकला व बालकवींच्या काव्यांत त्याला बहरहि आलेला दिसतो. 'सृष्ट्यवलोकन' हा आगरकरांचा निबंध या दृष्टीनें काळजीपूर्वक वाचला तर त्यांत अनेक गोष्टी दिसूं लागतात. त्यांचा बुद्धिवाद हा प्रखर असूनहि रुक्ष नव्हता; उलट शहरी वातावरण व कृत्रिमता यांपासून दूर जाऊन सृष्टीशीं हितगुज करण्याची त्यांची उत्कट ओढ या लेखांत स्पष्ट होते.

रानडे, टिळक आणि आगरकर या तिघांच्या तत्त्वचिंतनाची येथवर जी ओळख करून दिली त्यावरून महाराष्ट्रीय जीवनाला ढवळून काढणाऱ्या प्रमुख

---

२०. 'निबंधसंग्रह', भाग १, पृ. ३३.

अशा प्रवृत्तींची थोडी कल्पना येईल. या काळांत आपल्या सर्व जीवनाचा प्रवाहच जुन्यानव्याच्या संघर्षामुळें गढूळलेला होता. संथपणें व अलिप्तपणें तत्त्वचिंतनाला वाहून घेऊन जुन्या व नव्या तत्त्वज्ञानाची सर्वांगीण मांडणी करण्याइतकें स्वास्थ्य कोणालाच नव्हतें. आयुष्याचा प्रत्येक क्षण व असेल नसेल ती शक्ति राष्ट्राच्या सर्वांगीण, विशेषतः राजकीय जागृतीसाठीं वेंचणारे हे विचारवंत आपल्यापुढील निकडीच्या प्रश्नांच्या अनुसंधानानें मूलगामी तत्त्वांचा शोध मधून मधून घेत होते. त्यांतून वर विवेचन केलेली तत्त्वमीमांसा उदयाला आली.

या तत्त्वचिंतनाव्यतिरिक्त अगदीं पारंपरिक पद्धतीनें अद्वैत, न्याय, मीमांसा, इत्यादि दर्शनांचा अभ्यास पंडितांकडून होत होता व इंग्रजी शिकलेल्या विद्वानांनींहि स्पेन्सरप्रभृति तत्त्वज्ञांची व ग्रीक तत्त्वज्ञांचीं मतें मराठीमध्यें आणून लोकांपुढें ठेवलीं; त्यामुळें सर्वसाधारण मराठी सुशिक्षित समाजांत तत्त्वज्ञानाची एक साधारण ओळख व चिकित्सक जिज्ञासा निर्माण झाली. यांत परंपरेबद्दलचा अभिमान हा जरी प्रभावी ठरलेला होता तरी आगरकरांच्या निर्भय व मूलगामी विचारपद्धतीचा मराठी मनावर खोलवर ठसा उमटलेला होता.

सन १९२५–३० नंतरच्या कालखंडांतील तत्त्वचिंतनाला हा वारसा होता. श्री. महादेव मल्हार जोशी, (१८७२–१९२८) श्री. वा. म. जोशी (१८८२–१९४३) व आचार्य जावडेकर (१८९४–१९५५) आणि या सर्वांपासून प्रकृतीनें भिन्न असलेले प्रा. रा. द. रानडे (१८८५–१९५७) व श्री. के. ल. दफ्तरी (१८८०–१९५६) यांच्या तत्त्वविवेचनाचा विचार करतांना आपल्याला या मागील वारशाचा बराच मोठा भाग दिसेल व कांहीं नवीन घटक आलेले दिसतील. आतां या नवीन घटकांचा विचार पुढील विवेचनांत आपण करूं. रानडे, टिळक आणि आगरकर यांच्या अनुक्रमें एकेश्वरवादी, अद्वैतपर कर्मयोगवादी आणि अज्ञेयवादी तत्त्वांचा महाराष्ट्रीय सुशिक्षितांच्या मनावर स्थायी परिणाम काय झाला या प्रश्नाचें उत्तर प्रथम संक्षेपानें देऊन मग आपण पुढील कालखंडाकडे वळूं. स्थायी परिणामाची रूपरेषा अशी दाखवितां येईल :

एकेश्वरवादाचा व अज्ञेयवादाचा तसा पराभवच झालेला असला तरी गीतेच्या आधारें सांगितलेल्या कर्मयोगाचा स्वीकार करतांना संन्यासधर्मावरोबरच अद्वैतसिद्धान्तालाहि लोकांनीं वाजूला सारलें असें दिसून येतें. टिळकांनीं 'विवर्ता'चें व मायेचें तत्त्व कटाक्षानें प्रतिपादन केलें, पण श्री. ज. स. करंदीकर (१८७५–१९५९), श्री. सदाशिवशास्त्री भिडे (१८७५–१९३९) प्रभृति

टिळकभक्तांनींच हीं तत्त्वें सोडून दिलीं असा सार्थ आक्षेप उपनिषत्तीर्थ श्री. द. वा. जोग यांनीं घेतलेला आहे. या घटनेचें तात्पर्य असें कीं, टिळकांच्या कर्मयोगाचें अधिष्ठान घेऊन राष्ट्रवाद आणि व्यक्तिवाद या लौकिक प्रवृत्तींचाच परिपोष येथें जास्त झाला. शिक्षणसंस्था, देशी उद्योगधंद्यांची स्थापना, इतिहास-संशोधनाचे प्रयत्न, वृत्तपत्रांची लोकजागृतीसाठीं धडपड आणि 'अभिनवभारता'सारख्या जहाल राष्ट्रवादी संघटनांचा जन्म इत्यादि गोष्टी या नव्या जागृतीचीं फळें होतीं. निःस्वार्थी कार्यकर्त्यांनीं जेझुइट संस्थांचा व मॅझिनी सारख्या देशभक्तांचा आदर्श पुढें ठेवून महाराष्ट्राला कार्यप्रवण बनविलें. या सर्व नवचैतन्याचें श्रेय रानडे, टिळक व आगरकर या तिघांनाहि आहे.

स्वतंत्र स्वयंपूर्ण तत्त्वचिंतनाचा प्रवाह

'गीतारहस्या'नंतरच्या काळामध्यें, कर्मयोग आणि बुद्धिवाद यांच्या आधारानें सुशिक्षितांच्या प्रत्यक्ष जीवनांत संस्थारूपानें आणि वाङ्मयरूपानें प्रतिबिंबित झालेली तत्त्वमीमांसा पाहण्यापूर्वी आणखी एका वेगळ्याच प्रवाहाची दखल घेणें येथें जरूर आहे. रानडे, टिळक व आगरकर यांच्या विचारांना लोकजीवनांतील प्रेरणांचा साक्षात् संदर्भ होत'. परंतु या नव्या कालखंडामध्यें एका नव्या दिशेनें येथें कांहीं तत्त्वचिंतन झालेलं आढळतें. भारतीय व युरोपीय तत्त्वज्ञानांचें अध्ययन करून त्यांच्या समन्वयांतून स्वतःची नवी तत्त्वभूमिका निश्चित करण्याचा प्रयत्न या काळांत कांहीं तत्त्वज्ञांनीं केलेला आढळतो. त्यांच्या या प्रयत्नशीलतेंत लोकजीवनाच्या प्रेरणेचा प्रत्यक्ष संबंध आढळत नाहीं. एका अर्थीं ही एक अपरिहार्य व कांहीं अंशीं स्वागतार्ह गोष्ट असते. 'तत्त्वचिंतन' ही एक स्वयंपूर्ण ज्ञानोपासना मानून तिला जीवनसर्वस्व अर्पण करणारे तत्त्वज्ञ ग्रीक व युरोपीय तत्त्वचिंतनाच्या एका अवस्थेंत असेच निर्माण झालेले आढळतात. वाङ्मय, विज्ञान, तत्त्वज्ञान हीं समाजजीवनाचीं विविध अंगें स्वतःचें स्वायत्त अस्तित्व प्रस्थापित करतात अशी वेळ प्रबोधनाच्या प्राथमिक अवस्थेनंतर सगळीकडेच आलेली दिसते व विद्यापीठाच्या परिसरांत आणि बाहेरहि अशा ज्ञानोपासनेला स्थान लाभतें. महाराष्ट्रांत या स्वरूपाचें चिंतन झालें, त्यांत प्रा. रा. द. रानडे, श्री. के. ल. दफ्तरी आणि आहिताग्नि शंकर रामचंद्र राजवाडे (१८७९–१९५२) यांचें कार्य या दृष्टीनें महत्त्वाचें मानावें लागेल.

प्रा. रा. द. रानडे यांच्या तत्त्वचिंतनाचीं दोन अंगें आहेत व त्या अंगांमागें दोन भिन्न प्रेरणा आहेत. सन १९०८ मध्यें त्यांच्या मनावर कार्लाइल-

अशा प्रवृत्तींची थोडी कल्पना येईल. या काळांत आपल्या सर्व जीवनाचा प्रवाहच जुन्यानव्याच्या संघर्षामुळें गढूळलेला होता. संथपणें व अलिप्तपणें तत्त्वचिंतनाला वाहून घेऊन जुन्या व नव्या तत्त्वज्ञानाची सर्वांगीण मांडणी करण्याइतकें स्वास्थ्य कोणालाच नव्हतें. आयुष्याचा प्रत्येक क्षण व असेल नसेल ती शक्ति राष्ट्राच्य. सर्वांगीण, विशेषतः राजकीय जागृतीसाठीं वेंचणारे हे विचारवंत आपल्यापुढील निकडीच्या प्रश्नांच्या अनुसंधानानें मूलगामी तत्त्वांचा शोध मघून ५
मधून घेत होते. त्यांतून वर विवेचन केलेली तत्त्वमीमांसा उदयाला आली.

या तत्त्वचिंतनाव्यतिरिक्त अगदीं पारंपरिक पद्धतीनें अद्वैत, न्याय, मीमांसा, इत्यादि दर्शनांचा अभ्यास पंडितांकडून होत होता व इंग्रजी शिकलेल्या विद्वानांनींहि स्पेन्सरप्रभृति तत्त्वज्ञांची व ग्रीक तत्त्वज्ञांचीं मतें मराठीमध्यें आणून लोकांपुढें ठेवलीं; त्यामुळें सर्वसाधारण मराठी सुशिक्षित समाजांत तत्त्वज्ञानाची एक साधारण ओळख व चिकित्सक जिज्ञासा निर्माण झाली. यांत परंपरेवद्दलचा अभिमान हा जरी प्रभावी ठरलेला होता तरी आगरकरांच्या निर्भय व मूलगामी विचारपद्धतीचा मराठी मनावर खोलवर ठसा उमटलेला होता.

सन १९२५–३० नंतरच्या कालखंडांतील तत्त्वचिंतनाला हा वारसा होता. श्री. महादेव मल्हार जोशी, (१८७२–१९२८) श्री. वा. म. जोशी (१८८२–१९४३) व आचार्य जावडेकर (१८९४–१९५५) आणि या सर्वांपासून प्रकृतीनें भिन्न असलेले प्रा. रा. द. रानडे (१८८५–१९५७) व श्री. के. ल. दफ्तरी (१८८०–१९५६) यांच्या तत्त्वविवेचनाचा विचार करतांना आपल्याला या मागील वारशाचा वराच मोठा भाग दिसेल व कांहीं नवीन घटक आलेले दिसतील. आतां या नवीन घटकांचा विचार पुढील विवेचनांत आपण करूं. रानडे, टिळक आणि आगरकर यांच्या अनुक्रमें एकेश्वरवादी, अद्वैतपर कर्मयोगवादी आणि अज्ञेयवादी तत्त्वांचा महाराष्ट्रीय सुशिक्षितांच्या मनावर स्थायी परिणाम काय झाला या प्रश्नाचें उत्तर प्रथम संक्षेपानें देऊन मग आपण पुढील कालखंडाकडे वळूं. स्थायी परिणामाची रूपरेषा अशी दाखवितां येईल :

एकेश्वरवादाचा व अज्ञेयवादाचा तसा पराभवच झालेला असला तरी गीतेच्या ५
आधारें सांगितलेल्या कर्मयोगाचा स्वीकार करतांना संन्यासधर्मावरोवरच अद्वैतसिद्धान्तालाहि लोकांनीं वाजूला सारलें असें दिसून येतें. टिळकांनीं 'विवर्ता'चें व मायेचें तत्त्व कटाक्षानें प्रतिपादन केलें. पण श्री. ज. स. करंदीकर (१८७५–१९५९), श्री. सदाशिवशास्त्री भिडे (१८७५–१९३९) प्रभृति

टिळकभक्तांनींच हीं तत्त्वें सोडून दिलीं असा सार्थ आक्षेप उपनिषत्तीर्थ श्री. द. वा. जोग यांनीं घेतलेला आहे. या घटनेचें तात्पर्य असें कीं, टिळकांच्या कर्मयोगाचें अधिष्ठान घेऊन राष्ट्रवाद आणि व्यक्तिवाद या लौकिक प्रवृत्तींचाच परिपोष येथें जास्त झाला. शिक्षणसंस्था, देशी उद्योगधंद्यांची स्थापना, इतिहास-संशोधनाचे प्रयत्न, वृत्तपत्रांची लोकजागृतीसाठीं धडपड आणि 'अभिनवभारता'सारख्या जहाल राष्ट्रवादी संघटनांचा जन्म इत्यादि गोष्टी या नव्या जागृतीचीं फळें होतीं. निःस्वार्थी कार्यकर्त्यांनीं जेझुइट संस्थांचा व मॅझिनी सारख्या देशभक्तांचा आदर्श पुढें ठेवून महाराष्ट्राला कार्यप्रवण बनविलें. या सर्व नवचैतन्याचें श्रेय रानडे, टिळक व आगरकर या तिघांनाहि आहे.

स्वतंत्र स्वयंपूर्ण तत्त्वचिंतनाचा प्रवाह

'गीतारहस्या'नंतरच्या काळामध्यें, कर्मयोग आणि बुद्धिवाद यांच्या आधारानें सुशिक्षितांच्या प्रत्यक्ष जीवनांत संस्थारूपानें आणि वाङ्मयरूपानें प्रतिबिंबित झालेली तत्त्वमीमांसा पाहण्यापूर्वी आणखी एका वेगळ्याच प्रवाहाची दखल घेणें येथें जरूर आहे. रानडे, टिळक व आगरकर यांच्या विचारांना लोकजीवनांतील प्रेरणांचा साक्षात् संदर्भ होता. परंतु या नव्या कालखंडामध्यें एका नव्या दिशेनें येथें कांहीं तत्त्वचिंतन झालेलें आढळतें. भारतीय व युरोपीय तत्त्वज्ञानांचें अध्ययन करून त्यांच्या समन्वयांतून स्वतःची नवी तत्त्वभूमिका निश्चित करण्याचा प्रयत्न या काळांत कांहीं तत्त्वज्ञांनीं केलेला आढळतो. त्यांच्या या प्रयत्नशीलतेंत लोकजीवनाच्या प्रेरणेचा प्रत्यक्ष संबंध आढळत नाहीं. एका अर्थीं ही एक अपरिहार्य व कांहीं अंशीं स्वागतार्ह गोष्ट असते. 'तत्त्वचिंतन' ही एक स्वयंपूर्ण ज्ञानोपासना मानून तिला जीवनसर्वस्व अर्पण करणारे तत्त्वज्ञ ग्रीक व युरोपीय तत्त्वचिंतनाच्या एका अवस्थेंत असेच निर्माण झालेले आढळतात. वाङ्मय, विज्ञान, तत्त्वज्ञान हीं समाजजीवनाचीं विविध अंगें स्वतःचें स्वायत्त अस्तित्व प्रस्थापित करतात अशी वेळ प्रबोधनाच्या प्राथमिक अवस्थेनंतर सगळीकडेच आलेली दिसते व विद्यापीठाच्या परिसरांत आणि बाहेरहि अशा ज्ञानोपासनेला स्थान लाभतें. महाराष्ट्रांत या स्वरूपाचें चिंतन झालें, त्यांत प्रा. रा. द. रानडे, श्री. के. ल. दफ्तरी आणि आहिताग्नि शंकर रामचंद्र राजवाडे (१८७९–१९५२) यांचें कार्य या दृष्टीनें महत्त्वाचें मानावें लागेल.

प्रा. रा. द. रानडे यांच्या तत्त्वचिंतनाचीं दोन अंगें आहेत व त्या अंगांमागें दोन भिन्न प्रेरणा आहेत. सन १९०८ मध्यें त्यांच्या मनावर कार्लाइल-

च्या एकंदर विचारपद्धतीचा परिणाम फार मोठा होता; त्याचबरोबर लायब्निझच्या (१६४८–१७१६) चित्–केंद्रांचें तत्त्व (Monadism) त्यांनीं अंगीकारलेलें होतें. अनंत चित्–केंद्रांचें मिळून एक विराट् चित्–स्वरूप विश्व असून त्याचें केंद्र या प्रत्येक चित्–केंद्रांत आहे असा सिद्धान्त त्या वेळीं त्यांनीं 'विश्वाचें केंद्र' या निबंधांत[21] मांडलेला आहे. युरोपीय विचारविश्वांतील तत्त्वचिंतनाची ही दिशा त्यांनीं कां घेतली याचें कारण त्यांच्या परंपरागत भूमिकेंत आढळतें. या वेळींच ते भारतीय तत्त्वज्ञानांतील आत्मसाक्षात्काराच्या दिशेनें साधक बनलेले होते व सन १९१० सालीं उमडीचे साक्षात्कारी संत भाऊमहाराज यांच्याकडून त्यांनीं उपदेश घेतलेला आढळतो.

आत्मसाक्षात्कारासाठीं ही साधकाची भूमिका पत्करल्यावरहि प्रा. रानडे यांनीं ग्रीक व युरोपीय तत्त्वज्ञान आणि उपनिषदांचें व भारतीय संतांचें तत्त्वज्ञान यांचें परिशीलन व गाढ चिंतन चालूं ठेवलें. ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा सखोल व्यासंग करणारे हे पहिलेच महाराष्ट्रीय तत्त्वज्ञ होत व झेनो या ग्रीक तत्त्वज्ञाच्या भूमिकेचें त्यांनीं केलेलें विश्लेषण व खंडन त्यांच्या स्वतंत्र व मूलगामी प्रज्ञेची साक्ष देणारें आहे. विश्वाच्या बुडाशीं जें सत्–तत्त्व आहे तें मर्यादित व स्थिर नसून त्यांत "गतिशीलता व परिवर्तनशीलता मानणें युक्त आहे"[22] असें झेनोवर टीका करतांना त्यांनीं म्हटलेलें आढळतें.

दुसरीकडे, कॅन्टप्रभृति आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञांकडे वळून ते म्हणतात कीं, विज्ञानाला उमगणाऱ्या रूपांपलीकडचें सत्य मानवाला अज्ञेय आहे ही त्यांची भूमिका चूक आहे. कॅन्ट हा चैतन्यवादी असूनहि असा अज्ञेयवादी होता आणि कोन्त हा विज्ञानवादी असूनहि प्रत्यक्षापलीकडे माणसाला जातां येत नाहीं असें मानीत होता. स्थूलमानानें असेंहि म्हणतां येईल कीं, युरोपीय दार्शनिकांना विश्वाच्या नामरूपात्मक दृश्यापलीकडे जाण्याचा अपरोक्षानुभूतीचा किंवा साक्षात्काराचा एखादा मार्ग असूं शकतो हें अमान्य होतें. प्रा. रानडे यांचा सर्व युरोपीय तत्त्वज्ञानाशीं येथें मतभेद होता. "अंतर्मुख होऊन ज्ञानलाभ होऊं शकतो; ही गोष्टच नाकारल्यामुळें कॅन्ट व कोन्त यांचें तत्त्वज्ञान शुष्क आहे,"[23] असा रोकडा आक्षेप त्यांनीं घेतला आहे

---

२१. 'Evolution of my own Thought' In '*Contemporary Indian Philosophy*', edited by Muirhead and Radhakrishnan, pp. 542–562.

२२. *ibid.*, p. 553.

२३. *ibid.*, p. 555.

व तो केवळ कॅन्टवरच नसून सर्व ग्रीक आणि युरोपीय तत्त्वचिंतनावर आहे असें म्हणतां येईल.

ग्रीक व युरोपीय तत्त्वज्ञानाचा गाढ व्यासंग करून समाधान न झाल्यामुळें प्रा. रानडे हे उपनिषदांकडे वळलेले दिसतात व याज्ञवल्क्यांच्या आत्मसाक्षात्कारवादी दर्शनांत त्यांना तत्त्वशोधनाचें व प्रत्यक्ष जीवनसाफल्याचें अंतिम मूल्य सांपडलेलें आढळतें. सन १९२५ सालीं 'उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाचें सारग्रहणात्मक विवेचन' हा ग्रंथ त्यांनीं प्रसिद्ध केला व भारतांतील एक अग्रगण्य तत्त्वज्ञ म्हणून त्यांची येथें व इतर देशांतहि कीर्ति पसरली.

त्यांच्या सर्व तत्त्वचिंतनात्मक निर्मितीला साक्षात्कारवादाची एक निश्चित दिशा पूर्वीपासून लाभलेली होतीच. तिचें स्पष्ट व विस्तृत रूप 'महाराष्ट्रांतील संतांचा साक्षात्कारवाद' या महत्त्वाच्या ग्रंथांत नंतर दिसून येतें. त्यांच्या साक्षात्कारवादाचें स्वरूप युरोपांतील ग्रीन, ब्रॅडले प्रभृति तत्त्वज्ञांच्या 'आत्मसाक्षात्कार' वादापेक्षां मात्र आमूलाग्र भिन्न होतें. तें म्हणतात, "आत्म्याचें माणसाला जें भान होतें त्याचा अध्यात्मशास्त्रीय अर्थ काय? ह्या प्रश्नाशीं आत्मसाक्षात्काराची जी नैतिक व अपरोक्षानुभूतीची बाजू आहे तिचा घनिष्ठ संबंध आहे. मानवाच्या विविध शक्तींच्या पूर्ण विकासांतच ह्या साक्षात्काराची अंतिम सिद्धि होत नाहीं; कारण आंतर आत्मतत्त्वाचा लाभ म्हणजे खरा साक्षात्कार होय. आत्मसाक्षात्काराचा अर्थ उपनिषदांतील ऋषींना अभिप्रेत आहे तो या अंतरात्म्याच्या पूर्ण स्वरूपाचें ज्ञान व साक्षात्कार होण्यात आहे. आजच्या नीतिवाद्यांना आत्मसाक्षात्काराचा एवढाच अर्थ कळतो कीं, माणसाच्या बौद्धिक, भावनात्मक व नैतिक शक्तींचें पूर्ण विकसन लाभलें कीं साक्षात्कार झाला. ह्या कल्पनेमध्यें आत्माच नाहीं व ती निःसत्त्व आहे."[२४]

ऋषिप्रणीत आत्मसाक्षात्काराला ते अपरोक्षानुभूति समजतात; परंतु त्यांत "परलोकविद्येसारखें, गूढ मंत्रतंत्रासारखें, कांहीं नाहीं. ही अनुभूति व्यावहारिक विवेकशक्तीमुळें येत नसून अंतःप्रज्ञेच्या (intuition) साहाय्यानें येते म्हणून ती अपरोक्ष किंवा साक्षात्स्वरूपी असते" असें त्यांनीं मुद्दाम कटाक्षानें सांगितलें आहे.[२५] विवेक, भावना व इच्छाशक्ति या सर्वांना मदतीला घेऊन त्यांच्या मुळाशीं असलेली जी अंतःप्रज्ञा ती आत्मसाक्षात्काराचें साधन अस-

---

२४. *ibid.*, p. 556.

२५. *ibid.*, p. 558–559.

ल्यामुळें अशा अंतःप्रज्ञेचा लाभ झालेल्या साक्षात्कारी पुरुषांचें इतरांच्या दृष्टीस न उमगणारें (गुप्त) भ्रातृमंडळ असतें व "त्या मंडळाचे नियम या पुरुषांना माहीत असतात किंवा त्याहीवद्दल निश्चयात्मक सांगणें कठीण आहे. ते नियम त्यांनाहि माहीत नसतात व फक्त परमेश्वराला ते अवगत असतात असेंहि आपण म्हणूं शकूं,"[२६] असें त्यांचें प्रतिपादन आहे.

वरील उताऱ्यांवरून एक गोष्ट स्पष्ट होईल कीं, न्यायमूर्ति रानडे, टिळक व आगरकर प्रभृतींच्या तत्त्वमंथनाचें रूप आणि प्रा. रानडे यांचें तत्त्वचिंतन यांत आमूलाग्र फरक होता. टिळकप्रभृतींची भूक बौद्धिक आणि नैतिक होती व त्यांत साक्षात्कारवादाचा लेशहि नव्हता. प्रा. रानडे हे गाढ व्यासंगी तत्त्वज्ञ होते. पण केवळ आत्मसाक्षात्कार ही त्यांच्या जीवनाची खरी ओढ होती. एके ठिकाणीं त्यांनीं म्हटलें आहे कीं, " एक साधें सत्य सांगावयाचें तर, ज्या साक्षात्कारी संताच्या हातून लोकांची उत्कट सेवा होत नसेल तो खरा साक्षात्कारी पुरुषच नव्हे." यावरून ते समाजहिताविषयीं बेफिकीर नव्हते असेंहि दिसेल, पण त्यांच्या आत्मज्ञानाच्या साधनेंत लोकजीवनाचा संदर्भ दूरान्वित असाच आहे.

श्री. के. ल. दफ्तरी ह्यांच्या तत्त्वचिंतनाची स्फूर्ति एका अर्थी आधुनिक बुद्धिवादांत आहे व दुसरीकडे त्या चिंतनाचें अधिष्ठान मात्र उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानांत आहे. व्याससूत्रें, मीमांसा सूत्रें, आणि उपनिषदें यांवर त्यांनीं नव्या दृष्टीनें भाष्य केलेलें असून तें भाष्य 'वस्तुनिष्ठ व विवेकनिष्ठ' आहे असें ते प्रतिपादन करतात. त्यांचें सर्व विवेचन प्रवृत्तिपर आहे व ' जग हें ब्रह्माचा विकास आहे ' असें ते मानतात. आभासवादाच्या विरोधी भूमिका घेऊन ते म्हणतात कीं, " हा जीव अमृताच्या म्हणजे अत्यानंदाच्या प्राप्तीचें साधन (सेतु) आहे."[२७] मुंडकोपनिषदांतील ' अमृतस्येष सेतुः ' ह्या वचनाचा त्यांनीं केलेला वरील अर्थ पाहिला म्हणजे त्यांच्या भूमिकेची कल्पना येईल.

' आत्मा,' ' ब्रह्म,' ' अमृत ' वगैरे संज्ञांचा अर्थ लावतांना त्यांनीं आधुनिक विचारांचा संदर्भ असलेले अर्थ घेतलेले आहेत. उदाहरणार्थ, ते म्हणतात कीं, " ज्याचा स्वदेहाभिमान गळून सर्व देहांच्या जीवांशीं अभेद झाला

---

२६. *ibid.*, p. 559.

२७. निबंधांतील सर्व अवतरणें त्यांनीं प्रस्तुत लेखकाला, ता. १० मे १९४६ रोजीं धाडलेल्या, एका विस्तृत पत्रांतील आहेत.

त्या ब्रह्मज्ञ जीवालाच आत्मा म्हटलें आहे. तो जीवच होय ....." आणि "असाच आत्मा समाजाच्या सुस्थितीस कारण होतो ही वस्तुस्थिति आहे."

श्री. दफ्तरी यांचें स्वतःचें जीवन लोकसेवारत निष्काम यज्ञासारखें होतें व यांतच खरा पारमार्थिक आनंद (अमृतत्वाचा लाभ) आहे या आपल्या श्रद्धेप्रमाणेंच ते जगले. टिळक व आगरकर यांच्या तत्त्वजिज्ञासेला व ज्ञानोपासनेला ज्याप्रमाणें लोकसेवेच्या व्रताचें अधिष्ठान होतें, तसेंच श्री. दफ्तरी यांच्या तत्त्वचिंतनालाहि होतें. आपल्या श्रद्धेच्या आधारानें उपनिषदांवर नवें भाष्य लिहिण्यासाठीं लागणारा दीर्घ व्यासंग व तपश्चर्या त्यांनीं केली व भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या ग्रंथांवर एका नव्या दृष्टीनें भाष्य केलें.

भारतीय आणि युरोपीय तत्त्वमीमांसेचें परिशीलन करून प्रस्थानत्रयी, (म्हणजे उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें व गीता), आणि सांख्यादि सहा दर्शनें यांचा एका वेगळ्याच दृष्टीनें समन्वय घालण्याचा प्रयत्न करणारे तत्त्वचिंतक म्हणून आहिताग्नि राजवाडे यांच्या भूमिकेचें महत्त्व आतां आपण पाहणें जरूर आहे. युरोपीय तत्त्वज्ञान्यांपैकीं फक्त मिल्ल, स्पेन्सर आणि कॅन्ट, ग्रीन, ब्रॅडले प्रभृतींच्या मीमांसेकडेच प्रबोधनकालीन तत्त्वचिंतकांनीं लक्ष दिलें; तसेंच भारतीय दर्शनांपैकीं अद्वैतमतालाच तत्त्वमीमांसेचें अत्युच्च शिखर मानून सांख्य, वैशेषिक व मीमांसा या दर्शनांची उपेक्षा या काळांत आपल्याकडे झाली. या उपेक्षेलाहि एक जुनी परंपरा होती. भारतीय तत्त्वमीमांसेच्या इतिहासांत बौद्ध आणि वैदिक धर्माभिमानी पंडितांचा संघर्ष फार दीर्घकाळपर्यंत व मोठा निकराचा झालेला आहे. या संघर्षांतच अद्वैतमताचें महत्त्व वाढून सांख्यादि दर्शनें मागें पडलीं होतीं. युरोपीय तत्त्वप्रणालीशीं परिचय झाल्यावर आपल्या विद्वानांचें लक्ष अद्वैतमतानें ओढून घेतलें आणि सांख्यादिकांची ही उपेक्षा तशीच राहिली.

राजवाडे यांच्या तत्त्वचिंतनामध्यें सांख्य, वैशेषिक व मीमांसा या तीन दर्शनांना त्यांचें खरें महत्त्वाचें स्थान लाभलेलें आहे. भारतीय 'दर्शनांचा आणि इतर सर्वच शास्त्रांचा उदय व परिपोष 'यज्ञ' या मध्यवर्ती केंद्रापासून झालेला आहे असें ते मानतात. सांख्य व योग, वैशेषिक व न्याय आणि पूर्वमीमांसा व वेदान्त "हीं साही दर्शनें म्हणजे एका ज्ञानपुरुषाचीं सहा अंगें होत. तीं भिन्न स्वरूपांचीं आहेत. कारण त्यांचीं गुणकर्में भिन्न आहेत...केवळ त्या साहींत मिळूनच जगताचा भौतिक, दैविक आणि आत्मिक विचार पूर्णतेस जाणार आहे."[२८]

---

२८. 'षड्दर्शन-समन्वय आणि पुरुषार्थ-मीमांसा,' पृ. २३.

असें राजवाडे यांचें म्हणणें आहे. ही साकल्याची दृष्टि बौद्धमतखंडनाच्या भरांत नाहींशी होऊन सांख्य, वैशेषिक व जैमिनीय मीमांसा यांना मागें सारण्यांत आलें व याचा दोष ते शंकरादि वेदान्त्यांच्या पदरीं बांधतात.

राजवाडे यांनीं भारतीय दर्शनाचा जो समन्वय घातला आहे तो तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या अभ्यासकाला महत्त्वाचा आहे. ते म्हणतात, "वेदान्तशास्त्र हें मीमांसाशास्त्राला जणूं पुरवणीरूप आहे.....यावरून दोन्ही मिळून एकच शास्त्र आहे व त्याच्या पूर्वरूपांत यज्ञ व उत्तररूपांत ब्रह्म या विषयांचा विचार आहे.....अर्थात् यज्ञधर्माचें पर्यवसान ब्रह्म असल्याकारणानें ब्रह्म सिद्ध झालें कीं, कर्म संपतें हें खरें; तथापि तें कायमचें नष्ट होत नाहीं. तर तें आपल्या गुणशक्तीनें त्यांतील आत्मबीजांत निश्चल राहतें. या अवस्थेतल्या ब्रह्माला पूर्ण अजगत्भाव प्राप्त होतो व तें निर्द्वंद्व व निस्त्रैगुण्य होतें. या अवस्थेंतील ब्रह्मालाच 'अद्वय' किंवा अद्वैत असेंहि म्हणतात. परंतु हें निर्द्वंद्व ब्रह्म पुन्हा गुणशक्तीनें व क्रियाशक्तीनें वृद्धिंगत होत जातें व जगदवस्थेत नानात्वरूपानें व्यक्त होतें."[२९]

'निर्द्वंद्व' आणि त्यांतून कर्मामुळें पुन्हा नानात्व अशी जी प्रक्रिया राजवाडे याच्या मीमांसेंत सांगितलेली आहे ती 'यज्ञ' या मूळ कल्पनेपर्यंत जाणारी आहे. त्यांची विवेचनपद्धति एकांतिक व आक्रमक असल्यामुळें व सामाजिक प्रश्नावर त्यांची भूमिका 'समता', 'स्वातंत्र्य' इत्यादि कल्पनांना विरोधी असल्यामुळें त्यांच्या 'निर्द्वंद्व' मताचा परिणाम आधुनिक मराठी तत्त्वचिंतनावर फारसा झालेला नाहीं. तसेंच युरोपीय तत्त्वज्ञ हेगेल यांच्या द्वंद्वात्मक स्वयंगतीच्या तत्त्वाकडे जिज्ञासु वृत्तीनें पाहण्याची प्रवृत्ति 'निर्द्वंद्व' सिद्धान्तामुळें उत्पन्न होणें शक्य होतें व इष्ट होतें, तसेंहि होऊं शकलें नाहीं. परंतु राजवाडे यांच्या तत्त्वचिंतनाचें मूलगामी महत्त्व भविष्यकाळांत तत्त्वजिज्ञासूंच्या लक्षांत येईल अशी आशा प्रस्तुत लेखकाला वाटते.

हृदयपरिवर्तन आणि परिस्थिति-परिवर्तन यांची तत्त्वमीमांसा

येथपर्यंत प्रा. रानडे, श्री. दफ्तरी व आहिताग्नि राजवाडे यांच्या तत्त्वमीमांसेचा परिचय करून घेतल्यावर आतां आपण प्रा. वा. म. जोशी, (१८८२–१९४३) व आचार्य जावडेकर (१८९४–१९५५) यांच्या तत्त्वचिंतनाकडे वळूं. प्रा. जोशी हे वाङ्मयाच्या क्षेत्रांत आणि आचार्य जावडेकर हे राजकारणाच्या क्षेत्रांत कार्यमग्न होते आणि लोकजीवनाशीं एकरूप होऊन

---

२९. कित्ता, पृ. २२४–२२५.

सन १९२० नंतरच्या महाराष्ट्रीय जीवनाचा शोध घेत होते. असें करीत असतांनाच त्यांनीं भारतीय व युरोपीय तत्त्वमीमांसेचा व्यासंग करून आपल्या तात्त्विक व नैतिक निष्ठा स्थिर करण्याचा प्रयत्न केला. टिळक व आगरकर यांच्या तत्त्वचिंतनाचा वारसा त्यांनीं घेतला व समकालीन विचारप्रवाहांचीहि जिज्ञासु व अनाग्रही वृत्तीनें दखल घेतली.

गांधीजीप्रणीत हृदयपरिवर्तनवाद, मार्क्सप्रणीत परिस्थिति-परिवर्तनवाद, मानवेंद्र रॉयप्रणीत (१८९३–१९५४)मानवतावाद आणि अशा कोणत्याहि स्थिर तत्त्वांची बैठक नसलेला परंतु सुशिक्षितांच्या आचारविचारांत रुजूं लागलेला सुखवाद आणि 'नवमतवाद' या सर्व मतांचा संघर्ष गेलीं तीस–पस्तीस वर्षें महाराष्ट्राच्या मनोभूमीवर चालू आहे. त्याचे पडसाद तात्त्विक, व्यावहारिक आणि कलात्मक जीवनांतून उमटले आहेत.

या संघर्षामध्यें स्थायी मोलाचें काय ? कोणचीं तत्त्वें यथार्थपणें महाराष्ट्रांत उमगलीं ? कोणचीं तत्त्वें विपर्यस्त रूपांत आम्हांला कळलीं ? या संघर्षामधून कोणच्या समन्वयांची शक्यता होती ? कोणत्या स्वरूपाचे समन्वय प्रत्यक्षांत निर्माण झाले ? आणि या संघर्षांतून आणि समन्वयांतून सृष्टि व मानव, ज्ञान व नीति, दृश्य जगत् आणि शाश्वत सत्य इत्यादि प्रश्नांसंबंधीं कोणचीं तत्त्वें येथें विवेचिलीं गेलीं ? या प्रश्नांचीं उत्तरें देण्यासाठीं जवळजवळ समकालीनच असलेल्या तत्त्वमंथनाचें स्वरूप शोधावें लागतें. समकालीन गोष्टींचें मूल्यमापन इतर सर्व क्षेत्रांत दुष्कर असतें; त्यांतल्या त्यांत तत्त्वज्ञानासारख्या मूलगामी विचारस्तराच्या बाबतींत हें काम अशक्यप्राय असतें. म्हणून स्थलसंकोचाबरोबरच ही तात्त्विक अडचण लक्षांत घेऊन पुढील विवेचन केलें आहे. तेंहि प्रा. जोशी व जावडेकर यांच्या भूमिकांच्या अनुसंधानानें जसें व जेवढें करतां येईल तेवढेंच केलेलें आहे. साहजिकच, पूर्वकालखंडासंबंधींच्या विवेचनांत जो त्रोटकपणा व जी सदोषता आहे, त्यापेक्षां फारच जास्त सदोषता या विवेचनांत आली आहे हें प्रथमच सांगितलें पाहिजे.

जोशी आणि जावडेकर या दोघांची तत्त्वमीमांसेची पद्धति समकालीन भिन्न प्रणालींचा वेध घेण्याची होती. त्यांत जोशी यांचा अनाग्रही सत्यान्वेषणाचा पिंड होता, व जावडेकर यांची दृष्टि कार्यकर समन्वय साधण्याची होती. त्यामुळें टिळक व आगरकर या दोघांच्याहि भूमिकांचा शक्य तेवढा स्वीकार या दोघांनीं केलेला आढळतो. जोशी यांच्या 'नीतिशास्त्रप्रवेश' या शास्त्रीय ग्रंथांत आणि 'रागिणी' या कादंबरीतील तत्त्वविवेचनांत ईश्वरवाद आणि निष्काम कर्मयोग यांच्याविषयीं स्वीकाराची भूमिका आढळते; परंतु त्याचबरोबर

या श्रद्धांना बुद्धिवादाच्या आणि समाजहिताकांक्षेच्या कसोटीवर घांसून पाहण्याचें आगरकरप्रणीत स्वतंत्रप्रज्ञत्व आढळतें. भय्यासाहेबांची विरक्तता, रागिणीचा सात्त्विक कर्मयोग आणि उत्तरेचा समंजस परंतु तिखट बुद्धिवाद यांच्या त्रिवेणी संगमामध्यें आपल्या समन्वयात्मक तत्त्वचिंतनाचेंच जणूं एक सगुण, मूर्त शिल्प आपल्यासमोर जोशी यांनीं निर्माण केलें आहे.

जावडेकरांनीं आंपल्या 'सत्याग्रही समाजवादाच्या' आणि आत्म-राज्यवादा'च्या तत्त्वामध्यें असाच एक समन्वय साधलेला आढळतो. त्यांना अभिप्रेत असलेलें सत्याग्रहाचें तत्त्व त्यांनीं गांधीजींच्या तत्त्वाचाच अनुवाद करीत स्वीकारलेलें असलें तरी त्यांत निष्काम कर्मयोगाचाहि स्वीकार आहे. टिळक व गांधीजी यांच्या तात्त्विक भूमिका परस्परपूरक आहेत अशी त्यांची धारणा आहे. शिवाय सत्याग्रहाच्या भूमिकेशीं आगरकरांच्या विवेकनिष्ठ व्यक्तिवादाची आणि मार्क्सप्रणीत वस्तुनिष्ठ समाजवादाचीहि सुसंवादी एकरसता साधतां येते असें त्यांचें मत आहे. 'सत्याग्रही समाजवादां'त अशा रीतीनें प्रबोधनकालीन तत्त्वांचा आणि पहिल्या महायुद्धानंतर प्रभावी ठरलेल्या विवेकनिष्ठ समष्टिवादाचा संगम झालेला आपल्याला दिसतो.

समन्वयाच्या पद्धतीनें प्रबोधनकालीन मुख्य प्रवृत्तींचा स्वीकार करून जोशी व जावडेकर यांनीं आपल्या भूमिका स्थिर केल्या हें जरी खरें असलें तरी चिकित्सेची भूमिका घेऊन जुन्या व नव्या तत्त्वांना कांहीं बाबतींत विरोध करण्याचें आवश्यक कार्यहि या दोघांनी केलेलें आढळतें. जोशी यांनीं आपल्या चिकित्सेच्या अस्त्राचा उपयोग विरोधी तत्त्वांवर जसा केला तसाच स्वतःच्या भूमिकेवरहि केला. त्यामुळें चिकित्सेतून संदेहाच्या धूसर प्रांतात ते शिरतात असा आरोप त्यांच्यावर समकालीनांनीं सतत केलेला आढळतो. त्यांना संदेहाच्या भूमींतच वावरण्याचा छंद होता किंवा त्यांच्या अनिश्चयात्मक प्रतिपादनामध्यें तत्त्वनिर्णयाबद्दल अनासक्तीच दिसून येते असें मात्र मला वाटत नाहीं. उलट तत्त्वनिर्णयाबद्दल त्यांना उत्कट इच्छा होती. पण त्यांच्याभोंवतीं आग्रही व एकांगी तत्त्वप्रतिपादनांची धुमश्चक्री चाललेली त्यांना आढळल्यामुळें ते जुन्या व नव्या मतमतांतरांबद्दल सावध होते व म्हणून साशंकहि होते.

या अनुसंधानानें टिळकप्रणीत कर्मयोग आणि समाजवाद यासंबंधीची त्यांची चिकित्सक भूमिका पाहणें इष्ट ठरेल. प्रथम कर्मयोगाबद्दल त्यांची भूमिका घेऊं. प्रा. म. म. जोशी (१८७२–१९२८) यांच्या 'आधुनिक सुशिक्षितांचा वेदान्त' या ग्रंथाच्या शेवटीं 'आधुनिक जिज्ञासूच्या शंका' म्हणून प्रा. वा. म. जोशी यांनीं लिहिलेली एक पुरवणी जोडली आहे.

तिच्यामध्यें 'जिज्ञासु,' (म्हणजे स्वतः प्रा. वा. म. जोशी), ब्रह्मवाद्यांच्या व ईश्वरवाद्यांच्या विरुद्ध भूमिका घेऊन म्हणतो, "आधुनिकें वेदान्त्यांमध्यें व आम्हां अज्ञेयवादी लोकांमध्यें जो फरक आहे, तो 'सच्चिदानंद' या शब्दाच्या आधारें मला थोडक्यांत दाखवितां येईल. त्यांना 'ब्रह्मज्ञान'[30] हें 'सत्' म्हणजे सदैव अस्तित्वांत असलेलें — सनातन आहे असें वाटतें. आम्हांला कल्पनात्मक भविष्यकालीन ध्येय, याच दृष्टीनें हें खरें व उपयुक्त वाटतें. ब्रह्म म्हणजे मूल जगत्तत्त्व हें जड नव्हे तर तें चिदात्मक...ज्ञानस्वरूप आहे असें त्यांना वाटतें. तें जड आहे असें आम्हीं म्हणत नाहीं, पण तें ज्ञानस्वरूप आहे असेंहि आम्हांला खात्रीनें म्हणतां येत नाहीं. 'ब्रह्म' हें आनंदमय आहे असें ते म्हणतात. आम्हीं जगांतील विविध व्यवहारांकडे सूक्ष्मदृष्टीनें पाहिलें म्हणजे आम्हांला आनंद न होतां एक प्रकारचें असमाधान मात्र होतें.[31] सारांश काय, तर ब्रह्मज्ञान हें 'सत्' कसें, 'ब्रह्म' हें 'चित्' कसें; व आनंदात्मक कसें हें आम्हांला कळत नाहीं व तें युक्तिवादानें —योगाभ्यासानें नव्हे—कसें सिद्ध करून दाखवितां येईल याचीहि कल्पना होत नाहीं." [32]

सन १९१५ मध्यें वेदान्तावर घेतलेल्या या आक्षेपांत अध्याहृत असलेली टीका त्यांनीं सन १९३५ सालीं लिहिलेल्या 'गीतेंत कार्याकार्यनिर्णयाची कसोटी आहे काय ?' या महत्त्वाच्या लेखांत स्पष्ट व तीव्र झालेली आढळते. प्राप्त कर्तव्य अनासक्त मनानें करण्यानें पाप लागत नसेलहि पण प्राप्त कर्तव्यच कसें ठरवावयाचें ![33] असा प्रश्न विचारून कार्य व अकार्य यांचा निवाडा करण्याची, म्हणजे नैतिक निवाड्याची, कसोटीच गीतेमध्यें सांगितलेली नाहीं असा निष्कर्ष त्यांनीं मांडलेला आहे. याच्याहि पुढें जाऊन, नीतिशास्त्रांतील प्राथमिक व आवश्यक प्रमेयरूप असलेलें कर्त्याचें निर्णयस्वातंत्र्य गीतेंत मानलेलें

---

३०. या ठिकाणीं 'ब्रह्म' म्हणजेच 'ब्रह्मज्ञान' असें धरून हें म्हटलेलें असावें; 'ब्रह्म सत्स्वरूपी आहे' ह्या विधानाला हें उत्तर लागू होत नाहीं.

३१. येथेंहि 'जिज्ञासू'चा युक्तिवाद गैरलागू आहे; परंतु जगाच्या व्यवहाराकडे पाहूनच आनंदमीमांसा करण्याची त्याची दृष्टि या युक्तिवादामध्यें प्रकट होते.

३२. 'आधुनिक सुशिक्षितांचा वेदान्त,' पृ. १९५–१९६.

३३. 'विचारविहार', पृ. ९६.

नाहीं असा मूलगामी आक्षेप त्यांनीं घेतलेला आहे. याच ठिकाणीं गीता-रहस्यांमध्यें टिळकांनीं आत्मस्वातंत्र्याचें जें प्रतिपादन केलेलें आहे त्याबद्दल जोशी यांनीं म्हटलें आहे कीं ' आत्मा मुळांत अकर्ता आहे तरी कोंडीच्या निमित्तामुळें तो तितक्यापुरता दर्शनीं प्रेरक बनतो ' हें " टिळकांचें विवरण सुंदर उपमेच्या साह्यानें दिशाभूल करून मुख्य मुद्दा दृष्टीआड करणारें आहे".[३४]

वस्तुतः, गीतेंतील अध्यात्म हें प्रधानतः विवर्तवादी नसून विश्वात्मक ईश्वरवादी (किंवा पुरुषोत्तम-वादी) आहे आणि गीतेंतील नीतिशास्त्र या अध्यात्माला पूर्णपणें सुसंवादी आहे; शास्त्रप्रामाण्यानें प्राप्त झालेल्या, म्हणजे जन्मसिद्ध किंवा पदसिद्ध स्थानामुळें नियत झालेल्या, कर्तव्याचरणाचें तें नीति-शास्त्र आहे, आधुनिक दृष्टीनें आवश्यक मानलेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याचें किंवा कर्त्याच्या निर्णयस्वातंत्र्याचें तें नीतिशास्त्र नाहीं. त्यांनीं गीतेंतील अध्यात्म आणि नीतिशास्त्र यांची अशी सुसंगति दाखवून टिळकांच्या भूमिकेवर असा आक्षेप घेतला आहे कीं " ..... शंकराचार्यांच्या अद्वैतसिद्धान्तासारखी आध्यात्मिक भूमिका सामान्यतः ज्याला नीति आणि धर्म म्हणतां येईल त्यांच्या रचनेला अपुरीच नव्हे तर खचणाऱ्या पायासारखी आहे. नीति व धर्म यांना टिळक धरून ठेवतात आणि, म्हणून, खरें पाहतां त्यांना वरील भूमिका स्वीकारतां येत नाहीं."

जावडेकरांची भूमिकाहि जोशी यांच्याप्रमाणेंच कर्त्याच्या निर्णयस्वातंत्र्या-वर आधारलेली आहे. तिचें हें स्वरूप लोकशाही आणि भांडवलशाही यांच्या संबंधानें त्यांनीं घेतलेल्या भूमिकेंत स्पष्ट होणारें आहे. भांडवलदारी संस्कृतीच्या जागीं समाजवादी संस्कृतीची स्थापना व्हावी असें प्रतिपादन करतांना ते म्हणतात, " भांडवलशाही संस्कृतीचा पाया व्यक्तिवादावर घातला गेलेला असून या व्यक्तिवादाचा सुखवादाशीं व स्वार्थसाधनाशीं संबंध जोडला गेला आहे. हा संबंध तोडून व्यक्तिवादाचा संबंध सत्यशोधनाशीं, सत्यनिष्ठेशीं

---

३४. गीतेसंबंधीं व टिळकांच्या प्रतिपादनासंबंधीं थोड्या फरकानें हीच भूमिका प्रा. दे. द. वाडेकर यांनीं घेतलेली आहे. पहा, *Bhagawad-Gita : A Study*, p. 28.

आणि आत्मविकासाशीं जोडण्यांत आला पाहिजे.''[३५] दुसऱ्या एका ठिकाणीं ते म्हणतात कीं, 'व्यक्तिवादाचा स्वीकार म्हणजे व्यक्तीच्या अंतःकरणांत क्रांति झाली पाहिजे' या तत्त्वाचा पाया होय. केवळ शास्त्रप्रणीत किंवा रूढिप्रणीत चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ही जशी व्यक्तिविकासाला मारक आहे त्याचप्रमाणें केवळ भौतिक बाह्य क्रांतीहि खऱ्या व्यक्तिविकासाला बाधकच ठरेल. कम्यूनिस्ट तत्त्वप्रणालींत अंतिम साध्य म्हणून मानलेली समाजाची दंडहीन 'अराज्य' अवस्था जावडेकरांनाहि हवी आहे. परंतु ''तसे होण्यास मनुष्यांच्या अंतःकरणांत क्रांति होऊन तेथें आत्मराज्य स्थापन झालें पाहिजे असें त्याला (म्हणजे सत्याग्रही समाजवादाचें तत्त्व मानणाऱ्या व्यक्तीला) वाटतें. हें आत्मराज्य झाल्याविना बाह्य राज्यसंस्था नष्ट होणार नाहीं व म्हणून सत्याग्रहीस अभिप्रेत असणाऱ्या त्या अंतिम अथवा आदर्श अवस्थेस 'अराज्य अवस्था' असें नांव न देतां 'आत्मराज्य अवस्था' असें नांव द्यावें आणि सत्याग्रहाच्या या सिद्धान्तास 'आत्मराज्य वाद' असें म्हणावें असें आम्हांस वाटतें.''[३६]

राज्यशास्त्रीय विचारांच्या ओघांत जावडेकरांनीं व्यक्तीच्या निर्णय-स्वातंत्र्याचा सिद्धांत येथें मांडलेला आहे, हें सहज दिसण्यासारखें आहे. या दृष्टीनें ते संपूर्णपणें आगरकरांचे अनुयायी आहेत. परंतु समकालीन जडवाद, व्यक्ति-सुखवाद आणि येथील कांहीं कम्यूनिस्टांनीं पुरस्कारिलेला यांत्रिक जडवस्तुवाद यांच्याशीं जावडेकरांना विरोधी भूमिका मांडावी लागल्यामुळें त्यांनीं 'आत्म-राज्य' किंवा 'आत्मवाद' इत्यादि [illegible] केलेला दिसतो.

'यांत्रिक जडवस्तुवाद' ही एक विशिष्ट तत्त्वप्रणाली फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या आधीं यूरोपीय विचारक्षेत्रांत, विशेषतः सामाजिक व वैज्ञानिक प्रगतीच्या क्षेत्रांत, प्रभावी ठरलेली होती. हा जडवाद भोगवादी नव्हता तर विज्ञानाच्या प्रभावामुळें मिळालेली ती एक विचाराची दिशा होती. तसेंच या जडवादाचें खंडन करणारे कॅन्ट, हेगेल प्रभृति चैतन्यवादी तत्त्वज्ञहि नुसते तार्किक व शाब्दिक

३५. 'लोकशाही', पृ. १४७.
३६. कित्ता, पृ. १६७.

चादांत गुंतलेले नव्हते. मान
त्यांना सोडवावयाचा होता व
चयाचें होतें. हेगेलचें तत्त्वज्ञान
सर्वंकष समालोचन व भव्य व्य
वस्तुनिष्ठ भूमिका घेऊन आधु
आणि कर्तृत्वाला चालना देण

युरोपांतील जडवाद
सर्वांचा परिचय महाराष्ट्रांतील
हा परिचय अतिशय जुजबी
धैर्याच्या व कलात्मक जीवना
महत्त्व आहे, हें मार्क्सनें सां
जर केवळ जडजीवनावरील
एका ठराविक विकासावस्
एका महाराष्ट्रीय कम्यूनिस्ट
भूमिका मार्क्सनें घेतलेली न
प्रतिबिंब व राजकीय लढ्य
भूमिकाहि मार्क्सवादी तत्त्वज्ञ

हीच गोष्ट रसेलप्रणी
तत्त्वांच्या वाचतींत झाली. '
प्रसिद्धि पावलेलें सुखवादाचें
रसेल, मार्क्स, फ्राइड प्रभृ
केलेल्या तत्त्वांच्या अज्ञानाव
धनाची परंपरा नसलेलें, राष्ट्री
वून कोठल्यातरी भूमिकेच्या
व्यवहारांतील स्वैर वागणुकी

समारोप

प्रबोधनाच्या प्रारंभ
निष्ठा व प्रयत्नशीलता, न

ी ज्ञानाची कक्षा व मर्यादा काय हा यक्षप्रश्न
त्यासाठीं ज्ञानप्रक्रियेचें स्वरूप त्यांना उलगडा-
म्हणजे आधुनिक यूरोपीय तत्त्वचिंतनाचें एक
ूह आहे. या व्यूहांतच तत्त्वचिंतनाची ऐतिहासिक
निक सुशिक्षित आणि सामान्य लोकांच्या बुद्धीला
ारें एक तत्त्वज्ञान मार्क्सनें निर्माण केलें.

माणि हेगेलची तत्त्वमीमांसा आणि मार्क्सवाद या
तत्त्वजिज्ञासु व ध्येयवादी कार्यकर्त्यांना झाला. पण
व विपर्यस्तहि होता. मानवी प्रज्ञेच्या, नीति-
च्या घडणींत सामाजिक संदर्भाचें किती निर्णायक
ातलें. मानवी कर्तृत्वाला किंवा सांस्कृतिक मूल्यांना
: दिखाऊ उभारणी मानलें तर 'जडद्रव्याच्या
ाचें कम्यूनिझम हें कार्य' वाटणें अटळ आहे; पण
वेचारवंतानें जावडेकरांना उत्तर देतांना घेतलेली ही
हती, किंवा वाङ्मयाला केवळ सामाजिक संघर्षाचें
ाचें हत्यार मानण्याची येयील कम्यूनिस्टांची
नाच्या मूळ व्यूहाशीं विसंगत होती.

ा नवनीतिवाद, फ्राइडप्रणीत मानसशास्त्र इत्यादि
नवमतवाद' या महाराष्ट्रीय पेहरावांत मध्येच
'तत्त्वज्ञान' ही तर तत्त्वचिंतनाची नुसती हूल होती.
ा प्रतिभावान क्रांतिकारक तत्त्वचिंतकांनीं प्रतिपादन
र आधारलेलें, टिळक-आगरकर प्रभृतींच्या विचार-
य सामाजिक संघर्षाच्या तीव्रतेनें भांबावलेलें व भांवा-
ओंडक्याचा आधार शोधणारें सुशिक्षितांचें मन
गच 'नवमतवाद' हें सोयीचें नांव देत होतें.

पासून अलीकडच्या काळापर्यंत, तत्त्वमीमांसेची
ानिर्मिति व त्यांतील उणीवा यासंबंधानें महाराष्ट्राच्या

वादांत गुंतलेले नव्हते. मानवी ज्ञानाची कक्षा व मर्यादा काय हा यक्षप्रश्न त्यांना सोडवावयाचा होता व त्यासाठी ज्ञानप्रक्रियेचें स्वरूप त्यांना उलगडावयाचें होतें. हेगेलचें तत्त्वज्ञान म्हणजे आधुनिक यूरोपीय तत्त्वचिंतनाचें एक सर्वंकष समालोचन व भव्य व्यूह आहे. या व्यूहांतच तत्त्वचिंतनाची ऐतिहासिक वस्तुनिष्ठ भूमिका घेऊन आधुनिक सुशिक्षित आणि सामान्य लोकांच्या बुद्धीला आणि कर्तृत्वाला चालना देणारें एक तत्त्वज्ञान मार्क्सनें निर्माण केलें.

युरोपांतील जडवाद आणि हेगेलची तत्त्वमीमांसा आणि मार्क्सवाद या सर्वांचा परिचय महाराष्ट्रांतील तत्त्वजिज्ञासु व ध्येयवादी कार्यकर्त्यांना झाला. पण हा परिचय अतिशय जुजबी व विपर्यस्तहि होता. मानवी प्रज्ञेच्या, नीतिधैर्याच्या व कलात्मक जीवनाच्या घडणींत सामाजिक संदर्भाचें किती निर्णायक महत्त्व आहे, हें मार्क्सनें सांगितलें. मानवी कर्तृत्वाला किंवा सांस्कृतिक मूल्यांना जर केवळ जडजीवनावरील दिखाऊ उभारणी मानलें तर 'जडद्रव्याच्या एका ठराविक विकासावस्थेचें कम्यूनिझम हें कार्य' वाटणें अटळ आहे; पण एका महाराष्ट्रीय कम्यूनिस्ट विचारवंतानें जावडेकरांना उत्तर देतांना घेतलेली ही भूमिका मार्क्सनें घेतलेली नव्हती, किंवा वाङ्मयाला केवळ सामाजिक संघर्षाचें प्रतिबिंब व राजकीय लढ्याचें हत्यार मानण्याची येथील कम्यूनिस्टांची भूमिकाहि मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या मूळ व्यूहाशीं विसंगत होती.

हीच गोष्ट रसेलप्रणीत नवनीतिवाद, फ्राइडप्रणीत मानसशास्त्र इत्यादि तत्त्वांच्या बाबतींत झाली. 'नवमतवाद' या महाराष्ट्रीय पेहरावांत मध्येंच प्रसिद्धि पावलेलें सुखवादाचें 'तत्त्वज्ञान' ही तर तत्त्वचिंतनाची नुसती हूल होती. रसेल, मार्क्स, फ्राइड प्रभृति प्रतिभावान क्रांतिकारक तत्त्वचिंतकांनीं प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वांच्या अज्ञानावर आधारलेलें, टिळक-आगरकर प्रभृतींच्या विचारधनाची परंपरा नसलेलें, राष्ट्रीय सामाजिक संघर्षाच्या तीव्रतेनें भांबावलेलें व भांबावून कोठल्यातरी भूमिकेच्या ओंडक्याचा आधार शोधणारें सुशिक्षितांचें मन व्यवहारांतील स्वैर वागणुकीलाच 'नवमतवाद' हें सोयीचें नांव देत होतें.

समारोप

प्रबोधनाच्या प्रारंभापासून अलीकडच्या काळापर्यंत, तत्त्वमीमांसेची जिज्ञासा व प्रयत्नशीलता, नवानिर्मिति व त्यांतील उणीवा यासंबंधानें महाराष्ट्राच्या

कर्तृत्वाची धावती ओळख येथवर आपण करून घेतली. यावरून एक-दोन निष्कर्ष काढतां येतील. अरविंदबाबू, राधाकृष्णन्, दासगुप्त यांच्यासारख्या आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचा लाभ होणाऱ्या तत्त्वचिंतकांचा लाभ महाराष्ट्राला झालेला नाहीं. परंतु प्राचीन भारतीय दर्शनांवद्दल अभिमान व चिकित्सक व्यासंगाची आवड येथें तत्त्वमीमांसेच्या परंपरेमुळें दृढ झालेली आहे; तशीच मिल्स्पेन्सरपासून हेगेलमार्क्सपर्यंतच्या युरोपीय तत्त्वज्ञांच्या विचारांचें स्वागतहि येथें होत आहे. विद्यापीठांमध्यें, विद्यापीठांच्या बाहेर आणि अंमळनेरच्या तत्त्वज्ञानमंदिरासारख्या वैशिष्ट्यपूर्ण संस्थेमध्यें तत्त्वज्ञानाचें अध्ययन येथें चालूं आहे. वाङ्मय आणि राजकारण या क्षेत्रांतहि तत्त्वजिज्ञासेची व मूलगामी विचारांची परंपरा महाराष्ट्रभूमींत आहे. सर्वोदयी आंदोलन, मार्क्सवादी चळवळ इत्यादि सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रयत्नांत महाराष्ट्रीय विचारवंतांनीं अग्रस्थान मिळविलें आहे.

आतां, तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत आपल्याला पाऊल पुढें टाकावयाचें असेल तर भारतीय आणि युरोपीय तत्त्वज्ञानाचें पुन्हां एका नव्या दृष्टीनें आपण अध्ययन व समालोचन केलें पाहिजे. प्रबोधनाच्या प्रारंभकाळांत मिल्स्पेन्सरादिकांच्या तत्त्वज्ञानाचें ग्रहण किंवा त्याग करतांना आमच्या दृष्टीसमोर राष्ट्रीय व सामाजिक संकटांची भिंत उभी होती. नंतरच्या काळांत रसेल, मार्क्स प्रभृतींच्या तत्त्वज्ञानाचेंहि केवळ घावतें आणि विपर्यस्त ज्ञान आम्हीं करून घेतलें. भारतीय दर्शनांच्या बाबतींतहि वेदान्तावर सारा भर दिल्यामुळें सांख्य, वैशेषिकादि दर्शनें आणि बौद्धजैनांची तत्त्वप्रणाली यांच्या बाबतींत एक पोकळीच राहिलेली आहे. ही सर्व उणीव भरून काढीत असतांना मीक व इतर प्राचीन तत्त्वप्रणालींचा परिचयहि आम्हांला करून घ्यावा लागणार आहे.

तसें पाहतां तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत, आणि इतर क्षेत्रांतहि, अगदीं नवें असें कांहीं नसतेंच. पण साऱ्या जुन्यांचा सारसंग्रहपद्धतीनें अभ्यास केल्याखेरीज नवी विचारनिर्मिति साधणेंहि तत्त्वचिन्तकाला अशक्य असतें. ईश्वरोपासना किंवा आत्मसाक्षात्कारासाठीं साधना हे मार्ग वेगळे आणि तत्त्व-

मीमांसकाच्या ज्ञानोपासनेचा मार्ग वेगळा, अशी भावना किंवा श्रद्धा आज सर्वसाधारण लोकांमध्येंहि आहे. साक्षात्कारी संत किंवा भगवद्भक्त हा ज्ञानोपासक असतोच अशी अपेक्षा लोकांचीहि नसते. पण, या मार्गांचें वेगळेंपण स्पष्टपणें ओळखून केवळ ज्ञानैकनिष्ठेनें सर्व जुन्या व नव्या तत्त्वभूमिकांचें चिकित्सक अध्ययन करण्याची आज गरज आहे. त्यासाठीं तत्त्वज्ञान या विषयाला एक स्वायत्त महत्त्व लाभणें इष्ट आहे; महाराष्ट्रीय तत्त्वमीमांसेचें हें त्रोटक व स्थूलमानानें केलेलें विवेचन या दृष्टीनें उपयुक्त होईल अशी मला आशा वाटते.

स मा ज का र ण

आधुनिक काल

पुरुषोत्तम गणेश सहस्रबुद्धे

*

गेल्या दीडशें वर्षांतल्या महाराष्ट्राच्या समाजकारणाचा या प्रकरणांत आपणांस विचार करावयाचा आहे. आंग्लपूर्व काल हा एक व आधुनिक काल हा दुसरा असे महाराष्ट्राच्या इतिहासाचे दोन कालखंड केले आहेत. असें विभाग करण्याचें कारण उघड आहे. पहिला कालखंड मोठा म्हणजे ७०० वर्षांचा असला तरी समाजरचनेच्या दृष्टीनें, समाजांतील घटकांच्या परस्पर-संबंधांच्या दृष्टीनें आणि मूलतत्त्वांच्या दृष्टीनें त्या कालखंडांत फारसें परिवर्तन झालें नाहीं. राज्यक्रान्त्या झाल्या, उत्कर्षापकर्ष झाले, पण आपल्या समाज-जीवनाच्या कोणत्याच अंगांत परिवर्तन झालें नाहीं; क्रान्ति तर मुळींच नाहीं.

हें दुसऱ्या कालखंडांत झालें. १८०० नंतर येथें पाश्चात्त्य विद्येच्या प्रसारास प्रारंभ झाला आणि त्यायोगें आपली समाजव्यवस्था पायासकट हादरून गेली. थोड्याच अवधींत येथें परिवर्तन होऊं लागलें आणि आतां संपूर्ण क्रान्ति घडून येत आहे. दुसरा कालखंड लहान असला तरी या कारणामुळें त्याला महत्त्व आहे, आणि म्हणूनच त्याचें स्वतंत्रपणें विवेचन केलें पाहिजे.

समाजकारण म्हणजे काय ?

पण तें करण्यापूर्वी आपण आपल्या विषयाचा व्याप काय आहे तें पाहूं. समाजकारणांत आपणांस कोणकोणत्या प्रश्नांचा विचार करावयाचा आहे तें ठरवूं. समाज हा अनेक घटक मिळून झालेला असतो. शरीरांत ज्याप्रमाणें प्रथम पेशी, मग त्यांचे बनलले स्नायु, अस्थि, मज्जा, त्वचा इ० घटक असतात आणि शरीराचें जीवन या घटकांच्या परस्परसंबंधावर अवलंबून असतें, त्याचप्रमाणें समाजाचें आहे. प्रथम त्यांत व्यक्ति असतात. त्यांचें कुटुंब बनलेलें असतें, अनेक कुटुंबें मिळून जाति होतात, अनेक जाति मिळून वर्ण किंवा त्यासारखे इतर संघ होतात आणि या सर्व घटकांचा मिळून समाज होतो. आपल्याकडे तर चतुर्वर्ण समाजांत पुन्हां त्रैवर्णिक व शूद्र असा भेद आहे आणि एकंदर समाजांत सवर्ण-समाज आणि अस्पृश्य अशी विभागणी आहे. समाजाचे हे जे अनेक घटक त्यांचे परस्परसंबंध काय आहेत, त्यांच्यांतील भेद कोणत्या तत्त्वावर झालेले आहेत, तीं तत्त्वें ग्राह्य आहेत कीं त्याज्य आहेत, त्याज्य असतील तर नवीं कोणतीं स्वीकारलीं पाहिजेत, तीं कां स्वीकारलीं पाहिजेत, याचें जें विवेचन तें समाजकारण होय. राजकारणांत प्रामुख्यानें शास्ते व शासित यांच्या परस्परसंबंधाचा विचार होतो; धर्मकारणांत प्रधानतः मानव आणि ईश्वर यांच्या संबंधाचा विचार असतो; तर समाजकारणांत एकाच समाजाच्या भिन्न घटकांचे परस्परसंबंध दृष्टीपुढें असतात. थोडक्यांत म्हणजे अवयवी जो समाज तो व त्याचे अवयव जे वरील घटक त्यांच्या परस्परसंबंधांचें शास्त्र म्हणजे समाजकारण होय.

वर सांगितल्याप्रमाणें व्यक्ति, कुटुंब, जाति आणि वर्ण हे आपल्या समाजाचे आज हजारों वर्षें घटक आहेत. त्यांच्या परस्परसंबंधाचा विचार करतांना आणखीहि बऱ्याच तपशिलांत आपणास शिरावें लागेल. व्यक्तीपेक्षां कुटुंब मोठें व कुटुंबापेक्षां जाति व्यापक, असें जरी असलें तरी व्यक्तीचा स्वतंत्रपणें संबंध यांतील प्रत्येक वरच्या घटकांशीं असतो. म्हणून व्यक्तीचा कुटुंबाशीं, जातीशीं, वर्णाशीं आणि शेवटीं समाजाशीं संबंध काय याचाहि विचार केला पाहिजे. व्यक्ति व समाज यांचे संबंध हा तर समाजकारणाचा फार महत्त्वाचा भाग आहे. त्याचप्रमाणें

स्त्रीपुरुषसंबंध हाहि एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. स्त्री व पुरुष स्वतंत्रपणें दोन व्यक्तीच असल्या तरी ते अत्यंत भिन्न घटक असल्यामुळें त्यांचा स्वतंत्रपणें विचार केला पाहिजे. या एकंदर दृष्टीनें व्यक्तिस्वातंत्र्य (व्यक्ति व समाज यांचे संबंध), विवाहसंस्था (स्त्रीपुरुषसंबंध), जातिसंस्था, वर्णसंस्था, स्पृश्यास्पृश्य समाज यांचा विचार आपणांस केला पाहिजे. शिवाय इतके दिवस आपल्या समाजापासून सर्वथा तुटून असलेले जे आदिवासी यांचाहि प्रश्न फार महत्त्वाचा आहे. त्यांना आपल्या समाजव्यवस्थेंत कोणतें स्थान द्यावयाचें, ते कोठें वसतील याचा विचार समाजकारणांत अवश्य झाला पाहिजे. एवढया विविध दृष्टीनें गेल्या दीडशें वर्षांच्या महाराष्ट्राच्या समाजजीवनाकडे आपण पाहिलें म्हणजे या काळांतल्या महाराष्ट्राच्या समाजकारणाचा अवगम आपल्याला होईल.

नवयुगलक्षण

पाश्चात्त्य विद्येचा प्रसार आपल्याकडे होऊं लागतांच येथें मोठें युगपरिवर्तन घडून आलें. त्या परिवर्तनाचें पहिलें लक्षण हें कीं, आपले पंडित आपल्या समाजांतल्या घडामोडींची, उत्कर्षापकर्षाची, यशापयशाची भौतिक दृष्टीनें कारण-मीमांसा करूं लागले. त्या वेळीं आपलें राष्ट्र पराभूत झालें होतें; आणि संस्कृतीच्या प्रत्येक दालनांत आपण इंग्रजांपेक्षां फार हीन आहों हें पदोपदीं लोकांच्या प्रत्ययास येत होतें. इंग्रजांचीं शस्त्रास्त्रें व लष्कर हीं तर आपल्यापेक्षां वरचढ होतींच, पण त्यांची राज्यव्यवस्था, त्यांचें पांडित्य, आगगाड्या-तारायंत्रांत दिसून येणारी त्यांची यंत्रकला, जगभर चालणारा त्यांचा व्यापार या सर्वच बाबतींत आपण त्यांच्या पासंगासहि पुरत नाहीं, असें येथल्या लोकांना प्रत्यहीं दिसत होतें आणि असें कां व्हावें, याचा विचार त्यांच्या मनाला अहोरात्र त्रस्त करीत होता. या वेळीं या पंडितांनीं पाश्चात्त्य विद्या अभ्यासिली नसती तर हें सर्व कलियुगामुळें झालें, पाप फार वाढलें, वर्णाश्रमधर्म कोणी पाळीत नाहीं, म्हणून हें घडलें, देवाला पृथ्वीचा भार हलका करावयाचा आहे म्हणून त्यानेंच ही योजना केली आहे, आतां यांतून उद्धार व्हावयास हवा असेल तर मनु-याज्ञवल्क्यांनीं घालून दिलेल्या मार्गानें आपण गेलें पाहिजे, पुण्यमार्ग अनुसरला पाहिजे, म्हणजे योग्य वेळीं परमेश्वर अवतार घेऊन दुष्टांचा संहार करील व सज्जनांचा प्रतिपाळ करील, अशा तऱ्हेची मीमांसा त्यांनीं केली असती व लघुरुद्र, महारुद्र, कोटिलिंगार्चन, शतकोटि नामजप, गीताज्ञानेश्वरीचीं अखंड पारायणें, भागवताचे सप्ताह, एकादशी, शिवरात्र इ० उपासतापास, तीर्थयात्रा या मार्गांचा अवलंब करण्यास जनतेस सांगितलें असतें. पण पाश्चात्त्य विद्येमुळें आपल्या पंडितांना नवी दृष्टि आली होती, भौतिक

कार्यकारणमीमांसा त्यांना कळूं लागली होती. त्यामुळें आपल्या समाजांतील जातिभेद, अस्पृश्यता, स्त्रियांची अवनत स्थिति, आपलें अज्ञान, आपल्यांतील देशाभिमानाचा अभाव, आपली अनियंत्रित राजसत्ता, आपलें शब्दप्रामाण्य इ० कारणें याच्या बुडाशीं आहेत असें त्यांना वाटूं लागलें.

येथें निर्माण झालेल्या नवयुगाचें हें पहिलें लक्षण होय. आपल्या उन्नति-अवनतीचीं कारणें आपल्या समाजव्यवस्थेंत, आपल्या धर्मतत्त्वांत, आपल्या आचारांत, आपल्या राजकारणांत असूं शकतील असें लोकांस वाटूं लागलें ही फार मोठी क्रान्ति होय. याचाच अपरिहार्य परिणाम म्हणजे व्यक्तिस्वातंत्र्य किंवा विचारस्वातंत्र्य हा होय. समाजाविषयींचे सर्व नियम, सर्व धर्म, सांगण्याचा अधिकार फक्त श्रुतिस्मृतींना आहे, अशीं हजारों वर्षें हिंदुसमाजांत श्रद्धा होती. ती आतां डळमळली आणि समाजनियमनें हीं आपलीं आपण ठरवावयाचीं असतात, प्रत्येक मानवाला तत्त्वतः तो अधिकार आहे, हा विचार उदयास आला. समाजव्यवस्थेच्या मूलतत्त्वांचा विचार आपण करावयाचा असतो, तो विचार मानवी बुद्धीला आकलनीय असा आहे आणि तसा विचार करून त्याप्रमाणें निर्णय ठरवून, मत बनवून तें समाजांत प्रसृत करण्याचा अधिकार प्रत्येक व्यक्तीला आहे हें समाजकारणाचें मूलतत्त्व पाश्चात्त्य विद्येच्या अभ्यासामुळें येथल्या पंडितांना अवगत झालें आणि त्याप्रमाणें त्यांनीं आचरणहि सुरू केलें.

बाळशास्त्री जांभेकर हे या नव्या पंडितांचे अग्रणी होत. 'आधुनिक महाराष्ट्राचे आद्य ऋषि' म्हणून सर नारायण चंदावरकर यांनीं त्यांचा गौरव केला आहे तो यथार्थच आहे. वर सांगितलेलें तत्त्व प्रारंभींच बाळशास्त्री यांनीं स्पष्टपणें सांगितलें आहे. "लोकस्थिति, धर्मरीति आणि राज्यरीति यांत चांगले आणि उपयोगी फेरफार घडवून आणणें" हें नियतकालिकांचें कर्तव्य आहे असें त्यांचें मत होतें.[1] असें कर्तव्य आहे एवढें सांगून ते थांबले नाहींत तर तसे फेरफार घडवून आणण्याचे त्यांनीं प्रयत्नहि आरंभिले. श्रीपत शेषाद्रि नांवाच्या इसमाची त्यांनीं 'शुद्धि' केली आणि विधवाविवाहाचें समर्थन केलें; यावरून त्यांच्या कार्याचा रोख कळून येईल. राममोहनरॉय यांच्या कार्याचा गौरव करतांना त्यांनीं लिहिलें आहे कीं, 'जशी त्यास विद्येची आवड तशीच धर्म-विचाराची होती. तो विचार करून शेवटीं त्यानें आपला मूळचा वर्णाश्रमादि ब्राह्मणधर्म सोडला आणि वेदान्तमत स्वीकारलें.'[2] वरील एकदोन वाक्यांवरूनच

---

१. दर्पण-प्रस्ताव १२–११–३१.

२. दर्पण ६–१–१८३२.

बदलत्या युगाची कल्पना येईल. लोकस्थितींत फेरफार घडविणें हें कर्तव्य आहे असें प्रतिपादणें आणि वर्णाश्रमादि ब्राह्मणधर्म सोडल्याबद्दल गौरव करणें, हें गेल्या हजार वर्षांत कोणीहि केलें नव्हतें. हें बौद्धिक सामर्थ्य त्या काळांत कोणाच्याहि ठायीं नव्हतें. तें पाश्चात्त्य विद्येनें आलें होतें. ही क्रान्ति पाश्चात्त्य विद्येनें घडविली होती.

सुधारक-परंपरा

बाळशास्त्र्यांच्यानंतर समाजसुधारक पंडितांची एक परंपराच महाराष्ट्रांत निर्माण झाली आणि तिनें प्रारंभीं सांगितलेल्या समाजघटकांचे परस्परसंबंध तपासून पाहून त्याविषयीं श्रुतिस्मृतींनीं सांगितलेलीं बंधनें अगदीं घातक आहेत, तीं सर्व त्याज्य समजून आपण पाश्चात्त्यांनीं प्रतिपादिलेल्या मूलतत्त्वांचा अंगीकार केला पाहिजे असा स्वच्छ निर्वाळा दिला. व्यक्तीला विचार-उच्चार-आचाराचें पूर्ण स्वातंत्र्य असावें; वर्णभेद, जातिभेद ही व्यवस्था हानिकारक असून व्यक्तीची योग्यता तिच्या जन्मावरून न ठरवितां तिच्या गुणावरून ठरवावी, स्त्रीपुरुषांत पूर्ण समता असली पाहिजे; बालविवाह, पुनर्विवाहबंदी या रूढि नष्ट झाल्या पाहिजेत; पुरुषाप्रमाणेंच स्त्रियांनाहि शिक्षण दिलें पाहिजे; व्यक्तीला आपल्या इच्छेप्रमाणें कोणताहि व्यवसाय करण्याचें पूर्ण स्वातंत्र्य असलें पाहिजे; ब्राह्मणानें विद्या करावी, क्षत्रियानें फक्त लढाई करावी इ० रूढिबंधनें अशास्त्रीय आहेत– हे व या तऱ्हेचे विचार हाच बहुतेकांच्या प्रतिपादनाचा सारार्थ होता. दादोबा पांडुरंग, लोकहितवादी, ज्योतिबा फुले, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, न्यायमूर्ति रानडे, डॉ. भांडारकर हे या पिढींतले प्रमुख पंडित आणि कर्ते समाजसुधारक होत.

दादोबा पांडुरंग हे सामान्यतः 'मराठीचे पाणिनि' म्हणून प्रसिद्ध आहेत; पण समाजकारणांत त्यांचा अधिकार तसाच मोठा आहे. सुरतेस असतांना त्यांनीं प्रथम 'मानव-धर्म-सभा' स्थापन केली आणि नंतर १८५० मध्यें परमहंस सभा स्थापिली. जातिभेदाच्या कल्पनेचा उच्छेद हाच या दोन्ही सभांचा हेतु होता. नॉर्मल क्लास म्हणजे त्या वेळचें ट्रेनिंग कॉलेज याचे ते डायरेक्टर होते. तेथें आपल्या विद्यार्थ्यांना ते हे विचार शिकवीत. परमहंस सभेंत जातिभेद– विनाशाचा प्रत्यक्ष आचार होत असे. तेथें सर्व जातींचे लोक जमत आणि प्रथम खिस्त्याच्या हातचा पाव भक्षण करून मग सहभोजन करीत. पण हें सर्व गुप्तपणें चाले, हा त्यांत मोठा दोष होता. नवा धर्म प्रस्थापिण्यास मानसिक धैर्य लागतें, आणि प्रथम लोकांना नवे विचार पटवून देऊन त्यांच्या मनांत आधीं परिवर्तन घडवावें लागतें. दादोबांनीं यांतलें कांहींच केलें नाहीं. त्यामुळें

सभासदांची गुप्त यादी कोणीतरी नेऊन प्रसिद्ध करतांच ते सर्व घाबरले आणि परमहंस सभा संपुष्टांत आली. पण असें असलें तरी त्या काळांत असला घाडसी प्रयत्न दादोबांनीं केला हेंहि थोडें नाहीं. शिवाय त्यांनीं आपल्या 'पारमहांसिक ब्राह्मधर्म' या प्रबंधांत नव्या तत्त्वांचें प्रतिपादन करून वैचारिक आंदोलनाला गति देण्याचें कार्य केलेंच आहे.

ऐका सांगतो मी, विसा अभंगांत, सर्वशास्त्रमत, ब्राह्मधर्म ।
जातिभेद सर्व, सोडा अभिमान, द्यावें आलिंगन एकमेकां ।
असो कृष्णगीता, किंवा खिस्त गीता, महम्मदाची वार्ता असेना कां
तत्त्वज्ञान एक असें त्यांचें जरी, न कां तें पदरीं घ्यांवें आम्ही । [३]

अशा तऱ्हेचे व्यापक व मूलगामी विचार दादोबांनीं सांगितलेले आहेत.

लोकहितवादी यांचीं 'शतपत्रें' पहातां समाज-सुधारणेचा अमुक एक विचार त्यांनीं सोडला आहे असें दिसत नाहीं. 'वेद किंवा श्रुति म्हणजे तरी काय ? चार विद्वान लोकांनीं आपल्या समजुतीप्रमाणें ठरविलेले नियम.' असें लिहून शब्दप्रामाण्यावर त्यांनीं प्रथमच घाव घातला. ब्राह्मणांच्या जन्मसिद्ध श्रेष्ठतेवर त्यांनीं इतका जहरी हल्ला चढाविला आहे कीं, ज्योतिबांचा भडिमार त्यापुढें फिका वाटावा. देशाचा राज्यकारभार करण्यास पार्लमेंट करावयाचें त्यांत तेली, तांबोळी, कैकाडी, महार, मराठे यांनाहि भट-ब्राह्मण यांच्या बरोबरीनें स्थान असलें पाहिजे असें त्यांचें मत होतें. स्त्रीशिक्षणाचे व स्त्रीपुरुषसमतेचे ते कट्टे पुरस्कर्ते होते. वर सांगितलेल्या समाजकारणाच्या प्रत्येक अंगाविषयीं त्यांनीं इतके पुरोगामी विचार त्या शंभर वर्षांपूर्वीच्या काळांत मांडले आहेत कीं, आजहि पुष्कळांना ते पेलणार नाहींत. पण लोकहितवादींचें मोठे वैगुण्य म्हणजे त्यांच्या विचारांना कृतीची जोड नव्हती. इतकेंच नव्हे तर, जेव्हां जेव्हां कांहीं सुधारक कृति करण्याची वेळ आली तेव्हां तेव्हां त्यांनीं माघारच घेतली. नवें तत्त्वज्ञान व नवे आचार या दोन शक्तींनीं समाजसुधारणेचा रथ ओढावयाचा असतो. पण असें दिसतें कीं, त्या काळीं बहुतेक सुधारक कोणत्या तरी एका अंगानें विकल होते. दोन्ही रथचक्रें सारख्याच गतीनें चाललीं असें त्या वेळीं कोणाच्याच बाबतींत घडलें नाहीं.

---

३. पारमहंसिक ब्राह्म धर्म, १.४.६.१५.

प्रत्यक्ष कृतीच्या बाबतींत ज्योतिबा फुले यांची घडाडी मात्र अगदीं असामान्य होती. शंभर वर्षांपूर्वी त्यांनीं मुलींची शाळा काढली आणि घरचा विरोध सोसून आपल्या पत्नी सौ. सावित्रीबाई यांना शिक्षण दिलें. इतकेंच नव्हे तर, शाळेंत शिक्षिका म्हणून काम करण्यास सांगितलें; आणि तीहि स्त्री अशी कणखर कीं कुटाळांच्या सर्व निंदाशापाला तोंड देऊन, घरच्या विरोधाला न जुमानतां, मोठ्या धैर्यानें आपल्या लोकोत्तर पतीच्या कार्यांत तिनें अखंड सहकार्य केलें. ज्योतिबांनीं याहीपुढें जाऊन नंतर अस्पृश्यांच्यासाठीं शाळा काढली आणि आपल्या घरासमोरचा पाण्याचा हौद अस्पृश्यांसाठीं खुला केला. यानंतर दहावीस वर्षांनीं त्यांनीं 'सत्यशोधक' समाजाची स्थापना केली. ब्राह्मणांच्या धार्मिक व सामाजिक वर्चस्वांतून बहुजनसमाजाला सोडविणें हें ज्योतिबाचें मुख्य ध्येय होतें; आणि ते स्वतः बहुजनांतलें असल्यामुळें जनतेंत त्यांच्या मतांचा प्रसार वेगानें झाला. पण ज्योतिबांच्या कृतीला तत्त्वज्ञानाचा पाठिंबा नव्हता. जुन्या काळच्या समाजरचनेचे नेमके दोष न अभ्यासतां त्यांनीं आपल्या कल्पनाशक्तीनें विचित्र उपपत्ति मांडल्या. त्यामुळें त्यांची उदात्त प्रेरणा, थोर ध्येयनिष्ठा आणि श्रेष्ठ धारिष्ट यांचा आधार नाहींसा होतांच ब्राह्मणांचा द्वेष एवढेंच रूप त्या चळवळीला शिल्लक राहिलें. त्यामुळें केशवराव जेधे, प्रबोधनकार ठाकरे यांच्यासारख्यांनाहि पुढें सत्यशोधक समाजावर टीकास्त्र चालवावें लागलें व त्यापासून दूर व्हावें लागलें. पण कांहीं असलें तरी ज्योतिबा ही गेल्या शतकांतली एक मोठी प्रेरणा होती, आणि जन्मनिष्ठ श्रेष्ठकनिष्ठतेला त्यांनीं जो हादरा दिला त्यामुळें बहुजनांची मनःक्रान्ति होण्यास मोठेंच साह्य झालेलें आहे.

समाज-सुधारणेचें तत्त्वज्ञान

यानंतर न्या. रानडे यांनीं समाजकारणाची धुरा आपल्या खांद्यावर घेतली. रानड्यांसारखा थोर पुरुष या कार्यांत आल्यामुळें महाराष्ट्रांतल्या समाजकारणाची प्रतिष्ठा एकदम वाढली. असामान्य बुद्धिमत्ता, गाढ व्यासंग, अतुल अशी देशभक्ति, व्यापक अवलोकन, समबुद्धि आणि जनहिताविषयी खरी तळमळ अशा अलौकिक गुणांनीं मंडित असलेल्या या पुरुषानें महाराष्ट्रांतील समाजकारणामागें निश्चित असें तत्त्वज्ञान उभें केलें आणि लेख लिहून, व्याख्यानें देऊन, चर्चा करून आणि विविध संस्था उभारून समाजसुधारणेच्या चळवळीला संघटित व प्रतिष्ठित स्वरूप आणून दिलें.

रानडे यांनीं सुधारणेच्या क्षेत्रांत महाराष्ट्राला पहिला मोठा विचार शिकविला तो हा कीं, राजकारण, अर्थकारण, धर्मकारण व समाजकारण हीं

समाजाचीं भिन्न अंगें परस्परांशीं अगदीं संबद्ध अशीं आहेत. समाजकारणांत प्रतिगामी असलेला समाज राजकारणांत पुरोगामी असेल हें असंभवनीय आहे, अशक्य आहे. समाजांत धर्माला ग्लानि आलेली असेल तर त्यांची राजकीय वा आर्थिक उन्नति होणें शक्य नाहीं. हें परस्परावलंबन, ही संबद्धता मानवाच्या मनोधर्मांतूनच निर्माण झालेली आहे. कारण या चारी विचारांचे ज्यावर परिणाम व्हावयाचे तें मानवी मन एकच आहे. त्याचा एक भाग पुष्ट, तेजस्वी, संपन्न आणि दुसरा हीनबल, निस्तेज व दरिद्री असणें कसें शक्य आहे ? म्हणून समाजजीवनाचा साकल्यानें, सामग्र्यानें विचार केला पाहिजे, हें रानडे यांच्या समाजकारणाचें पहिलें तत्त्व होतें.

ही परस्परसंबद्धता ध्यानीं घेऊन समाजकारणाचा विचार केला तर एक गोष्ट स्पष्ट दिसतें कीं, ज्याच्यासाठीं ही समाजरचना करावयाची तो मानव हा सर्व सुधारणांच प्रथम लक्ष्य असावयास पाहिजे. मानव म्हणजे त्याची प्रज्ञा, त्याची बुद्धि, त्याची विचारशक्ति आणि या मानवाची प्रतिष्ठा म्हणजे त्याच्या बुद्धीची प्रतिष्ठा होय. याच दृष्टीनें ' मानवी प्रतिष्ठेचें उज्जीवन ' हा सर्व समाज-सुधारणेचा मुळारंभ आहे, असें न्यायमूर्तींनीं सांगितलें आहे. आज शेकडों वर्षें आपण मानवाची, त्याच्या प्रतिष्ठेची अवहेलना केलेली आहे. आपलीं सामाजिक बंधनें, आपलीं राजकीय व धार्मिक बंधनें हीं सर्व मानवाच्या या प्रज्ञेला व बुद्धीला न विचारतां ठरविण्यांत आणि लादण्यांत आलेलीं आहेत. त्यामुळें आत्म-नियंत्रणाची आपल्या समाजाला संवयच नाहीं. आपलीं सर्व बंधनें हीं विवेक-बंधनें नसून जड व बाह्य अशीं, इतरांनीं कोणीं तरी घालून दिलेलीं, कार्यकारण-संबंध नसलेलीं अशीं बंधनें आहेत आणि शतकानुशतकें या नियमनांत राहिल्यामुळें आपलीं मनें अजून बालच आहेत. आपल्या समाजाला स्वयंशासनानें येणारा प्रौढपणा, प्रतिष्ठा आलेलीच नाहीं. म्हणूनच प्रत्येक मानवाच्या मनांत मानवत्वाच्या श्रेष्ठ प्रतिष्ठेची जाणीव निर्माण करून देणें, हा उत्कर्षाचा आरंभबिंदु होय असें रानडे यांनीं स्पष्टपणें सांगितलेलें आहे.

अगदीं प्रारंभीं समाजाचे व्यक्ति, कुटंब, जाति, वर्ण इ० घटक सांगून त्यांचे परस्परसंबंध हाच समाजकारणाचा मुख्य विषय कसा आहे, तें सांगितलें आहे. या सर्व घटकांचा व त्यांच्या सुधारणांचा माधवरावांनीं बारकाईनें विचार केला होता. पण तो विचार करीत असतांना ' मानव ' हेंच त्यांचें लक्ष्य होतें. १८९६ सालीं सामाजिक परिषदेंतील भाषणांत आपल्या सुधारणांचें उद्दिष्ट स्पष्ट करतांना ते म्हणाले, ' मानवाची बुद्धि प्रथम मुक्त

केली पाहिजे. त्याची कर्तव्यनिष्ठा उन्नत केली पाहिजे आणि त्याच्या सर्व शक्ति परिणत केल्या पाहिजेत. अशा रीतीनें मानवी शक्तींचें उज्जीवन करून मानवाला पूर्णत्व प्राप्त करून देणें हें आमचें अंतिम उद्दिष्ट आहे.'[४] कोणत्याहि सुधारणेचें त्यांनीं प्रतिपादन केलें असलें तरी त्यांतून हाच धागा दिसून येतो. कुटुंबसंस्थेचा विचार करतांना स्त्री-पुरुषसमता, बालविवाह, विभक्त कुटुंबपद्धति, प्रजावृद्धि हे विषय साहजिकच येतात. त्यावर त्यांनीं जें लिहिलें आहे त्यांत त्यांची हीच दृष्टि दिसून येते. त्या वेळच्या 'रत्नप्रभा' या कादंबरीवर टीका करतांना माधवराव म्हणतात, 'अनुराग ही तरुण मनांतील एक मधुर व उदात्त भावना आहे. तिच्यामुळेंच तरुण मनुष्य थोर त्यागाला प्रवृत्त होतो आणि त्याच्यांतील क्षुद्र, हीण सर्व नष्ट होतें. तरुणतरुणीमधील समभूमीवरून निर्माण झालेल्या प्रेमाच्या ठायीं मानवी जीवनावर परिणाम करण्याची विलक्षण शक्ति असते तशी इतर कोणत्याहि नियंत्रित व विषम प्रेमामध्यें असणें शक्य नाहीं.'[५] प्रेमाची महती या ठिकाणीं माधवरावांनीं गाइली आहेच. पण त्या प्रेमाला स्वातंत्र्य व समता त्यांनीं खरें सौंदर्य व सामर्थ्य येत असतें, हा विचार त्यांना प्रामुख्यानें सांगावयाचा आहे. 'प्रजावृद्धीचे दुष्परिणाम' या निबंधांत पुन्हां त्यांनीं मानवाच्या स्वतंत्रतेचा म्हणजे प्रतिष्ठेचाच विचार मांडला आहे. प्रारब्ध, संचित, पूर्वजन्मांचें पापपुण्य या कल्पनांनीं माणूस गुलाम होतो, पराधीन होतो. या तत्त्वज्ञानामुळेंच आपल्या लोकांच्या अंगचे साहसपराक्रमादि गुण नष्ट झाले आहेत. ही समजूत म्हणजे आमच्या समाजाला लागलेली कीड आहे. इतर लोकांत म्हताऱ्या बायका जीं रडगाणीं गात बसत नाहींत तीं रडगाणीं आमच्या येथें महान् महान् पंडित गात असतात, असे उद्गार त्यांनीं काढले आहेत; आणि प्रजावृद्धीचे दुष्ट परिणाम टाळण्यासाठीं त्यांनीं एकत्र कुटुंबपद्धति व बालविवाह या रूढि नष्ट केल्या पाहिजेत असें सांगितलें आहे.

स्त्रीशिक्षण, प्रौढविवाह, पुनर्विवाह, भिन्नजातींची समता इ० बहुतेक सर्व सुधारणांचा रानडे यांनीं पुरस्कार केला आहे. स्त्रियांच्या उन्नतीसाठीं निर्माण झालेल्या प्रत्येक संस्थेत व चळवळींत त्यांनीं पुढाकार घेतला होता. पण त्यांचें खरें कार्य हें वर दर्शविल्याप्रमाणें आपल्या समाजांत मनःक्रान्ति घडवून आणणें, त्याची वृत्ति पालटून टाकणें, नव मानव निर्माण करणें हें होय. आपल्या

---

४. न. र. फाटक, रानडे-चरित्र, पृष्ठ ५३५.

५. रा. च., पृ. ७३.

समाजाच्या अवनतीचें विवेचन करतांना त्यांनीं पांच कारणें सांगितलीं आहेत. कूपमंडूकवृत्ति, विवेकबंधनाऐवजीं बाह्य जड बंधनांचें दास्य, जन्मनिष्ठ उच्चनीचता, दुष्कृत्यें किंवा अनाचार यांविषयीं त्रयस्थ अप्रतिकार वृत्ति, आणि ऐहिक उत्कर्षाविषयीं उदासीनता हीं तीं पांच कारणें होत.[६] हें विवेचन पाहिलें म्हणजे माधवरावांची दृष्टि कशी मूलगामी होती हें दिसतें. हीं कारणें सांगून उन्नतीचे मार्ग दाखवितांना त्यांनीं असेंच समाजाच्या मूळ दोषांवर बोट ठेवलें आहे. आपण दास्य टाकून व्यक्तिस्वातंत्र्य आणलें पाहिजे, शब्दप्रामाण्याच्या जागीं बुद्धिनिष्ठा रुजविली पाहिजे, जन्मनिष्ठेपेक्षां गुणनिष्ठेची जोपासना केली पाहिजे आणि अंध दैववादाऐवजीं मानवत्वाची प्रतिष्ठा या गुणाचा आपण अवलंब केला पाहिजे, असें त्यांचें तत्त्वज्ञान होतें.

माधवरावांचा पिंड क्रान्तिकारकाचा नव्हता. ते विकासवादी होते. भारताच्या प्राचीन इतिहासाचा त्यांना अतिशय अभिमान होता आणि आजच्या सुधारणा म्हणजे कोठून परदेशांतून आणून लावलेलीं कलमें नसून प्राचीन ऋषींच्या तत्त्वज्ञानांतूनच त्या परिणत, विकसित होत आहेत असें ते सांगत असत. "स्त्रियांना स्वतंत्रता देणें म्हणजे समुद्रापलीकडच्या परक्यांचें अनुकरण नव्हे. असा आरोप करणारांना आपल्या पूर्वेतिहासाचें स्मरण नाहीं. त्या जुन्या उज्ज्वल काळाचा खरा अभिमान त्यांनीं नाहीं."[७] असें एका प्रसंगीं त्यांनीं उद्‌गार काढले आहेत. आपला सगळा अधःपात गेल्या हजार वर्षांतला असून त्यापूर्वीचा आपला इतिहास अतिशय उज्ज्वल होता, असें त्यांचें मत होतें आणि धार्मिक, सामाजिक कोणत्याहि सुधारणांचा अवलंब करतांना आपल्याला प्राचीन ऋषींचें साह्य निःसंशय मिळेल, आजच्या सुधारणा म्हणजे त्यांनीं प्रतिपादिलेल्या तत्त्वाचीं परिणतीच होय असें ते म्हणत असत. पण असें असलें तरी अंधश्रद्धेचा लवलेशहि त्यांच्या मनांत नव्हता. पूर्वजांचा आधार मिळणार नसेल तर नवा मार्ग आखूं नये, असें त्यांनीं कधींच म्हटलें नाहीं. पण नवा मार्ग आंखतांना विध्वंस, उच्छेद, प्रलय असल्या आततायी प्रकारांचा आश्रय करणें त्यांना मान्य नव्हतें.

डॉ. भांडारकर व विष्णुशास्त्री पंडित हे माधवरावांचे सहकारी होते. तेहि व्यासंगी, विद्वान् व चारित्र्यसंपन्न पुरुष असल्यामुळें माधवरावांना समाज-

---

६. रा. च., पृ. ५३२.
७. रा. च., पृ. ३७७.

... ७२८८० दि: १८/५/६८
... २०८० नों: दि: २५/३/८१

सुधारणेची धुरा दीर्घकाळ वहातां आली. या थोर पंडितांनीं प्राचीन शास्त्रांचा व पाश्चात्त्य नवविचारांचा अभ्यास करून महाराष्ट्रांतील समाजकारणाचें तत्त्वज्ञान सिद्ध केलें आणि लेख, व्याख्यानें यांच्या द्वारें त्यांचा प्रसार करून नवविचारांना प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. या त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला कृतीची जोड मिळाली असती तर झाली यापेक्षां पुष्कळच जास्त प्रगति त्या वेळीं झाली असती. पण रानडे यांच्या हातून तें झालें नाहीं. प्रथम पत्नी निवर्तल्यावर त्यांनीं स्वतःच्या उपदेशाप्रमाणें विधवेशीं विवाह केला नाहीं आणि प्रौढ विवाहहि केला नाहीं. पंचहौद मिशनप्रकरणीं विवेकाविरुद्ध जाऊन त्यांनीं प्रायश्चित्त घेतलें. या व अशा प्रकारच्या विसंगतीमुळें सुधारकांच्या व त्याचबरोबर समाजसुधारणेच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रतिष्ठेला धक्का बसला.

भौतिक परिस्थिति

दादोबा पांडुरंग, ज्योतिबा, लोकहितवादी, रानडे यांचे समाजसुधारणेचे प्रयत्न चालूं होते त्याच काळांत इंग्रजी राज्यामुळें प्रत्यक्ष भौतिक परिस्थितींत जें परिवर्तन होत होतें त्यामुळें सनातनधर्मीय समाजविचारांना चांगलेच हादरे बसले. आगगाडी हें दिसायला साधें वाहतुकीचें साधन दिसतें. पण तें सामाजिक क्रान्तीचें तितकेंच मोठें साधन आहे. तिचा रुळ अंथरण्यासाठीं भूमीवरची उच्चनीचता नष्ट करून मैल मैल समभूमि निर्माण करावी लागते. त्याचप्रमाणें तिच्या डब्यांतून प्रवास करणाऱ्या प्रवाशांच्या मनांचीहि समभूमि निर्माण व्हावी लागते. ब्राह्मणापासून अंत्यजापर्यंत सर्व वर्णांच्या, सर्व जातींच्या स्त्रीपुरुषांना एकमेकांशेजारीं स्पृश्यास्पृश्यतेचा, उच्चनीचतेचा, विटाळाचा कसलाहि विचार न करतां शेंकडों मैल प्रवास करणें भाग पडल्यामुळें, स्पर्शास्पर्श, भक्ष्याभक्ष्य इ० उच्चनीचतेशीं संलग्न असलेल्या विचारांचा कणाच मोडून गेला. इंग्रजी शिक्षणाची शाळा ही समाजसुधारणेची अशीच एक मोठी प्रेरक शक्ति ठरली. ब्राह्मणाचें मुख्य बळ म्हणजे त्याची विद्या. ती आतां सर्व जातींना सारखीच सुलभ झाली. विद्या ही समतेची महाशक्ति आहे. पाश्चात्त्य विद्येमुळें अंगचें सर्व कर्तृत्व फुलून येतें, आणि हीन गणलेल्या जातींना सर्व श्रेष्ठपदें सुलभ होऊन जन्मनिष्ठ उच्चनीचता किती अन्याय्य आहे, विघातक आहे तें स्पष्ट होतें. इंग्रजांनीं स्थापन केलेलीं विद्यालयें व विद्यापीठें यांनीं याप्रमाणें समाजसुधारणेला मोठीच चालना दिली. भारताचें लष्कर त्या वेळीं सर्वांना खुलें होतें. सहसुभेदारी महार लोक त्या वेळीं लष्करांत शिरले, त्यांतले कांहीं [illegible] पर्यंत चढले. यामुळें [illegible]

समाजाच्या अवनतीचें विवेचन करतांना त्यांनीं पांच कारणें सांगितलीं आहेत. कूपमंडूकवृत्ति, विवेकबंधनाऐवजीं बाह्य जड बंधनांचें दास्य, जन्मनिष्ठ उच्चनीचता, दुष्कृत्यें किंवा अनाचार यांविषयीं त्रयस्थ अप्रतिकार वृत्ति, आणि ऐहिक उत्कर्षाविषयीं उदासीनता हीं तीं पांच कारणें होत.[६] हें विवेचन पाहिलें म्हणजे माधवरावांची दृष्टि कशी मूलगामी होती हें दिसतें. हीं कारणें सांगून उन्नतीचे मार्ग दाखवितांना त्यांनीं असेंच समाजाच्या मूळ दोषांवर बोट ठेवलें आहे. आपण दास्य टाकून व्यक्तिस्वातंत्र्य आणलें पाहिजे, शब्दप्रामाण्याच्या जागीं बुद्धिनिष्ठा रुजविली पाहिजे, जन्मनिष्ठेपेक्षां गुणनिष्ठेची जोपासना केली पाहिजे आणि अंध दैववादाऐवजीं मानवत्वाची प्रतिष्ठा या गुणाचा आपण अवलंब केला पाहिजे, असें त्यांचें तत्त्वज्ञान होतें.

माधवरावांचा पिंड क्रान्तिकारकाचा नव्हता. ते विकासवादी होते. भारताच्या प्राचीन इतिहासाचा त्यांना अतिशय अभिमान होता आणि आजच्या सुधारणा म्हणजे कोठून परदेशांतून आणून लादलेलीं कलमें नसून प्राचीन ऋषींच्या तत्त्वज्ञानांतूनच त्या परिणत, विकसित होत आहेत असें ते सांगत असत. "स्त्रियांना स्वतंत्रता देणें म्हणजे समुद्रापलीकडच्या परक्यांचें अनुकरण नव्हे. असा आरोप करणारांना आपल्या पूर्वेतिहासाचें स्मरण नाहीं. त्या जुन्या उज्ज्वल काळाचा खरा अभिमान त्यांनाँ नाहीं."[७] असे एका प्रसंगीं त्यांनीं उद्‌गार काढले आहेत. आपला सगळा अधःपात गेल्या हजार वर्षांतला असून त्यापूर्वीचा आपला इतिहास अतिशय उज्ज्वल होता, असें त्यांचें मत होतें आणि धार्मिक, सामाजिक कोणत्याहि सुधारणांचा अवलंब करतांना आपल्याला प्राचीन ऋषींचें साह्य निःसंशय मिळेल, आजच्या सुधारणा म्हणजे त्यांनीं प्रतिपादिलेल्या तत्त्वाचीं परिणतीच होय असें ते म्हणत असत. पण असें असलें तरी अंधश्रद्धेचा लवलेशहि त्यांच्या मनांत नव्हता. पूर्वजांचा आधार मिळणार नसेल तर नवा मार्ग आखूं नये, असें त्यांनीं कधींच म्हटलें नाहीं. पण नवा मार्ग आंखतांना विध्वंस, उच्छेद, प्रलय असल्या आततायी प्रकारांचा आश्रय करणें त्यांना मान्य नव्हतें.

डॉ. भांडारकर व विष्णुशास्त्री पंडित हे माधवरावांचे सहकारी होते. तेहि व्यासंगी, विद्वान् व चारित्र्यसंपन्न पुरुष असल्यामुळें माधवरावांना समाज-

---

६. रा. च., पृ. ५३२.

७. रा. च., पृ. ३७७.

ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे स्थलम.
क्रमांक ७८८० दि: १०/८/६१
दान २०८० नोंद दि: २५/३/८१

सुधारणेची धुरा दीर्घकाळ वहातां आली.. या थोर पंडितांनीं प्राचीन शास्त्रांचा व पाश्चात्त्य नवविचारांचा अभ्यास करून महाराष्ट्रांतील समाजकारणाचें तत्त्वज्ञान सिद्ध केलें आणि लेख, व्याख्यानें यांच्या द्वारें त्यांचा प्रसार करून नवविचारांना प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. या त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला कृतीची जोड मिळाली असती तर झाली यापेक्षां पुष्कळच जास्त प्रगति त्या वेळीं झाली असती. पण रानडे यांच्या हातून तें झालें नाहीं. प्रथम पत्नी निवर्तल्यावर त्यांनीं स्वतःच्या उपदेशाप्रमाणें विधवेशीं विवाह केला नाहीं आणि प्रौढ विवाहहि केला नाहीं. पंचहौद मिशनप्रकरणीं विवेकाविरुद्ध जाऊन त्यांनीं प्रायश्चित्त घेतलें. या व अशा प्रकारच्या विसंगतीमुळें सुधारकांच्या व त्याचबरोबर समाजसुधारणेच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रतिष्ठेला धक्का बसला.

भौतिक परिस्थिति

दादोबा पांडुरंग, ज्योतिबा, लोकहितवादी, रानडे यांचे समाजसुधारणेचे प्रयत्न चालूं होते त्याच काळांत इंग्रजी राज्यामुळें प्रत्यक्ष भौतिक परिस्थितींत जें परिवर्तन होत होतें त्यामुळें सनातनधर्मीय समाजविचारांना चांगलेच हादरे बसले. आगगाडी हें दिसायला साधें वाहतुकीचें साधन दिसतें. पण तें सामाजिक क्रान्तीचें तितकेंच मोठें साधन आहे. तिचा रूळ अंथरण्यासाठीं भूमीवरची उच्चनीचता नष्ट करून मैल मैल समभूमि निर्माण करावी लागते. त्याचप्रमाणें तिच्या डब्यांतून प्रवास करणाऱ्या प्रवाशांच्या मनांचीहि समभूमि निर्माण व्हावी लागते. ब्राह्मणापासून अंत्यजापर्यंत सर्व वर्णांच्या, सर्व जातींच्या स्त्रीपुरुषांना एकमेकांशेजारीं स्पृश्यास्पृश्यतेचा, उच्चनीचतेचा, विटाळाचा कसलाहि विचार न करतां शेंकडों मैल प्रवास करणें भाग पडल्यामुळें, स्पर्शास्पर्श, भक्ष्याभक्ष्य इ० उच्चनीचतेशीं संलग्न असलेल्या विचारांचा कणाच मोडून गेला. इंग्रजी शिक्षणाची शाळा ही समाजसुधारणेची अशीच एक मोठी प्रेरक शक्ति ठरली. ब्राह्मणाचें मुख्य बळ म्हणजे त्याची विद्या. ती आतां सर्व जातींना सारखीच सुलभ झाली. विद्या ही समतेची महाशक्ति आहे. पाश्चात्त्य विद्येमुळें अंगचें सर्व कर्तृत्व फुलून येतें, आणि हीन गणलेल्या जातींना सर्व श्रेष्ठपदें सुलभ होऊन जन्मनिष्ठ उच्चनीचता किती अन्याय्य आहे, विघातक आहे तें स्पष्ट होतें. इंग्रजांनीं स्थापन केलेलीं विद्यालयें व विद्यापीठें यांनीं याप्रमाणें समाजसुधारणेला मोठीच चालना दिली. भारताचें लष्कर त्या वेळीं सर्वांना खुलें होतें. सहस्रावधि महार लोक त्या वेळीं लष्करांत शिरले. त्यांतले कांहीं सुभेदार-मेजरच्या अधिकारापर्यंत चढले. यामुळें त्यांना आलेली प्रतिष्ठा व लष्करांत त्यांना व त्यांच्या

मुलांबाळांना मिळणारें इंग्रजी शिक्षण यामुळेंहि वर्णकल्पनेची उतरंड ढासळूं पडूं लागली.

हिंदूंची वर्णव्यवस्था व जातिव्यवस्था यांवर त्या काळीं खिस्ती मिशनऱ्यांनींहि फार मोठा हल्ला चढविला होता. कनिष्ठजातीय लोकांत त्यांनीं त्या वेळीं मोठ्या प्रमाणांत धर्मांतर घडवून आणलें आणि जातीय उच्चनीचतेविरुद्ध एवढा प्रचार केला कीं, उच्चवर्णीयांपैकीं सुद्धां अनेकांना स्वधर्माची घृणा उत्पन्न होऊन त्यांनीं धर्मांतर केलें. सुदैवानें मिशनऱ्यांच्या व ब्रिटिश सत्ताधीशांच्या अपेक्षेप्रमाणें हिंदूंनीं धर्मांतर केलें नाहीं; पण हिंदूंच्या विषम समाजरचनेला मिशनऱ्यांच्या आक्रमक वृत्तीमुळें हादरे बसले यांत शंका नाहीं. मागें बौद्धधर्माच्या उत्कर्षकाळीं त्यांतलीं ग्राह्य तत्त्वें हिंदूंनीं घेऊन स्वधर्मांत मोठेंच परिवर्तन घडविलें आणि त्यामुळें बुद्धमताची घार बोथट झाली; त्याचप्रमाणें या वेळींहि हिंदुसमाज पाश्चात्य विद्येतील समतेचीं तत्त्वें स्वीकारण्यास उद्युक्त झाल्यामुळें खिस्ती मिशनऱ्यांच्या प्रचाराचा जोर ओसरला. पण हिंदुसमाजरचनेंत परिवर्तन घडविण्यास मिशनरी अप्रत्यक्षपणें कारणीभूत झाले हें खरेंच आहे.

विद्याधनाची उपेक्षा

समता-प्रस्थापनेच्या अनेक प्रेरकशक्ति अशा रीतीनें कार्यक्षम झालेल्या असतांना एका दुर्दैवी व अनपेक्षित घटनेमुळें त्यांचें कार्य विफल होण्याजोगी परिस्थिति निर्माण झाली आणि महाराष्ट्र-समाजांतील भिन्न घटक जवळ येऊन सांधले जाण्याऐवजीं त्यांच्यांतला दूरीभाव जास्तच वाढला. इंग्रजी शिक्षण ही त्या वेळीं एक मोठी कामधेनु होती पण त्या वेळीं तिचें दोहन फक्त ब्राह्मणांनींच केलें. वास्तविक ती सर्वांना प्रसन्न होत होती, नव्हे आपण होऊन आवाहन करीत होती. पण ब्राह्मणेतर समाजानें आणि त्यातल्या संपन्न व प्रतिष्ठित अशा अभिजात मराठा जातीनेंहि या कामधेनूची उपेक्षाच केली. ज्योतिबा फुले यांनीं अस्पृश्यांसाठीं शाळा काढली. यावरून पाश्चात्त्य शिक्षण सर्वांना सुलभ कसें होतें हें कळून येईल. मिशनरी तर ब्राह्मणेतरांचें स्वागत करण्यास उत्सुकच होते. सरकारचे प्रयत्न तसेच होते. कोल्हापूर, बडोदें येथील नरेशांनीं मराठावर्गानें शिकावें म्हणून पराकाष्ठेचे प्रयत्न केले. मद्रास, पंजाब, बंगाल येथील ब्राह्मणेतरांनीं पाश्चात्त्य विद्येची आराधना करून समाजांत मोठी प्रतिष्ठा आणि सरकारदरबारीं मोठे अधिकार प्राप्त करून घेतले. पण दुर्दैवानें महाराष्ट्रांतील ब्राह्मणेतर समाजानें या महाधनाची त्या काळीं सर्वस्वीं उपेक्षा केली आणि त्यामुळें ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर समाजांत फार मोठी विषमता निर्माण

झाली. डॉक्टर, वकील, इंजिनियर, प्राध्यापक या समाजांतल्या प्रतिष्ठेच्या जागा आणि कुळकर्णी, कारकून, मामलेदार, पोलिस, न्यायाधीश, या व इतर सरकारी प्रतिष्ठेच्या सर्व जागा ब्राह्मण, प्रभु इ० लोकांनीं व्यापल्या. अर्थातच यामुळें ब्राह्मणेतर समाज असंतुष्ट होऊन गेला व त्याच्या मनांत ब्राह्मणांविषयीं वैराची अढी निर्माण झाली आणि जुन्या चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थेचेच हे परिणाम आहेत, अशी त्यांची कल्पना होऊन इंग्रजांचें राज्य गेलें तर तीच व्यवस्था पुन्हां जारी होईल अशी भीति वाटून इंग्रजाचें राज्यच हिंदुस्थानांत राहिलें पाहिजे, अशी विचारसणी ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांनीं स्वसमाजांत प्रसृत करून दिली. विषमतेमुळें समाज कसा दुभंगून जातो याचें हें चमत्कारिक उदाहरण आहे. इंग्रज हा आपला त्राता आहे, खेडोपाडीं सरकारनें इंग्रजांना वतनें देऊन प्रस्थापित करावें म्हणजे ब्राह्मणांच्या जाचांतून खेडीं मुक्त होतील,[८] असा प्रचार महात्मा ज्योतिबांनीं त्या वेळीं चालविला. ब्राह्मणांच्या वर्चस्वांतून बहुजनसमाजाचें मन मुक्त करावें, असा ज्योतिबांचा हेतु होता. त्या वेळीं त्यांनीं त्या समाजाला स्वावलंबनाची प्रेरणा दिली असती, स्वतःच्या बळावर ब्राह्मणांच्या उच्च पदवीला जाऊन नेतृत्व करण्याचा संदेश दिला असता तर फार मोठी क्रान्ति झाली असती. 'पण इंग्रज हा आपला त्राता, जगत्कर्त्या भगवानानें आम्हां क्षत्रियांस ब्रह्मराक्षसाच्या दाढेंतून ओढून काढण्याकरितां इंग्रज राजास येथें पाठविलें आहे'[९] अशीच श्रद्धा त्यांनीं त्या समाजांत दृढमूल केली. त्यामुळें स्वातंत्र्यलढ्याच्या चेतनेनें जो सामाजिक अहंकाराचा पोष व्हावयाचा तो बहुजनसमाजांत झाला नाहीं; आणि साहित्य विज्ञान, तत्त्वज्ञान, इतिहास, समाजशास्त्र, राजकारण, अर्थकारण याच्या अभ्यासानें, व्यासंगानें जें नवें नेतृत्व त्या वर्गांत निर्माण व्हावयास हवें होतें तें झालें नाहीं. त्यामुळें विषमतेची दरी जास्तच रुंदावली. पण एवढ्यानें भागलें नाहीं. ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर यांच्यांत विषमता वाढली, एवढ्यावर हें थांबलें नाहीं. ब्राह्मणेतरांमध्यें ज्योतिबांचा समतेचा जो मुख्य संदेश त्याची दखल कोणींच घेतली नाहीं. त्यामुळें हळूंहळूं मराठा व मराठेतर असा भेद ब्राह्मणेतरांत बळावूं लागला. अस्पृश्य समाजाला तर ब्राह्मणेतरांनीं कधींच जवळ येऊं दिलें नाहीं. त्यामुळें समाजाच्या चिरफळ्या जास्तच झाल्या आणि त्या अजूनहि फारशा सांधल्या गेल्या नाहींत.

---

८. जो. गो. फुले, गुलामगिरी, पृ. ८७.
९. जो. गो. फुले, सार्वजनिक सत्यधर्म, पृ. ३७; गुलामगिरी, पृ. ११४.

राजकारण व समाजकारण

यानंतर महाराष्ट्राच्या समाजकारणांत एक नवें पर्व सुरू झालें. विष्णुशास्त्री यांच्या निबंधमालेनें स्वातंत्र्य-भावनेचें, स्वाभिमानाचें नवें चैतन्य महाराष्ट्रांत निर्माण झालें. इंग्रजी राज्य हें दैवी वरदान आहे, इंग्रज हा भारताच्या कल्याणासाठीं राज्य करीत आहे व त्या राज्यांत त्यांच्या नेतृत्वानें आमचा उत्कर्ष होणार आहे ही परावलंबनाची, नामुष्कीची भावना शास्त्रीबुवांनीं ठेंचून ठेंचून नष्ट केली; आणि इंग्रज हा स्वार्थी, दुष्ट व सैतानी राजा आहे, तो भारताचें रक्त शोषण करीत आहे, त्याचें राज्य म्हणजे पारतंत्र्य असून तें नरकापेक्षांहि जास्त घातक आहे आणि स्वातंत्र्यप्राप्ति हें भारतीयांचें पहिलें ध्येय होय, हा तेजस्वी विचार त्यांनीं महाराष्ट्रांत निबंधमालेच्या द्वारें प्रसृत केला. यामुळें राष्ट्रभावनेची, स्वत्वाची, स्वभाषाधर्माभिमानाची एक प्रचंड लाट महाराष्ट्रांत उसळून आली. याच वेळीं मुंबईला आर्य समाजाची स्थापना झाली. ॲनी बेझंट यांचा थिऑसफी पंथ यानंतर लवकरच महाराष्ट्रांत बळावला आणि विवेकानंदांनीं अमेरिकेंत हिंदु तत्त्वज्ञानाचें श्रेष्ठत्व प्रस्थापित करून अपूर्व विजय मिळविला तो याच सुमाराला. या सर्वांचा भारतावर अत्यंत हितावह असा परिणाम झाला. पुढल्या पाऊणशें वर्षांच्या आंत भारत स्वतंत्र झाला, तो याच चळवळींत निर्माण झालेल्या चैतन्यामुळें. भारताचा राष्ट्रीय अहंकार यामुळें जागृत झाला. इंग्रज हा त्राता आहे, तो उपकारकर्ता आहे, त्याच्यावांचून आमची उन्नति होणार नाहीं, हा दुबळा, गुलामी, घातक विचार नष्ट होऊन स्वावलंबन, स्वत्व, स्वातंत्र्य यांची ज्योत आमच्या मनांत पाजळूं लागली आणि आमचीं मन:सामर्थ्यें शतगुणित होऊन आमच्या कर्तृत्वाला सर्व क्षेत्रांत फुलोरा येऊं लागला.

पण स्वत्व, स्वाभिमान, स्वातंत्र्य या भावनांचा जो अत्यंत बलवान् प्रवाह या वेळीं सुरू झाला, त्याचा कारण नसतांना महाराष्ट्राच्या आणि एकंदर भारताच्या समाजकारणावर काहींसा अनिष्ट असा परिणाम झाला. वास्तविक स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या ध्येयानें प्रेरित झालेल्या लोकांच्या मनांत, त्या स्वातंत्र्यासाठींच आपली समाजरचना जास्त सुदृढ केली पाहिजे, समतेच्या पायावर नवी उभारणी झाली पाहिजे हा विचार तितक्यांच प्रभावानें येण्यास हरकत नव्हती; पण तसें झालें नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर ज्या अर्थी आमची पूर्वपरंपरा तेजस्वी होती त्या अर्थी आमची समाजरचना, आमची धर्मव्यवस्था ही उत्तम असली पाहिजे, असा विचार समाजमनांत रूढ होऊं लागला. वास्तविक राष्ट्रीय उत्थापनाचे अध्वर्यु असलेले जे विष्णुशास्त्री

आणि टिळक आणि त्यांच्याच परंपरेतील लाला लजपतराय, अरविंद घोष, विपिनचंद्रपाल इ० परप्रांतांतील नेते यांनीं समाजसुधारणेच्या नव्या तत्त्वांना एका शब्दानेंहि विरोध केलेला नाहीं. इतकेच नव्हे, तर वर्णविषमता, जातिभेद, बालविवाह, अस्पृश्यता, यांचा त्यांनीं निषेधच केला आहे. आमच्या देशाला कांहींहि झालेलें नाहीं, असें विष्णुशास्त्री यांनीं लिहिलें असलें तरी असा आमचा एकहि सामाजिक दोष नाहीं, कीं ज्यावर त्यांनीं आघात केलेला नाहीं. पण हें जरी खरें असलें तरी आज आजच्या घटकेला त्या सामाजिक सुधारणेचें तितकेसें महत्त्व नाहीं, आधीं राजकारण करून स्वातंत्र्यप्राप्ति करून घेतली पाहिजे, समाजकारणाचा विचार मागून सावकाश करतां येईल, असा विचार त्यांनीं मांडला व तो प्रभावी होऊन सामाजिक प्रगतीची व त्यामुळें राजकारणाची कांहीं अंशीं हानि झाली यात शंका नाहीं. आधीं सामाजिक सुधारणा कीं आधीं राजकीय सुधारणा हा वाद यांतूनच निर्माण झाला आणि तीसचाळीस वर्षें महाराष्ट्राचें रक्त त्यानें आटवलें. राजकीय सुधारणा करणारी काँग्रेस व सामाजिक सुधारणा करणारी सामाजिक परिषद् यांच्या सभा एका मंडपांतसुद्धां होतां कामा नयेत असा अट्टाहास करण्याइतकें या वादाला पुढें एकांतिक व तीव्र रूप आलें. त्या वेळीं काँग्रेसच्या अध्यक्षीय भाषणांतहि सामाजिक सुधारणांची चेष्टा असे. इंग्रज आपल्याला राजकीय हक्क देणार ते किती विधवांचीं आपण लग्नें लावलीं हें पाहून किंवा मुलींचीं लग्नें आठव्या वर्षीं केलीं कीं दहाव्या वर्षीं, हें पाहून देणार नाहींत, असा समाजसुधारणेचा उपहास तेव्हां लोक करीत. या लोकांना राजकारण व समाजकारण या दोहींचेंहि आकलन झालें नव्हतें असा याचा अर्थ होतो. विधवांचीं किती लग्नें झालीं हें पाहून इंग्रज स्वराज्य देणार नव्हते हें खरें आहे. पण ब्राह्मणब्राह्मणेतर वाद किती शमला आहे, अस्पृश्यता किती दूर झाली आहे, यावर स्वराज्यदानाचा निर्णय त्यांनीं निश्चित अवलंबून ठेवला होता. आणि तें दान लवकर करावें लागूं नये म्हणून हे वाद पेटवून देऊन समाजाच्या चिरफळ्या करण्याचें धोरण त्यांनीं निश्चित आंखलें होतें. समाजकारणाचा राजकारणाशीं किती निकटचा संबंध आहे तें यावरून अगदीं स्पष्ट होईल. स्वराज्यप्राप्तीसाठीं जो लढा करावयाचा त्यासाठीं भारतीय समाजाची एकजूट झाली पाहिजे. ती व्हावयाची तर तो समाज अभंग, एकसंध झाला पाहिजे. म्हणजेच समाजरचना बदलली पाहिजे. सवर्ण समाज आपल्याला छळतो, दास्यांत ठेवतो तेव्हां भारताला स्वातंत्र्य मिळतांच कामा नये, इंग्रजी राज्यच येथें असणें इष्ट, ही भूमिका स्वीकारणारे अस्पृश्य स्वातंत्र्यलढ्यांत कसे

सामील होणार ? ब्राह्मणेतरांची हीच भूमिका होती तोंपर्यंत तेहि स्वातंत्र्यलढ्यांत उतरले नव्हते. १९३० सालापर्यंत ही त्यांची भूमिका होती. तोंपर्यंत स्वातंत्र्य-संग्रामाला व्यापक स्वरूप आलेंच नव्हतें. ती त्या सुमारास नष्ट झाली, आणि महाराष्ट्रांतला शेतकरी, साळी, माळी, कोष्टी, जेव्हां स्वातंत्र्यलढ्यांत सामील झाला, तेव्हांच कायदेभंगाच्या मोहिमांना तेज आलें, यश आलें. समाजांत भिन्न जाति, भिन्न वर्ण, भिन्न व्यक्ति यांचे संबंध कसे आहेत यावरच स्वातंत्र्यसंग्रामाचें भवितव्य अवलंबून आहे; आणि हे संबंध समाजरचनेच्या तत्त्वांवर अवलंबून आहेत. याचाच अर्थ असा कीं समाजकारणावर राजकारण सर्वथैव अवलंबून आहे, नव्हे तो राजकारणाचा आत्माच आहे. आज संयुक्त महाराष्ट्राची स्थापना हें महाराष्ट्राचें राजकारण आहे आणि त्या चळवळीला जें थोडें फार यश आलें आहे व येत आहे तें महाराष्ट्रांत विकृतरूप पावलेला ब्राह्मणब्राह्मणेतर-वाद व स्पृश्यास्पृश्यवाद कांहीं अंशीं तरी मिटला आहे म्हणूनच आलें आहे. राजकीय क्षेत्रांत जो स्वातंत्र्याचा लढा करावयाचा त्यासाठीं दुर्भेद्य अशी आघाडी निर्माण करावी लागते आणि समतेच्या पायावर समाजरचना केल्या-वाचून ती सर्वथा अशक्य आहे. समाजसुधारणा व राजकीय सुधारणा या तोडतां येणार नाहींत, हें जें रानड्यांनीं म्हटलें तें अगदीं सार्थ असेंच होतें; आणि महात्माजींच्या वेळीं तें दर क्षणीं प्रत्ययास येत होतें. राजकारणाचा कोणचाहि डाव साधावयाचा तर अस्पृश्यांना काँग्रेसकडे वळविणें अवश्य होतें आणि तसें करण्यासाठीं महात्माजींनीं प्राणांतिक उपोषणेंहि केलीं, यांतील रहस्य हेंच आहे. भारतीय समाज एकसंघ, अभंग असला पाहिजे. तो दुभंगला तर स्वातंत्र्यलढा फसेल व सर्वांचाच नाश होईल, हें महात्माजींना स्पष्ट दिसत होतें आणि अस्पृश्यांना विभक्तमतदारसंघ दिला तर हिंदुसमाज दुभंगेल हें स्पष्ट दिसूं लागल्यामुळेंच ते त्यासाठीं प्राणार्पण करण्यास सिद्ध झाले.

त्यांचा अभेद

स्त्रीशिक्षण, प्रौढविवाह या सामाजिक सुधारणांचा राजकारणाशीं असाच दृढ संबंध आहे. समाजांतला प्रत्येक नागरिक प्रबुद्ध असणें, देशाच्या उन्नति-अवनतीची त्याला चिंता असणें, त्यासाठीं स्वतः झिजण्याची त्याची सिद्धता असणें, यांवरच देशाच्या राजकारणाचें यश अवलंबून आहे. आणि शिक्षण नसल्यामुळं राष्ट्रभावनेची जिला ओळख नाहीं, आठव्या-नवव्या वर्षीं लग्न झाल्यामुळें जिच्या दृष्टीला कुटुंबाबाहेर पहाण्याची कुवत नाहीं आणि वैधव्यांतील दुःखामुळें, लाचारीमुळें, निराशेमुळें जी समाजाच्या भवितव्याविषयीं सर्वथा

उदासीन आहे त्या स्त्रीच्या ठायीं प्रबुद्धता कशी येणार ! अस्पृश्यतेमुळें समाजाचा एक विभाग फक्त नागरिकत्वापासून च्युत हो तो पण बालविवाह, अज्ञान, स्त्रीपुरुष-विषमता यामुळें अर्धा समाजच त्या गुणसंपदेला मुकतो. आणि अर्ध्या समाजाला नागरित्वाला अवश्य तो प्रबुद्धता नसेल तर राजकीय उत्कर्ष कितपत साधेल हें दिसतेंच आहे. समाजकारणाची अवहेलना करणारे त्या वेळचे कॉंग्रेसचे अध्यक्ष व इतर नेते हे अप्रबुद्धच होते असें वाटतें. चालूं राजकारणांतील ज्या चळवळी, जे लढे, जे संघर्ष, त्यांचें जें फलित त्यांतून आपलें हित होणार आहे, आपल्या उत्कर्षाची संधि सुलभ होणार आहे अशी भावना समाजाच्या प्रत्येक घटकाच्या ठायीं निर्माण झाल्यावांचून तो त्या लढ्याची झीज सोसण्यास व त्यासाठीं सर्वस्व अर्पण करण्यास सिद्ध होणार नाहीं. आणि ही हितभावना सामाजिक समतेवांचून, समसंधीवांचून निर्माण होत नाहीं. याचाच अर्थ असा कीं, सामाजिक सुधारणेवांचून राजकारण यशस्वी होत नाहीं. पण ही जाणीव त्या वेळच्या समाजाला प्रखरतेनें झाली नाहीं.

आणि आगरकरांसारखा सामाजिक सुधारणेचा खंदा पुरस्कर्ता त्या वेळीं महाराष्ट्रांत जन्माला आला नसता तर आपल्या समाजकारणाची किती हानि झाली असती तें सांगणें कठिण आहे. अर्वाचीन युरोपचे जे निर्माते त्यांत फ्रॅन्सिस बेकन यांना अग्रमान आहे. याचें कारण काय ? विज्ञानांत त्यांनीं स्वतंत्रपणें एकहि शोध लावलेला नाहीं. तरी गॅलिलिओ, न्यूटन, डेकार्ट यांच्यापेक्षां त्यांना श्रेष्ठ कां मानतात ? सकल शास्त्रांचें शास्त्र तें त्यांनीं सांगितलें म्हणून तो मान त्यांना दिला जातो. निश्चित ज्ञान कसें प्राप्त करून घ्यावें हें बेकननीं सांगितलें. संकलन, वर्गीकरण, रचना, निर्णय हे चतुर्विध प्रयोग त्यांनीं स्पष्ट केलें आणि या प्रयोगांतून निर्माण होणारें ज्ञान तेंच खरें शास्त्र हें सांगून विज्ञानाचा पाया घातला. आगरकरांनीं अशाच तऱ्हेचें कार्य समाजकारणाच्या क्षेत्रांत केलें आहे. प्रत्यक्ष समाजसुधारणा अशी त्यांनीं एकहि केली नाहीं. पण सर्व समाजसुधारणेच्या शास्त्राचें मूळ रहस्य त्यांनीं सांगितलें.

त्रिविध बंधनें

भारताचा दहा हजार वर्षांच्या संस्कृतीचा इतिहास पाहिला तर असें स्पष्ट दिसतें कीं, 'मानव' हा बद्ध आहें हें तत्त्व त्या संस्कृतींतील प्रत्येक संस्थेचें आदितत्त्व आहे. प्रथमतः माणूस कर्मानें बद्ध आहे. काय वाटेल तें झालें तरी तो पूर्व जन्मींच्या कर्माचं बंधन तोडूं शकत नाहीं. परमार्थमार्गात शिरून योग-साधन करून हें बंधन तो तोडूं शकतो असें वेदान्त सांगतो. पण तें मोक्षापुरतें;

जन्ममरणाचा फेरा चुकविण्यापुरतें ! ऐहिक उन्नतीच्या दृष्टीनें पहातां कर्मशृंखला या कधींहि तोडतां येत नाहींत, असाच आमच्या तत्त्वज्ञानाचा सिद्धान्त आहे. कर्मानंतर दुसरें बंधन श्रुतींचें. शब्दप्रामाण्य हा येथल्या सर्व संस्थांचा आणि शास्त्रांचा मूलसिद्धान्त आहे. स्वतःची बुद्धि वापरण्यास मनुष्याला येथें अवसरच नाहीं असें नाहीं. पण श्रुतिविरोध करण्याचा, वेदवाक्य अप्रमाण करण्याचा त्याला अधिकार नाहीं. जीवनांतलें प्रत्येक पाऊल त्यानें श्रुतिसंमतीनेंच टाकलें पाहिजे असा दण्डक आहे. श्रुतीनंतरचें तिसरें बंधन म्हणजे जन्माचें. जन्मावरोवरच कुल, जाति व वर्ण यांचीं अनंत बंधनें मनुष्याला भारतांत जखडून टाकीत असत. श्रुतींचीं बंधनें फार तर वर्णापुरतीं असत. पण त्यापेक्षां शतपट जास्त बंधनें रूढीनें घातलेलीं होतीं. आणि हीं बंधनें देवधर्म, व्यवसाय, विवाह येथपासून वस्त्र नेसणें, केशरचना करणें, गंध लावणें येथपर्यंत घातलेलीं असून प्रत्येक बंधन श्रुतिबंधनाइतकेंच कडक असें. कुल, जाति, वर्ण हे सर्वथा अप्रमाण, असें ज्ञानेश्वरांनीं लिहिलें पण तें परमार्थापुरतें. एरवीं दैनंदिन व्यवहारांत कुलजातिवर्णाचीं बंधनें, ते नियम, पाळले पाहिजेत असाच त्यांचा व सर्व संतांचा कटाक्ष होता. 'तैसे वर्णाश्रमवशें । जें करणीय आलें असें । गोरेया अंगा जैसें । गोरेपण ॥'[१०] स्वतःचा काळागोरा वर्ण हा जितका अटळ तितकेंच कुलजातिवर्णाअन्वयें आलेलें कर्म, तो व्यवसाय अटळ आहे, असें ज्ञानेश्वरांचें मत होतें. तेव्हा कर्म, श्रुति व जाति या बंधनांनीं भारतीय मनुष्य कायमचा बद्ध होता हें निर्विवाद आहे. हीं बंधनें म्हणजेच त्यांची तीव्रता कधीं कमी, कधीं जास्त अशी होत असे. आणि मग त्या त्या धोरणाप्रमाणें येथें अपकर्ष किंवा उत्कर्ष होई. पण हीं बंधनें उच्छेदून टाकलीं पाहिजेत, मनुष्य हा पूर्ण स्वतंत्र झाला पाहिजे असें तत्त्वज्ञान हजारों वर्षांत भारतांत कधीं कोणीं सांगितलें नाहीं. बौद्ध, जैन, महानुभाव, लिंगायत या पंथांनीं वेदाविरुद्ध बंड उभारलें. पण शब्दप्रामाण्याविरुद्ध, व या कर्मबंधनांविरुद्ध बंड करण्याचें सामर्थ्य त्यांच्या ठायीं नव्हतें. त्यामुळें येथल्या सर्व कुलजातिवर्णसंस्था जशाच्या तशा टिकून राहिल्या. आणि या नव्या पंथांतहि लवकरच त्यांचा बुजबुजाट झाला.

त्यांचा उच्छेद

या सर्व बंधनांचा समूळ उच्छेद झाला पाहिजे, मानवी बुद्धि पूर्ण स्वतंत्र, पूर्ण मुक्त झाली पाहिजे, हा घोष प्रथम आगरकरांनीं हिंदुस्थानांत केला. सर्व

---

१० ज्ञानेश्वरी १८–८८७.

सुधारणांचें मूलरहस्य त्यांनीं सांगितलें असें जें वर म्हटलें आहे, त्याचा हा अर्थ आहे. कर्म, श्रुति, जाति, कुल यांचीं कसलींहि बंधनें अंधपणें मानवानें पत्करतां कामा नयेत, समाजानें स्वतःचे नियम, स्वतःचे कायदे, स्वतःच्या स्मृति आपल्या बुद्धीनें, तर्क, इतिहास, अनुभव यांना प्रमाण मानून रचल्या पाहिजेत हें जनतेला पटवून देणें हें आगरकरांचें जीवितकार्य होतें आणि बुद्धि-निष्ठेचें, विवेकस्वातंत्र्याचें हें महातत्त्व महाराष्ट्रांत दृढमूल करून टाकण्याचें श्रेय सर्वस्वीं आगरकरांना आहे. राममोहन रॉय, लोकहितवादी, रानडे यांनीं शब्द-प्रामाण्य झुगारून दिलें होतें. ते बुद्धिनिष्ठ होते. पण अनुभव, इतिहास, तर्क, प्रयोग यांतून प्राप्त झालेलें ज्ञान तेंच सत्यज्ञान हा भौतिकवादी सिद्धान्त प्रथम आगरकरांनींच सांगितला. त्यांच्या आधींचे पंडित बुद्धिनिष्ठ होते. पण ते अध्यात्मवादी होते. आणि आपलें अध्यात्म केवळ पारलौकिक उन्नतीसाठीं त्यांनीं वेगळें ठेवलें नाहीं. त्याचा त्यांच्या व्यावहारिक विचार-सरणीवर पगडा असे. ईश्वरी योजना ते मानीत. आणि राष्ट्राच्या उन्नति-अवनतींत त्यांच्या मतें त्या ईश्वरी योजनेला महत्त्व होतें. आगरकर स्वतः अज्ञेयवादी होते. आणि सामाजिक विचार शुद्ध भौतिक कार्य-कारणमीमांसेनें केला पाहिजे असें त्यांचें प्रतिपादन होतें. त्यांनीं आपल्या सामाजिक दोषांची चिकित्सा केली ती याच भौतिक दृष्टीनें. आगरकरांनीं शुद्ध बुद्धिवाद शिकविला. पूर्ण विचारस्वातंत्र्याचें प्रतिपादन त्यांनीं केलें. त्यांचें अलौकिकत्व यांतच होतें. मानवाच्या व्यक्तित्वाची प्रतिष्ठा विचारस्वातंत्र्यानें उंचावते आणि मानवाचें व्यक्तित्व हा तर सर्व सुधारणांचा ध्रुवबिंदु आहे. मानवाच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा, त्याच्या आस्मितेचा, त्याच्या सात्त्विक अहंकाराचा परिपोष ज्यानें होईल ती खरी समाजसुधारणा होय. कारण त्या आस्मितेचा विकास हें अंतिम मूल्य आहे. सर्व मानवी संस्कृतीचें तें साध्य आहे. अध्यात्मांत ब्रह्मानंद हें जसें अंतिम साध्य, तसेंच व्यक्तित्वाचा परिपोष हें ऐहिक व्यवहारांत अंतिम साध्य आहे. आगरकरांनीं जें जें लिहिलें त्यामागें ही विचारसरणी उभी आहे. स्त्रीशिक्षण, बालविवाह, प्रौढविवाह, प्रेमविवाह, मिश्रविवाह, जातीय विषमता, चातुर्वर्ण्य इ० सर्व विषयांवर त्यांनीं लिहिलें आहे. अनेक सुधारणांचें प्रतिपादन केलें आहे. त्या सर्वांत मनुष्याच्या व्यक्तित्वाचा विकास हेंच अंतिम त्यांच्या डोळ्यापुढें आहे असें दिसतें. बुद्धिस्वातंत्र्याच्या आनंदाचें त्यांनीं अगदीं ब्रह्मानंदासारखेंच वर्णन केलें आहे. ते म्हणतात, 'बुद्धिमंदिरांत सत्याचा दीप प्रकाशित झाल्यावरोबर वृत्ति आनंदमय होऊन एकप्रकारें ज्याचें देहावसान सुटतें असा एखादा महात्माच आईबापांची गणगोताची, धनद्रव्याची, जातीची, देशाची किंबहुना सगळ्या मनुष्यतेची पर्वा न

ठेवतां, अन्तरोत्थित अमर्याद प्रेरणाबलाच्या भरवशावर, हवें तेवढें महत्कृत्य हातीं घेऊन, तडीस नेतो.[११] व्यक्तित्व हें अंतिममूल्य म्हणजे काय तें यावरून स्पष्ट होईल. मनुष्यजातीची पूर्णावस्था पुढें आहे, ऐहिक सुखभोगाची प्रतिष्ठा वाढविली पाहिजे, पाश्चात्त्य तरुणतरुणींचा शृंगार हाच खरा शृंगार होय, मनुपाराशरादिकांचें प्रामाण्य आम्ही मानीत नाहीं, प्रगति व्हावयाची तर जुन्या व नव्या पिढीचा कलह अटळ आहे इ० जे अनेक विचार समाजकारणाचें विवरण करतांना त्यांनीं मांडले ते सर्व या मूळतत्त्वाच्या विवरणासाठींच होत. न्या. रानडे यांनीं आपल्या लेखांत मानवत्वाच्या प्रतिष्ठेची महती गाइली हें मागें सांगितलेंच आहे. व्यक्तित्व हें अंतिम मूल्य ही त्याच्या पुढची पायरी आहे. रानडे हे अध्यात्मवादी, धर्मनिष्ठ व श्रद्धाशील असल्यामुळें आणि ईश्वरी योजनेवर त्यांचा विश्वास असल्यामुळें त्यांनीं बुद्धिवाद, विवेकस्वातंत्र्य प्रतिपादिलें असलें तरी धर्मश्रद्धेचा प्रश्न येतांच व्यक्तित्व हें अंतिम मूल्य ते मानीत नसत. आगरकर अज्ञेयवादी व भौतिकनिष्ठ असल्यामुळें त्यांनीं अत्यंत हिरिरीनें या तत्त्वाचें प्रतिपादन केलें आहे. मानवाच्या संस्कृतीच्या विकासाच्या दृष्टीनें हें तत्त्व म्हणजे प्राणतत्त्वच असल्यामुळें आपल्या समाजकारणांत आगकरांना अढळ स्थान प्राप्त झालें आहे.

प्रतिकार-सामर्थ्य व्यक्तित्वाचें लक्षण

आगरकरांच्या कार्याचें या दृष्टीनें आपण मापन केलें तर टिळकांनीं अप्रत्यक्षपणें समाजसुधारणेच्या कार्यास जें अमोल साह्य केलें त्याचें महत्त्व आपल्या ध्यानीं येईल. टिळक राष्ट्रीय पक्षाचे अध्वर्यु होते आणि सामाजिक व राजकीय सुधारणांच्या वादांत राजकीय सुधारणांचें महत्त्व जास्त आहे असेंच त्यांचें मत होतें. पण टिळकांचें राजकारण हें लढाऊ होतें. वर समाजसुधारणेची चेष्टा करणाऱ्या कॉंग्रेसच्या अध्यक्षांचा व इतर नेत्यांचा उल्लेख केला आहे. त्यांचा भरंवसा इंग्रजांवर होता. इंग्रज आपल्याला हक्क केव्हां देतील व कशामुळें देतील हा विचार त्यांच्यापुढें होता. उलट, टिळकांना संग्राम करून स्वराज्य मिळवावयाचें होतें. आणि तें स्वराज्य लोकायत्त असलें पाहिजे असें त्यांचें ध्येय होतें. अशा पुरुषाला समाजसुधारणेची उपेक्षा करणें कधींच शक्य नसतें. कारण सामाजिक समतेंतूनच सामर्थ्य निर्माण होत असतें. टिळकांना याची पूर्ण जाणीव होती. आणि समाजसुधारणेचें एक अक्षरहि तोंडांतून न काढतां त्यांनीं समतेचा व व्यक्तित्वाचा पाया घातला. इंग्रजी

११ निबंधसंग्रह, भाग १ ला, पृ. २०७.

राज्याविषयीं जनतेच्या मनांत असंतोष निर्माण करून त्यांनीं स्वातंत्र्याच्या लढ्यासाठीं सर्व जातींना आवाहन केलें. गणेशोत्सव, शिवाजीउत्सव, काँग्रेसच्या सभा या ठिकाणी शेतकरी, तेली, तांबोळी, कोष्टी, माळी, धोबी या सर्वांना त्यांनीं एकत्र आणलें आणि ब्रिटिश साम्राज्याची भीति त्यांच्या मनांतून नष्ट करून त्या प्रबल सत्तेशीं स्वातंत्र्यासाठीं झुंज घेण्यास त्यांनीं प्रवृत्त केलें. हीन, दीन, अज्ञ अशा शेतकऱ्याला त्याच्या हक्कांची जाणीव करून देऊन त्याला एका साम्राज्यसत्तेशीं झुंज घेण्यास सिद्ध करणें हाच त्याच्या व्यक्तित्वाचा खरा विकास होय. या संग्रामांतूनच मनुष्याचें व्यक्तित्व कणखर होत जातें. आणि तसें झाल्यावर ब्राह्मणादि उच्चवर्णीयांचें वर्चस्व, त्यांची सत्ता हिची मातब्बरी काय ? ब्रिटिश साम्राज्यसत्तेशीं झुंज न घेतां केवळ ब्राह्मणवर्चस्वाविरुद्ध ब्राह्मणेतर झुंजत राहिले असते तर त्यांच्या अस्मितेचा इतका परिपोष झाला असता काय? जो आत्मविश्वास स्वातंत्र्यसंग्रामामुळें निर्माण झाला तो ब्राह्मणेतर चळवळीमुळें झाला असता काय ? टिळक लोकवादी नसते तर त्यांच्या लढ्यांतून हें सामर्थ्य निर्माण झालें नसतें. पण टिळक लोकशाहीचे निःसीम पुरस्कर्ते होते.. जनतेचें सामर्थ्य त्यांना वाढवावयाचें होतें. त्यांना लोकशक्ति निर्माण करावयाची होती. आणि दलित जनता समर्थ झाली म्हणजे समतेची निराळी प्रस्थापना ती काय करावयाची, तिच्याच हातीं सत्ता गेल्यावर वर्णवर्चस्व आणखी निराळें नष्ट तें काय करावयाचें, असें त्यांचें धोरण होतें.

टिळकांच्या कार्याची ही केवळ तात्त्विक मीमांसा नाहीं. आज अक्षरशः तसें घडत असलेलें, घडलेलें आपण पहात आहों. भारतांत लोकायत्त शासन प्रस्थापित झाल्यामुळें सर्व अधिकार बहुसंख्य अशा जनतेच्या हातीं गेले आहेत. नव्या स्मृतींची रचना करण्याचें काम एका अस्पृश्य पंडिताकडे गेलें. तेथपासून ग्रामपंचायतीपर्यंत अक्षरशः सर्व सत्ता महाराष्ट्रांत ब्राह्मणेतराच्या हातीं गेली आहे. शाळा, नगरपालिका, लोकलबोर्डें, सरकारी अठरा कारखाने, विधिमंडळें या प्रत्येक ठिकाणीं जनतेचे प्रतिनिधि जाऊन बसले आहेत. एवढी सत्ता ब्राह्मणेतरांच्या हातीं – यांत शूद्र, अस्पृश्य अंत्यज गणलेले लोकहि आहेत– आल्यावर वर्णविषमता नष्ट झाली, जातीय उच्चनीचतेचा कणा मोडला असें म्हटलें तर तें असत्य आहे काय? राजकीय समरांत झुंज घेत असतांनाच ही सत्ता प्राप्त करून घेण्याचें सामर्थ्य जनतेला प्राप्त झालें आहे. आणि याच दृष्टीनें भारतांत असंतोषाचा अग्नि प्रदीप्त करून जनतेच्या व्यक्तित्वाचा विकास घडवून टिळकांनीं समाजसुधारणेचें फार मोठें कार्य केलें आहे यांत शंकाच नाहीं. समाजसुधारक ज्याप्रमाणें विषमता नष्ट करून एकसंध, अभंग समाज निर्माण

करून राजकीय लढ्याचें सामर्थ्य निर्माण करतो त्याचप्रमाणें लोकवादी नेता जनतेला संग्रामाला उद्युक्त करून तिचें व्यक्तित्व कणखर बनवून सामाजिक सुधारणेचा पाया घालतो. व्यक्तित्वविकासाचें तत्वज्ञान आगरकरांनीं सांगितलें. यासाठींच त्यांना समाजसुधारणेच्या क्षेत्रांत अग्रमान मिळतो. तेंच तत्त्वज्ञान टिळकांनीं स्वातंत्र्यसंग्रामाची प्रेरणा देऊन प्रत्यक्षांत सिद्ध केलें. आणि त्यामुळें त्यांच्या हिशेबाप्रमाणें आज समाजसुधारणेचें सामर्थ्य जनतेंतच निर्माण झालें आहे.

महाराष्ट्रांतल्या समाजकारणाचें येथवर नें विवेचन केलें, त्यावरून सामाजिक क्रान्तीचें सर्व तत्त्वज्ञान येथें प्रतिपादिलें जात होतें, आणि त्या क्रान्तीच्या प्रणेत्यांची एक मोठी तेजस्वी परंपरा महाराष्ट्रांत निर्माण झाली होती, असें दिसून येतें. पण असें असूनहि या सर्व चळवळींत एक फार मोठें वैगुण्य प्रारंभापासूनच होतें आणि त्यामुळें महाराष्ट्रांत अवश्य ती सामाजिक क्रान्ति होऊं शकली नाहीं. तें वैगुण्य म्हणजे या सामाजिक चळवळीच्या अग्रभागीं सर्वत्र ब्राह्मणजातीचे लोक होते. दादोबा पांडुरंग, ज्योतिबा फुले असे एकदोन नेते सोडले तर बाकीचे जांभेकर, लोकहितवादी, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, रानडे, भांडारकर, आगरकर हे सर्व ब्राह्मणच होते. पण एवढ्यावरच हें भागलें नाहीं. सामाजिक चळवळींतच केवळ नव्हे तर महाराष्ट्रीय जीवनाच्या प्रत्येक क्षेत्रांत सर्वत्र ब्राह्मणच आघाडीवर होता. इंग्रज हाच आपला हितकर्ता आहे, ही श्रद्धा ब्राह्मणेतर समाजांत दृढमूल झाल्यामुळें राजकीय चळवळीपासून ते अलिप्तच राहिले त्यामुळें तेथलें नेतृत्व रानडे, विष्णुशास्त्री, टिळक, गोखले, सावरकर, परांजपे, केळकर, खाडिलकर या ब्राह्मणांच्या शिरावर होतें. पण विद्येची उपासना ब्राह्मणेतरांनीं न केल्यामुळें कादंबरी, काव्य, नाट्य, इतिहाससंशोधन, संस्कृत पांडित्य, भाषाशास्त्र, इंग्रजी पांडित्य, गणित, रसायन, इतर विज्ञानें, अर्थशास्त्र, तत्त्वज्ञान या सर्व क्षेत्रांत ब्राह्मणच अग्रभागीं दिसूं लागला. हरिभाऊ आपटे, केशवसुत, देवल, खाडिलकर, किर्लोस्कर, कोल्हटकर, राजवाडे, खरे, भांडारकर, तेलंग, वैद्य, भागवत, रॅ. परांजपे हींच नांवें सर्व क्षेत्रांत महाराष्ट्राच्या जीवनांत श्रेष्ठस्थानीं विराजमान झालीं. याचा महाराष्ट्रीय समाजजीवनावर अत्यंत अनिष्ट असा परिणाम झाला. ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर अशीं या समाजाचीं दोन शकलें झालीं. समाज दुभंगून गेला आणि त्याचें राजकीय ऐक्य करण्याचें सामर्थ्य नष्टप्राय झालें. आजहि महाराष्ट्र समाज त्याचींच कटु फळें चाखीत आहे.

तपहीन ब्राह्मण

लोकहितवादी, रानडे, आगरकर यांनीं समतेचें जें तत्त्वज्ञान सांगितलें व समाजसुधारणेचीं जीं इतर तत्त्वें सांगितलीं त्याअन्वयें ब्राह्मणांची मनःक्रान्ति झाली असती तर वर सांगितलेला अनर्थ बव्हंशीं टळला असता असें वाटतें. पण तसें झालें नाहीं. ब्राह्मण हा राजकीय क्रान्तीला उन्मुख झाला. त्या क्रान्तीसाठीं त्याग, तपश्चर्या, देहदंड, आत्मबलिदान हें मोल देण्यास तो सिद्ध झाला; पण वर्णाभिमान, जातीय श्रेष्ठतेचा अहंकार नष्ट करून बहुजन समाजाशीं एकरूप होण्यास मात्र तो त्या वेळीं सिद्ध झाला नाहीं. खेडयापाडयांतील बहुजन समाजाच्या डोळयापुढें नित्य उभा असणारा ब्राह्मण हा वरील श्रेष्ठ गुणांनीं संपन्नहि नव्हता. सावकार, कुळकर्णी आणि भिक्षुक ही त्रयी खेडयांतील ब्राह्मणेतर समाजापुढें नित्य उभी होती. तिच्या अंगीं ब्राह्मण्याचे कसलेहि श्रेष्ठ गुण नव्हते. शुचिता, परोपकार, विद्योपासना, भूतदया, त्याग, समाजहितबुद्धि या गुणांचा लवलेशहि तिच्या ठायीं नव्हता. स्वार्थ, लोभ, पापवासना, असत्य, अमंगलवाणी, कारस्थानी वृत्ति हे सर्व तामसगुण तिच्या ठायीं ओतप्रोत होते. आणि असें असूनहि, 'आम्ही ब्राह्मण सर्व वर्णांचे गुरू आहों, ब्राह्मणेतरांपेक्षां श्रेष्ठ आहों,' असा अहंकाराचा उग्र दर्प, अगदीं दुर्गंधि येण्याइतका दर्प, त्यांच्या ठायीं होता. हळूं हळूं जागृत होणाऱ्या ब्राह्मणेतरांना हा जातीय श्रेष्ठतेचा जुलूम असह्य वाटूं लागला. आचारभ्रष्ट, स्वार्थी, अशुचि, द्रव्यलोभी, विद्याहीन, कळाहीन ब्राह्मणांच्या जातीय श्रेष्ठतेच्या भावनेचा त्याला संताप येऊं लागला. त्यांतच वकील, सावकार व कुलकर्णी हा वर्ग इंग्रजी राज्याच्या भक्कम चौकटीच्या आश्रयानें श्रीमंत झाला आणि शेतकरी असह्य करांच्या ओझ्यामुळें दरिद्री होत चालला. आणि त्याच्या जमिनी हळुं हळूं वरील तिघांच्या घरांत गेल्या. हें सर्व कायद्याच्या आश्रयानेंच चाललें होतें. आणि त्या कायद्याची अंमलबजावणी करणारे न्यायाधीश, शिरस्तेदार, मामलेदार, फौजदार, बेलीफ हे सर्व बहुधा ब्राह्मणच होते. त्यामुळें आपली सर्व बाजूंनीं नागवणूक करून आपली अन्नान्नदशा करून टाकण्यास हा ब्राह्मणच कारणीभूत आहे असा दृढ समज बहुजनसमाजाच्या मनांत घर करूं लागला. कोणच्याहि देशाच्या राज्यकारभाराच्या यंत्रणेंत वरील सर्व प्रकारचे लोक असतातच. आणि ते बहुजनसमाजाची अशीच पिळवणूक, असेंच रक्तशोषण करीत असतात. आणि यांतूनच वर्गकलह निर्माण होतो. पण महाराष्ट्रांत वरील अधिकारी सर्वत्र ब्राह्मण जातीचे असल्यामुळें येथें जातीय कलह निर्माण झाला. या ब्राह्मणांच्या मनांत नवें सामाजिक तत्त्वज्ञान रुजून, त्यांचें मतपरिवर्तन

होऊन, त्यांच्या जातीय अहंकाराचा दर्प कमी झाला असता, आणि तें मतपरिवर्तन त्यांच्या आचरणांत दिसलें असतें तरी विषमतेची तीव्रता बरीच कमी झाली असती. पण तसें मुळींच झालें नाहीं. जप, त्याग, अध्ययन, अध्यापन, शुचिर्भूतता, विवेक, संयम या गुणांचा वारसा नसूनहि ते ब्राह्मणेतरांना हीन लेखीत, त्यांचा विटाळ मानीत. मग त्यांच्यांत मिसळणें, त्यांच्या पंक्तीला खाणेंपिणें, त्यांच्याशीं समरस होणें हें त्यांच्या स्वप्नीं आलें नाहीं तर नवल काय ?

महाराष्ट्रांतील ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर समाज एकमेकापासून दुरावले, त्यांच्यांतील विषमता उत्तरोत्तर तीव्र होत चालली आणि त्यामुळें त्यांच्यांतील वैराग्नि भडकून पुढें त्याचे अत्यंत अनर्थकारक परिणाम झाले त्याचीं कारणें हीं अशीं आहेत.

ब्राह्मणेतर चळवळ

ब्राह्मणेतर चळवळीला अत्यंत उग्र व भयानक रूप आलें तें यामुळेंच. या चळवळीच्या स्वरूपाचा विचार करून तिचें मूल्यमापन या ठिकाणीं करणें युक्त होईल. या चळवळीचा मूळ पाया महात्मा ज्योतिबा फुले यांनीं घातला. १८७३ सालीं त्यांनीं सत्यशोधक समाजाची स्थापना केली व तेथूनच या चळवळीस प्रारंभ झाला. ज्योतिबा मानवताधर्माचे पुरस्कर्ते होते. वर्ण, जाति इत्यादि जन्मनिष्ठ उच्चनीचतेची व्यवस्था ब्राह्मणांनीं निर्माण केली आणि हिंदु समाजाच्या चिरफळ्या केल्या असें त्यांचें मत होतें. या जातिवर्णव्यवस्थेचें उच्चाटन करून ब्राह्मणेतर समाजाला ब्राह्मणी वर्चस्वांतून मुक्त करावें असा त्यांचा हेतु होता. हिंदुसमाजांतील सर्व जातींचीं धर्मकर्में ब्राह्मणच करतात. आणि बहुजन समाजात, ब्राह्मण हा सर्वांहून श्रेष्ठ आहे, त्याच्या साह्यावांचून आपणांस पुण्यप्राप्ति व परमेश्वरप्राप्ति होणार नाहीं, अशी भोळी श्रद्धा दृढमूल झालेली असल्यामुळें सर्व समाज ब्राह्मणांचा गुलाम झाला आहे, असा ज्योतिबांचा बुद्धिनिश्चय झाला. ते ब्राह्मणाला परमेश्वर व मनुष्य यांच्यांतील दलाल म्हणत. आणि हा दलालीचा धंदा समूळ नष्ट करून परमेश्वर व मनुष्य यांचा प्रत्यक्ष संबंध आणला पाहिजे, असें तें प्रतिपादन करीत. या चळवळीला विशेष जोर चढला तो कोल्हापूरचे छत्रपति शाहूमहाराज यांच्या पाठिंब्यामुळें. १८९४ सालीं शाहू महाराजांनीं अधिकारसूत्रें हातीं घेतलीं. आणि तेव्हांपासूनच त्यांनीं ब्राह्मणेतर समाजाच्या उद्धाराच्या कार्यास प्रारंभ केला. या समाजांतील विद्यार्थ्यांसाठीं त्यांनीं वसतिगृहें काढलीं. त्यांना शिक्षणास उत्तेजन दिलें. अस्पृश्यता निवार-

णाची मोहीम काढली आणि पुढें 'तमाशा' या संस्थेच्या माध्यमाचा आश्रय करून खेड्यापाड्यांतून ब्राह्मणी वर्चस्वाविरुद्ध, वर्णजातिविषमतेविरुद्ध विचार पसरविण्यास प्रारंभ केला. या तमाशामुळें बहुजनसमाजांत विलक्षण जागृति झाली. आणि खेड्यापाड्यांतील ब्राह्मणांची धार्मिक सत्ता ओहटीस लागली. ब्राह्मणेतरांनीं अनेक ठिकाणीं आपल्यांतीलच पुरोहित निर्माण केले आणि आपले विवाहादि धार्मिक संस्कार ते त्यांच्यामार्फत पार पाडूं लागले.

ब्राह्मणांच्या धार्मिक सत्तेतून, गुलामगिरींतून ब्राह्मणेतरांना मुक्त करणें हा या चळवळीचा हेतु खरोखर उदात्त असाच होता. पण पुढें पुढें या चळवळीला अत्यंत अनिष्ट स्वरूप येऊं लागलें. सत्यशोधकसमाजामार्फत हे तमाशे होत. त्यांत ब्राह्मण, त्यांच्या स्त्रिया, हिंदु दैवतें यांची अत्यंत निरर्गल, अश्लील व वीभत्स निंदा होऊं लागली. आणि मॉंटेग्युचेम्सफर्ड सुधारणा जाहीर होतांच खेड्यापाड्यांतून ब्राह्मणांवर भयानक अत्याचार होऊं लागले. यामुळें त्या चळवळीच्या प्रारंभींच्या पुरस्कर्त्यांना, छत्रपती शाहू, रा. व. लट्टे व श्री. जाधवराव, यांना सत्यशोधक समाजाशीं आमचा कसलाहि संबंध नाहीं असें जाहीर करावें लागलें.

तत्त्वभ्रष्ट चळवळ

पण ब्राह्मणेतर चळवळीची जास्त हानि झाली ती तिच्या तत्त्वच्युतीमुळें. आणि प्रबोधनकार ठाकरे यांनीं म्हटल्याप्रमाणें ही तत्त्वच्युति चळवळीच्या पुरस्कर्त्यांच्या चुकीच्या घोरणामुळेंच झाली. ब्राह्मण हा ईश्वर व मनुष्य यांच्यांतील दलाल म्हणून तो निंद्य, ब्राह्मणजातीचा म्हणून नव्हे, अशी ज्योतिबा फुले यांची भूमिका होती. पण छत्रपति शाहूमहाराजांनीं 'क्षात्रजगद्गुरु' हें पीठ निर्माण करून तें तत्त्व सोडलें. कारण पुन्हां दलालाचीच प्रतिष्ठापना यायोगें झाली. ब्राह्मणेतरांत यानंतर पुरोहितवर्गहि निर्माण झाला. आणि मग ज्योतिबांच्या तत्त्वाला संपूर्ण हरताळ फासला गेला. पण ब्राह्मणेतर चळवळीची पूर्ण नामुष्की झाली ती तिच्यांत निर्माण झालेल्या मराठामराठेतर वादामुळें. ब्राह्मण हा विषमतेचा पुरस्कर्ता आहे, त्याला बहुजनांबद्दल प्रेम नाहीं, जातीय उच्चतेची कल्पना त्याच्या रक्तांतच आहे, ती कधींहि नष्ट होणार नाहीं. लोकांच्या भोळ्या श्रद्धेचा फायदा घेऊन ईश्वर व मनुष्य यांच्यामध्यें दलाली करून तो गोरगरिबांना नागवितो ही सर्व टीका या नव्या वादामुळें ब्राह्मणेतरांतील श्रेष्ठ

जे मराठे त्यांना जशीच्या तशी लागू होऊं लागली. श्री. ठाकरे यांनीं मराठ्यांच्या या वृत्तीवर प्रखर टीका केली आहे.[१२]

मॉंटफर्ड सुधारणा आल्या तेव्हां वरिष्ठ अधिकार, कौन्सिलांतील जागा, या सर्व मिराशी ब्राह्मणेतरांतील मराठ्यांना मिळाल्या पाहिजेत, असा त्यांचा अट्टाहास सुरू झाला. आणि मराठे म्हणजे क्षत्रिय मराठे अशी व्याख्या रूढ होऊन मराठा पत्रें मराठेतरांना घमक्या देऊं लागलीं व त्यांची अवहेलना करूं लागलीं. यामुळें महाराष्ट्राची फार हानि झाली. जातीय वर्चस्वाविरुद्ध बंड करून उठणाऱ्या वीरांनींच जातीय वर्चस्व प्रस्थापित केलें आणि ब्राह्मणेतर समाज पुन्हां आणखी चिरफळून टाकला; मराठेतर यामुळें चिडून गेले. अस्पृश्य तर अगदीं संतापून गेले. स्पृश्य हिंदुसमाजावरचा त्यांचा विश्वास समूळ नाहींसा झाला. जातीय वर्चस्व, वर्णविषमता, जन्मनिष्ठ उच्चनीचता, हीं सर्व या चळवळीमुळें नष्ट होतील, हीं विचारवंतांचीं स्वप्नें धुळीला मिळालीं.

विधायक कार्य नाहीं

आणखी एका दृष्टीनें या चळवळीचा विचार केला तर जास्तच निराशा होते. ब्राह्मणांचें वर्चस्व नष्ट करावें, धार्मिक गुलामगिरींतून बहुजनसमाजाला मुक्त करावें यासाठीं सत्यशोधक समाजानें जे तमाशे केले त्याचें फलित काय? धार्मिक कल्पनांचा माणूस दास होतो तो अंधश्रद्धेमुळें, रूढ लोकभ्रमामुळें, भोळ्या तर्कहीन विचारसरणीमुळें, कार्यकारणाच्या अज्ञानामुळें, बुद्धिवादाच्या अभावामुळें! या सर्वांमुळें शेतकऱ्याचें मन दुबळें झालेलें असतें आणि मग परलोक, पूर्वजन्मीचीं पापपुण्यें, कर्म, देवदेवता, नवससायास, दैववाद यांना तो बळी पडतो. ब्राह्मणाचें किंवा पुरोहितवर्गाचें वर्चस्व यांतून निर्माण होतें. तो त्याचा पाया आहे. तो उखडून टाकण्याचा प्रयत्न या चळवळीनें काय केला? त्या तमाशांनीं प्रयत्नवाद मनावर बिंबविणारी पाश्चात्य पौर्वात्य पुरुषांचीं चरित्रें लोकांना शिकविलीं काय? अंधश्रद्धा नष्ट करणाऱ्या विज्ञानवेत्त्यांचीं अलौकिक रोमहर्षक चरित्रें गाइलीं काय? पाश्चात्त्य शेतकरी कशामुळें समर्थ झाला, सधन झाला हें येथल्या शेतकऱ्यांना तमाशांतून नेत्यांनीं सांगितलें काय? मुळींच नाहीं. अशा तऱ्हेचे प्रयत्न करून शेतकऱ्याचें मनोदौर्बल्य नष्ट केल्यावांचून पुरोहित-वर्चस्वांतून तो मुक्त होणार नाहीं. ब्राह्मण पुरोहित जाऊन फार तर ब्राह्मणेतर पुरोहित तेथें येईल. पण धार्मिक गुलामगिरी कायमच राहील.

---

१२. के. सी. ठाकरे, शेतकऱ्यांचें स्वराज्य, प्रकरण ६.

हिंदुधर्माला त्या काळांत अत्यंत हीन, अमंगल स्वरूप प्राप्त झालें होतें. ब्राह्मसमाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज, यांनीं त्यावर टीका करून धर्मसुधारणेची चळवळ आरंभिली होती. जड, आचारप्रधान, कर्मकांडात्मक, रूढिप्रिय, विषम असें धर्माचें रूप नष्ट करून गीता, उपनिषदें, ज्ञानेश्वर-तुकारामादि संत यांनीं सांगितलेला विशुद्ध, भक्तिप्रधान, दयाक्षमाशांतीचा, समतेचा धर्म प्रसृत करावा असे त्यांचे प्रयत्न होते. तशा तऱ्हेचे प्रयत्न करून ग्रामीण जनतेला उदात्त धर्मभावना, उदार धर्मतत्त्वें, विशुद्ध आचार यांचा उपदेश करून हिंदु धर्माचें रूप उजळून टाकण्याचा प्रयत्न सत्यशोधकांनीं केला काय ?

मागें सांगितल्याप्रमाणें सावकार, कुळकर्णी आणि वकील हे खेड्यांतील जनतेचें आर्थिक शोषण करीत होते आणि हे बहुधा ब्राह्मण होते. तेव्हां मराठा सावकार किंवा मराठा वकील यांची संघटना उभारून तिच्या साह्यानें शेतकऱ्यांची पिळणूक थांबविण्याचा प्रयत्न सत्यशोधकांनीं केला काय ? शेतकरी हा नित्य कर्जबाजारी असे. त्यामुळें इंग्रजी राज्याच्या प्रारंभापासून कज्जेदलाली वाढून त्याची जमीन हळूंहळूं त्याच्या हातून जाऊं लागली आणि ती बहुधा वरील त्रयीच्या हातीं येऊं लागली. याला आळा घालणें अवश्य होतें. केवळ ब्राह्मणेतरांच्या पतपेढ्या काढून, ब्राह्मणेतर सावकार, ब्राह्मणेतर वकील यांची संघटना उभारून हें कार्य साधतां आलें असतें आणि शेतकऱ्याची खरी सेवा घडून तो आर्थिक दृष्ट्या ब्राह्मणांच्या वर्चस्वांतून मुक्त झाला असता. पण अशा तऱ्हेचे प्रयत्न कधीं झाले नाहींत.

उदात्त धर्मभावनेप्रमाणेंच उदात्त राष्ट्रनिष्ठा ही मानवाच्या उन्नतीला कारण होते. सत्यशोधकांनीं आपल्या तमाशांतून या निष्ठेची शिकवण ग्रामीण जनतेला दिली असती तर महाराष्ट्राचें भवितव्य बदलून गेलें असतें. पण इंग्रज हा आपला त्राता आहे, तो गेला तर पुन्हां ब्राह्मणी वर्चस्व प्रस्थापित होईल, आपल्याला स्वतंत्रपणें तें नष्ट करतां येणार नाहीं, अशीच सत्यशोधकांची भावना होती. त्यामुळें चिपळूणकर, टिळक हे ब्राह्मण त्यांना देशाचे दुष्मन् वाटत. महात्मा गांधी यांच्यावर त्यांची श्रद्धा होती. महात्माजी वर्णाश्रमधर्माविरुद्ध आहेत, अशी त्यांची समजूत होती. पण महात्माजींनीं हा त्यांचा गैरसमज पुढीलप्रमाणें जाहीर पत्र लिहून दूर केला आणि त्यांना राष्ट्रनिष्ठ होण्याचा उपदेश केला. 'ब्राह्मणांशीं असहकार करण्याच्या गोष्टी तुम्ही बोलतां. पण असहकारितेचें पवित्र नांव उच्चारण्यास अंगीं पावित्र्य पाहिजे. माझी ब्राह्मणेतरास विनंती आहे कीं, पहिल्यानें तुम्ही हिंदुस्थानला स्वतंत्र करा, मग पाहिजे तर ब्राह्मणांचा गळा

कापा.'[१३] महर्षि विठ्ठल रामजी शिंदे यांनीं ब्राह्मणेतर चळवळीस राष्ट्रनिष्ठ वळण देण्याचा असाच प्रयत्न केला होता. 'मराठ्यांनीं सरकार किंवा ब्राह्मण चळवळ्ये यांच्या पंखाखालीं न जातां आपला स्वतंत्र संघ काढावा व राष्ट्रसेवा करावी.'[१४] असें ते म्हणत. त्याप्रमाणें त्यांनीं स्वतः १९१७ सालीं 'मराठा राष्ट्रीय संघ' स्थापन केला. पण कोल्हापूरच्या राजाराम महाराजांच्या प्रोत्साहनानें ब्राह्मणेतरांनीं 'मराठा लीग' ही निराळी संस्था स्थापिली आणि महर्षींचा प्रयत्न अयशस्वी झाला.

जसे ब्राह्मण तसेच मराठे

प्रबोधनकार ठाकरे यांच्या मतें सत्यशोधक चळवळीचें ध्येय कधींच निश्चित ठरलें नव्हतें. तिची घटना कशी असावी याचा कधीं कोणी विचार केला नाहीं. आणि तिच्या नियंत्रणाची जबाबदारीहि कोणी पत्करली नाहीं. यामुळें छत्रपति शाहूमहाराजांच्या हयातींतच चळवळ अधोगतीस लागली. दुसरें आणि प्रधान कारण म्हणजे मराठा-मराठेतर वाद. इंग्रजी राज्याच्या प्रारंभकाळीं सर्व अधिकाराच्या व प्रतिष्ठेच्या जागा ब्राह्मणांच्या हातीं होत्या. त्यामुळें ब्राह्मण हा बहुजनांचा शत्रु आहे असें दिसूं लागलें. पुढें या जागा मराठ्यांच्या हातीं येतांच त्यांचीं जातीय भावना व जन्मनिष्ठतेचा अहंकार असाच उफाळून आला. आणि त्यांनींहि ब्राह्मणांच्या जागीं येऊन तेंच केलें. ठाकरे म्हणतात त्याप्रमाणें ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर यांच्यांत या दृष्टीनें फारसा फरक कांहींच नाहीं. 'ब्राह्मण अधिकारी रयतेला वस्ताऱ्याच्या धारेवर धरतात तर ब्राह्मणेतर काय त्यांना देव मानून देऱ्हाऱ्यांत पुजतात?'[१५] असा प्रश्न ठाकरे यांनीं विचारला आहे.

याचा अर्थ असा कीं, महाराष्ट्रांतील सर्व जातींनीं अंतर्मुख झालें पाहिजे. महाराष्ट्राच्या व भारताच्या अधःपाताला ब्राह्मण कारणीभूत झाले, त्या अपयशांत आपला कांहीं वांटा नाहीं ही भूमिका ब्राह्मणेतरांनीं स्वीकारली आहे. समाजाच्या उन्नतीच्या दृष्टीनें ही भूमिका फार घातक आहे. अपयशाची जबाबदारी जे स्वीकारीत नाहींत, त्यांना यशांतहि भागीदार होतां येत नाहीं. आणि पुढील उन्नतींतहि ते स्वावलंबी होत नाहींत. इंग्रज आपला त्राता

---

१३. प्रेमा कंटक, सत्याग्रही महाराष्ट्र, पृ. २२६.

१४. कित्ता, पृ. ११७.

१५. शेतकऱ्यांचें स्वराज्य, पृ. ९०.

आहे, तो गेला तर ब्राह्मण पुन्हां आपल्याला छळतील, तें संकट दूर करण्यास आपण समर्थ नाहीं, अशी परावलंबनाची भूमिका ओघानेंच ब्राह्मणेतरांच्या विचारसरणींतून निर्माण झाली. महाराष्ट्राचो या भूमिकेमुळें फार हानि झाली आंहे. ही भूमिका सोडतांच असें दिसून येईल कीं, जातीय अहंकार, जन्मनिष्ठ उच्चनीचता या रोगानें भारतांतील प्रत्येक जाति पछाडलेली आहे. दुर्दैवानें यांतून मुक्त कोणी नाहीं. अशा स्थितींत पाश्चात्य विद्येची अखंड उपासना करून राष्ट्रनिष्ठा, लोकसत्ता, बुद्धिप्रामाण्य, भौतिक दृष्टि, विज्ञाननिष्ठा, समाजहित बुद्धि या भावना आपल्या समाजांत रुजविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. या रुजल्या तरच आपल्या समाजाचे विलग झालेले घटक जवळ येतील आणि एकसंघ समाज निर्माण करण्यांत आपल्याला यश येईल. हें न केल्यास ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर, मराठा-मराठेतर, स्पृश्य-अस्पृश्य हे भेद असेच चिघळत जातील. आणि हिंदु–मुसलमान हा भेद नष्ट न करतां आल्यामुळें भारताची जशीं शकलें झालीं तशींच अनंत शकलें यापुढें होत रहातील.

सुदैवानें १९३० च्या सुमारास महाराष्ट्रावरचें एक महान् संकट दूर होऊं लागलें. येयला ब्राह्मणेतर समाज ब्रिटिशांविरुद्ध चाललेल्या स्वातंत्र्यसंग्रामांत दाखल झाला. 'आधीं हिंदुस्थान स्वतंत्र करा, मग ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर हीं भांडणें भांडा' हा महात्माजींचा उपदेश सत्यशोधकांना त्या वेळीं पटला नाहीं. तरी एकंदर ब्राह्मणेतर समाजांत तो रुजूं लागला. आणि हळूंहळूं आपला मूळ शत्रु इंग्रज आहे आणि स्वातंत्र्यप्राप्ति हाच आपल्या उन्नतीचा एकमेव मार्ग आहे, हा विचार ब्राह्मणेतरांना पटूं लागला. याचें बव्हंशीं श्रेय दे. भ. कै. केशवराव जेधे यांना आहे. प्रथमपासूनच ते खंदे लढवय्ये होते. छत्रपति मेळा काढून त्यांनीं पुण्यांत ब्राह्मणांच्या विरुद्ध मोठीच चढाई केली होती. पण त्याच वेळीं ब्रिटिश राजकर्त्यांविषयींहि त्यांच्या मनांत तेढ होती. पुणें नगरपालिकेंत छोट्यावडया लाटसाहेबांना मानपत्रें देण्याचें ठराव त्यांनीं हाणून पाडले होते. त्यांची समाजाकडे पहाण्याची दृष्टीहि विशाल होती. मराठामराठेतर वादाला ते वळी पडले नाहींत. १९१९ सालीं त्यांनीं सहभोजन केलें. त्यावरून त्यांच्या जातीनें त्यांच्यावर तीन वर्षें बहिष्कार घातला होता. पण जेधे नमले नाहींत. या झुंजार वृत्तीमुळेंच त्यांचें महात्माजींच्या स्वातंत्र्यलढ्याकडे लक्ष वेधलें. आणि ब्राह्मणेतर चळवळीचे दोष त्यांना दिसूं लागले. जेधे बारा वर्षें ब्राह्मणेतर चळवळींत आघाडीवर होते. पण तिचा उत्तरोत्तर अधःपातच होत आहे असें त्यांना दिसून आलें. 'माझ्या आयुष्यांतील क्रान्तिकारक दिवस' या आपल्या एका लेखांत त्यांनीं ब्राह्मणेतर चळवळीवर श्री. ठाकरे यांच्यापेक्षांहि कडक टीका

केली आहे. आणि जेधे स्वत: त्या चळवळींत दीर्घकाल प्रमुखपणें काम करीत असल्यानुळें त्यांच्या मूल्यमापनाला जास्त महत्त्व आहे. 'ब्राह्मणेतर चळवळींत राष्ट्रीय वृत्तीला कांहीं वाव नव्हता, ती सर्वस्वीं सरकारची मर्जी राखणारी चळवळ होती, बारा वर्षें मी ब्राह्मणेतर चळवळींत काढलीं, पण आपण देशाची सेवा करतों असें मला कधींहि वाटलें नाहीं. या चळवळीच्या पुढाऱ्यांची दृष्टि अराष्ट्रीय व मतलबी होती, स्वार्थापलीकडे ते पहात नव्हते.' [१६] अशा तऱ्हेची प्रखर टीका या लेखांत जेध्यांनीं केली आहे. आणि अशी केवळ टीका करून जेधे थांबले नाहींत. महात्माजींच्या प्रेरणेनें त्यांच्या ठायीं जी राष्ट्रीय निष्ठा जागृत झाली तिचा प्रसार महाराष्ट्रांतील ग्रामीण जनतेंत करण्यासाठीं त्यांनीं जीवाचें रान केलें. व स्वातंत्र्यसंग्रामाची हांक येतांच त्या जनतेला घेऊन ते रणांगणांत उतरले.

तेव्हांपासून पुढील अनेक संग्रामांत महाराष्ट्रांतील ग्रामीण जनता मोठ्या धैर्यानें झुंजत आली आहे. भारताला स्वातंत्र्य प्राप्त झालें तें या जनतेच्या सामर्थ्यामुळेंच झालें. आणि अनेक संग्रामांत सहभागी झाल्यामुळें जनतेच्या ठायीं राजकीय प्रबुद्धता निर्माण झाली आहे. ही प्रबुद्धता जसजशी वाढत जाईल तसतशी अखिल भारताच्या उत्कर्षाची जबाबदारी माझ्या शिरावर आहे, ही लोकशाहीला व व्यक्तिविकासाला अत्यंत अवश्य असलेली भावना प्रत्येक नागरिकाच्या चित्तांत निर्माण होईल आणि असें झालें म्हणजे जनतेच्या कर्तृत्वाला फुलोरा येईल. अखिल राष्ट्राची, अखिल समाजाची चिंता ही मानवाच्या कर्तृत्वाची मूळ प्रेरणा आहे. तिच्यामुळें त्याच्या चित्तांत भव्य आकांक्षा उदय पावतात, त्यांच्या पूर्तीसाठीं अहोरात्र कष्ट करण्याची त्याच्या मनाची तयारी होते. आणि मग अशा समर्थ मनांतूनच तत्त्वज्ञान, इतिहास, साहित्य, विज्ञान, अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र इ० विषयांवरील मौलिक सिद्धान्त जन्माला येतात. आज महाराष्ट्रांत मराठा समाज सर्व क्षेत्रांत कर्णधारपदीं आहे. ग्रामपंचायती, नगरपालिका, विधिमंडळें, मंत्रिमंडळें यांचें नेतृत्व त्याच्याकडे आलें आहे. पण वरील विद्यांची उपासना करणाऱ्या ज्या संस्था तथें तो अजून प्रविष्ट झाला नाहीं. आशा अशी कीं, १९३० सालापासून राजकीय क्षेत्रांत जसा त्यानें प्रवेश केला तसाच आतां याहि क्षेत्रांत तो प्रवेश करील. लेनिननें म्हटल्याप्रमाणें हा अभ्यास करणाऱ्या लोकांतूनच नेतृत्व करणारे पुरुष निर्माण होतात. अर्वाचीन काळांत तर राजकारण, इतिहास, अर्थशास्त्र, तत्त्वज्ञान, विज्ञान, साहित्य यांच्या शास्त्रशुद्ध अध्ययनावांचून कोणच्याहि

१६. प्रसाद, दिवाळी अंक, १९५५.

क्षेत्रांत समाजांचें नेतृत्व करणें अशक्य आहे. कर्मवीर भाऊराव पाटील, श्री. बाबुराव जगताप यांच्यासारख्या थोर शिक्षणप्रेमी पुरुषांच्या प्रयत्नानें ब्राह्मणेतर समाजांत शिक्षणाचा झपाट्यानें प्रसार होत आहे. त्यांतून खरीखुरी विद्याभिरुचि निर्माण होऊन वरील क्षेत्रांत जेव्हां रवींद्रनाथ, जगदीशचंद्र, रमेशचंद्र, विवेकानंद, यदुनाथ सरकार, आशुतोष मुखर्जी, दासगुप्त, राधाकृष्ण, रामन् यांच्यासारखे थोर पुरुष ब्राह्मणेतर जनतेंत निर्माण होतील, तेव्हांच महाराष्ट्राचें नेतृत्व सर्व आघाड्यावर करण्याचें सामर्थ्य तिला प्राप्त होऊन आपले बहुतेक सर्व सामाजिक प्रश्न सुटूं लागतील.

स्पृश्य आणि अस्पृश्य

यापुढें अस्पृश्य समाजाचा विचार करावयाचा आहे. आरंभीं 'समाजकारण' या शब्दाची व्याप्ति सांगतांना समाजांतील भिन्न घटकांच्या परस्पर संबंधाचें शास्त्र म्हणजे समाजकारण असें सांगितलें. हिंदुसमाजाचे आज ठोकळ मानानें चार विभाग पडले आहेत. ब्राह्मण, ब्राह्मणेतर, अस्पृश्य व आदिवासी हे ते चार भाग होत. यांचे परस्पर संबंध सुधारले, सर्वांची सांस्कृतिक पातळी उंचावून त्यांना एकरूपता आली तरच महाराष्ट्राचें समाजकारण यशस्वी होईल व हा समाज संघटित व बलशाली होईल आणि त्या दृष्टीनेंच आतां अस्पृश्य समाजाचा विचार करावयाचा आहे.

अस्पृश्यता हा हिंदुधर्मावरचा कलंक आहे असें महात्माजींनीं म्हटलें तें सर्वथैव खरें आहे. महात्माजींनी हें नैतिक दृष्टीनें म्हटलें पण समाजकारणाच्या दृष्टीनें तें वचन शतपट खरें आहे. सर्व समाज एकरूप केला नाहीं, समाजाचीं भिन्न शकलें शेकडों वर्षें तशींच टिकूं दिलीं तर समाज दुबळा होतो. परकीय आक्रमणाला सहज बळी पडतो, समाजाच्या हीन गणलेल्या विभागांत धर्मांतराची प्रवृत्ति झपाट्यानें वाढीस लागते व त्यामुळें समाज छिन्नविच्छिन्न होऊन त्याची राजकीय, धार्मिक, आर्थिक सर्व प्रकारची अधोगति होते. हा समाजकारणांतील अगदीं मूलभूत विचार हजारों वर्षें हिंदुसमाजाच्या नेत्यांनीं दृष्टीआड केला. तो त्यांना उमगला नाहीं किंवा तो हातीं घेऊन सोडविण्याइतकें धैर्य व क्रांतिवृत्ति त्यानीं जोपासली नाहीं. हा त्यांच्या कर्तृत्वाला निःसंशय काळिमा आहे. स्वार्थाच्या दृष्टीनें जरी स्पृश्य समाजानें म्हणजे त्यांतील ब्राह्मणक्षत्रियांनीं अस्पृश्यतेचा विचार केला असता तरी त्यांतून उद्भवणाऱ्या भयानक आपत्ति त्यांना स्पष्ट दिसल्या असत्या. पण भौतिक दृष्टीनें कार्यकारणमीमांसा करण्याचें

सामर्थ्यच गेलीं कित्येक शतकें त्यांच्या बुद्धींतून नष्ट झालें होतें त्यामुळें अंधपणें ते श्रुतिस्मृतींना कवटाळून वसले आणि त्यामुळें अप्रत्यक्षपणें हिंदुधर्माला आणि हिंदुसमाजाला त्यांनीं कायमचा धोका निर्माण करून ठेवला.

मध्यंतरीच्या काळांत संतांनीं समतेचे कांहीं विचार सांगितले. पण ते केवळ परमार्थक्षेत्रापुरते. त्याचा सामाजिक क्षेत्रांत थोडा काळ कांहींसा परिणाम झाला असला तरी आज हिशेब पहातां, अस्पृश्यांच्या जीवनविकासाच्या दृष्टीनें पहातां त्याचें फलित जवळ जवळ शून्यच आहे. संतांच्या शिकवणीनें अस्पृश्यांना मोक्षाचीं दारें किती खुलीं झालीं असतील तीं असोत, पण कांहीं तुरळक अपवाद सोडले तर त्यांची सांस्कृतिक पातळी त्या संदेशानें पाव इंचानें सुद्धां वाढली नाहीं. स्पृश्य समाजांतील त्यांच्याविषयींची तुच्छता गेल्या पांचसहाशें वर्षांत रतिमात्र कमी झाली नाहीं. अस्पृश्य समाजाचीं मन, बुद्धि, प्रज्ञा यांचीं सामर्थ्यें वाढण्याच्या दृष्टीनें विचार केला तरी हिशेब तोच आहे. महाराष्ट्र हा स्वतंत्र व पृथक् समाज म्हणून जगूं लागल्यापासून म्हणजे महाराष्ट्राची अस्मिता निर्माण झाल्यापासून गेल्या सहाशें वर्षांच्या काळांतील अस्पृश्यतानिवारणाच्या प्रगतीचा इतिहास अगदीं निराशाजनक आहे.

अर्वाचीन काळांत आपण आलों म्हणजे पाश्चात्त्य विद्येचा प्रसार झाल्यामुळें येथें एकदम युगपरिवर्तन झाल्यासारखें दिसतें. बाळशास्त्री जांभेकर, दादोबा पांडुरंग, लोकहितवादी यांनीं याविषयीं अत्यंत क्रान्तिकारक विचार सांगण्यास प्रारंभ केला आणि वर एके ठिकाणीं सांगितल्याप्रमाणें महात्मा फुले यांनीं असामान्य धैर्य दाखवून अस्पृश्यासाठीं शाळा काढली व आपल्या घरापुढचा पाण्याचा हौद त्यांना खुला करून दिला. या समस्येच्या जटिल ग्रंथीवर फुले यांनीं या रीतीनें पहिला घाव घातला. आणि तेव्हांपासून महाराष्ट्रांत अनेक दृष्टींनीं ही समस्या सोडविण्याचे प्रयत्न सुरू झाले. प्रा. श्री. म. माटे, महर्षि वि. रा. शिंदे अशा कांहीं पुरुषांनीं आपलें सर्व आयुष्यच या कार्यासाठीं वाहून टाकलें. कोल्हापूरचे शाहूमहाराज, बडोद्याचे सयाजीराव गायकवाड या संस्थानिकांनीं अस्पृश्यांना शिष्यवृत्त्या देऊन, त्यांच्यासाठीं वसतिगृहें काढून पुष्कळच कार्य केलें. अशा रीतीनें १९२० पर्यंत प्रगति होत होती. पण तिची गति अत्यंत मंद होती. त्या सुमारास हिंदी राजकारणाचें नेतृत्व महात्माजींकडे आलें आणि त्यांनीं अस्पृश्यतानिवारण हा स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या लढ्याचा एक अवश्य भाग आहे, असें सांगून राष्ट्रीय जीवनांत समाजकारणाला योग्य तें महत्त्व प्राप्त करून दिलें. तेथून पुढें या बाबतींतला स्पृश्य समाजाचा दृष्टिकोनच पालटला. अस्पृश्यतानिवारण ही आपली फार मोठी जबाब-

दारी आहे, हें जाणून नगरपालिका, लोकलबोर्डें यांनीं अस्पृश्यांच्या शिक्षणाची सोय केली. अनेक कर्त्या पुरुषांनीं त्यासाठीं स्वतंत्र संस्था काढल्या आणि कॉंग्रेसचा स्वातंत्र्याचा संदेश घेऊन खेडोपाडीं फिरणाऱ्या हजारों तरुणांनीं समतेचें नवें तत्त्वज्ञान तेथें प्रसृत करून या पुरातन संस्थेचा पायाच हादरून टाकला. यामुळें शहरांमधून तरी शाळा, विहिरी, पाणवठे, मंदिरें येथें अस्पृश्यांना खुला प्रवेश मिळूं लागला, हरिजनसेवक-संघासारख्या संस्थांनीं अस्पृश्यांसाठीं औद्योगिक शाळा चालवून त्यांना विणकाम, सुतारी, लोहारी, शिवणकाम, चर्मकाम, पुस्तकबांधणी इ० व्यावसायिक शिक्षण देण्याची सोय केली. यानंतर १९३७ सालीं कॉंग्रेस सत्तारूढ होतांच तिनें वरील सर्व गोष्टी कायद्यानेंच घडवून आणल्या. शिवाय अस्पृश्यांसाठीं सहकारी संस्था काढल्या, पडीत जमिनी त्यांना लागवडीस दिल्या आणि जिल्हाधिकाऱ्यांच्या जागेपासून मंत्रिपदापर्यंत सर्व प्रकारच्या अधिकाराच्या जागा त्यांना देऊन त्यांच्या कर्तृत्वाला वाव करून दिला.

पण कोणत्याहि समाजाचा खरा उत्कर्ष व्हावयाचा तर तो समाज स्वतःच जागृत व्हावा लागतो. त्यांच्यांतूनच नेते निर्माण व्हावे लागतात. सुदैवानें १९२०-२२ च्या सुमारास अस्पृश्य समाजांत असा एक असामान्य नेता निर्माण झाला. डॉ. भीमराव आंबेडकर हे त्याच सुमारास इंग्लंड व अमेरिका येथील विद्यापीठांतून एम्. एस्सी., पीएच्. डी., डी. एस्सी. अशा बहुमानाच्या पदव्या व बॅरिस्टरीची सनद घेऊन परत आले आणि लगेच त्यांनीं अस्पृश्योद्धाराचें कार्य सुरूं केलें. डॉ. आंबेडकरांनीं स्वबांधवांच्या उद्धारासाठीं पुढें अनेक चळवळी केल्या, अनेक संस्था स्थापन केल्या, अनेक वृत्तपत्रें चालविलीं. त्यांना महत्त्व आहेंच. पण त्याहिपेक्षां जास्त महत्त्व त्यांनीं पाश्चात्त्य विद्यापीठांत या ज्या पदव्या मिळविल्या त्यांना आहे. आपल्यापैकींच एक अस्पृश्य मनुष्य जगांत श्रेष्ठ मानल्या गेलेल्या इतर कोणत्याहि जातींतल्या मनुष्याप्रमाणेंच विद्येच्या क्षेत्रांत अत्युच्च पीठावर जाऊन बसूं शकतो, विद्याभिलाष, बुद्धिमत्ता, तपश्चर्या, प्रतिभा या गुणांत तो लवमात्र कमी नाहीं, असला तर कांकणभर सरसच आहे, या विचारानें भारतीय व विशेषतः महाराष्ट्रीय अस्पृश्यांच्या चित्तांत जो आत्मविश्वास निर्माण झाला तो विश्वास म्हणजेच अस्पृश्योद्धाराची खरी महाप्रेरणा होय. तेंच खरें सामर्थ्य, तींच खरी शक्ति ! अस्पृश्यांच्या मनाचें युगानुयुगाचें सुतक आंबेडकरांच्या या पुरुषार्थानें फिटलें. अंधारी रात्र त्यानेंच संपली. नव्या युगाचा अरुणोदय झाला तो आंबेडकरांच्या या महनीय यशामुळेंच.

डॉ. आंबेडकरांनीं इंग्लंडहून परत येतांच प्रथम स्ववांधवांना जागृत करण्यासाठीं वृत्तपत्रें काढलीं. नंतर 'वहिष्कृत-हितकारिणी' सभा स्थापन केली आणि या साधनांनीं इष्ट ती जागृति होतांच त्यांनीं स्पृश्य समाजाशीं लढा देण्याचें ठरवून महाडच्या चवदार तळ्यावरचा व नाशिकच्या काळाराम मंदिरावरचा असे सत्याग्रह घडवून आणले. या सत्याग्रही लढ्यांनाहि अस्पृश्योद्धाराच्या क्षेत्रांत महत्त्वाचें स्थान आहे. उच्च ध्येयासाठीं मनुष्य जेव्हां आत्मार्पण करण्यास सिद्ध होतो, तेव्हां त्याची माणुसकी उंचावते, त्याच्या अंगचे गुण जागृत होतात, त्याच्या मनाचा, बुद्धीचा, प्रज्ञेचा कस वाढतो. पूर्वीच्या काळीं अस्पृश्यांनीं असे लढे केले असते, त्या काळीं त्यांनीं मनुस्मृति जाळण्याचें धैर्य दाखविलें असतें तर त्यांची उन्नति तर झालीच असती पण अखिल हिंदुसमाज त्यामुळें उत्कर्ष पावला असता. स्वतःच्या उत्कर्षासाठीं स्वावलंबनानें केलेल्या लढ्याचें महत्त्व असें अनन्यसाधारण आहे. त्यांत महात्माजींच्या पद्धतीनें पूर्ण अहिंसा पाळून केलेला लढा म्हणजे तर सर्व उत्कर्षाची गुरुकिल्लीच आहे.

याच दृष्टीनें मला असें वाटतें कीं, काँग्रेसनें स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठीं ब्रिटिश सरकारशीं जो लढा चालूं केला होता त्यांत अस्पृश्य सामील झाले असते तर त्या समाजाचा मनोविकास अत्यंत द्रुतगतीनें झाला असता. प्रारंभीं डॉ. आंबेडकरांची ब्रिटिश राज्याविषयीं अशीच विरोधी वृत्ति होती. १९३० सालीं लंडनमध्यें भरलेल्या पहिल्या गोलमेज परिषदेंत त्यांनीं याच वृत्तीनें भाषण केलें होतें. ब्रिटिश सरकारनें आमच्यासाठीं कांहींहि केलेलें नाहीं, लोकसत्ताक स्वातंत्र्यानेंच आमचे प्रश्न सुटतील असें अत्यंत स्फूर्तिप्रद व स्वावलंबनाची प्रेरणा देणारें तें भाषण होतें. पण पुढें पुढें त्यांची वृत्ति पालटली आणि इंग्रज हाच आपला हितकर्ता आहे, त्याचें राज्य गेलें तर सवर्ण हिंदु पुन्हां आपल्याला गुलाम करतील ही परावलंबी वृत्ति त्यांनीं स्वीकारली. आणि स्वातंत्र्याच्या लढ्यापासून अस्पृश्यांना अलिप्त ठेवलें. यामुळें उत्कर्षाची एक सुवर्णसंधि त्या समाजानें दवडली.

स्वातंत्र्यानंतरच्या काळांत काँग्रेस सरकारनें अस्पृश्यतानिवारणासाठीं कायद्यानें जें जें करणें शक्य होतें तें तें केलें आहे. अखिल भारतीय समाजाच्या नव्या स्मृतिकाराच्या महान् पीठावर पं. नेहरूंनीं डॉ. आंबेडकरांची स्थापना केली आणि घटनेतच एक कलम घालून भारताच्या जीवनांतून अस्पृश्यतेचें कायमचें उच्चाटन केलें. भारतांतील कोणच्याहि क्षेत्रांतील कोणत्याहि उच्चपदीं आतां अस्पृश्य आरूढ होऊं शकतो. व्यक्तिविकासाचे सर्व मार्ग, सर्व द्वारें

आतां त्याला खुलीं झालीं आहेत. त्यामुळें अस्पृश्यतानिवारण हा केवळ काल-गतीचा प्रश्न होऊन राहिला आहे.

कसोटीची वेळ

अर्थात् केवळ कालगतीनें कांहीं होत असतें असें नाहीं. खेड्यापाड्यां-तल्या जनतेच्या मनावरचीं रूढीचीं बंधनें अजून ढिलीं झालेलीं नाहींत त्यामुळें अजूनहि अस्पृश्यतेची समस्या फार बिकट आहे असें केव्हां केव्हां वाटतें. माझ्या मतें, स्पृश्य समाजाच्या कसोटीची हीच वेळ आहे. हा काळ नवराष्ट्र-निर्मितीचा आहे. नद्या अडवून, डोंगर फोडून, रस्ते तयार करून आपण आपल्या भूमीची रचना बदलून टाकीत आहों. त्याचबरोबर मनाची रचना बदलली नाहीं तर समाज संघटित व बलशाली करण्यांत आपल्याला यश येणार नाहीं. आज आपण प्रयत्नांत कसूर केली तर सहासात कोटींचा अस्पृश्य समाज आपल्याला कायमचा दुरावेल. जागृत झालेला हा समाज आतां पूर्वीच्या नरकांत असाच पिढ्यान्‌पिढ्या कायम राहील हें कालत्रयीं शक्य नाहीं. त्याला समाजांत मानाचें व प्रतिष्ठेचें स्थान केवळ कायद्यानें नव्हे तर प्रत्यक्षांत मिळालें पाहिजे. तें तसें मिळालें नाहीं तर आपल्या समाजाचीं व त्याबरोबरच भरतभूमीचींहि शकलें होतील. एक हजार वर्षांपूर्वीं इस्लामी आक्रमण येत असतांना हिंदुसमाज गाफील राहिला म्हणून आज ही भरतभूमि छिन्नभिन्न झाली आहे. आणि अखंड, स्वतंत्र भारताचीं स्वप्नें धुळीला मिळालीं आहेत. अस्पृष्ट, आदिवासी यांच्या प्रश्नांकडे तशाच सनातन गाफील वृत्तीनें आपण दुर्लक्ष केलें तर ही भूमि पुन्हां अशीच छिन्नभिन्न होईल यांत शंका नाहीं. महाराष्ट्रांत नवराष्ट्रनिर्मितीचें हें आवाहन सामान्य जनतेला पोचेल अशी आशा वाटते. संयुक्त महाराष्ट्रसमितीच्या आदेशावरून गेल्या निवडणुकींत सवर्ण जनतेनें सर्व साधारण मतदारसंघांतूनहि अस्पृष्टांना निवडून दिलें. आमचा विवेक जागृत असून अंधरूढीवर तो मात करू शकेल अशी ग्वाहीच या निवडणुकींत महा-राष्ट्रीय जनतेनें दिली असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. सध्यां भूदानयज्ञ, समाज-विकास-योजना, सर्वोदय, सेवादल, विद्यार्थ्यांचीं श्रमशिबिरें या संघटना व संस्था खेडोपाडीं, आंदोलन करीत आहेत. त्यांत जुनाट अंधश्रद्धा, घातक रूढी अनेकविध लोकभ्रम नष्ट करण्याकडे कटाक्षानें लक्ष दिलें जातें. याचा सुपरिणाम होऊन कायद्यानें नष्ट केलेली अस्पृश्यता प्रत्यक्षांतहि एका पिढीच्या आंत नष्ट होईल असा निश्चित भरंवसा वाटतो.

नवबौद्ध

पण सध्यां अगदीं आकस्मिकपणें या मार्गांत एक नवीन व्याघात निर्माण झाला आहे. तो म्हणजे अस्पृश्यांचा बौद्धधर्मस्वीकार. १९५६ सालीं दसऱ्याच्या मुहूर्तावर डॉ. आंबेडकरांनीं आपल्या एक लाख अनुयायांसह नागपूर येथें बौद्धधर्माचा स्वीकार केला. आणि त्यानंतर आतां हजारों अस्पृश्य हिंदुधर्माचा त्याग करून बौद्धधर्मांत शिरत आहेत. केवळ या धर्मांतरानें अस्पृश्यतानिवारणांत कसलाच व्यत्यय आला नसता आणि बौद्धधर्मांतील उदात्त तत्त्वें खरोखरच अस्पृश्यांनीं आत्मसात् केलीं तर यायोगें त्या कार्याला साह्यच होईल. पण कांहीं नवबौद्धांचें धोरण तसें नाहीं व त्यांनीं हिंदुधर्मीयांशीं वैर मांडलें आहे. आणि त्यांच्या देवतांवर, मंदिरावर, धर्मग्रंथावर ते अत्याचारी हल्ले करीत आहेत. इतकेंच करून ते थांबत नाहींत. तर जे अस्पृश्य अजून बौद्ध होत नाहींत त्यांचाहि ते छळ करीत आहेत व त्यांना तुच्छ लेखीत आहेत. अस्पृश्यांना हीन लेखण्याबद्दल सवर्ण हिंदुसमाजावर लाखोली वहाणारे अस्पृश्य नेते स्वतः बौद्ध होतांच आपल्याच रक्ताच्या बांधवांना हीन लेखूं लागतात, तुच्छ मानतात हा विषमतेचा केवढा भयंकर विजय आहे ! डॉ. आंबेडकर हे महार होते. आणि त्यामुळें नव बौद्ध होणाऱ्यांत महारांची संख्या जास्त आहे. पूर्वी महार हे सवर्ण समाजावर विषमतेसाठीं टीका करीत असतांनाच मांग आदि जातींना अस्पृश्य मानीत होते. पण आतां बौद्ध झाल्यानंतरहि त्या जातींना लग्नसमारंभांतहि ते दूरच ठेवीत आहेत व अस्पृश्यच लेखीत आहेत अशा वार्तम्या येत आहेत.

ही वृत्ति पसरत गेली तर अस्पृश्य समाज कधींच संघटित होऊं शकणार नाहीं आणि बौद्धधर्माचीं उदात्त तत्त्वें प्रारंभींच मलिन होऊन जातील.

अस्पृश्यांच्या धर्मांतरांतून आणखीहि एक अनिष्ट घडण्याचा संभव आहे. धर्मांतर हें मागल्या इतिहासांत अनेक वेळां राष्ट्रांतर ठरलेलें आहे आणि अजून भारतांतील कांहीं समाजांतून ती वृत्ति नष्ट झाली आहे असें नाहीं. डॉ. आंबेडकर हे बौद्धधर्मस्वीकारानंतर थोड्याच अवधींत कालवश झाले, हें भारताचें फार मोठें दुर्दैव होय. ते असते तर धर्मांतरांतून राष्ट्रांतर उद्भवेल अशी शंकासुद्धां घेण्याचें कारण नव्हतें. पण त्यांच्या पश्चात् धर्मांतरांच्या कांहीं सभांतून अशी शंका वाटावी अशीं कांहीं भाषणें त्या वेळीं झालीं. अस्पृश्य हे बौद्ध झाले. त्यामुळें आतां चीन जपान ब्रह्मदेश हीं राष्ट्रें त्यांना जवळचीं झालीं, त्यांच्या उन्नतीला तीं साह्य करतील, त्यांचें तें एक आश्रयस्थान आहे, असे विचार कांहीं भिक्षूनीं बोलून दाखविले. नव बौद्धांनीं ही वृत्ति स्वीकारणें हें अस्पृश्य समाजालाच फार

घातक ठरेल. कारण ही मागलीच परावलंबनाची भाषा झाली. इतके दिवस इंग्रज आपला वाली आहे, त्राता आहे असें ते मानीत. आतां त्या जागीं चिनी-जपानी आले असें होईल. म्हणजे स्वावलंबन हा जो उन्नतीचा राजमार्ग त्यापासून नव बौद्ध दूरच राहणार ! आणि हें परावलंबन राष्ट्रनिष्ठा विचलित करण्याचा संभव असल्यामुळें जास्त भयावह आहे. वर एके ठिकाणीं सांगितलेंच आहे कीं राष्ट्रनिष्ठा, स्वराष्ट्रभक्ति ही उत्कर्षाची अत्यंत मोठी प्रेरणा आहे.

मानवाच्या सर्व शक्तींचा विकास या राष्ट्रनिष्ठेमुळें होत असतो. साहित्य, विज्ञान, कला, राजकारण, रणांगण इ. क्षेत्रांत मनुष्य श्रेष्ठ पदवीला जातो तो या प्रेरणेमुळेंच होय. ही महाशक्ति अस्पृश्यांचे भारताबाहेरचे धर्मगुरु त्या समाजांतून नष्ट करतील अशी भीति वाटते. स्वातंत्र्यानंतर आत्मविकासाचे सर्व मार्ग खुले झाल्यानंतर अस्पृश्य समाज राष्ट्रनिष्ठ होऊन जीवनाच्या वरील क्षेत्रांत थोर पुरुष निर्माण करील अशी आशा आहे. अस्पृश्यता नष्ट करण्याचा तो एकमेव मार्ग आहे. वर सांगितल्याप्रमाणें डॉ. आंबेडकर अर्थशास्त्र, कायदा, राजकारण या क्षेत्रांत महापंडित झाले म्हणूनच अस्पृश्य समाजांत नवचैतन्य खेळूं लागलें आहे. त्याच्च धोरणानें पावलें टाकून अस्पृश्य विद्याभिलाष धरतील व जगदीशचंद्र, रवीन्द्रनाथ, विवेकानंद, राजेन्द्रबाबू, अरविंदबाबू, सुभाषचंद्र यांसारखे थोर पुरुष स्वसमाजांतून निर्माण करतील तरच अस्पृश्यसमाजाची व भारताची उन्नति होईल. आणि हे असे महापुरुष निर्माण करण्याचा मार्ग एकच. स्वराष्ट्राची–भारताची–त्याच्या उन्नतीची चिंता !

सुदैवानें हें महातत्त्व अस्पृश्यांच्या नेत्यांना मान्य आहे. चिनी आक्रमणाविषयीं बोलतांना भारताबद्दलची आपली अनन्य निष्ठा त्यांनीं निःसंदिग्धपणें प्रगट केली आहे. भारताकडे कोणी वांकडा डोळा करून पाहील तर आम्ही प्राणपणानें भारताच्या रक्षणासाठीं लढूं अशी घोषणा त्यांनीं केली आहे. त्यामुळें बाहेरच्या धर्मगुरूंच्या उद्गारांतून जाणवणारी पराश्रयी वृत्ति नवबौद्धांना श्रेयस्कर वाटत नाहीं असेंच दिसून येतें. अजूनहि त्यांच्यापैकीं कोणाच्या मनांत किल्मिष असेल तर त्यांनीं चीन-जपान यांचे इतिहास पहावे. त्या देशांत आज हजारों वर्षें बौद्धधर्म असूनहि तेथें भारतापेक्षां शतपटींनें जास्त कडक व क्रूर अशी अस्पृश्यता परवांपर्यंत होती. ती कमी झाली ती राष्ट्रभावनेचा उदय झाल्यामुळें. बौद्धधर्माशीं त्याचा कांहीं संबंध नाहीं. आणि राष्ट्रभावना प्रबळ झाल्यावर चिनी व जपानी हे भारतीय नवबौद्धांना कधींच स्वकीय मानणार नाहींत. ख्रिस्ती झालेल्या अस्पृश्यांना इंग्रजांनीं कधींहि आपले मानले नाहीं, हें

सर्वश्रुतच आहे. तेंच नवबौद्धांच्या बाबतींत होईल आणि हें ध्यानीं घेऊनच अस्पृश्य नेत्यांनीं आपलें स्वावलंबी व स्वाभिमानी धोरण आखलेलें आहे. परदेशी बौद्धांकडे आश्रयासाठीं पहाण्याची लाचार वृत्ति डॉ. आंबेडकरांच्या अनुयायांना कधींच मंजूर होणार नाहीं हें उघड आहे. हेंच धोरण सर्व अस्पृश्यांत दृढमूल झालें, देशोदेशींचे इतिहास वाचून त्यांच्या आधारें नेत्यांनीं नवबौद्धांत तें दृढमूल करण्याचा कसोशीनें प्रयत्न केला तर परावलंबनाची वृत्ति व बौद्ध न होणाऱ्या अस्पृश्यांच्या विषयींची तुच्छता या दोन्ही गोष्टी लवकरच इतिहास-जमा होऊन अस्पृश्यांचा बौद्धधर्मस्वीकार हा समाजसंघटनेच्या मार्गांत व्याघात ठरण्याचा संभव नाहींसा होईल.

आदिवासींचा प्रश्न

अस्पृष्टांच्या प्रश्नाप्रमाणेंच महाराष्ट्रांतील इतर मागासलेल्या व वन्य जमातींचा प्रश्न समाजहिताच्या दृष्टीनें अत्यंत निकडीचा व जिव्हाळ्याचा आहे. वंजारी, भिल्ल, कातकरी, ठाकर, कैकाडी, पारधी, मांगगारुडी, रामोशी, गोंड, वारली, वेलदार, बेरड, भामटा, मंगेला इ० अनेक जाती या वर्गांत येतात. आणि महाराष्ट्रापुरतींच यांचीं गणति केली तरी यांची संख्या पंचवीस लाखांपर्यंत आहे. अस्पृष्टांची लोकसंख्याहि वीस ते पंचवीस लाख आहे. ही सर्व लोकसंख्या ध्यानांत घेतली म्हणजे ही समस्या केवढी विकट आहे त्याची कल्पना येईल.

मागासलेल्या व वन्य जमातींचा प्रश्न डोळ्यापुढें आला कीं, हिंदूंच्या समाजरचनेच्या धोरणाविषयीं अनेक विकल्प मनांत उद्भवात. हिंदुधर्माला आक्रमक असें रूप कधींच नव्हतें. सक्तीनें इतरांचें धर्मांतर त्यानें कधीं केलें नाहीं. पण तसें नसलें तरी वर्णव्यवस्थेंत किंवा जातिव्यवस्थेंत कोठें तरी जागा देऊन समाजचे समाज हिंदुत्वाच्या कक्षेंत आणून त्यांना आत्मसात् करून टाकण्याची फार मोठी विद्या प्राचीन काळीं हिंदूंच्याजवळ होती यांत शंका नाहीं. शिकंदराच्या काळापासून पुढील हजार वर्षांत हिंदुस्थानावर शक, युएची, हूण, पल्हव, यवन, मग इ० अनेक जमातींनीं आक्रमण केलें होतें. या जमाती आल्या तेव्हां लाखाच्या संख्येनें आल्या आणि दक्षिणेंतील पैटणपर्यंत पसरून त्या येथें स्थायिक झाल्या. असें असूनहि त्या सर्व जमाती हिंदूंनीं आत्मसात् करून टाकल्या आहेत. नामरूपांनीं त्या पृथक्‌पणें अशा मुळींच राहिलेल्या नाहींत. या जमातींना हिंदुत्वाच्या कक्षेंत स्थान मिळालें तें अगदीं खालच्या थरांत मिळालें असेंहि नाहीं. त्यापैकीं कांहीं क्षत्रियत्वाहि व कांहीं ब्राह्मणत्वहि पावल्या आहेत. असें असतांना वन्य जमातींना सुसंस्कृत करण्याकडे तत्कालीन

नेत्यांनीं कसें लक्ष पुरविलें नाहीं, याचें आकलन होत नाहीं. 'कृण्वन्तो विश्वमार्यम्' अशी प्राचीनांची तर प्रतिज्ञा होती. वर सांगितलेल्या हजार वर्षांच्या काळांत तीं त्या काळच्या धुरीणांनीं प्रत्यक्षांतहि आणलीं असें दिसतें. पण आपल्या समाजाच्या सरहद्दीवर रहाणाऱ्या या जमातीकडे मात्र त्यांनीं एवढें दुर्लक्ष करावें हें ऐतिहासिक दृष्ट्या विसंगत दिसतें. अर्थात् इतिहाससाधनांच्या अभावीं हें कोडें असेंच रहाणार हें उघड आहे. तें कसेंहि असो. आज आतां मात्र महाराष्ट्रीयांनीं या जमातींची उपेक्षा करतां कामा नये. ही उपेक्षा सर्वथैव आत्मघातकी ठरण्याचा पूर्ण संभव आहे. हे लोक हिंदूच नाहींत अशी ख्रिश्चन धर्मीयांनीं आरोळी दिलीच आहे. आणि हिंदुसमाज असाच गाफील राहिला तर हळूंहळूं हे लोक धर्मांतर करतील आणि आपल्या पूर्व इतिहासांत ज्याप्रमाणें धर्मांतराबरोबर राष्ट्रांतर आलें, त्याचप्रमाणें मागासलेल्या जमातींतहि येऊन या देशांत पुढेंमागें अनेक पाकिस्तानें निर्माण होण्याचा प्रसंग आल्याखेरीज रहाणार नाहीं.

स्वत्वनिश्चय हा उन्नतीचा पाया

मध्ययुरोपांत झेक, स्लाव्ह, मग्यार, फिन, वल्गर असे भिन्न जमातींचे लोक पूर्वकाळीं येऊन राहिले. त्यांना एकरूप देण्यांत तेथील नेते सर्वस्वीं अयशस्वी झाल्यामुळें तेथें एक समाज व तज्जन्य एक राष्ट्र असें निर्माणच होत नाहीं. युगोस्लाव्हिया, झेकोस्लोव्हाकिया, रुमानिया, पोलंड, बल्गेरिया हीं त्यांचीं आज दिसणारीं स्वरूपें अगदीं नवीन आहेत. प्रत्येक युद्धाच्या उत्पातांत त्यांची वाटेल तीं मोडतोड बलिष्ठ आक्रमकांनीं केली आहे आणि आपल्याला हव्या त्या रूपांत या जमातींचीं भिन्न राष्ट्रें तयार केलीं आहेत. त्यामुळें या सर्व जमातींचें, आपण कोणच्या राष्ट्राचे घटक म्हणजे आपण नेमके कोण, हेंच ठरलेलें नाहीं. आज या चार जमाती एकत्र बांधल्या जातात. उद्यां तीं घडण मोडून दुसराच गुच्छ तयार होतो. आज स्वतःला युगोस्लाव्ह किंवा पोल किंवा झेक म्हणणारा मनुष्य पन्नास वर्षांपूर्वी तसा नव्हता आणि आणखी पन्नास वर्षांनीं तसाच राहील अशीहि शाश्वती नाहीं. असा स्वत्वाचाच जेथें निश्चय नाहीं तेथें सामर्थ्य व संस्कृति यांची वाढ कशी होणार! अर्थात् त्या मानानें अखिल हिंदुसमाजाला पूर्वकाळीं एकरूप आणून त्याचें स्वत्व निश्चित करून संस्कृतिसंवर्धन करण्यांत आपण शतपटीनें यशस्वी झालों आहों आणि गेल्या पांचसहाशें वर्षांत महाराष्ट्र, बंगाल, कर्नाटक, गुजराथ या प्रांतांतील समाजांना ऐतिहासिक, धार्मिक व भाषिक दृष्टींनीं एकरूपत्व देण्यांतहि आपण

पुष्कळच यशस्वी झालों आहों. पण इंग्लंड, जर्मनी, फ्रान्स या समाजांचा एकजिनसीपणा पाहिला म्हणजे आपलें हें यश फारच तोकडें आहे हें कोणासहि उघड दिसून येईल. आणि याच दृष्टीनें आपण विचार करूं लागलों म्हणजे आदिवासी व इतर महाराष्ट्र समाज यांच्यांत केवढी दुर्लंघ्य दरी आहे, हा समाज व ते वन्य लोक किती विसदृश आहेत, हें ध्यानीं येईल. त्यांना तसेंच राहूं दिलें तर आपल्या महाराष्ट्रभूमीला हळूहळूं मध्ययुरोपांतल्या देशांचें रूप येण्याची भयानक आपत्ति दुर्निवार होऊन बसेल, याची महाराष्ट्रीयांनीं मनोमन जाणीव ठेवली पाहिजे.

आज भारत सरकारनें आदिवासींच्या उद्धारार्थ एक स्वतंत्र खातें निर्माण करून एका मंत्र्याकडे तें सोपविलें आहे. त्याच्या साह्यानें किंवा स्वतंत्रपणें याच कार्यासाठीं संस्था काढून हें महत्कार्य महाराष्ट्रीय तरुणांनीं शिरावर घेतलें पाहिजे. आणि ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या मार्गाचा व पद्धतीचा अवलंब करून त्या वन्य जमातींच्या सेवेला सर्वस्वीं वाहून घेऊन, त्यांच्यांत समरस होऊन ज्ञानेश्वर, नामदेव, तुकाराम, रामदास यांच्या अमोघ वाणीचा त्यांच्यावर संस्कार करून प्रथम त्यांचें स्वत्व आपण निश्चित केलें पाहिजे. आणि त्यांतूनच त्यांच्या आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक उद्धाराचा सोपान रचला पाहिजे. हें काम अनेक पिढ्यांचें आहे. पण शाळा, वसतिगृहें, उद्योगालयें, मंदिरें, वाचनालयें हीं अर्वाचीन संस्कृतीचीं केन्द्रस्थानें निर्मून आज वेगानें प्रारंभ केला आणि विशेषतः स्वधर्म, स्वभाषा व स्वराष्ट्र यांचा अभिमान ज्ञानेश्वर, तुकाराम व शिवछत्रपति यांच्या कीर्तनांच्या द्वारां तेथपर्यंत आपण पोचविला तर या वन्य जमातींचें स्वत्व निश्चित होऊन त्यांच्या उन्नतीचा मार्ग सुकर होईल. आज ठाणें, खानदेश, नाशिक या जिल्ह्यांत आदिवासीमंडळ, भिल्ल-सुधारणा-मंडळ, भिल्ल-सुधार-समिति, डांगसेवा-मंडळ अशीं मंडळें हें कार्य करीत आहेत. त्यांचा व्याप वाढवून अत्यंत त्वरेनें महाराष्ट्रीयांनीं आदिवासींच्या स्वत्वनिश्चितीचें कार्य साधलें पाहिजे. मनुष्याच्या सर्व उन्नतीचा तो पाया आहे. धर्म, भाषा, राष्ट्र यांच्या अभिमानांतूनच मनुष्याचें मनुष्यत्व पोसत जातें व त्यामुळेंच त्याचा उत्कर्ष होऊं लागतो. म्हणून महाराष्ट्रीय आदिवासींच्या चित्तांत आपण मराठे आहोंत, ही आपली भूमि, ही आपली भाषा, हा आपला धर्म, हें आपलें दैवत हा बुद्धिनिश्चय प्रथम निर्माण करणें हें सर्वांत महत्त्वाचें कार्य आहे. तसें झालें तर सर्व समाजाला एकरूपता आणण्याचें अंतिम कार्य सुलभ होईल.

कुटुंबसंस्था

महाराष्ट्रीय समाजांतील भिन्न घटकांच्या परस्परसंबंधाविषयीं येथवर

विवेचन केलें. आतां कुटुंबसंस्थेविषयीं थोडा विचार करून हा प्रबंध संपवावयाचा आहे. मानवाच्या सर्व उत्कर्षाचा पाया कुटुंब हा आहे, याविषयीं आतां जगांत दुमत नाहीं. पूर्वी नव्हतेंच, पण मध्यंतरीं उथळ मार्क्सवादी व कांहीं व्यक्तिवादी पंडितांनीं याविषयीं जरा पाखंड मानविलें होतें. पण आज जगांत असा एकहि समाजशास्त्रज्ञ, आयुर्विद्याविशारद वा विज्ञानवेत्ता नाहीं कीं ज्याचा कुटुंबसंस्थेला तात्त्विक विरोध आहे; आणि हें युक्त असेंच आहे. मानवाच्या मानवत्वाचा मूळ पायाच या संस्थेंत रचला जातो. त्याग, सेवावृत्ति, प्रेम, भक्ति, उदारदृष्टि, विवेक, संयम इ० अनेक सद्गुणांचें शिक्षण व संवर्धन या संस्थेंत होत असतें. आणि व्यक्ति ही समाजाची तात्त्विक दृष्टीनें मूलघटक असली, तिचें हित, तिचा गुणविकास हेंच समाजाचें अंतिम उद्दिष्ट असलें तरी समाजरचनेचा मूलघटक कुटुंब हाच रहाणार व राहिला पाहिजे. म्हणून समाजानें या कुटुंबसंस्थेला स्वतःचा प्राण समजून जपलें पाहिजे.

पण अर्वाचीन काळांत या संस्थेला विघातक अशा अनेक विरोधी शक्ति निर्माण झाल्या आहेत. मुंबई, सोलापूर अशीं मोठमोठीं गिरणगांवें निर्माण झाल्यामुळें कोंकण, मावळ, खानदेश येथल्या शेतकऱ्यांचें कौटुंबिक जीवन संपुष्टांत आलें. बायकामुलें गांवीं ठेवून त्याला मुंबईला नोकरीसाठीं जाणें भाग पडलें आणि त्यांचें दर्शन सटी सहामासींच घडूं लागलें. मुंबईला कुटुंब घेऊन रहाण्याची ज्यांची सोय झाली त्यांचें नशीबहि फारसें उजळलें नाहीं. कारण बायकोला व पोरांनाहि गिरणींत पोटासाठीं जावें लागल्यामुळें आणि चोवीस तास बकाली अशा शहरीं हृदयशून्य वातावरणांत पोटासाठीं पिचत रहावें लागल्यामुळें कुटुंबजीवनाला कसलाच अर्थ राहिला नाहीं. त्यांतहि दारू, जुगार, इ० व्यसनामुळें माणसामाणसांतलें सौहार्द नष्ट झालें आणि ज्या सत्त्वगुणांच्या संवर्धनासाठीं कुटुंबसंस्था हवीशी वाटते त्यांचा सर्वस्वीं लोप होऊन एकत्र रहाणारीं माणसेंहि एकमेकाला परदेशी झालीं. शेतकऱ्याचा कामकरी होतांच त्याची कुटुंबसंस्था भग्न झाली.

हळूंहळूं दारिद्र्य वाढत जाऊन तीच आपत्ति आतां सुशिक्षित मध्यमवर्गीयांवर येऊन कोसळली आहे. एकतर नोकरीच्या गांवीं त्याला कुटुंबासह रहातां येत नाहीं. म्हणून तो उत्तरेतून येणाऱ्या भय्यासारखा एकटा राहूं लागला आहे. ते वर्ष सहामहिन्यांनीं देशाला जातात. हा अजून तरी महिन्याला जाऊं शकतो. मोठ्या शहरांत कुटुंबासह रहावयास मिळालें तर दिवसाचे बारा तास पती आणि पत्नी या दोघांनीं बाहेर जाऊन कमवून आणल्यावांचून जगणेंच शक्य होत नाहीं. यायोगें अपत्यसंगोपन ही कल्पनाच हळूंहळूं संपुष्टांत येऊं पहात आहे. कारण दिवसभर आईबाप बाहेर रहात असल्यामुळें मुलांना मोल-

करणीपाशीं किंवा अन्यत्र राखोळी ठेवावीं लागतात. त्यांना 'आई' ही अत्यंत दुर्मिळ झाली आहे. मध्यमवर्ग हा राष्ट्राच्या संस्कृतीचा निर्माता व रक्षिता आहे. गेल्या शंभर वर्षांचा इतिहास पाहिला तर असें दिसेल कीं, 'भारत' या राष्ट्राच्या नव्या घडणीचें धार्मिक, सामाजिक, राजकीय, आर्थिक–सर्व तत्त्वज्ञान सुशिक्षित मध्यमवर्गानें निर्माण केलें आहे आणि त्याच्या प्रसारासाठीं समाजाशीं व राज्यकर्त्यांशीं त्यानें प्राणपणानें लढा केला आहे. त्याचप्रमाणें धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र, विज्ञान इ० विद्या आणि नाट्यसंगीतादि कला यांची या वर्गानें जोपासना व अभिवृद्धि केली आहे. असा हा मध्यमवर्ग आज नष्ट होत आहे. म्हणजे तो केवळ कष्टकरी होत आहे. त्याचे चोवीस तास पोटाच्या हमालींत जात आहेत. तत्त्वज्ञान, विद्या, कला यांच्या जोपासनेसाठीं जें स्वास्थ्य अवश्य असतें, जें कौटुंबिक स्निग्ध वातावरण अवश्य असतें तें त्याला मिळेनासें झालें आहे. याच्या जोडीला बौद्धिक श्रम, बौद्धिक नवनिर्मिति यांना तुच्छ लेखण्याची एक आत्मघातकी प्रवृत्ति अर्वाचीन काळांत निर्माण झाली आहे. यामुळें मध्यमवर्गीयांची प्रतिष्ठाहि कमी होत आहे. आणि त्यामुळें त्यांची आर्थिक स्थिति खालावून शेतकऱ्याप्रमाणें त्याचेंहि कौटुंबिक जीवन नष्ट होऊं पहात आहे.

स्त्रीची प्रतिष्ठा

याशिवाय स्त्रीशिक्षणामुळें स्त्रीच्या व्यक्तित्वाचा प्रश्न निर्माण होऊन त्या बाजूनेंहि कुटुंबसंस्थेवर आघात होऊन तिला तडे जाऊं लागले आहेत. आपला देश इतके दिवस एकसत्ताांकित होता. तशीच आपली कुटुंबसंस्थाहि होती एक शास्ता, बाकी सर्व शासित. शास्त्याची आज्ञा अनुल्लंघनीय होती. अनियंत्रित सत्तेमुळें शासन अर्थात सुकर होतें आणि संस्था स्थिर होतात. पण त्यांत शासितांच्या व्यक्तित्वाचा नाश होतो. म्हणून लोकसत्तेचा विचार उद्भवला. सर्वांच्या व्यक्तित्वाला अवसर देऊनहि शिस्त व स्थैर्य पूर्वीप्रमाणेंच टिकवून धरणें ही लोकशाहीपुढची विकट समस्या आहे. आणि सर्व पक्ष विवेकी असल्यावांचून आणि समाजबंधनें स्वतःहून कसोशीनें पाळण्याचा प्रत्येकानें निर्धार केल्यावांचून लोकशाही शासन टिकत नाहीं. तीच स्थिति कुटुंबाची म्हणजे पतिपत्नींची आहे. आजपर्यंत स्त्री ही सर्वस्वी पुरुषाधीन होती. आतां ती तशी रहाणार नाहीं. अशा स्थितीत पुरुषानें विवेकानें तिच्या व्यक्तित्वाला अवसर दिला नाहीं तर कुटुंबसंस्था टिकणार नाहीं. दोन स्वतंत्र व सम व्यक्ति एकत्र येऊन एकत्र नांदू शकतात कीं नाहीं, तो विवेक, तो संयम, ती पड घेण्याची, मिळतें घेण्याची वृत्ति त्यांच्या ठायीं आहे कीं नाहीं यावरच कुटुंबसंस्थेचें व कोणत्याहि सामाजिक संस्थेचें भवितव्य अवलंबून असतें. दोन व्यक्तित्वांचा संघर्ष होऊन कुटुंबसंस्था मोडली तर समाजाचा नाश ओढवेल.

याची जाणीव स्त्रीपुरुषांनीं ठेवली पाहिजे. अमेरिकेंत कुटुंबसंस्था ढासळत आहे आणि याचे दारुण दुष्परिणाम आतां स्पष्ट होऊं लागले आहेत. कुटुंब भग्न झाल्यामुळें मनावर जे आघात होतात, पत्नी गेली, मुलें दुरावलीं यामुळें जो मनस्ताप होतो तो असह्य होऊन अमेरिकेंत लोक वेडे होत आहेत. प्रतिवर्षी तेथें वेड्यांची व मानसिक रुग्णाची संख्या वाढत आहे. याचा महाराष्ट्रीय स्त्रीपुरुषांनीं विचार केला पाहिजे आणि ही आपत्ति आपल्या समाजावर येऊं न देण्याचा निर्धार केला पाहिजे. कोणतीहि संस्था टिकविण्यास एका व्यक्तीला सत्ता देऊन इतरांच्या व्यक्तित्वाला अवसर न देणें हा जुना उपाय होता. आतां सर्वांच्या व्यक्तित्वाला अवसर द्यावयाचा आणि त्यांनीं मिळतें घेण्याची प्रवृत्ति अंगीं बाणवून संस्था टिकवून धरावी असें त्यांच्या विवेकाला आवाहन करावयाचें हा नवा उपाय आहे. माणसें किती विवेकनिष्ठ आहेत यावर अशल्या संस्थांचें व समाजाचें भवितव्य अवलंबून आहे.

गेल्या शंभर-दीडशें वर्षांतील महाराष्ट्राच्या समाजकारणाचा इतिहास आपण येथवर पाहिला आणि कोणत्या नव्या तत्त्वावर आपण आपल्या समाजाची पुनर्घटना करीत आहोंत याचा त्या इतिहासाच्या आधारें आपण विचार केला. पहिली महत्त्वाची गोष्ट आपल्याला अशी दिसली कीं, तत्कालीन धुरीणांनीं प्रथमतः आपल्या समाजाचा समाजकारणाकडे पहाण्याचा दृष्टिकोनच बदलून टाकला. आपण सगळ्या गोष्टींकडे पारमार्थिक, आध्यात्मिक दृष्टीनें पहात होतों. जांभेकर, दादोबा पांडुरंग, लोकहितवादी यांनीं महाराष्ट्राला समाजाच्या उत्कर्षापकर्षांची भौतिक मीमांसा करण्यास शिकविलें आणि त्यानंतर पुढें जी समाजसुधारकांची परंपरा निर्माण झाली तिनें व्यक्ति आणि कुटुंब, व्यक्ति आणि जाति, व्यक्ति आणि समाज यांचें संबंध, ब्राह्मणब्राह्मणेतर अस्पृश्य, आदिवासी इ० समाजांतील जन्मपरत्वें झालेल्या विभागाचे संबंध, कुटुंबांतील स्त्रीपुरुषांचें संबंध इ०समाजकारणांतिल प्रत्येक प्रश्नाचा विचार करून महाराष्ट्रसमाजाच्या पुनर्घटनेचें नवें तत्त्वज्ञान सिद्ध केलें.

मनुष्याच्या व्यक्तित्वाची प्रतिष्ठा, हा या सर्व तत्त्वज्ञानांतील मूलभूत विचार आहे. कुल, जाति, वर्ण, धर्म, पंथ, दारिद्र्य, संपन्नता हे सर्वथा अप्रमाण मानून प्रत्येक व्यक्तीला व्यक्ति म्हणूनच प्रतिष्ठा मिळाली पाहिजे, एवढा विचार जरी सर्व नागरिकांच्या मनांत बिंबला तरी आपल्या बहुतेक सामाजिक समस्या सुटतील. दोन भिन्न घटकांतील संबंध कसे असावे हें ठरवितांना हा विचार ध्रुवासारखा आपल्या डोळ्यापुढें राहिला पाहिजे. व्यक्तीचें व्यक्तित्व म्हणजे तिची बुद्धिमत्ता, तिच्या भावना, श्रद्धा, प्रज्ञा, कर्तृत्व, तिच्या आशा-आकांक्षा, तिच्या मनाची उभारी, हृदयाची खोली हे गुण होत. यांच्या

विकासाला प्रत्येकाला अवसर मिळाला पाहिजे. तसें झाल्यास जन्मनिष्ठ उच्च-नीचतेचा सर्व अन्याय धुऊन निघून समाजांतील प्रत्येक विभागांत कर्तृत्वसंपन्न पुरुष निर्माण होऊं लागतात. आणि मग त्यायोगें समाज समर्थ होतो.

आपल्या समाजाच्या पुनर्घटनेंत कायद्यानें प्रत्येक जातीला, वर्णाला, पंथाला म्हणजे समाजांतील सर्व स्त्रीपुरुष नागरिकांना व्यक्तित्वाची प्रतिष्ठा आणि आत्मविकासाची संधि आतां प्राप्त झाली आहे. हें तत्त्वज्ञान प्रत्यक्षांत आणणें हें महाराष्ट्र-समाजापुढलें महत्त्वाचें कार्य आहे. अखिल समाजाची उन्नति, अखिल भारताची चिंता, अखिल राष्ट्राच्या भवितव्याची जबाबदारी आपल्या शिरावर आहे ही जाणीव हा गुणविकासाचा, जातीच्या, वर्णाच्या उन्नतीचा एकमेव उपाय आहे; हें प्रत्येक जातीच्या प्रत्येक नागरिकानें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. ही विशाल ध्येयनिष्ठा आतांपर्यंत मागें राहिलेल्या जातींनीं जर आपल्यापुढें ठेवली तर त्यांच्यांतून थोर पुरुष निर्माण होऊन जन्मनिष्ठ उच्चनीचतेचें तत्त्व नष्ट करून गुणनिष्ठ उच्चनीचतेचें तत्त्व स्वीकारण्याचें आपलें स्वप्न साकार होईल. आणि तसें झाल्यावर समाज सांस्कृतिक दृष्ट्या एकरूप होऊन पुढें वंशदृष्ट्या एक होण्याचा संभवहि निर्माण होईल.

समाजकारणाचा या दृष्टीनें आपण विचार केला तर राजकारण किंवा अर्थकारण हे सोयीसाठीं केलेले विभाग आहेत, प्रत्यक्षांत त्यांचा वेगवेगळा विचार करणें कधींहि शक्य नाहीं, तसा केल्यास समाजाची अधोगति होते हें महासत्य आपल्या ध्यानीं येईल. समाजांतील भिन्न गटांचे परस्पर संबंध कसे आहेत, व्यक्ति व समाज यांचे संबंध कसे आहेत यावरच समाज संघटित आहे कीं विघटित आहे म्हणजे समर्थ आहे कीं दुबळा आहे हें अवलंबून असतें. समाजाची प्रतिकारशक्ति, त्याचें लढाऊ सामर्थ्य हें त्यावरूनच ठरत असतें. आणि हा समाज लोकायत्त शासन चालविण्यास समर्थ आहे कीं नाहीं, स्थिर शासन निर्माण करण्याची विद्या याला साधेल कीं नाहीं हेंहि या संबंधावरून निश्चित करतां येतें. याचा अर्थ असा कीं, समाजाचें सर्व भवितव्यच समाज-कारणावर अवलंबून असतें. हें ध्यानीं घेऊन त्याची उपेक्षा करण्याची जी वृत्ति थोडीबहुत महाराष्ट्रांत आहे ती आपण समूळ नष्ट केली पाहिजे. तसें झाल्यास महाराष्ट्रसमाजाचा पुनर्घटना सुकर होऊन अखिल भारताच्या सेवेला अवश्य तें, सामर्थ्य त्याच्या ठायीं निर्माण होईल.

रा ज का र ण

आधुनिक काल

नारायण रघुनाथ देशपांडे

*

अखिल भारतीय संदर्भात महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा विचार करतांना ज्या गोष्टींचा प्रामुख्यानें जाणीव होते ती म्हणजे महाराष्ट्राचा पिंड राजकारणाचा आहे ही होय. राजकारण महाराष्ट्राच्या हाडींमासीं खिळलेलें आहे. ऐतिहासिक कालापासून तों थेट अगदीं अलीकडच्या संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीपर्यंत महाराष्ट्राच्या जीवनाचा आढावा घेतला तरी त्या जीवनाचा स्थायीभाव राजकारण आहे असें आपणांस आढळतें.

भारतीय संघराज्याचा महाराष्ट्र हा एक भाग असूनहि इतर प्रदेशापेक्षां याच प्रदेशांतील समाजाच्या जीवनांत राजकारणाला एवढें स्थान कां मिळालें

याबद्दल कुतूहल वाटणें साहजिक आहे. महाराष्ट्राचा भूगोल आणि इतिहास या दोहोमध्यें आपणांस या प्रश्नाचें उत्तर शोधावें लागेल.

निसर्गानें महाराष्ट्रावर साधनसंपत्तीची विशेष मेहेरनजर केली नसल्यामुळें हा प्रदेश जात्याच दरिद्री. भूप्रदेश सह्याद्रीनें वेष्टिलेला; पण ते सर्व डोंगर शुष्क आणि निष्पर्ण; कृष्णा–कोयना–गोदावरी–वगैरे मोठ्या नद्या या प्रदेशांत उगम पावल्या, परंतु या प्रदेशांतील जनतेला पाणीपुरवठा समाधानकारक नाहीं. खनिज संपत्तीचा अभाव, जमिनीचा मगदूर मर्यादित; अशा प्रकारें नाराज निसर्गावरोवर या प्रदेशांतील समाजाला जीवन जगावें लागतें. त्यामुळें वाह्यशक्तीवरोवर झगडा करून जीवन जगावयाचें हाच या समाजाला मार्ग आहे. फारसे सायास न करतां निसर्गानें दिलेल्या साधनसंपत्तीच्या साहाय्यानें ऐषारामी जीवन जगण्याची शक्यता महाराष्ट्रीय समाजाला उपलब्धच नाहीं. त्यामुळें ' जीवनासाठीं लढा ' हा या समाजाच्या जीवनांत जात्याच अभिप्रेत आहे. राजकारण हें महाराष्ट्रीय जीवनांत अपरिहार्य झालें आहे त्याचें हें एक महत्त्वाचें कारण आहे

भौगोलिक परिस्थितीमुळें असो अगर परंपरागत वृत्तीमुळें असो, महाराष्ट्राला व्यापारउदीम किंवा उद्योगधंदे या व्यवसायामध्यें विशेष प्रगति करतां आली नाहीं. साहजिकच स्वाभिमान आणि बुद्धिमत्ता यांना पुरेसा वाव मिळेल असें क्षेत्र म्हणजे राजकारण व शासनव्यवस्था; हेंच महाराष्ट्राचें प्रमुख कार्यक्षेत्र बनलें.

महाराष्ट्राचा पिंड ' राजकीय ' कां बनला याचें उत्तर महाराष्ट्राच्या इतिहासामध्येंहि आपण शोधलें पाहिजे. महाराष्ट्राचा आतांपर्यंतचा इतिहास स्वातंत्र्याचा किंवा स्वातंत्र्यसंपादनासाठीं सुरू असलेल्या प्रयत्नांचा इतिहास आहे. इंग्रजी अंमल स्थिर होण्यापूर्वी भारतामध्यें जे समाज स्वातंत्र्य उपभोगीत होते त्यामध्यें महाराष्ट्र अग्रेसर होता. भारतांतील बऱ्याच भागांत इंग्रजांनीं मराठ्यांकडूनच राज्यसत्तेचा तावा घेतला. इंग्रजांपूर्वी भारतामध्यें देशी राज्य प्रस्थापिण्याचा मोठा प्रयत्न मराठ्यांनींच केला आणि तो कांहीं प्रमाणांत यशस्वी झाला. या ऐतिहासिक कालखंडामध्यें महाराष्ट्रानें राजकारणाचें नेतृत्व स्वीकारून सत्ता संपादनाचें कार्य मोठ्या प्रमाणावर केलें.

महाराष्ट्राला वैभवशाली राजकीय इतिहास आणि सांस्कृतिक परंपरा लाभल्यामुळें त्याची अस्मिता मोठी आहे. महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्यें नेहमीं ठळकपणें व्यक्त होत असलेलीं वैशिष्ट्यें–स्वाभिमान आणि अन्यायाची चीड हीं या अस्मितेचींच प्रतिकें होत.

स्वातंत्र्याचा अनुभव महाराष्ट्रानें बराच काळ घेतला असल्यामुळें इंग्रजी अंमल दृढ झाल्यानंतर स्वातंत्र्यसंपादनासाठीं इंग्रजांविरुद्ध झगडा देण्याची प्रक्रिया जेव्हां सुरू झाली तेव्हां त्यामध्येंहि महाराष्ट्रानेंच पुढाकार घेतला. एकोणिसाव्या शतकांत इंग्रजी सत्तेविरुद्ध असंतोष व्यक्त करण्याचे जे अनेक प्रयत्न झाले त्यांमध्यें महाराष्ट्राचा मोठा भाग होता. १८५७ च्या उठावामध्यें महाराष्ट्रीयांचा भाग मोठा होताच हें तात्या टोपे, नानासाहेब किंवा राणी लक्ष्मीबाई यांच्या कामगिरीवरून उघड दिसतें. पण त्याशिवाय संघटितरीत्या इंग्रजी सत्तेबरोबर दोन हात करण्याचे अनेक प्रयत्न महाराष्ट्रामध्यें झाले हेंहि इतिहासांत नमूद आहे.

परंतु यापेक्षांहि वेगळ्या पातळीवर जें राजकारण भारतांत प्रथमच सुरू होत होतें त्याबाबतहि महाराष्ट्रानेंच पुढाकार घेतला होता ही गोष्ट विशेष उल्लेखनीय आहे. १९ व्या शतकांत भारताच्या बहुतेक भागांत इंग्रजी अंमल दृढ झाला. या नव्या राजवटीमुळें पाश्चात्त्य संस्कृतीशीं भारतीयांचा प्रथमच संबंध आला. त्याचे परिणाम येथील समाजजीवनाच्या निरनिराळ्या अंगांवर होऊं लागले. रूढि आणि परंपरा याऐवजीं कायदा आणि नियम यांना अनुसरून हक्क व कर्तव्यें ठरूं लागलीं. रयतेवरोवर शासनसंस्थेचा प्रत्यक्ष संबंध प्रस्थापित होऊन मध्यस्थांची हकालपट्टी झाली. जन्म, जात, उच्चनीचतेच्या कल्पनांना सामाजिक व्यवहारांमध्यें पूर्वीप्रमाणें अवसर मिळेनासा झाला. विज्ञान आणि यंत्रयुग यांच्या प्रसारामुळें जीवन सुकर आणि सुरळीत होऊं लागलें. दळणवळणाचीं नवीं साधनें, कायद्याचें वर्चस्व व त्यामुळें लुटारूपणाला आणि गुन्हेगारीला पडलेला आळा, शिक्षणाचा प्रसार, थोडेसें शिक्षण घेतलेल्यांना उपलब्ध असलेल्या नोकऱ्या, व्यापारांत भाग घेण्याची संधि या व अशाच अनेक नव्या सोयी उपलब्ध असल्यामुळें इंग्रजी राजवट म्हणजे दैवी कृपाच होय असा समज रूढ होऊं लागला. अशा या नव्या राजवटीनें भारावून गेलेल्या समाजाला जागें करून त्या ठिकाणीं नव्या राष्ट्रवादाची बीजें रुजविण्याचें अवघड कार्य एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत झालें. एका दृष्टीनें ही नव्या भारतीय राजकारणाची मुहूर्तमेढच होती आणि ती रोवण्याच्या कामींहि महाराष्ट्रानें पुढाकार घेतला.

भारतीय राष्ट्रवादाची मुहूर्तमेढ

राष्ट्रसभेची स्थापना (इ. स. १८८५) म्हणजे नव्या भारतीय राष्ट्रवादाचा जन्म (निदान संस्थात्मक-दृष्ट्या तरी) असें समजावयास हरकत नाहीं.

राष्ट्रसभेची पहिली बैठक पुण्यास होणार होती; परंतु आकास्मिकरीत्या सांथीच्या प्रादुर्भावामुळें ती मुंबईस भरली. राष्ट्रसभेची प्रस्थापना झाली त्याची पार्श्वभूमि निर्माण करण्यास महाराष्ट्रानें मोठा हातभार लावला. न्या. महादेव गोविंद रानडे हे त्या वेळचे महाराष्ट्राचे प्रतीक होत. त्यांना आधुनिक महाराष्ट्राचे जनक संबोधण्यांत येतें तें यथार्थ आहे. खरें पाहिलें तर त्यांना आधुनिक भारताचे प्रवर्तक समजावयास पाहिजे. कारण भारतीय राष्ट्रवादाचें तत्त्वज्ञान त्यांनींच प्रथम साकल्यानें पुढें मांडलें. भारतीय समाजजीवनाचें सर्वांगीण विश्लेषण करून त्याला उदारमतवादी तत्त्वज्ञानाची बैठक देण्याचें मोठें कार्य रानड्यांनीं केलें. राष्ट्रवादाला पूरक अशी भारतीय अर्थशास्त्राची मांडणी रानड्यांनीच प्रथम केल्यामुळें, ते भारतीय अर्थशास्त्राचे जनक म्हणून ओळखले जातात. इतिहासाच्या अभ्यासावर भर देऊन समाजसुधारणेला स्थार्या आणि भरीव अधिष्ठान मिळवून देण्याचें कार्यहि रानड्यांनीं केलें. परंतु केवळ तात्त्विक बैठक पुरविणें एवढेंच रानड्यांचें कार्य नव्हतें. व्यवहारपूर्तीसाठीं संस्थात्मक जीवन उभारण्याचें कार्यहि त्यांनींच सुरू केलें. सार्वजनिक कार्य करणाऱ्या संस्था हें महाराष्ट्राचें वैशिष्ट्य समजलें जातें. सामाजिक परिषद्, औद्योगिक परिषद्, वक्तृत्वोत्तेजक सभा, सार्वजनिक सभा, वसंत व्याख्यानमाला यांसारख्या संस्थांनींच महाराष्ट्राच्या आजच्या संस्थात्मक जीवनाचा पाया घातला. भारतीय राष्ट्रसभेच्या स्थापनेला अनुकूल असें वातावरण निर्माण करण्यांत मुंबई-पुणें वगैरे ठिकाणीं अगोदरच सार्वजनिक कार्य करूं लागलेल्या संस्थांनीं मोठा भाग घेतला आहे.

अशा प्रकारें राष्ट्रवादी चळवळीला तत्त्वज्ञानाची बैठक देऊन चळवळीच्या प्रत्यक्ष कार्यक्रमाला संस्थात्मक कार्याचा आदर्श महाराष्ट्रानें पुरविला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. ज्या राष्ट्रवादी चळवळीची मुहूर्तमेढ महाराष्ट्रानें रोवली आणि ज्या चळवळीचें नेतृत्व या शतकाचीं पहिलीं वीस वर्षें तरी महाराष्ट्रानें केलें त्या राष्ट्रवादी चळवळींत महाराष्ट्राला नेतृत्व कां टिकवितां आलें नाहीं, हा खरोखर विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी चळवळींच्या विकासामध्येंच आपणांला याचें उत्तर शोधलें पाहिजे.

महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाचा विकास

न्या. रानडे यांची भूमिका प्रामुख्यानें समन्वयवादी होती. व्यक्तिस्वातंत्र्याचें तत्त्वज्ञान स्वीकारून त्याच्या अनुषंगानें येणाऱ्या स्वातंत्र्य, समता व उदारता या मूल्यांचा त्यांनीं पुरस्कार केला. हीं मूल्यें लोकव्यवहारांत रूढ करण्याचीं

खटपटहि त्यांनीं केली. परंतु रानड्यांचा व्यक्तिवाद एकांगी नव्हता. व्यक्तिवाद व समाजहित यांची सांगड घालण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. अध्यात्मवादी संस्कारामुळें त्यांचा बुद्धिवादहि तर्ककर्कश बनला नव्हता. सामाजिक जीवनामध्यें त्यांची वृत्ति तडजोडीची होती, दुराग्रहाची नव्हती. राजकारण म्हणजे व्यापक सामाजिक जीवनाचा आणि दृष्टिकोनाचा एक भाग अशी रानड्यांची भूमिका होती. एकोणिसाव्या शतकांतील रूढ तत्त्वज्ञान–उदारमतवाद–त्याचा रानड्यांच्या विचारप्रणालीवर मोठा पगडा होता. उदारमतवाद्यांप्रमाणेंच रानड्यांचीहि मानवाच्या बुद्धिनिष्ठेवर अढळ श्रद्धा होती. म्हणूनच येथील राज्यकर्ते आणि त्यांच्यावर सत्ता गाजविणारी पार्लमेंट आणि ब्रिटिश जनता यांच्या बुद्धीला योग्य विचारांनीं आवाहन केल्यास भारतीय जनतेच्या अडचणी दूर होऊं शकतील असा त्यांना विश्वास वाटे. यामधूनच ब्रिटिश राज्यकर्त्यांबद्दलची रानड्यांची राजनिष्ठा निर्माण झाली असावी.

रानडे यांचें सार्वजनिक कार्य अशा प्रकारें अत्यंत महत्त्वाचें होतें. महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनाचा पाया त्यांनीं घातला. नव्या राष्ट्रवादाचें तत्त्वज्ञान देऊन, संस्थात्मक कार्याची उभारणी करून, लोकजागृति व लोकशिक्षण यांची सुरुवात करून, लोकांना वरोवर घेऊन रानड्यांनीं महाराष्ट्राचा राजकीय विकास सुरू केला. राजकीय हक्क संपादन करण्यासाठीं ज्याप्रमाणें त्यांनीं लोकांना प्रवृत्त केलें व त्यासाठीं सनदशीर चळवळीचे मार्ग दाखवून दिले, त्याचप्रमाणें समाजव्यवस्थेमध्यें सुधारणा करण्याची आवश्यकता त्यांनीं प्रतिपादली आणि त्यासाठीं पुनर्विवाहोत्तेजक मंडळी, फीमेल हायस्कूल, प्रार्थना-समाज, सार्वजनिक सभा इ. खास संस्था सुरू केल्या. अधिकार आणि जवाबदाऱ्या परस्परावलंबी असल्यामुळें अधिकाराची मागणी करणारांनीं जवाबदारी पेलण्यास तयार असलें पाहिजे व त्यासाठीं योग्य दिशेनें आपली तयारी केली पाहिजे ही रानडे यांची भूमिका होती. राजकीय अधिकार संपादन करावयाचे तर त्यासाठीं सामाजिक क्षेत्रांत सुधारणा करण्याची आपली तयारी असली पाहिजे; म्हणून राजकीय अधिकाराची मागणी व सामाजिक सुधारणांचा कार्यक्रम हा रानड्यांनीं एकाच प्रक्रियेमध्यें समाविष्ट केला होता. रानड्यांच्या राजकारणाला मोठा सामाजिक आशय होता.

महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाचा विकास पुढें ज्या पद्धतीनें झाला त्यामध्यें महाराष्ट्राच्या राजकारणाचीं वैशिष्ट्यें सामावलेलीं आहेत. महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाचें नेतृत्व टिळक यांजकडे गेलें आणि हा राष्ट्रवाद प्रभावी व विजिगीषु झाला. परंतु टिळकांकडे हें नेतृत्व जाण्याअगोदर या राष्ट्रवादाचा आशय काय

असावा याबद्दल महाराष्ट्रांत मोठा वादविवाद झाला. रानड्यांनीं महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाची मुहूर्तमेढ रोवली असली तरी त्यांच्या समतोल व नेमस्त विचार-प्रतिपादनामुळें हा राष्ट्रवाद बहुसंख्य लोकांना आकर्षूं शकला नाहीं. पाश्चात्त्य संस्कृतीचें श्रेष्ठत्व रानड्यांनीं मान्य केलें होतें. त्यामुळें हिंदी लोकांच्या मागासलेपणाबद्दल इंग्रज राज्यकर्ते जी हाकाटी करीत होते त्याला अप्रत्यक्षपणें दुजोरा मिळत होता. या राज्यकर्त्यांचा दावा मुळांतच नाकारून लोकांच्या स्वाभिमानाला आवाहन करण्याचें आणि त्यांची स्वातंत्र्यभावना प्रज्वलित करण्याचें कार्य चिपळूणकर-टिळक प्रभृतींनीं केलें. पूर्वजांचें कर्तृत्व व पराक्रम यांचें स्फूर्तिदायक वर्णन करून चिपळूणकरांनीं मध्यमवर्गीयांचा अहंकार जागृत केला व त्यांच्या महत्त्वाकांक्षेला ध्येयवादाची जोड दिली. हा ध्येयवाद प्रत्यक्ष आचरणांत आणण्याच्या दृष्टीनें स्वार्थत्यागाच्या पायावर लोकशिक्षणाचें कार्य सुरू करण्याचें ठरवून 'न्यू इंग्लिश स्कूल' ही शाळा स्थापन करण्यांत आली व 'केसरी' आणि 'मराठा' हीं दोन वृत्तपत्रें सुरू करण्यांत आलीं. ज्यांचीं मनें भारतीय समाजव्यवस्थेच्या प्राचीनत्वामुळें आणि पूर्वपरंपरेच्या अभिमानामुळें अगोदरच हेलावलीं गेलीं होतीं त्यांच्या मनावर या ध्येयवादाचा पगडा बसला. राष्ट्रवादाचा आशय संस्कृतिनिष्ठ बनूं लागला आणि त्यामुळेंच स्फूर्ति आणि भावना यांची जोड त्याला मिळूं लागून तो प्रभावी व विजिगीषु झाला. परंतु त्याचबरोबर राष्ट्रवादांतील सामाजिक सुधारणांचा आशय कमी होत जाऊन तो पूर्णपणें राजकीय बनूं लागला. हा लढाऊ राष्ट्रवाद सामाजिक सुधारणांबाबत केवळ उदासीन राहिला नसून कांहीं प्रमाणांत त्यांना विरोधी व म्हणून सामाजिक दृष्ट्या प्रतिगामीहि बनला.

लो. टिळकांचे समकालीन व त्यांचे कांहीं काळ सहकारी असलेले प्रि. आगरकर यांना महाराष्ट्राच्या आधुनिक विकासामध्यें वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान दिलें पाहिजे. लो. टिळकांप्रमाणेंच आगरकरहि देशसेवेच्या ध्येयानें प्रेरित झाले असून लोकशिक्षणाच्या द्वारां हें ध्येय साधण्यावर त्यांची भिस्त होती. म्हणूनच न्यू इंग्लिश स्कूल किंवा फर्ग्युसन कॉलेज या शिक्षणसंस्था व केसरी, मराठा हीं वृत्तपत्रें सुरू करून चालविण्यामध्यें त्यांनीं टिळकांच्या बरोबरीनें भाग घेतला. ध्येयवाद, त्याग, बुद्धिमत्ता इत्यादि गुणांच्या बाबतींत टिळक व आगरकर हे सहकारी सारखेच वरच्या दर्जाचे होते. परंतु ध्येय साधण्यासाठीं जो मार्ग अवलंबावयाचा त्याबद्दल या दोघांमध्यें तीव्र स्वरूपाचा मतभेद झाला आणि या मतभेदाचें पर्यवसान दोघांचे मार्ग भिन्न होण्यामध्यें झालें. मनोवृत्ति आणि भूमिका यांमधील मूलभूत फरक हाहि हे मतभेद वाढविण्यास कारणीभूत झाला

आणि हे मतभेद महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाच्या विकासाचें स्वरूप समजण्याच्या दृष्टीनें महत्त्वाचे आहेत.

आगरकरांचा मूलगामी दृष्टिकोन

आगरकर हे बुद्धिप्रामाण्यवादी आणि व्यक्तिवादी होते. सामाजिक प्रश्नांचा विचार करतांना शास्त्राचा किंवा रूढिपरंपरा इत्यादींचा आधार न घेतां स्वतंत्र-रीतीनें कसोटी लावून त्या प्रश्नांवर मत देण्याबद्दल त्यांचा आग्रह होता. त्यांचा दृष्टिकोन मूलगामी स्वरूपाचा असल्यामुळें सामाजिक जीवनाच्या निरनिराळ्या अंगांतील परस्परसंबंधांचें साकल्यानें आकलन व विश्लेषण करण्याची त्यांची प्रवृत्ति होती. यामुळेंच सामाजिक सुधारणा होण्यापूर्वी व त्यासाठीं राजकीय हक्क मिळाले पाहिजेत ही राष्ट्रवाद्यांची भूमिका आगरकरांना मान्य नव्हती. आगरकर हे रानड्यांप्रमाणें समन्वयवादी नव्हते. त्यांनीं सामाजिक सुधारणांबद्दल विचार करतांना कांहीं विशिष्ट सुधारणांच्या तपशिलांत न शिरतां समाजाच्या घडणीचें तात्त्विक दृष्ट्या विश्लेषण करून आपल्या समाजाची सभ्यांची बैठकच कशी कालबाह्य आहे हें विशद करण्याचा प्रयत्न केला. समाजाचें हित हें शेवटीं व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासावर अवलंबून असल्यामुळें प्रत्येक व्यक्तीला विकासासाठीं पूर्ण अवसर मिळाला पाहिजे अशी त्यांची भूमिका होती. यासाठीं राजसत्तेच्या अमलाचें क्षेत्र जेवढें मर्यादित असेल तेवढें श्रेयस्कर अशी व्यक्तिवाद्यांची भूमिका आगरकर पुरस्कारीत. समाजानें आपल्या प्रगतीसाठीं किंवा सुधारणेसाठीं राज-सत्तेवर विसंबून राहणें हें समाज पंगु बनण्याला आवाहन करण्यासारखें आहे. समाज गतिमान् असला पाहिजे आणि तो असा राहण्यामध्यें जे अडथळे येत असतील ते दूर करण्यापुरतें कार्य समाजाच्या वतीनें राजसत्तेनें केलें पाहिजे. सामाजिक सुधारणेसाठीं कायद्याची किंवा राजसत्तेची मदत देण्याबद्दल आगरकरांची भूमिका व्यक्तिस्वातंत्र्याबाबतच्या त्यांच्या विचारांना पूरक अशीच होती. व्यक्तिस्वातंत्र्य व समाजबंधन यांच्या विशिष्ट मर्यादा असून त्या कायम ठेवणें हें आगरकरांच्या दृष्टीनें कायद्याचें कर्तव्य आहे.

आगरकरांनीं सामाजिक जीवनाचा सर्वांगीण विचार केला आणि आपली सर्व विचारसरणी शुद्ध तात्त्विक बैठकीवर उभारली. समाजाच्या सर्वांगीण सुधारणेवर एकसमयावच्छेदेकरून भर देणारे आगरकर हे तत्कालीन महाराष्ट्राला पचूं शकले नाहींत. युरोपांतील व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञानाच्या विका-साला तेथील परिस्थिति अनुकूल होती. तेथील उदयोन्मुख व्यापारी वर्गाला जुन्या वर्गाविरुद्ध झगडून स्वतःचें आसन स्थिर करण्यासाठीं

असावा याबद्दल महाराष्ट्रांत मोठा वादविवाद झाला. रानड्यांनीं महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाची मुहूर्तमेढ रोवली असली तरी त्यांच्या समतोल व नेमस्त विचार-प्रतिपादनामुळें हा राष्ट्रवाद बहुसंख्य लोकांना आकर्षूं शकला नाहीं. पाश्चात्त्य संस्कृतीचें श्रेष्ठत्व रानड्यांनीं मान्य केलें होतें. त्यामुळें हिंदी लोकांच्या मागासलेपणाबद्दल इंग्रज राज्यकर्ते जी हाकाटी करीत होते त्याला अप्रत्यक्षपणें दुजोरा मिळत होता. या राज्यकर्त्यांचा दावा मुळांतच नाकारून लोकांच्या स्वाभिमानाला आवाहन करण्याचें आणि त्यांची स्वातंत्र्यभावना प्रज्वलित करण्याचें कार्य चिपळूणकर-टिळक प्रभृतींनीं केलें. पूर्वजांचें कर्तृत्व व पराक्रम यांचें स्फूर्तिदायक वर्णन करून चिपळूणकरांनीं मध्यमवर्गीयांचा अहंकार जागृत केला व त्यांच्या महत्त्वाकांक्षेला ध्येयवादाची जोड दिली. हा ध्येयवाद प्रत्यक्ष आचरणांत आणण्याच्या दृष्टीनें स्वार्थत्यागाच्या पायावर लोकशिक्षणाचें कार्य सुरू करण्याचें ठरवून 'न्यू इंग्लिश स्कूल' ही शाळा स्थापन करण्यांत आली व 'केसरी' आणि 'मराठा' हीं दोन वृत्तपत्रें सुरू करण्यांत आलीं. ज्यांचीं मनें भारतीय समाजव्यवस्थेच्या प्राचीनत्वामुळें आणि पूर्वपरंपरेच्या अभिमानामुळें अगोदरच हेलावलीं गेलीं होतीं त्यांच्या मनावर या ध्येयवादाचा पगडा बसला. राष्ट्रवादाचा आशय संस्कृतिनिष्ठ बनूं लागला आणि त्यामुळेंच स्फूर्ति आणि भावना यांची जोड त्याला मिळूं लागून तो प्रभावी व विजिगीषु झाला. परंतु त्याचबरोबर राष्ट्रवादांतील सामाजिक सुधारणांचा आशय कमी होत जाऊन तो पूर्णपणें राजकीय बनूं लागला. हा लढाऊ राष्ट्रवाद सामाजिक सुधारणांबाबत केवळ उदासीन राहिला नसून कांहीं प्रमाणांत त्यांना विरोधी व म्हणून सामाजिक दृष्ट्या प्रतिगामीहि बनला.

लो. टिळकांचे समकालीन व त्यांचे कांहीं काळ सहकारी असलेले प्रि. आगरकर यांना महाराष्ट्राच्या आधुनिक विकासामध्यें वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान दिलें पाहिजे. लो. टिळकांप्रमाणेंच आगरकरहि देशसेवेच्या ध्येयानें प्रेरित झाले असून लोकशिक्षणाच्या द्वारां हें ध्येय साधण्यावर त्यांची भिस्त होती. म्हणूनच न्यू इंग्लिश स्कूल किंवा फर्ग्युसन कॉलेज या शिक्षणसंस्था व केसरी, मराठा हीं वृत्तपत्रें सुरू करून चालविण्यामध्यें त्यांनीं टिळकांच्या बरोबरीनें भाग घेतला. ध्येयवाद, त्याग, बुद्धिमत्ता इत्यादि गुणांच्या बाबतींत टिळक व आगरकर हे सहकारी सारखेच वरच्या दर्जाचे होते. परंतु ध्येय साधण्यासाठीं जो मार्ग अवलंबावयाचा त्याबद्दल या दोघांमध्यें तीव्र स्वरूपाचा मतभेद झाला आणि या मतभेदाचें पर्यवसान दोघांचे मार्ग भिन्न होण्यामध्यें झालें. मनोवृत्ति आणि भूमिका यांमधील मूलभूत फरक हाहि हे मतभेद वाढविण्यास कारणीभूत झाला

आणि हे मतभेद महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाच्या विकासाचें स्वरूप समजण्याच्या दृष्टीनें महत्त्वाचे आहेत.

आगरकरांचा मूलगामी दृष्टिकोन

आगरकर हे बुद्धिप्रामाण्यवादी आणि व्यक्तिवादी होते. सामाजिक प्रश्नांचा विचार करतांना शास्त्राचा किंवा रूढिपरंपरा इत्यादींचा आधार न घेतां स्वतंत्र-रीतीनें कसोटी लावून त्या प्रश्नांवर मत देण्याबद्दल त्यांचा आग्रह होता. त्यांचा दृष्टिकोन मूलगामी स्वरूपाचा असल्यामुळें सामाजिक जीवनाच्या निरनिराळ्या अंगांतील परस्परसंबंधांचें साकल्यानें आकलन व विश्लेषण करण्याची त्यांची प्रवृत्ति होती. यामुळेंच सामाजिक सुधारणा होण्यापूर्वी व त्यासाठीं राजकीय हक्क मिळाले पाहिजेत ही राष्ट्रवाद्यांची भूमिका आगरकरांना मान्य नव्हती. आगरकर हे रानड्यांप्रमाणें समन्वयवादी नव्हते. त्यांनीं सामाजिक सुधारणांबद्दल विचार करतांना कांहीं विशिष्ट सुधारणांच्या तपशिलांत न शिरतां समाजाच्या घडणीचें तात्त्विक दृष्ट्या विश्लेषण करून आपल्या समाजाची सभ्यांची बैठकच कशी कालबाह्य आहे हें विशद करण्याचा प्रयत्न केला. समाजाचें हित हें शेवटीं व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासावर अवलंबून असल्यामुळें प्रत्येक व्यक्तीला विकासासाठीं पूर्ण अवसर मिळाला पाहिजे अशी त्यांची भूमिका होती. यासाठीं राजसत्तेच्या अमलाचें क्षेत्र जेवढें मर्यादित असेल तेवढें श्रेयस्कर अशी व्यक्तिवाद्यांची भूमिका आगरकर पुरस्कारीत. समाजानें आपल्या प्रगतीसाठीं किंवा सुधारणेसाठीं राज-सत्तेवर विसंबून राहणें हें समाज पंगु बनण्याला आवाहन करण्यासारखें आहे. समाज गतिमान् असला पाहिजे आणि तो असा राहण्यामध्यें जे अडथळे येत असतील ते दूर करण्यापुरतें कार्य समाजाच्या वतीनें राजसत्तेनें केलें पाहिजे. सामाजिक सुधारणेसाठीं कायद्याची किंवा राजसत्तेची मदत देण्याबद्दल आगरकरांची भूमिका व्यक्तिस्वातंत्र्याबाबतच्या त्यांच्या विचारांना पूरक अशीच होती. व्यक्तिस्वातंत्र्य व समाजबंधन यांच्या विशिष्ट मर्यादा असून त्या कायम ठेवणें हें आगरकरांच्या दृष्टीनें कायद्याचें कर्तव्य आहे.

आगरकरांनीं सामाजिक जीवनाचा सर्वांगीण विचार केला आणि आपली सर्व विचारसरणी शुद्ध तात्त्विक बैठकीवर उभारली. समाजाच्या सर्वांगीण सुधारणेवर एकसमयावच्छेदेकरून भर देणारे आगरकर हे तत्कालीन महाराष्ट्राला पचूं शकले नाहींत. युरोपांतील व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञानाच्या विका-साला तेथील परिस्थिति अनुकूल होती. तेथील उदयोन्मुख व्यापारी वर्गाला जुन्या वर्गाविरुद्ध झगडून स्वतःचें आसन स्थिर करण्यासाठीं या व्यक्तिवादी

तत्त्वज्ञानाचा उपयोग झाला. महाराष्ट्रामध्ये विशिष्ट परिस्थितीमुळें व्यापारी व कारखानदार वर्ग निर्माणच झाला नाहीं. त्यामुळें व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करून ते प्रतिष्ठित करणारी शक्ति येथें अपुरी पडली. राजकीय सुधारणा हेंच सर्व सुधारणांचें मूळ व साधन आहे, या राष्ट्रवादी विचारसरणीचा प्रभाव पडून राष्ट्रवादी चळवळीचा आशय पूर्णत्वानें राजकीय झाला. समाजाच्या सर्वांगीण विकासावर भर देऊन हा विकास होण्यासाठीं समाजानें आत्मपरीक्षण करण्याची व आपल्या चुका आपण होऊन सुधारण्याची आवश्यकता आगरकरांनीं प्रतिपादल्यामुळें आगरकर हे समाजसुधारक म्हणून गाजले. त्यांनीं प्रत्यक्ष राजकारणांत भाग घेतला नाहीं, पण राजकीय परिस्थितीबद्दल त्यांनीं तात्त्विक व तर्कशुद्ध विवेचन केलें आहे. राजकारणाबद्दलचे त्यांचे विचारहि मौलिक आहेत. त्यांचें राजकारण हें त्यांच्या समाजकारणाप्रमाणेंच जहाल होतें. दुर्दैवानें त्या वेळच्या परिस्थितीमध्यें आगरकरांची विचारसरणी ही महाराष्ट्रामध्यें रुजूं शकली नाहीं आणि त्यामुळें राष्ट्रवादाचा विकास एकांगीच राहिला

लो. टिळकांचा व्यवहारी दृष्टिकोन

लो. टिळक यांच्या नेतृत्वाखाली महाराष्ट्राला भारतीय राजकारणांत अग्रेसर स्थान मिळालें. कारण भारतीय राष्ट्रवादाचें स्वरूप ठरवून त्याला गतिमान् करण्याचें काम महाराष्ट्रानें केलें. लो. टिळक हे मुख्यतः राजकारणी नेते होते. त्यांचा दृष्टिकोन वास्तववादी व व्यवहारी होता. लोकाभिमुख राहून लोकांना बरोबर घेऊन पुढें जावयाचें हा त्यांचा मार्ग. त्यामुळें तत्कालीन समाजाला ज्या सुधारणा पचूं शकणार नाहींत त्यांचा पुरस्कार टिळकांनीं केला नाहीं. तसेंच राजकीय सुधारणा होण्यावर इतर सर्व सुधारणा अवलंबून राहणार ही त्यांची भूमिका असल्यामुळें, लोकांची सर्व शक्ति राजकीय क्षेत्रामध्येंच कारणीं लावली पाहिजे, विविध क्षेत्रांतील सुधारणा घडवून आणण्याच्या कामीं ती विभागली जाऊं नये असा त्यांचा व्यवहारी दृष्टिकोन होता. जरी सामाजिक सुधारणांना टिळकांचा व्यक्तिशः विरोध नव्हता, तरी समाजाच्या व्यवस्थेमध्यें मूलभूत फरक घडवून आणण्यास टिळकांची अनुकूलता नव्हती. राजकीय चळवळीसाठीं आवश्यक असलेला लोकसंग्रह साधावयाचा असेल, तर सामाजिक सुधारणांचा प्रश्न तूर्त घसास लावता कामा नये असें टिळकांना वाटे. लोकांच्या धर्मविषयक समजुतींना धक्का न देतां, एवढेंच नव्हे तर त्यांच्या सांस्कृतिक अभिमानास आवाहन करून, टिळकांनीं महाराष्ट्रांतीलच नव्हे तर भारतीय राष्ट्रवादाचें सामर्थ्य वाढविलें. हा राष्ट्रवाद जहाल आणि लढाऊ बनला. लोकसंग्रहाची टिळकांची वृत्ति आर्थिक प्रश्नाबाबत त्यांनीं स्वीकारलेल्या भूमिकेमध्येंहि

व्यक्त झाली आहे. राष्ट्रीय चळवळीमध्यें समाजांतील सर्व गट सहभागी व्हावेत या त्यांच्या आकांक्षेला अनुरूप अशीच वर्गसमन्वयाची भूमिका त्यांनीं आर्थिक क्षेत्रांत स्वीकारली होती. याप्रमाणें सामाजिक आणि आर्थिक क्षेत्रामध्यें समाजांतील अंतर्गत संघर्ष व्यक्त होणार नाहींत अशा तऱ्हेची संमाहकतेची भूमिका स्वीकारून सर्व समाजाचें लक्ष राजकीय प्रश्नावर केंद्रित करण्याचें काम टिळकांनीं केलें आणि त्यामध्यें ते यशस्वी झाले. शिवाय स्वाभिमान आणि अन्यायाची चीड हे महाराष्ट्रीय मनोवृत्तीचे दोन प्रमुख विशेष लोकमान्यांच्या व्यक्तिमत्त्वामध्यें प्रकर्षत्वानें वसत असल्यामुळें, महाराष्ट्रानें त्यांचें नेतृत्व स्वयंस्फूर्तीनें स्वीकारलें. त्याग, उज्ज्वल चारित्र्य, निर्भयता आणि बेडरपणा, बुद्धिमत्ता व व्यासंग, जनमनाची अचूक परीक्षा आणि व्यवहारकुशल पण कणखर व खंबीर नेतृत्व इत्यादि गुणांमुळें लो. टिळक हे भारताचे प्रमुख नेते बनले आणि त्यांच्या नेतृत्वामुळें महाराष्ट्राला भारतीय राजकारणांत अग्रस्थान प्राप्त झालें.

विसाव्या शतकाच्या सुरवातीला भारतीय राष्ट्रवादाची भूमिका ठरत असतांना भारतीय राजकारणामध्यें नेमस्त आणि जहाल या दोन गटांमध्यें कांहीं काळ झगडा चालूं होता. त्याचे पडसाद महाराष्ट्रामध्येंहि उमटले. ना. गोखले आणि लो. टिळक यांच्या नेतृत्वाखालीं नेमस्तपक्ष व जहाल (राष्ट्रीय) पक्ष यांची लढत झाली. टिळकांप्रमाणेंच गोखल्यांनींहि सार्वजनिक सेवेचें व्रत घेतलें व शिक्षणक्षेत्रापासून त्याची सुरवात केली. परंतु या दोघांचे मार्ग भिन्न असल्यामुळें परस्परसहकार्याऐवजी परस्परांना विरोध करण्याचे प्रसंगच जास्त आले. (महाराष्ट्रांतील समकालीन नेत्यांचें कर्तृत्व परस्परपूरक होण्याऐवजीं एकमेकांना विरोध करण्यामध्येंच कामीं लागावें, ही या प्रदेशाची परंपरा बनली आहे कीं काय असें वाटूं लागतें !) लो. टिळक हेहि सनदशीर चळवळीचेच पुरस्कर्ते होते. परंतु ना. गोखले हे केवळ सनदशीर मार्गाचे पुरस्कर्ते होते एवढेंच नव्हे तर ते नेमस्ताग्रणी होते. गोखले हे न्या. रानडे यांचे पट्टशिष्य व त्या दृष्टीनें ब्रिटिशांचा हिंदुस्थानशीं आलेला संबंध ही दैवी योजनाच आहे असें मानणारे. सत्ताधाऱ्यांचें मन वळवून सुधारणा मिळवावयाच्या हा गोखले यांचा मार्ग, आणि त्यांचें मन वळविण्यासाठीं युक्तिवादाचा अवलंब करावयाचा यावर ते भर देत. राष्ट्रवादाचा प्रभाव वाढविण्याला कारणीभूत ठरणारा स्वाभिमान जहाल पक्षाच्या मार्गानें जसा व्यक्त होई, तसा नेमस्तपक्षाच्या मार्गानें होणें शक्य नसल्यामुळें या दोन पक्षांच्या लढ्यांत राष्ट्रवादाचें नेतृत्व जहाल पक्षाकडे गेलें यांत आश्चर्य नाहीं.

परंपरानिष्ठ राष्ट्रवादाच्या मर्यादा

लो. टिळकांनीं राष्ट्रीय चळवळ लोकाभिमुख केली आणि सामर्थ्यवान् केली. 'तेल्या-तांबोळ्यांचे पुढारी' म्हणून टिळकांना त्यांचे विरोधक हिणवीत असले तरी त्यायोगेंच टिळकांचें कर्तृत्वहि व्यक्त होत होतें. "स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे" या मंत्राच्या द्वारें टिळकांनीं राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीला एका क्रांतिकारक तत्त्वाची बैठक पुरविली. गणेशोत्सव, शिवजयन्त्युत्सव वगैरे संस्थांच्या द्वारें स्वातंत्र्याच्या चळवळीला पूरक असें वातावरण निर्माण करण्यास टिळकांनीं चालना दिली. या सर्व दृष्टींनीं टिळक हे भारतीय असंतोषाचे जनक होते, एवढेंच नव्हे तर ते भारतीय राष्ट्रवादाचे प्रणेतेहि होते. परंतु हा राष्ट्रवाद हिंदु संस्कृति व परंपरा यांचा अभिमान, स्वातंत्र्याची दुर्दम्य लालसा व अन्यायाला विरोध या गोष्टींवर आधारलेला होता. पूर्वापर चालत आलेल्या परंपरांना सोडून नव्या मूल्यांच्या आणि संकेतांच्या पायावर नवीन समाजाची उभारणी करण्याची ईर्षा या राष्ट्रवादामध्यें नव्हती. नवसमाजनिर्मितीचा आशय त्या राष्ट्रवादामध्यें ग्रथित झालेला नव्हता; त्यामुळें समाजाचा सतत व सर्वांगीण विकास होण्याच्या दृष्टीनें ज्या नव्या शक्ति निर्माण होणें आवश्यक होतें त्या शक्ति या राष्ट्रवादी चळवळीमधून निर्माण झाल्या नाहींत. याचा परिणाम असा झाला कीं, पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळांत जेव्हां बदलत्या परिस्थितीनुसार नवे नवे प्रश्न निर्माण होऊं लागले तेव्हां तेव्हां त्यांना तोंड देण्यास हा पारंपरिक राष्ट्रवाद अपुरा पडूं लागला.

लो. टिळकांच्या प्रभावी नेतृत्वामुळें महाराष्ट्राला भारतीय राजकारणांत अग्रस्थान मिळालें हें खरें. टिळकांच्या व्यक्तिमत्त्वाची महाराष्ट्रीय जनतेवर मोहिनी होती. या जनतेनें अभूतपूर्व पाठिंबा दिला हेंहि खरें. परंतु टिळकांच्या चळवळीमध्यें मुख्यत्वेंकरून मध्यमवर्गीयांचा भरणा होता हें तितकेंच खरें. महाराष्ट्रांतील बहुजनसमाज या शब्दानें ओळखिला जाणारा ब्राह्मणेतर वर्ग आणि अस्पृश्य समाज हा या राष्ट्रीय चळवळीशीं एकजीव झाला नाहीं. राष्ट्रीय चळवळीचा आशय केवळ राजकीय राहून सामाजिक व आर्थिक संघर्ष निर्माण होण्याचे प्रसंगच टळले; त्यामुळें बहुजनसमाज उदासीन राहिला. बहुजनसमाजाच्या दैनंदिन जीवनांतील प्रश्नांशीं त्या काळचें राष्ट्रवादी राजकारण निगडित नव्हतें. केवळ स्वातंत्र्यलालसेवर तें आधारलेलें असल्यामुळें, त्याचा विधायक असा आर्थिक किंवा सामाजिक आशय व्यक्त होऊं न शकल्यामुळें, भावनात्मक जहाल राजकारण बहुजनसमाजाला या चळवळीकडे खेचूं शकलें नाहीं. मात्र राजकीय चळवळीची परिणति म्हणून सत्तेमध्यें सहभागी होण्याची

संधि दिसूं लागतांच बहुजनसमाजाच्या वतीनें स्वतंत्र मागण्या पुढें येऊं लागल्या. मॉंटफर्ड-सुधारणा अमलांत आल्यानंतर महाराष्ट्रामध्यें ब्राह्मणेतर चळवळीची जी वाढ झाली आणि अस्पृश्य समाजामध्यें जी जागृति निर्माण झाली ती राष्ट्रवादी चळवळीला पूरक अशी नव्हती. त्या सुमारास राजकीय सुधाराणा मिळण्याची शक्यता निर्माण झाली होती. राष्ट्रीय चळवळीचें नेतृत्व मुख्यतः ब्राह्मणवर्गाकडे असल्यामुळें या सुधारणांचा फायदा तो वर्ग घेईल यासाठीं स्वहित-रक्षणाच्या दृष्टीनें ब्राह्मणेतर वर्गाला संघटित होण्याची अवश्यकता वाटूं लागली. यामधूनच राष्ट्रीय चळवळीमध्यें सामील न झालेल्या ब्राह्मणेतरांच्या आणि अस्पृश्यांच्या चळवळीचा प्रादुर्भाव झाला.

ब्राह्मणेतर चळवळीचा प्रसार

महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्यें ब्राह्मणेतर चळवळीला वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे. महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी चळवळीमध्यें ब्राह्मणेतर समाज एकजीव होऊं शकला नाहीं, यामुळेंच महाराष्ट्राच्या राजकारणांतील प्रमुख समस्या निर्माण झाली आहे. ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद हा या प्रदेशाच्या समाज-जीवनांतील एक प्रमुख प्रश्न आहे. वास्तविक ब्राह्मणेतर चळवळीचें अधिष्ठान कै. ज्योतिबा फुले यांनींच गेल्या शतकांत निर्माण केलें. हिंदुसमाजावरील ब्राह्मणवर्गाच्या नेतृत्वाविरुद्ध फुल्यांनीं प्रथम बंडाचा झेंडा उभारला. ऐतिहासिक विवेचनाच्या द्वारें ब्राह्मणवर्गाच्या वर्चस्वाची त्यांनीं मीमांसा केली. ही मीमांसा तर्कशुद्ध व सत्य नसली तरी समाजांतील दीर्घकाल चालूं असलेल्या वर्गविषमतेला वाचा फोडण्याच्या दृष्टीनें महत्त्वाची होती. अडाणी व मागास-लेला म्हणून उपेक्षिला जात असलेला बहुजनसमाज जागृत करण्याचें व संघटित करण्याचें कार्य फुल्यांनीं सुरू केलें आणि यामध्येंच त्यांच्या कार्याचें क्रांतिप्रवण स्वरूप समाविष्ट आहे. परंपरागत श्रेष्ठत्वाचा अवास्तव फायदा घेऊन सतत वर्चस्व गाजविण्याची संवय लागलेल्या ब्राह्मणवर्गाविरुद्ध फुल्यांनीं बंडाचा पुढाकार घेतला. ब्राह्मणेतर चळवळीला तात्त्विक स्वरूप देण्यासाठीं फुल्यांनीं सत्यशोधकसमाजाची स्थापना केली. ब्राह्मणवर्गाच्या आपमतलबी मध्यस्थी-पासून बहुजनसमाजाला मुक्त करण्यासाठीं जागृत करणें हें या समाजाचें मुख्य कार्य होतें. ज्योतिबा फुले हे कांहीं नवधर्मप्रवर्तक नव्हते. हिंदुधर्माच्या परिसरांतच समाजामध्यें चालू असलेला अन्याय नष्ट करण्यासाठीं ते झगडले. नवा पंथ सुरू न करतां हिंदुधर्मांतर्गत वर्गविषमतेविरुद्ध त्यांनीं लढा सुरू केला.

खुद्द कै. फुले यांच्या वेळीं किंवा त्यानंतरहि अनेक वर्षें ब्राह्मणेतर चळवळीचें स्वरूप पूर्णांशानें सामाजिक राहिलें. राजकीय स्वातंत्र्याची आकांक्षा ब्राह्मणेतर चळवळीच्या सुरवातीच्या काळांत अभावानेंच दिसते. एवढेंच नव्हे तर, ब्राह्मणी वर्चस्वाविरुद्ध इतर वर्गांना संरक्षण किंवा सवलती देणारे परकीय राज्यकर्ते हे या चळवळीच्या पुढाऱ्यांना जास्त जवळचे वाटत. सत्यशोधकसमाज स्थापतांना या समाजांत राजकीय विषयांवर बोलणें वर्ज आहे, असा निर्बंध फुल्यांनीं घातला होता. यावरूनच ब्राह्मणेतर चळवळ ही मुख्यतः सामाजिक अन्यायांविरुद्ध झगडण्यासाठींच सुरू झाली हें उघड आहे. राष्ट्रवादी चळवळीचा आशय हा राजकीय राहिल्यामुळें बहुजनसमाज या चळवळीबाबत समरस होऊं शकला नाहीं. किंबहुना राष्ट्रवादी चळवळीचें नेतृत्व मुख्यतः ब्राह्मणवर्गाकडे असल्यामुळें या चळवळीबाबत विरोधाची भूमिकाच ब्राह्मणेतर चळवळीनें घेतली. खुद्द कै. फुले यांनीं सत्यशोधक-समाजासाठीं जी शपथ योजिली होती त्यामध्यें ब्रिटिश सरकारशीं सदैव इमानी राहीन असा मजकूर होता. इंग्रजांशीं सलोखा ठेवून सरकारी यंत्रणेंत जास्तींत जास्त जागा मिळविणें हा एक मार्ग फुल्यांनीं आपल्या कार्यक्रमांत समाविष्ट केला होता. राष्ट्रसभा ही बहुजनसमाजाची संस्था नसून तीमध्यें ब्राह्मणादिकांचा भरणा आहे त्यामुळें ती राष्ट्रीय होऊंच शकत नाहीं असा फुल्यांचा दावा होता. महाराष्ट्रांत 'अभिनव भारत' यासारख्या क्रांतिकारकांच्या संस्थेचें जें कार्य होतें तें पेशवाईच्या—म्हणजेच ब्राह्मणी वर्चस्वाच्या— पुनरुज्जीवनासाठीं होतें असा ब्राह्मणेतरांचा आक्षेप होता. त्यामुळें ब्राह्मणेतर पुढारी या सर्व चळवळींपासून अलिप्त राहिले.

महाराष्ट्रांतील समाजसुधारक राष्ट्रवादी चळवळीपासून अलिप्त राहिले आणि आपापल्या पसंतीच्या सामाजिक सुधारणेच्या क्षेत्रांत कार्य करीत राहिले. याउलट राष्ट्रवादी चळवळीचे नेते सामाजिक सुधारणांबद्दल बरेचसे उदासीन राहिले. त्यामुळें महाराष्ट्रांत राष्ट्रीय चळवळ व सामाजिक सुधारणा या दोन्ही प्रक्रिया एकमेकांपासून अलग राहिल्या.

कै. फुल्यांच्यानंतर ब्राह्मणेतर चळवळीला प्रभावी नेतृत्व मिळालें तें कोल्हापूरचे छत्रपति कै. शाहू महाराज यांच्या कारकीर्दीत. छत्रपतींच्या राजाश्रयामुळें ब्राह्मणेतर चळवळ जोरानें फोफावली. परंतु त्यांच्या नेतृत्वामुळें चळवळींचें स्वरूपहि बदलत चाललें. पुरोहितवर्गाविरुद्ध फुल्यांनीं बंड पुकारलें, तें ईश्वराकडे जाण्यासाठीं मध्यस्थ दलालाची गरज काय म्हणून ! परंतु ही

चैचारिक भूमिका ब्राह्मणेतर चळवळीच्या नव्या नेत्यांना पचूं न शकल्यामुळें त्यांनीं ब्राह्मण पुरोहितांऐवजीं क्षत्रिय पुरोहितांची कांस घरली. क्षात्र जगद्-गुरूंचें पीठ स्थापन झाल्यामुळें पुरोहितवर्गाची मध्यस्थी नष्ट होण्याऐवजीं जात बदलली एवढेंच. पण त्यामुळें सामाजिक समतेचें तत्त्व व्यवहारांत उतर-विण्याचें मौलिक कार्य अपुरेंच राहिलें.

नव्या नेतृत्वामुळें ब्राह्मणेतर चळवळीचें राजकीय क्षेत्रांतील स्वरूपहि निश्चित होऊं लागलें व तें राष्ट्रवादी दृष्टीनें प्रतिगामी बनूं लागलें. कै. शाहू महाराज ब्राह्मणेतर चळवळीचे नेते असतांना ही चळवळ ब्रिटिश अधि-राज्याला विरोधी बनणें अशक्यच होतें. परंतु पहिल्या महायुद्धानंतर नव्या राजकीय सुधारणा जशा दृष्टिक्षेपांत आल्या तसा ब्राह्मणेतर चळवळीनें सत्तेमध्यें वांटा मिळविण्याच्या दृष्टीनें राजकीय क्षेत्रांतहि नवा पवित्रा घेतला.

महाराष्ट्रांतील राजकीय चळवळीचें नेतृत्व सन १९२० पर्यंत तरी ब्राह्मण-वर्गाकडे असल्यामुळें नव्या सुधारणांचा फायदा सर्व ब्राह्मणवर्ग घेईल, म्हणून स्वहक्कसंरक्षणासाठीं ब्राह्मणेतरांनीं राजकीय क्षेत्रांत संघटित चळवळ सुरू केली आणि राखीव जागांची मागणी केली. मद्रासमध्यें याची सुरवात झाली. पण महाराष्ट्रांतहि ब्राह्मणेतरांनीं याच मागणीची 'री' ओढली. नव्या सुधारणान्वयें मुंबई कायमेदंडळांत मराठ्यांना ७ राखीव जागा मिळाल्या. नव्या सुधारणान्वयें प्रांतिक कायदेमंडळासाठीं ज्या निवडणुका झाल्या त्यासाठीं प्रथमच ब्राह्मणेतरांनीं राजकीय सत्तेमध्यें वांटा मिळविण्याच्या हेतूनें संघटित होऊन भाग घेतला. परंतु स्वातंत्र्यासाठीं चालूं असलेल्या राष्ट्रवादी चळवळीशीं फटकून वागून प्रस्थापित सरकारशीं संगनमत करून वागलों तरच हा सत्तेंतील वांटा मिळत राहील अशी या नेत्यांची भूमिका होती. त्यामुळें सत्तेच्या संदर्भांत निर्माण झालेली जागृति जरी ब्राह्मणेतरांच्या नेत्यांमध्यें दिसत होती तरी ही जागृति राष्ट्रवादी चळवळीला पोषक ठरली नाहीं.

सत्यशोधक समाजाची स्थापना करतांना कै. फुल्यांनीं अस्पृश्यता-निवारण्याचा हेतूहि पुढें ठेवला होता. सामाजिक विषमता नष्ट करण्याचें त्यांचें ध्येय केवळ ब्राह्मणवर्गाची दलाली नष्ट करून साध्य होणार नव्हतें. त्यासाठीं जातिजातीमधील विषमता नष्ट करणें आवश्यक होतें. अस्पृश्यतानिवारणाला या मोहिमेमध्यें फुल्यांनीं महत्त्वाचें स्थान दिलें होतें. परंतु ब्राह्मणेतर चळवळीचें नेतृत्व फुल्यांच्या मृत्यूनंतर ज्या वर्गाकडे गेलें त्याला फुल्यांची सामाजिक व्यवस्थेबद्दलची मौलिक भूमिका पचणें शक्य नसल्यामुळें, ब्राह्मणेतर चळवळीच्या

पुढील अवस्थेमध्यें अस्पृश्यतानिवारणाच्या कार्यक्रमाला वाव राहूं शकला नाहीं. कै. शाहूमहाराजांनीं फुल्यांच्या भूमिकेचें रहस्य जाणलें होतें. त्यांची वृत्ति जातिभेदामुळें निर्माण होणारी सर्वच विषमता कमी करण्यास अनुकूल होतीं. अस्पृश्यतानिवारणाच्या कार्यास कै. शाहूमहाराजांनीं मोठा हातभार लावला. निरनिराळ्या जातींच्या विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणासाठीं वसतिगृहांसारख्या सोयी करून देऊन त्यांनीं ब्राह्मणेतरसमाजांत शिक्षणाचा फैलाव करण्याचें फुल्यांनीं योजिलेलें कार्य पुरस्कारिलें. सामाजिक व्यवहारामध्यें अस्पृश्यांना जवळ करण्याचें धोरण छत्रपतींनीं स्वीकारलें होतें. १९२० सालीं नागपूर येथें भरलेल्या दुसऱ्या अ. भा. अस्पृश्य परिषदेचें अध्यक्षस्थानहि शाहूछत्रपतींनीं स्वीकारलें होतें. अशा रीतीनें ब्राह्मणेतर चळवळीचा सामाजिक आशय कै. शाहूछत्रपतींच्या नेतृत्वाखालीं व्यक्त होत होता.

परंतु पहिल्या महायुद्धानंतर या चळवळीची दिशा जशी राजकीय सत्तेकडे वळली तसा हा सामाजिक आशय कमी होऊं लागला किंवा दुर्लक्षिला जाऊं लागला. महाराष्ट्राच्या राजकारणांत ब्राह्मणेतर पक्ष हा एक संघटित राजकीय पक्ष म्हणून पुढें आला. ब्राह्मणांच्या वर्चस्वाला विरोध करणारे इतर सर्व वर्ग—आणि यांमध्यें मुसलमान, पार्शी या अन्यधर्मीचे लोकहि समाविष्ट होते—या पक्षाच्या छताखालीं एकत्र झाले. केवळ कायदेमंडळामध्येंच या लोकांनीं जागा मिळविल्या असें नव्हे, तर द्विदल राज्यपद्धतीमध्यें मंत्रिपदावर नेमणुका होऊन ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांना राजकीय सत्तेमध्ये वांटाहि मिळाला. परंतु राजकीय सत्ता संपादन करण्याच्या उद्दिष्टावर पुढाऱ्यांचें सर्व लक्ष केंद्रित झालें व ब्राह्मणेतर चळवळीच्या आर्थिक व सामाजिक आशयाकडे त्यांचें दुर्लक्ष झालें. त्यामुळें या चळवळींतील पुरोगामी व कांहीं अंशीं क्रांतिप्रवण प्रवृत्ति मागें पडल्या आणि संधिसाधुपणाचें प्राबल्य माजलें, अस्पृश्यतानिवारणाचा कार्यक्रम दुर्लक्षिला गेला. याचा परिणाम असा झाला कीं, अस्पृश्यांनीं आपली स्वतंत्र चळवळ सुरूं केली. राजकीय जागृतीमुळें अस्पृश्य समाजानें—विशेषतः महार समाजानें—संघटित होऊन स्वतःच्या हक्कांसाठीं प्रयत्न करण्यास सुरवात केली, त्यामुळें ब्राह्मणेतर चळवळीचें सर्वसंग्राहक स्वरूप नष्ट झालें.

ब्राह्मणेतर चळवळहि महाराष्ट्रांतील बहुजन समाजाच्या सर्वांगीण विकासासाठीं झटणारी चळवळ राहिली नाहीं; तर केवळ ब्रिटिश सरकारकडून मिळणाऱ्या मर्यादित राजसत्तेमध्यें वांटा मिळविण्यासाठीं ब्राह्मणवर्गाला व त्या वर्गाच्या वर्चस्वाला विरोध करणारी अशी चळवळ, मुख्यत्वें विरोधकांच्या भूमिकेवर आधारलेली.

म्हणून नकारात्मक बनली. बहुजनसमाजाचें हितसंवर्धन करण्यास ही अपुरी व असमर्थ ठरली. याचा परिणाम असा झाला कीं, या ब्राह्मणेतर चळवळीकडे बहुजनसमाज मोठ्या प्रमाणावर आकर्षित होईनासा झाला. बहुजनसमाजांतील तरुणवर्गाला ब्राह्मणेतर चळवळीचें स्वरूप व तिचें नेतृत्व यांचा उबग आला. आपल्या समाजाचा आर्थिक व सामाजिक विकास साधण्यासाठीं राजकीय स्वातंत्र्याची गरज आहे याची जाणीव या तरुणवर्गाला झाली आणि या जाणिवेमुळेंच ब्राह्मणेतरवर्ग हा राष्ट्रसभेच्या नेतृत्वाखालीं चालूं असलेल्या राष्ट्रीय चळवळीकडे ओढला गेला.

म. गांधींच्या नेतृत्वाचा प्रभाव

म. गांधींच्या नेतृत्वाखालीं राष्ट्रीय चळवळीमध्यें जे बदल झाले तेहि बऱ्याच अंशीं महाराष्ट्रांतील बहुजनसमाज राष्ट्रीय चळवळीमध्यें ओढला जाण्यास कारणीभूत झाले. लो. टिळकांच्या निधनानंतर राष्ट्रीय चळवळीचें नेतृत्व महाराष्ट्राकडे राहिलें नाहीं. नवें तंत्र व नवे मंत्र यांच्या साहाय्यानें म. गांधींनी राष्ट्रीय चळवळीचें व भारतीय राष्ट्रवादाचें नेतृत्व आपल्याकडे घेतलें महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी चळवळीचे नेते हे गांधीजींच्या नव्या तंत्र-मंत्राशीं समरूप होऊं शकले नाहींत. किंबहुना गांधीवाद महाराष्ट्रामध्यें रुजला नाहीं असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. महाराष्ट्राच्या वैचारिक परंपरेवर बुद्धिनिष्ठेचा पगडा असल्यामुळें गांधीवादाला ही भूमि पोषक ठरली नाहीं. यामुळें भारतीय राष्ट्रवादाचें नेतृत्व म. गांधीकडे असतांना महाराष्ट्राला भारतीय राजकारणामध्यें प्रभाव पाडतां आला नाहीं हें खरें. परंतु लो. टिळकांनंतर महाराष्ट्राला प्रभावी असें पर्यायी नेतृत्वहि लाभलें नाहीं. महायुद्धानंतर निर्माण झालेल्या नव्या परिस्थितीचें योग्य आकलन करून नव्या युगाला साजेल असे मार्ग लोकांपुढें ठेवण्याचें कार्य होऊं शकलें नाहीं. बहुजनसमाजाची कुचंबणा ओळखून त्या समाजाला स्वतःच्या विकासासाठीं राष्ट्रीय चळवळीशीं एकरूप होण्याची आवश्यकता पटवून द्यावयास हवी होती. त्याचप्रमाणें महायुद्धानंतर पाश्चिमात्य देशांत जे नवे विचारप्रवाह पुढें येत होते त्यांच्या संदर्भात भारतीय परिस्थितीचें परिशीलन करून नव्या विचारप्रवाहांना या ठिकाणीं अवसर देणें जरूर होतें. परंतु महाराष्ट्रामध्यें राष्ट्रवादी चळवळीचें नेतृत्व ज्यांच्याकडे होतें त्यांच्याकडून हें कार्य झालें नाहीं. नव्या युगाची जाणीव ठेवून महाराष्ट्रांतील बहुजनसमाजाच्या आर्थिक व सामाजिक विकासाला सुसंगत असा कार्यक्रम पुरस्कारून महाराष्ट्रांतील नेतृत्व गांधिवादाला पर्यायी मार्ग सुचवूं शकलें असतें तर तें प्रभावी होऊं शकलें असतें. परंतु जुनें नेतृत्व

जुन्या मार्गाला व जुन्या परंपरेलाच चिकटून राहत होतें. सांस्कृतिक राष्ट्रवादाचा आशय बहुजनसमाजाच्या आर्थिक व सामाजिक आकांक्षाना पुरेसा नव्हता. याउलट कांहीं अंशीं गांधींचा राष्ट्रवाद सांस्कृतिक आशयाच्या जोडीला अस्पृश्यतानिवारण, ग्रामोद्धार इ० सामाजिक सुधारणांचा पुरस्कार करीत होता, आणि राजकीय स्वातंत्र्यसंपादनासाठीं कायदेभंग, असहकार वगैरे मार्गांचा अवलंब करायला सांगत होता. त्यामुळें गांधींचें नेतृत्व हें बहुजनसमाजाला जुन्या महाराष्ट्रीय नेतृत्वापेक्षां जास्त जवळचें व जास्त प्रभावी वाटलें. त्यामुळें १९३० नंतर ब्राह्मणेतर वर्ग राष्ट्रसभेकडे आकर्षिला जाऊं लागला.

टिळकांच्यानंतर महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी चळवळीचें नेतृत्व निष्प्रभ ठरल्यामुळें तरुण वर्गाचा या नेतृत्वावद्दलचा असंतोष युवकसंघटनां (Youth League)च्या द्वारें व्यक्त झाला. सायमन कमिशनवरील बहिष्काराच्या निमित्तानें समाजांतील प्रतिकारवृत्ति ठिकठिकाणीं मोठ्या प्रमाणावर व्यक्त झाली. त्याच संदर्भात महाराष्ट्रांतील तरुण कार्यकर्त्यांनीं युवक-परिषदा घेऊन नव्या नेतृत्वाची मागणी केली. पुरोगामी विचारसरणीचा पुरस्कार करणें हें जरी या युवकसंघटनांना अभिप्रेत होतें तरी त्यांचा मुख्य भर राजकीय स्वातंत्र्यावर व त्यासाठीं अवलंबावयाच्या मार्गांवर होता. नेमस्त धोरणावद्दलचा असंतोष व्यक्त करून राजकारणामध्यें जहाल धोरणाचा पुरस्कार करावयाचा यावरच या चळवळीनें भर दिला. आर्थिक किंवा सामाजिक क्रांतीचा सुसंगत कार्यक्रम आंखून त्यासाठीं योजनाबद्ध चळवळ चालविणें हें कांहीं या युवक-चळवळीचें स्वरूप नव्हतें. त्यामुळें ही चळवळ अल्पजीवी ठरली. महाराष्ट्रांतील किंवा भारतांतील समाजाला ती हादरा देऊं शकली नाहीं. राष्ट्रसभेनें संपूर्ण स्वातंत्र्याचें ध्येय मान्य केल्यानंतर आणि म. गांधींच्या नेतृत्वाखालीं प्रत्यक्ष कायदेभंगाची चळवळ सुरू झाल्यानंतर या युवक-चळवळीचें कार्य संपुष्टांत आल्यासारखें झालें.

महाराष्ट्रांतील विविध विचारप्रवाह

पहिल्या महायुद्धापूर्वीच खुद्द युरोपमध्यें व्यक्तिवादी व उदारमतवादी तत्त्वज्ञान निष्प्रभ ठरून त्याऐवजीं समाजवादी किंवा समूहवादी तत्त्वज्ञानाचा लोकांच्या विचारावर वाढता प्रभाव पडूं लागला होता. औद्योगिक क्रांतीचा परिपाक म्हणून जी आर्थिक परिस्थिति अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकांत निर्माण झाली होती तिच्या संदर्भात समाजवादाचें नवें तत्त्वज्ञान पुढें आलें व एकोणिसाव्या शतकांत युरोपांतील विचारसरणीमध्यें समाविष्ट झालें. परंतु पहिल्या महायुद्धाच्या अखेरीस रशियामध्यें साम्यवादी क्रांति होऊन नवें

साम्यवादी सरकार अधिकारावर आलें; कांहीं वर्षें भांडवलशाहीवादी राष्ट्रांचा विरोध होत असतांनाहि हें नवें सरकार टिकून राहिलें, एवढेंच नव्हे तर आंतरराष्ट्रीय संघटनेच्या (कोमिंटर्न) द्वारां इतर राष्ट्रांपर्यंत साम्यवादी विचारसरणीचा फैलाव करूं लागलें. यामुळें पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळांत समाजवादी तत्त्वज्ञान निरनिराळ्या देशांत फैलावण्यास पुष्कळच वाव मिळाला. हिंदुस्थानमध्येंहि याच कालखंडांत समाजवादी विचारसरणीचा प्रादुर्भाव झाला असें म्हणायला हरकत नाहीं. युद्धपरिस्थितीमुळें औद्योगीकरणास प्रोत्साहन मिळालें. नवे धंदे व कारखाने वाढीला लागून कामगारवर्ग मोठ्या प्रमाणावर वाढला. पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील नव्या विचारांशीं संपर्क आल्यामुळें वर्गजागृति घडवून आणणें सुकर झालें. यामुळें साम्यवादी चळवळीचा श्रीगणेशा होऊन समाजवादी तत्त्वज्ञानाची तरुणवर्गाला ओळख झाली. ही चळवळ मुख्यतः मुंबईमध्यें सुरू झाली व त्यामध्यें महाराष्ट्रीय कार्यकर्त्यांचाच भरणा होता. महाराष्ट्रांतील तरुणवर्गाला विचाराचें नवें दालन उपलब्ध करून देण्याचें कार्य या चळवळीच्या नेत्यांनीं केलें.

म. गांधींचें तत्त्वज्ञान किंवा त्यांचें चळवळीचें तंत्र हें पूर्णपणें मान्य नसतांनाहि प्रत्यक्ष प्रतिकाराची व बहुजनसमाजाला गोवून घेणारी चळवळ म्हणून कायदेभंगाच्या चळवळीमध्यें अनेक महाराष्ट्रीय तरुणांनीं उत्साहानें भाग घेतला. तुरुंगामध्यें बऱ्याच कार्यकर्त्यांना देशांतील परिस्थितीबद्दल व कायदेभंगाच्या चळवळीबद्दल शांतपणें विचार करण्याची संधि मिळाली. वाचनाला अवसर मिळाल्यामुळें बऱ्याच युवक कार्यकर्त्यांना पाश्चिमात्य विचारांची व नव्या तत्त्वज्ञानाची ओळख झाली. सहकाऱ्यांबरोबर विचारविनिमय व आत्मनिरीक्षण केल्यामुळें अनुसरलेल्या मार्गांतील दोष व उणीवा दिसूं लागल्या आणि नवे मार्ग अनुसरण्याची जरुरी भासूं लागली. यामधूनच समाजवादी विचारसरणीचा प्रसार करण्यासाठीं संघटित प्रयत्नांची सुरवात झाली. महाराष्ट्रांतील युवक कार्यकर्ते तुरुंगांतून बाहेर आल्यानंतर राष्ट्रसभेला समाजवादाच्या मार्गानें नेण्यासाठीं प्रयत्न करूं लागले. राष्ट्रसभेमध्येंच जो समाजवादी गट स्थापन झाला त्याला चालना देण्यामध्यें महाराष्ट्रांतील तरुण कार्यकर्ते आघाडीवर होते.

युरोपमध्यें ज्याप्रमाणें समाजवादाशिवाय सर्वंकष राष्ट्रवादी विचारसरणी ही फॅसिझम् किंवा नाझीझमच्या स्वरूपानें व्यक्तिवादाला विरोध म्हणून पुढें आली, त्याप्रमाणें भारतामध्येंहि जुन्या संस्कृतीचें श्रेष्ठत्व पुरस्कारून त्या संस्कृतीचें पुनरुत्थान करण्यास बद्धपरिकर असा हिंदु राष्ट्रवादहि पुढें आला. एक धर्म, एक राष्ट्र व एक नेता या घोषणेमागें हिंदुसमाजाला संघटित करून सामर्थ्य-

वान् करण्याचें राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचें धोरण हें पुष्कळ तरुणांना आकर्षक वाटलें. विशेषतः महाराष्ट्रामध्यें या संघटनेचा मोठ्या प्रमाणावर प्रसार झाला. परंतु सांस्कृतिक राष्ट्रवाद हा ज्याप्रमाणें बहुजनसमाजास आकर्षूं शकला नाहीं, त्याप्रमाणें हिंदुराष्ट्रवादाचें हें संघटित प्रतीकहि बहुजनसमाजाला आकर्षूं शकलें नाहीं. वॅ. सावरकर बंधमुक्त होऊन त्यांनीं हिंदुसभेचें नेतृत्व पत्करल्यानंतर कांहीं वर्षें हिंदुसभा कार्यप्रवण झाली. परंतु या संघटनेचें धोरण मुख्यतः राष्ट्रसभेच्या सर्वसंग्राहक विशेषतः मुसलमानांबाबतच्या धोरणास विरोध करण्याचें असल्यामुळें तिला स्वतंत्र व विधायक असें कार्य राहिलें नाहीं. आर्थिक, सामाजिक किंवा राजकीय आशय या संघटनांच्या उद्दिष्टामध्यें कधींच प्रामुख्यानें नसे. त्यामुळें या संघटनांचें आकर्षण वरिष्ठ वर्गापुरतेंच मर्यादित राहिलें.

राष्ट्रीय चळवळीमध्यें जातिवादाचा प्रवेश

एकोणीसशें तीस सालानंतर महाराष्ट्रांतील तरुण ब्राह्मणेतरवर्ग राष्ट्रसभेच्या चळवळीकडे ओढला गेला याचा उल्लेख वर आलाच आहे. पण या घटनेचा परिणाम महाराष्ट्रांतील जातिवादाचें सामर्थ्य कमी होण्यामध्यें मात्र झाला नाहीं. जुन्या राष्ट्रवादी चळवळीच्या पुढाऱ्यांनीं गांधींच्या नेतृत्वाखालीं चालू असलेलें राष्ट्रसभेचें कार्य पसंत न पडल्यामुळें स्वतंत्र असा लोकशाही स्वराज्यपक्ष स्थापना केला. परंतु हा पक्ष नांवारूपाला येऊंच शकला नाहीं. हिंदुसभा काय किंवा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ काय या संघटनांमध्यें ब्राह्मणवर्गाचेंच वर्चस्व राहिलें. राष्ट्रसभेच्या कार्याला विरोध करण्याचें कार्य या संघटना करीत असल्यामुळें, बहुजनसमाजाला राष्ट्रसभेंत आणण्यासाठीं राष्ट्रसभेच्या या प्रदेशांतील कार्यकर्त्यांनीं जातिवादाची भावना जिवंत ठेवली. बहुजनसमाजाच्या पाठिंब्यावर महाराष्ट्रामध्यें राष्ट्रसभेचें व त्याद्वारें आपलें पुढारीपण प्रस्थापित करून, जुन्या टिळकपक्षीय पुढाऱ्यांचें नेतृत्व संपुष्टांत आणण्याचें कार्य या नव्या कार्यकर्त्यांनीं केलें. पण त्यामुळें हा जातिवाद राष्ट्रसभेच्या कार्यामध्यें समाविष्ट झाला आहे. १९३५ च्या घटना-कायद्यानें प्रांतिक स्वायत्ततेचा अंमल सुरू झाल्याकारणानें, राष्ट्रसभेचें राजकारण हें सत्तासंपादनाचा एक मार्ग या दृष्टीनें बहुजनसमाजाच्या पुढाऱ्यांना आपल्या हिताचें वाटलें. प्रांतिक स्वायत्ततेच्या कारभारामध्यें राष्ट्रसभेनें अधिकार-स्वीकार केल्यानंतर बहुजनसमाज मोठ्या प्रमाणावर राष्ट्रसभेकडे आकर्षिला गेला आणि महाराष्ट्रांतील राष्ट्रसभेच्या नेतृत्वामध्यें बहुजनसमाजाच्या पुढाऱ्यांचा समावेश झाला.

राष्ट्रसभेनें अधिकारस्वीकार केल्यानंतर दुसरें महायुद्ध सुरू होऊन देशांतील परिस्थिति पुनः अस्थिर होईपर्यंतच्या काळांत महाराष्ट्राच्या राजकारणांतील विचारप्रवाहांना स्पष्टता येऊं लागली होती. खुद्द राष्ट्रसभेमध्येंच अधिकारारूढ असलेल्या गटाचें घोरण मवाळ मानणाऱ्या अनुयायांची संख्या महाराष्ट्रामध्यें वाढत होती. कॉंग्रेससमाजवादी गट व कॉ. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या अनुयायांचा गट यांना महाराष्ट्रामध्यें पाठिंबा मिळत होता. राष्ट्रसभेचें घोरण आर्थिक क्षेत्रांत समाजवादाकडे व स्वातंत्र्यसंपादनासाठीं जहाल मार्गाकडे नेण्याच्या दृष्टीनें जनतेला संघटित करावें अशी राष्ट्रसभेमधील 'डाव्या' मानल्या जाणाऱ्या गटांची भूमिका होती. राष्ट्रसभेमधील अधिकारारूढ गटाला पाठिंबा देणाऱ्या बहुसंख्य सभासदापैकीं गांधीवादी तत्त्वज्ञानावर श्रद्धा असलेले फारच थोडे लोक होते. किंबहुना राष्ट्रसभेच्या कार्यक्रमांमध्यें नवें चैतन्य आणण्यासाठीं प्रयत्न करणारांना महाराष्ट्रामध्यें पाठिंबा मिळेल ही गोष्ट सुभाषचंद्र बोस यांनीं राष्ट्रसभेच्या अध्यक्षपदाची निवडणूक लढविली त्या वेळीं त्यांना महाराष्ट्रांतून मिळालेल्या पाठिंब्यावरून स्पष्ट झाली होती.

राष्ट्रसभेखेरीज इतर राजकीय पक्षांमध्येंहि विचार व कार्यक्रम यांना स्पष्टता येऊन प्रत्येक पक्ष आपापला मार्ग थोड्याबहुत प्रमाणांत तरी निश्चित करीत होता. बॅ. सावरकर बंधमुक्त होऊन लोकशाही स्वराज्यपक्षाला मिळाले त्या वेळीं त्या पक्षाचें सामर्थ्य वाढेल असें वाटत होतें, परंतु त्या पक्षाची भूमिका बहुजनसमाजाला मानवणारी नसल्यामुळें हा पक्ष कार्यक्षम होऊं शकला नाहीं. महाराष्ट्रांतील लोकशाही स्वराज्यपक्ष अल्पावकाशांतच पूर्णपणें निष्प्रभ झाला. डॉ.आंबेडकरांच्या नेतृत्वाखालीं अस्पृश्यसमाज संघटित होऊन राजकारणामध्यें भाग घेत होता. जातीय निवाड्यामुळें अस्पृश्यांना स्वतंत्र मतदारसंघ मिळण्याची शक्यता होती; परंतु महात्माजींच्या उपोषणामुळें 'पुणें-करार' होऊन राखीव जागांसह संयुक्तमतदारसंघाची योजना मान्य झाली. याचा परिणाम असा झाला कीं, निवडणुकीमध्यें डॉ. आंबेडकर यांच्या अनुयायांपेक्षां राष्ट्रसभेनें पुरस्कारलेले अस्पृश्य उमेदवार जास्त संख्येनें निवडून येऊं लागले. स्वतंत्र मतदारसंघामुळें मुसलमानसमाज मुस्लीम लीगच्या पाठीशीं संघटित झाला; या स्वरूपांत आंबेडकरांच्या पक्षाला अस्पृश्य समाजाचा संघटित पाठिंबा मिळवितां आला नाहीं. परंतु देशापुढील प्रश्नांबाबत एक निश्चित धोरण व कार्यक्रम समाजापुढे ठेवण्याच्या दृष्टीनें आंबेडकर व त्यांचा पक्ष यांचें कार्य निश्चितपणें उप-

युक्त होतें. जुन्या ब्राह्मणेतरपक्षाचे अवशेष अद्याप शिल्लक होते. कूपर-कंवळी प्रभृतींच्या नेतृत्वाखालीं कांहीं सभासद मुंबई कायदेमंडळामध्यें निवडून आले होते; परंतु राष्ट्रसभेच्या तिकिटावर जे ब्राह्मणेतर सभासद मुंबई कायदे-मंडळामध्यें निवडून आले त्यांची संख्या व त्यांना मिळालेला जनतेचा पाठिंबा लक्षांत घेतां जुन्या ब्राह्मणेतरपक्षाला भवितव्य नाहीं ही गोष्ट स्पष्ट होत होती.

दुसरें महायुद्ध सुरू होऊन युद्धहेतु स्पष्ट करण्याच्या मागणीवरून राष्ट्रसभेनें प्रांतिक सरकारामधून अधिकारत्याग केला आणि स्वातंत्र्यसंपादना-साठीं चळवळीला सुरवात केली. प्रथम वैयक्तिक सत्याग्रह व १९४२ ऑगस्ट नंतर 'चले जाव' ची सामुदायिक उठावणी यांमुळें देशांतील वातावरण आमूलाग्र बदललें; त्याचा परिणाम महाराष्ट्राच्या राजकारणावर साहजिकच झाला. युद्धाच्या प्रश्नावरून रॉय यांचे अनुयायी राष्ट्रसभेमधून बाहेर पडले व युद्धप्रयत्नांना पाठिंबा देण्याचें कार्य त्यांनीं स्वतंत्र पक्षामार्फत चालूं ठेवलें. राष्ट्रसभा 'चले जाव' च्या चळवळींमध्यें पूर्णपणें गोंवली होती. देशांतील वातावरण स्वातंत्र्यसंपादनाच्या आकांक्षेनें भारून गेलें होतें. तरुण वर्ग या चळवळीमध्यें जोमानें भाग घेत होता. आणि जे प्रत्यक्ष भाग घेत नव्हते त्यांची सहानुभूति या चळवळीला होती. सबंध देशामध्यें स्वातंत्र्यसंपादनाचा प्रश्न हा प्रमुख मानला जाऊन इतर प्रश्नाबाबतच्या भूमिकांना दुय्यम स्थान प्राप्त झालें आणि अशा भूमिकांमधील मतभेद व्यक्त करणें किंवा त्यांना संघटित स्वरूप देणें म्हणजे देशाचें अनहित करण्यासारखें आहे अशी विचार-सरणी सर्वत्र प्रसृत झाली. त्यामुळें राष्ट्रसभेच्या बाहेरील कांहीं गट किंवा पक्ष भारतीय राजकारणाची कोंडी फोडण्याचा आपापल्या परीनें प्रयत्न करीत असले तरी त्या प्रयत्नांमागें जनतेचें सामर्थ्य उभें राहूं शकलें नाहीं. राष्ट्रसभा आणि मुस्लिम लीग यांच्या सहकार्याशिवाय ही कोंडी फुटणें शक्य नाहीं ही गोष्ट उघड होऊं लागली; आणि १९४६ सालीं झालेल्या प्रांतिक कायदेमंडळांच्या निवड-णुकींमध्यें याचें स्पष्ट प्रतिबिंब पडलेलें दिसतें. स्वातंत्र्य मिळेपर्यंत राष्ट्रीय चळवळीचें सामर्थ्य राष्ट्रसभेच्या द्वारें व्यक्त होत होतें आणि भारतांतील इतर प्रांतांप्रमाणेंच महाराष्ट्रानेंहि फार मोठ्या प्रमाणांत राष्ट्रसभेच्या कार्यक्रमाला पाठिंबा दिला.

स्वातंत्र्योत्तर काळांतील परिस्थिति

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर राष्ट्रीय चळवळीची एकसंध फळी कांहींहि करून कायम ठेवण्याची कांहींच जरूरी राहिली नव्हती. राष्ट्रसभेचें उद्दिष्ट साध्य झालें असल्यामुळें ही संघटना विसर्जन करावी असें खुद्द महात्माजी म्हणत होते. ते

जरी मान्य झालें नाहीं तरी या संघटनेचें 'राष्ट्रीय संघटना' हें स्वरूप जाऊन त्याऐवजीं एक राजकीय प्रश्न हें स्वरूप यावयास पाहिजे होतें. ही प्रक्रिया जरी लगेच होऊं शकली नाहीं तरी राष्ट्रसभेमधून भिन्न भिन्न विचारप्रणालींचा पुरस्कार करणारे गट बाहेर पडून स्वतंत्र पक्ष म्हणून कार्यान्वित होणें अपरिहार्य होतें व देशाच्या राजकारणाला स्पष्टता येण्याच्या दृष्टीनें इष्टहि होतें. अखिल भारतीय स्वरूपांत समाजवादी पक्ष राष्ट्रसभेमधून बाहेर पडला. महाराष्ट्रामध्यें तरुण वर्ग या पक्षाकडे आकर्षिला गेला. बहुजनसमाजांतील बऱ्याच कार्यकर्त्यांना राष्ट्रसभेचें धोरण परंपरागत व्यवस्था चालूं ठेवण्यास पोषक असें वाटल्यामुळें त्यांनीं शेतकरीकामकरी पक्षाची स्थापना केली. ब्राह्मणेतर कार्यकर्त्यांपैकीं बरेचसे कार्यकर्ते या पक्षांत सामील झाले. जेधे-मोरे यांचें नेतृत्व या पक्षाला मिळालें. देशाच्या राजकारणामध्यें समाजवादाच्या दिशेनें झपाटयानें प्रगति व्हावी म्हणून या पक्षानें पुरोगामी असा आर्थिक व सामाजिक कार्यक्रम आंखला. परंतु तरीहि या पक्षाला महाराष्ट्रामध्यें फारशी प्रगति करतां आली नाहीं. याचें कारण जातीय व सत्तेच्या राजकारणापलीकडे जाऊन आर्थिक व सामाजिक क्षेत्रांत या पक्षाच्या हातून प्रत्यक्ष कामगिरी होऊं शकली नाहीं. या पक्षाच्या नेतृत्वामध्यें अपवादात्मक एखाददुसरा ब्राह्मण पुढारी समाविष्ट असला तरी ब्राह्मणेतर पक्ष हेंच या पक्षाचें स्वरूप राहिलें. आणि खुद्द राष्ट्रसभेमध्यें बहुजन समाज मोठ्या प्रमाणावर सामील होऊन महाराष्ट्रांतील या संघटनेमध्यें ब्राह्मणेतरांचें वर्चस्व झाल्यामुळें आणि राज्यकारभारामध्यें त्यांना वाढता वाव मिळूं लागल्यामुळें ब्राह्मणेतरांच्या स्वतंत्र पक्षाला कांहीं स्थानच राहिलें नाहीं. जेधे व मोरे हे पुढारी शेतकरीकामगार पक्ष सोडून राष्ट्रसभेला मिळाले. पक्षामध्यें दुफळी झाली. नंतर पक्षाचें नांवहि बदलण्यांत आलें. आज जरी हा पक्ष अस्तित्वांत असला तरी त्याचें सामर्थ्य फारसें राहिलेलें नाहीं.

गांधीवधाचे परिणाम

१९४८ सालीं म. गांधींचा वध झाल्यानंतर महाराष्ट्रामध्यें ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर प्रश्नाला तीव्र स्वरूप आलें आणि अखिल महाराष्ट्रामध्यें जी ब्राह्मणवर्गाची सत्तेहोलपट झाली त्याचे महाराष्ट्राच्या राजकीय व सामाजिक जीवनावर गंभीर परिणाम झाले. ग्रामीण भागांतून ब्राह्मणवर्ग शहराकडे आला. साहजिकच ग्रामीण जीवनावर संस्कार अथवा परिणाम करणाऱ्या शक्तींमध्यें ब्राह्मणवर्गास स्थान राहिलें नाहीं. जातिद्वेषाच्या उद्रेकामुळें पोळलेला ब्राह्मणवर्ग महाराष्ट्राच्या जीवनामध्यें पुढाकार घेण्यास कचरूं लागला. जातिद्वेष केव्हां व कोणत्या निमित्तानें उफाळून येईल याची शाश्वती

नसल्यामुळें ब्राह्मणवर्गाला अनिश्चितता वाटूं लागली. नेतृत्वाची धुरा पत्करणें नको अशी सामान्यतः वृत्ति वाढूं लाभली. गांधीवधोत्तर चळवळीमुळें ब्राह्मणवर्गानें मोठ्या प्रमाणावर आत्मनिरीक्षण व आत्मपरीक्षणहि केलें. महाराष्ट्रामध्यें जीवनाच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांत ब्राह्मणेतरवर्गाकडे पुढारीपण जाणें व ब्राम्हणवर्गाला दुय्यम स्थान पत्करणें अपरिहार्य आहे याची जाणीव होऊन त्याप्रमाणें ब्राह्मणवर्ग आपल्या भूमिकेमध्यें जरूर तो फेरवदल करूं लागला होता. राष्ट्रसभेमधील अधिकारपदाच्या जागांवर ब्राह्मणेतरांची निवड होऊं लागली. राज्यकारभारामध्यें सत्तासंपादन करण्यासाठीं राष्ट्रसभेची संघटना आपल्या स्वाधीन पाहिजे या दृष्टीनें राष्ट्रसभेमधील अधिकारपदासाठीं चुरस वाढूं लागली. महाराष्ट्रांतील राष्ट्रसभेचे जे जुने कार्यकर्ते होते, आणि ते बहुतेक ब्राह्मण होते, त्यांना संघटनेमध्यें महत्त्व राहिलें नाहीं. कांहीं निवृत्त झाले तर कांहीं सामान्य सभासद म्हणून फक्त औपचारिकरीत्या संबंध ठेवूं लागले. सामान्य नागरिकाची राजकारणाबाबतची वृत्ति तटस्थतेची किंबहुना उदासीनतेची झाली.

गांधीवधोत्तर घटनांमुळें महाराष्ट्राच्या राजकीय वातावरणांत दूरगामी बदल होऊं लागले होते. तें तसेच राहिले असते तर राजकारणाचें स्वरूप पालटलें असतें आणि हा बदल एकंदर समाजाच्या प्रगतीच्या दृष्टीनें इष्ट झाला असतांच असें म्हणतां येत नाहीं परंतु संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ सुरू झाल्यापासून महाराष्ट्राच्या राजकारणाला एक वेगळी दिशा मिळाली असून त्यामुळें गांधीवधोत्तर घटनांचा परिणाम बराचसा मर्यादित झाला आहे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नावर महाराष्ट्रांतील राष्ट्रसभेसुद्धां सर्व राजकीय पक्ष एकत्र आले. या प्रश्नाला चालना देण्याचें काम संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेनें केलें. या प्रश्नावर जनतेमध्यें जी जागृति झाली आहे त्याला सर्व जातीच्या व सर्व पक्षाच्या लोकांचे श्रम कारणीभूत झालेले आहेत. राष्ट्रसभेच्या सभासदांनीं संयुक्त महाराष्ट्र–परिषदेमधून अंग काढून घेतलें व पुढें परिषदेचें कार्य स्थगित झालें. तरी इतर पक्षांनी एकत्र येऊन संयुक्त–महाराष्ट्र–समिति स्थापन केली व या समितीमार्फत संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ चालविली. महाराष्ट्रातील निवडणुकांचे निकाल हे या चळवळीमुळें महाराष्ट्रांतील वातावरण किती बदललें आहे यांचें निदर्शक समजतां येतील. या चळवळीमुळें जातीयतेला मर्यादा पडली आहे. जिव्हाळ्यांच्या प्रश्नावर मतप्रदर्शन करतांना महाराष्ट्रांतील जनता जातीचा विचार करीत नाहीं असाच गेल्या सार्वत्रिक निवडणुकांचा अर्थ लावावा लागेल. महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनांत घडून आलेला हा बदल कायम टिकविणें हा महाराष्ट्रापुढला मोठा प्रश्न आहे.

संयुक्त महाराष्ट्राचें राजकारण

महाराष्ट्राच्या राजकारणाच्या भवितव्याचा विचार करतांना महाराष्ट्र हा भारतीय संघराज्याचा एक घटक आहे आणि मराठी समाज हा भारतीय समाजाचा एक अविभाज्य भाग आहे या गोष्टी कदापि डोळ्याआड होऊं दिल्या न पाहिजेत. महाराष्ट्राची अस्मिता संरक्षिण्यासाठीं आणि या प्रदेशांतील जनतेचा तिच्या कल्पना–विचार–परंपरांप्रमाणें विकास होऊं देण्यासाठीं महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा स्वतंत्र प्रादेशिक राजकारण या स्वरूपामध्यें विचार होणें स्वाभाविक आणि इष्ट असलें तरी या प्रादेशिक राजकारणाचा अखिल भारतीय संदर्भहि अत्यंत महत्त्वाचा आहे. महाराष्ट्राची स्वतंत्र राष्ट्रामध्यें परिणति होणें हा कांहीं या प्रदेशाच्या राजकारणाचा विकास नाहीं. महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा स्वाभाविक विकास म्हणजे भारताच्या सर्वांगीण विकासाला योग्य प्रमाणांत हातभार लावण्याची संधि महाराष्ट्राला मिळणें आणि त्या संधीचा जास्तींत जास्त चांगल्या तऱ्हेनें उपयोग करण्याचें संघटित सामर्थ्य महाराष्ट्राला लाभणें हा होय.

भारतीय राजकारणामध्यें आज महाराष्ट्र मागें पडला आहे असें सर्वसामान्यपणें मानलें जातें. भारताच्या राजकारणाचीं सूत्रें आज ज्यांच्या हातीं आहेत त्या लोकांत महाराष्ट्रीय कोणी नाहीं, केंद्रीय मंत्रिमंडळामध्यें अगर वरिष्ठ सरकारी अधिकाऱ्यामध्यें मराठी लोकांचा प्रभाव नाहीं, सत्तारूढ पक्षाच्या नेतृत्वामध्यें मराठी लोकांचा अभाव आहे, ही भारतीय राजकारणामध्यें महाराष्ट्र मागें असल्याची प्रतीकें म्हणून उल्लेखिलीं जातात. लोकसंख्येच्या दृष्टीनें निरनिराळ्या प्रादेशिक समाजांना सत्तेमध्यें किती वाटा मिळाला पाहिजे याचा कोणी तौलनिक अभ्यास केला तर काय निष्कर्ष निघेल कोण जाणे ! परंतु भारतीय राजकारणांमध्यें महाराष्ट्रास महत्त्वाचें स्थान नाहीं याचा निकष सत्तेचे वांटप हा नसून भारतीय राजकारणाच्या विकासाला निश्चित दिशेनें गतिमान करण्याची संधि महाराष्ट्राला मिळते कीं नाहीं हा आहे. आणि या दृष्टीनें विचार करता संयुक्तमहाराष्ट्राच्या चळवळीची अवस्था ही भारतीय राजकारणांतील महाराष्ट्राचें स्थान दर्शविण्यास पुरेशी आहे.

स्वातंत्र्यसंपादनानंतर भारतामध्यें लोकशाहीपद्धति दृढमूल करण्याच्या दृष्टीनें आवश्यक साधन म्हणून राज्यपुनर्रचनेचा प्रश्न धसास लागला. भारतीय समाजाचें स्वरूप, इतिहास व परंपरा या सर्व गोष्टी लक्षांत घेऊन या समाजाचा सातत्यानें विकास होण्यासाठीं संघराज्याच्या स्वरूपाची घटनाच भारताला श्रेयस्कर आहे ही विचारसरणी या देशांत मान्यता पावली. या संघराज्याची घडण शक्य तेवढी

दृढ पायावर उभारली जावी व ती मजबूत रहावी म्हणून संघराज्याचे घटक एकजिनसी व एकात्म असावे आणि त्यांच्या प्रगतीबरोबरच भारतीय संघराज्याची प्रगति व्हावी हा विचार पुढें आला. या विचारसरणीमधूनच भाषिक राज्यांची मागणी पुढें आली. संयुक्त महाराष्ट्राची मागणी ही भारतीय संघराज्याची घडण शक्य तेवढी दृढ व मजबूत करण्यासाठीं आणि म्हणूनच शास्त्रीय पायावर उभारण्यासाठीं मुख्यतः करण्यांत आली. एवढेंच नव्हें तर भारतानें घटनेच्या द्वारां पुरस्कारलेलीं उद्दिष्टें साध्य करण्यासाठीं म्हणजेच लोकशाहीच्या विकासासाठीं--भाषिक राज्यांची आवश्यकता आहे, या निकषावरच संयुक्त महाराष्ट्राची मागणी सर्व पक्षांनीं पुरस्कारली. संयुक्त महाराष्ट्राची मागणी ही भारतीय लोकशाहीच्या विकासाचें एक साधन निर्माण करण्याच्या दृष्टीनें केलेली मागणी आहे ही गोष्ट स्पष्ट आहे.

भारतीय राज्य संघराज्याच्या स्वरूपाचें न होतां एकावयवी स्वरूपाचेंच असावें म्हणजे भारताचें ऐक्य टिकूं शकेल असा विचार मांडणारा अल्पसंख्याक गट सोडला तर संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीला सर्व मराठी भाषिकांचा पाठिंबा होता ही गोष्ट स्पष्ट आहे. पक्षनिष्ठा आणि शिस्तीचें बंधन यामुळें राष्ट्रसभेच्या अनुयायांनीं विशाल द्विभाषिकाबाबतचा संसदीय निर्णय मान्य केला असला तरी संयुक्त महाराष्ट्राला त्यांचा असणारा पाठिंबा नष्ट झाला असें म्हणतां येणार नाहीं. या प्रश्नाचा फेरविचार होण्याची वेळ आली आणि वरिष्ठ नेत्यांनीं राष्ट्रसभेच्या अनुयायांना मतस्वातंत्र्य दिलें तर महाराष्ट्रांतील राष्ट्रसभेचे कार्यकर्ते अजूनहि संयुक्त महाराष्ट्रालाच पाठिंबा देतील असें वाटतें. द्विभाषिकाबद्दल निष्ठा निर्माण होऊं शकली नाहीं. एवढेंच नव्हें तर संयुक्त महाराष्ट्रापेक्षां द्विभाषिक राज्य सरस कसें हें जनतेला पटवून देण्याचे विशेषसे प्रयत्नहि झाले नाहींत व होत नाहींत. यावरून या प्रदेशांतील जनतेची व कार्यकर्त्यांची मनोवृत्ति उघडपणें व्यक्त होत आहे.

महाराष्ट्रांतील सर्व पक्षांचा व जनतेचा संयुक्त महाराष्ट्राला पाठिंबा असूनहि ही मागणी मान्य होऊं शकली नाही ही गोष्ट भारतीय राजकारणांतील महाराष्ट्राचें स्थान प्रभावी नाहीं याची निदर्शक समजावयास हरकत नाहीं. राज्यपुनर्रचना व्यवहारांत तरी भाषिक राज्यांच्या तत्त्वावर करण्यांत आली. परंतु मुंबई राज्य हा त्याला मोठा अपवाद ठेवण्यांत आला. राज्यपुर्नरचना मंडळाचा अहवाल प्रसिद्ध झाल्यापासून तों राज्यपुनर्रचनेचा कायदा अमलात येईपर्यंच्या काळांतील घडामोडी, निरनिराळे पर्याय व त्यासंबंधींच्या वाटाघाटी, चळवळी आणि त्या थांबविण्याचे उपाय इत्यादि गोष्टी लक्षांत घेतल्या म्हणजे

महाराष्ट्राच्या राजकारणांतिल कमकुवतपणाची जाणीव झाल्याशिवाय रहात नाहीं. राज्यपुनर्रचनेचा कायदा अमलांत आल्यानंतरहि महाराष्ट्रामध्यें संसदीय निर्णयाचा स्वीकार करण्याला अनुकूल मनोवृत्ति निर्माण झालेली नाहीं. द्विभाषिक राज्य जाऊन संयुक्त महाराष्ट्र निर्माण होणें अपरिहार्य आहे, हा फक्त योग्य वेळ आणि काळ ठरविण्याचा प्रश्न आहे अशी भावना सर्वसामान्यपणें आढळते. पण म्हणून संयुक्त महाराष्ट्राचें स्वरूप, तो निर्माण होण्याची वेळ किंवा मार्ग यासंबंधीं निश्चितता आली आहे असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. किंवहुना निवडणुकींतील विजय आणि जनतेचा पाठिंवा या दृष्टीनीं संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीचें सामर्थ्य वाढलेलें दिसत असलें तरी उद्दिष्ट साध्य करण्याचे दृष्टीनें आवश्यक असलेली शक्ति—निश्चित आशय असलेल्या उद्दिष्टामागें एकसंघ संघटित सामर्थ्याची उभारणी—अजूनहि निर्माण झालेली दिसत नाहीं. महाराष्ट्राच्या जीवनांतील प्रमुख समस्या सोडविण्याचे दृष्टीनें या चळवळीची प्रगति झाली नाहीं तर ही चळवळ भारतीय राजकारणावर प्रभाव पाडूं शकण्याइतकी सामर्थ्यशाली होईल कीं नाहीं यावद्दल शंका आहे. या दृष्टीनें महाराष्ट्रापुढील समस्यांचा आणि संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीच्या स्वरूपाचा विचार झाला पाहिजे.

भारतीय लोकशाही आणि पक्षनिष्ठा

भारतीय संदर्भामध्यें संयुक्त महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा विचार करतांना पक्षनिष्ठेच्या प्रश्नाचें महत्त्व लक्षांत येतें. लोकशाही राजवट पक्षपद्धतिशिवाय यशस्वी होणार नाहीं असें सामान्यतः गृहीत धरलें जातें. भारतामध्यें लोकशाही पद्धति यशस्वी होण्यासाठीं पक्षसंघटना स्थिर व मजबूत पायावर उभारल्या पाहिजेत, अधिकारारूढ पक्षाला विरोध करण्यास तुल्यबल असा विरोधी पक्ष असला पाहिजे, पक्षनिष्ठा आणि पक्षांमधील शिस्त यांचें महत्त्व मानलें पाहिजे आणि सर्व पक्षांनीं लोकशाही राजवटीचे कांहीं संकेत मान्य करून ते पाळले पाहिजेत—अशी विचारसरणी लोकशाही पद्धतीचे पुरस्कर्ते मांडतात. परंतु इतर देशांतील आणि विशेषतः भारतांतील अनुभव पहातां तात्त्विक दृष्ट्या ज्या गोष्टी इष्ट किंवा आवश्यक वाटतात, त्या प्रत्यक्ष व्यवहारामध्यें आढळत नसल्यामुळें तात्त्विक विचारांना व्यवहारामध्यें मुरड घालावी लागते. दोन सुसंघटित आणि प्रबळ पक्षसंघटना असल्या तर संसदीय राज्यपद्धतीचें कार्य सुकर होतें. परंतु संसदीय राज्यपद्धति ज्याप्रमाणें कार्यवाहित आणतां येते त्याप्रमाणें पक्षीय राजकारणाचें स्वरूप नियंत्रित करतां येत नाहीं, किंवा ठरवितां येत

नाहीं. भारतानें संसदीय राज्यपद्धति स्वीकारली आहे, पण म्हणून भारतीय राजकारणामध्यें इंग्लंडप्रमाणें द्विपक्षपद्धति निर्माण करतां येणार नाहीं. या देशाची परिस्थिति वेगळी असल्यामुळें येथील राजकारणांतील प्रवाहहि वेगळ्या तऱ्हेनें चालणें अपरिहार्य आहे, हें गृहीत धरलें पाहिजे. संसदीय राज्यपद्धतिमध्यें सामान्यतः सरकार एका पक्षाचें असतें व दुसरा (किंवा इतर) पक्ष विरोधी असतो. परंतु कांहीं वेळा राष्ट्रीय दृष्ट्या महत्त्वाच्या प्रश्नांना तोंड द्यावयाचें असेल तर 'राष्ट्रीय' सर्वपक्षीय सरकार बनवावें लागतें. दोन अगर अधिक पक्षांची हातमिळवणी किंवा समझोता ही गोष्ट संसदीय राज्यपद्धतिमध्यें अपवादात्मक समजली जाते. परंतु ज्या देशांमध्यें पक्षपद्धति फारशी संघटितरीत्या प्रगत झाली नसेल किंवा निरनिराळ्या प्रश्नांचें सामर्थ्य तुल्यबल नसेल त्या देशांमध्यें या अपवादात्मक गोष्टी नित्याच्या होऊं लागतात. भारतीय राजकारणामध्यें या गोष्टी आतां नेहमींच्या होऊं लागल्या आहेत. राष्ट्रसभेच्या सामर्थ्याशीं तुलना करतांना इतर विरोधी पक्षांचें सामर्थ्य कमी असल्यामुळें निवडणुकींसाठीं ते परस्परांशीं हातमिळवणी करून संयुक्त आघाडी उभारतात. विरोधी राजकारणासाठीं निरनिराळे राजकीय पक्ष एकत्र येणें ही घटना भारतांमध्यें परिचयाची झाली आहे. परंतु राज्यकारभाराला स्थैर्य आणण्यासाठीं ओरिसामध्यें संमिश्र सरकार स्थापन करून राष्ट्रसभेनें अपवादात्मक उपायांचें क्षेत्र पुष्कळच विस्तृत केलें. आणि त्यामुळें या देशाच्या राजकारणामध्यें इतर देशांत रूढ झालेले संकेत किंवा पद्धति रूढ होतीलच अशी खात्री देण्यासारखी परिस्थिति राहिली नाहीं.

पद्धतीच्या व्यवहाराबद्दल रूढ संकेतांना धक्का देणाऱ्या घटना भारतीय राजकारणांमध्यें घडत असल्या तरी पक्षसंघटनांची उभारणी पक्षनिष्ठा आणि शिस्त यांवर आधारली पाहिजे, याबद्दल फारसा मतभेद नव्हता. परंतु संयुक्त महाराष्ट्राच्या राजकारणामुळें याहि प्रश्नाला आव्हान दिलें आहे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीसाठीं महाराष्ट्रांतील राष्ट्रसभेसुद्धां सर्व पक्षसंघटना संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेमध्यें एकत्र आल्या. पुढें या चळवळीनें उग्र स्वरूप धारण केलें आणि राष्ट्रसभेच्या नेतृत्वाच्या निर्णयाविरुद्ध उपाय योजण्याची वेळ आली त्या वेळीं राष्ट्रसभेचे कार्यकर्ते या परिषदेमधून बाहेर पडले. प्रादेशिक निष्ठेपेक्षां पक्षनिष्ठेला जास्त मान देण्यांत आला. परंतु या प्रश्नांवर लोकांची निष्ठा पराकाष्ठेची ताणली गेली यांत शंका नाहीं. खुद्द राष्ट्रसभेंतील कांहीं कार्यकर्ते संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नावर पक्षांतून बाहेर पडले. बहुसंख्य कार्यकर्ते पक्षनिष्ठ राहिले हें खरें. परंतु ही पक्षनिष्ठा बऱ्याच अंशीं शिस्तीवर उभारलेली आहे. इतर विरोधी

पक्ष एकत्र राहिले आणि संयुक्त महाराष्ट्र समिति या नांवानें त्यांनीं संयुक्त आघाडी चालूं ठेवली. या आघाडीमध्यें सामील झालेल्या पक्षांपैकीं साम्यवादी, प्रजासमाजवादी किंवा जनसंघ यासारखे पक्ष अखिल भारतीय स्वरूपाचे आहेत; तर शेतकरी कामकरी, मजदूर किसान किंवा लालनिशाण गट यासारखे कांहीं पक्ष प्रांतिक स्वरूपाचे आहेत. संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीच्या प्रश्नावर हे सर्व पक्ष एकत्र आले असलें तरी इतर राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक प्रश्नांबद्दल या पक्षांच्या भूमिकांमध्यें मूलभूत फरक आहेत. परंतु इतर सर्व प्रश्नांपेक्षां संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नाला या पक्षांनीं प्राधान्य दिल्यामुळें त्यांना संयुक्त आघाडी उभारता आली. आणि जोपर्यंत या प्रश्नाचें हें प्राधान्य कायम असेल तोंपर्यंतच ही आघाडी टिकेल हें स्पष्ट आहे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नावर महाराष्ट्रांतील पक्षसंघटनांच्या भावना तीव्र असल्यामुळें अखिल भारतीय स्वरूपाच्या पक्षांना त्यांच्या महाराष्ट्रांतील शाखांना या प्रश्नांबद्दल मोठ्या प्रमाणांत मतप्रदर्शनाचें आणि संघटनेचें स्वातंत्र्य द्यावें लागलें. पक्षनिष्ठेपेक्षा प्रादेशिकनिष्ठा प्रबळ असल्याचेंच हें निदर्शक होतें.

महत्त्वाच्या राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय प्रश्नांवरील मतभेद आणि पक्ष संघटनेमध्यें शिस्तीला मिळणारें महत्त्व लक्षांत घेतलें म्हणजे संयुक्त महाराष्ट्र समितीमध्यें परस्परविरोधी भूमिका असलेले पक्ष एकत्र कसे राहूं शकतात याचें आश्चर्य वाटणें स्वाभाविक आहे. संयुक्त महाराष्ट्र निर्मितीच्या प्रश्नावर पक्षनिष्ठेपेक्षां प्रादेशिक निष्ठा प्रबळ ठरल्याचें हें एक उदाहरण मानतां येईल. परंतु खरोखर पाहतां जनमताच्या दडपणामुळें ही घटना घडून आली आहे. संयुक्त महाराष्ट्र समितीला सार्वत्रिक निवडणुकीमध्यें मिळालेलें यश आणि संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीला लाभलेलें सामर्थ्य हें महाराष्ट्रांतील जनमताच्या सामर्थ्याचें प्रतीक मानलें पाहिजे.

परंतु निरनिराळ्या पक्षांमध्यें होत असलेलें हें सहकार्य सत्तारूढ पक्षाला विरोध करण्यापुरतें मर्यादित आहे. विधायक कार्यक्रमाच्या अंमलबजावणीमध्यें ह्या सहकार्यास तडे पडतात असा अनुभव येतो. नगरपालिका, महानगरपालिका किंवा तत्सम संस्थांमध्यें संयुक्त महाराष्ट्रसमितिला विधायक कार्य करून दाखविण्याची संधि मिळाली. मतभेद आणि विशेषत: सत्तेच्या राजकारणाचा प्रभाव यामुळें हें सहकार्य कितपत टिकेल—विशेषत: विरोधाची भूमिका सोडावी लागली तर—याबद्दल शंका निर्माण होते. संयुक्त महाराष्ट्रामध्यें या प्रदेशाच्या सर्वांगीण विकासाच्या दृष्टीनें जरूर तो विधायक कार्यक्रम पार पाडण्यासाठीं सर्व पक्ष सत्तेच्या राजकारणामध्यें

मग्न न होतां किमान कार्यक्रमाच्या आधारें एकत्र येऊन काम करूं शकतील काय ? पक्षनिष्ठेला अशा रीतीनें मुरड घालून राष्ट्रीय विकासाच्या कार्यक्रमामध्यें महाराष्ट्रसमाजाला विधायक दृष्ट्या सहभागी होण्याची संधि लाभेल काय ? ज्याप्रमाणें संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीसाठीं महाराष्ट्रामधील जनमनाचें दडपण संयुक्त आघाडीचें सामर्थ्य वाढविण्यास कारणीभूत झालें त्याप्रमाणें हें दडपण संयुक्त महाराष्ट्राच्या विकासकार्यामध्यें सर्व पक्षांना सहकार्यानें काम करण्यास प्रवृत्त करील ? हे महाराष्ट्रापुढील यक्षप्रश्न आहेत आणि महाराष्ट्रांतील जनतेलाच त्यांचीं उत्तेंर दिलीं पाहिजेत.

एकोपा आणि उत्साह यांचा अभाव

भारतीय राजकारणावर प्रभाव पाडण्याचें सामर्थ्य मिळविण्यासाठीं महाराष्ट्रीय समाजामध्यें एकोपा निर्माण होणें आवश्यक आहे हें तर उघड आहे. परंतु भारताच्या विकासामध्यें आपला योग्य वाटा उचलण्यासाठीं जरूर तें विधायक कार्य करण्यास महाराष्ट्राला उत्साह वाटला पाहिजे हेंहि तितकेंच खरें. दुर्दैवानें आज महाराष्ट्रामध्यें हा एकोपा नाहीं आणि विधायक कार्यावद्दलचा उत्साहहि नाहीं.

महाराष्ट्रीय समाजामध्यें एकोपा निर्माण करणें ही महाराष्ट्रापुढील एक मोठी समस्या आहे. अलीकडे भारतामध्यें भावनिक एकात्मता (emotional integration) वाढविण्याबद्दल आणि त्यासाठीं योजावयाच्या उपायाबद्दल बरीच चर्चा चालूं आहे. महाराष्ट्रीय समाजामध्यें ही भावनिक एकात्मता निर्माण झाल्याशिवाय समाजाचें सामर्थ्य वाढणार नाहीं. समाजामध्यें परंपरागत चालत आलेले उच्चनीच भाव जनमनावर कायम राहतील तोंपर्यंत ही भावनिक एकात्मता निर्माण होणें कठीण आहे. जातिभेद व विशेषतः सामाजिक व्यवस्थेमध्यें आणि संघामध्यें व्यक्त होणारी जातीयता आणि तिचे राजकीय क्षेत्रांतील आविष्कार–हे महाराष्ट्रीय समाजामध्यें एकोपा निर्माण होण्याचे आड येणारे मोठे अडथळे आहेत. ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर वाद आणि अस्पृश्यांचें स्थान हे या जातिभेदाच्या समस्येतील प्रमुख प्रश्न असून ते ज्या प्रमाणांत समाधानकारकपणें सुटतील त्या प्रमाणांत महाराष्ट्रीय समाजांत एकोपा वाढून महाराष्ट्र प्रभावी होईल.

ब्राह्मणेतर चळवळीमध्यें आर्थिक व सामाजिक आशय होता तरीहि सत्तेच्या राजकारणाशीं तिची सांगड घातल्यावरोबर ही चळवळ जातीय आणि बऱ्याच प्रमाणांत प्रतिगामी स्वरूपाची झाली यांचें विवेचन मागें

आलेंच आहे. ब्राह्मणेतर चळवळीची मूळ उभारणी झाली त्या वेळीं अस्पृश्यता-निवारण हा त्या चळवळीचा मुख्य भाग होता. परंतु पुढें या चळवळीला राजकीय स्वरूप आलें आणि अस्पृश्यता-निवारणाचा प्रश्न ड्रावलला गेला. आर्थिक आणि सांस्कृतिक दृष्ट्या मागासलेल्या समाजांची म्हणजेच दलितांची चळवळ असें ब्राह्मणेतर चळवळीला स्वरूप आलें असतें तर अस्पृश्यांच्या प्रश्नांची वेगळी समस्या राहिलीं नसती. या चळवळीचें स्वरूप जातीय न राहतां वर्गीय बनलें असतें आणि महाराष्ट्रापुढील राजकीय समस्यांचें स्वरूपहि बदललें असतें. परंतु महाराष्ट्राच्या इतिहासामध्यें वर्गीय प्रश्नांना जातीय स्वरूप आल्यामुळें त्यांची गल्लत झाली. शेतकरी–कामकरी पक्षानें वर्गीय दृष्टिकोनातून कार्यक्रमाची आंखणी करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु व्यवहारामध्यें हा प्रयत्न फलद्रूप झाला नाहीं. जातीय संदर्भामध्येंच या पक्षाच्या कार्याचें विवेचन केलें जात असे.

ब्राह्मणेतरांवरील जबाबदारी

महाराष्ट्रीय समाजामध्यें ब्राह्मणेतरवर्ग बहुसंख्य असल्यामुळें महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्यें त्यांचें स्थान प्रभावी असणें हें स्वाभाविक आहे. लोकशाही-पद्धतीच्या संकेतानुसार राजकीय सत्तेमध्यें त्यांना प्रमुख हिस्सा मिळणें हेंहि साहजिक आणि योग्य आहे. परंतु महाराष्ट्राच्या विकासाबाबत ब्राह्मणेतर समाजावर या विकासकार्याला मोठ्या प्रमाणावर हातभार लावण्याची मोठी जबाबदारी आहे ही गोष्ट दुर्लक्षून चालणार नाहीं. महाराष्ट्राच्या राजकारणाचें नेतृत्व ब्राह्मणेतरांकडे असणार ही गोष्ट महाराष्ट्रामध्यें आतां गृहीत धरली जाते. परंतु हें नेतृत्व प्रभावी होण्यासाठीं, नेतृत्वाबरोबर येणारी जबाबदारी यशस्वी रीतीनें पेलण्यासाठीं, ब्राह्मणेतर समाजाची तयारीहि वाढली पाहिजे. राष्ट्रीय राजकारणामध्यें प्रादेशिक समाजाचें नेतृत्व प्रभावी व्हावयाचें असेल तर दोन गोष्टी आवश्यक आहेत. एकतर हें नेतृत्व खरोखर प्रातिनिधिक हवें. याचा अर्थ या नेतृत्वावर त्या प्रादेशिक समाजाचा विश्वास असून तो समाज या नेतृत्वाचा पाठपुरावा करावयास तयार असला पाहिजे. जातिभेदानें विभागलेल्या समाजाच्या निर-निराळ्या घटकांचा विश्वास संपादन करून त्यांचा पाठिंबा मिळवूं शकणारें नेतृत्वच या कसोटीस उतरेल. अर्थात् जातिभेदाची तीव्रता कमी झाली आणि निरनिराळ्या जातींचे लोक परस्परांबद्दल विश्वास बाळगूं लागले तरच समाजांतील बहुसंख्यवर्गांतून निर्माण होणारें नेतृत्व हें कार्य करूं शकेल.

परंतु अशा तऱ्हेनें समाजांतील घटकांचा विश्वास संपादन करण्यासाठीं केवळ बहुसंख्यवर्गाचे प्रतिनिधित्व पुरेसें नसतें. परंपरागत चालत आलेल्या जातिव्यवस्थेमध्यें ब्राह्मणवर्गाचें नेतृत्व इतर समाज मान्य करीत असे. आतां लोकशाही जमान्यामध्यें बहुसंख्य असलेल्या ब्राह्मणेतरवर्गाकडे हें नेतृत्व जाणें अपरिहार्य आहे. आणि आज महाराष्ट्रामध्यें हें नेतृत्व मराठावर्गाकडे आहे. परंतु सबंध महाराष्ट्रीय समाजाचा विश्वास या नेतृत्वला संपादन करतां आला तरच राष्ट्रीय राजकारणामध्यें हें नेतृत्व प्रभावी होऊं शकेल, आणि त्यासाठीं ज्या वर्गातून हें नेतृत्व निर्माण होत आहे त्या वर्गाची सांस्कृतिक उंची वाढणें आवश्यक आहे. चातुर्वर्ण्याची उभारणी गुण आणि कर्म यावर आधारून झाली होती. निदान त्या कल्पनेच्या प्रभावामुळें विद्या, त्याग आणि संस्कृति यांचें प्रतीक समजल्या जाणाऱ्या ब्राह्मणवर्गाला इतर समाज प्रमाणभूत मानी. आतां या व्यवस्थेचा पायाच डळमळला आहे. म्हणून नवीन समाजाच्या उभारणीमध्यें ब्राह्मणवर्गाला नेतृत्व मिळणार नसलें तरी नेतृत्व देणाऱ्या वर्गामध्यें या गुणांचा प्रकर्षत्वानें प्रसार झाला पाहिजे; तरच हा वर्ग प्रगतिमान समाजाचें नेतृत्व करूं शकेल. भारतीय राजकारणाच्या संदर्भामध्यें या गोष्टीला जास्तच महत्त्व आहे. कारण महाराष्ट्राच्या नेतृत्वाची इतर प्रादेशिक समाजांच्या नेतृत्वाबरोबर तुलना होणारच. आणि तुलनात्मक दृष्ट्या महाराष्ट्राचें नेतृत्व सरस–निदान तुल्यबल–असलें तरच तें भारतीय राजकारणावर प्रभाव पाडूं शकेल हें उघड आहे. थोडक्यांत असें म्हणतां येईल कीं, महाराष्ट्राचें नेतृत्व प्रातिनिधिक तर हवेंच पण त्याची उंचीहि मोठी पाहिजे.

या दृष्टीनें विचार करतांना मराठासमाजाची प्रगति–विशेषतः शैक्षणिक, वैज्ञानिक आणि सांस्कृतिक इ. क्षेत्रांत–होण्याचें महत्त्व ध्यानीं येतें. लष्करी पेशा सोडला तर शेतीशिवाय इतर क्षेत्रांमध्यें मराठा समाज मोठ्या प्रमाणांत नेतृत्व करीत असल्याचें दिसत नाहीं. शिक्षणाच्या बाबतींत जरूर तेवढी प्रगति झाली नसल्यामुळें ही अवस्था आली हें तर उघड आहे. कै. फुलें किंवा कै. शाहूमहाराज यांनीं शिक्षणाच्या प्रसारावर भर दिला तो उगीच नाहीं. कै. भाऊराव पाटील यांचें शिक्षणक्षेत्रांतील कार्य क्रांतिकारक स्वरूपाचें मानलें जातें तें यासाठींच. या गोष्टी पाहिल्या म्हणजे योग्य दिशेनें प्रगति होत आहे यांचें समाधान वाटतें. परंतु राजकीय सत्तासंपादनामुळें जी नेतृत्वाची जबाबदारी या वर्गावर पडली आहे तिचें स्वरूप लक्षांत घेतां ही प्रगति फार मंद आहे असें वाटतें. बहुजनसमाजामध्यें शिक्षणाचा प्रसार मोठ्या प्रमाणावर आणि

झपाटयानें व्हायला पाहिजे याबद्दल शंका नाहीं. मात्र केवळ शिक्षणाचा प्रसार होऊनहि भागणार नाहीं. या समाजाची सांस्कृतिक उंची साकल्यानें वाढली पाहिजे. शिक्षणाचा प्रसार हें त्याचें प्रमुख साधन आहे. सामाजिक जीवनाच्या विविध क्षेत्रांकडे पाहण्याची समाजाची वृत्ति बदलली पाहिजे. राजकीय सत्तेचा वापर करण्याची संधि मिळविण्यावरच जर नेतृत्वाचें लक्ष केंद्रित झालें तर समाजाच्या सर्वांगीण प्रगतीला आवश्यक अशा सर्वमाही नेतृत्वाला महाराष्ट्र मुकेल. शिक्षण, विज्ञान, प्रशासन, उद्योगधंदे, व्यापार उदीम इ० जीवनाच्या विविध क्षेत्रांकडे बहुजनसमाज आकर्षिला जाऊन त्यामधून सव्यसाची नेतृत्व निर्माण होणें जरूर आहे. सत्तेचा वापर योग्य तऱ्हेनें करण्यासाठीं पात्रता वाढविण्याची ईर्षा समाजामध्यें निर्माण झाली पाहिजे. इंग्रजी सत्तेविरुद्ध या देशामधील सामर्थ्य संघटित करण्यासाठीं " स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे " हा टिळकांचा मंत्र उपयोगी पडला. परंतु आतां. स्वातंत्र्योत्तर कालामध्यें स्वराज्याचें सुराज्यामध्यें रूपांतर करन्यासाठीं " सुराज्य निर्माण करणें हें माझें प्रथम कर्तव्य आहे " या भावनेनें प्रेरित होऊन सुराज्यासाठीं पात्रता वाढविण्याचे प्रयत्न केलें पाहिजेत. शिक्षण, चारित्र्य, उदारता, सहिष्णता, हीं सांस्कृतिक उंचीचीं लक्षणें मानलीं तर बहुजनसमाजामधून पुढें येणाऱ्या नेतृत्वाला महाराष्ट्रीय समाजाचा विश्वास संपादन करण्यासाठीं आणि भारतीय राजकारणावर प्रभाव पाडता यावा यासाठीं ही सांस्कृतिक उंची गांठली पाहिजे.

ब्राह्मण--ब्राह्मणेतरवादाच्या संदर्भात बहुजनसमाज हा शब्दप्रयोग वाक्प्रचारांत रूढ झाला असला तरी हा बहुजनसमाजसुद्धां एकसंघ किंवा एकजिनसी नाहीं, याचें प्रत्यंतर गेल्या दहाबारा वर्षांच्या राजकारणामध्यें पहावयास सांपडतें. बहुजनसमाजामध्यें मराठा समाज हा प्रमुख आहे. आणि महाराष्ट्रांतील राजकारणाचें नेतृत्व या समाजाकडेच आहे. परंतु त्यामुळें बहुजनसमाजामध्येंच मराठा व मराठेतर असा वाद कित्येक वेळां निर्माण होत असलेला दिसतो. मराठा समाज हा बहुसंख्य असल्यामुळें तो नेतृत्व करणार हें उघड असलें तरी मराठेतर समाजाचा विश्वास संपादन करण्यामध्यें तो यशस्वी न झाल्यास हें नेतृत्व प्रभावी तर होणार नाहींच, पण तें कितपत टिकाऊ ठरेल याचीहि शंका आहे. त्या दृष्टीनें बहुजनसमाजांतीलच मराठेतर समाजांशीं मराठा नेतृत्व कोणत्या रीतीनें वागते त्यावर महाराष्ट्रीय नेतृत्वाचें यश अवलंबून आहे.

ब्राह्मणवर्गावरील जबाबदारी

महाराष्ट्राच्या विकासामध्यें बहुजनसमाजाच्या नेतृत्वानें पुढाकार घेतला

पाहिजे, एवढेंच नव्हें तर या नेतृत्वाच्या कुवतीवर महाराष्ट्राचें भारतांतील स्थान अवलंबून राहील. हें खरें असलें तरी ब्राह्मणवर्गालाहि महाराष्ट्राच्या विकासाबद्दलची आपली जबाबदारी टाळून चालणार नाहीं. राजकीय सत्तास्थानामध्यें किंवा सामाजिक–विशेषत: ग्रामीण–जीवनांतील नेतृत्वामध्यें ब्राह्मणवर्गाला वाव राहिला नसला तरी अद्यापहि महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनामध्यें ब्राह्मणवर्गाकडे नेतृत्व आहे ही गोष्ट नाकारतां येत नाहीं. सांस्कृतिक, शैक्षणिक, शास्त्रीय वा वैज्ञानिक व प्रशासकीय संस्थांमधून अद्यापहि ब्राह्मणवर्गाचाच पुढाकार आहे. याहि क्षेत्रांत बहुजनसमाजाच्या कार्यकर्त्यांचें नेतृत्व निर्माण होईल अशा रीतीनें त्या समाजाचा आणि महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक विकास घडवून आणण्याच्या विधायक कार्यामध्यें ब्राह्मणवर्गानें पुढाकार घेत राहिलें पाहिजे. गांधीवधोत्तर परिस्थितीमध्यें ब्राह्मणवर्गानें राजकीय व सामाजिक कार्यांत फारसा पुढाकार न घेण्याचें धोरण स्वीकारण्याचा उल्लेख मागें आलाच आहे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीमुळें या धोरणाला कांहीं मुरड बसली आहे. पण अजूनहि सामान्यत: ब्राह्मणवर्गातील कार्यकर्त्यांची प्रवृत्ति सामाजिक जीवनांतील-विशेषत: राजकारणांतील–नेतृत्वाच्या जबाबदारीपासून चार हात दूर राहाण्याचीच आहे. महाराष्ट्रामध्यें एकात्मता निर्माण होण्याच्या दृष्टीनें ही प्रवृत्ति हितकारक नाहीं. जरी प्रत्यक्ष अधिकाराच्या जागा पत्करल्या नाहींत तरी त्या अमुक वर्गानेंच पत्करल्या पाहिजेत, किंवा अमुक वर्गानें पत्करतां कामा नयेत—ही भावना लोकांच्या मनामध्यें रुजूं देतां कामा नये. त्या दृष्टीनें वैचारिक नेतृत्वाच्या निर्मितीमध्यें ब्राह्मणवर्गानें सहभागी होत राहिलें पाहिजे.

पण त्याबरोबर बहुजनसमाजाच्या विकासाच्या कार्यामध्यें सहभागी होण्यामुळें विशेषत: अधिकाराच्या जागा मिळण्याची शक्यता नसतांनाहि आपण त्या समाजावर उपकार करतों आहोंत अशी भावना निर्माण होणार नाहीं याचीहि ब्राह्मणवर्गानें खबरदारी घेतली पाहिजे. आणि त्या समाजाच्या जीवनविकासाच्या कार्याबाबत समरसतेची भावना बाळगली तरच हें शक्य आहे. या दृष्टीनें ब्राह्मणवर्गाला महाराष्ट्राच्या विकासामध्यें भरीव पण अवघड असें कार्य करावयाचें आहे. कर्मयोग आणि सेवावृत्ति यांच्या आधारानेंच हें कार्य सफल होऊं शकेल.

अस्पृश्यतेचा प्रश्न हा निकष

महाराष्ट्राच्या नेतृत्वाची दुसरी कसोटी अस्पृश्य समाजाच्या भवितव्याशीं निगडीत आहे. अस्पृश्यांचा प्रश्न ही महाराष्ट्रापुढील दुसरी मोठी समस्या आहे. कै. फुले यांनीं योजिल्याप्रमाणें किंवा कै. शाहूछत्रपतींनीं दिग्दर्शन केल्याप्रमाणें ब्राह्मणेतर चळवळीचा महाराष्ट्रांत विकास झाला असता तर अस्पृश्यांचा प्रश्न ही निराळी समस्या निर्माण झाली नसती. दलितांच्या चळवळीचाच तो एक भाग बनला असता याचा उल्लेख वर आलाच आहे. परंतु या चळवळीचें संकुचित राजकीय सत्ता-संपादनाच्या प्रयत्नामध्यें रूपांतर झाल्यामुळें अस्पृश्यांचा प्रश्न हा ज्वलंत प्रश्न म्हणून तसाच राहिला. राज्यघटनेनें अस्पृश्यता नष्ट केली असली तरी सामाजिक जीवनामधून तिचें उच्चाटण झालें नाहीं. डॉ. आंबेडकरांच्या नेतृत्वामुळें महाराष्ट्रांतील अस्पृश्य समाज जागृत झाला असून संघटितहि झाला आहे. त्यामुळें सामाजिक जीवनांतील निकृष्ट स्थान हा समाज फार काळ सहन करणार नाहीं, हें उघड आहे. महाराष्ट्रांतील हिंदु-समाजानें यावाबत प्रगतिपर धोरण स्वीकारून खंबीरपणानें त्याची अंमल-बजावणी केली नाहीं तर महाराष्ट्राच्या जीवनामध्यें संघर्ष अटळ ठरेल. याहि बाबतींत मराठा वर्गाच्या नेतृत्वावर मोठी जबाबदारी येते. अस्पृश्यांची चळ-वळ मुळांत ब्राह्मणी वर्चस्व असलेल्या जातिसंस्थेविरुद्ध असली तरी आज प्रत्यक्ष व्यवहारामध्यें अस्पृश्यांना ब्राह्मणवर्गाविरुद्ध कारवाई करण्याची जरूरी राहिली नाहीं. ग्रामीण जीवनामध्यें अस्पृश्यता कायम असून तिची तीव्रता या समाजाला आजहि भोगावी लागते. ग्रामीण जीवनामध्यें–विशेषतः १९४८ नंतर-ब्राह्मणवर्गाचें स्थानच संपुष्टांत आल्यामुळें महाराष्ट्रामध्यें आज अस्पृश्यांना ब्राह्मण वर्गाला विरोध करण्याचा प्रसंग नाहीं. ग्रामीण जीवनामध्यें आज मराठावर्गाचें नेतृत्व असून राजकीय सत्तेमध्येंहि हाच वर्ग मुख्य वाटेकरी असल्यामुळें अस्पृश्यांचा प्रश्न सुटणें न सुटणें हें आज या वर्गाच्या भूमिकेवर अवलंबून आहे. निदान अद्यापपर्यंत या वर्गानें अस्पृश्यता-निवारणाबाबत पुरोगामी धोरण पुरस्कारलेलें नाहीं. मराठ्यांच्या नेतृत्वाबद्दल अस्पृश्यांना भीति वाटणार नाहीं, असहिष्णुतेची शंका येणार नाहीं, त्यांच्या संग्राहक आणि पुरोगामी धोरणाबद्दल विश्वास वाटेल

अशा तऱ्हेची परिस्थि
वर्गांची सांस्कृतिक उंच
राष्ट्राच्या चळवळीमुळें गं
पुष्कळच कमी झालेलें
महाराष्ट्रांतील जनतेनें उमेद
साठींहि अस्पृश्य उमेदवार
स्वागतार्ह आहे. परंतु ही
भावनांचा आविष्कार करण
फलदायी ठरणार नाहीं. के
जीवनामध्यें आणि सामाजि
यारा न देण्याची प्रवृत्ति
या मोठ्या समस्या सुटण्या

प्रादेशिक घटकांची एका

संयुक्त महाराष्ट्राच्य
सोडविली पाहिजे, आणि
मराठवाडा या प्रादेशिक
मुंबई राज्यामध्यें हे तीनहि
आहेत. संयुक्त महाराष्ट्रा
मिळून संयुक्त महाराष्ट्राचें
घटक एकत्र आणले म्हणजे
आहे. ऐतिहासिक परिस्थि
राज्यकारभाराखालीं प्रश्न
राजकीय जीवन जगलें
यांमध्यें थोडाफार फरक अ
महाराष्ट्राप्रमाणेंच पण वेगळ
मुळें त्यांच्या राजकीय आक
आकांक्षाबद्दल तुच्छता
समाजाचा संयुक्त महारा

न निर्माण झाली पाहिजे. त्याहि दृष्टीनें मराठा
ी वाढणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे. संयुक्त महा-
ल्या सार्वत्रिक निवडणुकींमध्यें जातिभेदांचें महत्त्व
ुसलें; जातीचा किंवा धर्माचा विचार न करतां
वार निवडून दिले. विशेषतः सर्वसाधारण जागां-
ांना निवडून देण्यांत आलें ही घटना निःसंशय
प्रवृत्ति केवळ तत्कालीन प्रक्षामुळें निर्माण झालेल्या
ारी असली तर ती कायम प्रगतीच्या दृष्टीनें फारशी
वळ एखाद्या निवडणुकीमध्येंच नव्हे तर दैनंदिन
क संबंधामध्यें जातिभेद आणि अस्पृश्यता यांना
माजामध्यें रुजली पाहिजे. तरच महाराष्ट्रापुढील
च्या मार्गाला लागतील.

त्मता

संदर्भामध्यें महाराष्ट्राला आणखी एक समस्या
ती म्हणजे पश्चिम महाराष्ट्र, नाग–विदर्भ आणि
घटकांची एकात्मता साधणें ही होय. आज विशाल
घटक प्रथमच राज्यकारभाराच्या दृष्टीनें एकत्र आले
या पुरस्कर्त्यांची मागणी या तीनहि विभागांना
ाज्य व्हावें अशी आहे. केवळ कायद्याच्या आधारें
ते एकात्म होत नाहींत, हा आतांपर्यंतचा अनुभव
यतीमुळें मराठी भाषिकांचे हे प्रदेश निरनिराळ्या
सिले गेले. बऱ्याच कालापर्यंत त्यांनीं अलग
असल्यामुळें त्यांच्या वृत्ति, आशा, आकांक्षा
हे. विशेषतः नाग–विदर्भाकडील लोकांनीं पश्चिम
या प्रांतांत राजकारणाचा अनुभव घेतला असल्या-
ांक्षा विशिष्ट स्वरूपांत व्यक्त होतांना दिसतात. या
वा उपेक्षा दर्शवून त्या प्रदेशांतील महाराष्ट्रीय
ट्राला मनोमन पाठिंबा मिळणार नाहीं. संयुक्त

अशा तऱ्हेची परिस्थिति निर्माण झाली पाहिजे. त्याहि दृष्टीनें मराठा वर्गाची सांस्कृतिक उंची वाढणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीमुळें गेल्या सार्वत्रिक निवडणुकींमध्यें जातिभेदांचें महत्त्व पुष्कळच कमी झालेलें दिसलें; जातीचा किंवा धर्माचा विचार न करतां महाराष्ट्रांतील जनतेनें उमेदवार निवडून दिले. विशेषतः सर्वसाधारण जागांसाठींहि अस्पृश्य उमेदवारांना निवडून देण्यांत आलें ही घटना निःसंशय स्वागतार्ह आहे. परंतु ही प्रवृत्ति केवळ तत्कालीन प्रश्नामुळें निर्माण झालेल्या भावनांचा आविष्कार करणारी असली तर ती कायम प्रगतीच्या दृष्टीनें फारशी फलदायी ठरणार नाहीं. केवळ एखाद्या निवडणुकीमध्येंच नव्हे तर दैनंदिन जीवनामध्यें आणि सामाजिक संबंधामध्यें जातिभेद आणि अस्पृश्यता यांना थारा न देण्याची प्रवृत्ति समाजामध्यें रुजली पाहिजे. तरच महाराष्ट्रापुढील या मोठ्या समस्या सुटण्याच्या मार्गाला लागतील.

प्रादेशिक घटकांची एकात्मता

संयुक्त महाराष्ट्राच्या संदर्भामध्यें महाराष्ट्राला आणखी एक समस्या सोडविली पाहिजे, आणि ती म्हणजे पश्चिम महाराष्ट्र, नाग–विदर्भ आणि मराठवाडा या प्रादेशिक घटकांची एकात्मता साधणें ही होय. आज विशाल मुंबई राज्यामध्यें हे तीनहि घटक प्रथमच राज्यकारभाराच्या दृष्टीनें एकत्र आले आहेत. संयुक्त महाराष्ट्राच्या पुरस्कर्त्यांची मागणी या तीनहि विभागांना मिळून संयुक्त महाराष्ट्राचें राज्य व्हावें अशी आहे. केवळ कायद्याच्या आधारें घटक एकत्र आणले म्हणजे ते एकात्म होत नाहींत, हा आतांपर्यंतचा अनुभव आहे. ऐतिहासिक परिस्थितीमुळें मराठी भाषिकांचे हे प्रदेश निरनिराळ्या राज्यकारभाराखालीं प्रशासिले गेले. बऱ्याच कालापर्यंत त्यांनीं अलग राजकीय जीवन जगलें असल्यामुळें त्यांच्या वृत्ति, आशा, आकांक्षा यांमध्यें थोडाफार फरक आहे. विशेषतः नाग–विदर्भाकडील लोकांनीं पश्चिम महाराष्ट्राप्रमाणेंच पण वेगळ्या प्रांतांत राजकारणाचा अनुभव घेतला असल्यामुळें त्यांच्या राजकीय आकांक्षा विशिष्ट स्वरूपांत व्यक्त होतांना दिसतात. या आकांक्षाबद्दल तुच्छता किंवा उपेक्षा दर्शवून त्या प्रदेशांतील महाराष्ट्रीय समाजाचा संयुक्त महाराष्ट्राला मनोमन पाठिंबा मिळणार नाहीं. संयुक्त

महाराष्ट्रामध्यें आपल्या सर्वांगीण विकासाला पूर्ण वाव मिळेल अशी मराठवाड्यांतील जनतेला खात्री पटली पाहिजे; आणि संयुक्त महाराष्ट्राच्या विकासामध्यें सर्व प्रदेशांतील लोकांना बरोबरीच्या नात्यानें भाग घेण्याची समानसंधी मिळेल, असा सर्वांनाच मनोमन विश्वास वाटला पाहिजे. हा सर्व प्रश्न एकात्मतेच्या भावनेचा असल्यामुळें तो अतिशय कौशल्यानें आणि हळुवारपणानेंच हाताळला पाहिजे. साहजिकच महाराष्ट्राचें नेतृत्व करणाऱ्यांवर याबाबतींत फार मोठी जबाबदारी आहे. परंतु ही वाब सर्व समाज परस्परांशीं कसा वागतो यावर अवलंबून आहे.

भावनात्मक ऐक्यामुळें महाराष्ट्रीय समाजामध्यें जो एकोपा निर्माण होईल तो या समाजाचें सामर्थ्य वाढविण्यास सहाय्यभूत ठरेल. या एकोप्याबरोबरच आर्थिक विकास करण्याबाबत या समाजाचा आत्मविश्वास वाढला पाहिजे. कांहीं अंशीं आज इतर समाजांच्या आर्थिक क्षेत्रांतील प्रगतीमुळें महाराष्ट्रीय लोकांच्या मनामध्यें न्यूनत्वाची भावना निर्माण होते. या न्यूनगंडानें समाज पछाडला गेला तर तो कधींच प्रगति करूं शकणार नाहीं. महाराष्ट्राच्या आर्थिक परिस्थितीमुळें–दारिद्र्यामुळें–राजकारण हें या प्रदेशांतील समाजाचा पिंड बनल्याचा उल्लेख सुरवातीलाच आला आहे. परंतु या परिस्थितीमुळेंच महाराष्ट्राची भूमिका समाजवादी समाजरचनेला अनुकूल बनली आहे, हेंहि तेवढेंच खरें. महाराष्ट्राचें धोरण समाजवादाच्या दिशेनें अर्थव्यवस्थेचें नियोजन करण्यास अनुकूल राहील, या भीतीनें मुंबईतील भांडवलदार संयुक्त महाराष्ट्रांत मुंबईचा समावेश करण्यांस विरोध करतात असें सांगण्यांत येतें. परंतु खुद्द भारतसरकारनेंच समाजवादी समाजरचनेचें उद्दिष्ट अधिकृतरीत्या पुरस्कारल्यानंतर या भीतीचा वाऊ करण्यांत काय अर्थ आहे ? महाराष्ट्राची भूमि सहकारी अर्थव्यवस्थेच्या प्रयोगांस पोषक आहे. परंतु हे प्रयोग मर्यादित क्षेत्रांत कां होईना यशस्वी करून दाखविण्याची जबाबदारी महाराष्ट्रीयांवर आहे. त्याग आणि सेवावृत्ति हे मराठी समाजांमध्यें विपुलतेनें आढळणारे गुण आहेत. त्यांचा व्यवहारामध्यें उपयोग होऊन कार्यक्षम रीतीनें आणि सचोटीनें आर्थिक विकासाच्या क्षेत्रांतील

कांहीं कामें जरी महाराष्ट्रीयांनीं यशस्वीरीतीनें करून दाखविलीं, तरी भारताच्या राजकारणावर प्रभाव पाडण्याला उपयुक्त असें तें साधन ठरेल..

विधायक वृत्तीच्या जोपासनेचें महत्त्व

ऐक्य आणि आत्मविश्वास यांमुळें महाराष्ट्रसमाजाचें सामर्थ्य वाढेल आणि भारतीय राजकारणावर प्रभाव पाडण्यास तें कांहीं प्रमाणांत उपयुक्तहि ठरेल. परंतु परप्रांतांतील जनतेमध्यें महाराष्ट्राबद्दल असलेले गैरसमज दूर होऊन महाराष्ट्राच्या नेतृत्वाकडे इतर समाजांनीं आदरानें पहावें असें वाटत असेल तर महाराष्ट्रीय समाजानें विधायक वृत्तीनें कार्य करण्यावर भर देऊन भारताच्या विकासामध्यें सहभागी झालें पाहिजे, ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची आहे. विधायक कामगिरीबद्दल मराठी माणसांची फारशी ख्याति नाहीं. मुलुखगिरी करणारे किंवा लुटारू म्हणूनच परप्रांतीय लोकांना मराठ्यांचा परिचय. इतिहासाचें परिशीलन केलें तरी महाराष्ट्राच्या हातून विधायक किंवा रचनाकार्य मोठ्या प्रमाणावर झाल्याचा दाखला नाहीं. स्वराज्यासाठीं मराठे प्राणपणानें लढले. दुसऱ्यांचें संरक्षण करण्यासाठींहि मराठे उत्तरेंत जाऊन लढले. परंतु शिवाजीचा अपवाद सोडला तर मराठ्यांच्या राजकारणामध्यें कांहीं नवीन रचनात्मक कार्य केल्याचा दाखला फारसा नाहीं. राजकीय संस्था, अर्थव्यवहार, सामाजिक सुधारणा, शिल्प, कला, विज्ञान किंवा शिक्षण वगैरे सामाजिक जीवनाच्या विविध क्षेत्रांवर मराठ्यांची अशी छाप पडलेली आढळत नाहीं. इंग्रजाविरुद्ध झालेल्या स्वातंत्र्याच्या चळवळीमध्येंहि मराठ्यांनीं पुढाकारानें भाग घेतला. परंतु त्यामध्येंहि त्यागी, बेडर आणि लढाऊ अशीच ख्याति त्यांनीं मिळविली, स्वातंत्र्योत्तर काळामध्यें भारतीय राजकारणावर छाप पाडण्यास केवळ एवढें भांडवल पुरणार नाहीं. मराठी नेतृत्वाच्या विधायक वृत्तीचा भारताला प्रत्यय आला पाहिजे. आणि यासाठीं महाराष्ट्रीय समाजानें आत्मनिरीक्षण करून मुलुखगिरीच्या वृत्तीचा संशयहि येणार नाहीं अशा रीतीनें इतर समाजांबरोबर सहकार्याचे संबंध प्रस्थापिले पाहिजेत. इतर समाजांना महाराष्ट्राबद्दल भीति किंवा आशंका न वाटतां विश्वास वाटेल अशा तऱ्हेनें महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा गाडा पुढें चालला पाहिजे.

संयुक्त महाराष्ट्राच्या स्थापनेमुळें महाराष्ट्रापुढील वर निर्देशिलेल्या समस्या सुटण्यास मदत होईल हें संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीचें समर्थन आहे. परंतु ही मागणी कोणत्या मार्गानें आणि कोणत्या शक्तीच्या वापरानें पुरी होईल त्याचा महाराष्ट्राच्या भवितव्याशीं निकटचा संबंध आहे ही गोष्ट विसरून चालणार नाहीं. भारतीय राष्ट्रवादाच्या विकासामध्यें जो एकांगीपणा राहिला व महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी चळवळीमध्यें सामाजिक सुधारणेचा आशय सामावून राहिला नाहीं, त्यामुळें आज स्वतंत्र भारतामध्यें कांहीं प्रश्न बिकट झालेले दिसतात, महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्येंहि समस्या निर्माण झालेल्या दिसतात. या मागील अनुभवापासून धडा न घेतां संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ चालविली तर उद्यां निर्माण होणाऱ्या संयुक्त महाराष्ट्रामध्यें वर निर्देशिलेल्या समस्या सुटण्याऐवजीं उलट जास्त बिकट होण्याची धास्ती आहे; आणि तसें झालें तर "कुठून झाला हा संयुक्त महाराष्ट्र" असें म्हणण्याची मराठी जनतेवर पाळी यावयाची.

साध्यसाधन-विवेक

या दृष्टीनें विचार करतांना साधनाबद्दलचा विवेक महत्त्वाचा ठरतो. सूक्तासूक्त मार्गांचा विचार न करतां जमेल त्या मार्गानें संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ यशस्वी करावयाची असा एक विचारप्रवाह दिसतो. या विचारप्रणाली-प्रमाणें विधिमंडळाच्या कार्याला मच्छीबाजाराचें स्वरूप यायला हरकत नसावी; विरोधी पक्षाबरोबर सामाजिक संबंधहि ठेवणें हें निषेधार्ह ठरावें; राजकीय जीवनांत अस्पृश्यता आणून विरोधाची तीव्रता प्रखर करावी; विरोधी मतप्रदर्शन हें देशद्रोहाचें लक्षण समजावें; आणि विरोधी नेते, संस्था किंवा विचार यांवर निंदानालस्तीची खैरात करावी. कांहीं प्रमाणांत राजकीय व्यासपीठावरून किंवा वृत्तपत्रांतून अशा कार्याचें समर्थनहि होत असतें. परंतु या मार्गानें संयुक्त महाराष्ट्राचें उद्दिष्ट खरोखरच साध्य होईल काय? आणि संयुक्त महाराष्ट्राचा अखिल भारतीय संदर्भ विसरून कसें चालेल? महाराष्ट्र हा भारताचा अविभाज्य भाग आहे. त्याप्रमाणेंच संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ ही भारतीय राजकारणाचाच एक भाग आणि आविष्कार आहे. या चळवळीचे मराठी जनमनावर उमटणारे पडसाद ज्याप्रमाणें ध्यानीं घेणें जरूर आहे त्याचप्रमाणें भारतीय राजकारणावर होणारे परिणामहि लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ

कांहीं कामें जरी महाराष्ट्रीयांनीं यशस्वीरीतीनें करून दाखविलीं, तरी भारताच्या राजकारणावर प्रभाव पाडण्याला उपयुक्त असें तें साधन ठरेल..

विधायक वृत्तीच्या जोपासनेचें महत्त्व

ऐक्य आणि आत्मविश्वास यांमुळें महाराष्ट्रसमाजाचें सामर्थ्य वाढेल आणि भारतीय राजकारणावर प्रभाव पाडण्यास तें कांहीं प्रमाणांत उपयुक्तहि ठरेल. परंतु परप्रांतांतील जनतेमध्यें महाराष्ट्राबद्दल असलेले गैरसमज दूर होऊन महाराष्ट्राच्या नेतृत्वाकडे इतर समाजांनीं आदरानें पहावें असें वाटत असेल तर महाराष्ट्रीय समाजानें विधायक वृत्तीनें कार्य करण्यावर भर देऊन भारताच्या विकासामध्यें सहभागी झालें पाहिजे, ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची आहे. विधायक कामगिरीबद्दल मराठी माणसांची फारशी ख्याति नाहीं. मुलुखगिरी करणारे किंवा लुटारू म्हणूनच परप्रांतीय लोकांना मराठ्यांचा परिचय. इतिहासाचें परिशीलन केलें तरी महाराष्ट्राच्या हातून विधायक किंवा रचनाकार्य मोठ्या प्रमाणावर झाल्याचा दाखला नाहीं. स्वराज्यासाठीं मराठे प्राणपणानें लढले. दुसऱ्यांचें संरक्षण करण्यासाठींहि मराठे उत्तरेंत जाऊन लढले. परंतु शिवाजीचा अपवाद सोडला तर मराठ्यांच्या राजकारणामध्यें कांहीं नवीन रचनात्मक कार्य केल्याचा दाखला फारसा नाहीं. राजकीय संस्था, अर्थव्यवहार, सामाजिक सुधारणा, शिल्प, कला, विज्ञान किंवा शिक्षण वगैरे सामाजिक जीवनाच्या विविध क्षेत्रांवर मराठ्यांची अशी छाप पडलेली आढळत नाहीं. इंग्रजाविरुद्ध झालेल्या स्वातंत्र्याच्या चळवळीमध्येंहि मराठ्यांनीं पुढाकारानें भाग घेतला. परंतु त्यामध्येंहि त्यागी, बेडर आणि लढाऊ अशीच ख्याति त्यांनीं मिळविली, स्वातंत्र्योत्तर काळामध्यें भारतीय राजकारणावर छाप पाडण्यास केवळ एवढें भांडवल पुरणार नाहीं. मराठी नेतृत्वाच्या विधायक वृत्तीचा भारताला प्रत्यय आला पाहिजे. आणि यासाठीं महाराष्ट्रीय समाजानें आत्मनिरीक्षण करून मुलुखगिरीच्या वृत्तीचा संशयहि येणार नाहीं अशा रीतीनें इतर समाजांबरोबर सहकार्याचे संबंध प्रस्थापिले पाहिजेत. इतर समाजांना महाराष्ट्राबद्दल भीति किंवा आशंका न वाटतां विश्वास वाटेल अशा तऱ्हेनें, महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा गाडा पुढें चालला पाहिजे.

संयुक्त महाराष्ट्राच्या स्थापनेमुळें महाराष्ट्रापुढील वर निर्देशिलेल्या समस्या सुटण्यास मदत होईल हें संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीचें समर्थन आहे. परंतु ही मागणी कोणत्या मार्गानें आणि कोणत्या शक्तीच्या वापरानें पुरी होईल त्याचा महाराष्ट्राच्या भवितव्याशीं निकटचा संबंध आहे ही गोष्ट विसरून चालणार नाहीं. भारतीय राष्ट्रवादाच्या विकासामध्यें जो एकांगीपणा राहिला व महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी चळवळीमध्यें सामाजिक सुधारणेचा आशय सामावून राहिला नाहीं, त्यामुळें आज स्वतंत्र भारतामध्यें कांहीं प्रश्न बिकट झालेले दिसतात, महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्येंहि समस्या निर्माण झालेल्या दिसतात. या मागील अनुभवापासून धडा न घेतां संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ चालविली तर उद्यां निर्माण होणाऱ्या संयुक्त महाराष्ट्रामध्यें वर निर्देशिलेल्या समस्या सुटण्याऐवजीं उलट जास्त बिकट होण्याची घास्ती आहे; आणि तसें झालें तर "कुठून झाला हा संयुक्त महाराष्ट्र" असें म्हणण्याची मराठी जनतेवर पाळी यावयाची.

साध्यसाधन-विवेक

या दृष्टीनें विचार करतांना साधनाबद्दलचा विवेक महत्त्वाचा ठरतो. सूक्तासूक्त मार्गांचा विचार न करतां जमेल त्या मार्गानें संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ यशस्वी करावयाची असा एक विचारप्रवाह दिसतो. या विचारप्रणाली-प्रमाणें विधिमंडळाच्या कार्याला मच्छीबाजाराचें स्वरूप यायला हरकत नसावी; विरोधी पक्षाबरोबर सामाजिक संबंधहि ठेवणें हें निषेधार्ह ठरावें; राजकीय जीवनांत अस्पृश्यता आणून विरोधाची तीव्रता प्रखर करावी; विरोधी मतप्रदर्शन हें देशद्रोहाचें लक्षण समजावें; आणि विरोधी नेते, संस्था किंवा विचार यांवर निंदानालस्तीची खैरात करावी. कांहीं प्रमाणांत राजकीय व्यासपीठावरून किंवा वृत्तपत्रांतून अशा कार्याचें समर्थनहि होत असतें. परंतु या मार्गानें संयुक्त महाराष्ट्राचें उद्दिष्ट खरोखरच साध्य होईल काय? आणि संयुक्त महाराष्ट्राचा अखिल भारतीय संदर्भ विसरून कसें चालेल? महाराष्ट्र हा भारताचा अविभाज्य भाग आहे. त्याप्रमाणेंच संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ ही भारतीय राजकारणाचाच एक भाग आणि आविष्कार आहे. या चळवळीचे मराठी जनमनावर उमटणारे पडसाद ज्याप्रमाणें ध्यानीं घेणें जरूर आहे त्याचप्रमाणें भारतीय राजकारणावर होणारे परिणामहि लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ

कोणत्या मार्गानें यशस्वी होंते त्यावर कांहीं अंशीं भारतीय राजकारणावर संयुक्त महाराष्ट्र किती प्रभाव पाडतो तें अवलंबून राहील. महाराष्ट्रांतील समाजाचा एकोपा आणि भावनात्मक ऐक्य आणि परप्रांतीय समाजांचा विश्वास या उद्दिष्टांना घोका देणाऱ्या मार्गानें संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ चालली तर त्या चळवळीचें उद्दिष्ट सफल होणार नाहीं. या उद्दिष्टांना पोषक असें वातावरण निर्माण करून तें टिकविण्याचें कार्य सतत होत राहिलें पाहिजे. तरच महाराष्ट्राच्या राजकारणांतील प्रमुख समस्या सुटण्यास अनुकूल अशी संधि प्राप्त होईल.

अ र्थ का र ण

१. आंग्लपूर्व काल

चिंतामण गणेश कर्वे

*

वैदिक-पौराणिक काळांत धर्म-अर्थ-काम हे तीन हेतु अर्थशास्त्राच्या प्रगतींत पडत असत. अर्थशास्त्राची एक महत्त्वाची शाखा म्हणजे (राज–) नीतिशास्त्र होय. अर्थशास्त्र आणि नीतिशास्त्र हीं दोन्ही पुष्कळदां समानार्थानें वापरलेलीं दिसतील. तसेंच, धर्मशास्त्राहि अर्थशास्त्राशीं निगडित आहे. धर्मसूत्रांतून अर्थशास्त्राच्या कक्षेंत येणारे विषय उदा० – नगररचना, सरकारी अधिकारी, जकातपद्धति, सैन्यव्यवस्था, इ० प्रतिपादलेले असतात.

ज्याचें अर्थशास्त्र सांगावयाचें तो समाज बहुधा प्राचीन काळापासून ग्रामीणच आहे. पण या ग्रामीण समाजाची माहिती वैदिक कालांतली तरी

फार अपुरी अशी सांपडते. ती बहुश: अनुमानावीच लागते. त्या काळीं सामायिक मालकीनें जमिनीची लागवड करण्याची कल्पना असेलसें दिसत नाहीं. प्रत्येक कुटुंब किंवा व्यक्ति स्वत:पुरती शेती करीत असावी. तथापि कुटुंब हा मुख्य घटक असे. जमिनीचा मालक राजा आहे ही कल्पना पुढें बहुधा मुसलमानी काळांत उदयास आली असली पाहिजे. राजा ज्याला जमीन देईल तो त्या जमिनींचा मालक बने. अशा तऱ्हेनें शेतकरीवर्ग तयार झाला. गांवांत शेती करणाऱ्याखेरीज रथकार (सुतार), कर्मार (लोहार) यांसारखे कारूनारू वर्ग असत; पण ते ग्रामसंघाचे घटक दिसत नाहींत. शेतीचीं इनामें राजाकडून मिळवलेली मंडळीहि गांवांत असत. राजाला शेतीवरचा ठराविक सारा द्यावा लागे. हा सारा किंवा कर उत्पन्नाच्या ठराविक हिश्याचा असे. गांवाच्या पुढाऱ्याला ' ग्रामणी ' म्हणत.

या प्राचीन काळांत एखाद्या जातीनें किंवा कुळीच्या लोकांनीं वसविलेलींहि गांवें असत. त्यांची व्यवस्था त्या त्या जातीं-कुळींकडून होत होती. ग्रामपंचायतीची लोकशाही स्वरूपाची पद्धति, गांवें राजाच्या अधिकारांत आल्यावरची दिसते.

गांवाला निरनिराळ्या कामांसाठीं निरनिराळे अधिकारी असत. यांची मोठी संख्या एके ठिकाणीं आढळते. ती अशी—

१ ग्रामाधिपति (पाटील); २ ग्रामलेखक (कुलकर्णी); ३ ग्रामयाजक (गुरव); ४ ग्रामज्योतिषी (जोशी); ५ ग्रामकर्मार (लोहार); ६ ग्रामतक्षक (सुतार); ७ ग्रामकुलाल (कुंभार); ८ ग्रामरजक (धोबी); ९ ग्रामनापित (न्हावी); १० ग्रामपाल (जागल्या); ११ ग्रामवैतालिक (भाट); १२ ग्रामगोदुह (गवळी); १३ ग्रामघातीन् (खाटिक); १४ ग्रामप्रेष्य (महार, धेड किंवा वेठ्या); १५ ग्रामघोषिन् (दवंडी पिटणारा); १६ ग्रामचर्मकार (चांभार); इ०. पुढील काळांत सोनार, शिंपी, गवंडी, तेली, साळी, माळी इत्यादि कामकऱ्यांची भर पडली व अलुत्ये-बलुत्ये निर्माण झाले.

आजचा राष्ट्राभिमान पूर्वी ग्रामाभिमान या लहान स्वरूपांत दिसेल. गांवें स्वयंपूर्ण व स्वावलंबी असल्यानें आपल्या गांवापलीकडे पाहण्याचें कारण पडत नसे. सर्व प्रकारचा व्यवहार गांवकऱ्याच अखत्यारींत असून वरिष्ठ सत्तेशीं क्वचितच संबंध येई. गांवाचा म्हणजे गांवकऱ्यांचा एकंदर योगक्षेम

सामायिक रीतीनें व सहकार्यानें सुरळीत चालत असे. राज्यक्रांति झाली तरी गांवाला तिची तोषीस लागत नसे; त्यामुळें असल्या घटना झालेल्याहि गांवाला कळत नसत.

'कौटिलीय अर्थशास्त्र' हा चंद्रगुप्त मौर्याच्या वेळचें राजनीतिशास्त्र सांगणारा प्राचीन ग्रंथ आजच्या अर्थशास्त्राच्या कक्षेंत कितपत बसेल याची शंकाच आहे. त्या काळची या ग्रंथावरून दिसणारी अर्थशास्त्रीय प्रगति पुढील काळांत दिसत नाहीं हें विशेष. भारतांतील कोणत्याहि राजदरबारीं यासंबंधी विशेष कल्पना असल्याचें आढळत नाहीं. नाहीं म्हणावयास, कनिष्कादि बाहेरून आलेल्या राजांनीं सरकारी नाणीं पाडण्याचा प्रघात चालेला दिसतो. तसाच सातवाहनकालांतहि आहे. इ. स. चवथ्या शतकांत गुप्तसाम्राज्याची स्थापना होईपावेतों परकीयांच्या स्वाऱ्या भारतावर होऊन ज्या राज्यक्रांत्या झाल्या त्यामुळें व्यापार आणि उद्योग-धंदे यांना मात्र अधिक चालना मिळाली. शेती सुधारली व धंदेवाईक लोकांची संघटना तयार झाली. तिला श्रेणी म्हणत. आजच्या 'ट्रस्ट' चें कांहींसें स्वरूप श्रेणीसंस्थेला होतें.

पुढील चालुक्य आणि राष्ट्रकूट राजघराण्यांच्या काळांत ज्याला "स्थानिक स्वराज्य" असें आज म्हणतात त्या प्रकारचे कांहीं हक्क प्रजेला होते असें दिसतें. दख्खनचा भाग त्या काळीं आर्थिक दृष्टीनें भरभराटलेला होता, व हें परकीय प्रवाशांच्या नोंदींवरून कळतें. यादवांच्या राजवटीवर चांगला प्रकाश पाडणारे अनेक संस्कृत व मराठी ग्रंथ उपलब्ध आहेत. हेमाडपंती मेस्तकांवरून राज्यकारभाराची शिस्त दिसून येते. या काळापासून महाराष्ट्राच्या सर्व अंगांचा इतिहास निश्चित कळूं लागतो.

मुसलमानी अमदानींत अनेक कारणांनीं अर्थशास्त्राची घडी विस्कटली. फार चांदी-सोनें बाहेरून देशांत येऊं लागलें व येथील तयार आणि कच्चा माल परदेशी व्यापारी बाहेर नेऊं लागले. चैनीच्या वस्तू फार खपूं लागल्या. तथापि देश्य कामगारांचा राहणीचा दर्जा सुधारला नाहीं. शेतकरी वर्ग खालावत चालला. राज्यसंरक्षण व जमाबंदी या दोनच गोष्टींवर मुसलमानी राज्यकर्त्यांचा भर असे. त्यांनीं जुन्या हिंदु समाजव्यवस्थेंत हात घातला नाहीं. त्यांनीं कांहीं नवीन गोष्टी केल्या. त्या म्हणजे खड्या फौजा ठेवून राजसत्ता चांगली बळकट केली; मोठाले रस्ते, पाटबंधारे इ० सोयी केल्या. त्यांच्या मागून आलेले व त्यांच्याच राज्यपद्धतीचें सामान्यतः अनुकरण करणारे मराठे यांचेंहि

लक्ष देशाच्या आर्थिक विकासाकडे नव्हतें, असें मोठया खेदानें म्हणावें लागतें. शस्त्रास्त्रें देखील परकीयांपासून घेत. सर चार्लस मॅलेट हा पुणें दरबारांतील इंग्रज वकील एके ठिकाणीं म्हणतो, मराठयांचें अर्थशास्त्र म्हणजे कंजूषपणा. त्यामुळें कलाकौशल्याची वाढ झाली नाहीं. याउलट मुसलमान होते. त्यामुळें उद्योगधंदे वाढून त्यांच्या तिजोरींत पैसा येई. ब्राह्मणांच्या तिजोरींत गेलेला. पैसा बाहेर पडत नसे.[1]

तथापि, मराठेशाहींतील अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तांची माहिती 'आज्ञापत्र', 'राजनीति' यांसारख्या बखरींवरून कळते. दौलत वाढविणें हें शासनसंस्थेचें ध्येय सांगितलें आहे. पण प्रजेची उन्नति करून हें साध्य करण्याचा प्रयत्न शासनसंस्था करीत असें दिसत नाहीं. आहेत तीं वतनें चालवून प्रजेवर आपली सत्ता ठाम करावी हें घोरण मराठे मुत्सद्यांस नाइलाजानें स्वीकारावें लागलेलें दिसतें. दर्यावर्दी व्यापार वाढविला नाहीं तर नुसती चांचेगिरी केली, असा त्यांच्यावर आरोप ठेवला जातो. पण खुल्या व्यापारानें देशाचें नुकसान होईल या भीतीनें त्यांनीं आपलीं बंदरें बंदिस्त ठेविलीं असावींत. राष्ट्रीय कर्जाची कल्पना कशी नव्हती हें पुढें येईलच.

जुनी ग्रामसंस्था आणि राज्यसंस्था

पूर्वी गांव हा एक स्वतंत्रच राष्ट्राचा घटक असे. त्याचा अंतर्गत कारभार गांवकऱ्यांकडेच सर्व असे. त्याचा वरच्या देशव्यवस्थेशीं फारच थोडा संबंध येई; त्यामुळें वर कांहींहि उलथापालथ होवो, ग्रामसंस्थेला तिची विशेष झळ लागत नसे. तिचा कारभार अबाधित चालूंच राही. राज्यकर्त्यांना ठराविक सारा पोंचवला म्हणजे झालें. गांवकामगार जमीनमहसूल, संरक्षण, न्याय इत्यादि गोष्टी-आजच्या स्थानिक स्वराज्यांत येत असलेल्या पेक्षांहि ज्यास्त–वंशपरंपरेनें पाहात. सामान्यतः प्रत्येक गांवाला बारा बलुतेदार व बारा अलुतेदार गांवाच्या एकंदर योगक्षेमासाठीं असत. यांच्या विशेष हक्कांना अलुतीं-बलुतीं म्हणत. बलुतेदार हा अलुतेदारापेक्षां वरच्या दर्जाचा कामगार. लोहार, सुतार, महार, मांग, कुंभार, चांभार, परीट, न्हावी, भट, गुरव, मुलाणा व कोळी असे बारा बलुतेदार असत. पाटील व कुलकर्णी यांचाहि समावेश कित्येकदां बलुतेदारांत केला जाई. या बलुतेदारांचे त्यांच्या हक्कांप्रमाणें तीन वर्ग पाडले असत.

---

१. महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश (अ) ४२९.

वारा अलुतेदारांत तेली, तांबोळी, साळी, माळी, जंगम, कळवंत, डवऱ्या, ठाकर, घडशी, तराळ, सोनार व चौगला हे येत. या अलुतेदारांना व बलुतेदारांनाहि त्यांच्या हक्कावद्दल धान्य देण्याची वहिवाट असे. गांवाची सर्व प्रकारची गरज हे कामगार भागवीत व त्यांना वाजवी मोबदला गांवकरी धान्याच्या रूपानें देत. प्राचीन काळीं भूमिदान देण्याची जी पद्धत असे, ती या व्यवहारांत निराळ्या रूपानें प्रतीत होते. उत्पन्नासाठीं जमीन देण्यापेक्षां जमिनीचें उत्पन्नच वांटून दिल्यास जमीन अखंड एकमालकीची राहून तिचा फायदा सर्वांस मिळे.

गांवाच्या जमिनीचे पांढरी म्हणजे गांवठाण आणि काळी म्हणजे शेतजमीन असे दोन भाग असत. पुन्हां गांवाचे लहान-मोठे प्रकार असत. सर्वांत लहान प्रकार म्हणजे मौजें; त्यावरचा कसबा; व मोठ्या व्यापारी गांवाला पेठ म्हणत.

गांवच्या लोकवस्तीचे कुणबी (शेतकरी) आणि अडाणी (बिगर शेतकरी) असे दोन वर्ग पडले असत. शेतीचा धंदा हाच सर्वांत श्रेष्ठ असून त्यावरच गांवाची सर्व मदार असे. बळीचें राज्य तें हेंच.

सर्वच जगांत पशुपालनवृत्तीनंतर माणूस कृषिकर्मांत पडलेला दिसतो व हें स्वाभाविकच आहे. कृषिकर्माला मोठें महत्त्व वैदिक कालापासूनच दिलें गेलें आहे. राजा हा जमिनीचा मालक ही कल्पना पूर्वी नव्हती. ती मुसलमानी अमदानींत आलेली दिसते. 'खलक खुदाका, मुलख बादशहाका.' मुसलमानी राज्यकर्त्यांनीं प्रथम जमिनीची पाहणी व मोजणी करून प्रती लावून दिल्या. तैमूरनें वसूलपद्धत ठरविली, शीरशहानें कांहीं सुधारणा केल्या. नंतर अकबराच्या कारकीर्दीत राजा तोडरमलानें 'इलाही गज' या नांवानें जमीन मोजण्याचें माप निश्चित केलें. कुलकाळी ही सरकारची असें त्यानें ठरवून, कोणती जमीन उत्तम, कोणती मध्यम व कोणती कनिष्ठ याचा अंदाज केला व रयतेनें चौथाई उत्पन्न सरकारला स्वामित्वावद्दल द्यावें, असा कायदा करून घेतला. पूर्वी साहोत्रा सारा असे व लढाई, आपत्ति इ० हलाखीच्या काळांत राजा चौथाई घेई.

नंतर अर्वाचीन महाराष्ट्रांत ज्यानें ग्रामसंस्थेचें पुनरुज्जीवन केलें तो निजामशाहींतील प्रसिद्ध मुत्सद्दी मलिकंबर याचें नांव पुढें येतें. त्यानें जमाबंदीची नवी पद्धत घालून दिली. गांवें इजाऱ्यानें देण्याची पद्धत बंद करून जमिनीची दरसाल पाहाणी सुरू केली व ऐनजिनसी सारा उत्पन्नाच्या दोन-पंचमांश किंवा एकतृतीयांश द्यावा असें ठरवून दिलें. धान्यरूपानें महसूल घेण्यांतला अनेक वर्षांचा अनुभव पाहून त्या प्रमाणांत पैशांत वसूल घेण्याची प्रथा

त्यानें पाडली. या रकमेंत पिकाच्या मानानें सूटहि मिळत असे. वसुलीची जबाबदारी पाटलावर टाकण्यांत आली. यानेंच मिरासदारी हक्क सुरू केले व मिरासदारांना जमिनींची खेरदी-विक्री करतां यावी असे कायदे केले. पाटील, कुलकर्णी व इतर कामगार यांना वंशपरंपरेचीं वतनें दिलीं. कुणबीवर्गाचा त्याच्या काळीशीं एकजीव केल्याखेरीज सरकारला साऱ्याच्या वसुलीची शाश्वति येणार नाहीं हें तत्त्व त्यानें ओळखून अशा सुधारणा केल्या.

तनख्यानें कुणब्याकडे किंवा गांवाकडे असलेल्या जमिनीस मिरासी जमीन व तिचा भोगवटा घेणाऱ्यास मिरासदार, वतनदार किंवा थळकरी म्हणत. मिरासी कूळ नव्हे तें उपरी कूळ. महारहि मिरासदार असे.

शिवाजीचा गुरु दादाजी कोंडदेव या ब्राह्मण मुत्सद्यानें मलिकंबराच्या सुधारणांत भर घालून त्या महाराष्ट्रांत रुजाविल्या. मराठेशाहींत दर गांवाकडून जास्त सालवेरीज म्हणजे जास्तींत जास्त वसूल जो आला असेल त्याचा दाखला काढून तोच गांवच्या तनखा-वसुलाऐवजीं कायम केला व त्याला 'कमाल आकार' हें नांव दिलें.

वर दाखविल्याप्रमाणें कुणबी शेतकऱ्याचे मिरासदार व उपरी असे दोन वर्ग पडले. उपरी हे कौलानें जमीन वाहत. मिरासदार हा जमिनीवरचा निरंतरचा हक्कदार. उपरीकुळें पेरलेल्या जमिनीपुरती पट्टी देत. कौल वाटेल तेव्हां सरकारला काढून घेतां येई. इंग्रजी अमदानींत मिरासी आणि उपरी हा भेद गेला व गांवांत ज्यास्त काळ राहिलेला तो मिरासी असा नवा अर्थ आला.

कुणब्याखेरीज गांवांतील दुसरा मोठा वर्ग जो अडाणी त्यांत कारू व नारू असे भेद पडले. अडाण्यांचे धंदे जातिपरत्वें असत. कुणब्याच्या प्रत्यक्ष व्यवहाराला आवश्यक असणारा धंदा करणारा तो 'कारू'. ज्याच्या धंद्यावांचून त्याचें विशेष अडणार नाहीं तो 'नारू'. कारू हा बलुतेदार व नारू हा अलुतेदार. यांच्यासंबंधीं कांहीं माहिती मागें आलीच आहे. कारू नारूंना कुणब्यांकडून अनुक्रमें बलुतीं-अलुतीं या हक्कांच्या रूपानें मोबदला मिळे. स्थलकालपरत्वें अलुत्याचे बलुते किंवा उलटहि होत असे. याप्रमाणें कुणबी व अडाणी हे सर्व वतनदार म्हणून असत.[२]

---

२. आत्रेकृत 'गांवगाडा,' प्रथमावृत्ति पृ. १३ पासून

पाटील व कुळकर्णी हे सरकारी अधिकारी गांवच्या वसुलाला जबाबदार असत. चौगुला हा पाटलाचा मदतनीस. महार हा सरकारी कामगारांचा शिपाई म्हणा ना; त्याला गांवच्या जमिनींची, पिकांची, लोकांची सर्व माहिती असे. त्याच्याकडे रखवाली सोडून इतर सर्व कामें असत. रखवालीकरितां रामोशी असे.

ग्रामसंस्थेंत पंचायत म्हणून न्यायनिवाडा करण्याची प्राचीन काळापासून चालत आलेली एक घटना असे. या पंचायतीचे कांहीं प्रकार असत. गांवांतील व्यक्तीव्यक्तीमधील वादांचा निकाल गांवांतील गोतसभेकडून दिला जाई. या सभेत वृत्तिवंत बलुतेदार, जमीन धारण करणारे व वाणीबकाल[3] असत. गोतसभेच्या वरची देशकसभा; यांत देशमुख, देशपांडे, व निरनिराळ्या गांवांचे पाटील असत. याखेरीज व्यापाऱ्यांच्या पंचायत सभा असत. या सर्व पंचायतींवर सरकारनें नेमलेला न्यायाधीश असे. अखेरचा निकाल तो देई.[4] कांहीं वेळा खाजगी व्यक्तींना पंच नेमून आजच्या लवाद पद्धतीप्रमाणें निवाडा करवीत. खटल्यांत खरे साक्षीदार उपलब्ध असल्यास, दिव्य करण्यास सरकारची परवानगी नसे. " दिवस असतां दिवा नाहीं, गोहि (साक्ष) असतां रवा (दिव्य) नाहीं, " अशी म्हण आहे. पण उत्तरपेशवाईत हा नियम कडक नव्हता.

आतां ज्याच्या बळावर साऱ्या गांवाचा कारभार अवलंबून असे त्या शेतकरी वर्गाची काय स्थिति होती हें पाहूं. पूर्वीपासून हा वर्ग अल्पसंतुष्ट. स्वतःची उपजीविका होईल इतकेंच धान्यधुन्य त्याच्याजवळ राही. यामुळें त्याची आर्थिक स्थिति अगदीं बेताची असे. खळ्यावरच अलुत्ये-बलुत्ये यांच्या हक्कांचें माप त्यांच्या पदरांत टाकून, उरलेल्यांतून सरकार सारा व घरच्या प्रपंचाची बेगमी त्याला भागवावी लागे. त्यांतून सावकारी देणें असलें तर मग त्याची त्रेधा होई. शेतमालक व सावकार अधोली-तिधोलीनें आपापले वसूल घेत. शेतकऱ्याला यामुळें त्यानें स्वतः शेतांत जी राबणूक किंवा मजुरी केली तीवद्दलच काय तें थोडेफार मिळे, असें म्हणावें लागतें. लग्नकार्यें,

---

३. बकाल म्हणजे उदमी व्यापारी. हा शब्द वाणीशब्दास जोडून चांगल्या अर्थानें वापरला जाई.

४. वऱ्हाडजवळील पाली गांवच्या पाटीलकीचा निवाडा शिवाजीनें कसा केला हें पाहण्यासारखें आहे. रामदास-रामदासी, श्रीसांप्रदायिक विविध तृतीय खंड, पृ. १७-७४.

कपडालत्ता, बीं–बियाणें यांसाठीं तो अनेकदां सावकारांकडून जबर व्याजानें रोख पैसा कर्जाऊ घेई व त्याची फेड निघालेल्या पिकावरच करावी लागे. तरी हि सर्वच फेड होत नसे. ती पुढील सालावर टाकावी लागे. हीच स्थिति ब्रिटिश अमदानींत चालूं राहिली. या आर्थिक ओढाताणीमुळें शेतांत बांध–खत–पाणी वगैरे घालून शेतें सुधारण्याचें वाजूलाच राही. अर्थातच जमिनीचा मगदूर खालावत जाई.

मराठ्यांच्या सैन्यांत जी शिपायांची भरती होत असे, ती कांहीं अंशीं शेतकरी कुटुंबांतून. घरांत जास्त तगडी पुरुष माणसें असतील तेव्हां त्यांतील कांहीं सैन्यांत दाखल होत. ते मोहिमावरून परत आले म्हणजे बरोबर रोख पैसा घेऊन येत. तो कांहीं शेतीच्या कामीं उपयोगी पडत असला तरी बराच दागदागिन्यांत व ऐष-आरामांत जाई. लढाऊ माणसें प्रत्यक्ष शेती करण्याचा कंटाळा करीत. मजूर लावून कामें करून घेत. पुढें पुढें तर हा शिपायांचा वर्ग बिगर-शेतकरी मराठा वर्गांत मोडूं लागला. यांतूनच सरदार व नाईक (सावकार) होऊं लागले. प्रत्यक्ष जमीन कसणारा वर्ग मजूर वर्गांत जमा होऊं लागला. बाहेरून पैसा मिळवून आणणारे शेतांचे मालक बनून जमीनजुमले बाढवूं लागत व त्यांचाच दरारा गांवांत विशेष. आजहि ही स्थिति दिसते. शेतक-याच्या घरांत जशीं रावणारीं माणसें वरींच तशींच बसून खाणारींहि असतच. उत्पन्नाचा चौथा हिस्सा तरी या बश्यांना पोसण्यांत खर्च होत असावा. त्या काळांत शहरें व शहरी उद्योगधंदे बाढले नसल्यामुळें आजच्याप्रमाणें खेड्यांतला पैसा व माणसें शहरांकडे धांव घेत नव्हतीं, हें खरें. तथापि प्रत्यक्ष जमीन कसणारा वर्ग संख्येनें कमी कमी होत चालला होता.

सरकार शेतकऱ्यांना 'तगवी' देऊन मदत करी व कधीं साऱ्यामध्येंहि सूट देई. तसेंच घरें, गोठे बांधण्यासाठीं, गुरें विकत घेण्यासाठींहि रोख पैसा पुरवी. कमावीसदारांना या गोष्टी करण्याचा अधिकार दिलेला असे. मात्र सरकारनें दिलेला पैसा परत न आल्यास जमीन दुसऱ्यास विकण्यांत येई व विकत घेणाऱ्याकडून मागचा पैसा वसूल करीत.

पूर्वी सरकारी अधिकारी वेठबिगार जबरीनें घेत. ती वहिवाटच पडली असून, जो सरकारी काम बिनमोबदला करणार नाहीं त्याला शिक्षा होई. थोरल्या माधवराव पेशव्याच्या कारकीर्दीत ही वेठ–बिगारी कमी होऊन मजुरीसाठीं मोबदला देण्यांत येऊं लागला. मजुरीचे दर दरमहा तीन ते सात रुपये हलक्या कामासाठीं व रोजी सहा ते दहा आण्यांपर्यंत कसबी कामासाठीं असत.

मराठेशाहींत व त्यापूर्वी हिंदुस्थानांत गुलामगिरी असे, असें सांगून तिचा दाखला म्हणून, बटकी, कुणबिणी यांच्या खरेदी-विक्रीकडे बोट दाखविण्यांत येतें. पण युरोपियन लोक ज्याप्रमाणें नीग्रो गुलामांना वागवीत त्याप्रमाणें ही गुलामगिरी मुळींच नव्हती. घरगुती कामासाठीं गुन्हेगार माणसें गडी म्हणून व व्यभिचारी आणि पतित स्त्रियांना मोलकरणी म्हणून ठेवण्यांत येई व हीं माणसें नीट वागलीं तर त्यांना बऱ्याच सवलती देण्यांत येत. अशा गड्याबटकींची मोजदाद व खरेदीविक्री अर्थात् होई. पण याचवरोवर असें दाखवून देतां येतें कीं, धन्यानें खूष होऊन त्यांना बक्षिसी व जमीनजुमला दिलेला आहे व स्वतंत्रहि केलें आहे.

करवसुलीची पद्धति

सरकारला राज्य चालविण्यासाठीं प्रजेकडून कररूपानें पैसा घ्यावा लागतो. हे कर निरनिराळ्या प्रकारचे असत. त्या सर्वांत जमीनमहसूल अतिशय महत्त्वाचा. अव्वल, दुम व सीम म्हणजे उत्तम, मध्यम व कनिष्ठ असे जमिनीचे वर्ग पाडून त्याप्रमाणें शेतसारा घेत.[५] सारा साधारणपणें कार्तिक. पौष व चैत्र अशा तीन हप्त्यांनीं वसूल करीत. शेतसारा विध्यामागें साडे, सहा रु. असे. याखेरीज सरपट्टी व सवाईपट्टी असे. दिडीपट्टीहि कधीं आढळते- शेतसारा नक्कांत किंवा ऐनजिनसी घेत. त्यामुळें शेतकऱ्यांना सारापट्टीसाठीं नुकसान सोसून धान्य विकावें लागत नसे.

सरकारकडून मामलेदाराकडे खालसामहालावद्दल 'आजमास' किंवा 'नेमणूक वेहडा' (आजचें बजेट) येई. त्यांत महालाचा कमाल आकार धरला असे. त्यांतून दुमाले गांव-जमिनी (सारामाफीच्या) वगैरेचा आकार वजा घालून 'ऐनजमा' दाखविलेली असे. या जमेंत महालाचा खर्च वजा घालीत. मामलेदार व पाटील रयतेस पिकाच्या कामांत मदत देत. पिकांची व्यवस्थित पाहणी करीत व शेकदारांना हाताशीं धेऊन गांवचें दप्तर तपाशीत व सारा-आकारणी ठरवीत. रयतेच्या अडीअडचणी यावेळीं जरूर विचारांत घेत. सरकारतर्फे मामलेदार तर रयतेतर्फे पाटील व इतर कामगार यांचीं तड-जोडीचीं बोलणीं होत व वसुलीचा सौदा कायम ठरे. गांवच्या सरकार देण्याची हमी गांवावर असल्यानें खट किंवा परागंदा कुळांकडील रक्कम गांवकरी आपापसांत वांटून घेऊन भरीत. याप्रमाणें गांव व सरकार यांमध्यें सख्य व सहकार्य असे.

---

५. बाळाजी बाजीराव रोजनिशी, १. २०३; रघुवाई माधवराव रोजनिशी, १. ३७.

आतां इतर करांकडे वळूं. शेतीवर जसा सारा हा कर, तसाच व्यवहार किंवा व्यापार यावरहि कर असे. असे कर प्राचीन काळापासूनच दिसतात. महाभारतांत खाणी, मीठ, व्यापारी माल, नावांतून जाणारा माल, हत्तींचे कळप इ० वर राजा कर घेत असे. गुरांच्या वाढींत एक पन्नासांश, तर पिकाचा एकषष्ठांश ते एकबारांश भाग घेण्याबद्दल मनुस्मृतींत वचन आहे.[६] कौटिलीय अर्थशास्त्रांत आयात-निर्यात मालावरच्या करांची यादीच दिली आहे. दक्षिण हिंदुस्थानांतील चोलादि राजे, नंतर मुसलमान आणि मराठे जमिनीवर एक-द्वितीयांश ते एकचतुर्थांश आणि इतर धंद्यांवर सालीना आठ आण्यांपासून ते आठ रुपयांपर्यंत कर आकारीत. जकात गांवगन्ना वसूल करीत. घंदे लोकोपयोगी व धार्मिक स्वरूपाचे असल्यास जकातीची माफी मिळे. नेहमीच्या करांखेरीज प्रासंगिक कर असत, त्यांना पट्टया म्हणत. उदाहरणार्थ नहरपट्टी, नजरपट्टी, संतोषपट्टी, कर्जपट्टी इ. उत्पन्नाच्या एकदशांश कराला दहकपट्टी म्हणत. सध्याच्या इन्कमटॅक्सप्रमाणें हा कर असावा, पण तो एखादे वेळीं घेत. बाजारांत पाल उभारून दुकानें मांडणाऱ्यांवर पालकपट्टी असे, पण ही तिसरे सालीं घेत.

जमीनमहसूल वसूल करण्याचें काम कमाविसदार, मामलेदार व सुभेदार हे मुलकी अधिकारी करीत. जकातवसुलीचा अधिकारी स्वतंत्र असे. हे वसुली अधिकारी उत्पन्नाचा अंदाज काढून आगाऊच सरकारला त्या रकमेची खते लिहून देत. अधिकाऱ्यांनीं सरकारला त्याबाबत द्यावयाच्या रकमेला रसद म्हणत. रसदेची रक्कम आगाऊ किंवा हप्त्यांनीं सरकारांत भरीत.

वतनसंस्थेचा इतिहास

आतां वतनसंस्थेचा इतिहास पाहूं. ग्रामसंस्था नीट चालण्यासाठीं धंदेवाईक लोकांना प्रथम वतनें देण्याची वहिवाट पडली. आपला धंदा व त्याचें उत्पन्न आपल्या मुलांकडे, नातवांकडे चालेल अशी शाश्वति कामगाराला वाटेल तर त्याचें लक्ष कामांत नीट लागेल व कामगार नीट व्यवस्थित काम करीत राहिला तर शासनसंस्थेलाहि तें हिताचें होतें. वडिलापासून मुलाला घरच्या घरींच धंद्याचें ज्ञान मिळून तो धंदा एका घराण्यांत वंशपरंपरा चाले. एकाच धंद्याच्या अनेक कुटुंबांची मिळून जात बनत गेली व वर्णव्यवस्था उत्पन्न झाली. व्यवसाय जातिबद्ध झाल्यावर जातिधर्म पाळण्यावर लोकांचा कटाक्ष सुरू झाला व जाती-

६. अध्याय ७.१३०.

जातींतून भेद पडत गेले. रोटीबेटीव्यवहार अन्य जातींशीं होईनात. व्यावसायिक जातींत पुन्हां पोटजाती पडल्या. उदा०–ढोर, चांभार, महार, होलार व मांग चांमड्याचाच धंदा करतात पण त्यांच्या कामांतील प्रकार निराळे. जे ढोर जोडे शिवीत ते चांभार झाले. जे चांभार महारमांगांचे जोडे शिवीत ते होलार झाले. महार संबळ वाजवितील पण कड्यावर थाप मारणार नाहींत. कडें वाजविण्याचें काम मांगांकडे गेलें. गुरें मारण्याचें काम पूर्वी खाटिक करीत. पण मुसलमानांची आवक झाल्यावरोबर तें मुलाणाकडे गेलें.

पुन्हां प्रत्येक जातींत जातिनिर्णयांची अंमलबजावणी करणारे अधिकारी असत. त्यांत प्रमुख म्हणजे जातपाटील व जातचौगुला. यांच्या हाताखालीं गांवकामगारांप्रमाणेंच कामगार-अधिकारी असतात व ते वंशपरंपरेनें वतनदार असत. राजसत्तेनें वतनदारांना मान्यता दिल्यावर ते स्थायिक झाले.

वंशपरंपरेच्या स्थावर नेमणुकींना 'इनाम' ही संज्ञा प्राप्त झाली. सरकारी किंवा सार्वजनिक नोकरीचा मोबदला जमिनीच्या रूपानें मिळूं लागल्यावर वतनसंस्थेला चांगलेंच स्थैर्य आलें. जातकसब्यांनीं गांवकी वतनें मिळविलीं व गांवचे वतनदार-नोकर बनले. प्रत्येक गांवानें आपापला कारभार आटोपला म्हणजे सरकारला तें बरें पडतें व या दृष्टीनें सरकारनें या गांवकी वतनसंस्थेला मान्यता दिली. हें साहजिकच होतें.

याप्रमाणें इनामवतनें अस्तित्वांत आलीं. वतनाचा इतिहास तसें पाहिल्यास मनूपर्यंत मागें नेतां येईल. या वतनाचे दोन भाग आहेत: एक सनदी व दुसरा गांवनिसबत. पहिलें राजानें दिलेलें व दुसरें गांवानें. इनाम हें चाकरी किंवा मेहरबानी झाल्यास मिळे. खाजगी व्यक्ति किंवा विशेषतः धार्मिक संस्थांना राजे लोक अशीं इनामें देत. इनामजमिनीवर शेतसारा नसे. चाकरीसाठीं जीं इनामें असत तीं विशिष्ट चाकरी करण्यासाठींच असत. सरकारला लागेल त्या वेळीं लष्करी किंवा इतर मदत देण्याच्या अटीवर जीं वतनें दिलीं जात तीं सरंजामी वतनें. मुसलमानी राजे जेव्हां अशीं इनामें देत तेव्हां त्यांना 'जहागिरी' म्हणत. सरंजामी पद्धत मराठ्यांची. या सरंजामाचे चौथ सरंजाम, जात सरंजाम व फौजसरंजाम असे तीन प्रकार असत.

जमिनीच्या इनामामिळकतीचे प्रत्यक्ष (दुमाला) व अप्रत्यक्ष (परभारा) असे दोन वर्ग पडत. पहिल्यांत गांवांतील कांहीं जमीन दुमाला देत, तर दुसऱ्यांत इनाम नक्त किंवा ऐनाजिनसी असे. नक्त इनामदारांना सरकार आपल्या

घारावसुलींतून रोकड पैसे देई. ऐनजिनसी इनाम किंवा परभारा हक्क जेव्हां असे तेव्हां तो इनामदार गांवाकडून ठराविक धान्य (बुगरी) किंवा विक्रीमालावर शेव (फसकी) किंवा वाणगी घेत असे.[७]

दाक्षिणेंतील मुसलमान सरदारांनीं जेव्हां दिल्लीच्या बादशहाची सत्ता झुगारून दिली तेव्हां आपल्याला स्थानिक पुढाऱ्यांचा पाठिंबा मिळविण्यासाठीं त्यांनीं देशमुख-देशपांडेपणाचीं वतनें अस्तित्वांत आणून तीं नाईक, पाळेगार वगैरे लोकांस दिलीं. सरपाटील, सरदेशमुख, सरदेशपांडे, सरदेसाई या सर्वांत वरिष्ठ अशा वतनी जागा परगणे, महाल, प्रांत यावरच्या अधिकाऱ्यांना दिल्या. राजनिष्ठा बळकट करण्याचा हा एक खात्रीचा मार्ग होता. त्यामुळें शत्रूला मुलूख ताब्यांत घेण्यास फार अडचण पडे. शिवाजीनें जेव्हां स्वराज्याचा अंमल सुरू करण्याचा प्रयत्न केला तेव्हां हेच वरिष्ठ वतनदार त्याला आड आले होते. आपण या उपऱ्या माणसाच्या पक्षाला मिळालों, तर आपलीं जुनीं वतनें जातील, ही त्यांना भीती असे. शिवाजीनें ही वतनदारांची मिराशी मोडण्याचा आटोकाट प्रयत्न केलेला दिसतो. त्यानें आपल्या राज्यांत सरकारी वसूल ठरवून दिला व कोणीहि वतनें विकावयाचीं नाहींत अशी ताकीद दिली. कारण, जुन्या सरंजामी पद्धतींत वतन विकतां किंवा देणगी म्हणून देतां येत असे. तथापि शिवाजीनें वतनें काढून मात्र घेतलेलीं दिसत नाहींत; उलट कांहीं नवीन वतनें करून दिल्याचे दाखले सांपडतात. त्या वतनांत कांहीं नवीन फेरफार केले इतकेच. वतनें चालूं ठेवण्याचें एक मुख्य कारण मध्यवर्ती सरकारच्या खजिन्यांतून मुलुखगिरी करणाऱ्यांना रोख पैसा देणें त्या काळांत फारच जड असे. तेव्हां वतनांवर परस्पर भागे. आपलीं वतनें, सरंजामी किंवा जहागिरी हीं त्या काळांत मोठी प्रतिष्ठा मिळवून देत यांत शंका नाहीं. शिवाजी देखील मोगल आणि विजापूरकर यांचा जहागीरदारच होता. चौथाई–सरदेशमुखीच्या सनदा त्यानेंहि घेतल्या होत्या. शाहू तर मोगलांचा मनसबदारच होता. त्याच्यासाठीं बाळाजी विश्वनाथ पेशव्यानें १७१८ त दिल्लीहून मोठ्या प्रयासानें सनदा मिळविल्याचा इतिहास उद्बोधक आहे. या सनदांमुळें हिंदुस्थानांत कोठेंहि मुलुखगिरी करण्याचा हक्क मराठ्यांनीं मिळविला.

अशी सरंजाम देण्याची वहिवाट मराठे राजकर्त्यांनीं पाडल्यामुळेंच १७२० ते १७६० पर्यंत मराठी राज्याचें साम्राज्यांत रूपांतर झालें. जो मुलुख

---

७. बाळाजी बाजीराव रोजनिशी, १.३.

ज्या सरदारानें कबीज करावा तोच मुलुख त्या सरदारास छत्रपतींनीं सरंजाम करून द्यावा. त्यामुळें शूर व उत्साही माणसांत महत्त्वाकांक्षा उत्पन्न होऊन मराठ्यांची सत्ता दूरवर पसरली. पण यामुळें एकतंत्री, एकसूत्री राज्य राहिलें नाहीं व मध्यवर्ती सत्ता दुबळी होऊन सरंजामदार बळावून संस्थानिक बनले. हा आरोप खरा असला तरी या गोष्टीस त्या परिस्थितींत इलाज नव्हता असें म्हणणें भाग पडतें. छत्रपतींकडून पेशव्यांकडे प्रत्यक्ष राज्यकारभार आला तेव्हांहि छत्रपतींनीं पूर्वी दिलेल्या सरंजामांत पेशव्यांना हात घालतां येत नसे. एखाद्या सरंजामदारानें जर सरंजामीच्या उत्पन्नांतून आपलें लष्करी पथक नीट सज्ज ठेवलें नसलें तरी त्याचा सरंजाम पेशव्यांना कमी करतां येत नसे. यामुळें लढाया देण्याचा प्रसंग पडे तेव्हां पेशव्यांना स्वतंत्र हंगामी सैन्य ठेवावें लागे. यावरून असें दिसेल कीं, सरंजामी पद्धत जारी करण्याचा दोष केवळ पेशव्यांकडेच येतो असें नाहीं.[७]

गांवावर वतनें दिल्यामुळें तीं भागविण्याचा मक्ता शेतकऱ्याला उचलावा लागे हें क्रमप्राप्तच आलें. कारण, त्याच्या उत्पन्नांतून अशा वतनांचा खर्च भागवावयाचा असे. याकारणानें सुमारें एकतृतीयांश उत्पन्न शेतकऱ्याच्या घराबाहेर जाई. गांव हें एक कुटुंब घरल्यास शेतकरी हा त्याचा यजमान. फिरस्ते, पाहुणे वगैरेची बडदास्तहि त्याला ठेवावी लागे. स्वराज्यांत गांवांतील गुन्हेगारीबद्दल गांवाकडून सरकार दंड घेई. तो हिस्सेरशीनें सर्वांवर पडे तरी कुणब्यांवर जास्त; कारण अडाणी वर्ग हात मागें घेत. पुढें पुढें तर अलुते-बलुते वतनदार आपआपले व्यवसाय नीटपणें न करतां हक्क मात्र वसूल करीत. समायिक व्यवहाराच्या जबाबदारीची नीट वांटणी होईना. तेव्हां 'बारभाईची खेती' माजली. वतनदारांचीं कामें इतरांकडे जाऊन ते तीं बळकावून बसले. अशा रीतीनें गांवकुटुंबांत एकसंघपणा कमी होत चालला.

मूळ वतनें देण्याचा हेतु, सर्व गांवकऱ्यांना निर्घास्तपणें आपआपलें काम व्यवस्थित करतां यावें हा जो होता तो विसरला गेला. गांवांतील हुन्नरी लोकांना बाहेर किंमत राहिली नाहीं. त्यांच्या गुणांचें चीज होईना. तेव्हां ते गांव सोडून द्रव्यार्जनासाठीं शहारांकडे किंवा इतरत्र घांव घेऊं लागले. पूर्वीच्या हुन्नरांना राजाश्रय व महदाश्रय असे. तो कमी होऊन द्रव्यलोभी व्यापाऱ्यांशीं

---

७. न. चिं. केळकर, मराठे व इंग्रज, वासुदेवशास्त्री खरे यांची प्रस्तावना पृ. १४-१५.

घारावसुलींतून रोकड पैसे देई. ऐनजिनसी इनाम किंवा परभारा हक्क जेव्हां असे तेव्हां तो इनामदार गांवाकडून ठराविक धान्य (धुगरी) किंवा विक्रीमालावर शेव (फसकी) किंवा वाणगी घेत असे.[७]

दाक्षिणेंतील मुसलमान सरदारांनीं जेव्हां दिल्लीच्या बादशहाची सत्ता झुगारून दिली तेव्हां आपल्याला स्थानिक पुढाऱ्यांचा पाठिंबा मिळविण्यासाठीं त्यांनीं देशमुख-देशपांडेपणाचीं वतनें अस्तित्वांत आणून तीं नाईक, पाळेगार वगैरे लोकांस दिलीं. सरपाटील, सरदेशमुख, सरदेशपांडे, सरदेसाई या सर्वांत वरिष्ठ अशा वतनी जागा परगणे, महाल, प्रांत यावरच्या अधिकाऱ्यांना दिल्या. राजनिष्ठा बळकट करण्याचा हा एक खात्रीचा मार्ग होता. त्यामुळें शत्रूला मुलूख ताब्यांत घेण्यास फार अडचण पडे. शिवाजीनें जेव्हां स्वराज्याचा अंमल सुरू करण्याचा प्रयत्न केला तेव्हां हेच वरिष्ठ वतनदार त्याला आड आले होते. आपण या उपऱ्या माणसाच्या पक्षाला मिळालों, तर आपलीं जुनीं वतनें जातील, ही त्यांना मोठी धास्ती असे. शिवाजीनें ही वतनदारांची मिराशी मोडण्याचा आटोकाट प्रयत्न केलेला दिसतो. त्यानें आपल्या राज्यांत सरकारी वसूल ठरवून दिला व कोणींहि वतनें विकावयाचीं नाहींत अशी ताकीद दिली. कारण, जुन्या सरंजामी पद्धतींत वतन विकतां किंवा देणगी म्हणून देतां येत असे. तथापि शिवाजीनें वतनें काढून मात्र घेतलेलीं दिसत नाहींत; उलट कांहीं नवीन वतनें करून दिल्याचे दाखले सांपडतात. त्या वतनांत कांहीं नवीन फेरफार केले इतकेच. वतनें चालूं ठेवण्याचें एक मुख्य कारण मध्यवर्ती सरकारच्या खजिन्यांतून मुलुखगिरी करणाऱ्यांना रोख पैसा देणें त्या काळांत फारच जड असे. तेव्हां वतनांवर परस्पर भागे. आपलीं वतनें, सरंजामी किंवा जहागिरी हीं त्या काळांत मोठी प्रतिष्ठा मिळवून देत यांत शंका नाहीं. शिवाजी देखील मोगल आणि विजापूरकर यांचा जहागीरदारच होता. चौथाई-सरदेशमुखीच्या सनदा त्यानेंहि घेतल्या होत्या. शाहू तर मोगलांचा मनसबदारच होता. त्याच्यासाठीं बाळाजी विश्वनाथ पेशव्यानें १७१८ त दिल्लीहून मोठ्या प्रयासानें सनदा मिळविल्याचा इतिहास उद्बोधक आहे. या सनदांमुळें हिंदुस्थानांत कोठेंहि मुलुखगिरी करण्याचा हक्क मराठ्यांनीं मिळविला.

अशी सरंजाम देण्याची वहिवाट मराठे राजकर्त्यांनीं पाडल्यामुळेंच १७२० ते १७६० पर्यंत मराठी राज्याचें साम्राज्यांत रूपांतर झालें. जो मुलुख

---

७. बाळाजी बाजीराव रोजनिशी, १.३.

ज्या सरदारानें काबीज करावा तोच मुलुख त्या सरदारास छत्रपतींनीं सरंजाम करून द्यावा. त्यामुळें शूर व उत्साही माणसांत महत्त्वाकांक्षा उत्पन्न होऊन मराठ्यांची सत्ता दूरवर पसरली. पण यामुळें एकतंत्री, एकसूत्री राज्य राहिलें नाहीं व मध्यवर्ती सत्ता दुबळी होऊन सरंजामदार वळावून संस्थानिक बनले. हा आरोप खरा असला तरी या गोष्टीस त्या परिस्थितींत इलाज नव्हता असें म्हणणें भाग पडतें. छत्रपतींकडून पेशव्यांकडे प्रत्यक्ष राज्यकारभार आला तेव्हांहि छत्रपतींनीं पूर्वी दिलेल्या सरंजामांत पेशव्यांना हात घालतां येत नसे. एखाद्या सरंजामदारानें जर सरंजामीच्या उत्पन्नांतून आपलें लष्करी पथक नीट सज्ज ठेवलें नसलें तरी त्याचा सरंजाम पेशव्यांना कमी करतां येत नसे. यामुळें लढाया देण्याचा प्रसंग पडे तेव्हां पेशव्यांना स्वतंत्र हंगामी सैन्य ठेवावें लागे. यावरून असें दिसेल कीं, सरंजामी पद्धत नारी करण्याचा दोष केवळ पेशव्यांकडेच येतो असें नाहीं.[७]

गांवावर वतनें दिल्यामुळें तीं भागविण्याचा मक्ता शेतकऱ्याला उचलावा लागे हें क्रमप्राप्तच आलें. कारण, त्याच्या उत्पन्नांतून अशा वतनांचा खर्च भागवावयाचा असे. याकारणानें सुमारें एकतृतीयांश उत्पन्न शेतकऱ्याच्या घराबाहेर जाई. गांव हें एक कुटुंब घरल्यास शेतकरी हा त्याचा यजमान. फिरस्ते, पाहुणे वगैरेची बडदास्तहि त्याला ठेवावी लागे. स्वराज्यांत गांवांतील गुन्हेगारीबद्दल गांवाकडून सरकार दंड घेई. तो हिस्सेरशीनें सर्वांवर पडे तरी कुणब्यांवर जास्त; कारण अडाणी वर्ग हात मागें घेत. पुढें पुढें तर अलुते-बलुते वतनदार आपआपले व्यवसाय नीटपणें न करतां हक्क मात्र वसूल करीत. समायिक व्यवहाराच्या जबाबदारीची नीट वांटणी होईना. तेव्हां 'बारभाईची खेती' माजली. वतनदारांचीं कामें इतरांकडे जाऊन ते तीं बळकावून बसले. अशा रीतीनें गांवकुटुंबांत एकसंघपणा कमी होत चालला.

मूळ वतनें देण्याचा हेतु, सर्व गांवकऱ्यांना निर्घास्तपणें आपआपलें काम व्यवस्थित करतां यावें हा जो होता तो विसरला गेला. गांवांतील हुन्नरी लोकांना बाहेर किंमत राहिली नाहीं. त्यांच्या गुणांचें चीज होईना. तेव्हां ते गांव सोडून द्रव्यार्जनासाठीं शहारांकडे किंवा इतरत्र घांव घेऊं लागले. पूर्वी या हुन्नरांना राजाश्रय व महदाश्रय असे. तो कमी होऊन द्रव्यलोभी व्यापाऱ्यांशीं

---

७. न. चिं. केळकर, मराठे व इंग्रज, वासुदेवशास्त्री खरे यांची प्रस्तावना पृ. १४-१५.

त्यांचा संबंध येऊं लागला. साहजिकच हे व्यापारी स्पर्धेला उत्तेजन देऊं लागले. यामुळें खेड्यांतील कारू नारू-वर्गांना रया उरली नाहीं. त्यांच्यांत आळस व सनातनी–नवीन ज्ञान न उचलण्याची—वृत्ति बळावली. रोकडीचा व्यवहार सुरू झाल्यामुळें वतनपद्धति महाग पडूं लागली, इतकेंच नव्हे तर जुलमी वाटूं लागली. पेशवाई अखेर ही परिस्थिति होती.

व्यापार–उदीम

आजच्या व्यापारी सिद्धान्ताप्रमाणें पाहूं लागल्यास, मराठेशाहींत सरकारला व्यापाराचें विशेष महत्त्व कळत होतें असें वाटत नाहीं. महाराष्ट्रांतील प्राचीन व्यापारी मार्ग जे होते त्यांत नवीन भर पडलेली आढळत नाहीं. स्वदेशीलाच उत्तेजन द्यावें व बाहेरच्या मालांवर जबर जकात बसवावी, ही देशी व्यापार वाढविण्याची रीत अवलंबिलेली नव्हती. उलट, उत्तर पेशवाईंत विलायती मालानें बाजारपेठा भरूं लागल्या. लष्करी साहित्य तर युरोपियनांकडूनच घ्यावें लागत होतें, पण कापड, लोखंड, कांच, कागद इ० नित्य-व्यवहाराचा मालहि विलायतीच खपूं लागला. पोलादाला 'इंग्रज' ही संज्ञा असे. निर्यात माल फारच थोडा व तोहि कच्च्या स्वरूपाचा.

गांवांतील कारू-नारू वर्ग फक्त गांवची मागणी जेमतेम भागवीत. बाहेर धाडण्यासाठीं उत्कृष्ट कसबी माल तयार होत नसेच. कलाकौशल्यांना उत्तेजन देणारा पांढरपेशा वर्ग हा संख्येनें फार कमी असे. मोठमोठे वाडे बांधण्यासाठीं गुजराथी सुतार बोलवावे लागत.यामुळें बोहरी, परदेशी, मारवाडी, काची इ० कारागीर लोकांची नवीन वस्ती जी महाराष्ट्रांत होऊं लागली ती आवश्यकच होती असें म्हणावें लागतें. कोंकणांत दर्यावर्दी अरबांच्या वसाहती अशाच कारणानें झाल्या. सरकारलाहि त्यांची उपयुक्तता भासूं लागली.

शिवाजीच्या काळींहि अरब व्यापारी कोंकण किनाऱ्यावर व्यापार करीत. शाहूच्या कारकीर्दींत आंग्रे सरदारांनीं याला बंदी घातली तेव्हां मस्कत येथील त्यांच्या प्रमुखानें छत्रपतींकडे तक्रार नेली. तेव्हां शाहूनें राजापूर बंदर त्यांना नेमून दिलें. परकी व्यापाऱ्यांना आपल्या राज्यांत व्यापार करण्याला उत्तेजन देण्याचें धोरण पेशवेहि पाळीत. अशा व्यापाऱ्यांना जकात-माफी

देण्यांत येत असे. दर्याव्यापार वाढावा याकडेहि पण थोडें लक्ष असे. गुजराथी व्यापारी चीन, अरबस्तान वगैरे देशांशीं आपल्या जहाजांतून व्यापार करीत. त्यांना आपल्या आरमारी अधिकाऱ्यांकडून त्रास होऊं लागल्यास पेशवे तो दूर करीत. अशीं उदाहरणें इतिहासांत सांपडतात.[८] पुरातन वतनदार कारागीर-वर्गांस जर नवीन कारागिरांकडून शह बसूं लागला तर त्याची दखल सरकार घेत असे.[९] दुकानदारांवर मोहोतर्फा नांवाचा कर बसविला असे. याचाच थल-जकात नांवाचा दुसरा प्रकार होता. चांभार, तेली, सोनार, कुंभार इ० कारागीर वर्गांवर ही दरसाल सरकारी पट्टी असे. हीन परिस्थिति पाहून सूटहि देण्यांत येई.[१०]

जकातीचा मक्ता सरकार कोणाला तरी देत असे. एका प्रांतांतून दुसऱ्या प्रांतांत माल गेला, कीं तेथें तपासणी होऊन पुनः जकात पडे. यासाठीं व्यापारी लोक हुंडेकऱ्यांशीं करार करीत व हे हुंडेकरी ठरलेल्या रकमेंत माल कोठेंहि पोंचवीत. असे हुंडेकरीहि सरकारमान्य असेच असत. सरकार जकात घेत असे व तिचें उत्पन्नहि बरेच असे. पण या उत्पन्नांतून रस्तेदुरुस्ती किंवा वाटेंत संरक्षण यासारख्या गोष्टी करण्याकडे सरकारचें लक्ष नसे, किंवा सरकारला ही जबाबदारी वाटत नसे, असें दिसतें.

नवे बाजार वसवितांना शेटे लोकांना कौल देत. तसेंच, अशा बाजारांत जे दुकानदार वसतील त्यांना कांहीं सवलती देण्यांत येत. पहिलीं सात वर्षें त्यांनीं कोणताहि कर भरावयाचा नसे. त्यांनीं कर्जें काढून दुकानें थाटलीं असतील तर त्यांच्या सावकारांनीं त्यांना भरपाईचा तगादा लावूं नये, या-विषयीं सरकार कांहीं तडजोड ठरवी. मिठागरांची नीट व्यवस्था ठेवावी म्हणून सरकार शिळोत्री–आगरी लोकांना शिरस्ते घालून देत असे. मिठावर सरकारी जकात दर खंडीस एक रुपाया दोन आणे इतकीच असे. कापड छपाईचे देखील मक्ते करून देत; कापडावर सरकारी छाप मारण्यांत येत. छाप नसलेलें कापड विकणें हा गुन्हा होई.[११] सरकारचीं स्वतःचींहि दुकानें असत.

---

८. मराठ्यांच्या इति. साधनें, १०.२६३; सवाई माधवराव रोजनिशी, ३.१०७.

९. भारत इतिहास सं. मंडळ त्रैमासिक, अं. ११९, ले. ५५.

१०. बाळाजी बाजीराव रोजनिशी, १.४४०; पेशवाईच्या सांवलींत, ले. १२१.

११. बाळाजी बाजीराव रोजनिशी, १–४६२.

अशा दुकानांतून मोठमोठे सरदारहि उधारीनें माल नेत. त्यांची बाकी सरकार त्यांच्या वतनी गांवांवर वसूल करून घेई. दुकानदारांचीं वजनें–मापें सरकार शेट्यांकडून तपासण्याची दक्षता घेई. खोटें वजनमाप देणारास शिक्षा होई.[१२]

सावकारी

रामचंद्रपंत अमात्यानें सांगितलेल्या राजनीतींत "साहुकार म्हणजे राज्याची व राजश्रीची शोभा" असें यथार्थ म्हटलें आहे. अशा सावकारांमुळेंच व्यापारी लोकांना व सरकारलाहि आपापले व्यवहार उरकण्यास फार मदत होई. तेव्हां सावकारांची प्रतिष्ठा राखण्याकडे सरकारची साहजिकच प्रवृत्ति असे. पेशवाईत ब्राह्मण सावकारहि बरेच होते. लाखों रुपयांची उलाढाल ते करीत.[१३] कर्जरोखे व गहाणखतें लिहून घेऊन सावकार कर्जे देत. व्याज मात्र जबर असे. सोनें गहाण ठेवल्यास दरमहा दर शेंकडा आठ आणे व्याजानें पैसे मिळत. एरवीं एक रुपया पासून अडीच तीन रुपयापर्यंतहि व्याज द्यावें लागे. पहिला बाजीराव सिद्दीवर स्वारी करण्याकरितां गेला तेव्हां त्यानें दरमहा तीन रुपयांप्रमाणें सावकारांकडून कर्ज काढून, शिवाय मुदतींत कर्ज न फेडल्यास वसुलीकरितां कमाविसी कबूल केली होती ! राष्ट्राच्या पतीवर, राष्ट्राच्या हितासाठीं सरकारनें कर्ज उभारावें ही कल्पना पूर्वीपासूनच भारतांत नव्हती. राजानें आपल्या पतीवर स्वतःच्या जबाबदारीवर कर्ज काढावें अशी पद्धत असे.[१४]

स्थावर मिळकत, वतनें व जंगम माल कर्जासाठीं गहाण पडे. किरकोळ व्याज धान्यरूपानेंहि वसूल करीत. सावकाराला त्याच्या संतोषार्थ व्याजापेक्षां अधिक रक्कमहि द्यावी लागत असे. ही मनोती कर्ज देतांना सावकार कापून घेई. कर्ज वसूल करण्यास सावकारानें न्यायालयाकडे धांव घेतल्याचीं उदाहरणें नाहींत. वसुलीचा उपाय म्हणजे सत्याग्रह–धरणें धरून बसणें.

त्या काळांत दूरवरची पैशांची देवघेव हुंड्यांच्या पद्धतीनें होई. सरकारी हुंड्यांना वराता म्हणत. हुंडणावळीचा दर साधारणपणें एक रुपाया असे.

---

१२. पेशवाईच्या सांवलींत, ले. ९८.

१३. धों. के. कर्वे, आत्मवृत्त, पृ. १९–२३ (द्वितीयावृत्ति); पेशवाईच्या सावलींत, पृ. ७१–७४.

१४. महाभारत, शांतिपर्व, अ. ५६.

हुंडींत पैसे देण्याची मुदत घातलेली असे. शाहाजोग किंवा दर्शनी हुंडी ताबडतोब पटे. व्यापारी लोकांना आजच्या चेकपद्धतीप्रमाणें हुंड्यांचा व्यवहार फार उपयोगी असे व हिंदुस्थानांत सर्वत्र व्यापाऱ्यांच्या अडती पेढ्या असल्यामुळें हुंड्या देण्याघेण्यास त्रास पडत नसे. प्रवासी, यात्रेकरू यांसारख्या सामान्य लोकांनाहि हुंड्यांचा व्यवहार करतां येई. हुंडीची रक्कम कोणत्या चलनांत द्यावयाची याची तींत नोंद असे.

चलन

इंग्रजी अमदानीपूर्वी देशांत अनेक प्रकारचीं नाणीं व्यवहारांत असत. पेशवाईत नाणीं पाडण्याचा अधिकार खाजगी लोकांनाहि देण्यांत येत असे. त्यामुळें टांकसाळी अनेक असत. रहिमतपुरी, चांदवडी, अंकुशी, पंचभेळ, हालीसिक्का, मल्हारशाही, बाजार चलनी वगैरे नाण्यांचीं नांवें गांव, आकार-घडण, व्यक्ति यांसारख्या गोष्टींवरून पडलेलीं असत. पोतेचाल म्हणजे सरकारच्या तिजोरींत विनहरकत स्वीकारला जाईल तो रुपाया. सरकारनें या नाण्यांतील धातूंचें प्रमाण ठरवून दिलेलें असे. होन, मोहरा हीं नाणीं सोन्याचीं होतीं. नाण्यांची अदलाबदल करतांना कांहीं ठराविक बट्टा घेण्यांत येई. रुपयाखालीं पावल्या, अधेल्या, पैसा हीं नाणीं पोटनाणीं व्यवहारांत होतीं. चांदवडी रुपाया हा प्रमाण धरून त्या मानानें इतर नाण्यांचा बट्टा ठरवीत. मराठेशाहींतील चलनासंबंधी अद्यापि विशेष अभ्यास झालेला नाहीं. जुन्या हिशेबाच्या वह्यांवरून तो कोणीं अर्थशास्त्रज्ञानें केल्यास कितीतरी नवीन माहिती उजेडांत येईल.

राज्याचे व खाजगी हिशेब कसे लिहावेत यासंबंधीं अगदीं काटेकोर व व्यवस्थित नियम हेमाडपंतानें घालून दिलेले आहेत. त्यांना मेस्तकें म्हणतात. महालनिहाय हिशेब, त्यांचीं खातें-वांटणीं, जमीनमहसुलाची रीत, पत्रव्यवहार वगैरेची सविस्तर माहिती अशा मेस्तकांतून असते. मराठेशाहीचे अगदीं व्यवस्थित हिशेब फडावर मिळत. फड म्हणजे आजचें अकाउंटंट खातें. फडाचा मुख्य तो फडणीस. या फडावरील हिशेबपद्धतीची अनेक उपलब्ध साधनांवरून माहिती करून घेतल्यास मराठ्यांचें अर्थशास्त्र काय होतें हें प्रथमच कळेल. हें अर्थशास्त्र आतांपावेतों

परकीय ग्रंथांवरून व परकीय दृष्टिकोनांतून अभ्यासलें गेलें आहे. व आपल्याकडील बहुतेक प्राध्यापकांना अस्सल मोडी साधनांचा उपयोग करण्याचें माहीत नसल्यानें सरकारी पेशवेदप्तर, भारत इतिहास संशोधक मंडळांतील कागदपत्रें व हिशोबाच्या वह्या यांचा व्हावा तसा अभ्यास झालेला नाहीं व त्यामुळें मागील अनेक अर्थशास्त्रीय प्रश्नांचा नीट उलगडा करण्याचें राहून गेलें आहे.

अ र्थ का र ण

२. आधुनिक काल

नीळकंठ विठ्ठल सोवनी

*

अव्वल इंग्रजींतील महाराष्ट्राच्या अर्थकारणा चा प्रपंच करतांना इंग्रजी राज्याच्या महाराष्ट्रावर झालेल्या विविध परिणामांपासूनच सुरवात केली पाहिजे. इंग्रजी राज्याचे आर्थिक परिणाम विस्तृतपणेंच सांगावयाचे आहेत, तथापि त्याशिवाय झालेले इतर परिणामहि कमी महत्त्वाचे नाहींत व पुष्कळ अंशीं ते आर्थिक परिणामास हातभार लावणारे व त्यास पूरक असेच असल्यामुळें त्यासंबंधीं उल्लेख करून मगच पुढें गेलें पाहिजे. लो. टिळकांनीं एका लेखांत लिहिल्याप्रमाणें " इंग्रजी राज्यांत आम्हांस झालेले फायदे म्हटले म्हणजे :—१ शांतता, २ कायद्याची सर्वत्र व्यवस्था, ३ अपराधाचा बंदोबस्त, ४ सार्वजनिक आरोग्य,

५ व्यापार समृद्धि, ६ शेतकी सुधारणा, ७ खनिज व उद्भिज संपत्तीची अभिवृद्धि, ८ विद्यादानाच्या अनुपम सोयी, ९ स्वराज्य कारभाऱ्यांची प्राप्ति, १० लेखन-स्वातंत्र्य, ११ यंत्रादि सामग्रीचा परिचय आणि स्वातंत्र्याची अभिरुचि हे होत." [1]

[1]इंग्रजी राज्यांतली पहिली महत्त्वाची आर्थिक घडामोड म्हणजे दळण-वळणाच्या साधनांची वाढ व सुधारणा. इंग्रजांनीं नवीन पद्धतीप्रमाणें (माकाडमचे) रस्ते सर्वत्र करण्यास सुरवात केली. बोरघाट वगैरे डोंगरावरील मार्ग पूर्ण केले.[1]त्यामुळें पूर्वीपेक्षां मालाची व माणसांची वाहतूक सुकर व स्वल्प खर्चांत होऊं लागली. लोहमार्ग येण्यापूर्वी खुष्कीच्या वाहतुकीच्या मार्गांत फारशी सुधारणा झाली नसावी असें प्रथमदर्शनीं वाटतें. परंतु त्या सबंध काळाचा विचार केला तर पुष्कळच सुधारणा झाल्याची खात्री पटेल, आणि ही सुधारणा बैलगाड्यांची वाहतूक वाढून झाली ही विशेष महत्त्वाची गोष्ट होय. पूर्वीचे रस्ते गाड्यांनीं वापरावयास फारसे योग्य नसत. त्यामुळें गाड्यांचा त्यांवर फार कमी रावता असे. मालाची वाहतूक बैलांच्या पाठीवरून लमाण लोकांकडून होई. इंग्रजांनीं रस्ते सुधारून गाड्यांच्या वाहतुकीस सोईचे केले, एवढेंच नव्हे तर बैलगाड्यांच्या बांधणींतहि सुधारणा करून त्या जास्त कार्यक्षम करण्याची त्यांनीं खटपट केली. [1]पूर्वीच्या गाड्यांचीं चाकें संपूर्ण भरीव असत. त्या जागीं इंग्रजी मुलकी अधिकाऱ्यांनीं आरांच्या मोठ्या चाकांची योजना केली. त्यामुळें गाड्या जास्त जलद चालणाऱ्या, हलक्या व अधिक माल नेण्यायोग्य झाल्या. सोलापूर जिल्ह्यांत १८३४-३५ मध्यें ४३० बैलगाड्या होत्या. १८४६ मध्यें त्या १९०७ पर्यंत वाढल्या व १८५०-५१ मध्यें त्या २६४३ इतक्या होत्या. १८५० नंतर रस्ते बांधण्याच्या कार्याला लॉर्ड डलहौसीनें खरी चालना दिली. त्याच वेळीं नवीन लोहमार्गांच्या बांधणीसहि सुरवात झाली.[1]१८५३ मध्यें मुंबई ते ठाणा ही पहिली आगगाडी चालूं झाली. पुढच्या काळांत लोहमार्ग व खुष्कीचे मार्ग यांची सारखी वाढच होत गेलेली आढळेल. [1]

दळणवळणाच्या या सोई वाढल्या त्याचे पुष्कळ दूरगामी परिणाम झाले. प्रथमतः खेड्यांची स्वयंपूर्णता मोडून त्यांचे एकमेकांशीं जास्त निकटचे संबंध येऊं लागले. पूर्वीप्रमाणें मुख्य राजसत्तेशीं त्रोटक संबंध राहणें अशक्य झालें व मध्यवर्ती राजसत्तेचे हात अगदीं खेड्यापर्यंत पोंचूं लागले. पूर्वीप्रमाणें

---

१ "इंग्रजी राज्यांत आम्हांस फायदा काय झाला?" केसरी, ता. ९ ऑगस्ट १८९२.

गांवांतले प्रमुख गांवाचे संमत प्रतिनिधि या स्वरूपाचे न रहातां आतां सरकारी अधिकारी वनले व मोठ्या राज्ययंत्रणेंतील एका लहान चाकाप्रमाणें मध्यवर्ती सत्तेच्या इच्छेप्रमाणें रंगण धरूं लागले. खेड्यांतील मूळचें पुढारीपण नाहींसें झालें.

इंग्रज राज्यकर्त्यांना प्रथमच जमिनीचीं धारणा व महसूल यांचा प्रश्न सोडवावा लागला. जमिनीचा महसूल ही सरकारी उत्पन्नाचा मुख्य बाब. त्याचप्रमाणें शेती हा रयतेचा मुख्य धंदा. इंग्रजपूर्व कालांत या बाबतींत सर्वत्र घोटाळा माजलेला असल्यामुळें त्यासंबंधीं कांहीं व्यवस्था करून तें काम चालीस लावणें आवश्यकच होतें. एल्फिन्स्टन यांनीं मुंबई भागांत पूर्वीचीच पद्धति आवश्यक तेथें सुधारून पुढें चालविण्याचें शहाणपणाचें धोरण आंखलें, तथापि येथील रयतवारी पद्धतीचा प्रत्यक्ष अंमल करतांना इंग्रज अंमलदारांच्या हिंदुस्थानविषयक अज्ञानामुळें पूर्वीच्या पद्धतींत फार मूलगामी फरक झाले. महाराष्ट्रांतील रयतेला इंग्रज मुलकी अधिकाऱ्यांनीं पूर्वी कधींहि नव्हते ते जमिनीच्या मालकीचे हक्क नवीन पद्धतींत बहाल करून टाकले. मिराशी कुळांखेरीज इतर सर्व कुळें हीं पूर्वीच्या काळांत जमिनीचीं मालक म्हणजे तीं खरेदी देणें, विकणें वगैरे अधिकार असलेलीं कधींच नव्हतीं. नवीन पद्धतींत त्या सर्वांना हे मालकी हक्क आहेत असें गृहीत धरण्यांत आलें. त्यामुळें शेतकऱ्यास जमिनीची संपूर्ण मालकी प्राप्त झाली व ती कोणासहि देण्याचा, गहाण टाकण्याचा अगर विकण्याचा अधिकार त्यास प्राप्त झाला. याचे परिणाम काय झाले यांचें वर्णन पुढें येणारच आहे.

जमिनीची पट्टी ठरवितांनाहि पहिल्या इंग्रज मुलकी अधिकाऱ्यांना पूर्वीच्या पद्धतीचें संपूर्ण आकलन झालें नाहीं व त्यामुळें पूर्वी जी कमाल पट्टी म्हणून असे तीच त्यांनीं कायमची ठरविली, त्यामुळें शेतकऱ्यांना ती फारच जाचक व डोईजड वाटूं लागली. याचा शेतीवर वाईट परिणाम झाला व बरेंच ठिकाणीं जमिनीची लागवड कमी झाली. तथापि अनुभवानें शहाणे होऊन नवीन पद्धतीनें वरीच कमी पट्टी ठरविण्याचा प्रयोग इंदापूर तालुक्यांत प्रथम १८३६–३७ मध्यें झाला व तो यशस्वी होऊन त्याप्रमाणें पुढच्या २५–३० वर्षांत सर्वत्र जमाबंदी करण्यांत आली.

इंग्रजी राज्यानें प्रस्थापिलेली शांतता व दळणवळणाच्या साधनांची वाढ यामुळें जमाबंदीची व्यवस्था नीट लागून जमिनीची पट्टी नीट ठरल्यानंतर महाराष्ट्रांत सर्वत्र शेतीच्या लागवडीखालील जमिनींत वाढ झालेली आढळते. १८३६–३७ पर्यंत शेतकी मालांच्या किंमतीहि वऱ्याच पडलेल्या होत्या त्या

नंतरच्या काळांत वाढूं लागल्या. लागवडीखालचें क्षेत्र वाढण्यास किंमतीची वाढहि कारणीभूत झाली यांत शंका नाहीं. पुणें, सोलापूर, धारवाड व अहमदनगर जिल्ह्यांत १८४० ते १८५० या काळांत लागवडीखालील जमीन १५ लक्ष एकरांनीं वाढल्याचें नमूद आहे. १८५० नंतरच्या काळांत खानदेश, नागपूर, वऱ्हाड या भागांतली वस्ती पुष्कळ वाढली व पुष्कळ नवीन जमीन लागवडीखालीं आल्याचेंहि उपलब्ध पुराव्यावरून दिसतें. कालवे व विहिरी वाढविण्याकडेहि सरकारनें बरेंच लक्ष पुरविल्याचें दिसतें व त्यामुळें पाटस्थळ व मोटस्थळांत ठिकठिकाणीं १८५० नंतरच्या काळांत वाढ होत गेलेली आढळते.

/ अन्तर्गत दळणवळणाचीं साधनें इंग्रजी राज्यांत सुधारलीं व अन्तर्गत व्यापार तर वाढीस लागलाच पण बाहेरच्या देशांशींहि समुद्रावरून होणारा व्यापार फारच वाढला. १८५० नंतरच्या काळांत वाफेचीं जहाजें वापरांत आलीं व १८७० नंतर सुएझ कालव्यांतून वाहतूक सुरू झाल्यामुळें परदेशी व्यापारास आणखीच उत्तेजन मिळालें. इंग्लंडसारख्या उद्योगप्रधान देशाशीं व्यापार करतांना हिंदुस्थानांतून कच्चा माल निर्यात होणें व इंग्लंडकडून पक्क्या मालाची आयात होणें हें क्रमप्राप्तच होतें. त्यामुळें हिंदुस्थानांतील कच्च्या मालाला परदेशी बाजारपेठा मिळून त्यांची परदेशी मागणी पूर्वीपेक्षां कितीतरी पटीनें वाढली. शेतकी उत्पादनापैकीं विकाऊ अगर व्यापारी पिकांनाच अशी मागणी पुष्कळ प्रमाणांत होती, त्यामानानें खाऊ पिकांना असणारी मागणी अन्तर्गतच असे. विकाऊ पिकांना मागणी वाढल्यामुळें शेतकऱ्यांस ती पूर्वीपेक्षां जास्त मोठ्या प्रमाणावर पिकविणें प्राप्त झालें व त्या पिकांखालील असणाऱ्या क्षेत्रांत वाढ होऊं लागली. या सर्व घडामोडीस 'शेतीचें व्यापारीकरण' असें म्हणतात. कापसाला परदेशी मागणी असल्यामुळें सोलापूर जिल्ह्यांतील कापसाखालचें क्षेत्र १८३४–३५ नंतर बरेंच वाढलें असें दिसतें.

नागपूर वऱ्हाड भागांत १८२० नंतर कापसाच्या लागवडींत भराभर वाढ झाली. १८२४–२५ मध्यें पेस्तनजी कंपनी स्थापन होऊन तिनें या भागांत येथील कापसाचे गठ्ठे बांधण्याच्या गिरण्या काढल्या व तेथून कापूस मुंबईस पाठवून परदेशास पाठविण्याचा व्यापार चालूं केला. ही कंपनी मुंबईच्या पारशी लोकांनीं काढली होती. १८४८ मध्यें कापसाचा व्यापार वऱ्हाडांत पुष्कळच वाढला व तो बहुतांशीं मारवाड्यांच्या हातीं होता. पार्लमेंट कमिटीपुढें आलेल्या साक्षींत अमरावतीस पुष्कळ मारवाडी पेढ्यांचा सुळसुळाट झाल्याचा उल्लेख असून त्यांत घनराज या सुप्रसिद्ध कापूस व्यापाऱ्याचाहि उल्लेख आहे. उभीं कापसाचीं पिकें खरेदी करून कापसाचे सट्टे हा फार मोठ्या

प्रमाणावर करीत असे. १८६० मध्यें अमेरिकन यादवी युद्ध सुरू झालें, त्यामुळें अमेरिकेंतील कापूस इंग्लंडला मिळेनासा झाला व इंग्लंडमधील हिंदी कापसाची मागणी अपरंपार वाढली. नागपूर वऱ्हाडांतील शेतकऱ्यांनीं या सुवर्णसंधीचा फायदा घेऊन कापसाची पैदास भराभर वाढवली. १८६१ सालीं मध्यप्रांतांत ३७५,६२३ एकर जमिनींत कापसाचें पीक होत असे. १८६५ मध्यें कापसाखालचें क्षेत्र ७५०,८७९ एकर इतकें वाढलेलें होतें. कापसाप्रमाणेंच १९०० नंतर महाराष्ट्रांत भुइमुगाच्या पिकाची वाढ झालेली आढळते. पाटस्थळ व मोटस्थळ जेथें वाढलें तेथें उसाचीहि पैदास सर्वत्र वाढत गेलेली दिसते.

इंग्रजी राज्यांत शेतसारा ठरवितांना प्रथम झालेले घोटाळे यांचा उल्लेख वर केला आहेच. नवीन पद्धतींत शेतसारा हा धान्यांत न भरतां पैशांत भरण्याची सरकारनें सक्ती केली त्यामुळें शेतकऱ्यास तावडतोब पैसा देणारीं कांहीं पिकें काढणें आवश्यक झालें. विकाऊ पिकांचा पैसा लवकर हातीं येणारा असल्यामुळें हीं पिकें काढण्याकडे शेतकऱ्यांची प्रवृत्ति झाली असल्यास नवल नाहीं. शेतीचें व्यापारीकरण होण्यास पैशाच्या स्वरूपांत जमीन-साऱ्याची मागणी हेंहि एक प्रमुख कारण होतें, हें ध्यानांत ठेवणें आवश्यक आहे.

जमिनीची मालकी शेतकऱ्याला कशी मिळाली हें वर सांगितलें आहेच. त्याचे परिणाम काय झाले याकडे आतां वळलें पाहिजे. शेतीच्या व्यापारीकरणामुळें व्यापारी व सावकार यांचें महत्त्व खेडोपाडीं फार वाढलें. शेतकरी पूर्वीहि कर्जबाजारी असे. तथापि कर्जामुळें त्यांच्या जमिनीवरील मालकींत अंतर पडत नसे. इंग्रजी राज्याच्या कायदेशीर व्यवहारांत कर्जवसुलीसाठीं सावकारांना सरकारी न्यायालयाची मदत घेतां येऊं लागली व शेतकऱ्यांचीं पिकें, गुरेंढोरें यांवर जप्ती आणतां येऊं लागली. त्यामुळें सावकार खुषीनें कर्जें देऊं लागले. याचाच परिपाक म्हणून शेतकरी आपल्या जमिनीस मुकूं लागला. १८५० च्या पुढें शेतकऱ्यांच्या कर्जवाढीस सारखें उत्तेजनच मिळालें. अमेरिकन युद्धामुळें भाव वाढले व जमिनींच्या किंमतीहि वाढल्या. त्याबरोबरच शेतकऱ्यांची पतहि वाढली व सावकारांनीं त्यांस सढळ हातांनीं कर्ज देण्याचा सपाटा चालविला. १८७०–८० च्या दरम्यान मंदी आली व सर्वत्र भाव पडले. कर्जाचा बोजा पूर्वीचाच राहिला किंबहुना किंमती पडल्यामुळें खऱ्या-मालाच्या स्वरूपांत तो वाढलाच म्हणावयास हरकत नाहीं. तेव्हां सावकार गुरांवर व पिकांवर जप्त्या आणूं लागले व कित्येक शेतकरी जमिनीस मुकले. महाराष्ट्रांतील मुख्य सावकार व व्यापारी मारवाडी. हा परठिकाणाहून इकडे आलेला होता व त्याचा व्यवहार व पसारा ब्रिटिश अमदानींत पुष्कळच

वाढला होता. या मारवाडी सावकार-व्यापाऱ्यांनीं कर्जापायीं त्यांच्याकडे आलेली जमीन स्वत:च्या ताब्यांत घेऊन ती कसण्याचा प्रघात कधींच ठेवला नाहीं. फक्त या जमिनींतून निघणारा सर्व फायदा मात्र त्यांनीं घशांत घालण्याचा उपक्रम ठेवला. त्यामुळें शेतकरी सर्वस्वी बुडाला व महाराष्ट्रांत फार मोठा असंतोष निर्माण झाला. त्याचें पर्यवसान महाराष्ट्राच्या कांहीं भागांत शेतकऱ्यांचीं बंडें होण्यांत झाले. तेव्हां डेक्कन अग्रिकल्चरल रिलीफ ॲक्टासारखे कायदे करून सरकारनें या अनिर्बंध प्रवृत्तीस आळा घातला.[1]

हिंदुस्थानच्या परदेशी व्यापारांत झालेली वाढ व त्याचें पालटलेलें स्वरूप यासंबंधीं वरती उल्लेख आलाच आहे; कच्च्या मालाची निर्यात व पक्क्या मालाची आवक यांचे हिंदी अर्थव्यवस्थेवर फार दूरगामी परिणाम झाले. इंग्लंडमधील औद्योगिक क्रांतीमुळें निरनिराळ्या प्रकारचा पक्का माल यंत्रांच्या साह्यानें फार सुबक व स्वस्त होऊं लागला व तो हिंदुस्थानांत आयात व्हावयास लागल्यावर येथील ग्रामीण व नागर उद्योगधंद्यांच्या मागणीस काट बसून त्यांचा ऱ्हास होऊं लागल्यास नवल नाहीं. हिंदुस्थानांतील नागर धंदे या चढाओढींत एकदम खालावले व ग्रामीण धंद्यांचा नाश हळुहळू व क्रमाक्रमानें घडून आला. हिंदुस्थानांतील इतर भागांप्रमाणेंच महाराष्ट्रांतहि अशाच घडामोडी झाल्या. ह्या धंद्यांत गुंतलेले लोक बेकार झाले व दुसरा कोणताच उद्योगधंदा नसल्यामुळें त्यांना शेतीकडेच वळावें लागलें. मराठी राज्याच्या अस्ताबरोबर सैन्यशिबंदींत मिळणारा रोजगारहि बंद झालेला होता. त्यामुळें शेती हें सर्वसामाईक मायपोट होऊन त्याचा परिणाम जमिनीवरचा बोजा वाढण्यांत झाला. यंत्रामुळें झालेल्या व होत असलेल्या नवीन बेकारीसंबंधीं त्या वेळच्या निरनिराळ्या लोकांनीं लिहिलेलें आढळतें; उदाहरणार्थ, दादोबा पांडुरंग यांनीं मुंबईतील ट्रॅमगाडीमुळें घोडा-गाडीवाल्यांच्या पोटावर कसा पाय आला याचें वर्णन केलें आहे व ट्रॅमगाडीवर बहिष्कार घालण्याबद्दल सुचविलें आहे.[2]

---

२. "तुम्हींच पाहा, रोजगार नाहीं म्हणोन एथें आमचे लोक हाका मारतात आणि त्याच मुंबईत आज सुमारें सातआठ वर्षांपासोन कोठले, कोठचे दूर देशींचे राहणारे, ज्यांच्या देशाचें नांव देखील या लोकांस माहीत नाहीं अशा अमेरिकेंतील बासन शहरांत थोडे पैकेवाले जमून त्यांनीं सर्कतीनें पैका काढून या मुंबई शहरांत त्राम म्हणोन लोखंडी कांबी वरून फिरणाऱ्या भाडुत्री गाड्या फिरविण्याचा धंदा काढिला

[पुढें चालू

जुन्या धंद्यांचा ऱ्हास झाला हें खरेंच पण इंग्रजी अमलांत नवीन यांत्रिक धंद्यांची सुरुवातहि झाली. १८५३ मध्यें मुंबईत पहिली कापडाची गिरणी निघाली व त्या नंतरच्या काळांत मुंबईतील कापड गिरण्यांची संख्या वाढतच गेली. टाटांनीं नागपुरांत कापड-गिरण्या काढण्याचा उपक्रम केला. पुढें सोलापूर वगैरे ठिकाणींहि गिरण्या निघाल्या. आजतागायत महाराष्ट्रांत कापड-गिरण्या हा सर्वांत मोठा उद्योग धंदा म्हटला पाहिजे. दुसरा उद्योगधंदा म्हणजे साखर-कारखाने. १९३१ सालीं साखरेच्या धंद्यास संरक्षण मिळालें व तेव्हांपासून महाराष्ट्रांत साखरेच्या गिरण्यांची वाढ फार झपाट्यानें झालेली आढळते.

नवीन इंग्रजी संस्कृति ही पुष्कळ अंशीं व्यापारी संस्कृति होती व अव्वल इंग्रजींत अन्तर्गत व बहिर्गत व्यापाराची वाढ फार झपाट्यानें झाली, याचा उल्लेख वर आलाच आहे. महाराष्ट्रांतील अन्तर्गत व्यापारवाढीचा एक मुख्य परिणाम म्हणजे या भागांत मूळचा वैश्य वर्ग नसल्यामुळें व्यापाराची वाढ करणारे बहुतेक व्यापारी परस्थ होते. गुजर, मारवाडी, बोहरी हे व्यापारासाठीं महाराष्ट्रांत मराठी अंमलांतच आलेले आढळतात. परंतु इंग्रजी राज्यांतील व्यापारवाढीबरोबर त्यांची संख्या व महत्त्व अतोनात वाढलीं. १८५० सालीं प्रो. मीन यांनीं महाराष्ट्रांतील शेतकरी गुजर मारवाड्यांच्या तावडींत सांपड-ल्याचें नमूद केलें आहे.[3] ज्ञानोदयांतील त्या वेळचा एक उताराहि यासंबंधीं

आहे; आणि त्यामुळें एथील भाडोत्री गाड्या फारच कमी होऊन नित्य शेकडों रुपये ते अमेरिकेंत हल्लीं आपल्या डोळ्यांवर झांपट आणून मिळवितात. मला तर त्या त्रामच्या गाड्या पाहिल्या म्हणजे असें मनांत आल्यावांचून कदापि राहवत नाहीं कीं, या लोकांकडून रुप्या-तांब्याचा खुर्दा गोळा करण्याकरतां आपल्या देशांत धूर्त अमेरिकन लोकांनीं जणो हें मोठें फावडेंच हातीं घेतलें आहे काय ? इंग्लिश सरकारहि आपल्या शहरांतून हे परदेशस्थ लोक द्रव्य नेऊन आपल्या प्रजेस दरिद्री करीत आहेत तें त्यांस करूं न देतां हा अशा प्रकारचा धंदा आपल्याच प्रजेच्या लोकांस उत्तेजन देऊन व त्यांच्या हातून करवावा हें आपलें राजधर्म दृष्टीनें कर्तव्यकर्म आहे असें कदापि मनांत आणीत नाहीं. मुंबईच्या लोकांनीं तरी, जसे कलकत्ता, मद्रास, एथील लोकांनीं या त्राम गाड्यांतून न फिरण्याचा निश्चय केला तसा यांनींहि करावयाचा होता. तसें न करतां हे लोक आपल्या हातून आपल्या देशास दरिद्र आणीत आहेत. असा अनर्थ मी आतां पहात आहे." दादोबा पांडुरंग, शिशुबोध, प्रकरण ६, १८८४.

३. R. Green, Deccan Ryots and their Land Tenure, Bombay Gazette Press, 1852, pp. 49–50.

उद्‌बोधक आहे.[४] या परस्थांच्या हातांत महाराष्ट्रांतील व्यापार आज कित्येक पिढ्या आहे व त्यामुळें महाराष्ट्रांतील लोकांचें हिंदुस्थानच्या अर्थकारणांतील महत्त्व व वजन फारच अल्प राहिलेलें आहे. याचे परिणाम मुंबई शहरासंबंधींच्या वादांत प्रकर्षानें लोकांच्या पुढे आलेले आहेत.

---

४. "दोनतीन वर्षांपासून वारंवार गांवोगांवीं फिरल्यामुळें या देशांतील शेतकरी यांच्या गोष्टी कशा आहेत हें प्रत्यक्ष पाहण्याचा प्रसंग पडला. यावरून त्याचें कल्याण कशानें होईल हें पत्राच्या द्वारें सुचवायाला मीं हात घातला आहे. आणि माझी आशा अशी आहे कीं, तुमचे वाचणारे याजकडे लक्ष देतील आणि सरकारहि याचा विचार करील, याविषयीं बहुत गोष्टी सांगावयाच्या आहेत परंतु यावेळेस एकच गोष्ट सांगतों ती हीच आहे कीं, जेव्हां पाऊस कांहीं कमी पडून पीक बरोबर येत नाहीं तेव्हां गरीब-गुरिबांस जी मोठी अडचण लागते याचें वास्तविक कारण काय ? देशामध्यें धान्य कमती आहे असा कांहीं अर्थ नाहीं, जो कोणी बाजारांत जाऊन पाहील त्याची खात्री होईल कीं, अनेक वर्षांचें धान्य सांठवून ठेविलें आहे. तर या दुःखाचा शोध करूं लागलें तर बाजार सोडून रयत लोकांकडें जावें आणि जे दाणे त्यांच्या शेतांत पिकतात ते त्यांच्या हातांतून कसे जातात हें पाहावें. कापणीचे दिवस येतात तों इतक्यांत पट्टीविषयीं सरकारचें मागणें येतें. ती पट्टी तर बरीच असते तरी तिजकडून कोणी उपाशी मरणार नाहीं. कारण कीं साल चांगलें असतां त्याजपाशीं पट्टी देऊन वर्षपर्यंत कुटुंबाची बेगमी होईल असें धान्य असतें.

परंतु सरकार धान्य मागत नाहीं, तें रोखारोखीच मागतें आणि ही जिन्नस तर त्या गरिबाजवळ नाहीं. मग काय करावें ? या गरीबाला कोणी रुपये देईल कीं काय ? तरी अगदीं सुलभ गोष्ट आहे, त्याला सहज मिळतात. एथें एक मळकट मारवाडी आहे; तो दिसण्यांत जरी रंक तरी जी अगत्याची जिन्नस ती त्याजपाशीं आहे आणि दुसरा कोणी शेतकऱ्यांचें धान्य घेणार नाहीं. परंतु हंगाम आला आहे म्हणून दाणा बहुत स्वस्त असावा, नाहीं तर मारवाड्याच्यानें घेववत नाहीं आणि कसेंही करून शेतकऱ्यांना आपला दाणा विकणें प्राप्त, असें त्याला ठाऊक असतें, म्हणून आपल्या मनाप्रमाणें तो मारवाडी धान्याचा भाव उतरवितो, आणि तो शेतकरी आपला सर्व दाणा विकून सरकारची पट्टी देतो आणि मागील वर्षांचें जें ऋण त्याची थोडीबहुत फेड करण्यानें किंवा व्याजाच्याच फेडीनें त्या गरिबाचा सर्व दाणा उडून जातो. दुसरे कोणाला विकावा तर मारवाडी आपल्यावर फिर्याद करील हें त्याला ठाऊक असतें. अशा रीतीनें त्याचा सर्व दाणा गेला आणि आतां त्याजवळ एकहि पैसा राहिला नाहीं. तरी त्यामुळें

[पुढें चालूं

इंग्रजी शिक्षणाच्या वाढीमुळें निरनिराळ्या प्रकारचे परिणाम झाले. नवीन ज्ञानाचें वाघिणीचें दूध पिऊन नवशिक्षितांची पिढी नवविचारानें भारून गेली. 'बौद्धिक क्रान्ति' असेंच त्याचें वर्णन करणें बरोबर ठरेल. यांतूनच राष्ट्रीय वृत्तीची जोपासना होऊन हिंदी स्वातंत्र्याच्या कल्पनेचा उगम झाला. या दूरगामी व कालांतरानें झालेल्या परिणामाशिवाय तात्कालिक झालेले परिणाम म्हणजे इंग्रजी शिकलेली मंडळी बहुतांशीं इंग्रजसरकारच्या नोकरींत शिरूं लागली. शिक्षणासंबंधीं परंपरागत आवड व आस्था ब्राह्मण वर्गांतच होती. त्यांनीं ताबडतोब इंग्रजी शिक्षण घेण्यांत पुढाकार घेतला व नवीन शिकलेली ब्राह्मण मंडळी भराभर सरकारी अधिकारपदावर येऊं लागली, व त्यांची सांपत्तिक स्थितीहि सुधारूं लागली. पेशवाईतसुद्धां ब्राह्मणवर्गाच्या हातीं अधिकार असे,

---

तो फारसें दुःख मानीत नाहीं. त्याला अशी आशा नव्हती कीं, माझ्या हातीं वाजवण्याकरतां रुपये येतील, आणि त्याचा मित्र ज्यानें त्याच्या दाण्याचा पैसा करून पट्टी देवविली तो तरी जवळ आहे आणि अशाच रीतीनें फिरून त्याचें साह्य करण्यास तयार असतो आणि असें केवळ नाहीं परंतु त्याच्या कुटुंबासाठीं लागेल तितका दाणा विकत देण्यास तयार आहे आणि बाजारांतील भावाप्रमाणेंहि देईल, कारण कीं त्याजविषयीं त्याचा उपाय चालत नाहीं.

परंतु जेव्हां दाणा रयत लोकांच्या हातांतून गेला तेव्हां धान्याचा भाव चढतो आणि जर कदाचित्, पाऊस कांहीं कमी पडला तर गरिबानें जे दाणे बारा पायल्यांप्रमाणें विकले तेच दाणे त्याला सहा पायल्यांप्रमाणें घ्यावे लागतात. या भावानें घ्यावे अशी त्याची इच्छा नसते आणि तो गरीब असतां त्या भावानें द्यावे अशी त्या मारवाड्याचीहि इच्छा नाहीं, म्हणून या दोघांचें मन शांत करावयासाठीं तो आठ-दहा वर्षांचा दाणा काढून थोडाबहुत स्वस्ताही देतो. तो दाणा अशाच प्रसंगासाठीं घेऊन ठेवला होता तो जनावरालाहि खावयाजोगा नाहीं. पण काय उपाय? ह्या गरिबाच्या शेजाऱ्याचीहि तीच दशा, नाहीं तर त्याजपासून उसनें घेतलें असतें. केवळ मारवाडी लोकांजवळ सर्व देशांतील धान्य आहे, तर काय उपाय राहिला आहे? मला वाटतें कीं, एक उपाय सोपा आणि चालण्याजोगाहि आहे. तो असा कीं; सरकार पट्टी मागतें त्यावेळेस लोकांपाशीं रोख रुपये नसतात, तर त्या पैक्याबद्दल त्यांपासून योग्य भावानें धान्य घेऊन ठिकठिकाणीं सांठवून ठेवावें. याप्रमाणें केलें असतां मारवाडी लोकांच्याच स्वाधीन होण्याचें कारण नाहीं. पट्टी देऊन शेतकऱ्यांजवळ कांहीं दाणा

[पुढें चालूं

परंतु ब्राह्मणवर्ग आर्थिक दृष्ट्या इतरांच्यापेक्षां फार वरच्या पातळीवर नसे. इंग्रजी राज्यांत ब्राह्मणवर्गास अधिकार व संपत्ति ही दोन्ही इतरांपेक्षां पुष्कळच अधिक प्रमाणांत मिळूं लागली. ब्राह्मणांचीं सामाजिक श्रेष्ठता जन्मजातच होती, त्यास या आर्थिक व राजकीय श्रेष्ठतेची जोड मिळाली. याचा परिणाम ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर जाती यांच्यामधील सामाजिक व आर्थिक अंतर वाढण्यांत झाला व त्यांतून उत्पन्न झालेल्या असंतोषांतूनच पुढें ब्राह्मणेतर चळवळीचा उगम झाला. ही स्थिति (ब्राह्मणांची सामाजिक व आर्थिक श्रेष्ठता) आजहि पालटलेली नाहीं, हें उपलब्ध माहितीवरून दिसून येईल.

इंग्रजी राज्याच्या स्थापनेचा आणखी एक महत्त्वाचा परिणाम म्हणजे महाराष्ट्र समाजांतील जुन्या पुढारीपणाचा शेवट व नवीन पुढारीपणाचा उदय. इंग्रजांनीं मराठ्यांचा पराभव करून राज्य जिंकल्यामुळें पूर्वीच्या सरदार-दरकदार वगैरे पुढारी मंडळींची वाताहत झाली. जहागिऱ्या व वतनें नष्ट झालीं व नवीन राज्यांत त्यांची स्थिति अत्यंत हीन झाली. लोकहितवादींच्या शतपत्रांतून पूर्वीच्या

राहील; आणि जेव्हां कदाचित् पाऊस कमी पडून पीक बरोबर आलें नाहीं यावरून धान्य विकण्याऱ्यांनीं धान्याचा भाव फार चढविला तर सरकारनें आपल्या धान्याचें कोठे उघडून योग्य भावानें विकले असतां धान्याचा भाव सहज ठिकाणावर येईल. हा उपाय किती सुलभ आहे आणि याचें फळ किती चांगलें ! शेतकरी लोकांचेंच कल्याण होईल असें केवळ नाहीं परंतु मारवाडी लोकांशिवाय सर्व लोकांचें त्यांत कल्याण आहे हें तर उघडच आहे. येणें करून धान्याचा भाव स्थिर राहील आणि तेणें करून व्यापार चांगला चालेल आणि सर्व मेहनतीचें फळ पावण्याची आशा धरतील, आणि आतां जो बहुत पुरलेला पैका आहे तो फिरून चालू होईल.

सही—रयत लोकांचा मित्र"

ज्ञानोदयाचीं पहिली शंभर वर्षें [१८४२–१९४१], भाग पहिला, [सं. भा. पा. हिवाळे, मुंबई, १९४१], पृ. ३४–३५.

(मार्च १५ ही तारीख १८४५ कीं १८४८ सालची आहे हें ज्या पुस्तकांतून हा उतारा घेतला आहे त्यावरून उलगडत नाहीं. कारण या पत्रावर १८४८ हा सन आहे व या पत्रास उत्तर म्हणून जें पत्र पुढें छापलें आहे त्यावर १५ मे १८४५ अशी तारीख आहे. १९ व्या शतकाच्या मध्यावरील काळासंबंधींची ही माहिती आहे एवढें लक्षांत ठेवलें म्हणजे पुरे.)

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्वतंत्र
क्रमांक..८.२.८८.८.०... दिः .....दिवंगत
२०३०... दिः २५/३/८७

पुढारी मंडळींची ही स्थिति प्रत्यक्ष अनुभवावरून व अवलोकनावरून अतिशय चांगली वर्णन केलेली आढळते. हे जुने पुढारी नष्ट झाले व त्यांच्या जागीं जे नवीन पुढारी आले ते मुख्यतः नवशिक्षितांतूनच आले आणि साहजिकपणें ते मुख्यतः ब्राह्मणच होते. यांच्यांतूनच पुढें मवाळ व जहाल राष्ट्रवादी पुढाऱ्यांचा उदय झालेला दिसतो. शिक्षितांनीं पुढारीपण चालविणें ही परंपरा त्या वेळेपासून आजपावेतों तरी महाराष्ट्रांत अव्याहत चाललेली आढळते.

महाराष्ट्राचें अर्थकारण – सद्यःस्थिति

संयुक्त महाराष्ट्राचें क्षेत्रफळ ११६,४८३ चौ.मैलांचें आहे.नवीन मुंबईराज्यांत घातलेल्या चंद्रगडमहाल वगैरे सरहद्दीवरील भागांचा समावेश केल्यास तें ११९,००० चौ. मैलांपर्यंत सरासरीं वाढतें. विदर्भाचें क्षेत्रफळ ३६,८८० चौ. मैल व मराठवाड्याचें २३,०६० चौ. मैल आहे. सरहद्दीवरील नवीन मिळवणी वजा करून राहिलेल्या भागांतील लोकसंख्या १९५१ च्या शिरगणतीप्रमाणें ३१,७२३,८४२ इतकी होती. यापैकीं विदर्भाची लोकसंख्या ७,६०७,०३८ व मराठवाड्याची ४,७७३,७०२ इतकी होती.

महाराष्ट्राच्या आर्थिक सद्यःस्थितीचा विचार करतांना लोकसंख्येपासूनच सुरुवात केली पाहिजे. कोष्टक १ मध्ये[५] महाराष्ट्र व त्यांतील निरानिराळे भाग यांची १९०१ ते १९५० या काळांतील लोकसंख्या दिलेली आहे व दर १० वर्षांनीं प्रत्येक भागांत किती टक्क्यांनीं वाढघट झाली हेंहि दाखविलें असून एकंदर काळांत किती वाढ झाली हें दर्शविलें आहे.

एकंदर महाराष्ट्रांतील लोकसंख्या १९०१ ते १९५१ या अर्धशतकांत ६५ टक्क्यांनीं वाढल्याचें दिसतें. सर्वांत जास्त वाढ अर्थातच बृहन्मुंबई शहरांत झालेली आहे. या ५० वर्षांच्या काळांत मुंबई शहराची लोकसंख्या अडीच-पटीपेक्षां थोड्या कमी प्रमाणांत वाढलेली आहे. मुंबई-महाराष्ट्र अगर पश्चिम महाराष्ट्रांत व मराठवाड्यांत जवळजवळ सारखी म्हणजे ६० टक्क्यांनीं लोकसंख्या वाढलेली आहे. विदर्भांत मात्र ती फक्त ५२ टक्केच वाढलेली दिसते. पश्चिम महाराष्ट्र व मराठवाडा यांमध्यें १९११ ते १९२१ च्या दसकदींत लोकसंख्या कमी झाल्याचें आढळतें व विदर्भांत ती जवळजवळ स्थिर असल्याचें दिसतें. याचें मुख्य कारण अर्थातच १९१८ सालीं आलेली इन्फ्लुएन्झाची साथ व तिनें

---

५. कोष्टकें १ ते १० हीं या लेखाच्या शेवटीं दिलेल्या परिशिष्टांत पृ. ४२२ ते ४४७ यांवर पहावीं.

घेतलेले बळी हें होय. मुंबई शहरांत याहि काळांत वाढच झालेली आहे. परंतु पुढच्या दसकर्डीत मात्र थोडी घट दिसते. याच कारण उघड आहे. मुंबई शहरांतील आर्थिक व्यवहारांच्या चढउतारावर तेथील म्हणजे बाहेरून तेथें कामधंद्यासाठीं येणारी लोकसंख्या मुख्यतः अवलंबून असते.[६] रोगाच्या साथींनीं त्यावर परिणाम झाला तरी तो दुय्यम प्रकारचाच म्हणावयास हरकत नाहीं. १९३० सालच्या आर्थिक मंदीमुळेंच १९३१ मध्यें मुंबई शहराची लोकसंख्या कमी झालेली आढळते. सर्व भागांचा विचार कला तर त्यांच्यांत १९३१ नंतरच्या काळांत लोकसंख्येची वाढ पूर्वीपेक्षां झपाट्यानें झालेली दिसते.

कोष्टक २ मध्यें महाराष्ट्रांतील निरनिराळ्या भागांत १९०१ पासूनच्या शिरगणतीपासून लोकसंख्येंतील दर हजार पुरुषांशीं स्त्रियांचें प्रमाण दिलेलें

---

६. महाराष्ट्रांतील नवीन उद्योगधंद्यांचें केन्द्र, आन्तरराष्ट्रीय व्यापाराचें केन्द्र व मुंबई प्रान्ताची राजधानी म्हणून मुंबई शहराची झालेली वाढ लक्षांत घेतली पाहिजे. मुंबई शहरांतील उद्योगधंद्यांच्या व व्यापाराच्या वाढीमुळें पोटापाण्यासाठीं सभोंवतालच्या प्रदेशांतून हजारों लोक तेथें आले. यांत मुख्य भरणा कोंकणांतील, विशेषतः रत्नागिरींतील लोकांचा होता. १८८१ ते १९३१ पर्यंतच्या शिरगणतीचे आंकडे याबाबत उद्बोधक आहेत. मुंबई शहरांतील लोक कोणत्या जिल्ह्यांत जन्मले होते यावरून ते कोठून तेथें आले यासंबंधीं खालील आंकड्यांवरून कल्पना करतां येईल :

	१९३१	१९२१	१९११
कोंकण (कारवार सोडून)	२८२,२७७	२९३,५४३	२६८,८८४
पश्चिम महाराष्ट्र (खानदेश सोडून)	१६७,७८२	२३९,९५२	१७०,२५०

	१९०१	१८९१	१८८१
पश्चिम महाराष्ट्र (खानदेश सोडून)	१७७,४९२	२०६,५६५	१५४,७४७
कोंकण (कारवार सोडून)	१६३,०२२	११६,८७०	१४२,७९३

१९३१ मध्यें मुंबई शहरांत २३७,२५६ लोक रत्नागिरी जिल्ह्यांत जन्मलेले होते. म्हणजे जवळजवळ मुंबईतील एकूण लोकसंख्येपैकीं २० टक्क्यांहून थोडे जास्त लोक रत्नागिरी जिल्ह्यांतून जन्मलेले होते. ५·८ टक्के पुणें जिल्ह्यांत व ४·६ टक्के सातारा जिल्ह्यांत जन्मलेले होते. (Cities of the Bombay Presidency, Census Report, 1931, p. 18.)

आहे. स्त्रियांचें पुरुषांशीं असलेलें प्रमाण एकंदर महाराष्ट्रांत १९०१ ते १९३१ पर्यंत हळूहळू कमी झालेलें व नंतर वाढून पुन्हां १९५१ मध्यें कमी झालेलें आढळतें. बहुतेक सर्व भागांतहि अशाच प्रकारचें चित्र दिसतें. फक्त मराठवाड्यांत स्त्रियांचें प्रमाण १९०१ ते १९४१ पर्यंत घटलेलें व नंतर वाढलेलें आढळतें. मुंबई शहरांत स्त्रियांचें प्रमाण सर्वांत कमी होतें, व त्याचीं कारणेंहि उघड आहेत.

कोष्टक ३ मध्यें महाराष्ट्रांतील १९५१ सालच्या लोकसंख्येची वयोमानाप्रमाणें विभागणी दिली आहे. मुंबई शहराशिवाय इतर भागांतील वयोमानाची विभागणी सर्वसाधारणपणें एकमेकाहून फारशी भिन्न नाहीं. मुंबई शहरांत १९–५४ वर्षांच्या पुरुषांचें प्रमाण फारच जास्त असून या वयोमानाच्या स्त्रियांचें प्रमाणहि बरेंच जास्त आहे.

कोष्टक ४ मध्यें महाराष्ट्रांतील स्त्रीपुरुषांचें साक्षरतेचें प्रमाण दिलें आहे. महाराष्ट्रांतील साक्षर लोकांचें लोकसंख्येशीं प्रमाण १५ टक्के आहे. सर्वत्र साक्षरता पुरुषांपेक्षां बायकांमध्यें पुष्कळच कमी आहे. विदर्भांत साक्षरतेचें प्रमाण सर्वांत जास्त असून, पश्चिम महाराष्ट्रांत त्याच्या खालोखाल व मराठवाड्यांत सर्वांत कमी आहे.

लोकसंख्येचें दरचौरस मैली दार्ढ्य महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या जिल्ह्यांत निरनिराळें व भिन्न आहे. १९५१ च्या शिरगणतीप्रमाणें पश्चिम महाराष्ट्रांत तें सर्वसाधारणपणें ३४२ असून, विदर्भ व मराठवाड्यांत अनुक्रमें २०६ व २०७ होतें. सर्व महाराष्ट्रांत सर्वसाधारण दार्ढ्य चौरस मैली २७२ होतें. सर्वसाधारणपणें विदर्भ व मराठवाड्यांत लोकसंख्येचें दार्ढ्य सारखेंच होतें व पश्चिम महाराष्ट्रांत तें या दोन्ही प्रदेशांच्या सरासरी दार्ढ्याच्या दीडपटीहूनहि अधिक होतें असें दिसतें.

शिरगणतीच्या व्याख्येप्रमाणें ५००० अगर त्याहून जास्त लोकसंख्येच्या गांवांतून राहणारी लोकसंख्या नागर म्हणून गणली जाते. याशिवाय ५००० हून कमी वस्ती असणारीं परंतु नगरपालिका अगर कँटोन्मेंट वगैरे असणारीं गांवें व इतर शिरगणतीच्या अधिकाऱ्यांना नागर वाटणारीं गांवें यांच्या लोकसंख्येचाहि नागर या वर्गांत समावेश केला जातो. १९५१ सालीं पश्चिम महाराष्ट्रांतील लोकसंख्येपैकीं ३५·६ टक्के लोकसंख्या नागरवर्गांत मोडत होती. नागर लोकसंख्येचें विदर्भांतील व मराठवाड्यांतील प्रमाण अनुक्रमें २१·५ टक्के व १४·३ होतें.

एकूण महाराष्ट्रांत नागर लोकसंख्येचें प्रमाण २९ टक्के होतें. नागर लोकसंख्येचें एकंदर लोकसंख्येशीं असलेलें प्रमाण त्या प्रदेशांतील औद्योगीकरणाची अगर विगर-शेतकी व्यवसायांची प्रगति दर्शवितें. हें प्रमाण जितकें जास्त तितकें शेतीवरील अवलंबित्व कमी असें स्थूलमानानें म्हणावयास हरकत नाहीं. यावरून पाहतां मराठवाड्यांतील नागर लोकसंख्येचें सर्वांत कमी प्रमाण त्या भागाची औद्योगिक अप्रगतावस्था दर्शवितें. विदर्भ त्याहून थोडा बरा, पण पश्चिम महाराष्ट्राच्या मानानें अप्रगतच. पश्चिम महाराष्ट्रांतील एकूण नागर लोकसंख्येंत मुंबई शहराचा वाटा अर्थातच फार मोठा आहे, (जवळजवळ ४० टक्के). मुंबई हें महाराष्ट्रांतील सर्वांत मोठें शहर आहे. मुंबई शहराची लोकसंख्या पश्चिम महाराष्ट्राच्या एकंदर व नागर लोकसंख्येंतून वजा करून उरलेल्यांत नागर लोकसंख्येचें प्रमाण काढल्यास तें २४ टक्के येतें.

लोकसंख्या व त्यासंबंधींची सर्वसाधारण माहिती आतांपर्यंत सांगितली. तथापि अर्थकारणाच्या दृष्टीनें ही लोकसंख्या आपली उपजीविका कोणत्या मार्गानें करते हें सर्वांत महत्त्वाचें आहे. कौटिल्याच्या सूत्रांतच सांगावयाचें तर "मनुष्याणां वृत्तिरर्थः" आणि माणसांचे आर्थिक व्यवहार हे त्यांच्या वृत्ति-व्यवसायांतच पुष्कळसे अनुस्यूत असतात हें निराळें सांगावयास नको. ती रोजच्या अनुभवांतलीच एक गोष्ट आहे. या दृष्टीनें विचार करण्यासाठीं कोष्टक ५ मध्यें १९५१ मधील महाराष्ट्रांतील लोकसंख्येचें उपजीविकेच्या साधनां-प्रमाणें वर्गीकरण दिलें आहे. प्रत्येक कुटुंबांत कांहीं मंडळी मिळवती असतात व इतर त्यांच्यावर अवलंबून असतात. या दोन्ही प्रकारच्या लोकांसाठीं कोष्ट-कांत निराळे आंकडे देण्यांत आले आहेत. अर्थकारणाच्या दृष्टीनें मिळवती मंडळी कोणते व्यवसाय करतात हेंच महत्त्वाचें आहे.

कोष्टकांतील पहिले ४ वर्ग शेतकी व्यवसाय व उरलेले ४ वर्ग विगर-शेतकी व्यवसाय दर्शवितात. एकंदर महाराष्ट्राचा विचार करतां ६८ टक्के मिळवते लोक शेतकी व्यवसायांत गुंतलेले आहेत. जवळजवळ १९ टक्के लोक शेतमजूर असून २ टक्क्यांहूनहि कमी लोक स्वतः जमीन न कसता मालकीच्या जमिनीच्या खंडावर जगणारे आहेत. उरलेले ४७ टक्के लोक स्वतःच्या मालकीची

अगर खंडाची जमीन कसणारे आहेत. (शिरगणतीच्या या वर्गवारींत जामिनीचे मालक व कुळें यांच्या संबंधींचें वर्गीकरण अगदीं काटेकोर नसल्याचें आढळतें; म्हणून त्यासंबंधीं येथें जास्त प्रपंच केलेला नाहीं.)

महाराष्ट्रांतील ३२ टक्के मिळवते लोक विनशेतकी व्यवसायांत गुंतलेले आहेत, १२ टक्के लोक औद्योगिक उत्पादनांत आहेत, तर ५ टक्के व्यापारांत व दोन टक्क्यांहून थोडे कमी वाहतूक व्यवसायांत गुंतलेले आहेत. उरलेले १२ टक्के नोकरीपेशाचे आहेत.

महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या भागांतील वृत्ति-व्यवसायांचे वर्गीकरणाचे आंकडे तपासले तर शेतकींत ७२ ते ८० टक्के मिळवते लोक गुंतलेले दिसतात. मुंबई शहरांत अर्थातच बहुतेक सर्वच मिळवते बिगरशेतकी व्यवसायांत गुंतलेले आहेत. मराठवाडयांत शेतीवर अवलंबून असणारे सर्वांत जास्त, त्याच्या-खालोखाल विदर्भांत व पश्चिम महाराष्ट्रांत अशी श्रेणी लागते.

व्यक्तिव्यवसायांची ही सामान्य चर्चा झाली. त्यावरून अर्थव्यवहाराची स्थूलमानानें रूपरेषा जरी स्पष्ट झाली तरी त्याचा गाभा हातीं येत नाहीं. यासाठीं शेती व बिगरशेती व्यवसायांच्या तपशिलवार माहितींत शिरलें पाहिजे.

शेती-व्यवसाय

महाराष्ट्रांतील जामिनीची उपयोगानुसार वर्गवारी (१९५२-५३) कोष्टक ६ मध्यें दाखविली आहे. महाराष्ट्रांतील एकूण जामिनीपैकीं ५५ टक्के क्षेत्र लागवडीखालीं आहे. बाकीची जंगल, पड वगैरे सदरांत पडते. मराठवाड्यांत एकूण जामिनीपैकीं ६९ टक्के जमीन लागवडीखालीं आहे, तर हें प्रमाण पश्चिम महाराष्ट्रांत ५५ व विदर्भांत ४७ टक्के आहे. विदर्भांतील ३२ टक्के जमीन जंगलाखाली आहे, तर प. महाराष्ट्रांत १७ टक्के जमीन जंगलानें व्यापलेली आहे. मराठवाड्यांत मात्र फक्त २·४ टक्के जामिनीवरच जंगल आहे. एकूण महाराष्ट्रांतील लागवडीखालील जामिनीपैकीं ४·८ टक्के किंवा जवळजवळ ५ टक्के जमीन बागायती आहे. बागायती जामिनीचें प्रमाण मराठवाडयांत सर्वांत कमी म्हणजे २·३ टक्केच आहे. मराठवाडयांतील बहुतेक ९४ टक्के बागाईत क्षेत्र विहिरी-खालचें म्हणजे मोटस्थळ आहे. याउलट विदर्भांत ८३ टक्के बागाईत क्षेत्र कालवे व

तलाव याखालीं भिजणारें आहे. प. महाराष्ट्रांतील ३५ टक्के वागाईत क्षेत्र सरकारी व खाजगी कालव्यांखालीं आहे व ६० टक्के विहिरींखालीं आहे.

कोष्टक ७ मध्यें महाराष्ट्रांतील लागवडीखालील जमिनीची पीकवार वर्गवारी दिली आहे. एकूण लागवडीच्या क्षेत्रापैकीं ५८ टक्के जमिनींत धान्यें व १४ टक्के जमिनींत द्विदल धान्यें (तूर, हरभरा वगैरे) केलीं जातात. जवळ-जवळ ११ टक्के क्षेत्रांत गळिताचीं धान्यें होतात, १३ टक्क्यांत कापूस व उरलेल्यांत तंबाखू, ऊस वगैरे विकाऊ पिकें होतात.

धान्याखालील ५८ टक्के क्षेत्रांत ३४ टक्क्यांत जोंधळा व १० टक्क्यांत बाजरी होते. तांदूळ ६ टक्के व गहूं ४ टक्के जमिनींत होतो. सर्वांत जास्त बाजरी प. महाराष्ट्रांत होते. सर्वच भागांत जोंधळ्याचें प्रमाण जवळजवळ सारखेंच आहे. लागवडीखालील क्षेत्रापैकीं २० टक्के क्षेत्र मराठवाड्यांत द्विदल धान्यांखालीं असून, विदर्भांत हें प्रमाण १३·५ टक्के व प. महाराष्ट्रांत १०·५ टक्के होतें. मराठवाड्यांत द्विदल धान्याखालीं असलेलें क्षेत्र तूर, हरभरा, मूग व हुलगे यांच्याखालीं जवळजवळ समान प्रमाणांत विभागलेलें होतें. गळिताच्या धान्यांत निम्म्याहून अधिक भाग भुइमुगानें व्यापलेला होता. भुइमुगाच्याखालील क्षेत्राचें प्रमाण विदर्भांत प. महाराष्ट्र व मराठवाड्याच्या निम्म्यानें होतें, तर जवस व तीळ यांखालील क्षेत्राचें प्रमाण विदर्भांत इतर सर्व भागांपेक्षां जास्त होतें. व्यापारी पिकांखालील क्षेत्रांत कापसाखालील सर्वांत जास्त प्रमाण विदर्भांत व सर्वांत कमी प्रमाण प. महाराष्ट्रांत आढळतें, तर उंसाखालच्या व तंबाखूच्या क्षेत्राचें प्रमाण प. महाराष्ट्रांत सर्वांत जास्त होतें.

शेतकींतील उत्पादनाचे आंकडे क्षेत्राच्या आंकड्याइतके खात्रीलायक नसतात. तरी पण एकंदर भारतांतील शेतकीच्या उत्पादनांतील महाराष्ट्राच्या भागाचे आंकडे देऊन त्यासंबंधींची थोडीफार कल्पना देतां येईल. भारतांतील एकंदर ज्वारीच्या उत्पादनापैकीं जवळजवळ ३० टक्के उत्पादन महाराष्ट्रांत होतें. बाजरीच्या एकंदर उत्पादनापैकीं १३ टक्के महाराष्ट्रांत होतें. एकंदर कापसाच्या उत्पादनापैकीं पावहिस्सा कापूस महाराष्ट्रांत पिकतो, तर भुइमुगाच्या उत्पादनांत महाराष्ट्राचा वांटा १६ टक्क्यांइतका आहे. ऊंस व जवस यांचा वांटा १० टक्के प्रत्येकीं आहे.

महाराष्ट्रांतील शेतकीसंबंधींची ही स्थूल माहिती झाली. आतां शेत जमिनीची धारणा व तिची प्रत्यक्ष लागवड कशी होते यासंबंधीं विवेचन केलें पाहिजे. महाराष्ट्रांत आतां सर्वत्र जमीनधारा रयतवारी पद्धतीचा आहे असें म्हणतां येईल. त्यासंबंधीच्या तपशिलांत विस्तारभयास्तव फार जातां येणें शक्य नाहीं. तथापि आज शेतकरी जें क्षेत्र पिकवितो त्याची वांटणी मालकीच्या दृष्टीनें व लागवडीच्या दृष्टीनें कशी झालेली आहे हें पाहणें आवश्यक आहे. त्याचप्रमाणें सर्वसाधारण शेतकऱ्याच्या श्रमासंबंधीं व त्याच्या आयव्ययासंबंधीं माहिती देणें जरूर आहे. यासंबंधींची खात्रीलायक माहिती फारशी उपलब्ध नाहीं. सुदैवानें १९५१ मध्यें रिझर्व्ह बँकेतर्फे जी शेतकी कर्जाची फार मोठी पाहणी देशभर करण्यांत आली तींतून अशा प्रकारची माहिती महाराष्ट्रांतील ९ जिल्ह्यांसंबंधीं उपलब्ध झालेली आहे. या पाहणींत नमुनापद्धतीनें हिंदुस्थानांतील ३०० जिल्ह्यांपैकीं ७९ जिल्हे निवडण्यांत आले होते. त्या प्रत्येक जिल्ह्यांत ८ गांवें पुन्हां नमुनापद्धतीनें निवडून त्या गांवांतून पुन्हां एकंदर शेतकऱ्यांपैकीं १५ लहानमोठे शेतकरी निवडण्यांत आले होते व त्यांची वर्षभर फार तपशीलवार पाहणी करण्यांत आली होती. या पाहणींत महाराष्ट्रांतील खालील ९ जिल्ह्यांचा समावेश झालेला होता. पुणें, कोल्हापूर, पश्चिम खानदेश, रत्नागिरी, परभणी, उस्मानाबाद, नागपूर, अकोला व चांदा. या जिल्ह्यांसंबंधिची माहिती ही महाराष्ट्राच्या सर्व भागांतील असल्यामुळें प्रातिनिधीक स्वरूपाची आहे असें म्हणावयास प्रत्यवाय नाहीं.

परंतु हें करण्याच्या आधीं महाराष्ट्रांतील निरनिराळ्या विभागांत जमिनीचे मालक व कसणारे यांच्यांत एकंदर शेतजमिनीची वांटणी कशी झालेली आहे यासंबंधीं थोडीफार कल्पना असणें आवश्यक आहे. कसल्या जाणाऱ्या क्षेत्राचे निरनिराळ्या आकाराचे तुकडे शेतकरी कसतात व त्या तुकड्यांचा आकार जास्त अगर कमी असल्यानें शेतीच्या एकंदर व्यवहारावर त्याचा फारच मूलभूत परिणाम होतो. त्याचप्रमाणें जमिनीची वांटणी जितकी विषम त्या प्रमाणांत बहुसंख्य शेतकरीवर्ग दरिद्री व कांहीं थोडे जमीनदार एकदम पुष्कळ श्रीमंत असा बनाव होतो. यासंबंधींची माहिती पश्चिम महाराष्ट्र व मराठवाडा या विभागांसंबंधींचीच उपलब्ध आहे; विदर्भाची नाहीं. पुढील कोष्टकांत पश्चिम महाराष्ट्रांतील जमीनमालकांत जमीन कशी विभागली गेली आहे व त्यांच्या क्षेत्राच्या मर्यादा काय आहेत हें दिलें आहे.

पश्चिम महाराष्ट्रांतील जमीनीची वांटणी

तुकडयाचें आकारमान	कोंकण विभाग		देश–उत्तरविभाग		देश–दक्षिणविभाग	
	अ	ब	अ	ब	अ	ब
५ हून कमी	८०·७	३९·७	३१·९	५·१	३३·६	४·९
५–१०	१२·५	२७·२	१८·०	८·७	२२·६	११·३
१०–२५	६·५	२९·०	३२·८	३५·१	२६·१	२९·२
२५–५०	०·२	१·७	१२·३	२६·८	२२·८	३१·०
५० व अधिक	०·१	२·५	५·०	२४·३	४·९	२३·६
तुकडयांचें सरासरी आकारमान	३·१ एकर		१·५२ एकर		१२·८ एकर	

कोंकणविभाग—यांत कारवार जिल्ह्याचाहि समावेश केलेला आहे.

देश–उत्तरविभाग—यांत पूर्व व पश्चिम खानदेश, नाशिक व अहमदनगर यांचा समावेश आहे.

देश–दक्षिणविभाग—यांत दक्षिण व उत्तर सातारा, पुणें व सोलापूर यांचा समावेश आहे.

अ—आकारमानाप्रमाणें केलेल्या वर्गांतील तुकड्यांच्या संख्येचें एकंदर तुकड्यांच्या संख्येशीं शेंकडा प्रमाण.

ब—आकारमानाप्रमाणें केलेल्या वर्गांतील तुकड्यांच्या क्षेत्रफळाचें एकंदर तुकड्यांच्या क्षेत्रफळाशीं शेंकडा प्रमाण.

कोंकणांतील जमिनीची वांटणी किती विषम आहे हें वरील आंकड्यांवरून लक्षांत येईल. एकंदर तुकड्यांपैकीं ८० टक्के प्रत्येकीं ५ एकरांहून कमी आकाराचे आहेत व त्यांनीं जवळजवळ ४० टक्के जमीन व्यापली आहे. उरलेल्या २० टक्के तुकडयांनीं, म्हणजे तुकड्यांच्या जमीन मालकांनीं, उरलेली ६० टक्के जमीन व्यापिली आहे. देशावर विषमता कमी आहे तथापि एकंदर जमिनीपैकीं निम्म्याहून थोडी अधिक जमीन एकंदर जमीनमालकांपैकीं १७·३ व २७·७ टक्के जमीन–मालकांच्या हातीं आहे.

मराठवाड्याचे आंकडे जास्त स्थूल स्वरूपाचे आहेत व त्यांत कांहीं कानडी भागांचाहि समावेश झाला आहे. त्यावर फारसें भाष्य न करतां ते पुढें दिले आहेत :

आकारमानाप्रमाणें केलेल्या वर्गांतील तुकड्यांच्या क्षेत्रफळाचें एकंदर क्षेत्रफळाशीं शेंकडा प्रमाण

आकारमान (एकर)	शेंकडा प्रमाण	आकारमान (एकर)	शेंकडा प्रमाण
०—१०	५·०	५·०—१०·०	१७·६
१·०—२·५	७·५	१०·० व जास्त	६०·०
२·५—५·०	९·९		

एकंदर जमिनीच्या क्षेत्रफळापैकीं ६० टक्के क्षेत्रफळाची जमीन १० अगर १० हून जास्त एकर आकारमानाच्या तुकड्यांनीं व्यापिली आहे.

आतां कोष्टक ८ मध्यें दिलेली महाराष्ट्रांतील ९ जिल्ह्यांतील शेतकी व्यवसायाबद्दलच्या माहितीचा परामर्श घेऊं. ही पाहणी नमुना-पद्धतीनें झाली हें वर दिलेंच आहे. प्रत्येक जिल्ह्यांत अशा प्रकारें निवडलेल्या सर्व थरांच्या शेतकऱ्यांच्या शेतकी व्यवसायाची अत्यंत तपशील-वार माहिती मिळाविण्यांत आली होती. शेतकऱ्याची जमीन किती, त्यांत तो श्रमाच्या व खतें वगैरेरूपानें काय घालतो व उत्पादनाच्या स्वरूपांत त्याला काय मिळतें; या उत्पादनापैकीं बलुता, शेतसारा व इतर देणीं जाऊन त्याला काय राहतें व वर्षाच्या शेवटीं या आय-व्ययाचा ताळेबंद कसा दिसतो हें या जमविलेल्या माहितीवरून काढतां येतें. प्रत्येक शेतकऱ्याचा हिशेब निराळा केला जातो. तथापि सर्व शेतकऱ्यांसंबंधींचे आंकडे देण्यास येथें वाव नसल्यामुळें प्रत्येक जिल्ह्यांतील सर्व शेतकऱ्यांची सरासरी काढून ते आंकडे खालीं दिलेले आहेत. या कोष्टकांत दिलेला प्रत्येक आंकडा तपशीलवार लहानलहान हिशेबानें सिद्ध झालेला आहे. म्हणजे त्या प्रत्येक आंकडायऐवजीं एक एक स्वतंत्र कोष्टक देतां येईल, परंतु विस्तारभयास्तव तसें करतां येत नाहीं.

प्रत्येक शेतकरी कुटुंबास वहित जमिनीचें सरासरी प्रमाण परभणी व अकोला जिल्ह्यांत सर्वांत जास्त (२६—२७) एकर होतें व रत्नागिरी जिल्ह्यांत सर्वांत कमी १·७ एकर होतें. अकोल्याच्या खालोखाल उस्मानाबाद

च प. खानदेश हे जिल्हे येतात. दुसऱ्या ओळींतील प्रत्यक्ष लागवड केलेल्या जमिनीचे आंकडे वहित जमिनीपेक्षां कमीजास्त आहेत. यांचें कारण वहित जमिनीपैकीं कांहीं जमीन पड असते व कांहीं दुसडी असते हें होय. पडीमुळें वहित क्षेत्रापेक्षां लागवडीचें क्षेत्र कमी होतें व दुसडी जमिनीमुळें वाढतें. कोल्हापुरांत पडीचें प्रमाण सर्वांत जास्त दिसतें, तर पुणें जिल्ह्यांत दुसडी जमिनीचें प्रमाण जास्त आहे.

शेतकीचीं व दुधाचीं जनावरें दर शेतकरी कुटुंबागणीक कमींत कमी २-३ व जास्तींत जास्त ६ आहेत. नागपूर, अकोला, परभणी या जिल्ह्यांतून ५ च्या वर प्रमाण आहे, तर रत्नागिरी, कोल्हापूर येथें २ ते ३ च्या दरम्यान आहे.

लागवडीचा व इतर खर्च हा त्या त्या भागांत होणाऱ्या पिकांवर वगैरे बराचसा अवलंबून असतो. शेतकऱ्यांच्या उत्पन्नाची जी माहिती दिली आहे ती स्थूलमानानें घेणेंच बरें. कारण त्यांतील तपशिलाच्या गोष्टी एकमेकांशीं तुलणें फारसें फलप्रद नाहीं. शेतीची चालू जमा या सदराखालील ११ व्या क्रमांकाच्या ओळींतील आंकडे 'मजुरीपासूनचें रोख उत्पन्न' दर्शवितात. हें उत्पन्न अर्थातच स्वतःच्या शेतांतील मजुरीबद्दल नसून दुसऱ्याच्या शेतांत काम करण्यासाठीं मिळालेलें वेतन आहे. स्वतःच्या जमिनींतून येणारें उत्पन्न पुरें पडत नसल्यामुळें इतरत्र काम करून त्यांत भर घालावी लागते. फार मोठे शेतकरी सोडलें तर बहुतेकांना अशा प्रकारें काम करून शेतकामापासून होणाऱ्या आपल्या मिळकतींत भर घालावी लागते. अशा मजुरीपासूनचें उत्पन्न एकंदर चालू जमेच्या ५ ते १४ टक्क्यांपर्यंत महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या जिल्ह्यांत आढळून येतें. एकूण जमाखर्चाची शिल्लक क्रमांक १७ या ओळींत दाखविली आहे; ती निव्वळ फायदा या स्वरूपाची नाहीं. या तथाकथित शिलकेवरच शेतकऱ्यांच्या सर्व कुटुंबाची गुजराण व्हावयाची असते. स्वतःच्या शेतांत शेतकऱ्यानें व त्याच्या कुटुंबियांनीं केलेल्या कष्टाचा मोबदलाहि या शिलकींतच समाविष्ट आहे. शेतींतून प्रतिवर्षी मिळणारें सर्वसाधारण उत्पन्न असा या शिलकेचा अर्थ आहे. महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या जिल्ह्यांत सर्वसाधारणपणें शेतकऱ्यांची वार्षिक मिळकत किती आहे तें या कोष्टकावरून ध्यानांत येईल. वऱ्हाडांतला व कोंकणांतला सर्वसाधारण शेतकरी यांमधील फरक या आंकड्यावरून स्पष्ट होईल. एकंदरीनें शेतकऱ्यांचें जीवनमान किती खालच्या पातळींत आहे याची या आंकड्यावरून खात्री पटेल.

महाराष्ट्रांतील एकंदर मिळवत्यांपैकीं जवळजवळ १२ टक्के शेतमजुरीवर गुजराण करीत होते हें वर आलेंच आहे. हे शेतमजूर सर्वच भूमिहीन होते असें नाहीं. कांहीं खंडाच्या अगर मालकीच्या जमिनीहि करणारे होते. पण या जमिनी इतक्या लहान होत्या कीं, या सर्व मंडळींच्या वार्षिक मिळकतीचा मुख्य भाग इतरांच्या शेतांतून अगर दुसऱ्या बिगरशेती व्यवसायांत मजुरी करूनच मिळालेला होता. या मजुरांसंबंधींची अधिक माहिती १९५०-५१ सालीं झालेल्या शेतमजुरांच्या अखिल भारतीय पाहणीच्या अहवालांतून दिली आहे.

एकंदर शेतमजुरी हा आपला मुख्य व्यवसाय असें म्हणविणाऱ्या कुटुंबांपैकीं कोंकणांत ४७ टक्के, देशाच्या उत्तर भागांत ६३ टक्के व दक्षिण भागांत ४३ टक्के कुटुंबें भूमिहीनांचीं होतीं. शेतमजुरांत उपरे व सालदार असे दोन वर्ग सर्वत्र असतात. तथापि त्या प्रत्येकाची माहिती येथें निरनिराळी न देतां सर्वसामान्य माहितीच दिली आहे. ती बहुतांशीं उपऱ्यांच्याबद्दलच आहे. कारण जवळजवळ ६५ ते ७५ टक्के अगर त्याहूनहि जास्त शेतमजूर उपरेच होते.

शेतकी हा हंगामी व्यवसाय असल्यामुळें व इतर कारणांनींहि शेतमजुरांना भरपूर काम मिळत नाहीं ही सर्वश्रुत गोष्ट आहे. १४ वर्षांवरील उपऱ्या शेतमजुराला वर्षांत सरासरी किती दिवस काम मिळतें याची वर उल्लेखिलेल्या पाहणींत मिळविलेली माहिती खालीलप्रमाणें :

काम असलेले दिवस

	कोंकण	उत्तर देश	दक्षिण देश	विदर्भ
पुरुष	१९०	१७३	१२६	१९४
स्त्री	१०८	१२९	९४	१४०

हें काम शेतकी व बिगरशेतकी कामांत मिळालेलें आहे. एकंदर कामापैकीं सर्वसाधारणरीत्या बिगरशेतकी व्यवसायांतील काम पुरुषांच्यांत १।६ व स्त्रियांच्यांत १।१० दिवस होते. बाकीचें सर्व शेतींत.

मजुरीचे दर कसे बदलतात, कोणत्या प्रकारचें काम कोणत्या हंगामांत असतें, मजुरी पैशांत का धान्य वगैरे स्वरूपांत मिळते वगैरे पुष्कळ गोष्टींसंबंधीं लिहिण्यासारखें आहे. तथापि त्यामुळें फार विस्तार होईल म्हणून शेतमजुरांच्या एकंदर मिळकतीची व खर्चांची माहिती पुढील पानावर दिली आहे.

च प. खानदेश हे जिल्हे येतात. दुसऱ्या ओळींतील प्रत्यक्ष लागवड केलेल्या जमिनीचे आंकडे वहित जमिनीपेक्षां कमीजास्त आहेत. याचें कारण वहित जमिनीपैकीं कांहीं जमीन पड असते व कांहीं दुसडी असते हें होय. पडीमुळें वहित क्षेत्रापेक्षां लागवडीचें क्षेत्र कमी होतें व दुसडी जमिनीमुळें वाढतें. कोल्हापुरांत पडीचें प्रमाण सर्वांत जास्त दिसतें, तर पुणें जिल्ह्यांत दुसडी जमिनीचें प्रमाण जास्त आहे.

शेतकीचीं व दुधाचीं जनावरें दर शेतकरी कुटुंबागणीक कमींत कमी २-३ व जास्तींत जास्त ६ आहेत. नागपूर, अकोला, परभणी या जिल्ह्यांतून ५ च्या वर प्रमाण आहे, तर रत्नागिरी, कोल्हापूर येथें २ ते ३ च्या दरम्यान आहे.

लागवडीचा व इतर खर्च हा त्या त्या भागांत होणाऱ्या पिकांवर वगैरे बराचसा अवलंबून असतो. शेतकऱ्यांच्या उत्पन्नाची जी माहिती दिली आहे ती स्थूलमानानें घेणेंच बरें. कारण त्यांतील तपशिलाच्या गोष्टी एकमेकांशीं तुलणें फारसें फलप्रद नाहीं. शेतीची चालू जमा या सदराखालील ११ व्या क्रमांकाच्या ओळींतील आंकडे 'मजुरीपासूनचें रोख उत्पन्न' दर्शवितात. हें उत्पन्न अर्थातच स्वतःच्या शेतांतील मजुरीबद्दल नसून दुसऱ्याच्या शेतांत काम करण्यासाठीं मिळालेलें वेतन आहे. स्वतःच्या जमिनींतून येणारें उत्पन्न पुरें पडत नसल्यामुळें इतरत्र काम करून त्यांत भर घालावी लागते. फार मोठे शेतकरी सोडलें तर बहुतेकांना अशा प्रकारें काम करून शेतकामापासून होणाऱ्या आपल्या मिळकतींत भर घालावी लागते. अशा मजुरीपासूनचें उत्पन्न एकंदर चालू जमेच्या ५ ते १४ टक्क्यांपर्यंत महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या जिल्ह्यांत आढळून येतें. एकूण जमाखर्चाची शिल्लक क्रमांक १७ या ओळींत दाखविली आहे; ती निव्वळ फायदा या स्वरूपाची नाहीं. या तथाकथित शिलकेवरच शेतकऱ्यांच्या सर्व कुटुंबाची गुजराण व्हावयाची असते. स्वतःच्या शेतांत शेतकऱ्यानें व त्याच्या कुटुंबियांनीं केलेल्या कष्टाचा मोबदलाहि या शिलकींतच समाविष्ट आहे. शेतींतून प्रतिवर्षी मिळणारें सर्वसाधारण उत्पन्न असा या शिलकेचा अर्थ आहे. महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या जिल्ह्यांत सर्वसाधारणपणें शेतकऱ्यांची वार्षिक मिळकत किती आहे तें या कोष्टकावरून ध्यानांत येईल. वऱ्हाडांतला व कोंकणांतला सर्वसाधारण शेतकरी यांमधील फरक या आंकडयावरून स्पष्ट होईल. एकंदरीनें शेतकऱ्यांचें जीवनमान किती खालच्या पातळींत आहे याची या आंकडयावरून खात्री पटेल.

महाराष्ट्रांतील एकंदर मिळवत्यांपैकीं जवळजवळ १२ टक्के शेतमजुरीवर गुजराण करीत होते हें वर आलेंच आहे. हे शेतमजूर सर्वच भूमिहीन होते असें नाहीं. कांहीं खंडाच्या अगर मालकीच्या जमिनीहि करणारे होते. पण या जमिनी इतक्या लहान होत्या कीं, या सर्व मंडळींच्या वार्षिक मिळकतीचा मुख्य भाग इतरांच्या शेतांतून अगर दुसऱ्या विगरशेती व्यवसायांत मजुरी करूनच मिळालेला होता. या मजुरांसंबंधींची अधिक माहिती १९५०-५१ सालीं झालेल्या शेतमजुरांच्या अखिल भारतीय पाहणीच्या अहवालांतून दिली आहे.

एकंदर शेतमजुरी हा आपला मुख्य व्यवसाय असें म्हणविणाऱ्या कुटुंबांपैकीं कोंकणांत ४७ टक्के, देशाच्या उत्तर भागांत ६३ टक्के व दक्षिण भागांत ४३ टक्के कुटुंबें भूमिहीनांचीं होतीं. शेतमजुरांत उपरे व सालदार असे दोन वर्ग सर्वत्र असतात. तथापि त्या प्रत्येकाची माहिती येथें निरनिराळी न देतां सर्वसामान्य माहितीच दिली आहे. ती बहुतांशीं उपऱ्यांच्याबद्दलच आहे. कारण जवळजवळ ६५ ते ७५ टक्के अगर त्याहूनहि जास्त शेतमजूर उपरेच होते.

शेतकी हा हंगामी व्यवसाय असल्यामुळें व इतर कारणांनींहि शेतमजुरांना भरपूर काम मिळत नाहीं ही सर्वश्रुत गोष्ट आहे. १४ वर्षांवरील उपऱ्या शेतमजुराला वर्षांत सरासरी किती दिवस काम मिळतें याची वर उल्लेखिलेल्या पाहणींत मिळविलेली माहिती खालीलप्रमाणें :

काम असलेले दिवस

	कोंकण	उत्तर देश	दक्षिण देश	विदर्भ
पुरुष	१९०	१७३	१२६	१९४
स्त्री	१०८	१२९	९४	१४०

हें काम शेतकी व विगरशेतकी कामांत मिळालेलें आहे. एकंदर कामापैकीं सर्वसाधारणरीत्या विगरशेतकी व्यवसायांतील काम पुरुषांच्यांत १।६ व स्त्रियांच्यांत १।१० दिवस होते. वाकीचें सर्व शेतींत.

मजुरीचे दर कसे बदलतात, कोणत्या प्रकारचें काम कोणत्या हंगामांत असतें, मजुरी पैशांत का धान्य वगैरे स्वरूपांत मिळते वगैरे पुष्कळ गोष्टींसंबंधीं लिहिण्यासारखें आहे. तथापि त्यामुळें फार विस्तार होईल म्हणून शेतमजुरांच्या एकंदर मिळकतीची व खर्चाची माहिती पुढील पानावर दिली आहे.

शेतमजुरास निरनिराळ्या कामांतून मिळणारें उत्पन्न

	कोंकण	उ. देश	द. देश	विदर्भ	मराठवाडा
सरासरी कुटुंबांतील माणसांची संख्या	३·९	४·३	४·४	४·५	४·७
पैकीं मिळवते	१·९	२·४	२·३	२·८	२·८
जमिनीचें उत्पन्न (रु.)	२२	३४	२२	५६	५८·७
शेतमजुरी (रु.)	२४५	२७५	१८०	२९६	२९१·२
बिगरशेतकी मजुरी (रु.)	३८	३६	३३	४७	३२·८
इतर व्यवसायांतून उत्पन्न (रु.)	५	३५	२०	९	३९·३
इतर उत्पन्न (रु.)	३	४	१२	६	१८·७
एकूण उत्पन्न (रु.)	३१३	३८४	२६७	४१४	४४०·७
एकूण खर्च (रु.)	३२४	३८१	२९४	४४२	४६९·६

बिगरशेती-व्यवसाय

बिगरशेतकी उत्पादनांत महाराष्ट्रांतील १२·६३ टक्के मिळवते लोक गुंतलेले आहेत. ते कोणत्या उद्योगधंद्यांत आहेत? बिगरशेतकी उत्पादन हें मुख्यतः औद्योगिक उत्पादनच (ज्यांत खनिज उत्पादनाचा समावेश होतो तें) होय. फॅक्टरी ॲक्टखालीं नोंदण्यांत आलेले कारखाने व त्यांत गुंतलेली मजूर मंडळी यांचे आंकडे पश्चिम महाराष्ट्र, विदर्भ व मराठवाडा या प्रदेशाप्रमाणें कोष्टक ९ मध्यें दिले आहेत.

एकूण महाराष्ट्रांत फॅक्टरी कायद्याखालीं येणारे कारखाने ६,९५७ इतके (१९५४) होते, व त्यांत एकूण ६१९,८९९ कामगार काम करीत होते. म्हणजे सरासरी एकंदर लोकसंख्येपैकीं २ टक्के लोकांना संघटित स्वरूपाच्या लहान व मोठ्या उद्योगधंद्यांत काम मिळतें.

या सर्व उद्योगधंद्यांत सर्वांत मोठा वांटा कापड व सूत गिरण्यांचाच आहे. महाराष्ट्रांत एकूण १०१ कापड-गिरण्या असून त्यांत १५२,७०३ कामगार गुंतलेले आहेत. साधारणपणें भारतांतील एकंदर गिरणी-कापड उत्पादनापैकीं सुमारें ४६ टक्के कापड व ४४ टक्के सूत महाराष्ट्रांत निर्माण होतें. (मुंबई शहराचा भारतीय उत्पादनांतील वांटा २० टक्के सूत व ३६ टक्के कापड असा आहे.) महाराष्ट्रांतील एकूण कापड व सूत गिरण्यांपैकीं ९० पश्चिम महाराष्ट्रांत आहेत. त्यांपैकीं ६५ एकट्या मुंबई शहरांत आहेत. विदर्भांत ९ गिरण्या असून मराठवाड्यांत दोन आहेत.

कापड–गिरण्याप्रमाणेंच महाराष्ट्रांत हातमागांवरहि कापड विणलें जातें. १९५३ मध्यें पश्चिम महाराष्ट्रांत केलेल्या पाहणीप्रमाणें तेथें एकंदर २९,०३८ हातमाग, व ५,३८८ पॉवरमाग १८,०३९ मालकांकडून चालविले जात होते, विदर्भातील हातमागांची संख्या ८८,०९५ होती, मराठवाड्यासंबंधीं हे आंकडे उपलब्ध नाहींत. पण कापड, लोकर व रेशीम विणणाऱ्या उद्योगांतून काम करणाऱ्या लोकांची संख्या अनुक्रमें १६,७०६ (कापड), ४,१६० (लोकर) व ८१ (रेशीम) अशी आहे.

कापड विणण्याच्या खालोखाल महत्त्वाचा महाराष्ट्रांतील उद्योगधंदा म्हणजे साखर-कारखाने. हे बहुतेक पश्चिम महाराष्ट्रांतच आहेत. खासगी मालकीचे एकंदर १२ साखर-कारखाने आहेत व त्यांत ३ सहकारी साखर-कारखान्यांची नुकतीच भर पडली आहे. शिवाय ६-७ सहकारी साखर-कारखान्यांची उभारणी चालू आहे व ते पुढील वर्षांच्या हंगामांत चालूं होतील असें वाटतें. मराठवाड्यांत एका खाजगी साखर-कारखान्याची उभारणी चालूं असल्याचें कळतें.

खाणी व खनिज पदार्थांचें उत्पादन यासंबंधींची माहिती पुढीलप्रमाणें: खनिज संपत्तींत महाराष्ट्र फारसा समृद्ध नाहीं. पश्चिम महाराष्ट्रांत मँगेनीझ व बॉक्साइट (अल्यूमिनिअम) याचे बरेच विपुल सांठे आहेत. मँगेनीझ सावंतवाडी व कोल्हापूर, व बॉक्साइट कोल्हापूर राधानगरी येथें आहे. लोखंड रत्नागिरींत सांपडतें. इलेमिनाइटचें उत्पादनहि रत्नागिरींतच होतें. विदर्भातील खनिज संपत्ति त्या मानानें अधिक विपुल आहे. लोखंड, कोळसा, मँगेनीझ व चुनखडी यांचे सांठे तेथें आहेत. १९५३ मध्यें कोळशाचें उत्पादन २$\frac{1}{2}$ लक्ष टन झालें, तर मँगेनीझचें ३$\frac{1}{2}$ लक्ष टन झालें. लोखंडाचें उत्पादन २,५३० टन व चुनखडी १४,००० टन निर्माण झाली. मराठवाड्यांत इमारती दगडा-खेरीज अजून कोणत्याच दुसऱ्या खनिजाचें उत्पादन होत नाहीं. तेथें खनि-जाचे सांठे आहेत कीं नाहींत यासंबंधींहि फारशी माहिती उपलब्ध नाहीं.

औद्योगीकरण व आर्थिक प्रगति यांची सूचक म्हणून समजली जाणारी विद्युत् तिचें उत्पादन महाराष्ट्रांत किती होतें व तिचा वापर किती व कशा प्रमाणांत होतो हें पाहणें आवश्यक आहे. विद्युत्-यंत्राची निर्मिति-शक्ति पश्चिम महाराष्ट्रांत ३६६ हजार किलोवॅट्स् आहे. विदर्भांत ३७ हजार किलोवॅटस् व मराठवाड्यांत ७८४ हजार अशी आहे. एकूण महाराष्ट्रांत ४०४ हजार किलोवॅट्स् आहे व एकंदर वीजनिर्मिति १७,८५० लक्ष

किलोवॅट्-तास इतकी आहे. दरडोई वीजनिर्मितीचें प्रमाण ५६·२६ किलोवॅट-तास इतकें महाराष्ट्रांत पडतें. हिंदुस्थानांत म्हैसूरमध्यें हें प्रमाण जवळजवळ ७० इतकें आहे. इतर सर्व भागांपेक्षां हें प्रमाण महाराष्ट्रांतच सर्वांत अधिक आहे. अर्थात् विदर्भ व मराठवाडा वगळला तर पश्चिम महाराष्ट्राचें दरडोई वीजनिर्मितीचें प्रमाण सर्व हिंदुस्थानांत जास्त असेल हें उघड आहे.

वाहतूक-धंद्यांत महाराष्ट्रांतील १·७६ टक्के मिळवते लोक गुंतलेले आहेत. त्यासंबंधींचा तपशील आतां पाहिला पाहिजे. महाराष्ट्रांतील रेल्वे रस्त्यांची लांबी २,९९८ मैल होते. दर चौरसमैलास २५ मैल असें त्यांचें प्रमाण पडतें. निरनिराळ्या भागांतील आगगाडयांच्या मार्गांची माहिती खालीलप्रमाणें:

	ब्रॉड गेज (मैल)	मीटर गेज (मैल)	नॅरो गेज (मैल)
पश्चिम महाराष्ट्र	१,०४६	२१८	२२७
विदर्भ	५६०	२७१	१४०
मराठवाडा	६०	४२५	५१
एकूण	१,६६६	९१४	४१८

महाराष्ट्रांतील एकूण कच्च्या व पक्क्या रस्त्यांची लांबी २३,३१८ मैल होते. दर १०० चौरसमैलांस २० मैल लांबीचे रस्ते पडतात. पश्चिम महाराष्ट्रांत एकुण १८,९९० मैलांचे कच्चे व पक्के रस्ते आहेत व दर १०० चौरसमैलास त्यांचें प्रमाण ३३·६ मैल पडतें. विदर्भाची स्थिति त्याहून वाईट आहे. तेथें २,८७४मैलांचे रस्ते आहेत व दर १०० चौरसमैलांस त्यांचें प्रमाण ८·८ मैल पडतें. मराठवाडयांतील स्थिति याहूनहि वाईट आहे. तेथील एकूण रस्त्याची लांबी १,४५४ मैल आहे व दर १०० चौरसमैलांस त्यांचें प्रमाण ६ मैल पडतें.

महाराष्ट्रांतील आर्थिक व सामाजिक विषमता यांचा प्रश्न चर्चिण्यास लागणारी माहिती अत्यंत तुटपुंजी आहे. ती नागर लोकसंख्येबाबत मर्यादित असून फक्त पश्चिम महाराष्ट्रांतील २–३ शहरांसंबंधींचीच आहे. पुणें, कोल्हापूर व सोलापूर या तीन शहरांच्या गोखले अर्थशास्त्र संशोधन संस्थेनें केलेल्या पाहणींत उपलब्ध झालेल्या माहितीच्या आधारें खालील चर्चा केली आहे. कोष्टकां १० मध्यें पुणें, सोलापूर व कोल्हापूर येथील निरनिराळ्या वर्षांतील निरनिराळ्या जातींची दर डोई वार्षिक मिळकत दिली आहे. पुणें शहराच्या दोन

पाहण्या झाल्या आहेत म्हणून १९३६–३७ व १९५४ या दोन वर्षांचे आंकडे त्या शहरासंबंधीं दिले आहेत. सोलापूर शहरासंबंधींचे आंकडे १९३९–४० व कोल्हापूरचे १९५५–५६ संबंधींचे आहेत. पैकीं पहिली पाहणी गोखले अर्थशास्त्र संशोधन संस्थेनें केलेली असून तिचा अहवाल अद्याप प्रसिद्ध झालेला नाहीं.

वरील आंकडयांवरून सर्वसाधारण परिस्थितीसंबंधीं अंदाज बांधावयास हरकत नाहीं. अस्पृश्य वर्गांची मिळकत सर्वत्र अत्यंत कमी दिसते. त्यांच्यावर मराठे व कारूनारू जातींची मिळकत. सर्वत्र ब्राह्मणांची मिळकत याच्या मानानें बरीच जास्त दिसते. गुजराती-मारवाडी या व्यापारी वर्गांची मिळकत सर्वांपेक्षां जास्त आहे, व ती दिसते त्यापेक्षांहि जास्त असावी. कारण या समाजांनीं बहुधा आपली मिळकत वाजवीपेक्षां कमी सांगितली असा या पाहण्यांचा अनुभव आहे. महाराष्ट्रांतील नागर समाजांत सामाजिक विषमता व आर्थिक विषमता या दोन्ही समपातळींत आढळतात. या संलग्न दुहेरी विषमतेंतूनच जातीय वैमनस्याची वाढ झालेली आहे.

या आंकडयांकडे अधिक बारकाईनें पाहणें आवश्यक आहे. कोल्हापुरांतील मिळकतीचे आंकडे विशेष बोलके आहेत असें मला वाटतें. कारण ब्राह्मणेतर जातींना तेथील प्रगतिशील छत्रपतींनीं सर्व प्रकारचें उत्तेजन गेल्या ५०-६० वर्षांत दिल्याचें सर्वांस विदित आहे. असें असूनसुद्धां ब्राह्मणवर्गाची सर्वसाधारण मिळकत ब्राह्मणेतरांच्या मिळकतीपेक्षां १९४६ मध्यें सुद्धां जास्त होती हीं विचार करण्याजोगी गोष्ट आहे. कदाचित् छत्रपतींनीं ब्राह्मणेतर वर्गास संरक्षण दिलें नसतें तर त्याची आर्थिक स्थिति आहे त्याहूनहि वाईट झाली असती असें म्हणून त्यासंबंधीं समाधान बाळगतां येईल. तथापि तें फारसें टिकाऊ आहे असें म्हणतां येणार नाहीं.

महाराष्ट्रांतील सरकारी आयव्ययासंबंधीं थोडेसें लिहिलें पाहिजे. ही माहिती मुख्यतः संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेनें राज्यपुनर्रचना समितीस सादर केलेल्या निवेदनावरूनच घेतलेली आहे. इतरत्र व सरकारी प्रकाशनांतून तशा प्रकारची माहिती उपलब्ध नाहीं.

आय (हजार रुपये)

	१९५०-५१	१९५१-५२	१९५२-५३	सरासरी
पाश्चिम महाराष्ट्र	३९६,९२९	३९९,६९३	३८४,४३३	३९३,८८५
मुंबई शहर	२१७,९४७	२०५,६७६	१९४,९५०	२०६,१९१
वऱ्हाड	७५,९००	८९,४००	९६,०००	८७,१००
मराठवाडा	— —	७३,०००	— —	—
महाराष्ट्र	— —	५,७२,०९३	— —	—

व्यय (हजार रुपये)

पश्चिम महाराष्ट्र	४०१,३८२	३९८,५५९	३९९,०४०	३९९,६६०
मुंबई शहर	१००,८१७	८७,२९३	७८,६०८	८४,५८३
वऱ्हाड	८८,५००	८९,८००	८३,९००	८७,४००
मराठवाडा		अनुपलब्ध		

वरील आंकडे अत्यंत तुटपुंजे आहेत व त्यांच्यांत वरीच कमतरताहि आहे. विशेषतः मुंबई शहराचे आंकडे या दृष्टीनें तपासण्यासारखे आहेत. कोणत्याहि कराचा प्रत्यक्ष भरणा ज्या ठिकाणीं होतो त्या ठिकाणास तेवढ्या कराचें उत्पन्न लावलें जातें. यामुळेंच मुंबई शहराचे आंकडे फुगले आहेत. उदाहरणार्थ, उंसावरील करापैकीं निम्म्याहून अधिक भाग मुंबई शहराच्या करांत दाखविला आहे. मुंबई शहरांत ऊंस पिकत नाहीं, हें सांगावयास नकोच. महाराष्ट्रांतील जिल्ह्यांत ऊंस पिकतो व ज्या मंडळ्या तो गाळतात व कर भरावयास पात्र होतात त्यांचीं मुख्य कार्यालयें मुंबईशहरीं असल्यामुळें त्या तेथें तो कर भरतात हें त्याचें उत्तर आहे. विक्रीकराचीहि तीच परिस्थिति आहे. तेव्हां वरील आंकड्यांवरून दोन निष्कर्ष निघतात. एक, त्यावरून मुंबई शहरांतील घडामोडींच्या कराचा आय किती आहे हें निघत नाहीं. दुसरा म्हणजे महाराष्ट्रांतील आर्थिक जीवन मुंबईशीं इतकें निगडित झालेलें आहे कीं, त्यांना एकमेकांपासून फोडणें दुरापास्त व घातक आहे.

अर्थमीमांसा

महाराष्ट्रांतील ऐतिहासिक व सद्यःकालीन आर्थिक स्थितीचें स्थूलमानानें दिग्दर्शन येथवर केलें. आतां सम्यग् दृष्टीनें सर्वांचा विचार करून महाराष्ट्राच्या आर्थिक व सामाजिक उन्नतीसाठीं काय करावयास हवें याचा थोडक्यांत विचार करावयाचा.

महाराष्ट्र हा हिंदुस्थानचा अविभाज्य घटक आहे व सर्व देशाच्या आर्थिक विकासाच्या कार्यक्रमाच्या मर्यादेंतच त्यास आपला विकास साधावयाचा आहे हें मान्य केलें पाहिजे. हिंदुस्थान हा गरीब व अप्रगत देश आहे व दारिद्र्य आणि अज्ञान यांविरुद्ध त्यास स्वोन्नतीसाठीं लढा करणें अवश्य आहे. महाराष्ट्राचाहि तोच मुख्य लढा आहे. गरीब व अप्रगत देशांतहि कांहीं भाग जास्त प्रगत तर कांहीं कमी असा भेद असतोच. महाराष्ट्र व हिंदुस्थानांतील इतर भाग यांचा या दृष्टीनें विचार केल्यास पश्चिम महाराष्ट्राचा तरी निदान प्रगत भागांतच उल्लेख करावा लागेल. विदर्भ व मराठवाडा त्या मानानें अप्रगत असले तरी ओरिसा, विंध्यप्रदेश वगैरे इतर कांहीं भागांच्या मानानें प्रगतच समजावे लागतील. एकंदर देशाचा विचार केल्यास महाराष्ट्रास आपण अतिशय अप्रगत भाग आहोंत असें म्हणून हिंदुस्थानसरकारकडून विशेष मदत अगर जादा सवलती मागतां येतील असें वाटत नाहीं.

सर्व देशांत जरी महाराष्ट्राची अशी स्थिति असली तरी महाराष्ट्रांतील दोन प्रदेश, विदर्भ व विशेषतः मराठवाडा, हे पश्चिम महाराष्ट्राच्या मानानें अप्रगत आहेत. अन्तर्गत सर्वांगीण वाढीच्या दृष्टीनें या दोन्ही प्रदेशांना थोडी झीज सोसूनसुद्धां विशेष सवलती व विशेष मदत देणें क्रमप्राप्त होईल.

आर्थिक विकासाचा मूलभूत विचार अर्थातच शेतकीचा होय. महाराष्ट्रांतील ब-याच भागांत, विशेषतः देशावर, अवर्षणाचें भय सदैव असतें. तेथील शेती त्यामुळें अत्यंत हलाखीची व बेभरंवशाची आहे. ही परिस्थिति सुधारण्यास पाटस्थळाची वाढ करणें आवश्यक आहे व त्यासाठीं महाराष्ट्र-कन्या गोदा, भीमा, कृष्णा व त्यांच्या भगिनी यांचें पाणी सांठवून तें शेतीस उपलब्ध करून देण्याची योजना केली पाहिजे. तसें करावयास धरणें बांधणें आवश्यक आहे. महाराष्ट्रांतील नद्या-नाल्यांतून वाहणारें पाणी फुकट जाऊं न देतां त्याचा जास्तींत जास्त उपयोग करण्याकडे आपण लक्ष दिलें पाहिजे.

धरण–योजनांमुळें शेतीस पाणी देता येतें व जलविद्युत् उत्पादनहि करतां येतें. परंतु पावसानें एकंदर उपलब्ध होणारें पाणी यापैकीं दोहोंस वापरतां येत नाहीं. याचें कारण महाराष्ट्राची भू–रचना होय. विद्युदुत्पादनासाठीं पाणी जितक्या उंचीवरून खालीं पडेल तितकें चांगलें. सह्याद्रिकन्यांचें पाणी वीज निर्माण करण्यासाठीं त्याच्या माध्यावरून कोंकणांत पाडावें लागतें. परंतु कोंकणांतील जमीन जलपायनास फारशी उपयुक्त वा अनुकूल नसल्यानें तें पाणी

समुद्रांतच वाहून जातें. पाणी देशावर शेतीसाठीं सोडावें तर वीजनिर्मिति होत नाहीं. वीज कीं पाणी असा हा आर्थिक सवाल आहे व त्यासंबंधीं महाराष्ट्रास निर्णय घेणें जरूर आहे. कोयना–योजनेविषयीं जीं परस्परविरोधी मतें पुरस्कारिलीं गेलीं त्यांचा उगम या मूलभूत समस्येंत आहे. महाराष्ट्रांतील सर्व नद्यांची पाहणी करून विद्युत्–उत्पादन व शेती यांस त्यांचें पाणी दिल्यास त्याचे आर्थिक फायदे कोणते होतील याचा साकल्यानें विचार करून हा प्रश्न सोडविणें आवश्यक आहे. केवळ एका नदीबद्दल किंवा एखाद्या योजनेबद्दल विचार करून तो बरोबर सोडवितां येणार नाहीं.

शेतीच्या विकासांतील आणखी महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे शेतकऱ्याचे वहीत क्षेत्राचा आकार. हा बहुतेक सर्व भागांत लहान असल्यामुळें शेतीची उत्पादन-क्षमता कमी झालेली आहे. महाराष्ट्रांत जरी मोठ्या जमीनदारांचा व त्यांच्या कुळांचा प्रश्न प्रकर्षानें नसला तरी वहीत क्षेत्राची विभागणी पुष्कळच विषम आहे, हें वर दिलेल्या आंकड्यांवरून स्पष्टच आहे. त्यांतच भूमिहीन शेतमजुरांचा व अत्यंत अल्प जमीन असणाऱ्या व मुख्यतः शेतमजुरीवर जगणाऱ्या लोकांचा प्रश्न अनुस्यूत आहे. दुर्दैवानें या प्रश्नास एक जातीय वाजूहि आहे व त्यामुळें तो अधिकच बिकट झाला आहे. वर उल्लेखिलेले शेतमजूर व मुख्यतः शेतमजुरीवर जगणारे हे बहुसंख्य लोक अस्पृश्य वर्गांतील आहेत, तर लहान व मोठ्या जमीन-मालकांचा वर्ग बहुसंख्येनें मराठा-कुणबी आहे. या दोघांमधील सामाजिक संबंध विशेष स्पृहणीय नाहींत व त्यांतच आर्थिक विद्वेषाची भर पडलेली आहे. या सर्व समस्येंतून फार कुशलतेनें मार्ग काढणें जरूर आहे. दोन्ही पक्षांनीं समजुतीनें घेतल्याशिवाय हें होणार नाहीं. वहित क्षेत्राचा प्रश्न कमींत कमी क्षेत्र व जास्तींत जास्त क्षेत्र यांच्या आकारावर कायद्यानें मर्यादा घालून सोडविण्याचा प्रयत्न होणें आवश्यक आहे. भूदान चळवळीनें मात्र हा प्रश्न प्रत्यक्षांत सुटेल असें मानावयास जागा नाहीं. तथापि त्यामधून निर्माण होणारी मनोवृत्ति वर उल्लेखिलेल्या सुधारणेस पोषक ठरेल असें मात्र वाटतें.

शेतीची सुधारणा हा विषय इतर क्षेत्रांतील विकासाच्या प्रश्नापासून अलग करून अर्थातच चालणार नाहीं. कारण शेतींतील सुधारणा ही पुष्कळ अंशीं शेतीवर अवलंबून असणारी लोकसंख्या इतर व्यवसायांतून जितक्या वेगानें शोषता येईल त्यावर अवलंबून राहील. कारण फाजील मनुष्यवळ हा सध्यांच्या शेतीच्या अवनतीचा मूळ पाया आहे. बिगरशेती व्यवसायांत रोजगार वाढविणें याचाच अर्थ औद्योगीकरण हा आहे आणि हा प्रश्न महाराष्ट्रापुरताच मर्यादित नसून सर्व

हिंदुस्थानच्या विकासाचाहि तोच मूलभूत प्रश्न आहे. महाराष्ट्रांत कोणत्या उद्योग-धंद्यांची वाढ होण्याची शक्यता आहे ?

महाराष्ट्रांतील शेतींतील उत्पादनाचा विचार करतां कापूस, ऊस व भुइ-मुग हीं मुख्य व्यापारी पिकें दिसतात. या कच्च्यामालाचें पक्क्या मालांत रूपांतर करण्यासाठीं लागणारे कारखाने येथें सुलभरीतीनें काढतां येतील. पैकीं कापूस व ऊस यासंबंधीं बरीच प्रगति झालेली आहे व होत आहे. तेलाच्या गिरण्या काढण्यास अजून पुष्कळ वाव आहे. व त्याचेंच वनस्पति, साबण वगैरे मालांत रूपांतर करण्यास पुष्कळ अवकाश आहे. महाराष्ट्रांत कोळसा व मँगेनीज आहे परंतु लोखंड फारसें विपुल नाहीं, त्यामुळें येथें लोखंड-पोलादाचे मोठे कारखाने निघण्याचा फारसा संभव नाहीं. परंतु महाराष्ट्रांतील सुशिक्षित वर्गांतून कसबी व तंत्रज्ञ कामगारांचा पुरवठा विपुल होण्याचा संभव असल्या-मुळें त्यावर पुष्कळ अंशीं अवलंबून असणारे इंजिनिआरिंग वर्कशॉप, कांचसामान, यंत्रनिर्मितींत लागणारीं उपकरणें (Precision instruments), कॅमेरे, दुर्बिणी इत्यादींच्या कांचा वगैरे वस्तूंचे कारखाने येथें निघण्यास अडचण नसावी. याविषयींची महाराष्ट्रांतील परिस्थिति थोडीफार जर्मनी सारखी आहे. यामधील भांडवलाचा प्रश्न अर्थातच सरकारी यंत्रणेमार्फतच सोडवावा लागेल, कारण महाराष्ट्रांत खाजगी भांडवलाचा पुरवठा अगदींच तुटपुंजा आहे.

महाराष्ट्रांत, कोंकणाशिवाय इतरत्र वैश्य वर्गाचा अभाव यापूर्वी उल्लेखिलेला आहे. या अभावामुळें महाराष्ट्रांतील व्यापाराच्या नाड्या मारवाडी-गुजर अशा परस्थांच्या हातांतच आहेत, ही आजची वस्तुस्थिति आहे. व्यापारउदिमांत महाराष्ट्रीय समाज कां मागासलेला आहे याची मीमांसा श्री. घ. रा. गाडगीळ यांनीं पुढीलप्रमाणें केली आहे:[७]

" व्यापारउदिमांत आपला समाज मागासलेला आहे हें खरें; पण याचें कारण आपल्या स्वतःच्या वृत्तींतच आहे, इतर कोठें नाहीं, हें जाणलें पाहिजे. कर्तबगार माणसें कोणता पेशा स्वीकारतात हें बहुतांशीं प्रचलित समाजमूल्यांवर अवलंबून असतें. पंडितगिरी, शिपाईगिरी, राज्यकारभार यांत खरी प्रतिष्ठा. शेती असावी, वेळ पडल्यास करावी; इतर व्यवसायांचा मोठेपणा आपणांस कधींच फारसा पटला नाहीं. ऐतिहासिक काळांतील शेंकडों वर्षांत

---

७. अध्यक्षीय भाषण, महाराष्ट्र व्यापारी व औद्योगिक परिषद्, मुंबई, १५ डिसेंबर १९५६.

आमचे अर्थव्यवहार इतरांकडे राहिले. ते त्यांनीं आक्रमण केल्यामुळें नाहीं, आमची सत्ता असतांना त्यांस आम्ही सन्मानानें बोलावून आणलें. विद्वत्ता व शौर्य यांचें महत्त्व कमी झालें व व्यवहारचातुर्याचें वाढलें, हें आपणांस अलीकडे, समजलें आहे, पण उमगलें नाहीं. आजहि आधुनिक अर्थव्यवहारांत बुद्धिमत्ता, दीर्घोद्योग व साहस या सर्वांचीच आवश्यकता असते हें आपण ओळखत नाहीं. आपणांतील निवडक माणसें अजून या क्षेत्राकडे वळलीं नाहींत. आतां नव्यानें वळूं लागलीं तर त्यांस शिरकाव करून घेण्यास, बस्तान बसविण्यास वेळ लागणार हें उघड आहे.

सद्यःस्थितींत आपली परिस्थिति बरीच अवघड व आपल्यांतील बहुसंख्य सामान्यपणें लहान प्रमाणावर व्यवहार करणारे व नवशिके, हें धरूनच पुढील विचार करणें प्राप्त आहे. ···भविष्यांतील भारतीय अर्थव्यवस्था ही नियोजित असणार असें गृहीत धरावयास हरकत नाहीं. तसें झालें म्हणजे अर्थव्यवहाराचें वळण अशा अर्थव्यवस्थेस अनुरूप असें असावें लागेल. हें आपल्या दृष्टीनें हितावहच आहे. आधुनिक व्यवहाराच्या क्षेत्रांत दोन प्रकारचें कौशल्य लागतें. एकतर प्रत्यक्ष उत्पादन वगैरे करण्यास लागणारें ज्ञान व कसब, दुसरें बाजारी उलाढालींत लागणारी माहिती व चलाखी. या दुसऱ्या प्रकारच्या कौशल्यास अजून आपणाकडे फाजील महत्त्व आहे, असा प्रवाद आहे. नियोजित अर्थव्यवस्थेंत बाजारी उलाढालीस थोडा वाव असावा. कारण त्यांत उत्पादनाचे प्रकार व परिणाम हीं बहुतांशीं ठरवावीं लागतात व भावनियंत्रणहि बऱ्याच प्रमाणावर करावें लागतें. स्वतःचें उत्पादन-कार्य चांगलें व काटकसरीनें करणाऱ्याचें स्थान अशा व्यवस्थेंत सुरक्षित असावें. आज ही परिस्थिति प्रत्यक्षांत अवतरलेली नाहीं. परंतु आपला नवशिकेपणा लक्षांत घेतां ही संभाव्य परिस्थिति आपणांस इष्ट वाटावी. बाजारी उलाढालींतून पुढें येण्यास पिढीजाद वळण व लागेबांधे यांचें साहाय्य विशेष लागतें. आपणांस तें नाहीं, त्याअर्थीं कामाचा चांगुलपणा व सचोटी यांवर भर देणेंच आपणांस आवश्यक आहे. याबद्दल बोलण्याचें कारण इतकेंच कीं, आपणांतील अनेकांस चलाखीचें कौतुक वाटतें व विनायासें संपन्न होण्याचा तो एक राजमार्ग वाटतो; आणि या गैरसमजामुळें 'इतो भ्रष्टस्ततो भ्रष्टः' अशी अवस्था होते. असले

मोह टाळून विशिष्ट कसब अगर शास्त्रीय ज्ञान यांचें जेथें महत्त्व आहे, त्या क्षेत्रांत लहान प्रमाणावर शिरकाव करून घेणें हेंच आपणांस मुख्यतः साधण्यासारखें दिसतें; कोणत्याहि अर्थव्यवहारांत कसब व ज्ञान यांच्या जोडीला हिशेबीपणा अंगीं पूर्ण वाणला असला तरच यश येईल, एरवीं नाहीं. हेंहि सदैव लक्षांत ठेवणें जरूर आहे."[८]

---

८. या प्रकरणाचें परिशिष्ट पृ. ४२२ ते ४४७ पर्यंत आहे.

कोष्टक १ : संयुक्त महाराष्ट्राची लोकसंख्या (१९०१–१९५१)

सन	पश्चिम महाराष्ट्र			विदर्भ			मराठवाडा		
	पुरुष	स्त्रिया	एकूण	पुरुष	स्त्रिया	एकूण	पुरुष	स्त्रिया	एकूण
१९०१	५,१५७,०७०	५,१६२,३७४	१०३१९४४४	२,५१३,११२	२,४९९,५५०	५,०१२,६६२	१,५०८,२७९	१,४९७,२८६	३००५५६५
१९११	५,४१५,४८०	५,४२८,३१३	१०८४३७९३	२,८६५,२९२	२,८२४,९३९	५,६९०,२३१	१,८३६,९२१	१,८०७,७०७	३६४४६२८
१९२१	५,१९१,९१३	५,१६०,२२७	१०३५२१४०	२,८८७,२९०	२,८२२,६२०	५,७०९,९१०	१,६५६,६१५	१,६०६,६९०	३२६३३०५
१९३१	६,०७१,२०२	५,९६४,३२४	१२०३५५२६	३,२९२,२२२	३,१९०,१२२	६,४८२,३४४	१,९८६,००७	१,९०१,६७९	३८८७६८६
१९४१	६,८०४,८६५	६,७३०,८४५	१३५३५७१०	३,५५९,७२८	३,४६०,९६६	७,०२०,६९४	२,१९८,२८६	२,०९४,५५४	४२९२८४०
१९५१	८,२९५,३३८	८,२०८,४९४	१६५०३८३२	३,८४६,६६३	३,७६०,३७५	७,६०७,०३८	२,४२१,९३३	२,३५१७,६९	४७७३७०२

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, मुंबई प्रांत, मध्य प्रदेश, हैद्राबाद, १९५१, कोष्टक A–II.

कोष्टक १ [चालू] : संयुक्त महाराष्ट्राची लोकसंख्या (१९०१-१९५१)

सन	बृहन् मुंबई शहर			महाराष्ट्र (एकूण)		
	पुरुष	स्त्रिया	एकूण	पुरुष	स्त्रिया	एकूण
१९०१	५२०,२९९	३२७,१९८	८४७,४९७	९,६९८,७६०	९,४८६,४०८	१९,१८५,१६८
१९११	६८६,८१६	३७४,६७१	१,०६१,४८७	१०,८०४,५०९	१०,४३५,६३०	२१,२४०,१३९
१९२१	८३९,७४१	४५४,४१६	१,२९४,१५७	१०,५७५,५५९	१०,०४३,९५३	२०,६१९,५१२
१९३१	८२८८,५५	४७३,६६०	१,३०२,५१५	१२,१७८,२८६	११,५२९,७८५	२३,७०८,०७१
१९४१	१,०५९,९७१	६३५,१९७	१,६९५,१६८	१३,६२२,८५०	१२,९२१,५६२	२६,५४४,४१२
१९५१	१,७७९,२५९	१,०६०,०११	२,८३९,२७०	१६,३४३,१९३	१५,३८०,६४९	३१,७२३,८४२

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, मुंबई प्रांत, मध्य प्रदेश, हैद्राबाद, १९५१, कोष्टक A–II.

कोष्टक २ : स्त्री-पुरुष लोकसंख्येचें प्रमाण

(दर हजार पुरुषांशीं स्त्रियांचें प्रमाण)

सन	पश्चिम महाराष्ट्र	वऱ्हाड नागपूर	मराठवाडा	बृहन् मुंबई शहर	महाराष्ट्र एकूण
१९०१	१,००१·०३	९९४·६०	९९२·७१	६२८·८७	९७८·११
१९११	१,००२·३७	९८५·९२	९८४·१०	५४५·५२	९६५·८५
१९२१	९९३·९०	९७७·६०	९६९·८६	५४१·१४	९४९·७३
१९३१	९८२·३९	९६८·९९	९५७·५४	५७१·४६	९४६·७४
१९४१	९८९·१२	९७२·२६	९५२·८१	५९९·२६	९४८·५२
१९५१	९८९·५३	९७७·५७	९७१·०३	५९५·७६	९४१·०९

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, मुंबई प्रांत, मध्यप्रदेश, हैद्राबाद, १९५१.

कोष्टक २ : महाराष्ट्रांतील लोकसंख्येचें वयोमानाप्रमाणें वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

वय	पश्चिम महाराष्ट्र				वऱ्हाड-नागपूर			
	पुरुष		स्त्रिया		पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.
०–४	११७,४०७	१४·२७	११२,९३५	१३·९५	५१,३८९	१३·३८	५१,८३९	१३·७७
५–१४	२२१,४३२	२६·९१	२०७,२७३	२५·६०	९५,६२३	२४·८९	९३,५६०	२४·८५
१५–५४	४२१,९९४	५१·२९	४२५,९८६	५२·६०	२०६,७३९	५३·८२	१९६,३८६	५२·१६
५५ आणि नंतर	६१,९०९	७·५२	६३,५४५	७·८५	३०,३९९	७·९१	३४,७१६	९·२२
अलिखित	१७३		१९५		३४५		४०४	
एकूण	८२२,९१५	१००·०० = ८२२,७४२	८०९,९३४	१००·०० = ८०९,७३९	३८४,४९५	१००·०० = ३८४,१५०	३७६,९०५	१०० ०० = ३७६,५०१

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, मुंबई प्रांत, मध्य प्रदेश, हैद्राबाद, १९५१, (१० टक्के नमुन्यांचें वर्गीकरण)

कोष्टक ३ [चालू] : महाराष्ट्रांतील लोकसंख्येचें वयोमानाप्रमाणें वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

वय	मराठवाडा				वृहन्-मुंबई शहर			
	पुरुष		स्त्रिया		पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.
०-४	३१,७८५	१३·०६	३२,१४७	१३·७८	१४,०६०	८·१८	१३,९६६	१३·४३
५-१४	६७,९३०	२७·९०	६४,८६२	२७·७९	२५,५१२	१४·८४	२३,३५९	२२·४७
१५-५४	१२५,७४६	५१·६५	११८,९९५	५०·९९	१२५,१९१	७२·८१	६१,१११	५८·७७
५५ आणि नंतर	१७,९९५	७·३९	१७,३६२	७·४४	७,१६७	४·१७	५,५८३	५·३३
अलिखित	१६		३६		१०		१७	
एकूण	२४३,४७२	१००·०० = २४३,४५६	२३३,४०२	१००·०० = २३३,३६६	१७१,९४०	१००·०० = १७१,९४०	१०३,९९६	१००·०० = १०३,९७९

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, मुंबई प्रांत, मध्यप्रदेश, हैद्राबाद, १९५१, (१० टक्के नमुन्याचें वर्गीकरण).

कोष्टक ३ [चालू] : महाराष्ट्रांतील लोकसंख्येचें वयोमानाप्रमाणें वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

वय	महाराष्ट्र (एकूण)			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.
०–४	२१४,६४१	१३·२३	२१०,८८७	१३·८४
५–१४	४१०,४९७	२५·३०	३८९,०५४	२५·५४
१५–५४	८७९,६७०	५४·२३	८०२,४७८	५२·६७
५५ आणि त्यानंतर	११७,४७०	७·२४	१२१,१६६	७·९५
अलिखित	५४४		६५२	
एकूण	१,६२२,८२२	१००·०० = १,६२२,२७८	१५,२४,२३७	१००·०० = १,५२३,५८५

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, मुंबई प्रांत, मध्यप्रदेश, हैद्राबाद, १९५१ (१० टक्के नमुन्यांचें वर्गीकरण).

कोष्टक ४ : महाराष्ट्रांतील लोकांचें वैवाहिक स्थित्यनुसार वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

[१० टक्के नमुन्याचें वर्गीकरण]

	पश्चिम महाराष्ट्र				वऱ्हाड-नागपूर			
	पुरुष		स्त्रिया		पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.
अविवाहित	४३८,९९०	५३·३५	३१५,१२८	३८·९१	१८७,५१९	४८·७७	१४१,४८६	३७·५४
विवाहित	३५१,५१३	४२·७२	३८३,१६८	४७·३१	१७६,७५९	४५·९७	१८२,३५२	४८·३८
विधवा, विधुर किंवा घटस्फोटित	३२,४१२	३·९३	१११,६३८	१३·७८	२०,२१७	५·२६	५३,०६७	१४·०८
एकूण	८२२,९१५	१००·००	८०९,९३४	१००·००	३८४,४९५	१००·००	३७६,९०५	१००·००

कोष्टक ४ [चालू] : महाराष्ट्रांतील लोकांचें वैवाहिक स्थित्यनुसार वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

[१० टक्के नमुन्याचें वर्गीकरण]

	मराठवाडा				वृहन्-मुंबई शहर			
	पुरुष		स्त्रिया		पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.	संख्या	शें.
अविवाहित	११८,६९७	४८·७५	८१,८९४	३५·०९	८१,२२०	४७·२४	४५,६३५	४३·८८
विवाहित	११३,४४६	४६·६०	११७,३५१	५०·२८	८५,४८१	४९·७१	४६,८९३	४५·०९
विधवा, विधुर किंवा घटस्फोटित	११,३२९	४·६५	३४,१५७	१४·६३	५,२३९	३·०५	११,४६८	११·०३
एकूण	२४३,४७२	१००·००	२३३,४०२	१००·००	१७१,९४०	१००·००	१०३,९९६	१००·००

कोष्टक ४ [चालू] :--महाराष्ट्रांतील लोकांचें वैवाहिक स्थित्यनुसार वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

(१० टक्के नमुन्याचें वर्गीकरण)

	महाराष्ट्र (एकूण)			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.
अविवाहित	८२६,४२६	५०·९३	५८४,१४३	३८·३२
विवाहित	७२७,१९९	४४·८१	७२९,७६४	४७·८८
विधवा किंवा घटस्फोटित	६९,१९७	४·२६	२१०,३३०	१३·८०
एकूण	१,६२२,८२२	१००·००	१,५२४,२३७	१००·००

कोष्टक ५ : महाराष्ट्रीय लोकांचें व्यवसायानुसार वर्गीकरण, १९५१

(१९५१ मध्यें)

व्यवसायाचें नांव	पश्चिम महाराष्ट्र			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या †	शें.	संख्या	शें.
१. मालकीची शेती कसणारे	३,३११,८९२	४८·७३	४,३१२,२२६	६५·६१
२. खंडानें शेती कसणारे	८१०,८८३	११·५५	८७५,५६०	९·२३
३. शेतमजूर	८१३,८९९	११·६०	७४६,१७९	७·८७
४. शेती न कसतां खंडाचें उत्पन्न घेणारे जमीनमालक	१०९,१७२	१·५६	१९३,४६८	२·०४
एकूण शेती-व्यवसाय	५,१०३,८४६	७२·७४	६,१२८,४३३	६४·६०
५. शेतीखेरीज अन्य उत्पादन	६९५,२५६	९·९१	१,११८,४५५	११·७९
६. व्यापार	२७९,०२७	३·९८	५९९,६०२	६·३२
७. वाहतूक	९२,८१४	१·३२	२१७,८३२	२·३०
८. इतर सेवा–व्यवसाय (Services) आणि फुटकळ धंदे ...	८४५,९००	१२·०५	१,४२२,६६७	१४·९९
एकूण शेतीखेरीज अन्य व्यवसाय	१,९१२,९९७	२७·२६	३,३५८,५५६	३५·४०
एकूण लोकसंख्या	७,०१६,८४३	१००·००	९,४८६,९८९	१००·००

† या संख्येंत अवलंबितांचाहि समावेश आहे.

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, १९५१, कोष्टक B I.

कोष्टक ४ [चालू] :--महाराष्ट्रांतील लोकांचें वैवाहिक स्थित्यनुसार वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

(१० टक्के नमुन्याचें वर्गीकरण)

	महाराष्ट्र (एकूण)			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.
अविवाहित	८२६,४२६	५०·९३	५८४,१४३	३८·३२
विवाहित	७२७,१९९	४४·८१	७२९,७६४	४७·८८
विधवा किंवा घटस्फोटित	६९,१९७	४·२६	२१०,३३०	१३·८०
एकूण	१,६२२,८२२	१००·००	१,५२४,२३७	१००·००

कोष्टक ५ : महाराष्ट्रीय लोकांचें व्यवसायानुसार वर्गीकरण, (१९५१ मध्यें)

व्यवसायाचें नांव	पश्चिम महाराष्ट्र			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या †	शें.	संख्या	शें.
१. मालकीची शेती कसणारे	३,३६९,८९२	४८·०३	४,३१३,२२६	४५·४६
२. खंडानें शेती कसणारे	८१०,८८३	११·५५	८७५,५६०	९·२३
३. शेतमजूर	८१३,८९९	११·६०	७४६,१७९	७·८७
४. शेती न कसतां खंडाचें उत्पन्न घेणारे जमीनमालक	१०९,१७२	१·५६	१९३,४६८	२·०४
एकूण शेती-व्यवसाय	५,१०३,८४६	७२·७४	६,१२८,४३३	६४·६०
५. शेतीखेरीज अन्य उत्पादन	६९५,२५६	९·९१	१,११८,४५५	११·७९
६. व्यापार	२७९,०२७	३·९८	५९९,६०२	६·३२
७. वाहतूक	९२,८१४	१·३२	२१७,८३२	२·३०
८. इतर सेवा-व्यवसाय (Services) आणि फुटकळ धंदे ...	८४५,९००	१२·०५	१,४२२,६६७	१४·९९
एकूण शेतीखेरीज अन्य व्यवसाय	१,९१२,९९७	२७·२६	३,३५८,५५६	३५·४०
एकूण लोकसंख्या	७,०१६,८४३	१००·००	९,४८६,९८९	१००·००

† या संख्येंत अवलंबितांचाहि समावेश आहे.

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, १९५१, कोष्टक B I.

कोष्टक ५ [चालू] : महाराष्ट्रीय लोकांचें व्यवसायानुसार वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

व्यवसायाचें नांव	वऱ्हाड-नागपूर			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.
१. मालकीची शेती कमणारे	१,३४०,८९७	३२·६७	१,२५८,६७८	३५·९३
२. खंडानें शेती कसणारे	२८०,६०५	६·८४	१८५,३३५	५·२९
३. शेतमजूर	१,३५८,२९५	३३·१०	६७६,२९१	१९·३१
४. शेती न कसतां खंडाचें उत्पन्न घेणारे जमीनमालक	९२,७२४	२·२६	८१,४०२	२·३२
एकूण शेती-व्यवसाय	३,०७२,५२१	७४·८७	२,२०१,७०६	६२·८५
५. शेतीखेरीज अन्य उत्पादन	५१०,१५४	१२·४३	५१५,०४४	१४·७०
६. व्यापार	१६६,५०६	४·०६	२८९,३४०	८·२६
७. वाहतूक ...	४५,१८५	१·१०	८७,५०३	२·५०
८. इतर सेवा-व्यवसाय (Services) आणि फुटकळ धंदे	३०९,५४३	७·५४	४०९,५३६	११·६९
एकूण शेतीखेरीज अन्य व्यवसाय	१,०३१,३८८	२५·१३	१,३०१,४२३	३७·१५
एकूण लोकसंख्या	४,१०३,९०९	१००·००	३,५०३,१२९	१००·००

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, १९५१, कोष्टक B. I.

कोष्टक ५ [चालू] : महाराष्ट्रीय लोकांचें व्यवसायानुसार वर्गीकरण, (१९५१ मध्यें)

५ व्यवसायाचें नांव	मराठवाडा			
	पुरुष		स्त्रिया	
	संख्या	शें.	संख्या	शें.
१. मालकीची शेती कसणारे	१,०२५,८६५	४६·२९	१,२१४,७२४	४७·५०
२. खंडानें शेती .... कसणारे	१२३,८०१	५·५९	१३०,२४१	५·०९
३. शेतमजूर	५७०,५९३	२५·७४	४८१,६४०	१८·८३
४. शेती न कसतां खंडाचें उत्पन्न घेणारे जमीनमालक	६६,४११	३·००	८७,६१९	३·४३
एकूण शेती-व्यवसाय	१,७८६,६७०	८०·६२	१,९१४,२२४	७४·८५
५. शेतीखेरीज अन्य उत्पादन	१४६,००४	६·५९	२०१,०९४	७·८६
६. व्यापार	६७,०३५	३·०२	१३६,२९०	५·३३
७. वाहतूक	१२,७५२	०·५८	२५,११२	०·९८
८. इतर सेवा–व्यवसाय (Services) आणि फुटकळ धंदे	२०३,७५३	९·१९	२८०,७६८	१०·९८
एकूण शेतीखेरीज अन्य व्यवसाय	४२९,५४४	१९·३८	६४३,२६४	२५·१५
एकूण लोकसंख्या	२,२१६,२१४	१००·००	२,५५७,४८८	१००·००

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, १९५१, कोष्टक B I.

कोष्टक ५ [चालू] : महाराष्ट्रीय लोकांचें व्यवसायानुसार वर्गीकरण, (१९५१ मध्यें)

व्यवसायाचें नांव	वृहन्-मुंबई शहर				
	पुरुष		स्त्रिया		
	संख्या	शें.	संख्या	शें.	
१. मालकीची शेती कसणारे	१,६३७	०·१२	३,४८७	०·२३	
२. खंडाने शेती कसणारे	८८९	०·०७	१,५६०	०·१०	
३. शेतमजूर	१,१२४	०·०८	१,४८७	०·१०	
४. शेती न कसतां खंडाचें उत्पन्न घेणारे जमीनमालक	२,००६	०·१५	३,३१२	०·२२	
एकूण शेती-व्यवसाय	५,६५६	०·४३	९,८४६	०·६५	
५. शेतीखेरीज अन्य उत्पादन	४९९,७९३	३०·७६	४९४,३०९	३२·६१	
६. व्यापार	२७३,५३६	२७·६७	४१७,५३२	२७·५५	
७. वाहतूक	१०७,१०८	८·०९	१३१,१३५	८·६५	
८. इतर सेवा-व्यवसाय (Services) आणि फुटकळ धंदे	४३७,४३३	३३·०५	४६२,९२२	३०·५४	
एकूण शेतीखेरीज अन्य व्यवसाय	१,३१७,८७०	९९·५७	१,५०५,८९८	९९·३५	
एकूण लोकसंख्या	१,३२३,५२६	१००·००	१,५१५,७४४	१००·००	

संदर्भ :– शिरगणतीचा अहवाल, १९५१, कोष्टक B I.

कोष्टक ५ [चालू] :— महाराष्ट्रीय लोकांचें व्यवसायानुसार वर्गीकरण (१९५१ मध्यें)

	व्यवसायाचें नांव	महाराष्ट्र (एकूण)			
		पुरुष		स्त्रिया	
		संख्या	शें.	संख्या	शें.
१.	मालकीची शेती कसणारे	५,७३८,२९१	३९·१४	६,७९०,११५	३९·७९
२.	खंडानें शेती कसणारे ...	१,२१६,१७८	८·३०	१,१९२,६९२	६·९९
३.	शेतमजूर	२,७४३,९११	१८·७२	१,९०५,९९७	११·१७
४.	शेती न कसतां खंडाचे उत्पन्न घेणारे जमीनमालक	२७०,३१३	१·८४	३६५,८०१	२·१४
	एकूण शेती-व्यवसाय.....	९,९६८,६९३	६८·००	१०,२५४,२०९	६०·०९
५.	शेतीखेरीज अन्य उत्पादन	१,८५७,२०७	१२·६३	२,३२८,९०२	१३·६५
६.	व्यापार	७८६,१०४	५·३६	१,४४२,७६४	८·४६
७.	वाहतूक	२५७,८५९	१·७६	४६१,५८२	२·७०
८.	इतर सेवा-व्यवसाय (Services) आणि फुटकळ धंदे	१,७९६,६२९	१२·२५	२,५७५,८९३	१५·१०
	एकूण शेतीखेरीज अन्य व्यवसाय	४,६९१,७९९	३२·००	६,८०९,१४१	३९·९१
	एकूण लोकसंख्या	१४,६६०,४९२	१००·००	१७,०६३,३५०	१००·०९

संदर्भ : शिरगणतीचा अहवाल, १९५१, कोष्टक B I.

कोष्टक ६ : महाराष्ट्रांतील जमिनीच्या क्षेत्राची उपयोगानुसार वर्गवारी (१९५२-५३)

विभाग	एकूण क्षेत्र	जंगल	ओसाड व नापीक	बिगरशेती उपयोगांतील	लागवडीयोग्य पड	चराऊरान	झाडें
पश्चिम महाराष्ट्र	३६५,९८५	६२,३७४ (१७·१)	३१,६४३ (८·७)	५,०८३ (१·४)	१८,७६३ (५·१)	१३,२९२ (३·६)	३,७७७ (१·०)
विदर्भ	२३६,३९०	७६,१८० (३२·२)	१८,२७० (७·७)	‡	१५,१३० (६·४)	‡	‡
मराठवाडा	१४५,९२१	३,४८९ (२·४)	२,१२२ (१·४)	३,५२० (२·४)	२,२६७ (१·६)	६,९१२ (४·८)	२८३ (०·२)
एकूण	७४८,२९६ (१०० ०)	१४२,०४३ (१९·०)	५२,०३५ (७·०)	८,६०३ (१·१)	३६,१६० (४·८)	२०,२०४ (२·७)	४,०६० (०·५)

टीप :—क्षेत्रांचे आंकडे 'शंभर एकरां' चे आहेत. कंसांमधील आंकडे एकूण क्षेत्राशीं शेंकडा प्रमाण दर्शवितात.

‡ हें चिन्ह असणारें क्षेत्र 'ओसाड व नापीक' सदराखालील जमिनींत समाविष्ट केलें आहे. या प्रकारच्या जमिनींचें विदर्भांतील क्षेत्र खालीलप्रमाणें आहे :

(आंकडे शंभर एकरांचे),

बिगरशेती उपयोगांतील	१०,१८०
चराऊ रान	१५,२७०
झाडें	३,०२०
इतर पड	७,५१०

चालू पड	इतर पड	एकूण लागवडीचें क्षेत्र	दुसड क्षेत्र व त्याचें लागवडीच्या क्षेत्राशीं शें० प्रमाण	बागायत क्षेत्र व त्याचें लागवडीच्या क्षेत्राशीं शें० प्रमाण
१२,५४७ (३·४)	१८,००७ (४·९)	२००,४९९ (५४·८)	८,९७२ (४·५)	११,३०२ (५·६)
१६,२९० (६·९)	*	११०,५२० (४६·८)	४,६६० (४·२)	६,१४८ (५·५)
१७,२५६ (११·८)	९,७६७ (६·७)	१००,३०५ (६८·७)	१,८३० (१·८)	२,३२५ (२·३)
४६,०९३ (६·२)	२७,७७४ (३·६)	४११,३२४ (५५·०)	—	१९,७७५ (४·८)

* हें चिन्ह असणारें क्षेत्र 'चालू पड' या सदराखालील जमिनींत समाविष्ट केलें आहे.

संदर्भ : १. 'महाराष्ट्राचें आर्थिक दर्शन', महाराष्ट्र चेंबर ऑफ कॉमर्स' १९५६, पृ० ६ (परिशिष्ट)

२. *'Handbook of Statistics of Re-organised Bombay State, 1956.*

कोष्टक ७ :— महाराष्ट्रामध्यें निरनिराळ्या पिकांखालील क्षेत्र (१९५२-५३)

[क्षेत्रांचे आंकडे ' शंभर एकरां ' चे आहेत. कंसांमधील आंकडे एकूण लागवडीच्या क्षेत्राशीं शेंकडा प्रमाण दाखवितात.]

विभाग	भुईमूग	तीळ	जवस	एरंडी	करडई	एकूण गळिताचीं धान्यें
पश्चिम महाराष्ट्र	१३,१५४ (६·५)	७६८ (०·४)	१४८ (०·१)	१२० (०·१)	३,३६५ (१·७)	१९,२१० (९·६)
विदर्भ	३,६३४ (३·३)	१,९८५ (१·८)	२,५३५ (२·३)	५० *	—	१०,२३५ (९·३)
मराठवाडा	६,८१२ (६·८)	७३५ (०·७)	२,०८४ (०·२)	१२४ (०·१)	—	१४,९९३ (१४·९)
एकूण महाराष्ट्र ...	२३,६०० (५·७)	३,४८८ (०·८)	४,७६७ (१·२)	२९४ (०·१)	—	४४,४३८ (१०·८)

संदर्भ : १. ' महाराष्ट्राचें आर्थिक दर्शन ', महाराष्ट्र चेंबर ऑफ कॉमर्स, १९५६, पृ. १४–१५ (परिशिष्ट)

२. ' *Handbook of Statistics of Reorganised Bombay State, 1956.*'

कोष्टक ७ [चालू] : महाराष्ट्रामध्यें निरनिराळ्या पिकाखालील क्षेत्र (१९५२-५३)

विभाग	कापूस	तंबाखू	ऊंस	मसाल्याचीं पिकें
पश्चिम महाराष्ट्र	६,७७३ (३·४)	६७५ (०·३)	१,७५४ (०·७)	१,३७२ (०·७)
विदर्भ	३१,४८७ (२८·५)	२४ —	७६ (०·१)	९३५ (०·८)
मराठवाडा ...	१६,७११ (१६·७)	२५ —	२२५ (०·२)	१,०३० (१·०)
एकूण महाराष्ट्र ...	५४,९७१ (१३·६)	७२४ (०·२)	२,०५५ (०·५)	३३३७ (०·८)

कोष्टक ७ [चालू] : महाराष्ट्रामध्यें निरनिराळ्या पिकांखालील क्षेत्र (१९५२-५३)

विभाग	तांदूळ	गहूं	ज्वारी	बाजरी	मका	नाचणी	एकूण धान्यें
पश्चिम महाराष्ट्र..	१५,६२१ (७·८)	५,७२६ (२·८)	६६,२५९ (३३·०)	३५,९८७ (१७·९)	५४३ (०·३)	५,६०९ (२·८)	१३४,३०२ (६७·०)
विदर्भ	१०,९६७ (९·९)	६,४६८ (५·८)	३७,५७० (३४·०)	८१०* (·७)	१००* (·१)	३०* —	५६,७५० (५१·५)
मराठवाडा	७४४ (०·७)	३,६३८ (३·६)	३५,२४३ (३५·१)	६,३८८ (६·४)	११५ (०·१)	५०* —	४६,९१९ (४६·८)
एकूण महाराष्ट्र...	२७,३३२ (६·६)	१५,८३२ (३·८)	१३९,०७२ (३३·८)	४३,१८५ (१०·५)	७५८ (०·२)	५,६८९ (१·४)	२३७,९७१ (५८·०)

कोष्टक ७ [चालू] : महाराष्ट्रामध्यें निरनिराळ्या पिकांखालील क्षेत्र (१९५२-५३)

विभाग	हरभर	मूग	तूर	उडीद	मटकी	लाख	हुलगा	एकूण
पश्चिम महाराष्ट्र	३,६३० (१·८)	२.२४५ (१·१)	२,७८६ (१·४)	४.३०१ (२·१)	२,१३२ (१·०)	—	--	२१,१५२ (१०·५)
विदर्भ	१,५५५ (१·४)	—	५,२१७ (४·७)	--	—	२,३०३ (२·१)	—	१४,९४० (१३·५)
मराठवाडा	४,०३२ (४·०)	४,०६७ (४·०)	४,५३९ (४·५)	--	--	--	३,८५२ (३·८)	२०,००४ (२०·२)
एकण महाराष्ट्र	९,२१७ (२·२)	--	१२,५४२ (३·०)	—	—	—	--	५६,१४६ (१३·७)

कोष्टक ८ : महाराष्ट्राच्या नऊ जिल्ह्यांतील सर्वसाधारण

	पश्चिम खानदेश	पुणें	कोल्हापूर
(१) दर कुटुंबानें कसलेल्या जमिनीचें सरासरी क्षेत्र (एकर, गुंठे)	१६·९	११·०	६·६
(२) पेरलेली जमीन ,, ,, ,,	१८·०	१२·५	३·२
(३) शेतीचीं आणि दुभतीं जनावरें—दर कुटुंबाचे मालकीची सरासरी संख्या	३·५	४·५	२·७
शेतीचा चालू खर्च रु.			
(४) सालदार आणि इतर शेतीचे मजुरांना दिलेली मजुरी	२६६·७	१४१·५	१०७·०
(५) बी–बियाण्यावरील खर्च	११६·१	९६·७	४७·५
(६) खतावरील खर्च ...	११२·५	२०३·८	५८·८
(७) इतर खर्च ...	१८२·०	३०१·७	१४५·६
(८) एकूण खर्च ...	६७७·३	७४३·७	३५८·९
शेतीची चालू जमा रु.			
(९) उत्पादनाची एकूण किंमत	९८२·०	७५८·०	४३६·६
(१०) शेतीउत्पादनाचे रोख विक्रीपासून जमा झालेली रक्कम	४६२·४	१८५·१	११७·०
(११) मजुरीपासून रोख उत्पन्न	११०·४	१३६·४	८१·०
(१२) इतर रोख जमा	२१·६	२७१·४	५६·४
(१३) विक्री न झालेल्या शिल्लक मालाची किंमत	५१९·६	५७२·९	३१९·६
(१४) एकूण जमा (रु.)	१,११४·०	१,१६५·८	५७४·०
एकूण जमाखर्च			
(१५) रोख शिल्लक	७९·४	११५·६	२६·१
(१६) धान्यरूपानें शिल्लक	३५७·३	३०६·५	१८९·०
(१७) एकूण शिल्लक	४३६·७	४२२·०	२१५·१
(१८) देणें असलेल्या कर्जाची रक्कम	४१०·३	४१७·९	२५५·०

संदर्भ : *' All India Rural Credit Survey-The Technical Report, Table No 17 '*

शेतकरी कुटुंबाचा शेतीविषयक जमाखर्च . (१९५१-५२)

रत्नागिरी	अकोला	नागपूर	परभणी	उस्मानाबाद	चांदा
१·७	२६·३	१५·१	२७·१	२१·९	१२·१
१·७	२५·१	१४·८	२६·३	२२·१	११·९
२·३	५·३	५·१	६·०	३·९	५·१
४०·७	७०५·३	२९७·२	३१५·१	२६६·४	९६·६
१८·४	१६८·२	७४·४	९५.२	१४४·०	९८·८
२३·१	१४६·२	७६·२	६५·१	१०४·१	३८·५
८३·५	४९१·१	२१४·२	३७४·८	५०१·६	२७२·७
१६५·७	१५१०·८	६६२·०	८५०·२	१०१६·१	५१४·६
२२१·१	२२५२·४	८७३·०	१५६२·४	१४७९·८	६१०·०
१०·९	१२८९·९	५६१·१	६८३·९	५०७·७	२३५·३
५३·९	१७५·६	१३४·८	८०·१	८३·०	
८५·४	६२·८	६९·२	१३·३	९९·२	१२३·१
२१०·२	९६२·५	३११·९	८७८·५	९७२·१	३७४·७
३६०·४	२४९०·८	१०७७·०	१६५५·८	१६६२·०	७३३·१
७९·०	२८७·४	२७०·३	३३८·३	१८२·१	१०७·९
११५·७	६९२·६	१४४·७	४६७·३	४६३·८	११०·६
१९४·७	९८०·०	४१५·०	८०५·६	६४५·९	२१८·५
१६२·५	११२·८	१५७·१	११०·६	३४१·७	२१३·७

कोष्टक ९ : पश्चिम महाराष्ट्रांतील खासगी कारखान्यांची जिल्हावार संख्या व दैनंदिन सरासरी कामगार-संख्या

अ–वाफ, वीज, तेल या शक्तींवर चालणारे कारखाने. ब–या शक्तींशिवाय चालणारे कारखाने.

	मुंबई (शहर)		मुंबई (उपनगर)		ठाणें जिल्हा		पुणें जिल्हा	
	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.
अ	२,१००	३२,४१९५	५७५	४५,३७६	१८१	१३,५१९	५०९	१४,०२५
ब	४२५	९,११८	१००	२,४९०	३६	१,३६३	९०	२,९७७
एकूण	२,५२५	३३३,३१३	६७५	४,७८६६	२१७	१४,८८२	५९९	१७,००२

	कोल्हापूर		द. सातारा		उ. सातारा		कुलाबा		रत्नागिरी	
	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.
अ	१३०	२२,७७१	३८	२,८५०	११०	४,१९२	३०	१,६३३	१९	६३६
ब	४८	५१५	९	१५०	८	८५	२	९८	५	४८३
एकूण	१७८	२३,२८६	४७	३,०००	११८	४,२७७	३२	१,७३१	२४	१,११९

	नाशिक		पू. खानदेश		प. खानदेश		अहमदनगर		सोलापूर	
	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	का .	काम.
अ	१५१	३,१०७	१८३	१२,३०३	१२१	५,८१९	४१७	९,६०२	१६१	२८,५०५
ब	७६	५,३१७	१४	३५४	१०	४१९	९४	५,४९८	१६१	२,५२४
एकूण	२२७	८,४२४	१९७	१२,६५७	१३१	६,२३८	५११	१५,१००	३२२	३१,०२९

कोष्टक ९ [चालू] : सरकारी अगर स्थानिक स्वराज्य संस्थांचे कारखाने

	मुंबई (शहर)		मुंबई (उपनगर)		ठाणें जिल्हा		पुणें जिल्हा	
	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.
अ	७७	२७,८०७	११	२,५२३	१४	१,९६०	४३	३,९२५
ब	१	५१	१	२७६	३	१९७	४	१४०
एकूण	७८	२७,८५८	१२	२,७९९	१७	२,१५७	४७	४,०६५

	कोल्हापूर		द. सातारा		उ. सातारा		कुलाबा		रत्नागिरी	
	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	काम.	काम.	कार.	काम.
अ	७	३६९	५	१०१	४	७५	४	६३	८	१९६
ब	२	५२					१		१	२९
एकूण	९	४२१	५	१०१	४	७५	५	६३	९	२२५

	नाशिक		पू. खानदेश		प. खानदेश		अहमदनगर		सोलापूर	
	कार.	काम.	काम.	काम.	कार.	काम.	कार.	कार.	कार.	काम.
अ	१४	४,२३७	५	१६१	१	७७	४	७१	७	६४३
ब							२	१३	२	३१
एकूण	१४	४,२३७	५	१६१	१	७७	६	८४	९	६७४

कोष्टक ९ [चालू]

कारखान्यांची जिल्हेवार संख्या (१९५४ अखेर) –विदर्भ

(कामगार-संख्या उपलब्ध नाहीं)

	अमरावती	अकोला	बुलढाणा	भंडारा	चांदा	नागपूर	वर्धा	यवतमाळ
अ	८१	८३	८८	६९	३३	२१८	५३	६३
ब	१	२	१	१३०	३	३३	३	७
एकूण	८२	८५	८९	१९९	३६	२५१	५६	७०

कोष्टक ९ [चालू]

कारखान्यांची जिल्हेवार संख्या व सरासरी दैनंदिन कामगार-संख्या–मराठवाडा

	औरंगाबाद		परभणी		नांदेड		बीड		उस्मानाबाद	
	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.	कार.	काम.
एकूण	६७	५,१७५	४८	३,१७८	३२	६,८२९	१५	८८३	११	८७३

संदर्भ : ' महाराष्ट्राचें आर्थिक दर्शन ', महाराष्ट्र चेंबर ऑफ कॉमर्स, १९५६, पृ. ३२-४४

कोष्टक १० : महाराष्ट्रांतील दर माणशीं वार्षिक उत्पन्न (रुपयात)

जाति–समाज	पुणें † (नगरपालिकाक्षेत्र) १९३६–३७	पुणें ‡ (नगरपालिकाक्षेत्र) १९५३–५४	पुणें ‡ (महानगरपालिकाक्षेत्र) १९५३–५४	सोलापूर * १९३८–३९	कोल्हापूर × १९४५–४६
मराठे	९७·४	२४८·८	२४७·४	७७	१२८·९०
ब्राह्मण	२२७·१	५२३·३	५२९·८	१७५	२३४·८४
गुजर मारवाडी	२५७·१	४७७·५	५३१·८	२७०	२५६·२३
हरिजन	६०·१	२१०·४	२१९·२	५५	९७·७९
मुसलमान	११९·१	२६२·२	२७३·७	६२	११०·२३
लिंगायत	—	—	—	८८	१७९·९७
विविध कारागीर	८५·४	२४९·२	२४७·३	—	१३२·६८
साळी-विणकर	—	—	—	५५	—
ख्रिश्चन	१५३·३	३९१·९	३५५·९	१६६	१७०·६१
पारशी-ज्यू	८३९·३	१,४६४·६	१,०९०·८	—	—

† D. R. Gadgil, '*Poona : A Socio-Economic Survey*', Vol. 1 (1945), Vol. 2 (1952).

‡ N. V. Sovani, D. P. Apte, R. G.Pendse, '*Poona : A Resurvey*', (1956).

* '*Sholapur : A Socio-Economic Survey*', अप्रकाशित.

× N. V. Sovani, '*The Social Survey of Kolhapur City*', Vol. 1 (1948), Vol. 2 (1951), Vol. 3 (1952). पुण्यांतील गुजर व मारवाडी यांच्या संख्येंत जैनांचा समावेश आहे व कोल्हापूरच्या संख्येंत फक्त जैन आहेत.

संदर्भसूचि

खंड पाहिला

अकबर १०३
अजिंठा लेणीं ५५, ५९
अद्वय २३३, २८२
अद्वैतपर चैतन्यवाद २७०
अद्वैतपर ब्रह्ममीमांसा २७०, २७१
अद्वैतपर भक्तिमार्ग २६५
अनासक्तियोग २४, १९०
अनुभववाद २६४, २६५
अन्वयपद्धति २३५, २३६
अपरार्क ९६
अपरोक्षानुभूति २७९
'अभिनव-भारत' ३४६
'अभिलषितार्थचिन्तामणि' ७८, ८८
'अमृतानुभव' १४९, २३१, २३२
अरब एकीकरण १९
अरविंदबाबू २४, १७९, १८०, २८९, ३०५
अर्थमीमांसा ४१६–४२१
अर्थोत्पादनव्यवस्था ३३
अर्नोल्ड २५५
अल्बुकर्क १०४
अल्बेरुणी २७, ५८
अल्लाउद्दीन खिलजी ८४, ८५, ९८
अवंतिसुंदरी ५६
अविद्यासिद्धान्त २२९
अश्वमेधयज्ञ १३६
अस्पृश्य ३४४
अस्पृश्यता ३२१
अस्पृश्यतानिवारण ३८, १८४, १८५, १९१, १९२, १९३, ३२३, ३२४, ३२५, ३४७, ३५०
अस्पृश्यतेचा प्रश्न ३६७–८
अस्पृश्यांचा प्रश्न ३७
अस्पृश्यांची शाळा १७०, ३०२
अस्पृश्यांचें धर्मान्तर ३२६
अहिंसक समाज ४५
अहिंसा २८, २९, ३०, ३१, ३३, ४७
अहिंसात्मक प्रतिकार ३१
अज्ञानखंडन २३१
अज्ञेयमीमांसा २०२
अंबाबाई १४४
आगरकर, गो. ग. १६०, १७२, १७३, १७४, २५९, २६१, २६२, २६३, २७३, २७४, २७५, २८०, २८३, २८४, ३०७, ३०८, ३०९, ३१०, ३१३, ३४०, ३४१, ३४२
आगाखान १३३
आचारप्रधान धर्म ११७
आचार्यकुल १९७
'आंतला आवाज' १९०
आत्मराज्यवाद २८७
आत्मविकासाची संधि ३३४
आत्मसाक्षात्कार २७८, २७९
आदवासी १३१, १३२, १३३, २९३, ३२१, ३२८, ३३०
आनंदमय ब्रह्मरूप २६७

आपटे, दत्तोपंत १०७
आपटे, हरीभाऊ ३१२
आंध्रभृत्य ७६
आभीर ५८
आंबेडकर, डॉ. २६, ३८, १४१, १९१; १९२, ३२३, ३२४, ३२६, ३२७, ३२८, ३५३
आर्थिक प्रगति ४१३
आर्थिक व सामाजिक विषमता ४१४–५
आर्थिक विकास ४१७
आर्थिक विद्वेष ४१८
आर्य–द्रविडांचा संघर्ष १३०
आर्यसमाज ३०४
आस्तिक दर्शनें २११
'आज्ञापत्र' १०५, ११३
ऑल्कॉट, कर्नल १८१
इनामजमीन ३८३
इनाम मिळकतीचे प्रकार ३८३
इस्लामी पुनरुत्थान १९
इंग्रजी अमदानींतील जमाबंदी ३९३
इंग्रजी राज्यापासून फायदे ३९०–१
उत्पादनतंत्र १६
उत्पादनव्यवस्था ३४
उदारमतवाद ३३९
उपनिषदें २०७
एकनाथ ६२, १०३, २०६, २२३ २३९, २४१
एकराज्याची कल्पना ३
एकान्तभक्ति २४२
एकेश्वरी मत २५६
ऑरिस्टॉटल १८७, २५४
औद्योगिक क्रांति ३५०
औद्योगीकरण ४१३
कणाद २११
कंटक, प्रेमा ३१८
कबीर १०३
कम्युनिझम् २८, ३३
करमरकर, डॉ. ए. पी. ६२
करवसुली ३८१
कर्मकांड १५९
कर्मयोग १८८, २४०, २८४
कर्मसंन्यासवाद २६९
कल्याणी ७८
काणे, म. म. डॉ. ७०, ७१, १९५
कानीफनाथ ८५
कान्ट, १८७, २५५, २६८, २७०, २७८, २८७
कान्होजी आंग्रे १०५
कापडगिरण्या ४१३
कामसूत्र ५५
कायस्थ प्रभु ८६
कारूनारू ३७८, ३८६
कार्लाइल २७७
कार्ले लेणीं ७७
काश्मिरी शैव दर्शन २२६, २३१
किंकेड, १०८
किर्लोस्कर, अण्णासाहेब ३१२
कुटुंबसंस्था २९९, ३३०–२
कुंटे, महादेव मोरेश्वर १७९
कुंतल ५६, ५७
कुमारिलभट्ट १३९, १४३
कुराण २१
कुवलयानंद, स्वामी १९६
कृष्णमूर्ति, जे. १८२
केतकर, डॉ. श्री. व्यं. ४०, ५१, ५७, १०७, १०९

केदार, डॉ. ६७
केशवपन १५९
केशववास २१८
केशवसुत २७५, ३१२
केशवाचार्य ६४
केळकर, न. चिं. १०७, ३८५
कॅरे, किल्यम १६०
कोरीव लेणीं १४२
कोलते, डॉ. वि. भि. ९५, २१९
कोल्हटकर, श्री. कृ. ३१२
कोन्त २६८, २७८
कोमोडोर पेरी २१
कौटिलीय अर्थशास्त्र ३७५
कौल ३८७
क्रमवंत ब्राह्मण ११७
खनिज पदार्थांचें उत्पादन ४१३
खरे, वासुदेवशास्त्री १०७, ३१२, ३८५
खाडिलकर, कृ. प्र. ३१२
गद्रे, ना. कृ. १०३
गर्दे, डॉ. दि. का. ९९
गहिनीनाथ १४५
गागाभट्ट १५५
गाडगीळ, प्रा. घ. रा. ४१९
गांधी, म. २४, २६, २९, ४८, १८९, १९०, १९१, १९४, २८३, ३१७, ३२०, ३२१, ३४९, ३५१, ३५३, ३५४
गांधीवधाचे परिणाम ३५५–६
गांधीवादी तत्त्वज्ञान ३५३
गांधीविरोधाचीं कारणें ४५
गायकवाड, सयाजीराव ३२२
गांवपाटील ११६
गीताभाष्य १३९
गीतारहस्य २५, १८६, १८७, १८८, २६८, २६९,
'गीतांजलि' २७५
गुजर-मारवाडी ३९७
गुंजीकर १७६
गुप्ते ९५
गुरुचरित्र १०२
गुलाम ३८१
गॅलिलियो ३०७
गोखले, ना. गो. कृ. ४६, १८३, ३४३,
गोपाळाचारी, डॉ. के. ७६
गौडपादाचार्य २३०
ग्रामणी ३७४
ग्रामदान ३४, ३५
ग्रामदेवता १३१
ग्रामनामें ७३
ग्रामराज्य ११२
ग्रामसंस्था ६४, ३७९
ग्रामाधिकारी ३७४
ग्रामीण धंदे ३९६
ग्रीन २७९
ग्रीन, प्रो. ३९७
ग्रॅट ब्रफू १०८
चक्रधर ६१, ८९, १४५, १४७, २०६, २१२, २१७, २१८, २२३, २२४
'चतुर्वर्गचिन्तामणि' ८०, ८४, ९४, १४७
चंदावरकर, न्या. १६७, १६९, २९४
चंद्रगुप्त मौर्य ३७५
चलन ३८९–३९०
'चले जाव' चळवळ ३५४
चांगदेव ८०, २०६

चांगदेव पासष्टी १४९, २३२
चांगदेव राऊळ ९०
चातुर्वर्ण्य ७४
चापेकर, ना. गो. १९५
चार्वाकदर्शन २११
चालुक्य ५९, ३७५
चिद्विलासवाद २३१, २३२, २३४, २३५, २३८, २४०, २६५
चिपळूणकर, कृष्णशास्त्री १७५
चिपळूणकर, विष्णुशास्त्री २५३, २६३, ३०४, ३१२, ३१७, ३४०
चौथ सरंजाम ३८३
चौथाई-सरदेशमुखी ३८४
जकात मक्ता ३८७
जडवस्तुवाद २६४, २६५
जडवाद २८८
जडवादी विज्ञान २५५
जपान्यांचा स्वाभिमान ४८
जमाबंदी ३७५
जमीनमहसूल ३९३
जमिनीची धारणा ३९३
जमिनीची लागवड ४०७
'जय जगत्' २७
जयपाल ८०
जर्जरीबक्ष ८५
जहागिरी ३८३
जागतिक धर्मपरिषद १७७
जातचौगुला ३८३
जातपाटील ११६, ३८३
जातसरंजाम ३८३
जातिद्वेष ३५५
जातिधर्म २४७
जातिबद्ध समाज २४८
जातिबंधनें ११७, ११८
जातिभेदाधिष्ठित समाज २३, ३७
जातिवाद ३५२
जातिव्यवस्था ३०२
जातिसंस्था ५, २९३,
जातींची उच्चनीचता ६, १५९, ३१३
जाधव, भास्करराव ३१५
जांभेकर, ग. गं. १६२
जांभेकर, बाळशास्त्री २९४, ३१२, ३२२
जावडेकर, आचार्य २७६, २८२, २८३, २८४, २८६, २८७
जुनी ग्रामसंस्था ३७६–७
जुनी राज्यसंस्था ३७७–८
'जेधे करीना' १०८, ११०, ११२
जेधे, केशवराव २९७, ३१९, ३२०, ३५५
जैनधर्म ७४
जैनभिक्षु ५३
जैनांची संख्या १४२
जैमिनि २११
जैमिनीय मीमांसा २८२
जोगळेकर, स. आ. ७७
जोशी, तर्कतीर्थ १७०, १९५
जोशी, ना. म. ४७
जोशी, प्रा. म. म. २७६, २८४, २८५
जोशी, प्रा. वा. म. २७०, २७६, २८२, २८३, २८४
जोशी, शं. ना. ११७
झेनो २७८
टागोर, देवेंद्रनाथ १६३, १७७
टागोर, रवींद्रनाथ १९८, २७५
टिळक, रे. ना. वा. १७२
टिळक, लो. २५, २६, २७, ४६, १७६,

१८३, १८४, १८५, १८६, १८९, २५९, २६१, २६२, २६३, २६४, २६५, २६६, २६८, २६९, २७०, २७१, २७२, २७५, २७६, २७७, २८०, २८३, २८५, २८६, ३०५, ३१०, ३११, ३१२, ३१७, ३३९, ३४०, ३४२, ३४४, ३४९, ३५२, ३६५, ३९१,
ठाकरे, के. सी. २९७, ३१५, ३१६, ३१८, ३१९
ठाकूर, देवेंद्रनाथ २५६, २५७
डार्वीन २५३, २६२
डीइझम् २५८, २५९,
डेक्कन ॲग्रि. रिलीफ ॲक्ट ३९६
डेकार्ट ३०७
तत्त्वभूषण, सितानाथ २५६
तत्त्वज्ञानमंदीर १९७
तीर्थंकर १३८
तुकाराम १६४
तुळपुळे, डॉ. शं. गो. ७१
तेलंग, न्या. के. टी. ३१२
थिऑसफिकल सोसायटी १८१
थिऑसफी पंथ ३०४
दंडकारण्य ५०, ७०, ७३, १२७
दत्त, नरेंद्रनाथ १७६
दप्तरी, डॉ. के. ल. २६, १९५, २७६, २७७, २८०, २८१
दयानंद सरस्वती २४, १७५, २६९
दळणवळणाचीं साधनें ३९२, ३९४
दक्षिणापथ ५०, ७०, १२७
दादोजी कोंडदेव १०९
दादोबा पांडुरंग १६३, १६५, १६७, २५६, २५९, २९५, २९६, ३०१, ३१२, ३२२, ३३३, ३९६, ३९७
दांडेकर, प्रा. श. वा. १९६, १९७
दांते २५३
दारूबंदी ३१
दासगुप्त, प्रो. एस्. एन्. २८९
दासबोध २४३
दासोपंत २०६, २४१
दुर्गाराम मंछाराम २५६
देवल, गो. ब. ३१२
देवलस्मृति १४३
देवालयें १३४, १३६, १३७
देशपांडे, डॉ. य. खु. ६२
देशमुखी वतन ११५
धरण योजना ४१७
धर्मकोश १९५
धर्म-संस्कृति संबंध १२७
धर्माचीं दोन अंगें १५१
धर्मान्तर ३८
धार्मिक संप्रदाय १४०
नरेंद्र ६०, ९१
नवनाथभक्तिसार १४५
नवबौद्ध ३८, ३९, ३२६, ३२७
नवमतवाद २८३, २८८
नवयुगलक्षण २९३
नवा ईश्वरवाद २६०, २६३
नवीं मूल्यें २५३
नवी वैचारिक भूमिका २४
नवी स्मृति ११८
नागदेवाचार्य ९१
नागर धंदे ३९६
नाझीझम् ३५१
नाथपंथ १४४, १४५, १४८
नाथसंप्रदाय ८५

नानक १०३
नाना फडणीस १२२
नामदेव १४८
नाममाहात्म्य १४५, १४८
नास्तिक दर्शनें २११
निजामउद्दिन अवलिया ८५
निजाम उल्मुल्क १०१
निघर्मी राज्यव्यवस्था १५६
'निबंधमाला' ३०४
निर्द्वंद्व २८२
निवृत्तिनाथ १४५
निष्काम कर्मयोग २४, १९०
नीतिधर्मकल्पनांचा परिणाम २७
नृसिंहसरस्वती १०२
नेमणूक वेहडा ३८१
नेहरू, पं. जवाहरलाल १९०, ३२४
नेहरू रिपोर्ट ६७
न्यूटन ३०७
पगडी सेतुमाधवराव ६४, ८५
पंचद्राविड ७४
पंचहौदामिशन चहा प्रकरण २६२
पंचमहायज्ञ १३६
पंचायतनपूजा १३१, १४०, ३३९
पंडित, विष्णुशास्त्री १७६, ३००
पंडित, शंकर पांडुरंग १७६
पतंजलि २११
परमभक्ति. २४०
परमहंससभा १६५, २५८, २९५
'परमामृत' ८९, २२७
परंपराभिमानी अध्यात्मवाद २६३
परांजपे, डॉ. र. पु. १८५, ३१२
परिणामवाद २२२
परिस्थिति परिवर्तनवाद २८३
पर्वती रमणा १२३
पशुहिंसा १५२
पहिली कापड गिरणी ३९७
पळशे ब्राह्मण ८७
पक्षनिष्ठा ३५९
पांगारकर, ल. रा. ९७, १९६
पांच प्रकारचा वेदान्त २१७
पाटणचा शिलालेख ८०
पाटस्थळ ३९५
पाटीलकी वतन ११५
पाटील, डॉ. भाऊराव ३२१
पाठक, म. म. श्रीधरशास्त्री १९४
पाठारे (पाताणे) प्रभु ८६, ८७
पांडुरंग शर्मा २३१
पारमार्थिक समतावाद २२५, २४९
पाल, बिपिनचंद्र ३०५
पुणें करार ३५३
पुनर्जन्म सिद्धान्त २१०
पुनर्विवाह १६६, १६९
पुराणें १३७
पुरुषांशीं स्त्रियांचें प्रमाण ४०२–३
पुलकेशी १३६, १४३
पेंडसे, डॉ. शं. दा. २३१, २३२, २३४, २३५
पोलिशी सरकार ११९
प्यूरिटन १२९
प्रतापशेठ १९७
प्रपंच व परमार्थ २४५–६
प्रभु वेदोक्त प्रकरण १५५
प्रवृत्तिमय नीतिशास्त्र २२३
प्रवृत्तिस्वातंत्र्यवाद २७०
प्रस्थानत्रयी २१२, २२४
प्रादेशिक अस्मिता ४६

प्रादेशिक अहंता ६८
प्रादेशिक घटकांची एकात्मता ३६८
प्रादेशिक समाजाची कल्पना ४
प्रादेशिक समाजांचें संघराज्य ६
प्रार्थनासमाज १६३, १६७, १६९ २५५, २५८
प्राज्ञपाठशाळा १९५
प्रियोळकर, प्रा. अ. का. १६५
प्लेटो १८७
फडके, स. कृ. १६१
फाटक, प्रा. न. र. १०३, १५९, २६१, २९९
फिश्टे २७०
फुले, म. ज्योतिबा, ३८, १७०, १७१, १७२, १७३, २६१, २९५, २९६, २९७, ३०१, ३०२, ३०३, ३१२, ३१४, ३२२, ३४५, ३४६
फॅसिझम् ३५१
फौज सरंजाम ३८३
फ्रॉयड २८८
बकाल ३७९
बलुतीं–अलुतीं ३७८
बलुतेदार ११२, ३७४, ३७७, ३७८
बहामनी शाही ६३
बहुजनहितवाद २६८
बहुजनसमाज ३४४, ३४९
बागायती जमीन ४०५
बाजीराव (पहिला) ११३, १२०, १२२
बालकवि २७५
बाळाजी विश्वनाथ १२०
बिगरशेती व्यवसाय ४१२–६
बुद्धधर्म १३५
बुद्धिप्रामाण्य २०२
बुद्धिवाद १६०
बुद्धिवादी दृष्टि १४
बुद्धिस्वातंत्र्य १८२
'बृहत्कथा' ७६
'बृहत्संहिता' ५३
बेकन, फ्रॅन्सिस ३०७
बेझंट, मिसेस् १८१
बोधिसत्त्व १३८
बोपदेव ८२
बोस, सुभाषचंद्र ३५३
बोहरी ९८
बौद्धिक क्रांति ३९९
ब्रह्मविद्यामूलक कर्मयोग २७२
ब्रह्मसूत्रभाष्य १३९, २११, २१७
ब्राह्मणवर्गावरील जबाबदारी ३६५, ३६६
ब्राह्मणब्राह्मणेतर वाद ३७, ४१, १२०, ३०६, ३४५, ३४६, ३४७.
ब्राह्मणांची जन्मजात श्रेष्ठता ४००
ब्राह्मणेतर पक्ष ३५५
ब्राह्मणेतर वर्ग ३४४, ३४८, ३५०
ब्राह्मणेतर चळवळ ३१४–५, ३६२–३
ब्राह्मणेतरांवरील जबाबदारी ३६३
ब्राह्मधर्म २९६
ब्राह्मसमाज १६३, २५७
ब्राह्मसमाजी एकेश्वरवाद २५८
ब्रॅड्‌ले २५५, २७९
ब्लॅव्हॅट्‌स्की, मॅडम १८१
भक्तियोग २३९–२४५
भगवद्गीता २०७, २२५
भागवतधर्म १४७, १५४, २४७, २४८
भागवतपुराण १५४, २४१, २४२
भागवत, राजारामशास्त्री १४९, ३१२
भांडवलशाही २८, ३३

भांडवलशाही संस्कृति २८६
भांडारकर, डॉ. रा. गो. ७४, १६३, १६७, १७३, १८३, २५८, २६२, २९५, ३००, ३१२
भारताचें एकराज्य ८
भारतीय एकात्मता २,३
भारतीय एकेश्वरवाद २५७
भारतीय दर्शनें २०७
भारतीय राष्ट्रवाद ३४२, ३४३, ३४९
भारतीय लोकशाही ३५९
भारतीय संस्कृतीचा विकास २
भावनात्मक ऐक्य ३६९
भावनिक एकात्मता ३६२
भावार्थ दीपिका २३२
भावार्थरामायण १४९
भावे, वि. ल. ८९
भाषावार प्रांतरचना ६७
भास्कराचार्य ८०, २२२
भिंगारकर बुवा २३१
भीमदेव (बिंब) ८६
भूदान ३५, ३५, ३२५
भूदानयज्ञ १९३
मठ १३४
मंडनमिश्र १३९, १४३
मधुसूदन सरस्वती २२९, २३०
मध्यम वर्ग ३३२
मराठमंडळ १२१
मराठा राष्ट्रीय संघ ३१८
मराठा मराठेतर वाद ३१५, ३१८, ३१९
मराठा लीग ३१८
मराठा समाजाचें महत्त्व ३६४
मराठी कोरीव लेणीं ६०
मराठ्यांचें अर्थशास्त्र ३७६
मराठ्यांचें वैशिष्ट्य १२३
महमूद गझनी ९८
महमूद गवान १००
महादजी शिंदे १२२
महाभारत १५३, १५४, २२५
महानिर्वाणतंत्र २५६
महानुभाव पंथ ६०, ६३, ८८, ९२, ९३, १४५, १४८
महार समाज ३७, ३९
महाराष्ट्र धर्म ६४, ६५, ७२, ७४
महाराष्ट्र–भौगोलिक एकात्मता ५८
महाराष्ट्रराज्य ६५
महाराष्ट्र समाज या संज्ञेचा अर्थ ३६
महाराष्ट्राचा क्षेत्रविस्तार ५५
महाराष्ट्र या देशनामाची उत्पत्ति ५०, ५२
महाराष्ट्राची अस्मिता ६०, ६९, ३२२, ३३६
महाराष्ट्राचें आजचें अर्थकारण ४०१–४०५
महाराष्ट्राची भौगोलिक परिस्थिति ३३६
महाराष्ट्राच्या भौगोलिक मर्यादा ५०
महाराष्ट्रांतील जमिनींची वर्गवारी ४०५
महाराष्ट्रांतील लोकसंख्या ४०१
महाराष्ट्रांतील लोकसंख्या-चौरसमैली प्रमाण ४०३
महाराष्ट्रांतील वसाहती ७५, १२६
महाराष्ट्रांतील व्यवसायांचें वर्गीकरण ४०५
महाराष्ट्रांतील साक्षरता ४०३
महाराष्ट्री ५२, ७२, ७४, ७५
महाराष्ट्रीयांचा अहंकार ४७
महाराष्ट्रीयांचा न्यूनगंड ६३९
महाराष्ट्रीयांचीं वैगुण्यें ४६, ४४, ४७

महाराष्ट्रीयांची वैदिक धर्मनिष्ठा १३०
महाराष्ट्रीयांची श्रद्धा १२९
महाविदर्भ ६६
महिसमंडल ५१
मन्हाष्टराज्य१०९
मल्हारराव होळकर ११३
माटे, प्रा. श्री. म. १९१, ३२२
मॉंटफर्ड सुधारणा ३१५, ३१६, ३४५
माडखोलकर, ग. त्र्यं. १६८
माताजी १८०
मादण्णा १०१
मानवंतावाद २८३
मानवधर्म २५४, २५५
मानवधर्म सभा १६५, २५६, २५७, २९५
मानसशास्त्र ३२
मायावाद २२९, २३१
मार्क्स २८३
मार्क्सवाद १९२, २८८
मार्क्सवादी ३३१
मांसाशननिवृत्ति २७, २९
मिचेल २५८, २५९
'मिताक्षरा' १४६
मिराशी, म. म. डॉ. ९५, १४७
मिल्ल, जॉन स्टपुअर्ट २६, २५५, २६८
मिशनरी २५७, ३०२
मिशनऱ्यांना सरकारी विरोध १६१
मुकुंदराज ९३, २०६, २१७, २४१
मुसलमान ३९
मुसलमानी अमदानींतील अर्थकारण ३७५
मूर्तिपूजा १२९, १५१
मेकॉले, लॉर्ड १६२
मॅलेट, सर चार्ल्स ३७६
मैजी युग २२
मोटस्थळ ३९५
मोडी लिपी ९४, ९५
मोपले ९८
मोहोतर्फा ३८७
म्हाईंभट २१८
यथार्थदीपिका २२६, २३९
यज्ञसंस्था १३४
यांत्रिक जडवस्तुवाद २८७
यादव ७९
याज्ञवल्क्य २७९
याज्ञवल्क्यस्मृति १४६
युवान च्वांग ५५, ७०
युरोपीय आक्रमणाच्या प्रतिक्रिया १७, १९
युरोपीय भौतिकवाद २६८
युरोपीय राष्ट्रवाद २०, २२
युरोपीय विज्ञान ११
युरोपीय समाजांतील स्थित्यंतर ५
युरोपीय संस्कृति ११
युरोपीय संस्कृतीचें वर्चस्व ९
युरोपीयांची वैज्ञानिक प्रगति १०
योगवासिष्ठ २३१
रट्ट ७१, ७६
रमाबाई, पंडिता १७२, १८३, २६२
रविकीर्ति १४३
रसेल, बर्ट्रंड २८८
राजकारण व समाजकारण अभिन्न ३०६
राजवाडे, आहिताग्नि १९५, २७७, २८१, २८२
राजवाडे, वि. का. ७०, ७१, ७५, ८५, ९५, १०७, १११, ३१२
राजशेखर ५६, ५७
राणोजी शिंदे ११३
राधाकृष्णन्, डॉ. २८९

रानडे, डॉ. रा. द. १९७, २३१, २७६, २७७, २७८, २७९, २८०
रानडे, न्या. म. गो. ४६, १०३, १०७, ११३, १४९, १६३, १६८, १७३, १८३, १८४, १८७, २५८, २६०, २६२, २६३, २६४, २६५, २६६, २७२, २७३, २७४, २७५, २९५, २९७, २९८, २९९, ३००, ३०९, ३१०, ३१३, ३३८, ३३९
रामकृष्ण परमहंस १७६, १७८, १७९
रामदास ६५, ११२, २०६, २३९, २४१, २४३, २४५, २४९, २६०
रामदासी पंथ १५५
रामदासांचें राजकारण २४६
रामदेवराव यादव ८२, ८३, ९१, १४७
रामानुजाचार्य २२०
रामायण १२७
राष्ट्रकूट ५९, ७७
राष्ट्रवाद ६६
राष्ट्रवादाचा नागडा पुरस्कार २७
राष्ट्रवादाचें तत्त्वज्ञान ३३९
राष्ट्रवादी चळवळ २४६
राष्ट्रसभा ३३७
राष्ट्राभिमानाचा अतिरेक ७
राष्ट्रिक ७३
राष्ट्रीय वृत्तीची जोपासना १२१
राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ ३५२
'रुक्मिणीस्वयंवर' ९१
'रेफर्मेशन्' १४९
रेल्वे ३९२
रॉय, राजा राममोहन २६, १६२, १६३, १७५, २५५, २५६, २९४, ३०९,
रॉय, मानवेंद्रनाथ २८३, ३५३
रॉलिन्सन् १०८
लठ्ठे, रा. ब. ३१५
लागवडीखालील जमीन ४०६
लागवडीचा खर्च ४१०
लाला लजपतराय १७३, ३०५
लेनिन ३२०
लोकशाही स्वराज्य पक्ष ३५२
लोकसंख्या–वयोमानाप्रमाणें विभागणी ४०३
लोकहितवादी १६८, १६९, १७३, १८१, २५३, २६१, २९५, २९६, ३०१, ३०९, ३१२, ३१३, ३२२, ३३३
लोखंडे ४७
लोत्से २७०
वतनसंस्था ११३, ३८२, ३८५
वन्य जाती १३३, ३२८, ३३०
वररुचि ५२
वराहमिहिर ५३
वर्गकलहं ३१३
वर्गविषमता ३४५
वर्गसमन्वय ३४३
वर्ण्यवस्था ३०२
वर्णाश्रमधर्म १५०, २४७
वल्लभाचार्य २२६
वसुली अधिकारी ३८२
वाकाटक १३५
वाडिया, प्रो. पी. ए. २५४
वाडेकर, प्रा. दे. द. २८६
वामनपंडित २०६, २२६, २४१, २४४, २४९
वारकरी पंथ १४८
वालचंद हिराचंद ४१
वाहतूक धंदे ४१४

विकासवाद ३००
विकेंद्रीकरण २८
विचार स्वातंत्र्य २९४, ३०९
विठोवाचें देऊळ १४४
विद्यारण्य २३०
विद्यासागर, ईश्वरचंद्र १७६
विधायक वृत्तीची जोपासना ३७०
विनोबा, आचार्य २३, २६, २७, ३४ १९०, १९३
विवर्तवाद २२२, २३७, २६८, २७०, २७६,
विवाहसंस्था २९३
'विवेकसिंधु' ८९, २२७, २२८
विवेकानंद, स्वामी २४, १७६, १७७, १७८, १७९, २७५
विशिष्टाद्वैत २२०, २२१
विश्वशांति २९, ३३
विश्वाभास २३२
विष्णुबुवा ब्रह्मचारी १७५, २९५, ३१२
विज्ञानेश्वर ७८, ९५, १४६
विश्वात्मक परमतत्त्व २६४
वेठबिगार ३८०
वेदप्रामाण्य २११
वेरूळचीं लेणीं ५९
वैदिक समाजाचा विस्कळितपणा १३५
वैदिक संस्कृति १२९
वैद्य, रा. ब. चिं. वि. ३१२
वैशेषिक दर्शन २८२
वैज्ञानिक क्रांतीचा प्रभाव १५
वैज्ञानिक क्रांतीचें स्वरूप १३
व्यक्तिगत संचय ३४
व्यक्ति व समाज २९२
व्यक्तित्वाचा विकास ३०९
व्यक्तित्वाची प्रतिष्ठा ३३३
व्यक्तिवादी ३३१
व्यक्तिस्वातंत्र्य २३, १६०,२९३,३४१
व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद २५३
व्यापार उदीम ३८६
व्यापारांत महाराष्ट्राचें मागासलेपण ४१९, ४२१
शंकराचार्य १३९, १४३, २११, २१९, २२२, २२९, २३० २३२, २३३, २४१, २८६
शंकराचार्यांचा विवर्तवाद २६८
'शतपत्रें' २९६
शब्दप्रामाण्य ३०८
शहाजी १०९
शांकर अद्वैत दर्शन २२६, २६५
शातवाहन ७६, १३५
शारदा सदन १८३
शाहू महाराज ३८, १२०, १२२
शाहू छत्रपति ३१४, ३१५, ३१८, ३२२, ३४६, ३४७, ३४८
शिंतो पंथ २१
शिंदे, वि. रा. १९२, ३१८, ३२२
शिलाहार ५९, ६०, ७६, ८६
शिवभारत ११०
शिवाजी १०५, १०७, १०८, १०९, ११०, १११, ११२, १५५, १५८
शिवाजीची मुद्रा ११०
शुद्धाद्वैत २२६
शुद्धीकरण १४३, १४४, १५५
शून्यवाद १३९
शूर्पारक ८६
शेजवलकर, प्रा. त्र्यं. शं. ६४, ६६
शेतकऱ्याला जमिनीची मालकी ३९५
शेत मजुरी ४११–२
शेती उत्पादन ४१९

शेतीचा विकास ४१८
शेतीचें व्यापारीकरण ३९४
शेरवाणी, एच्. के. १००
श्रमशिबिरें ३२५
श्रवण बेळगोळा ७९
श्रीपत शेषाद्रि २९४
षड् दर्शनें २०७
सच्चिदानंद २२०
सतीची चाल १६२
सत्र १३४
संतांचें कार्य १११
सत्ययुग २५४
सत्यशोधक समाज १७०, १७१, १७२, २९७, ३१४, ३४५, ३४६, ३४७,
सत्यज्ञान ३०९
सत्याग्रही समाजवाद २८४
संन्यासमार्ग २४
'सप्तशती' ७६
समता १६१
समाजरचनाविषक परिवर्तन १८
समाजलक्षणें ४
समाजवाद २८४
समाजवादी अर्थव्यवस्था ४६, ३६९
समाजवादी तत्त्वज्ञान ३५०, ३५१
समाजविकासाची योजना ३२५
समाजशास्त्र ३२
समाजाची एकात्मता ४०
समानता २३
संपत्तिज्ञान ३५
संपत्तिसंचय ३३
सरकार, सर जदुनाथ ६५
सरदार, प्रा. गं. बा. ५६, ६०, १११
सरपट्टी ३८१
सरंजामी पद्धत ३८३, ३८४
सवाईपट्टी ३८१
सर्वज्ञात्ममुनि २३०
सर्वोदय ३२५
संयुक्त महाराष्ट्र ६७, ३५७–९, ३६१
संयुक्त महाराष्ट्र चळवळ ३७१
संसदीय राज्यपद्धति ३६०
संस्थात्मक कार्य ३३९
सहकार २८
सहकारी अर्थव्यवस्था ३६९
सहिष्णुता २३
सांकलिया, डॉ. ह. धी. ५०, ५८
सांख्याशास्त्र २०९
साधनभक्ति २४०
साध्यसाधनविवेक ३७१
सामाजिक परिषद २९८, ३०५
सामाजिक सुधारणा ३४१
साम्यवादी क्रांति ३५०
सावरकर, बॅ. वि. दा. १९१, ३५२, ३५३
सावकारी ३८८–९
सार्वजनिक काका ४६
सिंघण ८१, ८२
सुखवाद २५३, २८३
सुखवादी नीतिशास्त्र २५५
सुन्यत्सेन २०
सुरेश्वराचार्य २३०
सेन, केशवचंद्र १६१, १७६, २५७
सेनापति बापट १८०
सेल्बी २७३
सेवादल ३२५
सोपारा ७६
सोमेश्वर ७८
स्त्रियांची कुचंबणा १५९
स्त्रीची प्रतिष्ठा ३३२–३

स्त्रीशिक्षण १७०, १८३
स्पृश्यास्पृश्यवाद ३०६
स्पेन्सर २६, २५५, २६८, २७०
हठयोग १४५
हणमंते, रघुनाथपंत १८१
हरिवंश १२७
हार्डी २५५
हिंदी अर्थव्यवस्था ३९६
हिंदुधर्माची स्थितिस्थापकत्ता १५१
हिंदुराष्ट्रवाद ३५१, ३५२
हिंदुसमाजाचे चार विभाग ३२१
हिंदुस्थानचा परदेशी व्यापार ३९६
हुपरीकर शास्त्री २३०
हृदयपरिवर्तनवाद २८३
हेगेल १८७, २६६, २७०, २७१, २८७, २८८
हेमाडपंती देवळें ९५
हेमाद्रि ८०, ८२, ८४, ९४, १४६, १४७,
होयसळ ७९
क्षात्रजगद्गुरु ३१५
ज्ञानकर्मसमुच्चय २४
ज्ञानदेव २०६
ज्ञानदेवांचा विवर्तवाद २३७
ज्ञानानमीमांसा २०५
ज्ञानेश्वर ६०, ६२, ९३, ९८, १४५, १६४, २१४, २१७, २२३, २२९, २३२, २३७, २३८, २३९, २५३
ज्ञानेश्वरी १४९, २०२, २१५, २२६, २४७, २४८
ज्ञानोत्तर भक्ति २४४–५
'ज्ञानोदय' ३९७, ३९८, ३९९, ४००

ठाणे संग्रहालय ठाणे
९०६३७
REFBK-001093 5
ठाणे संग्रहालय, ठाणे. महाराष्ट्र
वर्ग क्र. ७४८.० दि: ....
२०१० को दि: ....