निबंध
२८१४

साहित्यविचार आणि समाजचिंतन

REFBK-0022855

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

सूचनाः—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे, तसे न केल्यास घटना नियम क्र. ५ (८) नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा वर्गणी भरावी लागेल.

25 MAY 1980

22 OCT 1980

२२८५५
निबंध
२७९६
२६।४।८०

साहित्यविचार आणि समाजचिंतन

साहित्यविचार आणि समाजचिंतन

प्रा. गं. बा. सरदार षष्टयब्दपूर्ती-गौरव-ग्रंथ

संपादक

भालचंद्र शंकर भणगे

REFBK-0022855

ओरिएंट लाँगमन्स लिमिटेड

मुंबई * कलकत्ता * मद्रास * नवी दिल्ली

ओरिएंट लाँगमन्स लिमिटेड

रजिस्टर्ड ऑफिस : १ / २४ कॅन्सन हाऊस, असफ अल्ली रोड, नवी दिल्ली १
निकल रोड, बॅलार्ड एस्टेट, मुंबई १
३६ ए माऊंट रोड, मद्रास २
३/५ १७ चित्तरंजन अॅव्हेन्यू, कलकत्ता १३

किमत रु. १५

भारतात मुद्रित

डबल डेमी सफेद कागदावर हे पुस्तक मा. ह. पटवर्धन, यांनी संगम प्रेस प्रा. लि., ३८३ नारायण पेठ, पुणे २ येथे छापून ओरिएंट लाँगमन्स लिमिटेड, निकल रोड, बॅलार्ड एस्टेट, मुंबई १, येथे प्रकाशित केले.

अनुक्रमणिका

निवेदन

साहित्यविचार

१. **मने एका मातीची** – वि. भि. कोलते १– ५
२. **संत-साहित्यविषयक मतमतांतरे** – गो. म. कुलकर्णी ६– २०
३. **संतवाङ्मयाची भाषा** – मु. ग. पानसे २१– ४३
४. **पंचोपासना** – दुर्गा भागवत ४४– ६३
५. **महाराष्ट्रातील मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहार** – रा. चिं. ढेरे ६४– ९३
६. **कालिदास आणि मानवतावाद** – वि. म. बेडेकर ९४–१०६
७. **ललितवाङ्मयातील सामाजिक जाणिवेचे स्वरूप**
– शरच्चंद्र मुक्तिबोध १०७–१२७
८. **साहित्य, साहित्यिक आणि समाज** – स. शि. भावे १२८–१४३

समाजचिंतन

९. **महाराष्ट्रातील समाजवादी विचार** – दि. के. बेडेकर १४७–१६३
१०. **महाराष्ट्रातील सुधारणावादाची शोकांतिका**
– ह. श्री. शेणोलीकर १६४–१८७

११. महाराष्ट्रातील पक्षोपपक्षांचे राजकारण – य. दि. फडके १८८–२०९
१२. बुद्धिजीवी वर्गातील वैफल्य – नरहर कुरुंदकर २१०–२१७
१३. बलुतेदार पद्धती – शंकरराव खरात २१८–२४०
१४. भारतीय समाजाची आत्मप्रतिमा आणि सामाजिक पुनर्घटना – क्षितिमोहन मुकर्जी २४१–२५०
१५. भारतीय समाजरचना, लोकशाही राज्यपद्धती आणि नवसमाजनिर्मिती – वसंत पळशीकर २५१–२७५
१६. हिंदु-मुस्लिम प्रश्न – पन्नालाल सुराणा २७६–३१३
१७. धर्म आणि राजकारण – नलिनी पंडित ३१४–३३३
१८. आजच्या काळातील धर्मप्रेरणा आणि धर्मसंस्था – विद्याधर पुंडलीक ३३४–३५०
१९. समाजसुधारणा व भारतीय स्त्री-जीवन – चित्रा नाईक ३५१–३७८
२०. सामाजिक स्थित्यंतराची पुढील दिशा – वि. स. खांडेकर ३७९–३९४
२१. आजचा समाज : काही विचार – भा. शं. भणगे ३९५–४१०

गं. बा. सरदार : व्यक्तिपरिचय

२२. संतजीवनाची फलश्रुती – सुधीर फडके ४१३–४२७
२३. ज्ञानप्रसारकांपुढील आदर्श – दि. के. बेडेकर ४२८–४३३
२४. प्रा. गं. बा. सरदार यांचे साहित्य : सूची – मु. ग. पानसे ४३४–४३७
ग्रंथातील लेखक ४३८–४३९
सूची ४४०–४४७

निवेदन

प्राध्यापक गं. बा. सरदार ह्यांच्या षष्टयब्दपूर्तीनिमित्त हा ग्रंथ तयार केला आहे. सहा महिन्यांपूर्वी पुणे येथे काही तरुण स्नेही एकत्र जमले असताना ह्या ग्रंथाची कल्पना निघाली. आमचे ज्येष्ठ मित्र प्रा. दि. के. बेडेकर यांच्या सल्ल्याने ही कल्पना निश्चित करण्यात आली. त्यानंतर ग्रंथाच्या संपादनाची जबाबदारी माझ्यावर सोपविण्यात आली. ह्या कामासाठी पहिल्याने एकत्र आलेल्या आम्हा मित्रांना श्री. सरदारांविषयी खूप आदर आहे आणि काहीजणांचा तर त्यांच्याशी गेल्या वीस-पंचवीस वर्षांचा स्नेह आहे. ग्रंथाची जोडणी लगेच करणे जरूरीचे होते. माझ्या तरुण मित्रांप्रमाणेच काही ज्येष्ठ लेखकांसही लेख देण्यासाठी मी विनंती केली. प्रा. सरदारांविषयीच्या आपुलकीमुळे सर्वांनी ती मानली. श्री. भाऊसाहेब कोलते, श्री. भाऊसाहेब खांडेकर आणि श्री. वि. म. बेडेकर यांचे सहकार्य ह्या ग्रंथासाठी आम्हांला लाभले याबद्दल विशेष आनंद वाटतो.

श्री. माधवराव पटवर्धन ह्यांनी ‘ संगम प्रेस ’ आणि ‘ ओरिएंट लाँगमन्स ’तर्फे हा ग्रंथ छापून प्रसिद्ध करावयाचे काम हौसेने अंगावर घेतले. माधवरावांचा उत्साह लेखकांपेक्षाही अधिक होता असा आम्हांला सतत अनुभव आला.

प्रा. सरदारांविषयी आदर असणाऱ्या बहुसंख्य लेखकांपैकी फक्त काहीजणांचेच लेख ह्या ग्रंथात समाविष्ट करता आले. अधिक लेखकांचे सहकार्य मिळाले असते (आणि मिळवायला हवे होते), असे दिसत असूनही वेळेचे बंधन आणि ग्रंथाचा

आकार यामुळे आम्ही ते घेऊ शकलो नाही, ही उणीव जाणवणारी आहे.

श्री. सरदारांचे आवडीचे आणि व्यासंगाचे विषय ग्रंथातील लेखांसाठी घेण्याचे आम्ही ठरविले. हे विषय साहित्यासंबंधी आणि सामाजिक-राजकीय आहेत. ग्रंथाच्या शेवटी श्री. सरदारांच्या निकटच्या स्नेह्यांनी त्यांच्या जीवनाचा आणि कार्याचा परिचय करून दिला आहे. अशा ग्रंथात पहिल्यापासून शेवटपर्यंत एक सूत्र ठेवणे अशक्य असते. प्रा. सरदारांबद्दलच्या आदराने आणि जिव्हाळ्याने सर्व लेखकांनी आपले लेखन केले आहे हेच ह्या ग्रंथातील अंतःसूत्र आहे असे म्हणता येईल.

ग्रंथाचे लेखक महाराष्ट्रास परिचित आहेत; काही तर सुविख्यात आहेत. प्रत्येक लेखकाची मते, त्याची भाषा आणि प्रतिपादनाची शैली ही त्याच्या लेखनाप्रमाणे त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाची घटक-द्रव्ये होत. परिश्रमाने आणि चिंतनाने त्याने ती बनविलेली असतात. मित्र म्हणून काही लेखकांकडे काही बाबतीत माझे मतभेद मी व्यक्त केले, काही ठिकाणी फेरविचाराचीही विनंती केली; पण शेवटी लेखकाची इच्छाच प्रमाण मानणे योग्य होते.

लेख हाती आल्यानंतर मुद्रणाचे कष्ट मोठे असतात. त्यात काही मित्रांनी आनंदाने बराच मोठा भाग उचलला. त्या बाबतीत डॉ. मु. ग. पानसे यांचा मी आवर्जून उल्लेख करतो. डॉ. आनंद नाडकर्णी यांनीही खूप मदत केली. श्री. म. श्री. दीक्षित यांनी ह्या ग्रंथाची सूची तयार करून दिली. ठराविक मुदतीत अत्यंत घाईने छपाई पुरी करावयाची होती. त्यामुळे मुद्रणाच्या बाबतीतले संकेत आणि सावधानता सर्वत्र काटेकोर रीतीने बाळगली जाऊ शकली नाही. 'संगम प्रेस'चे पटवर्धन बंधू आणि त्यांचे सहकारी यांचे साह्य बहुमोल होते. ह्या सर्वांचा मी ऋणी आहे.

प्रा. सरदारांना दीर्घ आणि उत्तम आयुरारोग्य लाभो आणि त्यांचे आतापर्यंतचे प्रबोधनाचे कार्य दीर्घ काल त्यांच्याकडून घडो अशी त्यांच्या सर्व मित्रांच्या वतीने इच्छा व्यक्त करून हा ग्रंथ त्यांना सादर करतो.

पुणे, २ ऑक्टोबर १९६८ **भालचंद्र शंकर भणगे**

साहित्यविचार

मने एका मातीची

वि. भि. कोलते

सांस्कृतिकदृष्टया भारत हे एक राष्ट्र आहे. त्यातील जनतेची मने एका मातीची आहेत. याची जाणीव भारतीय संतांच्या द्वारे आपणाला जशी होते तशी इतर साधनांच्या द्वारे क्वचितच होत असेल. आपले भारतीय संत आपल्या समाजाचे खरेखुरे प्रतिनिधी होत. जनतेच्या मनावर व सांस्कृतिक जीवनावर त्यांचे विलक्षण प्रभुत्व आहे. समाजातील सामान्य जनतेच्या भौतिक व आधिभौतिक आशाआकांक्षा जशा त्यांच्या अंतःकरणातून प्रकट होतात तशा त्या आशाआकांक्षा पूर्ण होण्याच्या दृष्टीने मार्गदर्शनही त्यांच्याच वाणीतून लाभते. किंबहुना, सामाजिक आणि आध्यात्मिक उत्थानाच्या मार्गावर जेव्हा जेव्हा विचारदौर्बल्याचे आणि साशंकतेचे तण माजून समाज गोंधळून जातो तेव्हा तेव्हा त्याच जनताजीवनातून संत अवतार घेतात आणि ते विचारदौर्बल्याचे तण काढून टाकून वाट चुकल्यामुळे गोंधळलेल्या जनतेला आपल्या लौकिक आणि परलौकिक अभ्युत्थानाचा खरा मार्ग दाखवून देतात. त्यांच्या आश्रयाने मार्गक्रमण करणाऱ्या भारतीय जनतेची मने जशी एका मातीची आहेत तशीच त्यांच्या या मार्गदर्शक संतांचीही मने एकाच मातीची असल्याचे आढळून येते. भारतातील सर्व संतांच्या जीवनाकडे नुसता दृष्टिक्षेप केला तरी याचे सहज प्रत्यंतर येईल. या संतांचे जीवन सारखे, त्यांच्या अंतःकरणातील आशाआकांक्षा सारख्या, त्या आशाआकांक्षांतून स्फुरलेली त्यांची काव्यवाणी सारखी, जनतेला त्यांनी केलेला उपदेश सारखा—असा एकसारखा प्रत्यय येत असतो. जणू एकमेकांच्या अंतःकरणांचे

ते प्रतिध्वनीच होत. मग तो महाराष्ट्रातला तुकाराम असो, गुजराथेतला नरसी मेहता असो, की उत्तर प्रदेशातला कबीर असो. भारतातील भिन्न भागांत अवतरलेल्या या संतांच्या जीवनात, आचारविचारात, आध्यात्मिक साधनेत आपापल्या परीने अभिव्यक्तीची विविधता असली तरी मुळात एकात्मता आढळते. कारण त्यांची मने एकाच मातीतून घडलेली आहेत, आकाराला आलेली आहेत.

परमेश्वरप्राप्तीची तळमळ, त्यासाठी परमेश्वराची अनन्यभक्ती हा या संतांच्या जीवनाचा गाभा आहे. संसाराच्या तापाने आणि घरादारातील लोकांच्या अपशब्दांनी पोळलेल्या तुकारामाने भंडारा डोंगरावर जाऊन विठ्ठलनामाचा आश्रय घेतला. तर भक्तीत मस्त झाल्यामुळे घरी उशिरा आलेला नरसी मेहता आपली भावजय टाकून बोलली म्हणून घरदार सोडून गिरनार पर्वतात ईश्वराला शोधू लागला तेव्हा त्याला वैकुंठाचे आणि तेथे रासक्रीडा करीत असलेल्या भगवान श्रीकृष्णाचे दर्शन झाले. आपल्या विधवा हिंदू मातेने टाकून दिलेल्या कबीराचे पालनपोषण एका जुलाहा दांपत्याने केले. गुरूसाठी तळमळणाऱ्या आणि त्यासाठी गंगेवरील घाटाच्या पायरीवर लोळणाऱ्या कबीराला रामानंदासारखा गुरू मिळाला आणि त्याने कबीराला रामनामाचा मंत्र दिला. या दृष्टीने पाहता तुकाराम, नरसी व कबीर हे तिघेही वैष्णव भक्त होते असे म्हणायला हरकत नाही; आपल्या उपास्य दैवताच्या, एकाच श्रीविष्णूचे अवतार असलेल्या विठ्ठलाच्या, श्रीकृष्णाच्या आणि रामाच्या भक्तीत हे तिघेही संत रंगून गेले होते. इतके की, त्यापुढे आपल्या संसाराची ते फिकीर करीत नसत. त्यामुळे त्यांचा योगक्षेम चालविण्याची काळजी प्रत्यक्ष भगवंताला घ्यावी लागत असे.

हरीचिया भक्ता नाही भयचिंता । दुःख निवारिता नारायण ।।
न लगे वाहणे संसार उद्वेग । जडो नेदी पांग देवराय ।।

हा तुकारामाचा अनुभवाचा उद्‌गार काय दाखवतो ? भजनात मग्न असताना राखणीच्या शेतातील धान्य पाखरांनी खाऊन टाकले असताना अनंत हस्तांनी भरपाई करून विठ्ठलानेच तुकारामाची लाज राखली ना ? कीर्तनात दंग होऊन घरदार विसरलेल्या नरसीचे रूप घेऊन श्रीकृष्णानेच नरसीच्या घरातील श्राद्धकर्म आटोपले ना ? रामनाम जपताना टाळ्या वाजवीत असल्यामुळे बंद पडलेला कबीराचा हातमाग चालवून त्याचे शेले रामाला विणावे लागले ना ? अनन्यभक्तीचा धडा या तिन्ही संतांनी जनतेला दिला. हा भक्तीचा धडा गिरविण्यासाठी :

जेणे घडे नारायणी अंतराय । होत बाप माय वर्जावी ती ।।
येर प्रिया पुत्र धना कोण लेखा । करिती ती दुःखा पात्र शत्रू ।।
प्रल्हादे जनक बिभिष्णे बंधु । राज्य माता निंदु भरते केली ।।

असे तुकाराम सांगतात. नरसी मेहताही हाच उपदेश करतो.

नारायणनुं नाम न लेतां वारे तेने तजिए रे
मनसा वाचा कर्मणा करीने, लक्ष्मीवरने भजिये रे ।। धृ ।।

कुळने तजिए, कुटुंबने तजिए, तजिए मा न बाप रे
भगिनी सुत दाराने तजिए, जेम तजे कंचुकी साप रे ।।
प्रथम पिता प्रल्हादे तजियो, नव तजियुं हरिनुं नाम रे
भरत शत्रुघ्ने तजी जनेता, नव तजिया श्रीराम रे ।।
व्रजवनिता विठ्ठलने काजे सर्व तजीने चाली रे
भणे नरसैयो वृंदावनमां, मोहन, साथे महाली रे ।।

कबीरदास तरी दुसरे काय सांगतात ? 'जबतक नाता जगतका तबलग भक्ती न होय । नाता तोडे हरि भक्त कहावे सोय' हाच त्यांचाही उपदेश आहे. माया-मोहाचे पाश तोडून ईश्वरचरणी भक्तिभावाने लीन झालेले हे भक्तसंत खरे वैष्णव होते. आणि 'विष्णुमय जग वैष्णवाचा धर्म' सांगून, सर्व जीवांना समदृष्टीने व ईश्वर रूपाने पाहून, 'कोणाही जीवाचा न घडो मत्सर' हे सर्वेश्वेर पूजनाचे वर्म उकलून दाखवीत होते. 'वैष्णव तो जया अवघी देवावरती माया' असा वैष्णव, खरा साधू तोच जो 'जे का रंजले गांजले–त्यासी म्हणे जो आपुले' सर्व भारतीय साधुसंतांची हीच ममत्वाची व सहृदयतेची दृष्टी होती. नरसी मेहताने केलेले वैष्णवाचे वर्णन आज सर्वांच्या तोंडी घोळते आहे.

वैष्णव जन तो तेने कहीए, जे पीड पराई जाणे रे ।
परदुःखे उपकार करे तोये, मन अभिमान न आणे रे ।।
सकळ लोकमां सहुने वंदे, निंदा न करे केनी रे ...
समदृष्टिने तृष्णा त्यागी, परस्त्री जेने मात रे ।।

साधुसंतांचे वर्णन कबीरदासही हुबेहूब असेच करतात—

कबिरा सोई पीर है जो जाने परपीर ।
जो परपीर न जानई सो करकिर बेपीर ।।
साधू ऐसा चाहिये दुखै दुखावै नाहि ।
फलफूलनि छेडे नहीं रहे बगीचे माहिं ।।

सर्वांना समदृष्टीने पाहणाऱ्या या वैष्णवसंतांना जातीपातीचे, स्पृश्यास्पृश्यतेचे भेद कसे सहन होणार ? भक्तीच्या क्षेत्रातसुद्धा त्यांना ही विषमता मान्य नाही. 'विष्णुमय जग' हा 'वैष्णवांचा धर्म' म्हणून सांगताना 'भेदाभेद भ्रम अमंगळ' होत असे तुकाराम आवर्जून सांगतात.

जिही म्हणविले हरिचे अंकित ।
जातीचे ते होत कोणी तरी ।
जातीकुळ नाही तयासी प्रमाण
अनन्या अनन्य तुका म्हणे ।।

ही त्यांची दृष्टी होती. म्हणूनच—

महाराशी शिवे । कोपे ब्राह्मण तो नव्हे ।।

तया प्रायश्चित्त काही । देहत्याग करिता नाही ।।
नातळे चांडाळ । त्याचा अंतरी विटाळ ।।
ज्याचा संग चित्ती । तुका म्हणे तो त्या याती ।।

असे तुकारामाने परखडपणे म्हटले आहे. नरसी मेहताची हीच दृष्टी होती म्हणून तर ते अंत्यजाच्या घरी, त्याचा भक्तिभाव पाहून जेवणाला गेले होते. त्याबद्दल त्यांना भ्रष्ट म्हणणाराला त्यांनी सांगितले की,

एवा रे अमो एवा रे एवा ।
नमे कहो छो बळी तेवा रे ।।
भक्ति करतां जो भ्रष्ट कहशे ।
तो करशुं दामोदरनी सेवा रे ।।
कळवां कर्मतो हुं नरसैंयो ।
मुजने तो वैष्णव वहाला रे ।।
हरिजन थी जे अंतर गणशे ।
ते ता फोगटा फेरा ठाला रे ।।

हरिजनांमध्ये जे भेदभाव ठेवतात त्यांचा जन्ममरणाचा फेरा कधी चुकत नाही. हीच भावना कबीरदासांनीही उपदेशिलेली आहे. ते स्वतःला मुसलमान जुलावा म्हणवीत. तेव्हा त्यांच्याजवळ स्पृश्यास्पृश्यता कुठून असणार ? तरीही भोवतालच्या समाजातील पंडितात ही स्पृश्यास्पृश्य भेदाची भावना पाहून त्यांनी पंडितांना विचारले की,

पंडित, देखहू मनमह जानी
कहु धौं छूति, कहांते उपजी तबहि छूति तुम मानी
बांदे बंदे, रूधिरके संगे घटही मह घट सपचै
अष्ट कवल होय पुहुमी आया छूति कहाते उपजै...
...छूतिहि जेवत, छूतिहि अचवन, छूतिहि जगत उपाया
कहहि कबीर, ते छूति बिवरजित, जाके संग न पाया

सारांश, हे तिन्ही संत स्पृश्यास्पृश्यतेच्या भावनेच्या पलीकडे होते. सर्वांनीच सर्वांविषयी समतेची भावना ठेवली पाहिजे असा त्यांचा बहुमोल उपदेश होता. त्याला अनुरूप असाच उपदेश त्यांनी जनतेला केलेला आहे. सत्य, अहिंसा, सदाचार, संपन्नता, प्रामाणिक व्यवहार, लांडी-लबाडी, चोरी, चहाडी, ढोंगधतूरा याविषयी पोटतिडकीने त्यांनी केलेला उपदेश सारखा आहे. कारण या भारताच्या मातीत त्यांचा जन्म झाला, त्या मातीतून त्यांची संस्कृती विकसित झाली, याच मातीची त्यांची सर्वांची मने बनली होती. समाजाकडे पाहण्याचा त्यांचा दृष्टिकोन सारखा होता. बाह्यतः या जगात ते वावरत असले तरी त्यांचे मन परमेश्वराकडे वळले होते. त्याच्या उपासनेत व भक्तीत ते आसक्त झाले होते. त्याच्या मीलनाची त्यांना

तळमळ लागली होती. या तळमळीतून त्यांची भक्तिगीते निर्माण झाली आहेत. ईश्वर सर्वत्र भरला आहे ही त्यांची श्रद्धा होती. ' विश्वी विश्वंभर । बोले वेदांतीचा सार ।। व्यापिले नारायणे । ऐसी गर्जती पुराणे ' म्हणून तुकाराम सांगतात.

अखिल ब्रह्मांडमां एक तू श्रीहरि
जूजवे रूपे अनंत भासे
देहमां देव तू, तेजमां तत्त्व तू ।
शून्यमां शब्द थई वेद वासे ।।
पवन तूं, पाणी तूं, भूमि तूं, भूधरा ।
वृक्ष थई फूली रह्यो आकाशे ।।

हीच नरसी मेहतांची श्रद्धा होती. ' मैं तो रहौं सहरके बाहर मेरी पुरी मवासमें । कहे कबीर सुनो भाई साधो, सब स्वासोंकी स्वासमें ' असाच कबीराचाही ईश्वर होता. जीवनातील प्राप्त कर्तव्यकर्म सांभाळीत –' करी धंदा परि आवडती पाय प्रीती सांगो काय तेया देवा ' – तुकारामांनी ईश्वराची आराधना करून ईश्वर प्राप्त करून घेतला. ' झीनी झीनी बीनी चदरिया '–लौकिक जीवनात चादरी विणीत असता ईश्वरप्राप्तीची चादर कबीरानेही विणली. त्यासाठी जीवनात निष्काम भावनेने कर्तव्यकर्मे करून सतत परमेश्वरभक्ती करावी तसे करीत असता, ' पडता जडभारी दासी आठवावा हरी मग तो होऊ नेदी शीण, आज घाली सुदर्शन ' असा संदेश तुकाराम देतात. ' संसारनो भय निकट न आवे श्रीकृष्ण गोविंद गोपाळ गातां ' असा आत्मविश्वास नरसी मेहताही निर्माण करतात. त्याच विश्वासाने कबीरदास सांगतात––

भजु मन, जीवन नाम सबेरा ।।
सुंदर देह देख निज भूलो, झपट लेत जस बाज बटेरा ।।
कहत कबीर सुनो भाई साधो, मानुव जनम न पेहो फेरा ।

एकाच मातीच्या मनांनी तळमळीने दिलेले हे संदेश पाळून आपण आपले जीवन कृतार्थ करू या.

संतसाहित्यविषयक मतमतांतरे

गो. म. कुलकर्णी

संतसाहित्य आणि त्याविषयीची आधुनिक कालातील मतमतांतरे विचारात घेण्यापूर्वी, 'संतसाहित्य' या शब्दाचा येथे अभिप्रेत असलेला अर्थ स्पष्ट करणे आवश्यक आहे.

'संतत्व' ही एकाच देशाची, काळाची वा परिस्थितीची मिरास नाही. सर्व देशांत, काळांत व परिस्थितीत त्याचे कमी अधिक अवतरण होतच असते. अशा संतवृत्तीतून उद्‌भूत झालेले सारे साहित्य, 'संतसाहित्य' या सदरात अंतर्भूत करता येण्यासारखे आहे. या साऱ्यांचा विचार येथे प्रस्तुत नाही. वाङमयेतिहासात 'संत-साहित्य' या नावाने मान्यता पावलेल्या व मतमतांतराच्या गलबल्यात गवसलेल्या साहित्याचाच विचार येथे करावयाचा आहे.

महानुभाव साहित्याची प्रवृत्ती व प्रेरणा लक्षात घेता, या साहित्याचाही संत-साहित्यात सन्मानपूर्वक अंतर्भाव करावयास हवा. प्राचीन मराठी वाङमयविषयक आजच्या विचारात या साहित्याला मोठी मान्यताही मिळालेली आहे. परंतु हे साहित्य एरव्ही कितीही मोलाचे असले तरी त्याचे एकूण स्वरूप तसे 'पंथीय'च आहे. ज्ञानदेव-तुकारामांच्या साहित्याप्रमाणे त्याचे आवाहन व्यापक नाही, आणि म्हणूनच मतमतांतरांची ज्या प्रकारची झळ ज्ञानदेव-तुकारामांच्या साहित्याला लागलेली आहे त्या प्रकारची झळ महानुभाव साहित्याला लागलेली नाही. मत-मतांतराच्या गलबल्याच्या पुढील विवेचनातून यासाठीच या साहित्याला वगळलेले

आहे; संतसाहित्याच्या पठडीचे अनुकरण असलेले अव्वल इंग्रजीत पाळंदे, गर्दे वगैरेंचे साहित्य किंवा उत्तरकाळातील रे. टिळक वगैरेंसारख्या लेखकांचे लेखन याचसाठी प्रस्तुत स्थळी विचारात घेतलेले नाही; आणि संतसाहित्य म्हणजे ऐतिहासिकदृष्टचा मान्यता पावलेले ज्ञानदेव, एकनाथ, तुकाराम, रामदास इत्यादिकांचे साहित्य असे कल्पूनच पुढील विवेचन केलेले आहे.

आधुनिक काळाच्या पूर्वीच्या काळात म्हणजे ब्रिटिशपूर्व काळात संतसाहित्य हे मुख्यत: परमार्थप्राप्तीचे साधन म्हणूनच विचारात घेतले जाई. 'आम्ही वैकुंठवासी–आलो याचि कारणासीं '[१] या तुकारामाच्या सुप्रसिद्ध अभंगात संतप्रणीत कार्याची व साहित्याची भूमिका यथार्थपणे प्रकट झाली आहे. अध्यात्मविद्या ही जशी विद्यांची विद्या, तसे आध्यात्मिक विमोचन हे विमोचनांचे विमोचन, ही बैठक दृढ असल्याने आध्यात्मिक विमोचकांना पूर्वी भौतिक विमोचनासाठी वेगळी खटपट करण्याची आवश्यकता वाटली नसावी. व्यक्तीचे जन्मकर्म काहीही असले तरी शुद्ध भक्तीच्या बळावर सर्व प्रकारच्या बंधनांतून मुक्ती मिळते, या सिद्धान्तावर तत्कालीन दलितांची व त्यांच्या त्रात्यांचीही दृढ श्रद्धा असल्याने ब्रिटिशपूर्व काळात ऐहिक विमोचनासाठी वेगळे प्रयत्न झाले नाहीत. आणि क्वचित् तसा प्रयत्न करण्याचे एखादा दुसऱ्या व्यक्तीच्या मनात तेव्हा आले असले तरी त्या प्रयत्नांच्या सिद्धीला त्या काळाचे भौतिक वातावरण तेवढे अनुकूलही नव्हते.

परंतु विज्ञानोपासनेवर, औद्योगीकरणावर, ऐहिक मूल्यांवर, लोकशाहीवर तत्त्वत: भर देणारी ब्रिटिश राजवट येथे स्थापन झाल्यानंतर येथील परिस्थितीचा नूर पालटला. साऱ्याच जीवनमूल्यांच्या फेरविचार करणे भारतीयांना भाग पडले. तोपर्यंतची आपली एकूण जीवनव्यवस्था धर्माधिष्ठित, कर्मकांडप्रधान व सामाजिकदृष्टचा स्थितीशील स्वरूपाची होती. यामुळे नव्या राजवटीतील नव्या विचारांचा पहिला आघात प्राधान्याने आपल्या धर्मकल्पनांवर व पर्यायाने समाजविषयक विचारांवर झाला. राज्यकर्ते या नात्याने, इंग्रजांनी भारतीयांच्या धार्मिक बाबीत ढवळाढवळ न करण्याचे जरी धोरण पत्करले होते तरी सुसंघटित आणि मतलबी मिशनरी मंडळींना स्वधर्म प्रसाराच्या साऱ्या वाटा मोकळयाच होत्या. मिशनऱ्यांची

---

१. ' आम्ही वैकुंठवासी । आलों याचि कारणासीं ।
बोलिले जे ऋषी । साच भावे वर्ताया ॥
झाडूं संतांचे मारग । आडरानीं भरलें जग ।
उच्छिष्टाचा भाग । शेष उरला तो सेवूं ॥
अर्थें लोपलीं पुराणें । नाश केला शब्दज्ञानें ।
विषय-लोभी मनें । साधनें बुडविलीं ॥
पिटूं भक्तीचा डांगोरा । कळिकाळासी दरारा ।
तुका म्हणे करा । जयजयकार आनंदे ॥ '

गोड वागणूक, समानता, मानवता इत्यादींना (बाह्यतः तरी) आवाहन करणारी त्यांची शिकवणूक, त्या दृष्टीने त्यांनी स्थापन केलेली रुग्णालये, अनाथगृहे, शाळा, यासारख्या संस्था आणि ख्रिस्ती धर्मातील कर्मकांडाचा एकूण अभाव, या साऱ्यांचा साकल्याने एतद्देशीयांवर प्रभाव पडून त्यांची धर्मांतर करण्याकडे प्रवृत्ती होऊ लागली. काहींना सामाजिक सुधारणेच्या दृष्टीनेही ख्रिस्तीधर्म हिंदूधर्मापेक्षा अधिक स्वीकरणीय वाटू लागला. त्या काळातील हिंदूधर्म रूढीच्या खोल गर्तेत अडकलेला, विस्कळीत, आपल्या उच्च तत्त्वप्रणालीला पारखा झालेला व पारतंत्र्याच्या न्यूनगंडाने पछाडलेला असल्यामुळे ख्रिस्ती धर्मप्रचाराला विशेष जोर चढला; आणि भारतीयांत धर्मांतराचे लोण अधिकाधिक पसरू लागले.[२] येथील नवशिक्षित हिंदुधर्माभिमानी विचारवंतांना या परिस्थितीने अंतर्मुख बनविले, विचारप्रवृत्त केले.

या विचारवंतांना ब्रिटिश राजवटीमुळे, मिशनरी चळवळीमुळे वा इंग्रजी शिक्षणामुळे परिचित झालेली नवविचारमूल्ये स्वीकरणीय वाटत होती; त्यांना रूढ धर्मातील उणीवाही बोचत होत्या. परंतु या नव्या मूल्यांच्या स्वीकारासाठी धर्मांतराची आपत्ती ओढवून घेण्याची त्यांची स्वाभाविकपणेच तयारी नव्हती. हिंदुधर्मात राहूनच या मानवतावादी नव्या मूल्यांचा स्वीकार कसा करावा; हा अव्वल इंग्रजीतील भारतीय विचारवंतांसमोर प्रश्न होता. त्यासाठी राममोहन रॉयसारख्या नव्या विचारवंतांनी वेद, उपनिषदे इत्यादी प्राचीन ग्रंथांचे आलोडन केले. त्यांतील उदारमतवादी भूमिकेच्या आधारावर धर्मविषयक व समाजविषयक सुधारणांची इमारत उभी करण्याचा प्रयत्न केला. संतसाहित्य हे देशी भाषेत असल्याने आणि दलितांचा कैवार घेऊन मानवतेचे, समानतेचे, क्षमाशांतीचे पाठ देणारे असल्याने वेदोपनिषदांपेक्षाही ते या नव्या दृष्टीला अधिक उपयुक्त वाटले. त्यामुळे इंग्रजी राजवटीत महाराष्ट्रीय संतांच्या शिकवणुकीकडे आध्यात्मिक विमोचनाच्या जोडीने सामाजिक विमोचनाचे साधन म्हणूनही हळूहळू पाहिले जाऊ लागले. 'प्रार्थना-समाजा 'सारख्या नवविचारप्रवण संस्थेत संतसाहित्याला मानाचे स्थान मिळण्याचे कारण हेच.

न्या. रानडे व डॉ. भांडारकर हे या प्रार्थनासमाजाचे अध्वर्यू. त्यांच्या धर्मपर व्याख्यानांतून जुनी धार्मिक श्रद्धा व नव्या सामाजिक आकांक्षा यांचा मेळ घालण्याचा पद्धतशीर प्रयत्न चाललेला दिसतो. न्या. रानडे यांनी नव्या राजकीय आकांक्षांचा विचार करतानाही इतिहासकालात संतांनी राजकीय कर्तृत्व केल्याचा दावा केला आहे व त्याबद्दल संतांना एक मोठे शिफारसपत्रही बहाल केले आहे.[३] संतसाहित्याकडे सामाजिक व राजकीय चष्म्यातून पाहाण्याच्या नव्या उपक्रमाचा पाया

२. अ. का. प्रियोळकर – संपादित 'दादोबा पांडुरंग' यांच्या आत्मचरित्राला जोडलेली प्रस्तावना पाहावी.

३. *Ranade, M. G., Rise of the Maratha Power*, p. 172.

एकप्रकारे न्या. रानडे यांच्या विवेचनाने घातला गेला असे म्हणावयास हरकत नाही. वस्तुतः इंग्रजी राजवटीने जी एक नवी सामाजिक जाणीव व ऐतिहासिक दृष्टी लाभली होती तिचा हा परिपाक होता. संतसाहित्याकडे पाहण्याची ही नवी दृष्टी रानडेपूर्व कालातही तुरळकपणे प्रकट झालेली आढळते.[४] पण तिचे पहिले पद्धतशीर दर्शन घडते ते न्या. रानडे यांच्या विवेचनातूनच.

खुद्द न्यायमूर्ती मात्र या साहित्याकडे केवळ ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून पाहात नव्हते. न्यायमूर्तींच्या सारा जीवनविषयक दृष्टिकोणच आध्यात्मिकतेने रंगलेला होता. आपण पारंपरिक अर्थाने वारकरी नसलो तरी वृत्तीने वैष्णव असल्याची त्यांची ग्वाही याचीच निदर्शक आहे.[५] न्यायमूर्तींच्या संतविषयक दृष्टिकोणाचा आणखी एक विशेष असा की, संताचे व्यक्तिगत वेगळेपण मान्य करूनही संतांच्या शिकवणुकीचा गाभा एकच असल्याचे ते पुनःपुन्हा सांगतात.[६] परंतु पुढे इंग्रजी राजवटीतील नव्या परिस्थितीमुळे पारमार्थिक मूल्यांपेक्षा उपयुक्ततावादी ऐहिक मूल्यांकडे जसजसा विचारवंतांचा कल झुकू लागला तसतसा संतसाहित्यातील आध्यात्मिक आशय बाजूला पडून त्याच्या सामाजिक किंवा राजकीय फलश्रुतीकडेच अधिक लक्ष पुरविले जाऊ लागले. परिणामतः संतसाहित्याकडे निःपक्षपाती व्यापक दृष्टिकोणातून पाहाण्याऐवजी पक्षाभिनिवेशी, प्रचारकी दृष्टीने पाहाण्याची प्रथा मूळ धरू लागली; आणि देश-काल-पंथ यांच्या सीमारेषा ओलांडून अद्वैताचे अधिराज्य निर्मू पाहणारे हे संतसाहित्य राजकीय, सामाजिक वा आर्थिक ' वादां 'चा (जहाल-मवाळ, सुधारक–सनातनी, धारकरी-वारकरी, ब्राह्मण-अब्राह्मण, आहेरे-नाहीरे इत्यादींचा) आखाडा बनले. संतांघरच्या ' खुणा ' अक्षरशः ' उलटचा ' झाल्या !

संतसाहित्याला असे उलट सुलट हेलकावे आजपर्यंत अनेकदा मिळालेले आहेत. आत्यंतिक स्तुति-निंदेच्या भोवऱ्यात ते कितीदा तरी अडकले आहे. संतसाहित्याने समाजाचे राजकीय-सामाजिक दृष्टचा उन्नयन केले, या न्या. रानडे यांच्या गौरवोद्गारांना ' संताळयांनी देश बुडविला ' या इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्या उद्गारांनी खो दिला. बाराव्या शतकातील देशकालपरिस्थिती लक्षात घेता ज्ञानेश्वराने समाधी न घेता परचक्र निवारणाच्या कार्यास प्रत्यक्षपणे लागावयास हवे होते, या प्रा. द. के. केळकर प्रभृतींच्या मतप्रणालीचा उगमही राजवाडे यांच्या वरील भूमिकेतच आहे.[७]

राष्ट्रवादी भूमिकेचे पहिले कडवे पुरस्कर्ते अशी विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांची

---

४. प्रा. वा. ल. कुलकर्णी-संपादित ' मराठी ज्ञानप्रसारक ' ग्रंथाची पृष्ठे ९३–९४ पाहावीत.

५. ' न्या. रानडे यांची धर्मपर व्याख्याने ', द्वितीयावृत्ती, पृ. १६९.

६. हाच विचार पुढे दुसऱ्या एका रानडेंनी– रा. द. रानडे यांनी– आपल्या *Mysticism in Mahorashtra* या ग्रंथात विस्ताराने विशद केला.

७. ' मराठी वाङ्मयाचे सिंहावलोकन '.

ख्याती; पण त्यांनीही संतसाहित्याचा या प्रकारे कधी अधिक्षेप केल्याचे आढळत नाही. उलट स्वभाषेचे एक अभिमानास्पद बिरुद म्हणूनच याकडे शास्त्रीबुवांनी पाहिले. राजवाडे यांनी या अभिमानाची दीक्षा चिपळूणकरांपासूनच घेतली. त्यांनी संतसाहित्याच्या भाषाशास्त्रीय अभ्यासाला फार मोठी चालनाही दिली. पण प्रत्यक्ष-पणे संतांच्या शिकवणुकीबद्दल मात्र फार नाराजी दाखविली. ही नाराजी एक प्रकारे राष्ट्रप्रेमाची निदर्शक वाटली तरी आततायी स्वरूपाचीच मानावी लागेल. राष्ट्र-पराङमुखतेचा या प्रकारचा शिक्का मारावयाचा ठरविल्यास यातून जगातील किती शास्त्रज्ञ, किती तत्त्वज्ञ वा कलावंत सुटतील कोणास ठाऊक !

या एककल्ली राष्ट्रवादी टीकाकारांच्या यादीतच डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यांचाही समावेश करावयास हवा. धर्म व भाषा या क्षेत्रांत संतांनी केलेल्या या कार्याला डॉ. सहस्रबुद्धे काही गुण देतात. परंतु संतांनी समाजाला प्रवृत्ती-मार्गापासून वंचित केले, असे मानून संतांवर ते (राजवाडे यांच्याप्रमाणेच) कडाडून हल्ला चढवितात. संतांनी ऐहिक जीवनाचा त्याग करावयास सांगितले नाही, संसारात राहूनच विहित कर्मे करण्याचा आदेश दिला, वगैरेसारखे संतांच्या प्रवृत्तिवादाचे जे लक्षण काही संतसमर्थक सांगतात ते डॉ. सहस्रबुद्धे यांना प्रखर प्रवृत्तिधर्माच्या संदर्भात अत्यंत अपुरे वाटते. ते म्हणतात :

'केवळ संसारात राहण्याची परवानगी आणि विहित कर्मे करण्याचा उपदेश इतका प्रवृत्तींचा क्षुद्र अर्थ नाही. या समाजाच्या ऐहिक वैभवासाठी, अभ्युदयासाठी ज्या शक्ती अवश्य आहेत त्यांची जोपासना हा प्रवृत्तीचा खरा अर्थ आहे. वर सांगितल्याप्रमाणे संसारावरील दृढ निष्ठा, ऐहिक स्वातंत्र्याची, स्वराज्य, साम्राज्य यांविषयीची, विश्वविजयाची आकांक्षा, विज्ञान, इतिहास, अर्थ यांविषयी प्रखर जिज्ञासा, जडविश्वाच्या आक्रमणास अवश्य ती साहसी वृत्ती, इतिहासातून निघणारी कठोर वास्तववादी मीमांसा पत्करण्याची मनाची सिद्धता, कार्यकारणावरील निष्ठा व प्रखर अशी क्रांतिकारक वृत्ती, या सर्वांचा मिळून प्रवृत्तिधर्म होतो. या दृष्टीने विचार केला तर संत हे आत्यंतिक निवृत्तिवादी होते. वरच्यापैकी एखाद्या शक्तीची जोपासना त्यांनी केली नाही, करण्याचे त्यांच्या मनातूनही नव्हते, हे कोणालाही मान्य करावे लागेल. इतकेच नव्हे तर त्यांनी भागवतधर्माचे जे तत्त्वज्ञान सर्वत्र प्रसृत केले त्याने वरीलपैकी अनेक शक्ती पांगळून गेल्या व बाकीच्या निर्माण होण्याचा संभव नष्ट झाला. याबद्दलही दुमत होईल असे वाटत नाही. "[८]

डॉ. सहस्रबुद्धे यांना अभिप्रेत असलेल्या प्रवृत्ती-धर्माच्या दृष्टीने संतांनी काही कार्य केलेले नाही, याबद्दल दुमत होण्याचे कारण नाहीच. दुमत होईल ते संतांनी विशिष्ट प्रकारचा रगेल प्रवृत्तिमार्ग सांगावयास पाहिजे होता, या डॉ. सहस्रबुद्धे

८. पु. ग. सहस्रबुद्धे, ' माझें चिंतन, ' पृ. ९०.

यांच्या अपेक्षेबद्दल. त्यांच्या या आग्रही अपेक्षेत संतांच्या मूळ भूमिकेचा कळत नकळत विपर्यास आहे. हा सारा जे झालेच नाही किंवा जे करावयाचेच नव्हते, त्याची वार्ता पुसण्याचा प्रकार आहे.

कारण, संतसाहित्य हे मूलतः समाजाला देशकालसंबद्ध अशी विशिष्ट राजकीय वा सामाजिक चेतावणी देण्यासाठी किंवा विशिष्ट सामाजिक संघटना बांधण्यासाठी लिहिले गेलेले नाही. काही सामाजिक वा राजकीय विचार अथवा आवाहन आढळत असले तरी ते आनुषंगिक आहे. या साहित्याची मूळची बैठक शुद्ध आध्यात्मिक स्वरूपाची आणि व्यक्तिप्रधान अशीच आहे. व्यक्तीच्या आध्यात्मिक उन्नयनात पर्यायाने समष्टीचेही उन्नयन साधते या अर्थाने या साहित्याला सामाजिक बाजू आहे. आणि या बाजूचा काही विचार संतसाहित्यात आलेलाही आहे. परंतु या साहित्याच्या केंद्रस्थानी आहे ती पारमार्थिकदृष्टचा आर्त आणि जिज्ञासू असलेली व्यक्ती.[१] म्हणून या साहित्याला एकच एक प्रकारची प्रवृत्ती वा निवृत्ती अभिप्रेत नसून, अभिप्रेत आहे ती दोन्हींच्याही अतीत असलेली एक विशिष्ट आध्यात्मिक मनोवस्था.

संतसाहित्याची 'आर्ताचेनि ओरसे' निर्माण झालेली ही परमार्थनिष्ठ भूमिका लक्षात घेता, या साहित्याने जिज्ञासूंपुढे ऐहिक लाभालाभ, प्रपंचनिष्ठा, विज्ञान-महती, इंद्रियसुखांचा आनंद किंवा इतर राष्ट्रोपयोगी वा समाजोपयोगी गोष्टींचा अभिनिवेशपूर्ण ऊहापोह करण्याऐवजी पारमार्थिक ज्ञानाच्या आड येणाऱ्या गोष्टींचा (म्हणजे इंद्रियजन्य मोहांचा) निषेध करणे कसे स्वाभाविक आहे, ते स्पष्ट होईल. प्रपंचाबद्दल किंवा जीवनाच्या ऐहिक अंगाबद्दल संत उदासीन होते, असे म्हणण्याऐवजी या ऐहिकतेचा लाभालाभपर विचार त्यांच्या भूमिकेच्या कक्षेत येत नव्हता, असे म्हणणे अधिक रास्त ठरेल. त्यांनी इंद्रियनिवृत्तीवरच जो विशेष भर दिला आहे त्याचे कारण या निवृत्तीतूनच मग योग्य अशा जीवनप्रवृत्तींचा स्वाभाविक जन्म होतो अशी त्यांची धारणा होती. रमण महर्षी किंवा श्री. अरविंद यांसारख्या आधुनिक अध्यात्मवाद्यांची भूमिकाही वरीलसारखीच असलेली दिसेल. आजही जे. कृष्णमूर्तींसारखे तत्त्वचिंतक विचाराला कटाक्षाने दूर ठेवून व्यक्तिमनावरच जो सर्वाधिक भर देतात त्याचेही कारण हेच.

संतसाहित्यातील संसारनिंदेला यामुळे विशिष्ट संदर्भ प्राप्त होतो. संतांच्या किंवा सर्वच पारमार्थिकांच्या मते संसाराबद्दल मुद्दाम अभिलाषा बाळगण्यास शिकविण्याचे कारण नसते. ही अभिलाषा स्वाभाविकपणेच प्रत्येकाच्या ठिकाणी वास करते.

---

१. पारमार्थिक क्षेत्रात किंवा कोणत्याही अन्य क्षेत्रात, 'मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चित् यतति सिद्धये' असा प्रकार असल्यामुळे प्रारंभबिंदु म्हणून ही अशी व्यक्तिनिष्ठ भूमिकाच घेणे अपरिहार्य ठरते. जगातील साऱ्या श्रेष्ठ विचारवंतांनी आपले विचार प्रथम मांडले ते काही निवडक व्यक्तींसमोरच अशा व्यक्तींकडून ते समाजाकडे पोचते झाले.

एवढेच नव्हे तर ती अतिशय प्रमाथी, बलवान आणि दृढ असते. सामान्यतः सारेच या अभिलाषेच्या जाळ्यात गुरफटून जातात. यामुळे आध्यात्मिक विमोचनाच्या क्षेत्रात अनेक अडसर निर्माण होतात. हे अडसर दूर करावयाचे म्हणजे ही अभिलाषा सोडावयाची, मर्यादित करावयाची किंवा तिला आळा घालावयाचा. या आसक्तीचे मूळ इंद्रियजन्य सुखाभिलाषेत असल्याने संतांनी संसारनिंदेवर भर दिला.[१०] देशी-विदेशी सर्वच अध्यात्मग्रंथांतून त्या प्रकारची संसारनिंदा कमी-जास्त प्रमाणात आढळते. यात राष्ट्रद्रोही वा समाजद्रोही असे काही नाही.

राष्ट्रवाद्यांना अभिमत असलेल्या भगवद्गीतेसारख्या ग्रंथात तरी या प्रकारच्या भूमिकेखेरीज अन्य काय आहे? 'महाभारत हे या भारतभूमीचे वैभव आहे, आणि भगवान् श्रीकृष्ण हे या महाभारताचे वैभव आहेत'[११] अशा वक्तृत्वपूर्ण शब्दांत ज्या महाभारताची व भगवान् श्रीकृष्णाची महती राष्ट्रवादी टीकाकारांकडून वर्णिली जाते त्या महाभारतांतर्गत भगवद्गीतेत भगवान श्रीकृष्णाच्या तोंडी जी शिकवण घातली आहे, तीत राष्ट्रवाद्यांना प्रिय असलेली 'प्रवृत्ति-धर्माची रग' आढळते की संतांना अभिप्रेत असलेल्या इंद्रियवैराग्य, पुत्रदारागृहाबद्दलची अनासक्ती, लाभालाभ वा जयाजयाबद्दलचे औदासीन्य वगैरेंचा ऊहापोह आढळतो? संतांच्या शिकवणुकीत असलेल्या व डॉ. सहस्रबुद्धे यांसारख्या राष्ट्रवाद्यांना कुपथ्याप्रमाणे वाटणाऱ्या प्रारब्ध, गुरुभक्ती, वगैरेंचे महत्त्वही याच गीतेने सांगितले नाही काय? संतसाहित्यात व भगवद्गीतेच्या या तत्त्वज्ञानांत तसा मूलभूत कोणता फरक आहे? गीतेच्याच मूळ शिकवणुकीला संतसाहित्याने 'देशीकार लेणे' चढविले नाही काय? मग गीतेतील शिकवणुकीकडे ज्या भूमिकेवरून पाहिले जाते त्याच आध्यात्मिक भूमिकेवरून म्हणजे पंथ-पक्ष-प्रचारविरहित अशा शुद्ध भूमिकेवरून संतसाहित्याकडेही पाहण्यास हरकत कोणती?

कट्टर राष्ट्रवादी टीकाकारांच्या मानाने पुरोगामी सामाजिक विचारांचा अंगीकार करणाऱ्या विचारवंताचा संत-साहित्याकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण अधिक आपुलकीचा आणि जिव्हाळ्याचा आहे. त्यातील समतेच्या शिकवणुकीमुळे पुरोगामी विचारांचे बंडखोर साहित्य म्हणून या साहित्याचा गौरवही झालेला आहे. पण हा गौरव-सुद्धा तसा निरपवाद नाही. संतांनी समतेचा पुरस्कार केला खरा पण चातुर्वर्ण्याची चौकट मोडली नाही, याबद्दलची खंत या वर्गातील विचारवंत व्यक्त करतातच. '(संतांचे) पुरोगामित्व अध्यात्ममार्गापुरतेच मर्यादित झालेले आढळते. इतर

---

१०. मुमुक्षूला 'सावध' करण्याच्या तळमळींतून या निंदेला काहीसे अतिरेकी स्वरूप आलेले आहे. असे फार झाले तर म्हणता येईल. पण प्रापंचिकाच्या मापनदंडाने संतांचे आध्यामिक कार्य मोजण्याचा प्रयत्न युक्त ठरणार नाही. संतांच्या साहित्यावर आक्षेप घ्यावयाचाच झाल्यास तो आध्यात्मिक भूमिकेवरूनच घेता येईल.

११. पु. ग. सहस्रबुद्धे, 'माझे चिंतन', पृ. १०४.

सामाजिक बाबतींत ते प्रतिगामीच राहिले. याचे कारण या संतांना सामाजिक क्रांतीची दृष्टीच नव्हती. ते फक्त अध्यात्म-विचारातच रंगलेले होते. आणि त्यामुळे चातुर्वर्ण्याच्या भ्रष्ट आवृत्तीलाच त्यांचा नकळत पाठिंबा मिळाला.'[१२] अशा शब्दांत ही खंत प्रकटली आहे.

भारतीय जीवनापुरते बोलावयाचे झाल्यास अनेक प्रकारच्या वैज्ञानिक स्थित्यंतरां-नंतर व सामाजिक दृष्टचा उदार गणल्या गेलेल्या कायदेकानूंच्या अंमलबजावणी-नंतरही अद्यापि विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जे जमलेले नाही ते संतांनी बाराव्या-तेराव्या शतकात मध्ययुगीन संस्कृतीच्या छायेत घडवून आणावयास हवे होते, अशी अपेक्षा बाळगणे कितपत योग्य आहे ? इतिहास दृष्टीला धरून आहे ? संतसाहित्याचा सामाजिक फलश्रुतीच्या दृष्टीनेच विचार करणाऱ्या प्रा. सरदारांची भूमिका या बाबतीत तुलनेने अधिक सयुक्तिक वाटते. ज्ञानेश्वरांनी वर्णाश्रम-धर्माचा व्यक्तिशः कडू अनुभव घेतला असूनही वैदिक परंपरेला, श्रुतिस्मृती-पुराणोक्त धर्माला प्रमाण मानून चातुर्वर्ण्याच्या, जातिव्यवस्थेच्या चौकटीला धक्का का लावलेला नसावा याबद्दलची प्रा. सरदारांची मीमांसा अशी :—

'ज्ञानेश्वर हे वास्तववादी धर्मसुधारक होते. बौद्ध, जैन व लिंगायत या पंथांच्या सामाजिक अपयशाचे दृश्य त्यांच्यापुढे होते. या पंथांनी वेदप्रामाण्य झुगारून देऊन चातुर्वर्ण्यावर घाला घातला. पण त्यामुळे जातिव्यवस्था कोलमडली नाही, की वर्णाश्रम धर्माची समाजावरील पकड सुटली नाही. उलट या पंथांचे अनुयायीच सामाजिक व्यवहारात 'प्रमाणं लौकिको विधिः' असे म्हणून जातिभेद व रूढ आचार काटेकोरपणे पाळू लागले. त्यामुळे आचार-विचारांत विसंगती पत्करण्याचा अन-वस्था-प्रसंग या पंथांवर ओढवला. या इतिहासापासून जरूर तो बोध घेऊन ज्ञानेश्वरांनी सामाजिक व्यवहारांत ढवळाढवळ केली नाही. समाजक्रांतीच्या खोटचा आशा बाळगल्या नाहीत किंवा एकदम आकाशालाच गवसणी घालण्याचा खटाटोपही केला नाही. त्यांनी फक्त धार्मिक जीवनात समता नि बंधुभाव आणण्याचा यशस्वी उपक्रम केला. त्यांचे हे मर्यादित यश ऐतिहासिक दृष्टचा तर फारच मोठे आहे.'[१३]

या सामाजिक-राजकीय वादांचा खरा दुःस्वास कोणाला झाला असेल तर तो साधू वेगळाले दिसत असले तरी अंतरी मिळालेले असतात असे प्रतिपादन करणाऱ्या रामदासांना आणि (त्यांच्या समकालीनत्वामुळे) तुकारामांना.[१४] समाजसुधारणा-वादी आणि राजकारणवादी यांनी तुकाराम आणि रामदास यांची आपापसांत जणू

---

१२. आचार्य स. ज. भागवत, 'जीवनचिंतन', पृ. १२२.

१३. गं. बा. सरदार, 'संत वाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति', पृ. ४०-४१.

१४. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की संतसाहित्यातील सहिष्णू विचारधारेचा अवलंब करणाऱ्या वारकरी पंथातील काही मंडळींनीही कळत न कळत या प्रकाराला हातभारच लावला.

फारकतच करून घेतली. त्यांनी त्यांच्या शिकवणुकीतील मूलभूत ऐक्याकडे संपूर्ण दुर्लक्ष केले आणि तपशीलातील वेगळेपणावरच (उपास्यदैवते, आश्रमपद्धती, लेखनशैली इत्यादींवर) सर्वाधिक भर दिला. या दोन संतश्रेष्ठांच्या भूमिकेत विरोध कल्पून वकीली पद्धतीने तिची चिरफाड करण्यास प्रारंभ केला. दीर्घकाल चालू केलेली ही प्रथा अद्यापिही संपुष्टात आलेली आहे, असे म्हणता येत नाही.

स्वत:ला अभिमत असलेल्या मूल्यांच्या प्रचारासाठी मिळेल त्या साधनांचा वापर करण्याच्या इंग्रजी अमदानीतील प्रवृत्तीचा हा परिपाक, एके काळची ही ऐतिहासिक गरज असेल, पण आजच्या स्वातंत्र्योत्तर काळातही सांस्कृतिक क्षेत्रात तोच प्रचारकी बाणा मिरवणे कितपत इष्ट आहे ? या परिस्थितीला संतसाहित्याच्या विरोधकांपेक्षा संतसाहित्याचे अभिमानीच एक प्रकारे अधिक जबाबदार नाहीत काय ? एकट्या रामदासांचेच उदाहरण घेतले तरी हे स्पष्ट होईल.

रामदासांच्या नावाने स्थापन झालेल्या मठ-मंडळयांमुळे व 'राजकारण' विषयक विचाराच्या निमित्ताने सुशिक्षितांचे रामदासी साहित्याकडे अधिक लक्ष खेचले गेले. या रामदासाभिमान्यांनी रामदासांच्या शिकवणुकीतील 'महाराष्ट्र धर्म', 'राज-कारण', 'रामदास-शिवाजी भेट', 'प्रपंच विचार' इत्यादी घटकांचा जेवढा कसून विचार केला तेवढा त्यांच्या आध्यात्मिक शिकवणुकीचा केला नाही. प्रापंचिकांना रामदासांच्या शिकवणुकीतील 'व्यवहारवाद'च अधिक रोचक वाटल्यामुळे हे असे झाले असेल; परंतु रामदासविषयक विचारांची (काही सन्मान्य अपवाद वगळून) त्यामुळे कोंडी झाली.

तसे नसेल तर रामदासाच्या विविध व विपुल ग्रंथसंपत्तीपैकी एकट्या 'दासबोधा'चाच आणि तोही एक विशिष्ट अंगानेच विशेष विचार का व्हावा ? नेटक्या प्रपंचविचाराइतकाच किंबहुना अधिक प्रमाणात रामदासांच्या ग्रंथांतून परमार्थविचार ग्रथित झालेला आहे. रामदासांच्या विचक्षण प्रपंचविचाराइतकेच त्यांच्या खोल तत्त्वचिंतनातून व स्वतंत्र प्रज्ञेतून प्रकट झालेले हे अध्यात्मवैभवही फार मोलाचे आहे. रामदासांच्या या 'तत्त्वज्ञाना'चे काही परिचयात्मक विवेचन झालेले असले तरी त्यांनी आध्यात्मिक विचार मांडताना 'पंचीकरण', सगुण-निर्गुण, गुणत्रय, ब्रह्मविचार, उपासनापद्धती, क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ इत्यादी महत्त्वाच्या अशा आध्यात्मिक विषयांचे जे प्रतिभापूर्ण उद्‌घाटन केले आहे, त्याचे रहस्योद्‌ग्राही तपशीलवार विवेचन करणारे ग्रंथ अद्यापि तरी निर्माण झालेले नाहीत.

वस्तुत: 'दासबोधा'इतकाच रामदासांचा 'मनोबोध'ही महत्त्वाचा; 'मनाचे श्लोक' या नावाने प्रसिद्ध असलेल्या या ग्रंथात रामदासांसारख्या परिणतप्रज्ञाने पूर्णपणे अंतर्मुख होऊन केलेले आत्मप्रकटीकरण कितीतरी मोलाचे आहे. अध्यात्माच्या क्षेत्रातील 'मना'चे महत्त्व आणि आधुनिक जीवनावर पडलेली मानसशास्त्राची छाया लक्षात घेता या छोट्याशा पण मौल्यवान ग्रंथाचा या आधीच अधिक

खोलवर विचार व्हावयास हवा होता. 'मनाचे श्लोक' ही रामदासांची अपौरुषेय वाणी आहे, असे आचार्य विनोबांचे उद्‌गार किंवा मराठीतील हे गोड उपनिषदच होय अशी या ग्रंथाची पांगारकरकृत प्रशस्ती या ग्रंथाचे माहात्म्य दर्शवीत असली तरी पारंपरिक पाठांतरापलीकडे या ग्रंथाचा फारसा विचार झालेला नाही.

जी गोष्ट रामदासांची तीच इतर संतांची. 'अमृतातेही पैजा जिंकणारी' मराठी लिहिणाऱ्या ज्ञानेश्वरमाउलीचा तसा खूप गौरव झाला आहे.[१५] परंतु ज्ञानेश्वरांचा नाथसंप्रदाय, त्या संप्रदायाचे नेमके तत्त्वज्ञान, त्या तत्त्वज्ञानाचा ज्ञानेश्वरवाङ्मयावर उमटलेला ठसा, ज्ञानेश्वरीतील मूळ पाठ इत्यादी अनेक महत्त्वाच्या बाबतींत आपण अद्यापि चाचपडण्याच्या अवस्थेपलीकडे गेलेलो नाही. मराठी संतसाहित्याचा इतर भारतीय संतसाहित्याशी, निरनिराळ्या धर्मपंथांशी, असलेला अनुबंधही अजून अस्पष्टच आहे. मराठी संस्कृती व साहित्य यांच्या अभ्यासासाठी सुप्रतिष्ठित झालेली नवनवी विद्यापीठेही या बाबतीत काही विशेष हालचाल करीत आहेत असे दिसत नाही. विद्यापीठांतून होणारा संतसाहित्याचा अभ्यास अद्यापि गोलमाल पद्धतीचा बहुशः भावे-पांगारकरांचा मागोवा घेणारा असाच राहिला आहे.

विद्यापीठीय अभ्यासाच्या निमित्ताने संत-साहित्याकडे वाङ्मयीन दृष्टिकोणातून पाहण्याचा पहिला प्रयत्न प्रा. वा. ब. पटवर्धन यांनी आपल्या 'विल्सन फायलॉजिकल लेक्चर्स' मधून केला.[१६] त्यानंतरच्या काळात किंवा त्याच्या आगेमागे जो वाङ्मयीन विचार चालू झाला तो या वाङ्मयाला काही साहित्यविषयक तांत्रिक कसोटचा लावण्यापलीकडे किंवा त्या वाङ्मयाची भाषिक पाहणी करण्यापलीकडे गेलेला नाही. या संबंधांत अगदी अलीकडच्या काळात जो वाङ्मयीन विचार चालू आहे तो साहित्यातील आध्यात्मिक अंगांकडे दुर्लक्ष केलेला असा; संतांचे वेगळे साहित्यशास्त्र कल्पिणारा डॉ. मा. गो. देशमुखांचा ग्रंथ किंवा डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनी ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्तीचा शोध घेण्याचा केलेला प्रयत्न ही याची ठळक उदाहरणे. विशेषतः डॉ. वाळिंबे यांचा ग्रंथ या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचा. ज्ञानेश्वरीतील तत्त्वज्ञानाचेच स्वरूप स्पष्ट करणाऱ्या डॉ. शं. दा. पेंडसे, पं. खुपेरकरशास्त्री प्रभृतींच्या ग्रंथांच्या विरुद्धचे हे टोक. डॉ. वाळिंबे यांना ज्ञानेश्वरीची पारमार्थिक बैठक अमान्य नसली तरी ते तीतील साहित्य-विषयक भूमिकेलाच अधिकतर

---

१५. ज्ञानेश्वर हे राजकारण विन्मुख होते. हा 'आरोप' खोडून काढण्याची इस्लामी आक्रमणापासून समाजाला वाचविण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी 'ज्ञानेश्वरी' लिहिली, असे म्हणण्यापर्यंत या गौरवाची मजल गेली आहे! पहा न. र. फाटक, 'श्रीज्ञानेश्वर वाङ्मय आणि कार्य', पृ. २३.

१६. डॉ. केतकरांनी आपल्या 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' या प्रबंधातून मांडलेला विचार नवीन असला तरी पर्यायाने सामाजिक स्वरूपाचाच असल्याने तो येथे विचारात घेतलेला नाही.

महत्त्व देतात.[१७] या संबंधात डॉ. वाळिंबे यांची झालेली गफलत प्रा. रा. श्री. जोग यांनी आपल्या 'मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन' या ग्रंथात (पृ. ६२-६३ वर) दाखविली आहे. तथापि या ग्रंथातच खुद्द प्रा. जोग यांनी संतसाहित्याचा अभिरुचिदृष्ट्या जो विचार केला आहे तो एकांगी वाङ्मयीन दृष्टिकोणातूनच ! एरव्ही एकनाथांची भारुडे परमार्थ-विचाराप्रसाराच्या दृष्टीने महत्त्वाची असल्याचे मान्य करूनही वाङ्मयदृष्ट्या हा सारा खेळ बौद्धिक चमत्काराचा (म्हणजे गौण अभिरुचीचा) असल्याबद्दलची त्यांची तक्रार (पृ. ८९) किंवा 'दासबोधा'तील सौंदर्य हे इतर कोणत्याही प्रकारचे असण्यापेक्षा विचारांचे आहे, या विचारांच्या मागे प्रचीतीचे बळ आहे, ते सरळपणे व्यक्त झाले आहे. त्यात अलंकरणाचा भाग जवळजवळ काही नाही. ते विचार वाचल्याबरोबर वाचकांस पटावे, अशा प्रकारे सांगण्याची हातोटी रामदासांजवळ आहे; (पृ. १०५) असे रामदासांना प्रशस्तिपत्र देऊनही 'काव्यात अलंकारांनाही काही स्थान आहे, याची त्यांनी (रामदासांनी) विशेष दखल घेतलेली नाही' (पृ. १०६) अशी त्यांनी केलेली कुरकूर, अथवा 'व्यंजना असा काही भाग वाङ्मयाभिरुचीत असतो याची त्यांना (तुकारामांना) कल्पनाच नव्हती' (पृ. ११३) यासारखे प्रा. जोगांचे विधान याचेच निदर्शक आहे. प्रा. जोगांनी आपल्या अभिरुचिविषयक विचारात एकनाथाने केलेली स्त्रीनिंदा, तुकारामाने वापरलेले ग्राम्य शब्दप्रयोग, रामदासाने काही ठिकाणी केलेले शाब्दिक पुनरुक्तीचे खेळ वगैरेंसारख्या बाबींवरही आक्षेप घेतलेले असून शाहीरी साहित्यातील अवनत अभिरुचीला पर्यायाने संतसाहित्यच कारणीभूत झाले आहे, असे सूचित केले आहे.

प्रा. जोगांसारख्या मर्मज्ञ, समतोल वृत्तीच्या समीक्षकाकडूनही संतसाहित्यावर असा अन्याय का व्हावा ? याचा विचार करता दोन तीन कारणे दिसतात. प्रा. जोगांचे वाङ्मयाबद्दलचेच विलक्षण प्रेम, संतांच्या पारमार्थिक कार्याबद्दल तेवढी आत्मीयता न वाटणे आणि अभिरुचीविषयक विचारांत संस्कृत काव्यशास्त्राला अभिमत असलेल्या दृष्टिकोणावरच सर्वाधिक भर देणे, ही ती कारणे होत. प्रा. जोगांनी जरी स्पष्टपणे तसे कोठे म्हटलेले नसले तरी त्यांच्या अभिरुचिविषयक एकंदर दृष्टिकोणावर संस्कृत साहित्यशास्त्राची दाट छाया आहे. त्यांच्या अभिरुचिविषयक विचारात ज्या औचित्यविचाराला, विवेकाला प्राधान्य आहे, तो औचित्यविचारही मुख्यतः संस्कृत काव्यशास्त्राला अभिमत असलेला असाच आहे. हा औचित्यविषयक दंडक वापरूनच त्यांनी सहा-सातशे वर्षांतील मराठी वाङ्मयाचे विहंगमावलोकन केले आहे. हा दंडक स्थूलपणे मान्य होण्याजोगा असला तरी त्याचा सर्वस्वी स्वीकार करणे कठीण

१७. 'अध्यात्म विद्येचे तर्कशुद्ध व प्रभावी प्रतिपादन करण्याच्या लालसेपेक्षा रसप्रकर्ष व विविध काव्यसौंदर्य निर्माण करण्याची लालसाच त्यांच्या (ज्ञानेश्वरांच्या) मनात अधिक प्रबळ होती'. ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ति', पृ. ३.

आहे. कारण कोणताही वाङ्मयीन दंडक स्थितिशील व स्थल-काल-परिस्थिति-निरपेक्ष असू शकत नाही. तो काही अंशी तरी त्या त्या काळातील मूल्यविषयक जाणीवांनी बद्ध झालेला असतो. अभिरुचिविषयक कल्पनांतील हा फरक आधुनिक साहित्य व नवसाहित्य यांच्या काही बाबतींतील परस्परविरोधी भूमिका लक्षात घेतल्या तरी स्पष्ट होईल. जी दुर्बोधता जुन्या साहित्यशास्त्राला त्याज्य वाटत होती ती आजच्या साहित्यशास्त्राला तशी वाटेलच असे नाही; किंवा ज्या लेखन-विषयक शुद्धतेचा पुरस्कार जुने साहित्यशास्त्र करते तसा त्याचा पुरस्कार आजच्या साहित्यशास्त्राला मान्य होईलच असेही नाही. ही शैलीविषयक वा अभिरुचीविषयक देशकाल सापेक्षता लक्षात घेऊनच संस्कृत साहित्यशास्त्रानेही वैदर्भी, गौडी, पांचाली अशासारख्या प्रदेशवाचक शैलींना मान्यता दिली असावी.

यासाठी एखाद्या भूप्रदेशाची काही शतकांची वाङ्मयीन अभिरुची न्याहाळून पाहाताना, तिला केवल स्वरूपाचे वाङ्मयीन निकष लावताना ती ज्या भूप्रदेशाच्या एकंदर सांस्कृतिक जाणीवांचे अविभाज्य अंग असते त्या जाणीवांचे स्वरूपही न्याहाळणे आवश्यक ठरते. या जाणीवांचेही विविध थर असतात. या प्रत्येक स्तराची सांस्कृतिक पातळी व गरजही भिन्नभिन्न असते. ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम आणि रामदास यांच्या वाङ्मयाचा अभ्यास करताना हिंदुसमाजाच्या बांधणीकडे लक्ष देणे आवश्यक आहे, असे जे प्रा. श्री. म. माटे म्हणतात त्याचे कारण हेंच.[18] म्हणूनच अभिरुचीचे निकष ठरविताना त्या त्या काळाच्या सांस्कृतिक गरजा, सामाजिक स्तर, आचारविचार, संकेत, जीवनविषयक तत्त्वज्ञान, कलाविषयक समजुती, कला-वितरणाची माध्यमे, कलावंत-समाज यांचे संबंध, कलावंताची व्यक्तिगत उंची इत्यादी घटक विचारात घेणे आवश्यक असते. अभिरुचिविषयक विचारातील ही गुंतागुंत तत्त्वतः मान्य करूनही सोयीसाठी का होईना प्रा. जोगांनी जो निकष मुख्यत्वे वापरला आहे, तो संस्कृत साहित्यशास्त्राचा. त्यामुळे त्यांचे विवेचन एकारल्यासारखे वाटते. उदाहरणार्थ, इंग्रजपूर्व युगातील अभिरुचिदृष्टच्या प्रा. जोगांना अभिमत असलेला कालखंड म्हणजे नरेन्द्र-ज्ञानेश्वर यांचा. विदग्ध संस्कृत साहित्याच्या निकट परिचयामुळे या काळातील मराठी कवींची अभिरुची उन्नत राहिली. पुढील काळात हा संबंध कमी कमी होत गेल्याने, अभिरुचीला हिणकसपणा आला, असा प्रा. जोगांचा सिद्धान्त आहे. परंतु याच काळात उदयाला आलेल्या भास्करभट्ट बोरीकरांसारख्या व्युत्पन्न संस्कृत पंडिताच्या 'शिशुपालवधा'त या उन्नत अभिरुचीचे तेवढे दर्शन होत नाही; पैठणसारख्या पंडितांच्या क्षेत्रात राहणारा, सारे शास्त्राध्ययन पचविलेला, ज्ञानेश्वरीचे संशोधन-संपादन करून ज्ञानेश्वरीला अमृताने भरलेल्या ताटाची उपमा देणारा एकनाथ ज्ञानेश्वरांच्या अभिरुचीशी अपरिचित असेल असे वाटत नाही;

---

१८. 'श्री रामदास स्वामींचे प्रपंचविज्ञान', पृ. १४.

परंतु तो ज्या अर्थी प्रा. जोगांच्या अभिरुचिविषयक कसोटीला उतरत नाही त्या अर्थी विदग्ध संस्कृत साहित्याचा परिचय आणि अभिरुचिविषयक उच्चता अन्योन्याश्रयी आहेत, असे वाटत नाही. शिवाय सारे विदग्ध संस्कृत साहित्य तरी अभिरुचि-दृष्टचा कुठे श्रेष्ठ आहे ?

संत कवींपुरताच विचार करावयाचा झाल्यास हे कवी उत्तरोत्तर जनताभिमुख होत गेल्याने व सामान्यांच्या अभिरुचीशी (उच्च हेतूने का होईना) तडजोड करीत राहिल्याने हे अभिरुचिविषयक गौणत्व त्यांच्या पदरी पडले असावे, असा एक ध्वनी प्रा. जोगांच्या विवेचनात आढळतो. संतांनी लोकाभिमुख होऊन लोक-भाषेतून पारमार्थिक विचारांचे वितरण करताना त्या विचारांचे सुलभीकरण काही ठिकाणी केले असेल. पण हे करीत असताना अभिरुचिविषयक गौणत्व पत्करण्याचे त्यांना काही कारण नाही. संतसाहित्याने अभिरुचिविषयक गौणत्व निर्माण केले किंवा काय, या प्रश्नाचा निर्णय करताना या साहित्याचा जनमनावर काय परिणाम झाला, हे पाहाणे आवश्यक आहे. गेली काही शतके हे संतसाहित्य समाजातील सर्व थरात मुक्तपणे व सातत्याने वावरते आहे. त्याच्या वाचनाने समाजाची अभिरुची निकृष्ट झाल्याचा दाखला नाही. उलट संतसाहित्याने समाजाची अभिरुची उन्नत केली असेच सर्वसाधारणपणे मानण्यात येते. अनुभवही तसाच आहे. या संतांचे भ्रष्ट अनुकरण करून पुढीलांनी काही घोटाळे केले असल्यास त्या-बद्दल या संतांना उत्तरदायी धरणे युक्त होणार नाही.

एकनाथांच्या विवेचनात काही ठिकाणी अतिरिक्त स्त्रीनिंदा आढळते किंवा तुकारामाच्या सारख्या कवीच्या साहित्यात काही ठिकाणी बोचक असे ग्राम्य शब्दप्रयोग आले आहेत, हे खरे आहे. परंतु या साहित्याच्या वाचनाची परिणती स्त्रीनिंदेत किंवा ग्राम्यतेत होते असे वाटत नाही. कारण एकनाथकृत स्त्रीनिंदा ही स्त्रीनिंदा न राहता ती विषयनिंदेचे प्रतीक बनते; आणि तुकारामाच्या ग्राम्यतासूचक शब्दांपेक्षा मनावर संस्कार उमटतो तो या शब्दांतून प्रकट होणाऱ्या तुकारामाच्या तळमळीचा, कळवळ्याचा नि पोटतिडिकेचा. येथे वर्णनपद्धतीपेक्षा संतांचा मूलभूत हेतू अणि त्याचा परिणाम अधिक महत्त्वाचा ठरतो. विशेषत: उच्चाराइतकाच संतांच्या आचारांचाही संस्कार प्रभावी होतो. यामुळे ओबडधोबड शब्दांचे कवच गळून पडते आणि आतील शुद्ध सत्त्वाकडे --रसायनाकडे-- मन आकृष्ट होते. ग्राम्यतेचा तर केव्हाच परिहार झालेला असतो.

संतसाहित्याचा अंतरंगशुद्धतेवर, पारमार्थिक सत्यावर, आत्मप्रतीतीवर अस-लेला भर लक्षात घेता या साहित्याचा संबंध विदग्ध संस्कृत साहित्यापेक्षा आर्ष संस्कृत साहित्याशी --वेदोपनिषदे व पुराणे यांच्याशी-- असल्याचे जाणवते. तुका-रामाने ऋषींशी जोडलेले नाते 'वेदांचा तो अर्थ आम्हासिचि ठावा' अशी दिलेली ग्वाही, किंवा ज्ञानेश्वरांनी सर्वोपनिषदांचे जिव्हारच मानलेली गीता

अनुवादासाठी घेणे इत्यादी गोष्टी याच्याच निदर्शक आहेत. संतसाहित्याला 'महाराष्ट्र वेद' असे संबोधले जाण्याचे कारणही हेच असावे.

तथापि वेदोपनिषदे व संतसाहित्य यांत आशयदृष्टचा साम्य असले तरी आविष्कारदृष्टचा फरक आहे. वेदोपनिषदांच्या निर्मितीच्या काळात त्याचा आशय मुद्दाम लोकांच्या गळी उतरविण्याची आवश्यकता नव्हती. कारण त्याकाळी सामाजिक विभाजन फार मोठ्या प्रमाणांत झाले नव्हते. संतकाळात हे विभाजन पराकोटीला गेले होते. मूळ शिकवण, आर्त मुमुक्षूंपर्यंत पोचतच नव्हती, किंवा पोचत होती ती विकृत स्वरूपात. 'आडरानी भरले जग,' 'अर्थे लोपली पुराणे,' 'नाश केला शब्दज्ञाने' या तुकारामाच्या आक्रोशात याचेच सूचन आहे. हा सारा विपर्यास दूर करण्यासाठी संतांचा अवतार आहे, असे तुकाराम म्हणतो. लोकांच्या चालीने चालण्याचा, लोकाधारे वर्तण्याचा संतांनी जो उपक्रम केला तो यासाठीच; या उपक्रमातून लोकजीवनातील सामान्य घटकापर्यंत ज्ञान पोचविण्याच्या भूमिकेतून संतसाहित्याची निर्मिती झालेली असल्यामुळे या साहित्यावर तत्कालीन लोकजीवनाचा, ग्रामीण संस्कृतीचा फार मोठा ठसा उमटला आहे. ज्ञानदेवाने नागरपदबंधाचे कितीही कौतुक केलेले असले तरी प्रतीतिगत आशय ललितप्रचुर करण्यापेक्षा तो सुलभ आणि सोपा करण्याकडेच सामान्यतः संत साहित्याचा कल आहे.

संतांसमोर सातत्याने हा ग्रामीण घटक असल्याने पुनरुक्ती, पाल्हाळ, ध्वन्यर्थाचा अभाव इत्यादी गोष्टी या साहित्यात शिरलेल्या आहेत. संतांनी पत्करलेल्या विशिष्ट भूमिकेची ती काही अंशी परिणती आहे. आणि म्हणूनच या परिस्थितीतही संतसाहित्याने काही ठिकाणी गाठलेली उंची विस्मयावह वाटते. संत-साहित्यातील ही ग्रामीणता लक्षात घेता शाहिरी साहित्याशी त्या साहित्याचे काही बाबतीत साम्य आढळते. पण या दोन्ही साहित्यांच्या मूलभूत प्रेरणा भिन्न असल्यामुळे हे साम्य उपरेच ठरते. यामुळे शाहिरी साहित्यातील गौण अभिरुचीचा संतसाहित्याशी अर्थाअर्थी संबंध जोडता येणार नाही. आणि संतांनी वाङ्मयाकडे वाङ्मय म्हणून न पाहिल्याबद्दल त्यांना जबाबदारही धरता येणार नाही.

याचा अर्थ, एकनाथ, रामदास, तुकाराम आदी संतांच्या साहित्याचा विचार करताना केवळ राजकीय, सामाजिक वा वाङ्मयीन दृष्टिकोण पत्करून चालणार नाही. या साहित्याचा 'साहित्य' म्हणून विचार करतानाही संतसाहित्याची मूळ बैठक, प्रेरणा, प्रयोजन इत्यादी साऱ्यांचाच सामग्र्याने विचार करावा लागेल. तसे पाहिले तर या साहित्याच्या आशयाबद्दल वा अभिव्यक्तीबद्दल एकच एक विधान करणे कठीण आहे. शैलीचाच प्रश्न घेतला तरी एकनाथांच्या 'आनंदलहरी', 'रुक्मिणी स्वयंवर' व 'गौळणी' या तीन प्रकारच्या लेखनात तीन अगदी वेगळ्या शैली आहेत. संतांचे साहित्य हे असे बहुकक्ष (multi–dimensional) आहे. त्याचा विचार त्या त्या पातळीवरूनच केला पाहिजे. त्याचप्रमाणे इतर संतांच्या

साहित्याचे मूल्यमापन करताना तुलनेसाठी ज्ञानेश्वरांसारख्या अपवादभूत वाचस्पतीचे वाङ्मय वारंवार पुढे करणेही तेवढे न्यायास धरून होणार नाही. शेक्सपिअरच्या मापाने सारी इंग्रजी नाटचसृष्टी मोजणे जेवढे अन्यायकारक तेवढेच हेही. तुकारामासारख्या संतांची महत्ता ठरविताना त्याचे 'तुका आकाशाएवढा' होत असतानाचे उद्गार लक्षात घेण्याऐवजी ज्या वेळी त्याचे भुईसपाट उद्गारच लक्षात घेतले जातात त्या वेळीही आपण एक प्रकारे तुकारामावर अन्यायच करीत असतो. खरी सौंदर्यदृष्टी सौजन्यपूर्ण, आणि न्यूनापेक्षा पुरतेपणाकडेच अधिक लक्ष देणारी असत नाही काय ?

आजची रसिकदृष्टी शुद्ध कलावादाकडे विशेष झुकणारी असल्याने यापुढे शुद्ध कलावाद्याच्या भूमिकेवरूनच संतसाहित्याची मीमांसा होण्याची दाट शक्यता आहे. (तसा प्रयत्न झाल्याची तुरळक उदाहरणेही आढळतात). तसे झाल्यास प्रचारपीडित संतविषयक साहित्यदृष्टीवर तो एक चांगलाच उतारा ठरेल. परंतु या समीक्षेतही अनेक धोके संभवतात. आजच्या अभिव्यक्तिप्रवण नवसमीक्षेकडून संतसाहित्यातील आध्यात्मिक आशयाकडे दुर्लक्ष होण्याचा धोका संभवतो. शुद्ध सौंदर्यमूल्ये व श्रेष्ठ अध्यात्ममूल्ये यांत तसा विरोध असण्याचे कारण नाही. उलट ती परस्परपूरकच असतात. म्हणूनच सत्याच्या शोधाला संतसाहित्यातील शुद्ध आध्यात्मिक पातळीने कसे साह्य केले आहे हे समजावून घेणे आवश्यक आहे. श्रेष्ठ संतसाहित्यातील अध्यात्म व काव्यसौंदर्य हे अलग करण्यासारखे घटक नाहीत. यांतील अध्यात्माने काव्याला आणि काव्याने अध्यात्माला तेज चढले आहे. ती परस्परांमुळे उजळून निघाली आहेत. खरा 'अंतरंग अधिकारी'च 'वाक्चातुर्याचा' धनी होतो. आणि अशा 'वाक्चातुर्या'ने 'सुखी' झालेलाच 'अंतरंगा'चे सारे 'अधिकार' संपादन करतो.

वाचें बरवें कवित्व । कवित्वीं रसिकत्व ।
रसिकत्वीं परतत्त्वस्पर्शु जैसा ।।

या ज्ञानेश्वरांच्या सूत्रात हेच रहस्य सामावलेले आहे. संत साहित्याच्या यापुढील अभ्यासात तरी या सूत्राची योग्य ती दखल घेतली जावी.

संतवाङ्‌मयाची भाषा

मु. ग. पानसे

वारकरी संप्रदाय महाराष्ट्रात अतिशय लोकप्रिय झाला. ज्ञानेश्वर हे त्या संप्रदायाचे अग्रणी. म्हणून मराठी संतवाङ्मयाची सुरुवात ज्ञानेश्वरीपासून झाली असे मानण्याचा प्रघात आहे. परंतु वारकरी संप्रदायाच्या उदयापूर्वी नाथ आणि महानुभाव या पंथांचा प्रसार सर्व महाराष्ट्रभर झालेला होता. हे दोन्ही पंथ महाराष्ट्राबाहेरदेखील बरेच दूरवर जाऊन पोहोचले. दहाव्या शतकात नाथ योग्यांचा सर्वत्र संचार होता. नाथ पंथाची एक शाखा मुकुंदराजांनी विदर्भात चालू ठेवली आणि दुसरी ज्ञानेश्वरांनी पैठण-पंढरपुराकडे प्रसृत केली. महानुभाव व लिंगायत पंथांचे आद्यप्रणेतेसुद्धा नाथानुयायीच होते. पहिल्या शतकाच्या सुमारापासून दक्षिणेत भ्रमण करणारा जैन पंथ महाराष्ट्रात निस्तेज बनला तरी चक्रधर-ज्ञानेश्वरांच्या काळातले त्याचे अस्तित्व विसरून चालणार नाही. कारण महानुभावी आचार-विचारांवर त्याची छाप आहे. हे सर्व पंथ जातिवर्णांची बंधने शक्य तितकी शिथिल करून स्त्री-शूद्रांचा उद्धार करण्याच्या ध्येयाने प्रेरित झाले होते. साहजिकच आपल्या धर्मतत्त्वांच्या प्रसारासाठी त्यांनी लोकभाषेचे माध्यम स्वीकारले. इसवी सनाच्या पंधरा ते सतराव्या शतकांच्या दरम्यान विद्वान जैन श्रमण-पंडितांनी आपल्या पंथानुयायांसाठी लिहिलेले मराठी साहित्य अलीकडे काही थोडेसे उपलब्ध झाले आहे. वीरशैव या नावानेही ओळखला जाणारा लिंगायत पंथ महाराष्ट्राच्या दक्षिण भागात कार्यक्षम होता. कारण त्याची भाषा कानडी, परंतु तेरा ते अठराव्या शत-

कांच्या कालखंडात सोलापूर-सातार्‍याकडे लिंगायतांनी मराठीतही बरेच लहान लहान ग्रंथ रचले. लगतच उत्तरेला तीर्थक्षेत्रे असलेला दत्तसंप्रदाय अगदी कर्मठ आणि कडक सोवळा होता. त्यांचा प्रमुख ग्रंथ 'गुरुचरित्र' (श. १४८०) मराठीत लिहिला गेला तरी त्याचे पठण ब्राह्मणवर्गातसुद्धा फार मर्यादित होते. ब्राह्मणेतर बहुजनांपर्यंत तो पोहोचला असता तरच नवल. सुरुवातीच्या काळात विदर्भ-मराठवाड्याकडील प्रदेशामध्ये महानुभाव पंथ बराच फोफावला. ठिकठिकाणी मठ-ओटे तयार झाले. पण कालांतराने तो क्षीणबल झाला. महानुभावी मराठी ग्रंथांची पुढे सांकेतिक लिप्यंतरे झाल्यामुळे त्यांची छाप अगदी थोड्या अनुयायांवर राहिली पण त्यांचा प्रसार फारसा झाला नाही. त्या मानाने ज्ञानदेवादी वारकरी संतांची मराठी रचना वर्‍हाडातच नव्हे तर कर्नाटकालगतच्या मराठी भागातही अतिशय लोकप्रिय झाली.

माहिंभट्टानंतर महानुभाव पंडितांनी मराठी भाषेत विपुल टीका-टिप्पणी लिहिल्या तशी कवींनी उत्तम काव्यरचनाही केली. जैन श्रावक-श्रमणांनी आणि लिंगायत शिवशरणांनी धार्मिक स्वरूपाचे कथात्मक व तत्त्वनिरूपण करणारे काही ग्रंथ लिहिले. वारकरी संतांच्या अभंगवाणीची संतत धार मराठी माणसाच्या कानांवर होती. पुढे यमकप्रासांच्या घडणीत पंडित रमले. शाहिरांना पोवाडे स्फुरले. लावणीने रसिकांना वेड लावले. परंतु आजतागायत आम मराठी जनतेचा आध्यात्मिक आणि साहित्यिक पिंड पोसणारे प्रतिनिधी म्हणून ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम व रामदास हेच त्यांच्यांत श्रेष्ठ ठरले.

संतवाङ्मयाचा स्रोत तुकाराम-रामदासांच्या नंतर क्षीण झाला ही वस्तुस्थिती सर्वश्रुत आहे. तत्पूर्वीच्या मराठी साहित्याचा किंवा भाषेचा परामर्श घ्यायचा तर माहिंभट्टाने रचलेले 'लीळाचरित्र', 'स्मृतिस्थळ' हे चरित्रग्रंथ सोडून चालणार नाही चक्रधर-नागदेवांच्या तोंडची शिकवण किंवा संबंधित लोकांचे उद्‌गार जसेच्या तसे लिहून काढण्याची शिकस्त केली असल्यामुळे भाषिक किंवा वाङ्मयीनदृष्ट्याच केवळ नव्हे तर तत्कालीन सामाजिक व सांस्कृतिक इतिहासाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा बारीकसारीक तपशीलही त्यात आहे. भौगोलिक वर्णने इतक्या अचूकपणे दिलेली इतरत्र आढळणार नाहीत. 'स्थानपोथी' या छोट्या ग्रंथावरून नजर फिरवली तर याची साक्ष पटेल.

महाराष्ट्र आणि मराठी

चक्रधर-ज्ञानेश्वरांच्या काळचा महाराष्ट्र आजच्या महाराष्ट्राशी जवळजवळ समकक्ष होता. विंध्यपर्वतापासून कृष्णा नदीपर्यंत आणि झाडीमंडळापासून सागरापर्यंत त्याचा क्षेत्रविस्तार होता. 'खंडमंडळ' किंवा 'देश' म्हणून ओळखले जाणारे स्थूलपणे मानलेले पूर्वपश्चिम पट्टे, वर्‍हाड, बालाघाट, मेहेकर, गंगातीर, फलटण हे महाराष्ट्राचे प्रमुख उपविभाग. या विभागणीचे एकमेव गमक म्हणजे मराठी

बोली. ‘ किंचित किंचित भाषेचा पालट असे म्हणौनि खंडमंडळ म्हणावी : मग ऐले मंडळाचा पैला मंडळासि जाए : आन पैले मंडळीचा एलासि एः’ पण मराठी भाषिक देशापलीकडे महानुभावांनी जाता कामा नये असा चक्रधराने दंडक घातला होता. कोल्हापूर, मातापूरही वर्ज्य होते. मग कानडी तेलंगी देशांचे तर नावच नको. ‘महाराष्ट्री असावे’ म्हणून सांगणाऱ्या चक्रधराचे जसे मराठी प्रदेशावर प्रेम होते तसाच मराठी भाषेबद्दल त्याला जिव्हाळा होता. म्हणून सर्व निरूपण त्याने कटाक्षाने मराठीत केले. ही शिकवण नागदेवाच्याही अंगी बाणली. केसोबासारख्या संस्कृत वाक्पटु विद्वानाला ‘तुमचा अस्मात् कस्मात् मी नेणे गाः मज श्रीचक्रधरे निरूपिली मऱ्हाटीः तियाची पुसा’ असे म्हणून नागदेवाने त्याला मराठी बोलायला लावले आणि ‘येणे माझीया म्हातारिया नागवतील.’ हा परिणाम नजरेस आणून ‘उद्धरणा’ची रचना संस्कृतमध्ये करण्यापासून केसोबाला परावृत्त केले.

संतांची भाषादृष्टी

पुढच्या काळातले मुक्तेश्वर-रामदासप्रभृतींचे देशप्रेमाचे उद्‌गार प्रसिद्ध आहेत. मराठी भाषेबद्दल वाटणारा अभिमान, तशीच आपुलकी अनेक ग्रंथकारांनी आपापल्या परीने व्यक्त केलेली दिसते. अध्यात्मशास्त्र आबालसुबोध व्हावे याकरता मराठीत लिहिणे आवश्यक होय. भाषा संस्कृत असो की मराठी असो, शब्दांच्या मागचा आशय कळणे हे महत्त्वाचे; याबाबत, ज्ञानेश्वर, एकनाथ, दासोपंत, मुक्तेश्वर, फादर स्टीफन्स, रामदास इत्यादी सर्वांचे एकमत आहे. पण हे सांगण्याची प्रत्येकाची पद्धत मात्र निराळी. आपापल्या स्वभावानुसार. रामदासांच्या मते भाषा ही रत्ने साठविलेली ‘लोहाची मांदूस’ आहे. त्यातले ‘द्रव्य घ्यावे साठवण पाहोंच नये.’ कारण ‘अर्थ सार भाषा पोंचट.’ परंतु ‘आहाच पाहाता कळेना। मऱ्हाटेचि उमजेना। काही केल्या।’ असे होते म्हणून ‘अभिमाने करावी खटपट।’ भाषा पालटली; संस्कृतची मराठी झाली तरी भाषेमागचा अर्थ वाया जात नाही. म्हणजे मराठी भाषेचे सामर्थ्य कमी नाही अशी समर्थांची खात्री होती. एकनाथांनीही हेच सांगितले ‘जे पाविजे संस्कृत अर्थे। तेंचि लाभे प्राकृते।’ परमार्थावर नजर आणि नामसंकीर्तनावर भर असल्याने देशभाषेच्या वैभवामुळे प्रपंचातल्या सर्व पदार्थांच्या संज्ञा बदलल्या तरी रामकृष्णादिकांच्या नावांमध्ये काहीच फरक होत नाही, हे त्यांना आवर्जून सांगावेसे वाटले. देशभाषा मराठी ही वैभवशाली आहे याची एकनाथांना चांगली जाणीव होती तरी तिचा कैवार घेऊन शब्दप्रामाण्याचा काळात त्यांना मराठीची बाजू समजावून सांगण्याची गरज भासली. तत्त्वाचा अभिमान बाळगून आवेश किंवा अभिनिवेश न दाखवता मिशनऱ्याच्या अलिप्त शांत सरळपणाने फा. स्टीफन्सने ‘परमशास्त्र जगी प्रघटावेया। बहुतजनां फलसिद्धी होआवेया। भासा बांधोनी मराठिया। कथा निरोपिली’ आहे. अर्थात परदेशी धर्मोपदेशकाला मराठी भाषा

‘ बांधावी ’ लागणे अपरिहार्यच होते. मात्र या सर्वांपेक्षा नरेन्द्र व ज्ञानेश्वर या पूर्वसूरींची भूमिका अगदीच वेगळी होती. दोघेही हाडाचे कवी. ‘ पवित्र ब्रह्मसुख ’ किंवा ‘ परतत्त्व स्पर्श ’ यासारखे अंतिम ध्येय साध्य करण्याकरता साधन म्हणून वापरलेल्या भाषेच्या सामर्थ्याची, संपन्नतेची आणि सौंदर्याची दोघांनाही प्रचीती आलेली होती. साहजिकच भावनेच्या भरात तिच्या रसाळपणाचे गोडवे त्यांनी गायिले. त्यांच्या कविप्रकृतीला आपल्या कल्पनेचे पंख मिटवून ठेवणे शक्य नव्हते. ‘जिये भाषेचिये रसवृत्ती : सा भाषांचे कुपे कीजेति निगुती : ते मऱ्हाटी .....रसांचे जीवन ’ वाटत होते म्हणून नरेन्द्राने ओवीच्या मिषाने म-हाटी रसिक बोलातून “ देशियेचे बिक ” दाखवण्याची इच्छा व्यक्त केली, तर ‘ अमृतातेही पैजा जिंके । ऐसी अक्षरे रसिके ।” मेळविण्याची प्रतिज्ञा ज्ञानेश्वरांनी केली. खरे म्हणजे शब्द हा स्वभावतः श्रवणाचा विषय. परंतु त्याच्या रसवत्तेमुळे रसनेलाही तो आपला विषय वाटतो. त्याच्या सुगंधावर आपला हक्क सांगणे घ्राणेंद्रियाला अटळ होते. असा इंद्रियांचा प्रेमळ कलह आपापसात सुरू व्हावा, या सर्व गुणांच्या रसायनामुळे काव्यरचनेत काही आकृतिबंध निर्माण व्हावेत, ‘बोलतीये रेखेच्या वाहाणीचे’ सौंदर्य फुलावे आणि ती रूपाची खाण पाहून आपल्या डोळचाचे पारणे फिटावे अशी ज्ञानेश्वरांची अदम्य आकांक्षा होती. आणि ती त्यांच्या साहित्यात सफल झालेलीही दिसते-

ज्ञानेश्वरी हे मराठी सारस्वताचे एक अमूल्य लेणे आहे, ती उच्च दर्जाची कलाकृती आहे याबद्दल अद्याप दुमत नाही. मराठीच्या क्षेत्रात काव्यरचनेचा तो मानदण्ड मानला जातो. ज्ञानेश्वरीत वाग्विलास आहे, कलाविकास आहे तसाच अध्यात्मप्रकाशही आहे. जाता जाता तत्कालीन समाजजीवनाचे ओझरते दर्शनदेखील घडते. वाङमयात अपरिहार्यपणाने जीवनाचे प्रतिबिंब पडते. मग ते साधे सोपे लीळांचे लेखन असो किंवा ज्ञानेश्वरीसारखी उत्कृष्ट कलाकृती असो. लेखक किंवा कलावंत यांच्या एखाद्या कृतीवरून तो ज्याचा घटक असतो त्या समाजाची स्थूल मानाने कल्पना येऊ शकते. त्या कृतीचा थोडासा नमुना तपासला तरी शितावरून भाताची परीक्षा होऊ शकते. पण या अंदाजाचा पडताळा इतर पुराव्यावरून आल्यानंतर निश्चित विधान करणे श्रेयस्कर ठरते.

भाषाप्रेम

नरेन्द्रासारख्या मातबर कवीने आपल्या रुक्मिणी-स्वयंवरात भाषाविलासाची अतिशय उच्च पातळी गाठली असली तरी भाषाप्रभू ज्ञानेश्वरांचा आदर्शच बहुतेकांना तत्त्वनिरूपणात व रचनेत स्फूर्तिदायक ठरला. ज्ञानेश्वरी हा काव्यकल्पनांच्या सार्थ आविष्काराचा अभिजात नमुना आहे. ती वाचताना मराठी भाषेच्या संपन्नतेची, विविधतेची व समृद्धीची सहज कल्पना येते. ज्ञानेश्वरीवरून असे दिसते की साहित्याच्या आविष्कारयंत्रणेचा तंत्रदृष्टचा पूर्ण विकास झाला होता. तत्कालीन भाषा-

माध्यम विदग्ध, विस्तारी, शब्दस्पर्शरसरूपगंध या इंद्रियजन्य आभासाच्या नानाविध सूक्ष्म छटा दाखविण्याइतके समर्थ, पंचेंद्रियांना तृप्त करण्याची शक्ती असलेले, विशेष प्रकारे तंत्रसिद्ध व शब्दसंपत्तीने ते कुबेराएवढे संपन्न आहे. त्यात शब्दार्थाचे नानाविध थाटघाटांचे अलंकार आहेत. 'लळेयांचे लळे सरणारी' अथवा 'मनोरथांचे मनोरथ पूर्ण करणारी यादवकालात मराठी माहेरे श्रीमंत आहेत.' असा निर्वाळा मर्मज्ञ कलावंतांनी दिलेला आहे.[१] परंतु लगेच भाषेच्या सामर्थ्याची जाणीव, मराठीवरील प्रेम आणि काव्यकर्तृत्वाचा जो आत्मविश्वास ज्ञानेश्वरीत व्यक्त झाला आहे त्यावद्दल थोडासा निराळा सूर ऐकू येतो.

'करायचे खूप पण अवाक्षरानेही बोलायचे नाही ते प्रेम.' या व्याख्येनुसार यादवकालीन कवींचे 'मराठी प्रेम' व 'काव्यकर्तृत्व' आज वाचाळ वाटते. आत्मविश्वासाने ग्रंथरचना करणाऱ्या मुकुंदराजांच्या 'वेदशास्त्राचा मथितार्थ मराठी भाषेतून प्राप्त झाला' हे सांगण्यात अभिनिवेश नाही. आपले मराठी बोल 'आरुष' असले तरी रोकडे ब्रह्मज्ञान सांगणारे आहेत असे त्यांनी म्हटले परंतु शंभर वर्षांनंतर ज्ञानेश्वरादिकांच्या मराठी भाषेची समृद्धी व गोडी इतकी संशयातीत होती, काव्यलेणी एवढी लोकप्रिय होती त्यावरून भाषेच्या सामर्थ्याची किंवा कवींच्या कर्तृत्वाची शंका घेण्याचे कुणालाही धाडस होणार नाही. परंतु मुकुंदराय याची रचना उत्तर यादवकालीन कवींच्या मानाने प्राचीन व साहित्यगुणात साधी असूनही स्वतःच्या मराठीपणाबद्दल अथवा कर्तृत्वाबद्दल अबोल आहे; याउलट उत्तर यादवकालीन रचना साहित्यगुणांनी पुरेपूर नटलेली प्रौढ प्रगल्भ असूनही स्वतःच्या मराठी जातकुळीवद्दल व स्वतःच्या देखणेपणाबद्दल वाचाळ आहे.'[२]

एक तर मुकुंदराजाच्या कालनिर्णयाचा प्रश्न अद्याप विवाद्य आहे. शिवाय मुकुंदराज व ज्ञानेश्वर यांची प्रकृती भिन्न होती; त्यांचे काव्यकर्तृत्वही निरनिराळचा प्रकारचे आहे, त्यांच्या वाङमयाचा पोतही सारखा नाही हे लक्षात घेतले तर या मांडणीतील काही विशेषणे निश्चित बदलावीशी वाटतील. शिवाय आपली भाषा 'आरुष' आहे असे मुकुंदराजांनीच म्हटले असे नाही तर सुरेल पदे आणि गोड गवळणी रचणाऱ्या एकनाथांनाही आपली बोली 'आरुष' वाटत होती. वस्तुतः भाषेचा लवचिकपणा आणि शब्दसंग्रह एकनाथांनी वाढविला आहे. तसेच भाषेला 'पोंचट' म्हणणाऱ्या रामदासांनी प्रत्यक्षात मात्र मराठीचे खणखणीत रोखठोक स्वरूप दाखवले आहे.

वस्तुरूप व आदर्श चित्रणाची भाषा

ज्ञानेश्वरीचे आविष्कार-माध्यम काव्य असल्याने जागोजाग संकेतांचा सडा

---

१. द. ग. गोडसे, 'पोत', पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९६३, पृ. ९३.

२. उपरोक्त, पृ. ९६.

पडला आहे. ते सर्व संकेत प्राचीन आहेत. मराठीतल्या देशी वस्तूंनाही सांकेतिक स्वरूप दिलेले आहे. जीवनातल्या प्रत्येक गोष्टीवर सांकेतिक आरोप केले तर जीवनदर्शन कृत्रिम, अवास्तव व अतिरंजित बनते. आणि वास्तवाशी दुरावा उत्पन्न झालेली प्रत्येक जाणीव मग सांकेतिक केली जाते. या विचारसरणीतून शेवटी 'उत्तर-यादवकाली मराठी आविष्काराच्या माध्यमाची यंत्रणा जर संकेतावस्थेत परिणत झाली होती तर त्यापूर्वीच्या तिच्या वस्तुरूप चित्रणावस्था व आदर्श चित्रणावस्था ह्या अवस्थांतील आविष्कार कोठे लुप्त झाले आहेत की काय ?'[३] असा प्रश्न श्री. गोडसे यांनी उपस्थित केला आहे.

कल्पनेच्या भरारीने भाषेशी खेळणाऱ्या फक्त काव्यातील आविष्काराची माध्यम यंत्रणा सांकेतिक बनलेली दिसली तरी तत्कालीन महानुभाव गद्य किंवा त्यापूर्वीचे दोन चरित्रग्रंथ वाचले तर ऐकलेला एकहि शब्द न बदलता लिहिलेल्या कित्येक 'लीला' किंवा 'स्मृती' म्हणजे व्यक्ती, घटना अथवा जीवनप्रवृत्तीचे शंभर टक्के वास्तव चित्रण आहे हे सांगण्याची गरज उरत नाही. ती शब्दचित्रे रंजक आहेत. पण अतिरंजित कोठेही नाहीत. कृत्रिम तर मुळीच नाहीत. एकदेशीय पुराव्यावरून बांधलेले अनुमान वस्तुस्थितीला सोडून कसे असते याचे आणखी एक उदाहरण पाहाण्यासारखे आहे. कोरीव लेखातील मराठी भाषा पाहिली तर तेराव्या-चौदाव्या शतकात ती अप्रगल्भच नव्हे तर रांगडी होती असे दिसेल, पण त्या लेखां-पूर्वी लिहिलेले लीळाचरित्र किंवा ज्ञानेश्वरी वाचली म्हणजे आपला आडाखा साफ चुकल्याचे ध्यानात येते.

भाषा एकच असली तरी विनियोगाचे प्रयोजन व प्रकार यांनुसार तिच्या स्वरूपात वेगळेपणा येतो. काव्याची भाषा व कोरीव लेखांची भाषा यांच्यात जसा निराळेपणा दिसतो तसा घरी बोलण्याची, गद्यलेखनाची किंवा पद्यरचनेची या भाषासुद्धा वेगवेगळ्या तऱ्हेच्या आहेत हे जाणवते. काव्यात शब्दांना अर्थाच्या नाना छटा लाभतात. शब्दसंग्रह संपन्न बनतो. पद्यरचनेत यमकप्रासाचे आणि चाली-छंदांचे बंधन पडल्यामुळे गद्यात दिसणारे भाषेचे स्वाभाविक स्वरूप पद्यात राहू शकत नाही. एकनाथांच्या 'य रे कुत्तु ये । आम्हा विटाळ करू नको । आपली भाकर घे।...' सारखे अगदी गद्यप्राय पद्य घेतले तरी शब्दान्वयात फरक पडतो. त्यात थोडी कृत्रिमता येते. कोणत्याही समाजाचा भाषाव्यवहार समजून घ्यायचा असेल किंवा भाषेची घडण पाहायची असेल तर प्रत्यक्ष बोलभाषेचा परिचय पाहिजे. किमानपक्षी बोलभाषेला त्यातल्या त्यात जवळ असलेल्या गद्य लेखनावरून भाषेची रूपरेषा शास्त्रदृष्टया नीट समजू शकते.

---

३. द. ग. गोडसे, 'पोत', पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९६३, पृ. १२१.

तीनशे वर्षांपूर्वीच्या भाषेचे स्वरूप पाहण्यासाठी उपलब्ध तत्कालीन वाङ्मयावर अवलंबून राहण्याशिवाय गत्यंतर नाही. ते बव्हंशी ओवी-अभंगांत निबद्ध आहे. त्याच स्वरूपात वेगवेगळ्या कालखंडांमध्ये पुनः पुन्हा वाचण्यालिहिण्याचा एखादा समाज आग्रह धरतो अशा लेखनाला वाङ्मय म्हणावे.[४] ही व्याख्या येथे प्रमाण मानायला हरकत नाही. ते लेखन गद्य असो वा पद्य असो. लीळाचरित्र स्मृतिस्थळांतले गद्य, सूत्रपाठाचे गद्य, व्याकरण ग्रंथातले गद्य वगैरे गद्यलेखनाचे भेद किंवा ओवी, अभंग, आरती, गौळणी, विराण्या, भारुड, इत्यादी पद्यप्रकार ही वाङ्मयाची पोटविभागणी झाली. परंतु वाङ्मयात सामावले जात नाहीत असे दानपत्रे, अर्ज, व्यक्तिगत पत्रे वगैरे लेखनप्रकारही भाषेची मोड दाखवू शकतात.

भाषाघटकांच्या विशिष्ट रचनेमुळे भाषण-लेखनात आविष्काराला आकार येतो. तेव्हा भाषेचे घटक हे आविष्काराच्या व आकाराच्या चिकित्सेचे मूलद्रव्य मानले पाहिजे. वाङ्मयाचा सहसा कधी साकल्याने विचार केला जात नाही. आजसुद्धा कविता, कादंबरी, नाटक यांपैकी एखादाच प्रकार नजरेपुढे ठेवून आपण त्यातल्या एका ललितकृतीचा आस्वाद घेतो. तीच गत अभंग-ओवी-भारुडांची होते. मागच्या काळात तर ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत, तुकारामाची गाथा, दासबोध असे शेलके ग्रंथ धार्मिक श्रद्धेने मनःशांतीकरता किंवा परमार्थबोधासाठी वाचले जात.

वाङ्मय आणि वाङ्मयेतर लेखन या वर्गवारीचा जसा उपयोग नाही तसाच स्थूल आकारमानाप्रमाणे वाङ्मयाचे वेगवेगळे रचनाप्रकार मानले तरी भाषेच्या अभ्यासाला त्यांचा फारसा उपयोग नाही. कारण कोणताही वाङ्मयप्रकार तितकासा एकजिनसी नसतो. भाषेचे केवळ शास्त्रीय वर्णन किंवा विश्लेषण करून ललित आणि तात्त्विक लेखनातली तफावत दाखविता येते असे नाही. ते काम सौंदर्यशास्त्राचे आहे. अर्थात सौंदर्यशास्त्राला भाषाशास्त्राचा काही एका मर्यादेपर्यंत उपयोग होऊ शकतो. साहित्याला ललामभूत होणारे भाषेतील लालित्यपूर्ण शब्द, त्यांच्या संहती, वाक्यांश किंवा काव्याचे चरण हे कलादृष्टया भिन्न भासले तरी शास्त्राच्या नजरेला त्यांच्या स्वरव्यंजनांचा क्रम आणि व्याकरणाचे रूपच दिसते. मूळ शब्दाला झालेला विकार, शब्दांचे वाक्यातले स्थान यांचाच विचार शास्त्र करते. याचा अर्थ साहित्यांतर्गत शाखा किंवा त्यांच्यातले लालित्य नाकारले पाहिजे असा नव्हे. कलेचे अस्तित्व मानून, तिचा रसिकतेने आस्वाद घेऊनही तिचे स्वरूप व मर्म समजण्याकरता कलाकृतीच्या घटकांची छाननी करावीच लागते. चित्राचे सौंदर्य जाणवले तरी त्यातील आकृतिबंध किंवा रंगसंगती निरखायची असेल तर अनुक्रमे फक्त रेषांचा किंवा रंगांचा विचार करावा लागतो. रंगरेषांची नजर असलेला कलाभिज्ञ रसिक

---

४. Martin Joos, *The Five Clocks*, *IJAL*, Part V, 28 No. 2, p. 33.

नसतो असा याचा अर्थ नाही. एकच व्यक्ती रसिकाची व मर्मज्ञाची अशा दोन भूमिका घेऊ शकते. याप्रमाणे ज्ञानेश्वरीतल्या काव्याचा आस्वाद घेऊनही भाषेच्या घटकांचा शास्त्रीय विचार करणे शक्य आहे. ५

साहित्य, वाङमय इत्यादी शब्द नेहमी अगदी स्थूल अर्थानेच वापरले जातात. कथा, टीका, स्तोत्र, अभंग, पद, गौळणी यांसारख्या रचनाप्रकारांमध्ये अमुक अमुक तऱ्हेने शब्दांची योजना होते किंवा त्यांचा क्रम ठरतो, याप्रमाणे भिन्नतादर्शक कोणतेच प्रमाण सांगता येत नाही की नियम घालता येत नाहीत. त्यातल्या त्यात उपयुक्त गमक म्हणजे आविष्काराचा प्रकार आणि शब्दाचा अथवा वाक्याचा संदर्भ. बोलीतल्या भाषेचे स्वरूप लेखी भाषेपेक्षा थोडे वेगळे असते म्हणून भाषेचे बोली व लेखी एवढेच दोन प्रकार भाषाशास्त्रज्ञ सोईस्कर मानतात.

भाषा व शैली

भाषेच्या अभ्यासकाला बोलीचे स्वरूप आणि संदर्भ व लेखनाचा प्रकार आणि शैली लक्षात घ्यावी लागते. भाषणात किंवा लेखनात भाषेतले कोणतेही शब्द कोणत्याही पातळीवर पाहिजे त्या अर्थाने वापरता येतात. परंतु शैलीला आकार येतो तो शब्दांची निवड व निषेध यामुळे. लिहिण्याबोलण्याची घाटणी किंवा शैली जशी व्यक्तिनिष्ठ असते तशी ती कालसापेक्षही असते. बोली आणि लेखी भाषेत थोडा फरक असतो हे खरे पण बोलल्याप्रमाणेच लिहिणे हल्ली काही वाङमयप्रकारात मान्य झाले आहे. सातशे वर्षांपूर्वी माहिंभट्टानेही बोलीबरहुकूम लेखन केले. मध्यंतरीच्या काळात मात्र ही प्रथा खंडित झालेली दिसते.

शब्दांची निवड आणि त्यांची रचना हा शैलीचा गाभा आहे. शब्दांची सुप्त शक्ती जागी करण्याचे, त्यांचा अर्थ बदलण्याचे, त्यांना नवा अर्थ देण्याचे सामर्थ्य तिच्यात कसे येते हे संतवाङमयातल्या रूपकांवरून चांगले समजते. शैली कशीही असो भाषेचा व्याकरण उच्चारणासारखा काही भाग कायम स्वरूपाचा, फारसा न बदलणारा असतो तर काही भाग बदलू शकणारा, वैकल्पिक असतो. विशेषण-क्रियाविशेषणांचे अर्थ बदलतात. नामापासून क्रियापद, (उदा. सत्त्वाथिला, कोंभले), क्रियापदापासून नाम (उदा. उतराई, सांडोवा) तयार केले जाते. शब्दांचे समास हवे तसे घडवले जातात. विचारांचा कणखरपणा, भावनेचा ओलावा, स्नेहाचे मार्दव किंवा संतापाची आग शब्दयोजनेतून प्रकट होते. नामदेव-तुकारामांचे अभंग वाचताना याचा प्रत्यय येतो. व्यक्तीच्या स्वभावधर्माप्रमाणे लिहिण्याबोलण्याची शैली बनते. शैलीच्या छटा त्या व्यक्तीचा वैचारिक पिंड व तत्कालिक मनःस्थिती याप्रमाणे बदलतात.

---

५. M. G. Panse, *Linguistic Peculiarities of Jnanesvari*, Deccan College, Poona, 1952.

तसा भाषासरणीत फरक पडतो. रामदासांच्या 'दासबोधा'हून 'मनाचे श्लोक' निराळे वाटतात. 'कारखाने' या प्रकरणापेक्षा 'करुणाष्टकांची' भाषा वेगळी आहे.

माहिंभट्टाची भाषा साधी, सोपी, सुटसुटीत, घरीदारी सहज बोलल्यासारखी आहे. नागर ग्रामीण असा भेद तिच्यात दिसत नाही. घडलेले वृत्त जसेच्या तसे तपशीलवार सांगण्याची तिची प्रकृती असल्यामुळे शब्दचित्रे आपोआप सजीव बनतात. वस्तुनिष्ठ प्रामाणिक कथन हे तिचे ध्येय असल्याने भाषेला कृत्रिमतेचा वास नाही तशी कलात्मकतेची आसही नाही. अस्सल मराठी गद्याचा हा उत्कृष्ट नमुना आहे. तर ज्ञानेश्वरांची भाषा उच्च काव्यकृती निर्माण करणारी व कलात्मकतेचा आदर्श उभा करणारी आहे. ती सुसंस्कृत व विदग्ध असून तिचा भर नागरपणावर आहे. 'नादचित्रांची रुपडी' रेखणारी लयबद्ध भाषा शब्दांची अन्वर्थकता आणि अर्थाचा अचूकपणा प्रत्ययाला आणून देतेच; शिवाय अरूपाचे रूप दाखवण्याचे सामर्थ्यसुद्धा तिच्यात आहे. 'परतत्त्वस्पर्श' हे तिचे लक्ष्य असले तरी शब्दसौष्ठवाची आणि नादमाधुर्याची कदर करण्यात कसूर नाही. ज्ञानेश्वरांची भाषा नवनवोन्मेष-शालिनी प्रज्ञेचा विलास आहे पण एकनाथांच्या सुगम, सरळ, सहज भाषेचा प्रवाह शांत व संथ वाटतो. एकनाथांच्या लेखनात कमालीची विविधता आहे. नाना मनोविकारांचा आविष्कार घडविणाऱ्या भाषेत कितीही आवेग पेलण्याची व सूक्ष्म छटा दाखविण्याची ताकद दिसते. भारुडातला रांगडेपणा, आणि गौळणीमधला रसीलेपणा हे एकाच व्यक्तिमत्त्वाचे दोन पैलू आहेत. प्रवचनकाराच्या व्यासपीठावरून भाविक श्रोत्यांपुढे रामायण-भागवताचे निरूपण करणारी व्यक्ती महाराच्या पायरीवरून निरक्षर बहुजनांना वेदांत सांगण्यासाठी जोहार रचते. या रचनांमधला भाषाभेद नजरेतून सुटणारा नाही. ज्ञानेश्वरांचा भर काव्यात्मता आणि मितलेपणावर होता. पण एकनाथांची दृष्टी आपल्या मनातला अर्थ सुबोध करून सांगोपांग व सविस्तर सांगण्याकडे होती. ज्ञानेश्वरांनी भाषा सौंदर्याचे दर्शन घडविले तर एकनाथांनी समाजाच्या बहुतेक थरांमधल्या भाषाभेदाचे निरनिराळे नमुने दाखविले आहेत.

तुकारामाचे बोल धीट, सरळ, तिखट व भेदक आहेत. त्यांच्यामागे तळमळ आहे, तीव्रता आहे. उफाळणारी भावना अस्सल मराठी भाषेत ठसठशीतपणे व्यक्त होते. तुकारामाचे सर्व निवेदन आत्मनिष्ठ आहे, सर्व बोल केवळ स्वानुभवाचे म्हणून अगदी नैसर्गिक आहेत. 'तुका म्हणे झरा। आहे मूळचाचि खरा।' रामदास 'धन्य ते गायनी कळा' म्हणाले तरी एकंदरीत नादमाधुरीशी त्यांचे सख्य कमी. 'मनाचे श्लोक' व 'करुणाष्टके' हे त्याला अपवाद. सहज सुचतील स्फुरतील तसे शब्द अनिर्बंधपणे ते वापरतात. शब्दांच्या योजनेपेक्षा पुष्कळदा ते ठोकून बसवल्याने शुद्धाशुद्धाचा विवेक दिसत नाही. काही वेळा शब्दचमत्कृतीच्या आहारी गेल्यासारखे वाटते. भाषा एकंदरीने ओबडधोबड. तिचा प्रवाह अडखळत खडखडत

चालतो. ज्ञानेश्वरीच्या अगदी उलट, दुसरे टोक. इतर कोणत्याही संतापेक्षा रामदासांनी कमालीची पुनरुक्ती केलेली आहे. पण या सर्वांची रामदासांना कल्पना होती. 'मीही एक पिसाट । उगाच करितो वटवट' असे सांगून स्वतःला ते 'लघुसा कवी' हे बिरुद घेतात. थोडक्यात सांगायचे म्हणजे ज्ञानेश्वर कवी होते तर एकनाथ प्रवक्ते, तुकाराम आत्मनिवेदक आणि रामदास उपदेशक होते.

भाषा–वृत्तिदर्पण

ज्ञानेश्वर, एकनाथ व रामदास या तिघांनी मराठी भाषेबद्दल लिहिलेल्या ओव्या वाचल्या म्हणजे प्रकृतिभिन्नतेप्रमाणे आविष्कारात कसा फरक पडतो ते समजते. दहाबारा ओव्यांमध्ये मांडलेला सर्वांचा मुद्दा एकच आहे. अध्यात्मज्ञान हे साध्य आहे. ते संस्कृतमध्ये निरुपिले काय किंवा मराठीत सांगितले काय ? पण त्यात भाषे-संबंधी प्रत्येकाची दृष्टी पाहण्यासारखी आहे.

ज्ञानेश्वर म्हणतात :

'माझा मराठाचि बोलु कौतुकें । परि अमृतातेंहि पैजासी जिंके ।
ऐसी अक्षरे रसिके । मेळवीन ।।
जियें कोवळिकेचेनि पाडें । दिसती नादींचे रंग थोडे ।
वेधें परिमळाचें बीक मोडे । जयाचेनि ।।
ऐका रसाळपणाचिया लोभा । कीं श्रवणींचि होती जिभा ।
बोलें इंद्रिया लागे कळंभा । एकमेकां ।।
सहजें शब्दु तरी विषो श्रवणाचा । परि रसना म्हणे हा रसु आमुचा ।
घ्राणासि भावो जाय परिमळाचा । हा तोचि होईल ।।
नवल बोलतीये रेखेची वाहणी । देखतां डोळयांही पुरों लागे धणी ।
ते म्हणती उघडली खाणी । रूपाची हे ।।
जेथ संपूर्ण पद उभारे । तेथ मनचि धांवे बाहिरें ।
बोलु भुजाही आविष्करें । आलिंगावया ।।
ऐशीं इंद्रियें आपुलालिया भावीं । झोंबती परि तो सरिसेपणेंचि बुझावी ।
जैसा एकला जग चेववी । सहस्रकरु ।।
तैसें शब्दाचें व्यापकपण । देखिजे असाधारण ।
पाहातयां भावज्ञां फावती गुण । चिंतामणीचे ।।
हें असोतु या बोलाचीं ताटें भलीं । वरी कैवल्यरसें वोगरलीं ।
ही प्रतिपत्ति मियां केली । निष्कामासी ।।'[६]

या ९ ओव्या घेतल्या तर त्यातल्या १२० शब्दांपैकी फक्त २१ संस्कृत आणि 'बीक', 'कळंभा', 'वोगरिले' हे ३ लुप्त झालेले शब्द आहेत. कौतुक, नवल,

६. 'ज्ञानेश्वरी' १ अध्याय ६, ओव्या १४–२२.

कोवळीक, परिमळ, रसाळपणा, नाद, अमृत, चिंतामणी असे बहुतेक शब्द उल्हसित वृत्ती दर्शविणारे आहेत. तसेच आपले लक्ष वेधून घेणाऱ्या 'श्रवणींचि होति जिभा', 'पुरों लागे धणी', 'उघडली खाणी', 'सारिसेपणेंचि बुझावी', 'मनचि धांवे बाहिरें। आलिंगावया', 'देखिजे असाधारण। शब्दाचे व्यापकपण', 'भावज्ञां फावती गुण', 'कैवल्यरसें वोगरली' या सारख्या शब्दसंहती म्हणजे उल्हासाच्या भरात नव्याने सुचलेल्या कल्पना सांगितल्याशिवाय राहवत नाही अशा उत्कटतेने स्फुरलेल्या आहेत. रूपकांच्या द्वारे अमूर्त कल्पना साकार करण्याची कलावंताची किमया येथे दृष्टिगोचर होते. 'अमृतातेंहि पैजासी जिंके। ऐसी अक्षरें रसिकें। मेळवीन', 'हा तोचि होईल', 'एकला जग चेववी', 'ही प्रतिपत्ति मियां केली।' ही विधाने नुसती आत्मविश्वास दाखवणारी नाहीत तर श्रोत्यांमध्ये तो निर्माण करून त्यांचा उत्साह वाढविणारी आहेत. संस्कृतच्या छायेचा विचार न करता, तिच्या वडीलकीचा धाक न बाळगता इतक्या हिरीरीने आणि समर्थपणे मराठी भाषेचा पुरस्कार इतर संतांनी केलेला नाही.

एकनाथी भागवतातल्या ओव्या अशा आहेत.

'संस्कृत ग्रंथकर्ते ते महाकवि। मां प्राकृतीं काय उणिवी।
नवीं जुनीं म्हणावीं। केसेनि केवीं सुवर्णसुमनें ॥
कपिलेचें म्हणावें क्षीर। मां इतरांचें तें काय नीर।
वर्णस्वादें एकचि मधुर। दिसे साचार सारिखें ॥
जें पाविजे संस्कृत अर्थे। तेंचि लाभे प्राकृतें।
तरि न मनावया येथें। विषमचि तें कायी? ॥
कां निरंजनीं बसला रावो। तरी तोचि सेवकां पावन ठावो।
तेथें सेवेसी न वचतां पाहो। दंडी रावो निजभृत्यां ॥
कां दुबळी आणि समर्थ। दोहींसे रायें घातले हात।
तरी दोघींसिही तेथें। सहज होत समसाम्य ॥
देशभाषावैभवें। प्रपंच पदार्थीं पालटलीं नांवें।
परि रामकृष्णादिनामां नव्हे। भाषावैभवें पालटु ॥
संस्कृतवाणी देवें केली। तरी प्राकृत काय चोरापासोनि झाली।
असोतु ह्या अभिमानभुली। वृथा बोला काय काज ॥
आतां संस्कृता किंवा प्राकृता। भाषा जाली जे हरिकथा।
ते पावनचि तत्त्वतां। सत्य सर्वथा मानिली ॥
सद्‌गुरूकृपा समर्थ। तेणें कृपें श्रीभागवत।
वाखाणिलें जी प्राकृत। शुद्ध मथितार्थ सोलींव ॥
जनार्दनकृपादृष्टि। माझ्या मराठ्या आरिखा गोष्टी।
रिघाल्या एकादशाच्या पोटीं। स्वानंदतुष्टी निजबोधें ॥

संस्कृत प्राकृत परवडी । सज्ञान सेविंती स्वानंद गोडी ।
गाय काळी आणि तांबडी । परी दुधीं वांकुडी चवी नाहीं ।।
तेवीं संस्कृत प्राकृतभाखा । ब्रह्मासि पालट नाहीं देखा ।
अभय अभेदें वदला एका । साह्य निजसखा जनार्दन ।।' ७

या १२ ओव्यांमधल्या १६३ शब्दांपैकी ३० संस्कृत 'साचार', 'रिघाल्या', 'मा' व 'आरिख' हे ४ शब्द लुप्त आहेत. एकनाथांच्या रचनेत इतरत्र हिंदी, कानडी, गुजराथीची कोठे कोठे झाक असते, ती येथे दिसत नाही. एकनाथ संस्कृतचे श्रेष्ठत्व मानतात पण मराठीच्या कार्यक्षमतेबद्दल त्यांना खात्री आहे. मराठी संस्कृताची बरोबरी करू शकते, ती वैभवशाली आहे. संस्कृत-प्राकृताविषयी मनात असलेला डावे-उजवेपणा मात्र काढून टाकला पाहिजे. अशा दृष्टीने मराठीची बाजू शांतपणे पटवून देण्याकरता 'नवी जुनी म्हणावी केसेनि', 'विषमचि तें कायी', 'कां दुबळी आणि समर्थ', 'प्राकृत काय चोरापासोनि आली', 'वृथा बोला काय काज' असे एकामागून एक प्रश्न समजूत घालण्याच्या सुरात एकनाथ विचारतात. त्याचबरोबर 'दोघींसिही तेथें। सहज होत समसाम्य।', 'ते पावनचि तत्त्वतां', 'सत्य सर्वथा मानिली', 'परि रामकृष्णादि नामां नव्हे। भाषावैभवे पालटु।', 'वाखाणिलें जी प्राकृत। शुद्ध मथितार्थ सोलींव।', 'गाय काळी आणि तांबडी। परी दुधीं वांकुडी चवी नाहीं।', 'तेवीं संस्कृत प्राकृतभाखा। ब्रह्मासि पालट नाहीं देखा।' असे निर्णायक शब्दांत थंडपणे समजावून सांगतात. एकनाथांची शांतसौम्य वृत्ति व विधायक दृष्टी निश्चित विचाराच्या ठाम पायावर उभी आहे. त्यांच्या बोलांत आर्जवाबरोबरच समन्वयशीलता दिसते.

रामदासस्वामींनी दासबोधाच्या सातव्या दशकाच्या पहिल्या समासात मराठी भाषेबद्दल निरूपण केले आहे. त्यातल्या निवडक ११ ओव्या 'समर्थ संजीवनी' नामक रामदासी वेच्यांमध्ये दिल्या आहेत.

'येक म्हणती, 'मऱ्हाठें काय । हें तो भल्यांसी ऐकों नये' ।
तीं मूर्खें नेणती सोय । अर्थान्वयाची ।।
लोहाची मांदूस केली । नाना रत्नें साठविलीं ।
तीं अभाग्यानें त्यागिलीं । लोखंड म्हणोनी ।।
तैसी भाषा प्राकृत । अर्थ वेदांत आणि सिद्धांत ।
नेणोनि त्यागी भ्रांत । मंदबुद्धीस्तव ।।
आहाच सांपडतां धन । त्याग करणें मूर्खपण ।
द्रव्य घ्यावें, सांठवण । पाहोंचि नये ।।
तैसें प्राकृतीं अद्वैत । सुगम आणि सप्रचीत ।
अध्यात्म लाभे अकस्मात । तरी अवश्य घ्यावें ।।

---

७. कृ. पां. कुलकर्णी, प्र. के. अत्रे, 'महाराष्ट्र-गाथा', भारती प्रकाशन, मुंबई, १९६०, पृ. २८.

न करितां व्युत्पत्तीचा श्रम । सकळ शास्त्रार्थ होय सुगम ।
सत्समागमाचें वर्म । तें हें ऐसें असे ।।
जें व्युत्पत्तीनें न कळे । तें सत्समागमें कळे ।
सकळ शास्त्रार्थ आकळे । स्वानुभवासी ।।
भाषापालटें कांहीं । अर्थ वायां जात नाहीं ।
कार्यसिद्धी ते सर्वही । अर्थाचपासीं ।।
तथापि प्राकृताकरितां । संस्कृताची सार्थकता ।
येऱ्हवीं त्या गुप्तार्था । कोण जाणे ? ।।
अर्थ सार भाषा पोंचट । अभिमानें करावी खटपट ।
नाना अहंतेनें वाट । रोधिली मोक्षाची ।।
जेथें निरूपणाचे बोल । आणी अनुभवाची वोल ।
ते संस्कृतापरीस खोल । अध्यात्मश्रवण ।।[८]

या अकरा ओव्यांमधल्या १२७ पैकी २१ संस्कृत आणि 'आहाच' व 'मांदुस' हे दोन लुप्त झालेले शब्द आहेत. एकही फारसी शब्द नाही. विवेचनात 'त्यागणे', 'नेणणे', 'रोधणे', 'नये', 'नाही' वगैरे नकारात्मक क्रियापदे येतात, तशी मूर्ख, अभागी, भ्रांत, पोंचट सारखी तुच्छतादर्शक विशेषणे आढळतात. आणि मंद-बुद्धी, मूर्खपण, खटपट इत्यादि तत्सदृश नामे दिसतात. नजरेत भरणारी गोष्ट अशी की 'द्रव्य घ्यावे', 'अध्यात्म...अवश्य घ्यावे', 'शास्त्रार्थ होय सुगम', 'सत्समागमे कळे । सकळ शास्त्रार्थ आकळे ।' ही चार विधायक विधाने आहेत. पण उलट 'भल्यांसी ऐको नये', 'मूर्खे नेणती सोय', 'अभ्याग्याने त्यागिली', 'नेणोनी त्यागी भ्रांत । मंदबुद्धीस्तव', 'त्याग करणे मूर्खपण', 'व्युत्पत्तीने न कळें', 'भाषापालटे काहीं । अर्थं वाया जात नाही', 'येऱ्हवी त्या गुप्तार्था । कोण जाणे ? ' असे हिसका देऊन थोडचा अतिशयोक्तीने काहीशा तीव्रपणे कोणतीही गोष्ट हडसून खडसून सांगण्याचा महंती स्वभाव येथे दिसतो. साधे 'सत्समागमाचें वर्म' सांगतानासुद्धा 'ते हे ऐसे असे' म्हणून बजावल्याशिवाय त्यांना राहवत नाही. त्यांचा उपदेश वडीलकीच्या किंवा नेत्याच्या नात्यानेच होतो. ज्ञानेश्वर-एकनाथांमध्ये नाहीत असे प्रत्ययांचे काही बदल रामदासांच्या या भाषेत आढळतात. उदाहरणार्थ भल्यासी = भल्यांनी, स्वानुभवासी = स्वानुभवाने, प्राकृताकरिता = प्राकृतामुळे किंवा प्राकृतास्तव.

शैलीसमीक्षा

शैलीची समीक्षा दोन पद्धतींनी केली जाते. एक म्हणजे चिकित्सेसाठी समोर असलेले लेखन इतर समकक्ष लेखनापेक्षा ज्या ज्या बाबतीत वेगळे असेल ती सर्व

८. ल. रा. पांगारकर, 'समर्थ संजीवनी', श्री. पांगारकर स्मारक मंडळ, नाशिक, १९५५, पृ. २६४.

वैशिष्टचे नीट तपासून त्यांची पद्धतशीर मांडणी करावयाची. ही पद्धत भेदाधिष्ठित आहे. प्रमाण बोलीशी तुलना करता दृष्टीस येणाऱ्या बदलांवरून कलादृष्टचा मूल्यमापन करावयाचे. यांत कलात्मकतेमध्ये भर घालणारा ध्वनींचा पुनरुच्चार, अन्वयातला फरक, शब्दसंहती किंवा वाक्यांश यांच्यातील परापरभाव किंवा तारतम्य इत्यादी गोष्टी येतात. दुसरी पद्धत अशी की समोरचा वाङमयांश एकजिनसी मानून त्याचाच पूर्ण अर्थ ध्यानात घ्यायचा. त्याच्या भाषाघटकांचे पूर्ण विश्लेषण करायचे आणि संपूर्ण वाङमयकृतीच्या संदर्भात त्यांचा अर्थ लावायचा. या पद्धतीत शैली म्हणजे त्या लेखनाचा भाषिक सांगाडा असतो हे स्पष्टपणे जाणवते. अर्थात शैलीबाबत कोणत्याही प्रश्नाचा ऊहापोह करताना भाषेचे विश्लेषण उपयुक्त ठरले पाहिजे. म्हणून कला किंवा शास्त्र यापैकी कोणत्याही एका टोकाला न जाता परीक्षणार्थ घेतलेल्या वाङमयांशाला अनुरूप अशा पद्धतीचा अवलंब करणे चांगले.

कथन किंवा निरूपण परिणामकारक व्हावे म्हणून केलेले हावभाव, शब्दोच्चारणाची लकब, विशेष प्रकारची वाक्यरचना, वापरलेल्या प्रतिमा, अलंकार इत्यादी सर्व गोष्टी निरूपण शैलीत सामावतात. शैलीतून भाषेमागचा आशय पकडायचा असतो. त्यासाठी या सर्व बाबी उपयुक्त ठरतात. भाषणाच्या बाबतीत हे जमते. परंतु गतकालीन वाङमयाची शैली पाहताना सर्वांगीण विचाराला लिखित शब्दांची मर्यादा पडते हे खरे. परंतु लेखनातही काही अनुषंगिक बाबी डोकावू शकतात. लीळाचरित्रात 'गोसावी ऐसा श्रीकरू बूडि घातला ', 'इतुकी ऐसी चुरी ' किंवा 'एकु ऐसा नीगाला : एकु ऐसा नीगाला ' अशी वाक्ये वाचताना मोकळेपणाने बोलताना होणारे हातवारे नजरेसमोर येतात. ध्वनिसंगतीचीसुद्धा अशीच गत होते. एकनाथांचा 'असा कसा देवांचा देव बाई ठकडा ' किंवा 'मन रामी रंगले ' सारखी पदे म्हणणाराची चित्तवृत्ती नाथांना अभिप्रेत असलेल्या मन:स्थितीपेक्षा फारशी निराळी होणार नाही. तसेच 'तुका म्हणे ऐशा नरा । मोजूनि हाणाव्या पैजारा । ' किंवा 'त्याच्या तोंडावरी थुंका ' वगैरे वचनांमधला त्वेष दृष्टिआड होणे अशक्य आहे. 'धटासी आणावा धट । उद्धटासी पाहिजे उद्धट । खटनटासी खटनट । अगत्य करी ' हे एकच अवतरण समर्थांची विचारसरणी, त्यांच्या बोलण्यातला खणखणीतपणा आणि त्यांचा रोखठोक व्यवहार यांची कल्पना देण्यास पुरेसे आहे. आपल्याला येणाऱ्या पुन:प्रत्ययाचे बीज नुसते शब्दरचनेतच नसते तर शब्दोच्चारांच्या——ध्वनिसंगतीत, स्वरव्यंजनांच्या क्रमातही——असते. म्हणजे भाषेतील निरनिराळ्या घटकांचे आकृतिबंध हे आविष्काराच्या परिणामाचे मूलकारण असतात.

भाषाघटकांपैकी शब्द, त्याचे रूप आणि त्याची ध्वनिसंगती या तिहींचे वेगवेगळे आकृतिबंध भाषणात व लेखनात येतात. काही एकेका घटकांचे असतात तर काही दोन किंवा तीन घटकांचे मिळून बनतात. संतांच्या अभंग ओव्यांमध्ये

आघात, प्रास, रूपांची आवृत्ती, शब्दांचे पर्याय वा भेद सर्वच परस्परावलंबी असतात. यापैकी एखाद्या प्रकारचे आकारविशेष तपासून ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम, रामदासांच्या शैलीची किंवा भाषेची तुलना करता येईल. पण ती काहीशी एकांगी आणि तांत्रिक स्वरूपाची होईल. शिवाय भाषेचा शब्द हाच एक घटक असा आहे की त्याच्या घडणीच्या पर्यायांचा मुक्तपणे विचार करता येतो. ध्वनी किंवा व्याकरण फारसे न बदलणारे असल्याने त्याबाबत तुलनेला फार मोठी मर्यादा पडते. शब्दनिर्मितीचे क्षेत्र व्यापक असते. त्याच्या अधिकउण्या अर्थाचे मापन करायला बराच वाव असतो. कोणत्याही एका व्यक्तीच्या शब्द-संग्रहापेक्षा किंवा एखाद्या लेखन-प्रकारातल्या शब्दभांडारापेक्षा भाषेची शब्दसंपत्ती नेहमी जास्त असते. विशेष म्हणजे मनुष्याचा स्वभाव, त्याचा व्यवसाय, एखादा संप्रदाय अगर लेखन-प्रकार यांची वैशिष्टये ध्वनी किंवा व्याकरणापेक्षा त्याने वापरलेल्या शब्दातूनच ठळकपणे दिसतात. अर्थात शब्दापासून ध्वनी किंवा व्याकरण अलग राहू शकत नाहीत हे खरे. पण मग त्यांचे स्थान गौण मानायचे.

भाषा-समीक्षेची दृष्टी

वाङमयातील भाषेकडे पाहण्याचे दोन दृष्टिकोण आहेत. एक असा की वाङमया-तील भाषा दैनंदिन व्यवहारातल्या भाषेपेक्षा निराळी असते; दैनंदिन भाषा प्रत्यक्ष घडणाऱ्या घटनांच्या संदर्भातच मूळ धरते आणि जिवंतपणे जोपासली जाते. या प्रमेयाला चिकटून राहिले म्हणजे वाङमयातील संभाषणाला किंवा तत्सदृश वाक्यांना प्रत्यक्ष अस्तित्व नसून कल्पनेने उभ्या केलेल्या अस्तित्वाचा भास असतो, ही समजूत दृढ होते. काव्यासारख्या कलाकृतीतल्या काल्पनिकतेवर जास्त भर दिला की तिची अवास्तवता (किंवा अतिवास्तवता)च चटकन् नजरेत भरते. म्हणून केवळ कलात्मक नजरेने वाङमयाचे मूल्यमापन करण्यात एकदेशीयता येते. प्रत्यक्ष घटनांच्या अनुसंधानाने सहज नैसर्गिकपणे वापरलेल्या दैनंदिन भाषेला सोडून वाङमयातली भाषा दूर कोठेतरी अगदी शुद्ध अमूर्त अशा स्वरूपात असते असा ग्रह बनतो. दैनंदिन भाषेहून वाङमयाची भाषा नेहमीच वेगळी किंवा उच्च पातळीवर असते हा वस्तुतः गैरसमज आहे. हे एकनाथ, तुकाराम, रामदासांच्या भाषेवरून पटण्यासारखे आहे.

दुसरी दृष्टी म्हणजे समोरचे लेखन वाङमयीन म्हणून काही निराळे आहे असे न समजता त्यातल्या भाषेचे संपूर्ण शास्त्रीय विश्लेषण करावयाचे. कलादृष्टया वाङमयीन गुण दडलेले आहेत असे शब्द, शब्दसंहती, वाक्ये यांचाही विचार त्यात होतो. परंतु दृष्टी केवळ भाषाशास्त्रीय असल्याने कलात्मकता नेमकी कोठे असते हे मात्र बोट ठेवून सांगता येत नाही. या दिशेने एका टोकाला गेले तर ज्ञानेश्वरीसारख्या वाङमयीन कलाकृतीचे शवविच्छेदन पूर्णतया होईल पण

तिला चैतन्य देणारा आत्माच नसतो असे मानण्याचा अनवस्था प्रसंग ओढवेल. शास्त्रीय क्षेत्रात अशी चिकित्सा प्रशंसनीय असली तरी वाङमयाच्या प्रांतात ती कडक टीकेला पात्र ठरेल.

संतवाङमयातील भाषेचा विचार करताना भाषेच्या किंवा वाङमयाच्या इतिहासात जाणवणारी आणखी एक बाब ध्यानात घेतली पाहिजे. समकालीन वाङमयातील वातावरण, घटना वगैरे लोकांना परिचित असतात. भाषा वापरातली असते, प्रदेशविशिष्ट काही शब्द निदान ऐकिवातले असतात. ते समजण्यास फारशी अडचण पडत नाही. पडलीच तर त्यांचा अर्थ सांगणारा त्या भागातला मनुष्य भेटू शकतो. परंतु वाङमय जितके गतकालातील दूरवरचे असेल तितकी ते समजण्याची अडचण वाढते. त्यातल्या ज्या काही बाबी चार दोन लोकांना समजल्या आहेत असे वाटते त्या लोकांच्या समजुतीत तफावत पडते असा अनुभव येतो. कारण लुप्त झालेल्या एकेका शब्दाचा नेमका अर्थ समजण्यासाठी प्रयास करावे लागतात. ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या काळात प्रचलित असणारे 'आहाच, थिता, वरो, लवडसवडी, हिंपुटी' असे कित्येक शब्द आज कोशात दिलेले असले तरच पाहायला मिळतात. आपल्याला समजून घ्यायचा असेल तो शब्द ज्या काही थोड्या संदर्भात येऊन गेला असेल ती सर्व अवतरणे एकत्र करून सारासार विचाराने त्याचा अर्थ निश्चित करावा लागतो. उपयोगातून नाहीसे झालेले शब्द पुन्हा सहसा वापरात येत नाहीत. स्वराज्य, चळवळ सारखे शब्द चलनात आले तरी त्यांचे अर्थ रामदासांच्या अर्थापेक्षा वेगळे आहेत हे कोणी आवर्जून सांगितल्याखेरीज लक्षात येत नाही. 'गदारोळ' बळेच उपयोगात आणला तरी तो 'मोठे पांडित्य' या अर्थाने तुकारामाने वापरला होता हे आपल्याला माहीत नसते. काही शब्द तोंडावळ्यावरून ओळखीचे वाटतात परंतु त्यांची खरी ओळख पटते ती ते पुनः पुन्हा वाचल्याने किंवा अनुभवात भर पडेल त्याप्रमाणे.

अशा शब्दांच्या नात्यागोत्यातले बहुतेक शब्द काळाच्या उदरात विलीन झालेले असतात. जे थोडे शिल्लक असतील ते फारच पांगलेले, त्यांचे स्वरूप बदललेले असल्याने एखाद्या शब्दाचे मूळ शोधण्याचे किंवा त्याच्या परिवारातले त्यांचे स्थान ठरवण्याचे धागेदोरेच तुटून गेलेले असतात. तेव्हा तत्कालीन सामाजिक व सांस्कृतिक पार्श्वभूमीवरील सर्व संबंधित बाबींचे शक्यतो व्यापक व सूक्ष्म अवलोकन करून अनुमानावर विसंबणे भाग पडते. उपलब्ध झालेल्या चारदोन संदर्भांवरून अनुमित होणारा अर्थ आनुषंगिक पुराव्याने शक्यतो पक्का झाल्यावर सर्व संदर्भात तो कितपत चपखल बसतो ते दाखवणे एवढेच शक्य होते. पण विशेष दृष्टि आणि व्यासंग असेल त्यालाच हे करता येते. केवळ भाषानियमांच्या दृष्टीनेच नव्हे तर तत्कालीन सामाजिक परिस्थिती अजमावून, लेखनाचा अभिप्रेत अर्थ जमेस धरून, भाषेतील शब्द, व्याकरण, उच्चार या तिन्ही घटकांचा मेळ घातल्यावर प्राचीन

वाङ्मय-कृतीची संहिता सिद्ध करावी लागते. ती मुळाबरहुकूम नाही तरी मूळ संहितेला जास्तीत जास्त मिळती-जुळती असावी अशी अपेक्षा असते. संहितासिद्धीचे शास्त्र हल्ली बरेच प्रगल्भ अवस्थेत आहे. एकनाथांनी संहिता सिद्धीसाठी कोणती पद्धत स्वीकारली किंवा नियम पाळले हे समजण्यास मार्ग नाही. परंतु चारपाचशे वर्षांपूर्वीदेखील जुन्या प्रातिनिधिक ग्रंथांची भाषा मुळात होती तशी टिकविण्याची गरज भासत होती. म्हणून ज्ञानेश्वरीलेखनानंतर तीनशे वर्षांत तिच्यावर चढलेले पाठभेदांचे शेवाळे काढून प्रक्षिप्तांची बांडगुळे छाटून ज्ञानेश्वरीचे मूळ स्वरूप निश्चित करण्याचा नाथांनी प्रचंड उद्योग केला. या घटनेला फार मोठे महत्त्व आहे.

काळाचा प्रभाव

ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेल्या भाषेतच ज्ञानेश्वरी राहिली पाहिजे याची एकनाथांना तीव्र जाणीव होणे स्वाभाविक होते. एकनाथांना मराठी भाषेविषयी नुसता आदर होता असे नव्हे. तर त्यांना भाषेचे सौंदर्य आणि सामर्थ्य पारखण्याची नजर होती. बदललेल्या परिस्थितीतली मराठीची ‘ हालत ’ त्यांना जाणवत होती. मराठीचा पुरस्कार करून तिला राजभाषेची प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणाऱ्या रामदेव यादवाच्या कारकीर्दीत ज्ञानेश्वरी अवतरली. पिढयान् पिढया शेजारची कानडी भाषा नागरसंस्कृतीमध्ये मराठीच्या बरोबरीने वावरत होती. परंतु अगदी परदेशी अशा यावनी-अरबी-फारसीच्या अस्तित्वाची कल्पना असली तरी मराठीच्या फारसे जवळ यायला तिला वाव नव्हता. पुढे यादवांचे राज्य खालसा करून दिल्लीच्या सुलतानांनी आपली राजधानी देवगिरीला आणली तेव्हा पैठण-नेवाशाच्या शिवारातच लवाजम्यासहित सार्वभौम यवनांचा डेरा पडला. त्याचा परिणाम महाराष्ट्राच्या राजकीय घटनांवर झाला तसा सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनावरही झाला. मराठीवर यावनीची दाट छाया पडावयाला फारसा वेळ लागला नाही. महाराष्ट्रात दीर्घकालीन दुष्काळ पडले. काही लोकांनी स्थानांतर आणि धर्मांतर केले. समाजजीवनही विस्कळित झाले. लेखनवाचनात अंतराय पडला. त्यात यावनी भाषाच बरीचशी कानी पडत राहिल्याने शिक्षित नागरांना पूर्वीची मराठी भाषा दुर्बोध वाटू लागली. ज्ञानेश्वरी ज्यांच्या नित्य वाचनात होती त्यांनी न समजलेले पाठ आपल्या मतीप्रमाणे आणि कुवतीप्रमाणे स्मृतीवर हवाला ठेवून सुधारले. उणीव वाटली त्या ठिकाणी समासात ओव्या रचून पुरवणीचा प्रयत्न केला. असा फेरफार झालेल्या ज्ञानेश्वरीच्या अनेक पोथ्या नाथांच्या पाहण्यात आल्यावर गुणाढ्यतेने मराठी भाषेला ललामभूत झालेला हा ग्रंथ मुळाबरहुकूम नेटका करण्याचे कष्ट त्यांनी घेतले. एकनाथ विद्वान असे भाषाप्रभु होते. पांडित्यपूर्ण ग्रांथिक भाषेइतकीच समाजातल्या सर्व जातींच्या व पेशांच्या बोलभाषेवर त्यांची हुकमत होती. यवनांच्या अरबी, फारसी, हिंदीचाही त्यांनी अव्हेर केला नाही. त्यांचे शब्द तर त्यांनी

घेतलेच; परंतु त्यांच्या लकबीने थोडे मराठी गद्यही नाथांनी लिहिले. अर्जदास्त, ताकीदपत्र, अभयपत्र इत्यादी त्याची साक्ष देतात. एकनाथांनी यावनी शब्द स्वीकारले तरी स्वाभिमान गमावला नाही. उलट गोब्राह्मणप्रतिपालक पुढे निर्माण व्हावा असा दाशरथी राम त्यांनी मराठी माणसापुढे आदर्श म्हणून ठेवला. शिवाजीने स्वराज्याची प्रतिष्ठापना करून मुसलमानांना शह दिला तेव्हा महाराष्ट्राच्या विचाराचा नूर पालटला. प्रथम ज्ञानेश्वरांच्या काळात आध्यात्मिकतेवर भर होता. पुढे एकनाथांनी प्रपंच-परमार्थाची सांगड घातली. आणि नंतर अध्यात्म सांगण्यासाठी तुकारामात सामाजिक व रामदासात राजकीय दृष्टीचा प्रादुर्भाव झाला. या सामाजिक व वैचारिक वस्तुस्थितीचे प्रतिबिंब त्यांच्या भाषेत दिसते. कालमान व विषय लक्षात घेतले तर ज्ञानेश्वरांची भाषा काव्यात्म व दुर्बोध वाटते. त्यामानाने इतर तिघांची भाषा आपल्या परिचयाची वाटते. ती आजच्या भाषेशी बरीच एकसंध आहे.

काळाच्या ओघामध्ये समाजाच्या गरजेप्रमाणे भाषेत कळत नकळत बदल घडत असतो. शब्दोच्चार व व्याकरण बदलावयाला आणि तो बदल लक्षात यावयाला फार काळ लागतो. तो बदल नकळत होत जातो. परंतु समाजाच्या गरजेनुसार नवे शब्द घडणे, ते रुजणे आणि जुने न लागणारे शब्द अस्तंगत होणे हा बदल ध्यानात यावयाला फार वेळ लागत नाही. 'साचार', 'निरुते' सारखे काही शब्द संतवाङमयात सर्वत्र येतात पण आज ते लोपलेले आहेत. काही शब्द दिसायला एकच असतात पण अर्थ मात्र पार बदललेला असतो. उदा. कपाट = गुहा, दरी; पण आज 'फडताळ'.

स्थलपरत्वे बदल

बहुतेक सर्व संतांनी यात्रादि निमित्ताने थोडेफार परिभ्रमण केले आहे, तरी त्यांच्या कार्यक्षेत्रातील वऱ्हाड, नेवासे, पैठण, देहू, आळंदी, जामगाव, सातारा वगैरे प्रदेशातील स्थानिक बोलींमध्ये त्याकाळी रूढ असलेले काही विशिष्ट शब्द येतात. उदा. रामदासांचे कुकडे, सोपे, वटळ, कुडावा, थक्कीत इत्यादि. हा बोलभाषेतला फरक मराठी भाषिकांना चक्रधराच्या काळापासून जाणवत आला आहे. एक वेळ व्यावसायिक भिन्नता दर्शविणारे तत्कालीन शब्द आज लवकर समजू शकतील पण एखाद्या बोलीतले शब्द ओळखणे सूक्ष्म अभ्यासाशिवाय शक्य नाही.

एक माहिभट्टाचे लीळासंकलन असे आहे की एकच लीळा दोन निराळ्या ठिकाणच्या माणसांकडून ऐकली असेल तर 'हीराइसा', 'रामेश्वर बास', 'परशराम बास' या नावांपुढे एकाच आशयाचा भाषेत किंवा माहितीत किंचित किंचित फरक असलेला मजकूर आढळतो. त्यात 'वीडा घेतीये तथा घेतला' सारखा क्रियापदांच्या रूपातला भेद किंवा व्याकरणांत वर्तमान-भूतकालाचा होणारा घोटाळा दिसतो. एका शब्दाची

निराळी रूपे पाहावयास मिळतात. शब्दांच्या लिंगात बदल होतो. हल्लीचा नपुंसक लिंगी ' दुकान ' हा शब्द तुकाराम ' पैसा घातला दुकान ' असा पुल्लिंगी वापरतात. अशा प्रकारची अनिश्चितता मराठी भाषेच्या आणि बोलींच्या घडणीची प्रक्रिया दाखविते. पण अशा ठिकाणीदेखील अमुक एक शब्द किंवा एखादे रूप नेमके कोठल्या बोलीत प्रचलित होते ते सांगता येणार नाही.

चारशे वर्षांत घडलेला फरक

मराठीचे मातबर पोशिंदे माहिंभट्ट, एकनाथ, तुकाराम यांच्या ग्रंथांचा सखोल भाषिक अभ्यास अद्याप झालेला नाही. प्रा. व. दि. कुलकर्णी यांनी घेतलेला लीळा-चरित्रातील भाषेचा आढावा प्रातिनिधिक आहे. त्यावरून तत्कालिन मराठीची चांगली कल्पना येते. मराठीच्या वैभवाची आणि विविधतेची जाण येण्यासाठी एकनाथ-तुकारामांच्या भाषेचे विश्लेषण होणे अगत्याचे आहे. संतवाङमयातील शब्दकळेचे पूर्ण विवेचन ह्या एका लेखात करणे शक्य नाही. भाषेच्या विविध अंगां-पैकी एकदोन प्रकार वानगीदाखल पाहता येतील. परंतु त्यातदेखील या प्रकारांमध्ये प्रत्येक टप्प्यावर झालेला बदल पाहण्यापेक्षा बरेच अंतर असलेले दूरवरचे दोन टप्पे घेतले तर पडलेला फरक उठून दिसेल.

मराठी भाषाविलासाचा तिच्या सौंदर्याचा आदर्श असा ज्ञानेश्वरीचा पहिला टप्पा आणि सुचेल तशा ओबडधोबड भाषेत व्यावहारिक उपदेश करणारा दास-बोधाचा दुसरा. पहिला मुसलमानी आक्रमणापूर्वीचा आणि दुसरा मुसलमानांचे वर्चस्व झुगारून स्वराज्य संस्थापनेच्या वेळचा. या दोन ग्रंथांमधील शब्द घडणीची प्रक्रिया पहाण्यासारखी आहे. ज्ञानेश्वरीत[९] मराठीपेक्षा संस्कृत शब्द जास्त असून १०५ कानडी आणि ८-१० यावनी आहेत. मराठी शब्दांना अ–, अन्–, अति–, स– सारखे उपसर्ग किंवा –त्व,– ता सारखे संस्कृत तद्धित प्रत्यय लावलेले आढळतात. संस्कृत क्रियापदे मराठी करून घेतल्याने अभि-शोषणे, उप-साहणे, अव-गमणे इत्यादी क्रियापदे येतात. या क्रियापदांचे उपसर्ग आज गळून पडले आहेत. संस्कृत धातूंपासून बनवलेल्या ज्ञानेश्वरीतल्या काही क्रियापदांचे हल्ली नामरूप होऊन त्यांना साहायक क्रियापदाची आवश्यकता भासते. उदा. चर्चणे = चर्चा करणे, दमणे = दमन करणे, रूढणे = रूढ होणे, परिणमणे = परिणाम होणे, आव्हानणे = आव्हान देणे, समर्थणे =, समर्थ असणे इ. काही ठिकाणी ' करणे 'चा हल्ली ' कार ' बनतो आणि शिवाय ' करणे '-ची अपेक्षा असते. (उदा. उपकरणे, निराकरणे, आविष्करणे) यांसारखे क्रियापदांचे आणखी काही प्रकार आढळतात. तसे कृदन्त आणि तद्धित प्रत्यय लावून नाना-

---

९. M. G. Panse, *Linguistic Peculiarities of Jnanesvari,* Deccan College, Poona. 1952.

तऱ्हेची नामरूपे बनलेली आहेत. काही शब्दांना एकाच वेळी दोन किंवा तीन प्रत्यय लावलेले आहेत. आणि 'इक' किंवा 'औत'सारखा एकेक प्रत्यय पाच किंवा सहा प्रकारची नामरूपे घडवितो.[१०]

दासबोधामध्ये संस्कृतपेक्षा मराठी शब्दांचे प्रमाण अधिक असून त्यांत ६० कानडी आणि ११० फारसी, अरबी आहेत.[११] व्यावहारिक मराठीवरील फारसी प्रभावाच्या मानाने ही संख्या फारच थोडी आहे. तत्कालीन गद्यलेखन तर फारसीने ग्रासलेले होते. फारसी शब्दांचा भरणा तर जबरदस्त होताच पण मराठी शब्दांना लागणारे फारसी प्रत्यय व उपसर्ग यांमुळे मराठी भाषेचा नूरच बदलला. देशमुखान्, महाजनानी सारखी अनेकवचने, बेचाड, हरएक, दररोज असे उपसर्ग आणि सीतलाई, तस्कराई, शिपाईगिरी, हकदार, याप्रमाणे प्रत्ययघटित असंख्य शब्द वाचनात येतात. एकनाथांच्या काळी १६ जून १५७८ मध्ये केशवचैतन्य महानुभावाला इनाम लिहून दिलेल्या पत्रात[१२] १९२ शब्दांपैकी ११ आद्याक्षर प्रतीके (सु।।, इ।।, त।। इत्यादी) आणि ९९ फारसी आणि उरलेल्या ८२ पैकीही काही संस्कृत शब्द आहेत. रामदासांच्या काळात सन १६७१–७२ (इसने सबैन अलफ) च्या पत्रात[१३] शिवाजी राजांनी आळंदी येथे देवाच्या नावे शेतजमीन दिली. त्या पत्रातल्या ११२ शब्दांपैकी २ आद्याक्षर-प्रतीके आणि ३८ फारसी शब्द आहेत. पण खुद्द रामदासस्वामींनी रघुनाथभट यांस इ. स. १६७४ च्या सुमारास जे पत्र लिहिले आहे[१४] त्यातल्या २४९ शब्दांपैकी २० पेक्षा जास्त संस्कृत नाहीत आणि फक्त ३ फारसी आहेत.

कालमाहात्म्यानुसार एकनाथतुकारामांप्रमाणे रामदासांच्या लेखनात कळत नकळत फारसी-अरबी शब्द येणे अपरिहार्य होते पण त्यांनी कोणीही जाणूनबुजून फारसीचा वरचष्मा चालू दिला नाही. समाजजीवनातील रूढ प्रवृत्तींचा प्रचलित भाषेवर पडलेला प्रभाव लेखनात कसा उमटतो ते ज्ञानेश्वरी-दासबोधातील सामासिक शब्दांवरून दिसेल. संस्कृत, मराठी, कानडी, फारसी, अरबी यांच्या संकरातून बनलेले शब्द घेतले तर ज्ञानेश्वरीतील पर्याय असे आहेत.

१. संस्कृत—मराठी : आपदागिध, सत्त्वसोने
२. मराठी—संस्कृत : आथित्व, आडवस्त्र
३. संस्कृत—कानडी : अधिकारवगा
४. कानडी—मराठी : कोलकाठी

१०. M. G. Panse, *Nominal Stem formants in Old Marathi*, Bull. DCPRI, Vol. XVII, pp. 98–115.

११. मु. श्री. कानडे, 'दासबोधाचा भाषाशास्त्रीय अभ्यास', पुणे विद्यापीठ, १९५८.

१२. 'भा. इ. सं. मंडळ त्रैमासिक', वर्ष १, पृ. १५३–१५४.

१३. 'भा. इ. सं. मंडळ वार्षिक इतिवृत्त' शके १८३५, पृ. ५५.

१४. 'भा. इ. सं. मंडळ द्वितीय संमेलन वृत्त,' पृ. १६४–१६६,

आणि दासबोधामध्ये

१.	संस्कृत—मराठी	:	संकेतखूण, पाषाणगोटा
२.	मराठी—संस्कृत	:	घरभंग, पोटस्थ, सांकडेसंकट
३.	कानडी—मराठी	:	बोचरखिंड
४.	मराठी—कानडी	:	पैजहोड
५.	कानडी—संस्कृत	:	कोलदंडा, नंदादीप
६.	संस्कृत—फारसी	:	देवलंड, कलाकुसर
७.	फारसी—संस्कृत	:	वस्तादगुरु
८.	फारसी—मराठी	:	हिशेबझाडा, साहेबकाम
९.	संस्कृत—अरबी	:	बहुजिनसी
१०.	अरबी—कानडी	:	रुकाअडका

याप्रमाणे ज्ञानेश्वरीत संस्कृत, मराठी, कानडी या तीन भाषांचे चार संकर-भेद झाले. त्यांपैकी तीन प्रकारांत संस्कृत आहे. रामदासांच्या काळात फारसीअरबीची भर पडली. संकरपर्यायांची संख्या ४ वरून १० वर गेली. या १० पैकी ५ मध्ये यावनी भाषेचे अस्तित्व आहे. येथे यावनीचे महत्त्व वाढलेले आणि कानडीचा प्रभाव कमी झालेला दिसतो.

निकटवर्ती भाषांचा संपर्क

मध्यंतरीच्या काळात एकनाथांनी संस्कृतचा आदर करून मराठीचे सामर्थ्य वाढवीत असता फारसीचा जाणीवपूर्वक उपयोग केला. त्यांच्या भागवतात किंवा देव, भक्त व नाममहिम्यासंबंधीच्या अभंगांत फारसीचा संस्कार नाही पण उपदेशपर अभंगात किंवा भारुडांमध्ये फारसी शब्द आहेत. त्यांचा 'हिंदुतुर्क संवाद' हा यावनी मराठीचा एक नमुना आहे. 'हिंदु मुसलमान दोई । खुदाने पैदा किये भाई' किंवा 'जबलग उजाला तबलग दौड' सारख्या ओळी ते मधूनच लिहून गेले. एवढेच नव्हे तर नामदेवाने जशी हिंदीमध्ये रचना केली ती परंपरा पुढे एकनाथांनी गौळण, मुंडा, नानक, भारुड वगैरे हिंदीत लिहून चालविली. तुकारामाने देखील हिंदीचा अवलंब केला आणि रामदासांनी काही हिंदी पदे बांधली. ही सर्व रचना तत्कालीन अस्सल हिंदीपेक्षा मराठी-हिंदीत आहे असे म्हणणे योग्य होईल. त्या हिंदीची छाननी करण्याचे हे स्थळ नसले तरी तिचे एकदोन विशेष नमूद करण्यासारखे आहेत. मराठी संतांनी हिंदी रचनेत 'मे' ऐवजी 'मो' वापरला आहे. एकनाथ 'मी' या अर्थी 'मैं' च्या जागी 'में' चा उपयोग करतात. उदा. 'तोरे छोरियाने मुजे गारी देव छे । जमुना के पानीया में ज्याव छे । बीच भक्तिके घरीया फोड छे ।' वस्तुतः 'छे' हे क्रियापद-रूप गुजराथी पण एकनाथांनी 'चरण पकरू मो तुम छे' या ओळीत ते मराठीतल्या षष्ठीच्या 'चे' प्रत्ययाच्या जागीदेखील लिहिले आहे. आणि 'माखन चुरावत अपने हाथ छे' येथे

हिंदीतल्या 'से' चे ऐवजी ठेवले आहे. 'बाहेरथी', 'भीतरथी' वगैरे शब्दांत गुजराथी प्रत्यय योग्य आहे. अशीच गुजराथीची छाया तुकाराम रामदासांच्या हिंदीत दिसते. 'साहेब अलम कुं चलावे, सो अलमथी न्यारा ।' (रामदास) किंवा 'तुका सज्जन तिन सूं कहिये, जिनथी प्रेम दुनाये ।' 'हूंतूपण' (मीतूपण) सारखा एखादा गुजराथीशी हातमिळवणी करणारा शब्द जसा तुकारामाच्या अभंगात आढळतो. तसेच 'इलवा' (इल्लिबा) हे नकळत आलेले क्रियापद मुरलेला कानडीचा घरोबा दाखवून जाते. या संतश्रेष्ठांनी हिंदीसारखी कानडीत रचना केली नाही. पण एकनाथांच्या 'कंजारणी' ची मिश्रभाषा आणि त्यांच्या 'शुळगुळाई वो अम्मा. . . .' या कैकायमधले तेलंगी, कानडी व मराठीचे मिश्रण अपवाद म्हणून दाखवता येईल. या कालखंडांतील रंगबोध, ज्ञानबोध, त्र्यंबक इत्यादी काही कवींचे मराठीप्रमाणेच कानडीवरही प्रभुत्व होते. शके १३१३ च्या सुमारास तर अज्ञानसिद्ध नागेशाने एक ओळ मराठी एक कानडी अशी रचना केलेली आहे.

समारोप

अज्ञानसिद्ध नागेशाच्या शेदोनशे वर्षांपूर्वी मराठीवर कानडीचा अधिकच असर असला पाहिजे हे अनुमान चुकीचे ठरणार नाही. परंतु ज्ञानेश्वर किंवा त्याआधी माहिंभट्टाच्या भाषेवरून तसे दिसत नाही. याचे कारण अज्ञानसिद्ध नागेश कानडी मुलखालगत कोल्हापूर-नरंद्याचा होता. त्यामानाने नेवासे, पैठण आणि त्याहून वऱ्हाड फार दूर. महाराष्ट्रामध्ये कमजास्त प्रमाणात कानडी भाषिक सर्वत्र स्थायिक झाले होते. वऱ्हाडातल्या मराठी घराघरात जनसंपर्कामुळे रुळलेले काही कानडी शब्द माहिंभट्टाच्या भाषेत आढळले तरी मराठी माणसाने आत्मसात् केलेले हे शब्द आपला कानडीपणा हरवून बसलेले असणार. अंतरामुळे कानडीचा निर्माण झालेला दुरावा आणि संस्कृताचा शक्य तो कमी उपयोग करण्यावर कटाक्ष, या दोन कारणांनी मराठी वाङमय सुरुवातीच्या वस्तुरूप चित्रणाच्या काळात अस्सल बोल-भाषेत उतरले. परंतु पुढे ज्ञानेश्वरांसारख्या प्रतिभावंत कलावंताला अमूर्त कविकल्पना इंद्रिय-गोचर व्हाव्यात म्हणून त्या शब्दात साकार करायच्या होत्या. ज्या मातीतून मराठीची घडण झाली त्याच मातीच्या कसाने तिचे सामर्थ्य आणि अलंकारांनी सौंदर्य वाढविण्यासाठी ज्ञानेश्वरांना संस्कृतचा आश्रय घेणे भाग होते. कानडीशी तितकी जवळीक नाही, यावनी अद्याप दूर होती. साहजिकच तत्त्वचिंतनात आणि कल्पनाविलासात रमलेल्या ज्ञानेश्वरांच्या भाषेवर संस्कृतचा प्रभाव पडलेला दिसतो.

एकनाथ विद्वान होते. त्यांना संस्कृताविषयी आदर असला तरी ज्ञानेश्वरांनी प्रवर्तविलेला 'भागवत धर्म' सामान्य माणसाला समजला तरच तो आत्मोद्धार करू शकेल. म्हणून त्यांनी सर्व जातीजमातींच्या बोलींमधून भागवत धर्म अगदी स्पष्ट, सोपा, सुबोध करून सांगितला. सुविद्य नागरिकांच्या प्रौढ प्रगल्भ भाषेपासून निरक्षर

ग्रामीणांना समजणाऱ्या वासुदेव, भुत्या, महारांच्या अनघड बोलीपर्यंत हरत-हेचे माध्यम अध्यात्मनिरूपणाकरता नाथानी वापरले. भटक्या जमाती जेथे अवलोकनातून सुटल्या नाहीत तेथे राजकीय वर्चस्वामुळे मराठीशी लगट करणारी यावनी भाषा निसटणे शक्य नव्हते. नाथांनी तिचा उपयोग केला तरी तिच्या मोहिनीपासून मराठीला सुरक्षित ठेवले. एकनाथांच्या नानाविध वाङमयप्रकारांनी व भाषा-प्रयोगांनी मराठी संतवाङमय संपन्न झाले. एकनाथी मराठीने संस्कृताच्या बरोबरीने वाटचाल केली पण तिचा हात सोडून, स्वतंत्रपणाने. जरा अंतर राखून. ज्ञानाची ग्रांथिक भाषा आणि व्यवहारातल्या नाना बोली यांचा सुरेख समन्वय एकनाथांनी साधला. 'वेदांचा तो अर्थ आम्हासीचि ठावा' म्हणण्याइतका आत्मविश्वास सामान्य माणसांत निर्माण करण्याचे श्रेय नाथांच्या समन्वयाला व सोपेपणाला दिले पाहिजे.

संस्कृतनिष्ठ ब्राह्मणांच्या तोंडून वारंवार कानी पडलेली 'उपतिष्ठे', 'क्रियमाण' सारखी काही संस्कृत रुपे तुकारामाने क्वचित वापरली. तसे परंपरेने अध्यात्मक्षेत्रात रुळलेले संस्कृत शब्द आणि भोवतीच्या समाजात रूढ झालेले थोडे फारसी शब्द तुकारामाच्या भाषासरणीत येणे अटळ होते. तुकारामाचे ज्ञान अवलोकन-चिंतनात मुरून आत्मनिवेदनासाठी झरल्या कारणाने एका संवेदनशील मनाची सामाजिक विषमतेबाबतची प्रतिक्रिया खास मराठी भाषेत उमटली आहे. जनमनावरील तिची पकड अजून कमी झालेली नाही. रामदासांचाही असाच प्रकार आहे. 'महाराष्ट्र धर्म' वाढवावा या तळमळीमुळे रामदासांच्या उपदेश-निरूपणात राजकारणावर भर दिलेला दिसतो.

याप्रमाणे अध्यात्म, प्रपंच-परमार्थ, सामाजिक, राजकीय इत्यादी क्षेत्रातला विचार व्यक्त करणारे भाषेचे प्रकार आणि काव्याच्या कोवळिकेपासून राजकारणाचा रोकडेपणा दाखविणारे भाषेतले नाना विकार मराठी संत वाङमयात प्रकट झाले आहेत. माहिंभट्टापासून रामदासांसह सर्व संतांनी आपापल्या परीने नव्या शब्दांची व भाषा-प्रयोगांची सतत भर घालून मराठी भाषेच्या विकासाला मदत केली आहे.

पंचोपासना

दुर्गा भागवत

पंचोपासना म्हणजे गाणपत्य, वैष्णव, शैव, शाक्त व सौर संप्रदायांच्या द्वारा चालणाऱ्या उपासनापद्धती. या संप्रदायांच्या देवता, गणपती, विष्णु, शिव, शक्ती व सूर्य अशा आहेत. हिंदूंचे धर्मजीवन या परंपरांनी मुख्यतः व्यापलेले आहे.

वेदातल्या आर्यांच्या इंद्र, मित्र, अग्नि, सूर्य, चंद्र, वायु, रुद्र, वरुण वगैरे देवतांचे आवाहन यज्ञात होत असे हे सर्वश्रुतच आहे. परंतु 'भक्ती' हा शब्द वेदवाङमयात नाही. श्वेताश्वतर उपनिषदातच तो प्रथम आढळतो. वैदिक कर्मकांडाला भक्तीची जोड मिळाल्यावर भारतीय धर्मचर्येचा विकास झाला.

पुरातत्त्वाचे आलोडन केल्यास, प्राचीन भारतीय शिल्पे व शिलालेख पाहिल्यास यक्ष, नाग, गंधर्व, अप्सरा, किन्नर इत्यादी 'व्यंतर' देवता सामान्य जनाची पूजनीय दैवते होती असे बौद्ध व जैन वाङमयावरून दिसून येते. इसवी सनापूर्वी पहिल्या शतकात मणिभद्र यक्षाची मूर्ती पदमपराया (पद्मावती) इथे मिळाली. तिच्या खालच्या लेखावरून या यक्षाची 'गोष्ठी' म्हणजे भक्तसंप्रदाय होता हे कळून येते. मथुरेजवळ सापडलेल्या एका नागमूर्तीखालीही एक लेख आहे. त्यावरून या व्यंतर-देवतांची पूजा लोक करीत असत हे सिद्ध होते. भरहूत (ख्रिस्तपूर्व दोनशे शतक)

Development of Hindu Iconography या प्रसिद्ध ग्रंथाचे कर्ते डॉ. जितेंद्रनाथ बानर्जी ऊर्फ वंदोपाध्याय यांनी 'पंचोपासना' नावाचा बंगालीत ग्रंथ लिहिला. हा ग्रंथ महत्त्वाचा आहे. ह्या ग्रंथातील गणपती व विष्णु ह्या दैवतसंप्रदायांची माहिती ह्या लेखात संकलित केली आहे.

येथील शिल्पात अनेक प्रकारच्या नाग-नागिणी, यक्ष-यक्षिणी व देव-देवता आढळतात. ख्रिस्तोत्तर दुसऱ्या शतकात 'महामयूरी' नावाचा एका बौद्ध ग्रंथात भारतातल्या अनेक स्थानी पूजल्या जाणाऱ्या वास्तु-देवतांच्या समूहांची नावे आढळतात. भगवद्गीतेत ज्या 'तामस' भक्तीचा उल्लेख आहे, ती भक्ती याच दैवतांना उद्देशून आहे.

'निद्देस' नावाचा एक प्राचीन बौद्ध ग्रंथ आहे. त्यात 'हस्ती, अश्व, धेनू, सारमेय, वायस, वासुदेव, बलदेव, पूर्णभद्र, अग्नी, नाग, सुपर्ण, यक्ष, असुर, गंधर्व, महाराज, चंद्र, सूर्य, इंद्र, ब्रह्मा, देव, दिशा, ही सारी सत्वे, भक्तीस पात्र आहेत' असे म्हटले आहे.

महाराज म्हणजे चार लोकपाल. देव म्हणजे महादेव. चंद्राचा वेगळा संप्रदाय नाही. तो सौरसंप्रदायातच इतर नक्षत्र ग्रहांप्रमाणे समाविष्ट होतो.

ब्राह्मण-कालापासूनच ब्रह्म्याची पूजा भारतात खंडित स्वरूपातच होती. ब्रह्याला खोटे बोलण्याबद्दल शिवाने शापले होते व म्हणून त्याची पूजा अंशतःच होते. ब्रह्मदेवाचे स्रष्टेपण 'ब्रह्मा-विष्णु-महेश' या त्रैमूर्तीच्या संदर्भात वर्णिले जाते तसे एकतंत्री राहिले नाहीं. ते लोपले. शिव स्रष्टा झाला. प्रसंगी विष्णूही.

वर उल्लेखिलेल्या पाच देव व इतर देवतांबद्दल वराहमिहिराने विष्णूची आराधना भागवत, सूर्याची मग, शिवाची भस्मचर्चित ब्राह्मण, मातृकांची मंडलक्रम जाणणारे शाक्त, ब्रह्म्याची वेद जाणणारे ब्राह्मण, सर्वहितकारी शांतमनस्क बुद्धाची उपासना शाक्य आणि जिनाची उपासना दिगंबर जैन करतात असे म्हटले आहे.

गणपति-गाणपत्य

ऋग्वेदात 'गणांना त्वा गणपतिं हवामहे' म्हणून जो 'गणपती'चा उल्लेख आहे तो विद्येचा देव व पंडितांचे दैवत. पौराणिक गणपती लोकांचा देव. तो केवळ विघ्नहर्ताच नव्हे तर सिद्धिदाताही आहे. गणेश गजमुख, खुजा, स्थूल व लंबोदर आहे. पण गण कोण ? तर ते गण अगर प्रमथ म्हणजे शिवाचे अनुचर. त्यांतला हा मुख्य. त्याला गजमुख प्राप्त होण्याबद्दलची एक पौराणिक कथा अशी की शिव-पार्वती यांनी हत्ती व हत्तिणीचा संभोग पाहिला व स्वतः हत्तीची रूपे घेऊन संभोग केला. म्हणून पार्वतीपुत्र गजानन झाला. गणेश हा शिवपुत्र. शिव म्हणजे वैदिक रुद्र. रुद्र मरुद्गणांचा अधिपती. हाच गणसंबंध व हे शिवपुत्रत्व गणेशाला लाभले. भूमारा येथील शिवमंदिरात शिवगणांच्या मूर्ती आहेत. त्या सर्व खुज्या, स्थूल व लंबोदर आहेत. कुणाचे राक्षसमुख, कुणाचे श्येनमुख तर कुणी हयग्रीव, तर कुणी वृषमुख. हे मंदिर प्राचीन (६ वे शतक) असून त्यात गजाननाची पूजामूर्ती कोरलेली आहे. या मंदिराच्या पूर्वीची गणेश किंवा गणांच्या प्रतिमा अन्यत्र पाहण्यात नाहीत. अपवाद एकच व तोही अनुमान-स्वरूपाचा. कानपुराजवळ भितर गाव. विटांचे एक पडके

मंदिर आहे. त्यात भाजमातीचा (terracotta) एक फलक असून त्यावर गणपतीची मूर्ती आहे. मोदकपात्रधारी गजानन उडत चाललेले आहेत व त्यांच्यामागून गण चालले आहेत. बदामी, वेरूळ वगैरे ठिकाणीही गण व गणपती यांच्या आकृती खोदलेल्या आहेत. मथुरेतली चवथ्या शतकातली ठिपक्या ठिपक्यांच्या लाल चुनखडी दगडातली (spotted red sandstone) एक गणेश मूर्ती उपलब्ध आहे. ही जरा कृश व नग्न आहे. बाकी सर्व लक्षणे गणपतीचीच. हा देव भोजनविलासी; त्याला मोदक प्रिय. म्हणून त्याच्या एका हातात मोदकपात्र आणि सोंड त्यांच्यावर ठेवून तो ते खाण्यात गर्क असतो. त्याच्या दुसऱ्या हातातले पदार्थ मूलक, परशू, सर्प व दंत. तो एकदंत आहे. कारण दुसरा दात उपटून तो हातात धरून युद्धात शत्रूला प्रहार करतो. काही मूर्तींत लेखणी, पुस्तक व अक्षमालाही त्याच्या हातात दिसते. या जिनसांमुळे तो विद्याधीश व योगाधीश आहे हे सिद्ध होते. वैदिक बृहस्पती-बरोबर त्याचे नाव व हे रूप मिळते जुळते आहे. महाभारत लिहिताना व्यासांचा लेखक हाच झाला होता अशी एक कथा आहे. पण हा भाग प्रक्षिप्त असून ही कथा अर्वाचीन आहे. पूर्वीचा गणेश सिद्धिदाता व नंतरचा बुद्धिदाता. नवव्या शतकाच्या उत्तरार्धात (८९१) रोहिन्सकूप नावाचा बाजार घटियाला (योधपूर, राजपुताना) इथे होता. तिथे प्रतिहार कंचुक राजाने एक शिलास्तंभ उभारला आहे व त्याच्या खाली त्याच्या स्थापनेबद्दलचा लेख आहे व या स्तंभाच्या शीर्षभागी चार गणपती चार दिशांना तोंडे केलेले आहेत. आभीरांकडून फार उपद्रव झाला तो दूर केल्यावर तिथेही बाजारपेठ स्थापन करून राजाने गणेशमूर्तीचे स्तंभशीर्ष केले. विघ्ननाशक व व्यवसायात साफल्य देणारा देव म्हणून हा गणेश आहे. बंगालमध्ये मध्ययुगीन नृत्यरत गणेशाच्या अनेक प्रभावळी आहेत. त्या प्रभावळीत मध्यभागी सपल्लव आंब्याचे घोस खोदलेले असतात. आंबा हा फळांचा राजा. गणेश जणू आपल्या भक्तांना त्याच्यासारखे उत्कृष्टतम फळच प्रसन्न होऊन देत असतो. नृत्यरत गणेश बंगालमध्ये फार आहेत.

गणपतीचे आणखी एक नाव 'विनायक' असे आहे. अथर्वशिरस् उपनिषदात रुद्राला दुसऱ्या बऱ्याच देवतांच्या व 'व्यंतर' देवतांच्या नावाने संबोधले आहे. या व्यंतरदेवतांपैकी एक देव 'विनायक'. महाभारतात अनुशासन पर्वात गणेश्वर व विनायक म्हणून एका देवतेची कथा आहे. या दैवताचे कार्य लोकांच्या कार्यावर बारीक नजर ठेवणे व जे कुणी स्तुती करतील त्यांच्या अमंगलाचा नाश करून त्यांना तृष्टीपुष्टी देणे. मानवगृह्यसूत्रात 'शालकटंकट', 'कूष्मांड राजपुत्र', 'अस्मित' व 'देवयजन' अशी विनायकाची चार नावे आढळतात. ही दैवते या ग्रंथात उपदेवता किंवा क्षुद्रदैवते म्हणून गणली गेली आहेत. यांचा संचार झाला की माणसांच्या हातून वेडीवाकडी कृत्ये व्हावयाची, त्यांना दुःस्वप्ने पडायची आणि त्याच्या इष्ट व प्रिय कार्याची हानी व्हावयाची. या दैवतांच्या प्रभावापासून मुक्तता कशी करावी ते

या ग्रंथात सांगितले आहे. याज्ञवल्क्य-स्मृतीतसुद्धा विनायक, विनायकाचा संचार व त्यापासून मुक्ती याबद्दलचे उपाय सांगितले आहेत. पण फरक असा की या ग्रंथात विनायक एकच आहे. या विनायकाची मित, सम्मित, शाल, कटंकट, कूष्मांड व राजपुत्र अशी सहा नावे आहेत. विनायक-मुक्तीचा उपायही सांगितला आहे. याज्ञवल्क्य स्मृतीतला एक विशेष म्हणजे हा विनायक अंबिकापुत्र आहे. वैदिक रुद्र प्रथम भीषण, मागाहून तो शिव झाला. त्याप्रमाणेच विनायक हा प्रथम भीषण व तुष्ट झाल्यास सिद्धिदाता झाला. अमरकोशात विनायक, विघ्नराज, द्वैमातुर, गणाधिप, एकदंत, हेरंब, लंबोदर, गजानन अशी गणपतीची नावे आढळतात. दुर्गा व चंडिका यांनी पालन केले म्हणून गणेश द्वैमातुर झाला. 'हे' म्हणजे शिव. त्या शिवाजवळ गणेश नेहमी असतो म्हणून तो 'हेरंब' आहे. हेरंब संप्रदाय शंकराचार्यांच्या काळी अस्तित्वात होता. थोडक्यात म्हणजे गुप्तकालानंतर गाणपत्य-संप्रदाय जोरावला. बृहत्संहितेत त्याच्या प्रतिमेचे वर्णन असे आहे:

प्रमथाधिपो गजमुखः प्रलम्बजठरः कुठारधारी स्यात् ।
एकविषाणो बिभ्रमूलककन्दं सनालदलकन्दम् ।।

परंतु हा भाग प्रक्षिप्त आहे हे सिद्ध झाले आहे. गुप्तकालातले जे शिलालेख व ताम्रपट आहेत त्यांत अशी देवता व तिची उपासना यांचा उल्लेख आढळत नाही. परंतु गुप्तकाळपूर्वी गणपतीची उपासना अस्तित्वातच नव्हती असा निष्कर्षही काढता येत नाही. बृहत्संहितेचे भाष्यकार उत्पलाचार्य चतुर्भुज गणपतीचे वर्णन करताना तो एकदंत, गजमुख, चतुर्भुज, विनायक, लंबोदर, स्थूलदेह व त्रिनेत्र होता असे म्हणतात. तैत्तिरीय आरण्यकात गणेशगायत्री आहे. हाच मंत्र महानारायण उपनिषदात पुनरुद्धृत केलेला आहे. तेव्हा अनुमान होते की आरण्य-काळापूर्वीच गणपतीची विशिष्ट मूर्ती उपलब्ध होती. परंतु अनेक पंडितांच्या मते ही गायत्री प्रक्षिप्त आहे. तेव्हा यथोचित गाणपत्य संप्रदाय गुप्तकालापासून पुढे सुरू झाला असावा. कारण ही गायत्री गुप्तकालीन आहे.

विष्णुधर्मोत्तर पुराण, सुप्रभोदय, अंशुमद्भेदागम, उत्तरकामिकागम, रूपमण्डन शिल्पतत्त्व वगैरे ग्रंथांत गणेशमूर्तीची वर्णने येतात. पुराणे व शिल्पशास्त्रीय ग्रंथात या देवाला, विनायक, गणाधीश, विघ्नेश, प्रमथाधिप, गणेश, बीजगणपति, विघ्नराज गणपती, लक्ष्मीगणेश, महागणेश, भुवनेश-गणपती, नृत्य-गणपती, ऊर्ध्वगणेश, प्रसन्न-गणेश, उन्मत्तविनायक व हरिद्रा गणेश अशी चोवीस नावे आढळतात. परंतु यांपैकी अनेकांच्या वर्णनानुरूप प्रतिमा आढळत नाहीत.

गणपतीच्या मूर्तींचे साधारणतः तीन प्रकार आहेत. (१) स्थापक (उभा), (२) आसन, (बसलेला) व (३) नृत्यरत. आसन मूर्ती पुष्कळच आहेत.

द्विभुज गणपती फार कमी आढळतो. चतुर्भुजच बहुतेक ठिकाणी दिसतो. षड्भुज किंवा अष्टभुज गणपतीही विरळ नाही. नृत्यरत गणपतीचे बहुबाहुत्व लक्षात घेण्या-

जोगे आहे; त्याला सहा किंवा आठ हात असतात. नृत्यरत गणपती बंगालमध्ये विपुल प्रमाणात आढळतो. नृत्यरत शिव किंवा नटराज याची ती प्रतिकृती आहे. शिव त्रिनयन तसा हाही त्रिनयन आहे. शिवाच्या उमेसहित अनेक मूर्ती आहेत. तशाच गणेशाच्या शक्ति-गणेश, लक्ष्मी-गणेश वगैरे मूर्ती आहेत. उन्मत्त-गणेश हा कामरत गणेश आहे व तो वामाचारसंप्रदायात प्रिय आहे.

गणेशाचे वाहन मूषक. पण हेरंबाचे वाहन सिंह आहे. हा गजमुख असला तरी पंचमुख आहे. तो दशभुज आहे. हेरंब मूर्ती दक्षिणेत पुष्कळ आहेत. नागापट्टम येथील नीलायताक्षीयम्मनच्या मंदिरात हेरंबाची ब्राँझची मूर्ती आहे. पूर्व बंगालमध्ये मुन्सी-गंज येथील एका वैष्णव मठात अशी पाषाणमूर्ती असून तिची रोज पूजा केली जाते. हिच्या प्रभावळीत सहा लहान गणेश कोरलेले आहेत.

गणेशसंप्रदाय गुप्तकाळाच्या अखेरीस रूढ झाला. स्मार्त लोकांत हा संप्रदाय रूढ होता. शांकर-दिग्विजयात असे म्हटले आहे की शंकराचार्यांनी गणवर नगरात गाणपत्याश्रमात मुक्काम केला व तिथे सहा वेगळे पूजासंप्रदाय पाहिले. नंतर त्यांनी त्यांच्या प्रमुखांना वादात जिंकून गाणपत्य सोडायला लावून आपले शिष्य करून घेतले व त्यांना अद्वैतमताचा पुरस्कार करायला लावला.

डॉ. भांडारकर म्हणतात की गणपतीची उपासना ६ व्या शतकात सुरू झाली व नवव्या शतकात (शंकराचार्यांच्या काळात) तिचा शाखाविस्तार झाला. परंतु वर दिलेल्या उदाहरणावरून सहाव्या शतकात विरळ उपासना कुठे कुठे असली तरी गाणपत्य संप्रदाय हा गुप्तकालाच्या उत्तरकाळीच प्रसृत झाला असला पाहिजे.

विष्णु-वैष्णव : (१) भक्तिसंप्रदाय

भक्तिसंप्रदायात वैष्णव संप्रदाय अग्रगण्य आहे. ऋग्वेदात विष्णूचा उल्लेख आहे. द्यौस्थित विष्णु हा सूर्याचाच एक आविष्कार आहे. वेदात द्यौस्थित, अंतरिक्षस्थित व पृथ्वीस्थित असे देवतांचे तीन प्रकार असून त्यांची संख्या तेहतीस आहे. विष्णु म्हणजेच सूर्य. सूर्याचे दुसरे नाव आदित्य. म्हणजे अदितीचा पुत्र. सूर्य किंवा सवि-त्याला मित्र, पूषन्, भग, विवस्वत्, अर्यमन्, अंश, मार्तण्ड, धाता, विष्णु वगैरे नावे आहेत. शतपथ ब्राह्मणात ही नावे एके ठिकाणी आठ व अन्यत्र बारा आहेत. बारा महिन्यांशी या बारा नावांचा संबंध जोडला जातो. महाभारत व पुराणात आदित्यांची संख्या बारा आहे. ही नावे अशी : धाता, मित्र, अर्यमा, रुद्र, वरुण, सूर्य, भग, विवस्वान्, पूषा, सविता, त्वष्टा व विष्णु.

वेदात विष्णु सूर्यरूप असून त्याला 'त्रिविक्रम', 'उरुक्रम', 'उरुगाय' अशी नावे आहेत. तो फार दूरवर भ्रमण करणारा आहे असा अर्थ शेवटच्या दोन नावांत आहे. परंतु 'त्रिविक्रम' मध्ये मात्र एक विशेष अर्थ आहे. 'त्याने तीन पावले टाकली' असे पद आहे. त्याचे विविध अर्थ भाष्यकारांनी लावले आहेत. पहिले म्हणजे विष्णुरूपी

सूर्याने नभोमंडळी केलेल्या परिभ्रमणाचे तीन प्रकार आहेत. प्रातःकाल, मध्यान्ह व सायंकालच्या वेळची तीन पावले त्यांत अभिप्रेत आहेत. दुसऱ्या भाष्याप्रमाणे विष्णूच्या तीन पावलांनी समग्र आकाश व पृथ्वी व्यापली गेली. एका कथेनुसार त्याने पहिले पाऊल गयेच्या विष्णुपद पर्वतावर ठेवले. वामन व बली यांची पुराणकथा प्रसिद्ध आहे. बलीच्या मस्तकावर तिसरे पाऊल ठेवून त्याला पाताळात गाडून विष्णूने पृथ्वी व स्वर्ग देवांना मोकळा करून दिला. ब्राह्मण-आरण्यकात विष्णू यज्ञपुरुष म्हणून वर्णिलेला असून त्याने समग्र विश्व व्यापले. त्यामुळे असुरांना आपल्या आधिपत्याला मुकावे लागले. वामनावताराची कथा पुराणांपूर्वी अशी तयार झाली. हा यज्ञरूप विष्णू म्हणजेच आदित्य आहे असाही उल्लेख ब्राह्मणातल्या कथेत आहे. 'वैष्णव' संप्रदाय व वैष्णव हे नाव या वेदकालीन विष्णूशी फारसे संबंधित नाही. महाभारतात, स्वर्गारोहण पर्वात जे अठरा पुराणे श्रवण करतात त्यांना वैष्णवांना जे स्थान मिळते ते प्राप्त होते असा उल्लेख आहे.

वैदिक विष्णू हा मूलतः सूर्याचाच एक आविष्कार आहे यात मुळीच संदेह नाही. ऋग्वेदादी संहितांत विष्णूला 'त्रिविक्रम', 'उरुक्रम' व 'उरुगाय' अशी नावे आहेत. उरुक्रम व उरुगाय या संज्ञांचा अर्थ ज्याचे परिभ्रमण विशाल आहे असा होतो. परंतु 'त्रिविक्रम' याला एक विशिष्ट अर्थ प्राप्त झाला आहे. याच्यासंबंधी वैदिक उक्ती 'त्रेधा निदधे पदम्' (त्याने तीन पावले टाकली) अशी आहे. वेदावरील भाष्यात विष्णूच्या त्रिधा पदक्षेपावर दोन भिन्न विवरणे आहेत. एकात विष्णुरूपी सूर्याचे नभोमंडळातले तीन प्रकारचे परिभ्रमण वर्णिले आहे. सकाळी, मध्यान्ही व सायंकाळी टाकलेली तीन पावले त्यात अभिप्रेत आहेत. दुसऱ्यात आदित्यरूप विष्णूने आपल्या तीन पावलांनी समस्त विश्व व्यापले असे वर्णन आहे. दैवतकथेत वर्णिल्याप्रमाणे गयेच्या विष्णुपद पर्वतावर त्याने पहिले पाऊल टाकले. पुराणादिकात वर्णिल्याप्रमाणे उपेंद्र-विष्णू—कश्यपपुत्र वामन—याने बलीच्या अश्वमेध यज्ञात तीन पावले भूमीची याचना करून दोन पावलांनी पृथ्वी, आकाश व्यापून तिसरे पाऊल बलीच्या मस्तकावर ठेवून त्याने बलीला पाताळात पाठवले. याप्रमाणे दैत्यांच्या स्वर्ग व पृथ्वीवरचा अधिकार संपुष्टात आला व देवतांचा अधिकार बळावला. शतपथ, पंचविंश ब्राह्मण व तैत्तिरीय आरण्यक वगैरे ग्रंथांत वर सांगितलेल्या कथेशी मिळती जुळती कथा आहे. परंतु नंतरच्या देवासुर संघर्षाच्या ज्या कथा वामनकथेच्या रूपाने अस्तित्वात आल्या त्यांची मूळ कथा वरील कथाच आहे. देवांनी आपले प्रतिस्पर्धी असुर यांच्याकडे पृथ्वीचा काही अंश मागितला तेव्हा असुरांनी निजलेल्या विष्णूच्या शरीराने व्यापलेला पृथ्वीचा अंश देवांना द्यायचे मान्य केले. विष्णू इतर देवतांहून फार ठेंगणा होता. त्यामुळे ही भूमी अर्थातच फार लहान असेल असा असुरांचा कयास होता. कारण त्यांना विष्णूचे खरे स्वरूप माहीत नव्हते. यज्ञरूपी विष्णूने समग्र पृथ्वी व्यापली त्यामुळे असुरांना कबूल केल्याप्रमाणे देवांना सर्व पृथ्वी देणे प्राप्त झाले. ब्राह्मण-

आरण्यकांतल्या कथेवरूनच ही पौराणिक कथा निघाली यात काहीच संशय नाही. याप्रमाणे विष्णूचा 'यज्ञपुरुष'रूप अवतार आहे. विष्णूच्या आदित्यरूपाची कथा त्यात सांगितलेली आहेच. शतपथ ब्राह्मणकार म्हणतात की 'जो विष्णु, तोच यज्ञ, जो यज्ञ, तोच आदित्य' (स यः स विष्णुर्यज्ञः सः । स यः यज्ञोऽसौ आदित्यः) असुरांपासून पृथ्वी प्राप्त करून घेण्याच्या परिश्रमामुळे श्रांत होऊन जेव्हा विष्णू धनुष्यावर मस्तक ठेवून विसावा घेऊ लागला त्या वेळी मुंग्यांनी धनुष्याची दोरी कुरतडली व दोरी तुटून तिच्या धक्क्याने विष्णूचे मस्तक तुटले व आकाशात आदित्यरूपाने स्थिर झाले.

विष्णुदेवतेचे वेदातले हे जे आदिरूप आहे ते वैष्णवांच्या इष्ट देवतेचे आदिरूप नव्हे. 'वैष्णव' हे नाव 'विष्णू'पासून निघाले हे खरे असले तरी त्याचे सांप्रदायिक नाव अर्वाचीन आहे. अतिप्राचीन साहित्यात 'वैष्णव' हा शब्द आढळून येत नाही. गुप्तयुगाच्या प्रारंभाच्या पूर्वी हे नाव प्रचलित झाले त्याबद्दलचे साहित्य व पुरातत्त्वांतर्गत पुरावे उपलब्ध आहेत. महाभारताच्या अगदी अखेरच्या भागातच आपल्याला त्याबद्दलचा एक उल्लेख आढळतो. स्वर्गारोहण पर्वातला तो उल्लेख असा :

अष्टादश पुराणानां श्रवणाद्यत्फलं भवेत् ।
तत्फलं समवाप्नोति वैष्णवो नात्र संशयः ।।

(अठरा पुराणे श्रवण करून जे फळ प्राप्त होते, ते फळ वैष्णवाला प्राप्त होते यात संशय नाही.) हा श्लोक प्रक्षिप्त आहे.

वर दिलेल्या मताचे समर्थन पाद्मतंत्र नावाचा पुरावा पांचरात्र संहितेच्या एका श्लोकात आढळतो. यात भक्तिमार्गी धर्मसंप्रदायांच्या भिन्न नावांची एक यादी दिलेली आहे. तिच्यात 'वैष्णव' नाव नसून 'भागवत' असा प्रतिशब्द आहे. अर्थात ज्या वेळी ही नावे संकलित झाली त्या वेळी 'वैष्णव' हे नाव प्रचलित नसावे. तो श्लोक असा :

सूरिस्सुहृद् भागवतः स सात्वतः पंचकालवित् ।
एकान्तिकस् तन्मयः पाञ्चरात्रिकः ।।

यातल्या भागवत, सात्वत, एकान्तिक व पांचरात्रिक वगैरे नावांबद्दल आपल्याला कुतूहल वाटते. 'भागवत' नावाचा उल्लेख इसवी सनापूर्वी दोनशे वर्षांच्या ब्राह्मी लिपीतल्या शिलालेखात आढळतो. हा लेख प्राचीन विदिशेतला अथवा ग्वालेर भागातल्या एका स्तंभावर कोरलेला आहे. त्यात यवन राजा अंतलिकित (Antialkidas) तक्षशीलेवर राज्य करीत असता त्याने विदिशेवर गादीवर बसवलेल्या काशीपुत्र भागभद्र या राजाच्या सभेत त्याचा यवन दूत हेलियदोर (Heliodorus) याला भागवत धर्माची दीक्षा देण्यात आली व त्याने आपले एकमेव उपास्य दैवत देवदेव वासुदेव याच्या संतोषाप्रीत्यर्थ एक गरुडध्वज स्थापन केला असा उल्लेख आहे वैष्णवधर्माच्या प्राचीन इतिहासाच्या बाबतीत या लेखाचे महत्त्व फार आहे. त्यासंबंधी

ऊहापोह मागाहून येईलच. 'भागवत' हे नाव ख्रिस्तपूर्व दोन शतके अस्तित्वात होते हे या लेखावरून सिद्ध होते. 'सात्वत' हा शब्द भक्तिसंप्रदाय-धर्माची आदिसत्ता वैदिक विष्णू नसून सात्वत अगर वृष्णिवंशीय भगवान वासुदेव होता, हे दर्शित करतो. हा वासुदेव पार्थिव जीवनात एक महापुरुष होता. त्याच्या आयुष्यात त्याने धर्म-संस्थापन व तदनुषंगिक कर्माचरण यांचा आदर्श घालून दिला. त्याच्या नंतरच्या काळात तो भारतात 'देव' म्हणून गणला गेला. 'एकान्तिक' (तन्मय हा याचाच एक पर्याय) या शब्दाचा अर्थ जे वासुदेव-कृष्णाची एकांतिक भक्ती करतात ते लोक असा होता. भगवद्गीतेत एकांतिक भक्तांचा उल्लेख आहे आणि भगवान वासुदेव कृष्ण सख्या अर्जुनाला 'मन्मना भव मद्याजी' इत्यादी उपदेश करताना आढळतो. या भक्तांच्या पंथाचे नाव एकायन असून त्याच्याबद्दलचे प्रमाण 'पांचरात्र ईश्वर-संहिता' या ग्रंथातल्या एका श्लोकात सापडते. तो श्लोक असा :

मोक्षन्याय वै पन्था एतदन्यो न विद्यते ।
तस्मादेकायनं नाम प्रवदन्ति मनीषिणः ।।

पांचरात्र अगर पांचरात्रिक या शब्दाचा खरा अर्थ काय हे अद्याप निश्चित झालेले नाही. परंतु गुप्तयुगाला सुरुवात होण्यापूर्वी हा एक भक्ति-संप्रदाय अस्तित्वात होता असे वाटते. इसवी सनाच्या चौथ्या व पाचव्या शतकात पांचरात्र धर्ममताचा एक विशिष्ट अंश 'व्यूहवाद' पूर्णत्वाने अस्तित्वात आला होता. गुप्तयुगाच्या प्रारंभास कित्येक प्रमाणभूत पांचरात्र ग्रंथही रचले गेले होते. पाञ्चतंत्रातल्या भागवत संप्र-दायातल्या विशेष प्रतिशब्दावरून असे दिसते की वैदिक आदित्याचा विष्णूबरोबर संबंध नव्हता. 'विष्णू' वरून आलेल्या 'वैष्णव' या शब्दाचा प्रथम उल्लेख इसवी सनातल्या पाचव्या शतकात एका लेखात व मुद्रेत आढळतो. यात त्या वेळच्या त्रैकूट-राज इन्द्रदत्तपुत्र भद्रसेन व त्याचा पुत्र व्याघ्रसेन या दोघांचा 'परमवैष्णव' म्हणून उल्लेख केलेला आढळतो. परंतु त्या वेळी वैष्णव हे बिरुदासारखे प्रतिष्ठित झाले नव्हते. हे गुप्तराजांच्या धर्मसंबंधीय उपाधींवरून कळून येते. दुसरा चंद्रगुप्त व त्याचे वंशज यांच्याबद्दलच्या शिलालेखात व मुद्रात त्यांना 'परमभागवत' हे बिरुद प्राप्त झाल्याचे आढळून येते. त्यानंतर गुप्तसम्राट बुधगुप्त याच्या काळी जो पाषाणस्तंभ उभारलेला आहे त्यावरच्या लेखात महाराज मातृविष्णू याला 'अत्यंत भगवद्भक्त' असे म्हटले आहे. म्हणजेच तो परमभागवत होता. त्यावरून गुप्त काळात 'भागवत' व 'परम-भागवत' हे शब्द रूढ होते. मात्र ज्या 'वैष्णव' शब्दातील एक अंश त्यात आढळून येतो तो वैष्णव शब्द मात्र व्यवहारात फार मर्यादितच वापरला जात होता. त्यावरून असे अनुमान होते की वैदिक आदित्य विष्णू प्रस्तुत धर्माचे आद्य व मुख्य उपास्य दैवत नव्हते.

महाभारतातल्या शांतिपर्वात असलेल्या नारायणीय पर्वातला मूळ विषय पाहिल्यास असे दिसून येते की भक्तिधर्माच्या आदी पुरुषाचे नाव नारायण अगर हरी असे होते.

हे नाव सात्वत वंशात उत्पन्न झालेल्या वासुदेव-कृष्णाचेच होते असा आभास ग्रंथकाराने नाना प्रकारे उत्पन्न केला आहे. या पर्वातल्या आख्यानाचा सारांश असा : नारद एकदा बदरिकाश्रमात गेला असता त्याला असे आढळून आले की नर व नारायण हे दोघे ध्यानात व पूजेत मग्न झाले आहेत. तेव्हा आश्चर्य वाटून नारदाने नारायणाला प्रश्न केला की 'नारायणा, तूच स्वतः उपास्य दैवत असता तू कुणाची उपासना करतोस ? तुझ्या उपासनेयोग्य कोण आहे ?' नारायणाने उत्तर दिले की 'मी परम पुरुषाचे ध्यान करतो.' या परमपुरुषाचे चार पुत्र, म्हणजेच नर, नारायण, हरी व कृष्ण. स्वायंभुव मनूने सात्वत धर्माचे प्रवर्तन केले. या एकांतिक भक्तिधर्माचा उगम वृष्णिवीर वासुदेव हाच नारायणाचे आदिस्वरूप तोच परमपुरुष असून तो भक्तांना पावतो. परंतु वैदिक कर्मकांडात रत झालेल्यांपुढे प्रकट होत नाही. भगवद्गीतेत वासुदेव कृष्ण स्वतःच सांगतो की 'मी हा योग प्रथम विवस्वानाला सांगितला व विवस्वानाने आपला पुत्र मनू यास सांगितला.' इत्यादी.

महाकाव्यात वर्णन केलेल्या देवर्षी नारायणाचे दर्शन वैदिक साहित्याच्या अखेरच्या काळात घडते. ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलात पुरुषसूक्त आहे. त्याचा ऋषी व देवता पुरुष-नारायण असून, या सहस्रशीर्ष पुरुषाने 'सर्व विश्व व्यापले आहे. त्याला सहस्र शीर्षे व सहस्र पाय आहेत. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र सारे त्याच्या शरीरात सामावलेले आहेत, असे वर्णन आहे. ईश्वराचे हे सर्वव्यापित्व व सर्व व्यापून वर उरण्याचा गुणधर्म पुरुषसूक्तात आढळून येतो. सर्वव्यापी नारायणाची कल्पना ऋग्वेदाच्या दशममंडलात, पुरुष-नारायणाची कल्पना विश्वकर्म्याला अनुलक्षून असलेल्या सूक्तातही आढळते. येथे विश्वकर्मा देवता व ऋषीही आहे. तो सर्वस्रष्टा, जगत्पिता व सर्वसाक्षी आहे. तो पृथ्वी व आकाश यांच्या सीमेबाहेर विराट् जलराशीत विराजमान झालेला असून तोच ब्रह्मांडाचे बीजरूप आहे. आदिदेव विश्वकर्मा व महाभारतातला देवर्षी नारायण ही एकाच कल्पनेची प्रतीके आहेत.

वेद-ब्राह्मण-महाभारत-पुराणादी ग्रंथांत वर्णिलेला हा विश्वव्यापक देवदेखील वैदिक आदित्य-विष्णूप्रमाणे भक्तिप्रधान भागवत धर्माचे मूळ नव्हे हे निश्चित. महाभारताच्या शान्तिपर्वातले नारायणीय पर्व नीट पाहिले म्हणजे सात्वत ऊर्फ वृष्णि वंशोत्पन्न वासुदेवकृष्ण हाच भागवत धर्म-संप्रदायाचा आदिपुरुष ठरतो. वैदिक देव जे आहेत ते त्या त्या संदर्भातच काय ते प्रकट झालेले आहेत.

ऋग्वेदाच्या प्रथम मंडलात (११६–७ सूक्तात) ऋषिकृष्णाचा उल्लेख असून त्याचे वास्तव्य अंशुमती नदीवर होते असा उल्लेख आहे. त्यावरून श्री. पी. टी. श्रीनिवास अय्यंगार व डॉ. राधाकृष्ण यांच्यासारखे विद्वान अंशुमती व यमुना ही नावे एकाच नदीची आहेत, असे म्हणून वासुदेव कृष्ण व ऋषिकृष्ण एकच आहे असे म्हणतात. पण ते बरोबर नव्हे. श्री. हेमेंद्र राय चौधरी यमुना व अंशुमती या दोन भिन्न नद्या आहेत असे म्हणतात तेच खरे आहे. उपनिषदातला कृष्ण व वासुदेव

कृष्ण ही एकच व्यक्ती आहे यात संशय नाही, कारण दोघेही देवकी-पुत्र म्हणूनच उल्लेखिले गेले आहेत.

वेदात त्याचप्रमाणे त्यानंतरच्या लगोलगच्या काळात 'वासुदेव' हे नाव आढळत नाही. तैत्तिरीय आरण्यकाच्या दहाव्या अध्यायात (हे या ग्रंथाचे परिशिष्ट पर्व आहे), त्याचप्रमाणे महानारायण उपनिषदात (हे बऱ्याच नंतरच्या काळातले उपनिषद आहे) विष्णुगायत्री मंत्रात, नारायण, वासुदेव व विणु ही तीन नावे एकत्र आलेली आहेत. (ॐ नारायणाय विद्महे, वासुदेवाय धीमहि, तन्नो विष्णुः प्रचोदयात्) । यातला नारायण हा संहितात आलेला विश्वव्यापी नारायण नसून सात्वत महामानव वृष्णिवीर वासुदेव कृष्ण हा आहे. या मंत्रापासूनच वासुदेव कृष्णाला केंद्रस्थानी कल्पिलेल्या भक्तिसंप्रदायाची सुरुवात झाली.

याचेच गोपालकृष्ण हे स्वरूप हरिवंशात व वैष्णव पुराणात आढळते. हे स्वरूप पुराणात आढळते. या कृष्णाच्या बाललीला, त्याचे गोपिकावल्लभत्व, त्याचे असुर-निर्दालन एवढेच नव्हे, तर त्याचा बंदिशाळेतला जन्म, वसुदेवाकडून नंदाकडे जाणे वगैरे गोष्टी इसवी सनापूर्वीच्या वाङमयात आढळत नाहीत. पातंजल महाभाष्यात कृष्ण आपला मामा, कंस (मथुराधिपती) त्याचा शत्रू आहे एवढाच उल्लेख आढळतो; आणि यावरूनच वेबर या जर्मन पंडिताने ख्रिस्ती धर्मावरून कृष्णाचा भक्तिधर्म स्फुरला असे विधान केले. त्याला डॉ. भांडारकर वगैरे पंडितांनी उत्तर दिले आहेच.

विष्णु-वैष्णव : (२) महाभारत व पुराणे

महाभारत व पुराणे यांच्यावरून वासुदेव कृष्ण व त्याचा भक्तगण मथुरेच्या आसपासच्या प्रांतातलाच होता. किंवहुना उत्तरभारतातच वैष्णव संप्रदाय ऐतिहासिक दृष्टचा रूढ झाला. वासुदेव व अर्जुन यातले देव व भक्त यांच्या स्वरूपातले नाते पाणिनीच्या अष्टाध्यायीतल्या वासुदेव व अर्जुन यांच्या संयुक्त संदर्भावरून सूचित होते. अर्जुन व वासुदेव हे नर व नारायण यांचे वाचक शब्दच आहेत. याचे प्रत्यंतर पातंजल महाभाष्यात येते. परंतु पतंजलीपूर्वी दोन शतके अगोदरच्या ग्रीक साहित्यात वासुदेव-कृष्णपूजक संप्रदायाचा संदर्भ आढळतो. शिकंदर जेव्हा सिंधू प्रदेशात आला तेव्हा त्याला 'हेरॉक्लिस'च्या देवाची मूर्ती व तिची पूजा आढळून आली. हा हेरॉक्लिस म्हणजेच ग्रीक हेरॉक्लिस नसून भारतीय देवच होता. कारण टॉलेमीने या भागात पांडवगणांचा रहिवास होता असे म्हटले आहे. पांडव हे काही वस्तुतः पंजाबचे रहिवासी नव्हते. वस्तुतः हे पांडववाचक लोक म्हणजेच वासुदेव-संप्रदायी लोक होत.

महाभारत व पुराणग्रंथ यांवरून वासुदेव कृष्ण व त्याचे भक्तगण मथुरा भागातले होते हे सरळ दिसून येते. ख्रिस्तपूर्व तीन ते पहिल्या शतकापर्यंत भागवत संप्रदाया-बद्दल पुरातत्त्वशास्त्रीय पुरावे मिळतात. एक शिलालेख बेसनगरचा (प्राचीन विदिशा) व दुसरा नागरी इथला आहे. विदिशेत वासुदेव-कृष्ण, संकर्षण (बलराम) व प्रद्युम्न यांची मंदिरे होती. कृष्णाचे लांच्छन गरुड व बलरामाचे लांच्छन तालवृक्ष

होते व मकर प्रद्युम्नाचे होते. पातंजल-महाभाष्यात राम (बलराम), केशव (कृष्ण) व धनपती कुबेर यांचे प्रासाद (मंदिरे) होते असा उल्लेख आढळतो. त्याचप्रमाणे भक्तमंडळींच्या अनुषंगाने मृदंग, शंख, तूण इत्यादी वाद्यांचाही उल्लेख त्यात आढळतो. यावरून या मंदिरात गीतवादनासहित भक्तवृंद पूजा करीत असे, असे दिसते. ख्रिस्तपूर्व दोनशे वर्षांपूर्वी देवालयाला प्रासाद म्हणत असत हा पुरावा बेसनगरजवळच्या आणखीही एका भग्न शिलालेखात आढळतो. त्यात या उत्तम प्रासादाला 'भगवतो प्रासादोत्तमम्' असे म्हटलेले आढळते.

ख्रिस्ती पहिल्या शतकात मथुरेच्या परिसरातले कित्येक लेख उपलब्ध झालेले आहेत. त्यात वासुदेव-कृष्णाच्या पूजेसंबंधी अनेक नवी पथ्ये आढळून येतात. एक उल्लेख असा आहे की शक महाक्षत्रप रजुबुल याचा पुत्र षोडाश याच्या कारकीर्दीत मथुरेला भगवान वासुदेवाचे 'महास्थान', एक पाषाणाचे तोरण व एक वेदिका बांधण्यात आली. हे मंदिर भग्न झाले असले तरी त्याच्या काही अवशेषांचे कै. रमाप्रसाद चंदा व ल्यूडर्स यांनी संशोधन करून त्यांची माहिती गोळा केली. ही माहिती 'एपिग्राफिआ इंडिका'च्या चोविसाव्या खंडात आलेली आहे. त्याचप्रमाणे मथुरेच्या जवळ मोरा नावाच्या गावात एक अर्धभग्न शिलालेख उपलब्ध झाला. तोही या षोडश क्षत्रप राजाच्याच कालातला असून त्यात तोषा नावाच्या एका स्त्रीने वृष्णिवंशीय भगवान पंचवीरांची प्रतिष्ठापना एका पाषाण मंदिरात केली होती, असा उल्लेख आहे. हे पाच वृष्णिवीर म्हणजे बलदेव (संकर्षण), अक्रूर, अनाधृष्टि, सारण व विदूरथ असावेत अशी कल्पना ल्यूडर्स व आल्सडार्फ यांनी मांडली. हे वृष्णिवंशीय आहेत यांत संशय नाही. परंतु वायुपुराणात उल्लेखिलेले पाच वीर वेगळे आहेत.

मनुष्यप्रकृतीन् देवान् कीर्तमानान्निबोधत ।
संकर्षणो वासुदेवः प्रद्युम्नः साम्ब एव च ।
अनिरुद्धश्च पञ्चैते वंशवीराः प्रकीर्तिताः ।।

संकर्षण, वासुदेव, प्रद्युम्न, सांब व अनिरुद्ध हे वृष्णिवीर आहेत व हेच पाच वीर मोरा इथल्या शिलालेखात उल्लेखिलेले आहेत यात संशय नाही. सूताने उल्लेखिलेले हे मनुष्यवीर देवत्वाला पावले हे उघडच आहे. भारतात स्वतःच्या उन्नत कर्मांनी व आदर्श जीवनाच्या योगाने मानववीर देव पदवीला पोचत, हे सत्य वासुदेवादी वीरांच्या पंचायतनामुळे व त्याच्या अनुषंगाने प्रवर्तित झालेल्या भागवत संप्रदायामुळे सिद्धच होते.

वासुदेव-कृष्णाची पूजा प्रथम वीरपूजा होती. या वीरपूजा संप्रदायात पूजेचा अग्रमान संकर्षणाला किंवा वडील भाऊ बलरामाला होता. मग स्वतः वासुदेव, मग वासुदेवाला रुक्मिणीपासून झालेला पुत्र प्रद्युम्न, मग जांबवतीपासून झालेला पुत्र सांब, व सर्वांत शेवटी वासुदेवाचा नातू, प्रद्युम्नाचा मुलगा अनिरुद्ध, अशी ही वंशवीरपूजेची पद्धत आहे. हरिवंसपुराण आणि नायाधम्मकहा, उवासगदसाब

त्रिषष्टिशलाका-पुरुष-चरित इत्यादी जैन ग्रंथांतही ' बलदेवपमोत्था पंचमहावीराः ' असा शब्दप्रयोग आढळतो. या सर्व ग्रंथांत बलदेवानंतरचे चार वीर कोण त्यांचा उल्लेख आलेला नाही. तरी पण हे वीर म्हणजे वासुदेव, प्रद्युम्न, सांब व अनिरुद्ध आहेत यात संशय नाही. या नावांत आणखी एका नावाचा पर्याय असलेला उल्लेख काही शिलालेखांत आढळतो. तरीही हा एकंदर संप्रदाय उपरोक्त पंचवीरांचाच आहे याबद्दल संशय नाही. नागरी (प्राचीन मध्यमिका) या गावी ख्रिस्ती सनापूर्वी दोनशे वर्षांपूर्वीच्या शिलालेखात संकर्षण व वासुदेव या दोन देवतांच्या पूजेचा उल्लेख आहे. या दोन देवता म्हणजेच वीरदेवता आहेत असे समजण्यात काही चूक नाही. डॉ. भांडारकरांनी यांनाच ' व्यूह ' म्हटले आहे आणि ज्या अर्थी व्यूहवाद (पांचरात्र संप्रदायातले एक विशिष्ट मत) भगवद्गीतेत उल्लेखिलेला आढळत नाही, त्या अर्थी भगवद्गीता हा ग्रंथ ख्रिस्ती सनापूर्वी दोन शतकांच्या अगोदरचा असावा असे मत त्यांनी व्यक्त केले आहे. गीतेच्या रचनाकाळाबद्दल अनेक मते असली, तरी भांडारकरांच्या या मतात काही तथ्य नाही. ख्रिस्ती सनाच्या पहिल्या शतकाच्या अखेरीस सातवाहनवंशीय तिसरा राजा श्रीसातकर्णीच्या काळातला नाणेघाटातल्या शिलालेखात संकर्षण व वासुदेव या दोन वीरदेवतांचा उल्लेख आढळतो. पांचरात्र व्यूहवादाचे व्यवस्थित प्रवर्तन होण्याच्या पूर्वी वासुदेवादी वीरांत सांबाच्या पूजेचा अंतर्भाव अवश्य होत असे. परंतु व्यूहवादाचा प्रसार झाल्यावर पांचरात्रमताच्या भागवतांनी सांबाचा त्याग केला. भविष्य, वराह व सांब पुराण वगैरे नंतरच्या ग्रंथांत सांबाच्या चरित्रावर कलंकाचा आरोप करून त्याला सांप्रदायिक देवगणातून बहिष्कृत करण्यात आले. याचे कारण काय असावे हे नक्की सांगता येत नाही. कृष्णाची स्त्री जांबवती ही अनार्यवंशी असून, सांब तिचा पुत्र हे कारण असावे काय ? किंवा दुसरे कारण असे संभवते की शकांची सूर्यपूजा भारतात प्रचलित करण्यात सांबाचा फार मोठा वाटा होता. परंतु ते काही असले तरी सांबच नव्हे तर त्याच्या स्त्रीचीही पूजा ख्रिस्ती सनातल्या पहिल्या काही शतकांत करण्यात येत असे. वराहमिहिराच्या बृहत्संहितेत प्रतिमालक्षण या अध्यायात सांब व त्याच्या स्त्रीची प्रतिमा प्रद्युम्न व त्याच्या स्त्रीबरोबरच बसवावी असे म्हटले आहे.

दुसऱ्या ख्रिस्ती शतकापर्यंत भारतात वासुदेव-विष्णु-नारायणाला केंद्रस्थानी कल्पिलेली वीरपूजा (अथवा वीरवाद) प्रचलित होती.

यानंतरच्या व्यूहवादाचे स्वरूप समजण्यासाठी पांचरात्रमताची माहिती होणे आवश्यक आहे. सात्वत, परम, पौष्कर व अहिर्बुध्न्य इत्यादी पांचरात्रसंहितेच्या प्रमाण ग्रंथावरून असे दिसून येते की सृष्टी प्रलयकाली वासुदेव-कृष्णात विलीन होते. ब्रह्मांडाची उत्पत्तीदेखील त्या निर्विकल्प भगवानाच्या इच्छेवर अवलंबून असते. जेव्हा त्याला सृष्टी उत्पन्न करण्याची वासना होते तेव्हा ती वासना तो आपल्या एकमेव महाशक्तीच्या ऊर्फ श्रीदेवीच्या ठिकाणी संक्रमित करतो. अर्थात श्रीदेवी

ही जगदुत्पत्तीचे उपादानकारण व यांत्रिक कारणही होते; तिला याप्रमाणे बनविण्यास भगवानाची इच्छाशक्ती कारणीभूत होते. ही इच्छाशक्ती व उपादान व यांत्रिक कारण या तीन शक्तींचा संयोग होऊन शुद्ध विश्वोत्पत्ती होते. पौर्वात्य व पाश्चात्य तत्त्वज्ञांच्या मते ही तीन कारणे एक झाली नाहीत तर कुठलीच निर्मिती संभवत नाही. भारतीय तत्त्वज्ञांचे मत असे आहे की एक घट तयार करायचा तर तो करण्यास घटकाराची इच्छा, मृत्तिका, जल वगैरे उपादान कारणे आणि अनेक विशेष प्रक्रिया या तीन कारणांचा संयोग झाल्यावरच करता येतो, पण जड सृष्टीच्या उत्पत्तीचे हे क्षुद्रतम निदर्शन आहे. पांचरात्रांच्या मते शुद्ध सृष्टीच्या प्रथम प्रकरणी सहा आदर्श गुणांचा उद्भव होतो. ते गुण ज्ञान, बल, वीर्य, ऐश्वर्य, शक्ती व तेज हे आहेत. या गुणांच्या आविर्भावाला 'गुणोन्मेषदशा' हे नाव आहे. हे सहा गुण विश्रमभूमी व श्रमभूमी या दोन भागांत विभागले आहेत. ज्ञान, ऐश्वर्य व शक्ती हे गुण विश्रमभूमीत येतात व बल, वीर्य व तेज हे गुण श्रमभूमीत येतात. हे दोन विभक्त भाग विपरीतधर्मीय म्हणजे एका भागातील एका गुणाचा दुसऱ्या भागातल्या दुसऱ्या एका गुणाशी जो संयोग होतो त्यामुळे, पहिल्या भागातल्या पहिल्या गुणाचा दुसऱ्या भागातल्या पहिल्या गुणाशी, दुसऱ्याचा दुसऱ्याशी व तिसऱ्या गुणाचा तिसऱ्याशी संयोग जुळून येतो. हे सहा गुण समष्टिभावात एका देवतेचा व विभक्त अवस्थेत दोन दोन गुणांची समष्टी किंवा समवाय एक एक दल मानले जाऊन ती तीन दले तीन देवतांचा आश्रय करतात. 'व्यूह' या शब्दाचा अर्थ 'विशेष किंवा विच्छेदरूपात संयोग होणे' असा आहे. गुणांच्या सामाजिक व विभिन्न स्वरूपाचे एकत्व यावरून स्वच्छ दिसून येते. या षड्गुणांची देवता म्हणजेच वासुदेव किंवा प्रसंगवशात् व्यूह वासुदेव या रूपाने कल्पिलेली आहे. त्याचप्रमाणे वासुदेवाचा अग्रज संकर्षण द्वितीय व्यूह आहे. त्याच्यात ज्ञान व बल हे गुण अभिप्रेत आहेत. प्रद्युम्न हा तृतीय व्यूह असून त्याच्यात ऐश्वर्य व वीर्य हे गुण आणि अनिरुद्धात शक्ती व तेज हे गुण आहेत. या सर्व गुणांच्या वर असलेला म्हणजेच गुणातीत वासुदेव व्यूहरूप आहे. याची कल्पना द्यावयाची तर तोच एकमेव परमेश्वराचा चतुर्व्यूह अथवा चतुर्मूर्ती आहे आणि षड्गुणमय व्यूह वासुदेव हाच आदिपुरुष आहे हे लक्षात घ्यायला हवे. या आदिपुरुष वासुदेवापासून संकर्षणाचा, संकर्षणापासून प्रद्युम्नाचा आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्धाचा क्रमशः विकास झाला. यात सांबाला स्थान नाही. महाभारतातल्या शांतिपर्वातल्या नारायणीय अध्यायात, वेदांतसूत्रावरच्या शांकरभाष्यात (२.२.४२) व इतर दोन एक ठिकाणी पांचरात्र संहितेतल्या संकर्षण, प्रद्युम्न व आणखी एका रूपाचा उल्लेख येतो. या कल्पनेप्रमाणे संकर्षण जीवात्म्याचे, प्रद्युम्न मनाचे व अनिरुद्ध अहंज्ञानाचे प्रतीक आहे. यांचेच पुढे चतुर्व्यूहात किंवा चोवीस व्यूहात परिवर्तन झाले. यांच्या चोवीस मूर्तीही झाल्या. आदी चतुर्मूर्ती ज्याप्रमाणे वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध यांच्यांत आविर्भूत होत होती त्याप्रमाणेच आणखी वीस मूर्ती त्यात प्रविष्ट होऊन त्यांची एक नामावली तयार झाली. ती अशी :

उपेंद्र, हरी, अनंत, केशव, नारायण, त्रिविक्रम, जनार्दन, पद्मनाभ, दामोदर, अच्युत, माधव, गोविंद, मधुसूदन, अधोक्षज, श्रीधर, विष्णु, वामन, हृषीकेश, पुरुषोत्तम, व नृसिंह.

पांचरात्रिक आपल्या उपास्य दैवतांची पाच रूपांनी धारणा करीत. ती रूपे पर, व्यूह, विभव, अंतर्यामी व अर्चा अशी होती. पर म्हणजे वासुदेव. व्यूहाची कल्पना, विशेषतः चतुर्व्यूहाची कल्पना व वासुदेवपूजा ख्रिस्तपूर्व दोनशे वर्षांपूर्वी प्रचलित होती. त्याच्या आधी मात्र ती नव्हती. कारण त्याच्या अगोदर वीरवाद प्रचलित होता. विभव म्हणजे विशिष्ट रूपात आविर्भाव होणे; यालाच अवतार म्हणतात. अर्चारूप म्हणजे पूजायोग्य प्रतिमा. देवतेचे प्रतिमारूपात पूजन म्हणजेच श्रीविग्रहाचे पूजन. गुप्तकालात व त्याच्यानंतरच्या काळात भागवत संप्रदायाची फार वाढ झाली. गुप्त सम्राटांपैकी अनेकांच्या मुद्रांवर व शिलालेखात त्यांचे बिरुद परमभागवत असे दिलेले आढळते. दुसरा चंद्रगुप्त परमभागवतच होता. त्याचा मुलगा कुमार-गुप्तही वैष्णवच होता.

पांचरात्रिकांनी चतुर्व्यूह किंवा चतुर्मूर्ती म्हणजे वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध यांची एकत्र रचना करून एकच मूर्ती घडवली. ही देवता चतुर्भुज असून तिच्या एकेका हातात शंख, चक्र, गदा व पद्म असते. तिला चार तोंडे असून समोरचे तोंड सौम्य मानवमुख असते, ते वासुदेवाचे, किंवा हा व्यूह वासुदेवाचा. उजवे मुख सिंह-वदन, ते संकर्षणाचे; डावे मुख वराहाचे, ते प्रद्युम्नाचे; मागचे मुख राक्षसाचे, ते अनिरुद्धाचे. अशी मूर्ती काश्मिरात अवंतीस्वामीच्या मंदिरात व इतरत्रही आढळते. बहुतेक ठिकाणी मात्र विष्णूचे एकच तोंड, या अनेक रूपांत असलेले आढळते. शंख-चक्र वगैरे चिन्हे मात्र आवश्यक असतात.

वासुदेवाची विभव किंवा अवतारमूर्ती त्याच्या व्यूहमूर्तीहून प्राचीन आहे. उदय-गिरीच्या गुहांतले ख्रिस्तपूर्व चौथ्या शतकातल्या वराहावताराचे शिल्प प्रसिद्ध आहे. ख्रिस्ती पाचव्या-सहाव्या शतकातले मध्यभारतातले देवगडचे दशावताराचे मंदिरही प्रसिद्ध आहे.

दक्षिण भारतातील वैष्णव संप्रदाय

भागवत पांचरात्र वैष्णव संप्रदाय उत्तर भारतात कसा प्रवर्तित झाला ते आपण वर पाहिले. दक्षिण भारतातल्या वैष्णव संप्रदायाचा इतिहास पाहू जाता असे आढळून येते की ख्रिस्तपूर्व काळात दक्षिणेत याबद्दलचा कुठलाही वाङ्मयीन अथवा पुरातत्त्व-शास्त्रीय पुरावा उपलब्ध नाही. नाणेघाटातल्या शिलालेखात जो वासुदेव-संकर्षणांचा उल्लेख आढळतो, तो वीरपूजेचे प्रतीक आहे. ख्रिस्तोत्तर दुसऱ्या शतकात आंध्र प्रदेशात दुसरा एक सातवाहन राजा गौतमीपुत्र श्रीयज्ञ सातकर्णी याच्या एका शिला-लेखात (कृष्णा जिल्ह्याच्या चीन गावात) आढळला. त्यात वैष्णव संप्रदायाचा स्पष्ट उल्लेख नसला तरी त्यावरून असे अनुमान होते की दक्षिण भारतात कुठे कुठे काही प्रमाणात हा संप्रदाय रूढ होता. त्यानंतर, तिसऱ्या, चौथ्या व पाचव्या शतकांत

व त्यानंतर तामीळ साहित्य, शिलालेख व मूर्ती आणि मंदिरे यांवरून या धर्माच्या प्रवर्तनाची कल्पना येते. तामीळ साहित्यावरून ख्रिस्तोत्तर पहिल्या काही शतकांत कृष्ण-बलरामाची पूजा अस्तित्वात होती असे दिसून येते. सीलप्पदिकारम् या तामीळ ग्रंथावरून व मदुरा वगैरे गावांत कृष्ण-बलरामांची देवळे होती. 'काविरिपद्दिनम्' या काव्याचा कर्ता करिन्नम् हा त्या प्रदेशातल्या दोन राजांचे कृष्ण-बलरामांचे अवतार म्हणून वर्णन करतो. परंतु ख्रिस्तपूर्वकालीही हा संप्रदाय रूढ होता याचे अप्रत्यक्ष पुरावे आहेत. पांड्यराजे 'पांडवां'शी वंशदृष्टया संलग्न असल्याची दंतकथा रूढ आहे. मदुरा हे नाव मथुरेवरून पडले. ही पांड्यनगरी होती.

ख्रिस्ती सहाव्या शतकात चालुक्यराज मंगलेश याच्या शिलालेखात त्याला परम-भागवत म्हणून उल्लेखिले आहे. याच काळात बदामी वगैरे चालुक्यदेशीय मंदिरात वैकुंठ किंवा चतुमूर्ती विष्णूची मूर्ति खोदलेली आढळते. यात कृष्णलीलेची शिल्पेही कोरलेली आढळतात. सातव्या शतकात महाबलिपुरातल्या मंदिरात नाना प्रकारच्या विष्णुमूर्ती आढळतात.

श्रेडर वगैरे जर्मन व पाश्चात्य पंडितांचे मत असे की ईश्वर, उपेंद्र, बृहद्ब्रह्म वगैरे पांचरात्र ग्रंथ द्रविडदेशातच रचले गेले आहेत. अनेक ग्रंथ कुठेही निर्माण झाले असले तरी द्रविड देशात तिथल्या वैष्णवांनी त्यांचे संस्करण केले असल्याचाही दाट संभव आहे. भागवत हे महापुराण दहाव्या शतकात किंवा त्याच्या अगोदरच्या काळात रचले गेले असावे असा अनेक विद्वानांचा कयास आहे. त्यात अकराव्या स्कंधातल्या पाचव्या अध्यायात, द्रविड देशातल्या (ताम्रपर्णी, कृतमाला व कावेरी नदीकाठच्या) वासुदेवभक्तांचा उल्लेख आढळतो. हे वासुदेवभक्त म्हणजेच द्रविड देशातले आडवार किंवा आळवार असावेत असे मानण्यात अप्रत्यक्ष पुरावा आहे. या पुराणाचे परिशिष्ट म्हणता येईल असा 'भागवत-माहात्म्य' नावाचा जो ग्रंथ आहे त्यात भक्तिदेवीचे सुंदरी म्हणून वर्णन केलेले असून तिचे जन्मस्थान द्रविडदेश आहे, असे म्हटले आहे. आळवार संप्रदायामुळेच दक्षिण भारतात वैष्णव मंदिरांची उभारणी झाली.

भागवत पुराणात भगवद्भक्ती करण्याची साधने, श्रवण, कीर्तन, स्मरण, पाद-सेवन, अर्चन, सख्य व आत्मनिवेदन अशी दिलेली आहेत. त्याचप्रमाणे सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य व सायुज्य या देव व भक्त यांच्यामधल्या एकीकरणाच्या अवस्थाही वर्णन केलेल्या आहेत. भागवत पुराणात भगवद्भक्तांची लक्षणे वर्णन करताना, भक्त शरणागत, निष्काम असतात. ते आनंद समुद्रात निमग्न असतात आणि देवाच्या मंगल चरित्राचे गान करीत असतात असे वर्णन आहे. हे वर्णन आळवारांना लागू पडते. आळवार याचा तामीळ भाषेतला अर्थ 'जे विष्णुभक्तिरूप आनंद समुद्रात निमग्न झाले आहेत ते' असाच करण्यात येतो. कृष्णस्वामी अयंगारांनी या आळ-वारांचे तीन विभाग कल्पिले आहेत. पहिल्या विभागात चार प्राचीन आळवार येतात.

त्यांची नावे पईगई आळवार, भूतत्तार आळवार, पे आळवार आणि तिरुमलिशइ आळवार. यांची संस्कृत रूपे अनुक्रमे सरोयोगी, भूतयोगी, महद्योगी अथवा भ्रांतयोगी आणि भक्तिसार अशी होतात. यानंतरच्या काळात पाच आडवार ऊर्फ आळवार झाले. त्यांच्यासंबंधी थोडी थोडी ऐतिहासिक माहिती मिळते. त्यांच्यापैकी तीन जण द्रविडदेशीय होते; त्यांची नावे नम्म आळवार, पेरिय आळवार व अंडाल अशी होती. त्यांच्या नावांची संस्कृत रूपे शठकोप, विष्णुचित्त व गोदा अशी होतात. उरलेल्या दोघांपैकी एकजण द्रविडदेशाबाहेरचा होता. त्यांची नावे मधुरकवी व कुलशेखर अशी होती. कुलशेखर हा केरळच्या राजांपैकी एक होता असा प्रवाद आहे. अंडाल ही एक अस्पृश्य स्त्री होती. शेवटले तीन आळवार तोंडरडिप्पडि (भक्तांघ्रिरेणु), तिरुप्पाग (योगीवाहन) आणि तिरुमंगइ (परकाल) अशी आहेत. यांपैकी तोंडरडिप्पडि याच्या वचनात आळवारांचे भक्तीचे ब्रीद स्पष्ट दिसून येते.

तृणादपि सुनीचेन तरोरपि सहिष्णुना ।
अमानिना मानदेव कीर्तनीयः सदा हरिः ।

गवताहून नीच व तरूहून सहिष्णू होऊन, सर्वथा अभिमानरहित होऊन, सर्वदा हरीचे कीर्तन करावे असा या श्लोकाचा आशय आहे. पहिले तीन आळवार अनुक्रमे कांची, महाबलिपुरम् व मयलापूर इथे जन्माला आले असे म्हणतात. हे समकालीन होते. त्यांची अनेक गीतकाव्ये आहेत. श्रीरंग व तिरुपती ही यांची दैवते.

पाचवा आळवार नम्म (शठकोप) हा पांड्य प्रधानाचा मुलगा. हा तिनेवल्ली नगराजवळ जन्मला. त्याने तिरुविरुत्तम्, तिरुवाशिरम्, पेरिय तिरुवंदादी आणि तिरुवायमोडी नावाचे काव्यग्रंथ लिहिले आहेत. त्यात शेवटल्या ग्रंथाच्या नावाचा अर्थ 'श्रीमुखातून निघालेली वाणी' असा होतो. त्याने देवाला प्रियकराची व भक्ताला प्रेयसीची उपमा दिली आहे.

मधुरकवी तिरुक्कोविलूर गावचा राहणारा ब्राह्मण होता. तो भगवंताला गुरू व स्वतःला शिष्य समजून त्याची आराधना करी. केरळचा एक राजा वंकी भूपाल याने महाविष्णूला उद्देशून गीतरचना केली आहे. त्याने इतर अवतारांच्या वर्णनात रामावताराचे विशेष भक्तीने वर्णन केले आहे. त्याची रचना पेरुमोड-तिरुमोडी या नावाने प्रसिद्ध आहे. पेरिय आडवार ऊर्फ विष्णुचित्त श्रीविल्लिपुत्तूर गावात जन्मलेला ब्राह्मण. याने तिरुप्पोलांडू व तिरुमोडी अशी दोन काव्ये रचली. यांपैकी दुसरा ग्रंथ कृष्णलीलांवर आहे. या आडवारांची कन्या म्हणून प्रसिद्ध झालेली अंडाल आठव्या शतकात जन्मली. तिचे दोन ग्रंथ तिरुप्पावइ मुप्पतु व नाच्चियार तिरुमोडी असे आहेत. तिने श्रीकृष्ण नायक असून आपण नायिका आहोत असे समजून गाणी रचलेली आहेत. हिला दक्षिण भारतातली मीराबाई म्हणतात. आळवार तोंडरडिप्पोडी (भक्तांघ्रिरेणु) हा ब्राह्मण असून त्याचे नाव नारायण असेही होते. मजंगुडी गावी याचा

जन्म झाला व तो श्रीरंगन् गावी असलेल्या श्रीरंगाची भक्ती करून राहू लागला. त्याच्या ग्रंथाचे नाव तिरुमालइ म्हणजे पवित्र माळा असे आहे.

अकरावा आळवार तिरुप्पाण हा त्रिचनापल्लीच्या जवळच्या उरइयूर गावचा राहणारा. तो एका वीणावादकाचा मानलेला मुलगा. दहा श्लोकांचे त्याने लिहिलेले काक अमलन आदी पिरान या नावाने प्रसिद्ध आहे. सर्वांत शेवटचा आळवार तिरुमंगई नालायिर याची ग्रंथरचना सर्वांत विपुल आहे. हा तंजावर भागात नीच कल्लार जातीत जन्मला. पुढे तो श्रीरंगम् गावी जाऊन श्रीरंगाची आराधना करू लागला त्याच्यामुळेच त्या देवळाचा जीर्णोद्धार झाला. त्याच्यामुळेच नम्म आडवाराच्या तिरुवायमोडि या ग्रंथाचे पठण या मंदिरात नेमाने होऊ लागले. हा यामुनाचार्यांचा प्रत्यक्ष शिष्य नसला तरी समकालीन होता असे म्हणतात. कुणी म्हणतात की तो रामानुजांचा शिष्य होता. एकूण बारा आळवार दक्षिण भारतात झाले.

आळवारांनी प्रवर्तित केलेल्या भावनोत्कट विष्णुभक्तीत तात्त्विक मते गुंतवून नव्याने तयार झालेल्या भक्तिसंप्रदायाचा पायंडा वैष्णव आचार्यांनी घातला. जिथे आळवारांचा भावनावेग होता तिथे आचार्यांनी तात्त्विक विचार आणला आणि वेदांतातली आपली भिन्न भिन्न मते त्या भक्तिवादाकरवी प्रगट केली. वैष्णव धर्माची विविध स्वरूपे त्यांच्या संप्रदायात प्रगट होतात. त्यांचे संप्रदाय अनुक्रमे श्री संप्रदाय, ब्रह्मसंप्रदाय, सनकादि संप्रदाय, रुद्रसंप्रदाय, आणि गौडीय संप्रदाय हे होते. या संप्रदायांच्या द्वारा जे भिन्न भिन्न वैष्णव पंथ प्रवर्तित झाले, त्यांत प्रारंभापासूनच भावनोत्कटता नव्हती असे नव्हे; कारण अनेक ठिकाणी उपास्य दैवतांचे नामसंकीर्तन अत्यंत भावनावेगाने करणे, हे तर त्यांच्या धर्माचरणाचे प्रमुख अंग होते. परंतु हेही तितकेच खरे की या सगळ्या आचार्यांचे इष्ट दैवत जो विष्णु-नारायण-वासुदेव-कृष्ण होता, त्याला उपनिषदांचा 'एकमेवाद्वितीय' हा सिद्धांत लावून त्या देवाला ब्रह्माचा पर्याय ठरवून टाकला, यामुळे त्यांना आपापले मत उपनिषदे किंवा वेदांत यांच्यांत प्रविष्ट होते असे समर्थन करता आले.

ज्या वेळी शंकराचार्यांनी शारीरभाष्यात आपले भक्तिवादविरोधी अद्वैत मत मांडले त्या वेळी आडवारही आपल्या ग्रंथांच्या द्वारा सामान्य जनांना विष्णुभक्तीत ओढीत होते. त्यांचा संप्रदाय फार फैलावला. परंतु शंकराचार्यांनी ब्रह्मसूत्रभाष्यात जो अद्वैत सिद्धांत माडला तो पंडितांत फार मान्यता पावला. त्यानंतरच्या आचार्यांनी पाहिले की त्यांच्या मताचे खंडन करून भक्तिमार्गाला जनहृदयापर्यंत न्यावयाचे झाल्यास त्या ब्रह्मसूत्राचीच कास धरणे आवश्यक आहे. आणि म्हणूनच रामानुज, मध्व व निंबार्क वगैरे आचार्यांनी अद्वैतमताचा फोलपणा पटवण्याचा व स्वतःच्या मताचे समर्थन करण्याचा प्रयत्न केला.

वर उल्लेखिलेल्या पाच वैष्णव संप्रदायांपैकी श्रीवैष्णव संप्रदाय सर्वांत प्रमुख होता. हा संप्रदाय नाथमुनी ऊर्फ रंगनाथाचार्य यांनी स्थापन केला. अकराव्या शत-

काच्या प्रारंभी त्यांचा जन्म झाला. ते वीरनारायणपूरचे (आधुनिक मन्नरगुडी) राहणारे; परंतु त्यांचा बहुतेक काळ श्रीरंगमलाच गेला. नम्म आळवाराने रचलेली पदे त्यांना फार आवडत. त्याच्या गीतांचे संकलनही त्यांनी केले. आळवारांचा भावनोत्कट भक्तिमार्ग जरी नाथमुनींनी चोखाळला असला तरी त्यांनी संस्कृतात 'न्यायतत्त्व' नावाचा ग्रंथ लिहिला. त्याच्या रूपाने त्यांनी विशिष्टाद्वैतमताच्या मूळ तात्त्विक स्वरूपाची प्रतिष्ठापना केली. पुढल्या वयात त्यांनी उत्तरेकडे मथुरेची यात्रा केली. त्यामुळे त्यांच्या नातवाला यामुनाचार्य हे नाव त्यांनी ठेवले. नाथमुनींनी वैष्णव धर्मात नवा प्राण घातला. त्यांचा नातू यामुनाचार्य व नंतरचे आचार्य रामानुजांच्या साहाय्याने सामर्थ्यसंपन्न झाले.

या नव्या वैष्णवधर्माचे पुंडरीकाक्ष व राममिश्र असे आणखी दोन आचार्य झाले. राममिश्र आचार्यांच्या साहाय्यामुळेच विषयासक्त यामुनाचार्यांचे मन श्रीरंगाकडे आकृष्ट झाले आणि त्यांनी आपल्या आजोबांच्या धर्ममताचा प्रसार करण्याचे कार्य अंगावर घेतले. यामुन लहान वयातच अत्यंत तल्लख बुद्धीचा व सर्व शास्त्रांत पारंगत असा पंडित होता. अगदी लहान वयातच त्याने चोलराजाच्या सभेतला पंडित अक्की आलोयान याचा वादात पराभव केला होता. त्यामुळे राजा व राणी यांची त्याच्यावर मर्जी बसली. राणीने त्याला 'अलवांदर' (दिग्विजयी) अशी पदवी दिली होती. परंतु राजसन्मानामुळे, संपत्ती व कीर्ती यांचा लाभ झाल्यामुळे यामुन ऐहिक भोगात फार गुंतून पडला. राममिश्र आचार्यांना नाथमुनींच्या नातवाची ही आत्मिक हानी बघवेना. त्यांनी एकदा युक्तिप्रयुक्तीने त्याला श्रीरंगमला नेले; तिथे श्रीरंगाचे मंदिर व सुंदर मूर्ती दाखवून म्हणाले की 'तुझ्या आजोबांनी हे वैभव तुझ्यासाठी ठेवले आहे.' ते ऐकून यामुनाला उपरती झाली आणि तो श्रीरंगाचा परम उपासक झाला. त्याने वैष्णव धर्माची दीक्षा घेतली. थोड्याच काळात तर संप्रदायाचा आचार्य म्हणून त्याची निवड झाली. यामुनाचार्यांचे सिद्धित्रय, आगमप्रामाण्य, गीतासंग्रह, स्तोत्ररत्न व महापुरुषनिर्णय हे ग्रंथ आहेत. पहिल्या ग्रंथाच्या आत्मसिद्धी, ईश्वरसिद्धी व संवित्सिद्धी या तीन भागांत त्यांनी शंकराचार्यांच्या अविद्येच्या व्याख्येचे खंडन केले आहे व मुक्ती आणि तर्क यांच्या आधारे जीवात्मा व परमात्मा यांचे एकसमयावच्छेदे अस्तित्व सिद्ध केले. दुसऱ्या ग्रंथात भागवत अथवा पांचरात्र मताचे समर्थन केले आहे.

यामुनाचार्यांनी शंकराचार्यांच्या अद्वैतमताचे सहज खंडन केले आहे. 'एकमेवाद्वितीय' हाच या मताचा आधार. या उक्तीचे सारतत्त्व लक्षात घेऊन यामुनाचार्यांनी ब्रह्म एक व अद्वितीय असले तरी त्याचा आश्रय करणारे जग व जीवात्मा यांचे अस्तित्व तितकेच खरे आहे असा विचार मांडला.

रामानुजाचार्य खिस्ती सनाच्या अकराव्या शतकाच्या प्रथम पादात जन्मले. ते कांचीला राहत. ते अद्वैतवादी तत्त्वज्ञ यादवप्रकाश यांचे शिष्य होते. पुढे हा पंथ न

मानवल्याने त्यांनी त्याचा त्याग केला. आळवारांच्या भक्तिग्रंथांनी त्यांना आकर्षित केले होते. त्यांनी यामुनाचार्यांचे शिष्य महापूर्ण यांच्याकडून वैष्णव धर्माची दीक्षा घेतली. त्यांनी उत्तर भारतात तीर्थयात्रा केली व नंतर श्रीरंगमला येऊन यामुनाचार्यांच्यानंतर त्या संप्रदायाचे आचार्यपद स्वीकारले. त्यांनी वेदांतसार, वेदार्थसंग्रह व वेदांतदीप हे ग्रंथ लिहिले व ब्रह्मसूत्रावर व भगवद्गीतेवर भाष्य लिहिले. जीव व जड जगत् ही परमात्म्याची विशेषणे आहेत असे प्रतिपादन केले. जुन्या पांचरात्रांच्या वासुदेववादाचे त्यांनी पुनरुज्जीवन केले. व्यूहवादही त्यांनी घेतला. परंतु यांच्या कृष्णभक्तीत कृष्णाच्या गोपीजनवल्लभतेला मुळीच स्थान नव्हते. रामानुजांच्या देहावसानानंतर तेराव्या शतकात दोन संप्रदाय निर्माण झाले. तामीळमध्ये त्यांना वडकलइ (उत्तरप्रदेशीय विद्या) व टेंनकलई (दक्षिणेदेशीय विद्या) अशी नावे आहेत. उत्तरदेशीय पंथाच्या मते माकडिणीचे मूल जसे ती झाडावरून उड्या मारीत असता तिला घट्ट बिलगून धरते व त्यामुळे त्याला धोका पोचत नाही. त्याप्रमाणे त्या ' मर्कट-न्याया 'ला अनुसरून भक्ताने ईश्वराला घट्ट धरावे म्हणजे ईश्वर त्याला मोक्ष देतो. दक्षिण देशीयांचे मत असे की हे खरे नाही. मांजरीचे मूल मांजरी मानगुटीला धरून इथून तिथे सुखरूप नाचवते; त्या ' मार्जार-न्याया 'प्रमाणे भक्तांनी ईश्वराधीन व्हावे; म्हणजे तो त्यांचे रक्षण करतो. याचेच नाव 'प्रेयत्रिमार्ग' असे आहे. लोकाचार्यांनी या प्रेयत्रिमार्गावर ग्रंथरचना केली आहे. त्याला ' रहस्य ' म्हणतात. या दोन्ही शाखा रामानुज संप्रदायातूनच निघाल्या. रामानुजानंतरचे दुसरे आचार्य रामानंद. ते जातिभेदाचे समर्थन करणारे नव्हते. त्यामुळे त्यांना तत्कालीन वैष्णव संप्रदायातल्या दुसऱ्या एकाकडून काढून लावण्यात आले. श्रीरंगम् सोडून ते काशीला येऊन राहिले. उत्तर भारतात तीर्थयात्रा करून त्यांनी जातिधर्मविरहित अशा वैष्णवधर्माचा प्रचार केला. कबीर, रोहिदास, धन्ना, पीवा, योगानंद, भवानंद इत्यादी अनेक ' नीच ' जातीय भक्तवृंद त्यांच्या भोवती गोळा झाला. त्यांच्या शिष्यवर्गात पद्मावती नावाची एक स्त्रीदेखील होती. मध्ययुगीन वैष्णव साधूंमध्ये त्यांचे स्थान अद्वितीय आहे. रामानंद स्वतः व त्यांचे शिष्य रामाची भक्ती करीत. त्यामुळे त्यांचा संप्रदाय रामायण संप्रदाय आहे. शंकराचार्यांच्या अद्वैतमताचे व मायावादाचे वैष्णव आचार्यांनी खंडन केले; त्याचप्रमाणे मध्वाचार्यांनी व त्यांच्या सांप्रदायिकांनी द्वैतवादाच्या आधारे त्यांच्या विशिष्टाद्वैत मतावर हल्ला चढवला. मध्वाचार्यही दक्षिणेचेच. ११९९ सनात त्यांचा जन्म झाला. ते प्रथम शैव होते पण मागाहून वैष्णव झाले. विशिष्टाद्वैताने त्यांचे समाधान झाले नाही. त्यात ईश्वराचे स्वरूप पूर्णपणे व्यक्त होत नाही असे त्यांना वाटले. पिता ज्याप्रमाणे पुत्राहून भिन्न असतो त्याप्रमाणेच ईश्वर या विश्वापासून भिन्न असतो. ईश्वर व चेतन जीव, ईश्वर व जड जगत्, जीव व दुसरा जीव या साऱ्या जोड्यांत भिन्नता आहे, द्वैत आहे. या मताला त्यांनी द्वैतवाद असे नाव दिले. त्यांनी ३१ ग्रंथ लिहिले. उपनिषदे, भगवद्गीता व वेदान्तसूत्र यांच्या-

वर त्यांनी भाष्ये लिहिली.

पद्मनाभतीर्थ, नरहरितीर्थ, माधवतीर्थ व अक्षोभ्यतीर्थ असे त्यांचे चार शिष्य होते. कृष्णाच्या बाललीला वगैरे विषय त्यांना आकृष्ट करीत नव्हते; विष्णू व लक्ष्मी हीच त्यांची आराध्य दैवते होती.

यांच्यानंतर निंबर्काचार्यांचा काळ येतो. हे तेलंगी ब्राह्मण होते असे म्हणतात. त्यांनी ब्रह्मसूत्रावर संक्षिप्त भाष्य लिहिले आहे आणि सिद्धान्तस्वरूप हा ग्रंथ लिहिला आहे. त्यांच्या मताला द्वैताद्वैतवाद म्हणतात. शंकराचार्यांचा अद्वैतवाद व द्वैतवाद यांचा समन्वय यांनी केला. ईश्वर, जीव व जड जगत् एकाच वेळी परस्परांपासून भिन्नही असतात व अभिन्नही असतात असा यांचा विश्वास आहे. सोळाव्या शतकात वल्लभाचार्यांनी राधाकृष्णपूजेचा संप्रदाय शुद्धाद्वैत या नावाने सुरू केला. बंगालमध्ये श्रीकृष्ण चैतन्यांनीही राधाकृष्णभक्तीचा संप्रदाय ऊर्फ मधुराभक्तीचा संप्रदाय सुरू केला. वल्लभाचार्यांच्या मार्गाला पुष्टिमार्ग असे नाव आहे. या पुष्टिमार्गाचा प्रचार नंतर राजस्थान, गुजरात वगैरे भागात झाला.

श्रीकृष्णचैतन्यांची कृष्णभक्ती भावावेगपूर्ण होती. कृष्ण, त्याच्या बाललीला, गोपींशी त्याने केलेल्या क्रीडा वगैरे विषय त्यांच्या उपासनेत प्राधान्याने येतात. बंगालमधल्या या वैष्णवाचे शिष्य माधवचंद्र होते. या गौडीय वैष्णव धर्माचे सार असे की श्रीकृष्ण परब्रह्म असून त्याच्या मायाशक्तीमुळे संसार उत्पन्न झालेला आहे. ज्या शक्तीमुळे तो बहुरूपे धारण करतो, त्या शक्तीचे नाम विलासशक्ती. तिचे दोन प्रकार आहेत. प्राभव विलास व वैभव विलास. पहिल्या शक्तीमुळे तो गोपींबरोबर अनेक रूपांनी रासलीला करतो. दुसऱ्या शक्तीमुळे तो वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध अशी चार प्रकारची रूपे धारण करतो. पहिल्या विलासात तो गोपींबरोबर अनेक कृष्ण होतो. दुसऱ्या विलासात तो सत्त्व, रज व तम यांच्यामुळे विष्णु, ब्रह्मा व महादेव होतो व अनेक अवतार घेतो. राधा ही श्रीकृष्णाची महान् शक्ती आहे.

महाराष्ट्रातील मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहार

रामचंद्र चिंतामण ढेरे

ग्रंथ मुद्रित करण्याची कला अवगत झाल्यापासून ज्ञानप्रसाराला विलक्षण गती प्राप्त झाली. एकाच ग्रंथाच्या हव्या तितक्या प्रती अल्प काळात आणि अल्प श्रमात तयार करणे शक्य झाल्यानंतर कोणाही ग्रंथकाराला आपली कृती एका वेळीच हजारो वाचकांच्या हाती देणे सहज शक्य झाले. युरोपात खिळा-मुद्रण (type-printing) पंधराव्या शतकात सुरू झाले. आपल्याकडे पोर्तुगीजांनी धर्मप्रसाराच्या प्रेरणेने सोळाव्या शतकाच्या मध्याला (इ. स. १५५६) ख्रिस्तपुराणादी मराठी ग्रंथ छापून काढले.[१] परंतु हे आद्य मुद्रित मराठी ग्रंथ केवळ ख्रिश्चन बनलेल्या मराठी वाचकांसाठी असल्यामुळे महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक स्थितिगतीशी त्यांच्या प्रसाराचा कसलाच संबंध येऊ शकला नाही; शिवाय पोर्तुगीजांनी मराठी ग्रंथांच्या रचनेचे व मुद्रणाचे सातत्यही पुढे राखले नाही. म्हणून या आद्य मुद्रित मराठी ग्रंथाचा विचार केवळ ऐतिहासिक कुतूहलापलीकडे करण्याचे कारण नाही.

महाराष्ट्रात खऱ्या अर्थाने मुद्रणारंभ झाला, तो इ. स. १८२२ मध्ये.[२] या वर्षी सरकारने 'पंचोपाख्यान' हे मराठी पुस्तक खिळा-मुद्रित करून प्रसृत केले. 'बालबोध

---

१. अ. का. प्रियोळकर, 'मराठी शिलामुद्रणाची सुरुवात', 'मराठी संशोधन-पत्रिका', ५·४ (जुलै १९५८), पृ. ४३.

२. कित्ता, पृ. ४४.

लिपीत यंत्रे करून बुके वाचावयास तयार केली आहेत, हा चमत्कार अवलोकनात यावा,' असे या पुस्तकाच्या संदर्भात एल्फिन्स्टनने म्हटले होते. खिळा-मुद्रणाबरोबर इ. स. १८२६ मध्ये शिळामुद्रण (lithographic printing) सुरू झाले. आणि महाराष्ट्रात पूर्व-पश्चिमेच्या नानाविध ज्ञानप्रवाहांना वाटा मोकळ्या झाल्या.

मुद्रणपूर्व ज्ञानप्रसाराची साधने

मुद्रणपूर्वकाळात ज्ञानप्रसाराची साधने मौखिक आणि लिखित अशी उभयविध होती. महाराष्ट्रापुरतेच सांगावयाचे झाले तर, शास्त्री-पंडित आपापल्या पाठशाळांतून ब्राह्मण विद्यार्थ्यांना मौखिक पद्धतीने शिकवीत असत; तर पुराणिक, प्रवचनकार व कीर्तनकार हे लोक इतिहास-पुराणांतील रोमहर्षक व उद्बोधक कथांच्या साहाय्याने वेदान्तविचार व भक्तितत्त्व समग्र लोकमानसावर बिंबविण्याचे कार्य आपल्या बहुरूपिणी वाणीने मठमंदिरांतून करीत असत. मंदिरांतील वा खुल्या प्रांगणातील भजन-रंगातूनही लोकमानसाचे प्रबोधन घडत असे. याशिवाय गोंधळी, भुत्ये, वाघ्ये-मुरळ्या, जोगती-जोगतिणी, भराडी, वासुदेव, पांगूळ, बाळसंतोष, चित्रकथी, बहुरूपी, इत्यादी लोकसंस्कृतीचे उपासक आपल्या कार्यक्रमांतून रंजन आणि लोकशिक्षण यांचा मधुर संगम साधीत असत. मुद्रणपूर्व काळात महाराष्ट्रात (किंबहुना साऱ्या भारतातच) ज्ञानाच्या कक्षा सामान्य व्यवहार आणि धर्मजीवन यांच्यापुरत्याच मर्यादित होत्या, हे जरी खरे असले, तरी हे मर्यादित ज्ञान लोकांच्या मनीमुखी मुरवण्याची प्रभावी शक्ती म्हणून उपरिनिर्दिष्ट संस्थांचे महत्त्व अनन्यसाधारण राहिले आहे.

मुद्रणपूर्व काळातील ज्ञानप्रसाराच्या साधनांत ग्रंथांचा वाटा मौखिक यंत्रणेहून कमी महत्त्वाचा राहिला आहे. त्याचे कारणही उघड आहे. विद्याध्ययन हे विशिष्ट वर्गालाच मुक्त असल्यामुळे बहुसंख्य लोक सामान्य लेखनवाचनाच्या बाबतीतही असमर्थ राहिले होते. त्यामुळे लिखित साधनांच्या उपयोगाला आपोआपच मर्यादा पडल्या. संतांनी उदार विचारांची पेरणी केल्यानंतर ब्राह्मणेतर समाजातील अनेक लोक लिहावयाला-वाचावयाला लागले आणि आपल्याला मुक्तीचा मार्ग दाखवणाऱ्या सत्पुरुषांचे श्रेष्ठ विचार स्वतः वाचण्याचा प्रयत्न करू लागले.

मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहाराच्या अध्ययनाची साधने

महाराष्ट्रातील मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहार जाणून घ्यावयाची साधने अत्यल्पच आहेत. आज उपलब्ध असलेले हस्तलिखित ग्रंथ हे, अनेक कारणांनी नष्ट झालेल्या ग्रंथ-राशीच्या एक-शंभरांशाहूनही कमी असतील. हे उपलब्ध ग्रंथच मुद्रणपूर्वकालीन ग्रंथव्यवहारावर काही प्रकाश टाकू शकतात. प्रत्यक्ष ग्रंथांशिवाय ग्रंथव्यवहारा-संबंधींचा पत्रव्यवहार वा जमाखर्ची नोंदी अठराव्या शतकापासून एकोणिसाव्या

शतकाच्या मध्यापर्यंत मिळतात. त्यापूर्वीच्या काळातील ग्रंथ-व्यवहाराविषयी अशा प्रकारची साधने मुळीच उपलब्ध नाहीत. परंतु अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकातील ग्रंथ-व्यवहाराहून त्यापूर्वीचा ग्रंथव्यवहार—एवढेच काय, पण कोणताही समाज-व्यवहार—फारसा वेगळा नसल्यामूळे या उत्तरकालीन साधनांवरून निघणारे निष्कर्ष इ. स. १२०० ते १८०० या सहाशे वर्षांच्या कालखंडाला व्यापणारे आहेत, असे मानावयाला हरकत नसावी. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथमपादाच्या अखेरीस मुद्रणारंभ झाला असला, तरी त्या शतकाच्या मध्यापर्यंत नवपरिवर्तनाची कसलीही चाहूल ज्यांच्यापर्यंत पोचली नाही, असा वर्ग जुन्या पद्धतीनेच ग्रंथव्यवहारात गढलेला होता. त्यामुळे इ. स. १८५० पर्यंत जुन्या पद्धतीने ग्रंथव्यवहार करणाऱ्या व्यक्तींनी पुरविलेले पुरावे इ. स. १८०० पूर्वीच्या ग्रंथव्यवहाराचे स्वरूप समजून घ्यायला वापरणे अनुचित नव्हे, असे मी गृहीत धरले आहे. हा विषय एका बृहत्प्रबंधाचा आहे. तो एका छोटयाशा निबंधात मांडताना, माझी भूमिका या विषयाच्या समग्र अध्ययनाची नसून, अध्ययनाचे स्थूल दिग्दर्शन करण्याची आहे, हे प्रारंभीच स्पष्ट करतो.

ग्रंथलेखनाची साधने

लेखनाचे माध्यम म्हणून फार प्राचीन काळापासून भूर्जपत्र आणि विशेषतः ताडपत्र वापरले जात असे. कागदाचा वापर सुरू झाल्यानंतरही ताडपत्रांवर टोकदार साधनाने कोरून लिहिण्याच्या प्रक्रियेची परिभाषाच चालू राहिली; यावरून ताडपत्रांवरील ग्रंथलेखनाचे प्रचलन किती व्यापक आणि दीर्घकालीन होते, याची कल्पना येऊ शकेल. ग्रंथलेखनासाठी केलेल्या कागदाच्या सुटया तुकडयांना 'पत्रे' (= पाने) म्हणणे, कागदावर शाईने अक्षरे रंगवण्याच्या क्रियेला 'लेखन' (लिख् = inscribe) म्हणणे, सुटी ताडपत्रे (मधे पाडलेल्या छिद्रांत दोरी ओवून) ग्रथित करण्याच्या क्रियेमुळे बनलेल्या 'ग्रंथ' या शब्दाचा वापर एखाद्या समग्र कृतीच्या लिखित स्वरूपासाठी करणे इत्यादी सर्व ताडपत्रांवरील ग्रंथलेखनाच्या इतिहासाचीच स्मारके आहेत. महाराष्ट्रात कागदावरील जुन्यात जुने मराठी ग्रंथाचे हस्तलिखित शके १४५७ (इ. स. १५३५) मध्ये नकलेले (कवीश्वर भास्कराच्या 'उद्धवगीते'चे) आहे.[३] भारतात कागदावर लिहिलेले प्राचीनतम उपलब्ध हस्तलिखित इ. स. १०८९ सालचे 'शतपथ ब्राह्मण' या ग्रंथाचे आहे.[४] डॉ. प. कृ. गोडे यांनी आपल्या 'Migration of paper, from China to India.' या निबंधात भारतातील कागदाच्या वापराविषयी म्हटले आहे[५] :

---

३. वि. भि. कोलते (संपा.), 'उद्धवगीता', अरुण प्रकाशन, मलकापूर, १९६२, प्रस्ता. पृ. १–२.

४. अ. का. प्रियोळकर, 'मराठी संशोधन-पत्रिका' १३·१ (ऑक्टोबर १९६५), पृ. ५.

५. कित्ता पृ. ५.

Though paper first makes its appearance in Indian paleo graphy about A. D. 1000, it is difficult to believe that its manufacture in large quantity was commenced by Indians during the first 300 years of its advent. It would be reasonable to suppose that between A. D. 1000 and 1300 the use of paper had not become very much current in India owing possibly to the scarcity of imported paper. It was only when Indians began to manufacture paper from indigenous material that it could be gradually replace other materials like the palm-leaf, the bhurja, parchment, cotton, etc. '

डॉ. गोडे यांच्या या अभ्यस्त मताचा विचार करता ज्ञानेश्वरकाळापासून महाराष्ट्रात कागदाचा वापर ग्रंथलेखनासाठी सुरू झाला असावा, असे अनुमान करायला हरकत नाही. ज्ञानेश्वरीत, मूळाक्षरे शिकविण्यासाठी धूळपाटीचा उपयोग करीत असत, अशा प्रकारचे अनेक उल्लेख आहेत.[६] ज्ञानेश्वरी किंवा तत्समकालीन ग्रंथ प्रथम कागदावरच लिहिले गेले, की अन्य साधनांवर लिहिले गेले, यासंबंधी निर्णायक पुरावा काही नाही. जेव्हा महाराष्ट्रात देवगिरी, जुन्नर, इत्यादी अनेक ठिकाणी हातकागद बनविला जाऊ लागला, तेव्हाही कागद वैपुल्याने वापरणे सर्वांनाच शक्य नसे. पोथ्यांसाठी विवक्षित आकारात तुकडे कापून उरलेल्या दुबोटी धांदोट्यांवरही स्फुट कविता लिहून ठेवण्याइतकी काटकसर करावी लागे, असे मानावयाला पुरावे उपलब्ध आहेत.[७] समाजाने वाळीत टाकलेल्या ज्ञानेश्वरांसारख्या उपेक्षित पोरक्या मुलाला त्याच्या स्फूर्तीच्या समयी तत्काळ कागद मिळालेच असतील की नाही, याबद्दल शंका आहे. अठराव्या शतकातील मराठी संतकवी तुकाविप्र (इ. स. १७२९–१७९१) याने आपल्या ' ज्ञानेश्वर चरित्राख्यान ' या ग्रंथात या संदर्भात जे लिहून ठेवले आहे, ते ज्ञानेश्वरकालीन ऐतिहासिक सत्य म्हणून स्वीकारावयाचे नसले, तरी अठराव्या शतकातही कागदाच्या त्रुटीबद्दल काय कल्पना होती, याचे द्योतक आहे. तुकाविप्र लिहितो :

सचोपंत गेले । आपुल्या घरासी ।
लागले यत्नांसी । ग्रंथाचिया ।।
शाई केली, साचे । कातरीले बरे ।
लेखण्या सुंदर । सिद्ध केल्या ।।

---

६. वि. का. राजवाडे, (संपा.), ' ज्ञानेश्वरी ', ३·२४६, ४·५२, ८·१७४, १३·३०७ १८·१०९९.

७. माझ्या संग्रहात असे दुबोटी धांदोट्यांवर लिहिलेले बाड आहे.

निवृत्ती सोपान । मुक्ताई निजेली ।
ज्ञानदेवें केली । युक्ति गाढी ।।
कोळसा घेवोनी । देवालयावरी ।
गीता ज्ञानेश्वरी । अर्थ केला ।।
साडेतीं घटिका । ओवीयां टिपण ।
गीतार्थ प्रमाण । निवडिला ।।
प्रातःकाळ होतां । सचोपंत आले ।
नमन घातलें । ज्ञानदेवा ।।
शाई साच्या सिद्ध । लेखणीया स्वामी ।
ग्रंथ मनोधर्मीं । सिद्ध व्हावा ।।
ज्ञानोबांनी तया । दाविलें देऊळ ।
लिहिलें सकळ । गीतार्थानें ।।
गीतार्थ लिहिला । देऊळावरता ।
येतो कैसा हाता । तूर्तातूर्त ।।
मायोत्तरें काज । अपूर्व जाहलें ।
परंतु राहिले । भिंतीवरी ।।
सचोपंत बाबा । तेणें चिंतातुर ।
देखिले साचार । निवृत्तीनें ।।
निवृत्ति म्हणेति । ज्ञानोबा सुजाणा ।
मनीचिया जाणा । ग्रहस्ताचे ।।
आज्ञा म्हणोनिया । लेखणी धरिली ।
तेचि हातीं दिली । सचोपंता ।।
साडेतीं घटिका । ग्रंथ झाला सिद्ध ।
सर्व गुण शुद्ध । निरुपम ।।[८]

—'श्रीज्ञानेश्वर चरित्राख्यान', ११२-१२५

शीला, ताम्रपत्रे, विटा, लाकूड, इत्यादी साधनांचा लेखनासाठी उपयोग झालेला असला, तरी त्यांचा महाराष्ट्रातील ग्रंथलेखनाच्या संदर्भात विचार करण्याची जरुरी नाही. तंजावरच्या बृहदीश्वरमंदिराच्या भिंतीवर असलेले 'भोसलवंश चरित्र' हे प्रचंड शिलालिखित[९] अपवादात्मकच समजावयाला हरकत नाही. तीच गोष्ट वस्त्रपटाची. 'भोसलवंश चरित्रा'प्रमाणेच वस्त्रपटावरील दासोपंतांचे 'पंचीकरण' ही (पासोडी) अपवादात्मकच[१०] आहे.

८. ग. ह. खरे, (संपा.), 'ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध', खंड ९, पुणे, १९६८, पृ. २९.

९. एस्. गोपालन्, 'भोसलवंशचरित्र', सरस्वती महाल, तंजावर, १९५१.

१०. न. शे. पोहनेरकर, 'दासोपंताची पासोडी', मराठवाडा साहित्य परिषद, औरंगाबाद, पृ. १९.

कागदावरील ग्रंथ-लेखनासाठी महाराष्ट्रात हिरडे जाळून अथवा दिव्यावरील काजळ काढून बनवलेली शाई आणि बोरूच्या लेखण्या वापरीत असत. समर्थांनी 'दासबोधा 'त या लेखनसाहित्याचा कूट भाषेत उल्लेख करून लेखनक्रियेचा महिमा गायिला आहे :

पीतापासून कृष्ण जालें । भूमंडळीं विस्तारलें ।
तेणेंविण उमजलें । हें तों घडेना ।।
आहे तरी स्वल्प लक्षण । सर्वत्रांची सांठवण ।
अद्धम आणि उत्तम गुण । तेथेंचि असती ।।
महीसुत सरसाविला । सरसाऊन द्विधा केला ।
उभयेता मिळोन चालिला । कार्यें भाग ।।
स्वेतास्वेतास गांठी पडतां । मधें कृष्ण मिश्रित होतां ।
इहलोकसार्थकता । होत आहे ।।

—'दासबोध', १५.६. १–४

(पीतापासून कृष्ण जालें = दिव्याच्या ज्योतीपासून काजळ झालें; अथवा ज्योतीपासून काजळ झालें; अथवा पिवळया रंगाच्या हिरडयांच्या कोळशापासून शाई झाली; महीसुत = बोरू. स्वेतास्वेतास गांठी पडतां = बोरू आणि कागद यांची गाठ पडल्यावर. मधे कृष्ण मिश्रित होतां = बोरू आणि कागद यांचा संबंध काळचा शाईनेच जडतो.)

महाराष्ट्रात ग्रंथलेखनासाठी कागदाचा उपयोग सुरू झाल्यावर ग्रंथांच्या प्रसाराला पुष्कळच गती मिळाली.

ग्रंथलेखनातील दक्षता

जुन्या लेखकांना लेखनातील दक्षतेचे भान होते. जे लिहावयाचे ते सुवाच्य-सुरेख लिहावे, शुद्ध लिहावे आणि आपले लेखन अनेक प्रकारांनी देखणे करावे, असेही त्यांना वाटे. लेखनातील हा साक्षेप सार्वत्रिक नसला, तरी एक आदर्श म्हणून प्राचीनांना असलेली त्याची जाणीव ध्यानी घ्यावयाला हवी.

यादृशं पुस्तकं दृष्ट्वा तादृशं लिखितं मया ।
यदि शुद्धमशुद्धं वा मम दोषो न विद्यते ।।

या यथामूल (true to original) लेखनाचा दंडक अनेक पोथ्यांच्या अंती नोंदविलेला आढळतो. अर्थात् या दंडकाची नोंद अनेकदा केवळ सांकेतिक म्हणूनच केली जाई; नाही तर मराठी पोथ्यांनी पाठभ्रष्टतेची परिसीमा गाठलीच नसती.

'पुस्तक जीर्ण, यास्तव लेखण गाबाळ जालें...[११]' असे म्हणणारा लेखक

११. शं. श्री. देव, 'रामदासी संशोधन', द्वितीय खंड, सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे, १९३८, पृ. १५९.

आपल्या मर्यादांनी आणखी नवाच ' गबाळपणा ' प्रकट करीत असे. याहीपेक्षा कमाल म्हणजे--

यद्क्षरं पदं भ्रष्टं मात्राहीनं तु यद्भवेत् ।
तत्सर्वं क्षम्यतां देव नारायण नमोऽस्तु ते ।।

अशा प्रकारे आपल्या लेखनातील अशुद्धीबद्दल वाचकांच्या ऐवजी परमेश्वराची क्षमा मागून मोकळ होणे ! परमेश्वराऐवजी वाचकांची क्षमा मागणाऱ्या लेखकाचा सरळपणा मात्र वाचकांची सहानुभूती मिळवू शकतो :

अदृश्यभावात् मतिविभ्रमाद् वा यदर्थहीनं लिखितं मयात्र ।
तत्सर्वमार्यैः परिशोधनीयं कोपं न कुर्यात् खलु लेखकस्य ।।

ग्रंथांच्या लेखनातील अशुद्धीमुळे अथवा गचाळपणामुळे एक प्रकारे ज्ञानाच्या विकासालाच मर्यादा येत असल्यामुळे लेखन चांगले व्हावे, यावर जाणत्यांचा कटाक्ष असावयाचा. समर्थ रामदासांनी ' दासबोधा 'त लेखनक्रियेसाठी एक संपूर्ण समास खर्ची टाकला आहे. त्यांना कोणत्याही क्रियेतले करंटेपण रुचत नसे. जीवनाच्या अनेकविध अंगोपांगात साक्षेप आणि सावधपणा यांची पाठराखण करणाऱ्या समर्थांनी लेखन-क्रियेसंबंधी व्यक्त केलेले विचार विस्ताराचा दोष पत्करूनही इथे उद्धृत करणे आवश्यक आहे :

ब्राह्मणें बाळबध अक्षर । घडसुनी करावें सुंदर ।
जें देखतांचि चतुर । समाधान पावती ।।
वाटोळें सरळें मोकळें । वोतलें मसीचें काळें ।
कुळकुळीत वळी चालिल्या ढाळें । मुक्तामाळा जैशा ।।
अक्षरमात्र तितुकें नीट । नेमस्त पैस काने नीट ।
आडव्या मात्रा त्याहि नीट । आर्कुली वेलांट्या ।।
पहिलें अक्षर जें काढिलें । ग्रंथ संपे तों पाहात गेलें ।
येका टांकेचि लिहिलें । ऐसें वाटे ।।
अक्षराचें काळेपण । टांकांचें ठोसरपण ।
तैसेंचि वळण वांकाण । सारिखेंचि ।।
वोळीस वोळी लागेना । आर्कुली मात्रा भेदीना ।
खालिले वोळीस स्पर्शेना । अथवा लंबाक्षर ।।
पान शिषानें रेखाटावें । त्यावरी नेमकचि ल्याहावें ।
दुरी जवळी न व्हावें । अंतर वोळीचें ।।
कोठें शोधासी आडेना । चुकी पाहातां सापडेना ।
गरज केली हे घडेना । लेखकापासुनी ।।
ज्याचें वय आहे नूतन । त्यानें ल्याहावें जपोन ।
जनासी पडे मोहन । ऐसें करावें ।।

बहु बारिक तरुणपणीं । कामा नये म्हातारपणीं ।
मध्यस्त लिहिण्याची करणी । केली पाहिजे ।।
भोंवतें स्थळ सोडून द्यावें । मधेंचि चमचमीत ल्याहावें ।
कागद झडतांहि झडावें । न लगेचि अक्षर ।।
ऐसा ग्रंथ जपोनि ल्याहावा । प्राणिमात्रांस उपजे हेवा ।।
ऐसा पुरुष तो पाहावा । म्हणती लोक ।।

—'दासबोध', १९·१·१-१२

समर्थांनी केलेल्या या लेखनक्रिया-निरुपणात सर्वांगीण बारकावा आहे. सुघड, सरळ आणि ठसठशीत मोकळे अक्षर, काना-मात्रा-वेलांटयांच्या लेखनातील स्पष्टता, दोन ओळींतील पुरेसे अंतर, अक्षरांचे आणि ओळींतील अंतरांचे सर्वत्र सारखेपण, ओळींमधल्या आणि समासांतल्या शोधांचा अभाव, कागद झडून गेल्यावर मजकुराला बाधा येऊ नये अशा दक्षतेने चारी बाजूंना सोडलेल्या कोऱ्या जागा—इत्यादी समर्थ-कथित लेखनविशेष सांभाळणारे लेखक संशोधकांना भेटत नाहीत, असे नाही. लेखनाचा हा आदर्श पाळणाऱ्या लेखकांच्या हातच्या पोथ्या बहुसंख्य नसल्या, तरी संख्येने उपेक्षणीय नाहीत.

'येक्या बरूनें येक्या टाकें लिहिलें हें सत्य,[१२]' अशी एकटाकी लिहिण्याची ग्वाही देणारा लेखक आपल्याला अधूनमधून भेटू शकतो. अक्षर बारीक असले तर वाचनास त्रास होतो, म्हणून अक्षर ठसठशीत मोठे असावे, हे समर्थांचे म्हणणे. अक्षराविषयीचा हा आग्रह गेल्या शतकात दत्तभक्त नारायणमहाराज जालवणकरांच्या एका पत्रात व्यक्त झालेला आहे. ते आपल्या शिष्याला लिहितात :

"....तें अतीव बारिक अक्षर वाचतां फार परिश्रम झाले. लिहितां येत नाहींत. इकडे महसूल (टपाल हशील) जास्त पडेल म्हणोन ऐसें, तर इकडे लोभ नाहीं, त्यांस माहितच आहे. कागद ज्यास्त लागतो, तर हाही लोभ त्यांस नसेलच. लिहिणें तर रघुनाथभाऊ लिहितात तैसें मोठें लिहावें."[१३]

प्राचीन मराठी पोथ्यांपैकी बहुसंख्य पोथ्या या आदर्शापासून फारच दूर आहेत, असे आढळून येते. अनेक बाडांचे लेखन तर भ्रष्टतेने भरून गेलेले असते. 'श्रोत्रियाक्षराणि दुर्वाच्यानि' या विधानाचा प्रत्यय अनेक बाडांतून येतो.

ग्रंथाची सजावट

लेखनातील स्वच्छता व शुद्धता यांबरोबरच सुंदरतेचा हव्यास प्राचीनांना असे.

---

१२. शं. श्री. देव, 'रामदासी संशोधन', द्वितीय खंड, सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे, १९३८, पृ. ४७९.

१३. 'श्रीनारायणमहाराजांची पत्रे' ('सद्भक्तिप्रकाशा'त प्रकाशित झालेली), पत्रांक १४, पृ. ८२.

आज आपण ज्याप्रमाणे टाइपांची विविधता, पृष्ठशीर्षकांची विविध प्रकारची रचना, अनेक रंगांची छपाई, मुखपृष्ठाची सजावट, मजकुरातील प्रसंग चित्रे, प्रकरणारंभीची चित्रे, शीर्षकांची आकर्षक मांडणी, इत्यादी अनेक प्रकारांनी ग्रंथ सजवतो आणि तो बाह्यतः देखणा बनवतो, त्याचप्रमाणे मुद्रणपूर्व काळातही लेखक ग्रंथांची बहुविधे सजावट करीत असत. समर्थांनी लेखन क्रियेतील स्वच्छता व शुद्धता यांबरोबरच सुंदरतेचाही विचार मांडला आहे :

घटच कागद आणावे । जपोन नेमस्त खळावे ।
लिहिण्याचे सामे असावे । नाना परी ।।
सुऱ्या कातऱ्या जागाईत । खळी घोंटाळें तागाईत ।
नाना सुरंग मिश्रित । जाणोनि घ्यावें ।।
नानां देसीचे बरू आणावे । घटी बारिक सरळे घ्यावे ।
नाना रंगांचे आणावे । नाना जिनसी ।।
नाना जिनसी टांकतोडणी । नाना प्रकारे रेखाटणी ।
चित्रविचित्र करणी । सिसें लोळचा ।।
हिंगुळ संग्रहीं असावे । वाळले आळिते पाहोन घ्यावे ।
सोपे भिजउनी वाळवावे । संग्रह मसीचे ।।
तगटी इतिश्च्या कराव्या । बंदरी फळचा घोटाव्या ।
नाना चित्रीं चिताराव्या । उंच चित्रें ।।

—'दासबोध', १९.१.१४–१९

कागद घोटाळचाने घोटून गुळगुळीत करणे; सुऱ्या-कातऱ्यांनी त्यांचे हव्या त्या आकारात तुकडे करणे; अनेक प्रकारचे बोरू, लहान-मोठचा अक्षरांसाठी लहान मोठचा टोकांचे बनवणे; हिंगूळ, अळिते व नाना प्रकारचे रंग यांचा वापर करून नाना प्रकारे रेखाटणी करणे; रंगांत चिंध्या बुडवून त्या हव्या तेव्हा भिजवून वापरण्यासाठी वाळवून ठेवणे; अध्यायांची व ग्रंथाची समाप्ती वर्खाने सजवणे; मलबारी सागवानाच्या फळचा (ग्रंथांच्या खालीवर घालण्यासाठी) घोटून त्यांवर उंची चित्रे चितारणे–अशा विविध प्रकारांनी ग्रंथ आकर्षक बनवण्याचा आग्रह समर्थांनी इथे मांडला आहे.

ग्रंथांच्या आधारफलकांवरील आसामांतील चित्रवैभव[१४] अथवा गुजरातेतील जैनांच्या ग्रंथांचे शाही रंगवैभव महाराष्ट्रातील ग्रंथलेखनात आढळत नसले, तरी समासरेषा, समासांतील पृष्ठांक व ग्रंथनामसंक्षेप, अध्यायशीर्षके, इतिश्री, टीकाग्रंथ असल्यास मूळ ग्रंथातील श्लोक, पदशः विवरण असल्यास श्लोकांतील पदे यांचे लेखन वेगळचा रंगांत केलेल्या अनेक पोथ्या आढळतात. तसेच मुखपत्रावरच्या

14. Dr. Maheswar Neog, *Pragjyotisa*, Local Committee, XXII Session, All India Original Conference, Gauhati, 1965, pp. 77–81.

वेलपत्त्या व चित्रे आणि अध्यायारंभीची प्रसंगचित्रे यांतही अनेकदा लेखकाने वा लेखकाला साहाय्यक असणाऱ्या चित्रकाराने आपले कौशल्य व्यक्त केलेले दिसते. अशा प्रकारे सजवलेल्या पोथ्या अनेक पोथीशाळांत पाहावयास मिळतात. माझ्या संग्रही असलेले एक गीतेचे हस्तलिखित दशावतारांच्या चित्रांनी सजवलेले आहे; त्यांतील कलात्म सूचकता आणि रंगसंगती मोहक आहे. पैठणचे श्री. बाळासाहेब पाटील यांच्या प्रतिष्ठान संशोधन मंदिरात नामा पाठकाचा अश्वमेघ आणि विष्णुदास नाम्याचे महाभारत सचित्र आहे. त्यांतील सर्वच प्रसंगचित्रे मराठी चित्रकलेच्या दृष्टीने अभ्यसनीय आहेत. अजंठ्याचे चित्र वैभव, चोंभ्याच्या उखाहरणात अनिरुद्धाच्या चित्रदर्शनाच्या निमित्ताने आलेला भित्तिचित्रांकनाचा तपशील, पेशवाईतील मेणवलीसारख्या ठिकाणची भित्तिचित्रे आणि कागद व कापड यांवरील शेकडो उपलब्ध चित्रे यांचा विचार करता महाराष्ट्रात ग्रंथ सौंदर्याचे प्रमाण आहे याहून अधिक असावयाला हवे होते, असे वाटते.

ग्रंथलेखनाचे कष्ट

ग्रंथलेखनाचे काम अत्यंत कष्टाचे होते. दृष्टी दक्ष ठेवून आणि मान-पाठ मोडून एखादा ग्रंथ लिहून काढणे हे ज्ञानाच्या तीव्र लालसेवाचून अथवा ग्रंथविषयाच्या उत्कट श्रद्धेवाचून अशक्यच. प्राचीन मराठीतील बहुतेक ग्रंथसंभार व्यावसायिक लेखकांऐवजी ज्ञानपिपासू आणि श्रद्धावंत लेखकांनी लिहिलेला आढळतो. ग्रंथलेखनाच्या या कष्टांची जाणीव पुढील सर्व परिचित श्लोकांत व्यक्त झालेली आहे.

भग्न पृष्ठकटिग्रीवस्तब्धदृष्टिरधोमुखः ।
कष्टेन लिखितं ग्रंथं यत्नेन परिपालयेत ।।

एखादा लेखक या सांकेतिक व्यथाभिव्यक्तीच्या पलीकडे जाऊन सरळ मराठीत आपले कष्ट सांगून जातो की——

धरोनी लेखनी मुष्टीं । करोनि खालती दृष्टि ।
भग्न जाली मान-पृष्टी । होऊनि कष्टी लिहिलें हें ।।
बैसतां गुडघे दुखती । माजांत (कंबरेत) मानेंत कळा निघती ।
बळाची क्षीणता होती । दृष्टी मंद होये पै ।।[१५]

माझ्या संग्रहात नाथांच्या 'भावार्थ रामायणा'चे हस्तलिखित बाळकांड आहे. या कांडाच्या लेखकाने पुस्तक लेखनखेदाची तुलना हनुमंताच्या सागरलंघनखेदाशी केली आहे. तो लिहितो :

सागरलंघनखेदं हनुमानेकः परं वेत्ति ।
पुस्तकलेखनखेदं विद्वानेकः परं वेत्ति ।।

ग्रंथलेखन हे इतके कष्टसाध्य असूनही दहा-दहा हजार अथवा त्यांहून अधिक

१५. रा. ग. हर्षे (संपा.), 'ज्ञानदेवी' अध्याय पहिला, पुणे, १९४७, प्रस्ता. पृ. १३.

ओवीसंख्या असलेल्या लोकप्रिय ग्रंथांच्या शेकडो प्रती आजही उपलब्ध होतात, हे ध्यानी घेण्यासारखे आहे. अर्थात् ग्रंथांची प्रचंडता प्रमाणाबाहेर असल्यावर त्यांच्या प्रती करायला कोणी प्रवृत्त होणे कठीणच. दासोपंतांचा ' गीतार्णव ' आणि शिव-कल्याणांची ' दशमस्कंधटीका ' हे ग्रंथ लाखाच्या ओवीसंख्येत असल्यामुळे त्यांची जेमतेम एकेकच प्रत उपलब्ध आहे. बेचाळीस हजार ओव्यांच्या ' हरिवरदे ' च्या पाचाच्या आतच पूर्ण प्रती मिळू शकल्या.

ग्रंथांचे लेखन-बंधन-विशेष

मराठी ग्रंथ प्रायः कागदावर लिहिलेलेच उपलब्ध असल्यामुळे ते ताडपत्रांच्या ग्रंथांप्रमाणे ' सूत्र-बद्ध ' नसतात, सुटचा पानांचेच असतात. संकीर्ण स्फुट कृतींची, ज्योतिष व वैद्यक या विषयांच्या टिपणांची आणि हरदासी आख्याने व शाहिरी कवने यांची बाडे मात्र आडवी वा उभी (जाड दोऱ्याने किंवा बारीक सुती दोरीने) शिवलेली असतात. कागदावर कापड चिकटवून ते वेष्टण म्हणून शिवीत अथवा कातड्याचे वेष्टण वापरीत. वही फारच लांबट असेल, तर तिची मधोमध घडी करीत. वेष्टणाच्या एका टोकाला बंद शिवलेला असे, तो संपूर्ण बाडाला गुंडाळता येत असे.

महानुभाव पंथाच्या पोथ्यांचे लेखन व बंधन त्यांच्या अन्य वैशिष्टचांप्रमाणेच आगळे असे. ' चार-पाच बोटे रुंद व वीतभर लांब अशा वह्या करून त्या आडव्या शिवून त्यावर महानुभाव आपले ग्रंथ लिहितात. क्वचित सुटचा पानांच्या पोथ्याही असतात; पण त्या फार कमी. पोथ्या असल्यास त्यांचे अध्याय प्रायः काळचा सुताची जानवी अडकवून ते निराळे केलेले असतात. पण सुटचा पानांपेक्षा जाड दोऱ्याने घट्ट शिवलेल्या वह्यांची संख्या फार असते. आपल्या इकडे पोथी लिहिताना फळीला दोरा बांधून त्यावर कागद दाबून सरळ रेषा पाडतात, तसे मानभाव करीत नाहीत. ते प्रत्यक्ष पृष्ठाला चारी अंगांना जागा सोडून मध्ये मजकूर लिहितात. ओळी सरळ असून अक्षरांवर रेघ नसते व मजकूर त्यांच्या संकेतलिपीच्या अक्षरांनी लिहिलेला असतो. पोथीत काही शब्दांच्या स्वतंत्र खुणा असतात व एकच शब्द एकापुढे एक असा दोन वेळा आला असता, एक शब्द लिहून त्याच्यापुढे २ असा आकडा घालतात. संस्कृत शब्द संकेतलिपीत न लिहिता देवनागरी बाळबोध लिपीने लिहिण्याचा प्रघात दिसतो. मजकुरात विरामचिन्हे नसून : अशी टिंबे मात्र असतात. गद्यग्रंथांत या टिंबांच्या उपयोग विरामचिन्हांप्रमाणे काहीसा केलेला आढळतो. या पोथ्या नकलताना पुढे असणारी पोथी उघडी राहण्याकरिता व ओळीची खूण धरण्याकरिता ती ' विकासिनी 'ने उघडून ठेवतात. एक उभी व एक आडवी अशा बांबूच्या दोन काडचांमध्ये भोक पाडून सुतळीने ओवलेल्या असतात, यासच ' विकासिनी ' हे सार्थ नाव आहे. यांपैकी उभी काडी पोथी उघडून धरते व आडवी काडी ओळींप्रमाणे सरकवीत जाऊन

ओळीची खूण दाखविते. पोथी नीट राहून नकल करण्यास ही ' विकासिनी ' चांगली उपयोगी पडते. अशी ही पोथी वर लाख, मेण वगैरे लावून घोटलेल्या सुती कापडाने मढवलेली असते. हे कापड इतके चांगले असते की, पाहणाराला हे कातडेच आहे असे वाटते. पण हे लोक पूर्ण शाकाहारी व अहिंसक असल्यामुळे पोथ्यांच्या वेष्टणाला ते कातडे वापरीत नाहीत. कापड मात्र घोटून इतके चांगले तयार करतात की, त्यातून पाण्याचा थेंबही जाऊ पावत नाही. रानावनात पाठीवर पोथ्यांचा बोजा घेऊन या आपल्या वाङमयाचे जिवापलीकडे जतन करताना असे वेष्टण असणे अवश्यच असते. '[१६]

सैन्याच्या छावणीत ग्रंथांचे लेखन-वाचन

ग्रंथांचे लेखन-वाचन स्वतःच्या घरी, तीर्थक्षेत्री वा मठमंदिरांत बसून केले जात असे, यात काही नवल नाही. परंतु सैन्याच्या हालचाली सुरू असताना सैन्याच्या छावणीतही ग्रंथांचे लेखन-वाचन चालू असे. छावणीत वाचल्या-लिहिल्या जाणाऱ्या ग्रंथांचा विषय युद्धशास्त्र हा असता, तर ते स्वाभाविक ठरले असते; परंतु ते ग्रंथ प्रायः धार्मिक वा पारमार्थिक विषयांचेच असत. या ग्रंथांच्या वाचनाने वा लेखनाने सैनिकांच्या युद्धोन्मुखतेवर कसलाही परिणाम होत नसे. असा परिणाम होणारा एखादा अपवादात्मक सैनिक सैनिकी पेशा सोडून सरळ साधक बनत असे. सुप्रसिद्ध कृष्णभक्त संतकवी रमावल्लभदास यांच्या चरित्रातील एक प्रसंग प्रस्तुत संदर्भात महत्त्वाचा आहे. रमावल्लभदास पूर्वाश्रमी देवगिरीवर अंबरखान्याकडे नोकरीस होते. एकदा परचक्र परतवून लावण्याच्या मोहिमेत त्यांना भाग घ्यावा लागला. त्या मोहिमेत त्यांच्या पक्षाला विजय मिळाला आणि शत्रूच्या छावण्या लुटल्या गेल्या. या लुटीत रमावल्लभदासांना नाथभागवताची एक प्रत मिळाली. घरी आल्यावर त्यांनी ही अपूर्व लूट आद्यन्त अनुभवली आणि त्यांचे संपूर्ण मानसिक परिवर्तन घडून आले.

एवं परसैन्य जिंकोन ।
मागें परतला अंबरखान ।
तंव रमावल्लभदासा जाण ।
सापडलें संपूर्ण श्रीभागवत ।।
एकादशस्कंध एकतीस अध्याय ।
एकाजनार्दन टीकान्वयें ।
जें मुमुक्षाचें मोक्षधनस्वयें ।

---

१६. वि. ल. भावे, 'महानुभाव-महाराष्ट्र-ग्रंथावली, कविकाव्यसूची' ठाणे, १९२४, प्रस्ता. पृ. ४–५.

सापडलें पाहें भागवत ॥[१७]

—राघवदासकृत ‘बिरुदावळी’, ३९–४०

समर्थ वाग्देवता मंदिरातील एका बाडाच्या शेवटी पुढील नोंद आहे :

“ हे वही सदासिव याची. हे कोणी घ्यायास गरज नाही. हे वही तंजाउरी लुटीमधे मिळाली. कळले पाहिजे. ” [१८]

पेशव्यांच्या सैनिकी हालचाली चालू असताना छावण्यांतून ग्रंथांचे लेखन-वाचन होत असे, यासंबंधी अनेक उल्लेख पेशवेकालीन कागदपत्रांतून आढळतात.

रघुनाथराव पेशव्यांनी लष्करातून पोथ्यांची यादी पाठविली होती. त्या यादीनुसार बाळाजी गोविंद मोडक याने पोथ्या पाठविल्याची ही एक नोंद पाहा :

“ . . .यानंतर स्वामींनी यादी लस्करातून पोथ्या आणावयाच्या पाठविल्या त्याप्रमाणे सर्व पोथ्या पाठविल्या व श्रीमंत राजश्री भाऊसाहेबीहि पोथ्या पाठविल्या आहेत, त्याच्या यादी व आमच्या यादी यैशा चित्राच्या पोथीमध्ये घातल्या आहेत, त्यावरून सकल अर्थ निवेदन होतील. ” [१९]

नानासाहेब पेशव्यांनी एकदा स्वारीतून गीतेवरील वामनी समश्लोकी टीका मागवल्याचा उल्लेख मिळतो :

“ विनंती उपरी. समश्लोकी गीतेची टीका वामनी जामदारखानियात आहे; तरी तिचा शोध करून पाठऊन देणे. टीका गीतेसहवर्तमान आहे. ” [२०]

राघोबा आणि नाना यांच्याप्रमाणेच सदाशिवरावभाऊ आणि तरुण विश्वासराव यांनाही छावणीत ग्रंथवाचनाचे वेड होते. इ. स. १७५० मधील एका पत्रात सदाशिवरावांनी बाबूराव राम फडणीस याला स्वारीतून लिहिले आहे :

“ तुम्ही पत्र पाठविले व पोथ्या पाठविल्या त्या पावल्या. माहाभारताचे पोथ्यांपो विराटपर्व चिरंजीव राजश्री विश्वासराव याजवल आहे म्हणून लिहिले, परंतु मना आणिता येथे त्याजपासीं नाहीं. आम्हाकडेहि नाही. यास्तव त्याचा शोध करून कोणी येईल त्याजबरोबर मजबुदीने बांधून पाठविणे. वरकड मागाहून ज्योतिर्निधाची पोथी व सरकारची नारायेणभटीची पोथी पाठऊन देणें. नारायेणभटी वानवडीचे मुकामी आम्ही आणविली, परंतु येथे आली नाही. सदासिव पालंद्यास आणून पोथ्याचे ठिकाण लाऊन पाठऊन देणें. हरिवंशाची तीस पत्रें तीर्थस्वरूप राजश्री नानासाहेबासमागमे आहेत, ती पुणियास येतील; आलिया-उपरीं तीं तीस पत्रें विराटपर्वाचे पोथीत बांधून

---

१७. सु. गो. उभयकर (संपा.), ‘ श्री रमावल्लभदासांची गाथा ’, नारायणपूर–हुबळी, १९२८. (शेवटी स्वतंत्र पृष्ठांकांनी समाविष्ट), पृ. २५.

१८. शं. श्री. देव, ‘ रामदासी संशोधन ’, द्वितीय खंड, सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे, १९३८, पृ. ३११.

१९. ‘ पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद ’, क्र. १८, पृ. ४५–४६.

२०. कित्ता, पृ. ४६.

पाठवणें. वरकड पोथ्या आल्याची याद अलाहिदा आहे त्यांवरून कलेल. विज्ञानेश्वराचे पुस्तक पो येक आध्या तुम्ही पाठविला तो पावला. दोन राहिला त्यांचा शोध सदासिव माहादेव पालंदे यास पुसोन ठिकाणीं लाऊन ते दोनी अध्याय पाठवणें. येथे आले नाही. तेथेच शोध करणे." [२१]

लष्करी मोहिमेवर असतानाही छावणीतील निवांत वेळ पेशवे कोणत्या ग्रंथांच्या वाचनात घालवू इच्छीत असत आणि ते ग्रंथ मिळवण्यासाठी ते किती उत्सुक असत, याची कल्पना या काही पत्रांतील नोंदींवरून येऊ शकेल.

परवा अकोला (विदर्भ) येथील प्रा. म. रा. जोशी यांना श. १५०९ मधील ज्ञानश्वरीची एक प्रत मिळाली आहे, ती नवलाख उंबरे (मावळ) येथे सैन्याचा तळ असताना लिहिली गेली आहे.

प्रस्तुत संदर्भात श्री. वा. कृ. भावे लिहितात : "पेशव्यांप्रमाणेच त्यांच्या सरदारांचाही पाय नेहमी रिकिबीत व मुक्काम राहुटीत. ते कधी कधी वर्षानुवर्षे स्वारीवर असत. दिवसा शत्रूला गाठून त्याची गर्दन छाटण्याचा व युद्धाचा शेवट लावण्याचा उद्योग सुरू असावा व रात्री रामरावणाच्या व कौरव-पांडवांच्या युद्धाच्या अगर शिष्टाईच्या कथा ऐकाव्या किंवा ज्यांत आपल्या उपास्य दैवतांची महती वर्णिली आहे, अशा पोथ्या वाचाव्या; या प्रकारचा त्यांचा क्रम असे. लढाईला तोंड लागले म्हणजे सैन्याची वाटणी होऊन त्यांचे कित्येक कोसांच्या अंतरावर तळ पडावे व कधी कधी सरदार-सरदारांना एकत्र राहावयास किंवा संभाषण करावयासही सवड राहू नये. तेव्हा त्यांचा परस्परांमधील व्यवहार जासुदाकरवी चालत असे. मिरजेचे गोपाळराव पटवर्धन व नारो शंकर राजेबहाद्दर यांचा, हैदरावरील स्वारीत, असाच एकमेकांपासून अंतरावर तळ होता. पटवर्धन मंडळी गणेशभक्त. स्वारीतही त्यांच्यापाशी गणेशपुराण पाहिजेच. गोपाळरावाने ते बरोबर बाळगले असून, नारो शंकरला ते ऐकण्याची इच्छा झाली. त्या पुराणाचा पूर्वार्ध नारो शंकरने श्रवण केला होता, उत्तरार्ध ऐकायचा होता, म्हणून त्याने पुढील मजकुराचे पत्र गोपाळरावास लिहिले 'गणेश पुराणाची पोथी-पूर्वार्ध ब्रह्मगिरीसमागमे पाठविली आहे. येऊन पावल्याचे उत्तर पाठवावे. आणि उत्तरार्ध गणेशपुराण पाठवून द्यावे. श्रवण करून पाठवून देऊं आणि रविशिवपर पुराणाची पोथी तुम्हाजवळ असेल, तरी जरूर पाठवून द्यावी श्रवण करून पाठवून देऊ.'....." [२२]

ग्रंथांचे संरक्षण

ग्रंथांचे लेखन कष्टसाध्य असल्यामुळे ग्रंथांची जपणूक महत्त्वाची मानली जाणे स्वाभाविकच होते. 'कष्टेन लिखितं ग्रंथं यत्नेन परिपालयेत् ।' अशी ग्रंथ लेखकांची

२१. 'पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद', क्र. १८, पृ. ४७–४८.

२२. वा. कृ. भावे, 'पेशवेकालीन महाराष्ट्र', पुणे, १९३५, पृ. १०९.

कळकळीची विनंती असावयाची. ग्रंथांच्या सुट्या पानांना धक्का पोचू नये, म्हणून त्यांच्या खालीवर फळ्या असत. वाचनाच्या वेळेनंतर ग्रंथ जाड रुमालात बांधून ठेवीत असत. दरवर्षी ग्रंथांना ऊन देत असत आणि कृमिकीटकांपासून त्यांचे रक्षण करण्यासाठी 'सदर्प भस्म' वापरीत असत. ग्रंथांविषयीची पावित्र्यभावना अत्यंत तीव्र असूनही ग्रंथपूजनाच्या विधीतून ग्रंथांची हानी होऊ नये, याची जाणीव (जी पुढे अज्ञानाने दुरावली) प्राचीनांना होती. या जाणिवेतून ग्रंथांचे पूजन कसे करावे हे पौराणिक उताऱ्यांच्या आधाराने स्पष्ट करताना हेमाद्रीने म्हटले आहे :

निरुदकैस्तथा पुष्पैः कृमिकीटकवर्जितैः ।
चन्देनेन सदर्पेण भस्मना वाऽवघूलयेत् ॥[२३]

या पूजोपचारातील 'कृमिकीटकविवर्जित निरुदक पुष्पे' आणि 'सदर्प चंदन-भस्म' ही पूजकाच्या ग्रंथसंरक्षणदक्षतेची सूचक आहेत. एखाद्याची पोथी वाचायला नेल्यास ती वाचून परत करताना नव्या रुमालात बांधून देण्याची प्रथा ग्रंथ-संरक्षणाच्या भावनेचीच द्योतक आहे.

तलाद्रक्षेत् जलाद् रक्षेत् रक्षेत् शिशिलबन्धनात् ।
मूर्खहस्ते न दातव्यं एतद् वदति पुस्तकम् ॥

ही पुस्तकमुखाने वदवलेली ग्रंथसंरक्षणविषयक पथ्ये सर्वपरिचित आहेत. ग्रंथ-संरक्षणाविषयीची जाणीव ज्यात काव्यात्म स्वरूपात व्यक्त झाली आहे, असा एक श्लोक अनेक पोथ्यांच्या अखेरीस लेखकांनी लिहून ठेवलेला आढळतो :

सम्पोष्यं सदपत्यवत्, परकरात् रक्ष्यं च सुक्षेत्रवत् ।
संशोध्यं व्रणिनोऽङ्गवत्, प्रतिदिनं वीक्ष्यं च सन्मित्रवत् ॥
बध्यं वध्यवदश्लथं, न हि न विस्मर्यं हरेर्नामवत् ।
नैवं सीदति पुस्तकं किल कदाप्यतद् गुरूणां वचः ॥

ग्रंथांच्या संरक्षणाविषयीच्या आणि महत्त्वाविषयीच्या उत्कट जाणिवेतूनच ग्रंथविषयक कृपणत्व जन्मास आले. ग्रंथ दुसऱ्याला वाचावयाला वा नकलेसाठी दिला आणि जर त्याने तो नीट वापरला नाही तर ?—या आशंकेने ग्रस्त होऊन आपल्या संग्रहातील ग्रंथ इतरांना न देण्याची वृत्ती जन्म पावते. कारण—

पुस्तकं-वनिता-वित्तं परहस्तगतं गतम् ।
यदि वा पुनरायाति नष्टं भ्रष्टं च खण्डितम् ॥

असा प्राचीनांचा नेहमीचा अनुभव होता. समर्थांनी ग्रंथसंरक्षणाच्या संदर्भात म्हटले आहे :

नाना गोफ नाना बासनें । मेणकापडें सिंदुरवर्णें ।
पेटचा कुलपें जपणें । पुस्तकाकारणें ॥ —'दासबोध', १९.१.२

---

२३. पंडित सदाशिवाचार्य दीक्षित (संपा.) 'हेमाद्रिविरचित चतुर्वर्गचिंतामणि', दानखंड, द्वितीय भाग, प्राभाकरी कंपनी, वाराणशी, सं. १९५९, पृ. ५२५.

ग्रंथ सुरक्षित ठेवण्यासाठी जे पेटारे करीत असत, 'त्यांच्या आतून बुरुडी काम असे आणि बाहेरून ते कातडयाने मढविलेले असत. त्यांची लांबी साधारणपणे ५ फूट, रुंदी ३ फूट व उंची २॥ फुट असे.'[२४] अशा पेटाऱ्यांना स्कंद पुराणात 'सम्पुटक' म्हटले आहे.

ग्रंथांचे चौर्य

ग्रंथलेखनाचे काम अत्यंत कष्टाचे असल्यामुळे 'विनाकष्ट ज्ञानप्राप्ती'च्या मोहान ग्रंथांचे चौर्य करण्याची इच्छा काही 'ज्ञानपिपासूं'ना होणे स्वाभाविक आहे. अशा प्रकारच्या चौर्याचे एक गंभीर प्रकरण प्राचीन मराठी ग्रंथांच्या इतिहासात घडलेले आढळते. एकनाथपूर्वकालीन प्रख्यात ग्रंथकार त्र्यंबकराय याने सप्तशृंगगडावर तप करून भगवतीला प्रसन्न करून घेतले आणि शिवभवानीच्या वरदानाने लाभलेल्या स्फूर्तीतून त्याने 'बालबोध' या ग्रंथाची रचना केली. परंतु या वरदी ग्रंथाच्या कविलिखित पहिल्या प्रतीवरच संकट आले. त्र्यंबकरायाने आपल्या पुनर्रचित 'बालबोधा'च्या उपसंहारात या संकटाचे वृत्त नोंदवले आहे :

ऐसा तो ग्रंथु सीध जाला ।
तो कोन्ह येकु संन्यासी प्रीति संचरला ।
तेणें तस्करहेतु तो नेला ।
बालबोधु ॥
पुनरपि वरद जगन्माता ।
ग्रंथु रचिला मागुता ।
यास्तव न येल साम्यता ।
दोही प्रतींसी ॥ [२५]

—'बालबोध', ३·१५ ११९–१२०

'ग्रंथप्रीतीचा संचार' झालेला हा संन्यासी अपवादात्मक समजण्याचे कारण नाही. ग्रंथांना चोरीचे भय केव्हाही असल्यामुळेच—

"कोन्ही अभीलास करील, त्यासी चंद्रायेन प्राश्चीत होये ॥" [२६]

अशा शब्दांत एखादा लेखक चोराला पापाचे भय दाखवून प्रायश्चित्त घेण्याची आवश्यकता पोथीच्या शेवटी नोंदवून ठेवी. आपण अत्यंत कष्टाने लिहून काढलेल्या ग्रंथाची चोरी झाली तर ?–या कल्पनेने संतापणारा अन्य एखादा लेखक पापाचे आणि तत्क्षालनार्थ प्रायश्चित्ताचे भय दाखवून न थांबता—

२४. श्री. व्यं. केतकर, 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण', पुणे, १९२८, पृ. १२६.
२५. गो. का. चांदोरकर, (संपा.) 'बालबोध', सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे, १९१३, पृ. ३१०.
२६. शं. श्री. देव, 'रामदासी संशोधन', द्वितीय खंड, सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे, १९३८, पृ. ४०९.

अर्जितं भूरिकष्टेन पुस्तकं यच्च तन्मया ।
हर्तुमिच्छिति यः पापी तस्य वंशक्षयोभवेत् ।। [२७]

अशा तीव्र शब्दांत शाप देऊन मोकळा होतो. या बाबतीतील एक अनुभव इथे नोंदवण्यासारखा आहे. गतवर्षी मी माझ्या दोन सहकाऱ्यांसह औरंगाबाद जिल्ह्यात एका महाराष्ट्रनिवासी हिंदी संतकवीच्या ग्रंथांची हस्तलिखिते मिळवण्यासाठी हिंडत होतो. एका सद्गृहस्थांकडे हस्तलिखिते असल्याची वार्ता कानी येताच मठपतींना घेऊन त्या गृहस्थांना गाठले. त्यांनी आपणाकडे ग्रंथ असल्याचे मान्यही केले. परंतु नंतर त्यांना काही 'धोका' जाणवल्यामुळे अनेक खरी खोटी कारणे सांगून त्यांनी ग्रंथ दाखवण्याचे टाळले. त्यांच्या घरातून बाहेर पडल्यानंतर मठपतींनी आम्हांला रहस्य सांगितले की, 'माझ्या वडलांच्या अखेरच्या आजारपणात या गृहस्थांनी आमच्या घरचे ग्रंथ लांबवले आहेत. मी इथे हजर असताना ते तुम्हांला ग्रंथ कसे दाखवतील ? मी आमचे ग्रंथ ओळखले असते, तर मग त्यांना ते नाकारणे अशक्य झाले असते.'

अशा प्रकारचे अनुभव हस्तलिखितांच्या शोधात फिरणाऱ्या संशोधकांना वारंवार ऐकावयाला मिळतात. हे अनुभव ग्रंथचौर्याच्या प्रवृत्तीवर प्रकाश टाकतात.

ग्रंथांचे दान

ग्रंथ हे विद्याप्रसाराचे सर्वोपरी श्रेष्ठ साधन असल्यामुळे ग्रंथदानाचे महत्त्व फार प्राचीन काळापासून मानले गेले आहे. विशेषतः विद्येची आराधना करणाऱ्या वर्गाला ग्रंथलेखनात कालापव्यय करावा लागू नये, ही ग्रंथदानामागची भूमिका. अध्ययन-अध्यापन आणि यजन-याजन करणाऱ्यांना धर्मशास्त्राने दान-परिग्रहाची सवलत हेतुतःच ठेवली होती. कारण विद्योपासकांना आपल्या योगक्षेमासाठी धडपड करीत राहावे लागले, तर त्यांची विद्योपासना निरापद आणि निरामय राहणार नाही, असे समाजधारकांचे आणि समाजशासकांचे समुचित म्हणणे होते. ग्रंथदान हा ग्रंथोपजीवी विद्योपासकांच्या योगक्षेमाचाच एक भाग असल्यामुळे त्याचा महिमा पुराणांतरी वारंवार गायिला गेला आहे.

विद्यादानमवाप्नोति प्रदानात् पुस्तकस्य च । [२८]

या पुराणवचनात 'ग्रंथदान म्हणजे विद्यादानच होय' हा भाव अगदी स्पष्टपणे व्यक्त झालेला आहे. पुराणांत ग्रंथदानाचा जो विधी वर्णिला आहे, त्याला 'विद्यादानविधी' असेच म्हटले आहे. ग्रंथसंरक्षक साधनांसह विद्योपासक व्यक्तीला विधिपूर्वक ग्रंथदान करणे अथवा सर्व ज्ञानपिपासूंना सोयीस्कर अशा मठमंदिरांत

---

२७. रा. ग. हर्षे, 'ज्ञानदेवी', अध्याय पहिला, पुणे, १९४७, प्रस्ता. पृ. २८.

२८. पंडित सदाशिवाचार्य दीक्षित (संपा.), 'हेमाद्रिविरचित चतुर्वर्गचिंतामणि', दानखंड, द्वितीय भाग, प्राभाकरी कंपनी, वाराणसी, सं. १९५९, पृ. ५३८, ५४१.

ठेवण्यासाठी ग्रंथाचे दान करणे (म्हणजेच अभ्यासकाला वा ग्रंथशाळेला ग्रंथ देणे) हे महत् पुण्य मानले जात असे :

वस्त्रयुग्मेन संयुक्तं पुस्तकं प्रतिपादयेत् ।
सामान्यं सर्व लोकानां स्थापयेदथ वा मठे ।।
शिवालये विष्णुगृहे सूर्यस्य भवनेऽथ वा ।
यः कारयति धर्मात्मा सदा पुस्तकवाचनम् ।।
गोभूहिरण्यवासांसि शयनान्यासनानि च ।
प्रत्यहं तेन दत्तानि भवन्ति भरतर्षभ ।। [२८]

ग्रंथांचे दान करताना ग्रंथांबरोबर ते बांधण्यासाठी रुमाल (पुस्तकास्तरणम्) रुमालावरून गुंडाळण्यासाठी गोफ (वस्त्रसूत्रम्), पेटारा (सम्पुटकम्), खालीवर घालण्यासाठी घोटीव फळच्या (सुश्लक्ष्णं फलकम्), झाकण असलेली पेटी (सपिधानसुमंजूषम्), इत्यादी वस्तूंचेही दान करावे, असे पुराणांचे साक्षेपी सांगणे आहे.[२९]

ग्रंथदानाची प्रथा भारतात सार्वत्रिक होती. तीर्थक्षेत्री ग्रंथ विकत घेऊन दान दिले जात असत. 'महाभारताचे दान म्हणज मोठे दान समजले जात असे व त्याबरोबर एक मोहोर तरी दक्षिणा दिली पाहिजे, असा रिवाज होता.'[३०] एखाद्या ग्रंथविषयीच्या परम श्रद्धेतूनही त्या ग्रंथाच्या दानाची प्रेरणा मिळत असे. नारायणबुवा रामदासी हैदराबादकर यांनी दासबोधाच्या अकरा प्रती करून ठिकठिकाणी आपल्या परंपरेतील व्यक्तींना वा मठांना दिल्या होत्या, असे समर्थभक्त शं. श्री. देवांनी नोंदवून ठेवले आहे.[३१]

अन्य मूल्यवान् वस्तूंप्रमाणेच जावयाला ग्रंथ आंदण देणारा एखादा ग्रंथप्रेमी आढळतो. तंजावरचे ग्रंथवेडे शरफोजी राजे यांनी आपले जावई रामस्वामी मोहिते यांना माधवस्वामींचे मराठी महाभारत आंदण दिले होते :

श्रीमत्तंजपुरीचा राजा जो शरभ सर्व वाखाणी ।
रामस्वामी मोहिते त्याचा जामात गुणखाणी ।।
शालीवाहन शकाच्या गणितें पाहतां बहुत प्रेमानें ।
सतराशें शेताळिस वर्षे गेलीं नराचिया मानें ।।
तारण वर्षी श्वशुरें भारत नामा तया दिला ग्रंथ ।
जैसें जनकें आंदण दिधलें रामा गजाश्वपत्तिरथ ।। [३२]

---

२८. पंडित सदाशिवाचार्य दीक्षित (संपा.), 'हेमाद्रिबिरचित चतुर्वर्गचिंतामणि', दानखंड, द्वितीय भाग, प्रभाकरी कंपनी, वाराणसी, सं. १९५९, पृ. ५३८, ५४१.

२९. कित्ता, पृ. ५३९.

३०. श्री. व्यं. केतकर, 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण', पुणे, १९२८, पृ. १२५.

३१. शं. श्री. देव, 'रामदासी संशोधन', द्वितीय खंड, सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे, १९३८, पृ. ४७९.

३२. रा. भा. नरसिंहपूरकर, 'मराठी ग्रंथांची बयाजवार यादी', भाग २ रा, सरस्वती महाल, तंजावर, १९३२, पृ. ४१८.

महाराष्ट्रातील ग्रंथसंग्रह

महाराष्ट्रात नालंदा-विक्रमशीलेसारखी विद्यापीठे नव्हती अथवा (वऱ्हाडातील कारंजासारख्या एखाद दुसऱ्या स्थानाचा अपवाद वगळता) जैनांच्या सरस्वती भांडारांसारखी सरस्वती-भांडारे नव्हती. तसेच दक्षिणेतल्या समृद्ध मंदिर संस्थांसारख्या संस्थाही नव्हत्या, त्यामुळे महाराष्ट्रातील ग्रंथसंग्रहाचा धांडोळा ग्रंथोपजीवी वा ग्रंथप्रेमी व्यक्तींच्या घरी आणि साधूंच्या मठांतच घेणे शक्य होते. संस्कृत ग्रंथ प्राय: शास्त्री-पंडितांच्या घरी असत, तर मराठी (वा अन्य देशी भाषातील, उदा. हिंदी) ग्रंथ मठांत आणि मठांशी संबद्ध अशा शिष्य मंडळींच्या घरी असत. मठांत मराठी ग्रंथांबरोबरच भक्तिसाधना आणि वेदान्तविचार यांवरील प्रमाणभूत संस्कृत ग्रंथही असत. आज संशोधकांना आणि संशोधनसंस्थांना उपलब्ध झालेले बहुतेक ग्रंथ पाहता त्यांची उपलब्धिस्थाने उपरिनिर्दिष्ट आहेत. परंपरेच्या शृंखलेतूनच ग्रंथप्रसार होत असल्यामुळे ग्रंथोपलब्धीची स्थाने आणि परंपराविस्तार यांची अखंड सांधणी आढळून येते. मठातील ग्रंथांच्या विस्तृत याद्या असत. नवनवीन ग्रंथ उतरवून घेण्याचे आणि उतरविण्यासाठी (वा वाचनासाठी) ते मठबाह्य जिज्ञासूंना देण्याचे काम सातत्याने चाले. याचमुळे श्री. शं. श्री. देवांनी रामदासी मठांचे वर्णन करताना त्यांना, तत्कालीन विद्यापीठे म्हणून गौरविले आहे. आत्मारामस्वामी येक्केहाळीकर डोमगाव मठाविषयी लिहितात :

ग्रंथ बहु भरणा असे संग्रहीं ।
अन्यमतस्थी कीं सांप्रदाई ।
लिहून घ्यावया मागतां कांहीं ।
कृपणत्व न करितां वोपिती ।।

—'दासविश्रामधाम', ११६·१२१

या मठस्थ ग्रंथसंग्रहाबरोबरच राजपुरुषांचे ग्रंथसंग्रहही मराठ्यांच्या उदयकालाबरोबरच वाढू लागलेले दिसतात. राजेरजवाड्यांचे आणि सरदारदरकदारांचे स्वतंत्र ग्रंथसंग्रह असत. पेशवाईत स्वास्थ्य लाभल्यावर ग्रंथसंग्रह वाढीस लागले. इ. स. १७५० पर्यंत पेशव्यांचा ग्रंथसंग्रह जामदारखान्यातच होता. त्यावर अंताजी नारायण नामक स्वतंत्र अधिकाऱ्याची नेमणूक झालेली होती. पुढे स्वतंत्र पुस्तकशाळा झाल्यानंतर गोविंदपंत आपटे नामक गृहस्थ पेशव्यांचे प्रमुख ग्रंथपाल म्हणून काम करीत होते. पिलाजी जाधवासारख्या मराठा सरदाराचा ग्रंथसंग्रह इतका महत्त्वाचा होता की, तो पेशव्यांनाही वाचनासाठी ग्रंथ पुरवीत असे.

आपण इथे अभ्यासासाठी निवडलेल्या कालखंडाच्या अखेरीस तंजावर येथे होऊन गेलेला शरफोजी राजे भोसले (इ. स. १७९८ – १८३२)याने हजारो हस्तलिखिते जमवून तंजावरास केवढा 'सरस्वती महाल' उभा केला, याची साक्ष आजही आपल्याला पाहावयाला मिळते.

'सरस्वती महाला 'सारख्या एखाद्या ग्रंथसंग्रहाचा अपवाद वगळता, राजपुरुषांचे, मठस्थ साधूंचे आणि व्यक्तींचे बहुतेक संग्रह नव्या विद्यांच्या प्रकाशात लोकांना निरुपयोगी वाटून उपेक्षेच्या अंधारात नष्टभ्रष्ट होऊन गेले. या ग्रंथसंहाराची कहाणी विषादकारी आहे.

ग्रंथांचे लेखक

मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहारात ग्रंथ लिहून काढण्याचे काम करणाऱ्या व्यक्तींचे महत्त्व विशेष असणे स्वाभाविक आहे. हे काम करणाऱ्यांना 'लेखक' अशी संज्ञा आपल्याकडे रूढ आहे. उत्तरेत त्याला 'लिपिक' अथवा 'लिपिकार' असे म्हणतात. आज आपण 'लेखक' हा ग्रंथकाराचा पर्याय मानतो; परंतु या लेखात 'लेखक' हा शब्द 'ग्रंथांची हस्तलिखिते लिहून काढणारा—नकल करणारा' या अर्थानेच वापरला आहे.

'लेखक' केवळ नकलाच करीत असे नाही, तर ग्रंथकाराच्या मुखाने प्रकट होणाऱ्या ग्रंथाचे प्रथमलेखनही करीत असत. ज्ञानदेवांच्या ज्ञानेश्वरीचा 'सच्चिदानंदबाबा आदरें लेखकु जाहला', हे सुप्रसिद्ध आहे. समर्थांच्या दासबोधाचा 'लेखक' कल्याण अथवा श्रीकृष्णदयार्णवांच्या हरिवरदेचा 'लेखक' उत्तमश्लोक ही अशा प्रकारची आणखी दोन प्रसिद्ध उदाहरणे. आपल्याला ज्या साधूविषयी श्रद्धा वाटते, त्याच्या मुखातून अवतरणारी बोधवाणी शब्दबद्ध करावयाला शिष्यांना गौरव वाटे. अशा साधूचा 'लेखक' होणे हा संतसेवेचा आणि सत्संगाचा उत्तम प्रकार मानला जाई.

हा झाला ग्रंथाच्या आद्य प्रतीच्या लेखनाचा भाग. त्यानंतरच्या प्रती बव्हंशी वाचक स्वतःच्या उपयोगासाठी स्वतःच करून घेत असत; म्हणजेच वाचकच 'लेखक' बनत असत. श्रेष्ठ संतकवींच्या ग्रंथांच्या बाबतीत तर प्रतलेखनाची गती फारच असे. त्यांचे ग्रंथ केव्हा तयार होतात आणि आपण त्यांची प्रत केव्हा तयार करून घेतो, अशी ओढ अनेक समकालीनांना असे. एकनाथांच्या एकादशस्कंध टीकेची प्रथमपंचाध्यायी रचून झाल्यावर काशीयात्रेला निघालेल्या एका पैठणकर श्रोत्याने तेवढ्याच भागाची नकल करून यात्रेत बरोबर नेली होती. या घटनेवरून श्रेष्ठ संतकवींच्या ग्रंथांच्या प्रसाराची गती ध्यानी येऊ शकेल.

महाराष्ट्रातील उपलब्ध हस्तलिखितांच्या ज्ञात लेखकांचे स्थूल निरीक्षण केले, तरी एक महत्त्वाचा विशेष ध्यानी येतो तो हा की, त्यात समाजाच्या सर्व थरांतील लोक आहेत. अर्थात ज्या वर्गात शिक्षणाचा संस्कार पिढ्यान्‌पिढ्या चालत आला होता, त्या वर्गातल्या लेखकांची संख्या जास्त असली, तरी अस्पृश्य मानल्या जाणाऱ्या वर्गातीलही लेखक आढळतात. लेखकांच्या विद्यासंस्कारांनुसार हस्तलिखितांची शुद्धाशुद्धता कमीअधिक असणे मात्र स्वाभाविक आहे. या बाबतीत अडाणी लेखका-इतकाच केवळ मौखिक शिक्षण झालेला शास्त्रीही दोषी ठरतो, हे मुद्दाम ध्यानी

घ्यायला हवे. 'श्रोत्रियाक्षराणि दुर्वाच्यानि' हे वचन प्रसिद्धच आहे.

लेखकांचे हे उपरिनिर्दिष्ट वर्ग 'ऑनररी' काम करणारे आहेत. 'आत्मसंग्रहार्थं लिखितम्', 'आत्मपठनार्थं परोपकारार्थंच लिखितम्' अशा प्रकारची प्रेरणा त्यांच्या लेखनामागे असे. परंतु ज्यांना ग्रंथश्रवणाची आणि तत्प्रीत्यर्थ ग्रंथसंग्रहाची ओढ आहे, परंतु स्वत: ग्रंथलेखन करणे (अशिक्षितपणामुळे अथवा अन्य महत्त्वपूर्ण कामांच्या व्यग्रतेमुळे) शक्य नाही, अशा धनवान मंडळीसाठी ग्रंथलेखन करणारा एक व्यावसायिक 'लेखकां'चा वर्गही महाराष्ट्रात नांदत आला आहे.

ग्रंथलेखन व्यवसाय आणि ग्रंथविक्रय व्यवसाय

ग्रंथलेखन व्यवसायावर प्रकाश टाकणाऱ्या अनेक नोंदी पेशवे दप्तरात, पेशव्यांच्या रोजनिशीत आणि तत्कालीन व तदुत्तरकालीन कागदपत्रात आढळतात. तुळशीबागवाले दप्तरातील पुढील नोंदी पहा :[३३]

(१) १६।।।= पुस्तकें लिहवलीं त्याब।।
५।।= मध्वसिद्धांतकौमुदी ३००० दर १।।।=
२६।. विज्ञानेश्वर ग्रंथ १०५०० दर २।।
३१।।।= पा ो पेशजी पावले रु. १५ बाकी रोख. (श. १६७७)

(२) ५४ केशंभट लातुरकर नामे पुस्तकें ग्रंथसंख्या १८००० एकूण (श. १६८२)

(३) ८८ अप्पाण्णा बिन तमाण्णा लेखक, वस्ती पंढरी, सालीना रु. १०० ग्रंथ ५५०० लिहून द्यावा ब।। कागद. (श. १६८७)

(४) १४ गु।। शंकर गुजराथी यानें भारथ पा ो पर्वे लिहिलीं ते श्लोक
२२०० गदापर्व श्लोक, पत्रें ८२
५८०० सभापर्व, पत्रें २६८
८०० दर हजारीं रु. ३ प्रा ो रु. २४ प्रा ो आदा, १० बाकी.
(श. १७०४)

(५) ४८।।। पुस्तकांकडे खर्च.
४२ प्रपंचसार १४०००, दर ३ प्रा ो.
६।।। रुद्रपधत १७००, दर ४ प्रा ो. (श. १७०५)

(६) २।। मातुश्री राधाबाई भागवतगीता पोथी लिहिणावळ छ ६ ता।। विनायकभट उपाध्ये रोख. (श. १७०९)

अशा नोंदी किती तरी आहेत. ग्रंथांच्या लेखनाचा मुशाहिरा (लिहिणावळ) दर हजार 'ग्रंथ' संख्येवर आकारला जात असे. 'ग्रंथ' म्हणजे श्लोक, ओवी, कडवे यासारखा रचनेचा अंश. अशा एक हजार 'ग्रंथां'मागे म्हणजे श्लोकांमागे १।।।= रु. पासून ४ रु. पर्यंत मोबदला दिला गेला आहे. लेखकात महाराष्ट्रीय ब्राह्मणांप्रमाणेच

३३. ना. गो. चापेकर, 'पेशवाईच्या सावलीत', पुणे, १९३७, पृ. १७७–१८०, २९८.

गुजराथी व्यक्तीचाही समावेश आहे, हे विशेष. राघोबादादाने सन १७५४ मध्ये शंकरु नामक लेखकाला १४७ रु. मोबदला देऊन त्याच्याकडून काही संस्कृत ग्रंथ लिहवून घेतल्याची नोंद पेशवे दप्तरात आहे.[३४] हा शंकरू पूर्वी शाई तयार करण्याचा धंदा करीत असे. डॉ. केतकरांचे आजोबा ग्रंथांच्या नकला करवण्यासाठी लेखकांना जेवून-खाऊन ३ रु. महिना पगाराने ठेवीत असत. श्री. गो. ज. कुंटे नामक गृहस्थांनी आपल्या घरच्या कागदपत्रांतील अशा काही जमाखर्ची नोंद प्रकाशित केल्या आहेत,[३५] त्यांतील शके १७२९ मधील एक वैशिष्ट्यपूर्ण नोंदी पाहा :

१६।।. हरिविजय ग्रंथ. गु।। मनोहर सखदेव पंतोजी यांजपासून पुस्तक घेतले. त्याची दक्षिणा.

१४ ग्रंथ अध्याय ३६, एकूण श्लोकसंख्या ८००७. दरहजारी रु. १।।। प्रमाणे.

२।।. कागदाबद्दल.

१६।।. एकूण.

या नोंदीत कागदाचा खर्च स्वतंत्र दिलेला दिसतो. ‘हरिविजया’ सारख्या लोकप्रिय ग्रंथांच्या किमती आज १६ ते १८ रुपयांपर्यंत आहेत, हे या नोंदीच्या पार्श्वभूमीवर मुद्दाम ध्यानी घ्यावे.

ग्रंथांची खरेदी-विक्रीही लेखन-मुशाहिऱ्याच्या दराच्या प्रमाणात पैसे आकारूनच होत असे. ग्रंथ लिहायला सांगून विशिष्ट दराने लिहिणावळ देणे काय आणि त्याच दराने, लिहून ठेवलेले तयार ग्रंथ घेणे काय, एकच होय. ग्रंथांच्या खरेदी-विक्रीच्या नोंदीही अनेक आहेत. त्यांतील काही नोंदी नमुन्यादाखल पुढे देत आहे :

(१) स्वारी दादासाहेब[३६]

खासगत खर्च खरेदी पुस्तके गु।। कृष्ण जोशी ब।।

रुपये		ग्रंथ
१०	तंत्रराजटीका	९०००
५	उदाहरणचंद्रिका	४३००
१	वाक्यसुधाटीका	५५०
४	संगीतदर्पण	२०००
।.	बालबोधिनी	२००
।।.	अज्ञानबोधिनी	४००
।.	हस्तामलक	२५०

ही नोंद १३-९-१७५४ या दिनांकाची आहे.

३४. ‘पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद’, क्र. २२’, पृ. ९४.

३५. ‘रविवार सकाळ’, १२ एप्रिल १९६४.

३६. ‘पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद’, क्र. २२, पृ. १०९.

तुळशीबागवाले दप्तरातून...[३७]

(२) ३ पुस्तक पंचरत्नाचे १ गु।। गुजराथी ब्राह्मण.
२।।। खरेदी गीतेचे पुस्तक १. (श. १६७२)

(३) ३६१ खरिदी पुस्तक श्रीभारत गु।। बापूजी शंकर चिटणीस.
(श. १७२१)

महाभारताची किंमत ३६१ पडली आहे. लेखनमुशाहिऱ्याचा विचार करता ३ रु. हजारी लिहिणावळ आणि सुमारे ६१ रु. कागदखर्च मानता येईल.

ज्ञानकोशकार डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनी आपले आजोबा श्री. गोविंद रघुनाथ केतकर यांच्या हस्तलिखित ग्रंथविक्रीच्या व्यवसायाची जी हकीकत दिली आहे, ती प्रस्तुत विषयास पोषक आहे. ते लिहितात : ' आमचे आजोबा नेहमी दहापासून वीसपर्यंत खटारे घेऊन फिरत. या खटाऱ्यांतून पुस्तकें भरलेली असत. आणि पुष्कळदा एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणावर जाताना त्यांनी सुरक्षितपणे पोचावे म्हणून, ज्या संस्थानातून ते निघत, ते संस्थान बरोबर स्वारही पाठवी व दुसऱ्या संस्थानच्या अधिकाऱ्यांच्या हवाली त्यांस करून देई. एका गावातून दुसऱ्या गावी जाताना मध्ये मोठमोठ्या गावी मुक्काम होई आणि त्याप्रसंगी घोड्यांची व बैलांची दाणावैरण गावच पुरवीत असे व असला पुस्तकसंग्रहवाला आला, म्हणजे त्याच्या सर्व मंडळींचे स्वागत गावाकडूनच चांगल्या तऱ्हेने होत असे. अशा वेळी लहानशा गावातदेखील पुस्तके खपत असत. आणि या रीतीने पुस्तके घेऊन हिंडणारा व्यापारी क्वचितच येत असल्यामुळे ती वेळ साधून काहीतरी बरीच पुस्तके घेऊन ठेवावी, अशी लोकांची प्रवृत्ती होई. जमीनदार वगैरे लोक पुस्तके घेत असत; परंतु भिक्षुक मंडळींना पुस्तके घेणे शक्य नसे. तेव्हा भिक्षुकांना पुस्तके दान करण्याकरिता म्हणून श्रीमंत लोक पुस्तके घेऊन ठेवीत. एखाद्या संस्थानिकाच्या गावात हे ग्रंथ विक्रेते गेले म्हणजे तो संस्थानिक त्यांची चांगली बडदास्त ठेवी. . . संस्थानिकास पुस्तके कोणती घ्यावयाची, हे सर्व सावकाश ठरत असे. कारण, संस्थानिकापाशी जी पुस्तके नसतील ती घ्यावयाची, एवढेच नसे, तर भांडारात असलेल्या प्रतीपेक्षा एखादी चांगली नक्कल असेल तर तीही घ्यावयाची असा रिवाज होता. बडोद्यास असताना आमचे आजोबा ५०–६० ब्राह्मण लेखक ठेवीत व त्यांचेकडून नवीन नकला करवून घेत. त्या वेळेस ब्राह्मण लेखकांस दरमहा तीन रुपये देण्यात येत असत, असे कळते. याचे कित्येकांस आश्चर्य वाटेल; पण वस्तुस्थिती लक्षात घेतली असतां तीन रुपये ही बरीच बिदागी होत असावी, असे दिसते. कारण त्या वेळेस या ब्राह्मणास खिचडी दरबारातूनच मिळत असे, आणि ही जी तीन रुपयांची मिळकत होत असे ती खरोखरच त्यांची शिल्लकच पडत असे. . . ग्रंथांच्या किंमतीविषयीची माहिती आहे ती अशी– महाभारत सुमारे १५० पासून २५० रुपयांपर्यंत विकले जाई, व भगवद्गीतेची पोथी २ पासून ३

३७. ना. गो. चापेकर, ' पेशवाईच्या सावलीत '. पुणे १९३७, पृ. १७७–१८९, २९८.

रुपयांपर्यंत विकली जात असे. संस्थानिक मंडळी पुस्तके घेताना केवळ पुस्तकाची किंमत दिली म्हणजे झाले, असे समजत नव्हती. तर आमच्या आजोबांची बिदागी वैयक्तिक दृष्टचा व कौटुंबिक दृष्टचाही होत असे. त्यावेळेस रेल्वे वगैरे नसल्यामुळे इतक्या अडचणींतून ग्रंथप्रसाराचे काम—— म्हणजे विद्याप्रसाराचे काम—— हे करीत आहेत, अशी त्यांच्याविषयी पूज्य भावना संस्थानिक व इतर गिऱ्हाईक बाळगीत. इ. स. १८५३ सालापूर्वीच गोविंद रघुनाथ केतकर यांनी सर्व हिंदुस्थानचा प्रवास केला असावा, असे दिसते. "[३८]

ग्रंथप्रसाराची माध्यमे

पिढीजात पांडित्याची परंपरा सांभाळणारी वैदिक घराणी, पुराणिक, राजगृही वा अन्य प्रतिष्ठिताच्या घरी पोथी वाचून दाखवणारे राजपाठक वा पाठक, ग्रामजोसपणाची वृत्ती सांभाळणारे भिक्षुक, गावोगाव कीर्तने करीत हिंडणारे कीर्तनकार, ग्रंथ लिहून विकण्याचा व्यवसाय करणारे 'लेखक' (आजच्या भाषेत मुद्रक-प्रकाशक), इत्यादी वर्ग ग्रंथप्रसारात महत्त्वाचा वाटा उचलीत होतेच; त्याहूनही अधिक ग्रंथप्रसार झाला तो ग्रंथकार संतांचे वा त्यांच्या संप्रदायांचे अनुयायी असणाऱ्या लोकांकडून. केवळ आपल्या संप्रदायाचेच नव्हेत, तर आपल्या आवडीत बसणारे अन्य संप्रदायांचे ग्रंथही नकलून घेण्याची प्रवृत्ती प्रबळ होती. समर्थभक्त शं. श्री. देवांनी रामदासी मठांचा धांडोळा घेऊन नष्ट होणाऱ्या ग्रंथसंपदेचा जो अल्पांश वाचवला आणि धुळे येथे समर्थ वाग्देवता मंदिरात सुरक्षित ठेवला, त्या तीन-चार हजार हस्तलिखितांत केवळ रामदासी वाङ्मयाचेच नव्हे, तर मुकुंदराजांपासून पेशवाईअखेरपर्यंतच्या समग्र मराठी वाङ्मयाचे प्रातिनिधिक वैशिष्टच जाणवते. प्रख्यात संतांच्या परंपरांचा विस्तार जेथवर झाला, तेथवर मराठी ग्रंथ पसरल्याचे पुरावे आपणांस आढळतात. मुकुंदराजांच्या 'विवेकसिंधू 'ची एक प्रत प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी यांना त्रिप्लिकेन येथे मिळाली. 'विवेकसिंधू 'चे एक तेलगू प्राचीन भाषांतरही मद्रासच्या सरकारी पोथीशाळेत आहे. याच संदर्भात मुकुंदराजांचा जगन्नाथ हा द्राविडी प्रशिष्य आणि त्यांची मुडलगी मठातली परंपरा ध्यानी येते. ज्ञानेश्वरांची परंपरा कर्नाटकात सिंदगी येथे आणि कारवारकडे बंकिकोडल येथे आजही नांदत आहे, त्यामुळे तिकडे ज्ञानेश्वरीच्या प्रती मिळतात. एकनाथांचा निवास काशीत तीन वर्षे होता. त्याच काळात त्यांनी नाथभागवताची पूर्ती केली आणि 'रुक्मिणी स्वयंवर' रचले. त्या वेळी त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाने प्रभावित झालेल्या अनेक तद्देशियांनी त्यांचे शिष्यत्व पत्करले आणि त्यांच्या ग्रंथांच्या नकला करून घेतल्या. चिदानंद नामक त्यांचा तिकडचा शिष्य आपल्याला ज्ञात आहे. या संबंधामुळेच गया येथील मन्नूलाल पुस्तकालयात नाथांच्या 'रुक्मिणी-

---

३८. श्री. व्यं. केतकर, 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' पुणे, १९२८, पृ. १२४–१२५.

स्वयंवराची' एक त्रुटित प्रत आजही पाहायला मिळते.[३९] परंपराविस्तारातून ग्रंथांचा प्रसार झाल्याची अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. काशी येथे अनेक संप्रदायांचे मठ होते; मराठी पंडित घराणी नांदत होती आणि पुढे मराठ्यांच्या प्रभुत्वकाळात तर काशी मराठीच बनली होती. त्यामुळे तिकडे मराठी ग्रंथ विपुलत्वाने पसरले. मराठ्यांच्या राज्याचा विस्तार दक्षिणेत तंजावरकडे, मध्यप्रदेशात आणि माळवा व अन्य प्रदेशांत झाल्यावर सामान्य मराठी माणसांबरोबरच विविध परमार्थ संप्रदायांचे मठही तिकडे स्थापन झाले आणि ग्रंथरचना, तसेच ग्रंथांच्या नकला तिकडे होत राहिल्या.

तीर्थयात्रा करीत हिंडणाऱ्या संतांच्या वा सामान्य धर्मप्रवण व्यक्तींच्याकडूनही मोठ्या प्रमाणात ग्रंथप्रसार होत असे. आपल्या आवडीचे ग्रंथ बरोबर घेऊन यात्रेला जाण्याची आणि मुक्कामात पाहावयाला मिळालेल्या सद्ग्रंथांच्या प्रती करून घेण्याची प्रवृत्ती सार्वजनिक स्वरूपाची होती. नाथांचे भागवत रचले जात असताना, काशीला निघालेला एक पैठणनिवासी त्या वेळपर्यंत पूर्ण झालेली प्रथमपंचाध्यायी नकलून बरोबर नेतो आणि काशीत गंगेच्या घाटावर श्रद्धेने वाचीत बसतो, ही घटना प्रस्तुत संदर्भात बोलकी आहे. महाप्रभू चैतन्य दक्षिणयात्रा करीत हिंडत असताना त्यांनी इकडून लीलाशुकाचे 'कृष्णकर्णामृत' आणि महाराष्ट्रातल्या बोपदेवाचे 'मुक्ताफल'दी ग्रंथ बंगालमध्ये नेले. बोपदेवाच्या भागवताश्रित ग्रंथांचे अंतरंग त्यांना आपल्या भक्ती कल्पनेशी इतके सुसंगत वाटले की, पुढे जीव गोस्वामी व रूप गोस्वामी यांसारख्या चैतन्यसंप्रदायी पंडितांनी चैतन्यांच्या भक्तिकल्पनेचे विशदीकरण करताना बोपदेवाचे ग्रंथ प्रमाण म्हणून जागोजाग उल्लेखिले. बोपदेवाच्या ग्रंथांची बंगालमध्ये इतकी प्रसिद्धी आहे की, अलीकडे स्वामी विवेकानंद संस्कृत शिकले तेव्हा त्यांना बोपदेवाचे 'मुग्धबोध व्याकरण' शिकावे लागले !

मराठी ग्रंथांच्या प्रसारात महानुभाव पंथाचे कार्य मुद्दाम नोंदवण्यासारखे आहे. पंधराव्या शतकात महानुभाव पंथ पंजाबात प्रविष्ट झाल्यानंतर त्याचा मठविस्तार सुदूर काबूलपर्यंत झाला आणि पंथाची धर्मभाषा मराठीच राहिल्यामुळे तद्देशीय पंथीयांनीही मराठी ग्रंथांच्या प्रसारात भाग घेतला. परवा भारतविभाजनाच्या वेळी जो प्रचंड संहार झाला, त्यात शेकडो महानुभाव ग्रंथांची हानी झाली. मराठी धर्मसंप्रदायांचा विस्तार आणि मराठी ग्रंथांचा प्रसार यांच्या अनुबंधाचा इतिहास सूक्ष्मतेने अभ्यासला जावयाला हवा, इतका तो उद्बोधक आहे.

ग्रंथांची देवाण-घेवाण

नकला करण्यासाठी अथवा केवळ वाचनासाठी ग्रंथांची देवाण-घेवाण सदैव

---

३९. धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री, 'प्राचीन हस्तलिखित हिंदी पोथियोंका विवरण', दूसरा खंड, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना.

चालत असे. ही देवाण-घेवाण केवळ गावातल्या गावातच नव्हे, तर दूरवरच्या गावांतूनही होत असे. चातुर्मासात काही प्रतिष्ठितांच्या घरी, मठात वा ग्रामदेवतेच्या मंदिरात ग्रंथाचे वाचन चालत असे. ग्रंथपाठक ग्रंथ वाचतो आहे आणि समोर आबालवृद्ध ग्रामस्थ तन्मयतेने श्रवण करीत आहेत, अशी दृश्ये महाराष्ट्रातील खेड्यापाड्यांत कालपरवापर्यंत आढळत असत; अजूनही जिल्हापरिषद-संस्कृती न मुरलेल्या खेड्यात आढळू शकतील. चातुर्मासात वाचण्यासाठी नवनवीन ग्रंथ हवेत, या ओढीने अन्य ठिकाणांहून ग्रंथ मिळवण्याची ओढ असे.

आंग्लपूर्व काळात स्त्रियांचे शिक्षण म्हणजे ग्रंथश्रवण, अशी परिस्थिती असल्यामुळे घरंदाज कुटुंबांत स्त्रियांना ग्रंथ वाचून दाखवण्यासाठी पुराणिकाची–ग्रंथपाठकाची–खास नेमणूक केलेली असे. स्त्रियांना ज्या ज्या ग्रंथांच्या श्रवणाची उत्कंठा असेल, ते ते ग्रंथ मिळविण्याचा– दूरवरच्या गावांत असतील तर तेथून आणवण्याचा –प्रयत्न होत असे.

पिलाजी जाधवाने पहिल्या बाजीरावाच्या मागणीवरून त्याला ग्रंथ पाठविले, याची नोंद पिलाजीच्या पुढील पत्रात आहे :

" राजश्री पंतप्रधान गोसांवी यांसी.

श्रीमंत सकलगुणालंकरण अखंडितलक्ष्मीआलंकृत राजमान्य श्री। पिलाजी जाधवराऊ दंडवत विनंती. येथील कुशल जाणऊन स्वकीये कुशल लेखन आज्ञा केली पाहिजे विशेष. पत्र पाठविलें तेथें आज्ञा केली कीं, रामायण पुस्तकांतील युद्धकांड आहे त्याचे प्रयोजन आहे. तरी ते पुस्तक पाठवून देणे, म्हणऊन आज्ञा केली, त्यावरून येणे प्रा। पुस्तक पाठविले आसे :

१ सुंदरकांड
१ युद्धकांड
१ उत्तरकांड
―
३

येकून तीन कांडे पाठविली आहेत. घेतली पाहिजे. विशष काये लिहिणें, कृपा केली पाहिजे, हे विनंती. "[४०]

पिलाजीचा भाऊ संभाजी जाधव याने राधाबाई पेशवे यांना पाठविलेल्या महाभारताच्या पर्वांपैकी वाचून झालेले ' आदिपर्व ' परत आल्याची नोंद संभाजीच्या एका पत्रात " आदिपर्व पुस्तक पाठविले ते पावलें " अशी आहे.[४१] पेशव्यांनी नाशकास नारो शंकराकडे आज्ञा केली की, " ब्राह्मवैवर्तपुराण तलास करून पाठवणे. "[४२] आणखी एका पत्रात अशी नोंद आहे की, " पुणेयाहून रामायणाची पोथी प्रती करा-

४०. ' पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद ', क्र. ९, पृ. ३६.
४१. ' पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद ', क्र. १८, पृ. ४४.
४२. कित्ता, पृ. ४५.

वयासी आणविली होती. त्यास श्रीमाहुलीस ब्राह्मणास वाचावयासी दिल्ही आहे. आली म्हणजे पाठऊन देऊ. "[४३]

पेशवेकालीन कागदपत्रात ग्रंथांच्या देवघेवीच्या अशा नोंदी अनेक आहेत. येथे केवळ वानगीदाखल दोन-चार दिल्या आहेत. लोकप्रिय ग्रंथकाराच्या, विशेषत: संतकवीच्या ग्रंथांच्या, नकला रचना चालू असतानाच करून घेण्याइतकी उत्कटता वाचकांच्या ठिकाणी असे. नाथांच्या भागवताविषयीची हकीकत पूर्वी येऊन गेलीच आहे. कविवर मोरोपंत यांच्या पत्रव्यवहारात या सत्याचे प्रकटीकरण चांगल्या प्रकारे होऊ शकते. संतांची ग्रंथरचना एकीकडे चालू असायची आणि त्यांचे चाहते रचून झालेला भाग नकलेसाठी मागवीत राहायचे. एका रसिकाने विशिष्ट भाग नकलल्यावर तो दुसरीकडे पाठवायचा आणि ग्रंथ रचून पूर्ण होईपर्यंत दूरवरच्या रसिकांच्या संग्रहात त्याच्या प्रतिकृतीही जवळ जवळ पूर्ण व्हायच्या. पंतांच्या कवितेचे एक चाहते आणि संत चरित्रकार महीपतिबुवांचे चिरंजीव श्रीविठोबा ताहराबादकर पंतांना पाठवलेल्या एका पत्रात म्हणतात :

"...प्रस्तुत घरींच आहे. आणि लेखक अनुकूळ. यास्तव उद्योगपर्व, भीष्मपर्व येथें प्रती करावयास पाठवावीं.'[४४]

आणखी एका पत्रात त्यांनी म्हटले आहे की, "...थोर दशम व हूं-रामायण, दोहा रामायण व कडव्यांचे रामायण हे ग्रंथ बारामतीस लेखक असेल त्यापासून लिहून कार्तिकीस पाठवावे. पत्र पाठवून देऊं हे विनंती."[४५]

विठोबा ताहराबादकरांनी अशा प्रकारे समग्र मोरोपंत-वाङमय नकलून आणि नकलवून घेतले होते. त्यांच्या घरचा पंतांच्या कवितेचा प्रचंड संग्रह (जीर्ण प्रतींवरून त्यांच्या पुत्र-पौत्रांनी नकलून ठेवलेला) आज माझ्या संग्रहात आहे. कवी आणि रसिक यांच्या उत्कट स्नेहबंधनाचे ते अक्षर-प्रतीक मी लाखमोलाची ठेव म्हणून जतन करून ठेवले आहे !

ग्रंथांच्या देवाण-घेवाणीच्या बाबतीत पाळावयाची पथ्ये नारायणमहाराज जालवणकरांच्या एका पत्रात आलेली आहेत. ते पत्र कालदृष्टचा अर्वाचीन असले, तरी एतद्विषयक प्रवृत्तीच्या दृष्टीने प्रातिनिधिक मानावयाला हरकत नाही. ते आपल्या शिष्याला काशीहून लिहिलेल्या पत्रात म्हणतात :

"...अन्यत् वृत्त–बडोदेवासी कोणी गृहस्थानें येथील कोणी ब्राह्मणास पत्र पाठविलें होतें. एक मासावधि जाली असेल. त्या पत्रांत लिहिलें होतें तें ज्याकडे पत्र आलें त्याणें आम्हांस सर्व वाचोन ऐकविलें. ऐसें की, 'ममईप्रांतीं ज्ञानसागर, आनंदसागर छापीत

---

४३. 'पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद', पृ. ४६.

४४. ल. रा. पांगारकर, 'मोरोपंत चरित्र आणि काव्यविवेचन', कर्नाटक पब्लिशिंग हाउस, मुंबई १९४३, पृ. ११६–११७.

४५. कित्ता, पृ. ११७.

आम्हीं पाहिले. शांतिसागरादि ग्रंथ पाहावे, ऐसें वाटतें. ते नारायणबुवा परमहंस काशींत हनुमानघाटीं आहेत. तुम्ही जावोन त्यांचे ग्रंथ मागोन लिहोन बडोद्यास पाठवावे.' ऐसा पत्रमजकूर त्या ब्राह्मणमुखें ऐकोन आम्ही त्यास सांगितलें कीं, 'आमचे ग्रंथ, कविता सर्व बडोद्यांत रघुनाथभाऊजवळ आहे. मागोन घ्यावे. पाहावयास, लिहावयास देतील.' ऐसें ऐकोन त्या ब्राह्मणानें पत्ता नाम लिहोन घेतलें. कोणी ग्रंथ मागण्यास आला, तर सद्भाव अधिकार पाहोन देणें उचित. देणें तर थोडीं थोडीं पत्रें द्यावीं. गैर ओळख्यास कोणाचे ओळखीनें द्यावी. तसीं थोडा विश्वास असला, तर रुचीस येईल तैसें द्यावें. . . . "[४६]

मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहाराच्या अध्ययनाची उपेक्षा

महाराष्ट्रातील मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहाराचे स्वरूप स्थूलतया हे असे आहे. या विषयाच्या अंगोपांगांचा सूक्ष्म अभ्यास (सहा शतकांच्या कालावधीतील सर्व टप्प्यांच्या बारकाव्यांसह) करण्यासाठी तद्विषयक पत्रव्यवहारासारखी बोलकी साधने पुरेशा प्रमाणात उपलब्ध नाहीत, हे खरे आहे; परंतु जे उपलब्ध आहे, त्याचीही आपण उपेक्षाच करीत आहोत. उपलब्ध हस्तलिखित ग्रंथांचा आपण या दृष्टीने आजवर मुळीच उपयोग करून घेतलेला नाही. किंबहुना, या उपलब्ध हस्तलिखितांचा ग्रंथविषयांच्या अध्ययनाखेरीज असा काही महत्त्वाचा उपयोग आहे, याचे आम्हांला यत्किंचितही भान घडलेले नाही. ग्रंथांच्या उपलब्धीच्या स्थानांबरोबरच ' लेखकां 'नी ग्रंथांच्या शेवटी लेखनाच्या स्थलकालप्रयोजनादी बाबींसंबंधी, ग्रंथ लिहविणारासंबंधी आणि स्वतःसंबंधी जी माहिती नोंदवून ठेवली आहे, तिचा वैपुल्याने उपयोग केल्यास मुद्रणपूर्व ग्रंथव्यवहाराचे चित्र सर्व रंगरेखांसह प्रकाशात येऊ शकेल.

' वाङ्मयीन वा वैचारिक दृष्ट्या अव्वल दर्जाची कृती आता उजेडात यायची राहिली नाही; जे ग्रंथ अंधारात राहिले आहेत, ते अंधारात राहण्याच्याच पात्रतेचे आहेत आणि जे नष्ट झाले आहेत, ते नष्ट होण्याच्याच पात्रतेचे होते,' अशी भूमिका आज अनेक जाणकारांची आढळते. नव्याने उपलब्ध झालेल्या ग्रंथांचा परिचय घडवू इच्छिणाऱ्या संशोधकांची थट्टा होते—त्यांना आपला अभ्यास मांडण्यासाठी कालिकांचे स्तंभ उपलब्ध होऊ शकत नाहीत. या उपेक्षावृत्तीमळे अ-संशोधित सामग्री नष्ट होऊ लागली आहे. अजूनही त्वरा केली, तर शेकड्यांनी नव्हे, हजारांनी हस्तलिखिते वाचवता येतील. खासगी संग्रहात आणि मठात आजही हजारो हस्तलिखित ग्रंथ—त्यातले कित्येक अज्ञात आणि अपूर्व—आहेत. जर हे ग्रंथ आपण, शक्यता असूनही, वाचवले नाहीत, तर अज्ञानाने ग्रंथसंपदेचा नाश केलेल्या आपल्या बापजाद्यांना नावे ठेवण्याचा आपल्याला अधिकार राहणार नाही.

---

४६. ' श्रीनारायणमहाराजांची पत्रे ' (' सद्भक्तिप्रकाशा 'त प्रकाशित झालेली), क्र. ३, पृ. २९.

खालसेयाच्या धाडी ' सारखी यावनी आक्रमणे[४७] अथवा गोव्यातील ' इन्क्विझिशन 'सारखे अत्याचार[४८] यांमुळे ग्रंथ नष्ट झाले, त्याला आपल्या पूर्वजांचा काहीच इलाज नव्हता. एरवी त्यांनी प्राणांपलीकडे ग्रंथांचे जतन केले. पेशवाई बुडाल्यानंतर मात्र नव्या विद्यांच्या तुलनेने जुने ग्रंथसंग्रह कुचकामी वाटून, अज्ञानाने त्यांची अध्ययन परंपरा थांबून, ते वाळवी-कसरीने खाल्ले, नद्यांच्या प्रवाहात विसर्जित झाले अथवा अग्नीच्या मुखी पडले. क्वचित् भाऊबंदकीमुळेही ग्रंथांची हानी होई. मी चिखली (जि. बुलढाणा) या गावी ग्रंथ मिळविण्यासाठी गेलो असता, तिथे असे कळले की, एका विधवा बाईने आपल्या दिराला ग्रंथ मिळू नयेत म्हणून ते नदीच्या पुरात पोत्यात भरून फेकून दिले. दासोपंतांच्या गीतार्णवाचे सुटे अध्याय भाऊबंदांनी वाटून घेतले आहेत. सुदैव की, अध्यायाच्या ओवीसंख्यचा वाद होऊन ग्रंथांचे मधोमध तुकडे करून घेतले नाहीत ! एका हौशी मठपतींनी पोथ्यांचा लगदा करून त्याचे गावातल्या पौराणिक नाटकांसाठी मुखवटे बनवल्याची हकीकत श्री. शं. श्री. देवांनी लिहून ठेवली आहे. डॉ. केतकरांच्या वडलांनी त्यांच्या ग्रंथव्यवसायी पित्याने लिहवून घेतलेल्या ग्रंथांचे पेटारे स्वहस्ते जाळून टाकले. कारण काय ? तर हॉवर्डच्या पहिल्या इंग्रजी पुस्तकाइतकीही त्या सर्व ग्रंथभांडाराची पात्रता नाही, असे त्यांना पटले ! मला स्वतःला अभ्यासान्ती हे स्पष्टपणे जाणवले आहे की——

(१) जो ग्रंथ ज्ञात आहे, प्रसिद्ध झाला आहे, त्या ग्रंथाच्याही मिळतील तेवढ्या प्रती मिळवून जतन केल्या पाहिजेत. पाठचिकित्साशास्त्राला अशा प्रतींची नितांत आवश्यकता असते.

(२) जो ग्रंथ अज्ञात आहे, तो वाङमयीन वा वैचारिक दृष्ट्या टाकाऊ असला, तरी त्यातील कित्येक उल्लेख सांस्कृतिक इतिहासाच्या दृष्टीने उपकारक ठरण्याचा बळकट संभव असल्यामुळे तो शोधून संग्रहात ठेवला पाहिजे.

(३) प्रतींच्या शेवटी लेखकाने पुरवलेल्या माहितीवरून जसा ग्रंथव्यवहारावर प्रकाश पडतो, तसाच विविध पारमार्थिक परंपरांवरही प्रकाश पडतो. प्रायः लेखक हे कोणत्या तरी परंपरेचे अनुयायी असतात. त्यांनी नोंदवलेल्या स्वतःच्या गुरुपरंपरेवरून प्राचीन मराठी भक्तिसंप्रदायांच्या इतिहासाचे दुवे जुळून येतात.

(४) ग्रंथांचे लेखन करणारा जर प्रख्यात पुरुष असेल, अथवा अशा एखाद्या पुरुषाच्या हातच्या प्रतीवरून आपण नकल केली आहे, असे लेखकाने लिहून ठेवलेले असेल, तर त्यावरून त्या प्रख्यात पुरुषाच्या व्यासंगाविषयाची साक्षात् कल्पना येऊ शकते.

म्हणूनच मला असे वाटते की, प्राचीनांनी अत्यंत कष्टाने लिहिलेल्या या

---

४७. ह. ना. नेने, ' संशोधन लेखसंग्रह ', भाग पहिला, विदर्भ संशोधन मंडळ. नागपूर, १९५७, पृ. १५७.

48. A. K. Priolkar, *The Goa Inquisition*, Bombay, 1961, p. 175.

सामग्रीची उपेक्षा थांबवून प्राचीन ग्रंथ व्यवहाराचे स्वरूप अनेकांगांनी स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न आपण करीत राहिले पाहिजे. त्यातून तत्कालीन ज्ञानोपासनेच्या प्रेरणा आणि मर्यादा स्पष्ट होतील.

पेशवाईच्या अंतापर्यंत ग्रंथवाचन आणि ग्रंथश्रवण करणाऱ्यांची संख्या मर्यादित असली आणि ज्ञानक्षेत्राच्या मर्यादाही संकुचित असल्या, तरी ते मर्यादित ज्ञान मिळवण्याची तीव्र उत्कंठा असे. ग्रंथ मिळवले जात, त्यांच्या नकला करून घेतल्या जात, त्या वाचण्याच्या, ऐकण्याच्या, समजून घेण्याच्या लालसेनेच. आणि एवढ्यानेही त्या वाचकाचे वा श्रोत्याचे समाधान होत नसे. ग्रंथांतील आशयापेक्षा तो आशय जगणाऱ्या ग्रंथकाराच्या सान्निध्याचे महत्त्व त्याला विशेष वाटे. अशा उदात्तचरित ग्रंथकाराच्या सान्निध्यात त्याला जे समजे, ते अगणित ग्रंथांच्या संस्कारापेक्षाही अधिक श्रेष्ठ आहे, असे त्याला वाटे. ज्यांचे श्वासोच्छ्वासही प्रबंध होतात, त्यांच्या पायांशी विनयाने बसणे हाच ज्ञानग्रहणाचा खरा मार्ग होय, असे या काळच्या मराठी वाचकाचे प्रामाणिक मत होते. कारण,--

पुस्तकप्रत्ययाधीतं नाधीतं गुरुसन्निधौ ।
भ्राजते न सभामध्ये जारगर्भा इव स्त्रियाः ।।

कालिदास आणि मानवतावाद

वि. म. बेडेकर

कालिदास व त्याच्या ग्रंथांचे आपण आजचे वाचक यांच्यामध्ये सुमारे दीड हजार वर्षांचे अंतर आहे. या काळात, विशेषतः गेल्या दीड-दोनशे वर्षांत, विश्व व विश्वात मानवाचे स्थान यांविषयीच्या श्रद्धा व कल्पना यामध्ये क्रान्तिकारक परिवर्तन घडून आले आहे. कालिदासाच्या वाङ्मयसृष्टीतून तीमधील विविध पात्रांच्या द्वारे ज्या विश्वविषयक व मानवविषयक श्रद्धा प्रतिबिंबीत झालेल्या दिसून येतात त्या साहजिकच त्या वेळच्या तत्त्वज्ञानाच्या संकल्पनांवर अधिष्ठित असल्या पाहिजेत. कालिदासाच्या वाङ्मयवृत्तींचा जर पुरेपूर आस्वाद घ्यावयाचा असेल तर ज्या विश्वविषयक व मानवविषयक तत्त्वज्ञानावर त्यातील पात्रांच्या स्वभावरेखा उभ्या आहेत त्या तत्त्वज्ञानाशी आपणांस संपूर्णपणे समरस होता आले पाहिजे. तसे आजच्या विज्ञानाधिष्ठित युगात वावरणाऱ्या वाचकांस समरसता येईल की काय हाच मुख्य प्रश्न आहे. आजचे युग शास्त्राधिष्ठित मानवतावादा (scientific humanism) चे आहे. भौतिक विज्ञान व सामाजिक शास्त्रे यांनी निसर्ग व मानवी व्यक्ती व समाज यांच्याविषयी संशोधन करून जे ज्ञान उपलब्ध करून दिले आहे, त्याच्या आधारे व त्या ज्ञानाशी सुसंवादी अशा विश्वविषयक व मानवविषयक तत्त्वज्ञानाची मानवतावादाने मांडणी केली आहे. या आधुनिक मानवतावादी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने पाहता, कालिदासाच्या वाङ्मयसृष्टीतील कोणत्या गोष्टी आधुनिक रसिकास खटकण्यासारख्या आहेत व कोणत्या गोष्टींत तो समरस होऊ

शकेल याचा विचार करणे उद्‌बोधक ठरेल.

मानवतावादाच्या श्रद्धा व संकल्प

मानवतावादी तत्त्वज्ञानाच्या मुख्य संकल्पना व श्रद्धा कोणत्या यांचा निर्देश करणे उचित होईल :–

(१) मानवतावादाचे सत्ताशास्त्र (metaphysics) किंवा विश्वविषयक तत्त्वज्ञान निसर्गात्मक आहे. तदनुसार, निसर्ग हाच समग्र अस्तित्व असून, त्यातील घटक जे पदार्थ व शक्ती (matter and energy) त्यांचे एकमेकांत सारखे परिवर्तन घडून येत असते. ह्या निसर्गाचे अस्तित्व तदितर कोणा चैतन्य वा मन यांच्यावर अवलंबून नसून त्याचे अस्तित्व स्वयंसिद्ध आहे.

(२) मानवतावाद असे मानतो की, मानव ही या महान् निसर्गाचीच निर्मिती असून त्याचाच तो अंगभूत आहे. मानवाचे मन आणि मेंदूचे व्यापार यांचा अविभाज्य संबंध आहे.

(३) आपल्या बुद्धीच्या मदारीवर धैर्य आणि कल्पनाशक्ती यांच्या साहाय्याने शास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब करून आपल्या जीवनातील सर्व समस्या सोडविण्याची शक्ती व सामर्थ्य मानवात आहे, अशी मानवतावादाची श्रद्धा आहे.

(४) भूतकाळातील घटनांची जरी बंधने पडत असली, तरी मानवांना कर्माकर्मामध्ये काय निवड करावी याचे खरेखुरे स्वातंत्र्य असून ते एका अर्थी, आपल्या भवितव्याचे शिल्पकार आहेत, असे मानवतावाद मानतो.

(५) मानवतावादाची नीतिशास्त्राची कल्पना अशी की, सगळी मानवी नैतिक मूल्ये ऐहिक अनुभव व संबंध यांवरच अधिष्ठित असून, सर्व मानवजातीला या इहलोकात सुख, स्वातंत्र्य व प्रगति लाभावी अशीच त्यांची अंतिम धारणा आहे.

(६) व्यक्तीने चांगले नैतिक जीवन जगावे याचा मानवतावादानुसार अर्थ असा की, त्या जीवनात त्या व्यक्तीचे समाधान, सतत प्रगती आणि समाजाच्या कल्याणाला हातभार लावणारे तिचे काम यांचा मधुर मिलाफ झालेला असला पाहिजे.

(७) कलांची जास्तीत जास्त वृद्धी व्हावी, मानवाला सौन्दर्याचा साक्षात्कार व्हावा, निसर्गाचें सौन्दर्यवैभव पाहून त्याच्या भावना उचंबळून याव्यात व अशा रीतीने सौन्दर्यानुभूती हा जीवनव्यापी सत्यानुभव बनावा असे मानवतावादाचे अभीष्ट आहे.

(८) निरनिराळ्या देशांतील मानवी समाजांनी असा सामाजिक कार्यक्रम आखावा की, ज्यायोगे सर्व जगात समृद्ध अशा राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्थेच्या पायावर लोकशाही, शांतता व उच्च जीवनमान यांची स्थापना सर्व जगातून व्हावी, सर्वत्र नागरिक-स्वातंत्र्य व व्यक्तीला मतस्वातंत्र्य असावे, असे मानवतावादाचे उद्दिष्ट आहे.

(९) आपली निरनिराळ्या विचार व या कार्यक्षेत्रातली जी गृहीत कृत्ये व सिद्धान्त आहेत ते कायमचे, अबाध्य होत अशी अंध प्रामाण्यवादी श्रद्धा न ठेवता, जे जे व जसजसे नवीन ज्ञान उपलब्ध होईल त्याच्या प्रकाशात आपल्या त्या गृहीत-कृत्यांचे व सिद्धान्तांचे पुनः परीक्षण करीत राहाणे ही मानवतावादाची भूमिका आहे.

वर संक्षिप्तपणे मानवतावादाच्या श्रद्धा व सिद्धान्त दिग्दर्शित केले आहेत त्यावरून विश्व व त्यात मानवाचे स्थान यांविषयी आपल्या मनासमोर एक निश्चित निःसंदिग्ध चित्र उभे राहाते. विश्व किंवा समग्र निसर्ग याला ज्यांना आपण मनोधर्म म्हणतो अशी विचारशक्ती, भावना, जाणीवही नाही. मनाचा—म्हणजे भावना, विचार आणि हेतू व त्यावर आधारलेल्या कला, वाङमय, संस्कृती यांचा फुलोरा यांचा— जास्तीत जास्ती विकास आज मानवामध्येच झालेला दिसून येतो. आणि मानव बोलून चालून समग्र निसर्गाचा केवळ एक भाग आहे. केवळ मानवाच्या मनोधर्मा-वरून, समग्र निसर्गावर मनोधर्म आरोपित करणे, निसर्गाच्या बुडाशी कोणी चिन्मय, आनन्दमय असा परमात्मा, परब्रह्म किंवा परमेश्वर असून तो या विश्वाचा उत्पत्ति-स्थिति-लयकर्ता आहे असे मानण्याला पुरावा नाही. ज्या काही अतिभौतिक, चमत्कारमय घटना आपणांस घडून आलेल्या दिसतात त्या आपल्या अंधश्रद्धेमुळे किंवा निसर्गनियमांच्या अद्यापि असलेल्या अज्ञानामुळे वा अपुऱ्या ज्ञानामुळे अघटित व अद्‌भुत वाटतात. ईश्वरवाद, दैवतवाद, धर्म, परलोक, पुराणकथा यांची उभारणी केवळ मानवी कल्पनांवर झालेली असून, मानवांच्या अतृप्त भावना-वासनांतून त्यांची निर्मिती झाली आहे. मानवतावादाची भूमिका जशी आत्मविश्वासपूर्ण आहे तशी ती अत्यंत लीनतेचीही आहे. आपण एका अफाट समग्र निसर्गाचे केवळ अंगभूत असून त्या निसर्गाचे जे काही नियम असतील त्यांचे अतिक्रमण आपण करू शकणार नाही, इतकी लीनतेची भावना एका बाजूला तर निसर्गाच्या काही नियमांचे, त्या निसर्गाच्या भव्यतेचे आपणांस आकलन झाले असून, त्या ज्ञानाच्या बळावर आपण मानवजातीचे जीवन सुखी, स्वतंत्र व प्रगतिमान करू शकू अशी आत्मविश्वासाची भावना दुसऱ्या बाजूला आहे. मानव हाच सगळ्या गोष्टींचा मानदंड आहे (Man is the measure of all things) हा सिद्धान्त केवळ मानवी क्षेत्रापुरताच लागू आहे, समग्र विश्वाला किंवा निसर्गाला नव्हे अशी मानवतावादाची नम्र भूमिका आहे.

आधुनिक काळातील वाङमय व कला यांच्या आविष्कारांवर मानवतावादाच्या या श्रद्धा-प्रेरणांचा प्रभाव पडलेला दिसून येतो. भौतिक व सामाजिक परिस्थि-तीच्या चक्रात सापडलेल्या मानवी व्यक्तींच्या वा व्यक्तिसमूहांच्या इच्छा-वासना-भावना-प्रेरणांचे व तज्जन्य कृतींचे चित्रण आधुनिक साहित्य-कलांतून आढळून येत असून, शेवटी मानवाच्या कृतीची व भवितव्याची जबाबदारी कोणत्या तरी अति-भौतिक शक्तीकडे नसून, विशिष्ट भौतिक व सामाजिक परिस्थितीच्या चक्रात

सापडलेल्या त्या व्यक्तीकडेच ती जाते असेच त्यावरून दिसून येते. शोकान्त साहित्य-कृतींतूनही जर कोणती गोष्ट सहृदय माणसाला चटका लावीत असेल तर ती म्हणजे त्या शोकान्त परिस्थितीतही दिसून येणारी मानवी विचार-भावना-प्रेरणांची भव्यता हीच होय.

अतिभौतिकतेची छाया

वर वर्णन केलेल्या आधुनिक शास्त्रीय मानवतावादाच्या भूमिकेवरून कालिदासाच्या वाङमयसृष्टीतील पात्रांच्या स्वभावरेखांचा व त्यांच्या भोवतालच्या सामाजिक व नैतिक वातावरणाचा विचार करू लागलो तर आपण त्यांच्याशी संपूर्ण-पणे समरस होऊ शकत नाही असा आपणांस प्रत्यय येत राहतो. त्यातील पात्रांच्या जीवनावर व कृतींवर अतिभौतिकतेचे, चमत्कारांचे अद्‌भुततेचे एक प्रकारचे भीषण सावट पडले असून, त्या दडपणाखाली मानवी व्यक्तित्व खुरटलेले, असहाय असे आढळून हळहळ वाटते. मानवी प्रयत्न वा पुरुषार्थ याला विशेष अर्थ नाही. नीतिमत्ता, न्याय, प्रेम, करुणा इत्यादी नैतिक मूल्ये, यांना अंतिम आधार या इहलोकात नसून तो कोठेतरी परलोकात आहे, किंबहुना हे ऐहिक मानवी जीवन म्हणजे पुढील पारलौकिक जीवनाची साधना किंवा पूर्वतयारीच होय अशा कल्पनांची घट्ट पकड या वाङमयसृष्टीवर पडलेली दिसते. लहरी स्वच्छंदी नियती किंवा दैव ('बलवती भवितव्यता') आड राहून माणसाच्या जीवनावर केव्हा छापा घालील व त्याच्या क्षुल्लक चुकीबद्दल त्याला किती बेसुमार शिक्षा करील याला नेमच नाही ! शकुंतलेसारखी मुग्ध निरागस, प्रेमळ कन्या, तिला दुर्वासाचा शाप व त्यामुळे केवढी मानहानी व अपमानित जिणे तिला सहन करावे लागते ! तिचा अपराध काय तर प्रियकरापासून विरह झाल्यावर त्याच्या आठवणींची जी मानवसुलभ सुखद तंद्री, तीत ती असताना, एका सुलभकोप महर्षींच्या आगमनाकडे तिचे लक्ष जात नाही हा ! मानवाचे सत्त्वहरण करण्याच्या मिषाने, क्रूर दैवी शक्ती दुर्वासासारख्यांचा उपयोग मानवांना छळण्यासाठी करीत असताना प्राचीन काव्य-पुराणांतून दाखविली आहे. शकुंतलेला शिक्षा करावयाला दैवाला एक निमित्त तरी सापडले की तिने अतिथि विशेषाकडे शून्यहृदयतेमुळे दुर्लक्ष केले ! पण दुष्यंतासारख्या सज्जन, नीतिमान अशा राजाला दुःख भोगायला लावण्यात दैवाला त्याच्यात काहीच निमित्त सापडण्यासारखे नव्हते ! सानुमतीप्रमाणेच, ('संमोहः खलु विस्मयनीयः, न प्रतिबोधः') राजाला शकुंतला आठवेनाशी होऊन 'संमोह' व्हावा याचे आश्चर्य वाटून, दैवाच्या जीवघेण्या खेळाचा राग येतो ! एवढे तपोधन कण्व, त्यांनाही शकुन्तलेच्या प्रतिकूल दैवाची 'शांती' करण्याकरिता सोमतीर्थाला जावे लागते व पुन्हा दैव अनुकूल होईपर्यंत तिच्या मनाचा छळ व कुचंबणा नाइलाजाची तटस्थ भूमिका स्वीकारून मुकाट्याने पाहावी लागते ! उर्वशीला लतेमध्ये होणारे रूपान्तर सहन करावे लागते याचे कारण काय

तर तिला, आपल्या प्रियकराला एका विद्याधर दारिकेकडे न्याहाळीत असताना पाहून, अत्यंत, मानवसुलभ अशी असूया वाटली म्हणून ! दिलीप एवढा सर्वोन्नत, एवढा सर्वगुणसंपन्न राजा. पण त्याला अनपत्यतेचा शाप भोगायला लागला याचे कारण काय तर, त्याचे आपल्या ऋतुस्नात पत्नीकडे मन गुंतल्यामुळे कामधेनूला प्रदक्षिणा घालून तिला मान देण्यात त्याच्याकडून हयगय झाली ! शेवटी त्या कामधेनूच्या पावलावर पाऊल ठेवीत तिची अत्यंत निष्ठेने सेवा करून त्याला शापमुक्ती मिळाली. अशा प्रकारच्या अद्‌भुत, अतिभौतिक चमत्कारांच्या घटना कालिदासाच्या वाङ्मयसृष्टीतील पात्रांच्या जीवनात नित्यशः घडून येताना दिसतात. त्या वेळच्या समाजाच्या श्रद्धांनुसार या अतिभौतिक घटनांमध्ये ग्रंथकाराला जसा कालनिर्मितीचा आनंद तसा त्या वेळच्या रसिक वाचक-प्रेक्षक-श्रोत्यांना कलास्वादाचा रस वाटत असलाच पाहिजे यात शंका नाही. पण आधुनिक मानवतावादी रसिकांस या अतिभौतिक घटना व चमत्कार एकंदर मानवी जीवनाच्या आशयाच्या दृष्टीने खटकणाऱ्या वाटण्याचा संभव आहे. कारण त्यांच्यामुळे त्या वाङ्मयात चित्रित केलेल्या व्यक्तींच्या व्यक्तित्वातील मौलिक भावना-प्रेरणांचे जे निखळ भव्य दर्शन घडून भावनातृप्तीचा कलानंद व्हावयास पाहिजे तितका होत नाही.

कालिदासाच्या वाङ्मयसृष्टीत क्षत्रिय राजे व ब्राह्मण ऋषी यांचीच व्यक्तिचित्रे प्रामुख्याने दिसून येतात. त्यातही पुन्हा त्या काळच्या समाजनियंत्रण व्यवस्थेनुसार, राजे व ऋषी यांच्यामध्ये सत्तेची वाटणी झालेली आढळून येते. क्षत्रियांचे अस्त्रतेज व ऋषींचे ब्रह्मतेज यांचा जणू 'पवनाग्निसमागमा' प्रमाणे जबरदस्त संयोग होऊन समाजाचे नियंत्रण व परचक्रापासून संरक्षण होत होते. कित्येक वेळेला या सत्तेच्या वाटणीमध्ये आश्रमस्थ 'अथर्वनिधि' ऋषींच्याकडे सत्तेचे पारडे अधिक झुकलेले व राजसत्ता तपोधनाच्या तपःशक्तीला भीत असलेली दिसते. सामान्य माणसांची व्यक्तिचित्रे क्वचितच आढळून येतात.

प्रतिभेची मात

कालिदासाच्या वाङ्मयसृष्टीतील काही गोष्टींचा जो वर उल्लेख केलेला आहे त्यावरून मग असे समजायचे काय की, कालिदासीय वाङ्मय आधुनिक रसिकाच्या दृष्टीने शिळे, जुनेपुराणे, पुरातन अवशेषांप्रमाणे अडगळीत पडण्यासारखे झाले आहे व त्यात आजच्या सहृदयाला आनंद देण्यासारखे काही नाही ? पण असे समजावयाचे कारण नाही. उलट कालिदासाच्या प्रतिभेचा विशेष हा की, वर निर्दिष्ट केलेल्या त्याच्या काळच्या पारलौकिक अधिष्ठानावर उभ्या असलेल्या तत्त्वज्ञानात्मक श्रद्धा व विचार यांनी आलेल्या मर्यादांवर मात करून कालिदासाने आपल्या काव्यनाटकातील पात्रांतून मानवी भाव-भावना-प्रेरणा व जीवनाचा आनंद रसिकांच्या आस्वादाकरिता भरभरून सादर केला आहे. खरा प्रतिभाशाली

लेखक—मग तो कोणत्याही काळातील वा देशातील असो — त्याच्या ललित कृतीतून मानवी भाव-भावनांचा आविष्कार असल्यामुळे तो कधीही जुनापुराणा होत नाही. तो नित्यनूतन 'नवो नव एव सः' असा असतो. कालिदास तर अशा प्रतिभावंतांचा एक अग्रणी होय. ज्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा व धार्मिक श्रद्धांचा त्याला वारसा मिळाला होता त्यांच्या चौकटीत बंदिस्त न होता, खुरटून न जाता त्याच्या प्रतिभेने त्यांचा असा काही किमयेसारखा उपयोग करून घेतला आहे की, त्याचे साहित्य मानव्य प्रेमाने व जीवनानंदाने असे ओथंबून निघाले आहे. धार्मिक श्रद्धांतदेखील तो विशिष्ट पंथांचा आग्रही नव्हता. ऐहिक जीवनाबद्दल त्याच, दृष्टिकोण निवृत्तिपर नव्हता. अरविंद घोष यांनी म्हटल्याप्रमाणे, '('Like Shakespeare, he seems not to have cared deeply for religion') त्याने धर्माच्या कर्मकांडाची विशेष फिकीर बाळगल्याचे दिसत नाही. धर्माच्या यांत्रिक विधिनिषेधांपासून मुक्त राहून त्याने उत्कट मानवी भावभावनांचा, जीवनानंदाचा, निसर्गप्रेमाचा, ललिताभिरुचीचा मुक्तपणाने अत्यंत मनोज्ञ आविष्कार केला आहे. अरविंदांच्याच शब्दांत पुन्हा सांगावयाचे तर: 'Kalidasa is the great, the supreme poet of the sense, of aesthetic beauty, of sensuous emotion. In continuous gift of seizing an object and creating it to eye, he has no rival in literature.' म्हणूनच कालिदासाच्या वाचकांना कलात्मक सौंदर्यभावनेच्या तृप्तीचा आनंद सदैव मिळतो. तो कोणत्या काळी होऊन गेला, त्याच्या धार्मिक श्रद्धा काय होत्या, यांचा विचार त्या आनंदाच्या आड येत नाही, हेच त्याच्या वाङमयाचे नित्यनूतन वैशिष्टच होय.

जीवनाचा आनंद

आधुनिक मानवतावाद्यांच्या भाव-भावना-विचारांसारखा आविष्कार कालिदासाच्या वाङमयातून झालेला दिसून येतो. उदाहरणार्थ : शाकुंतलातील दुष्यंत-मातलि संवादात 'आश्चर्यदर्शनः संलक्ष्यते मनुष्यलोकः', 'उदाररमणीया पृथिवी' अशांसारखे या इहलोकाच्या सौंदर्याविषयी अर्थपूर्ण उद्‌गार आढळून येतात. त्याचप्रमाणे रघुवंशातील 'मरणं प्रकृतिः शरीरिणां विकृतिर्जीवितमुच्यते बुधैः । क्षणमप्यवतिष्ठते श्वसन् यदि जन्तुर्ननु लाभवान् असौ ।' या श्लोकातून अमेरिकन तत्त्वज्ञ थोरो याने म्हटल्याप्रमाणे ('a simple and irrepressible satisfaction with the gift of life.') जीवन ही जी निसर्गाची देणगी ती मिळाल्याबद्दलची मौलिक आणि अनावर अशी समाधानाची भावना दिसून येते. हा मनुष्यदेह किंवा मनुष्यजीवन निसर्गाकडून मिळालेला हा मोठा उज्ज्वल ठेवा असून, त्याच्याच योगाने आपणांस कल्याणकारक गोष्टी अनुभवता येतात म्हणून या

ठेव्याचे आपण चांगले जतन केले पाहिजे. ('तद्रक्ष कल्याणपरंपराणां भोक्तारम् ऊर्जस्वलम् आत्मदेहम् '–रघुवंश) अशा अर्थाची भावना त्याने आपल्या एका पात्राच्या द्वारे प्रकट केली आहे. मानवाने संदेहकाली आपल्या अंतःस्फूर्तीवर म्हणजेच आपल्या प्रकट-अप्रकट भावनाविचारांचा परिपाक अशी जी प्रज्ञा तिच्यावर विसंबून वागावे ('सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः' —शाकुंतल) असाही मानवी प्रज्ञेवरील विश्वास एका पात्राच्या द्वारे त्याने प्रकट केला आहे.

प्रणयभावनेचे चित्रण

आपल्या साहित्यातून कालिदासाने मानवी हृदयातील, इन्द्रियगम्य विकार-भावनांपासून तो सूक्ष्मप्रज्ञागम्य उदात्त भावनाविचारांपर्यंत सर्व महत्त्वाच्या आविष्कारांना प्रकट केले आहे. मानवाच्या वासनाभावनात जर कोणत्या एका अग्रगण्य भावनेचे अत्यंत हृदयंगम चित्रण कालिदासाच्या साहित्यातून दिसून येत असेल तर ती भावना म्हणजे तरुणतरुणींची प्रणयभावना किंवा शृंगार ही होय. मानवाच्या हृदयवीणेची ही विशिष्ट प्रणयभावनेची तार छेडून तीमधून मधुर झंकार-संगीत निर्माण करण्यात कालिदासाचा हातखंडा आहे. एका संस्कृत कवीने म्हणूनच त्याला 'कविता-कामिनीचा विलास' असे म्हणून गौरविले आहे. पहिल्या दृष्टिभेटीतच जडलेल्या प्रेमाचा जो आविष्कार किंवा प्रकटन 'विक्रमोर्वशीया' मधील 'उपकृतं खलु दानवैः', 'इच्छामि सखीमिव महाराजस्य कीर्तिं सुरलोकनेतुम्' यासारख्या बहारदार उद्‌गारांनी झाले आहे ते कविकुलगुरूच्या असामान्य प्रतिभेची साक्षच होय. कालिदासाने चित्रित केलेल्या प्रणयभावनेचा विशेष हा की, तीमध्ये, सानुमतीने 'शाकुन्तला' त म्हटल्याप्रमाणे, सौकुमार्य व विनय किंवा सुसंस्कृतपणा यांचा मधुर संगम झालेला दिसून येतो. विक्रमोर्वशीयात पुरूरव्याने जे प्रणयप्रेरित मनोरथ 'गूढा नूपुरशब्दमात्रमपि कान्तं श्रुतौ पातयेत । पश्चादेत्य पुनः कराम्बुजवृते कुर्वीत वा लोचने' या उद्‌गारांतून प्रकट केले आहेत ते कोणाही प्रियकराच्या प्रणयतंद्रीचे प्रतीकरूपाने निदर्शक असेच म्हणता येतील. 'अथात्मनः शब्दगुणं गुणज्ञः पदं विमानेन विगाहमानः.....रामाभिधानो हरिः' असे वर्णन करून राम परमेश्वर विष्णूचा अवतार आहे असे जरी कालिदासाने सुचविले असले तरी, पुढे त्याच वर्णनाच्या ओघात रामाने सीतेला उद्देशून 'वेलानिलः केतकरेणुभिः ते संभावयत्याननम् आयताक्षि । माम् अक्षं मण्डनकालहानेर्वेत्तीव बिम्बाधरबद्धतृष्णम्' या उद्‌गारांनी जी अधीर पिपासू प्रणयभावना व्यक्त केली आहे, ती मानवी हृदयातील चिरंतन भावनेचे प्रतीक आहे. दुष्यंत-शकुंतलेच्या चित्रात पार्श्वभूमी म्हणून 'शृंगे कृष्ण-मृगस्य वामनयनं कण्डूयमानां मृगीम्' या पंक्तीत चित्रित होणाऱ्या दृश्यात प्राण्यातील मौलिक प्रणयभावना प्रतीकरूपाने प्रकट करण्यात, कवीच्या प्रतिभेचे असामान्य सामर्थ्य दिसून येते. मालविकाग्निमित्रातील, 'दक्षिणो मारुतो मे । सान्द्रस्पर्शः करतल

इव व्यापृतो माधवेन' या पंक्तीत प्रकट झालेला दक्षिणानिल म्हणजे वसंतऋतूचा प्रत्यक्ष जणू हस्तस्पर्शच हा विचार किंवा 'विवृण्वती शैलसुतापि भावं अङ्गैः स्फुरद्-बालकदम्बकल्पैः' या चरणांतून प्रकट झालेले पार्वतीचे प्रणयाविष्कार यांसारखे कवि-कुलगुरूच्या काव्यनाटकातून असे अनेक प्रसंग चित्रित केले आहेत की त्यातून प्रणय-भावनेचे अत्यंत संवेदनक्षम व सुकुमार रीतीने दर्शन घडून येते. रतिविलापासारख्या काव्यसर्गात रति, मदन, माधव इत्यादि विभाव व त्याशी संबद्ध असे अनुभाव या एकत्रित सापडलेल्या शृंगार-सामग्रीतून कविकुलगुरूने विरहिणीची प्रेमभावना चित्रित करून त्यात विप्रलंभशृंगाराचे सौंदर्य-सर्वस्व ओतले आहे. मेघदूत काव्य तर कोणत्याही काळाच्या व स्थळाच्या विरहाकुल प्रियकराच्या प्रणयाकुल भावनेचे शाश्वत असे प्रतीकात्मक चित्र होऊ शकेल इतके सुंदर आहे. रवींद्रनाथ टागोर यांनी म्हटल्याप्रमाणे 'विश्वसभामाझे तोमार विरहवीणा सकरुण बाजे', मेघ-दूताच्या रूपाने विश्वसभेत विरहवीणेचे करुण झंकार सदैव वाजत राहतील. तारुण्याच्या प्रणयाकुल भावनेतून प्रत्यक्ष परमेश्वरही सुटला नाही हे 'कमपरम् अवशं न विप्रकुर्युः विभुमपि तं यदपि स्पृशन्ति भावाः–कुमारसंभव' असे शंकराच्या बाबतीत वर्णन करून कालिदासाने मानवी हृदयातील या भावनेचे सार्वभौमत्व प्रकट केले आहे. प्रणयभावनेची जी विविध सरस चित्रे कालिदासाने आपल्या वाङ्मय-सृष्टीतून उभी केली आहेत ती पाहून तो साक्षात् 'शृंगारैकरसः स्वयं न मदनः' आहे हे त्यानेच निराळ्या संदर्भात एका नाट्यप्रसंगी केलेले वर्णन त्याला लागू करावेसे वाटते.

अनसूया, प्रियंवदा व शकुंतला यांच्यामधील समयोरूपरमणीय अशा तरुण मुलींचे सौहार्द अत्यंत हृदयंगम रीतीने सूचित केले आहे. 'सा तपस्विनी निर्वृता भवतु ।', 'अयं जनः कस्य हस्ते समर्पितः' अशा तऱ्हेने आलेले या मैत्रिणींचे उद्‌गार सखीस्नेहाचे निदर्शक म्हणून कायमचे वाचकांच्या स्मरणात राहतात.

वात्सल्यभावनेचा आविष्कार

मानवी हृदयातील आणखी एक अत्यंत प्रभावी भावनेचा आविष्कार अत्यंत समर्थपणे कालिदासाने आपल्या साहित्यातून केला आहे. ती भावना म्हणजे वात्सल्य भावना होय. पुरूरवा व आयु, दुष्यंत व भरत यांच्या भेटीत पित्याच्या हृदयातील उचंबळून येणाऱ्या भावनोर्मी किती हृदयंगम रीतीने प्रकट झाल्या आहेत याची वाचकांना आठवण होईल. 'आलक्ष्य दन्तमुकुलान् अनिमित्तहासैः' या श्लोकातील वात्सल्यभावना केवळ जर्मन भाषांतरित माध्यमाच्या द्वारेही अनुभवून जर्मन महाकवी गटे कसा हेलावून गेला हे सुप्रसिद्धच आहे. मूळ मनोवृत्तीने व तपश्चरणाने तत्त्वज्ञानाची शांती आणि गांभीर्य ज्यांच्या अंगी बाणले आहे असे एवढे कण्वमुनी पण जिचे बाल्यापासून जतन-पोषण केले ती आपली कृतकदुहिता शकुंतला आश्रम

सोडून पतीकडे जायला निघाली असताना, भावनेने आपला कंठ किती दाटून आला आहे, आपली दृष्टी भावनावेगाने किती बधिर होऊन गेली आहे (यास्यत्यद्य शकुंतलेति हृदयं संस्पृष्टमुत्कण्ठया । कण्ठः स्तंभितबाल्यवृत्तिकलुषाश्चिन्ताजडं दर्शनम् ') याची ग्वाही ते किती प्रांजळपणे देतात ! शकुंतला त्यांचा भावनावेग ओळखून त्यांना जेव्हा म्हणते की, ('तपश्चरणपीडितं तातशरीरम् । तन्मातिमात्रं मम कृते उत्कंठितुम् । ') 'तपाचरणाने तुमचे शरीर आधीच कष्टलेले आहे. त्यात, माझ्याकरिता काळजी करून स्वतःला अधिक कष्टवू नका, ' तेव्हा कण्वांनी दिलेले जे उत्तर ('शममेष्यति मम शोकः कथं नु वत्से त्वया रचितपूर्वम् । उटजद्वारविरूढं नीवारबलिं विलोकयतः।।') 'तू पर्णकुटीच्या दाराशी बली म्हणून टाकलेले नीवार धान्याचे दाणे अंकुरलेले माझ्या दृष्टीस पडल्यावर, तुझ्या आठवणीने उचंबळून येणारे दुःख कसे कमी होईल ?' ते ऐकून कोणत्याही पित्याचे हृदय भडभडून येईल. संयमधन किंवा स्थितप्रज्ञ म्हणून ज्याचा दावा अशा कण्वमुनींनाही वात्सल्याचे भरते आलेले दाखवून, कालिदासाने मानवी हृदयातील भावनाप्रेरणांचा स्रोत मूलतः किती प्रबल आहे हे व्यक्त केले आहे. वात्सल्यभावनेने उचंबळून जाणे व भावना ताब्यात ठेवून संयमधन बनणे या दोन्हीही गोष्टी मानवाच्याच बाबतीत शक्य असून त्याच्या सुसंस्कृत विकासाच्या द्योतक आहेत. संयमधन किंवा स्थितप्रज्ञ मनुष्य म्हणजे स्नेहभावनाहीन पाषाणजड नव्हे तर स्नेहाळ हृदयाचा, प्रसंगोपात्त उचंबळून येणाऱ्या मानवसुलभ भावना संयमपूर्ण रीतीने प्रकट करून, आपल्याशी संबंध येणाऱ्या मानवांना प्रतिसाद देणारा, एक थोर सुसंस्कृत परिणतप्रज्ञ पुरुष कण्वाच्या रूपाने कालिदासाने आपल्यापुढे ठेविला आहे.

आणीबाणीच्या प्रसंगी उठून दिसणारे चारित्र्य

मनुष्याच्या जीवनात अशी काही संकटे व आणीबाणीचे प्रसंग येतात त्या वेळी त्याच्या स्वभावातील मौलिक प्रवृत्तीचे दर्शन होऊन ज्या चारित्र्याच्या व शीलाच्या बळावर तो अशा निर्वाणीच्या प्रसंगांना तोंड देतो, त्याची चुणूक पाहावयास मिळते. कालिदासाच्या वाङमयातून आणीबाणीच्या प्रसंगी सापडलेल्या मानवाच्या चारित्र्याचे मनोज्ञ दर्शन करून देणारे प्रसंग विपुलतेने आढळतात. शाकुंतलाच्या पाचव्या अंकात, अपमानित झालेल्या शकुंतलेच्या तोंडून दुष्यंताचा अधिक्षेप करणारे, 'अनार्य, ' 'धर्माचा झगा पांघरणारा', असे जे जळजळीत शब्द बाहेर पडतात ('अनार्य, आत्मनो हृदयानुमानेन प्रेक्षसे । तृणच्छन्नकूपोपमस्य धर्मकंचुकप्रवेशितः कस्तवानुकृतिं प्रतिपत्स्यते '), ते किती अनुरूप व तिच्या सात्त्विक संतापाचे निदर्शक आहेत ! स्वतःच्या निरपराधत्वाविषयी खात्री असलेला राजा दुष्यंतदेखील हिचा कोप खराखुरा निष्कपट असावा ('अकैतव इवास्याः कोपो लक्ष्यते ') असे वाटून तिच्या या सात्त्विक संतापापुढे चपापून वचकतो. रघुवंशाच्या १४ व्या सर्गात, अंधश्रद्ध समाजाने जिला अमानुष रीतीने वागविले अशा सीतेचा तिच्या 'संदेशा 'त

प्रकट होणारा स्वभाव व चारित्र्य किती धीरोदात्त असे रंगविले आहे ! कुमार-संभवातील पार्वतीही बाणेदार, आपले ध्येय प्राप्त करून घेणाऱ्या निश्चयी स्त्रीचा आदर्श आहे.––शाकुंतलाच्या सहाव्या अंकात शकुंतलेची आठवण जागृत होऊन पश्चात्तापाने संतप्त झालेल्या दुष्यंताचे चित्र रंगविले आहे. त्याच्या हातून अपराध तर घडला आहे, पण तो कसा घडून आला याची त्याला जाणीव नाही, अशा पेचात तापडून तळमळणाऱ्या दुष्यंताचे नाट्यचित्र पाहत असताना, शकुंतलेविषयी सहानुभूती वाटून 'अस्य संतापेन अहं रमे' असे म्हणणाऱ्या सानुमतीप्रमाणेच, राजाच्या पश्चात्ताप दुःखाबद्दल एक प्रकारचा औपरोधिक आनंद आपणांस वाटतो. याच प्रसंगी दुष्यन्ताला अपघातात मृत्यु पावलेल्या आपल्या सार्थवाह प्रजाजनाचे वृत्त कळून तो व्याकुळ होतो व त्याची सहानुभूती उचंबळून येऊन तो आपल्या प्रजाजनाशी एकरूपता पावण्याचा प्रयत्न करतो हे त्याच्या त्या वेळच्या उद्गारातून दिसून येते. प्रजानुरंजनाकरिता आदर्श राजाचे कर्तव्य म्हणून कठोर कर्तव्यनिष्ठेने सीतेचा परित्याग करणारा राम त्या परित्यागशल्याने व्यथित होऊन तळमळत कसा अश्रू ढाळतो व त्याच बरोबर व धीरोदात्तपणे आपली कर्तव्ये पार पाडीत असतो याचे हृदयंगम चित्र रघुवंशात दिसून येते.

निसर्गप्रेम

कालिदासाच्या वाङमयातील कोणत्याही काळच्या रसिकांना मुग्ध करून टाकील असे वैशिष्टच म्हणजे त्यात चित्रित झालेले निसर्गप्रेम हे होय. निसर्गाचे वर्णन करताना, त्याच्या प्रतिभेचे असामान्य वैशिष्टच हे की त्या वर्णनात मानवाची व त्याच्या भोवतालच्या सृष्टीची एकतानता किंवा अत्यंत मधुर असा सुसंवाद साधलेला आढळून येतो. आधुनिक मानवतावाद्यांचे जे म्हणणे की, मानव हा निसर्गाचाच एक अंगभूत भाग होय, त्याला कालिदासाच्या वाङमयातून अत्यंत सरस असा काव्यमय दुजोरा मिळतो. त्याने आपल्या धार्मिक श्रद्धेने अष्टमूर्ती शंकराचे जे रंगून जाऊन वर्णन केले आहे, तेही आधुनिक मानवतावाद्यांच्या निसर्ग व मानव यांच्यामधील संबंधा-विषयीच्या कल्पनेशी प्रतीकरूपाने जुळण्यासारखे आहे. शंकराच्या आठ मूर्ती––म्हणजे पंचमहाभूते, सूर्य, चंद्र ह्या सात आणि आठवी मूर्ती म्हणजे मानवी आत्मा––अशा होत. शंकर म्हणजे जर महान निसर्गाचे प्रतीक मानले तर त्या महान निसर्गातूनच उत्क्रांती व परिणती पावलेल्या पंचमहाभूतादी सात निसर्गाचे आविष्कार व जीवसृष्टी असा अर्थ लागू शकतो. सूर्य व चंद्र हे तेजोद्वय मानवलोकांचे नियंत्रण आपापल्या अस्तोदयांनी करीत असते असे म्हणून कालिदासाने निसर्गनियम व मानव यांचे संबंध सूचित केले आहेत. वनस्पती, प्राणी व मानव निसर्गातल्या ऋतुचक्राच्या––विशेषतः वसंतऋतूने घडवून आणलेल्या––परिवर्तनात कसे समरसतेने सामील

होतात याचे कालिदासाच्या वाङमयात मोठे हृद्य वर्णन आढळून येते. याशिवाय कालिदासाच्या उपमादी अलंकारांनी विशिष्ट अशा वर्णनाची विशेष खुमारी ही की निसर्गाचे वर्णन करताना मानवी उपमा व मानवांचे वर्णन करताना निसर्गातील उपमा आल्यामुळे मानव व निसर्ग यांतील परस्पर सुसंवाद आपल्या मनावर बिंबून राहतो. वेदी–(झाडाभोवतालचा पार)–मध्यावर उभे ठाकलेले निवातनिष्कम्प वृक्ष योगासनस्थ मुनीप्रमाणे वाटतात, असे रघुवंशात (१३ वा सर्ग) वर्णन आले आहे. शकुंतलेचा 'अधरः किसलयरागः कोमलविटपानुकारिणौ बाहू । कुसुममिव लोभनीयं यौवनमङ्गेषु सन्नद्धम्' हे निसर्गाशी सारूप्य आदींचे वर्णन प्रसिद्धच आहे. निसर्ग व मानव यांच्यामधील साधर्म्य वर्णन करताना कालिदासाची प्रतिभा अशी रंगून जाते की, पुष्कळ वेळा निसर्ग व मानव यांतील भेदरेषाही दिसेनाशी होऊन निसर्ग आणि मानव यांचे तादाम्य जणू साधले जाते. शाकुंतलात हे तादात्म्य इतके बेमालूम साधले आहे की, कित्येक रसिक समीक्षकांच्या मते, शाकुंतलातील मानवी पात्रांबरोबर निसर्ग हेही एक पात्र असून तोही इतर मानवी पात्रांच्या सुखदुःखांत समरसून भाग घेत आहे, असा मनावर परिणाम होतो. वनज्योस्त्ना, मृगपोत, तपोवनतरू ही सर्व निसर्गपात्रे शकुंतलेला निरोप देताना इतर कण्व, अनुसूया, प्रियंवदा इत्यादी मानवी पात्रांप्रमाणे भावनेने हेलावून गेलेली वाटतात. शाकुंतलाच्या चौथ्या अंकात मानवी वात्सल्य, स्नेह इत्यादी भावनांच्या जणू वाहणाऱ्या पुरात, अतिभौतिक चमत्कारमय गोष्टीही चमत्कार म्हणून वाटेनाशा होतात, इतके आपण त्यातील वातावरणाशी तद्रूप होऊन जातो. सासरी जावयाला निघालेल्या शकुंतलेला तिच्या मैत्रिणी अनसूया व प्रियंवदा मोठ्या प्रेमाने, अखेरचे प्रसाधन म्हणून आश्रमसुलभ प्रसाधनांनी––पाने, फुले यांनी––अलंकृत करीत असताना, खेद व्यक्त करतात की इतके सुंदर रूप उंची अलंकारांनी सजविण्यास योग्य असे असूनही त्यांच्या अभावी त्या रूपाला उणेपणा येतो, ('आभरणोचितं रूपं आश्रमसुलभैः प्रसाधनैः विप्रकार्यते') अगदी बरोबर त्याच वेळी मुनिकुमार उंची वस्त्रप्रावरणे (क्षौमवस्त्र) व अलंकार (आभरणानि) घेऊन येतात व सांगतात की वनदेवतांनी ही दिली आहेत. मैत्रिणी सखीप्रेमाने उणीव दाखवितात काय व ती लगेच चमत्कारमय रीतीने पुरी होते काय–असा हा नाटयपूर्ण प्रसंग अनुभवीत असताना आपण त्या वातावरणाशी इतके समरसून जातो की, त्यात काही अतिभौतिक घडून आले आहे याचा आपणांस विसर पडतो. काही विचारवंतांच्या मते, भारतीय संस्कृतीचा जो काही अमूल्य वारसा आहे त्यात मानव व निसर्ग यांच्यातील समरसता किंवा एकतानता हा एक विचार महत्त्वाचा भाग आहे. शाकुंतल नाटकातील चौथा अंक या विचाराचे एक सुंदर, बोलके प्रतीक आहे असे म्हणता येईल.

ललितकलांबद्दल अभिरुची

कालिदासाच्या वाङमयातील आणखी एक महत्त्वाचे, कोणत्याही काळच्या रसिकांना आवडण्यासारखे मानव्यपूर्ण वैशिष्टच म्हणजे ललितकलांबद्दल जिव्हाळा व सूक्ष्म मार्मिक दृष्टी हे होय. तो स्वतः एक थोर नाटककार असून त्याने नाटच कलेविषयी ('नाटचं भिन्नरुचेर्जनस्य एकं समाराधनं') भिन्नभिन्न रुचीच्या लोकांना सारखाच आनंद देणारी कला असे म्हणून तिचा यथोचित गौरव केला आहे. नृत्यकलेचा तो किती मर्मज्ञ ज्ञाता व भोक्ता होता हे त्याच्या मालविकाग्निमित्रातील मालविकेच्या नृत्यातील अगदी बारीकसारीक ढंगांच्या अत्यंत सुंदर वर्णनांवरून दिसून येते. नृत्य करीत असलेल्या मालविकेच्या अत्यंत भावपूर्ण हावभावांचे वर्णन करून शेवटी विधात्याने मालविका निर्माण करताना, तिला नृत्य शिकविणाऱ्याच्या मनात जो जो काही नृत्याचा ढंग वठवायचा असेल त्याला अनुसरूनच तिचे शरीर निर्माण केले आहे ('छंदो नर्तयितुर्यथैव मनसः सृष्टं तथास्याः वपुः') अशा शब्दांत त्याने नृत्यकलेचे अनिर्वचनीय मर्म प्रकट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. चित्रकलेतील त्याची अत्यंत मार्मिक दृष्टी शाकुन्तलाच्या सहाव्या अंकातील दुष्यंतशकुंतलांच्या चित्रात काढलेल्या व अजून काढावयाच्या गोष्टींच्या वर्णनावरून दिसून येते. जे चित्र काढावयाचे त्यातील मध्यवर्ती विचार व कल्पना यांना अनुकूल व पोषक अशाच गोष्टी चित्रित करण्यात चित्रकाराचे कसब असते. त्या दृष्टीने शकुंतलेच्या चित्रात अजून चित्रित करावयाच्या राहिलेल्या गोष्टींचे जे वर्णन दुष्यंताच्या तोंडी घातले आहे ते पाहण्यासारखे आहे. ('कार्या सैकतलीनहंसमिथुना स्रोतोवहा मालिनी । पादास्ताम् अभितो विषण्णहरिणा गौरीगुरोः पावनाः ।। शाखालम्बित-वल्कलस्य च तरोर्निर्मातुमिच्छाम्यधः । शृङग कृष्णमृगस्य वामनयनं कण्डूयमानां मृगीम् ।।) वाहणारी मालिनी नदी व तिच्या पुलिनात खेटून बसलेली हंसांची प्रणयी युगुले, हिमालयाची पावन शिखरे व त्यांच्या उतरणीवर बसलेली हरिणांची जोडपी ही अजून काढावयाची आहेत. तसेच फांदीवरून लोंबत असलेल्या वल्कलांच्या तरूखाली, एक हरिणी आपल्या नराच्या––कृष्णमृगाच्या–– शृंगालगत आपला डावा डोळा टेकून त्याच्या स्पर्शात रमून गेलेली अशी मला चित्रित करावयाची आहे. दुष्यंताच्या मनातील शकुंतलेविषयीची प्रणयभावना, तिला पार्श्वभूमी म्हणून नदीकाठी असलेल्या आश्रमांचे शांत वातावरण, तेथील सृष्टीतील प्राण्यांची संयत शृंगारचेष्टा या सर्व गोष्टी मोठ्या मार्मिक दृष्टीने सूचित झालेल्या दिसून येतात.

कालिदासीय वैशिष्टचे

वर संक्षिप्त रीतीने, कालिदासाच्या वाङमयात, आधुनिक शास्त्रीय युगांच्या जुन्या तत्त्वज्ञानविषयक व धर्मविषयक श्रद्धा बदललेल्या काळातही रसिकांचे लक्ष

कायमची वेधून घेतील अशी कोणती वैशिष्टये आहेत त्यांचे दिग्दर्शन केले आहे. आपण मानव निसर्गाने घडविलेले असे जोपर्यंत आहोत, इच्छा, आकांक्षा-प्रेरणा, सौंदर्यप्रेम, निसर्गप्रेम, ही जोपर्यंत आपल्या ठिकाणी आहेत तोपर्यंत कालिदासाच्या वाङमयातील या वैशिष्टयांची गोडी अवीट व कायमची राहणार यात शंका नाही. ('निर्गतासु न वा कस्य कालिदासस्य सूक्तिषु । प्रीतिर्मधुरसार्द्रासु मञ्जरीष्विव जायते । ') गोड वासाच्या रसरशीत (मंजरी) मोहोराप्रमाणे बहरून आलेल्या कालिदासाच्या वाङमयात कोण रममाण होणार नाही, हे बाणाचे उद्‌गार कालिदास-वाङमयाची निसर्गरमणीयता मोठ्या सुंदर रीतीने सूचित करतात. आधुनिक काळातील महान् मानवतावादी जर्मन साहित्यिक गटे याने तर कालिदासाची शाकुंतलासारखी कृती मानवी अंतःकरणातील भावनाप्रेरणांचे भरणपोषण करून केवढा मोठा आनंद देते ('by which the soul is enraptured, feasted, fed') याचे रसभरित वर्णन केले आहे. मानव्य हाच धर्म मानणारे आपल्या काळचे रवींद्रनाथ टागोर यांनी कालिदासाच्या वाङमयाबद्दल पुढील उद्‌गार काढले आहेत :

"निर्लिप्त निर्मल
फुटियाछे काव्य तव सौन्दर्यकमल
आनन्देर सूर्यपाने; तार कोनो ठाई
दुःखदैन्यदुर्दिनेर कोनो चिन्ह नाइ
जीवनमन्थनविष निजे करि पान
अमृत या उठोछिल करे गेछ दान"

आधुनिक काळातील एका श्रेष्ठ मानवतावादी साहित्यिकाने कालिदासाच्या वाङमयगुणाविषयी जे हे प्रशंसोद्‌गार काढले आहेत ते कालिदास नेहमीच 'नवो नव एव सः' असाच राहणार हेच सिद्ध करीत नाहीत काय ?

ललितवाङ्मयातील सामाजिक जाणिवेचे स्वरूप

शरच्चंद्र मुक्तिबोध

मराठी ललितवाङ्मयातील बहुसंख्य कलाकृतींना रूढार्थाने सामाजिक ललितकृती असे संबोधता येईल. या कलाकृतींमध्ये समाजदशेचे बाह्य वर्णन आढळते किंवा पुरोगामी दृष्टीतून एखादी सामाजिक समस्या समोर मांडलेली असते. परंतु, कलागुणांच्या दृष्टीने विचार केल्यास त्यांची कलाशून्यताच विशेष नजरेत भरते. त्या मानाने वैयक्तिक भावनांचे चित्रण करणाऱ्या कलाकृतीच तुलनेने अधिक यशस्वी ठरलेल्या दिसतात. असे का व्हावे, हा विचार करण्याजोगा प्रश्न आहे. त्याची चर्चा करताना आपणांस ललितवाङ्मयाच्या स्वरूपाची चर्चा करणे आवश्यक आहे असे वाटते.

ललितवाङ्मय आणि भाषा

ललितकृती आकाराला येते ती भाषेच्या द्वारे. शब्द हा भाषेचा मूळ घटक मानला तर त्यामध्ये आपणांस दोन प्रकार आढळतात. काही शब्द अमूर्त विचार किंवा कल्पना व्यक्त करणारे असतात, तर काही शब्दांमध्ये संवेदना-भावना स्फुरविण्याचे सामर्थ्य असते. म्हणजे, काही शब्दांचा वापर केला तर आपणांस एखादा विचार कळतो, तर काही शब्दांच्या वापराद्वारे एखादा संवेदना-भावनात्मक अनुभव प्रतीत होतो. हा विचार वा अनुभव कोणाला कळतो वा प्रतीत होतो ? तर, ज्याला ती भाषा कळते, त्यालाच, इतरांना नव्हे. इतरांच्या दृष्टीने ते शब्द म्हणजे एक अर्थशून्य गोंगाटच ठरतो. म्हणजे ध्वनींना जो अर्थ प्राप्त होतो

वा संवेदनांचे जे सामर्थ्य येते तो त्यांचा अंगभूत गुणधर्म नसतो तर एखादा विवक्षित समाजच त्यांना ते सामर्थ्य देत असतो. व्यक्तीची एखादी स्वतंत्र अशी भाषा असू शकत नाही. कारण भाषेचे कार्य निवेदन (Communication) हे असते व त्याची खरी गरज समाजातच उत्पन्न होते. भाषा ही व्यक्तीच्या आयुष्यात तयार होत नसते तर समाजाच्या आयुष्यात तयार होत असते. निवेदनाद्वारे व्यवहार सुकर करणे हेच तिचे कार्य असते. निसर्ग-समाजाचे जसे काही संबंध असतील, त्यामुळे जशी भौतिक परिस्थिती निर्माण झालेली असेल, तदनुसार जशा काही वृत्ति-प्रवृत्ती समाजात जोपासल्या गेल्या असतील, ज्या प्रकारच्या सुखदुःखांच्या श्रेणी समाजाच्या वाट्याला आलेल्या असतील, त्या साऱ्यांची विशिष्ट ठेवण भाषेला प्राप्त झालेली दिसते. म्हणूनच एका भाषेतील जाणीव अन्य भाषेतून प्रकट करणे पुष्कळदा कठीण होत असते.

समाजाच्या आदिम अवस्थेतील भाषांच्या शब्दसंग्रहांचा विचार केला तर, त्यामध्ये अमूर्त कल्पना व्यक्त करणारे शब्द अत्यल्प प्रमाणात आढळतात असे दिसते. मात्र, संवेदना-भावना व्यक्त करणारे, त्यांच्या सूक्ष्मातिसूक्ष्म छटा व्यक्त करणारे शब्द विपुल प्रमाणात आढळतात. इंग्रजी वाङमयसमीक्षक सी. एम. बोवरा याने आदिम भाषांच्या बाबतीत पुढील मत प्रकट केले आहे :

'On the other hand, these languages are extremely skilful at dealing with all kinds of impressions, whether visible, or emotional or audible, and have words which cover a vastly wider range than any civilized language can for such matters as colours, or effects of light and shade or the movements of animal and birds and fish or the relations of bodies in space.'[१]

आदिम अवस्थेतील मानव स्वतःचे मनोगत व्यक्त करण्यासाठी वापरीत असे ती अशा प्रकारची भाषा, समाजाच्या ज्ञानविज्ञानातील हळूहळू झालेल्या प्रगतीमुळे व त्या कारणाने वाढलेल्या सामाजिक गुंतागुंतीमुळे अमूर्त विचार वा कल्पना व्यक्त करणाऱ्या शब्दांचा भरणा वाढत गेला व त्यामुळे निवेदनाचा एक स्वतंत्र प्रकारच ठळकपणे वेगळा दिसू लागला असे म्हणावे लागते. त्या प्रकारच्या निवेदनाशी सध्या आपणांला कर्तव्य नाही. ललितवाङमयाचा संबंध येतो तो शब्दांच्याद्वारे ऐकणाऱ्याच्या मनात संवेदना-भावनांचा प्रत्यक्ष अनुभवच निर्माण करून त्याद्वारे मनोगत प्रकट करू शकणाऱ्या निवेदनप्रकाराशी. अमूर्त कल्पनांच्या आधारे विचार प्रकट करणाऱ्या भाषेला साक्षात अनुभव उभा करणे केवळ अशक्य असते. नव्हे, ते तिचे कार्यच नसते. परंतु प्रत्यक्ष संवेदनाचा व भावनेचा प्रत्यय आणून देणाऱ्या

1. C. M. Bowra, *Primitive Song*, Weedenfeld and Nicolson, London, p, 22

शब्दांच्या आधारे मात्र साक्षात अनुभव उभा करता येतो. ललितवाङ्मयामध्ये शब्दांच्या भावप्रेरक, संवेदनाप्रेरक सामर्थ्याच्या आधारे प्रत्यक्ष अनुभवच साकार केलेले असतात. भाषा ही एक सामाजिक संस्थाच असल्यामुळे हे साकार होणारे अनुभवदेखील सामाजिक असतात व कलावंताच्या मनोगताचे निवेदन हेच त्यांचे कार्य असू शकते.

कवितेमध्ये, कादंबरीत वा नाटकात, आरंभापासून अखेरपर्यंत साकार संवेद्य अनुभवांची एक मालिकाच आपल्या डोळ्यांसमोर उभी राहत असते. याचा अर्थ ललितवाङ्मयात अमूर्त विचारांना स्थानच नसते असे नव्हे. परंतु त्यांची पाळेमुळे कलावंतांच्या अनुभवाच्या सृष्टीतच रुजलेली असावी लागतात; व कलाकृतीमध्ये त्यांचे स्थान, ते कलाकृतीच्या संवेदना-भावनाविश्वात कितपत एकजीव झालेले आहेत व त्यामुळे कलाकृतीचा एकात्म परिणाम कितपत तीव्र झालेला आहे, यावरून ठरत असते. याचाच अर्थ असा की ललितकृतीमध्ये विचार वा अमूर्त कल्पना प्रकट करणारे शब्द आलेले दिसत असले तरी त्यांचे कार्य वैचारिक भाषेपेक्षा अगदी भिन्न असते व तत्त्वत: ते विचार संवेदनाभावनाप्रेरकच असतात असे म्हणावयास हरकत नाही. तेव्हा, ललितकृतीमध्ये शब्दांचे कार्य संवेदना-भावनांचा अनुभव देणे हे असते व ललितकृती ही अशा साक्षात अनुभवांची मालिकाच असते असे म्हणणे वस्तु-स्थितीला धरूनच होईल यात शंका नाही.

संघटक तत्त्व : प्रतीती

आता ही गोष्ट तर निश्चितच आहे की ललितकृतींमध्ये कितीही अनुभव साकार झालेले असले तरी, सरतेशेवटी, त्या सर्वांचा मिळून आपल्या मनावर एकच एक ठसा उमटावयाचा असतो. कादंबरीतील सर्व परिच्छेद वा प्रकरणे मिळून, नाटकातील सर्व प्रवेश व अंक मिळून, कवितेतील सर्व कडवी मिळून रसिकाला एकच एक प्रत्यय यावयाचा असतो. कलाकृतीतील शब्दांद्वारे साकार होणारे (संवेदना-भावनात्मक) अनुभव सुटे सुटे न राहता जे एकजीव झालेले दिसतात, स्वत:चे रेखीव पृथक्त्व न गमावताही जे सावयव पद्धतीने परस्परांशी निगडित झालेले असतात, ज्यांची विवक्षित परस्परनिकटता ज्यामुळे अपरिहार्य ठरलेली असते ते तत्त्व म्हणजे संपूर्ण कलाकृतीला व्यापून असणारी ‘ प्रतीती ’ हेच होय. ही ‘ प्रतीती ’ (realization) कलाकृतीच्या साकार अनुभवरूप घटकावयवांमधून वाहत असते. तिच्या विवक्षित स्वरूपामुळेच साकार अनुभवांची विवक्षितता (particularity), त्यांची जात आणि पोत निश्चित ठरत असते. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास ललित कृती ही शब्दांच्याद्वारे साकार झालेल्या अनुभवांची एकात्म सपिंड अशी रचना असते व तिचे संघटक तत्त्व कलावंतांची विवक्षित जीवनांगाविषयीची विवक्षित ‘ प्रतीती ’ हेच असते. कलावंताच्या या ‘ प्रतीती ’चे स्वरूप कोणते हे पाहणे अर्थातच

अगत्याचे आहे. पहिला प्रश्न असा की ही 'प्रतीती' कलावंताच्या जागरूक मनाचा प्रत्यय असतो की ती त्याला अगदी नकळत प्राप्त होत असते ?

प्रतीतीचे स्वरूप : (१)

याबाबत विचार करताना मानसशास्त्रज्ञांच्या मताचा थोडासा विचार केला पाहिजे. मानसशास्त्रज्ञ व कलास्वरूपशास्त्रज्ञ यांमध्ये असलेला महत्त्वाचा फरक हर्बर्ट रीडने नीट उलगडून सांगितलेला आहे. मानसशास्त्रज्ञाला कलाकृतीची किंमत वाटते ती तिच्यामागील मनोव्यापारांमुळे. मानसशास्त्रज्ञाचा प्रवास कलाकृतीकडून तिच्या निर्मितीमागील मनोव्यापारांपर्यंत होत असतो. म्हणजे त्याची दृष्टी खिळलेली असते ती मनोव्यापारांवर; मग तो मनोव्यापार कोणत्याही क्षेत्रातील असो. कलानिर्मितीच्या स्वतंत्र मनोव्यापारांचे कोडे मात्र त्याला अजून उलगडलेले नाही. मानवी मनाच्या सर्वसामान्य प्रक्रियांच्या अभ्यासाच्या दृष्टीने त्याला कलाकृतीचे महत्त्व वाटत असते. कलास्वरूपशास्त्रज्ञ मनोव्यापारांचा विचार करतो तो पुन्हा कलाकृतीकडे येण्यासाठी. मानसशास्त्रज्ञ कलामूल्यांचा विचार करीत नसतो. तर कलास्वरूपशास्त्रज्ञाचे तेच मुख्य कार्य असते. आपणांला कलेबद्दल फारसे काही समजत नाही याची कबुली फ्राइड-युंग वगैरे मानसशास्त्रज्ञांनी वारंवार दिलेली आहेच.

फ्राइडच्या मते कलाकृतीत प्रकट होतो तो सुप्त स्वप्नसदृश प्रतीकात्म व्यापार. जागृत मनाने नाकारलेल्या व दडपलेल्या सुप्तगुप्त इच्छा-आकांक्षांचा कलाकृतीमध्ये प्रतीकरूपाने आविष्कार होत असतो, असे त्याचे म्हणणे आहे. न्यूरॉटिक व्यक्ती आणि कलावंत यांमध्ये वस्तुतः फारसा भेद नसतो. भेद एवढाच की न्यूरॉसिस असलेल्या व्यक्तीच्या बाबतीत वास्तवापासून पलायन व स्वतःच्याच गूढ मनात बंदिस्त होणे, या क्रिया अटळ असतात; तर, कलावंताच्या ठायी मात्र आपल्या कुंठित भावनांना कलारूप देण्याचे सामर्थ्य असते व त्यामुळे त्याला स्वतःला मोकळे होता येते व वास्तवतेशी संबंध टिकवून धरता येतो. फ्राईड लिहितो :

'It is the individual who is displeased with reality is in possession of that artistic talent which is still a psychological riddle, he can transform his fancies into artistic creations. So he escapes the fate of a neurosis and wins back his connection with reality by the round about way.'[2]

याचा अर्थ असा दिसतो की कलाकृतीत प्रकट होते ते कलावंताचे सुप्त मन आणि तेही जागृत मनाच्या कुठल्याही ढवळाढवळीशिवाय. कारण, जागृत मनाने ढवळाढवळ

2. John Rickman, *A general selection from works of Sigmund Freud*, Hogarth Press, p. 37.

केल्यास सुप्त मनाचा खराखुरा आविष्कार होणे अशक्य होणार व कलावंत न्युरॉटिक राहणार. स्वप्नसृष्टीतील गूढ अर्थ असलेली संगतिरहित दृश्यमाला आणि कलाकृतीतील प्रतिमासृष्टी यांमध्ये फ्राइडने कोणताच भेद केलेला नाही. याचाच अर्थ असा की, कलाकृतीतील संवेदना-भावनाप्रेरक घटकावयवांची सृष्टी ही ज्या प्रतीतीनुसार संघटित होते असे आपण म्हणतो, ती 'प्रतीती' सुप्त मनाची प्रतीती होय असे फ्राइडच्या मताधारे म्हणावे लागते.

युंगच्या मते कलावंताचे मन म्हणजे एक माध्यम आणि त्याद्वारे प्रकट होतात ते प्रतीकात्म भाषेतील अतिप्राचीन आदिम अनुभवांचे प्रबळ भावनात्मक आवेग. त्याच्या मते हे प्राचीन अनुभव प्रत्येक व्यक्तीच्या मेंदूतील विवक्षित भागात आलेखरूपाने अस्तित्वात असतात. कलावंताचे मन हे archetypes मधील अर्थपूर्ण दुर्दम्य भावनात्मक आवेग प्रकट करण्याचे अत्यंत संवेदनशील असे साधन असते. मानव व निसर्ग यांमध्ये जवळजवळ अभेद असताना निर्माण झालेले हे archetypes मानवाने दडपून टाकलेल्या निसर्गाच्या दुर्दम्य प्रेरणाच प्रकट करणारे असतात. हर्बर्ट रीडने युंगचे मत त्याच्याच शब्दांत पुढीलप्रमाणे दिले आहे :

'It is 'force of nature that effetsc its purpose, either with tyrannical might or with that subtle cunning which nature brings to the achievement of her end, quite regardless of the weal or woe of the man who is the vehicle of the creative force.'[3]

ललितवाङ्मयातील प्रतिमासृष्टी ही जागृत मनाने न जाणलेल्या अशा गूढ मनोभावना प्रकट करणारी असते असे या दोन्ही मानसशास्त्रज्ञांचे मत दिसते. फ्राइडच्या मते कलाकृतीत प्रकट होते ते सुप्त व्यक्तिमन, तर युंगच्या मते प्रकट होते ते अतिप्राचीन सहजप्रेरणांच्या पातळीवरील दुर्दम्य वृत्तीप्रवृत्ती प्रतीकात्म भाषेत प्रकट करणारे व्यापक मानवी मन (universal mind).

परंतु याच मानसशास्त्रज्ञांनी त्यांच्या स्वतःच्या मनावर कलाकृतींचा जो परिणाम झाला त्याचे वर्णन करताना मात्र आपली भूमिका बाजूला सारली असल्याचे दिसते. मायकेलेंजेलोच्या मोझेसकडे पाहून आलेल्या अनुभवाचे वर्णन फ्राइडने पुढीलप्रमाणे केले आहे :

'In my opinion it can only be the artist's *intention*... that grips us so powerfully. I realize that it cannot be merely a matter of intellectual comprehension, what he aims at is to awaken in us the same emotional attitude, the same

---

3. Herbert Read, *The forms of Things Unknown*, Faber and Faber, p. 53.

mental constellation as that which in him produced the impetus to create.'[४]

स्वानुभव जसाच्या तसा कलाकृतीमध्ये प्रकट व्हावा, असा कलावंताचा प्रयत्न असल्याचे फ्राइड येथे सांगतो. स्वतःच्या कलात्मक हेतूबद्दल वा अनुभवाबद्दल कलावंत जागरूक असतो हे फ्राइडला मान्य आहे असे येथे दिसते. म्हणजेच कलाकृती निर्माण करताना कलावंत हा स्वतःच्या 'प्रतीती'बद्दल वस्तुनिष्ठ बनू शकतो हेही फ्राइडला मान्य आहे, असे म्हणावे लागेल. युंगने तर कलाकृतींचे दोन प्रकारच सांगितले आहेत. जागृत मनाने निर्मिलेल्या कलाकृती व गूढ मनाने निर्मिलेल्या कलाकृती. जागृत मनाने निर्मिलेल्या कलाकृतीच कलात्मक आनंद देऊ शकतात असेही त्याचे एक मत दिसते. तेव्हा कलावंत हा जागृत मनाने कलानिर्मिती करतो हे मत युंगलाही मान्य आहे असे म्हणायला हरकत नाही.

संज्ञाप्रवाहात्मक अतिवास्तववादी कलाकृतींमध्येदेखील कलावंताच्या जागरूक मनाचाच व्यापार आढळतो काय ? अतिवास्तववादाचा पुरस्कर्ता आंद्रे ब्रेतां आपल्या १९२४ च्या मेनिफेस्टोत म्हणतो :

'I believe in the future transmutation of these seemingly contradictory states, dream and reality, into a sort of absolute reality a super-reality so to speak.'[५]

आणि दुसऱ्या मेनिफेस्टोत पुढील जीवनदृष्टी मांडलेली आहे :

'We have attempted to present interior reality and exterior reality, being in the present form of society in contradiction (and in this contradiction we see the very cause of human unhappiness.) We have assigned to ourselves the task of confronting these two realities with one another on every possible occasion.'[६]

अतिवास्तववादाच्या कलाविषयक आंदोलनामागे एक सुजाण जीवनदृष्टी दिसते. तेव्हा अतिवास्तववादी कलाकृतींची बाह्यतः संगतिरहित वाटणारी स्वप्नसदृश प्रतिमासृष्टीदेखील जागरूक प्रतीतीच्या आधारेच सुसंघटित असणार असे म्हणावयाला हरकत नाही. जेम्स जॉयसच्या 'युलिसिस'मधील संज्ञाप्रवाहाचा तंत्र म्हणून उपयोग करण्यात आलेला आहे असे म्हटले जातेच.

थोडक्यात असे म्हणता येईल की ललितकृतीतील संवेद्य भावानुभावांची रचना

---

4. Herbert Read, *The forms of Things Unknown*, p. 84.

5. Herbert Read, *Art and Society*, Faber and Faber, pp. 120, 121.

6. Herbert Read, *Ibid*, p. 122

ही नेणिवेच्या कायद्याने होत नसून जाणिवेच्या कायद्याने होत असते आणि कलाकृतीतील अवयवरूप अनुभव सुप्त मनाने पुरविलेले असले तरी—या बाबतीत सर्व कलावंतांचा अनुभव सारखाच दिसतो—जागृत मनाने त्यांची निवड केलेली असल्यामुळे, कलाकृतीच्या एकात्म पिंडाचे घटक बनताना ते जागृत मनाच्या सुजाण (rational) पातळीवर आलेले असतात असे म्हणावयाला काहीच हरकत दिसत नाही.

सुसान लेंगरने असेच मत मांडलेले दिसते :

'Literary composition, however 'inspired', requires invention, judgment, often trial and rejection and long contemplation.' ७

तेव्हा ललितकृतीतील संघटक तत्त्व जे 'प्रतीती' ते कलावंताच्या सुजाण मनातून तर उद्‌भवलेले असतेच परंतु, कलाकृतीचे अवयवरूप घटक हेही कलानिर्मितीच्या प्रक्रियेत सुजाण (rational) पातळीवर आलेले असतात असे म्हणणे वस्तुस्थितीला धरूनच होईल यात शंका नाही.

प्रतीतीचे स्वरूप : (२)

कलावंताची 'प्रतीती' ही त्याच्या जागृत मनाची प्रतीती असते हे जसे खरे त्याप्रमाणे ती म्हणजे कलावंताला गवसलेली एखाद्या विवक्षित जीवनांगाची संगती असते हेही खरे. 'जाणिवे'च्या संदर्भात या प्रश्नाची चर्चा यापुढे यावयाची आहे. तूर्त, येथे या मुद्याचा थोडा विचार करणे आवश्यक आहे असे वाटते.

कलाकृतीतील घटकावयवरूप असलेल्या संवेदना भावनात्मक अनुभवाच्या स्वरूपात वैविध्य असते, वैचित्र्य असते व परस्पर विभिन्नत्व असते, असे दिसते. 'वॉर अ‍ॅण्ड पीस' सारख्या महाकादंबरीत हे वैचित्र्य, ही विविधता व हे परस्परविभिन्नत्व फार मोठ्या प्रमाणावर व एका मोठ्या कालपटावर रेखाटलेले दिसते, तर एखाद्या चार ओळींच्या कवितेत ते अत्यल्प व एका सूक्ष्म लकेरीतील लहानशा हेलकाव्यासारखे असू शकते. परंतु, या भिन्न सगुण अनुभवांमध्ये व त्यांमधील जिवंत सूक्ष्म वा प्रखर ताणांमध्ये (tensions) एकाच 'प्रतीती'चे प्राणतत्त्व वाहत असते. नव्हे, या प्रतीतीच्या विवक्षित स्वरूपामुळेच घटकावयवांमधील हे जिवंत ताण निर्माण झालेले असतात. चार ओळींच्या कवितेमधील सूक्ष्म छटांमध्ये विवक्षित पातळीवरील अनुभूतिसत्याची एकच एक सूक्ष्म लकेर असते व या सूक्ष्म लकेरीच्या विवक्षित स्वरूपामुळेच त्या कवितेच्या घटकावयवांमध्ये एक प्रकारचे सूक्ष्म नाजूक वैविध्य किंवा ताण निर्माण झालेले दिसतात. संघटक तत्त्व 'प्रतीती'-

---

7. Susan Langer, *Feeling and Form,* Rautledge and Kegan Paul, p. 245.

मुळेच कलावंताना कलाकृतीतील भिन्न भिन्न घटकावयवांच्या संघर्षाला वा ताणांना एक सजीव (organic) रूप देता येते व ते ताण आपोआपच तोलून धरले जातात— अर्थपूर्ण बनतात. जेथे कलावंताची खरीखुरी 'प्रतीती' नसते तेथे कलाकृतीतील घटकावयवांमध्ये सजीवता तर येत नाहीच परंतु त्यांमध्ये खराखुरा जिवंत ताणही निर्माण होऊ शकत नाही. ललितकृतीतील अंतर्गत ताणाला जिवंतपणा व तोल देणारी ही कलावंताची 'प्रतीती' असते.

ललितकृतीतील घटकावयवांमधील हे ताण प्रतीतीमुळे तोलून धरले जातात व अर्थपूर्ण बनतात याचे कारण प्रत्यक्ष जीवनात कलावंताला 'प्रतीती' येते ती अशाच प्रकारे. जीवनातील वैविध्य, विसंगती, व विविध द्वंद्वे यांमधून कलावंत हा संगती शोधीत असतो. तोच त्याचा कलावंत या नात्याने मनोधर्म असतो. कलावंताला गवसलेली ही 'प्रतीती' अमूर्त स्वरूपाची (conceptual) कधीच असू शकत नाही हे पुन्हा सांगणे आवश्यक आहे. एखादी अमूर्त कल्पना मनाशी धरून कलाकृती निर्माण करावयाचा प्रयत्न केला तर एकसंध व अस्सल घटकावयव असलेली व जिवंत अंतर्गत ताण असलेली कलाकृती अस्तित्वात येणेच अशक्य.

कलावंताला गवसलेली ही संगती (जीवनातील सत्य) कलात्मक 'प्रतीती' बनून द्वंद्वशील घटकावयवांच्या रूपाने साकार होत असते. बाह्य रूपाच्या दृष्टीने (aesthetic surface) विचार केल्यास तिचे विरोध-संवादाच्या भाषेत आपणांस वर्णन करता येऊ शकेल. 'प्रतीती' आणि लयतत्त्व हे एकाच कलावस्तूचे दोन ध्रुव आहेत हे दाखवून देता येईल असे वाटते. परंतु तो प्रश्न सध्या आपणांसमोर नाही.

प्रतीतीचे स्वरूप : (३)

कलाकृतिगत 'प्रतीती' ही विवक्षित (particular) व मौलिक प्रतीती असते. ती कलावंताला उमजलेली व त्याच्या प्रत्ययाला आलेली जीवनाच्या एखाद्या विवक्षित संगतीची अनुभूती असते. प्रत्येक कलाकृती ही खऱ्या अर्थाने मौलिक ठरते ती तिच्यातील 'प्रतीती' ही मौलिक व स्वतंत्र असेल तरच. एक कलाकृती ही दुसऱ्या कलाकृतीसारखी असू शकत नाही, कारण एक 'प्रतीती' ही नेमकी दुसऱ्या 'प्रतीती'सारखी असू शकत नाही.

असे असूनही एखाद्या कलावंताच्या सर्वच कलाकृती एकत्र केल्या तर त्यामागे त्याच्या एका स्वतंत्र जीवनविषयक जाणिवेचा प्रत्यय आल्याशिवाय राहत नाही. (एकाच कलावंतात परस्पर विसंगत जाणीवा कधी कधी दिसू शकतात हा मुद्दा सध्या बाजूस ठेवू या.) हरिभाऊंच्या सामाजिक कादंबऱ्या एकत्र केल्या तर त्यामागे एकच एक जीवनविषयक जाणीव दिसून येईल. मर्ढेकरांच्या प्रत्येक कवितेमागे स्वतंत्र प्रतीती असली तरी त्यांच्या एकंदर काव्यामागे मर्ढेकरांची स्वतंत्र अशी जीवन-

विषयक दृष्टी प्रकट झाल्याशिवाय राहत नाही. कलावंत जितका मोठा तितकीच त्याची जाणीव स्पष्ट व प्रतीती रेखीव असते असे दिसून येईल.

अर्थात्‌च कलावंताची ही जाणीव कोणती हे त्याच्या विवक्षित कलाकृतीतील विवक्षित प्रतीतीवरून आपण ठरवू शकतो. प्रत्येक कलाकृतीमागील 'प्रतीती' वेगळी परंतु 'जाणीव' मात्र एकच असते हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. प्रत्येक 'प्रतीती' मधून कलावंताच्या सर्वसामान्य जाणिवेचा प्रत्यय वाचकांना आपोआपच येत असतो. कलाकृतिगत 'प्रतीती' ही कलावंताच्या सर्वसामान्य जाणिवेचा एक दाखला (particular) असतो, असे म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही.

म्हणूनच कलावंताची सर्वसामान्य जीवनविषयक जाणीव शोधावयाची झाल्यास ती त्याच्या जाहीर विचारांमधून शोधता कामा नये. भाषणांमधून, निबंधांमधून व समीक्षेतून त्याने मांडलेले विचार व प्रकट केलेली जीवनदृष्टी ही त्याच्या कलाकृतीमधून प्रकट होईलच असे ठामपणे म्हणता येत नाही. बौद्धिक पातळीवरील अमूर्त (conceptual) जीवनदृष्टीला आपण कलावंताची जीवनविषयक 'जाणीव' म्हणता कामा नये. ती कलावंताच्या व्यक्तित्वाने आत्मसात केलेली असेल वा त्याच्या स्वभावात वृत्तिरूपाने मुरलेली असेल व तिच्यामधूनच त्याला (कलाकृतीत प्रकट होणाऱ्या) विवक्षित 'प्रतीती' गवसत असतील तर, त्याची बौद्धिक दृष्टी त्याच्या व्यक्तित्वात मुरून गेली आहे असे आपण म्हणू शकू व तिला 'जाणीव' हे नाव देऊ शकू. परंतु पुष्कळदा कलावंताची बौद्धिक जाणीव व प्रतीतिगत जाणीव यांत महद्‌अंतर पडलेले दिसते व बौद्धिक जाणिवेचा उल्लेख केल्याने कलाकृतिगत जाणीवेचा उल्लेख केला असे होत नाही. कलादृष्ट्या विचार करावयाचा झाला तर आपला संबंध आहे तो कलावंताच्या विविध प्रतीतींमधून जाणवणाऱ्या जीवनविषयक जाणिवेशी. या जाणिवेचीच चर्चा आपणांस आता करावयाची आहे. 'प्रतीतीमध्ये' 'जाणीव' गर्भित असते, असा प्रतीतीच्या स्वरूपाचा पुन्हा उल्लेख करून 'जाणीवे'च्या विचारास आरंभ करू या. 'प्रतीती'च्या स्वरूपाची चर्चा करताना खालील निष्कर्ष आपल्या हाती आलेले आहेत. 'प्रतीती' ही——

१ कलावंताच्या जागरूक मनाला गवसलेली असते ; व

२ वैविध्यातून एकात्मतेच्या व विसंगतीमधून संगतीच्या स्वरूपात ती त्याच्या प्रत्ययाला येते;

३ म्हणून ती अमूर्त कल्पनेसारखी बुद्धीला गवसत नसून कलावंताच्या व्यक्तित्वाला 'प्रतीत' होते, व ती

४ कलाकृतीतील विविध द्वंद्वशील घटकावयवांना एकार्थाने तोलून देणारी, त्यांचा परस्परांमधील ताण अटळ व सजीव (organic) करणारी अशी असते व

५ अशा प्रतीतीमध्ये कलावंताची 'जाणीव' गर्भित असते.

जाणीव – व्यक्ति आणि समाज

जाणिवेचे स्वरूप शोधताना आपणांस प्रथम व्यक्तिसमाजसंबंधांचा विचार केला पाहिजे.

आता, कोणे एके दिवशी काही व्यक्तींनी एकत्र जमून समाज निर्माण करावयाचे ठरविले व तेव्हापासून समाजाचा जन्म झाला अशातला भाग नाही. मानवजातीचा इतिहास म्हणजे मानवी समाजाचा इतिहास होय. ज्या मर्कट योनीतून मानवजातीची उत्क्रांती झाली (व ज्यांची शरीररचना व मेंदूची रचना मानवसदृशच आहे) तीमध्येदेखील समाजसंबंधांचीच बीजे आढळतात.

'The behaviour of subhuman primates represents a prehuman social level, a level which, though without culture itself, seems to have contained seeds that grow into culture of primitive man.'[८]

कोहलरच्या *Mentality of Apes* या ग्रंथावरूनदेखील हाच निष्कर्ष निघतो. पुन्हा, माकडांचा समाज आणि गुहावासी मानवसमाज यांमध्ये प्रगतीच्या दृष्टीने फार मोठे अंतर पडलेले दिसते. त्या आदिम अवस्थेमध्ये देखील मानवी समाज किती तरी पुढे गेलेला दिसतो व समाजसंबंध किती तरी दृढ झालेले आढळतात. आदिमानव हा संस्कृतिनिर्माता बनलेला आढळतो. तसे माकडांच्या समाजाबद्दल म्हणता येत नाही. आदिम अवस्थेपासून आजपर्यंत मानवी व्यक्ती ही समाजातच जन्म घेत व वाढत आलेली आहे. कळपाबाहेर चिंपाझीला स्वतःचे असे कोणतेच गुण प्रकट करता येत नाहीत असे कोहलरने म्हटले आहे. मानवी व्यक्तीबद्दल तर ही गोष्ट सर्वांशाने खरी आहे. चुकून समाजाबाहेर वाढलेली व्यक्ती ही पशुवत् व्यवहार करू लागते असे दिसते.

तेव्हा, समाज म्हणजे व्यक्तींचा समूह वा व्यक्तींची गोळाबेरीज नव्हे. समाजाला स्वतंत्र असे व्यक्तिनिरपेक्ष अस्तित्व आहे व त्याची स्वतंत्र अशी अंतर्गत रचनाही (structure) आहे. समाजाची ही अंतर्गत रचना विवक्षित आर्थिक संबंधामधूनच निश्चित होते. इतर प्राण्यांप्रमाणेच लांब लांब नखे, मजबूत दाढा किंवा शिंगे इ. स्वरक्षणाच्या व उदरपोषणाच्या साधनांना आंचवलेला मानव हा परस्पर सहकार्यानेच ही कामे करीत आला आहे. स्ववंशाचे रक्षण व संवर्धन त्याला याच मार्गाने (म्हणजे आर्थिक संबंधांनी परस्पर निगडित होऊन) करता येणे शक्य होते. मानवी समाजाची रचना मूलतः उत्पादनाच्या संबंधांनी म्हणजे आर्थिक संबंधांनी बनलेली असते ही वस्तुस्थितीच आहे.

---

8. S. Zukerman, *The Social life of Monkeys and Apes*, Kegan Paul French, Trubner and Co. p. 26.

आरंभीचा समाज हा वर्गविरहित समाज होता. शिकार करीत व कंदमुळे गोळा करीत हिंडणाऱ्या जमातींचा तो समाज होता. मानवी इतिहासाचा ९८ टक्के काळ याच सामाजिक अवस्थेने व्यापलेला दिसतो. सुमारे १०,००० वर्षांपूर्वी माणसाला शेती करण्याची कला अवगत झाली व तो एका जागी स्थिर होऊन राहू लागला. या अवस्थेस अनुकूल अशा अनेक गरजा आपोआप उत्पन्न झाल्या. श्रमविभाजन झाले. सामाजिक वर्ग अस्तित्वात आले. पूर्वीचा एक पेशीसारखा असलेला समाज बदलला. त्याला वर्गीयसंबंधांचा सांगाडा प्राप्त झाला. पूर्व अश्मयुगीन समाजात मांत्रिक किंवा जमातीचा पुढारी आणि स्त्री-पुरुष असे भेद होतेच. परंतु सर्वांचे काम एकच होते. शिकारीत सामान्यत: सर्वांनाच भाग घ्यावा लागे. आता कामाची वाटणी झाली. जाणिवांमध्येही काही अंशी भेद निर्माण झाला. समाजशरीर गुंतागुंतीचे बनले म्हणून आर्थिक संबंध दृढ बनले. तेव्हापासून आजवरचा मानवजातीचा इतिहास म्हणजे वर्गयुक्त समाजाचाच इतिहास आहे. एवढेच नव्हे तर उत्पादन करणारे वर्ग व उत्पादनाचा उपभोग घेणारे वर्ग अशी स्थिती निर्माण झाल्यामुळे, तो प्रकट वा अप्रकट वर्गविग्रहाचाही इतिहास आहे.

अर्थात् मानवी समाजाचे अधिष्ठान अर्थरचना हे असले तरी समाजात तेवढेच संबंध असतात अशातला भाग नव्हे. आदिम अवस्थेतही विवक्षित धार्मिक कल्पना, स्त्री-पुरुषसंबंधविषयक कल्पना, इ० असतातच. समाजविकासाच्या प्रक्रियेत धार्मिक, नैतिक, सामाजिक, कलाविषयक इ० रूढी व कल्पना निर्माण झालेल्या असतात. त्या सर्वांचा प्रवाह समाजदेहातून वाहत असतो. परंतु, सरतेशेवटी त्या सर्वांचे कार्य समाजाच्या मूळ व्यवस्थेला सुरळित चालू ठेवणे हेच असते. विचार व धर्मव्यवस्था ह्या समाजनिर्मित असतात व त्यांचा परिणाम समाजमनावर मोठ्या प्रमाणात होत असतो. विवक्षित आर्थिक व्यवस्थेवर आधारलेल्या समाजात जेव्हा क्रांतिकारक बदल होतो तेव्हा जुने विचार व कल्पना काही काळ झगडून गतार्थ होतात व नवीन विचारव्यवस्था मूळ धरू लागतात. पूर्वीच्या सरंजामी युगातील कल्पना व आजच्या भांडवलशाही यंत्रयुगातील कल्पना यात केवढे अंतर आहे ते आपणांस भारतात आजही स्पष्ट दिसत आहे. (याचा अर्थ असा नव्हे, की मानवी जीवनात सातत्य असे कोणत्याही गोष्टीस नाही. परंतु, सध्या आपण त्या प्रश्नाला नजरेआड करू या. खरे तर, परिवर्तनाच्या नियमांच्या स्पष्ट जाणिवेशिवाय सातत्याचा (continuity) प्रश्न विचारात घेणे केव्हाही योग्य ठरत नाही.) समाज आणि त्यामधील विचार-कल्पना यांच्या परस्परसंबंधांबाबत गॉर्डन चाइल्ड या मानव-वंशशास्त्रज्ञाचे मत पुढीलप्रमाणे आहे :

'The 'materialist concept of history' asserts that the economy determines the ideology. It is safer and more accurate to repeat in other words ... : In the long run an ideology can

survive only if it facilitates the smooth and efficient functioning of the economy. If it hampers that, the society and with it the ideology must perish in the end.'[९]
विचारव्यवस्था आणि समाजाची अर्थरचना यांचा कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे हे यावरून स्पष्ट होईल.

मानवी व्यक्ती जन्माला येते ती अशा समाजात. समाज वर्गीय असतो, म्हणून व्यक्तीला कोणत्या तरी एका वर्गात जन्माला आल्याशिवाय गत्यंतर नसते. व्यक्तीच्या स्वत्वाची (ego)ची घडण होते ती (विवक्षित वर्गामध्ये व त्या वर्गासह विवक्षित अवस्थेतील एकंदर समाजामध्ये) जे धार्मिक, नैतिक, सामाजिक विचार प्रचलित असतील त्या वातावरणामध्ये. उत्पादनाशी प्रत्यक्ष निगडीत असणारे समाज किंवा वर्ग यांचे काही स्वतंत्र विचार वा जीवनदृष्टी असतेच, परंतु समाजातील उत्पादनाचा सर्वांत मोठा वाटा पळविणारे सत्ताधारी वरिष्ठ वर्गच विचार करणारे वर्ग असल्यामुळे ते जे विचार निर्माण करतील ते निमूटपणे खरे मानून चालण्याकडे कष्टकरी वर्गांची प्रवृत्ती असते. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेमुळे वर्गीय विषमता शेकडो वर्षे कशी विनबोभाट कायम टिकली याचा इतिहास सुबुद्ध भारतीयांसमोर आहेच.

परंतु, जेव्हा वर्गवैषम्य पराकोटीला पोचते, अन्याय अगदी ढळढळीत दिसू लागतो, विचारांमागील वर्गीय स्वार्थ उघड उमटून उभा राहतो, तेव्हा कष्टकरी सर्वसामान्य जनतेच्या संदर्भात न्यायाचे, समतेचे नवे विचार पुढे येतात व जनतेला विचारांचे नवे शस्त्र मिळून भौतिक व वैचारिक पातळ्यांवर तीव्र संघर्ष सुरू होतो. ऐतिहासिक दृष्टीने मानवी जीवनाकडे पाहिल्यास हा संघर्षच आपल्या डोळ्यांसमोर ठळकपणे उभा राहतो.

वर्गविग्रहाचा हा मुद्दा ठोकळ भाषेत मांडलेला आहे. प्रस्तुत चर्चेच्या दृष्टीने एवढा उल्लेख पुरेसा आहे. मुख्य मुद्दा असा की मानवी व्यक्ती वाढते ती अशा वर्गयुक्त व वर्गीय संघर्षाची शक्यता असलेल्या समाजात; व तिच्या स्वत्वाची घटना होते ती वर्गीय व सामाजिक विचारव्यवस्थांच्या द्वारेच.

ज्या वर्गात व्यक्ती लहानाची मोठी झाली असेल तदनुसारच तिच्या मनात भोवतालच्या जीवनाच्या संदर्भात एक वृत्तिव्यवस्था व एक भावव्यवस्था निर्माण होते. विवक्षित विचार तर त्याच्यासमोर नेहमी मांडले जात असतातच. या व्यवस्थांच्या द्वारेच त्याची एक मनोव्यवस्था आकाराला येत असते. वृत्ती (attitude) व भावना यांचा वेगळा उल्लेख केला खरा, परंतु, या दोन्ही गोष्टी एकजीवच असतात. विवक्षित प्रसंगात विवक्षित भावना निर्माण होतात त्या अगोदरच अस्तित्वात असलेल्या वृत्तिव्यवस्थेनुसार. ही वृत्तिव्यवस्था म्हणजे दुसरे तिसरे काही

---

9. Gorden Childe, *What happened in History*, Penguin Books, p. 18.

नसून व्यक्तीने भोवतालच्या जीवनातून आत्मसात केलेली एक प्रकारची विचार-व्यवस्थाच असते. इतर अनेक विचार बौद्धिक दृष्ट्या या व्यक्तीला स्वीकार्य वाटत असले तरी विवक्षित प्रसंगात वृत्तिरूपाने एकजीव झालेले विचारच त्याच्या भाव-व्यवस्थेला चालना देतात व त्यांची कृतिरूपात परिणती होते. व्यक्तीच्या स्वत्वाच्या (ego च्या) या व्यवस्थेलाच आपणांस खऱ्या अर्थाने त्या व्यक्तीची 'जाणीव' असे म्हणता येईल. व्यक्तिव्यक्तींची अनंतविध वैशिष्ट्ये मान्य करूनही व तदनुसार त्यांच्या भावजीवनाची अनंतविध विवक्षित रूपे गृहीत धरूनही, त्या सर्वांच्या मनो-व्यापारात सामान्यपणे वर्गीय (व सामाजिक जाणिवांची) समानता ठळकपणे उमटून दिसल्याशिवाय राहत नाही. स्वतःच्या मनोव्यवस्थेच्या स्वरूपाबद्दल व्यक्ती सामान्यपणे अज्ञानात असली तरी, भिन्न वर्गाशी वा भिन्न समाजाशी संबंध येतो तेव्हा आपल्या जाणिवांची भिन्नता सामान्य व्यक्तीलादेखील स्पष्टपणे जाणवल्याशिवाय राहत नाही. व्यक्तिमात्रातील सहजप्रेरणांची (instincts) समानता एका बाजूस व स्वत्वाची एकजीव होणारी 'जाणीव' दुसऱ्या बाजूस या दोहोंना प्रकट करीतच व्यक्तिमात्राची विविधता प्रकट होत असते. कलावंत ही सामाजिक व्यक्तीच असल्यामुळे त्याच्याही बाबतीत हीच प्रक्रिया खरी ठरते यात शंका नाही.

ललितवाङ्मयाची परंपरा व कलावंताची 'जाणीव'

ललितवाङ्मयाच्या व चित्रकलादी अन्य कलांचा इतिहास तपासल्यास त्यांच्या विकासात दोन परस्परसंघर्षशील परंपरांचा सुस्पष्ट असा ठसा दिसतो. मराठी संतपरंपरेतील काव्याचे स्वरूप व त्यामागील 'जाणीवा' आणि पंडित परंपरेतील काव्याचे स्वरूप व त्यामागील 'जाणीवा' यांना परस्परांच्या जवळ ठेवून विचार केल्यास एकाच सामाजिक वर्गीय वास्तवतेसंबंधीच्या दोन भिन्न दृष्टी त्यामागे आहेत असे दिसून येईल. एका दृष्टीमध्ये सर्वसामान्य आध्यात्मिक धार्मिक विचारांना मानवी समतेचा आशय प्राप्त झालेला आहे असे दिसते तर दुसरीत त्याच विचारांचा प्रत्यक्ष आशय हा वरिष्ठ वर्गाच्या जाणीवा, वृत्तीव्यवस्था, भावना व्यवस्था, समजुती व विचार इ० मिळून बनलेला आहे असे दिसून येते. एका परंपरेतील जाणीवा मानवमात्राच्या म्हणून बहुजनसमाजाच्या आकांक्षा व अनुभूती प्रकट करणाऱ्या आहेत तर दुसऱ्या परंपरेतील जाणीवा वरिष्ठ वर्णाची सनातनी जाणीव प्रकट करणाऱ्या आहेत. नामदेवाचे किंवा तुकोबाचे अभंग व श्लोक-केकावली एकत्र ठेवून जाणिवांच्या दृष्टीने अवश्य विचार करण्यासारखा आहे. नुसता 'संतकवी' व 'कलाकवी' असा भेद करून चालण्यासारखे नाही. तर या परंपरेमागील जाणिवांचे परीक्षण केल्यास त्यांच्या विवक्षित कलात्मक स्वरूपाची अपरिहार्यताही आपल्यास सहज उमजू शकते. एकाच सामाजिक वास्तवासंबंधीच्या दोन भिन्न जाणिवांमधून दोन भिन्न प्रकारच्या कलात्मक वृत्ती कशा सिद्ध होतात हे पाहावयाचे असल्यास लोकहितवादी परंपरेतील

व चिपळूणकर परंपरेतील निबंधांच्या शैलींचे पृथक्करण करूनही पाहण्यासारखे आहे. ऐतिहासिक दृष्टीने जाणिवांचा अभ्यास येथे अभिप्रेत नाही. सांगावयाचे एवढेच की प्रत्येक ललितकृतीत वर्गीय वा सामाजिक जाणीव अपरिहार्यपणे प्रकट होते व ती ठळकपणे जाणवते. थोडक्यात असे म्हणता येईल की सामाजिक वास्तव वर्गीय असते व समाजात एक प्रकारचा वर्गीय जाणिवांचा संघर्ष चालू असतो. वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक दृष्टीने विचार केल्यास कलेच्या इतिहासातही तशाच दोन परंपरा आढळून येतात. त्याही (स्थूल मानाने) भिन्न वर्गीय सामाजिक जाणीवा प्रकट करणाऱ्या दिसतात. एक परंपरा सत्ताधारी वा उच्च वर्गाची स्थितिशील जाणीव प्रकट करणारी असते, तर दुसरी व्यापक असते व म्हणूनच बहुजनांच्या आकांक्षांना वाचा फोडू शकणारी गतिशील जाणीव असते. परंतु कलेच्या निकषाच्या दृष्टीने याचे महत्त्व काय असा प्रश्न उद्‌भवू शकतो. त्या दृष्टीने आणखी एक मुद्दा चर्चेसाठी घेणे आवश्यक ठरते.

सामान्य माणूस आणि कलावंत

सर्वसामान्य माणसासारखीच कलावंताची जाणीवदेखील वर्गीयच असते हे जर खरे तर कलावंत आणि सामान्य माणूस यामध्ये फरक तो कोणता राहिला ? याचे अगोदर एक उघड उघड दिसणारे उत्तर देता येईल. ते म्हणजे कलावंतांच्या ठायी नवनिर्मितीचे सामर्थ्य असते व सामान्य माणसामध्ये ते नसते. मानसशास्त्राला कला-निर्मितीच्या प्रक्रियेवर फारसा प्रकाश टाकता आलेला नाही. पण, म्हणून काही या भेदाचे अस्तित्वच नाकारता येऊ शकत नाही. कलावंताच्या व्यक्तित्वाची खास संवेदनशीलता व त्याच्या ठायी तीव्रतेने असलेली रूपविषयक (form) जाणीव यांच्याशी नवनिर्मितीच्या सामर्थ्याचा संबंध जोडता येईल असे वाटते.

सामान्य व्यक्ती आणि कलावंत यांमधील भेदाची चर्चा एका वेगळ्या पद्धतीनेही करता येईल. कलावंताचा खरा विषय 'अनुभव' हाच असतो. सर्वसामान्य व्यक्तीचा अनुभव (या 'सर्वसामान्य' व्यक्तीमध्ये गांधी-विनोबांसारखे संतमहात्मेही आले) सहानुभूतीच्या दृष्टीने कितीही व्यापक असू द्या, तिची प्रेरणा ही व्यावहारिक व कृतिपरच असते व म्हणून स्वतःच्या अनुभवावर दृष्टी खिळवून बसण्याची, त्याचे स्वरूप व अर्थ ओळखण्याची व याच शोधवृत्तीमधून जगाकडे पाहण्याची सामान्यांची वृत्ती नसते. ते त्यांचे कार्यच नसते. त्यागी राजकारणी असो वा सर्वोच्च शिखरांवर जाऊन बसणारे व्यवहारपटू असोत, त्या दोघांचे एका बाबतीत साम्य आहे हे निश्चित. विवक्षित व्यावहारिक हेतू मनात धरूनच ते जगाशी संबंध जोडीत असतात. त्यांची दृष्टी खिळलेली असते ती उद्दिष्टपूर्तीवर, त्या संदर्भात प्राप्त होणाऱ्या अनुभवांवर, अनुभवांच्या वास्तव व वस्तुनिष्ठ स्वरूपावर व त्याद्वारे प्रकट होणाऱ्या जीवन सत्या-वर नव्हे. हाच कलावंत आणि अ-कलावंत यांच्यामधील भेद होय असे म्हणता येईल.

ज्या एकाग्र वृत्तीने एखादा क्रांतिकारक तपेच्या तपे झगडत असतो अथवा एखादा अस्सल स्वार्थपटू गरिबीतून वर येण्यासाठी ज्या एकाग्रतेने इंचइंच वरवर सरकत असतो तशाच अखंड एकाग्र वृत्तीतून खरा कलावंत हा जीवनाशी संपर्क साधून अनुभवाच्या वास्तव स्वरूपाचे आकलन करीत जीवनाच्या प्रवाहोपप्रवाहाकडे जात असतो. अनुभव जाणवणे, त्याचा वास्तविक तोंडवळा कळणे, त्याचे इतर अनुभवांच्या संदर्भात रहस्य कळणे ही प्रक्रिया कलावंताच्या जीवनात सतत चालू असते. तोच त्याचा अखंड व्यवसाय असतो. कलावंतांच्या या प्रवृत्तीलाच आपण त्याची जीवनविषयक 'आस्था' हे नाव देऊ या.

'आस्था'

केवळ जीवनविषयक प्रेम, श्रद्धा, सहानुभूती असणे म्हणजे कलावंताची 'आस्था असणे नव्हे. साने गुरुजी, विनोबा, गांधीजी यांच्या जीवनविषयक प्रीतीबद्दल काही सांगावयास पाहिजे असे नव्हे. अशी प्रीती व सहानुभूती सामान्य व्यक्तीजवळदेखील असते, असू शकते. साने गुरुजींच्या ठायी ती फार मोठ्या प्रमाणात होती हे सर्वमान्य आहे. त्यांच्या वाङ्मयातून तर ती नुसती ओसंडताना दिसते. परंतु, त्यांचे वाङ्मय तेवढ्यामुळेच श्रेष्ठ ठरू शकत नाही. शेक्सपियर, गटे, टॉलस्टॉय, डोस्टोव्हस्की, फॉकनेर, हेमिंग्वे, गॉर्की इ०च्या वाङ्मयात जी 'आस्था' दिसून येते ती ही नव्हे. जीवनाच्या संदर्भात मनाची विवक्षित द्रवावस्था म्हणजे कलावंताची 'आस्था' नव्हे. कलावंताच्या आस्थेचे स्वरूपच वेगळे असते. कलावंताला कुतूहल वाटते ते अनुभवाबद्दल, अनुभवामागील जीवनसत्याबद्दल, सत्याच्या विविध स्तरांबद्दल. दुसऱ्या शब्दात, कलावंताला कुतूहल वाटते ते मानवी स्वभावाबद्दल, जीवनगत व्यापारांबद्दल (processes) व त्यांमधून जाणवणाऱ्या मानवाच्या स्थितिगती व नियतीबद्दल. नुसती जीवनविषयक प्रेमाची भावना नव्हे तर जीवनाचे खरेखुरे स्वरूप हा त्याच्या 'आस्थे'चा महत्त्वाचा भाग असतो. खऱ्या कलावंताचे जीवनविषयक प्रेम किंवा सहानुभूती फक्त याच म्हणजे जीवनानुभवाच्या वास्तव स्वरूपाचे खरेखुरे आकलन करण्यातूनच प्रकट होत असते, होऊ शकते, अन्य तऱ्हेने नव्हे. साने गुरुजी वगैरेंच्या मनाची ठेवण तशी नाही आणि म्हणूनच त्यांचे वाङ्मय श्रेष्ठ कलात्मक पातळी गाठू शकलेले नाही.

संघर्ष

अनुभवाचे आकलन व त्याबद्दल अखंड कुतूहल हेच कलावंत व अ-कलावंत यांना वेगळे करणारे एक लक्षण व हीच कलावंतांची जीवनविषयक 'आस्था', हे आपण आतापर्यंत पाहिले. कलावंताची ही प्रवृत्ती प्रबळ असेल तर तो स्ववर्गाने त्याला दिलेल्या दृष्टीतूनच आंधळेपणाने अनुभव घेत राहील हे संभवत नाही. तो अगोदर

जागरूक बनेल तर स्वत:बद्दल, स्वत:च्या जाणीवांबद्दल, स्ववर्गाने संस्काररूप त्याला दिलेल्या व अनुभवांचा विशिष्टच अर्थ लावू पाहणाऱ्या वैचारिक साचांबद्दल. कलावंताची 'आस्था' त्याला तीव्र स्वरूपाचा आत्मसंघर्ष करावयास लावील यात संशयच नाही. त्याचा वर्गीय जाणिवांनी घडविला गेलेला 'स्व' (ego) त्याच्या या वृत्तीमुळे अधिकाधिक व्यापक होत जाईल, हे उघड आहे. म्हणजेच त्याचा व्यापक होत जाणारा 'स्व' हा वर्गीय जाणिवांपासून मुक्त होत अधिक वस्तुनिष्ठपणे जीवनाचा वेध घेण्यास समर्थ होऊ शकेल. कलावंताच्या आस्थेचा अटळ परिणाम म्हणजे त्याचा त्याच्या 'स्व'शी होणारा संघर्ष. कलावंत व त्याचा 'स्व' यांमधील ताण (tension) ही कलावंताच्या संघर्षाची सर्वाधिक महत्त्वाची एक बाजू आहे.

परंतु, ह्या प्रक्रियेतच त्याचा बाह्य जीवनाशी भावनात्मक संघर्ष (tension) निर्माण होणे ही अगदी अटळ गोष्ट आहे. कलावंत हा अनुभवाचे आकलन करतो तसाच परस्परविसंगत अनुभवांमागील संगतीही शोधीत असतो. वैविध्यातील एकता, विषमतेमागील समता, विसंगतीतील 'संगती' शोधणे हे तर कलावंताच्या पिंडातच असते. स्ववर्गाने किंवा समाजाने रूढ केलेल्या संगतीच्या कल्पना (म्ह० मूल्यविषयक कल्पना) तो मानीत नसतो, तर त्याला स्वत:ला प्रतीत झालेल्या संगतीचेच त्याला महत्त्व वाटत असते. ही संगती जेवढी व्यापक असेल तेवढीच श्रेष्ठ मानवी मूल्ये त्याच्या जाणीवेतून प्रकट होतील यात संशय नाही. साहजिकच त्याचा बाह्य जगाशी जोरात संघर्ष निर्माण होणे अटळ असते. कलावंत व बाह्य समाज-जीवन यांमधील ताण (tension) ही कलावंताच्या संघर्षाची दुसरी बाजू.

कलावंताची 'आस्था' जेवढी तीव्र असेल तेवढाच कलावंताचा हा दुहेरी संघर्ष तीव्र राहील व त्यामधूनच कलावंताची जीवनविषयक व्यापक 'जाणीव' उदयाला येईल. ही 'जाणीव' म्हणजे कलावंताने उचललेला एखादा विचार किंवा कल्पना नव्हे. ती कलावंताच्या जिवंत 'आस्थे' मधून निर्माण झालेल्या दुहेरी संघर्षाने आकाराला आणलेली कलावंताला गवसलेली व प्रतीत झालेली नवी वृत्तिव्यवस्था असते व त्या व्यवस्थेमधूनच तो 'प्रतीती' प्राप्त करीत कलानिर्मिती करीत असतो. तेव्हा कलावंताला प्राप्त होणारी 'जाणीव' ही आपोआप कधीच प्राप्त होऊ शकत नाही, तर ती कलावंताच्या दुहेरी संघर्षातून त्याला आकळलेली त्याच्या व्यक्तित्वाचा धर्म बनलेली असावी लागते. ऐतिहासिक दृष्टीतून पाहताना हीच जाणीव पुरोगामी असल्याचे म्हणजेच जीवनाच्या गतिशीलतेचा आविष्कार असल्याचे जाणवते.

एक बारकासा मुद्दा येथे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे असे वाटते. स्ववर्गीय जाणिवेच्या बाहेर जाणे याचा अर्थ ललितकृतीमध्ये स्वत:च्या वर्गाचे चित्रण न करणे असा होऊ शकत नाही. स्ववर्ग हा कलावंताच्या कलेचा विषय असू शकतो. रवीन्द्रनाथ, शरद्‌बाबू, हरिभाऊ इत्यादी कलावंतांच्या ललितकृतीमध्ये ज्या जीवनाचे चित्रण आहे ते त्यांच्या स्वत:च्या वर्गाचेच आहे. प्रश्न कलावंताच्या जाणिवेचा आहे.

स्वतःच्या जाणिवांसंबंधी (ही 'स्व'ची जाणीव एक वर्गीय वृत्तिव्यवस्था असल्यामुळेच) चिकित्सक वृत्ती निर्माण होणे व तशा स्वरूपाचा संघर्ष (tension) निर्माण होणे हे फार आवश्यक आहे असे माझे म्हणणे आहे. ह्या संघर्षातूनच खऱ्या अर्थाने कलावंताची जाणीव व्यापक मानवी जाणीव बनत असते असे म्हणता येईल. आणि अशा रीतीने ज्याचा दुहेरी संघर्ष तीव्र असतो त्यालाच जीवनाची व्यापक संगती प्रतीत होत असते व त्यालाच कलावंताची 'जाणीव' म्हणता येते. या व्यापक जाणिवेतूनच जीवनातल्या विविध 'प्रतीती' कलावंत आपल्या कलेद्वारे साकार करीत असतो.

वर्गीय जाणीव : काही उदाहरणे

वर्गीय जाणिवांचा कलानिर्मितीवर कसा परिणाम होतो व त्यामुळे कलाकृतीला हीनत्व कसे येते याचा एक व्यवस्थित अभ्यास स्वतंत्रपणे मांडता येऊ शकेल. या ठिकाणी याच मुद्याचा थोडा जुजबी विचार करावयाचा आहे. त्यासाठी १९२० नंतरचे वाङ्मय डोळ्यासमोर ठेवणे विशेष सोयीचे ठरेल. कारण या कालखंडात मराठी वाङ्मयामागील जाणिवेतच विवक्षित परिवर्तन घडून आल्याचे सामान्यपणे दिसते. नोकरपेशा बुद्धिजीवी मध्यमवर्गाचे साचेबंद (बनलेले) व स्थिर (झालेले) जीवन आणि दूरांतरावर भासणारे बाह्य गतिशील जीवन यांमधील अंतर हे मध्यमवर्गीय जाणिवेला एक विशिष्ट प्रकारचे रूप देत असते असे दिसून येते. वरच्या वर्गात जाऊन श्रीमंती व (तथाकथित) सुसंस्कृत जीवन जगण्याची आशाळभूत वृत्ती या वर्गातील सर्वसामान्यांच्या ठिकाणी नेहमीच असते. दुसऱ्या बाजूस या वर्गाचा ध्येयवाद सामान्यपणे गोड, सात्त्विक, व कल्पनारम्य असाच असतो. त्यांच्या अनुभवाला वास्तवाची कणखर अंतर्रचना प्राप्त झालेलीच नसते. ही वृत्ती प्रकट करणारे वाङ्मय १९२० च्या आगेमागेच ठळकपणे निर्माण होऊ लागलेले दिसते.

'विरहतरंग' मधील 'झटुनी सुधारणा' करावयाला तत्पर असणाऱ्या 'वेषभक्त' नायकासमोर—'श्रीखंड वाढावया' पदर खोचून उभी राहणारी 'थोरांची, विदुषी, सुधारकसुता' हिचे वर्णन आरंभापासून अखेरपर्यंत प्रभाकराच्या दृष्टीतून केलेलेच दिसते. आणि ही दृष्टी स्पष्टपणे निम्न मध्यमवर्गीयाची आहे असे म्हणावयास हरकत दिसत नाही. श्रीमंती सुधारक संस्कृतीचे सगळे गुण प्रभाकराने इंदूला चिकटविलेले दिसतात. नाजूक शिसवी फर्निचर, व्यवस्थितपणे रांगेत लावलेली पुस्तके वगैरे गोष्टी व आखीव, रेखीव, शोभिवंत राहाणी, इत्यादींचा उपयोग कवीने नायिकेचा मोठेपणा वाढविण्यासाठी करून घेतलेला आहे, असे स्पष्टपणे जाणवते तिचे बोलणे, वागणे, हालचाल इ० गोष्टी विशिष्ट संस्कृतीच्या दर्शक अशा असतात परंतु त्या व्यक्तिगुण म्हणून मनावर ठसाव्यात अशी कवीची अपेक्षा दिसते. प्रभाकराची दृष्टी वाढाळू आहे हे खरे परंतु तिच्यातील एक प्रकारची आशाळभूत

जाणीव ही खास निम्नमध्यमवर्गीय आहे असे स्पष्ट दिसून येते. लेखक प्रभाकराच्या या वृत्तीकडे जाणीवपूर्वक पाहून लिहीत आहे असे दिसत नाही. त्याची दृष्टी आणि प्रभाकराची दृष्टी यांत भेद दिसत नाही. मेघदूतातील यक्षपत्नी ही जशी विरहिणी स्त्री म्हणूनच फक्त मनावर ठसते तसे इंदुमतीच्या बाबतीत होत नाही. तिचे व्यक्तिगत मानवी गुण उठून दिसत नाहीत. रोमेंटिक कवींच्या अशरीरी प्रेमकल्पनेबद्दल तुच्छताबुद्धी बाळगणाऱ्या कवीने उभी केलेली इंदुमती बाह्यतः वास्तवातली वाटत असली तरी आतून मात्र ती निम्नमध्यमवर्गीय कमीपणाच्या जाणिवेने ग्रस्त अशा स्वप्नांची (illusions) एक पुतळीच आहे यात शंका वाटत नाही. सामान्य निम्नमध्यमवर्गीय तरुणाची जाणीव व कवीची जाणीव यांमध्ये येथे कोणताच फरक आढळत नाही.

फडक्यांच्या कादंबऱ्यांच्या बाबतीत तीच गोष्ट खरी आहे असे म्हणता येईल. नाण्यावरील एकाच बाजूप्रमाणे नायकनायिकेचे काही ठळक गुणविशेष वाचकांसमोर सतत ठेवण्याची दक्षता फडके घेतात. नायिका या एखाद्या चित्राप्रमाणे कुठल्याही परिस्थितीत सुंदर व निरनिराळे विभ्रम प्रकट करणाऱ्या असाव्यात व नायक आकर्षक व ऐटबाज दिसावेत हे पथ्य फडक्यांनी सतत पाळलेले दिसते. भोवतालची परिस्थिती कशीही असली तरी तिचा नायकावर कोणताही परिणाम होता कामा नये व व्यवसाय कोणताही असला तरी त्याला अपेशाचा स्पर्श होता कामा नये हे धोरण फडक्यांनी कटाक्षाने पाळलेले आहे. नायक चित्रकार असला तरी तो आंतराष्ट्रीय बक्षीस मिळविण्यापुरता व शेठशेठाणीची मर्जी सांभाळण्यापुरता. कलावंताची खास सुखदुःखे, आशानिराशा, व अपेश त्याच्या वाट्याला फडके कधीच येऊ देत नाहीत. व्यवहारात व प्रणयात यशस्वी होण्यापुरता तो कलावंत, स्वभावाने मात्र छाप पाडणारा, ऐटबाज, उत्साही, हटकून यशस्वी होऊन दाखवणारा असा मध्यमवर्गीयांना अतिप्रिय वाटणारा आदर्श माणूस. नायिका तर फारसे काहीच न करता संकटातून आपोआप सुटत राहतात व सुंदर दिसत राहतात. उच्चमध्यमवर्गीय श्रीमंतीची स्वप्ने पाहणारा समाज अशा कादंबऱ्यांवर आधाशासारखा तुटून न पडला तर नवल. स्थिर जीवनांची आशाळभूत स्वप्ने व दूरांतरवर भासणाऱ्या गतिशील जीवनाचे आभास या दोहोंचा उपयोग या कादंबऱ्यांत उत्तम तऱ्हेने केलेला आहे. सुखलोलुप वृत्ती, यशस्वीपणाची स्वप्ने, परंतु प्रत्यक्षात याशी विसंगत असे वास्तव यांमधील विदारक विरोध मोठ्या कलाकृतीचा विषय ठरू शकतो. पण त्यासाठी लेखकाने स्वतः मध्यमवर्गीय जाणिवेच्या बाहेर उभे झाले पाहिजे. परंतु फडक्यांचे कलाविषयक विचार, त्यांची भाषा व त्यांच्या सर्व कलाकृती ते मध्यमवर्गीय जाणिवेच्या पातळीवरच उभे आहेत हे स्पष्ट करतात. फडके आणि सामान्य मध्यमवर्गीय यांच्यात जाणीवेच्या बाबतीत कोणताच फरक दिसत नाही.

खांडेकरांची तळमळ प्रामाणिक व ध्येयवाद सच्चा आहे यात शंकाच नाही: परंतु

कलावंत या नात्याने मध्यमवर्गीय जाणीवेतून त्यांची सुटका होऊ शकलेली नाही हेही तितकेच स्पष्ट आहे. खांडेकरांच्या सामाजिक कादंबऱ्यांचे नायक आणि नायिका सामान्यपणे ध्येयवादी असतात. नायकांपैकी कोणी काही असतात, कोणी काही. परंतु त्या सर्वांच्या बाबतीत एक गोष्ट सामान्यपणे खरी दिसते. ती म्हणजे ते स्वप्नाळू व ध्येयेवेडे असतात. आणि नायिका ओढली जाते ती नायकाच्या अशा स्वरूपाकडे. नायकासाठी खांडेकर वापरतात तो सामान्यपणे तथाकथित रोमेंटिक कवीचा नमुना. हा साचा सामान्यपणे सर्वत्र सतत कायम राहतो व नायिका भक्ती करते ती अशाच नमुन्याची. क्रौंचवध कादंबरीमध्ये युगावर भाष्य करण्याचा प्रयत्न आहे. नायक दिलीप शेतकऱ्यांचा पुढारी आहे हे खरे, परंतु प्रत्यक्ष नमुना (तथाकथित) कवीचा आहे. 'कवींना घड्याळे नसतात!' अशी वाक्ये तो सुलोचनेला नेहमी सुनावीत असतो. दिलीपचा मोठेपणा सुलूच्या स्वप्नाळू दृष्टीतून पाहिल्यामुळे वाढल्यासारखा वाटतो. ध्येयवाद्यांबद्दलच्या काव्यात्म आभासामधून दिलीप उभा झाला आहे असे म्हणावेसे वाटते. खांडेकरांना आकर्षण वाटते ते स्वार्थ सोडून ध्येयाकडे झेपावणाऱ्या रोमांचकारक वृत्तीबद्दल, मानवी जीवनाच्या विविध प्रक्रियांबद्दल नव्हे. ते याच प्रवृत्तीचा भावनात्मक परिपोष आपल्या 'काव्यमय' संवादाच्या व वर्णनांच्याद्वारे करीत असतात. निम्नमध्यमवर्गीयाची सात्त्विक, स्वप्नाळू, परंतु अज्ञानपूरक जाणीव खांडेकरांच्या बहुतेक कादंबऱ्यांना आधारभूत आहे असे खेदाने म्हणणे प्राप्त आहे. खांडेकर व फडके हे दोन परस्परविरुद्ध प्रवृत्तींचे व विचारांचे कादंबरीकार असले तरी दोघेही मध्यमवर्गीय सर्वसामान्यांच्या जाणिवेतूनच जगाकडे पाहतात हे स्पष्ट आहे. दोघांच्याही कादंबऱ्या मूलतः इच्छापूर्तिमूलक जाणिवेवर आधारलेल्या आहेत असे म्हणावे लागते. स्ववर्गाच्या ज्ञानातून नव्हे, तर स्ववर्गाच्या आभासांमधून (illusion) मधून दोघांनी जगाकडे पाहिले आहे यात संशय नाही. म्हणूनच हे वर्गीय जाणिवांचे कादंबरीकार आहेत. थोडक्यात म्हणजे या कलावंतांची जाणीव स्वतःशी (म्हणजेच स्ववर्गाशी) संघर्ष करीत आत्मवस्तुसंघर्षामधून उदयाला आलेली नाही. अगोदर एक अमूर्त कल्पना किंवा एखादा साचा व त्याच्या भोवताल रचना असा प्रकार यांच्या बाबतीत होत असावा. खरी 'जाणीव' नाही म्हणून अस्सल कलात्मक 'प्रतीती'ही नाही व म्हणूनच ती कादंबऱ्यांमधील घटकावयवांच्या रूपाने साकार सगुणही झालेली नाही. हा प्रकार फक्त फडके-खांडेकरांच्या बाबतीत होतो अशातला भाग नाही. परस्पर विरुद्ध दृष्टीचे गाजलेले सामाजिक कादंबरीकार म्हणून ठळकपणे डोळ्यांसमोर हीच दोन नावे येतात म्हणून त्यांच्या कादंबऱ्यांचा विचार केला इतकेच.

मराठीमध्ये श्रेष्ठ सामाजिक कलाकृती निर्माण न होण्याचे कारण आतापर्यंत बहुतेक स्पष्ट झाले आहे असे म्हणावे लागेल. हरिभाऊंना जीवनाबद्दलचे खरेखुरे आकर्षण होते, 'आस्था' होती असे म्हणावे लागेल. अनुभवाचे स्वरूप, त्याचे वस्तु-

निष्ठ आकलन, वैविध्यातून एकात्मतेचा—संगतीचा—शोध हरिभाऊंचा मनोधर्म होता असे ठामपणे म्हणता येऊ शकेल. 'पण लक्षात कोण घेतो'च्या रूपाने भिन्न आणि विविध अशा साक्षात अनुभवरूप घटकावयवांमधून साकार झालेली हरिभाऊंची 'प्रतीती' ही कलावंताच्या 'आस्थे'मधून उदयाला आलेल्या व्यापक जाणिवेचेच प्रकट रूप होय. 'यशवंतराव खरे' मध्ये हीच 'जाणीव' अगदी भिन्न प्रकारच्या 'प्रतीती'तून प्रकट होताना दिसते. स्वतःहून अगदी भिन्न प्रवृत्तीच्या यशवंताच्या मनोविकासाचे जिवंत चित्र आणि यथार्थ चित्र काढू शकणाऱ्या व त्या भूमिकेतून सुखवस्तू स्ववर्गाशी संघर्ष करीत जीवनाच्या स्वरूपाचा शोध घेणाऱ्या कलावंताचीच होती यात संशय नाही; सुखवस्तू हरिभाऊंची 'जाणीव' सुखवस्तू नव्हती, या सदाशिवपेठी जीवनाचे चित्र काढणाऱ्या कलावंताची 'जाणीव' सदाशिवपेठी नव्हती हे उघड आहे. प्रत्यक्ष जीवनात ते काही गोष्टी करू शकले नसतील, परंतु त्यामुळे त्यांना जुन्या रूढीचे मानवी सुखदुःखात्म अनुभवाच्या संदर्भातील स्वरूप अधिक स्पष्ट कळले असेल, जुन्या संस्कारात वाढलेल्या स्वतःच्या मनाची जाणीव व ज्ञान अधिक तीव्रपणे झाले असेल आणि त्यांच्या कलात्मक व्यक्तित्वाची जाणीव अधिकच रुंद आणि समृद्ध झाली असेल. व्यावहारिक स्थूल यशापयशावरून कलावंताची 'जाणीव' ठरविणे फार धोक्याचे असते, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

सारांश

आतापर्यंतच्या चर्चेमधून खालील निष्कर्ष आपल्या हाती आले आहेत.

शब्दांच्या संवेदनाभावनाप्रेरक सामर्थ्याद्वारे अनुभव साकार होत असतो. ललितकृती ही अशी साकार अनुभवांची सपिंड रचना असते. 'प्रतीती' हे या रचनेचे संघटक तत्त्व असते.

कलावंत हा स्व'प्रतीती'बद्दल जागरूक असतो. ही 'प्रतीती' अमूर्त कल्पनेसारखी नसते, तर प्रत्ययरूप असते. जीवनाच्या विविध विसंगतीमधून एखाद्या संगतीचा अनुभव हे तिचे स्वरूप असते. 'प्रतीती' मध्ये कलावंताची संपूर्ण जीवनविषयक 'जाणीव' गर्भित असते.

ही प्रतीतीगत 'जाणीव' कलावंताला प्राप्त होते ती त्याच्या जीवनविषयक 'आस्थे'द्वारे. 'आस्था' म्हणजे प्रेम, सहानुभूती, अनुकंपा यांसारखी कलावंताची केवळ एखादी भावनात्मक मनोवस्था नव्हे. ही 'आस्था' (१) अनुभवाचे जसेच्या तसे आकलन करू शकणारी व (२) वैविध्यातून, विषमतेतून, विसंगतीतून संगतीचा शोध घेऊ पाहणारी अशी दुधारी परंतु एकच एक ज्ञानजिज्ञासारूप प्रवृत्ती असते.

या प्रवृत्तीतूनच कलावंताची 'जाणीव' उदयाला येते. आस्थेचा व्यापार आत्मवस्तुसंघर्षामधून घडत असतो. कलावंताला 'स्व'बद्दल ('स्व'मधील वर्गीय वृत्तिव्यवस्थेबद्दल) जसे वस्तुनिष्ठ व्हावे लागते त्याप्रमाणेच व त्यामुळेच त्याचा बाह्य

जगाशी एक जिवंत संघरूप संबंध (tension) निर्माण होत असतो. अशा दुहेरी ताणामधूनच कलावंतांची 'आस्था' संगतीचा वा सत्याचा शोध घेत जाते व कलावंताची 'जाणीव' या प्रक्रियेतून उदयाला येते. ही 'आस्था' जेवढी प्रबळ असेल व त्यामुळे हा दुहेरी संघर्ष जेवढा तीव्र असेल तेवढीच कलावंतांची ही 'जाणीव' --ही नवी वृत्तिव्यवस्था--व्यापक, सखोल व समृद्ध बनत असते.

'जाणीव' घडत जाण्याची ही प्रक्रिया सतत चालू असते; व या प्रक्रियेतच कलावंताला संगतिरूप 'प्रतीती' येत असतात आणि त्या अस्सल अनुभवांच्या घटकावयवांच्या सपिंड रचनेतून साकार होत असतात. या प्रक्रियेतूनच प्रकट होऊ शकणारी कलावंताची 'जाणीव' हीच खरीखुरी ललितकृतीतील सामाजिक जाणीव होय.

साहित्य, साहित्यिक आणि समाज

स. शि. भावे

साहित्य म्हणजे भाषेच्या माध्यमाने केलेली कलानिर्मिती; साहित्यिक म्हणजे कलानिर्मितीची क्षमता असलेली, व कलानिर्मिती करणारी, व्यक्ती; आणि, समाज म्हणजे पारंपारिक, व नव्याने निर्माण होणाऱ्या, हितसंबंधांच्या संदर्भात एकत्र आलेला व एकत्र राहणारा मानवसमूह;—या कल्पना गृहीत धरून येथे विचार करण्याचे योजिले आहे.

साहित्याची निर्मिती कशी होते? तर अनुभव प्रकटीकरणासाठी. हा अनुभव म्हणजे व्यक्तीची विशेष उत्कट, म्हणूनच अधिकतर वैयक्तिक अशी मनोवस्था असते. ही अवस्था जितकी उत्कट, तितकी अधिक तरल, अमूर्त असते. ती मूर्त करणे कठिण, जवळ जवळ अशक्यच असते. कारण मूर्तिकरणाचे द्रव्य समाजप्रसिद्ध व समाजात वापरले जाणारे असते. समाजाच्या वापराचे संकेत त्या द्रव्याबाबत तयार झालेले असतात. भाषा हे साहित्याचे द्रव्य होय. मनातला हेतू दुसऱ्यास कळविण्यासाठी भाषेचा उपयोग होतो. व्यवहार सुकर, निःसंदिग्ध, टिकाऊ व बंधनकारक असावा यासाठी लेखी भाषेचा उपयोग होतो. यासाठी भाषा प्रातिनिधिक, कालसापेक्ष किंवा व्यक्तिसापेक्ष, वेगळेपणाचा संदेह कटाक्षाने टाळणारी, निश्चितार्थ असावी लागते. असा उपयोग करताना उत्कटतेचीदेखील परिमाणे कल्पून भाषेत ती वापरली जातात. उदाहरणार्थ, 'माझे डोके फार दुखते आहे,' 'मला फार वाईट वाटले,' 'त्याचे देशप्रेम फार उत्कट होते' यांसारख्या वाक्यांत, उत्कटता वाचणाऱ्याच्या

ध्यानी यावी यासाठी 'फार' या विशेषणाचा, वैशिष्टयदारक आणि परिमाणबोधक अशा विशेषणाचा, उपयोग होतो. भाषेची ही वैशिष्टयदारक परंपरा व शक्ती भाषेच्या माध्यमात उत्कट अनुभव मूर्त करण्याच्या आड येते. जितक्या प्रमाणात उत्कटता अधिक, तितक्या प्रमाणात भाषेचा अडसर अधिक; आणि, जितक्या प्रमाणात अडसर अधिक, तितक्या प्रमाणात तो अडसर दूर करून भाषाद्रव्याची वैशिष्टयपूर्ण रचना करण्याची आवश्यकता अधिक.

जो अनुभव इतका उत्कट असतो, तो कसा, कोणत्या पातळीवरील असतो ? हा अनुभव जीवनाच्या अपरिहार्य (आहार, निद्रा, भय इ०) पातळीवरील नसतो, तर तो ऐच्छिक पातळीवरील असतो. त्याचप्रमाणे, हितसंबंधांच्या सामाजिक पातळीवरील तो नसतो तर व्यक्तीच्या जीवनाच्या समाजनिरपेक्ष पातळीवरील हा अनुभव असतो. येथे असा आक्षेप येऊ शकेल की जीवनाची समाजनिरपेक्ष अशी पातळी नसतेच. आनुवंशिकता आणि स्वतंत्रपणे स्वतःची जाणीव होण्यापूर्वीचा सामाजिक संस्कार (पालनपोषण, शिक्षण, परिस्थिती इ०) या दोन्ही प्रक्रियांनी व्यक्तित्वात सामाजिक भाग इतका काही दृढ मिसळलेला असतो की समाजनिरपेक्ष अनुभवाची कल्पना टिकणारी नाही. व्यक्तित्वाच्या घडणीसंबंधीचे आक्षेपातील विवेचन मान्य होण्याजोगेच आहे. परंतु, ते मान्य करूनही, प्रचलित हितसंबंधांना बाजूला ठेवून अगर उपयुक्ततेचा विचार बाजूला ठेवून अनुभव घेणे, विचाराचाही असा अनुभव घेणे, शक्य आहे हेही मान्य करावे लागेल. आत्महत्या, प्राणांतिक उपोषणे, हौतात्म्यात परिणत होणाऱ्या एकाकी निष्ठा हे अनुभव या कोटीतील, म्हणजेच हितसंबंधांखेरीज वेगळ्या परिमाणाचा अवलंब करून घेतलेले, म्हणावे लागतील. हे वेगळे परिमाण म्हणजेच व्यक्तिवैशिष्टय. हे परिमाण जसजसे जागृत होते तसतशी इतर परिमाणे विरळतात, स्थगित होतात, नाहीशी झालीशी वाटतात. व्यावहारिक परिमाणांची तटस्थता हीच ऐच्छिक पातळी. या पातळीवरील अनुभव कसा असतो ? त्याचे रूप व्यावहारिक, अपरिहार्य पातळीवरील भाषेत पकडता येणार नाही. त्याचे रूप कलावंताने निर्मिलेल्या नव्या भाषा-रूपातच व्यक्त झालेले दिसेल.

थोडक्यात असे की, व्यवहाराच्या पलीकडील अनुभवाने कलावंत पछाडला जातो. त्या अमूर्त अनुभवाचा आकार त्याला जाणवतो; पण जुन्या, परिचित अशा कोणत्याही आकारात त्या अनुभवाचा आकार नाही, अशीही त्याची खात्री होते. मग तो नवा आकार घडवतो. साहित्यिक नेहमीचेच दिसणारे शब्द घेतो. पण जो आकार तो नव्याने निर्माण करतो, त्याची ध्वनिसंघटनेची आणि अर्थसंघटनेची तत्त्वे मात्र व्यवहारापेक्षा वेगळी, खास स्वतःची, असतात. इथे कलाकृतीची निर्मितिप्रक्रिया संपते. ही निर्मितिप्रक्रिया सामाजिक-हितसंबंध-निरपेक्ष आहे हे वैशिष्टय येथील विचाराच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे.

आस्वादप्रक्रियाही अशीच सामाजिक-हितसंबंध-निरपेक्ष असते. आस्वादकाचा

साहित्य, साहित्यिक आणि समाज

स. शि. भावे

साहित्य म्हणजे भाषेच्या माध्यमाने केलेली कलानिर्मिती; साहित्यिक म्हणजे कलानिर्मितीची क्षमता असलेली, व कलानिर्मिती करणारी, व्यक्ती; आणि, समाज म्हणजे पारंपारिक, व नव्याने निर्माण होणाऱ्या, हितसंबंधांच्या संदर्भात एकत्र आलेला व एकत्र राहणारा मानवसमूह;—या कल्पना गृहीत धरून येथे विचार करण्याचे योजिले आहे.

साहित्याची निर्मिती कशी होते? तर अनुभव प्रकटीकरणासाठी. हा अनुभव म्हणजे व्यक्तीची विशेष उत्कट, म्हणूनच अधिकतर वैयक्तिक अशी मनोवस्था असते. ही अवस्था जितकी उत्कट, तितकी अधिक तरल, अमूर्त असते. ती मूर्त करणे कठिण, जवळ जवळ अशक्यच असते. कारण मूर्तिकरणाचे द्रव्य समाजप्रसिद्ध व समाजात वापरले जाणारे असते. समाजाच्या वापराचे संकेत त्या द्रव्याबाबत तयार झालेले असतात. भाषा हे साहित्याचे द्रव्य होय. मनातला हेतू दुसऱ्यास कळविण्यासाठी भाषेचा उपयोग होतो. व्यवहार सुकर, निःसंदिग्ध, टिकाऊ व बंधनकारक असावा यासाठी लेखी भाषेचा उपयोग होतो. यासाठी भाषा प्रातिनिधिक, कालसापेक्ष किंवा व्यक्तिसापेक्ष, वेगळेपणाचा संदेह कटाक्षाने टाळणारी, निश्चितार्थ असावी लागते. असा उपयोग करताना उत्कटतेचीदेखील परिमाणे कल्पून भाषेत ती वापरली जातात. उदाहरणार्थ, 'माझे डोके फार दुखते आहे,' 'मला फार वाईट वाटले,' 'त्याचे देशप्रेम फार उत्कट होते' यांसारख्या वाक्यांत, उत्कटता वाचणाऱ्याच्या

ध्यानी यावी यासाठी ‘फार’ या विशेषणाचा, वैशिष्ट्यदारक आणि परिमाणबोधक अशा विशेषणाचा, उपयोग होतो. भाषेची ही वैशिष्ट्यदारक परंपरा व शक्ती भाषेच्या माध्यमात उत्कट अनुभव मूर्त करण्याच्या आड येते. जितक्या प्रमाणात उत्कटता अधिक, तितक्या प्रमाणात भाषेचा अडसर अधिक; आणि, जितक्या प्रमाणात अडसर अधिक, तितक्या प्रमाणात तो अडसर दूर करून भाषाद्रव्याची वैशिष्ट्यपूर्ण रचना करण्याची आवश्यकता अधिक.

जो अनुभव इतका उत्कट असतो, तो कसा, कोणत्या पातळीवरील असतो? हा अनुभव जीवनाच्या अपरिहार्य (आहार, निद्रा, भय इ०) पातळीवरील नसतो, तर तो ऐच्छिक पातळीवरील असतो. त्याचप्रमाणे, हितसंबंधांच्या सामाजिक पातळीवरील तो नसतो तर व्यक्तीच्या जीवनाच्या समाजनिरपेक्ष पातळीवरील हा अनुभव असतो. येथे असा आक्षेप येऊ शकेल की जीवनाची समाजनिरपेक्ष अशी पातळी नसतेच. आनुवंशिकता आणि स्वतंत्रपणे स्वतःची जाणीव होण्यापूर्वीचा सामाजिक संस्कार (पालनपोषण, शिक्षण, परिस्थिती इ०) या दोन्ही प्रक्रियांनी व्यक्तित्वात सामाजिक भाग इतका काही दृढ मिसळलेला असतो की समाजनिरपेक्ष अनुभवाची कल्पना टिकणारी नाही. व्यक्तित्वाच्या घडणीसंबंधीचे आक्षेपातील विवेचन मान्य होण्याजोगेच आहे. परंतु, ते मान्य करूनही, प्रचलित हितसंबंधांना बाजूला ठेवून अगर उपयुक्ततेचा विचार बाजूला ठेवून अनुभव घेणे, विचाराचाही असा अनुभव घेणे, शक्य आहे हेही मान्य करावे लागेल. आत्महत्या, प्राणांतिक उपोषणे, हौतात्म्यात परिणत होणाऱ्या एकाकी निष्ठा हे अनुभव या कोटीतील, म्हणजेच हितसंबंधांखेरीज वेगळ्या परिमाणाचा अवलंब करून घेतलेले, म्हणावे लागतील. हे वेगळे परिमाण म्हणजेच व्यक्तिवैशिष्ट्य. हे परिमाण जसजसे जागृत होते तसतशी इतर परिमाणे विरळतात, स्थगित होतात, नाहीशी झालीशी वाटतात. व्यावहारिक परिमाणांची तटस्थता हीच ऐच्छिक पातळी. या पातळीवरील अनुभव कसा असतो? त्याचे रूप व्यावहारिक, अपरिहार्य पातळीवरील भाषेत पकडता येणार नाही. त्याचे रूप कलावंताने निर्मिलेल्या नव्या भाषा-रूपातच व्यक्त झालेले दिसेल.

थोडक्यात असे की, व्यवहाराच्या पलीकडील अनुभवाने कलावंत पछाडला जातो. त्या अमूर्त अनुभवाचा आकार त्याला जाणवतो; पण जुन्या, परिचित अशा कोणत्याही आकारात त्या अनुभवाचा आकार नाही, अशीही त्याची खात्री होते. मग तो नवा आकार घडवतो. साहित्यिक नेहमीचेच दिसणारे शब्द घेतो. पण जो आकार तो नव्याने निर्माण करतो, त्याची ध्वनिसंघटनेची आणि अर्थसंघटनेची तत्त्वे मात्र व्यवहारापेक्षा वेगळी, खास स्वतःची, असतात. इथे कलाकृतीची निर्मितिप्रक्रिया संपते. ही निर्मितिप्रक्रिया सामाजिक-हितसंबंध-निरपेक्ष आहे हे वैशिष्ट्य येथील विचाराच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे.

आस्वादप्रक्रियाही अशीच सामाजिक-हितसंबंध-निरपेक्ष असते. आस्वादकाचा

साहित्यकृतीशी परिचय होतो, तो वाचनप्रक्रियेने. पण ही वाचनप्रक्रिया नेहमीच्या वाचनापेक्षा वेगळी असते. नेहमी, ध्वनी व अर्थ या संघटनेची तत्त्वे सर्वांनी गृहीत धरलेली अशीच त्याच्याजवळ असतात. आणि, ही सांकेतिक तत्त्वे जर त्याला बिन-चूक माहीत असतील तर अर्थग्रहणात कोणतीच अडचण येत नाही. साहित्यकृतीत ध्वनिसंघटनेची व अर्थसंघटनेची तत्त्वे वेगळी असतात. आणि ती तत्त्वे समजण्या-साठी साहित्यकृतीचा पुन्हा पुन्हा परिचय जसा आवश्यक असतो, तसाच, वाचकाच्या रसिकतेचा 'स्रवणारा' पिंडही आवश्यक असतो. रसिकतेचा हा पिंड ही ऐच्छिक पातळीवरील, समाजनिरपेक्ष अशी मनोवस्था असते. या अवस्थेत रसिकाचा अनुभव हा उत्कट, खास त्याचा असा, व्यक्तिविशिष्ट असतो. हे वैशिष्टय असावयाचे तर सामाजिक हितसंबंधांची जाणीव, अगर भाषेच्या प्रातिनिधिक रूपाची जाणीव येथेही स्थगित (inoperative) हवी हे ओघानेच आले.

सारांश, कलानुभवापासून भाषारूप आकृतीपर्यंतचा अनुभव काय, अथवा, भाषारूप आकृतीपासून रसिकाच्या विशिष्ट आस्वादवृत्तीपर्यंतचा अनुभव काय, दोन्ही प्रक्रिया जशा परस्परनिरपेक्ष, तशाच त्या सामाजिक-हितसंबंधनिरपेक्ष आहेत हे स्पष्ट होईल. असे जर आहे, आणि समाज म्हणजे जर हितसंबंधांचे एकसूत्री-करण, तर या दोन्ही गोष्टी एकत्र येतील कशा? साहित्यनिर्मिती किंवा साहित्या-स्वाद या प्रक्रियांशी समाजाचा काहीही संबंध येत नाही असेच यातून निष्पन्न होत आहे. साहित्यिकाने वाटल्यास निर्मिती करावी, वाटल्यास करू नये; रसिकाने वाटल्यास आस्वाद घ्यावा, वाटल्यास घेऊ नये; कोणास वाटल्यास त्याने सूर्योदया-पूर्वी उठून पहाटेचा आरुण प्रकाश आस्वादावा, कोणास न वाटल्यास त्याने उठू नये व असा आस्वाद घेऊ नये. या प्रक्रियात समाजाचा संबंध तत्त्वतः व तर्कतः येत नाही. असा संबंध कोणी आणू पाहिल्यास तो अट्टाहासाचा प्रकार होईल यात शंका नाही. म्हणजे शुद्ध कलानिर्मिती व कलास्वाद ही पूर्ण वैयक्तिक बाब आहे.

येथपर्यंतचा तत्त्वविचार रास्त आहे यात शंका नाही. परंतु, याच अनुरोधाने, साराच साहित्यव्यवहार समाजनिरपेक्ष असतो, असे प्रतिपादिता येईल काय? तर तसे प्रतिपादिता येणार नाही. समाजसापेक्ष असा साहित्यव्यवहाराचा पसारा मोठा आहे; आणि, या साहित्यव्यवहाराचा विचारच या लेखात अभिप्रेत आहे.

* * *

साहित्याचा सामाजिक प्रसार आणि साहित्य समीक्षेचा सामाजिक प्रसार व विनिमय हे साहित्यव्यवहाराचे समाजसापेक्ष भाग आहेत. मासिकांतून अथवा ग्रंथ-रूपाने प्रकाशन, आकाशवाणीवरून, अथवा अन्यत्र सभासंमेलनात, साहित्याचे वाचन, काव्यगायन किंवा साहित्यासंबंधीची भाषणे—हा सर्व समाजसापेक्ष असा व्यवहार आहे. त्याचप्रमाणे, किरकोळ अभिप्रायांपासून तो जड, सविस्तर परीक्षणांपर्यंत, आणि, आकाशवाणीवरील पंधरा मिनिटांच्या साहित्य-परिचयापासून सभा-

संमेलनांतील चर्चा-ठरावांपर्यंत—हा वेगवेगळ्या क्षेत्रांतला आणि वेगवेगळ्या पातळ्यांवरचा समाजसापेक्ष समीक्षाव्यवहार आहे. या व्यवहारात आपोआपच सामाजिक पातळीवर साहित्यकृतींचे आस्वादन होते आणि आस्वादनाची मूल्येही निश्चित होतात. पसंती व नापसंती यांचे सामूहिक शिक्के साहित्यकृतींवर बसतात. शासकीय वा अन्य पुरस्कारांची प्राप्ती साहित्यिकाला होते किंवा होत नाही. 'क्रांतिकारक', 'युगनिर्माणक', अशी समूह-साधारण, भोंगळ बिरुदे साहित्यकृतीला किंवा साहित्यिकाला लागतात अथवा लागत नाहीत. म्हणजेच येथे 'साहित्याचा आस्वाद' (आणि त्याची निर्मितीही) या पृथगात्म, व्यक्तिविशिष्ट प्रक्रियेला सामाजिकतेचे परिमाण प्राप्त होत असते.

खरे पाहिले तर, व्यक्तिविशिष्ट आस्वाद आणि समाजसापेक्ष आस्वाद यांमध्ये तेढ येण्याचे काही कारण नाही. या दोन आस्वादांच्या पातळ्या व त्यांची क्षेत्रे भिन्न आहेत याचे भान ठेवून वागल्यास घोटाळा होण्याचे कारण नाही. पण असा घोटाळा होतो. इतकेच नव्हे तर, या दोन प्रक्रियांमध्ये, समाजसापेक्ष आस्वादाचे आक्रमण व्यक्तिविशिष्ट आस्वादावर सतत होत असते. व्यक्तीचा दुबळेपणा म्हणून हे आक्रमण होते असे नव्हे; तर, समाजाच्या एका परंपरासिद्ध प्रवृत्तीमुळे हे आक्रमण होत असते. कोठल्याही समाजाच्या व्यवहाराची दिशा भोवऱ्यासारखी असते. त्या गतीत सर्व घटकांनी सामावून गेले पाहिजे. जे सामावून जातील त्यांचे वैशिष्टच कमी कमी होत जाईल. जे बाहेर जाऊ पाहतील ते एकूण भोवऱ्यातूनच बाहेर फेकले जातील. हीच प्रक्रिया साहित्याच्या समाजसापेक्ष व्यवहारातही घडत असते. निरनिराळ्या गटांकडून व शक्तींकडून व्यक्तिविशिष्ट आस्वादक्रिया मध्यवर्ती सामूहिक आस्वाद-क्रियेकडे ढकलली जात असते.

सर्वसामान्य, सामूहिक अभिरुची ही अशी पहिली (व कदाचित् नकळतपणे, फार प्रभावी) शक्ती आहे. करमणूक करून घेणे, स्वप्नसुख मिळविणे, अतिरेकी भाव-रंजनाने नकली उदात्ततेचे समाधान मिळविणे या अपेक्षा सामूहिक अभिरुचीत मोठ्या प्रमाणावर असतात. हा व्यवहार असल्याने मागणीला किंमत असते. मागणी तसा पुरवठा वाढतो, मागणीप्रमाणे आपली रूपेही बदलतो. अशा तयार केलेल्या तथा-कथित साहित्यकृतींत, सूचनांपेक्षा पुनरुक्तीला, स्वाभाविक रम्यतेपेक्षा कृत्रिम संकेतांना, आणि, संयत भावाविष्कारापेक्षा आडंबराला, अधिक महत्त्व सहजच असते. सध्या मराठीत गृहिणीप्रिय, अद्भुत, शृंगारिक आणि नवनीतसदृश (digest type) मासिकांची जी संख्या गेल्या पाचसहा वर्षांत, 'न भूतो' इतकी, वाढली आहे, ती या सामूहिक अभिरुचीच्या वाढत्या मागणीप्रमाणे वाढली आहे. इंग्रजी बोलपटांतील बाँडपटांची आणि सदृश 'हेरगिरी-हाणामारी'-पटांची वाढ, आणि, सध्या हिंदी बोलपटांनी त्यांचे चालविलेले वाढते अनुकरण हा सामूहिक मागणीनेच चेतविलेला भस्मासुर आहे. साहित्याच्या काहीशा प्रतिष्ठित स्तरावरही या सामूहिक

अभिरुचीचे आक्रमण होत असते. एक ऐतिहासिक कादंबरी यशस्वी झाली, राजमान्य झाली. आणि, मागोमाग ऐतिहासिक कादंबऱ्यांची नियोजनपूर्वक निर्मिती सुरू झाली. एक 'आनंदीगोपाळ' 'चालली' की, मागोमाग अर्धा डझन 'चरित्रात्मक' कादंबऱ्या वाट चालू लागतात. याचाच अर्थ सामूहिक अभिरुचीचा मंत्र आस्वाद-कालाच मुग्ध करतो असे नाही तर, निर्माणक साहित्यिकांनाही हा मंत्र मुग्ध करतो. जेवढ्या प्रमाणात साहित्यिक सामूहिकतेकडे खेचला जाईल तेवढे त्याचे वैशिष्टय-निर्मातृत्व कमी होत जाईल.

पारंपरिक आणि समकालीन तत्त्वे ही सामूहिकतेकडे खेचणारी दुसरी शक्ती आहे. आस्वादक रसिकाला काय अथवा साहित्यिकाला काय, ही तत्त्वे जितकी पूज्य वाटत असतात तितक्या प्रमाणात सामूहिकतेचे आक्रमण वाढते. बहुधा, ही तत्त्वे सम-कालीन चळवळी आणि पेटते प्रश्न यांतून सामूहिक सामर्थ्याने व्यक्त होत असतात. शिवाजी महाराजांबद्दल पूर्वी कोणास कमी आदर होता असे नव्हे. पण १९५६–५७ च्या सुमारास शिवभक्तीची एक सामूहिक लाट आली. या लाटेत सापडण्याचे परिणाम परस्परविरोधीही झालेले दिसतात. याच लाटेवर स्वार होऊन नाटककार नाटक लिहितो, समूह त्याला डोक्यावरही घेतो. पण, दुसरीकडे; शिवाजी महाराजांचे मोठेपण योग्य दाखविले नाही अशी तक्रार, याच लाटेतून, अपरिहार्यतेने, निर्माण होते. देशभक्ती ही पारंपरिक भावना. परंतु, चीन आणि पाकिस्तान आक्रमणाच्या वेळी, 'हे आक्रमण आक्रमणच नाही' असे प्रतिपादणारा नायक साहित्यात निर्माण झाला असता तर नाटकाला दगड खावे लागले असते आणि पुस्तकाच्या होळ्या झाल्या असत्या. हे झाले रसिकांचे. पण या काळात साहित्यिकाला देखील असा नायक सुचला असता का, आणि सुचला असता तरी त्याने तो निर्माण केला असता का, याची उत्तरे, हजार हिश्शांनी, नकारार्थी द्यावी लागतील. इरावतीबाई कर्वे यांच्या 'युगान्त' मधील पुनर्निर्मितीवर पारंपरिकतेने आक्षेप घेतले जातात आणि समूहातील बहुसंख्यांना ते रास्तही वाटतात, ते याच परंपरा-प्रियतेने. एवंच, पारंपरिक तत्त्वे आणि प्रचलित काळातील सामूहिक लाट ही शक्ती विशेष तीव्रतेची, आणि म्हणूनच, रसिकाची व साहित्यिकाची पृथगात्मता विशेष निस्तेज करणारी असते.

कलात्मक पृथगात्मतेला निस्तेज करणारीच नव्हे तर, या पृथगात्मतेला लगाम घालणारी नवी सामाजिक शक्ती म्हणजे सामाजिक अभिसरणाची नवी, विराट-शक्तीची सामूहिक माध्यमे : मुद्रणालये, बोलपट, आकाशवाणी, आणि आता, दूर-चित्रवाणी. सर्वसाधारण सामूहिक अभिरुची आणि पारंपरिक तत्त्वे व समकालीन वादळे यांचे आक्रमण हे सावकाश व अप्रत्यक्ष असे होत असते. सामूहिकतेचे जुने गुण जे आळस व बेशिस्त, त्यांमुळे या आक्रमणाचे रूप शिथिल आणि त्याची धार बोथट होत आहे. ही नवी शक्ती यंत्राधिष्ठित असल्याने गोंधळ, बेशिस्त,

—एकूणच मन मानेल तसे व तसतसे करण्याची वृत्ती—यांचा या सामूहिक माध्यमात पूर्ण अभाव आहे. दैनिक दररोज तर मासिक दरमहा निघालेच पाहिजे. बोलपटाची ठराविक लांबीची फिल्म काळकामवेगाच्या गणिताने तयार झालीच पाहिजे. आकाशवाणीचा कार्यक्रम न चुकता ८.१५ ला सुरू झाला पाहिजे आणि, न चुकता ८.२९।। ला संपला पाहिजे. या यांत्रिकतेने सामाजिक व्यवहार अधिक सुकर, अधिक नेमका, अधिक व्यापक, आणि म्हणूनच, अधिक स्वस्तही झाला आहे. या व्यवहारात कलावंताकडून मागणी खूप वाढली आहे. मागणीचे दरही वाढले आहेत. पुरवठा वेळच्या वेळी आणि, हवा असेल तेवढा, भरपूर करणे आवश्यक झाले आहे. यामुळे, नगांची संख्या (output), वेग आणि नियमितता हे यांत्रिक व व्यावहारिक घटक निर्मितीत नियंत्रक महत्त्वाचे झाले आहेत. या परिस्थितीत गुणवत्तेला दुय्यमपणा प्राप्त होणे स्वाभाविक झाले आहे.

निर्मितिप्रक्रियेत यंत्राचा वापर अधिकाधिक होण्याच्या अपरिहार्य प्रक्रियेची ही स्वाभाविक प्रकृती आहे. यंत्र चालवावयाचे म्हणजे मानव-वृत्ति-निरपेक्ष तंत्र आलेच. हे यंत्र मोठ्या प्रमाणावर काम करू शकले तरच ते किफायतशीर होते. मोठ्या प्रमाणावर, मोठ्या समूहासाठी, यंत्र काम करू लागणार तर त्यात तंत्रांचा, म्हणजेच मानवनिरपेक्ष भागाचा, अधिकाधिक अंतर्भाव होणे अटळ आहे. परिणामी, मोठ्या समूहासाठी मोठे उत्पादन हें सूत्र कलानिर्मितिप्रक्रियेत जसजसे स्वीकारले जाईल तसतसे, या प्रक्रियेतील वैशिष्टच टिकविणे हे अधिकाधिक अवघड होईल. मागणी असेल तसा व त्या वेळी पुरवठा करणे या, निर्मितीला विरोधी अशा, बंधनांतून कलावंताला स्वतःच्या निर्मितीचे वैशिष्टच टिकवून धरता येणारच नाही काय ? हा प्रश्न या परिस्थितीत सर्वांत महत्त्वाचा ठरतो. त्याचे उत्तर देण्यापूर्वी, अथवा, 'टिकवून धरता येईल' या उत्तराचा खुलासा करण्यापूर्वी, या यांत्रिकतेने कला-व्यवहारातील सामाजिक आक्रमणाचे, अथवा संचाराचे क्षेत्र आणखी दोन दृष्टींनी कसे वाढले आहे व त्यामुळे, निर्मितीत व आस्वादात आणखी एका परिमाणाची भर नकळत कशी पडत आहे हे पाहणे उद्‌बोधक होईल. वरच्या प्रश्नाच्या उत्तराचा खुलासा या विचाराने सोपा होणार आहे.

यंत्राच्या साहाय्याने व तंत्रविकासाच्या मदतीने निर्मिती करावयाची तर, अशी निर्मिती अनेक हातांनीच सिद्ध होणार हे उघड आहे. बोलपटाची निर्मिती हे याचे उत्तम उदाहरण आहे. आकाशवाणीचा वा दूरचित्रवाणीचा एखादा कार्यक्रम ही आणखी उदाहरणे आहेत. एखादे गाणे यशस्वी व्हायचे तर चाल लावणारा, गाणे म्हणणारा, साथ करणारे, मुद्रक आणि प्रेषक तंत्रज्ञ (आणि हे सारे व्यवस्थित व्हावे यासाठी धडपडणारा निर्माता,) हे सारे घटक एकदिलाने कार्यरत असले पाहिजेत. यातला एकही घटक चुकून, अथवा चुकार असून, चालणार नाही. या सर्व घटकांच्या साहाय्यानेच गाणे रचणाराचे गाणे हजारो-लाखो श्रोत्यांपर्यंत पोचणार असते, आणि

असे ते यशस्वी रीतीने पोचले तर त्याला त्या गाण्याचा मोबदला व आणखी गाणी लिहिण्याचे कंत्राट मिळणार. यांत्रिक प्रक्रियेच्या निरनिराळ्या विभागांतील प्रावीण्य (specialization) आणि या भिन्न प्रावीण्यांचे शिस्तबद्ध एकसूत्रीकरण (disciplined co-ordination) या अपरिहार्य मोठ्या प्रमाणावर चाललेल्या निर्मितीचे जनकत्व कोणा एका व्यक्तीकडे, ओघानेच, राहू शकत नाही. ती व्यक्तीची निर्मिती राहत नाही, संघनिर्मिती होते. सांघिक निर्मितीचे (team-production) तत्त्व, (अथवा सांघिक निर्मितीची घटना,) हे जुनेच आहे. नाटक या कलाप्रकारात हे तत्त्व होतेच. परंतु, छपाई, त्यानंतर बोलपट, नंतर आकाशवाणी आणि सरतेशेवटी दूरचित्रवाणी या तांत्रिक प्रगतीने, अधिकाधिक कलाव्यवहार या 'सामूहिक माध्यमां'च्या (mass-media) कक्षेत जाऊ लागला आहे. परिणामी, प्रत्येक कलेत, अर्थात् साहित्यातही, व्यक्तीची निर्मिती आणि सांघिक निर्मिती असे निर्मितीचे दोन प्रकार झाले आहेत. निर्मितीक्षेत्रात असे दोन प्रकार होणे व त्यांतही वैयक्तिक निर्मितीच्या क्षेत्रावर सांघिक निर्मितीच्या क्षेत्राचे आक्रमण होणे यात, सामाजिक परिमाण हे ऐच्छिक क्षेत्रातही कसे वरचढ होते आहे हे दिसून येईल.

निरनिराळ्या कलांच्या आविष्कारपद्धतीतही, या सांघिक निर्मितीच्या प्रक्रियेने बदल होत आहेत. चालीला अनुरूप असे, गाण्यातले शब्द 'सुगम' इ० इ० असले पाहिजेत हे जुनेच झाले. परंतु, बुद्धीबरोबरच, जसे कानांचे तसे, डोळ्यांचेही समाधान व्हावे अशी अपेक्षा, दूरचित्रवाणीच्या अवतारामुळे, सहजच निर्माण झाली आहे. म्हणजेच, गाणे तर सुंदर हवेच, पण गाण्याची चाल अधिक सुंदर हवी, आणि गाणे म्हणणारा चेहराही सुंदर हवा, अशी अपेक्षांची मालिका वाढत जाते. दुर्दैवाने (की सुदैवाने ?) सुंदर चेहरा मिळणे हे सुंदर चाल मिळण्यापेक्षा सोपे, आणि, सुंदर चाल मिळणे हे सुंदर गाणे मिळण्यापेक्षा सोपे दिसत आहे. अर्थात् चेहऱ्याचे नियंत्रण चालीवर व चालीचे गाण्यावर हे क्रमाने येते. कलावंतावरील जबाबदारी व बंधने, या परिस्थितीत, अपरिहार्यतेने वाढतात. अनेकांचे, अनेक तऱ्हांनी रंजन करणे, समाधान करणे हे ध्येय असल्याने, या सांघिक कलाकृतीचे आवाहन अनेकांगी, अनेकरूपी असणे क्रमप्राप्त होते. परिणामी सांघिक कलाकृतीचे रूप (form) मिश्र, बहुमुखी, आणि म्हणूनच, वैशिष्ट्यहीन, व्यक्तित्वहीन होते. म्हणजेच, ऐच्छिक पातळीवरील कलातत्त्व या रूपात कमी होऊ लागते.

कलाव्यवहाराच्या समूहीकरणाचे जनमेजयाचे सत्र येथेच थांबते तर बरे होते. पण तसे होत नाही. अनेकांचे अनेक प्रकारांनी समाराधन हे यंत्रसिद्ध कलाकृतीचे रूपही पालटते. आणि अनेकांचे एकाच प्रकाराने समाराधन असे रूप कालांतराने सिद्ध होते. सांघिक निर्मितीत अपरिहार्यतेने यावे असे मिश्र, बहुमुखी रूप––तेही एकाकार, एकमुखी होते. सांघिक निर्मितीत वैशिष्ट्यांची बेरीज, अथवा त्यांचा

गुणाकार होऊन निर्मितीची संपन्नता वाढण्याऐवजी, वैशिष्टयांची वजाबाकी अथवा त्यांचा भागाकर होऊन, सर्वच वैशिष्टये नष्ट होतात आणि निर्मितीचे दारिद्र्यच वाढते. निर्मिती ही एकाकार, एकमुखी होते असे वर म्हटले. पण, खरे म्हणजे, निर्मिती ही आकारहीन आणि रूप-मुख-हीन होते. सरतेशेवटी ती प्रतिकृतिरूप होते. बोलपट, आकाशवाणी, दूरचित्रवाणी यांच्या कार्यक्रमांविषयी ही तक्रार साऱ्याच देशांतले संवेदनक्षम रसिक करीत आहेत.

वैशिष्टयपूर्ण रूपापासून रूपहीनतेपर्यंतचा हा प्रवास आस्वादप्रक्रियेतही स्पष्टपणे दिसतो. अभिरुची ही खरोखर रसिकविशिष्ट असावी. ती तशी राहत नाही. कोठल्या तरी टुमीचे अनुकरण करणे हे अभिरुचीचे समाजीकरण चटकन, नकळत होते. ही प्रक्रिया स्वाभाविक आणि समाजनिर्मितीच्या काळाइतकीच जुनी आहे. पण, टूम, किंवा टुमीचे अनुकरण, म्हणजेच कला नव्हे हे आस्वादकाचे भानही, सामूहिक माध्यमांच्या तडाख्यात सापडल्याने, कमी होते आहे. सामूहिक माध्यमांची ताकद आणि त्यांचा उरक एवढा असतो की सतत नवे देणे हे त्यांना तत्त्वत: अशक्य आहे. सामूहिक माध्यमांचा वेग आणि नवीन निर्मितीचा वेग सारखा राहणे ही गोष्ट अशक्य आहे. (किंबहुना, या वेगातील अंतर सारखे वाढत राहणे, आणि सामूहिक माध्यमांच्या वेगाचा सतत वाढता ताण नवनिर्मितीवर पडणे हा भावी काळातील कलाव्यवहारापुढील सर्वांत गंभीर धोका आहे.) नवनिर्मिती तर नाही आणि कार्यक्रमाचा वेग व व्याप अपरिहार्य. यातून पुनरावृत्ती आणि प्रतिकृती हे पाणी घातलेले प्रकार दूध म्हणून आस्वादकाला देणे क्रमप्राप्त होते. नवनिर्मिती व प्रतिकृती यात प्रतिकृतीचे प्रमाण एकूण कार्यक्रमात हां हां म्हणता वाढते. आस्वादकाच्या कानाला, डोळ्याला आणि मनाला नवनिर्मितीपेक्षा प्रतिकृतींचीच सवय होते. प्रतिकृतींच्या या संख्याप्रमाणाने, आणि त्यांच्या सतत आवृत्तीमुळे आस्वादकाची संवेदनक्षमता बधिर होते; तिचा ताजेपणा, अनपेक्षिताची वा अपरिचिताची तिची आवड, कमी होते; विशेष श्रम करावे न लागल्याने ती आळशी होते आणि क्रमाक्रमाने अधिकाधिक गोष्टी ती गृहीत धरू लागते. म्हणजेच, संवेदनक्षमता हे तिचे रूप जाऊन ती एक सवय ठरते. व्यापक माध्यमाच्या प्रभावाने एकच कार्यक्रम हजारो-लाखो लोक अनुभवत असल्याने, या हजारो-लाखो लोकांच्या सवयी पुन्हा हजारो लाखो न राहता, सर्वांची सवय एकच होते. मोठमोठ्या समूहाला अशी एकच सवय लागलेली असणे हे सामूहिक माध्यमांच्या व्यवस्थेच्या दृष्टीने सुकरतेचे असते. यामुळे अशी सवय लागावी असा प्रयत्न माध्यम-व्यवस्थापक करीत असतात. (अशी सवय लागणे व मनांचा ताजेपणा व वेगळेपणा नाहीसा होणे हे हुकूमशहाच्याही सोयीचे असते. म्हणूनच, हुकूमशाहीत सामूहिक माध्यमातून प्रतिकृतींची आवृत्ती हेतुपूर्वक सतत होत असते.) याचा परिणाम, स्वाभाविकच, 'आम्हांला हे चालत नाही,' 'आमची ही परंपरा नाही' या व अशा वाक्यांतून व निर्णयांतून व्यक्त होणारी

परंपरेची चौकट निर्माण होण्यात होतो. या प्रक्रियेतील खरा आणि शेवटचा धोका हा, की अशी सवय हीच विशिष्ट समाजाची, विशिष्ट काळातील अभिरुची म्हणून ओळखली जाते. वैयक्तिक, व्यक्तिविशिष्ट आस्वादप्रक्रियेचा असा व्यत्यास होऊन सामूहिक आस्वादप्रक्रिया निर्माण होणे, हा कलाव्यवहाराचा, सामाजिक प्रसरणाच्या माध्यमांकडून—म्हणजेच सामाजिकतेकडून—होणारा, सर्वांत मोठा पराभव होय. कलाव्यवहारावरील सामाजिकतेचे आक्रमण येथे पुरे होते; आणि, त्याचा परिणाम म्हणून, कलाव्यवहार हा रंजनव्यवहार (recreational activity) होतो. या सामूहिक अभिरुचीला विरोध करूनच — आणि तिचा विरोध पत्करून—मग नव्या कलाव्यवहाराला सुरुवात होते.

सर्वसामान्य सामूहिक अभिरुची, विशिष्ट परंपरा आणि नव्याने उपयोगात आलेली सामूहिक-प्रसार-माध्यमे या तीनही शक्ती, समाजातील कोणत्याही वैशिष्ट्याला सतत मध्यवर्ती धारेकडे कशा खेचतात, व जे एके काळी अतिनव, थक्क करणारे, अगदी टोकाचे वैशिष्ट्य असते ते कालान्तराने सामाजिक कसे होते, समाजधारणेच्या मूल प्रक्रियेतच ही प्रेरणा कशी आहे, हे आपण पाहिले. यातून जो महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो तो असा : या प्रक्रियेतही काही नवे आपले नवेपण टिकवून राहते की नाही ? ज्ञानेश्वर, केशवसुत, मर्ढेकर यांचे नवेपण नित्य नवे राहते असे म्हटले जाते ते खरे का ? तसे असल्यास हे नवेपण कसे टिकते ? या प्रश्नाचे सविस्तर उत्तर देण्याआधी स्वायत्त कलाक्षेत्रावर सतत होणाऱ्या सामाजिकतेच्या आक्रमणाच्या आणखी एका समाजप्रवृत्तीचा विचार करणे आवश्यक आहे.

समाजातील ही प्रवृत्ती म्हणजे सत्ताप्रवृत्ती. राजकीय शासन, राजकीय पक्षांची बलकेंद्रे, संस्थाचालकांची मंडळे, अशी, सामाजिक व्यवहाराचे आपापल्या परीने नियंत्रण करणारी व करू पाहणारी निरनिराळी सत्ताकेंद्रे समाजात असतात. साहजिकच, इतर कोणत्याही व्यवहाराप्रमाणे साहित्यव्यवहारावरही आपले नियंत्रण चालले पाहिजे असे त्यांना वाटते. या विचाराने, साहित्याची छपाई, प्रकाशन, प्रसार खरेदी-विक्री अशा व्यवहारांवर तर ही केंद्रे सत्ता मिळवू पाहतातच, बहुधा न्यायअन्यायाचा विचार बाजूला ठेवूनही अशी सत्ता गाजवतातच; परंतु तेवढ्यानेही त्यांचे समाधान होत नाही. निर्मिती व आस्वाद या प्रक्रियांवरही आपले नियंत्रण असावे, असे त्यांना वाटते. राज्यव्यवस्थेप्रमाणे त्यांचे मार्ग वेगळे वाटतात. हुकूमशाही राजवटीत त्यांचा मार्ग प्रत्यक्ष, स्पष्ट, उघड दडपशाहीचा असेल, तर, लोकशाहीत हा मार्ग अप्रत्यक्ष, अन्य कशाच्या निमित्ताने आणि सूक्ष्म छळाचा, नोकरीवरून काढण्याचा वा अघोषित बहिष्काराचा असेल. पण एक खरे की हे मार्ग निराळे असले तरी त्यांची मूळ प्रेरणा एकच, जी कोठल्याही सत्ताकेंद्राची असते तीच, आहे. ती म्हणजे समाजव्यवहार एकतंत्री असावा व तो आपल्या तंत्राने असावा. नियंत्रणाचा परिणाम साहित्यिकाचे व रसिकाचे वैशिष्ट्य नाहीसे होण्यात, आणि कृत्रिम समूह-

नीती (regimentation) निर्माण होण्यात आपल्याला दिसतो. या नियंत्रणा-मागे सत्ता--म्हणजेच व्यक्तीचे जीवन कठिण व अशक्य करण्याचे सामर्थ्य--असते. म्हणून या नियंत्रणाशी मुकाबला करणे हे अती कठिण असते. परिणामी, सत्ताकेंद्र व वैशिष्टय यांच्या सामन्यात सत्ताकेंद्र हेच सामान्यपणे यशस्वी होते. सध्या तर, सामूहिक माध्यमांचे साह्य मिळाल्याने सत्ताकेंद्रांचे काम सोपे झाले. यामुळेच, ही माध्यमे आपल्या ताब्यात, निदान आपल्या कच्छपी असावीत असा सर्व सत्ताकेंद्रांचा प्रयत्न चालू असतो. (हल्ली कोणत्याही देशात राज्यक्रांती होवो, यशस्वी गट प्रथम ताबा घेतो तो आकाशवाणीचा. विरोधकांचेही माध्यम तेच असते. ते कोठेतरी दडविलेले असते, इतकेच).

या साऱ्या मार्गांनी साहित्यावर सामाजिकतेचे जे आक्रमण होत असते त्याचा साहित्यावर एकच परिणाम होत असतो. त्याची कलात्मकता कमी होत असते, मिश्र होत असते, क्रमाक्रमाने नष्ट होत असते. शुद्ध कलादृष्टीने पाहता सामाजिक-तेच्या बाह्य स्पर्शाने वा दडपणाने स्वत्व गमावून बसलेल्या साहित्याला साहित्य म्हणावयाचे कारण नाही. जे वैशिष्टयपूर्ण तेच साहित्य; आणि जे साहित्य त्यात सामाजिकता (म्हणजे येथे हितसंबंधी सामुदायिकता) नसायची असे सिद्धान्त कठोर तात्त्विक चिकित्सेच्या दृष्टीने उचित असले तरी मिश्र अशा वस्तुस्थितीकडे डोळेझाक करता येणार नाही. समाजाच्या नव्हे तर, शुद्ध साहित्याच्याच दृष्टीने अशी डोळे-झाक करणे इष्ट होणार नाही. हे आवर्जून ध्यानात घेतले पाहिजे की, अशा कितीएक साहित्यकृती असतात की ज्या एरवी उत्तम, वैशिष्टयपूर्ण कलाकृती होऊ शकल्या असत्या, पण ज्यांवर कळत-नकळत सामाजिकतेचे आक्रमण झाल्याने ज्या मिश्र, कमी कसाच्या, झालेल्या असतात. असे कितीएक साहित्यिक असतात की, जे एरवी उत्तम साहित्यिक झाले असते, पण या सामाजिकतेच्या आक्रमक प्रक्रियेने ज्यांनी हतबल होऊन तडजोड केलेली असते. येथेच मग पुन्हा प्रश्न येतो की सामाजिकतेच्या या आक्रमक प्रक्रियेला पायबंद घालता येईल का ? असा पायबंद कोण घालू शकेल ? अनेक असा पायबंद घालू शकले तरी, असा पायबंद बसावा यासाठी प्रयत्न करण्याचे कर्तव्य कोणाचे ? आणि सरतेशेवटी, असा प्रयत्न करण्याची जरुरी काय ? शुद्ध, समाजनिरपेक्ष, पृथगात्म कलानिर्मितीचा समाजाला काय उपयोग ? सामाजिकता असलेली कला, किंवा रंजन, यांनी समाजाच्या, समूहाच्या अमूक गरजा भागतात असे बोट ठेवून दाखविता येते. शुद्ध साहित्य कोठल्या एका व्यक्तीची गरज भागवत असेल अथवा नसेल, पण सामूहिक गरज त्याने कोठली भागते ? आणि अशी कोणतीही गरज भागत नसेल तर समाजाने शुद्ध साहित्याला, आणि त्याच्या अप्रतिहत सामाजिक संचाराला, काय म्हणून मान्यता द्यावी ? या सर्व प्रश्नांचे नि:संदिग्ध उत्तर असे आहे : होय, शुद्ध कलेच्या सामाजिक संचाराने समाजाची गरज भागते.

ही गरज साक्षित्वाच्या भूमिकेतून केलेल्या विचाराची आहे. हितसंबंधांच्या

एकसूत्रीकरणात गुंतून पडल्याने सामान्यत: अशा विचारांची आवश्यकता जाणवत नाही; जाणवली तरी घाईत तिच्याकडे दुर्लक्ष होते; पुढे कोडगेपणाने तिची उपेक्षा होते; अज्ञानाची सीमा गाठल्यावर तिच्याशी भांडण मांडले जाते. साक्षित्वाची भूमिका (conscience) ही व्यक्तीचीच नव्हे तर, समाजाचीही, मूलभूत व अंतिम गरज आहे. जीवनाचा ' अर्थ ' समजल्याशिवाय कोणासही समाधान मिळत नाही. समाजसापेक्षता आणि समाजनिरपेक्ष व्यक्तिवैशिष्ट्य ही जीवनार्थाची दोन टोके आहेत. पण यांतील समाजनिरपेक्ष टोक आपण बहुधा विसरलेले असतो. व्यक्तीमधील समाजसापेक्षता तेवढी आपण लक्षात घेतो. पण समाजाची व्यक्तिसापेक्षता आपल्या चटकन ध्यानात येत नाही. पण समाजाची व्यक्तिसापेक्षता ही व्यक्तीच्या समाजसापेक्षतेइतकीच, किंबहुना अधिकच, महत्त्वाची आहे. समाजसापेक्षतेकडे जर समाजाची चाल असेल तर क्रमाने तो समाज हुकूमशाहीकडे पोचेल आणि, समाजधारणेचे उचित उद्दिष्ट जे, व्यक्तीला संरक्षण देऊन आत्मविकासाची संधी देणे हे, त्यापासून वंचित होईल. उलटपक्षी, ज्या समाजाची दिशा व्यक्तिसापेक्षतेकडे असेल तो समाज, अनेक उणीवा पचवून, मूळ उद्दिष्टाशी प्रामाणिक राहिलेला असेल. शुद्ध तत्त्वचिंतन, शुद्ध संशोधन यांच्याप्रमाणेच शुद्ध साहित्यव्यवहार हाही समाजाला व्यक्तिसापेक्ष दिशेला खेचण्याचे व त्या दिशेकडे जाणाऱ्या मार्गावर कायम ठेवण्याचे कार्य करीत असतो. सारांश, साहित्यविचार व्यक्तिसापेक्ष आहे, तरी देखील समाजाने त्यास स्थान द्यावे, अशी भीरू भूमिका घेण्याचे यत्किंचित् कारण नाही. उलटपक्षी, शुद्ध साहित्याची निर्मिती, त्याचा शुद्ध आस्वाद आणि व्यक्तिसापेक्ष मूल्यविचार या साहित्यव्यवहाराने समाजाचे फार मोठे कार्य साधत आहे, अशी धन्यताच साहित्यिकांनी बाळगावी.

* * *

ही जाणीव केवळ धन्यतेची असूनही चालणार नाही. शुद्ध साहित्यव्यवहार ही वैयक्तिक लहर नसून ती एक सामाजिक जबाबदारी आहे, साहित्यिक या नात्याने सामाजिक जबाबदारी आहे, हे साहित्यिकांनी मानले पाहिजे.

या बाबतीत, साहित्यिकावर, साहित्यिक या नात्याने, कसलीच सामाजिक जबाबदारी नसते, असे मत मांडण्यात येते. निर्मिती किंवा आस्वाद या दोन प्रक्रिया पूर्णपणे व्यक्तिगत आहेत, म्हणून त्या प्रक्रिया संपल्या की त्या भूमिका संपतात; आणि अशा भूमिका संपतात त्या वेळी त्या भूमिकांचे कार्यही मागे न उरता संपते. थोडक्यात हे मत असे की, जेव्हा एखादी व्यक्ती साहित्यिक असते तेव्हा ती नागरिक——समाजाचा घटक——नसते, आणि जेव्हा ती नागरिक असते तेव्हा ती साहित्यिक——निर्माता अगर रसिक——नसते. तर्कतंत्राने हे मत निर्विवाद्य दिसते खरे, पण वस्तुस्थितीच्या पातळीवर ते टिकणारे नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे की, व्यक्तिविशिष्ट निर्मिती व व्यक्तिविशिष्ट आस्वाद या अवस्था शुद्ध रूपात टिकणे——समाजात वावरणे——ही फार

कठिण गोष्ट आहे. अहेतुक आणि सहेतुक, सामाजिकतेचे आक्रमण या अवस्थांवर वाढत्या प्रमाणात होते. आणि, त्या प्रमाणात, व्यक्तिविशिष्टता कमी होते, जवळ-जवळ पूर्णत्वाने नाहीशी होऊ पाहते. अशा वेळी कला-साहित्य-व्यवहार हा व्यक्ति-विशिष्टच असला पाहिजे असा आग्रह जर धरला नाही तर साहित्यव्यवहारातील कलातत्त्वच नष्टप्राय होण्याच्या पंथास लागेल यात शंका नाही. करिता, कलेतील, अथवा साहित्यातील व्यक्तिविशिष्टता ही लहर लागेल तेव्हा करण्याची चैन नसून समाजव्यवहारात जी टिकवून धरलीच पाहिजे अशी ती एक निष्ठावृत्ती आहे, हे साहित्यिकांनी ध्यानी घेतले पाहिजे. त्यांनी हेही ध्यानात घेतले पाहिजे की ही निष्ठावृत्ती बाळगण्याची ज्यांची कुवत आहे, या निष्ठावृत्तीची गरज ज्यांस उमगली आहे, आणि, ही निष्ठावृत्ती बाळगणे हे आपले कर्तव्य असे जे म्हणू शकतील असे, साहित्यिक-कलावंतांशिवाय दुसरे कोण असू शकणार ? निर्माणक अथवा आस्वादक (अथवा दोन्ही) या भूमिकांनी जे साहित्यिक म्हणवून घेतात, आणि असे म्हणवून घेण्यास जे पात्र असतात, त्यांची जर ही जबाबदारी नव्हे, तर ती कोणाची ? तर हे स्पष्ट आहे की साहित्यव्यवहारातील व्यक्तिवैशिष्टच हा व्यक्तीच्या दृष्टीने पाहिले असता जसा एक हवाहवासा गुण आहे, त्याचप्रमाणे, सामाजिक व्यवहाराच्या दृष्टीने पाहिले असता ती एक सामाजिक--म्हणजे समाजव्यवहार करीत असताना, वागण्यात आणावयाची--जबाबदारी आहे. ही जबाबदारी कोणाची ? तर, अर्थातच, ज्यास साहित्यव्यवहारातील व्यक्तिवैशिष्टचाची मातब्बरी, त्याची. म्हणजेच, येथे वरच्याप्रमाणेच परंतु, त्यास विरोधी असे, एक तत्त्व निष्पन्न होते; ते असे : जो साहित्यिक असेल त्यास साहित्यव्यवहारातील व्यक्तिवैशिष्टच टिकव-ण्याची जबाबदारी मान्य असणारच; उलटपक्षी, ज्यास ही जबाबदारी मान्य नसेल त्यास पूर्णार्थाने साहित्यिक म्हणता येणार नाही. कारण की, अशी जबाबदारी नाकारून, साहित्याचे आवश्यक तत्त्व जे व्यक्तिवैशिष्टच, तेच भ्रष्ट करण्यास तो मदतगार होणार, म्हणजे, साहित्याचाच वैरी होणार.

साहित्यिकाने, साहित्यिक म्हणून, ही जबाबदारी पार पाडावयाची हे मान्य करणे म्हणजे समाजात, साहित्यिकाचे वा कलावन्ताचे, 'साहित्यिक-नागरिक' वा 'कलावंत-नागरिक' असे विशेष स्थान आहे हे मान्य करणे होय. डॉक्टर, न्यायतज्ज्ञ, अभियंता हेही असेच 'डॉक्टर-नागरिक', 'न्यायतज्ज्ञ-नागरिक', 'अभियंता-नागरिक' असे विशिष्ट-तज्ज्ञ (specialists) नागरिक असतात. या विशिष्ट-तज्ज्ञ नागरिकांनी विशेष जबाबदारी उचलावी, अशी अपेक्षा, हीही रास्त म्हणावी लागेल. उदाहरणार्थ, आपण होऊन येणाऱ्यास रोगमुक्त करणे ही जशी डॉक्टरची एक जबाबदारी, त्याचप्रमाणे, कोठेही जखमी दिसल्यास त्याच्या यातना कमी करण्या-साठी धावणे, आणि एखादी साथ निघाल्यास नागरिकांच्या संरक्षणासाठी स्वतः होऊन तयार असणे, ह्या देखील डॉक्टरच्या 'डॉक्टर-नागरिक' म्हणून विशेष

जबाबदाऱ्या आहेत. तशाच, स्वतःची व्यावसायिकदृष्टया पूर्ण खात्री करून घेतल्याशिवाय अन्य लोभांनी कसलीही शिफारसपत्रे न देणे, किंवा व्यवसायपरत्वे स्वतःवर टाकलेल्या विश्वासाचा कदापि दुरुपयोग न करणे, ह्याही 'डॉक्टर-नागरिक' या भूमिकेच्या जबाबदाऱ्या आहेत. ह्या केवळ नागरिकाच्या जबाबदाऱ्या आहेत असे म्हणून ह्या जोडजबाबदारीचे स्वरूप सोपे करता येणार नाही. कारण ह्या जबाबदाऱ्या योग्य रीतीने पार पाडल्याने जसे समाजव्यवहाराला, तसेच वैद्यकशास्त्रालाही शास्त्र म्हणून शुद्धत्व प्राप्त होत असते. मुद्दा हा की ज्या नागरिकाचा जो गुण विशेष विकसित झालेला असेल, त्या नागरिकाची, त्या गुणाच्या व्यवहारामध्ये तज्ज्ञ म्हणून सामाजिक जबाबदारी वाढत असते. साहित्यिकामध्ये शब्दरूप नवनिर्मितीची शक्ती एक हा गुण असतो आणि शब्दरूपाचा आस्वाद घेण्याची शक्ती हा दुसरा गुण असतो. म्हणजेच सामाजिकतेच्या व्यामिश्रतेतून व्यक्तिविशिष्टतेचे रूप ओळखण्याचा हा गुण त्याच्या ठिकाणी असतो. स्वाभाविकच साहित्यव्यवहारामध्ये व्यक्तिविशिष्टतेची शुद्धता टिकविणे ही साहित्यिकाची, साहित्यिक म्हणून, सामाजिक जबाबदारी ठरते.

ही जबाबदारी पार पाडावयाची म्हणजे साहित्यिकाने काय करायचे ? तर ज्या ज्या शक्ती व जी जी सत्ताकेंद्रे व्यक्तिविशिष्टतेवर आक्रमण करीत असतील त्या त्या शक्तींच्या व सत्ताकेंद्रांच्या मुकाबल्यात सतत प्रतिकारसज्ज राहायचे. सर्वसामान्य अभिरुचीचे दडपण आपल्यावर पडत नाही याची काळजी घ्यायची. ज्यांचे व्यक्तिवैशिष्टच मुळात प्रखर आहे त्यांस अशी काळजी घेणे कमी कठिण आहे. परंतु, अशांसही पारंपरिक तत्त्वांच्या, प्रथांच्या अथवा संस्कारांच्या पकडीतून सुटणे हे कठिण असते. लहानपणापासूनच ही तत्त्वे, प्रथा, संस्कार स्वभावात मुरून असतात, आणि त्यांना दूर करायचे तर स्वतःमधीलच एक भाग—अर्थात् आग्रहाचा भाग—दूर करावा लागतो. परंतु, वैशिष्टच शुद्ध रूपात जर जाणवायचे व अनुभवायचे असेल तर हा संस्कारांचा भाग—जो बहुधा मूल्यमापनाने व विधिनिषेधात्मक निर्णयांनी व्यक्त होतो—दूर करणे आवश्यक आहे. हा झगडा स्वतःचा स्वतःशीच असतो. त्यात पराकाष्ठेच्या यातना असतात. परंतु जे हा झगडा धैर्याने करतात आणि सामाजिकतेचे हे सूक्ष्म, भिनलेले आक्रमण दूर करण्यात यशस्वी होतात त्यांची व्यक्तिविशिष्टता शुद्ध राखण्याची शक्ती स्थिरपद होते. या शक्तीनेच ज्ञानेश्वर, केशवसुत व मर्ढेकर यांचे नवेपण स्थिरपद झाले आहे.

सामान्य अभिरुची आणि पारंपरिक संस्कार यांच्यापेक्षा, 'सामूहिक प्रसारमाध्यमांची' शक्ती, प्रतिकाराला, वेगळ्या अर्थाने कठिण असते. ही शक्ती व्यापक, म्हणून या शक्तीचा रगाडाही मोठा. शिवाय, या रगाड्यातून घसघशीत लाभ होण्याची हमी असते. दिवाळीअंकांतून बारापंधरा कथा प्रसिद्ध झाल्या तर वट्टात बरीच रक्कम अवघ्या तीनचार महिन्यांत जमा होते. त्यांचा संग्रह निघाल्यावर

मिळणारी रक्कम वेगळी. त्यातीलच काही कथांचे आकाशवाणीवर वाचन, किंवा नाटयरूपान्तर, किंवा बोलपटांसाठी पटकथेत रूपान्तर या आणि अशा अवस्थांतरांतून पुन्हा वेगळी वेगळी प्राप्ती होते. अशी प्राप्ती का करून घेऊ नये, असे वाटते. असे वाटणे हे मुळात अजिबात वावगे नाही. पण याचे परिणाम काय होतात ? तर दोन-तीन महिन्यांच्या मर्यादेत, काळ-कामवेगाचे गणित पाळून, कथा रचाव्या लागतात. या प्रक्रियेत शुद्ध साहित्यरूप जसेच्या तसे सांभाळले जाण्याची शक्यता किती ? तर फार कमी. पण धोका एवढ्यावरच थांबत नाही. कथेच्या निर्मितीतही मग ही आकाशवाणीवर अथवा बोलपटासाठी आकर्षक कशी होईल, हा विचार नकळत शिरतो आणि मूळ कलानुभवाचा आविष्कार मग या गरजांच्या वळणावळणाने होतो. बहुधा या आविष्कारात कलानुभवाचे मूळ रूप हरवून जाते.

जसे या गरजांचे, तसे सामूहिक निर्मितीप्रक्रियेचे आणि सामूहिक आस्वादप्रक्रियेचे वळण साहित्यिकाच्या स्वतःच्या निर्मितिप्रक्रियेला आणि आस्वादप्रक्रियेला मिळते. असे वळण हे नकळत मिळत असते. तसे वळण मिळाल्याने लोकप्रियता चढती राहते, हे उमगते, यातूनच लोकाभिरुचीची नाडी सापडल्याचा आत्मविश्वास येतो. पण हा आत्मविश्वास अनाठायी असतो. कारण येथे लोकाभिरूचीची नाडी सापडल्याची प्रक्रिया होत नसून, लोकाभिरुचीने कलावंतास गिळण्याची प्रक्रिया, खरोखर, होत असते. सामूहिक अभिरुचीचा आणखी एक धोक्याचा आविष्कार म्हणजे कोणत्याही कलावंताची, लेखकाची ‘ मूर्ती ’ (image) निर्माण होणे. अशी मूर्ती निर्माण करणे हे केंद्रानुवर्ती सामूहिक अभिरुचीची प्रकृती आहे. कारण व्यक्तिविशिष्टतेचे सूक्ष्म रूप सामूहिक अभिरुचीला आकळू शकत नाही. तिला ढोबळ साचेच (types) समजतात, म्हणून आवडतात. म्हणून लेखकाचाही एक साचा ही सामाजिक अभिरुची तयार करते. बहुधा लेखक या साच्यात फसतो. असे न फसणे, त्यासाठी अखंड सावध असणे हे साहित्यिकाचे, जसे सामाजिक तसेच, साहित्यिक कर्तव्य आहे. यासाठी त्याने काही पथ्ये, व्रताच्या निष्ठेने, स्वीकारणे आवश्यक आहे. व्यक्तिविशिष्टतेस बाध येत असल्यास लेखन न करणे हे पथ्य पहिले व प्रमुख. यात पैसा, चाकोरीतली प्रतिष्ठा यांत कपात होईल. समजा, ही किंमत न दिली, आणि मिश्र, दुय्यम-तिय्यम दर्जाचे लेखन केले, तर किमान एक पथ्य पाळावे. स्वतःच्या अशा लेखनासही अव्वल दर्जाचा मान मिळावा, अगर, या लेखनाने स्वतःला अव्वल लेखकाचा मान मिळावा अशी अपेक्षा करू नये. कला आणि व्यवसाय यांच्या वेगळेपणाचे भान ठेवावे. असे भान ठेवणे ही साहित्यिकाची सामाजिक जबाबदारी आहे.

सत्ताकेंद्रांच्या आक्रमणापुढे न नमणे हेही साहित्यिकांचे सामाजिक कर्तव्य आहे. आपले लेखन, स्वतःला अश्लील वाटत नसताना, अश्लील आहे अशी कबुली देणे, आणि हिकमतीने सुटका करून घेणे ही कर्तव्यच्युती आहे. ‘ मला ही कथा अश्लील वाटत नाही ’, असे ठामपणे सांगणे व परिणाम सोसणे हाच कर्तव्याचा आचार होईल.

हा विचार अनेकदा मांडला गेला असल्याने येथे त्याचा विस्तार केला नाही तरी चालेल.

अशा रीतीने, सामाजिकतेपासून, सामूहिक अभिरुचीपासून आणि सत्ताकेंद्रांच्या आक्रमणापासून साहित्यव्यवहाराची शुद्धता टिकविणे हे जसे साहित्यिकांचे कर्तव्य आहे, तसेच, साहित्य-व्यवहाराची शुद्धता हे समाजाला आवश्यक, समाजाचे आरोग्य राखणारे असे सामाजिक मूल्य आहे, हे समाजाला पटवून-समजावून देण्याची जबाबदारी, साहित्यिकांचीच आहे. हे साहित्यिकांच्या जबाबदारीचे विधायक अंग आहे. यासाठी साहित्यिकांनी व्याख्यानांचे दौरे, आपणहून काढावे, कवी-कथाकारांनी, शाळांतून-महाविद्यालयांतून, कविता-कथांची रसग्रहणे करून दाखवावी; रसिक आस्वादकांनाही हे व्याख्यानांचे व रसग्रहणांचे काम करता येईल. एकूण साहित्यिकांनी मनावर घेतल्यास, साहित्यातील व्यक्तिविशिष्टतेच्या मूल्याची जाणीव ते समाजात व्यापक प्रमाणात निर्माण करू शकतील. या कामात सामूहिक शक्तींकडून वा सत्ताकेंद्रांतून अडथळे येतील. पण त्यांचा मुकाबला साहित्यिकाच्या जबाबदारीतील अटळ भाग आहे, हे स्पष्ट झालेच आहे. एकूणात येथपर्यंत हे स्पष्ट झाले की, एक, शुद्ध साहित्यनिर्मिती किंवा शुद्ध साहित्यास्वाद हे व्यक्तिविशिष्ट अनुभव आहेत; दोन, शुद्ध साहित्यव्यवहार हे एक आवश्यक सामाजिक मूल्य आहे, आणि तीन, साहित्य व्यवहाराची शुद्धता स्वतःच्या लेखनव्यवहारात राखणे, समाजाला हे मूल्य समजावून, पटवून देणे आणि सामूहिक आक्रमणापासून या मूल्याचे संरक्षण करणे ही साहित्यिकाची, 'साहित्यिक-नागरिक' म्हणून त्रिविध सामाजिक जबाबदारी आहे.

* * *

शुद्ध साहित्यमूल्ये, शुद्ध समाजमूल्ये आणि शुद्ध जीवनमूल्ये यांमध्ये साम्य आहे असे म्हणता येईल.. असे जर म्हणता आले तर शुद्ध साहित्यमूल्यांचे रक्षण म्हणजे शुद्ध समाजमूल्ये आणि शुद्ध जीवनमूल्ये यांचेच रक्षण असेही म्हणता येईल. असे झाले तर, साहित्यिकाच्या सामाजिक जबाबदारीचे महत्त्व वाढेल. शिवाय, शुद्ध समाजमूल्यांचा व शुद्ध जीवनमूल्यांचा पुरस्कार करणाऱ्यांवर, शुद्ध साहित्यमूल्यांचा पुरस्कार व त्यांचे रक्षण करण्याची जबाबदारी ओघानेच येईल.

शुद्ध साहित्यमूल्ये कोणती ? तर उत्कटता, ऐच्छिक पातळीवरील अलिप्तता (deconditioning) आणि अनुभवाच्या कलात्मक आकाराची स्वतः-सिद्ध जाणीव. शुद्ध समाजमूल्ये कोणती ? तर व्यक्ति-विकाससापेक्षता, न्यायाच्या पातळीवरील अलिप्तता (impartiality) आणि व्यक्तीच्या उणीवांच्या स्वाभाविकतेची स्वतःसिद्ध जाणीव. शुद्ध जीवनमूल्ये कोणती ? तर, मनःपूर्वकता, न्यायाच्या (सामाजिक) पातळीवरील स्वतःसंबंधीची अलिप्तता (selflessness) आणि समाजयंत्रणेच्या अपुरेपणाच्या स्वाभाविकतेची स्वतःसिद्ध जाणीव. या तीनही मूल्यसंघांत दोन साम्ये दिसतात : एक म्हणजे अलिप्तता. दुसरे म्हणजे स्वाभाविक समजूतदारपणा किंवा सहिष्णुता. असे म्हणता येईल की, अलिप्तता ही

कलेतील वा शास्त्रातील व्यक्तिविशिष्टता, किंवा (न्यायाच्या बाबीत) तत्त्व-विशिष्टता होय. आणि सहिष्णुता हे अलिप्ततेच्या सामाजिक व्यवहाराचे आदर्श रूप होय.

सामूहिकतेचे व सत्ताकेंद्रांचे आक्रमण या दोन मूल्यांवर होत असते. स्पर्धा, लढाया, आक्रमणे, साम्राज्ये हे सामूहिकतेच्या आक्रमणाचेच आविष्कार आहेत. हे आक्रमण जेव्हा साहित्यव्यवहारावर होते तेव्हा साहित्यक्षेत्राबाहेरील मंडळींना वाटते की आपले काही कर्तव्य नाही. असे वाटणे बरोबर नाही. असेच आक्रमण जेव्हा साहित्यव्यवहारापेक्षा वेगळ्या क्षेत्रांवर (जसे ते शिक्षण, न्यायव्यवस्था, इ. क्षेत्रांवर हरघडी होत असते) होते, तेव्हा साहित्यिकांना असेच वाटत असते की आपले येथे काम नाही. हेही वाटणे बरोबर नाही. जगातला झगडा हा भिन्न क्षेत्रातील झगडा नसतो हे सर्वांनी ओळखणे जरूर आहे. हा मूळ झगडा प्रवृत्तींमधील असतो. शुद्ध प्रवृत्ती ही व्यक्तीचा मान राखणारी, अलिप्त, सहिष्णु असते. शबल प्रवृत्ती ही सामूहिकतेत आश्रय शोधणारी, आक्रमक आणि कमालीची चिडकी असते. दैवी प्रवृत्ती आणि आसुरी प्रवृत्ती असे शब्द शुद्ध व शबल प्रवृत्तींना, अनुक्रमे, वापरता येतील. या प्रवृत्तींच्या झगडयात दैवी प्रवृत्तीचे आपापल्या क्षेत्रात पोषण व संरक्षण करणे ही जशी विचारवंतांची, शास्त्रज्ञांची, ध्येयवादी कार्यकर्त्यांची सामाजिक जबाबदारी आहे, तशीच, या दैवी प्रवृत्तीचे पोषण व संरक्षण साहित्यक्षेत्रात करणे ही साहित्यिकाची सामाजिक जबाबदारी आहे.

"संप्रति दानव फार माजले......

......देवांच्या मदतीस चला तर !"

समाजचिंतन

महाराष्ट्रातील समाजवादी विचार

दि. के. बेडेकर

भारत स्वतंत्र झाला त्या सुमारास जन्मलेली आजची तरुण पिढी समाजवादाचा, राष्ट्रवादाचा आणि महाराष्ट्रवादाचाही विचार करीत आहे. हे सारे वाद निरुपयोगी आहेत असे मानून हिंदुत्वावर एकसत्तावाद (किंवा हुकूमशाही) या विचारप्रणालींचे आकर्षण पुष्कळ तरुणांना आज वाटत आहे. विचारांचा असा संघर्ष तरुण मनात चालू आहे. वर सांगितलेले सर्व विचार महाराष्ट्राच्या वैचारिक जीवनात गेली शंभर वर्षे आधी बीजरूपाने व मग कमीअधिक स्पष्ट रूपांत नांदत आलेले आहेत. सामाजिक चळवळी व राजकीय आंदोलने म्हणजे या साऱ्या विचारांच्या संमिश्र प्रेरणा व अभिनिवेश यांतून निघालेली क्रियाशीलता आहे. विचार म्हणजे भावनांना व कृतींना चालना देणारी प्रेरक तत्त्वे, आणि कोणताही प्रेरक विचार व्यक्तींना व समूहांना हलवितो, जागे करतो व कृतिप्रवण करतो.

आजच्या तरुण पिढीला महाराष्ट्रातील समाजवादी विचारांचा प्रवाह कसा वाढत गेला, त्याला भरती व ओहटी कशी आली हे कळून घ्यावेसे वाटते. याचे कारण अशी माहिती या विचाराचे मोजमाप करण्यास, महाराष्ट्रातील पारंपरिक व आधुनिक जीवनाशी त्याचा संदर्भ पाहण्यास उपयोगी पडते. त्या विचाराचे गुणदोष आणि सामर्थ्य व अधूपणा समजणेही त्यामुळे सोपे होते. ' समाजवादी ' विचारांमध्ये विविध पंथांचे मार्क्सवादी आणि मार्क्सवादाला न स्वीकारणारे परंतु भांडवलदारी व्यवस्थेला बदलून स्पर्धेच्या जागी सामाजिक सहकार्य व नियंत्रण यावे असे मानणारे समाजवादी

यांच्या विचारांचा समावेश करता येईल. प्रस्तुत लेखामध्ये समाजवादी विचारांची माहिती माझ्या स्वतःच्या वैचारिक आणि राजकीय अनुभवांच्या आधारे मी देत आहे. वैयक्तिक अनुभवांना मर्यादा असते व कल असतो. त्यामुळे प्रस्तुत मांडणी म्हणजे एक वस्तुनिष्ठ विश्लेषण नाही. १९१० साली जन्मलेल्या माझ्यासारख्या व्यक्तीला समाजवादाची ओळख कशी झाली, माझ्या पिढीच्या व्यक्तींना समाजवादाने कार्यप्रवण कसे केले, आम्हांला कसकसे अनुभव येत गेले आणि त्याबद्दल माझी आज भूमिका काय आहे यांचे निवेदन मी करीत आहे.

सन १९५० नंतर मी कोणत्याही पक्षात सामील झालेला नसल्यामुळे माझी भूमिका वैयक्तिक आहे, तशीच कोणत्याही पक्षाबद्दल आग्रही समर्थनाची किंवा विरोधाची नाही.

फर्ग्युसन कॉलेजच्या वसतिगृहात १९२५ मध्ये पहिल्या वर्षाचा विद्यार्थी म्हणून मी दाखल झालो. त्या वेळी विद्यार्थी वर्गामध्ये निदान माझ्या परिचितांमध्ये समाजवाद ही गोष्ट माहीत नव्हती. विद्यार्थी वादविवाद करीत तो राष्ट्रीय चळवळीच्या अंतरंगातील जहाल व मवाळ, तसेच सुधारक व सनातनी प्रवृत्तींबद्दल व त्यातही टिळकांचे नेतृत्व बहुतेकांना मान्य होते. माझी प्रवृत्ती आगरकरांच्या लेखांच्या वाचनामुळे सामाजिक सुधारणेला अनुकूल झाली होती. केवळ पारतंत्र्य गेले म्हणजे झाले असे मला वाटत नव्हते. त्यामुळे कित्येक वादविवादांत माझी भूमिका मवाळ राजकीय पुढाऱ्यांना अनुकूल असल्याचा आरोप माझ्यावर केला जाई. पण त्या बाबतीत आगरकरांच्या मताचा स्वीकार एवढीच माझी भूमिका आहे असे सांगून मी थांबत असे. ही आठवण सांगण्याचे कारण असे की टिळकपक्ष व गांधीपक्ष यांतील संघर्षाची जाणीव मला त्या वेळी नव्हती व राजकीय पक्षोपपक्षांच्या भूमिका समजावून घेण्याचा मी किंवा माझ्या सहाध्यायांनी प्रयत्न केलेला मला आठवत नाही. त्या वेळी महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनात तो संघर्ष प्रखर असूनही आम्ही त्या बाबतीत उदासीन होतो. पण लवकरच ही स्थिती पालटली व 'यूथ लीग' ही तरुण पिढीची संघटना मुंबईत व नंतर पुण्यात प्रभावी होत गेली. माझा व्यक्तिशः संबंध ह्या घटनांशी आला नाही, कारण कराची येथील इंजिनीयरिंग कॉलेजमध्ये प्रवेश मिळून मी तेथे गेलो.

तेथे माझा संबंध टॉलस्टॉय यांच्या वाङ्मयाशी विशेष आला व थॉमस हार्डी यांच्या कादंबऱ्यांमुळेही मला काही दृष्टी आली. माणसाचे धार्मिक, नैतिक व वैचारिक जीवन कसे असावे, यासंबंधी काही कल्पना मनात दृढ झाल्या. विज्ञानामुळे माणसाचे समग्र जीवन सुखी होऊ शकेल ही आशावादी दृष्टी मी ठेवीत होतो, पण सामाजिक विषमता, दारिद्र्य व पिळवणूक यांचे चित्र आमच्या पिढीच्या मनापुढे होतेच. अशा वेळीच स्वातंत्र्याचे आंदोलन प्रखर होत चालले होते. त्यात नवजवान भारत सभेसारख्या तरुणांच्या संघटनांचे दहशतवादी कार्य डोळ्यांसमोर येऊ लागले होते.

कराचीस या चळवळीशी संबंध असलेल्या एका पंजाबी तरुणाची माझी ओळख झाली. तो तरुण थोडाफार समाजवादाकडे झुकलेला विशेषतः अनार्किस्ट मताचा होता. अमेरिकेतील अनार्किस्ट पंथाचा एक लेखक पारसन्स याचे 'अनार्किझम' हे लहानसे पुस्तक तेव्हा अचानक मला वाचावयास मिळाले. या सर्व गोष्टींचा प्रभाव होऊन मी इंजिनियरिंगचा अभ्यासक्रम सोडण्याचे ठरविले व एका अर्थाने दिशाहीन होऊन मी प्रथम शांतिनिकेतनमध्ये चित्रकला शिकण्यासाठी गेलो. तेथे आजारी पडल्याने मला शांतिनिकेतन सोडावे लागले व बनारसला हिंदु विश्वविद्यालयात मी दाखल झालो. तत्त्वज्ञान आणि अर्थशास्त्र ह्या विषयांचा अभ्यास करण्याचे मी ठरविले, कारण समाजवादाच्या मागे ह्या शास्त्रांची भूमिका आहे, इतपत मला त्या विचाराची ओळख झाली होती.

भगतसिंगाचा खटला व फाशी, मीरतला चाललेला कम्युनिस्ट कटाचा खटला व गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली १९२० मध्ये झालेली चळवळ यांचा समन्वित परिणाम त्या वेळी तरुण मनावर होता. लाहोर काँग्रेस अधिवेशनास मी हजर राहिलो व जवाहरलालजींना पाहिले. तेही समाजवादी आहेत व काँग्रेसच्या चळवळीतच समाजवादी प्रभाव वाढत आहे, अशी माझी साधारण कल्पना झाली होती. तेवढ्यात १९३० ची चळवळ सुरू झाली व मी काही मित्रांसह जंगलसत्याग्रहाच्या कार्यासाठी नगर जिल्ह्यात गेलो. प्रत्यक्ष राजकीय चळवळीशी व खेडेगावातल्या लोकांशी माझा येथे प्रथम संबंध आला. चळवळीचे गावोगावचे नेते भाषणे करीत त्यात सामाजिक दृष्ट्या अत्यंत प्रतिगामी बोलत, जातीजातींतील वैमनस्ये उघड होत आणि व्यक्तींचे स्वार्थ व भंपकपणा नजरेस येई. या गोष्टी चालावयाच्याच असे मानून डोळे मिटून घेण्याइतकी नजर मरण्यासाठी माणूस पुष्कळ प्रौढ असावा लागतो. मी तसा नव्हतो. तरुणपणातला भाबडेपणा गेलेला नव्हता. त्यामुळे माझे मन विटत गेले. गांधी-आर्यावन करार होऊन चळवळीला विराम मिळाला. तेव्हा माझ्या मनात काहूर उठले व मी परत बनारसला अभ्यासासाठी निघून गेलो. जंगल सत्याग्रहाच्या चळवळीमुळे श्रीनिवास सरदेसाई या मुंबईच्या कम्युनिस्ट पुढाऱ्यांशी माझी ओळख झाली व तेथून मी मार्क्सवादाकडे वळलो.

बनारसला १९३० ते १९३२ च्या दोन वर्षांत माझा तत्त्वज्ञानाचा व अर्थशास्त्राचा तसेच गांधीजींच्या तत्त्वाचा व मार्क्सवादाचा अभ्यास चालू राहिला. मार्क्स-वादाच्या अभ्यासासाठी व प्रचारासाठी आम्ही काही विद्यार्थ्यांनी तेथे स्टडी सर्कल चालविले होते व गावात 'बंगाली तोला' या बंगाली वस्तीतील दहशतवादी तरुण संघटनेशी मी संबंध ठेवला होता. अनेक भारतीय प्रदेशातले तरुण बनारस विद्या-पीठात शिकत होते व एकंदरीत राष्ट्रीय भावना तेथल्या वातावरणात प्रखर होत्या. दहशतवादी संघटनांचा प्रभाव एकंदर विद्यार्थ्यांवर मोठा होता व प्राध्यापक वर्गातही अनेकजण राष्ट्रीय दृष्टीने जहाल वृत्तीचे व आतून तरुणांना मदत करणारे होते.

त्या काळात रा. स्व. संघटनेच्या कार्यासाठी गणेशपंत सावरकर तेथे अनेकदा येत व राहत. आणि मराठी विद्यार्थ्यांत ह्या संघटनेला जास्त जास्त पाठिंबा मिळत होता. मी मार्क्सवादी असल्याचे इतरांना माहीत होते, पण तरी एकंदर मराठी मुलांशी माझे संबंध चांगले होते, व त्यामुळे संघाच्या तत्त्वांची व प्रचारकार्याची मला जवळून ओळख झाली.

बनारसहून १९३२ मध्ये बी. ए. झाल्यावर माझ्यापुढे प्रश्न आला की पुढे कोणत्या क्षेत्रात कार्य करावयाचे ? माझ्या तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांचा, प्रा. फणिभूषण अधिकारी यांचा, माझ्यावर फार लोभ होता व त्यांनी मला पुढील कार्याबद्दल विचारले तेव्हा मजूरवर्गाच्या संघटनेमध्ये मला भाग घ्यावयास हवा कारण मी मार्क्सचे तत्त्वज्ञान मानीत आहे असे मी त्यांना सांगितले. तो काळच असा होता की माझ्या या निर्णयाचें त्यांनी स्वागत केले. आदर्श तत्त्वचिंतक शिक्षक व उदार हृदयाचा थोर माणूस अशी त्यांची एक आदरणीय प्रतिमा माझ्या नेहमी स्मरणात येते.

मी कामगार संघटनेचे कार्य करण्याचे ठरवून सरळ मुंबईस आलो व स्कूल ऑफ सोशॉलॉजीमध्ये एम्. ए. चा विद्यार्थी म्हणून नाव दाखल केले. दोन तीन महिने मुंबईच्या कामगार विभागात हरवल्यासारखा मी फिरत होतो. मला सगळेच नवे होते. या नव्या वातावरणात मी खेडवळासारखा होतो. सातारा येथील शालेय शिक्षण, कराचीचे व बनारसचे कॉलेजचे जीवन आणि गांधी, टॉलस्टॉय, हार्डी यांच्या तत्त्वांनी भारल्यामुळे मनाला आलेली एक प्रकारची वैराग्याची छटा यामुळे माझा पिंडच शहरी जीवनात रुळणारा राहिला नव्हता. पोषाख, खाणेपिणे व बोलणे या साऱ्याच गोष्टीत येथे नवेपणा होता. पण कामगारांच्या जीवनात समरस होण्याची ईर्षा होती व तोच एक ध्येयवाद होता. मी परळ भागात होणाऱ्या लहानसहान सभांना हजर राहण्याचे ठरवन त्यांना हजर राहिलो. त्या वेळी रॉयिस्ट, कम्युनिस्ट, बोल्शेव्हिक व लालजी पेंडसे यांचा डांगे यांना मानणारा गट हे डावे गट संपाच्या सभा घेत. कामगार संघटनेच्या कार्यात त्या वेळी भारतसेवक समाजाचे श्री. ना. म. जोशी व पुढे कम्युनिस्ट पक्षात सामील झालेले श्री. शामराव परुळेकर प्रभृती कार्यकर्तेही काम करीत होते. १९३४ मध्ये गिरणी कामगारांचा सार्वत्रिक संप मुंबईस झाला त्याची ही पूर्वतयारी होती. सभांमधून गोंधळ होई, दगड पडत व सभा मोडत. काही वेळी संपावर गेलेल्या एखाद्या गिरणीतल्या कामगारांच्या सभा चांगल्या होत. कामगार लढाऊ निश्चयाने सभात गोंधळ होऊ देत नसत.

या विखुरलेल्या संघटनांच्या मागे निश्चित धोरणे काय आहेत ? राष्ट्रीय चळवळीशी या संपाच्या तयारीचा संबंध काय ? सोव्हिएत क्रान्तिसारखी कामगार-शेतकरी वर्गाची क्रान्ती हे लोक कशी घडविणार आहेत ? असे प्रश्न माझ्यापुढे होते. जंगल सत्याग्रह, दहशतवादी तरुण संघटना, रा. स्व. संघटना अशा आंदोलनांशी पूर्वी माझा संपर्क आलेला होता व मुंबईतील कामगार क्षेत्रांतील कार्यकर्त्यांशी माझा

परिचय नव्हता. म्हणून या बाबतीत मी त्यांच्याशी वरील सर्व प्रश्नांबाबत चर्चा करू लागलो. त्या चर्चेत मला समाजवादी चळवळीच्या आंतरराष्ट्रीय संबंधाचाच मुख्य भाग दिसू लागला. मानवेन्द्र रॉय कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलला मान्यता देत नाहीत व विरोध करतात, कम्युनिस्ट लोक इंटरनॅशनलला संपूर्णतया मानतात व बोल्शेव्हिक हे तसे संपूर्णपणे मानीत नाहीत, असे फरक मला कळले. राष्ट्रीय चळवळ ही भांडवलदारांच्या नेतृत्वाने चालणारी व ब्रिटिश सत्तेशी तडजोड करणारी आहे. ही कम्युनिस्टांची त्या वेळची भूमिका मला पटली नाही. काँग्रेसच्या ब्रिटिशसत्ता-विरोधी लढ्यात भाग घेण्यास बोल्शेव्हिक गट अनुकूल होता. म्हणून मी त्यांत सामील झालो. सरदेसाई हे त्यात एक पुढारी होते व रणदिवे हे प्रमुख होते.

महाराष्ट्रामध्ये मुंबईस अशी अवस्था होती व पुणे, सोलापूर, नागपूर वगैरे ठिकाणी रेल्वेतील, गिरण्यातील व इतर धंद्यातील कामगारांच्या संघटनेचे काम बोल्शेव्हिक पक्षाचे माझ्यासारखे कार्यकर्ते करीत होते. मला हिंदी भाषा येत असल्यामुळे मुंबई-हून गुजरातमधून उत्तरेस जाणाऱ्या (त्या वेळच्या बी. बी. सी. आय. रेल्वे) रेल्वेवर काम करणाऱ्या कामगारांना संघटित करण्याचे काम मला देण्यात आले. हे कामगार हिंदी भाषिक होते व त्यांच्यातले लढाऊ वृत्तीचे कामगार आर्यसमाज व त्यांतले काही दहशतवादी संघटनांशी संपर्क असलेले, निदान प्रभावित असलेले होते. त्यांना कम्युनिस्ट तत्त्वप्रणाली व कार्यपद्धती यांचे महत्त्व सांगण्याचे व त्यांची संघटना दृढ करण्याचे काम अवघड असले तरी मला ते चांगले वाटले. गोध्रा, दोहद, अजमेर अशा ठिकाणी राहून व लाइनवर फिरून मी व माझे सहकारी काम करीत होतो. आम्हांला घरून किंवा पक्षाकडून काही निर्वाहासाठी मिळत नव्हते. युनियनचा थोडा पगार, मित्रांकडून थोडी मदत व कामगारांकडून जेवण वगैरे मिळे व हाच क्रम सतत चालू होता.

महाराष्ट्रामध्ये इ. स. १९२० पासूनच तशी कामगारांची संघटना होत होती. त्यात डांगे, मिरजकर प्रभृती पुढाऱ्यांची नावे लोकांना परिचित झाली होती. रशिया-मध्ये झारची एकतंत्र जुलमी सत्ता कम्युनिस्टांनी नष्ट केली व कामगारांचे राज्य स्थापले, ही गोष्ट राष्ट्रीय जहाल वृत्तीच्या काही नेत्यांना कौतुकाची वाटत होती. एकंदर पांढरपेशा वर्गामध्ये कम्युनिस्ट तत्त्वांची ओळख नव्हती पण कुतूहल व आस्था होती. अशी एक सहानुभूतिची व अनुकूल अवस्था १९३० पर्यंत तरी असावी. याला एक चांगला पुरावा असा की इंदूरचे श्री. विनायक सीताराम सरवटे यांनी सन १९२१ मध्ये 'सामाजिक वाद' हे २०४ पृष्ठांचे पुस्तक या विषयावर लिहिले. दाभोळकरां-सारख्या मोठ्या प्रकाशकांनी ते छापले हेही लक्षात घेण्यासारखे आहे. या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत 'मॉडर्न सोशॅलिझम' (लेखक अनुल्लेखित), रॅमसे मॅकडोनाल्डचे 'सोशल मुव्हमेंट', किरकप यांचे 'हिस्टरी ऑफ सोशॅलिझम', बर्ट्रांड रसेलचे 'रोडस् टु फ्रीडम' या ग्रंथांचा उल्लेख आधारग्रंथ म्हणून केला आहे. आठव्या

प्रकरणात बोल्शेव्हिकाच्या तत्त्वांची व रशियन क्रान्तीची माहिती देताना त्यांनी लेनिनचे 'स्टेट अँण्ड रेव्होल्यूशन' आणि पोस्टगेटचे 'बोल्शेव्हिक थिअरी' या दोन ग्रंथांचा आधार घेतल्याचे सांगितले आहे.

हे पुस्तक मी आता वाचून पाहिले. सत्तेचाळीस वर्षांपूर्वी मराठी पांढरपेशा वर्ग कम्युनिझमचे ध्येय समजावून घेण्याचा कसा निराग्रही व प्रांजल प्रयत्न करीत होता, याचे उत्कट चित्र या पुस्तकामुळे माझ्या मनापुढे आज उभे राहते. तुलनेने आजची या वर्गाची मन:स्थितीही उभी राहते. आणखी एक मनात येते की, १९३२ पासून कम्युनिस्ट व सोशॅलिस्ट चळवळीत कार्य करणाऱ्या सुशिक्षितांना हे पुस्तक जिज्ञासेने म्हणूनही वाचण्याची इच्छा झालेली दिसत नाही, याचे कारण काय ? मी स्वत: ह्या पुस्तकाचे नुसते नाव अधूनमधून ऐकले, पण प्रत्यक्ष ते कधी वाचले नव्हते असे का झाले ?

समाजवादी व कम्युनिस्ट विचारांचा व कृतींचा उद्‌भव भारतात किंवा महाराष्ट्रात झाला तो ब्रिटिश सोशॅलिस्टांच्या आणि रशियन कम्युनिस्टांच्या विचारांच्या अनुकरणाने झाला. यात नवल नाही व त्यात वावगेही काही नाही. परंतु परकीयांकडून घेतलेले विचार किंवा कार्यपद्धती आपण आत्मसात कशी करतो व तिला आपल्या परिस्थितीशी मिळवून घेण्यात किती यश मिळवितो, यावर सारे अवलंबून असते. परकी गोष्ट उपरी राहिली तर ती रुजत नाही व निकोपपणे वाढू शकत नाही. महाराष्ट्रातील आधुनिक विचारांचा विकासक्रम पाहताना असे आढळते की मिल्ल-स्पेन्सर, इटलीचे माझिनी, जर्मनीचे मार्क्स व रशियाचे लेनिन या सर्वांचे विचार येथे आले, पण उपरेपणाने, अपुऱ्या सामर्थ्याने व एकेरीपणाने आले. ते विचार मराठी लोकमानसात रुजण्यासाठी त्यांच्यावर मराठी लोकजीवनाचे संस्कार व्हावयास हवेत ते होऊ शकले नाहीत. प्रार्थनासमाजाने अपेक्षिलेली धर्मसुधारणा, आगरकरांनी अपेक्षिलेली समाजसुधारणा, दादाभाई नौरोजी, न्या. रानडे, गोखले, टिळक व गांधी यांनी पुरस्कारलेला विशुद्ध राष्ट्रवाद, आणि नंतरच्या काळात समाजवाद्यांना अभिप्रेत असलेली दलित वर्गाची एकजूट व क्रान्तिकारक जाणीव व सामर्थ्य यांची प्रत्यक्षात घडण झालेली दिसत नाही. गेल्या सबंध शतकामध्ये विचारांचे व प्रत्यक्षाचे नाते असे दिसते; विचार अधांतरी राहतात व कोळपतात आणि प्रत्यक्षात आहे तीच स्थिती स्थिर राहते व तिचा आधार घेऊन चाललेले सत्तेचे व प्रतिष्ठेचे राजकारण वा समाजकारण यशस्वी होत राहते.

वर मांडलेला विचार समाजवादी आंदोलनातील दोषांना झाकण्यासाठी मी सांगितलेला नाही. सर्वसाधारणपणे आपल्या सामाजिक स्तररचनेतच काही मूलभूत प्रवृत्ती आहेत, म्हणून सर्वच विचारांमध्ये व प्रेरकांमध्ये येथे गती देण्याचे सामर्थ्य कोते आहे ही गोष्ट फक्त मी नजरेस आणली. ती ओळखून वागणे समाजवाद्यांना जमले नसते का ? या परिस्थितीवर उपाय म्हणून काय करावयास हवे होते ? ते

उपाय केले नाहीत याचा दोष मग नाकारता येईल का ? हे प्रश्न सरळ आहेत. त्यांचे प्रांजल व सरळ उत्तर द्यावयाचे तर असे द्यावे लागेल की, आम्ही समाजवाद्यांनी या भारतीय परिस्थितीचा नीट विचार केला नाही, भानच ठेवले नाही म्हटले तरी चालेल. समाजवादी चळवळ आंतरराष्ट्रीय आहे हे अगदी खरे, पण तिचा आशय राष्ट्रीय असणे आवश्यक असते, 'अपरिहार्य' असते. पण अपरिहार्य म्हणावे तर तसा आशय येथे प्रत्यक्षात लाभलेला दिसत नाही !

आता निवेदनाच्या कालक्रमानुसारी सूत्राकडे पुन्हा वळणे इष्ट होईल. सन १९३० च्या आधीच्या दहा वर्षांत मानवेन्द्र रॉय यांच्या प्रयत्नांमुळे भारतीय राष्ट्रवादी आंदोलन आणि समाजवादी परिवर्तन यांच्या परस्परसंबंधाचा विचार रशियात झाला. खिलाफत चळवळीमुळे देशत्याग केलेल्या तरुण मुसलमानांशी संबंध जोडून भारतात समाजवादी प्रचार व संघटना करण्याचे प्रयत्न करण्यात आले. रॉय आणि लेनिन यांच्यामध्ये भारतीय चळवळीच्या डावपेचांविषयी चर्चा व मतभेद झाले. पॅनइस्लामिझमच्या (पर्यायाने खिलाफतीच्या) चळवळीला क्रान्तिकारक रूप देण्याचा प्रयत्न चूक आहे व ती चळवळ प्रतिगामी आहे असे लेनिन व स्तालिन प्रभृतींचे मत झाले. रॉय यांनी प्रयत्न करून भारतातील काही तरुणांशी संबंध जोडले परंतु ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांच्या सावध नजरेतून हे सुटणे शक्य नव्हते. १९२४ साली डांगे प्रभृतींना अटक करून हे सारे प्रयत्न सरकारने बंद पाडले. रॉय यांच्या कार्याला या दहा वर्षांमध्ये तसे यश येऊ शकले नाही. परंतु १९२८–२९ साली देशव्यापी संपांची लाट उसळली तेव्हा या प्रयत्नांमुळे समाजवादाकडे वळलेले तरुण या नव्या संघटनेच्या क्षेत्राकडे वळले. याचे श्रेय या दशकातील प्रारंभिक कार्याला व रॉय यांना द्यावे लागले. तसेच 'इंडिया इन ट्रॅन्झिशन' हा १९२६ सालचा ग्रंथ व पुढील काळातील रॉय यांचे लेखन मार्क्सवादी व समाजवादी दृष्टिकोणातून भारतीय समाजाकडे व तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्याचे प्रयत्न म्हणून महत्त्वाचे आहेत. रशियन नेत्यांनी भारतीय राष्ट्रवादी आंदोलनाकडे पाहताना समाजवादाला पोषक अशी शक्ती म्हणून तिच्याकडे पाहिले, हेही येथे लक्षात घ्यावयास हवे. टिळकांच्या १९०८ मधील अटकेमुळे मुंबईत कामगारांनी जो सार्वत्रिक संप केला त्याचे सहर्ष स्वागत त्या वेळी लेनिनने केले होते व राष्ट्रवादी आंदोलनाला जास्त जास्त प्रखर व क्रान्तिकारक स्वरूप यावे यासाठी समाजवाद्यांनी प्रयत्नशील राहावे अशी लेनिनची स्पष्ट भूमिका होती. १९२८ नंतरच्या काळात, कम्युनिस्ट, रॉयिस्ट इत्यादी पक्षांचे प्राथमिक कामगार संघटनात्मक कार्य चालू असताना राष्ट्रीय चळवळीतच समाजवादी विचारांना कूस मिळू लागली. १९३१ साली कराची येथील काँग्रेस अधिवेशनातच, कामगार व शेतकरी यांच्या वर्गीय हितसंबंधांना पोषक असा एक कार्यक्रम मान्य करण्यात आला होता, ही सुरुवात मानता येईल. नेहरूंचा व त्यांच्या पिढीच्या काँग्रेस नेत्यांचा कल समाजवादाकडे झुकत होता. १९३४ मध्ये काँग्रेसच्या कक्षेतच नांदणारा

काँग्रेस समाजवादी पक्ष स्थापन झाला. महाराष्ट्रातून मसानी, अशोक मेहता, अच्युतराव पटवर्धन व रावसाहेब पटवर्धन प्रभृति पुढारी या पक्षाला लाभले. आचार्य जावडेकर व साने गुरुजी या पक्षाचे समर्थक होते. लोहिया, नरेन्द्र देव, जयप्रकाश, प्रभृति नेते लाभून हा पक्ष भारतीय स्वरूप धारण करू शकला व काँग्रेसमधील तरुण कार्यकर्ते या पक्षाने प्रभावित केले. कामगारांच्या संघटनांमध्ये व शेतकऱ्यांमध्ये नव्याने 'किसान सभा' या संघटनेचे कार्य करण्यामध्ये हे तरुण कार्यकर्ते पुढे आले. या कार्यामध्ये इंदूलाल याज्ञिक, स्वामी सहजानन्द, राहुल सांकृत्यायन प्रभृति कार्यकर्ते होतेच. पूर्वीपासून समाजवाद पत्करलेले माझ्यासारखे मार्क्सवादी व हे समाजवादी यांच्यात सहकार्यही होऊ लागले. १९३४ नंतरचा १९३८ पर्यंतचा काळ हा अशा प्रकारे समाजवादी कार्यविस्ताराशी व भिन्न उगमांपासून आलेल्या समाजवादी कार्यकर्त्यांचा एकमेकांजवळ येण्याचा काळ होता. आजच्या विकीर्ण, क्षीण व फुटीर अवस्थेमध्ये त्या काळातील कार्याचे व वैचारिक समन्वयाचे चित्र डोळ्यांपुढे आणणेही दुरापास्त झाले आहे. पण तो काळ विसरता येत नाही व त्या काळात बीजरूपाने वसणाऱ्या संघर्षांनाही समजावून घेतल्याशिवाय आजच्या दुरवस्थेचे रूप आकलन होणार नाही.

अखिल भारतीय स्वरूपामध्ये कामगार संघटनांचे सामर्थ्य राष्ट्रीय आंदोलनामध्ये थोडेफार प्रभावी होण्याचा तो काळ होता; व 'किसान सभा' ही संघटना अखिल भारतीय स्वरूपाची होऊन ती जमीनदारीच्या प्रथेविरुद्ध लढाऊ कार्यक्रम अंमलात आणीत होती. कम्युनिस्ट, सोशालिस्ट, रॉयिस्ट, सुभाषबाबूंच्या नेतृत्वाला मानणारा 'फॉर्वर्ड ब्लॉक' अशा सर्व डाव्या संघटनांचा काँग्रेसवर होणारा प्रभाव एकवटून होत होता. आधीच्या काळातील 'नवजवान भारत सभा', 'अनुशीलन समिती' व 'युगांतर' पक्ष अशांसारख्या दहशतवादी तरुणांच्या संघटनाही या एकवटणाऱ्या समाजवादी प्रवाहात सामील होत होत्या.

१९३७ नंतरच्या काळात मी संयुक्त प्रांतात पुन्हा बनारसमध्ये काम करीत होतो. विद्यार्थिदशेत मी अनुभवली तिच्याहून फार वेगळीच अवस्था आता तेथे होती. विद्यापीठामध्ये समाजवादी विचारांची लाटच होती. मार्क्सवादाची अभ्यासमंडळे मोठ्या प्रमाणावर सतत चालू होती. बनारस शहरात वीज व पाणीपुरवठा करणाऱ्या म्युनिसिपल खात्याचे कामगार, छापखान्यातील कामगार, टांगेवाले, हमाल, नावाडी वगैरे लोकांचे संघ स्थापन झालेले होते. अशी वाढ होत होती, पण त्या वाढीतच सत्तेसाठी होणारी स्पर्धा डोकावू लागली होती. समाजवादी पक्षाचे त्रिपाठी वगैरे नेते व कम्युनिस्ट पक्षाचे नेते एकत्र येत व आमच्यांत अनेक बाबतींत सहकार्य होई पण आमच्या त्या काळच्या सहकार्यात व चर्चांमध्ये संघर्षाची बीजेही दिसत. सर्व डाव्या आणि समाजवादी पक्षांमध्ये सुशिक्षित, सुखवस्तू आणि काही त्यागप्रवण व काही महत्त्वाकांक्षी अशा व्यक्तींकडे पुढारीपण होते. संघटनेचे नित्याचे काम

करणारे कार्यकर्ते नेतृत्वाबद्दल असंतुष्ट असत. ते कमालीच्या हालअपेष्टांमध्ये काम करीत होते व त्यांना नेते व आपण यांतील दुराव्याची जाणीव सतत राही. आपल्या समाजात परंपरेने नांदत आलेली गरीबश्रीमंतांमधली विषमता, जातीय विषमता व शिक्षणामुळे आलेली विषमता तर होतीच. या सर्व अंतरांमध्ये नेता व अनुयायी यांच्यांतील अंतराने भर पडली व तीव्रता आली. पक्षांतर्गत लोकशाही कोठेच अंमलात येत नव्हती.

या परिस्थितीला कसे वळण लागत गेले असते ते सांगणे कठीण आहे. यांतून संघर्ष निर्माण होत होतेच, पण ते मर्यादेत ठेवून समाजवाद्यांचे एकवट सामर्थ्य वाढणेही शक्य होते. ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध चाललेला लढा प्रखर होत जाण्यामुळे हे सामर्थ्य अभंग राहिले असते व त्यातून भारतीय समाजवादाचे प्रौढ आणि समंजस रूप विकसित झाले असते. आव्हान निदान असे होते की, त्यामुळे एकसंघपणाकडे वाटचाल होण्याची शक्यता होती. पण फुटीरपणाकडे वळण्याचा धोकाही दिसत होता.

अशा वेळी, दुसऱ्या महायुद्धाचा एकदम भडका उडाला. भारतीय स्वातंत्र्यासाठी व समाजवादासाठी लढण्याची संधी समोर येत आहे असे आम्हांस वाटले. राष्ट्रवाद्यांना तर असे वाटलेच, पण समाजवादी विचारसरणी पत्करलेल्या आम्हांला सर्वांना ब्रिटिशांवरील संकट ही संधी वाटली, आणि आता दडपशाहीची चक्रे फिरू लागणार म्हणून आम्ही तयारीला लागलो. बनारसच्या कम्युनिस्ट पक्षाचे कार्य चालू राहावे यासाठी आम्ही दोघेतिघे भूमिगत राहू लागलो. लवकरच मोठ्या प्रमाणावर धरपकडींना सुरुवात झाली व समाजवादी, जहाल, कॉंग्रेसवादी वगैरे सर्व प्रमुख पक्षांचे राजकीय कार्यकर्ते पकडले गेले. एरवीच्या काळात चाललेले सारे काम विस्कळित झाले व जवळजवळ बंद पडले. भूमिगत राहून काम करणे इतके कठीण झाले की गुप्त बैठकी घेणे अशक्य होऊन बसले. गुप्त जागा धोक्याची झाली असल्याचा संशय यावा व ती बदलत राहावे, असा प्रकार होऊ लागला. उघड काम चालले असताना संघटनेचा कमकुवतपणा लक्षात येत नाही, तो अशा वेळी लक्षात येऊ लागतो. ही परिस्थिती थोडे महिने चालली व शेवटी मी बनारस सोडावे व महाराष्ट्रात जावे, असे मला ठरवावे लागले.

या काळात मराठीमध्ये बरेच समाजवादी वाङमय प्रसिद्ध झाले. य. गो. जोशी प्रकाशन संस्थेने काढलेली 'वादविवेचनमाला' व तिनेच प्रसिद्ध केलेला 'कॅपिटल सारग्रंथ' हा पां. वा. गाडगीळ यांचा ग्रंथ त्या वेळच्या समाजवादासंबंधीच्या जिज्ञासेमुळे लोकप्रिय झाला. १९३० साली प्रसिद्ध झालेल्या वा. म. जोशी यांच्या 'सुशीलेचा देव' या कादंबरीत समाजवादाचे रूप सहानुभूतीपूर्वक काढलेले दिसते. मराठी ललित वाङमयात हीच सहानुभूती व जिज्ञासा या काळात दिसून येते. 'पुरोगामी' वाङमय व 'नवमतवाद' या नावांनी समाजवादी प्रचाराचे जे वाङमय निर्माण झाले, ते मराठीतील वाङमयाच्या परंपरेशी व प्रवाहाशी सुसंवाद राखणारे

नव्हते व त्यामुळे ते स्वतः संपन्न होऊ शकले नाही व मराठी वाङमयालाही संपन्न करू शकले नाही. हा अधूपणा समाजवादी विचाराच्या व आंदोलनाच्या एकूण क्षीणतेचा परिणाम मानावा लागेल. एकंदर समाजाच्या जाणीवांमध्ये परिवर्तन घडवून आणण्याइतके सामर्थ्य समाजवादाला त्या वेळेपर्यंत लाभू शकले नाही.

इकडे आल्यानंतर लवकरच युक्तप्रांताच्या पोलिसांकडून वॉरंट येऊन मला अटक झाली व माझी बनारसला व तेथून देवळी येथील राजबंद्यांच्या कॅम्पमध्ये रवानगी झाली. या कॅम्पमध्ये जयप्रकाशजी प्रभृति समाजवादी नेते, आणि डांगे, रणदिवे प्रभृति कम्युनिस्ट नेते होते; तसेच 'कामागारामारू' कटातील वयोवृद्ध शीख नेते व उत्तर भारतातील जहाल कॉंग्रेसवादी, दहशतवादी, असे अनेक विचारांचे लोक होते. अगदी तरुणांपासून वयोवृद्धांपर्यंत राजकीय कार्यकर्त्यांचा तो एक मेळावा होता व आम्ही तेथून कधी व कसे सुटू याची आम्हांला कल्पनाही करणे शक्य नव्हते.

समाजवादी व मार्क्सवादी नेत्यांची येथे जी गाठ पडली यांतून एकजुटीला पोषक असे काही घडू शकले असते. पण उलटच घडत गेले. आम्ही कम्युनिस्ट पक्षातील सामान्य कार्यकर्ते इतरांशी स्नेहाने वागत होतो व राजकीय मतभेद होत त्यांवर मोकळेपणी चर्चाही होत असे. पण लवकरच तेथे एका संघर्षाचे वातावरण सुरू झाले व पक्षोपपक्षांमध्ये आडपडदे आले. कॅम्पच्या कमांडरशी लढा देण्याच्या बाबतीत मतभेदाचे प्रश्न निघू लागले व कम्युनिस्ट पक्षाच्या आतही यावर तीव्र मतभेद होत गेले. त्या सर्व बाबींचा तपशील आज आठवला म्हणजे माझे मन खिन्न होते. एक मोठी संधी लहान गोष्टींसाठी घालविण्यात आली, असे थोडक्यात म्हणता येईल. पण, त्याचे परिणाम समाजवादी चळवळीच्या एकजुटीच्या दृष्टीने घातक ठरले. राष्ट्रीय किंवा आंतरराष्ट्रीय प्रश्नांवर मतभेद होणे स्वाभाविक होणे, कारण समाजवादी व कम्युनिस्ट यांच्या भूमिकांत तफावत पूर्वीपासून होती. परंतु, या काळात परस्पर विश्वास नाहीसा झाला, एकमेकांच्या राजकीय दानतीची शंका घेण्यात येऊ लागली व त्याचे द्वेषात पर्यवसान झाले. हे सारे अटळ नव्हते असे मला तेव्हा वाटत होते व आजही वाटते.

सन १९४२ मध्ये, फॅसिझम जिंकेल का ब्रिटिश व रशियन सेना फॅसिझमचा लोंढा थोपवू शकतील, याचे उत्तर देता येत नव्हते. या जागतिक संघर्षात जयापजयाचे पारडे दर क्षणी हेलकावत होते. अशा वेळी ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध लढण्याची ताकद कशी, कशासाठी व कोणत्या मर्यादेत वापरावयाची हा प्रश्न भारताच्या दृष्टीने आणीबाणीचा होता. एकीकडे मानवेंद्र रॉय यांची बिनशर्त सहकार्याची भूमिका होती; उलट टोकाला सुभाषबाबूंची भूमिका होती. कम्युनिस्ट पक्षातील आमच्यासारखी माणसे दोन्ही भूमिकांना स्पष्ट विरोध करीत होती. देवळी कॅम्पमध्ये कम्युनिस्ट पक्षात यावर झालेली चर्चा व मतभेद यांमुळेच झाले. गांधीजी व नेहरू यांची भूमिका सुभाषबाबूंच्या प्रयत्नाला विरोधी होतीच, पण बिनशर्त सहकार्य देण्यालाही त्यांचा

विरोध होता. सशर्त सहकार्याचा हात पुढे करून तो झिडकारल्यावर लगेच 'भारत छोडो'ची घोषणा गांधीजींनी दिली. फॅसिझमविरुद्ध चाललेल्या जागतिक संघर्षात ब्रिटनला किंवा दोस्त राष्ट्रांना विजयाची मुळीच खात्री नव्हती, तरी केवळ साम्राज्यवादी उन्मत्तपणामुळे सशर्त सहकार्याची काँग्रेसची भूमिका इंग्रजांनी झिडकारली. अशा वेळी राष्ट्रीय आंदोलनाची व शक्तीची धार कायम टिकविण्यासाठी 'भारत छोडो'ची घोषणा गांधीजींना करावी लागली. तिच्यामुळे जागृत झालेली जनशक्ती फॅसिझमच्या आक्रमणाविरुद्धही निकराने लढू शकेल, अशी भूमिका राष्ट्रवाद्यांनी घेतली. उलट या आंदोलनामुळे फॅसिस्ट आक्रमणाला सहज वाट करून दिल्यासारखे होईल ही भीती कित्येक राष्ट्रवाद्यांनाही वाटली. कम्युनिस्टांपैकी अनेकजणांनी या आंदोलनाला पोषक भूमिका घेतली व इतरांनी तटस्थपणाची भूमिका घेतली पण पक्षाचे धोरण मात्र आंदोलनाला विरोध करण्याचे होते. ब्रिटिश सत्तेच्या वतीने राष्ट्रवाद्यांच्या विरोधी कृत्ये पक्षाच्या सभासदांनी केली नाहीत, पण अलिप्तपणा मात्र स्वीकारला. 'भारत छोडो' या घोषणेला विरोध करण्यात कम्युनिस्टांचे धोरण चुकले होते, पण यासाठी त्यांना देशद्रोही व ब्रिटिशांचे हस्तक मानणेही चूक होते. एखाद्या अंतिम मानलेल्या लढ्यात भाग न घेणाऱ्यांना शत्रू मानले जाते हे खरे, पण यामुळे समाजवादी व कम्युनिस्ट यांच्यात द्वेषाची भिंत बांधली गेली ती भारतीय समाजवादी सामर्थ्याला कायमचे क्षीण करणारी ठरली, ह्या गोष्टीचा गंभीरपणे फेरविचार करणे अवश्य आहे.

महाराष्ट्रातील समाजवादी चळवळीत नंतरच्या काळात घडलेली घटना म्हणजे शेतकरी-कामगार पक्षाचा उदय, खेडेगावांतून त्याचा विस्तार आणि त्या पक्षाला पुढे आलेले क्षीण स्वरूप. मार्क्सवाद आणि समाजवाद यांचे स्वरूप प्रथमपासून शहरी होते व नेतृत्व पांढरपेशा वर्गाचे होते. या चळवळीचा स्वाभाविक विस्तार खेड्यांतील दलित वर्गांमध्ये व्हावयाचा. किसान सभेच्या द्वारे तो होण्याची शक्यता होतीच. पण ही स्वाभाविक वाढ झाली नाही. शहरी समाजवादी चळवळीचे अधूपण याला जबाबदार आहे. परिणाम असा झाला की जुन्या ब्राह्मणेतर चळवळीचे शहरी नेते काँग्रेसमधून बाहेर पडून शेतकरी-कामकरी पक्षाचे नेतृत्व करू लागले. आज ज्याप्रमाणे वेगवेगळ्या राज्यांमध्ये 'बंगला काँग्रेस' सारखे काँग्रेसमधील पक्ष फुटीरपणाने बनत आहेत, तसाच तो काहीसा प्रकार होता. या पक्षाच्या कार्यामुळे शेतकऱ्यांपर्यंत समाजवादाची काही तत्त्वे पोचली असे मानता येईल. पण सामाजिक व राजकीय आंदोलनाची मुळे रुजण्यास व दृढ होण्यास अशी वरवरची तोंडओळख कामास येत नाही; जनतेचे राजकीय शिक्षण नुसत्या जहाल घोषवाक्यांनी व प्रचाराने होत नाही.

महाराष्ट्रातील समाजवादी विचारांचा क्षीणपणा व 'शहरीपणा' हीच त्यांच्या सांप्रतच्या फुटीरपणाची कारणे आहेत, ही गोष्ट स्पष्टपणे नजरेस येण्यासाठी अस्पृश्य

जमातीच्या दीर्घ लढ्याचा संदर्भ येथे मला घ्यावासा वाटतो. महात्मा फुले यांच्या कार्यामुळे ह्या प्रश्नाचे महत्त्व व गांभीर्य महाराष्ट्रीय नेत्यांना गेल्या शतकापासून नीट उमगलेले होते. पण टिळकयुगात किंवा १९२० नंतरच्या गांधीयुगात अस्पृश्यतेचा प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग आपल्या नेत्यांना दिसला नाही. त्यासाठी फार खोल व मूलभूत अशा सामाजिक परिवर्तनाची दृष्टी हवी होती. ब्राह्मण वर्गाचे नेतृत्व कमी होत होत मराठा वर्गाचे नेतृत्व कॉंग्रेसला लाभले तरी त्या प्रश्नाचे उत्तर मिळू शकले नाही. कम्युनिस्ट पक्ष व समाजवादी पक्ष अस्पृश्य जातींच्या या प्रश्नाबाबत जुन्यांचा वारसा बदलू शकले नाहीत. १९३२च्या सुमारास मार्क्सवादाच्या समतेच्या आवाहनात डॉ. आंबेडकरांना काही आश्वासन वाटले, त्यांनी आपल्या पक्षाला 'स्वतंत्र मजूर पक्ष' असे नाव दिले व काही काळ समाजवादी कामगार संघटनांबरोबर सहकार्यही केले. पण नंतर ते दूर जात चालले. शेवटी धर्मांतराच्या मार्गाने ही जातीय गुलामगिरी सुटेल, निदान कमी होईल, असे वाटून त्यांनी धर्मांतराचे पाऊल टाकले.

मुंबईस मी प्रथम कामाला प्रारंभ केला तेव्हा महाडच्या चवदार तळ्याच्या लढ्यात भाग घेतलेले व बोल्शेविक पक्षात सामील झालेले श्री. मोरे हे एक अस्पृश्य तरुण माझे मित्र झाले. नेहमी आमचे बोलणे होई ते अस्पृश्यता व जाति संस्था यांवर होई. एका मोठ्या समाजक्रांतीतच हे सारे विषमतेचे जीर्ण नष्ट होईल, अशा आशावादी पण अतिदूरच्या निर्णयावर आम्ही दोघे पोचत असू ! पण हा भाबडा आशावाद होता. राष्ट्रीय असो, की समाजवादी असो कोणतीही राजकीय चळवळ अशा गंभीर प्रश्नांना डावलून किंवा अतिदूरची मनोराज्ये सांगून लोकमानसात खोलवर रुजू शकत नाही; डावललेले प्रश्न आंदोलनाच्या मार्गात अडथळ्यासारखे उभे राहतात व मनोराज्ये ही प्रगतीला घातक ठरतात. आज धर्मांतरित पूर्वास्पृश्य समूहांना समाजवादी चळवळीचे क्षीण व फुटीर वास्तव दिसत आहे, म्हणून सत्तेच्या आधाराने व सवलतीने तग धरून राहणे, एवढेच राजकीय अस्तित्व आपल्या नशिबी आहे, असा त्यांचा समज होणे अटळ आहे. समाजवादी चळवळ एकवटून समर्थ झाली व समाजपरिवर्तनाची प्रत्यक्ष पावले तिला टाकता आली, तर इतर दलित समूहांप्रमाणे नवबौद्ध समाजही या परिवर्तनाचे स्वागत करील. पण हे आज कल्पनेतच आणता येत आहे !

महाराष्ट्राच्या समाजवादी आंदोलनातील काही प्रयत्नांचा व धडपडींचा वरील अनुभव मी माझ्या वैयक्तिक संदर्भातच सांगत आहे, हे प्रथम मी सांगितले आहे. या पुढील कालखंडात, म्हणजे स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या काळात, कम्युनिस्ट पक्षाच्या कलकत्ता अधिवेशनात ठरलेले धोरण, तेलंगणातील सशस्त्र लढ्याचे पर्व व त्याला विरोध म्हणून मी व माझ्या काही सहकाऱ्यांनी पक्षाचा दिलेला राजीनामा, ह्या गोष्टी येतात. 'तेलंगणाच्या भागात सशस्त्र लढा करून आपली सत्ता पक्षाने दृढ केली आहे

व यातूनच सत्तेचे क्षेत्र जास्त जास्त व्यापक करीत नेण्याचा मार्ग अवलंबिला पाहिजे," हे धोरण साहसवादी व मनोराज्यात्मक आहे अशी आमची भूमिका होती. निवडणुकींचा मार्ग ही एक भुलावण आहे व यादवी युद्धाची प्रत्यक्ष तयारी केली पाहिजे, ही पक्षाची भूमिका होती. १९५० मध्ये, आमच्या राजीनाम्यानंतर, ती भूमिका पक्षाने बदलली. आमचे राजीनामे हे त्याला कारण नव्हते व आमच्या चार-दोन जणांच्या राजीनाम्याने पक्षाची भूमिका बदलेल असा आमचा भ्रमही नव्हता. भूमिका बदलली ती बाहेरच्या, विशेषत: ब्रिटिश व रशियन पक्षांच्या, टीकेमुळे बदलली. नंतरचा काळ पाहिला तर कम्युनिस्ट पक्ष निवडणुकीच्या आखाड्यात उतरलेला दिसतो व लोकमताचा पाठिंबा मिळेल तेथे सत्ता हाती घेण्यासही पुढे झालेला दिसतो.

समाजवादी पक्षापुढे हीच निवडणुका व सत्तास्पर्धा यांची समस्या होती व त्यानेही निवडणुकीवरच भर दिलेला आहे. कामगारांचे व खेड्यांतील शोषितांचे संघटन हे सर्व पक्षांना निवडणुकीच्या राजकारणाला दुय्यम झालेले आहे. सामाजिक विषमतेचे प्रश्न ज्वलंत वाटेनासे झाले आहेत. ही टीका अमुक एका कोणत्याच पक्षावर नाही, तर आजच्या राजकीय वास्तवाचे नुसते चित्र आहे. एकदा हे वास्तव नीट उमगले तर आज डाव्या पक्षांतही अंतर्गत स्पर्धा व फूट का होत आहे त्याचे एक कारण स्पष्ट होईल. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर परकीय सत्तेचा प्रश्न तसा उरलेला नाही; तसा म्हणजे साक्षात रूपात उरलेला नाही. पण, परराष्ट्रीय धोरणाबाबतचे प्रश्न हे आडवळणाने पुन्हा परकीय सत्तेचे प्रश्नच आहेत. कम्युनिस्ट पक्षांतच दोन तट झाले आहेत ते परराष्ट्रीय धोरणाबाबतच्या अशा मतभेदांमुळे. समाजवादी पक्षात तट झाले, ते सत्तेसाठी स्पर्धा करताना कसे धोरण ठेवावे, तडजोडी व संलग्नता कशा कराव्या, यावरील मतभेदांमुळे. सारांश, परराष्ट्रीय धोरण किंवा अंतर्गत सत्ता-स्पर्धेचे पथ्यापथ्य या प्रश्नावर समाजवादी विचाराची माणसे पूर्वी दोन पक्षांत विभागली होती ती आता चार ठिकाणी विभागली आहेत.

सन १९५० पासून मी कोणत्याच पक्षात नाही व एक सामान्य नागरीक म्हणून राजकीय व सामाजिक परिवर्तनांकडे पाहत आहे. समाजवाद हा विचार १९३० पासून १९३८ पर्यंत निरनिराळ्या उगमांतून आला, विस्तारला व एकवटत गेला, व नंतर त्यात संघर्षाची ठिणगी पडली; सामर्थ्य विभागू लागले. गेल्या तीस वर्षांत कम्युनिस्ट पक्ष प्रबळ झाला नाही, पण खच्चीही झाला नाही. समाजवादी पक्षही प्रबळ झालेले नाहीत. थोडा संयुक्त समाजवादी पक्ष विस्तारत आहे. पण एकंदर समाजवादी विचार व त्याचे लोकमानसातले स्थान मात्र दृढ होत गेलेले नाही. समाजवाद हे बहुजनसमाजाच्या हिताचे तत्त्वज्ञान असल्यामुळे ते कितीही चुका झाल्या तरी सरळ रेषेत व आपसूख वाढतच जाते असा एक आत्मविश्वास समाजवादी विचार पत्करणाऱ्या कार्यकर्त्यांमध्ये असतो व तो रास्त असतो. पण हा आत्मविश्वास व

आशावाद भाबडा व घातकही ठरू शकतो. शोषित वर्गांतली माणसे ही केवळ पोटासाठीच जगत नाहीत; भलीबुरी, पारंपरिक आणि नवी, समजुतींची गाठोडी ते मनात वागवितात. त्यांना खोटी आशा, भंपक तत्त्वे व नेत्रदीपक सामर्थ्याचे प्रदर्शन लोभावू शकते. फॅसिझमचा उदय व विस्तार यांमुळेच होऊ शकतो. आपल्याकडे जातीय अहंकार व द्वेष, भाषिक वादांतील कटुता यांचे विष श्रमजीवी जनतेतही पसरू शकते. विभूतिपूजा किंवा या ना त्या तऱ्हेची बुवाबाजी भुरळ घालू शकते. जर्मनी, अमेरिका, रशिया व चीन येथील जनताही अशा असंमजसपणात गुरफटू शकते याची उदाहरणे देता येतील. या सर्व गोष्टींचा विचार आज भारतीय समाजवादाच्या पुढील वाटचालीच्या दृष्टीने निकडीचा व महत्त्वाचा ठरेल.

समाजवादी पक्षोपपक्षांच्या नेत्यांना वरील गोष्टींची जाणीव आहे व आपल्या परीने ते फॅसिस्ट वळणाच्या मनोवृत्तींचा निषेध करीत आले आहेत. परंतु या मनोवृत्तींची वाढ भारतात व महाराष्ट्रात होत आहे. लोकशाहीसाठी होणाऱ्या प्रयत्नांतच सत्तेच्या स्पर्धेला खतपाणी मिळते व स्पर्धेमध्ये मतदारांच्या कलांचे, समजुतींचे व स्वार्थभावनांचे निराकरण न होता उलट पोषण होत जाते. तसेच, समाजवादी तत्त्वांचा केवळ आर्थिक संदर्भात प्रसार होत राहिला म्हणजे वैचारिक मतपरिवर्तनाची बाजू लंगडी पडत जाते. ही गोष्ट महाराष्ट्राच्या जीवनात गेली जवळजवळ शंभर वर्षे होत राहिली. राष्ट्रीय आंदोलनाचे उद्दिष्ट साध्य होईपर्यंत सामाजिक सुधारणेचा प्रयत्न हा १९२० पर्यंत राष्ट्रद्रोहच मानला गेला. सन १९२० नंतरच्या काळात सामाजिक सुधारणा हा गांधीजींच्या 'विधायक' कार्यक्रमाच एक भाग होऊन बसला. राजकीय आंदोलनापासून तो असा विलगच राहिला. यामुळे, राजकीय आंदोलनाचे फळ म्हणून स्वातंत्र्य व सत्ता प्राप्त झाल्यावर सामाजिक सुधारणांचे कार्य सर्वोदयी कार्यकर्त्यांवर सोपवून सत्तेचे निर्भेळ कार्य सुरू झाले भूदानाचे आंदोलन, बाबा आमटे यांचे प्रयोग, खादीग्रामोद्योगाचे कार्य, अस्पृश्यतानिवारणाचे कार्य या साऱ्या गोष्टींना समाजाच्या अंतरंग शुद्धीच्या व पालटाच्या दृष्टीने केवढे महत्त्व आहे ? पण, या गोष्टी सत्तेच्या प्रवाहापासून अलग फेकल्या गेल्या आहेत किंवा त्यांना जिव्हाळ्यावाचून गौरविले जात आहे.

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर ज्याला जमेल त्याने आपला आर्थिक उत्कर्ष साधण्यात राष्ट्रीय हित आहे असे मानण्यात आले आहे. शहरांतून व ग्रामीण भागांतून एक अल्पसंख्य समूह 'आर्थिक' प्रेरणेलाच सर्वस्व मानून भरभराटीला आलेला दिसत आहे, व आपण त्याच दिशेने जावे, निदान तिकडे डोळे लावून बसावे, अशी वृत्ती गरीब जनतेत आपोआपच निर्माण होत आहे. इंग्रजी सत्ता असताना शिकलेला वर्ग, व्यापारी व भांडवलदार वर्ग तसाच जुना प्रतिष्ठित 'संस्थानी' वर्ग सुखवस्तूपणाच्या मागे लागला होता व परिवर्तनाची भाषा समजून घेण्याच्या मन:स्थितीत नव्हता. तीच अवस्था पुढे चालू राहिली आहे. पण आर्थिक, सामाजिक व नैतिक

परिवर्तनाची गरज पूर्वीपेक्षाही आज निकडीची आहे. अशा वेळी भुलावणीची भाषा व घोषणा जनतेला भ्रमात टाकू शकतात हाच आज राष्ट्रवादी व समाजवादी लोकांना जाणवणारा मोठा धोका आहे.

समाजवादी विचारांच्या विकासाचा, किंवा भरती ओहटीचा, येथवर मी एक धावता आणि वैयक्तिक अनुभवाच्या मर्यादित संदर्भात आढावा घेतला. आजच्या परिस्थितीचे मला दिसणारे चित्रही मी रेखाटले. समाजवादी पक्षांच्या नेत्यांना पक्षसंघटनेचे प्रश्न, जनतेचे प्रत्यक्ष संघटन व सत्तेच्या स्पर्धेतील पावले ह्या गोष्टी विचारात घ्यावयाच्या असतात. ही गोष्ट अवघड, नाजूक व गुंतागुंतीची असते. राजकीय पक्षांच्या नेत्यांना बाजूला सारून सत्ता बळकावणारा लष्करी हुकूमशहा किंवा हिटलरसारखा डिक्टेटर अशा नेत्यांची हेटाळणी करून शुद्ध व कार्यक्षम सत्ता-संचालनाचा पवित्रा घेतो. लोकांनाही काही वेळा राजकारणाचा उबग येऊन असे सत्तांतर बरे वाटते. पण, अशा रीतीने राजकारणाबद्दल उबग येणे व पक्षोपपक्षांच्या नेत्यांबद्दल सरसकट हेटाळणीची प्रवृत्ती बळावणे धोक्याचे असते. माझ्या निवेदनात मी समाजवादाच्या प्रसारामधील ज्या उणीवा दाखविल्या आहेत, त्यांमध्ये कोणत्याही पक्षाची व नेतृत्वाची अवहेलना करण्याचा माझा हेतू नाही. किंबहुना आज समाज-वादाबद्दल जिज्ञासा असणाऱ्या तरुणांना उद्देशून व उपयोगी वाटेल, अशा रीतीने माझे अनुभव मी सांगितले आहेत. गेली कित्येक वर्षे पक्षोपपक्षांच्या कार्यापासून दूर असल्याने जास्त काही सांगण्याचा माझा अधिकारही नाही.

समाजवादी तत्त्वज्ञान व त्याचा प्रसार या दृष्टीने आज महाराष्ट्राच्या संदर्भात मुख्य लक्षात ठेवण्याच्या बाबी कोणत्या हे आता समारोपादाखल मी सांगतो. सामाजिक परिवर्तने व त्या मार्गाने श्रमजीवी जनतेचे व एकंदर समाजाचे निकोप जीवन साधणे हा समाजवादाचा एकमेव उद्देश आहे. 'निकोप जीवन' म्हणजे आर्थिक सुरक्षितता वगैरे आलीच; तसेच व्यक्तिमात्राचे स्वतंत्र वैचारिक व भावनिक जीवनही आले. धर्माला समाजाचे धारक तत्त्व मानताना त्याची जी ऐहिक बाजू अभिप्रेत असते तीही आली. ऐहिकाच्या पलीकडे जाण्याचे व्यक्तिमात्राचे स्वातंत्र्यही आले. आणि हे सारे होण्यासाठी प्राप्त परिस्थितीचे जे आर्थिक हितसंबंधाचे व सांस्कृतिक प्रतिष्ठांचे अडथळे आहेत ते दूर करणे आले.

ह्या उद्देशाच्या दृष्टीने प्राप्त परिस्थितीवर संस्कार करणे, तिला लोकांनी कोणत्या दिशेने बदलावी हे लोकांना सांगणे, बदलासाठी द्यावी लागणारी किंमत देण्याची त्यागवृत्ती लोकांत जागृत करणे, हे निकडीचे कार्य आहे. 'वर्गकलह' हा समाजवादी भूमिकेतील एक तत्त्वाचा भाग नसून प्राप्त परिस्थितीतील एक वास्तव घटक आहे. कलह आहे व तो निर्माण करण्याचा प्रश्न नाही, जसे जातीय विषमता आहे व ती कोणी निर्माण करू म्हणत नाही. वर्गकलहातून सरधोपट यादवी युद्धाचे ध्येय आज आमच्या-पुढे आहे असे म्हणणे, म्हणजे प्राप्त परिस्थितीवर मनोराज्य लादणे होय. उलट,

नुसत्या शिक्षणाने, औद्योगीकरणाने, महाराष्ट्रातून बिगरमराठी लोकांना काढून टाकण्याने किंवा थोडक्यात म्हणजे आहे त्या दिशेनेच समाजाचा गाडा चालत राहण्याने, समाजपरिवर्तन होईल व निकोप जीवन सर्वांना लाभेल असे म्हणणेही भ्रामक आहे. समाजवादी कार्यकर्त्यांना वर्गकलहाचे तत्त्व एकेरी पद्धतीने सांगावयाचे नसून महाराष्ट्रातील प्राप्त परिस्थितीशी एकात्म करून ते स्वतः समजावून घ्यावयाचे आहे व लोकांना सांगावयाचे आहे.

आजचे राजकारण निवडणुकांचे आहे व ही प्राप्त परिस्थिती नाकारून समाजवादी विचार तरी पुढे कसा जाईल ? पण, मतदार मते देईल एवढेच पाहणे वेगळे व निवडणुकींना लोकसंघटनेचा आजचा मार्ग असे मानणे वेगळे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनात, सीमावादात, अंतर्गत अल्पसंख्याकांच्या बाबतीत, मराठी जनतेला आपल्यावर होणाऱ्या अन्यायाची जाणीव तीव्र होत गेली; पण तेवढ्याच एका भावनेच्या बळावर मते मिळून पुढचा मार्ग सुकर होत नाही, याचा अनुभव येत आहे. समोर दिसणारा अन्याय हा त्याच्या मागील अन्यायी यंत्रणेचा फक्त दर्शनी भाग असतो. अन्याय करणारा बहुधा पडद्याआडच राहतो. आजचे सारे समाजाचे तंत्र असे पडद्याआड होणाऱ्या घालमेलींचे झाले आहे. यामुळे, पुष्कळसे ' मतदानी ' प्रश्न हे खऱ्या प्रश्नांवर टाकलेले बुरखे असतात. निवडणुकीचे राजकारण मते देणाऱ्या अशा प्रश्नांवरच खिळून राहते व खोलवर पाहण्याची जनतेची दृष्टीच अधू होते. ही गोष्ट भारतातच नव्हे तर आज साऱ्या देशातून घडत आहे. व्हिएतनामचे युद्ध चालविणे हे आवश्यक आहे का नाही यावर अमेरिकेच्या अध्यक्षीय निवडणुकीचे राजकारण हेलकावत आहे. मानवी स्वातंत्र्य, व्यक्तिस्वातंत्र्य, अमेरिकेची सुरक्षितता व जागतिक शांततेसाठी व्हिएतनामशी समंजस संबंध यांपैकी अमेरिकन मतदाराला काय हवे व काय नको ! सारेच हवे असे समंजस मतदार म्हणेल. पण मग मतभेद कशावर आहे ? तेच एक मतदारापुढे कोडे पडते. प्रचारयंत्रांमुळे हे कोडे जास्तजास्त अवघड होत जाते.

सत्ता काबीज करणे व त्यासाठी निवडणुका जिंकणे एवढ्याच राजकारणामुळे मतदारांची व निवडून आलेल्या प्रतिनिधींची राजकीय दृष्टी अधू होत जाते; व थिल्लरपणे पक्षांतर करून सत्तेच्या जागांवर बसण्याची धावपळ होऊ लागते. अशा प्रकारांमुळे राजकीय, सामाजिक व आर्थिक दानतच घसरत जाते. समाजवादी आंदोलनाच्या दृष्टीने दानत व ध्येयवाद नष्ट होणे हा सर्वांत मोठा धोका आहे. तो धोका गंभीर स्वरूप धारण करून आज आपल्यापुढे उभा आहे. तरुण पिढीच्या पुढे हाच धोका युरोपातसुद्धा उभा आहे व याचा परिणाम आज पॅरिस, बर्लिन, रोम वगैरे मोठ्या राजधान्यातून होणाऱ्या विद्यार्थ्यांच्या प्रखर आंदोलनाच्या रूपाने दिसत आहे. या किंवा त्या सत्ताधारी शक्तीकडून न्याय मिळेल किंवा न्यायाची समाजरचना निर्माण करण्यात येईल ही आशा तरुणांना वाटेनाशी झाली आहे. बेकारी

व संहारक युद्ध यांत आपल्या तरुणांचेच बळी जाणार आहेत, मग आजच रस्त्यांमध्ये लढताना मरण आले तर काय जास्त होणार आहे ? असा प्रश्न जगातील तरुण पिढी स्वतःला व वयस्क पुढाऱ्यांना विचारीत आहे.

भारतीय तरुणांमध्येही आज उद्वेग व संताप आहे, पण तिला लोकशाही व समाजवाद यांची परंपरा नसल्याने आंधळे नैराश्य आले आहे. कोणत्या तरी जुन्या चाकोरीतून किंवा हडेलहप्पीतून स्वतःला सुरक्षित मानून चालणे हा मार्ग कित्येक तरुण स्वीकारीत आहेत. पण ह्यांपैकी कोठलाही मार्ग तरुण पिढीला व समाजाला सुखाचे भविष्य दाखविणारा नाही. समाजवाद हा मार्ग युरोपातील व आशियातील तरुणांचा सुखमार्ग होऊ शकतो, कारण त्या मार्गानेच समाजाचे न्यायासाठी व शांततेसाठी परिवर्तन होऊ शकते. तो मार्ग अवलंबिण्याचे धैर्य आज तरुण पिढीच दाखवू शकेल, अशी भारताची व इतर देशांचीही स्थिती आहे.

परराष्ट्रीय धोरणे, युद्धाची व शांततेची धोरणे, या बाबी महत्त्वाच्या आहेत; तशा अंतर्गत 'युद्धाची व शांततेची' धोरणेही मतदारांना महत्त्वाची आहेत. या बाबतीत, समाजवादी विचार जर समंजस व समतोल असा राहील व गरीब जनतेच्या तात्कालिक भावनांच्या आवेगाला आवाहन न देता त्यांना योग्य विचारांचे व भावनांचे मार्गदर्शन करू शकेल तरच परिवर्तनाची दिशा दिसू लागेल. येथे तरुणांच्या कर्तृत्वाला व विचारशक्तीला एक अवघड आव्हान आहे. प्राप्त परिस्थितीत समरस होऊन पुन्हा तिच्या पलीकडे एका ध्येयाकडे जाण्याचा मार्ग पाहणे व इतरांना दाखविणे हे कष्टाचे व कल्पनाशक्तीचे कर्तृत्व आहे. संयमाची व कौशल्याची, तसेच त्यागाची व धैर्याची कसोटी पाहणारा समाजवाद हा ध्येयमार्ग आहे.

महाराष्ट्रातील सुधारणावादाची शोकांतिका

हरी श्रीधर शेणोलीकर

सुधारणावादाच्या मूलतत्त्वांचा हिरीरीने प्रचार करणारा आगरकरांचा 'सुधारक' (इ. स. १८८८) आणि सुधारणांसंबंधी संघटित प्रयत्न करण्यासाठी निघालेली न्यायमूर्ती रानडयांची 'सामाजिक परिषद' (इ. स. १८८७) या दोहोंच्या प्रस्थापनेला आज ८०–८१ वर्षे होत आली. तत्पूर्वी ४० वर्षे लोकहितवादींनी आपल्या 'शतपत्रां'तून (१८४८–१८५०) सर्वांगीण सुधारणांचा उद्‌घोष केला होता. त्या वेळेपासून या मंडळींनी ज्या काही सुधारणांचा आग्रहपूर्वक पुरस्कार केला, प्रसंगपरत्वे त्यांसाठी वैचारिक झगडे केले, त्या साऱ्या सुधारणा गेल्या १२० वर्षांच्या अवधीत आपल्या आजच्या जीवनव्यवहारात बहुतांशाने सामावून गेल्या आहेत, ही वस्तुस्थिती आहे. आज अगदी खेडयापाडयापर्यंत स्त्रीशिक्षणाचे लोण पसरले आहे. आजची सुशिक्षित स्त्री पुरुषाच्या बरोबरीने अर्थार्जन करीत आहे. परदेशगमन आता कोणी वर्ज्य मानीत नाही, उलट जो तो परदेशी जाण्याची संधी शोधू लागला आहे. आदिवासी सोडल्यास इतर कोणत्याच जमातीत आता फारकरून निषेधार्ह असे बालविवाह होत नाहीत. प्रौढविवाहच सर्हा होत आहेत. खाण्यापिण्याबाबतचा सोवळेपणा किंवा जातिनिर्बंध आज क्वचितच आढळतील. अस्पृश्यांचा अस्पृष्टपणा आता कायद्याने व व्यवहारातही बराचसा नाहीसा झाला आहे. शिक्षण, नोकऱ्या, निवडणुकांची उमेदवारी यांबाबत स्त्री-पुरुष भेद किंवा जातीजातीतील उच्चनीचपणा यांचा अडथळा आज विशेष जाणवत नाही; उलट

आजवरच्या उपेक्षितांना याबाबत अधिक सवलती वा अग्रक्रम मिळू लागले आहेत. सारांश, १९ व्या शतकातील सुधारकांना जे काही घडावेसे वाटत होते ते प्रत्यक्षात आल्यामुळे त्यांच्या काळातील जीवनव्यवहाराच्या तुलनेने आपण बरेच सुधारलो आहोत, असे म्हणावे लागेल.

आपण खरंच सुधारलो आहोत काय ?

पण त्यांनी प्रतिपादलेला 'सुधारणावाद' खऱ्याखुऱ्या अर्थाने आपल्या पचनी पडला आहे का ? नाही. हे सारे बदल आपण जाणीवपूर्वक केले आहेत का ? नाही. मग राजकीय-आर्थिक परिस्थितीच्या दडपणामुळे आम्ही या बदलाला मान तुकवली, हेच खरे आहे. शिवाय हे सारे बदल अगदी वरवरचे आहेत. अंतरंगाच्या दृष्टीने आम्ही खरेखुरे सुधारलेलो नाही. शरीराने अणुयुगात असलो तरी मनाने मागल्या युगातच वावरतो आहोत. जरा खरवडून पाहाता आमच्यातला पुरुष, आमच्यातली जातिनिष्ठा, आमचा वर्णाभिमान, आमच्यातला दैववाद इत्यादी गोष्टी लगेच उघड्या पडतात. युद्ध किंवा महागाई यांसारखी अरिष्टे यज्ञ करून नाहीशी होतील अशी आमची भाबडी समजूत आहे. नव्या-जुन्या क्षेत्रांच्या ठिकाणी सुशिक्षितांची गर्दी वाढतेच आहे. भारतातील उच्च श्रेणीचे शास्त्रज्ञ, इंजीनियर, डॉक्टर हे आपापल्या विषयांत तज्ज्ञ असले तरी एकंदर जीवनव्यवहाराकडे शास्त्रीय दृष्टिकोणाने ते पाहू शकत नाहीत. आजच्या जीवनाचे संमिश्र नि अस्थिर स्वरूप पाहून सामान्य माणसांप्रमाणे ही बुद्धिमान माणसेही भयग्रस्त होतात आणि आधारासाठी दैवी शक्तीकडे वा त्या शक्तीचे प्रतिनिधी म्हणविणाऱ्या संतमहंतांकडे वेड्या श्रद्धेने धाव घेतात. कितीतरी सुशिक्षित उपासतापास, भजनपूजन, ध्यानधारणा, जपजाप्य इत्यादी गोष्टी सुधारल्या पद्धतीने करताना आढळतात. इतकेच नव्हे तर त्या संबंधांत सायकॉलॉजी, पॅरासायकॉलॉजी, सायकियाट्री इत्यादी शास्त्रांच्या आधाराने बौद्धिक युक्तिवादही लढविताना दिसतात. आर्थिक गरज म्हणून स्त्रीला नोकरी करू देणाऱ्या नवऱ्यांची स्त्रीबद्दलची भावना जुन्या जमान्यातलीच कायम असते. तिने घर, मुले, सणवार, पाहुणेरावळे, दुखणीबहाणी हे सारे संभाळून नोकरी करावी. पैसा मिळवावा पण आर्थिक स्वातंत्र्य तिने मागू नये आणि सामाजिक स्वातंत्र्य तर तिने कधीच घेऊ नये. कारण मनू सांगून गेला आहे की 'न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति'. भारतीय स्त्रीचा पुरातन आदर्शच कित्ता म्हणून सुशिक्षित स्त्रीने गिरवावा, अशी आजही आमची अपेक्षा असते. काळ बदलला तरी विचाराने पूर्वी आम्ही जिथे होतो तिथेच आज आहोत. 'सुईच्या मागे दोरा त्याप्रमाणे स्वराज्याच्या मागोमाग सुधारणाही येत असतात;' हे टिळकांचे म्हणणे किंवा 'स्वतंत्र होताच आमच्या समाजाची प्रकृती पूर्ववत् ठणठणीत होईल;–' हे चिपळूणकरांचे म्हणणे दोन्ही आज फोल ठरली आहेत. राजकीय स्वातंत्र्य मिळून २० वर्षे झाली, तरी आमचे नष्टचर्य

संपलेले नाही. याचे मुख्य कारण आमचा सामाजिक मागासलेपणा होय. पारतंत्र्याचे कारण सांगून सामाजिक सुधारणांना मागे विरोध केला गेला; त्याप्रमाणे आर्थिक विकास होईपर्यंत सामाजिक सुधारणेचे सर्व प्रश्न थांबवून ठेवावेत, असे आजही कित्येकांचे म्हणणे असते. पण आमचा सामाजिक मागासलेपणा हाच आर्थिक विकासाच्या मार्गातला मोठा अडथळा होऊन राहिला आहे अन् राजकीय प्रगतीलाही तो मारक ठरत आहे. या मागासलेपणाचे निश्चित स्वरूप काय ? तर आमचे प्रवाहपतितत्व. बदललेल्या परिस्थितीच्या संदर्भात विचारांची पुनर्घटना करून जाणीवपूर्वक जीवनाला नवे वळण लावावयाला शिकणे, याचे नाव सुधारणावाद. हा सुधारणावाद शिकविण्याचा प्रयत्न १९ व्या शतकातील सुधारकांनी मोठ्या निष्ठेने केला. आम्ही गरजेपोटी चार-सहा सुधारणा उचलल्या अन् सुधारणावादाची मूलतत्त्वे सोडून दिली. हीच महाराष्ट्रातील (किंबहुना भारतातील) सुधारणावादाची शोकांतिका होय.

मध्ययुगीन सुधारणावाद : स्वरूप नि उणीवा

महाराष्ट्रीय समाजाचा जीवनविषयक दृष्टिकोण बदलण्याचा पहिला जाणीवपूर्वक प्रयत्न मध्ययुगात ज्ञानेश्वरादी संतांनी केला. भागवत संप्रदायाची समतेची व भक्तिमार्गाची शिकवण हा एक प्रकारचा मध्ययुगीन सुधारणावादच होय. वर्णबद्ध व जातिबद्ध समाजरचना जन्मसिद्ध उच्चनीच भावाच्या पायावर म्हणजे विषमतेवरच आधारलेली होती. अशा समाजातील मराठी व्यक्तीला धर्मकारणापुरती का होईना पण मानवतावादी दृष्टी देण्याचे महत्कार्य या संप्रदायाने केले. विठ्ठलाच्या चरणापाशी आणि पंढरीच्या वाळवंटात हा उच्च, हा नीच, हा ब्राह्मण, हा शूद्र, ही स्त्री, हा पुरुष, हा पापी, हा नीतिमान् असा भेदभाव नाही. भक्तीच्या पावन जलाने सारेजण विठ्ठलमय होऊन जातात. वैष्णव ही एकच जात त्या वेळी उरते. (विष्णुमय जग वैष्णवांचा धर्म । भेदाभेद भ्रम अमंगळ ।।[1] —तुकाराम) अशी अद्वैतनिष्ठ भक्तीच्या पायावरील आध्यात्मिक समतेची शिकवण ज्ञानेश्वर-नामदेवांनी, एकनाथ-तुकारामांनी आपापल्या काळातील लोकांना दिली. पण तिचा परिणाम काही व्यक्तींपुरताच झाला, आणि धार्मिक नव्हे केवळ आध्यात्मिक क्षेत्रापुरताच तो शिल्लक राहिला. खुद्द ज्ञानेश्वरादिकांनाही सामाजिक क्षेत्रात—वर्णजातिबद्ध समाजरचनेत—ढवळाढवळ करावयाची नव्हती. गावाच्या वेशीत आल्यावर प्रत्येकाने आपला 'स्वधर्म' म्हणजेच परंपरेने चालत आलेला कुलधर्म, जातिधर्म, ग्रामधर्म, ज्याचा त्याने पाळावा. त्याबाबत वर्णसंकर वा व्यवसायसंकर होऊ देऊ नये, अशीच ज्ञानेश्वरांची भूमिका होती. स्वधर्माचे विवरण करताना ते दाखला देतात की, 'शूद्रा घरची पक्वान्ने चांगली असली अन् ब्राह्मण भुकेला असला

१. 'तुकाराम बावांच्या अभंगाची गाथा' (सरकारी प्रत), अभंग ४६.

तरी त्याने ती कशी सेवन करावीत ?[२] त्याप्रमाणे परधर्म चांगला असला तरी तो कसा पत्करावा ?' याचाच अर्थ असा की, परंपरेने रूढ असलेल्या सामाजिक संस्थांमध्ये परिवर्तन करण्याची दृष्टी वारकरी संतांची नव्हती. उलट या संस्थांची आदराने जपणूक करणे हेच त्यांना हिताचे वाटत होते. ('हे सकळ लोकसंस्था । रक्षणीय गा सर्वथा । म्हणौनियां ।। मार्गाधारे वर्तावें । विश्व हें मोहरे लावावें ।।'[३])

समाजस्थैर्याच्या दृष्टीने सामाजिक संस्थांचे सातत्य आवश्यक असले तरी या सातत्याच्या फार आहारी गेल्याने कालमानानुसार आवश्यक असणाऱ्या बदलांना विरोध करण्याची सवय जडते. ठराविक चाकोरीतून जाणारा परंपरानुगामी समाज कालांतराने अगतिक होतो. त्याच्या ठिकाणी जडत्व येते. शिवकालासारखे एखादे आव्हान पुढे उभे ठाकले की तेवढ्यापुरते समाजात चैतन्य आल्यासारखे वाटते. पण परंपरेखेरीज भौतिक जीवनाला दुसरे अधिष्ठान नसलेला समाज ती लाट ओसरताच पुन्हा जडमूढ होऊन सुस्तावलेल्या अजगरासारखा आहे त्या ठिकाणीच नुसता पडून राहतो. पेशवाईअखेर हीच मरगळलेली स्थिती मराठी समाजाला प्राप्त झाली होती. त्या समाजाचा प्राचीन काळ उज्ज्वल होता. मूळची आध्यात्मिक तत्त्वे मोठी उच्च, उदात्त होती; संतांची शिकवणही मोठी उदार नि विश्वव्यापक होती; पण त्या परंपरानिष्ठ समाजाचा आचार मात्र स्वार्थबुद्धीला अनुसरून अगदी क्षुद्र पातळीवरून चालला होता. आचारविचारांतील या तीव्र विसंगतीचा नि आत्मवंचनेचा घोर परिणाम म्हणजे सामाजिक अधःपात आणि राजकीय पारतंत्र्य !

इंग्रजी राजवटीचे मूलगामी परिणाम

पण हे राजकीय पारतंत्र्यच सामाजिकदृष्ट्या हितावह ठरले. या पारतंत्र्यानेच प्रगतीची प्रेरणा दिली. मोगलाई व पेशवाई जाऊन आंग्लाई आली. या राज्यांतराचे परिणाम पूर्वीच्या राज्यांतरापेक्षा अधिक व्यापक नि मूलगामी स्वरूपाचे घडून आले. ब्रिटिशांच्या संपर्काने भारत मध्ययुगातून अर्वाचीन युगात आला. लहरी व बेबंद राजेशाही गेली. कायद्याचे प्रभुत्व व समानता यांवर आधारलेली नवी शासनपद्धती चालू झाली. संकुचित व स्वयंपूर्ण ग्रामसंस्था गेली त्याऐवजी दळणवळणाची साधने वाढत जाऊन व्यापक व एकसंध अशी अर्थव्यवस्था आली. ह्या राजकीय-आर्थिक परिवर्तनाचा आमच्या जाणिवांवर व आकांक्षांवर कळत नकळत परिणाम होतच गेला. जुन्या संस्कृत विद्यांचे (न्याय-वेदांत, व्याकरण-अलंकार इत्यादींच्या अध्ययनाचे) निरर्थकत्व प्रचीतीस येऊ लागले. इंग्रजी पद्धतीच्या विद्यांची—इतिहास, भूगोल व खगोलशास्त्र, रसायनशास्त्र इत्यादी

---

२. 'ज्ञानेश्वरी' (सरकारी प्रत), ३-२१६.

३. कित्ता, ३-१६८, १६९.

निसर्गविज्ञान व अर्थशास्त्रादी मानवविज्ञाने यांच्या शिक्षणाची--गरज भासू लागली. भिक्षुकी, पंडितगिरी व शिलेदारी हे जुने व्यवसाय आणि जहागिरदारी, जमीनदारी, सरदारकी हे हुद्दे यांचे महत्त्व दिवसेंदिवस घटू लागले. त्या ऐवजी सरकारी नोकरी, शिक्षकी, कारकुनी, वृत्तव्यवसाय व व्यापार-उद्योग यांना चलती असल्याचे दिसू लागले. या सर्व बदलाने नवेच विचारविश्व आमच्यापुढे उभे केले. ब्रिटिश शासनयंत्रणेने प्रचलित केलेल्या सार्वजनिक कायद्याने व न्यायपद्धतीने कर्तव्य व हक्क यांबाबतीतील वैयक्तिक जबाबदारीचा आणि व्यक्तिव्यक्तीतील समानतेचा प्रत्यय आम्हांस येऊ लागला. तेव्हा कुल, जात, वर्ण यांची जागा व्यक्तिनिष्ठेने आणि वर्णबद्ध समाजरचनेतील विषमतेची जागा समानतेने यापुढे घेतली पाहिजे; नव्या जगात व्यक्तिनिष्ठा आणि समानता या दोन मूल्यांची बूज राखली पाहिजे, हे लक्षात येऊ लागले. पाश्चात्य पद्धतीच्या नव्या शिक्षणाने भौतिक शास्त्राच्या अध्ययनातून उदित होणारी विज्ञानपरता आणि ऐहिक जीवननिष्ठा या दोन मूल्यांची ओळख करून दिली; तर ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या उद्योगाने--त्यांच्या हिंदूधर्मावरील टीकेने आणि त्यांच्या सेवावृत्तीने--मानवता आणि विश्वबंधुत्व या दोन मूल्यांचे सामाजिक महत्त्व आम्हाला पटविले.

धर्मसुधारणेचे प्रारंभीचे प्रयत्न

या नव्या दृष्टीने आम्ही आमच्या समाजस्थितीचा विचार करू लागलो, तेव्हा या अधःपतित समाजाचे पुनरुत्थान घडवावयाचे असेल, तर समाजसुधारणेखेरीज गत्यंतर नाही, हे आमच्यातील विचारवंतांना कळून चुकले. आपले सर्व जीवन धर्माने व्यापलेले असल्यामुळे प्रथम धर्मसुधारणेकडेच आमचे लक्ष वेधले. ख्रिश्चन धर्मोपदेशकांनी केलेल्या टीकेमुळे हिंदूधर्मातील देवकल्पना नि आचारविचार रानटी-पणाचे वाटू लागून ख्रिश्चन धर्माची नीतितत्त्वे, दीक्षाविधी, प्रार्थनापद्धती यांचे अनुकरण करण्यात खरी धर्मसुधारणा आहे, अशी श्रद्धा बळावू लागली. करमरकर, मोडक, नारायण शेषाद्री, बाबा पदमनजी यांसारख्या मंडळींनी जाणीवपूर्वक हिंदु धर्माचा त्याग करून ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला. कृतज्ञताबुद्धीने आणि स्वार्थी वृत्तीने दलित समाजातील शेकडो लोक ख्रिस्ती झाले ते निराळेच. दुसऱ्या काही सुशिक्षित मंडळींनी ख्रिस्तीधर्मविचाराने प्रभावित होऊन धर्मसुधारणेसाठी 'परमहंस मंडळी'ची स्थापना केली. यात दादोबा पांडुरंग, आत्माराम पांडुरंग, राम बाळकृष्ण इत्यादींनी पुढाकार घेतला होता. या 'मंडळीं'च्या बैठकी गुप्तपणे भरत आणि तिच्यातील सदस्यांचा दीक्षाविधी ख्रिस्ती पद्धतीने होई. या दोन गोष्टींमुळे या मंडळींचा लोकांत बराच बभ्रा झाला. तेव्हा लोकक्षोभाच्या भीतीने ही संस्था लौकरच मोडकळीस आली. तत्त्वनिष्ठेचा खंबीर पाया नसल्याने लोकापवादास तोंड देण्याचे धैर्य या कार्य-कर्त्यांना झाले नाही. सुधारणेची सत्प्रवृत्ती आणि अंधानुकरण एवढ्याने कार्यभाग

होण्यासारखा नव्हता. नव्या युगातील नव्या जाणिवांचा स्वीकार करण्यास अनुकूल अशी सर्वसामान्य माणसाची मनोभूमिका तयार करण्यासाठी जुन्याचा निषेध, नव्याचा उद्घोष व त्यापाठीमागील मूलतत्त्वांचा पाठपुरावा सातत्याने, तत्त्वनिष्ठेने व आग्रहीपणाने करावयास हवा होता. ते कार्य 'शतपत्रां 'च्या द्वारे लोकहितवादींनी केले.

पुनरुज्जीवनवादी सुधारणावाद

बदललेल्या परिस्थितीचा डोळसपणाने विचार करून प्रत्यक्ष कार्याचा धडा घालून देणारे एक आद्यसुधारक याचवेळी महाराष्ट्राला लाभले ते म्हणजे बाळशास्त्री जांभेकर. लोकशिक्षण हेच विचारक्रांतीचे प्रभावी साधन होय, हे ओळखून बाळशास्त्री जांभेकरांनी इंग्रजी-बंगाली वृत्तपत्रांपासून स्फूर्ती घेऊन दर्पण (इ. स. १८३२) पाक्षिक, दिग्दर्शन (इ. स. १८४०) मासिक, व प्रभाकर (इ. स. १८४१) साप्ताहिक या नियतकालिकांच्या प्रकाशनाला सक्रीय साहाय्य केले. या नियतकालिकांनीच लोकहितवादींचा वाचकवर्ग तयार केला आणि त्यांच्या विचारांना 'प्रभाकर' साप्ताहिकाने प्रकाश दाखविला. बाळशास्त्री जांभेकरांनी स्त्रीशिक्षण आणि पुनर्विवाह या सुधारणांना शास्त्राधार शोधून काढण्याची कामगिरी गंगाधरशास्त्री फडके यांच्याकडून करून घेतली. त्यावरून जांभेकर पुनरुज्जीवनवादी प्रवृत्तीचे सुधारक ठरतात. जुनी घडी न विसकटता नवा विचार घेण्याची, सातत्य टिकविण्याची, जुन्यातला सत्त्वांश राखण्याची सावधगिरी यामध्ये दिसून येते. अशा प्रयत्नांनी 'परंपरानिष्ठ परिवर्तनवादा 'चा पाया बाळशास्त्री जांभेकरांनी घालून दिला, त्यावर रानड्यांनी आपले सामाजिक सुधारणेचे तत्त्वज्ञान-मंदिर उभारले, असे म्हणता येईल. पण एकदा 'जुन्यातून उत्पत्ती नवी' ही भूमिका स्वीकारली की नवीकरणाचा वेग मंद होतो. तो निसर्गक्रम आहे, असे वाटू लागते. त्यात नवनिर्मितीचा उत्साह किंवा आवेश राहात नाही. शिवाय नव्याजुन्याची सांधेजोड करण्याच्या कसरतीमध्ये नव्यातील क्रांतिकारकत्व लुप्त होते. पुनर्विवाहाची चळवळ ही सर्वांत जुनी आहे. पुनर्विवाहप्रकरणी शास्त्राधार दाखविणाऱ्या गंगाधरशास्त्री फडके यांच्या ग्रंथाला आज १२५ वर्षे झाली. पुनर्विवाहाचा कायदा होऊनही ११२ वर्षे झाली. एवढ्या अवधीत उच्च वर्णीयांमध्ये १२५ तरी विधवा-विवाह झाले की नाही याची वानवाच आहे. पुनरुज्जीवन प्रवृत्तीच्या सुधारणावादाचे फलित हे असे आहे.

शुद्धिकरणाची चळवळ

त्यापेक्षा परधर्मीयांच्या बाटविण्याच्या उद्योगाला पायबंद घालण्यासाठी जांभेकरांनी सुरू केलेला पतितपरावर्तनाचा उपक्रम हिंदुसमाजाच्या दृष्टीने अधिक क्रान्तिकारक होता. शंकराचार्यांच्या अनुमतीने श्रीपत शेषाद्रीला जांभेकरांनी हिंदू

करून घेतले. यावर मिशनऱ्यांनी आकांडतांडव करणे साहजिकच होते; पण सनातनी हिंदूंनी त्याबाबत जांभेकरांवर राग धरला, याचे नवल वाटते. पुढील सुधारकांनी शुद्धीकरण चळवळीचा फारसा पाठपुरावा केला नाही. पुढे हा उद्योग सावरकरादिकांच्या प्रेरणेने हिंदुत्वनिष्ठांच्या राजकीय कार्यक्रमात जाऊन बसला. इतरांनी त्याची सर्वथैव उपेक्षा केली. त्यामुळे केरळ, गोवा, नागालँड यांसारख्या प्रदेशात धर्मांतरित जमातींनी स्वतंत्र भारताच्या सार्वभौमत्वाबाबत आज बिकट प्रश्न उपस्थित केले आहेत. सुरुवातीलाच या सुधारणेचे क्रान्तिकारकत्व आपल्या मनात ठसले असते, तर या समस्या एवढे उग्ररूप धारण करत्या ना ! पण कोणी सांगावे हिंदू समाजाने शुद्धिकरणाची लढाऊ आघाडी चालविली असती तर समुद्र-काठी धार्मिक वादविवाद झडले, त्याऐवजी बाटवणारे नि शुद्धिकरणवाले यांच्यांत सशस्त्र झगडेही झाले असते. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना ते महाग पडले असते. अर्थात् मोरभट दांडेकर, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, कृष्णशास्त्री चिपळूणकर यांनी विलसन-निस्बीट प्रभृति मिशनऱ्यांबरोबर धर्मप्रकरणी जे निकराचे वादविवाद केले; हिंदुधर्मविरोधी आणि हिंदुधर्माभिमानी नियतकालिकांत जी वाग्युद्धे झाली; त्यांच्यामुळेही बराच कार्यभाग झाला. हिंदू धर्मावरील मिशनऱ्यांच्या टीकेची धार बोथट झाली आणि धर्मांतरप्रवृत्तीचा ओघही आटत गेला. ज्या पावबिस्कुटांखातर १९ व्या शतकात मोठाली ग्रामण्य प्रकरणे झाली; त्या पाव बिस्कुटांना हिंदू समाजाने आता पचवून टाकले आहे. उलट ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांच्या टीकेमुळे व दलितांच्या सेवेमुळे आमच्या-कडील सुबुद्ध मंडळींना १९ व्या शतकात समाजसुधारणेची प्रेरणा मिळाली; तर महात्मा फुले यांना जातिसंस्थेच्या मुळावर घाव घालण्याची क्रान्तिकारक दृष्टी प्राप्त झाली, यात शंका नाही.

‘शतपत्रां’चा इत्यर्थ

लोकहितवादींच्या ‘शत्रपत्रां’तून (इ. स. १८४८ – १८५०) त्यांच्या सर्वांगीण सुधारणावादाचे सम्यग्दर्शन होते. राजेशाहीच्या पुनरुज्जीवनाचे प्रयत्न चालू होते त्या काळात हा गृहस्थ ‘हिंदुस्थानला पार्लमेंट हवे’ अशी मागणी करतो. त्यासाठी सर्वांनी मिळून राणीला अर्ज करावा असे सुचवितो. हिंदुस्थानच्या दारिद्र्याबद्दल इंग्रजांना दोष देतो. ‘याजकरितां सर्वांही असा कट करावा की जे आपल्या देशात पिकेल, तेच नेसू, तेच वापरू’ या शब्दात स्वावलंबनाचा व स्वदेशाचा पुरस्कार करण्यास सांगतो. यावरून राजकीय व आर्थिक बाबतीतला त्यांचा पुरोगामीपणा नि द्रष्टेपणाच सिद्ध होतो. धर्माच्या बाबतीतही परमार्थ आणि प्रपंच या दोन गोष्टी अलग ठेवल्या पाहिजेत, असे अगदी झडझडून सांगणारे लोकहितवादी हेच पहिले होत. ऐहिक जीवननिष्ठा व मानवतावाद हा नव्या युगाचा आशय लोकहितवादींनी नेमका ओळखला होता. म्हणून सारे जीवन व्यापून टाकणाऱ्या कर्मकांडावर व

सनातन्यांच्या कर्मठपणावर त्यांनी सातत्याने टीका केली आणि विद्या, व्यवसाय, धर्म, नीती यांसंबंधीचे आपले सारे रूढ आचारविचार ऐहिक उपयुक्ततेच्या निकषावर घासून त्यांचे वैय्यर्थ्य पटवून दिले. या संदर्भात भट-भिक्षुक, शास्त्री-पंडित, जहागिरदार-इनामदार यांसारखे जुने ऐतखाऊ वर्ग, जुनी निरुपयोगी संस्कृत विद्या, जुन्या धर्मश्रद्धा नि जातिभेद, हुंडा, बहुपत्निकत्व, बालविवाह, असंमत वैधव्य, इत्यादी दुष्ट चाली आणि तत्संबंधीची जुनी शास्त्रवचने या सर्वांवर लोकहितवादींना कठोर प्रहार करावे लागले. म्हणून 'लोकहितवादी भारतीय संस्कृतीचे द्वेष्टे होते, परधार्जिणे होते, स्वकीयांचा तेजोभंग करणारे होते;' ही त्यांचेसंबंधी केली जाणारी टीका दिशाभूल करणारी आहे. भारतीय संस्कृतीतला सत्वांश किंवा त्याची थोरवी लोकहितवादींना पूर्ण मान्य होती. त्याबद्दल त्यांना अभिमानही होता, पण पुराणमतवादाचे मात्र ते कट्टर विरोधक होते. या बदलत्या काळात भौतिक शास्त्रांचे महत्त्व न ओळखता भारतीयांनी 'श्रुतिस्मृती पुराणे' यांवर विसंबून राहाणे आत्मघातकीपणाचे आहे, असे त्यांचे स्पष्ट मत होते. आज आपण पाश्चात्य विद्या, भौतिक शास्त्रांचे ज्ञान आणि नवे उद्योगधंदे यांची कास धरली पाहिजे, तरच प्रस्तुतच्या तमोयुगातून आपण बाहेर पडू शकू, हा विचार लोकहितवादींनी अत्यंत कळकळीने पुनः पुनः मांडला आहे. अर्थशास्त्रावर स्वतंत्रपणे 'लक्ष्मीज्ञान' हा ग्रंथ त्यांनी लिहिला तो याच ऐहिकतेच्या भूमिकेवरून लिहिला आहे. 'ज्ञान हाच पराक्रम' हे तर त्यांच्या सर्वच विचारांमागचे सूत्र होते. मात्र ज्ञान म्हणजे आत्मज्ञान नव्हे, तर विज्ञान. विज्ञाननिष्ठा ही आरंभीच्या सुधारकांची सुधारकी विचारापाठीमागची प्रमुख प्रेरणा होती. निबंधमालेनंतरच्या कालखंडात तिला हरताळ फासला गेला आणि 'अध्यात्मविद्या विद्यानाम्' या जुन्या घोषवाक्याच्या कैफातच आजपर्यंतची वाटचाल आपण करीत आलो आहोत. विज्ञानाच्या सुखसोयी आपण उपभोगतो आहोत, पण विज्ञानदृष्टी मात्र झिडकारतो आहोत. 'उदारमतवादी शिक्षण' (liberal education) या नावाने गेली शंभर वर्षे आपण जे शिकतो आहोत, त्याची पद्धती व दर्जा शंभर वर्षांइतकाच जुना आहे. तेव्हा त्याबाबतही 'जुने जाऊ द्या मरणालागुनी' हा सिद्धान्त व्यवहारात आणण्याची वेळ आली आहे. आज पुन्हा एखादा लोकहितवादी निघावयाला पाहिजे आणि त्याने उपयुक्ततेच्या निकषावर आपले सारे शिक्षण, आपली सारी विद्या घासून ती जीवनाभिमुख कशी होईल, हे हडसून खडसून पुन्हा सांगितले पाहिजे, असे वाटते.

लोकहितवादींच्या उत्स्फूर्त बुद्धिवादाची उपेक्षा

विज्ञाननिष्ठेच्या पुरस्कारावरोबर लोकहितवादींनी केलेला शब्दप्रामाण्याचा धिक्कारही महत्त्वाचा आहे. ते जेव्हा लिहितात की, 'मनूचे वचन असो, याज्ञवल्क्याचे असो, कोणाचेही असो. ब्रह्मदेवाचे का असेना, 'बुद्धिरेव बलीयसी' असे

आहे. शास्त्रास एकीकडे ठेवा. आपली बुद्धी चालवा. विचार करून पाहा, जे घातुक ते टाकले पाहिजे;' त्या वेळी निःसंदिग्ध शब्दांत ते बुद्धिवादाची शिकवण देत आहेत. हजारो वर्षांनंतर मनू किंवा याज्ञवल्क्य यांच्याकडे आपली बुद्धी गहाण टाकणे, हे मनुष्यत्वाला शोभण्यासारखे नाही. म्हणून दुसरीकडे ते लिहितात, 'शास्त्र हे कायदे आहेत व जे अनहितकारक कायदे असतील ते सोडून दुसरे करण्यास काही चिंता नाही. आपण नवे ग्रंथ केले तर आपण ऋषी होऊ' या लोकहितवादींच्या उद्‌गारांत ४० वर्षांनंतरच्या आगरकरांचा कणखर बुद्धिवादच दृष्टीस पडत नाही काय ? पण मधल्या काळात रानडे युगात लोकहितवादींचा सदसद्‌विवेक बुद्धीचा हा हुंकार लोपून गेला. परंपरांचे पावित्र्य राखण्यासाठी शास्त्रांचा आधार धुंडाळण्याचा जांभेकरी खटाटोप रानड्यांनी लोकांच्या चालीने चालावे एवढ्यासाठी म्हणजेच लोकाराधनेसाठी चालू ठेवला, असे म्हणावे लागते. नाहीतर १८७० साली पुर्नविवाह प्रकरणी पुण्याच्या तुळशीबागेत झालेल्या पंडिती वादात 'पतौ की पत्यौ' असा शास्त्रवचनाचा कीस काढणाचा हास्यास्पद प्रयत्न कशाला झाला असता आणि 'चहाग्रामण्य' प्रकरणात शंकराचार्यांसारख्यांच्या आप्तवचनाची ओढाताण पुण्यातील स्वार्थसाधू शास्त्रीपंडितांनी कशाला केली असती ? चाळीस वर्षांपूर्वी गुरुवायुरचे मंदिर हरिजनांना खुले करण्यासाठी महात्मा गांधींचा दौरा निघाला, त्यावेळीदेखील पुण्यातील भालाकार भोपटकरांसारखी काही विद्वान् वकील मंडळी त्याच तुळशीबागेत पुन्हा सभा घेऊन अस्पृश्यतेला शास्त्राचा आधार असल्याचे ओरडून सांगत होती. साने गुरुजींनी हरिजनांसाठी विठ्ठल मंदिर खुले व्हावे म्हणून पंढरीला धरणे धरले; त्यावेळीदेखील पं. धारूरकर शास्त्री 'शास्त्राधारा'चाच दावा करत होते. अशा प्रवृत्तीच्या लोकांची संख्या आता बरीच घटली असली तरी, वर उल्लेखिलेल्या घटनांवरून हिंदुसमाजाच्या रूढिप्रियतेचा चिवटपणाच व्यक्त होतो.

लोकहितवादींच्या लेखनात सर्वत्र बुद्धिवाद आहे, असे नाही. त्यांचा मानवतावाद अंतःप्रेरणांवर——मानवाच्या ठिकाणी असणाऱ्या सद्‌भावनांवर, न्यायबुद्धीवर व नैसर्गिक दयावृत्तीवर——आधारलेला आहे. परंतु जुनी शास्त्रे आणि परंपरा झुगारून देण्याचा संदेश वर उल्लेखिलेल्या शब्दांत ते जेव्हा देतात त्यावेळी मानवी बुद्धीवरचा विश्वासच ते प्रकट करतात. भौतिक व सामाजिक शास्त्रांची पूर्ण ओळख झाली नसतानादेखील त्यांनी मानवी बुद्धीवर एवढा विश्वास ठेवला; पण तुम्ही आम्ही मानवी बुद्धीचे अफाट कर्तृत्व पाहात असतानादेखील बुद्धिप्रामाण्याबाबत संदेहाच्या आवर्तात सापडून 'अध्यात्मवादाकडे परत चला!' अशी उलटी घोषणा आज करीत आहोत. याचा अर्थ हाच की, काही फुटकळ सुधारणा हिंदू समाजाने स्वीकारल्या असल्या तरी सुधारणावादाच्या मूलतत्त्वांचा महाराष्ट्रात पराभव झाला आहे. त्याला हिंदू समाजाचा मूळ पिंड जसा कारणीभूत आहे, तसाच महाराष्ट्राचा पुढला इतिहासही जबाबदार आहे.

सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनाचे नवे पर्व

जांभेकर-लोकहितवादी-फुले हे विद्यापीठयुगापूर्वीच्या कालखंडाचे प्रतिनिधी होत. त्यांच्या काळचा समाज पाश्चात्य संस्कृतीच्या दर्शनाने दिपून गेला होता, भारावून गेला होता. पाश्चात्य विद्या म्हणजे जणू काही आपणांला सापडलेला परिस आहे. त्याच्या स्पर्शाने भारतीय धर्म-नीती, कला-विद्या, उद्योगधंदे, राज्य-कल्पना या साऱ्यांचे शंभर नंबरी सोने होणार आहे, या विश्वासाने लोकहित-वादी बोलत असताना दिसतात. त्यांच्या 'शतपत्रा'तला उत्साह नि ताजेपणा हा या प्रारंभकालाचाच गुणधर्म आहे. १८५७ च्या स्वातंत्र्ययुद्धातील भारतीयांच्या पराभवाने सरंजामदारी युगाचे भरतवाक्य म्हटले; त्याच वेळी मुंबई, मद्रास, कलकत्ता या ठिकाणी स्थापन झालेल्या विद्यापीठांनी नव्या युगाची नांदी गायिली. रानडे-भांडारकर हे या नव्या युगाचे पहिले प्रतिनिधी होत. या मंडळींनी सुधारणांसंबंधी मांडलेले विचार पुढील पायरी या दृष्टीने अधिक भरीव नि अधिक प्रगल्भ आहेत. लोकहितवादींच्या उत्स्फूर्त विचारांना समाजमनात रुजविण्या-साठी जुन्या परंपरेशी त्यांचा सांधा जोडण्याची रानडे यांनी सावधगिरी घेतली. अर्थात् १८६० नंतरच्या परिस्थितिपालटाचा तो परिणाम आहे, हे उघड होय. महाविद्यालयीन उच्च शिक्षणामुळे महाराष्ट्रात सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनाचे एक नवे पर्वच सुरू झाले. संस्कृत-इंग्रजी भाषांतील अभिजात वाङ्मयाचा व्यासंग, पाश्चात्य पंडितांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या व संस्कृत भाषेच्या केलेल्या गौरवामुळे प्राच्यविद्या, इतिहास, वाङमय यांच्या संशोधनाला झालेली सुरुवात, त्याचबरोबर भारत व जग यांचा इतिहास आणि अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र इत्यादींचा होऊ लागलेला पद्धतशीर अभ्यास या सर्व गोष्टींमुळे तत्कालिन सुशिक्षितांच्या बुद्धीला चांगलीच पक्वता नि प्रौढता येऊ लागली होती; असे रानडे-भांडारकरांवरून दिसून येते.

रानड्यांचा परंपरानिष्ठ सुधारणावाद

न्यायमूर्ती रानडे हे या पिढीचे मुकुटमणी. महाराष्ट्रातील उदारमतवादाचे व समन्वयशील, परंपरानिष्ठ परिवर्तनवादाचे जनक. त्यांनी समाजसुधारणेचे शास्त्रच तयार करून दिले. हिंदू समाजासंबंधीची लोकहितवादींची प्रक्षोभक टीका सद्हेतूने केली असली तरी नुसत्या दोषदर्शनाने किंवा पाश्चात्यांचा रम्य आदर्श पुढे ठेवल्याने समाज बदलत नसतो हे त्यांनी ओळखले. रूढींविरुद्ध चिडून जाऊन उपयोग नाही. त्यांची बलस्थाने शोधली पाहिजेत. परंपरा, समाजसंस्था, धर्मकल्पना यांची ऐतिहासिक दृष्टीने चिकित्सा करून त्यातला सत्वांश राखून नवे घेण्याबद्दल लोकांचे युक्तिवादाने मतपरिवर्तन केले पाहिजे, असे न्यायमूर्ती रानडे यांचे सांगणे होते. 'जुने गाडून टाका, जुन्याचा संबंध तोडून टाका' असे लोकहित-वादींचे घोषवाक्य होते; तर प्राप्त परिस्थिती व लोकांची मनोधारणा यांचा भूत-

कालाशी अतूट संबंध असतो. तेव्हा भूतकाळाचा वारसा किंवा त्याचे अवशेष यांना सहजासहजी झुगारून देता येत नाही. भूतकाळाशी असलेले आपले संबंध इच्छा असली तरी आपण तोडू शकत नाही आणि जरी तोडू शकलो तरी ते तोडणे इष्ट नाही. उलट त्या संचित धनाचा उपयोग करूनच वर्तमानाला नवा आकार आपण देऊ शकू; अशी रानड्यांची धारणा होती. सुधारणा समाजाच्या पचनी पडाव्यात असे वाटत असेल तर जुन्याशी नव्याचा मेळ घालीत, समाजपरंपरेचे सातत्य राखीत, रूढ आचारविचारांना नवे वळण देत, परंपरेतूनच परिवर्तन घडविले पाहिजे हे एक आणि दुसरे, हे परिवर्तन धिमेपणाने, हळूहळू असेच घडत गेले पाहिजे. त्यासाठी कधी पुढे पाऊल तर कधी माघार असेच वागले पाहिजे. यासाठी अतिरेक टाळून मध्यमक्रम अंगिकारणे म्हणजेच 'नेमस्तपणा' पत्करणे आवश्यक आहे, असे रानडे यांना वाटे. सनातन्यांची निर्बुद्ध गतानुगतिकता आणि उतावळ्या सुधारकांची अविवेकी कृतिपरायणता ही दोन्ही टोके प्रत्येक वेळी रानड्यांनी टाळली आहेत. एखाद्या प्रक्षोभक कृत्याने वा जहाल विचाराने समाजाला डिवचण्यापेक्षा युक्तिवादाने आणि सौम्य आचरणाने समाजाला आपल्या मार्गाकडे वळविणे, त्यांना इष्ट वाटत होते. म्हणून त्यांनी लोकहितवादींप्रमाणे भडक स्वरूपात हिंदू समाजाचे दोष दाखविले नाहीत किंवा आगरकरांप्रमाणे परंपरा, रूढी, श्रद्धा यांविषयी बोलताना कडवा बुद्धिवादही स्वीकारला नाही. एखादी व्यक्ती कठोर बुद्धिवादी होऊ शकते, पण समाज एकांतिक बुद्धिवादी होऊ शकत नाही. हे ओळखून समाजपरिवर्तनासाठी प्रसंगपरत्वे निरनिराळी साधने, निरनिराळे मार्ग यांचा उपयोग केला पाहिजे, असे ते म्हणत. ज्याची त्याची सदसद्विवेकबुद्धी, कायदा आणि परंपरा-प्रथा या मार्गांनी माणसाला सुधारता येते. हजारो वर्षे त्याच त्या रुळलेल्या मार्गाने जाणाऱ्या गतानुगतिक वृत्तीच्या समाजाची विवेकबुद्धी त्या काळी जागी कुठे होती ? शिवाय स्वार्थी हितसंबंधांमुळे त्या बुद्धीला मालिन्य आलेले; त्यामुळे तिचा आधार घेणे शक्य नव्हते. कायदा करणे बोलून चालून परकीयांच्या हाती. शिवाय कायदा म्हणजे एक प्रकारची सक्तीच होय. राष्ट्रवाद्यांचा कायद्याला विरोध. या कारणांनी कायद्याचा मार्गही निरुपयोगी. म्हणून अखेर tradition (परंपरा) संभाळून त्यासाठी शास्त्राधार धुंडाळून लोकांच्या गळी नवे उतरविणे हा मार्गच रानड्यांना सोयीचा वाटला. या मार्गानेच काही सुधारणा तरी लोकांच्या गळी उतरल्या. म्हणून तर महाराष्ट्रातील 'विधायक वृत्तीचे सुधारक' असा न्यायमूर्ती रानड्यांचा उल्लेख इतिहासाला करावा लागतो.

रानड्यांचे यश त्यांच्या विधायक वृत्तीत किंवा नेमस्तपणात आहे, हे तर खरेच. पण त्यांचे नेतृत्व नि त्यांचे विचार पेलणारा वर्ग त्यांच्या पाठीशी होता आणि त्या वर्गाच्या मूलभूत मनोवृत्तींशी किंवा पिंडाशी सुसंवाद राखणारे नेतृत्व त्यांनी केले; हेच त्यांच्या यशाचे मर्म होय. १९ व्या शतकातल्या बहुतेक साऱ्या सुधारणा

मध्यमवर्गीयांच्या कौटुंबिक जीवनाशी निगडित आहेत. डॉ. आंबेडकरांनी म्हटल्याप्रमाणे या वेळचे सुधारणांचे सारे प्रश्न खऱ्या अर्थाने 'सामाजिक' नसून ते उच्चवर्णीयांचे 'कौटुंबिक' प्रश्न होते. त्यामुळे त्यांच्या सोडवणुकीलाही मध्यमवर्गाच्या मर्यादा पडणे, अगदी साहजिक होते. सुशिक्षित, उच्चवर्णीय, नोकरदार, पांढरपेशा मध्यमवर्ग इंग्रजी राजवटीने निर्माण केला होता. विद्यापीठीय शिक्षणामुळे भौतिकवाद, बुद्धिवाद, व्यक्तिवाद या पाश्चात्य प्रवृत्तींशी या वेळपर्यंत त्याची चांगली ओळख झाली होती. त्यांच्या प्रकाशात आपल्या जीवनाची फेरतपासणी तो करू लागला, तेव्हा परंपरागत संस्कारांनी त्याच्या पिंडाशी एकरूप झालेल्या अध्यात्मवाद, श्रद्धावाद, आणि कुलजातीवर्ण यांच्यासंबंधीच्या निष्ठा यांच्याशी झगडा करण्याची वेळ आली. तेव्हा या वर्गातील काही मंडळींनी जुन्याची तळी उचलून राष्ट्रवादाचा झेंडा उभारला; तर काहींनी अंधानुकरणाचा सोपा मार्ग स्वीकारून क्रियावान सुधारकाचे श्रेय पदरात पाडून घेतले. परंतु जुन्याची ओढ आणि नव्याचे आकर्षण ही दोन्ही ज्यांना टाळता आली नाहीत; त्यांनी आपल्या आचारविचारांत तडजोड स्वीकारली. यामध्ये त्या वर्गाच्या डोळसपणाबरोबर दौर्बल्याचा भागही बराच आहे. 'अशा डोळस पण दुबळ्या मध्यमवर्गाचे प्रतिनिधी म्हणजे न्यायमूर्ती रानडे हे होत.' चिकित्सक दृष्टी आणि श्रद्धावृत्ती, विचार आणि भावना, रूढ कल्पना आणि नव्या अपेक्षा, इतिहासभक्ती आणि भविष्यदृष्टी, अध्यात्मवाद आणि भौतिकता, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समाजनिर्बंध अशा विविध गोष्टींचा समन्वय रानड्यांच्या व्यक्तित्वात झालेला होता. त्यामुळे त्यांनी आपल्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनात सर्वत्र तडजोड स्वीकारलेली दिसते. इतकेच नव्हे तर या तडजोडवादी वृत्तीचे तत्त्वज्ञानही त्यांनी बनविले. झगडण्यापेक्षा काहीतरी घडविण्याकडे त्यांची दृष्टी होती. त्यासाठी प्रसंगपरत्वे माघार घेण्याची, पड खाण्याचीही त्यांची तयारी असे. तीनचार वेळच्या ग्रामण्य प्रकरणात रानडे विधिपूर्वक प्रायश्चित्त घेऊन मोकळे झाले; हे याच वृत्तीचे उदाहरण होय. त्याचमुळे चिपळूणकर-टिळकांच्या लढाऊ विरोधाला रानडे कणखरपणे उत्तर देऊ शकले नाहीत. अनेकदा सुधारणा पक्षाचे त्यामुळे हसू झाले. लोकसंग्राहक वृत्तीमुळे रानड्यांनी महाराष्ट्रात विविध उपक्रमांना, अनेक सुधारणांना चालना दिली. धिमेपणाच्या व सौम्य स्वरूपाच्या उक्तीकृतींमुळे त्या सुधारणांना काहीसे यशही लाभले; परंतु तडजोडवादी व कचखाडप्रवृत्तींमुळे अनेक सुधारणांचे पाऊल मागे खेचले गेले, हेही तितकेच खरे. त्यांची सुधारणेची दृष्टी व्यापक होती पण चळवळीचे विषय, प्रश्न मध्यमवर्गीय होते, अगदी कौटुंबिक होते. संमतिवयाचा वाद, दादाजी-रखमाई प्रकरण, पंचहौद मिशन चहाप्रकरण, सामाजिक परिषदेच्या मंडपाचा वाद इत्यादी प्रकरणी रानडे, आगरकर, टिळक वगैरेंसारख्या धुरंधर व्यक्तींना किती रक्त आटवावे लागले, हे त्यांच्यात्यांच्या चरित्रांवरून दिसून येते. ते प्रश्न आज अगदीच किरकोळ नि पोरकट वाटतात.

पण अशा तात्कालिक नि व्यावहारिक प्रश्नांच्या निमित्तानेच सुधारणेचा तात्त्विक खल या मंटक्षींनी केला. रानडयांच्या चिकित्सेत स्वतंत्रपणा होता, पण कृतीत जुनी परंपरा व नव्या प्रवृत्ती यांचा समन्वय साधण्याचा साक्षेप होता. म्हणून तर फुले-चिपळूणकर या दोघांकडून रानडयांच्या तडजोडवादी, मध्यममार्गी, परंपरानिष्ठ परिवर्तनवादावर कडाडून हल्ले झाले.

परंपरानिष्ठ राष्ट्रवादाची नौबत

पदवीधरांच्या पहिल्या पिढीच्या अग्रणीने—रानडयांनी—लोकहितवादींच्या उत्स्फूर्त बुद्धिवादाला व अन्तःप्रेरणावादी मानवतावादाला परंपरानिष्ठ परिवर्तन-वादाच्या शास्त्रीय चौकटीत डांबून टाकले; तर पदवीधरांच्या तिसऱ्या पिढीचे मुकुटमणी विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी लोकहितवादींच्या सुधारणावादाला उथळ, पोरकट, भाबडा ठरवून 'परधार्जिणे, स्वकीयांचा तेजोभंग करणारे' अशा शेलक्या विशेषणांनी त्यांना स्वाभिमानशून्य लोकांच्या मालिकेत नेऊन बसविले. पाश्चात्य वळणाच्या सुधारणावादाचा, अगदी परंपरानिष्ठ सुधारणावादाचाही आवाज ऐकू येऊ नये, एवढा पुनरुज्जीवनवादी राष्ट्रवादाचा जयघोष निबंधमालेने सुरू केला. या राष्ट्रवादाच्या नौबतीने सुधारणावादाच्या 'तुतारी'ला अगदी पिपाणीची कळा आणली. अशा वेळी आगरकरांच्या सुधारकाला बुद्धिवादाचा पडघम वाजवीत पुढे यावे लागले. आगरकरांच्या बुद्धिवादाने पुनरुज्जीवनवादातील उणीवा व त्याचे दुष्परिणाम निर्भिडपणे दाखविले आणि सनातनी राष्ट्रवाद्यांना सामाजिक क्षेत्रात 'बचावाचा पवित्रा' घेण्यास भाग पाडले. पण स्वप्नाळू राष्ट्रवादाने भारून गेलेल्या पुराणमताभिमानी लोकांकडून बुद्धिवादाचा पराभवच झाला.

आगरकरांच्या सुधारणावादाची त्रिसूत्री

आगरकरांनी पिढ्यान्‌पिढ्याचे दारिद्र्य नि दैन्य यांनी पिडलेल्या समाजासाठी ऐहिक सुखाचा मूलमंत्र दिला, तर स्वार्थत्यागाच्या बेहोषीत असलेल्या कल्पनानिष्ठ राष्ट्रवाद्यांनी अध्यात्मिकतेच्या घमेंडीत जडवाद, सुखवाद म्हणून त्या ध्येयाचा उपहास केला. प्रत्यक्षात व्यापार, उद्योगधंदे ह्या पराक्रमाच्या नवनव्या क्षेत्रांकडे पाठ फिरवून धर्म, राजकारण, शिक्षण, साहित्य ह्या क्षेत्रांतील अनुत्पादक व्यवसायांचे श्रेष्ठत्व गात, त्यागाच्या नि ध्येयवादाच्या खोटया समाधानात आम्ही गुंग होऊन गेलो. महाराष्ट्राचे अर्थकारण परकीयांनी व अन्य प्रांतियांनी आपल्या हाती घेतले. प्रथम संयुक्त महाराष्ट्र मिळाला नाही, व पुढे मिळाला तरी मुंबईत महाराष्ट्रीयांना स्थान नाही, असे दिसल्यावर इतक्या उशीरा आता आमचे डोळे उघडले आहेत.

प्रत्येक गोष्टीची इष्टानिष्टता, शक्याशक्यता, सत्यासत्यता पारखण्याचे माणसापाशी असलेले एकमेव विश्वसनीय साधन म्हणजे त्याची बुद्धी. त्या

बुद्धीच्या प्रामाण्याचा आग्रह अगदी जीव तोडून आगरकरांनी धरला; तर राष्ट्र-वाद्यांनी मानवी बुद्धीच्या स्खलनशीलतेकडे बोट दाखवून आध्यात्मिक दृष्टिकोणातून श्रद्धेचा महिमा गायिला. प्रत्यक्षात भौतिक शास्त्रांमध्ये कर्तबगारी गाजविण्या-ऐवजी गीतेच्या रहस्य-शोधनात आणि वैदिक संशोधनात, पूर्वापार शास्त्रांच्या आधाराने शब्दच्छल करण्यात महाराष्ट्रीय बुद्धिमत्ता गर्क होऊन गेली.

व्यक्ती हेच अंतिम मूल्य होय. समाज किंवा राष्ट्र या अमूर्त कल्पना आहेत. त्यांच्यासाठी व्यक्तीचा बळी देणे योग्य नाही. उलट त्या व्यक्तीचा सर्वांगीण विकास व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या वातावरणात मुक्तपणे होऊ देणे, हेच समाजाच्या वा राष्ट्राच्या हिताचे आहे. हे व्यक्तिवादाचे तत्त्वज्ञान आगरकरांनी परोपरीने आपल्या-पुढे ठेवले. त्यासाठी व्यक्तिविकासाच्या मार्गात अडथळा होऊन बसलेल्या जुलमी रूढी, जुन्या चालिरीती, धार्मिक समजुती, अविभक्त कुटुंबासारखी जीवन-पद्धती या साऱ्यांवर आगरकरांनी आपल्या लेखात निष्ठुर प्रहार केले. त्या व्यक्ति-वादाचे महत्त्व अद्यापही आपणाला उमजलेले नाही. राष्ट्रदेवतेपुढे (वा समाज-सत्तावादापुढे) व्यक्ति क:पदार्थ आहे. तिने राष्ट्रासाठी हौतात्म्य पत्करले पाहिजे. त्यातच तिचे आत्मिक कल्याण आहे; या आध्यात्मिक नशेत धुंद असणारांनी आगरकरांच्या व्यक्तिवादाला—धर्मजातिनिरपेक्ष व्यक्तित्वाच्या दृष्टिकोणाला— मूठमाती दिली. परिणामत: परंपरेने चालत आलेला समूहवाद (जुना जातिवाद) यालाच राष्ट्रैक्याच्या नावाखाली आम्ही उचलून धरिले. त्याचेच रूपांतर पुढे हिंदुत्ववादी, आंबेडकरवादी, ब्राह्मणेतरवादी अशा जातिवादी संघटनांत झाले.

१९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात 'आधी राजकीय का आधी सामाजिक' या वादाच्या रूपाने टिळक-आगरकरांच्या विचारधारांमध्ये जे चमत्कारिक द्वंद्व निर्माण झाले, त्याचे मूळ व्यक्तिवादाच्या विरोधात असून त्याचे फलित जातीयवादी संघटनांच्या निर्मितीत आहे. वरवर पाहाता त्या वादाचे स्वरूप अगदी क्षुल्लक वाटले तरी त्याचे परिणाम मात्र राष्ट्रघातकी झाले आहेत. कारण चिपळूणकर-टिळकांनी आपल्या इतिहासाधिष्ठित अहंगंडाला इंग्रजविरोधी राष्ट्रवादाचे रूप दिले, ही राजकीय दृष्ट्या योग्य गोष्ट झाली. पण या भावनात्मक राष्ट्रवादाने इंग्रजविरोध म्हणजे पाश्चात्य कल्पनांना विरोध, असे समीकरण बांधून आपल्या जन्मापासूनच आधुनिकतेशी वैर आरंभिले. दुबळ्यांचा अहंभाव उपकारक ठरण्या-ऐवजी उपद्रवकारक ठरतो तो असा. हे वैर तिथेच संपले असे नाही. टिळक-युगातच नव्हे, तर गांधीयुगातही या राष्ट्रवादाने नवे विचार, नव्या कल्पना यांना विरोध करण्याचा आपला वारसा चालविला. इतकेच नव्हे तर स्वातंत्र्योत्तर कालातही दिवसेंदिवस आक्रमक बनत चाललेला हा जातीयवादी राष्ट्रवाद आधुनिक प्रगतीशी राष्ट्रप्रेमाच्या नावाखाली सतत वैर धरून वागत आहे. 'आगरकर समाजाला पचले नाहीत' या विधानाचा टिळकांना अभिप्रेत असलेला अर्थ जहाल

राजकारणापुरताच लागू पडतो; पण त्या विधानाचा खरा अर्थ व्यक्तिवाद, बुद्धिवाद, ऐहिक मानवतावाद या मूलतत्त्वांची शास्त्रशुद्ध रूपे महाराष्ट्रीय समाजाला त्या काळी (व आजही) मानवली नाहीत, असा करावयास हवा. म्हणूनच आज या देशाला हवी असलेली 'आधुनिकता' पूर्णांशाने म्हणा वा विशुद्ध स्वरूपात म्हणा आमच्या ठिकाणी बिंबलेली नाही; हीच खरी या सुधारणावादाची शोकांतिका होय.

फुले यांचा क्रांतिकारी समतावाद

'हिंदू समाजाचे मरण जातीयवादात आहे,' हे ओळखून या मूळ रोगावरच घाव घालण्यासाठी म. ज्योतिबा फुले यांनी मानवतावादाच्या विशुद्ध पायावर उभ्या असलेल्या समतावादाचे अधिष्ठान महाराष्ट्राच्या सुधारणावादाला देण्याचा प्रयत्न केला. रानड्यांच्या परंपरानिष्ठ सुधारणावादाला प्रतियोगी म्हणून एका बाजूला चिपळूणकरांचा परंपरानिष्ठ राष्ट्रवाद उभा राहिला; तर दुसऱ्या बाजूला परंपरा या पवित्र नाहीत, त्या स्त्री-शूद्रांना पिळणाऱ्या आहेत हे ओळखून शेतकरी-कामकरी वर्गाच्या वर्गहितात परिणत होऊ शकणारा 'समतावाद' म. फुले यांनी उभा केला. चिपळूणकर सुधारणावादाला छेद देतात, तर म. फुले परंपरानिष्ठेला छेद देतात आणि परिवर्तनाची--समाजाच्या बदलाची--परिणती आर्थिक समतावादात झाली पाहिजे, असे घोषित करतात. त्यासाठी पिळणाऱ्या परंपरांविरुद्ध--ब्राह्मण्याच्या गुलामगिरीविरुद्ध--बंड करून प्रतिकाराला सिद्ध होण्याचा शेतकऱ्यांना, कामकऱ्यांना आदेश देतात. मध्यमवर्गीयांनी परंपराभिमानी राष्ट्रवादाला जवळ करून आगरकरांच्या क्रांतिकारी बुद्धिवादाला जसे झिडकारले, तसेच फुल्यांच्या सत्यशोधक वृत्तीची कुचेष्टा करून त्यांच्या पुरोगामी समतावादालाही बाजूस सारले. रानड्यांचा सपक सुधारणावाद मात्र कसाबसा फुले-आगरकरी क्रांतीच्या भीतीने त्यांच्या पचनी पाडला. असे झाले नसते तर आर्थिक प्रश्नांकडे पाहाण्याची नवी दृष्टी महाराष्ट्राला त्याच वेळी प्राप्त झाली असती, अन् पुढे विसाव्या शतकातील पहिली तीन दशके ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवादात महाराष्ट्राचा जो शक्तिपात झाला, तो झाला नसता. महाराष्ट्राच्या राष्ट्रवादाला लागलेले जातीय वळणही लागले नसते. आंधळा जातीयवाद आणि भ्रामक राष्ट्रवाद यांतून मुक्त झालेला महाराष्ट्र त्याच वेळी खऱ्याखुऱ्या समाजवादी चळवळीकडे वळला असता. पण असे घडू शकले नाही. कारण आगरकरांप्रमाणे फुलेही महाराष्ट्राला पचले नाहीत.

समतावादाचे दोन विरोधक

फुले हेदेखील विद्यापीठपूर्व युगातील सुधारक होत. विविध शास्त्रांचा व्यासंग, पांडित्यपूर्ण भाषाशैली, शब्दांचा काटेकोर उपयोग इत्यादी गोष्टींच्या अभावानेच त्यांचे लेखन तळपते. त्यात उत्स्फूर्त विचारांचा ताजेपणा आणि भेदकपणा विशेष

आहे. तेच त्यांचे बळ होय. त्यांनी ब्राह्मणांच्या वर्णवर्चस्वाविरुद्ध बंडखोरीची भाषा वापरली असली, तरी त्यांचा रोख सावकारीविरुद्ध, पुरोहितगिरीविरुद्ध होता. सामाजिक सुधारणेचा वर्गीय बाजूने विचार करावयाची एक नवी दिशा उत्स्फूर्तपणे फुले दाखवीत होते. त्याकडे मध्यमवर्गीय विचारवंतांनी दुर्लक्ष केले. फुल्यांच्या आचार-विचारांतील वर्गीय आशयाचे मर्म लक्षात न आल्याने त्यांच्या ओबडधोबड भाषेतील ब्राह्मणविरोधाचा उपहास करून मिशनरी संस्कारांतून स्फूर्ती घेऊन त्यांनी केलेल्या समाजसेवेची उच्चवर्णीय समाजाने कदर केली नाही. उलट चिपळूणकरांसारख्यांनी जातीय भूमिकेवरूनच त्यांच्या विचारांची हेटाळणी केली.

ज्या वर्गाला विचारांची परंपरा होती त्या वर्गातील विद्वान् मंडळींना राष्ट्रवादाच्या व जातिवादाच्या ढापणांमुळे वर्गीय प्रश्न आकलनच झाले नाहीत. मग अशिक्षित, अडाणी, गतानुगतिक वृत्तीच्या लोकांकडून काय अपेक्षा करावयाची? त्यांनाही फुल्यांचे खरे हृद्गत कळलेच नाही. ज्यांच्याविरुद्ध फुले यांनी बंड केले, त्यांनी त्यांच्या विचारांचा जाणूनबुजून विपर्यास केला; तर ज्यांच्यासाठी फुल्यांनी बंड केले त्यांनी अडाणीपणाने का होईना, पण फुल्यांच्या क्रान्तिकारी विचारसरणीचा विपर्यासच केला. ज्या वेळी ब्राह्मणेतर वर्गातील मूठभर लोक शिक्षित झाले, तेव्हा त्यांनीदेखील फुल्यांच्या लेखनातील वर्गीय आशय बाजूला टाकून त्यांच्या भाषेतील वर्णविरोध तेवढा ग्रहण केला आणि नोकऱ्या, राजकारण यांत बरोबरीचा वाटा मिळविण्यासाठी ब्राह्मणविरोधाची जातीय चळवळ सुरू केली. पुढे स्वार्थसाधू पुढाऱ्यांनी ती वाढवत नेऊन आपले आसन बळकट केले. फुल्यांचे अनुयायी म्हणविणारांनाही फुले पुरते समजले नाहीत, हाचयाचा अर्थ होय. फुल्यांच्या क्रान्तिकारी समतावादाची परिणती ब्राह्मणेतर नेतृत्वाच्या स्वार्थसाधु चळवळीत झाली; हीदेखील एक शोकांतिकाच होय.

विचाराचे गतिशास्त्र

विचाराला त्याची स्वतःची अशी एक गती असते. परिस्थितीच्या बदलाबरोबरच त्याचा देखील विकास होत असतो. अर्थात् सरळ दोरीसूत पद्धतीने विचार कधी विकसित होत नसतात. त्याच्या विकासक्रमात देखील चढउतार असतात. बऱ्याच वेळा नागमोडी वळणानेच मूळचा विचार विकसित होत असतो. त्यालाही विरोधी विचाराला तोंड देऊन संघर्ष-संकर-समन्वय या पद्धतीने विकसित व्हावे लागते. विचाराच्या या विरोधविकास पद्धतीला किंवा गतिक्रमाला अनुसरूनच सुधारणावादाचा येथवर आपण विचार केला. लोकहितवादींच्या विचारातील सत्वांश घेऊनच त्यांना प्रतियोगी असे रानडे निघाले. रानड्यांच्या विचारसरणीच्या तीन प्रतिक्रिया म्हणूनच चिपळूणकर, फुले, आगरकर यांचे विचार निर्माण झाले, हे आपण पाहिले. तसेच जीव जसा निर्वात पोकळीत जिवंत राहू शकत नाही, त्याच-

प्रमाणे त्या त्या विचाराला अनुकूल अशा वर्गीय वातावरणाखेरीज तो तो विचार रुजू शकत नाही, वाढू शकत नाही. रानडे-चिपळूणकरांच्या विचारांना मध्यमवर्गाची अनकूल भूमी मिळाली म्हणून त्या विचारसरणी महाराष्ट्रात रुजल्या, वाढल्या नि तग धरून राहिल्या. फुल्यांच्या विचारसरणीला त्या काळी तरी अनुकूल भूमी न मिळाल्याने तिची निकोप वाढ झाली नाही. विचार हा व्यक्तीच्या द्वाराच प्रकट होत असला तरी त्याच्या प्रगतीला वर्गाचे वाहन आवश्यक असते. त्याच्या अभावी अत्यंत प्रगतिपर विचारदेखील प्रतिकूल वातावरणात विरून जातात. याचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे विष्णुबुवा ब्रह्मचारी यांच्या 'सुखदायक राज्यप्रकरणी निबंध' यातील विचार होत. या लेखात समाजसत्तावादी वा साम्यवादी विचारांशी जुळते असे विचारकण आहेत. उदाहरणार्थ––

'......सर्व प्रजा एक कुटुंब व सर्व जमीन हाच एक बाग. त्यातून जे जे निघेल ते ते सर्वांचे एक. याप्रमाणे राज्यव्यवस्था असली म्हणजे सर्वांना सर्व उपयोग मिळतात'...... येथे प्रचलित असलेल्या वैयक्तिक मालकीच्या जागी सामाजिक मालकीची कल्पना मांडली आहे. पुढे ......'गावोगाव कोठारे भरून ठेवावी व त्यातून सर्व गावकऱ्यांनी पोटास लागेल तितके अन्न न्यावे'......या ठिकाणी प्रत्येकाला त्याच्या गरजेप्रमाणे मिळावे या आदर्श साम्यवादी व्यवस्थेतील विचाराचा पडसाद ऐकू येतो. हा विचार वस्त्रे, दागिने, यंत्रे, इतकेच नव्हे तर लग्ने, मुले यांचे बाबतीतही त्यांनी पुढे नेला आहे...... 'सर्वांची लग्ने करण्याच्या खात्याच्या मार्फतीने राजाने करावी व आवड नसली तर पुन्हा ज्याला जी स्त्री नको त्याला दुसरी करून द्यावी व तिला दुसरा पती करून द्यावा......सर्वांची पाच वर्षांची पोरे झाली म्हणजे मुली व मुलगे राजाच्या ताब्यात द्यावे. नंतर त्याने त्यांना सर्व विद्या शिकवून ज्याला त्या कामात जास्ती उद्योग करण्याची सवय असेल, त्याला त्या कामाकडे लावून द्यावा......' म्हणजे येथे 'ज्याच्या त्याच्या कुवतीप्रमाणे काम प्रत्येकास मिळावे' हे साम्यवादी तत्त्व मांडले गेले.

विष्णुबुवा ब्रह्मचाऱ्यांचा साम्यवाद

अशा प्रकारचे साम्यवादी विचारांचे कण बुवांच्या निबंधांत[४] आढळतात. हा निबंध 'कॅपिटल' ग्रंथाप्रमाणे १८६७ सालीच लिहिला गेला. विष्णुबुवांनी त्याच्या हजारो प्रती विचारार्थ सर्वत्र पाठविल्या होत्या. हा योगायोग व हे विचार यांच्यामुळे 'भारतातला पहिला साम्यवादी' म्हणून विष्णुबुवा ब्रह्मचाऱ्यांचा काहींनी गौरव केला असला, तरी ते योग्य आहे काय ? 'पुष्पक विमाना'च्या उल्लेखाबरोबर रामायणकाली विमानांचे कारखाने होते, असे आपण म्हणू शकू काय ? तसेच काही

४. विष्णुबुवा ब्रह्मचारी 'सुखदायक राज्यप्रकरणी निबंध' —पुनर्मुद्रण 'मराठी संशोधन पत्रिका', वर्ष १५, अंक १ ऑक्टोबर १९६७.

साम्यवादाला सदृश विचार येथे आढळतात म्हणून लगेच विष्णुबुवांना मार्क्सच्या पदवीला बसविता येईल काय ? दोहोंचे उत्तर 'नाही' हेच होय. शिवाय या विचारांना त्या काळी महाराष्ट्राच्या वास्तव परिस्थितीचा काय आधार होता ? एखाद्याच्या वैयक्तिक विचारलहरींना वर्गीय आधाराशिवाय सामाजिक महत्त्व काय द्यायचे ! महाराष्ट्राच्या तत्कालीन लोकांनी ते दिले नाही. उलट 'विक्षिप्त' म्हणूनच त्यावेळच्या काही पत्रकारांनी त्यांची संभावना केली.

प्रस्तुत निबंधात कितीतरी विसंगत गोष्टी एकत्र आल्या आहेत, ते निराळेच. यात राजा आहे, वृद्धांचे पार्लमेंट आहे, 'कम्यून' आहे, 'हे सर्व भासणारा परमेश्वर' आहे, त्याला प्रार्थना आहे, शिवाय ज्ञान, कर्म, उपासना यांसंबंधीचे पारंपारिक विचारही आहेत...सारांश, अनेक प्रकारच्या विसंगत कल्पनांची या पंधरा कलमी छोटेखानी निबंधात खिचडी झाली आहे. यातला 'साम्यवाद' खास भारतीय म्हणावा लागेल. 'युटोपियन सोशॅलिस्टां'च्या जातीतही बुवांचा समावेश करणे योग्य होणार नाही. नव्या जुन्या वातावरणाची भेसळ करणाऱ्या 'मुक्तामाला मंजुघोषा' पद्धतीच्या तत्कालीन अद्‌भुतरम्य कादंबऱ्या निर्माण करणाऱ्या कादंबरीकारांच्या जातीची बालिश कल्पनाशक्ती विष्णुबुवांना लाभली होती. त्या कल्पनाशक्तीचा विक्षिप्त खेळ म्हणजे हा निबंध असे मी मानतो.

सुधारणावाद आणि विसाव्या शतकाची दोन दशके

विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन दशकांची साक्ष काढल्यास सुधारणावादाच्या शोकान्तिकेचे स्वरूप अधिक तीव्रतेने जाणवू लागते. संमतिवयाच्या बिलाचा वाद हीच सुधारकांनी जिंकलेली अखेरची लढाई. त्यानंतर टिळकांच्या जहाल राजकारणाचे युग महाराष्ट्रात (व पुढे भारतातही) सुरू झाले. तेव्हा राष्ट्रीय सभेच्या मंडपात सामाजिक परिषद भरविण्याच्या वहिवाटीच्या हक्कावर रानड्यांनी पाणी सोडले, ते एकंदर सुधारणावादावरच पाणी पडले, असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही. तत्पूर्वीच थोडे दिवस आधी आगरकरांसारखा झुंजार नेता अल्पायुषी ठरून दिवंगत (इ. स. १८९५) झाला. सुधारणेच्या मूलतत्त्वांचा हिरीरीने पुरस्कार करणारा त्यांच्यासारखा दुसरा कोणी लढाऊ बाण्याचा नेता सुधारकांमध्ये नव्हता. त्यामुळे यापुढे सामाजिक सुधारणा हा रावसाहेब-रावबहादूर यांच्या शिळोप्याच्या गप्पांचा व राष्ट्रवाद्यांच्या कुचेष्टेचा विषय होऊन राहिला.

आगरकरांची तत्त्वनिष्ठा व झुंजार वृत्ती त्यांच्या पश्चात् दुसऱ्या कोणी दाखविलीच नाही. इतकेच काय पण न्यायमूर्ती रानड्यांच्या पाठीमागे त्यांची सर्वांगीण सुधारणेची दृष्टी आणि न कंटाळता, न निरुत्साही होता लोकसंग्रहाच्या बळावर सुधारणेसाठी सतत प्रयत्नशील राहण्याची धिमेपणाची वृत्ती त्यांच्यानंतरच्या कोणाही सुधारकात दिसली नाही. वडील गेल्यानंतर इस्टेट वाटून घ्यावी

त्याप्रमाणे रानड्यांच्या परिवारातील अनुयायांनी एकेक क्षेत्र निवडून घेऊन आपापल्यापुरते सुधारणेचे व्रत चालू ठेवले इतकेच. परांजपे-कर्वे शिक्षण कार्याकडे वळले, शिंदे-माटे आपापल्या मतांप्रमाणे अस्पृश्यनिवारणाचे कार्य करू लागले. रमाबाई रानडे, गोपाळराव देवधर अनाथ स्त्रियांना स्वावलंबी करण्याच्या दृष्टीने सेवासदन, महिलाश्रम यांसारख्या संस्थांच्या कार्यात मग्न झाले. खुद्द सामाजिक परिषदेला कोणी विचारीनासे झाले. १९१८ पर्यंत अखिल भारतीय स्वरूपात ती रुटुखुटू चालू होती. त्यानंतर जवळजवळ मृतप्रायच झाली. तिच्यात नवचैतन्य आणण्याइतके सर्वंकष व चैतन्यशाली व्यक्तिमत्त्व कोणाही समाजसुधारकात नव्हते. प्रांतिक परिषदा भरविणारी सामाजिक परिषदही १९२८ साली बंद पडली. (तिचे पुनरुज्जीवन पुन्हा चालू काळात १९५३ साली करण्यात येऊन गेल्या १५ वर्षांत तिची ४–५ अधिवेशने झाली. तरीदेखील सामाजिक सुधारणांना पुन्हा जोराची चालन, ही परिषद देऊ शकेल, असे दिसत नाही.) एकेकटे काम करणारी ही सारी मंडळी कार्यशील होती, उत्साही होती, निष्ठावान होती, परंतु ती समाजसेवा करू लागली इतकेच. समाजसुधारणेच्या व्यापक कार्याची जिम्मेदारी पत्करण्याची धडाडी त्यांच्याजवळ नव्हती; किंवा बदलत्या काळाला अनुसरून सुधारणावादाची नवी तत्त्वे लोकांपुढे ठेवून त्यांना विचारप्रवृत्त वा कार्यप्रवृत्त करण्याइतके बौद्धिक सामर्थ्य रानडे-आगरकरांप्रमाणे कोणाजवळही नव्हते. त्यांनी संस्थांची प्रगती केली कार्याचा व्याप वाढविला, त्यामुळे 'समाजसेवक' म्हणून त्यांचा लौकिक झाला. पण समाजसुधारणेचे नेतृत्व काही त्यांना आपल्याकडे घेता आले नाही. म. गांधींनी आपल्या राजकीय कार्यक्रमात अस्पृश्यतानिवारण, स्त्रीसुधारणा, प्रौढशिक्षण, जातीय-ऐक्य, ग्रामोद्योगप्रसार, आर्थिक समानता, दारूबंदी इत्यादी कार्यक्रमांचा समावेश केल्याने सामाजिक सुधारणांचे नेतेपणही त्यांचेकडेच गेले. महाराष्ट्रातील सुधारणावादाची प्रगती कुंठित झाली ती झालीच.

मराठीतील सुधारणावादी ललितवाङ्मय

आणखी एका बाजूने सुधारणावादाच्या शोकांतिकेवर चांगलाच प्रकाश पडतो. ही बाजू म्हणजे १८८० ते १९२० या कालखंडातील ललितवाङ्मयाची. या काळातील प्रमुख ललितलेखकांच्या लेखनाचे स्वरूप व त्याची स्थित्यंतरे, त्याचे सामर्थ्य व त्याच्या मर्यादा या गोष्टी लक्षात घेतल्या म्हणजे या शोकांतिकेचे स्वरूप अधिक चांगल्या रीतीने उलगडते. रानडे-आगरकरांच्या काळात मराठी ललितवाङ्मयात सुधारणापोषक व सुधारणाविरोधी अशा दोन्ही प्रकारच्या नाटक, कथा, कादंबऱ्यांना ऊत आला होता. काव्यात केशवसुत आणि कादंबरीत ह. ना. आपटे ही दोन नावे मराठी वाङ्मयात सुधारणेचे खंदे पुरस्कर्ते म्हणून यावेळी चमकत होती. कौटुंबिक सुधारणांच्या या काळात बहुतेक साऱ्या सुधारणा स्त्रीदास्यविमोचनार्थच

चालू होत्या असे दिसते. हरिभाऊ आपट्यांच्या आजकालच्या कादंबऱ्या तर या एकाच उद्दीष्टासाठी लिहिल्या गेलेल्या दिसतात. म्हणून तर केशवसुतांनी त्यांची तुलना मध्ययुगातील स्त्रीदाक्षिण्यवादी उमद्या उमरावाशी करून ‘ स्त्रीजातीस असाच काढ वरती ! – घे कीर्ति संपादुनी ! ’ अशी सदिच्छा त्यांच्याविषयीच्या गौरवपर कवितेत व्यक्त केली. हरिभाऊंचा ‘ गणपतराव ’ मिल्लच्या ‘ सब्जेक्शन ऑफ् वुइमेन ’ या ग्रंथावर हात ठेवून शपथ घेतो की ‘ आजपासून स्त्रीजातीच्या उन्नतीसाठी झटेन—शपथपुरस्सर झटेन ! ’ गणपतराव म्हणजे हरिभाऊ स्वतःच होत. १९ व्या शतकातील सुधारणेच्या लढायांचा विचार केला तर धर्म, जात, कुटुंब यांच्या क्षेत्रातील रूढीच्या पाशातून व्यक्तीला–विशेषतः मध्यमवर्गीय स्त्रीला–मुक्त करण्यासाठी केलेल्या झगडयांचा इतिहास, असेच त्यांचे वर्णन करावे लागेल. ह्या झगडयाचीच विदारक चित्रे हरिभाऊंसारख्या सहृदय कलावंताने आपल्या सामाजिक कादंबऱ्यातून रेखाटली आहेत. त्यावेळी प्रचलित असलेल्या एकत्र कुटुंब पद्धतीत मुलगी, सासुरवाशीण, विधवा, परित्यक्ता इत्यादी नात्याने स्त्रियांची जी कुचंबणा होत असे त्यांची शब्दचित्रे मधून मधून आगरकरांच्या लेखांतून आढळतात. त्यापेक्षा हरिभाऊंच्या कादंबरीतील प्रत्येक पानावर ती सगुण नि साकार झाली आहेत. सासुरवास, अज्ञान, दारिद्र्य, अकालवैधव्य, इत्यादींमुळे स्त्रीचे जिणे कसे दुःसह होत असे, याची परिणामकारक चित्रे हरिभाऊंच्या कादंबऱ्यांतून पाहता पाहता तशा स्त्रियांबद्दलच्या करुणेने वाचकाचे अंतःकरण भरून येई आणि नकळत या बाबतीतील सुधारणांना त्याचे मन अनुकूल होत जाई. हेच हरिभाऊंचे यश होय आणि हेच त्यांच्या प्रतिभेचे सामर्थ्य. त्यांच्या सुधारणावादाची मर्यादाही हीच. बुद्धिवाद, व्यक्तिवाद या मूल्यांखातर कणखरपणाने झगडणाऱ्या किंवा आत्मबलिदान करणाऱ्या व्यक्तींची चित्रे हरिभाऊंनी रेखाटलेली नाहीत. सहृदयता हीच त्यांच्या सुधारणावादाची प्रेरणा होय. त्यामुळे वाचकांच्या सद्भावनेला, करुणाबुद्धीला आवाहन करणारेच प्रसंग वा व्यक्तिचित्रे हरिभाऊ रंगवितात. स्त्रीचा व्यक्ती म्हणून हक्क, त्यासाठी सर्वस्व पणाला लावून उभी राहिलेली खंबीर स्त्री, त्यांच्या एकाही कादंबरीत दिसत नाही. प्रत्यक्ष समाजात तशा व्यक्ती नसताना हरिभाऊ तरी त्या कोठून रंगविणार ? हे तर खरंच ! त्यांच्या कल्पनेच्या विश्वातही ‘ चारचौघांत वाद वा भाषण करू लागलेली एखादी सुशिक्षित नववधू ’ या पलीकडे हरिभाऊंची झेप जाऊ शकत नाही. प्रत्यक्षाबाबत तर त्यांच्या सर्वश्रेष्ठ कादंबरीतदेखील ‘ केशवपनाचा जुलूम ’ हेच करुणोत्कट दृश्य ते यमूच्याबाबत रेखाटतात. या ठिकाणी सहानुभूती, माणुसकीचा गहिंवर या पलीकडे सुधारणावादाच्या दृष्टीने दुसऱ्या कोणत्याही मूल्याचा आपल्या मनावर परिणाम होत नाही. ही आमची सामाजिकतेची मर्यादा ! विचारवंत असो की प्रतिभावंत असो ही मर्यादा काही कोणी ओलांडत नाही; हेच खरे. आगरकरांसारखा एखादाच अपवाद ! केशवसुतांनी म्हटल्याप्रमाणे इतर क्षेत्रां-

प्रमाणे सुधारणेच्या क्षेत्रातही अक्षुण्ण प्रदेश कितीतरी आहे, परंतु तेथे जाणार कोण. 'सनदी तेथे कोण वदा—? हजारांतुनी एखादा!' खुद्द केशवसुत मात्र असे हजारातले एकादे होते. आगरकर संप्रदायाचा टिळा लावायचाच झाला तर कवि केशवसुत आणि विनोदसम्राट श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांनाच लावता येईल; कारण दोघांनीही प्रारंभी तरी आगरकरांच्या बुद्धिवादाचे निशाण फडकत ठेवले होते. तुतारी, स्फूर्ती, नवा शिपाई, गोफण यांसारख्या ओजोगुणसंपन्न कवितांतून केशवसुतांनी व्यक्तिवाद, बुद्धिवाद, मानवतावाद, नि समतावाद या सुधारणावादाच्या मूल प्रेरणांचा ठसठशितपणे आविष्कार केला आहे.

'जुने जाउ द्या मरणालागुनि...सावध! ऐका पुढल्या हाका'.
'नियमन मनुजासाठी, मानव—नसे नियमनासाठी जाणा'.
'देव दानवा नरें निर्मिले—हें मत लोकां कळवू द्या'.
'ब्राह्मण नाही, हिंदुहि नाही, न मी एक पंथाचा'
तेच पतित कीं जे आंखडिती प्रदेश साकल्याचा'.
'नव्या मनूतिल नव्या दमाचा शूर शिपाई मी आहे
कोण मला वठणीला आणू शकतो ते मी पाहे!'

यांसारख्या पंक्तीतून आगरकरी बुद्धिवादाचा जोष उसळताना पाहून आगरकरांच्या जहाल सुधारणावादाचे काव्यक्षेत्रातले खंदे पुरस्कर्ते म्हणून केशवसुतांनाच मानाचे पान द्यावे लागेल. पण ते अल्पायू ठरेल. इतकेच नव्हे तर आयुष्याच्या उत्तरार्धात केशवसुतही बदलले, गूढवादाकडे वळले. त्यामुळे त्यांच्या संदर्भातही शोकांतिकेचा प्रत्यय आल्याखेरीज राहात नाही.

ह. ना. आपटे, केशवसुत आणि श्री. कृ. कोल्हटकर

विशेषत: या शोकान्तिकेच्या दृष्टीने १९ व्या शतकातील शेवटली वीस वर्षे (१८८०–१९००) आणि २० व्या शतकातील पहिली वीस वर्षे (१९०१–१९२०) या काळातील मराठी वाङ्मयाची तुलना उद्‌बोधक ठरेल. आपटे, केशवसुत, कोल्हटकर यांच्या वाङ्मयात याच कालावधीत घडून आलेली स्थित्यंतरे तर प्रस्तुतच्या मुद्द्यावर अधिक प्रकाश टाकणारी आहेत. रानडे-आगरकरांच्या मृत्युनंतर ह. ना. आपटे, सामाजिक कथांचा प्रांत सोडून प्रामुख्याने ऐतिहासिक कादंबऱ्यांकडे वळतात. वास्तव सोडून गतकालीन रम्याद्‌भूत सृष्टीत रमू लागतात. किंबहुना ऐतिहासिकाचा बुरखा घेऊन इतिहासाधिष्ठित राष्ट्रवादाच्या जल्लोषात सामील होतात. १९०६–१९०७ सुमारच्या 'कर्मयोग', 'आजच' या अपुऱ्या कादंबऱ्यांत रामानंद, अभेदानंद, अद्वयानंद यांच्याद्वारा आध्यात्मिक प्रश्नांवर चर्चा सुरू करतात. ही सुधारणावादाच्या शोकांतिकेची लक्षणे नव्हेत काय?

'जुने जाउ द्या मरणालागुनी' अशी क्रान्तिकारी सुधारणावादाची तुतारी फुंकणारे

'नव्या युगाचे नवे शिपाई' केशवसुत वयाच्या अवघ्या पस्तिशीनंतर 'हरपल्या श्रेया'च्या शोधासाठी 'झपूर्झा'चा मंत्र म्हणत गूढवादाच्या गुहेत शिरतात, याचा अर्थ काय ? यावेळी त्यांच्या हाती बुद्धिवादाचा दीप दिसत नाही की निसर्गशक्तीचे गूढ उकलू पाहणारे विज्ञानाचे निशाण दिसत नाही. वैयक्तिक जीवनातील नैराश्याच्या काजळीने बुद्धिवादाची ज्योत पार झाकळून गेलेली दिसते अन् निसर्गा-बद्दलच्या दुजाभावाने व्यथित झाल्याने ते निशाण हातातून गळून पडलेले असते. 'भिकार या जगी । इच्छित न मिळे काही ।। म्हणूनि तुझे पायीं । भिक्षांदेही ।।' हे शब्द म्हणत म्हणतच केशवसुत अनंतात विलीन होतात. मूर्तिभंजक अखेरीला मूर्तिपूजक झाल्याचे हे दृश्य तरी कशाचे द्योतक आहे ? 'सुधारणावादाच्या शोका-न्तिकेचे ! नाहीतर काय—'

श्रावणी, शिमगा, गणेशचतुर्थी आणि हजामतीची नीतिमीमांसा यांसारख्या लेखांतून आमच्या धर्मातील वेडगळ आचार, खुळचट चालीरीती आणि भोळसट समजुती यांचा वक्रोक्तिपूर्ण शब्दात जळजळीत उपहास करून सनातन्यांच्या दांभिकते-वर प्रखर टीकास्त्र सोडणारे श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांच्या जहाल लेखणीने पुढे एकदम कच खाल्लेली दिसते. कारण त्यानंतरच्या सुदाम्याच्या मुष्टीत झोप, चित्रकला, आमचे बैठे खेळ, यांत्रिक चमत्कार, छायाचित्रे यांसारख्या निरुपद्रवी विषयांकडे त्यांच्या वक्रोक्तीचा मोहरा वळलेला दिसतो. तेथे केवळ विनोदासाठी विनोद कर-ण्यात ते रमून जातात. नाटकांच्या बाबतींत तर त्यांच्या ठिकाणच्या सुधारकापेक्षा त्यांच्यातील कलावंतच प्रभावी झालेला दिसून येतो. ज्या काळात खाडिलकरां-सारखे ध्येयवादी नाटककार इतिहास-पुराणांची उसनवारी करून जहाल राष्ट्र-वादाच्या प्रचाराबरोबर सुधारक नि त्यांच्या सुधारणा यांची टिंगल विनोदासाठी करीत होते; त्याच काळात रंगभूमीसारखे प्रभावी माध्यम हाती असताना कोल्हट-करांसारखे सुधारणावादी आपल्या नाटकांतून खाडिलकरी प्रचाराला प्रत्युत्तर देऊ शकले नाहीत; की स्वतंत्रपणे सामाजिक सुधारणेचा यशस्वी प्रचार करू शकले नाहीत. मध्ययुगीन काळातील कल्पित राजाराण्यांच्या कथानकांशी स्त्रीशिक्षण, पुनर्विवाह, प्रेमविवाह इत्यादी वास्तव जीवनातील सुधारणाविषयांचे कलम कर-ण्याच्या पोरकट नादात त्यांचा सुधारणावाद अगदी पोचट ठरला आणि नाटके निष्प्रभ झाली.

प्रतिक्रांतिकारक गडकरी

उलट प्रतिगामी वृत्तीच्या त्यांच्या शिष्याने——गडकऱ्यांनीच——त्या मानाने सुधार-णेचे विषय आपल्या नाटकांत प्रभावीपणे आणले, असे तुलनात्मक दृष्टीने पाहता म्हणावे लागते. परंतु गडकऱ्यांचा पिंड सश्रद्ध, पापभीरू अन् जुन्याकडे ओढ घेणारा असल्याने (आणि त्यांचा काळही सुधारणाविरोधी शक्तींच्या प्रभावाचा असल्या-

मुळे) त्यांच्या नाटकांनी सुधारणावादापेक्षा सुधारणाविरोधी मूल्यांचाच परिणामकारक रीतीने प्रचार केला, असे दिसून येते. केशवसुत-कोल्हटकर यांना गुरू मानणाऱ्या गडकऱ्यांनी आपल्या काव्यनाटकांतून अगदी भडकपणाने जुन्या विचारांचा, जुन्या श्रद्धांचा उदो उदो करून परंपरावादी प्रेक्षकांकडून टाळ्या मिळविल्या पौराणिक पंचकन्यांची लोकमानसातील जागा पटकाविण्याच्या ईर्षेने गडकऱ्यांनी सिंधू, सुशिला, मालती, वसुंधरा नि कालिंदी यांच्या रूपाने पतिव्रतांचे जुनेच आदर्श गिरविणाऱ्या आधुनिक पंचकन्या निर्माण केल्या. त्यांच्या तोंडून जुन्या श्रद्धा, जुन्या निष्ठा, जुन्या कल्पना यांची तरफदारी ऐकताना गुरुभक्त गडकरी मिस्किलपणाने अगदी उलट अर्थाने आपल्या गुरूंच्या सुधारणावादाची 'पूजा बांधत' आहेत, अशी खात्री पटते. कौटुंबिक पाशात जखडल्या गेलेल्या हिंदू स्त्रीला त्यातून मुक्त करण्यासाठी १९ व्या शतकाने व्यक्तिवादाची शिकवण दिली. त्या तत्त्वानुसार प्राप्त झालेल्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाला तिलांजली देऊन तीच हिंदू स्त्री (त्या स्त्रीची नाट्यांतर्गत काल्पनिक प्रतिमा) 'पतिव्रतेला नाती नसतात, ती बापाची मुलगी नसते. भावाची बहीण नसते. मुलाची आई नसते. देवाब्राह्मणांनी दिलेल्या नवऱ्याची ती बायको असते' ही टाळ्यांची वाक्ये म्हणत, पतिभक्तीच्या स्थंडिलावर आपला बळी देत, 'कशी या त्यजू पदाला ?' हे पालुपद आळवीत, आधुनिक सावित्रीच्या रूपात आपल्यापुढे १९१९ साली उभी राहाते, तेव्हा त्या सिंधूच्या रूपाने सुधारणावादाच्या शोकांतिकेनेच मूर्त रूप धारण केले होते, असे म्हटल्यास बिलकूल अवास्तव ठरणार नाही.

सुधारणावादाच्या शोकान्तिकेचे मूळ कारण

ही झाली १९२० पर्यंतच्या साहित्याची साक्ष. इतर क्षेत्रांतही हेच दिसून येईल. शैक्षणिक, औद्योगिक, आर्थिक सुधारणांबाबतही सुधारणावादाच्या विरोधी मूल्यांनी, प्रतिक्रांतिकारक तत्त्वांनी सुधारणावादावर मात केलेली आढळून येईल. १९२० नंतरची ४० वर्षे प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेत येत नाहीत, पण त्या काळातही निरनिराळ्या मिषाने सुधारणावादाचा प्रवाह कुंठित करण्याचा प्रयत्नच यशस्वी झाल्याचे दिसून येते. याचे मुख्य कारण आमचा मूल्य विचारच मुळात भ्रष्ट आहे. पारंपारिक विचार व नवे विचार यांच्यांत प्रत्यक्ष जीवनात संघर्ष होऊन त्यातील सत्वांशाचा वरच्या पातळीवर समन्वय होत गेला आहे, असे कधी घडलेच नाही. आम्ही फक्त नव्याजुन्याची उसनवारी करून वेळ निभावून नेण्याचा प्रयत्न करतो इतकेच. तात्पुरते यश मिळते पण अंतिमदृष्टचा ते फार महाग पडते. जुनेच प्रश्न नव्या रूपात पुन्हा पुन्हा पुढे उभे राहतात अन् प्रत्येक पिढीची शक्ती त्यातून कसंबसं पार पडण्यात खर्ची पडते. प्रत्येक पुढील पिढी नजीकच्या भूतकाळाला दोष देत प्राचीनांचा गौरव करत राहाते किंवा नव्याचा उथळ हट्टाग्रह धरते.

ज्ञान, नीती, कला, भाषा, आर्थिक जीवन या सर्व बाबतींत हेच घडत आले आहे नि घडते आहे. कुठलेही कार्यक्षेत्र घ्या. शिक्षण, साहित्य, राजकारण, अर्थकारण, समाजकारण या सर्व ठिकाणी भ्रष्ट परंपरा नि अर्धीकच्ची नवीनता यांच्यांत तत्त्वशून्य तडजोड करीतच आपण व्यवहार करतो आहोत. प्रत्येक बाबतीत नव्या-जुन्या कल्पनांची सांगड घातलेली, नव्या-जुन्या आचारांची भेसळ केलेली आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येईल. आपली घरे, आपल्या संस्था अशाच तकलुपी तडजोडीवर चालल्या आहेत. याचे मुख्य कारण हेच की, १९ व्या शतकात (व २० व्या शतकातही) आधुनिक जगाने ज्या ज्या विचारप्रणाली, जी जी तत्त्वे भारताला दिली, त्या त्या विचारांची स्वतंत्रपणे निकोप वाढच येथे होऊ शकली नाही. मूळ जुनाट नि पालवी मात्र नवी अशी संकर सृष्टी आपण सर्वत्र निर्माण केली आहे. भूतकालाच्या दडपणाने विकृत झाली नाही अशी एकही विचारप्रणाली आम्ही मांडू शकत नाही; की परंपरेच्या जोखडातून अगदी मुक्त झालेला असा आचार (अशी समाजव्यवस्था) आम्ही अंमलात आणू शकत नाही. 'इतरांना नुसता भूगोल आहे तर महाराष्ट्राला इतिहासही आहे' असे आपण अभिमानाने म्हणतो. परंतु हा इतिहास, हा वारसाच कित्येकदा शापवत् ठरतो. तसेच महाराष्ट्राचे (आणि भारताचेही) झाले आहे. कोणतीही चळवळ असो, कोणताही विचार असो, कोणतीही नवी घटना वा नवी रचना असो ज्ञानेश्वर-तुकारामांच्या नि रामदास-शिवाजींच्या वर्तुळातून आम्ही बाहेरच पडू शकत नाही. त्याच त्या परिघात भ्रमण करण्याचा जणू काही शापच आम्हांला मिळाला आहे. कदाचित् केवळ महाराष्ट्रीयांच्याच नव्हे तर समग्र भारतीयांच्या जीवनपद्धतीचा व परंपरेचा हा दोष असावा. उच्चनीचतेच्या, जातियतेच्या-भेदाच्या कल्पना जणू आमच्या रक्ताच्या थेंबाथेंबाशी आणि रोमरोमाशी इतक्या एकजीव होऊन राहिल्या आहेत, की उच्चनीच भावाच्या कल्पनांतून, जातीयतेच्या परिघातून मुक्त होऊन आम्ही कसलाही विचार करू शकत नाही, की कोणताही आचार स्वतंत्रपणे आचरू शकत नाही. ही आम्हा भारतीयांची शोकांतिका आहे. यामुळेच महाराष्ट्रातील १९ व्या शतकाच्या सुधारणावादाची शोकांतिका घडून आली. पण ही अपरिहार्य होती काय ? याचा प्रत्येकाने आपल्या मनाशी गतेतिहासाच्या प्रकाशात बुद्धिप्रामाण्याच्या निकषावर घासून विचार करावा. कदाचित असे विचारमंथनच भावी प्रगतीच्या आशा पल्लवित करून पुढील पिढ्यांसाठी नव्या सुधारणावादाच्या 'सुखान्तिके'ची रचना घडवून आणील.

महाराष्ट्रातील पक्षोपपक्षांचे राजकारण

यशवंत दिनकर फडके

विविध धर्म, पंथ, जातीजमाती व भाषा यांच्यामुळे बहुरंगी बनलेल्या भारतासारख्या खंडप्राय संघराज्यातील घटक-राज्यांमधल्या राजकारणाकडे अलीकडेच अभ्यासकांचे लक्ष वेधले गेले आहे. खरे म्हणजे भारतीय राजकारणाचे कोडे सोडवू पाहणाऱ्या पाश्चिमात्य निरीक्षकांनाच प्रथम भारतातल्या प्रत्येक घटक राज्यातील राजकारणाचा खास अभ्यास करण्याची गरज भासू लागली व त्यांनी पुढाकार घेतल्यानंतर मगच भारतीय अभ्यासकांनाही आता आपापल्या प्रदेशातील राज्यातील राजकारणाचा अधिक कसोशीने अभ्यास करावा असे वाटू लागले आहे.[१] या खंडप्राय देशातील विविधतेचा वेध घेणे म्हणजे संकुचित वृत्तीने फुटीर प्रवृत्तींना खतपाणी घालण्यासारखे आहे अशी मुलखावेगळी समजूत करून घेऊन भारतीय अभ्यासकांनी या महत्त्वाच्या अभ्यासाविषयीची आजवर हेळसांड केली म्हणून तर भारतातल्या एका राज्यात राहणाऱ्या लोकांना अन्य राज्यांतील राजकारणाची माहिती घेण्यासाठी पाश्चिमात्य निरीक्षकांकडे धाव घ्यावी लागते. ही चमत्कारिक व लाजिरवाणी वस्तुस्थिती ज्यांना बोचते असे काहीजण घटक राज्यांमधल्या राजकारणाचा आपद्धर्म म्हणून अभ्यास करू लागले तरी आपण अपराध करीत असल्याची भावना त्यांना उगाचच सलताना दिसतेच. ही त्यांची भावना समर्थनीय नसली तरी समजण्या-

1. S. P. Varma in *State Politics in India*, edited by Iqbal Narayan, Meerut P. 16.

सारखी आहे. कारण स्वातंत्र्य-पूर्वकाळातल्या स्वप्नाळू राजकारणाचे संस्कार झाल्यामुळे त्यांना असे वाटणे अटळ आहे.

पुढारलेल्या जातीत जन्मलेल्या व बहुश: मध्यमवर्गातून उदयास आलेल्या पाश्चिमात्य-विद्या-विभूषित नेत्यांनी स्वातंत्र्य चळवळीच्या काळात परकी सत्तेविरुद्ध झगडताना भारताच्या ऐक्यावर भर दिला. भारताचा शोध घेताना विविधतेमागे सांस्कृतिक एकता असल्याचा साक्षात्कार त्यांना झाला व या सांस्कृतिक एकतेच्या आधाराने एकात्म व एकसंघ राष्ट्र उभारण्याचे स्वप्न त्यांनी उराशी कवटाळले. तसे पाहिले तर विविधता ही विदारक वस्तुस्थिती होती व एकता हा आदर्श होता. कारण या खंडप्राय देशात एकेकाळी एकछत्री साम्राज्ये नांदलेली असली तरी ती त्या त्या वेळच्या पराक्रमी सम्राटांच्या शस्त्रबळावर काही काळ तग धरून राहिली होती. राजकीयदृष्टचा हा देश एक आहे अशी भावना येथील काही राज्यकर्त्यांना क्वचित स्पर्श करून गेली असे वादासाठी मानले तरी ती खोलवर जनतेच्या मनात कधीच रुजली नव्हती. इंग्रजी राजवटीत इंग्रजी विद्या घेतलेल्या मूठभर सुशिक्षितांना ही जाणीव प्रथम झाली. या भावनेचा पगडा त्यांच्या मनावर बसल्यानंतर त्यांनी परकी सत्ता नष्ट करण्यासाठी जेव्हा चळवळ सुरू केली तेव्हा बहुसंख्य जनतेला या चळवळीबद्दल कुतूहल वाटले हे खरे ! जनतेने चळवळीच्या नेत्यांचे कौतुकही केले. पण भारतीय समाजातल्या सर्व थरांतल्या लोकांनी नि:शंक मनाने, नि:संकोच वृत्तीने स्वातंत्र्य आंदोलनात भाग घेतला असे नाही. हरिजन व गिरीजनांसारखे खऱ्या अर्थाने पददलीत गट स्वातंत्र्य चळवळीशी कधीच समरस होऊ शकले नाहीत. खरे म्हणजे राष्ट्रनिष्ठा ही महाप्रयासाने निर्माण होणारी भावना आहे. ती स्वातंत्र्य चळवळीच्या काळात बहुसंख्य भारतीयांच्या मनात दृढ झाली होती असे म्हणता येत नाही. राष्ट्रनिष्ठेपेक्षा धर्म, जातजमात, भाषा, प्रदेश यांच्याबद्दलच्या निष्ठाच प्रभावी होत्या व अजूनही त्या वरचढ आहेत. स्वातंत्र्य-पूर्वकाळातील सेवेचे राजकारण संपुष्टात येऊन स्वातंत्र्योत्तर कालात सत्तेच्या राजकारणाची सद्दी सुरू झाली. प्रौढ मतदान पद्धतीवर आधारलेल्या लोकशाही राजवटीत निवडणुका जिंकण्यासाठी राष्ट्रीय ऐक्याच्या मोहक पण पोकळ घोषणांचा अशिक्षित व कंगाल मतदारावर फारसा प्रभाव पडणार नाही हे चतुर राजकीय नेत्यांनी हेरले म्हणूनच एकीकडे राष्ट्रीय दृष्टिकोनातून प्रत्येक समस्येकडे पाहण्याचा पुकारा करीत असताना त्याच वेळी धर्म, जातजमात, भाषा वगैरे संकुचित पण स्वाभाविक व प्रबळ निष्ठांना आवाहन करून सत्ता मिळवण्याचा व टिकवण्याचा खेळ सुरू झाला. स्वातंत्र्यपूर्वकाळात राष्ट्रीय नेते प्रादेशिक नेतृत्व कोणाच्या हाती असावे हे ठरवीत असत. आज राज्याराज्यांचे सुभेदार राष्ट्रीय स्तरावर नेतृत्व कोणी करावे हे ठरवीत आहेत. राष्ट्रीय स्तरावर राजकारण करणाऱ्यांनाही आपापल्या राज्यातल्या पक्षयंत्रणेवर व एकूण राजकारणावर घट्ट पकड ठेवावी लागते. कारण राज्याच्या किंवा प्रदेशाच्या राजकारणातून

ते बाहेर फेकले गेले की राष्ट्रीय स्तरावरील राजकारणातून त्यांची उचलबांगडी होण्यास फारसा वेळ लागत नाही. अशा परिस्थितीत राज्याराज्यांतल्या राजकारणाचा अन्वयार्थ लावणे हे एकूण भारतीय राजकारणाचेच आकलन होण्याच्या दृष्टीने आवश्यक होऊन बसले आहे. म्हणूनच महाराष्ट्रांतील पक्षोपपक्षांच्या राजकारणाचा वेध घेणे भारतीय राजकारणाचा गुंता उकलण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त ठरेल असे वाटते.

आर्थिक घडण

महाराष्ट्रातील पक्षोपपक्षांच्या राजकारणाचा विचार करताना महाराष्ट्रातील आर्थिक व सामाजिक व्यवस्था, ऐतिहासिक परंपरा व सांस्कृतिक वारसा यांचे अवधान ठेवावे लागेल. त्यामुळे शेतकरी कामकरी पक्ष किंवा लाल निशाण गटासारख्या महाराष्ट्रापुरत्या मर्यादित असलेल्या पक्षांच्या व शिवसेनेसारख्या संघटनेच्या राजकारणाचे स्वरूप समजेल. एवढेच नव्हे तर स्वतःला अखिल भारतीय राजकीय पक्ष म्हणून घेणाऱ्या कॉंग्रेस, प्रजासमाजवादी, संयुक्त समाजवादी, कम्युनिस्ट, जनसंघ, स्वतंत्र व रिपब्लिकन पक्ष यांसारख्या पक्षांच्या महाराष्ट्रातील शाखांच्या व्यवहारांचा पूर्ण उलगडा होण्यास व त्यांच्या बलाबलाचा अदमास घेण्यासही मदत होईल. गेली काही शतके महाराष्ट्रातला व्यापार व उद्योगधंदे महाराष्ट्राबाहेरून आलेल्या इतर राज्यातील लोकांच्याच हाती मुख्यतः राहिले आहेत. या अर्थाने मराठी समाजात तीनच वर्णाचे लोक होते व आहेत असे म्हटले तर ते अतिशयोक्त वाटले तरी असत्य ठरणार नाही. व्यापारउदीम करणारे परप्रांतीय महाराष्ट्रातल्या खेड्यापाड्यांत पिढ्यान्‌पिढ्या स्थायिक झाले तरी ते उपरे असल्याची भावना मराठी माणसाच्या मनात घर करून राहिलीच. ब्रिटिश राजवटीत महाराष्ट्रातले मुंबईसारखे शहर व स्वातंत्र्योत्तर कालात मुंबईचा परिसरही उद्योगधंद्यांनी गजबजला तरी या भागातील अर्थव्यवस्थेचे सूत्रधार महाराष्ट्रीय नाहीत हे शल्य सर्वसामान्य मराठी माणसाच्या मनात बोचत असतेच. म्हणूनच मराठी माणसाने चाकरी करण्यात धन्यता न मानता व्यापार व उद्योगधंद्यात धडाडीने उडी घ्यावी व नाव मिळवावे असा गेली कैक वर्षे महाराष्ट्रातील नेते मराठी माणसाला सल्ला देत असतात.

ब्रिटिश राजवटीत बंगाल, बिहार, ओरिसा, उत्तर प्रदेश वगैरे उत्तरेकडील ग्रामीण अर्थव्यवस्थेवर बड्या जमीनदारांचे वर्चस्व होते. महाराष्ट्रातली अर्थव्यवस्था मात्र अशी बड्या जमीनदारांच्या कचाट्यात सापडलेली नव्हती. जमिनीच्या मालकीबाबत उत्तरेकडील राज्यांत जितकी विषमता होती तितकी महाराष्ट्रात नव्हती. स्वातंत्र्योत्तर काळात कुळकायदे, कमाल जमीनधारणा कायदा वगैरे कायदे झाले. परिणामतः, शहरात नोकऱ्या करून पोट भरणाऱ्या व खेड्यातला आपल्या मालकीचा

तुकडा कुळाला कसण्यासाठी देऊन खंड वसूल करणाऱ्या छोटचा जमीन मालकांच्या जमिनी कुळकायद्यामुळे कुळांच्या हाती आल्या. ब्राह्मणवर्गातील बहुतेक छोटे जमीन-मालक आपल्या मालकीची थोडीशी जमीन कुळाकडून कसून घेत व खंड वसूल करीत. त्यांना या कायद्याचा जबरदस्त फटका बसला पण कमाल जमीनधारणा कायद्यातील पळवाटांचा फायदा घेणारे चलाख बडे शेतकरी मात्र त्यातून सहीसलामत निसटले. कायद्याच्या दृष्टीने ते स्वतःला जमीन कसणारे म्हणवून घेत असले तरी त्याचा अर्थ ते जमिनीवर राबतात असे नाही. ही मंडळी शेती ' करतात ' असे म्हणण्यापेक्षा शेती ' पाहतात ' हेच खरे ! जमीनविषयक कायद्यामुळे भूमिहीन शेतमजुरांची स्थिती मात्र बिलकूल सुधारली नाही. या भूमिहीन शेतमजुरांत मुख्यतः अस्पृश्यांचा व आदिवासींचा भरणा आहे हे लक्षात ठेवावयास हवे.

कापूस, तंबाखू, ऊस, द्राक्षे वगैरे नगदी पिके काढणाऱ्या शेतकऱ्यांचे महाराष्ट्रातल्या अर्थव्यवस्थेवर वर्चस्व आहे. भारतातील इतर राज्यांच्या मानाने महाराष्ट्रात सहकारी चळवळ बरीच फैलावली असली तरी या सहकारी चळवळीवर बड्या बागायतदारांचेच प्रभुत्व आहे. शेतीव्यवसायावर आधारलेल्या उद्योगधंद्यांची जी थोडी वाढ महाराष्ट्रात गेल्या काही वर्षांत झाली तिचा खरा फायदाही महाराष्ट्रातल्या बड्या बागायतदारांनाच मिळालेला आहे. ग्रामीण भागातल्या आर्थिक, सामाजिक व राजकीय स्वरूपाच्या सत्ताकेंद्रावर बड्या शेतकऱ्यांचाच ताबा आहे. सर्व प्रकारच्या सहकारी सोसायटचा, सहकारी तत्त्वावर चालणारे ग्रामीण भागातील उद्योगधंदे, जिल्हा परिषदा, पंचायत समित्या व ग्रामपंचायती एवढेच नव्हे तर ग्रामीण भागातल्या शिक्षण संस्था या प्रत्यक्षतः या बड्या शेतकऱ्यांच्या व त्यांच्या आश्रितांच्या हाती आहेत. महाराष्ट्र राज्य निर्मितीनंतर महाराष्ट्राचे शासनही या बड्या शेतकऱ्यांच्या तालावर नाचत आले आहे. कारण सत्तारूढ काँग्रेस पक्षाच्या यंत्रणेतील मोक्याच्या जागा या वर्गाच्या हाती आहेत. द्राक्षे पिकवणाऱ्यांचे प्रस्थ सत्तारूढ पक्षात वाढू लागताच महाराष्ट्रातील काँग्रेस पक्षाला दारूबंदीच्या धोरणाचा फेरविचार करण्याची बुद्धी सुचली. ऊस उत्पादकांचा वरचष्मा एवढा वाढला आहे की साखर व गुळाची कृत्रिम टंचाई निर्माण करून भरमसाट भाव वाढवून गबर होणाऱ्यांच्या हालचालींना आळा घालण्यात शासन असमर्थ ठरलेले आहे. एकाधिकार धान्य-खरेदी धोरणानुसार वसूल केले जाणारे धान्यही प्रत्यक्षतः छोटचा शेतकऱ्यांकडून वसूल केले जाते पण बड्या शेतकऱ्यांना हात लावण्याची शासनाला हिंमत नसते हे उघडे गुपित आहे.

जातीय चौकट

देशातल्या इतर भागांतल्या राजकारणाप्रमाणे महाराष्ट्रातल्या राजकारणालाही जातीयवादाची चौकट आहे. आज पश्चिम महाराष्ट्र म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या भागात दक्षिण भारतातल्या मद्राससारख्या राज्याप्रमाणे ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद कित्येक

वर्षे चिघळत राहिला. गांधीजींच्या खुनानंतरच्या जाळपोळीत खेड्यापाड्यांतला ब्राह्मण समाज होरपळून निघाला व सुरक्षिततेसाठी शहरी भागाकडे वळला. त्यामानाने मराठवाडा व नाग-विदर्भ या महाराष्ट्राच्या भागात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद एवढा विकोपाला गेला नव्हता. पण मराठी भाषिकांचे एक राज्य निर्माण झाल्यानंतर पश्चिम महाराष्ट्रातील जातीयवादाची झळ या भागांनाही लागल्याशिवाय राहिली नाही. मराठी भाषिकांचे एक राज्य निर्माण होत असताना अधिकारारूढ काँग्रेस पक्षातील सर्व ब्राह्मण नेते फेकले जाऊन त्यांच्या जागी 'मराठा' या जातीगटाचे नेते महाराष्ट्राच्या सर्व भागांत सत्तास्थानावर आले हा काही योगायोग नव्हता. त्याचवेळी 'महाराष्ट्र राज्य की मराठा राज्य?' असा राज्यकर्त्यांना झोंबणारा प्रश्न विचारला गेला होता हेही अर्थपूर्ण आहे. महाराष्ट्रातले ब्राह्मणेतर नेते स्वतःला बहुजनसमाजाचे प्रतिनिधी म्हणवून घेत असतात. 'बहुजनसमाज' या संज्ञेचा व्यवहारतः त्यांना जो अर्थ अभिप्रेत असतो तो लक्षात घेतला तर या तथाकथित बहुजनसमाजात ब्राह्मणासारख्या पुढारलेल्या जातीप्रमाणेच हरिजन-गिरीजनासारख्या खऱ्याखुऱ्या पददलित गटांचाही समावेश केला जात नाही असे दिसते.[२] मात्र दक्षिण भारतातल्या इतर राज्यांशी तुलना करता महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजात आघाडीला असलेल्या 'मराठा' या जातिगटाची काही वैशिष्टये नजरेत भरतात.

'मराठा' या नावाने ओळखली जाणारी जात ही वस्तुतः एक जात नसून अनेक ब्राह्मणेतर जातींचा तो समूह आहे.[३] या समूहात 'शाण्णव कुळीचे मराठे' म्हणून ओळखला जाणारा एक गट असला व खानदानीपणाच्या अभिमानामुळे 'मराठा' म्हणवून घेऊ पाहणाऱ्या इतर जातींना तो तुच्छ लेखीत असला तरी त्यांच्याबरोबर रोटीबेटीव्यवहार करीत नाही असे नाही. या अर्थाने 'मराठा' ही जात इतर जातींना सामावून घेणारी जात आहे. या जातीच्या लोकांनी महाराष्ट्राचा इतिहास घडवण्यात फार मोठा वाटा उचलला असल्यामुळे अन्य ब्राह्मणेतर जातींचे लोकही आपल्याला 'मराठा' म्हणवून घेण्यात धन्यता मानतात व शाण्णव कुळींपैकी एखाद्या घराण्याशी रक्तसंबंध जोडून प्रतिष्ठा मिळवू पाहतात. मराठा या नावाने ओळखला जाणारा जातिगट ब्राह्मण किंवा अस्पृश्य समजल्या जाणाऱ्या जातीपेक्षा संख्येने कितीतरी मोठा आहे. एवढेच नव्हे तर दक्षिणेकडल्या इतर राज्यांत कम्मा विरुद्ध रेड्डी, लिंगायत विरुद्ध वक्कलिग अशा ब्राह्मणेतरातील जवळजवळ तुल्यबळ जातीत जसा सत्तेविरुद्ध झगडा चाललेला दिसतो तसा संघर्ष महाराष्ट्रातल्या 'मराठा' जातीगटाविरुद्ध चाललेला दिसत नाही.

---

२. दादा धर्माधिकारी, बहुजनसमाजवाद, 'नवभारत', डिसेंबर १९४७.

3. V. M. Sirsikar in *State Politics in India*, P. 195.

सतराव्या शतकापासून ते अगदी रानडे-टिळकांच्या काळापर्यंत भारताचा इतिहास घडवण्यात मराठी भाषिकांचा मोठा हिस्सा आहे. एरवी एकमेकांस पाण्यात पाहणाऱ्या जातींचे लोकही मोठ्या अभिमानाने महाराष्ट्राच्या इतिहासाची गौरव-गाथा सांगताना दिसतात. 'गोब्राह्मणप्रतिपालक छत्रपती शिवाजीमहाराज' ही नुसती ऐतिहासिक व्यक्ती राहिली नसून ते महाराष्ट्रीयांच्या पूर्वेतिहासाविषयीच्या अभिमानाचे प्रतीक बनले आहे. महाराष्ट्रीयांचे ते श्रद्धास्थान आहे. मात्र मराठी माणूस इतिहासाने इतका झपाटला आहे की इतर राज्यांनाही इतिहास आहे व अभिमानास्पद घटनांची कमीअधिक प्रमाणात त्यांच्या इतिहासातही नोंद आहे याचे भान मराठी माणसाला राहत नाही. इतिहासाचा हा जख्ख पुराणपुरुष महाराष्ट्रातल्या सर्वसामान्य मराठी माणसाच्या मानगुटीवर ठाण मांडून बसला असल्याने आजच्या घडामोडी व समस्या यांचाही विचार मराठ्यांच्या इतिहासातील घटनांचे दाखले देऊन केला जातो. मराठी माणसाच्या मनाला पछाडणारा हा त्रस्त समंध काही केल्या शांत होत नाही असे दिसते. कारण भविष्यकाळाकडे पाहण्यापेक्षा मराठी माणूस भूतकाळाकडेच नजर लावून बसलेला दिसतो. संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीनिमित्त महाराष्ट्रात जे अभूतपूर्व आंदोलन झाले त्या वेळी युक्तिवाद करताना-देखील पदोपदी महाराष्ट्रीय नेत्यांना व कार्यकर्त्यांना इतिहासाचा पांगुळगाडा आधाराला घ्यावा लागत होता. तेव्हा शिवाजीने सुरत लुटल्याचे अनेकदा स्मरण करून देण्यात आले. राज्यपुनर्रचना मंडळाचा अहवाल विरुद्ध गेल्यामुळे संयुक्त महाराष्ट्राची न्याय्य मागणी नाकारली गेली तेव्हा पानपतच्या पराभवानंतर महा-राष्ट्राचा एवढा प्रचंड पराभव झाला असे भल्याभल्यांनी बोलून दाखवले.[४] संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनाच्या काळात कोणी औरंगजेब ठरला तर कोणाची सूर्याजी पिसाळ म्हणून संभावना झाली. काही वर्षांनी मात्र सूर्याजी पिसाळाशी ज्यांची तुलना केली गेली तेच प्रतिशिवाजी असल्याचा गवगवा होऊ लागला. मराठी माणसाला इतिहासाची जी बाधा आहे त्याची ही स्वाभाविक परिणती आहे. आजही महा-राष्ट्रावर होणाऱ्या अन्यायाचा प्रतिकार करण्यासाठी आपल्या संघटनेचा जन्म झाला आहे असा निर्वाळा देणाऱ्यांना 'शिवसेना' असे नाव घेऊन वावरावे लागते. महा-राष्ट्रातील राजकारण इतिहासाने असे जखडले आहे.

सतराव्या शतकापासून ते रानडे-टिळकांच्या काळापर्यंत भारताचे नेतृत्व करण्याच्या बाबतीत मराठी भाषिक आघाडीला राहिले. त्यामुळे भारताचे नेतृत्व करणाऱ्यांमध्ये अग्रभागी नेहमीच कोणीतरी मराठी माणूस किंवा माणसे असली पाहिजेत असे

---

४. लोकसभेतील राज्य-पुनर्रचना मंडळाच्या अहवालावरील चर्चा, (दि. १४ डिसेंबर ते २३ डिसेंबर १९५५), श्री. शंकरराव मोरे यांचे भाषण, लोकसभा डिबेटस्, खंड २, लोकसभा सेक्रेटरिएट्, नवी दिल्ली, फेब्रुवारी १९५६.

बहुसंख्य मराठी माणसांनी मनोमन गृहीत धरले आहे. महाराष्ट्र हा भारताचा कणा आहे याबद्दल मराठी माणसाची एवढी खात्री आहे की महाराष्ट्राची भारतीय संघ-राज्यात एक खास भूमिका आहे असे मराठी माणूस सदैव मानतो. हिमालयावर संकट आले की हिमालयाचे संरक्षण फक्त सह्याद्रीच करू शकतो; अरवली करू शकणार नाही असे मानण्याचे कारण नाही. महाराष्ट्र हाच केवळ भारताचा खड्ग-हस्त होईल असे समजण्याचे काय कारण ? तसे पाहिले तर सध्या तरी पंजाब हा भारताचा खड्गहस्त आहे असे म्हटले पाहिजे. पण सर्वसामान्य मराठी माणूस खरोखरच असे मानतो की, 'महाराष्ट्र मेला तरी राष्ट्र मेले; मराठ्याविना राष्ट्र-गाडा न चाले !' लोकमान्य टिळकांच्या निधनानंतर गांधीयुगातल्या काँग्रेसमध्ये नेहरू, सुभाष, पटेल, राजेंद्रबाबू, आझाद हे अव्वल दर्जाचे नेते समजले जात. त्या तोलाचा महाराष्ट्रीय नेता काँग्रेसच्या वरिष्ठ नेत्यांमध्ये तेव्हा नव्हता. सावरकर किंवा आंबेडकर हे नेते काँग्रेसविरोधी पक्षांचे नेतृत्व करीत होते. पण काँग्रेस या देशातल्या सर्वांत बलिष्ठ पक्षाच्या बिनीच्या नेत्यांमध्ये मराठी माणूस नाही याची रुखरुख वर्षानुवर्षे व्यक्त होत होती. महाराष्ट्राची भारतीय राजकारणात पीछेहाट का झाली हा अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत चर्चेचा एक लाडका विषय होता.[५] संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनाच्या काळात दिल्ली दरबारात महाराष्ट्राला कोणी वाली नाही ही भावना सारखी बोलून दाखवली जात होती. काँग्रेसविरोधी पक्षांच्या कार्यकर्त्यांच्या मनामध्येही यशवंतराव चव्हाणांच्याबद्दल कोठेतरी एक 'मऊ कोपरा' असल्याचे आढळते त्याचेही कारण 'काही झाले तरी यशवंतराव चव्हाण म्हणजे महाराष्ट्रीय माणूस' ही प्रत्येकाची कल्पना आहेच.

सर्वसामान्य मराठी माणसाच्या या बऱ्यावाईट कल्पना कोणाला आवडोत वा न आवडोत, त्यांचा परिणाम महाराष्ट्रातल्या राजकारणावर होत असतोच. मनात असो वा नसो, लोकाराधना करणाऱ्या सर्व पक्षांच्या मंडळींना या लोकभ्रमांची नुसती दखल घ्यावी लागते इतकेच नव्हे तर वेळप्रसंगी त्यांची कदर करावी लागते. याचा अर्थ केवळ राजकीय डावपेच म्हणून महाराष्ट्रातील सर्व पक्षांचे नेते या लोकभ्रमांना किंमत देतात असे नाही, तर सामान्य माणसाप्रमाणेच अनेक नेत्यांच्याही मनावर या कल्पनांचा पगडा असतो व प्रसंग आल्यास मनात असते ते बोलूनही दाखवले जाते. फरक इतकाच की असे काही मानणे म्हणजे प्रांतीय दुरभिमानाच्या आरोपास वाव देणे आहे याची कल्पना नेत्यांना असते म्हणूनच 'माझ्या ठिकाणी खरोखरच प्रांतीय दुरभिमान नाही,' असा हवाला देऊन सांगितले जाते की, 'हिंदुस्थानातील इतर सर्व प्रांतात फिरून आल्यावर मला ही गोष्ट मनोमन पटलेली आहे की, महाराष्ट्रा-

---

५. वि. पु. भागवत, 'महाराष्ट्र महोदय': 'या महाराष्ट्राचे काय होणार ?' ही 'मौज' साप्ताहिकातील समग्र चर्चा, ९ फेब्रुवारी १९४९ व ९ मार्च १९४९ ते २१ सप्टेंबर १९४९ पर्यंत 'मौज' मध्ये क्रमशः प्रसिद्ध झालेले महाराष्ट्रातील विचारवंतांचे लेख.

तील अस्पृश्य वर्गापासूनच्या सर्व थरांमध्ये जितकी बुद्धिमान, कर्तृत्ववान्, त्यागी, कामसू व जागृत माणसे आढळतात तितकी इतरत्र नाहीतच. '[६]

आज भारतात जे पक्ष अखिल भारतीय पातळीवरचे विरोधी पक्ष म्हणून गणले जातात त्या पक्षांच्या नेत्यांच्या पहिल्या रांगेत अनेक मराठी भाषिक नेते बसलेले दिसतात. डांगे, रणदिवे, एस्. एम्. जोशी, ना. ग. गोरे वगैरे नेते डाव्या पक्षांच्या अग्रभागी आहेत. जनसंघाची प्रेरक शक्ती असलेल्या राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचा जन्म व वाढ प्रथम महाराष्ट्रातच झाली. प्रथम संघकार्याची दीक्षा घेतलेले कितीतरी मराठी भाषिक तरुण आज राज्याराज्यांतील जनसंघाच्या संघटनेची सूत्रे हलवताना दिसत आहेत. भारतीय क्रांतिदलासारख्या नव्याने स्थापन झालेल्या फुटीर काँग्रेस-जनांच्या पक्षामधले कुंटे व निंबाळकरांचे स्थान निश्चितच उपेक्षणीय म्हणता येणार नाही. रिपब्लीकन पक्षाच्या राजकारणावर आजही आंबेडकरांच्या मराठी भाषिक अनुयायांचाच अद्याप प्रभाव आहे. मुक्त अर्थव्यवस्थेची तरफदारी करण्याच्या मिषाने सरळसरळ कारखानदार-भांडवलदारांचे हितसंबंध जपणाऱ्या स्वतंत्र पक्षात मात्र फारसे मराठी भाषिक नाहीत व एक-दोन मराठी भाषिक उद्योगपती किंवा त्यांच्या कारखान्यांचा एखाद दुसरा मराठी भाषिक व्यवस्थापक अगर संचालक सोडला तर मराठी भाषिक मोठ्या संख्येने स्वतंत्र पक्षाकडे आकृष्ट होतील असे दिसत नाही. अशा तऱ्हेने एक स्वतंत्र पक्ष सोडला तर भारतातल्या अनेक छोट्या मोठ्या विरोधी पक्षांच्या नेत्यांमध्ये मराठी भाषिक आघाडीला आहेत हे जरी खरे असले तरी या मंडळींना खुद्द महाराष्ट्रात फारसे अनुयायी मिळू शकत नाहीत हेही तितकेच खरे आहे. काँग्रेसला पर्यायी पक्ष म्हणून महाराष्ट्रात तरी अद्याप कोणत्याच अखिल भारतीय पक्षाला म्हणण्यासारखे स्थान मिळवता आलेले नाही. काँग्रसच्या खालोखाल आजही शेतकरी-कामकरी पक्ष हा 'खास महाराष्ट्रातील' पक्षच विधिमंडळात बलवान् आहे पण हा पक्षदेखील एवढा दुबळा झाला आहे की काही स्थानिक कारणा-मुळे निर्माण होणाऱ्या असंतोषाचा फायदा घेऊन चार-सहा जागा काँग्रेसकडून हिसकावून घेण्यापलीकडे शेतकरी-कामकरी पक्षाच्या विरोधाची मजलही जाऊ शकत नाही. भारतात इतर अनेक राज्यांत काँग्रेसने गेल्या सार्वत्रिक निवडणुकीत सणसणीत मार खाल्ला तरी महाराष्ट्रात मात्र काँग्रेसचे आसन भक्कम राहिले व नजीकच्या भविष्यकाळात तरी बाहेरच्या आव्हानापेक्षा अंतर्गत गटबाजीनेच महाराष्ट्रातील काँग्रेस दुबळी होण्याची शक्यता जास्त आहे असे दिसते. विरोधी पक्षांची आजची केविलवाणी अवस्था व काँग्रेसचे महाराष्ट्रातील आजचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी महाराष्ट्रातल्या काँग्रेस संघटनेचा पूर्वेतिहास पाहिला पाहिजे.

---

६. ना. ग. गोरे, महाराष्ट्रातील विचारवंतांना अनावृत्त पत्र, 'मौज', १९ फेब्रुवारी १९४९.

फुटीर राजकारण

अखिल भारतीय काँग्रेस संघटना लोकमान्य टिळकांच्या निधनानंतर गांधीजी व त्यांच्या प्रभावळीतील नेत्यांच्या ताब्यात गेली तरी महाराष्ट्रातील काँग्रेससंघटना १९३० पर्यंत टिळकांच्या अनुयायांच्या हातातच होती.[७] टिळकांच्या काही अनुयायांनी गांधीजींच्या कार्यक्रमाचा व धोरणाचा पुरस्कार करण्यास सुरुवात केली तरी आपल्याला टिळकांचे चेले म्हणवून घेणाऱ्या केळकर वगैरे नेत्यांनी काँग्रेसमध्ये असताना गांधीजींच्या तत्त्वज्ञानाची व कल्पनांची महाराष्ट्रात टवाळीच जास्त केली. अशा प्रतिकूल वातावरणात महाराष्ट्रात गांधीजींच्या कल्पनांचा प्रसार करण्याचे व महाराष्ट्रातील काँग्रेस-संघटना 'केसरी-कंपू' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या गटाच्या हातून काढून घेऊन गांधीवादी गटाच्या ताब्यात घेण्याचे कठीण काम मुख्यत: शंकरराव देवांनी केले. टिळकांच्या निधनापर्यंत महाराष्ट्रातील सत्यशोधक समाजाच्या विचारसरणीने भारलेला बहुजन समाज काँग्रेसपासून दूरच राहिला. कारण टिळकांची उक्ती काही वेळा समाजसुधारकासारखी वाटली तरी त्यांची कृती ही सदैव परंपरा जतन करू पाहणाऱ्या पुराणमतवाद्यासारखीच राहिली. गांधीयुगात महाराष्ट्रातला बहुजनसमाज प्रथम काँग्रेसकडे झुकू लागला व तीस-बत्तीस सालातल्या चळवळीनंतर महाराष्ट्रातल्या सत्यशोधक-ब्राह्मणेतर चळवळीत वाढलेला एक गट त्या चळवळीच्या नेत्यांच्या परधार्जिण्या वृत्तीला व मानमरातब, नोकऱ्या, अधिकारपदे मिळवण्याच्या धोरणाला विटून काँग्रेसमध्ये दाखल झाला. केशवराव जेध्यांच्या नेतृत्वाखाली काँग्रेस-मध्ये आलेल्या या गटाच्या सहकार्याने श्री. देव वगैरे गांधीवादी नेत्यांनी टिळक-पक्षीयांना नामोहरम केले. मात्र १९३७ व नंतर १९४६ साली काँग्रसने मंत्रिमंडळे बनवली व सत्ता स्वीकारली तेव्हा 'बहुजनसमाजाला' संख्येच्या प्रमाणात प्रतिनिधित्व मिळाले नाही अशी कुरबूर सारखी ऐकू येऊ लागली. जेधे प्रांताध्यक्ष बनले व नंतर काकासाहेब गाडगीळ प्रांताध्यक्ष झाले तरी महाराष्ट्रातील काँग्रेस-संघटनेत खरी हुकमत गांधी-गटाचीच राहिली. 'जेधे 'साताऱचे छत्रपती' बनले पण 'पेशवेपद' श्री. देव यांच्या वाट्यास आले' असे भाष्य श्री. शंकरराव मोरे यांनी केले आहे ते या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे.[८]

रशियातील राज्यक्रांतीने प्रभावित झालेला असा मुख्यत: ब्राह्मण तरुणांचा एक छोटा गट महाराष्ट्रात होता. या गटातील डांग्यांसारखी काही मंडळी पुढे मीरत-कट खटल्यात गोवली गेली व त्यामुळे त्यांचे देशभर नाव झाले. आपण 'कम्युनिस्ट' आहोत असे बजावणारी ही मंडळी जेव्हा तुरुंगात नसत तेव्हा मुख्यत: शहरी भागातल्या कामगार-चळवळीत काम करीत. १९२८ पासून युवक चळवळ सुरू झाली. या

---

७. त्र्यं. र. देवगिरीकर, 'राजकीय आठवणी', चित्रशाळा प्रेस, १९६५, प्रकरण २२,

८. साप्ताहिक 'नवयुग', दि. ५ जानेवारी १९४७ : श्री. शंकरराव मोरे यांचा 'महाराष्ट्र काँग्रेस मधील पक्षोपपक्ष' या लेखमालेतील पहिला लेख.

चळवळीत तावून सुलाखून निघालेला मुख्यतः ब्राह्मण तरुण-नेत्यांचा एक गट महाराष्ट्रातल्या काँग्रेस चळवळीत नावारूपाला येऊ लागला. पटवर्धन, गोरे, एस्. एम्. जोशी, खाडिलकर वगैरे तरुण नेते व आचार्य जावडेकरांसारखे विचारवंत यांची महाराष्ट्र काँग्रेसमधल्या समाजवादी विचारसरणीच्या गटांत गणना केली जात असे. याखेरीज मानवेंद्रनाथ रॉयच्या विचारसरणीने भारलेला मूठभर माणसांचा एक लहानसा पण बोलका गटही महाराष्ट्र काँग्रेसमध्ये १९३६ नंतर तीन चार वर्षे आपले स्वतंत्र अस्तित्व जाणवून देत होता. बेचाळीस सालच्या ' चलेजाव ' आंदोलनाच्या काळात रॉयवादी व कम्युनिस्ट हे त्यांच्या युद्धविषयक भूमिकेमुळे काँग्रेस चळवळीपासून पूर्णतः अलग झाले. ' चलेजाव ' चळवळीच्या आरंभी महाराष्ट्रातल्या प्रमुख ज्येष्ठ नेत्यांची धरपकड झाल्यानंतर भूमिगतांनी महाराष्ट्रात जी चळवळ चालू ठेवली तिचे नेतृत्व मुख्यतः समाजवादी विचारसरणीच्या महाराष्ट्र काँग्रेसमधल्या तरुण नेत्यांनी केले. मात्र महाराष्ट्र काँग्रेसच्या पक्षयंत्रणेचा ताबा आपल्या हाती राखणारा गांधीवादी गट असो, समाजवादी किंवा साम्यवादी, रॉयवादी हे गट असोत, या सर्व गटांच्या आघाडीला ब्राह्मण नेतेच होते. त्याचप्रमाणे काँग्रेसला विरोध करणारा हिंदुमहासभेसारखा पक्ष असो किंवा गांधी व काँग्रेस यांचे धोरण मान्य नसणारी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघासारखी, अधिकृतरीत्या राजकारणापासून अलिप्त असलेली संघटना असो, महाराष्ट्रापुरते तरी या सर्व गटांचे नेतृत्व करणाऱ्यांमध्ये मुख्यतः ब्राह्मणांचा भरणा होता. डॉ. आंबेडकरांसारख्या कमालीच्या कर्तृत्ववान् व विलक्षण बुद्धिमान माणसाला सबंध महाराष्ट्राने आपला नेता कधीच मानले नाही. एकतर गांधीजींच्या पद्धतीच्या राजकारणाशी आंबेडकर कधीच समरस होऊ शकले नाहीत. उलट त्यांनी गांधीयुगातल्या काँग्रेसच्या राजकारणावर कठोरपणे टीकाच केली. ज्या दलित समाजात आंबेडकरांचा जन्म झाला त्या समाजाचे हितसंबंध कसे सुरक्षित राहतील याबद्दल ते विशेष जागरूक राहिले. आपण एका अल्पसंख्य गटाचे नेते आहोत हे ते जसे विसरू शकले नाहीत तसेच इतरांनीही त्यांना या गोष्टीचा विसर पडू दिला नाही.

स्वातंत्र्य-प्राप्तीच्या पर्वकाळातच सत्तेच्या राजकारणाची सावली गडद होऊ लागली होती. १९४६ साली काँग्रेसने मुंबई प्रांतात मंत्रिमंडळ बनवले तेव्हा महाराष्ट्रात बहुसंख्य असलेल्या ' बहुजनसमाजाला ' पुरेसे प्रतिनिधित्व नाही या जुन्या गाऱ्हाण्याला जाहीर वाचा फुटू लागली. महाराष्ट्र प्रदेश काँग्रेस संघटनेचे अध्यक्ष श्री. जेधे व मुंबई मंत्रिमंडळ यांचे संबंध सलोख्याचे राहिले नाहीत. तशात गांधीजींच्या दुर्दैवी खुनामुळे वातावरण कमालीचे गढूळ झाले. गांधीजींच्या खुनानंतर पश्चिम महाराष्ट्रात जी जाळपोळ झाली त्यात फक्त गांधी व काँग्रेस यांना विरोध करणाऱ्यांची घरे जाळली गेली असे नाही. महाराष्ट्रातल्या ब्राह्मण जातीला खड्यासारखे बाजूस काढून देण्याचा प्रयत्न केला गेला. गांधीजींचे मारेकरी हे मराठी भाषिक होते एवढीच

गोष्ट महाराष्ट्राबाहेरच्या माणसाच्या मनात ठसली तर महाराष्ट्रात गांधीजींचे मारेकरी 'ब्राह्मण' होते एवढेच प्रकर्षाने जाणवले. गांधीजींचे नाव घेऊन मते मागणाऱ्या व वर्षातून एकदा राजघाटावर सूत कातून एरवी सत्तेचे राजकारण खेळणाऱ्या महाराष्ट्राबाहेरच्या काँग्रेसनेत्यांचे मन महाराष्ट्राविषयी पुढे बरीच वर्षे साफ राहिले नाही. गांधीवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या उरल्यासुरल्या गांधीवादी भाष्यकारांमध्ये व कार्यकर्त्यांमध्ये आजही मराठी भाषिकांची संख्या मोठी आहे याचा अजूनही महाराष्ट्राबाहेरच्या काँग्रेस नेत्यांना विसर पडतो. याउलट गांधीजींचे मारेकरी 'ब्राह्मण' आहेत एवढेच ज्यांना महाराष्ट्रात अजूनही आठवते त्यांना भारतातल्या उरल्यासुरल्या गांधीवादी भाष्यकारांमध्ये व प्रमुख कार्यकर्त्यांमध्ये विनोबा भावे, दादा धर्माधिकारी, शंकरराव देव, आप्पासाहेब पटवर्धन ही ब्राह्मण मंडळी आहेत याचे स्मरण राहत नाही. गांधीजींच्या दुर्दैवी खुनाचे महाराष्ट्रातील राजकारणावर तात्कालिक, तसेच दूरगामी परिणाम झाले. आजही त्या वेळच्या त्या पिसाट आरोळ्यांचे साद-पडसाद अधूनमधून कानी येतात.

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरच्या प्रक्षुब्ध वातावरणात काँग्रेसचा कायापालट झाला. स्वातंत्र्य-पूर्व कालात काँग्रेस हा एक राजकीय पक्ष होता म्हणण्यापेक्षा गांधीजींनी पुरस्कारलेल्या जनआंदोलनाच्या तंत्रांचा वापर करून परकी सत्ता उखडून टाकू पाहणारी ती एक बहुरंगी आघाडी होती, असे म्हणणे अधिक बरोबर ठरेल. स्वातंत्र्य-प्राप्तीनंतर सत्तेचे राजकारण खेळणाऱ्या राजकीय पक्षाची कळा काँग्रेसला येऊ लागली. महाराष्ट्र काँग्रस-संघटनेमध्ये व मुंबईच्या मंत्रिमंडळात आपल्याला मिळावयाला हवे तसे स्थान नाही यामुळे रुष्ट असलेले अनेक बहुजनसमाजवादी काँग्रेस-बाहेर पडले व त्यानी शेतकरी कामकरी पक्ष स्थापन केला. याउलट जातीविषयक निष्ठांचा वरचष्मा असलेल्या समाजात प्रौढ मतदान पद्धतीनुसार निवडणुका होऊ लागल्या की बहुसंख्य असलेल्या जातीकडे सत्तेचा ओघ वाहू लागणार हे ओळखण्याइतका चाणाक्षपणाही बहुजनसमाजाच्या काँग्रेसमधील काही प्रतिनिधीत होता. हे क्रमप्राप्त स्थित्यंतर होण्यास फक्त काही वर्षांचा अवधी आहे हे समजण्याची कुवत असलेले महत्त्वाकांक्षी पण दूरदर्शी कार्यकर्ते काँग्रसमध्येच राहिले. शेतकरी कामकरी पक्षाचा तोंडवळा जातीय स्वरूपाचा असल्यामुळे त्याला मार्क्सवादाचा मुखवटा देण्याचा प्रयत्नही करण्यात आला. पण शंकरराव मोऱ्यांसारख्या शेतकरी कामकरी पक्षाच्या नेत्यांच्या तोंडची वर्ग-लढ्याची भाषा कोणीच फारशी मनावर घेतली नाही.

काँग्रेसमधून समाजवादी गटही याच सुमारास बाहेर पडला व त्यानेही आपला स्वतंत्र संसार थाटला. राष्ट्रीय चळवळीत कम्युनिस्ट पक्ष बदनाम झाला असल्यामुळे काँग्रेसला पर्याय म्हणून भारतीय जनता आपल्याकडेच पाहत आहे अशी समाजवाद्यांची कल्पना होती.[९] पहिल्या सार्वत्रिक निवडणूकीत पक्षाचा धुव्वा उडाला व

9. Socialist Party, Report of the Sixth Annual Conference, 1948.

तेव्हा जो हवका बसला त्यातून हा पक्ष खऱ्या अर्थाने सावरलाच नाही. काँग्रेसवर रुष्ट होऊन आलेल्या कृपलानी वगैरे मंडळींच्या पक्षाबरोबर जरी समाजवाद्यांनी घरोबा केला तरी त्यातून काही निष्पन्न झाले नाही. या पक्षाला तडे जाऊ लागले. समाजवादी पक्षातल्या अशोक मेहतांसारख्या काहींना मागासलेल्या अर्थव्यवस्थेच्या संदर्भात भारतीय राजकारणाचा विचार करावा असे वाटू लागले. या उलट अशोक मेहतांच्या सहकारवादी धोरणाचा परिणाम पक्षाचे सामर्थ्य खच्ची करण्यात होईल, असा राम मनोहर लोहिया इषारा देत होते. १९५५ च्या सुरुवातीला अशोक मेहतांनी काँग्रेसने आवडी अधिवेशनात मंजूर केलेल्या ठरावाचे स्वागत केले व पक्षांतर्गत मतभेद निकराला आले. विशेषतः मुंबईतल्या प्रजासमाजवादी पक्षसंघटनेत अशोक मेहतांचे मोठे प्रस्थ होते. 'काँग्रेस ही आस्ते आस्ते प्रजासमाजवादी पक्षाचा कार्यक्रम अंमलात आणीत आहे,' असे अशोक मेहता गटाने सांगण्यात सुरुवात करताच लोहियावादी गटातील मधू लिमयांनी मेहता गटाला उघड उघड आव्हान दिले. प्रथम मधू लिमयांना शिस्तभंग केल्याबद्दल शासन करण्याचा प्रयत्न झाला व नंतर लोहियांचेच सभासदत्व तहकूब करण्यात आले तेव्हा प्रजासमाजवादी पक्ष दुभंगणे अटळ होते. लोहियावादी बाहेर गेल्यामुळे प्रजासमाजवादी पक्षात फाटाफूट झाली व १९५७ च्या निवडणुकीतही पक्षाला गेलेली पत मिळवता आली नाही. भारतात अन्यत्र प्रजा-समाजवाद्याना फारसे यश मिळाले नसताना १९५७ च्या निवडणुकीत महाराष्ट्रात मात्र संयुक्त महाराष्ट्र चळवळीमुळे प्रजासमाजवाद्यांना अपेक्षेपेक्षा जास्त यश मिळाले हे लक्षात घेण्यासारखे आहे.

संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ

खरे म्हणजे संयुक्त महाराष्ट्रासाठी झालेल्या आंदोलनाचा फायदा फक्त पश्चिम महाराष्ट्रातील प्रजासमाजवाद्यानाच मिळाला असे नाही तर कम्युनिस्ट, शे. का. पक्ष, शे. का. फेडरेशन वगैरे सर्वच काँग्रेसविरोधी पक्षांना त्यांनी कल्पना केली नव्हती एवढे यश १९५७ च्या निवडणुकीत मिळाले. पश्चिम महाराष्ट्रातील काँग्रेससंघटना जवळ जवळ कोलमडली. विदर्भ, मराठवाडा, या नव्याने मुंबई राज्यात सामील झालेल्या मराठी भाषिक विभागात व गुजरातमध्ये काँग्रेसला म्हणण्यासारखा धक्का न बसल्यामुळेच काँग्रेसला द्विभाषिक मुंबई राज्यात मंत्रिमंडळ बनवता आले. पण पश्चिम महाराष्ट्रातल्या लोकक्षोभाचा वणवा विझला नाही. त्याची धग मराठवाडा व विदर्भातही जाणवू लागली हे पोटनिवडणुकात संयुक्त महाराष्ट्र समितीला मिळालेल्या यशावरून दिसून आले. अखेर आपल्या पक्षाचे अस्तित्व टिकवावयाचे असेल तर संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीस मान्यता देण्याखेरीज गत्यंतर नाही हे काँग्रेसच्या वरिष्ठ नेत्यांच्या लक्षात आले आणि द्विभाषिक मोडून मराठी भाषिकांच्या एका राज्याची निर्मिती संसदेने रीतसर केली. मुंबईसह संयुक्त महाराष्ट्र होत असता-

नाच विरोधी पक्षांच्या आघाडीची ताकद कमी झाली. प्रजासमाजवादी पक्ष समितीतून बाहेर पडला. आणि या पक्षाची स्थिती दयनीय झाली. १९६२ सालच्या निवडणुकीत समितीलाही अनेक जागा गमवाव्या लागल्या. संपूर्ण महाराष्ट्र समिती असे नवे नाव धारण करून महाराष्ट्रात वावरू लागलेल्या विरोधी पक्षांच्या आघाडीचा १९६७ च्या निवडणुकीतही महाराष्ट्रातील मतदारावर फारसा प्रभाव पडला नाही. महाराष्ट्रात काँग्रेसला उखडून टाकील असा ज्या पक्षावावत विश्वास वाटावा असा पक्षच या घटकेला दिसत नाही.

मुंबईसह संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीसाठी महाराष्ट्रात जसे प्रखर आंदोलन झाले तसे स्वातंत्र्यपूर्व कालात दुसरे कोणतेही आंदोलन महाराष्ट्रात झाले नाही. तीन राज्यात विभागलेल्या मराठी भाषिकांना एकत्र आणून त्यांचे एक राज्य बनविण्याची कल्पना लो. टिळक, तात्यासाहेब केळकर किंवा धनंजयराव गाडगीळ यांच्यासारख्या विचारवंतांनी स्वातंत्र्यपूर्व कालातच मांडली असली तरी या कल्पनेला स्वातंत्र्य प्राप्तीपर्यंत संघटित चळवळीचे स्वरूप आले नव्हते. भाषिक राज्यांना काँग्रेसने पाठिंबा दिलेला असल्यामुळे व राज्यपुनर्रचना मुख्यत: भाषिक तत्त्वावर करण्याचा प्रश्न स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच हाती घ्यावयाचा असल्यामुळे मराठी भाषिकांच्या एका राज्याची कल्पना ही १९४६ पर्यंत कल्पनाच राहिली. त्या वेळपावेतो आंध्र व कर्नाटक भागात भाषिक राज्याच्या कल्पनेचे चळवळीत रूपांतर झाले होते. विदर्भ भागात मात्र वऱ्हाड, मध्यप्रदेशला जोडला गेल्यापासून प्रथम वऱ्हाडचे चार जिल्हे अलग करावेत व नंतर नागपूरचे चार जिल्हे मिळून आठ जिल्ह्याचा महाविदर्भ बनवावा या दृष्टीने संघटीत करण्याच्या दिशेने स्वातंत्र्यपूर्व कालातच पावले टाकली गेली होती. स्वातंत्र्य नजरेच्या टप्प्यात दिसू लागताच संयुक्त महाराष्ट्राची घोषणा ऐकू येऊ लागली. १९४६ सालच्या बेळगावच्या साहित्य संमेलनात संमेलनाध्यक्ष माडखोलकरांनी ही मागणी केली व त्या आशयाचा आचार्य अत्रे यांनी मांडलेला ठराव संमेलनाने मंजूर केला.[१०] पण या मागणीला मूर्त स्वरूप देण्यासाठी राजकारणी लोकांनी ती उचलून धरणे आवश्यक होते. श्री. शंकरराव देव व श्री. केशवराव जेधे या दोन मातबर नेत्यांनी संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीचा पुरस्कार करण्यास सुरुवात केली आणि संयुक्त महाराष्ट्र परिषद नावाची सर्वपक्षीय संघटना निर्माण करण्यात आली.

डांगे-गोरे किंवा जेधे-मोरे वगैरेंचा संयुक्त महाराष्ट्रपरिषदेशी संबंध असला तरी संयुक्त महाराष्ट्रपरिषदेच्या संघटनेची सूत्रे देव व हिरे या महाराष्ट्र काँग्रेसच्या नेत्यांच्या हातीच होती. संयुक्त महाराष्ट्राची एकमुखी मागणी करावयाची, त्या दृष्टीने महाराष्ट्रातील लोकमत जागृत व संघटित करावयाचे, तीन राज्यांत विखुरलेल्या मराठी भाषिकांच्या मनातील पूर्वग्रह किंवा गैरसमज लक्षात घेऊन ते दूर करावयाचे व

---

१०. प्र. के. अत्रे, 'कऱ्हेचे पाणी', खंड ३, पृ. ३८३-३९१.

संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीबाबत मराठी भाषिकात एकवाक्यता आहे असे दिसण्याजोगे वातावरण निर्माण करावयाचे. संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीस विरोध करणाऱ्या विशेषत: मुंबईतील अन्यभाषिक गटांचे मन वळवावयाचे व काँग्रेसच्या वरिष्ठ नेत्यांना आपल्या मागणीची न्याय्यता पटवून द्यावयाची असे परिषदेच्या कामाचे स्वरूप होते. या प्रश्नावर काँग्रेस नेत्यांविरुद्ध लढा करावा अशी देव-हिरे यांची कल्पना कधीच नव्हती. सलोख्याने, सामोपचाराने, मनधरणी, मिनतवारी करून आपले उद्दिष्ट साधावयाचे असा त्यांचा इरादा होता. म्हणूनच परिषदेच्या अगदी आरंभीच्या काळात मुंबईच्या प्रश्नावर रणे माजवून स. का. पाटील यांच्यासारख्या मुंबईतील मातबर नेत्याला दुखवू नये या दृष्टीने प्रयत्न झाले. अकोला-करार करून विदर्भातील मंडळींना आपलेसे करण्याचा प्रयत्न केला गेला व भारतीय घटना अंमलात आल्यानंतर जी नवी परिस्थिती निर्माण झाली ती लक्षात घेऊन अकोला-कराराऐवजी पुढे नागपूर-करार करून नाग-विदर्भातल्या मराठी भाषिकांच्या भावनांची कदर केली गेली. त्यामुळे विदर्भ काँग्रेस कमिटीने मुंबईसह महाराष्ट्राची मागणी उचलून धरली तरी स्वतंत्र विदर्भ हवा असणाऱ्यांच्या हाती असलेली नागपूर प्रदेश काँग्रेस कमिटी संयुक्त महाराष्ट्राला विरोध करीतच होती. श्री. रामराव देशमुख व श्री. पी. के. देशमुख वगैरे विदर्भातल्या संयुक्त महाराष्ट्रवाद्यांनी महाराष्ट्र काँग्रेस नेत्यांशी बोलणी करून अधिकाधिक सवलती मिळवण्याचा प्रयत्न केला खरा पण त्यामुळे स्वतंत्र विदर्भाच्या चळवळीची धारही कमी झाली. मराठवाड्यातील मराठी भाषिकांनी मात्र कसलाही सौदा करण्याचा प्रयत्न न करता बिनशर्त संयुक्त महाराष्ट्रात सामील व्हावयाची तयारी दर्शवली. तसे पाहिले तर हैदराबाद राज्याच्या विभाजनावर दक्षिणेकडील भाषिक राज्यांची निर्मिती अवलंबून होती. दख्खनी संस्कृतीच्या भ्रामक कल्पनांनी भारलेल्या नेहरूंनी हैदराबादच्या विभाजनाला जाहीरपणे विरोध केला असला तरी स्वामी रामानंद तीर्थांच्या नेतृत्वाखाली हैदराबादच्या काँग्रेस नेत्यांनीही विभाजनाचा आग्रह धरला. विदर्भ-मराठवाड्याचे एक राज्य करावे अशी सूचना करून विदर्भवादी ब्रिजलाल बियाणींनी गळ टाकून पाहिला होता पण मराठवाड्याच्या नेत्यांनी त्यांना दाद दिली नाही. पुढे मुंबईबद्दलच्या काँग्रेस श्रेष्ठींच्या आडमुठ्या धोरणामुळे चळवळीने उग्र स्वरूप धारण केले तेव्हाही मुंबईसह महाराष्ट्राची निर्मिती व्हावी अशी शिफारस करणारा ठराव हैदराबाद विधानसभेत झाला. कारण मराठवाड्याचे काँग्रेसचे आमदार मतदानाच्या वेळी तटस्थ राहिल्यावर विरोधी पक्षांनी हैदराबाद विधिमंडळात मांडलेली उपसूचना मंजूर झाली. मात्र असा ठराव मुंबई विधी-मंडळात होऊ शकला नाही.

देव-हिरे यांच्या हाती असलेल्या संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेने विदर्भ-मराठवाडा भागातील नेत्यांची मने जिंकण्यात यश मिळवले तरी स्वतंत्र मुंबईची भाषा बोलणारे पाटील व त्यांच्या पाठीशी उभा असलेला धनिक वर्ग यांचे मन किती वळवता आले

[library stamp]

नाही. राज्यपुनर्रचना मंडळापुढे परिषदेने उत्कृष्ट कैफियत सादर केली तरी मंडळाच्या अहवालातील मुंबईसंबंधीच्या परिच्छेदात संयुक्त महाराष्ट्राच्या विरोधकांना वाटणारी भीतीच व्यक्त झाली. राज्यपुनर्रचना मंडळाचा अहवाल प्रसिद्ध व्हावयाच्या काही दिवस आधीच तो महाराष्ट्राच्या विरुद्ध जाणार असल्याचा सर्वांना अंदाज आला होता. अहवाल प्रसिद्ध झाल्यानंतर महाराष्ट्र प्रदेश काँग्रेस नेत्यांनी दिल्लीला ज्या वाटाघाटी केल्या त्यात महाराष्ट्रातील काँग्रेसच्या नेतृत्वाची कुवत व कस किती कमी आहे हे स्पष्ट झाले. काँग्रेस श्रेष्ठींशी वाटाघाटी करताना एकसंघ, कणखर असे नेतृत्व महाराष्ट्राजवळ नव्हते. एकमेकांविषयीचा अविश्वास, वैयक्तिक हेवेदावे व महत्त्वाकांक्षा, निर्णय घेण्याच्या शक्तीचा अभाव वगैरेमुळे उलटसुलट पर्यायांच्या सापळ्यात महाराष्ट्रातले काँग्रेस नेते अधिकाधिक अडकत गेले. त्यानी निर्णायक क्षणी कच खाल्ली आणि देशभर आपले हसे करून घेतले. या अवसानघातकी नेतृत्वाला विटलेल्या महाराष्ट्रातील लोकांनी शांततामय मार्गांनी आपली चीड व्यक्त करावयास सुरुवात केली तेव्हा मोरारजी देसाईंच्या मंत्रिमंडळाने लाठीहल्ले, अश्रुधूर, व गोळीबार अशा अनेक साधनांनी लोकमत दडपून टाकण्याचा प्रयत्न केला.

नोव्हेंबर १९५५ ते जानेवारी १९५६ पर्यंत मुंबईमध्ये व्यक्त होणाऱ्या प्रक्षुब्ध लोकमताला वळण देऊ शकणारे नेतृत्वच महाराष्ट्रात राहिले नव्हते. पर्यायांचा घोळ घालणाऱ्या व राजीनाम्यांची नाटके करणाऱ्या महाराष्ट्र काँग्रेसनेत्यांवर लोकांचा विश्वास राहिला नव्हता. मोरारजींचे सरकार दडपशाही करीत असताना त्याबद्दल मंत्रिमंडळाच्या बैठकीत त्यांना जाब विचारण्याची हिंमत मराठी भाषिक मंत्र्यांमध्ये नव्हती. ते डोळ्यांवर कातडे ओढून आपल्या खुर्च्यांना चिकटून राहिले. लोकसभेत काका गाडगीळांनी व मध्यवर्ती मंत्रिमंडळात चिंतामणराव देशमुखानी मात्र गोळीबाराची चौकशी झाली पाहिजे असा सतत आग्रह धरला. काँग्रेस-श्रेष्ठी महाराष्ट्राला न्याय देत नाहीत हे पाहताच जानेवारी १९५६ मध्ये दिलेला आपला राजीनामा नेहरूंनी स्वीकारावा असा १९५६ च्या जुलै अखेरीस देशमुखानी आग्रह धरला व राजीनाम्याच्या भाषणात नेहरूंचा मुलाहिजा न ठेवता राज्यपुनर्रचनेचा प्रश्न हाताळण्याच्या त्यांच्या पद्धतीचे वाभाडे काढले. वाटाघाटीचे पर्व संपून लढ्याचे पर्व सुरू झाले असे जाहीर करून विरोधी पक्षांनी संयुक्त महाराष्ट्र कृतिसमिती स्थापन केली तरी सार्वत्रिक संप, हरताळ यांसारखी साधने वापरून लढा प्रखर करावा की नाही याबाबत विशेषतः प्रजासमाजवादी पक्षाच्या नेत्यांच्या मनाचा निर्णय होत नव्हता. नंतर मुंबईत अस्तित्वात आलेल्या संयुक्त महाराष्ट्र पूरक समितीवर लढा प्रखर करावा अशा मताच्या मुंबईतील मंडळींचा प्रभाव होता. १६ जानेवारी १९५६ रोजी केंद्रशासित मुंबईची घोषणा नेहरूंनी करताच मुंबईत लोकक्षोभ उग्र स्वरूपात प्रकट झाला. उत्स्फूर्त निदर्शने, संप, हरताळ यांमुळे वातावरण तापले. त्या वेळी लोहियावादी समाजवादी पक्षाचे काही कार्यकर्ते व पकडले न गेलेले काही कम्युनिस्ट यांनी

निश्चित कार्यक्रम व नेतृत्व देण्याचा आपल्या परीने प्रयत्न केला पण त्यांची शक्ती कमी पडली. महाराष्ट्रातील काँग्रेसनेत्यांनी मात्र मोरारजींनी केलेल्या गोळीबाराच्या अमानुषतेबद्दल नापसंती-निषेध व्यक्त न करता दंगलीत लोकांनी केलेल्या हिंसक स्वरूपाच्या कृतीवरच टीका केली. लोहियावादी समाजवाद्यांनी सत्याग्रहाच्या कार्यक्रमाद्वारा लोकक्षोभाला वाट करून देण्याच्या दृष्टीने पावले टाकली. पुण्यात असे सत्याग्रह करण्यात केशव गोरे वगैरे लोहियावाद्यांना विष्णुपंत चितळे यांच्यासारख्या कम्युनिस्टानीही सहकार्य दिले.

अखेर प्रजासमाजवादी पक्षाचे नेते श्री. एस. एम. जोशी यांनी पुढाकार घेऊन ६ फेब्रुवारी रोजी पुण्यात विविध पक्षातील संयुक्त महाराष्ट्रवादी कार्यकर्त्यांची सभा घेतली व संयुक्त महाराष्ट्र समिती अस्तित्वात आली. समितीच्या स्थापनेनंतरही सत्याग्रहाच्या कार्यक्रमाखेरीज सार्वत्रिक संप, हरताळ वगैरे अन्य मार्गांचा अवलंब करण्यास प्रजासमाजवादी नेते अनुकूल नव्हते. काँग्रेस नेत्यांबरोबरच्या वाटाघाटीतूनही काही तरी निष्पन्न होईल, निदान विनोबा भावे, जयप्रकाश यांच्या पाठिंब्यामुळे व मध्यस्थीमुळे महाराष्ट्रास अनुकूल कौल मिळेल अशी शक्यता त्यांना वाटत असावी. दिल्लीला लोकसभेसमोर सत्याग्रह करण्यासाठी गेल्यानंतरही त्याच वेळी जवाहरलाल नेहरूंना भेटून बोलणे केले गेले व त्या वेळी मुंबईतील गोळीबाराचा उल्लेख न करण्याची दक्षता घेतली गेली असे दिसते.[११] लोकसभेत राज्यपुनर्रचनेचे विधेयक मांडले गेल्यानंतर खंडित महाराष्ट्राची निर्मिती होणार अशी शक्यता लक्षात घेऊन निवडणूका जिंकून सत्ता स्वीकारावी असे समितीमधल्या बऱ्याच जणांना वाटू लागले होतेच. काँग्रेसचा पराभव करण्यासाठी व संयुक्त महाराष्ट्र निर्मितीसाठी समितीचे रूपांतर एका राजकीय पक्षात व्हावे असा सेनापती बापट, आचार्य अत्रे, माधवराव बागल, प्रबोधनकार ठाकरे व 'प्रभात'कार कोठारींनी आग्रह धरला पण त्यांची ही कल्पना समितीमध्ये सामील झालेल्या कोणत्याच घटकपक्षाने स्वीकारली नाही. कम्युनिस्ट व शेतकरी कामकरी पक्षाने समिती ही विविध पक्षांची संयुक्त आघाडी असली तरी निवडणुका जिंकण्याच्या दृष्टीने समितीचा किमान कार्यक्रम असावा अशी मागणी केली. प्रथम या मागणीस प्रजासमाजवादी व लोहियागटाच्या समाजवाद्यांनी विरोध केला होता पण पुढे किमान कार्यक्रमाची कल्पना प्रजासमाजवाद्यांनी स्वीकारली. लोहियावाद्यांनी मात्र संयुक्त आघाड्यांच्या राजकारणाला आपला विरोध कायम राखला व ते समितीतून बाहेर पडले. द्विभाषिकाविरुद्ध मत विभागले जाऊ नये म्हणून शक्यतो तिरंगी लढत टाळण्याचे समाजवादी पक्षाने आश्वासन दिले.[१२] तरी अनौपचारिक रीत्याही समितीबरोबर जागा वाटपाबाबत काही संकेत समाजवाद्यांनी निर्माण न केल्यामुळे समाजवादी पक्षाची

११. सदाशिव बागाईतकर, 'संयुक्त महाराष्ट्राचा लढा आणि सोशलिस्ट पार्टी', पृ. ११–१४.

१२. सोशलिस्ट पार्टी, संयुक्त महाराष्ट्र समिती, सोशलिस्ट व निवडणुका : 'आमची भूमिका', पृ. ४.

सत्तावनच्या निवडणुकीत ससेहोलपट झाली व महाराष्ट्रात त्या पक्षाला राजकीय वनवास पत्करावा लागला.

याउलट निवडणुकी जवळ येऊ लागल्यावर संयुक्त महाराष्ट्रवादी काँग्रेसजन परिषद, जनसंघ व शे. का. फेडरेशन हे पक्ष संयुक्त महाराष्ट्र समितीत सामील झाले. जनसंघाने खरे म्हणजे राज्यपुनर्रचना मंडळापुढे सादर केलेल्या कैफियतीत द्विभाषिक राज्याचा पाठपुरावा केला होता. संसदेत अखेर द्विभाषिक राज्य हा तोडगा कायम करण्यात आला तेव्हा ही मूळ कल्पना आपली असल्याची आठवण जनसंघाच्या अखिल भारतीय नेत्यांनी संसद-सदस्यांना करून दिली होती.[१३] पण निवडणुकीच्या सुमारास जनसंघ द्विभाषिकास विरोध करणाऱ्या समितीत दाखल झाला व निवडणुकीनंतर समिती सभासद नोंदणी, घटना तयार करणे व ती अंमलात आणणे असे प्रकार करू लागली तेव्हा जनसंघ समितीतून बाहेर पडला. शे. का. फेडरेशनही निवडणुकीचे वेध लागले तेव्हाच्या काळातच समितीत सामील झाले. निवडणुकीपूर्वी काही दिवस आधी डॉ. आंबेडकरांचे निधन झाले पण समितीबरोबर निवडणुकीसाठी सहकार्य करण्याबाबतची बोलणी आंबेडकरांच्या सल्ल्यानुसारच झाली होती. भारतातील राज्यांची पुनर्रचना मुख्यतः भाषिक तत्त्वावर झाल्याने फुटीर प्रवृत्ती वाढण्याचा धोका आंबेडकरांना वाटत होता. मुंबईतील मराठी भाषिकांच्या हक्काचा त्यांनी जोरदार पुरस्कार केला असला तरी सर्व मराठी भाषिकांचे एक राज्य व्हावे ही कल्पना त्यांना पसंत नव्हती. मराठी भाषिकांची तीन राज्ये असावीत असे त्यांना वाटत असे.[१४] मराठी भाषिकांचे एक राज्य झाल्यास महाराष्ट्र-राज्य म्हणजे प्रत्यक्षतः मराठा-राज्य होईल असे त्यांनी भाकित केले होते व त्यामुळे अस्पृश्यांची स्थिती अधिक वाईट होईल असे त्यांना वाटत असे. मराठी भाषिकांच्या राज्यात दलित समाजातील लोकांना 'बहुजन समाजा'च्या मेहेरबानीवर जगावे लागेल असे त्यांना वाटत असावे. विदर्भातून पोट-निवडणूक लढवताना त्यांनी स्वतंत्र विदर्भाचीही कल्पना उचलून धरली होती.[१५] कारण विदर्भात हरिजनांची संख्या त्या मानाने जास्त असल्यामुळे स्वतंत्र विदर्भाच्या मंत्रिमंडळात अस्पृश्य समाजाच्या प्रतिनिधींना हक्काने एक-दोन जागा मिळतील. त्यासाठी तोंड वेंगाडण्याचे कारण पडणार नाही अशी त्यांची कल्पना होती. डॉ. आंबेडकरांच्या या विचारसरणीमुळेच त्यांच्या अनुयायांनी संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीच्या सुरुवातीच्या काळात फारसा उत्साह दाखवला नव्हता.

ऑक्टोबर १९५५ ते १९५७ च्या निवडणुकीच्या काळात महाराष्ट्र-काँग्रेसचे जुने नेतृत्व बाजूला सारले जाऊन त्याची जागा नव्या नेतृत्वाने घेतली. महाराष्ट्रातील

---

१३. दीनदयाळ उपाध्याय यानी संसद सदस्यांना पाठवलेले दि. ४-८-१९५६ चे पत्र.

14. B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States.*

१५. ग. त्र्यं. माडखोलकर, *व्यक्तिरेखा*, दुसरी आवृत्ती, पृ. २९३-३१२.

काँग्रेस-संघटनेचे व द्विभाषिक मुंबई राज्यातील मंत्रिमंडळाचे नेतृत्व यशवंतराव चव्हाणांनी हाती घेतले. तीस-बत्तीसच्या चळवळीपासून काँग्रेसच्या चळवळीशी समरस झालेले चव्हाण काही काळ रॉयवाद्यांच्या संगतीत वावरले पण रॉयवाद्यांप्रमाणे त्यांनी तेव्हा जशी काँग्रेस सोडली नाही त्याचप्रमाणे जेधे-मोरे यानी काँग्रेसबाहेर पडून शेतकरी-कामकरी पक्षाची स्थापना केली तेव्हाही यशवंतरावांनी काँग्रेसमधेच राहणे पसंत केले व जेध्यांच्या जागी प्रदेशाध्यक्ष झालेल्या हिऱ्यांना साथ दिली. बावन्नच्या निवडणुकीनंतर चव्हाणांना बढती मिळून त्यांना मंत्रिपद मिळाले. हिरे संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेचे कार्याध्यक्ष असल्यामुळे यशवंतराव चव्हाणही त्यांच्याबरोबर संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेचे काम करीत होते. राज्यपुनर्रचना मंडळाचा अहवाल प्रसिद्ध झाल्यानंतर दिल्लीस काँग्रेस श्रेष्ठींबरोबर ज्या वाटाघाटी झाल्या तेव्हा ते उपस्थित असत. आपले ज्येष्ठ सहकारी मूळ मागणी सोडून पर्यायांचा घोळ घालीत आहेत हे त्यांना फारसे पसंत नसावे असे वाटाघाटीसंबंधीच्या उपलब्ध पुराव्यावरून दिसते. पण स्वतःपुरती त्यांनी एक लक्ष्मणरेषा आखून घेतली होती असे दिसते. मुंबईसह महाराष्ट्र व्हावा असे त्यांना वाटत असले तरी त्यासाठी पक्षशिस्त धाब्यावर बसवून काँग्रेसश्रेष्ठींशी लढा द्यावयाचा नाही असे त्यानी ठरवले होते. मुंबईच्या प्रश्नाबाबत जोपर्यंत वाटाघाटीचे गुऱ्हाळ चालू होते तोपर्यंत 'स्वदेशी वसाहतवादाचा' धिक्कार करून त्यांनी कधीकधी कडक शब्दात आपली प्रतिक्रिया व्यक्त केली तरी नेहरूंना विरोध करण्यापर्यंत मजल मारावयाची नाही व अखेर संसदेने दिलेला म्हणजेच व्यवहारतः काँग्रेसश्रेष्ठीनी दिलेला निर्णय शिरोधार्य मानावयाचा अशी यशवंतरावांची भूमिका होती. मोरारजींनी त्यामुळे त्यांना हाताशी धरले व हिऱ्यांच्या विरुद्ध चव्हाण गटाला वापरले. मोरारजींच्या मदतीने चव्हाण हिऱ्यांचा पक्षनेतेपदाचा निवडणुकीत पराभव करून निवडून आले, व तेव्हापासून महाराष्ट्र काँग्रेसमधील चव्हाण-युग सुरू झाले. हिऱ्यांच्याविरुद्ध पक्षनेतेपदाची निवडणूक लढवताना कन्नमवारांसारख्या विदर्भवादी काँग्रेस नेत्यांचाही चव्हाणांनी पाठींबा मिळवला. भाषिक राज्याचा प्रश्न धसाला लागला त्या काळातच केशवराव जेधे, तुळशीदास जाधव, शंकरराव मोरे वगैरे शेतकरी कामकरी पक्षाचे संस्थापक आपल्या पक्षाला वाऱ्यावर सोडून पुन्हा काँग्रेसमध्ये आले. महाराष्ट्र राज्य निर्मितीच्या वेळी व नंतर विरोधी पक्षातील अनेक बहुजन समाजाचे नेते काँग्रेसमध्ये परत गेले व महाराष्ट्राच्या मंत्रिमंडळात आणि भारताच्या मंत्रिमंडळात व संसदेत काँग्रेसचे प्रतिनिधी म्हणवून मिरवू लागले. चव्हाणांनी महाराष्ट्र-काँग्रेसचे रूप पालटून टाकले. 'शे. का. पक्षाने काँग्रेसमध्ये येऊन काँग्रेसचा शेतकरी-कामकरी पक्ष केला' असा महाराष्ट्र प्रदेश काँग्रेसचे माजी अध्यक्ष श्री. देवगिरीकर यांनी अभिप्राय दिला आहे तो या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा आहे.[१६]

---

१६. त्र्यं. र. देवगिरीकर, 'राजकीय आठवणी', पृ. १९९–१९०.

अर्थात् यशवंतराव चव्हाणांना हे सहजासहजी साध्य झाले असे नाही. सत्तावन्नच्या निवडणुकीत चव्हाण कसेबसे निवडून आले तरी पश्चिम महाराष्ट्रात काँग्रेस संघटना जवळजवळ जमीनदोस्त झाली होती. संयुक्त महाराष्ट्र समितीला निवडणुकीत अनपेक्षितपणे भरघोस यश मिळाले होते. राज्य विधिमंडळात विरोधी पक्षांची ताकद मोठी होती. पण कधी नव्हे ती आलेली पर्वणी समितीच्या नेत्यांनी घालवली. मुंबई महापालिकेत शहरातील नागरिकांच्या प्रश्नांसंबंधी विचार करण्याऐवजी इस्राइल, तिबेट प्रकरण, केरळचा प्रश्न असल्या प्रश्नावर रणे माजवून समितीतल्या घटक-पक्षानी आपसातल्या दुहीचे लाजिरवाणे प्रदर्शन केले. मानपानाचे प्रश्न, अधिकारपदाची हाव यामुळे समितीची वाताहत होऊ लागली. प्रतापगडला नेहरू-विरुद्ध निदर्शने करण्याचा निर्णय घेऊन समिती नेत्यांनी काँग्रेसला जातीयवादी प्रचार करून गेलेली पत परत मिळवण्याची संधी दिली. समितीचा मोर्चा अत्यंत शांततेने व शिस्तीने पार पडला व त्या निदर्शनांचा गर्दीच्या विरोधी प्रतिक्रिये-बाबत हळव्या असलेल्या नेहरूंच्या मनावर फार परिणाम झाला असे मानले तरी 'टिळक जन्मशताब्दीच्या वेळी नेहरू पुण्यात आले असता निदर्शने केली नाहीत मग प्रतापगडावर शिवाजीच्या पुतळयाच्या अनावरण प्रसंगी मात्र निदर्शने का ?' या शंकेने अनेकांच्या मनात घर केलेच. सत्तावन्नच्या निवडणुकीत समितीने महा-राष्ट्रातील जातीयवादाला मूठमाती दिली असा दावा करणाऱ्या समितीनेत्यांना महाराष्ट्रातील जातीयवादाने केवळ कात टाकली होती हे जाणवले नाही. द्विभाषिक मोडण्याच्या दृष्टीने काँग्रेसश्रेष्ठी विचार करू लागले तेव्हा चिनी आक्रमणाबाबतच्या कम्युनिस्ट पक्षाच्या संदिग्ध धोरणामुळे चिडलेल्या प्रजासमाजवादी नेत्यांचा समितीबद्दलचा उरलासुरला उल्हासही नाहीसा झाला व महाराष्ट्र राज्य निर्माण होण्याआधीच त्यानी समितीतून बाहेर पडण्याचा बेत जाहीरकेला. [१७] प्रजासमाज-वादी पक्ष बाहेर पडल्यानंतरही इतर विरोधी पक्षांनी समिती टिकवून धरण्याचा प्रयत्न केला तरी हळूहळू समितीची शक्ती क्षीण होत गेली. बासष्ट सालच्या निवड-णुकीत व नंतर सदुसष्ट सालच्या निवडणुकीत समितीला उतरती कळा लागल्याचे सिद्ध झाले. अडुसष्ट सालच्या मुंबई महापालिकेच्या निवडणुकीत तर समितीची दाणादाण उडाली.

समितीचे नेतृत्व करणाऱ्या डाव्या पक्षांनी समितीचे राजकारण नेहमी भावनात्मक स्वरूपाचेच ठेवले. महाराष्ट्रातील व मुंबईतील सामान्य माणसाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे असे निकडीचे आर्थिक व सामाजिक प्रश्न निर्धाराने हाताळण्यापेक्षा 'समाजवादी भारतात समाजवादी महाराष्ट्र' असल्या मोहक पण पोकळ घोषणा करण्यातच समाधान मानले. याउलट महाराष्ट्र राज्य निर्माण झाल्यानंतरही मुंबई शहरातील अर्थकारणावरची अन्य भाषिकांची पकड कायम राहिली. संयुक्त महाराष्ट्र निर्मिती-

१७- दैनिक 'मराठा', अग्रलेख, दि. ३१-३-१९६०.

बरोबरच उद्योगधंद्यांचे विकेंद्रीकरण करण्याचीही संयुक्त महाराष्ट्रवाद्यांची कल्पना होती. प्रत्यक्षात मुंबईच्या परिसरात कारखान्यांची वाढ होतच राहिली व आधीच अपुऱ्या असलेल्या आवश्यक गोष्टींची टंचाई वाढतच राहिली. देशाच्या निरनिराळ्या भागांतून पोट भरण्यासाठी लोकांचे लोंढे मुंबईकडे येतच राहिले. राज्यपुनर्रचनेचा प्रश्न निकराला आला होता तेव्हाही मराठी भाषिकांची संख्या मुंबईत अठ्ठेचाळीस टक्के होती. आज ती अन्य भाषिकांच्या संख्येच्या तुलनेने तीन-चार टक्क्यांनी कमी झाली असावी असे मानले जाते. त्यामुळे मुंबईतल्या मराठी भाषिकांची असुरक्षिततेची भावना अधिकच वाढली. रोजगार, घरे यांसारख्या गोष्टी मिळवण्याबाबतच्या आपल्या वाजवी हक्कांचे संरक्षण करण्याच्या दृष्टीने महाराष्ट्रशासनानेही काही केले नाही व विरोधी पक्षांनीही पोटतिडकीने आपल्या गाऱ्हाण्यांची दखल घेतली नाही. या भावनेने मुंबईतला सामान्य मराठी भाषिक झपाटल्यासारखा झाला व त्यातून 'शिवसेने'चा उदय झाला. या अर्थाने शिवसेना हे संयुक्त महाराष्ट्र चळवळीचे अपत्य आहे. काँग्रेसच्या काही चतुर राजकीय नेत्यांनी पक्षांतर्गत सत्तास्पर्धेत एक-मेकाला शह-काटशह देण्यासाठी प्रथमप्रथम शिवसेनेच्या उद्दिष्टाविषयी छुप्या पद्धतीने किंवा आडवळणाने सहानुभूती दर्शविली अगर सिद्धसाधकपणे मौन धारण केले. पण या संघटनेबरोबरच्या आपल्या संबंधामुळे आपल्या सत्तास्थानाला धक्का बसतो आहे असे दिसून येताच शिवसेनेला 'फॅसिस्ट' म्हणण्यास सुरुवात केली. सत्ता-वनच्या निवडणुकीत समितीला मत देणारे मुंबईतील मराठी भाषिक मतदार आता जवळजवळ शिवसेनेच्या मागे उभे आहेत. ही वस्तुस्थिती आहे. मुंबई महापालिकेच्या निवडणुकीत प्रजासमाजवाद्यांनी शिवसेनेचा आधार घेतला कारण त्याशिवाय प्रजासमाजवादी पक्षाचा एकतरी उमेदवार मुंबई महापालिकेत निवडून आला असता की नाही कोण जाणे !

पुणे किंवा नाशिक येथील पालिकानिवडणुकीत शिवसेनेची दाणादाण उडाली असली तरी मुंबई शहर व मुंबईच्या परिसरात या घटकेला तरी शिवसेनेच्या मागेच मुंबईतील बहुसंख्य मराठी भाषिक आहेत ही वस्तुस्थिती नाकारता येणार नाही. शिवसेनेला धनिकांकडून पाठिंबा दिला जात आहे व कामगार-चळवळीतील डाव्या पक्षांचे नेतृत्व उखडून टाकण्यासाठी भांडवलदार शिवसेनेचा उपयोग करीत आहेत असे डाव्या पक्षांकडून दिले जाणारे स्पष्टीकरण लक्षात घेतले तरी त्यामुळे शिव-सेनेसारख्या संघटनेपासून कोणता धोका आहे याचे स्पष्टीकरण मिळते, पण कैक वर्षे डाव्या पक्षांच्या मागे निष्ठेने जाणारा मुंबईचा कामगार किंवा कनिष्ठ मध्यम वर्गीय आज शिवसेनेकडे का धाव घेतो आहे हा मूळ प्रश्न अनुत्तरितच राहतो. मराठी माणसाला रोजगाराच्या बाबतीत मुख्यतः दक्षिण भारतीयांबरोबर स्पर्धा करावी लागत असल्यामुळे शिवसेनेने 'मद्राश्याला' आपले लक्ष्य बनवले. तसे पाहिले तर 'मद्राश्याविरुद्ध' 'प्रबोधनकार' ठाकऱ्यांनी जवळजवळ चाळीस वर्षांपूर्वीच मोहीम

उघडली होती. मात्र नोकऱ्यांच्या क्षेत्रात 'नीच स्पर्धा' करणारा 'मद्रासी' हा फक्त 'मद्रासी' आहे एवढेच ते लक्षात आणून देत नसत तर तो 'मद्रासी भट' असल्याची आठवणही ते त्या वेळी करून देत असत. १९२९ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'शेतकऱ्यांचे स्वराज्य' या पुस्तकात आपल्या खास शैलीत 'प्रबोधनकारांनी' सांगितले होते 'मद्राशी बांडगुळ्या भटांचे काळेकुट्ट ढगार मुंबई वगैरे शहरावर कोसळेपर्यंत दखनी पांढरपेशा वर मिशा करून कारकुनी पेशाच्या घमेंडीत बराच तर्र असे ...पण तिकडे मद्रास इलाख्यात डॉ. नायर, त्यागराज चेट्टी प्रभृती ब्राह्मणेतर वीरांनी इतक्या जोराने आणि शिस्तीने आपली ब्राह्मणेतर चळवळ चालविली की मद्राशी भटांची पोरे कुल्ल्याला लुंग्या लावून, उघडी बोडकी अयय्यो करीत, मद्रास इलाखा सोडून बाहेर पडली.'[१८] 'प्रबोधन'कार ठाकऱ्यांचे चिरंजीव मात्र अजून तरी फक्त 'मद्राश्या' विरुद्धच बोलतात व हे 'मद्राशी' भट असल्याची भाषा बोलत नाहीत. कारण अशी भाषा ते बोलू लागले की मुंबईतील 'भटांचा' त्याना सध्या असलेला पाठिंबा ते गमावून बसतील व ते परवडण्यासारखे नाही हे ते ओळखून आहेत.

महाराष्ट्रातील पक्षोपपक्षांच्या राजकारणाचे आज चित्र दिसते ते असे मोठे चमत्कारिक आहे. महाराष्ट्रात काँग्रेस संघटनेवर चव्हाणांची जबरदस्त पकड असली तरी मुंबई शहरात पाटलांचा सवता सुभा कायम आहेच. खेरीज जिल्हानिहाय पक्षांतर्गत लाथाळ्या वाढतच आहेत. लाचलुचपतीमुळे भारतातल्या इतर बऱ्याच राज्यांमध्ये शासन पोखरले गेले व भ्रष्टाचाराबाबत मुख्य-मंत्र्यांचीही चौकशी करावी लागली. जुन्या मुंबई राज्यातल्या प्रशासनाबाबत असा गवगवा फारसा कधी ऐकू येत नव्हता पण आज सत्तारूढ पक्षातील उच्चपदस्थांवर भ्रष्टाचाराचे आरोप वृत्तपत्रातून केले जात आहेत व विधिमंडळातही तसे टीकाकाराकडून सुचवले जात आहे. राज्यातील प्रदेशांमध्ये एकात्मतेची भावना अद्याप निर्माण झालेली नाही. सीमा प्रश्नासारखे किंवा नद्यांच्या पाणी वाटपासारखे अनेक वर्षे कुजत पडलेले प्रश्न समाधानकारक रीतीने सोडवून घेण्यात महाराष्ट्रातील काँग्रेस पक्षाला अपयश आले आहे. गोव्यात लोकमत अजमावण्यास मान्यता दिल्यामुळे गोव्याचे महाराष्ट्रात विलीनीकरण होईल ही कल्पना जशी खोटी ठरली तशीच सीमा-प्रश्नाबाबत निःपक्षपाती न्यायाधीशाच्या नेमणुकीचा आग्रह धरून कोणतीही मार्गदर्शक तत्त्वे न सुचवता त्याच्याकडून न्याय मिळेल ही कल्पनाही अंगलट आली. आता आपणच निर्माण केलेल्या खोड्यातून कसे निसटावे याची चिंता करावी लागत आहे. विरोधी पक्षांचीही स्थिती काही चांगली दिसत नाही. कुलाबा, उस्मानाबादसारखे जिल्हे सोडले तर शेतकरी-कामकरी पक्षाचे इतर जिल्ह्यात काही फार वजन आहे असे म्हणता येत नाही. डॉ. आंबेडकरांच्या निधनानंतर रिपब्लिकन पक्षात फाटाफूट झाली. कांबळे-गट, आवळे-गट, भांडारे-गट, गायकवाड-गट अशी पक्षाची छकले उडाली.

१८. केशव सीताराम ठाकरे, 'शेतकऱ्यांचे स्वराज्य', प्रकाशक, श्री. भा. र. कद्रेकर, पृ. ६३–६४.

काँग्रेसबरोबर सहकार्य करण्याच्या धोरणामुळे रिपब्लिकन पक्षाच्या काही नेत्यांना अधिकारपदे भूषवता आली तरी त्यामुळे पक्षातील सामान्य कार्यकर्त्यांची नेत्यांवरील निष्ठा डळमळते आहे. सहकार्याच्या धोरणामुळे राजकीय फायदा झाला नाही हे जिल्हापरिषदांच्या व मुंबई महापालिकेच्या निवडणुकीतील रिपब्लिकन पक्षाच्या उमेदवारांच्या अपयशावरून दिसतेच आहे. प्रजासमाजवादी पक्ष व समाजवादी पक्ष हे एकत्र येण्याची शक्यता दिसत नसल्यामुळे व कम्युनिस्ट पक्षही दुभंगला असल्यामुळे डावे पक्षही निष्प्रभ झालेले दिसतात. शिवसेनेसारख्या संघटनेचे आव्हान स्वीकारण्यास लागणारी धमक व ताज्या दमाचे, सळसळत्या रक्ताचे नेतृत्व डाव्या समजल्या जाणाऱ्या कोणत्याच पक्षात नाही असे दिसत आहे. असे हे महाराष्ट्रातील पक्षोपपक्षांचे राजकारण कसे दिसते व तसे ते का दिसते हे अभ्यासकाला सांगता आले तरी अखेर महाराष्ट्रातल्या राजकारणाची कोंडी कोण व कशी फोडणार यासंबंधी भाकीत वर्तविणे मात्र कठीण आहे.

बुद्धिजीवी वर्गातील वैफल्य

नरहर कुरुंदकर

स्वातंत्र्योतर काळात भारतातील बुद्धिजीवीवर्ग क्रमाने भ्रमनिरास झाल्याच्या आविर्भावात वागतो आहे. या वर्गाच्या बोलण्या-चालण्यातून, विचार करण्याच्या त्याच्या पद्धतीतून वैताग, चीड, विमनस्कता यांचा आढळ फार मोठ्या प्रमाणात होतो. भारतात, स्वातंत्र्योत्तर काळात दोन परस्पर विरोधी गोष्टी सारख्याच जोमाने वाढत असताना दिसण्याचा एक चमत्कारिक योग या संक्रमणकाळात आलेला आहे. एकीकडे शिक्षण प्रसाराचा कार्यक्रम फार मोठ्या प्रमाणात घेतला गेलेला आहे. हा शिक्षणाचा प्रसार सर्व थरांतून वाढत असलेला दिसतो. प्राथमिक शाळा, माध्यमिक शाळा यांची संख्या वाढणे हे तर या शिक्षण प्रसाराचे स्वरूप आहेच पण त्याखेरीज महाविद्यालये, विद्यापीठे, तांत्रिक शिक्षणाची विद्यालये यांतही फार मोठ्या प्रमाणात वाढ होत आहे. ही शिक्षण प्रसाराची मोहीम सुटी आणि एकटी कधीच असू शकत नाही. कारण तिच्याबरोबर वाचनालय, ग्रंथालय, नियतकालिके, ग्रंथ, मुद्रणालये, पुस्तकांची दुकाने यांचीही मोठ्या प्रमाणात वाढ होत असते. स्वातंत्र्योत्तर काळात गेल्या वीस वर्षांत हा वाचकवर्ग चौपटीहून अधिक प्रमाणात वाढल्याचे सर्वसाधारण अनुमान आहे. ह्या वाढीबरोबरच क्रमाने या क्षेत्रातील नोकऱ्यांमध्ये वाढ होत असते. नियोजित अर्थव्यवस्थेचा कार्यक्रम आणि विकासाच्या योजना सदोष-निर्दोष कशाही असल्या तरी त्यातून मोठ्या प्रमाणात सुशिक्षित वर्गाला नोकऱ्या उपलब्ध होत असतात. ही नोकऱ्यांची उपलब्धी गरजेच्या प्रमाणात नसली

तरी स्वातंत्र्यपूर्वकालाच्या मानाने फार मोठ्या प्रमाणात वाढलेली आहे. या शिक्षण-विकासाच्या कार्यक्रमाला अजून एक बाजू आहे. ती बाजू म्हणजे समाजातील विविध थरांत शिक्षणाचे प्रमाण सारखे वाढते आहे. या सगळ्या वाढीचा परिणाम म्हणून शिक्षणाचा दर्जा क्रमाने खालावत जात आहे, अशी तक्रार जरी मोठ्या प्रमाणात निर्माण झालेली असली तरी सुशिक्षितांचे प्रमाण, सुशिक्षित व्यक्तींना मिळणाऱ्या पगाराचे प्रमाण आणि नोकऱ्या यांत गेल्या वीस वर्षांत क्रमाने वाढच होत चाललेली आहे. जर अधिकाधिक लोक सुशिक्षित होत असतील, त्यांना मिळणाऱ्या नोकऱ्यांचे प्रमाण क्रमाने वाढत असेल तर मग हा विकास गरजेच्या प्रमाणात नाही, या मुद्या-पुरती तक्रार आपण समजू शकतो. पण हा विकास चालू असताना निर्माण होणारे औदासीन्य आणि विफलता ही आपण समजू शकत नाही. आपण जरी एखादी गोष्ट समजू शकलो नाही तरी ती समाजात अस्तित्वात असते. बुद्धिजीवी वर्गातील वैफल्य ही एक अशी बाब आहे. ज्या प्रमाणात लोकसंख्येत सुशिक्षितांचे प्रमाण वाढत आहे, त्याच्या कितीतरी पटींनी सुशिक्षित समाजातील वैफल्य वाढते आहे. हा विसंवाद समजून घेण्याचा आपण प्रयत्न करण्याची आवश्यकता आहे.

हे बुद्धीजीवी वर्गाचे कर्तृत्व

बुद्धिजीवी वर्गाला आपल्या वर्गाचा संख्यात्मक आणि गुणात्मक ऱ्हास होत असल्याची जर जाणीव झाली, जर आपला आवाज निष्प्रभ आणि दुबळा ठरत असल्याची जाणीव झाली आणि जर या जाणिवेतून वैफल्य असले तर ते आपण समजू शकतो. खासगी बैठकीत बुद्धिजीवी वर्ग यांपैकी दोन मुद्यांचा सदैव उल्लेख करीत असतो. पण सार्वजनिक व्यासपीठावरून तो याविरोधी वागताना दिसतो. शिक्षणाचा प्रसार सतत वाढता असल्यामुळे सुशिक्षितांचे प्रमाण, सुशिक्षित वर्गातील बुद्धिजीवींचे प्रमाण क्रमाने वाढते असतेच. म्हणून संख्यात्मक ऱ्हासाविषयी तक्रार करण्याची काही सोयच नाही. गुणात्मक ऱ्हासाविषयी तक्रार करता येते. पण हीही तक्रार फारशी खरी नाही. एखाद्या उदाहरणाने हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होऊ शकेल. अभ्यासक्रमातून इंग्रजीचे स्थान क्रमाने दुबळे होत आहे म्हणून शिक्षणाचा दर्जा खालावत आहे, असे अनेक जणांचे म्हणणे आहे. पण ज्यांनी शिक्षणक्रमातून इंग्रजीचे स्थान दुबळे केले ती माणसे जनतेने निवडून दिलेली जनप्रतिनिधी या रूपातील माणसे नव्हती. ज्यांनी मातृभाषेतील शिक्षणाचा व मातृभाषा माध्यमाचा प्रदीर्घ काळ पुरस्कार केला ती माणसे बुद्धिजीवी वर्गातीलच होती. स्वतःला शिक्षणशास्त्रज्ञ मानणारी होती. त्या क्षेत्रात प्रदीर्घ काळ काम करणारी होती. शिक्षण व्यवस्थेत जर काही बरा-वाईट बदल झाला असेल तर तो बदल राजकीय नेत्यांनी घडवून आणलेला नाही. हा बदल मागणाऱ्या चळवळी बुद्धिजीवी वर्गानेच केलेल्या होत्या. अजूनही बुद्धिजीवी वर्गाला या प्रश्नावर हवा तो बदल घडवून आणता येईल पण

तसा प्रयत्न करण्याची बुद्धिजीवी वर्गाची वर्ग म्हणून धडपड नाही. इमारत नाही, वाचनालय नाही, चांगला प्राध्यापक वर्ग नाही तरी सुद्धा महाविद्यालये उघडण्याची मोहीम महाराष्ट्रभर चालू आहे. या महाविद्यालयांना मान्यता देणारी विद्यापीठे बुद्धिजीवी वर्गांनीच भरलेली आहेत. कोणत्याही विद्यापीठाच्या सिनेटवर अगर कोर्टावर बिनबुद्धिजीवीची बहुसंख्या नाही. तरीसुद्धा विद्यालये काढण्याला मान्यता मिळतच जाते. बुद्धिजीवी वर्ग ह्याला विरोध करू शकत नाही. कारण विद्यालय काढण्याला विरोध म्हणजे बुद्धिजीवी वर्गाला काही नवीन नोकऱ्या उपलब्ध होण्याला विरोध असे या घटनेचे व्यावहारिक स्वरूप असते. विद्यार्थ्यांना उत्तीर्ण करण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या गुणांचे प्रमाण वाढवावे यावर हा वर्ग कधी संयुक्त होऊ शकत नाही. कारण बुद्धिजीवी वर्गालासुद्धा स्वतःच्या व्यावहारिक गरजा असतात. मग फक्त खाजगी बैठकीतून गुणात्मक ऱ्हासाची चर्चा चालू शकते. आणि आपला आवाज निष्प्रभ होतो आहे असेही वाटण्याजोगी परिस्थिती आज नाही. सरकारी यंत्रणेच्या कामकाजावर बुद्धिजीवीवर्गातील तज्ञांचे नियंत्रण असते. यामुळे प्रथमदर्शनी या वर्गाच्या मनात असणाऱ्या विफलतेचे सर्वसामान्य रूप व सर्वसामान्य कारण समजणे हेच फार कठीण होऊन जाते.

कोणताही देश आपल्या जनतेतील बुद्धिजीवी वर्गाकडे दुर्लक्ष करू शकत नसतो. राजकारण शेतकऱ्यांचे नावे चाललेले असो किंवा कामकऱ्यांच्या नावे चाललेले असो त्याची सूत्रे बुद्धिजीवी वर्गाच्या हातातच असतात. विसाव्या शतकातील गुंतागुंतीच्या यांत्रिक उद्योगामुळे तर बुद्धिजीवी वर्गाच्या हातात अमाप शक्ती संघटित झालेली असते. या शक्तीचा संचय असणारा हा वर्ग जर वैफल्याने ग्रस्त झालेला असला तर लोकशाहीला आणि सगळ्या राष्ट्राच्या स्थैर्याला असा वर्ग हे एक मूलभूत आव्हान असते. यामुळेच या वैफल्याची व कटुतेची बारकाईने तपासणी करण्याची गरज निर्माण होते. भारतातील बुद्धिजीवी वर्गाची मुख्य तक्रार भ्रष्टाचाराच्या विरुद्ध आहे. हा भ्रष्टाचार म्हणजे पैसे खाणे इतकाच त्याचा संकुचित अर्थ करणे बरोबर होणार नाही. एक माणूस त्याला नेमून दिलेले कार्य करण्यासाठी पैसे मागतो ही गोष्ट कुणीच समर्थनीय मानणार नाही. पण भ्रष्टाचाराचे खरे रूप हे नव्हे. जर पैसे दिल्यामुळे कामे निघत असती तर मग तक्रारीला फारशी जागाच नव्हती. तक्रारीचे खरे रूप असे आहे की काम न करणाऱ्यांना शासन करणे हेच अशक्य होऊन बसलेले आहे. ज्या कामासाठी जे लोक लायक आहेत तेच नेमले जातील अशी खात्री देणे अशक्य झालेले आहे. भ्रष्टाचार हा बहुविध पातळीवरून चालत असतो. या भ्रष्टाचाराचे एक रूप म्हणूनच वाढलेल्या जातीयवादाकडे पाहावे लागते. या भ्रष्टाचाराच्या वाढीमुळे देशाचे अस्तित्वच धोक्यात आलेले आहे असे या बुद्धिजीवी वर्गाचे म्हणणे आहे. बुद्धिजीवी वर्गाच्या या तक्रारीत अगदीच तथ्य नाही असे नाही. पण जितका या तक्रारीत अर्थ आहे तितकाच या तक्रारीत खोटेपणाही भरलेला आहे.

कारण भ्रष्टाचाराचा गाभा हा वर्गच असतो !

स्वातंत्र्योत्तर काळात आपल्या देशाने प्रौढ मतदानावर आधारलेल्या लोकशाहीची घटना भारतीय संविधान म्हणून स्वीकारली. असा स्वीकार करीत असताना प्रौढ मतदानाने जी परिस्थिती निर्माण होईल त्याचा विचार गंभीरपणे कुणीच कधी केलेला नव्हता, असे म्हणणे म्हणजे आपले राजकीय नेते फारच अपक्व होते असे म्हणण्याजोगे आहे. भारतीय बुद्धिजीवी वर्गाला भारताच्या राजकीय नेतृत्वाच्या मोठेपणाविषयी, अपक्वतेविषयी चर्चा करण्यात एक विशेष रस असलेला आढळून येतो. अमुक एक बाब आमच्या नेत्यांच्या कधी लक्षातच आली नाही असे म्हणणे बुद्धिजीवी वर्गाला फार आवडते. कारण जे मोठमोठ्यांच्या लक्षात आले नाही तें सर्वप्रथम आपल्या लक्षात आले असे एक बौद्धिक विजयाचे समाधान बुद्धिजीवी वर्गाच्या मनाला फार मोठा मोह घालीत असते. वस्तुस्थिती याच्या नेमकी उलट आहे. भारतात निवडणुकांना स्थानिक कारभाराच्या निमित्ताने १८८४ च्या कायद्याने आरंभ झालेला होता. सर्व मोठ्या शहरांमधून नगरपालिका होत्या. या नगरपालिकांच्या निवडणुका किंवा जिल्हा बोर्डाच्या निवडणुका कशा लढवाव्या लागतात, कशा जिंकाव्या लागतात याचा भरपूर अनुभव भारतातील राजकीय नेतृत्वाला होता. १९०९ सालापासून विधान सभेच्या निवडणुकांचा अनुभवही या नेतृत्वाला होता. १९३७ व १९४५ साली देशभर झालेल्या प्रचंड निवडणुकांचा अनुभव या नेत्यांच्या संग्रही होता. या आमच्या नेत्यांनी प्रौढ मतदानावर आधारलेला लोकशाहीचा स्वीकार वेड्या ध्येयवादातून, स्वप्नाळूपणातून केलेला नसून असा स्वीकार करण्यापूर्वी त्यांनी कठोर व्यावहारिक विचार केलेला आहे हे सत्य समजून घेण्याची अजूनही सुशिक्षित मनाची तयारी होत नाही. प्रौढ मतदानावर आधारलेल्या लोकशाहीचा स्वीकार करूनच भारतात स्थिर सरकार आणता येण्याची शक्यता होती. एका आर्थिक आणि सामाजिक दृष्ट्या मागासलेल्या देशात स्थिर सरकारची निर्मिती प्राधान्याने दोनच मार्गाने करता येत असते. पहिला मार्ग हुकूमशाहीचा आहे, दुसरा मार्ग सर्व देशातील स्थितीवादी वर्गाचे सगळे नेतृत्व सत्ताधारी पक्षाच्या कक्षेत एकत्रित करण्याचा व जनतेचा मागासलेपणा हेच निवडणूक जिंकण्याचे हुकमी हत्यार करण्याचा आहे. सुशिक्षितांना मतदानाचा हक्क देऊन या देशात स्थिर सरकार आणता येणे शक्य नव्हते. निवडणुकांचा अनुभव पाठीशी जमा होता म्हणून प्रौढ मतदानाचा स्वीकार आमच्या राजकीय नेतृत्वाने केला. हा स्वीकार करताना वास्तववादाच्या बरोबर ध्येयवादाचाही विचार होता. स्थिर सरकार निर्माण होण्याची खात्री हा वास्तववाद म्हटला तर मोठ्या प्रमाणात औद्योगिक विकास आणि शैक्षणिक विकास करण्याचा कार्यक्रम व त्याआधारे या देशाला परिपक्व लोकशाहीत रूपांतरित करण्याचा प्रयत्न हा ध्येयवाद होता. ही एक प्रकारची तडजोड होती.

भारतातील बुद्धिजीवी वर्गाला ही तडजोड करण्याची अपरिहार्यता दिसत होती

आणि मनापासून या तडजोडीची त्यांना इच्छा नव्हती. मनातून ज्याची इच्छा नाही पण अपरिहार्य म्हणून जे स्वीकारलेले आहे त्या तडजोडवादाच्या परंपरेतून आजचे सगळे प्रश्न निर्माण होतात ही गोष्टच आपण समजून घेण्यास तयार नाही. मागासलेल्या समाजात परंपरागत श्रद्धा अतिशय प्रबळ असतात. या श्रद्धांचा उच्छेद करण्याची आमची इच्छा नाही आणि या श्रद्धा आहेत तशा स्वीकारण्याची आमच्या मनाची तयारी नाही. अशा एका चमत्कारिक कोंडीत भारतातील बुद्धिजीवी वर्ग सापडलेला आहे. याचे खरे कारण असे आहे की जातीयवादाच्या मर्यादा केवळ समाजालाच पडलेल्या आहेत असे नसून त्या बुद्धिजीवी वर्गालाही पडलेल्या आहेत. बुद्धिजीवी वर्गातील लोकही काही विशिष्ट जातिजमातीतील लोक आहेत. समाजात त्यांचे परंपरागत नेतृत्व आहे. प्रौढ मतदानावर आधारलेली लोकशाही मागासलेल्या समाजात एक परंपरागत नेतृत्व बाजूला ढकलून देते व दुसरे परंपरागत नेतृत्व याजागी आणून स्थिर करते. नेते असणाऱ्या जातींची नावे बदलतात, बाकी समाजाची व्यवस्था तशीच चालू राहते. ही परिस्थिती बदलावयाची असेल तर सगळ्या तडजोडवादाच्या विरुद्ध, सगळ्या समन्वयवादाच्या विरुद्ध उभे राहण्याची मानसिक तयारी बुद्धिजीवी वर्गाने केली पाहिजे. ही तयारी करणे म्हणजे स्वतःच्याच विरुद्ध उभे राहण्याची तयारी करणे आहे. ही तयारी नसली म्हणजे मग अनावश्यक वैफल्याची व कटुतेची भाषा सुरू होत असते.

जनता अडाणी !

प्राचीन काळापासून भारतात दोन भूमिका सदैव राहत आल्या. यांपैकी पहिली भूमिका जनता अडाणी असते, तिला ज्ञान देऊन बुद्धिभेद करू नये ही होती. जनता अडाणी असते या बाबतीत आमचे विचारवंत इतके निःशंक होते की ते त्यांना जे जे अडाणीपणाचे वाटे त्या सगळ्याला जनतेत रूढ असलेले प्राकृत लोकायत असे निःसंकोचपणे म्हणत असत. चार्वाकाच्या तत्त्वज्ञानाला 'लोकायत' असे नाव आहे. या तत्त्वज्ञानाला 'लोकायत' का म्हणतात याचे स्पष्टीकरण करताना आमचे परंपरागत विचारवंत म्हणतील–देह हाच आत्मा आहे म्हणून खावे, प्यावे, मजा करावी ही भूमिका अडाणी जनतेत रूढ आहेच, तिचेच प्रतिपादन चार्वाक करतो म्हणून प्राकृतिक जनतेत स्थिर असणारे, अडाणी जनतेला आवडणारे तत्त्वज्ञान म्हणजे लोकायत. ही भूमिका जुन्या काळीच होती असे नाही. वेगवेगळ्या स्वरूपात ही भूमिका आधुनिक काळातही चालू राहिलेली आहे. जनता अडाणी असते यात असत्य काहीच नाही. कारण तिला ज्ञान दिलेलेच नसते. ज्यांना ज्ञान दिलेलेच नसते ते अडाणीच असणार. जनता अडाणी असेल तर तिला ज्ञानी केले पाहिजे, असे वाटण्याऐवजी जनता अडाणी आहे म्हणून तिचा बुद्धिभेद करू नका, तिला सत्य सांगू नका, तिला तशीच अंधारात राहू द्या, ही भूमिका जनतेच्या अडाणीपणाचे

दृढीकरण करणारी, जनतेचे अज्ञान स्थिर राहावें याचा प्रयत्न करणारी भूमिका आहे. यंत्रपूर्व-काळात ज्या वेळी यांत्रिक कागदही नव्हता, मुद्रणाची सोय नव्हती त्या-काळी जनतेला शंभर टक्के साक्षर करण्याचे ध्येय व्यवहारात उतरणे शक्यच नव्हते. सर्वांना साक्षर करण्याचा कार्यक्रम यंत्रयुगात हाती घेता येतो. पण त्याही काळात जास्तीत जास्त लोकांना ज्ञान देण्याची भूमिका स्वीकारता आली असती. पण ती स्वीकारली गेली नाही. सरंजामशाहीच्या युगात धर्मप्रधान वातावरणात यंत्र व विज्ञान यांचा विकास होण्यापूर्वी वरिष्ठ वर्गाची ही मनोवृत्ती असणे स्वाभाविक होते. तशी ती मनोवृत्ती त्या काळी राहिली. त्या काळी ती मनोवृत्ती होती याबद्दल आज आक्रोश करण्यात फारसा अर्थ नाही. पण आजही तीच मनोवृत्ती कार्यरत असताना दिसते. समाजजीवनातील प्रश्न, राजकारणातील प्रश्न जनतेला समजावून सांगावेत हा आमच्या राजकारणाचा कधीच दंडक राहिला नाही, कधीच कुणाला काही समजावून सांगावयाचे नाही. उलट कटु सत्ये समाजापासून, जनतेपासून लपवून ठेवावयाची ही प्रवृत्ती चालू असताना समाजाचे मागासलेपण, त्याचे मानसिक दास्य आपोआप कमी होईल, लोक आपोआप शहाणे होतील ही आशा बाळगण्यात काहीच अर्थ नाही.

जनतेला सत्य समजू न देण्याचा परिणाम नेहमी वैफल्यातच होत असतो. लोक-शाहीत कठोर सत्यांची सार्वजनिक चर्चा होणे अत्यंत आवश्यक असते. कारण ह्या चर्चा अल्प काळात कटुता निर्माण करणाऱ्या जरी दिसल्या तरी दीर्घ काळात याच चर्चा विचार करणाऱ्या वर्गाच्या मनाची जडण-घडण बदलून टाकीत असतात. सत्य लपवून ठेवल्यामुळे लोकांना केवढा मोठा धक्का बसतो याचे दोन अनुभव या पंचवीस वर्षांत भारतीयांनी घेतलेले आहेत. या दोन्ही ठिकाणी सर्वांनीच मोठ्या प्रयत्नाने सत्य दडविण्याचा उद्योग केलेला होता. पहिला अनुभव भारतीय स्वातंत्र्य साकार होताना झालेल्या फाळणीच्या वेळी आला. भारतीय राजकारणात विभक्त मतदार-संघाचे तत्त्व १९०९ सालापासून मान्य करण्यात आलेले होते. त्यामुळे एक परिस्थिती सगळ्यांच्या डोळ्यांसमोर क्रमाने साकार व्हायला हवी होती. १९३७ सालच्या निवडणुकांच्या नंतर तर हे चित्र अगदीच स्पष्ट झालेले होते. पहिली गोष्ट म्हणजे भारतात मुस्लिम बहुसंख्येचे प्रांत आहेत. दुसरी गोष्ट म्हणजे ही बहुसंख्या स्वत:ला राष्ट्र मानते. तिसरी गोष्ट म्हणजे त्यांच्यांत कॉंग्रेसला काहीही स्थान नाही. तड-जोडीचा सर्व प्रयत्न करून औदार्याचे सर्व संकेत पाळूनसुद्धा जर मुस्लिम समाजाच्या मनात कॉंग्रेस स्वत:संबंधी विश्वास निर्माण करू शकत नसेल तर मग भारताची फाळणी अपरिहार्य आहे असे हे चित्र होते. वरिष्ठ भारतीय नेत्यांना याची जाणीव १९४० च्या सुमाराला पूर्णपणे झाली होती असे दिसते. तरीही त्यांनी ही परिस्थिती जनतेला विश्वासात घेऊन कधी सांगितली नाही. फाळणी होणे अशक्य या एकाच सूत्रात सारे कॉंग्रेसजन बोलत राहिले, प्रत्यक्षात एक दिवस फाळणी झाली. जनतेला

बसणारे अशा प्रकारचे धक्के लोकशाहीवरचा, नेत्यांच्यावरचा विश्वास उडवून टाकीत असतात. असे धक्के बसले तरी चालतील पण जनतेला सत्य सांगावयाचे नाही असा आमच्या नेतृत्वाचा पण आहे. असाच दुसरा धक्का चिनी हल्ल्याच्या वेळी जनतेला बसला. आशियायी राजकारणात चीन हा भारताचा सर्वांत मोठा प्रतिस्पर्धी आहे याची जाणीव आमच्या नेत्यांना १९४० पासून होती. चँग कै शेकचा कोमिंटांग चीनसुद्धा या स्पर्धेपायी भारताशी नेहमी आकसाने वागला याचीही जाणीव होती. शांततेचे धोरण म्हणून मैत्री प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करणे निराळे आणि चीन भारताचा मूलतः प्रतिस्पर्धी आहे हे जनतेला कधीच कळू न देणे निराळे. चिनी हल्ला झाल्याच्यानंतर क्रमाने मग या प्रतिस्पर्धीपणाची तपशीलवार माहिती जनतेला दिली गेली. जनतेपासून सत्य लपवून ठेवण्याचा हा उद्योग सदैव बुद्धिजीवी वर्ग करीत आला आणि हा उद्योग करीत असताना जनतेने शहाणे व जबाबदार व्हावे अशी या वर्गाची प्रामाणिक इच्छा राहिली !

समन्वयाची परंपरा

प्राचीन काळापासून भारतात चालत आलेली दुसरी भूमिका समन्वयवादाची आहे. हा समन्वयवाद भारतीय जीवनाचे एक कायमचे वैशिष्टच राहत आला आहे. समन्वयवादाचे खरे कार्य जुन्या-नव्याची संगती जोडणे हे नसतेच. समन्वयवाद हा एक प्रकारचा वैचारिक अप्रामाणिकपणा असतो. दोन परस्परविरोधी भूमिका खरोखरी विरोधी नाहीत, त्या सुसंगतच आहेत, असा आग्रह धरण्याचे खरोखरी काहीच कारण नव्हते. पण तो आग्रह धरण्यात आला. या आग्रहामुळे एकीकडे नव्या ज्ञानाच्या निर्मितीची शक्यताच संपली. कधी तरी कोणे एकेकाळी ज्ञानाची पूर्णता होऊन गेलेली आहे व आता फक्त हे परिपूर्ण ज्ञान पुनःपुन्हा स्पष्ट करणे इतकेच कार्य शिल्लक आहे असा एक आव या विचारवंतांनी सर्व चर्चेत धरला. हा आग्रह बुद्धिवादविरोधी भूमिकेवरूनच धरता येणे शक्य होते. म्हणून ठिकठिकाणी तर्क हा लंगडा कसा आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न सुरू झाला. नवीन काही सांगावे, नवीन काही शोधावे ही प्रेरणा संपल्याच्यानंतर शिल्लक जर काही राहत असेल तर ती आत्मसंतुष्ट वृत्ती असते. वंदनीय ठरलेल्या सर्वच माणसांचे म्हणणे एकच होते हे सांगण्याचा अट्टाहास म्हणजे खरोखरी कुणालाच काही म्हणावयाचे नव्हते हे सिद्ध करण्याचा अट्टाहास असतो. ही समन्वयाची भूमिका एकीकडे प्राचीनांचा गौरव करीत असते. या प्राचीनाच्या गौरवात आत्मगौरव गृहीत असतो. दुसरीकडे ही भूमिका ज्ञानाचा विकास आणि समाजातील परिवर्तन यांच्या शक्यता कमी करीत असते. जे अडाणी आहेत त्यांचा बुद्धिभेद होऊ नये म्हणून त्यांना ज्ञान नको, आणि जे ज्ञानी आहेत त्यांनी आपल्या बुद्धीचा वापर सदैव जे प्रतिष्ठित आहे ते दृढ करण्यासाठी, जे नवीन आहे ते सोडण्यासाठी व जे प्राचीन आहे ते कृत्रिमरीत्या सुसंगत करण्या-

साठी करावा या दोन भूमिकांचा अर्थ फक्त स्थितिवादी ज्ञानशत्रूंच्या हातात जीवनाचे नेतृत्व इतकाच होतो. मनाने अजून या चौकटीतून आधुनिक भारतातील बुद्धि-जीवी वर्गही बाहेर पडलेला नाही.

भारतात आधुनिकीकरणाची प्रक्रिया पारतंत्र्यात आरंभ पावली या घटनेचा भारतीय बुद्धिजीवी वर्गावर फार मोठा विपर्यस्त परिणाम झालेला आहे. हा बुद्धि-जीवी वर्ग प्रामख्याने वेगवेगळ्या प्रांतांतील वरिष्ठ जातिजमातींचा वर्ग होता. या वर्गाला पारतंत्र्याविषयीची मनातल्या मनात तीव्र अशी खंत होती. या पारतंत्र्या-विषयीच्या दुःखातून आणि भारतीयांच्या झालेल्या पराभवाच्या चिंतनातून आधुनिक भारतातील सगळा सुधारणावाद जन्म घेत होता. इंग्रजांच्या आगमनाबरोबर नव्या इंग्रजी शिक्षणाची एक गरज निर्माण झाली. विशेषेकरून परंपरेने सुशिक्षित म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या जातिजमातींना ही गरज अधिक जाणवत होती. इंग्रजांच्या आगमनाच्यापूर्वी हा वर्ग मोठ्या प्रमाणात फारसीचा अभ्यास करीत असे. सर्व भारतभर हजारो ब्राह्मण व कायस्थ सतराव्या-अठराव्या शतकात फारसी शिकत होते, त्यांची प्रेरणा फारसी ज्ञान आत्मसात करण्याची नव्हती, तर ही प्रेरणा त्या काळातील लेखनिकाचा उद्योग सांभाळण्याची, नोकरी मिळण्याची होती. इंग्रजी राज्य आल्यानंतर क्रमाने फारशीची जागा इंग्रजीने घेतली. सरकारी राज्यकारभार व व्यवहार ज्या भाषेतून चालत असेल ती भाषा आत्मसात करणे व मुलकी कार-भारातील लहान मोठ्या सर्व जागा हस्तगत करणे हा वरिष्ठवर्गीयांचा एक महत्त्वाचा कार्यक्रम होता. जीवनाच्या संघर्षात टिकण्यासाठी हे करणे या वर्गाला भागच होते. पण या खेरीज पारतंत्र्याची खंत हीही एक बाब होती. ही खंत दोन पातळ्यांवरून १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात व्यक्त होत असताना दिसते. ज्या समाजव्यवस्थेने, ज्या शिक्षणाने किंवा ज्या विद्येने इंग्रजांना विजेते ठरविले ती विद्या आपण आत्मसात केली पाहिजे, त्या इंग्रजी चालीरीती आपण स्वीकारल्या पाहिजेत असे आमचे सुधारक म्हणू लागले. कारण असा सुधारणांचा स्वीकार केला तरच भारतीय जीवन सुधारले जाऊ शकेल व भारतीयांना भविष्यकाळात प्रतिष्ठेने जगता येईल असे त्यांना वाटत होते. लोकहितवादींना तर क्वचित् प्रसंगी आपण मागासलेले राहिलो तर रेड इंडियनांप्रमाणे आपलाही पूर्ण वंशच्छेद होईल की काय, अशी भीती वाटे. आधुनिक शिक्षणाचा व विद्येचा पुरस्कार करणारा हा सुधारकी वर्ग एक नवीन असत्य उभार-ण्याच्या खटपटीला लागलेला होता. त्यांचे म्हणणे असे की इंग्रज या देशात परमे-श्वराच्या इच्छेने भारतीयांचे कल्याण करण्यासाठी आलेले आहेत. लोकहितवादी जे बोलले ते न्या. रानडे बोलले नाहीत पण त्यांच्याही मनात होतेच असे जर गृहीत धरले तर हे सर्व समाजसुधारक इंग्रजी राज्याचे गोडवे गात आपला समाज आधुनिक विद्याविभूषित करणे हे आपल्या पिढीचे कर्तव्य समजत व पुढील पिढ्या सुधारणा झाल्यानंतर देश स्वतंत्र करतील अशी आशा ठेवीत असे म्हणता येईल. तेव्हा दैवी

वरदानाची भाषा ही त्या वेळी सोय म्हणून वापरलेली असण्याचा संभव आहे. गुलामीच्या दुःखाचे हे एक रूप होते आणि दुसरे रूप सरळ इंग्रजी राजवटीच्या द्वेषाचे होते. या देशात इंग्रज लुटारू म्हणून आले, त्यांना हाकलून दिल्याशिवाय येथे काहीही चांगले होण्याचा संभव नाही अशी ही भूमिका होती. पण या कट्टर इंग्रज विरोधकांनासुद्धा आधुनिक विद्या व ज्ञान संपादन केले पाहिजे या भूमिकेची अपरिहार्यता जाणवत होती. लोकहितवादीच इंग्रजी शिक्षणाचा पुरस्कार करीत होते असे नसून चिपळूणकरही त्याच शिक्षणाचा म्हणजे वाघिणीच्या दुधाचा पुरस्कार करीत होते. या दोन्ही परंपरांच्यामध्ये प्राचीन भारताविषयीची गौरवबुद्धी आणि हिंदुधर्माविषयीचे ममत्व हा सर्वसामान्य दुवा होता. रानडे यांनाही मराठयांच्या सत्तेचा उत्कर्ष धर्मसुधारणेच्या चळवळीत शोधावासा वाटला, आधुनिक काळात भारतात चालू असणाऱ्या धर्मसुधारणेच्या चळवळी या राष्ट्रोद्धाराच्या चळवळी आहेत या पद्धतीनेच सुधारक विचार करीत असत.

म्हणून आमच्या विचारवंतांनी प्राचीन परंपरेतील मूळ धर्म आणि रूढी असा फरक टाकण्यास आरंभ केला. समाजसुधारणेची सगळी चळवळ तडजोडी करीतच निर्माण होत होती. ख्रिश्चन धर्मातील निर्गुणवाद व मूर्तिपूजेचा अभाव, ब्राह्मोसमाजात, प्रार्थनासमाजात किंवा आर्यसमाजात त्या अनुकरणाने उतरला तरी मूळ प्राचीन परंपरेत निर्गुणवाद होताच. यामुळे आम्ही अज्ञानी जनतेच्या मनात स्थिर झालेल्या घातक रूढी व चालीरीती यांच्याविरुद्ध झगडतो आहो असे म्हणणे सोयीस्कर झाले. प्रत्येक समाजसुधारणेला पूज्य धर्म-ग्रंथाची मान्यता आहे, निदान त्यांचा सुधारणेला विरोध नाही हे दाखविण्याची प्रचंड धडपड या सुधारकांना करावीशी वाटते. यासाठी त्यांनी विधवाविवाहाला धर्मशास्त्रात आधार हुडकून काढले. पुढच्या काळात हरिजनांच्या मंदीर-प्रवेशाला धर्मशास्त्रात आधार शोधण्याचा प्रयोग झाला. सुधारकांची ही प्रवृत्ती म्हणजे एक प्रकारचा समन्वयवादच होता. ते रूढींचा धिक्कार करण्यास तयार होते, परंपरेचा धिक्कार करण्यास तयार नव्हते. बालविवाहाचा निषेध करण्यास तयार होते, पण मनुस्मृतीचा धिक्कार करण्यास तयार नव्हते. यापेक्षा मूलतः समाजसुधारक नसणाऱ्यांची मनोवृत्तीही वेगळी नव्हती. इंग्रजी राजवटीचा विरोध करण्यासाठी त्यांना इतिहासातून प्राचीन विजेते हुडकून काढणे भाग होते. भूतकालीन पराजयाच्या सर्व ठिकाणी ही एकमेव कारणमीमांसा, विजयाच्या सर्व ठिकाणी सांस्कृतिक मोठेपण ही मीमांसा असे हे सगळे इतिहासविवेचन चालू असते. जगात एकेकाळी आम्ही संस्कृतीच्या शिखरावर होतो, आम्ही सर्व जगाचे मार्गदर्शक व गुरू होतो, ज्ञान-विज्ञानाच्या सर्व जागतिक परंपरा आमच्यापासून प्रारंभ पावतात अशा नवनव्या अहंता या परंपरेतून निर्माण झालेल्या आहेत. स्वामी विवेकानंद यांच्याकडे अमेरिकेत लक्ष वेधले जाताच जणू स्वामींनी अमेरिका जिंकली, भारतीय अध्यात्मविद्येने सर्व जगावर आपले श्रेष्ठत्व सिद्ध केले असे आम्ही मानू

लागलो. म्हणून विसाव्या शतकाच्या आरंभी व तेथून स्वातंत्र्यापर्यंतच्या काळात सुधारक व स्वातंत्र्यवादी यांच्या परंपरा एकमेकीत विलीन होत असताना दिसतात. एकीकडे आधुनिक विद्येचा पुरस्कार आणि दुसरीकडे प्राचीन भारताचा अतिरेकी गौरव या दोन्ही बाबी बुद्धिजीवी वर्गाच्या मनात क्रमाने दृढतर होत गेलेल्या दिसू लागतात.

ही सगळी समन्वयवादी परंपरांची वाटचाल आहे. या वाटचालीत इतिहासाच्या अभ्यासकाला राष्ट्राच्या सोयी पाहणे आवश्यक वाटू लागलेले दिसते. इंग्रजांच्या संपर्कामुळे निवडणुकांचे वातावरण भारतात जन्माला येऊ लागलेले होते. लोकशाही ही आदर्श राज्यव्यवस्था आहे असे नवा सुशिक्षितवर्ग मानीत होता आणि भारतीय भूमी लोकशाहीला अनुकूल नाही असा सूर युरोपीय लेखकांच्या लिखाणात मधून-मधून उमटत होता. याला आमचे उत्तर प्राचीन भारतातील गणराज्यांचे संशोधन हे होते. जयस्वाल, सांकृत्यायन आदी मंडळींनी गणराज्यविषयक जे विवेचन केले त्यामुळे भारत प्राचीन काळापासून लोकशाही जाणणारा, लोकशाहीची परंपरा असणारा व लोकशाही टिकवू शकणारा देश आहे असा आग्रह सुरू झाला. आजच्या राष्ट्रसेवेला धर्मग्रंथांतून स्फूर्ती मिळाली हे सांगणे या वातावरणात महत्त्वाचे होते. लो. टिळक, म. गांधी, आचार्य विनोबा भावे या मंडळींनी भगवद्-गीता हा आपला प्रेरक ग्रंथ आहे याची घोषणा जाहीर रीतीने केलेली होती. शंकराचार्यांनी गीता संन्यासमार्गी ठरविली. ते त्यांचे विवेचन रद्द समजून गीता कर्ममार्गी आहे असा आग्रह लोकमान्यांनी चालू ठेवला. एकदा मोक्ष हे जीवनाचे सर्वोच्च प्रयोजन आणि संबंध संसार व जग यांचे मिथ्यापण या दोन बाबी मान्य करून टाकल्या तर मग गीता कर्ममार्गी असली काय आणि ज्ञानमार्गी असली काय, दोन्हीतही फारसा फरक नाही इकडे लक्ष देणे या वेळी कुणाला शक्य नव्हते. भगवद्गीतेत कर्ममार्ग आलाच असेल तर ते पूर्वमीमांसेचे कर्म असले पाहिजे. गीतेतील कर्म आधुनिक अर्थाने कधी सामाजिक कर्तव्य असू शकणार नाही या बाबीकडे तरी गंभीरपणे कोण पाहणार होते ? प्राचीनकाळी विज्ञानात आम्ही पुढे होतो, धातुविद्येत पुढे होतो, आमचे आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान नव्या विज्ञानाने सिद्ध होत आहे, आमच्या परंपरागत चाली-रीती आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञानाने समर्थनीय ठरत आहेत हे सांगण्यात फार आनंद होता. लो. टिळकांच्यासारखा राष्ट्रनेतासुद्धा चातुर्वर्ण्यावर आधारलेला समाज म्हणजे आदर्श समाज हे नोंदविल्याशिवाय राहू शकत नव्हता. रवींद्रनाथ टागोर ब्राह्मो-समाजाच्या परंपरेतून उदयाला आले पण त्यांनाही चातुर्वर्ण्याला पाठिंबा देणे आवश्यक वाटले.

वरिष्ठ वर्गीयांचे हितसंबंध

हे असे का होते, हा प्रश्न खरा विचारात घेण्याजोगा आहे. प्राचीन भारता-

विषयीची एवढी प्रचंड गौरवभावना ही केवळ राष्ट्रभक्तीतून उदयाला आलेली बाब नव्हे. भारताचे सातत्य, भारताची एकात्मता, भारताचे भवितव्य यांवरचा विश्वास ही निराळी गोष्ट आहे. परंपरेने उपलब्ध करून ठेवलेल्या सांस्कृतिक धनाविषयीचा अभिमान ही निराळी गोष्ट आहे. त्याचे वर्तमानकाळात समर्थन करण्याची प्रवृत्ती ही मात्र अगदीच निराळी बाब आहे. छत्रपती शिवाजी महाराजांना आठ बायका होत्या ही गोष्ट सतराव्या शतकाला, त्या वेळच्या पद्धतीला, अनुसरून होती त्यात कुणालाच काही दोष त्याकाळी वाटला नाही हे म्हणणे निराळे आणि आजही प्रत्येकाला वाटेल तितक्या बायका करण्याचा अधिकार असणे रास्त आहे हे म्हणणे निराळे. ही दुसरी भूमिका घेणारा माणूस केवळ सनातनी नसतो. जुन्या समाज व्यवस्थेत परंपरेने त्याचे हितसंबंध सुरक्षित राहिलेले असतात. जुन्या समाज व्यवस्थेतील एकेका बाबीचा गौरव करताना, तिचे समर्थन करताना आपल्या हितसंबंधांचे समर्थन करण्याची प्रवृत्ती हीसुद्धा त्यात सहभागी होऊन जाते. सर्व समन्वयवादी परंपरा या देशात रूढ व स्थिर होण्याचे महत्त्वाचे कारण असे आहे की जे लोक नव्याने सुशिक्षित होत होते, आधुनिक शिक्षण घेत होते ते लोक वरिष्ठवर्गीय होते. समाजसुधारणेचा कार्यक्रम हाती घेणारे आग्रही समाजसुधारक बव्हंशी वरिष्ठवर्गीय होते. राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचा विचार करणारे जहाल, मवाळ व दशहतवादी क्रांतिकारक हेही वरिष्ठ वर्गीय होते. सगळाच समाज मागासलेला, शिक्षणाचे प्रमाण अत्यंत कमी अशा या परिस्थितीत सरकारला साथ देणारे आणि सरकारला विरोध करणारे दोघेही वरिष्ठ वर्गीयच असणार. सुधारणा मागणारे आणि सुधारणांना विरोध करणारे वरिष्ठ वर्गीयच असणार ! पारतंत्र्यातसुद्धा हा वरिष्ठवर्ग एतद्देशीय हिंदू जनतेच्या जीवनाचे नेतृत्व आपल्या हाती ठेवूनच होता. इंग्रजी अमदानीतही प्रथम शिक्षित झाल्यामुळे नेतृत्व या वर्गाच्याच हाती राहिले. हा वर्ग उदार होऊ शकतो, जनतेला सुशिक्षित करण्याचे कार्य पुढे रेटू शकतो पण ज्या समाजव्यवस्थेत आपले हितसंबंध सुरक्षित होते त्या समाजव्यवस्थेचे प्रेम सोडू शकत नाही. म्हणून हा वर्ग नेहमी समन्वयवादी राहिला. तो जुन्यातील शक्य तितके सांभाळीत राहिला आणि नव्यातील अपरिहार्य तेवढे स्वीकारीत राहिला. आज समाजातील जातीयवादाचा सर्वांत मोठा विरोधक हा वरिष्ठवर्ग आहे. कारण लोकसंख्येत याचे प्रमाण कमी असल्यामुळे व लोकशाहीत मतांना महत्त्व असल्यामुळे जातीयवाद हा आता या वर्गाच्या हितसंबंधांच्या विरोधी जात आहे.

वरील विवेचन बहुजनसमाजात असलेल्या जातीयवादाचे समर्थन करण्यासाठी म्हणून केलेले नाही. जातीयवाद हा नेहमीच समाजाला हानिकारक ठरणार. जातीयवादाच्या आधारे एका जातीचे वर्चस्व फेकून देता येते पण तोच जातीयवाद आपल्याच जातीतील जमीनदार व सधन शेतकरी यांचे हात बळकट करून शेतमजुरांचे शोषण, जनतेचे मागासलेपण व दारिद्र्य स्थायी करतो. प्रश्न जातीयवाद अपायकारक

असण्याचा नाही तर जातीयवादाच्या विरुद्ध तीव्र भाषेत बोलण्याची गरज बुद्धिजीवी वर्गाला आज का वाटू लागते हे सांगण्याचा आहे. भारतातील बुद्धिजीवी वर्ग यालाही जातिव्यवस्थेच्या मर्यादा होत्याच. वरिष्ठवर्गाखेरीज इतर वर्गांतही सुधारणेचे वारे वाहत होतेच. आधुनिक विद्येमुळे ज्या विकासाच्या शक्यता मोकळ्या झालेल्या होत्या त्या काही एका जातिजमातीसाठी मोकळ्या झालेल्या नव्हत्या. इतर जातिजमातीही आपल्या हातापायांतील बेड्या तोडण्यासाठी उत्सुक होत्याच. या जातिजमातींच्यामधून जे नवे सुशिक्षित निर्माण होत होते ते नव्या पद्धतीने विचार करीत होते. प्राचीन भारताविषयी त्यांच्या मनात फारशी आस्था नव्हती. प्राचीन भारताचा इतिहास हा आपल्या निरंतरच्या गुलामीचा इतिहास आहे अशी घोषणा ब्राह्मणेतरांनी व अस्पृश्यांनी पुन:पुन्हा केलेली होती. दोघांच्याही तक्रारीत थोडेसे तथ्य व पुष्कळसे असत्य होते. पण या चळवळी वरिष्ठ वर्गांच्या, विशेषत: ब्राह्मणांच्या विरोधी, प्राचीन भारताच्या गौरवाच्या विरोधी, भारतीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीच्याविरोधी का जात होत्या, याचाही एकदा विचार केला पाहिजे. या विरोधाची कारणे इतिहासात सांगितली गेली असतील पण ती इतिहासात पुरेशी दिसत नाहीत. ती खरोखरी वर्तमानकाळातच होती. प्रत्येकाला आपापल्या जातिजमातीचा अभिमान होता. आपली जात आधुनिक विद्याविभूषित करण्याची इच्छा होती. डोळ्यांसमोर या इच्छेला प्रतिरोधी शक्ती दिसत होत्या. त्यांच्या संघर्षातून अनेक विरोध वाढत गेले. अस्पृश्यांची सामाजिक गुलामी सर्वांनाच दिसत होती. या गुलामगिरीविरुद्ध म. फुले यांनी आपला आवाज उंच केलेला होता. पण ब्राह्मणेतरांची चळवळ ही फुले यांच्या काळात जशी होती तशी राहिली नाही. लवकरच ही चळवळ ब्राह्मणेतरांतील वरिष्ठ वर्गाच्या हातात गेली. एक जमात आपल्या वरिष्ठ जमातींना बाजूला सरकवणे सुखाने मान्य करू शकते, कनिष्ठ जमातींना बरोबरीने स्वीकारणे सुखासुखी मान्य करू शकत नाही. डॉ. आंबेडकरांनी अस्पृश्यांच्यासाठी जे लढे दिले, त्या लढ्यांत ब्राह्मणेतर वर्ग नेटाने त्यांच्यामागे राहिला असता तर इतिहास बदलला असता. डॉ. आंबेडकर यांनी पुन:पुन्हा सांगितले की सुधारणा, शिक्षण आणि प्रतिष्ठा यांच्या अभावी माणूस जनावर होतो. जनावरांना पोट असते, राष्ट्रनिष्ठा नसते. आपल्या गुलामगिरीच्या वातावरणात संस्कृती व शिक्षणाच्या अभावी अस्पृश्य वर्ग हा देशाभिमानशून्य राहिला, परधर्मीय प्रचारकांना एक भक्ष्य म्हणून वापरता आला. 'अस्पृश्यांनी राष्ट्रद्रोह केला असेल तर त्याची जबाबदारी ज्यांनी मानवद्रोह केला आहे त्यांच्यावर टाकली पाहिजे.' ब्राह्मणवर्गानेही हरिजनोद्धाराचा कार्यक्रमाचा १९२२ नंतर स्वीकार केलेला होता. पण तरीही अस्पृश्यांना स्वतंत्र राहून लढणे भाग पडले. दीर्घकाळपर्यंत ब्राह्मणेतर समाज स्वातंत्र्य चळवळीपासून दूर राहिला. मुस्लिम समाजही असाच दूर राहिलेला होता. या सर्व समाजाला स्वातंत्र्यलढ्यात सहभागी करून घ्यायचे असले तर चळवळीचा आशय

प्रखरपणे समाजसुधारक असणे आवश्यक होते. ती आमच्या नेत्यांची तयारी नव्हती. वेगवेगळे गट फुटू देणे इष्ट नव्हते. म्हणून मग तडजोडी करून गट एकत्र आणणे हीच जुन्या राजकारणाची पद्धत राहिली. स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील ज्या तेजस्वी त्यागमय कालखंडाच्या गोष्टी अलीकडे सांगितल्या जातात त्या कालखंडात वेळोवेळी ज्या तडजोडी करण्यात आल्या त्या तडजोडींचा विकास आजच्या राजकारणात दिसत आहे.

आम्हांला जीनांसारख्या आधुनिक विद्या-विभूषित कायदेपंडितापेक्षा मुस्लिमधर्मपंडित, मुल्ला, मौलवी जवळचे वाटले. कारण ते इंग्रजविरोधी होते. अस्पृश्यांतून उदय पावणाऱ्या नेतृत्वाची बूज ठेवून अस्पृश्यांच्या प्रश्नावर प्रखर आंदोलन करण्यापेक्षा महारांच्यापासून मांग, चांभार, ढोर वेगळे करणे व आपल्या संघटनेत आणणे इष्ट वाटले. मराठा समाजातील पुरोगामी विचारवंतांच्यापेक्षा परंपरागत शहाण्णव कुळीचा आधार घेऊन नेतृत्व करणारी बडी मंडळी जवळची वाटली. वैचारिकक्षेत्रात जुन्याचे संरक्षण करण्यासाठी तडजोड, राजकारणात सर्व जातिजमातीतील परंपरागत नेतृत्वाशी तडजोड आणि वैयक्तिक जीवनात सदैव सत्ताधारी आणि सत्तेशी तडजोड ही बुद्धिजीवी वर्गाची नित्य प्रवृत्ती राहत आली. स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील वरिष्ठ सनदी नोकर त्याही काळात कुशल प्रशासक होतेच. आपापल्या विषयांचे तज्ज्ञ होते. स्वातंत्र्योत्तर काळात ही माणसे स्वतंत्र भारताच्या प्रशासनासाठी लाभली याविषयी कुणालाही आनंदच वाटेल पण मूळातच ती देशभक्त होती, देशभक्तीच्या प्रेरणेने सनदी नोकरीत शिरली हे स्पष्टीकरण दांभिकच मानले पाहिजे. लो. टिळक जनतेला बहिष्कार सांगत होते आणि खास विश्वासातील मंडळींना आय. सी. एस. होण्यासाठी सांगत होते असा याचा अर्थ होतो. आजच्या एखाद्या व्यक्तीचा गौरव करण्यासाठी टिळकांची ही बदनामी करण्याची आवश्यकता नाही. खरी गोष्ट अशी आहे की स्वातंत्र्यपूर्व काळात बुद्धिजीवीवर्ग सदैव स्वातंत्र्य लढ्याच्या नेतृत्वाची विविध प्रकारची चेष्टा करण्यात गर्क होता. व्यक्ती त्यागी असू शकतात, निर्भय व लढाऊ असू शकतात पण बुद्धिजीवींचा वर्ग, वर्ग या नात्याने कनिष्ठ व वरिष्ठ मध्यमवर्ग असतो; वर्ग या नात्याने तो सत्तेशी सदैव तडजोड करीत असतो. वर्ग या नात्याने तो स्थितिवादी असतो. या सार्वत्रिक भूमिकेला भारतातील जातिव्यवस्थेमुळे विशेष असा सनातनी संदर्भ प्राप्त झालेला आहे.

चिकित्सेचा अभाव

विसाव्या शतकातील समाजजीवनात अजून काही घटक होते. हे घटक सततच्या तडजोडीतूनच निर्माण झालेले होते. यांपैकी पहिला घटक कठोर चिकित्सेच्या अभावाचा होता. याचे गंमतीदार उदाहरण म्हणून महाराष्ट्रातील ब्राह्मणवर्ग सांगता

येईल. हा ब्राह्मणवर्ग नेहमीच स्वतःला ज्ञानी, ज्ञानाच्या कोठाराचा रखवालदार व ज्ञानात मुरलेला असे मानत आलेला आहे. ज्या काळात वरिष्ठ वर्गाच्या खेरीज इतर कोणत्या जाती शिकतच नव्हत्या त्या काळात नापास होणारेही ब्राह्मण होते, पास होणारेही ब्राह्मण होते. पहिल्या वर्गातही ब्राह्मणच येत असत. तेव्हापासून ब्राह्मण स्वतःला ज्ञानी मानतात. आज परिस्थिती बदललेली आहे. त्याच्या परिणामी पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण होणाऱ्या विद्यार्थ्यांत सर्व जातिजमाती आढळू लागल्या आहेत. तरीही आपण ज्ञानी आहोत असा ब्राह्मणवर्गाचा दावा आहे. या ब्राह्मणवर्गाने ज्ञान कोंडून ठेवले म्हणून राष्ट्राचे नुकसान झाले असे ब्राह्मणेतरांचे व अस्पृश्यांचे म्हणणे आहे. या आरोपातही ब्राह्मणांच्या जवळ ज्ञान होते ही कबुली आहेच. ब्राह्मणांच्या-जवळ ज्ञान होते म्हणजे तरी काय ? त्यांच्याजवळ विज्ञान होते की यंत्रज्ञान होते ? धातुविद्या होती की शस्त्रविद्या होती ? त्यांच्याजवळ यांपैकी काहीच नव्हते. काव्य, व्याकरण, वेदान्त, धर्मशास्त्र हीच ब्राह्मणांच्या ज्ञानाची मर्यादा होती. ज्या ज्ञानाच्या अभावामुळे देशाचा अधःपात झाला ते ज्ञान ब्राह्मणांच्याजवळ नव्हते, असणे शक्यही नव्हते. पण ही गोष्ट तपशीलाने सांगण्यास ब्राह्मण तयार नाहीत. कारण ज्ञानाचा गड्डा आपल्याजवळ होता व आहे ही अहंता सोडण्याची या वर्गाची इच्छा नाही. जुन्या समाजजीवनात ब्राह्मणांना स्थानच काय होते ? इंग्रजी अमदानीत शिक्षणाच्या जोरावर सर्व सत्ताकेंद्रे वरिष्ठवर्गाच्या हाती आली. त्यापूर्वीच्या काळात जीवनाचे नेतृत्व जहागीरदार, राजे, सरदार, व्यापारी यांच्या हातात सामावलेले होते. ब्राह्मण आश्रित होता, कारकुनी करीत होता, धार्मिक पौरोहित्य करीत होता. पुरोहितवर्ग नेहमीच आपल्या पोथ्यांतून आपण अत्यंत पूज्य आहोत, सर्व वर्णांचे गुरू आहोत असे लिहून आपला धंदा सांभाळीत असतो. हाच उद्योग ब्राह्मणवर्ग करी. त्यांच्या पोथ्या व ग्रंथ जुन्या समाजव्यवस्थेचे संपूर्ण चित्र सांगण्यास असमर्थ आहेत. हे आग्रहाने सांगण्यास ब्राह्मणेतर वर्ग तयार नाही. ब्राह्मणांना स्वातंत्र्याची चळवळ चालविण्या-साठी शिवाजीचे नाव घेणे आवश्यक असते. पण त्यांना कोल्हापूरचा छत्रपती क्षत्रीय म्हणून स्वीकारण्याची लाज वाटते. ब्राह्मणेतरांना म. फुले यांचे नाव घेणे आवडते पण म. फुले यांना जनतेच्या दारिद्र्याचा गाभा पारतंत्र्य आहे, स्वातंत्र्याशिवाय जनता साक्षरही करता येत नाही, समृद्धही करता येत नाही हा मुद्दा आकलन करता आला नाही हे सांगण्याची लाज वाटते. अस्पृश्य तर असे गृहीतच धरून चाललेले आहेत की सवर्ण हिंदू त्यांचे शत्रू आहेत. अस्पृश्यांना घटनेत बरोबरीचे नागरिकत्व मिळाले, शिक्षण व नोकऱ्यात त्यांचा अग्रहक्क मान्य करण्यात आला या बाबी त्यांनी लढून मिळवलेल्या नाहीत. वरिष्ठ वर्गाने आपल्याच निर्लज्ज इतिहासाची लाज वाटून दिलेल्या आहेत. पण दिलेल्या आहेत; अस्पृश्यांनी हिसकावून घेतलेल्या नाहीत, हे वरिष्ठवर्गाचे औदार्य कबूल करण्याची अस्पृश्यांची इच्छा नाही. कोण्याच जातिजमातीला आपल्या नेत्याचे कठोर चिकित्सक मूल्यमापन करण्याची इच्छा

नाही. आणि इतरांच्या नेत्यांचे मूल्यमापन करून आपले नेते संकटात घालण्याची तयारी नाही. म्हणून मग सगळेच जण सारखेच वंदनीय अशी तडजोड एकमताने स्वीकारण्यात आलेली आहे.

दुसरा घटक राजकीय तत्त्वज्ञानाचा आहे. राजकीय तत्त्वज्ञानात स्वातंत्र्यपूर्वकाळात समाजवाद नेहमी मार्क्सवादाचे अपत्य राहिला. दुसरी भूमिका गांधीवादाची होती. एक तत्त्वज्ञान भारतीय परंपरा, ग्रामीण जीवन आणि शेतकरी यांचा आधार घेऊन बोलत होते. दुसरे तत्त्वज्ञान आंतरराष्ट्रीय प्रवाह आणि कामगार यांचा आधार घेऊन बोलत होते. दोन्ही विचारधारांचे नेते वरिष्ठ वर्गीय बुद्धिजीवी नेते होते. दोन्ही विचारसरणींना बुद्धिजीवी वर्गाचा विरोध होता. बुद्धिजीवी वर्ग शेतकऱ्यांचे किंवा कामगारांचे प्राधान्य स्वीकारू शकत नाही. म्हणून बुद्धिजीवी वर्गाची अवहेलना हे गांधीवादी व मार्क्सवादी दोन्ही चळवळीचे वैशिष्टच राहिले. मार्क्सवाद्यांच्या मते बुद्धिजीवी वर्ग नेहमीच मनाने प्रतिगामी वरिष्ठ वर्गाचा सहभागी असतो. आणि गांधीवाद्यांच्या मते बुद्धिजीवीवर्ग हा इंग्रजी शिक्षणामुळे भारतीय परंपरा समजून घेण्यास अक्षम झालेला उपरा वर्ग आहे. संस्थानिकांच्याप्रमाणे हा वर्गही परकीय राजवटीचे प्रशासन सांभाळून ठेवणारा आहे. एकीकडे बुद्धिजीवी वर्गाची ही अवहेलना, दुसरीकडे बुद्धिजीवी वर्गाला पडलेल्या जातिव्यवस्थेच्या मर्यादा आणि तिसरीकडे बुद्धिजीवी वर्गात असणारी समन्वयाची, तडजोडीची प्रेरणा ही भारतीय लोकशाहीला कायम अपरिपक्व ठेवणारी पार्श्वभूमी राहत आली आहे. भारतीय बुद्धिजीवीवर्ग कठोर चिकित्सेची कास धरण्यास कधीच तयार नाही. सत्य उघड्यावर ठेवावे असे वाटण्याऐवजी या वर्गाला सत्य ही झाकून ठेवण्याची गोष्ट वाटते. समाजव्यवस्था सहजासहजी बदलत नसते. आर्थिक घडामोडी समाजव्यवस्थेचा पाया कच्चा करतात. तिची चिरेबंदी इमारत जागजागी कमकुवत होऊ लागली तरी तिचा पोकळ डोलारा वर्षानुवर्षे टिकून राहतो. समाज गतिमान असतो हे एक समाजशास्त्रीय सत्य आहे. पण ते एकमेव समाजशास्त्रीय सत्य नाही. मृत झालेल्या व्यवस्थासुद्धा कैक शतके तशाच प्रेतावस्थेत टिकून राहतात हे दुसरे सत्य आहे. अर्थव्यवस्थेने पोकळ केलेला हा डोलारा नष्ट करण्याचे काम वैचारिक प्रक्रियेने करावे लागत असते. तिच्यासाठी समाजात कठोर चिकित्सेच्या परंपरा अस्तित्वात असाव्या लागतात. या परंपरा निर्माण करणे भारतात फार कठीण आहे. जातिव्यवस्था कुणालाच नको आहे. पण तिच्याविरुद्धची टीका योग्य मार्गाने करण्याची कुणाची तयारी नाही. इतरांच्या जातीवर टीका करून जाती मोडत नसतात. त्या पक्क्या होत असतात. कारण प्रत्येक जातीत तिचे अभिमानी लोक असतातच. जातिव्यवस्था ही वरून लादलेली व्यवस्था नाही ती अर्थव्यवस्थेतून उगवलेली व्यवस्था आहे. विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेत परंपरागत उद्योगधंदे स्थिर होत असतात. हे परंपरागत उद्योगधंदे त्या त्या धंदेवाईकांची सुरक्षितता निर्माण करीत असतात. तिच्यातून हजारो वर्षांच्या

ममत्वाने जाती निर्माण झालेल्या आहेत. आपापल्या जातींचा धिक्कार करून आपापल्या जातींचे नाव पुसून टाकण्याचा प्रयत्न त्या त्या जातिजमातींच्या लोकांनी केला तर जातिव्यवस्था मोडत असते. हा प्रयत्न करणे भारतीय बुद्धिजीवींना शक्य नाही.

परंपरागत वरिष्ठ जातिजमातीतून निर्माण झालेला सुशिक्षित समाज आपल्या अहंता सोडू शकत नाही. या अहंतांना तो कालानुरूप धर्माभिमानाचे, परंपराभिमानाचे रूप देतो व देशात राष्ट्रभक्ती कमी झाल्याची ओरड करू लागतो. इतर जातिजमातींनी या वर्गाचे वरिष्ठपण टिकविण्याची हमी घेतल्याशिवाय पुरेशी राष्ट्रभक्ती देशात निर्माण झाली आहे असे या वर्गाला कधीच वाटणार नाही. कारण हा वर्ग जातीयवाद वाढल्याची तक्रार करीत असतो त्यावेळी तिचा खरा गाभा लोकशाहीत याच्या हातातून सूत्रे निघून गेली असा असतो. इतर जातिजमातीतून नवा सुशिक्षित वर्ग उद्‌भवत आहे. हा वर्ग भीतीने पछाडलेला आहे. त्याच्या मनात न्यूनगंड पक्के बसलेले अहेत. आपापल्या जातिजमातीच्या व्यक्तींची संख्या हाच त्याच्या मनाला एकमेव आधार आहे. जातींचे नाव पुसून टाकून आपले स्थान कच्चे करण्याची या सुशिक्षिताची तयारी नाही. कारण याचेही हितसंबंध जातींच्या संख्येत दडलेले आहेत. याचा परिणाम असा दिसतो की अस्पृश्यवर्गसुद्धा अस्पृश्यांच्या संघटना व त्याबरोबर आपले अस्पृश्यपण टिकवून धरण्याचाच प्रयत्न करतो. मागासलेल्या परंपरागत समाजात ही कोंडी फोडल्याशिवाय निकोप लोकशाही निर्माण होणे अशक्य असते.

बुद्धिजीवी वर्गाचा स्वार्थ

आमचा बुद्धिजीवीवर्ग आपल्या जातीचे स्थान सोडण्यास तयार नसल्यामुळे नवेनवे भ्रम मनाशी बाळगीत राहिला. तो कोणत्याही ठिकाणी मूलभूत चुकांची दुरुस्ती करण्यास तयारच नव्हता. त्याला वाटे हिंदु-मुसलमान संघर्ष इंग्रजांच्यामुळे आहे. इंग्रज निघून जाताच हा संघर्ष क्रमाने आपोआप मावळत जाईल. या भ्रमाचा आता निरास झालेला आहे. ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवाद, अस्पृश्य-अस्पृश्येतरवाद इंग्रजांनी निर्माण केले हाही एक असाच भ्रम होता. या वीस वर्षात याही भ्रमाचा भोपळा फुटून गेला आहे. जातिजमाती आहेत, त्यांचा जातीयवाद आहे म्हणून सांभाळून घेण्याची प्रवृत्ती आहे म्हणून इतर सर्व गोष्टी क्रमाने उगवत असतात. ही परिस्थिती सामाजिक न्याय प्रस्थापित करून बदलता येत असते; इतर मार्गांनी बदलता येत नाही. आणि हा सामाजिक न्याय स्वीकारावयाचा असेल तर लोकशाहीवर अबाधित निष्ठा असाव्या लागतात. भारतातील बुद्धिजीवी वर्गाच्या लोकशाहीवर निष्ठा जवळ जवळ नाहीत असे म्हटले तरी चालेल. कारण लोकशाहीच्या निष्ठा या वर्गाला परवडणाऱ्या नाहीत. लोकशाही निष्ठेत साडेतीन-चार टक्क्यांचे

अविच्छिन्न प्रभुत्व चालत नसते. बहुसंख्यांकांच्या मागासलेपणाचा फायदा घेऊन त्या जमातीतील हितसंबंधीयानी आपले आसन स्थिर करू नये असे वाटत असेल तर त्या समाजातील पुरोगामी शक्तींचे नेतृत्व निर्माण करण्यासाठी झटावे लागते. कोणत्याही जमातीतील परंपरागत नेतृत्व उद्ध्वस्त केल्याशिवाय भारतात लोकशाहीचा आरंभच करता येणे कठीण आहे, त्याला फार मोठ्या वैचारिक लढ्याची तयारी ठेवावी लागेल. बुद्धिजीवी वर्गाची ही तयारी नाही. एका कालखंडात या वर्गाने तडजोडी करून टिकण्याचा प्रयत्न केला. हाही मूलतः लोकशाहीविरोधी प्रयत्न होता. तडजोडींनी आपण टिकू शकत नाही. कारण तडजोडीचा शेवट लोकसंख्येच्या प्रमाणात सत्तापदे हा असतो. हा शेवट या वर्गाला मान्य नाही म्हणून हा वर्ग झपाट्याने लोकशाहीविरोधी वातावरणात रमतो आहे. या मागासलेल्या देशाला लोकशाही पचणे शक्य नाही, एका प्रबल हुकूमशहाची देशाला गरज आहे असे या वर्गाला आता वाटू लागले आहे. मनात सूक्ष्मपणे कुठेतरी असे वाटते की हुकूमशाहीत संख्या गौण ठरेल, बुद्धी व कर्तृत्वाच्या जोरावर आपण आपले महत्त्व टिकवू शकू. हुकूमशाहीलासुद्धा संख्याबळाचा पाठिंबा लागतो म्हणून भारतीय हुकूमशाही हीसुद्धा शेवटी लष्करात बहुसंख्याक असणाऱ्या किंवा समाजात बहुसंख्याक असणाऱ्या घटकाची हुकूमशाही राहील व या हुकूमशाहीत बुद्धिजीवी वर्ग अधिक मोठ्या प्रमाणात भरडला जाईल याची जाणीव या वर्गाला नाही. बुद्धिजीवी वर्गाला लोकशाहीतच भवितव्य असते. विचार करण्याची शक्ती हे या वर्गाचे एकमेव सामर्थ्य असते. या शक्तीच्या जोरावर समजूत घालून, पटवून देऊन संख्येचा पाठिंबा मिळवता येतो. ऐतिहासिक कटुता असणाऱ्या अल्पसंख्य जमातींना आणि दारिद्रच व मागासलेपण सार्वत्रिक असलेल्या बहुसंख्याक जमातींना लोकशाहीतच भवितव्य असते. तिथेच सुरक्षितता आणि न्याय यांची सांधेजोड होऊ शकते.

पण भारतातील बुद्धिजीवींची लोकशाहीवरच श्रद्धा नाही. अडाण्यांच्या हातात सत्ता गेली ही त्याची कायम तक्रार आहे. सारे शहाणपण वेडगळपणाचे गुलाम झाले असे त्यांना वाटते. एका स्वार्थाला दुसऱ्या स्वार्थाचा शह बसला आहे हे सत्य या वर्गाला कळत नाही. नवे भ्रम निर्माण करीतच हा वर्ग जगतो. कारण त्याला विचारांचा जय नको आहे, जातींची परंपरागत प्रतिष्ठा टिकविणे हवे आहे. या भ्रमिष्ट अवस्थेत तो शिवाजीची स्वप्ने पाहात असतो. जनतेत नवी प्रेरणा निर्माण करणारा अखंड झुंजणारा शिवाजी त्यांच्या स्वप्नात येत नाही. वतनदाराचा विरोधक नवीन धाराव्यवस्था निर्माण करणारा शिवाजी त्यांच्यासमोर नसतो. त्याच्या स्वप्नातला शिवाजी समर्थ रामदासाला गुरू करतो, आठापैकी सात प्रधान ब्राह्मण ठेवतो, फार तर कायस्थाला चिटणीस करतो. दर गडावर सबनीस आणि कारखानीस, गावात कुळकर्णी आणि विभागात देशपांडे वरिष्ठ वर्गीयच असतात. त्यांना एक हुकूमशहा हवा आहे जो वरिष्ठ जमातीचे वरिष्ठपण आपल्या तरवारीच्या जोरावर सांभाळून

ठेवील. हा हुकूमशहा निर्माण होताना त्यांना दिसत नाही. सत्तेत सहकारी मात्र वाढताना दिसतात. वातावरण शुद्ध करण्यासाठी जो लढा द्यावा लागतो त्याची तयारी नसते मग हा वर्ग वैफल्य, औदासिन्य, भ्रमनिरास यांच्या गोष्टी बोलू लागतो.

स्वातंत्र्य मिळाले, प्रौढ मतदानावर आधारलेली लोकशाही आली. समाजव्यवस्था मात्र तीच राहिली. अशा वेळी महत्त्व असणारे जुने गट बदलतात नवे गट येतात ही घडामोड स्तुत्य, चांगली, स्वागतार्ह अशी नाही. उलट ती अस्वस्थ करणारी आहे; प्रगतीला खीळ घालणारी आहे. पण हा एका स्वार्थाचा दुसऱ्या स्वार्थाला शह आहे; तो ज्ञानाला अज्ञानाचा किंवा चारित्र्याला भ्रष्टतेचा शह नाही व या शहाला उत्तर वैफल्यातून, जनतेविषयीच्या अश्रद्धेतून, समन्वयातून, सत्य चोरण्यातून मिळत नसते. हुकूमशाही हेही अप्रिय परिस्थितीला उत्तर नव्हे. ते उत्तर लोकशाही श्रद्धेतून आणि स्वतःचा स्वार्थ धोक्यात आणण्याऱ्या कठोर चिकित्सेतून मिळेल.

बलुतेदार-पद्धती

शंकरराव खरात

महाराष्ट्रातील प्रत्येक खेड्यात बलुतेदार-पद्धती चालू होती. खेड्यात बलुता पद्धतीला धरून काम करणाऱ्या कामगारांना बलुतेदार म्हणत होते. एकूण बारा जाती बलुतेदार म्हणून ओळखल्या जात. सर्वसाधारणपणे खालील बारा जातींचा बलुतेदारांत समावेश होतो : महार, मांग, चांभार, लोहार, परीट, सुतार, कुंभार, न्हावी, गुरव, कोळी, रामोशी व ग्रामजोशी. काही ठिकाणी या जातींपैकी काहींच्या-ऐवजी अन्य जाती होत्या. उदाहरणार्थ, काही भागात सोनार, भाट या जाती बारा बलुतेदारांत होत्या. या बलुतेदारांना ' कारू ' असेही म्हटले जात होते.

बलुतापद्धतीनुसार गावच्या रयतेचे काम करणारा असा दुसराही बारा जातींचा वर्ग होता. त्यांना ' आलुतेदार ' असे म्हणत होते. आलुतेदारांत पुढील बारा जातींचा समावेश होता : शिंपी, गोंधळी, जंगम, भाट, घडशी, जिनगर, तेली, तांबोळी, मुलाणी, सोनार, चौगुला, जोशी.

काही काही खेड्यांत बलुतेदार-आलुतेदार यांच्यांत अदला-बदल झालेली दिसते. काही ठिकाणी सोनार, मुलाणी, चौगुला, ग्रामजोशी, भाट या जाती बलुतेदार म्हणून कामे करतात, तर काही भागात त्या आलुतेदार म्हणून ओळखल्या जातात.

बलुता-पद्धती

खेडेगावांतील अर्थव्यवस्थेचा पाया मुख्यत्वे बलुता-पद्धतीवर किंवा तत्सम रूढीवर

आधारलेला होता. तो करार पद्धतीवर (contract basis) आधारलेला नव्हता.

बलुता-पद्धतीला वेतनाचे किंवा पगाराचे तत्त्व मान्य नव्हते. या पद्धतीतील अर्थ-यंत्रणेत बलुतेदार जातीने रयतेची दैनंदिन जीवनातील कामे करावयाची असतात. त्या कामाचा मोबदला म्हणून तिला सुगीच्या हंगामात पोटाला धान्य दिले जात होते किंवा आधे-मध्येही काम झाल्यावर बलुतेदाराच्या पोटाला शेर-मापटे धान्य किंवा भाकरी-टुकडा वाढला जात होता. आधुनिक मजूर शास्त्रातील कसलेच नियम या पद्धतीला लागू नव्हते व नाहीत.

बलुता-पद्धतीने आर्थिक, सामाजिक व राजकीय बाबतींत प्रत्येक खेडेगावातील खेडुतांच्या दैनंदिन जीवनावर नियंत्रण ठेवलेले होते. खेड्यात या पद्धतीला अनुसरून प्रत्येक जातीचा स्वतंत्र असा व्यवसाय ठरवून दिलेला होता. तो व्यवसाय-धंदा परंपरागत जन्म, जात यांवर चालत आला; व तसाच तो पुढेही टिकत राहिला. खेड्यात प्रत्येक जातीने तिचाच वंशपरंपरागत वा वडिलोपार्जित धंदा केला पाहिजे असा परंपरेचा दंडक बसला व तो पक्का कडक झाला.

या बलुता-पद्धतीमुळे खेड्यांत जातीवरून धंदा व धंद्यावरून जात आणि माणूस ओळखला जात असे. खालच्या तळाच्या अस्पृश्य मानलेल्या जातीचे धंदे हीन प्रतीचे असून, त्यामुळे समाजात त्यांचा सामाजिक दर्जाही हीन मानला गेला. अस्पृश्य वर्ग तर प्रायः भूमिहीन असल्याने त्याचे आर्थिक जीवन पूर्णतया वरच्या वर्गावर अवलंबून होते. त्याला स्वतंत्र असे उपजीविकेचे साधन नव्हते. त्यातच बलुता-पद्धतीप्रमाणे अस्पृश्यांना वरिष्ठ वर्गासाठी जबरदस्तीची, हीन प्रतीची कामेही करावी लागली. त्यामुळे त्यांना खेडेगावात अपमानाचे, उपेक्षितांचे, हीनतेचे जिणे शेकडो वर्षे जगावे लागले.

या पद्धतीच्या कामामुळे समाजव्यवस्थेत बलुतेदारांच्या जीवनाला स्थैर्य होते किंवा नाही, हा वेगळा वादाचा व चर्चेचा विषय आहे. (याबाबत येथे काही विचार मांडत नाही) पण बलुतेदार-पद्धतीमुळे बलुतेदार-आलुतेदारांच्या जीवनावर खोल असे परिणाम झाले ते येथे पाहू.

बलुतेदार-पद्धतीचे परिणाम

बलुतेदार-समाजपद्धतीचे समाजावर घोर, हानिकारक व समाजघातकी असेच भयंकर परिणाम झाले. सर्व समाजाचा इमलाच असमानतेच्या अन्यायाच्या पायावर उभारला गेला. या पद्धतीप्रमाणे मनुष्याची किंमत किंवा श्रेष्ठपणा-कनिष्ठपणा त्या व्यक्तीच्या गुणावर वा कृतीवर अवलंबून न राहता तो त्याच्या जन्मावरून, जातीवरून व धंद्यावरून ठरत गेला. तसेच कामाच्या विभागणीबरोबर माणसा-माणसांत कायम स्वरूपी विभागणी झाली. त्याचेच रूपांतर जाती-जातींत पक्की विभागणी होण्यात झाले.

बलुतेदार-पद्धतीप्रमाणे जातीचा धंदा ठरविला गेला. जातीवरून धंदा व धंद्या-वरून जात ओळखण्याचा प्रघात पडला हे वर सांगितलेच. धंद्यामुळे जाती-जातींत लहान-लहान असे तटबंदी किल्ले निर्माण झाले. एक जात दुसऱ्या जातीपासून अगदी वेगळी, तुटक झाली. या बलुता-पद्धतीच्या जातीय-पद्धतीच्या समाजरचनेमुळे एका व्यक्तीने दुसऱ्या व्यक्तीशी बंधुभावनेने वागावे अशी शिकवण न मिळता एका जातीने दुसऱ्या जातीबरोबर वागताना कोणती बंधने पाळावीत हे मात्र रोजच्या व्यवहारात ठरत गेले. त्याचा परिणाम असाही झाला की, विशिष्ट जातींच्या विशिष्ट चालीरिती, विशिष्ट रूढी निर्माण झाल्या. एका बलुतेदार जातीच्या विभागाचा व संस्कृतीचा दुसऱ्या बलुतेदार जातीच्या विचारांशी व संस्कृतीशी मेळ होऊ शकला नाही. उच्च जातींनी अधिकार व हक्क भोगावे व खालच्या बलुतेदार जातींनी कायमचा कामाचा बोजा उचलावा व गुलामी, सेवा-कर्तव्य करावे असे ठरले. आपा-पल्या पायरीने वागले पाहिजे हे तत्त्व वरिष्ठ वर्ग खालच्या जातीच्या बलुतेदारांना शिकवू लागला. तसेच खेड्यात बलुतेदार जाती-जातींच्या वस्त्या, आळ्या वेगळ्या व पक्क्या झाल्या. गावच्या रयतेची हीन प्रतीची व घाणेरडी कामे करणारे अस्पृश्य वर्गातील बलुतेदार यांची वस्ती तर गावाच्या वेशीच्या बाहेर कायम स्वरूपी वसविली गेली.

बलुतेदार-पद्धती व वर्ग-पद्धती

पाश्चिमात्य देशांत वर्ग पद्धती (class system) आहे. त्या पद्धतीत माणूस आपल्या अंगभूत गुणांच्या जोरावर आपला उत्कर्ष करून घेऊ शकतो. त्याला त्याच्या इच्छेप्रमाणे धंदा करण्याचे व्यक्तीगत स्वातंत्र्य असते. त्यामुळे त्याच्या व्यक्तिगत प्रगतीला व व्यक्तिगत विकासाला कसलाच अडथळा किंवा प्रतिबंध होत नाही. मनुष्याचा उत्कर्ष किंवा अपकर्ष हा तेथे गुणांवर ठरतो.

पण बलुतेदार-पद्धतीमुळे बलुतेदाराला आपला धंदा सोडता येत नाही. आपला धंदा सोडून त्याला दुसऱ्याचा धंदा करता येत नाही. या आपल्या पद्धतीत वडिलो-पार्जित वंशपरंपरा धंदा करावाच लागतो व तोच धंदा पुढच्या पिढीने पुढे चालवावा लागतो. त्यामुळे या बलुतेदार-पद्धतीत माणसाच्या व्यक्तिगत स्वातंत्र्याची, इच्छा-स्वातंत्र्याची गळचेपी होते. त्याचे उपजत गुण मारले जातात. म्हणूनच माणसाला आपला विकास करून घेण्यास खुला मार्ग राहत नाही. त्याच्या प्रगतीच्या उत्कर्षाच्या सगळ्या वाटा बंद होतात.

खेड्यात बलुता-पद्धतीच्या धंद्यात बलुतेदाराच्या वाढत्या कुटुंबाचे रोजचे पोट भरणे अवघड झाले. बलुतेदारांत दारिद्र्य निर्माण झाले. अशा परिस्थितीत ज्या बलुतेदारांनी दुसरे धंदे सुरू केले, त्यांना गावाने बहिष्कृत केले. या पद्धतीमुळे व्यक्तिजीवनाचा संपूर्ण कोंडमारा झाला. दावणीच्या जनावरागत जीवन गतिहीन

व प्रगतिहीन झाले. बलुतेदारांची मने मारली गेली. त्यांच्यांत महत्त्वाकांक्षेची वाढ होऊ शकली नाही. त्यांच्यांत मानसिक विकृती निर्माण होऊन, 'आपली पायरीच बरी !' असा न्यूनगंड त्यांच्या मनात निर्माण झाला. बलुतेदार व्यक्तीची आर्थिक, सामाजिक, राजकीय व सांस्कृतिक दृष्टचा अधोगती झाली. वर्गपद्धतीच्या समाज रचनेत व्यक्तीची अशी परिस्थिती होत नसते. हा दोन्ही पद्धतीतील फरक आहे.

आजची बलुतेदार-पद्धती

खेडोपाडी आजही बलुतेदार-पद्धती चालू आहे, असे आजच्या खेडचांचे डोळसपणे व बारकाईने निरीक्षण केल्यावर निश्चितपणे म्हणता येते. केवळ शहरातील परिस्थिती पाहून, शहरातील औद्योगिकरण पाहून खेडचातील बलुतेदार-पद्धती संपुष्टात आली आहे असे म्हणता येणार नाही. तसेच खेडचांचीही वरकरणी पाहणी करून, बलुतेदार-पद्धती नष्ट झाली आहे, असे कोणाला सहजासहजी म्हणता येणार नाही. वास्तविक खेडेगावांत बलुतेदार-पद्धतीची मुळे खोल गेलेली आहेत. त्यामुळे ही पद्धती एकदम सहजासहजी नष्ट होईल व होत आहे असे म्हणता येणार नाही. इतकेच म्हणता येईल की, तिचे प्रमाण पूर्वीइतके नाही; ते कमी कमी झाले आहे व होत चालले आहे.

बलुतेदार-पद्धतीवर यांत्रिक युगाचे, आजच्या आधुनिक युगाचे मोठे परिणाम झालेले आहेत. ही पद्धती शिथिल झाली आहे व होत आहे. पूर्वीच्या काळची तिची पक्की (rigid) अवस्था गेली आहे. बलुतेदार-पद्धतीच्या कामातील पूर्वीची जबरदस्तीची, सक्तीची, दंडकाची अवस्था नष्ट झालेली आहे. आता या पद्धतीला खेडेगावात एकमेकांच्या गरजेतून निर्माण झालेल्या सहकार्याची, सहकाराची अवस्था प्राप्त झाली आहे. या मार्गाशिवाय खेडचांत आज असलेल्या बलुतेदाराला आपले दैनंदिन जीवन जगणेच अशक्य आहे. बलुतेदाराचा धंदा सोडला तर रोजच्या पोटापाण्याचा दुसरा अन्य धंदा त्या बलुतेदाराला नियमितपणे, रोजरोज मिळेल याची शाश्वती नाही. अशा परिस्थितीत बलुतेदाराचा धंदा सोडलाच तर भरल्या घराच्या पोटापाण्याचा प्रपंच कसा चालवावा असाही पेच बलुतेदारापुढे पडणे शक्य आहे. म्हणूनच प्राप्त परिस्थितीतून घरच्या संसाराचा गाडा चालविण्यासाठी बलुतेदाराला बलुता-पद्धतीचे काम करणे भाग पडते. अर्थात अगोदर म्हटल्याप्रमाणे यात बलुतेदाराची गरज आहे. त्यात रयतेची सक्ती व जबरदस्ती नाही. हा एकमेकांच्या सहकार्याचा व समजीचा मामला आहे. म्हणूनच बलुतेदार-पद्धती सहजासहजी, एकदम नष्ट होण्यासारखी नाही. तिची मुळे खेडचाच्या दैनंदिन जीवनात खोल गेलेली आहेत.

वाढत्या लोकसंख्येचे परिणाम

प्रत्येक खेडेगावी पूर्वी पूर्वाश्रमीच्या महार-बलुतेदारांची संख्या अधिक होती.

एका एका खेडेगावी त्यांच्या घराची संख्या दहा पासून पंचवीस तीस घरांपर्यंत होती. मोठ्या गावांत तर ती घरांची संख्या चाळीसपासून साठ-सत्तर घरांपर्यंत होती. आणि इतर अकरा बलुतेदारांच्या घरांची संख्या अगदीच लहान होती.

प्रत्येक खेडेगावाला एक एकच सुतार, लोहार, कुंभार, गुरव, परीट, कोळी, न्हावी याचे घर होते. त्यात चांभार व मांग यांची दोन दोन तीन तीन घरे होती. संख्येने अधिक असलेल्या खेडेगावी या बलुतेदारांची संख्या एक एक दोन दोन घरांनी वाढाव होती.

त्या परिस्थितीत त्या काळात बलुतेदाराच्या एकट्या-दुकट्या घराला गावच्या रयतेकडून पोटाला सालभर पुरेल एवढे अन्न-धान्य मिळत होते. त्या बलुत्याच्या धान्यावर बलुतेदारांच्या सगळ्या घरादाराचे पोटापाण्याचे भागत होते. अन्न-धान्या-विना, भाकरी-टुकड्याविना बलुतेदाराच्या कुटूंबाच्या पोटाची आबदा होण्याची सहसा वेळ येत नव्हती. त्यात उण्या-पुऱ्याला बलुतेदार रयतेच्या घरी ऐन वेळी गेला तरी तेथे त्याला सुपाने दाणे वाढले जात होते. त्यामुळे बलुतेदाराच्या पोटाचे हाल होण्याचा प्रश्नच नव्हता. त्याचा रोजचा जीवनचरितार्थ व्यवस्थित चालत होता. (यात दोन वेळच्या पोटाचे भागत होते असाच अर्थ आहे.)

पण कालमानाप्रमाणे बलुतेदाराच्या एका घरात दोघाच्या जागी पाच-सहा मोठी खाणारी निर्माण झाली, वाढली. या वाढत्या संसारात खाणारी तोंडे वाढली. त्यातून एका बलुतेदाराच्या घरात वेगळी दोन-दोन तीन-तीन घरे निर्माण झाली. पण या बलुतेदारांच्या वाढत्या लोकसंख्येच्या वाढत्या घरांच्या मानाने रयतेकडून मिळणाऱ्या बलुत्यात, अन्न-धान्यात वाढ झाली नाही. बलुते वाढत्या लोकसंख्येबरोबर वाढू शकले नाही. याउलट मिळणाऱ्या बलुत्यात, अन्नधान्यात घटच झाली. बलुते घटण्याचे कारणही सरळ होते. बलुतेदाराच्या घराप्रमाणेच गावकऱ्यांच्या घरातही कालमानाप्रमाणे लोकसंख्या वाढली होती. खाणारी मोठी माणसे अधिक झाली होती. त्यांच्याही एका घरातून वेगवेगळी दोन-तीन घरे झाली होती. पण गावकऱ्यांच्या उत्पादनात काही वाढ होऊ शकली नाही. त्याचा परिणाम असा झाला की, दारात आलेल्या बलुतेदाराला पोटाला धान्य वाढण्यात रयतेचा हात आखडला जाऊ लागला. सुपाने वाढण्याच्याऐवजी पसा-कुडत्याने वाढण्याची पाळी रयतेवर येऊ लागली. या परिस्थितीमुळे बलुतेदारांच्या घरातील वाढत्या लोकसंख्येला बलुत्याचे मिळणारे अन्न-धान्य कमी पडू लागले. रोजच्या पोटाला ते अगदीच अपुरे होऊ लागले. त्यामुळे बलुतेदारांच्या कुटुंबाचे पोटा-पाण्याचे हाल होऊ लागले. त्यातच आपल्याच गावात बलुतेदाराला स्वतंत्र असा चरितार्थासाठी रोजंदारीचा नियमित कामधंदा मिळणे अवघड होऊ लागले. आज रोजगार मिळाला, तर दुसऱ्या दिवशी घरी बसावे लागत होते. बलुतेदाराच्या घरी रोजगार नसेल तो दिवस अर्ध-पोटी उपाशी जाण्याचेही प्रसंग येऊ लागले. अशा परिस्थितीत आपल्या खेडेगावात जगणे बलुतेदारांना कठीण

होऊ लागले. म्हणूनच बलुतेदाराच्या घरातील कर्ते गडी-मुलगे, त्यांच्या बायका यांनी आपले खेडेगाव सोडले; त्याबरोबर बलुत्याचे काम सोडले. आणि पोटापाण्याचा धंदा मिळेल तिकडे औद्योगिक केंद्राच्या ठिकाणी, मोठ्या शहराकडे धाव घेऊ लागले व तेथेच कायमचा कामधंदा नोकरी मिळवून कायमचे राहू लागले.

अशा रीतीने बलुतेदाराच्या कुटुंबातील कर्ते गडी-बाया शहरात औद्योगिक केंद्राच्या ठिकाणी कायमचे गेले हे खरेच. पण गावातील आपल्या वाटपाच्या बलुत्याचे काम करण्यासाठी बलुतेदाराच्या घरात एक एक जोडपे-गडी बाई व त्यांची लहान मुले गावात राहिली. बलुत्याचे काम करणे, गावातील आपले घरदार सांभाळणे हाच त्यांचा गावात राहाण्याचा मुख्य हेतू होता. गावात राहिलेले बलुतेदाराचे कुटुंब बलुत्याची कामे करीत होते व करीत आहे.

अर्थात खेड्यातील आजचा बलुतेदार हा आपल्या पोटाच्या गरजेसाठी काम करतो व तशी रयतेलाही त्याच्या कामाची गरज असते. हे काम एकमेकांच्या समजीपोटी जरी असले तरी बलुतेदार पद्धतीचा पाया नष्ट झालेला आहे असे म्हणता येणार नाही. त्याच्यातील पक्केपणा जाऊन ते शिथिल झाले आहे एवढेच म्हणता येईल व असेच चित्र आजही खेडोपाडी दिसेल.

खेड्यातील आजचे बलुतेदार

आजही खेडोपाडी खालीलप्रमाणे प्रमुख बलुतेदार दिसतात व ते बलुत्याची कामे करतात :

(१) लोहार, (२) सुतार (३) कुंभार (४) न्हावी (५) गुरव (६) चांभार (७) परीट (८) मांग (मातंग).

खेडेगावच्या जीवनात आजही या बलुतेदारांची रोजरोज गरज भासते. बलुतेदारातील पाचसहा बलुतेदार तरी आज आपल्या गावात कमी-अधिक प्रमाणात बलुत्याची कामे करतात. त्यातच विशेषतः लोहार, सुतार, न्हावी, कुंभार, गुरव या बलुतेदारांची गावाला अजूनही आवश्यकता वाटते. हे बलुतेदार बहुतेक खेडेगावात बलुत्याची कामे करतातही. लोहाराच्या भाता-भट्टीवर शेतीच्या उपयोगाची हत्यारे करून घेण्यासाठी आजहि खेड्यात रयतेची गर्दी दिसते. गावच्या सुताराच्या मेटावर अजूनही गावच्या मळ्या-वस्तीवरचे माणूस आपापल्या नडीचे सुतारकाम करून घेण्यासाठी बसलेले असतात. गावच्या न्हाव्याच्या दारात गावातली, मळे-वस्तीवरची गडी-माणसे हजामत करून घेण्यासाठी आजही येतात व त्याचबरोबर गावचा न्हावी आपली धोकटी काखेला अडकवून गावात, मळ्या-वस्तीवर फिरत असतो व तो आपल्या रयतेची बलुत्याची कामे करतो. गावच्या देवस्थानाची--मारुती महादेवाची--पूजा-अर्चा गावोगावी गुरव आजही हक्काने करतात व त्यापायी आपले बलुते उकळतात. गावातील परीट पूर्वीसारखा गावच्या धुण्याची मोठी ओझी परीट-

धुण्यावर नेत नसेल. पण गावातल्या मोठ्या वाड्यातल्या घरची वतनी-धुणी काही काही गावात आजही परीट करतात.

आजच्या यांत्रिक युगात परटासारखेच कुंभार, चांभार, मांग, यांचे बलुत्याचे काम कमी झालेले दिसते. पण कुंभार, चांभार, मांग बलुतेदार आजही गावच्या गरजेला उपयोगी पडतात. गावचा चांभार नवी वहाण-पायताण पैसे घेऊन बांधून देईल; पण रयतेच्या जुन्या तुटक्या पायताणाला, वहाणाला सळ-टाका मारूनही देईल. त्या कामापायी तो रयतेकडून बलुते वसूल करतो. हीच तऱ्हा गावच्या मातंग (मांग) याची आहे. गावचा मातंग आपल्या रयतेला नडल्या-आडल्या वेळेला चराट, काडणी, दोरी देईल. पण त्यांच्या घरी जाऊन तो पोटासाठी बलुते उकळील.

गावचा ' कोळी ' जातीचा बलुतेदार ओढ्याचे पाणी पखालीने आपल्या रेड्यावर ओझे घालून, गावात काही काही घरी घालत होता. तसेच तो कोळी आपल्या चुना-भट्टीवर चुनखडी भाजून, त्याचा खाण्याचा चुना करून गावात घरोघर देत होता. या बलुतेदार कोळ्याचे काम आता खेड्यात नष्ट होत आले आहे. तीच अवस्था गावच्या सोनार व ग्रामजोशांची झालेली आहे. आज गावात सोनार व ग्रामजोशी यांची घरेही दिसेनाशी झालेली आहेत. त्यांची बलुतेदारी नष्ट झालेली आहे.

गावचा रामोशी आता बलुतेदार नाही. तो आता बलुतेदार म्हणून कामही करीत नाही. मुंबई सरकारच्या (जुन्या) कनिष्ठ गावकामगारांची वतने नष्ट करणारा कायदा १९५८ साली संमत झाला. त्या कायद्याने खेडेगावांत जे कनिष्ठ गावकामगार (म्हणजेच महार-रामोशी यांच्यासारखे जे गावकामगार होते) यांची वतने व वतन पद्धतीमुळे सरकारी कामे करणे आता नष्ट झाले आहे. रामोशाच्या कामाबरोबर ' महार ' या बलुतेदाराचीही वतने व कामे नष्ट झालेली आहेत.

महार व महारांची वतने

' महार व त्यांची वतने म्हणजे विसाव्या शतकातील गुलामगिरी आहे ' असे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर म्हणत होते. म्हणूनच मुंबई लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलचे सभासद असताना १९२७–१९३० या साली त्यांनी महार वतन नष्ट करणारे बिल कौन्सिल-मध्ये आणले होते. पण त्या वेळी ते संमत होऊ शकले नाही. १९२७ सालापासूनच ' महार वतन नष्ट करून महार समाजाची गुलामगिरी नष्ट करा ' अशीच भूमिका डॉ. बाबासाहेब यांच्या नेतृत्वाखाली महारसमाजाने घेतली होती.

वास्तविक इतर अकरा बलुतेदारांची कामे त्या मानाने फारच कमी, साधी, सरळ होती. पण महाराला वतनदार गाव कामगार व गावचा बलुतेदार अशा दुहेरी चाकोरीत काम करावे लागत होते. जुन्या काळच्या महार बलुतेदाराची अवस्था ' गुलामा '-प्रमाणेच होती.

महारांनी कोणती कामे करावीत, कोणती करू नयेत याची निश्चित यादी नव्हती. निश्चित नियमही नव्हता. महारांनी अंगावर पडेल ते काम केले पाहिजे, सांगेल ते काम केले पाहिजे अशीच महारांच्या कामाची परिस्थिती होती.

महारांच्या कामाची वेळ-काळ काहीच ठरलेली नव्हती. महाराने मग रात्र असो दिवस असो, काम केलेच पाहिजे. उन्हाळा-हिवाळा असो किंवा पावसाळा असो पडेल त्या वेळी काम केलेच पाहिजे. सदासर्वकाळ महाराने गुलामासारखे चोवीस तास काम करण्यासाठी तयार राहिले पाहिजे होते.

त्यात महाराघरच्या कोणी काम करावे याची निश्चिती नव्हती. तशी पक्की यादी किंवा नोंद नव्हती. मूळ घरचा महार बलुतेदार घरी नसेल तर त्याच्या बायकोने काम केले पाहिजे. तीहि घरी नसेल तर त्या महाराच्या लेकी-सुनेने काम केले पाहिजे. तेही कोणी नसेल तर त्याच्या मुलाने काम केले पाहिजे. काम अंगावर पडले तर तो आजारी असला तरी काम केलेच पाहिजे असा अलिखित दंडक होता. महाराच्या अंगावर पडलेले काम पडून राहता कामा नये अशी अवस्था होती.

त्यातच महार बलुतेदारांनी कोणाचे काम करावे यालाही निश्चिती नव्हती. महार बलुतेदार हा सरकारचा तसा रयतेचा—गावाचा चाकर होता. तो अनेक घरचा चाकर होता. त्यामुळे एका महार बलुतेदाराला अनेक धनी होते.

वास्तविक भांडवलीशाही युगात एक मालक व त्याचे पदरी कारखान्यात राबणारे अनेक मजूर असतात. पण महाराच्या बाबतीत महार एक बलुतेदार-कामगार पण त्याचे अनेक धनी मालक होते, असे उलटे चित्र होते.

महार लुबतेदार हा दोन घरचा – सरकारचा व रयतेचा – चाकर-नोकर म्हणून काम करीत होता. पण त्याच्या उत्पन्नाची-मुशाहिऱ्याची खास अशी काहीच निश्चिती नव्हती. त्याला वतनी जमीन मात्र होती. अर्थात ती वतनी जमीन म्हारकी हाडकी-हाडोळा लहानच टुकडा होता. त्यात महाराच्या सगळ्या कुटुंबाचे भागणे अशक्य होते. बलुत्याचे काम कधी मिळेल, त्यावर त्याला उण्याला पुरे करून पोटापाण्याचे भागवावे लागत होते.

अशा प्रकारची महार बलुतेदारांची गुलामगिरी होती. ही महारांची गुलामगिरी नष्ट करावी म्हणून १९२७ पासून डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी चळवळ उभारली. महारांच्या सभा घेतल्या, परिषदा घेतल्या, त्यात ठराव केले. १९३५-३६ साली अखिल मुंबई इलाखा महार परिषद म्हणून घेतली. त्यातही 'महार-वतन नष्ट करा' अशी मागणी केली. पुन्हा अहमदनगर जिल्ह्यात कोपरगाव येथेही अशी परिषद घेतली. या परिषदेतील ठराव खलिते गव्हर्नरासह सर्वांना पाठविले. पण त्याचा उपयोग झाला नाही व महार वतनही नष्ट होऊ शकले नाही.

त्यातच डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी अस्पृश्य समाजाच्या सुधारणेची चळवळ सुरू केली. त्या चळवळीचा भर मुख्यत्वे खालील कार्यक्रमावर होता.

'अस्पृश्यांनी–महारांनी मेलेली लहान-मोठी जनावरे ओढण्याचे बंद केले पाहिजे.

महारांनी या मेलेल्या जनावरांचे मृत-मांस खाण्याचे बंद केले पाहिजे.

महारांनी व त्यांच्या घरच्या स्त्रियांनी गावची झाडलोट बंद केली पाहिजे. व तसेच उष्टे-शिळे मागून खाणेही बंद केले पाहिजे.

महारांनी मेलेल्या मढ्याची लाकडे स्मशानभूमीत टाकणे बंद केले पाहिजे.

अस्पृश्यांनी–महारांनी गावात भाकरी मागणे बंद केले पाहिजे.

महारानी गावात वरिष्ठांच्या घरी सणावाराला, लग्न-मुंजी, श्राद्ध इत्यादी प्रसंगी गावात लाकडे फोडणे काम बंद केले पाहिजे.

गावातील लग्नात व इतर समारंभ-प्रसंगी महारांनी आपल्या खांद्यावर गॅसची बत्ती वा कंदिल धरू नये.

महारांनी गावच्या जत्रा, उरूस-भंडाऱ्याची लाकडे फोडू नयेत.

महारांनी गावातील बे-वारशी प्रेताची गाडी तालुक्याला नेण्याचे बंद केले पाहिजे.

महारांनी आता गुलामाप्रमाणे वागू नये व त्यांनी सुधारणेच्या मार्गाने, स्वतंत्र बाण्याने, स्वाभिमानाने वागावे.'

अशा अनेक कार्यक्रमांवर डॉ. बाबासाहेब यांनी अस्पृश्यवर्ग व महार बलुतेदारांची चळवळ उभी केली होती. हाच कार्यक्रम त्यांनी अस्पृश्य समाजातील इतर अस्पृश्य मानलेल्या बलुतेदारांनाही दिलेला होता.

या चळवळीच्या द्वारे महार व अस्पृश्य बलुतेदारांनी गुलामी कामे रद्द करावीत, नष्ट करावीत हीच बाबासाहेबांची भूमिका होती. या चळवळीत चांभार, मातंग या समाजातील बलुतेदारांनी भाग घ्यावा असेही त्यांनी पुन्हा पुन्हा सांगितले होते.

डॉ. बाबासाहेबांच्या चळवळीचा प्रभाव १९३७ सालच्या मुंबई इलाख्यातील राष्ट्रीय सरकार-मंत्रिमंडळावर पडला. त्या वेळी मुंबई प्रांताचे महसूलमंत्री ना. मुरारजी देसाई होते. मुख्यमंत्री बाळासाहेब खेर होते. त्या वेळच्या मुंबई प्रांताच्या सरकारने गावकामगार बलुतेदार महारांच्या एकूणीस कामांची यादी प्रसिद्ध केली.

महार, मांग, धेड, माधवी आणि वेठिया यांनी कोणती कामे केली पाहिजेत याची यादी सरकारी ठराव वसूल खाते नं. ७४२०।३३ ता. १३-९-१९३८ यात दिलेली आहे.

(१) तालुक्याच्या खजिन्यात भरावयाचा सरकारी वसूल डोक्यावर वाहून नेणे.

(२) वसुलीच्या वेळी खातेदारांना चावडीत बोलवून आणणे.

(३) सरकारी खबर तालुका कचेरीला नेणे व परत आणणे.

(४) सरकारी पैसे, दफ्तर आणि जमा केलेले सामान चावडीत असेल तेव्हा, त्याच्या संरक्षणासाठी पहारा ठेवणे.

(५) सरकारी टपाल तालुका कचेरीत नेणे व तेथून दुसरे टपाल गावाला घेऊन येणे; आणि जेथे दळणवळणाची साधने नाहीत अशा ठिकाणी फिरतीवर असलेल्या अधिकाऱ्याच्या टपालाची ने-आण करणे.

(६) पाटील, तलाठी, अधिकारी, पीक व जमिनीची हद्द यांची पाहणी करण्यासाठी जेव्हा फिरतीवर निघतील तेव्हा त्यांच्याबरोबर जाणे व त्यांना आणि इतर प्रवाशांना वाटाड्या म्हणून मार्गदर्शन करणे.

(७) गावातील जन्ममृत्यूची बातमी पाटील तलाठ्यांना सांगणे.

(८) जप्त केलेली जंगम मालमत्ता चावडीवर नेणे.

(९) ज्यांच्यावर नोटीस किंवा समन्स काढलेले असेल अशा लोकांना चावडीवर बोलवून आणणे व नोटीस किंवा समन्स बजावण्याच्या कामात पोलीस पाटलाला मदत करणे.

(१०) गावात रात्री गस्त घालण्यासाठी जागल्या नसेल तर पाटलाबरोबर रात्री गावात फिरणे.

(११) गावात ढोल वाजवून सरकारी हुकमाची दवंडी करणे.

(१२) कोंडवाड्यात कोंडलेली जनावरे लिलावाने विकणे व जरूर पडेल तेव्हा ती चावडीवर नेणे.

(१३) गावातील लहान मुलांना देवी काढण्यासाठी ती देवी डॉक्टरपुढे आणण्यासाठी व्यवस्था करणे.

(१४) गावात बेवारशी प्रेते आली तर त्यांची पोलीसाच्या हस्ते विल्हेवाट लावण्यासाठी पोलिसास मदत करणे.

(१५) गावात कोणाचा आकस्मिक मृत्यू झाला तर अगर कोठे आकस्मिक आग लागली, अथवा रोगराई उत्पन्न झाली, तर या सर्व बाबतींत योग्य ते उपाय योजण्यासाठी पोलीस पाटलाला साहाय्य करणे.

(१६) पोलीस पाटलाच्या स्वाधीन जे कैदी असतील त्यांच्यावर पहारा ठेवणे.

(१७) गावातील गुन्हेगार लोक आणि गुन्हेगार जाती व टोळ्या यांची हालचाल पोलिसांना कळवणे आणि गुन्हे शोधून काढण्यासाठी व गुन्हे होऊ न देण्यास साहाय्य करणे.

(१८) सरकारी अधिकारी फिरतीवर असताना जेव्हा गावाला वस्तीसाठी येतात तेव्हा त्यांच्या मुक्कामाची व्यवस्था करणे.

(१९) गावातील शेते व इतर मालमत्ता याची पाहणी करण्यास अगर सर्व्हे नंबरचे दगड बसविण्यास जेव्हा तलाठी जाईल तेव्हा त्याच्याबरोबर जाणे.

सरकारी ठरावात (१९३८) नोंद असलेल्या महार व इतर बलुतेदार गावकामगारांच्या बोकांडी ही १९ कलमाची कामांची यादी बसवली. त्यामुळे महार-बलुतेदारांनी आपली वतनदारी व बलुतेदारी नष्ट करण्यासाठी पुन्हा जोराने चळवळ उभी केली.

डॉ. बाबासाहेबांच्या वतनी-गुलामगिरीविरुद्ध चाललेल्या चळवळीच्या लढ्याचा शेवटी योग्य तो परिणाम होऊन १९५८ साली त्या वेळच्या मुंबई-प्रांताचे मुख्य

मंत्री ना. यशवंतराव चव्हाण यानी कनिष्ठ गावकामगारांची वतने नष्ट करणारा कायदा पास केला व महारांची वतनी-गुलामगिरी कायमची नष्ट झाली. सरकारने महारांची व इतर कनिष्ठ गावकामगारांची वतने नष्ट करण्यापूर्वीच म्हणजे १९५६ मध्ये अस्पृश्य व महार समाजाने डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या नेतृत्वाखाली बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. महार समाजाने तर सहर्ष बौद्ध धर्माची दीक्षा घेऊन स्वीकार केला व त्याचबरोबर महारांनी आपल्या वतनी व बलुतेदाराच्या कामाला खऱ्या अर्थाने तिलांजली दिली. बलुता-पद्धतीची राहिलेली कामे सर्वांनी करण्याचे एकदम बंद केले.

१९२७–२८ साली महारांची वतनी-बलुतेदार पद्धती नष्ट करावी म्हणून महार समाजाने स्वतंत्र चळवळ उभी केली. आणि कायद्याने ही वतनी बलुतेदारी १९५८ साली म्हणजेच सुमारे तीस वर्षांनी पूर्ण नष्ट झाली.

पूर्वाश्रमीचा महार––आजचा बौद्ध––पूर्णपणे बलुता-पद्धतीच्या गुलामगिरीतून मुक्त झाला.

बौद्ध धर्माचा स्वीकार व हेतू

महार समाजाने १९५६ साली डॉ. बाबासाहेबांच्या नेतृत्वाखाली व त्यांच्या मार्गदर्शनाप्रमाणे बौद्ध धर्माचा स्वीकार केल्यावर गावातील बलुता पद्धतीची बलुतेदार म्हणून करावयाची कामे बंद केली.

बौद्ध-धर्माच्या स्वीकारानंतर ‘महार बलुतेदार’ म्हणून या समाजाचे नावही कायमपणे नष्ट झाले. पूर्वाश्रमीचा महार आता बौद्ध झाला आहे. तो यापुढे ‘बौद्ध’ म्हणूनच राहणार आहे.

महार-समाजाने आपली अस्पृश्यता, जाती-पद्धती नष्ट करण्यासाठीच डॉ. बाबासाहेबांच्या मार्गदर्शनाप्रमाणे बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. महार समाज आता बौद्ध झाला. त्याची ‘महार’ ही जात नष्ट झाली. तो आता आपल्याला बौद्ध म्हणवून घेणार व दुसऱ्यालाही आपण ‘बौद्ध’ आहोत असेच सांगणार.

पण आजकाल खेड्यातून शहरात पोटापाण्यासाठी जगण्यासाठी आलेला इतर बलुतेदार वर्ग मात्र खेड्यातून शहरात स्थलांतर केले तरीही आजही आपली मूळ जात सांगत असतो. ही गोष्ट बौद्ध धर्माचा स्वीकार केल्यानंतर महारांच्या बाबतीत दिसत नाही. हाच फरक इतर बलुतेदारांच्या बाबतीत स्पष्टपणे जाणवतो.

आज पूर्वाश्रमीच्या महार-समाजाव्यतिरिक्त शहरात कायम आलेल्या इतर बलुतेदार जातींची बलुतेदारी गेलेली आहे; पण त्यांची मूळ जात मात्र राहिली. इतर बलुतेदार मग खेड्यात असो वा शहरात असो त्याची ‘जात’ मात्र शिल्लक आहे. याशिवाय शहरात कायम स्वरूपी कामाला, नोकरीला असलेला इतर बलुतेदार (पूर्वाश्रमीच्या महाराशिवाय) जेव्हा जेव्हा सणाला, लग्नाला, उरसाला, जत्रेला

आपापल्या गावी जातो त्या त्या वेळी प्रसंगी त्याच्या अंगावर गावी असेतो बलुतेदारीची 'झूल' पडतेच. आणि तो बलुतेदार गावात असेतो वेळप्रसंगी बलुतेदारीची झूल वागवितो. असे अनेक गावांत अनेक प्रसंगी दृष्टोत्पत्तीस येत असते.

बलुतेदारी कधी नष्ट होणार ?

खेडोपाडी मूळ धरून असलेली बलुता-पद्धती सहजा-सहजी नष्ट होऊ शकणार नाही. खेड्यातील आजच्या परिस्थितीत, खेडी जिवंत असेतोपर्यंत बलुता-पद्धती या ना त्या 'फॉर्म'मध्ये राहणार आहे. आपल्या खेड्यांची समाजरचनाच अशी आहे की, त्यात बलुता-पद्धती जिवंत राहाण्याला पोषक असे वातावरण असते. म्हणून आजही खेड्यात बलुतेदार-पद्धती मूळ धरून आहे.

त्यातच बलुतेदार जातींना खेड्यात राहावयाचे, जगावयाचे म्हणजे रयतेची कामे करणे भाग असते. तशात बलुतेदार वर्ग हा अल्पसंख्य असतो. त्याला त्याच्या गावात रयतेच्या बहुसंख्य जातींचा निर्णय-हुकूम मानावा लागतो. तसा मानला नाही तर बलुतेदारांना रयतेच्या बहुसंख्य जातींविरुद्ध झगडण्याचा प्रसंग येईल. बलुतेदारी नष्ट करण्यासाठी झगडावे लागेल. पण पूर्वाश्रमीचा महार बलुतेदार सोडून इतर बलुतेदारात गावाविरुद्ध झगडण्याची, लढा देण्याची ताकद नाही व आत्मविश्वासही नाही. म्हणूनच आजही खेडेगावात बलुतेदारांना जगावयाचे व वागावयाचे असल्याने बलुतेदार म्हणून कामे करावी लागतात. त्यात अगोदर म्हटल्याप्रमाणे सक्तीचा भाग नसला तरी समजीचा भाग असतो.

म्हणून जोपर्यंत खेडी आहेत, तोपर्यंत ही बलुता-पद्धती व त्याचबरोबर बलुत्यांची जाति पद्धती कायम टिकून राहाणार आहे. ही गोष्ट खेड्याची आजची परिस्थिती बारकाईने अवलोकन केली असता कळून येते.

जर का खेड्यांचे शहरीकरणच झाले किंवा खेडी नष्ट होऊन त्यांचे शहरात रूपांतर झाले तर मात्र आजचा बौद्ध सोडून इतर बलुतेदारांची बलुतेदारी नष्ट होईल. पण त्या बलुतेदारांची 'जात' मात्र शिल्लक राहीलच.

खेड्यांच्या शहरीकरणाबरोबरच, ग्रामीण भागात औद्योगीकरण, यांत्रिकीकरण, झाले तर बलुता-पद्धती नष्ट होईल. ग्रामीण भागात उभ्या राहिलेल्या सहकार साखर कारखान्यांच्या परिसरात व इतर औद्योगिक केंद्रांच्या परिसरात बलुता-पद्धतीला थारा नाही. ही पद्धती या केंद्राच्या परिसरात नष्ट झालेली आहे.

त्यातच अशा औद्योगिक केंद्रांच्या परिसरात, खेड्यात दारिद्र्यात राहणारा, बेकार म्हणून असणारा अर्धपोटी राहणारा बलुतेदारांचा वर्गच प्रथमतः आपले गाव सोडून धावत येतो व तेथेच कायम स्वरूपी राहतो. खेड्यात आपला जीवन चरितार्थ न भागल्यामुळे बलुतेदारांना आपल्या बलुतेदारीचे गाठोडे खेड्यात ठेवूनच औद्योगिक केंद्राकडे सामान्य कामगार म्हणून यावे लागते. तेथे ते बलुतेदारी पूर्णपणे विसरून जातात.

तेव्हा जसे जसे औद्योगीकरण, यांत्रिकीकरण होईल तसे तसे खेड्यांतील बलुतेदारी नष्ट होण्याच्या मार्गास लागेल.

खेड्यांचे आधुनिकीकरण झाल्यासही ही बलुतेदारी नष्ट होऊ शकेल. पण आपल्या खेड्याचे आधुनिकीकरण कसे होणार, हा प्रश्न आहे. आपल्या खेड्यांचे आधुनिकीकरण करावयाचे असेल तर आपली जुनी खेडी मूलतया नष्ट केली पाहिजेत. खेड्यातील जातीय पद्धतीची समाजरचना नष्ट केली पाहिजे. खेड्यातील जातीय पद्धतीची वस्तीस्थाने, आळ्या नष्ट केल्या पाहिजेत.

खेड्यातील जातवार पद्धतीचे परंपरागत धंदे नष्ट केले पाहिजेत.

खेड्यातील जातवार पद्धतीचे पाणवठे नष्ट केले पाहिजेत.

खेड्यातील जातवार पद्धतीचे मसणवटे नष्ट केले पाहिजेत.

खेड्याच्या वेशीच्या बाहेर दलितांची, अस्पृश्यांची असलेली कायमची वस्तीस्थाने नष्ट केली पाहिजे.

माणसाच्या मनातील व खेड्याच्या स्थानातील जातीयता नष्ट केली पाहिजे.

तेव्हाच खऱ्या अर्थाने खेड्यांचे आधुनिकीकरण होईल व आजच्या अवस्थेत मूळ धरून असलेली बलुतेदार-पद्धती नष्ट होईल.

पण अशा स्वरूपाचे खेड्यांचे आधुनिकीकरण शक्य आहे का ? याला किती कालावधी लागणार ? हा एक मोठा प्रश्नच आहे.

भारतीय समाजाची आत्मप्रतिमा आणि सामाजिक पुनर्घटना

क्षितिमोहन मुकर्जी

आपण कोण आहोत याविषयी प्रत्येक माणसाची स्वतःच्या मनात एक प्रतिमा असते. समाजाबद्दलही हे विधान करता येते. या प्रतिमेत गतेतिहास, वर्तमान आणि भावी आकांक्षा यांचे अपूर्व मिश्रण झालेले असते. समाजाची स्वतःविषयीची प्रतिमा समाजावर प्रभाव पाडीत असते. समाजाच्या विकासात प्रतिमा कोणते कार्य बजावीत असते ? या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याचा प्रयत्न मॅनहैम यांच्यासारख्या तत्त्वज्ञान्यांकडून झाला. या क्षेत्रात शास्त्रीय नियम प्रस्थापित करणे अत्यंत अवघड आहे एवढीच गोष्ट त्यातून निष्पन्न झाली असे आजवरच्या प्रयत्नांसंबंधी म्हणता येईल.

मात्र प्रतिमा आणि समाजपरिवर्तन यांचा निकटचा संबंध असतो, असा सार्वत्रिक समज आहे. प्रगतिपथावरील समाजांची आत्मप्रतिमा ही ' चांगली ' असते, गौरवपूर्ण असते असे सामान्यतः आढळून आले आहे. इतकेच नाही तर, स्वतःसंबंधी प्रथम गौरवास्पद प्रतिमा निर्माण होते, भवितव्याबद्दल आत्मविश्वास निर्माण होतो, आणि मग समाजाची प्रगतिपर वाटचाल घडून येते, असा क्रम या बाबतीत दिसून आला आहे. म्हणून कोणत्याही समाजाच्या पुनरुत्थानाविषयी विवेचन करावयाचे झाल्यास त्या समाजाची आत्मप्रतिमा काय हा प्रश्न महत्त्वाचा ठरतो.

रुद्धगतिक अवस्थेतील समाज गतिमान बनत असतो तेव्हा संक्रमणाच्या अवस्थेचा प्रारंभच मुळी आत्मविश्वास प्रतिमेच्या निर्मितीने होईल ही शक्यता आहे. ज्या समाजाला खूप जुना इतिहास आहे, आणि ज्या समाजाच्या जीवनात चढउतार

येऊन गेले आहेत त्या समाजात वैभवशाली कालखंडांच्या रंगांनी प्रतिमा चितारली जाईल; त्या वैभवशाली कालखंडांची स्मृती जागविली जाईल. रेनेसान्स-उत्तर कालात युरोपीय मनावर ग्रीक संस्कृतीच्या असलेल्या प्रभावाचा असा अन्वयार्थ काही अभ्यासकांनी लावला आहे.

आत्मप्रतिमेतून निर्माण होणारा आत्मविश्वास आणि ऐतिहासिक वस्तुस्थिती या दोन भिन्न गोष्टी आहेत. समाजात आत्मविश्वास निर्माण होण्यासाठी प्रतिमा ऐतिहासिकदृष्टचा वस्तुनिष्ठ असली पाहिजे असे नाही. ऐतिहासिकदृष्टचा निराधार असलेल्या प्रतिमेवर समाजाची अत्यंत तीव्र व दृढ निष्ठा निर्माण होऊ शकते. प्रतिमेचे दिव्यत्व, त्या प्रतिमेवरील निष्ठेची तीव्रता आणि समाजाची आत्मपरीक्षणाची समजशक्ती यांचाही काही संबंध नसतो ही एक दुर्दैवी, पण सत्य वस्तुस्थिती आहे. उदाहरणार्थ, आपल्या उज्ज्वल भवितव्याविषयी निःशंक श्रद्धा बाळगणाऱ्या समाजाजवळ वर्तमानकाळातील स्वतःपुढील प्रश्न समजण्याची पात्रता असेलच असे नाही. आत्मप्रतिमा आणि भवितव्य घडविणाऱ्या शक्तींचे डोळसपणे आकलन करून घेण्याची कुवत यांच्यातील परस्परसंबंध—म्हणजे, कोणत्या प्रकारची प्रतिमा अशा प्रकारची समज निर्माण करते—कोणी नेमका स्पष्ट केलेला नाही. प्रत्यक्ष परिस्थिती काहीही असो, विशिष्ट प्रकारच्या प्रतिमांमुळे जलद सामाजिक परिवर्तन घडून येत असेल ही गोष्ट अशक्य नाही.

वरील म्हणणे सार्थ असल्यास, वर्तमान परिस्थितीचे व सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रक्रियेचे वस्तुनिष्ठ व डोळस आकलन कदाचित सामाजिक पुनर्घटनेस प्रतिकूल ठरेल ही शक्यता नाकारता येत नाही; कारण प्रत्यक्ष परिस्थिती पुनर्घटनेस प्रेरणा देईलच असे नाही. म्हणजेच, प्रेरक आत्मप्रतिमेची जागा ज्ञान घेऊ शकत नाही. पण पुनर्घटनेची प्रेरणा वस्तुनिष्ठ ज्ञानातून मिळत नसली तरी, सामाजिक पुनर्घटनेच्या प्रत्यक्ष कार्यात मात्र ज्ञानाचा उपयोग महत्त्वाचा आहे. समाजाच्या स्थितीचे वस्तुनिष्ठ आकलन असण्याची गरज नाही असा निष्कर्ष चूक ठरेल हे ध्यानात ठेवले पाहिजे.

सामाजिक पुनरुत्थानाची प्रेरणा निर्माण होण्यासाठी प्रथम समाजाच्या आत्मप्रतिमेमध्ये सुधारणा घडून यावी लागते असे आपण मान्य केले तर, १८८० नंतरच्या काळात पुनरुज्जीवनवादी मंडळींनी भारताची गौरवशाली प्रतिमा निर्माण करण्याचा केलेला प्रयत्न अर्थपूर्ण व आवश्यक होता, असे म्हणावे लागते. या कालखंडात या सनातनी मंडळींकडून भारताची जी प्रतिमा घडविली गेली तीहून अन्य प्रतिमा उभी करणे त्या काळात अशक्य होते, असे आपण येथे गृहीत धरीत आहोत.

आपण प्रारंभी पाहिल्याप्रमाणे, एका बाजूला, ऐतिहासिकदृष्टचा निराधार पण प्रेरणा देण्याच्या दृष्टीने समाधानकारक अशी प्रतिमा स्वीकारणे, आणि, दुसऱ्या बाजूला, वर्तमान समाजस्थितीचे वस्तुनिष्ठ आकलन करण्याची कुवत बाळगणे

या दोन्ही गोष्टी एकाच वेळी समाजापाशी आढळू शकतात. असे घडू शकते, कारण प्रतिमा हा अमूर्त आदर्श, आणि सामाजिक पुनर्घटनेसाठी प्रारंभ-बिंदू म्हणून जे गृहीत धरावयास हवे ते समाजवास्तव, या दोन स्वतंत्र व अलग गोष्टी मानल्या जाऊ शकतात, त्यांची भेसळ होणार नाही हे पाहिले जाऊ शकते.

मात्र या संदर्भात एक गोष्ट स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. समाधानकारक अशी प्रतिमा निर्माण करण्याच्या प्रक्रियेमुळे जर समाजाची स्वतःबद्दल वस्तुनिष्ठ ज्ञान करून घेण्याची कुवत वाढण्यास प्रतिबंध होत असेल तर ही प्रक्रिया समाजाच्या विकासाला पोषक न ठरता मारकच ठरेल. त्याचप्रमाणे, एका विशिष्ट अवस्थेत आत्मप्रतिमा तयार करण्याची प्रक्रिया सामाजिक विकासाला पूरक असली तरीही, ती पुढील विकासाच्या मार्गात अडथळे निर्माण करील हे शक्य आहे. एका विशिष्ट अवस्थेत विधायक कर्तृत्वास प्रेरणा देणारी प्रतिमा कालांतराने विघातक ठरू शकते या गोष्टीचे १९३३ ते १९४५ या दरम्यानचा जर्मनी हे एक टोकाचे उदाहरण आहे. भारताबाबतीतही असे अवस्थांतर, व त्यामुळे प्रतिमेच्या कार्याचे विधायक ते विघातक असे झालेले रूपांतर, पाहाता येते.

भारतातील घडामोडींच्या तपशीलात शिरण्यापूर्वी एका महत्त्वाच्या मुद्याचा ऊहापोह केला पाहिजे. राष्ट्र, समाज, जमात या संकल्पनांच्या द्वारा आपण सोयीसाठी वस्तुस्थिती अमूर्त स्वरूपात व्यक्त करीत असतो. राष्ट्र हे अमूर्त स्वरूपात एकजिनसी असले तरी प्रत्यक्षात कमीअधिक प्रमाणात अनेकजिनसीपण आढळून येते. प्रतिमेचा स्वीकार, समाजवास्तवाचे विश्लेषण वस्तुनिष्ठपणे करण्याची कुवत, आणि सामाजिक पुनर्घटनेचे नेतृत्व या गोष्टी प्रत्यक्षात राष्ट्रातील वा समाजातील वेगळ्या गटांमध्ये आढळून येण्याची शक्यता आहे. प्रतिमेची निर्मिती समाजातील एका गटात प्रथम होईल, कालांतराने ती अनुकरणाने समाजाच्या इतर थरांकडून स्वीकृत होईल; आणि मग जाणूनबुजून पहिला गट सामाजिक पुनर्घटनेसाठी (स्वतःची त्या प्रतिमेवरील श्रद्धा उडालेली असूनही) त्या प्रतिमेला राबवील ही गोष्टदेखील शक्य आहे.

उदाहरणार्थ, साता समुद्रांवर राज्य करणाऱ्या, जगाला सुसंस्कृत करण्याचा वारसा घेतलेल्या 'सम्राट ब्रिटन'ची प्रतिमा इंग्लिश राज्यकर्त्या वर्गाने निर्माण केली. ब्रिटनच्या साम्राज्यवादी कालखंडाच्या उत्तरार्धात राज्यकर्त्या वर्गातील बहु-संख्य व्यक्तींची या प्रतिमेवरील (व त्या सोबतच्या विचारप्रणालीवरील) श्रद्धा उडालेली होती. त्यांचे डोळस व वस्तुनिष्ठ असे आकलन वाढलेले होते. पण ब्रिटिश समाजातील खालच्या थरांमध्ये या प्रतिमेवरील निष्ठा दृढ व तीव्र स्वरूपात टिकून राहिली. समाजवादी विचारांचा प्रभाव इंग्लंडमध्ये वाढू नये यासाठी या जन-सामान्यांतील निष्ठेचा जाणीवपूर्वक उपयोग राज्यकर्त्या वर्गाने केला. समाजवाद ही एक 'परकी' सिद्धांतप्रणाली आहे असे तिचे चित्रण त्यांनी केले. ब्रिटिश समाज-

व्यवस्थेत आढळणाऱ्या आर्थिक व सामाजिक विषमतेच्या वस्तुनिष्ठ विश्लेषणावर समाजवादी विचार उभारलेला होता ही वस्तुस्थिती अशा प्रकारे त्यांनी निष्प्रभ करून टाकली.

बुद्धिवाद, उन्नत स्वार्थाच्या संकल्पनेवर आधारलेला उदारमतवाद, अनुभव-निष्ठ शास्त्रीय दृष्टिकोन, इत्यादी पाश्चिमात्य नवविचारप्रवाहांचे संस्कार भारतीय मनावरील रूढींची, परंपरावादी संस्कारांची जळमटे झटकण्याच्या दृष्टीने, विचारा-वरील बंधने दूर करण्याच्या दृष्टीने, गुणकारी ठरतील. पण प्रतिमानिर्मितीच्या दृष्टीने हे मिश्रण पुरे पडत नाही ही गोष्ट पुष्कळ लौकरच स्पष्ट झाली. भारताच्या बाबतीत आणखी एक गुंतागुंत होती. भारतात एकजिनसी, एकात्म समाज नव्हता. सामाजिक पुनर्घटनेस प्रेरणा मिळण्यासाठी एकाहून अधिक प्रतिमांची गरज होती. किंवा, असे म्हणा की, येथे आपोआपच वेगवेगळ्या प्रतिमा निर्माण झाल्या, आणि या प्रतिमां-मध्ये मूलतः तफावत होती. मुख्य तफावत हिंदू व मुस्लिम प्रतिमांमध्ये होती ही जाणत्यांस चटकन् ओळखू येण्यासारखी गोष्ट आहे.

स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात, एकंदरीने विचार करता, हिंदू पुनरुज्जीवनवादी प्रवाह हा सुधारकी प्रवाहापेक्षा अधिक प्रभावी होता. यामुळे, एरवी झाला असता त्यापेक्षा, राष्ट्रवादी निष्ठेचा प्रसार अधिक लोकांपर्यंत झाला ही गोष्ट खरी असली तरी, आज राष्ट्रीय पुनरुत्थानाच्या मार्गात आपणांस ज्या अडचणी जाणवत आहेत त्यांचे बीजही त्या प्रवाहाच्या प्रभावातच आढळते. इतकेच नव्हे तर, मागे वळून पाहिले असता आपणांस ही गोष्ट स्पष्ट समजते की, प्राचीन हिंदू भारताची गौरव-शाली प्रतिमा रुजल्याने, पुढे जेव्हा अन्य प्रतिमा निर्माण होऊन दृढ झाल्या तेव्हा या प्रतिमेचा इतर प्रतिमांशी संघर्ष होऊन परिस्थिती अटळपणे चिघळली. इतर प्रतिमांचा उदय होणार आहे याची (एक मुस्लिम प्रतिमेचा अपवाद सोडला तर) कल्पना, त्या काळात भविष्यात डोकावून पाहाण्याचा प्रयत्न करूनही, येणे कठीण होते ही गोष्ट इथे नमूद केली पाहिजे.

थोडक्यात जनसामान्यांना मान्य होईल अशी प्रतिमा (वा अशा प्रतिमा) निर्माण होणे ही एक सामाजिक-सांस्कृतिक गरज होती. वैयक्तिक सुखसंपादनाचे तत्त्व ही सामाजिक पुनर्घटनेसाठी पुरेशी प्रेरणा ठरेल ही अपेक्षा अवास्तव होती.

ऐतिहासिकदृष्ट्या दोन प्रश्न महत्त्वाचे होते. एकापेक्षा अधिक प्रतिमा निर्माण होणे अपरिहार्य व आवश्यक होते का, आणि जर अनेक प्रतिमा निर्माण होणारच असल्या तर राष्ट्रवादी भावना हा त्या सर्व भिन्न भिन्न प्रतिमांमधील समान घटक होऊ शकेल का वा तो समान घटक ठरावा यासाठी काही करता येईल का, हा पहिला प्रश्न होता. निर्माण होणारी प्रतिमा ही पुरोगामी, आधुनिक दृष्टिकोन सामावून घेऊ शकणारी असेल, की पुराणमतवादी व विज्ञानविरोधी असेल, हा दुसरा प्रश्न होता.

हिंदुधर्मग्रंथांत सांगितलेला शास्त्रार्थ विज्ञाननिष्ठ बुद्धिवादास अविरोधी अस-

त्याची ग्वाही अनेकांनी दिली आहे. त्यांत प्रा. हाल्डेन यांच्यासारखे जगद्-विख्यात शास्त्रज्ञही आहेत. पण तरीही भारतात प्रत्यक्षात हिंदू व मुस्लिम समाजांनी आपापल्या ज्या सांस्कृतिक प्रतिमा जन्मास घातल्या त्या दोन्हीही प्रतिगामी, कूपमंडूक आणि विज्ञानविरोधी होत्या. पण ही गोष्ट अपरिहार्य नव्हती. संस्कृति-विषयक समाजशास्त्राचे आपणांस जे ज्ञान आहे त्या आधारे आपण असे म्हणू शकतो. मग अशाच स्वरूपाची प्रतिमा का निर्माण झाली ?

भूतकाळाकडे वळलेली नजर ही नेहमीच्या अर्थाने पुनरुज्जीवनवादीच असते असे नाही, याचा निर्देश वर येऊन गेला आहे. इतकेच नाही तर, पुनरुज्जीवनवादी भूमिका ही अपरिहार्यपणे प्रतिगामी आणि कूपमंडूक असलीच पाहिजे असे नाही ही महत्त्वाची गोष्ट होय. वाट चुकलेल्या प्रवाशाने आल्या मार्गाने परत मूळ, ओळखीच्या जागी जावे आणि नीट खाणाखुणा पाहून पुन्हा मार्गस्थ व्हावे ही गोष्ट आपण स्वाभाविक समजू. आपल्या मार्गक्रमणात गोंधळलेल्या समाजाने याचप्रकारे आपले मूळ शोधीत जावे, आणि नंतर पुन्हा भविष्योन्मुख वृत्तीने वाटचालीस आरंभ करावा, ही गोष्ट अशक्य नव्हती. जगाच्या इतिहासाचे परिशीलन केल्यास काही समाजांच्या बाबतीत नेमकी ही प्रक्रिया घडून आली अशी उदाहरणे सापडतात.

भारतीय पुनरुज्जीवनाची चळवळ ही प्रतिगामी व कूपमंडुक वृत्तीची होती या विधानाच्या पुष्टयर्थ शास्त्रीय व सर्वमान्य पुरावा सादर करणे सहज शक्य नाही. या निष्कर्षाचे सूचन करणाऱ्या काही प्रवाहांचा निर्देश करता येईल.

भारतीय पुनरुज्जीवनवादी चळवळीने आपल्या मनाची कवाडे बंद करून घेतली आहेत या म्हणण्याच्या पुष्टयर्थ सादर करता येण्यासारखा सर्वांत भक्कम पुरावा भारताच्या प्राचीनत्वाविषयीच्या भारतीय संशोधकांच्या वृत्तीत आढळतो. भारतीय संशोधकांची दृष्टी ही सामान्यतः भारताविषयींच्या आत्मप्रतिमेने रंगलेली आढळते; तटस्थ, टीकात्म, शास्त्रीय दृष्टीतून गतइतिहासाचा अभ्यास भारतीय संशोधक करू शकत नाहीत. सर्वसाधारण भारतीयाचे मानसही भारतीय संस्कृतीच्या प्राचीनत्वाने प्रभावित झालेले आहे. प्राचीन भारतीय ग्रंथांत नमूद केलेले 'पशुपातास्त्र' हे आण्विक क्षेपणास्त्रच होय, किंवा 'ताजमहाल' हा एक राजपुत प्रासादच होता, यांसारखी उघडच अतिरेकी विधाने सोडली तरी, साधारणपणे प्राचीनकालीन वैभवशाली भारतात काय अस्तित्वात होते आणि काय नाही याबद्दल भारतीय मानसात रुजलेल्या कल्पना या अद्भुत कपोलकल्पितांनी भरलेल्या आहेत. यातील महत्त्वाची गोष्ट अशी की, आर्य भारतात कधी आले ?, त्यांचे मूळ वसतीस्थान कोणते ?, त्या काळी त्यांनी कोणकोणते आधुनिक शोध आधीच लावलेले होते ?, अशासारख्या विषयांना अग्रक्रम प्राप्त झाला आहे. भारतीयांच्या स्वतःविषयीच्या प्रतिमेला बळकटी आणण्याच्या गरजेतून या संशोधन विषयांना अवास्तव महत्त्व प्राप्त झाले. अद्यापिही आमचे लक्ष खऱ्या महत्त्वाच्या प्रश्नांकडे वळलेले नाही,

वळू शकत नाही, ही गोष्ट भारतीय आत्मप्रतिमा प्रतिगामी असल्याचीच निदर्शक म्हणता येईल.

उदाहरणार्थ, भारतीय संस्कृतीचा उगमकाल हा एक वादग्रस्त विषय आहे. सर्व प्रकारच्या ऐतिहासिक आणि पुराणवस्तुशास्त्रात्मक पुराव्याच्या विरुद्ध जाऊन भारतीय संशोधक नेहमी उगमाचा कालखंड खूप मागे नेऊ पाहतात. भारतीय संशोधकांची विद्वत्ता निर्विवाद आहे. पण वैदिक संस्कृती हजारो वर्षांची जुनी आहे हा त्यांचा निर्णय संशोधनाआधीच घेतलेला गृहीतपूर्व (a priori) निर्णय असतो, आणि मग आपल्या निर्णयाच्या पुष्टचर्थ ते जुन्या ग्रंथांतील विधानांचे अनुकूल अन्वयार्थ लावीत असतात. भारतीय संस्कृतीच्या प्राचीनत्वाबद्दलचा त्यांचा निर्णय हा पुनरुज्जीवनवादी चळवळीतून जी आत्मप्रतिमा निर्माण झाली तिचा एक अपरिहार्य परिणाम आहे.

भारतीय समाजाच्या सद्यःस्थितीबद्दल, आजच्या समाजातील वेगवेगळ्या शक्ति-प्रवाहांबद्दल, वस्तुनिष्ठ, विवेचक ज्ञान करून घेण्यात भारतीयांना आलेले जवळपास संपूर्ण अपयश हा आपल्या निष्कर्षाच्या पुष्टचर्थ सादर करता येण्यासारखा दुसरा पुरावा होय. भारतीय समाजाची किंवा हिंदू समाजाची वर्तमान अवस्था, त्याची कारणपरंपरा, त्यात आजच्या घडीला होत असलेले बदल, यांविषयी मांडले गेलेले बहुतेक सर्व सिद्धांत, यांविषयी निर्माण झालेले बहुतांश ज्ञान हे परदेशी संशोधकांच्या संशोधनाचे फलित आहे. परकीयांनी आमच्यावर टीकाटिप्पणी करावी, आम्हांला अप्रिय असे निष्कर्ष आमच्यासंबंधी काढावेत, याचा आम्हांस राग येतो. पण त्यांच्या टीकेला आम्ही भक्कम, शास्त्रशुद्ध पुराव्यानिशी उत्तर देण्याचा प्रयत्न करीत नाही की त्यांच्याहून अधिक अर्थपूर्ण सिद्धांत मांडीत नाही.

भारतीय स्वतःची एक प्रतिमा निर्माण करीत आहेत असे पाहून, भारताविषयी एकांगी विकृत प्रतिमा निर्माण करून भारतीयांचा मनोभंग करण्याचे प्रयत्न ब्रिटिश राजवटीत विद्वत्तेच्या आवरणाखाली झाले. अशा पूर्वग्रहदूषित हल्ल्यांना प्रतिहल्ल्यांनी जबाब देणे ही एक सांस्कृतिक गरज होती हे खरे. पण या हितसंबंधी 'साक्षीदारां'नी निर्माण केलेल्या प्रतिमा खोडून काढीत असताना त्यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्यांचे आत्मनिरीक्षणात्मक आकलन प्रतिहल्ला चढविणाऱ्यांना झाल्याचे दिसत नाही ही, वस्तुस्थिती महत्त्वाची आहे. भारतीय समाजाच्या राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक अपयशाची—जे अपयश व जी अवनती ही सत्यपरिस्थिती होती—जी कारणमीमांसा केली गेली तिचा नीरक्षीरविवेकाने स्वीकार करण्याची उदार व वस्तुनिष्ठ दृष्टी सामान्यतः पुनरुज्जीवनवादी भारतीयांनी दाखविली नाही. त्यांनी स्वतःही काही वेगळी कारणमीमांसा मांडली नाही. दूषित पूर्वग्रहांचा धिक्कार करीत असताना त्यांनी वस्तुनिष्ठ टीकेचाही अव्हेर केला व वैभवशाली, आदर्श, प्राचीन आर्यसंस्कृतीची ध्वजा उभारली.

ज्या काळात भारतीय पुनरुज्जीवनवादी चळवळ आत्मप्रतिमा घडवीत होती त्या काळात पुराणवस्तुशास्त्र, मानवसंस्कृतिशास्त्र, समाजशास्त्र या ज्ञानशाखा बाल्यावस्थेत होत्या. त्यामुळे त्या वेळच्या संशोधकांचे प्रतिपादन व निष्कर्ष, त्यांनी सादर केलेल्या तपशीलाच्या विरोधी तपशील सादर करून खोडून काढणे फारसे अवघड नव्हते. या ज्ञानशाखांचा तत्कालिन शंकास्पद शास्त्रीय दर्जा लक्षात घेता त्या वेळच्या संशोधकांच्या निष्कर्षांचे खंडन करणे, वस्तुतः, अपायकारक ठरण्याचे काहीच कारण नव्हते. ते तसे न ठरण्यासाठी भारतीय समाजाच्या समस्यांबद्दल भारतीयांनी स्वतंत्र बुद्धीने संशोधन-चिंतन करावयास हवे होते. भारतीयांनी स्वतंत्र बुद्धीने आपल्या समाजापुढील समस्यांचा, आपल्या समाजस्थितीचा अभ्यास—संशोधन—करण्याची परंपरा अव्वल इंग्रजीच्या काळात निर्माण झाली होती. पण दुर्दैवाने ती टिकून राहिली नाही. राष्ट्रवादाच्या पुरामध्ये ती परंपरा लोप पावली; भारतीयांची भूमिका कोर्टातल्या प्रतिवादीच्या वकिलांची राहिली. परदेशी समाजातील उणीवा, विकृती यांचे चित्रण करून, वा वैभवशाली भूतकालीन कालखंडांकडे बोट दाखवून, प्रतिवाद करण्यातच आम्ही धन्यता मानली.

या प्रतिवाद करण्याच्या भूमिकेतून एक सिद्धांत गंभीरपणे मांडला गेला. भारतीय समाजाच्या अवनत व रुद्धगतिक अवस्थेस परकीय राज्य सर्वस्वी जबाबदार आहे, आणि परकियांचे जोखड दूर होण्याचा अवकाश, की उज्ज्वल हिंदू संस्कृतीचा प्रवाह परत शुद्ध व जोमदार स्वरूपात वाहू लागेल, असा सिद्धांत मांडला गेला. त्यावर गंभीरपणे विश्वास ठेवला गेला. परकीयांनी केलेल्या संपत्तीहरणामुळे भारतास आजची दारिद्र्यावस्था प्राप्त झाली आहे असे मानले गेले. प्रारंभी ब्रिटिश राजवटीला उद्देशून केले गेलेले हे प्रतिपादन पुढे मुस्लिम प्रभुत्वाच्या कालखंडालाही उद्देशून केले जाऊ लागले. पण मुळात परकीयांचे राज्य येथे प्रस्थापित का होऊ शकले या प्रश्नाचे उत्तर वरील सिद्धांतात मिळत नव्हते, या वस्तुस्थितीकडे सोयीस्करपणे दुर्लक्ष झाले. त्यामुळे वर्तमानकाळात काय कृती करावी या प्रश्नास उत्तर देण्याच्या दृष्टीने हा सिद्धांत वांझ ठरला.

प्रेरणेसाठी गतकालात डुबी घेणे प्रत्यक्षात इतके सोपे नव्हते. त्यासाठी किती खोल जावयाचे, म्हणजे किती मागे जावयाचे, हा एक मोठाच प्रश्न होता. वैदिक काळ इतका प्राचीन, वा त्याविषयीची माहिती इतकी अपुरी होती, की वैदिककालीन भारत ही एक अंशतः काल्पनिक निर्मितीच होती. त्यामुळे त्या प्रतिमा आजच्या काळात अर्थपूर्ण नमुना म्हणून काम देऊ शकत नव्हत्या. भारतीयांच्या ठिकाणी जिवंत ऐतिहासिक जाणिवेचा अभाव असल्यानेही गतकालीन वैभवावर आधारलेली प्रतिमा त्यांच्यात भावनात्मक प्रतिसाद निर्माण करू शकली नाही. त्याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट अशी की, ऐतिहासिक सत्याचा शोध घेणे अडचणीचे होते, कारण इतिहासात भारत या नावाची एकात्म, एकजिनसी, राजकीय वा सामाजिक चीजच नव्हती. तेव्हा भारताच्या

वैभवशाली व जोमदार संस्कृतीबद्दल संदिग्ध विधान करण्यापलीकडे जाणे सोयीचे नव्हते. स्वातंत्र्योत्तर काळात भाषावार प्रांतरचनेच्या मागणीचा जोर वाढला तेव्हा गतइतिहासाची क्रियाशील व ज्वलंत जाणीव किती फुटीर ठरते याचा आपणांस उद्‌बोधक प्रत्यय आलाच आहे !

विविधतेतून एकता निर्माण करणे, संस्कृतींचा संगम साधणे, ही भारतीय संस्कृतीची अपूर्व वैशिष्टये म्हणून सांगितली गेली आहेत. शंकराचार्यांपासून रामकृष्ण परमहंसापर्यंत अनेकांनी या दिशेने केलेल्या प्रयत्नांवर व त्यात त्यांना आलेल्या यशावर भर दिला गेला आहे. पण असे प्रयत्न ज्यामुळे करावे लागले ती मूळ विग्रहाची पार्श्वभूमी विसरण्याकडे त्यामुळे प्रवृत्ती दिसून येते. अगदी प्रारंभीच्या काळातील मुस्लिम संस्कृतीच्या आघाताला प्रतिसाद म्हणून शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा उत्कर्ष झाला असे एक स्पष्टीकरण दिले गेलेले आहे. पण भारतीय सांस्कृतिक इतिहासात शंकराचार्यांच्या कार्याचे या दृष्टिकोनातून सखोल विश्लेषण केल्याचे आढळत नाही.

विविधतेतून एकता निर्माण करण्याचे हिंदू व मुस्लिम, दोन्ही समाजांकडून जे प्रयत्न झाले त्यासंबंधीचे विवेचन केलेले आढळते; पण अखेरीस या दोन जमाती वेगळयाच का राहिल्या, त्यांच्यात संघर्षाचीच स्थिती का राहिली, या वस्तुस्थितीचे समाधानकारक विश्लेषण मात्र आढळत नाही. एकतेच्या दिशेने प्रयत्न करणाऱ्या चळवळीचे उगम-उत्कर्ष-ऱ्हास या स्वरूपाचे इतिहास लिहिले गेले आहेत. हे इतिहास लिहीत असताना एकतेचे जे सूत्र (फॉर्म्युला) या चळवळींनी वेळोवेळी पुरस्कारिले ते व्यवहार्य होते असे प्रत्येक चळवळीच्या वेळी गृहीत धरलेले असते. त्या त्या एकेका चळवळीचे योग्य आकलन होण्याच्या दृष्टीने हे वेगवेगळे अभ्यास समाधानकारक असले तरी, भारतीय इतिहासातील परस्परविरोधी प्रवाहांमधील तोल वेळोवेळी कसा बदलत गेला, तो का बदलत गेला, त्याचे खरे स्पष्टीकरण त्यातून मिळत नाही. भारताचा सांस्कृतिक इतिहास, खरे म्हणजे, आजवर लिहिलाच गेलेला नाही.

याचा एक चमत्कारिक परिणाम असा झालेला आहे की वेगवेगळया मंडळींनी भारतीय इतिहासातले वेगवेगळे क्षण पकडून ठेवले आहेत. आणि ते क्षण म्हणजेच सारा भारतीय इतिहास असे मानले आहे. कोणाच्या दृष्टीने मुस्लिम आक्रमणाच्या क्षणी शुद्ध व श्रेष्ठ हिंदू संस्कृती लोप पावली; भारतात हिंदूराष्ट्र निर्माण केले म्हणजे ती परत आपल्या शुद्ध व श्रेष्ठ स्वरूपात अवतरेल असे त्यांना वाटते. या मंडळींच्या मनात वैदिककालीन आर्यसंस्कृती म्हणजे भारतीय संस्कृती असे एक कायम गोठलेले चित्र आहे. ऐतिहासिक गतिमान प्रक्रियेत भारतीय संस्कृती बदलत आली आहे ही घटना त्यांच्या दृष्टीने घडलेलीच नाही. मुस्लिमांनी भारतावर प्रभुत्व प्रस्थापित केले तेव्हाची हिंदू संस्कृती हीदेखील प्राचीन काळापासून बदलत बदलत एका अवस्थेस येऊन पोचली होती; मुस्लिम (व नंतर ब्रिटिश) प्रभुत्वाच्या कालखंडातही

तिचे व्यक्तिमत्त्व बदलत बदलत आज ती एका विशिष्ट स्वरूपात आढळते; आणि यापुढील कोणत्याही कृतीसाठी आजचे तिचे विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व हा प्रारंभबिंदू म्हणून स्वीकारला पाहिजे, अशी त्यांची इतिहासाची गतिमान दृष्टी नाही. भारतीय सांस्कृतिक इतिहास हा विविधतेत एकता या कल्पनेचा मूर्त आविष्कार आहे असे मानणारेही, एका आपल्या आवडत्या क्षणास गोठवून तोच सारा इतिहास असा भ्रम मनात बाळगीत आहेत. कधी एकतेच्या बाजूने तर कधी अलगीकरणाच्या, संघर्षाच्या बाजूने पारडे झुकते असा गतिमान इतिहास ते पाहात नाहीत.

एका वेगळ्या अर्थाने पुनरुज्जीवनवादी आत्मप्रतिमा संदिग्ध व कपोलकल्पित असण्याचा, ती वास्तवापासून सर्वस्वी अलग असण्याचा एक फायदा आहे. अशा प्रतिमेला वेगवेगळ्या विचारांच्या मंडळींना निरनिराळ्या कारणांनी आपली निष्ठा वहाता येते, आणि त्यातून एकात्मतेचा परिपोष होऊ शकतो. पण प्रत्यक्ष वर्तमान परिस्थितीतील उघड वा सुप्त संघर्षांशी समांतर, आगीत तेल ओतणारे घटक अशा प्रतिमेत असता कामा नयेत.

या दृष्टीने समाजाने निर्माण केलेली आत्मप्रतिमा ही भौगोलिकदृष्ट्या एका स्वप्नभूमीशी निगडीत असेल तर खूपच फायद्याचे. 'नंदनवन अशा पवित्र इस्रा-एल'ची ज्यू समाजाने निर्माण केलेली आत्मप्रतिमा देशोदेशींच्या ज्यूंना एकत्र आणण्यास अशीच उपयोगी पडली. कारण दैनंदिन जीवनातील सत्यस्थिती व प्रतिमा यांच्यात कोठे विसंवाद निर्माण होण्याचा प्रश्नच नव्हता. याउलट, 'विविध-तेत एकते'ची आत्मप्रतिमा आणि प्रत्यक्षातील जातपातींतील विषम व्यवहार, किंवा हिंदु-मुस्लिम तेढ यांतील विसंवाद, हा इतका खुपणारा आहे की अशी प्रतिमा एकात्मता निर्माण करण्याच्या दृष्टीने तितकी प्रभावी ठरूच शकत नाही.

सामाजिक पुनरुत्थानाच्या दृष्टीने कोणत्या प्रकारची आत्मप्रतिमा सर्वांत उपयोगी ठरते या प्रश्नाला साधे सरळ उत्तर नाही. ती सर्वस्वी वस्तुनिष्ठ असली तर ती प्रेरणा-हीन ठरण्याचा, फुटीर ठरण्याचा संभव. ती जर फार कल्पनारम्य असेल तर ती लोकांना एकत्र आणू शकेल, प्रेरणा देऊ शकेल. पण पुनरुत्थानास उपयुक्त अशा प्रकारच्या शक्ति-प्रवाहांना ती जन्म देण्यास समर्थ न ठरण्याचा धोका आहे. चांगली प्रतिमा कोणती ? तर, ती समाजास मान्यही झाली पाहिजे, तिच्यापासून जन-सामान्यात कार्याची प्रेरणाही पण मिळाली पाहिजे, आणि ती प्रेरणा योग्य प्रकारच्या कार्यासाठी मिळावी इतपत त्या प्रतिमेचा वर्तमान वास्तवातील गरजांशी संवाद साधला पाहिजे.

समाजाने अमूक एका प्रतिमेचा स्वीकार केला तर त्यापासून समाजाला इतक्या तीव्रतेची स्फूर्ती प्राप्त होईल असे गणित आधी मांडता येत नाही. आत्मप्रतिमेची स्वीकृती ही जाणतेपणी घडणारी प्रक्रिया नाही. ती एक सावकाश घडणारी प्रक्रिया आहे. अनेक आत्मप्रतिमांमधून एक टिकून रहाते, किंवा एकाहून अधिक प्रतिमांचा

संवाद होऊन एक निराळीच आत्मप्रतिमा आकार घेत जाते.

समाजाच्या बांधणीसाठी आत्मप्रतिमेचा होणारा वापर ही एक गुंतागुंतीची आणि अडखळत चालणारी प्रक्रिया आहे. भविष्यातील परिणामांच्या दृष्टीने गूढ, योगायोगाचे घटक त्यातून वगळता येतील इतके निश्चित, निर्विवाद ज्ञान माणसास अद्यापपावेतो झालेले नाही. एका मानव समूहाला, गटाला एकसंधता, एकजूट प्राप्त करून देणारी प्रतिमा, स्फूर्ती व जोम देणारी प्रतिमा, दुसऱ्या समूहाच्या वा गटाच्या दृष्टीने विघातक ठरू शकते. दुसरीकडे बहुजिनसी समाजात सर्व वेगवेगळ्या गटांना एकाच वेळी मान्य होऊ शकणारी प्रतिमा ही तडजोडीतूनच निर्माण होऊ शकते, पण अशी तडजोडस्वरूपी प्रतिमा ही खूपच सौम्य, धेडगुजरी बनणे अपरिहार्य असते. असा हा गुंता आहे.

तेव्हा, एक एकात्म आत्मप्रतिमा समाजावर वरचढ राज्यकर्त्या गटाने लादावी, किंवा सावकाश, अडखळत आत्मप्रतिमेची नैसर्गिक निर्मिती होऊ द्यावी, असे दोनच पर्याय उरतात. वरचढ राज्यकर्त्या गटाला मान्य असलेली प्रतिमा बाकीच्या समाजाला मान्य होईल की नाही ही गोष्ट समाजाला एकजिनसीपणाच्या मुशीतून सक्तीने काढू शकण्याची राज्यकर्त्या गटात किती कुवत आहे यावर अवलंबून राहते. सर्वांना मान्य अशा एका समान आत्मप्रतिमेची निर्मिती खालून नैसर्गिकरीत्या व्हावयाची असेल तर समाजाला एकात्म करणारे प्रबल शक्ति-प्रवाह व दडपणे आतूनच निर्माण झाली पाहिजेत. भारतात या बाबतीत द्विधा मन:स्थिती आढळते. एकदा असे म्हटले जाते की एकात्मता लादली पाहिजे, तर दुसऱ्या वेळी पुन्हा म्हटले जाते की, एकीकरणाच्या दिशेने काम करणाऱ्या प्रक्रियांना नैसर्गिक वाव दिला पाहिजे. भारताची रचना संघराज्यात्मक असावी की एकराज्यात्मक असावी यावरूनचा वाद हा याच द्विधा मनोवृत्तीचा निदर्शक आहे.

या बाबतीत धरसोडीचे धोरण धोक्याचे ठरेल. 'एक भारतीय संस्कृती' ही प्रतिमा जर असमाधानकारक वाटत असेल तर जी नवी आत्मप्रतिमा समाजापुढे निर्माण करावयाची तीमध्ये 'विविधतेत एकता' या जोडीतील विविधतेवर, विविध गटांच्या सांस्कृतिक स्वायत्ततेवर अधिक भर दिला पाहिजे. दुसरा मार्ग म्हणजे, 'एक भारतीय संस्कृती'ची प्रतिमा सर्वांकडून मान्य होण्याचा आग्रह न धरता, ही प्रतिमा अधिकाधिक लोकांना अर्थपूर्ण व प्रत्ययकारी वाटेल अशा दिशेने कार्य करणाऱ्या शक्तींचा गाजावाजा न करता परिपोष करण्यावर भर द्यावा हा होय. आपल्या संस्कृतीचे योग्य मार्मिक आकलन व आपल्या वर्तमान स्थितीचे वास्तव भान या दोन गोष्टींची धोरणे ठरविताना गरज आहे. आज आपण वरील पेचात सापडलो आहोत म्हणून अशी गरज विशेषेकरून आहे.

भारतीय समाजरचना, लोकशाही राज्यपद्धती आणि नवसमाजनिर्मिती

वसंत पळशीकर

स्वातंत्र्य प्राप्त झाले म्हणजे भारतात पार्लमेंटरी धर्तीची प्रातिनिधिक लोकशाही राज्यपद्धती प्रस्थापित करावयाची असा निर्णय आधीच झालेला होता असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीपासून ब्रिटिशांनी येथं वेगवेगळ्या पातळ्यांवर क्रमश: प्रातिनिधिक जबाबदार राजकीय संस्थांची निर्मिती केलेली होती, आणि ही राज्यपद्धती राबविण्याचा अनुभवही काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनी घेतलेला होता, हे त्याचे एक कारण सांगता येईल. ब्रिटिश हे भारतात आमचे 'शत्रू' असले तरी, आमचे जवळपास सर्व राजकारणी पुढारी ब्रिटिश राज्यपद्धती आदर्श मानीत होते. ब्रिटिश राज्यपद्धतीच आम्हांस आदर्श वाटत होती असे नाही, तर येथील उदारमतवाद्यांचे आदर्श पुरुष ब्रिटिश होते, येथील समाजवाद्यांनाही ब्रिटिश मजूर पक्षाची जागा स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतात काँग्रेसच्या संबंधात आपण घेऊ असे वाटत होते. आमचे सर्व भावनात्मक अनुबंध ब्रिटनशी निगडित होते. यात पार्लमेंटरी धर्तीच्या लोकशाहीचा स्वीकार आपण का केला या गोष्टीचे स्पष्टीकरण मिळू शकेल. काही का असेना, स्वतंत्र भारताने मोठ्या विश्वासाने लोकशाही राज्यघटना संमत केली, आणि असे मानले की नवसमाजनिर्मितीच्या आपल्या आकांक्षेच्या मार्गातील सर्व राजकीय अडसर आपण लेखणीच्या फटकाऱ्यासरशी दूर केले आहेत.

वीस वर्षांनंतर या विश्वासाला तडे गेले आहेत. समाजवादी समाजनिर्मितीच्या ध्येयाचे काय झाले असे पाहू जाता, असे दिसते की, देशातील राजकारणी व जागरूक

नागरिक यांच्यात दोन गट निर्माण होताना दिसत आहेत. त्यांपैकी एका गटाने समाजवादी समाजाच्या निर्मितीचे ध्येय वाऱ्यावर सोडून केवळ औद्योगिक, आर्थिक विकासाची कास धरली आहे, भारतातील सामाजिक व आर्थिक विषमतेवर प्रहार करण्याचे सोडून दिल्यासारखे आहे. दुसरा गट हा क्रांतीची भाषा बोलत आहे. नक्षलबाडी विचारसरणीचा देशभर होत असलेला प्रादुर्भाव ही एक खूण आहे. समाजवाद आणि लोकशाही या दोन्हींवर श्रद्धा असणारा एक मोठा गट या दोन टोकांच्या मध्ये आहे. पण त्याची अवस्था त्रिशंकूसारखी झालेली आहे. लोकशाहीसाठी त्यातील काही जण समाजवादाचा आग्रह बाजूस ठेवण्यास तयार आहेत असे दिसते, तर समाजवाद लोकशाही राज्यपद्धतीद्वारा येण्याची शक्यता दिसत नसल्याने इतर काही वर्गसंघर्षात्मक लढ्यांची भाषा बोलत आहेत. पण या गटातील फार मोठा भाग वैचारिक संभ्रमात सापडून निष्क्रिय बनलेला आहे. अशा परिस्थितीत 'बलशाली भारत' हे संदिग्ध ध्येय डोळ्यापुढे ठेवणाऱ्या जनसंघासारख्या राजकीय पक्षाची वाढ झपाट्याने होत असली तर नवल नाही.

प्रस्थापित सरकार व समाजरचना नष्ट करूनच समाजवादी समाजाची उभारणी शक्य आहे ही भूमिका प्रस्तुत लेखकास मान्य नाही. सोविएत रशिया व चीन या दोन देशांतील अनुभव त्या भूमिकेचे वैय्यर्थ दाखवून देण्यास पुरेसा आहे. कल्याणकारी राज्य ही भांडवलशाहीची सुधारलेली आवृत्ती समाधानकारक नाही असे त्यास वाटते. अर्थातच, लोकशाही राज्यपद्धतीच्या मार्गाने समाजवादी समाजाची निर्मिती करता येणे शक्य आहे असे मत असल्याने, निर्मितीची वाट दाखविण्याची जबाबदारी स्वीकारणे क्रमप्राप्त ठरते, त्यासाठी अवलंबावयाची नीती (स्ट्रॅटेजी) दिग्दर्शित करणे आवश्यक ठरते.

लोकशाही राज्यपद्धतीचा मार्गच योग्य का याचेही येथे थोडक्यात उत्तर देणे इष्ट ठरेल. कोणतीही विचारसरणी, तिच्या अनुयायांना ती उत्तम व श्रेष्ठ वाटत असली तरी, समाजावर लादणे ही गोष्ट चूक आहे. एखादी विचारसरणी, समानसंघटनेची बैठक म्हणून, समाजाला सामान्यपणे मान्य आहे की नाही ते जाणण्याच्या दृष्टीने लोकशाही राज्यपद्धती ही आजवरच्या सर्व राज्यपद्धतींमध्ये श्रेष्ठ असल्याने त्याच पद्धतीचा अवलंब करून समाजवादी समाजाची निर्मिती केली पाहिजे असे आम्हांला वाटते.

येथे लोकशाही राज्यपद्धती आणि लोकशाही समाजाची उदारमतवादी कल्पना यांतील फरक स्पष्ट केला पाहिजे. लोकशाही राज्यपद्धती ही समाजातील वेगवेगळ्या गटांच्या हितसंबंधात तोल राखून, सामान्यत: लोकांचा कल राखून राज्य करण्याची एक पद्धत आहे. प्रत्येक देशात तिचा त्या देशातील कालमानपरिस्थितिनुसार विकास होत आला आहे. राज्यपद्धती व त्या अनुषंगाने उभी झालेली संस्थात्मक यंत्रणा, कामकाजाचे नियम, इ. गोष्टी यांचे आजचे स्वरूप अंतिम वा परिपूर्ण नाही. बदलत्या

समाजस्थितिनुसार व सामाजिक-सांस्कृतिक उद्दिष्टांप्रमाणे तिच्यात, लोकशाहीच्या पद्धतीने, बदल शक्य आहे व तसा बदल नित्य होतही असतो. या पद्धतीत व लोकशाही समाजाच्या उदारमतवादी कल्पनेत महत्त्वाचा फरक आहे. पहिली ही राज्यकारणाची पद्धत आहे तर दुसरे समाज रचनेसंबंधीचे आदर्श चित्र आहे. पाश्चिमात्य देशांत अस्तित्वात असलेल्या लोकशाही समाजाची उभारणी व्यक्तिगत स्वार्थसंपादनाच्या तत्त्वावर झालेली आहे. या स्वार्थाला, स्वार्थसंपादनाला मुरड घातलेली आहे. पण हा उन्नत स्वार्थही इतरांशी किमान तडजोड करण्यात आपली सोयच पाहतो.

कल्याणकारी राज्याच्या निर्मितीपर्यंतची वाटचाल करीत असताना उदारमतवादी लोकशाही समाजाच्या निर्मितीच्या दृष्टीने पुरेशी पडणारी राज्यपद्धती समाजवादी विचारवंतांनाही, विशेषत: ब्रिटनमधील, समाधानकारक वाटली असली तर नवल नाही. कारण दर टप्प्यावर दृश्य स्वरूपात प्रगती दिसत होती. या दीर्घ कालावधीत राजकारणाचे जे प्रकार, ज्या राजकारणी संस्था, अस्तित्वात आले त्यांना एकप्रकारचे अभंग पावित्र्य प्राप्त झाले आहे. पण या साधनांची सापेक्षता ओळखता न येणे हे केवळ मानसिक जाड्याचे लक्षण आहे. कल्याणकारी राज्य किंवा त्याच्या निर्मितीपर्यंतच्या काळात दृढ झालेल्या राजकारणी संस्था व राजकारण यांची सापेक्षता या लेखात गृहीत धरलेली आहे.

या लेखाची योजना पुढीलप्रमाणे आहे. दुसऱ्या विभागात लोकशाही राज्यपद्धतीची मूलभूत वैशिष्ट्ये प्रथम स्पष्ट केली आहेत. ही वैशिष्ट्ये एकाच वेळी नि:संदिग्ध, खंबीर पण लवचिक आहेत, व म्हणून समाजवादाच्या उभारणीसाठी लोकशाही राज्यपद्धतीचा मार्ग वापरता येण्यासारखा आहे, ही गोष्ट त्यातून स्पष्ट होईल. तिसऱ्या विभागात भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भातील काही प्राथमिक मुद्यांची स्पष्टता केली आहे. लोकशाही राज्यपद्धती ही लोकमतानुवर्ती असते. समाजस्थिती, संस्कृती व लोकशाही राज्यकारण यांच्यांत अन्योन्यसंबंध असतो. स्वातंत्र्योत्तर भारतात प्रादेशिक (गाव ते राज्य) पातळीवर या अन्योन्यसंबंधाचे चित्र कसे आढळते त्याचे विवेचन नंतरच्या चौथ्या भागात केले आहे. प्रादेशिक पातळी निवडण्याचे कारण स्पष्ट आहे. या पातळीवर पारंपरिक समाज आणि नव्या संस्था, विचारसरणी यांचा घनिष्ठ संबंध आलेला आहे. लोकशाही राज्यपद्धतीच्या मार्गाने नवसमाजनिर्मिती करता येण्याची गोष्ट तर सोडा, पण लोकशाही तरी या देशात टिकते का नाही, अशी चिंता निर्माण करणाऱ्या अनिष्ट प्रवृत्ती याच पातळीवर दृग्गोचर झालेल्या आहेत हेही त्याचे एक कारण आहे. या अनिष्ट प्रवृत्तींचे निराकरण प्रादेशिक पातळीवरील लोकशाही राज्यपद्धतीच्या कार्यवाहीतून निर्माण होणाऱ्या अंत:स्थ राजकीय सामर्थ्यातून होणे अशक्य का आहे, या अनिष्ट प्रवृत्तीचे निराकरण नजिकच्या भविष्यकाळात होण्याची अपेक्षा करणे वस्तुनिष्ठ का होणार नाही, आणि म्हणून राष्ट्रीय पातळीवरील राज्यकारण व केंद्रीय सरकार यांचे या बाबतीतले कार्य कसे महत्त्वाचे आहे,

याचे विवेचन पाचव्या भागात केले आहे. शेवटी, लोकशाही राज्यपद्धतीखाली राष्ट्रीय व प्रादेशिक यांच्यात एक तणाव कायम आहे, राष्ट्रीय राज्यकारणाने अनिष्ट प्रवृत्तींना रोखून धरलेले आहे, अशा काळात नवसमाजनिर्मितीची पायाभरणी ग्रामीण पातळीवर कशी सुरू करावी लागेल व त्यासाठी पारंपरिक समाजवादी विचारसरणी व साधने-मार्ग यांच्या पलीकडे कोणत्या बाबतीत जावे लागेल, त्याचे सूचन अखेरच्या भागात केले आहे.

पार्लमेंटरी लोकशाहीची वैशिष्टचे

इंग्लंड हे लोकशाहीचे माहेरघर असे म्हटले जाते. तेथील लोकशाही राज्यपद्धतीचा इतिहास पाहिल्यास प्रथमच एक गोष्ट ध्यानात येते. ती ही की, लोकशाही राज्यपद्धती तेथे कालमान परिस्थितिनुसार उत्क्रांत होत गेली आहे. बरेच चढउतार येऊन गेले आणि अद्यापिही ती विकास पावत आहे. स्वस्थचित्ताने विचार केल्यास ही एक प्राथमिक, स्वाभाविक गोष्ट आहे हे ध्यानात येते. या मुद्यावर भर देण्याचे कारण असे की, भारतात मात्र आपण आपल्या मनातील आदर्शानुसार येथील राज्यपद्धती कार्य करीत आहे की नाही अशी सतत तपासणी करून तिचा रोज निवाडा करीत असतो. आदर्शाबरहुकूम तिचे वर्तन घडताना न दिसल्याने हताश होतो, संतापतो. ही एक चुकीची, असमंजस प्रतिक्रिया आहे. येथील लोकशाही राज्यपद्धतीदेखील अशीच उत्क्रांत होत जाणार आहे, आणि येथील कालमानपरिस्थितिनुसार तिला आकार प्राप्त होत जाणार आहे.

अशी भूमिका घतली म्हणजे, लोकशाही राज्यपद्धतीची किमान आवश्यक, व्यवच्छेदक वैशिष्टचे कोणती हे पाहणे महत्त्वाचे ठरते. येथेदेखील, ही वशिष्टचें प्रारंभापासूनच पूर्ण व शुद्ध स्वरूपातच आढळली पाहिजेत असा आपला आग्रह नाही. ठळकमानाने ती अस्तित्वात असली तरी लोकशाही राज्यपद्धतीची कार्यवाही यशस्वीपणे होऊ शकते. किंबहुना, लोकशाही राज्यपद्धतीच्या उत्क्रांतीला, विकासाला अवकाश आहे किंवा नाही, अवकाशाचा संकोच करणारे घटक परिस्थितीत बलवत्तर होत आहेत का, हे प्रश्न निर्णायक महत्त्वाचे होत.

आधुनिक काळातील लोकशाही राज्यपद्धतीची किमान आवश्यक वैशिष्टचे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील :

(१) सार्वत्रिक मताधिकार व नियतकालिक निवडणूक; (२) व्यक्तिस्वातंत्र्य, लेखन, भाषण व संघटन स्वातंत्र्य; (३) कायद्याचे घटनात्मक राज्य; (४) राजकारणाचे अस्तित्व; आणि (५) हिंसेचे राजकारणातून उच्चाटन.

लोकशाही राज्यपद्धतीची निर्मितीच मुळात का झाली या प्रश्नाचे उत्तर शोधू गेल्यास आपणास असे आढळते की, राजकीय सत्ता ही स्पर्धेचे लक्ष्य बनली, आणि या स्पर्धेत विजयी झालेल्यास आपल्या पराभूत प्रतिस्पर्ध्यास नेस्तनाबूत न करता

आल्याने स्पर्धेची अवस्था कायम राहिली. स्पर्धेची अवस्था कायम राहिल्याने, आणि तिला प्रामाण्य (लेजिटिमसी) प्राप्त झाल्याने, स्पर्धेचे नियम निर्माण होत गेले. या प्रवाहात मानवी प्रतिष्ठेबाबतचा, व्यक्तिस्वातंत्र्याबाबतचा उदारमतवादी मूल्य-विचार येऊन मिळाला. या दोहोंच्या एकत्रित परिणामातून आधुनिक लोकशाही राज्यपद्धती निर्माण झाली. म्हणून वर उल्लेखिलेली पाच वैशिष्टचे ही मूलभूत आहेत.

भारतातील लोकशाही राज्यपद्धती : काही प्राथमिक मुद्दे

भारतातही लोकशाही राज्यपद्धतीचा गेली पाऊणशे-शंभर वर्षे विकास होत आहे. ब्रिटिश राजवटीच्या काळात प्रातिनिधिक, जबाबदार राज्यपद्धतीचा स्थानिक पातळीपासून राष्ट्रीय पातळीपर्यंत क्रमाक्रमाने विस्तार करण्यात आला. पण ब्रिटिशांच्या एकतंत्री राज्यकारभाराच्या चौकटीत हा विस्तार झाल्याकारणाने राजकीय-सामाजिकदृष्टचा सर्वांत अधिक जागरूक, सुविद्य असे लोक या विकास प्रक्रियेत पूर्णपणे कधी सहभागी झाले नाहीत. याचा परिणाम असा झाला की, विशेषतः स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या पातळीवर, समाजातील पारंपरिक पुढाऱ्यांच्या हाती या संस्थांचा कारभार राहिला. प्रौढ मताधिकाराचे तत्त्व त्या वेळी स्वीकारलेले नसल्याने हा पुढारी वर्ग सर्वसामान्य जनतेला जबाबदार नव्हता, हे ओघानेच आले. पण ब्रिटिशांच्या एकतंत्री चौकटीतील 'स्थानिक स्वराज्या'च्या अवतारामधून याहूनही गंभीर दोष निर्माण झाला. तो असा की, पदांच्या जोडीला खरे अधिकार व सत्ता प्राप्त न झाल्याने मूलतः लोकप्रतिनिधी हे बेजबाबदारच राहिले : लोकशाही राज्यपद्धतीचा त्यांना कळलेला अर्थ, निवडणुका लढविणे आणि निवडणुकीत जिंकून आल्यावर आपला स्वार्थ साधणे, हा होता. स्वातंत्र्य प्राप्त झाले तेव्हा स्थानिक स्वराज्य संस्थांची परंपरा प्रामुख्याने या प्रकारची होती.

कायदेकानू, राजकीय संस्था, यांसारख्या गोष्टींचा विकास त्या त्या देशातील, समाजातील पूर्वपरंपरेशी सांधा कायम ठेवून झाला तर तो स्वाभाविक स्वरूपात होतो. येथील लोकशाही राज्यपद्धती, येथील कायदेकानू हे बऱ्याच अंशी, किंबहुना सर्वस्वी, कृत्रिमपणे येथे कलम केलेले होते. प्रस्तुत लेखाच्या विषयाच्या संदर्भात महत्त्वाचा मुद्दा असा की, सार्वजनिक कार्याची व त्याद्वारा कीर्तीची व सत्तेची आकांक्षा वा मनोधारणा निर्माण होण्यापूर्वीच येथे व्यक्तींना सत्तेच्या जागा प्राप्त झाल्या. ब्रिटिशपूर्व समाजात राज्यसत्तेच्या कार्यात सहभागी होण्याचा अनुभव भारतातील कोणत्याच वर्गांना (वा जातींना) नव्हता असे नाही. पण तत्कालीन राज्यसत्तेची रचना राजापासून खालच्या मानकऱ्यांपर्यंत वैयक्तिक स्वार्थाच्या व सत्तेच्या अनुषंगाने झालेली होती. सामाजिक जबाबदारीची जाणीव गावच्या किंवा जातीच्या कक्षेपुरतीच मर्यादित होती व समाजहिताची कल्पनाही धार्मिक श्रद्धांच्या चौकटीत

बंदिस्त होती. ब्रिटिश राजवटीखाली धर्माचे (व जातिव्यवस्थेचे) आणि गावकीचे राजकीय-कायदेशीरदृष्टचा प्रामाण्य नष्ट झाले. लोकशाही राज्यपद्धतीच्या निर्मिती-नंतर जी एक नवीन राजकीय-कायदेशीर चौकट निर्माण झाली तिला आवश्यक असलेली परंपरा व मनोधारणा, अगदी वरिष्ठ इंग्रजी विद्याविभूषितांचा वर्ग सोडला तर, समाजात अस्तित्वात नव्हती. साहजिकच, लोकांनी या नवीन संस्थांचा पारंपरिक उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी वापर केला. पारंपरिक संस्थांचा वापर करताना पारंपरिक संकेतांची बंधने पाळावी लागत होती. नव्या लोकशाही संस्थांच्या बाबतीत असे संकेत रूढ झालेले नव्हते, हा महत्त्वाचा फरक होता.

स्वातंत्र्योत्तर काळात भारताने प्रौढ मताधिकाराचे तत्त्व स्वीकारले, एक विस्तृत राज्यघटना स्वीकारली, आणि लोकशाही संस्थांची एक पूर्ण चौकट उभारून कामाला सुरुवात केली. परकीय राजवटीपासून स्वातंत्र्य हस्तगत करणाऱ्या कोणत्याही राष्ट्राला आज याखेरीज दुसरा मार्ग नाही. भारताची राज्यघटना बनविणारी मंडळी ही राजकारणी असण्यापेक्षा विचारवंतांची भूमिका पार पाडीत होती असे म्हणता येईल. त्यांचा दृष्टिकोन आदर्शवादी होता. याचे दोन परिणाम झाले.

प्रौढ मताधिकाराचे तत्त्व स्वीकारण्याचे संभाव्य, राजकीय परिणाम त्यांनी विचारात घेतले नाहीत. हे परिणाम लक्षात घेऊनही प्रौढ मताधिकाराचे तत्त्व अंगिकारता आले असतेच. पण तशा परिस्थितीत राज्यपद्धतीची संस्थात्मक रचना काही वेगळी केली असती, राजकीय सत्तेच्या वापरावर काही अंकुश व नियंत्रणे निर्माण केली असती. सर्व प्रौढ स्त्री-पुरुषांना मताधिकार दिल्याने पारंपरिक समाज-व्यवस्थेचा दाट प्रभाव राज्यकारणावर पडणे अटळ झाले. दोन प्रकारे हा प्रभाव दिसून येतो. पारंपरिक संस्कृतीचा प्रभाव असलेल्या व्यक्तींच्या हाती राजकारणाची सूत्रे येत गेली. आणि शासनसंस्थेचा वापर पारंपरिकदृष्टचा बलिष्ठ अशा वर्गांच्या हितासाठी होऊ लागला.

लोकशाही राज्यपद्धतीचा स्वीकार करणाऱ्यांचा दृष्टिकोन आदर्शवादी होता, आणि ते विचाराने, प्रामुख्याने, समाजवादाने प्रभावित झालेले उदारमतवादी होते. यामुळे आपल्या समाजातील बहुसंख्य जनतेचे मानस हे पारंपरिक आहे ही वस्तु-स्थिती विसरून (वा ती जाणून ?) त्यांनी भारताची राज्यघटना तयार करताना आधुनिक मूल्यांचा अंतर्भाव केला. सामाजिक व आर्थिक समता, व्यक्ति-स्वातंत्र्य, लेखन-भाषण-संघटनादि स्वातंत्र्य या मूल्यांचा समावेश घटनेत असल्या-कारणाने, आणि पंडित नेहरूंच्या कारकीर्दीत काँग्रेसने (व लोकसभेने) वेळोवेळी कमीअधिक सर्वांगीण स्वरूपाचा समाजवाद हे ध्येय म्हणून स्वीकारल्याने, भारतीय समाजात आजही या मूल्यांना खऱ्या अर्थाने मान्यता नाही आणि समाजवादी समाज-रचनेची मागणी जनसामान्यांकडून झालेली नाही या वस्तुस्थितीचा बहुतेकांना विसर पडतो. पण एका दृष्टीने हा एक मोठा शुभयोग आहे. हीच गोष्ट दुसऱ्या प्रकारे

सांगावयाची तर, भारतीय राज्यघटना ही पारंपरिक समाजाला एका विशिष्ट दिशेने खेचत राहणारी एक शक्ती आहे आणि या शक्तीला, केवळ काही विचारवंतांच्या व्यक्तिमत्त्वाचेच वजन नाही तर, कोणत्याही राज्यव्यवस्थेत घटनेला जे स्वयंभू प्रामाण्य व वजन प्राप्त होते ते प्राप्त झाले आहे. ही गोष्ट भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात अत्यंत महत्त्वाची आहे हे पुढे स्पष्ट होईलच.

लोकशाही राज्यकारण आणि समाजव्यवस्था यांच्या अन्योन्यसंबंधांचे भारतात आढळणारे चित्र

राजकारणामध्ये सत्तेसाठीची स्पर्धा, पक्षोपपक्षांची संघटना व निवडणुकांचे राजकारण; प्रशासन व न्यायव्यवस्था; आणि जिल्हापरिषदा, विधानसभा, पालिका आदी लोकप्रतिनिधींच्या संस्थांचा कारभार, असे तीन प्रमुख घटक; आणि पंचायत, पंचायत समिती, जिल्हा परिषदा, पालिका-महापालिका, राज्य व केंद्र अशा वेगवेगळ्या पातळ्या, यांचा विचार करता येईल.

अ. गाव पातळी

गावपातळीवरील राजकारणाचे समाजशास्त्रीय अभ्यास अलीकडील काळात वाढत्या प्रमाणावर होत आहेत. हे अभ्यास बहुतेककरून मानवसंस्कृतिशास्त्रज्ञांनी केलेले आहेत. त्या अभ्यासांच्या अवलोकनातून सर्व भारतभर लागू करता येतील असे फार थोडे समान, सार्वत्रिक निष्कर्ष हाती लागतात. तीन सामान्य निष्कर्ष काढता येतात असे प्रस्तुत लेखकास आढळले : (१) खेड्यातून आज राजकारण हे स्वतःस क्षत्रिय म्हणविणाऱ्या, पारंपरिकदृष्ट्या मध्यम श्रेणीच्या किसान जातींच्या हाती आहे; (२) या पातळीवरील राजकारण आधुनिक लोकशाही संस्थात्मक रचनेच्या अंतर्गत चालत असले तरी त्याचा आशय बव्हंशी पारंपरिक आहे; आणि (३) गावाच्या सीमा याच राजकारणाच्या सीमा असतात. त्याहून व्यापक अधिष्ठान असत नाही. सामान्यपणे आढळणाऱ्या या तीन गोष्टी सोडल्या तर जवळपास प्रत्येक गावातील परिस्थिती वेगळी, अपूर्व असते.

गावातील राज्यकारणाचा आशय पारंपरिक असला तरी पद्धती लोकशाहीच्या, चौकट आजच्या कायदेकानूंची आणि संदर्भ बदलत्या आर्थिक-सामाजिक परिस्थितीचा आहे या गोष्टीविसरून चालणार नाही. याचा परिणाम काय होतो ते पाहण्यासारखे आहे. एक पण साधीक्रांतिकारक महत्त्वाची गोष्ट अशी की, पंचायतीसाठी विभागवार निवडणुका होत असल्याने, व आजची गावाची वस्ती जातवार व्यवसायवार असल्याने, अपरिहार्यपणे, वेगवेगळ्या जातींतील व्यक्तींना हाताशी धरावे लागते, औपचारिकदृष्ट्या त्यांना गावच्या पुढारीपणात बरोबरीच्या नात्याने सहभागी करून घ्यावे लागते. आजच्या कायदेकानूंमुळे किमान आर्थिक-राजकीय पाठबळ

असणाऱ्या प्रतिस्पर्ध्याचा काटा काढता येत नाही (दंडेलीच्या जोरावर एकट्या-दुकट्यास अद्यापिही वाटेस लावता येते). याहूनही महत्त्वाची गोष्ट अशी की, लोकशाहीच्या नियमांनुसार गावातील कोणीही पुढारीपणाची आकांक्षा करू शकतो. पारंपरिक समाजात सत्ता वंशपरंपरागत चालत येत असे. सामाजिक-आर्थिक घडामोडींचा परिणामही महत्त्वाचा आहे. नव्या, अपारंपरिक शैक्षणिक व आर्थिक संधींचा लाभ घेतल्यामुळे पारंपरिक समाजातील मध्यम जातीतील गरीब कुटुंबातील व्यक्ती, किंवा कनिष्ठ जातीतील व्यावसायिक व्यक्ती यांची सामाजिक-आर्थिक स्थिती पालटण्याच्या घटना सर्वत्र घडत आहेत. शेती व उद्योगधंदे यांचा घाट बदलल्याने सबंध एकेका जातीच्या आर्थिक स्थितीत बदल झाला, तिच्या ठिकाणची अस्मिता जागृत झाली, असे घडले आहे. यामुळे गावच्या राज्यकारणात नवी संघर्षाची परिस्थिती निर्माण होते. अशा प्रकारे आधुनिक आर्थिक-सामाजिक प्रवाहांशी संपर्क आलेल्या गावांतून गतिमान परिस्थिती आहे.

मग राजकारणाचा आशय पारंपरिक असतो असे आपण वर म्हटले त्याचा अर्थ काय ? अर्थ असा की, गावात कोणाची सत्ता चालावी यावरूनच बव्हंशी हा संघर्ष चालतो. व्यापक सामाजिक, राजकीय विचारप्रणालींचा संदर्भ त्या राजकारणाला असत नाही. ज्या गटाच्या हाती सत्ता येईल तो गट पारंपरिक उद्दिष्टांसाठी ती राबवितो. या राजकारणाचे धागेदोरे गावाबाहेर पोचत नाहीत. पण बाहेरच्या राजकारणी लोकांकडून, त्यांच्या राजकीय स्वार्थासाठी, गावच्या राजकारणात हस्तक्षेप होत असतो.

आणखी एका अर्थाने अद्यापिही खेडेगावातील राजकारण पारंपरिक आहे. गावातील राजकीय संघर्ष हा, काही अपवादभूत गावे सोडल्यास, गावातील वरचढ जातींमध्ये, वा जातींमधील घराण्यांमध्ये वा कुटुंबांमध्ये चालतो. समाजातील वेगवेगळ्या सामाजिक थरांमध्ये वा आर्थिक वर्गांमध्ये संघर्ष असे या राजकारणाचे स्वरूप आढळत नाही. आर्थिक वा सामाजिक विषमतेच्या अनुषंगाने गावात आडवे तट पडत नाहीत, तर उभे तट पडतात; म्हणजे, प्रत्येक गटात पारंपरिक वा आधुनिक कारणांनी निर्माण झालेल्या आर्थिक, सामाजिक वा वैयक्तिक ऋणानुबंधांच्या अनुषंगाने वेगवेगळ्या जातींमधील व वर्गांमधील व्यक्ती समाविष्ट होतात. जेथे एकाच गावात साधारणपणे समान सामाजिक दर्जाच्या दोन वा अधिक तुल्यबळ जाती असतात तेथे सामान्यत: संघर्ष जातींमध्ये असल्याचे आढळते, व एकेका गटात एकेक जात संघटित होते. पण गावातील बाकी जातींची विभागणी, पुन्हा, वर सांगितल्याप्रमाणे, जातीच्या तत्त्वावर न होता ऋणानुबंधाच्या अनुषंगाने होते.

राजकारणाव्यतिरिक्त गावचे असे राज्यकारण नावालाच असते. पंचायती या गावच्या पातळीवरील समर्थ राज्यसत्ता बनल्या आहेत, गावचा कारभार त्या खऱ्या अर्थाने चालवीत आहेत असे चित्र भारतात क्वचितच कोठे दिसते. बहुतेक ठिकाणी

पंचायतींचा कारभार कळाहीन व गलथान असतो. घडले आहे ते असे की, गावातील सत्तास्पर्धेस (जी पूर्वीपासूनच होती) पंचायतीच्या निवडणुकीच्या निमित्ताने एक औपचारिक रंगमंच प्राप्त झाला आहे. ही कुस्ती जिद्दीने खेळली जाते, पण तिचे एकमेव लक्ष्य कुस्ती जिंकणे एवढेच असते. नाही म्हटल्यास सरपंचाचा आर्थिक लाभ होतो. पण सरपंच होऊन आपला आर्थिक लाभ करून घेणे यास राज्यकारण म्हणता यावयाचे नाही.

मग गावातले राज्यकारण करतो कोण ? तर गावातल्या बलिष्ठ व्यक्ती करतात. यात सरपंचही असेल, पण सरपंचपद त्याला बलिष्ठ बनवीत नाही. खेडेगावच्या जीवनाचे वैशिष्ट्य दुहेरी आहे. एक, सत्तेची मर्यादितच केंद्रे (सधन जमीन मालक, कुटुंबप्रमुख) तेथे असू शकतात, कारण गावाचे जीवन हे शेती या एकाच प्रमुख व्यवसायाभोवती संघटित झालेले असते. दुसरे वैशिष्ट्य असे की, माणसांचे संबंध अनेकपदरी असतात. मालक, शेजारी, सजातीय, सावकार, इ. अनेक प्रकारे मजूर आपल्या मालकाशी संबंधित असतो. यामुळे गावातले संबंध हे व्यक्तिनिरपेक्ष असू शकत नाहीत. तसेच, अनेकपदरी संबंधांमुळे काही व्यक्तींच्या हाती आपोआपच अधिक सत्ता केंद्रित होते, कारण हे संबंध विषम स्वरूपाचे आहेत.

याचे महत्त्व अशासाठी की, खेडेगाव असेतोवर अनेकपदरी वैयक्तिक संबंधांची वस्तुस्थिती बदलत नाही, आणि उत्पादनसाधनांचे समान फेरवाटप होणे नजिकच्या काळात तरी अशक्य असल्याने बलिष्ठ व्यक्तींची मतांवरील पकड केवळ लोकशाही राज्यपद्धतीच्या कार्यवाहीतून दूर होणार नाही. ती आर्थिक बदलांमधूनही दूर होणार नाही. पण ही पकड दूर होत नाही तोवर गावपातळीवरील राजकारणाच्या संकुचिततेचा भेद करता येणार नाही. पंचायत समितीपासून लोकसभेपर्यंतच्या सर्व निवडणुकांसाठी गावोगावच्या या बलिष्ठांचा अनुनय करणे आवश्यक असल्याने, राजकारण त्यांना समजेल अशा संकुचित पातळीवरून करावे लागते, त्यांचे 'समाधान' करण्याचे मार्ग अवलंबावे लागतात.

गावपातळीवरील ही परिस्थिती कशी पालटता येईल त्याचा विचार या लेखाच्या शेवटी केला आहे.

ब. पंचायत राज्य पातळी

तालुका व जिल्हा या पातळ्यांवरील राजकारणाचा विचार करीत असताना प्रथमच ही गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की राजकारणाची ही क्षेत्रेच मुळात आधुनिक आहेत. गाव हे एकच एकक असे आहे की जे पूर्वापार होते तसेच आहे. पारंपरिक समाजात, म्हणजे ब्रिटिशपूर्व काळी, गावाच्या वरचे क्षेत्र हे स्थूलमानाने कोणत्या तरी घराण्याचे वतन-क्षेत्र किंवा प्रभुत्व-क्षेत्र असे. त्याचा हा अधिकार वंशपरंपरागत चालत येई, आणि त्यात राजाच्या मर्जीनुसारच फक्त बदल होऊ शकत असे. या

प्रकारची राजकीय संघटना ब्रिटिश राजवटीच्या प्रस्थापनेनंतर संस्थानी मुलुख सोडला तर इतरत्र मोडली. त्या जागी जेव्हा स्थानिक स्वराज्य संस्थांची निर्मिती झाली तेव्हा ब्रिटिशांनी जे शासकीय विभाग निर्माण केले होते तीच राजकीय संघटनेची क्षेत्रे बनली. या क्षेत्रांना पारंपरिकदृष्ट्या प्रामाण्य नव्हते, या क्षेत्रातील सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनही एकात्म वा संघटित नव्हते. अर्थ असा की, घराणी, जात, आर्थिक व्यवहार, कोणतीही कसोटी लावली तरी शासकीय विभागात राहणाऱ्या लोकांचा एकात्म गट तयार होतो असे म्हणता येत नव्हते. शासकीय विभागात राहणाऱ्या एकाच जातीचे, किंवा एकाच आडनावाचे, लोक जरी घेतले तरी त्या सर्वांचा एक गट आहे असे म्हणता येत नव्हते.

मानवसंस्कृतिशास्त्रज्ञांनी केलेल्या अनेक अभ्यासांतून सिद्ध झालेली एक गोष्ट आपल्या विषयाच्या संदर्भात फार महत्त्वाची आहे. सामाजिकदृष्ट्या पारंपरिक समाजात सामान्य भारतीय माणसाचे क्रियाशील संबंध दोन प्रकारचे होते. एक गावाशी आणि दुसरे नात्यातील व्यक्तींशी. याचा परिणाम असा झालेला होता की, जातींची रचना उच्चनीचतेच्या तत्त्वांनुसार आडवी असली तरी समाजाची बांधणी, प्राधान्येकरून, उभी झालेली होती : जातीधर्माशी निगडीत आचाराच्या बाबी सोडल्या तर माणसांच्या निष्ठा गावाला, सरंजामी मुलुखाला, राज्याला अधिक वाहिलेल्या असत. समाजाचे संघटन पाटील, सरदार, सरंजामदार, राजा यांच्या प्रभुत्व-क्षेत्रानुसारी असल्याने, आणि संघर्षही अशा क्षेत्रांमध्ये चालत असल्याने जात, आर्थिक स्थिती, विचारप्रणाली, यांसारख्या कोणत्याच तत्त्वांनुसार संघटन शक्य नव्हते.

तात्पर्य असे की, सत्तेचे राजकारण खेळण्याचे आखाडे नवीन, स्पर्धेचे नियम नवीन, त्यासाठी आपल्या गावाबाहेर संबंध प्रस्थापित करण्याची गरज नवीन, आणि राजकारणाच्या आखाड्यात उतरणाऱ्या व्यक्तीही बऱ्याचशा नवीन, या अर्थाने ब्रिटिशांपासूनच्या काळातील जुनी राजकीय बैठक मोडली आहे.

औपचारिक पातळीवर लोकशाही राज्यपद्धतीतील सत्तेच्या राजकारणाचा भाग हा बऱ्याचशा यशस्वीपणे भारतात गावोगावच्या पुढाऱ्यांनी आत्मसात केला आहे. अद्यापही सामान्य जनता पूर्णार्थाने राजकीय प्रक्रियेत सहभागी होत नाही हे खरे. पण त्याचे एक कारण, असा सहभाग देण्यास जी मानसिक, सांस्कृतिक तयारी लागते ती झालेली नाही. लोकशाही राजपद्धतीचे एक मर्यादित यश प्रथमच मान्य केले पाहिजे. पारंपरिक समाजात राज्यकारणाची दारे अल्पसंख्यांना उघडी होती. त्या परिस्थितीशी तुलना करता राजकीय प्रक्रियेत क्रियाशील भाग घेणाऱ्या व्यक्तींची संख्या व जात, धर्म, वर्ग या दृष्टीने कक्षा अनेक पटींनी वाढली आहे. एवढेच नव्हे तर, मतांसाठी का होईना पण आपला मालक, मालकाच्या ठिकाणी असलेली जात, आपला, तोंडदेखला का होईना, अनुनय करते, त्याच्या हातातली सत्ता आपल्या

पाठिंब्यावर अवलंबून आहे, हा अनुभव जनसामान्यांना, अस्पृश्यांना येत आहे. समाजातील सत्तेचा तोल बदलून टाकण्याची तरफ त्यांच्या हातात दिली गेली आहे. काही कारणांनी आज ते तिचा वापर करण्यास समर्थ नाहीत. पण ते सामर्थ्य येऊ शकेल. लोकशाही राज्यपद्धतीच्या या यशाचा पुढील विवेचनाच्या ओघात विसर पडू नये.

भारतीय राजकारणात जातीचा प्रभाव आढळतो तो पंचायत समितीपासून राज्य-पातळीपर्यंत. पण 'जातीचा प्रभाव' या शब्दप्रयोगाचा अर्थ संदिग्ध होतो. भारतात निवडणुकांमध्ये लोक जात या तत्त्वानुसार मतदान करतात, असा याचा अर्थ केल्यास तो चुकीचा होईल. याचे साधे कारण असे की बहुसंख्य मतदारसंघातून त्या मतदार-संघात जितक्या जाती आहेत तितक्या जातींमधून जातवार एकेक याप्रमाणे उमेदवार निवडणूक लढवीत नाहीत. भारतातील सर्व मतदारसंघांतील या बाबतींतल्या परिस्थितीचे चित्र काय आहे त्याचे विश्लेषण अद्याप कोणी केलेले नाही. पण सामान्य निरीक्षणावरून जे मत बनते ते असे की त्या मतदारसंघात ज्या जातींची वा जमातींची (धर्मांची) लोकसंख्या बऱ्याच प्रमाणात असेल त्या जाती-जमातींमधून प्रतिस्पर्धी उमेदवार निवडले जातात. याचा एक परिणाम असा की जातीचे जात म्हणून सगळे मत उमेदवाराला मिळू शकत नाही. दुसरी गोष्ट अशी की भारतातील सामान्यत: प्रत्येक मतदारसंघातील लोकसंख्येचे स्वरूप संमिश्र असे आहे आणि कोणत्याही एका जातीचे निर्विवाद बहुमत होत नाही. म्हणजेच, प्रत्येक उमेदवाराला जिंकून येण्यासाठी इतर जाती-जमातींच्या मतांची आवश्यकता भासते.

मग जात हा घटक प्रभावी आहे तो कोणत्या अर्थाने ? या प्रश्नाचे उत्तर असे की, सामान्यत: वेगवेगळ्या पक्षांकरवी वा स्वतंत्र म्हणून निवडणुकीस उभे राहणारे बहुसंख्य उमेदवार हे त्या त्या प्रदेशातील 'वरचढ' जातींमधून येतात; म्हणजे असे की, राजकीय सत्तेसाठीची स्पर्धा ही आज प्रामुख्याने त्या त्या प्रदेशांतील वरचढ जातींची मक्तेदारी झालेली आहे. निवडणुकीस उभ्या राहिलेल्या, व त्याहीपेक्षा निवडून आलेल्या, उमेदवारांचे जातवार वर्गीकरण केल्यास त्यांमध्ये काही जातींचे प्राबल्य उमटून दिसते. या घटनेलाच उद्देशून 'जातीचा प्रभाव' असे सामान्यत: म्हटले जाते.

'वरचढ' जात असा शब्दप्रयोग आपण वापरला. जात 'वरचढ' का ठरते ? गावामध्ये ती बहुसंख्याक असतेच असे नाही, पण सामान्यत: असते. पण वरचढ ठरण्याचे मुख्य कारण हे नाही. आर्थिक साधने—म्हणजे मुख्यत: जमिनीची मालकी—या जातीच्या हाती केंद्रित असते. जात वरचढ ठरण्याचे हे सर्वांत महत्त्वाचे कारण होय. एकाच गावात एकच जात वरचढ असेल असे नाही. सामाजिक दर्जा साधारणत: समान असणाऱ्या व जमिनींवर मालकी असलेल्या जाती तुल्यबळ असू शकतात. गावातील बाकीच्या समाजाच्या दृष्टीने त्या सर्वच 'वरचढ' असतात.

भारतात ग्रामीण भागात आज वरचढ असलेल्या जाती, स्वाभाविकपणेच, किसान जाती आहेत.

जमिनींची मालकी, आणि आपण वर पाहिल्याप्रमाणे सामाजिक-आर्थिक ऋणानुबंधानुसारी उभी सामाजिक बांधणी, यामुळे राजकीय सत्तेसाठी या वरचढ जातींबरोबर कनिष्ठ जाती स्पर्धा करण्याच्या परिस्थितीत नाहीत.

लोकशाही राज्यपद्धतीमुळे सत्ता हाती घेण्यासाठी लोकांची मते मिळवून निवडून येणे आवश्यक ठरले. तेव्हा साहजिकच मतांसाठी ज्या ज्या गोष्टींचा उपयोग करता येणे शक्य होते त्या त्या साधनांचा वापर होणे अपरिहार्य ठरले. समाजस्थिती, संस्कृती यांचा राजकारणाशी स्वाभाविक संबंध आहे असे आपण म्हणालो, त्याचा उलगडा येथे होतो. लोक जसे आहेत तसे ते स्वीकारून निवडणुकीचे राजकारण चालते. राजकीय विचारप्रणालींचे, आर्थिक विकासाच्या धोरणविषयक भूमिकांचे, राष्ट्रीय प्रश्नांचे आवाहन भारतीय मतदारांना व्हावे अशी आपली भलेही इच्छा असो पण वस्तुस्थिती अशी होती, व आहे, की त्यांना यापैकी कोणत्याच गोष्टी खोलवर स्पर्श करू शकत नाहीत. इतकेच काय पण, आर्थिक हितसंबंधांवरूनचा वर्गसंघर्षही मतदारांना आकृष्ट करू शकत नाही. या गोष्टींचे आवाहन त्यांच्यापर्यंत पोचू शकत नाही. कारण बहुसंख्य भारतीयांचे जीवन अत्यंत निरुंद परिसीमांमध्ये जाते. त्यापैकी बहुसंख्याक लोक असे आहेत की दारिद्र्याचे सावट त्यांना डोके वर काढून चौफेर पाहू देत नाही. हे बहुसंख्य मतदार आर्थिक-सामाजिकदृष्ट्या आपल्या गावातील प्रतिष्ठितांच्या मर्जीवरच आपल्या जीवितासाठी अवलंबून आहेत; आणि जेथे ते वस्तुतः इतके परावलंबी नाहीत तेथेही त्यांची मने गतानुतिक, भयग्रस्त आहेत. पण जे अशा परंपरेच्या प्रभावाखाली व दारिद्र्याच्या भाराखाली वाकलेले नाहीत त्यांना आवाहन करणाऱ्या विभूती, सत्ता आणि जात या गोष्टीही पारंपरिकच आहेत.

भारतभर निवडणुकांचे जे अभ्यास झाले आहेत ते बहुतेक विधानसभा व लोकसभेच्या निवडणुकांचे झाले आहेत. पंचायत समिती, जिल्हा परिषदा यांसाठीच्या निवडणुकांचे फारसे अभ्यास झालेले नाहीत. सर्वसामान्य निरीक्षण असे सांगते की या पातळीवर पक्षाच्या झेंड्याखाली निवडणुका लढविल्या जात असल्या तरी निवडणूक ही वैयक्तिक पातळीवरूनच लढविली जाते. या निवडणुकीसाठीचे मतदारसंघ हे खूप लहान असल्याने मतदारसंघातील प्रमुख व्यक्तींना आपल्या बाजूचे करून घेणे पुरेसे असते, आणि ही गोष्ट वैयक्तिक नात्यागोत्याच्या संबंधांतून, मैत्रीतून, किंवा सौदेबाजीद्वारा साध्य केली जाते. गांधी, नेहरूंसारख्या विभूतींच्या वलयाचे आवाहन या पातळीवर वापरले जाताना दिसत नाही. उमेदवार हा साक्षात परिचयाचा असतो हे त्याचे कारण आहे. सत्तेचे आवाहन मात्र या पातळीवर केले जाते. सत्ताधारी पक्षाच्या बाजूने उभे राहण्यात असलेला स्वार्थ पुढाऱ्यांना कळतोच.

सरकारी पक्षाच्या विरोधी जाणाऱ्यांना पश्चात आपल्या कर्माची फळे भोगावी लागतील अशी प्रच्छन्न धमकी या ना त्या प्रकारे दिली जाते. सर्वांच्याच बाबतीत ती परिणामकारक ठरत नाही आणि सर्व परिस्थितीत ती परिणामकारक ठरत नाही. पण ती पुरेशी प्रभावी ठरते. कारण भारतीय लोकमानसात सत्तेविषयी एक लाचार आकर्षण व भीती आढळते. या पातळीवर शुद्ध स्वरूपात जातनिष्ठेला आवाहन बहुधा करता येत नाही, कारण प्रतिस्पर्धी उमेदवारही त्याच जातीचा असतो. पण जातनिष्ठा गृहीत धरून, आणि आर्थिक-सामाजिक परिस्थिती लक्षात घेऊन, आधीच वरचढ जातींपुरती उमेदवाराची निवड मर्यादित ठेवून जातनिष्ठा हा घटक निकामी करण्याची सावधगिरी पक्षांतर्फे बाळगली जाते.

दंडेली व मतांची खरेदी या दोन मार्गांचा वापरही या पातळीवर केला जातो. त्याचे प्रमाण व त्याला येणारे यश याविषयी, अर्थातच, केवळ अंदाज व्यक्त करणे शक्य आहे. पैशाच्या वाटपाने निवडणुकांचे निकाल फार प्रकरणांमध्ये आयत्या वेळी बदलतात असे म्हणणारे उमेदवार पराभूत झालेले असतात, आणि त्यांचे मत वस्तुनिष्ठ असण्याची शक्यता कमी असते. दुसरी गोष्ट अशी की, पराभूत उमेदवाराची संघटना ही फार दुबळी कच्ची होती हे आपणांस दिसू शकते. वस्तुस्थिती अशी असावी की, निवडणूक ही उमेदवारास 'कापण्या'ची एक नामी संधी आहे, उमेदवारही स्वार्थासाठीच निवडणूक लढवीत असल्याने (व निवडून आल्यास तो स्वतःची तुंबडीच भरणार असल्याने) त्याला असे लुटण्यास गैर काहीच नाही, या भावनेतून उमेदवाराच्या बाजूने काम करणारे मध्यस्थ दलालच युक्त्याप्रयुक्त्यांनी लुटत असतात. जेथे प्रतिस्पर्धी उमेदवारही त्याच माळेतला मणी असतो तेथे या सर्व प्रकाराला वड्या राष्ट्रांमधील शस्त्रास्त्रस्पर्धेचे रूप येते. उमेदवारांची मनोवस्था जुगाऱ्याची बनलेली असते, किंबहुना त्यांचे सल्लागार त्यांना जुगारी बनवितात. आधीची गुंतवणूक फुकट जाऊ नये म्हणून तो आणखी पैसे गुंतवीत जातो. हा सर्व प्रकारच अशा वेगाने, धामधुमीने व आंधळेपणाने चालतो की त्यामुळे निवडणूक जिंकली जाते असे म्हणणे फार धाडसाचे ठरेल. ते एक कल्पजाळ आहे, जे मध्यस्थ दलालांच्या पथ्यावर पडते, पराभूत उमेदवारांना दिलासा देते, जिंकून आलेल्या उमेदवाराला समाधान देते व, शक्यता आहे, भ्रष्ट करते.

दंडेलीचा वापर होत असावा इतके खात्रीनेच म्हणता येईल. दंडेली दोन प्रकारची केली जाते. पहिला प्रकार म्हणजे मतदारास, किंवा गावच्या पुढाऱ्यास, धाक घालून त्याला आपल्या बाजूस वळविणे, मतदारास पळवून नेऊन दडवून ठेवणे इ. दुसरा प्रकार, विरोधी मतदारांना, प्रचारकांना, उमेदवारास मारहाण करणे, प्रतिस्पर्ध्यांच्या सभा उधळणे, आणि एकंदर भीतीचे वातावरण निर्माण करणे. या सर्व गोष्टी परिणामकारक किती ठरतात ? गावांतर्गत निवडणुकांमध्ये जेथे खूप असमान बलाचे प्रतिस्पर्धी उमेदवार उभे असतील तेथेच या साधनांचा वापर परिणामकारक ठरतो.

पंचायत समिती, जिल्हा परिषदा यांच्यासाठीच्या निवडणुकीत या साधनांचा वापर फारसा परिणामकारक ठरत नसावा. कारण, प्रतिस्पर्धी उमेदवार हे सामान्यतः तुल्यबळ असतात, व दंडेली करणाऱ्याचा प्रभाव गावाबाहेर पडण्याची शक्यता कमी असते.

गावाच्या पातळीवर आपण पाहिले तोच प्रकार पंचायत समिती व जिल्हा परिषद या पातळ्यावरही आढळतो. राजकारणाचे आखाडे नवीन, राजकीय संस्था नवीन, स्पर्धक नवेजुने, स्पर्धेचे नियम नवीन, या अर्थाने पारंपरिक बैठक मोडली आहे. पण नवे स्पर्धकही मनाने पारंपरिक आहेत व मतदारही पारंपरिकच. त्यामुळे साधनेही पारंपरिकच वापरली जातात व सत्ताही पारंपरिक उद्दिष्टांसाठीच व पारंपरिक पद्धतीने राबविली जाते. राजकीय विचारप्रणाली, धोरणे, कार्यक्रम यांवरूनचे मत-भेद या पातळीवर महत्वाचे नाहीत; मतदारांच्या दृष्टीनेही नाहीत आणि राज-कारणी लोकांच्याही दृष्टीने नाहीत.

पण ही परिस्थिती स्वाभाविक आहे हे विसरता कामा नये. समाजव्यवस्थेत काही जाती वरचढ असताना, कनिष्ठ जातींचे जीवित गावोगाव त्यांच्यावर अवलंबून असताना, राजकारणात वेगळे चित्र आढळेल अशी अपेक्षा करणे चुकीचे होईल. राजकारणात पारंपरिक साधनांच्या वापराचेही असेच स्पष्टीकरण देता येईल. मतदारांचे व उमेदवारांचे, उभयतांचे राजकीय प्रशिक्षण स्वातंत्र्यपूर्व काळात काय थोडेफार झाले होते तेवढेच. पण ही क्रिया सतत घडत राहिली पाहिजे. ती शासनाच्या कक्षेबाहेर आज फारशी परिणामकारक रीत्या चालताना दिसत नाही. अशा प्रशिक्ष-णाच्या अभावी, आणि एकंदर वातावरणाचे दडपण नसताना, पारंपरिक साधनांच्या वापराचा 'शॉर्टकट' वापरण्याची प्रवृत्ती स्वाभाविकपणे आढळणार.

सत्ता पारंपरिक उद्दिष्टांकरताच राबविली जावी या गोष्टीबद्दलही वरील प्रति-पादन करता येईल. या बाबतीत आणखी एका गोष्टीचा निर्देश केला पाहिजे. पंचायत राज्याच्या स्थापनेनंतरही पंचायत राज्य पातळीवर खऱ्या अर्थाने राजकीय अधिकार दिले गेलेले नाहीत. जिल्हा परिषद व पंचायत समिती या वस्तुतः शासनाच्या एजंट मात्र आहेत. त्यातही पुन्हा लोकनियुक्त पदाधिकारी हे पूर्ण अर्थाने कार्यकारी अधिकारीही नाहीत. शासनयंत्रणा समांतर स्वरूपात अस्तित्वात आहेच. ही व्यवस्था वैयक्तिक स्वार्थाचा, संकुचित दृष्टीचा परिपोष करणारी, बेजबाबदार, खुशालचेंडू राजकारणी निर्माण करणारी आहे. खरे अधिकार काढून घेऊन सत्तेवर बसवून ठेवण्याचा एक प्रकार इंग्रजांनी संस्थानिकांच्या बाबतीत रूढ करून ठेवला होता. हे संस्थानिक आपल्या प्रजाजनांवर कसे राज्य करतात त्याकडे ब्रिटिश सरकारचे दुर्लक्ष असे. संस्थानिक ब्रिटिश राजवटीला स्वामीनिष्ठ आहे की नाही एवढेच पाहिले जाई. पंचायत राज्याने याची, प्रत्येक तालुक्यात व जिल्ह्यात, या गोष्टीची काही प्रमाणात पुनरावृत्ती होत आहे.

मर्यादित अधिकार देऊनही ही परिस्थिती आहे, मग सर्व अधिकार दिले तर हाहा:कार उडेल, अशी एक भीती घालून आजच्या व्यवस्थेचे समर्थन केले जाते. पण हे प्रतिपादन दोन कारणांस्तव फसवे आहे. लोकशाही राज्यपद्धतीत कोणालाही अधिकार जेव्हा प्राप्त होतात तेंव्हा ते कायद्याच्या व कामकाजांच्या नियमांच्या चौकटीत प्राप्त होतात. अधिकाराचा गैरवापर हा संकेताने राजकीय पदच्युतीचे कारण केला जाऊ शकतो. दुसरी गोष्ट, पदाधिकारी बहुधा पक्षसंघटनेचे घटक असतात. त्यांच्या वर्तनावर राजकीय नियंत्रण ठेवणे पक्षांना अशक्य नसते. किंबहुना, लोकशाही राज्यपद्धतीमध्ये राजकारणाची पातळी उंचावणे, राजकारणी लोकांचे व्यक्तिमत्त्व घडविणे ही कामे पक्षाची असतात. असे असताना पंचायत राज्याची निर्मिती लोकनियुक्त पदाधिकाऱ्यांना बांडगुळासारखे शासनयंत्रणेला चिकववून केली गेली (आणि बांडगुळाचेच कार्य ते करीत असल्यासारखे दिसते). याचे दोनच प्रकारे स्पष्टीकरण होऊ शकते. राज्याराज्यांतून पंचायत राज्याचे कायदे करणारे राजकीय नेते आणि प्रशासक यांची लोकशाही राज्यपद्धतीची समज उथळ होती, आणि/किंवा पक्षातील दुय्यम-तिय्यम पुढाऱ्यांची सत्ताकांक्षा (व सत्तेद्वारा स्वार्थसंपादनाची आकांक्षा) भागविण्यासाठीच पंचायत राज्याची निर्मिती करावयाची असा निर्णय राजकीय पातळीवर घेतला गेला. पंचायत राज्य ज्या पद्धतीने आजपर्यंत राबविले गेले आहे त्यावरून दोन्ही स्पष्टीकरणे बरोबर आहेत असे दिसते.

क. राज्यपातळी

लोकशाहीमध्ये वरिष्ठ नेतृत्वावरच विशेष जबाबदारी असते असे आपण वर म्हटले. इंग्लंडमधील लोकशाहीच्या इतिहासाचे अवलोकन केल्यास असे दिसते की एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात तेथील निवडणुकांचे राजकारण आपल्या इकडील ग्रामीण पातळीवरील राजकारणापेक्षाही अधिक भ्रष्ट व खोटारडे होते. या अवस्थेतून पन्नास वर्षांच्या अवधीत इंग्लंडमधील निवडणुकीतील भ्रष्टाचार व खोटेपणा त्यांना बऱ्याच अंशी संपुष्टात का आणता आला ? त्याचे एकमेव कारण लोकसभेतील राजकारणी व्यक्तींचा निर्धार व त्या दिशेने शासकीय सत्तेचा त्यांनी केलेला वापर. भारतातही लोकशाही राज्यपद्धतीचे, विशेषत: राजकारणाचे, शुद्धीकरण करण्याची अत्यंत निकड आहे याविषयी सर्वांचे एकमत आहे. राज्य पातळीवरील व राष्ट्रीय पातळीवरील राजकारणी पुढाऱ्यांची व पक्षसंघटनांची ही जबाबदारी आहे ही गोष्ट उघड आहे.

१९४७ ते १९६७ या वीस वर्षांत देशात काँग्रेसची सत्ता होती. तेंव्हा या बाबतीत जबाबदारी प्रामुख्याने काँग्रेसची होती असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही. शिवाय, त्या काळात काँग्रेसला प्रतिस्पर्धी नसल्याने काँग्रेसने शिस्तीचा बडगा उभारला असता, आपला पाठिंबा वेचक नेत्यांना दिला असता, तर त्याचा प्रभाव पडला असता,

आणि एक परंपरा निर्माण झाली असती. पण काँग्रेसने आपल्यावरील जबाबदारी नीट ओळखली नाही, मग ती पार पाडण्याचा प्रयत्न तिच्याकडून होणे दूरच राहिले. परिणामी काँग्रेसकडून 'लोकप्रिय कसे बनावे' याचा धडा सर्वच पक्षांनी शिकून घेतला; १९६७ सालची निवडणूक व त्यानंतरच्या काळाबद्दल 'गुरूची विद्या गुरूस फळली' असे म्हणता येईल.

राज्यपातळीवरील निवडणुकीचे राजकारण विशेष वेगळे नाही. मतदार तेच आणि त्यांच्या मतांवर प्रभाव व नियंत्रण असणारे तेच. किंबहुना, निवडणूक जिंकण्यासाठी स्थानिक बलिष्ठ व्यक्तींशी संधान बांधणे याच राजमार्गाचा अवलंब सारे पक्ष करीत आहेत. उमेदवारांची निवडणूकयंत्रणा मतदारसंघातील मतदारांचे दोन प्रकारे गट पाडते. जातवार आणि गाववार. आणि मग कोणास हाताशी धरले म्हणजे कोणची मते मिळतील त्याचा अंदाज घेऊन निवडणूक-नीती आखली जाते. या गोष्टीचे काही परिणाम झाले आहेत. हे जे स्थानिक पातळीवरील मतांचे ठेकेदार, त्यांच्या राजकीय आकांक्षांचे समाधान करावे लागत आहे. आपली आजची समाजस्थिती लक्षात घेता, आणि लोकशाही राज्यपद्धतीत मते मिळविण्यास असलेले महत्व लक्षात घेता, आमदारकीची तिकिटे वाटीत असता या ठेकेदारांची, पक्षास आर्थिक साहाय्य करणाऱ्यांची वर्णी लागावी ही गोष्ट स्वाभाविकच होय.

पण अलीकडील काही वर्षांत दोन गोष्टी अधिकाधिक स्पष्ट होत गेल्या आहेत. १९६७ नंतरच्या निवडणुकीनंतर विशेषच. त्यांपैकी पहिली गोष्ट अशी की राज्यपातळीवरील राजकारण व राज्यकारण एकंदरीतच या मतांचे ठेकेदार असलेल्या मंडळींच्या प्रभुत्वाखाली आले आहे व, पक्ष कोणता का असेना, ते त्यांच्या शर्तीवर चालावे असा त्यांचा आग्रह यशस्वी होत आहे. दुसरी गोष्ट अशी की, प्रत्येक पक्षातील अल्पसंख्य अपवाद सोडले तर पक्षांचे राजकीय नेतृत्व राज्यपातळीवर या मतांच्या ठेकेदारांना यशस्वीपणे हाताळू शकणाऱ्या व्यक्तींकडे आले आहे. जेथे ते तत्त्वनिष्ठ व्यक्तींच्या हाती आहे तेथे ते पक्ष राजकारणाच्या प्रवाहातून जवळपास बाहेर फेकले जात आहेत. या नेत्यांच्या (सर्वच पक्षांतील) गटाकडे अधिक बारकाईने पाहिले असता आपणांस आणखी एक गोष्ट दिसून येते. काही सन्माननीय अपवाद सोडता, हा नेत्यांचा गट आर्थिक स्वार्थ व राजकीय सत्ता यांच्या पाठीमागे लागलेला आहे. लोकशाहीत त्यालाही फारशी हरकत घेण्याचे कारण नाही. पण त्यांना राजकीय सत्ता कशासाठी हवी आहे या प्रश्नाला 'सत्तेसाठी सत्ता' (स्वार्थासाठी सत्ता हे आपण गृहीत धरले) असेच उत्तर येते.

यात, अर्थातच, काही नेत्यांना समाजासाठी काही करावयाची आकांक्षा आहे. पण त्यांच्या 'समाजा'च्या व्याख्येत कोणाकोणाचा समावेश आहे असे पाहू गेले तर, त्यांनी अवलंबिलेल्या प्रमुख आर्थिक-सामाजिक धोरणांवरून असे दिसते की, सधन व्यापारी-उद्योगपती व सधन शेतकरी-जमीनदार या दोन वर्गांचाच

खरोखर त्यात समावेश आहे. बहुजनसमाजाचे कैवारी म्हणून ते स्वतःस म्हणवून घेत असले तरी, त्यांचा प्रत्यक्ष आचार आपल्या जातगटाचा स्वार्थ पाहाण्याकडे फारसा गेलेला नाही.

उच्चवर्णीय व बहुजनसमाज (प्रत्यक्षात मध्यम श्रेणीच्या किसान जाती) यांच्यातील संघर्ष ही एक नाजूक बाब आहे. या दृष्टीने लेखकास याबाबतची आपली भूमिका स्पष्ट करणे इष्ट वाटते. या संघर्षाची पाळेमुळे इतिहासात खोलवर गेलेली असल्याने मध्यम जातींकडून प्रतिक्रिया तीव्र स्वरूपात प्रकट झाली तर ते स्वाभाविक आहे. म्हणून आज राजकारण, राज्यकारण, प्रशासन, इ. क्षेत्रांत सत्तेची मक्तेदारी निर्माण करण्याचा प्रयत्न, आणि अद्यापिही काही काही क्षेत्रांत उच्चवर्णीयांचा जम आहे याबद्दल वाटणारी असूया, या दोन्ही गोष्टींबद्दल प्रस्तुत लेखकास तरी वैषम्य वा चीड वाटत नाही. मात्र, मूलतः हा मध्यम जातींच्या मनात खोल रुजलेल्या (उच्चवर्णीयांनी रुजविलेल्या) न्यूनगंडाचा आविष्कार आहे, व त्यावर खरा इलाज मध्यमजातींच्या कर्तृत्वाचा सर्जक उन्मेष घडवून आणणे हा आहे, असे त्याचे मत आहे.

प्रस्तुत लेखविषयाच्या संदर्भात विचार करता, 'जातीचा प्रभाव.' वा काही जातींना मिळणारी विशेष वागणूक ही चिंतेची बाब नाही; स्वतःस न मिळालेला न्याय ते जरा आडदांडपणे पदरात पाडून घेत आहेत इतकाच त्याचा अर्थ झाला असता. चिंतेची बाब अशी की, अत्यंत संकुचित अर्थाने या जातींना विशेष वागणूक दिली जात आहे. नोकऱ्याचाकऱ्यांची दारे गुणवत्तेचा आग्रह बाजूस सारून खुली करणे, सरकारी तिजोरीतील पैसे वेगवेगळ्या योजनांद्वारे वाटणे आणि या जातींतीलही एका सधन, प्रतिष्ठित मूठभर वर्गाला स्वार्थाची व सत्तेची दारे खुली करून देणे, हाच या राजकारणी नेत्यांच्या धोरणांचा व कार्यक्रमांचा सामाजिक परिणाम दिसतो. आपल्या सत्तेच्या जोरावर सामाजिक, आर्थिक अडसर दूर करून (आपल्या जातीतल्या का होईना पण) गोरगरीब जनसामान्यांचे कर्तृत्व जागृत होण्यास अवसर प्राप्त करून देणे, त्यांच्यातील नशीबवानांना नव्हे तर गुणवानांना पुढे आणणे, यासाठी त्यांचा हातभार लागलेला दिसत नाही. नियोजनाच्या पर्वामध्ये जे आर्थिक विकासाचे राज्यपातळीवरील कार्यक्रम आखले गेले, व त्यांच्याद्वारे जो विकास घडून आला, त्याचे श्रेय राज्यपातळीवरील या राजकारणी नेतृत्वास नाही हे लक्षात घेतले म्हणजे या नेत्यांच्या कोतेपणाची खरी कल्पना येते.

पण परिस्थिती भयावह आहे याची खरी कारणे वेगळी आहेत. लोकशाही राज्यपद्धतीस खुला अवसर राहिला तर कालांतराने या मध्यम जातींहूनही कनिष्ठ असलेल्या जाती, अस्पृश्य-आदिवासी, आणि गोरगरीब यांच्या दडपणातून वरील परिस्थितीत फरक पडेल यात शंका नाही. लोकशाही राज्यपद्धतीतील दोषांचे, न्यूनतेचे निराकरण समाजातील हितसंबंधी गटांतील राजकीय स्पर्धेतून होत जाते. मतांची स्पर्धा जिंकण्यासाठी दलितांपर्यंत जाऊन पोचण्याची स्पर्धा लागते. आणि आपण वर पाहिल्याप्रमाणे

वरिष्ठ पातळीवरील नेतृत्वाच्या निर्धारातून लोकशाही राज्यपद्धतीतील उणीवा, दोष दूर होतात. पण लोकशाही राज्यपद्धतीस खुला अवसर राहील का ? हा खरा प्रश्न आहे. असा प्रश्न पडण्याचे कारण काय ?

तर भारतात राज्यपातळीवर असे चित्र दिसते की आजचे राजकीय पक्ष हे नावालाच आहेत. खरा पक्ष स्थानिक बलिष्ठ व्यक्ती, त्यांना हाताळणारे संघटनाकुशल दादा लोक आणि उच्चवर्णीयांच्या संबंधातील न्यूनगंडातून उद्‌भवणारे प्रतिक्रियात्मक राज्यकारण करावयास निघालेले सत्ताकांक्षी राजकारणी यांचाच आहे. मग तात्पुरती त्यांची वाटणी पक्षवार कशी का झालेली असेना. हा जो पक्ष आहे त्याचा आपण जे काही करीत आहोत तेच बरोबर आहे आणि आपण जे भोग भोगीत आहोत त्यावर दैवायत्त आपलाच अधिकार पोचतो अशी धारणा आहे. हीदेखील धारणा मनुष्य-सुलभ व म्हणून क्षम्यच ठरावयाची. पण हा पक्ष व्यक्तिस्वातंत्र्य ,लेखन-भाषण-संघटनादी स्वातंत्र्ये, राजकीय व कायदेशीर समानता, कायद्याचे राज्य, इ. गोष्टी जाणत नाही व त्या धाब्यावर बसविण्यास त्याची तयारी दिसते. आज गोष्टी त्या थराला न जाण्याचे एक महत्त्वाचे कारण राज्य हे एका केंद्र सरकारला दुय्यम आहे, ते एका राष्ट्राचे घटक आहे. पण सवर्ण-हरिजन यांच्यातील ग्रामीण संघर्षाची प्रकरणे ही लोकशाही राज्यपद्धतीस असलेल्या धोक्याची कल्पना देणारी एक चुणूक आहे.

हेही दिवस जातील आणि आजच्या नेतृत्वाला मध्यम जातीतील गरीब व गुणवान, आणि इतर खराखुरा बहुजनसमाज यांच्याकडून आव्हान मिळेल. पण ते होण्यासाठी लोकशाही राज्यपद्धतीला खुला अवसर कोणीतरी ठेवला पाहिजे. लोकशाहीची वैशिष्टये सुरक्षित राखली पाहिजेत. ही जबाबदारी राष्ट्रीय पातळीवरील नेतृत्वाची व राज्यकारणाची आहे.

ड. केंद्रीय पातळी

आमदारांची निवड करणारेच खासदारांचीही निवड करीत असले तरी दोन गोष्टींमुळे या पातळीवरील राजकारण वेगळे पडते. एक तर राज्याच्या पलीकडे राज्यांतर्गत मतदारांची, मतांच्या ठेकेदारांची, पोच वेगवेगळया कारणांनी जात नाही. त्यामुळे त्यांचे समाधान करण्याचे दडपण खासदारांवर आमदारांइतके सतत व तितक्या तीव्रतेने येत नाही. राज्याचे केंद्राशी व इतर राज्यांशी मतभेदाचे प्रसंग उद्‌भवतील तेव्हा राज्याचे हितसंबंध खासदारांनी जपावेत अशी एक पुष्कळशी संदिग्ध कल्पना बाळगली जाते. पण या व्यापक प्रश्नांची जाण वा त्यांच्याविषयी निकड सामान्य मतदारास वा स्थानिक राजकारणी माणसास असत नाहीत. त्यामुळे खासदार हा बराचसा वेगळया पातळीवर राजकारण करण्यास मोकळा असतो. दुसरा फरक हा खासदारांसाठी उमेदवारांची जी निवड होते त्यामुळे पडतो. भारतामध्ये खासदारकी ही सत्तेपेक्षा मानाचीच जागा जास्त आहे. ज्यांना राष्ट्रीय पातळी-

वर मंत्री होण्याची वा पुढारीपण करण्याची आकांक्षा असेल त्यांची गोष्ट वेगळी. पण अशा व्यक्ती या आपणांस राज्यपातळीवरील हितसंबंधी स्पर्धेस गुंतवून न घेण्याची दक्षता बाळगतात. एवंच, खासदारकीसाठी ज्यांची निवड केली जाते अशांचे दोन गट पडतात. (१) मान व प्रतिष्ठा या स्वरूपाच्या आकांक्षेचे समाधान करण्यासाठी निवडलेल्या वडद्या, ज्येष्ठ व्यक्ती; आणि (२) पक्षातील राष्ट्रीय पातळीवर राज-कारण-राज्यकारण करण्याची आकांक्षा असलेले नेते.

लोकसभेमध्ये, शासनाचा एक भाग म्हणून वा खासदार म्हणून, अपरिहार्यपणे, वेगळ्याच प्रश्नांचा वा प्रश्नांच्या वेगळ्याच अंगांचा, विचार करणे अटळ ठरते; लोकसभमध्ये इतर राज्यांच्या खासदारांबरोबर बसावे लागते, त्यांच्याशी एक-प्रकारे स्पर्धा असते. संरक्षण, परराष्ट्रीय धोरण, आर्थिक स्थिती, केंद्रीय निधी व योजना यांचे राज्याराज्यांतील वाटप, नियोजनाची लक्ष्ये, आर्थिक विकासाची उद्दिष्टे व मार्ग, इ. व्यापक प्रश्नांवरच लोकसभेला व केंद्रीय शासनाला आपली शक्ती केंद्रित करावी लागते.

याचा अर्थ खासदार आपोआपच राष्ट्रीय वृत्तीचे बनतात, किंवा त्यांचा स्वार्थ संपतो, अशातला भाग नाही. पण स्थानिक संकुचिततेपासून दूर जाऊन व्यापक समाजहिताचे राजकारण करावयाचे म्हटले तर ते त्यांना, राज्यापासून दूर असल्याने, शक्य आहे. योगायोगाने प्रत्येक राष्ट्रीय पक्षामध्ये असा विचार करण्याची कुवत असलेले, राष्ट्रहिताची कळकळ असलेले, व नवसमाजनिर्मितीची निकड जाणणारे राजकारणी नेते अद्यापही आहेत, व त्यांच्यापैकी बरेच जण, सुदैवाने, लोकसभेत निवडून येण्यात यशस्वीही होतात असा गेल्या चार निवडणुकांचा अनुभव आहे.

राष्ट्रीय एकात्मता व लोकशाही यांच्या संरक्षण व संवर्धनाच्या दृष्टीने विचार केल्यास नजिकच्या भविष्यकाळात राजकीय पक्षांमधील सत्तासंघर्षापेक्षाही राज्य-पातळीवरील पारंपरिक प्रभावाखालील संकुचित राजकारण आणि व्यापक राष्ट्रीय राज्यकारण यांच्यातील संघर्ष हा अधिक महत्त्वाचा आहे. हा संघर्ष पक्षांच्या संघर्षाला छेद देणारा आहे हे वेगळे सांगायला नको. संघराज्यात्मक रचना नष्ट करण्याचा उपाय येथे सुचवावयाचा नाही. भारतातील भाषिक-सांस्कृतिक गट लक्षात घेता तसा प्रयत्न राष्ट्राचे तुकडे पाडण्यासच कारणीभूत होईल. राज्य-केंद्र यांच्यातील रस्सीखेचीत केंद्राची सतत-थोडी-सरशीची अवस्था दीर्घकाळ टिकणे राज्य-पातळीवर आपण पाहिलेल्या अनिष्ट प्रवृत्तींच्या निराकरणासाठी आवश्यक आहे, या मुद्याचे अधिक विवेचन पुढील भागात केले आहे.

अनिष्ट प्रवृत्तींचे निराकरण

लेखाच्या प्रारंभी, लोकशाही राज्यपद्धतीचे एक वशिष्टय म्हणून आपण असे सांगितले की, लोकशाही राज्यपद्धतीच्या वापरातूनच ती उत्तरोत्तर उत्क्रांत होत

जाते. पण त्यासाठी लोकशाही राज्यपद्धतीची मूलभूत वैशिष्टचे सदोष स्वरूपात, अपुऱ्या प्रमाणात का होईना टिकून राहिली पाहिजेत. आपण वर ज्या अनिष्ट प्रवृत्तींचा निर्देश केला त्यांचा आघात या मूलभूत वैशिष्टचांवरच होत आहे ही गोष्ट विशेष चिंताजनक आहे.

वास्तववादी भूमिकेतून पाहिले तर ग्रामीण भागांतील राज्यकारण व राजकारण यांचा आशय व घाट यांत नजिकच्या काळात अंतस्थ शक्तींच्या प्रभावाने फार फरक पडेल अशी आशा बाळगता येत नाही. याची कारणे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील.

खेडेगावाचा विचार केल्यास, आणखी बराच काळ तरी, आणि कदाचित कायमच, खेडेगावाचा मुख्य उत्पादक व्यवसाय शेती हाच राहील असे दिसते. (त्याचप्रमाणे, एकंदर भारताची समाजरचनाही ग्रामप्रधान राहील असे आपण म्हणू शकतो.) खेडेगावांत शेती हाच प्रमुख उत्पादक व्यवसाय राहील इतकेच नाही तर, शेत-जमिनींच्या मालकीची आजची व्यवस्थाच थोडयाफार फरकाने कायम राहील असे दिसते. शेतजमिनींचे समान फेरवाटप हे शक्य कोटीतले नाही. समान वाटप करूनही आर्थिकदृष्टया किमान मध्यमवर्गीय जीवनाची निश्चिती देऊ शकेल इतकी जमीन प्रत्येक कुटुंबास मिळू शकणार नसल्यामुळे जमीनमालक वर्ग अशा प्रकारच्या फेर-वाटपाला तयार होणार नाही. शिवाय, शेतकरी वर्गाचा समतेवर विश्वास नाही ही गोष्ट वेगळीच. या देशात समाजवादी पक्षांचे सरकार आले तरी ते जमिनींचे समान फेरवाटप लोकशाही मार्गांनी करू शकणार नाहीत. या मुद्यावर राष्ट्रातील लोकमताची एकवाक्यता कधीच होणार नाही.

भारतातील लोकसंख्येचे दडपण लक्षात घेता, शहरीकरणाने वेग घेतला तरी, आणि कनिष्ठ जातींची इच्छा असली तरी, खेडयांतून त्या पूर्णपणे स्थलांतर करू शकतील असे दिसत नाही. कारागीर जातींचे स्थलांतर जवळच्या मोठया गावांतून पूर्णपणे होणे मात्र शक्य कोटीतले आहे.

या दोन गोष्टींचा परिणाम म्हणून गावची सामाजिक रचना थोडयाफार फरकाने आजच्यासारखीच राहील; जात वा वर्ग यांच्या अनुषंगाने समाजाची बांधणी आडव्या थरांमध्ये न होता ती गावातील वडया, सधन जमीनमालकांशी असलेल्या ऋणानुबंधांच्या अनुषंगाने उभे काप अशीच राहील. याचा अर्थ, मतदार हे खेडया-तून राहत आहेत, आणि लोकसभेत ज्यांना निवडून जावयाची आकांक्षा आहे त्यांनाही याच मतदारांची मते हवी आहेत, तोपर्यंत ग्रामीण पातळीवरील नवे आणि पारंपरिक यांच्या मिश्रणातून निर्माण झालेले, लोकशाही राज्यपद्धतीच्या मूळ आधारस्तंभावर आघात करणारे राज्यकारण व राजकारण यांचा परिपोष करून आपली राज्य व राष्ट्र पातळीवरील सत्तास्थाने टिकवून धरण्याचा सोपा मार्ग राजकारणी मंडळी स्वीकारतील, अशी शक्यताच जास्त आहे. असे घडण्याचे आणखी एक कारण असे

की, विधानसभेतील आमदारांची तपासणी केली तर त्या आमदारांमध्येही उदारमतवादी व समाजवादी मूल्यांवर निष्ठा असलेले आमदार अत्यंत अल्पसंख्य आहेत, असे आढळेल. त्यांनादेखील राज्य आपल्यासाठी आहे असेच वाटते.

मग या प्रवृत्तींना रोक कसा लावता येईल ? प्रस्तुत लेखकास असे वाटते की, येथे आपणांस अमेरिकेतील लोकशाहीपासून मोठा धडा शिकता येईल. अमेरिकेतील लोकशाही राज्यकारण व राजकारण आदर्श आहे म्हणून नाही, तर तेथील स्थानिक राज्यकारण हे आपल्या इकडल्याप्रमाणेच 'सरंजामदारी' घाटाचे आहे म्हणून. अमेरिका सधन राष्ट्र आहे, तंत्रविद्येत ते खूपच पुढे आहे, पण सामाजिक-सांस्कृतिक मानदंडांचा निकष लावल्यास ते आपल्याबरोबर आहे : त्या राष्ट्राचे सामाजिक-सांस्कृतिक पुरोगामित्व हा स्थानिक (यात राज्य-पातळीचाही समावेश आहे) आणि राष्ट्रीय या दोन पातळ्यांवरील राज्यकारण व राजकारण यांतील रस्सीखेचीतील राष्ट्रीय पातळीवरील राज्यकारणाच्या सरशीचा परिणाम आहे. ही सरशी किती नाजूक-अस्थिर आहे त्याची काही कल्पना अमेरिकेत पडलेले केनेडी बंधू, मार्टिन ल्यूथर किंग व इतर काही नीग्रो पुढारी यांचे खून पडले यावरून येऊ शकते.

भारतीय लोकशाही राज्यपद्धतीचे, व राष्ट्रीय एकात्मतेचेही, भवितव्य राष्ट्रीय राज्यकारण व राजकारण यांची सतत सरशी होण्यावर आणखी दीर्घकाळ अवलंबून राहणार आहे. ही सरशी होण्यासाठी दोन प्रकारच्या संयुक्त आघाड्या अस्तित्वात यायला हव्यात. पुन्हा एकदा, अमेरिकेतल्याप्रमाणे, शेतमजूर व गरीब शेतकरी, औद्योगिक मजूर, कनिष्ठ मध्यमवर्ग, धार्मिक अल्पसंख्य जमाती, आदिवासी जमाती, विचारवंत-तंत्रविद्याविशारदांचा गट, थोडक्यात सामाजिक जीवनाचा परंपरावादी, वा ज्यांचे प्रचलित व्यवस्थेत उत्तम चालले आहे अशांचा 'जैसे थे'वादी मुख्य प्रवाह (सधन शेतकरी, व्यापारी व उद्योगपती, वरिष्ठ मध्यमवर्ग, इ.) ज्यांना बाजूस लोटतो आहे त्या सर्वांची एक आघाडी ही त्यांपैकी एक. पण याच्या जोडीला प्रत्येक पक्षातील उदारमतवादी-समाजवादी कलाच्या आधुनिकांची मिळूनही एक आघाडी असण्याची आवश्यकता आहे. अशी दुसरी आघाडी करण्याचे कारण असे की, पक्षांच्या बांधणीमध्ये योगायोगाचा भाग बराच असतो, आणि त्यामुळे प्रत्येक मोठ्या पक्षात परंपरावादी व आधुनिक असे दोन्ही प्रकारचे राजकारणी सापडतात.

या दोन्ही आघाड्यांच्या प्रयत्नांतून राष्ट्रीय पातळीवरील राज्यकारण व राजकारण हे आधुनिक, पुरोगामी आशयाचे राहील व त्याची स्थानिक राज्यकारणावर व राजकारणावर सरशी होईल अशी शक्यता आहे. पण त्यासाठी आजच्यापेक्षा या आघाड्यांचे नेतृत्व करू शकणाऱ्या राजकारणी मंडळींमध्ये खूपच अधिक जागरूकता, संयोजन, समंजसपणा व सूक्ष्म बुद्धी निर्माण होण्याची गरज आहे. पंडित नेहरूंच्या नेतृत्वाखाली काँग्रेस पक्षाच्या राष्ट्रीय नेतृत्वाने जवळपास वीस वर्षे हे कार्य पार पाडले (त्यात पंडित नेहरूंचा वैयक्तिक वाटा फार मोठा होता) आणि

त्यामुळ, इतर पक्ष व राजकारणी यांची वर्तणूक कशीही असली तरी, फारसे बिघडत नव्हते. पं. नेहरूनंतरचा काँग्रेस पक्ष हे कार्य पार पाडण्यास असमर्थ आहे ही गोष्ट गेल्या तीन वर्षांत अधिकाधिक स्पष्ट होत चालली आहे. आता ही जबाबदारी सामुदायिक नेतृत्वालाच, व्यक्ती व पक्ष या दोन्ही दृष्टीने, पार पाडावी लागेल.

ही जबाबदारी पार पाडण्यासाठी राजकारणी लोकांना उपलब्ध असलेली साधने कोणती ? शासन या कक्षेतील साधनांचाच विचार तेवढा करावयाचा झाल्यास पुढील साधने महत्त्वाची ठरतील असे वाटते. (१) घटना व केंद्रीय कायदे, (२) नियोजनमंडळ, (३) अखिल भारतीय प्रशासकीय सेवा आणि (४) लष्कर.

पुन्हा एकवार अमेरिकेकडे आपण नजर टाकल्यास घटना व केंद्रीय कायदे ही केवढी पुरोगामी शक्ती ठरू शकते हे आपणांस दिसून येईल. घटनेला प्राप्त झालेले प्रामाण्य आणि केंद्र सरकारचे राष्ट्रातील शक्तिशाली स्थान यांमुळे घटना आणि केंद्रीय कायदे यांचा वापर अनिष्ट प्रवृत्ती निपटून काढण्यासाठी करता येतो ही गोष्ट प्रेसिडेंट केनेडींच्या अध्यक्षपदाच्या काळात प्रकर्षाने दिसून आली. विशेषत: नीग्रोंच्या समस्येच्या क्षेत्रात. नियोजन मंडळाला भारतात एक विशेष कार्य आहे. आर्थिक विकासासाठी सतत राष्ट्रीय भूमिकेतून अग्रक्रमांचा, स्थान नियोजनाचा, कार्यक्रमांचा, धोरणांचा विचार करणे हे तर काम आहेच. त्याच्याच जोडीला व तितकेच महत्त्वाचे कार्य, दलितांची, उपेक्षितांची, अल्पसंख्याकांची बाजू घेऊन त्यांच्या हितसंबंधासाठी सतत झगडणे, त्यासाठी आपले सर्व वजन खर्ची घालणे, हे आहे. प्रेसिडेंट जॉन्सन यांनी ‘ दारिद्र्याविरुद्ध काढलेल्या मोहिमे ’चे उदाहरण देता येईल. (तिची लागलेली वासलात ही अमेरिकन सामाजिक-राजकीय जीवनातील फार मोठी शोकांतिका आहे.) अखिल भारतीय पातळीवर काम करणारे प्रशासक ही शक्ती आज फारशी प्रभावी न ठरण्याचे कारण असे की, ज्यांचा धोरणांच्या व कार्यक्रमांच्या अंमल-बजावणीशी संबंध येतो ते बहुतेक सर्व प्रशासक राज्य सरकारांच्या अंकुशाखाली असतात. या बाबतीतदेखील, अमेरिकेमध्ये राजकीय-सामाजिक-आर्थिक जीवनात, समांतर व काही क्षेत्रात वरचढ, केन्द्रीय यंत्रणा राज्यांमध्ये प्रत्यक्ष अंमलबजावणीच्या पातळीवर कार्य करीत असल्याने, राज्यातील अनिष्ट प्रवृत्तींशी झगडा देण्याचे, त्यांच्यावर अंकुश ठेवण्याचे कार्य त्यांना करता येते, ही गोष्ट लक्षात घेण्यासारखी आहे. लष्करातील अधिकारी व जवान यांच्या निष्ठा स्थानिक राहत नाहीत असे त्यांच्या व्यवसायाचे वैशिष्टच आहे. जातीय दंगली किंवा जाळपोळ, घातपातीचे प्रकार लष्कराच्या साहाय्याने चटकन् शमविता येतात हा अनुभव आपणांस आहेच. नजिकच्या भविष्यात, अमेरिकेतल्याप्रमाणेच, स्थानिक पोलीस व प्रशासन यंत्रणा ही स्फोटक अशा सामाजिक-आर्थिक संघर्षाच्या प्रसंगी पक्षपाती शाबीत होईल. अशा प्रसंगी, हुशारीने, मुत्सद्दीपणे, समंजसपणे, पण खंबीरपणे केंद्रीय गुप्तचर दल, लष्कर या यंत्रणांचा वापर करणे आवश्यक ठरेल. हिंदू-मुस्लिम, स्पृश्य-हरिजन

शेतमजूर-जमीनमालक, औद्योगिक मजूर-उद्योगपती, आदिवासी-इतर, अशी बरीच संघर्षाची क्षेत्रे नजरेसमोर येतात.

गाव ते राज्य पातळीपर्यंतचे राज्यकारण नेहमीच संकुचित, परंपरावादी, सरंजामदारी राहील असा याचा अर्थ घ्यावयाचा का ? लोकशाही राज्यपद्धतीच्या कार्यवाहीमधून आणि आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या प्रसारातून त्यामध्ये फार मोठे व आमूलाग्र परिवर्तन घडून येणार नाही असे मात्र वाटते. सर्व मोठ्या पाश्चिमात्य देशांचा अनुभव जवळपास हेच सांगतो. डोळ्यांत खुपणारी सरंजामदारी वैशिष्ट्ये सौम्य होतील, आधुनिक पेहराव धारण करतील एवढेच.

याची कारणे पाहाणे उद्‌बोधक ठरेल. आधुनिक लोकशाही व्यक्तिस्वातंत्र्य, सामाजिक-आर्थिक न्याय व राजकीय समानता ही मूल्ये स्वीकारीत असली तरी तिची बैठक ही स्वार्थसंपादनाचा व्यक्तीचा वा गटाचा प्रयत्न हीच आहे. अगदी अलीकडे अलीकडेपर्यंत स्वार्थसंपादनासाठी चालणारा संघर्ष हा हिंस्र मार्गांनी चालत असे. लोकशाही राज्यपद्धतीने तो सुसंस्कृततेच्या चौकटीत, तडजोडीने, सर्वसामान्य नियम पाळून राजकारण करावयाला लावून आणून बसविला.

पाश्चिमात्य लोकशाही समाजांपुढील दीर्घकालीन-राष्ट्रांतर्गत व आंतरराष्ट्रीय-पेचप्रसंग, व्यक्तीने व गटाने आपला स्वार्थ हे परमोच्च उद्दिष्ट मानावयाचे की समाजासाठी, मानवजातीसाठी स्वार्थत्याग करावयाचा, हा आहे, ही गोष्ट बारकाईने पाहणाऱ्यास दिसून येईल. आधुनिक पाश्चिमात्य लोकशाही समाजाची घडण मूलतः ज्या उदारमतवादी विचारप्रणालीच्या आधारे झाली त्या विचारप्रणालीची बांधणी व्यक्तिगत स्वार्थाच्या गाभ्याभोवती, मग तो उन्नत असला तरी, झालेली होती. व्यक्तिस्वातंत्र्य, राजकीय-सामाजिक समानता, न्याय या साऱ्या मूल्यांचे स्थान तसे दुय्यमच होते व आहे. 'कल्याणकारी राज्य' या कल्पनेच्या पलीकडे उदारमतवादी विचारप्रणालीचा विकास होऊ शकत नाही, आणि कल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेतच मूलभूत आर्थिक विषमता गृहीत धरलेली आहे.

येथवरच्या विवेचनावरून लोकशाही राज्यपद्धतीमुळे मालक-मजूर, सधन-निर्धन अशा स्वरूपात समाजाची रचना कायम राहते असा समज होण्याची शक्यता आहे. वस्तुतः हा दोष लोकशाही राज्यपद्धतीचा नसून ती मर्यादा उदारमतवादी विचारप्रणालीची आहे. इथे ही गोष्टही लक्षात घेतली पाहिजे की, आजच्या लोकशाही समाजांची रचना एकोणिसाव्या शतकातल्याप्रमाणे आत्यंतिक विषम स्वरूपाची नाही. त्यातील भेद हे असे सरळ-सोपे नाहीत. अत्यंत महत्त्वाचा मुद्दा असा की, या समाजांमध्ये कुशल कामगार हादेखील राज्यकारणाच्या संदर्भात एक संकुचित स्वार्थी हितसंबंधी गट बनलेला आहे. आजच्या क्रांतिकारकांना उद्योगपतींइतकाच तीव्र विरोध विशेष हक्कदार बनलेल्या संघटित कामगार वर्गाकडून होत आहे. कारण समाजवादाचा घोष करीत असलेले हे कामगारही मनाने उदारमतवादीच आहेत.

तात्पर्य असे की, राज्य पातळीपर्यंतच्या राज्यकारणाची संकुचित परंपरावादी बैठक ही लोकशाहीच्या कार्यवाहीतून आजच्यापेक्षा काहीशी सौम्य, सभ्य व उदारमतवादी तेवढी बनू शकेल. पण भारतातील लोकसंख्येची दाटी, आपली गरीबी, आपल्याजवळची मर्यादित साधनसंपत्ती, या गोष्टी लक्षात घेता, सधन पाश्चिमात्य समाजांमध्ये कल्याणकारी राज्याचा मधला मार्ग काम देत असला तरी, आपल्या देशात उदारमतवादी भूमिका ही पुरेशी पडणार नाही.

भारतात समाजवादी मूल्यांचा स्वीकार आवश्यक ठरतो. पण वर्गसंघर्ष, राज्यक्रांती वा मतपेटी यांद्वारे प्रस्थापित केलेला ब्रिटिश धर्तीचा समाजवाद किंवा सोविएत समाजवाद—ज्याला पारंपरिक समाजवाद म्हणणे योग्य होईल—आपले प्रश्न सोडवावयाला कुचकामी आहे, कारण त्याची खरी जातकुळी उदारमतवादी (वैयक्तिक स्वार्थाधिष्ठितच) आहे, ही गोष्ट आता स्पष्ट झाली आहे. ज्या समाजवादी विचारात स्वार्थ, हक्क यांच्याइतकाच भर कर्तव्य, स्वार्थत्याग यांवर दिलेला असेल असा समाजवादी विचार भारतात प्रसृत होणे आवश्यक आहे.

पारंपरिक समाजवादी विचाराची उभारणी खेडेगावात्मक शेतीप्रधान समाजरचना नष्ट होईल या गृहीतावर झाल्याने गरीब-श्रीमंत, शोषक-शोषित, अशा वर्गसंघर्षात्मक पद्धतीनेच आजवर समाजवादात विचार होत राहिला. त्यामुळे शेतीप्रधान, खेडेगावात्मक रचनेतून समाजवादी समाजाची उभारणी कशी करावी लागेल याचा विचार त्यात नाही. प्रत्यक्षात, शेतकरी हा एक प्रमुख घटक म्हणून कायमच राहिल्याने, आणि शहरी, औद्योगिक समाजाची रचनाही एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धातल्याप्रमाणे सरळधोपट विषय न राहिल्याने, परिणामी पारंपरिक समाजवादास समाजवादी समाजनिर्मितीत संपूर्ण अपयश आले आहे.

खेडेगाव हे भारतीय समाजाच्या संघटनेतील अत्यंत महत्वाचे एकक राहणार, आणि आजच्या औद्योगिक व ग्रामीण समाजाची विभागणी शोषक-शोषित अशी सरळधोपट होऊ शकत नाही, ही अपरिहार्य परिस्थिती डोळसपणे स्वीकारल्यास, समाजवादी मूल्यांवर आधारित समाजाची उभारणी करण्याचा मार्ग कोणता ? याचे तपशीलवार उत्तर या लेखाच्या मर्यादेत शोधता येणार नाही. पण काही गोष्टींचा निर्देश करता येईल. लोकशिक्षणाचा, त्याचप्रमाणे शालेय शिक्षणाचा, मोठा व भरीव कार्यक्रम पार पाडावा लागेल. जातपातीच्या विचारांचे उच्चाटन करावे लागल. गावातील गरीबांचे आणि समाजवादी विचारास अनुकूल असलेल्या इतरांचे नवसमाजनिर्मितीच्या पुरुषार्थासाठी एकच संघटन निर्माण करावे लागेल. आंदोलनाचा सारा भर, अशा रीतीने, ग्रामीण समाजाला, विशेषत: त्यातील दलित समाजाला, परंपरेच्या मानसिक पकडीमधून मुक्त करून त्यांच्यात एकजूट व विधायक कर्तृत्व निर्माण करण्यावर राहील. (जात व आर्थिक स्थिती यांच्या अनुषंगाने समाजाची आडव्या थरांमध्ये संघटना, त्या थरांचा आपापल्या हितसंबंधांसाठी आर्थिक-

राजकीय संघर्ष, या मार्गाला भारतात यश— लोकशाहीच्या चौकटीत तरी— येणार नाही. पण त्याहीपेक्षा म्हणजे हा मार्ग वांझ आहे.) प्रारंभीच्या काळात गावोगावचे सधन, प्रतिष्ठित, परंपरावादी नेतृत्व अशा एकजुटीत सहभागी होणार नाही, पण अशा स्वाश्रयी व सहकारी एकजुटीविरुद्ध त्यांची सत्ता, संपत्ती, प्रतिष्ठा निष्प्रभ ठरेल. वैचारिक-मानसिकदृष्टया मुक्त आणि पुरुषार्थी लोक, मग ते आर्थिकदृष्टया गरीब का असेनात, आपल्या एकजुटीतून जे सामाजिक, राजकीय व नैतिक दडपण निर्माण करतील त्यानेच फक्त परंपरावाद्यांचा पराभव होईल.

हे एक स्वप्न नाही. अशी स्वाश्रयी एकजूट निर्माण करण्यात ज्या प्रमाणात यश मिळेल त्याच प्रमाणात मतपेटी ही क्रांतिकारक परिवर्तन घडवून आणण्याचे साधन ठरेल. तेव्हा राजकारण व राज्यकारण यांच्याकडे पाठ फिरवून माणसांनी वागावे असे येथे सुचविलेले नाही. आपण इतकेच म्हणतो आहोत की, आर्थिक-सामाजिक-दृष्टया विशेष हक्कदार वर्गाचे (ज्यात कुशल शहरी व ग्रामीण मजुरांचाही समावेश आहे) हितसंबंधी राज्य हीच लोकशाही राज्यपद्धतीच्या उत्क्रांतीची सर्वोच्च अवस्था न ठरता, त्याहीपुढे समाजव्यवस्थेची प्रगती व्हावयाची असेल तर, समाजातील दलित लोकांची सामाजिक-राजकीय शक्ती संघटित झाली पाहिजे; पण, आपल्या हितसंबंधांची स्वार्थी जपणूक, त्यासाठी वर्गसंघर्ष, हा मार्ग खात्रीच्या पराभवाचा मार्ग आहे; कारण ज्या अर्थव्यवस्थेच्या चौकटीस मान्यता देऊन ते वरील मार्ग स्वीकारतील त्या अर्थव्यवस्थेत त्यांच्या निर्धनतेवरच इतरांच्या हितसंबंधांची पूर्ती अवलंबून असल्याने बाकी सर्व गट एकत्र येऊन त्यांचा पराभव करतील. म्हणून एका नव्याच सामाजिक-आर्थिक व्यवस्थेस जन्म देणे हाच त्यांच्या मुक्तीचा मार्ग आहे.

हिंदु-मुस्लिम प्रश्न

पन्नालाल सुराणा

हिंदू व मुस्लिम जमातीतील संबंध दिवसेंदिवस बिघडत चालले आहेत. देशात दरवर्षी ८ - १० ठिकाणी तरी मोठ्या दंगली होतात. त्यात जीवित व वित्ताची हानी मोठ्या प्रमाणावर होते. शिवाय प्रत्येक दंगलीमुळे परस्परांमधील अविश्वास व द्वेष वाढत जातो. प्रत्येक दंगलीमुळे काही नव्या माणसांना झळ पोहोचते. जे आधी एक-मेकांचा द्वेष करत नव्हते ते नव्याने करू लागतात. ज्यांच्या मनात अविश्वास तरंगत्या अवस्थेत असतो तो स्थिरावत जातो. आणि हिंदू व मुस्लिम हे एकमेकांचे शत्रू आहेत एका म्यानात दोन तलवारी कधीच राहू शकणार नाहीत असे आवेशाने सांगणाऱ्यांना नवीन घटनांच्या रूपाने आपल्या म्हणण्याला सबळ पुरावा मिळाल्याचा आनंद होतो. परिणामतः, लोकशाहीच्या निरोगी वाढीला व राष्ट्राच्या ऐक्याला असणारा सांप्रदायिकतेचा धोका दिवसेंदिवस वाढत चालला आहे.

मूळ रोग : परस्पर अविश्वास

जातीय दंगली हा रोग नाही; ते रोगाचे लक्षण आहे. मूळ रोग परस्पर अविश्वासाचा आहे. हिंदू समाजात अनेक जाती व पंथ आहेत. त्यांच्यातही आपापसातील भांडणे आहेत. पण एकमेकांविषयी अशा प्रकारच्या अविश्वास वाटत नाही, जो हिंदूंना मुसलमानांबद्दल व मुसलमानांना हिंदूंबद्दल वाटतो आहे. हिंदू व मुस्लिम यांशिवाय अन्य काही धर्मांचे लोकही भारतात राहतात. त्यांची संख्या अत्यंत अल्प

आहे, हे तर खरेच.[1] पण हेही खरे की इतरांना त्यांच्या राष्ट्रनिष्ठेविषयी शंका येत नाही व त्यामुळे त्यांच्यापासून धोका वाटत नाही.[2] मुसलमानांच्याविषयी मात्र तशी भीती हिंदूंच्या मनांत आहे. १९४७ पूर्वीच्या भारतातील काही मुसलमानांनी पाकिस्तानची मागणी केली. त्यासाठी हिंसक चळवळी केल्या व आपली मागणी पदरात पाडून घेतली. देशाच्या फाळणीला ते जबाबदार आहेत एवढेच नव्हे तर आज घडीला भारतात रहाणाऱ्या मुसलमानांना पाकिस्तानविषयीच अधिक प्रेम वाटते. ते सतत पंचमस्तंभी कारवाया करीत आहेत, व त्यामुळे देशाच्या सुरक्षिततेला त्यांच्यापासून फारच मोठा धोका आहे. शिवाय मुसलमान स्वभावाने

१. भारतातील प्रमुख धर्मांची लोकसंख्या व टक्केवारी पुढीलप्रमाणे आहे.

(इंडिया १९६७, भारत सरकार, पृष्ठ १३)

धार्मिक जमात	१९५१ *		१९६१ * *		१९५१ – ६१ मधील वाढाचे शे. प्रमाण ±
	लोकसंख्या	एकूण लोकसंख्येशी %	लोकसंख्या	एकूण लोकसंख्येशी %	
१. बौद्ध	१,८०,८२३	०·०५	३२,५६,०३६	०·७४	१,६७०·७१
२. खिश्चन	८३,९२,०३८	२·३५	१,०७,२८,०८५	२·४४	२७·३८
३. हिंदू	३०,३५,७५,४७४	८४·९८	३६,६५,२६,८६६	८३·५०	२० २९
४. जैन	१६,१८,४०६	०·४५	२०,२७,२८१	०·४६	२५·१७
५. मुस्लिम	३,५४,१४,२८४	९·९१	४,६९,४०,७९९	१०·७०	२५·६१
६. शीख	६२,१९,१३४	१·७४	७८,४५,९१५	१·७९	२५·१३
७. इतर	१८,४८,२२४	०·५२	६,११,९३५	०·३७	–१३·०१
एकूण ***	३६,१०,८८,०९०	१००·००	४३,९२,३४,७७१	१००.००	२१·५१

टीपा - * (अ) धार्मिक जमातीच्या वर्गवारीत जम्मू-काश्मीर, पांडेचरी आणि नेफा यांच्या आकड्यांचा समावेश नाही; मात्र एकूण लोकसंख्येत केवळ नेफाचा समावेश नाही.

(ब) एकूण लोकसंख्येशी टक्केवारी काढताना पंजाबच्या लोकसंख्येपैकी २,६८,६०२ लोकसंख्येचे धार्मिक वर्गीकरण उपलब्ध नसल्याने त्याचा समावेश नाही.

* * नेफाच्या एका भागातील २,९८,८५३ लोकसंख्येचे धार्मिक वर्गीकरण यात समाविष्ट नाही.

* * * सिक्कीम सोडून.

± वाढीची टक्केवारी काढताना एकूण लोकसंख्येतून नेफा व त्यूएनसंग या नागालँडमधील जिल्ह्यांची लोकसंख्या वगळलेली आहे.

२. नागालँड व आसाममधील काही टोळ्या या खिश्चनधर्मीय आहेत. त्यांच्यांतील काहीजण काही परकीय राष्ट्रांच्या साह्याने सशस्त्र बंडाळी माजवीत आहेत. ते भारताशी एकनिष्ठ नाहीत असे म्हटले पाहिजे. देशात अन्यत्र वसणाऱ्या सर्वसामान्य खिश्चनाबद्दल मात्र तसे म्हणण्याचे कारण नाही.

अधिक धर्मवेडे, कडवे, व क्रूर आहेत. एकेकाळी गाजवलेल्या राज्यसत्तेपासून वंचित झाल्याने ते माथेफिरू बनले आहेत. त्यामुळे जीवित, वित्त व बायकांच्या अब्रूवर ते केव्हा घाला घालतील याचा नेम नाही. असेही या भीतीचे स्वरूप आहे.

मुसलमानांच्याही मनात हिंदूंच्याविषयी सखोल अविश्वास आहे. देशाची फाळणी झाल्याने व पाकिस्तानमध्ये हिंदूंचे हाल झाल्याने यांच्या मनात आपल्याविषयी खदखदणारी चीड आहे. सर्व सत्ता हिंदूंच्याच हाती आहे. त्यामुळे ते आपल्याला सर्व प्रकारांनी सतत छळत-पिळत असतात; इस्लामचे अस्तित्वच आता धोक्यात आलेले आहे, अशी भावना दृढमूल होऊ लागली आहे.

सर्वसाधारण समाज आणि पुरोगामी व प्रतिगामी गट

कुठल्याही समाजाच्या भावनांविषयी एक सर्वसाधारण विधान करणे शक्य नसते. समाजातील बहुसंख्य लोकांना आपल्या मनातील भाव-भावनांची नीट ओळख नसते. काही ढोबळ समज-गैरसमज, ग्रह-अपग्रह, त्यांच्या मनात घर करून बसतात. समाजात घडणाऱ्या घटनांविषयी त्यांच्या प्रतिक्रिया या मानसिक धारणेतून होत असतात. पण आपल्या भाव-भावना, ग्रह-अपग्रह यांच्याबाबत त्यांचा अभिनिवेश नसतो. त्या मानसिक चौकटीनुसार तर्कदृष्टचा जी कृती करणे समर्थनीय वा आवश्यक ठरेल अशी कृतीदेखील बहुसंख्य लोक स्वतः होऊन फारशी करीत नाहीत. खरे तर जडता हाच त्यांचा स्थायीभाव असतो. समाजात एक छोटा वर्ग असा असतो की ज्याला या भाव-भावना व ग्रह-अपग्रह यांच्याविषयी तीव्रता वाटत असते. काहीजण आपल्या अगदी वैयक्तिक स्वार्थाविषयी तर काहीजण समाजाच्या हिताविषयी असलेल्या आपल्या संकुचित वा विकृत कल्पनांमुळे त्या जुन्या ग्रह-अपग्रहांना बद्धमूळ करण्याचा व त्यांच्याशी सुसंगत ठरणारी कृती पुढाकार घेऊन हिरीरीने करत असतात. आपले समज-गैरसमज किंवा ग्रह-अपग्रह वस्तुस्थितीवर आधारलेले व तर्कसंगत आहेत की नाहीत, त्यांना खतपाणी घालणे व्यापक मानवतेच्या आणि आपल्या समाजाच्याही दीर्घकालीन हिताच्या दृष्टीने योग्य ठरेल की घातक होईल याचा विचार करावयाला ते तयार नसतात. समाजाच्या ग्रह-अपग्रहांचे ते प्रवक्ते बनतात. समाजही स्थूलमानाने त्यांना आपले नेते मानतो व आपल्या मानबिंदूवर किंवा अस्मितेवर घाला आला आहे, त्याचा प्रतिकार करावयाला तयार व्हा, अशी रणगर्जना त्या प्रवक्त्याने केली तर त्यांच्या पाठीशी उभे राहून त्याच्या सांगण्याप्रमाणे थोडीफार कृतीही करतो. समाजात आणखी एक अत्यंत अल्पसंख्य वर्ग असतो. त्याला समाजाच्या ग्रह-अपग्रहांची, समज-गैरसमजांची, थोडक्यात समाजाच्या मानसिक ठेवणीची जाणीव असते. पण त्या समज-गैरसमजांची वस्तुनिष्ठ दृष्टीने चिकित्सा करण्याची त्याची तयारी असते. तसेच व्यापक समाजहिताच्या दृष्टीने ते समज-अपसमज कुरवाळणे अधिक चांगले की, कठोरपणे मोडून काढणे अधिक इष्ट ठरेल याचा विचार

करण्याची त्याची तयारी व इच्छा असते. यांपैकी काहीजण केवळ काय करणे योग्य होय, हे सांगून थांबतात, आणि काहीजण त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष कृती करतात. समाजात मन:प्रवृत्तीच्या दृष्टीने इतकी भिन्नता असताना त्या सगळ्या समाजाची भावना अमूक एक आहे असे म्हणणे शक्य नाही. पण विश्लेषणाच्या सोयीसाठी एखाद्या समाजाच्या बहुसंख्य लोकांच्या मनावर ज्या ग्रह-अपग्रहांचा पगडा असतो ती त्या समाजाची भावना होय, असे स्थूलमानाने म्हटले जाते.

हिंदू व मुस्लिम दोन्ही समाजांत हे तीनही प्रकारचे थर कमी अधिक प्रमाणात आढळतात. दोन्ही जमातींतील बहुसंख्य लोक परंपरेने चालत आलेले ग्रह-अपग्रह उराशी बाळगून आहेत. आपल्या नित्य जीवनात व्यवहारी शहाणपणाने वागण्याकडे त्यांचा कल असतो. दिवसेंदिवस बिकट होत चाललेल्या जीवनकलहातून वाट काढीत प्रपंच नेटका करण्यात त्यांची बरीच ताकद खर्ची पडत असते. त्यामुळे दुसऱ्या धर्मांतील लोकांविषयीचे पूर्वग्रह दैनंदिन व्यवहारात फारसे आडवे न आणता ते लोक एकमेकांशी सहकार्य करीत असतात व एकमेकांच्या सुखदुःखातही सहभागी होतात. ग्रामीण भागात हे दृश्य विशेष प्रमाणात दिसून येते. शहरी भागात दोन्ही जमातींतील वेगळेपणा अधिक प्रमाणात दिसू लागतो. पोषाख, भाषा, राहाणी, वस्ती, रीतीरिवाज, शाळा वगैरे बाबतीत तेथील मुसलमान समाजाचे वेगळेपण उठून दिसते. तरीपण दैनंदिन आर्थिक व्यवहारात पुष्कळसे सहकार्य चाललेले असते. एकमेकांविषयीचे पूर्वग्रह व भयगंड जणू विरल्यासारखे भासतात.

दुसऱ्या जमातीविषयीच्या पूर्वग्रहांना कुरवाळीत बसणारा सक्रिय वर्ग मात्र मधूनमधून या परस्पर पूर्वग्रहांची जाणीव करून देत असतो. समाजाचा व्यवहार, परंपरागत चालीरीती व रूढी-समजुती यांच्या प्रमाणेच चालावा, त्यातच आपल्या समाजाचे वेगळेपण आहे व ते टिकविणे किंबहुना वाढविणे हे व्यक्तीच्या व समाजाच्याही जीवनाचे इतिकर्तव्य होय अशी त्यांची धारणा असते. म्हणून त्यांना किमानपक्षी परंपरावादी हे नामाभिधान द्यावयाला हरकत नाही. हिंदू व मुस्लिम दोन्ही जमातीतील हा परंपरावादी अल्पसंख्य गट[३] एकमेकांविषयीचे पूर्वग्रह अधिक मजबूत करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. त्यांच्या या प्रयत्नांना दैनंदिन व्यवहारात सर्वसाधारण जनतेकडून फारच कमी व उदासीनताजन्य प्रतिसाद मिळतो. मात्र एखाद्या

---

३. 'गट' हा शब्द एखादी संघटना या अर्थाने वापरलेला नाही. ज्यांचा दृष्टिकोन स्थूलमानाने सारखा आहे, जे आपापल्या ठिकाणी व क्षेत्रात ती दृष्टी समोर ठेवूनच वर्तन करीत असतात अशा सर्व व्यक्तींचा उल्लेख 'गट' या शब्दाने येथे अभिप्रेत आहे. समान विचारसरणीचे लोक वेगवेगळ्या संघटना चालवीत असतात. त्यांच्या दृष्टीतील व कृतीतील समानता निर्देशिणे एवढाच हेतू आहे. 'गट' म्हणजे केवळ विचारसरणी वा दृष्टिकोन (school of thought) नव्हे. त्याचबरोबर ती केवळ एक संघटनाही नव्हे. इंग्रजीतील 'सेक्शन ऑफ सोसायटी' या अर्थाने 'गट' हा शब्द वापरला आहे.

वेळी अशी काही घटना घडते की ज्याच्यामुळे सर्वसाधारण माणसाच्या मनातील क्रियाशून्य पूर्वग्रह एकदम चैतन्यशाली बनतात. अशा संधीचा बरोबर फायदा घेऊन परंपरावादी गट लोकांची माथी आणखी जास्त भडकवितो. एरव्ही उदासीन असणारी सर्वसामान्य माणसे अशा वेळी या परंपरावादी गटाला जोशपूर्ण साथ देतात. समाजात कमी-अधिक तीव्रतेचे स्फोट होतात. कालांतराने वातावरण थंडावते. पण लोकांच्या मनातील पूर्वग्रह अधिक बळकट झालेले असतात. परंपरावादी गट आपण ‘ जिंकले ’ किंवा किमानपक्षी एक तरी पाऊल पुढे टाकले असे मानतो व अधिक क्रियाशील बनतो.

पूर्वग्रहांकडे वस्तुनिष्ठ दृष्टीने पाहणारा व व्यापक समाजहिताच्या दृष्टीने ते वाढवण्याऐवजी निपटून टाकणे इष्ट वाटत असेल तर तसे म्हणणारा व करणारा जो दुसरा अल्पसंख्य वर्ग आहे त्याला ढोबळ मानाने ‘ पुरोगामी गट ’ म्हणावयाला हरकत नाही. हा गट हिंदू व मुस्लिम दोन्ही समाजात आहे. मुस्लिम समाजातील अशा गटाचे अस्तित्व अनेकजण नाकारतात ते वस्तुस्थितीला सोडून आहे. तो गट फारच लहान असेल, पण आहे हेही तितकेच खरे. समाजाचा व्यवहार सर्व व्यक्तींना स्वतःच्या विकासासाठी जास्तीत जास्त संधी मिळू शकेल व समाजाचे सामर्थ्य वाढेल अशा रीतीने चालावा अशी या गटाची धारणा असते. अशा प्रयत्नांत जुन्या पूर्वग्रहांचा फार मोठा अडथळा येतो अशी त्यांची खात्री पटलेली असते. त्यांचे म्हणणे बुद्धीला पटणारे असल्याने समाजातील सर्वसाधारण माणसे ते ऐकून घेतात. त्यांच्या पूर्वग्रहांना धक्का बसत असल्याने पुरोगामी गटाचे म्हणणे त्याला कटू लागत असले तरी त्यात तथ्य आहे. त्यावर विचार केला पाहिजे, इतक्या प्रमाणात त्यांच्या विवेकबुद्धीचे चलनवलन सुरू होते. समाजाच्या जडत्वामुळे हे चलनवलनदेखील फारच मंदगतीने होत राहते. परंपरावादी गटाच्या प्रचाराला जेवढा प्रतिसाद मिळतो त्याच्या तुलनेने पुरोगामी गटाला मिळणारा प्रतिसाद फारच कमी असतो. परंपरावादी गटाचे म्हणणे पूर्वग्रहांना खतपाणी घालणारे असते. पूर्वग्रहाशी काही स्वार्थ, हितसंबंधही निगडित झालेले असतात. पैसा, प्रतिष्ठा, सत्ता, यांच्या वाटपात ज्यांचा सिंहाचा वाटा असतो ती मंडळी परंपरावादी गटाच्या प्रचाराला उचलून धरतात. भीती, लाचारी, जुन्या परंपरागत निष्ठा यांमुळे सर्वसाधारण माणसे या विशेषाधिकारी (privileged class) विभागासमोर नमून असतात व पर्यायाने परंपरावादी गटाच्या प्रचारालाही ते त्या प्रमाणात पाठिंबा देतात. पुरोगामी गटाचे इतर क्षेत्रांतील म्हणणे या विशेषाधिकारी विभागाच्या हितसंबंधांवर घाला घालणारे असल्याने त्या विभागाचा पुरोगामी गटाच्या प्रचाराला प्रतिसाद तर अपवाद रूपानेच मिळतो, जाणीवपूर्वक विरोध मात्र भरपूर होत असतो. सर्वसाधारण समाजाची स्वाभाविक जडता व त्याच्या जोडीला हितसंबंधीयांचा हा विरोध यामुळे पुरोगामी गटाच्या विचाराला प्रतिसाद अल्प-प्रमाणात मिळणे साहजिक आहे. तरीपण पुरोगामी

गट जिद्दीने, कौशल्याने व सुसंघटित रीतीने काम करीत असेल तर त्याचा अनुयायी-वर्ग वाढतो व एकंदर समाजातही त्याच्याविषयी अस्फुटित गटाची भावना वसत असते. समाजाच्या पूर्वग्रहांना धक्का बसणारी घटना घडते त्या वेळी बेभान झालेला समुदाय या गटाच्या म्हणण्याकडे लक्ष द्यावयाला तयार नसतो. स्थानपरत्वे या दृष्टीने काम करणाऱ्या व्यक्तीची जी काही पुण्याई असेल त्या प्रमाणात समाजाची विवेकबुद्धी जागी ठेवण्याचे काम कमीअधिक प्रमाणात होत असते. पण साकल्याने विचार करता समाजात धार्मिक प्रश्नावरून उत्पात घडल्यानंतर पुरोगामी गटाचे स्थान अधिक कमी झालेले असते असेच म्हणावे लागेल.

दोन्ही समाजांतील परंपरावादी गट आपापल्या समाजाचे पूर्वग्रह टिकवू व वाढवू इच्छितो. त्यांच्यामुळे दोन समाजांतील अंतर, द्वेष वाढत जातो. त्याला शत्रुत्वाचे स्वरूप येण्याचादेखील धोका आहे. उलट दोन्ही समाजांतील पुरोगामी गट कमी-अधिक प्रमाणात समान ध्येये, समान मूल्ये व समान दृष्टीकोन समोर ठेवून काम करीत असतो. प्रत्येक व्यक्तीला स्वतःच्या ऐहिक इच्छा-आकांक्षा पूर्ण करून घेण्याचा जसा अधिकार आहे, तसेच सृष्टीचा आदि-अंत, चित्‌शक्ती आहे किंवा नाही याविषयी परंपरेने चालत आलेल्या कल्पना किंवा स्वतः विचार करून काढलेले निष्कर्ष स्वतः-पुरते प्रमाण मानण्याचा, त्याप्रमाणे पूजा-अर्चा करण्याचाही तिला अधिकार आहे. जसे एका व्यक्तीला हे अधिकार आहेत तसेच ते दुसऱ्याही व्यक्तीला आहेत आणि म्हणून आपल्या अधिकाराचा वापर करताना दुसऱ्याच्या अधिकारावर अतिक्रमण होणार नाही ही मर्यादा पाळणे हे प्रत्येक व्यक्तीचे कर्तव्य आहे, तसेच ईश्वर किंवा परलोक यांविषयीच्या कल्पनांचा वरचष्मा जीवनाच्या अन्य क्षेत्रांत चालू देणे योग्य नाही. प्रत्येक क्षेत्रातील निर्णय तर्काच्या कसोटीवर उतरणारे व सर्वसमाजाचे हित साधणारे असावेत अशा दृष्टीने प्रत्येक क्षेत्राची स्वायत्तता व त्या त्या क्षेत्रात सर्व समाजाची सार्वभौमता मान्य केली पाहिजे. तरच व्यक्तिजीवन चांगल्या रीतीने चालण्यासाठी आवश्यक असलेले समाजजीवन सुरळीतपणे आणि व्यक्तिविकासाला पोषक ठरेल अशा रीतीने चालू शकेल. हा या पुरोगामी गटाचा दृष्टिकोन होय. हिंदू व मुस्लिम दोन्ही समाजांतील पुरोगामी गटांच्या उक्ती व कृतींमुळे संघर्ष वाढत तर नाहीच, संघर्षाची बीजे नष्ट करून सहकार्याची क्षेत्रे व प्रमाण वाढविण्यात त्यांची परिणती होते.

पुरोगामी दृष्टिकोनातून चर्चा

कुठल्याही समस्येचे स्वरूप व कारणे यांचे वर्णन व विश्लेषण मूल्यनिरपेक्ष पद्धतीने (absolute) करणे कठीण असते. हिंदु-मुस्लिमसारख्या अतिजटिल बनलेल्या समस्येची चिकित्सा तर निरपेक्ष पद्धतीने करणे अशक्य आहे. समस्या केवळ मांडून न थांबता तिच्या सोडवणुकीचाही विचार करायचा असला तर मूल्यसापेक्षता

अपरिहार्यच आहे. काय साधावयाचे आहे याच्यावरच काय व कसे करावे हे अवलंबून असते. तटस्थतेचा आव आणून या समस्येची चर्चा करणारे बरेचसे लेखन गेल्या काही वर्षांत झाले आहे पण असे एकही उदाहरण दाखवता येणार नाही की ज्यांत कुठल्या ना कुठल्या पूर्वग्रहांचा आणि अपसमाजांचा पगडा लेखकाच्या मनावर बसलेला नाही. म्हणून मूल्यसापेक्ष भूमिकेतूनच चर्चा करणे अधिक श्रेयस्कर आहे. त्यात आत्मवंचनेचा धोका राहात नाही. या लेखात उल्लेखिलेल्या पुरोगामी गटाला अभिप्रेत असलेल्या दृष्टिकोनातून हिंदु-मुस्लिम प्रश्नांची चर्चा केली जाईल.

भारतात मुसलमानांचा प्रसार

मुसलमानांचे भारतात पहिल्यांदा आगमन झाले ते ९ व्या शतकात. व्यापाराच्या निमित्ताने काही अरबांनी पूर्व व पश्चिम किनाऱ्यावर वसाहती केल्या. ११ व्या शतकात महंमद-बीन-कासीम, महंमद गझनी वगैरेंच्या स्वाऱ्या आल्या. ११९३ साली दिल्ली येथे शहाबुद्दीन घोरीने सल्तनतीची स्थापना केली. तेव्हापासून आक्रमण करावयाला येणारे बरेचसे मुसलमान येथे वस्ती करू लागले. पण त्यांची संख्या बरीच मर्यादित होती. मुसलमानांची भारतातील संख्या वाढली ती मुख्यतः धर्मांतरामुळे ! धर्मांतराची अनेक कारणे सांगता येतील. दंडबलाचा वापर केला गेला, पण त्याचे प्रमाण फारच अल्प होते. एखाद्या प्रदेशावर मुसलमान सेनानीने हल्ला केला व स्थानिक सत्ताधारी शरण गेला तर राज्य व्यवस्थेतही काही फरक पडत नसे व धर्मांतराचाही प्रयत्न होत नसे. स्थानिक सत्ताधारी शरण आला नाही तर बाहेरचा मुसलमान अधिकारी किंवा मुसलमानांना अनुकूल असलेला स्थानिक माणूस नेमला जाई. मुसलमान अधिकारी जर नेमला गेला तर धर्मांतराचे प्रयत्न कमीअधिक प्रमाणात होत. राजसत्तेचा वापर करून धर्मांतर घडवून आणण्याचे प्रमाण फार होते असे म्हणता येणार नाही. राजसत्तेमुळे धर्मांतराला साह्य झाले असे फारतर म्हणता येईल. हिंदूंमधील अस्पृश्य किंवा कनिष्ठ वर्ग समाजात आपल्याला मानाचे स्थान मिळावे यासाठी मुसलमान झाला. धर्मप्रचारकांनी मतपरिवर्तन करून काही ठिकाणच्या जमाती मुसलमानी धर्मात आणल्याची उदाहरणे पूर्व किनाऱ्यावर (खोजा, बोहरा, मेमन, इ.) आढळतात. काही पीर फकिरांच्या तथाकथित चमत्कार करण्याच्या शक्तीमुळे दिपून जाऊन धर्मांतर केल्याचे प्रमाण मोठे आहे. त्यामुळेच मुसलमान धर्म तत्त्वतः मान्य केला असला तरी रीतिरिवाज, देवदेवता वगैरे बाबतच्या कल्पना जुन्याच कायम असल्याची उदाहरणे १९ व्या शतकापर्यंत आढळतात.[४]

---

४. मुसलमान म्हटला की तो कडवा, क्रूर, विषयवासनांच्या आहारी जाणारा अशी कल्पना शाळकरी मुलांच्या मनःपटलावर बिंबवली जाते. वस्तुतः इस्लाम धर्माचा आदर्श नेमका याच्या उलट (पृ. २८३ पहा)

१५ व्या व १६ व्या शतकात बहुतेक धर्मांतर घडून आले. नंतर त्याचे प्रमाण अगदीच तुरळक झाले.

मुसलमान लोक तसे देशभर पसरले असले तरी काही काही प्रदेशात त्यांचे संख्याधिक्य विशेष आढळून येते. उत्तरेत काश्मीरपासून दक्षिणेत मदुरा-केरळपर्यंत व पश्चिमेत बलुचिस्तानपासून तो पूर्वेत बंगालपर्यंत त्यांचा फैलाव झाला होता. ठिकठिकाणी मुसलमानांनी स्थानिक भाषा, भूषा, रीतिरिवाज वगैरे अंगिकारले होते. इतके वैविध्य असले तरी मुसलमान समाज स्वतःचे अस्तित्व व पृथगात्मता टिकवून ठेवू शकला याची कारणे (१) राजकीय हितसंबंध व (२) समान धार्मिक निष्ठा ही होत.

११९३ पासून तो १८५७ पर्यंत भारताच्या बहुतेक भागावर वेगवेगळ्या मुसलमानी घराण्यांचे राज्य चालत होते. हिंदू राज्यकर्त्यांबरोबर त्यांच्या जशा लढाया होत तशा त्यांच्या आपापसांतही लढाया होत असत. तरीही राजसत्तेचा उपभोग ते घेत होते. १८५७ चा उठाव मोडून काढल्यानंतर इंग्रजांनी राणीच्या जाहीरनाम्याच्या द्वारे सर्व देशावर आपले अधिराज्य कायम केले. त्यानंतर कोठेही हिंदू वा मुस्लिम यांपैकी कोणाचे राज्य चालले नाही. काही संस्थाने शिल्लक राहिली पण त्यांना फारसे अधिकार नव्हते. देशात मुसलमानांनी सत्ता गाजवली त्या वेळी राजकीय संघर्षांना काही वेळा धार्मिक स्वरूप आले असले तरी त्याचे प्रमाण कमी होते. बरेचसे मुसलमान राज्यकर्ते प्रथम राज्यकर्ते होते व नंतर मुसलमान होते. मुसलमानी धर्माचा प्रसार करणे हा राजसत्तेचा हेतू एखाद्या राज्यकर्त्यानेच मानला. वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा, घराण्याचा अभिमान व इतरांची त्यावरील निष्ठा, कनक व कांता यांच्याविषयीची लालसा, यांसारख्या इतिहासकालात क्रियाशील असलेली प्रवृत्ती हिंदूप्रमाणे मुस्लिम राज्यकर्त्यांच्या मनावर पगडा गाजवीत होत्या. काही दूरदर्शी राज्यकर्त्यांनी हिंदू व मुस्लिम यांच्यातील अंतर वाढू नये, कलहबीजे राहू नयेत त्यांच्यांत शक्य तेवढे सामंजस्य वाढावे असाही प्रयत्न केला.

इंग्रजी सत्तेविषयीची भूमिका

१८५७ च्या उठावात मुसलमान राज्यकर्ते व सरदार-सेनानी वगैरेंनी मोठ्या प्रमाणावर भाग घेतला होता. आपल्या सत्तेला इंग्रजाची ताकद हे फार मोठे आव्हान आहे, ते वेळीच मोडून काढले नाही तर सत्तेपासून आपल्याला कायमचे वंचित व्हावे लागणार, हे त्यांच्या लक्षात आले होते. इंग्रजांची सत्ता बद्धमूल होऊ द्यायची नसेल

(पृ. २८२वरून)
आहे. सविस्तर विवेचन पुढे येईलच. इस्लामने दारू वगैरे धुंदी आणणाऱ्या वस्तूंचे सेवन, जुगार, परस्त्रीशी संभोग किंवा कुठल्याही विषयाचे अतिसेवन यांना निषिद्ध मानले आहे. **S. Amir Ali**, *The Spirit of Islam*, पृ. १७२.

तर देशी हिंदू राजे-सरदारांनाही आपल्या सोबत घेतले पाहिजे हे त्यांनी ओळखले. हिंदू व मुसलमान दोघांनी मिळून परकीय सत्तेविरुद्ध लढा दिला. हे १८५७ च्या उठावाचे महत्त्वपूर्ण वैशिष्टच होय. झगडा दोन धर्मांचा नाही तर देशी व विदेशी असा आहे. भारतातील राज्यसत्ता भारतीयांच्याच हाती राहिली पाहिजे या हेतूने लढवले गेलेले हे युद्ध ' स्वातंत्र्य युद्ध ' या पदवीला जरूर पोहोचते. मराठ्यांचा अपवाद वगळता बहुतेक ठिकाणी मुसलमानी सरदार-सेनानींनीच १८५७ च्या लढ्यात भाग घेतला होता. त्यामुळे इंग्रजांना त्यांच्यापासूनच आपल्या सत्तेला विशेष धोका आहे असे वाटत होते. त्यांची मुसलमानांच्यावर करडी नजर होती. आपल्या राजसत्तेला आव्हान देणाऱ्या ताकदीची बीजे मुस्लिम समाजातून पार खणून टाकायची असा त्यांचा निर्धार होता. अनेक मुस्लिम धर्मनेत्यांनी इंग्रज हे आपले शत्रू होत असे मानले. शाह अब्दुल अजिज याने १८५७ च्या आधीही एक फतवा काढून असे म्हटले होते की भारत हे दार-उल्-हर्ष बनले आहे. इथे मुसलमानांनी एक तर आपद्धर्म म्हणून राहायचे आणि संधी मिळेल तेव्हा खऱ्या इस्लामी देशात जाण्याचा प्रयत्न करावा; किंवा भारतालाच इस्लामी देश (दार-उल्-इस्लाम) बनविण्याचा प्रयत्न करावा. १८५७ नंतरदेखील बऱ्याच धर्मगुरूंनी तीच भूमिका चालवली व ब्रिटिश सत्तपुढे मान झुकवणे, ब्रिटिश सैन्यात दाखल होणे वगैरे गोष्टी निषिद्ध मानाव्यात असे फतवे काढले गेले. हिंदूंच्या तुलनेने मुसलमान फारच ब्रिटिश विरोधक होते.

इंग्रजी राज्य हे एक वरदान आहे, भारतासारख्या मागासलेल्या देशाचा उद्धार करण्यासाठी ईश्वरानेच त्यांना इथे पाठवले आहे, असे म्हणणारा महाराष्ट्रात हिंदूंचा एक वर्ग निर्माण झाला. तसा तो अल्प प्रमाणात मुसलमान समाजातही निघाला. सर सय्यद अहमदखान (१८१७-१८९८) यांनी एकीकडे इंग्रजांना पटवून द्यायला सुरुवात केली की मुसलमान समाज जन्माने किंवा स्वभावाने धोकेबाज नाही. त्याच्यावर विश्वास टाकून त्यालाच जवळ करावयाला हरकत नाही. आपल्या धर्मबांधवांना त्यांनी सल्ला दिला की ब्रिटिश सत्तेशी झगडण्यात अर्थ नाही. त्यांचे अधिराज्य मान्य करण्यातच आपले हित आहे. त्यांच्याशी जमवून घ्यावे व आपले झालेले नुकसान भरून काढून स्वतःचे पुनर्वसन करून घ्यावे. त्यांना थोडेफार अनुयायी मिळाले तरी बहुसंख्य मुस्लिम समाज ब्रिटिशविरोधीच राहिला. १८८५ साली इंडियन नॅशनल काँग्रेसची स्थापना झाली. भारतीयांच्या मागण्यांसाठी सरकारला सनदशीर मार्गाने विरोध करण्याचा पवित्रा तिने घेतला. अहमदखान या नेमस्त भूमिकेपासूनसुद्धा अलिप्त राहिले, त्यांनी काँग्रेसला विरोध केला. पण बरेच मुस्लिम लोक काँग्रेसच्या पाठीशी जाऊ लागले. याच सुमारास बंगालची फाळणी करण्याचा घाट ब्रिटिशांनी घातला. राज्यकारभाराची सोय हा एक हेतू त्यामागे होता पण मुख्य उद्देश बंगालमधील मुस्लिम व बहुसंख्यांक प्रदेश तोडून वेगळा करावयाचा, मुसलमानांना नोकऱ्या वगैरेंच्या लालचीने जवळ करावयाचे व हिंदूंचे सामर्थ्य खच्ची

करावयाचे असा होता. देशभर या बनावाविरुद्ध तीव्र प्रतिक्रिया उमटली. वंगभंगाच्या चळवळीला मुस्लिमांचाही पाठिंबा मिळू लागला. तेव्हा मुसलमानांच्या तथाकथित प्रतिनिधिमंडळाने सरकारची भेट घेऊन मुसलमानांना विशेष संधी मिळावी अशी बाजू त्यांनी मांडावी असा बनाव ब्रिटिशांनी घडविला. त्यातूनच १९०६ साली मुस्लिम लीगची स्थापना झाली. मुसलमानांच्यातील परंपरावादी गट इंग्रजविरोधी राहिला तर नवशिक्षितांचा व अन्य बाबींत पुरोगामी दृष्टी ठेवणारा अल्पसंख्य वर्ग ब्रिटिशांच्या बाजूचा बनला.

परदेशांतील घटनांचा परिणाम

देशातल्याप्रमाणे परदेशांत घडणाऱ्या घटनांचाही भारतातील मुस्लिमांच्या मनावर परिणाम होत होता. १८७७ साली रूस व तुर्की युद्ध झाले. १८९७ साली ग्रीस व तुर्कस्थान यांच्यांत लढाई झाली. १९११ साली इटालीने ट्रिपोलीवर आक्रमण केले. १९१२ व १९१३ साली बाल्कन राष्ट्रांची युद्धे झाली. त्यामुळे सबंध मुस्लिम जगतात खळबळ माजली. रशिया, ग्रीस, इटाली, वगैरे देशांना ब्रिटिशांचा पाठिंबा असल्याने भारतातील मुस्लिम समाज इंग्रजांवर चिडत होता. त्यातच १९१४ साली पहिल्या महायुद्धाला सुरुवात झाली. तुर्कस्थान जर्मनीच्या बाजूने युद्धात उतरला. ब्रिटिशांना त्याचा जबरदस्त लष्करी तडाखा बसला असता. म्हणून त्यांनी अरबांना तुर्कांच्या विरुद्ध भडकवले. १९१६ साली इंग्लंड व मक्केचा शफी हुसेन यांच्या दरम्यान तह झाला. अरबांनी तुर्की साम्राज्याविरुद्ध बंड उभारले. त्यांना मदत करण्याच्या आमिषाने ब्रिटिशांनी पॅलेस्टाइन व सिरिया यांस गाठले. १९१८ साली तुर्कस्तानने शरणागती पत्करली. ब्रिटिशांनी कॉन्स्टँटिनोपलही व्यापले. इटाली व ग्रीस यांनी आपापल्या फौजा अनुक्रमे अदालिया व स्मिनी या तुर्कस्तानच्या प्रदेशात उतरवल्या. तुर्कस्तानची अशी फाळणी होऊ नये म्हणून मुस्तफा केमाल पाशाने प्रतिकार चळवळ सुरू केली व अंकारात राष्ट्रीय सरकार स्थापन केले. १९२० च्या जूनमध्ये तुर्कस्तानचा परत पराभव झाला व मानहानिकारक तह पत्करावा लागला. त्याच्याविरुद्ध तुर्कांनी परत प्राणपणाने लढा सुरू केला. १९२२ मध्ये त्यांनी ग्रीकांपासून स्मिनी परत मिळविले. २३ ऑक्टोबर १९२३ रोजी केमाल पाशाने सुलतानपद रद्द करून प्रजासत्ताकाची स्थापना केली. ३ मार्च १९२४ ला खिलाफतीचेही विसर्जन केले.

इटालीच्या ट्रिपोलीवरील आक्रमणामुळे भारतीय मुसलमानांच्या मनात तीव्र प्रतिक्रिया उमटली. बरेचसे साहित्य प्रसृत झाले. पण ब्रिटन त्यात तटस्थ राहिल्याने ब्रिटिश सरकारविरुद्ध काही करण्याचे कारण पडले नाही. बाल्कन युद्धाच्या वेळी तर भारतीय मुस्लिमांनी एक वैद्यकीय पथक पाठविले, त्याला सरकारने सर्वतोपरी साह्य केले. एवढ्यात कानपूरला एका मशिदीचा कोपरा ढासळल्याचे निमित्त होऊन

दंगल झाली, पोलिसांनी केलेल्या गोळीबारात अनेक मुसलमान मृत्युमुखी पडले. त्याची थोडी प्रतिक्रिया झाली, तरीपण पहिले महायुद्ध सुरू झाले त्या वेळी सरकारला मदत करण्याच्या मन:स्थितीत मुस्लिम समाज होता. तुर्कस्तानच्या युद्धप्रवेशाने परत पारडे फिरले. मौलाना महंमद अल्लींनी ' दि चॉइस ऑफ तुर्कस् ' हा लेख लिहून तुर्कांच्या कृतीचे समर्थन केले. त्यांना तुरुंगात डांबण्यात आले. मौ. अब्दुल कलम आझादांनाही रांची येथे स्थानबद्ध करण्यात आले. काँग्रेसने सरकारविरोधी भूमिका युद्धकाळातही चालवली होती. सरकारविरुद्ध झगडण्यासाठी मुस्लिमांनी काँग्रेसशी हातमिळवणी केली. काँग्रेसनेही त्याला प्रतिसाद दिला. हिंदू व मुसलमानांच्या मूलभूत हक्कांविषयी एकमत झाले व त्यांना भारताच्या भावी राज्यघटनेत मान्यता देण्यात यावी असा करार झाला. १९१६ साली लखनौ येथे काँग्रेस व मुस्लिम लीग दोन्हींची अधिवेशने एकाच वेळी होऊन त्यांत तो करार संमत करण्यात आला. (येथे हेही नमूद करून ठेवणे, आवश्यक आहे की १९१७ साली झालेल्या मुस्लिम लीगच्या अधिवेशनात भारतीय मुसलमान हा प्रथम भारतीय आहे की प्रथम मुसलमान असा वाद उपस्थित करण्यात आला. तो प्रथम भारतीय आहे असे म्हणणारांची संख्या फार कमी होती.) युद्ध प्रयत्नांत साह्य व्हावे म्हणून युद्ध संपल्यानंतर भारतीय जनतेला राजकीय हक्क देण्याची घोषणा ब्रिटिश सरकारने केली होती. काँग्रेसचे पुढारी ते आश्वासन पदरात पाडून घेण्यासाठी चळवळ करीत होते. मुस्लिमांनी त्यानंतर साक्ष दिली. रौलेट ॲक्टविरुद्धच्या चळवळीत मुस्लिमांनीही भाग घेतला. तुर्कस्थानचा पराभव होऊ लागल्याने भारतीय मुस्लिम घोटाळ्यात पडले. ब्रिटिश खिलाफतीच्या मुळावर उठले आहेत असे वाटून त्यांनी त्याविरुद्ध चळवळ करण्याचे ठरविले. काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनाही इंग्रजांविरुद्ध लढण्यासाठी हे एक चांगले कारण आहे असे वाटले. १९१९ साली दिल्लीला खिलाफत परिषद झाली. तिचे अध्यक्षस्थान म. गांधींनी भूषविले. खिलाफतीची चळवळ चालू होती त्याच वेळी १९२० साली असहकाराची चळवळही सुरू करण्यात आली. त्याच्या काही महिने आधी (डिसेंबर १९१९) जमियत उल् उलेमा-ए-हिंद या संघटनेची अमृतसर येथे स्थापना झाली. उलेमा या धर्मगुरूंची ही संघटना होय. असहकार चळवळीला पाठिंबा देणारा फतवा उलेमांनी काढला. १९२१ साली झालेल्या खिलाफत परिषदेत मौ. महंमद अल्लींनी ठराव मांडला की आज घडीला मुस्लिमांनी ब्रिटिश सन्यात नोकरी करणे धार्मिकदृष्ट्या बेकायदेशीर आहे. तसेच ब्रिटिशांनी जर तुर्कस्थानवर हल्ला केला तर भारतातील मुस्लिम हिंदूंच्यासह काँग्रेसच्या झेंड्याखाली भारताचे स्वातंत्र्य घोषित करतील. हिंदू व मुस्लिम एकमेकांच्या खांद्याला खांदा लावून ब्रिटिश सरकारविरुद्ध लढत होते.

खिलाफत चळवळ आणि नंतर

म. गांधींचा अहिंसा तत्त्वावर मूलभूत सिद्धान्त म्हणून विश्वास होता. असह-

काराच्या चळवळीत चौरीचौरा येथे लोकांनी पोलीस चौकीवर हल्ला केला. तेवढ्या-वरून गांधीजींनी १९२१ च्या फेब्रुवारीत चळवळ स्थगित केली. अनेक भारतीयांच्या मनावर त्याचा घोर आघात झाला. पं. जवाहरलाल नेहरूंसारख्या गांधीजींच्या निकटवर्तीयांनाही जबरदस्त धक्का बसला. पण सगळ्यांत शोचनीय अवस्था झाली मुस्लिमांची. चळवळीत सामील होण्यासाठी त्यांना धार्मिक कारणावरून आवाहन करण्यात आले होते. चळवळ थांबवण्यासाठी किंवा तिच्यातून बाहेर पडण्यापूर्वी कुठलेच धार्मिक कारण सापडेना. तिकडे तुर्क व अरब व्यापक मुस्लिम-हित सर्वाधिक महत्त्वाचे मानत नव्हते, आपापसात भांडत होते. केमाल अतातुर्काने तर सत्तेवर आल्यानंतर आपल्या राष्ट्रीय हिताचा विचार करून खिलाफतच बरखास्त केली. खिलाफत चळवळीचे मूळ कारणच संपले. हकीम अजमलखान व मौ. आझाद खिला-फतीकडून व्यापक राजकीय व सामाजिक चळवळींकडे वळले; महंमद अल्ली व शौकतअल्ली मात्र खिलाफत कमिटीला चिकटून राहिले.

१९२३-२४ सालापासून हिंदु-मुस्लिमांतील तफावत व तेढ वाढत चालली. १९१९ च्या भारत सरकार कायद्याने मुस्लिमांना विभक्त मतदारसंघ दिले होते. राष्ट्रवाद्यांना ते मान्य होते असे नाही, पण त्यांनी त्याला कडवा विरोधही केला नाही. त्यामुळे कडव्या हिंदुत्ववाद्यांच्या हाती कोलीत मिळाले. म. गांधींचे नेतृत्व ज्यांना पसंत नव्हते त्यांनी काँग्रेसबाहेर पडून आक्रमक पवित्रा घ्यावयाला सुरुवात केली. कौंसिल प्रवेशाच्या प्रश्नावरून काँग्रेसमध्ये फेर-नाफेरवादाची दुफळी माजली. काँग्रेस-मधील मुस्लिमांचे प्रमाण घटले. गांधीजींचे एक निकटवर्ती स्नेही मौ. महंमद अल्ली त्यांच्यापासून दूर झाले व त्यांनी हिंदूंच्या आक्रमक पवित्र्यावर व त्याला विरोध न करणाऱ्या काँग्रेसवर आघात करायला सुरुवात केली. मुस्लिम लीगमध्येही फाटाफूट होऊन अनेक गट व संघटना अस्तित्वात आल्या. अशा अनागोंदीचा समाज-द्रोही शक्तींनी फायदा घ्यावयाला सुरुवात केली. जातीय दंग्यांना ऊत आला. १९२३ साली अकरा, १९२४ साली अठरा, १९२५ साली सोळा, १९२६ साली पसतीस अशी त्यांची संख्या वाढत चालली.

म. गांधींनी छोट्या वादात न पडता राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ जोरात चालवली होती. पुरोगामी तरुण त्यांच्या तत्त्वज्ञानावर नाराज असले तरी राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीपुढे त्यांच्या नेतृत्वाखाली संघटित होत होते व चळवळ वाढत होती. १९२७ साली काँग्रेसने देशाच्या भावी राज्यघटनेतबाबत नेहरू रिपोर्ट तयार केला. काही बाबतीत तो पुरोगामी असला तरी संपूर्ण स्वातंत्र्याची मागणी करणारा नसल्याने, तरुण गटाला तो नापसंत असल्याने तसाच धूळ खात पडला. तरी त्यात विभक्त मतदार-संघ नष्ट केले जातील असे कलम घातलेले असल्याने मौ. महंमद अल्लींनी काँग्रेसवर कडाडून हल्ला केला. नेहरू रिपोर्ट हिंदुराज्य स्थापण्याचा प्रयत्न होय असा अभिप्राय व्यक्त करून गांधीजी भारतातील सात कोटी मुसलमानांचे भवितव्य हिंदुसभेच्या

लहरीवर सोडून देत आहेत असला आरोप त्यांनी केला. अनेक मुसलमानांना ते पटले. इकडे काँग्रेसने १९२९ च्या लाहोर अधिवेशनात संपूर्ण स्वातंत्र्याची मागणी करणारा ठराव केला व पुढल्याच वर्षी कायदेभंगाची चळवळ सुरू केली. ब्रिटिश सरकार-विरुद्धच्या चळवळीत भाग घ्यावयाला अनेक मुसलमान तयार होते. पण मुस्लिम परंपरावादी नेत्यांनी अशी भूमिका घेतली की मुस्लिमांचे भारताच्या भावी राज्यघटनेतील स्थान व हक्क यांच्याविषयी समझौता झाल्याशिवाय त्यांनी कसे काय चळवळीत सामील व्हावयाचे ? १९३० साली मुंबईला झालेल्या मुस्लिम परिषदेत ब्रिटिशांचे राज्य व काँग्रेसचे राज्य या दोन्हीला आमचा विरोध आहे अशा अर्थाचा ठराव मौ. महंमद अल्लींनी मांडला व तो मंजूर झाला. त्यामुळे बहुसंख्य मुसलमान या चळवळीपासून फटकून राहिले. काही राष्ट्रवादी व पुरोगामी मुसलमान मात्र काँग्रेसशी एकनिष्ठ राहिले.

चिकाटीने लढविलेल्या राष्ट्रवादी लढ्यांमुळे काँग्रेसची ताकत वाढत राहिली. अल्पसंख्याकांच्या हक्कांना मान्यता मिळाली पाहिजे अशी ताठर भूमिका घेऊन मुस्लिम परंपरावादी नेते काँग्रेसशी भांडत राहिले. आपल्या मागण्या मान्य होत नाहीत तोपर्यंत ब्रिटिशांचे राज्य येथे राहिलेले बरे असे त्यांना वाटत होते. म्हणून राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ त्यांनी स्वतंत्रपणेही केली नाही. गोलमेज परिषद अल्पसंख्यांच्या प्रतिनिधित्वाच्या प्रश्नावर मोडली. याच काळात बॅ. महंमद अल्ली जिनांचा उदय झाला. पाश्चात्य शिक्षणामुळे त्यांच्या ठायी आंधळी धर्मश्रद्धा राहिली नव्हती. मुस्लिम अल्पसंख्याकांच्या प्रतिनिधित्वाचा प्रश्न भारतीयांनी आपापसांत वाटाघाटी करून सोडवावा अशी भूमिका त्यांनी मांडली. पण काँग्रेसबरोबर समझौता होऊ शकला नाही. १९३५ च्या भारत सरकार कायद्यानुसार झालेल्या निवडणुकीत काँग्रेस व मुस्लिम लीगनेही भाग घेतला. दोहोंच्या जाहीरनाम्यात आर्थिक कार्यक्रमा-बाबत बरेच साम्य होते. पण मुस्लिम लीगच्या पाठीशी चळवळीची पुण्याई नव्हती. बहुसंख्य मुस्लिम राखीव जागाही काँग्रेसनेच जिंकल्या. अल्पसंख्याकांच्या प्रति-निधित्वाचा प्रश्न सोडवत बसण्यासाठी वाटाघाटींचे गुऱ्हाळ चालू ठेवण्यात अर्थ नाही, हाती आलेली सत्ता मर्यादित असली तरी आर्थिक व सामाजिक कार्यक्रम अंमलात आणण्यावरच सर्व भर दिला पाहिजे असे धोरण काँग्रेसने स्वीकारले. आपल्या मागण्यांकडे दुर्लक्ष केले जाते हे पाहून परंपरावादी मुस्लिमांनी आपले अस्तित्व दाखवावयाला सुरुवात केली. १९३७ नंतर हिंदूंचे अंतिम हेतू अतिशय दुष्ट आहेत असा जहरी प्रचार ते करू लागले. हिंदूंच्या सोबत राहण्याने मुस्लिम समाज नष्ट होईल, सबब आम्हांला आमचे वेगळे राष्ट्र पाहिजे अशी भूमिका त्यांनी घेतली. याचा परिणाम १९४० सालच्या पाकिस्तानच्या ठरावात झाला. १९४१ च्या मार्च-मध्ये बॅ. जीनांनी निवेदन केले की पाकिस्तानची मागणी ही अधिक हक्क पदरात पाडून घेण्यासाठी केलेला ‘ स्टंट ’ नव्हे, ती पूर्ण विचारांती केलेली गंभीर मागणी आहे.

१९३९ साली दुसरे महायुद्ध सुरू झाले. जर्मन नाझीवादाविरुद्ध इंग्लंड लढत असल्याने त्यांच्याविषयी काँग्रेसच्या अनेक नेत्यांना सहानुभूती होती, पण ब्रिटिश सरकारने भारतीय नेत्यांना विश्वासात न घेताच भारत युद्धात सामील झाल्याची घोषणा केल्याने काँग्रेसच्या मंत्रिमंडळांनी राजीनामे दिले. तरी युद्ध प्रयत्नात साथ देण्याची त्यांची तयारी होती, पण युद्ध संपल्यावर भारताला स्वातंत्र्य दिले जाईल अशी निःसंदिग्ध घोषणा करण्याची त्यांनी अट घातली. ब्रिटिश सरकारने ती मान्य न केल्याने काँग्रेसने १९४० साली वैयक्तिक सत्याग्रह व १९४२ साली तर चलेजाव लढा सुरू केला. युद्ध प्रयत्नात जनतेचे सहकार्य अत्यंत आवश्यक असल्याने ब्रिटिश सरकारने हिंदू परंपरावादी, कम्युनिस्ट इत्यादींप्रमाणे मुस्लिम लीगलाही जवळ केले. तेव्हापासून बॅ. जीनांना त्यांनी सतत उचलून धरले. युद्ध संपल्यानंतर भारताला जादा राजकीय अधिकार देण्याच्या वाटाघाटी सुरू झाल्या. बॅ. जीना पाकिस्तानच्या मागणीला घट्ट चिकटून बसले. वाटाघाटींनी आपली मागणी मान्य होत नाही हे पाहाताच १९४६ साली त्यांनी हिंसक मार्गाने 'प्रत्यक्ष कृती' सुरू केली. जातीय दंगलींची लाट उसळली. ब्रिटिश सरकारने १९४८ च्या जूनमध्ये भारताला सत्तांतर करण्याची घोषणा केली. त्या आधी तडजोड होऊन समझौता झाला नाही तर देशाच्या चिरफळ्या होतील अशी भीती काही काँग्रेस नेत्यांना पडली. बॅ. जीनांचा अडेलतट्टूपणा, ब्रिटिशांच्या हिकमती कारवाया, काँग्रेसमधील वृद्ध नेत्यांचा फाळणी-मुळे दंगली शमून हिंदु-मुस्लिम प्रश्न कायमचा सुटेल हा भाबडा आशावाद व आपल्या हयातीत स्वातंत्र्य मिळावे या गोंडस इच्छेचे रूप धारण केलेली सत्तालालसा, परंपरा-वादी हिंदू जातीयवाद्यांची वांझोटी वाचाळता व पुरोगामी राष्ट्रवाद्यांची विमनस्क कृतिशून्यता या सगळ्यांमुळे पाकिस्तान जन्माला आले.

हिंदू-मुस्लिम संबंध : काही निष्कर्ष

१८५७ ते १९४७ या काळातील हिंदु-मुस्लिम संबंधांचा इतिहास पाहिला तर त्यावरून काही निष्कर्ष स्थूलमानाने सांगता येतील. सुरुवातीच्या काळात मुसलमान लोक इंग्रज सत्तेविरुद्ध विशेष उग्रतेने-तीव्रतेने बोलत होते. भारतीय स्वातंत्र्याची आधुनिक चळवळ सुरू झाल्यापासून ब्रिटिशविरोधी लढ्यात हिंदु-मुस्लिम सहकार्य वाढले. खिलाफत चळवळ हा सहकार्याचा परमोच्च बिंदू होय. त्यानंतर काही मुस्लिम काँग्रेसच्या चळवळीत राहिले तरी त्यांचे परंपरागत नेते राष्ट्रीयत्वाचा विचार न करता आपल्या प्रतिनिधित्वाच्या मागण्यांसाठी हिंदूविरुद्ध व काँग्रेस ही केवळ हिंदूंची संघटना आहे असा आरोप करून तिच्याविरुद्ध झगडत राहिले. प्रतिनिधित्वाच्या मागण्या पुरेशा पदरात पडत नाहीत असे वाटल्यावरून त्यांनी स्वतंत्र पाकिस्तानची मागणी केली व शेवटी ती पदरात पाडून घेतली.

हिंदु-मुस्लिमातील अंतर वाढावे असा प्रयत्न ब्रिटिशांनी जरूर केला. १८५७

च्या पराभवाने मुसलमान राजेरजवाडे अधिक चिडले आहेत, ते सूड घ्यावयाच्या प्रयत्नात आहेत असे दिसताच त्यांच्यावर दमनचक्र सुरू करून हिंदूंना जवळ केले. इंग्रजी शिक्षणाची सोय करून हिंदूंना त्यांनी मोठ्या प्रमाणावर नोकऱ्या दिल्या. राजकीय असंतोषाने बंडाळीचा व विद्रोहाचे रूप धारण करू नये यासाठी भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसच्या स्थापनेला त्यांनी साह्य केले, किमानपक्षी आशीर्वाद दिला. हिंदु-मुस्लिम ऐक्य वाढते आहे असे पाहून वंगभंगाचा बनाव त्यांनी घडविला व मुस्लिम लीगची स्थापना करविली. त्यांचा सर्वांत मोठा डाव म्हणजे १९१९ च्या भारत सरकार कायद्यातील विभक्त मतदारसंघांची तरतूद. लोकशाहीत अल्पमत-बहुमत असते, पण त्याचा आधार राजकीय असतो, धार्मिक किंवा जातीय नाही एवढे ज्ञान आधुनिक लोकशाही ज्या देशात जन्मली तेथून आलेल्या राज्यकर्त्यांना निश्चितच होते. पण भारतात त्यांनी अल्पसंख्यांकांच्या हितसंबंधांचे संरक्षण या नावाखाली हिंदु-मुस्लिम तेढीला पाणी घातले. १९२३ ते १९४० पर्यंत सतत त्याच मुद्यावर सनातनी मुसलमान राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीशी भांडत राहिले. १९४० साली त्यांनी पाकिस्तानची मागणी केली. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात ब्रिटिशांनी मुसलमानांना खूप जवळ केले. १९४५ साली मजूर मंत्रिमंडळ अधिकारावर आल्यानंतर भारतात लवकरात लवकर सत्तांतर करण्याची आपली इच्छा त्यांनी प्रकट केली, तरी बॅ. जिनांची समजूत पटल्याशिवाय आम्हांला येथून जाता येणार नाही असा आव आणून आशियातील आपल्या भावी राजकारणात उपयोगी पडेल असे पाकिस्तानचे प्यादे निर्माण केले.

हिंदु-मुस्लिम तेढ वाढविण्यातील ब्रिटिशांची जबाबदारी कुणीच नाकबूल करणार नाही. अलीकडे काही निःपक्षपाती इंग्रज लेखकांनीही ते मान्य केले आहे. पण सर्व रोगांचे मूळ ' इंग्रजी राज्य ' असा जप करीत बसणे मूर्खपणाचे ठरेल. ब्रिटिश बोलून-चालून आपला स्वार्थ साधण्यासाठी भारतात आले होते. आधुनिक भारताचा निकोप विकास हे त्यांचे उद्दिष्ट कधीच नव्हते. आपले साम्राज्य टिकविण्यासाठी फोडा आणि झोडा या नीतीचा त्यांनी अवलंब केला. यासाठी त्यांना जरूर ठपका दिला पाहिजे. पण आता ते येथे नाहीत, यथील घडामोडीत त्यांचा हात असू शकणार नाही. पण जे मुसलमान भारतात राहत आहेत व नवा इतिहास घडविण्यात ज्यांचा हातभार लागणार आहे त्यांच्या विचार-आचारांचे परीक्षण करणे उपाययोजना शोधण्याच्या दृष्टीने अधिक हितकारक ठरेल.

१८५७ ते १९४७ या काळातील मुसलमान समाजाचे वागणे चिडखोर व हेकट मुलासारखे होते. बाराव्या शतकापासून तो अठराव्या शतकापर्यंत भारतीय राज-कारणात मुस्लिम सरदार सेनानींचा वरचष्मा होता. त्या वेळी मुस्लिम समाजाला आपोआपच काही विशेष अधिकार व सवलती उपभोगावयाला मिळाल्या. मुसलमानी राज्यकर्ते जसजसे आपले विदेशीपण विसरून भारताच्या मातीशी एकरूप होऊ

लागले तसे मुस्लिम धर्माचा प्रसार, बिगरमुस्लिमांवर धार्मिक कारणास्तव अन्याय-जुलूम, असले प्रकार बंद झाले. यामुळे मुसलमान पुरोहित वर्ग नाराज झाला. पण आपलेच दात असल्याने 'इस्लाम धोक्यात आहे' अशी आरोळी त्यांना देता आली नाही. १८५७ साली ब्रिटिश सत्ता येथे मजबूत झाल्यावर तशी आरोळी द्यावयाला त्यांनी सुरुवात केली. राजसत्ता गेल्यामुळे चिडलेला व हितसंबंध गमावून बसलेला सरदार-सेनानींचा वर्ग उलेमांना प्रतिसाद देऊ लागला. ब्रिटिशांच्याविरुद्ध ते सर्व-सामान्य जनांना उत्तेजित करू लागले. याच सुमारास भारतीय राष्ट्रवादाची चळवळ सुरू झाली. तिचा ब्रिटिशविरोधी पवित्रा आपल्या हिताचा असल्याने उलेमा-सरदार या परंपरावादी जोडगोळीने काँग्रेसशी सहकार्य सुरू केले. मुस्लिमातील उदार-मतवादी नेत्यांनी (उदा. सर सय्यद अहमदखान) महाराष्ट्रातील लोकहितवादी प्रभृति नेमस्त मंडळींच्याप्रमाणे ब्रिटिशांचे राज्य हे वरदान आहे असे म्हणावयाला सुरवात केली. परकीयांविरुद्ध स्वाभाविक द्वेष व चीड असलेला सर्वसामान्य माणूस त्यांच्यामागे गेला नाही. १९०६ साली मुस्लिम लीगची स्थापना झाली. ती ब्रिटिश-धार्जिणी असल्याने परंपरावादी गटाने तिला पाठिंबा दिला नाही. खिलाफत चळवळी-मुळे उलेमांची भारतीय मुस्लिम समाजावरील पकड अधिक बळकट झाली. काँग्रेसने व म. गांधींनी आपल्या तात्कालिक हितासाठी ('ब्रिटिशांचे शत्रू ते आपले मित्र' असे मानून), त्यांना पाठबळ दिले. पुढे स्वातंत्र्याची चळवळ आपल्या निधर्मी, विशुद्ध राष्ट्रवादी हेतूंसाठी धडपडू लागली व तो मार्ग त्यागाचा, खडतर तपश्चर्येचा आहे असे दिसून आले तेव्हा मुस्लिम लीग व उलेमा एक होऊन मुस्लिमांच्या हक्कसंरक्षणा-साठी झगडू लागले. सत्ता परत हाती यावयाची तर इंग्रजांनी येथून गेले पाहिजे हे जसे त्यांना मान्य होते तसे भारताची भावी राज्यघटना लोकशाही स्वरूपाची होणे अटळ आहे व त्यामुळे सत्तेचा मोठा वाटा आपल्या हाती लागणार नाही हे ओळखून त्यांनी जादा प्रतिनिधित्वाची व नंतर स्वतंत्र राज्याची मागणी केली. भारतीय राष्ट्रवादाशी त्यांनी संपूर्ण फारकत घेतली. लोकशाही राज्यव्यवस्थाही नाकारली.

एका अर्थी इतिहासकालातील परिस्थितीच्या तुलनेने ही परागतीच होय. इतिहास-कालात उलेमांचे सर्वसाधारण समाजावर इतके वर्चस्व नव्हते. लोकांना संरक्षण व नेतृत्व राज्यकर्त्यांकडून मिळत होते, व राज्यकर्त्यांना व्यवहार सांभाळावयाचा होता. माथेफिरूपणा करून त्यांचे चालणार नव्हते. ब्रिटिश अंमलात मात्र मुस्लिम समाजाचे धुरीणत्व या परंपरावादी गटाच्या हाती गेले. उलेमांची विचारसरणी व वर्चस्व मान्य नसलेला गट मुस्लिमांतही होता. पण एक तर तो संख्येने फार लहान होता. दुसरे, त्यांच्यातही दोन तट पडले. काही जणांनी ब्रिटिशांच्या पाठीशी राहण्याची नेमस्तवादी भूमिका स्वीकारली व फार थोडेजण आधुनिक राष्ट्रवादी चळवळीशी एकरूप झाले.

राष्ट्रवादी चळवळीच्या धुरीणांनीही काही अंशी मुस्लिम परंपरावादी गटाला

साह्य केले. १८५७ च्या स्वातंत्र्ययुद्धानंतर राष्ट्रवादी चळवळीत दोन प्रवाह होते. एक प्रवाह दहशतवादी मार्गावर विश्वास असणारांचा होय. इंग्रजाचे राज्य शस्त्र-बळाच्या साहाय्यानेच उलथून टाकता येईल असा त्यांचा विश्वास होता. सत्ता उलथल्या-नंतर पुढे काय करायचे याचा त्यांनी विस्ताराने विचार केला होता की नाही कोण जाणे ? त्यांच्या साहसवादाला बहुधा पुनरुज्जीवनवादाचे अधिष्ठान असावे. ब्रिटिशांचे राज्य घालविल्यानंतर लोकशाही राजवट स्थापण्याचा विचार त्यांनी कोठे मांडलेला दिसत नाही.

ब्रिटिश साम्राज्याला आधुनिक लष्करी सामर्थ्याचा आधार आहे, तो असा साहस-वादी प्रयत्नांनी उखडता येणार नाही व समाजाच्या भावी हिताच्या दृष्टीने तसे करणे योग्य होणार नाही अशी दूरदृष्टी असलेला दुसरा प्रवाह काँग्रेस संघटनेच्या रूपाने काम करीत होता. पुनरुज्जीवनवादी नव्हे, व म्हणून धर्माधिष्ठितही नव्हे अशा आधुनिक राष्ट्रवादाचा विचार दादाभाई नौरोजींनी मांडला. लो. टिळकांनी या विचारात स्पष्टता आणली, चळवळीचे चैतन्यही त्यात ओतले. संस्कार, भाषा व विचार यांना पडलेले जुने वळण यामुळे त्यांनी हिंदुधर्मातील परिभाषेचा वापर केला असला व सामाजिक आणि आर्थिक क्षेत्रात ते काही अंशी परंपरावादी दृष्टि-कोनाचे असले तरी राजकारणातील त्यांची भूमिका शंभर टक्के आधुनिक होती. ब्रिटिश राज्य हे जनसत्तेच्या जोरावरच बदलता येईल असा त्यांचा पक्का विश्वास होता. स्वराज्य मिळाल्यावर जनतेच्या इच्छेनुसार कारभार चालला पाहिजे असे विचार त्यांनी मांडले. धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादाच्या ध्येयासाठी सर्वसाधारण भारतीयाला त्यांनी उभा केला. त्यामुळेच राष्ट्रवादी चळवळीचे नेतृत्व हिंदू परंपरावाद्यांच्या, संतमहंत किंवा शंकराचार्यांकडे गेले नाही. राष्ट्रीय चळवळीत हिंदूंनी फार मोठ्या प्रमाणावर भाग घेतला असला तरी तो हिंदू म्हणून नव्हे तर भारतीय म्हणून घेतला. त्यात पुरोगामी मुसलमानही थोडेफार येऊन मिळाले. गांधीजींची प्रवृत्ती अध्यात्मवादी होती व तिची मांडणी त्यांनी हिंदू अध्यात्मवादाच्या परिभाषेतून केली असली तरी पुनरुज्जीवनवादाला प्रोत्साहन दिले नाही. धर्मनिरपेक्ष, लोकशाही-मूलक राष्ट्रवादच काँग्रेस चळवळीच्या निमित्ताने त्यांनी वाढविला. काँग्रेस ही तशी व्यापक आघाडी होती. जुन्या सरंजामशाही हितसंबंधांचे अस्तित्व ब्रिटिशांच्या मर्जीवर अवलंबून असल्याने त्यांनी काँग्रेसला कधी पाठिंबा दिला नाही. व्यापारी, कारखानदार हा नवा धनिकशहांचा वर्ग स्वार्थ-परमार्थ दोन्हींसाठी काँग्रेसला मदत करीत होता. पण त्यांचेही वर्चस्व वाढू शकले नाही; कारण गांधीजींनी काँग्रेसची व्यापकता कटाक्षाने सांभाळली होती व त्यामुळे पुरोगामी राष्ट्रवाद्यांचाच नव्हे तर समाजवाद्यांचा ओढादेखील त्या चळवळीकडे कायम राहिला. हिंदू परंपरावादी गटाला राजकारणात अतिशय गौण स्थानावर ठेवण्याचे फार मोठे कार्य काँग्रेसच्या चळवळीने केले.

पण मुसलमानांच्या बाबतीत तिला ते करता आले नाही. वंगभंगाची चळवळ व त्यानंतर असहकाराची चळवळ या दोन्ही वेळा मुस्लिमांचे सहकार्य मिळविण्यासाठी त्यांच्या धर्मगुरूंशी बोलणी करण्यात आली. मुस्लिमांनी ब्रिटिशांशी सहकार्य करणे, त्यांच्या फौजेत किंवा अन्यत्र नोकरी करणे धार्मिकदृष्टच्या बेकायदेशीर आहे म्हणून त्यावर बहिष्कार टाकावा असे फतवे उलेमांनी काढले व काँग्रेसने ब्रिटिशविरोधासाठी त्यांना पाठिंबा दिला. खिलाफतच्या चळवळीला पाठिंबा देणे ही तर घोडचूक झाली. ती इंग्रजांच्या विरुद्ध होती हे खरे. पण तिचा उद्देश जुने धर्मपीठ अबाधित राखणे हे होते. काही संस्थानिकांवर इंग्रजांनी अन्याय केला त्या वेळी त्यांच्या बचावासाठी लो. टिळक दंड थोपटून उभे राहिले. ब्रिटिशविरोधी चळवळीच्या संदर्भात अशा भूमिका घेणे काही अंशी आवश्यक होते. कुठल्याही अन्यायाविरुद्ध लढण्याचा पवित्रा स्वातंत्र्य सैनिकांना घ्यावाच लागतो. पण ते करीत असताना जुन्या अंधश्रद्धा व अविवेकी निष्ठांना पाठिंबा दिला जाणार नाही अशीही खबरदारी घ्यावी लागते. हिंदू धर्मातील अनेक दुष्टाचार, भटांचे वर्चस्व, अस्पृश्यतेचा कलंक वगैरे दोषांवर स्वातंत्र्य चळवळीतील नेत्यांनी कडाडून हल्ले चढविले, त्यामुळे कधी व्यक्तिगत अन्यायाविरुद्ध एखाद्या ताईमहाराजांच्या बाजूने उभे राहावे लागले तरी त्यामुळे जुन्या हिंदुत्वनिष्ठांना बळ मिळाले नाही. खिलाफत चळवळीच्या बाबतीत गांधींजींची भूमिका नीट तपासली पाहिजे. तुर्कांना प्रतिशह देऊन पश्चिम आशियात आपले आसन स्थिर करण्याच्या आपल्या राजकीय स्वार्थासाठी खिलाफत नष्ट करण्याचा डाव ब्रिटिशांनी टाकला होता. धर्माच्या अनुयायांनी पुढाकार घेऊन धर्म सुधारणा करणे वेगळे व बाहेरून, कोणी विशेषतः स्वतःच्या स्वार्थासाठी ती सुधारणा लादणे वेगळे. सतीची चाल, संमतीवयाचा कायदा वगैरे प्रश्नांच्या बाबत ब्रिटिश सरकार कायदा करावयाला निघाले त्या वेळी हिंदू धर्मातही वादळ माजले होते. काही जणांचा त्या सुधारणांनाच विरोध होता, काही जणांना त्या सुधारणा मनापासून पसंत होत्या पण परकीयांनी त्या लादणे चुकीचे आहे असे वाटत होते, आणि एका मोठ्या गटाने तर त्या सुधारणांना पाठिंबा देऊन अशा सुधारणा कायद्याने लवकरात लवकर घडवून आणाव्यात असे म्हटले. खिलाफत चळवळीच्या उद्देशाबाबत फक्त पहिलीच भूमिका मुस्लिमांनी घेतली व गांधीजींनीही जवळपास धार्मिक भावनेतूनच तिला पाठिंबा दिला. त्याहीनंतर कधी मुस्लिम धर्मात क्रांतीकारक बदल झाले पाहिजेत असे प्रतिपादन त्यांनी केले नाही. सर्वच धर्म मी श्रेष्ठ मानतो असे म्हणत असताना हिंदू धर्मावर त्यांनी आवश्यक तेव्हा प्रहार केले, पण मुस्लिम धर्मावर नाही. मुस्लिम अल्पसंख्य असल्याने हिंदू लोक संख्याबळाच्या जोरावर आपल्या धर्मात ढवळाढवळ करतील अशी भीती मुस्लिमांना काही अंशी वाटत होती व त्यांच्यातील स्वार्थी नेतृत्वाने तिला खतपाणीही घातले होते. त्यांच्यावर जबरदस्ती होणार नाही असा दिलासा देण्याची स्वातंत्र्य चळवळीची जबाबदारी होती व त्यासाठी

मुस्लिम धर्मात ढवळाढवळ केली जाणार नाही असे आश्वासन द्यावयालाही हरकत नव्हती. पण त्याचबरोबर धर्माची ढवळाढवळ राजकारणात चालू दिली जाणार नाही, प्रत्येक व्यक्तीला श्रद्धेचे व उपासनेचे स्वातंत्र्य अबाधित राहील, पण समाजजीवनाच्या इतर क्षेत्रांची स्वायत्तता तिने मान्य केली पाहिजे व राजकारणात तिने कुठल्या धर्माचे म्हणून नव्हे तर भारताचा नागरिक म्हणून भाग घेतला पाहिजे अशी सडेतोड भूमिका घेणे आवश्यक होते. काँग्रेस नेते व विशेषतः गांधीजी मुस्लिमांना हे सुनवायला कचरले. त्यामुळे खिलाफत चळवळीला पाठिंबा देण्याने धर्मगुरू व परंपरावादी गट यांचे मुस्लिम समाजातील स्थान मजबूत करण्याला त्यांनी हातभार लावला. असहकाराची चळवळ थांबल्यानंतर कौन्सिलप्रवेश करावा की करू नये यावर काँग्रेसमध्ये फेरनाफेरवाद निर्माण झाला तेव्हा उलेमांनी १९२० च्या आपल्या फतव्याचा अंमल व्हावा, ब्रिटिशांशी सहकार्य करणे धार्मिकदृष्टचा बेकायदेशीर आहे म्हणून कौन्सिलांवर बहिष्कार टाकावा असे सांगून गांधीजींच्या नाफेरवादी भूमिकेला त्यांनी पाठिंबा दिला. याचा आणखी एक दुष्परिणाम झाला की जे मुस्लिम तरुण धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादाच्या आकर्षणाने स्वातंत्र्य चळवळीत सामील झाले होते त्यांना राष्ट्रीय नतृत्वाचा पाठिंबा मिळाला नाही की मुस्लिम समाजात प्रतिष्ठा लाभली नाही.

१९३० नंतर वाटाघाटींचे गुऱ्हाळ सुरू झाले. भारताला लवकरात लवकर स्वातंत्र्य मिळावे असा आग्रह काँग्रेसने धरला होता तर धार्मिक अल्पसंख्याकांना पुरेसे प्रतिनिधित्व मिळावे एवढ्या मर्यादित मागणीसाठी मुस्लिम लीग अडवणुकीचे धोरण चालवीत होती. मुस्लिम लीग ही मुस्लिमांचे प्रतिनिधित्व करणारी एकमेव संघटना नव्हे, काँग्रेसही मुसलमानांसकट सर्व भारतीयांचे प्रतिनिधित्व करते असा तार्किक दावा गांधीजींनी व अन्य काँग्रेसनेत्यांनी जरूर मांडला. पण तो कागदावरच राहिला. प्रत्यक्ष वाटाघाटीत मुस्लिम लीगला मुस्लिमांची प्रातिनिधिक संघटना असाच दर्जा दिला गेला. वाटाघाटी मोडल्या तरी बेहेत्तर पण हा दावा आम्ही मान्य करणार नाही अशी कणखर भूमिका काँग्रेसी नेत्यांनी घेतली नाही की चळवळीचे दडपण आणून मुस्लिम लीगला दबवले नाही. गांधीजींनी हा मार्ग दुर्दैवाने एका दुसऱ्या अल्पसंख्य विभागाबाबत निष्ठुरपणे अवलंबला. अस्पृश्यांचे प्रतिनिधित्व करण्याचा अधिकार डॉ. आंबेडकरांना नाही, मी त्याही विभागाचे हित जपण्याची खबरदारी घेतो आहे; अशी भूमिका त्यांनी घेतली व प्राण पणाला लावून तिला इतरांकडून मान्यता मिळविली. प्राणांतिक उपोषण करून डॉ. आंबेडकरांना पुणे करार करायला त्यांनी भाग पाडले. बॅ. जिनांना मात्र त्यांनी बेताल प्रतिष्ठा मिळवून दिली. मुस्लिम लीगबरोबर त्यांचा एकमेव प्रतिनिधित्वाचा दावा व्यवहारातः मान्य करून वाटाघाटी केल्याने व पाकिस्तानला मान्यता देण्याने काँग्रेसने द्विराष्ट्रवादाच्या सिद्धान्तासमोर शरणागती पत्करली.

ब. जिना किंवा मुस्लिम लीगचे नतृत्व स्वत: श्रद्धावान धर्माभिमानी होते असे नाही. मुस्लिमांच्या धर्मभावनेचा स्वत:च्या वैयक्तिक स्वार्थासाठी वापर करणारी ती मंडळी होती. उलेमांशी त्यांचे मतभेद होते, स्पर्धाही होती. पण भारतात इस्लाम वाचवावयाचा तर आम्हीच वाचवू शकतो ही भूमिका मुस्लिम लीगचे नेते घेऊ शकले. ब्रिटिशांनी पूर्वापार विरोध करीत आलेल्या उलेमांविरुद्ध या सुटाबुटातील नेतृत्वाला हाताशी धरून संरक्षण दिले व काँग्रेसने त्यांच्याशी वाटाघाटी करून त्यांना प्रतिष्ठा दिली. त्यांच्या हाती आता सत्ता जाणार हे ओळखून अनेक उलेमांनी त्यांचे नेतृत्व मान्य केले. या सर्व घटनांचा संकलित परिणाम मुस्लिमांतील परंपरावादी दृष्टिकोन व गट बळकट होण्यात झाला.

साम्यवाद्यांची पोथीबद्ध भूमिका

१९२० पासून साम्यवादी-समाजवादी विचारांचे वारे देशात वाहू लागले. समाजातील शोषण व विषमता नष्ट करण्यासाठी शोषित वर्गाचे वर्गलढे उभारून समाजक्रांती घडवून आणली पाहिजे हा त्यांचा मूलगामी दृष्टिकोन होय. जन्या निष्ठा, रूढी, समजुती नष्ट झाल्या पाहिजेत हे तर ओघानेच आले. साम्यवादी मंडळींनी मजूरसंघटनांचे काम सुरू केले होते. ते स्वत:ला मार्क्सवादी मानतात. मार्क्सच्या मांडणीप्रमाणे मानवी जीवनातील मूल प्रवृत्ती अर्थ ही आहे, बाकीच्या निष्ठा-समजुती अर्थव्यवस्थेवर आधारलेल्या असतात, अर्थव्यवस्थेत क्रांती झाली की या निष्ठा-समजुतीही आपोआप कोसळून पडतात. या भूमिकेचे पातिव्रत्य पाळून साम्यवाद्यांनी राष्ट्रीय चळवळही गौण मानली व धार्मिक सांप्रदायिकता किंवा हिंदू समाजातील जातीभेद या समस्यांचे निराकरण करण्यासाठी स्वतंत्रपणाने काही केले पाहिजे असे त्यांनी मानले नाही. सुरुवातीला हिंदु-मुस्लिम समस्येचे अस्तित्वच नाकारण्याऱ्या कम्युनिस्ट पक्षाने १९४० नंतर पाकिस्तानच्या मागणीला मात्र एकदम पाठिंबा दिला. त्यामागे 'लोकयुद्ध' लढणाऱ्या ब्रिटिशांना साह्य करण्याचा तसेच राष्ट्रवादी चळवळीचे वाढते सामर्थ्य खच्ची करण्याचा दुहेरी उद्देश होता असे दिसते. त्याचा परिणाम अर्थातच मुस्लिम परंपरावाद्यांचे हात बळकट होण्यात झाला, मग ते साम्यवाद्यांना
त्यामागे 'लोकयुद्ध' लढणाऱ्या ब्रिटिशांना साह्य करण्याचा तसेच राष्ट्रवादी चळवळीचे वाढते सामर्थ्य खच्ची करण्याचा दुहेरी उद्देश होता असे दिसते. त्याचा परिणाम अर्थातच मुस्लिम परंपरावाद्यांचे हात बळकट होण्यात झाला, मग ते साम्यवाद्यांना
पसंत असो वा नसो.

मार्क्सच्या दृष्टिकोनातील वर्गसंघर्षाचा भाग मान्य करून पण त्याचे शब्दप्रामाण्य न मानणाऱ्या समाजवादी विचारसरणीच्या मंडळींनी राष्ट्रीय स्वातंत्र्य हे एक स्वयंभू ध्येय आहे तसेच समाजवादी परिवर्तनाची ती पहिली पायरी आहे असे मानून काँग्रेसच्या चळवळीत प्रामाणिकपणे व हिरीरीने भाग घेतला. भारतातील

हिंदु-मुस्लिम तेढ व जातिप्रथा या समस्या भारतीय परंपरेत फार खोलवर रुजलेल्या आहेत, अर्थव्यवस्थेतील परिवर्तनाने त्यांचे निराकरण होणार नाही याचीही जाणीव त्यांना होती. पण जेवढी रोखठोक व परखड भूमिका या प्रश्नांबाबत घ्यायला पाहिजे होती व त्यानुसार प्रत्यक्ष कृतीही करावयाला पाहिजे होती ती त्यांनी केली नाही. गांधीजींना विरोध करण्याची वा त्यांच्याबरोबर शंभर टक्के जाण्याची त्यांना हिंमत नव्हती. सरदार पटेल-नेहरू यांच्यापुढे गांधीजींनी शरणागती पत्करली तेव्हा समाजवादी मित्र त्यांच्यावर खूप चिडले-चरफडले. पण बेचाळीसच्या चळवळीतील आपल्या पुण्याईच्या जोरावर देशभर चळवळ करून पटेल-नेहरूंच्या निर्णयाला विरोध दर्शविण्याची त्यांची हिंमत झाली नाही की नौखालीत जातीय दंग्यांचा डोंब उसळला तो विझवावयाला एकटचाने गेलेल्या गांधींच्या बरोबर जाण्याची तळमळही त्यांच्यात नव्हती. दुबळेपणा, कमकुवतपणा हा भारतीय समाजवादी चळवळीला सुरुवातीपासून जडलेला रोग आहे. समाजवाद्यांनी वेळीच हिंमत दाखवली असती तर त्यांची कदर असलेला देशातील तरुण वर्ग व समंजस विभाग मुस्लिम व हिंदू दोन्ही संप्रदायवादांविरुद्ध दंड थोपटून उभा राहिला असता. दुर्दैवाने तसे घडले नाही.

हिंदू प्रबोधनाची चळवळ

हिंदू धर्मातील माणसे राजकारणात धर्मनिरपेक्ष भूमिका वाढत्या प्रमाणात घेऊ शकली याचे एक कारण त्या धर्मात झालेला धर्मसुधारणेचा प्रयत्न हेही आहे. ब्रिटिशांच्या हातून लांच्छनास्पद पराभव पत्करला लागला याचे कारण आपला समाजच अवनत स्थितीला येऊन पोहोचला आहे अशी जाणीव काहींना झाली. कठोर आत्मपरीक्षण करत असताना तर्कविसंगत धर्मकल्पना व अहितकारक रूढी-समजुती या आपल्या विकासाच्या आड येत आहेत असे त्यांच्या लक्षात आले व ते त्यांनी रोखठोकपणे मांडले. राजा राममोहन रॉय यांनी परंपरागत धर्मातील हीण काढून टाकण्यासाठी ब्राह्मो समाजाची स्थापना केली. पंजाबात दयानंद सरस्वतींनी आर्य समाजाच्या रूपाने जुन्या रूढी मोडून काढण्याचा कार्यक्रम अंगिकारला. महाराष्ट्रात लोकहितवादींनी नुसत्या धर्मकल्पनांवरच नव्हे तर भटशाहीवरही कोरडे ओढले. महात्मा फुले, आगरकर वगैरेंनी हीपरंपरा पुढे चालविली. न्या. रानडे वगैरेंनी प्रार्थना समाजाची स्थापना केली. ग्रंथप्रामाण्य, शब्दप्रामाण्य यांच्या गुलामगिरीतून माणसांची मने मुक्त होऊ लागली. धर्मगुरूंची किंवा भट-पुरोहितांची दलाली आपल्या मुक्तीसाठी नसते तर स्वतःचे पोट जाळण्यासाठी त्यांची ती लबाडी चालू असते हे हिंदुधर्मातील सर्वसाधारण माणसाच्या थोडेथोडे लक्षात येऊ लागले. समाजकारणात जुन्या रूढी, आचारविचार बदलले पाहिजेत यासाठी त्याचे मन तयार होऊ लागले तसे धर्म ही व्यक्तिगत बाब आहे, किमानपक्षी त्याचे क्षेत्र मर्यादित आहे. त्याने इतर क्षेत्रात—विशेषतः राजकारणात—लुडबूड करण्याचे कारण नाही अशी दृष्टी

त्याला येऊ लागली. जितक्या प्रमाणात व जितक्या गहराईने हे व्हायला पाहिजे होते तितक्या प्रमाणात ते झाले नाही, पण सुरुवात तरी पुरेशा प्रमाणात झाली.

इंग्रजांनी भारतात आधुनिक शिक्षणाची पद्धती रूढ केली. हिंदूंनी त्याचा अधिक फायदा घेतला. नोकरीपेशासाठी त्याचा उपयोग झाला तसा देशाबाहेर काय चालले आहे, कुठल्या विचारकल्पनांवर वादविवाद चालू आहे याची माहिती होऊ लागली. भारतीय भाषांत वृत्तपत्रे निघाली. अनेक प्रश्नांवर खुलेपणाने चर्चा होऊ लागली. धर्मसुधारणेच्या व सामाजिक सुधारणेच्या प्रयत्नांना त्यामुळे मोठे साह्य झाले.

हिंदू समाजाच्या प्रबोधनाच्या या प्रयत्नांमुळे त्याच्या मनात चलनवलन सुरू झाले. धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद, लोकशाही, समाजवाद या ध्येयकल्पनांना उत्तेजक प्रतिसाद मिळू शकेल असे वातावरण समाजात निर्माण झाले. अशा प्रकारचे प्रयत्न मुस्लिम समाजात फारसे झाले नाहीत. धर्म, समाजकारण यांच्यावर खुली चर्चा तर फारच कमी. परिणामत: तो समाज बंदिस्त राहिला, त्याच्या मनात काय चालले आहे याची माहिती इतरांना मिळावयाला वाव राहिला नाही. मुस्लिम समाजाभोवतालचे गूढता-गुप्ततेचे आवरण कायम राहिले. हिंदू परंपरावादी मंडळींनी याचा फायदा घेऊन मुस्लिमांविषयी खोटानाटा जहरी प्रचारही बराच केला. मुस्लिम धर्मविचाराने व स्वभावत:च आक्रमक आहे, सर्व प्रकारच्या अनाचाराला त्या धर्माचे संरक्षण व उत्तेजन आहे असा समज सर्वसाधारण हिंदूंच्या मनात त्यामुळेच निर्माण झाला.[४] म्हणून मुस्लिम धर्माचे मूळ स्वरूप, परदेशात व भारतात झालेले धर्मसुधारणेचे प्रयत्न यांची माहिती थोडक्यात करून घेतली पाहिजे.

मुस्लिम धर्माचा इतिहास

महंमदाने इ. स. ६२० मध्ये इस्लाम धर्माची स्थापना केली. अरबस्तानात वेगवेगळ्या टोळ्या क्षुल्लक बाबींवरून आपापसात भांडत असत. ख्रिश्चन व ज्यू धर्मांचा या च भागात उदय झाला असला तरी फारसा प्रसार झाला नव्हता. टोळीवाल्यांच्या धार्मिक समजुती जुन्या, रानटी होत्या. त्यामुळे भांडणांना ऊत येई. चुकीच्या समजुतीमुळे आपले बांधव स्वत:चे अपरिमित नुकसान करून घेत आहेत हे पाहून महंमदाला फार वाईट वाटत असे. एके दिवशी जंगलात एकाकी बसला असताना त्याला साक्षात्कार झाला. सृष्टि निर्मात्याने 'तू माझा दूत आहेस' असे त्याला सांगितले. आत्मकल्याणासाठी काय केले पाहिजे याविषयी अत्यंत संक्षेपाने उपदेश केला. महंमदाने आपल्याला झालेला साक्षात्कार व उमगलेले सत्य जातिबांधवांना सांगावयाला सुरुवात केली. अनेकांना ते पटले. जुन्या समजुती सोडून, देवदेवतांच्या उपासनेच्या जंजाळातून सुटका करून घेऊन त्यांनी नवीन मार्ग अनुसरला. महंमदाचा वाढता प्रभाव काही हितसंबंधियांना सहन झाला नाही. त्यांनी त्याला व त्याच्या अनुयायांना

४. पृ. २८२ पहा.

छळायला सुरुवात केली. मक्केहून त्याला पळून जाऊन मदिनेचा आश्रय घ्यावा लागला. आपल्या संरक्षणाची त्याने तयारी केली. परत मक्केवर स्वारी करून विजय संपादन केला. तेथपासून त्याच्या धर्मविचारांचा प्रसार झपाट्याने झाला.

महंमदाला झालेल्या साक्षात्कारातील दैवी, गूढ भागावर कोणीही बुद्धिवादी माणूस विश्वास ठेवू शकणार नाही. पण त्याला अमूर्त एकेश्वरवादाची कल्पना त्या विशिष्ट अनुभवातून मिळाली हे मान्य केले पाहिजे, ही कल्पना त्याच्या भोवतालच्या समाजाला निःसंशय उपकारक ठरली आहे. समाजाच्या बाल्यावस्थेत रात्र, दिवस, वारा, पाऊस, वादळे, माणसाचा मृत्यू अशा सामान्य नैसर्गिक घटनांचे मानवाला आश्चर्य वाटते, भीतीही वाटते. सृष्टीतील या समंधांची पीडा आपल्याला होऊ नये म्हणून पूजा-अर्चा करून त्यांना खूष ठेवण्याच्या प्रयत्नांतून अनेकविध देवदेवतांचा व यज्ञयाग, होमहवनाचा जन्म होतो. माणसाच्या मनातील ही भीती घालवून स्वतःच्या मानसिक सामर्थ्यावर त्याचा विश्वास मजबूत करण्यासाठी एकेश्वरवादाची कल्पना वेगवेगळ्या धर्मांनी मांडली व त्या त्या परिसरातील मानवसमूहांना नैसर्गिक घटनांपासून निर्भय बनविले. सृष्टीचा निर्माता एक ईश्वर आहे, तो दयाळू आहे, मानवाने त्याच्या प्राप्तीसाठी कर्मकांडावर भर न देता स्वतःचे आचरण निर्मळ ठेवावे अशी शिकवण दिली. त्यातूनच नैतिकतेचा जन्म झाला. सदाचारावर भर दिला गेला.

इस्लामी धर्मानेही आपल्या परीने हे कार्य बजावले. कुराणाच्या दुसऱ्या अध्यायात त्या धर्माचे मूलाधार वर्णिले आहेत. ते पुढीलप्रमाणे, सांगता येतील : (१) सृष्टिनिर्माता एकच असून तो जडतारहित, सामर्थ्यशाली, दयाळू व अपार प्रेमाचा वर्षाव करणारा आहे, यावर श्रद्धा. (२) अखिल मानव जातीविषयी बंधुभाव व दयाबुद्धीची भावना, (३) वासनाविकारांवर विजय मिळविणे, (४) सर्व साधनसंपत्ती देणाऱ्या जगन्नियंत्याविषयी कृतज्ञभावाने समर्पणबुद्धी, (५) परलोकात आपल्या कृत्यांचा जाब विचारला जाणार आहे याची जाणीव. ज्याने या धर्माचा स्वीकार केला आहे त्याने पुढील कर्मे केली पाहिजेत : (१) प्रार्थना, (२) उपवास, (३) दानधर्म (४) तीर्थयात्रा. आपल्या निर्मात्याविषयी कृतज्ञता व्यक्त करणे व त्याला काही तरी समर्पण करणे ही मानवी मनाची स्वाभाविक ऊर्मी आहे. तिला उदात्त वळण देण्यासाठी प्रार्थनेची तरतूद करण्यात आली. प्रार्थना कोणीही करू शकतो, त्यासाठी कोणा मध्यस्थाची गरज नाही. ' पुरोहितवर्गाची आवश्यकता महंमदाच्या इस्लाम धर्माला मान्य नाही, आत्मिक ज्ञानाचे ठेकेदार कोणी भाग्यवान लोक तेवढेच आहेत किंवा मानव व त्याचा निर्माता यांच्या दरम्यान दलाली करण्यासाठी कुणाचे विशेष आत्मिक पावित्र्य आहे असेही इस्लाम मानत नाही. प्रत्येक मानवमात्र ईश्वरापर्यंत पोहोचू शकतो, पुरोहित वा उच्चपदस्थ धर्मगुरूंच्या दृष्टिक्षेपाची मुळीच आवश्यकता नाही. उत्सुक हृदयाला वात्सल्यमय निर्मात्यापाशी जाण्याला कुठल्याही बलीची

किंवा हितसंबंधीयांनी शोधून काढलेल्या विधि-समारंभाची गरज नाही.'[५] उपवासाच्या पाठीमागे वैराग्याची अनासक्तीची भावना नसून हातून घडलेल्या अपकृत्यांच्या प्रायश्चित्ताची कल्पना आहे. माणसाला मिळणारी साधनसंपत्ती देवदयेने मिळते, त्यात त्याच्या दुर्दैवी बांधवांचाही हक्क आहे या भूमिकेतून दानधर्माची तरतूद करण्यात आली आहे. ज्याची सांपत्तिक स्थिती एका विशिष्ट पातळीवर आहे (उदा. वीसपेक्षा अधिक जनावरे) त्यानेच दानधर्म करावा अशी पुरोगामी कर आकारणीसारखी खबरदारी त्यात घेण्यात आली आहे. प्रत्येकाने आपल्या उत्पन्नाच्या चाळीसावा हिस्सा दान करावा अशी शिफारस करण्यात आली आहे. तीर्थयात्रा करण्याचे बंधन सर्व धर्मबांधवात समान अनुबंध राहावा या हेतूने घालण्यात आले. (भारतातील मुस्लिम सनातन्यांत या शेवटच्या निर्बंधावर वाद होता. एकोणिसाव्या शतकात सय्यद अहमद शहीद यांनी आवेशाने बाजू मांडली, तेव्हापासून हा वाद थांबला.) इस्लाम धर्मीयाने या चार बंधनांचे पालन करून आपले जीवन व्यतीत करावे. इस्लाम हा पंथ किंवा संप्रदाय नाही. ती एक जीवनपद्धती आहे. दैवी प्रेम, सर्वगामी ऋजुता व मनुष्यमात्रातील समानता यावर आधारलेला सदाचार, सद्विचार व सत्भाषण करावयाला सांगणारा तो धर्म आहे.

मुस्लिम धर्माचा प्रसार तलवारीच्या जोरावर झाला, कारण त्या धर्माचा तसा आदेशच आहे. प्रत्येक व्यक्तीने वर उल्लेखिलेल्या चार कर्मांप्रमाणे जिहादही केलेच पाहिजे, असा एक समज आहे. पण त्याला मूळ कुराणात आधार सापडत नाही. त्यात असा स्पष्ट आदेश दिलेला आहे की 'धर्मात कसल्याही प्रकारची जबरदस्ती होता कामा नये.' (सुरा, २–२६१) 'शत्रूंपासून स्वतःचे संरक्षण तुम्ही अवश्य करा; पण प्रथम हल्ला करू नका, ईश्वर आक्रमकाचा द्वेष करतो.' (सुरा, २–१९०). 'जर तुमच्या ईश्वराची तशी इच्छा असती तर जगातील सगळ्याच लोकांची श्रद्धा समान झाली नसती का ?' 'जे तुमच्यापासून बिछडतात त्यांच्याशी मिळून राहा, स्वतःच्या अंतर्मनाशी खरे बोला, जे तुमचे नुकसान करतात त्यांच्याही भल्याचे तेच करा.' ही शिकवण व ख्रिस्ताची किंवा जैन पंथाची शिकवण यांत काय फरक आहे ? एका ठिकाणी तर प्राणिमात्रांवर दया करा, त्यांची हत्या करू नका, असाही आदेश आढळतो.

जिहादची कल्पना इस्लामच्या शिकवणीत आहे. पण त्याचा अर्थ सत्याचा शोध असा आहे. मौ. आझादांनी म्हटले आहे, 'संकुचित वृत्ती, वांशिक किंवा धार्मिक पूर्वग्रह यांना इस्लाम मुळीच प्रोत्साहन देत नाही... जो माणूस सज्जन असेल, मग तो कुठल्याही धर्माचा असो, त्याचा आदर करावा; अशी त्याची शिकवण आहे. न्याय व विवेकबुद्धीच्या प्रस्थापनेत मदत करावी, अल्लाची उपासना करावी हा जिहादचा मार्ग होय.'

सुरुवातीच्या काळात स्वसंरक्षणासाठी खुद्द पैगंबरानेदेखील तलवार चालवली.

---

5. S. Amir Ali, *The Spirit of Islam*, p. 165.

छळायला सुरुवात केली. मक्केहून त्याला पळून जाऊन मदिनेचा आश्रय घ्यावा लागला. आपल्या संरक्षणाची त्याने तयारी केली. परत मक्केवर स्वारी करून विजय संपादन केला. तेथपासून त्याच्या धर्मविचारांचा प्रसार झपाट्याने झाला.

महंमदाला झालेल्या साक्षात्कारातील दैवी, गूढ भागावर कोणीही बुद्धिवादी माणूस विश्वास ठेवू शकणार नाही. पण त्याला अमूर्त एकेश्वरवादाची कल्पना त्या विशिष्ट अनुभवातून मिळाली हे मान्य केले पाहिजे, ही कल्पना त्याच्या भोवतालच्या समाजाला निःसंशय उपकारक ठरली आहे. समाजाच्या बाल्यावस्थेत रात्र, दिवस, वारा, पाऊस, वादळे, माणसाचा मृत्यू अशा सामान्य नैसर्गिक घटनांचे मानवाला आश्चर्य वाटते, भीतीही वाटते. सृष्टीतील या समंधांची पीडा आपल्याला होऊ नये म्हणून पूजा-अर्चा करून त्यांना खूष ठेवण्याच्या प्रयत्नांतून अनेकविध देवदेवतांचा व यज्ञयाग, होमहवनाचा जन्म होतो. माणसाच्या मनातील ही भीती घालवून स्वतःच्या मानसिक सामर्थ्यावर त्याचा विश्वास मजबूत करण्यासाठी एकेश्वरवादाची कल्पना वेगवेगळ्या धर्मांनी मांडली व त्या त्या परिसरातील मानवसमूहांना नैसर्गिक घटनांपासून निर्भय बनविले. सृष्टीचा निर्माता एक ईश्वर आहे, तो दयाळू आहे, मानवाने त्याच्या प्राप्तीसाठी कर्मकांडावर भर न देता स्वतःचे आचरण निर्मळ ठेवावे अशी शिकवण दिली. त्यातूनच नैतिकतेचा जन्म झाला. सदाचारावर भर दिला गेला.

इस्लामी धर्मानेही आपल्या परीने हे कार्य बजावले. कुराणाच्या दुसऱ्या अध्यायात त्या धर्माचे मूलाधार वर्णिले आहेत. ते पुढीलप्रमाणे, सांगता येतील : (१) सृष्टि-निर्माता एकच असून तो जडतारहित, सामर्थ्यशाली, दयाळू व अपार प्रेमाचा वर्षाव करणारा आहे, यावर श्रद्धा. (२) अखिल मानव जातीविषयी बंधुभाव व दयाबुद्धीची भावना, (३) वासनाविकारांवर विजय मिळविणे, (४) सर्व साधनसंपत्ती देणाऱ्या जगन्नियंत्याविषयी कृतज्ञभावाने समर्पणबुद्धी, (५) परलोकात आपल्या कृत्यांचा जाब विचारला जाणार आहे याची जाणीव. ज्याने या धर्माचा स्वीकार केला आहे त्याने पुढील कर्मे केली पाहिजेत : (१) प्रार्थना, (२) उपवास, (३) दानधर्म, (४) तीर्थयात्रा. आपल्या निर्मात्याविषयी कृतज्ञता व्यक्त करणे व त्याला काही तरी समर्पण करणे ही मानवी मनाची स्वाभाविक ऊर्मी आहे. तिला उदात्त वळण देण्यासाठी प्रार्थनेची तरतूद करण्यात आली. प्रार्थना कोणीही करू शकतो, त्यासाठी कोणा मध्यस्थाची गरज नाही. ' पुरोहितवर्गाची आवश्यकता महंमदाच्या इस्लाम धर्माला मान्य नाही, आत्मिक ज्ञानाचे ठेकेदार कोणी भाग्यवान लोक तेवढेच आहेत किंवा मानव व त्याचा निर्माता यांच्या दरम्यान दलाली करण्यासाठी कुणाचे विशेष आत्मिक पावित्र्य आहे असेही इस्लाम मानत नाही. प्रत्येक मानवमात्र ईश्वरापर्यंत पोहोचू शकतो, पुरोहित वा उच्चपदस्थ धर्मगुरूंच्या दृष्टिक्षेपाची मुळीच आवश्यकता नाही. उत्सुक हृदयाला वात्सल्यमय निर्मात्यापाशी जाण्याला कुठल्याही बलीची

किंवा हितसंबंधीयांनी शोधून काढलेल्या विधि-समारंभाची गरज नाही.'[५] उपवासाच्या पाठीमागे वैराग्याची अनासक्तीची भावना नसून हातून घडलेल्या अपकृत्यांच्या प्रायश्चित्ताची कल्पना आहे. माणसाला मिळणारी साधनसंपत्ती देवदयेने मिळते, त्यात त्याच्या दुर्दैवी बांधवांचाही हक्क आहे या भूमिकेतून दानधर्माची तरतूद करण्यात आली आहे. ज्याची सांपत्तिक स्थिती एका विशिष्ट पातळीवर आहे (उदा. वीसपेक्षा अधिक जनावरे) त्यानेच दानधर्म करावा अशी पुरोगामी कर आकारणीसारखी खबरदारी त्यात घेण्यात आली आहे. प्रत्येकाने आपल्या उत्पन्नाच्या चाळीसावा हिस्सा दान करावा अशी शिफारस करण्यात आली आहे. तीर्थयात्रा करण्याचे बंधन सर्व धर्मबांधवात समान अनुबंध राहावा या हेतूने घालण्यात आले. (भारतातील मुस्लिम सनातन्यांत या शेवटच्या निर्बंधावर वाद होता. एकोणिसाव्या शतकात सय्यद अहमद शहीद यांनी आवेशाने बाजू मांडली, तेव्हापासून हा वाद थांबला.) इस्लाम धर्मीयाने या चार बंधनांचे पालन करून आपले जीवन व्यतीत करावे. इस्लाम हा पंथ किंवा संप्रदाय नाही. ती एक जीवनपद्धती आहे. दैवी प्रेम, सर्वगामी ऋजुता व मनुष्यमात्रातील समानता यावर आधारलेला सदाचार, सद्विचार व सत्भाषण करावयाला सांगणारा तो धर्म आहे.

मुस्लिम धर्माचा प्रसार तलवारीच्या जोरावर झाला, कारण त्या धर्माचा तसा आदेशच आहे. प्रत्येक व्यक्तीने वर उल्लेखिलेल्या चार कर्मांप्रमाणे जिहादही केलेच पाहिजे, असा एक समज आहे. पण त्याला मूळ कुराणात आधार सापडत नाही. त्यात असा स्पष्ट आदेश दिलेला आहे की 'धर्मात कसल्याही प्रकारची जबरदस्ती होता कामा नये.' (सुरा, २–२६१) 'शत्रूंपासून स्वतःचे संरक्षण तुम्ही अवश्य करा; पण प्रथम हल्ला करू नका, ईश्वर आक्रमकाचा द्वेष करतो.' (सुरा, २–१९०). 'जर तुमच्या ईश्वराची तशी इच्छा असती तर जगातील सगळ्याच लोकांची श्रद्धा समान झाली नसती का ?' 'जे तुमच्यापासून बिछडतात त्यांच्याशी मिळून राहा, स्वतःच्या अंतर्मनाशी खरे बोला, जे तुमचे नुकसान करतात त्यांच्याही भल्याचे तेच करा.' ही शिकवण व ख्रिस्ताची किंवा जैन पंथाची शिकवण यांत काय फरक आहे ? एका ठिकाणी तर प्राणिमात्रांवर दया करा, त्यांची हत्या करू नका, असाही आदेश आढळतो.

जिहादची कल्पना इस्लामच्या शिकवणीत आहे. पण त्याचा अर्थ सत्याचा शोध असा आहे. मौ. आझादांनी म्हटले आहे, 'संकुचित वृत्ती, वांशिक किंवा धार्मिक पूर्वग्रह यांना इस्लाम मुळीच प्रोत्साहन देत नाही... जो माणूस सज्जन असेल, मग तो कुठल्याही धर्माचा असो, त्याचा आदर करावा; अशी त्याची शिकवण आहे. न्याय व विवेकबुद्धीच्या प्रस्थापनेत मदत करावी, अल्लाची उपासना करावी हा जिहादचा मार्ग होय.'

सुरुवातीच्या काळात स्वसंरक्षणासाठी खुद्द पैगंबरानेदेखील तलवार चालवली.

5. S. Amir Ali, *The Spirit of Islam*, p. 165.

पण तलवारीच्या जोरावर धर्मप्रसार केला किंवा जबरदस्तीने धर्मांतर करावयाला लावले अशी उदाहरणे इस्लामच्या इतिहासात फारच थोडी आहेत. तसे स्वतःच्या महत्त्वाकांक्षा धर्मप्रसाराच्या नावाने पुऱ्या केल्याची उदाहरणे प्रत्येक धर्मात आढळतात. इस्लामी धर्म सिद्धान्ततया धर्मप्रसारासाठी तलवारीचा वापर करावयाला सांगतो हे तर चुकीचे आहेच, इतर धर्मांच्या तुलनेने इस्लामच्या प्रसारासाठी तलवारीचा वापर अधिक प्रमाणात झाला आहे असेदेखील बहुधा म्हणता येणार नाही. मुसलमानांच्या विरुद्ध मुसलमानांनीच जो रक्तपात केला तो इतर कुठल्याही एका धर्माच्या अनुयायांनी आपापसात केलेल्या लढायांपेक्षा जास्त आहे.

कुठल्याही एका बाबतीत एकाचे मत मान्य केले की इतर क्षेत्रांतील प्रश्नांविषयी त्याचा सल्ला घेण्याची व त्याचे मत प्रमाण मानण्याची बालमनाला तशी बालसमाजालाही सवय असते. पैगंबराला फक्त एकेश्वरवाद शिकवावयाचा होता आणि लोकांना नैतिक, सुसंस्कृत जीवनाचे आवाहन करावयाचे होते. त्या बाबतीत त्याचे अनुयायीत्व पत्करल्यानंतर व्यवहारातील इतर गोष्टीविषयीही त्याचे मत विचारले जाणे स्वाभाविक होते. त्या वेळची परिस्थिती पाहून योग्यायोग्यविवेक करून त्याने आपली मते दिली. त्यांना 'हादी' म्हणतात. त्यांना कायद्याचे स्वरूप प्राप्त झाले. जीवन प्रवाही आहे, परिस्थिती बदलत असते. जीवनातील सर्वच प्रश्नांची उत्तरे कुराण व हादीमध्ये दिलेली असणे शक्य नव्हते. म्हणून नंतरच्या धर्मगुरूंनी पैगंबराच्या निकटवर्तीयांची मते (राय), या प्रश्नाबद्दल पैगंबराचे काय मत झाले असते या विषयीचा आपला अंदाज (किया), विद्वानांची मते (इजमा) यांचाही समावेश कायद्यात केला. या सनातनी कायदा-समुच्चयाला त्यात ग्रथित असलेल्या आदेश-नियमांना 'फिक' असे संबोधण्यात यते. त्याचे पालन करणे म्हणजे 'तकलीद' आणि त्याविरुद्ध बोलणारा—वागणारा तो 'काफीर' होय.

इस्लामी धर्माच्या सिद्धान्तात धर्मगुरूला स्थान नाही. पण व्यवहार धर्मगुरूशिवाय चालणे शक्य नव्हते. पैगंबरानंतर खलिफाची जागा निर्माण करण्यात आली. मानव व सृष्टिनिर्माता यांचे मीलन घडवून आणण्यासाठी आवश्यक असणारे आत्मिक पावित्र्य फक्त आमच्याजवळच आहे असा एकाधिकारी खावया त्यांनी धारण केला. समाजाच्या नीतिनियमाचे ते ठेकेदार बनले. तात्कालिक रीतीरिवाजांना चिरंतन कायद्याचे, आपद्धर्माला धार्मिकतेचे स्वरूप त्यांनी दिले.

एकदा हितसंबंध निर्माण झाले की भांडणे आलीच. इस्लामी धर्मातही अनेक पंथ निघाले. सुनी व शिया हे ठळक पंथ होत. त्याशिवाय छिटपुट पंथ अगणित आहेत. प्रत्येकाचे म्हणणे की माझेच खरे, कारण पैगंबराचे खरे वारसदार आम्हीच. पैगंबराच्या पुण्याईवर स्वतःची पोळी भाजून घेण्याचा हा प्रकार किळसवाणा असला तरी तो इस्लाम धर्मापुरताच मर्यादित आहे असे नाही.

धर्माच्या नावाने विधिनिषेध, कर्मकांड, कायदेकानू यांचे जडजंबाल निर्माण झाले.

इस्लामचा आत्मा त्यात गुदमरतो आहे अशी काही संवेदनशील, मनस्वी सत्पुरुषांची अकराव्या शतकातच धारणा झाली. अल्‌गजाली हा थोर व व्यासंगी सत्पुरुष १०५८ साली जन्मला. त्याने रोकडा सवाल टाकला, 'पैगंबराला सोडून आम्ही इतरांकडून का ज्ञान घ्यायचे ?' तकलीदीशी तलाक घेऊन त्याने आपले विचार मुक्तपणे मांडावयाला सुरुवात केली. ईश्वराशी तद्रूप होणे हे खरे जीवनाचे ध्येय आहे, इतर कर्मकांडात माणसाने गुरफटू नये; नीतिनियम, कायदेकानू सतत बदलत असतात असे त्याचे प्रतिपादन होते. त्यांच्या शिकवणुकीतूनच पुढे (भागवत संप्रदायासारखा) सूफी पंथ निर्माण झाला. 'साधी राहणी व ईश्वरचरणी तल्लीनता' हा त्यांचा आदेश होता. हा पंथ भारतातही फार लवकर आला व बराच पसरला. थोर सूफी पीर ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती हे भारतात आपल्या विचारांचा प्रसार करीत करीत अजमेर येथे १२६५ साली मरण पावले. दुसरे नामवंत सूफी बऱ्हाणुद्दीन बऱ्हाणपूर येथे राहत होते. शेख शियाबुद्दीन यांचा 'अवारीफ अल् मारीफ' हा ग्रंथ सूफी पंथाची आधारशिला होय. तो भारतात लिहिला गेला.

तेरा ते अठरा शतकापर्यंत भारतात मुस्लिम धर्मसुधारणेचा विचार व प्रयत्न मधूनमधून झाला. बरेचसे हिंदू किंवा भारतीय रीतिरिवाज मुसलमानांनी आत्मसात केले. परंपरागत कायद्यात त्यामुळे महत्त्वपूर्ण बदल मान्य करावे लागले.

अकबराची तर दिने इलाही हा नवीन धर्म स्थापन करण्यापर्यंत मजल गेली. मुस्लिम राज्यकर्ते होते तोवर धर्मगुरूंनी आपला सनातनीपणा त्यांना न दुखावता चालविता येईल तितकाच चालविला. एकोणिसाव्या शतकात राजसत्ता मुस्लिमांच्या हातातून पार गेल्यानंतर सनातनी अधिक कडवे बनले.

कडवेपणाची वाढ

एकोणिसाव्या शतकात शाह अब्दुल अझीझ (१७४६–१८२४) यांनी फतवा काढला की भारत हा 'दार-उल्-हर्ब' बनला आहे म्हणजे इस्लाम धर्माचा पूर्ण अंमल येथे नाही तसा प्रयत्न करण्याला मात्र वाव आहे. त्यांनी व त्यांच्या अनुयायांनी कडवी भूमिका घेतली. वास्तविक इंग्रजी शिक्षण व आधुनिक विचारांशी परिचय या काळात उपलब्ध होत होता. जसा हिंदूंना उदारमतवादी विचारांचा स्पर्श झाला तसा मुसलमानांनाही व्हावयाला हरकत नव्हती. उत्तर प्रदेशात सय्यद अहमद शहीद व बंगालमध्ये मौलाना शरियतुल्ला यानी थोडाफार तसा प्रयत्न केलाही. पण सनातन्यांनी तो मोडून काढला. या काळात सुनी व शिया पंथांतील झगडेही वाढले. कोण पैगंबराच्या अधिक जवळचा हे दाखविण्याची शर्यत लागली. परिणामतः कडवेपणा अधिक वाढला. विसाव्या शतकात तर खिलाफतची चळवळ झाली. वर एका भागात चर्चा केल्याप्रमाणे ती चळवळ राजकीय बनली व त्यामुळे मिळालेली शक्ती धर्मगुरूंनी सनातनीपणा वाढविण्यासाठी वापरली. डॉ. महंमद इकबालसारखे कवि-

मनाचे उदारमतवादी मोडून पडले. मौलाना अबुल कलम आझाद यांनी धर्मसुधारणेचा विचार आग्रहाने मांडला. पण ते राजकारणात संकुचित मुस्लिमनिष्ठ भूमिका घेत नसल्याने त्यांना फार थोडे अनुयायी मिळाले.

या वेळच्या मुस्लिम सनातन्यांच्या विचारावर आंतरराष्ट्रीय इस्लामवादाची बरीच छाप पडलेली दिसते. १९१४ साली महायुद्ध सुरू झाल्यानंतर तुर्कस्तानने जर्मनीच्या बाजूने युद्धात पदार्पण केले. त्या वेळी मौलाना महमूद अल् हसन यांनी ब्रिटिश साम्राज्याविरुद्ध जगातील सर्व मुसलमानांना एका आघाडीत संघटित करण्याचा प्रयत्न केला. ब्रिटिशांनी त्याला पकडून माल्टा येथे डांबून ठेविले. ब्रिटिश सरकार खिलाफतीच्या मुळावर उठले आहे म्हणून भारतातील मुसलमानांनी चळवळ केली पण इतर देशांतील मुसलमानांनी तीत भाग घेतला नाही. तरी मौलाना महंमद अली १९२१ नंतर तुर्कस्तानच्या बाजूने शिष्टाई करण्यासाठी इंग्लंडला गेले होते. जमायते इस्लामीचे संस्थापक अबुल अल्ला मौदुदी यांनी दारुल् इस्लामचे स्वप्न आपल्या धर्मबांधवांसमोर ठेविले. सर्वव्यापी पण अदृश्य इस्लामी राज्याची त्यांनी कल्पना केली. मुसलमान कोठेही राहत असो तो त्या मुस्लिम राज्याचा नागरिक होय. शरीयतने घालून दिलेल्या चौकटीनुसार या राज्यांचा कारभार चालणार, प्रत्येक मुसलमानाने त्याचे आदेश मानले पाहिजेत. धर्म, राजकारण, सामाजिक रीतीरिवाज, वैयक्तिक बाबी अशा सर्वच बाबतीत त्या राज्याचे म्हणजे पर्यायाने भारतातील धर्मगुरू सांगतील ते आदेश म्हणजे अंतिम शब्द होय, त्याविरुद्ध ब्रसुद्धा काढता कामा नये.

मौलाना मौदुदींच्या विचारालाही फारसा पाठिंबा मिळाला नाही. धर्मसुधारणेचे प्रयत्न करण्याचा धाडसी विचारही फारसा कुणाच्या मनात निर्माण होणार नाही अशी परिस्थिती निर्माण करण्यात यश आले.[६]

धर्म सुधारणेचे बाबतीत अशी कट्टर सनातनी भूमिका घेतल्याने शैक्षणिक, व सांस्कृतिक व आर्थिक विकासाला जबरदस्त मर्यादा पडल्या. इतिहासकालांत मुसलमान

---

६. या संदर्भात सय्यद अमीर अली या लेखकाचे पुढील उद्धरण मनन करण्यासारखे आहे : ‘आतापर्यंत आपण पाहिले त्याप्रमाणे मुस्लीम राष्ट्रांवर सध्या जी कृष्णछाया पडली आहे ती पैगंबराच्या शिकवणुकीमुळे नव्हे. विकासाची क्षमता व अभिवचन अधिक असलेला, श्रद्धेत अधिक शुद्ध असलेला किंवा मानवजातीच्या (कालमानानुसार) वाढत जाणाऱ्या गरजांशी सुसंगत राहू शकेल असा दुसरा धर्म सापडणार नाही. ठिकठिकाणच्या मुस्लीम समाजांना साचलेल्या डबक्याची अवकळा प्राप्त झाली आहे याचे कारण त्यांच्या मनात घर करून बसलेली चुकीची समजूत होय. त्यांना असे वाटते की स्वतःच्या निर्णयशक्तीचा वापर करण्याचा अधिकार जुन्या कायदेपंडितांबरोबर लोप पावला आहे, आज वडील त्याचा वापर करणे पाप होय. महंमद पैगंबराचा सच्चा अनुयायी म्हणवून घेण्यासाठी त्याने कुठल्या तरी पंथाचा आश्रय घेतला पाहिजे व आपली निर्णयशक्ती अशा लोकांच्या चरणी शरण ठेवली पाहिजे जे नवव्या शतकात जन्मले व ज्यांना विसाव्या शतकातील गरजांची माहिती असणे शक्यच नव्हते.’ S. Amir Ali, *The Spirit of Islam*, p. 183.

मंडळींनी स्थानिक भाषा शिकून त्यावर प्रभुत्वही मिळविले होते. सभोवतालच्या समाजाशी ते इतके समरस झाले होते की त्यांच्या हातून उच्च प्रकारचे साहित्यही निर्माण झाले. हिंदी भाषेतील पहिले महाकाव्य ‘ पद्मावत ’ हे मलीक मुहंमद जायसी (१४८६–१५३४) यानी लिहिलेले आहे. त्यानंतर तुलसीरामायण झाले. बंगाली साहित्यातही मुसलमानानी मोलाची भर टाकली आहे. मुसलमानांनी बाहेरून आणलेली फारसी भाषा भारतीय भूमीत मिसळत मिसळत उर्दू ही नवीन भाषा निर्माण झाली. तिच्यातील साहित्य उच्च प्रतीचे आहे. इतकी सगळी परंपरा असताना १९ व्या शतकात मुस्लिम धर्मगुरूंनी व परंपरावादी गटाने घेतलेल्या कडव्या भूमिकेमुळे मुस्लिम समाज संकुचित बनू लागला. आधुनिक शिक्षणावर त्याने बहिष्कार टाकला. वाचनाची सवय राहिली नाही.[७] परिणामत: नोकरी व बुद्धी-

---

७. भारतीय मुस्लिम स्थानिक कुरबुरींतच विशेष रस घेत. जरी ते नाराजी दाखवून टीका करीत तरी स्थानिक पुढारीपणाबद्दल त्यांना काळजी वाटत असे.! मौलाना महमदअलींसारख्या मान्यवरांनी खानबहाद्दूर किंवा स्वत:ला स्थानिक प्रमुख म्हणविणाऱ्यावर कुठल्याही प्रश्नावर टीका केली की ती विशेष घटना मानली जाई.

आजदेखील विचारप्रवर्तक लिखाण वाचण्याची सवय भारतीय मुस्लिमांत नाहीं. शरिया सारखे उपयुक्त माहिती देणारे पुस्तक, किंवा मौलाना आश्रफ अली भवानींचे ‘ बिहिरची झेवर ’, ‘ मिलाप ’ अशी पुस्तके विकली गेली असतील वा वृत्तपत्रांतून त्यावर टीका आली असेल. कुराणाच्या आवृत्तीला फार पूर्वीपासून मागणी (market) आहे. परंतु समतोल पद्धतीने लिहिली गेलेली राजकीय किंवा सामाजिक विषयावरील पुस्तके जवळ जवळ दुर्लक्षिली गेली आहेत. कवींवर त्यांच्या शाब्दिक फुलोऱ्या-बद्दल टीका केली गेली. जरी असे असले तरी विशेषणांनी भरलेले बोलणे किंवा आत्यंतिक टोकाला जाऊन केलेली विधाने असली तरच ऐकली गेलीत उल्मा-बिदाह, फिस्क, कुफ्र या पारंपारिक शब्दांनी नव्याच हेटाळणी होई. जे पारंपारिक नाही, किंवा नवीन आहे ते अविश्वासार्ह मानले जाण्याची जास्त शक्यता. या उलट सनातनी पद्धतीचा (old etiquette) आग्रह असा की सुसंस्कृत माणसाने स्तुतीच्या वेळीं दिलदारपणा दाखवावा यामुळेच कदाचित् लेखक व वक्ते यांनी ‘ तम ’ पद्धतीनेच बोलण्याचे धाडस केले असावे. स्त्री-पुरुषांचा एकत्र मेळाव्यात सुसंस्कृत स्त्रीयांसमोर बोलण्यावर बंधन पडते. ते नसल्याने या लोकांनी अत्यंत भावुक आणि हेलावणाऱ्या भाषेत आपले मत व्यक्त केले असावे. सर सय्यद आणि त्यांच्या गोतावळ्यांतील व्यक्तींचे लिखाण जरी उत्साहवर्धक असले तरी त्यांनी शब्दांच्या निवडीबाबत काळजी घेतलेली दिसते. त्यांचे लिखाण वाचले गेले व त्यावर टीका झाली, काही वेळा तरी न वाचताही त्यावर टीका झाली. याला कारण म्हणजे त्यातील नाविन्य ! ‘ मुसद्दास ’चे लेखक कवी नसते तर मौलाना हालींच्या लिखाणाला मान्यता मिळाली असती. मुसल्मान जनतेने वक्ते आणि श्रोते यांचे संबंध ठरवून टाकले आहे. वाक्‌प्रचार, संकेत, आठवणी ज्यायोगे हंसू येईल किंवा असे जोशपूर्ण (fervour) वक्तव्य कीं ज्यायोगे माणूस न विचार करता पटल्याचे समजतो असे वक्तव्य करणारा येथे लोकप्रिय आणि परिणामकारक वक्ता ठरतो. मुद्देसूदपणा (consistency), विचारीपणा आणि शिस्त हे नागरी सद्‌गुण मुस्लिम जनतेने (it never learnt) कधीही ध्यानांत घेतले (अभ्यासिले ?) नाहीं. भारतीय मुस्लिम नेतृत्त्वाचा सामाजिक संबंधात विचार करताना ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. M. Mujib, *The Indian Muslim*, p. 530.

जीवी व्यवसाय यांच्यात मुसलमानांची संख्या फार थोडी दिसून येते. आपले पूर्वदिव्य कुरवाळीत बसण्याची खोड लागल्याने नवनव्या उद्योगधंद्यातही त्यांचा विशेष शिरकाव झाला नाही. बेकारीचे प्रमाण तुलनेने मुसलमानांत अधिक दिसते. त्यामुळे कुढेपणा अधिक वाढला व आपल्या दु:स्थितीला दुसरे कुणीतरी जबाबदार आहेत असे मानण्याची प्रवृत्ती वाढीला लागली. मुसलमान समाज भारतीय समाजजीवनाच्या मूलधारेपासून अधिकाधिक दूर फेकला जाऊ लागला.

इतर मुस्लिम देशांची वाटचाल

वास्तविक ज्या देशात मुस्लिम लोक बहुसंख्य आहेत त्या देशांनी धार्मिक कडवेपणा बराचसा टाकून दिला. मुस्लिम आंतरराष्ट्रीयवादाच्या चळवळीला त्यांचा पाठिंबा शाब्दिकच राहिला. अंतर्गत कारभारात कायदे करण्याचा अधिकार तेथील सत्ताधाऱ्यांना किंवा कायदेमंडळाला आहे अशी घोषणा त्यानी केली. इजिप्तमध्ये १९४९ साली सिव्हिल कोड स्वीकारण्यात आले व अशी घोषणा करण्यात आली की परंपरागत कायदा व शरीयत यांच्यापेक्षा त्यापुढचे वरिष्ठ दर्जाचे असेल; त्याच साली सिरियामध्ये व १९५३ साली इराकमध्ये तशा प्रकारचे सिव्हिल कोड उद्घोषित करण्यात आले. तुर्कस्थानात केमालपाशाने केलेल्या सुधारणा सुप्रसिद्ध आहेत. पाकिस्तानात इस्लामी राष्ट्राची घोषणा व्हावी म्हणून उलेमांनी खूप प्रयत्न केला पण १९५८ साली अयूबखानने सत्ता हाती घेतल्यापासून धर्मगुरूंचा पगडा बराच कमी झाला आहे. तेथे द्विभार्या प्रतिबंधक कायदा तर लागू करण्यात आलाच. उलेमांच्या सांप्रदायिक भूमिकेवर वृत्तपत्रांतून सडकून टीका होत असते. पश्चिम पाकिस्तान सरकारने तर त्याना ग्रामीण विकासांच्या कामात गुंतवायचे ठरविले आहे. साक्षरता प्रसार प्रथमोपचार इत्यादी बाबींचे शिक्षण देण्यासाठी नऊ महिन्यांचा एक शिक्षणक्रम देण्यात आला आहे.

मुस्लिम बहुसंख्याक देशांत धर्म व समाजसुधारणेचे प्रयत्न इतक्या मोठ्या प्रमाणावर होत असताना भारतातील मुसलमानांनी म्हणजे धर्मगुरूंनी व राजकीय नेत्यांनी कर्मठ भूमिका चालविणे कालविसंगत आहे. याचे एक कारण सांगितले जाते की ते येथे अल्पसंख्य असल्याने आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी तसे करणे त्यांना भाग पडते. सर्वच बाबतीत ते जर बहुसंख्याकांच्या मताप्रमाणे वागू लागले तर त्यांची वेगळी परंपरा व संस्कृती टिकणार नाही, या युक्तीवादात विशेष तथ्य नाही. पुराणवस्तु संग्रहालयात ठेवण्याच्या लायकीचा वेगळेपणा टिकविण्यासाठी स्वत:च्या प्रगतीची सर्व दारे बंद करावयाची हा शुद्ध वेडपणा होय. धर्मसुधारणा व समाजसुधारणा यांच्या दिव्यांतून गेल्याने हीण जळून जाते व कांचन अधिक तळपू लागते. भारतातीलच दुसऱ्या एका अल्पसंख्य जमातीचे उदाहरण येथे नमूद करण्यासारखे

आहे. शीख समाज संख्येने फार लहान आहे पण त्याने आधुनिक विचार व कौशल्य यांचा आश्रय घेतल्याने त्यांची झालेली भौतिक व सांस्कृतिक उन्नती डोळे दिपवून टाकते. मुस्लिम समाज भीती सोडून आधुनिक भारताच्या जीवनप्रवाहात स्वतःला झोकून देईन तो सुदिन.

पाकिस्तानची निर्मिती

स्वातंत्र्योत्तर काळात विविध कारणांमुळे हिंदु-मुस्लिमांतील दुरावा व अविश्वास वाढत गेला. सगळ्यात महत्त्वाचे कारण म्हणजे पाकिस्तानचे अस्तित्व. जातीय दंगे थांबावेत, कायमची कटकट मिटावी (नेहरूंच्या शब्दात ' डोके कापले म्हणजे तरी डोके दुखी थांबेल ') म्हणून देशाची फाळणी करण्यात आली. पण त्यामुळे जातीय दंगली न शमता उलट अधिक भडकल्या. बंगाल व पंजाबची फाळणी झाली होती. पूर्व बंगाल, व पश्चिम पंजाब व सिंधमध्ये हिंदूंची कत्तल सुरू झाली. निर्वासितांचे लोंढेच्या लोंढे येऊ लागले. त्याची प्रतिक्रिया म्हणून प. बंगाल, पूर्व पंजाब, बिहार, उत्तर प्रदेश यात मुसलमानांच्या कत्तली झाल्या. ब्रिटिश नोकरशाही व लष्कर आणि नव्याने सत्तेवर जाऊन बसलेले लोकप्रतिनिधी यांना हा वणवा विझविण्यात पूर्ण अपयश आले. सुमारे वीस लाख लोकांची हत्या झाली व एक कोटी माणसांनी देशांतर केले. निर्वासितांच्या पुनर्वसनाचा प्रश्न तर बिकट होताच. पण आपले सर्वस्व डोळचां-देखत लुटले गेल्याने मनात पेटलेली सूडाची भावना भारत व पाकिस्तान या दोन्ही विभागांत धगधगत राहिली. पूर्व पाकिस्तानात १९४९, १९५१ व १९५३ साली हिंदूंच्यावर मोठ्या प्रमाणात अत्याचार झाले. भारतात त्याची तीव्र प्रतिक्रिया होणे अपरिहार्य होते. प्रत्यक्ष दंग्यात त्याची परिणती झाली नाही हा केवळ योगायोग. पाकिस्तान व भारतातील मुसलमान यांच्याविषयी तीव्र द्वेषभावना मात्र तीव्रतर होत गेली. परंपरावादी गटाला याचा फायदा उठविता आला. मुसलमान तितका पाकिस्तानचा प्रेमी किंवा हस्तक अशी समजूत त्यांनी करून घेतली व जनतेचीही तशी बनविण्याचा प्रयत्न जारी ठेवला. अन्य बाबतींत समंजसपणाची भूमिका घेणाऱ्या माणसांचादेखील मुसलमानाला दुय्यम प्रतीचा नागरिक समजण्याकडे कल वाढू लागला.

ही परिस्थिती टिकून राहण्याला सरकारचे धोरणही जबाबदार आहे. एकंदरच परराष्ट्रीय धोरण भोंगळ शब्दांच्या आधारावर चालविले गेले. पाकिस्तानच्या बाबतीत ते जास्त जाणवले. सिंधू नदी पाणी वाटपाच्या प्रश्नापासून तो हाजीपीर-उरी-पूंच ही ठाणी सोडून देणे, कच्छ करार व नंतर लवाद मान्य करणे अशा सर्व घटनांतून भारत सरकारचा कमकुवतपणा दिसून येतो. त्यामुळे पाकिस्तान सतत वरचढपणाची भूमिका चालवीत आला आहे. या कमकुवतपणाचे कारण मुस्लिम-धार्जिणेपणा आहे असे परंपरावादी गट सांगत राहतो व ते म्हणणे खोडून काढणे

जड जाते. सर्वसाधारण मुस्लिम हा शेवटी भारतीयच आहे. शेकडो वर्षे चाललेल्या उत्पातात त्याने घेतलेली उदासीनतेची भूमिका अद्यापही बरीचशी अढळ आहे. हिंदू भारतीयांचीही तशीच आहे. पण आपण देशद्रोही नाही हे त्याला सिद्ध करून द्यावे लागत नाही, त्यामुळे तो देशभक्त आहे असे आपोआप मानले जाते. मुस्लिमाने म्हणजे त्याच्या कोणीतरी धर्मबांधवाने पाकिस्तानची मागणी केली होती, म्हणून प्रत्येक मुस्लिम पाकिस्तानचा पक्षपाती आहे असे मुळी गृहीतच धरले जाते. सर्वसाधारण मुस्लिमाची उदासीनता हा त्याचा मोठा पुरावा मानला जातो. मुस्लिमातील बोलक्या वर्गापैकी काही जण वेळप्रसंगी हिंदूंइतकीच कणखर पाकिस्तानविरोधी भूमिका घेतात, पण त्यांची संख्या फारच थोडी आहे. ब्रिगेडियर उस्मान व परमवीर हमीद हवालदार यांची उदाहरणे अपवादभूत गणली जातात. बोलक्या वर्गातील मोठा विभाग बोटचेपी भूमिका घेतो. पाकिस्तान निर्माण झाल्याने भारतीय मुसलमानांचे नुकसान झाले आहे हे थंडचा चर्चेच्या वेळी तो मान्य करतो. पण पाकिस्तानची निर्मिती निषेधार्ह आहे, पाकिस्तानचे हिंदू अल्पसंख्यांना त्रास देण्याचे वर्तन सर्वस्वी चुकीचे आहे, किंवा त्याने भारतविरोधी केलेल्या कृतीचा प्रतिकार केला पाहिजे अशी भूमिका त्या त्या वेळी रोखठोक मांडण्याला तो मागेपुढे पाहतो. त्याच्या मौनाचा परिणाम सबंध भारतीय मुस्लिम समाजाला दोषी ठरवण्यात होतो.

पाकिस्तानच्या निर्मितीपासून तेथील सत्ताधाऱ्यांनी सतत भारतविरोधी भूमिका घेतली आहे. किंबहुना भारत देश हा त्यांच्या सत्तेचा आधार बनला आहे. काश्मीर हे त्याचे विदारक उदाहरण होय. स्वातंत्र्य प्राप्तीनंतर अवघ्या दोन महिन्यांच्या आत पाकिस्तानने काश्मीरवर हल्ला केला. काश्मीरच्या महाराजाने आपले संस्थान भारतात विलीन केले. भारतीय फौजा काश्मीरच्या संरक्षणासाठी धावून गेल्या. लष्करी तज्ज्ञांचा किंबहुना गांधीजींचा सल्ला नेहरूंनी मानला असता तरी अर्ध्या दिवसाच्या आत पूर्ण काश्मीर पाकिस्तानी आक्रमणापासून मुक्त झाला असता व काश्मीरची समस्याच राहिली नसती. नेहरूंनी काश्मीरचे विलीनीकरण तात्पुरते आहे. पाकिस्तानने आपल्या फौजा काढून घेतल्यानंतर व परिस्थिती निवळल्यानंतर तेथील लोकांचे मत अजमावूनच विलीनीकरण पक्के केले जाईल असे म्हणून ठेवले. भाबडया आशावादाने म्हणा किंवा ब्रिटिशांच्या दडपणामुळे म्हणा त्यांनी तो प्रश्न संयुक्त राष्ट्रसंघात नेऊन ठेवला. गांधीजींनी भविष्य वर्तवल्याप्रमाणे तेथे 'मर्कट न्याय' मिळाला. पाकिस्तानने आक्रमण केले होते असे ग्रॅहॅमच्या रिपोर्टात नमूद केलेले असले तरी तेथून फौजा काढून घ्यायचा आदेश सुरक्षा समिती पाकिस्तानला देत नाही, भारतावर मात्र सार्वमत घेण्यासाठी किंवा काश्मीरची फाळणी मान्य करण्यासाठी दडपण आणले जात आहे. न्याय आपल्या बाजूला असताना दडपणाला काय म्हणून बळी पडावयाचे असा प्रश्न भारतसमोर आहे, तर काश्मीरचा प्रश्न सुटल्याशिवाय (म्हणजे सगळा काश्मीर नाही तर निदान निम्मा हिस्सा पाकिस्तानला

मिळाल्याशिवाय) भारताबरोबरचे संबंध सुधारणार नाहीत अशी भूमिका तेथील प्रत्येक सत्ताधाऱ्याने घेतली आहे. काश्मीरचा प्रश्न नजिकच्या भविष्यकाळात तरी सुटणे शक्य नाही, या आधारावरच पाकिस्तान आपले राजकारण चालवीत आहे.

पाकिस्तानच्या या पवित्र्यामुळे भारताला मुसलमानांचा प्रश्न योग्य रीतीने हाताळणे कठीण जात आहे. देशाची झालेली कृत्रिम फाळणी रद्द करणे हाच त्याच्यावरचा उपाय दिसतो. भारत-पाक महासंघाची कल्पना त्यादृष्टीने उपयुक्त ठरते. आज जरी ही एक स्वप्नाळू कल्पना वाटत असली तरी जगाच्या इतिहासात ५०-५० वर्षांनंतर तुकडेजोड झाल्याची उदाहरणे नाहीत असे नाही. स्वतःहून आक्रमण करावयाचे नाही पण संरक्षणाची जय्यत तयारी ठेवावयाची, इतर वादविषयांवर कणखर भूमिका घ्यावयाची, भारत-पाक महासंघाच्या कल्पनेचा पुरस्कार करीत राहावायचे व देशांतर्गत धर्मनिरपेक्ष राजकारण चालवावयाचे असे केले तर पाकिस्तानमधील जनमत वळवून घेणे शक्य आहे.

निवडणुकांचे राजकारण

भारताने प्रौढ मतदानावर आधारलेली संसदीय लोकशाहीची पद्धती स्वीकारली, व्यापक ध्येयवादाच्या दृष्टीने हे योग्य झाले असले तरी त्याचे काही तात्कालिक तोटेही अनुभवाला येत आहेत. जुन्या रूढीपरंपरांनी जखडलेल्या, श्रेष्ठकनिष्ठतेचे तट पडलेल्या, या देशात प्रत्येक व्यक्तीला विकासाची संधी उपलब्ध करून देणे या अर्थाने लोकशाही रुजवावयाची तर त्यासाठी या सर्व अपप्रवृत्तींवर कडाडून हल्ला करण्याची, सर्वव्यापक समाजक्रांती घडवून आणावयाची गरज आहे. असे करत असताना लोकांच्या समजुतींना धक्के बसणे, त्यांचे मन दुखवले जाणे अटळ आहे. ज्यांना सत्ता संपादन करावयाची आहे त्यांना लोकांना इतके दुखावणे परवडत नाही. लोकांचा अनुनय करीत असताना अपप्रवृत्तींची स्तुती केली नाही तर निदान आघात तरी करावयाचे नाहीत असे व्यवधान सांभाळणे भाग पडते. काँग्रेसने हिंदू व मुस्लिम दोन्ही समाजांतील अपप्रवृत्तींच्या पुढे मान झुकवली. त्या प्रवृत्तींचे नेतृत्व करणारांना पक्षसंघटनेत व सत्तास्थानात मानाचे स्थान दिले. जुन्या क्रांतीकारी बाण्याशी कायमचा घटस्फोट घेतला. मुस्लिम समाजाबाबत तर त्या पक्षाने फारच खुनशी भूमिका घेतली. आम्हीच तुमचे संरक्षण करू शकतो असे एका बाजूने आमिष दाखविले आणि आमच्या विरुद्ध गेलात तर खबरदार, सत्तेच्या साह्याने आम्ही तुमचा सूड उगवू अशी धमकीही दिली. मुस्लिम मते हे आपले खास राखीव कुरण आहे अशा आविर्भावात काँग्रेसपक्ष वागत राहिला. मुस्लिम कायद्यांत सुधारणा न करण्याचे धोरण त्यांनी चालवले, तसेच मुस्लिमांचा द्वेष करणाऱ्या किंवा त्यांना सतावण्याऱ्या लोकांनाही, हाताशी धरले.

निवडणुकीच्या आखाड्यात उतरलेल्या इतरही पक्षांची कमी अधिक प्रमाणात

तशीच गत झाली. पुरोगामी विचारसरणी व कार्यक्रमांचा आग्रह धरणाऱ्या समाजवाद्यांनासुद्धा हिंदू व मुस्लिम दोन्ही संप्रदायवादांना दुखविणे अशक्य झाले. हिंदू-कोड बिलाचा आग्रह धरणे किंवा गोवधबंदीच्या आंदोलनाला विरोध करणे या आपल्या कर्तव्यात त्यांनी कसूर केली. तसेच 'मजलिसे मुशावरत'च्या नऊ कलमी कार्यक्रमांना व्यक्तिगत स्वरूपात का होईना पाठिंबा दिला. बिहारमध्ये फक्त ३० टक्के लोक उर्दू भाषिक असताना तिला राज्यकारभारातील सहभाषेचा दर्जा देण्यात यावा, या मागणीवर इतरांच्या प्रमाणे अनेक समाजवाद्यांनीही सह्या केल्या.

साम्यवाद्यांचे धोरण मुस्लिम समाजाचा विशेष अनुनय करण्याचे आहे. भारतीय समाजाचे जेवढे विघटन वाढेल तेवढे आपल्या क्रांतीला अनुकूल वातावरण तयार होईल असा त्यांचा होरा होता. हिंदू जातीयवाद्यांपासून तुमचे संरक्षण आम्ही करू. रशियात पाहा अल्पसंख्यांकांना कसे गुण्यागोविंदाने नांदवले जाते, असे सांगून त्यांनी मुस्लिमांना जवळ करण्याचा प्रयत्न केला. फक्त त्यांच्यांत धर्मसुधारणा व्हावी किंवा सर्व नागरिकांसाठी समान वैयक्तिक कायदा असावा या मागणीला त्यांनी पाठिंबा द्यावा, असा प्रयत्न साम्यवाद्यांनी केला नाही.

आर्थिक क्षेत्रात स्थितीवादी व धार्मिक-सामाजिक क्षेत्रात पुरोगामी धोरण मांडणाऱ्या स्वतंत्र पक्षानेही लोकांचा अनुनय करावयाला निघाल्यानंतर जुन्या सरंजामी निष्ठांना मजबूत बनविण्याचे व सांप्रदायिकतेला गोंजारण्याचे कामच केले आहे. हिंदू महासभा व जनसंघ या पक्षांनी तर सांप्रदायिकतेच्या पुनरुत्थानासाठी आक्रमक पवित्राच घेतला आहे. कॉंग्रेसच्या तथाकथित मुस्लिमधार्जिणेपणाचे भांडवल करून हिंदू मतदारांना आकर्षित करण्याचा त्यांचा उद्योग चालू आहे. काही लोकांच्या अपकृत्यांसाठी सगळ्या मुस्लिम समाजाला दोषी धरावयाचे, जातीय दंगली मुसलमानच पेटवतात तेव्हा त्यांना चांगला धडा शिकवला पाहिजे अशी चिथावणी ते हिंदू धर्मीयांना देत असतात. मध्यप्रदेश, ओरिसा, बंगाल, काश्मीर, बिहार, महाराष्ट्र, येथील जातीय दंगलीच्या मागे या गटातील लोकांचे हात होते असे जबाबदार व्यक्तींचे म्हणणे आहे.

मुस्लिम नेतृत्वाचा संधिसाधुपणा

मुस्लिमांच्या परंपरागत पुढाऱ्यांनी निवडणुकांच्या पर्वणीत आपला स्वार्थ साधून घेण्याचा सपाटा चालविला आहे. आपल्या समाजाची मते मुठीबंद आहेत अशा आविर्भावात ते विविध पक्षांशी सौदा करू लागले. जुन्या खानबहादूरांचे वारसदार स्वतःची सोय लावून घेऊन कॉंग्रेसला पाठिंबा देत राहिले. विभक्त मतदारसंघ नष्ट झाल्याने आपापल्या निवडणुकांत फारसे यश मिळविणे शक्य नाही, हे धूर्तपणे ओळखून मुस्लिम लीगनेही ज्यांच्याकडून जास्त फायदा उपटता येईल त्यांच्याशी त्या त्या वेळेपुरती सोयरिक केली. कॉंग्रेसपक्ष आपल्याला तोंडभरून आश्वासने

देत असला तरी आपले प्रश्न मात्र सोडवीत नाही, तेव्हा आपला सगळया मुस्लिमांनी एकत्र येऊन सगळयाच पक्षांशी वाटाघाटी करून जास्तीत जास्त फायदा पदरी पाडून घ्यावा या हेतूने १९६४ साली 'मजलिसे मुशावरत' या संघटनेची स्थापना झाली. तिने मुस्लिम संप्रदायवादाला नवे जीवनच प्राप्त करून दिले आहे. सर्वसाधारण म्हणजे बहुसंख्य गरीब मुसलमानांचे प्रश्न सोडविण्यासाठी ती संघटना काही करीत नाही. खऱ्या खोटया गाऱ्हाण्यांसाठी सतत तक्रार करीत बसणे व हिंदू संप्रदायवादाचा धोका वाढतो आहे अशी आवई उठवून आपले आसन बळकट करून घेणे व वैयक्तिक स्वार्थ साधणे एवढाच या संघटनेच्या लोकांचा कार्यक्रम बनलेला दिसतो.

प्रबोधनाची पिछेहाट

ज्याने परंपरावादाच्या भिंती कोसळून टाकावयाच्या ते राजकारणात जिथे परंपरावादी बनले तिथे प्रबोधनाच्या चळवळीची पिछेहाट होणे स्वाभाविक आहे. लोकानुनयाखातर राजकारणी पुरुष किंबहुना स्वतःला क्रांतिकारक म्हणविणारे लोकसुद्धा जुन्या लोकभ्रमांना नमू-भजू लागले. याचा फायदा हितसंबंधी माणसे उठविणारच. प्रबोधनाचे मर्मभेदी प्रयत्न व्यक्तिगत पातळीवर झाले असले तरी प्रबोधनाची प्रक्रिया मुस्लिम समाजात स्वातंत्र्य प्राप्तीपर्यंतच्या काळा तसुरू होऊ शकली नाही. हिंदु समाजात तशी प्रक्रिया निश्चित सुरू झाली होती. स्वातंत्र्य प्राप्तीनंतर तिला चालना मिळण्याऐवजी परागतीची प्रक्रिया सुरू झाली. राज्यकर्त्यांनी सरकारी पातळीवरूनसुद्धा हिंदू धार्मिक उत्सवात भाग घ्यावयाला सुरुवात केली. याने उत्तेजित होऊन सनातन्यांनी नवनव्या मागण्या मांडावयाला सुरुवात केली. त्यांना विरोध करण्याची हिंमत कोणीच पुरोगामी राजकारणी माणसे दाखवीनात. गोवधबंदीच्या चळवळीला साम्यवाद्यांचा अपवाद वगळता इतर सर्वांनी पाठिंबा दिला. स्वातंत्र्य चळवळीच्या काळात हिंदू धर्मगुरूंना बाजूला टाकण्याचे, निष्प्रभ बनविण्याचे काम साधले होते; आता त्यांची सद्दी परत सुरू झाली आहे. बुद्धिजीवी वर्ग विज्ञानाच्या क्षेत्रात प्रगती करीत असला तरी धर्म व समाजकारणाच्या बाबतीत सनातनी वृत्ती धारण करू लागला आहे. भारतीय विचारवंतांनी रामशास्त्र्याचे गुण गायिले असले तरी त्यांचा आदर्श कधीच गिरविला नाही. समाज जेव्हा अवनत होऊ लागतो त्या वेळी त्याला आसुडाचे फटके मारून ताळ्यावर आणण्याचे काम विचारवंतांनी करावयाचे असते. येथील विचारवंत 'परिस्थिती बिघडत चालली' म्हणून नक्राश्रू ढाळतात, पण आपले विचार रोखठोकपणे मांडण्याचे धाडस ते दाखवीत नाहीत. सत्ताधाऱ्यांविरुद्ध बोलावयाची वेळ आली म्हणजे त्यांची बोबडीच वळते ! उलट पुनरुज्जीवनवादी प्रवृत्ती वाढत आहेत हे पाहून त्याचा वैयक्तिक लाभासाठी जास्तीत जास्त फायदा उठविण्याचा कावेबाजपणा त्यांच्यात वाढू लागला आहे. सर्वसाधारण हिंदू मनाला पुनरुज्जीवनवादामुळे सुख लाभते आहे. हिंदू प्रबोधनाची गेल्या वीस

वर्षांत जबरदस्त पिछेहाट झाली आहे.

लोकसंख्येत इतके मोठे प्रमाण असलेल्या हिंदू मनाची ही प्रवृत्ती वाढू लागली, असताना मुस्लिमातील पुनरुज्जीवनवादाला गती मिळणे स्वाभाविकच आहे. हिंदू पुनरुज्जीवनवादाला मुस्लिमांवर हल्ला करणे फायद्याचे ठरते. पाकिस्तानातील राज्यकर्ते ज्याप्रमाणे आपले राजकारण भारतद्वेषाच्या सूत्राने चालवतात तसे प्रबल होत चाललेला हिंदू परंपरावादी गट मुस्लिम द्वेष हे सूत्र बळकट बनवू लागला आहे. हा आपल्या अस्तित्वावरच घाला आहे अशी सर्वसाधारण मुस्लिमाची समजूत पटवून देण्यात त्यांच्यांतील धर्मकारणी व राजकारणी पुरुषांचा फायदा आहे, व ते तसे नव्या जोमाने करू लागले आहेत. परिणामत: तो समाजही अधिकाधिक संकुचित हट्टी व भ्याल्यामुळे अधिक चिडलेला असा होऊ लागला आहे.

अनिष्ट प्रवृत्तींचा वाढता जोर

स्वातंत्र्याच्या वीस वर्षांत केंद्रीय सत्ता दुबळी बनली, स्थानिक स्वार्थी व गुंड शक्तींचा वरचष्मा वाढला. याचाही परिणाम हिंदू व मुस्लिमातील तेढ वाढविण्यातच झाला. स्वातंत्र्य हे सामूहिक अभ्युदयाचे साधन न मानता प्रत्यकाने आपापला वाटा उचलण्याची पर्वणी होय अशी समजूत खुद्द केंद्रीय नेतृत्वानेच करून दिली. भाषावार राज्यरचना असो की नद्यांच्या पाणी वाटपाचा प्रश्न असो, तत्त्वे ठरवून तडकाफडकी निर्णय घ्यावयाचे व त्यांची अविलंब अंमलबजावणी करावयाची ही वृत्ती केंद्रीय नेतृत्वाने स्वीकारली नाही. प्रत्येक प्रश्न त्यांनी चिघळविला. विचारविनिमयाच्या वेळी आडमुठेपणा दाखवावयाचा व हिंसक चळवळीपुढे मात्र नमावयाचे असले आत्मघातकी धोरण त्यांनी चालविल्याने समाजातील फुटीर प्रवृत्ती वाढू लागल्या आहेत. अगदी छोट्या छोट्या मागण्यांवर लक्ष केंद्रित करावयाचे, सगळी ताकद त्यासाठी पणाला लावावयाची अशी स्थिती निर्माण झाली आहे. अशा परिस्थितीत 'आम्ही अल्पसंख्य आहोत, आमची गाऱ्हाणी दूर करा, आमच्या मागण्या मान्य करा' असला संकुचितपणा मुस्लिम नेत्यांनी दाखविला नाही तरच आश्चर्य.

वरिष्ठ पातळीवरील नेतृत्व शासनाबाबतही फार ढिले झाले आहे. समाजद्रोही शक्तींचा बीमोड करण्याचे तर दूरच राहिले, आपल्या राजकीय स्वार्थासाठी त्यांना पाठीशी घालण्याचे सत्र चालू आहे. स्थानिक पातळीवरील स्वार्थी व गुंड माणसांची राज्ययंत्रणेशी हातमिळवणी झाली आहे. कायदा व सुव्यवस्था राखण्याच्या कामी कमालीची शिथिलता आली आहे. दारूबंदीसारख्या चुकीच्या धोरणांमुळे भ्रष्टाचाराला उधाण आले आहे. राजकारणी लोकांचा स्वार्थी हेतूने होणारा राज्यकारभारातील हस्तक्षेप वाढला आहे. हिंदु-मुस्लिमातील वैमनस्य त्यामुळे वाढते आहे. पाकिस्तानी युद्धाच्या वेळी अनेक मुस्लिमांना केवळ पैसे काढण्याच्या हेतूने अडकविण्यात आले. महाराष्ट्रात एका प्रमुख शहरी कॉंग्रेसच्या स्थानिक पुढाऱ्यांनी

डी. एस. पी. नी दाखवलेल्या यादीत तुमचे नाव आहे. पाहा बुवा ' असे सांगून काही मुस्लिम व्यापाऱ्यांकडून हजारो रुपये लुबाडले! उलट जे मुस्लिम काही हिंदू लोकांप्रमाणे देशद्रोही कृत्ये करीत असतात त्यांचे पोलीसखाते मिंधे बनले, त्यांच्या कारवायांवर पांघरूण घातले जाते. ह्या राष्ट्रद्रोहात मुस्लिम गुंडांच्याइतकीच हिंदू पोलीस अधिकाऱ्यांची भागीदारी असली तरी हिंदू परंपरावादी नेता मात्र मुस्लिमांनाच समाजद्रोही म्हणून दोष देणार.

भ्रष्टाचार व अकार्यक्षमतेमुळे कुठलीही दंगल वेळेवर मोडून काढणे पोलीस-खात्याला अशक्य होऊन बसले आहे. जातीय दंगलीच्या वेळीतर बहुसंख्य हिंदू असलेले अधिकारी व शिपाई स्वतःच जातीयवादी भूमिका घेतात. दंगल थांबल्यावर मात्र दोन्ही जमातीतील निरपराध लोकांना छळण्याचा त्यांचा सपाटा चालू होतो.

जातीय दंगलींची कोणी नीट छाननी केली तर आढळून येईल की त्यांची कारणे क्षुल्लक होती, त्यांच्या निमित्ताने हितसंबंधी लोक व गुंड यांनी स्वतःचा स्वार्थ साधला. १९६५ साली पूर्व भारतात जातीय दंगलींची लाट उसळली होती. प. बंगालमध्ये व विशेषतः कलकत्त्यात अनेक मुसलमान व काही हिंदू मारले गेले. ताया झिन्किन या सुप्रसिद्ध पत्रपंडितेने त्या वेळचे मुख्यमंत्री श्री. पी. सी. सेन यांची मुलाखत घेऊन जे निवेदन केले आहे ते अत्यंत विदारक आहे. त्या लिहितात, 'त्यांनी (पी. सी. घोष) सांगितले की जानेवारीत जी दंगल झाली त्या वेळी आम्ही सगळे काँग्रेसवाले भुवनेश्वरला होतो. दंगलीत ४६५ लोक मारले गेले, त्यात पोलीसांच्या गोळीबाराला बळी पडलेल्या हिंदूंची संख्या ७० होती. कलकत्त्याच्या भोवतालच्या २१५ खेड्यांत हा वणवा पसरला. श्री. सेनना ही बातमी कळल्याबरोबर आपल्या पोलीसखात्याची कमजोरी (साधनसामग्रीची, तसेच मानसिक) ओळखून लष्करी कायदा पुकारण्याचा विचार त्यांच्या मनात आला. तसे करण्याने पाकिस्तानच्या मनावर विपरित परिणाम होईल या भीतीने त्यांच्या काँग्रेसी सहकाऱ्यांनी त्या सूचनेला विरोध केला. सेन म्हणाले, मी खूप वेळ गुलझारीलाल नंदांशी (त्या वेळचे केंद्रीय गृहमंत्री) वाद घातला, पण व्यर्थ. एवढे मात्र म्हटले पाहिजे की परिस्थितीचे गांभीर्य भुवनेश्वर-मध्ये बसून कळत नव्हते. पी. सी. सेन कलकत्त्याला धावले व त्यांनी जादा लष्कराची मागणी केली. उत्तर बंगालमधून दोनशे सैनिक प. बंगालात विमानाने आणण्यात आले. ते उतरल्याबरोबर सेननी त्यांना गस्त घालण्याचा हुकूम दिला. त्यांची गस्त परिणामकारक होऊ शकत नव्हती, कारण त्यांना गोळी चालविता येत नव्हती. लष्करी कायदा पुकारलेला नसतो त्यावेळी लष्कराला स्वसंरक्षणाचा अपवाद वगळता मॅजिस्ट्रेटच्या हुकमाशिवाय गोळीबार करता येत नाही. सेन म्हणाले, मी दिल्लीला फोन करून लष्करी कायदा पुकारण्याची मागणी केली. गुलझारीलाल नंदांनी मला एक तास थांबावयाला सांगितले. त्यांनी टी. टी. कृष्णमाचारींशी विचार-विनिमय केला. तासाभरानंतर मी फोन केला तेव्हा परत नकारच मिळाला. काही

अधिकाऱ्यांना जिल्हा मॅजिस्ट्रेटचे अधिकार तात्पुरते देण्याची परवानगी त्यांनी मागितले, ती मोठ्या मिनतवारीने मिळाली. अधिकाऱ्यांनी जि. मॅ. चे अधिकार ग्रहण करून कारवाई सुरू केल्याबरोबर कायदा व सुव्यवस्था ताळ्यावर आली. पण त्यात तीन दिवस मोडले व अनेकांना आपले प्राण गमवावे लागले. सेननी दुःखी अंतःकरणाने निःश्वास सोडला. दंगल थांबल्यावर दंगलग्रस्तांचे पुनर्वसन करण्यासाठी दिल्लीहून त्यांना सर्व प्रकारची मदत मिळाली, दंगलीमुळे कुणालाही फायदा पचविता येणार नाही अशी खबरदारी त्यांनी घेतली. सेन यानी सांगितले, दंगलीचे कारण ऐकून तुम्हाला धक्काच बसेल. पाकिस्तानातील घटनांची ती प्रतिक्रिया नव्हती, बदला घेण्याचा तो प्रकार मुळीच नव्हता ! झोपडपट्टीवाल्यांपासून आपली जमीन मुक्त करून घेण्याची सुवर्णसंधी आली आहे हे जमीनमालकांनी ओळखले. जमीन खाली करून मिळाली की तिच्यात थोड्याफार सोयी करून त्यांना लाखो रुपये मिळवावयाचे होते. काही जमीनमालक मुस्लिम होते, तर बहुतेक हिंदू होते; आणि ज्यांच्या झोपड्या जळाल्या त्यांच्यातही काही हिंदू होते. ती जातीय दंगल नव्हती नाहीरेवाल्यांपासून सुटका करून घेण्यासाठी जातीय दंगलीच्या आवरणाखाली संघटित केलेली आहेरेवाल्यांची ती दरोडेखोरी व दंगल होती. जे घडले त्याने मला जबरदस्त धक्का बसला. परंपरागत अर्थाच्या जातीय दंगलीपेक्षा ही दंगल भयानक होती, कारण काही जणांचा भौतिक स्वार्थ त्याच्या पाठीशी होता.'[८]

जे कलकत्त्यात घडले तेच श्रीनगर, रांची, जबलपूर, मालेगाव, सोलापूर या ठिकाणी घडत असते. पोलीसखाते व सरकार आपली कातडी बचावण्यासाठी दंगलीची खरी वस्तुस्थिती जनतेसमोर ठेवीत नाही. याचा फायदा जातीयवादी उठवीत आहेत. प्रत्येक दंगल मुसलमानानेच सुरू केली असा आरोप ते बिनदिक्कतपणे करतात. दंगलीत मुसलमानांचेच नुकसान अधिक प्रमाणात होते. हा अनुभव आहे व त्यामागे तर्कही आहे. मग हे त्यांच्या लक्षात येत नसेल का ? जाणूनबुजून आपले नुकसान करून घेण्याचा आत्मघातकीपणा मुसलमान कसा काय करतील ? हा विवेक कोणीच ध्यानात घेत नाही. उलट प्रत्येक दंगलीने जातीय कटुतेच्या अग्नीत तेलच ओतले आहे.

सर्वांगीण क्रांती

परस्परातील तेढ व अविश्वास हिंदु-मुस्लिम समस्येच्या मुळाशी आहेत. स्वातंत्र्य व लोकशाहीच्या वीस वर्षांच्या आचाराने त्यांना खतपाणीच घातले आहे. लोकशाहीची चौकट, सार्वत्रिक प्रौढ मताधिकार, सत्तेचे विकेंद्रीकरण यांनी हिंदु-मुस्लिम समस्या बनविली आहे; किंबहुना देशातील सर्वच समस्या अधिक गुंतागुंतीच्या

8 Taya Zinkin, *Challenges in India*, p. 147.

बनविल्या आहेत. आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक व राजकीय, प्रत्येक क्षेत्रातील मूठभर हितसंबंधी वर्ग सर्वसामान्य जनतेला भुलवून-फसवून तिचे शोषण करीत आहे, स्वतःचा स्वार्थ साधीत आहे.

यावर उपाय 'स्वातंत्र्य चालविण्याला भारतीय लोक नालायक आहेत' हे चर्चिलचे म्हणणे मान्य करून देशाचा कारभार चालविण्याचे कंत्राट घेणारा देशी वा विदेशी ठेकेदार शोधणे हा नव्हे. स्वातंत्र्य व लोकशाही या चौकटी होत आणि त्यात चैतन्य ओतण्याचे काम तेजस्वी नेतृत्वाने केले पाहिजे. देशाचा कारभार येथील सर्वसाधारण जनतेच्या भल्यासाठीच चालावा असा निर्धार करून लोकशाहीनिष्ठांनी सर्वांगीण क्रांतीसाठी परत एकदा बद्धपरिकर झाले पाहिजे. त्यासाठी वैयक्तिक व पक्षीय सर्व प्रकारच्या स्वार्थाला तिलांजली देण्याची तयारी केली पाहिजे. देशात धारदार क्रांतिकारकांची संघटना उभी झाली तरच लोकशाही जगेल व नव्वद टक्के असलेल्या दलितपीडित जनतेच्या जीवनाला माणुसकीचा अर्थ प्राप्त होईल.

सर्वांगीण क्रांतीचा विडा उचललेल्यांना हिंदू-मुस्लिम समस्या कशी सोडवावयाची याचा उलगडा आपोआप होऊ लागेल. इस्लाम धोक्यात आहे, अशी लांडगेहाक बंद पाडण्यासाठी हिंदू सनातनीपणाही तितकाच धोक्यात आहे, भारतीयत्वाला तेवढे उज्ज्वल भवितव्य आहे अशी परिस्थिती निर्माण केली पाहिजे. हिंदू सांप्रदायिकतेचा कणखरपणे मुकाबला केला पाहिजे, त्याचबरोबर मुस्लिम परंपरावादावर कोरडे ओढले पाहिजेत. त्या दृष्टिकोनाचे नेतृत्व करणारे कसे स्वार्थांध आहेत हे सर्वसामान्य मुस्लिम जनतेला विश्वासात घेऊन पटवून दिले पाहिजे. समाजाच्या आर्थिक व राजकीय व्यवहारात मुसलमानांनी न्यायोचित मानाचे स्थान मिळण्यासाठी कटाक्षाने प्रयत्न केले पाहिजेत. त्यांच्या सामाजिक सुधारणेसाठी प्रोत्साहित केले पाहिजे. शासनसंस्थेचा कारभार धर्मनिरपेक्षतेने चालेल असा आग्रह धरला पाहिजे. गुंड व समाजद्रोही कृत्य करणारा कुठल्याही धर्माचा असो त्याचे कठोरपणे पारिपत्य केले पाहिजे. असा सर्वांगीण कार्यक्रम कणखरपणे चालविण्यानेच धर्म ही व्यक्तिगत बाब होय, राजकारणात व समाजव्यवहारात त्याची लुडबूड चालू दिली जाणार नाही, उपासनेचे स्वातंत्र्य अबाधित राहील, समाजजीवनाच्या विविध क्षेत्रांतील निर्णय घेण्याचा सार्वभौम अधिकार प्रातिनिधिक विधिमंडळाला आहे व विज्ञान, विवेक आणि सर्व समाजाचे हित यांना प्रमाण मानून सर्व निर्णय घेतले जातील अशी परिस्थिती निर्माण करणे हाच हिंदु-मुस्लिम समस्या सोडविण्याचा मार्ग होय.

धर्म आणि राजकारण

नलिनी पंडित

धर्म आणि राजकारण यांचे परस्परसंबंध कसे असावेत, हा बऱ्याच काळापासून एक वादग्रस्त असा प्रश्न होऊन राहिला आहे. मानवी समाजाचे लौकिक व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठी या ना त्या स्वरूपात ऐहिक शासनाची आवश्यकता असते. मात्र मनुष्य हा अखेर या संपूर्ण विश्वाचाच एक घटक आहे. त्याचे नियमन करणाऱ्या एक वा अनेक अतिनैसर्गिक शक्ती त्याने नेहमीच कल्पिलेल्या आहेत व त्यांच्याशी संपर्क साधण्याची त्याची सतत धडपड चाललेली आहे. म्हणूनच धर्म ही आजपर्यंतच्या इतिहासात एक प्रबळ प्रेरणा ठरली आहे. रानटी अवस्थेतील समाजाची धर्मकल्पना भुतेखेते, जादूटोणा, मंत्रतंत्र यांच्याभोवती घोटाळत असते. पितरांना व पिशाच्चांना संतुष्ट ठेवण्यासाठी करावे लागणारे उपचार व्यवस्थितपणे पार पाडण्याची व विधि-नियमनांचे उल्लंघन होऊ न देण्याची जबाबदारी तेथे जमातीच्या प्रमुखावर असते. तोच त्या जमातीच्या ऐहिक व पारलौकिक कल्याणाची चिंता वाहतो. तेथे धर्मशासन व राज्यसत्ता यांची फारकत झालेली नसते. जुन्या रोमन व जपानी साम्राज्यातही राजा हाच परमेश्वराचा अवतार मानून त्याची पूजा करण्याची पद्धत प्रचलित होती. समाजजीवन अधिकाधिक प्रगत व गुंतागुंतीचे होऊ लागले की धर्म आणि राजकारण या क्षेत्रांतील विशिष्ट गरजा भागविण्यासाठी वेगळ्या संस्था अस्तित्वात येतात आणि व्यक्तिमनावर व समाजजीवनावर ताबा मिळविण्यासाठी त्यांच्यामध्ये झगडा सुरू होतो. राजकीय सत्ता हे समाजजीवनाला

वळण लावण्याचे एक प्रमुख साधन आहे. म्हणून धार्मिक तत्त्वे आणि संकेत समाजजीवनात रुजविण्याच्या इच्छेने धर्मगुरू आणि धार्मिक संस्था अनेकदा राजकीय सत्ता काबीज करण्याची कोशिस करतात. उलट धर्मश्रद्धा ही स्वामिभक्तीपेक्षा अधिक उत्कट आणि खोल अशी भावना आहे. म्हणून राज्यकर्तेही आपले आसन स्थिर करण्यासाठी धर्मभावनेचा व धर्मपीठांचा वारंवार उपयोग करून घेतात. समाजजीवनावर नियंत्रण ठेवण्यात धर्मसंस्था आणि शासनसंस्था अनेकदा एकमेकींशी सहकार्य करतात. त्याचप्रमाणे एकमेकींवर वर्चस्व गाजविण्याच्या ईर्षेमुळे त्यांच्यामध्ये लहानमोठे झगडेही होतात. त्यामधून धर्म व राजकारण यांची नेमकी कार्यक्षेत्रे कोणती, त्यांचे परस्परसंबंध कसे असावेत यांसारखे प्रश्न उपस्थित होतात.

धर्म ही एक व्यक्तिजीवनापुरती मर्यादित बाब असावी, शासनव्यवहाराची व धर्माची पूर्णपणे फारकत केली जावी आणि जातिधर्मनिरपेक्ष समान नागरिकत्वाच्या पायावर लोकराज्यांची उभारणी व्हावी ही कल्पना बव्हंशी आधुनिक आहे. दोनचारशे वर्षांपूर्वी जगातील सर्वच देशांच्या समाजजीवनावर धर्माचा जबरदस्त पगडा होता. मात्र पौर्वात्यांपेक्षा पाश्चिमात्य लोकांच्या संस्कृतीत ग्रीक व रोमन संस्कृतींच्या वारशामुळे धर्मनिरपेक्ष शासनाची कल्पना बीजरूपाने अस्तित्वात होती. आधुनिक लोकशाहीचे मूळ ग्रीक लोकसत्ताक शहरराज्यांमध्ये आहे असे मानले जाते. राज्यसत्तेची मूलतत्त्वे, नागरिकांचे हक्क व कर्तव्ये, व्यक्तिव्यक्तींमधील संबंधांचे स्वरूप यांचा ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांनी प्राय: ऐहिक दृष्टिकोनातून विचार केला होता. पुढे रोमन साम्राज्यातही कायद्याला धर्माचे अधिष्ठान नव्हते. ख्रिस्ती धर्माचा उदय रोमन साम्राज्यातच झाला. तेथेही 'सीझरचे देणे सीझरला द्या आणि ईश्वराचे देणे ईश्वराला द्या' अशा द्विविध निष्ठेची शिकवण बायबलमध्ये आढळून येते.[1] मात्र विशुद्ध धर्मनिष्ठा आणि भक्ती व नीती यांच्या उदात्त कल्पना यांमुळे कट्टर ख्रिस्तभक्त रोमन साम्राज्यातील सम्राटपूजा आणि रक्तरंजित उत्सव यांना मान्यता देऊ शकले नाहीत. म्हणून सुरुवातीच्या काळात रोमन राज्यकर्त्यांकडून त्यांचा फार छळ झाला. त्यामधून धर्म व शासन यांच्यांतील वेगळेपण हा ख्रिस्ती वैचारिक परंपरेचा एक भाग होऊन बसला. कालांतराने ख्रिस्ती धर्माला रोमन साम्राज्यात राजमान्यता मिळाली. तेव्हा राजसत्तेच्या जोरावर ख्रिस्ती धर्मगुरूंनीही अत्यंत असहिष्णु धोरण आखून तथाकथित पाखंडी लोकांचा अमानुष छळ केला. साऱ्या समाजजीवनावर चर्चची अप्रतिहत सत्ता स्थापित झाली. मात्र भौतिक ऐश्वर्य आणि सत्ता यांच्यामधून चर्चच्या ऱ्हासाला सुरुवात झाली. धर्मपीठांमध्ये स्वार्थसाधुपणा, दंभ, अनीती यांना ऊत आला. तेव्हा खऱ्या धर्माला पोषक अशा उदयोन्मुख शक्तींना बंधमुक्त करण्यासाठी प्रस्थापित धर्मसंस्थेवर हल्ला चढविणे समाज-

---

1. *St. Matthew*, 22·21.

सुधारकांना आवश्यक होऊन बसले. ल्यूथर, कॅल्व्हिनसारख्या धर्मसुधारकांनी बायबलच्या आधारे पुरोहितशाहीला विरोध करून धार्मिक क्षेत्रात व्यक्तीच्या अंतः-प्रेरणेला अग्रस्थान दिले. वैज्ञानिकांनी शब्दप्रामाण्याकडे पाठ फिरवून अनुभव प्रामाण्य व तर्कनिष्ठा या कसोट्या ग्राह्य मानल्या. त्यामुळे जुन्या समजुती व परंपरा यांना धक्का बसला. निरनिराळ्या प्रदेशांतील राजांनी राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या भावनेने पोपची सत्ता झुगारून दिली व स्वतंत्र राष्ट्रीय धर्मपीठांची स्थापना केली. मात्र एकाच प्रदेशात नाना धर्ममतांचा जेव्हा प्रसार झाला तेव्हा एकाच धर्ममताची बाजू घेऊन इतरांना दडपून टाकणे समाजाचे स्थैर्य व शांतता या दृष्टीने हानिकारक आहे याचा राज्यकर्त्यांना प्रत्यय आला. त्यामुळे राजकीय व्यवहाराचे क्षेत्र धर्मा-पासून अलग ठेवण्याचे धोरण त्यांनी स्वीकारले. सतराव्या व अठराव्या शतकांत युरोपातील देशांत ज्या राज्यक्रान्त्या झाल्या त्यांमधून चर्चची राजकीय व आर्थिक सत्ता खिळखिळी होऊन गेली. व्यक्तीच्या सर्वांगीण विकासाला वाव मिळावा म्हणून परंपरेच्या जोखडापासून तिची मुक्तता करणे जरूर आहे याबद्दल लोकांची खात्री पटली. बदलत्या परिस्थितीत लोकव्यवहाराचे नियंत्रण करण्यास जुने नीति-नियम व सामाजिक संस्था नेहमीच अपुऱ्या पडतात. तेव्हा लोकांच्या वाढत्या गरजा ध्यानात घेऊन त्याप्रमाणे समाजाची पुनर्घटना करण्यासाठी प्रातिनिधिक लोकशाही हेच सर्वोत्कृष्ट साधन आहे याचा विचारवंतांना नव्यानेच साक्षात्कार झाला; आणि ही पद्धती यशस्वी करण्याच्या प्रयत्नांतून हळुहळू निधर्मी लोक-राज्याची कल्पना उदय पावली.

भारतातील प्राचीन परंपरा

प्राचीन काळापासून भारतातील हिंदूंच्या समाजजीवनाला धर्माचे अधिष्ठान होते. परंतु युरोपप्रमाणे येथील धर्मसंस्था संघटित व एकतंत्री नव्हती. एक दैवत, एक प्रेषित, एक धर्मगुरू आणि एक ठराविक कर्मकांड अशी शिस्त येथील धर्म-जीवनाला लावण्याचे कधीच प्रयत्न झाले नाहीत. निरनिराळे धर्म व पंथ, दैवते आणि धर्मग्रंथ येथे गुण्यागोविंदाने नांदले. परमेश्वरप्राप्तीचे अनेक मार्ग आहेत आणि स्वतःची आवड आणि कुवत याप्रमाणे यांतील कोणताही मार्ग अवलंबिण्याची प्रत्येकाला मुभा आहे अशीच येथील तत्त्ववेत्त्यांची, शास्त्रीपंडितांची व साधुसंतांची समजूत होती. म्हणून इतर धर्मियांच्या बाबतीत हिंदूंनी बरीच सहिष्णुता दाखविली. मुसलमानी आक्रमणानंतर इस्लामची अधिसत्ता सर्वत्र स्थापन करू पाहणाऱ्या राजवटी येथे सुरू झाल्या. पण राज्यकारभाराच्या सोयीसाठी बहुसंख्य हिंदू जनतेशी त्यांनाही जुळते घ्यावे लागले. त्यांच्यांतील प्रगल्भ वृत्तीच्या सम्राटांनी व सुलतानांनी हिंदूंच्या धर्मात ढवळाढवळ न करण्याचे व शासनयंत्रणेत त्यांनाही मुसल-मानांच्या बरोबर सामील करून घेण्याचे धोरण आखले. हिंदूंप्रमाणे मुसलमानांची

धर्मसंस्थाही संघटित नव्हती. दोघांच्याही धर्मकल्पनेप्रमाणे धार्मिक बाबतीत तंटा उत्पन्न झाल्यास त्याबाबत अंतिम निर्णय करण्याचा राजांना अधिकार होता. म्हणून धर्मसंस्था आणि शासनसंस्था यांमध्ये कधी झगडा उद्‌भवला नाही; आणि धर्म व राजकारण यांच्या संबंधांचा मूलगामी विचार करण्याची कोणाला आवश्यकता वाटली नाही.

येथील लोकजीवनावर धर्माचे अधिराज्य असले तरी दैनंदिन व्यवहारात जातीचीच निरंकुश सत्ता होती. सबंध हिंदू समाजाच्या काही मूलश्रद्धा समान होत्या तरी अंतर्गत बाबतीत प्रत्येक जातीला स्वायत्तता होती. प्रत्येक जातीचे आचारविचार वेगळे होते. त्यामुळे येथील समाजाचे स्वरूप प्रत्यक्षात लहान लहान गटांच्या समुदायासारखे होते. धर्मांतरामुळे मुसलमान, ख्रिस्ती इत्यादी जे नवे गट येथे निर्माण झाले त्यांचाही वेगळ्या जाती म्हणूनच येथील ग्रामसंस्थेत समावेश झाला. या समाजव्यवस्थेमुळे प्रत्येक गटाचे धार्मिक स्वातंत्र्य अबाधित राहिले. परंतु प्रत्येक व्यक्तीची दृष्टी आपल्या जातीपुरतीच मर्यादित राहिल्याने एकराष्ट्रियत्वाच्या कल्पनेचा येथे परिपोष झाला नाही.

धर्म आणि व्यवहार यांची फारकत

एकोणिसाव्या शतकामध्ये इंग्रजी राजवटीच्या प्रभावाने येथील समाजव्यवस्थेत एक मूलभूत परिवर्तन घडून येऊ लागले. तेव्हा बदलत्या सामाजिक व्यवहारावर नियंत्रण घालण्यास धर्माधिष्ठित जुनी रूढिबंधने तोकडी आहेत याची येथील विचारवंतांना जाणीव झाली. इंग्रजी विद्या व कायदे यांमधून पाश्चात्य देशांतील आधुनिक विचारप्रणालींशी त्यांचा परिचय होत होता. त्यामधून धर्म आणि व्यवहार यांची फारकत करणे जरूर आहे असे मत उदयास आले. 'संसार आणि परमार्थ ही दोन कामे पृथक आहेत. त्यांची मिसळ करू नये'[२] असा दृष्टिकोन प्रथम लोकहितवादींनी आपल्या शतपत्रांतून मांडला. ज्योतीराव फुले यांनी सार्वजनिक धर्म व ऐतिहासिक परंपरा, धर्म व व्यवसायधर्म व सामाजिक संबंध यांतील फरक परखडपणे दाखवून दिला.[३] 'मनुष्यतेचे ऐहिक सुखसंवर्धन' हेच कोणत्याही समाजव्यवस्थेचे उद्दिष्ट असले पाहिजे असे आगरकरांनी पुनः पुनः आवर्जून सांगितले. पुढे पहिल्या महायुद्धानंतर युरोपातील समाजवादी विचारसरणीबद्दल येथील सुशिक्षितांना आकर्षण वाटले; आणि मानवेन्द्रनाथ रॉय, जवाहरलाल नेहरू यांच्यासारख्या समाजवाद्यांनी ऐहिकनिष्ठ बुद्धिवादी विचारसरणीतून सामाजिक प्रश्नांची चर्चा करण्याचा प्रघात सुरू केला. परंतु धर्माचा समाजजीवनावरील पगडा इतका दृढ होता की, या ऐहिकनिष्ठ विचारसरणीला येथे फारसे अनुयायी मिळाले नाहीत. मात्र राजकीय संघटना धर्मापासून अलग राखल्या पाहिजेत हे मत सुरुवातीपासून बहुतेकांना ग्राह्य

---

२. लोकहितवादींची शतपत्रें, (सं.) श्री. रा. टिकेकर, उषा प्रकाशन, औंध, १९४०, पृ. १९३.

३. 'ज्योतीराव फुले समग्र ग्रंथ', अधिकारी प्रकाशन, पुणे, १९६३, पृ. १६७–१७०.

वाटले. इंग्रज सरकारशी मुकाबला करावयाचा तर धर्म, पंथ, जाती आणि भाषा यांचा भेद न करता भारतातील सर्व लोकांना एका झेंड्याखाली एकत्र आणणे आवश्यक होते. आपापसांतील भांडणाने इंग्रजांचे आसन स्थिर होण्यासच मदत होत होती. म्हणून राष्ट्रसभेने जातिधर्मनिरपेक्ष अशा राष्ट्रवादाचाच पहिल्यापासून पुरस्कार केला. काँग्रेसचे दरवाजे सर्व धर्मांच्या व पंथांच्या लोकांना नेहमीच खुले होते. या परंपरेच्या आधारेच पुढे जवाहरलाल नेहरूंसारख्या राष्ट्रनेत्यांनी घटनासमितीच्या द्वारे येथे निधर्मी राज्याची मुहूर्तमेढ रोवली.

धर्मनिष्ठ राष्ट्रवाद

राष्ट्रसभेची संघटना आणि कार्यक्रम धर्मनिरपेक्ष होता. परंतु तिच्यातील बहुतेक पुढारी व कार्यकर्ते व्यक्तिशः धार्मिक वृत्तीचे होते. शिवाय राजकीय चळवळ सामान्य लोकांपर्यंत जाऊन पोहोचावयाची असेल तर त्यांची श्रद्धास्थाने, आकांक्षा व हितसंबंध यांच्याशी तिचा मेळ घातला पाहिजे असे त्यांना वाटत होते. म्हणून चिपळूणकर-टिळकांनी स्वधर्म, स्वभाषा, इतिहास आणि संस्कृती यांच्या अभिमानातून लोकांचे राष्ट्रीयत्व जागृत करण्याची पराकाष्ठा केली. लोकांची 'धर्मबुद्धी जागृत करून त्यांच्या राष्ट्रीयत्वास बळकटी' आणण्याच्या उद्देशाने लोकमान्य टिळकांनी गणेशोत्सव व शिवाजी उत्सव यांना उत्तेजन दिले.[४] युरोपातही अनेक देशांत धर्मनिष्ठा व राष्ट्रीयत्व यांची सांगड घालण्यात आली होती. परंतु येथील परिस्थिती युरोपहून खूप वेगळी होती. भारतात हिंदू बहुसंख्य असले तरी मुसलमान, ख्रिस्ती, पारशी अशा इतर धर्मांचे लोकही येथे मोठ्या संख्येने वास्तव्य करून होते. शेकडो वर्षांचा भारताचा इतिहास हा त्यांच्या सलोख्याचा व संघर्षाचाही इतिहास आहे. हिंदूंच्या गणेशोत्सवात मुसलमान सामील होण्याची शक्यता नव्हती. शिवाजी उत्सवातून तर मुसलमानविरोधाची भावना उघडपणे पोसली जात होती. म्हणून या उत्सवांबरोबरच हिंदु-मुस्लिम दंग्यांनाही सुरुवात झाली. राष्ट्रसभेत जहाल पंथीयांचा जोर वाढू लागला. त्याच सुमारास मुसलमानांची वेगळी राजकीय संघटना स्थापन झाली. आणि धर्म व राजकारण यांच्या समन्वयातून ऐक्याऐवजी तुटकपणाची भावनाच वाढत गेली.

वाटाघाटीचे राजकारण

भारतातील बहुसंख्य हिंदू व मुसलमान यांच्या समजुतीप्रमाणे धर्म हा काही केवळ व्यक्तिगत कल्याणाचा मार्ग नाही; तर सामाजिक एकात्मतेचे ते एक सूत्र आहे. या दोन्ही समाजांची बांधणी ईश्वरप्रणीत शाश्वत तत्त्वांनुसार झालेली आहे अशी त्यांची श्रद्धा आहे. त्यामुळे शेकडो वर्षे एकत्र नांदूनही हे दोन्ही समाज एकमेकां-

४. 'लोकमान्य टिळकांचे केसरीतील लेख', भाग १, पृ. ५६९.

पासून अलग राहिले आहेत. अनेक वर्षांच्या राजकीय चळवळीनंतरही हा दुरावा नाहीसा झाला नाही. त्यामुळे संख्याधिष्ठित लोकशाहीचा काळ सुरू झाल्यावर अल्पसंख्य मुस्लिम लोकसमूहाला बहुसंख्य हिंदू समाजाबद्दल भीती वाटू लागली. तिच्यातून स्वतंत्र मतदारसंघाची मागणी पुढे आली. इंग्रजांनी आपल्या स्वार्था-खातर या अंतस्थ दुहीला उत्तेजन दिले. काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनी मुसलमान पुढाऱ्यांशी तडजोड करण्याचा वारंवार प्रयत्न केला खरा, पण बहुसंख्य मुसलमान समाजाला ते राष्ट्रसभेकडे आकर्षित करू शकले नाहीत.

गांधीजींनी खिलाफतीच्या मागणीला पाठिंबा देऊन मुसलमानांना असहकाराच्या चळवळीत सामील करून घेतले. हिंदू-मुस्लिम ऐक्य हा त्यांच्या विधायक कार्यक्रमाचा एक महत्त्वाचा भाग होता. जातीय दंगे थांबविण्यासाठी त्यांनी वारंवार आपला प्राणही पणाला लावला. परंतु दोन्ही जमातींत एकराष्ट्रीयत्वाची भावना उत्पन्न करण्यात त्यांना अखेरपर्यंत यश लाभले नाही. गांधीजींची धर्मकल्पना उदार व सर्वसंग्राहक होती. न्याय आणि नीती, समानता आणि विश्वबंधुत्व यांच्या आड येणारा धर्म हा खरा धर्मच नव्हे अशी त्यांची धारणा होती. परंतु नव्या कल्पनांच्या अभिव्यक्तीसाठी जुने शब्दप्रयोग व कर्मकांड यांचा त्यांनी वापर केल्याने त्यांचा नवा आशय लोकांना उमगला नाही. निवडणुकांच्या काळात संघटनेचे व प्रचाराचे साधन म्हणून काँग्रेसपुढारी जुन्या जातीय संघटना राबवीत राहिले. म्हणून बहुजन समाजावरील धर्म आणि जाती यांचा प्रभाव कायम राहिला. गांधीजींच्या प्रेरणेने स्वतःचा धर्म व जात यांच्या मर्यादा ओलांडून दरिद्रीनारायणाची सेवा करणारे अनेक तत्वनिष्ठ व स्वार्थत्यागी कार्यकर्ते खेड्यांमध्ये कार्य करू लागले. परंतु निर-निराळ्या धर्मांच्या गोरगरीब लोकांना एकत्र आणणाऱ्या, त्यांच्या हितसंबंधांना जपणाऱ्या संघटना उभारण्याच्या दृष्टी काँग्रेसने काहीच हालचाल केली नाही. मुस्लिम राजकीय संघटनांना शह देण्यासाठी सामान्य जनतेपर्यंत जाऊन पोहोचण्याची आवश्यकता आहे असे डाव्या पुढाऱ्यांचे म्हणणे होते. पण त्यांच्यापाशी पर्यायी कार्यक्रम नव्हता. म्हणून निरनिराळ्या जमातींत सलोखा घडवून आणण्यासाठी त्यांच्या पुढाऱ्यांशी वाटाघाटी करण्यावरच काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांना समाधान मानावे लागले. आपले नेतृत्व कायम टिकविण्याच्या उद्देशाने अल्पसंख्याकांसाठी भरमसाट मागण्या करण्याची या पुढाऱ्यांची वृत्ती होती. इंग्रजांनी त्यांना साथ दिली. या वाटाघाटींच्या राजकारणाची परिणतीच पुढे भारताच्या फाळणीत झाली.

निधर्मी लोकराज्य

जातिधर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद हे राष्ट्रसभेने सुरुवातीपासून आपले उद्दिष्ट मानले होते. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर घटनासमितीनेही या तत्त्वाला मान्यता दिली. आपापल्या धर्मांचा विचार, आचार आणि प्रचार करण्याचे भारतातील सर्व नागरिकांना सारखेच

स्वातंत्र्य मिळेल, सरकारी पैशातून कोणत्याही धर्माचा प्रचार केला जाणार नाही, शिक्षणसंस्था व सरकारी नोकऱ्या यांत सर्वांना समान संधी मिळेल आणि धर्म, वंश, लिंग, जाती आणि भाषा यांच्या पायावर शासनाकडून कोणत्याही प्रकारचा भेदभाव केला जाणार नाही असे भारतीय संघराज्याच्या घटनेने सर्वांना जाहीर आश्वासन दिले. मात्र धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद आणि धर्माधिष्ठित समाजरचना यांमधील पेच अद्यापही सुटलेला नाही. युरोपात धर्मसंस्था व सरकार यांच्यामधील संघर्षातून निधर्मी राज्याच्या कल्पनेचा विस्तार झाला. धर्मसंस्थेचे निर्बंध ऐच्छिक असावेत, लोकांच्या पारलौकिक कल्याणाचीच तिने काळजी वाहावी, शासनाच्या अधिकार-क्षेत्रात तिने ढवळाढवळ करू नये आणि शासनानेही तिच्या कार्यक्षेत्रात तिला पूर्ण स्वातंत्र्य द्यावे अशा तत्त्वांवर दोघांमध्ये तेथे समझोता घडून आला. पुढे औद्योगिक क्रांतीनंतर आर्थिक क्षेत्रातही नव्या संघटना उभारण्यात आल्या आणि धर्मसंस्थेचे प्रस्थ आपोआपच कमी झाले. तरीही रोमन कॅथॉलिक पंथाचे लोक ज्या राष्ट्रांत बहुसंख्य आहेत त्या राष्ट्रांत अजूनही धर्म व शासन यांची पूर्णपणे फारकत झालेली नाही. तसेच सर्व प्रॉटेस्टंट राष्ट्रांनीही धर्मनिरपेक्षतेचे हे तत्त्व निरपवादपणे स्वीकारले आहे असे म्हणता येणार नाही. मात्र युरोपातील राष्ट्रे लहान आहेत. तेथील लोकही सामान्यतः एकाच धर्माचे आहेत. म्हणून सामाजिक एकात्मतेसाठी तेथील राष्ट्रांना खास उपाय योजावे लागले नाहीत. तरीही यहुदी लोकांचा प्रश्न तेथे बिकट होऊन राहिलाच. आपल्याकडे धर्मसंस्था संघटित नसल्याने शासनाशी तिचा विरोध नाही. पण हिंदू, मुसलमान, ख्रिस्ती हे लोकसमूह काही केवळ पार-लौकिक कल्याणाचे मार्ग अनुसरणारे वेगवेगळे संप्रदाय नाहीत; तर स्वतंत्र संस्कृतीचा वारसा सांगणारे व आपल्या जातीय हितसंबंधांची जपणूक करणारे ते एकाच राष्ट्राचे पृथगात्म घटक आहेत. यापुढील काळातही या घटकातील दुजाभाव असाच कायम राहिला तर पुढेमागे त्यातून राष्ट्रीय पेचप्रसंग ओढवल्याखेरीज राहणार नाही. अमेरिकेसारख्या लोकशाही राष्ट्रातही दोनशे वर्षांच्या परंपरेनंतर सामाजिक दृष्ट्या अलग राहिलेल्या काळ्या व गोऱ्या वंशाच्या लोकांत यादवी युद्ध होण्याची भीती आहे. युरोप-अमेरिकेपेक्षा येथील समाज-जीवनावर धर्माचे संस्कार अधिक दृढ आहेत. औद्योगिक क्रांती होण्यापूर्वीच येथे राजकीय जागृती झालेली असल्याने आर्थिक विकासाबरोबर ज्या नव्या संघटना अस्तित्वात येत आहेत त्याही जातीय भावनेपासून मुक्त आहेत असे दिसत नाही. अशा परिस्थितीत निधर्मी राज्याचे व लोकशाहीचे आपले स्वप्न साकार व्हावयाचे असेल तर अत्यंत विचारपूर्वक व साव-धानतेने पावले टाकणे जरूर आहे.

मध्ययुगीन मुस्लिम परंपरा

मुसलमान समाज हा भारतातील सर्वांत मोठा अल्पसंख्य गट आहे. फाळणीपूर्वी

भारतातील बहुसंख्य सुशिक्षित मुसलमानांनी द्विराष्ट्रवादाचा सिद्धान्त मनोमन स्वीकारला होता. त्यामुळे पाकिस्तानच्या निर्मितीनंतर जे कोटयवधी मुसलमान भारतात राहिले त्यांच्यापुढे एक पेच उभा राहिला. मुसलमानांची बहुसंख्या असलेले प्रांत आता पाकिस्तानात गेल्याने एकंदर लोकसंख्येतील मुसलमानांचे प्रमाण पुष्कळच कमी झाले. म्हणून भारतीय लोकशाही म्हणजे केवळ बहुसंख्य हिंदूंचेच राज्य अशी ज्यांची विचारसरणी होती त्यांची भीती फाळणीनंतर जास्तच वाढली. भारतातील मुसलमानांचा प्रश्न हा एका दृष्टीने एकंदर मुस्लिम जगतामध्ये नव्यानेच निर्माण झालेला प्रश्न आहे. आतापर्यंत जित आणि जेते या नात्यानेच मुसलमानांचा इतरांशी संबंध आलेला आहे. हिंदूंप्रमाणे मुसलमानांनाही लोकशाहीचा हा अनुभव अगदी नवा आहे. पाश्चात्य राष्ट्रांमध्ये मुसलमान समाज फारसा नाही. रशिया, चीन इत्यादी देशांत त्यांची संख्या मोठी असली तरी तेथे लोकशाही नाही. मध्य-पूर्वेतील देशांत मुसलमान बहुसंख्य असल्याने इतर अल्पसंख्य गटांना त्यांच्याशी जुळवून घ्यावे लागत आहे. केवळ भारतामध्येच निधर्मी लोकराज्यात अल्पसंख्य असूनही इतरांबरोबर बरोबरीच्या नात्याने सहभागी होण्याची व नवी समाजरचना निर्माण करण्याची त्यांना संधी मिळालेली आहे. या संधीचा ते कोणत्या रीतीने उपयोग करतात आणि याबाबतीत बहुसंख्य हिंदू समाजाकडून त्यांना किती प्रमाणात साथ मिळते यावर केवळ भारतातील लोकशाहीचेच नव्हे तर इतर देशांतील मुसलमान समाजांचे भवितव्य अवलंबून आहे.[५]

ख्रिस्ती धर्म हा बौद्ध धर्माप्रमाणे व्यक्तिगत उन्नतीचा मार्ग म्हणूनच जन्मास आला. समाजरचनेची कोणतीही मूलभूत तत्त्वे स्थापन करण्याचा त्याने प्रयत्न केला नाही. म्हणून ख्रिस्ती देशात कायदा, अर्थव्यवस्था, सामाजिक आचारविचार आणि धर्म कधीच पूर्णपणे एकरूप होऊन गेले नाहीत. याउलट हिंदू व मुसलमान धर्म केवळ परमेश्वरभक्तीचे मार्ग नाहीत. प्रत्येक हिंदू व मुसलमान एका विशिष्ट समाज-व्यवस्थेचा घटक आहे. चातुर्वर्ण्याधिष्ठित जातिबद्ध समाजव्यवस्था परमेश्वर-निर्मित असल्याने शाश्वत आहे अशी हिंदूंची धर्मश्रद्धा आहे. शरीयतच्या बाबतीत मुसलमानांचीही अशीच समजूत आहे. मुसलमान धर्माची स्थापना महंमद पैगंबरांनी केली. त्यांच्या तत्त्वविचारांत केवळ वैयक्तिक मुक्तीवर त्यांनी भर दिलेला नाही. ईश्वरी कायद्याचे ज्ञान लोकांना करून देण्यासाठी परमेश्वराने महंमद पैगंबरांना पृथ्वीतलावर पाठविले असा मुसलमान समाजाचा दावा आहे. येशु ख्रिस्ताप्रमाणे महंमद पैगंबरांनी आपले लक्ष फक्त धर्मोपदेशावरच केंद्रित केले नाही. अरबस्तानातील निरनिराळ्या टोळ्यांना एकत्र आणून धर्माच्या पायावर त्यांनी

---

5. W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1957, p. 290.

एक संघटित समाज उभारला. ते धर्मसंस्थापक तर होतेच पण सेनानायक व सत्ताधीशही होते. त्यांच्या मृत्युनंतरच्या चारपाचशे वर्षांत मुसलमान धर्म व साम्राज्य यांचा बरोबरीनेच प्रसार झाला. आणि समाजजीवनाच्या सर्व अंगावर धर्माचे सार्वभौमत्व स्थापन झाले. पुढील काळातही खलिफा हे धर्मगुरू व राज्यकर्ते राहिले. मुसलमानी साम्राज्याला उतरती कळा लागल्यावर मध्यवर्ती सत्ता विस्कळीत झाली. मात्र धर्म व शासन यांचे परस्परावलंबित्व कायमच राहिले.

एकोणिसाव्या शतकात ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनी हिंदू धर्मातील मूर्तिपूजा, उच्च-नीचभाव, अस्पृश्यता इत्यादी दोषांवर टीकेचे निष्ठुर प्रहार केले; आणि शाळा, इस्पितळे, अनाथालये यांच्या द्वारा दलितांची सेवा करून त्यांची मने धर्मांतरासाठी वळविण्याचा प्रयत्न केला. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या या हल्ल्यांना तोंड देण्यासाठी हिंदू सुशिक्षितांना अंतर्मुख वृत्तीने व चिकित्सक दृष्टीने आपल्या धर्माची पुन्हा पाहणी करावी लागली. रानडे, टिळक, विवेकानंद, टागोर, गांधी इत्यादी नेत्यांनी पाश्चात्य विद्या आणि मानवतावाद यांच्या प्रकाशात हिंदूंच्या धर्मविचारांची नव्याने मांडणी केली. इस्लामचा मूर्तिपूजेला कडवा विरोध होता. मानवाच्या समानतेचे व बंधुभावाचे तत्त्व सुसंगतपणे लागू केल्याने मुस्लिम समाज अधिक एकसंध व सुसंघटित होता. म्हणून मिशनऱ्यांच्या कार्यामधून त्याला मुळीच धक्का पोहोचला नाही. पुढे इंग्रजी शिक्षणामधून व्यक्तिप्रेरणेचे पावित्र्य, समानता, विज्ञाननिष्ठा इत्यादी तत्त्वांचा भारतात प्रसार होऊ लागला. पण मुसलमान वरिष्ठ वर्ग पुष्कळसा जमीन-दारीवर अवलंबून असल्याने बराच काळ त्याने आधुनिक शिक्षण मिळविण्याचा उत्साह दाखविला नाही. पुढे इंग्रजी विद्येच्या प्रसाराने जो सुशिक्षित मध्यमवर्ग मुसलमान समाजात उदयाला आला त्याला व्यापारधंद्यात हिंदूंच्या स्पर्धेला सतत तोंड द्यावे लागले. त्यामुळे मुस्लिम समाजात अंतर्गत सुधारणा घडवून आणण्या-ऐवजी हिंदूंच्या स्पर्धेपासून आपल्या आर्थिक व राजकीय हितसंबंधांचे संरक्षण करण्यावरच त्याने आपले शक्तिसर्वस्व वेचले. आधुनिक शास्त्रांच्या मदतीने जुनी मूल्ये आणि संस्था यांचे विश्लेषण करण्याची त्याला निकड वाटली नाही. उलट स्वतःच्या राजकीय व आर्थिक स्वार्थासाठी बहुजनसमाजाच्या जात्यंधतेलाच त्याने उत्तेजन दिले. त्यामुळे मध्ययुगीन सामाजिक विचारसरणी आणि परंपरा यांच्या शृंखलेतून बहुसंख्य मुसलमानांची कधीच मुक्तता झाली नाही.

भारतीय मुसलमान

फाळणीनंतर मुसलमानांमधील आर्थिक व शैक्षणिक दृष्ट्या पुढारलेल्या वर्गातील बरेच लोक पाकिस्तानात गेले. मध्यमवर्गातील जे मुसलमान पुढारी पूर्वीपासून राष्ट्रीय चळवळीत सामील झाले होते त्यांना भारतीय लोकराज्यात मानाच्या जागा मिळाल्या. त्यांपैकी काहींचा मंत्रिमंडळातही समावेश झाला. परंतु सर्वसामान्य

मुस्लिम जनतेने त्यांचे नेतृत्व मनापासून स्वीकारले नाही. त्यामुळे पाकिस्तानच्या निर्मितीनंतर भारतीय मुसलमानांमध्ये नेतृत्वाची पोकळी निर्माण झाली. फाळणीनंतर जे मुस्लिम पुढारी पाकिस्तानात गेले त्यांनी भारतातील मुस्लिम जनतेच्या भवितव्याचा कधीच आपुलकीने व दूरगामी दृष्टीने विचार केला नाही. वास्तविक पाहता भारताने स्वीकारलेल्या निधर्मी राज्यघटनेत येथील मुस्लिम जनतेच्या सुरक्षिततेची व विकासाची हमी होती. हे धोरण प्रत्यक्षात उतरावे या दृष्टीने काँग्रेसमधील हिंदुत्वनिष्ठ पुढाऱ्यांच्या विरोधाला तोंड देऊन नेहरूंसारखे नेते तळमळीने प्रयत्न करीत होते. त्यांना डोळस व सक्रिय पाठिंबा देण्याची जबाबदारी येथील अल्पसंख्य जमातींच्या पुढाऱ्यांवर होती. परंतु जुन्या संस्था व मनोवृत्ती बाजूस सारून भारतातील नव्या वातावरणाशी समरस होणे मुसलमानांना जमले नाही. पाकिस्तानी राज्यकर्त्यांनी येथील निधर्मी राज्यघटनेचे स्वागत करण्याऐवजी नेत्यांच्या हेतूबद्दल नेहमी शंका व्यक्त केली. हिंदु-मुसलमानांतील बारीक सारीक झगड्यांना त्यांनी अवास्तव महत्त्व दिले; आणि भारत हे हिंदूंचे राज्य असल्यामुळे अल्पसंख्याकांना येथे कधीच न्याय मिळणार नाही अशीच त्यांनी भूमिका घेतली. त्यांचा दृष्टिकोन नेहमीच निषेधपर राहिला. भारतीय मुसलमानांचा प्रश्न सोडविण्याच्या दृष्टीने कोणताच विधायक मार्ग त्यांना सुचविता आला नाही. त्यामुळे त्यांच्या प्रचारातून अल्पसंख्य मुस्लिम जमातीतील न्यूनगंड पोसला गेला. पाकिस्तान हे एक इस्लामी राज्य बनविण्याची तेथील सत्ताधाऱ्यांची महत्त्वाकांक्षा होती. पण तेथील अल्पसंख्याकांच्या बाबतीत त्यांनी कित्येकदा असहिष्णू धोरण स्वीकारले. त्यांच्या जात्यंधतेची भारतात नेहमीच प्रतिक्रिया उठत राहिली; आणि त्यामधून मुसलमानांमधील असुरक्षिततेची भावना वाढतच गेली.[६]

भारतातील सर्वच लोकांच्या विचारसरणीवर अद्याप धर्मभावनेची दाट छाया आहे. परंतु शेकडो वर्षांच्या संस्कारांमुळे बहुसंख्य हिंदूंची सामाजिक जाणीव अद्याप जातिनिष्ठेच्या कोशातच गुंतून पडली आहे. संकुचित जातिनिष्ठेतून त्यांना बाहेर काढून व्यापक राष्ट्रहिताची जाणीव त्यांच्यामध्ये निर्माण करणे हा त्यांच्या बाबतीतील मुख्य प्रश्न आहे. मुसलमानांमध्येही लहान गट आहेत. परंतु भारतीय मुस्लिम हा जागतिक मुस्लिम समाजाचा एक घटक आहे ही भावना अजूनही प्रबळ आहे. मुसलमान समाज हे एक वेगळे राष्ट्र आहे या कल्पनेचे अवशेष पूर्णपणे नाहीसे झालेले नाहीत. ही धर्माधिष्ठित सामूहिक अस्मिता आणि भारतीय राष्ट्रीयत्व यांच्यामध्ये कधीकधी विरोध उत्पन्न होतो. तो होऊ नये अशी इच्छा असेल तर नव्या मूल्यांच्या आधारे धर्माचा कायापालट घडवून आणून त्याचे स्थान व्यक्तिजीवनापुरते मर्यादित

---

6. W, C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1957, p. 269.

ठेवले पाहिजे. स्वातंत्र्यचळवळीत सामील झालेल्या मुसलमानांनी आपल्या जीवनात सामूहिक मुस्लिम निष्ठेपेक्षा राष्ट्रनिष्ठेला अग्रस्थान दिले. स्वातंत्र्योत्तर कालात मोठ्या मानाच्या व विश्वासाच्या जागा त्यांनी भूषविल्या. कित्येक परमवीरांनी राष्ट्रासाठी स्वत:चे बलिदान केले. धर्मनिष्ठा आणि राष्ट्रनिष्ठा यांचा हा समन्वय काही निष्ठावंत कार्यकर्त्यांनी व्यक्तिगत जीवनात कसोशीने साधला. परंतु एकंदर समाजाच्या जीवनाला नवे वळण लावण्यासाठी ज्या विचारक्रांतीची आवश्यकता असते तिची पूर्वतयारी आजतागायत होऊ शकलेली नाही. पुष्कळशा मुस्लिम पुढाऱ्यांना याची जाणीवही नाही. म्हणून धर्मनिरपेक्ष राजकीय पक्ष, कामगार-संघटना आणि इतर सार्वजनिक संस्था यांमध्ये अन्य धर्मियांच्या बरोबर सामील होण्यास मुसलमानांना प्रवृत्त करण्याऐवजी मुस्लिम लीगसारख्या जातिवादी संघटनांचे ते पुनरुज्जीवन करीत आहेत. त्यामधून राष्ट्रीय एकात्मता साधण्याऐवजी दोन्ही समाजातील दरी रुंदावत जाण्याचा धोका आहे.

समान नागरिकत्व

हिंदू, मुसलमान, ख्रिस्ती अशा निरनिराळ्या जमातींमधून एक सुश्लिष्ट भारतीय समाज सिद्ध करावयाचा असेल तर समान नागरी कायद्याशिवाय (civil code) दुसरे प्रभावी साधन नाही. शिवाय कालबाह्य रूढीच्या पाशांतून नागरिकांना मुक्त करून सर्वांना विकासाची सारखी संधी मिळवून देण्यासाठीही अशा कायद्यांची आवश्यकता आहे. मात्र अद्याप त्या दिशेने आपणाकडे काही हालचाल झाल्याचे दिसून येत नाही. गेल्या वीस वर्षांत हिंदू कुटुंबव्यवस्थेत मूलभूत परिवर्तन घडविणारे काही कायदे लोकसभेने मंजूर केले. बहुपत्निकत्वाची चाल बंद झाली. स्त्रियांना घटस्फोटाचा व मालमत्तेत वारशाचा हक्क मिळाला. परंतु हे कायदे मुसलमानांना लागू नसल्याने मुसलमान स्त्रिया परवशतेच्या पाशात तशाच अडकून पडल्या आहेत. हिंदू कोड बिलाची चर्चा लोकसभेत चालू असताना हे बिल म्हणजे समान नागरी कायद्याच्या दिशेने भारताने टाकलेले पहिले पाऊल होय असे नेहरूंनी त्याचे समर्थन केले होते. भारतीय मुसलमान सामाजिकदृष्ट्या अत्यंत मागासलेले होते. फाळणीच्या धक्क्याने ते हबकून गेले होते. द्विराष्ट्रवादाच्या विचारसरणीमुळे हिंदूंपासून ते दुरावले होते. भारताशी असलेल्या कलहामुळे पाकिस्तानी राज्यकर्ते हिंदूंबद्दल त्यांच्या मनांत भीती उत्पन्न करीत होते. अशा काळात मुस्लिम विरोधाला न जुमानता मुस्लिमेतर सभासदांच्या पाठिंब्याने लोकसभेने समान नागरी कायदे मंजूर केल्यास हिंदू-मुस्लिम संबंधांवर त्याचे अनिष्ट परिणाम होतील अशी नेहरूंना भीती वाटत होती. म्हणून अशा तऱ्हेचे कायदे त्यांनी प्रथम हिंदू समाजाला लागू केले. मात्र असे वेगळे कायदे करण्याची प्रथा एकदा अस्तित्वात आली की समान नागरिकत्वाच्या परिपूर्तीसाठी अल्पसंख्याकांची मने तयार करण्याची जबाबदारी

बहुसंख्याकांवर राहत नाही. शासनाने धार्मिक भेदभावाला एकदा थारा दिला की अल्पसंख्य जमातींचे नेतेही आपले पुढारीपण टिकवून धरण्यासाठी त्या त्या जमातींच्या वेगळेपणावर भर देतात आणि जुन्या परंपरेला चिकटून राहण्यास लोकांना उद्युक्त करतात. मात्र भारतीय जनमानसात एकराष्ट्रीयत्वाची भावना दृढमूल व्हावयाची असेल तर कोटयवधी लोकांना सामाजिक दृष्टया मध्ययुगात राहू देणे कोणाच्याच हिताचे नाही. मुसलमान समाजात विचारक्रांती घडवून आणण्याची जबाबदारी मुख्यतः ह्या समाजातील आधुनिक विद्येचे संस्कार झालेल्या विचारवंतांवर आहे हे खरे. पण मुस्लिमेतर विचारवंत, वृत्तपत्रे, महिला संघटना आणि पुरोगामी राजकीय पक्ष यांनी या बाबतीत त्यांच्याशी सहकार्य केले पाहिजे.

भाषा–शुद्धी

भारतीय मुसलमानांच्या मनांत येथील निधर्मी राज्याच्या हेतूविषयी शंका निर्माण होण्यास हिंदी भाषेच्या शुद्धीकरणाची चळवळ हे एक महत्त्वाचे कारण आहे.[७] मुसलमानी साम्राज्याच्या काळात भारतातील फार मोठया प्रदेशात फारसी हीच राज्यभाषा होती. त्यामुळे फारसीतील पुष्कळसे शब्द हिंदी भाषेत रूढ झाले. मुसलमानी राजवटीतील हिंदु-मुसलमानांच्या संपर्काचा एक लक्षणीय परिणाम म्हणजे उर्दू भाषेची निर्मिती व प्रसार हा होय. अर्वाचीन काळातही जातीय राजकारणाच्या उदयापूर्वी हिंदू व मुसलमान यांना हिंदी व उर्दू या दोन्ही भाषांबद्दल सारखीच आत्मीयता होती. दोन्ही धर्मांच्या लोकांनी या भाषांमध्ये लेखन केलेले आहे. स्वातंत्र्य चळवळीत राष्ट्रभाषेचा विचार सुरू झाला तेव्हा हिंदू व मुसलमान या दोन्ही जमातींना जवळची वाटणारी हिंदुस्तानी ही राष्ट्रभाषा म्हणून मानण्यात यावी आणि इतर प्रादेशिक भाषांतील शब्द व वाक्प्रयोग यांचा यथोचित स्वीकार करून सर्व भारतवासियांनी तिला समृद्ध बनवावी अशी महात्माजींची भूमिका होती. स्वातंत्र्यप्राप्तीपूर्वी राष्ट्रसभेने आपल्या ठरावातून या भूमिकेला मान्यता दिली होती. १९४७ नंतर उर्दू बोलणारे पुष्कळसे मुसलमान पुढारी पाकिस्तानात गेले आणि उर्दूला त्यांनी त्या देशात राष्ट्रभाषेचे स्थान दिले. तेव्हा भारतात उर्दूविरोधी प्रतिक्रिया उठली व संस्कृतनिष्ठ भाषापंडितांनी हिंदीच्या शुद्धीकरणाची मोहीम सुरू केली. पुढे घटनासमितीने राष्ट्रीय मुसलमान पुढाऱ्यांच्या विरोधाला न जुमानता देवनागरी भाषेत लिहिली जाणारी हिंदी हीच राज्यव्यवहाराची भाषा ठरविली. हा निर्णय केवळ लिपीबाबतचा असता तर त्याबद्दल कुरकूर करण्यास जागा नव्हती. देवनागरी लिपी हीच भारतातील बहुसंख्य लोकांच्या परिचयाची असल्याने शासकीय व्यवहारात तीच वापरली जावी हे अगदी स्वाभाविक होते. परंतु

7. S. Abid Husain, *The National Culture of India*, Asia Publishing House, p. 176.

प्रत्यक्षात हिंदी लेखकांकडून व सरकारी नोकरांकडून उर्दू शब्दांची पद्धतशीरपणे हकालपट्टी होऊ लागली. मध्यभारत, पंजाब इत्यादी हिंदी भाषी प्रांतात सरकारी कामकाजासाठी ऊर्दू भाषेचा वापर करण्यास प्रतिबंध करण्यात आला. मातृभाषेतून प्राथमिक शिक्षण घेण्याचा मुसलमान विद्यार्थ्यांचा हक्कही उत्तरप्रदेश, मध्यप्रदेश, बिहार, राजस्तान या राज्यांत नाकारण्यात आला.[८] या उर्दूविषयक सापत्नभावामुळे मुसलमानांच्या मनात असंतोषाची भावना घर करून राहिली असल्यास नवल नाही.

राज्यपुनर्रचनेनंतर सर्वच राज्यांत भाषिक अल्पसंख्याकांचा प्रश्न निर्माण झाला. तेव्हा सरकारला केंद्रीय पातळीवर त्याची दखल घ्यावी लागली. प्राथमिक शिक्षण मातृभाषेतून घेण्याचा भाषिक अल्पसंख्याकांचा हक्क घटनादुरुस्ती विधेयकाने मान्य करण्यात आला, आणि त्याची सोय करण्याची जबाबदारी राज्यशासनावर टाकण्यात आली. घटनेने भाषिक अल्पसंख्याकांना दिलेल्या हक्कांची जपणूक किती प्रमाणात होते याची चौकशी करण्यासाठी एका खास अधिकाऱ्याची नेमणूक करण्यात आली. त्यामधून उर्दू भाषिकांनाही दिलासा मिळाला. मात्र उत्तरप्रदेशसारख्या राज्यात सरकारचे उर्दूबाबतचे धोरण अद्यापही पुरेसे समाधानकारक नाही. संस्कृतप्रचुर अवघड हिंदीच्या आग्रहाची आता दक्षिणेतही अत्यंत तीव्र स्वरूपात विरोधी प्रतिक्रिया उमटू लागली आहे. हिंदुत्वनिष्ठेतून आलेल्या या संकुचित भाषाभिमानाचा त्याग करून इतर भाषांचे ऋण निःसंकोचपणे स्वीकारण्याची हिंदीच्या पुरस्कर्त्यांनी तयारी दाखविल्याखेरीज भारतातील निरनिराळ्या प्रदेशांना जोडणारा दुवा म्हणून हिंदी भाषा ही कधीच सर्वमान्य होणार नाही.

भाषिक अल्पसंख्याकांच्या हक्कांचे सरकारने रक्षण केले पाहिजे याबद्दल कुणाचेच मत होणार नाही. परंतु त्याबरोबरच अल्पसंख्याकांनी दुरभिमानाने हक्कांच्या नावाखाली तुटकपणाचे व अडवणुकीचे धोरण स्वीकारणे योग्य नाही. त्या त्या प्रदेशात कायम वास्तव्य करणारे अल्पसंख्याक लोक प्रादेशिक भाषा शिकून त्या त्या संस्कृतीशी समरस होतील तेव्हाच राष्ट्रीय एकात्मतेला बळकटी येईल. महाराष्ट्रात खेडोपाडी राहाणारे मुसलमान मराठी उत्कृष्ट बोलतात. त्यांचे उर्दूचे ज्ञानही बेताचेच असते. पण धर्म आणि भाषा यांची गल्लत करून आपल्या मुलांच्या शिक्षणासाठी उर्दू माध्यमाचा ते आग्रह धरतात. विद्यार्थ्यांची अपुरी संख्या असताही वेगळ्या शाळा काढतात आणि प्रादेशिक संस्कृतीच्या प्रवाहापासून आपल्या मुलांना दूर ठेवतात. राज्यव्यवहारासाठी मराठी भाषेचा वापर जसजसा वाढत जाईल तसतसे उर्दू माध्यमातून शिकलेल्या मुलांना नोकऱ्या मिळविणे अवघड होईल आणि

---

8. D. E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton University Press, 1963, p. 425.

धर्मभेदामुळे आपल्यावर अन्याय होत आहे अशी त्यांची समजूत होऊन बसेल. धर्म आणि भाषा यांची अशी गल्लत करणे प्रादेशिक मुसलमान जमातीच्या अंतिम हिताचे नाही.

धर्मांतराचे स्वातंत्र्य

धर्म आणि राजकारण यांच्या परस्परसंबंधांची पाश्चात्य देशांत बरीच भवति न भवती झालेली आहे. निधर्मी राज्याचे तत्त्व बहुतेक लोकशाही राष्ट्रांमध्ये मान्यता पावले आहे. धर्मनिरपेक्ष शासनाची ही कल्पना आधुनिक युगात ख्रिस्ती प्रॉटेस्टंट राष्ट्रांत प्रथम उदय पावली व तिचा आपण पाश्चात्य संस्कृतींमार्फत स्वीकार केला. युरोपातील धर्मसुधारणेच्या आंदोलनामुळे ख्रिश्चन लोकांचीही धर्मकल्पना पूर्वी-इतकी एकांतिक व अपरिवर्तनीय राहिलेली नाही. त्यामुळे भारतातील निधर्मी राज्याशी जुळवून घेणे ख्रिस्ती लोकांना पुष्कळच सुलभ झाले आहे. याचा अर्थ असा नव्हे की भारतातील ख्रिस्ती समाजाने आपल्या सामाजिक व्यवहारात धर्मनिरपेक्षतेचे तत्त्व जाणीवपूर्वक आत्मसात केले आहे. तरीदेखील हिंदु-मुसलमान संबंधांशी तुलना करता हिंदू-ख्रिस्ती संबंध पुष्कळच सलोख्याचे व सहकार्याचे आहेत.

मात्र धर्मांतराचे स्वातंत्र्य हा अन्यधर्मीय अल्पसंख्याकांच्या अत्यंत जिव्हाळ्याचा असा प्रश्न आहे. घटनेने भारतातील सर्व लोकांना धर्माच्या क्षेत्रात विचार, आचार आणि प्रचार यांचे स्वातंत्र्य दिलेले आहे. केंद्रशासनानेही आतापर्यंत या बाबतीत खंबीर व तत्त्वनिष्ठ अशी भूमिका घेतलेली आहे. मात्र धार्मिक स्वातंत्र्याचा नेमका अर्थ कोणता याबद्दल अनेक सुशिक्षितांच्या मनातही अद्याप संभ्रम असल्याचे आढळून येते. मध्यप्रदेशातील ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या कार्यपद्धतीची पाहणी करण्यासाठी तेथील सरकारने १९५४ साली न्या. नियोगी यांच्या अध्यक्षतेखाली एक समिती नेमली होती. या समितीचा अहवाल हे हिंदू सुशिक्षितांच्या संकुचित व स्वयंतुष्ट मनोवृत्तीचे एक उत्तम उदाहरण आहे. भारतातील ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांची संख्या स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या काळात बरीच वाढली आहे आणि मिशनच्या कार्यासाठी परदेशांतून लाखो रुपयांची मदत पुरविण्यात आली आहे असे या चौकशीत समितीला आढळून आले. त्यावरून परदेशी मिशनरी हे पाश्चात्यांच्या साम्राज्यवादाचे हस्तक आहेत, भारतातील साम्यवादाचा प्रसार थोपवून धरणे हा त्यांचा मूळ हेतू आहे; धर्मांतराच्या द्वारे आपल्या प्रभावाखाली असणारे गट ते येथे निर्माण करून ठेवीत आहेत आणि पुढेमागे त्यांच्या उत्तेजनाने स्वतंत्र ख्रिस्ती राज्याची मागणी केली जाण्याचा संभव आहे असे या समितीने निष्कर्ष काढले आहेत.[९] मात्र वस्तुनिष्ठ

---

9. *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee*, M. P., 1956, Vol. 1, pp. 143–152.

व पूर्वग्रहरहित दृष्टीने हे आरोप सिद्ध करण्याची खबरदारी या समितीने घेतलेली नाही. कारण धर्मांतर म्हणजे राष्ट्रीयत्वावर आघात अशीच तिने आपली सोयीस्कर समजूत करून घेतली आहे असे दिसते. गेल्या शंभर वर्षांत धर्मप्रसाराच्या हेतूने कितीतरी मिशनरी परदेशांतून भारतात आले. येथील दलित व वन्य जमातींच्या सुखदुःखांशी ते समरस झाले. दलितांची सेवा व शुश्रूषा करून त्यांची मने त्यांनी जिंकून घेतली आणि त्यांना त्यांनी धर्मांतरास प्रवृत्त केले. या दलित जमाती शेकडो वर्षे हिंदू समाजाच्या सीमारेषेवर उभ्या होत्या. परंतु सवर्ण हिंदूंनी त्यांना नेहमी तुच्छतेने व तिरस्काराने वागविले. त्यांच्या सामाजिक व सांकृतिक उन्नतीसाठी सुशिक्षित हिंदूंनी काहीच खटपट केली नाही. उलट त्यांच्या अज्ञानाचा व भाबडे-पणाचा फायदा घेऊन सावकार आणि मक्तेदार यांनी त्यांचे शोषण केले. त्यांच्या जमिनी गिळंकृत केल्या आणि त्यांना देशोधडीला लावले. त्यामुळे सवर्ण हिंदूंबद्दल त्यांच्या मनांत द्वेषाची भावना निर्माण झाली आणि ते ख्रिस्ती धर्माकडे वळले. पण नियोगी समितीने आपल्या अहवालात या घटनांची कुठेही दखल घेतलेली नाही. ख्रिस्ती मिशनरी हिंदू–धर्म–कल्पनेवर टीका करून आदिवासींचा बुद्धिभेद करतात. निरनिराळी व्यावहारिक आमिषे दाखवून फसवून किंवा बळजबरीने ते त्यांना धर्मांतरास प्रवृत्त करतात, धर्मांतरित लोक येथील समाजा-पासून व संस्कृतीपासून अलग पडतात व त्यांच्या राष्ट्रप्रेमाचा पाया ढासळतो अशी या समितीची तक्रार आहे. म्हणून मिशनतर्फे चालणाऱ्या संस्था या त्या पंथाच्या लोकांपुरत्या मर्यादित असाव्यात. आदिवासी लोकांमध्ये शाळा, इस्पितळे, अनाथालये चालविण्याची जबाबदारी संपूर्णपणे सरकारने पत्करावी, धर्मप्रचाराचे वाङ्मय सरकारी तपासणी झाल्याशिवाय छापले जाऊ नये अशा प्रकारच्या शिफारशी नियोगी समितीने केलेल्या आहेत.[१०] धर्मांतराच्या हेतूने अन्यधर्मीय माणसाचा प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षरीत्या बुद्धिभेद करणे हा गुन्हा समजण्यात यावा अशी मागणी करण्यापर्यंत या समितीची मजल गेली आहे. सुदैवाने या शिफारशी सरकारने बाजूस सारल्या आणि विचारस्वातंत्र्यावरील मोठे गंडांतर टळले. हिंदू धर्म हा प्रचारप्रवण धर्म नाही, धर्मांतराला त्यात वाव नाही म्हणून हिंदूंच्या धर्मांतरासाठी इतर धर्मियांनी चालविलेल्या प्रयत्नांकडे हिंदूंनी साशंकवृत्तीने पाहावे हे अगदी स्वाभाविक आहे. गांधीजींसारख्या उदारचरित राष्ट्रनेत्यांचाही संघटित धर्म-प्रचाराला तत्त्वतः विरोध होता. जातीय मतदारसंघाच्या काळात प्रत्येक जमात आपल्या संख्याबलाचा सारखा हिशेब करीत होती. त्यामुळे धर्मांतराच्या प्रयत्नांतून निरनिराळ्या जातींतील तेढ वाढत गेली असती. परंतु जातीय मतदारसंघ रद्द

---

10. *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee*, 1956, Vol. I, pp. 163–164.

झाल्यामुळे धर्मांतराचे राजकीय महत्त्व आता पूर्वीइतके उरलेले नाही. यापुढे निधर्मी राज्याच्या पार्श्वभूमीवरच या प्रश्नाचा विचार झाला पाहिजे. विचार, आचार आणि प्रचार यांचे स्वातंत्र्य हे लोकशाहीचे एक प्राणभूत तत्त्व आहे. निरनिराळ्या विचारसरणींच्या व हितसंबंधांच्या स्पर्धेतून जे विचारमंथन होते त्यातूनच अखेर समाजकल्याणाचे नवनीत बाहेर पडते अशी लोकशाहीच्या प्रणेत्यांची श्रद्धा आहे. म्हणून हिंदू लोक आपल्या धर्माचा आग्रहाने प्रचार करीत नाहीत या कारणासाठी इतर धर्मीयांच्या प्रचारावर बंधने घालणे लोकशाहीशी मुळीच सुसंगत नाही. प्रबळांच्या आक्रमणापासून दुर्बळांना संरक्षण देणे हे कल्याणकारी शासनाचे कर्तव्य आहे या भूमिकेवरून मिशनऱ्यांच्या प्रचारापासून आदिवासींना संरक्षण देण्याची मागणी पुष्कळदा करण्यात येते. परंतु कुळकायदे आणि सावकारी नियंत्रक कायदे करून आदिवासींना आर्थिक संरक्षण देणे आणि त्यांच्या धर्मांतरावर बंधने घालणे यांत मूलतः फरक आहे. जनतेमध्ये कोणत्या विचारसरणीचा व जीवननिष्ठेचा प्रसार व्हावा हे ठरविण्याचा शासनाला अधिकार देणे म्हणजे हुकूमशाहीला निमंत्रण करणे होय. देशातील डाव्या पक्षांचे आवाहनही समाजातील दलित वर्गांनाच असते. वरील विचारसरणीचा पाठपुरावा केल्यास त्यांच्या प्रचारावरही निर्बंध घालावे लागतील आणि लोकशाही संपुष्टात येईल. धर्मांतरासाठी आर्थिक आमिषे दाखविली जात असतील. राजकीय पक्षही आपले सामर्थ्य वाढविण्यासाठी निर-निराळ्या साधनांचा उपयोग करतात हे सर्वांच्या परिचयाचे आहे. समाजातील दलित वर्ग पैशाच्या आहारी जाऊ नयेत असे वाटत असेल तर पुढारलेल्या वर्गातील स्वार्थत्यागी व समाजहितैषी तरुणांनी त्यांची आर्थिक व सामाजिक उन्नती करण्या-साठी पुढे सरसावले पाहिजे. त्यांच्यामध्ये स्वत्वाची जाणीव निर्माण करून त्यांच्या संघटना बांधल्या पाहिजेत. मिशनऱ्यांच्या प्रचारावर बंधने घालणे हा त्यावर उपाय नव्हे. अशा तऱ्हेचे बहुसंख्य समाजाला मिळालेले कृत्रिम संरक्षण हे लोकशाहीच्या मूलतत्त्वाशी तर विसंगत आहेच, पण एकंदर हिंदू समाजाच्या अंतर्गत सुधारणेलाही ते बाधक ठरण्याचा संभव आहे. मात्र कोणत्याही धार्मिक, राजकीय वा सांस्कृतिक मतप्रणालीच्या प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष प्रचारासाठी परदेशांतून साह्य घेण्याने राष्ट्राच्या सुरक्षिततेला धोका पोहोचण्याचा संभव आहे हे नाकारता येणार नाही. म्हणून परदेशां-तून येणाऱ्या अशा मदतीवर शासनाने आपले नियंत्रण ठेवणे केव्हाही इष्टच ठरेल. हा प्रश्न केवळ धर्मप्रचारापुरता मर्यादित नसून सामाजिक जीवनाच्या विविध अंगांना व्यापणारा आहे. निधर्मी शासनाच्या दृष्टीने धार्मिक, राजकीय व सामाजिक विचार-सरणीत काहीच फरक नाही. म्हणून जे निर्बंध आपण राजकीय पक्षांवर लादत नाही ते धार्मिक संघटनांवर लादू पाहणे लोकशाहीला धरून होणार नाही. धर्मांतराने राष्ट्रीयत्वाच्या भावनेचा लोप होतो असे म्हणणे म्हणजे हिंदुत्व हेच राष्ट्रीयत्व अशी

समजूत करून घेणे होय. या कल्पनेला थारा मिळाला तर निधर्मी राज्याचा पायाच ढासळल्याखेरीज राहणार नाही.

जातवार सवलती

समाजातील दलित वर्गांना शैक्षणिक व आर्थिक सवलती देऊन त्यांना इतरांच्या बरोबरीने आणणे हे आपल्या कल्याणकारी शासनाचे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे. परंतु अशा सवलती देताना हिंदू धर्मांतर्गत जात हीच मागासलेपणाची कसोटी ठरविली म्हणजे अप्रत्यक्षपणे धर्माधर्मांत भेद केला जातो. अस्पृश्यता हे हिंदू समाजव्यवस्थेचेच एक उद्वेगजनक वैशिष्ट्य आहे हे खरे. पण शेकडो वर्षांच्या साहचर्याने ख्रिस्ती धर्मानुयायांवरही हिंदूंच्या समाजव्यवस्थेची छाया पडली आहे. म्हणून उच्चवर्णीय ख्रिस्ती व अस्पृश्य ख्रिस्ती असे भेद धर्मांतरित ख्रिस्त्यांमध्येही दिसून येतात. इंग्रज सरकारने अस्पृश्यांना शैक्षणिक सवलती देण्याचा जेव्हा निर्णय घेतला तेव्हा हिंदूंबरोबर ख्रिस्ती अस्पृश्यांचाही मागासलेल्या वर्गांत त्यांनी समावेश केला. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भारतीय राज्यघटनेप्रमाणे वर्गीकृत जातींना विशेष सवलती देण्याचे ठरविण्यात आले. मात्र हिंदू धर्माहून इतर धर्मांचे अनुयायी असलेल्या लोकांचा वर्गीकृत जमातीत समावेश करण्यास बहुतेक राज्यसरकारांनी नकार दिला.[११] आणि पूर्वास्पृश्य ख्रिस्ती लोकांना दिलेल्या आर्थिक व शैक्षणिक सवलती पुष्कळ राज्यसरकारांनी काढून घेतल्या. ख्रिस्ती संघटनांनी सरकारचे मन वळविण्यासाठी गेल्या दहापंधरा वर्षांत जे सतत प्रयत्न केले त्यामुळे यांतील काही सवलती आता पूर्वास्पृश्य ख्रिस्त्यांना परत मिळू लागल्या आहेत. तरी अद्यापही हिंदू व ख्रिस्ती अस्पृश्यांना मिळणाऱ्या सवलतीत बरीच तफावत आहे.

१९५६ साली डॉ. आंबेडकरांच्या नेतृत्वाखाली महाराष्ट्रातील शेकडो अस्पृश्यांनी बुद्ध धर्माची दीक्षा घेतली. तेव्हा मागासलेपणाचा व धर्माचा अविभाज्य संबंध आहे किंवा नाही याबद्दलचा वाद पुन्हा उपस्थित झाला. बौद्ध धर्मात अस्पृश्यता नाही असा पक्ष मांडून अस्पृश्यांना मिळणाऱ्या सवलती नवबौद्धांना देण्यास तत्कालीन मुंबई सरकारने हरकत घेतली. वास्तविक पाहता बहुसंख्य अस्पृश्यांचा स्पृश्य हिंदूंशीच नित्याचा संबंध येतो. अस्पृश्यांनी धर्मांतर केल्याने त्यांची अस्पृश्यता नष्ट झाली असे खेड्यापाड्यांतील स्पृश्य हिंदू मानीत नाहीत. त्यामुळे धर्मांतराने अस्पृश्यांच्या परिस्थितीत म्हणण्यासारखा फरक पडत नाही. म्हणून मागासलेल्या लोकांना दिलेल्या सवलती धर्मांतरानंतर काढून घेणे म्हणजे त्यांच्या धार्मिक स्वातंत्र्यावर गदा आणणे होय. धर्मांतर हे आपल्या आर्थिक विकासाच्या आड येऊ नये म्हणून महाराष्ट्रातील नवबौद्धांना चळवळ करावी लागली आणि महाराष्ट्र

11. D. E. Smith, *India as a Secular State*, pp. 322–323.

राज्याच्या स्थापनेनंतर नवबौद्धांना त्या सवलती परत मिळाल्या. मात्र ज्या राज्यांत नवबौद्ध किंवा ख्रिस्ती संघटित नाहीत तेथे त्यांना या सवलती देण्यास अजून विरोध केला जातो. मागासलेपणाची व्याख्या करताना जातीऐवजी उत्पन्नाची कसोटी लावणे हाच हा भेदाभेद नाहीसे करण्याचा खरा परिणामकारक मार्ग आहे.

हिंदुत्ववादी पक्ष

शासनाची काही धोरणे याप्रमाणे निधर्मी लोकराज्याच्या कल्पनेशी विसंगत असली तरी एकंदरीत पाहता स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या पहिल्या पंधरा वर्षांत या उद्दिष्टाच्या दिशेने आपण बरीच वाटचाल केलेली आहे यात शंका नाही. मात्र गेल्या दोनचार वर्षांत झालेल्या घटना आणि घडामोडी लोकशाहीच्या भवितव्याविषयी चिंता उत्पन्न करणाऱ्या आहेत. संकुचित जातीय दृष्टिकोनातून सामाजिक प्रश्नांचा विचार करण्याची प्रवृत्ती सर्व धर्मांच्या लोकांत सारख्याच तीव्रतेने असली तरी राष्ट्रीय धोरणात मूलभूत परिवर्तन घडवून आणण्याची धार्मिक अल्पसंख्याकांच्या पक्षांत मुळीच ताकद नाही. मात्र हिंदुत्वनिष्ठ पक्षांचे वाढते सामर्थ्य निधर्मी लोकशाहीच्या दृष्टीने भयावह आहे. स्वतंत्र भारतातील पहिल्या तीन निवडणुकांत या पक्षांचा धुव्वा उडाला होता. १९६७ च्या निवडणुकीनंतर त्यांची शक्ती वाढली आहे. भारतातील जवळजवळ ८५ टक्के लोक हिंदू आहेत. त्यांची संस्कृती, परंपरा व इतिहास धर्माशी निगडित आहेत. म्हणून या धर्मभावनेच्या आधारानेच त्यांची राष्ट्रनिष्ठा प्रज्वलित केली पाहिजे. मुसलमान व ख्रिस्ती धर्मानुयायांची धर्मक्षेत्रे व तीर्थस्थाने भारताबाहेर आहेत. इतर देशांतील समानधर्मीयांशी त्यांचे लागेबांधे असल्याने आणीबाणीचा प्रसंग आल्यास त्यांची धर्मनिष्ठा व राष्ट्रनिष्ठा यांत संघर्ष उत्पन्न होईल. परंतु हिंदूंना भारताबाहेर कोणताच पाठीराखा नसल्याने हिंदू हाच या राष्ट्राचा खराखरा आधारस्तंभ होय असे या लोकांचे म्हणणे असते. म्हणून हिंदू धर्म, हिंदू संस्कृती व परंपरा यांचा येथील शासनव्यवस्थेवर प्रभाव पडला पाहिजे असा ते आग्रह धरतात. मात्र हिंदू धर्मातील अवतारकल्पना, रूढिप्रामाण्य, कर्मवाद, जातिभेद, अस्पृश्यता इत्यादी कल्पना आधुनिक लोकशाही विचारप्रणालीशी विसंगत आहेत. विसाव्या शतकातील मानवसमाजाच्या गरजा ध्यानात घेऊन त्यांच्या संदर्भात या कल्पनांची इष्टानिष्टता ठरविण्यास हिंदुत्ववादी सहसा धजत नाहीत. व्यक्तीचा विकास, विज्ञानाचे प्रामाण्य, मानवांची समानता या मूल्यांचा निःसंकोचपणे स्वीकार केल्याखेरीज भारताचा विकास होणार नाही असे अनेक हिंदुत्ववादी विचारवंत तत्त्वतः मान्य करतात. परंतु सर्वसामान्य लोकांच्या श्रद्धा व संस्कार जुन्या धर्मकल्पनेशी इतके जखडले गेले आहेत की हिंदू धर्मग्रंथ आणि रूढी यांची शास्त्रशुद्ध दृष्टिकोनातून चर्चा केल्यास लोकांच्या धर्मश्रद्धेलाही तडे गेल्याखेरीज राहणार नाहीत. म्हणून राजकारणात धर्मभावनेचा वापर करू पाहणाऱ्यांना जुन्या

समजुतींना खतपाणी घालून परंपरेच्या संरक्षणाची हमी घ्यावी लागते. गोहत्याबंदीची मागणी हे अशा प्रकारच्या राजकारणाचे एक उत्तम उदाहरण आहे. गायीला गोमाता मानणे हा मनुष्यत्वाचा अपमान आहे. चारा अत्यंत तुटपंजा असलेल्या देशात भाकड गुरांची हत्या थांबविणे खऱ्याखुऱ्या गोसंवर्धनाला विघातक आहे. परंतु या मागणीच्या निमित्ताने साधुसमाज आणि शंकराचार्य राजकीय आखाड्यात उतरत आहेत. आणि हिंदूंच्या धर्मभावना चेतवून परधर्मियांच्या हक्कांवर बंधने घालण्यास त्यांना प्रवृत्त करीत आहेत.

हिंदुत्ववादी पक्षांचे वाढते सामर्थ्य हे भारतातील पुरोगामी शक्तींना एक मोठे आव्हान आहे. काँग्रेसमधील उजव्या गटांच्या विचारसरणीवरही हिंदुत्वनिष्ठेची दाट छाया आहे. गांधीवधाची लोकमानसात उठलेली प्रतिक्रिया, हिंदुत्ववादी पक्षांचे निवडणुकीत अपयश आणि निधर्मी राज्याबाबत नेहरूंनी घेतलेली खंबीर आणि तत्त्वनिष्ठ भूमिका यांमुळे बरीच वर्षे हा गट दबून होता. आता तो आपला आवाज उठवू लागला आहे. मुस्लिमविरोध ही या हिंदुत्वनिष्ठेची दुसरी निषेधपर बाजू असल्याने जातीय दंग्यांना ऊत येत आहे. पाकिस्तानविरोधातूनही याच आत्यंतिक हिंदुत्वनिष्ठेचा आविष्कार होतो. आक्रमक राष्ट्रवाद हे मध्यमवर्गीय मनाला आकर्षून घेण्याचे एक हुकमी साधन असल्याने लढाऊ धोरणांचा पाठपुरावा करण्यात डाव्याउजव्या पक्षांमध्ये चुरस लागली आहे. वास्तविक पाहता राष्ट्रापुढील आर्थिक व सामाजिक समस्यांचा पूर्वग्रहरहित दृष्टीने विचार करून त्यावर उपाय शोधण्याऐवजी लोकांच्या धर्मभावनेला आवाहन करून परंपरा टिकवू पाहणे जुन्या वर्गांच्या नेहमी सोयीचे असते. म्हणून लोकजागृतीमुळे ज्यांचे आसन डळमळ लागले आहे अशा जमीनदार वर्गांचा या पक्षांना पाठिंबा मिळतो. हिंदु कोडबिल, उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण, सहकारी शेती अशा धोरणांना ते नेहमी विरोध करतात. या प्रतिगामी शक्तींशी मुकाबला करावयाचा तर ऐहिक निष्ठा आणि विज्ञानप्रामाण्य ही मूल्ये लोकांच्या मनात रुजविण्यासाठी अटीतटीचे प्रयत्न करावे लागतील. आपल्याकडे सर्वसामान्य लोकांची मने तर मध्ययुगीन धर्मकल्पनेत रुतलेली आहेतच पण उच्चविद्याविभूषित सुशिक्षितांनीही विज्ञाननिष्ठेचा अजून मनोमन स्वीकार केलेला नाही. विचारवंतांमध्येही धर्म आणि संस्कृती, अध्यात्म आणि विज्ञान, हिंदुत्व आणि राष्ट्रीयत्व यांच्या सीमारेषा स्पष्ट करण्याइतके मनोधैर्य नाही. विज्ञानपूर्वकाळातील अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञान आजच्या जीवनप्रवाहाला कितपत उपयुक्त आहे याची चिकित्सा करण्याऐवजी राष्ट्राभिमानाच्या आहारी जाऊन त्याचा गौरव करण्याचीच प्रवृत्ती सर्वत्र आढळून येते. इतिहासाचा अभ्यास करण्याच्या नव्या शास्त्रीय पद्धती उपलब्ध आहेत याची जाणीवही नसलेले इतिहासकार गोब्राह्मणप्रतिपालक शिवरायाचे वाक्पूजन करण्यावरच संतुष्ट आहेत. इंग्रजी राजवटीत सरकारी शाळांतील शिक्षण धर्मातीत ठेवण्यावर सरकारचा कटाक्ष होता.

परंतु सध्या पुष्कळशा शाळांतून नैतिक शिक्षणाच्या नावाखाली हिंदू धर्मातील परंपरागत श्रद्धांचे संस्कार मुलांच्या मनावर करण्याची प्रथा सुरू झाली आहे. निरनिराळ्या जमातींच्या लोकांमध्ये सलोखा निर्माण करण्याऐवजी त्यांच्या भावना चेतवून त्यांच्यात द्वेषभाव पसरविणारी वृत्तपत्रे लोकप्रिय होत आहेत आणि सरकारी अधिकारी धार्मिक तटस्थतेला तत्त्वत: मान्यता देऊन सार्वजनिक समारंभांतून हिंदूंच्या धार्मिक आचारविचारांचे पुन्हा स्तोम माजवू लागले आहेत. या प्रवृत्तींना आळा घालण्याची जबाबदारी आधुनिक मूल्यांचे संस्कार झालेल्या विचारवंतांवर व पुरोगामी पक्षांवर आहे. परंतु पुष्कळसे विचारवंत समाजजीवनाबद्दल उदासीन आहेत आणि तात्कालिक राजकीय फायद्यासाठी प्रतिगामी शक्तींशी हातमिळवणी करण्याचे डावपेच डावे पक्ष लढवीत आहेत. केवळ लष्करी कटांच्या द्वारे भांडवलशाहीला खिळखिळी करण्याची स्वप्ने एकोणिसाव्या शतकातील युरोपीय क्रांतिकारकांनी उराशी बाळगली होती. संयुक्त आघाड्यांच्या राजकारणातून समाजवाद आणण्याची विसाव्या शतकातील भारतीय समाजवाद्यांची मनीषा आहे. पण समाजवादी ध्येये लोकांनी आत्मसात केल्याशिवाय आणि त्यांचा पाठपुरावा करणाऱ्या संघटना उभ्या राहिल्याशिवाय केवळ सत्तासंपादनाच्या चळवळीतून समाजक्रांती घडून येईल ही आशा व्यर्थ आहे.

आजच्या काळातील धर्मप्रेरणा[१] आणि धर्मसंस्था

विद्याधर पुंडलीक

देवावरील श्रद्धा आणि त्यातून निर्माण झालेली धर्मसंस्था यांचा आज ना उद्या लोप होणार, असा जबरदस्त विश्वास, गेल्या शतकापासून अनेकवेळा व्यक्त केला गेला आहे. हा विश्वास मुख्यतः चार प्रकारच्या विचारांतून उत्पन्न झाला. पदार्थ-विज्ञान, रसायनशास्त्र, गणित, जीवशास्त्र या भौतिक शास्त्रांत गॅलेलिओ, कोपर-निकस, केपलर, देकार्त, डार्विन, न्यूटन, आइन्स्टीन, रूदरफोर्ड, बोअर, जेम्स जीन, इ. नी मांडलेल्या वैज्ञानिक सिद्धांतांतून आणि त्यातून निर्माण झालेल्या तंत्रविद्यांतून पहिला मूलभूत विचार निर्माण झाला. विश्वरचनेमागे देव ही पारलौकिक शक्ती आहे या परंपरागत धर्मश्रद्धेला या विचारांमुळे हादरा बसून विश्वाचे आणि मानवाचे मूलघटक वा द्रव्ये एकच आणि जडसृष्टीतील आहेत असा सिद्धांत प्रस्थापित होऊ लागला. याच्याशी अविभाज्यपणे निगडीत असलेला दुसरा विचार हा मानवाच्या बुद्धिवादाच्या सामर्थ्याबद्दलचा होता. पुनरुत्थानकाळापासून तो विशेषत्वाने पुढे आला. माणूस बुद्धीवादीच असल्याने माणसाच्या आणि समाजाच्या जीवनातील सर्व प्रश्नांची सोडवणूक बुद्धिवादी भूमिकेने होईल; त्यासाठी देवश्रद्धेची कास धरण्याची जरूरी नाही, असे मत हिरीरीने मांडले जाऊ लागले. तिसरा विचार

---

१. या सबंध लेखात धर्मप्रेरणेचा अर्थ निश्चित आणि मर्यादित आहे. धर्मप्रेरणा म्हणजे, या विश्वाच्या अस्तित्वातील आणि त्यामागे असलेल्या देवाचा आणि आपला संबंध आहे, अशी माणसाच्या मनांतील श्रद्धा. अध्यात्मशास्त्रातील कोणतीही कल्पना येथे अभिप्रेत नाही.

समाजाच्या ऐतिहासिक विकासाच्या आणि उत्क्रांतीच्या सिद्धांतातून प्रसृत झाला मानवी विचार आणि ज्ञान काही तर्कसंगत, निश्चित अवस्थांतून जात आहे, धर्माच्या पारलौकिक ज्ञानाची एक अवस्था होती, ती आता मानवाने निश्चित ओलांडली असून, प्रत्यक्ष निरीक्षण आणि प्रयोग यावर आधारलेल्या ज्ञानाच्या शेवटच्या अवस्थेत त्याने प्रवेश केला आहे, असे या सिद्धांताचे सूत्र होते. याउलट मार्क्सने धर्म भांडवलशाही वर्गरचनेच्या चौकटीत बसविला आणि पुरोहितांनी बहुजनसमाजाला दिलेली धर्म ही एक अफू आहे असा त्याच्यावर हल्ला चढविला. चौथा विचार हा देवश्रद्धेच्या उगमासंबंधीचा होता. या विचारानुसार देवश्रद्धा निसर्गाच्या आणि स्वतःच्या जीवनातील अशाश्वतेची भीती आणि काळजी यातून माणसाच्या मनात निर्माण होते. अर्थात एकदा माणसाने विवेकाने आणि बुद्धिवादाने या भीतीचे आणि काळजीचे स्वरूप समजावून घेतले की तो या धर्मश्रद्धेचा त्याग करील हेही ओघानेच गृहीत धरण्यात आले.

एकमेकांना पूरक ठरलेल्या या चारी विचारांचा निष्कर्ष एकच होता. देवकल्पनेला आणि धर्मसंस्थेला नव्या माणसाच्या आणि समाजाच्या जीवनात काहीही स्थान नाही. इतकेच नव्हे तर या दोन्ही गोष्टी लवकरच विलयाला जाणार आहेत.

पण प्रत्यक्षात काय आहे ? धर्मप्रेरणा आणि धर्मसंस्था यांचे आधुनिक समाजात कोणते स्थान दिसते ? या प्रश्नांची चर्चा करून यासंबंधी दिसत असलेल्या आजच्या काळातील अनेक प्रवाहांपैकी काही प्रवाहांचे स्वरूप समजावून घ्यावे, असा या लेखाचा हेतू आहे.

धर्माच्या पिछेहाटीचा पुरावा

धर्मप्रेरणा आणि धर्मसंस्था यांचा प्रभाव ओसरत चालला आहे याचे निरनिराळ्या पातळ्यांवरचे पुरावे पुढीलप्रमाणे मांडता येतील.[२]

(१) धर्मसंस्थेला संलग्न असलेला तारण-मारणादी जादूटोणा, वेगवेगळे चमत्कार (miracles), वेद, बायबल, अशांसारख्या आद्य धर्मग्रंथांचे ईश्वराधिष्ठित प्रामाण्य, स्वर्ग-नरक कल्पना, देव, देवता आणि दैवते यांची मानवी रूपे, धार्मिक समजुती आणि लोकभ्रम, पुरोहित वर्गाचे समाजजीवनातील वर्चस्व, केंद्रबिंदू (nucleus) म्हणून

२. विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्या विकासाच्या पार्श्वभूमीवर या प्रश्नाचा विचार करावयाचा असल्याने या लेखातील संदर्भ मुख्यतः पाश्चिमात्य समाजांतून घेतले आहेत. (तथापि योग्य जागी पौर्वात्य आणि भारतीय संदर्भही ध्यानात घेतला आहे.) त्याचप्रमाणे धर्म आणि त्याचा संस्थाबद्ध आविष्कार या दोहोंना पूर्ण राजकीय आणि सामाजिक स्वातंत्र्य दिलेल्या लोकशाही समाजांचाच इथे विचार केला आहे. असे स्वातंत्र्य गृहीत धरूनच धर्माच्या भावी स्वरूपाबद्दल बोलता येईल. यामुळे रशिया आणि चीन या देशांतील धर्माच्या स्थानाची चर्चा येथे वगळली आहे.

आपण वारंवार पाहतो आणि ऐकतो. 'धर्माचे पुनरुत्थान होते आहे', 'लोक परत धर्माकडे वळत आहेत' अशी भाषा नेहमी आपल्या कानी येते.

धर्माचे हे सामर्थ्य आणि पुनरुत्थान मुख्यतः खालील प्रवाहांतून प्रतिबिंबित होत आहे, असे काहींचे म्हणणे आहे. (१) पौर्वात्य समाजातून अजूनही धर्म ही एक प्रबल सामूहिक शक्ती आहे. (२) विज्ञानाच्या विश्वरचनेच्या सिद्धांतातून आणि अतींद्रिय मानसशास्त्राच्या संशोधनातून देवकल्पना आणि धार्मिक अनुभव हे खरे आणि समर्थनीय ठरले आहेत. (३) पाश्चात्य समाजात, विशेषतः अमेरिकेत, धर्माची एक प्रचंड जागती जाणीव निर्माण झाली आहे. या तिन्ही प्रवाहांचे विश्लेषण करून धर्माच्या सामर्थ्याचे आणि पुनरुत्थानाचे नेमके स्वरूप काय आहे हे नीट बघितले पाहिजे.

पूर्वेकडील धर्म

(१) प्रथमतः पौर्वात्य समाजातील धर्माबद्दल. एक कम्युनिस्ट चीन सोडला तर, आशियाच्या सार्वजनिक जीवनात धर्माचा प्रभाव अजून दांडगा आहे, ही गोष्ट खरी आहे. मार्क्सचा हवाला देऊन, कम्युनिस्टांनासुद्धा त्याचे अस्तित्व मान्य करावे लागले आहे.[५] पाकिस्तान, ब्रह्मदेश, इस्रायल, नैर्ऋत्य आशियातील इंडोनेशियादी आणि मध्यपूर्व आशियातील अरबी आणि इस्लामी राष्ट्रे या सर्व देशांतील राष्ट्रवादामागेही एका जहाल धर्मप्रेरणेचा सामूहिक आविष्कार दिसून येतो. अर्थात विज्ञान, अर्थविकास, बुद्धिवाद आणि आधुनिकता या शक्तींचे आघात ह्या देशांतील (जपान आणि इस्रायल वगळून) धर्मजीवनावर झालेले नाहीत हीही गोष्ट तितकीच खरी आणि उघड आहे. असे आघात झाले तर पश्चिमेसारखीच निरनिराळ्या सामाजिक क्षेत्रांतून धर्माची पिछेहाट होत जाईल असे अनेकांचे म्हणणे आहे. लेबॅनॉन, इजिप्त, सिरिया, जॉर्डन आणि इराण या देशांतील सामाजिक बदलांचे जे थोडेसे अभ्यास अलीकडे झाले आहेत, त्यांवरून थोड्याफार प्रमाणांचे फरक सोडले तर या निष्कर्षाला पुष्टीच मिळते.[६]

तथापि इथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. तो असा की आधुनिकता आणि पश्चिमीकरण या परकीय संस्कृतीच्या प्रेरणा स्वीकारताना, स्वतःची स्वतंत्र अस्मिता म्हणून हे देश आपल्या धर्म-परंपरेतील धार्मिकता राखतील किंवा टिकवतील काय? त्या दृष्टीने ज्या देशांचे आधुनीकरण झपाट्याने झाले आहे ते जपान, पश्चिमेकडे असूनही पूर्वधर्मीय म्हणून तुर्कस्तान आणि इस्रायल हे तीन देश काय दर्शवितात हे

---

५. भारतीय (उजव्या) कम्युनिस्ट पक्षाच्या १९६७ च्या निवडणुकीच्या निकालाच्या मीमांसेत अशा स्वरूपाचा उल्लेख आहे.

6. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, The Free Press, Illinois, Chapter XI, Retrospect and Prospect, pp. 398-414.

बघणे उद्‌बोधक होईल. तुर्कस्थानमधील मन्वन्तराच्या अवस्थेत घुटमळत राहिलेल्या एका लहानशा विभागातील (ट्रँझिशनल्स) लोकांच्या धार्मिक वर्तनाबाबतच्या संशोधनात प्रत्येक तिघांपैकी दोघांनी धर्म आम्हांला महत्त्वाचा आहे असे सांगितले. पण त्या विभागातील एकूण ⅔ टक्के लोकांनी आपण मशिदीत फार क्वचित जातो किंवा कधीच जात नाही असे सांगितले.[७] इस्लाममध्ये मशिदीला देवळांपेक्षा मध्यवर्ती महत्त्व आहे, हे ध्यानात घेतल्यावर श्रद्धा आणि कृती यांमधील ही तफावत अधिकच सूचक वाटते. जपानमध्ये प्राचीन शिंटोवादाला, नव्या लोकशाहीत कसलेही स्थान नाही. आहे ते प्रतिकात्मक, आणि तेही फार नाही. राष्ट्रकेंद्रित विधींचे प्राबल्य कमी झाले आहे. जपानी तरुणांच्या प्रवृत्तीनुसार केलेल्या विश्लेषणात ज्याला धार्मिक तरुण म्हणता येईल त्याचे प्रमाण एका अभ्यासात फक्त ३ टक्के सापडले. दुसऱ्या एका अभ्यासात आम्ही एका विशिष्ट धर्मांचे असे सांगणाऱ्या तरुणांचे प्रमाण ३१ टक्के होते.[८] इस्रायलच्या राष्ट्रवादात आणि नवनिर्मितीत धर्मप्रेरणेचा वाटा मोठा आहे, हे निर्विवाद आहे. कारण इस्रायलचे राष्ट्र म्हणून आजचे सबंध अस्तित्वच एका धार्मिक वंशपरंपरेशी निगडित आहे. म्हणूनच एका विशिष्ट क्रिया-प्रतिक्रियेच्या आघाताचे उदाहरण म्हणूनच आपल्याला इस्रायलच्या उदाहरणाकडे पाहावे लागेल. यादृष्टीने जे इस्रायबद्दल खरे आहे, तेच आशियातील इतर देशांबद्दलही खरे आहे. या देशातील राष्ट्रवाद जोपर्यंत प्रखर आहे, तोपर्यंत राष्ट्रवादाचे एक अविभाज्य अंग म्हणून त्या त्या देशांच्या धर्मपरंपरांना एक भावनिक उजाळा नेहमीच मिळत राहील. पश्चिमेकडील आमच्या सांस्कृतिक अस्मिता वेगळ्या आहेत हे भासविण्या-साठीही धर्मपरंपरेचे आवाहन या देशात सतत केले जाईल. मग प्रत्यक्ष, वैयक्तिक वा सामाजिक जीवनात धर्माचा आविष्कार कमी-जास्त किंवा खरा-खोटा कसाही असो.

हे सगळे विवेचन पौर्वात्य समाजातील धर्मसंस्थेच्या सामूहिक आविष्कारापुरतेच मर्यादित आहे. तेसुद्धा जीवनाच्या काही क्षेत्रांपुरतेच. या समाजातील धर्म-परंपरेतून जी काही वैचारिक, नैतिक आणि सांस्कृतिक मूल्ये आली आहेत, त्यांचा येथे विचार केलेला नाही.

विज्ञान आणि अतींद्रिय मानसशास्त्रातील घटना

(२) विज्ञान आणि अतींद्रिय मानसशास्त्र (para psychology) यांमधील अलीकडच्या काही संशोधनामुळे धर्माला प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष एक भक्कम बैठक मिळाली

7. Daniel Lerner, पूर्वोक्त ग्रंथ, Chapter V, p. 162-163.

8. Jean Stoetzel, *Without the Crysanthemum and the Sword,* Section V, Religion and Morality in post-war Japan, Heinemann, p. 162-163, आणि R. P. Dore, *City Life in Japan,* Kegan Paul Ltd. London, p. 291-295.

आहे, असे जे बोलले जाते, त्याचा आता विचार करू. हे क्षेत्र फार गहन, आणि गुंतागुंतीचे असून, आपण सर्वच त्याबाबतीत कमी-अधिक प्रमाणात अनभिज्ञ असतो. तथापि या प्रश्नाचे सर्वांगीण स्वरूप कळून घेण्यासाठी अगदी स्थूल स्वरूपात त्याची हीही कक्षा बघितली पाहिजे.

केपलर, गॅलिलिओ, कोपरनिकस, न्यूटन, जीन, एडिंग्टन यांसारख्या मोठमोठ्या वैज्ञानिकांचीसुद्धा देव आणि धर्म यावर श्रद्धा होती. हा या प्रश्नाच्या मीमांसेचा प्रारंभ-बिंदू होऊ शकत नाही. कितीही मोठा शास्त्रज्ञ असला तरी त्याची खाजगी श्रद्धा त्याच्यापाशी हा मानवतावाद्यांचा याबाबतीतला आक्षेप बरोबर आहे.[९] (त्याचबरोबर काही वैज्ञानिकांची अश्रद्धा हाही एक खासगीच प्रश्न आहे याचेही भान ठेवले पाहिजे.) धर्म आणि विज्ञान यांत मूलभूत विरोध आहे, यांत सुसंवाद आणि मेळ आहे, ही दोन स्वतंत्र आणि वेगवेगळी क्षेत्रे आहेत, धर्माची व्यक्तीला आणि समाजाला आवश्यकता आहे अशांसारखी मोठमोठ्या शास्त्रज्ञांची मते हीसुद्धा एका वादग्रस्त प्रश्नातील मते आहेत हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. त्यांत मूल्ये, श्रद्धा, त्यांचे स्थान, प्रमाण आणि पुरावे असे अनेक घटक गुंतलेले असतात. शिवाय एका मोठ्या व्यक्तीमुळे मोठ्या वाटणाऱ्या मताला दुसऱ्या तितक्याच मोठ्या व्यक्तीचे तितकेच मोठे वाटणारे मतही उत्तर म्हणून पुढे करता येते

पण साधारणपणे १९२५ नंतर झालेल्या विज्ञानातील–विशेषतः पदार्थविज्ञानातील– संशोधनाने निर्माण झालेले प्रश्न वेगळ्या पातळ्यांवरचे आहेत. या क्षेत्रात जे झाले आहे त्याचे सार थोडक्यात असे सांगितले जाते : अस्तित्वाचे मूलघटक आणि द्रव्ये (माणूस आणि त्याचे तथाकथित मत धरून) हे जडसृष्टीतील आहेत आणि ह्या जडतत्त्वाचे आणि तिच्या गतीचे मूलभूत स्वरूप केवळ गणिती आणि सर्वव्यापी कार्यकारणभावाने निश्चित झाले आहे, हे सिद्धांत आज स्थिर राहिले नाहीत. पदार्थ-विज्ञानामुळे फक्त विश्वाची गणिती रचना (mathematical structure) कळते पण त्यामागचे तत्त्व समजत नाही. त्यामुळे अस्तित्वाच्या सत्याचे संपूर्ण दर्शन शास्त्राला होत नाही. जडसृष्टीतील आजचा मूल घटक इलेक्ट्रॉन हा कण आणि चैतन्य या दोन्ही रूपांत दिसतो. त्याचे वर्तन अनिश्चित आहे. त्याचा उगम अजून दिसत नाही. त्यामुळे विश्वाचे अस्तित्व हे स्वयंनिर्मित, स्वयंसिद्ध आणि स्वायत्त आहे, असे दिसत नाही. त्या रचनेमागे काहीएक हेतू आहे. म्हणजे विश्वाचे अंतिम स्वरूप जड नसून मानसिक आहे.[१०]

जेम्स जीन, एडिंग्टनप्रभृतींचे हे निष्कर्ष अर्थातच निर्णायक किंवा सर्वमान्य नाहीत.

---

9. Corliss Lemont, पूर्वोक्त ग्रंथ, Chapter IV, Humanism's Theory of the Universe, p. 97-110.

10. J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science*, Chapter 6, Limitations of Science, Mentor and Signet Books, The New American Library, p. 135-148.

ते वादग्रस्त आणि (खरे मानले तरी) तात्पुरते मानले जातात. विज्ञानात सिद्धांताची उलथापालथ नेहमीच होते. हेही सिद्धांत त्याला अपवाद नाहीत. उदा० कार्यकारण-भावाचे अखंडत्व आणि सर्वव्यापित्व रसेल आइन्स्टाइन आणि प्लॅक हे शास्त्रज्ञ आणि विचारवंत मानतात. तो निसर्गात पुन: प्रस्थापित होईल, असेही या पंडितांचे म्हणणे आहे पण ह्या मर्यादा स्वीकारूनहि सध्याच्या अवस्थेत एक सत्य उरतेच. ते हे की पदार्थविज्ञानाच्या या सिद्धांतामुळे धर्माचे कोणतेही विशिष्ट भाष्य जरी सिद्ध झाले नसले तरी धर्माची आध्यात्मिक सृष्टी म्हणजे केवळ एक मानसिक भ्रम आहे अशा-सारख्या विधानाचा पूर्वी ठाम मानला गेलेला शास्त्रीय पाया आज ढासळला आहे.[११] त्याचप्रमाणे विज्ञान, अस्तित्वाच्या सत्याचा एक भाग दाखवीत असल्यामुळे त्याने उपेक्षिलेली प्रत्येक गोष्ट ही त्याने स्वीकारलेल्या गोष्टीपेक्षा कमी खरी आहे असेही यापुढे म्हणता येणार नाही.[१२]

दुसऱ्या पातळीवरच्या घटना अतींद्रिय मानसशास्त्रातील प्रयोगात घडत आहेत. 'माणसांच्या मनातील आकस्मिक बदल', 'पंचेंद्रियाच्या कक्षेबाहेरच्या वस्तूंचे वा विचारांचे होणारे आकलन', 'टेलिपॅथी', 'मृतात्म्यांचे अस्तित्व' याबद्दलचे हे प्रयोग आहेत. याशिवाय क्वचित पुनर्जन्माबद्दलही संशोधन सुरू आहे. अशा काही घटना म्हणजे केवळ थोतांड नसून त्यांचे अस्तित्व जबाबदार शास्त्रज्ञांनी, कसून केलेल्या प्रयोगांच्या अंती मान्य झालेले आहे.[१३] यात शंका नाही. तथापि त्याबद्दलचे पुरावे हे इतके थोडे आहेत की एखादे निश्चित शास्त्रीय अनुमान त्यावरून काढणे अशक्य आहे असेही हे शास्त्रज्ञ सांगतात. अर्थातच त्यावरून निघणारे निष्कर्षही दोन टोकांचे आहेत. एक निष्कर्ष असा की या घटनात अद्‌भुत असे काहीही नसून स्वयंपूर्ण शरीरशास्त्र, नसाशास्त्र यांच्या साहाय्याने या प्रश्नांचा पूर्ण शास्त्रीय उलगडा होतो. तसेच मृतात्म्यांचे अस्तित्व आणि माणसाचा त्याच्याशी संबंध या अजूनही केवळ आशाळभूत मनाचेच इच्छापूर्तीचे[१४] खेळ आहेत. उलटपक्षी, इकल्स या प्रसिद्ध नसाशास्त्रज्ञाचा हवाला देऊन, या प्रयोगांमुळे, मन या एकेकाळी त्याज्य मानल्या गेलेल्या कल्पनेचा आणि शरीर-मन या द्वंद्वांचा पुनर्विचार मानशास्त्रात होण्याची शक्यता आहे, असा दुसऱ्या टोकाचा निकर्ष सांगितला जात आहे.[१५] धार्मिक अनुभव ही एक जाणीव किंवा साक्षात्कार असल्याने हा पुनर्विचार

11. J. W. N. Sullivan, उपरोक्त ग्रंथ, उपरोक्त प्रकरण.

१२. उपरोक्त.

13. Julian Huxley, *Religion without Revoluiion*, Chapter 1, A Preliminary Statement, Mentor Books, The New American Library, p. 19.

14. René Sudve, *Treatise on Para-psychology*, Chapter X, The Spiritist Hypothesis, George Allen and Unwin, London, pp. 329-355.

15. R. H. Thouless, *Mind and Consciousness in Experimental Psychology*, Cambridge University Press, p. 18.

अर्थातच धर्मभावनेला पूरक ठरेल, हे ओघानेच येते.

याबद्दलचे मतभेद क्षणभर बाजूला ठेवले तरी काही प्रश्न उरतातच. पदार्थ-विज्ञान आणि अतींद्रिय शास्त्रातील संशोधनाने धर्मातील आध्यात्मिक आणि मानसिक विश्वाचे अस्तित्व जरी सिद्ध झाले तरी त्याचे आणि माणसाच्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनावर काही क्रांतिकारक परिणाम होतील काय ? तसे ते होतील असे मानण्याजोगे नेमके या संशोधनातून काय निष्पन्न झाले आहे ? हे प्रश्न त्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहेत. कारण विश्वरचनेमागे देवनिर्मित हेतू आणि योजना आहे, असे सिद्ध होऊनही या देवाचे स्वरूप आणि गुणं काय ? देवांच्या विश्वरचनेत सुसंवाद आणि मेळ आहे काय ? माणसाच्या आणि पशूंच्या जीवसृष्टीतहि त्या दिसतात काय ? खुद्द माणसाच्या वैयक्तिक आणि समाजजीवनातील दुष्कृत्ये, दुःख, विसंगती आणि अंतर्विरोध यांचे काय ? या सनातन समस्या अनुत्तरितच राहतात. शेवटी शुद्ध अध्यात्म आणि समाज यांत कोणताही दुवा नाही. हा दुवा निर्माण होतो तो धर्माने दिलेल्या वैयक्तिक देव आणि मानव यांच्या संबंधांतील. श्रद्धेमुळे. एकदा ही श्रद्धा गृहीत धरली की मगच धर्माने लावलेला वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनाचा अर्थ एका सुसंगत चौकटीत बसू शकतो. म्हणजेच समाजजीवनाच्या दृष्टीने धर्म ही मूलतः आणि अंतिमतः एक श्रद्धा म्हणून विचारात घ्यावी लागते, आणि मग व्यक्तिगत आणि सामाजिक जीवनातील तिच्या स्थानाचे मूल्यमापन करावे लागते.

अमेरिकेतील धर्मजागृती आणि तिचे स्वरूप

याच पार्श्वभूमीवर वर निर्देशिलेल्या चौथ्या प्रवाहाचा म्हणजे आज पाश्चात्य समाजातील मुख्यतः अमेरिकन समाजातील धर्मजाणीवेच्या जागृतीच्या स्वरूपाचा विचार करणे अगत्याचे आहे. (इतर पाश्चात्य समाज या लेखाच्या मर्यादेत घेणे अशक्य आहे. विज्ञान आणि तंत्रविद्येच्या विकासाचा मोठ्यातला मोठा पल्ला अमेरिकेने गाठलेला आहे. उद्योगप्रधान आणि बहुजनवादी समाज (mass society) या नात्याने अमेरिकेची जी संस्कृती निर्माण झाली आहे, तिची छाप इतर पाश्चात्य देशांवर मोठ्या प्रमाणात पडत आहे. युरोपमधील सर्व पंथांच्या धर्म परंपरांचे ओघ अमेरिकेत आहेत. या कारणांसाठी इतर कोणत्याही पाश्चात्य समाजापेक्षा अमेरिकन समाजातील धर्मजागृतीचा अभ्यास अधिक मार्गदर्शनपर ठरेल.)

सार्वजनिक संस्थात्मक, आणि बौद्धिक, अशा अमेरिकेतील जीवनाच्या तीनही क्षेत्रांत धर्मभावनेचा आविष्कार दिसून येतो. बायबलचे घरोघरी मोठ्या प्रमाणावर वाचन चालते. इतके की अमेरिकन समाज हा 'Bible-reading in its habits' असे मॅक्स लर्नरने म्हटले आहे.[१६] चर्चमध्ये जाणाऱ्या लोकांची संख्या

---

16. Max Lerner, *America as a Civilization*, Volume Two, Chapter X, Belief and Opinion, pp. 701-717.

१९५० पासून सुसंगतपणे वाढत आहे. (१९१० ते १९४० पर्यंत ती किंचित उताराला लागली होती.) चर्चचे आकडे, चर्चच्या पूर्वग्रहांमुळे, आणि चर्चच्या सभासदांच्या सैल व्याख्येमुळे, सदोष असतात. पण एकंदर लोकसंख्येतील आणि चर्चच्या सभासदांतील १३ वर्षांच्या खालचा गट वजा करता १३ च्या वरचे एकंदर ६३ टक्के लोक चर्चमध्ये प्रार्थना करतात, त्यांतील अदमासे ४४ टक्के त्यासाठी आठवड्यातून एकदा तरी चर्चमध्ये जातात असे दृष्टोत्पत्तीस आले आहे.[१७] व्यापारी, डॉक्टर्स, शिक्षणतज्ज्ञ, राजकीय परिषदा यांची अधिवेशने बायबलमधील प्रार्थनेने सुरू होतात. अमेरिकेतील किरकोळ राजकीय पदाधिकाऱ्यालाही धर्माची किंवा पंथाची हेटाळणी करण्याची छाती होत नाही. वुड्रो विल्सन, फ्रँकलिन, रूझवेल्ट, ट्रुमन, आयसेनहोवर, केनेडी, यांना मिळालेल्या धर्मशिक्षणाचे प्रतिबिंब त्यांच्या कारकीर्दीत पडलेले दिसून येते.[१८] तीन ते अकरा वर्षांची मुले (लोकसंख्येच्या ४२ टक्के) प्रॉस्टेस्टंट सण्डे स्कूलसमध्ये जातात. चर्चशी संबंधित असलेल्या पूर्णवेळेच्या प्राथमिक आणि दुय्यम शाळातील कॅथॉलिक आणि प्रॉस्टेस्टंट विद्यार्थ्यांची संख्या अनुक्रमे ४० व ३५$\frac{१}{२}$ लाख आहे. ज्यू मुलांपैकी निम्मी, ज्यूपंथीय प्राथमिक शाळांतून शिकतात आणि सुमारे ८० टक्के ज्यू तीन ते चार वर्षे या ना त्या स्वरूपात धर्मशिक्षण घेतात.[१९] (मात्र धर्मशिक्षणाचे स्वरूप आणि व्याप्ती यांबद्दल सदैव वाद चालू असतात.) १९४८ च्या ऑलपोर्ट वगैरेंच्या गणनेनुसार एकूण $\frac{२}{३}$ टक्के प्रौढ अमेरिकन स्वतःला धार्मिक म्हणविणारे होते. एकूण प्रौढांपैकी $\frac{९}{१०}$ टक्के लोक 'आपला देवावर विश्वास आहे' असे सांगणारे होते.[२०] २६ वर्षांनंतरच्या म्हणजे १९६४ च्या लू हॅरिस या लोकमतशास्त्रज्ञाच्या अहवालानुसार ९७ टक्के प्रौढ अमेरिकन हे देव मानणारे आहेत. त्यांतील २७ टक्के आपली श्रद्धा सखोल आहे असे सांगणारे होते.[२१] रुग्णांची शुश्रुषा, गुन्हेगारांचे पुनर्वसन, व्यापार, शिक्षण, क्रीडा, कायदा, शेतीविकास, आरोग्य, संशोधन, विवाह व कुटुंब-सल्ला, साहित्यविचार आणि कला या इतक्या क्षेत्रात अमेरिकेतील निरनिराळ्या धर्म-पंथीयांच्या देवस्थानांनी आपले जाळे निर्माण केले आहे.[२२] लोकसभेतील विधेयके, सिव्हिल राईटस् चळवळ, व्हिएटनाम, यांसारख्या राजकीय विषयांवरही चर्चमधील धर्माधिकारी प्रागतिक मते मांडताना दिसतात. याशिवाय

---

17. Richard Lambert, *The Annals of the American Academy of Social and Political Sciences*, November, 1960, 'Summary'.

18. Max Lerner, उपरोक्त ग्रंथ, उपरोक्त प्रकरण.

19. Richard Lambert, पूर्वोक्त अंक, पूर्वोक्त लेख.

20. Time, 8th April, 1966, 'Is God Dead ?'

21. Gordon W. Allport, *The Individual and his Religion*, Chapter 1, MacMillan Company, New York, p. 2.

२२. डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे, 'लोकसत्तेला दंडसत्तेचे आव्हान', प्रकरण ४, धर्मात् अर्थश्च कामश्च, कॉंटिनेंटल प्रकाशन, पुणे २.

मानसिक शांती, आरोग्य आणि सुरक्षिततेची जाणीव यांसाठी देवावरच्या श्रद्धेचा आणि प्रार्थनेचा फार मोठ्या प्रमाणावर अवलंब केला जात आहे. बिली ग्रॅहॅम, सँडी-विली, ॲमी मॅकफर्सन यांसारखे धर्मोपदेशक ' मनःशांती आणि आत्मविश्वास यांसाठी देवश्रद्धा ' हा मंत्र देत साऱ्या अमेरिकेभर फिरत असतात. याचाच दुसरा भाग म्हणजे आयुष्यातील लहानसहान गरजांसाठी राबविली जाणारी देवश्रद्धा आणि त्यातून निर्माण झालेला पवित्र उपयुक्ततावाद[२३] पण याचबरोबर धर्म-तत्त्व-ज्ञानाच्या क्षेत्रांतही पुनर्विचाराचे वारे खेळत आहे. युरोपातील किर्केगार्डपासून प्रेरणा घेऊन पॉल टिलीच, रिचर्ड निबूर, कार्ल बाथ यांनी सनातनी ख्रिश्चन धर्माला एक नवे अस्तित्ववादी परिमाण मिळवून दिले आहे.[२४] देवाच्या स्वरूपा-बद्दलचे धर्मवादी विचारवंतांचे हे मंथन आणि संवाद आजतागायत चालू असून (परंपरागत) देव मृत झाला आहे काय ? या प्रश्नातून ते प्रकटही होत आहे.[२५]

अमेरिकेत चालू असलेल्या या धर्मजागृतीचा हा पुरावा प्रचंड दिसतो आणि वाटतो. पण त्याच्या सांगितल्या जाणाऱ्या मर्यादाही ध्यानात ठेवणे जरूर आहे. उफाळून आलेल्या या धर्मश्रद्धेतून खरेपणा आणि उत्कटता आणि रूढिप्रियता यांचे प्रमाण किती ? परंपरानिष्ठ लोकप्रिय आणि उपयुक्तावादी श्रद्धेला महत्त्व किती द्यावयाचे ? लोकसंख्येच्या एका, विशिष्ट वर्गात, विशेषतः अमेरिकन मध्यम वर्गातच, तिचे प्राबल्य दिसून येते. समाजवादी चळवळीने भारलेल्या ब्रिटन आणि फ्रान्समधील कामगार-वर्गात त्याचे प्रमाण कमी नाही काय ? समृद्धी, भौतिकता, चैन, उपभोग, लैंगिक उन्मेष या अमेरिकन जीवनातील वादातीत वैशिष्ट्यांचा आणि या श्रद्धेचा मेळ कसा घालावयाचा ? राज्य, कुटुंब, विवाह-नीती, शिक्षण, या सर्व क्षेत्रांत निधर्मी-करणाचीही तितकीच जोरदार प्रक्रिया अमेरिकन जीवनात दिसत नाही काय ? खुद्द चर्च हीही एक निव्वळ धर्मसंस्था राहिली नसून, समाज-संस्था बनत चालली नाही का ?त्यासारख्या सर्व प्रश्नांतून या घटनेच्या मर्यादा आपोआप व्यक्त होतात.

या मर्यादांमुळे अमेरिकेतील धर्मजागृतीच्या प्रचंडपणाला काही ठिकाणी छेद जातात, हे खरे आहे. पण हे मान्य करूनही काही गोष्टी राहतातच. एक म्हणजे अमेरिकेतील धर्मभावनेच्या या स्वरूपाला केवळ एक तात्पुरती लाट म्हणता येणार नाही. गेल्या शतकात अमेरिकेत एकूण अशा चार लाटा आल्या. याचा अर्थ असा की केवळ तात्पुरत्या लाटा म्हणून या घटनेची वासलात लावता येणार नाही. दुसरे असे की धर्मप्रेरणेचे हे उत्थान उथळ, लोकप्रिय, उपयुक्ततावादी आणि गंभीर, वैचारिक अशा दोन्ही पातळ्यांवर आहे, आणि हे त्याचे वैशिष्ट्यही बोलके आणि

23. ' The Annals ', पूर्वोक्त अंक, Sydney Altstorm, *Theology and Present-day Revival*.

24. ' The Annals ', पूर्वोक्त अंक, उपरोक्त लेख.

25. Time, पूर्वोक्त अंक.

अर्थपूर्ण आहे. आणखीही एक गोष्ट ध्यानात ठेविली पाहिजे. ती ही की, विज्ञान आणि तंत्रविद्येचा सुकाळ, लोकशाही आणि धर्मसहिष्णुतेची परंपरा आणि प्रगत अशा उद्योग प्रधान समाजातील गंभीर सामाजिक समस्या या तिन्ही दृष्टींनी अमेरिकेतील धर्मप्रेरणेच्या आणि संस्थेच्या स्वरूपाला हे एकंदर पाश्चात्य समाजांच्या संदर्भात काही एक प्रातिनिधिक अर्थही आहे.

धर्मश्रद्धेचे खरे स्वरूप

विज्ञानवादी, उत्क्रांतीवादी, आणि मार्क्सवादी या भौतिक आणि बुद्धिवादी विचारपंथांनी धर्मप्रेरणा आणि धर्मसंस्था यांच्यावर मुख्यतः एक तत्त्वज्ञान आणि संघटित आचार व्यवस्था म्हणून हल्ले केले होते. असे करताना माणसाचा विवेकनिष्ठ असा एक अमूर्त आदर्श त्यांनी कल्पिलेला होता. पण धर्म म्हणजे केवळ एक संघटित संस्थाही नव्हे किंवा केवळ अस्तित्वाचे स्वरूप स्पष्ट करून सांगणारे तत्त्वज्ञानही नव्हे. माणसाच्या शारीरिक, मानसिक आणि भावनिक गरजा भागविणारी (मग त्या गरजा खऱ्या-खोटया, चूक-बरोबर कशाहि असोत) ती एक श्रद्धा आहे आणि या श्रद्धेचे सातत्य केवळ एका संघटित आचार-संस्थेवर अवलंबून नाही, ही बाजू त्यांनी पुरेशी विचारात घेतली नाही. ईश्वराचे अस्तित्व आणि त्यावरील श्रद्धा ही एक कल्पना (myth) आहे. विज्ञान, धर्म, अध्यात्म, तत्त्वज्ञान ती सिद्धही करू शकत नाही––असिद्धही करू शकत नाही. त्यामुळे विज्ञान आणि बुद्धिवाद यांचे शुद्ध स्वरूप कळले की ही प्रेरणा नाहीशी होईल हे बुद्धिवाद्यांचे प्रमेयच चुकीचे होते. तसेच बुद्धिनिष्ठ, विवेकनिष्ठ माणसांचा जो एक परिणत आणि अमूर्त आदर्श त्यांनी गृहीत धरला होता, तोही वास्तववादी नव्हता. कारण माणसे एखाद्या कल्पनेवर ती सत्याच्या पातळीवर खेचून प्रेम करू शकतात. त्याचप्रमाणे या कल्पनेची एक दीर्घ आणि अखंड संस्थात्मक परंपरा निर्माण झाली की ही कल्पना माणसांच्या मनोविश्वातही स्थिर होत जाते. देवाच्या अस्तित्वावरील श्रद्धा ही एक अतिशय समर्थ अशी मिथ आहे या सत्याकडे फ्रॉईडवादी आणि इतर मानसशास्त्रज्ञ यांच्याकडूनही दुर्लक्ष होते. विश्वाची दुर्दैवी रचना, मृत्यू, निराशा, वैफल्य, अस्तित्वाच्या अशाश्वततेतून आणि अनिश्चिततेतून वाटणारी भीती, आणि असुरक्षिततेची जाणीव या सर्वांमध्ये देव-श्रद्धेचा उगम असेलही. पण अशा गरजा या श्रद्धेमुळे भागविल्या जातात म्हणून देवाचे अस्तित्व जसे सिद्ध होऊ शकत नाही, तसे नास्तित्वहि सिद्ध होऊ शकत नाही. देवाच्या अस्तित्वाचे वा नास्तित्वाचे खंडनमंडन हेच मुळी धर्माच्या कार्याबद्दलच्या किंवा गरजांबद्दलच्या समाजशास्त्राच्या आणि मानसशास्त्राच्या सिद्धांतांच्या आधारे होऊ शकत नाही.[२६] किंबहुना देवाच्या अस्तित्वा-

26. R. H. Thouless, *Psychology of Religion*, Chapter IX, Conclusion, Home University Library, pp. 257-260.

वरील श्रद्धा या माणसाच्या मनोविश्लेषणातील ' मिथ 'चे स्थानच असे आहे की कोणत्याही बुद्धिवादाला किंवा शास्त्राला ते भ्रष्ट करता येईलसे वाटत नाही.

धर्मश्रद्धेचे आणखी एक चिंतनीय स्वरूप मॅक्स वेबरने सांगितले आहे. तो म्हणतो, ' Religion deals with the problem of adequate meaning. ' या पुरेशा अर्थ-जिज्ञासेच्या प्रमुख दिशा म्हणजे विश्वाच्या रचनेचे रहस्य, दुष्कृत्य आणि सत्कृत्याचा प्रश्न, आणि मनुष्याच्या अनुभवाचे, विशेषतः दुःखाचे, स्वरूप या होत. त्यांपैकी विश्वरचनेची जिज्ञासा ही सार्वत्रिक आहेच असे नाही.[२७] शिवाय आजच्या विज्ञानातील काही अवस्थांच्या संदर्भात मागे सुचविल्याप्रमाणे अध्यात्माकडे नेणाऱ्या या जिज्ञासेचा आणि वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनातील आशयाशी प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष संबंध काहीच येत नाही. दुष्कृत्य आणि सत्कृत्याचा प्रश्न हा धर्माच्या कक्षेतून सुटू शकतो, प्रत्यक्षात तो धर्मकक्षेच्या बाहेर कसा आहे येत चालला आहे हेही आपण मागे बघितलेच. अंतिमतेच्या अर्थ-जिज्ञासेच्या शेवटच्या क्षेत्रात (म्हणजे मुख्यतः माणसाच्या दुःखाच्या स्वरूपाच्या शोधात) मात्र देव-श्रद्धा अजून हटत नाही आणि सर्वसामान्य माणसाचा मूलभूत दुबळेपणा आणि एकाकीपणा ध्यानात घेता ती कधीकाळी हटेल, असे दिसत नाही. (या ना त्या स्वरूपातील अमरत्वाची इच्छा हीही त्याच्याशी निगडित आहे.) पण देव-श्रद्धेच्या भावनिक आधारापेक्षाही माणसांच्या अनुभवातील अंतिमतेबद्दलची या श्रद्धेतून निर्माण होणारी जिज्ञासा सौंदर्यनिर्मितीला प्रेरक ठरली आहे, हे अनेक विचारवंतांनी मान्य केले आहे. गतकालातील शिल्प, वास्तुशिल्प आणि साहित्य यांचीही तशीच साक्ष आहे. विशेषतः साहित्यांच्या क्षेत्रात ग्रीक शोकांतिका, आणि शेक्सपीअर, टॉलस्टॉय, डोस्टोव्हस्की आणि हार्डी यांच्यापासून ते आजच्या शतकातील अस्तित्ववादी लेखकांपर्यंत मोठ्या साहित्यातील अनुभव हा देवाच्या अस्तित्वावरील श्रद्धा-अश्रद्धा या अंतिमतेच्या जिज्ञासेभोवतीच केंद्रित झालेला दिसतो. किंबहुना कोणत्याही काळातील साहित्याच्या अनुभवसृष्टीत धर्माच्या अर्थ-जिज्ञासेची ही अंतिमतेची कक्षा नेहमीच येत जाणार असेही म्हणावयास हरकत नाही.

थोडक्यात, धर्मप्रेरणा निरनिराळ्या व्यक्तींच्या जीवनाला आणि समाजजीवनातील अनेक पातळ्यांना स्पर्श करू शकते, हे ध्यानात ठेवावयास पाहिजे. या प्रेरणेचा लोप व्हावयाचा म्हणजे या इतक्या पातळ्यांचा लोप व्हावयास पाहिजे, त्यातून निघणारा निष्कर्षही तितकाच महत्त्वाचा आहे.

धार्मिक आणि निधर्मी संस्थांचे ताण आणि चढउतार

धर्मप्रेरणा आणि धर्मसंस्था यांना पर्याय म्हणून समाजात जो निधर्म आणि ज्या

---

27. David Martin, *The Penguin Survey of Social Sciences*, 1965, p. 176.

निधर्मी संस्था उभ्या राहतात, त्यांचाही या संदर्भात विचार केला पाहिजे. कारण नुसते निधर्मीकरण होते आहे, जीवनाच्या काही क्षेत्रांत (ही क्षेत्रे आरंभीच्या भागात दिग्दर्शित केली आहेतच) निधर्मीकरणाची एकाच सुसंगत दिशेने चाल आहे, असे दाखविल्याने सामाजिक प्रश्नांची नीट उकल होत नाही. या दृष्टीने डेव्हिड मार्टिन यांचे एक भाष्य महत्त्वाचे वाटते. ते म्हणतात. ‘ All institutions expand and decline for a wide variety of reasons and religious institutions are no exception. For example, the contemporary decline in religious institutions may be part of the general *Malaise* which is offsetting every kind of social institution in a time of rapid social change. ’

मार्टिन यांच्या या भाष्याच्या पार्श्वभूमीवर आजच्या काळातील निधर्मीकरणाने प्रभावित झालेली मूल्ये आणि सामाजिक संस्था या दोहोंचा थोडाफार विचार करता येईल. सामाजिक नीतीमूल्यांच्या क्षेत्रांत देवकल्पना ही अडगळ मानून गेल्या शंभर वर्षांत, लोकशाही, राष्ट्रवाद, समाजवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य, यांसारखी निधर्मी मूल्ये आपण प्रस्थापित केली आहेत हे खरे आहे. पण देवकल्पना झुगारून दिल्यामुळे सामाजिक नीतीच्या क्षेत्रात काही गंभीर ताण निर्माण होतात हेही तितकेच खरे आहे. या ताणांचा एक उगम मूल्य-सापेक्षता सिद्धांतात आहे. सर्वच मूल्ये व्यक्ती-काल आणि समाजसापेक्ष आहेत ही भूमिका प्रमाण म्हणून वास्तव असेलही पण अशी मूल्यसापेक्षता आणि मूल्यविहीनता (anomie) यात जे एक महत्त्वाचे अंतर आहे ते राखण्याचे भान सर्व समाजाला राहीलच असे नाही. व्यक्तीला विवेक, व्यापक समाजहित आणि जबाबदारी यांची सुजाण जाणीव असली, त्याच्या जीवनात बुद्धिवाद, संयम, वगैरे शिकवणींनी ती बाणवली तर हे अंतर राखले जाते, असे नेहमी म्हटले जाते. सुटयासुटया व्यक्तींबाबत हे खरेही ठरते. पण जे काही व्यक्तींबाबत खरे ठरते, तेच गट आणि सामाजिक समूह या बाबतींतही खरे ठरेलच असे नाही. घटस्फोट, लैंगिक नीती, राजकारण आणि अन्य क्षेत्रांतील व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि हक्क आणि न्याय-अन्याय या सर्व क्षेत्रांत धर्मनिष्ठ नीती आणि मूल्ये यांच्या अभावी संपूर्ण अराजक बोकाळले आहे हे धर्मवाद्यांचे म्हणणे एक तर सवंग असते किंवा भयाकुल मनः-स्थितीतून तरी आलेले असते हे बरोबर आहे. पण या सर्व क्षेत्रात जी एक सुजाण, समंजस, जबाबदारीची जाणीव असावयास पाहिजे, ती राहात नाही, राहिलेली नाही असा निर्वाळा अनेक विचारवंतांनी, समाजशास्त्रज्ञांनी आणि मानसशास्त्रज्ञांनी दिलेला आहे हे ध्यानात ठेवणे जरूर आहे. व्यक्तीजीवनात दिसणारा आदर्श एकंदर समाजाकडे नेताना मधला सांधा नेमका कोणत्या कारणांमुळे निसटता राहतो, हे सामाजिक शास्त्रांना अजूनहि सांगता येत नाही, पण हा निसटता सांधा हे एकंदर सामाजिक परिस्थितीतील एक महत्त्वाचे वास्तव आहे, हे विसरून चालणार नाही.

धर्म आणि निधर्म या दोहोंनाही आपापल्या संस्थांचा व्यवहार संभाळताना व्यक्ती आणि समाजातील या निसटत्या दुव्यातून निर्माण होणाऱ्या अनेक प्रश्नांना तोंड द्यावे लागते. पण निधर्मी जीवनात केवळ सुजाण जबाबदारीच्या जाणीवेचा तोल असूनही भागत नाही. वैयक्तिकतेला उल्लंघून जाणारी सखोल निष्ठा ज्यातून प्रतीत होईल असे विचार, जाणीवा आणि आकांक्षा स्वीकारणारा एक गट समाजात संस्थाबद्ध व्हावा लागतो. 'संस्थाबद्ध' या शब्दावर येथे जोराचा भर दिला पाहिजे.

धर्माची संस्थाबद्ध परंपरा

भर यासाठी की धर्माची संस्थाबद्ध परंपरा मोठी आणि मूळ धरलेली आहे. पौर्वात्य नाही, पण ख्रिश्चन धर्म तरी दान, करुणा आणि सेवा यांच्या संस्थाबद्ध आविष्काराने नेहमीच समाजाभिमुख राहिला आहे. धर्म जेव्हा जागरूकपणे अशा प्रकारे सामाजिक जीवनात समरस होतो, तेव्हा नीतीशी, देवकल्पनेशी घातलेली चुकीची सांगड, आचार आणि विधिनिष्ठा यांचे स्तोम, पुरोहित वर्गाची पिळवणूक हे संघटित धर्मसंस्थेचे दोष काही प्रमाणात तरी उणावतात. त्याहीपेक्षा सामाजिक गरजांनुसार कार्य करण्याचा लवचिकपणाही धर्मसंस्थेत येतो.

अमेरिकेतील चर्च आणि मिशनरी संघटना याच दिशेने वाटचाल करीत आहेत. अतिरेकी आणि माथेफिरू रोमन कॅथॉलिक सोडले तर शास्त्र, शास्त्रीय संशोधन आणि तंत्रविद्या यांना धार्मिक बैठकीवरून विरोध करणे त्यांना सोडूनच द्यावे लागले आहे. शास्त्रीय संशोधन हे चर्च-अधिष्ठित अशा संस्थांमधूनही होऊ लागले आहे. अमेरिकेच्या धर्मजागृतीच्या मागच्या सामाजिक कारणांमुळेही तेथील चर्चच्या कार्याला एक नवी दिशा आणि चालना मिळाली आहे.[२८] या कारणांची मीमांसा बहुसंख्य समाजशास्त्रज्ञ सर्वसाधारणपणे अशी करतात : 'उद्योगप्रधान आणि बहुजनवादी समाजांचे काही खास सामाजिक आणि मानसिक प्रश्न आणि दुखणी आहेत. हा समाज 'एकाकी समूहांचा' (lonely crowds) आहे. कुटुंबासारख्या प्राथमिक गटांचा दुबळेपणा, यांत्रिकी जीवनामुळे मानवी संबंधांना आलेली करारात्मक आणि औपचारिक अवकळा आणि सेवनावर भर दिल्यामुळे सामाजिक व्यवहारांना आलेले बाजारी स्वरूप, या सर्व कारणांमुळे या समाजात माणसांना भयावह असे एकाकीपण आले आहे. असुरक्षितता आणि काळजी यांच्या असह्य ताणांखाली त्यांची मने मोडत चाललेली आहेत. यातून लैंगिक आणि इतर गुन्हेगारी, निरनिराळ्या प्रकारच्या मनोविकृती निर्माण होत आहेत.' अमेरिकेतील चर्च आणि मिशनरी संघटना या सामाजिक प्रश्नांना आणि दुखण्यांना आपापल्या परीने तोंड देत आहेत. त्यासाठी वर एके ठिकाणी सांगितल्याप्रमाणे त्यांनी अनेक सार्वजनिक क्षेत्रात चर्च-अधिष्ठित अशा संस्थाच निर्माण केल्या आहेत. पण हे करताना चर्चचे

28. Max Lerner, पूर्वोक्त ग्रंथ, पूर्वोक्त खंड आणि प्रकरण.

परंपरागत विधि-आचारनिष्ठ स्वरूप पार बदलले आहे. चर्च हीही एक इतर सामाजिक संस्थांसारखीच समाज-संस्था झाली आहे. एका दृष्टीने हे चर्चचे निधर्मीकिरणच आहे. पण देव-श्रद्धा ही त्यामागची प्रेरणा कडव्या स्वरूपात असल्या-मुळे, या कार्यासाठी उभ्या होणाऱ्या प्रचंड अर्थबळामुळे, मानसोपचार आणि श्रद्धा यांची सांगड घातल्यामुळे, चर्चची धार्मिक प्रतिमा ही शिल्लक राहतेच, आणि निधर्मी संस्थांना एका दृष्टीने पूरक पण दुसऱ्या दृष्टीने प्रतिस्पर्धी असेही तिचे दुहेरी स्वरूप समाज-मनात स्थिर होत जाते.

निधर्मी जीवनातील मूल्यांचा विचार करताना आणखीही एक गोष्ट लक्षात ठेविली पाहिजे. सर्वच मूल्ये किंवा संस्था समाजात एका तर्कसंगत दिशेने प्रगत होतात असे उत्क्रांतिवाद्यांचे एक सूत्र गेल्या शतकात लोकप्रिय झाले होते. ते आपण टाकून दिले आहे असे समजतो. पण कळत नकळत हे सूत्र पुनःपुन्हा समाज-विचारात वापरले जातेच.

ज्याला आपण मूल्यांचा विकास म्हणतो, त्यात जमेची आणि खर्चाची अशा दोन्ही बाजू असतात आणि त्या दोन्ही बाजूंचा विचार करणे अगत्याचे असते. उदाहरणार्थ, पाश्चिमात्य समाजात स्त्री-स्वातंत्र्य आणि स्त्रीचे व्यक्तित्व हे मूल्य समाजात रूढ होऊ लागल्यावर, लैंगिक मूल्यांच्या क्षेत्रात काही गंभीर ताण उत्पन्न झाले. या ताणांचा विचार सुरू केला की मूळ मूल्याबद्दल पुन: एक क्रिये-प्रतिक्रियेचे चक्र सुरू होते. यामुळे सर्वच मूल्यांचा एकतर्फी विकास नेहमी चालू राहत नाही. आणखी एक उदाहरण पाहा.

स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभाव ही फ्रेंच राज्यक्रांतिनंतरची मूल्ये गेल्या शंभर वर्षांत एकत्रित स्वरूपात विकसत होत गेली आहेत असे आपल्याला निखालसपणे म्हणता येईल काय ? या संदर्भात रशियन क्रांती आणि त्यातून निष्पन्न झालेल्या साम्यवादातून बंधुभाव या मूल्याची गळचेपी झाली आणि त्या दृष्टीन या त्रयीची काही एका प्रमाणात पिछेहाटच झाली हा नेहमीचा आक्षेप महत्त्वाचा आहे.[२९]

थोडक्यात, निधर्मी जीवनातील मूल्ये आणि संस्था यांबाबत निर्माण होणारे ताण, धर्माला तुल्यबळ अशी मूल्ये आणि संस्था निर्माण करून आणि त्यांची परंपरा जोपासून हे ताण पेलण्याची त्या त्या समाजातील क्षमता, निधर्मी मूल्ये आणि संस्था यांची कोणत्याही समाजात चढउतार होण्याची शक्यता, आणि आजच्या उद्योग-प्रधान आणि बहुजनवादी समाजातील सामाजिक आणि मानसिक प्रश्नांच्या संदर्भात आपली धार्मिक प्रतिमा अभंग आणि स्थिर ठेवून पाश्चात्य धर्मसंस्थांचे समाज-कार्य चालू राहण्याची शक्यता हे इतके घटक डोळ्यांपुढे ठेवून, धर्मप्रेरणा आणि धर्मसंस्था यांच्या सामर्थ्याचा आणि भवितव्याचा आपण विचार केला पाहिजे.

---

29. Philip Spratt, मूळ लेखाचा अनुवाद, ' नवभारत ', जानेवारी १९६८.

एकूणच या सबंध आणि अतिशय गुंतागुंतीच्या प्रश्नाकडे आपली नेहमीची सांकेतिक भूमिका आपण बदलली पाहिजे. ही भूमिका मूल्यनिष्ठ असते. धर्म, विरुद्ध विज्ञान, धर्म विरुद्ध निधर्म असे विरोधी द्वंद्व त्यात गृहीत धरलेले असते. या प्रत्येकाचे एक स्वतंत्र मूल्य विश्व असते आणि सबंध समाजजीवन हे त्या विश्वाचाच एक भाग असते, असाही आग्रह त्यामागे असतो. धर्म आणि निधर्म यांचे नेमके स्वरूप, त्यांच्यातील आघात-प्रत्याघात, परस्पर-संबंध आणि विरोध आणि प्रत्येकाचे समाजजीवनातील स्थान याबद्दलची वस्तुनिष्ठ आणि वास्तववादी मीमांसाच या मूल्यनिष्ठ आणि द्वंद्वात्मक भूमिकेमुळे होत नाही.

समाजसुधारणा व भारतीय स्त्री-जीवन

चित्रा नाईक

स्त्रियांच्या प्रश्नांविषयी स्त्रियांनीच लिहावे अशी सर्वसाधारण प्रथा पडत चालल्याचे भारतात अलीकडे आढळू लागले आहे. या घटनेचा अर्थ असा लावता येईल की स्वत:च्या सुखदु:खांकडे बुद्धिनिष्ठ दृष्टिकोणातून पाहायला व तो समाजासमोर स्पष्टपणे मांडायला आजची सुशिक्षित स्त्री समर्थ झाली आहे. त्याचबरोबर स्त्रियांच्या समस्या पुरुषांना समजणे अवघड जाते हे देखील या प्रथेचे एक कारण असू शकेल. या दोन्ही कारणांची सयुक्तिकता मान्य करण्यासारखी आहे. स्त्रियांचे प्रश्न भूतदयेच्या भूमिकेतून पुरुषांनी सोडविण्याचा काळ आता उरला नाही. ती भूमिका जेव्हा घेतली जात होती तेव्हा स्त्री ही मनुष्यशक्तीचा पन्नास टक्के भाग आहे याची जाणीव सुधारक पुरुषांना नव्हती तर मुक्या प्राण्यांवर दया करण्याची जी प्रेरणा तीच स्त्रीच्या दास्यविमोचनाचीही होती. ते काम फारसे अवघड नव्हते. पण स्त्रियांचे व्यक्तिमत्त्व, त्यांच्या समस्या, त्यांचे सामाजिक व आर्थिक परिवर्तनातील स्थान या विषयीच्या काही नव्या जाणिवा व नवे प्रश्न आधुनिकतेच्या आव्हानामुळे आता निर्माण झाले आहेत. त्यांची उकल भूतदयेच्या भूमिकेतून करता येण्यासारखी नाही. ही काही स्त्रियांच्या मनातील पारंपरिक स्त्रीत्वामुळे व काहींच्या स्त्रीत्व झिडकारण्याच्या अतिरेकी प्रयत्नांमुळेही नवे प्रश्न निर्माण होत असण्याची शक्यता आहे. त्यांची त्वरेने सोडवणूक करणे मात्र आधुनिकतेच्या गरजांमुळे आवश्यक आहे. शिक्षणाचा प्रसार, आर्थिक स्वातंत्र्य व सामाजिक आणि राजकीय समानसंधीचा

काही प्रमाणात झालेला लाभ, जगातील एकंदर वैचारिक वातावरणात परिवर्तन घडवीत आहे. रंग, धर्म, जाती व लिंग यांवर आधारलेल्या वर्गभेदाविषयी पसरलेले असमाधान, औद्योगीकरण, तंत्रविद्या व आधुनिकीकरणाने बदललेली कार्यक्षेत्रे यांचा परिणाम स्त्रीत्वाच्या कल्पनेवर होत आहे एवढेच नव्हे तर विज्ञानोत्तर जगात 'पुरुषत्वा'ची पारंपरिक वळणाची व सामर्थ्यवान मूर्तीदेखील यंत्रशक्तीपुढे खुजी व सामान्य झाली आहे. स्त्रियांच्या प्रश्नांची दखल बुद्धिनिष्ठ भमिकेतून घेण्याला आरंभ झाला आहे तो याच कारणाने. पण स्त्रियांच्या नव्या समस्या 'जावे त्याच्या वंशा तेव्हा कळे' अशा प्रकारच्या आहेत. त्यांची उकल करणे हे पुरुषांचे काम राहिले नाही. ते तज्ज्ञतेने करावयाचे झाल्यास सुशिक्षित स्त्रियांकडेच सोपविले पाहिजे असे सामान्यत: मानले जाते.

स्त्रियांचे प्रश्न स्त्रियांनाच समजतात

पण स्त्रियांनी ही जबाबदारी घेण्यात खरोखरच विशेष काही आहे का ? स्त्रियांचे प्रश्न स्त्रियांनाच अधिक चांगले समजतात असे का मानायचे ? एखाद्या समस्येचा ऊहापोह करायचा झाला तर लेखकाने ती स्वत: अनुभवलेली असलीच पाहिजे का ? या प्रश्नाचे उत्तर बहुतेक नकारार्थी येईल. ज्यांच्याविषयी विचार करावयाचा, लिहावयाचे, ज्यांच्या पुनरुत्थानासाठी परिश्रम करावयाचे ते सामाजिक घटक स्वत:सारखेच किंवा स्वकीयच असले पाहिजेत असे नाही. सहानुभूती, समभावना, सहसंवेदना या मानवी समूहात राहणाऱ्या कोणत्याही जागृत मनाच्या व्यक्तीमध्ये आढळणाऱ्या प्रवृत्ती आहेत. त्यांच्या प्रभावाने इतरांच्या समस्या समजतात व त्या सोडविण्याची अंतस्थ प्रेरणाही लाभते. उदाहरणार्थ, मजूर वर्गाविषयी मजुरांनीच लिहावे किंवा आदीवासी व हरिजनांविषयी त्यांच्यातीलच कोणा लेखकाने त्यांच्या समस्यांची चर्चा करावी व त्या घटकांनीच त्या सोडवाव्यात अशी खास अपेक्षा आढळत नाही. हे लक्षात घेतले तर असे म्हणावे लागते की, स्त्रिया म्हणजे मनुष्य जातीचा एक अगदी वेगळा भाग असल्याने त्यांच्याशी पुरुषवर्ग समभावना बाळगू शकत नाही. स्त्री हा सामाजिक घटक पुरुषापेक्षा एवढा वेगळा असला पाहिजे की त्याच्या समस्या सहजासहजी पुरुषजातीला कळू शकत नाहीत. म्हणून स्त्रियांच्या प्रश्नांकडे स्त्रियांनीच बारकाईने पाहावे अशी अपेक्षा समाजमानसात उत्पन्न होत असावी. समाजशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीतून पाहता शरीरधर्माचा वेगळेपणा सोडून दिला तर स्त्रिया आणि पुरुष यांच्या मूलभूत प्रवृत्ती, बुद्धिमत्ता, कार्यशक्ती, चारित्र्याचे वळण यामध्ये नैसर्गिक फरक अत्यल्प आहे, किंबहुना नाहीच. पुरुष समूहाबद्दल विचार करताना जसा वेगवेगळ्या सामाजिक परिस्थितीमध्ये राहणाऱ्या पुरुषांच्या दृष्टिकोनात आणि कामधंद्यात फरक आढळतो तसाच वेगवेगळ्या परिस्थितीत राहणाऱ्या स्त्रीसमूहाच्या वृत्तीमध्ये आणि कामाच्या प्रकारांमध्येही फरक आढळतो. त्याशिवाय

समूहाच्या अंतर्गत व्यक्तीव्यक्तींमध्येही पुष्कळच वेगळेपणा असतो. पुरुषसमूहाची प्रतिमा जरी उग्र, राकट, आक्रमक व धीरगंभीर असली तरी काही पुरुष बालिश व नाजूक तर काही सौम्य स्वभावाचे, लज्जाशील आणि अबोल असतात. ज्या स्वभाव-विशेषाला आपण स्त्रीसुलभ मानतो तो त्यांच्या अंगी स्वाभाविकपणे आढळतो. त्या उलट, काही स्त्रियांमध्ये ज्याला पुरुषस्वभाव म्हणता येईल त्याचे दर्शन होते. त्या आक्रमक, धीट, स्वप्रकटीकरणाला उत्सुक आणि सामाजिक प्रशंसेसाठी धडपडणाऱ्या असतात. त्यामुळे, ज्याला आपण 'पुरुषस्वभाव' म्हणतो तो जसा प्रत्येक पुरुषात आढळत नाही तसाच 'स्त्रीस्वभाव' देखील प्रत्येक स्त्रीत दिसू शकत नाही. तथापि, सामूहिक 'मानस' लक्षात घेतले तर लिंगभेदामुळे काही मनोव्यापार वेगवेगळे होतात हे खरे. जननप्रक्रिया, शरीरधर्माचे वैशिष्टय, शरीररचना आणि स्नायु-शक्ती यांतील भेदामुळे पुरुषाचे व स्त्रीचे जीवनविषयक दृष्टिकोण सारखे असू शकत नाहीत, यांत दोघांपैकी कोणाचे तरी सामाजिक स्थान वरचढ किंवा गौण आहे असे म्हणण्याचा हेतू नाही. तसेच, त्यांची सामाजिक व कौटुंबिक कर्तव्ये संपूर्णपणे वेग-वेगळी आहेत किंवा असावीत, असेही म्हणावयाचे नाही. पण स्त्रीची आंतरिक भावना स्त्रीलाच कळते आणि पुरुषाची पुरुषालाच. त्यामुळे वस्तुनिष्ठ दृष्टीने व व्यक्तिनिष्ठ जाणिवेने अंतर्मुख होण्याची शक्ती असलेली सुशिक्षित स्त्री स्वतःच्या समूहाविषयी अधिक बारकाईने व संवेदनशीलतेने विचार करू शकते व लिहू शकते हे खरे आहे. फ्रेंच साहित्यात गाजलेली सीमोन्न द बोव्हुआ हिने लिहिलेले स्त्रीविषयक ग्रंथ याची उत्कृष्ट साक्ष आहेत.[1] हे सत्य लक्षात घेतले तर स्त्री-जीवनाची घडी व्यवस्थित बसविण्याचे कार्य स्त्रियांनाच मोठ्या प्रमाणात करावे लागणार आहे असे म्हटले पाहिजे. सर्वसाधारण समाजसुधारणांच्या प्रवाहात स्त्रियांचाही थोडा लाभ यापूर्वी होऊ शकला. पण त्यांचे प्रश्न अद्याप सुटले नाहीत, दास्यत्वाचे निराकरण संपूर्णपणे झालेले नाही. त्याकरिता त्यांनाच समाजकारणाला योग्य वळण लावण्याची जबाबदारी घ्यावी लागेल असे दिसते. यापुढे जाऊन असेही म्हटले पाहिजे की स्त्रीदास्यविमोचनासाठी स्त्री व पुरुष यांचे समन्वित प्रयत्न होणे अत्यावश्यक आहे.

स्त्रीत्व आणि पुरुषत्व

मानववंशातील एखाद्या व्यक्तिप्रकाराला स्वाभाविक असणारी वर्तनपद्धती सर्वच स्त्रियांवर किंवा पुरुषांवर अथवा या दोन्ही लैंगिक गटांवर पूर्णपणे लादण्याची

---

1. Simone de Beauvoir, *The Second Sex and Nature of the Second Sex*, Four Square Books, 1963.

प्रवृत्ती एखाद्या संस्कृतीमध्ये कशी व का आढळते याचा अभ्यास मार्गारेट मीडने[२] केला. लिंगभेद म्हणजेच स्वभावभेद निर्माण करणारा एकमेव घटक हा सिद्धान्त तिने खोडून काढला. त्या नैसर्गिक घटकामुळे स्त्रीपुरुषांच्या वर्तनपद्धतीला काही मर्यादा पडणे साहजिक आहे. परंतु लिंगभेद एवढाच घटक कुणाही व्यक्तीच्या स्वभावरचनेला अत्यल्प अंशानेच जबाबदार असतो. सामाजिक वातावरण व सांस्कृतिक अनुबंध यांनी वर्तनपद्धतीचे व स्वभावाचे जे पारंपरिक साचे कल्पिलेले असतात त्यांत मुलामुलींना बसविण्याचा प्रयत्न नेहमी घडत असतो. 'स्त्रीत्व आणि पुरुषत्व' या विषयीच्या ज्या ठराविक व ठोकबंद कल्पना असतात त्यांत प्रत्येक व्यक्ती बसविण्याचा हा प्रयत्न म्हणजे समाजाने व्यक्तिविकासाला घातलेला मोठाच अडसर आहे. स्त्री व पुरुष यांच्या नैसर्गिक प्रवृत्ती व वर्तनपद्धती यांविषयीचे आपल्या किंवा युरोपीय समाजातील साचे काही आदिम समाजात बरोबर उलट झालेले तरी आढळतात किंवा त्यांपैकी कोणत्याही एका साच्यात समाजातील सर्व व्यक्तींना त्यांचे लिंगविशेषही जमेला न धरता घालण्यात येते. आपल्यासारख्या काही सांस्कृतिक रचनांत हा साचा लिंगप्रकारावर तर आफ्रिकेतील मसाई, झूलू इत्यादी संस्कृतींमध्ये वयोमानानुसार केला जातो. समाजाची विभागणी त्यामुळे वेगवेगळ्या ठोकळ गटांत होत असते व प्रत्येक गटाला काही गुणावगुण चिकटविले जातात. प्रथमत: हे गट श्रमविभागासाठी केले जातात. काही समाजांत पहिला पुत्र विशिष्ट मानाचे स्थान उपभोगतो. कारण इस्टेटीचा वारसा एका मुलालाच दिल्याने जमिनीची तुकडेतोड होत नाही. पण त्याचे स्थान वेगळे व महत्त्वाचे आहे याची जाणीव त्याच्या जन्मवेळेपासूनच त्याला दिली जाते. हा त्याचा मोठेपणा त्यांच्या अंगभूत गुणांतून उत्पन्न होत नाही; तो आर्थिक व्यवस्थेच्या अनुषंगाने बनविलेल्या समाजव्यवस्थेद्वारे त्याला चिकटविला जातो. तसेच स्त्री-पुरुषांच्या लहान मोठेपणाबद्दलही आहे. उदाहरणार्थ, मीडच्या संशोधनविषयातील तीन संस्कृतींपैकी शेतीप्रधान आरापेश जमात सर्वच्या सर्वच आपल्या कल्पनेतील 'स्त्रीस्वभाव' या साच्यात घडली होती, पण तेथे स्त्रीची बुद्धी पुरुषापेक्षा भारी असल्याचे मानले जात होते. त्याउलट, नरभक्षक मुंडुग्युमार जमातीमध्ये पुरुष व स्त्रिया हे दोन्ही गट 'पुरुषस्वभाव' बाळगून होते. शिकार करणे आणि शत्रूची नरमुंडे जमविणे यांत रमणारी चॅम्बुली जमात ही क्रूरतेचे काम स्त्रियांवर सोपवीत होती आणि गृहकृत्ये, बालसंगोपन व नृत्यसंगीताची सौम्य जबाबदारी पुरुषांकडे देत होती. कलोपासना हेच चॅम्बुली पुरुषाचे प्रमुख ध्येय आहे. या लैंगिक वर्गभेदामुळे निरनिराळ्या व्यक्तींच्यात स्वाभाविकपणे असलेल्या जन्मजात गुणवत्तेचा व वैशिष्ट्याचा

---

2. Margaret Mead, *Sex and Temperament in three Primitive Societies*, Mentor Book, 1952.

अशा ठराविक सामाजिक साच्यात कोंडमारा होत असतो. त्याचबरोबर श्रमविभागाची सोय करण्यासाठी हे भेद प्रथम निर्माण झाले ही गोष्ट कालान्तराने विसरली जाते व जी तडजोड आर्थिक व्यवस्था लक्षात घेऊन झालेली असते ती बाजूला राहून अधिक कर्तृत्ववान कोण स्त्रिया की पुरुष, तरुण की वृद्ध, प्रथम जन्मलेली मुले की त्यानंतर जन्मलेली, असे निरर्थक वाद निर्माण होतात. या साच्यामुळे समाजाचे जे दोन गटांत द्वंद्वविभाजन (dichotomy) घडते ते व्यक्तीच्या व परिणामी समाजाच्या प्रगतीला अवरोध करते. या साच्यातून बाहेर पडण्याची धडपड करणाऱ्या व्यक्तींची परिस्थिती अडचणीची होते. मूलतः सौम्य प्रकृती असणारा व तिचाच आविष्कार करू पाहणारा पुरुष व धडाडीने काम करण्याच्या स्वभावाचे आणि शक्तीचे दर्शन घडविणारी स्त्री अशा व्यक्ती आपल्या व युरोपीय संस्कृतिरचनेत कधी विस्मयाचा तर कधी उपहासाचा व विनोदाचा विषय ठरतात. त्यांच्या अंगभूत गुणांचा उपयोग समाजाला होण्याची शक्यताच आपण ठोकबंद 'स्वभावा'च्या कल्पनेमुळे नाहीशी करतो. मानवनिर्मित साचेबंदपणाने होणारे समाजाचे लैंगिक द्विक्-विभाजन हे प्रथम शारीरिक श्रमविभागाच्या गरजांतून निर्माण झाले हे लक्षात न राहिल्याने श्रमविभागाचे प्रकार व गरजा बदलल्या तरी द्विक्-विभाजन तसेच चालू राहते. यामुळे समाजातील परिवर्तनशीलता व सृजनशीलता खुंटून समाजाला जडत्व येते. स्वभाव, बुद्धी, कार्यशक्ती या सर्वांच्याच बाबतींत साचेबंद गटांचे गुणविशेष सामाजिक परंपरेच्या आधारे योजले जातात आणि द्विक्-विभाजन अधिकाधिक सर्वंकष व कठोर होते. सामाजिक भेद हेच शेवटी नैसर्गिक भेद मानले जातात आणि त्यायोगे समाजातील चलनशीलता व व्यक्तिस्वातंत्र्य यांना अडथळा होतो.

युरोपातील व भारतातील स्त्रीविषयक कल्पना

मुख्यतः कौटुंबिक वातावरण व सामाजिक अपेक्षा यांच्या परिणामातून कोणतेही व्यक्तिमत्त्व घडत असते. त्याचबरोबर, पुरुषाचे कार्य काय किंवा स्त्रीचे कार्य काय त्यांच्या आवतीभोवतीच्या परिस्थितीपासून विभक्त करता येत नाही. सीमोन्न द बोव्हुआने म्हटल्याप्रमाणे स्त्रीचा विचार तर नेहमी पुरुषसापेक्षच केला जातो. तिचे व्यक्तिमत्त्व स्वायत्त नाही असेच मानले जाते. स्त्रीविषयी अशी भावना का असावी ? तिचा उगम फक्त आर्थिक व सामाजिक कारणांमध्ये आहे, की काही मानसिक कारणे या भावनेमागे असण्याचा संभव आहे ? पुरुष हा समाजाचा करणात्मक भाग आणि स्त्री हा जणू अकरणात्मक भाग असे आपला व युरोपीय समाज मानत आला आहे. मानव हा पुल्लिंगी शब्द सर्व मनुष्यजातीचा निर्देश करण्यासाठी आपण वापरतो आणि स्त्रीचा त्यात केवळ अनुल्लेखित समावेश असतो. अशी परिस्थिती का ? प्रजोत्पादनाच्या कार्यामुळे स्त्रीला काही संस्कृतींत दुय्यम स्थान मिळते तर काही ठिकाणी

समाजव्यवस्था चिरंतन करणारी सामर्थ्यशाली देवता म्हणून तिची पूजा होत असते· या वेगवेगळ्या सामाजिक प्रवृत्ती कोणत्या कारणांमुळे उद्‌भवतात ते समजून घेणे अत्यावश्यक आहे. काही समाजशास्त्रज्ञांचे म्हणणे असे आहे की प्रजोत्पादनाचे काम स्त्रीसुलभ असल्याने आदिम समाजातील पुरुषाला तिच्या शक्तीचे भय वाटू लागले होते आणि त्या भीतीचे निराकरण करण्याकरिता त्याने कधी पूजकाची तर कधी आक्रमक हुकूमशाहाची भूमिका स्त्रीच्या बाबतीत घेतली. हे प्रथम घडले पाश्चात्य देशांत. पण आता स्त्रीचे सामाजिक स्थान तिथे उंचावले आहे आणि जिथे संस्कृतीच्या आरंभीच्या काळात स्त्रीची आराधना झाली त्या देशांत तिचे स्थान खालावले आहे. ही एक प्रकारची सामाजिक विकृती आहे व समाजविघटनाच्या प्रक्रियेतील एक प्रबळ चेतक आहे हे भारतातील समाजसुधारकांनी काही अंशी जाणले होते. परंतु त्यांचा रोख स्त्रियांच्या दुरवस्थेचे निराकरण करण्याकडे होता आणि त्याची बैठक भूतदयेची होती. समाजाचा आर्थिक विकास, राजकीय स्वातंत्र्य आणि स्थैर्य यांचा घनिष्ठ संबंध स्त्रियांच्या सुस्थितीशी, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाशी असल्याचे त्यांच्या लक्षात आले नव्हते. अद्यापही ते पूर्णपणे आले आहे असे म्हणता येणार नाही. विशेषेकरून शिक्षणाचा लाभ मिळालेल्या स्त्रियांच्या कार्यपद्धती व दृष्टिकोण यांचा एकंदर आर्थिक सुधारणांवर कसा प्रभाव पडतो याची पुरेशी जाणीव भारतीयांना अद्याप नाही. पाश्चात्य देशांतील स्त्रीविषयक दृष्टि-कोण प्रारंभी असा अनुदारच होता. ॲरिस्टॉटलने स्त्रीचे वर्णन करताना म्हटले होते, ‘Woman is imperfect man’. स्त्री ही एक अपूर्ण व्यक्ती आहे ! या कल्पनेचाच अधिक मनोरंजक विस्तार बायबलमध्ये सृष्टीच्या उत्पत्तीच्या संदर्भात केला आहे. आदिमानव आदम याच्या एका फालतू बरगडीपासून इव्ह या स्त्रीची निर्मिती ईश्वराने केली व आदमची एकलेपणाची तक्रार दूर केली ही कथा स्त्रीचे कनिष्ठ स्थान सहजतेने ठरवून गेली आहे. जे ईश्वराने ठरविले ते मानवाने अर्थातच मान्य केले आणि या ईश्वरप्रणित कनिष्ठतेविषयी तक्रार करणे म्हणजे अधर्म असल्याने ती पाश्चात्य स्त्रीने अनेक शतके मुकाट्याने सोसली. डार्विनच्या उत्क्रान्तितत्त्वाने स्त्री या कनिष्ठतेतून मुक्त झाली. तथापि कोणत्याही समाजाने अद्याप स्त्रीला स्वतंत्र अस्तित्व पूर्णपणे बहाल केलेले नाही. ती परावलंबी, य:कश्चित आणि कम-कुवत प्राणी आहे असेच मानले गेलेले आहे. या संस्कृतीतील पुरुष स्वत:विषयीचा विचार स्त्रियांचा संदर्भ न आणता करू शकतो. परंतु पुरुषाचा संदर्भ समाविष्ट केल्याखेरीज स्त्री आपल्या जीवनाचा विचार करू शकत नाही. ही सर्व चर्चा पाहिली की पाश्चात्य जगातील स्त्रीने हा कनिष्ठपणाचा आरोप झटकून टाकण्यासाठी जी प्रचंड धडपड केली, स्त्रीस्वातंत्र्यासाठी जे आंदोलन इंग्लंड व अमेरिकेत उभारले, त्याचे मूलभत कारण समजू शकते. पौर्वात्य जगातील प्रारंभीच्या काळातील स्थिती याच्या उलट आहे. तिथे स्त्रीला देवता मानलेले आहे. आपल्याकडे ती आदिशक्ती आहे.

समुद्रमंथनातून निर्माण झालेली ती लक्ष्मी आहे. ती स्वतंत्र आणि स्वायत्त सरस्वती, तशीच पराक्रमी दुर्गा आहे. परंतु ज्या समाजामध्ये स्त्रीला आरंभीच्या काळात आद्य देवता मानलेली आहे त्याच समाजामध्ये हळुहळू तिची प्रत्यक्ष सामाजिक भूमिका दास्यत्वाची आणि दुय्यम ठरलेली आहे. जणू काही कथापुराणांतील मान-मरातबात समाधान मानून पौर्वात्य आणि विशेषत:, भारतीय स्त्रीने दास्यत्वाशी तडजोड करून घेतलेली आहे.

एकोणिसाव्या शतकातील सामाजिक सुधारणा व स्त्रिया

भारतातील सामाजिक सुधारणा आणि पाश्चात्य शिक्षण यांचा फार घनिष्ठ संबंध आहे. सामाजिक सुधारणांचा खरा अर्थ काही सामाजिक मूल्यांचे परिवर्तन हा आहे. मूल्यपरिवर्तन सहजासहजी होत नाही. परिवर्तनाची गरज भासण्यासाठी समाजामध्ये एकप्रकारची अस्वस्थता माजावी लागते आणि जे प्रचलित आहे ते बदलले पाहिजे अशी दुर्दम्य इच्छा काही विचारवंतांच्या आणि कार्यकर्त्यांच्या मनात निर्माण व्हावी लागते. समाजविघटन असह्य झाले तर मूल्यपरिवर्तनाची गरज भासते किंवा एका देशातील प्रचलीत मूल्यप्रणालीने दुसऱ्या देशातील वेगळ्या मूल्यप्रणालींशी सामना करण्याचा प्रसंग उद्‌भवला की सामाजिक जीवन अस्वस्थ होऊन मूल्यपरिवर्तनाची प्रक्रिया घडू लागते. एकोणिसाव्या शतकामध्ये भारतात सुरू झालेली सुधारकांची चळवळ या दुसऱ्या प्रकारात मोडते. इंग्रजी शिक्षणाद्वारा ज्या भारतीयांचा ब्रिटिशांच्या संस्कृतीशी घनिष्ठ संबंध आला त्यांच्या विचारांमध्ये व आचारांमध्येही सामना सुरू झाला. मोठी सांस्कृतिक अस्वस्थता माजली. विशेषत: उदारमतवादाच्या धक्क्याने या मूल्यपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेला भारतामध्ये आरंभ झाला. त्या आधी भारतीयांचा एका वेगळ्या संस्कृतीशी म्हणजे इस्लामबरोबर जवळचा संबंध आलेला होता. तथापि हा संबंध केवळ राजकीय आणि लष्करी बाबतींपुरताच मर्यादित राहिला.[3] एकमेकांच्या काही आचारांचे अनुकरण जित व जेत्यांनी केले तरी त्यांच्यांत वैचारिक देवाणघेवाण फारशी झाली नाही. खऱ्या अर्थाने सांस्कृतिक भागीदारी हिंदु-मुसलमानांत घडू शकली नाही. त्यातही दोन्ही धर्मांचे अनुयायी पौर्वात्यच. त्यांच्यांत एक प्रकारचे साम्य होते. त्यामुळे, एक-मेकांच्या मूलभूत मूल्यांना धक्के बसतील, सामाजिक जागृती निर्माण होईल, आणि त्यातून काही मूल्यसंकर किंवा मूल्यसंक्रमण घडेल असा संभव फारसा नव्हता. स्त्रियांची स्थिती पाहता दोन्ही संस्कृतींतील फरक केवळ त्यांच्या दुरवस्थेतील प्रकारांचा होता आणि त्यांतील बरेवाईट जोखून घेतल्यास तफावतीचे प्रमाण अंशांत मोजण्यासारखे होते. इंग्रजी शिक्षण व सांस्कृतिक जीवन यांच्या प्रभावाने मात्र

3. K. M. Panikkar, *The Foundations of New India*, Allen and Unwin, London, 1963, pp 21-27.

भारतात नवे विचार ज्या जोमाने पसरले व मूल्यपरिवर्तन ज्या धडाक्याने होऊ लागले त्या घटनेला जगात इतरत्र कोठे तोड नाही. ब्रिटिशांनी भारतात आणलेली पाश्चात्य शिक्षणपद्धती, शासनपद्धती आणि न्यायपद्धती यांनी भारतीय जीवन-प्रणाली उलथीपालथी केली. ब्रिटिश न्यायपद्धतीमुळे आणि शासनपद्धतीमुळ भारतीयांना काही काळ जी शांतता आणि सुव्यवस्था लाभली ती भारतीयांना अनोखी होती. या शांततेच्या परिस्थितीत शिक्षणव्यवस्था प्रथमच संघटित झाली. राजकीय स्वास्थ्य लाभल्याने स्वतःची सामाजिक परिस्थिती व राज्यकर्त्यांची सामाजिक परिस्थिती यांच्याकडे तुलनात्मक दृष्टीने पाहायला विचारवंतांना वेळ सापडला. भारताच्या विविध भागांतील सुशिक्षितांच्या व्यक्तिमत्त्वाला ब्रिटिश शिक्षणपद्धतीने एक विशिष्ट व नवा आकार देऊन त्यांचा एक सहकारी व सुधारणावादी समूह निर्माण केला. ज्या काळामध्ये भारताचा संबंध ब्रिटनशी आला तो काळ वॉटर्लूच्या लढाई नंतरचा होता आणि त्या काळामध्ये फ्रेंच राज्यक्रांतीतून घडलेल्या नव्या विचारांचा पगडा युरोपीय समाजावर बसलेला होता हे लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे. व्यक्ति-स्वातंत्र्य, लोकराज्य, समता, बंधुभाव या नव्या व रोचक संकल्पनांनी आणि सिद्धान्तांनी भारतीय मनाची मोठ्या चपळाईने पकड घेतली. युरोपातील शांतते-मुळे एकोणिसाव्या शतकात भारतीयांना तेथे जाणे आणि शिक्षणाचा लाभ मिळविणे शक्य झाले. सोळाव्या शतकापासून तो अठराव्या शतकापर्यंत जरी सहस्रावधी युरोपीयांनी व्यापाराच्या, राज्यशासनाच्या अगर धर्मप्रसाराच्या निमित्ताने भारतात प्रवेश केलेला असला तरी एकोणिसाव्या शतकापूर्वी हा प्रवाह एकमार्गीच राहिला होता. भारतीयांनी युरोपच्या प्रवासाला आरंभ केल्यामुळे पौर्वात्य व पाश्चात्य संस्कृतींचा जसा सामना आणि समन्वय होऊ लागला तसा त्या आधी घडू शकला नव्हता. भारताला युरोपचा पहिल्याप्रथम खऱ्या अर्थाने शोध लागला तो राजा राममोहन रॉय यांनी १८३० साली युरोपला भेट दिली तेव्हा. त्यानंतर हळूहळू इंग्लंडला व इतर युरोपीय देशांना भेट देणाऱ्या भारतीयांची संख्या वाढू लागली. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस ऑक्सफर्ड, केंब्रिज व एडिंबरा या विद्यापीठांत अनेक भारतीय अध्ययन करीत होते. भारतीय बुद्धिवंत, कारखानदार, व्यापारी आणि हिंदू धर्मप्रचारकदेखील याच काळामध्ये युरोपीय विचारांच्या आणि संस्कृतीच्या सान्निध्यात निकटपणे आले. गेले. त्यांच्या स्वतःच्या विचारांवर आणि त्यांनी आरंभिलेल्या भारतीय समाजाच्या पुनर्निर्माणाच्या चळवळीवर या युरोपीय भेटींचा फार खोलवर परिणाम झाला. भारतीय सामाजिक सुधारणा आणि पाश्चात्य शिक्षण यांचा हा कार्यकारणभाव लक्षात घेतला नाही तर आधुनिक भारताचे स्वरूप समजणेच अशक्यप्राय होईल. आधुनिक भारतीय स्त्रीचे शिक्षण व सामाजिक स्थान यांची घडण या युरोपीय संपर्कातूनच आपोआप झालेली आहे हे लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे.

आजच्या भारतातील स्वतंत्र समाज हा १९४८ च्या स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर घडलेला नाही. त्यापूर्वी शंभर वर्षे आधी तो पुनर्रचनेच्या प्रवाहात सापडलेलाच होता. आजचा स्वतंत्र भारत जी संस्कृती विकसित करीत आहे तिचा खरा आरंभ राजा राममोहन रॉय यांच्या १८३० च्या युरोपीय भेटीत झालेला आहे हे विसरता येणार नाही. आधुनिक भारत मनुस्मृतीच्या कायदेकानूंनी घडविलेला नाही. भारतीय राज्यघटनेमध्ये आवर्जून मांडलेल्या मानवी हक्कांची तत्त्वे ज्या फ्रेंच राज्यक्रांतीतून उदय पावलेली आहेत, तिच्या आणि ब्रिटिश उदारमतवादाच्या प्रभावाने तो घडलेला आहे. इंग्लंडमध्ये स्वीकारलेल्या समाजवादाच्या तत्त्वांचाच पुरस्कार आजचा भारत करीत आहे. भारतातील सामाजिक क्रांतीमध्ये हरिजनांची सुधारणा जातीयवादाचे निराकरण, स्त्रियांच्या दास्यत्वाचे निर्मूलन अशा गोष्टी आणि त्याच-बरोबर लोकशाही पद्धतीचे धर्मनिरपेक्ष गणराज्य, या गोष्टी मूलतः] पाश्चात्य विचारांतून घेतलेल्या आहेत. अनेकविध संस्कृतींचा समन्वय करण्याची भारताची जी मूलभूत प्रवृत्ती आहे तिच्यामुळे गेल्या १५० वर्षांत हे नवे युरोपीय विचार भारताने आत्मसात केलेले आहेत. वेगवेगळे आर्थिक विचार, परस्परविरोधी भासणारे सामाजिक व राजकीय गट, या सर्वांशी तडजोड करून राहण्याची आपली नवी प्रथा मात्र खरे पाहता ब्रिटिशांची आहे. १९११ साली गोपाळ कृष्ण गोखले यांनी असे विधान केले होते की जगातील इतर देशांबरोबर पाश्चिमात्य संस्कृतीचा आलेला संबंध केवळ बाह्य चिन्हांपुरताच राहिलेला आढळतो. परंतु भारताच्या बाबतीत बोलावयाचे झाले तर पाश्चात्य संस्कृतीचे भारताला रुचण्यासारखे काही भाग भारताच्या प्रकृतीमध्ये पूर्णपणे मिसळून गेले आहेत. भारताच्या प्रकृतीतून या मूल्यांचे उच्चाटन आता होणे शक्य नाही. रूढिप्रिय व्यक्तींकडून या मूल्यपरिवर्तना-विषयी जो अद्याप भीतिग्रस्त आक्रोश होतो तो या मूल्यपरिवर्तनाच्या सखोलतेचा निर्देशक आहे असेच म्हणावे लागते. ज्या सामाजिक संस्थांना मध्ययुगीन भारतीय जीवनप्रणालींनी संरक्षण दिलेले होते त्या जेव्हा जेव्हा या मूल्यपरिवर्तनाच्या आघाताने भरभर कोसळू लागल्या तेव्हा तेव्हा रूढिवाद्यांचा आक्रोश अधिक कर्कश झाल्याचे प्रत्ययाला आलेले आहे. घटस्फोटाचा कायदा, वडिलार्जित मालमत्तेवर स्त्री-पुरुषांना समान हक्क देणारा नवा हिंदू कायदा, हरिजनांना सार्वजनिक जागी आणि देवालयांत मुक्तद्वार ठेवणारा कायदा, विधवा–विवाहाला आणि आंतरजातीय विवाहाला परवानगी देणारा कायदा, संमती-वयाचा कायदा यांतून जो सामाजिक बदल घडला आहे त्याला रूढिप्रिय व्यक्तींकडून होणारा कडवट विरोध पाहिला की भारतीय जीवनात या नव्या प्रवृत्ती रुजल्या आहेत असे म्हणावे लागते.

सुधारणा व शिक्षण

भारतातील सामाजिक सुधारणांच्या अग्रगण्य नेत्यांनी स्त्री जीवनाच्या सुधारणेचा

सतत पुरस्कार केलेला आहे आणि स्त्रियांच्या शिक्षणावर त्यांनी विशेष भर दिलेला आहे, हे विसरता येण्यासारखे नाही. शिक्षण हे दास्यविमोचनाचे एक प्रभावी साधन आहे. सामाजिक चलनशीलता व सुस्थिती, कर्तृत्वशक्ती आणि बुद्धिप्रामाण्य या सर्वांची वृद्धी आणि जोपासना शिक्षणातून होत असते. त्यामुळे सामाजिक सुधारणांचा कार्यक्रम शिक्षणापासून अलिप्त राहू शकत नाही. भारतीय समाज-सुधारणेच्या प्रवाहात मागास वर्गांचे व स्त्रियांचे शिक्षण फार मोठी भर घालते ते यामुळेच.

सामाजिक सुधारणांना कायदेशीर स्वरूप देण्याला पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळात आरंभ झाला. १९२१ मध्ये जी मर्यादित स्वायत्तता भारतीयांना दिली गेली तिच्या कार्यवाहीच्या दृष्टीने केंद्रीय सरकारला कायदा करणारी नवी यंत्रणा निर्माण करावी लागली. या यंत्रणेद्वारे जुने हिंदू कायदे बदलावयाचे असल्यामुळे तिच्यात बिगर-शासकीय भारतीयांचा बहुसंख्येने समावेश करण्यात आला. प्रांत पातळीवर लोकनियुक्त प्रतिनिधींच्या हाती कायदेकानू करण्याचे काम मोठ्या प्रमाणात दिले गेले. पहिल्याप्रथम जे कायदे झाले त्यांमध्ये केंद्रीय विधानसभेने मंजूर केलेले दोन विवाहविषयक कायदे महत्त्वाचे ठरतात. भारतातील समाज सुधारणेमध्ये स्त्रियां-विषयीच्या सुधारणांचे कार्य अशा रीतीने आरंभापासून गुंफले गेलेले आहे. Civil Marriages Act आणि Age of Consent Act या दोन्ही कायद्यांनी मनुस्मृतीच्या काही मूलभूत बंधनांवर घाला घालून ती तोडून टाकली. पहिल्या कायद्याने जातिसंस्थेवर आघात केला तर दुसऱ्या कायद्याने बाल विवाहामुळे निर्माण झालेल्या स्त्रियांच्या दास्यत्वाच्या प्रथेवर फार मोठा हल्ला चढविला.

स्वतंत्र भारताने तयार केलेल्या राज्यघटनेद्वारे मानवी हक्कांचे संरक्षण घडले पाहिजे, अशी खबरदारी भारतीय सामाजिक नेत्यांनी घेतलेली आहे. नव्या कायद्यांनी अस्पृश्यता नाहीशी केली आहे आणि अस्पृश्यतेची प्रथा चालू ठेवणारांना कायद्याने गुन्हेगार मानलेले आहे. स्त्रियांना समानता दिली गेली आहे आणि घटनेच्या मार्गदर्शक तत्त्वांनुसार शासनाने सर्वांना न्याय देण्याची जबाबदारी उचलली आहे. सामाजिक, राजकीय आणि आर्थिक बाबतीतही न्यायाने वागण्याची जबाबदारी शासनाने मान्य केली आहे. प्रौढ मतदानाच्या हक्काने सर्व नागरिकांना विचार-पूर्वक स्वतःचे प्रतिनिधी निवडून देण्याचा अधिकार लाभलेला आहे. अखिल भारतात एकच विवाहविषयक कायदा आता लागू झाला आहे आणि त्यामध्ये एकपतीत्व व एक-पत्नित्व, घटस्फोटाचा अधिकार, अशा स्त्रीपुरुषांना समान सामाजिक स्थान देणाऱ्या गोष्टी समाविष्ट आहेत. मालमत्तेविषयीच्या कायद्यात वडिलोपार्जित संपत्तीत मुलीचा पूर्ण वाटा वारसा हक्काने मान्य झाल्यामुळे एकत्र कुटुंबपद्धती नाहीशी होऊ लागली असून तिच्यात सतत आढळणाऱ्या स्त्रियांच्या दास्यत्वाचे बऱ्याच प्रमाणांत निराकरण झालेले आहे. आधुनिक भारतातील समाज सुधारणेच्या

तत्त्वांचा आणि प्रक्रियांचा विचार केला तर त्या सुधारणेमध्ये स्त्रियांच्या स्थितीची सुधारणा अभिप्रेत आहे हे स्पष्टपणे लक्षात येते. समाजाचे सातत्याने पुनर्निर्माण झाले पाहिज यावर विसाव्या शतकाच्या आरंभीच्या काळात लोकमान्य टिळकांनी ('धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगेयुगे ' याचा अर्थ समाजपरिवर्तनाला साहाय्यक आहे हे सांगून) जो भर दिला त्यातून सर्वसामान्य समाजसुधारणाच नव्हेत तर स्त्री सुधारणेच्या आंदोलनालादेखील अप्रत्यक्षपणे चालना मिळाली. सामाजिक संस्था काळाच्या ओघात जेव्हा निर्बल होतात आणि विनाश पावतात व जेव्हा सामाजिक अराजक माजते अशा वेळी काही प्राचीन मूल्यांचा नवा अर्थ लावून समाज धारणे- साठी त्यांचा उपयोग करणे व बदलत्या परिस्थितीप्रमाणे नवी मूल्यनिर्मिती करणे किती आवश्यक आहे हे गीतेच्या अन्वयार्थातून लोकमान्यांनी सुशिक्षितांसमोर स्पष्ट केले. ही परिवर्तनाची विचारप्रणाली भारतीयांना नवी होती. इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या व पाश्चात्य विचारांमध्ये मुरलेल्या समाजसुधारकांना जे शक्य झाले नाही ते या मूल्यपरिवर्तनाच्या प्रतिभाशाली प्रयत्नांतून घडले. त्यातून भारतीयांची अस्मिता जागी झाली, हरवलेला आत्मविश्वास त्यांना परत सापडला. या लढाऊ कर्मवादाच्या उद्‌घोषामुळे जातीसंस्था व त्यांच्यांतून घडणारे सामाजिक अन्याय, ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या कार्यामुळे भारतीय समाजावर घडणारे काही अयोग्य परिणाम, भारतीयांच्या अकरणात्मक वृत्तीमुळे देशात आलेले शैथिल्य यांना थोडाबहुत आळा बसण्यास साहाय्य झाले. या प्रक्रियेत स्त्रियांच्या सुधारणेला जरी प्रत्यक्ष मदत झाली नाही तरी समाजातील अन्यायी प्रथा या खऱ्या अर्थाने भारतीय संस्कृतीच्या द्योतक नाहीत याची जाणीव झाल्यामुळे स्त्रियांची सामाजिक स्थिती सुधारण्यासाठी, आणि त्यांच्या शिक्षणाला चालना देण्यासाठी, समाज निश्चल नसून परिवर्तनशील आहे हे सांगणाऱ्या या नव्या विचारांचा फार उपयोग झाला.

स्त्रियांचे शिक्षण व समाजपरिवर्तन

युरोपीय संस्कृतीचा जो एकंदर परिणाम सुशिक्षित भारतीयांच्या जीवनावर झाला त्यामध्ये स्त्रियांविषयीचे विचार आणि आचार यांतदेखील पुष्कळ बदल घडला आहे. इंग्रजी भाषेतून पत्नीवाचक better half या शब्दाचा जसा भारतीयांना परिचय झाला तसाच स्त्रियांशी वागताना युरोपीय शिष्टाचाराला संमत असलेल्या वर्तन प्रकारांचा परिचय त्यांना झाला. ख्रिश्चन मिशनरी लोकांनी काढलेल्या संस्थांमध्ये स्त्रियांना शिक्षण मिळू लागले आणि नवे इंग्रजी ज्ञानदेखील स्त्रिया सहज- पणे आत्मसात करू शकतात हे सुशिक्षित पुरुषांना पटू लागले. या परकीय शिक्षणाला हिंदू समाजात प्रवेश करू द्यावा की नाही याविषयी साहजिकच पुष्कळ मतभेद होते. स्त्रियांना शाळेत व महाविद्यालयांत शिक्षणासाठी पाठविणे परंपरानिष्ठ समाज- मनाला लवकर पटण्यासारखे नव्हते. तथापि अनेक सुशिक्षित घरांत इंग्रजी संभाषण

शिकविण्याकरिता ख्रिश्चन व युरोपियन शिक्षकांचा त्या वेळी प्रवेश झाला.[४] ब्रिटिश गव्हर्नरकडे समारंभाला जाताना पत्नीला बरोबर नेणे भाग पडत असे. त्यामुळे तिला निदान जुजबी संभाषण येण्याची गरज होती. पण त्यांच्या शिक्षकांचे इंग्रजीचे ज्ञान उत्कृष्ट असले तरी युरोपीय संस्कृतीचे खरे ज्ञान बेताचेच असे. त्यामुळे युरोपीय वर्तनप्रकाराच्या बाह्यअंगांची आणि शिष्टाचाराची माहिती त्या जितक्या सहजतेने विद्यार्थिनींना देऊ शकत असत तितक्या सहजतेने पाश्चात्य विचारांची बैठक त्या समजावून सांगू शकत नसत. त्यांच्या हातून शिकलेल्या अनेक युवती बाह्यवर्तनाच्या बाबतींत पाश्चात्य पद्धतीने वागू लागत. त्यामुळे समाजाचा त्यांच्यावर रोषही होत असे. तथापि स्त्रिया जेव्हा शिक्षणसंस्थांमध्ये प्रवेश घेऊन शिकू लागल्या तेव्हा त्यांचे वैचारिक शिक्षणही होऊ लागले. केवळ पाश्चात्य संस्कृतीच्या बाह्यअंगां-विषयीची उत्सुकता कमी होऊन त्यांतील वैचारिक आशयाकडे त्या आकर्षित होऊ लागल्या. राजा राममोहन रॉय, ईश्वरचंद्र विद्यासागर, महर्षि धोंडो केशव कर्वे, महात्मा फुले, गोपाळ गणेश आगरकर अशा समाजसुधारकांनी स्त्रियांच्या दास्य-विमोचनासाठी आणि शिक्षणासाठी जे कसोशीने प्रयत्न केले त्यांच्या परिणामाने स्त्रियांच्या अनेक सामाजिक अडचणी कमी झाल्या. ईश्वरचंद्र विद्यासागरांनी १८५५ साली हिंदू विधवांच्या पुनर्विवाहाविषयी जे पुस्तक लिहिले त्यात हिंदू शास्त्रांची देखील अशा पुनर्विवाहाला संमती आहे, हे दर्शविण्याचा प्रयत्न केला. मुख्यत्वेकरून त्यांच्याच प्रयत्नांमुळे १८५६ साली लॉर्ड कॅनिंग यांनी पुनर्विवाहाचा कायदा पास केला. महाराष्ट्रामध्ये ज्या व्यक्तींनी ईश्वरचंद्रांच्या या चळवळींना साहाय्य केले त्यांमध्ये महात्मा फुले, डॉ. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर, सर नारायण चंदावरकर, गोपाळ गणेश आगरकर, मोरोबा कान्होबा, न्या. रानडे, महर्षि कर्वे, शेठ माधवदास रघुनाथदास, अशी समाजात प्रतिष्ठा आणि मान्यता पावलेली मंडळी होती. स्त्रियांचे शिक्षण हे त्या काळच्या समाजसुधारणेचे महत्त्वाचे अंग होते. महाराष्ट्रामध्ये मुलीं-साठी पहिली शाळा १८२४ साली अमेरिकन मिशन या संस्थेने काढली. १८२९ ते १८३० या काळात मुलींसाठी आणखी सहा शाळा स्कॉटिश मिशनरी सोसायटीने काढल्या. १८३१ साली अहमदनगर येथे अमेरिकन मिशन मुलींची शाळा सुरू झाली. अशा पद्धतीने मुलींच्या शिक्षणाला पुष्कळ मोठ्या प्रमाणात आरंभ झाला. तथापि या शाळांमध्ये मुलींना पाठविणे हे समाजातील वरिष्ठ प्रतीच्या नागरिकांना संमत नव्हते. किती झाले तरी या परधर्मीयांनी काढलेल्या आणि या परकीय संस्कृती शिकविणाऱ्या शाळा होत्या. त्यामुळे लवकरच स्वतःची संस्था स्थापून मुलींच्या शिक्षणाची सोय करण्याची गरज अशा नागरिकांना भासू लागली. १८४७ साली मुंबईमध्ये Students' Literary and Scientific Society ही संस्था

4. *Evidence taken before the Bombay Provincial Committee of Indian Education Commission* (1882), p. 21.

एलफिन्स्टन संस्थेच्या काही विद्यार्थ्यांनी स्थापन केली. यांतील बहुतेक सर्व विद्यार्थी नंतरच्या काळात राजकीय व सामाजिक क्षेत्रांतील प्रसिद्ध नेते झाले. त्यांत दादाभाई नौरोजी, डॉ. भाऊ दाजी, रावसाहेब मंडलीक आणि त्यांचे इतर सहकारी होते. १८४९ मध्ये जी शाळा या विद्यार्थ्यांनी सुरू केली ती त्यांच्या फावल्या वेळामध्ये म्हणजे सकाळी ७ पासून ९ वाजेपर्यंत भरत असे. शाळेचे शिक्षक कॉलेजमध्ये शिष्य-वृत्ती धारण करणारे विद्यार्थी होते आणि काही तेथील कनिष्ठ प्राध्यापकही होते. ते कोणतेही वेतन न घेता दररोज २ तास शिकवीत असत. संस्थेच्या शाळेचे वर्ग काही दानशूर नागरिकांनी दिलेल्या जागेमध्ये भरत. हळुहळू या स्वयंसेवक शिक्षकांचा वेळ त्यांच्या स्वतःच्या इतर कार्यासाठी अधिक द्यावा लागल्यामुळे पगारी शिक्षक नेमून आणि भाड्याने जागा घेऊन शाळा भरविण्यास सुरुवात झाली. १८५४ साली या संस्थेतर्फे मुलींसाठी मुंबई शहरात ९ शाळा चालू होत्या आणि त्यांमध्ये एकंदर ६५० विद्यार्थिनी होत्या. परंतु या उपक्रमाविषयीची विशेष लक्षात घेण्या-सारखी गोष्ट म्हणजे त्याच्या प्रवर्तकांत आणि आर्थिक साहाय्यकर्त्यांत हिंदूंपेक्षा पारशी सदस्यांचा अधिक भरणा होता. १८५४ साली ज्या शाळा चालू होत्या त्यांचा बहुतेक सर्व खर्च मुंबईच्या कामाबंधूंनी व पटेल नावाच्या पारशी नागरिकांनी चाल-विला होता. याच सुमारास पुण्यामध्ये महात्मा ज्योतिबा फुले यांनी १८५१ साली मुलींची शाळा सुरू केली. तिचे वैशिष्टय म्हणजे ती मागास वर्गातील मुलींसाठी होती. म. फुले आणि त्यांच्या पत्नी ही शाळा चालवीत असत. ही चालविताना फुले पतीपत्नींना किती सामाजिक विरोध आणि आर्थिक अडचणी सोसणे भाग पडले ते सर्वश्रुत आहे. म. फुले यांच्या समाजकार्यामध्ये सामान्य जनतेविषयीच्या सहानुभूतीचा भाग अधिक होता. त्यांच्या प्रयत्नांची आखणी प्रामुख्याने मागास वर्गाच्या पुनरुज्जीवनासाठी आणि विशेषतः ब्राह्मणेतरांना योग्य सामाजिक स्थान मिळवून देण्यासाठी होती. तथापि स्त्रियांविषयीची त्यांची करुणा इतकी सखोल होती की सर्वसामान्यपणे ब्राह्मण समाजाला विरोध करीत असतानादेखील ब्राह्मणांतील गरीब विधवांना साहाय्य करण्याला त्यांनी कधीही आढेवेढे घेतले नाहीत विधवा-विवाहाला त्यांनी पूर्णपणे व सातत्याने पाठिंबा दिला. महाराष्ट्रातील १८६४ मध्ये झालेला पहिला विधवा-विवाह हा म. फुले यांच्या कर्तृत्वाचा परिणाम होता. एकंदरीने, भारतातील व महाराष्ट्रातील सुधारणावादामध्ये स्त्रियांची सुधारणा हे एक प्रमुख अंग आहे हे स्पष्ट दिसते. त्या सुधारणेचा भर त्यांचे सामाजिक दास्य कमी करण्यावर असल्याने विधवा विवाहाला उत्तेजन, बाल विवाहाला बंदी आणि शिक्षणासाठी सोयी करणे अशा उद्दिष्टांना व कार्यक्रमांना महत्त्व दिले गेले.

स्त्रियांच्या सुधारणेसाठी स्त्रियांचे प्रयत्न

एकोणिसाव्या शतकात स्त्रियांच्या सामाजिक सुधारणेकरिता जे प्रयत्न झाले

त्यांत काही स्त्रियांचा पुढाकार निश्चितपणे होता. महाराष्ट्रामध्ये पं. रमाबाई रानडे, गुजराथेत महाराणी चिमणाबाईसाहेब गायकवाड आणि बंगालमध्ये श्रीमती पी. के. रॉय या स्त्री-दास्यविमोचनासाठी व सुधारणेसाठी तळमळीने झगडणाऱ्या स्त्रियांनी एकोणिसाव्या शतकातील स्त्री-सुधारणेच्या एकंदर आंदोलनाला फार मोठ्या प्रमाणात आधार दिला. पण खरे पाहिले तर स्त्रियांच्या सुधारणेसाठी फार मोठ्या प्रमाणात स्त्रियांना प्रथम प्रोत्साहन मिळाले ते महात्मा गांधींच्या सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रयत्नांमधून.५ गांधीजींच्या नेतृत्वाने सामान्य जनता व विशेषाधिकारप्राप्त जनता असा भेदभाव कधी केला नव्हता हे खरे, पण सामान्यांच्या दुःखनिवारणावर त्यांनी लक्ष केंद्रित केले होते. याचाही परिणाम स्त्रीसुधारणेच्या उपक्रमांवर झाला. गांधीजींच्या कार्याच्या आरंभापासूनच ग्रामीण समाजाच्या पुनरुज्जीवनावर त्यांचा विशेष भर होता. या समाजातील स्त्रियांची दुःखे त्यांनी पाहिली होती आणि त्यांची या दुःखांतून मुक्तता झाल्याखेरीज ग्रामीण समाज सुधारणार नाही अशी त्यांची खात्री होती. भारतीय स्त्रीमध्ये असलेल्या प्रचंड कार्यशक्तीची जाणीव गांधीजींना होती आणि तिचा उपयोग स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या आणि ग्रामीण समाजाच्या पुनरुज्जीवनासाठी करून घ्यावा असे त्यांच्या मनाने ठरविले होते. त्यांच्याकडून मिळालेल्या प्रेरणांमुळे स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात नागरी व ग्रामीण स्त्रियांनी फार मोठ्या संख्येने भाग घेतला. परदेशी वस्तूंवर आणि कापडावर बहिष्कार टाकणे, दारूच्या दुकानांवर पिकेटिंग करणे आणि सत्याग्रह करून तुरुंगवास पत्करणे स्त्रियांना सवयीचे झाले होते. स्वातंत्र्यसंग्रामात त्या इतक्या प्रमाणात आघाडीवर होत्या की त्यांची बरोबरी करण्यासाठी पुढे येणे अनेक ठिकाणी पुरुषांना भाग पडले. स्त्रियांना समान हक्क व समान संधी दिली पाहिजे, असे गांधीजींचे ठाम मत होते. आणि त्याकरिता त्यांनी परोपरीने प्रयत्न केले. १९२१ च्या स्वातंत्र्य आंदोलनात स्त्रिया जेव्हा तुरुंगांत जाऊ लागल्या तेव्हा गांधीजी म्हणाले की, निदान याबाबतीत तरी स्त्रियांना पुरुषांबरोबर समान संधी मागता येणार नाही असे वाटले होते. परंतु ते खोटे ठरलेले आहे. त्यामुळे स्वातंत्र्यप्राप्तीचे श्रेय मिळविण्यात भारतातील स्त्रियांना आणि पुरुषांना समानता लाभली. स्त्रियांची पुरुषांबरोबर समान भागीदारी हा सत्याग्रहाच्या चळवळीचा एक विस्मयजनक विशेष आहे. १९२१ सालापासून गांधीजींनी भारतीय स्त्रीमध्ये केवळ स्वतःच्या हक्काचीच नव्हे तर स्त्री व पुरुष यांच्या अंगभूत शक्तीच्या समानतेविषयीची जी जाणीव निर्माण केली तिचे सांस्कृतिक महत्त्व फार मोठे आहे. स्वातंत्र्यसंग्रामातील भागीदारीमुळे मतदानाच्या हक्कासाठी वेगळी चळवळ न करताही स्त्रियांना सर्व प्रकारची सामाजिक व राजकीय समता व त्यांचे सुयोग्य स्थान भारताच्या राज्यघटनेत लाभलेले आहे.

---

5. K. M. Panikkar, *The Foundations of New India*, George Allen and Unwin, London, 1963, pp. 108 112.

हे राजकीय स्थान म्हणजे स्वातंत्र्यसंग्रामातील कामगिरीबद्दल स्त्रियांनी मिळविलेले बक्षीस आहे. भारताला स्वातंत्र्य मिळताच स्त्रियांना अत्यंत उच्च अधिकारपदावर नियुक्त करण्यात आले. त्यांना मंत्रीपदे दिली गेली. राष्ट्रसंघामध्ये भारताचे प्रतिनिधित्व त्यांनी केले. एका मागास देशातील या स्त्रीविषयक घटनांचे जगाला फार आश्चर्य वाटलेले आहे. त्याचबरोबर या स्त्रियांनी आपापली स्थाने केवळ कशीबशी राखली नाहीत तर उत्कृष्टपणे आणि बुद्धिमत्तेच्या जोरावर पटकावली आहेत, यांविषयीही जगाला विस्मय वाटलेला आहे. तथापि काही स्त्रियांनी उच्च स्थाने पटकावली म्हणून सर्व भारतीय स्त्रियांची राजकीय व सामाजिक परिस्थिती संपूर्णपणे बदलली आहे, त्यांना न्याय मिळालेला आहे व समानता आणि समान संधी प्रत्यक्षात दिली गेली आहे असे म्हणता येणार नाही. कायद्याने त्यांना समानता दिलेली आहे. प्रौढ मतदानाचा हक्क मिळाल्यामुळे त्या भारताच्या स्वतंत्र नागरीक ठरल्या आहेत. ग्रामीण भागामध्येदेखील त्यांच्यासाठी स्थानिक शासनसंस्थांत जागा राखून ठेवलेल्या आहेत आणि काही ठिकाणी ग्रामपंचायतीतील सर्वच्या सर्व जागादेखील स्त्रियांनी जिंकल्याची उदाहरणे आहेत. समान शैक्षणिक पात्रता आणि कामाचा प्रकार यांसाठी स्त्रियांना आणि पुरुषांना समान वेतन द्यावे असा दंडक भारतीय कायद्याने घातलेला आहे. याबाबतीत भारत ग्रेट ब्रिटनच्या पुढे गेलेला आहे. तथापि स्त्रियांना राजकीय हक्कांमध्ये जरी समानता मिळाली असली व त्यामुळे अनेक अन्याय कायद्याने दूर झालेले असले तरी दैनंदिन सामाजिक जीवनात ते दूर झालेले आहेत किंवा स्त्रियांना नोकरीधंद्यात खरोखर समान वागणूक मिळते आहे. असे मात्र अद्यापही म्हणता येणार नाही. अलीकडच्या काळात स्त्रियांच्या हित-संरक्षणासाठी काम करणाऱ्या संघटनांनी अखिल भारतीय पातळीवर आणि प्रांतीय पातळीवर जे कार्य हाती घेतलेले आहे त्यामध्ये कायदेशीर सुधारणा, शिक्षणाची समान संधी यांचा विचार अधिक झालेला आहे. पण मध्यम वर्गातील अहर्निश राबणारी स्त्री आणि ग्रामीण विभागातील अद्याप मध्ययुगीन असलेली स्त्री यांच्या सुखदु:खांचा खोलवर विचार अद्याप स्त्रियांच्या या संघटनांकडून झालेला नाही. 'अखिल भारतीय समाजकल्याण मंडळा'ने व व्यक्तिशः श्रीमती दुर्गाबाई देशमुखांनी ग्रामीण स्त्रीच्या जागृतीचा मोठा प्रयत्न द्वितीय पंचवार्षिक योजनेच्या काळात केला. पण नंतर तोही थंडावला. ग्रामीण स्त्रीच्या दयनीय परिस्थितीवर गांधीजींच्या ग्रामविकासाच्या कार्यक्रमाने जरी खूप मोठा प्रकाशझोत टाकला तरी सुशिक्षित स्त्रियांच्या संघटनांचे स्वरूप अद्याप इतके नागरी आहे की त्यांच्या ग्रामीण भगिनींचा विचार त्यांनी पुरेसा केलेला आढळत नाही. स्त्रियांच्या संघटना अद्याप कार्यक्षम नाहीत. बहुसंख्य स्त्रियांचे कार्यक्षेत्र घरापुरते मर्यादित असल्याने इतर कामगारांसारख्या त्या स्वतःचा स्वतंत्र कामगारवर्ग तयार करू शकत नाहीत व त्यामुळे संघटित होऊ शकत नाहीत असे वाटते.

मतदानाचा हक्क व स्त्रियांची स्थिती

भारताच्या लोकशाही संघराज्यामध्ये सर्व प्रौढांना मतदानाचा समान हक्क मिळाला आहे. सुशिक्षित आणि अशिक्षित असा भेदही हा हक्क देताना केलेला नाही. यामुळे स्त्रियांना फार मोठ्या प्रमाणात राजकारणावर प्रभाव पाडण्याची संधी लाभलेली आहे. तथापि शिक्षणाचा अभाव आणि रूढिप्रियता यांमुळे मतदानाचा हक्क मिळूनदेखील त्याचा विचारपूर्वक वापर करण्याची काळजी स्त्रिया घेतील अशी शक्यता काही काळ तरी नाही. उलटपक्षी, त्यांच्या अज्ञानाचा आणि कुटुंबव्यवस्थेतील कनिष्ठ दर्जाचा फायदा घेऊन त्यांच्या मतदानाच्या हक्काचा गैरवापर करण्याची एक मोठीच संधी राजकीय पक्षोपपक्षांना मिळालेली आहे. हलक्या प्रतीच्या घरगुती कामांमुळे स्त्रियांचे दास्यत्व आजपावेतो सिद्ध होत होते. प्रौढ मतदानाच्या हक्कामुळे त्यांच्या दास्यत्वाच्या कक्षा संकोच पावण्याऐवजी वाढल्या आहेत असे म्हणावे लागते. कुटुंबाने तर त्यांचे शोषण कायम ठेवलेच आहे पण त्याबरोबरच आता राजकीय पक्षदेखील त्या उपक्रमात सामील झाल्याचे दृश्य दिसत आहे. त्यांनी मतदान करणे हे देखील हलक्या प्रकारच्या घरगुती कामातच मोडते असे म्हणणे चुकीचे होणार नाही. ग्रामीण भागातील स्त्रिया जरी मोठ्या प्रमाणात कामगार वर्गात मोडत असल्या तरी अर्थोत्पादन करूनही त्याचा उपयोग त्यांना कोणत्याही प्रकारचे मतस्वातंत्र्य किंवा आचारस्वातंत्र्य मिळण्यासाठी होत नाही- नागरी भागातील स्त्रिया बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात सुशिक्षित असल्या तरीही अर्थोत्पादनाचे काम त्यांच्याकडून फारच कमी होते. त्यामुळे शिक्षण असूनदेखील आर्थिक स्वातंत्र्य नाही व त्यामुळे राजकारण व समाजकारण समजून घेण्याचे साधन जवळ असूनदेखील ते वापरण्याची मुभा नाही, अशी त्यांची स्थिती आहे. शिवाय नागरी भागात असो की ग्रामीण भागात असो, संघटितपणे स्वतःचा विकास करण्याची संधी स्त्रियांना मिळत नाही. स्त्रीच्या दैनंदिन जीवनव्यवहाराच्या एकंदरीत रचनेत संघटनेचा अभाव असतो. शाळेतून पास होऊन कचेरीत किंवा कारखान्यांत काम करावयाला जाणारा तरुण किंवा अशिक्षित असल्याने शेतकाम करणारा अगर मजुरी करणाराही तरुण थोड्याफार फरकाने श्रमिकांच्या कोणत्या तरी एका संघटित जगात प्रवेश करीत असतो. लग्न होऊन संसारी झालेल्या तरुणाने नोकरीधंदा करण्याला आरंभ केला की त्याच्या जगाच्या कक्षा आकुंचन पावण्याऐवजी विस्तृत होतात. त्याला समव्यवसायी, सोबती, सवंगडी लाभतात आणि कुटुंबाबाहेरचे अगदी वेगळे आणि अधिक स्वतंत्रपणे वागण्याची संधी देणारे जग त्याच्याभोवती निर्माण होते. परंतु स्त्रीचे जग सामान्यत: कधीच विशाल बनू शकत नाही. लग्नाचा परिणाम पुरुषांवर व स्त्रियांवर अगदी वेगवेगळा होतो. स्त्री जरी सुशिक्षित असली तरी शाळेच्या काहीशा विशाल जगातून ती कुटुंबाच्या संकुचित जगात लग्नानंतर पुन्हा प्रवेश करते आणि त्यातून बाहेर पडणे पारंपरिक समाजात तरी तिला अशक्य

असते. लग्न झाले की कुटुंब प्रस्थापित करण्याकरिता उत्पन्न वाढविण्याची धडपड पुरुष करू लागतो. विवाहसंस्था त्याला अधिक कार्यप्रवण व संघटनाभिमुख करते. परंतु स्त्रीच्या बाबतीत हे दृश्य अगदी उलट दिसते. लग्नाआधी काम करणारी स्त्री लग्न झाल्यानंतर ते स्वतःच सोडून देते अशी अनेक उदाहरणे सापडतात. कुटुंबापुरते कार्यक्षेत्र मर्यादित राहिल्याने तिचा एकलेपणा वाढत जातो. या लहानशा जगात स्त्री जन्मभर व्यक्तिगत बाबीमध्ये गढून राहते. संघटनेच्या प्रभावाने संघटना सदस्यांमध्ये जो आत्मविश्वास निर्माण होतो त्याचा स्त्रीमध्ये अभाव दिसतो. याचे मूळ कारण म्हणजे तिचा एकाकीपणा. तिच्यातील आत्मविश्वासाचा अभाव शेवटी एकाकीपणात भरच घालतो. मुख्यत्वेकरून कुटुंबाच्या सुखदुःखांचाच विचार करावयाची सवय परिस्थितीने लागल्यामुळे जगाच्या सुखदुःखांचा विचार करण्याकरिता तिची कल्पनाशक्ती अपुरी पडते. घराकडे लक्ष देऊन नोकरी किंवा इतर व्यवसाय करणाऱ्या स्त्रियादेखील कुटुंबाकडेच अधिक लक्ष देताना आढळतात आणि त्या बाहेरच्या जगाकडे त्यांचे सामान्यतः दुर्लक्ष झालेले असते. लहान लहान परंतु कटकटीच्या कामात व नीरस जीवनरहाटीत मन गुंतवून ठेवावे लागत असल्याने स्त्रीची प्रतिभा लुप्त होते. सर्व मानसिक आणि शारीरिक शक्ती या जंजाळात खर्ची पडत असल्याने जगातील गुंतागुंतीच्या समस्यांची उकल करण्यासाठी आवश्यक असलेला उत्साह स्त्रीजवळ शिल्लक उरत नाही. घरातील काम बहुतेक इतके त्रासाचे व निष्फळ असते आणि ते एकलेपणाने करावे लागल्याने इतके कंटाळवाणे असते की त्यापेक्षा घराबाहेरील व्यवसाय काही स्त्रियांना सोपा वाटतो. गृहकृत्यांच्या या जटीलतेची व नीरसतेची दखल समाज सहसा घेत नाही. स्त्रियांच्या राबणुकीची कल्पनाही पुरुषांना येत नाही. खानेसुमारी करताना घरकाम करणाऱ्या गृहिणीची जमा 'काम न करणाऱ्या' वर्गामध्ये होते. गृहकृत्याच्या थकविणाऱ्या जंजाळातून बाहेर न पडता आल्यामुळे शिक्षण, राजकारण, अर्थकारण अशा सर्व बाबतींत पुरुषांचे दृष्टिकोण मुकाट्याने स्वीकारण्याकडे स्त्रीचा कल असतो. त्यामुळे मतदानाच्या हक्काचा तिला उपयोग होत नाही. तिच्याद्वारे तिच्या पतीला एकाऐवजी दोन मते प्रदान करता येतात एवढाच त्या हक्काचा व्यावहारिक अर्थ. पाश्चात्य देशांमध्ये मात्र ही परिस्थिती फार झपाट्याने बदलू लागली आहे. तंत्रविद्येने उपलब्ध करून दिलेल्या साधनांमुळे गृहकृत्ये सोपी झाली आहेत. यंत्राच्या साहाय्याने ती आल्याकारणाने हलकी व महत्त्वाची कामे हे स्त्री-पुरुषांच्या कामांतील वर्गीकरण नाहीसे होते. त्यामुळे घरकाम आवरण्यात स्त्रिया व पुरुष या दोघांनी भागीदाराची भूमिका घ्यावी हे तत्त्व पाश्चात्य समाज आता मान्य करतो. वेगवेगळ्या तांत्रिक साधनांमुळे गृहकृत्यातील श्रम व वेळ यांची खूप बचत झालेली आहे. स्वयंपाकपाणी, धुणीभांडी, केरकचरा या गोष्टी जशा आपल्या सर्वसामान्य कुटुंबात अद्याप अवघड, खूप श्रमाच्या, आपल्याकडील स्त्रीच्या भाषेत सांगावयाचे

तर कंबर मोडणाऱ्या व कामाचा पसारा वाढवून घोळ घालणाऱ्या आहेत. त्या सामान्य पाश्चात्य घरात उभ्या उभ्याने, कमी वेळात आणि सफाईदारपणे करता येतात. कारण विजेची उपकरणे तेथे रोजच्या वापरात आली आहेत. त्याच्याच जोडीला तयार, स्वस्त, स्वच्छ आणि आरोग्यवर्धक खाद्यपदार्थांची उपलब्धता फार मोठ्या प्रमाणात असल्याने 'चूल आणि मूल' यातील 'चूल' हा गृहकृत्याचा भाग अगदी गौण झाला आहे. औषधोपचाराच्या सोयी वाढल्यामुळे आणि बालसंगोपनाची अनेक साधने उपलब्ध असल्यामुळे मूल सांभाळण्याच्या बाबतीतही पाश्चात्य स्त्रीला पूर्वीपेक्षा फार कमी वेळ घालवावा लागतो. या सोयी यंत्रविद्येच्या व विज्ञानाच्या प्रभावाने झाल्या. पाश्चात्य स्त्रीच्या जीवनातील नीरसतेचे सावट त्यांनी पुष्कळच बाजूला सारले आहे. त्या आता बाहेरच्या जगाकडे मोठ्या प्रमाणांत वळू शकतात. राजकारण, अर्थकारण, व्यापार व उद्योगधंदे यांमध्ये त्या मोठ्या संख्येने सहभागी होऊ लागल्या आहेत. अमेरिका, इंग्लंड व इतर युरोपीय देशांत तर आठवड्यातून एखादी संध्याकाळ पत्नीला संपूर्ण मोकळी मिळावी म्हणून घरातील कामे पतीने करण्याचीही प्रथा पडत चाललेली आहे. या संध्याकाळी ती महिलामंडळात जाऊ शकते किंवा काही विशेष कामे उरकावयाची असली तर त्यासाठी तिला मोकळा वेळ मिळतो. विज्ञानपूर्व काळामध्ये घरातल्या घरात जो एक प्रकारचा 'मालक-मजूर' संबंध पुरुष व स्त्रीमध्ये निर्माण होतो तो विज्ञानयुगात नाहीसा झालेला आढळतो. या नव्या वळणाच्या सामाजिक परिस्थितीत घरातील वातावरण प्रसन्न राहते. स्त्रीचे घरातील जग आणि बाहेरचे जग यांमध्ये खूप अंतर पडल्याने उद्-भवणारा संघर्षही तेथे सहसा निर्माण होत नाही. या दोन्ही जगांतील स्त्रीचे काम अनेक बाबतींत परस्परपूरकच ठरते. बाहेरच्या विस्तृत जगाशी संबंध आल्यामुळे घर चालविण्याची जबाबदारी स्त्री अधिक विवेकाने व कुशलतेने पार पाडू शकते. त्याबरोबरच, घरातील कामे तपशीलवारीने करण्याची सवय लागल्यामुळे तिच्या बाहेरच्या कामातदेखील दृष्टीचा बारकावा आणि कार्याचा काटेकोरपणा आढळत असतो. महत्त्वाची गोष्ट ही की प्रौढ मतदानाच्या हक्कात जे नागरी स्वातंत्र्य अभिप्रेत आहे त्याचा उपभोग ती घेऊ शकते आणि तिच्या सामाजिक व राजकीय विचारांची विचारपूस होत असल्याने त्यांची व्यवस्थित घडण करण्याकरिता तिला प्रोत्साहन लाभते. आपण दलित व शोषित आहोत ही भावना तिच्या मनात उरत नाही. तिचे कुढणे, कुरकुर करणे व एकंदरीने या अप्रिय परिस्थितीतून पळ काढण्या-साठी मानसिक आजारात गुंतून राहणे विज्ञानयुगात अनावश्यक ठरते. ती मनाने देखील स्वतंत्र होते. भारतीय स्त्रीला जोपर्यंत गृहकृत्याच्या जंजाळातून आपण मुक्त करत नाही तोपर्यंत तिचा मतदानाचा राजकीय हक्क तिच्या स्वातंत्र्यात भर घालण्याऐवजी तिच्या शोषणाचे एक नवे कारण ठरेल की काय अशी चिंता वाटते.

स्त्री व समाज : कालची परिस्थिती

प्राचीन भारतामध्ये स्त्रियांचे सामाजिक स्थान वरच्या श्रेणीचे होते. वेदकालीन भारताच्या ग्रामीण व्यवस्थेत सामायिक संपत्ती, सहकार आणि सर्वांच्या कष्टाने उपलब्ध झालेल्या वस्तू आणि सोयीसवलती यांची सर्वांना शक्यतोवर समान भागाने वाटणी करण्याची पद्धत होती. ग्रामीण व्यवस्थेला एकप्रकारे कुटुंबव्यवस्थाच मानण्याची प्रथा असल्यामुळे उच्च व नीच सामाजिक वर्गांचा त्या संस्कृतीत अभाव होता. 'गुणाः पूजास्थानं गुणिषु नच लिंगं नच वयः ।' या तत्त्वप्रणालीनुसार प्रतिष्ठेला गुणवत्तेचा आधार त्या समाजव्यवस्थेत सहजपणे मिळत होता. ऋग्वेदामध्ये आणि उपनिषदामध्ये बुद्धिमान, विचारवंत व वाक्‌युद्धात भाग घेणाऱ्या स्त्रियांचे अनेक उल्लेख आहेत. वेगवेगळ्या प्रसंगी करावयाच्या धार्मिक क्रियाकर्मांत भाग घेण्याचे अधिकार स्त्रियांना होते. ऋग्वेदामध्ये ऋषिका किंवा ब्रह्मवादिनी स्त्रियांचा उल्लेख आहे. गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार न करता ज्यांनी आजन्म विद्यार्जनाचे व्रत स्वीकारलेले असे अशा स्त्रियांनाच ब्रह्मवादिनी ही उपाधी मिळत असे. अनेक स्त्रिया विद्यार्थिदशा संपल्यानंतरच गृहस्थाश्रमात प्रवेश करीत असत. मुलामुलींची बौद्धिक शक्ती समान आहे असे मानले जात असे. एवढेच नव्हे तर आपल्या पोटी जन्म घेणाऱ्या मुलीने पंडिता व्हावे याकरिता यज्ञयाग करणाऱ्या पित्याचे उदाहरणही प्राचीन वाङमयात सापडते. आर्यांच्या संस्कृतीमध्ये जसे जातिभेद आणि आर्थिक वर्ग नव्हते तसेच स्त्रीपुरुष हे भेददेखील एकूण सामाजिक व्यवहाराच्या दृष्टीने फार गौण मानले जात असत. तथापि स्त्रियांच्या बुद्धिमत्तेची अडचण आणि असूया वाटण्याची उदाहरणे त्या काळीही घडत होतीच. याज्ञवल्क्य आणि गार्गी यांच्यामध्ये नेहमी चालणाऱ्या बौद्धिक वादविवादांत गार्गीने जेव्हा काही अडचणीचे प्रश्न विचारले तेव्हा याज्ञवल्क्य रागाने म्हणाला होता, 'गार्गी, तू एवढे प्रश्न विचारू नकोस. असा हट्ट जर तू धरलास तर त्याच्या भाराने तुझे शिरही कदाचित खाली पडेल.' तथापि स्त्रियांनी काव्य करणे आणि अनेकविध कला हस्तगत करणे हे वेदोपनिषदकालात सर्वमान्यच होते.

क्रमाक्रमाने स्त्रीचे सामाजिक स्थान खालावू लागले आणि समाजाने तिचे अनेक नैसर्गिक अधिकार एकामागून एक काढून घेतले. समाजामध्ये उच्च आणि कनिष्ठ वर्ण निर्माण झाले आणि या दोन विभागांतील स्त्रियांची कर्तव्येदेखील वेगवेगळी मानली जाऊ लागली. त्यांतही उच्चवर्णीय स्त्रिया घरातील देवदेवतांच्या पूजा-अर्चेत अडकून पडल्या आणि कुटुंबाची सेवा करणे हे त्यांचे मुख्य कर्तव्य ठरले. यामुळे कनिष्ठ वर्गातील स्त्रियांचे दोन प्रकार झाले. उच्च वर्गातील पुरुषांचे मनोरंजन करण्यासाठी वेश्या व गणिकांचा एक नवीनच कनिष्ठ वर्ग निर्माण झाला. तथापि या वर्गाला काही विशेषाधिकार होते. गृहस्थधर्म पालन करणाऱ्या स्त्रीसारखी आचारविचारांची बंधने गणिकांना पाळावी लागत नव्हती. संगीत, नृत्य, चित्रकला,

साहित्य, राजकारण यांत त्यांनी रुची घेतली पाहिजे अशी त्यांच्या चाहत्यांची अपेक्षा असे. त्या संभाषणात चतुर आणि वादविवादांत व राजनीतीत कुशल असल्या तरच राजदरबारी त्यांना स्थान मिळत असे. व्यावसायिक यशस्वितेसाठी शरीरसौष्ठव व सौंदर्याची त्यांना काळजी घ्यावी लागे. प्रतिष्ठित पुरुषांच्या राजकीय, कलात्मक व शृंगारिक जीवनाचा त्या आधार होत्या. या उलट, पत्नी ही वंशवृद्धीसाठी नेमलेली नीरस दासी होती. वाङ्मय, कला, नृत्य-नाटच, हास्य-विनोद यांना ती पारखी होती. तिला घराबाहेर पडण्याचे स्वातंत्र्य नव्हते. अद्यापही झपाट्याने आधुनिक होणाऱ्या भारतात स्त्रीविषयीची अशीच काहीशी दुहेरी वृत्ती सामान्यपणे आढळून येते. कधी ती देवता असते, साध्वी असते, तर कधी पुरुषांना अधोगतीला नेणारी मायाविनी असते. या दोन स्वरूपांपैकी कोणतेही स्वरूप खऱ्या अर्थाने कोणत्याही स्त्रीमध्ये आढळून येत नाही. ती एक सर्वसामान्य नागरिक असते. हे स्त्रीने व पुरुषानेही डोळसपणे व प्रामाणिकपणे मान्य करणे नव्या समाजधारणेच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. अलीकडच्या काळात भारतीयांच्या हे कायद्याच्या संदर्भात तरी लक्षात येऊ लागलेले आहे असे दिसते. याची खूण भारताच्या राज्यघटनेत सापडते. समतेच्या तिच्यातील व सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वांमुळे स्त्रियांची सामाजिक परि-स्थिती हळूहळू पालटू लागली आहे. आज ना उद्या ती समाजाला उपकारक ठरण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. या परिवर्तनाचा वेग मात्र फार मंद आहे. विज्ञानाचा व तंत्रविद्येचा आणि दैनंदिन व्यवहारामध्ये वैज्ञानिक दृष्टीचा प्रसार भारतात जेव्हा जोमाने होईल तेव्हा हा समतेचा वेग वाढेल असे म्हणावयास हरकत दिसत नाही.

स्त्री व समाज : आजचे दृश्य

सुशिक्षित स्त्रियांच्या शक्तीला पूर्ण वाव मिळाला तर मनुष्यबळाचा फार मोठा लाभ समाजाला होणार आहे. तथापि स्त्रियांना खुली असलेली व्यवसायक्षेत्रे अद्याप फार मर्यादित आहेत. त्यातही व्यवसाय निवडताना तिच्या मूलभूत आवडीनिवडी आणि बुद्धिमत्ता यांपेक्षाही कौटुंबिक आणि सामाजिक परिस्थितीच अधिक विचारात घेतली जाते. उत्कृष्ट शास्त्रज्ञ बनू शकतील किंवा पहिल्या प्रतीचे राजकीय नेतृत्व देऊ शकतील अशा गुणवत्तेच्या स्त्रियांनादेखील सामान्य क्षेत्रात काम करणे भाग पडते, अशी अनेक उदाहरणे आहेत. त्यांचे शिक्षण होत असताना त्यांच्या अभ्यास-क्रमांची निवडदेखील त्यांच्या बौद्धिक शक्तीला साजेशी होतेच असे नाही. गणित व विज्ञान हे स्त्रियांचे विषय नव्हेत, राजकारण आणि अर्थशास्त्र यांत स्त्रियांना रुची नसते, अभियांत्रिकी कार्यात स्त्री यशस्वी होणार नाही, असे पूर्वग्रह शिक्षणतज्ज्ञ म्हणविणाऱ्या व्यक्तींतही फार मोठ्या प्रमाणात प्रचलित आहेत. जेव्हा बौद्धिक शक्ती असलेल्या व्यक्तींना सामान्य क्षेत्रात काम करावे लागते तेव्हा त्यांची जी मानसिक कुचंबणा होते त्यातून त्यांचे व्यक्तिमत्व तर अस्वस्थ होतेच परंतु त्यांच्या

एकदर कार्यावरदेखील या अस्वस्थतेचा अहितकारक परिणाम होत असतो. स्त्रियांच्या सामाजिक स्थितीचा परिणाम त्यांच्या बौद्धिक शक्तीच्या आणि स्वीकृत कार्याच्या बाबतीत नेहमी एक प्रकारचा विसंवाद निर्माण करीत असतो. समाजाने ठरवून दिलेल्या स्त्रियांच्या कौटुंबिक भूमिकेत आणि त्यांचे अर्थार्जन व समाजकारण यांत अद्यापही योग्य दुवा सांधला जात नाही. अशिक्षित स्त्रिया निदान याबाबतीत तरी त्यांच्या सुशिक्षित भगिनींपेक्षा सुखी असतात. त्यांना केवळ कौटुंबिक कर्तव्यांचा भार उचलावा लागतो व स्वसामर्थ्याचा प्रत्यय बौद्धिक क्षेत्रात आलेलाच नसल्याने ते कामाचे अवजड ओझे वाहण्यात त्यांचे मनःस्वास्थ्य तरी ढळत नाही. सुशिक्षित स्त्रियांना त्यांच्या सामाजिक व बौद्धिक कार्यांत कौटुंबिक अडचणींचा अडसर एवढ्या प्रमाणात असतो की स्वतःच्या कार्यात त्या मूलभूत शक्तीनुसार प्रभाव दाखवू शकत नाहीत. या दुहेरी कर्तव्यातून मुक्त राहण्यासाठी अनेक सुशिक्षित स्त्रिया अविवाहित राहतात. परंतु अविवाहित सुशिक्षित स्त्रीकडे पाहण्याची आपल्या समाजाची दृष्टीदेखील फार दूषित आहे. पाश्चात्य जगामध्ये तिच्या कर्तृत्वाविषयी जो एक प्रकारचा आदर आढळतो तसा आपल्या समाजात आढळत नाही. या उलट अविवाहित राहून कार्य करणाऱ्या पुरुषाबद्दल पाश्चात्य समाजामध्ये विशेष मानाचे स्थान नाही. आपल्या समाजात मात्र अविवाहित पुरुषाचा विवाहित पुरुषापेक्षा अधिक आदर होत असतो. त्याने लग्न न करणे हा त्याच्या गुणवत्तेचा आणि कर्तव्यनिष्ठेचा भाग मानला जातो, तर स्त्रीने लग्न न करणे म्हणजे कर्तव्य पराङ्-मुखता आहे असे मानले जाते. आपल्या समाजामध्ये हे जे नैतिक मूल्यांचे स्त्री आणि पुरुषांच्या बाबतीत द्वंद्व-विभाजन केले आहे त्यातून एक संघर्षाची परिस्थिती समाजामध्ये वाढीस लागलेली आहे. ज्या स्त्रिया जीवनातून नम्रपणे, आज्ञाधारक-पणे आणि दास्यत्व मान्य करून कालक्रमणा करतात त्यांना समाज स्त्रीत्वाचा आदर्श मानतो. त्या उलट जी स्त्री धैर्याने आणि उत्साहाने एखाद्या सामाजिक अगर बौद्धिक कार्यात भाग घेते तेव्हा तिच्यामध्ये पुरुषत्व आले आहे आणि ते गैर आहे असे आरोप तिच्यावर करण्याकडे समाजाची प्रवृत्ती असते. आज्ञाधारक आणि नम्र स्त्री ही समाजाचा उपयुक्त घटक ठरू शकत नाही हे मानसशास्त्रज्ञांनी अनेक-वार निर्देशिलेले असले तरी पारंपरिक दृष्टिकोण लवकर बदलत नाहीत. अर्थार्जनात गुंतलेल्या किंवा सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत काम करणाऱ्या स्त्रिया आपल्या-सारख्या दुभंगलेल्या समाजात पूर्णपणे समाधानी व कृतार्थ होऊ शकत नाहीत. स्त्री कितीही बुद्धिमान असली तरी तिच्या कर्तृत्वाचे व बुद्धिमत्तेचे श्रेय तिला देण्याला तिचे पुरुष सहकारी सहसा तयार नसतात. समाजातील एकूण कार्यकर्त्या स्त्रियांची संख्या कमी असल्यामुळे पुरुष कार्यकर्त्यांचा एकत्रित गट तयार होतो आणि स्त्री कार्यकर्त्या त्यांतून बाजूला पडतात. स्त्री जर विवाहित असली तर पुरुषांच्या संघटनेत काही प्रमाणात तरी ती मोकळेपणाने वावरू शकते. परंतु ती जर अविवाहित असली

तर तिची मैत्री करण्याला सामान्यतः तिचा कोणीही सहकारी धजत नाही आणि तिच्या साध्या मोकळ्या वर्तनाचा देखील विपरीत अर्थ लावला जातो. आपल्या समाजामध्ये स्त्रीविषयी पुरुषांची अनुदारता तिच्याबद्दल वाटणाऱ्या स्पर्धेच्या भीतीतून निर्माण होते की स्त्री ही दलित आहे म्हणून तिच्याशी घनिष्ठ संपर्क ठेवणे कमीपणाचे ठरेल या भावनेतून निर्माण होते, ते सांगणे कठीण आहे. परंतु भारतीय समाजाचे आधुनिकीकरण व्हावयाचे असेल आणि त्याची आर्थिक आणि सामाजिक परिस्थिती आधुनिक जगाची आव्हाने स्वीकारण्यासाठी समर्थ करावयाची असेल तर देशातील सर्व मनुष्यबळाचा योग्य उपयोग अनिर्बंधपणे करून घेता येईल अशी परिस्थिती निर्माण झाली पाहिजे. यासाठी दोन प्रकारचे प्रयत्न करावे लागतील. एकीकडे पुरुषांच्या मनात असलेली स्त्रीविषयीची दुहेरी भावना सुधारून स्त्रिया या राष्ट्रीय विकासाच्या कार्यातील समान जबाबदारी असणाऱ्या नागरिक आहेत आणि सर्व कार्यांतील सहाध्यायी आहेत हे पुरुषांच्या मनावर बिंबवावे लागेल. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे स्त्रियांची स्वतःची दास्यत्वाची वृत्ती बदलण्याचे कसोशीने प्रयत्न करावे लागतील. स्त्रियांच्या उन्नतीच्या मार्गातील खरा अडसर स्त्रियाच आहेत असे म्हणणे वावगे होणार नाही. शतकानुशतकांची गुलामगिरी अंगवळणी पडल्यामुळे घराबाहेरील जगात प्रवेश करण्याला स्त्रिया संपूर्णपणे धजत नाहीत. मध्यम वर्गातील अर्धशिक्षित स्त्रियांकडे तर हा दोष फार मोठ्या प्रमाणात जातो. सुसंपन्न कुटुंबातील स्त्रीला शिक्षणाचा लाभ आणि सामाजिक संपर्काची संधी मोठ्या प्रमाणात मिळत असल्यामुळे तिचा न्यूनगंड कमी झालेला असतो आणि ती समाजात मोकळेपणाने वावरत असते. श्रमिक समाजामध्ये घरातील आणि घराबाहेरील काम यांत फारसा फरक नसतो व काम करणे हे पोटासाठी निकडीचे असते. शेतीच्या कामात गुंतलेल्या स्त्रियांना तर घरातील व शेतीवरची कामे ही एकाच कार्याची अंगोपांगे म्हणून करणे भाग पडते. घराबाहेर जाऊन काम करणे हे शेतीवर किंवा कार--खान्यांत काम करणाऱ्या श्रमिक स्त्रीला उपजिवीकेसाठी अत्यावश्यक असल्यामुळे तिला आर्थिक स्वातंत्र्य असावे की नसावे, तिने घराबाहेर जावे की न जावे हा वाद तिच्या जीवनात उद्‌भवतच नाही. मध्यम वर्गातील स्त्री ही सुसंपन्न वर्गातील स्त्रीसारखी मनमोकळेपणाने वागू शकत नाही, परिस्थितीने अडविल्यामुळे घराबाहेर सहसा जाऊ शकत नाही आणि सामाजिक प्रतिष्ठेची पोकळ कल्पना उराशी कवटाळून बसल्यामुळे श्रमिक स्त्रियांप्रमाणे घराबाहेरील कामेही उपजीविकेसाठी किंवा बौद्धिक समाधानासाठी ती करू शकत नाही. अलीकडच्या काळात मात्र आर्थिक परिस्थिती बिकट झाल्यामुळे मध्यम वर्गातील पुष्कळ स्त्रियांना नोकरीव्यवसाय शोधावा लागत आहे. तथापि यातून कधी तरी सुटण्याकडेच त्यांचा कल असतो. कामाच्या हौसेने काम करणाऱ्या आणि व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाचे समाधान मिळविणाऱ्या मध्यमवर्गीय स्त्रिया फार थोड्या. त्यांतील बहुसंख्य स्त्रिया गृहकृत्ये आणि व्यवसाय

या सर्वांचा भार त्याच्यावर पडून जजर होऊन जातात. त्यातून सुटण्याकरिता जी अनेक कारणे त्या देत असतात त्यांमध्ये 'स्त्रियांचे कार्यक्षेत्र म्हणजे कुटुंबच आहे' या मुद्यावर पुष्कळसा भर दिला जातो. "मुले मोठी झाली तरी त्यांना सांभाळलेच पाहिजे" असा कर्तव्यवादही त्या उभारीत असतात. हे त्यांना प्रामाणिकपणे वाटते की कामाच्या अडचणीतून स्वतःला मुक्त करावयाचे ते प्रयत्न आहेत याची त्यांना नीटशी जाणीव नसते असे म्हटले तर चुकीचे होणार नाही. अशा स्त्रिया व्यवसाया-मध्ये पूर्णपणे मन घालू शकत नाहीत व त्यामध्ये उत्कृष्टता मिळवू शकत नाहीत. त्यामुळे त्यांचा आत्मविश्वास अधिकच ढळतो व घराबाहेरील जग हे स्त्रियांचे कार्य-क्षेत्रच नव्हे हा विचार त्यांच्या मनात रुजू लागतो. दास्यत्वाला 'सेवाभाव' आणि शोषणाला 'त्याग' अशी सन्माननीय नावे देऊन त्या कटकटीतून पळ काढतात व पुरुषवर्ग त्यावर संभावितपणे 'मातृत्व' व 'पत्नित्वाच्या थोरवी'चा मुलामा चढवीत असतो. या प्रश्नाची जेव्हा मानसशास्त्रदृष्टचा आणि व्यावसायिकदृष्टचा पूर्णपणे उकल होईल तेव्हा मध्यमवर्गीय स्त्रियांना आपली शक्ती आत्मविकासासाठी व समाज-विकासासाठी प्रभावीपणे खर्ची घालता येईल. स्त्रियांच्या बाबतीतील आपला आजचा मोठा सामाजिक प्रश्न हा आहे. त्यांची शक्ती राष्ट्रीय विकासासाठी कारणी लावावयाची असेल तर स्वतःच्या शक्तीविषयी त्यांच्या मनामध्ये वसत असलेल्या संदेहाचे निराकरण प्रथम झाले पाहिजे. निरनिराळ्या राष्ट्रांतील स्त्रीचे सामाजिक स्थान आणि त्या राष्ट्रांची आर्थिक स्थिती यांचा परस्परसंबंध ही एक विचार करण्या-सारखी गोष्ट आहे. स्त्रीला जेथे द्रव्यार्जनाची संधी दिली आहे तेथे राष्ट्रीय संपत्ती वाढू लागलेली आहे आणि जेथे तिला केवळ घरकामांत गुंतवून ठेवलेले आहे तेथे राष्ट्रीय दारिद्र्य कायम राहिलेले आहे. या परिस्थितीचे विश्लेषण करण्यासाठी फार खोलवर विचार करावयास नको. देशातील मनुष्यबळाचा उपयोग जितक्या मोठ्या प्रमाणात आर्थिक उत्पादनासाठी होईल तितक्याच प्रमाणात देशाची आर्थिक भरभराट होते, हे एक लवकर समजण्यासारखे सत्य आहे. परंतु हे सत्य मान्य करण्यास भारतासारखा पारंपरिक समाज फार आढेवेढे घेत असतो. स्त्रीला कायद्याच्या दृष्टीनेही गौण स्थान देण्याची तजवीज या समाजामध्ये सतत चालू असते. शेवटी कायद्याने जरी तिला काही अधिकार दिले तरी त्यांची अंमलबजावणी करताना अनेक अडचणी तिच्या मार्गात उभ्या केल्या जातात. स्त्री आणि पुरुष यांच्या दोन वेगळ्या जाती काही व्यवसायांत ठरविल्या जातात. एकाच प्रकारचे काम करीत असताना आणि त्यासाठी लागणारे कौशल्य व पात्रता हीदेखील एकाच प्रकारची असताना स्त्रियांना कमी लेखण्याचा मोह समाजव्यवस्थेला होत असतो. या बाबतीत भारताने व महाराष्ट्राने बरीच प्रागतिक पावले टाकलेली आहेत, हे मान्य केले पाहिजे. काही राज्यांमध्ये जरी अद्यापि शासकीय नोकऱ्यांत स्त्रियांचा विभाग आणि पुरुषांचा विभाग असे भेद करण्यात येत असले तरी महाराष्ट्रात ते संपूर्णपणे

नाहीसे झालेले आहेत. महाराष्ट्राच्या शिक्षण विभागामध्ये स्वातंत्र्यानंतर ताबडतोब (१९५०–५१) स्त्रियांचे आणि पुरुषांचे नोकरीचे दोन विभाग नाहीसे झाले आणि शिक्षण विभागातील कोणत्याही अधिकाराच्या जागी स्त्रियांची नेमणूक करण्याची शासनाला मुभा मिळाली. अद्याप राजकारणामध्ये मात्र (भारताची पंतप्रधान स्त्री असली तरी) स्त्रियांना आवश्यक ते स्थान मिळू शकत नाही. कदाचित राजकारणाच्या धकाधकीतील जबाबदाऱ्या घेण्याची स्त्रियांची स्वतःचीच मानसिक तयारी नसावी हे त्याचे एक कारण असू शकेल. स्वातंत्र्यामध्ये जेवढे मानसिक सुख असते त्याहीपेक्षा फार मोठ्या प्रमाणात कष्ट असतात. राजकीय क्षेत्रात जिद्दीने काम करण्यासाठी लागणारे कष्ट उपसण्याची स्त्रीच्या मनाची अद्याप तयारी झालेली नसावी म्हणून राजकारणात तिचे स्थान गौण आहे. परंतु आर्थिक स्वातंत्र्याचा मूलभूत अभाव हे देखील या परिस्थितीचे कारण असू शकेल. उपजीविकेसाठी दुसऱ्यावर अवलंबून राहणाऱ्या व्यक्ती स्वतंत्रपणे राजकारणातील जबाबदाऱ्या उचलण्याचा धोका पत्करू शकत नाहीत.

ग्रामीण विभागातील स्त्रियांमध्ये व नागरी विभागातील स्त्रियांमध्ये अद्याप कमीत कमी दोन-तीनशे 'विकास-वर्षे' अंतर आहे असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही. महाराष्ट्रातील लोकसंख्या सुमारे ४ कोटी आहे व त्यामध्ये स्त्रियांचे प्रमाण ५१ टक्के आहे. महाराष्ट्रातील लोकसंख्येपैकी सुमारे शेकडा २८ लोक नागरी भागामध्ये राहतात तर सुमारे शेकडा ७२ ग्रामीण भागामध्ये आहेत. सर्वसामान्यपणे आपण असे म्हणू शकू की नोकरीप्रीत्यर्थ पुरुष मंडळी मोठ्या संख्येने शहरांकडे वळत असल्याने व गिरण्या आणि कारखान्यांमध्ये कामाला जाणाऱ्या पुरुषांनी आपली कुटुंबे गावीच ठेवण्याची पद्धत असल्याने, सुमारे ८० टक्के तरी स्त्रिया ग्रामीण भागातच राहत असतात. नागरी भागातील काम करणाऱ्या लोकसंख्येत स्त्रियांचे प्रमाण २० टक्के आहे व ग्रामीण भागात ते ३३ टक्के आहे. स्त्रियांचे सामाजिक स्थान आणि त्यांचे व्यावसायिक दृष्टिकोण आणि अडचणी यांचा विचार करताना हे नागरी व ग्रामीण लोकवस्तीचे प्रमाण लक्षात ठेवणे उपयुक्त ठरते. नागरी भागामध्ये राहणाऱ्या स्त्रिया आणि ग्रामीण भागामध्ये राहणाऱ्या स्त्रिया यांच्यांत जातवारीने बराच फरक आढळून यईल. ज्यांना आपण सामान्यतः पुढारलेल्या जाती म्हणतो त्यांच्यांतून नागरी भागातील बहुसंख्य स्त्रिया आलेल्या आपल्याला आढळतील. त्यांचे कौटुंबिक जीवन आणि ग्रामीण भागातील स्त्रियांचे कौटुंबिक जीवन यांमध्ये तुलना करू जाता जेवढे साम्य आढळेल त्याहून जास्त फरक निश्चितपणे आढळतील. हे फरक अलीकडच्या काळामध्ये फार झपाट्याने वाढीस लागले आहेत हे देखील आपल्याला लक्षात घ्यावे लागेल. विशेषतः, औद्योगिक शहरांमध्ये राहणाऱ्या स्त्रियांच्या घरातील कामे काही प्रमाणात तांत्रिक साहाय्याने होत असतात. उदाहरणार्थ, विजेचे दिवे घरात असणे किंवा गॅसची शेगडी वापरणे या

गोष्टी तांत्रिक साहाय्य या सदरात येतात. ज्या खेड्यापाड्यांमध्ये अद्याप वीज गेलेली नाही तेथे दिवाबत्तीची व्यवस्था करणे हा घरकामाचा एक भाग आहे. तो तसा असल्याचे शहरांतील स्त्रियांच्या एकाएकी लक्षातही येणार नाही. वीज नसलेल्या खेड्यापाड्यांमध्ये कंदील साफ करण्याचे आणि तेलवात करण्याचे जे काम स्त्रियांचे म्हणून समजले जाते त्याची आठवणही वीज असलेल्या गावांमध्ये स्त्रियांना किंवा पुरुषांना येत नाही. त्याचप्रमाणे चूल पेटविणे, सर्पणासाठी काटक्या व शेण गोळा करणे, गोवऱ्या थापणे इत्यादी कामे खेड्यांत स्त्रियांची म्हणून मानली जातात. त्यांचा मागमूसही शहरांत सापडत नाही. त्यामुळे अद्याप 'चूल आणि मूल' हा शब्दप्रयोग जरी स्त्रियांच्या संदर्भात कायम राहिलेला असला तरी त्यातील 'चूल' हा भाग भारतातील मोठ्या शहरांमध्ये तंत्रविद्येच्या प्रभावाने जवळजवळ नाहीसा झाला आहे. आपल्या नकळत हे जे कौटुंबिक बदल घडत चाललेले आहेत त्यामुळे सर्व कुटुंबव्यवस्थेतच फार मोठ्या प्रमाणात बदल होत चाललेला आहे असा अनुभव शहरांमध्ये येतो. ग्रामीण भागातही तो थोड्याफार प्रमाणात येऊ लागलेला आहे. दळणवळणाची साधने वाढल्यामुळे खेड्यांतील स्त्रीचा एकलेपणा कमी झालेला आहे. चांगले रस्ते आणि एस. टी. ची बस यांमुळे सासरमाहेर, नातीगोती, जातीपाती हे समूह जवळ आले आहेत. पत्रव्यवहाराच्या सोयी वाढल्याने टपालकचेऱ्या लहानसहान गावीदेखील गेलेल्या आहेत व जवळ जवळ प्रत्येक खेड्यात शाळा असल्याने स्वतःला लिहिता वाचता येत नसले तरी सर्वसामान्य ग्रामीण स्त्री कोणाच्या तरी हातून पत्र लिहून घेऊन माहेरी पाठवू शकते किंवा आलेले पत्र कोणाकडून तरी वाचून घेऊ शकते. तिचा एकाकीपणा कमी होऊ लागल्यामुळे तिचा निराधारपणा व दास्यत्वाची वृत्तीदेखील कमी होत असली पाहिजे असा अंदाज केला तर तो फारसा चुकीचा ठरणार नाही. प्रौढ मतदानाचा हक्क तिला असल्याने स्त्रीविषयी आदर वाटो, न वाटो, तिचे दास्यविमोचन करण्याची इच्छा असो वा नसो, पण खेड्यापाड्यांतून निवडणुकीला उभा राहिलेला उमेदवार तिचे मत मिळविण्यासाठी तरी तिच्या दाराशी जाऊन तिची विचारपूस करू लागला आहे, खणनारळाचे प्रलोभन तिच्यापुढे ठेवून तिचे मत खिशात टाकत आहे. तिलाही हे नव्याने प्राप्त झालेले महत्त्व सुखाचे वाटू लागले आहे असे निवडणुकीच्या धामधुमीतदेखील सहज लक्षात येते. कोणाला मत द्यावयाचे हे नक्की कळत नसले तरी ते देण्यासाठी ती हौसेने मतदान केंद्रावर रांग लावायला जाते. त्या दिवशी जत्रेला गेल्याप्रमाणे ठेवणीतले लुगडे नेसते, नथ-गळसरीचा दिमाख करते. तिला प्राप्त झालेल्या या नव्या महत्त्वामुळे तिचा चेहरा खुललेला दिसतो. मतदानाच्या क्षणाला ती केवळ लाकडे गोळा करणारी, गोवऱ्या थापणारी आणि वेळीप्रसंगी मारहाण सोसणारी गुलाम राहत नाही, तर स्वतंत्र भारताची एक नागरिक–जिला राज्यघटनेने समान हक्क दिले आहेत अशी नागरिक–या भूमिकेतून मतपत्रिकेवर फुली करत असते. तिचे हे

नागरिकत्व, हे राजकीय भूमिकेतील परिवर्तन समाजविकासाच्या व स्त्रीदास्य-विमोचनाच्या दृष्टीने फार मोलाचे आहे. याच्या जोडीला तिच्या घराचे देखील परिवर्तन झालेले तिला जाणवत असते. तिचे बहुतेक सर्व मुलगे आणि काही मुलीही शाळेत जात असतात. घरामध्ये पुस्तकांचा प्रवेश झालेला असतो. पुस्तकांत मोटारींची, विमानांची चित्रे असतात. तिला नकळत तिच्या घरामध्ये यंत्रयुगाने प्रवेश केलेला असतो. तिच्या गावामध्ये शेतीला पाणी देणाऱ्या आणि विजेवर चालणाऱ्या पंपांचे फटफट आवाज तिच्या कानी पडत असतात. एखादा ट्रॅक्टरही मोठ्या शेतीवर दृष्टीस पडतो. जीपगाडी तिच्या परिचयाची झालेली असते. ध्वनि-मुद्रिका व लाऊडस्पीकर लावून होणारी सभा यांच्या अनुभवाने यांत्रिक प्रचार-माध्यमाची देखील तिची ओळख होते. ग्रामीण पुरुषांच्या लक्षात येवो न येवो, परंतु कोणीही विशेष प्रयत्न न करता केवळ यंत्रयुगाच्या सपाटचात सापडलेल्या ग्रामीण स्त्रीचे मन व तिची कल्पनाशक्ती तिला पारंपरिक दास्यातून व तिच्या लहानशा जगातून बाहेर ओढून काढत असते. ती नव्या दृष्टीने जगाकडे पाहू लागलेली असते. हा फरक किती झपाटचाने घडत आहे याची जाणीव करून घ्यावयाची असेल आणि यापुढे या परिवर्तनाची गती किती प्रचंड ठरणार आहे हे लक्षात घ्यावयाचे असेल तर आपल्याला सुमारे शंभर वर्षे मागे जाऊन त्या वेळी कोणती परिस्थिती होती आणि कोणते बदल तेव्हा अपेक्षित होते त्यांचाही थोडा आढावा घेतला पाहिजे.

स्त्री व समाज : उद्याची झलक

जग किती झपाटचाने बदलते आहे ते लक्षात येण्यासाठी आपण शंभर वर्षे मागे जाऊन विचार करू. १८६८ साली प्रवासाला निघणे म्हणजे एक मोठा सोहळा आहे असे मानले जात असे. प्रस्थानाचा मुहूर्त पाहून, फराळाचे डबे भरून घेऊन नंतरच माणसे प्रवासाला बाहेर पडत. त्यानंतर शंभर वर्षांच्या आतच विमानाचा प्रवास माणसाच्या अंगवळणी पडेल आणि जीवनाची गती इतकी वाढेल की मुहूर्तावर विश्वास असो नसो, तो पाहण्याचा अवधीदेखील माणसाला राहणार नाही, याचे स्वप्न आपल्या वाडवडिलांना पडणे अशक्य कोटीतले होते. आज लहान मुलांच्या-सुद्धा तोंडी असणारे अनेक शब्द 'अवकाशयान', 'अॅटम बॉंब', 'टेलिव्हिजन', 'रेडिओ' हे उच्चशिक्षित प्रौढांच्या शब्दकोशांत चाळीस वर्षांपूर्वीदेखील नव्हते. आज ज्या घटना सर्वसामान्य वाटतात त्या शक्यतेच्या कोटीतील असतील अशीही कल्पना कोणाला नव्हती. जगाच्या एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत आजची माणसे एकमेकांशी टेलिफोनवर कानगोष्टी करू शकतात. दुर्बिणीच्या साहाय्याने मानवाची दृष्टी आज चंद्राच्या पृष्ठभागावरील वाळूचे कणदेखील पाहू शकते. असे काही घडेल म्हणून जर शंभर वर्षांपूर्वी भाकित वर्तविण्याचा कोणी प्रयत्न केला असता तर त्या व्यक्तीची गणना बहुतेक भ्रमिष्टांच्या सदरात झाली असती. मानवी जगा-

तील भौतिक परिवर्तन इतके झपाटयाने होत आहे आणि त्या परिवर्तनाचा पुष्कळसा भाग अशा अदृश्यपणे घडत आहे, की येत्या ३२–३३ वर्षांत आणखी कोणते बदल घडणार आहेत त्याचे भविष्य वर्तविणे हे अत्यंत कुशाग्र बुद्धीच्या तज्ज्ञ शास्त्रज्ञाला-देखील आता अशक्य आहे. एखाद्या अदृश्य परिवर्तनशक्तीच्या तावडीत जग सापडल्यासारखे झालेले आहे. या परिवर्तनाचा वेग आणि त्याचे वैचित्र्य हे मानवाच्या कल्पनाशक्तीच्याही बाहेर गेलेले आहे. त्या परिवर्तनाची गती प्रत्यही चक्रवाढ-व्याजाच्या गतीने वाढत आहे. त्यामुळे गेल्या शंभर वर्षांत जेवढी वैज्ञानिक क्रान्ती घडली तेवढी येत्या वीस वर्षांत घडल्यास नवल वाटण्याचे कारण नाही. मानवी संस्कृतीच्या उत्क्रान्तीची गती किती झपाटयाने वाढत आहे त्याची कल्पना येण्या-करिता अनेक हजारो वर्षे मागे जाऊन मानवी संस्कृतीचा आढावा घेतला तरच परि-वर्तनाच्या अलीकडच्या गतीचा अंदाज येऊ शकतो. या पृथ्वीवर मानवाचे अस्तित्व सुमारे वीस लक्ष वर्षांपूर्वीपासून आहे असे गेल्या शंभर वर्षातील संशोधनाने सिद्ध झालेले आहे. या वीस लक्ष वर्षांत उत्क्रान्तीचा वेग सातत्याने द्विगुणित होत आहे. ३०–४० वर्षांपूर्वी औद्योगीकरण असावे का नसावे, यंत्राचा प्रवेश मानवी जीवनात होऊ द्यावा किंवा न होऊ द्यावा यांविषयी वादंग माजत असे. परंतु गेल्या १०–१५ वर्षांत या वादाचा फोलपणा मानवाला जाणवू लागला आहे. तंत्रविद्येचा प्रसार कल्पनेपलीकडे द्रुतगतीने होत आहे. तंत्रविद्या ही एक प्रकारची स्वयंचलित शक्ती असल्याचे आज प्रत्ययाला येत आहे. ती स्वतःचे सातत्याने आणि अनेक पटींनी पुर्ननिर्माण करीत असते. तिचा प्रभाव जागतिक अर्थकारणावर आणि राजकारणा-वर पडत असल्याने कुटुंबसंस्थेतही तो साहजिकच जाणवू लागलेला आहे. कुटुंब संस्थांमध्ये स्त्रीचे स्थान प्रमुख असल्याने तिची कौटुंबिक व सामाजिक भूमिका तंत्र-विद्येच्या प्रभावाने समाजाच्या नकळत बदलत आहे. प्रगत देशांमध्ये सध्या जो एक मोठा चमत्कार आढळून येतो तो म्हणजे औद्योगिक संघटना व संस्था यांचे आधिपत्य हळूहळू स्त्रियांकडे जाऊ लागले आहे.[६] स्त्रियांची काम करण्याची पद्धती अधिक चिकित्सक व अधिक स्थिर असल्याचे आढळून येत आहे. व्यापार व उद्योग यांमध्ये वाढत्या प्रमाणांत येणाऱ्या गुंतागुंतीचा मुकाबला त्या अधिक चांगला करू शकतात असा अनुभव आहे. कुटुंबाचा आकारही हळुहळू लहान होऊ लागल्यामुळे आणि आरोग्याच्या सोयी, तसेच समाजकल्याणाचे उपक्रम अधिक वाढल्यामुळे कुटुंबातील आजारपण, वृद्धांची काळजी इत्यादी गोष्टींचा स्त्रीवरचा भार कमी झाला आहे. अमेरिका, रशिया आणि जपान अशा उद्योगप्रधान देशांत वैद्यकशास्त्र इतके प्रगत झाले आहे की वृद्ध आणि रुग्णाईत यांच्या शुश्रूषेची फारशी चिंता आता उरली नाही. त्यामुळे इतरांवर अवलंबून राहणाऱ्या व्यक्तींचे समाजातले प्रमाण

6. Buckminster Fuller, *Goddesses of the Twenty–first Century*, Saturday Review, March 2, 1968.

कमी झाले आहे. वैद्यकशास्त्रातील प्रगतीमुळे जननप्रक्रिया आणि बालसंगोपन या महत्त्वाच्या गोष्टी फार सोप्या झाल्या आहेत आणि त्यांमध्ये फार मोठ्या प्रमाणांत गुंतून राहणारी स्त्रीची श्रमशक्ती इतर कार्यांसाठी मुक्त होत आहे. तथापि वैज्ञानिक संशोधनाकरिता आणि या विश्वातील इतर जगांचा शोध घेण्याकरिता जो वेळ द्यावा लागेल आणि ज्या एकाग्रतेने काम करावे लागेल ते कौटुंबिक जबाबदाऱ्यांमुळे स्त्रीला नेहमीच अवघड वाटणार आहे. या संशोधनाच्या कार्यात पुरुषांना गढून राहावे लागेल व राजकारण, व्यापार आणि उद्योग यांच्याशी संबंधित कार्ये स्त्रीला अधिक मोठ्या प्रमाणांत हाताळावी लागतील. थोडक्यात सांगावयाचे तर जगाचा कारभार व्यवस्थितपणे चालविण्याची जबाबदारी स्त्रीला घ्यावी लागेल. स्त्रियांच्या आणि पुरुषांच्या कार्यक्षेत्राची विभागणी जर अशी होणार असेल आणि ती तशी होणार असल्याची चिन्हे आज दिसत आहेत—तर स्त्रियांचे सामाजिक स्थान व शिक्षण यांविषयीचे भारतीय विचार लवकर बदलले पाहिजेत. झपाट्याने भविष्याभिमुख झाले पाहिजेत हे आजमितीला मान्य करणे भाग आहे. या नव्या दृष्टीची झेप खूप पल्लेदार ठेवल्याखेरीज भारतीय समाजाच्या पुनरुत्थानाचे प्रयत्न आधुनिक जगाशी सुसंवादी राहणार नाहीत एवढा विचार जरी सामाजिक व आर्थिक विचारवंतांच्या मनात आज घोळू लागला तरी पुरे. भारतीय स्त्रियांचे व समाजाचे भवितव्य सुरक्षित राखण्याच्या तजविजीला त्यामुळे आरंभ होईल व पुढची वाटचाल आपोआपच सुकर होईल.

सामाजिक स्थित्यंतराची पुढील दिशा

वि. स. खांडेकर

नदी कधी सरळ रेषेत वाहात नाही. तिचा प्रवाह लहान लहान वळणे घेत पुढे जातो. समाजजीवनही असेच असते. बदलत्या काळाबरोबर त्यात लहानसहान फरक होत राहतात; पण ते डोळयांत भरण्याजोगे अथवा खुपण्याजोगे नसतात ! त्यामुळे आपण बदलत आहो, आपल्या पायांखालची वाळू हळुहळू सरकत आहे, अशी रुखरुख स्थितिप्रिय समाजाला सहसा अस्वस्थ करीत नाही. आपल्या पूर्वजांनी जीवनक्रमाचा जो आदर्श एके काळी रूढ केला, तोच आजही आपण आचरीत आहो, असे त्याला वाटत राहते.

थोडे बारकाईने पाहिले तर हा शुद्ध भास असतो ! पण स्थितिशील समाज असल्या भासावर शतकानुशतके संतुष्ट राहू शकतो. दुधाच्या बाटलीचे बूच चोखीत ब्रह्मानंदाचा अनुभव घेणाऱ्या बालकाप्रमाणे !

आपल्या समाजरचनेत व जीवनव्यवस्थेत काही मोठे दोष आहेत आणि जुनाट वृक्षाच्या ढोलीत विषारी सर्पांनी ठाण मांडावे त्याप्रमाणे आपल्या अंतरंगात अनेक अन्याय परिपुष्ट होत आहेत, ही जाणीव अशा समाजमनाला सहजासहजी होत नाही. अल्पसंतुष्टतेचे अंतर्मुखतेशी आणि स्थितिशीलतेचे बुद्धिवादाशी स्वभावतःच वाकडे असते. त्यामुळे नव्या ज्ञान-विज्ञानाच्या व व्यक्तिगत अनुभवांच्या कसोटयांवर परंपरागत कल्पना घासून पाहण्याची इच्छा त्याच्या मनात अंकुरत नाही. अशा समाजात बंडखोर समाजसुधारक कुठून निर्माण होणार ? चुकून एखादा चार्वाक

धूमकेतूप्रमाणे उगवलाच, तर अशुभत्वाचा छाप मारून त्याला नेस्तनाबूद करणे समाजाला कठीण जात नाही. एक बालिश पण बोचरा दाखला देऊन बोलावयाचे झाले, तर असा समाज दुपटे ओले करून त्यातच लोळत पडलेल्या अजाण अर्भकासारखा असतो !

मध्यंतरीची अनेक शतके भारतीय समाज असाच अगतिक होऊन राहिला होता !

इंग्रजी अंमलापूर्वीचे भारतीय समाजजीवन

इंग्रजी सत्तेने या देशात आपले पाय घट्ट रोवले, तेव्हा कुठे एका पुरोगामी समाजाशी आणि पराक्रमी संस्कृतीशी त्याचा निकटचा संबंध आला. कुंभकर्णी निद्रेतून तो जागा झाला. ऐहिक जीवनाच्या प्रत्येक विभागात 'हे चित्र पाहा आणि हे चित्र पाहा !' अशी स्थिती होऊन त्याचे मन तळापासून ढवळून निघाले. इंग्रजांनी केवळ रणांगणावरच आपला पराभव केलेला नाही, जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत त्यांनी कैक कोस पुढची मजल मारली आहे, विहिरीला समुद्र मानणाऱ्या बेडकांप्रमाणे आपण निःसत्त्व रूढींना कवटाळून बसलो आहो. अज्ञान, दारिद्रय आणि धर्मभोळेपणा यांच्या मगरमिठचांत सापडलो आहो, हे तत्कालीन विचारवंतांना तीव्रतेने जाणवले. तसे पाहिले तर ही जाणीव निदान दोन शतके आधी आपल्यातल्या प्रज्ञावंतांना व्हावयाला हवी होती—फ्रेंच, डच, इंग्रज, पोर्तुगीज हे या देशात व्यापाराच्या निमित्ताने हातपाय पसरू लागले तेव्हाच ! पण श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्माची म्हणजे त्या धर्माच्या पोटी निर्माण झालेल्या असंख्य, आंधळचा, आत्मविघातक रूढींची झापडे डोळचांना लावून घाण्याच्या बैलाप्रमाणे फिरणाऱ्या आणि कर्मगती, परलोक, दैववाद इत्यादी कोशांच्या आधारे जीवनातल्या सुखदुःखांचा अर्थ लावणाऱ्या समाजाच्या ध्यानी हे येणे कठीण होते ! साहजिकच इंग्रजी अंमल सुरू होईपर्यंत ज्याला खऱ्याखुऱ्या अर्थाने सामाजिक स्थित्यंतर म्हणता येईल अशा परिवर्तनाची नांदी आपल्याकडे म्हटली गेली नाही.

लोहकुंभाशी मृत्तिकाकुंभाची टक्कर

सामाजिक स्थित्यंतरे घडून येतात ती मुख्यतः दोन कारणांनी—जागृत झालेल्या समाजाच्या अंतःप्रेरणेने किंवा बदलत्या परिस्थितीच्या प्रभावाने. यांपैकी अंतःप्रेरणेला आपण शेकडो वर्षे पारखे होऊन बसलो होतो. त्या काळात परक्या, राजसत्तेविरुद्ध दंड थोपटून उभे राहणारे शिवछत्रपती, राणा प्रताप यांच्यासारखे पराक्रमी पुरुष आपल्यात होऊन गेले; पण सामाजिक जडतेविरुद्ध बुद्धिवादाचा झेंडा उभारणारा बंडवाला मात्र एकही झाला नाही ! 'डंका' या कवितेत बी कवींनी 'त्या बडचा बंडवाल्यांत ज्ञानेश्वर माने पहिला' असे ज्ञानदेवांबद्दल गौरवाचे उद्गार काढले आहेत. न्यायमूर्ती रानडे यांनी *Rise of the Maratha Power* या

ग्रंथात संतांच्या कार्याचे गोडवे गायिले आहेत. संतांनी आपल्या अमृतवाणीने तत्कालीन समाजाला धीर आणि दिलासा दिला हे कोण अमान्य करील ? पण ज्ञानेश्वरादी संतांच्या शिकवणुकीच्या मागे ऐहिक जीवनाची नवी जडणघडण करण्याची प्रेरणा होती, असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे होईल. या सर्व संतांची तळमळ आणि पोटतिडीक आजही आपल्याला जाणवते. पण एक समर्थ रामदास सोडले, तर सर्व साधुसंतांच्या शिकवणुकीची बैठक मुख्यतः पारमार्थिकच होती. त्यामुळे समाजाचे तोंड ऐहिक पुरुषार्थाकडे वळविणे, त्याला कठोर आत्मचिकित्सेला प्रवृत्त करणे आणि पराक्रमाची नवी नवी क्षेत्रे पादाक्रांत करण्याच्या ऊर्मी त्याच्या ठिकाणी निर्माण करणे हे त्यांच्या-कक्षेत येण्याजोगे नव्हते. इंग्रजी राज्याने ते काम केले ! कालप्रवाहात वाहता वाहता जवळ आलेल्या नव्या लोखंडी घागरीशी जुन्या मातीच्या घड्याची टक्कर झाली—मृत्तिकाकुंभाला आपले ठिसूळपण पुरेपूर कळून चुकले !

सामाजिक परिवर्तनाची पहाट

भारतीय समाजरचनेत आणि सामाजिक मनात आमूलाग्र बदल होण्याच्या क्रियेला अशा रीतीने दीडशे वर्षांपूर्वी सुरुवात झाली. मात्र तिची गती मुंगीच्या चाली-पेक्षा अधिक वेगाची नव्हती. पहिली पन्नास वर्षे तर सामाजिक परिवर्तनाला पोषक असे प्राथमिक विचार प्रतिपादन करण्यात गेली. दीर्घकाल दृढमूल झालेल्या अंध-श्रद्धांशी विरोधी असलेल्या विचारप्रणालींचा अंगीकार करणे कुठल्याही समाजाला जड जाते ! शिवाय त्या दृष्टीने आपली तर कसलीच पूर्वतयारी झाली नव्हती. सामा-जिक मनावर जडतेची पुटेच्या पुटे चढलेली ! साहजिकच, या देशात लहानसहान सुधारणांबाबतसुद्धा वर्षानुवर्षे शाब्दिक रणांगणे रंगली. आधी राजकीय की आधी सामाजिक हा वाद प्रारंभीच सुरू झाला, तो दोन-तीन पिढ्या धुमसत राहिला ! राजकीय हक्कांच्या नगाऱ्यापुढे सामाजिक सुधारणेच्या टिमकीचा आवाज फारसा ऐकू येऊ नये अशीच ती परिस्थिती होती. पण बुद्धिनिष्ठ, पराक्रमी आणि विज्ञानवादी पाश्चात्य संस्कृतीशी निकट संबंध आल्यामुळे आपल्यातल्या सहृदय विचारवंतांना आलेली जाग उत्तरोत्तर वाढतच गेली; हळुहळू क्रियाशील झाली.

अशा रीतीने १९ व्या शतकाच्या शेवटच्या चरणात जे सामाजिक स्थित्यंतर सुरू झाले, त्यात पांढरपेशा समाजाशी संलग्न असलेल्या सुधारणांवरच पुष्कळसा भर दिला गेला हे खरे असले, तरी आगरकरांचे मूलगामी, सर्वस्पर्शी आणि घणाघाती लेखन याच काळात झाले हे विसरून चालणार नाही. ललित व वैचारिक साहित्य, व्यासपीठावरील तळमळीचे वक्तृत्व आणि त्यागपूर्वक उभारल्या जाणाऱ्या अनाथ बालिकाश्रमासारख्या संस्था यांच्याद्वारे नवीन सामाजिक प्रेरणांचे यज्ञकुंड सदैव धगधगत राहिले. त्यातल्या अग्नीवर राख साचून तो विझू नये म्हणून अनेक नाम-वंतांनी आणि अगणित अनामिकांनी जिवाचा आटापिटा केला.

विसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध हा देशाच्या स्वातंत्र्य लढ्यातला सर्वांत महत्त्वाचा कालखंड. या काळात टिळक, गांधी, सावरकर यांच्यासारख्या तेजस्वी नेत्यांनी स्वातंत्र्यसंग्रामाला आवश्यक असलेली सर्वस्व-समर्पणाची वृत्ती जनमानसात रुजविली. त्या संघर्षाने धुंद आणि कुंद झालेल्या वातावरणात सामाजिक परिवर्तना-वर देशाचे लक्ष केंद्रित करणे अशक्य होते. पण या संग्रामाच्या शेवटच्या पर्वात राजकीय स्वातंत्र्याइतकीच सामाजिक परिवर्तनावर श्रद्धा असलेला आणि मानवी मूल्यांची प्राणपणाने जपणूक करणारा गांधींसारखा नेता लाभल्यामुळे सामाजिक स्थित्यंतराला पोषक असे अनेक कार्यक्रम हाती घेतले गेले. याच काळात रशियन राज्यक्रांती व तिला आधारभूत असलेला मार्क्सवाद यांनीही आर्थिक समतेच्या विचाराला प्रभावी चालना दिली. गांधीजींच्या व्यक्तिमत्त्वाने भारावून गेलेल्या त्यांच्या अनेक अनुयायांनी हरिजनोद्धारासारख्या सामाजिक स्वरूपाच्या कार्याला आपले जीवन समर्पित केले. या सर्व गोष्टींमुळे सामाजिक स्थित्यंतराच्या अवघड गाड्याला गती प्राप्त झाली. आता हा गाडा कुठेही अडणार नाही, देश स्वतंत्र होताच तो अभूतपूर्व वेगाने धावू लागेल, गांधींचा मार्ग शास्त्रशुद्ध नसला तर तो बदलून देश सर्वांगीण समतेच्या दिशेने कूच करीत राहील, अशी स्वप्ने त्या काळात केवळ जनसामान्यांतच नव्हे, तर विचारवंतानाही पडली असली, तर त्यात नवल कसले ? १९३० च्या आगेमागे लोकप्रिय असलेले ‘ गांधीजी बड़ा जादूगार ’ हे प्रभात-फेरीतले गाणे केवळ एक प्रचारकी पद नव्हते ! ‘ Pied Piper ’ या कवितेतील पुंगीवाला आपल्या पुंगीच्या मोहिनीने गावातील सर्व बालके जशी आपल्या मागून आकर्षून नेतो, त्याप्रमाणे, गांधीजींनी राजकीय स्वातंत्र्याचा हजारो उपासकांना मंत्रमुग्ध करून सामाजिक परिवर्तनाच्या दिशेने चालावयाला लावले, हे ऐतिहासिक सत्य आहे.

स्वातंत्र्यानंतरचे मौलिक स्थित्यंतर

आपल्याला राजकीय स्वातंत्र्य मिळून एकवीस वर्षे झाली. या काळात देशात कितीतरी बाह्य व आंतरिक बदल झपाट्याने होत गेले. विज्ञान आणि भौतिक समृद्धी यांचा अतूट संबंध लक्षात घेऊन त्या दिशेने आपण कूच करू लागलो; नियो-जनाच्या पंचवार्षिक योजना कार्यवाहीत आणल्या. अज्ञान व दारिद्र्य यांच नायनाट करण्याकरिता यथामती चंग बांधला; आर्थिक व सामाजिक परिवर्तनाला पोषक असे कायद्यांमागून कायदे केले ! पाश्चात्य देशांनी भौतिक समृद्धीसाठी दीड-दोन शतकांत ज्या वाटा चोखाळल्या होत्या, त्यांच्यावरला प्रवास दोन-तीन दशकांत पार पाडावयाचा संकल्प उराशी बाळगून स्वतंत्र भारताच्या नेतृत्वाची चक्रे फिरत राहिली.

वनवासात दंडकारण्यात राहिलेला प्रभू रामचंद्र अनेक वर्षांनी पुन्हा तिथे येतो असा एक प्रसंग ‘ उत्तररामचरिता ’त आहे. पूर्वी वनवासात पाहिलेली चराचर

सृष्टी आणि दीर्घ काळानंतर दिसणारी तिथली सृष्टी यांतील अंतर लक्षात घेऊन तो विस्मयचकित होतो. ' पूर्वी जिथे नदीचा प्रवाह होता, तिथे आता वाळवंट दिसत आहे ' अशा अर्थाचे उद्‌गार त्याच्या तोंडून बाहेर पडतात.

स्वातंत्र्यपूर्वकाळात भारतात येऊन गेलेल्या एखाद्या परदेशी प्रवाशाने आज या देशाला भेट दिली तर तो असाच आश्चर्यचकित होऊन जाईल ! माणसांच्या गर्दीने दुथडी भरून वाहणारी शहरे, त्यांतल्या सिमेंट काँक्रीटच्या गगनचुंबी इमारती, मोटेने विहिरीतील पाणी पुन:पुन्हा वर काढावे आणि खळखळ वाहणाऱ्या पाटातून भल्या मोठ्या मळ्यात ते सर्वत्र पसरावे त्याप्रमाणे विविध वाहनांच्या द्वारे महानगरात पळापळाला विखरून टाकला जाणारा माणसांचा लोंढा, एकीकडे राजवाड्यांना लाजविणारी उपाहारगृहे व चित्रपटगृहे आणि दुसरीकडे गुरांच्या गोठ्यांनाही शरमेने मान खाली घालायला लावणाऱ्या झोपडपट्ट्या, राजमार्गावरून मुंग्यासारख्या धावणाऱ्या मोटारीचे आणि स्त्रीपुरुषांचे रंगीबेरंगी थवे हे सारे सारे पाहून आपण स्वप्नात तर नाही ना असा भास त्या परकीय मनुष्याला होईल !

नद्यांचे प्रवाह अडवून बांधलेली धरणे त्याला दिसतील. पूर्वीच्या उघड्याबोडक्या माळांवर द्राक्षांचे मळे डोलत असलेले पाहून तो आनंदित होईल. ज्या गावात पंचवीस वर्षांपूर्वी धड प्राथमिक शाळा नव्हती, तिथे गजबजलेली माध्यमिक शाळा त्याच्या दृष्टीला पडेल. इतकेच नव्हे तर आज ना उद्या महाविद्यालय सुरू करण्याचा गाव‘ कऱ्यांचा संकल्पही त्याच्या कानी पडेल. पूर्वीच्या निर्जन, नीरव जागी अहोरात्र माणसांचा गजबजाट आणि यंत्रांचा धडधडाट त्याचे स्वागत करील. इंजिने, खते ट्रॅक्टर यांनी शेतीचा कायापालट होत आहे -मातीतून सोने निघत आहे- हे पाहून त्याच्या मुद्रेवर समाधानाचे स्मित उमटेल.

सूर्य वर आला, पण प्रकाश कुठे आहे ?

स्वातंत्र्यानंतरची ही जमेची बाजू विस्तारपूर्वक वर्णन करता येईल. पण तसे करण्याची आवश्यकता नाही. देशातील भौतिक समृद्धी वाढत आहे, हे सिद्ध करण्याला आकडेशास्त्रज्ञांची आता जरुरी उरलेली नाही.

प्रश्न एकच आहे. राजा राममोहन रॉय, महात्मा फुले, लोकहितवादी, रानडे, आगरकर, विठ्ठल रामजी शिंदे, गांधीजी, नेहरू, विनोबा इत्यादिकांना जे सामाजिक स्थित्यंतर अभिप्रेत होते त्याची या वीस वर्षांत कितीशी प्रगती झाली आहे ? बाह्य-बदलांकडे बोट दाखवून, वाढत्या उत्पन्नाच्या आकड्यांची पोपटपंची करून किंवा पाचदहा टक्के मिरासदारांना प्राप्त झालेल्या वैभवाचे गोडवे गाऊन या अवघड प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही. या कालखंडात भ्रामक पारलौकिक कल्पनांची भारतीय जनमनावरली पकड काही अंशी सैल झाली. ऐहिक समृद्धी अणि तिचे उगम-स्थान असणारे नवे विज्ञान यांच्या दिशेने ते वाटचाल करू लागले. पण खऱ्याखुऱ्या

आर्थिक आणि सामाजिक समतेसाठी आसुसलेले आणि त्या समतेच्या पायाभरणीसाठी रक्त, घाम व अश्रू गाळावयाला तयार असलेले सामाजिक मन भारतात अस्तित्वात आले आहे काय ? या प्रश्नाचे नकारार्थी उत्तर देताना कितीही दुःख झाले, तरी 'नाही' असेच उद्गार तोंडातून बाहेर पडल्याशिवाय राहात नाहीत.

आर्थिक आणि सामाजिक समता ह्या ब्रह्मज्ञानाप्रमाणेच लेकराच्या गोष्टी नव्हेत. ते असिधाराव्रत आहे. केवळ उग्र, सामाजिक तपश्चर्येलाच साध्य होणारी ती गोष्ट आहे. विज्ञान समृद्धीचा मार्ग दाखविते. पण ह्या समृद्धीच्या न्याय्य वाटपाला आवश्यक असलेले त्यागी व उदार समाजमन ते तयार करू शकणार नाही. लोकशाही आणि समाजवाद यांची पोपटपंची गेल्या तपादीडतपात आपण पुष्कळ केली. पण १९४० पासून समाजजीवनात आपली पाळेमुळे रुजवून बसलेला काळ्या बाजाराचा विषवृक्ष छाटून टाकण्याचे प्रयत्न आमच्या श्रेष्ठींनी कितीसे केले ? त्या वृक्षाचे विषारी सावट आता प्रत्येक क्षेत्रात पसरले आहे. भोंगळ गांधीवाद आणि उथळ समाजवाद यांच्या शाब्दिक महापुरात आपण अद्यापि गटांगळ्या खात आहोत. कणखर तत्त्वनिष्ठेचा अभाव असलेल्या शासनामुळे या काळ्या बाजाराचे निर्मूलन होणे दूरच राहिले, उलट एका रोगाच्या आश्रयाने शरीरात जसे दुसरे रोग निर्माण होतात तसे चोरट्या सोन्याच्या आयातीसारखे अनेक देशद्रोही दुर्गुण आज समाजाचा पाया पोखरून टाकीत आहेत. सत्तेची, ऐश्वर्याची, उपभोगाची आणि प्रतिष्ठाप्रदर्शनाची अनावर चटक, ती तृप्त करण्याकरिता कुठल्याही वाममार्गाचे अवलंबन करण्याची मानसिक तयारी, दरिद्री देशबांधवांच्या बाबतीत दिसून येणारी जुन्यानव्या धनसंपन्नांची बेफिकिरी आणि महागाईने गांजलेल्या अगणित गरिबांना जाडेभरडे अन्नवस्त्र मिळविताना पत्करावी लागणारी लाचारी हे दुर्दैवाने आजच्या सामाजिक जीवनाचे ठळक विशेष होऊन बसले आहेत. सर्वांची मने समान ध्येयाच्या धाग्याने गुंफून टाकणारे स्वातंत्र्य-पूर्व काळातले देशभक्तीचे सूत्र केव्हाच तुटून गेले आहे. त्याची जागा दुसऱ्या कोणत्याही उत्कट राष्ट्रीय अथवा सामाजिक भावनेने घेतलेली नाही. त्यामुळे आजचे सामाजिक मन भावनांच्या भयानक पोकळीत भ्रमिष्टपणाने फडफडत आहे ! वटवाघळाप्रमाणे अंधारात घिरट्या घालीत आहे ! ही पोकळी उघड्या डोळ्यांनी पाहण्याचे धैर्य आपल्या अंगी असते, तर ती भरून काढण्याचा प्रामाणिक मार्ग आपण शोधीत राहिलो असतो. पण एखादा भला मोठा खड्डा हिरव्यागार वृक्षवेलींनी झाकून टाकावा त्याप्रमाणे आंधळ्या विभूतिपूजेपासून पांगळ्या योजना-स्तोत्रापर्यंत शाब्दिक शृंगा-राने ही पोकळी जणू अस्तित्वातच नाही असे आपण भासवीत आहो. आत्मवंचनेच्या कैफात जगत आहोत.

दारूबंदी, हुंडाबंदी, कुळकायदा यांच्यासारखे अनेक कायदे सामाजिक स्थित्यं-तराच्या सद्हेतूने आपण केले. पण कायदे कागदावर काय म्हणतात आणि प्रत्यक्ष

व्यवहारात ते कोणाकडून कितीसे पाळले जातात हे पाहिले म्हणजे या आत्मवंचक वृत्तीचे ओंगळ स्वरूप स्पष्टपणे समोर उभे राहते. आपला व्यवसाय नेकीने करणाऱ्या शिक्षकावर—राष्ट्राच्या तथाकथित शिल्पकारावर—शहरात खुराड्यासारखी जागा मिळविताना डोळ्यांतून टिपे गाळावयाची पाळी यावी आणि हातभट्टीचा धंदा करणाऱ्या गुंडांनी हा हा म्हणता दोन दोन तीन-तीन मजली चाळी उठवाव्यात, ही स्वातंत्र्योत्तर काळातील आपली खरी शोकांतिका आहे.

पूर्वी मुख्यत: भावनिक पातळीवर असलेले समाज-परिवर्तन स्वातंत्र्य मिळताच आर्थिक आणि सामाजिक विषमता कमी करण्याच्या दिशेने घोडदौड करील, असे स्वप्न सामान्य मनुष्य उराशी बाळगून होता. आज त्या भंगलेल्या स्वप्नाचे इवले इवले कण त्याच्या काळजात सलत आहेत. निराशा आणि वैफल्य यांच्या काळ्याकुट्ट छाया त्याला भिववीत आहेत. पूर्वी धर्माचा शिक्कामोर्तब असलेले चातुर्वर्ण्याचे जोखड समाजाच्या मानेवर होते. त्याची जागा आता आर्थिक चातुर्वर्ण्याने घेतली आहे. नव्या चातुर्वर्ण्यातला ब्राह्मण बागायती, बंगले, बँकबुके, मोटारी, कारखाने यांच्या स्वामित्वाच्या आधारे समाजजीवनावर हवी तशी हुकूमत चालवू शकतो. या आर्थिक चातुर्वर्ण्यातला क्षत्रिय फ्लॅट, फियाट, फ्रीज इत्यादी 'फ'कारांवरून ओळखावयाचा ! नववैश्यापाशी कमीत कमी स्कूटर व तिला शोभणारा इतमाम अवश्य हवा ! राहता राहिला बिचारा शूद्र ! पूर्वीच्या धार्मिक युगात तो जसा आणि जितका उपेक्षिला गेला, तसा आणि तितकाच आजच्या आर्थिक जमान्यातही तो दुर्लक्षित होत आहे.

सामाजिक शरीर आणि पौराणिक मन

१९४७ पर्यंत गांधीजींसारख्या दरिद्रीनारायणाच्या कट्टर कैवाऱ्याचे आणि अपरिग्रहव्रताच्या श्रेष्ठ उपासकाचे मार्गदर्शन ज्या देशाला लाभले, तो लगेच पुढल्या दहावीस वर्षांत सत्ता आणि संपत्ती यांचा पूजक कसा बनला, सामाजिक श्रीमंती वाढविण्याचे कंकण बांधलेल्या राष्ट्रात वैयक्तिक श्रीमंतीला उधाणभरती का आली, पांढरी टोपी आणि काळाबाजार या विजोड जोडप्याचा संसार कुणाच्या आशीर्वादाने सुखाने चालू लागला इत्यादी कूटप्रश्न कितीही मनोरंजक असले, तरी त्यांची उत्तरे शोधीत बसण्याची जागा ही नव्हे. एक गोष्ट सूर्यप्रकाशाहून स्पष्ट आहे—भारतीय समाजात धनत्तर आणि धनहीन यांच्यामध्ये जी अक्राळविक्राळ दरी शतकानुशतके पसरली होती ती अद्यापि तशीच आ वासून उभी आहे. समाजात बाह्य बदल खूप झाले. पण अजून आपले सामाजिक मन सरंजामशाहीतील जीवनमूल्यांच्या रिंगणातच फिरत आहे. आर्थिक विषमतेची टोचणी लागून त्याची झोप उडत नाही—सामाजिक समतेच्या अनावर ओढीने काही करण्याची धडपडही ते करीत नाही !

हे असे विपरीत कसे घडले ? विचारवंतांचे आडाखे का चुकले ? स्वातंत्र्यपूर्व

काळातील देशभक्तांनी आणि समाजसुधारकांनी आपल्या प्राणांनी प्रज्वलित केलेली परिवर्तनाची ज्योत काजळी धरून विझण्याच्या पंथाला कशी लागली ? उत्तर एकच आहे. विज्ञानाच्या साहाय्याने देशाचा कायापालट घडवून आणण्याच्या कामाला स्वतंत्र भारत लागला; पण या कायापालटाच्या जोडीला सामाजिक मनाच्या आमूलाग्र परिवर्तनाचीही जरुरी आहे याचा त्याला विसर पडला. हां हां म्हणता राजकारणाने देशाचे सर्व जीवन व्यापून टाकले. जहाल औषधे घ्यावीत, पण आनुषंगिक पथ्ये पाळू नयेत, तसा प्रकार प्रगतीच्या नावाखाली, सर्व क्षेत्रात सुरू झाला. त्याची कटू फळे आज आपण चाखीत आहो.

फुल्यांपासून आंबेडकरांपर्यंतच्या विचारवंतांनी पुरस्कारलेल्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाला व्यवहारात उतरविण्याचे काम १९४७ नंतर सहस्रमुखांनी आणि लाखो हातांनी व्हावयाला हवे होते ! स्वातंत्र्यपूर्व काळात प्रथम सामाजिक समतेचा व नंतर आर्थिक समतेचा विचार निर्माण झाला. पण तो मुख्यतः भावनिक पातळीवरच राहिला. त्या पातळीला खंबीर बौद्धिक बैठक देणे आणि भावनेचे रूपांतर क्रियाशीलतेत करणे हे काम अत्यंत आवश्यक होते. स्वातंत्र्यलढ्याच्या मानाने ते अधिक कष्टांचे व कालावधीचे होते. इथे उघडउघड दंड थोपटून उभा राहिलेला प्रतिस्पर्धी नव्हता ! आपणच आपले शत्रू होतो ! व्यक्तीजीवनातल्या स्वार्थलोभादि दुर्गुणांवर आणि सामाजिक मनातल्या जडताजन्य दोषांवर शस्त्रवैद्याच्या कौशल्याने आता हत्यार चालवायाला हवे होते ! दुर्दैवाने आपण या सर्व गोष्टी राजकारणाच्या गाड्याला जुंपल्या. शासन सामाजिक क्रांतीचे नेतृत्व करू शकते. अशी क्रांती घोषणा, कायदे, आवाहने आणि अनुदाने यांनी होते. अशी समजूत सर्वसामान्य मनुष्यात रूढ होणे अत्यंत घातक होते. पण ती तशी झाली. सामाजिक क्रांतीच्या उगमाचे स्थान जागृत झालेला, सदैव जागरूक राहू इच्छिणारा आणि ज्वलंत सत्याच्या डोळ्याला डोळा भिडवू शकणारा सामान्य मनुष्याचा आत्मा हे आहे. ही आत्मशक्ती ज्या सामाजिक स्थित्यंतराच्या मागे सदैव खडी उभी असते, ते जनमनात मूळ धरते; हळूहळू वाढीला लागते. स्वार्थाने बरबटलेल्या राजकारणाच्या सावटात अशा क्रांतीचे रोप खुरटून जावे, यात नवल कसले ?

आपल्याकडे नेमके हेच घडले. सद्‌हेतूने सर्व सुधारणांचा मक्ता शासनाने आपल्याकडे घेतला. त्यामुळे आत्मपरीक्षणाला अनुत्सुक असणारे भारतीय समाजमन पूर्णपणे बहिर्मुख झाले. त्यातल्या आत्मविकासाच्या प्रेरणा जागच्या जागी विझून गेल्या. वेळेवर विहिरी खणण्याची अथवा बांध घालून पाणी अडविण्याची धडपड करण्यापेक्षा आभाळाकडे डोळे लावून वरुणराजाची प्रार्थना करीत बसावयाची पिढीजाद सवय आमच्या रक्तात होतीच ! तिचेच राज्य सर्वत्र सुरू झाले. सुधारणांचे सारे ओझे सरकारच्या माथी लादून कांचनमृगाचा पाठलाग करण्यात तथाकथित सुशिक्षित, बुद्धिवंत आणि कर्तृत्ववान गुंग झाले.

भारतीय चित्रपटसृष्टीत एखादा चॅप्लीन असता, तर 'Gold Rush' हून शतपटींनी हास्यकारक आणि विदारक चित्र निर्माण करण्याची त्याला स्फूर्ती व्हावी, अशीच ही परिस्थिती होती, अजूनही आहे ! जिथे राजकारणाला कुंभमेळ्याचे स्वरूप प्राप्त होते, तिथे हौसे, नवसे आणि गवसे यांनी गर्दी करावी हे मनुष्यस्वभावाला धरूनच आहे. लोकशाहीचा व समाजवादाचा मंत्रघोष अष्टौप्रहर कानी पडत असताना प्रत्यक्षात गाफिलगिरी, दादागिरी, हुजरेगिरी, मुजरेगिरी आणि उचलेगिरी यांची चलती झाली ती यामुळेच ! लोकहिताच्या पवित्र हेतूने केलेल्या कैक कायद्यांचे चांगुलपण केवळ कागदावर राहिले. सामान्य माणसाला दर्शन देऊ लागली ती त्या कायद्याची भेसूर विडंबने !

ना स्वर्ग, ना पृथ्वी !

अशा परिस्थितीत केवळ बाह्य बदलांमुळे जेवढे सामाजिक स्थित्यंतर होणे शक्य होते, तेवढे झाले. या बदलांना सामान्य माणसाच्या जागृत बुद्धीची किंवा अंतःप्रेरणेची जोड नसल्यामुळे ह्या स्थित्यंतरांचे स्वरूप उथळ राहणे अपरिहार्य होते. हुशार, सुशिक्षित हरिजनाला सरकारी नोकरी मिळणे सोपे; पण पांढरपेशा वस्तीत बिऱ्हाडासाठी जागा मिळणे मात्र मुष्कील ! याचा अर्थ उघड आहे. समाज फक्त बाहेरून बदलला आहे. पावसाने जमिनीला उमळ पडावी त्याप्रमाणे उत्स्फूर्तपणे या बदलांचे स्वागत करण्याला तो अजून तयार नाही. गेल्या शतकादीडशतकातील विचारवंतांच्या पढवणुकीचा झिमझिम पाऊस अजून समाजाच्या मनोभूमीत मुरलेला नाही. ती बाहेरून ओली भासली, तरी आत कोरडीच आहे !

असे का व्हावे ? याची कारणे अनेक आहेत. अत्यंत गुंतागुंतीची आहेत. त्यातल्या काहींचा इथे फक्त निर्देश करणे शक्य आहे.

१. भारतीय मन आधुनिक अर्थाने सामाजिक नाही. मूलतः ते आत्मकेंद्रित आहे. पूर्वी ते पारमार्थिक मोक्षाच्या काळजीत गढून गेलेले असे. मात्र तो मोक्ष स्वतःपुरताच मर्यादित राही. साधुसंत सोडले तर इतरांच्या विचारात समाजाच्या मोक्षाला स्थान नसे ! ज्याने त्याने आपल्या आत्म्याची काळजी घेतली पाहिजे हे तर साऱ्या पारलौकिक श्रद्धेचे मुख्य सूत्र ! अशा आत्मकेंद्रित समाजाचा मोहरा गेल्या शतकात हळुहळू ऐहिकाकडे वळला. पण त्याची मूळची आत्मकेंद्रित वृत्ती कायमच राहिली. आता मोक्षप्राप्तीऐवजी व्यक्तिगत अर्थप्राप्ती आणि कामतृप्ती ह्यांच्याभोवती तो प्रदक्षिणा घालू लागला. मोठमोठ्या पंडितांत आणि पुढाऱ्यांत स्वतःपुरते पाहण्याची प्रवृत्ती अजून प्रबळ दिसते, याचे कारण आपल्याला, खरीखुरी, सामाजिक दृष्टी आलेली नाही हेच आहे. P. Spratt यांनी *Hindu Culture and Personality* या पुस्तकात भारतीय व्यक्तित्व आत्मपूजक (Narcissistic) आहे असे म्हटले आहे. त्यांच्या या विधानात निःसंशय मोठा सत्यांश आहे.

२. भारतीय मन अजूनही दैनंदिन जीवनात बुद्धिवादाचा स्वीकार करू शकत नाही. ते पुष्कळसे परंपराप्रिय व प्रवाहपतित राहिले आहे. आम्ही शिकतो, सुशिक्षित होतो, म्हणजे खूप खूप पुस्तके पढतो; जाडजूड ग्रंथांतले नवे सिद्धान्त किंवा विचार मुखोद्‌गत करतो; बड्या बड्या पदव्या संपादून त्या नावांपुढे लावतो. पण या पलीकडे आपली गती जात नाही. पूर्वी वेदपठन ही आपण परमश्रेष्ठ विद्या मानली! आता वेदांची जागा पाश्चात्यांनी संवर्धिलेल्या नव्या शास्त्रांनी घेतली आहे. त्यांचे पठन आम्ही कसोशीने करतो. पण स्वतंत्र चिंतन ? ऊं हूं ! त्या भानगडीत आमच्यापैकी हजारातला एखादाच पडला तर पडतो ! ज्ञान-विज्ञानाच्या विविध क्षेत्रांत आजकाल आपल्याकडे पोपटांचे थवेच्या थवे उडताना दिसतात. या पोपटांचा सुरेखहि वार रंग पाहून डोळ्यांचे पारणे फिटते. पण सूर्याच्या डोळ्याला डोळा देणारा गरुड पोपटांच्या कुळात निर्माण होत नाही. हे कटू सत्य आपल्या पुढाऱ्यांची, प्रज्ञावंतांची आणि प्रतिभासंपन्नांची झोप उडवीत नाही.

३. गेल्या वीस वर्षांत अनेक विज्ञानजन्य सुखसोयी खेड्यापाड्यापर्यंत जाऊन पोचल्या आहेत. या सर्व सुखसोयींचा स्वीकार सामान्य मनुष्य हसतमुखाने करतो. पण विज्ञानाचे सहस्रशीर्ष, सहस्रहस्त, आणि सहस्रपाद स्वरूप पाहून त्याची जिज्ञासा फारशी चाळविली जात नाही. मृत्यूचे रहस्य जाणावयाला गेलेल्या नचिकेताची ज्वलंत जिज्ञासा भारतीय मनात अजूनही निर्माण झालेली नाही. आपल्याकडील बडे बडे डॉक्टर किंवा शास्त्रज्ञ अंतरीच्या ओढीने संशोधनाला आणि नवनिर्मितीला प्रवृत्त झाल्याचे दृश्य जिथे दुर्मिळ आहे, तिथे सामान्य जनमानसाला हे नवे वळण कोण लावणार ? अवर्षणाची चिन्हे दिसू लागली की असलेले पाणी काटकसरीने वापरून अधिक काळ कसे पुरविता येईल आणि पाण्याचे नवीन साठे कसे उपलब्ध करून घेता येतील याचा विचार व प्रचार करण्याऐवजी आम्ही ठिकठिकाणी देवांच्या मूर्तींना पाण्यात बुडवून ठेवतो. फार काय सांगावे ? सुवासिनींकडून एखाद्या गर्दभ-राजाची यथासांग पूजा करवून त्याची गावभर मिरणूक काढतो. या आचरट गोष्टी कुठेतरी दूर दूर गिरिकंदरात अथवा रानावनात राहणाऱ्या लोकांकडून घडतात असे नाही. जिथे माध्यमिक शाळा वाढत्या गर्दीने चालत आहेत, किंबहुना एखादे महा-विद्यालयही स्थापन झाले आहे; जिथे वीज आली आहे, जिथे गळ्यात ट्रान्झिस्टर अडकवून टेरिलीनमधील तरुण धुळीने भरलेल्या रस्त्यांना सिनेसंगीत ऐकवीत आहेत, अशा ठिकाणी हे तोडगे राजरोसपणे केले जातात ! शनिवारी सकाळी काल निघालेले नवे इंजेक्शन रोग्याला देणारा डॉक्टर संध्याकाळी शनीच्या किंवा मारुतीच्या माथ्यावर तेल थापण्यात कसल्याही प्रकारचा संकोच मानीत नाही ! भारतीय मनातला हा हास्यास्पद अंतर्विरोध हाच त्याच्या परिवर्तनाच्या मार्गातील मोठा अडसर आहे. ‘यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते’ खरे आणि ‘न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति’ हेही खरे, असा आमचा अजून खाक्या आहे.

४. या अंतर्विरोधामुळेच धर्मग्रंथांतील धर्म आणि दैनंदिन जीवनातील धर्म यांच्यामध्ये हळुहळू आम्ही एक प्रचंड भिंत उभी केली. ती करताना आम्हांला तिची भीती वाटली नाही, खंत वाटली नाही ! 'उच्चनीच काही नेणे भगवंत' हा अभंग तारस्वराने आळविण्यात आम्ही जेवढे तरबेज, तेवढेच अस्पृश्याची सावली चुकविण्याकरिता माकड उड्या मारण्यात पटाईत ! मानसशास्त्रात द्विधा झालेल्या व्यक्तिमनाची विचित्र दुर्बलता वर्णन केलेली असते. द्विधा मन:स्थितीत दीर्घकाल वावरणाऱ्या सामाजिक मनाचीही अशीच अगतिक अवस्था होते. आजच्या भारतीय समाजमनाची बैठक धड धार्मिक नाही, धड वैज्ञानिक नाही; पूर्णपणे तात्त्विक नाही, पूर्णपणे व्यावहारिक नाही. हा अर्धवटपणा कायम असेपर्यंत सामाजिक व आर्थिक प्रयत्न यशस्वी होणे अशक्य आहे.

५. परंपरागत संस्कृतिवाद, स्वातंत्र्यपूर्व काळातील गांधीवाद आणि निरनिराळ्या मार्गांनी झिरपत आलेला मार्क्सवाद यांचे मोठे चमत्कारिक मिश्रण आपल्या सध्याच्या सामाजिक मनात होऊन बसले आहे. या तिन्ही विचारप्रणालींच्या गुणदोषांची चर्चा करण्याची ही जागा नव्हे. पण तळ्यातील पाणी आटून आत चिखल तेवढा उरावा, त्याप्रमाणे या तिन्ही तत्त्वज्ञानात जे जे सामाजिक परिवर्तनाला प्रेरक आणि पोषक आहे, ते ते शब्दप्रामाण्याचा प्रभाव आणि आत्मचिकित्सेचा अभाव यांच्यापायी आम्ही गमावून बसलो आहो ! प्रत्येक तत्त्वज्ञानातला शाब्दिक चिखल चिवडीत बसण्यात आम्ही पुरुषार्थ मानतो. कुठल्याही तत्त्वज्ञानाची खरी किंमत व्यवहारात ते किती रुचते, त्याला कोणती फळे येतात, यावर अवलंबून आहे, याची दखल आम्ही सहसा घेत नाही.

६. भारतीय संस्कृती व गांधीवाद यांचा भर वैयक्तिक जीवनमूल्यांच्या शुद्धतेवर आहे. समाजवाद आणि साम्यवाद यांना समर्थ सामाजिक मूल्ये अधिक महत्त्वाची वाटतात. गांधीवाद आणि भारतीय संस्कृती यांचे निकटचे नाते आहे ते कृषिप्रधान समाजव्यवस्थेशी व तिला आधारभूत असलेल्या जीवनमूल्यांशी. पण आता यंत्रयुगाचा सूर्य मध्यान्ही तळपू लागला आहे. यंत्रप्रधान संस्कृतीत वैयक्तिक नीतिमूल्यांपेक्षा सामाजिक नीतिमूल्यांचे स्थान महत्त्वाचे ठरणे अपरिहार्य आहे. पण आम्ही असे करंटे की १९४७ पूर्वी वैयक्तिक जीवनात ज्या नीतिमूल्यांची कदर केली जात होती, ती सर्व अंधानुकरणाच्या आणि अनियंत्रित सुखलोलुपतेच्या पायी आपण हळुहळू हद्दपार करीत आहो—आणि यंत्रयुग अंगणातून सोप्यावर आले, आता ते लवकरच माजघरात प्रवेश करील, हे कळत असूनही नवी सामाजिक मूल्ये आत्मसात करण्याची पोटतिडीक आपल्यात अजून निर्माण झालेली नाही ! निश्चित मूल्यांच्या आणि श्रद्धांच्या या अभावामुळे हवा नसलेल्या कोठडीत कोंडलेल्या कैद्यासारखी आपल्या तरुण पिढीची मन:स्थिती झाली आहे.

मूल्यहीन, सुखलोलुप आणि आत्मकेंद्रित व्यक्ती सामाजिक स्थित्यंतराला कोणत्याही प्रकारचा हातभार लावू शकत नाही, साहजिकच पावसाअभावी पिके वाळून जावीत, तशी परंपरेने चालत आलेली आणि बदलत्या काळामुळे निर्माण झालेली समाजसुधारणेची कामे कशीबशी चाललेली दिसतात. त्यांच्यात धुगधुगी असते; पण नव्या उत्साहाने जीवन जगण्याची, नवा पराक्रम करून दाखविण्याची ईर्ष्या आढळत नाही. प्राथमिक शिक्षणापासून आर्थिक विकासापर्यंत प्रत्येक गोष्टीसाठी शासनावर अवलंबून राहण्याच्या प्रवृत्तीमुळे साऱ्या सामाजिक प्रेरणा तेल संपत आलेल्या दिव्यांप्रमाणे मंद आणि मलूल झाल्यासारख्या वाटतात.

सद्य:स्थितीची अशी आणखी पुष्कळ चर्चा करता येईल. पण त्या काथ्याकुटाचा तादृश उपयोग नाही. सामाजिक रोगांचे निदान करणे सोपे; पण त्यांच्यावर गुणकारी उपाय सुचविणे फार अवघड ! मात्र एक गोष्ट निश्चित आहे. भारतीय सामाजिक मन मध्ययुगीन मूल्यांच्या चक्रव्यूहातून आणि सर्व प्रकारच्या जुन्या-नव्या स्वप्नरंजनातून शक्य तेवढ्या लवकर मुक्त झाले पाहिजे—त्याला तसे मुक्त करणे हे सर्व क्षेत्रातल्या नेत्यांनी आपले प्रथम क्रमांकाचे कर्तव्य मानले पाहिजे. असे झाले तरच सामाजिक स्थित्यंतराचे चक्र पुन्हा वेगाने फिरू लागेल. समृद्ध, सुसंस्कृत आणि सुसंघटित भारतीय समाज निर्माण होण्याचे स्वप्न साकार होण्याचा सुवर्णक्षण जवळ येईल.

परिस्थितीच्या रेट्यामुळे सध्या घडत असलेल्या दिशाहीन स्थित्यंतराला योग्य वळण लावण्याचे सामर्थ्य आपल्या अंगी यावे म्हणून भारतीय समाजाने खालील गोष्टींचा त्वरित अवलंब करणे आवश्यक आहे :

१. गांधीजींची शेवटची इच्छा काँग्रेस हा केवळ एक राजकीय पक्ष राहू नये, त्याचे रूपांतर लोकसेवक-संघात व्हावे, अशी होती. त्यांच्या द्रष्टेपणाचे दर्शन घडविणारी ही सूचना दुर्दैवाने अडगळीत टाकली गेली. सत्ता आणि सेवा यांचे मार्ग ज्या ठिकाणी स्पष्टपणे भिन्न होतात, अशा जागी १९४७ साली देश आला. सत्तेमध्ये आगगाडीच्या इंजिनाची शक्ती असते. ती शक्ती मागचे डबे आपल्याबरोबर पुढे ओढीत नेते. पण ही शक्ती आंधळी झाली, अनावर झाली, भलत्याच मार्गाने धावू लागली, तर तिचे नियंत्रण करणारी एक सात्त्विक शक्ती—आगगाडीला जसा गार्ड असतो तशी—समाजात सदैव अस्तित्वात असावयाला हवी. या दुसऱ्या शक्तीची उणीव आज आपल्याला तीव्रतेने जाणवत आहे. कारण निरपेक्ष लोकसेवेने ज्यांनी जनमन जिंकून घेतले आहे, ज्यांचे मोठेपण सत्तासंपत्तीशी कोणत्याही रीतीने संबद्ध नाही, अशी प्रज्ञावंत आणि कर्तबगार माणसे दिवसेंदिवस विरळ होत चालली आहेत. विनोबा, जयप्रकाश हे काही झाले तरी जुन्या पिढीतले. त्यांच्या पावलावर पाऊल टाकून जाणारी जबरदस्त माणसे तरुण पिढीत आढळत नाहीत. जी थोडी इतस्तत:

विखुरलेली आहेत, ती बिचारी एकेकटी. आपापली श्रद्धास्थाने सांभाळण्यात चूर होऊन गेली आहेत. पण सज्जन मनुष्याचे एकटेपण सामाजिक दृष्ट्या नेहमीच दुबळे ठरते ! अशा निरपेक्ष लोकसेवकांची—राजकीय सत्तेकडे ज्यांनी पाठ फिरविलेली आहे अशा समाजसेवकांची—संघटना ही भारतीय समाजाची आजची निकडीची गरज आहे. पारतंत्र्याइतकेच स्वातंत्र्यातही शासनाचे प्रभावी, परखड आणि प्रामाणिक टीकाकार आवश्यक असतात. ते अशा लोकसेवकांतूनच निर्माण होणे शक्य आहे. देश समृद्ध होण्याच्या आधीच आपल्या सामाजिक जीवनावर बाजारी मूल्यांची गडद छाया पडली आहे. या छायेला रोखण्याचे सामर्थ्य यतिधर्माचा अंगीकार केलेल्या लोकसेवकांव्यतिरिक्त इतरत्र आढळणार नाही.

२. आजकाल जातीयतेविरुद्ध सर्व मंडळी बोलतात. पण बहुतेकांच्या पुराणातली वांगी पुराणातच राहतात. समाजाच्या रक्तातून हे विष नि:शेष झालेले नाही; एवढेच नव्हे तर शिक्षणापासून राजकारणापर्यंत त्याचा छुपा संचार अखंड सुरू आहे. जातीयतेमुळे ज्यांच्या पदरात सहजासहजी विशेष लाभ पडतात, ते सुखासुखी तिचा त्याग करतील हे असंभवनीय आहे. पूर्वी तथाकथित वरिष्ठ जातींना हे फायदे मिळाले. आज ते अन्य जातींना मिळत असतील. पण आजच्या दुबळ्या, दुर्मुखलेल्या आणि दुभंगलेल्या समाजाचे खऱ्याखुऱ्या एकजीव, प्रसन्न आणि पराक्रमी समाजात रूपांतर व्हायचे असेल, तर सर्वांनीच सर्वत्र जात विसरण्याचे पथ्य प्रामाणिकपणे पाळायला हवे. पिढ्यापिढ्यांचे जातिभेदांचे संस्कार केवळ शिबिरातल्या बौद्धिकांनी किंवा हॉटेलातल्या सहभोजनांनी जाणार नाहीत ! ‘ गतशतकांची पापे घोरे क्षालायला तुमची रुधिरे पाहिजेत रे ’ या केशवसुतांच्या आवाहनाला प्रतिसाद देऊन खेड्यातल्या प्राथमिक शाळेपासून मुंबईतल्या सचिवालयापर्यंत या पथ्याची जपणूक झाली पाहिजे, तरच जातियतेच्या मगरमिठीतून आपली सुटका होईल.

जी स्थिती जातीयतेची तीच प्रांतीयतेची. या दोन आसुरी दैवतांची मनोमन पूजा करणाऱ्यांनी राष्ट्रीय एकात्मतेचा कितीही डांगोरा पिटला, तरी ती प्रत्यक्षात कधीही अवतरणार नाही. या एकात्मतेचे वंगण नसेल तर राजकारणाची चक्रे हरघडी कुरकुरत राहतील ! या एकात्मतेच्या अभावी संस्कृती आणि समृद्धी यांच्या संगमावर उभे राहून उगवत्या सूर्याला अर्घ्य देण्याच्या भारतीय समाजाच्या भव्य स्वप्नाचेही राईराईएवढे तुकडे होतील !

३. ‘ सामाजिक स्थित्यंतर ’ या शब्दप्रयोगात पूर्वी आर्थिक परिवर्तन अभिप्रेत नव्हते असे नाही. रानडे-दादाभाईंपासून गांधी-नेहरूंपर्यंत सर्वांनाच या देशातल्या लाजिरवाण्या दारिद्र्याची तीव्र जाणीव होती. पण १९४७ पर्यंत देश परतंत्र असल्यामुळे आर्थिक परिवर्तनाचा विचार दुय्यम राहिला. मात्र गेल्या वीस वर्षांत शासन व समाज या दोघांच्याही दृष्टीने ही स्थिती पूर्णपणे पालटली. यंत्रयुग व त्याच्या पावलावर पाऊल ठेवून आलेले उद्योगीकरण यांच्यामुळे आर्थिक विकास ही जशी राष्ट्राच्या

तशीच व्यक्तीच्या बाबतीतली सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट होऊन बसली. पूर्वी कोणत्याही काळात मिळाले नव्हते, असे मानाचे पान सामाजिक जीवनात पैशाला प्राप्त झाले ! यंत्रयुगाचे दुसरे नाव अर्थयुग आहे. हा अनुभव भारतीय समाजाला पदोपदी येऊ लागला. या युगप्रभावामुळे सामाजिक विषमतेपेक्षाही आर्थिक विषमतेचे चटके सामान्य मनुष्याला आता अधिक अस्वस्थ करीत आहेत.

गेल्या दीड तपात देशातील उत्पादन वाढले. अनेकांच्या घरीदारी पाण्यासारखा पैसा खेळू लागला. सामान्य मनुष्य हे सारे हरघडी पाहतो. पण पैशाच्या या पुरात आपण कोरडेच राहिलो आहोत या जाणिवेने तो प्रक्षुब्ध होतो. सध्याच्या सर्वव्यापी सामाजिक असंतोषाचे हे एक प्रमुख कारण आहे. १९४७ पूर्वी व नंतर गोरगरिबांच्या आर्थिक अपेक्षांना शाब्दिक खतपाणी भरपूर घालण्यात आले. जीवनमान वाढविण्याच्या आश्वासनांची त्याच्यावर वृष्टी होत राहिली. पण प्रत्यक्षात त्याच्या पदरात फारसे काही पडले नाही. ‘ ज्याच्या हाती ससा तो पारधी ’ हे नवधनिकांचे जीवनसूत्र झाले. या श्रीमंतीला देशभक्तीची, समाजप्रेमाची किंवा द्रष्टेपणाची जोड मिळाली नाही. बडे अधिकारी, बडे व्यापारी, बडे शेतकरी इत्यादिकांच्या उदरी शनी आला असला तरी पिढीजात गोरगरिबांवरली त्याची वक्रदृष्टी अजून कमी झालेली नाही. ह्या नवश्रीमंतांचे ऐश्वर्यप्रदर्शन आशाळभूतपणाने पाहण्याखेरीज बिचाऱ्या दरिद्रनारायणाला दुसरा मार्ग उरलेला नाही ! दुबळ्या लोकशाहीच्या चौकटीला कुठेही धक्का न लावता आर्थिक विषमतेचा प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न शासन करीत आहे. पण आधी उंचावलेल्या व मग धुळीला मिळालेल्या आशा, औद्योगिक संस्कृतीच्या वेगामुळे फरफटत शहरात येणाऱ्या लाखो लोकांच्या वाट्याला येणारी आर्थिक आणि सांस्कृतिक निराधारता इत्यादी गोष्टींमुळे खालच्या सामाजिक स्तरांचे जीवन झपाट्याने बेबंद बनू पाहत आहे. समृद्धी व संस्कृती यांना दीर्घकाळ वंचित झालेल्या आपल्या या कोट्यवधी देशबांधवांचे सोयरसुतक जुन्या-नव्या श्रीमंतांना आणि सुशिक्षितांना उरलेले नाही. वरच्या सामाजिक स्तरांनी मग—ते स्तर धनिकांचे असोत, पंडितांचे असोत, तंत्रज्ञांचे असोत वा सत्ताधाऱ्यांचे असोत—जाणीवपूर्वक खालच्या स्तरांसाठी त्याग केल्याशिवाय त्यांची सैरभैर झालेली जीवने थाऱ्यावर येणार नाहीत. समाजाच्या या फार मोठ्या वर्गाला आता कोरडी, शाब्दिक करुणा नको आहे. खऱ्याखुऱ्या सामाजिक न्यायासाठी तो भुकेला आहे. आर्थिक विषमता मोठ्या प्रमाणात कमी झाल्याशिवाय हा न्याय आपल्याला मिळणार नाही, हे त्याला कळून चुकले आहे, सामाजिक अस्वास्थ्याचा हा अवघड प्रश्न डावलून परिवर्तनाचे कुठलेही प्रयत्न यशस्वी होणार नाहीत.

४. मात्र आर्थिक विषमता कमी करण्याच्या जोडीने लोकजागृती आणि लोकशिक्षण यांचे काम नि:स्वार्थीपणाने करणारे हजारो सुशिक्षित जुन्या व नव्या मध्यमवर्गातून पुढे येणे आवश्यक आहे. सामाजिक व आर्थिक स्थित्यंतरांची क्रिया ही समुद्र-

मंथनासारखी असते. तिच्यातून निघणारे हालाहल प्राशन करण्याची हिंमत असलेला एखादा महादेव अस्तित्वात असला, तरच अमृत मिळेपर्यंत ते मंथन चालू राहू शकते. परंपरागत पांढरपेशा मध्यमवर्गाने स्वातंत्र्यकाळापूर्वीचा हा आपला त्यागाचा वारसा पुढे चालविला पाहिजे. आर्थिक व सामाजिक दृष्टींनी आनंदाने चार पायऱ्या खाली उतरून जनजागृतीचे हे काम त्याने मनःपूर्वक केले पाहिजे. व्यावहारिक दृष्ट्या या वर्गाने गेल्या वीस वर्षांत अनेक गोष्टी गमावल्या आहेत. पण 'अग्नये स्वाहा। अग्नय इदं न मम।' या भावनेने नवसमाजनिर्मितीच्या यज्ञात दिलेल्या त्या आहुती आहेत, असे मानून त्याने या कामाला लागले पाहिजे.

सामान्य भारतीय मनुष्य सदैव परप्रेरित राहिला आहे. मग ती प्रेरणा रूढीची असो वा राजाची असो, जुन्या पोथ्यापुराणांची असो वा तथाकथित नव्या पुढाऱ्यांची असो. त्याला स्वयंप्रेरित करणे, त्याला स्वतंत्रपणे विचार करावयाला शिकविणे, ऐहिक पुरुषार्थाच्या प्राप्तीकरिता त्याला झुंजार आणि बुद्धिवादी बनविणे हे काम फार महत्त्वाचे आहे. ते झाले नाही तर बाकी सगळा डोलारा पोकळ राहील. कुठल्याही वाऱ्याच्या झोताने तो कोलमडून पडेल.

५. जुन्या मध्यमवर्गाच्या हातात हात घालून नव्या मध्यमवर्गाने—ज्यांना प्रथमतःच शिक्षण आणि त्याच्या द्वारे होणारे आर्थिक लाभ मिळत आहेत अशा शिक्षितांनी—लोकजागृतीचे काम अखंड चालू ठेवले पाहिजे. ज्या सामाजिक स्तरांतून हे शिक्षित वर आले आहेत, त्याचे ऋण फेडण्याची फार मोठी जबाबदारी आपल्यावर आहे हे ते विसरतील तर त्या समाजद्रोहाला भविष्यकाल कधीही क्षमा करणार नाही. 'सर्वे तु सुखिनः सन्तु' या श्लोकाची पोपटपंची करावयाला तोंडच्या वाफेखेरीज अन्य काही खर्च करावे लागत नाही. पण अज्ञान, दारिद्र्य आणि धर्मभोळेपणा यांच्या नरकात खितपत पडलेल्या आपल्या अगणित देशबांधवांना ज्यांना मुक्त करावयाचे आहे, त्यांनी पिढ्यान्‌पिढ्या रक्त, घाम आणि अश्रू गाळण्याची सिद्धता ठेवली पाहिजे. जुना मध्यमवर्ग व नवा मध्यमवर्ग यांचा या नव्या ध्येयाच्या क्षेत्रात संगम झाला, तर भारतीय समाजाच्या उज्ज्वल भविष्याची वाटचाल कुणीही रोखू शकणार नाही.

६. या नव्या वाटचालीत धर्मविचार, धनसंचय, स्त्रीपुरुष संबंध, समाजशिक्षण इत्यादी जीवनाशी निगडित असलेल्या सर्व बाबतींत शुद्ध बुद्धिवादी दृष्टिकोनातून विचार करण्याचे सामर्थ्य सामान्य मनुष्याच्या ठिकाणी निर्माण होणे ही नजीकच्या काळातील फार महत्त्वाची गोष्ट आहे. ह्या सर्व बाबतीतले निर्णय घेण्याच्या आणि ते आचरणात आणण्याच्या कुवतीवर त्याच्या जीवनाची सफलता अवलंबून राहील. मात्र सर्व विचारवंतांनी सदैव त्याच्या मनात दुसरीही एक जाणीव जागृत ठेवली पाहिजे. ती ही की यंत्रयुग समृद्धीबरोबर नानाविध समस्याही घेऊन येणार आहे.

आज पाश्चात्य देशात अशा गुंतागुंतीच्या समस्या निर्माण झाल्या आहेत. त्यांना यशस्वीपणे तोंड द्यायचे असेल, तर यांत्रिक जीवनाच्या वावटळीत आपल्या साऱ्या कोमल भावना प्राणपणाने जपण्याचा प्रयत्न मनुष्याला करावा लागेल. या संदर्भात ' If life is to be fully human, it must serve some end which is impersonal and above mankind, such as God or truth or beauty. '[१]

या रसेल यांच्या प्रतिपादनाचे मर्म आपण आत्मसात् केले पाहिजे. मानवाच्या अंतरंगात सतत एक यज्ञकुंड पेटलेले हवे हाच त्याचा अर्थ आहे. त्या यज्ञकुंडातली ज्वाला देशभक्तीची असो, समाजसेवेची असो, ती कलेच्या उपासनेची असो अथवा अन्य कोणतीही असो. व्यक्तीच्या सीमित जीवनाच्या कुंपणापलीकडे प्रकाश पाडणारी हवी. तो प्रकाश नसेल तर नवनव्या सामाजिक समस्यांची सोडवणूक अशक्य होऊन बसेल. सामाजिक आणि आर्थिक समतेचे स्वप्न हे एक क्षणभंगुर दिवास्वप्न ठरेल. कवी बोरकरांनी म्हटले आहे तेच खरे.

ज्वालेविण जळती जे, त्यांचे सर्वस्व खुजे
सौख्य खुजे, दुःख खुजे धूरचि मागे नि पुढे.

1. Bertrand Russel, *Principles of Social Reconstruction*, p. 245.

आजचा समाज : काही विचार

भालचंद्र शंकर भणगे

आठ वर्षांपूर्वी प्रा. ध. रा. गाडगीळांनी प्रादेशिक समाजाचा पुरस्कार ठामपणाने केला. गाडगीळ लिहितात, 'जाती, धर्म, पंथ यातील भेदांचे महत्त्व कमी होण्याचा आज भारतातील एकमेव मार्ग म्हणजे प्रादेशिक समाजाच्या एकतेचे महत्त्व पटणे होय; आणि या कल्पनेच्या प्रसाराने आपल्या समाजाचे पाऊल मागे पडणार नसून पुढेच पडणार.'[१] 'अलीकडे विशिष्ट एकछत्री राज्यसत्ता, विशिष्ट प्रकारची निष्ठा अगर राजकीय विचार यांचा स्वीकार न करणाऱ्यांस भारतीय एकात्मतेचे शत्रू असे उच्चस्थही म्हणू धजतात ! हे किती चुकीचे, कोते व आततायी आहे, हे आजवरचा इतिहास लक्षात घेता सहज कळून येईल.'[२] भाषिक किंवा प्रादेशिक राज्यांचा गेल्या आठ दहा वर्षांचा अनुभव पाहिला तर ही विधाने इतक्या ठामपणे करणे अवघड वाटते.

जातिनिष्ठ समाज

गाडगीळांनी असे गृहीत धरले आहे की भारतीय परंपरा म्हणून काही प्रभावी शक्ती आहे. ह्या प्रभावी शक्तीची त्यांनी व्याख्या दिलेली नसली तरी तिचे अस्तित्व मानल्यावाचून गाडगीळांची वरील मते संभवतच नाहीत. अशा परंपरेमुळे भारत

१. गं. बा. सरदार (सं.), 'महाराष्ट्र जीवन', खंड १, पा. ७.

२. कित्ता, पा. ३.

एकात्म ठरतो. अशी परंपरा आहे असे मानले तरी ती नव्या जमान्यात क्षीणबल असल्याचे दिसते. ती मुख्यतः सांस्कृतिक आणि भावनिक आहे आणि भौतिक स्वार्थाच्या आणि सत्तेच्या मागे लंपटपणाने लागलेल्या समाजात ती क्षीण ठरणारच. पूर्वी हा समाज, त्याचा धर्म इ. परंपरेमुळे कमी स्वार्थी होता की काय हा वादाचा प्रश्न म्हणून बाजूला ठेवला तरी अलीकडच्या काळात तो स्वार्थलंपट आहे ह्यात शंका नाही. हा बदललेला संदर्भ महत्त्वाचा आहे.

संघराज्याचा प्रादेशिक घटक आपसातील स्पर्धेत अधिक अहंकाराने आणि बळाने उभा राहतो असेही दिसून येते. जाती-धर्मांनी भंगलेला समाज प्रादेशिक भाषांनी प्रादेशिक राज्यघटकाच्या रूपात सांधल्यावर भाषा ही केवळ संवादार्थ (communicative) राहत नाही. ती समाजात अहंकार निर्माण करते. प्रादेशिक घटकांच्या स्पर्धेत राज्यकर्त्यांवरील भाषिक समाजाचे दडपण वाढते. ह्या घटक राज्यात आपसात आर्थिक प्रगतीबाबत विषमता असली तर ह्या अहंकारास आणि स्पर्धेस विशेष धार येते. अहिंदी राज्यातील हिंदीभाषाविरोधी आंदोलने, मध्यवर्ती सरकारने घटक-राज्यांस द्यावयाची अन्नाची आणि इतर मदत, आणि राष्ट्रीय आर्थिक नियोजनात मोठ्या प्रकल्पांची राज्यांमधील वाटणी, ह्या बाबतीत झालेली संघराज्याची परवड स्पष्ट दिसणारी आहे.

प्रादेशिक समाज सांधलेला असेल असे म्हणताना जातींमधील सत्तास्पर्धा दुर्लक्षून चालणार नाही. जातींमधील विषमता (आणि वैर) आहे तसेच राहिले तर केवळ भाषेने त्यांच्यामध्ये एकदिल निर्माण होत नाही. उलट प्रादेशिक समाजात जी जात बहुसंख्य असेल ती पूर्वीपेक्षा प्रभावी बनते, सत्ता मिळविते आणि राबविते. अशी बहुसंख्य जात तुलनेने मागासलेली असल्यामुळे सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वाचे बळ आपल्या सत्तेमागे, स्वार्थामागे उभे करू शकते. केवळ राजकीय सत्ता तिची एवढेच नसून, शिक्षणसंस्था (विद्यापीठांपासून प्राथमिक शाळेपर्यंत) तिच्याच, आणि आर्थिक नाड्याही तिच्याच हाती जातील हे ओघानेच येते. सत्तेचा आणि आर्थिक-सांस्कृतिक सुधारणेचा तुकडा मागासलेल्या अल्पसंख्यांकांवर केव्हा पडेल त्याची वाट पाहावी लागते.

प्रादेशिक राज्यात लोकशाही अधिक अर्थपूर्ण असेल, अधिक बळकट असेल असेही मानले गेले. स्वभाषेत शिक्षण आणि स्वभाषेत राज्यकारभार यांमुळे शास्ते आणि शासित यांमधील अंतर तुटेल, ही अपेक्षा खरी ठरली. प्रादेशिक राज्यांच्या निर्मिती-नंतर अल्पावधीत पंचायत राज्यपद्धती सुरू झाल्यामुळेही हे अंतर तुटण्यास मदत झाली. सत्ता बहुसंख्य जातीच्या हाती गेली ह्या अर्थानेही लोकशाही स्थापन झाली असे म्हणावे काय ? असे म्हटले जाते. बहुसंख्येची (majority rule) हुकमत ही पार्लमेंटपद्धतीच्या लोकशाहीची अधिकात अधिक चांगली अवस्था असते. समाजात अल्पसंख्य मते असून कायदेमंडळात बहुसंख्य जागा प्राप्त झाल्यामुळे

एखाद्या पक्षाला सरकार हाती मिळते ही अवस्था खालची मानली तर बहुसंख्यांकांची हुकमत ही वरची अवस्था मानलीच पाहिजे. किंबहुना, पार्लमेंट लोकशाही म्हणताना तीच अभिप्रेत आहे. पण खरे पाहता प्रादेशिक राज्यांत सरकारच्या मागे बहुसंख्य जात उभी असते तेव्हाची बहुसंख्या पार्लमेंट लोकशाहीत अभिप्रेत असणाऱ्या बहुसंख्येपेक्षा अगदी भिन्न आहे. जी बहुसंख्या लोकशाहीला अभिप्रेत आहे ती व्यक्ति-व्यक्ती स्वयंप्रज्ञेने एकत्र येऊन बनलेली बहुसंख्या असते.[३] केवळ बहुसंख्या महत्त्वाची नसून तिच्यातील स्वतंत्र व्यक्ती हीही महत्त्वाची आहे. किंबहुना व्यक्ती स्वतंत्र नसली तर केवळ बहुसंख्या लोकशाही बनवू शकत नाही. बहुसंख्येचे पाठबळ असलेली हुकूमशाहीचीही व्यवस्था असू शकते. स्वतंत्र व्यक्ती ही रूढीपासून, जातीपासून स्वतंत्र असली पाहिजे आणि स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून इतर व्यक्तींच्या संदर्भात तिने निर्णय घेतले पाहिजेत. बहुसंख्या वेळोवेळी तयार होते, आधीच (उदा. जातीने किंवा वंशाने) तयार नसते.[४] जातीने प्राप्त होणारी बहुसंख्या ज्या सरकारच्या मागे उभी आहे ते सरकार तत्त्वत: लोकशाहीशी सुसंगत नाही–बहुसंख्या पाठीशी असूनही.

जाति-धर्मनिष्ठा गृहीत धरून भाषेवर राज्याची उभारणी करण्यामध्ये समाज एकात्म होत नाही, की लोकशाहीचा बनत नाही. जातिधर्मनिष्ठा नष्ट होतील तेव्हाच भाषिक समाज एकात्म आणि लोकशाहीपूर्ण बनविण्याची शक्यता असेल. हिंदूंमध्ये, केवळ इतर धर्मियांच्या विरोधास विरोध म्हणून जागे होणारे हिंदुत्व सोडले तर धर्मभावना सामाजिक-राजकीय व्यवहारात लक्ष्यात घेण्याजोगी नाही. पण हिंदूसमाजात जातीची जाणीव तीव्र आहे (–जातिनिष्ठा तीव्र असल्यामुळे धर्मभावना कमी पडते असे म्हणता येईल ?) यात शंका नाही. ती अलीकडे दबलेली असली तरी तीव्र आहे. कधी ती आक्रमक आणि क्रियात्मक बनते तर कधी असहाय्यतेच्या कुढेपणाने लपून बसते आणि प्रतिकारात्मक राहते. ही दोन्ही रूपे, आर्थिक दृष्ट्या समाज अविकसित, आकुंचित असल्यामुळे प्रकर्षाने अस्तित्वात असतात. केवळ प्रकर्ष नव्हे तर त्यांचे अस्तित्व हेच समाजातील आकुंचित संधीवर–सत्तेसकट सर्व वस्तूंच्या दुर्लभतेवर अवलंबून आहे असेही म्हणता येईल. अशा समाजात स्पर्धा नसून

---

3. ' The majority is not a determinate body who lord it over a minority. In a democratic context, the majority must always be discovered. ' R. M. MacIver, *The Ramparts We Guard*, MacMillan, 1960, p. 23.

४. कोणी म्हणतात की ही दृष्टी लोकशाहीमध्ये ठेवताच येत नाही ! ज्या लोकशाहीला निर्धार नाही, ज्या लोकशाहीला शिस्त नाही त्या लोकशाहीत ती दृष्टी असू शकत नाही. ह्याचाच अर्थ असा की प्रश्न लोकशाही किंवा हुकूमशाही हा नसून, निर्धार- शिस्त आम्ही मानतो की नाही ह्याचा आहे. हवापाण्याला दोष द्यावा किंवा परमेश्वराला दोष द्यावा, म्हणजे स्वत:चे कर्तव्य राहत नाही त्याप्रमाणे लोकशाहीस दोष द्यावा अशी ही बाब आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळात ऊठसूट परकी राजवटीस दोष दिला, आणि आता लोकशाहीस दोष देतो.

मारामारी असते आणि ह्या मारामारीत आक्रमणासाठी किंवा प्रतिकारासाठी जातीची शक्ती उपयोगी येते.

स्वार्थपरायण समाज

प्रादेशिक समाजाशी संबंधित नसणाऱ्या अशा काही अपप्रवृत्ती समाजाला ग्रासून आहेत. त्यातील एक म्हणजे वर उल्लेखिलेला विलक्षण स्वार्थ. स्वार्थ ही मानवी प्रगतीमागील प्रेरणा आहे. अ‍ॅडॅम स्मिथ, जॉन स्टुअर्ट मिल आणि कार्ल मार्क्स हे तिघेही ही प्रेरणा मानतात. (स्मिथ हा भांडवलशाही समाजाचा प्रवक्ता अशी त्याची संभावना झाली असली तरी मिल ह्यास समाजवादी समजण्यात येते. मार्क्स हा तर खाजगी मालमत्तेचा हाडवैरी; तरीही काही परिस्थितीत स्वार्थाची प्रेरकता तो मानतो.) पण या स्वार्थाला हितकारक कार्याची दुसरी बाजू असावी लागते आणि विषमता टाळण्याचे स्वार्थावर बंधन असावे लागते. खूप संपत्ती मिळवावी, पण त्यासाठी समाजोपयोगी खूप काम केलेले असावे. अशा कामाची संधी फक्त काहींना मिळते आणि इतर वंचित राहतात. असे असले तर ह्या दोघांमधील विषमता फार तीव्र होऊ नये म्हणून समाजाला यशस्वी लोकांच्या उत्पन्नावर किंवा संपत्तीवर बंधन घालावेच लागेल. भारतात स्वातंत्र्योत्तर काळात स्वार्थ बोकाळला ही गोष्ट निंद्य अशा अर्थांनी की त्यात समाजहिताचे लक्ष्य आहेच असे नाही आणि विषमताही वाढली. सूक्तासूक्त मार्गांनी माणसे माया जोडताना दिसतात, आणि स्वातंत्र्यपूर्व काळातील संयम आणि सामाजिक मूल्यांचा आदर यांचे आज हसे झाले आहे. मिळालेले स्वातंत्र्य ‘ भोगले ’ पाहिजे अशी वृत्ती असावी. अनेक वर्षांची भूक भागविण्याचा सपाटा चालला असावा. इतर देशांइतका हा भोगवाद आपल्या देशास परवडतो काय त्याचे भान नाही. तो परवडावा म्हणून समाजाच्या उत्पादनात भर घालण्याचे कर्तव्य नाही. ज्यांच्यापाशी काही नाही (गांधींचा ‘ अंत्य ’) त्यास आमच्या ऐश्वर्याकडे बघून काय वाटेल त्याची खंत नाही. ह्या परिस्थितीचे तपशील सांगावयाचे तर उदाहरणे अनंत होतील. स्वार्थापायी मंत्र्यांच्या बाबतीत आणि संस्थांच्या बाबतीत, अपहाराचा संशय असावा हे देशाचे दुर्दैव. मंत्री प्रतापसिंग कैरोंसारखा एखादा नाही आणि संस्था भारत सेवक समाजासारखी एखादी नाही ! स्वार्थ साधताना तेवढ्या प्रमाणात समाजोपयोगी काम करावयाचे असते आणि इतर माणसांचा विचार करावयाचा असतो ही जाणीव जशी मोठ्यांस नाही तशी मध्यम आणि सामान्य माणसांसही नाही. उदा. कचेरीतील कारकून आणि कारखान्यातील मजूर यांसही ही जाणीव नाही. ह्या बाबतीत सबंध समाज एकजिनसी असतो. वाढत्या महागाईने ह्या स्वार्थाच्या अपप्रवृत्तीस गरजेची बैठक दिली, निसर्गक्रमाची अपरिहार्यता प्राप्त झाली.

हा स्वार्थ वैयक्तिक राहिला नाही. त्याला समूहाच्या स्वार्थाचेही रूप आहे.

समूहाचा स्वार्थ हा जसा काही वरच्या दर्जाचा स्वार्थ ठरतो; किंवा तो स्वार्थ राहत नाही ! व्यापारी वर्गाचा फायदा, धंद्यांचा—विशेषत: लहान धंद्यांचा—फायदा, शेतकरी वर्गाचा फायदा, सुवर्णकारांचा फायदा, पोस्ट आणि तारखात्यातील किंवा बँक धंद्यातील कर्मचाऱ्यांचा फायदा, शाळा-कॉलेजे चालविणाऱ्या संस्थांचा फायदा-ह्या सामूहिक स्वार्थात वैयक्तिक स्वार्थाची शबलता आहेच. किंबहुना, ह्या सामूहिक स्वार्थात अधिक अन्याय आहे. कारण हा स्वार्थ साधताना समूहाचे सामर्थ्य (राजकीय किंवा मक्तेदारी संघटनेचे) काही अंशाने यशाला कारणीभूत असते. उदा. बँकांमध्ये किंवा राष्ट्रियीकृत विमाधंद्यात संघटनेचे सामर्थ्य दिसते, तर ऊसकरी शेतकऱ्यांच्या लाभात राजकीय बळ दिसते. ज्यांचे ज्यांचे बळ आहे त्यांचा त्यांचा स्वार्थ साधतो, हक्काच्या नावाखाली तो साधतो, आणि समाजातला बहुसंख्य दुर्बल वर्ग नुसता अपेक्षा करीत बाजूस उभा राहतो. गाईचे दूध तिच्या पाडसांनीच पिऊन घ्यावे आणि गरीब, कष्टाळू मालकीण गाईची आचळे ओढून ओढून वाटीभर दूध घेऊन हिरमुसली राहते.

सरकारी धोरणात अशा हितसंबंधांचे फार फावले आहे, आणि तद्धेतुक (ad hcc, त्या त्या उद्देशाने ठरविलेले) धोरण हेच सरकारचे धोरण झाले आहे. सबंध समाजाचे दूरगामी हित आधी पाहावयाचे आणि नंतर त्याच्या अंतर्गत समूहांचे आणि नजिकचे हित साधावयाचे ही दृष्टी कोठेच नाही. ५ नियोजनात तद्धेतुकता, मंत्रि-मंडळ बनविताना तद्धेतुकता, उच्चपदी अधिकारी नेमताना (उदा. पब्लिक सर्व्हिस कमिशन आणि विद्यापीठ)—तद्धेतुकता ! ad hocism कोठे नाही ? एका अर्थाने अँडहॉकिझम सर्व संबंधितांना फायद्याचा असतो. मागणाऱ्यांना दबाव आणल्यावर मिळते; देणाऱ्यांना देण्याचे औदार्य दाखविता येते. ह्यालाच कोणी ' व्यवहार ' असे नाव देतात; खरे पाहता हा तत्त्वहीन व्यवहार आहे.

चांगल्याचांगल्या लोकांकडे सबंध समाजासंबंधी दृष्टी नाही. कप्प्याकप्प्यात विचार करण्याची सवय अंगवळणी पडली आहे. प्रादेशिक समाजाचा विचार हे त्याचे एक उदाहरण आहे. दुसरी उदाहरणे अनेक आहेत. सरकारचे प्रत्येक खाते असा कप्प्यातच विचार करते. त्या खात्याचा कार्यक्रम असा भव्य असतो की सर्व खर्च त्या खात्यावरच व्हावा आणि जणू इतरांचे अस्तित्व नाही. शिक्षणप्रसार ही गोष्ट चांगली आहे, पण शिक्षणक्षेत्रातले नेते शिक्षणप्रसाराचा इतका हिरीरीने प्रचार करतात की जसा काही आरोग्याचा, पाण्याचा इ. प्रश्न अस्तित्वातच नाही. केंद्र सरकारच्या कर्म-चाऱ्यांनी गरजांवर आधारलेले वेतन मागावे, ह्याचा तरी अर्थ काय ? ह्या मागणीत इतरांचा आणि सबंध देशाचा विचार कोठे आहे ? अशा परिस्थितीत सर्वांगीण व

५. चौथी पंचवार्षिक योजना आखताना ही गोष्ट विशेषत्वाने जाणवते आहे. चौथ्या योजनेच्या भूमिकेत (अप्रोच) ह्या गोष्टीचा उल्लेख केला आहे.

समतोल विकास आणि त्यासाठी राष्ट्रीय नियोजन ह्या गोष्टी अशक्य झाल्यास नवल वाटावयास नको.

सामाजिक न्याय

'सामाजिक न्याया'साठी केलेली मागणी आणि त्यासाठी केलेले भांडण अपरिहार्य वाटणारे आहे. सामाजिक न्याय हे सुसंस्कृत मानवी समाजातील अत्यंत महत्त्वाचे तत्त्व. विषमता कमी करावी, त्यासाठी खालच्या वर्गांना अधिक संधी द्यावी हे न्याय्य आहे. लोकशाही, समाजवाद आणि हितवादी राज्य सामाजिक न्यायाच्या व्यवहारास बांधलेली आहेत. पण याउलट असा प्रश्न उद्‌भवतो की सामाजिक न्याय पाळीत असताना कष्ट केल्यावाचून फळ नाही ही शिस्त, सबंध समाजाचा विचार आणि कार्यक्षमता ह्या उद्देशांना किती मुरड घालावी. आंतरराष्ट्रीय स्पर्धेत टिकावयाचे असेल किंवा उत्पादनवाढ साधावयाची असेल आणि सबंध समाजाची एकात्मता ठेवावयाची असेल तर ह्या उद्देशांकडे दुर्लक्ष करून चालावयाचे नाही. देशाची उत्पादनसाधने मर्यादित असल्यामुळे, सामाजिक न्याय आणि ही उद्दिष्टे एकदम गाठता येत नाहीत. उलट सामाजिक न्यायास मुरड घालावयाची तर समाजाचे मध्यम आणि कनिष्ठ थर बिथरतात. विशेषतः, मध्यम थर अधिक जागरूक असल्यामुळे बिथरतो. उलट ह्या थरांचे समाधान करावयाचे तर काय होते ते पाहण्यासाठी ही दोन उदाहरणे घ्या. महाराष्ट्रात ऊसकरी शेतकऱ्याला आणि सहकारी साखर कारखान्यांना भरपूर पैसा मिळतो त्याचे समर्थन एका मंत्र्यांनी सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वावर केले. केवळ साखरेच्या किमती वाढल्या असे नसून उसाच्या प्रदेशात शेतीवरील सर्व खर्च वाढले. खर्च वाढल्यामुळे अन्नाचे भाव वाढले. ज्यांच्या हाती एकाएकी मुबलक पैसा आला त्यांनी शहरात तो चैनीवर खर्च केला त्याचे काही परिणाम झाले. त्या सर्वांचा भाववाढीवर आणि एकंदर उत्पादनव्यवस्थेवर जो परिणाम झाला तो चांगला होता असे म्हणता येत नाही. दुसरे उदाहरण शिक्षण-प्रसाराचे. खेड्यापाड्यांत आणि गोरगरिबांपर्यंत शिक्षण जाऊन पोचले पाहिजे. पण शिक्षणावरील खर्च राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या २.५-३ टक्क्यांवरून ६ टक्क्यांपर्यंत-सुद्धा नेणे अवघड असल्यामुळे शिक्षणप्रसारावरील आणि शिक्षणाचा दर्जा वाढ-विण्यावरील दोन्ही खर्च मोठ्या प्रमाणावर करणे जमणार नाही. प्रसारासाठी, दर्जा न वाढविल्यास चालेल असे म्हणावयाचे काय ? लोकशाहीमध्ये सामाजिक न्यायाचे तत्त्वच प्रभावी ठरणार. पण त्याच्यातील धोकेही वेळीच समजून घेऊन संयमाने वागावे लागेल. इतकेच नव्हे तर केवळ न्यायाचे तत्त्व ज्या पद्धतीने (म्हणजे सत्ता आणि संघटनेचे सामर्थ्य यांच्या दबावाने आणि 'ॲडहॉकिझम'ने) आज प्रत्यक्षात येत आहे त्या पद्धतीमुळे कोणत्याही समाजविभागास न्याय झाला असे फार काळ वाटणार नाही अशी शक्यता आहे. संधी आणि फायदा मागासलेपणाच्या प्रमाणात राहत

नाहीत. हरिजन, आदिवासी, शेतमजूर आणि बेकार यास कितीसा फायदा झाला ? पुन्हा कोणी अधिक पुढे, कोणी मागे असे दिसून येते; आणि नंतर, हा अन्याय दूर करण्यासाठी ओढाताण सुरू होते. सामाजिक न्यायाचे तत्त्व लोकशाही समाजात सदैव प्रचलित असणार. पण सबंध समाजाची शिस्त, एकात्मता आणि कार्यक्षमता कशी ठेवावी वाढवावी त्याचा विवेक सुटता नये.

ऊर्ध्वमूल लोकशाही

लोकशाहीची कल्पना ही इंग्रजी वाङमयातून आणि इंग्लंड-अमेरिकेच्या इतिहासावरून सुशिक्षितांनी (elite)[६] पहिल्याने उचलली. ती त्यांची निष्ठा बनली. स्वातंत्र्योत्तर काळात ती राबविण्यासाठी राज्यघटना तयार झाली आणि त्याप्रमाणे संघराज्याचे आणि पार्लमेंटपद्धतीचे राज्ययंत्र उभे राहिले. ह्या संघराज्यात सुशिक्षितांमधील अधिक सुशिक्षित असलेले लोक केंद्र सरकारात आणि पार्लमेंटात गेले. केंद्र सरकारचा कारभार पाश्चिमात्य नोकरशाही कल्पनांना अधिक चिकटून (किंवा कमी सोडून) होऊ लागला. डायसे ह्याची 'रूल ऑफ लॉ' ची कल्पना आणि इर्स्काईन मे ह्याच्या ग्रंथात ग्रथित केलेली पार्लमेंट कार्यपद्धती केंद्र सरकाराला अधिक रुचते. निधर्मी राज्याची, राष्ट्रीय एकतेची, राज्यांमधील समतोल वाढीची, आणि आर्थिक विकासातील नियोजनपद्धतीची कल्पना केंद्रसरकारात अधिक प्रिय ठरते.

सुशिक्षितांनी लोकशाहीची कल्पना वरच्या स्तरांवरून खालच्या स्तरांवर आणली आणि रुजविण्याचा प्रयत्न केला. खालच्या समाजाने ती चळवळ करून मिळविली नाही. सुशिक्षितांनी सत्तेचे विकेंद्रीकरण करून पंचायत राज्य दिले आणि समाजविकास प्रकल्प ('कम्युनिटी डेव्हलपमेंट') खेड्यापाड्यात स्थापन केले. ह्या सर्व सुधारणांची गरज समाजाला मनोमन पटवण्याच्या आधी त्या वरून खाली पसरविण्यात आल्या. ह्या गोष्टींची सबंध समाजाला गरज होती असे सुशिक्षितांनी ठरविले आणि त्या वरून खाली पसरविल्यावाचून गत्यंतर उरले नाही. त्या घाईनेही पसरावयास हव्या होत्या. त्या पसरविताना प्रचाराचा धूमधडाका चालला आणि त्यांच्या वरवरच्या झळाळीचा, विकृत आकर्षणाचा उपयोग केला गेला. रेडिओ, वृत्तपत्रे, व्यासपीठे आणि पाठ्यपुस्तके यांचा प्रचारासाठी जो उपयोग झाला त्यात सतत औपचारिकपणा राहिला. त्यातून लोकशाही, संघराज्य, निधर्मी राज्य, समतोल विकास, शिक्षणाचे महत्त्व इ. बद्दलची भाषा बऱ्याच मोठ्या समाजाला आत्मसात झाली (--अतिपरिचयामुळे कंटाळवाणी होण्याइतकी) पण तिला योग्य अशी भावना कमी प्रमाणात निपजली. उदा. पंचायत-

६. Elite मध्ये सुशिक्षितांचा अंतर्भाव होतो, पण elite केवळ सुशिक्षितांची बनत नाही. तरीही भारतातील स्वातंत्र्यपूर्व काळातील शंभर वर्षे सुशिक्षितांनीच elite चे काम केले हे लक्ष्यात घेऊन सुशिक्षित आणि elite हे शब्द एकार्थी वापरले आहेत.

राज्याच्या प्रचारात सत्तेची स्थाने अधिकांना मिळणार या गोष्टीवरच जोर आला. जिल्हापरिषदांमध्ये अध्यक्ष, उपाध्यक्ष आणि इतर अधिकारी हे नवे मंत्री होत असा उल्लेख (टीका म्हणून नव्हे) वरच्या श्रेष्ठींनी निवडणूक-तिकिटांच्या वाटपात केल्यास नवल नाही. समाजविकास प्रकल्पात खेड्यांची किंवा खेड्यांच्या समूहाची एकी, श्रमदान वगैरे कल्पना मागे पडून मदतवाटपाचे नवे माध्यम असा अर्थ प्राप्त झाला. लोकशाही आणि विकेंद्रीकरणाच्या प्रयोगात सत्तेच्या उद्देशापेक्षा सत्तास्थान महत्त्वाचे ठरले. स्थान हे हिंदू समाजाच्या पारंपरिक विचारात कर्तव्यापेक्षा महत्त्वाचे असते. परंपरेने लोकशाही-विकेंद्रीकरणातील स्थानमाहात्म्यास बळकटी आणली. ह्या लोकशाहीतील सत्ताधाऱ्यांमधील भांडणे ज्या त्या स्तरावर न मिटता वर का पाठविली जातात त्याचे स्पष्टीकरणही लोकशाही कशी आली त्या क्रमावरून मिळेल.

इतिहासाने दिलेली अमृततत्त्वे सुशिक्षितांनी सगळीच्या सगळी स्वीकारणे साहजिक होते. त्यांच्यातील विसंगती दूर करून ती एकत्रित नांदविली पाहिजत अशी सुशिक्षितांची प्रतिज्ञा आहे. राष्ट्रीय नियोजन विरुद्ध लोकशाही, प्रादेशिक राज्ये विरुद्ध राष्ट्रीय ऐक्य, हिंदुमुस्लीम विग्रह विरुद्ध निधर्मी राज्य अशी द्वंद्वे अस्तित्वात नाहीत; किंवा प्रत्येक द्वंद्वाच्या प्रक्रमातून (तें द्वंद्व हा लोकशाही प्रक्रम असून) लोकशाही, राष्ट्रीय एकात्मता, संघराज्य आणि निधर्मी राज्य बळकट होणार अशी ह्या सुशिक्षित वर्गाची श्रद्धा आहे. प्रत्यक्षात पुष्कळदाच विपरीत घडते. खालवर पोचलेली श्रद्धा खोलवर पोचलेली नाही हे लक्षात येते. जसजसे प्रत्यक्षाच्या स्तरावर जावे आणि स्थूल धोरणापासून स्थानिक व्यवहारांकडे वळावे त्याप्रमाणे 'हुकूमशाही बरी ठरली असती' अशी भाषा ऐकू येते आणि लोकशाहीच्या नावांखाली सत्तेची पिपासा, स्वार्थाचे थैमान, प्रांतवाद-जातवाद यांचा स्वैरसंचार अनुभवास येतो. सुशिक्षितांचा अपेक्षाभंग होतो.

सुशिक्षितांच्या श्रद्धा खालवर पोचविण्यासाठी आणि त्या श्रद्धांतील अंतर्विरोध रोखून ठेवण्यासाठी देवासमान (charismatic) आदरणीय पुढाऱ्यांचा उपयोग होतो. त्यांच्या नावाचा उपयोग करून काही श्रद्धा, त्यांचा अर्थ स्पष्ट न होताही, पसरविता येतात. गांधी काय की नेहरू काय, मार्क्स–लेनिन काय आणि फुले काय, आंबेडकर काय की एखादे आदर्श गुरुजी काय, यांचा उपयोग होतो. ह्या पुढाऱ्यांच्या निर्याणानंतर किंवा प्रत्यक्षात मोठे अरिष्ट आल्यावर त्याचा उपयोग होईनासा होतो. समाजाचा मूळ पिंड कायम असतो, तो दिसू लागतो : अमर्याद स्वार्थ, अज्ञानाचा कैफ, जातिधर्माचे वर्चस्व. येथे लक्षात येते की जरूरी आहे ती सामाजिक आणि सांस्कृतिक स्थित्यंतराची.

देवासमान पुढाऱ्यांचा दीर्घकाळात आणि अडचणीत उपयोग होत नाही, त्याचप्रमाणे कायद्याने केलेल्या सुधारणांचाही विशेषसा उपयोग होत नाही. पुढाऱ्यांचा

उपयोग त्याचप्रमाणे कायद्याचा उपयोग करण्याकडे अशा कृत्रिम लोकशाही समाजाची प्रवृत्ती असते. कायद्याने महाराला इतरांबरोबर हॉटेलात बसता येत असले तरी महाराबद्दलची मूळ भावना कायद्याने नष्ट होत नसल्यामुळे महार बायांना नग्न करून त्यांची धिंड काढली जाते. महार मुलास झाडास बांधून जिवंत जाळण्यात येते. हुंड्याला प्रतिबंध करणारा कायदा झाला तरी हुंड्याचे आकडे उघडपणे अनेक पटींनी वाढतात. बहिणींना भावाबरोबर वडिलार्जित संपत्तीत हिस्सा असला तरी भाऊ तो देत नाहीत, बहिणी घेत नाहीत. लाचलुचपत कायद्याने बंद असली तरी लाच दिल्यावाचून काम होत नाही हा नित्याचा व्यवहार असतो. निवडणुकीच्या खर्चावर बंधन असले तरी त्याच्या दुप्पट-तिप्पट खर्च केल्यावाचून उमेदवार निवडून येत नाही हे कोणास माहीत नाही? कायद्याने समाज-संस्कृतीत स्थित्यंतर होईल तेवढे पदरात घ्यावे, अधिक यश येईल अशी आशा बाळगून असावे.

नवे पुढारीपण

हा सुशिक्षितांचा वर्ग म्हणजे कोण आणि काय असतो ते नीट स्पष्ट केले पाहिजे. उदारमतवादी विचारसरणी मानणारा हा वर्ग आहे. ही विचारसरणी, भारताच्या अलीकडील इतिहासाकडे पाहता, बव्हंशी इंग्रजी विद्येतून आली. एतद्देशीय ते सर्वच गौण किंवा टाकाऊ असे ही विचारसरणी मानीत नाही. इंग्रजी शिकलेले सर्वच ही विचारसरणी मानतात असेही नाही. जे मानतात त्यांना मात्र तिचा लाभ, वर म्हटल्याप्रमाणे, मुख्यतः इंग्रजी विद्येतून झाला. स्वातंत्र्य मिळेपर्यंतच्या समाजातील विविध क्षेत्रांतील पुढाऱ्यांच्या तीन चार पिढ्या ह्या विचारसरणीतून तयार झाल्या. त्यांच्या प्रभावाने, इंग्रजी विद्येचा फार स्पर्श न होताही काही कार्यकर्ते ह्या विचारसरणीशी सुपरिचित झाले.

स्वातंत्र्योत्तर काळामध्येही हा जुना उदारमतवादी वर्ग काही काळ प्रभावी असला तरी नव्या पिढीची उदारमतवादातील वाढ पूर्वीच्या जोमाने होत नाही असे म्हणावे लागते. नवा सत्ताधाऱ्यांचा वर्ग तयार झाला आणि जुन्यांचा प्रभाव कमी होत गेला. नवा वर्ग सत्ता, स्वार्थ, कार्य यामधून पुढे येत असल्यामुळे विचारांच्या बाबतीत त्याची उदारमतवादी बैठक आहे असे नाही. प्रादेशिक राज्यांच्या निर्मितीपासून ती निश्चितपणे तकलुपी होऊ लागली ह्यात शंका नाही. जुना पुढारी वर्ग संख्येने लहान असून मुख्यतः वरिष्ठ जातीतील होता हेही खरे. (उलट वरिष्ठ जातींनी जाती म्हणून उदारमतवादाचा स्वीकार केला होता असा ह्याचा अर्थ नव्हे.) आजचा पुढारी वर्ग मोठा आणि, विशेषतः प्रादेशिक राज्यांच्या निर्मितीनंतर, मुख्यतः मध्यम जातीतील आणि तुरळक कनिष्ठ जातीतील आहे. हा नवा वर्ग कर्तृत्ववान आहे पण उदारमतवादात खंबीर नाही.

तो काही नव्या प्रवृत्तींनी प्रेरित झाला आहे किंवा त्यांचा उपयोग करून घेत आहे.[७]

ह्या नव्या पुढारीवर्गाचे उदारमतवादाचे शिक्षण होणे आज अत्यंत आवश्यक आहे. हे नुसते औपचारिक शिक्षण नसून त्यापेक्षा अधिक व्यापक संस्काराचे आणि तत्त्वज्ञानाचे शिक्षण होय. औपचारिक शिक्षण वाढते आहे पण व्यापक शिक्षणाची जरूरी आहे. ह्या शिक्षणाकडे नव्या पुढारीवर्गाचे असावे तितके लक्ष नाही. सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वापलीकडे सबंध समाजाच्या तत्त्वज्ञानाकडे जाण्याची ह्या वर्गाने तयारी दाखविली पाहिजे. हेच खऱ्या अर्थाने पुढारीपण ठरेल. नाही तर हा वर्ग इतिहासाच्या एका अवस्थेत प्राप्त झालेल्या प्रतिक्रियात्मक (reaction) राजवटीवर समाधान मानून राहिला असे होईल.

जुन्या सुशिक्षितांत आणि नव्या पुढारपणात दोन मोठ्या बाबतीत परिस्थितीचा भेद आहे. एक तर जुने सुशिक्षित त्यांच्या वरिष्ठ जातींमुळे, त्यांच्या उच्च शिक्षणामुळे आणि पूर्वीच्या राजकीय-सामाजिक चळवळींच्या मर्यादित स्वरूपामुळे समाजाच्या वरच्या थरांवर वावरत. त्यांचा प्रभाव खाली झिरपे किंवा पोहोचे, पण त्यांचा नित्याचा वावर वरच्या थरांवर होई. त्यांचे कार्यही मोठ्या अंशाने वैचारिक असे. उलट नवा पुढारीवर्ग अनेक थरांवर वावरतो आणि त्याचे कार्य व्यावहारिक असते. ह्या परिस्थितीत त्याची वैचारिक आणि निष्ठांची पातळी कमी असणे आणि त्याच्यावर स्वार्थी समाजाचा दबाव असणे साहजिक आहे. दुसरी गोष्ट अशी की स्वातंत्र्योत्तर काळात, समाजात जे स्वार्थाचे वातावरण बेसुमार वाढले त्याचा नव्या पुढारपणावर परिणाम होणे अटळ होते. नव्या पुढारपणाविषयी हा अपरिहार्यतेचा भाग लक्ष्यात ठेवला नाही तर त्यास अन्याय होईल, इतकेच नव्हे तर ह्या परिस्थितीमुळे, जुन्या सुशिक्षितांच्या आणि निष्ठावान परंपरेतील अनेक लोक नव्या जमान्यात नव्या सारखेच कसे वागतात त्याचाही बोध होतो.

. . . .

धोक्याची दशके

ह्या देशात स्वार्थाची लाट पसरण्याची जी कारणे आहेत त्यांत लोकांच्या अपेक्षां-

---

७. सविस्तर विश्लेषणासाठी पाहा—

Park and Tinker (ed.) *Leadership and Political Institutions in India*, Oxford, 1960, मध्ये Myron Weiner यांचा लेख, ‘Some Hypothesis on Politics of Modernization in India’.

Selig Harrison, *India–The Most Dangerous Decades*, Oxford, 1960.

Myron Weiner, *Political Change in South Asia*, Mukhopadhaya, Calcutta, 1963.

C, H. Phillips (ed.), *Politics and Society in India*, Allen and Unwin, 1963, मध्ये W. H. Morris-Jones चा लेख, ‘India's Political Idioms.’,

मध्य घडलेली क्रांती हे कारण महत्त्वाचे आहे. अनेक शतके अज्ञानात आणि दारिद्र्यात राहिलेला देश आर्थिकदृष्ट्या विकास पावू लागतो आणि त्यास थोडीबहुत सुस्थिती येते तेव्हा त्याच्या अपेक्षा एकाएकी आणि अतोनात वाढतात.[८] ही परिस्थिती येथे ओढवली आहे. ह्या परिस्थितीत भर घालणारी इतरही कारणे आहेत. ती म्हणजे स्वातंत्र्याच्या फायद्याबद्दलची कल्पना, पुढारलेल्या देशांचे अनुकरण आणि येथे गेल्या दहा वर्षांत भडकणारी महागाई. स्वातंत्र्य म्हणजे विकास घडवून आणण्याचे स्वातंत्र्य–विकासाच्या जबाबदाऱ्या, की स्वातंत्र्य म्हणजे दारिद्र्यापासून स्वातंत्र्य–वस्तूंची आणि सोयींची सुलभता ? सामान्यतः स्वातंत्र्याचा दुसरा अर्थ लोकांस अभिप्रेत असतो. परदेशांत इतकी चैन आहे मग आपली आवडनिवड तर कमी का ठेवावी ? तेथे जे आहे ते येथे मिळावे, तेथे जसे लोक वागतात त्या पद्धतीने येथेही माणसांनी वागावे. माणसांची ही मनोवृत्ती आर्थिक विकासाच्या आड येते म्हणून नव्याने स्वतंत्र झालेल्या आणि विकासाच्या मार्गावर नव्याने आलेल्या देशात हुकूमशाहीची स्थापना होते. ही हुकूमशाही केवळ लोकांच्या चैनीचा बंदोबस्त करते इतकेच नव्हे तर न्याय्य सेवनही लाभू देत नाही; त्यासाठी नागरिकांच्या स्वातंत्र्याचा (परदेशांशी सबंध ठेवण्याचा, परदेशी वाङ्मय वाचण्याचा, अपेक्षा वाढविणारे वाङ्मय देशात लिहिण्याचाही) पुरा बंदोबस्त करते. उलट लोकशाही मार्गाने जाणाऱ्या नव्या देशांना वरील मनोवृत्तीशी जुळते घेऊनच पुढे जावे लागते; त्यातून अडचणी उद्भवतात. वाढत्या महागाईमुळे किंमती वाढू लागतात आणि एरव्ही संयम पाळणारी माणसेही केवळ जुनी राहणी टिकविण्यासाठी, (आत्मसंरक्षणासाठी) संयम सोडतात. वाढत्या महागाईमुळे भरकन नफा मिळतो आणि सबंध समाजात पटकन श्रीमंत होण्याची प्रेरणा पसरते.

ह्या अपेक्षांच्या क्रांतीबरोबरच, आधीच वेगाने वाढणारी लोकसंख्या अधिकच वेगाने वाढते ! सुधारलेल्या आर्थिक स्थितीत मृत्यूची संख्या कमी होते. जन्मसंख्या कमी करण्यास जी मनाची तयारी लागते ती काही काळ मागे रेंगाळत राहते. परिणामी लोकसंख्येचा वेग वाढतो. भारतात नियोजनपूर्व काळात लोकसंख्येचा दशवार्षिक वेग १३·३ टक्के होता तो नियोजनाच्या पहिल्या दशकात २१·५ टक्क्यांपर्यंत चढला. वाढत्या लोकसंख्येने राहणीमान कमी होते आणि ते टिकविण्यासाठी समाजात अधिक जोमाने विकासकार्ये होण्याऐवजी अधिक जोमाने वाटपातील हिश्श्यासाठी मारामारी सुरू होते.

ह्या देशात प्रत्येक राज्यात अंतर्गत, राज्या–राज्यांत आपसात आणि केंद्र-राज्य यांमध्ये विलक्षण ओढाताण चालू आहे. राज्यातील ग्रामीण व शहरी हा भेद आणि आर्थिक दृष्ट्या मागासलेले आणि पुढारलेले विभाग हा भेद सतत अस्तित्वात आहे.

---

8. Eugine Staley, *The Future of Underdeveloped Countries*, Harper and Bros., 1954, p. 174.

समतोल विकास आणि त्यासाठी राष्ट्रीय नियोजन ह्या गोष्टी अशक्य झाल्यास नवल वाटावयास नको.

सामाजिक न्याय

'सामाजिक न्याया'साठी केलेली मागणी आणि त्यासाठी केलेले भांडण अपरिहार्य वाटणारे आहे. सामाजिक न्याय हे सुसंस्कृत मानवी समाजातील अत्यंत महत्त्वाचे तत्त्व. विषमता कमी करावी, त्यासाठी खालच्या वर्गांना अधिक संधी द्यावी हे न्याय्य आहे. लोकशाही, समाजवाद आणि हितवादी राज्य सामाजिक न्यायाच्या व्यवहारास बांधलेली आहेत. पण याउलट असा प्रश्न उद्‌भवतो की सामाजिक न्याय पाळीत असताना कष्ट केल्यावाचून फळ नाही ही शिस्त, सबंध समाजाचा विचार आणि कार्यक्षमता ह्या उद्देशांना किती मुरड घालावी. आंतरराष्ट्रीय स्पर्धेत टिकावयाचे असेल किंवा उत्पादनवाढ साधावयाची असेल आणि सबंध समाजाची एकात्मता ठेवावयाची असेल तर ह्या उद्देशांकडे दुर्लक्ष करून चालावयाचे नाही. देशाची उत्पादनसाधने मर्यादित असल्यामुळे, सामाजिक न्याय आणि ही उद्दिष्टे एकदम गाठता येत नाहीत. उलट सामाजिक न्यायास मुरड घालावयाची तर समाजाचे मध्यम आणि कनिष्ठ थर बिथरतात. विशेषत:, मध्यम थर अधिक जागरूक असल्यामुळे बिथरतो. उलट ह्या थरांचे समाधान करावयाचे तर काय होते ते पाहण्यासाठी ही दोन उदाहरणे घ्या. महाराष्ट्रात ऊसकरी शेतकऱ्याला आणि सहकारी साखर कारखान्यांना भरपूर पैसा मिळतो त्याचे समर्थन एका मंत्र्यांनी सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वावर केले. केवळ साखरेच्या किमती वाढल्या असे नसून उसाच्या प्रदेशात शेतीवरील सर्व खर्च वाढले. खर्च वाढल्यामुळे अन्नाचे भाव वाढले. ज्यांच्या हाती एकाएकी मुबलक पैसा आला त्यांनी शहरात तो चैनीवर खर्च केला त्याचे काही परिणाम झाले. त्या सर्वांचा भाववाढीवर आणि एकंदर उत्पादनव्यवस्थेवर जो परिणाम झाला तो चांगला होता असे म्हणता येत नाही. दुसरे उदाहरण शिक्षण-प्रसाराचे. खेड्यापाड्यांत आणि गोरगरिबांपर्यंत शिक्षण जाऊन पोचले पाहिजे. पण शिक्षणावरील खर्च राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या २.५-३ टक्क्यांवरून ६ टक्क्यांपर्यंत-सुद्धा नेणे अवघड असल्यामुळे शिक्षणप्रसारावरील आणि शिक्षणाचा दर्जा वाढ-विण्यावरील दोन्ही खर्च मोठ्या प्रमाणावर करणे जमणार नाही. प्रसारासाठी, दर्जा न वाढविल्यास चालेल असे म्हणावयाचे काय? लोकशाहीमध्ये सामाजिक न्यायाचे तत्त्वच प्रभावी ठरणार. पण त्याच्यातील धोकेही वेळीच समजून घेऊन संयमाने वागावे लागेल. इतकेच नव्हे तर केवळ न्यायाचे तत्त्व ज्या पद्धतीने (म्हणजे सत्ता आणि संघटनेचे सामर्थ्य यांच्या दबावाने आणि 'अ‍ॅडहॉकिझम'ने) आज प्रत्यक्षात येत आहे त्या पद्धतीमुळे कोणत्याही समाजविभागास न्याय झाला असे फार काळ वाटणार नाही अशी शक्यता आहे. संधी आणि फायदा मागासलेपणाच्या प्रमाणात राहत

नाहीत. हरिजन, आदिवासी, शेतमजूर आणि बेकार यास कितीसा फायदा झाला ? पुन्हा कोणी अधिक पुढे, कोणी मागे असे दिसून येते; आणि नंतर, हा अन्याय दूर करण्यासाठी ओढाताण सुरू होते. सामाजिक न्यायाचे तत्त्व लोकशाही समाजात सदैव प्रचलित असणार. पण सबंध समाजाची शिस्त, एकात्मता आणि कार्यक्षमता कशी ठेवावी वाढवावी त्याचा विवेक सुटता नये.

ऊर्ध्वमूल लोकशाही

लोकशाहीची कल्पना ही इंग्रजी वाङ्मयातून आणि इंग्लंड-अमेरिकेच्या इतिहासावरून सुशिक्षितांनी (elite)[६] पहिल्याने उचलली. ती त्यांची निष्ठा बनली. स्वातंत्र्योत्तर काळात ती राबविण्यासाठी राज्यघटना तयार झाली आणि त्याप्रमाणे संघराज्याचे आणि पार्लमेंटपद्धतीचे राज्ययंत्र उभे राहिले. ह्या संघराज्यात सुशिक्षितांमधील अधिक सुशिक्षित असलेले लोक केंद्र सरकारात आणि पार्लमेंटात गेले. केंद्र सरकारचा कारभार पाश्चिमात्य नोकरशाही कल्पनांना अधिक चिकटून (किंवा कमी सोडून) होऊ लागला. डायसे ह्याची 'रूल ऑफ लॉ' ची कल्पना आणि इस्कीईन मे ह्याच्या ग्रंथात ग्रथित केलेली पार्लमेंट कार्यपद्धती केंद्र सरकाराला अधिक रुचते. निधर्मी राज्याची, राष्ट्रीय एकतेची, राज्यांमधील समतोल वाढीची, आणि आर्थिक विकासातील नियोजनपद्धतीची कल्पना केंद्रसरकारात अधिक प्रिय ठरते.

सुशिक्षितांनी लोकशाहीची कल्पना वरच्या स्तरांवरून खालच्या स्तरांवर आणली आणि रुजविण्याचा प्रयत्न केला. खालच्या समाजाने ती चळवळ करून मिळविली नाही. सुशिक्षितांनी सत्तेचे विकेंद्रीकरण करून पंचायत राज्य दिले आणि समाजविकास प्रकल्प ('कम्युनिटी डेव्हलपमेंट') खेड्यापाड्यात स्थापन केले. ह्या सर्व सुधारणांची गरज समाजाला मनोमन पटवण्याच्या आधी त्या वरून खाली पसरविण्यात आल्या. ह्या गोष्टींची सबंध समाजाला गरज होती असे सुशिक्षितांनी ठरविले आणि त्या वरून खाली पसरविल्यावाचून गत्यंतर उरले नाही. त्या घाईनेही पसरावयास हव्या होत्या. त्या पसरविताना प्रचाराचा धूमधडाका चालला आणि त्यांच्या वरवरच्या झळाळीचा, विकृत आकर्षणाचा उपयोग केला गेला. रेडिओ, वृत्तपत्रे, व्यासपीठे आणि पाठ्यपुस्तके यांचा प्रचारासाठी जो उपयोग झाला त्यात सतत औपचारिकपणा राहिला. त्यातून लोकशाही, संघराज्य, निधर्मी राज्य, समतोल विकास, शिक्षणाचे महत्त्व इ. बद्दलची भाषा बऱ्याच मोठ्या समाजाला आत्मसात झाली (--अतिपरिचयामुळे कंटाळवाणी होण्याइतकी) पण तिला योग्य अशी भावना कमी प्रमाणात निपजली. उदा. पंचायत-

६. Elite मध्ये सुशिक्षितांचा अंतर्भाव होतो, पण elite केवळ सुशिक्षितांची बनत नाही. तरीही भारतातील स्वातंत्र्यपूर्व काळातील शंभर वर्षे सुशिक्षितांनीच elite चे काम केले हे लक्ष्यात घेऊन सुशिक्षित आणि elite हे शब्द एकार्थी वापरले आहेत.

हा शेवटचा भेद तीव्र स्वरूप धारण करतो. त्यातून स्वतंत्र राज्याचीही मागणी होते ! राज्याराज्यांतील नद्यांच्या पाण्याची भांडणे आहेत, पण अन्नादी वस्तूंच्या पुरवठ्याचीही भांडणे आहेत. मध्यप्रांताने महाराष्ट्राला धान्य देताना अडवून का धरू नये ? महाराष्ट्रात शेतकरी अन्न न पिकविता अधिक किफायतशीर नगदी पिके काढून गबर होतो तर मध्यप्रदेशाच्या शेतकऱ्याने अन्नाचे भाव वाढवून गबर का होऊ नये ? काही राज्ये इतरांपेक्षा लोकसंख्येने अधिक दाट असलेली, उत्पादन-साधनांत कमी, वीजनिर्मिती, दळणवळण आणि औद्योगीकरण यांमध्ये मागे असलेली आणि उत्पन्नाची पातळी कमी असलेली आहेत. ह्या मागास राज्यांतून पुढारलेल्या राज्यांत तेथील मोठ्या केंद्राच्या ठिकाणी (उदा. मुंबई) माणसे मोठ्या प्रमाणात गेली तर त्या ठिकाणी त्यांच्याविरुद्ध मोहीम निघते ! केंद्रावर राज्यांचा सतत दबाव चालू असतो. अन्नाचे वाटप, योजनेतील प्रकल्पांचे आणि करांच्या उत्पन्नाचे वाटप, ह्यावर केंद्राशी तंटे होतात. भाषेच्या प्रश्नावरही केंद्र आणि राज्ये यांमध्ये विग्रह येतो. ह्या भांडणांतून आणि विशेषतः राज्यसरकारे विरोधी राजकीय पक्षांच्या हाती असल्यास, आततायीपणाच्या घोषणा केल्या जातात. हे भेद आणि ही भांडणे एका दृष्टीने देशाच्या मर्यादित आर्थिक विकासाची लक्षणे होत. विकास होत असल्यामुळे अपेक्षा वाढतात आणि विकास मर्यादित असल्यामुळे भांडणातून हिस्सा वाढत नाही.

हे भेद देशातील विषम तोलाचीही लक्षणे आहेत.[९] शहरे आणि खेडी यांमधील भेद काय किंवा दोन राज्यांतील भेद काय, हा भेद दोन असमान घटकांचा भेद आहे जर तणातणी कमी व्हावयाची असेल तर विकासातील विषमता कमी करावीच लागेल. जगातील श्रीमंत देशांनी ह्या गरीब देशाला मदत करावी तर मग ह्या देशातील पुढारलेल्या राज्यांनी इतर राज्यांसाठी त्याग का करू नये ?

प्रत्यक्ष विग्रह पाहून सुशिक्षित वर्ग, जसा काही हतबल होतो. त्याचा आणि इतर समाजाचा संवाद होऊ शकत नाही; त्याच्या अपेक्षा आणि कार्यपद्धतीचा समाजाच्या

---

९. १९६०–६१ मधील दरडोई उत्पन्नाचे निर्देशांक असे होते : दिल्ली (२६०·५), महाराष्ट्र (१४०), प. बंगाल (१३९), पंजाब (१३५). दरडोई उत्पन्नाच्या क्रमाने वरील चार राज्ये सर्वांत सधन होती. सर्वांत कमी दरडोई उत्पन्नाची राज्ये अशी : बिहार (६६), राजस्थान (८०), आणि ओरिसा (८२॥). महाराष्ट्रात (म्हणजे मुंबईत) आंध्र प्रदेश, केरळ, मद्रास आणि म्हैसूर राज्यांतून नोकरीधंद्यानिमित्त माणसे येतात. ह्या राज्यांमध्ये दरडोई उत्पन्नाचा निर्देशांक १०० पेक्षा कमी आहे. म्हणून त्यांना महाराष्ट्राचे आकर्षण वाटणे साहजिक आहे. तसेच महाराष्ट्रात येथील उत्पन्नापैकी ३९ टक्के धंद्यांतून आणि बांधकामातून निघते आणि १९॥ टक्के व्यापार-बँक-विमा यामधून निघते. एवढे प्रमाण दुसऱ्या कोणत्याही राज्यात नाही. तसेच महाराष्ट्रातील रोजगारीचे आकडे घेतले तर त्यातील जवळजवळ एकतृतीयांश नुसत्या मुंबई शहरात आहे असे दिसते. त्यावरून मुंबईचे आकर्षण बाहेरच्या राज्यांत का व किती असते त्याची कल्पना येईल. वरील आकडेवारीसाठी : *Distribution of National Income by States*, 1960–61 by NCAER, 1965.

प्रत्यक्ष व्यवहाराशी सांधा जमणे नाही.[10] हा वर्ग हळुहळू बाजूस सरकला किंवा बाजूस सारला गेला (निदान महत्त्वाने) तर आश्चर्य वाटावयास नको. नवा पुढारी वर्ग ही तणातणी कमी करू शकत नाही. कारण तो स्वतः प्रादेशिक निष्ठांवर अवलंबून आहे, आणि तो नव्या काळातील प्रवृत्तींनी घडविला गेला आहे. केंद्रामधील पुढारी-सुद्धा आपल्या प्रदेशात असलेल्या सामर्थ्यावर उभे असतात. ही सर्व परिस्थिती भयावह असून अनेक दशके टिकेल असे दिसते.

भवितव्य

ही परिस्थिती देशाच्या एकात्मतेस बाधक आहे, इतकेच नव्हे तर प्रत्येक राज्याच्या एकात्मतेसही बाधक आहे. ह्या परिस्थितीतून विकासाचे कार्य मागे पडते की पुढे जाते ? या परिस्थितीतून लोकशाही टिकते की तडकते ?

काही राज्यांच्या (उदा. मद्रास आणि केरळ) मुख्यमंत्र्यांची भाषा केंद्र सरकारच्या विरोधी असली तरी त्यामुळे संघराज्याला भीती नसावी. संघराज्याचे स्वतःचे बळ ,फुटू पाहणाऱ्या राज्याविरुद्ध इतर राज्यांचे सहकार्य, आणि फुटू पाहणाऱ्या राज्यातील अंतर्गत विरोध यांमुळे संघराज्य अबाधित राहील. राज्यांच्या विरोधी भाषेमुळे त्यांना केंद्राकडून काही अधिक मदत आणि सवलती उपटता येतील, प्रादेशिक गंड अधिक पोसून अंतर्गत विरोध दडपता येतील, इतकेच. आर्थिक विकासही मागे पडणार नाही. मात्र एरव्ही झाला असता त्यापेक्षा तो कमी वेगाने होईल. गेले वर्ष (१९६७–६८) राजकीय दृष्ट्या धामधुमीचे आणि तणातणीचे असूनसुद्धा राष्ट्रीय उत्पन्न ९.३ टक्क्यांनी वाढले व अन्नधान्याचे उत्पादन दहा कोटी टनांपर्यंत पोचले. आर्थिकदृष्ट्या धोका संभवतो, तो महागाईमुळे. ही महागाई उत्पादनवाढीस तर आवश्यक नाही; उलट बहुसंख्य समाज तीत नित्य होरपळून सरकारविषयी,

10. ‘Two characteristics of developing countries are the wide divergence of social status, and the great difference in values and world view, between a small Westernised elite and a large mass of often illiterate villagers and labourers. The image of economic development held by one of these two groups conflicts greatly with the image held by the other. To the villager, economic development means command of new consumption goods that will make his existence more pleasant and his life and labour some wha easier....The Westernised government official thinks of investment in industrial plants. As a consequence of the latter's notions, the belts of the population as a whole are continuously tightened, whereas the common man believes that economic development will effect a big increase in his standard of consumption.’ Bert F. Hoselitz in *Social and Economic Change*, edited by Baljit Singh and V. B. Singh, Allied, 1967, p. 283.

सरकारच्या आणि समाजाच्या मोठ्या कार्याबद्दल उदासीन किंवा साशंक बनतो. हा बहुसंख्य समाज कायदा, व्यवस्था, स्थैर्य यांपासून सामाजिक ध्येये आणि लोकशाही-पर्यंत सर्व महत्त्वाच्या बाबतींत स्वार्थ श्रेष्ठ मानतो. दिल्लीतील पोलिसांचा संप, केरळातील कामावरून कमी केलेल्या हंगामी पोलिसांचे निरोधन, उत्तर प्रदेशातील सरकारी नोकरांचा एक्कावन्न दिवसांचा संप, अलीकडील केंद्रीय नोकरांचा सबंध देशातील संप, जिल्हापरिषदांच्या कर्मचाऱ्यांचे मागणीदिन ही बरी लक्षणे नाहीत. महागाईचा प्रश्न दर थोड्या महिन्यांनी भत्त्यात वाढ दिल्याने सुटत नाही, अधिक तीव्र होतो. हे सरकारासही कळत असावे, पण त्यावर आजच्या परिस्थितीत काही तोडगाच नाही असे तर त्यास वाटत नाही ना ?

लोकशाहीस धोका आहे असा काही राज्यशास्त्रज्ञांनी एक निष्कर्ष काढला आहे. जातीची निष्ठा, प्रादेशिक निष्ठा, वाढती लोकसंख्या आणि वाढते दारिद्र्य यांमुळे कम्युनिझमचे आकर्षण, सुशिक्षितांमधील वैफल्य आणि नव्या पुढारी वर्गाच्या विपरीत निष्ठा यांमुळे हा धोका संभवतो असे त्यांचे मत आहे. ह्या राज्यशास्त्रज्ञांचा मुद्दाम उल्लेख करावयाचा तर ते किंग्स्ले मार्टिन, मॉरिस-जोन्स आणि मायरन वीनर हे होत. हे तिघेही अधिकारी लेखक असून, त्यापैकी किंग्स्ले मार्टिन यांची भारताबद्दलची स्नेहभावना सर्वश्रुत आहे.

किंग्स्ले मार्टिन लिहितात,

'No one can prophesy what would be the upshot of the ensuing chaos in the next generations. There might of course be a interlude of army rule as in other parts of Asia. But the residual legatees of communal intolerance would, I believe, be the Chinese and the communists.[११]

मॉरिस-जोन्स लिहितात,

'The icepack is forming and the ship of the state may soon be crushed. The most obvious dynamite available to break the ice and permit political navigation is the withdrawal of Nehru. If that were to happen Congress would less easily hold together.......There would be aweful dangers and great losses but there are days when these seem to be less terrifying than those entailed in getting frozen up.'[१२]

मायरन वीनर लिहितात,

'While in principle the Indian elite is committed to demo-

11. A. Chakrabarti (ed.), *India Since 1947*, Allied, 1967. p. 234.

12. C. H. Phillips, *op. cit.* p. 134.

cratic process it is sufficiently concerned about development of this new mass political culture that a time world arise when in the midst of a national crisis, it would welcome the establishment of a more rational, even if authoritarian military regime.'.[१३]

हा धोका नाहीही ! परिस्थिती गोंधळाची असणे हे वेगळे आणि त्यामुळे लोकशाही मोडणे हे वेगळे. गोंधळातदेखील लोकशाही चालू शकते. मायरन वीनर ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणे 'the important point is that with all its limitations, the emerging mass political culture does work.'[१४] 'टिकून असणे' ही भारताची परंपरा आहे, भारताचा स्वभाव आहे.

धोका टाळताही येईल. सरकारकडे ज्या मागण्या होत आहेत त्यांपैकी निर्धाराने नाही कोणत्या म्हणावयाच्या (नाही म्हणत असताना सरकारने बळाचाही वापर करावा), कोणत्या मागण्या मान्य कराव्या आणि कोणत्या मागण्यांवर सरकारने तडजोड करावी ते सरकारने मोठ्या खुबीने ठरविले पाहिजे. किंबहुना काही बाबतीत सरकारने आजपर्यंत हे केलेच आहे. जी परिस्थिती अपरिहार्यपणे उपस्थित झाली तिचा नुसता धिक्कार न करता तिला सामावून घेतले पाहिजे. 'Nothing can be more destructive of democratic culture than a conception of national interest which deprives special interests of the opportunity to bargain, be heard, to enter creatively into the flow of demands and policies of the political process.'[१५]
सरकारकडे अवास्तव मागण्या करणाऱ्या लोकांस परिस्थिती समजावून सांगितली पाहिजे. त्यासाठी सरकार स्वच्छ आणि बळकट असले पाहिजे. नाहीतर समजावून सांगूनही उपयोग होत नाही, उलट हसे होते.

लोकशाही टिकवून धरणारे हितसंबंध तयार झाले आहेत. मंत्रिमंडळाच्या सदस्यांपासून, खासदार-आमदारांपासून पंचायत सभासदांपर्यंत लोकशाहीचे संरक्षक ती मोडू देणार नाहीत. लोकशाहीत त्यांचे हितसंबंध आहेत, त्याचप्रमाणे रक्षणाची सत्ताही त्यांच्या हाती आहे. याही पुढे जाऊन असे म्हणता येईल की लोकशाही समाजाची बैठक तयार करणाऱ्या नव्या प्रवृत्ती अलीकडच्या काळात तयार होत

---

13. Myron Weiner, *Political Change in South Asia*, p. 160.

14. *Ibid*, p. 149.

15. Myron Weiner, *The Politics of Scarcity*, Asia, 1963, Foreword by Gabriel A. Almond, p. iv.

आहेत : open-class society तयार होत आहे.[१६] अशा खुल्या समाजात व्यक्ती आपल्या कर्तृत्वाने जात, धर्म, स्थळ यांच्या बंधनांतून बाहेर पडून स्वतःचे स्थान निर्माण करू शकते. शिक्षणाचा प्रसार आणि आर्थिक सुधारणा यांमुळे ही गोष्ट आज थोडीफार साधत आहे. खेड्यांतून माणसे शहरांत आली, खेड्यांतही धंद्यांची संधी वाढली आणि सर्व थरांतून माणसे शेती, व्यापार, उद्योग, नोकरी यांत नेटाने वर येत आहेत. लोकशाहीच्या यशासाठी असा खुला समाज आवश्यक आहे. खेड्यातील विकास-प्रकल्प, सहकारी चळवळ, लहान धंदे, शिक्षणप्रसार यांना जितके अधिक यश येईल तितका खुलेपणा वाढेल आणि लोकशाहीची आवश्यक परिस्थिती निर्माण होईल. लोकशाही ही केवळ राज्यघटनेने बांधलेली कायद्याची चौकट न राहता तिला, जिवंत वृक्षाप्रमाणे, समाजात पाळेमुळे फुटतील.

काळ अवघड आला आहे एवढे खरे. पण याही परिस्थितीतून, टिकून राहणाच्या स्वभावामुळे आणि भगीरथ प्रयत्नाने आपण काही दशके निभावून नेली तर जगाच्या अलीकडील इतिहासात ही मर्दुमकी अद्वितीय म्हणून नोंदली जाईल.

---

16. पहा, Carl C. Taylor and others, *India's Roots of Democracy*, Orient Longmans, 1965.

गं. बा. सरदार : व्यक्तिपरिचय

संतजीवनाची फलश्रुती

सुधीर फडके

प्रा. गंगाधर बाळकृष्ण ऊर्फ अण्णासाहेब सरदार यांचा माझा स्नेह गेली चाळीस वर्षे आहे. त्यांचा माझा स्नेह आहे असं मी म्हणणं म्हणजे थोडासा लहान तोंडी मोठा घास घेण्यासारखं होतं. ज्ञानाने, विचाराने व तपस्येने ते माझ्यापेक्षा मोठे आहेतच, पण वयाने देखील ते माझ्या वडील भावासारखे आहेत. अशा वेळी मनाच्या मोठेपणाने जरी ते मला स्नेही म्हणत असले तरी मी तसं म्हणणं तितकसं उचित दिसणार नाही, पण पैलतीरी नेत्र लागलेल्या वयांत आम्ही दोघेही असल्याने वैयक्तिक संबंधातील असल्या गोष्टींत औचित्याचा उपचार आम्ही फारसा पाळीत नाही.

गेली इतकी वर्षे टिकलेल्या आमच्यातल्या स्नेहाचा विचार केला म्हणजे 'समान शीले व्यसनेषु सख्यम्' या उक्तीचे सुद्धा मला हसू येते. 'व्यसन' व 'शील' यांचे रूढ अर्थ घेतले तर त्यांच्या माझ्यात समान असे काही दिसण्यापेक्षा विरोधी असेच फार आढळेल. अण्णासाहेब उभ्या साठ वर्षांच्या आयुष्यात एकाही व्यसनाच्या वाटेला गेले नाहीत. फक्त माझ्यासारख्याशी स्नेह ठेवणं हेच एक व्यसन मानायचं असेल तर ते मात्र त्यांनी आतापर्यंत अखंड चालू ठेवले आहे. शीलाची गोष्ट तर यापेक्षा निराळी आहे. खऱ्या अर्थाने शील हा एक मनोधर्म आहे. त्याचे व्यवहारात प्रतीत होणारे स्वरूप चारित्र्य या शब्दाने ओळखले जाते व या शब्दाच्या अर्थाची व्याप्ती तसे पाहिले तर फार मोठी आहे, पण आपल्या समाजात त्याचा अर्थ सोयीस्करपणे

स्त्री-पुरुषसंबंधांइतकाच मर्यादित केला जातो. आपल्यापैकी नव्याण्णव टक्के माणसं लहानपणापासून मनावर झालेल्या धार्मिक व सांस्कृतिक संस्कारांमुळे किंवा समाजाच्या भीतीने या अर्थाने चारित्र्यवान असतातच व असे शीलवान राहावयाला फारसे मोठे कष्ट वा मन:संघर्ष त्यांना सामान्यत: करावे लागत नाहीत. काही विशेष प्रसंगांत काही व्यक्तींना अशा संघर्षांतून जावे लागत असेल यात शंका नाही. गेली पंचवीस वर्षे मुलींच्या कॉलेजात शिकवीत असलेल्या अण्णासाहेबांना अशा संघर्षातून जावे लागले असेल असे त्यांच्या स्वभावावरून तरी वाटत नाही. जीवनात असे कितीतरी प्रसंग येत असतात की त्या वेळी आपण कसे वागतो यावरून आपल्या चारित्र्याची कसोटी लागते. काही तात्कालिक कार्यभाग साधण्यासाठी आपण कित्येकदा अगदी असत्य नाही तरी अर्धसत्य सांगून किंवा व्यावहारिक भाषेत थाप मारून वेळ भागवीत असतो. 'अश्वत्थामा हतो (गज:)' अशी सुयुक्ती सांगणाऱ्या महाभारतातील महाभागांचा आधार आपल्याला असल्यामुळे आपल्याला त्याची खंतही वाटत नाही. अशा वागणुकीच्या माणसांना आपण व्यवहारचतुर म्हणतो. असे व्यवहारचातुर्य अण्णासाहेबांच्या अंगी लहानपणापासून नाही.

तात्त्विक दृष्टीने असत्य बोलणे ही एक प्रकारची मनाची भ्रष्टताच आहे. पण ती एक क्षुल्लक गोष्ट आहे व असे प्रसंग आपण दैनंदिन व्यवहारात विसरूनही जातो हेही तितकेच खरे आहे. पण याच्याहीपेक्षा गंभीर व मनाच्या खोल भागातून जाणीवपूर्वक येणारी भ्रष्टता आपल्याला आढळून येते. एखाद्या सामान्य माणसात ती आढळली तर समाजजीवनाला त्याची फारशी झळ लागत नाही, पण बहुजनसमाजाच्या विचारांना वळण देऊन मार्गदर्शन करण्याची कुवत ज्यांच्यामध्ये आहे अशा बुद्धिजीवी थरातील विद्वान, विचारवंत, साहित्यिक किंवा कलावंत वर्गात अशी चारित्र्याची भ्रष्टता आढळली तर मात्र त्याचे परिणाम अधिक गंभीर होतात. गेली वीस वर्षे आपल्या देशातील या थरातील मंडळी समाजाला सत्य, अहिंसा, चारित्र्य इत्यादी नैतिक व सामाजिक मूल्यांच्या उपदेशाचे धडे देत आहेत, पण त्याचा परिणाम उलटा होत असल्याचे आपणांस आढळून येते. या मूल्यांचा आचार वाढण्याऐवजी कमीच होत चालला आहे. महात्मा गांधींनी शिकविलेले सत्य कधीच भूमिगत झाले आहे; तर असत्य मात्र आपल्या काळ्या तोंडावर बाजारातली पांढरी पावडर फासून उजळ माथ्याने व मोठ्या दिमाखाने लोकदरबारी मिरवते आहे. देशात उफाळलेल्या हिंसेच्या गदारोळात अहिंसा लुप्त होत चालली आहे. चारित्र्य हा शब्द शब्दकोशात सुद्धा सापडणं कठीण झालं आहे. अज्ञानाच्या आणि दारिद्र्याच्या खाईत मृत्यूची वाट पाहात पडलेल्या कोटयवधी लोकांचे डोळे ज्यांच्याकडे काही आशेचा किरण दिसतो का म्हणून पाहात आहेत ते आपल्या समाजातील तथाकथित समाजधुरीण व विद्वान, मानमरातब, कीर्ती, बंगले, मोटारी यांसाठी सत्ताधारी वर्गापुढे लांगूलचालन करीत आहेत,

निरनिराळ्या मिषाने परदेशच्या चैनीच्या वाऱ्या करून व्यक्तिस्वातंत्र्याचे व क्वचित स्वैराचाराचे पोवाडे गात समाजहिताची व्याख्याने देत, कष्टकऱ्यांना अधिक कष्ट करा म्हणून उपदेश करीत आहेत, काही साहित्यिक वास्तवाशी व लोकजीवनाशी सुतराम संबंध नसलेल्या कलामूल्यांविषयी घटपटादी चर्चा करून शोषक वर्गाकडून धनाची प्राप्ती करून घेत आहेत. तर हे ज्यांना जमत नाही असे काहीजण फक्त उकिरड्यातलेच वास्तव शोधून ओंगळ व बीभत्स वाङ्मयाची वारेमाप निर्मिती करीत आहेत. या साऱ्या गोष्टी बहुजनसमाज पाहातो, ऐकतो व क्वचित वाचतो. पण त्याच्यावर या उपदेशाचा काहीही परिणाम होत नाही. कारण हे उपदेश करणारे लोक कोण आहेत व कसे आहेत हे त्याला समजते. आपण मात्र आत्मवंचना करीत स्वतःच्या लोकप्रियतेच्या मिथ्या समाधानात धुंद असतो. अशा प्रकारची भ्रष्टता आपल्या समाजाला फार मोठ्या प्रमाणात पोखरून काढीत आहे. आपल्या बुद्धिजीवी वर्गाची अशी अधःपतित अवस्था असून सुद्धा आपला समाज तग धरून आहे आणि याचे एक प्रमुख कारण हेच की समाजाचा तोल सावरून धरणारी चारित्र्यवान माणसं अजून समाजात आहेत. ठिकठिकाणी विखुरलेली व प्रसिद्धीच्या फारशा झगझगाटात नसलेली अशी माणसेच आपल्या करांगुलीच्या साहाय्याने समाजावर कोसळणारा दुर्गतीचा गोवर्धन पर्वत सावरून धरीत आहेत. प्रा. अण्णासाहेब सरदार हे अशा व्यक्तींपैकी एक आहेत. त्यांनी आतापर्यंत एखाद्या नेत्रदीपक चळवळीचे पुढारीपण केले नसेल किंवा सामान्य अर्थाने ते फारसे प्रसिद्धही नसतील. परंतु त्यांच्या वैयक्तिक वा सामाजिक चारित्र्यातून निर्माण होणारा त्यांचा वस्तुनिष्ठ विचार ज्यांनी ऐकला असेल ती सारी माणसे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाने प्रभावित होतात यात शंका नाही. एखाद्याच्या खिशात असलेल्या जाईच्या फुलांचा सुगंध दूरवर दरवळला नाही तरी त्याच्या आसपास असणाऱ्या माणसांना तो सुखावतो असा आपला नित्याचा अनुभव आहे.

चारित्र्याची किंवा जीवनात दृढमूल केलेल्या सामाजिक निष्ठेची कसोटी पाहाणारे अण्णासाहेबांच्या आयुष्यातले कितीतरी प्रसंग मला माहीत आहेत. विचारात असलेल्या कित्येक कल्पना व योजना, सत्ताधारी पक्षाच्या धुरीणांकडून पुऱ्या करून घेण्याची संधी, केवळ आपल्या निष्ठेशी कराव्या लागणाऱ्या संभाव्य तडजोडीच्या आशंकेने त्यांनी कित्येकदा दवडली आहे. अशा तडजोडीवर एखाद्या तत्त्वाचा गहिरा गलेफ त्यांना आपल्या बुद्धीच्या जोरावर सहज चढविता आला असता, पण त्यांनी तसे केले नाही, कारण एकदाच व पहिल्यानदाच केलेली तडजोड शेवटी तत्त्वालाच खाऊन टाकते.

अण्णासाहेबांच्या खाजगी किंवा सार्वजनिक जीवनांत प्रकर्षाने प्रकट होणाऱ्या या व्यक्तिमत्त्वाच्या मागे असलेली त्यांची साधना जशी मोठी आहे तसाच त्यांच्या मातापित्यांकडून मिळालेला सुशीलत्वाचा वारसा पण मोठा आहे. कापड किराणा-

मालाचा व्यापार करणारे त्यांचे वडील थोडीशी सावकारी पण करीत. परंतु त्यांच्या सावकारीचे स्वरूप सावकार म्हटल्यानंतर ज्या प्रकारचे चित्र आपल्या डोळ्यांसमोर उभे राहते त्यापेक्षा कितीतरी भिन्न होते. अडल्या वेळी दुकानातून कापड इत्यादी वस्तू देणे, खावटीसाठी काही कर्ज देणे व त्यावर अतिशय माफक प्रमाणात बहुधा धान्याच्या स्वरूपात व्याज घेणे यापलीकडे त्यांच्या सावकारीची मजल कधी गेली नाही. कुळांना खाण्यासाठी उधार दिलेल्या धान्यावर ते परत घेताना वाढावा करून घेण्याची पद्धत त्यांनी बंद केल्यामुळे त्यांच्या सहकारी सावकारांचा रोषही त्यांनी पत्करला होता. मुदलासाठी किंवा व्याजासाठी कोर्टकचेऱ्या करून त्यांनी कुळांच्या जमिनी कधीही हडप केल्या नाहीत. माणुसकीच्या दृष्टीनेच ते कुळांशी वागले, व्याज घेणे हीच एक अनीती आहे अशी समाजवादी अर्थव्यवस्थेतली आजची कल्पना त्या वेळी माहीत असणे शक्य नसल्यामुळे त्या वेळच्या रूढ सामाजिक नीतीला किंवा धर्माला जागूनच ते आपले सारे आर्थिक व्यवहार करीत असत. शिस्तीने कडक पण स्वभावाने सालस व एकमार्गी अशा आईवडिलांचे संस्कार फार प्रबळपणे त्यांच्यावर झालेले आहेत. त्यांच्या जातीत मांसाहार संमत असून सुद्धा त्यांच्या घरातले वातावरण एखाद्या कर्मठ ब्राह्मण कुटुंबातल्यासारखे होते. अशा घरात लागलेल्या सवयीमुळे परक्या घरी जाणाऱ्या यांच्या मुली किंवा परक्या घरून येणाऱ्या सुना यांची कशी पंचाईत होत असेल याची कल्पनाच केलेली बरी. अर्थात हे आमच्या लहानपणच्या काळासंबंधी मी सांगतो आहे. अण्णासाहेबांच्या मुलामुलींची ही अडचण आजच्या काळाने दूर केली असेलच.

एका लहानशा संस्थानच्या आदिवासी राजाचे मुख्य ठिकाण असलेल्या उत्तर सह्याद्रीच्या डोंगरपठारावरील ठाणे जिल्ह्यातील जव्हार या लहानशा गावात आमचा दोघांचाही जन्म झाला. भरपूर पाऊस पडत असल्यामुळे डोंगरमाथ्यावरून दऱ्याखोऱ्यांत खळखळाट करीत उड्या मारीत हिंडणाऱ्या नद्या, नाले, ओहोळ, दाटीदाटींनी बसलेल्या भिन्न भिन्न वृक्षराजींनी समृद्ध असलेली जंगले, दिवसातून तीन वेळा विविध रंगाफुलांच्या साड्या बदलणाऱ्या आजच्या अवखळ मुलींप्रमाणे ऋतू पालटल्याबरोबर आपले रंग पालटून वृक्षांच्या आश्रयाने वाढणाऱ्या लतावेली अशा नयनमनोहर निसर्गसौंदर्याने नटलेला आमचा गाव होता. या रमणीय प्रदेशात कड्याकपारीत खेळण्याबागडण्यात आमचे बालपण गेल्यामुळे आमची शरीरे काटक झाली, तशीच निसर्गाच्या औदार्याचा व उदात्ततेचा साक्षात्कार आमच्या वाढत्या मनाला सतत होत राहिल्यामुळे आमचे स्वभाव पण निरोगी व मनमोकळे झाले याच वेळी याच प्रदेशातली दुसरी एक गोष्ट आमच्या मनावर संस्कार करून आम्हांल विचारप्रवण करीत होती. संघराज्यात विलीन झालेल्या जव्हार संस्थानची प्रजा आदिवासी आहे. वारली, कोळी, ठाकूर, कातकरी इत्यादी जमातींचा त्यांत समावेश होतो. आमच्या गावातही पाचपंचवीस तथाकथित पांढरपेशांची घरे सोडली तर

बाकी वस्ती आदिवासींचीच आहे. हजारो वर्षे या जमाती दऱ्या-खोऱ्यांत, डोंगरात व जंगलात राहत आलेल्या आहेत. जंगलात असणाऱ्या इतर चतुष्पाद प्राण्यांसारखे 'आहारनिद्राभयमैथुनं च' या पलीकडे या द्विपाद प्राण्यांच्या जीवनाची अवस्था गेल्या शतकाच्या मध्यापर्यंत गेलेली नव्हती. या भूभागात असणाऱ्या साऱ्या जमिनींचे राजेपण दीडशे वर्षांपूर्वीपर्यंत याच जमातींकडे होते. अतिशय निकृष्ट अशी शेती निसर्गाच्या कृपेने जमेल तेवढी करावी, तिच्यातून पैदा होणाऱ्या धान्यातील राजा वा राजसेवक सांगतील तेवढा करभार त्यांना द्यावा, व राहिलेल्या अन्नावर पुरेल तेवढे दिवस अर्धपोटी गुजराण करावी व बाकीचा काळ कंदमुळांवर कंठावा, कमरेला एखादे सुडके वा लंगोटी लावून बाकी सारे शरीर नैसर्गिक अवस्थेतच असावे अशा प्रकारच्या जंगली अवस्थेत या जमाती शतकानुशतके राहात आलेल्या होत्या. ब्रिटिशांचे जंगलविषयक कायदे व त्या कायद्यांचे बोट धरून सावकारीच्या रूपाने या मुलखात गेलेल्या आधुनिक सुधारणेचे वारे अक्षरशः या मानव समूहाच्या अंगावरून गेले व अगोदरच निर्जीव जिणे जगणाऱ्या या जमातींच्या जीवनाला पक्षघात झाला. आमच्या बालमनांवर या परिस्थितीचा फार खोल ठसा उमटलेला आहे. आमच्या बुद्धीची व मनाची घडण ज्या वेळेस होत होती, त्या वेळी आमच्या भोवती उघडचा-नागडचा वावरणाऱ्या या जमातींच्या स्त्री-पुरुष बालकांचे थवेच्या थवे आम्हांला जणू काय विचारीत होते की आमच्या या अवस्थेला कोण जबाबदार आहे ? जठरात पेटलेल्या भुकेची आग किंवा मलेरियामुळे पोटात वाढलेल्या प्लीहेचा बोजा यामुळे त्यांच्या चेहऱ्यावर उमटलेली वेदना आणि निराश जीवनातली उदासीनता आमच्या मनाला व्यथित करीत असे. सावकारांच्या घशात जमिनी गेल्यामुळे वेठ-बिगार करणाऱ्या या जमातींच्या स्त्री-पुरुषांचे जीवन म्हणजे मध्ययुगीन गुलामगिरीचा आधुनिक अवतारच होता. रमणीय निसर्गाने मनावर झालेले उदात्त संस्कार व या आदिवासी जीवनाच्या सतत दर्शनाने निर्माण झालेली भूतदया यांची शिदोरी घेऊन अण्णासाहेब इंग्रजी शिक्षणासाठी मुंबईस गेले व आम्ही त्यांचे सारे बालमित्र पोटाची खळगी भरण्यासाठी वीस रुपडयांच्या पगारावर संस्थानी सरकारची नोकरी करू लागलो. आमच्या प्रदेशातली अतिशय मागासलेली परिस्थिती व सुधारलेल्या जीवनातले मुंबईचे वातावरण यांची तुलना करण्याचा अवसर त्यांना मिळाला व त्यांचे मन विचारप्रवण बनू लागले. उलट संस्थानी नोकरीत बुद्धीचा व मनाचा कोंडमारा होऊन आमच्या विचारात व स्वभावात भडकपणा येऊन आम्ही अलीकडच्या 'संतप्त तरुणां'सारखे (angry young men) वागू लागलो.

अण्णासाहेब मॅट्रिकची परीक्षा चांगल्या तऱ्हेने उत्तीर्ण होऊन उच्च शिक्षणासाठी पुण्यास गेले. हा काल त्यांच्या व त्यांच्या बालमित्रांच्या जीवनात फार महत्त्वाचा ठरला. महाविद्यालयात मिळणारे पाश्चिमात्य वाङ्मयाचे शिक्षण

त्याचबरोबर त्यांना करावा लागणारा प्राचीन व अर्वाचीन मराठी वाङ्मयाचा अभ्यास यांमुळे त्यांच्या बुद्धीला प्रगल्भता व सूक्ष्मता येत होती. देशात त्या वेळी चालू असलेल्या घडामोडींकडे आस्थेने पाहणाऱ्या त्यांच्या मनावर राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व करणाऱ्या महात्मा गांधींच्या विचाराचा प्रभाव पडू लागला. कॉलेजला सुटी लागल्यावर ते जेव्हा गावी येत, त्या वेळी त्यांच्याशी गप्पा मारताना या गोष्टीची प्रचीती आम्हास येई. नोकरीच्या गुलामगिरीत खितपत पडावे लागल्यामुळे चिडलेल्या आम्हा तरुणांना बाहेरच्या जगाची माहिती देऊन आमच्या विचारांची घडण बनविण्याचे कार्य ते मोठ्या तळमळीने व हिरीरीने करीत. १९२१ सालचा सविनय कायदेभंगाचा लढा स्थगित करून महात्मा गांधींनी खादी, ग्रामोद्योग अस्पृश्यतानिवारण इत्यादी कार्यक्रमांवर देशातील जनतेचे लक्ष केंद्रित करण्याचे कार्य सुरू केले होते. संस्थानी प्रजेत त्या वेळी कोणतीही राजकीय चळवळ करणे नोकरीत असल्यामुळे आम्हांला शक्य नव्हते. अशा वेळी आमच्या ओसंडत चाललेल्या तरुण उत्साहाला व संतापाला सामाजिक सुधारणांच्या विधायक चळवळीकडे वळविण्याचे महत्त्वाचे कार्य अण्णासाहेबांनी त्या वेळी केले. प्रत्यक्ष मंदिरात नाही तरी मंदिराच्या पडवीत अस्पृश्यांना प्रवेश देणे, सीमोल्लंघनाच्या निमित्ताने स्पृश्यास्पृश्यांनी एकत्र येऊन सोने वाटण्याचा समारंभ करणे अशा त्या वेळच्या समाजाच्या दृष्टीने क्रांतिकारक व परंपरागत रूढींना धक्का देणाऱ्या प्रक्षोभक चळवळी, गीतेचा सूक्ष्म अभ्यास करून विचारांना तात्त्विक वळण देण्यासाठी प्रयत्न करणारे आमचे 'गीतामंडळ' किंवा भूतदयेच्या भावनेने समाजसेवेचे कार्य करणारे आमचे 'शिवमंडळ' यांचे पुढारीपण जरी माझ्यासारख्या भडक व संतप्त तरुणाकडे होते, तरी त्याच्या मागची खरी प्रेरक शक्ती व वैचारिक बैठक अण्णासाहेबांची होती. त्यामुळे कॉलेजला सुटी केव्हा होते व ते गावी परत केव्हा येतात याची आम्ही मित्रमंडळी उत्कंठेने वाट पाहत असू, कारण त्यांच्या अनुपस्थितीच्या मधल्या काळात निर्माण होणाऱ्या समस्यांची उकल करण्याचे काम आमच्या कुवतीबाहेरचे असे. बाहेरच्या जीवनात मिळालेल्या अनुभवातून तयार झालेल्या विचारांचे लोण ते आमच्यापर्यंत आणून पोचवीत असल्यामुळे संस्थानी वातावरणाच्या संकुचित विश्वात राहात असूनसुद्धा आस्तेआस्ते आमची दृष्टी विशाल होत होती.

आजच्या अणुयुगातील भारताच्या स्वातंत्र्योत्तर कालात आपला समाज जातिभेद, पोटजातिभेद, स्पृश्यास्पृश्यभेद, धर्मभेद, भाषाभेद व प्रांतभेद यांनी आजसुद्धा पोखरला जात आहे, किंबहुना या भेदांच्या खडकावर आपल्या समाजाचे व पर्यायाने आपल्या सार्वभौम संघराज्याचे तारू फुटते की काय अशी भीती वाटण्याजोगी परिस्थिती निर्माण झाली आहे या पार्श्वभूमीवर अण्णासाहेबांनी आम्हांला ३०–४० वर्षांपूर्वी दिलेली शिकवण किती मूलगामी व मोलाची होती हे सहज लक्षात येईल त्यांच्या त्या वेळच्या मित्रांत ब्राह्मणापासून चांभारापर्यंत सर्वांचा समावेश होता

समाजधुरीणांच्या उपदेशाने किंवा कायदे करून हे भेद कमी करण्याचा आपण आटोकाट प्रयत्न करीत असून सुद्धा भिन्नभिन्न स्वरूपांत का होईना हे भेद अधिक तीव्र व कटु होत चालले आहेत हे नाकारण्यात अर्थ नाही. पूर्वी शिक्षणाचा प्रसार फारच थोडा असल्याने त्याचा फायदा समाजातील फक्त वरिष्ठ थराला म्हणजे ब्राह्मण वर्गालाच मिळत असे. त्याचा सहज परिणाम म्हणून या थरातील लोकांत जातीय वा वर्गीय अहंता निर्माण होऊन ते इतर मागासलेल्या व धनहीन थरांकडे तुच्छतेने पाहत असत व समाजावर आपल्या बुद्धिबळाच्या जोरावर वर्चस्व ठेवण्याचा प्रयत्न करीत. पण जसजसा शिक्षणाचा प्रसार होऊ लागला तसतशी परिस्थिती पालटत गेली. या बदललेल्या परिस्थितीची पावले ओळखून स्वत:च्या हितासाठी तरी परिस्थितीशी मिळतेजुळते घेण्याइतपत लवचिकपणा या वर्गांच्या वृत्तीत नसल्यामुळे हळूहळू त्याचे वर्चस्व कमी होत गेले व जातीय अहंकार मात्र कायम राहून भिकबाळी गेली अन् नुसती भोकेच राहिली अशा अवस्थेप्रत या वर्गातील लोक येऊन पोचले. एका कॉलेजमधील एका अभ्यासू व हुषार ब्राह्मणेतर मुलाशी वाद घालताना एका ब्राह्मण कारकुनाने 'खूप शिकून तू फार तर या कॉलेजचा प्रिन्सिपॉल होशील पण ब्राह्मण काही होणार नाहीस' असे म्हटल्याचे मला माहीत आहे. ही गोष्ट या वर सांगितलेल्या वृत्तीचीच द्योतक आहे. कित्येकदा असे होते की हे सारे भेदाभेद वाईट आहेत, आपल्या सामाजिक प्रगतीला मारक आहेत ही गोष्ट माणसांच्या बुद्धीला पटते पण चातुर्वर्ण्य-संस्थेची व परंपरागत रूढ आचारांची त्यांच्या मनाला इतकी जबरदस्त सवय झालेली असते की बुद्धीच्या आणि मनाच्या संघर्षात शेवटी मनच विजयी होते. अशा प्रकारचे अहंकाराचे वारे आम्हांला लागले नाहीत किंवा या भेदाभेदापलीकडचा आचार करताना कोणत्याही तऱ्हेचे मानसिक संघर्ष आम्हाला करावे लागले नाहीत याचे सारे श्रेय अण्णासाहेबांनी आम्हाला त्या वेळेस दिलेल्या शिकवणुकीला आहे.

कॉलेजच्या जीवनात अण्णासाहेबांनी गांधीवादाचा स्वीकार नुसत्या विचारातच केला असे नसून तो आचरणात पण आणावयाला सुरुवात केली होती. अंगात खादीचे एक कुडते, गुडघ्यापर्यंत पंचेवजा धोतर व अनवाणी राहणे इतक्या त्यांनी स्वत:च्या गरजा कमी करून ठेवल्या होत्या. त्यांनी पायात चप्पल घालावी व पंचाची रुंदी चार बोटे वाढवून त्याला धोतराची प्रतिष्ठा द्यावी म्हणून आम्हा मित्रांना त्यांच्याच सत्याग्रहाच्या हत्याराचा उपयोग करावा लागला होता! बी. ए. ची परीक्षा अगदी तोंडावर आली असता त्यांनी १९३० साली महात्मा गांधींनी दिलेल्या आदेशानुसार मिठाच्या सत्याग्रहाच्या स्वरूपात चाललेल्या राष्ट्रीय आंदोलनात उडी घेतली. गांधीवादाच्या तत्त्वानुसार सत्याग्रहीला आवश्यक असलेले चारित्र्य, ध्येयनिष्ठा, सत्य, अहिंसेचे श्रद्धायुक्त पालन व उदार मानवतावादी दृष्टिकोन इत्यादी गुण आण्णासाहेबांच्या ठिकाणी प्रकर्षाने असल्यामुळे या सत्याग्रही

जीवनांत त्यांनी कालान्तराने वरचे स्थान मिळविले असते यात शंका नाही. पण तसे घडायचे नव्हते. किंबहुना त्या वेळच्या कट्टर गांधीवाद्यांची आजची अगतिक अवस्था पाहिली म्हणजे ते तसे घडले नाही हे एकापरी, बरेच झाले असे म्हणावेसे वाटते. त्यांनी सत्याग्रही चळवळीत उडी घेतली खरी पण यामुळे त्यांच्या कुटुंबियांची मने गडबडली. त्यांच्या वडिलांचे ते एकुलते एक चिरंजीव. आपल्या मुलाने मोठे व्हावे, नाव कमवावे म्हणून त्यांनी मुलावर चांगले संस्कार होतील असे उच्च शिक्षण दिले. पण मोठेपणाच्या त्यांच्या कल्पनांचे क्षितिज जव्हारच्या पंचक्रोशीच्या बाहेर जाणे शक्य नव्हते तेव्हा अण्णासाहेबांनी सत्याग्रहात भाग घेतल्यामुळे सरकारने अण्णासाहेबांना बेळगावच्या तुरुंगात टाकले आहे ही बातमी समजताच त्यांची गडबड उडाली. सर्व सत्याग्रहींच्या बरोबर सुटका झाल्यावर अण्णासाहेब ताबडतोब जव्हारला परत आले.

यापुढची १–२ वर्षे मात्र अण्णासाहेबांनी फार मानसिक त्रासात काढली. त्यावेळेस त्यांच्या मनात विचारांचे मोठे काहूर माजले असेल. चळवळीत पुढे भाग घेता न आल्यामुळे एक प्रकारचे वैफल्यही मनाला टोचणी देत असेल, त्यातच त्या वर्षीची बी. ए. ची परीक्षा बुडाल्याच्या मनस्तापाची भर पडली 'किं कर्म किमकर्मेति' अशा मनाच्या दिङ्मूढ अवस्थेत ते अतिशय अंतर्मुख बनले. कधी वडिलांच्या दुकानावर बसून काटातराजू धरावा, कधी एकटेच लांब फिरावयाला जावे, कधी आम्हा मित्रांशी खूप गप्पा माराव्या अशा बाह्य व्यवधानात जरी त्यांचा वेळ जात असला तरी मनात मात्र काही निर्णायक विचार चालू असावा. एकीकडे कुटुंबियांच्या भावनांचा आदर करणे व दुसरीकडे आपल्या अंगीकारलेल्या तत्त्वांचा आचार करणे अशा कात्रीत त्यांचे मन सापडले होते. खूप विचारांती ठरविलेल्या ध्येयाचा आचार करता आला नाही म्हणजे मनाची कशी तगमग होते हे त्या अवस्थेतून जाणाऱ्या जिवंत मनालाच समजते. शेवटी प्राप्त परिस्थितीशी जमवून घेतानाच त्यातून पुढचा काही मार्ग सापडेल अशा विचाराने ते बी. ए. झाले; व पुढे ओघानेच एम्. ए. पण झाले. पुढील दोन-तीन वर्षांच्या कालात त्यांनी मराठी वाङ्मयाचा खूप अभ्यास चालविला होता. त्यांच्या या अभ्यासाची परिणती 'अर्वाचीन मराठी गद्याची पूर्वपीठिका' या त्यांच्या पहिल्या ग्रंथ-प्रकाशनात झाली.

हा ग्रंथ विद्वन्मान्य तर झालाच पण त्यामुळे आणखी एक फायदा झाला. आपल्याला करावयाच्या कार्याची रूपरेखा कशी असावी यासंबंधी त्यांच्या मनातील संदिग्ध कल्पना रूप घेऊ लागल्या. आपल्याला पटलेली तत्त्वे आचरण्याचे मार्ग भिन्नभिन्न असू शकतात. प्रत्यक्ष राजकारणात पडणे परिस्थितीमुळे शक्य नसले, तरी त्या तत्त्वांचा प्रसार लेखन, भाषणे इत्यादी स्वरूपात करता येणे हेसुद्धा राजकारणात पडण्याइतके किंबहुना त्याहीपेक्षा अधिक महत्त्वाचे ठरते. राजकारणात पडणारे हजारो असले तरी त्यांच्या राजकीय प्रचाराला वैचारिक बैठक पुरवणारे थोडेसेच

असतात. निर्वाहासाठी कोठेतरी अध्यापनाचे कार्य स्वीकारून आपल्याला ही वैचारिक बैठक पुरविण्याचे कार्य सहज करता येईल असे त्यांच्या मनाने घेतले व सुदैवाने थोड्याच दिवसात त्यांना तशी संधी मिळाली व त्यांनी पुण्याच्या एस्. एन्. डी. टी. कॉलेजमध्ये मराठीच्या अध्यापनाला सुरवात केली.

कोणत्याही वाङ्मयात त्या त्या काळच्या सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक व धार्मिक जीवनाचे स्पष्टास्पष्ट पडसाद उमटलेले असतात, म्हणून विद्यार्थ्यांना शिकविताना नुसते वाङ्मयीन समालोचन करून चालत नाही. ते वाङ्मय ज्या कालातले असेल त्या कालातील सामाजिक जीवन, अर्थव्यवस्था, धर्माचे स्वरूप वा सांस्कृतिक स्थित्यंतरे यांच्या संदर्भात त्या साहित्याचे मूल्यमापन करावे लागते ही गोष्ट अचूकपणे हेरून अण्णासाहेबांनी त्या त्या शास्त्रांचा सखोल अभ्यास करावयाला सुरुवात केली.

गेल्या शतकातील मराठी साहित्याचा विचार करीत असताना, महाराष्ट्रातील वरिष्ठ वर्गातील विद्वानांनी काही महान व्यक्तींच्या साहित्याकडे व कार्याकडे कधी उपेक्षेने तर कधी उपहासबुद्धीने पाहिलेले त्यांना आढळून आले. महाराष्ट्रातील सामाजिक सुधारणांची मुहूर्तमेढ रोवणाऱ्या या व्यक्तींनी बहुजनसमाजासाठी चालविलेल्या कार्याची दखल घेण्याची गरज त्या वेळच्याच काय पण त्यानंतरच्याही बुद्धिवादी वर्गाला वाटली नव्हती, तेव्हा त्यांच्या वाङ्मयाचे त्यांच्या कार्याच्या संदर्भात मूल्यमापन करून, राष्ट्रीय जीवनातील त्याचे स्थान निश्चित करणे व त्यांच्या बहुमोल जीवनाचे बहुजनसमाजाला दर्शन घडविणे हे कार्य कोणीतरी करणे जरुरीचे होते. 'महाराष्ट्रातील उपेक्षित मानकरी' या ग्रंथाच्या रूपाने व त्या काळच्या सामाजिक समस्यांवर दिलेल्या कित्येक व्याख्यानांच्या रूपाने अण्णासाहेबांनी ते कार्य फार समर्थपणे केलेले आहे. वाङ्मयातील अवास्तव मूल्यांची व पोथीनिष्ठ तत्त्वज्ञानाची निष्फळ चर्चा करणाऱ्या जडबुद्धी विद्वानांना त्यांच्या या कामाचे वावडे असेल व महत्त्वही वाटले नसेल पण बहुजनसमाजातील नव्याने उदयाला येणाऱ्या व समाजप्रबोधनाची तळमळ असणाऱ्या बुद्धिवादी तरुण पिढीला अण्णासाहेबांच्या या कार्याची कदर आहे यात शंका नाही.

आता अण्णासाहेबांना बरोबर वाट सापडली. या पुस्तकाचे झालेले स्वागत व व्याख्यानांच्या निमित्ताने त्यांचा सामान्य लोकांशी आलेला संबंध यांवरून त्यांना सुबुद्ध अशा जनतेची वैचारिक गरज काय आहे याची जाणीव होऊ लागली व त्या जाणिवेला अनुसरून त्यांच्या विचारातही स्थित्यंतर होऊ लागले. या होत चाललेल्या स्थित्यंतराला आणखीही काही कारणे होती. सर्व जगात भीषण स्वरूपाचे महायुद्ध चालू होते. देशातही उग्र स्वरूपाच्या राजकीय चळवळीच्या नौबती झडू लागल्या होत्या. या सर्व परिस्थितीला गांधीवाद तोकडा पडतो आहे असे त्यांना वाटू लागले. त्या वेळच्या गांधीवाद्यांचा रूढ आचार व अण्णासाहेबांना समजलेला व पटलेला

गांधीवाद यांमध्ये बरीच तफावत आहे याचीही त्यांना आस्ते आस्ते जाणीव होऊ लागली. धार्मिक, सामाजिक किंवा इतर कोणतेही तत्त्वज्ञान मूळापासून तपासून पाहिले तर त्यात एक प्रकारचा जिवंतपणा व गतिमानता आढळून येते. कारण ज्या सृष्टीच्या व त्या सृष्टीवर राहाणाऱ्या ज्या मानव समूहाच्या धारणेसाठी ते निर्माण होते ती सृष्टी व तो मानवसमूह सजीव आहे, गतिमान आहे व त्यांच्या विकासाचे नियमही गतिमान आहेत. कोणत्याही तत्त्वज्ञानातील ही गतिमानता लक्षात न घेता त्या तत्त्वज्ञानाच्या आचारात जेव्हा पोथीनिष्ठा येते तेव्हा त्याला रूढीचे व कर्मठपणाचे स्वरूप प्राप्त होते व त्यातील जिवंतपणा नाहीसा होऊन ते एखाद्या डबक्यात साचलेल्या कुबट पाण्यासारखे होते. भिन्नभिन्न मानवी समूहात अजूनही चाललेले धार्मिक संघर्ष याची साक्ष देतात. वास्तविक मानवी समूहाची प्रगती आणि उद्धार हेच एकमेव ध्येय असणाऱ्या भिन्नभिन्न धर्मांत असे संघर्ष होण्याची काही गरज नाही, पण त्या धर्मांच्या अनुयायात जेव्हा अशी पोथीनिष्ठा येते तेव्हा त्यांतील जिवंतपणा नाहीसा होऊन त्यांचे अनुयायी एकमेकांचा जीव घ्यावयाला तयार होतात. जी गोष्ट धर्माची तीच गोष्ट सामाजिक वा राजकीय तत्त्वज्ञानाची. अण्णासाहेबांच्या वैचारिक जीवनातील ज्या कालासंबंधी आपण विचार करीत आहोत, त्या वेळी महाराष्ट्रातच नव्हे तर साऱ्या देशांत समाजवादी तत्त्वज्ञान व चळवळ यांचे वारे फार जोरात वाहू लागले होते. देशातील राजकीय चळवळीचे बाह्य स्वरूप जरी गांधीवादी तत्त्वज्ञानाचे होते तरी तिच्या आतून खळखळणाऱ्या समाजवादी वा साम्यवादी प्रवाहांचे स्वरुप या कालात अधिकाधिक स्पष्ट होऊ लागले होते. गांधीवादाकडे डोळसपणे पाहणाऱ्या अण्णासाहेबांना या प्रवाहांच्या मागे असलेल्या तत्त्वज्ञानाची दखल घेणे जरूरीचे वाटले म्हणून त्यांनी या साऱ्या वैचारिक आंदोलनांच्या मूलगामी अभ्यासाला सुरवात केली. या अभ्यासाच्या मागे असलेले वैचारिक कारण महत्त्वाचे होतेच पण त्याचबरोबर सामान्यतः क्षुल्लक वाटणारी पण व्यक्तीव्यक्तींच्या संबंधात महत्त्वाची असणारी एक घटना होती. तिचा येथे जाताजाता उल्लेख करावयाला हरकत नाही. आयुष्यातील अतिशय कठीण अशा आर्थिक व सामाजिक अडचणींच्या स्थित्यंतरातून जात जात मी पुण्यात वैद्यकीय व्यवसाय करण्यासाठी येऊन वसलो होतो व त्याच वेळी भूमिगत असलेल्या साम्यवादी पक्षाचा सभासद होऊन कामालाही सुरवात केली होती. आपला हा एक बालस्नेही साम्यवादी चळवळीकडे ओढला गेलेला पाहून अण्णासाहेबांना आश्चर्याबरोबर कुतूहलही वाटले असण्याचा संभव आहे आणि या कुतूहलाच्या पोटी साम्यवादी चळवळीच्या मागे असलेले मार्क्स-व एंगल्स यांचे तत्त्वज्ञान काय आहे हे अभ्यासण्याच्या त्यांच्या विचाराला अधिक दृढता आली असणे शक्य आहे.

१९४७ सालच्या अगोदर महाराष्ट्रात अभ्यासमंडळांचे फार मोठे पीक आले होते. वाङ्मयकारणापासून राजकारणापर्यंत साऱ्या विषयांची चर्चा करणारी अशी मंडळे

महाराष्ट्रातल्या मोठमोठ्या औद्योगिक, सांस्कृतिक, राजकीय वा शैक्षणिक केंद्रांत अस्तित्वात होती. देशाच्या स्वातंत्र्याच्या कल्पनेने भारावलेली तरुण मने स्वातंत्र्यानंतर आपल्या देशाची सामाजिक व आर्थिक बांधणी कशी करावी याचा विचार या मंडळांतून करीत असतच पण त्याचबरोबर महाविद्यालयात नुकत्याच दाखल झालेल्या किंवा महाविद्यालयातून लवकरच बाहेर पडणाऱ्या १६ ते २५ वयाच्या तरुण मुलामुलींच्या बुद्धीला योग्य मार्गदर्शन करून त्यांना कार्यप्रवण करण्याचे कार्यही या मंडळांतून चाले. आजच्या महाराष्ट्रातील साऱ्या क्षेत्रांत पुढारीपणाने वावरणाऱ्या पन्नाससाठीच्या दशकात असणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीच्या मागे अशा एखाद्या मंडळाचा वारसा आहे. अण्णासाहेबांच्या घरी सुद्धा अशा प्रकारचे एक अभ्यास-मंडळ चाले. या मंडळात येणाऱ्या व महाविद्यालयात नुकत्याच दाखल झालेल्या एका लहानशा मुलीच्या कुशाग्र बुद्धीने व तळमळीने अण्णासाहेबांचे लक्ष वेधून घेतले व त्यांनी तिला पण अभ्यासात आपल्याबरोबर सामील करून घेतले. चार पाच वर्षांच्या अवधीत त्या दोघांनी केलेली ज्ञानार्जनाची खडतर तपस्या मी पाहिलेली आहे. त्यांनी केलेली ही तपस्या किती सार्थतेने सफल झाली हे सर्वांना माहीत आहेच. प्रथमपासून अण्णासाहेबांच्या मार्गदर्शनाखाली अध्ययन करणारी ही विद्यार्थिनी म्हणजे महाराष्ट्रातील व्यासंगी लेखिका प्रा. नलिनी पंडित या होत.

या अभ्यासातून मिळालेल्या शास्त्रीय दृष्टिकोनातून अण्णासाहेबांनी आपल्या राष्ट्राच्या नव्या-जुन्या सामाजिक व आर्थिक स्थित्यंतराकडे पाहावयाला सुरवात केली व त्यामुळे त्यांच्या विचाराला एक धार आली. त्यांचा जुन्या संतसाहित्याचा अभ्यास गाढ होताच पण त्यांनी नव्या दृष्टिकोनातून त्या साहित्याकडे पाहिले व त्यातून प्रतिबिंबित होणाऱ्या सामाजिक परिस्थितीचे मूल्यमापन करून काही वैशिष्ट्यपूर्ण विचार त्यांनी आपल्या 'संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति' या ग्रंथाच्या रूपाने समाजापुढे मांडले.

अण्णासाहेब मांडीत असलेले विचार पाहून ते साम्यवादी पक्षाचे सभासद, निदान सहप्रवासी तरी, असावेत अशी शंका सोयीस्करपणे कित्येक विद्वान घेत असतात, पण या दोहोंपैकी ते कोणीही नाहीत हे मला खात्रीपूर्वक माहीत आहे. समाजहिताची दृष्टी ठेवून सर्व प्रश्नांकडे विशुद्ध शास्त्रीय व वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनातून पाहाणारे ते एक तत्त्वचिंतक आहेत. वास्तविक चांगल्या साम्यवाद्याकडून मार्क्सलेनिनला अपेक्षित असलेले सारे गुण अण्णासाहेबांच्या अंगी आहेत, पण म्हणूनच कदाचित ते स्वतः साम्यवादी पक्षाच्या जवळपास फिरकले नसावेत. खाजगी मालमत्ता व व्यक्तिनिष्ठा यांवर आधारलेल्या आपल्या विशिष्ट समाजरचनेमुळे तत्त्वचिंतक माणसे बहुधा जास्त आत्मकेंद्रित झालेली आढळतात. 'आपण इतरांपेक्षा काही निराळे आहोत, जनतेला शहाणे करण्याचा अधिकार परमेश्वराकडून फक्त आपल्यालाच मिळाला आहे. आपली बुद्धी निरंकुशपणे चालते' अशा प्रकारची अहं

मन्य वृत्ती त्यांच्यात आढळून येते. अशा वृत्तीचा स्पर्श अण्णासाहेबांनी आपल्या मनाला होऊ दिला नाही, एवढेच नव्हे तर लोकशिक्षणाची तळमळ असणाऱ्या व सामाजिक प्रश्नांचा विचार करणाऱ्या विद्वान व्यक्तींना एकत्र आणून महाराष्ट्र राज्य स्थापनेच्या निमित्ताने व नंतरच्या कालात 'महाराष्ट्र जीवन' व 'संक्रमणकाळाचे आव्हान' हे दोन चांगले ग्रंथ संपादित करून अशा व्यक्तींच्या ज्ञानाचा लाभ जनतेला करून दिला.

१९३० च्या चळवळीनंतर त्यांनी फार विचार करून आपल्या सार्वजनिक आचाराची काही पथ्ये ठरवून टाकली होती, लक्ष्मणरेषा आखून घेतली होती. वास्तविक त्यानंतरच्या कालांत कितीतरी उग्र चळवळींचे डोंब देशात उसळले होते, अशा चळवळीत उडी घेण्याचा मोह त्यांना झाला नसेलच असे म्हणता येत नाही पण विचारांती ठरविलेल्या मर्यादा त्यांनी कटाक्षाने पाळल्या आणि कोणत्याही सुवर्ण-मृगाच्या मोहाने त्यांनी लक्ष्मणरेषा ओलांडली नाही. माझ्या राजकीय आचाराची झळ त्यांना काही काळ लागली, पण माझ्या स्नेहाखातर त्यांनी ती मोठेपणाने सहन केली.

अण्णासाहेबांचे वक्तृत्वही विशेष स्वरूपाचे आहे. चांगल्या वक्तृत्वाची काही माणसे भाषाविलासाने व भावनेने ओथंबलेली भाषणे करून ऐकणाराच्या बुद्धीला क्षणभर स्तिमित करून टाकतात. पण अण्णासाहेबांच्या वक्तृत्वाचे असे नाही. जीवनात विचार आणि आचार यांचा सहज मेळ साधला असल्याने त्यांच्या उच्चाराला एक वजन प्राप्त झाले आहे. मूलग्राही व शोधक बुद्धीने साध्या पण ओघवती भाषेत चाललेली त्यांची भाषणे ऐकली म्हणजे ऐकणारा तेथल्या तेथेच विचार करू लागतो व त्यामुळे त्यांच्या भाषणाचा परिणाम दीर्घकाल टिकतो. सत्तेला हपापलेला एखादा परीटघडी पोषाखी पुढारी साधनशुचितेचे सुंदर व खुसखुशीत विवेचन करतो तेव्हा ऐकणाऱ्या माणसाला फुकट नाटक पाहून होणाऱ्या करमणुकीचे समाधान वाटते पण तत्त्व व व्यवहार यांची सांगड घालणाऱ्या अण्णासाहेबांची भाषणे ऐकली म्हणजे माणूस अंतर्मुख बनून आत्मविश्लेषण करू लागतो.

कोणत्याही मोठ्या व्यक्तीबद्दल लिहिताना त्या व्यक्तीच्या पत्नीबद्दल लिहिणे हा एक उपचार हल्ली ठरून गेला आहे. मी सुमतीवहिनींबद्दल लिहिले तर ते तसेच औपचारिक आहे असे वाटले तर तो त्यांच्यावर अन्याय होईल असे समजून मी काहीच लिहिणार नव्हतो. पण त्यांच्याबद्दल खरेखुरे न लिहिणे हे अधिक अन्यायाचे होईल असे वाटल्याने मी हे लिहीत आहे. आईवडिलांच्या आग्रहामुळे आण्णासाहेबांनी विवाह केला खरा पण आपला प्रकृतिधर्म व प्रवृत्ती यांचा विचार करून अपल्याला संसार कसा मानवेल याबद्दल त्यांचे मन प्रथम प्रथम तरी साशंक होते. रूढ प्रापंचिक कर्तव्ये व बुद्धीने पटलेल्या सामाजिक विचारांचे आचरण या दोन्हीमधला संघर्ष अण्णासाहेबांच्या मनात लहानपणापासून आजतागायत चालू आहे. अजूनही ते त्यातून मुक्त झालेले आहेत असे मला वाटत नाही. ३०–४० वर्षांपूर्वी स्त्रियांमध्ये शिक्षणाचा प्रसार फारच कमी होता. त्यामुळे कमी शिकलेल्या मुलीशी संसार

मांडताना मनातील संघर्षाचा तोल सांभाळून आपल्या अंगीकारलेल्या वैचारिक व्रताची सांगता होण्याच्या दृष्टीने त्यांचे मन सांशक होणे साहजिकच होते. पण एकाकी जीवनातून निर्माण होणाऱ्या समस्यांची उकल व परिहार होण्याच्या दृष्टीने विवाह हा माणसाच्या आयुष्यातला आवश्यक संस्कार आहे ही गोष्ट जाणून त्यांनी संसार तर मांडलाच पण त्याचबरोबर अभिमानाने सांगायचे तर आमच्या वहिनींनी अण्णासाहेबांच्या मनांत त्या वेळी झालेली चलविचल किती निराधार होती हेही त्यांच्या सांसारिक जीवनात दाखवून दिले. जुन्या भारतीय स्त्रीच्या स्वभावात समर्पित जीवनाचे वैवाहिक मूल्य किती दृढमूल असते याचा एक उत्तम आदर्श म्हणून त्यांच्या पत्नीचे उदाहरण देता येईल. आपल्या मुलामुलींना उच्च शिक्षण मिळाल्यावर त्यांना आपले स्वतंत्र व्यक्तित्व विकसित करता यावे यासाठी चांगल्या संस्कारांचे बाळकडू पाजण्याचे काम तर त्यांनी चोख वजावलेच, पण पतीलाही आपले कर्तृत्व फुलविताना संसारातील कौटुंबिक अडचणींची झळ लागू दिली नाही.

आमच्या नंतरच्या पिढ्यात स्त्रीशिक्षणाचा खूप प्रसार होऊन सुद्धा शिकलेल्या स्त्रियांच्या कर्तृत्वाची मजल आपल्या घरकुलाच्या पलीकडे गेलेली दिसत नाही. मलींच्या दोन पिढ्यांना उच्च शिक्षण देणाऱ्या अण्णासाहेबांशी चर्चा करताना ही गोष्ट खरी असल्याचे त्यांनी अनेकदा कबूल केले आहे. यासंबंधी अनुभव सांगताना ते नेहमी म्हणतात, 'आमच्याकडून शिक्षण घेत असताना मुली शिक्षणाबरोबर चांगले संस्कारही घेतात. भावी कालात उमलावयाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा तो पायाच असतो. या काळात केलेल्या स्वप्नांच्या पूर्ततेच्या इर्षेने त्यांची मने ओथंबलेली असतात, पण शिक्षणाचा उंबरठा ओलांडून संसाराच्या दरवाजात पाऊल टाकले की त्यात त्या गडप होतात व माझ्याकडून ज्ञान व संस्कार घेताना ते किती घेऊ नि किती नको असे वाटणाऱ्या कितीतरी मुलींची नावेसुद्धा मागाहून ऐकू येत नाहीत. माझ्याकडून मिळालेले ज्ञान व संस्कार त्या आपल्या मुलामुलींना देत असतील यात शंकाच नाही पण केलेल्या श्रमाच्या मानाने त्यांच्या व समाजाच्या पदरात पडणारे फळ फारच अल्प असते. स्त्रियांच्या या अगतिक परिस्थितीला अर्थातच आपली आर्थिक व सामाजिक चौकट हीच जबाबदार आहे. स्त्रीवर्गाकडे यात दोषाचा वाटा फारच थोडा आहे.' कौटुंबिक कर्तव्ये व सामाजिक जबाबदाऱ्या यांच्या रस्सीखेचीत सुशिक्षित स्त्रियांच्या प्रेरणा क्षीणबल होतात. म्हणून काही मूठभर स्त्रियांनी नोकऱ्या केल्या व जुनी रूढिबंधने झुगारून दिली तरी त्यामुळे सबंध स्त्रीजातीच्या सामाजिक गुलामगिरीचा प्रश्न सुटला आहे असे होत नाही. त्यासाठी प्रचलित समाजव्यवस्थेत आमूलाग्र बदल घडवून आणणे आवश्यक आहे. म्हणून जुन्या निष्ठांना चिकटून राहणाऱ्या आपल्या पत्नीचे गुणग्रहण करीत असताना 'स्त्रिया, अस्पृश्य व आदिवासी यांच्या खऱ्याखुऱ्या मुक्तीशिवाय आपले सामाजिक आणि राजकीय स्वातंत्र्य अर्थवाही होणार नाही' असेच दोन तपे स्त्रीशिक्षणाचे व समाजशिक्षणाचे कार्य करणाऱ्या

अण्णासाहेबांच्या मनात येत असेल !

वरवर पाहता साधे व बाळबोध दिसणारे अण्णासाहेबांचे जीवन किती प्रखर व प्रदीर्घ संघर्षातून गेलेले आहे हे वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. त्यांच्या या समर्थ व सार्थ जीवनाची कथा सांगावयाला खरं म्हटलं तर माझी लेखणी असमर्थ आहे. अणुशक्तीचे केंद्र उभारल्या जाणाऱ्या भूमीच्या पूजनाचे मंत्र म्हणण्याची पाळी पंचांग सांगून पोट भरणाऱ्या भिक्षुकावर यावी त्यातलाच हा प्रकार आहे.

मी कोणी विद्वान नाही, मोठातर त्याहूनही नाही, अण्णासाहेबांच्या स्नेहातच मोठे-पणा मानणारा व त्यांच्या जीवनाकडे आशेने पाहणारा मी एक सामान्य पण सुजाण माणूस आहे. परिस्थितीने व योगायोगाने त्यांचा सहवास गेली ५० वर्षे मिळालेला असल्यामुळे ते मला जसे दिसले तसे रंगवीत आहे. त्यांच्या प्रदीर्घ स्नेहाचा वारसा मी जरी सांगत असलो तरी येथे मांडलेल्या विचारांना मीच जबाबदार आहे.

अण्णासाहेबांच्या बद्दल माझी एक तक्रार आहे. ते लिहितात फारच कमी. त्यांच्या जिभेला जशी गती आहे तशी हाताला नाही. दोन्हींच्या मागे असणारी बुद्धी एकच असून असे का व्हावे हे समजत नाही. एखादे साधे खुशालीचे पत्र—जे आपण पोस्टातल्या पोस्टातसुद्धा लिहून टाकतो— ते लिहिणे त्यांना जड जाते. कदाचित त्यांच्या स्वभावातील प्रत्येक गोष्ट तोलून मापून करावयाच्या सवयीचा हा परिणाम असावा. अशा जपून वागण्याबद्दल ते लहानपणापासून प्रसिद्ध आहेत. आमच्या गावच्या निर्जन रस्त्यावरूनसुद्धा लहानपणी ते अपघाताच्या आशंकेने कडेकडेने चालत. कित्येकदा आपण एकादा शब्द मागेपुढे झाला किंवा एखादे वाक्य ठिसूळ झाले तरी दडपून लिहितो पण तसे करण्याचे त्यांच्या स्वभावात नसल्याने एक एक वाक्य लिहितांना त्यांना पहिलटकरणीच्या प्रसूतीवेदनांसारख्या यातना होतात. तेव्हा ते लिहिणे नको व त्या यातनाही नकोत असे त्यांना वाटत असावे असें दिसते. खरं म्हणजे अनेक विषयांवर मनात येणारे आमच्याजवळ बोलले जाणारे विचार त्यांनी लिहून काढले तर मराठी वाङ्मयांत केवढी तरी भर पडेल.

वैयक्तिक संबंधात त्यांचा स्नेह हा एक दुर्मिळ ठेवा आहे. समोरच्या बोलणाऱ्या माणसाचे म्हणणे ते शांतपणे ऐकून घेतात, पटले तर मोकळेपणाने कबूल करतात पण पटले नाही तर आपले मतभेद तितक्याच शांतपणे दुसरा दुखावला जाणार नाही अशा गोड शब्दांत स्पष्टपणे व्यक्त करतात. व्यक्ती म्हणून त्यांना कोणी दुखावले तर ते काही बोलणार नाहीत, पण वैचारिक विसंगतीचा वा अन्यायाचा ते उसळून प्रतिकार करतील.

गोड वाणी, स्वच्छ मन, निगर्वी स्वभाव, बाळबोध राहणी, कोणत्याही मोहाला वश न होणारे चारित्र्य, पुरोगामी विचार व सुसंगत आचार अशा आधुनिक संताला शोभणारे गुण अंगी असणारी अण्णासाहेबांसारखी विद्वान माणसे महाराष्ट्रात इतरत्रही असतील. माणसांना भ्रष्टतेकडे वेगाने नेणाऱ्या आजच्या परिस्थितीत

अशी माणसं हाच आशेचा अंकूर आहे. अशा माणसांनी एकत्र येऊन समाज-प्रबोधनाचे कार्य केले तर भलत्या मार्गाने जाणारा समाज व चुकीच्या मार्गाने जाणारे राज्यकर्ते या दोघांनाही त्यांचा वचक वाटेल.

शेवटी ज्ञानेश्वरीच्या उक्तीप्रमाणे आपल्या बहुजन समाजावरील आलेले दुरितांचे तिमिर जाऊन, मानवी धर्माच्या सूर्यप्रकाशात जो जे वांछील तो ते लाहो व तो सोनियाचा दिवस पाहावयाला अण्णासाहेब शतायु होवोत अशी मनीषा व्यक्त करून मी लेखणी खाली ठेवतो.

ज्ञानप्रसारकांपुढील आदर्श

दि. के. बेडेकर

श्री. अण्णासाहेब सरदार यांच्या वैयक्तिक व कौटुंबिक भावजीवनाचे चित्र डॉ. सुधीर फडके यांनी मोठ्या उत्कटतेने रंगविले आहे. त्याचीच पुरवणी म्हणून अण्णासाहेबांनी केलेल्या ज्ञानप्रसाराच्या कार्याचे स्वरूप, पद्धती आणि विस्तार मी येथे विशद करीत आहे. माझा व त्यांचा परिचय १९४३ पासून झाला व तेव्हापासून या कार्याबद्दलची त्यांची निष्ठा मी पाहात आलो आहे. या निष्ठेला एक व्रत म्हणता येईल. ते व्रत चालविताना त्यांनी काही पथ्ये पाळली, काही संकेत दृढपणे आचरणात आणले.

लोकहितवादी, रानडे, टिळक, आगरकर, केतकर, जावडेकर प्रभृतींच्या कार्याचा व कार्यपद्धतीचा आदर्श अण्णासाहेबांच्या पुढे होता. त्याचबरोबर ज्ञानेश्वर, एकनाथ, रामदास, तुकाराम प्रभृती संतांचा आदर्शही त्यांनी भक्तिभावाने अंगीकारला होता. आणि मुख्यत: गांधीप्रणीत आंदोलनाचा व तत्त्वज्ञानाचा गाढ परिणाम त्यांच्यावर झालेला होता. सामाजिक परिवर्तनासाठी व प्रगतीसाठी ज्ञानाने येणारा डोळसपणा आवश्यक आहे; ज्ञानाच्या अभावी समाजाची पावले अडखळतील व चुकीच्या दिशेनेही पडतील. म्हणून ज्ञानाच्या क्षेत्रात काम करणाऱ्या वर्गावर ज्ञानप्रसाराची जबाबदारी आहे, ते त्यांचे पवित्र कर्तव्य आहे, ही जाणीव ठेवून अण्णासाहेबांनी आपल्या कार्याची दिशा ठरवली. त्यामुळे, केवळ आपल्या आवडत्या विषयांचे संशोधन व लेखन करीत राहणे त्यांना शक्य असून मानवले नाही. केवळ

संशोधनाला वाहून घेणाऱ्या, अव्यभिचारी भक्तीने आपल्या संशोधनात गढून जाणाऱ्या संशोधकांनी ज्ञानाची कक्षा रुंदावून त्याचा स्तर उंचावला आहे, याची कृतज्ञतापूर्वक जाणीव त्यांनी सतत मनात वागविली आहे. परंतु, या वर्धिष्णु ज्ञानाचे लोण सामाजिक परिस्थितीचा अनुबंध राखून लोकमानसापर्यंत पोचविण्यानेच ज्ञानाला खरे सामर्थ्य व पावित्र्य लाभते, या गोष्टीचे महत्त्व त्यांनी मानले आहे. हा वैयक्तिक स्वभावाचा व आवडीचा प्रश्न आहे, असेही आपण मानू शकू. पण एकदा ज्ञान-प्रसाराचे व्रत स्वीकारल्यावर काही संकेत पाळण्याची जबाबदारी आपोआपच माणसावर येऊन पडते. अण्णासाहेबांनी हे संकेत मोठ्या कटाक्षाने पाळले आहेत.

पहिला संकेत असा आहे की लोकशिक्षणासाठी ज्ञानप्रसाराचे कार्य करावयाचे तर लोकांबद्दल खराखुरा मनःपूर्वक आदरभाव हवा. एखादे तत्त्व किंवा विचार लोकांना पटवून द्यावयाचा म्हणजे काय ? 'अडाणी माणसांच्या डोक्यांत तो भरवून द्यावयाचा आहे' अशी भावना ठेवून वरचढपणाने व उद्धारकर्त्याच्या अंहकाराने विचाराचे लोण लोकमानसापर्यंत पोचविणे शक्य असते काय ? विचार मोठा आहे म्हणून तो सांगताना लोकांच्या हव्या त्या पूर्वग्रहांना गोंजारून लोकांच्या गळी तो उतरविणे योग्य होईल काय ? वैचारिक संघर्ष हा लोकशिक्षणाचा मार्ग आहे, म्हणून या संघर्षामध्ये प्रतिपक्षाच्या पाडावासाठी करावे लागेल ते करणे योग्य आहे, असे मानता येईल काय ? असे अनेक प्रश्न कोणत्याही ज्ञानप्रसारकापुढे उभे राहतात. या सर्व प्रश्नांचे उत्तर एकच की ज्या लोकांसाठी ज्ञानप्रसार करावयाचा त्यांच्याबद्दल आदरपूर्वक श्रद्धा हवी.

अण्णासाहेबांच्या मनात ही श्रद्धा मूलभूत व दृढ अशी आहे. त्यामुळे त्यांच्या लेखनात, व्याख्यानात व संभाषणातही एक सात्त्विक संयम आढळतो; त्याचबरोबर भाषेत व प्रतिपादनात एक सरळपणा आढळतो. कोठेही अलंकारिक शब्दयोजनेचा मोह नाही, भावनांना चेतविण्यासाठी केलेला युक्तिवाद नाही, प्रतिपक्षाला चिमटे घेण्याचे किंवा त्याचा तेजोभंग करण्याचे लढाऊ डावपेच नाहीत, अशी त्यांची प्रति-पादन-शैली आहे. त्याचा सहकारी म्हणून मी सांगू शकतो की, ही शैली त्यांना जरी साधलेली आहे, तरी या 'साधण्या'मध्ये त्यांचा सावधपणा, आत्मपरीक्षण व कष्ट यांचे एक सातत्य आहे. स्फूर्ती व सहजपणा यांवर भिस्त टाकून शैलीदार लेखन करणारे लेखक असतात. पण अण्णासाहेबांची भिस्त अशा सहजपणावर नाही, तर विचारपूर्वक प्रयत्नावर आहे. आपण ज्ञानप्रसाराचे कार्य करताना 'अडाणी' लोकांना शिकवीत नसून शहाण्यांनाच काही तरी जबाबदारीने सांगत आहोत, अशी भावना ठेवून ते बोलतात व लिहितात.

ज्ञानप्रसाराचे कार्य करण्यासाठी त्यांना व्यवसाय म्हणून अध्यापनाचे क्षेत्र लाभलेले आहे. आपल्या इतर कार्यांपेक्षा हे अध्यापनाचे कार्य जबाबदारीच्या दृष्टीने अग्र-क्रमाचे आहे असे ते मानीत आले आहेत. वेतन घेऊन करावयाचे हे काम योग्य रीतीने

पार पाडण्याविषयी ते किती दक्ष असतात, हे मी पाहिले आहे. आपल्या शिक्षण-संस्थांमधील अध्यापनाचा दर्जा उंचावण्यासाठी ही कर्तव्यनिष्ठा फार आवश्यक आहे. इतर ज्ञानप्रसाराची कामे अग्रक्रमाची मानून, विद्यापीठीय अध्यापनात राम वाटत नाही अशी समजूत करून देऊन व घेऊन, अध्यापनाचे काम शिथिलपणे करणे, ही कर्तव्यच्युती आहे. अण्णासाहेबांनी आपल्या स्वतःच्या अध्यापनकार्यामुळे या दोषांपासून इतरांना परावृत्त करण्यासाठी एक आदर्श निर्माण केला आहे, असे मला वाटते.

अध्यापनाव्यतिरिक्त इतर अनेक क्षेत्रे आज ज्ञानप्रसारकाला आव्हान देणारी आहेत. यांपैकी प्रत्येक क्षेत्रांत आण्णसाहेबांनी गेली अनेक वर्षे निरलसपणे भाग घेतला आहे. अभ्यासमंडळे, बौद्धिके किंवा शिबिरे ही ज्ञानप्रसाराची साधने म्हणून आता रूढ झाली आहेत. ही साधने वापरून विशिष्ट राजकीय व सामाजिक मत-प्रणालींचे शिक्षण देण्यात येते व हे एका अर्थी अपरिहार्य आहे व इष्टही आहे. एखाद्या मतप्रणालीचा साकल्याने परिणाम होण्यासाठी अभ्यासमंडळाचे साधन वापरणे योग्यच आहे. पण अशा बौद्धिकांतून एकच मतप्रणाली संकुचितपणे व ठोकळे-बाजपणे सांगितली जाण्याचा धोका असतो, नव्हे तोच परिपाठ पडलेला दिसतो. आण्णासाहेबांना ही आग्रही मतप्रसाराची पद्धती मानवणारी नव्हती. त्यांनी डिसेम्बर १९४२ मध्ये स्वतःचे एक अभ्यासमंडळ चालू केले व त्यात राष्ट्रवाद, मार्क्सवाद इत्यादी मतप्रणालींची माहिती देण्यास आरंभ केला. पु. ल. देशपांडे, वसंत सबनीस, मु. ग. पानसे, नलिनी भांडारकर (पंडित) प्रभृती व्यक्तींचा या मंडळीत समावेश होता. स्वतःचा मार्क्सवादाचा अभ्यास याच वेळी अण्णासाहेब करीत होते व या निमित्ताने त्यांचा व माझा परिचय झाला. भारतीय परिस्थितीचा व परंपरागत विचारांचा दृढ संदर्भ ठेवून, निराग्रही पद्धतीने मार्क्सवादाचे परिशीलन व स्वीकार करावयास हवा ही त्यांची भूमिका होती व आजही आहे. पक्षसंघटनांशी व आग्रही मतप्रचाराशी ते एकरूप होऊ शकले नाहीत, परंतु राजकीय पक्षांतील नेत्यांशी व अनुयायांशी त्यांचे वैचारिक संबंध व मित्रत्वाचे नाते सतत राहिले, याचे कारण त्यांच्या या भूमिकेत सापडते. सेवादलाची, शेतकरी-कामकरी पक्षाची व इतर स्वतंत्रपणे निघालेली अभ्यासमंडळे चालत व त्यात अण्णासाहेबांची व्याख्याने होत. त्यांनी आपले ज्ञानप्रसाराचे हे कार्य सतत चालू ठेवले. ग. प्र. प्रधान, शंकरराव मोरे, ल. भ. कुरकुरे, पन्नालाल सुराणा, दा. न. शिखरे, शंकरराव खरात, पां. सी. कुलकर्णी प्रभृती कार्यकर्त्यांशी त्यांचा यामुळे स्नेहसंबंध सातत्याने राहिला.

सन १९४७ मध्ये, शंकरराव देव यांनी 'नवभारत' मासिक काढण्याचे ठरविले व वि. म. बेडेकर हे त्या मासिकाचे कार्यकारी संपादक झाले. १९४७ ते १९५६ या नऊ वर्षांच्या काळात आचार्य भागवत, आचार्य जावडेकर, आचार्य हरिभाऊ मोहनी प्रा. वा. य. कोल्हटकर, प्रा. कोगेकर, प्रा. मावळंकर, प्रा. अ. रा. कामत प्रभृतींच्या

संयुक्त कार्यामुळे व वि. म. बेडेकर याच्या उत्कृष्ट संपादनामुळे 'नवभारत' हे एक विचारप्रधान मासिक म्हणून महाराष्ट्रात मान्यता पावले. या कार्यामध्ये अण्णासाहेबांनी मनःपूर्वक भाग घेतला. 'नवभारता'च्या संपादकीय संयोजनाच्या बैठकींमध्ये ते नियमितपणे हजर असत व लेखनकार्यातही भाग घेत. 'नवभारत' मासिकाच्या कार्यात सर्वोदयी, मार्क्सवादी, राष्ट्रवादी आणि रॅडिकल ह्यूमॅनिस्ट अशा विविध विचारप्रणालींची व्यासंगी माणसे परस्परस्नेहाने व एकदिलाने नऊ वर्षेपर्यंत काम करीत राहिली. याचे श्रेय शंकरराव देव यांच्या सर्वसंग्राहक वृत्तीला आहे, तसेच वि. म. बेडेकर यांच्या संपादन-कौशल्याला व व्यक्तिमत्त्वाला आहे. अण्णासाहेबांना व मला त्या नऊ वर्षांतील वैचारिक वातावरणाची आठवण सतत होत राहते. आज ते वातावरण उरलेले दिसत नाही म्हणून एक हळहळ आणि खिन्नता वाटते.

अभ्यासमंडळातून व्याख्याने व 'नवभारता'त आणि इतर ठिकाणी लेखनाचे कार्य करीत असताना आण्णासाहेबांनी साहित्य परिषदेच्या कार्यातही भाग घेतला. साहित्याच्या क्षेत्रांतील वैयक्तिक प्रतिष्ठेच्या ईर्षेमुळे उद्‌भवणारे मतभेद आणि संस्थेच्या कार्यात आगंतुकपणे उठणारी वादळे व संघर्ष यांमुळे परिषदेसारख्या संस्थेत काम करणाऱ्या व्यक्तीला नेहमी कटु अनुभव येतात. अशा संघर्षांमध्ये तत्त्वनिष्ठा आणि समजूतदारपणा यांचा मेळ घालून परिषदेच्या हितासाठी झगडत राहणे हे मोठे जिकीरीचे, वेळखाऊ व अवघड काम होऊन बसते. हा अनुभव अण्णासाहेबांना अनेक बाबतीत आला. विशेषतः वाङ्मयेतिहासाच्या प्रश्नावर जो संघर्ष झाला त्यात तत्त्वनिष्ठेसाठी किती वाईटपणा पत्करावा लागतो, याची पुरेपूर जाणीव त्यांना झाली. संस्था म्हटली की असे चालावयाचेच, आपल्या बुद्धिजीवी वर्गाच्या एकंदर प्रकृतीचा परिपाक या संघर्षांतून व्हावयाचाच, असे मानून कटुता आणि विषाद यांना वैयक्तिक पातळीवर न नेता संयमाने कार्यप्रवृत्त राहण्याची वृत्ती आण्णासाहेबांनी अशा वेळी नेहमी दाखविली.

महाराष्ट्र राज्यनिर्मिती झाल्यानंतरच्या काळात आपल्या सर्वच सार्वजनिक जीवनात शासकीय मदतीचा व त्या मदतीनेच पार पडू शकणाऱ्या सांस्कृतिक कार्यांचा व्याप वाढला आहे. अण्णासाहेबांनी या गोष्टीचे स्वागत केले व शासकीय स्तरावर होणारे कार्य महत्त्वाचे मानले. परंतु या बाबतीत दोन गोष्टींचे पथ्य पाळणे अत्यावश्यक आहे असे त्यांनी मानले व त्याप्रमाणे खंबीरपणे आचरण केले. शासकीय मदतीने विद्वानांचे व्यक्तिस्वातंत्र्य नाहीसे होते व म्हणून तो एक शाप आहे, असे मानणे ही अतिरेकी भूमिका त्यांनी त्याज्य मानली; उलटपक्षी, शासकीय मदतीला एक वरदान मानून त्या मदतीने स्वतःला व इतरांना उपकृत व लाचार बनविण्याची लाजिरवाणी व केविलवाणी अवस्था त्यांनी निषेधार्ह मानली. गेल्या सातआठ वर्षांत असे अनेक लहानमोठे प्रसंग आले की ज्या वेळी त्यांना या बाबतीत निर्णायक

खंबीर भूमिका घ्यावी लागली. लाचारीविरुद्ध तोंडसुख घेत स्वतःच लाचार भूमिका घेणाऱ्या लोकांपासून, लाचारीमुळे उघडउघड तत्त्वभ्रष्ट होणाऱ्या लोकांपर्यंत सर्व प्रवृत्तींच्या लोकांशी संघर्ष होणे अटळ व्हावे अशी ही परिस्थिति आहे. याची जाणीव ठेवून शासकीय पातळीवर चाललेल्या कार्यात अण्णासाहेबांनी भाग घेतला व योग्य वाटेल त्या वेळी अशा कार्यातून आपले अंग काढूनही घेतले. शासनातर्फे चाललेल्या भाषासल्लागार मंडळाचे ते सभासद आहेत, व अशा इतर कार्यांतही ते सहभागी होतात. पण या बाबतीत त्यांनी एक समतोल व निस्पृह बाणा कायम राखला आहे.

अण्णासाहेबांनी अलीकडच्या सहासात वर्षांत दोन मोठे ग्रंथ संपादित केले. 'महाराष्ट्र जीवन' आणि 'संक्रमणकाळाचे आव्हान' हे दोन्ही ग्रंथ मान्यता पावले याचे कारण त्यांतील लेखकांचे लेख हे आहेच; शिवाय त्यांचे संपादन अण्णासाहेबांनी केले हेही आहे. त्यांच्या नेतृत्वामुळेच या ग्रंथांच्या संपादनात आवश्यक ते द्रव्यसाहाय्य व लेखनसहकार्य मिळू शकले. अनेक प्रवृत्तींच्या लेखकांना ते आपलेसे वाटले, व वैचारिक देवघेवीचे व प्रांजळ चर्चेचे वातावरण कायम ठेवून संपादनकार्य होऊ शकले. लेखकाच्या विचारस्वातंत्र्याला यत्किंचित न दुखावता संपादन करणे हे अशा ग्रंथनिर्मितीमध्ये एक अवघड व नाजूक काम होऊन बसते. संपादकाला काही वेळी तर हतबुद्ध व्हावे लागते. यातून पार पडण्यासाठी जी सहनशीलता लागते ती विद्वत्तेने किंवा चतुराईने येऊ शकत नाही. त्यासाठी ग्रंथाचे वाचक आणि लेखक या दोघांबद्दल मनःपूर्वक आदर व आस्था संपादकामध्ये असावी लागते. अण्णासाहेबांनी या दोन संग्रहग्रंथांचे संपादन यशस्वीपणे केले याचे कारण त्यांच्यामध्ये ही सहनशीलता आहे. ती त्यांच्या मूलभूत चारित्र्यामुळे आलेली आहे. वैयक्तिक चारित्र्यापेक्षा वेगळे असे सामाजिक जीवनातील एक चारित्र्य विद्वानालाच नव्हे तर प्रत्येकाला असावे लागते. त्याचे मोल आज पुरेसे ओळखले जात नाही, म्हणून त्याचा येथे मी आवर्जून उल्लेख करीत आहे.

अण्णासाहेबांच्या वैचारिक जीवनात त्यांच्या हातून झालेल्या संशोधनपर कार्याचे महत्त्व आहेच; ज्ञानप्रसारासाठी केलेल्या अविरत श्रमांचेही मोल आहे. परंतु, यापेक्षा जास्त मोल त्यांच्या निस्पृह भूमिकेला आहे. विद्वत्तेला विनयाची जोड हवी, हे सुभाषित परिचित आहे. पण नव्या जमान्यामध्ये विद्वत्तेला निस्पृहतेची जोड हवी, असे म्हणणे भाग पडत आहे. हाच सामाजिक चारित्र्याचा प्रश्न आहे. सामाजिक जीवनात माणूस या ना त्या क्षेत्रात आपल्या विशिष्ट कर्तव्याचे पालन करीत असतो. ते कर्तव्यपालन एका व्रतासारखे करीत राहणे यालाच सामाजिक संदर्भातील चारित्र्य म्हणावे लागेल. या चारित्र्याच्या अभावी सामाजिक व राजकीय संस्था आणि व्यवसाय म्हणजे प्रतिष्ठासंपादनाच्या, द्रव्यसंपादनाच्या, लाचारीच्या व भ्रष्टतेच्या जागा होऊन बसतील. म्हणून या चारित्र्याला निर्णायक महत्त्व आहे.

वैचारिक जीवनात या चारित्र्याचा आदर्श अण्णासाहेबांनी आपल्यापुढे ठेवला आहे. या गोष्टीला आज फार मोठे महत्त्व आहे. भारतीय परंपरेत विद्वत्तेला मान होता खरा, पण प्रत्यक्षात राजाश्रय ही एक भ्रष्ट करणारी प्रभावी बाब होती. शिवाय विद्वत्तेचे क्षेत्र शब्दप्रामाण्यामुळे कुंठित झालेले होते. नव्या जमान्यात विद्वत्तेला एक नवा सामाजिक अर्थ आला, बुद्धिजीवी वर्गाला काही काळ लोकमान्यता व नेतृत्वाची प्रतिष्ठा लाभली. विचारस्वातंत्र्यही बुद्धिमंतांना लाभले. पण आजचा काळ हा एका अर्थी पुन्हा बदलला आहे. शासनाची कक्षा विद्वत्ता व सांस्कृतिक जीवन यांना सामावू लागली आहे. अशा वेळी विद्वत्तेचे अवमूल्यन होण्याचा धोका उत्पन्न झाला आहे. तो धोका टाळण्यासाठी शासकीय व्यवहाराचा विटाळ मानण्याचा सोवळेपणा पत्करून चालणार नाही. अशा वेळी लागणारा संयम, निस्पृहता व समंजसपणा फक्त चारित्र्याने येऊ शकतो. त्या चारित्र्याचा आशय आपल्याला अण्णासाहेबांच्या वैचारिक जीवनात दिसतो. माझ्या दृष्टीने महाराष्ट्राला ही मोठी देणगी आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध

प्रा. गं. बा. सरदार यांचे साहित्य : सूची

मु. ग. पानसे

ग्रंथ

स्वतंत्र

(१) अर्वाचीन गद्याची पूर्वपीठिका (इ. स. १८००–१८७४) आ. १ ली, प्रकाशक, गं. बा. सरदार, पुणे २, १९३७, किंमत रु. ३.

—आ. २ री, पुनर्मुद्रण, मॉडर्न बुक डेपो प्रकाशन, पुणे २, १९५६ किं. रु. ६.

(२) महाराष्ट्राचे उपेक्षित मानकरी, आ. १ ली, प्रकाशक, गं. बा. सरदार, पुणे २, १९४१, मूल्य रु. २.

—आ. २ री, पुनर्मुद्रण, सुनन्दा प्रकाशन, पुणे २, १९६१, मूल्य रु. ३.

(३) जोतीराव फुले, स्वाध्यायमाला ४७, अ. वि. गृह प्रकाशन, पुण २, १९४५, मूल्य ४ आणे.

(४) संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति, आ. १ ली, म. सा. परिषद प्रकाशन, पुणे २, १९५०, मूल्य रु. २.

—आ. २ री, (दोन लेखांची भर), म. सा. परिषद प्रकाशन, पुणे २,, १९६२, मूल्य रु. ३.

संपादित

(१) महाराष्ट्र-जीवन : परंपरा, प्रगति आणि समस्या, खंड १ व २, मेसर्स जोशी आणि लोखंडे प्रकाशन, पुणे २, १९६०, मूल्य खं. १, रु. ११; खं. २ रु. १४.

(२) संक्रमणकाळाचे आव्हान, जोशी आणि लोखंडे प्रकाशन, पुणे ९, १९६६, कि. रु. १५.

(३) *Journal of the SNDT Women's University*, Vol. I, Bombay, 1966, Rs. 10.

(४) *Golden Jubilee Commemoration Volume* (1916–1966), SNDT Women's University, Bombay, 1968, Rs. 20.

(५) तुकाराम दर्शन अर्थात अभंगवाणी प्रसिद्ध तुकयाची, मॉडर्न बुक डेपो प्रकाशन, पुणे २, १९६८, कि. रु. ६.

स्फुट लेख

(१) आत्यंतिक अहिंसा हे पुण्यच, पाप नव्हे, अग्रणी, १९ ऑगस्ट १९४०.

(२) साहित्य संमेलनातील चर्चा, म. सा. पत्रिका, व. १३, अं. २, पृ. १२१–१२५

(३) भाऊ महाजन, म. सा. पत्रिका, व. १३, अं. ४, पृ. २९५-३१०.

(४) लोकहितवादी, म. सा. पत्रिका, व. १४, अं. १, पृ. ४१-५८.

(५) विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, म. सा. पत्रिका, व. १४, अं. २. पृ. ३–२२.

(६) जोतीराव फुले, म. सा. पत्रिका, व. १४, अं. ३, पृ. ५७–७६.

(७) विष्णुशास्त्री पंडित, म. सा. पत्रिका, व. १४, अं. ४, पृ. ८१–९४.

(८) महाराष्ट्राचे उपेक्षित मानकरी-उपसंहार, म. सा. पत्रिका. व. १५, अं.१, पृ. २–४.

(९) एकनाथ आणि रामदास, रामदास आणि रामदासी, रौप्य महोत्सव ग्रंथ, मे १९४७.

(१०) राजकारणातील तंत्र आणि तत्त्वज्ञान, लोकमत साप्ताहिक, दिवाळी अंक १९४७, पृ. ९–१३.

(११) पाश्चात्य विद्येच्या प्रकाशांत, नवभारत, फेब्रु. १९४८, पृ. २२–३२.

(१२) दादोबा पांडुरंग, म. सा. पत्रिका, व. २१, अं. १, पृ. ३०–३७.

(१३) असें कां झालें व पुढे काय ? (६), अभिरुचि, जून १९४८, पृ. २२०-२२४.

(१४) वारकरी पंथ आणि महानुभाव पंथ, नवभारत, नोव्हें. १९४८, पृ. १२०–१३१.

(भाषणाचे जे अहवाल किंवा ज्या मुलाखती छपाईपूर्वी प्रा. सरदार यांच्या नजरेखालून गेल्या तेवढ्याच येथे लेखांबरोबर घेतल्या आहेत.)

(१५) महाराष्ट्रातील बहुरूपी बुद्धिवाद, नवा महाराष्ट्र, त्रैमासिक, जून १९४९, व. १, अं. १, पृ. १७–२४.

(१६) महाराष्ट्रीय संत-मंडळाचें ऐतिहासिक कार्य, नवभारत, ऑक्टो. १९४९, पृ. २६–३५.

(१७) तुकाराम आणि रामदास, नवभारत, फेब्रु. १९५०, पृ. ४०–५१.

(१८) जैन आणि महानुभाव, सह्याद्रि, नोव्हें. १९५०.

(१९) कराडोहो ते जव्हारचा प्रवास, अभ्युदय, २९ अंक, ३ सप्टें. १९५२, पृ. ९३–९४.

(२०) तुकाराम, 'महाराष्ट्रीय संत'–वाङ्मय व जीवन, मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालय, दादर शाखा, मुंबई, १९५२, पृ. ८७–९४.

(२१) मराठी भाषा व वाङ्मय यांच्या इतिहासाची योजना, (श्री. दि. के. बेडेकर यांच्या सहकार्याने), नवभारत, फेब्रु. १९५३, पृ. ३८–४४.

(२२) आद्य महाराष्ट्रीय समाजसेविका : सावित्रीबाई फुले, नवभारत, मे १९५३, पृ. ३७–३९.

(२३) नवसमाजरचनेच्या समस्या, केसरी, दिवाळी विशेषांक, ३ नोव्हें. १९५३, पृ. २१ व २३.

(२४) भक्ति पंथ व महाराष्ट्र संस्कृति, मौज साप्ताहिक, दिवाळी अंक, १९५४.

(२५) संकल्पित महाराष्ट्राच्या समाजसुधारणेची दिशा, नवभारत, जुलै १९५६, पृ. ३२–३९.

(२६) आगरकर-टिळकांच्या कार्याची पार्श्वभूमि, नवभारत, ऑगस्ट १९५६, पृ. १७–२५.

(२७) बुद्धिवादाच्या मर्यादा, विवेक, २ सप्टें. १९५६, पृ. ८ व १०.

(२८) विद्यार्थ्यांना धर्मशिक्षण हवें काय ? केसरी, २७ जाने. १९५७, पृ. ७.

(२९) शंभर वर्षांपूर्वीचा महाराष्ट्र (समाजजीवनावर धावता दृष्टिक्षेप) तरुण भारत, २५ एप्रिल १९५७, पृ. ५.

(३०) गुरु शिष्य : विष्णुशास्त्री आणि टिळक, चित्रमयजगत्, एप्रिल १९५८, पृ. १७१–१७२.

(३१) मराठी संतांचे सांस्कृतिक कार्य, 'महाराष्ट्र धर्माचे प्रणेते', (पु. मं. लाड व्याख्यानमाला) पब्लिकेशन डिव्हिजन, माहिती नभोवाणी खाते, दिल्ली ८, मार्च १९५९, पृ. १२५–१४४.

(३२) The Role of Bhakti Cults in Maharashtra, *Mankind*, Aug. 1959, p. 19.

(३३) महाराष्ट्र, समाजवाद आणि बुद्धिनिष्ठा, (मुलाखत), साधना, १५ ऑगस्ट १९५९, पृ. ३६–३८.

(३४) मराठी संतांच्या समतेचे स्वरूप, साधना, ऑक्टो. १९५९, पृ. ८ व १०.

(३५) अपप्रवृत्तींचे उच्चाटन आणि उच्चतर प्रेरणांची जोपासना आवश्यक, साधना, दिवाळी अंक, १९५९, पृ. ३०–३२.

(३६) सत्याग्रहदर्शनाचा सामाजिक आशय, महाराष्ट्र कॉंग्रेस पत्रिका, १९ नोव्हें. १९५९, पृ. १७९.

(३७) नवमहाराष्ट्रापुढील यक्षप्रश्न, (मुलाखत), जनवाणी, मे १९६०, संयुक्त महाराष्ट्र स्वागत विशेषांक, पृ. ३४–३५.

(३८) सत्याग्रहाचा सामाजिक आशय, साधना, ९ जुलै १९६०, पृ ४

(३९) नव्या महाराष्ट्राचें भवितव्य, महाराष्ट्र-जीवन, खंड, २, पृ. ५१७–५६२.

(४०) आधुनिक महाराष्ट्राचे शंभर शिल्पकार, महाराष्ट्र-जीवन, खं. २. पृ. ५६३–५७२.

(४१) भारतीय परंपरा, मौज, दिवाळी अंक, १९६०, पृ. २३–२५.

(४२) प्रमाणशीर प्रतिनिधित्व का नको ? (मुलाखत), भारताचे लोकमत, संगम प्रकाशन १, पुणे १९६२, पृ. १२–१५.

(४३) 'महाराष्ट्रातील समाजपरिवर्तनाची दिशा' या जावडेकर स्मारक व्याख्यानाचा श्री. राम वैद्य यांनी दिलेला अहवाल, 'बुद्धिवाद्यांनी बहुजनसमाजाच्या आशाआकांक्षांशी एकरूप झाले पाहिजे,' आंदोलन, २२ डिसें. १९६३, पृ. ५–७.

(४४) संत साहित्याची सामाजिक आणि राष्ट्रीय कामगिरी, (१९६३ सालची पु. मं. लाड व्याख्याने. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या 'रहस्यवाद व साहित्य' या १९६२ च्या लाड व्याख्यानांसहित), पब्लिकेशन डिव्हिजन, माहिती नभोवाणी मंत्रालय, दिल्ली ८, १९६५.

(४५) ज्ञाननिष्ठा व समाजपरिवर्तन, संक्रमणकाळाचे आव्हान, पृ. ३८९–४२.

(४६) प्रस्तावना, चिद्विलास आणि भक्तितत्त्व, डॉ. वा. ना. पंडित, जोशी लोखंडे प्रकाशन, पुणे ९. १९६६, पृ. १–८.

(४७) ज्ञानेश्वरांची धर्मकल्पना, *SNDT Women's University Journal* Vol. I, 1966, पृ. १–१६.

—पुनर्मुद्रण, प्रतिष्ठान, जून १९६६, पृ. १–१९.

(४८) अंधारातून प्रकाशाकडे–भारतीय महिलेची दीडशे वर्षांची वाटचाल, महाराष्ट्र टाइम्स, जून १९६६, पुरवणी, पृ. ३ व ६.

(४९) मराठी माणूस : परखड आत्मनिरीक्षण, (मुलाखत), आंदोलन, दिवाळी अंक, १९६७ पृ. ६८–७०.

(५०) हौतात्म्याची मूल्यमीमांसा, हुतात्मा गौरव ग्रंथ, मुंबई (सन आणि पृष्ठांक दिलेले नाहीत.)

ग्रंथातील लेखक

वि. भि. कोलते

नागपूर विद्यापीठाचे कुलगुरू; महानुभाव वाङमयाचे व्यासंगी संशोधक; मराठी साहित्य संमेलनाचे (भोपाळ) अध्यक्ष.

गो. म. कुलकर्णी

मराठी वाङमयाचे प्राध्यापक, विजय कॉलेज, विजापूर.

मु. ग. पानसे

भाषाशास्त्र–विभागातील संशोधक आणि प्राध्यापक, डेक्कन कॉलेज, पुणे.

दुर्गा भागवत

लोकसाहित्याच्या संशोधक, मुंबई.

रा. चिं. ढेरे

प्राचीन मराठी साहित्याचे संशोधक, पुणे.

वि. म. बेडेकर

'नवभारत' मासिकाचे भूतपूर्व कार्यकारी संपादक; संस्कृत वाङमयाचे संशोधक, भांडारकर इन्स्टिटयूट, पुणे.

शरच्चंद्र मुक्तिबोध

कवी; इंग्रजी आणि मराठी साहित्याचे प्राध्यापक, विदर्भ महाविद्यालय, नागपूर.

स. शि. भावे

मराठी साहित्याचे प्राध्यापक, फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे.

दि. के. बेडेकर

साहित्य–समीक्षक; तत्त्वचिंतक; संशोधक, गोखले इन्स्टिटयूट, पुणे.

ह. श्री. शेणोलीकर

मराठी साहित्याचे प्राध्यापक, विद्यावर्धिनी संस्थेचे कॉलेज, धुळे.

य. दि. फडके

राज्यशास्त्र–विभागातील प्राध्यापक, मुंबई विद्यापीठ.

नरहर कुरुंदकर

मराठी साहित्याचे प्राध्यापक, नांदेड.

शंकरराव खरात

दलित वर्गाच्या प्रश्नांची चर्चा करणारे लेखक; वकील, पुणे.

क्षितिमोहन मुकर्जी

अर्थशास्त्राचे प्रमुख प्राध्यापक, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर.

वसंत पळशीकर

'समाज प्रबोधन पत्रिके'चे संपादक, पुणे.

पन्नालाल सुराणा

'समाज प्रबोधन संस्थे'चे माजी चिटणीस; सं. स. पक्षाचे कार्यकर्ते, बार्शी.

नलिनी पंडित

अर्थशास्त्राच्या प्राध्यापिका, पोदार कॉलेज, मुंबई.

विद्याधर पुंडलीक

समाजशास्त्र-विभागातील प्राध्यापक, डेक्कन कॉलेज, पुणे.

चित्रा नाईक

'महाराष्ट्र राज्य शिक्षणसंस्थे'च्या संचालिका, पुणे.

वि. स. खांडेकर

ख्यातनाम साहित्यिक; मराठी साहित्य संमेलनाचे (सोलापूर) अध्यक्ष; 'पद्मभूषण', कोल्हापूर.

भा. शं. भणगे

अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक व प्राचार्य, कॉलेज ऑफ कॉमर्स, कोल्हापूर.

सुधीर फडके

राजकीय कार्यकर्ते; डॉक्टर, नाशिक.

सूची

(सूचीत व्यक्ती, ग्रंथ व विषयनामे आहेत. पैकी ग्रंथ व विषयनामे अवतरणचिन्हात आहेत.)

अत्रे २००, २०३
अधिकारी फणिभूषण १५०
'अध्यात्म' ७, ९, ११, १२, १४, २०, २३, ३०, ३८, ४३
'अमेरिकन लोकशाही' २७१, २७२
अरविंद ११, ९९
अलगजाली ३०१
अज्ञानसिद्ध नागेश ४२
अ‍ॅडॅम स्मिथ ३९८
अ‍ॅरिस्टॉटल ३५६
आगरकर १४८, १६४, १७२, १७५, १७६, १७७, १७८, १७९, १८१, १८२, १८३, १८४, २९६, ३६२, ३८१, ४२८
'आदिवासी' ४१६, ४१७
'आनंदी गोपाळ' १३२
आपटे गोविंदपंत ८२
आपटे ह. ना. ११४, १२२, १२५, १२६, १८२, १८३, १८४, १८५
आमटे बाबा १६०
आंद्रे ब्रेता ११२
आंबेडकर १५८, १७५, १९५, १९७, २०४, २०८, २२१, २३४, २३५, २३६, २३७, २३८, २९४, ३३०
इकबाल ३०१
इस्काईन मे ४०१
'इस्लाम इन मॉडर्न हिस्टरी' ३२१, ३२३

'इंडिया ॲज ए सेक्युलर स्टेट' ३२६, ३३०
'इंडिया इन ट्रॅन्झिशन' १५३
'इंडियाज् रूटस् ऑफ डेमॉक्रसी' ४१०
''इंडिया दी मोस्ट डेंजरस डीकेडस् ४०४
ईश्वरचंद्र विद्यासागर ३६२
'उद्धवगीता' ६६
'ऋग्वेद' ४५, ४८, ३६९
एकनाथ ७, १६, १७, १८, १९, २३, २५, २६, २९, ३०, ३२, ३४, ३५, ३७, ३८, ३९, ४१, ४२, ४३, ८३, ८७, १६६, ४२८
एल्फिन्स्टन ६५
कबीर २, ३, ४, ५, ६२
'कम्युनिस्ट पक्ष' १५०, १५३, १५४, १५५, १५६, १५७, १५८, १५९, १९८, १९९, २०३, २०६, २०९, २९५, ३०८, ३३८, ४२२, ४२३
कर्वे महर्षि १८२, ३६२
'करुणाष्टके' २९
'कॅपिटल सारग्रंथ' १५५, १८०
कानडे मु. श्री. ४०
कामत अ. रा. ४३०
कालिदास ९४, ९७, ९८, ९९, १००, १०१, १०२, १०३, १०४, १०५, १०६
'काँग्रेस' १९५, १९६, १९७, १९८, १९९, २६५, २६६, २८४, २८६, २८७, २८८, २८९, २९२, २९४, ३९०
किंग्स्ले मार्टिन ४०८
'कुमार संभव' १०३
कुरुंदकर नरहर २१०, ४३९
कुलकर्णी गो. म. ६, ४३८
कुलकर्णी पां. सी. ४३०
कुलकर्णी व. दि. ३९
कृष्णमूर्ती ११
केतकर श्री. व्यं. ८५, ८६, ९२, ४२८
केनेडी २७१, २७२
केमाल पाशा २८५, २८७, ३०४
केशवसुत १८२, १८३, १८४, १८५, ३९१
केळकर द. के. ९
केळकर न. चिं. १९६
कोगेकर स. वा. ४३०
'कोरीव लेख' २६
कोलते वि. भि. १, ४३८
कोल्हटकर वा. य. ४३०
कोल्हटकर श्री. कृ. १८४, १८५
कोहलर ११६
खरात शंकरराव २२८, ४३०, ४३९
खरे ग. ह. ६८
खाडिलकर काकासाहेब १८५
खाडिलकर र. के. १९७
खांडेकर वि. स. १२४, १२५, ३७९, ४३९
'खिलाफत' २८५, २८६, २८७, २८९, २९३, २९४, ३१९
खुपेरकर शास्त्री १५
'ख्रिस्तपुराण' ६४
गटे १०६, १२१
गडकरी राम गणेश १८५, १८६
'गणेशसंप्रदाय' ४८
गाडगीळ काकासाहेब १९६, २०२
गाडगीळ ध. रा. ३९५
गायकवाड चिमणाबाई ३६४
गार्गी ३६९

गांधीजी १४८, १४९, १५०, १५६, १५७, १६०, १७२, १८२, १९६, १९७, १९८, २१९, २८६, २८७, २९२, २९३, २९६, ३०६, ३१९, ३६४, ३८२, ४१८, ४२८
'गांधीवाद' २२४, ३८९, ४१९, ४२१, ४२२
गॉर्डन चाइल्ड ११७
'गुरुचरित्र' २२
गोखले गो. कृ. ३५९
गोडसे द. ग. २५, २६
गोडे प. कृ. ६६, ६७
गोरे ना. ग. १९५, १९७, २००
चक्रधर २२, २३, ३८
चव्हाण यशवंतराव १९४, २०५, २०६, २०८, २३८
चँग कै शेक २१६
चार्वाक २१४
चिपळूणकर कृष्णशास्त्री १७०
चिपळूणकर विष्णुशास्त्री ९, १०, १६५, १७५, १७७, १७८, १७९, १८०, २१८
चैतन्य ८८
चौधरी हेमेंद्रराँय ५२
'जनसंघ' २०४
जयप्रकाश १५४, १५६
जवाहरलाल १४९, १५३, १५६, १९४, २०२, २०३, २०६, २७१, २७२, २८७, २९६, ३०६, ३१७
जाधव पिलाजी ८२, ८९
जावडेकर आचार्य १५४, १९७, ४२८, ४३०
जांभेकर बाळशास्त्री १६९, १७३
जॉन स्टुअर्ट मिल ३९८
जिना २२२, २८८, २८९, २९०, २९४, २९५
जेधे केशवराव १९६, १९७, २००, २०५
'जैन पंथ' २१
जोग रा. श्री. १६, १७, १८
जोशी ना. म. १५०
जोशी म. रा. ७७
जोशी एस. एम. १९५, १९७, २०३
'टाइम' ३४३, ३४४
टागोर रवींद्रनाथ १०१, १०६, १२२, २१९
टॉलस्टॉय १२१, १४८, १५०, ३४६
टिळक १४८, १५२, १५३, १६५, १७५, १७७, १८१, १९३, १९४, १९६, २१९, २२२, २९२, २९३, ३१८, ३६१, ३८२, ४२८
ठाकरे प्रबोधनकार २०३, २०८
डायसे ४०१
डार्विन ३५६
डांगे एस. ए. १५०, १५१, १५३, १५६, १९५, १९६, २००
डेव्हिड मार्टिन ३४६, ३४७
ढेरे रा. चिं. ६४, ४३८
ताया झिन्किन ३११, ३१२
ताहराबादकर विठोबा ९०
तुकाराम २, ३, ४, ५, ६, ७, १३, १६, १८, १९, २०, २२, २८, २९, ३०, ३४, ३५, ३६, ३८, ३९, ४२, ४३, १६६, ४२८
तुकाविप्र ६७
'तेलंगण लढा' १५८, १५९
थोरो ९९
'दत्तसंप्रदाय' २२,

दयानंद सरस्वती २९६
दादाभाई नौरोजी २९२, ३६३
'दादोबा पांडुरंग' ८
'दासबोध' १४, १६, २७, २९, ३२, ३९, ४०, ६९, ७०, ७२, ७८
दासोपंत २३, ६८, ७४, ९२
'दि नॅशनल कल्चर ऑफ इंडिया' ३२५
'दिने इलाही' ३०१
'दि पासिंग ऑफ ट्रॅडिशनल सोसायटी' ३३८, ३३९
'दि फाउंडेशन्स ऑफ न्यू इंडिया' ३५७, ३६४
'दि फिलॉसफी ऑफ ह्युमॅनिझम' ३३६, ३४०
'दि फ्युचर ऑफ अंडरडेव्हलप्ड कंट्रीज' ४०५
'दि रँपार्टस् वुइ गार्ड' ३९७
'दि स्पिरिट ऑफ इस्लाम' २८३, २९९, ३०२
दीक्षित सदाशिवाचार्य ८०, ८१
देव नरेंद्र १५४
देव शंकरराव १९६, १९८, २००, २०१, ४३१
देव शं. श्री. ६९, ७१, ७६, ७९, ८१, ८२, ८७, ९२
देवगिरीकर त्र्यं र. १९६, २०५
देवधर गोपाळराव १८२
देशपांडे पु. ल. ४३०
देशमुख चिंतामणराव २०२
देशमुख दुर्गाबाई ३६५
देशमुख मा. गो. १५
देसाई मोरारजी २०२, २०३, २०५, २३६
धर्माधिकारी दादा १९२, १९८
नरसी मेहता २, ३, ४, ५
नरेन्द्र २४
'नवभारत' ३४९, ४३०, ४३१
नाईक चित्रा ३५१, ४३९
'नाथपंथ' २१
'नाथसंप्रदाय' १५
नारायणमहाराज जालवणकर ७१, ९०
निद्देस ४५
'निबंधमाला' १७१
निंबार्काचार्य ६३
'नियोगी समिती' ३२७, ३२८
'नेहरू रिपोर्ट' २८७
'पंचीकरण' ६८
'पंचोपाख्यान' ६४
पटवर्धनबंधु १५४, १९७
पटवर्धन वा. ब. १५
पंडित नलिनी ३१४, ४२३, ४३०, ४३९
'पद्‌मावत' ३०३
परमहंस मंडळी १६८
'परमार्थ' ११, १४, २३
परांजपे रँग्लर १८२
परुळेकर शामराव १५०
पळशीकर वसंत २५१, ४३९
'पाकिस्तान' २८९, २९०, २९५, ३०४, ३०५, ३०६
पाटील स. का. २०१, २०८
पानसे मु. ग. २१, २८, ३९, ४०, ४३०, ४३४, ४३८
'पॉलिटिक्स अँड सोसायटी इन इंडिया' ४०४
पुंडलीक विद्याधर ३३४, ४३९
पेंडसे लालजी १५०
पेंडसे शं. दा. १५
'पेशवाईच्या सावलीत' ८४, ८६

सूची

(सूचीत व्यक्ती, ग्रंथ व विषयनामे आहेत. पैकी ग्रंथ व विषयनामे अवतरणचिन्हात आहेत.)

अत्रे २००, २०३
अधिकारी फणिभूषण १५०
'अध्यात्म' ७, ९, ११, १२, १४, २०, २३, ३०, ३८, ४३
'अमेरिकन लोकशाही' २७१, २७२
अरविंद ११, ९९
अलगजाली ३०१
अज्ञानसिद्ध नागेश ४२
ॲडॅम स्मिथ ३९८
ॲरिस्टॉटल ३५६
आगरकर १४८, १६४, १७२, १७५, १७६, १७७, १७८, १७९, १८१, १८२, १८३, १८४, २९६, ३६२, ३८१, ४२८
'आदिवासी' ४१६, ४१७
'आनंदी गोपाळ' १३२
आपटे गोविंदपंत ८२
आपटे ह. ना. ११४, १२२, १२५, १२६, १८२, १८३, १८४, १८५
आमटे बाबा १६०
आंद्रे ब्रेता ११२
आंबेडकर १५८, १७५, १९५, १९७, २०४, २०८, २२१, २३४, २३५, २३६, २३७, २३८, २९४, ३३०
इकबाल ३०१
इस्कांईन मे ४०१
'इस्लाम इन मॉडर्न हिस्टरी' ३२१, ३२३

'इंडिया ॲज ए सेक्युलर स्टेट' ३२६, ३३०
'इंडिया इन ट्रॅन्झिशन' १५३
'इंडियाज् रूटस् ऑफ डेमॉक्रसी' ४१०
''इंडिया दी मोस्ट डेंजरस डीकेडस् ४०४
ईश्वरचंद्र विद्यासागर ३६२
'उद्धवगीता' ६६
'ऋग्वेद' ४५, ४८, ३६९
एकनाथ ७, १६, १७, १८, १९, २३, २५, २६, २९, ३०, ३२, ३४, ३५, ३७, ३८, ३९, ४१, ४२, ४३, ८३, ८७, १६६, ४२८
एल्फिन्स्टन ६५
कबीर २, ३, ४, ५, ६२
'कम्युनिस्ट पक्ष' १५०, १५३, १५४, १५५, १५६, १५७, १५८, १५९, १९८, १९९, २०३, २०६, २०९, २९५, ३०८, ३३८, ४२२, ४२३
कर्वे महर्षि १८२, ३६२
'करुणाष्टके' २९
'कॅपिटल सारग्रंथ' १५५, १८०
कानडे मु. श्री. ४०
कामत अ. रा. ४३०
कालिदास ९४, ९७, ९८, ९९, १००, १०१, १०२, १०३, १०४, १०५, १०६
'कॉंग्रेस' १९५, १९६, १९७, १९८, १९९, २६५, २६६, २८४, २८६, २८७, २८८, २८९, २९२, २९४, ३९०
किंग्स्ले मार्टिन ४०८
'कुमार संभव' १०३
कुरुंदकर नरहर २१०, ४३९
कुलकर्णी गो. म. ६, ४३८
कुलकर्णी पां. सी. ४३०
कुलकर्णी व. दि. ३९
कृष्णमूर्ती ११
केतकर श्री. व्यं. ८५, ८६, ९२, ४२८
केनेडी २७१, २७२
केमाल पाशा २८५, २८७, ३०४
केशवसुत १८२, १८३, १८४, १८५, ३९१
केळकर द. के. ९
केळकर न. चिं. १९६
कोगेकर स. वा. ४३०
'कोरीव लेख' २६
कोलते वि. भि. १, ४३८
कोल्हटकर वा. य. ४३०
कोल्हटकर श्री. कृ. १८४, १८५
कोहलर ११६
खरात शंकरराव २२८, ४३०, ४३९
खरे ग. ह. ६८
खाडिलकर काकासाहेब १८५
खाडिलकर र. के. १९७
खांडेकर वि. स. १२४, १२५, ३७९, ४३९
'खिलाफत' २८५, २८६, २८७, २८९, २९३, २९४, ३१९
खुपेरकर शास्त्री १५
'ख्रिस्तपुराण' ६४
गटे १०६, १२१
गडकरी राम गणेश १८५, १८६
'गणेशसंप्रदाय' ४८
गाडगीळ काकासाहेब १९६, २०२
गाडगीळ ध. रा. ३९५
गायकवाड चिमणाबाई ३६४
गार्गी ३६९

'पेशवे दप्तरातून निवडलेले कागद ७६, ७७, ८५, ८९, ९०
'पोलिटिकल चेंज इन साउथ एशिया' ४०४
'प्रजासमाजवादी पक्ष' १९९, २००, २०२, २०३, २०६, २०७, २०९
प्रधान ग. प्र. ४३०
'प्रवृत्तिधर्म' १०, १२
'प्रार्थनासमाज' ८, २१८, २९६
प्रियोळकर अ. का. ६४, ६६, ९२
फडके गंगाधरशास्त्री १६९
फडके ना. सी. १२४, १२५
फडके य. दि. १८८, ४३९
फडके (डॉ.) सुधीर ४१३, ४२८, ४३९
फाटक न. र. १५
फादर स्टीफन्स २३
फुले म. १५८, १७०, १७६, १७८, १७९, १८०, २२१, २२३, २९६, ३१७, ३६२, ३६३
फ्राइड ११०, १११
बानर्जी जितेंद्रनाथ ४४
'बालबोध' ७९
बियाणी ब्रिजलाल २०१
बेडेकर दि. के. १४७, ४२८, ४३९
बेडेकर वि. म. ९४, ४३०, ४३१, ४३८
बोपदेव ८८
बोरकर कवी ३९४
बोवरा सी. एम. १०८
'ब्राह्मोसमाज' २१८, २१९, २९६
'भगवद्गीता' १२, १९, ५५, १७७, २१९
भणगे भा. शं. ३९५, ४३९
भागवत आचार्य १३, ४३०
भागवत दुर्गा ४४, ४३८
'भागवतधर्म' ४२, १६६
भांडारकर (डॉ.) ८, ४८, ५३, ५५, १७३, ३६२
'भारत सेवक समाज' ३९८
भावे वा. कृ. ७७
भावे विनोबा १९८, २१९
भावे वि. ल. ७५
भावे स. शि. १२८, ४३९
'भाषासल्लागार मंडळ' ४३२
भोपटकर भालाकार १७२
'मजलिसे मुशावरत' ३१०
मध्वाचार्य ६२
'मनाचे श्लोक' १४, १५, २९
'मनुस्मृति' ३५९, ३६०
'मराठा जात' १९२
'मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन' १६
'मराठी ज्ञानप्रसारक' ९
मर्ढेकर बा. सी. ११४
महंमदअल्ली २८६, २८७, २८८, ३०२
महंमद पैगंबर २९७, २९८, २९९, ३००
'महानुभाव पंथ' २१, २२, ७४, ८८
'महानुभाव साहित्य' ६, २६
'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' १५, ७९, ८१, ८७
मॅक्स लर्नर ३४२, ३४३, ३४८
माटे श्री. म. १७, १८२
माडखोलकर २००, २०४
मायरन वीनर ४०८, ४०९
मार्क्स १८१, २९५, ३९८
'मार्क्सवाद' १४७, १४९, १५०, १५७, १९८, २२४, ४३०
मार्गारेट मीड ३५४

'मालविकाग्निमित्र' १००, १०५
मावळंकर (प्रा.) ४३०
माहिंभट्ट २२, २८, २९, ३८
मॉरिस जोन्स ४०८
मिरजकर १५१
मुकर्जी क्षितिमोहन २४१, ४३९
मुकुंदराज २५, ८७
मुक्तिबोध शरच्चंद्र १०७, ४३८
मुक्तेश्वर २३
'मुस्लिम लीग' २८५, २८६, २८७, २८८, २९१, २९४, ३०८
'मेघदूत' १०१
मेहता अशोक १९९
मोरे शंकरराव १९३, १९६, १९८, २००, २०५, ४३०
मोरोपंत ९०
मोहनी हरीभाऊ ४३०
'मौज' १९४, १९५
मौलाना आझाद २८६, २८७, २९९, ३०२
मौलाना मौदुदी ३०२
यामुनाचार्य ६१, ६२
'युगान्त' १३२
युंग १११, ११२
'युलिसिस' ११२
'रघुवंश' १००, १०२, १०३, १०४
रणदिवे १५१, १५६, १९५
रमण ११
रमावल्लभदास ७५
रसेल बर्ट्रांड ३९४
राजवाडे वि. का. ९, १०
राधाकृष्णन् ५२
रानडे न्यायमूर्ती ८, ९, १६४, १७२, १७३, १७४, १७५, १७६, १७८, १७९, १८०, १८१, १८२, १९३, २१७, २१८, ३८०
रानडे रमाबाई १८२, ३६४
रानडे रा. द. ९
रामदास ७, १३, १४, १५, १६, २२, २३, २५, २९, ३०, ३३, ३४, ३५, ३६, ३८, ४०, ४१, ४२, ३८१, ४२८
रामदेव यादव ३७
राममोहन रॉय ३५८, ३५९, ३६२ ३८३
रामानंद २, ६२
रामानुज ६०, ६१, ६२
'राष्ट्रवादी टीकाकार' १०, १२
रॉय पी. के. ३६४
रॉय मानवेंद्र १५१, १५३, १५६, १९७, ३१७
'रिपब्लिकन पक्ष' २०८, २०९
'रिलिजन इन मॉडर्न वर्ल्ड' ३३७
'रिलिजन विदाउट रिव्होल्यूशन' ३४१
'रुक्मिणीस्वयंवर' ८७, ८८
लँबर्ट रीचर्ड ३४३, ३४४
'लिंगायतपंथ' २१
लिमये मधु १९९
'लिमिटेशन्स ऑफ सायन्स' ३४०, ३४१
'लीडरशिप अँड पोलिटिकल इन्स्टिट्यूट इन इंडिया' ४०४
'लीळा चरित्र' २२, २७, ३४, ३९
लेनिन १५२, १५३
लोकहितवादी १६४, १७०, १७१, १७२, १७३, १७४, १७५, १७६, २१७, २१८, २९६, ३१७, ४२८
लोहिया १५४, १९९
वर्मा एस. पी. १८८

वल्लभाचार्य ६३
'वाङ्मयाभिरुची' १७, १८, १९
'वारकरीसंप्रदाय' २१
वाळिंबे रा. शं. १५, १६
'वॉर अँड पीस' ११३
'विक्रमोर्वशीय' १००
'विरहतरंग' १२३
'विवेकसिंधु' ८७
विवेकानंद २१८, ३२२
विष्णुबुवा ब्रह्मचारी १७०, १८०, १८१
'वेदोपनिषदे' १८, १९
'वैष्णवधर्म' ३, ९
'वैष्णवसंप्रदाय' ४८, ६०, ६१, ६२
शंकराचार्य ६०, ६१, ६२, ६३, १७२, २९२
'शतपत्रे' १६४, १७०, १७३
'शतपथ ब्राह्मण' ६६
शरद्‌बाबू १२२
शरफोजी राजे ८१, ८२
'शाकुंतल' १००, १०२, १०३, १०४, १०५, १०६
शाह अब्दुल अजिज २८४, ३०१
शिखरे दा. न. ४३०
शिंदे महर्षि १८२
'शिवसेना' १९३, २०७, २०९
शिवाजी १३२, १९३, २२०, २२३, २२६
'शिशुपालवध' १७
'शे. का. फेडरेशन' २०४
शेणोलीकर ह. श्री. १६४, ४३९
'शेतकरी कामगार पक्ष' १५७, १९५, १९८, १९९, २०३, २०५, २०८
श्रीकृष्णचैतन्य ६३
श्रीनिवास पी. टी. ५२
सबनीस वसंत ४३०
सय्यद अहमदखान २८४, २९१
सरदार गं. बा. १३, ३९५, ४१३ ते ४२७, ४२८, ४३३, ४३४ ते ४३७
'सरदार-साहित्य-सूची' ४३४ ते ४३७
सरदार सुमतीबाई ४२४, ४२५
सरदेसाई श्रीनिवास १४९, १५१
सरवटे वि. सी. १५१
सहस्रबुद्धे पु. ग. १०, १२, ३४४
'संतसाहित्य' ६, ७, ९, ११, १२, १५, १६, १८, १९, २०, ३६
'संयुक्त महाराष्ट्र चळवळ' १९९, २००, २०१, २०२, २०३, २०७
'संयुक्त म. समिति' २०३, २०४, २०६
'संयुक्त समाजवादी' १९९, २०३, २०९
'संस्कृत साहित्यशास्त्र' १६, १७
सानेगुरुजी १२१, १५४, १७२
'सामाजिक वाद' १५१, १५२
'सायकॉलॉजी ऑफ रीलिजन' ३४५
सावरकर गणेशपंत १५०
सावरकर वि. दा. १७०, १९४, ३८२
'साहित्य-परिषद' ४३१
सिरसीकर व्ही. एम. १९२
सीमोन्न द बोव्हुआ ३५३
सुभाषबाबू १५६, १९४
सुराणा पन्नालाल २७६, ४३०
सुशीलेचा देव १५५
सुसान लेंगर ११३
'सूफी पंथ' ३०१
'स्थानपोथी' २२
'स्पृश्यास्पृश्यता' ४
'स्मृतिस्थळ' २२, २७
'सोशल अँड इकॉनॉमिक चेंज' ४०७
हर्षे रा. ग. ७३, ८०
हार्डी थॉमस १४८, १५०, ३४६

हाल्डेन २४५
'हिंदु कल्चर अँड परसनॅलिटी' ३८७
'हिंदुत्ववादी पक्ष' ३३१, ३३२
हिरे भाऊसाहेब २००, २०१, २०५
ज्ञानदेव ६, १३, १५, २०, २१, २३, २४, २९, ३०, ३५, ४२, १६६ ३८०, ४२८
'ज्ञानेश्वरी' १५, २४, २५, २७, २८, ३७, ३९, ४०, ४१, ६७, ८७, १६७

REFBK-0022855