

म. ग्रं. सं. ठाणे

विषय

निबंध

सं. क्र.

१७२७

१९६६

महाराष्ट्र महाविद्यालय, औरंगाबादतर्फे आयोजित केलेली
डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर स्मारक व्याख्यानमाला

महाराष्ट्रातील लोकशाही विचार



REFBK-0015150

मा. प. मंगुडकर

16121 —

31.7.22033

9799/60

9626

मिर्लिंग महाविद्यालय, औरंगाबादतर्फे आयोजित केलेली
डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर स्मारक व्याख्यानमाला

बाराठा ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे, स्थळप्रत
प्रतुक्रम ४५२३३ वि: विद्यध
१७२७ नो: वि: १८१११/६६७

महाराष्ट्रातील लोकशाही विचार



REFBK-0015150

मा. प. मंगुडकर

प्रकाशक :
प्राचार्य डॉ. एम्. एल्. शहारे
एम्. एस्सी., पीएच्. डी.
मिलिंद महाविद्यालय (सायन्स)
औरंगाबाद-महाराष्ट्र राज्य

वर्ष १९६६

वितरक:--

औरंगाबाद बुक हाऊस,

दिवान देवडी, औरंगाबाद-

किंमत आठ रुपये

मुद्रक :
वि. नी. पटवर्धन
साधना प्रेस
४३०-३१ शनिवार पेठ : पुणे २

अ नु फ र म णि का

प्रास्ताविक निवेदन

प्रास्तावना

व्याख्यान पहिले

लोकशाहीचे तात्त्विक अधिष्ठान

लोकशाही ही गतिमान कल्पना ● लोकशाही म्हणजे भांडवलशाही हे समीकरण नको ● समता म्हणजे काय ? ● सर्व मानवी इतिहास हा स्वातंत्र्याकांक्षेचा इतिहास ● स्वातंत्र्य ही मानवी जीवनातील नैसर्गिक प्रेरणा ● विवेकशीलता हा लोकशाहीचा मूलाधार ● विवेकशीलतेला आव्हान ● मानवतावाद हा लोकशाहीचा तात्त्विक पाया आहे ● अभ्यासासाठी महाराष्ट्र प्रादेशिक घटक.

गोपाळ हरी देशमुख : लोकहितवादी

लोकहितवादी : विद्यापीठ सुरू होण्यापूर्वीचे विचारवंत ● सुधारणावादाचा काल ● भारतीय लोकशाहीची वैशिष्ट्ये ● राज्यसंस्थेविषयी कल्पना ● शिक्षणविषयक विचार ● केवळ पाठांतर म्हणजे ज्ञान नव्हे ● लोकहितवादींच्या विचारांतील स्थित्यंतरे ● जुन्या न्यायपंचायतीचे पुनरुज्जीवन का नको ? ● आयुष्याच्या अखेरीस महत्त्वाचे स्थित्यंतर.

महात्मा ज्योतिराव फुले

सामाजिक लोकशाहीचे पहिले लढाऊ प्रवक्ते ● शिक्षण वरून खाली झिरपत जाणार नाही : नवा मूलगामी विचार ● शासनविषयक विचार : दोन विचारप्रवाह ● १८६० ते १८८० हा निर्घुण सावकारीचा काळ.

व्याख्यान दुसरे

न्यायमूर्ति म. गो. रानडे

उदारमतवादाचे जनक ● सर्वांगीण सुधारणावादाचे प्रवक्ते ● भारतीय अर्थशास्त्राचे जनक ● वैचारिक उत्क्रांती ● संरक्षित अर्थव्यवस्थेचे पुरस्कर्ते ● लोक कल्याणकारी राज्याची बीजे.

बराठा ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळमना
पत्रक्रमांक ४४०२३
दि: निवड
१६/११/६०

प्राचार्य गो. ग. आगरकर

स्पेन्सरचा प्रभाव अधिक कां ? ● ऐतिहासिक विवेचन पद्धती : मोठा प्रभाव ● व्यक्तिस्वातंत्र्य हा विचाराचा मध्यबिंदू ● स्वातंत्र्याच्या नकारात्मक कल्पनेकडून भावात्मक कल्पनेकडे ● स्वातंत्र्याचा पाया : निर्भेळ बुद्धिप्रामाण्यवाद ● बुद्धिवादाचे बदलते स्वरूप ● मानवी प्रगती अटळ आहे ● सामाजिक गतिशास्त्राचे तत्त्व.

लोकमान्य बा. गं. टिळक

जहाल राष्ट्रवादाचा तिसरा मार्ग राष्ट्राला दाखविला ● राष्ट्रवादाचा आशय.

नामदार गो. कृ. गोखले

१९०१ ते १९२० जहाल राष्ट्रवादाचा विकास : उदारमतवादाचा पडता काळ ● 'सुधारक' मधील राजकीय लेख : जहाल राजकारणाकडे कल ● न्या. रानडे यांच्या अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्ताचा व्यावहारिक आविष्कार ● पार्लमेंटमधील विरोधी पक्षाचे पहिले आदर्श नेते ● राजकारणाला नैतिक बैठक हवी ● जहाल-मवाळ : मतभेद.

व्याख्या न तिसरे

महात्मा गांधी

यंत्रयुगाला विरोध ● मानवतावादी भूमिका ● भारतीय अर्थव्यवस्थेचे वेगळेपण ● आर्थिक जीवनाची पार्श्वभूमी-१८२० ते १९२० ● यंत्रे ही केवळ साधने ● गांधींच्या विचारांतील अंतर्विरोध ● सत्याग्रह : नवा विचार ● सत्याग्रहामागील तात्त्विक भूमिका.

डॉ. भी. रा. आंबेडकर

विवेचनाचा तात्त्विक पाया : साधनवाद ● अमेरिकेतील तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव ● गांधीवाद ● यंत्रयुगाचे स्वागत हवे ● गांधीवादी जीवन-पद्धती सांस्कृतिक विकासास मारक ● स्वयंपूर्ण ग्रामरचना ● चातुर्वर्ण्य व्यवस्था लोकशाहीशी विसंगत ● विश्वस्त कल्पना ● साम्यवाद ● साम्यवादाकडे तात्पुरते झुकलेले मन ● राष्ट्रीयीकरणावर भर ● जातिव्यवस्था : मार्क्सवाद्याला आव्हान ● धर्म आणि राष्ट्रवादाचे मानवी इतिहासातील स्थान ● धर्म म्हणजे नीती ● मार्क्सवाद :

मानवी स्वातंत्र्याचा शत्रू • संसदीय लोकशाही • एकतंत्री राज्य-
घटनेकडे कल • बौद्धधर्माकडे • कम्युनिझमपासून वाचविले.

मानवेन्द्रनाथ रॉय

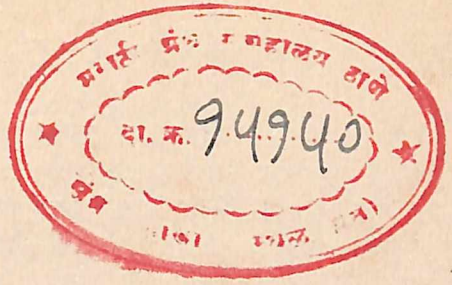
गांधीवाद • मनुष्य केंद्रस्थानी का ? • भूतश्यावाद व मानवतावाद
• ग्रीक मानवतावाद • प्रबोधन काळातील मानवतावाद • विसाव्या
शतकातील मानवतावाद • निसर्गवाद-मानवतावाद • जीवनाचे
सर्वांगीण तत्त्वज्ञान • विज्ञान व तत्त्वज्ञान • स्वातंत्र्य : मूलभूत प्रेरणा
• विवेकशीलता • विवेकशीलता व नीति.

समारोप

समाजवाद • फेबियन समाजवाद : वैशिष्ट्य • गांधीवादाचा प्रभाव
• जातिव्यवस्थेमधील समाजवाद • दुहेरी आव्हाने • समाजवाद :
गतिमान कल्पना • स्थानिक स्वराज्य संस्था : काही विचार प्रवाह
• स्थानिक लोकशाही : काही विचारप्रवाह • महत्त्वाचे दृष्टीकोण
• राजकारण व नैतिक मूल्ये : परस्पर संबंध • सर्वच विचारवंत
एकाच निष्कर्षाला • नीतीचा पाया : ऐहिक • राजकीय विचाराला
येथील मातीचा गंध आहे • गतिमान विचार.



डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर



प्रास्ताविक निवेदन

उद्देश व स्थापना

मिळिंद महाविद्यालयाने डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर स्मारक व्याख्यान-मालेचा उपक्रम सन १९६१ मध्ये प्रथम सुरु केला. या व्याख्यान मालेतून एकाद्या माननीय वक्त्याने तीन व्याख्याने द्यावयाची व ती व्याख्याने छापून प्रकाशित करावयाची असा हा व्याख्यान मालेचा उपक्रम आहे. त्याप्रमाणे या व्याख्यानमालेत डॉ. मा. प. मंगुडकर यांनी दिलेली तीन व्याख्याने आज रोजी डॉ. आंबेडकर यांच्या ७५ व्या वाढदिवसानिमित्त प्रकाशित करण्याचा योग येत आहे याबद्दल आम्हास आनंद वाटतो.

डॉ. आंबेडकरांनी १९५० मध्ये मिळिंद महाविद्यालय औरंगाबाद येथे स्थापन केल्यानंतर दलित वर्गाची उच्च शिक्षणाची उत्तम सोय होऊन मराठवाड्यातही शिक्षण प्रसाराचे कार्य मोठ्या उत्साहाने सुरु झाले. व त्यानंतर आठ वर्षांनी मराठवाड्यात मराठवाडा विद्यापीठाची स्थापना झाली. मराठवाड्यातील आज्ञा नंधिःकार नाहीसा करण्यासाठी बाबासाहेबानी जी ही ज्योत प्रज्वलीत केली त्यामुळेच मराठवाड्यात शिक्षणाचे तेज दिवसेंदिवस वृद्धिंगत होत आहे. त्या त्यांच्या कार्याचे स्मरण करण्यासाठीच मिळिंद महाविद्यालयाने त्यांच्या नावाने स्मारक व्याख्यानमाला सुरु करण्याचा यशस्वी उपक्रम सुरु केला. बाबासाहेबांच्या महापरिनिर्वाणानंतर ज्यांनी ज्यांनी भारतात लोकशाही समाज जीवनाचा पाया घातला व सामाजिक न्यायाच्या तत्वांचा समावेश व्हावा असा आग्रह धरला त्यांच्या कार्याचे विचारवंताकडून यथायोग्य मूल्यमापन व्हावे व यासाठी त्यांचेकडून काही बहुमोल विचार मांडले जावेत या साठी ही व्याख्यानमाला १९६१ साली आयोजित करण्यात आली होती.

दलितांची स्थिती व बावासाहेवांचे कार्य

१९ व्या शतकात अस्पृश्यता नष्ट करण्यासाठी चळवळ प्रथम म. जोतिबा फुले यांनी सुरू केली. त्यानंतर अस्पृश्यांच्या आत्मोद्धाराच्या चळवळीचा प्रारंभ १८८६ साली गोपाळ नवा कृष्णा वालंगकर यांच्या कार्यापासून झाला. त्या काळांत दापोलीला 'अनार्थ-दोष-परिहार' नांवाची संस्था स्थापन केली त्याला आज ८० वर्षे झाली. अस्पृश्यता ईश्वर प्रणित नाही ती केवळ एक सामाजिक रूढी आहे वरिष्ठ वर्गांनी आपल्या स्वार्थासाठी अतिशूद्रावर लादलेली ती गुलामगिरी आहे. असा त्यांच्या म्हणण्याचा मतितार्थ होता. मात्र पहिल्या महायुद्धानंतर अस्पृश्यांमधील जागृतीचे हे कार्य प्राथमिक स्वरूपाचे होते. १९२३ साली डॉ. आविडकर इंग्लंड अमेरिकेतील अभ्यासक्रम संपवून मायदेशी परत आले व अस्पृश्य चळवळीतील एका नवीन पर्वाला प्रारंभ झाला. आणि "समाज रचना समतेच्या पायावर करावयाची असल्यामुळे मानसन्मान अधिकार व व्यवसाय यांच्या बाबतीत जात आड येता कामा नये. भेदाभेद करावयाचा तो केवळ व्यक्तीच्या गुण भेदामुळेच झाला पाहिजे. जन्मामुळे होता कामा नये" अशा तऱ्हेचे व्यक्तिवादी विचाराचे ठराव १९२७ साली महाड येथील सत्याग्रह परिषदेत मंजूर झाले आहेत 'या पुढील आपल्या महापापंरिनिर्वाणापर्यंत तिस वर्षांच्या काळात अस्पृश्यांचा खराखुरा उद्धार होण्यासाठी त्यांना सामाजिक व राजकीय हक्क मिळाले पाहिजेत असा त्यांनी आग्रह धरला व चळवळ केली. १९३० च्या गोलमेज परिषदेपासून अस्पृश्य चळवळीच्या धोरणाने एक महत्त्वाचा बदल घडून आला. आतापर्यंत अस्पृश्य पुढाऱ्याची भूमिका मुख्यतः समाज सुधारकांची होती. पण या परिषदेनंतर स्पृश्यापासूनच्या आपल्या वेगळेपणावर भर देऊन स्वतंत्र्याने राजकीय हक्क संपादन, करण्याची त्यांनी महत्त्वाकांक्षा धरली. गोलमेज परिषदेच्या निमित्ताने डॉ. आविडकरांनी प्रथमच जगापुढे भारतीय अस्पृश्यांच्या हक्काची कैफियत मांडली व या हक्काच्या रक्षणासाठी स्वतंत्र मतदार संघाची मागणी केली. इंग्रज सरकारने १९३२ मध्ये जातीय निवाडा जाहीर करून ही मागणी मान्य केल्याबरोबर हा निवाडा बदलून घेण्यासाठी गांधीजींनी येरवडा तुरुंगात प्राणांतिक उपोषण केले व संयुक्त मतदार संघ व राखीव जागा यावर तडजोड करणे अस्पृश्य पुढाऱ्यांना भाग पडले. अस्पृश्यांना स्वतंत्र मतदार संघ मिळवून देण्याचे कार्य पुणे करारामुळे

निष्प्रभ ठरले. अस्पृश्यांचे सामर्थ्य वाढविण्याचे तर अंतर्गत राजकारणात नवे साथी शोधणे आता आवश्यक होते. जातीय तत्त्वावर आधारलेल्या राजकारणात निरनिराळ्या पक्षांचे बलाबल त्या त्या धार्मिक गटांच्या लोकसंख्येवर अवलंबून असते अशा काळात सामुदायीक धर्मांतर हे एक मोठे राजकीय अस्त्र ठरते. अस्पृश्य चळवळीच्या दृष्टीने हे अस्त्र परजता येईल का ? याचा अस्पृश्य नेते अंदाज घेऊ लागले.

हिंदु समाजाने आतापर्यंत नाकारलेले मूलभूत वैयक्तिक व सामाजिक हक्क अस्पृश्यांना मिळवून देणे व त्यांच्या सर्वांगीण विकासाचा मार्ग मोकळा करणे हेच अस्पृश्यांच्या चळवळीचे उद्दीष्ट होते. म्हणून गोलमेज परिषदेनंतर राजकीय चळवळीवर त्यांनी आपले लक्ष केंद्रीत केले. मात्र राष्ट्रसभेचा एक घटक म्हणून तिच्यात समाविष्ट न होता त्यांनी आपला वेगळाच पक्ष काढला व सत्तांतराच्या काळात इंग्रज सरकार व येथील राजकीय पक्ष यांच्यामध्ये चाललेल्या वाटाघाटीच्या बाबतीत जागरूक व दक्ष राहून अस्पृश्यासाठी जास्तीत जास्त सवलती मिळविण्याची डॉ. आंबेडकरांनी पराकाष्ठा केली. म्हणून राष्ट्रसभेचे निमंत्रण स्विकारून १९४७ साली केंद्रीय मंत्रीमंडळात ते सामील झाले. डॉ. आंबेडकराची ही समयकसता व वास्तववादी दृष्टीकोण यांतच त्यांच्या प्रभावी नेतृत्वाचे रहस्य आहे.

हिंदु धर्मात राहून सामाजिक परिवर्तन घडवून आणण्याची डॉ. आंबेडकर यांची प्रथम इच्छा होती. म्हणून अस्पृश्यांना सवर्ण हिंदूंच्या बरोबरीने सामाजिक व धार्मिक हक्क मिळवून देण्यासाठी त्यांनी मंदिरप्रवेश, सत्याग्रहासारखे लढे उभारले. परंतु बहुसंख्य हिंदूंच्या दुराग्रही वृत्तीमुळे त्यांची निराशाच झाली. त्यानंतर डॉ. आंबेडकर राजकारणाकडे वळले. स्वतंत्र भारताच्या पहिल्या मंत्रीमंडळात कायदेमंत्री म्हणून त्यांची नियुक्ती झाली. तेथे हिंदुकोड बिलाच्या प्रश्नावर काँग्रेसमधील उजव्या गटाच्या विरोधाला त्यांना तोंड द्यावे लागले.

सामाजिक व राजकीय प्रश्नावर डॉ. आंबेडकर व काँग्रेसचे नेते यामधील मतभेद वाढत जाऊन १९५१ मध्ये डॉ. आंबेडकर मंत्रिमंडळातून बाहेर पडले. मंत्रिमंडळातून बाहेर पडल्यानंतर आंबेडकरांचा कल आधिकाधिक बौद्ध धर्माकडे झुकू लागला. बुद्धाची उद्धार व तर्कनिष्ठा बुद्धी, मानवतेवरील नितांत श्रद्धा चारित्र्य आणि नितिमत्ता यावर त्याने दिलेला भर सामाजिक समतेची व बंधुभावाची शिकवण आणि केवळ तात्विक काथ्याकुटी बदलची

नापसंती यामुळे बौद्ध धर्माबद्दल विशेष आकर्षण वाटले. आपण हिंदु म्हणून जन्माला आलो असलो तरी हिंदु म्हणून मरणार नाही, अशी त्यांची प्रतिज्ञा होती. १९५६ साली बौद्ध धर्माची दीक्षा घेऊन त्यांनी ही प्रतिज्ञा खरी केली. त्यांच्या उपदेशास अनुसरून लाखो अनुयायांनीही सामुदायिक धर्मांतर केले व बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला.

डॉ. आंबेडकराच्या नेतृत्वाखाली आता अस्पृश्य समाजाने स्वावलंबनाचा व स्वोद्धाराचा निर्धार केला आहे हे या घटनेमुळे जगजाहीर झाले. धर्मांतरानंतर अस्पृश्यांनी पिढ्यान्पिढ्या पुजलेली दैवते व चालीरीती यांचा त्याग केला. भाकरीच्या मोबदल्यात रयतेची चाकरी करण्याची अपमानास्पद पद्धत त्यांनी बंद पाडली. आणि स्पृश्यांचा विरोध व स्वतःची आर्थिक झीज सोसून ते आपल्या स्वाभिमानाचे रक्षण करू लागले. बुद्धिनिष्ठेच्या वेळी अवेळी गप्पा मारणाऱ्या उच्चवर्णीय सुशिक्षितांची व्यवहारात पदोपदी दृग्गोचर होणारी परंपरा-प्रियता पाहिली की नेत्याच्या शब्दावर विश्वास ठेऊन स्वतःच्या उद्धाराच्या इच्छेने पूर्वायुष्याचा त्याग करणाऱ्या या स्वाभिमानी लोकाबद्दल आदर वाटल्याखेरीज राहत नाही. धर्मांतर करणाऱ्या हजारो लाखो अस्पृश्यांच्या या आत्मोद्धाराच्या प्रेरणेत भारताच्या भावी प्रगतीची आशा आहे.

नव्या नव्या शोधांनी पृथ्वीवरचे अंतर इतके कमी करून टाकले आहे की सर्व मानवजात कधी नव्हे इतकी सध्या जवळ आली आहे. पूर्वी भारतातील विविधता लक्षात घेऊन जर धर्म बदलत गेला तर हल्ली जगातील मानव जातीच्या इतिहासाचे व संस्कृतीचे ज्ञान झाल्यावर व काळ बदलल्यावर आपण धर्म बदलावयास नको का? सर्व मानव जातीला आचारता येईल अशी मानवी मूल्ये व लवचिक कर्मकांड त्यात आले पाहिजे. गतिमान काळात अविचल व स्थिर रहाण्याचा हट्ट घेतला तर आपण नाहीसे होऊ. इतर मानव जातीच्या मूल्यांचा विचार करावयाचा नाही असे ठरविले तर डॉ. आंबेडकर यांनी म्हटल्याप्रमाणे आपली विशालता जाऊन आपली संस्कृति म्हणजे साचलेल्या पाण्याचे एक दुर्गंधी डबके बनेल!

व्याख्यात्यांची व्याख्याने व त्यांची विषयानुप्रवृत्ता !

डॉ. आंबेडकर स्मारक व्याख्यान माला ही मिलिंद महाविद्यालयाच्यातर्फे

आर्ट्स व कल्चरल असोसिएशनतर्फे इ. स. १९६१ साली सुरू झाली व याउपक्रमाचे स्वागतही सर्वांनी मोठ्या आनंदाने केले व आकांक्षा नव्या पिढीस उद्दीत केल्या त्या आकांक्षांचे स्मरण व पूर्तता करण्यासाठी बाहेर ठिकाणच्या विद्वान् व थोर व्याक्तिकडून उचीत अशा विषयावर व्याख्याने करवून त्यांचे विचार ऐकण्याची व अभ्यास करण्याची संधी सर्वांना मिळावी या योजनेप्रमाणे २७ फेब्रुवारी १९६१ रोजी त्या वेळचे पंजाबचे राज्यपाल कै. न. वि. उर्फ काकासाहेब गाडगीळ यांचे “ इतिहास व समाज ” या विषयावर व्याख्यान झाले व ते समग्र व्याख्यान कॉलेज मासिकात छापण्यात आले. विशेष हा की ह्या व्याख्यानाचा काही भाग विद्यापीठपूर्व परीक्षेच्या मराठीच्या अभ्यास क्रमातही समाविष्ट करण्यात आला. काकासाहेबानी १९५९ मध्ये पानपत युद्धाची रणभूमी ज्याला “ काला आम ” अशी संज्ञा आहे ही पहिली त्या ठिकाणी एक लहानसा स्मारक स्तंभ, व त्यावरील लेख पाहून काकासाहेबाचे मन इतिहास व समाज यांचे संबंधी विचार करू लागले. व त्यानी या विषयासंबंधी मौलिक विचार आपल्या भाषणात मांडले. तत्पूर्वी डॉ. आंबेडकर व आपला संबंध कसा आला, वाढत गेला व त्याचे गाढ स्नेहात कसे पर्यवसान झाले याचाही इतिहास त्यांनी मनोरंजक पद्धतीने सांगितला. या व्याख्यानमालेतील दुसरे व्याख्यान सुप्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ डॉ. मुरंजन यांचे “ भारताचे भावनात्मकोक्य ” या विषयावर झाले. भारतातील सर्व जाती जमातीचे भावनात्मक ऐक्य कसे होईल व त्यासंबंधी सरकारने व जनतेने काय करावयास पाहिजे या संबंधीचे विचार डॉ. मुरंजन यांनी प्रभावी पद्धतीने आपल्या भाषणात मांडले. या मालेतील तिसरे व्याख्यान लोकसत्ता दैनिकाचे संपादक श्री. ह. रा. महाजनी यांचे १९६३ मध्ये झाले. १९ व्या शतकातील सामाजिक विचारसरणी व त्याचे झालेले परिणाम या विषयावर श्री. ह. रा. महाजनी यांनी तीन व्याख्याने दिली. या नंतर चौथे व्याख्यान पुणे येथील श्री. शाहू कॉलेजचे प्राचार्य व राज्यशास्त्र या विषयाचे गाढे अभ्यासक डॉ. मा. प. मंगुडकर यांनी १९६४ मध्ये गुंफले. त्यांच्या व्याख्यानाचा विषय ‘ महा-राष्ट्रातील लोकशाही विचार ’ हा होता. या विषयावर त्यांनी तीन व्याख्याने दिली पहिल्या व्याख्यानात त्यांनी लोकशाहीचे तात्त्विक अधिष्ठान काय ते सांगून गोपाळ हरी देशमुख, उर्फ महात्मा फुले यांचे विचार लोकशाहीला कसे पोषक होते हे कार्याचे विवेचन करून सांगितले. तसेच दुसऱ्या व्याख्यानात न्यायमूर्ती रानडे, आगरकर, टिळक व गोखले यांच्या लोकशाही विचाराची ओळख वक्त्यांनी करून दिली तर तिसऱ्या व्याख्यानात म. गांधी, डॉ. आंबेडकर व कार्लमार्क्स यांच्या विचाराचे महत्त्व

सांगितले. या भाषणाच्या ओघात भारतीय लोकशाहीची परंपरा व त्याची वैशिष्ट्ये स्पष्ट करून भारतात वैचारिक उत्क्रांती कशी होत गेली, साम्यवाद ते लोकशाही या दरम्यान लोकशाही विचाराची प्रगती होऊन लोकशाहीचा पाया कसा दृढ झाला या संबंधी त्यांनी मौलिक विचार मांडले.

व्याख्यान मालेचे पुढील कार्य

आतापर्यंत या व्याख्यान मालेतून कार्य झाले तेही येथपर्यंत सांगितले आहे. दलीत समाज हा समाजाचा एक महत्त्वाचा घटक असल्याने दलितांचा उद्धार म्हणजे देशाचा उद्धार व लोकशाहीची दृढ स्थापना या देशात करण्याचे जे प्रयत्न बाबासाहेबानी केले त्या कार्याचे महत्त्व जनतेपुढे व विद्वानांपुढे आणण्याचे महान कार्य या व्याख्यान मालेच्या द्वारे या पुढेही करण्याचा चालकांचा विचार आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे अशा या थोर विचारवंतांच्या व्याख्यान मालेचा अभ्यास करण्यासाठी पुस्तक रूपाने छापण्याचा उपक्रम व्याख्यान मालेच्या चालकांनी हाती घेतला आहे. कै. न. वि. गाडगीळ यांचे व्याख्यान वडॉ. मुरंजन यांच्या व्याख्यानाचा गोषवारा आम्ही कॉलेज मासिकातून यापूर्वी छापलेला आहे. आनंदाची गोष्ट म्हणजे डॉ. मा. प. मंगुडकर यांची ही तीन व्याख्याने आम्ही पुस्तक रूपाने प्रसिद्ध करत असून डॉ. आंबेडकर यांच्या ७५ व्या जयंतीच्या दिवशी म्हणजे १४ एप्रिल ६६ रोजी तो प्रकाशित करित आहोत. या पुढेही हा उपक्रम आम्ही यशस्वी करण्याचा प्रयत्न करणार आहोत.

आभार

या व्याख्यान मालेस सर्वोच्चाच पाठींबा मिळणे हे आवश्यक होते. सर्वोच्चा सहकार्याशिवाय हे काम यशस्वी करणे कठीण होते. या व्याख्याना माला सुरू करण्याची प्रेरणा देऊन या कामास शुभ आरंभ करण्यास ज्यांनी आम्हास प्रवृत्त केले ते म्हणजे त्या वेळचे पिपलल्स एज्युकेशन सोसायटीचे अध्यक्ष श्री. आर. आर. भोळे व सध्याचे अध्यक्ष श्री. डी. जी. जाधव हे होत. हे आम्ही मोठ्या कृतज्ञतेने नमूद करित आहोत. ज्या व्याख्यात्यांनी भाषणे लिहून छापण्यास परवानगी दिली त्यांचेही आभार मानणे आवश्यक आहे. डॉ. मा. प. मंगुडकर यांनी तर भाषणे छापवण्यास परवानगी दिली. एवढेच नव्हे तर छापण्याचे कामी स्वतः परिश्रम केले. मिलिंद महाविद्यालयांतील दोन्ही कॉलेजचा प्राध्यापक वर्ग यांनीही आपला थोडाफार वाटा या कार्यात

आत्मीतेने उचलला आहे; त्यांचा निर्देश केला पाहिजे. या पुस्तकाचे छपाईचे काम अत्यंत सुबक केल्याबद्दल साधना प्रेसचे चालक श्री. हरीभाऊ गद्रे यांचेही आम्ही आभारी आहोत. हे व्याख्यान मालेचे कार्य अशा तऱ्हेने यशस्वी होण्यास ज्याचे परिश्रम कारणीभूत झाले आहेत व ज्यांच्या नांवाने डॉ. आंबेडकर व्याख्यान माला गेली पांच वर्षे चालू केली आहे. त्या व्याख्यान मालेची उत्तरोत्तर चांगली प्रगती होऊन या व्याख्यान मालेतून मोठमोठ्या विचारवंतांची व्याख्याने ऐकण्यास मिळून ती ग्रंथ रूपाने साकार होतील. त्यांतील विचारांचा अभ्यास होऊन भारतात लोकशाही कृती समानता, जातीय व भावनात्मक ऐक्य वाढीस लागेल एवढी इच्छा प्रगट करून ही लांबवलेली प्रस्तावना आम्ही पूर्ण करतो.

मिंलिद महाविद्यालय,
१५ मार्च १९६६

डॉ. म. ला. शहारे
डॉ. श्री. म. पिंणे

रामा ग्रांथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळप्रत.
मनुक्रम ४४०३३ दि: निवडा
१०२७ नों: दि: १६/११/६६

प्रस्तावना

औरंगाबाद येथील मिलींद महाविद्यालयाचे प्राचार्य व माझे स्नेही डॉ. म. ला. शहारे व डॉ. श्री. म. पिंगे यांचे १९६४ च्या डिसेंबरमध्ये त्यांच्या महाविद्यालयाने सुरू केलेल्या डॉ. आंबेडकर स्मारक व्याख्यान-मालेमध्ये तीन व्याख्याने द्यावी अशा आशयाचे मला पत्र आले व त्याला मी झटकन् होकार दिला. डॉ. आंबेडकर यांच्यासंबंधी माझ्या मनात आदराची खोल भावना आहे. ते या देशातील एक श्रेष्ठ विचारवंत आहेत. त्याचप्रमाणे लोकशाही जीवननिष्ठेचे एक श्रेष्ठ उपासकही आहेत. त्यांच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ सुरू केलेल्या या व्याख्यान-मालेमध्ये बोलण्यात मला स्वाभाविकच आनंद व अभिमान वाटत होता. या डॉ. आंबेडकर स्मारक व्याख्यान-मालेसाठी मी महाराष्ट्रातील 'लोकशाही विचार' असा विषय निवडला. डॉ. आंबेडकर यांनी आमच्या लोकशाही जीवनाचा सतत विचार केला आहे. आणि आमच्या लोकशाहीचं शिल्प घडविण्यांत महत्त्वाचा वाटा उचलला आहे. त्यामुळे त्यांच्या नावाने सुरू झालेल्या या व्याख्यानमाले-मध्ये महाराष्ट्रातील लोकशाहीसंबंधीचेच विवरण करावं असं मी ठरवलं व त्याप्रमाणे ही तीन व्याख्याने दिली. या विषय निवडीमध्ये एक औचित्य आहे असं मला प्रामाणिकपणे वाटते.

भारतातील लोकशाही विचाराचा अभ्यास करायचा झाला तर भारतां-तील वेगवेगळ्या प्रदेशातील राजकीय विचारांचा सखोल अभ्यास झाला पाहिजे. अशा अभ्यासातूनच हिंदुस्थानातून राजकीय विचाराचे समग्र चित्र उभे करण्यास महत्त्वाची मदत होईल. या दृष्टीने महाराष्ट्रातील लोक-विचाराचा येथे प्रपंच केला आहे. आपल्या विद्यापीठातही हिंदुस्थानातील राजकीय विचारांचा अभ्यास सुरू झाला पाहिजे. पाश्चात्य देशातील राजकीय विचारांचा अभ्यास जरूर व्हावा; परंतु या देशांत लोकशाही रुजायची असेल तर येथील परंपरेचा व विचारांचा सखोल अभ्यास झाला पाहिजे. येथील लोकशाहीच्या रोपट्याला याच देशातील परंपरेमधून

विचारांचा जीवनरस अधिक उपकारक ठरणार आहे. याही दृष्टीने या प्रश्नाकडे पाहिले पाहिजे असे मला वाटते. आज आशियामधील सर्व देशातील लोकशाहीपेक्षा भारतीय लोकशाहीचे एक वैशिष्ट्य असे की, सर्व आशियात ही एकच लोकशाही आज अशी आहे की, की जी गेली १८-२० वर्षे धीमेपणाने पण निश्चितपणे प्रगती करीत आहे. हिंदुस्थानबरोबर स्वतंत्र झालेल्या आशियातील सर्व देशांकडे नजर फेकली तर तेथे बहुतेक सर्व ठिकाणी लोकशाही कोसळली आहे असे आपणास दिसून येईल. तेथील लोकशाही डाव्या हुकूमशाहीला तरी बळी पसली आहे किंवा उजव्या लष्करी हुकूमशाहापुढे तरी नष्ट झाली आहे आशियाच्या या काळ्याकुट्ट पार्श्वभूमीवर भारतीय लोकशाहीचा तेवणारा नंदादीप अधिकच उठून दिसतो. आशियात आता ही एकच लोकशाही स्थिर लोकशाही असल्याने लोकशाही उपासकांची जबाबदारी अधिक वाढली आहे. एका दृष्टीने आता भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य सर्व आशियातील लोकशाहीचे भवितव्य ठरणार आहे. या दृष्टीने भारतीय लोकशाही बळकट करण्याची प्रत्येक नागरिकाची जबाबदारी वाढली आहे ही लोकशाही बळकट करायची असेल तर तिची मुळे याच जीवनात भूतकाळातील परंपरेत शोधली पाहिजेत. या दृष्टीने महाराष्ट्रात लोकशाहीचा गेल्या १५० वर्षांत कसा विकास झाला याचा आढावा घेण्याचा हा एक अतिशय नम्र प्रयत्न आहे.

येथील विचाराची मूळ प्रेरणा पाश्चात्य विचारकांकडून घेतलेली असली तरी त्या विचारांत येथील समाज-जीवनाच्या संदर्भात येथील विचारवंतांनी छाननी केली आहे. त्यातील काही भाग त्यांनी टाकून दिला तर काही भागात स्वतंत्रपणे नव्या विचारांची भर घातली. त्यामुळे येथील विचाराला तेथील मातीचा खास गंध आहे असे मला वाटते. यासंबंधीचे विवरण मी या व्याख्यानातून करण्याचा प्रयत्न केला. त्याचप्रमाणे तेथील राजकीय विचार कितपत गतिमान आहेत असा प्रश्न उपस्थित करून त्यांचेही उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे. तेथील विचार हा मूलतः गतिमान आहे. प्रारंभीच्या काळी आमच्या सुधारकांनी सामाजिक समतेवर भर दिला. लो. टिळक आदी विचारवंतांनी राजकीय समतेवर भर दिला तर आता आर्थिक समतेच्या दृष्टीने आपण वाटचाल करीत आहोत. येथील विचार गतिमान आहेत याचे कारणही कदाचित् येथील विचार हा आपल्या परिस्थितीनुरूप पुढे येत आहे यातच असावे. महाराष्ट्रातील विचारवंतांनी तेथे राजकारण व नीतिशास्त्र यासंबंधी काय विचार झाला याचाही धांबता आढावा घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. यासंबंधीचा

एक निष्कर्ष असा की गेल्या १०० वर्षांत तेथील सर्वच विचारवंत वेग-वेगळ्या मार्गांनी परंतु एकाच निष्कर्षाने येत आहेत. तो निष्कर्ष म्हणजे आमचे राजकारण हे नैतिक मूल्यावर उभारलेले असले पाहिजे. असा विचार लोकहितवादींपासून तो डॉ. आंबेडकर, एम्. एन्. राय यांचेपर्यंत सर्वांनी मांडला आहे. या सर्व विचारवंतांचा हा निष्कर्ष महत्त्वाचा आहे. कारण राजकारण हे एका दृष्टीने आपले साधन आहे. तर नैतिक जीवन जगणं हे आपलं साध्य आहे. आपलं राजकारणाचं साधन हे नैतिक जीवनाच्या साध्याला पोषकच असले पाहिजे. महाराष्ट्रातील विचारवंतांचा हा निष्कर्ष आमच्या येथील राजकीय जीवनात अनेक वर्षे मार्गदर्शक ठरेल यात शंकाच नाही.

डॉ. आंबेडकर स्मारक व्याख्यान-मालेतील ही व्याख्याने प्रकाशित केल्याबद्दल माझे मित्र डॉ. म. ल. शहारे व डॉ. श्री. म. पिंगे यांचा मी अंतःकरणपूर्वक आभारी आहे. पुस्तकाची छपाई चांगली केल्याबद्दल साधना ट्रस्टचे स्ट्रटी श्री. हारिभाऊ गद्रे व व्यवस्थापक श्री. वि. नी. पटवर्धन यांचा मी मनःपूर्वक आभारी आहे.

चित्रे यांचा बंगला,
माडीवाले कॉलनी, पुणे २ }
१४ एप्रिल १९६६

मा. प. मंगुडकर

व्याख्यान पहिलें

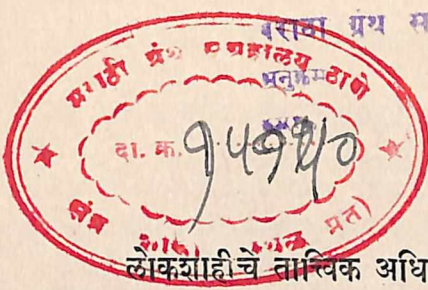


लोकशाहीचे तात्त्विक अधिष्ठान

गोपाळ हरी देशमुख : लोकहितवादी

महात्मा ज्योतिराव फुले





बराका ग्रंथ सग्रहालय, ठाणे. स्थळप्रत

दि:

जे दि:

लोकशाहीचे तात्विक अधिष्ठान

महाराष्ट्रातील लोकशाही विचाराचा विकास हा विषय मी डॉ. आंबेडकर स्मारक व्याख्यानमालेसाठी निवडला आहे. डॉ. आंबेडकर हे लोकशाहीच्या तत्त्वज्ञानाचे निष्ठावंत उपासक होते. भारतीय लोकशाहीचे ते आपल्या देशातील प्रमुख शिल्पकार आहेत. त्या दृष्टीने त्यांच्या स्मारकानिमित्त सुरू केलेल्या या व्याख्यानमालेमध्ये महाराष्ट्रातील लोकशाही विकासाचा आढावा घेण्यात औचित्य आहे असे वाटले.

महाराष्ट्रातील लोकशाही विचाराचा विकास कसा झाला याची चर्चा करण्यापूर्वी लोकशाहीसंबंधी आपल्या कल्पना आधी स्पष्ट केल्या पाहिजेत. लोकशाहीसंबंधी प्रास्ताविक स्वरूपाची चर्चा पुढील सर्व चर्चेला उपकारक ठरेल अशी माझी धारणा आहे.

लोकशाही ही गतिमान कल्पना

लोकशाही ही एक गतिमान कल्पना आहे. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या कालांत तिचा आशय मुख्यतः सामाजिक समतेचा होता. सरंजामशाही, पोपशाही यांच्या अधःपतित जीवनाच्या पार्श्वभूमीवर तिच्यातील आशय सामाजिक व धार्मिक समतेचा असणे स्वाभाविक होते. पुढे औद्योगिक क्रांतीनंतर या लोकशाहीमध्ये राजकीय समतेचा नवा व्यापक अर्थ येऊ लागला. परंतु १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात आर्थिक समतेचाचून राजकीय समता प्रभावी होऊ शकत नाही याची जाणीव सर्व विचारवंतांना होऊ लागली. या पार्श्वभूमीवर १९१७ साली रशियामध्ये साम्यवादी क्रांती झाली. या क्रांतीनंतर संसदीय लोकशाहीमध्ये आर्थिक समतेचा अर्थ व्यापक प्रमाणावर आला. फ्रेंच राज्यक्रांती, औद्योगिक क्रांती व रशियन क्रांती यांनी लोकशाहीची विविध अंगे अधिक स्पष्ट केली. लोकशाहीचा गतिमान आशय या पुढील काळात अधिक व्यापक होत जाईल.

लोकशाही म्हणजे भांडवलशाही हे समीकरण नको

लोकशाही म्हणजे भांडवलशाही असे समीकरण अनेक वेळा आपल्या अंतर्मनात घर करून बसलेले असते. या दृष्टीने लोकशाहीचे टीकाकार प्रथम भांडवलशाहीला बदनाम करतात व भांडवलशाही म्हणजेच लोकशाही असे न कळत समीकरण करून नंतर लोकशाहीला बदनाम करतात. हे समीकरण आपण काळजीपूर्वक तपासले पाहिजे. लोकशाही व भांडवलशाही ही एक नव्हेत हे आपण प्रथम स्पष्ट केले पाहिजे. याचे एक साधे कारण असे की, भांडवलशाही जन्माला यायच्या आधी पुष्कळ वर्षे लोकशाही जन्माला आली होती. आणि भांडवलशाही नष्ट झाल्यानंतरही लोकशाही कार्य करणार आहे. दुसरे, भांडवलशाही ही मूलतः एक अर्थव्यवस्था आहे. लोकशाही हा राज्यकारभाराचा प्रकार नव्हे. ती व्यापक जीवननिष्ठा आहे. युरोपमध्ये लोकशाही आणि भांडवलशाही एकाच काळामध्ये मोठ्या प्रमाणावर वाढीला लागल्या. या काळात भांडवलशाहीने काही प्रमाणात लोकशाहीचा उपयोग करून घेतला असेल. परंतु तरी देखील भांडवलशाही म्हणजे लोकशाही असे समीकरण आपल्याला मांडता येणार नाही. आपल्या देशात भांडवलशाही व लोकशाही यांचे समीकरण अनेकांच्या अंतर्मनात खोलवर जाऊन बसल्यामुळे यासंबंधीच्या वैचारिक स्पष्टेची अधिक गरज आहे.

समता म्हणजे काय ?

मानवी समता हा लोकशाहीचा मूलाधार आहे. परंतु 'समते' संबंधी आपल्या कल्पना पुरेशा स्पष्ट नाहीत. समता म्हणजे सर्वांना सारखा पगार असा त्याचा अर्थ नाही. 'आइन्स्टाइनला जितका पगार तितकाच त्याच्या प्रयोगशाळेत काम करणाऱ्या शिपायाला पगार' असा याचा अर्थ नाही. अशी समता खुद्द मार्क्सला देखील अभिप्रेत नव्हती असे वाटते. प्रत्येकाच्या पात्रतेप्रमाणे त्याच्याकडून काम, त्याच्या गरजेप्रमाणे त्याला पुरवठा (From each according to his ability, to each according to his needs) असे मार्क्स जेव्हा म्हणतो, तेव्हा तो समतेचा आपला अर्थ स्पष्ट करीत आहे असे वाटते. कोणतीही यांत्रिक स्वरूपाची समता मानवी प्रगतीला कदाचित् उपकारक ठरण्याऐवजी अपकारकच ठरेल अशी भीति वाटते. 'समता' म्हणजे मूलतः संधीची समता होय. प्रत्येक व्यक्तीला विकासाची समान संधी मिळाली पाहिजे. त्याच्या विकासामध्ये जात, धर्म,

लिंग हे भेद येता कामा नयेत. त्याचप्रमाणे त्याची गरीबी येता कामा नये. त्याच्या विकासाला मर्यादा फक्त त्याच्या कर्तृत्वाच्या असल्या पाहिजेत. अमर्याद आकाश हे त्याच्या संधी-समानतेचे प्रतीक असले पाहिजे. या दृष्टीने समता म्हणजे विकासाच्या संधीची समता होय.

सर्व मानवी इतिहास हा स्वातंत्र्याकांक्षेचा इतिहास

समतेप्रमाणे मानवी स्वातंत्र्य हा लोकशाहीचा कणा आहे. स्वातंत्र्य ही नकारात्मक कल्पना नाही. बंधनांचा अभाव म्हणजे स्वातंत्र्य नव्हे. तर प्रत्येक व्यक्तीमध्ये सर्जनशील शक्ती असते. या सुप्त सर्जनशील शक्तीच्या आविष्कारासाठी आवश्यक ती समाज संस्था निर्माण करणे, आवश्यक असे आर्थिक, सामाजिक वातावरण निर्माण करणे म्हणजे स्वातंत्र्य होय. स्वातंत्र्याला लोकशाही जीवनपद्धतीमध्ये मध्यवर्ती स्थान आहे. कारण एका अर्थाने सर्व मानवी इतिहास ही त्याच्या स्वातंत्र्याची कहाणी आहे. (Human history is a story of liberty) निसर्गशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ मानवाला अनुक्रमे निसर्ग व समाजसंस्था यापासून जास्तीतजास्त स्वातंत्र्य मिळवून देण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. यादृष्टीने न्यूटन, गॅलिलियो, डार्विन, आइन्स्टाइन यांच्या संशोधनामागे मानवी स्वातंत्र्याची प्रेरणा आहे. त्याचप्रमाणे प्लेटो, अॅरिस्टॉटलपासून बर्ट्रान्ड रसेल पर्यंत सर्व समाजशास्त्रज्ञ मानवी स्वातंत्र्याला अनुकूल अशी समाज संस्था निर्माण करण्यात गढून गेलेले आहेत असे आपणास दिसून येईल.

स्वातंत्र्य ही मानवी जीवनातील नैसर्गिक प्रेरणा

स्वातंत्र्य ही मानवी जीवनातील मूलभूत प्रेरणा आहे. प्राथमिक अवस्थेमध्ये त्याच्यामध्ये जगण्याची धडपड करण्याची प्रेरणा उपजत होती. ही त्याची जगण्याची धडपड करण्याची उपजत प्रेरणा पुढे प्रगत अवस्थेमध्ये स्वातंत्र्याच्या रूपाने त्याच्या जीवनामध्ये विकसित झाल्याचे आपणास दिसून येईल. (Quest for freedom is the continuation of the struggle for existence) या दृष्टीने स्वातंत्र्याच्या आकांक्षेची बीजे त्याच्या जगण्याच्या धडपडीच्या प्रेरणेमध्ये उपजतच आहेत असे आपणास दिसून येईल. मानवी स्वातंत्र्य त्यामुळे लोकशाही जीवनपद्धतीचा कणा आहे असे आपणास दिसून येईल.

विवेकशीलता हा लोकशाहीचा मूलाधार

‘माणूस हा मूलतः विवेकशील प्राणी आहे’ हा विचार लोकशाहीमधील पायाभूत विचार आहे. विश्वातील सर्व जीवसृष्टीमध्ये माणसाचे वेगळेपण म्हणजे त्याची विवेकशीलता होय. विवेकशीलता त्याच्यामध्ये उपजतच आहे. (Rationality is the biological property of man) प्राथमिक अवस्थेमध्ये माणसाचा जादूटोणा, भूत-पिशाचे यावर विश्वास होता. एका दृष्टीने अप्रगत अवस्थेमधील माणसातील बुद्धिप्रामाण्यवादाचा हा आविष्कार होता. विश्वातल गूढ शक्तीचे त्याला कारण शोधून काढायचे होते. प्राथमिक अवस्थेमध्ये एवढेच कारण तो शोधू शकला. आज या कल्पना अशास्त्रीय वा बुद्धिप्रामाण्यविरोधी धाटत असल्या तरी प्राथमिक अवस्थेमध्ये या कल्पना शास्त्रीय धाटत होत्या. मानवाच्या विवेकशीलतेमध्ये श्रेणी आहे. नवे शास्त्रीय ज्ञान मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध झाल्यामुळे देखील त्याच्यातील बुद्धिनिष्ठा अधिक वरच्या श्रेणीवर कार्य करित आहे. त्याच्या श्रेणीत फरक असेल परंतु त्याच्या इतिहासामागे मूलतः त्याच्यातील विवेकनिष्ठा कार्य करित आहे असे आपणास दिसून येईल.

विवेकशीलतेला आव्हान

प्रत्येक व्यक्तीमधील ही विवेकशीलता लोकशाहीमध्ये त्यामुळे गृहीत धरलेली आहे. लोकशाहीमधील या गृहीत कृत्यावर १९ व्या शतकाच्या शेवटी किंवा विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी काही प्रखर हल्ले होऊ लागले. त्यामुळे लोकशाहीचा पाया ढासळतो की काय अशी भीति वाटू लागली. वरील गृहीत कृत्याला ही जी आव्हाने येऊ लागली, ती मुख्यतः मनोविश्लेषण शास्त्राकडूनच होय. मानसशास्त्राने माणसाच्या ‘अज्ञात मानसाचा’ शोध घेतला. त्यामध्ये त्याला असे दिसून आले की मानवी जीवनामध्ये विवेकशीलतेप्रमाणे अनेक विवेकबाह्य शक्ती प्रभावी रीतीने कार्य करित असतात. सहज प्रवृत्ती, मनोगंड, विकार, भावना या मानवी जीवनात काही वेळा इतक्या प्रभावी असतात की त्या विवेकशीलतेवर मात करतात. या विवेकबाह्यशक्ती जर विवेकशीलतेवर मात करित असतील तर लोकशाहीचा पायां भुसभुशीत होत नाही काय? याला लोकशाहीच्या प्रवक्त्यांनी प्रभावी रीतीने उत्तर दिले व हे वैचारिक आव्हान परतवून लावले. लोकशाहीवाद्यांच्या विवेचनाचा गाभा असा की, मानवी जीवनातील या विवेकबाह्य शक्तीचे स्वरूप आपण कसे ओळखतो? विवेकाच्या साहाय्यानेच ना?

विवेकावानून या विवेकवाह्यशक्ती आहेत असे आपण कसे ओळखणार ? दुसरे असे की विवेकाच्या जोरावर विवेकवाह्य शक्ती आपण शोधून काढल्या म्हणजे विवेकाचे कार्य कोणते असते ? या सर्व विवेकवाह्य शक्ती विवेकशक्तीच्या नियंत्रणाखाली आणणे हेच असते ना ? म्हणजे यामुळे विवेकशीलतेचे महत्त्व कमी होत नाही. उलट तिचे महत्त्व अधिक प्रस्थापित होते. परंतु एक गोष्ट खरी आहे की या आव्हानामुळे एकोणिसाव्या शतकाच्या मानाने विसाव्या शतकातील विवेकशीलता अधिक नम्र, वास्तववादी झाली आहे.

मानवतावाद हा लोकशाहीचा तात्त्विक पाया आहे

व्यक्तिवाद वा मानवतावाद हा लोकशाहीचा तात्त्विक पाया आहे. व्यक्ती हे साध्य आहे व समाज संस्था, राज्यसंस्था ही साधने आहेत अशी लोकशाहीची धारणा आहे; मानव हा साध्य आहे याचे साधे कारण मानव हा सर्व समाज संस्था, राज्यसंस्था, अर्थसंस्था, धर्मसंस्था यांचा निर्माता आहे. या सर्व संस्था म्हणजे त्याने निर्माण केलेली साधने आहेत. त्यामुळे मनुष्य हा समाज-संस्थांच्या मध्यभागी आहे. सूर्यमालेमध्ये सूर्य हा मध्यवर्ती असतो व त्याची भाला त्याच्या भोवती फिरत असते, त्याप्रमाणे लोकशाही समाज व्यवस्थेमध्ये मनुष्य हा केंद्रस्थानी असतो व समाज संस्था त्याच्या भोवती असतात असे गृहीत धरलेले असते. या दृष्टीने मानवाला केंद्रस्थानी मानणारा मानवतावाद हा लोकशाहीचा तात्त्विक आधार आहे. माणूस हे साध्य आहे व इतर सर्व समाज संस्था ही साधने आहेत ह्या विचाराप्रमाणे मनुष्य हा सर्व मानवी संघटनेचा मूळ आहे. हा विचार लोकशाहीमध्ये महत्त्वाचा आहे.

अभ्यासासाठी महाराष्ट्र प्रादेशिक घटक

लोकशाहीची एवढी प्रास्ताविक स्वरूपाची चर्चा केल्यानंतर या लोकशाही विचाराची वाढ महाराष्ट्रात कशी झाली याचा आपल्याला विचार करायचा आहे. या विषयाच्या दुसऱ्या अंगाकडे आपण वळले पाहिजे. या विचाराचा विकास महाराष्ट्रात कसा झाला याचा विचार करण्यामध्ये दोन दृष्टीने औचित्य आहे. एकतर कोणत्याही विषयाचा सखोल अभ्यास करायचा तर एखादा प्रादेशिक घटक निवडणे आपल्याला सोयीचे असते. अर्थात् हा प्रादेशिक घटक हिंदुस्थानसारख्या एक मोठ्या देशाचा एक प्रादेशिक घटक आहे याचा आपल्याला विसर पडू नये. परंतु विषयाच्या सखोल

चर्चेसाठी हिंदुस्थानसारख्या व्यापक घटकापेक्षा महाराष्ट्रासारखा तुलनात्मक दृष्ट्या लहान घटक अधिक उपयुक्त ठरेल. या दृष्टीने महाराष्ट्र हा प्रादेशिक घटक म्हणून येथे घेतला आहे. दुसरे असे की महाराष्ट्रातील राजकीय विचारांचे वैशिष्ट्य असे की हिंदुस्थानातील इतर प्रांतापेक्षा तुलनात्मक दृष्ट्या येथे राजकीय विचार आधी जन्माला आला व उदयाला आल्यानंतर त्यामध्ये सतत सातत्य राहिले गेले. स्थूल मानाने असे म्हणता येईल की १९२० साली म. गांधींचा भारताच्या राजकीय जीवनामध्ये उदय झाल्यानंतर हिंदुस्थानातील बहुतेक सर्व प्रांतात राजकीय जागृती, राजकीय विचार उदयाला आला. परंतु म. गांधींच्या उदयाच्या आधी सुमारे ७०-८० वर्षे येथे राजकीय विचार जन्माला आले होते. बाळशास्त्री जांभेकर, जगन्नाथ शंकरशेट, लोकहितवादी, म. फुले, न्या. रानडे, न्या. तेलंग, ना. फिरोजशाहा मेहता, लो. टिळक, प्राचार्य आगरकर या थोर विचारवंतांनी व राजकीय नेत्यांनी येथील राजकीय विचार पुष्कळ समृद्ध केला होता. किंबहुना गांधींच्या विचाराला महाराष्ट्रात तीव्र संग्राम करावा लागला याचे एक प्रमुख कारण हेच होते. गांधीवादी विचार येथे पुढे येण्याआधी अनेक वर्षे राजकीय विचाराची चर्चा होत असल्यामुळे गांधीवादी विचाराची समीक्षा येथे कठोरपणे होत होती. त्यामुळे एका दृष्टीने भारतातील राजकीय विचाराची गंगोत्री म्हणून महाराष्ट्रातील राजकीय विचारांच्या अभ्यासाला महत्त्व आहे, त्याचप्रमाणे या राजकीय विचाराचा प्रवाह सतत वाहता ठेवणारा एक प्रादेशिक घटक म्हणूनही या विवेचनाला महत्त्व आहे.

गोपाळ हरी देशमुख : लोकहितवादी

लोकहितवादींची शतपत्रे म्हणजे महाराष्ट्रातील राजकीय विचाराचा ठसठशीत प्रारंभ होय. त्यांच्या आधी जगन्नाथ शंकरशेट, बाळशास्त्री जांभेकर इत्यादि सुधारकांच्या विचारातून आपल्याला कांही उदारमतवादी राजकीय विचार सांपडतील. परंतु राजकीय विचाराचा सुस्पष्ट असा आविष्कार आपल्याला 'शतपत्रा'तून पहावयास मिळतो. महाराष्ट्रातील राजकीय विचाराची गंगोत्री म्हणून लोकहितवादींच्या शतपत्रांचा उल्लेख करता येईल.

लोकहितवादी : विद्यापीठयुग सुरु होण्यापूर्वीचे विचारवंत

लोकहितवादींचे एक वैशिष्ट्य असे की ते विद्यापीठाचे युग सुरु

होण्याच्या पूर्वीच्या काळातील सुधारक व विचारवंत आहेत. १८५७ साली आपल्याकडे पाश्चात्य शिक्षण देणारी विद्यापीठे सुरू झाली. न्या. रानडे, डॉ. भांडारकर हे या विद्यापीठीय युगाचे पहिले प्रतिनिधी. परंतु विद्यापीठ युगानंतरचे विचारवंत व विद्यापीठयुगपूर्व काळातील विचारवंत यांच्यामध्ये आपल्याला काही बाबतीत तरी फरक जाणवतो. हा फरक त्यांच्या भाषेच्या जडण घडणीमध्ये आहे. त्याचप्रमाणे आशयामध्येही आहे. विद्यापीठ युगानंतरच्या मराठीवर इंग्रजी भाषा व संस्कृत भाषा या दोन्ही भाषांचा प्रभाव मोठ्या प्रमाणावर पडला. विद्यापीठयुगापूर्वीच्या काळात मराठी भाषेची प्रकृती अधिक अस्सल, या मातीचा गंध असलेली अशी होती. त्यामुळे ती भाषा स्वाभाविक वळणाची होती याचा प्रत्यय लोकहितवादींच्या शतपत्रातून येतो. आपण अनेक वेळा मराठी भाषेचे शिवाजी म्हणून विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांचा गौरवाने उल्लेख करतो. परंतु खरोखर त्यांच्या प्रभावाखाली मराठी भाषा अधिक कृत्रिम, स्वाभाविकतेपासून अधिक दूर गेलेली दिसते. तिच्यावर एका अंगाने इंग्रजी वळणाची व दुसऱ्या अंगाने संस्कृत वळणाची नको इतकी छाप पडलेली आहे. या दृष्टीने मराठी भाषेचा अस्सल, स्वाभाविक आविष्कार लोकहितवादींच्या शतपत्रामध्ये दिसतो. गेल्या काही वर्षांत मराठी भाषेचे वळण चिपळूणकरांच्या प्रभावामधून मुक्त होऊन नव्या संस्कारित स्वरूपामध्ये परंतु लोकहितवादींच्या स्वाभाविक मराठीच्या प्रकृतीच्या दिशेने जात आहे असे वाटते.

विद्यापीठयुगाच्या आधीच्या सुधारकांच्या भाषेप्रमाणे त्यांची विवेचनपद्धती देखील आपल्याला वेगळी सापडेल. १८५७ नंतर विद्यापीठीय अभ्यासक्रमातून पाश्चात्य तत्त्वचिंतकांचा शास्त्रीय पद्धतीने अभ्यास सुरू झाल्यामुळे विवेचनामध्ये तत्त्वचर्चा अधिक येऊ लागली. आधीच्या काळात इतका जाणीवपूर्वक प्रयत्न दिसत नाही. एका दृष्टीने लोकहितवादी हे या विद्यापीठ युगाच्या आधीच्या काळाचे प्रवक्ते असल्याने त्यांच्या त्या काळातील ही वैशिष्ट्ये काही प्रमाणात तरी त्यांच्यामध्ये प्रतिबिंबित झालेली दिसतात.

सुधारणावादाचा काल

दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे १८१८ पासून १८५७च्या बंडापर्यंत महाराष्ट्रामध्ये सुधारणावादाला पुष्कळ अनुकूल वातावरण होते. १८५७ च्या बंडानंतर

सुधारणावादी विचाराची काही अंशी पिछेहाट झाली. १८१८ ते १८५७ या काळात महाराष्ट्रातच नव्हे तर काही अंशी सर्व भारतभर सुधारणेला अनुकूल वातावरण तयार होत होते. याचे एक कारण इंग्लंड-मधून येथे आलेल्या इंग्रज प्रशासकावरील जेरेमी बेन्थमच्या उपयुक्ततावादी विचारांचा पडलेला खोल प्रभाव होय ! १९ व्या शतकाच्या प्रारंभी इंग्लंडमध्ये 'फिलॉसफीकल रॅडिकॅलिझम' वा 'यूटिलिटरीझम' या तत्त्वज्ञानाचा त्या काळातील ध्येयवादी तरुण विचारी वर्गावर फार खोल प्रभाव पडला होता. त्यामुळे इंग्लंडमधून आलेले तरुण प्रशासक या विचाराचा प्रभाव घेऊनच इकडे आले होते. त्यांनी त्यामुळे वेगवेगळे कायदे करून येथे सुधारणेला अनुकूल वातावरण तयार करण्याचा प्रयत्न केला. सतीची चाल बंद करण्याचा प्रयत्न, गुलामगिरी नष्ट करण्याचा प्रयत्न, जुन्या क्रूर, अमानुष शिक्षा पद्धतीतील फरक, पाश्चात्य शिक्षणाचा प्रसार, जातीव्यवस्था नष्ट करण्याचा प्रयत्न, हे सर्व या उदारमतवादी विचारांचे आविष्कार होते. या काळात सुधारणावादाला या प्रशासकांच्या धोरणामुळे जे अनुकूल वैचारिक वातावरण तयार झाले होते, हे वातावरण एका दृष्टीने लोकहितवादीच्या शतपत्रातून झिरपले आहे. १८५७ च्या बंडामुळे इंग्रज सरकारला जो धक्का बसला त्यामुळे सरकारने सुधारणावादी क्षेत्रातून अंग काढून घेतले. याचा वाईट परिणाम आमच्या सुधारणावादाच्या वाटचालीवर झाला. परंतु परकीय सरकारप्रमाणे आमच्या सुधारकांवरही याचा मानसिक दृष्ट्या वाईट परिणाम झाला. आमच्या सुधारकांना या मानसिक धक्क्यातून बाहेर पडायला १८८० साल उजाडावे लागले. लोकहितवादीच्या शतपत्राचा अन्वयार्थ त्यामुळे १८१८ ते १८५७ या काळातील वैचारिक वातावरणाच्या संदर्भातच लावला पाहिजे. अर्थात् वातावरणाबरोबर त्यांच्या व्यक्तिमत्वामधील स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा वाटा आपल्याला नजरेआड करता येणार नाही.

भारतीय लोकशाहीची वैशिष्ट्ये

लोकहितवादींनी राजकीय क्षेत्रात लोकशाहीचा पुरस्कार केला आहे. त्यांच्या लोकशाही पुरस्काराचे एक वैशिष्ट्य असे की त्यांच्या पुष्कळ समकालीनावर त्या काळात राजेशाहीची छाप होती. राजेशाही नुकतीच अस्तंगत झाली होती त्यामुळे तिच्या पुनरुज्जीवनाची स्वप्ने त्यांना पडत होती. सर्वसामान्य जनमानस राजेशाहीच्या विचारांतच वावरत होते. अशा या काळात या विचारांच्या प्रभावामधून बाहेर पडून त्यांनी लोकशाहीचा पुरस्कार केला हे त्यांच्या कसदार, स्वतंत्र, संपन्न व्यक्तिमत्वाचे प्रतीक आहे.

भारताला इंग्लंडप्रमाणे पार्लमेंट पाहिजे असे त्यांनी सांगितले. परंतु या-पेक्षा खोलात जाऊन भारतीय लोकशाहीचे स्वरूप इंग्लंडमधील लोकशाही-पेक्षा कसे वेगळे असावे हे त्यांनी सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. भारतीय लोकशाहीचा विचार करतांना येथील जातिवद्ध समाज व्यवस्थेचा विचार नजरेआड करता येत नव्हता. त्यामुळे येथील पार्लमेंटमध्ये सर्व जाती जमातीच्या लोकांचे प्रतिनिधित्व मिळावे, त्यामुळे ही लोकशाही अधिक अर्थपूर्ण होईल असे त्यांनी म्हटले आहे.

आपल्या या विचारांचा प्रपंच करतांना ते म्हणतात, “ इनसाफ बरोबर होण्याकरिता सर्व इंग्रज व नेटीव लोक यामध्ये सांप्रत मोठा भेद आहे. तो मोडून एकसारखे होण्याकरिता हिंदुस्थानचे देशात पार्लमेंट ठेवावे व ही मोठी सभा मुंबईस भरावी. आणि तेथे दर एक शहरातून व हरएक जिल्ह्यातून दोन दोन असामी घेऊन त्या सर्वात कौंसिलात बसवून गव्हर्नर त्यात मुख्य असावे व जे लोक दर जिल्ह्यातून आणावयाचे ते सर्व जातीतील सारखे असावे... या लोकात भट, गृहस्थ, शास्त्री, परभू, कुळवी, मुसलमान इंग्रज इत्यादि जे शहाणे दिसतील, ते नेमावे व त्यांनी राज्य चालवावे म्हणजे लोकांचा फार फायदा होईल. ”^१

सर्व जातीचे प्रतिनिधी या पार्लमेंटमध्ये ध्यावे. परंतु जातवार प्रतिनिधीचे तत्त्व स्वीकारू नये असे ते सांगतात. याचे विवेचन करतांना ते म्हणतात, “ सभेत जातिविषयी निवड नको. हे वर सांगितलेच आहे. जे फार विद्वान व चांगले चालीचे लोक आहेत, तेच नेमले पाहिजेत, मग त्यांची कोणतीही जात असो. ”^२

भारताला कशा प्रकारची लोकशाही हवी याची चर्चा करतांना ते म्हणतात, हिंदुस्थानला इंग्लंडपेक्षा अमेरिकन पद्धतीची लोकशाही अधिक उपयुक्त ठरेल. अर्थात् इंग्लंडमधील लोकशाही नाममात्र का असेना परंतु राजेशाहीवर उभारली आहे. अमेरिकेमध्ये राजेशाही नाही यामुळे इंग्लंडपेक्षा अमेरिकेची लोकशाही अधिक चांगली असे म्हणतात. यासंबंधी चर्चा करतांना ते म्हणतात, “ आजच्या काळी यथास्थित उत्तम राज्य अमेरिकेतील युनाईटेड स्टेट्स येथे चालू आहे. त्याचेखाली विलायतेतील मिश्र राज्य व त्याचे खाली इतर राज्ये. एशिया खंडातील राज्ये तर फारच दुष्ट. ”^३

१ लोकाहितवादीची शतपत्रे, संपादक श्री. रा. टिकेकर-१९६३-पा. नं. १.६

२ किता पा. नं. १७.

३ किता पा. नं. २८.

राज्यसंस्थेविषयी कल्पना

लोकहितवादींनी “सरकारने काय करावे” या निबंधसंग्रहातील २९ जानेवारी १८६५ रोजी लिहिलेल्या निबंधात आपले काही राजकीय विचार स्पष्ट केलेले आहेत.

‘-That Government is best which governs least-’ कमीत कमी शासन करणारे सरकार जास्तीत जास्त चांगले असते ही १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धातील कल्पना लोकहितवादींच्या वरील निबंधात प्रतिबिंबित झाली आहे. ते वरील निबंधात म्हणतात, “सरकार चालविण्यामध्ये मुख्य मर्म असे आहे की, सरकार जितके घटत जाईल तितके बरे आहे व लोकांची सत्ता जितकी वाढत जाईल तितके चांगले आहे. अगदी सरकारची गरज नाही, अशी स्थिती असावी असे मनात येते. पण अशी स्थिती लोकांस प्रत्यक्ष कधी आलेली दिसत नाही. पण सरकारची गरज जितकी कमी होऊन, लोकांच्या हाती कारभार येईल तितके चांगले आहे. न्याय-मनसुबी, कायदे करणे व शहर व गाव येथील पोलीसांचा बंदोबस्त हे सर्व लोकांच्या हाती असावे हा उत्तम पक्ष आहे. त्यात लोक स्वतंत्रता भोगण्यास योग्य होतील अशी शक्ती लोकांस विद्याद्वारे यावी ही तजवीज ठेवली पाहिजे, व जसजशी त्यास शक्ती येईल तसतशी त्यास सत्ता मिळावी व लोकही ते संपादन करतील,” पुढे ते म्हणतात “केवळ अडाणी देशात सरकार मायबाप असते किंवा सरकार चोर असते. मध्यम सुधारलेल्या देशात, सरकार मित्र असते व फार सुधारलेल्या देशात ते चोर असते असे मानून लोक सरकारशी वागतात. सरकारची गैरवाजवी सत्तेची वृद्धी होऊ देत नाही व सरकारच्या चुका सरकारास सांगतात. लोकशाहीमध्ये स्वयंशासनाचे महत्व विशेष आहे.” आपली ही कल्पना स्पष्ट करताना लोकहितवादी “सरकारने काय करावे” या निबंधात म्हणतात, “जे लोक अज्ञानी आहेत, ते सर्वोपरी सरकारवर भरवसा ठेवतात. जशी काय लहान मुले आईचे कासेस लागून फिरतात. ज्या ज्या कामात सरकारचा आश्रय असला पाहिजे म्हणजे, लोकास फार हौस वाटते. आणि ज्या कार्यात सरकारचा हात नाही ते काम चांगले असतानाही पडून रहाते. पुढे लोक जो जो शहाणे होतात तो तो सत्ता आपलेकडे ओढतात, आणि सरकारवर फक्त एक परचक्र कजाकफावत पहाण्याचे काम असते. परंतु लोकास स्वतंत्र वागाविण्यास सामर्थ्य व शहाणपण मात्र आले पाहिजे. जर तसे नसेल तर राजाश्रयावर सर्वांची चांगली कामे अवलंबून रहातात. जेथे लोक शहाणे होऊन सरकारने कौटपर्यंत कारभार करावा हे जाणतात तेथे ते सरकारास

मोठ्या खंबीर मर्यादा घालून देतात. आणि त्यावाहेर सरकारनेही मग जाववत नाही. जेथे लोक अज्ञानी आहेत तेथे सरकार करील ती पूर्व दिशा, तेथे सरकारचे महात्म्य फार असते. सरकारचा थोरपणा फार असतो. सरकारचे भय फार असते व सरकारचा आश्रितांवर जुलूम फार चालतो आणि सरकार तेथे चोर असते. परंतू जेथे प्रजा शहाणी असते व जेथे सरकारच्यानेही जी कामे रेटावयाची नाहीत ती कामे रयत स्वतः करू शकते” याच निबंधात लोकहितवादीनी, सरकारने प्रजेबाबत सात धर्म सांभाळावे म्हणजे प्रजा सुखी होईल. अर्थात वरील सात धर्म वरील कल्पनेच्या भोवतीच गुंतलेले आहेत. तथापि लोकशाहीमध्ये सरकार लोकांना जबाबदार असले पाहिजे.” या वावत त्यांच्या कल्पना स्पष्ट आहेत. ते याच निबंधात म्हणतात, “सरकार जो कर घेते ते केवळ कर्ज आहे, त्याची झाडाझडती वरोवर व यथान्याय व्हावी असे सरकारने मनात वागविले पाहिजे.”

शिक्षणविषयक विचार

लोकशाहीच्या दृष्टीने लोकहितवादीनी शिक्षणविषयक स्वीकारलेले धोरण व मांडलेले विचार महत्त्वाचे आहेत. १८३४ ते १८५४ या काळात येथे कोणत्या प्रकारचे शिक्षण द्यावे यासंबंधी दोन विचारप्रवाह होते. येथील एका प्रवाहाचे म्हणणे असे की जुने वेद, पुराणे, शास्त्रे यांचे ज्ञान हेच महत्त्वाचे ज्ञान असल्याने तेच शिक्षण आवश्यक आहे. उलट दुसरा विचारप्रवाह सांगत होता, नव्या गतीमान जगात आता पाश्चात्य उदार शिक्षणाची नितांत गरज आहे. पश्चिमेकडील पदार्थविज्ञान, गणित, अर्थशास्त्र, साहित्य यांचे ज्ञान आम्हाला मिळाले तरच आम्ही नव्या जगात प्रगती करू शकू. जुन्या पठडीतील शास्त्रीमंडळी पहिल्या विचार प्रवाहाचे प्रवक्ते होते तर जगन्नाथ शंकरशेट, बाळशास्त्री जांभेकर, लोकहितवादी हे दुसऱ्या विचार-प्रवाहाचे प्रतिनिधी होते. दुसऱ्या विचार प्रवाहाचा पुरस्कार लोकहितवादीनी विशेष हिरीरीने केला. ‘भटांचा विद्येचा निरूपयोग,’ ‘पुराणातील ज्ञान,’ ‘ब्राह्मणांची शिक्षणपद्धती’ या पत्रातून यांनी यासंबंधी आपले विचार आग्रहाने मांडले आहेत. येथे या काळात नव्या पाश्चात्य शिक्षण पद्धतीच्या पुरस्कर्त्यांचा विजय झाला. १८५४ नंतर येथे हे शिक्षण द्यावे असा निर्णय झाला. महाराष्ट्राच्या नव्हे भारताच्या इतिहासातील ही कलाटणी देणारी घटना आहे. १८५४ नंतर हा प्रश्न मिटल्यामुळे या प्रश्नांची चर्चा लोकहितवादीनी केली नाही. परंतु नव्या पाश्चात्य शिक्षणाचा लोकहितवादीनी आग्रह धरला.

या शिक्षणातून निर्माण झालेल्या सुशिक्षित मध्यम वर्गाने लोकशाही वळकट करण्याचा प्रयत्न केला. या दृष्टीने लोकहितवादीचे कार्य मोलाचे मानावे लागेल.

केवळ पाठांतर म्हणजे ज्ञान नव्हे

ज्ञानाबद्दल त्या काळात पुष्कळशी चुकीची समजूत रूढ होऊन बसली होती. केवळ पाठांतर म्हणजे ज्ञान अशी ही समजूत होती. पाठांतर करणाराला अनेक वेळा त्याचा अर्थही समजत नव्हता. अशा वेळी पोपटासारखे केवळ तोंडाने, अर्थ न समजता श्लोक म्हणून दाखविले म्हणजे ज्ञान नव्हे. ज्ञानामध्ये अर्थप्रक्रियेला अधिक महत्त्व आहे हे सांगताना ते म्हणतात, “शास्त्री, पंडित, आणि त्यास होय होय म्हणणारे गृहस्थ, हे काय बोलतात ते देखील त्यांना कळत नाही.....त्यांचे तोंडास कोणी हात लावावा ? ... असे बोलणे ऐकून मला वाटते की हे इस्पितळातले वेडे आहेत काय ? ...”

या लोकास वाचणे ठाऊक नाही. पाठ करणे ठाऊक आहे. ‘प्रातःस्मरामि’ पाठ करतात. देवपूजा पाठ करतात. भट तर दशग्रंथ पाठ करितात. व कित्येक मूर्ख ‘जटापाठी’ आहेत. म्हणजे मागेपुढे, उलटीसुलटी अक्षरे पाठ करितात. याचा उपयोग काय ?

पाठ करायची मजुरी कशास ? अर्थासहित दोन अध्याय का म्हणा ना ? त्यातील ज्ञान समजून घ्या म्हणजे दोन अध्याय अध्ययन घनपाठी टोणप्यापेक्षा बरे.” महाराष्ट्रातील पुढील वैचारिक प्रबोधनाच्या दृष्टीने ज्ञानासंबंधी चुकीची समजूत काढून टाकून तेथे अधिक मूलगामी दृष्टी देण्याचा त्यांचा प्रयत्न महत्त्वाचा आहे.

लोकहितवादींच्या विचारांतील स्थित्यंतरे

लोकहितवादींच्या विचारामध्ये बदल होत गेला आहे. लोकहितवादी म्हटले म्हणजे १८४८ साली शतपत्रे लिहिणारे लोकहितवादी डोळ्यासमोर येतात. परंतु १८४८ सालातील लोकहितवादी व आयुष्याच्या अखेरीचे लोकहितवादी यामध्ये आपणास फरक दिसतो.

एक महत्त्वाचा फरक म्हणजे आयुष्याच्या आरंभी ते पाश्चात्य संस्कृतीचे, इंग्रजी राजवटीचे मुक्त मनाने स्वागत करीत होते व आपल्या परंपरागत जीवनातील अनेक दोष निर्भय मनाने दाखवीत होते. आयुष्याच्या अखेरीस ते आपल्या

परंपरेतील काही अंगांचा गौरव करू लागले व इंग्रजी राज्य व संस्कृती यामधील दोष दाखवू लागले. आपल्या परंपरेचा अभिमान त्यांच्या विचारामध्ये दिसू लागला. इंग्रजी राज्यात न्याय फार महागडा झाला. येथे सरकारी नोकरामध्ये 'काळा' 'गोरा' असा भेद केला जात असून 'काळा' हा जन्मतः हलका आहे असे समजून इंग्रज सरकारच्या दरबारी घर करून वसली आहे. शेतसारा खेड्यातील गरीब शेतकऱ्यावर जबर वसविला असून तो त्या भाराखाली भरडला जात आहे अशी त्यांची इंग्रजी राजवटीविरुद्ध टीका होती.

वरील स्वरूपाच्या तक्रारी स्पष्ट करताना ते आपल्या 'ग्रामरचना, त्यातील व्यवस्था आणि त्यांची हल्लीची स्थिती' या १८८३ साली प्रकाशित झालेल्या पुस्तकात म्हणतात,

“ इंग्रजी राज्यात मोठी चूक ही आहे की, सरकार एतद्देशीय लोकांचे मत म्हणून काहीच घेत नाही. काळे लोकांवर म्हणून त्याचा विश्वास नसून त्यांस ते हलकट समजते ! आणि त्यांचे मत घेण्याचे मुळीच प्रयोजन नाही, आपण जे करू तेच योग्य असून सर्वांनी ते मान्य केले पाहिजे असे सरकारास वाटते. आता हा कोण न्याय वरे ? हा देश जिंकून त्यांणी आपल्या ताब्यात घेतला हे एतद्देशीयांच्या पापाचे फळ काय ? आणि त्या पापामुळे सरकारची अशी बुद्धी होते काय ? न कळे ! सरकारच्या या काळ्या-गोऱ्यांचे पक्षपाताने गोऱ्या कामदारकडून अज्ञानाने अन्याय फार होतात. त्यास काळ्या लोकात मिळून मिसळून राहण्याचे आवडत नाही. त्यामुळे काळ्या लोकांच्या पूर्वापार रीतीभाती व आचारविचार हे कसे आहेत हे माहित नसते. आणि तेणेकरून त्याजकडून ते जे त्यांच्या वादाचे व कृपाचे निकाल होतात ते भलतेच होतात. असे अनेक प्रसंगी सरकारास व रयतेस कळून आले आहे. तथापि पहिल्यापासून जी सरकारकडून डोळेझाक झाली तीच अद्याप चालू आहे हे पाहून फार नवल वाटते. ”

इंग्रजी राज्यात न्याय फार महागडा झाला हे सांगताना ते म्हणतात,
 “ आता हल्लीच्या हायकोर्टाची स्थिती बघितली तर दरमहा पन्नास पन्नास हजार रुपये प्रत्येक हायकोर्टास खर्च होऊन पुनः न्यायाची महर्गता आणि कालव्यय ही पक्षकारास भोगावी लागतात ! आणि त्यातही चमत्कार असा की, सर्व कामे इंग्रजीत चालतात. त्यामुळे दाद मागणारे वादी प्रतिवादी न्यायाधीशापुढे उगीच स्तंभासारखे उभे राहतात. त्यास काय चालले आहे हे समजत नाही. व न्यायाधीशास त्यांचे खरोखर म्हणणे काय आहे

हे समजत नाही. उभयतास वकील सांगतील ते खरे. असा आंधळ्या बहिऱ्यासारखा व्यवहार चालतो आणि तोही अतिशय नाजूक अशा न्यायाचे कामात ! बरे, ह्या न्याय मिळविण्याच्या कामात खर्चण्याची यंत्र तरी कशी लागून राहिली असून त्या यंत्राचे काम कसे एकसारखे चालले असते ? वकिल, बॅरिस्टर, अटर्नी, सॉलिसिटर वगैरे यंत्रे पैसा ओढण्यास लागली असून न्याय प्रत्येकी व प्रत्यही शंभर शंभर, दोन दोनशे रुपये रोजाप्रमाणे द्यावे लागतात. अशा प्रकारच्या न्यायाचे व्यवहारात गरीब गुरीबांची दाद कशी लागावी हे दिसतच आहे. श्रीमंतांची संपत्ति तर सर्वांशांनी असल्या वादात हरण होऊन वादाचे रकमेच्या चौपट किंवा दसपट खर्च होऊन जातो. मग वाद जिंकला तरी न्याय झाला म्हणावा की नाही झाला म्हणून म्हणावा ? कारण न्याय मागावयाचा तो अमुक पैसा किंवा मालमत्ता आपल्या स्वामित्वाची किंवा मालकीची अथवा हक्काची असून तिचे स्वामित्व किंवा मालकी अथवा हक्क आपला आपल्यास मिळावा म्हणून वाद चालला असता, वादाच्या रकमेच्या किंवा माल मिळकतीचे किंमतीच्या ऐवजावर कित्येक पटीने हे असे खर्च होऊन जातात ! एक रुपया वसूल होण्याकरिता चार रुपये खर्च यावा ! म्हणजे ही काय दाद का न्याय ? म्हणावे काय ? ”^१

खेड्यातील शेतकरी सरकारच्या कराच्या ओझ्याखाली वाकून गेला आहे हे सांगताना ते म्हणतात : “ हल्ली शेतकरी गरीब, अन्नाला महाग आणि संसार हाकण्यास असमर्थ झालेले असतात. सरकारचे कर, सारे व धारे अतिशय जबर असून ते भरण्याचे दोन कुटुंबांना मोठे संकट पडते. त्यांनी जिवापाड मेहनत करावी, परंतु त्याचे फलभाक् सरकार आणि सावकार. त्यांना आठ महिने मोलमजुरी किंवा नौकरी चाकरी करून पोट भरावे लागते. त्यांची बायका पोरे वीस वीस कोसावरून गवत, लाकडे, पाला वगैरे आणून बाजारात विकतात. परंतु त्यात त्यास मजुरीपेक्षा ज्यास्त काही मिळत नाही जमिनीपासून उत्पन्न होणार एक रुपया आणि सरकार घेणार आठ आणे. या सरकारी धान्याशिवाय शेतकऱ्यास लोकलफंड, स्टॅप, रजिस्टर (नोंदणी) वगैरे संबधाने पुष्कळ खर्च सोसावा लागतो. सारांश शेतीच्या कामात त्यास बरकत म्हणून राहिली नाही, शेती सोडून दुसरे धंदे करावे तरी बरकतीचे अनुष्ठपत्र ”^२ शेतसारे प्रमाणापेक्षा फार आकारले आहेत हे सांगताना लोकहितवादी आपल्या या ग्रामरचना पुस्तकात पुढे म्हणतात,—“ सरकार देणे फार वाढल्यामुळेच रयत अगदी टेकीस आली आहे

१ कित्ता पा. नं. ६७

२ कित्ता पा. नं. ५१-५२.

व हाच दारिद्र्यरोग वृद्धीचा रयतेच्या उदरी गुल्म आहे. पूर्वी एके ठिकाणी सांगितलेली कप्तान विंगेट साहेबांनी जमिनीची पाहणी करून ठरविलेली धारेबंदी, पुढील पैमाणीत मनस्वी वाढून शेतकऱ्यांना काही कसर राहिली नाही. ही धारेबंदी इतकी मनस्वी वाढली की, जो गांव पूर्वीच्या पाहणीत पांचशे रुपयांचा ठरला होता तो पस्तीसशे रुपयावर चढला आणि शंभर रुपयांचा गाव सातशावर गेला अशी उदाहरणे आहेत.....आता याविषयी असे म्हणणे आहे की, पूर्वी ज्या पडित जमिनी होत्या त्याची आकारबंदी या नवीन पाहणीत सामील झाल्यामुळे सरकार देण्याची रक्कम फुगलेली दिसते. ही कारणे काही ठिकाणी खरी असतील परंतु सर्वच ठिकाणी धारेबंदी वाढण्यास हीच कारणे आहेत असे नाही तर सरकारास असे वाटले की, दिवसेंदिवस शेतकीच्या उत्पन्नात रयतेस विशेष नफा होत आहे आणि यामुळे सरकारने ह्या नवीन प्रतबंदीस आपली मंजुरी दिली..... हे धारे इतके मनस्वी चढण्याचे दुसरे कारण असे झाले की, या कामात जमीनदारांचा म्हणून काही एक विचार घेतला नाही. पाहणीदारांना जसे वाटले तसे त्यांनी आकार दपटून दिले. जमीनदार तर बापडे बहुतेक घरी स्वस्थ बसले होते. ”^१

जुन्या न्यायपंचायतीचे पुनरुज्जीवन का नको ?

न्यायदानातील या दोषावर इलाज म्हणून लोकहितवादी जुन्या न्यायपंचायतीकडे वळतात. व त्यांचे पुनरुज्जीवन करावे असे ते सांगतात. या संबंधी चर्चा करताना ते म्हणतात,

“ हे अनर्थ आणि त्यास टाळण्यास पूर्वीची पंचाइती करण्याची रीती फारच सुखसोयीस्कर आणि व्यवस्थित आहे असे विचारांती आढळून येते. जेथे तेथे माहितगार, लोकांच्या वागणुकी समजणारे आणि व्यवहारतज्ञ असे पोकृत विचारांचे केले सवरलेले लोक असतातच, त्यांजकडून ह्या देण्याघेण्याच्या पंचाइती करविल्यास सत्य काय असेल त्याप्रमाणे न्याय होईल. ह्या लोकास कायदेकानूचे ज्ञान नसले तरी सत्य समजण्यास कायदेकानू लागत नाही आणि पूर्वी हीच पंचाइतीची रीती सर्वत्र प्रचारात असून ती सर्वास अनुकूल वाटत असे. ”^२

१ किता पा. नं. ६४-६५.

२ किता पा. नं. ५१.

लोकहितवादी न्यायासाठी जुन्या परंपरागत न्यायपंचायतीकडे वळावे असे सांगतात, परंतु जुन्या न्यायपंचायती या व्यवहारात जात पंचायती होत्या. या न्याय वा जातपंचायतीच्या द्वारे खेड्यापाड्यातील अस्पृश्यांना न्याय मिळाला असता ? अस्पृश्यांच्या मानवी न्याय्य हक्कांबद्दल खेड्यापाड्यातील या पंचांना व्यापक जाणिव्हा निर्माण झाल्या होत्या का ? लोकहितवादींच्या या न्यायपंचायतीमुळे समाजातील सामाजिक व आर्थिक दृष्ट्या दुबळ्या घटकाला न्याय नाकारला गेला असता असे वाटते.

आयुष्याच्या अखेरीस महत्त्वाचे स्थित्यंतर

आयुष्याच्या अखेरीस लोकहितवादींच्या विचारात महत्त्वाचे स्थित्यंतर झाले. आयुष्याच्या प्रारंभी कर्मकांडावर तीव्र आघात करणारे लोकहितवादी आयुष्याच्या शेवटी कर्मकांडात दिवसातील ४-४ तास घालवू लागले. आयुष्याच्या सुरुवातीला ते इंग्रजी राज्य व इंग्रजी संस्कृतीचे पुरस्कर्ते होते व आपल्या परंपरागत रूढीवर प्रहार करणारे कठोर टीकाकार होते. आयुष्याच्या शेवटी ते काही अंशी पाश्चात्य संस्कृतीचे टीकाकार बनले व आपल्या भूतकाळांतील काही परंपरांचा गौरव करू लागले. याचे एक प्रमुख कारण — १८७०-७२ नंतर स्वामी दयानंद सरस्वतींचा त्यांच्यावर झालेला प्रभाव असावा. आर्थी समाजाकडे त्यांचा कल वाढत चालला होता. त्याची प्रतिबिंबे त्यांच्या सामाजिक व राजकीय विचारात पडणे स्वाभाविक होते. १८५७च्या बंडा नंतर सामाजिक सुधारणेची लाट ओसरू लागली होती. त्याचाही परिणाम त्यांच्या विचारावर झालेला असावा. तथापि एक गोष्ट स्पष्ट आहे, १८४८ सालातील शतपत्रातील लोकहितवादी व आयुष्याच्या शेवटी 'ग्रामरचना' 'स्वाध्याय' या पुस्तकाद्वन दिसणारे लोकहितवादी हे पुष्कळ वेगळे आहेत. काही अंशी परस्पर विरोधी आहेत.

महात्मा ज्योतिराव फुले

म. फुले यांनी महाराष्ट्रातील लोकशाहीच्या दृष्टीने पुढील तीन क्षेत्रांत महत्त्वाचे विचार मांडले :

१. जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता, स्त्री-पुरुष यामधील विषमता याविरुद्ध वैचारिक आंदोलन करून सामाजिक समतेचा पुरस्कार केला.
२. १९ व्या शतकाच्या मध्याला शिक्षणविषयक झिरपण्याचा सिद्धान्त

विचारवंतांमध्ये मान्यता पावलेला होता. या सिद्धान्तातील फोलपणा दाखवून शिक्षणप्रसाराबाबत स्वतंत्र वेगळा विचार मांडला. लोकशाहीच्या वाढीच्या दृष्टीने त्यांच्या या विचाराचे महत्त्व असाधारण आहे.

३. १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात ग्रामीण भागांतून विशेषतः तालुका पातळीखाली शासनामध्ये लोकविन्मुखता आली होती. लांचलुचपत, दिरंगाई यांनी शासन अधःपतित झाले होते. या शासनाकडे त्यांनी सरकारचे व समाजधुरीणांचे लक्ष वेधले.

सामाजिक लोकशाहीचे पहिले लढाऊ प्रवक्ते

म. फुले हे आधुनिक महाराष्ट्रातील जातिव्यवस्थेविरुद्ध जोरदार बंड करणारे पहिले समाजसुधारक होत. म. फुले यांच्या आधी मध्ययुगामध्ये भागवत संप्रदायातील संतांनी जातिव्यवस्थेविरुद्ध आवाज उठविला होता. या दृष्टीने ज्ञानेश्वरापासून तो तुकाराममहाराजापर्यंत हे जातिव्यवस्थेविरुद्ध लढाईचे काम चालू होते. परंतु मध्ययुगीन संतांचे ते बंड व म. फुले यांची जातिव्यवस्थेविरुद्ध टीका यांमध्ये मूलतः फरक होता. संतांची टीका मुख्यतः आध्यात्मिक क्षेत्रातील विषमतेविरुद्ध होती. भक्तिमार्गाने जाणाऱ्या सर्वांना मोक्षप्राप्ती होते. देवाच्या या दरबारात शूद्र, अतिशूद्र हा भेद ? एवढेच त्यांचे म्हणणे होते. परंतु या धार्मिक क्षेत्राबाहेर जाऊन सामाजिक जीवनात समता पाहिजे असे त्यांनी सांगितले नाही. उलट जातिव्यवस्थेच्या सामाजिक अंगाचे त्यांनी समर्थन केले. कर्मविपाकाचा सिद्धान्त हाच मध्ययुगात जातिव्यवस्थेचा तात्त्विक आधार होता. एका दृष्टीने संतांनी आपले कार्य जेथे सोडले, तेथे म. फुले यांनी आपल्या कार्याला आरंभ केला. म. फुले यांनी मुख्यतः सामाजिक विषमतेविरुद्ध वैचारिक आंदोलन केले. मानवी समता हा त्यांच्या कार्याचा पाया होता.

परंतु तरीदेखील त्यांच्याविरुद्ध समाजामध्ये अपसमज निर्माण झाले. याचे एक कारण त्यांच्या टीकेसंबंधी यथायोग्य मूल्यमापन करण्यात गल्लत झाली असे वाटते. म. फुले यांची सर्व टीका मुख्यतः ब्राह्मण्याविरुद्ध होती. 'ब्राह्मण' व्यक्तीविरुद्ध नव्हे. त्यांनी टीका केली ती पुरोहित संस्था वा भटशाही विरुद्ध केली. पुरोहित वा भट या व्यक्तीविरुद्ध नव्हे. परंतु दुर्दैवाने भटशाही आणि भट, ब्राह्मण्य आणि ब्राह्मण, पुरोहित संस्था आणि पुरोहित यामध्ये टीकाकारांना स्पष्ट सीमारेषा मारता आली नाही. त्यातून

पुष्कळ अपसमज निर्माण झाले. म. फुले यांनी देखील आपल्या लिखाणातून हा भेद अधिक स्पष्ट केला असता तर पुष्कळ अपसमज दूर झाले असते. परंतु त्यांचे जीवनकार्य व विचार काळजीपूर्वक अभ्यासले तर मानवी समता हा त्यांच्या विचाराचा गाभा होता असे दिसून येईल. युरोपमध्ये ज्याप्रमाणे मार्क्सने भांडवलशाहीवर टीका केली, भांडवलदार व्यक्तीवर नव्हे किंवा म. गांधी यांनी टीका केली ती ब्रिटीशसाम्राज्यशाहीवर, ब्रिटीश व्यक्तीवर नव्हे तसाच काहीसा प्रकार म. फुले यांच्याबाबत होता. यादृष्टीने विचार करता मानवतावाद हा त्यांच्या विचाराचा मध्यवर्ती भाग होता, असे दिसून येईल.

जातिव्यवस्था आणि लोकशाही या परस्परांना छेदून जाणाऱ्या समाजव्यवस्था आहेत. लोकशाही मानवाच्या सर्वांगीण समतेवर उभारली आहे. तर जातिव्यवस्था माणसामाणसांमधील जन्माधिष्ठित विषमतेविरुद्ध आधारली आहे. त्यामुळे या दोन संस्था एकत्र राहू शकत नाहीत. लोकशाही यशस्वी व्हायची झाली तर जातिव्यवस्थेचे निर्मूलन झाले पाहिजे. यादृष्टीने म. फुले यांनी जातिव्यवस्थेविरुद्ध बंड करून लोकशाहीच्या विकासाची एक वाट मोकळी करून दिली असे वाटते.

शिक्षण वरून खाली झिरपत जाणार नाही : नवा मूलगामी विचार

म. फुले यांनी शिक्षणविषयक केलेले काम लोकशाहीच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. म. फुले यांनी ज्या काळात शिक्षणविषयक कामाला सुरवात केली, त्या काळातील परिस्थिती लक्षात घेतली तर त्यांच्या कार्याचे वेगळेपण दिसून येईल. १९ व्या शतकाच्या मध्याला नव्हे तर जवळ जवळ पहिल्या महायुद्धापर्यंत शिक्षण क्षेत्रात एक महत्त्वाचा सिद्धान्त सर्वमान्य होऊन बसला होता. हा सिद्धान्त म्हणजे शिक्षणविषयक झिरपण्याचा सिद्धान्त (Theory of filtration) होय. हा सिद्धान्त १८३३ साली लॉर्ड मेकॉले यांनी मांडला. या सिद्धान्ताचा अर्थ असा की समाजात शिक्षणप्रसार व्हायचा झाला तर हे शिक्षण आधी समाजाच्या वरच्या थरात गेले पाहिजे. तेथून ते खालच्या थरांत झिरपत जाईल. त्यानंतर पुन्हा खालच्या थरात झिरपेल. या क्रमाने काही काळानंतर सर्व समाज सुशिक्षित होईल. डॉंगर माथ्यावरचे पाणी वरून खाली येत जाते, त्याचप्रमाणे शिक्षण समाजाच्या वरच्या थरांतून खालच्या थरांत येईल अशी श्रद्धा त्यामागे होती. त्यामुळे सरकारचे लक्ष समाजाच्या उच्च थराच्या शिक्षणाकडेच होते.

१९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात या देशातील जवळ जवळ सर्व थोर विचारवंत या सिद्धान्ताच्या छायेत वावरत होते. ध्येयवादी मने या विचाराच्या प्रभावाने प्रभावित झाली होती. अशा या काळात म. फुले यांनी या सिद्धान्ताला आव्हान दिले व आमच्या जातिवद्ध समाजव्यवस्थेमध्ये हा सिद्धान्त लागू पडू शकत नाही., येथे ज्ञानाविषयी शेकडो वर्षांची विशिष्ट परंपरा आहे. या समाजात त्यामुळे ज्ञान वरून खाली झिरपत जाणार नाही. शिक्षणप्रसारच व्हायचा झाला तर ते वरून खाली झिरपत जाणार नाही. ते खालून वर गेले पाहिजे असा क्रांतिकारक विचार त्यांनी मांडला. महाराष्ट्रातील नव्हे तर हिंदुस्थानातील शिक्षणविषयक कल्पनांना मूलगामी कलाटणी देणारा हा विचार होता. १८८३ साली हंटर कमिशनला म. फुले यांनी सादर केलेल्या अहवालात त्यांनी हा सिद्धान्त प्रभावी रितीने मांडला आहे. या अहवालांत ते म्हणतात,

“Their object in patronising this virtual high class education appears to be to prepare scholars who, it is thought, would in time bend learning without money and without price. We ask the friends of Indian Universities to favour us with a single example of the truth of their theory.

They have educated many children of wealthy men and have been the means of advancing very materially the worldly prospects of some of their pupils but what contribution have they made to the great work of regenerating their fellowmen ? How have they begun to act upon the masses ? Have any of them formed classes at their own homes or elsewhere for the instructions of their less fortunates or less wise countrymen ? Or have they kept their knowledge to themselves as a personal gift not to be soiled by contact with the ignorant vulgar ? Have they in any way shown themselves anxious to advance the general interests and repay philanthropy in the patriotism ? Upon what grounds is it asserted the best way to advance the moral and intellectual welfare of the people to raise the standard of instructions among the higher classes. ”¹

1 Memorial submitted to the Education Commission, 1884 Education Commission Bombay, Vol. II Page 145-46 Superintendent of Government Printing, Calcutta, 1884.

पुढे १९११ साली ना. गोखले यांनी दिल्लीच्या कौन्सिलमध्ये खेड्यापाड्यातून प्राथमिक शिक्षण मोफत करावे असा ठराव मांडला. सरकारने विनंती केल्यानंतर त्यांनी तो परत घेतला. परंतु त्यानंतर पुन्हा देशभर या प्रश्नासंबंधी विचार सुरू झाला. १९२० नंतर हिंदुस्थानात द्विदल राज्यपद्धती सुरू झाली आणि खेड्यापाड्यांत शिक्षण प्रसाराला गती आली. १९५० सालच्या भारतीय राज्य घटनेनुसार या देशातील प्रत्येक नागरिकाला साक्षर करण्यासाठी आपण वचनबद्ध झालो आहोत. परंतु या विचाराची गंगोत्री म्हणून म. फुले यांच्या वरील विचाराचा उल्लेख करावा लागेल.

म. फुले यांच्या कल्पनेला शिक्षण प्रसाराबाबत दुसरीही अडचण होती. एल्फिन्स्टनने प्रथम महाराष्ट्रांत इंग्रजी शिक्षण सुरू केले. त्यावेळी हे शिक्षण मुख्यतः समाजाच्या वरच्या थरातील लोकांनाच ते द्यावे असे धोरण त्याने ठरविले. याचे कारण देतांना त्याने म्हटले आहे, इंग्रजी शिक्षण घेतलेले लोक आम्हाला कारभारासाठी नोकरीस ठेवायचे आहेत, अशा वेळी समाजांत ज्यांना प्रतिष्ठा आहे अशाच लोकांना नोकरीस ठेवणे कंपनीच्या दृष्टीने हिताचे आहे. यासाठी हे शिक्षण समाजाच्या वरच्या थरातील लोकांना दिले पाहिजे. हे शिक्षण सर्वांना मोकळे केले आणि यातून अस्पृश्य समाज शिक्षण घेऊन तयार झाला तर त्यांना आम्ही शासनामध्ये घेऊ शकू कां ? अस्पृश्यांना आम्ही महत्त्वाच्या जागी नोकरीस ठेवले तर शासनाला समाजांत प्रतिष्ठा मिळेल का ? यादृष्टीने समाजाच्या खालच्या थरातील लोकांमध्ये शिक्षण प्रसार होण्यापेक्षा वरिष्ठ थरांत शिक्षणाचा प्रसार होणे हितावह आहे. एल्फिन्स्टनचे हे धोरण पुढील इंग्रज अधिकाऱ्यांनी चालू ठेवले. या व्यावहारिक धोरणाला वरील शैक्षणिक सिद्धान्तामुळे बळ मिळाले. शिवाय समाजाच्या वरिष्ठ वर्गाला ज्ञानाची अनेक शतकांची परंपरा होती. त्यामुळे शिक्षण प्रसार हा फक्त समाजाच्या वरच्या थरांतच झाला पाहिजे अशी दृढ समजूत सर्वत्र पसरली होती. अशा या काळात म. फुले यांनी १८५१-५२ साली समाजाच्या खालच्या थरांतील लोकांसाठी प्राथमिक शाळा काढून शिक्षणप्रसाराच्या कार्यास सुरवात केली. भारतीय लोकशाहीच्या दृष्टीने त्यांचे हे कार्य व विचार अतिशय मोलाचे आहेत, असे वाटते.

शासनविषयक विचार : दोन विचारप्रवाह

शिक्षणाप्रमाणेच फुले यांनी शास्त्रविषयक मांडलेले विचार महत्त्वाचे होते. १८५० पासून १९२० पर्यंत शासनाविषयी महाराष्ट्रात दोन विचार-

प्रवाह समांतर रेषेने वाहतांना आढळतात. येथील एका विचारप्रवाहाने मुख्यतः नागर भागातील शासनाचा विचार केला. त्यातही पुन्हा समाजातील वरिष्ठ वर्गाशी संबंधीत अशा समाजाचा अधिक उत्कटतेने विचार केला. तर दुसऱ्या विचारप्रवाहाने प्रामुख्याने खेड्यापाड्यांतील शासनविषयक प्रश्नांचा जिव्हाळ्याने विचार केला. या दुसऱ्या विचारप्रवाहाने खेड्यापाड्यांतील सरकारी यंत्रणेमुळे तेथील अशिक्षित, गरीब शेतमजूर, छोटा शेतकरी, अस्पृश्य समाज कसा गांजून गेला आहे याची वर्णने केली आहेत. पहिल्या विचार प्रवाहाचे प्रतिनिधी दादाभाई नौरोजी, न्या. रानडे, लो. टिळक, फिरोजशाहा मेहता, प्राचार्य आगरकर, ना. गोखले हे आहेत, तर दुसऱ्या विचार प्रवाहाचे प्रवक्ते लोकहितवादी, कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे, डॉ. आवेडकर हे आहेत. महात्मा फुले हे या दुसऱ्या विचारशाखेचे प्रमुख प्रवक्ते आहेत.

पहिल्या विचारशाखेने त्या काळात मुख्यतः नागर भागातील समाजाचा व प्रश्नांचा विचार केला. त्या काळात इंग्रज सरकारने सनदी नोकर यंत्रणा सुरू केली होती. या सनदी नोकर यंत्रणेमध्ये प्रारंभी सर्व इंग्रज आय्. सी. एस्. अधिकारी आहेत. या यंत्रणेमध्ये इंग्रज अधिकाऱ्याबरोबर भारतीय अधिकाऱ्यांनाही स्थान द्यावे अशी त्यांची मुख्य मागणी होती. या काळात आय्. सी. एस्च्या परिक्षेची वयोमर्यादा २१ होती. हिंदुस्थानातील तरुणांना ही वयोमर्यादा अडचणीची होती. त्यामुळे ही मर्यादा २१ वरून २३ वर न्यावी अशी त्यांची मागणी होती. त्याचप्रमाणे इंग्रज अधिकारी शहरी भागात नागरिकाशी तुच्छतेच्या भावनेने वागत. वांशिक श्रेष्ठतेची कल्पना त्याच्यामागे होती. शिवाय १८९६-९७ सालातील प्लेग, १८९२ नंतर होणारे हिंदु-मुस्लीम दंगे, वारंवार येणारे दुष्काळ या काळात इंग्रज अधिकाऱ्यांचे वर्तन अन्यायाचे असे. वरील विचार शाखेच्या प्रवक्त्यांनी शासनातील या अंगावर कठोर प्रहार केले.

उलट दुसऱ्या विचारशाखेने आमची स्वकीय नोकरशाही खेड्यापाड्यांतील अशिक्षित जनतेचा कसा अमानुश छळ करीत आहे याची वर्णने केली. शहरांतील गोऱ्या नोकरशाहीपेक्षा खेड्यातील स्वकीय नोकरशाहीचा संबंध खेड्यापाड्यांतील बहुसंख्य घटकाशी येत होता. त्यामुळे खेड्यापाड्यांतील सामान्य माणसांची दुःखे जाहीरपणे मांडणेही महत्त्वाचे होते. हे कार्य लोकहितवादी, म. फुले इ. प्रवक्त्यांनी केले. खेड्यापाड्यांतील शासन-यंत्रणा या काळात केवळ लोकविमुख झाली नव्हती तर लांचलुचपत,

कामातील बेजबाबदारपणा यांनी ती अधःपतित झाली होती, त्याची अनेक वर्णने लोकहितवादींची 'शतपत्रे' व म. फुले यांचा 'इशारा' शेतकऱ्यांना 'आसूड' 'गुलामगिरी' या पुस्तकांतून पहावयास मिळतात.

जिल्हा पातळीखालील आमची स्वकीय नोकरशाही अशी अधःपतित झाली होती याची कारणे त्या काळात सांपडतात. १८६० ते १९२० या काळात या देशात इंग्रज अधिकाऱ्यांवर वा खेड्यांतील स्वकीय नोकरशाहीवर नियंत्रण ठेवील अशी कोणतीही लोकशाही यंत्रणा या देशात नव्हती. त्यामुळे सर्व सरकारी नोकर यंत्रणा अनियंत्रित झाली होती. दुसरे, इंग्रजी राजवट येथे सुरू व्हायला गाठ पडली होती. त्यामुळे आधी अनेक शतके झाले नव्हते इतके सत्तेचे केंद्रीकरण इंग्रज शासनाच्या हातांत झाले. तिसरे, इंग्रज राजवटीचे वैशिष्ट्य असे की इंग्रज राजवट या देशातील अशी पहिली राजवट होती की ज्या वेळी इंग्रज राज्यकर्ते इंग्लंडमध्ये राहून मूठभर अधिकाऱ्यांमार्फत या देशावर राज्य करीत होते. शक हुणापासून परकीय राज्यकर्त्यांनी हा देश जिंकला. परंतु येथे राहूनच त्यांनी या देशावर राज्य केले. इंग्रज राज्यकर्ते मात्र इंग्लंडमध्ये राहून या देशावर राज्य करीत होते. इंग्लंडमध्ये राहून तेथील पार्लमेंट येथे जिल्हा पातळीवर काम करणाऱ्या सनदी नोकरावर प्रभावी नियंत्रण ठेवू शकत नव्हते. त्यामुळे व्यवहारात येथील सनदी नोकर हेच राज्यकर्ते झाले. इंग्रज अधिकाऱ्यांच्या हातांत अर्थात् अमाप व अनियंत्रित सत्ता गोळा झाली. इंग्रज अधिकाऱ्यांना येथील खेड्यापाड्यातील लोकांची प्रादेशिक भाषा-मराठी-चांगली समजत नव्हती, त्यामुळे या इंग्रज अधिकाऱ्यांना आपल्या हाताखालील येथील नोकरशाहीवर अवलंबून रहावे लागे. खेड्यापाड्यातील जनता आणि इंग्रज अधिकारी यांच्यात प्रत्यक्ष संबंध येऊ शकत नव्हता. त्यामुळे दैनंदिन कारभाराच्या बाबतीत इंग्रज अधिकाऱ्यांच्या हातातील सत्ता आमच्या स्वकीय अधिकाऱ्यांच्या हातीं झिरपली. यातच ग्रामीण भागातील शासनाच्या अधःपाताची बीजे होती. म. फुले यांनी या शासनावर टीका करून ती लोकाभिमुख करण्याचा प्रयत्न केला.

१८६० ते १८८० हा निर्घृण सावकारीचा काळ

सावकारीच्या दृष्टीने विचार करतां १८६० ते १८८० हा कालखंड महाराष्ट्राच्या गेल्या १२५ वर्षांच्या इतिहासातील सर्वात वाईट कालखंड मानावा लागेल. या काळात शेतकऱ्याकडील जमीन सावकारीसाठी साव-

काराकडे जितकी गेली असेल, तितकी ती इतर कोणत्याहि कालखंडांत गेली नसेल असे वाटते. सावकारीचे स्वरूप या काळांत सर्वांत जास्त भयानक असण्याचे कारण या काळात कायद्याने सावकारांना पूर्ण संरक्षण दिले होते. व्याजाच्या सावकारीच्या लहानशा रकमेसाठी कर्जे घेणाराला तुरुंग-वासाची शिक्षा भोगावी लागे. या व्याजाचे दर सर्वस्वी अनियंत्रित होते. १८२७ ते १८५९ पर्यंत कायद्याने शेतकऱ्यांना थोडेसे तरी संरक्षण असे. ते १८५९ च्या कायद्याने पूर्ण काढून घेतले.

ब्रिटिश राजवटी आधी शेतकरी आपल्या जमिनीची खरेदी विक्री स्वतंत्रपणे करू शकत नव्हता. एका अर्थाने जमिनीची खाजगी मालकीची कल्पना ब्रिटिशांच्या आधी अनेक शतके येथे नव्हती. ब्रिटिशांनी जमिनीबाबत हे खाजगी मालकीचे अधिकार शेतकऱ्यांना दिले. त्यामुळे ते जमिनी सावकाराकडे गहाण टाकू लागले. सावकारांनाही रकमेसाठी जमिनीची शाश्वती मिळाली. त्यामुळे सावकारही उदार हाताने शेतकऱ्यांना कर्जाऊ रकमा देऊ लागले. शिवाय या काळातील शेतमालाच्या किंमतीतील चढ-उतार—मंदी—चलनवाढ यांचा आलेखही अभ्यासण्याजोगा आहे. त्याचाही अनिष्ट परिणाम शेतकऱ्यावर झाला होता. स्थूल मानाने असे दिसते की, १८४० ते १८६० या काळात शेतीच्या धंद्याला थोडीशी बरकत येऊ लागली होती. जमीन कालव्याच्या पाण्याखाली येऊ लागली होती. अशा या पार्श्वभूमीवर १८६१ साली अमेरिकेमध्ये यादवी युद्ध भडकले. अमेरिकेहून इंग्लंडला लाखो टन कापूस दरवर्षी निर्यात होत असे. इंग्लंड-मधील कापड गिरण्या अमेरिकेतील या कापसावरच आपला धंदा चालवीत होत्या. अमेरिकेतील हा कापूस इंग्लंडकडे जाणे बंद झाल्यामुळे हिंदुस्थानातील कापसाला एकदम मोठा भाव आला. त्यामुळे परदेशातून मोठा पैसा शेतकऱ्यांच्या हातांत आला. याच वेळी १८५७ च्या बंडानंतर रेल्वेची मोठी कामे इकडे सुरू झाली. त्यामुळे हजारो मजूर या धंद्यात कामाला लागले. १८६० पासून ५-६ वर्षे पाऊसही चांगला झाला. त्यामुळे पिके चांगली आली. व्यापारीवर्ग मिळालेला पैसा शेतीमध्ये गुंतवू लागला. त्यामुळे शेतीच्या किंमती वाढू लागल्या. या खेड्यापाड्यांतील शेतकरी अधिक मोकळ्या हाताने सावकाराकडून कर्जे घेऊ लागला.

परंतु पुढे १८६७-६८ नंतर महाराष्ट्रभर मंदीची लाट आली. ज्वारीचे भाव एकदम घसरले. रूपायला १३ शेर मिळणारी ज्वारी २० शेर मिळू लागली. याच सुमारास सरकारने सुरू केलेली रेल्वेची कामे

संपत आली त्यामुळे मजुरीच्या रूपाने येणारा संपत्तीचा प्रवाह आटून गेला. याच काळात ३० वर्षे संपल्याने शेतसाऱ्याची फेरमोजणी सुरु झाली. शेतसारा प्रमाणाबहेर वाढला. याचे एक महत्त्वाचे कारण साऱ्याची मोजणी शेताच्या व शेतमालाच्या किंमती खूप वाढलेल्या काळात झाली. व त्याची वसुली मंदीच्या काळात सुरु झाली. त्यामुळे शेतकरी नव्या भाराखाली वाकून गेला. शेतसारा रोख रकमेत भरायचा होता. त्यामुळे शेतकऱ्यांनी सावकाराकडून कर्जे काढून शेतसारे भरले. त्यामुळे सावकारीच्या रकमा जास्त फुगल्या. सावकाराकडून रकमा घेतल्या होत्या त्यावेळी रुपयाची जी किंमत होती ती १८७०-७२ साली प्रत्यक्षात कमी झाली. त्यामुळे सावकारीचा बोजा उलट वाढला. त्यात १८७१ साली दुष्काळाची छाया महाराष्ट्रभर पसरली. सावकारांनी शेतकऱ्यांच्या घरावर, शेतावर, घरातील भांड्या-कुंड्यावर जप्त्या आणावयास सुरुवात केली. कायदा सर्वस्वी सावकाराच्या बाजूने असल्याने शेतकरी फारच हवालदील झाला. त्याची अतिशय केविलवाणी, दयनीय अवस्था झाली. महात्मा फुले यांनी या काळातील सावकारीचे रौद्र स्वरूप व शेतकऱ्याची झालेली अनुकंपनीय स्थिती याचे जे वर्णन केले आहे, ते वाचून भावना बधीर होतात. शेतकऱ्याला सावकारीच्या जाचातून मुक्त करा अशी महात्मा फुले यांनी या काळात जी मागणी केली आहे, ती त्याच्या स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने महत्त्वाची होती. पुढे १८७९ साली Deccan Agriculturalist Relief Act संमत झाला व त्याची स्थिती अंशतः सुधारण्याचा प्रयत्न झाला. परंतु दुसऱ्या महायुद्धापर्यंत खेड्यापाड्यांतील सावकारीचे स्वरूप फारसे बदलले नव्हते. लोकशाहीच्या वाढीच्या दृष्टीने देखील ग्रामीण भागातील शेतकऱ्याला, शेतमजुराला, अस्पृश्याला आर्थिक स्वातंत्र्य मिळाले पाहिजे अशी मागणी म. फुले यांनी सूचित केली आहे ती आजही महत्त्वाची आहे.

व्याख्यान दुसरें



न्यायमूर्ति म. गो. रानडे

प्राचार्य गो. ग. आगरकर

लोकमान्य बा. गं. टिळक

नामदार गो. कृ. गोखले



मराठा ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थान
प्रतिका
क्रमांक
दि:
वॉ: दि:

न्यायमूर्ति म. गो. रानडे

उदारमतवादाचे जनक

महाराष्ट्रांतील उदारमतवादाचे जनक म्हणून न्या. रानडे यांचे स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. न्या. रानडे यांनी ज्या काळात या उदारमतवादाचा पुरस्कार केला त्या काळात स्वातंत्र्य प्राप्तीचा दहशतवाद्यांचा एक मार्ग देशासमोर होता. या वाटेने जाऊन आपणास फारसे काही मिळविता येणार नाही याबाबत न्या. रानडे यांची खात्री होती. अशा या काळात त्यांनी उदारमतवादी मवाळ मार्ग देशासमोर ठेवला. उदारमतवाद व मवाळ मार्गाचा वैचारिक आशय त्यांनी डेक्कन सभेच्या उद्दिष्टामध्ये समर्पक शब्दात व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात, " Liberalism and Moderation will be the watchwords of this Association. The spirit of Liberalism implies a freedom from race and creed prejudices, and steady devotion to all that seeks to do justice between man and man, giving to the rulers the loyalty that is due to the law they are bound to administer, but securing at the same time to the ruled the equality which is their right under the law. Moderation imposes for condition of never vainly aspiring after the impossible or after too remote ideals, but striving each day to take the next step in the order of natural growth by doing the work that lies nearest to our hands in a spirit of compromise and fairness. After all, political activities are chiefly of value, not for the particular results achieved, but for the process of political education, which is secured by exciting interest in public

Manifesto constituting the Deccan Subha, Poona. drafted by the late Justice M. G. Ranade 4 th November, 1896.

matters and promoting the self-respect and self-reliance of citizenship. This is no doubt a slow process, but all growth of new habits must be slow to be real."

राजकीय, सामाजिक वा धार्मिक बदल हा उत्क्रांतीच्या मार्गाने आस्ते आस्ते झाला पाहिजे अशी त्यांची श्रद्धा होती. याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे आस्ते आस्ते झालेला बदल कायम स्वरूपाचा दीर्घ काळ टिकणारा असतो. उलट एकाद्या क्रांतीच्या मार्गाने झालेला बदल तात्कालिक ठरण्याचा संभव असतो.

राजकीय उद्दिष्ट डोळ्यांसमोर ठेवतांना ते फार लांबचे असे न ठेवता नजीकच्या भविष्य काळांत गाठता येईल असे असावे. ते हस्तगत केले म्हणजे आणखी चार पावले पुढे जावे व अशा रितीने प्रत्येकवेळी पुढील काही वर्षांत साध्य करता येईल अशी उद्दिष्टे डोळ्यांसमोर ठेवतच आपल्याला पुढे गेले पाहिजे. ही उद्दिष्टे साध्य करतांना न्याय्य मार्गाने गेले पाहिजे परंतु त्याचबरोबर समाज, व्यक्ती यांच्याशी तडजोड करीतही गेले पाहिजे. प्राचार्य आगरकर यांच्यासारखे जहाल मूलगामी धोरण स्वीकारणाऱ्या विचारवंतांच्या धोरणाच्या संदर्भात न्या. रानडे यांच्या या धोरणाचा चांगला उलगडा होतो. प्राचार्य आगरकर यांना समाजांत मूलगामी बदल हवा होता. त्यांच्या दृष्टीसमोर तरळणारी स्वप्ने खूप दूरची होती. आणि ही ध्येये साकार करीत असताना ते कठोरपणे समाज मनावर टीकेचे प्रहार करीत होते. तडजोड, मवाळपणा यांना त्यांच्या ध्येय-धोरणात स्थान नव्हते. आगरकरांच्या मार्गाच्या संदर्भात वरील विवेचनाचा अर्थ अधिक स्पष्ट होतो.

वरील मवाळ मार्गाप्रमाणे उदारमतवादावर त्यांची श्रद्धा होती. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हा उदारमतवादाचा कणा होता. जात, वंश यांची बंधने मानवी समता वा मानवी स्वातंत्र्य यांच्या आड येता कामा नयेत अशी उदारमतवादीची प्रतिज्ञा होती. कायद्याच्या राज्यावर त्यांची निष्ठा होती. परंतु नागरिकांना मानवी समतेचा हक्क मिळावा असा या उदारमतवादाचा आग्रह होता.

सर्वांगीण सुधारणावादाचे प्रवक्ते

सर्वांगीण सुधारणावाद हे न्या. रानडे यांच्या विचाराचे वैशिष्ट्य होते. न्या. रानडे यांच्या काळात स्थूल मानाने असे दिसले की राजकीय दृष्ट्या

जे जहाल होते, ते सामाजिक दृष्ट्या मवाळ वा सनातनी होते. उलट सामाजिक दृष्ट्या जे जहाल होते ते राजकीय दृष्ट्या मवाळ होते. या जीवनाच्या पार्श्वभूमीवर न्या. रानडे यांनी सर्वांगीण सुधारणावादाचा पुरस्कार केला. आपला हा विचार स्पष्ट करतांना ते म्हणतात,

“ You cannot have a good social system when you find yourselves low in the scale of political rights, nor can you be sit to exercise political rights and privileges unless your social system is based on reason and justice.”

न्या.रानडे यांचा सर्वांगीण सुधारणावाद उदारमतवादी वा लोकशाही यांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा होता. कारण लोकशाहीचे हक्क उपभोगायचे तर प्रत्येक व्यक्ती सामाजिक दृष्ट्या समर्थ व स्वतंत्र पाहिजे. सामाजिक दृष्ट्या बलवान असलेल्या व्यक्ती लोकशाहीला देखील सामर्थ्य देऊ शकतील, परंतु न्या. रानडे यांचा हा सर्वांगीण सुधारणावाद त्यांच्या हयातीतच आस्ते आस्ते पराभूत होऊ लागला होता. १८८७ पासून १८९५ पर्यंत राष्ट्रीय सभेच्या मंडपातच अखिल भारतीय सामाजिक सुधारणा परिषदा भरत असत. परंतु १८९५ साली राष्ट्रीय सभेच्या मंडपात सामाजिक सुधारणा परिषद भरविण्यास विरोध होऊ लागला. राजकीय स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाशी सामाजिक सुधारणेचे प्रश्न निगडित केले तर राष्ट्रीय सभेमध्ये गट पडतील व राष्ट्रीय सभेची ताकद कमी होईल हे या संबंधीचे मुख्य कारण होते. १८९५ च्या काँग्रेसचे अधिवेशनात यासंबंधी म्हटले आहे—

“ The raison d’etre for excluding social”question from the deliberations of the congress, is that if it were to take up such questions, it might lead to serious differences, ultimately culmlnaing in a schism, and it is a matter of first importance to avoid a split.”

१८९५ सालापासून राष्ट्रीय सभा व सामाजिक परिषदा अलग अलग भरू लागल्या. एका दृष्टीने हे पुढील राजकीय चळवळीचे प्रतीकात्मक चिन्ह होते. १९०१ नंतर राजकीय चळवळ जहाल होऊ लागली. तसा सामाजिक सुधारणेच्या या चळवळीतील आशय कमी कमी होऊ लागला. १९२० नंतर म. गांधी यांनी मर्यादित अर्थाने का असेना पुन्हा राजकीय

चळवळीला सामाजिक सुधारणेची जोड दिली. स्वातंत्र्य प्राप्तीनंतर मात्र पुन्हा आपले राजकीय जीवन व सामाजिक जीवन यातील अंतर वाढत आहे. ज्या गतीने राजकीय सुधारणा होत आहेत त्या गतीने आमचे सामाजिक जीवन बदलत नाही. दोन जीवनातील ही वाढती दरी लोकशाहीच्या निकोप वाढीच्या दृष्टीनेही योग्य नाही.

भारतीय अर्थशास्त्राचे जनक

न्या. रानडे यांची भारतीय लोकशाहीच्या दृष्टीने मूलगामी स्वरूपाची कामगिरी म्हणजे त्यांनी भारतीय अर्थशास्त्राची केलेली मीमांसा न्या. रानडे यांच्या काळात म्हणजे १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात, हिंदुस्थानच्या दारिद्र्यासंबंधी दादाभाई नौरोजी यांचा खंडणीसंबंधी सिद्धान्त (Drain Theory) या देशातील बहुतेक विचारवंताना मान्य झाला होता. हिंदुस्थानला दारिद्र्य येण्याची कारणे दादाभाई नौरोजी यांनी या सिद्धान्तामध्ये सांगितलेली आहेत. त्यांच्या या सिद्धान्ताचा सारांश असा की हिंदुस्थानची निर्यातीपेक्षा आयात फार मोठी यामुळे सुमारे २० कोटी रुपये दरवर्षी हिंदुस्थानबाहेर जातात. याशिवाय इंग्रज सनदी नोकर येथे काम करतात. त्यांचा पगार पेन्शन या रूपाने मोठा पैसा इंग्लंडला जातो. शासनाप्रमाणे संरक्षणासाठी ठेवलेल्या व गोऱ्या लष्कराचा पगार या देशाच्या तिजोरीतून दिला जातो. या व इतर अन्य मार्गाने फार मोठी रक्कम हिंदुस्थानातून बाहेर जात होती. यामुळे या देशाला गरिबी आली आहे. हा संपत्तीचा वाहेर जाणारा लोंढा थांबव्याशिवाय या देशाचे दारिद्र्य कमी होणार नाही.

वैचारिक उत्क्रांती

१८७२ सालच्या सुमारास न्या. रानडे यांच्या विवेचनावर दादाभाई नौरोजी यांच्या या सिद्धान्ताची छाप होती. १८७१ साली फॉसेट यांच्या अध्यक्षतेखाली स्थापन झालेल्या समितीपुढे साक्ष देण्यासाठी न्या. रानडे यांनी जो मसुदा तयार केला होता, त्याचा गोषवारा त्यांनी १८७८ साली Revenue manual of the Indian Empire या ग्रंथात प्रसिद्ध केला आहे. शिवाय त्यांनी १८७२-७३ साली व्यापारासंबंधी दिलेल्या व्याख्यानानात वरील सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला आहे.

तथापि १८९० साली न्या. रानडे यांनी वरील सिद्धान्तासंबंधी मूलभूत

स्वरूपाचा मतभेद व्यक्त करून दादाभाई नौरोजी यांची उपपत्ती चुकीची आहे असे म्हटले आहे. दादाभाई नौरोजी यांच्या सिद्धान्ताचे खंडन करताना ते म्हणतात,

“ There are some people who think that, as long as we have a heavy tribute to pay to England, which takes away nearly twenty Crores of our surplus Exports, we are doomed and can do nothing to help ourselves. This is, however, hardly a fair or manly position to take up. A portion of the burden represents interest on moneys advanced to, or invested in, our Country, and so far from complaining, we have reason to be thankful that we have a Creditor who supplies our needs at such a low rate of interest. Another portion represents the value of Stores supplied to us, the like of which we cannot produce here. The remainder is alleged to be more or less necessary for the purposes of Administration, Defence and payment of Pensions, and though there is good cause for complaint that it is not all necessary, we should not forget the fact that we are enabled by reason of this British connection to levy an equivalent tribute from China by our Opium Monopoly. I would not, therefore, desire you to divert and waste your energies in the fruitless discussion of this question of tribute, which had better be left to our Politicians. ” *

संरक्षित अर्थव्यवस्थेचे पुरस्कर्ते

न्या. रानडे यांनी भारतीय अर्थशास्त्राच्या दृष्टीने दादाभाई नौरोजी यांच्या वरील सिद्धान्ताचे खंडन केले. त्याचप्रमाणे भारतीय अर्थव्यवस्थेला संरक्षण दिले पाहिजे अशा एका सिद्धान्ताचे मंडन केले. भारतीय अर्थव्यवस्थेच्या

*Inaugural Address of the First Industrial Conference Poona, 1809. Essays on Indian Economics, G. A. Natesan and Co. Madras, 1906, P 200.

संदर्भात त्यांनी ज्या अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला, तो सिद्धान्त १९ व्या शतकाच्या वैचारिक जगात सर्वस्वी नव्हता. परंतु येथील अर्थव्यवस्थेच्या संदर्भात तो प्रथमच मांडला जात होता. त्यामुळे न्या. रानडे यांची कामगिरी जगातील अर्थशास्त्रविषयक विचाराच्या दृष्टीने सर्वस्वी नवी नसली तरी भारतीय अर्थव्यवस्थेच्या पायाभरणीच्या दृष्टीने अतिशय मूलगामी स्वरूपाची होती.

एकोणिसाव्या शतकातील परंपरागत अर्थशास्त्र व्यक्तीमधील आत्महिताची प्रेरणा, मुक्त स्पर्धा या कल्पनावर उभारले होते. प्रत्येक व्यक्तीने मुक्त स्पर्धेच्या मार्गाने आत्महित साधले म्हणजे अखेरीस सर्व समाजाचे हित साधले जाते अशी विचारशाखेची धारणा होती. अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात अँडम स्मिथने या अर्थशास्त्राचा पाया घातला. एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्याला डार्विनच्या Survival of the fittest या सिद्धान्ताने वरील विचाराला बळकटी आली. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील बहुतेक अर्थशास्त्रज्ञ मुक्त स्पर्धेवर आधारलेल्या अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्ताचे पुरस्कर्ते बनले. या काळात अर्थशास्त्राचे सिद्धान्त परिस्थितिनिरपेक्ष असतात. ते सर्व जगभर सारखेच लागू पडतात. त्याचप्रमाणे ते सर्व काळाला लागू असतात असेही विचार पुढे येत होते. १९ व्या शतकाच्या मध्याला पदार्थविज्ञानासारख्या निसर्गशास्त्रातील ज्ञानशाखांना प्रतिष्ठा आली होती. समाजशास्त्रज्ञ नकळत निसर्गशास्त्राचे नियम समाजशास्त्रातील ज्ञानशाखांना लावण्याचा प्रयत्न करीत होते. न्या. रानडे यांनी या विचार पद्धतीस विरोध केला व अर्थशास्त्राचे सिद्धान्त निरनिराळ्या देशातील परिस्थितिनुसार बदलत असतात. ते मूलतः परिस्थितिसापेक्ष असतात. त्याचप्रमाणे अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्ताची ऐतिहासिक उत्क्रांती अभ्यासली तर ते बदलत असतात. ते त्रिकालाबाधित नसतात असेही त्यांनी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला.

याशिवाय हिंदुस्थानातील जातिव्यवस्था, एकत्र कुटुंबपद्धती, आर्थिक प्रेरणेशिवाय जीवनातील इतर प्रेरणांना महत्त्वाचे स्थान देणारी तत्त्वज्ञानांची परंपरा यामुळे अँडम स्मिथच्या अर्थशास्त्राची मूलभूत गृहीतकृते येथे लागू पडत नाहीत. भारतीय अर्थव्यवस्थेमध्ये ती अस्तित्वातच नाहीत. त्यामुळे अँडम स्मिथच्या विचारावर उभारलेले खुल्या स्पर्धेचे अर्थशास्त्रविषयक तत्त्वज्ञान येथे लागू पडत नाही असेही त्यांनी अनेक पुरावे देऊन दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला.

१८९२ साली डेक्कन कॉलेजमध्ये वार्षिक समारंभ प्रसंगी दिलेल्या अध्यक्षीय भाषणात त्यांनी वरील अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्तातील फोलपणा दाखविला आहे. या भाषणात ते म्हणतात,

“ These assumptions (of the classical school) lie at the root of all dogmatical treatment of the subject. It need not be said that they are literally true of no existing community. To the extent that they are approximately true of any state of society, the assumptions furnish valid explanations of its economical statics. Even then they furnish no suggestion as to its dynamical progress or development. As these assumptions do not absolutely hold good of even the most advanced societies, it is obvious that in societies like ours, they are chiefly conspicuous by their absence. With us an average individual man is, to a large extent, the very antipodes of the economical man. The family and the caste are more powerful than the individual in determining his position in life. Self-interest in the shape of the desire of wealth is not absent, but it is not the only nor the principal motto. The pursuit of wealth is not the only ideal aimed at. There is neither the desire nor the aptitude for free and unlimited competition except within certain predetermined grooves or groups. Custom and state regulation are far more powerful than competition, and status more decisive in its influences than contract. Neither capital nor labour is mobile, and enterprising and intelligent enough to shift from place to place. Wages and profit are fixed, and not elastic and responsive to change of circumstances....” “...In a Society so constituted the tendencies assumed as axiomatic, are not only inoperative, but actually deflected from their proper direction. This hypothetical character of the entire fabric of doctrinal economy has been more or less freely recognised, as stated above, by Mr. Mill, Mr. Cairns, and other teachers of Political Economy. It will be thus seen that in the land of its

birth and highest development, the claims of Political Economy, as ordinarily taught in the text books, have been seriously questioned, and its value as a guide to practical conduct greatly discounted.”

लोककल्याणकारी राज्याची बीजे

न्या. रानडे यांनी मुक्तस्पर्धेवर उभारलेल्या अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्ताला विरोध केला. त्याचप्रमाणे राजकीय क्षेत्रात तटस्थ राज्याच्या कल्पनेतील दोष दाखवून या देशात लोककल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेचा पुरस्कार केला. युरोपमध्ये १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात तटस्थ राज्याच्या *laissez faire* कल्पनेबद्दल विचारवंतांचा भ्रमनिरास सुरू झाला होता. युरोपमध्ये औद्योगिक क्रांतीच्या पार्श्वभूमीवर तटस्थ राज्याच्या कल्पनेतील दोष लवकर व स्पष्टपणे उघडकीस आले. हिंदुस्थानातील अर्थव्यवस्था, समाजव्यवस्था यांची पार्श्वभूमी वेगळी होती. परंतु मध्ययुगीन अवस्थेत रेंगाळणारा हा समाज आधुनिक युगात आणायचा झाला तर राज्य सरकारने तटस्थपणाची भूमिका न स्वीकारता लोककल्याणकारी राज्याची भूमिका स्वीकारली पाहिजे. न्या. रानडे यांचा हा विचार महत्त्वाचा आहे. लोककल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेचा प्रपंच करतांना ते म्हणतात,

“ Lastly comes the great department of Government interference. There is a decided reaction in Europe against the Laissez Faire system. The state is now more and more recognised as the national organ for taking care of national needs in all matters in which individual and co-operative efforts are not likely to be so effective and economical as national effort. This is the correct view to take of the true functions of a state. To relegate them to the simple duty of maintaining peace and order, is really to deprive the community of many of the advantages of the social union.

It is time that new departure should take place in this connection, and it is with a view to drawing public attention to this necessity that I have ventured to place before you the results of modern economic thought. ” *

प्राचार्य गो. ग. आगरकर

आगरकर हे केवळ समाजसुधारक होते असा समज महाराष्ट्रभर आहे. त्यांच्या जीवनाचा व विचारांचा काळजीपूर्वक अभ्यास झाल्यास हा समज कसा चुकीचा आहे हे चटकन लक्षात येईल. आगरकर मुख्यतः सर्वांगीण सुधारणावादी होते. राजकीय सुधारणा व सामाजिक सुधारणा हातात हात घालून वावरल्या पाहिजेत असे त्यांचे मत होते. ज्या पाश्चात्य ज्ञानामुळे आम्हास राजकीय सुधारणा व्हाव्या असे वाटते, त्याच पाश्चात्य ज्ञानामुळे सामाजिक सुधारणेची गरज आम्हाला भासू लागली आहे. त्यामुळे राजकीय क्षेत्रात उदारमतवादी, आधुनिक परंतु सामाजिक क्षेत्रांत सनातनी, मध्ययुगीन ही विसंगती आहे असे त्यांना वाटत होते. त्यामुळे सामाजिक प्रश्नांचा वेध घेत असतांना त्यांनी राजकीय प्रश्नांचाही आस्थेने विचार केला आहे. १८८१ ते १८८७ या काळात लो. टिळक व प्राचार्य आगरकर हे केसरीचे संपादक असतांना या काळातील बहुतेक सर्व राजकीय लेख आगरकरांनी लिहिले आहेत असे लो. टिळकांनी १९१६ सालच्या आगरकरांवरील लेखात लिहिले आहे.

‘ आगरकरांच्या श्राद्धतिथी ’ या लेखात लो. टिळक म्हणतात, “ १८८८ सालापर्यंत ‘ केसरी ’ त जे राजकीय विषयावर लेख आले ते बहुतेक आगरकरांचे आहेत. आणि त्यानंतर ‘ सुधारका ’ तही अशा प्रकारचे बरेच निबंध आले आहेत. ”

दुदैवाने आगरकरांचे ‘ केसरी ’ तील हे राजकीय निबंध अद्याप अप्रकाशित वा असंपादित राहिले आहेत. आगरकरांची शैली व लो. टिळकांची शैली यामध्ये पुष्कळ फरक आहे. दोघांचीं जीवनदृष्टीही वेगळी आहे. त्यामुळे लेखांची शैली व आशय याचा आधार घेऊन अद्यापही केसरीमधील आगरकरांचे लेख निवडून काढता येतील. हे कार्य झाले तर आगरकरां-

संबंधी चुकीचा समज मावले. 'केसरी' शिवाय १८८८ ते १८९५ या काळात 'सुधारक' म्हणून त्यांनी राजकीय प्रश्नावर भरपूर लेखन केले आहे. आतापर्यंत संपादित झालेल्या लेखामध्ये सामाजिक प्रश्नांना विशेष महत्त्व मिळाल्यामुळे त्यांचे राजकीय लेख काहीसे उपेक्षित वा असंपादित राहिलेले आहेत. तथापि आगरकरांनी सर्वांगीण सुधारणावादाचा पुरस्कार केलेला असल्याने राजकीय प्रश्नावरही 'केसरी', 'सुधारक' मधून सुमारे १५० निबंध लिहिलेले असावे असे वाटते.

स्पेन्सरचा प्रभाव अधिक का ?

आगरकरांच्या राजकीय विचारांचा आढावा घेता, त्यांच्या विचारावर मिल् आणि स्पेन्सर या पाश्चात्य विचारवंतांचा विशेष प्रभाव पडला होता असे दिसते. या दोन्ही विचारवंतांमध्येही स्पेन्सरचा परिणाम त्यांच्या विचारावर अधिक झाला होता असे दिसते. याचे एक कारण मिल्ने मुख्यतः तर्कशास्त्र, स्त्री सुधारणा व व्यक्ति-स्वातंत्र्य या सारख्या थोड्या प्रश्नावर लेखन केले आहे. परंतु स्पेन्सरने राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, प्राणिशास्त्र, धर्मशास्त्र, इ. क्षेत्रातील विविध प्रश्नांवर विपुल लिहिले आहे, आणि या लिखाणांतून जीवनाचे समग्र दर्शन घडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. मिल्च्या लिखाणामध्ये तसा प्रयत्न नाही. आगरकरांचा नव्हे भारतीयांचा पिंड लक्षात घेता, जीवनाचे समग्र दर्शन घडविणाऱ्या विचारवंताबद्दल त्यांना अधिक आकर्षण वाटणे स्वाभाविक आहे. या दृष्टीने मिल्पेक्षा स्पेन्सरकडे त्यांचे मन अधिक आकृष्ट झाले हे अगदी स्वाभाविक आहे.

ऐतिहासिक विवेचन पद्धती : मोठा प्रभाव

आगरकरांनी धर्म, देव, आत्मा या प्रश्नांची जी चर्चा केली आहे, त्या चर्चेवर स्पेन्सरच्या विचारांचा प्रभाव दिसून येतो. परंतु स्पेन्सरचा मोठा परिणाम त्यांच्या अभ्यासाच्या पद्धतीवर देखील झाला आहे असे वाटते. स्पेन्सरची सर्व विवेचन पद्धती, अभ्यास पद्धती ऐतिहासिक उत्क्रांतीच्या पद्धतीवर आधारली आहे. कोणतीही कल्पना, समाज संस्था, राज्य संस्था घेतली तरी मुळापासून या कल्पना वा समाज संस्थांचे स्वरूप कसे बदलत गेले याचा ते वेध घेतील. ही उत्क्रांतीवर उभारलेली त्यांची अभ्यास पद्धती डार्विनच्या उत्क्रांतिवादातूनही जन्माला आली असेल.

परंतु स्पेन्सरच्या या पद्धतीचा आगरकरांच्या अभ्यास पद्धतीवर खोलवर परिणाम झाला आहे. त्यामुळे राजकीय संस्था वा राष्ट्रवाद या कल्पनांचा अभ्यास करतांना मानवी समाज प्राथमिक अवस्थेतील रानटी टोळ्यांकडून जगाच्या विशाल कुटुंबाकडे कसा चालला आहे याची चर्चा ते सहजतेने करू शकतात.

व्यक्तिस्वातंत्र्य हा विचाराचा मध्यबिंदू

आगरकरांच्या सर्व राजकीय विचारांचा केंद्रबिंदू म्हणजे त्यांचा व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद होय. त्यांनी व्यक्ती आणि समाज संस्था, व्यक्ती आणि राज्य संस्था, त्याची आणि व्यापक जागतिक संस्था, व्यक्ती आणि व्यक्ती यांच्या परस्पर संबंधाविषयी चर्चा केली आहे. परंतु त्यांच्या या सर्व चर्चेमधून विचाराचे एक सूत्र कायम आहे. ते म्हणजे व्यक्तिस्वातंत्र्य हे मध्यवर्ती आहे व समाजसंस्था त्याच्या भोवती आहे. व्यक्ती हे अंतिम साध्य आहे व समाज संस्था, राज्यसंस्था ही त्याची साधने आहेत. साध्य-साधन यासंबंधी त्यांची भूमिका अगदी निःसंदिग्ध—स्पष्ट आहे.

स्वातंत्र्याच्या नकारात्मक कल्पनेकडून भावात्मक कल्पनेकडे

प्राचार्य आगरकरांनी व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार केलेला असला तरी स्वातंत्र्याची त्यांची कल्पना बदलत गेलेली आहे असे दिसून येईल. जीवनाच्या प्रारंभी त्यांची वैचारिक स्वातंत्र्याची कल्पना नकारात्मक होती. परंतु आयुष्याच्या उत्तरार्धात ते नकारात्मक कल्पनेकडून स्वातंत्र्याच्या भावात्मक कल्पनेकडे गेलेले आहेत असे दिसते. राज्यसंस्थेने केवळ नकारात्मक कामे न करता लोककल्याणाची भावात्मक कामे हाती घ्यावी असे त्यांनी आग्रहाने सांगितले आहे. त्यामुळे तटस्थ राज्याच्या कल्पनेकडून ते आयुष्याच्या शेवटी लोककल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेकडे वाटचाल करीत आहेत. संमति वयाचा कायदा सरकारने पास करावा इतकेच नव्हे तर काही अनिष्ट सामाजिक रूढी कायद्याने बंद कराव्या असे त्यांनी म्हटले आहे. हिंदुस्थानसारख्या मागासलेल्या देशाची प्रगति व्हायची झाली तर त्यासाठी राज्य सरकारने लोककल्याणकारी भूमिका घेतली पाहिजे असे त्यांनी निष्ठेने सांगितले आहे.

राज्य सरकारने सामाजिक, राजकीय जीवनात भावात्मक भूमिका

घेतली पाहिजे हे सांगतांना ते म्हणतात, “-ज्याप्रमाणे एखाद्या व्यक्तीच्या आचारविचारापासून समाजाचे नुकसान नसता तो आचार विचार बदलण्याची समाजास सक्ति करता येत नाही, त्याप्रमाणे आधीच जर समाजाने सक्ती केली असेल तर ती नाहीशी करणे हेही समाजाचे कर्तव्य होय व ते बदलण्यास समाज तयार नसेल तर समाजाचा विशेष जोरदार प्रतिनिधी जो सरकार त्याने पुढे आले पाहिजे.” त्याचप्रमाणे लोककल्याणासाठी भावात्मक भूमिकेवरून कायदे केले पाहिजेत याची निकड पटवून देताना ते म्हणतात, “सामान्य दृष्टीने पाहता कायद्याची मदत घेणे जरी सर्वांशी ग्राह्य नाही तथापि आमच्या समाजाचा पूर्व इतिहास व सांप्रतची स्थिती ही मनात आणता हे आमचे निगरगट्ट तट्टू कायद्याच्या फोकावाचून हालणार नाही.”

स्वातंत्र्याचा पाया : निर्भेळ बुद्धिप्रामाण्यवाद

आगरकरांच्या स्वातंत्र्याचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांची स्वातंत्र्याची कल्पना निर्भेळ बुद्धिप्रामाण्यवादावर उभारली आहे. कोणत्याही प्रश्नाचा विचार करतांना बुद्धिप्रामाण्य हेच अंतिम प्रामाण्य आहे अशी त्यांची श्रद्धा आहे. प्रश्नांची उत्तरे शोधतांना जुन्या ग्रंथांचे वा रूढीचे प्रामाण्य त्यांना यत्किंचितही मंजूर नाही. जुन्या ऋषींनी त्या काळाला योग्य अशा रूढी, विचार निर्माण केले. परंतु नव्या काळाला योग्य असे विचार, रूढी आम्ही निर्माण केले पाहिजेत. तो आपला हक्क आहे; कर्तव्य आहे. विचार करण्याची शक्ती जशी प्राचीन काळातील या विचारवंतांना होती, तशी शक्ती आम्हालाही आहे. बुद्धिप्रामाण्यवादाचे समर्थन करतांना ते म्हणतात, “कोणतेही आचार घालण्यास पूर्वीच्या ऋषीस जितका अधिकार होता तितकाच तो आम्हालाही आहे. पूर्वकालीन आचार्यांवर ईश्वराची जितकी कृपा होती तितकीच आम्हावरही आहे. व त्याच्याशी त्यांचा जितका संबंध होता तितकाच आमचाही आहे. बऱ्या वाईटाची निवडानिवड करण्याची जितकी बुद्धी त्यांना होती, तितकी किंवा तीहून अधिक आम्हासही आहे. अनुजासाठी त्यांचे अंतःकरण जितके कळवळत होते तितके किंवा त्याहून अधिक आमचेही कळवळत आहे. सृष्टीविषयक व तत्कृतृविषयक ज्ञान जितके त्यास होते, तितके किंवा त्याहून अधिक ज्ञान आम्हास आहे. सबब त्यांनी घालून दिलेल्या नियमांपैकी जेवढे हितकारक असतील, तेवढ्याचेच आम्ही पालन करणार; व जे अपायकारक असतील ते टाकून देऊन त्याचे जागी आम्हास निर्दोष वाटतील असे नवीन घालणार.”

बुद्धिवादाचे बदलते स्वरूप

आगरकरांच्या काळातील बुद्धिप्रामाण्यवाद व आजचा बुद्धिप्रामाण्यवाद यामध्ये काहीसा फरक आहे. हा फरक काही अंशी १९ व्या शतकातील बुद्धिवाद आणि विसाव्या शतकातील बुद्धिवाद यांच्यातील फरक आहे. १९ व्या शतकातील बुद्धिवादापेक्षा आजचा बुद्धिवाद अधिक विनम्र, सखोल आणि वास्तववादी बनला आहे. फ्रॉईडच्या मानसशास्त्रीय संशोधनातून बुद्धिवादाला जी आव्हाने आली, त्यातून आजचा बुद्धिवाद अधिक सखोल आणि विनम्र बनला आहे. आगरकरांच्या काळात बुद्धिवाद्यांचा माणसाच्या विवेकशीलतेवर जबरदस्त विश्वास होता. परंतु फ्रॉईडच्या मानसशास्त्रामुळे मानवी जीवनामध्ये विवेकशीलतेप्रमाणे सहजप्रवृत्ती, मनोगत विकार, भावना यासारख्या विवेकबाह्यशक्ती कार्य करीत असतात आणि माणसामधील विवेकशीलतेवर या विवेकबाह्यशक्ती मात करण्याचा सतत प्रयत्न करीत असतात. विवेकशीलता आणि विवेकबाह्य शक्ती यांचा माणसाच्या मनोभूमीवर सतत संग्राम चालू असतो. एका दृष्टीने माणसाची मनोभूमी ही या दोन शक्तीमधील समरभूमी आहे. या समरभूमीवर काही वेळा विवेकशीलता पराभूत होण्याचा संभव असतो. त्यामुळे १९ व्या शतकात माणसातील विवेकशीलतेवर जो अमाप विश्वास होता, तो आता उरला नाही. परंतु यामुळे बुद्धिवादावरील विश्वास ढळण्याचे कारण नाही. कारण माणसाच्या जीवनातील विवेकबाह्य शक्तीचे स्वरूप आपण कसे समजावून घेतो? विवेकशीलतेच्या सहाय्यानेच ना? आणि नंतर विवेकशीलतेचे महत्त्वाचे कार्य कोणते असते? या सर्व विवेकबाह्य शक्ती विवेकशील शक्तीच्या नियंत्रणाखाली आणण्याचे असते ना? त्यामुळे वरील आव्हानामुळे बुद्धिप्रामाण्यवाद दुबळा होत नाही. उलट विवेकबाह्यशक्तीच्या जाणिवेमुळे त्याचे महत्त्व अधिकच प्रस्थापित होते. तथापि अडचणीची, आव्हानाची जाणीव झाल्यामुळे विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील बुद्धिवाद विनम्र, सखोल, वास्तववादी झाला आहे यात शंका नाही.

मानवी प्रगती अटळ आहे.

आगरकरांच्या राजकीय विचारांचे आणखी एक वैशिष्ट्य मानवाच्या प्रगतीवरील अथांग विश्वासावर उभारलेली त्यांची स्वातंत्र्याची कल्पना होय. मानवी प्रगती अटळ आहे. माणसाची प्रगती कोणी रोधू शकत नाही. रोधण्याचा प्रयत्न केला तर त्या शक्तीच्या चिंधड्या होतील; परंतु मानवी प्रगती मात्र निर्वेधपणे चालू राहिल अशी त्यांची खोल श्रद्धा आहे. त्यांची ही कल्पना स्पष्ट करतांना ते म्हणतात,

“एकाद्या दुसऱ्या मनुष्या आणि पाराशराची कथा काय ? आमच्या अर्वाचीन विचारास ज्या धार्मिक व सामाजिक गोष्टी अप्रशस्त वाटू लागल्या आहेत, त्यास शेकडो मनुष्ये व सहस्रावधी पाराशरांचे आधार दाखविलेले व त्यांचा प्रसार न व्हावा म्हणून त्यांच्या मार्गात कोट्यवधी लोकांचा मूर्खपणा, वृथा धर्माभिमान आणि उठावणीचे आरडे यांचे अडथळे आणू लागलेले तरी ज्याप्रमाणे पर्वताच्या माथ्यावरील सरोवराच्या भिंती फोडून तुफान वेगाने कड्यावरून पडू लागलेल्या वारिवाहाची गती कुठित करण्यास कोणीही धजत नाही, त्याप्रमाणे आमच्या मूर्खपणाच्या सामाजिक व धार्मिक समस्येस लागलेला वणवा कोट्यवधी अजागळ कीटकांच्या धुद्र पक्षवाताने किंवा मोठ्या किड्यांच्या शुष्क श्वासवाताने विझण्याचा मुळीच संभव नाही. उलट हेच त्यात होरपळले जाण्याचा संभव आहे.”*

याची मुळे काही अंशी डार्विनच्या उत्क्रांतीवादाच्या सिद्धान्तात व काही अंशी युरोपमध्ये आधी सुमारे १०० वर्षे औद्योगिक व तंत्रविषयक क्षेत्रात जी झपाट्याने क्रांती होत होती तिच्यामध्ये होती. डार्विनच्या उत्क्रांतीवादाने गेली अनेक शतके माणसाची प्रगतीच्या दिशेनेच उत्क्रांती होत आहे असे सिद्ध केले. हाच सिद्धान्त काही समाजशास्त्रज्ञ विचारवंतांनी समाज जीवनालाही लावला व त्यातून ही मानवी प्रगती अशी पुढे चालू राहिल असा निष्कर्ष काढला. परंतु पहिल्या महायुद्धाच्या सुमारास या कल्पनेला धक्का बसला. दुसऱ्या महायुद्धाच्या वेळी तर या श्रद्धेला चांगलाच तडा गेला. आता अॅटम, हॅट्रोजन बॉम्बच्या युगात मनुष्य हा अमर्याद प्रगती करू शकतो. त्याचप्रमाणे तो सामुदायिक आत्महत्याही करू शकेल असे वाटते. आता युद्ध भडकले तर सर्व जगाचे अफाट स्मशान होईल. काही वर्षांपूर्वी मानवजात जीवन आणि मृत्यू यांच्या सीमारेषेवर उभी होती. त्यामुळे एकोणिसाव्या शतकातील प्रगतीच्या अटळतेसंबंधी आपली श्रद्धा आता पुष्कळच वास्तववादी व नम्र बनली आहे.

सामाजिक गतिशास्त्राचे तत्त्व :

या देशात लोकशाही, व्यक्तिस्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्यवाद, मानवतावाद ही जीवनमूल्ये रुजविली पाहिजेत अशी आगरकरांची धारणा आहे. परंतु हे कार्य करीत असतांना भारतीय आर्यत्व न सांडता, जेवढी करता येईल तेवढे

* इष्ट असेल ते बोरुणार व साध्य असेल ते करणार. पा. १४५

संपूर्ण आगरकर-संपादक मा. दा. आळतेकर-१९३७.

केले पाहिजे असे आग्रहाने सांगतात. या संबंधीचे विवरण करतांना ते म्हणतात,

“ (भारतीय जीवनाचे) हे जरठ झाड कसे तरी आज उभे आहे. पण त्यात काही त्राण उरलेले नाही. ते आतून अगदी शुष्क होत आले आहे. व त्याचे खोड, फांच्या डळमळू लागलेल्या आहेत. त्याला आता असेच उभे ठेवण्यास व यापासून नवीन शाखांचा उद्भव होऊन त्यास फिरून नवीन अवस्था आणण्यास एकच उपाय आहे, तो कोणता म्हणाल तर त्याची खूप खच्ची करून त्यास अर्वाचीन कल्पनांचे भरपूर पाणी द्यावयाचे. असे केले तरच त्यांचे पूर्वस्वरूप पूर्ण नष्ट न होता त्यापासून नूतनशाखावृत्त वृक्ष अस्तित्वात येईल. पण तसे न केले तर प्रस्तुतकाल चोहोकडून जे तीव्र आघात होत आहेत त्याखाली ते अगदी जेर होऊन अखेरीस जमिनीवर उलथून पडेल. ” या देशात लोकशाही, स्वातंत्र्य ही मूल्ये रुजवितांना व्यावयाच्या दक्षतेसंबंधी आगरकरांनी मूलगामी विचार मांडले आहेत असे वाटते. या आधुनिक विचारांना प्राचीन काळात अनुकूल अशा परंपरा असतील तर त्या शोधून त्यांचा धागा परस्पराशी जोडला पाहिजे व मूळ भारतीय अस्तित्व जपले असाच याचा अर्थ आहे. सामाजिक परिवर्तनाच्या दृष्टीने ही दक्षता घेणे जरूर आहे असे वाटते.

लोकमान्य बा. गं. टिळक

भारतीय स्वातंत्र्याच्या लढ्यात व लोकशाहीच्या विकासात लो. टिळकांचे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे. लो. टिळकांनी आपल्या राजकीय जीवनाला सुरुवात केली, त्यावेळी स्वातंत्र्य प्राप्तीसाठी देशासमोर दोनच मार्ग उपलब्ध होते. एक येथील दशहत्तवादी क्रांतिकारकांचा आणि दुसरा येथील सनदशीर वाटेने जाणाऱ्या मवाळांचा. १९ व्या शतकाच्या शेवटी शेवटी दोन्ही मार्गांतील अपुरेपणा विचारवंतांना जाणवू लागला. अशा काळात पुढे येऊन लोकमान्य टिळकांनी तिसरा जहाल राष्ट्रवादाचा मार्ग देशाला दाखविला व एका दृष्टीने अडचणीत सापडलेल्या राजकीय चळवळीला कोंडीतून बाहेर काढले.

१९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात वासुदेव बळवंत यांनी मुख्यतः दहशतवादी मार्गाने जाऊन स्वातंत्र्य प्राप्तीचा प्रयत्न केला. याच दहशतवादी क्रांतिकारकांच्या परंपरेमध्ये पुढे स्वातंत्र्यवीर सावरकर, सेनापती बापट, इ. ध्येयवादी तरुण सामील झाले. या परंपरेमध्ये रड्या खून करणाऱ्या चाफेकरांचा उल्लेख करण्यात येतो. परंतु महाराष्ट्र सरकारच्या वतीने

स्वातंत्र्य चळवळीचा इतिहास (दुसरा खंड) नुकताच प्रकाशित झाला आहे. त्यामध्ये चाफेकरांचे आतापर्यंत अप्रकाशित असलेले आत्मचरित्र प्रसिद्ध झाले आहे. या आत्मचरित्रावरून चाफेकर हे वरील दहशतवादी क्रांतिकारकांच्या परंपरेमधील नव्हेत असे दिसते. चाफेकरांनी रँडचा जो खून केला, त्यामागे व्यापक राजकीय स्वातंत्र्याची फारशी जाणीव दिसत नाही तर १८५७-५८ साली पुण्यात प्लेग झाला, त्यावेळी गोच्या सोल्जरांनी येथे जे स्त्रियाशी असभ्य वर्तन केले, काहींच्या घरात घुसून देव विटाळले, लोकांशी दांडगाईचे वर्तन केले, त्याबद्दल त्यांना धडा शिकवावा एवढाच मर्यादित हेतू त्यामागे होता. परंतु चाफेकर सामाजिक प्रभाव र इतके सनातनी व असहिष्णु आहेत की सुधारक विचार मांडल्याबद्दल काही सुधारकांना त्यांनी घरात घुसून मारण्याचा प्रयत्न केला. काही सुधारकांच्या खुनाचे मनसुबे रचले. इतकेच नव्हे तर लो. टिळकही धर्मबुडवे असून त्यांनाही 'धडा शिकविला पाहिजे' असे म्हणतात. चाफेकरांचे आत्मचरित्र वाचले असता मतभेद झाले म्हणजे त्याचा खून करावा अशी त्यांची प्रकृती दिसते. स्वकीय, परकीय असा भेद त्यामध्ये नाही. त्यामुळे चाफेकर वरील परंपरेमध्ये बसू शकत नाहीत असे वाटते.

वरील दहशतवादी क्रांतिकारकांचे मार्ग स्वातंत्र्य प्राप्तीसाठी फारसे उपयोगी नव्हते. कारण औद्योगिक क्रांतीनंतर राज्यसंस्थेचे स्वरूप पालटून गेले होते. मध्ययुगामध्ये ज्याप्रमाणे काही दहा पाच तरुण हाती शस्त्रे घेऊन राज्यसत्ता उलथून टाकू शकत होते, त्याप्रमाणे आता परिस्थिती राहिली नव्हती. औद्योगिक क्रांतीमुळे सत्तेचे केंद्रीकरण राज्य सरकारच्या हातात आले होते. नवी प्रभावी शस्त्रे केंद्र सरकारच्या हाती आली होती. अशा नव्या युगात काही थोडे दहशतवादी तरुण हातांत बाँब घेऊन ब्रिटिशांची सत्ता उलथून टाकू शकत नव्हते. त्यांच्या अंतःकरणांतील ध्येयवाद थोर होता. राष्ट्रप्रेम उदात्त होते. परंतु ध्येयवाद आणि परिस्थिती यामध्ये विसंवाद होता. औद्योगिक क्रांतीनंतर दहशतवादी मार्ग निरुपयोगी ठरले होते.

दादाभाई नौरोजी, न्या. रानडे यांचा सनदशीर मवाळ मार्ग देशाला फार पुढे नेऊ शकत नव्हता. या मवाळ गटाने ३०-४० वर्षे सनदशीर मार्गाने देशाचा स्वातंत्र्य चळवळीचा गाडा पुढे नेण्याचा प्रयत्न केला. परंतु १९ व्या शतकाच्या शेवटी शेवटी त्यातील मर्यादा तीव्रतेने जाणवू लागल्या. लोकांच्या आशा आकांक्षा सरकारला पटवून द्यायच्या व त्यांचे मतपरिवर्तन करून सुधारणा घडवून आणायच्या यावर त्याची सर्व मदार होती. इंग्लंडमध्ये

उदारमतवादी पक्ष सत्तारूढ झाला म्हणजे मवाळांचा मार्ग अंशतः उपयोगी पडायचा. कारण इंग्लंडमध्ये हा पक्ष अधिकारारूढ असला म्हणजे त्याच विचाराचे प्रवक्ते हिंदुस्थानात गव्हर्नर जनरल किंवा गव्हर्नर म्हणून यायचे व मवाळांच्या मागणीचा सहानुभूतीने विचार व्हायचा. परंतु तिकडे कॉन्झरव्हेटिव्ह पक्ष सत्तारूढ झाला म्हणजे पुन्हा सर्व धोरणाला अनिष्ट कलाटणी मिळायची. साम्राज्यवादाचे नवे दर्शन सर्वांनाच घडायचे. परंतु इंग्लंडमधील उदारमतवादी पक्षाच्या मतपरिवर्तनाला फार मोठ्या मर्यादा होत्या. हे परिवर्तन इतके संथ, मंद गतीने व्हायचे की तेथे परिवर्तन घडते की नाही याबद्दल शंका निर्माण व्हायची. देशातील तरुण जहाल गटाचा त्यामुळे मवाळ सनदशीर मार्गाबद्दल भ्रमनिरास होऊ लागला होता.

जहाल राष्ट्रवादाचा तिसरा मार्ग राष्ट्राला दाखविला

येथील राजकीय चळवळ अशा कोंडीत सांपडली होती, त्यावेळी लो. टिळक पुढे आले आणि त्यांनी जहाल राष्ट्रवादाचा तिसरा मार्ग देशाला दाखविला. लो. टिळकांनी दहशतवादी क्रांतिकारकांचा जहालपणा घेतला व मवाळांचा सनदशीर मार्गाने घटनेच्या चौकटीत बसून राजकीय जागृती करण्याचा मार्ग स्वीकारला. त्यामुळे घटनेच्या चौकटीत जास्तीत जास्त जहालपणा त्यांनी ओतण्याचा प्रयत्न केला. हे करीत असतांना सामान्य माणसामध्ये राजकीय जागृती निर्माण करून त्याचे सामर्थ्य आपल्या मागणी-मागे उभे करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. लोकमान्य टिळकांचे वैशिष्ट्य हेच की त्यांच्या काळात पुष्कळसे समाजधुरिण राजमान्य होण्याचा प्रयत्न करीत होते. या काळात राजमान्यतेकडे पाठ फिरवून त्यांनी लोकमान्य होण्याचा प्रयत्न केला. लोकांच्या जागृतीचे सामर्थ्य राजकीय मागणीमागे उभे करण्याचा प्रयत्न केला. लोकशाहीमध्ये सामान्य माणसामध्ये अमाप सामर्थ्य असते. अॅटम बॉम्ब पेक्षाही मोठी शक्ती या सामान्य माणसामध्ये साठविलेली असते. लो. टिळकांनी याचा शोध घेतला व त्याच्याकडे तोंड फिरवून त्याला चळवळीमागे उभे करण्याचा प्रयत्न केला. लो. टिळकांनी हा जहाल राष्ट्रवादाचा मार्ग त्यावेळी देशाला दाखविला नसता तर कदाचित् चळवळीचा गाडा किती पुढे गेला असता याबद्दल शंका आहे.

राष्ट्रवादाचा आशय

लो. टिळक यांनी जहाल राष्ट्रवादाचा पाया घातला. परंतु त्यांच्या

राष्ट्रवादाचा नेमका आशय काय हे आपण अभ्यासले पाहिजे. या संबंधीची विस्तृत चर्चा त्यांनी 'सामाजिक परिषद' व 'हिंदुत्व आणि सुधारणा' या लेखांतून केली आहे. 'सामाजिक परिषद' या लेखात ते म्हणतात, "कोणतीही सामाजिक सुधारणा झाली तरी ती स्वीकारताना आम्ही आमचे मूळ काय हे विसरता कामा नये. आणि तसे होईल तरच आमचे राष्ट्रीयत्व कायम राहून आम्ही प्रगतीच्या मार्गास लागू. सामाजिक सुधारणा राष्ट्रीयत्वास धरून पाहिजे असे जे आमचे म्हणणे आहे त्याचा अर्थ काय हे यावरून व्यक्त होईल." १ हिंदुत्व आणि सुधारणा या १२-१-१९०४ या केसरीतील लेखात ते म्हणतात, "गेल्या खेपेस मद्रासेस नव्या स्थापन झालेल्या 'हिंदु असोसिएशन'चा उल्लेख करतांना समाजसुधारणेचा पाया हिंदुधर्म असल्याखेरीज आमच्या देशात खरी सामाजिक सुधारणा होणे नाही, असे आम्ही म्हटले होते. ..." "या वाक्याचा अर्थ उघड आहे, तथापि तो आणखी स्पष्टपणे समजावयास पाहिजे असल्यास आपण एक उदाहरण घेऊ. मूर्तिपूजा असावी किंवा नसावी हा वाद स्वतंत्र आहे. त्याचा आज विचार कर्तव्य नाही. तथापि मूर्तिपूजा नको म्हणणारे जे लोक आहेत, त्यात आर्य समाजाचे लोक ज्याप्रमाणे येतात त्याचप्रमाणे मुसलमान किंवा ख्रिस्ती लोकही येतात. अर्थात् मूर्तिपूजानिषेध ही सुधारणा आर्यसमाजवाले, मुसलमान व ख्रिस्ती या तिघांसही इष्ट आहे. पण या तिघापैकी पहिल्याची म्हणजे आर्यसमाजवाल्यांची सुधारणा हिंदुत्वाच्या पायावर आहे; आणि ख्रिस्ती व मुसलमान यांची हिंदुधर्माविरुद्ध अथवा हिंदुत्वाविरुद्ध आहे असे कोणीही कवूल करील. दुसरे उदाहरण पाहिजे असल्यास बौद्ध आणि वेदान्त मतांचे ध्या. यज्ञामध्ये पशूची हिंसा केल्याने स्वर्गप्राप्ती होत नाही असे बौद्धांचे मत आहे आणि तेच मत बहुतेक उपनिषदांतही ग्रथित केलेले आहे. किंबहुना पशुयज्ञाच्याऐवजी ज्ञानयज्ञाचा प्रचार जो हिंदुस्थानात सुरू झाला तो उपनिषद्दर्म किंवा वेदांतमत प्रचारात आल्याने झाला असे उघड दिसते. यासंबंधाने वेदान्तमताचे प्राबल्य इतके झाले आहे की, आता पशुयज्ञ बहुतेक लुप्तप्राय झाला आहे असे म्हटले तरी चालेल. पशुयज्ञ बंद होण्याची ही सुधारणा सुचविणारे बौद्ध आणि वेदान्ती असे दोन प्रकारचे लोक होते. दोघांचाही हेतु एकच; पण बौद्धांची सुधारणा हिंदुत्वाला सोडून झाली, आणि वेदांत्यांची सुधारणा हिंदुत्वाला धरून झाली. तिसरे उदाहरण जातिभेदासंबंधाने ध्या. बौद्धधर्मात जातिभेद मानलेला नाही, आणि भागवतधर्मातही जातिभेदाचे महत्त्व कमी आहे. तथापि भागवतधर्माची सुधारणा हिंदुत्वाला धरून आहे,

आणि बौद्धांची हिंदुत्वाला धरून नाही ही गोष्ट निर्विवाद आहे. या तीन उदाहरणावरून एवढे लक्षात येईल की, सुधारणेची बाब जरी एक असली तरी ती हिंदुत्व कायम ठेवून अमलात आणता येते, आणि ते बुडवूनही अमलात आणता येते.” या कल्पना स्पष्ट करतांना ते पुढे म्हणतात, “सामाजिक सुधारणेचा प्रश्न हल्ली ज्या लोकांनी पुढे आणिलेला आहे, त्यांस हिंदुधर्माचा अभिमान नाही. हिंदुत्व म्हणून काही विशिष्टपणा पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे नाही; व हिंदुधर्मातील तत्त्वे समजून घेण्याचा त्यांनी कधी प्रयत्न केलेला नाही, असे प्रो. रंगाचार्य यांचे म्हणणे आहे व ते खरेही आहे” ... “आपणास पुढे जी उर्जितावस्था प्राप्त व्हावयाची आहे ती हिंदुराष्ट्र या नात्याने झाली पाहिजे. इतके लक्षात ठेविले आणि त्याप्रमाणे वर्तन राखले म्हणजे सुधारकी पंथात आणि नवीन झालेल्या हिंदुसभेच्या पंथात दुसरे काही अंतर नाही.” सामाजिक चळवळी योग्य की अयोग्य याचा निकष कोणता याची चर्चा करताना ते म्हणतात, “राजकीय बाबतीत ज्याप्रमाणे सर्व अधिकार राजाच्या किंवा एखाद्या विशिष्ट संस्थेच्या ताब्यात असतो तसा हिंदुसमाजातील सामाजिक बाबतीतील अधिकारही काही विशिष्ट व्यक्तींच्या व संस्थांच्या ताब्यात आहे आणि या संस्था व व्यक्ती हिंदुशास्त्रात सांगितलेल्या काही नियमांनी चाललेल्या आहेत. या व्यक्ती, संस्था किंवा शास्त्र यांच्याविरुद्ध उघड बडबड केल्याने काही फायदा नाही. तर ज्याप्रमाणे राजकीय बाबतीत आम्ही कांस्टिट्यूशनल किंवा कायदेशीर चळवळ करतो तशा सामाजिक बाबतीतही शास्त्रोक्त चळवळ झाली पाहिजे.”^२

नामदार गो. कृ. गोखले

१९०१ ते १९२० जहाल राष्ट्रवादाचा विकास : उदारमतवादाचा पडता काळ

१९०१ ते १९२० हा एका दृष्टीने उदारमतवाद, मवाळ पक्ष याचा पडता काळ होता. येथून पुढे सामाजिक सुधारणा व राजकीय सुधारणा यांची फारकत वाढत गेली. १८८७ पासून १८९६ पर्यंत राष्ट्रीय परिषद व सामाजिक परिषद एकाच वेळी व एकाच मंडपात होत होत्या. परंतु १८९६ नंतर या परिषदा अलग अलग भरू लागल्या. एका दृष्टीने ही

घटना प्रतीकात्मक घटना होती. या नंतरच सामाजिक परिषदा आस्ते आस्ते मागे पडू लागल्या. जहाल राष्ट्रवाद व सामाजिक सुधारणा एकत्रित वाटू शकत नाहीत असे प्रत्ययाला आल्यामुळे जहाल राष्ट्रवादावर अनेकांचे लक्ष केंद्रित झाले. दुसरे, १८९० ते १९०१ पर्यंत महाराष्ट्रातील बहुतेक सर्व सुधारणावादी विचारवंत वा नेते कालवश झाल्यामुळे सुधारणावादी विचाराला प्रभावी नेतृत्व मिळेनासे झाले. १८९० साली म. फुले दिवंगत झाले. १८९२ लोकहितवादी वारले. १८९५ साली प्राचार्य आगरकर मृत्युमुखी पडले. १९०१ साली न्या. रानडे निधन पावले. दहा वर्षांच्या काळात सामाजिक सुधारणावादाचे सर्व प्रमुख नेते नाहीसे झाले. १८८५ ते १९०० पर्यंत देश 'मवाळ' मार्गाने जात होता. परंतु या काळात मार्गाच्या मर्यादा स्पष्ट झाल्या होत्या. १८९५ ते १९०० या काळात आलेले मोठे दुष्काळ, प्लेगच्या मोठ्या साथी या काळात सरकारी यंत्रणा अतिशय लोकविन्मुख होऊन वागत होती. या शासनयंत्रणेला 'मवाळ' मार्ग पुरेसे नाहीत याची तीव्र जाणीव देशातील नव्या पिढीला होत होती. कारणे काहीही असोत. १९०१ पासून पुढे 'मवाळ' पक्षाच्या विचाराला ओहटी लागली होती. आणि याच काळात ना. गोखले हे या पक्षाचे नेते म्हणून भारतासमोर येत होते. १८९७ साली ना. गोखले यांची वेल्बी कमिशन समोर इंग्लंडमध्ये साक्ष झाली. त्यांची ही साक्ष त्यांच्या सखोल चिंतनशीलतेमुळे, मोठ्या व्यासंगामुळे फार गाजली. ना. गोखले यांच्या राजकीय जीवनाला खरी सुरुवात त्यांच्या साक्षीपासूनच झाली. परंतु १९०१ साली ते दिल्ली येथील कौन्सिलमध्ये निवडून गेले. त्यामुळे स्वाभाविकच मवाळ पक्षाचे अखिल भारतीय नेतृत्व त्यांच्याकडे आले. याच वर्षी न्या. रानडे वारल्यामुळे ना. गोखले यांच्याकडे या 'मवाळ' पक्षाचे अखिल भारतीय नेते म्हणून देश पाहू लागला. एका दृष्टीने उदारमतवादी, मवाळ पक्षाच्या ओहोटीला व या वेळी ना. गोखले यांच्याकडे या पक्षाचे नेतृत्व यायला एकच गाठ पडली. यामुळे त्यांच्यावरील जबाबदारी वाढली होती. परंतु १९०१ ते १९१५ या काळात उदारमतवादी, मवाळ पक्षाचे नेतृत्व करून ना. गोखले यांनी या विचाराचा ध्वज देशात फडकवत ठेवला. त्यांचे या काळातील हे कार्य या दृष्टीने मोलाचे मानावे लागेल.

'सुधारक' मधील राजकीय लेख : जहाल राजकारणाकडे कल

ना. गोखले यांच्या वैचारिक जीवनाचा विचार करता, प्रारंभीच्या काळी ते तुलनात्मक दृष्ट्या अधिक जहाल वाटतात. १८८८ ते १८९५

या काळात 'सुधारक' मधून त्यांनी जे इंग्रजी लेख लिहिलेले आहेत, त्यातून त्यांची ही जहाल प्रवृत्ती प्रत्ययास येते. याचे एक प्रमुख कारण कदाचित् आगरकरांचा त्यांच्यावर झालेला प्रभाव असावा. आगरकर या वेळी वैचारिक दृष्ट्या पुष्कळ परिपक्व होते, व महाराष्ट्राच्या जीवनात त्यांनी महत्त्वाचे स्थान मिळविले होते. उलट ना. गोखले यांनी या काळात आपल्या वैचारिक जीवनाला सुरुवात केली होती व एका दृष्टीने त्यांच्या मानसिक जडण-घडणीचे काम चालू होते. त्यामुळे प्राचार्य आगरकर यांच्यासारख्या जहाल विचारवंतांचा त्यांच्यावर प्रभाव पडणे स्वाभाविक होते. परंतु पुढे ते न्या. रानडे यांच्या प्रभावाखाली अधिक गेले. पुढे जाणवणारी त्यांची मवाळ प्रवृत्ती न्या. रानडे यांच्या प्रभावाखालीच अधिक तयार झाली. तथापि प्रारंभीचे 'सुधारक' मधील त्यांचे लिखाण व पुढील काळातील कौन्सिल मधील भाषणे यांचा तुलनात्मक अभ्यास केल्यास हा फरक जाणवल्यावाचून रहात नाही.

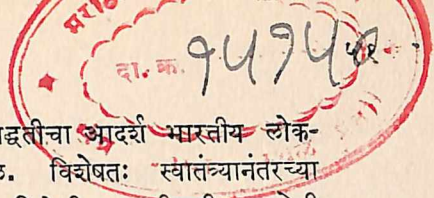
न्या. रानडे यांच्या अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्ताचा व्यावहारिक आविष्कार

ना. गोखले यांनी प्रासुख्याने न्या. रानडे यांच्या आर्थिक विचारांचा पुरस्कार केला. तथापि ना. गोखले यांचे एक वेगळेपण म्हणजे न्या. रानडे यांच्या आर्थिक सिद्धान्तानुसार ना. गोखले यांनी १२-१४ वर्षे येथील केंद्र सरकारच्या अर्थ संकल्पांची, आर्थिक धोरणांची छाननी केली व त्यातील मर्यादा स्पष्ट केल्या. ना. गोखले यांना दिल्ली येथील कौन्सिलमध्ये जाण्याची संधी मिळाल्यामुळे न्या. रानडे यांचे अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्त ते प्रत्यक्ष दैनंदिन जीवनाला लावून दाखवून आर्थिक धोरणातील दोषस्थळे दाखवू शकले. अर्थात् १९०१ ते १९१० या काळातील केंद्र सरकारच्या अर्थसंकल्पाचे एक वैशिष्ट्य असे की या काळातील बहुतेक सर्व अर्थसंकल्प 'शिलकी' अर्थसंकल्प आहेत. उलट १८८५ ते १९०० पर्यंतचा काळ तुटीच्या अर्थ संकल्पाचा काळ होता. १९०१ ते १९१० हा काळ आर्थिक दृष्ट्या समृद्धीचा काळ दिसतो. रेल्वेच्या स्थापनेपासून तो १९०० पर्यंत रेल्वेचे सर्व अर्थसंकल्प तुटीचे होते. परंतु १९०१ पासून पुढे ते 'शिलकी' होऊ लागले. रेल्वेचे नफ्याचे प्रमाण वाढू लागले. आर्थिक परिस्थिती चांगली असल्यामुळे कदाचित् लोक रेल्वेने अधिक प्रवास करू लागले असतील. कारणे काहीही असोत. परंतु ना. गोखले यांचा कौन्सिलमधील कालखंड हा स्थूलमानाने शिलकी अर्थसंकल्पाचा

कालखंड होता. त्यामुळे ना. गोखले यांची मुख्य मागणी लोकांवरील कर कमी करा हीच होती. १९२९ च्या जागतिक मंदीनंतर मुख्यतः लोक-कल्याणकारी राज्य मोठ्या प्रमाणावर उदयाला आले. याची प्रतिबिंबे राज्याच्या अर्थसंकल्पांतही पडल्यावाचून कशी राहणार? त्यामुळे सार्वजनिक कल्याणाच्या कामावर खर्च करून तुटीचे अर्थसंकल्प करण्याची प्रवृत्ती १९३० नंतर वाढीला लागली. या आधी विशेषतः पहिल्या महायुद्धाच्या पूर्वी समतोल अर्थसंकल्प हाच आदर्श अर्थसंकल्प मानला जात होता. याची प्रतिबिंबे ना. गोखले यांच्या अर्थसंकल्पावरील भाषणात दिसतात. ना. गोखले यांच्या या मर्यादा प्रामुख्याने त्यांच्या काळाच्या मर्यादा होत्या.

पार्लमेंटमधील विरोधी पक्षाचे पहिले आदर्श नेते

ना. गोखले यांचा भारतीय लोकशाहीला फार मोठा वारसा म्हणजे त्यांनी टीका पद्धतीचा घालून दिलेला आदर्श होय. १९०१ ते १९१३-१४ या काळात ते एका दृष्टीने दिल्ली कौन्सिलमधील विरोधी पक्षाचे पहिले आणि आदर्श नेते होते. सत्तारूढ पक्षावर टीका कशी करावी याचा आदर्श त्यांनी आपल्या कौन्सिलमधील भाषणातून या देशासमोर ठेवला आहे. त्यांच्या १४ वर्षांच्या भाषणात एकही विधान त्यांना पुराव्याअभावी मागे घ्यावे लागले नाही. कारण एक विधान करण्यापूर्वी ते त्याला आवश्यक असे अनेक पुरावे गोळा करीत आणि नंतरच ते विधान कौन्सिलमधील व्यासपीठावर करीत. रेल्वेच्या अर्थसंकल्पावर टीका करायची असेल तर आधीच्या २०-२५ वर्षांतील अर्थसंकल्पांचा ते काळजीपूर्वक अभ्यास करीत व त्यातून दिसणाऱ्या प्रवाहावर प्रहार करीत. त्या काळातील रेल्वेचे सर्व रस्ते मुख्यतः मुंबई, मद्रास, कलकत्ता, कराची अशा बंदरांकडे धाव घेत. कारण रेल्वेचे रस्ते बंदरांना जोडणे इंग्लंडमधील कारखानदारांना सोयीचे होते. कच्च्या मालाची निर्यात करून पक्क्या मालाची आयात करायची असेल तर रेल्वेचे असे मार्ग आवश्यक होते. या दृष्टीने हे धोरण आखलेले होते. परंतु या धोरणावर टीका करायची तर आधीच्या १५-२० वर्षांतील आकड्यांचा अभ्यास करून ते असे विधान करीत. संसदीय लोकशाहीच्या निकोप वाढीसाठी सत्तारूढ पक्षाने विरोधी पक्षाच्या योग्य त्या टीकेची बूज राखली पाहिजे. परंतु त्याजबरोबर विरोधी पक्षाने सत्तारूढ पक्षावर जबाबदार, विधायक टीका केली पाहिजे. बेजबाबदार व विध्वंसक टीकेतून लोकशाही जीवन समृद्ध होऊ शकत नाही. या दृष्टीने



ना. गोखले यांनी घालून दिलेला टीका पद्धतीचा आदर्श भारतीय लोकशाहीला सदैव डोळ्यांसमोर ठेवावा लागेल. विशेषतः स्वातंत्र्यानंतरच्या गेल्या १८ वर्षांच्या काळात या देशात विरोधी पक्षाची टीका पुरेशी जबाबदार, विधायक नाही. याचे एक कारण इंग्लंडसारख्या देशात आजचा विरोधी पक्ष उद्याचा सत्तारूढ पक्ष असतो. यामुळे आज जर सत्तारूढ पक्षावर काही बेजबाबदार टीका केली, काही भरमसाट आश्वासने मतदारांना दिली तर उद्या सत्तारूढ झाल्यावर ही टीका अंगावर घेण्याचा संभव असतो. जनतेसमोर उघडे पडण्याची भीति असते. त्यांतून तेथे आपो-आपच जबाबदार, विधायक टीका करण्याची प्रवृत्ती वाढीला लागते. येथे गेल्या १८ वर्षांत विरोधी पक्षांना ही संधी मिळाली नाही. नजीकच्या भविष्यकाळात ती शक्यता दिसत नाही. यातून काहीशा बेजबाबदार, विध्वंसक टीकेचा जन्म होतो. भारतीय लोकशाहीच्या या पार्श्वभूमीवर ना. गोखले यांच्या वरील टीकापद्धतीची तर नितांत गरज आहे. अर्थात् विरोधी पक्षाच्या योग्य टीकेची दखल घेण्याची जबाबदारी सत्तारूढ पक्षावर असते. याही पक्षाने हे संकेत पाळले पाहिजेत. परंतु यामुळे विरोधी पक्षांची जबाबदार, विधायक, स्वयंपूर्ण टीका करण्याची जबाबदारी कमी होत नाही.

राजकारणाला नैतिक बैठक हवी

ना. गोखले यांचा दुसरा मोठा वारसा म्हणजे राजकारणाचे आध्यात्मिकरण होण्यासंबंधी त्यांनी मांडलेला विचार होय. 'सर्व्हंट्स ऑफ इंडिया' संस्थेची घटना तयार करतांना त्यांनी हा विचार मांडलेला आहे. हा विचार मांडतांना ते म्हणतात. "One essential condition of success in this work is that a sufficient number of our countrymen must now come forward to devote themselves to the cause in the spirit in which religious work is undertaken. Public life must be spiritualised." सार्वजनिक जीवनाचे वा राजकारणाचे आध्यात्मिकरण झाले पाहिजे असे ना. गोखले यांनी येथे म्हटले आहे. परंतु आध्यात्मिकरण हा शब्द त्यांनी मुख्यतः भौतिक अर्थानेच वापरला आहे. त्यामध्ये पारलौकिक कल्पना नाहीत. याचे एक कारण असे की ना. गोखले तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने अज्ञेयवादी वा नास्तिक विचाराकडे झुकलेले होते. प्रारंभीच्या जीवनांत प्राचार्य आगरकरांच्या अज्ञेयवादाची छाप त्यांच्या विचारावर पडली होती. शिवाय ना. गोखले एल्फिन्स्टन कॉलेजमध्ये शिक्षण घेत असतांना विल्यम वर्डस्वर्थ हे तेथे प्राचार्य होते. ते देखील स्पेन्सरच्या

अज्ञेयवादाचे पुरस्कर्ते होते. त्यांच्या या प्राचार्यांच्या विचाराचा ठसा त्यांच्या मनावर उमटला होता. वर्डस्वर्थचा उल्लेख आदराने, गौरवाने करतांना ते म्हणतात, “Wordsworth was a man honoured and loved as few Englishmen have been in Western India.” प्राचार्य आगरकर, प्राचार्य वर्डस्वर्थ व स्पेन्सर यांच्या अज्ञेयवादावर ना. गोखले यांचा वैचारिक पिंड तयार झालेला असल्याने त्यांच्या ‘अध्यात्मा’ला भौतिकवादाची बैठक आहे हे आपल्याला विसरता येणार नाही. ना. गोखले यांनी आध्यात्मिकरण असा जो शब्द वापरला आहे तो मुख्यतः उदारमतवाद व नेमस्तपणा या अर्थाने वापरला आहे असे वाटते. त्यांच्या नैतिक मूल्यामध्ये विरोधी मतांबद्दल आदर व सहिष्णुता, मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाबद्दल आदर, हीच मूल्ये अनुस्यूत आहेत असे वाटते. राजकारण हे देखील उच्च नैतिक सामाजिक जीवनाचे साधन असल्याने राजकारणाला नैतिक अधिष्ठान दिले पाहिजे हा त्यांचा विचार मूलगामी स्वरूपाचा आहे. आजच्या भारतीय जीवनाला त्याची नितांत गरज आहे असे वाटते.

जहाल-मवाळ : मतभेद

न्या. रानडे, ना. गोखले यांचा मवाळवाद आणि लो. टिळक यांचा जहालवाद यांच्यातील फरक त्यांच्या जीवन-दृष्टीत होता. त्याचप्रमाणे तो त्यांच्या मार्गातही होता. न्या. रानडे, ना. गोखले यांचा विश्वास मुख्यतः उत्क्रांतिवादावर होता. उत्क्रांतीच्या मार्गाने होणारा बदल हा टिकाऊ, विश्वसनीय असतो. उलट एकदम झालेला बदल हा वरवरचा आणि फसवा असण्याचा संभव असतो. त्यामुळे हिंदुस्थानला स्वराज्य मिळायचे ते उत्क्रांतीच्या मार्गाने मिळावे अशी त्यांची इच्छा होती. या देशात लोकशाही खोलवर रुजायची असेल तर आस्ते आस्ते होणारा बदल हितावह आहे, त्यावरच आपण भर दिला पाहिजे अशी त्यांची धारणा होती. उलट इंग्रजी राज्याचा संबंध जितक्या लवकर तुटेल तितके चांगले होईल. यासाठी उत्क्रांतीचा मार्ग नको. सनदशीर मार्गाने परंतु क्रांतिकारक मार्ग आपण अवलंबिला पाहिजे अशी जहाल गटाची विचारसरणी होती. इंग्रजी राज्य ताबडतोब नष्ट झाले तर त्यापासून चांगलेच निष्पन्न होईल अशी श्रद्धा जहालवादी गटाची होती. तर उलट येथे लोकशाही संस्था रुजायची असेल तर उत्क्रांतीच्या वाटेने आपण गेले पाहिजे अशी मवाळ गटाची धारणा होती. मवाळ पक्षाचे नेते श्री. वी. एल. मित्रा यानी दोन्ही विचारसरणीतील हा फरक चांगल्या तऱ्हेने व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात,

“The Moderates consider co-operation with the English necessary for national development, political, industrial, economic and otherwise. The Extremists would straight away assume full responsibility of government. The Moderates think that would lead to chaos, and would proceed by stages. It is the difference between cataclysm and evolution. The Extremists' ideal is destruction of the existing order of things in the hope that something better will take its place, for nothing can be worse than what is; the Moderates' ideal is for formation of a new order of things on definite progressive lines.”

व्याख्यान तिसरे



महात्मा गांधी

डॉ. भी. रा. आंबेडकर

मानवेन्द्रनाथ रॉय

समारोप



महात्मा गांधी

१९२० नंतर महाराष्ट्राचे जीवन येथील वेगवेगळ्या सामाजिक, राजकीय आर्थिक चळवळींनी तळापासून ढवळून निघू लागले. यानंतरच्या काळात येथे सत्यशोधक चळवळ खेड्यापाड्यांतून मोठ्या प्रमाणावर काम करू लागली. १९१७ - १९१८ सालापूर्वी ही चळवळ प्रामुख्याने सामाजिक क्षेत्रातच काम करीत होती. परंतु पहिल्या महायुद्धानंतर मॉन्टेग्यू - चेम्सफर्ड कायद्याप्रमाणे लोकप्रतिनिधीकडे राजकीय सत्ता दिली जाणार हे निश्चित होताच या चळवळीला राजकीय स्वरूप प्राप्त होऊ लागले. १९२० पासून १९३० - ३५ पर्यंत ही चळवळ खेड्यापाड्यांतून झपाट्याने पसरत होती. याच काळांत अस्पृश्यांच्या चळवळीला व्यापक स्वरूप मिळू लागले. १९२० पूर्वी अस्पृश्यांच्या हक्कासाठी काही चळवळी झाल्या होत्या. परंतु १९२० पूर्वीच्या चळवळीपेक्षा १९२० नंतरच्या चळवळीचे स्वरूप काही बाबतीत तरी वेगळे होते. याच सुमारास डॉ. आंबेडकर इंग्लंड - अमेरिकेतून उच्च शिक्षण पुरे करून हिंदुस्थानात आले होते. त्यांनी अस्पृश्यांच्या चळवळीचे नेतृत्व करायला सुरुवात केली होती. अस्पृश्यांच्या चळवळीला अस्पृश्य समाजांतील फार कर्तबगार नेता मिळाल्यामुळे या चळवळीला वेगळी धार प्राप्त झाली. ब्राह्मणेतर आणि अस्पृश्य समाजाप्रमाणे शेकडो वर्षे मागासलेल्या स्थितीत जीवन घालविलेल्या आदिवासी समाजांत जागृतीची पहिली चाहूल दिसू लागली. वरील चळवळीप्रमाणेच म. गांधींच्या नेतृत्वाखाली राष्ट्रीय चळवळीचे अतिशय विराट स्वरूप धारण केले होते. काही शहरांतील मध्यमवर्गापुरती मर्यादित असलेली ही चळवळ एखादा नांगराचा फाळ खोल जमिनींत घुसावा त्याप्रमाणे खेड्यापाड्यांत खोलवर घुसली. खेड्यापाड्यांतील अगतिक, दुबळा समजला जाणारा खेड्यापाड्यांतील शेतकरी स्वातंत्र्याच्या रणांगणांत आघाडीवर दिसू लागली. राष्ट्रीय चळवळीने येथील खेडीपाडी ढवळून काढायला सुरुवात केली. थोडक्यांत १९२० पूर्वी कांहीशा मंद गतीने चालणाऱ्या आमच्या सामाजिक, राजकीय चळवळींना आंदोलनाचे स्वरूप आले. येथील कांहीसे संथ जीवन तळापासून ढवळून

निघूं लागले. अशा या घटनासंपन्न काळांत म. गांधींनी येथील राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व स्वतःकडे घेतले. आणि १९२० पासून तो १९४८ पर्यंत या देशांतील सर्वच चळवळीवर इतका खोल प्रभाव पडला की या काळाला गांधीयु म्हटल्यास त्यांत फारसे वावगे होणार नाही.

म. गांधींनी हिंदुस्थानांतील राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व करायला सुरुवात करण्यापूर्वी त्यांच्या वैचारिक आध्यात्मिक जीवनाचा पिंड तयार झाला होता. त्या जीवननिष्ठेचा प्रयोग त्यांनी भारतीय राजकारणामध्ये केला आणि पर्यायाने मानवांच्या विचार संपदेत कांही अंशी तरी नवी भर घातली.

यंत्रयुगाला विरोध, सत्याग्रहाचा अवलंब आणि राजकारणाला नैतिक मूल्यांची बैठक देण्याचा प्रयत्न हा गांधीवादी तत्त्वज्ञानाचा महत्त्वाचा भाग म्हणून सांगता येईल. त्यांचे हे तीनही विचार त्यांनी इंग्लंडमध्ये असतांना येशू ख्रिस्त, रस्किन, टॉलस्टॉय, थोडो या विचारवंतांपासून घेतले होते. हिंदुस्थानांतील आध्यात्मिक परंपरेचा त्यांच्या जीवनावर ठसा उमटला होता. ना. गोखले यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचाही त्यांच्या विचारावर खोल प्रभाव पडला होता. या सर्वच परंपरा व व्यक्तींच्या विचाराचे ऋण म. गांधींनी आयुष्याच्या प्रारंभी घेतले होते. परंतु म. गांधींनी या सर्वांचे ऋण घेतलेले असले तरी भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात मूळच्या विचारामध्ये पुष्कळ फरक केला. त्यांचे विचार आपल्या अनुभवातून समृद्ध केले. पुष्कळ बाबतींत वरील सर्व विचारवंतांचे ऋण घेऊन ते त्यांच्या पलीकडे गेले. म. गांधींचे श्रेष्ठत्व यामध्ये आहे. तथापि त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वावर वरील विचारवंतांचा नेमका कोणता परिणाम झाला याचा धावता आढावा घेणे उपयोगी ठरेल. येशू ख्रिस्ताच्या शिकवणुकीचा आपल्या मनावर कोणता प्रभाव पडला हे सांगतांना ते म्हणतात. “ Especially the sermon on the mount went straight to my heart. I compared it with the Gita. The verses, but I say unto you, that he resist not evil..... delighted me beyond measure,..... That renunciation was the highest form of religion appealed to me greatly. ”

प्रत्येक व्यक्तीमध्ये दैवी अंश आहे आणि त्याच्यावर प्रेम करूनच त्यांच्यातील ती दैवी शक्ती आपणास जागृत करता येईल. अशी म. गांधींची निष्ठा होती. तिची मुळे वरील विचारांत आहेत असे वाटते. पापी व्यक्तीचा तिरस्कार करू नका, पापाचा तिरस्कार करा, असे म. गांधी म्हणतात. याचीहि मुळे खिस्ताच्या वरील शिकवणुकीच्या प्रभावामध्ये आहेत असे वाटते.

औद्योगिक क्रांतीमुळे मानवाचे मूळचे स्वाभाविक नैसर्गिक जीवन बिघडू लागले आहे असेही औद्योगिक क्रांतीच्या प्रारंभीच्या काळांत कांही विचारवंतांना वाटू लागले होते. यंत्रयुगातून निर्माण झालेल्या कापड गिरण्या, कारखाने धूर ओकून, मूळची हिरवीगार जमीन घाणेरडी करून ठेवीत आहेत. निसर्गाने मुक्त हस्ताने सृष्टीवर उधळलेले सौंदर्य यंत्रयुग नष्ट करून टाकीत आहेत अशीही टीका याच काळात पुढे येऊ लागली होती. रस्किन हे मुख्यतः या विचारप्रवाहाचे प्रतिनिधी होते. यंत्रयुगावरील ही टीका सौंदर्यवादी दृष्टीतून केलेली टीका होती. परंतु रस्किनच्या विचाराचा ठसाही म. गांधींच्या मनावर झालेला आहे. रस्किनच्या “Unto this Last” या पुस्तकांतून त्यांनी आपले हे विचार साररूपाने मांडले आहेत. या पुस्तकाचा आपल्या मनावर खोल ठसा उमटला आहे हे सांगताना म. गांधी म्हणतात, “I discovered some of my deepest convictions in this great book of Ruskin, and this is why it so captured me and made me transform my life.”

सत्याग्रह, सविनय कायदेभंग हा गांधीवादी विचाराचा महत्त्वाचा भाग आहे. त्यांच्या याहि विचाराची प्रेरणा टॉलस्टॉय, थोरो यांच्या जीवन कार्यात सापडेल. दोघांचाही हिंसात्मक मार्गाला विरोध होता. हिंसेला उत्तेजन देणाऱ्या राज्यसरकारला कर देणे म्हणजे अप्रत्यक्षरीत्या हिंसेला साहाय्य करणे आहे अशी त्यांची श्रद्धा होती. त्यामुळे राज्यसरकारचे कर देण्याचे नाकारून वा इतर कांही कायदे मोडून त्यांनी शांततामय मार्गाने कायदेभंगाची चळवळ केली. म. गांधींनी आधीच्या या सत्याग्रहींपासून प्रेरणा घेतलेली होती यांत शंका नाही. तथापि म. गांधींनी या सर्व विचारवंतांच्या मूळच्या विचारामध्ये कोणती नवी भर टाकली व मानवाला नवा कोणता वैचारिक वारसा दिला याची चर्चा झाली पाहिजे.

निघूं लागले. अशा या घटनासंपन्न काळांत म. गांधींनी येथील राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व स्वतःकडे घेतले. आणि १९२० पासून तो १९४८ पर्यंत या देशांतील सर्वच चळवळीवर इतका खोल प्रभाव पडला की या काळाला गांधीयु म्हटल्यास त्यांत फारसे वावगे होणार नाही.

म. गांधींनी हिंदुस्थानांतील राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व करायला सुरुवात करण्यापूर्वी त्यांच्या वैचारिक आध्यात्मिक जीवनाचा पिंड तयार झाला होता. त्या जीवनानिष्ठेचा प्रयोग त्यांनी भारतीय राजकारणामध्ये केला आणि पर्यायाने मानवाच्या विचार संपदेत कांही अंशी तरी नवी भर घातली.

यंत्रयुगाला विरोध, सत्याग्रहाचा अवलंब आणि राजकारणाला नैतिक मूल्यांची बैठक देण्याचा प्रयत्न हा गांधीवादी तत्त्वज्ञानाचा महत्त्वाचा भाग म्हणून सांगता येईल. त्यांचे हे तीनही विचार त्यांनी इंग्लंडमध्ये असतांना येशू ख्रिस्त, रस्किन, टॉलस्टॉय, थोदो या विचारवंतांपासून घेतले होते. हिंदुस्थानांतील आध्यात्मिक परंपरेचा त्यांच्या जीवनावर ठसा उमटला होता. ना. गोखले यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचाही त्यांच्या विचारावर खोल प्रभाव पडला होता. या सर्वच परंपरा व व्यक्तींच्या विचारांचे ऋण म. गांधींनी आयुष्याच्या प्रारंभी घेतले होते. परंतु म. गांधींनी या सर्वांचे ऋण घेतलेले असले तरी भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात मूळच्या विचारामध्ये पुष्कळ फरक केला. त्यांचे विचार आपल्या अनुभवातून समृद्ध केले. पुष्कळ बाबतींत वरील सर्व विचारवंतांचे ऋण घेऊन ते त्यांच्या पलीकडे गेले. म. गांधींचे श्रेष्ठत्व यामध्ये आहे. तथापि त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वावर वरील विचारवंतांचा नेमका कोणता परिणाम झाला याचा धावता आढावा घेणे उपयोगी ठरेल. येशू ख्रिस्ताच्या शिकवणुकीचा आपल्या मनावर कोणता प्रभाव पडला हे सांगतांना ते म्हणतात. “ Especially the sermon on the mount went straight to my heart. I compared it with the Gita. The verses, but I say unto you, that he resist not evil..... delighted me beyond measure,..... That renunciation was the highest form of religion appealed to me greatly. ”

व्याख्यान तिसरे

प्रत्येक व्यक्तीमध्ये दैवी अंश आहे आणि त्याच्यावर प्रेम करूनच त्यांच्यातील ती दैवी शक्ती आपणास जागृत करता येईल. अशी म. गांधींची निष्ठा होती. तिची मुळे वरील विचारांत आहेत असे वाटते. पापी व्यक्तीचा तिरस्कार करू नका, पापाचा तिरस्कार करा, असे म. गांधी म्हणतात. याचीहि मुळे खिस्ताच्या वरील शिकवणुकीच्या प्रभावामध्ये आहेत असे वाटते.

औद्योगिक क्रांतीमुळे मानवाचे मूळचे स्वाभाविक नैसर्गिक जीवन बिघडू लागले आहे असेही औद्योगिक क्रांतीच्या प्रारंभीच्या काळांत कांही विचारवंतांना वाटू लागले होते. यंत्रयुगातून निर्माण झालेल्या कापड गिरण्या, कारखाने धूर ओकून, मूळची हिरवीगार जमीन घाणेरडी करून ठेवीत आहेत. निसर्गाने मुक्त हस्ताने सृष्टीवर उधळलेले सौंदर्य यंत्रयुग नष्ट करून टाकित आहेत अशीही टीका याच काळात पुढे येऊ लागली होती. रस्किन हे मुख्यतः या विचारप्रवाहाचे प्रतिनिधी होते. यंत्रयुगावरील ही टीका सौंदर्यवादी दृष्टीतून केलेली टीका होती. परंतु रस्कीनच्या विचाराचा ठसाही म. गांधींच्या मनावर झालेला आहे. रस्किनच्या “Unto this Last” या पुस्तकांतून त्यांनी आपले हे विचार साररूपाने मांडले आहेत. या पुस्तकाचा आपल्या मनावर खोल ठसा उमटला आहे हे सांगताना म. गांधी म्हणतात, “I discovered some of my deepest convictions in this great book of Ruskin, and this is why it so captured me and made me transform my life.”

सत्याग्रह, सविनय कायदेभंग हा गांधीवादी विचाराचा महत्त्वाचा भाग आहे. त्यांच्या याहि विचाराची प्रेरणा टॉलस्टॉय, थोरो यांच्या जीवन कार्यात सापडेल. दोघांचाही हिंसात्मक मार्गाला विरोध होता. हिंसेला उत्तेजन देणाऱ्या राज्यसरकारला कर देणे म्हणजे अप्रत्यक्षरीत्या हिंसेला साहाय्य करणे आहे अशी त्यांची श्रद्धा होती. त्यामुळे राज्यसरकारचे कर देण्याचे नाकारून वा इतर कांही कायदे मोडून त्यांनी शांततामय मार्गाने कायदेभंगाची चळवळ केली. म. गांधींनी आधीच्या या सत्याग्रहींपासून प्रेरणा घेतलेली होती यांत शंका नाही. तथापि म. गांधींनी या सर्व विचारवंतांच्या मूळच्या विचारामध्ये कोणती नवी भर टाकली व मानवाला नवा कोणता वैचारिक वारसा दिला याची चर्चा झाली पाहिजे.

यंत्र युगाला विरोध

यंत्रयुगाला विरोध हा गांधावादी विचाराचा महत्त्वाचा भाग आहे. औद्योगिक क्रांतिविरोधामागील त्यांची भूमिका आपण प्रयत्नपूर्वक समजावून घेतली पाहिजे. कारण औद्योगिक क्रांतीमुळे मानवी इतिहासांत फार महत्त्वाचे स्थित्यंतर झाले. आधीच्या ३-४ हजार वर्षांच्या शेती-प्रधान जीवन-पद्धति बदलून नवी औद्योगिक प्रधान जीवन-पद्धति निर्माण होऊ लागली. मानवी इतिहासाचा आढावा घेतला तर आधीच्या ४-५ हजार वर्षांत जेवढा बदल झाला नाही इतका बदल औद्योगिक क्रांतीने गेल्या २०० वर्षांत केला. असे असूनहि म. गांधींनी औद्योगिक क्रांतीला विरोध दर्शविला. या मागील त्यांची मूळ प्रेरणा नैतिक व मानवतावादी होती असे वाटते. यंत्रयुगाच्या प्रारंभीच्या काळांत यंत्रयुगाबद्दल विरोधी प्रतिक्रिया व्यक्त करणारे रस्कीनसारखे विचारवंत इंग्लंडमध्ये झाले होते. परंतु रस्कीन, टॉलस्टॉय यांच्यासारखे यंत्र-युगविरोधी विचारवंत व म. गांधी यांच्या भूमिकेत फरक आहे. रस्कीनचा विरोध मुख्यतः सौंदर्यवादी भूमिकेतून होता. कारखाने गिरण्या सतत आपल्या पोटांतील धूर ओकून अवतीभवतीचा सुंदर प्रदेश घाणेरडा करून ठेवतात. त्यातून नव्या गलिच्छ वस्त्या तयार होतात. सौंदर्यवादी मनाला हे दृश्य योग्य वाटत नाही. या भूमिकेमधून त्यांनी यंत्रयुगाला विरोध केला. म. गांधींचा विरोध प्रामुख्याने नैतिक प्रेरणेतून पुढे आला होता. यंत्रयुगामुळे मानवाचे आर्थिक शोषण मोठ्या प्रमाणावर सुरू झाले आहे. आर्थिक पिळवणूक ही अनीती आहे. अनीतीचे मूळ यंत्रयुगांत असल्यामुळे हे यंत्रयुग नको अशी म. गांधींची भूमिका होती. यासंबंधीचे विवेचन करताना ते म्हणतात,

“ What is the cause of the present chaos ? It is exploitation, I will not say, of the weaker nations by the stronger, but of sister nations by sister nations. And my fundamental objection to machinery rests on the fact that it is machinery what has enabled these nations to exploit others. ”

आर्थिक पिळवणुकीप्रमाणे यंत्रयुगामागे केवळ आर्थिक प्रेरणाच प्रभावी आहे. म. गांधींनी जीवनांत आर्थिक प्रेरणेपेक्षाही भूतदयावादासारख्या प्रेरणा महत्त्वाच्या वाटतात. उलट यंत्रयुगामध्ये अशी प्रेरणांना स्थान नाही. म्हणूनही

म. गांधींचा नव्या औद्योगिक क्रांतीच्या युगाला विरोध आहे. केवळ आर्थिक प्रेरणेवर उभारलेल्या या नव्या संस्कृतीचा उल्लेख करताना ते म्हणतात,

“ To-day machinery merely helps a few to ride on the back of millions. The impetus to behind it all is not the philanthropy to save labour, but greed. It is against this constitution of things that I am fighting with all my might. ”

मानवतावादी भूमिका

म. गांधींच्या यंत्रयुगाच्या विरोधामागे नैतिक प्रेरणेप्रमाणेच मानवतावादी प्रेरणा बलवत्तर होती. औद्योगिक क्रांती सुरू झाल्यापासून २० व्या शतकाच्या प्रारंभापर्यंत तिची कितीतरी प्रगती झाली होती. या काळांत यंत्रयुगाचे विराट स्वरूप म. गांधींनी पाहिले व या यंत्रयुगामध्ये माणूस नष्ट होऊन चालला आहे अशी भीती त्यांना वाटू लागली. युरोपमध्ये यंत्रयुगातून प्रचंड शहरे निर्माण झाली. अगडबंद कारखाने, गिरण्या तयार झाल्या. परंतु नव्या यंत्रप्रधान युगामध्ये माणूस नष्ट होऊन चालला. या प्रचंड शहरातील प्रचंड कारखान्यात काम करताना आपण एखाद्या अमर्याद महासागरातील विंदूसारखे क्षुद्र आहेत अशी भावना माणसामध्ये निर्माण होऊ लागली. त्याचा आपल्या सामर्थ्यावरील विश्वासच नष्ट होऊ लागला. आपल्या व्यक्तिमत्त्वाची त्यांची जाणीव नाहीशी होऊ लागली. वास्तविक माणूस हा यंत्रयुगाचा निर्माता. त्याने निर्माण केलेली त्याच्या विकासाची ही केवळ साधने; परंतु येथे साधनेच आपल्या निर्मात्याला खाऊन टाकू लागली. यंत्रयुगामुळे निर्माण झालेली ही आपत्ती फार मोठी आहे असे म. गांधींना वाटत होते. व्यक्तीचा विकास हे साध्य आहे अशी श्रद्धा असणाऱ्या त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला यंत्रयुगातून मोठे आव्हान आले. याच मानवतावादी भूमिकेवरून त्यांनी औद्योगिक युगाला विरोध केला. एकोणिसाव्या शतकातील विचारवंतापेक्षा म. गांधींनी यंत्रयुगाला केलेला विरोध अधिक तीव्र होता. कारण एकोणिसाव्या शतकापेक्षा म. गांधींच्या काळात यंत्रयुगाचे वरील दुष्परिणाम अधिक स्पष्ट झाले होते.

भारतीय अर्थव्यवस्थेचे वेगळेपण

हिंदुस्थानातील अर्थव्यवस्थेच्या संदर्भात त्यांच्या यंत्रयुगाच्या विरोधाला

आणखी नवी धार प्राप्त झाली. युरोप व हिंदुस्थान येथील अर्थव्यवस्थेमध्ये एक मूलभूत फरक असा की, युरोपमध्ये मनुष्य-संपत्ती कमी आणि आर्थिक भांडवल मुबलक. त्यामुळे युरोपने अनेक प्रकारची यंत्रे शोधून काढून कमीत कमी श्रम-शक्तीच्या जोरावर जास्तीत जास्त उत्पादन करण्याचा प्रयत्न केला. कारखान्यासाठी लागणारे भांडवल त्याच्याजवळ असल्याने त्यांना याबाबत अडचण झाली नाही. हिंदुस्थानातील परिस्थिती नेमकी उलटी. येथे मनुष्य-संपत्ती खूप व भांडवल अपुरे. त्यामुळे येथे जेव्हा औद्योगिकीकरण सुरू झाले तेव्हा त्यामुळे येथील सामाजिक जीवनाची वाताहत सुरू झाली. यंत्रयुगामुळे शंभर माणसांचे काम दहा माणसे करू लागली. त्यामुळे ९० कामगारांवर बेकारीचा प्रसंग येऊ लागला. शिवाय भांडवल कमी असल्याने नवे कारखाने काढणे अशक्य झाले. औद्योगिक वाढ होत असताना दुसऱ्या बाजूला अनेक लोकांवर बेकारीचा प्रसंग गुदरू लागला. येथील अर्थव्यवस्थेमध्ये यंत्रयुग सुरू करणे म्हणजे लाखो व्यक्तींच्या जिवनाचा आर्थिक आधार काढून घेणे होय असे त्यांना वाटू लागले. या भूमिकेवरून यंत्रयुगाला विरोध करताना ते म्हणतात. “ Hand-Spinning does not, it is not intended that it should, compete with, in order to displace, any existing type of industry. It does not aim at withdrawing a single ablebodied person, who can otherwise find a remunerative occupation from his work. The sole claim advanced on its behalf is that it alone offers an immediate, practicable, and permanent solution of that problem of problems that contrasts India viz. the enforced idleness for nearly six months in the year of an overwhelming majority of India's population, owing to lack of a suitable supplementary occupation to agriculture and the chronic starvation of the masses that results therefrom. ”

आर्थिक जीवनाची पार्श्वभूमी-१८२० ते १९२०

म. गांधींना यंत्रयुगाचा होणारा हा परिणाम तीव्रतेने जाणवत होता. याचें एक कारण त्यांचे जीवन-कार्य सुरू होण्याच्या आधीच्या शंभर वर्षांच्या जीवनांत होते. स्थूलमानाने १८२० साली इंग्रजांचे सर्व हिंदुस्थानभर राज्य सुरू झाले. १८२० पासून तो १९२० पर्यंत इंग्लंडमधील

औद्योगिक क्रांतीमुळे हिंदुस्थानांतील खेड्यापाड्यांतील अनेक धंदे मोडून तोडून पडले होते व लाखो लोक बेकार व अर्ध बेकार बनले होते. इंग्लंड-मधील औद्योगिक क्रांतीचा पहिला तडाखा येथील शहरांतील तलम कापड विणणाऱ्या साळी-कोष्टी वर्गाला बसला. कारण जुना राजे रजवाडे यांचा वर्ग नाहीसा झाला. त्यांच्या जागी नवा सुशिक्षित अधिकारी वर्ग आला. परंतु इंग्रजी राज्यात त्यांची अभिरुची बदलू लागली. त्यामुळे जुन्या धंद्याचा आश्रय तुटला. आस्ते आस्ते विशेषतः १८८० ते १९२० या काळांत खेड्यापाड्यांतील शेकडो साळी-कोष्टी बेकार झाले. युरोपमधून तांब्या-पितळेचा पत्रा येऊं लागल्यामुळे कुंभार वर्ग नष्ट होऊं लागला. लोखंडी नांगर हळू हळू वाजारांत येऊं लागल्यामुळे सुतार वर्गाचे काम कमी होऊं लागले. अशा रीतीने आस्ते आस्ते ग्रामीण भागांतील एकेक व्यवसाय नष्ट होऊं लागल्यामुळे अनेकांच्यावर अर्ध वा पूर्ण बेकारीचा प्रसंग ओढवू लागला होता. शेतीचा व्यवसाय प्रगत अवस्थेत नसल्यामुळे या वर्गाला शेती-व्यवसायांत मालक वा मजूर वा कुळ म्हणून सामावून घेणे अशक्य झाले होते. १८८० ते १९२० या काळांतील ग्रामीण भागांतील आर्थिक जीवनाची पुष्कळ मोडतोड झाली होती.

यंत्रे ही केवळ साधने

म. गांधींनी यंत्रयुगाला विरोध केला तो अशा या आर्थिक जीवनाच्या पार्श्वभूमिवर. त्याच्या विचाराला तीव्रता येणे त्यामुळे स्वाभाविक होते. म. गांधींच्या यंत्रयुगाच्या विरोधामागील प्रेरणा नैतिक वा मानवतावादी असली तरी त्यांच्या विचारांत मूलभूत दोष वाटतात. काही ठिकाणी त्यांच्या विचारांत अंतर्विरोध आहे असेहि वाटते. यंत्रयुगामुळे आर्थिक पिळवणुकीला मदत होते. एक राष्ट्र दुसऱ्या राष्ट्राची वा एक वर्ग दुसऱ्या वर्गाची त्यामुळे अधिक पिळवणूक करू शकतो. परंतु हा दोष यंत्रयुगाच्या प्रकृतीमध्ये आहे असे वाटत नाही. कारखाने, गिरण्या, यंत्रे ही माणसाची साधने आहेत आणि ही साधने समाजजीवनांत तटस्थ आहेत. या साधनांचा उपयोग माणसाच्या शोषणासाठी होऊं शकतो तसा तो त्याच्या समृद्धीसाठीहि होऊं शकतो. आर्थिक शोषण हे यंत्रयुगाच्या प्रकृतीतच आहे असे नाही. उलट पिळवणूक ही यंत्रयुगाचा अंगभूत भाग आहे असे म. गांधी मानतात. त्यांचा हा विचार तर्काच्या कसोटीवर उतरणारा नाही.

गांधींच्या विचारातील अंतर्विरोध

दुसरे त्यांच्या विवेचनात अंतर्विरोध आहे असे वाटते. यंत्रयुगामुळे माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा कोंडमारा होऊ नये असे त्यांना वाटते. ही प्रेरणा थोर मानवतावादी भूमिकेतून उदयाला आली आहे. परंतु आशिया-सारख्या अर्धविकसित राष्ट्रांतील दारिद्र्य हटवायचे असेल तर यंत्रयुगाचा अवलंब केला पाहिजे. औद्योगिकरणावाचून आशिया आफ्रिकेतील अमर्याद गरिबी हटविता येणार नाही. दारिद्र्य नष्ट केल्याशिवाय येथील करोडो लोकांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे पुष्प उमलणार नाही. गरिबीच्या चिखलात रुतलेले माणसाचे व्यक्तिमत्व पूर्णांशाने कधीच विकसित होऊ शकणार नाही. त्यामुळे व्यक्तिमत्व फुलवे असे म. गांधींना वाटते. परंतु प्रत्यक्षात ते अशा अर्थव्यवस्थेचा पुरस्कार करतात, की ज्यामुळे त्यांचे व्यक्तिमत्व विकसित होणार नाही. त्यांच्या विचारांतील विसंगति त्यांच्या मानवतावादाची मूळ प्रेरणा पराभूत करून टाकील की काय अशी भीती वाटते.

सत्याग्रह : नवा विचार

विसाव्या शतकातील राजकीय विचारामध्ये टाकलेली महत्त्वाची भर म्हणून सत्याग्रहाच्या कल्पनेचा उल्लेख करावा लागेल. एका दृष्टीने सत्याग्रहाची कल्पना नवी नाही. सॉक्रेटीस आणि येशू ख्रिस्त हे जगातील प्रारंभीचे श्रेष्ठ सत्याग्रही आहेत. सॉक्रेटीसाने अथेन्स शहराचा शांततामय मार्गाने कायदेभंग केला. परंतु यासाठी जी शिक्षा देण्यात आली तीही त्याने आनंदाने स्वीकारली. इतकेच नव्हे तर त्यास विषाचा प्याला देऊन त्याच्या जीवनाचा शेवट करण्याची त्याला शिक्षा देण्यांत आली. त्यावेळी त्याचे अनेक शिष्य त्यांना तुरुंगातून पळून जाण्याची विनंती करीत होते. मनात आणले असते तर ते त्यास शक्य होते. परंतु ज्या नगरराज्याचे गेली ७० वर्षे मी संरक्षण घेतले आहे. त्या राज्याचा कायदा अशा तऱ्हेने मी चुकविणार नाही असे त्यांनी सांगितले व विषाचा प्याला घेऊन जीवनाचा शेवट केला. आपणास अनैतिक वाटणारा कायदा मोडवा. परंतु त्याजबरोबर त्यासाठी होणारी शिक्षाही कायद्याच्या चौकटीत बसून शांततेने भोगावी. या सत्याग्रहामधील महत्त्वाच्या विचाराचा आविष्कार आपणास सॉक्रेटीसाच्या जीवनांत दिसतो. याचाच प्रत्यय येशू ख्रिस्ताच्या जीवनात येतो. १९ व्या शतकांत अमेरिकेतील विचारवंत थोरो व रशियातील थोर कलावंत डॉलस्टाय यांनीही आपल्या आचार विचाराने सत्याग्रहाची वाट उजळ

करण्याचा प्रयत्न केला. थोरोने अमेरिकन राज्यातील आपणास अनैतिक चाटणारा कायदा मोडला व शांततेने तुरुंगवासाची शिक्षा पत्करली. सॉक्रेटिसापासून डॉलस्टायपर्यंत सत्याग्रहाची अशी काही उदाहरणे दिसतात. परंतु गांधीयुगापूर्वीचा सत्याग्रह व गांधी युगातील सत्याग्रह यामध्ये एक मूलभूत फरक आहे. गांधी युगापूर्वीचे सत्याग्रह मुख्यतः व्यक्तिगत पातळीवरील सत्याग्रह होते. म. गांधींनी सामुदायिक प्रमाणावर जगात प्रथमच सत्याग्रहाचा प्रयोग केला व त्याला आंदोलनाचे विराट स्वरूप दिले. त्यामुळे सत्याग्रह मार्गाचे जनक म्हणून म. गांधींचा खऱ्या अर्थाने आपणास उल्लेख करावा लागेल.

सत्याग्रहामागील तात्त्विक भूमिका

प्रत्येक व्यक्तीमध्ये परमेश्वरी अंश आहे. अनेक कारणामुळे त्याच्यातील हा परमेश्वरी अंश झाकाळला जातो. परंतु मूलतः तो त्याच्यामध्ये वावरत असतो. त्यामुळे आपण आत्मक्लेश सोसून वा अन्य मार्गाने त्याच्यातील या परमेश्वराला आवाहन केले तर तो निश्चित जागा होतो व तो योग्य मार्गाने निर्णय घेतो अशी सत्याग्रहामागील तात्त्विक निष्ठा आहे. अनेकवेळां केवळ बुद्धीला, तर्काला आवाहन करून काम होते. परंतु त्याच्या अंतःकरणातील थोर भावनांना आपण हात घातला तर कार्य होते. जेथे बिनतोड युक्तिवाद लंगडे पडतात, तेथे माणसांतील या थोर शक्ती यशस्वी होतात. व्यक्तीमधील परमेश्वरावर अथांग विश्वास हा सत्याग्रहाचा वैचारिक कणा आहे. आपली ही कल्पना स्पष्ट करतांना म. गांधी म्हणतात, "Upto the year 1906, I simply relied on appeal to reason. I was a very industrious reformer. I was a good draftsman, as I always had a close grip of facts which in its turn was the necessary result of my meticulous regard for truth. But I found that reason failed to produce an impression when the critical moment arrived in south Africa The disillusionment came in 1919 after the passage of the Black Rowlatt Act and the refusal of the government to give the simple elementary redress of proved wrongs that had asked for. And so, in 1920, I became a rebel. Since that the conviction has been growing upon me, that things

of fundamental importance to the people are not secured by reason alone but have to be purchased with their suffering. Suffering is the law of human beings. War is the law of the Jungle. But suffering is infinitely more powerful than the law of the jungle for converting the opponent and opening his ears, which are otherwise shut, to the voice of reason. Nobody has probably drawn up more petitions or espoused more causes than I and I have come to this fundamental conclusion that if you want something really important to be done, you must not merely satisfy the reason, you must move the heart also. The appeal of reason is more to the head but the penetration of the heart comes from suffering. It opens up the inner understanding in man. Suffering is the badge of the human race, not the sword."

डॉ. भी. रा. आंबेडकर

डॉ. आंबेडकर हे १९१३ ते १९१७ या काळात अमेरिकेतील कोलंबिया विद्यापीठात शिक्षण घेत होते. ही चार वर्षे त्यांच्या संबंध वैचारिक जीवनाच्या दृष्टीने अतिशय महत्वाची वर्षे ठरली. त्यांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचा पाया या काळात घातला गेला. १९१४ पासून १९२१-२२ पर्यंत ते इंग्लंडमध्ये विद्यापीठातून शिक्षण घेत होते. परंतु इंग्लंडपेक्षा अमेरिकेतील वास्तव्यातच त्यांच्या पुढील जीवनाच्या पायाभरणीचे कार्य झाले. याचे एक महत्वाचे कारण या काळात डॉ. आंबेडकर यांचा जॉन ड्यूई या प्राध्यापकाशी आलेला संबंध. जॉन ड्यूई हे डॉ. आंबेडकरांना या काळात शिकवायला होते. त्यांच्या विचाराचा परिणाम डॉ. आंबेडकरांच्या जीवनविषयक दृष्टीकोनावर खोलवर झाला आहे. याचे एक कारण जॉन ड्यूई हे १९१३-१४ च्या काळात बौद्धिक जीवनाच्या कळसाला पोहोचले होते. लौकिक अर्थाने देखील ते कीर्त्याच्या शिखरावर होते. या काळात अमेरिकेतील शिक्षण पद्धतीवर त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा खोल प्रभाव पडला होता. शिवाय त्यांच्या सखोल व्यासंगामुळे या काळातील अमेरिकन विद्यापीठातील अनेक विचारी ध्येयनिष्ठ तरुणांवर त्यांच्या विचारांचा ठसा उमटला होता.

ड्युईच्या विचारांचा प्रभाव या काळात सर्व अमेरिकेभर इतका होता की त्या प्रभावामधून निसटणे ध्येयवादी विचारी विद्यार्थ्यांना जवळ जवळ अशक्य होते. अशा या काळात डॉ. आंबेडकर त्यांच्या सहवासात आले. एका दृष्टीने डॉ. आंबेडकरांच्या जीवनांतील हा काळ पायाभरणीचा काळ होता. त्यांचे वय २१-२२ च्या घरात होते. या संस्कारक्षम काळात जॉन ड्युईसारख्या अतिशय परिपक्व विचारवंतांच्या सहवासात ते आल्यामुळे त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा त्यांच्या तरुण मनावर संस्कार झाला नसता तरच आश्चर्य. जॉन ड्युईचे आपल्यावर मोठे वैचारिक ऋण आहे असे ते खाजगी संभाषणात अनेक वेळा बोलून दाखवीत. शिवाय १९३६ सालच्या 'Annihilation of Caste' या पुस्तकातूनही त्यांनी जाहीरपणे या गोष्टीचा उल्लेख केला आहे.¹

विवेचनाचा तात्त्विक पाया : साधनवाद

जॉन ड्युईचे तत्त्वज्ञान फलप्रामाण्यवादावर उभारले आहे. किंवा ड्युईच्या शब्दात सांगायचे झाले तर ते साधनवादावर (Instrumentalism) उभारले आहे. १९ व्या शतकातील उपयुक्ततावाद वा अनुभवप्रामाण्यवाद यांच्यापेक्षा हे तत्त्वज्ञान काही मूलभूत प्रश्नाबाबत वेगळे आहे.

डॉ. आंबेडकरांच्या राजकीय, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, ऐतिहासिक प्रश्नांची जी चिकित्सा केली आहे, त्या चिकित्सा पद्धतीचा तात्त्विक पाया 'साधनवाद' आहे असे दिसून येईल. हा एकाच विचाराचा धागा त्यांच्या सर्व तत्त्वचर्चेतून धांवतांना सांपडेल. भूमितीमध्ये एका केंद्राच्या भोवती त्याचा सर्व परीघ पसरलेला असतो. त्याप्रमाणे डॉ. आंबेडकरांच्या सर्व तत्त्वचर्चेचा परीघ साधनवादाच्या तत्त्वज्ञानाच्या बिंदुभोवती पसरला आहे असे आपणांस दिसून येईल. गांधीवाद, मार्क्सवाद, संसदीय लोकशाही, बौद्धधर्म, हिंदुकोडबील, भारतीय इतिहासातील क्रांति-प्रतिक्रांती, भारताचे परराष्ट्रीय धोरण इत्यादि प्रश्नावरील डॉ. आंबेडकरांचे विवेचन आपण अभ्यासले तर ती सर्व समीक्षा साधनवादाच्या तात्त्विक भूमिकेवरून केली आहे असे आपणांस दिसून येईल. या दृष्टीने या तत्त्वज्ञानाचे पुरस्कार करणारे व या दृष्टीकोनातून विविध भारतीय प्रश्नांची उत्तरे शोधणारे एक नामवंत भारतीय विचारवंत म्हणून जगाच्या इतिहासात त्यांचा उल्लेख करावा लागेल.

1. "Prof. John Dewey who was my teacher and to whom I owe so much." p. 79.

अमेरिकेतील तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव

त्यांचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे अमेरिकेतील विचारवंतांचा प्रभाव पडलेले भारतीय राजकारणातील ते कदाचित् एकमेव अग्रगण्य विचारवंत असावेत. हिंदुस्थानातील बहुतेक सर्व विचारवंत वा राजकीय नेते इंग्लंडमधील विचाराने प्रभावित झाले होते. इंग्लंडमधील विद्यापीठातूनच त्यांचे शिक्षण झालेले असल्याने तेथील थोर प्रज्ञावंतांचा त्यांच्यावर प्रभाव पडणेही स्वाभाविक होते. हिंदुस्थानातील बहुतेक थोर विचारवंत, नामवंत राजकीय नेते एका अर्थाने इंग्लंडमधील थोर, पुरोगामी वैचारिक परंपरेची अपत्ये आहेत. या पार्श्वभूमीवर डॉ. आंबेडकरांचे वेगळेपण चटकन नजरेत भरते. अमेरिकेतील विचारवंतांपासून प्रेरणा घेणारे त्यामुळे ते बहुधा येथील एकमेव विचारवंत असावेत असे वाटते. ज्ञानकोशकार केतकर व सुप्रसिद्ध सर्वोदयी नेते जयप्रकाश नारायण यांचेही शिक्षण अमेरिकेतील विद्यापीठातून झाले व तेही काही अंशी अमेरिकेतील विद्यापीठांची अपत्ये आहेत. परंतु डॉ. केतकरांचे १९१०-११ सालांतील प्रारंभीचे विचार व १९३५-३६ सालातील मृत्यूपूर्वीचे विचार यामध्ये इतका फरक आहे की त्यांनी आपला मूळ वैचारिक वारसा पुढे चालविला असे म्हणणे कठीण आहे. प्रारंभी जातिव्यवस्थेचा धिक्कार करणारे केतकर आयुष्याच्या शेवटी तिचे कडवे समर्थक बनले. त्यामुळे त्यांच्या वैचारिक जीवनाचा आलेख वरून खाली गेलेला दिसेल. दुसरे, जयप्रकाश नारायण हे देखील १९२२-२३ नंतर अमेरिकेमध्ये होते. परंतु ते अमेरिकेमध्ये अशा काळात होते की अमेरिकेतील विचारपद्धतीचा, राजकीय परंपरेचा त्यांच्यावर अनुकूल परिणाम होण्याऐवजी प्रतिकूल परिणाम होणेच अगदी स्वाभाविक होते. त्यामुळे ६-७ वर्षांच्या वास्तव्यानंतर जयप्रकाश नारायण अमेरिकेहून मायदेशी परत आले ते तेथील पद्धतीबद्दल अतिशय विरोधी अशा प्रतिक्रिया घेऊनच. अशा या काळात डॉ. आंबेडकर हेच असे विचारवंत दिसतात की ज्यांच्यावर अमेरिकेतील तत्त्वज्ञानाचा अनुकूल परिणाम झाला व त्या परंपरेतील चांगल्या विचारांचा वारसा घेऊन त्यांनी भारतीय जीवनाची नव्याने मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला.

१९२० ते १९५६ या काळांत डॉ. आंबेडकरांनी येथील राजकीय चळवळीचे नेतृत्व केले. या काळांत येथे मुख्यतः गांधीवाद, मार्क्सवाद व संसदीय लोकशाही या तीन राजकीय जीवननिष्ठा प्रभावी होत्या. त्यामुळे स्वाभाविकच तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करून मानवी स्वातंत्र्य, समता यांच्या दृष्टीने

त्यांतील चांगले विचार कोणते, मारक भाग कोणता याचा त्यांनी अभ्यास केला व आपल्या भाषणांतून, लेखातून आपले विचार मांडले. त्यामुळे डॉ. आंबेडकरांच्या राजकीय विचाराचा अभ्यास करावयाचा म्हणजे या तीन राजकीय विचाराबाबत त्यांनी काय म्हटले याचा अभ्यास होय.

गांधीवाद

१९२० साली लो. टिळकांचा मृत्यु झाला आणि त्यानंतर लागलीच येथे गांधी युगाला सुरवात झाली. एका दृष्टीने गांधीयुगाला प्रारंभ व्हायला व डॉ. आंबेडकर यांच्या राजकीय जीवनाला सुरवात व्हायला एकच गांठ पडली. त्यामुळे डॉ. आंबेडकरांनी गांधीवादाचा अगदी प्रारंभापासून सखोल अभ्यास केला. त्यामुळे त्यांनी केलेल्या गांधीवादावरील टीकेला वेगळे महत्त्व आहे. गांधीवादाचे वैचारिक श्रेष्ठत्व दाखविण्याचा काही विचारवंतांनी प्रयत्न केला त्याचप्रमाणे तात्त्विक भूमिकेवरून गांधीवादावर टीका करून आपले मूलभूत मतभेद व्यक्त करण्याचा काही विचारवंतांनी प्रयत्न केला. डॉ. आंबेडकर व मानवेंद्रनाथ रॉय हे दोन मोठे विचारवंत होते की ज्यांनी वैचारिक, तात्त्विक भूमिकेवरून गांधीवादावर टीका केली. गांधीवादाच्या सर्वोपयोगी अभ्यासाच्या दृष्टीनेहि या दोन श्रेष्ठ विचारवंतांच्या टीकेचा अभ्यास झाला पाहिजे. या दृष्टीने गांधीवादावरील डॉ. आंबेडकरांच्या टीकेला स्वतंत्र महत्त्व आहे.

यंत्रयुगाचे स्वागत हवे

नव्या यंत्रयुगाला विरोध हा गांधीवादाचा कणा आहे. म. गांधीची यंत्राची कल्पना काहीशी लवचिक आहे. परंतु स्थूलमानाने यंत्रयुगाला विरोध हा त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा कणा आहे. गांधींची यामागील मूळ प्रेरणा ही नैतिक होती. यंत्रयुगामध्ये माणसाचे व्यक्तिमत्त्व नष्ट होऊन जाते. त्यांतून निर्माण होणाऱ्या नागर संस्कृतीमुळे माणूस नैतिक-दृष्ट्या अधःपतित होतो, अशी त्यांची धारणा होती. डॉ. आंबेडकरांनी म. गांधींच्या या कल्पनेवर जी टीका केली आहे ती व्यावहारिक आणि तात्त्विक भूमिकेवरून.

यंत्रयुगाला विरोध म्हणजे पुन्हां मध्ययुगाकडे वा प्राथमिक रानटी अवस्थेकडे जाणे होय अशी डॉ. आंबेडकरांची प्रामाणिक समजूत होती.

गांधीवादातील यंत्रयुगाच्या विरोधाची कल्पना त्यांना मुख्यतः दोन कारणा-
साठी नामंजूर होती.

१. हिंदुस्थानसारख्या मागासलेल्या देशाची आर्थिक प्रगति यंत्र-
युगाच्या आश्रयावांचून होणे अवघड नव्हे तर अशक्य आहे. या देशांतील
अफाट दारिद्र्य मध्ययुगांतील उत्पादन साधनांच्या सहाय्याने घालविण्याचा
प्रयत्न करणे म्हणजे स्वतःची फसवणूक करणे होय.

२. गांधीवादाचे अर्थशास्त्र त्यामुळे मूलतः दारिद्र्याचे अर्थशास्त्र आहे.
उलट औद्योगिककरणाचे अर्थशास्त्र हे सर्व समुद्धीचे, वैभवाचे अर्थशास्त्र आहे.
या दरिद्री देशाला आर्थिक विकासाच्या दिशेने जायचे झाले तर औद्यो-
गिकरण आवश्यक आहे.

यंत्रयुगामुळे मानवीसमाजांतील कांही दोष निर्माण झाले आहेत, परंतु
हा दोष यंत्रयुगाचा नाही. यंत्रे ही सामाजिक, राजकीय जीवनांत तटस्थ-
तेची (Neutral) भूमिका घेतात. दोष असला तर समाजांतील अर्थ-
व्यवस्थेचा वा राज्यव्यवस्थेचा आहे. आपण आपली अर्थव्यवस्था, राज्य-
व्यवस्था बदलली तर यंत्रयुगांतील सर्व दोष नेघून जातील. नैतिक अधः-
पाताची वीजे यंत्रयुगांत नाहीत. माणसाच्या समाजव्यवस्थेत आहेत. समाज-
व्यवस्था बदलणे हा त्यावरील उपाय आहे. यंत्रयुगाचा धिःकार हा त्यावरील
मार्ग होऊं शकत नाही. डॉ. आंबेडकर यासंबंधी चर्चा करतांना म्हणतात,
“ The fact that machinery and modern civilization have
produced many evils may be admitted. But these evils are
no argument against them. For the evils are not due to
machinery and modern civilization, they are due to wrong
social organization which has made private property and
pursuit of personal gain, matters of absolute society. If
machinery and civilization have not benefitted everybody the
remedy is not to condemn machinery and civilization but
to alter the organization of society so that the benefit will not
be usurped by the few, but will accrue to all. ”

गांधीवादी जीवनपद्धति सांस्कृतिक विकासास मारक

मानवी संस्कृतीच्या विकासासाठी माणसाला दैनंदिन कामातून

What Congress and Gandhi have done to the untouchables by
Dr. Ambedkar p. 283.

उसंत मिळणे जरूर आहे. मानवी संस्कृति खरोखर माणसाला अशा तऱ्हेने मिळणाऱ्या वेळेचे अपत्य आहे. दररोजच्या कामातून माणसाला वेळ मिळायचा असेल तर त्यासाठी आपल्याला औद्योगिकरणाचा आसरा घेतला पाहिजे. त्यामुळे यंत्रयुगाचा धिःकार हा प्रत्यक्षांत मानवी संस्कृतीच्या विकासाचा धिःकार आहे. या संबंधीचे विवरण करतांना डॉ. आंबेडकर म्हणतात, “ How then can a life of culture be made possible ? It is not possible unless there is sufficient leisure. For it is only when there is leisure that a person is free to devote himself to a life of culture, Leisure is quite impossible unless some means are found where by the toil required for producing goods necessary to satisfy human needs lessened. What can lessen such toil ? Only when machine takes the place of man. There is no other means of producing leisure. Machinery and modern civilization are thus indispensable for emancipating man from leading the life of brute and for providing him with leisure and making a life of culture possible. ”

स्वयंपूर्ण ग्रामरचना

स्वयंपूर्ण ग्रामरचना हा गांधीवादी समाजरचनेचा पाया आहे. डॉ. आंबेडकर यांचा याला कडाडून विरोध आहे. स्वयंपूर्ण ग्रामरचना ही एका दृष्टीने म. गांधींच्या यंत्रविरोधाच्या भूमिकेची तार्किक परिणती आहे. परंतु याशिवाय त्यामध्ये परंपरेच्या अभिमानाचा धागा मिसळला आहे. स्वयंपूर्ण ग्रामरचना हे भारतीय समाज व्यवस्थेचे खास वैशिष्ट्य मानले जाते. जगातील इतर सर्व प्राचीन संस्कृतीपेक्षा भारतीय संस्कृतीचे एक वेगळेपण आहे. भारतीय संस्कृतीबरोबरच जगांत इतरत्र अनेक संस्कृती निर्माण झाल्या. कांही काळ त्या वैभवाच्या शिखराला गेल्या. परंतु बाहेरून त्यांच्यावर रानटी टोळ्यांचा वा शत्रूंचा हल्ला झाल्याबरोबर त्या पूर्णपणे कोसळल्या. आकाशाला चुंबायला निघालेल्या या संस्कृती जमीनदोस्त झाल्या. बॅबिलोनिया, सुमेरिया, क्रीट, इजिप्त, ग्रीस, रोमन इत्यादि देशांच्या संस्कृतीकडे पाहिल्यास याचा प्रत्यय येतो. उलट जगांत भारतीय संस्कृति अशी एकच संस्कृति आहे, जी

शतकानुशतके टिकून आहे. येथे शक-हुणापासून आतापर्यंत अनेक शत्रूंचे हल्ले झाले. परंतु ही सर्व आक्रमणे पंचवूनही संस्कृति ताठपणे उभी आहे. जगांत त्यामुळे भारतीय संस्कृति ही एकच अशी प्राचीन संस्कृति आहे, की जिच्यामध्ये सातत्य आहे. संस्कृतीचा एकच धागा तिच्या सर्व इतिहासातून अविच्छिन्नपणे कायम आहे. भारतीय संस्कृति आपले हे वैशिष्ट्य टिकवू शकली. कारण हा समाज स्वयंपूर्ण ग्रामरचनेवर उभारला होता. या स्वयंपूर्ण ग्रामरचनेमुळे शत्रूंची अनेक आक्रमणे होऊन देखील येथील खेड्यापाड्यातील जीवन कधी विस्कळीत झाले नाही. परकीय शत्रूंनी हा देश जिंकला तरी सर्व बदल होत ते केवळ वर राजधानीत. तेथे शक जाऊन हुण येत, वा हुण जाऊन मोगल येत. परंतु राजधानीतील या बदलाचा खेड्यापाड्यांतील दैनंदिन जीवनावर काहीही परिणाम होत नसे. खेड्यातील शेतसाऱ्यांचा ठराविक हिस्सा वर राजाला पाठवून दिला म्हणजे झाले. खेड्याचे जीवन सुरळीत चालू असे. त्यामुळे राजधानीत अनेक बदल झाले परंतु खेड्यापाड्यांत पसरलेल्या लाखो लोकांच्या दैनंदिन जीवनांत कधीही बदल झाला नाही. याचे रहस्य स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्थेमध्ये आहे.

भारतीय जीवन अनेक शतके एखाद्या महासागरासारखे होते. महासागराच्या पृष्ठभागावर कधी कधी प्रचंड वादळे उठतात. खवळलेला दर्या किनारा फोडून टाकतो की काय असे वाटते. परंतु या वेळी त्याचा तळभाग शांत असतो. तशीच काहीशी स्थिती भारतीय समाजजीवनाची झाली होती. परंतु याची मुळे खेड्यापाड्यातील स्वयंपूर्ण समाजव्यवस्थेमध्ये होती. भारतीय संस्कृतीचे खास वैशिष्ट्य म्हणून या ग्रामव्यवस्थेचा उल्लेख करावा लागेल. स्वाभाविकच या व्यवस्थेबद्दल अभिमानाचा, गौरवाचा भाग येथील विचारामध्ये आहे. या विचाराला गांधीवाद प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष साथ देतो त्यामुळे या विचाराचे विवरण डॉ. आंबेडकर यांनी विस्तृतपणे केले आहे.

त्यांच्या विवेचनाचे सार असे की, हा समाज शेकडो वर्षे टिकला ही महत्त्वाची गोष्ट नाही. तो कोणत्या अवस्थेत जिवंत होता ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. या दृष्टीने पाहता शतकानुशतके येथील सर्व जीवन स्थितीशील होते. त्यामध्ये गतिशीलतेची कोणतीही लक्षणे दिसत नव्हती. हा समाज जिवंत होता. कारण त्याच्या हृदयाची टिकटिक कुठेतरी चालू होती. यापेक्षा त्याच्या जिवंतपणाची दुसरी कोणतीही साक्ष दिसत नाही. तो मृत झाला नव्हता म्हणूनच तो जिवंत होता, असे म्हणायचे. यापेक्षा त्याच्या जिवंतपणाला विशेष अर्थ नाही. या समाजाचे जीवन शतकानु-

शतके स्थितीशील होते. कारण हा समाज स्वयंपूर्ण ग्रामरचनेवर होता. प्रत्येक खेडे स्वयंपूर्ण असल्याने एका खेड्याचा दुसऱ्या खेड्याशी फारसा संबंध राहिला नाही. सर्व समाजाचा जीवनप्रवाह येथे शतकानुशतके कधी खळाळून वाहिला नाही. समाजाच्या या गतिशीलतेची मुळे खेड्याच्या स्वयंपूर्ण व्यवस्थेमध्ये होती. अशा या व्यवस्थेचा गौरव कशासाठी करायचा ? शिवाय येथे जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता, सामाजिक विषमता शतकानुशतके टिकून राहिली. याचे प्रमुख कारण हा समाज अशा खेड्यातील व्यवस्थेवर उभा होता. अशा या स्वयंपूर्ण ग्रामीण व्यवस्थेत जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता, या विरुद्ध बंड करणे म्हणजे मृत्यूला निमंत्रण देणे होते. कारण त्याला एकदा जातीने वा खेड्याने वाळीत टाकला की, त्याला जगणे अशक्य होऊन वसे. पाण्यातून बाहेर फेकलेला मासा जसा तडफडून मरून जातो, तशीच अवस्था या बंडखोरांची होई. अशा या समाजात विचार स्वातंत्र्याचे मुक्त वारे कसे वाहणार ? नव्या गतिमान जगात आपल्याला टिकायचे असेल, सामाजिक लोकशाही वाढवायची असेल, तर अशा स्वयंपूर्ण ग्रामीण व्यवस्थेचे पुनरुज्जीवन करून कसे चालेल ? डॉ. आंबेडकरांनी आपले हे विचार घटना समितीतील शेवटच्या भाषणात अतिशय प्रभावी रीतीने मांडलेले आहेत.

चातुर्वर्ण्य व्यवस्था लोकशाहीशी विसंगत

म. गांधी हे चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेचे पुरस्कर्ते. या समाजव्यवस्थेमध्ये भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेतील स्पर्धा नाही, किंवा मार्क्सला अभिप्रेत असलेले वर्गयुद्ध नाही. या दृष्टीने चातुर्वर्ण्य व्यवस्था ही आदर्श समाजव्यवस्था आहे. डॉ. आंबेडकर यांचा या व्यवस्थेला कडाडून विरोध आहे. म. गांधी १९२१-२२ साली प्रथम जातिव्यवस्थेचे समर्थक होते. परंतु पुढे ते जातिव्यवस्थेकडून चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेकडे गेले. म. गांधी आरंभी जातिव्यवस्थेचे पुरस्कर्ते होते हे सांगताना डॉ. आंबेडकरांनी 'नव-जीवन' मधील लेखातील काही वाक्ये उधृत केली आहेत.

(१) हिंदु समाज हा उभा आहे. याचे कारण हा समाज जातिव्यवस्थेवर उभा आहे अशी माझी श्रद्धा आहे.

(२) स्वराज्याची बीजे जातिव्यवस्थेमध्ये शोधून काढली पाहिजेत.

(३) जातिव्यवस्था निर्माण करू शकणाऱ्या समाजामध्ये संघटनेचे सामर्थ्य वैशिष्ट्यपूर्ण असले पाहिजे.

१९२५ नंतर म. गांधी जातिव्यवस्थेच्या समर्थनाकडून चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेच्या समर्थनाकडे वळले. चातुर्वर्ण्य व्यवस्था देखील लोकशाही समाज व्यवस्थेशी विसंगत आहे असे डॉ. आंबेडकर यांचे मत आहे. आपल्या 'Annihilation of Caste' या पुस्तकात त्यांनी यासंबंधी विस्तृत चर्चा केली आहे. एकाच माणसामध्ये अनेक प्रवृत्ती असतात. त्यामुळे सर्व व्यक्तींचे चार वर्णांमध्ये वर्गीकरण करणे म्हणजे उथळ दृष्टीने या प्रश्नाकडे पाहण्यासारखे आहे. या बाबतीत प्लेटोने समाजाची तीन वर्गांत विभागणी करण्याचा प्रयत्न केला. त्याच्या विचारात जे मूलभूत दोष होते, तेच मूलभूत दोष चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेमध्ये सापडतील. माणसामध्ये विविध प्रकारच्या अनेक क्रीयाशील प्रवृत्ती असतात. त्यांच्यामध्ये वेगवेगळ्या प्रवृत्ती वाढू शकतात. आधुनिक वैज्ञानिक प्रगतीने माणसाची अशी वर्णांत विभागणी करणे किती उथळ स्वरूपाचे आहे हे त्यांनी दाखवून दिले आहे. त्यामुळे या प्रश्नाचा गंभीरपणे विचार करण्याची देखील गरज नाही.

आधुनिक शास्त्राच्या भूमिकेवरून वरील पद्धतीवर टीका करताना डॉ. आंबेडकर म्हणतात, "The Criticism to which Plato's Republic is subject, is also the criticism which must apply to the system of Chaturvarna in so far as it proceeds upon the possibility of an accurate classification of man into four distinct classes. The chief criticism against Plato is that his idea of lumping of individual, into a few sharply marked off classes is a very superficial view of man and his powers, Plato had no perception of the uniqueness of every individual of his incommensurability with others, of each individual forming a class of his own. He had no recognition of the infinite diversity of active tendencies and combination of tendencies of which an individual is capable. To him there were types of faculties or powers in the individual constitution. All this is demonstrably wrong. Modern science has shown that lumping together of individuals into a four sharply marked-off classes is a superficial view of man not worthy of serious consideration."

दुसरे, चार वर्णामध्ये ज्ञानसत्ता, राजसत्ता, अर्थसत्ता आणि सेवा अशी विभागणी झाली आहे. ही विभागणी वर्णांच्या वा व्यक्तींच्या सर्वांगीण विकासाच्या दृष्टीने कितपत हितप्रद आहे ? क्षत्रीय समाज ज्ञानापासून वंचित झाला तर त्याच्या क्षत्रियत्वाचा तरी चांगला आविष्कार होऊ शकेल का ? वैश्याने व्यापार उदीम करावा हे ठीक आहे. परंतु जो वैश्य-समाज ज्ञान आणि क्षत्रियत्व यापासून दूर राहिला आहे तर तो आपले काम चोखपणे बजावू शकेल कां ? आणि ज्या शूद्राजवळ ज्ञान, राजसत्ता, अर्थसत्ता नाही, त्या शूद्रावर पुन्हा पहिल्या तीन वर्णांची गुलामगिरी सुरू झाली तर तो त्या गुलामगिरीला प्रतिकार तरी कसा करणार ? चातुर्वर्णामध्ये असे अधःपतन सुरू झाले तर ते थांबविण्यास काही मार्ग आहे का ? चातुर्वर्णामध्ये काही अंगभूत दोष होते म्हणूनच त्यातून अधःपतित जाति-व्यवस्था जन्माला आली ना ? मग पुन्हा चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेकडे का जायचे ?

विश्वस्त कल्पना

गांधीवादातील विश्वस्त कल्पना डॉ. आंबेडकरांना सर्वस्वी अमान्य आहे. कारखानदार, गिरणी मालक, भांडवलदार यांना नैतिक उपदेश करून ते मजुरांचे आर्थिक शोषण थांबवतील ही कल्पना त्यांना अवास्तव, अव्यवहार्य वाटते. हातात एवढी अमाप आर्थिक सत्ता असताना या सत्तेचा दुरुपयोग करणार नाहीत, असा आशावाद बाळगणे भाबडेपणाचे आहे. धनिक वर्गाच्या हातातील या सत्तेवर कायद्याचा अंकुश ठेवला तरच काही परिणाम दिसतील. एवढी या विश्वासाच्या कल्पनेतून गरीबांची फक्त पिळवणूकच निर्माण होईल, दुसरे काही होणार नाही.

गांधीयुग हे ज्ञानाच्या बाबतीत अंधःकार युग आहे अशी टीका डॉ. आंबेडकर यांनी गांधीयुगावर केली आहे. गांधीयुगाच्या आधी येथे राजकारणात ज्ञानाला, विद्वत्तेला प्रतिष्ठा होती. न्यायमूर्ति रानडे, फिरोजशाहा मेहता, प्राचार्य आगरकर, लो. टिळक, ना. गोखले, सुरेंद्रनाथ बॅनर्जी हे राजकीय नेते असले तरी ते पिंडाने ज्ञानोपासक होते. गांधीयुगापूर्वीचा काळ ज्ञानयोगाचा काळ होता. गांधीयुगानंतर क्रियेला महत्व देण्याच्या भरांत ज्ञानाची पीछेहाट सुरू झाली. गांधीयुगाच्या आधी या समाजाचे तोंड आधुनिकतेकडे वळविण्याचा सतत प्रयत्न चालू होता. आधुनिक मूल्ये येथे रुजावी म्हणून संघर्ष चालू होता. सनातनी आचारविचाराशी त्याच्यासाठी दोन हात करावे लागले तरी त्या काळांत नेत्यांची तयारी होती. गांधी युगानंतर उलटी

प्रक्रीया सुरु झाली. आमचे तोंड पुन्हा भूतकाळाकडे वळले. ज्ञानाऐवजी आंतल्या आवाजावर आमची भिस्त सुरु झाली. राजकारण आणि ज्ञानव्यासंग यांमध्ये दरी निर्माण झाली. गांधीयुगामध्ये ही दरी वाढतच गेली. यासंबंधी आपले विचार मांडत असताना डॉ. आंबेडकर म्हणतात, "We are standing today at the point of time where the old age ends and the new begins. The old age was the age of Ranade, Agarkar, Tilak, Gokhale, Sir Pherojshah Mehta, Surendranath Banarji. The New age is the age of Mr. Gandhi and this generation is said to be Gandhi-generation. As one who knows something of the old and something of new age, I see some new definite marks of difference between the two. The type of Leadership has undergone a profound change. In the age of Ranade the leaders struggled to modernise India. In the age of Gandhi the leaders are making her a leaving specimen of antiquity. In the age of Ranade leaders depended upon- experience as a corrective method of their thoughts and their deeds. The leaders of the present age depended upon their inner voice as their guide."

"The age of Ranade was an age in which men and women did engage themselves seriously in studying and examining the facts of their life, and what is more important is that in the face of the opposition of the orthodox mass, they tried to mould their lives and their character in accordance with the light they found as a result of their research. In the age of Ranade there was not the same divorce between a politician and a student which one sees in the Gandhi age. In the age of Ranade a politician who was not a student was treated as an intolerable nuisance, if not a danger. In the age of Mr. Gandhi, learning if it is not dispised, is certainly not deemed to be necessary qualification of a politician. . . ."

साम्यवाद

मार्क्सवादाबद्दल डॉ. आंबेडकरांचे वैशिष्ट्य असे की १९२९ ते १९३७ या काळात हिंदुस्थानातील व जगाच्या इतर भागातीलही विचारवंतांचा एक मोठा वर्ग या तत्त्वज्ञानाकडे आकृष्ट झाला होता. परंतु या काळात डॉ. आंबेडकर या विचारापासून काळजीपूर्वक अलिप्त राहिले. १९२९ ते १९३७ या काळात जगात सर्वत्रच विचारवंतांना मार्क्सवादाचे आकर्षण वाटण्याचे कारण या काळातील भांडवलशाही अर्थव्यवस्था मंदीच्या लाटेमध्ये सापडली होती. याचा वाईट परिणाम सर्व जगभर दिसू लागला होता. भांडवलशाही व लोकशाही यांचे अनेकांच्या अंतर्मनात समीकरण बनून गेले होते. त्यामुळे भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेचे दोष हे लोकशाहीचे दोष मानून जगात लोकशाही विरोधी विचाराची लाट निर्माण झाली होती. लोकशाहीच्या पराभवापासूनच युरोपमध्ये फासिझम-नाझीझम-सारखी हुकूमशाही तत्त्वज्ञाने निर्माण होत आहेत असे अनेक विचारवंतांना वाटत होते. एका बाजूला लोकशाही अर्थव्यवस्था कोसळत असून त्यातून मानवी इतिहासात अत्यंत भयंकर अशी फासीझमसारखी तत्त्वज्ञाने निर्माण होत आहेत. तर दुसरीकडे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान रशियामध्ये मानवाला समृद्धीचे, वैभवाचे आश्वासन देत आहे असे वाटत होते. १९३६-३७ साली स्पेनमधील यादवी युद्धात मार्क्सवादी रशिया तेथील पुरोगामी विचाराच्या बाजूने उभा राहिला. उलट युरोपमधील इतर लोकशाहीवादी राष्ट्रे प्रतिगामी शक्तीशी हात मिळवणी करू लागली. यातून पुन्हा कम्युनिझमबद्दल त्यांचे आकर्षण वाढले व लोकशाही राजवटीपासून ते दूर गेले. युरोपमधील समाजवादी चळवळीचा अभ्यास केला तर तिकडील बहुतेक सर्व विचारवंत याच काळात कम्युनिझम वा समाजवादाकडे आकृष्ट झालेले दिसून येतील. हॅरॉल्ड लास्की, ऑर्थर कोएस्लर, सिडने वेब, विएट्रीस वेब ही केवळ प्रातिनिधिक नावे म्हणून सांगता येतील. युरोप-प्रमाणे हिंदुस्थानातही अनेक ध्येयवादी, विचारी तरुण या काळात या विचाराची दीक्षा घेत होते. जयप्रकाश नारायण, अशोक मेहता, मिन्मसानी, आचार्य जावडेकर, आचार्य नरेंद्र देव सर्व ध्येयवादी तरुण या काळात समाजवादी पक्ष स्थापन करण्याच्या कार्यात पुढाकार घेत होते. या काळातच कम्युनिझम, समाजवाद यांच्याबद्दल आकर्षण वाटावे असे सम सामर्थ्य होते. तरी देखील या काळात डॉ. आंबेडकर या तत्त्वज्ञानापासून सावधपणाने दूर राहिले. या तत्त्वज्ञानातील हुकूमशाहीची बीजे त्यांनी पाहिली. यांतच त्यांच्या स्वतंत्र, परिणतप्रज्ञ व्यक्तिमत्त्वाची साक्ष मिळते.

साम्यवादाकडे तात्पुरते झुकलेले मन

डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांतील परिवर्तनाचा दुसरा टप्पा १९४६-४७ च्या सुमारास दिसतो. १९२९ ते १९३७ या काळात ते साम्यवादापासून दूर राहिले. परंतु १९४६-४७ च्या सुमारास साम्यवादातील काही तत्वांच्या जवळ ते जाऊ लागले होते की काय असे वाटते. १९४७ साली स्वतंत्र भारताची घटना तयार करण्याची तयारी सुरू झाली होती. यावेळी या घटना समितीला सादर करण्यासाठी त्यांनी States and Minorities हा प्रबंध तयार केला आहे. पुढे त्यांनी ग्रंथ रूपाने प्रकाशित केला आहे. या ग्रंथात त्यांनी शेतीच्या राष्ट्रीयीकरणावर भर दिला आहे. देशातील उद्योगधंद्यावर राष्ट्राची मालकी प्रस्थापित करावी असे सुचविले आहे. इतकेच नव्हे तर ही तत्वे राज्यघटनेतच अंतर्भूत करावी असे त्यांनी म्हटले आहे. राज्यघटनेत हे तत्त्व घातले म्हणजे ते बदलणे सोपे नाही. त्यामुळे शेती व उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण निश्चितपणे होईल. या मागील आपली भूमिका स्पष्ट करतांना ते म्हणतात, " The Plan set out in the Clause proposes State ownership in agriculture with a collectivized method of cultivation and a modified form of State Socialism in the field of industry. It places squarely on the shoulders of the State the obligation to supply capital necessary for agriculture as well as for industry State Socialism is essential for the rapid industrialisation of India. Private enterprise cannot do it and if it did it would produce these inequalities of wealth which private capitalism has produced in Europe and which should be a warning to Indians The plan has two special features. One is that it proposes State Socialism in important fields of economic life. The second special feature of the plan is that it does not leave the establishment of State Socialism to the will of the legislature. It established State Socialism by the law of the constitution and thus makes it unalterable by any act of the Legislature and the Executive. "

States and Minorities, what are their rights and how to secure them in the constitution of Free India.....1947, p. 31.

राष्ट्रीयीकरणावर भर

शेती आणि उद्योगधंदे यावर राष्ट्राची मालकी प्रस्थापित करावी असे त्यांचे मत असले तरी संसदीय लोकशाहीचे तत्त्व आपण कटाक्षाने जोपासले पाहिजे असे त्यांनी याहि वेळी आग्रहाने सांगितले आहे. हुकूमशाही टाळून संसदीय लोकशाहीच्या मार्गाने समाजवाद स्थापन केला पाहिजे असे त्यांनी या प्रबंधांत म्हटले आहे. या संबंधी आपली भूमिका स्पष्ट करताना ते म्हणतात, “ The problem therefore is to have State Socialism without Dictatorship or to have State Socialism with parliamentary Democracy. The way out seems to be to retain parliamentary Democracy and to prescribe State Socialism by the law of the constitution so that it will be beyond the reach of a parliamentary majority to suspend, amend or abrogate it. It is only by this that one can achieve the triple object, namely to establish Socialism, retain parliamentary Democracy and avoid Dictatorship. ”¹

डॉ. आंबेडकर यांच्या आयुष्यातील हा अल्पसा काळ सोडला तर त्यांना साम्यवादातील विचाराबद्दल आयुष्यभर कधीहि आकर्षण वाटले नाही. उलट ते जेव्हा बौद्ध धर्माकडे अधिक आकृष्ट झाले तेव्हा साम्यवादापासून पूर्णपणे दूर गेले. डॉ. आंबेडकर यांना मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान अपुरे वा सदोष वाटले. याची प्रमुख कारणे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील.

जातिव्यवस्था : मार्क्सवादाला आव्हान

मार्क्सवाद मानवी इतिहासातील सर्व घटनांचा अन्वयार्थ केवळ आर्थिक शक्तीच्या साहाय्याने उलगडून दाखविण्याचा प्रयत्न करतो. तथापि हा सिद्धांत सांगताना मार्क्ससमोर मुख्यतः यूरोपमधील परिस्थिती होती. हिंदुस्थानातील समाजव्यवस्था त्यांच्या नजरेसमोर नसावी. कारण मार्क्सचा अर्थवाद येथील जातिव्यवस्थेचे स्वरूप व्यक्त करण्यास असमर्थ आहे. येथील जातिव्यवस्थेमुळे निर्माण होणाऱ्या विषमतेचे स्वरूप केवळ आर्थिक नाही. हा प्रश्न मूलतः सामाजिक आहे. अस्पृश्यतेचे स्वरूप प्रामुख्याने सामाजिक आहे. अस्पृश्य समाजातील तरुण आर्थिकदृष्ट्या एखाद्या स्पृश्य

1. States and Minorities B. R. Ambedkar, 1947. p. 34.

तरुणाबरोबर असला तरी खेड्यात गेल्यानंतर दोघांना समान दर्जा मिळणार नाही. अस्पृश्य तरुणाना कदाचित् घरात साधा प्रवेशहि मिळणार नाही. अस्पृश्यतेचे दुःख केवळ आर्थिक नाही. ते मूलतः सामाजिक आहे. त्यामुळे मानवी समतेचे शत्रू दोन आहेत. आर्थिक विषमता आहे त्याचप्रमाणे जातिय विषमता आहे. मार्क्सने दुसऱ्या शत्रूचा विचारच केला नाही. त्यामुळे भारतीय परिस्थितीचा उलगडा करून दाखविण्यास हे तत्त्वज्ञान अपुरे आहे. नव्हे त्याचा सर्व सिद्धान्त जातिव्यवस्थेपुढे कोसळतो असेच त्यांना वाटते.

अस्पृश्यता कामगार वर्गातहि झिरपते व कामगार वर्गातहि जातीय भूमिकेवर नवे भेद तयार होतात. कापड गिरण्यांत अस्पृश्य कामगारांना सूत कातण्याच्या विभागात फक्त नोकरी मिळते. विणण्याच्या विभागांत मिळू शकत नाही. कारण कापड विणण्याच्या विभागातील स्पृश्य कामगार अस्पृश्य कामगाराबरोबर काम करण्यास विरोध करतात. सूत कातण्याच्या विभागांत सर्वांत कमी पगार असतो. त्यामुळे अस्पृश्य वर्गाला आर्थिक झळ सोसावी लागतेच शिवाय सामाजिक विषमतेचा डंख सहन करावा लागतो. मार्क्सचा अर्थवाद ही घटना कशी उलगडून दाखवू शकेल? अस्पृश्य कामगारवर्गाचे दुःख केवळ आर्थिक नाही तर ते सामाजिकहि आहे. येथील साम्यवादी वा समाजवादी नेत्यांनी याविरुद्ध कसे आंदोलन केले आहे, का? या सामाजिक विषमतेविरुद्ध त्यांनी एखादा सत्याग्रह हाती घेतला का? आपले हे दुःख व्यक्त करतांना डॉ. आंबेडकर म्हणतात, "There are in my view two enemies which the workers of this country have to deal with : the two enemies are Brahmanism and capitalism.....By Brahmanism I mean the negation of the spirit of Liberty, Equality and Fraternity. In that sense it is rampant in all classes and is not confined to the Brahmins alone,.....So omnipresent is Brahmanism that it even affects the field of economic opportunities. A notorious case in point is that of the Cotton Industry. I do know that in the Bombay presidency the Depressed classes are shut out from the weaving department in the Cotton mills both in Bombay and in Ahmedabad. They can only work in the spinning department. The spinning department is the lowest paid department. The

reason why they are excluded from the weaving department they are untouchables and on that account the caste Hindu worker objects to work with them although he does not mind working with the Musalmans. I have heard labour leaders speaking vociferously against Capitalism. But I have never heard any labour leader speaking against Brahmanism amongst workers. On the other hand their silence on this point is quite conspicuous. ”

धर्म आणि राष्ट्रवादाचे मानवी इतिहासातील स्थान

मार्क्सवादातील अपुरेपणा दाखविताना ते म्हणतात, मानवी इतिहासात आर्थिक शक्ति ही प्रमुख शक्ति आहे हे खरे आहे. परंतु आर्थिक शक्ति बरोबरच धर्म व राष्ट्रवाद या भावनाहि मानवी इतिहासात प्रभावी आहेत. मध्ययुगामध्ये धर्मासाठी अनेक लढाया झाल्या. अनेकांनी आत्माहुती दिली. त्यामागे काय केवळ आर्थिक प्रेरणा होती काय ? धर्म ही त्यांच्या जीवनातील स्वतंत्र प्रेरकशक्ती आहे. त्याचप्रमाणे राष्ट्रासाठी माणसे आत्मबलिदान करतात, त्यामागे केवळ आर्थिक प्रेरणा आहे असे कसे म्हणता येईल ? दोन देशातील कामगार राष्ट्रप्रेमासाठी एकमेकांशी लढतात व रणांगणावर आत्मसमर्पण करतात. इतिहासातील या सत्य घटना आपणास कशा नाकारता येतील. त्यामुळे धर्म आणि राष्ट्रवाद या मानवी इतिहासातील प्रमुख प्रेरणा आहेत. आर्थिक शक्तिप्रमाणे त्यांनीहि मानवी इतिहास घडविला आहे. मार्क्सवाद इतिहासाचा अन्वयार्थ आपणास समाधानकारकरीत्या देण्यास असमर्थ आहे.

‘ धर्म ही अफूची गोळी आहे ’ हे मार्क्सवाद सांगतो. धर्मसंस्था भांडवलदार वर्गाने निर्माण केली व ती केवळ कामगार वर्गाचे या जगातील आर्थिक शोषण निर्वेध करता यावे, कामगार वर्गाचे लक्ष या पिळवणुकीकडून परलोकातील भलत्याच कल्पनेकडे खिळवून ठेवावे म्हणून भांडवलदारांनी धर्मसंस्था निर्माण केली असे मार्क्सवाद मानतो.

१२-१३ फेब्रुवारी १९३८ रोजी मनमाड येथे झालेल्या Depressed Class workmen's Conference मधील भाषण.

डॉ. आंबेडकर यांना ही मीमांसा संपूर्णपणे अमान्य आहे. ते असे मानतात की, मानवी जीवनात भाकरीपेक्षा माणसाला उच्चतर जीवन जगण्याची इच्छा असते. ही त्यांची श्रेष्ठतर अध्यात्मिक भूक आहे. ही भूक भागविण्याचे कार्य धर्मसंस्था करीत असते. मानवी जीवनामध्ये धर्माचे स्थान महत्वाचे आहे. धर्मापासून दूर गेलेले जीवन सडा तुटलेल्या पतंगासारखे आहे. असले जीवन कुठे भरकटत जाईल हे सांगतां येत नाही. त्यामुळे धर्माधिष्ठित जीवन हेच श्रेष्ठतर जीवन आहे अशी त्यांची श्रद्धा आहे.

धर्म म्हणजे नीति

अर्थात धर्म याची त्यांची कल्पना परंपरागत वा रूढ कल्पनेपेक्षा मूलतः वेगळी आहे. त्यांची धर्म कल्पना पूर्णपणे ऐहिक आहे. आत्मा, पुनर्जन्म, मोक्ष, स्वर्ग या कल्पनांशी त्यांचा 'धर्म' कल्पनेचा काहीही संबंध नाही. धर्म म्हणजे नीति अशी त्यांची सुटसुटीत व्याख्या आहे. आणि नीति म्हणजे माणसामाणसामधील बंधुभाव-प्रेम होय. त्यांची नीतीची कल्पना पूर्णपणे सामाजिक आहे. त्यांच्या धर्म, नीति या कल्पना भौतिक वादावर उभारलेल्या आहेत. प्रज्ञा आणि करुणा त्यांच्या धर्म-कल्पनेचा कणा आहे. यापेक्षा धर्माची दुसरी कोणतीही कल्पना त्यांना मंजूर नाही.

मार्क्सच्या इतिहासाच्या अन्वयार्थात आर्थिक शक्तीना अवास्तव महत्त्व देताना त्याने इतिहासातील व्यक्तीचे कार्य दुर्लक्षिले आहे अशी टीका डॉ. आंबेडकर यांनी केली आहे. व्यक्ती या केवळ आर्थिक शक्तीच्या हातातील खेळणी नव्हेत. माणूस हा उलट आर्थिक शक्तीचा निर्माता आहे. त्यामुळे मानवी इतिहासातील व्यक्तीचे कार्य गौण मानणे म्हणजे माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा तो उपमर्द आहे. मार्क्सवाद व्यक्तीचे हे सामर्थ्य गौण मानत आल्यामुळे तो मला सदोष वाटतो असेहि त्यांनी म्हटले आहे.

मार्क्सवाद : मानवी स्वातंत्र्याचा शत्रू

मार्क्सवादाविरुद्ध त्यांची सर्वात मुख्य टीका म्हणजे मार्क्सवाद मानवी स्वातंत्र्याचा मोठा शत्रू आहे असे ते मानतात. मार्क्सवादातून अटळपणे हुकूमशाही निर्माण होते. मार्क्सवाद राज्यसरकारच्या हातात सर्व आर्थिक शक्ति केंद्रित करतो. औद्योगिक क्रांतीनंतर निर्माण झालेल्या तंत्रज्ञानामुळे

राज्यसंस्था अतिशय सामर्थ्यसंपन्न बनलेल्या असतात. अशा स्थितीत सर्व आर्थिक शक्तीची त्यामध्ये भर पडली म्हणजे तिच्या अनियंत्रित, निरंकुश सत्ता केंद्रित होते. अमर्याद सत्ता एका संस्थेच्या हातात गोळा झाली म्हणजे त्यातून हुकूमशाही निर्माण होणे अटळ आहे अशी त्यांची मीमांसा आहे. या मार्क्सवादी समाजात माणसाला कदाचित् पोटाला भाकरी मिळत असेल. परंतु भाकरीसाठी मेंदूची जबरदस्त किंमत द्यायला मी तयार नाही, असे त्यांनी अनेकवेळा खाजगी संभाषणात सांगितले आहे. मार्क्सवाद हा मानवी स्वातंत्र्याचा फार मोठा शत्रू असल्यामुळे ते या विचारापासून जागरूकपणाने दूर राहिले व आपल्या लाखो अनुयायांना त्यापासून दूर ठेवले. त्यांची स्वातंत्र्यावरील अथांग निष्ठाच यातून व्यक्त होत नाही काय ?

संसदीय लोकशाही

डॉ. आंबेडकरांचा पिंड हा लोकशाहीवादी विचारवंताचा पिंड आहे. त्यामुळे भारतीय लोकशाहीवरील त्यांची निष्ठा विचलित झाली नाही. परंतु लोकशाहीचे तत्त्वज्ञान मूलतः एकच असले तरी लोकशाही वेगवेगळ्या देशात जाताना तिला त्या त्या देशातील परंपरा, समाजव्यवस्था यातून नवी आव्हाने येतात.

लोकशाहीला ही आव्हाने स्वीकारावी लागतात. कोणत्याही राज्य-पद्धतीला अर्थव्यवस्थेचा वा तत्त्वज्ञानाचा एकच ठोकळेबाज साचा जगातील सर्वच राष्ट्रांना लागू पडू शकत नाही. त्या त्या देशाच्या परंपरेप्रमाणे त्या तत्त्वज्ञानाचा लाभ ठेवून या कामी देखील स्वरूपात काही बदल करावा लागतो. या दृष्टीने भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात येथील लोकशाहीला काही वेगळी आव्हाने होती का याचा विचार डॉ. आंबेडकर यांनी केला व त्यांच्या गुणदोषांची चर्चा केली.

भारतीय समाज हा जातिबद्ध समाज आहे. जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता, येथे शतकानुशतके आहे. अशा समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात लोकशाहीच्या यशासाठी सामाजिक समतेवर भर देण्याची नितांत गरज आहे, अशी डॉ. आंबेडकर यांची श्रद्धा होती. या दृष्टीने त्यांनी आयुष्यभर लोकशाहीच्या सामाजिक अंगावर भर दिला. येथील राजकीय समतेवर जीवनाचा आढावा घेतल्यास येथील राष्ट्रवाद्यांनी राजकीय समतेवर भर दिला. त्या

मानाने सामाजिक समतेवर विशेष भर कोणी दिला नाही. अशा या काळात डॉ. आंबेडकर यांनी सामाजिक समतेसाठी तीव्र संघर्ष केला व आमच्या लोकशाही जीवनातील उणीव भरून काढली. १९५० साली भारतीय राज्यघटनेनुसार आम्ही राजकीय क्षेत्रांत लोकशाही स्वीकारली, परंतु सामाजिक क्षेत्रांत मात्र अद्याप जन्माधिष्ठित जातीय विषमता कायम आहे. ही भारतीय लोकशाही जीवनातील मोठी विसंगति आहे असे डॉ. आंबेडकर म्हणत असत. त्यांची ही टीका आजही अर्थपूर्ण आहे.

एकतंत्री राज्यघटनेकडे कल

आयुष्याच्या आरंभी डॉ. आंबेडकरांचा कल संयुक्त राज्यघटनेकडे होता. परंतु १९३७ नंतर ते एकतंत्री राज्यघटनेचे पुरस्कर्ते बनू लागले. १९३७ नंतरच्या भाषणात त्यांनी आपले हे विचार व्यक्त केलेले आहेत. १९४० साली पुणे येथे झालेल्या एका भाषणात ते म्हणतात, "I confess, I have a partiality for a unitary form of Government. I think India needs it." त्याचप्रमाणे १७-१२-१९४६ रोजी घटना समितीमधील एका भाषणात ते म्हणतात, "So far as I am personally concerned.....I like a strong unitary centre, much stronger than the centre created in the Act of 1935, "

१९४० नंतर जगात सर्वत्र संयुक्त राज्यघटनेला अनुकूल वारे वाहात असतांना डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांचा कल बळकट मध्यवर्ती केंद्राकडे झुकत होता. याची कारणे काही अंशी १९३५ च्या कायद्याच्या अनुभवा-मध्ये होती.

१९३५ च्या संयुक्त राज्यघटनेप्रमाणे हिंदुस्तानात सर्व प्रांतांना स्वायत्तता मिळाली. परंतु त्या प्रांतांना स्वायत्तता मिळाल्यामुळे काही प्रांतातून सामाजिक लोकशाहीचे पाऊल उलट मागे खेचले जाऊ लागले. अस्पृश्यता निवारणासारख्या प्रश्नावर काही प्रांतांनी सनातनी वा प्रतिगामी भूमिका स्वीकारली आणि संयुक्त राज्यघटनेप्रमाणे प्रांतांना स्वायत्तता दिल्यामुळे केंद्रसत्ता अगतिकतेने पहात बसण्यापलिकडे काही करू शकेना. राज्यपातळीवर सामाजिक प्रश्नावर पुरोगामी भूमिका स्वीकारली जाणे अवघड आहे असे डॉ. आंबेडकरांच्या प्रत्ययाला आले. त्यातून ते बळकट मध्यवर्ती सत्तेचे पुरस्कर्ते बनले. या अशा स्थानिक राज्य व केंद्र पातळीवरील नेतृत्वाचा

अभ्यास केल्यास तिच्यामध्ये वैचारिकदृष्ट्या श्रेणी दिसते. जसजसे वर जावे तसतसे पुरोगामी विशाल दृष्टीने मिळू लागले. या दृष्टीने येथे जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता याबाबत पुरोगामी धोरण स्वीकारायचे झाले तर केंद्र सरकारकडे अधिक सत्ता द्यावी लागेल असा त्यांचा निश्चय झाला, यातून त्यांच्या विचाराचा कल सामर्थ्यसंपन्न केंद्रसरकारकडे झुकू लागला. भारतीय राज्यघटना बाह्यांगामध्ये जरी संयुक्त असली तरी अंतरंगांमध्ये ती पुष्कळशी एकतंत्री आहे. (Federal in form but unitary in spirit) याचे रहस्य काही अंशी डॉ. आंबेडकरांच्या वरील विचारांत सांपडेल.

भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात येथील अल्पसंख्य आणि बहुसंख्य समाजाच्या परस्पर संबंधाचा प्रश्न अतिशय महत्वाचा आहे. विशेषतः डॉ. आंबेडकरांच्या राजकीय कर्तृत्वाच्या काळांत हा प्रश्न अतिशय नाजुक आणि महत्वाचा होऊन बसला होता. १९२२ पासून १९३० पर्यंत त्यांनी अस्पृश्यांच्या समतेसाठी झगडा केला. यावेळी स्पृश्य समाजातील पुरोगामी वर्गाची साथ मिळेल व हा झगडा यशस्वी होईल अशी त्यांची समजूत होती. परंतु अपेक्षेप्रमाणे स्पृश्य समाजातील पुरोगामी वर्गाकडून प्रतिसाद मिळाला नाही. त्यामुळे अस्पृश्यांना स्वतंत्र मतदार संघ मिळाले पाहिजे असे त्यांना वाटू लागले. त्यासाठी त्यांनी तीव्र संघर्ष केला. आयुष्यांत २५-३० वर्षे अस्पृश्य समाजासारख्या अल्पसंख्य समाजाच्या हिताच्या दृष्टीने त्यांनी झगडा केला. परंतु हा संघर्ष केल्यानंतर आयुष्याच्या अखेरीस ते ज्या निष्कर्षाला आले तो निष्कर्ष भारतीय जीवनाच्या दृष्टीने मोलाचा आहे. ते म्हणतात, या समाजात अखेरीस अल्पसंख्य आणि बहुसंख्य जमातींना एकमेकामध्ये मिसळून जायचे आहे. त्यांच्यामध्ये पूर्ण एकात्मता निर्माण करायची आहे. या दृष्टीने आपले भावी काळातील धोरण असले पाहिजे. आपले हे उद्दिष्ट आपल्याला साधायचे असल्याने अल्पसंख्य जमातींनी आपली अलगपणाची भावना जोपासू नये, त्याचप्रमाणे बहुसंख्य जमातीने अल्पसंख्यांकाच्या हिताकडे दुर्लक्ष करू नये. त्यांचा हा विचार पुढील अनेक वर्षे येथील समाजाला मार्गदर्शक ठरणार आहे. घटना समितीमध्ये या प्रश्नासंबंधी चर्चा करताना ते म्हणतात, "In this country both the minorities and the majorities have followed a wrong path. It is wrong for the majority to deny the existence of minorities. It is equally wrong for the minorities to perpetuate themselves. A solution must be found which will serve a double purpose. It must recognise

the existence of the minorities to start with. It must also be such that it will enable majorities and minorities to merge someday into one.”¹

भारतीय लोकशाहीची मुळे येथील समाजात शोधता येतील का ? याचा शोध डॉ. आंबेडकरांचे मन घेत होते. येथील लोकशाही बलशाली करायची असेल तर तिचा आधार येथील प्राचीन वैचारिक जीवनात शोधला पाहिजे, असे त्यांना उत्कृष्टतेने वाटत होते. या लोकशाहीचा येथील परंपरेशी, प्राचीन जीवनाशी सांधा जोडण्याचा डॉ. आंबेडकरांचा प्रयत्न लोकशाहीच्या विकासाच्या दृष्टीने महत्वपूर्ण होता. याबाबतचा विचार करतांना ते म्हणतात, येथील प्राचीन काळांतील ब्रह्मवाद लोकशाही तत्त्वज्ञानाचा उत्तम आधार होऊ शकला असता. जुन्या काळांतील ब्रह्मवादाची कल्पना ख्रिश्चन, मुस्लिम व ज्यू धर्मांतील ईश्वरविषयक कल्पनेपेक्षा कितीतरी श्रेष्ठ आहे. या धर्मांमध्ये ईश्वर हा धर्माचा निर्माता. तो श्रेष्ठ व सर्व माणसे ही त्याची लेकरे अशी कल्पना आहे. यामध्ये निर्माता व माणसे यामध्ये अंतर आहे. द्वैत आहे, परंतु ब्रह्मवादाची कल्पना या विचारापेक्षा मूलतः वेगळी आहे. येथे सर्व माणसे ही ब्रह्म्याची रूपे आहेत. ब्रह्म आणि माणसे ही एकच आहेत. त्यांच्यामध्ये कसलाही भेद नाही अशी कल्पना आहे. अद्वैताची ही कल्पना समतेच्या दृष्टीने अधिक श्रेष्ठ दर्जाची आहे. या ब्रह्मवादातून लोकशाही जीवनाचा वृक्ष चांगला फोफावला असता. परंतु दुर्दैवाने जातीवादाने ब्रह्मवादातील समतेचा विचार मारून टाकला. त्यामुळे लोकशाहीच्या आधारासाठी ब्रह्मवादाकडे वळता येत नाही. या संबंधीचे विवेचन करतांना डॉ. आंबेडकर ‘Riddles of Hinduism’ या अप्रकाशित पुस्तकांतील २३ व्या निबंधात म्हणतात, “The Hindu Religion and philosophic thought gave rise to an idea which had greater potentialities for producing social democracy than the idea of fraternity. This is the doctrine of Brahmaism.

Brahmaism, Vedanta and Brahmanism are the three ideologies in Hinduism. Brahmaism is summed up Sarvan Khaludar Brahma. (All this is Brahma). Aham Brahmami.— I am Brahma, Tattvamasi—Thou are Brahma.

¹ Speech in the Constitutional Assembly on Thursday the 4th of Nov. 1948.

These verses sum up the essence of Brahmaism. The world is real and the reality behind the world is Brahma. Brahmaism is a doctrine of great value and worth. It could be a foundation of democracy. "I am Brahma" may appear to be impudent. It can also be an assertion of one's own worth. With the conduct of 'Tattvamasi' there can be no manner of doubt that Brahmanivas is nothing else than the gospel of democracy.....To have been children of God is a very weak foundation for democracy and leaves democracy a matter of argument. For you and I to be part of the same cosmic principle leaves room for no other theory of life. It makes an obligation of one and all. The question, therefore, is not whether India did or did not give rise to an idea of democracy. The fact is that India made the greatest contribution to the world's stock of ideas on democracy. The question is why this doctrine of Brahmaism failed to transform Hindu society into a democratic society.

It is not that the Brahmins did not recognise the doctrine of Brahmaism. It forms the central piece in their Vedanta. They did ask the question if Brahma is the only reality how can the world be real and came to the conclusion that world was unreal. In consequence (they) preached asceticism and renunciation of the world, they could have asked another question quite integral and quite germane. If everything is Brahma how can we support inequality between Brahmin and Shudra, between man and woman, between castemen and outcaste. If they asked this question they would have been called upon to lead a campaign to outlaw every vestige of caste and inequality from Indian society and made it a perfect democratic society. Instead they asked a stupid question and led society on a wrong road.

बौद्धधर्माकडे

डॉ. आंबेडकर यांनी १९५६ साली नागपूर येथे आपल्या ८-१० लाख अनुयायांसह बौद्ध धर्म स्वीकारला. अलीकडच्या काळात सामुदायिक रीत्या एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर धर्म स्वीकारण्याचा हा पहिलाच प्रयत्न झाला. या दृष्टीने ही घटना अर्थपूर्ण आहे.

डॉ. आंबेडकरांनी बौद्ध धर्म स्वीकारला. याला 'धर्मांतर' म्हणून म्हणण्याचा सर्वत्र प्रघात आहे. मला धर्मांतर हा शब्द योग्य वाटत नाही. कारण अस्पृश्यांना एका दृष्टीने शतकानुशतके धर्मच नव्हता. अंगाला चिंध्या गुंडाळणे, गाडक्या मडक्यातून सकतीने अन्न शिजवायला लावणे, मेलेल्या जनावरांचे मांस घालायला भाग पाडणे, मुक्तीचे सर्व दरवाजे बंद करणे हा धर्म होता काय ? असलाच तर तो अधर्म होता. अस्पृश्यांना त्यामुळे अनेक शतके धर्मच नव्हता मग ते धर्मांतर कसे करणार ? अनेक शतकानंतर त्यांनी प्रथमच धर्म स्वीकारला. त्यामुळे त्यांच्या चळवळीला धर्मांतराची चळवळ असे खऱ्या अर्थाने म्हणता येईल का ?

डॉ. आंबेडकर यांनी आपल्या अनुयायांसह बौद्ध धर्म स्वीकारला. यामागील मूळ प्रेरणा भावनिक एकात्मतेची होती. या समाजातील अल्पसंख्या बहुसंख्य समाजामध्ये एकात्मता निर्माण झाली पाहिजे अशी त्यांची श्रद्धा होती. तथापि अस्पृश्य समाज अस्पृश्य म्हणून स्पृश्य समाजामध्ये पूर्णपणे एकात्म होऊ शकत नव्हता. यासाठी अस्पृश्य समाजाला या समाजाच्या तळापासून काढून समानतेच्या भूमिकेने वरच्या पातळीवर स्पृश्य समाजाशी एकरूप करण्यासाठी त्यांनी तो मार्ग स्वीकारला. यामागे मूळ प्रेरणा भारतीय समाजाच्या एकात्मतेची आहे. याचे विस्मरण एक क्षणभरदेखील होता कामा नये असे वाटते.

बौद्ध धर्म स्वीकारण्यामागील मूळ प्रेरणा एकात्मतेची होती. याचे एक कारण त्यांनी आपल्या या आंदोलनासाठी जो धर्म निवडला, तो भारतीय समाजाचा शतकानुशतके घटक आहे. बौद्ध धर्म हा येथील समाज जीवनाचा अंगभूत भाग आहे. ख्रिश्चन, मुस्लिम हे धर्म प्राचीन भारतीय परंपरेपासून जसे वेगळे वाटतात, तसा बौद्ध धर्म नाही. इतकेच नव्हे तर हा धर्म या परंपरेचा अभिन्न घटक आहे. दुसरे असे की जर मी ख्रिश्चन वा मुस्लिम धर्म स्वीकारला तर कदाचित् माझा अस्पृश्य समाज येथील राष्ट्रीय जीवनाच्या

प्रवाहापासून अलग होईल की काय (de-nationalise) अशी भीति त्यांनी एका भाषणांत व्यक्त केली होती. ज्या समाजाने अस्पृश्यांना शतका-नुशतके साध्या मानवी हक्कालाहि वंचित केले होते त्या अस्पृश्य समाजाच्या नेत्याने अखेरीस धर्म स्वीकारतांना भारतीय परंपरेचा अंगभूत घटक असलेल्या बौद्ध धर्माची निवड केली. यामध्ये त्यांची भारतीय परंपरेची थोर निष्ठाच व्यक्त होत नाही काय ?

कम्युनिझमपासून वांचविले

भारतीय लोकशाहीच्या दृष्टीने डॉ. आंबेडकर यांनी केलेले फार मोठे कार्य म्हणजे अस्पृश्य समाजाला त्यांनी कम्युनिस्टांपासून कटाक्षाने दूर ठेवले. वास्तविक कम्युनिझमला अनुकूल अशी सामाजिक आणि आर्थिक परिस्थिती अस्पृश्य समाजांतच अधिक होती आणि त्यांनी मनांत आणले असते तर हा हा म्हणता त्यांनी सारा अस्पृश्य समाज कम्युनिझमकडे नेला असता. केरळ आणि आंध्रमध्ये काही अस्पृश्य तरुण कम्युनिस्ट पक्षांत सामील झाले. त्यांतून तेथे कम्युनिस्ट पक्षाला सामर्थ्य मिळाले. परंतु सर्वत्र डॉ. आंबेडकरांनी आपल्या समाजाला कम्युनिझमपासून दूर ठेवले. यामध्ये त्यांची भारतीय लोकशाहीवरील निष्ठाच व्यक्त होते. अस्पृश्य समाज कम्युनिस्ट पक्षात गेला असता तर या पक्षाला ग्रामीण भागांत पाया मिळाला असता व येथील सुस्थिर लोकशाहीला ते धोका निर्माण करू शकले असते. या देशातील अस्पृश्य समाज कम्युनिझमकडे गेला असता तर भारतीय लोकशाहीला ते नवे मोठे आव्हान निर्माण झाले असते. परंतु डॉ. आंबेडकर यांनी या विचाराच्या लोंब्यापासून अस्पृश्य बांधवांचे रक्षण केले आणि भारतीय लोकशाहीला बलशाली केले. त्यांचे हे कार्य भारतीय लोकशाहीच्या दृष्टीने अतिशय मोलाचे आहे असे वाटते.

मानवेन्द्रनाथ रॉय

मानवेन्द्रनाथ रॉय यांच्या जीवनाची दोन वैशिष्ट्ये ठळकपणे नजरेत भरतात. पहिले म्हणजे त्यांच्या इतके घटनासंपन्न आयुष्य विसाव्या शतका-मध्ये अतिशय थोड्या विचारवंतांच्या वाट्यास आलेले असेल. दोन महायुद्धांचा काळ हा विसाव्या शतकातील अतिशय घडामोडींचा काळ आहे. या काळात यूरोपमध्ये फासीझम, नाझिझमसारख्या अत्यंत भयानक उजव्या हुकूमशाहीचा जन्म झाला. याच काळात रशियामध्ये कम्युनिस्ट क्रांति होऊन भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेला तिने जबरदस्त आव्हान दिले. १९२९ च्या जागतिक मंदीच्या लाटेमध्ये जगातील सर्व भांडवलशाही अर्थव्यवस्था सापडून व त्याचे परिणाम यूरोपमधील लोकशाही जीवनावर झाले. याच काळात आशियामध्ये राष्ट्रवादी वा स्वातंत्र्याच्या चळवळींनी विराट स्वरूप धारण केले. दोन महायुद्धांच्या दरम्यान त्यामुळे आशिया, युरोपमध्ये मोठ्या प्रमाणावर उलथा पालथ होत होती. अशा या काळात जगातील बहुतेक महत्त्वाच्या घटनांशी रॉय यांचा जवळून संबंध आला. इतकेच नव्हे तर त्यांनी सर्व जगाच्या इतिहासावर परिणाम करणाऱ्या काही चळवळींचे नेतृत्व केले.

रशियानंतर मेक्सिकोमध्ये जगात प्रथम कम्युनिस्ट क्रांतीचे प्रयत्न झाले. या क्रांतीचे नेतृत्व रॉय यांच्याकडे होते. १९२२ साली रशियामध्ये थर्ड इंटरनेशनल परिषद भरली होती. तेथे आशियामधील वसाहतिक राष्ट्रात कम्युनिस्ट क्रांती कशी होईल यासंबंधी खूप कडाक्याची चर्चा झाली होती. या चर्चेमध्ये लेनिनच्या सिद्धांताला आव्हान देऊन स्वतंत्र वेगळा काहीसा विरोधी सिद्धांत रॉय यांनी मांडला होता. लेनिनने पुढे तो आपल्या सिद्धांताबरोबर प्रसिद्ध केला. इतकेच नव्हे तर गेल्या ४० वर्षांच्या इतिहासाने रॉय यांच्या बाजूने कौल दिला. १९२७-२८ साली चीनमधील क्रांतीचे धुरिणत्व रॉय यांच्याकडे होते. १९२८-२९ साली जर्मनीमध्ये हिटलरचा उदय होत असताना तेथील नाझीझमचा ते जवळून अभ्यास करीत होते. या शिवाय १९१४-१५ साली हिंदुस्थानातील दहशतवादी क्रांतिकारक

चळवळीतील सैनिक म्हणून त्यांनी कार्य केले होते. १९१४ ते १९२९ पर्यंत त्यामुळे त्यांनी मेक्सिको, रशिया, चीन, जर्मनी, हिंदुस्थान या प्रमुख देशातील राजकीय चळवळी जवळून अभ्यासल्या होत्या. काही प्रमाणांत त्यांचे नेतृत्व केले होते. फाझिझम, नाझीझम, कम्युनिझम, संसदीय लोकशाही या तत्त्वज्ञानातील गुणदोष त्यांना अभ्यासायला मिळाले होते. जगातल्या इतक्या घटनासमृद्ध काळात सर्व प्रमुख घटनाशी संबंध आलेले व आपले अनुभवविश्व समृद्ध केलेले रॉय यांच्यासारखे विचारवंत विसाव्या शतकात फार थोडे असतील.

दुसरे म्हणजे रॉय यांचे आयुष्य म्हणजे जन्मभर चाललेला मानवी स्वातंत्र्याच्या शोधाचा उत्कट प्रयत्न आहे. आयुष्याच्या प्रारंभी ते दहशतवादी क्रांतिकारक होते. नंतर ते मार्क्सवादी होते. आयुष्याच्या अखेरीस मार्क्सवादापलिकडे जाऊन त्यांनी शास्त्रीय मानवतावादी तत्त्वज्ञानाचा शोध घेतला. वरील तीनही चळवळीमागे मानवी स्वातंत्र्याची त्यांची आकांक्षा धगधगत होती. रॉय हे आयुष्यभर स्वातंत्र्याचा शोध घेऊ शकले याची मुळे त्यांच्या प्रारंभीच्या जीवनात आहेत. १९१६-१७ साली ते मार्क्सवादी झाले. या काळात मार्क्सवादामागील शास्त्रीय दृष्टी, स्वातंत्र्याची प्रेरणा पुष्कळ प्रमाणात जिवंत होती. त्यातून ते ज्या जर्मन मार्क्सवाद्याकडून मार्क्सवाद शिकले त्यांच्यामध्ये मार्क्सच्या मूळच्या काही चांगल्या प्रेरणा मोठ्या प्रमाणावर शिळक होत्या. १९२१-२२ नंतर मार्क्सवादामागील या प्रेरणा नष्ट होऊन त्याला ठोकळबाज स्वरूप घेऊ लागले. मार्क्सवाद्याला 'वायवल' स्वरूप घेऊ लागले. यानंतर मार्क्सवादाची स्वतंत्र समीक्षा कठीण होऊ लागली. रॉय हे सुदैवाने मार्क्सवादामागील स्वतंत्र विचाराचा हा झरा आटण्यापूर्वी मार्क्सवादाचे अभ्यासू झाले होते. त्यामुळे या तत्त्वज्ञानातील तत्त्वापेक्षा त्यामागील स्वतंत्र शास्त्रीय दृष्टिकोनाचा वारसा त्यांनी आपल्याकडे घेतला पाहिजे. मार्क्सवाद हा तत्त्वांचा समुच्चय नव्हे. ती अभ्यासाची पद्धति आहे. असे ते नेहमी म्हणत. यातील रहस्य वरील घटनेमध्ये आहे. या कारणामुळेही रॉय यांचे जीवन एका थोर प्रज्ञावंताने स्वातंत्र्याच्या शोधाचा केलेला एक थोर प्रयत्न ठरला. रॉय ज्या काळात जगले वावरले त्या काळात त्यांना मुख्यतः मार्क्सवाद, गांधीवाद व संसदीय लोकशाही या तीन भिन्न तत्त्वज्ञानांचा विशेष उत्कटतेने अभ्यास करावा लागला. या तीनही जीवननिष्ठामध्ये त्यांना उणिवा जाणवल्या. त्यामुळे त्यांच्यातील मर्यादा दूर करून वरील तीनही तत्त्वज्ञानाच्या पलिकडे जाण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. वरील तीनही जीवननिष्ठ्यांच्या पलिकडे जाऊन

त्यांना जीवनाचे सांपडलेले सर्वांगीण तत्त्वज्ञान म्हणजे शास्त्रीय मानवतावाद होय. त्यांच्या या तत्त्वज्ञानाचा आढावा घेण्यापूर्वी आधीच्या तीनही जीवनपद्धतीमध्ये त्यांना कोणत्या मर्यादा जाणवल्या याचा धांवता आढावा घेणे उपयुक्त ठरणार आहे.

गांधीवाद

१९२० पासून १९४८ पर्यंत गांधीवाद ही भारतीय राजकारणातील एकमेव प्रभावी शक्ति होती. स्वाभाविकच रॉय यांनी गांधीवादाचा या काळात अभ्यास केला आहे. गांधीवादावर रॉय यांनी भाष्य केले आहे. परंतु त्यांच्या भाष्यामध्ये काही अंशी तरी ३०-३५ वर्षांच्या वैचारिक जीवनात बदल होत गेला आहे. उदाहरणार्थ १९१७-१८ पासून तो १९४५ पर्यंत रॉय मुख्यतः मार्क्सवादी होते. या काळात आर्थिक शक्ति याच सर्व जीवनाचे निमंत्रण करतात अशी मार्क्सवादी श्रद्धा त्यांच्या विचारामध्ये वावरत होती. त्यामुळे वर्गवाद, आर्थिक शक्ति या संदर्भात त्यांनी गांधीवादाची छाननी केली आहे. याची स्वच्छ प्रतिबिंबे १९२१-२२ सालच्या त्यांच्या India in Transition पुस्तकामध्ये पडली आहेत. येथील एका राष्ट्रामध्ये देखील दोन राष्ट्रे आहेत. एक येथील कामगार-शेतकऱ्यांचे, श्रमिकांचे तर दुसरे येथील कारखानदार, भांडवलदार, जमीनदार यांचे. वरिष्ठ वर्ग कनिष्ठ वर्गाची आर्थिक पिढवणूक करीत आहे. गांधीवाद या काळात भांडवलदारांच्या बाजूने असून कामगारांची पिढवणूक चालू ठेवण्यासाठी राष्ट्रवादासारख्या विचारसरणीचा पाठपुरावा करीत आहेत. अशी त्यांनी मुख्यतः या काळात गांधीवादावर टीका केली होती.

वर्गवादी भूमिकेवरून गांधीवादाचे विश्लेषण करताना ते म्हणतात,

“ But the development of a native capitalist class (in India) will at the same time, inevitably intensify the class-antagonism between the bourgeoisie and the working masses. When the latter will begin the struggle earnestly, it is expected to be more of a social nature than a political movement for national liberation. Since 1918 the Indian movement has entered this stage. It may still have the appearance of a national struggle involving masses of the population, but fundamentally it is a social strife, the revolt of the

exploited against the exploiting class, irrespective of nationality In fact, Gandhism is the acutest and most desperate manifestation of the forces of reaction, trying to hold their own against the objectively revolutionary tendencies contained in the liberal bourgeois nationalism.”

रॉय दुसऱ्या महायुद्धापर्यंत म्हणजे १९४५ पर्यंत साम्यवादी होते. परंतु १९४५ नंतर साम्यवादाचा तात्त्विक पाया पुन्हा तपासून ते साम्यवादापलिकडे जाण्याचा प्रयत्न करू लागले. १९१७ ते १९४५ पर्यंत मार्क्सवादी असले तरी या काळातील साचेबंद वा ठोकळेबाज मार्क्सवाद्यापेक्षा त्यांची भूमिका नेहमी वेगळी होती. मार्क्सवाद म्हणजे तत्त्वांचा ठोकळेबाज साचा नव्हे तर ती शास्त्रीय दृष्टीने विचार करण्याची पद्धती आहे असे ते नेहमी मानीत. १९४५ नंतरचा त्यांचा वैचारिक प्रवास म्हणजे आधीच्या विचार प्रक्रियेचे परिणत स्वरूप होय. परंतु १९४५ नंतर ते मार्क्सवादापलिकडे जाऊन शास्त्रीय मानवतावादाचा शोध घेऊ लागले. या काळात त्यांनी केलेले मूल्यमापन आधीच्या मूल्यमापनापेक्षा काहीसे वेगळे आहे. आयुष्याच्या शेवटी शेवटी त्यांनी गांधीवादातील शाश्वत मूल्यांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला. आधी ते वर्गयुद्ध, विरोधविकासवाद या मानदंडाने गांधीवादाचे मूल्यमापन करीत होते. परंतु मानवतावादी तत्त्वज्ञानाचा शोध घेतल्यानंतर स्वाभाविकच बुद्धिप्रामाण्यवाद, मानवतावाद या शाश्वत मूल्यांच्या दृष्टिकोनातून त्यांनी गांधीवादाची फेर तपासणी केली.

गांधीवादाने राजकारणांत अकारण धर्म, पारलौकिक दृष्टिकोण आणला व धर्मनिरपेक्ष राजकारण पुन्हा धर्माधिष्ठित करण्याचा प्रयत्न केला ही त्यांची १९४८-५० या काळातील गांधीवादावरील एक प्रमुख टीका होती. म. गांधीच्या आधी १८५० पासून तो १९२० पर्यंत धर्म व राजकारण यांचा अलग अलग विचार होत होता. मध्ययुगातील धर्माधिष्ठित राजकारण धर्मपंथातील भूमिकेवरून हाताळले जात होते. एका दृष्टीने भारतातील प्रबोधनाच्या चळवळीचा एक भाग म्हणून ही घटना स्वागतार्ह होती. दादाभाई नौरोजी, न्या. रानडे, लो. टिळक, फिरोजशाहा मेहता. ना. गोखले इत्यादी राजकीय नेत्यांनी राजकारणाला आधुनिकतेची ऐहिकतेची बैठक देण्याचा प्रयत्न केला. भारतीय राजकारणात हा विचार-

प्रवाह सुरू केला. परंतु गांधीवादाच्या उदयाने हा विचारप्रवाह खंडित झाला इतकेच नव्हे तर त्याला उलटी दिशा मिळू लागली. भारतीय राजकरण पुन्हा पारलौकिक कल्पना, धर्माधिष्ठित विचारपद्धतीकडे वळू लागले. एका दृष्टीने ही सर्व घटना म्हणजे येथील वैचारिक प्रबोधनाच्या चळवळीची पिछेहाटच होय असे रॉय यांना वाटत होते. याच भूमिकेवरून त्यांनी मुख्यतः गांधीवादावर टीका केली आहे.

परंतु गांधीवादातील शाश्वत मूल्यांचे स्वागत त्यांनी मुक्तमनाने केले आहे. राजकारणाला नैतिक मूल्यांची बैठक पाहिजे हा गांधीवादातील विचार शाश्वत विचार आहे. विसाव्या शतकातील राजकीय विचारामध्ये त्यांनी टाकलेली ती महत्त्वाची भर आहे असे रॉय यांना वाटते. राजकारण हे मानवी जीवन उच्च नैतिक पातळीवर नेण्याचे एक साधन आहे. श्रेष्ठ नैतिक जीवन जगणे हे आपले साध्य आहे. या दृष्टीने हे साध्य हस्तगत करायचे असेल तर राजकारणासारखे आपले साधनही नैतिकच असले पाहिजे. अनैतिक मार्गाने नैतिक साध्य हस्तगत करता येत नाही अशी रॉय यांची धारणा होती. म. गांधींनी या विचारावर आयुष्यभर भर दिला. त्यामुळे गांधीवादातील हा विचार म्हणजे मानव जातीला मिळालेला कायमचा श्रेष्ठ वारसा आहे असे रॉय यांनी म्हटले आहे.

या विचाराचे मूल्यमापन करताना रॉय म्हणतात, "In so far as Gandhi noticed and castigated the corruption in our political life, particularly when he declared that the end and means must correspond with each other, that you cannot attain a good end by bad means, to that extent he made a very great contribution and as a prophet of this doctrine, although it is a very old doctrine, Mahatma Gandhi has acquired a place among the great of our time. He condemned the belief that the end justified the means. This pernicious doctrine not only demoralised all the so called revolutionary movements of our time, but practically determined all forms of public activity and political practice."

प्रवाह सुरू केला. परंतु गांधीवादाच्या उदयाने हा विचारप्रवाह खंडित झाला इतकेच नव्हे तर त्याला उलटी दिशा मिळू लागली. भारतीय राजकरण पुन्हा पारलौकिक कल्पना, धर्माधिष्ठित विचारपद्धतीकडे वळू लागले. एका दृष्टीने ही सर्व घटना म्हणजे येथील वैचारिक प्रबोधनाच्या चळवळीची पिछेहाटच होय असे रॉय यांना वाटत होते. याच भूमिकेवरून त्यांनी मुख्यतः गांधीवादावर टीका केली आहे.

परंतु गांधीवादातील शाश्वत मूल्यांचे स्वागत त्यांनी मुक्तमनाने केले आहे. राजकारणाला नैतिक मूल्यांची बैठक पाहिजे हा गांधीवादातील विचार शाश्वत विचार आहे. विसाव्या शतकातील राजकीय विचारामध्ये त्यांनी टाकलेली ती महत्त्वाची भर आहे असे रॉय यांना वाटते. राजकारण हे मानवी जीवन उच्च नैतिक पातळीवर नेण्याचे एक साधन आहे. श्रेष्ठ नैतिक जीवन जगणे हे आपले साध्य आहे. या दृष्टीने हे साध्य हस्तगत करायचे असेल तर राजकारणासारखे आपले साधनही नैतिकच असले पाहिजे. अनैतिक मार्गाने नैतिक साध्य हस्तगत करता येत नाही अशी रॉय यांची धारणा होती. म. गांधींनी या विचारावर आयुष्यभर भर दिला. त्यामुळे गांधीवादातील हा विचार म्हणजे मानव जातीला मिळालेला कायमचा श्रेष्ठ वारसा आहे असे रॉय यांनी म्हटले आहे.

या विचाराचे मूल्यमापन करताना रॉय म्हणतात, "In so far as Gandhi noticed and castigated the corruption in our political life, particularly when he declared that the end and means must correspond with each other, that you cannot attain a good end by bad means, to that extent he made a very great contribution and as a prophet of this doctrine, although it is a very old doctrine, Mahatma Gandhi has acquired a place among the great of our time. He condemned the belief that the end justified the means. This pernicious doctrine not only demoralised all the so called revolutionary movements of our time, but practically determined all forms of public activity and political practice."

मनुष्य केंद्रस्थानी का ?

शास्त्रीय मानवतावाद हाच रॉय यांनी मानवजातीला दिलेला कायमचा शाश्वत वारसा आहे. मानवतावाद हा मानवाला विश्वाच्या केंद्रस्थानी मानतो. मानव हाच सर्व गोष्टीचा मानदंड आहे. मनुष्याचा विकास हे साध्य व इतर सर्व संस्था साधने आहेत असे मानवतावाद मानतो. मानवतावाद माणसाला साध्य मानतो- याची मुख्यतः दोन कारणे सांगता येतील. पहिले असे की, मनुष्य हा सर्व समाज संस्थांचा निर्माता आहे. आपल्या विकासासाठी त्याने समाजसंस्था निर्माण केल्या आहेत म्हणजे समाजसंस्था ही त्याची साधने आहेत. मानवाचा विकास हेच त्याचे साध्य आहे. मनुष्य आणि सर्व समाजसंस्था यांचे संबंध निर्माता व निर्माण केलेल्या वस्तू अशा प्रकारचे आहेत. स्वाभाविकच अशा समाजजीवनामध्ये माणसाला मध्यवर्ती स्थान मिळाले पाहिजे. दुसरे, मनुष्य हे विश्वात चालू असलेल्या उत्क्रांतीचे अत्यंत श्रेष्ठ अपत्य आहे. विश्वामध्ये चालू असलेल्या उत्क्रांतीमध्ये मनुष्या-इतके परिपक्व स्वरूप कोणत्याही प्राण्याला आलेले नाही. यामुळेही विश्वाच्या पसाऱ्यात मानवाला मध्यवर्ती स्थान मिळणे स्वाभाविक आहे.

भूतदयावाद व मानवतावाद

मानवतावाद आणि भूतदयावाद यामध्ये काही वेळा गह्यत केली जाते. मानवतावाद व भूतदयावाद एकच आहेत अशी समजूत काही वेळा आपल्या अंतर्मनात वावरत असते. यातील फरक आपण स्पष्ट केला पाहिजे.

मानवतावाद व भूतदयावाद यामधील पहिला महत्वाचा फरक असा की, भूतदयावाद किडे, मुंग्या व माणसे यामध्ये फरक करत नाही. ज्याला ज्याला जीव असेल असे सर्व प्राणी सारखे आहेत असे तो मानतो. मानवतावाद यामध्ये फरक करतो. मनुष्य हाच मध्यवर्ती आहे असे मानवतावाद मानतो. दुसरे, भूतदयावाद हा मुख्यतः नकारात्मक विचार आहे. असलेली दुःखे कमा करणे हेच भूतदयावादाचे मुख्य कार्य असते. सुखांत भावात्मक मार्गाने वाट करणे हे त्याचे कार्य नव्हे. मानवतावाद हे भावात्मक तत्वज्ञान आहे. तिसरे, मानवतावाद मानवी स्वातंत्र्य, समता यांना मध्यवर्ती स्थान देतो. भूतदयावादी माणूस स्वातंत्र्य, लोकशाही, समता यांचा पुरस्कर्ता असेलच असे नाही. राजेशाहीवर विश्वास असणारा माणूस हा भूतदया-

वादाचा पुरस्कर्ता असू शकतो. जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता यावर श्रद्धा असणारा माणुसही भूतदयावादी असू शकतो. भूतदयावादी व्यक्ती त्यामुळे मानवी समता, स्वातंत्र्य, लोकशाही यावर विश्वास ठेवणारी असतेच असे नाही. उलट स्वातंत्र्य, समता, लोकशाही हा मानवतावादाचा कणा आहे.

मानवतावादाचा विचार मुख्यतः युरोपमध्ये १३-१४ व्या शतकात प्रबोधनाच्या काळात ठळकपणे पुढे आला. मनुष्याला मध्यवर्ती स्थान मिळू लागले. या दृष्टीने धर्मसंस्था, राज्यसंस्था अर्थसंस्था, साहित्य, कला, शिक्षण यांचा नव्याने विचार सुरू झाला. आधुनिक काळातील मानवतावादाचा ठळक प्रारंभ म्हणून जरी या प्रबोधन युगाचा उल्लेख करावा लागला तरी या तत्वज्ञानाचा उगम आपल्याला प्राचीन ग्रीक काळात शोधावा लागेल. प्रोटॅगॉरस या विचारवंताने 'मनुष्य हा सर्व गोष्टींचा मानदंड आहे' असा विचार प्रथम मांडला. त्यामुळे प्रोटॅगॉरसचा कालखंड हाच या विचाराचा प्रारंभ आहे असे मानावे लागेल. मानवतावादाचा विचार प्राचीन ग्रीस, १३-१४ व्या शतकातील युरोपमधील प्रबोधनाचा काळ व आजचे विसावे शतक या काळात मांडलेला असला तरी या तिन्ही काळातील मानवतावादाची पार्श्वभूमी वेगळी आहे, त्यामुळे यांच्या आविष्कारामध्ये काहीसा फरक आहे. हा फरक आपण स्पष्ट केला पाहिजे.

ग्रीक मानवतावाद :

इ. स. पूर्वी ५ व्या शतकात ग्रीसमध्ये मानवतावादी विचार पुढे आला. त्यापूर्वी ग्रीसमध्ये अनेक शतके विश्व चिंतनाचे युग होते. (Cosmological age) या काळात मनुष्य अफाट विश्वाचा विचार करीत होता. परंतु विश्वाच्या या पसाऱ्यात तो स्वतः विसरून गेला होता. स्वतःचा विचार न करता विश्वाचा शोध घेण्याचा त्याचा प्रयत्न पुढे अनेक विचारवंतांना असमाधानकारक वाटू लागला. यातून पुढे मनुष्यविषयक चिंतनाचे युग सुरू झाले. (Anthropological age) या चिंतनातून पुढे मनुष्य हा विश्वाच्या केंद्रस्थानी आहे. मनुष्य विकास ह आपले साध्य हा विचार पुढे आला. या तत्वज्ञानाचा आविष्कार प्रोटॅगॉरसच्या 'मनुष्य हा सर्व गोष्टींचा मानदंड आहे' या सुप्रसिद्ध विचारातून झाला. ग्रीसमधील या मानवतावादाने विचाराचा लंबक विश्वचिंतनाकडून मनुष्य चिंतनाकडे वळविला हेच याचे प्रमुख कार्य आहे.

प्रबोधनकाळातील मानवतावाद

प्रबोधनकाळामध्ये १४ व्या शतकाच्या सुमारास पुढे आलेल्या मानवतावादाची पार्श्वभूमी मध्ययुगातील अंधःकार युगाची होती. मध्ययुगातील सुमारे हजार वर्षांच्या अंधःकार युगात माणूस नष्ट झाला होता. या काळात कर्मकांड, पोपशाही, राजेशाही, सरंजामशाही, शब्दप्रामाण्य यांना इतके अवास्तव महत्त्व आले होते की, त्यामध्ये मनुष्य हा केवळ साधनभूत बनला. त्याचे बुद्धिस्वातंत्र्य, विचारस्वातंत्र्य, या अंधःकार युगामध्ये नष्ट होऊन गेले. या पार्श्वभूमीवर प्रबोधन युगातील मानवतावाद पुढे आला. या काळातील विचारवंताने शब्दप्रामाण्य, पोपशाही, सरंजामशाही याविरुद्ध बंडाचे निशाण उभे केले व मानवाचे प्राथम्य घोषित केले. ब्रूनो, कोपर्निकस, गॅलिलिओ यांच्यासारख्या शास्त्रज्ञांनी बायबलमधील विचाराना धक्के देणारे सिद्धांत पुढे मांडले. इटलीमधील चित्रकार, शिल्पकार, कवी, लेखक, नाटककार इ. कलावंतांनी मानवी जीवनाला मध्यवर्ती स्थान देऊन आपल्या कलेच्या द्वारे त्याचे जीवन चित्रित करायला सुरुवात केली. शिक्षणाची पुनर्रचना होऊन तेथेही माणसातील सुत गुणांच्या विकासाच्या दृष्टीने विचार होऊ लागला. प्रबोधनकाळातील मानवतावादाने आधीच्या हजार वर्षांच्या अंधःकार युगात नष्ट झालेला माणूस शोधून काढला व त्याला पुन्हा केंद्रस्थानी बसविण्याचा प्रयत्न केला.

विसाव्या शतकातील मानवतावाद

विसाव्या शतकातील विशेषतः या शतकाच्या उत्तरार्धातील मानवतावादाचे वैशिष्ट्य असे की, हा मानवतावाद मुख्यतः औद्योगिक क्रांतीच्या, यंत्रयुगाच्या पार्श्वभूमीवर पुढे आला. औद्योगिक क्रांतीतून युरोपची चेहरेपट्टी बदलून गेली. यातून आर्थिक समृद्धी निर्माण झाली. परंतु त्याचबरोबर जी प्रचंड शहरे, प्रचंड प्रमाणावरील महायंत्रोत्पादन सुरू झाले, त्याचा मानवी जीवनावर अनिष्ट परिणाम झाला. प्रचंड शहरातून वावराताना, प्रचंड प्रमाणावरील कारखान्यातून काम करताना व्यक्तीचा आपल्या सामर्थ्यावरील विश्वासच नष्ट होऊन गेला. आपण एखाद्या अथांग महासागरातील क्षुद्र बिंदूप्रमाणे आहोत असे त्याला वाटू लागले. वास्तविक तो या अवाढव्य शहरांचा, महायंत्रोत्पादनाचा निर्माता. ही शहरे, यंत्रे ही त्याची अपत्ये. परंतु येथे त्याची अपत्येच आपल्या पित्याला खाऊन

टाकायला निघाली. माणसाचा आपल्या सामर्थ्यावरील विश्वास नष्ट झाला. जगाने कधीही न अनुभवलेल्या अशा हुकूमशाहीचा जन्म होऊ लागला. माणसे हिटलरसारख्या हुकूमशहाला शरण जाऊ लागली. एका बाजूने ही आपत्ती येत असताना दुसऱ्या बाजूला फासिझम, कम्युनिझममधून समूहवादी तत्त्वज्ञान पुढे येऊ लागले. राष्ट्र, वर्ग यातून सामूहिक अहंकार जन्माला येऊ लागला. या समूहवादी तत्त्वज्ञानाच्या वेदीवर मानवाचे सार्वभौमत्व, व्यक्तीचे स्वातंत्र्य यांचा बळी पडू लागला. या समूहवादाच्या अरिष्टाच्या संदर्भातही २० व्या शतकातील मानवतावाद व्यक्तीच्या श्रेष्ठत्वाचा, सार्वभौमत्वाचा, स्वातंत्र्याचा पुन्हा शोध घेऊ लागला. यातून मानवतावादाचे तत्त्वज्ञान नव्या जोमाने पुढे येऊ लागले.

निसर्गवाद - मानवतावाद

१७ व्या शतकामध्ये निसर्गवादाने मानवतावादाला वैचारिक आव्हान दिले होते. कोपर्निकस, केपलर, गॅलिलिओ या शास्त्रज्ञांच्या विश्वविषयक संशोधनामुळे निसर्गवादाचे तत्त्वज्ञान पुढे आले. या तत्त्वज्ञानाचे सार असे की, विश्व हे अफाट आहे, मानवाच्या कल्पनेला भोवळ येईल इतके ते मोठे आहे. या विश्वामध्ये लाखो ग्रह, गोल, तारे आहेत. पृथ्वी ही या लाखो ग्रहांपैकी एक अत्यंत लहान ग्रह आहे. या अत्यंत लहान ग्रहावर कोट्यावधी जीव आहेत. मनुष्य हा यापैकी एक क्षुद्र जीव. विश्वाच्या अफाट पसाऱ्यांमध्ये मनुष्य हा महासागरातील क्षुद्र बिंदुपेक्षाही लहान आहे. विश्व निर्माण झाल्यानंतर लाखो वर्षांनंतर मनुष्य प्राणी जन्माला आला. मनुष्य प्राणी नष्ट झाल्या-नंतरही विश्वाचा पसारा चालू राहणार आहे. विश्वामध्ये मनुष्य प्राणी जन्माला आला हा केवळ अपघात आहे. मनुष्यापेक्षा विश्व किती तरी मोठे आहे. विश्वाच्या व्यापामध्ये माणसाचे स्थान अगदी गौण आहे. निसर्गवादाचे हे तत्त्वज्ञान मानवतावादाला आव्हान होते. कारण वरील विचारामुळे माणसाचा स्वतःच्या सामर्थ्यावरील विश्वासच नष्ट होऊ लागला होता.

मानवतावाद ही एक जागतिक वैचारिक चळवळ आहे. मानवाच्या मध्यवर्ती स्थानाबद्दल त्याच्यामध्ये एकमत असले तरी त्याच्या आशयाबद्दल त्यांच्यामध्ये वेगवेगळ्या विचारशलाका आहेत. पारलौकिक मूल्यावर विश्वास असणारे काही मानवतावादी आहेत, तर भौतिक वादावर मानवतावादाची उभारणी झाली पाहिजे, असे मानणारे काही

विचारवंत आहेत. ज्यूलिअन हक्सलेसारखे विचारवंत उत्क्रांतीवादी मानवतावादाचा पुरस्कार करतात, तर रॉय यांच्यासारखे विचारवंत शास्त्रीय वा मूलगामी मानवतावादाचा पुरस्कार करतात. मानवतावादाचा आविष्कार जगातील वेगवेगळ्या विचारवंतांनी वेगवेगळ्या मार्गांनी केला आहे. येथे मुख्यतः एम्. एन्. रॉय यांच्या शास्त्रीय मानवतावादाचाच विचार करायचा आहे.

जीवनाचे सर्वांगीण तत्त्वज्ञान

रॉय यांच्या मानवतावादाचे एक वैशिष्ट्य असे की, त्यांनी जीवनाचे सर्वांगीण तत्त्वज्ञान मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. मार्क्सनंतर कदाचित जीवनाचे समग्र तत्त्वज्ञान मांडण्याचा मोठा प्रयत्न म्हणून रॉय यांच्या शास्त्रीय मानवतावादाचा उल्लेख करावा लागेल. निसर्गशास्त्रातील एकेका ज्ञानशाखेमध्ये महत्वाचे कार्य केले आहे. वेगवेगळ्या समाजशास्त्रज्ञानी एकेका क्षेत्रामध्ये महत्वाचे संशोधन केले आहे. परंतु निसर्ग, मनुष्य आणि समाज यांचा एकत्रित विचार करून जीवनाचे सर्वांगीण दर्शन घडविण्याचा कोणी प्रयत्न केला नाही. रॉय यांनी या वेगवेगळ्या ज्ञान शाखेतील मूलभूत ज्ञान एका मुशीत ओतून जीवनाचे समग्र दर्शन घडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. मार्क्सचे जीवनविषयक दर्शन व रॉय यांचे जीवनविषयक दर्शन यामध्ये एक महत्वाचा फरक आहे. तो असा की, मार्क्सच्या सर्व तत्त्वविवेचनामध्ये शास्त्रज्ञाला न शोभणारी आत्यंतिक आग्रही भूमिका आहे. विरोधविकासावादाचे तत्त्वज्ञान मांडतांना मानवी इतिहास या मार्गाने आणि फक्त याच मार्गाने जातो, अशी आत्यंतिक आग्रही भूमिका त्यांनी घेतली आहे. युरोपमध्ये प्रबोधनाच्या युगापासून वाढत असलेल्या शास्त्रीय नम्रतेच्या भूमिकेपेक्षा त्यांची ही भूमिका काही वेगळी होती. त्यांचे एक कारण कदाचित १९ व्या शतकाच्या मध्याला पदार्थ विज्ञानशास्त्रासारखी निसर्गशास्त्रे खूप वाढत होती. त्यांना शास्त्राची खरी प्रतिष्ठा लाभत होती. मार्क्सने नकळत निसर्ग शास्त्राची अभ्यासपद्धति समाजशास्त्राला लावली व निसर्गशास्त्राचे सिद्धांत जसे त्रिकालाबाधित व विश्वव्यापी असतात, तसेच समाजशास्त्राचे सिद्धांतही सांगण्याचा प्रयत्न केला. त्यातून मार्क्सची कदाचित नको इतकी आग्रही भूमिका जन्माला आली असेल. परंतु मार्क्सच्या विवेचन पद्धतिमध्ये शास्त्रज्ञाची सत्यसंशोधनाबाबतची नम्रतेची भूमिका दिसत नाही. रॉय यांची सर्व विवेचनपद्धति सत्यसंशोधनाच्या क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या शास्त्रज्ञाची आहे. नव्या ज्ञानाच्या प्रकाशात आपले मूलभूत सिद्धांत पुन्हा पुन्हा तपासण्याची रॉय यांची तयारी आहे. शास्त्रज्ञाची विनम्रता हा रॉय

यांच्या तत्त्वविवेचनातील वंगळेपणा आहे, तर आत्यंतिक आग्रहीपणा, बंदिस्तपणा ही मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाची व्यवच्छेदक लक्षणे म्हणून सांगता येतील.

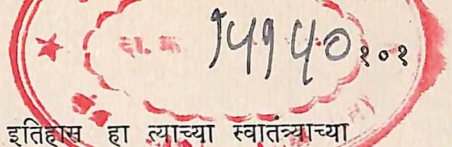
विज्ञान व तत्त्वज्ञान

तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील गेल्या तीन चारशे वर्षातील एक टळक प्रवाह म्हणजे तत्त्वज्ञान व विज्ञान यांच्यातील सीमारेषा पुसट होत चालल्या आहेत. तत्त्वज्ञानाला विज्ञानाची बैठक मिळत चालली आहे. काल, अवकाश, सारतत्त्व, कार्यकारणभाव हे तत्त्वज्ञानाचे चिंतनाने विषय होते. त्याचप्रमाणे विश्वमीमांसा, अस्तित्वमीमांसा, ज्ञानमीमांसा हे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अभ्यासाचे विषय होते. आता तत्त्वज्ञानातील या क्षेत्रातील प्रश्नांची उत्तरे विज्ञानातील नव्या ज्ञानाच्या प्रकाशात दिली जाऊ लागली आहेत. मानव-वंशशास्त्र, प्राणीशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, रसायनशास्त्र, भाषाशास्त्र यामुळे मानवाच्या उत्पत्तीवर, उत्क्रांतीवर नवा प्रकाश फेकला जात आहे. मनुष्य आला कोठून, तो जातो कोठे, त्याचे स्वरूप काय, विश्व कसे निर्माण झाले, हे प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अभ्यासाचे प्रश्न होते. आता विश्व, मनुष्य यांच्यासंबंधीच्या प्रश्नाची उत्तरे विज्ञान देत आहे. एका अंगाने विज्ञानाचा तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रावर असा प्रभाव पडत आहे, तर दुसऱ्या अंगाने तत्त्वज्ञानाचा विज्ञानाच्या जडणघडणीवर परिणाम होत आहे. तत्त्वज्ञान आणि विज्ञान या दोन्ही ज्ञानशाखा त्यामुळे एकमेकांच्या जवळ येत आहेत. गेली तीन चारशे वर्षे हा जो प्रवाह चालू आहे याचे परिणत स्वाभाविक स्वरूप म्हणजे रॉय यांचा शास्त्रीय मानवतावाद होय.

स्वातंत्र्य, बुद्धीप्रामाण्यवाद, नैतिकमूल्ये हा रॉय यांच्या शास्त्रीय मानवतावादाचा भाग आहे आणि या तीनही मूल्यांची मुळे त्यांनी विज्ञानामध्ये शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. अशा तऱ्हेचा प्रयत्न करणारे रॉय हेच जगातील पहिले विचारवंत आहेत. त्यामुळे त्यांचा हा प्रयत्न जसा वेगळा आहे तसाच तो मूलगामीही आहे.

स्वातंत्र्य : मूलभूत प्रेरणा

स्वातंत्र्याची कल्पना स्पष्ट करताना रॉय म्हणतात, बंधनांचा अभाव म्हणजे स्वातंत्र्य नव्हे. ती भावात्मक कल्पना आहे. प्रत्येक व्यक्तीमध्ये सर्जनशील शक्ती असते. या सुप्त सर्जनशील शक्तीचा आविष्कार म्हणजे



त्याचे स्वातंत्र्य होय. या दृष्टीने मानवी इतिहास हा त्याच्या स्वातंत्र्याच्या धडपडीचा इतिहास आहे. अगदी प्राथमिक अवस्थेतील मानवापासून तो आजच्या चंद्रावर उड्डाण घेऊं पाहणाऱ्या मानवाच्या धडपडीमागे स्वातंत्र्याची आकांक्षा आहे. मार्क्सने मानवी इतिहासाचे वर्णन करतांना मानवी इतिहास हा वर्गयुद्धाचा इतिहास आहे असे म्हटले आहे. परंतु वर्गयुद्धाच्या मागे तरी प्रेरणा कोणती? असा प्रश्न रॉय उपास्थित करतात. वर्गयुद्धामागेदेखील त्याच्या स्वातंत्र्याकांक्षेचीच प्रेरणा प्रभावी रितीने कार्य करीत असल्याचे आपणास दिसून येईल. ब्रूनो, गॅलिलीओ, डार्विन, आइन्स्टाइन, आजचे रशिया अमेरिकेतील पृथ्वी प्रदक्षिणा घालणारे शास्त्रज्ञ या सर्वांच्या संशोधनामागे मानवी स्वातंत्र्याची जबरदस्त आकांक्षा आहे. त्याचप्रमाणे कलावंत, समाजशास्त्रज्ञ, यांच्या कलानिर्मातीमागील वा चिंतनामागील प्रेरणा मानवी स्वातंत्र्याची आहे. सर्व मानवी इतिहास ही त्याच्या स्वातंत्र्याची कहाणी आहे, असे रॉय यांनी म्हटले आहे. हा विचार रॉय यांच्याप्रमाणे पाश्चात्य राष्ट्रातील इतरही काही विचारवंतांनी मांडला आहे. रॉय यांचे वेगळेपण असे की, ते या बाबतीत एक पाऊल पुढे गेले व त्याच्या स्वातंत्र्याकांक्षेची मुळे त्यांनी प्राणीशास्त्रामध्ये शोधली.

अगदी प्राथमिक अवस्थेमध्ये माणसाची जीवनासाठी धडपड (Struggle for existence) चालू होती. उत्क्रांतीवादाने हे चांगले सिद्ध केले आहे. रॉय यांचे असे मत आहे की, मानवी स्वातंत्र्याची धडपड म्हणजे प्राथमिक अवस्थेमध्ये चालू असलेल्या त्याच्या जीवनाच्या धडपडीचे वरच्या पातळीवरील प्रगत स्वरूप होय. (The quest for freedom is the continuation on a higher level of intelligence and emotion of the biological struggle for existence.) मार्क्सने आर्थिक प्रेरणा ही मानवी जीवनातील मूलभूत प्रेरणा आहे असे म्हटले आहे, परंतु मनुष्य उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेमध्ये मनुष्य म्हणून पृथ्वीवर लावण्यापूर्वी हजारो वर्षे तो आधीच्या मनुष्यपूर्व अप्रगत अवस्थेमध्ये होता. या लाखो वर्षांच्या त्याच्या जीवनामध्ये आर्थिक प्रेरणा कशी कार्य करू शकेल. या काळात त्याची जगण्याचीच धडपड चालू होती. त्याची ही जगण्याची धडपड एका दृष्टीने त्याच्या स्वातंत्र्याच्या धडपडीचे प्रारंभीच्या अवस्थेतील स्वरूप आहे.

विवेकशीलता

विवेकशीलता हे मानवाचे दुसरे वैशिष्ट्य आहे. विवेकशीलता ही

माणसाची जन्मजात मालमत्ता आहे. (Rationality is the biological property of man.) ही विवेकशीलता मानवाच्या प्रारंभापासून व्यक्त होत आली आहे. प्राथमिक अवस्थेमध्ये त्याचा जादूटोणा, भूतपिशाच्चे, देवदेवता यावर विश्वास होता. एका दृष्टीने या सर्व कल्पना म्हणजे प्राथमिक अवस्थेतील त्याच्या विवेकशीलतेचा आविष्कार आहे. प्राथमिक अवस्थेमध्ये विश्वातील अनेक घडामोडींची तो कारणे शोधण्याचा प्रयत्न करीत होता. त्या काळांत या प्रश्नांची त्याला एवढीच उत्तरे मिळाली.

आज ती जरी अशास्त्रीय वा बुद्धिवादाविरोधी वाटत असली तरी प्राथमिक अवस्थेतील या कल्पना शास्त्रीय वा विवेकशीलच होत्या. मानवाच्या विवेकशीलतेमध्ये एक प्रकारच्या शिडीची कल्पना आहे. आजचा बुद्धिप्रामाण्यवाद या शिडीमधील वरच्या पायरीवरचा आहे. प्राथमिक अवस्थेत देखील आपल्या विवेकशीलतेचा आविष्कार दिसतो, असे रॉय यांनी म्हटले आहे. थोड्याफार फरकाने युरोपमधील काही मानववंश शास्त्रज्ञांनी असे विचार मांडलेले आहेत. परंतु रॉय या बाबतीत काही पावले पुढे गेलेले आहेत. तेच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे वेगळेपण आहे. रॉय म्हणतात, हे विश्व नियमबद्ध आहे. विश्वातील घटनांमागे कार्यकारणभाव शोधून काढतो. या नियमबद्ध विश्वाचा प्रतिध्वनि म्हणजे माणसामधील विवेकशीलता होय. स्वातंत्र्याचे मानवाचे ध्येय हस्तगत करण्याचे साधन म्हणून विवेकशीलतेचा मोठा उपयोग होतो.

विवेकशीलता व नीति

स्वातंत्र्याची आकांक्षा व विवेकशीलता यांचा पाया रॉय यांनी विज्ञानामध्ये शोधण्याचा प्रयत्न केला. त्याचप्रमाणे नीतीच्या कल्पनेला शास्त्राची बैठक देण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. मनुष्य विवेकशील आहे आणि म्हणूनच तो नीतिमान होऊ शकतो असे त्यांनी म्हटले आहे. बुद्धी (Reason) आणि विवेकशीलता (Rationality) म्हणजे भले व बुरे यामध्ये फरक करण्याची माणसाची क्षमता, ही माणसामध्ये उपजतच असते. केवळ बुद्धी हे तटस्थ साधन (Neutral Instrument) म्हणून म्हणता येईल. या साधनाच्या साहाय्याने आपण एखाद्या घटनेची मीमांसा करू. चांगले आणि वाईट यांच्यातील फरक स्पष्ट करू. परंतु हे साधन आपल्याला नैतिक वाटेला नेऊ शकणार नाही. त्यामुळे रॉय यांचा भर माणसामधील विवेकशीलतेवर आहे. चांगल्या वाईटातील फरक करण्याची माणसाची ही ताकद अगदी प्राथमिक अवस्थेपासून त्याच्यामध्ये दिसते. ही

विवेकशीलता त्याच्यामध्ये उपजतच असल्याने त्याची विवेकशीलता जितकी वाढेल तितका तो अधिक नीतिमान होऊ शकेल. जगातील सर्वच माणसांमध्ये ही विवेकशीलता असल्यामुळे सर्वच माणसांमध्ये नैतिकमूल्ये तिच्यातून वाढू शकतील. स्वातंत्र्याकांक्षा, विवेकशीलता व नीति ही तीनही तत्वांची मुळे त्यांनी विज्ञानामध्ये शोधण्याचा प्रयत्न करून मानवतावादाला विज्ञानाची खंबीर बैठक देण्याचा प्रयत्न केला आहे. वरील तीनही मूल्यांना शास्त्रीय बैठक देण्याचा प्रयत्न आतापर्यंतच्या सर्व विचारवंतांमध्ये रॉय यांनी प्रथमच केला आहे. रॉय यांचा मानवतावाद शास्त्रीय मानवतावाद म्हणून प्रसिद्ध आहे. याचे कारणही वरील प्रयत्नांमध्ये दिसून येईल.

बराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळमत.

भनूकम

दि:

५५०

जो दि:

समारोप

समाजवाद

हिन्दुस्थानातील समाजवादाची मूळ प्रेरणा म्हणून इंग्लंडमधील फेबियन समाजवादाचा उल्लेख करावा लागेल. याची मुख्यतः दोन कारणे सांगता येतील. इंग्लंडमध्ये फेबियन समाजवाद १८८४ च्या सुमारास जन्माला आला तरी त्याचा प्रभाव २० व्या शतकाच्या प्रारंभी इंग्लंडमध्ये वाढू लागला होता. सिडने वेब, विअेस्ट्रीस वेब, जी. डी. एच्. कोल, बर्ट्रांड रसेल यांच्यासारखे जागतिक कीर्तीचे विचारवंत इंग्लंडमधील समाजवादाचे प्रवक्ते बनले होते. त्यामुळे स्वाभाविकच विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन दशकांत इंग्लंडमधील ध्येयवादी, विचारी तरुणांवर समाजवादी विचाराची घनदाट छाया पडली होती. इंग्लंडमधील विद्यापीठातील तरुणांवर याचा प्रभाव विशेष दिसून येत होता. याच काळांत पुढे ज्यांनी भारतीय राजकारणावर खोल ठसा उमटविला असे अनेक राजकीय नेते व विचारवंत इंग्लंडमधील विद्यापीठातून शिक्षण घेत होते. पंडित जवाहरलाल नेहरूंच्या सारख्या नेत्यांची आत्मचरित्रे वाचली तर आपणास याचा प्रत्यय येईल. स्वाभाविकच इंग्लंडमध्ये फेबियन समाजवादाचा संस्कार घेऊन आलेल्या राजकीय नेत्यांनी व विचारवंतांनी १९२० नंतर येथे आस्ते-आस्ते समाजवादी विचार पसरविण्याचे कार्य केले.

हिंदुस्थानचा इंग्लंडशी राज्यकर्ते म्हणून संबंध आल्याने इंग्लंडमधील विचाराचा येथील राजकीय व समाजजीवनावर प्रभाव पडणे स्वाभाविक होते. शिवाय १८५० ते १९१८-२० पर्यंत इंग्लंड हे सर्व जगातील अतिशय महत्वाचे केंद्रस्थान होते. पहिल्या महायुद्धानंतर जगाचे केंद्रस्थान लंडनकडून न्यूयार्ककडे सरकू लागले. परंतु १८५० ते १९२० पर्यंत लंडन हेच जगाचे मध्यवर्ती केंद्र होते. जगातील महत्वाचे औद्योगिक व सांस्कृतिक केंद्र म्हणूनहि इंग्लंडमधील विचाराचा हिंदुस्थानातील विचारा-

वर प्रभाव पडणे स्वाभाविक होते. एका दृष्टीने असेही म्हणता येईल की, १९ व्या शतकाच्या पूर्वार्धात इंग्लंडमधील उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव येथील इंग्रज प्रशासकामार्फत येथील समाजजीवनावर पडला होता. १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात मिळ, स्पेन्सर यांच्यासारख्या विचारवंतांचा परिणाम आगरकरांच्यासारख्या विचारवंतामार्फत आमच्या जीवनावर पडला होता. त्याचप्रमाणे विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी इंग्लंडमधील फेबियन समाजवादाचा प्रभाव इंग्लंडमध्ये या काळात शिक्षण घेत असलेल्या ध्येयवादी, बुद्धिमान विद्यार्थ्यांमार्फत आमच्या जीवनावर पडला होता.

फेबियन समाजवाद : वैशिष्ट्य

इंग्लंडमधील फेबियन समाजवाद मार्क्सच्या शास्त्रीय समाजवादापेक्षा मूलतः दोन प्रश्नाबाबत वेगळा होता. राज्यसंस्था भांडवलदार वर्गाच्या हातातील साधन आहे. या साधनांच्या जोरावर भांडवलदार वर्ग श्रमिकांचे, कामगारवर्गाचे शोषण करतो. राज्यसंस्था नष्ट केल्यावाचून ही पिळवणूक थांबणार नाही, असे मार्क्सने म्हटलेले आहे. उलट राज्यसंस्था कोणत्याही एका वर्गाच्या हातातील हत्यार नाही. राज्यसंस्थेचा उपयोग भांडवलदार वर्ग कामगारांच्या शोषणासाठी करू शकतात, तसेच कामगार वर्ग या राज्यसंस्थेचा उपयोग आर्थिक समता प्रस्थापित करण्यासाठी करू शकतात. राज्यसंस्था प्रकृतीने तटस्थ आहे. काड्याच्या पेटीचा उपयोग घरांना आगी लावण्यासाठी होऊ शकतो. त्याचप्रमाणे तिचा उपयोग उत्तम चहा वा स्वयंपाक करण्यासाठीही होऊ शकतो. राज्यसंस्थेचे स्वरूप असेच तटस्थ आहे. राज्यसंस्था त्यामुळे नष्ट न करता कामगारवर्गाने आपल्या ताब्यात घेणे जरूर आहे. राज्यसंस्था ताब्यात घेऊन त्याच राज्यसंस्थेमार्फत आपण समाजवाद अस्तित्वात आणू शकू.

मार्क्सची सर्व भिस्त समाज क्रांतीवर होती. राज्यसंस्थेवर, आर्थिक संस्थेवर भांडवलदारांची एवढी पकड आहे की रक्तंरंजित क्रांतीशिवाय समाजात आपल्याला बदल घडवून आणता येणार नाही, अशी मार्क्सवादाची श्रद्धा होती. मार्क्सच्या विचारावर फ्रेंच राज्यक्रांतीमधील जॅकबिनिझमचा खोल ठसा पडल्यामुळे कदाचित्त मार्क्स क्रांतीच्या विचाराच्या भोवत्यात सापडला असावा. कदाचित्त १९ व्या शतकाच्या मध्याला संसदीय लोकशाही अग्रगत अवस्थेमध्ये होती. त्यामुळे पार्लमेंटच्या द्वारे समाजात काही महत्वाची स्थित्यंतरे होऊ शकतील असे त्यांना वाटले नसावे—कारण काहीही असो, समाजात बदल करण्यासाठी क्रांती आवश्यक आहे अशी त्यांची समजूत होती.

उलट क्रांतीपेक्षा उत्क्रांतीच्या वाटेने जाणे जरूर आहे अशी फेबियन समाजवाद्यांची निष्ठा होती. कारण क्रांतीपेक्षा उत्क्रांतीच्या मार्गाने घडवून आणलेला बदल कायम स्वरूपाचा असतो. क्रांतीमुळे एका रात्रीत बदल होतो, तसाच तो दुसऱ्याच रात्री नष्ट होण्याचा संभव असतो. शिवाय इंग्लंडचा आधीचा ७००-८०० वर्षांचा इतिहास उत्क्रांतीचा इतिहास होता. यातून इंग्लंडची प्रकृती तयार झाली होती. त्यामुळे इंग्लंडमधील विचारवंतांचा कल क्रांतीपेक्षा उत्क्रांतीकडेच अधिक होता. स्वाभाविकच मार्क्सचा क्रांतिवादी समाजवाद इंग्लंडमध्ये गेला तेव्हा तो उत्क्रांतीवादी समाजवाद झाला.

इंग्लंडमधील फेबियन समाजवादाची ही दोन्ही वैशिष्ट्ये भारतीय समाजवादाने स्वीकारली. समाजवादी विचार सर्व जगभर पसरला तो मुख्यतः १९२८ ते १९३६ या कालांत. १९२९ सालच्या जागतिक मंदीचा तडाखा सर्व जगभर बसला होता. यातून भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेबद्दल भ्रमनिरास सुरू झाला होता. लोकशाहीच्या अपुरेपणातून युरोपमध्ये फासिझम, नाझीझम सारख्या हुकुमशाहीचा जन्म होऊ लागला होता. अशा या काळांत रशियातील लाल तारा सर्व मानवतेला विकासाचे आश्वासन देत आहे, असे विचारवंतांना वाटत होते. जगातील बहुतेक सर्व विचारवंत त्यामुळे या काळांतच समाजवादाकडे आकृष्ट झाले होते. जगभर जी प्रकीया चालू होती तिचे साद-पडसाद भारतीय जीवनातही उमटणे स्वाभाविक होते. महाराष्ट्र हा राजकीयदृष्ट्या प्रथमपासून जागरूक असल्याने हे विचार येथील भूमीवर अधिक लवकर उमटले.

गांधीवादाचा प्रभाव

येथील समाजवादाची प्रेरणा इंग्लंडमधील समाजवादाची असली तरी हा विचार या देशांत आल्यानंतर त्याच्यावर ह्या देशातील परंपरेचे समाजव्यवस्थेचे संस्कार होणे अगदी स्वाभाविक होते. हे तत्त्व केवळ येथील समाजवादाला लागू आहे असे नाही. जगातील कोणतेही तत्त्वज्ञान ज्या देशांत जाते त्या देशाच्या परंपरेचा त्यावर परिणाम होणे अगदी स्वाभाविक आहे. लोकशाही, भांडवलशाही, साम्यवाद यांच्याबाबत आपणास याचा प्रत्यय येतो. भारतीय समाजवादाच्या बाबतीत याच तत्त्वाचा प्रत्यय येणे त्यामुळे अगदी स्वाभाविक आहे.

भारतीय समाजवादाचा वैचारिक जन्म १९३० च्या सुमारास झाला

व १९३० पासून १९४७-४८ पर्यंत त्याचा पिंड तयार झाला. हा काळ भारतीय राजकारणातील गांधीयुगाचा काळ होता. गांधीवादाने या कालखंडांत भारतीय जीवनाच्या सर्व आंगोपांगावर खोल प्रभाव पाडला होता. सर्व जीवनावरच गांधीवादी तत्त्वज्ञानाची घनदाट छाया पडली होती. अशा या काळांत समाजवाद जन्माला आल्यामुळे त्यावर गांधीवादी तत्त्वज्ञानाची छाप पडणे अगदी स्वाभाविक होते. गांधीवादाच्या प्रभावाखाली मूळचा भौतिकवादी समाजवाद येथे अध्यात्मवादी समाजवाद बनला. मूळचा शास्त्रीय विचारावर आधारलेला समाजवाद येथे धर्म, पारलौकिक मूल्ये यांच्या आश्रयाला गेला. स्वयंपूर्ण ग्रामरचना हा गांधीवादी विचाराचा कणा आहे. येथील समाजवादी विचारावर देखील स्वयंपूर्ण ग्रामरचनेच्या विचारांची छाप पडली. गांधीवादातील सत्याग्रहाचा भारतीय समाजवादावर प्रभाव पडला. येथील समाजवाद हा सत्याग्रही समाजवाद बनू पहात आहे. गांधीवादाचा प्रभाव येथील जयप्रकाश नारायण, लोहिया यांना अपेक्षित असलेल्या समाजवादावर विशेष आहे. आश्चर्य असे की, जवाहरलाल नेहरूंच्या नेतृत्वाखाली वाढलेला समाजवाद गांधीवादाच्या प्रभावापासून पुष्कळ अलिन आहे.

जातिव्यवस्थेमधील समाजवाद

गांधीवादाचा येथील समाजवादावर परिणाम झाला त्यामुळे जगातल्या इतर भागातील समाजवादापेक्षा हा समाजवाद काही अंशी भिन्न बनला. त्याचप्रमाणे जातिबद्ध व्यवस्थेमध्ये हा जन्माला आल्यामुळे जातिबद्ध व्यवस्थेमुळेही या समाजवादाचे स्वरूप काहीसे वेगळे बनले. या समाजव्यवस्थेमधून येथील समाजवादाला काही वेगळी आव्हाने मिळाली. अस्पृश्यता, जातीय विषमता असलेल्या या समाजामध्ये समाजवादाला झगडा द्यायचा होता तो आर्थिक समतेप्रमाणे सामाजिक समतेसाठी देखील. कारण अस्पृश्यता, जातीय विषमता यांची मुळे होती ती केवळ आर्थिक व्यवस्थेमध्ये नव्हे तर सामाजिक चौकटीत. समाजातील एखादा अस्पृश्य तरुण आर्थिकदृष्ट्या स्पृश्य समाजातील तरुणाबरोबर असला तरी सामाजिक जीवनात त्याचे स्थान हलके वा खालचे असते. त्यामुळे येथे मानवी समतेसाठी आर्थिक समतेबरोबर सामाजिक समतेसाठी झगडा करण्याची गरज होती. भांडवलशाहीबरोबरच येथे अस्पृश्यता, जातिव्यवस्था मानवी समतेच्या आड येत होती. परंतु दुर्दैवाने येथील समाजवादाने भांडवलशाही विरुद्ध जसे आंदोलन केले तसे खेड्यापाड्यांतील अस्पृश्यता, जातीय विषमता

याविरुद्ध केले नाही. आर्थिक समतेसाठी संपाचे शस्त्र उपसले तसे अस्पृश्यांना सामाजिक समता मिळावी म्हणून पर्वती सत्याग्रहासारखे सत्याग्रह केले नाहीत. त्यामुळे खास भारतीय समाजव्यवस्थेमधून वाटचाल करीत असताना येथील समाज व्यवस्थेमधून आलेली आव्हाने स्वीकारण्यास येथील समाजवाद असमर्थ ठरला.

दुहेरी आव्हाने

आर्थिक क्षेत्रातही येथील समाजवादाला युरोपमधील समाजवादापेक्षा काहीसे वेगळे आव्हाने होत आहे. याचीही पुरती जाणीव येथील समाजवादी चळवळीमध्ये प्रत्येकाला येत नाही. युरोपमधील समाजवाद व भारतातील नव्हे, आशियातील समाजवाद यांच्यामध्ये एक मूलभूत फरक असा की, युरोपमधील समाजवाद तिकडे मुख्यतः औद्योगिक क्रांतीनंतर जन्माला आला. म्हणजे तिकडील राष्ट्रीय संपत्ति वाढल्यानंतर तो उदयाला आला. त्यामुळे त्या समाजवादासमोरील मुख्य प्रश्न होता तो संपत्तीचे योग्य प्रमाणात विभाजन घडवून आणणे. येथील समाजवादासमोरील मुख्य प्रश्न केवळ विभाजनाचा नाही. तेथे गरीबी एवढी अमर्याद आहे की, माणशी रोजचे उत्पन्न चौदा आणे देखील नाही. येथील १५-२० टक्के लोकांचे दररोजचे उत्पन्न तर तीन आण्यांच्या आसपास आहे. त्यामुळे सर्व अर्धप्रगत राष्ट्रातील समाजवादासमोरील प्रश्न केवळ विभाजनाचा नाही, तो उत्पन्न आणि विभाजन असा दुहेरी आहे. एका अंगाने आपल्याला आपली राष्ट्रीय संपत्ती वाढविण्याचा आहे आणि ती वाढवीत असतांना तिचे योग्य प्रमाणात विभाजन करायचे आहे. आमच्या समाजवादासमोरील या दुहेरी आव्हानाची जाणीव आमच्यामध्ये अद्याप पुरती खोल रुजलेली नाही. समाजवादी चळवळीचा विशेषतः विरोधी पक्षाच्या समाजवादी चळवळीचा सर्व भर आहे तो केवळ विभाजनाच्या प्रश्नावर ह्या चळवळीच्या वादीसाठी विभाजनाच्या प्रश्नावरोबर उत्पादनाच्या अंगावर सतत भर द्यावा लागेल.

समाजवाद : गतिमान कल्पना

समाजवाद ही गतिमान कल्पना आहे. पहिल्या महायुद्धाच्या आधीच्या काळातील आपली समाजवादाची कल्पना, दोन महायुद्धांच्या दरम्यानच्या काळातील कल्पना आणि दुसऱ्या महायुद्धानंतरची विसाव्या शतकाच्या

उत्तरार्धातील आपली कल्पना बदलत आहे असे आपणास दिसून येईल. या काळात समाजवादामागील मूल नैतिक प्रेरणा कायम आहे. मानवाच्या वैचारिक वाटचालीमध्ये ती महासागरातील दीपगृहाप्रमाणे मानवाला मार्गदर्शन करित आहे. तरी देखील समाजवादाचे स्वरूप, समाजवादी उद्दिष्टे साकार करण्याचे मार्ग बदलत आहेत. इंग्लंडमध्ये दुसऱ्या महायुद्धानंतर १९४५ मध्ये झालेल्या निवडणुकीमध्ये मजूर पक्ष निवडून आला. यावेळी या पक्षाने जाहीर केलेला निवडणूक-जाहीरनामा व नुकत्याच झालेल्या १९६४ च्या निवडणुकीच्या वेळी या पक्षाने प्रसिद्ध केलेला निवडणुकीचा जाहीरनामा याचा आपण तौलनिक अभ्यास केला तर या बदलत्या समाजवादाच्या स्वरूपाची आपणास कल्पना येईल. त्याचप्रमाणे स्वीडनमध्ये गेली २० वर्षे समाजवादी पक्ष सत्तारूढ आहे. या पक्षाचा १९४५ मधील जाहीरनामा व १९६५ मधील जाहीरनामा यांचा एकत्रित अभ्यास केला तर समाजवादाच्या गतिशील स्वरूपाची कल्पना स्पष्ट होईल. दोन महायुद्धांच्या दरम्यानच्या काळात उत्पन्नाच्या सर्व साधनांचे राष्ट्रीयीकरण म्हणजे समाजवाद अशी स्थूल कल्पना होती. १९४५ साली युरोपातील बहुतेक सर्व समाजवादी पक्षानी आपल्या निवडणुकीमध्ये याच तत्वावर भर दिला होता. गेल्या काही वर्षांत हा भर कमी होत आहे. काही लोकोपयोगी कामे (Public utility Services) व मूलभूत धंदे यांच्या पुरतेच राष्ट्रीयीकरण आता मर्यादित केले जात आहे. स्वीडनमधील समाजवादी पक्षाच्या १९६० साली प्रकाशित झालेल्या निवडणूक-जाहीरनाम्यात म्हटले आहे, “ Social democracy supports the demand for public ownership or public control of natural resources and enterprises, to the extent that it is necessary to safeguard important public interests. Social democracy seeks to stimulate private enterprise in fields where it shows that it can combine efficiency and progressive thinking with responsibility towards consumers, the employees and the community. ”

उत्पादनाच्या सर्व साधनांच्या राष्ट्रीयीकरणासंबंधी आग्रह कमी होत आहे. याचे एक कारण राष्ट्रीयीकरण झालेल्या उद्योगधंद्यातील उत्पादन कमी होते इतकेच नव्हे तर कमी उत्पादन झालेल्या साहित्याचा कसही कमी असतो. युरोपमध्ये इंग्लंडसारख्या देशातून याचा अनुभव आला. याचे एक कारण सार्वजनिक मालकीच्या धंद्यामध्ये दीर्घ परिश्रमासाठी आवश्यक ती प्रेरक शक्ती (incentive) नसते. आपल्याकडेही याचा प्रत्यक्ष

येऊं लागला आहे. धंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण करण्यामध्ये मूल उद्देश या धंद्यामध्ये जो नफा होतो तो सार्वजनिक कार्यासाठी वापरता यावा तो केवळ खाजगी भांडवलदारांच्या हातात जाऊ नये. परंतु प्रत्यक्षांत अनुभव असा येतो की हा नफा राष्ट्राच्या ताब्यात न येता अधिक खर्च व कमी उत्पादन यामुळे तो मध्येच नष्ट होऊन जातो. क्वचित प्रसंगी लोकांच्या करामधून उभारलेल्या सरकारी तिजोरीतून हे नुकसान भरून काढावे लागते. सरकारी धंद्यामध्ये कामगार-नोकर-अधिकारी यांची संख्या अधिक-पगार मोठे आणि उत्पादन कमी यामुळे हे धंदे नुकसानीत चालविण्याचा प्रसंग येण्याचा संभव जास्त असतो. आशियामधील गरीब राष्ट्रांत उत्पादन वाढविण्याची विशेष गरज आहे. अशा परिस्थितीत राष्ट्रीयीकरणाच्या मार्गाने उत्पादन कमी होऊ लागले तर राष्ट्रीय संपत्तीवर त्याचा अनिष्ट परिणाम होईल. यातून इतर काही प्रश्न निर्माण होतील. याची जाणीव युरोपमधील विचारामध्ये गेल्या ७-८ वर्षांत तीव्रतेने होत आहे. याचा अर्थ राष्ट्रीयीकरणाची सर्व कल्पनाच काढून टाकावी असा नव्हे. युद्धोपयोगी साहित्य, काही सार्वजनिक उपयुक्त कामे, मोठे प्रकल्प हे धंदे राष्ट्रीयीकरणाच्या तत्वावरच उभारले पाहिजेत. परंतु उत्पादनाच्या जास्तीत जास्त साधनांचे राष्ट्रीयीकरण करण्याचा विचार आता हलके हलके कमी होत आहे.

समाजवादी समाजरचनेचे स्वप्न साकार करण्यासाठी वरील अडचणी-मुळे आता राष्ट्रीयीकरणाऐवजी पुरोगामी कर पद्धतीचा अवलंब मोठ्या प्रमाणावर करण्याकडे विचारवंतांचा कल आहे. समाजवादाच्या या गतीशील कल्पनेची प्रतिबिंबे पं. नेहरूंच्या विचारांत उमटू लागली होती. मृत्यूपूर्वी ३-४ दिवसांआधीच लिहिलेल्या श्रीमान नारायण आगरवाल यांच्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात,

“Socialism has become rather a vague word, with many meanings attached to it. In the modern world with its dynamism and its tremendous technological progress, it is clear that this concept socialism itself undergoes a change and its fundamental principles remain.”

समाजवादाच्या या गतिमान स्वरूपाच्या कल्पना आपल्या देशात जितक्या वाढतील तितक्या प्रमाणात आमची समाजवादी चळवळ वैचारिक दृष्ट्या समृद्ध व वास्तववादी होईल असे वाटते.

स्थानिक स्वराज्य संस्था : काही विचारप्रवाह

गेली १०० वर्षे महाराष्ट्रात स्थानिक स्वराज्य संस्थांचा विचार चालू आहे. परंतु याबाबत गंभीरपणे विचारमंथन सुरू झाले ते मुख्यतः १८८२ नंतर. याचे प्रमुख कारण १८८० साली लॉर्ड रिपन हे हिंदुस्थानात गव्हर्नर जनरल म्हणून आले व त्यांनी या देशात स्थानिक स्वराज्य संस्था सुरू झाल्या पाहिजेत असे १८८२ च्या ठरावाने घोषित केले. हिंदुस्थानात प्रत्येक प्रांतात त्या वेळी पुष्कळच फरक होता. तेथील राजकीय, आर्थिक जीवन, समाज जीवनाच्या परंपरा भिन्न होत्या. या प्रादेशिक वैशिष्ट्याप्रमाणे स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या कायद्यात थोडाफार फरक करून तो आपापल्या प्रांतात लागू करा असा आदेश केंद्र सरकारने सर्व प्रांत-सरकारना दिला. त्याप्रमाणे सर्व हिंदुस्थानभर स्थानिक स्वराज्य संस्थासंबंधी विचारमंथन सुरू झाले. पश्चिम हिंदुस्थान राजकीय दृष्ट्या अधिक जागरूक असल्याने या प्रश्नाची चर्चा येथे खोलात जाऊन तात्विक भूमिकेवरून झाली.

१८८२ साली आपल्याकडे स्थानिक स्वराज्य संस्थासंबंधी हालचाली सुरू झाल्या. याला मुख्यतः पुढील दोन प्रमुख कारणे होत.

१८३४ ते १८५४ मध्ये येथे पाश्चात्य शिक्षण द्यावे व जुन्या वेदविद्यांचे शिक्षण द्यावे असा वाद चालू होता. याचा निकाल लागून १८५४ च्या 'वूड' च्या अहवालाप्रमाणे येथे पाश्चात्य शिक्षण देण्याचा निर्णय घेण्यात आला. त्यानंतर १८५७ साली मुंबई विद्यापीठ सुरू झाले. पाश्चात्य शिक्षण देणारी इतरही महाविद्यालये स्थापन झाली. या शिक्षण-संस्थातून पाश्चात्य जीवनमूल्ये आत्मसात करणारा नवा सुशिक्षित मध्यम वर्ग आस्ते आस्ते परंतु मोठ्या प्रमाणावर निर्माण होऊ लागला. १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धामध्ये या वेळी व्यक्तिस्वातंत्र्य, मानवी समता, लोकशाही ही जीवनमूल्ये स्थिरावली होती. इंग्रजी शिक्षणाद्वारे इंग्लंडमधील ही जीवनमूल्ये येथील सुशिक्षित मध्यम वर्गाच्या जीवनातही रुजू लागली होती. वाघिणीचे दूध प्यालेल्या या मध्यम वर्गाने इंग्लंडप्रमाणे येथे लोकशाही, स्वातंत्र्य का नको? असे प्रश्न उपस्थित करायला सुरुवात केली होती. १८५७ ते १८८२ - २५ वर्षांत या शिक्षणावर तयार झालेली एक पिढी महाराष्ट्रात तयार झाली होती. येथील राजकीय परिस्थितीमुळे त्यांच्यात असंतोष निर्माण होऊ लागला होता. या असंतोषाला वेळीच वाट मोकळी करून देणे जरूर होते. नाहीतर त्यातून ब्रिटिश साम्राज्याला लवकर धक्के बसतील अशी भीति इंग्लंडमधील राजकीय नेत्यांना वाटत होती. 'यातून

स्थानिक स्वराज्य संस्थांचा जन्म झाला. असंतोषाला वाट मोकळी करून देणे हा स्थानिक स्वराज्य संस्थेमागील स्थापनेचा एक प्रमुख उद्देश होता.

दुसरे, इंग्लंडमध्ये १८८० साली उदारमतवादी सरकार सत्ताहूट आले होते. स्वाभाविकच उदारमतवादी विचाराचे प्रवक्ते लॉर्ड रिपन हे हिंदुस्थानात गव्हर्नर जनरल म्हणून आले होते. येथील अप्रगत राजकीय जीवन पाहता येथे लोकशाही संस्था स्थापन कराव्या व लोकामध्ये लोकशाही मूल्य रुजविण्याचा प्रयत्न करावा असे त्यांना वाटू लागले. या काहीशा व्यापक व उदात्त हेतूनेही त्यांनी स्थानिक लोकशाहीसंबंधीचा हा निर्णय घेतला. स्थूलमानाने असे दिसते की, इंग्लंडमध्ये जेव्हा उदारमतवादी पक्ष सत्तेवर आला तेव्हा त्याने आपल्या उदारमतवादी विचाराचे पुरस्कर्ते असे गव्हर्नर जनरल हिंदुस्थानात पाठविले. त्यांनी येथील लोकशाहीच्या वाट्यालीला हातभार लावण्याचा प्रयत्न केला. उलट इंग्लंडमध्ये जेव्हा कॉन्झरव्हेटिव्ह पक्ष अधिकारारूढ झाला तेव्हा त्या विचाराचे अधिकारी या देशात आले व त्यांनी येथील लोकशाहीची प्रगति रोखण्याचा प्रयत्न केला. इंग्लंड-मधील मंत्रिमंडळामधील स्थित्यंतराचे सादपडसाद भारतीय जीवनाच्या राजकारणात वेळोवेळी उमटले आहेत, दोन्ही देशांचे राजकीय जीवन अशा प्रकारे एकमेकाशी काही अंशी बांधले गेले होते. याचा प्रत्यय १८८२ सालच्या रिपनच्या वरील कायद्यात येतो. या दृष्टीने १८८२ सालचा कायदा इंग्लंडमधील उदारमतवादी पक्षाच्या विचाराचा या जीवनातील प्रतिध्वनी होता असे दिसून येईल.

केंद्र सरकारच्या आदेशाप्रमाणे १८८४ च्या सुमारास मुंबई प्रांताने स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या कायद्यासंबंधी हालचाल सुरू केली. या वेळी स्थानिक-स्वराज्य संस्थामागील मूलभूत तत्त्वे कोणती ? या देशाला कोणती तत्त्वे उपयोगी पडतील याची चर्चा सुरू झाली. सुदैवाने या वेळी महाराष्ट्रात न्या. रानडे, ना. फिरोजशाहा मेहता, न्या. तेलंग यांच्यासारखे रथी-महारथी आमच्या जीवनात होते. त्यांनी या प्रश्नांची शास्त्रशुद्ध व सखोल चर्चा या काळात केली आहे.

स्थानिक स्वराज्य संस्थासंबंधी या काळात दोन महत्त्वाचे मुद्दे चर्चेला पुढे आले होते.

(१) स्थानिक संस्थासाठी मूलभूत घटक कोणता धरावा ?

(२) या संस्थेमध्ये धोरण ठरविणे व त्याची अम्मलबजावणी या

कामांमध्ये फारकत करावी की दोन्ही कामे लोकनियुक्त प्रतिनिधींकडे सोपवावी? स्थानिक संस्थांची उभारणी यांपैकी कोणत्या तत्वावर करावी?

वरील दोन्ही प्रश्नांबाबत येथे प्रारंभापासूनच दोन विचारप्रवाह समांतर रेषेने वाहताना दिसतात. तालुका हाच स्थानिक संस्थांसाठी योग्य घटक आहे असे येथील एका विचारशाखेचे मत होते, तर जिल्हा हा या देशामध्ये स्थानिक लोकशाहीसाठी 'आदर्श' घटक ठरेल असे दुसऱ्या विचारशाखेचे पुरस्कर्ते मानत होते. न्या. रानडे, लो. टिळक, ना. गोखले हे पहिल्या विचारशाखेचे प्रतिनिधी होते तर १९१५ साली लॉरेन्स कमिटी समोर झालेल्या साक्षीतील लोकमत हे दुसऱ्या विचार प्रवाहाचे प्रतिनिधित्व करित होते. तालुका हाच स्थानिक लोकशाहीसाठी मूलभूत घटक धरावा असे प्रतिपादन करणाऱ्या विचारवंतांनी सांगितले की या देशात जिल्हा हा घटक फार मोठा आहे. त्याची लोकसंख्या १०-१२ लाखांच्या आसपास असते. ८००-१००० गावे त्यामध्ये असतात. क्षेत्रफळ मोठे असते. स्थानिक स्वराज्य संस्थांसाठी इतका मोठा घटक धरला तर तो खऱ्या अर्थाने 'स्थानिक' रहात नाही. त्यासाठी तालुका हा घटक धरावा. सभासदामध्ये 'स्थानिक'त्वाची खरी जाणीव इतक्या लहान घटकामध्ये राहिल. स्थानिक-संस्थांचे स्थानिकत्व सांभाळावयाचे असेल तर तालुका हाच घटक धरावा. ना. गोखले यांनी १९०७ साली डि. सेंट्रलअडव्हिजन कमिशन समोर दिलेल्या साक्षीत हा विचार आग्रहाने मांडला आहे. ते आपल्या साक्षीत म्हणतात,

“ At present the Taluka Board and the District Board are what may be called the smaller and larger units of local self government in the district. Instead of these, if the village panchayat and the Taluka Boards were made the smaller and the larger unit respectively, that would be more in accord with the limited extent of the resources available, and local self government would yield far more satisfactory results. The areas of Indian districts are, moreover, so large that the sense of unity of local interests, which is very strong in villages and is fairly strong in talukas, and without which successful local self government is not possible, become much too diluted when we

reach the district.....I would, however, do away with the power which the District Boards possess and which they constantly exercise, of altering the budgets of Taluka Boards. I would allow the latter to frame their own budgets within the limits of their resources without any outside interference."

दुसऱ्या विचार प्रवाहाचे प्रवक्ते जिल्हा या घटककाचा पुरस्कार करीत होते. त्यांच्या प्रतिपादनाचा मुख्य आशय असा की स्थानिक नेतृत्वाचा आपण अभ्यास केला तर खेड्यापेक्षा तालुका पातळीवर आपणास अधिक जाणकार, व्यापक दृष्टीने नेतृत्व मिळते. त्याचप्रमाणे तालुक्यापेक्षा जिल्हा पातळीवर आपणास सार्वजनिक जीवनाचा व्यापक अनुभव असलेले, दृष्टी-समोरील क्षितीज अधिक विस्तीर्ण असलेले नेतृत्व मिळेल. तालुका हा घटक धरला तर जिल्ह्यातील असे व्यापक नेतृत्व आपणास मिळू शकणार नाही. १९१५ सालच्या लॉरेन्स कमिटीने या विचारप्रवाहाचे हे मत पुढील शब्दांत व्यक्त केले आहे "As between the district and the taluka local board, we hold very strongly that the former be given a preference. The boards already attract to themselves men of higher status, of better education, of wider knowledge of the world and of public affairs than can ordinarily be found within the limits of a Taluka. There is a general consensus of opinion that the progress of local self government is bound up with the development of the district board." ²

महाराष्ट्राचा ६०-७० वर्षांचा इतिहास डोळ्यांसमोर आणल्यास पहिला विचारप्रवाह पराभूत झाला असून दुसऱ्या विचार प्रवाहाकडे महाराष्ट्रातील विचार अधिक झुकलेला आहे असे दिसून येईल. १९३८ साली तालुका लोकलबोर्ड नष्ट करून जिल्हा घटक अधिक बळकट करण्यात आला. त्यानंतरही १९६२ साली महाराष्ट्रात जिल्हा परिषदा स्थापन

1 Speeches of the Honourable Mr. G. K. Gokhale, G. A. Natesan, and Co. Madras. Appendix p. 175-76.

2 The Lawrence Committee Report, p. 30.

झाल्या त्या वेळी जिल्हा हाच प्रमुख घटक करून सत्ता तेथेच केंद्रित करण्यात आली आहे.

स्थानिक स्वराज्य संस्थांमधील दुसरा ज्वलंत प्रश्न म्हणजे लोकनियुक्त प्रतिनिधीच्या हातात धोरणविषयक सत्ता द्यावी की न द्यावी हा आहे. याही बाबत आपल्याला महाराष्ट्रामध्ये प्रारंभापासून दोन विचारप्रवाह समांतर रेषेने वाहताना दिसतील. येथील विचारवंतांच्या एका शाखेने लोकनियुक्त प्रतिनिधीकडे शासनविषयक सत्ता सोपवावी असे आग्रहाने सांगितले तर दुसऱ्या विचारशाखेने धोरण ठरविणे व त्याची अंमलबजावणी करणे या दोन्ही कामांमध्ये फारकत करावी असे प्रतिपादन केले. पहिल्या विचार शाखेचे प्रतिनिधी म्हणून न्या. रानडे, लो. टिळक, ना. गोखले यांचा उल्लेख करता येईल. तर उलट ना. फिरोजशाहा मेहता, न्या. तेलंग यांचा उल्लेख दुसऱ्या विचार शाखेचे प्रवक्ते म्हणून करता येईल.

न्या. रानडे यांनी स्थानिक स्वराज्य संस्थांमधील लोकनियुक्त प्रतिनिधींना शासनविषयक सत्ता द्यावी असे सांगितले. याबाबत त्यांचा युक्तिवाद असा की परंपरागत गावगाड्यामध्ये ही सत्ता लोकांच्या हातांत होतीच. धोरण ठरविल्याप्रमाणे त्याची अंमलबजावणी करण्याबाबत सत्ता त्यांच्या हातांत दिल्याशिवाय खरी सत्ता त्यांना दिली असे म्हणता येणार नाही. न्या. रानडे केवळ येवढेच प्रतिपादन करून थांबले नाहीत, त्यांचे म्हणणे न्यायदान व पोलीस खात्यावर नियंत्रण ही कामेही स्थानिक संस्थांकडे सोपविली पाहिजेत. या संबंधीचे विवेचन करतांना न्या. रानडे म्हणतात " It is the magisterial and police functions which represent the distinctive feature of sovereign authority, and these must be localized if local Government is not to be a misnomer and a certain failure..... The experiment may safely be tried in the larger towns and gradually extended to the country at large."

वरील प्रश्नासंबंधी दुसरी भूमिका ना. फिरोजशाहा मेहता व न्या. तेलंग यांनी घेतली. त्यांनी सांगितले, स्थानिक संस्थांचा कारभार यशस्वी करायचा असेल तर लोकनियुक्त प्रतिनिधी व अधिकारी वर्ग यांच्या कामामध्ये आपणास फारकत केली पाहिजे. लोकनियुक्त प्रतिनिधीकडे

स्थानिक विकासाबाबत धोरण ठरवावे, निर्णय घ्यावे. परंतु हे निर्णय घेतले म्हणजे त्यांची अंमलबजावणी करण्याची सर्व सत्ता अधिकारी वर्गाकडे सोपवावी. धोरण ठरविणे व त्याची अंमलबजावणी करणे या कामात फारकत केली तर स्थानिक लोकशाही प्रगत होईल. लोकनियुक्त प्रतिनिधी शासनामध्ये हस्तक्षेप करू लागले तर वशिलेबाजी, लांचलुचपत यामुळे कारभार थंत्रणा खिळखिळी होईल. स्थानिक संस्थांचा कारभार त्यामुळे जागजागी अडखळला जाईल. १८७२ साली मुंबई महापालिकेचा कायदा दुरुस्त करण्यासंबंधी चर्चा चालू होती. त्या संदर्भांमध्ये ना. फिरोजशहा मेहता यांनी या संस्थांच्या मूलभूत तत्वांचा विचार केला व या विचाराचा पुरस्कार केला. या तत्वाचा प्रपंच करताना ते म्हणतात, "If real reform is to be secured, the executive functions of the Municipality must be entrusted, under the control and guidance of such a popular representative body as we have described above, to a single responsible officer, call him the Municipal Commissioner or what you like, so long as he has undivided executive power and responsibility."

स्थानिक संस्थासाठी वरील तत्त्व आवश्यक कां आहे याची चर्चा करताना ते म्हणतात, "That numerous bodies, popularly elected or otherwise constituted, ought not to administer, is a maxim 'grounded' (says J. S. Mill) not only on the most essential principles of good government, but on those of the successful conduct of business of any description..... The result of entrusting administrative and executive powers to boards, councils or representative assemblies is, says the same great political thinker, "Jobbery more unblushing and audacious than the worst corruption which can well take place in a public office under a government of publicity."

न्या. रानडे व ना. फिरोजशहा मेहता यांनी वरील दोन्ही विचार मांडले त्यावेळी त्यांच्या समोर मुख्यतः इंग्लंड आणि फ्रान्स येथील स्थानिक संस्थांची उदाहरणे होती. न्या. रानडे यांच्या विचारावर इंग्लंडमधील

स्थानिक संस्थांच्या पद्धतीची छाप आहे तर ना. फिरोजशहा मेहता यांच्या प्रतिपादनावर फ्रान्समधील स्थानिक संस्थांच्या पद्धतीचा प्रभाव आहे. ६०-७० वर्षांच्या अनुभवानंतर आपण फिरोजशहा मेहता यांच्या विचाराकडे अधिक झुकलो आहोत. महाराष्ट्रातील जिल्हा परिषदांचा कायदा थोड्याफार फरकाने फिरोजशहा मेहता यांच्या विचारावर आधारलेला आहे. मुंबई महापालिकेची घटना हा त्यांच्या विचाराचा आविष्कार आहे. हिंदुस्थानातील पुष्कळशा महापालिका गेल्या पंधरा-वीस वर्षांत अस्तित्वात आल्या. त्या बहुतेक महापालिकांचे कायदे मुंबई महापालिकेच्या तत्त्वावरच आधारले आहेत. नजीकच्या भविष्यकाळात याच तत्त्वाचा स्थानिक संस्थांना अंगीकार करावा लागेल असे वाटते. यादृष्टीने हिंदुस्थानला फ्रेंच पद्धतीच्या स्थानिक संस्थांचे तत्त्व अधिक उपयुक्त ठरले असे वाटते. हिंदुस्थानातील स्थानिक संस्थांची वाढ फ्रेंच पद्धतीच्या तत्त्वावर व्हावी असे वाटते.

स्थानिक लोकशाही : कांही विचारप्रवाह

१८८० पासून तो १९६० पर्यंत महाराष्ट्रांत वेगवेगळ्या तात्त्विक भूमिकेवरून स्थानिक स्वराज्य संस्थांची चर्चा झाली आहे. कांही वेळा निरनिराळ्या तात्त्विक भूमिकेवरून विविध विचारवंत एकाच निष्कर्षाला येत असले तरी हे साम्य वरवरचे आहे. त्या मागील जीवनदृष्टीकोन वेगळा असल्यामुळे वरवर सारख्या दिसणाऱ्या निष्कर्षामागील विचार काही वेळा मूलतः वेगळे आहेत असे आपणास दिसून येईल. स्थानिक स्वराज्य संस्थांची चर्चा येथे मुख्यतः पुढील दृष्टीकोनातून झाली आहे असे आपणास दिसून येईल.

महत्त्वाचे दृष्टिकोन

१. इंग्लंडप्रमाणे संसदीय लोकशाहीतील स्थानिक संस्थांचे मर्यादित
२. गांधीवादी वा सर्वोदयवादी भूमिकेवरून ग्रामसंस्थांची केलेली व
३. मानवतावादी दृष्टीकोनातून स्थानिक संस्थांची झालेली चर्चा.
४. डॉ. आंबेडकर यांनी स्वतंत्रपणे या प्रश्नाची केलेली मीमांसा.

१८८० ते १९२० या काळात न्या. रानडे, फिरोजशहा मेहता, न्या. तेलंग, प्राचार्य आगरकर, ना. गोखले, लो. टिळक या सर्व विचारवंतानी स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या स्वरूपासंबंधी चर्चा केली आहे. परंतु या सर्व

विचारवंतासमोर मुख्यतः युरोपमधील संसदीय लोकशाहीमध्ये स्थानिक संस्थांचे जे मर्यादित स्थान होते तेच उदाहरण होते. स्थानिक संस्थांकडे पाणी पुरवठा, मलवाहिनी योजना, रस्ते, शहर नियोजन इ. स्वरूपाची कामे सोपवावी. या लहानशा कामातून नागरिकांना लोकशाहीचे प्राथमिक धडे मिळतात. स्थानिक लोकशाहीचे हे मर्यादित कामच महत्त्वाचे आहे. स्थानिक संस्था या राज्य वा केंद्र सरकारची अपत्ये आहेत, व हेच त्यांचे स्थान यथायोग्य आहे अशी या सर्व विचारवंतांची धारणा होती. १९०७ सालच्या रॉयल कमिशन समोरील विकेंद्रिकरणावर लो. टिळक, ना. गोखले यांच्या साक्षी झाल्या. त्यातून त्यांचे विचार स्पष्ट झालेले आहेत. परंतु या शिवाय १८८८ च्या सुमारास मुंबई महापालिकेच्या कायद्यांत दुस्त्या करण्याचा प्रश्न पुढे आला असता त्यावर न्या. रानडे, ना. फिरोजशाहा मेहता, न्या. तेलंग यांनी या प्रश्नासंबंधी आपले विचार मांडले होते. त्यातूनही मूलतः वरील भूमिका अधिक स्पष्ट होते.

१९२० नंतर गांधीवादी तत्त्वज्ञान पुढे आले. म. गांधींनी ग्राम-स्वराज्याचा पुरस्कार केला आहे. परंतु १९२० पूर्वीच्या वरील सर्व विचारवंतांपेक्षा म. गांधींची या प्रश्नावरील भूमिका सर्वस्वी भिन्न आहे. न्या. रानडे, ना. गोखले, लो. टिळक यांच्या डोळ्यासमोर संसदीय लोकशाहीमधील समाजव्यवस्था होती. केंद्र सरकारकडे जास्तीत जास्त कामे रहावी. नंतर राज्य वा प्रांत सरकारकडे असावी व शेवटी स्थानिक स्वरूपाची काहीशी सामान्य कामे स्थानिक संस्थांकडे रहावी. म. गांधींच्या सर्वोदयवादी समाजव्यवस्थेमधील हे चित्र सर्वस्वी वेगळे आहे. त्यांच्या समाज व्यवस्थेमध्ये खेडे हा घटक आहे. खेडे हे शक्यतो स्वयंपूर्ण स्वायत्त राज्य असावे अशी त्यांची धारणा आहे. नंतर कमीत कमी कामे जिल्हा, राज्य, केंद्र पातळीकडे सोपविली जावी. केंद्र सरकारकडे अगदी नाइलाज म्हणून कमीत कमी आवश्यक तेवढीच कामे सोपविली पाहिजेत असे त्यांनी म्हटले आहे. एका दृष्टीने ही रचना पिरॅमिडसारखी असेल. परंतु पिरॅमिडमधील श्रेष्ठकनिष्ठतेची श्रेणी त्यामध्ये असणारच नाही. यासंबंधी कल्पना स्पष्ट करतांना म. गांधी म्हणतात, ग्रामस्वराज्याची माझी कल्पना अशी आहे की ते एक संपूर्ण लोकसत्ताक राज्य आहे. आपल्या अत्यंत आवश्यक गरजांच्या बाबतीत ते नाही, आणि तरी इतर ज्या बाबतीत त्यांनी शेजाऱ्यावर अवलंबून असणे हे आवश्यक असेल अशा पुष्कळ बाबतीत ते परस्परावलंबी आहेत. या दृष्टीने गावाने पहिली काळजी घेण्याची गोष्ट म्हणजे आपल्याला लागणारी

अन्नाची पिके आणि कपड्याकरिता लागणारा कापूस स्वतःच पिकवायचा. आपल्या गुराढोराकरिता त्यांचे राखीव रान असावे ... गांवचा कारभार पाचजणांच्या पंचायतीकडून चालविला जाईल. पंचाची निवड ठरलेली किमान लायकी असलेल्या गावच्या प्रौढाची पुरुषाकडून दरसाल होत जाईल. या पांचांना अवश्य ते सर्व अधिकार आणि कायदेशीर सत्ता असेल. आज ज्यांना शिक्षा म्हणतात तशी शिक्षापद्धति असणार नाही. म्हणून पंचायतच तिच्या अधिकारमुदतीपुरती कायदेकानू करणारी, न्याय देणारी आणि अंमलबजावणी करणारी सत्ता म्हणून काम करील. कोणत्याही खेड्याला अशा स्वरूपाचे लोकसत्ताक राज्य बनता येईल. त्यात फारशी बाहेरची ढवळाढवळ राहणार नाही.¹

सर्वोदयवादी रचना महासागरातील सतत रुंद होत जाणाऱ्या वर्तुळासारखी असेल व ग्रामपंचायत हे या वर्तुळातील सर्वांत महत्त्वाचे भातले वर्तुळ राहिल हे सांगतांना म. गांधी म्हणतात, “ असंख्य खेड्यांच्या बनलेल्या या रचनेत एकसारखी रुंद होत जाणारी वर्तुळे असतील. एकमेकींवर चढणारी असणार नाहीत. जीवन हे तळाने शिखर उचलून धरावे अशा पिरॅमिडासारखे असणार नाही तर ते महासागरासारख्या वर्तुळासारखे असेल. या वर्तुळाचा केंद्रबिंदू व्यक्ती असेल आणि व्यक्ती ही गावाकरिता, गाव पंचक्रोशीकरिता जीव द्यायला तयार असेल आणि असे करता करता सर्व मिळून एक व्यापक जीवन बनेल. वेगळी वेगळी माणसे या जीवनाचे घटक असतील, ... आणि ज्या महासागराच्या वर्तुळाच्या पोटातील ती स्वयंभू वर्तुळे आहेत, त्या महान वर्तुळाच्या महत्तेत ती वाटेकरी होतील. म्हणून सर्वांत बाहेरचा परिघ आतल्या वर्तुळाला चिरडून टाकण्याकरिता सत्ता धारण करणार नाही तर आपल्या पोटातल्या सर्वांना बळ देण्याकरिता आणि आपले स्वतःचे बळ त्यांच्याकडून संपादन करण्याकरिता धारण करील.²

म. गांधींची ग्रामस्वराज्याची व स्थानिक स्वराज्य संस्थांची कल्पना यंत्रयुगाच्या विरोधावर उभारली आहे. यंत्रयुगाची त्यांची कल्पना लवचिक आहे. परंतु औद्योगिकरणाला त्यांचा मूलतः विरोध आहे.

1 गांधी विचार दर्शन—ग्रामस्वराज्य—गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिती. संपादक, अटुबादक—भाऊ धर्मोधिकारी पा. नं. १२२.

2 किता पान १२४-२५.

१९२० पूर्वीचे विचारवंत यंत्रयुगाचे पुरस्कर्ते आहेत. इतकेच नव्हे तर येथे यंत्रयुग येत नाही, औद्योगिकरण होत नाही म्हणून तक्रार करीत आहेत. . . .

म. गांधींची ग्राम स्वराज्यामागील भूमिका मुख्यतः नैतिक आहे. यंत्रयुग, औद्योगिकरण अनैतिक आहे. कारण त्यातून आर्थिक शोषण अटळ आहे, अशी त्यांची भूमिका आहे. अशा अनैतिक मार्गापासून समाजाला वाचवायचे असेल तर स्वयंपूर्ण ग्रामरचनेवर समाज उभारला पाहिजे अशी त्यांची श्रद्धा होती.

मानवेन्द्रनाथ रॉय यांनी स्थानिक स्वराज्य संस्थांचा पुरस्कार केला आहे. परंतु त्यामागे त्यांची मूळ प्रेरणा मानवी स्वातंत्र्याची आहे. 'प्रत्यक्ष लोकशाहीकडे' आपण गेले पाहिजे अशी धारणा आहे. प्रत्यक्ष लोकशाहीचे स्वप्न साकार करण्यासाठी त्यांनी स्थानिक संस्थांचा पुरस्कार केला आहे.

ग्रीसमधील लोकशाही प्रारंभी 'प्रत्यक्ष' लोकशाहीच होती. या दृष्टीने ती आदर्श लोकशाही होती. सार्वभौम सत्ता सदैव नागरिकाजवळ रहात होती. परंतु फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर विशेषतः औद्योगिक क्रांतीनंतर मतदारांची संख्या वाढली. मोठी राज्ये जन्माला आली आणि त्यातून प्रतिनिधीमार्फत लोकशाहीचा गाडा हाकण्याचा प्रयत्न सुरू झाला. येथे आपण प्रत्यक्ष लोकशाहीकडून प्रातिनिधिक लोकशाहीकडे गेलो. यातच लोकशाहीच्या निकोप वाढीला काही अडचणी निर्माण झाल्या. प्रातिनिधिक लोकशाहीमध्ये पहिला दोष म्हणजे येथे पाच पाच वर्षांनी प्रतिनिधींच्या निवडणुका होतात. मतदारांनी एकदा आपल्या प्रतिनिधीला मत दिले म्हणजे पुढील निवडणुकीपर्यंत मतदारांचे आपल्या प्रतिनिधीवर काहीही नियंत्रण नसते. एका दृष्टीने आपली सार्वभौम सत्ता तो पाच वर्षांसाठी आपल्या प्रतिनिधीला देऊन टाकतो. सार्वभौम सत्तेचे असे आदान लोकशाहीच्या मुळावरच घाव घालणारे आहे. मतदारांचा आपल्या प्रतिनिधीवर सदैव अंकुश असला तरच तो प्रतिनिधी खऱ्या अर्थाने मतदारांचे प्रतिनिधित्व करू शकेल. अशी प्रत्यक्ष लोकशाही अस्तित्वात आणायची असेल तर स्थानिक स्वराज्य संस्थांची रचना मूलतः वेगळ्या पद्धतीने केली पाहिजे असे रॉय यांनी म्हटले आहे.

दुसरे, प्रातिनिधिक लोकशाहीमध्ये पक्ष पद्धती अटळ आहे. सर्व देशभर

निवडणुका लढवायच्या, मंतिमंडळ बनवायचें म्हणजे पक्ष पद्धती आवश्यक आहे. परंतु ही पक्षपद्धती मानवी स्वातंत्र्याला कधी कधी मारक ठरण्याचा संभव असतो. एकतर “ पक्ष ” या अव्यक्त, अमूर्त कल्पनेचे मानसपूजन सुरू होते व त्यातून वेगळा सामूहिक अहंकार निर्माण होतो. पक्ष हे साधन व व्यक्तिविकास हे साध्य असते. परंतु प्रत्यक्षात पक्षनिष्ठा हे साध्य व व्यक्तिनिष्ठा हे साधन बनते. दुसरे, पक्षराजकारण हे मूलतः सत्तेचे राजकारण बनले. सत्ता हस्तगत करणें हेच पक्षाचे साध्य होऊन बसते. यातून अनेक वेळा मतदारांच्या विवेकशक्तीला आवाहन करण्यापेक्षा त्यांच्यातील भावना, सहजप्रवृत्तींना हात घालणे सोपे जाते. या सत्तेच्या राजकारणात विवेकशीलता बाजूला पडते. त्यातून व्यक्तीस्वातंत्र्याचे स्पष्ट स्वप्न पराभूत होण्याचा नवा धोका निर्माण होतो. पक्षपद्धतीमध्ये हा प्रातिनिधिक लोकशाहीचा अंगभूत भाग आहे. त्यामुळे प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या पोटातून हे सर्व दोष निर्माण होतात. हे आपल्याला नष्ट करायचे असतील तर प्रातिनिधिक लोकशाहीकडून प्रत्यक्ष लोकशाहीकडे आपल्याला गेले पाहिजे. या प्रत्यक्ष लोकशाहीचा मूलाधार म्हणजे स्थानिक स्वराज्य संस्था वा लोकसमित्या होत. आपली ही मानवतावादी समाजरचनेतील लोकशाहीची कल्पना स्पष्ट करतांना रॉय म्हणतात, “ प्रातिनिधिक लोकशाहीचा पर्याय हुकूमशाही मात्र खास नाही. आधुनिक समाज पद्धतीतील तुटक अतएव दुर्बल अशा व्यक्तीच्या प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या ठिकाणी संघटित लोकशाही स्थापन करणे हाच त्याचा पर्याय होय. देशभर स्थापिलेल्या लोकसमित्यांचे जाळे विणून सुसंघटित लोकशाही अस्तित्वात आणली पाहिजे व या लोकशाहीच्या पायावर पिरॅमिडप्रमाणे वर निमुळता होत जाणारा मनोरा उभारून त्या सुस्थिर मनोऱ्याचे शिखर या दृष्टीने संसद अस्तित्वात आली पाहिजे. अशा रचनेने समाजाची राजकीय संघटना (राज्य) सर्व समाजाशी एकरूप होईल आणि याचाच परिणाम म्हणजे राज्यावर लोकसत्तेचे सदैव नियंत्रण राहील.

गांधीवादी वा सर्वोदयवादी समाजव्यवस्थेतील ग्रामस्वराज्य व मानवतावादी समाजरचनेतील लोकसमित्या यामध्ये वरवर साम्य दिसत असले तरी त्यामध्ये मूलभूत फरक आहे. काही बाबतीत त्या परस्पर विरोधी आहेत. गांधी वादातील ग्रामस्वराज्य यंत्रयुगाच्या विरोधावर उभारले आहे. मानवता-

वादी समाजरचनेतील लोकसमित्या यंत्रयुगाच्या स्वागतशीलतेवर आधारलेल्या आहेत. गांधीवादी व्यवस्थेतील ग्रामस्वराज्याची रचना बुद्धिवाद, ऐहिकता, विज्ञाननिष्ठा या आधुनिक जीवनमूल्यांच्या विरोधावर झाली आहे. रॉय यांच्या मानवतावादी समाजातील लोकसमित्या ही सर्व आधुनिक जीवनमूल्ये जतन करण्यासाठी जन्माला येणार आहेत. मानवतावाद हीच अर्थात दोन्ही समाजव्यवस्थेतील स्थानिक स्वराज्य संस्थामागील मूलभूत प्रेरणा असेल.

न्या. रानडे, ना. गोखले, लो. टिळक यांच्या स्थानिक स्वराज्य संस्थापेक्षा रॉय यांची स्थानिक संस्थांची कल्पना वेगळी आहे. १९२० पूर्वीच्या वरील सर्व विचारवंतांच्या दृष्टीने स्थानिक संस्था या संसदीय वा प्रातिनिधिक लोकशाहीला केवळ पूरक आहेत. प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या चौकटीत बसून त्यांनी काम करायचे आहे. रॉय यांच्या मानवतावादी समाजव्यवस्थेत स्थानिक संस्था प्रातिनिधिक लोकशाहीला पूरक राहणार नाहीत तर त्या पर्यायी म्हणूनच काम करणार आहेत. प्रातिनिधिक लोकशाहीची कल्पना आधीच्या विचारशाखेने आदर्श म्हणून स्वीकारली आहे तर रॉय यांनी या कल्पनेवरच टीका करून प्रातिनिधिक लोकशाहीकडून आपण प्रत्यक्ष लोकशाहीकडे गेले पाहिजे असे म्हटले आहे.

डॉ. आवेडकर यांची भूमिका वरील विचारशाखांपेक्षा वेगळी आहे. स्थानिक संस्थांना शक्य तो अधिकार देऊ नयेत. सर्व सत्ता केंद्र व राज्यपातळीवर केंद्रित करावी असे डॉ. आवेडकर यांना प्रामाणिकपणे वाटते. एकतंत्री राज्यघटनेचे म्हणून त्यांची वरील भूमिका अटळ आहे. ग्रामपंचायतींना सत्ता देऊ नये असे त्यांना वाटते. कारण ग्रामपंचायती म्हणजे अस्पृश्यता, जातीयता, दारिद्र्य, सामाजिक मागासलेपणा यांचे बालेकिल्ले आहेत. ग्रामसंस्थांना अधिकार देणे म्हणजे लोकशाहीच्या विकासात अडसर टाकणे आहे असे त्यांनी म्हटले आहे. या विचाराची मुळे व त्यांच्या नेतृत्वाच्या श्रेणीच्या कल्पनेत आहेत. आपण खेड्याकडून, जिल्हा, राज्य, केंद्र पातळीकडे जसजसे जाऊ लागतो तसतसे वैचारिक दृष्ट्या पुरोगामी नेतृत्व मिळू लागते. सर्वांत जास्त पुरोगामी नेतृत्व केंद्र पातळीवर मिळते. म्हणून सत्ता शक्यतो वरच्या पातळीवर केंद्रित करावी अशी त्यांची धारणा आहे.

१९५० नंतर स्थानिक स्वराज्य संस्थांचा विचार आर्थिक विकास, पंचवार्षिक योजना, समाजविकास योजना या संदर्भात होत आहे. उत्पा-

दनवाढीचे कार्यक्रम यशस्वी करण्याचे साधन म्हणूनही स्थानिक स्वराज्य संस्थांकडे आता पाहिले जाते. १९५० पूर्वी योजना, आर्थिक विकास, शेतीतील उत्पादन वाढ या संदर्भात स्थानिक संस्थांचा विचार झाला नाही. स्थानिक सुखसोयी पुरविणारी संस्था म्हणूनच मुख्यतः त्यांच्याकडे पाहिले जाई. योजना, आर्थिक विकास यांच्या संदर्भात स्थानिक संस्थांचे बदललेले स्वरूप महत्त्वाचे आहे.

राजकारण व नैतिक मूल्ये : परस्परसंबंध

राजकारण आणि नैतिक मूल्ये यांचे परस्परसंबंध कसे असावेत यासंबंधी राज्यशास्त्रामध्ये दोन विचारप्रवाह ठळकपणे दिसून येतात. राजकारणामध्ये उद्दिष्ट साध्य करणे महत्त्वाचे असते. त्यामुळे कोणते साधन वापरावे हा प्रश्न महत्त्वाचा नाही. साध्य हस्तगत करण्यासाठी सर्व मार्ग धार्य आहेत असा एक विचारप्रवाह आहे, तर उलट राजकारण हे नैतिक मूल्यावर उभारले पाहिजे. अनैतिक मार्गाने जाऊन मिळालेल्या यशापेक्षा अपयश लाख मोलाचे असते.

राजकारणाचे अध्यात्मीकरण झाले पाहिजे. कारण राजकारण हे देखील जीवनाचे साधन आहे. जीवन जर उच्च नैतिक पातळीवर जगावे असे वाटत असेल तर आपले साधनच नैतिक-विशुद्ध असले पाहिजे. समाजजीवन श्रेष्ठ नैतिक पातळीवर जगले पाहिजे अशी अपेक्षा करायची; परंतु या जीवनाचे साधन जे राजकारण ते मात्र अनैतिक मार्गावर उभारले तरी चालेल असे म्हणणे मोठी विसंगती आहे. जीवन समाजाचे असो वा व्यक्तीचे-अध्यात्मिक पातळीवर जाणे हे आपले सर्वांचे साध्य आहे. राजकारण देखील त्यामुळे श्रेष्ठ नैतिक जीवनाला पोषकच असले पाहिजे. या दृष्टीने राजकारणाचे अध्यात्मीकरण झाले पाहिजे, असा दुसरा विचारप्रवाह मानतो. वरील दोन्ही विचारप्रवाह भारतीय जीवनात प्राचीन काळापासून समांतर रेषेने वाहात आहेत. कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रात पहिला विचारप्रवाह प्रतिबिंबित झाला आहे, तर शांतिपर्यायामध्ये दुसऱ्या विचारप्रवाहाचे पडसाद उमटलेले आहेत.

महाराष्ट्रामध्ये गेली दीडशे वर्षे या प्रश्नाचा विचार होत आहे आणि आश्चर्य असे की, येथील बहुतेक सर्व विचारवंत आयुष्यामध्ये एकाच निष्कर्षाला येतात, तो म्हणजे राजकारण नैतिक मूल्यावर अधिष्ठित असले पाहिजे.

हा विचार लोकहितवादींपासून तो डॉ. आंबेडकरांपर्यंत सर्वांनी आग्रहाने मांडला आहे. अर्थात् नीतीची त्यांची कल्पना परस्परांपासून कांहीशी वेगळी आहे; परंतु नीती हे शाश्वत मूल्य आहे. राजकारणाची नीतीशी सांगड घातली पाहिजे या प्रश्नावर त्या बहुतेकांचे एकमत आहे.

लोकहितवादींनी राज्यसुधारणा या निबंधात याची चर्चा केली आहे. ते या निबंधांत म्हणतात, इंग्लंडप्रमाणे या देशात पार्लमेंट पाहिजे; परंतु येथे जातिव्यवस्था असल्यामुळे वेगवेगळ्या जातींचे प्रतिनिधी या पार्लमेंटमध्ये निवडले पाहिजेत. त्यांच्यामध्ये भट, गृहस्थ, शास्त्री, परभू, कुळंबी, मुसलमान, इंग्रज इत्यादी लोक ध्यावे; परंतु पार्लमेंटमध्ये हे लोक निवडताना दोन गोष्टींची दक्षता घ्यावी असे ते सांगतात. ते म्हणतात, जे फार विद्वान व चांगले चालीचे लोक आहेत, तेच नेमले पाहिजेत. मग त्यांची कोणतीही जात असो. तेथे लोकहितवादी विद्वत्ता व चारित्र्य या दोन गोष्टींवर भर देतात. अर्थात् चारित्र्य म्हणजे मुख्यतः लाचलुचपत न खाणे, लैंगिक नीतीबाबत विशुद्ध असणे हेच त्यांना अभिप्रेत असावे असे त्यांचे 'शतपत्रे निबंध-संग्रह' मधील लेख वाचले म्हणजे वाटते. पेशवाईच्या अस्तानंतर सामाजिक जीवनांत एक प्रकारची नैतिक बेदिली माजली होती. लाच खाणे हा गुन्हा वाटतच नव्हता. 'लाच' या निबंधांत लोकहितवादी म्हणतात, "जो मनुष्य मुनसफाचे काम करतो, तो वेतनाइतका खर्च ठेवून पाच वर्षांत दहा हजार रुपये जवळ करतो. तसेच शिरस्तेदार आपल्या सर्व वेतनाइतका किंबहुना जास्तीच खर्च करून सालात पाचशे रुपये जवळ करतात. तसाच नाझरही सालाचे पाच हजार मिळवितो. सामान्य कारकून दहा वर्षे काम करतो तर तो दोन हजार रुपये जवळ करतो. तसेच चपराशी पगाराच्या दुप्पट मिळवितात. लैंगिक नीतीहि पुष्कळ प्रमाणांत सैल होऊ लागली होती, असे १८१८ ते १८५० या काळातील जीवन अभ्यासल्यास दिसून येते. त्यामुळे 'चांगली चाल' वा 'नीति' म्हणजे लोकहितवादींना वरील दोन मूल्ये अभिप्रेत असावी असे वाटते. लोकहितवादींच्या नीतिशास्त्रावर त्या काळातील उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानाची छाप पडलेली असावी असे वाटते. त्यामुळे त्यांच्या नैतिक विचाराचा तार्विक पाया उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानच असावे असे वाटते.

न्या. रानडे व ना. गोखले यांनी ह्यातभर राजकारणाचे अध्यात्मीकरण झाले पाहिजे असे आग्रहाने सांगितले. "सार्बजनिक जीवनाचे अध्यात्मीकरण झाले पाहिजे" या विचाराचा उच्चार ना. गोखले यांनी १९०५ सालच्या

‘ सर्व्हिट्स् ऑफ इंडिया ’ सोसायटीच्या घटनेत प्रथम केला; परंतु न्या. रानडे यांचा ना. गोखले यांच्या व्यक्तिमत्त्वावर झालेल्या खोल प्रभावातून वरील विचार जन्माला आला. न्या. रानडे आणि ना. गोखले यांना ‘ अध्यात्मीकरण ’ कोणत्या अर्थाने अभिप्रेत आहे याचा विचार केला पाहिजे. कारण त्यांनी आपल्या भाषणातून वा लेखातून कुठेही याचा प्रपंच केला नाही; परंतु Liberalism व Moderation ‘ उदारमतवाद व नेमस्तपणा ’ ही दोन मूल्ये त्यांना अध्यात्मीकरणामध्ये अभिप्रेत असावी असे वाटते. वरील दोन तत्त्वे म्हणजे काय याची चर्चा न्या. रानडे यांनी डेक्कन सभेचा जाहीरनामा लिहिताना १८९७ साली केली आहे. त्यांची नीतीविषयीची सर्व कल्पना साररूपाने येथे प्रकट झाली आहे असे आपणास दिसून येईल. न्या. रानडे वरील तत्त्वांचा विस्तार करताना म्हणतात, “ Liberalism and moderation will be the watchwords of this Association. The spirit of Liberalism implies a freedom from race and creed prejudices, and a steady devotion to all that seeks to do justice between man and man, giving to the rulers the loyalty that is due to the law they are bound to administer, but securing at the same time to the ruled the equality which is their right under the law. Moderation imposes the condition of never vainly aspiring after the impossible or after too remote ideals, but striving each day to take the next step in the order of natural growth by doing the work that lies nearest to our hands in a spirit of compromise and fairness. ”

मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाबद्दल आदर, तडजोड व योग्य मार्गाने जाणे हाच यांच्या नैतिक मूल्यांचा पाया आहे. इंग्लंडमधील १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धातील उदारमतवादी विचाराचा ठसा विवेचनावर दिसतो; परंतु त्याचबरोबर न्या. रानडे यांच्या विचारावर महाराष्ट्रातील संत-परंपरेचा प्रभाव पडलेला असणे अगदी स्वाभाविक आहे.

म. गांधींनी राजकारणाच्या अध्यात्मिकतेवर सर्व ह्यात भर दिला. कदाचित् त्यांच्या इतका भर विसाव्या शतकामध्ये कोणत्याही विचारवंताने दिला नसेल. या दृष्टीने राजकारणाला नीतीचे अधिष्ठान पाहिजे. हा

त्यांचा विचार विसाव्या शतकातील राजकीय विचाराला मिळालेला महत्त्वाचा वाटा आहे.

म. गांधींच्या या विचाराची मूळ प्रेरणा ना. गोखले यांच्या विचारामध्ये आहे. पुढे म. गांधींनी या विचारामध्ये स्वतंत्रपणे भर दिला. त्याला नवा अन्वयार्थ दिला; परंतु मूळ प्रेरणास्थान म्हणून आपणास कदाचित् ना. गोखले यांचा उल्लेख करावा लागेल. म. गांधी आपल्यावरील या ऋणाचा उल्लेख करताना म्हणतात, “गोखल्यांच्या प्रभावाखाली असलेल्या राजकीय विचाराच्या मंडळीतील मी एक आहे. मी त्यांना माझे राजकारणातले गुरु म्हटले आहे. त्याचे कारण त्यांनी जे काही सांगितले व केले ते ऐकून मला मान्य होते किंवा आज मान्य आहे. हे नाही तर त्यांच्या जीवना-मागची प्रेरणाशक्ती राजकारणाला अध्यात्मिक बनवण्याची त्यांची उत्कट इच्छा ही होती असे त्यांच्या निकट सहवासात असल्याने मला कळून आले आणि त्याकरिता मी त्यांना गुरु मानले.” सर्व्हेन्टस ऑफ इंडिया सोसायटीचे ते संस्थापक आणि पहिले अध्यक्ष होते. त्यांनी सोसायटीच्या उद्देशपत्रकाच्या उपोद्घातात स्वतःच हे शब्द वापरले आहेत.

राजकारणात अध्यात्मिकता दाखल करण्याकरता मी ही सोसायटी स्थापन केली आहे असे त्यांनी बुध्दा विधान केले आहे. त्यांनी आपल्या देशात आपल्या सभोवार चाललेले राजकारणच अभ्यासून पाहिले होते. असे नव्हे तर इतिहासाचा त्यांनी बारकाईने आणि काळजीपूर्वक अभ्यास केला होता. राजकारण आणि अध्यात्मिकता यांच्यात झालेली पूर्ण फारकत पाहून त्यांची अत्यंत निराशा झाली होती. म्हणून त्यांनी राजकारणात ते तत्त्व दाखल करण्याकरिता आपली सारी कर्तृत्व-शक्ती खर्ची घालून प्रयत्न केला आणि त्यात त्यांना थोडे बहुत तरी-नव्हे, बरेच यश लाभले.

म. गांधींनी साधनशुचितेचा विचार महाराष्ट्रात नव्हे तर हिन्दुस्थानात ज्या काळात मांडला, त्या काळाच्या संदर्भात त्याला असाधारण महत्त्व आहे. १९२० साली म. गांधींच्या राजकीय जीवनाला सुरुवात झाली. याच सुमारास रशियामध्ये कम्युनिस्ट क्रांती होऊन मार्क्सवादी विचाराच्या लाटा युरोपवर आदळायला लागल्या होत्या. मार्क्सवादाचे नीतिशास्त्र मूलतः अनीती शास्त्रच आहे. साध्य हस्तगत करण्यासाठी वाटेल ती

साधने वापरणे धर्म्य आहे असे साम्यवादाचे नीतिशास्त्र आहे. हा विचार युरोपच्या जीवनात घुसून त्यांनी तेथील राजकीय जीवनाच्या नैतिक अधिष्ठानाची मोडतोड करण्याचा कसोशीने प्रयत्न केला. तथापी युरोप-मध्ये विशेषतः पश्चिम युरोपमध्ये प्रबोधनाच्या चळवळीपासून व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, नैतिक मूल्ये यांची परंपरा होती. त्यामुळे साम्यवादी नीतिशास्त्र त्यांच्या राजकीय जीवनाची फार प्रमाणावर वाताहत करू शकले नाही; परंतु या वेळी हा विचार की, (अविचार) भारतीय राजकारणात घुसला असता आणि येथे तो स्थिरावला असता तर भारतीय लोकशाहीचा पाया त्याने उखडून टाकला असता. सुदैवाने मार्क्सवादी विचाराच्या लाटा सर्वत्र पसरल्या होत्या. अशा काळात गांधीवादी विचार एखाद्या प्रचंड तटबंदीप्रमाणे भारताच्या सीमेवर उभा राहिला व त्याने येथील नैतिक मूल्यांचे संवर्धन केले. गांधीवादी तत्त्वज्ञानाने या काळात राजकीय जीवनाच्या नैतिक अधिष्ठानाचे संरक्षण केले नसते तर कदाचित् आशिया-मध्ये आज सर्वत्र जे दृश्य दिसते तेच कदाचित् येथेही पाहावयास मिळाले असते. या दृष्टीने गांधीवादाने भारतीय लोकशाहीच्या बाबतीत जे कार्य केले आहे ते अतिशय मोलाचे आहे.

राजकारणाला नैतिक मूल्यांचे भक्कम अधिष्ठान पाहिजे हा गांधी-वादाचा महत्त्वाचा विचार आहे; परंतु त्यांच्या नीतीचा नेमका आशय कोणता? सत्य म्हणजेच नीती आहे असे ते मानतात; परंतु सत्य म्हणजे काय? सत्याचा आशय कोणता? यासंबंधी ते म्हणतात, “परमेश्वर म्हणजे सत्य. मी सत्यरूपी परमेश्वराचा पूजक आहे. तोच एक सत्य आहे, बाकी सर्व मिथ्या आहे. पूर्ण सत्य सापडणे म्हणजे आत्मसाक्षात्कार होणे. म. गांधींची नीतीची वा सत्याची कल्पना त्यामुळेच पारलौकिक, अध्यात्मिक आहे, परंतु व्यवहारात त्यांच्या नीतीचा वा सत्याचा अर्थ पुष्कळसा ऐहिक बनला. मला जे प्रतीत होईल ते सत्य, अशी सत्याची त्यांनी व्याख्या केली. त्यामुळे त्यांच्या सत्याला वा नीतीला ऐहिकतेची बैठक मिळू लागली. सत्याबरोबर अहिंसा हाही त्यांच्या नीतीचा मूलभूत घटक बनला. अहिंसा ही कल्पना नकारात्मक नाही, ती भावात्मक आहे. केवळ हिंसा न करणे म्हणजे अहिंसा नव्हे तर मानवावर प्रेम करणे म्हणजे अहिंसा. या दृष्टीने अहिंसा हे साधन म्हणूनही त्यांनी सांगितले. सत्याचा साक्षात्कार हे साध्य व अहिंसा हे साधन; परंतु अहिंसा या साधनाला त्यांच्या तत्त्वज्ञानात इतके महत्त्व मिळाले की, सत्याबरोबर अहिंसा देखील त्यांच्या नीतीचा महत्त्वाचा भाग बनून गेला.

म. गांधींच्या नीतीचा विचार करता अद्वैतवाद हाच त्यांच्या नीतीचा तात्त्विक पाया आहे असे वाटते.

डॉ. आंबेडकर हे लोकशाहीचे पुरस्कर्ते. त्यांनी आयुष्याच्या पूर्वार्धात राजकारण व नीति-शास्त्र यांच्या संबंधी फारशी चर्चा केली नाही; परंतु आयुष्याच्या शेवटी शेवटी या प्रश्नाचा ते तीव्रतेने विचार करित आहेत असे वाटते. १९५२ साली पुणे येथील बार असोसिएशन समोर त्यांचे Essential Conditions precedent for the successful working of democracy या विषयावर व्याख्यान झाले होते. या व्याख्यानात त्यांनी लोकशाहीचे राजकारण नीतीवरच उभारलेले असते. या दृष्टीने लोकशाही समाजात राजकारण व नीती एकरूप असतात असे निग्रहाने सांगितले आहे. वरील भाषणात ते म्हणतात, "I think that democracy does require the functioning of moral order in society. Somehow, our political scientists have never considered this aspect of democracy. Ethics is something separate from politics. You may learn politics and you may know nothing about ethics as though politics can work without ethics. To my mind it is an astounding proposition. After all, in democracy what happens. Democracy is spoken often a free Government and what do we mean by free Government? Free government means that in vast aspects of social life people are left free to carry on without interference of law, or if law has to be made, then the law maker expects that society will have enough morality in it to make the law a success." ¹

लोकशाही नीती विचारावरच आधारली आहे, असे डॉ. आंबेडकरांनी म्हटले आहे; परंतु नीतीचा त्यांना मान्य असलेला अर्थ कोणता? त्यांच्या दृष्टीने शाश्वत नीती-तत्त्व कोणते? असा प्रश्न उपस्थित होतो. नीती म्हणजे काय? या संबंधी आपली कल्पना त्यांनी 'The Buddha and His Dhamma' या ग्रंथात केली आहे.

1 Thus spoke Ambedkar compiled by Bhagwan Das Vol. I. p. 48.

समाज-जीवनात माणसांनी परस्परांशी कसे वागावे हे सांगणारे शास्त्र म्हणजे नीति-शास्त्र होय. या दृष्टीने त्यांच्या नीतीचा आशय सामाजिक आहे. ते वरील ग्रंथात म्हणतात, "Morality comes in only wherein man comes in relation to man."

नीती म्हणजे काय ? हे सांगताना ते म्हणतात, "माणसामधील बंधुभाव म्हणजे नीती होय. माणसाने माणसावर प्रेम करणे हीच श्रेष्ठ नीती आहे. नीतीचा जन्म परमेश्वरी कल्पनेसारख्या पारलौकिक कल्पनेतून होण्याचे कारण नाही. माणसाने माणसाशी बंधुभावाने वागणे ही त्याची सामाजिक गरज आहे. The Buddha and His Dhamma या ग्रंथात ते म्हणतात, "Morality in Dhamma arises from the direct necessity for man to love man. It does not require the sanction of God. It is not to please God that man has to be moral. It is for his own good that man has to love man" पुढे ते म्हणतात, "What is fraternity ? It is nothing but another name for brotherhood of men which is another name for morality".

जॉन ड्युईच्या साधनवादाचा वा Instrumentalism चा डॉ. आंबेडकरांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानावर खोल परिणाम झाला होता. त्यामुळे फलप्रामाण्यवाद (Pragmatism) वा Instrumentalism हाच त्यांच्या नीतीचा तात्त्विक आधार आहे.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विचाराचा प्रभाव महाराष्ट्रातील राजकीय विचारावर झालेला आहे. या दृष्टीने त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा मागोवा घेणेही उचित ठरेल. रॉय आयुष्यातील पुष्कळ वर्षे मार्क्सवादी होते. त्यामुळे स्वाभाविकच या काळात मार्क्सवादी भूमिका त्यांनी स्वीकारली होती; परंतु आयुष्याच्या अखेरीस मार्क्सवादाबद्दल त्यांचा भ्रमनिरास झाला व मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाऊन नव्या जीवननिष्ठेचा शोध ते घेऊ लागले. जीवनाच्या शेवटी त्यांना जे जीवनाचे तत्त्वज्ञान सापडले ते त्यांनी शास्त्रीय मानवतावाद म्हणून जगासमोर मांडले आहे.

The Buddha and his Dhamma by B. R. Ambedkar, Siddharth College Publication-1, 1957. p. 322.

तका पान ३२३-३२५.

शास्त्रीय मानवतावादाच्या संदर्भात त्यांनी मानवतावादी राजकारण आणि नैतिक मूल्ये यांची चर्चा केली आहे. राजकारण हे शाश्वत नैतिक मूल्यावरच उभारलेले असले पाहिजे असे त्यांनी आग्रहाने सांगितले आहे. राजकारण हे नैतिक जीवनाचे साधन आहे. त्यामुळे त्याला ते पूरकच असले पाहिजे असे त्यांनी प्रतिपादन केले आहे.

नैतिक मूल्य म्हणजे काय हे सांगताना ते म्हणतात, “ मानवी स्वातंत्र्य हेच सर्वश्रेष्ठ नैतिक मूल्य आहे.” स्वातंत्र्याची कल्पना स्पष्ट करताना ते सांगतात, “ बंधनांचा अभाव म्हणजे स्वातंत्र्य नव्हे. स्वातंत्र्य ही भावात्मक कल्पना आहे. माणसामधील सुप्त शक्तीच्या आविष्कारासाठी योग्य वातावरण तयार करणे हाच स्वातंत्र्याचा भावात्मक आशय आहे.”

स्वातंत्र्य ही मानवामधील उपजत नैसर्गिक प्रेरणा आहे. प्राथमिक अवस्थेमध्ये माणसाचा जीवनासाठी संघर्ष चालू होता. Struggle for existence माणसामधील या जीवनाच्या धडपडीचे उच्च पातळीवरील स्वरूप म्हणजे त्याच्या स्वातंत्र्याचा झगडा होय. माणसामधील स्वातंत्र्याकांक्षेची मुळे अशा रीतीने त्याच्या नैसर्गिक प्रेरणेमध्ये ते शोधतात. त्यामुळे सर्व मानवी इतिहास त्याच्या स्वातंत्र्याकांक्षेचा इतिहास आहे, असे ते मानतात. मानवी इतिहास वर्ग-युद्धाचा इतिहास आहे, असे मार्क्सने म्हटले आहे; परंतु त्याच्या पलीकडे जाऊन रॉय विचारतात, वर्गयुद्धाच्या मागेतरी मूळ प्रेरणा कोणती? वर्ग-युद्ध देखील त्याच्या स्वातंत्र्यासाठीच ना? निसर्ग आणि मानव, समाज आणि मानव यांच्या झगड्यामागे स्वातंत्र्याची प्रेरणा आहे. मानवी इतिहास त्यामुळे स्वातंत्र्याची कहाणी आहे (Human History is a Story of Liberty), अशी त्यांची श्रद्धा आहे. त्यामुळेच स्वातंत्र्य हेच सर्वश्रेष्ठ नैतिक मूल्य आहे असे मानतात. मानवेंद्रेनाथ रॉय यांची ‘नीती’ ची कल्पना शास्त्रीय मानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानावर उभारलेली आहे.

सर्व विचारवंत एकाच निष्कर्षाला

लोकहितवादीपासून तो डॉ. आंबेडकर, एम्. एन्. रॉय यांच्यापर्यंत सर्व विचारवंतांच्या विचारांचा आढावा घेतल्यास हे सर्व समाजसुधारक विचारवंत आयुष्यामध्ये एकाच निष्कर्षाला येतात. हा निष्कर्ष म्हणजे राजकारणाला नीतीचे अधिष्ठान मिळाले पाहिजे. हे सर्व विचारवंत वेगवेगळ्या

मार्गाने परंतु एकाच मुक्कामाला येतात. या विचारवंतांवर वेगवेगळ्या तत्त्वज्ञानाचा परिणाम झाला आहे. लोकहितवादींच्या नीतीवर उपयुक्ततावादी (utilitarianism) विचाराची छाप आहे. तर न्या. रानडे व ना. गोखले यांचे 'अध्यात्म' उदारमतवादी तत्त्वज्ञानावर उभारले आहे. अद्वैतवाद हा म. गांधींच्या नीतीचा तात्त्विक आधार आहे तर साधनवाद (Instrumentalism) डॉ. आंबेडकरांच्या नीतीविषयक विचाराचा कणा आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांची नीतीची कल्पना शास्त्रीय मानवतावादी तत्त्वज्ञानातून जन्माला आली आहे. प्रत्येकाच्या नीतीच्या अर्थाच्या शलाका वेगवेगळ्या दिसतात; परंतु नीती हे शाश्वत मूल्य आहे व राजकारण त्यावर उभारले पाहिजे अशी या सर्वांची श्रद्धा आहे.

नीतीचा पाया : ऐहिक

वरील विचारवंतांच्या 'नीती' विषयक विचाराचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की, म. गांधींचा अपवाद सोडल्यास सर्वांनी 'नीती' हा शब्द ऐहिक, धर्मनिरपेक्ष दृष्टीने वापरला आहे. येथे नीतीचा पारलौकिक ईश्वरविषयक कल्पनांशी संबंध नाही. लोकहितवादी व न्या. रानडे यांनी 'नीती' हा विचार पूर्णपणे ऐहिक दृष्टीने वापरला आहे. ना. गोखले हे धार्मिक प्रभावित प्राचार्य आगरकरांच्याप्रमाणे अज्ञेयवादी होते. ना. गोखले हे आयुष्याच्या शेवटी शेवटी पारलौकिक तत्त्वज्ञानाकडे झुकू लागले होते असे काही अभ्यासकांनी दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे; परंतु त्यांच्या पुराव्यातील काही दुवे इतके कच्चे आहेत की, त्यांचा निष्कर्ष मान्य करणे कठीण आहे. ना. गोखले यांची सर्व जीवनदृष्टी बुद्धिवाद्याची वा अज्ञेयवाद्याची असल्यामुळे त्यांच्या अध्यात्माचा अर्थ पारलौकिक असूच शकत नाही. डॉ. आंबेडकर यांनी आयुष्याच्या अखेरीस बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. 'धर्म' संस्थेची मानवी जीवनाला गरज आहे अशी त्यांची धारणा होती. परंतु त्यांची धर्माची कल्पना पूर्ण 'शास्त्रीय' वा भौतिकवाद्याची आहे. आत्मा, पुनर्जन्म या कल्पनांचा अर्थ त्यांनी पूर्णपणे 'शास्त्रीय' दृष्टीने देण्याचा प्रयत्न केला. परलोक, परमेश्वर या कल्पना बुद्धीवादाच्या दृष्टीने सिद्ध करता येण्यासारख्या नाहीत. त्यामुळे या कल्पना स्वीकारण्यास ते तयार नाहीत. डॉ. आंबेडकर यांची भूमिका त्यामुळे बुद्धिवाद्याची असल्यामुळे त्यांच्या नीतीचा अर्थही पूर्णपणे 'भौतिक' आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी मानवतावाद नव्या शास्त्रीय ज्ञानाच्या प्रकाशात समृद्ध कर-

प्याचा प्रयत्न केला आहे. ते भौतिकवादाचे प्रवक्ते आहेत. त्यामुळे त्यांच्या नीतीची बैठक पूर्णपणे शास्त्रीय आहे.

राजकारण आणि नीती यांचा विचार गेली शंभर वर्षे मुख्यतः राष्ट्राच्या अंतर्गत जीवनाच्या संदर्भात झाला, आणि हा प्रश्न आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रात नवे रूप घेऊ लागला आहे. या क्षेत्रात या विचाराच्या प्रवक्त्यांना महत्वाचे आव्हान आले आहे. नैतिक वाटेने जाणाऱ्या राष्ट्राचा अनैतिक मार्गाने जाणाऱ्या राष्ट्राशी संबंध आला तर तेथे नैतिक मार्गावर निष्ठा असणाऱ्या राष्ट्राने कसे वागावे ? हे आव्हान आपल्याला स्वीकारले पाहिजे.

राजकीय विचाराला येथील मातीचा गंध आहे

येथील राजकीय विचारामध्ये पाश्चात्य विचाराच्या अनुकरणाचा भाग किती होता आणि त्याला येथील परिस्थिती, परंपरा यांची जाणीव असल्यामुळे तो येथील समाज-जीवनात स्वाभाविकपणे किती वाढला असा प्रश्न या संदर्भात उपस्थित करावासा वाटतो. याबाबत अर्थात् एक गोष्ट स्पष्ट आहे. येथील राजकीय विचाराला मूळ प्रेरणा पाश्चात्य विचारापासून मिळाले आहे. येथील प्रारंभीचे विचारवंत पाश्चात्य विचाराच्या सहवासात आले नसते तर त्यांनी मांडलेले विचार ते स्वतंत्रपणे मांडू शकले असते असे वाटत नाही. त्यामुळे त्यांची मूळ प्रेरणा म्हणून पाश्चात्य विचाराचा उल्लेख करावा लागेल. परंतु प्रेरणा कोणापासून घेतली हा मुद्दा गौण आहे. चांगल्या विचाराची प्रेरणा कोटूनही घेतली तरी ती पवित्रच असते. चांगले विचार एका दृष्टीने सर्व विश्वाचीच मालमत्ता असते; परंतु प्रेरणा घेतल्यानंतर त्या विचाराची छाननी आपल्या परिस्थितीच्या संदर्भात स्वतंत्रपणे केली का, त्यातील अवास्तव भाग फेकून देऊन योग्य तेवढा भाग घेतला का, काही ठिकाणी तो येथील समाजजीवनाला मारक ठरण्याचा संभव असल्यामुळे त्याविरुद्ध वैचारिक बंड केले का ? हा खरा प्रश्न आहे. येथील विचारवंतांच्या स्वतंत्र विचारशक्तीची एक महत्त्वाची कसोटी म्हणून याचा उल्लेख करावा लागेल. या निकषावर येथील विचार तपासल्यास येथील विचारवंतांनी विचाराची प्रेरणा जरी पाश्चात्य विचारवंतांपासून घेतलेली असली तरी त्यांनी त्या विचाराची निर्भयपणे, स्वतंत्रपणे येथे समीक्षा केली आणि तो विचार पचवून स्वतंत्रपणे येथील जीवनाला लागू केला. काही बाबतीत त्यांनी मूळ विचार संपूर्णपणे टाकून दिला. काही बाबतीत ते मूळ विचाराच्या पलीकडे

गेले. काही बाबतीत मूळच्या विचारात त्यांनी सुधारणा केल्या. या दृष्टीने विचार करता, येथील विचारवंतांची येथील जीवनावरील पकड घट्ट होती. त्यांची येथील परिस्थितीची जाणीव खोल होती. त्यामुळेच त्यांच्या विचाराला येथील मातीचा गंध आहे असे आपणास दिसून येईल.

लोकहितवादी हे विद्यापीठपूर्वयुगाचे अपत्य होते. त्यामुळे त्यांच्या विचारावर पाश्चात्य विचारवंतांचा प्रभाव फारसा नव्हताच. त्यामुळे त्यांनी जे विचार मांडले ते पुष्कळसे स्वतंत्रच होते. जुन्या राजेशाहीपेक्षा लोकशाही श्रेष्ठ हे सांगताना त्यांनी येथील महाराष्ट्राच्या इतिहासातील अनेक उदाहरणे दिली. जातिबद्ध समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात येथील लोकशाही इंग्लंड-मधील लोकशाहीपेक्षा कोणत्या बाबतीत वेगळी असली पाहिजे हे सूचित केले. त्यांच्या स्वतंत्र विचारशक्तीचा हा पुरावा नव्हे काय ?

म. फुले यांनी त्यांच्या काळात सर्वमान्य असलेल्या झिरपण्याच्या सिद्धांताला आव्हान दिले. शिक्षणप्रसाराबाबत हा सिद्धांत मेकॉलेने मांडला होता. या सिद्धांताचा प्रभाव या देशातील मोठमोठ्या विचारवंतांवर पडला होता. इतकेच नव्हे तर युरोपमधील अनेक विचारवंत या सिद्धांताच्या प्रभावाखाली वावरत होते. अशा या काळात येथील जातिबद्ध समाजव्यवस्थेमध्ये हा सिद्धांत प्रभावी होऊ शकणार नाही असे सांगितले. ज्या समाजामध्ये अस्पृश्यांचा स्पर्श देखील वर्ज्य मानला जातो अशा अस्पृश्य समाजामध्ये या कल्पनेप्रमाणे ज्ञान कधी पसरत जाईल का ? ज्ञान फक्त वरिष्ठ वर्गानेच ध्यावे अशी सर्व समाजाची शेकडो वर्षे प्रामाणिक धारणा असताना, हे ज्ञान खाली झिरपत जाईल का ? असे प्रश्न त्यांनी उपस्थित केले आहेत. त्यामुळे या समाजात ज्ञान वरून खाली झिरपत जाणार नाही. ते खालून वर गेले पाहिजे असा स्वतंत्र विचार त्यांनी मांडला. एका दृष्टीने हा विचार शिक्षणविषयक विचाराला कलाटणी देणारा क्रांतिकारक विचार होता. या विचारामागे येथील परिस्थितीची सखोल जाणीव आणि स्वतंत्र चिंतन आपल्याला प्रत्ययाला येत नाही काय ?

न्या. रानडे यांच्या काळात मुक्त स्पर्धेचे तत्त्वज्ञान इंग्लंडमध्ये रूढ होते. हे तत्त्व त्रिकालाबाधीत, परिस्थिती-निरपेक्ष आहे अशी त्यांची समजूत होती. १९ व्या शतकाच्या मध्याला पदार्थविज्ञान, प्राणिशास्त्र इत्यादी निसर्गशास्त्रातील अभ्यास-पद्धतीचा समाजशास्त्रावर परिणाम

होऊ लागला होता. त्यामुळे निसर्गशास्त्रातील सिद्धांताप्रमाणे अर्थशास्त्राचे सिद्धांत देशकालनिरपेक्ष असतात अशी धारणा त्यामागे होती. न्या. रानडे यांनी या कल्पनेला आव्हान दिले व अर्थशास्त्राचे सिद्धांत परिस्थितीसापेक्ष आहेत असे सांगितले असा विचार जर्मन अर्थशास्त्रज्ञ लिस्ट याने मांडला होता. परंतु भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात त्यांनी मुक्तस्पर्धेच्या तत्त्वज्ञानाची जी छाननी केली आहे तिच्यामध्ये न्या. रानडे यांच्या विचाराची स्वतंत्रता जाणवते. त्यांनी सांगितले, “इंग्लंडप्रमाणे येथे मजूरवर्ग मुक्तपणे सर्वत्र संचार करू शकत नाही. कारण स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्था हे येथील समाजजीवनाचे वैशिष्ट्य होते. शिवाय व्यवसाय आणि जात यांची शतकानुशतके सांगड घातली गेली होती. अशा स्थितीत येथे समाजजीवनाचा प्रवाह खळाळून वाहूच शकत नाही. युरोपप्रमाणे येथे आर्थिक प्रेरणा हीच जीवनातील प्रमुख प्रेरणा नाही. आध्यात्मिक प्रेरणा देखील या जीवनात बलवत्तर आहे. येथील जातिवद्ध समाजव्यवस्था, स्वयंपूर्ण ग्रामरचना, एकत्र कुटुंब-पद्धती, अध्यात्माचा जीवनावरील खोल ठसा, शेतीप्रधान अर्थव्यवस्था यामुळे इंग्लंडमधील मुक्तस्पर्धेच्या विचारांमागील अनेक ग्रहित कृत्ये येथे लागू पडत नाहीत. त्यामुळे तो सिद्धांत अशास्त्रीय आहे असे यांनी दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला. लो. टिळक यांनी येथील राष्ट्रवादाची मुळे प्राचीन भारतीय जीवनात शोधण्याचा प्रयत्न केला. यासाठी वैदिक काळापासून प्रेरणा घेण्याचा प्रयत्न केला. म. गांधी यांनी सत्याग्रहाचा प्रयोग सामुदायिक प्रमाणावर व सातत्याने जगाच्या इतिहासात प्रथमच केला. लाखो लोकांच्या सहकार्याने सुमारे २५-३० वर्षे राजकीय जीवनात त्यांनी सत्याग्रही मार्गाचा वापर केला. अशा प्रकारचा मार्ग शोधून काढणारे जगाच्या इतिहासातील पहिले राजकीय नेते. डॉ. आंबेडकर यांनी मार्क्सवाद जातिव्यवस्थेचे स्वरूप उकळून दाखविण्यास किती असमर्थ आहे हे प्रथमच दाखविले. राष्ट्रवादी, मार्क्सवादी अनुक्रमे राजकीय व आर्थिक समतेवर भर देत असताना डॉ. आंबेडकरांनी जातिव्यवस्थेच्या संदर्भात सामाजिक समता कशी विशेष महत्त्वाची आहे हे आग्रहाने सांगितले. भारतीय लोकशाहीला येथील प्राचीन इतिहासात कोठे आधार मिळतो याचा शोध घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. रॉय यांनी संसदीय लोकशाही व मार्क्सवाद यांमधील मूलभूत दोष दाखवून त्यांच्या पलीकडे जाण्याचा प्रयत्न केला व शास्त्रीय मानवतावादाचे तत्त्वज्ञान मानवाला दिले. भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात त्यांनी मानसिक वा वैचारिक क्रांतीचे जे महत्त्व सांगितले ते अनन्यसाधारण आहे. कोणत्याही राजकीय, सामाजिक वा आर्थिक बदलाला चिरस्थायी

करायचे असेल तर त्यासाठी केवळ संस्थात्मक चौकट बदलून भागणार नाही. त्यासाठी आपल्याला माणूसच बदलला पाहिजे. वैचारिक क्रांती अशा मूलगामी क्रांतीचे आश्वासन देऊ शकेल असे यांनी सांगितले.

वरील सर्व विचारवंतांचे विचार येथील जीवनाच्या संदर्भात स्फुरलेले वा वाढलेले आहेत. त्यामुळेच त्यांच्या विचाराला येथील मातीचा गंध आहे असे वाटते.

वरील विवेचनाला अपवाद असला तर तो फक्त येथील कम्युनिस्टांचा ! त्यांनी आयुष्यभर आंधळेपणाने मार्क्सवादाची संथा केली. येथील परिस्थिती मार्क्सवादी सिद्धांताच्या चौकटीत कृत्रिमपणे बसविण्याचा प्रयत्न केला. येथील समाज-व्यवस्था, परंपरा यांचा फारसा विचारच केला नाही. येथील परिस्थितीच्या संदर्भात मार्क्सवादातील प्रमेये वा सिद्धांत तपासून त्यामध्ये सुधारणा करण्याचा प्रयत्न केला नाही; मार्क्सने इतिहासाचा अन्वयार्थ लावला त्या वेळी त्याच्यासमोर मुख्यतः युरोपचा व तोही पश्चिम युरोपचा इतिहास होता. भारतातील परिस्थिती त्याच्यासमोर फारशी नव्हतीच. त्यामुळे त्याची इतिहासाची उपपत्ती येथे अपुरी पडणे स्वाभाविक होते. युरोपच्या इतिहासात ज्या अर्थाने गुलामगिरी, सरंजाम-शाही होती, त्या अर्थाने ती येथे कधीच नव्हती. येथील समाजव्यवस्थेची चौकट पुष्कळच वेगळी होती. परंतु येथील कम्युनिस्टांनी मार्क्सवादी साचा टोकळेबाजपणाने येथील इतिहासाला, समाजजीवनाला लावला. यामधून त्यांच्या वैचारिक दारिद्र्याची कल्पना येते.

येथील राजकीय विचाराची निकोप, निरामय वाढ व्हायची असेल तर आपल्याला येथील परिस्थितीच्या संदर्भात स्वतंत्रपणे विचार केला पाहिजे. या दृष्टीने लोकहितवादीपासून तो डॉ. आंबेडकर, रॉयपर्यंतच्या विचारवंतांपासून आपल्याला पुष्कळ प्रेरणा घेता येतील. त्यांचा वरील वारसा उद्याच्या वैचारिक वाटचालीमध्ये आपल्याला पुष्कळच मार्गदर्शक ठरेल.

गतिमान विचार

महाराष्ट्राचा गेल्या सव्वाशे वर्षांचा इतिहास हा येथील मानवी स्वातंत्र्याच्या झगड्याचा इतिहास आहे. आरंभीच्या काळी म. फुले,

लोकहितवादी यांनी मुख्यतः सामाजिक स्वातंत्र्यासाठी झगडा केला, जातिबद्ध समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात सामाजिक स्वातंत्र्याला विशेष महत्त्व आहे. कारण अस्पृश्यता, जातीयता यांचा पाया मुख्यतः सामाजिक आहे, आर्थिक नव्हे. एखादा अस्पृश्य समाजातील तरुण आणि स्पृश्य समाजातील तरुण आर्थिक दृष्ट्या समान पातळीवर असले तरी समाजजीवनात त्यांच्यामध्ये फरक केला जातो. या दृष्टीने या समाजव्यवस्थेच्या चौकटीमध्ये सामाजिक स्वातंत्र्य, आर्थिक स्वातंत्र्याइतकेच महत्त्वाचे आहे. लोकहितवादी, महात्मा फुले यांचे सामाजिक समतेचे हे कार्य बडोद्याचे सयाजीराव महाराज, छत्रपति शाहू महाराज, कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे, कर्मवीर भाऊराव पाटील, डॉ. आंबेडकर, महर्षि अण्णासाहेब कर्वे यांनी पुढे चालविले. वरील समाज-सुधारकांप्रमाणेच लो. टिळक, प्राचार्य आगरकर इत्यादी विचारवंतांनी राजकीय स्वातंत्र्यावर भर दिला. म. गांधींनी यासाठी मोठ्या प्रमाणावर देशभर आंदोलन केले. राजकीय स्वातंत्र्याचे हे कार्य १९४७ साली पूर्ण झाले. यानंतर येथील विचाराचा प्रवास आर्थिक स्वातंत्र्याच्या दिशेने सुरू झाला आहे. येथील पंचवार्षिक योजना, समाजविकास-योजना वा आर्थिक विकासाचा कार्यक्रम हे मुख्यतः आर्थिक समता प्रस्थापित करण्याची साधने आहेत.

म. फुले यांची सामाजिक स्वातंत्र्याची चळवळ, लो. टिळक यांची राजकीय स्वातंत्र्याची चळवळ व गेल्या १५-२० वर्षांतील समाजवादी व्यवस्थेमधील आर्थिक स्वातंत्र्याची चळवळ मूलतः मानवी स्वातंत्र्याच्या चळवळीची वेगवेगळी रूपे आहेत. ना. गोखले आणि म. गांधी यांनी या सर्वांणीण मानवी स्वातंत्र्याच्या चळवळीला नैतिक अधिष्ठान देऊन स्वातंत्र्याचा आशय अधिक व्यापक केला. वरील वेगवेगळ्या विचारवंतांच्या कार्याचा आढावा घेतल्यास येथील शंभर-सव्वाशे वर्षांचा इतिहास हा मूलतः मानवी स्वातंत्र्याच्या झगड्याचा इतिहास आहे असे दिसून येईल.

येथील राजकीय विचार पुरेसा गतिमान आहे. त्यामुळे तो येथील सामाजिक, राजकीय, आर्थिक स्वातंत्र्याचे नेतृत्व करू शकला. त्याच्या गतिमानतेप्रमाणे त्याचा आशयही व्यापक होत गेला आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत इतकेच नव्हे तर या शतकाच्या अखेरी अखेरीपर्यंत स्वातंत्र्याची कल्पना पुष्कळशी नकारात्मक होती. बंधनाचा अभाव म्हणजे स्वातंत्र्य हीच ती नकारात्मक कल्पना. परंतु पुढे येथील विचार या नकारात्मक कल्पनेकडून भावात्मक कल्पनेकडे गेला. माणसातील सर्जनशील

शक्तीच्या आविष्कारासाठी अनुकूल परिस्थिती निर्माण करणे हाच स्वातंत्र्याच्या भावात्मक कल्पनेचा आशय आहे.

मानवी स्वातंत्र्याची कल्पना बुद्धिप्रामाण्यवादावर उभारली आहे. स्वातंत्र्याचा हा बुद्धिप्रामाण्यवादाचा पाया अधिक वास्तववादी व भक्कम होत आहे. एकोणीसाव्या शतकातील बुद्धिप्रामाण्यवादापेक्षा विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील बुद्धिप्रामाण्यवाद अधिक सखोल व शास्त्रशुद्ध बनला आहे. माणसाच्या जीवनातील अनेक विवेकबाह्यशक्ती त्याच्यातील नैसर्गिक विवेकशीलतेवर मात करण्याचा प्रयत्न करीत असतात. या झगड्यात अखेरीस माणसातील विवेकशीलता विजयी व्हायची असते. परंतु विवेकशीलतेला येणाऱ्या या अंतर्गत आव्हानाची जाणीव झाल्यामुळे बुद्धिवाद अधिक जागरूक, दक्ष झाला आहे. त्या प्रमाणात त्याच्या स्वातंत्र्याच्या कक्षा अधिक रुंद झाल्या आहेत.

लोकहितवादींनी सुमारे सव्वाशे वर्षांपूर्वी इंग्लंडप्रमाणे प्रातिनिधिक लोकशाही येथे सुरू झाली पाहिजे असे म्हटले. गेल्या शंभर वर्षांत प्रातिनिधिक लोकशाहीचा आपण सर्वांगांनी विचार केला. आता रॉय यांच्यासारखे विचारवंत प्रातिनिधिक लोकशाहीकडून प्रत्यक्ष लोकशाहीकडे गेले पाहिजे असे सांगू लागले. कारण प्रातिनिधिक लोकशाहीमध्ये प्रतिनिधिच लोकशाहीचा गाभा — मतदारांचे सार्वभौमत्व — खाऊन टाकीत आहेत असे वाटू लागले आहे. या दृष्टीने आरंभी राजेशाहीकडून आपला प्रातिनिधिक लोकशाहीकडे प्रवास होता. आता प्रातिनिधिक लोकशाहीकडून प्रत्यक्ष लोकशाहीकडे गेले पाहिजे असे विचार पुढे येऊ लागले आहेत.

गेली शंभर वर्षे मानवी स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने आपण लोकशाही प्रधान राज्यसंस्थेचा विचार केला. या काळात प्रामुख्याने आपणास मानवी समता साकार करण्यासाठी संस्थात्मक अंगाचा विचार केला. परंतु आता आपण केवळ संस्थात्मक अंगाचा विचार करून न थांबता त्यापलीकडे जाण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. Change the institution and you change the man अशी काहीशी त्यामागे आपली समजूत होती. परंतु केवळ संस्थात्मक बदल करून भागत नाही. यासाठी आपल्याला अखेरीस या संस्था राबविणारा माणूसच बदलला पाहिजे, याची तीव्रतेने जाणीव होऊ लागली आहे. संस्थात्मक बदल अनेक वेळा वरवरचा, उथळ स्वरूपाचा

असण्याचा संभव असतो. केवळ संस्थांची चौकट बदलून स्वातंत्र्याचे आश्वासन मिळू शकत नाही. यासाठी आपणास अखेरीस माणूसच बदलला पाहिजे याची जाणीव खोलवर होऊ लागली आहे. हा विचार अधिक मूलगामी आहे असे वाटते.

परिशिष्ट

गोपाल हरी देशमुख : लोकहितवादी (१८२३-१८९२)

१८२३ फेब्रुवारी १८ जन्म.

१८३० विवाह.

१८४१ ते १८४४ 'सरकारी इंग्लिश स्कूल' मध्ये शिक्षण. इतिहास व इंग्रजीमध्ये विशेष प्राविण्य.

१८४६ सरकारी मुन्सफीची परीक्षा.

१८४६ ते १८५२ सरदार एजंट कचेरीत मासिक ७० रु. नोकरी.

१८५२ ते १८५६ वाई येथे मुन्सफीच्या जागेवर.

१८५६ ते १८६१ इनाम कमिशनवर सब असिस्टंट. इनाम कमिशनर म्हणून काम केले.

१८६१ ते १८६२ मुंबई हायकोर्टात हिंदु व मुसलमान धर्मशास्त्राच्या व्यवहाराचा गोषवारा तयार करण्यासाठी नेमणूक.

१८६२ अहमदाबाद येथे 'असिस्टंट जज' म्हणून नेमणूक.

१८६३ सनदी नोकरीसाठी डिपार्टमेंटल परीक्षा असे, ती परीक्षा उत्तीर्ण झाले.

१८६६ ते १८७६ अहमदाबाद येथे 'स्मॉल कॉज जज' म्हणून काम केले.

१८७६ दिल्ली दरबारानंतर राववहादुरी मिळाली.

१८७७ 'जॉइन्ट जज' म्हणून नाशिक येथे नेमणूक. - जे. पी.

१८७८ मुंबई विद्यापीठाचे फेलो म्हणून नेमणूक.

१८७९ सेवानिवृत्त.

१८८० गव्हर्नरच्या कौन्सिलचे सभासद म्हणून नेमणूक.

१८८१ फर्स्टक्लास सरदारांत गणना.

१८८४ रतलाम संस्थानामध्ये दिवाण म्हणून नेमणूक. एक वर्षांनी सोडली.

१८८० ते १८९२ एक वर्ष सोडल्यास पुण्यात वास्तव्य.

१८९२ ऑक्टोबर मृत्यू.

प्रकाशित ग्रंथ : शतपत्रे (१८४८-१८५०), 'प्रभाकर' साप्ताहिकातून प्रकाशित, जातिभेद (१८७७), स्वाध्याय (१८८०), ग्राम-
 • रचना त्यातील व्यवस्था व हल्लीची स्थिती (१८८३), आगम-
 • प्रकाश (१८८४), विद्यालहरी, हिंदुस्थानातील बालविवाह,
 • भिक्षुक, कलियुग, लाच, हिंदुस्थानला दारिद्र्य येण्याची कारणे इ० निबंध संग्रह अहमदनगर (१८६६). गीतातत्त्व व सुभाषित अथवा सुबोध वचने (१८८८), ऐतिहासिक गोष्टी व उपयुक्त माहिती (१८९२).

म हा त्मा ज्यो ति रा व फु ले (१८२७-१८९०)

१८२७

जन्म.

१८२८

आईचा मृत्यू.

१८५१ जुलै ३

पुणे येथे मुलींची पहिली शाळा काढली. एतद्देशीयांनी मुलींची काढलेली बहुधा हिंदुस्थानातील ही पहिलीच शाळा असावी. म. फुले यांच्या पत्नी सौ. सावित्रीबाई फुले ह्या या शाळेमध्ये कार्य करित होत्या. सार्वजनिक कार्यासाठी घराबाहेर पडलेल्या अर्वाचीन महाराष्ट्रातील पहिली स्त्री म्हणून त्यांचा उल्लेख करता येईल.

१८५२ मे

अस्पृश्यांसाठी पुणे येथे पहिली शाळा काढली. अस्पृश्य व मुली ह्यांच्या शाळांसाठी लागणारा सर्व खर्च प्रारंभी म. फुले स्वतः करित. पुढे दक्षणा प्राइझ फंडातून त्यांना द. म. २५ रु. अनुदान मिळू लागले. याच वर्षी मुली व अस्पृश्य यांच्यासाठी हिंदुस्थानात एतद्देशीयांनी शाळा काढून सुधारणेचा पहिला प्रयत्न केला. यासाठी मुंबई सरकारच्या शिक्षण खात्यातर्फे शाल देऊन त्यांचा गौरव करण्यात आला.

१९६० मार्च ८

म. फुले यांच्या प्रेरणेने पुणे येथे पहिला पुनर्विवाह झाला. पुढे १८६४ साली दुसरा पुनर्विवाह झाला.

१८६४

पुणे येथे स्वतःच्या घरात 'अनाथ बालकाश्रम' सुरू केले. पुढे या कार्यापासून प्रेरणा घेऊन पंढरपूर येथे मोठ्या प्रमाणावर असे बालकाश्रम सुरू झाले.

- १८६८ अस्पृश्यांसाठी स्वतःच्या घरातील पाण्याचा हौद खुला केला.
- १८७३ सप्टें. २ सत्यशोधक समाजाची स्थापना.
- १८७६-८२ पुणे नगरपालिकेचे सभासद.
- १८७७ म. फुले यांच्या प्रेरणेने कृष्णराव भालेकर यांनी 'दीनबंधु' साप्ताहिक सुरू केले.
- १८७७ पुणे येथे मोठा दुष्काळ पडला होता. त्यावेळी दुष्काळ-पीडितांसाठी पुणे येथून २-३ मैलांवर असलेल्या धनकवाडी येथे छात्रालय चालविले.
- १८८० पुणे शहरात दारूच्या दुकानांची संख्या ४ वरून १० वर गेली. सरकार अशा दुकानांना परवानगी मोठ्या प्रमाणावर देत होते. दारूचे व्यसन कमी व्हावे यासाठी काही उपाय योजना करावी म्हणून पुणे नगरपालिकेमध्ये ठराव मांडला.
- १८८० मुंबई येथे म. फुले यांच्या प्रेरणेने लोखंडे यांनी मजूर संघटना सुरू केली. ही मजूर संघटना म्हणजे सत्यशोधक चळवळीचेच अपत्य होते. यावेळी मुंबई येथे ५३ कापड गिरण्या होत्या. मजुरांचे काम, तास, पगार यांवर कोणतेच बंधन नव्हते.
- १८८० व्हाइसराय यांची पुणे शहरास भेट. याप्रसंगी त्यांच्या सत्कारार्थ एक हजार रुपये खर्च करावे असा ठराव. त्याला विरोध.
- १८८२ डोंगरीच्या तुहंगातून सुटल्यानंतर लो. टिळक व प्रा. आगरकर यांचा पुणे व मुंबई येथे सत्कार.
- १८८३ हंटर कमिशनला शिक्षण विषयक प्रश्नावर अहवाल सादर केला.
- १८८८ मार्च २ 'ड्यूक ऑफ कॅनॉट' यांना पुणे येथे हरिरावजी यांच्यामार्फत भव्य प्रमाणावर खाना देण्यात आला होता. त्यावेळी अगदी सामान्य, गरीब शेतकऱ्यांच्या, अर्धनग्न अवस्थेत या खान्याला हजर राहिले. खेड्यापाड्यातील लाखो गरीब लोकांचे प्रतिनिधित्व या पोषाखात मी करित आहे असे त्यांनी सांगितले.

१८८८ मे ११ मुंबई येथे नागरिकांतर्फे 'महात्मा' ही पदवी अर्पण करण्याचा समारंभ.

१८८८ पक्षघाताने आजारी. उजवा हात निकामी झाला. डाव्या हाताने या आजारात 'सार्वजनिक सत्यधर्म' हा ग्रंथ लिहून पूर्ण केला. हा ग्रंथ त्यांच्या मृत्यू-नंतर १८९१ मध्ये प्रकाशित झाला.

१८९० नोव्हें. २७ मृत्यू.

१८९२ बडोद्याचे सयाजीराव महाराज यांनी म. फुले यांच्या पत्नी सावित्रीबाई फुले यांना हयातभर तीन महिन्यास ५० रु. मिळतील अशी व्यवस्था केली.

प्रकाशित ग्रंथ : 'तृतीय रत्न' हे नाटक लिहीले (१८५५) अद्याप अप्रकाशित आहे. ब्राह्मणांचे कसब (१८६९), 'छत्रपती शिवाजी राजे भोसले' यांचा पोवाडा (१८७०), गुलामगिरी (१८७३), शेतकऱ्यांचा आसूड (१८८३) अद्याप अप्रकाशित आहे; इषारा (१८८५), सत्सार (१८८५), सार्वजनिक सत्यधर्म (१८९१).

न्याय मूर्ती म. गो. रानडे (१८४२-१९०१)

१८४२ जानेवारी जन्म.

१८५१ ते १८५६ कोल्हापूर येथे शिक्षण.

१८५४ वाई येथील सखुबाई दांडेकर यांच्याशी पहिला विवाह.

१८५६ मुंबई येथील 'एल्फिन्स्टन इन्स्टिट्यूट' मध्ये प्रवेश.

१८५७ मुंबई विद्यापीठाची स्थापना. याच वेळी दरमहा १० रु. शिष्यवृत्ती मिळाली.

१८५९ मॅट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण - पहिले मॅट्रिक.

१८६० ते ६३ एल्फिन्स्टन कॉलेजमध्ये 'ज्युनिअर फेलो' म्हणून द. म. ६० रु. नेमणूक.

१८६२ बी. ए. (ऑनर्स) परीक्षा उत्तीर्ण.

१८६४ 'इंदु प्रकाश' च्या इंग्रजी विभागाचे संपादक.

१८६६ एल्. एल्. बी. परीक्षा ऑनर्ससह उत्तीर्ण.

- १८६६ मे ते १८६७ नोव्हेंबर शिक्षणखात्यामध्ये ओरिएण्टल ट्रान्स्लेटर म्हणून द. म. २०० रु. नेमणूक. याच काळात अकलकोट येथे कारभारी व कोल्हापूर येथे न्यायाधीश म्हणून नेमणूक.
- १८६८ इंग्रजी व इतिहास या विषयांचे एल्फिस्टन कॉलेजमध्ये असिस्टंट प्राध्यापक म्हणून द. म. ४०० रु. नेमणूक.
- १८६९ मुंबई हायकोर्टमध्ये ' असिस्टंट रिपोर्टर ' म्हणून नेमणूक.
- १८७१ अॅडव्होकेट परीक्षा उत्तीर्ण - न्यायखात्याकडे कायमची नेमणूक.
- १८७३ फर्स्ट ग्रेड सबजज म्हणून द. म. ८०० रु. कायम स्वरूपाची नेमणूक.
- १८७६ पहिल्या पत्नीचे निधन. दुसरा विवाह. रमाबाई रानडे यांच्याशी (मूळचे नाव यमुना चिपळूणकर) विवाह.
- १८७८ जानेवारी नाशिक येथे सदर अमीन म्हणून नेमणूक.
- १८७८ ' सार्वजनिक सभा ' त्रैमासिक सुरू.
- १८७९ मे पुणे येथील विश्रामबाग व बुधवार वाडा यांना आगी लागल्या. न्या. रानडे यांचा कटाशी संबंध अशी सरकारला शंका. त्यामुळे त्रास.
- १८८१ जानेवारी ते मार्च - मुंबई येथे अॅडिशनल प्रेसिडेन्सी मॅजिस्ट्रेट म्हणून नेमणूक.
- १८८१ मार्च पुणे येथे सदर अमीन म्हणून नेमणूक.
- १८८१ ऑगस्ट डेकन अॅग्रिकल्चरिस्ट रिलीफ अॅक्टनुसार पुणे व सातारा जिल्ह्यामध्ये पाहणीचे काम.
- १८८४ फेब्रुवारी पुणे येथे द. म. हजार रुपयावर स्मॉल कॉज जज म्हणून नेमणूक.
- १८८५ मुंबई येथील लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलवर ' लॉ मेम्बर ' म्हणून नेमणूक.
- १८८६-८७ मुंबई प्रांताच्या वतीने फिनान्स कमिटीवर सभासद म्हणून नेमणूक.
- १८८७ ' डेकन रायट्स रिलीफ अॅक्ट ' साठी खास जज म्हणून नेमणूक.
- १८८७ सी. आय. ई. हा किताब दिला.
- १८९० इन्डस्ट्रियल असोसिएशन ऑफ वेस्टर्न इंडिया सुरू.
- १८९० मुंबई लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलवर पुन्हा नेमणूक.

- १८९३ दिह्री कौन्सिलचे सभासद म्हणून नेमणूक.
 १८९३ मुंबई हायकोर्टाचे जज म्हणून नेमणूक.
 १८९३ ते १९०१ हायकोर्ट जज म्हणून काम केले.
 १९०१ जानेवारी - मृत्यू.
 १९२४ एप्रिल २६ रमाबाई रानडे यांचा मृत्यू. (जन्म २५ जानेवारी १८६२).

प्रकाशित ग्रंथ :

Essays on Indian Economics (1899). Rise of the Maratha Power (1900). Manifesto Constituting the Deccan Sabha drafted by M. G. Ranade (1896) pub. by Hon. Secretary, the Deccan Sabha, Poona. The Miscellaneous writings of late Hon'ble Justice Mr. M. G. Ranade with an introduction by D. E. Wachha (1915). न्या. म. गो. रानडे यांची धर्मपर व्याख्याने आ. ४ संपादन डी. जी. वैद्य. Religions & Social reforms—a collection of essays & speeches by M. G. Ranade collected and compiled by M. B. Kolaskar. Bombay (1902). Writings & Speeches by Ranade with an address on Rishi Ranade by the Right Hon'ble V. S. Shrinivas Shastri edited by T. N. Jagadisan. Madras (1895).

प्राचार्य गो. ग. आगरकर (१८५६-१८९५)

- १८५६ जन्म.
 १८६८ पर्यंत कऱ्हाड येथे इंग्रजी तीन इयत्ता अखेर अभ्यास आजोळी भागवताकडे.
 १८६९ कऱ्हाड मुन्सिफ कचेरीत उमेदवारी. रत्नागिरीला पुढील शिक्षणासाठी प्रयाण.
 १८७१ रत्नागिरीस चवथी व पाचवी अशा इंग्रजी इयत्तांची पूर्णता.
 १८७२ कऱ्हाडच्या दवाखान्यात कंपाउंडरची नोकरी. जूनमध्ये अकोल्यास प्रयाण.
 १८७५ प्रवेश परीक्षा उत्तीर्ण.

- १८७६ पुणे वक्तृत्वोत्तेजक सभेचे बक्षीस. एकत्र कुटुंब पद्धती या निबंधा-
बद्दल डेक्कन कॉलेजचे बक्षीस. वन्हाड समाचारामध्ये सहा
महिने लेखन. कॉलेजमध्ये परीक्षेला पैसे नाहीत म्हणून नाटक
लिहावयास घेतले असता ते काढून घेऊन केरूनाना छत्र्यानी
परीक्षेचे पैसे भागवले.
- १८७७ उंत्रजच्या सौ. कां. अंबुताई फडके यांजवरोबर विवाह.
- १८७८ बी. ए. ची परीक्षा उत्तीर्ण. डेक्कन कॉलेजात फेलो म्हणून
नेमणूक.
- १८७९ एम. ए. चा अभ्यास करीत असता जुलै-ऑगस्टमध्ये बाळ
गंगाधर टिळकांसमवेत सरकारी नोकरी न पत्करता स्वतंत्र
शाळा काढण्याचा बेत.
- १८८० जानेवारीत पुणे न्यू इंग्लिश स्कूलची स्थापना.
- १८८१ एम. ए. होऊन आगरकर न्यू स्कूलस मिळाले. लो. टिळक
व प्राचार्य आगरकर यांनी मराठा व केसरी वृत्तपत्रे सुरू केली.
- १८८२ जुलै १३ रोजी बर्वे प्रकरणात टिळक-आगरकरांवर चार्ज
ठेवला. या प्रकरणात टिळक-आगरकरास चार महिने साधी
कैद झाली. १०१ दिवसांच्या तुरुंगवासात आगरकरांनी हॅम्लेट
नाटकाचा मराठीत उतारा केला.
- १८८३ टिळक आगरकरांनी ज्यांचा कैवार घेतला ते कोल्हापूरचे
दुर्दैवी छत्रपती शिवाजीराव यांचा अहमदनगर किल्ल्यात मृत्यू.
- १८८४ जानेवारी २ रोजी फर्ग्यूसन कॉलेजची स्थापना. ता. २४
ऑक्टोबर रोजी दिवाळीच्या सुमुहूर्ताने डेक्कन एज्युकेशन
सोसायटी नावारूपास आली. हिंदू मुलींच्या वैवाहिक वयो-
मर्यादेच्या प्रश्नासंबंधी टिळक-आगरकर यांच्यातील मतभेदामुळे
१६ डिसेंबरच्या केसरीच्या अंकांत आगरकरांनी स्वतःच्या
सहीने पहिला लेख लिहिला.
- १८८५ आगरकर न्यू स्कूलचे सुपरिंटेंडेंट वा. शि. आपटे यांच्याबरोबर
राष्ट्रीय सभेचे पुणेकर प्रतिनिधी म्हणून उपस्थित.
- १८८६ होळकरांनी शाळेस भेट दिली व ७०० रु. देणगी दिली.
पैकी ३०० रु. सोसायटीस व वाक्यमीमांसा पुस्तकाच्या प्रती
मोबदला करून ४०० रु. आगरकरांस देऊन टाकले. पण
अशा मजकुराचे खुलाशाचे पत्र शिवाजीराव होळकर शाळा

पाहून गेल्यावर सोळा तासांनी आले. त्यामुळे ते आणविण्यात आले असा काही आजीव सभासदांचा ग्रह झाला. कारण महाराजाचे खाजगी चिटणीस श्री. गुप्ते हे आगरकरांचे मित्र होते. त्यामुळे वाक्यमीमांसा पुस्तकाच्या पैशाचा वाद निघाला. त्यावेळी ते पैसे आगरकरांनी सोसायटीकडेच जमा करवले. प्रत्यक्ष भेटीत महाराजांनी आगरकरांस पाचशे रुपये दरमहाची नोकरी संस्थानात देऊ केली होती. पण 'मला ती नको' असे आगरकरांनी उत्तर दिले.

- १८८७ आक्टोबर २५ रोजी आगरकरांनी केसरी सोडला.
- १८८८ श्री. गोपाळ कृष्ण गोखले यांच्या सहकार्याने आगरकरांनी दसऱ्याचे दिवशी 'सुधारक' पत्र काढले.
- १८९१ चहाप्रामाण्य प्रकरण. संमति वयाचा वाद.
- १८९२ ऑगस्ट ९ रोजी फर्ग्यूसनचे पहिले प्राचार्य वामनराव आपटे कालवश झाल्यामुळे प्रिन्सिपॉल म्हणून फर्ग्यूसन कॉलेजचे काम आगरकर पाहू लागले. आगरकर मुंबई विश्वविद्यालयाचे फेलो झाले.
- १८९३ ब्राह्मण वधू व सारस्वत वर यांचा मिश्र विवाह. मार्चमध्ये प्रा. कर्वे यांचा पुनर्विवाह. दोन्ही विवाहांस आगरकरांचा पूर्ण पाठिंबा.
- १८९५ दम्याने प्रकृती फारच बिघडल्यामुळे ता. १५ फेब्रु. ते १५ मार्चपर्यंत अकोल्यास हवा पालटून आगरकर आले. ता. २७ मार्च रोजी म्हणजे पाडव्याचे दिवशी लॉर्ड सॅन्डहर्स्ट यांचे हस्ते फर्ग्यूसन कॉलेजचा उद्घाटन समारंभ झाला. सोमवार ता. १७ जून रोजी पहाटे मृत्यू.

प्रकाशित ग्रंथ :

वाक्यमीमांसा व वाक्याचे पृथक्करण. विकारविलसित अथवा हॅम्लेट (अनुवाद) (१८८३). केसरीतील निवडक निबंध भाग तीन (१९३७).

लोकमान्य बा. गं. टिळक (१८५६-१९२०)

- १८५६ जुलै २३ रत्नागिरीत जन्म.
- १८७२ प्रवेश परीक्षा पास.
- गंगाधर पंतांचा मृत्यू.

- १८७३-७६ डेक्कन कॉलेज.
- १८७६ गणित हा ऐच्छिक विषय घेऊन बी. ए. परीक्षा पहिल्या वर्गात पास.
- १८७९ एम्. ए. चा अभ्यास.
- १८८२ जानेवारी १ न्यू इंग्लिश स्कूलची सुरुवात.
- १८८१ 'केसरी' व 'मराठा' सुरू.
- १८८२ जुलै १७ कोल्हापूर प्रकरणात 'केसरी', 'मराठा' मध्ये प्रसिद्ध केलेल्या पत्रामुळे कोल्हापूर संस्थानचे दिवाण रा. व. माधवराव बरवे यांनी केलेल्या फौजदारीचा निकाल. ४ महिने साध्या कैदेची शिक्षा. डोंगरीच्या तुरुंगात रवानगी.
- १८८२ ऑक्टो. २६ डोंगरीच्या तुरुंगातून सुटका.
- १८८४ ऑक्टो. २४ डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीची स्थापना. टिळकांना आजीव सभासदत्वाचा ठराव.
- १८८७ आर्यभूषण छापखाना व 'केसरी', 'मराठा' ही वर्तमानपत्रे टिळक, प्रा. वासुदेव बाळकृष्ण केळकर व हरि नारायण गोखले या तिघांच्या संयुक्त मालकीची.
- १८८९ प्रांतिक परिषदेच्या अधिवेशनात भाग.
- १८९० ऑक्टो. १४ टिळकांचा सोसायटीच्या आजीव सभासदत्वाचा राजिनामा.
- १८९१ 'केसरी', 'मराठा' ही पत्रे पूर्णपणे टिळकांच्या मालकीची.
- १८९६ स्वदेशीच्या पुरस्कारास सुरुवात.
- १८९७ फेब्रुवारी १७ रँडची प्लेग कमिशनर म्हणून नियुक्ती.
- १८९७ जून २२ रँडचा खून.
- १८९७ जुलै ६ टिळकांचा 'सरकारचे डोके ठिकाणावर आहे काय?' लेख केसरीत प्रसिद्ध.
- १८९७ जुलै १३ 'राज्य करणे म्हणजे सूड उगवणे नव्हे' लेख केसरीत प्रसिद्ध.

- १८९७ जुलै २७ रँडशाहीच्या जुलुमाचा काही पुरावा गोळा करून तो मुंबईच्या इंग्रजी पत्रातून छापविण्याच्या उद्देशाने गेले असता राजद्रोहाच्या आरोपावरून अटक.
- १८९७ सप्टेंबर ८ मुंबई हायकोर्टापुढे टिळकांवरील राजद्रोहाचा खटला सुरू.
- १८९७ सप्टेंबर १४ खटला आटोपून टिळकांना १८ महिन्यांची सक्तमजुरीची शिक्षा.
- १८९८ सप्टेंबर ६ टिळकांची तुरुंगातून सुटका. खालावलेली प्रकृती. न. चिं. केळकर, कृ. प्र. खाडीलकर इत्यादींच्या हातीं 'केसरी', 'मराठा' पत्रे.
- १८९९ जुलै ४ प्रसिद्धपणे केसरी स्वतःच्या हाती घेतला.
- १९०२ ऑगस्ट २४ तार्ईमहाराजांच्या पढवलेल्या साक्षीच्या आधारे टिळकांना दोषी ठरविण्यात येऊन दीड वर्ष सक्तमजुरी व रु. १००० दंडाची शिक्षा.
- १९०४ मार्च ३ टिळकांची हायकोर्टातर्फे आरोपातून मुक्तता.
- १९०५ - १९०६ दरम्यान 'लोकमान्य' ही पदवी त्यांना उद्देशून वापरण्यात आली असावी.
- १९०८ टिळकांना राजद्रोहाच्या आरोपावरून मुंबईत अटक. हुतात्मा खुदिराम यांनी मझफरपूर येथे बाँब टाकला. त्यावरून झालेल्या दडपशाहीला अनुलक्षून 'देशाचे दुर्दैव' व 'हे उपाय टिकावू नाहीत' असे केसरीत लेख लिहिले. त्यावरून राजद्रोहाचा खटला. लोकमान्यांचा खटला सुरू. सतत आठ दिवस स्वतः बचावाचे भाषण. ६ वर्षे शिक्षा व रु. १००० दंड.
- १९१२ जून पत्नीचा मृत्यू.
- १९१४ जून १७ टिळकांची अचानक सुटका.
- १९१६ जुलै २३ राजद्रोहाच्या आरोपावरून रु. ५०,००० जांमीनाची मागणी.
- १९१८ भाषणबंदीचा हुकूम सरकारने बजावला.

१९१८ सप्टेंबर १९ विलायतेस रवाना.

१९२० ऑगस्ट १ मृत्यू.

प्रकाशित ग्रंथ : लो. टिळकांचे केसरीतील लेख (४ खंड), श्रीमद्-भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र (1915), The Orion (or researches into the Antiquity of the Vedas) (1894), The Arctic Home in the Vedas, (1903) Haldean and Indian Vedas. (1915).

नामदार गो. कृ. गोखले (१८६६-१९१५)

१८६६ मे ९ रत्नागिरी जिल्ह्यातील कोटलुक येथे जन्म.

१८७६ शिक्षणासाठी कोल्हापूरला प्रयाण.

१८८१ मॅट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण.

१८८२ कोल्हापूर येथील राजाराम कॉलेजमध्ये शिक्षणासाठी प्रवेश.

१८८३ डेकन कॉलेजमध्ये नाव दाखल.

१८८४ मुंबई येथील एलफिन्स्टन कॉलेजमधून बी. ए. झाले.

१८८५ न्यू इंग्लिश स्कूल पुणे येथे शिक्षक म्हणून दाखल झाले.

१८८६ डेकन एज्युकेशन सोसायटीचे आजीव सदस्य झाले. फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये प्राध्यापकाची जागा स्वीकारली. याच वर्षी न्या. म. गो. रानडे यांचा परिचय झाला. १८८६ ते १८९३ पर्यंत न्या. रानडे यांना ना. गोखले जवळ जवळ दररोज भेटून वेगवेगळ्या विषयांवर चर्चा करित असत.

१८८८ बॉम्बे प्रॉव्हिन्सिअल कॉन्फरन्सचे सेक्रेटरी म्हणून निवड झाली. याच वर्षी प्राचार्य गो. ग. आगरकर यांनी सुरू केलेल्या 'सुधारक' साप्ताहिकाच्या इंग्रजी विभागाचे संपादक झाले.

१८८९ काँग्रेसच्या अधिवेशनास हजर राहून अधिवेशनाचे चर्चेत भाग घेण्यास सुरुवात केली.

१८९० 'सार्बजनिक सभे'चे चिटणीस म्हणून नेमणूक. याच वर्षी या सभेच्या वतीने प्रकाशित होणाऱ्या नियतकालिकाचे संपादक म्हणून नियुक्ती झाली.

१८९१ डेकन एज्युकेशन सोसायटीचे सेक्रेटरी म्हणून नेमणूक.

- १८९५ पुणे येथे भरलेल्या अखिल भारतीय काँग्रेस अधिवेशनाच्या स्वागत समितीचे चिटणीस. याच वर्षी मुंबई विद्यापीठात 'फेलो' म्हणून निवड.
- १८९६ सार्वजनिक सभेच्या चिटणीसपदाचे त्यागपत्र. याच वर्षी 'डेक्कन सभा' स्थापन करण्यात पुढाकार घेतला व या सभेचे चिटणीस म्हणून त्यांची नेमणूक झाली. याच वर्षी म. गांधी यांची प्रथम भेट. म. गांधी यांच्या विचारावर खोल प्रभाव.
- १८९७ वेल्बी कमिशनसमोर साक्ष देण्यासाठी इंग्लंडला प्रयाण. माफी प्रकरण.
- १८९९-१९०१ मुंबई लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलचे सभासद म्हणून नियुक्ती.
- १९०१ दिल्ली येथील इंपिरिअल लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलवर नेमणूक.
- १९०२ फर्ग्युसन कॉलेजमधून सेवानिवृत्त. याच वर्षी पुणे नगरपालिकेचे अध्यक्ष म्हणून निवड.
- १९०५ अखिल भारतीय काँग्रेसचे अध्यक्ष. सर्व्हेंट्स ऑफ इंडिया सोसायटीची स्थापना. इंग्लंडमध्ये याच वर्षी सार्वत्रिक निवडणुका होत्या. यावेळी काँग्रेसची भूमिका स्पष्ट करण्यासाठी काँग्रेसचे प्रतिनिधी म्हणून इंग्लंडला प्रयाण.
- १९०६-१९०८ हिंदुस्थानला सुधारणेचा कायदा लागू करावा म्हणून इंग्लंडला दोन भेटी.
- १९०८ डिसेंट्रलायझेशन कमिशनसमोर साक्ष.
- १९१२-१३-१४ पब्लिक सर्व्हिसेस कमिशनवर नेमणूक. या कामासाठी इंग्लंडला पाचवी, सहावी व सातवी भेट.
- १९१२ साऊथ आफ्रिकेला भेट.
- १९१४ सरकारने देऊ केलेल्या के. सी. आय. इ. या पदवीस नकार.
- १९१५ फेब्रुवारी १९ पुणे येथे मृत्यू.

प्रकाशित ग्रंथ : Speeches of Gopal Krishna Gokhale : by G. A. Natesan and Co., Madras, (1920). The Speeches and Writings of Gopal Krishna Gokhale Vol. I—Economic, Edited by R. P. Patwardhan, D. V. Ambedkar. (1962).

महात्मा गांधी (१८६९-१९४८)

मोहनदास करमचंद गांधी.

वि:

नॉ: वि:

- १८६९ ऑक्टो. २ काठेवाडातील पोरबंदर येथे जन्म.
- १८८५ वडिलांचा मृत्यू.
- १८८८ सप्टेंबर लंडनला प्रयाण.
- १८९१ जून लंडनहून परत.
- १८९३ मे गुजराती मुस्लिम व्यापार्यांचा दावा चालवण्यासाठी दक्षिण आफ्रिकेतः प्रयाण.
- १८९६ सहा महिन्यासाठी आफ्रिकेतून भारतात आगमन.
- १८९७ दक्षिण आफ्रिकेत प्रयाण.
- १८९९ बोअर युद्धातील जखमी सैनिकांची सेवा करण्यासाठी ११०० भारतीयांची तुकडी तयार.
- १९०६ हिंदी लोकांना अपमानास्पद असलेल्या कायद्यास विरोध करण्यासाठी सत्याग्रह. नाताळाची सरहद्द ओलांडून ट्रान्सवालमध्ये मुकाम.
- १९१४ दक्षिण आफ्रिकेत वास्तव्य.
- १९१५ जानेवारी भारतात आगमन.
- १९१६ लखनौ अधिवेशनात हिंदी राजकारणांत प्रवेश.
- १९१७ चंपारण्य सत्याग्रह.
- १९१८ अहमदाबादच्या गिरणी मजुरांच्या पगारवाढीसाठी केलेल्या सत्याग्रहात यश.
- १९१९ रौलेट कायद्याविरुद्ध सत्याग्रह. अमृतसर काँग्रेस अधिवेशन.
- १९२१ अहमदाबाद काँग्रेस अधिवेशन.
- १९२२ बारडोली सत्याग्रह.
- १९२४ अण्डिसायटिसचे ऑपरेशन.
- १९२५ काँग्रेसचे अध्यक्ष.
- १९२८ बारडोली व छेरसद तालुक्यात वल्लभभाईंच्या नेतृत्वाखाली चळवळ.

- १९३० मिठाचा सत्याग्रह दांडी यात्रा.
 १९३१ गोलमेज परिषदेस लंडनला प्रयाण.
 १९३१ मार्च ५ गांधी-आयर्विन करार झाल्यावर गांधीजींनी
 ब्रिटिश मालावरील बहिष्काराची चळवळ बंद.
 १९३३ मे ३ आत्मशुद्धिसाठी उपोषण.
 १९४२ 'चलेजाव' घोषणा.
 १९४४ गांधी-जीना पत्रव्यवहार.
 १९४६ ऑक्टोबर २५ नौखाली सत्याग्रह.
 १९४८ जानेवारी १३ हिंदु-मुसलमान दंग्याविरुद्ध ११ दिवसांच्या
 उपवासास प्रारंभ.
 १९४८ जानेवारी १८ उपवास मागे घेतला.
 १९४८ जानेवारी ३० प्रार्थनास्थानी गोळ्या झाडण्यात आल्यामुळे मृत्यू.

प्रकाशित ग्रंथ : An Autobiography or my experiments with truth (1927), Christian Missions (1941), Basic Education (1951), Economic & Industrial Life & Relations, 3 Vols., Gokhale-My Political Guru (1955), Hindu Dharma (1950), Khadi -Why & How (1955) Letters to Sardar Vallabhbhai Patel (1951), My Religion, Rebuilding our Village, Sarvodaya (The welfare of All) (1951), The Removal of Untouchability, Thoughts on National Language, Truth is God (1955), Women (1958).

डॉ. भी. रा. ऊर्फ बाबासाहेब आंबेडकर.

शैक्षणिक जीवन

- १८९१ एप्रिल १४ मध्यप्रदेशातील महू येथे जन्म.
 १९०० सातारा येथे सरकारी हायस्कूलमध्ये प्रवेश.
 १९०८ मॅट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण. याच वर्षी मुंबई येथील
 एल्फिस्टन कॉलेजमध्ये नाव दाखल केले.
 १९१३ एल्फिस्टन कॉलेजमधून परीशियन व इंग्रजी घेऊन
 बी. ए. झाले.

- १९१३ जुलै बडोद्याचे संभाजीराव महाराज यांच्या मदतीने अमेरिकेमधील न्यूयॉर्क येथील कोलंबिया विद्यापीठातील राज्यशास्त्र विभागात प्रवेश.
- १९१५ याच विद्यापीठातून एम्. ए. परीक्षा उत्तीर्ण. या परिक्षेसाठी अर्थशास्त्र हा प्रमुख विषय व समाजशास्त्र, इतिहास, तत्त्वज्ञान, मानववंशशास्त्र व राज्यशास्त्र हे विषय घेतले होते.
- १९१६ पीएच्. डी. साठी प्रबंध लिहिला. विषय—
The National Dividend of India—A Historical and Analytical Study.
- १९१६ जून पीएच्. डी. प्रबंधाचे काम पूर्ण झाल्यावर लंडन येथील 'लंडन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स व पोलिटिकल सायन्स' मध्ये नाव दाखल करण्यासाठी इंग्लंडकडे रवाना.
- १९१७ कोलंबिया विद्यापीठाने वरील प्रबंधासाठी पी एच्. डी. पदवी दिली.
- १९१७ जून बडोदे महाराजांच्या शिष्यवृत्तीची मुदत संपली म्हणून हिंदुस्थानास परत आले. त्यापूर्वी लंडन विद्यापीठात एम्. एस्. सी. परिक्षेसाठी एक वर्षभर अभ्यास केला.
- १९१७ जुलै बडोदे येथील सयाजीराव महाराज यांचे मिलिटरी सेक्रेटरी म्हणून नेमणूक. परंतु थोड्याच दिवसांत या नोकरीचा राजिनामा.
- १९१८ नोव्हेंबर मुंबई येथील सिडनहॅम कॉलेज ऑफ कॉमर्स अँड इकॉनॉमिक्स येथे प्राध्यापक म्हणून नेमणूक.
- १९२० मार्च लंडन येथील अपुरा अभ्यासक्रम पूर्ण करण्यासाठी सिडनहॅम कॉलेजमधील प्राध्यापकाच्या पदाचा राजिनामा.
- १९२० सप्टेंबर लंडन विद्यापीठामध्ये नाव दाखल केले. याच-वेळी वॅरिस्टर होण्यासाठी अभ्यास सुरू केला.

- १९२१ जून लंडन विद्यापीठाने एम्. एस्. सी. पदवी दिली. संशोधनाचा विषय—Provincial Decentralisation of Imperial Finance in British India.
- १९२२-२३ जर्मनीमधील बॉन विद्यापीठामध्ये कायद्याचा अभ्यास करण्यासाठी काही महिने राहिले व पुन्हा लंडनला गेले.
- १९२३ मार्च लंडन विद्यापीठाला डी. एस्.सी. पदवीसाठी सादर केलेला प्रबंध स्वीकारण्यात आल्याचे जाहीर झाले. लंडन विद्यापीठाची डी. एस्.सी. पदवी मिळविणारे पहिले भारतीय. विषय—“ The Problem of the Rupee—Its Origin and its Solutions ” हाच प्रबंध पुढे १९४७ साली—“ History of Indian Currency and Banking, Vol. I ” म्हणून प्रसिद्ध झाला.
- १९२३ एप्रिल मायदेशाला परत.
- १९२३ जून मुंबई येथे हायकोर्टामध्ये वकिलीस सुरुवात.
- १९२८ जून मुंबई येथील सरकारी लॉ कॉलेजमध्ये प्राध्यापक म्हणून नेमणूक.
- १९३५ जून सरकारी लॉ कॉलेजमध्ये प्राचार्य म्हणून नेमणूक, कायदेशास्त्राचे ‘पेरी प्राध्यापक’ म्हणूनच काम करित होते.
- १९५२ मे अमेरिकेतील कोलंबिया विद्यापीठाने खास पदवीदान समारंभ घेऊन एल्.एल्. डी. ही बहुमानाची पदवी दिली.

राजकीय जीवन

१९१८

साऊथ बरो कमिटीसमोर साक्ष - असृश्यांना प्रांतातील कौन्सिलमध्ये स्वतंत्र प्रतिनिधित्व असावे असा विचार प्रथम मांडला.

- १९२० कोल्हापूर संस्थानातील माणगांव येथें यांच्या अध्यक्षतेखाली अस्पृश्यांची मोठी परिषद — या वेळी छत्रपती शाहू महाराज उपस्थित होते. अस्पृश्य समाजाला डॉ. आंबेडकरांच्या रूपाने मोठा नेता मिळाला, असे त्यांनी याच परिषदेत प्रथम सांगितले.
- १९२० नागपूर येथे छत्रपती शाहू महाराजांच्या अध्यक्षतेखाली अखिल भारतीय अस्पृश्य परिषद. याच वेळी कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्याशी असलेले वैचारिक मतभेद स्पष्ट झाले.
- १९२० जानेवारी 'मूकनायक' साप्ताहिक सुरू केले.
- १९२४ 'बहिष्कृत हितकारिणी सभा' स्थापन केली.
- १९२६ मुंबई प्रांताच्या लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलवर सभासद म्हणून नेमणूक.
- १९२७ मार्च रत्नागिरी जिल्ह्यातील महाड येथे चवदार तळ्याचा सत्याग्रह. येथूनच अस्पृश्य चळवळीतील नवे पर्व सुरू झाले.
- १९२७ एप्रिल 'बहिष्कृत भारत' पाक्षिक सुरू केले.
- १९२८ मे इंडियन स्टॅट्यूटरी कमिशन (सायमन कमिशन) समोर साक्ष.
- १९२८-२९ सायमन कमिशनच्या मुंबई प्रांतासाठी नेमलेल्या कमिटीचे सभासद.
- १९३० मार्च नाशिक येथे अस्पृश्यांना मंदिर प्रवेश मिळावा म्हणून काळाराम मंदिरापाशी सत्याग्रह.
- १९३० डिसेंबर 'जनता' साप्ताहिक सुरू केले.
- १९३०-३२ राजुंड टेबल कॉन्फरन्सेसला प्रतिनिधी म्हणून इंग्लंडला गेले.
- १९३२ सप्टेंबर पुणे करारावर सही, याच कराराप्रमाणे अस्पृश्यांना स्वतंत्र मतदार संघाऐवजी संयुक्त मतदार संघ मिळाले.

- १९३२ - ३४ हिंदुस्थानला सुधारणेचा पुढील हत्ता देण्यासाठी घटनेत बदल करणे आवश्यक होते. यासाठी नेमलेल्या जॉएन्ट पार्लमेंटरी कमिटीवर सभासद म्हणून नेमणूक,
- १९३५ सप्टेंबर नाशिक जिल्ह्यातील येवला येथे हिंदुधर्म सोडण्याचा निर्णय जाहीर केला.
- १९३६ ऑगस्ट 'इंडिपेंडन्ट लेबर पार्टी' ची स्थापना.
- १९३७ जानेवारी मुंबई प्रांताच्या लेजिस्लेटिव्ह असेंब्लीवर सभासद म्हणून निवडून आले.
- १९४२ एप्रिल 'ऑल इंडिया शेड्यूल्ड कास्ट फेडरेशन' ची स्थापना.
- १९४२ जुलै गव्हर्नर जनरलच्या 'एक्झिक्युटिव्ह कौन्सिल' वर मजूरमंत्री म्हणून नेमणूक.
- १९४५ जुलै पीपल्स एज्युकेशन सोसायटी, मुंबई स्थापना.
- १९४६ एप्रिल मुंबई येथे सिद्धार्थ कॉलेजची स्थापना.
- १९४६ जुलै गव्हर्नर जनरलच्या कार्यकारिणीतून बाहेर पडले.
- १९४६ सप्टेंबर अस्पृश्यांच्या हिताच्या दृष्टीने घटना समिती व स्वातंत्र्य जाहीर होईपर्यंतचे हंगामी सरकार यामध्ये योग्य तजवीज करावी म्हणून इंग्लंडला प्रयाण.
- १९४६ डिसेंबर घटना समितीमध्ये पहिले भाषण.
- १९४७ कायदा मंत्री म्हणून केंद्र मंत्री मंडळात नेमणूक.
- १९४८ नोव्हेंबर घटना समितीला भारतीय घटनेचा मसुदा सादर.
- १९५० जून औरंगाबाद येथे मिलिद महाविद्यालयाची स्थापना.
- १९५० डिसेंबर जागतिक बौद्ध परिषद-कोलंबो येथे उपस्थित.
- १९५१ जुलै भारतीय बौद्धजन संघ स्थापना.
- १९५२ राज्यसभा सदस्य.
- १९५३ मे सिद्धार्थ कॉलेज ऑफ कॉमर्स अँड इकॉनॉमिक्स, मुंबईस स्थापना.
- १९५४ डिसेंबर जागतिक बौद्ध परिषद रंगून येथे प्रतिनिधी म्हणून उपस्थित.

- १९५५ मे भारतीय बौद्ध महासभा स्थापना.
 १९५६ मे सिद्धार्थ कॉलेज ऑफ लॉ, मुंबई स्थापना.
 १९५६ ऑक्टो. १४ नागपूर येथे भव्य प्रमाणात बौद्ध धर्माचा स्वीकार.
 १९५६ नोव्हेंबर खाटमांडू येथे भरलेल्या जागतिक बौद्ध परिषदेला प्रतिनिधी म्हणून उपस्थित.
 १९५६ डिसेंबर जीवन-ज्योत मालवली.

प्रकाशित ग्रंथ :

Castes in India, Their Mechanism, Genesis and Development—(1916). The Evolution of Provincial Finance in British India - (1925). Annihilation of Caste—(1936). Federation vs Freedom—(1940). Ranade, Gandhi and Jinnah—(1943). Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables—(1943). Pakistan or the Partition of India (1945). Communal Deadlock and a Way to Solve it. What Congress and Gandhi have done to the untouchables—(1945). Who were the Shudras ? How they came to be the Forth Varna in the Indo-Aryan Society—(1947). States and Minorities—What are their Rights and how to secure them in the Free Constitution of India—(1947). “Maharashtra as a Linguistic Province”—a Statement Submitted to the Linguistic-Provinces Commission. (Dhar Commission)—(1948). History of Indian Currency and Banking, Vol. 1—(1947). The Untouchables, who were they ? and why they become Untouchables ? (1948). Manifesto : Scheduled Caste Federation—(1951). Essential Conditions Precedent for the Successful Working of Democracy (Speech)—(1951). My Personal Philosophy—(Speech) (1954). Thoughts on Linguistic States—(1955). Buddhism and Communism, (Speech)—(1956). The Buddha and his Dhamma—(1957). Thus Spoke Ambedkar, Vol. 1.—(Speeches : Compiled by Das Bhagwan)—(1963). Linguistic States : Need for Checks and Balances—(Article)—(1953).

मानवेंद्रनाथ रॉय (१८८७-१९५४)

१८८७

जन्म. बंगालमधील मिदनापूर जिल्ह्यातील एका लहानशा खेड्यात. याच जिल्ह्यातील अरवालिया व कोडालिया या खेड्यात बालपण गेले. मूळ नाव नरेंद्रनाथ भट्टाचार्य. १९१७ साली मेक्सिकोमध्ये प्रवेश करतांना एम्. एन्. रॉय हे नाव धारण केले.

१९१५

क्रांतिकारक कटामध्ये असताना हिंदुस्थानचा किनारा सोडला व अमेरिकेस गेले. जातांना आग्नेय आशियातील इंडोनेशिया, चीन, जपान, फिलिपाइन्स या मार्गाने गेले. या सर्व देशांत ते एक वर्ष होते.

१९१६

अमेरिकेला पोहोचले. तेथून १९१७ साली ते मेक्सिको येथे गेले. मेक्सिको येथे सुमारे अडीच वर्षे होते.

१९१८

मेक्सिको येथे कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना केली.

१९१९ ते १९२८

रशियामध्ये वास्तव्य.

१९२८

‘कम्युनिस्ट इंटरनॅशनल’ मध्ये मतभेद.

१९२८ ते १९३०

सुमारे अडीच वर्षे जर्मनीमध्ये वास्तव्य.

१९३०

च्या अखेरीस हिंदुस्थानास आले. येथे आल्यावर ब्रिटीश सत्ता उलथून टाकण्याच्या कटाशी संबंध. या आरोपाखाली सहा वर्षे तुरुंगवासाची शिक्षा. १९३६ च्या अखेरीस तुरुंगातून मुक्तता.

१९३६

पासून पुढे सुमारे दीड वर्षे मुंबई येथे वास्तव्य.

१९१९

पासून कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलचे सभासद. रशियातील सर्वश्रेष्ठ अशा ‘प्रेसिडियम’ या संस्थेचे सदस्य व कम्युनिष्ट इंटरनॅशनलच्या सेक्रेटरीएटचे सभासद म्हणून निवड. आशियातील कम्युनिस्ट चळवळीच्या संघटनेचे सूत्रधार - मास्को येथील इस्टर्न विद्यापीठामध्ये आशियातील कम्युनिस्ट नेत्यांच्या प्रशिक्षणासाठी नेमणूक.

- १९२८ कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञान व या तत्वाचा आचार यासंबंधी मतभेद होऊन त्यांनी 'कम्युनिस्ट इंटरनॅशनल' चा राजिनामा दिला.
- १९३७ तुंगगातून सुटका. सुटका झाल्यावर काँग्रेसमध्ये प्रवेश. याचवर्षी आखिल भारतीय काँग्रेस कमिटीचे सदस्य.
- १९३८ मे पासून डेहराडून येथे स्थलांतर. जीवनाच्या अखेरीपर्यंत येथेच वास्तव्य.
- १९३९ यूरोपमध्ये मुरु झालेल्या दुसऱ्या महायुद्धाच्या स्वरुपासंबंधी काँग्रेसशी मूलभूत मतभेद. त्यामुळे काँग्रेस संघटनेचा राजिनामा देऊन बाहेर पडले.
- १९४० रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टी स्थापन केली. शास्त्रीय मानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानाशी पक्षपद्धती विसंगत आहे. असे वाटल्यावरून १९४८ साली आपला राजकीय पक्ष विसर्जित केला.

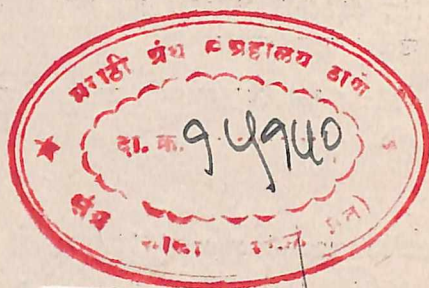
त्यानंतर डेहराडून येथे इंडियन रिनाइझान्स इन्स्टिट्यूट ही संस्था स्थापन केली. या संस्थेचे संस्थापक-संचालक म्हणून अखेरपर्यंत काम करित होते. शास्त्रीय मानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानाला वाहून घेणारी व हिंदुस्थानात वैचारिक प्रबोधनाची चळवळ मुरु करणारी प्रमुख संस्था म्हणून या संस्थेचा उल्लेख करावा लागेल.

२५ जानेवारी १९५४ रोजी डेहराडून येथे जगाचा शेवटचा निरोप घेतला.

प्रकाशित ग्रंथ :

High Road to Peace-Mexico, (1919). India in Transition-Geneva, (1922). The Future of Indian Politics-London, (.1926). Also Russian Edition, Moscow; German Edition, Hamberg, Berlin. Revolution and Counter Revolution in China-Berlin, (1930). Letters to Congress Socialist Party-(1937). My experiences in China, (1938). Fascism. Its Phiosophy, Profession and Practice- (1938). The Historical Role of Islam-(1939). Heresies of Twentieth Century-(1939). From Savagery to Civilization-(1939).

Materialism, An outline of the History of Scientific Thought-(1940). Man and Nature-(1940). Science and Superstition-(1940). Gandhism, Nationalism and Socialism. Ideal of Indian Womanhood, (1940). War and Revolution (1942). Scientific Politics-(1942). India and War-(1942). Communist International-(1943). Nationalism, An Antiquated Cult-(1943). Nationalism, Democracy and Freedom (1943). Poverty or Plenty ?-(1943); Planning a New India-(1943). Constitution of India in Draft-(1944). New Orientation- (1946). Beyond Communism-(1946). New Humanism-(1947). Science and Philosophy-(1947). The Russian Revolution-(1949). Radical Humanism-(1952). Reason, Romanticism and Revolution-2 vols., (1952). Crime and Karma, Cats and Woman-(1957), (Posthumously published). Politics, Power and Parties-1960.



REFBK-0015150

दुरुस्ती पत्र

पान	ओळ	असे आहे	असे असावे
५	खालून ४	existence	existence
११	वरून ६	लोकांचे	लोकांना
३१	खालून ७	culmlnaing	culminating
६०	खालून ४	what	that
६१	वरून ५	philanthropy	philanthropy
६५	खालून २	that had asked	that we had asked
	खालून १	that	then
६६	वरून ६	Years	ears
	वरून ८	more causes	more forlorn causes
७०	खालून ७	absolute society	absolute sanctity
७१	वरून ९, १५, १६	lite	life
७४	वरून १८	man	men
	खालून ४	demonstably	demontsrably
	खालून २	a four	a few
७६	वरून १८	depended	depends
७८	वरून १५	collectvaized	collectivized
	खालून ३	It established	It establishes

बाराठा एम. ए. विद्यालय, ठाणे. स्थळपत्र
 भद्रकर्म वि:
 असावे नोंद वि: